P-ISSN: 0215-6253
E-ISSN: 2714-6103
Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Konsepsi Kearifan Ekologis Ugamo Malim Di Huta Tinggi: Perspektif Seorang Pemimpin Agama

The Concept of Ecological Wisdom in Ugamo Malim at Huta Tinggi: A Religious Leader's Perspective

Largus Nadeak & Laurentius Tinambunan

Abstract: *This article examines how ecological meaning is constructed in Ugamo Malim (Parmalim) in Huta Tinggi, North Sumatra, from the perspective of one religious leader. It responds to documented ecological pressures in the Batak region, including forest loss, industrial pollution, conflicts over customary land, and the contested presence of the pulp industry around Lake Toba. Using a qualitative descriptive design, the study combines a literature review with one in-depth interview conducted with a Parmalim religious leader on 1 July 2025. It does not claim to represent all Parmalim members. The available material is read through integral ecology and organized around six connected themes: Debata Mulajadi Nabolon as Creator, humans as part of the earth, limited use of natural resources, care for springs, trees, and forests, relational meanings of land and settlement, and the integration of ecological, social, cultural, economic, spiritual, and intergenerational dimensions. The study argues that these themes form a coherent conceptual relationship between teaching, ritual, self-restraint, and ecological practice, while acknowledging the limits of a single-informant corpus.*

Keywords: Ugamo Malim; Parmalim; Toba Batak; Ecological Wisdom; Integral Ecology; Indigenous Religion

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0);
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Abstrak: *Artikel ini mengkaji bagaimana makna ekologis dikonstruksi dalam Ugamo Malim (Parmalim) di Huta Tinggi, Sumatera Utara, berdasarkan perspektif seorang pemimpin agama. Kajian ini menanggapi tekanan ekologis yang terdokumentasi di wilayah Batak, antara lain kehilangan hutan, pencemaran industri, konflik tanah adat, dan keberadaan industri bubur kertas di sekitar Danau Toba. Penelitian menggunakan desain kualitatif deskriptif dengan studi pustaka dan satu wawancara mendalam dengan pemimpin agama Parmalim pada 1 Juli 2025. Penelitian ini tidak mengklaim mewakili seluruh anggota Parmalim. Data yang tersedia dibaca melalui ekologi integral dan diorganisasi dalam enam tema yang saling berhubungan: Debata Mulajadi Nabolon sebagai Pencipta, manusia sebagai bagian dari bumi, penggunaan kekayaan alam secara terbatas, pemeliharaan mata air, pohon, dan hutan, makna relasional tanah dan kampung, serta keterpaduan dimensi ekologis, sosial, budaya, ekonomi, spiritual, dan antargenerasi. Penelitian ini menunjukkan bahwa keenam tema tersebut membentuk hubungan konseptual antara ajaran, ritual, pembatasan diri, dan praktik ekologis, dengan tetap mengakui keterbatasan korpus yang hanya bersumber dari satu informan.*

Kata Kunci: Ugamo Malim; Parmalim; Batak Toba; Kearifan Ekologis; Ekologi Integral; Agama Lokal

Pendahuluan

Tekanan ekologis di wilayah Batak, terutama kawasan Danau Toba, telah dibahas melalui sejarah industri, kajian lingkungan, dan tulisan tentang sengketa ruang hidup. PT Inti Indorayon Utama (Indorayon) mulai beroperasi di Porsea pada dekade 1980-an, menggunakan kayu sebagai bahan baku, dan menjadi objek kontroversi mengenai penebangan serta pencemaran. Literatur yang lebih baru membahas Toba Pulp Lestari (TPL) dalam hubungan dengan klaim masyarakat adat dan konflik ruang hidup; penelitian ini tidak memeriksa sendiri status perizinan atau operasi perusahaan, perubahan tutupan hutan, maupun kontribusi kausal terhadap pencemaran. Uraian ini memakai tekanan dan konflik sebagai konteks yang telah dipublikasikan, bukan sebagai hasil pengukuran lapangan.[1]

Sejumlah kajian dan tulisan advokasi membahas dampak sosial-ekologis dan sengketa ruang hidup di sekitar operasi Toba Pulp Lestari (TPL). Artikel ini memperlakukan publikasi tersebut sebagai konteks diskursus dan tidak menguji secara mandiri klaim kausal mengenai operasi perusahaan, perubahan tutupan hutan, pencemaran, atau konflik tertentu. Wawancara penelitian berlangsung pada 1 Juli 2025; karena itu, peristiwa setelah tanggal tersebut bukan bagian dari data lapangan dan tidak digunakan untuk menyatakan apa yang diketahui atau dilakukan informan. Konteks TPL juga tidak dijadikan bukti keterlibatan Parmalim dalam advokasi tertentu.[2]

Penghayatan kearifan ekologis Ugamo Malim menarik dikaji karena penelitian terdahulu telah membahas identitas Parmalim, ritual, kosmologi, kearifan lokal Batak Toba, dan ekoteologi, tetapi belum secara khusus memetakan hubungan antara ajaran, ritual, pembatasan diri, dan panduan pemanfaatan alam dalam satu korpus wawancara dari Huta Tinggi. Celah penelitian ini bersifat fokus analitik, bukan klaim bahwa Parmalim atau ekologi Batak belum pernah diteliti. Pertanyaan penelitian dirumuskan sebagai berikut: bagaimana seorang pemimpin Ugamo Malim mengonstruksi makna ekologis melalui ajaran, ritual, dan panduan kehidupan sehari-hari di Huta Tinggi, serta bagaimana konstruksi tersebut dapat dibaca melalui ekologi integral? Pertanyaan ini membatasi kesimpulan pada perspektif informan dan tidak menggeneralisasikannya sebagai pengalaman seluruh komunitas.[3]

Ekosistem Danau Toba memiliki nilai ekologis sekaligus sosial-ekonomi: perairannya dimanfaatkan untuk kebutuhan rumah tangga, perikanan, pertanian, pariwisata, dan kegiatan lain. Kajian kualitas air yang memeriksa nitrogen, fosfor, klorofil-a, dan parameter lain di sejumlah stasiun menemukan variasi ruang dan musim, serta status trofik yang tidak dapat diringkas sebagai satu angka atau satu penyebab. Temuan ini mengingatkan bahwa pembicaraan mengenai krisis ekologis harus menyebut jenis data, ruang pengukuran, dan rentang waktu yang mendasarinya. Wawancara di Huta Tinggi tidak mengukur kualitas air; relevansinya terletak pada pandangan informan tentang tanggung jawab merawat sumber kehidupan.

Krisis ekologis juga tidak berhenti pada perubahan biogeofisik. Akses terhadap air, perubahan pemanfaatan lahan, peluang penghidupan, dan kuasa untuk menentukan penggunaan ruang membentuk pengalaman sosial yang berbeda. Karena itu, pembacaan artikel ini menolak dua penyederhanaan sekaligus: memisahkan kerusakan ekologis dari keadilan sosial, dan menganggap semua perubahan lingkungan di kawasan Danau Toba sebagai akibat tunggal satu aktor. Klaim tentang perusahaan, pencemaran, bencana, atau konflik hanya dibahas sejauh didukung sumber yang dapat ditelusuri; data wawancara tidak digunakan untuk menetapkan hubungan sebab-akibat tersebut.

Urgensi menelaah kearifan ekologis masyarakat adat bukan karena pengetahuan lokal dianggap otomatis lestari atau bebas dari perubahan. Nilai analitisnya terletak pada cara suatu tradisi menguraikan tanggung jawab, batas pemanfaatan, relasi dengan tempat, dan pewarisan pengetahuan. Dalam konteks ini, Ugamo Malim relevan sebagai tradisi keagamaan Batak Toba yang memiliki istilah, ritus, dan norma khas; pembacaan ekologis perlu bergerak dari kategori yang digunakan informan, bukan memasukkan konsep luar lalu menganggapnya sebagai doktrin Parmalim.

Dengan demikian, kebaruan artikel terletak pada pemetaan hubungan di antara enam tema ekologis yang muncul dalam bahan penelitian dan pembacaannya melalui ekologi integral, bukan pada klaim sebagai penelitian pertama tentang Parmalim atau Batak Toba. Pemetaannya menghubungkan kosmologi tentang Debata, kedudukan manusia, tata ritual, *parsolamo*, pemeliharaan air dan pohon, serta makna tanah dan huta. Keterhubungan tersebut ditawarkan sebagai model interpretatif yang dapat diuji dan dikoreksi oleh penelitian lanjutan, bukan sebagai sistem ajaran yang selesai atau representasi menyeluruh komunitas.

Kerangka Teori

Ekologi integral dipakai sebagai perangkat pembacaan, bukan sekadar istilah normatif. Mengikuti gagasan tentang rumah bersama dan keterkaitan ciptaan, analisis membedakan sedikitnya enam dimensi: (1) ekologis, yaitu hubungan tanah, air, hutan, tumbuhan, hewan, dan manusia; (2) sosial, yaitu dampak kerusakan dan konflik terhadap kehidupan bersama; (3) budaya, yaitu bahasa, adat, simbol, dan ritual; (4) ekonomi, yaitu cara kebutuhan, produksi, konsumsi, dan keuntungan membentuk pemanfaatan alam; (5) spiritual, yaitu relasi manusia dengan Debata Mulajadi Nabolon dan makna sakral ciptaan; serta (6) antargenerasi, yaitu kewajiban mewariskan tanah, air, pengetahuan, dan kemampuan membatasi diri. Keenam dimensi ini digunakan untuk menghubungkan kategori Parmalim dengan persoalan ekologis tanpa menganggap semua ajaran otomatis menjadi praktik yang terukur.[4]

Kearifan ekologis lokal dibaca secara deskriptif dan kritis. Istilah komunitas kosmik tidak digunakan sebagai pujian, melainkan untuk menunjuk pemahaman bahwa manusia berada dalam jaringan relasi dengan Debata, sesama manusia, tanah, air, tumbuhan, dan makhluk lain. Istilah etis menunjuk norma yang mengatur tindakan; istilah mistik menunjuk dimensi relasi dengan yang transenden dan dunia roh sebagaimana dijelaskan dalam sumber Parmalim; sedangkan tidak konfrontatif hanya menggambarkan keterangan tentang cara gerakan ini menjaga identitasnya, bukan penilaian bahwa advokasi, termasuk advokasi hak adat, bertentangan dengan etika ekologis. Dengan demikian, uraian ini tetap membuka kemungkinan bahwa perjuangan hak adat merupakan bagian dari keadilan lingkungan.[5]

Kajian mutakhir menempatkan kearifan ekologis masyarakat adat dalam hubungan dengan keberlanjutan ekologis, ketahanan pangan, tata ruang, dan keadilan sosial. Pendekatan ekologi integral menegaskan bahwa persoalan lingkungan tidak dapat dipisahkan dari dimensi sosial, budaya, ekonomi, dan spiritual. Kajian tentang Suku Anak Dalam, komunitas Akit, dan komunitas adat lain menunjukkan pentingnya pengetahuan lokal, tetapi temuan tersebut tidak dipindahkan begitu saja ke Parmalim; penelitian ini menggunakannya sebagai pembanding konseptual.[6]

Penelitian tentang Batak Toba dan Ugamo Malim telah membahas ekoteologi, cerita lisan, ritual, spiritualitas, keseimbangan permukiman, dan ketahanan ekologis. Studi mengenai Parmalim juga menyoroti diskursus keagamaan dan praktik ritualnya. Posisi penelitian ini adalah mempertemukan literatur tersebut dengan satu penuturan pemimpin agama untuk membaca bagaimana keyakinan tentang Debata, hubungan dengan tanah dan air, ritual, serta pembatasan diri disusun sebagai kearifan ekologis. Karena data lapangan terbatas, hasilnya diperlakukan sebagai konstruksi makna dari perspektif informan, bukan potret komprehensif praktik semua Parmalim.[7]

Enam tema tersebut mula-mula dipakai sebagai kategori analitik sementara yang diturunkan dari pertanyaan penelitian dan literatur, bukan sebagai enam hasil yang sudah dipastikan sebelum data dianalisis. Pada tahap hasil, setiap kategori diuji kembali terhadap penuturan informan dan sumber pustaka; bagian yang hanya didukung literatur ditandai sebagai konteks, sedangkan bagian yang berasal dari wawancara ditandai sebagai perspektif informan. Jumlah enam kategori bersifat heuristik dan tidak dimaksudkan sebagai doktrin baku Ugamo Malim.

Tema-tema tersebut selanjutnya dibaca sebagai pemahaman yang dihayati dan diwariskan, bukan sebagai rumusan teoretis yang berdiri sendiri. Analisis menghubungkan pernyataan informan dengan literatur dan ajaran yang tersedia, sambil mempertahankan perbedaan di antara sumber. Dengan cara ini, penelitian memeriksa bagaimana makna ekologis dibentuk, bukan mengukur kadar kebenaran atau tingkat ketaatan komunitas.[8]

Dalam kerangka ekologi integral, "integral" menunjuk cara menelusuri hubungan, bukan menyatukan semua perbedaan menjadi satu penjelasan. Analisis lingkungan perlu memperhitungkan proses biofisik, institusi, ekonomi politik, ketimpangan, pengalaman hidup, dan dunia makna yang membentuk tindakan. Karena artikel ini memakai wawancara tunggal, kerangka tersebut berfungsi sebagai lensa pembacaan terhadap kategori dan hubungan yang muncul dalam data; ia tidak digunakan untuk mengukur keberlanjutan ekosistem maupun menilai kinerja lingkungan komunitas.

Pengetahuan ekologis masyarakat adat dipahami sebagai pengetahuan yang tertanam dalam tempat, sejarah, relasi sosial, dan praktik pewarisan. Ia tidak selalu berupa teori eksplisit; pengetahuan dapat hadir dalam aturan, cerita, ritual, istilah, ingatan, serta kebiasaan yang menata penggunaan sumber daya. Literatur etnobiologi mutakhir juga mengingatkan bahwa hubungan antara pengetahuan berbasis tempat dan agenda keberlanjutan global sering belum dijelaskan sebagai proses koproduksi yang setara.[9] Oleh sebab itu, penelitian ini tidak memperlakukan pengetahuan Parmalim sebagai bahan mentah untuk dikonfirmasi sains, ataupun menjadikan tradisi lain sebagai pengganti data Parmalim; kajian masyarakat Suku Anak

Dalam hanya menjadi pembanding konseptual mengenai keberagaman bentuk pengetahuan lokal.[10]

Spiritualitas lingkungan di sini dipahami sebagai cara keyakinan memberi makna pada relasi, kewajiban, dan batas tindakan. Ia tidak sama dengan menyatakan bahwa alam adalah ilahi, dan tidak serta-merta membuktikan hasil konservasi tertentu. Pada Ugamo Malim, hubungan dengan Debata Mulajadi Nabolon, makna *tondi*, doa, persembahan, dan ritual dijelaskan melalui kosa kata informan dan literatur. Dengan mempertahankan perbedaan antara kesakralan, keilahian, dan proses ekologis, analisis dapat menghormati teologi lokal tanpa menyamakan penjelasan religius dengan keterangan ilmiah tentang sebab-akibat.

Gagasan tentang tempat membantu membaca hubungan antara alam dan kehidupan sosial. Tanah, air, kampung, dan ruang ritual bukan hanya latar fisik; dalam penuturan informan, semuanya terkait dengan ingatan, kekerabatan, kewajiban moral, dan keberlanjutan hidup bersama.[11] Kajian ekoteologi kontemporer tentang *place* menegaskan bahwa keterikatan tempat dapat menjadi praksis etis, sementara penelitian tentang cerita lisan Toba Batak menunjukkan bagaimana lanskap dan narasi lokal dapat mengartikulasikan nilai ekologis. Keduanya menjadi pembanding, bukan sumber untuk menyimpulkan bahwa seluruh praktik Parmalim identik dengan masyarakat lain.[12]

Hubungan manusia-alam dalam artikel ini tidak dipetakan sebagai pertentangan sederhana antara antroposentrisme dan ekosentrisme. Manusia tetap mengolah tanah dan memakai sumber daya, tetapi penggunaannya dipertimbangkan dalam kaitannya dengan kewajiban spiritual, kepentingan orang lain, dan kesinambungan sumber daya. Konsep *parsolamo* menjadi penting karena memperlihatkan bagaimana pembatasan diri dapat memediasi kebutuhan manusia dan daya dukung alam. Namun, karena data berupa penuturan, artikel hanya mengidentifikasi prinsip normatif tersebut dan tidak menaksir jejak konsumsi atau dampak ekologis aktualnya.

Secara operasional, enam dimensi ekologi integral digunakan sebagai pertanyaan pembacaan: apa yang dikatakan mengenai unsur alam; siapa yang terpengaruh dalam relasi sosial; nilai budaya apa yang membentuk tindakan; bagaimana kebutuhan dan manfaat ekonomi dibatasi; bagaimana hubungan spiritual dipahami; serta apa yang diwariskan lintas generasi. Pertanyaan-pertanyaan ini diterapkan pada enam kategori substantif, sehingga kategori lokal tetap menjadi dasar analisis. Penggunaan matriks konseptual tersebut juga mencegah satu tindakan misalnya ritual dianggap cukup untuk mewakili seluruh dimensi ekologis.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif dengan pembacaan interpretatif. Lokasi kajian diarahkan pada Huta Tinggi, Kecamatan Laguboti, sebagai pusat kegiatan *Ugamo Malim* yang disebut dalam naskah. Data lapangan berasal dari satu wawancara langsung dengan seorang pemimpin agama *Parmalim* pada 1 Juli 2025 di rumahnya di Huta Tinggi. Pertanyaan mencakup relasi tradisi Batak dan alam, masalah lingkungan, tindakan atau ritual yang menurut informan berkaitan dengan pelestarian alam, serta pewarisan kearifan kepada generasi muda. Studi pustaka mencakup monograf, artikel jurnal, dan buku tentang *Ugamo Malim*, budaya Batak Toba, ekologi Danau Toba, dan ekologi integral. Dokumentasi yang tersedia tidak mencatat durasi wawancara atau jenis alat perekam secara eksplisit. Karena itu, analisis dibatasi pada catatan wawancara dan bahan pustaka yang tersedia, tanpa mengklaim adanya observasi ritual sistematis.[13]

Tahapan analisis dilakukan dengan (1) mengidentifikasi satuan makna tentang alam, manusia, ritual, tanah, air, hutan, konsumsi, dan relasi spiritual; (2) membandingkan penuturan informan dengan ajaran resmi atau sumber literatur yang tersedia; (3) mengelompokkan data ke dalam enam kategori sementara; dan (4) menafsirkan tiap kategori melalui enam dimensi ekologi integral. Perbedaan antar sumber tidak disaring sebagai pendapat yang tidak autentik, tetapi dicatat sebagai variasi atau batas perspektif. Persetujuan informan atas kategori hanya menunjukkan kesesuaian kategori dengan penafsirannya dan bukan triangulasi. Karena berkas yang tersedia tidak memuat dokumentasi terpisah mengenai persetujuan penggunaan nama dan kutipan, naskah ini tidak memperluas identitas informan dan membatasi penyebutan data sebagai satu perspektif pemimpin agama. Validasi silang dilakukan melalui literatur; keterbatasan validasi lapangan dinyatakan secara terbuka.[14]

Informan diperlakukan sebagai pemegang perspektif keagamaan yang relevan untuk memahami kategori dan makna, bukan sebagai wakil statistik komunitas. Berkas penelitian mengidentifikasi satu pemimpin agama yang diwawancarai di kediamannya di Huta Tinggi, tetapi tidak menjelaskan secara rinci prosedur perekrutan, durasi wawancara, atau penggunaan alat perekam. Artikel karena itu tidak menambahkan uraian prosedural yang tidak tercatat. Karena transkrip verbatim tidak tersedia dalam dokumentasi penelitian, maka pernyataan informan dalam naskah disajikan sebagai ringkasan makna, bukan sebagai kutipan langsung.[15]

Pemisahan sumber dilakukan pada saat interpretasi. Informasi yang berasal dari wawancara ditandai sebagai perspektif informan; uraian ritual dan kosmologi dari buku atau artikel disebut sebagai literatur; data kualitas air atau informasi kebijakan tetap diatribusikan kepada sumber eksternal; sedangkan hubungan antartema dinyatakan sebagai interpretasi penulis. Pembedaan ini mengurangi risiko literatur dibaca

sebagai hasil observasi lapangan atau kesimpulan teoretis dianggap sebagai kata-kata informan.

Keabsahan analisis dijaga melalui pembacaan berulang terhadap materi yang tersedia, pemeriksaan konsistensi istilah, perbandingan terbatas dengan pustaka yang relevan, serta pencatatan batas bukti pada klaim yang sensitif. Persesuaian kategori dengan penafsiran informan, jika dinyatakan dalam bahan penelitian, tidak dianggap sebagai triangulasi independen. Data tidak mencakup observasi partisipan, kelompok diskusi, anggota komunitas lintas usia, dokumen internal, maupun pengukuran lingkungan. Perincian tentang persetujuan penggunaan identitas juga tidak tersedia dalam berkas; karena itu, identitas informan tidak diperluas dan kutipan langsung tidak dibuat.[16]

Masalah Ekologis di Daerah Batak

Masalah ekologis di daerah Batak tidak dijelaskan hanya sebagai akibat dari satu sikap etis. Dalam artikel ini, kerusakan dibaca melalui perbedaan antara utilitarianisme sebagai teori yang menilai tindakan berdasarkan kemanfaatan, dan eksploitasi atau instrumentalisme ekonomi yang memperlakukan alam terutama sebagai sarana produksi serta keuntungan. Pembedaan ini penting agar kritik tidak menyamakan setiap pemanfaatan alam dengan utilitarianisme dan agar analisis tetap mempertimbangkan dimensi sosial, ekonomi, serta ekologis.

Karena bumi merupakan rumah bersama, penyelesaian masalah ekologis memerlukan kerja pada tingkat internasional, nasional, dan lokal. Penelitian ini berfokus pada satu konteks lokal dan tidak menganggap kearifan Parmalim sebagai solusi tunggal. Nilai pentingnya terletak pada kemungkinan membaca ajaran dan praktik yang dilaporkan informan sebagai sumber refleksi, sekaligus mengujinya terhadap persoalan keadilan lingkungan dan hak masyarakat adat.[17]

Parmalim hidup di wilayah dataran tinggi sekitar Danau Toba, dalam bentang alam Bukit Barisan. Hutan, lahan pertanian, badan air, sungai, dan mata air membentuk ekosistem yang menopang penghidupan lokal sekaligus berhubungan dengan praktik budaya. Uraian geografis ini memberi konteks, bukan klaim bahwa satu jenis tutupan lahan atau kondisi ekologis berlaku seragam di seluruh kawasan.[18]

Kajian sejarah dan lingkungan mengenai PT Indorayon mendokumentasikan penggunaan kayu dalam skala besar serta kontroversi mengenai dampak penebangan dan pencemaran. Istilah yang digunakan dalam naskah ini adalah klorin, bukan "clorin". Empat dampak yang sering disebut dalam literatur kerusakan hutan dan risiko banjir, pencemaran udara, air, dan tanah, gangguan terhadap ruang budaya, serta konflik atau pengambilalihan tanah adat diperlakukan sebagai klaim dan konteks dari sumber terdahulu, bukan sebagai empat temuan hasil wawancara penelitian ini. TPL dibahas sebagai penerus dan sebagai konteks konflik kehutanan;

penelitian ini tidak mengukur hubungan kausal antara operasi perusahaan dan tiap dampak.[19]

Publikasi mengenai Danau Toba memuat perdebatan tentang dampak industri kehutanan, tuntutan masyarakat, dan keadilan lingkungan. Sumber-sumber tersebut penting untuk menjelaskan mengapa relasi tanah dan ruang hidup relevan, tetapi wawancara penelitian ini tidak menelusuri keikutsertaan Parmalim dalam demonstrasi, strategi advokasi, atau dampak langsung konflik perusahaan pada ritual. TPL karena itu tetap menjadi konteks sosial-ekologis dalam pustaka, bukan objek pengalaman informan yang telah diverifikasi melalui penelitian ini.[20]

Dimensi ekologis dan sosial juga tampak dalam sengketa hak atas tanah dan ruang hidup yang dibahas dalam kajian tentang masyarakat adat dan TPL. Kajian tersebut mendokumentasikan kasus dan klaim yang ditelitinya; artikel ini tidak menganggapnya sebagai pengamatan di Huta Tinggi, bukti keterlibatan Parmalim, atau dasar untuk menyimpulkan hubungan kausal antara satu perusahaan dan semua dampak lingkungan. Pemisahan ini memungkinkan isu keadilan lingkungan disebut tanpa mengubah konteks pustaka menjadi temuan wawancara.[21]

Penelitian kualitas air Danau Toba yang mengukur parameter *nutrien* pada enam kelompok stasiun di tiga musim melaporkan variasi antarlokasi dan musim, dengan banyak stasiun berada pada status mesotrofik atau lebih tinggi menurut klasifikasi yang dipakai peneliti. Temuan terukur tersebut memperlihatkan alasan untuk membahas air sebagai persoalan lingkungan yang konkret, tetapi tidak membuktikan sumber pencemar tunggal dan tidak menyediakan ukuran kondisi mata air di Huta Tinggi. Dalam artikel ini, hasil kajian kualitas air hanya menjadi konteks pustaka, sedangkan wawancara berisi norma relasional mengenai air dan sumber kehidupan.[22]

Parmalim dan Penyebaran Ugamo Malim di Daerah Batak

Ugamo Malim tumbuh dalam sejarah keagamaan dan politik tanah Batak dan secara khusus dikaitkan dengan Sisingamangaraja XII. Pernyataan bahwa gerakan ini "lahir" pada satu tempat dan waktu dipahami sebagai penyederhanaan sejarah; sumber yang tersedia menunjukkan proses gerakan yang berkembang di kawasan Batak. Parmalim adalah sebutan bagi penganut atau pengikut Ugamo Malim, bukan nama yang boleh dipakai untuk menggeneralisasi seluruh masyarakat Batak.[23]

Orang yang mengikuti Ugamo Malim disebut *parugamo* malim dan sering disingkat Parmalim. Dalam penggunaan artikel ini, Ugamo Malim menunjuk tradisi atau agama, sedangkan Parmalim menunjuk penganutnya. Istilah malim dikaitkan dengan cara hidup yang menuruti ajaran dan aturan keagamaan, termasuk pengelolaan *pelean* atau persembahan menurut ajaran Debata Mulajadi Nabolon.

Selain Parmalim, terdapat beberapa komunitas yang masih menghayati kepercayaan tradisional Batak dengan aturan dan ritus masing-masing. Komunitas-

komunitas tersebut berada di beberapa wilayah, antara lain Huta Sihaporas, Huta Parmonangan, dan Huta Tornauli. Penyebutan ini menunjukkan keragaman penghayatan dan tidak dimaksudkan untuk menyamakan semua komunitas dengan Ugamo Malim.[24]

Berdasarkan penuturan informan dan literatur yang tersedia, gerakan spiritual Ugamo Malim mulai berkembang pada akhir abad ke-19, termasuk sekitar 1870, sedangkan tahun 1910 dipakai dalam tradisi informan untuk menunjuk tahap deklarasi atau pelembagaan gerakan. Kedua tanggal tersebut tidak diperlakukan sebagai dua klaim yang saling bertentangan, melainkan sebagai tahapan sejarah yang berbeda. Gerakan ini berupaya mempertahankan kepercayaan dan adat Batak dalam konteks kolonial serta perubahan keagamaan; uraian tersebut tidak berarti bahwa seluruh penganut Kristen atau Islam diposisikan sebagai perusak tradisi. Intervensi, periode, dan bentuk perubahan harus dibaca secara historis dan spesifik. Ugamo Malim juga tidak identik dengan penyerangan terhadap pemeluk agama lain.[25]

Ugamo Malim meneruskan sebagian kepercayaan dan ritus tradisional Batak dengan penyesuaian historis. Di luar Parmalim terdapat pula komunitas penghayat kepercayaan Batak di beberapa wilayah, tetapi keberadaan mereka tidak dijadikan bukti bahwa semua praktiknya sama dengan Ugamo Malim. Perbandingan ini dipakai untuk menunjukkan keragaman internal dan regional, bukan untuk menetapkan satu bentuk tradisi sebagai yang paling otentik.[26]

Sumber Parmalim menyebut Pustaha Habonoron sebagai salah satu rujukan ajaran. Namun, bahan yang tersedia dalam penelitian ini tidak cukup untuk memverifikasi klaim bahwa hanya ada satu kitab, bahwa naskah yang ada merupakan satu-satunya salinan, atau bahwa seluruhnya ditulis langsung oleh Sisingamangaraja XII. Klaim tersebut karena itu tidak dipertahankan sebagai fakta tunggal. Analisis hanya menggunakan ajaran dan istilah yang dapat ditelusuri melalui literatur atau penuturan informan, dengan membedakan tradisi lisan, naskah, dan interpretasi peneliti.

Dalam uraian informan, empat norma dapat dipahami sebagai struktur relasional. Tona berfungsi sebagai pesan atau amanah dari Debata; *poda* memberi arah nasihat dan perilaku terhadap sesama; patik memuat perintah dan larangan yang mengatur hubungan dengan Debata, manusia lain, dan alam; sedangkan *uhum* mengatur pelaksanaan hukum serta upacara keagamaan. Hubungan etisnya bersifat bertingkat: tona memberi orientasi, *poda* membentuk kebiasaan, patik memberi batas tindakan, dan *uhum* menerjemahkan keteraturan itu dalam praktik ritual. Konsekuensi ekologisnya adalah kewajiban menghormati sumber kehidupan dan membatasi tindakan yang merusak relasi dengan alam.[27]

Rangkaian norma tersebut dikaitkan dengan *hangoluon na martondi*. Istilah ini tidak diterjemahkan secara pendek sebagai "hidup berroh", melainkan dipahami sebagai kehidupan yang dijalani dengan *tondi*—kehidupan yang memiliki orientasi

spiritual, keteraturan moral, dan relasi yang benar dengan Debata, sesama, serta ciptaan. Penjelasan ini mengikuti batas makna yang dapat ditarik dari sumber Parmalim dan penuturan informan; penelitian tidak menyusun glosarium baru di luar data yang tersedia.[28]

Kegiatan ritual Ugamo Malim mencakup permohonan pengampunan, berkat, dan kehidupan yang berorientasi pada *tondi*. Berdasarkan literatur dan penuturan informan, ritual dapat berlangsung secara terjadwal maupun tidak terjadwal. Marari Sabtu dilakukan mingguan dan berkaitan dengan *mangan na paet*, sedangkan Sipaha Sada dan Sipaha Lima merupakan upacara tahunan. Rincian ini dibaca sebagai keterangan sumber, bukan hasil observasi langsung.

Kearifan Ekologis yang Dihayati Parmalim

Bagian berikut menyajikan enam kategori sebagai hasil pembacaan atas pustaka dan wawancara. Setiap uraian membedakan sumbernya: "menurut informan" menunjuk wawancara 1 Juli 2025, sedangkan "literatur" menunjuk buku atau artikel yang dirujuk. Tidak ada observasi ritual sistematis dalam korpus penelitian, sehingga perincian ritual tidak dipresentasikan sebagai hasil pengamatan langsung.

Debata Mulajadi Nabolon sebagai Pencipta Alam

Dalam penuturan informan dan literatur Parmalim, Debata Mulajadi Nabolon dipahami sebagai Pencipta alam dan sumber patik. Alam tidak disamakan dengan Debata dan tidak dianggap sebagai bagian dari diri Pencipta; kesakralannya dijelaskan melalui asal penciptaan dan hubungan tanggung jawab manusia dengan Pencipta. Karena itu, istilah "kadar kesucian ilahi" diperjelas menjadi makna sakral-relasional, bukan klaim bahwa alam identik dengan unsur ilahi. Kosmologi tiga *banua ginjang*, *banua tonga*, dan *banua toru* dipakai sebagai bahasa untuk membedakan ranah transenden, dunia kehidupan manusia dan ciptaan, serta ranah roh yang tidak kasatmata. Implikasi etis yang dianalisis terutama berada di *banua tonga*: manusia berkewajiban menjaga tanah, air, tumbuhan, hewan, dan ruang hidup sebagai bagian dari tatanan yang menghubungkannya dengan Debata; uraian tentang *banua* lain tetap diperlakukan sebagai kosmologi, bukan data ekologis terukur.[29]

Makna Debata sebagai Pencipta memberi batas konseptual yang penting bagi pembacaan ekologis. Jika alam berasal dari penciptaan tetapi tidak identik dengan Pencipta, tanggung jawab manusia tidak dapat disamakan dengan kepemilikan absolut. Alam memiliki nilai karena berada dalam tatanan ciptaan dan menopang relasi yang lebih luas daripada kepentingan sesaat manusia. Tafsir ini merupakan pembacaan penulis atas penuturan informan dan sumber Parmalim, bukan tambahan doktrin atau kutipan baru. Ia juga tidak mengubah narasi penciptaan menjadi penjelasan ilmiah tentang asal-usul spesies atau proses geologi.

Dalam lensa teologi alam, keyakinan mengenai Pencipta dapat berfungsi sebagai orientasi moral: tindakan terhadap tanah dan air dinilai pula berdasarkan penghormatan pada sumber kehidupan. Orientasi ini tidak otomatis menghasilkan perilaku konservasi; norma dapat dihayati secara berbeda, dan keputusan sehari-hari dipengaruhi pula oleh akses lahan, kebutuhan keluarga, teknologi, dan kondisi ekonomi. Dengan menyebut kondisi-kondisi tersebut, analisis menghindari kesimpulan bahwa orang yang beragama tertentu selalu bertindak ramah lingkungan atau bahwa kesalehan menggantikan tata kelola ekologis.

Dalam kerangka tersebut, hukum atau tata alam dipahami informan sebagai cara mengetahui batas tindakan manusia. Pernyataan bahwa kejadian alam menyampaikan kebijakan Debata dibaca sebagai keyakinan teologis Parmalim, bukan sebagai penjelasan ilmiah tentang sebab bencana. Pembedaan ini memungkinkan penelitian menghargai kategori religius tanpa mengubahnya menjadi klaim empiris yang tidak diuji.[30]

Menurut informan, pengolahan tanah yang baik dan pemeliharaan alam berkaitan dengan harapan atas hasil pertanian dan ternak yang baik, yang kemudian disyukuri melalui upacara. Hubungan ini dipahami sebagai etika timbal balik: manusia menerima manfaat, tetapi juga memiliki kewajiban merawat sumber kehidupan. Penelitian tidak mengukur hasil panen atau menyatakan hubungan kausal antara ritual dan produktivitas. Perincian mengenai Sipaha Lima dalam artikel ini berasal dari penuturan informan dan literatur ritual, bukan dari observasi langsung peneliti. Upacara tersebut dipahami sebagai ruang syukur dan pemulihan relasi dengan Debata, leluhur, sesama, serta alam. Makna ritual tidak disamakan dengan bukti bahwa terjadi "penciptaan ulang" secara empiris; istilah itu dipertahankan sebagai keyakinan yang dijelaskan dalam tradisi Parmalim.[31]

Manusia Merupakan Bagian dari Bumi

Menurut informan, Parmalim memahami manusia sebagai bagian dari bumi, bersama hewan, tumbuhan, dan benda lain. Dalam pandangan ini, *pangungkapon partanoon* merupakan tindakan ritual ketika membuka lahan: pencangkulan pertama menandai permohonan dan pengakuan bahwa pengolahan tanah dapat mengganggu kehidupan lain. Makna ritual tersebut berbeda dari akibat ekologis pembukaan lahan. Penelitian ini hanya melaporkan cara informan menjelaskan ritual dan tidak mengukur jumlah tumbuhan atau hewan yang terdampak.

Pernyataan bahwa manusia merupakan bagian dari bumi menolak gambaran manusia sebagai subjek yang berdiri di luar jaringan kehidupan. Dalam interpretasi artikel, relasi itu menempatkan manusia sekaligus sebagai pengguna dan pihak yang bergantung pada tanah, air, tumbuhan, hewan, serta hubungan sosial. Kategori ini tidak menghapus perbedaan antara manusia dan makhluk lain; ia menggarisbawahi

ketergantungan dan tanggung jawab. Secara analitis, hal tersebut sejalan dengan pendekatan sosial-ekologis yang memahami kesejahteraan manusia dan kondisi ekosistem sebagai proses yang saling membentuk.

Pangungkapon partanoon memperlihatkan bagaimana pengolahan lahan dapat diberi penanda ritual dan moral. Pencangkulan pertama tidak semata langkah teknis, tetapi dalam penuturan informan mengandung permohonan dan pengakuan atas kehidupan lain yang mungkin terdampak. Ritual itu dapat dibaca sebagai mekanisme refleksi sebelum pemanfaatan ruang, tanpa mengklaim bahwa ritual mengurangi kerusakan secara terukur. Kajian ekoteologi Batak Toba yang bertumpu pada puisi dan kajian cerita lisan setempat menunjukkan adanya kosa kata budaya untuk membayangkan relasi manusia dengan alam; konteks tersebut mendukung relevansi pembacaan, tetapi tidak menggantikan bukti mengenai praktik di Huta Tinggi.[32]

Dalam bahan penelitian, doa pembukaan lahan juga dicatat sebagai bagian dari penjelasan tentang *pangungkapon partanoon*. Uraian doa tersebut menggambarkan permohonan agar pembukaan lahan tidak memutus kehidupan makhluk lain. Uraian ini menunjukkan orientasi etis dan spiritual, bukan data pengukuran tentang karma, biodiversitas, atau hasil panen.[33]

Ungkapan bahwa alam "dikuasai dengan ilmu" dibaca secara hati-hati. Dalam konteks informan, penguasaan dapat menunjuk pengetahuan untuk menggunakan kekuatan alam secara terbatas dan demi kesejahteraan, tetapi juga berpotensi dibaca sebagai dominasi. Artikel ini tidak memilih makna dominasi sebagai kesimpulan; ia menempatkan ungkapan tersebut dalam ketegangan dengan pernyataan bahwa alam adalah sahabat dan harus dihormati. Sumber Parmalim dan konteks wawancara lebih mendukung pembacaan pemanfaatan yang dibatasi norma, bukan lisensi untuk mengeksploitasi alam.[34]

Manusia di *banua tonga* dipahami dapat berhubungan dengan *banua ginjang* melalui ritus yang menggunakan dupa dan air. Tempat di alam, seperti pohon, gunung, danau, mata air, serta batu dijelaskan sebagai ruang yang membantu pemurnian *tondi*. Dalam analisis ini, kedalaman relasi tersebut adalah kedalaman spiritual menurut kategori Parmalim; hal itu tidak diperlakukan sebagai fakta objektif tentang roh atau sebagai takhayul.[35]

Sumber-sumber yang dikaji juga menyebut tempat terbuka sebagai lokasi pemujaan, sebelum atau di samping ruang panggalangan. Informasi ini berasal dari literatur dan penuturan informan, bukan hasil observasi langsung dalam penelitian. Karena itu, artikel tidak menyimpulkan bahwa semua lokasi tersebut masih dipakai dengan cara yang sama oleh seluruh Parmalim.

Menggunakan Kekayaan Alam secara Terbatas

Literatur dan penuturan informan menggambarkan bahwa Parmalim berusaha mengelola lingkungan secara hati-hati dalam kehidupan sehari-hari. Air dipahami sebagai penopang kehidupan; pengambilan hasil hutan disertai batas, doa, atau tata cara agar tidak merusak tumbuhan lain. Contoh menebang pohon tanpa menimpa anakan dan menyisakan tunas ketika memanen tumbuhan merambat menunjukkan prinsip pemanfaatan terbatas. Contoh tersebut adalah norma dan penuturan tentang praktik, bukan hasil observasi peneliti atas seluruh rumah tangga Parmalim.[36]

Parsolamo, atau pembatasan diri, memberi dasar bagi etika konsumsi yang tidak berlebihan. Prinsip ini tidak berarti menolak seluruh pemanfaatan alam, melainkan mengatur jumlah, cara, dan tujuan pemanfaatan agar sesuai kebutuhan serta disertai rasa syukur. Larangan dan pembatasan makanan tertentu yang dicatat dalam sumber Parmalim memperlihatkan bahwa etika konsumsi terkait dengan disiplin tubuh dan moral, tetapi penelitian ini tidak mengukur kepatuhan seluruh anggota. Dengan demikian, *parsolamo* dibaca sebagai prinsip anti-konsumtif yang perlu diuji lagi melalui penelitian komunitas.[37]

Prinsip penggunaan terbatas mempertemukan kebutuhan dan tanggung jawab. Contoh menyisakan tunas, melindungi anakan pohon, atau tidak mengambil seluruh bagian tumbuhan menunjukkan logika pengambilan yang mempertimbangkan regenerasi. Di dalam data, contoh-contoh ini adalah norma atau gambaran yang dituturkan, bukan inventarisasi tindakan aktual. Perbedaannya penting: norma memberi petunjuk mengenai nilai dan batas yang dianggap patut, sedangkan kesimpulan tentang efektivitas memerlukan observasi, pengukuran, atau bukti longitudinal yang tidak tersedia di penelitian ini.

Parsolamo dapat dianalisis sebagai etika kecukupan yang bekerja pada skala keseharian. Ia meminta seseorang mempertimbangkan kapan kebutuhan berubah menjadi kelebihan, dan bagaimana keputusan konsumsi terkait dengan keberlangsungan sumber daya serta tanggung jawab pada orang lain. Pembacaan tersebut tidak menyamakan *parsolamo* dengan seluruh gagasan modern mengenai konsumsi berkelanjutan; istilah lokal tetap memiliki konteks keagamaan dan moralnya sendiri. Untuk menilai bagaimana prinsip ini diterapkan dalam situasi ekonomi modern, diperlukan data mengenai praktik rumah tangga, perubahan pekerjaan, akses pangan, dan variasi antar generasi.

Memperhatikan Kelestarian Mata Air, Pohon, dan Hutan

Menurut informan, hutan terdiri atas pohon, semak, dan rumput yang berhubungan dengan air. *Martutu Aek* dan *mangase homban* dijelaskan sebagai praktik yang menempatkan air dalam relasi kehidupan dan ritual. Rincian ini berasal dari wawancara dan literatur; penelitian tidak melakukan observasi sistematis terhadap

pelaksanaan ritual tersebut. Makna ekologis yang dapat dianalisis adalah pengakuan bahwa mata air merupakan sumber kehidupan yang perlu dipelihara.

Informan juga menjelaskan bahwa pohon memiliki *tondi* dalam pengertian kategori ontologis-relasional Parmalim. *Tondi* pohon tidak diperlakukan sebagai fakta biologis yang dibuktikan penelitian dan tidak disebut sebagai takhayul; ia adalah cara informan menjelaskan bahwa pohon bukan benda mati yang bebas diperlakukan sesuka hati. Ritus *huhuasi*, penandaan pohon, penggunaan *ulos* atau tikar pandan, serta doa sebelum penebangan dipaparkan sebagai penuturan dan sumber pustaka, bukan observasi langsung. Rangkaian itu mengubah penebangan menjadi tindakan yang dibatasi, bertanggung jawab, dan terkait dengan kerukunan keluarga.[38]

Perhatian terhadap mata air dan hutan menggambarkan pemahaman mengenai keterhubungan ekologis: vegetasi, tanah, aliran air, dan kebutuhan manusia tidak berdiri sendiri. Dalam penuturan informan, Martutu Aek dan *mangase homban* menempatkan air dalam bingkai penghormatan dan keteraturan ritual. Pembacaan ekologisnya bukan bahwa ritual menggantikan perlindungan daerah tangkapan air, melainkan bahwa norma simbolik dapat mendukung perhatian dan tanggung jawab terhadap sumber air. Penelitian ini belum membandingkan kondisi mata air sebelum dan sesudah ritual, sehingga tidak menyatakan dampak hidrologis yang terukur.

Tondi pohon menjelaskan bahwa pohon tidak diperlakukan sebagai objek tanpa relasi. Dalam kosmologi informan, pemaknaan tersebut membatasi kesewenang-wenangan dan menghubungkan tindakan menebang dengan tata moral, keluarga, dan keberlanjutan. Penggunaan ulos, tikar pandan, atau doa sebelum penebangan dicatat sebagai bagian dari penuturan dan pustaka, bukan adegan yang diamati oleh peneliti. Untuk menjaga ketepatan, istilah *tondi* dipertahankan sebagai kategori ontologis-relasional; ia tidak ditransformasikan menjadi klaim biologi, dan tidak ditafsirkan sebagai bukti bahwa setiap penebangan dilakukan dengan prosedur yang sama.

Penuturan tentang menyediakan bibit pengganti, membiarkan tunggul bertunas, dan menyisakan bagian tumbuhan merambat menunjukkan prinsip keberlanjutan dan antargenerasi. Namun, penelitian tidak memeriksa apakah setiap praktik tersebut dijalankan oleh seluruh Parmalim. Istilah *sapata* atau kerugian di masa depan dipahami sebagai konsekuensi moral dalam kosmologi yang dituturkan informan, bukan prediksi kausal yang diuji.

Informan mengaitkan penggunaan kapak dengan proses penebangan yang lebih lambat dan menuntut kesabaran, sedangkan gergaji mesin mempercepat ekstraksi kayu. Hubungan teknologi dan laju ekstraksi ini memberi peluang analisis bahwa alat bukan hanya perangkat netral, tetapi memengaruhi skala dan tempo pemanfaatan. Karena catatan penelitian yang tersedia tidak memuat transkrip verbatim yang lebih dekat, artikel mempertahankan pernyataan tersebut sebagai parafrase informan

dan tidak menambahkan kutipan baru. Menurut penuturan informan, Parmalim lebih memilih pupuk organik karena pupuk kimia dipandang berpotensi merusak tanah dan tumbuhan yang menopang pangan. Kata "Namu" diperbaiki menjadi "namun", dan kalimat yang terputus diperjelas. Praktik pupuk organik ini berasal dari pernyataan informan, bukan pengamatan atau pengukuran tanah; penelitian tidak mengklaim bahwa semua petani Parmalim menggunakan pupuk organik.[39]

Ada *Tondi* Habonaron di Tanah dan Kampung

Menurut Parmalim, tanah Batak adalah tanah suci. Rodenburg menggambarkan gagasan Toba Batak bahwa tanah leluhur tidak semestinya diperlakukan sebagai komoditas yang memutus hubungan dengan asal-usul. Dalam terjemahan ringkas, gagasannya adalah: tanah leluhur dipertahankan sebagai ruang relasi bahkan setelah seseorang meninggal, sehingga orang yang merantau tetap dapat dimakamkan di *bona ni pasogit*. Kutipan ini relevan bagi pembahasan tanah suci Parmalim karena menunjukkan hubungan genealogis dan moral dengan tanah; ia bukan bukti bahwa seluruh masyarakat Batak menerapkan satu aturan yang seragam.[40]

Dalam penuturan informan, tanah memiliki *tondi* dan karena itu tidak diperlakukan sebagai komoditas biasa. Aturan tentang tanah yang diberikan hula-hula kepada boru dipahami dalam konteks adat, kekerabatan, dan pewarisan keluarga, bukan sebagai larangan universal yang otomatis berlaku bagi semua Batak atau semua Parmalim. Praktik aktual dapat bervariasi, termasuk ketika tanah dipinjamkan atau dialihkan untuk waktu tertentu; penelitian ini tidak memiliki data untuk mengukur variasi tersebut.[41]

Tiga istilah perlu dibedakan. *Tondi* tanah menunjuk daya atau kehidupan relasional yang dilekatkan pada tanah dalam penuturan Parmalim; roh leluhur menunjuk relasi dengan leluhur yang dipahami menjaga keteraturan kampung; sedangkan *habonaron ni huta* menunjuk kebenaran atau keteraturan moral kampung yang, menurut informan, berkaitan dengan perlindungan dan peringatan. Ketiganya sama-sama menegaskan bahwa tanah dan kampung bukan ruang netral, tetapi tidak identik: *tondi* berfokus pada relasi dengan tanah, roh leluhur pada keberlanjutan leluhur, dan *habonaron ni huta* pada tata moral ruang bersama. Semua uraian ini disajikan sebagai ontologi relasional yang dituturkan informan, bukan fakta objektif yang diverifikasi secara independen.

Makna tanah dan kampung memperluas pengertian ruang dari aset menuju hubungan. Dalam penuturan informan, tanah terhubung dengan *tondi*, leluhur, kekerabatan, dan *habonaron ni huta*. Ini memungkinkan analisis atas rasa memiliki sebagai kewajiban untuk menjaga, bukan sekadar hak untuk menguasai. Namun, interpretasi keagamaan tentang tanah tidak dengan sendirinya menjawab status hukum, batas kepemilikan, atau hak atas wilayah adat. Pertanyaan hukum membutuhkan

dokumen, peta, sejarah penguasaan, dan keterangan pihak-pihak terkait yang tidak dihimpun dalam penelitian ini.

Hubungan dengan *bona ni pasogit* juga menunjukkan dimensi afektif dan genealogis yang tetap dapat berlanjut ketika seseorang tinggal jauh dari kampung. Gagasan tersebut menegaskan bahwa mobilitas tidak harus menghapus keterikatan pada tempat asal. Dalam konteks ekologi integral, keterikatan dapat menjadi sumber perhatian terhadap kondisi ruang hidup, tetapi tidak dapat diasumsikan menghasilkan satu sikap politik atau pola pengelolaan yang seragam. Penelitian tentang pengalaman perantauan dan penuturan informan membantu memahami makna, sedangkan hubungan empiris antara keterikatan tempat dan tindakan konservasi masih perlu diteliti.

Memahami Ekologi Secara Integral

Ekologi integral digunakan untuk menguji hubungan antartemuan, bukan hanya untuk menyatakan bahwa semua hal selaras. Dimensi ekologis tampak pada perhatian terhadap air, pohon, hutan, tanah, hewan, dan tumbuhan; dimensi sosial pada kewajiban menjaga kampung, kekerabatan, serta dampak konflik tanah; dimensi budaya pada patik, *pangungkapon partanoon*, Martutu Aek, *mangase homban*, Sipaha Lima, dan simbol alam; dimensi ekonomi pada *parsolamo* dan batas pemanfaatan terhadap logika ekstraksi; dimensi spiritual pada Debata, *tondi*, *banua*, doa, dan syukur; sedangkan dimensi antargenerasi tampak pada pewarisan ajaran, tanah, tunas, dan bibit pengganti. Kategori Parmalim tetap menjadi titik berangkat, sementara enam dimensi tersebut menjadi alat untuk melihat keterhubungannya.[42]

Pembacaan itu juga menunjukkan batas kontribusi penelitian. Ajaran tentang Debata memberi orientasi teologis; ritual menerjemahkan orientasi tersebut menjadi tindakan simbolik; *parsolamo* memberi batas konsumsi; dan penuturan tentang mata air, pohon, tanah, serta hutan memberi contoh praktik atau norma pemanfaatan. Namun, hubungan konseptual ini tidak sama dengan bukti bahwa semua norma dipraktikkan secara konsisten. Literatur ekologi integral dipakai untuk menguji kaitan sosial, ekonomi, budaya, spiritual, dan ekologisnya, sedangkan data wawancara dipakai untuk menunjukkan bagaimana kaitan itu dimaknai oleh informan.[43]

Dengan demikian, ekologi integral tidak menghapus kekhasan Parmalim. Ia membantu membaca bahwa persoalan air, hutan, tanah, ritual, mata pencaharian, dan masa depan generasi merupakan satu rangkaian, tetapi setiap hubungan tetap ditentukan oleh istilah dan pengalaman Parmalim yang tersedia dalam korpus. Temuan ini tidak membuktikan efektivitas ekologis setiap ritual; temuan ini menunjukkan struktur makna yang menghubungkan tanggung jawab terhadap Debata, sesama, dan alam.

Pembacaan lintas enam dimensi menghasilkan hubungan yang lebih berlapis daripada daftar praktik. Dimensi ekologis mencakup perhatian terhadap air, pohon, hutan, dan tanah; dimensi sosial tampak pada kewajiban terhadap kampung, kekerabatan, dan kehidupan bersama; dimensi budaya tampak dalam istilah, patik, ritual, simbol, dan cara pewarisan. Dimensi ekonomi hadir melalui batas pemanfaatan dan disiplin konsumsi; dimensi spiritual melalui relasi dengan Debata dan pemaknaan *tondi*; dimensi antargenerasi melalui tunas, bibit, tanah, pengetahuan, dan nilai yang diwariskan. Kategori tersebut saling menyentuh, tetapi tidak saling menggantikan.

Kerangka ini memperkaya ekologi integral dengan memberi perhatian pada istilah lokal sebagai perangkat analisis, bukan sekadar ilustrasi tradisional bagi teori umum. Ia menunjukkan bagaimana hubungan antar dimensi dapat dibicarakan melalui kategori Debata, patik, *parsolamo*, Martutu Aek, *tondi*, dan *huta*. Kontribusinya bersifat konseptual: memetakan kemungkinan hubungan antara kosmologi, disiplin ritual, penggunaan sumber daya, dan tanggung jawab sosial dari satu perspektif pemimpin agama. Ia tidak membuktikan hubungan kausal, tingkat ketaatan, atau keberhasilan konservasi.

Temuan ini juga mengingatkan bahwa keselarasan tidak selalu hadir tanpa ketegangan. Kebutuhan pangan, pendapatan, akses lahan, perubahan teknologi, migrasi, dan kebijakan dapat membatasi pilihan yang dibayangkan dalam norma ideal. Perbedaan antara kapak dan gergaji mesin yang disebut informan, misalnya, menyoroti bagaimana kecepatan teknologi dapat mengubah skala pengambilan; ia bukan bukti bahwa teknologi modern selalu merusak atau bahwa praktik lama selalu berkelanjutan. Pertanyaan penting bagi riset lanjutan ialah bagaimana norma diterjemahkan, dirundingkan, atau berubah dalam kondisi material tertentu.

Pembacaan lintas dimensi juga memperjelas perbedaan antara nilai yang dinyatakan dan proses kelembagaan yang dibutuhkan. Norma penghormatan pada air dapat memberi alasan moral untuk merawat mata air, tetapi keberlanjutan sumber air tetap bergantung pada kondisi daerah tangkapan, akses, pemeliharaan infrastruktur, aturan bersama, dan koordinasi dengan pihak yang berwenang. Demikian pula, ajaran membatasi pemanfaatan hutan tidak menentukan sendiri bagaimana hak atas lahan atau dampak izin dikelola. Dengan membedakan skala etika sehari-hari dan tata kelola struktural, artikel menghindari pembebanan seluruh tanggung jawab pada individu atau komunitas yang memiliki daya tawar terbatas.

Keterhubungan sosial dan ekologis terlihat pula dalam cara tanah dan kampung membingkai tanggung jawab terhadap orang lain. Kerusakan sumber kehidupan berpotensi mengubah kesehatan, penghidupan, dan hubungan antarwarga; sebaliknya, aturan sosial yang dipercaya dapat membantu membangun komitmen bersama. Ini merupakan hubungan konseptual yang relevan untuk dikaji, bukan temuan kausal dari wawancara tunggal. Penelitian mendatang dapat menelusuri

siapa yang ikut menetapkan aturan, siapa yang memperoleh manfaat atau menanggung biaya, dan bagaimana perbedaan generasi maupun kondisi ekonomi memengaruhi kemampuan menjaga sumber daya.

Kearifan ekologis juga tidak seharusnya diperlakukan sebagai warisan yang statis. Perubahan mata pencaharian, pendidikan formal, mobilitas, teknologi, dan kebijakan dapat mengubah cara istilah lokal dipahami tanpa serta-merta menghapus nilai dasarnya. Wawancara yang tersedia memberi gambaran tentang cara seorang pemimpin menafsirkan kategori tersebut pada satu saat; ia belum menunjukkan jalur transmisi pengetahuan, perdebatan internal, ataupun respons generasi muda. Oleh karena itu, klaim tentang keberlanjutan budaya atau keberhasilan pewarisan perlu ditunda sampai tersedia wawancara lintas generasi, pengamatan yang disepakati, dan dokumentasi praktik.

Penuturan tentang simbol dan tanda alam dalam perjanjian damai dipahami sebagai interpretasi konseptual atas hubungan antara alam dan tata sosial. Karena penelitian tidak mendokumentasikan satu peristiwa perdamaian tertentu, klaim ini tidak dipresentasikan sebagai contoh empiris yang teramati. Bukti yang tersedia hanya mendukung kesimpulan bahwa informan menempatkan alam sebagai sumber simbol dan acuan moral dalam relasi sosial.

Dalam penuturan yang dirujuk, alam, hukum alam, dan kekuatan alam menjadi acuan bagi setiap perilaku, adat, pengharapan, doa, nasihat, kekerabatan, hak, dan kewajiban. Kalimat ini dipahami sebagai pernyataan tentang fungsi simbolik dan normatif alam dalam kebudayaan, bukan sebagai klaim bahwa alam secara langsung menentukan semua lembaga sosial. Perumusan tersebut juga memperbaiki ejaan "setip" menjadi "setiap".[44]

Menurut perspektif pemimpin agama yang diwawancarai, keharmonisan alam lebih penting daripada perhitungan keuntungan semata. Pernyataan ini bukan kritik terhadap utilitarianisme sebagai teori etika secara umum, melainkan kritik terhadap eksploitasi dan instrumentalisme ekonomi yang menjadikan alam terutama sebagai alat produksi. Kerusakan alam dipahami memiliki konsekuensi sosial dan manusiawi. Pada saat yang sama, sikap tidak konfrontatif tidak dipuji sebagai satu-satunya bentuk etika; advokasi hak adat, pemulihan lingkungan, dan tuntutan keadilan dapat menjadi tindakan ekologis yang sah. Karena data tidak menelusuri advokasi Parmalim secara khusus, artikel tidak menyatakan apakah komunitas ini terlibat di dalamnya.

Implikasi Konseptual dan Praktis

Secara teoretis, artikel ini menunjukkan kegunaan menghubungkan ekologi integral dengan kategori keagamaan lokal secara bertahap: pertama, mengenali istilah

dalam sumber; kedua, memetakan relasi dan kewajiban yang diungkapkannya; ketiga, menempatkannya pada dimensi ekologis, sosial, budaya, ekonomi, spiritual, dan antargenerasi; keempat, menandai bagian yang belum dapat diuji dengan data lapangan. Urutan tersebut membantu mencegah teori menjadi label yang menutupi kekhasan sumber. Kontribusi ini memperluas diskusi ekologi integral dengan menampilkan satu cara pembacaan lokal, bukan menyatakan bahwa Ugamo Malim dan kerangka ekologi integral identik.

Bagi pendidikan ekologis, temuan dapat menjadi bahan dialog tentang hubungan antara air, tanah, hutan, tanggung jawab, dan nilai yang hidup di masyarakat. Penerapannya sebaiknya dilakukan bersama pemegang pengetahuan dan mengikuti persetujuan komunitas, dengan memberi ruang pada variasi pemahaman serta perlindungan terhadap pengetahuan yang dianggap terbatas atau sakral. Materi pendidikan dapat mengajak peserta didik membedakan data pengukuran lingkungan, pengetahuan setempat, nilai spiritual, dan keputusan kebijakan. Cara ini memungkinkan pembelajaran lintas pengetahuan tanpa mengubah praktik ritual menjadi tontonan atau menyederhanakan Parmalim menjadi contoh romantis tentang harmoni alam.

Dalam rancangan pendidikan, pendekatan tersebut dapat dijalankan melalui tiga langkah yang tidak mencampuradukkan jenis bukti. Peserta didik terlebih dahulu membedakan pengamatan lingkungan yang dapat diukur, pengetahuan dan istilah yang dijelaskan oleh pemegang tradisi, serta penafsiran akademik. Selanjutnya, mereka dapat mengkaji bagaimana norma seperti pembatasan diri atau penghormatan terhadap sumber air mengarahkan pertanyaan etis, tanpa menyimpulkan lebih dahulu bahwa perilaku tertentu telah terbukti lestari. Terakhir, kegiatan refleksi dan pemetaan lingkungan dapat dilakukan bersama komunitas dengan persetujuan dan kendali komunitas atas pengetahuan yang dibagikan. Langkah-langkah ini bersifat usulan konseptual, bukan program yang telah diuji oleh penelitian.

Bagi upaya pelestarian lingkungan, nilai tentang pembatasan diri dan penghormatan terhadap sumber kehidupan dapat menjadi dasar percakapan bersama mengenai perlindungan mata air, vegetasi, dan ruang hidup. Namun, penerapan praktis memerlukan kemitraan yang menghormati hak, kepemimpinan, prioritas, serta tata kelola komunitas. Pengetahuan agama tidak dapat menggantikan pemantauan kualitas air, pemulihan daerah tangkapan, kepastian akses, penegakan kebijakan, maupun akuntabilitas aktor yang menggunakan sumber daya. Demikian pula, satu informan tidak dapat memberi mandat atas nama seluruh Parmalim; pemanfaatan kebijakan harus melibatkan kelompok yang terdampak secara langsung.

Pada tingkat praktik, prinsip tersebut dapat diterjemahkan menjadi agenda pemantauan bersama yang menggabungkan indikator lingkungan dan pertanyaan sosial, misalnya keadaan mata air, tutupan vegetasi, akses rumah tangga terhadap air,

dan cara keputusan pengelolaan dibuat. Indikator dan tata cara pengumpulan data perlu disepakati bersama agar tidak mengambil alih kewenangan komunitas atau mengubah istilah keagamaan menjadi variabel eksternal tanpa persetujuan. Jika data baru memperlihatkan perbedaan antara nilai yang dinyatakan dan praktik aktual, perbedaan itu sebaiknya dianalisis melalui kondisi ekonomi, sosial, dan kelembagaan yang terkait, bukan digunakan untuk menilai kesalehan informan atau komunitas. Usulan ini menegaskan kebutuhan penelitian lanjutan dan tidak menyatakan kegiatan pemantauan telah dilakukan.

Keterbatasan utama penelitian ialah satu wawancara dengan seorang pemimpin agama dan tidak adanya observasi sistematis. Materi yang tersedia juga tidak memuat transkrip verbatim, wawancara anggota lintas generasi, catatan lapangan rinci, ataupun pengukuran ekologis di Huta Tinggi. Karena itu, artikel dapat menguraikan struktur makna, tetapi tidak menilai frekuensi dan konsistensi praktik, perubahan sepanjang waktu, efektivitas ritual, atau representativitas pandangan tersebut. Keterbatasan bukan sekadar masalah jumlah informan; ia juga membatasi jenis kesimpulan yang dapat ditarik.

Penelitian lanjutan dapat mengembangkan desain komparatif yang melibatkan pemimpin dan anggota Parmalim lintas generasi serta beberapa *huta*, dengan tetap meminta persetujuan dan memberi ruang bagi perbedaan internal. Pengamatan partisipatif yang disepakati dapat menguji bagaimana Martutu Aek, *pangungkapon partanoon*, atau praktik pemeliharaan sumber daya berlangsung pada konteks tertentu; pengukuran mata air, vegetasi, atau kualitas tanah memerlukan protokol lingkungan terpisah. Kajian dokumenter tentang patik, *uhum*, dan sejarah lokal dapat membantu menilai perubahan makna. Seluruh agenda tersebut adalah kebutuhan data baru, bukan temuan yang telah dilakukan dalam penelitian ini.

Kesimpulan

Ugamo Malim dipahami dalam artikel ini sebagai tradisi yang memelihara ajaran dan praktik Batak dalam konteks sejarah yang berubah. Kontribusi penelitian bukan membuktikan bahwa seluruh Parmalim memiliki perilaku yang sama, melainkan menawarkan struktur konseptual yang menghubungkan empat unsur: ajaran tentang Debata, manusia dan ciptaan; ritual yang menata relasi; *parsolamo* sebagai pembatasan diri; serta praktik atau norma ekologis tentang air, pohon, tanah, dan hutan. Struktur ini menjelaskan bagaimana kearifan ekologis dapat dibaca sebagai relasi antara spiritualitas, kebiasaan, batas pemanfaatan, dan tanggung jawab sosial.

Dalam batas data yang tersedia, Ugamo Malim memandang alam sebagai bagian dari jaringan kehidupan yang terkait dengan *Debata Mulajadi Nabolon*, sesama manusia, dan makhluk lain. Ajaran tentang manusia sebagai bagian bumi, ritual pembukaan lahan dan penghormatan terhadap air, pembatasan pengambilan hasil

alam, serta pemaknaan *tondi* dan *habonaron ni huta* memperlihatkan hubungan konseptual tersebut. Pernyataan tentang *tondi* dan roh disajikan sebagai kategori relasional menurut sumber Parmalim dan informan, bukan sebagai fakta objektif. Kesimpulan ini menjawab pertanyaan penelitian pada tingkat konstruksi makna dan tidak melampaui bukti tentang praktik seluruh komunitas.

Pembacaan melalui ekologi integral memperlihatkan bahwa tema ekologis tidak berdiri sendiri: ia berkaitan dengan kehidupan sosial kampung, adat dan ritual, kebutuhan ekonomi, spiritualitas, serta kewajiban antargenerasi. Karena itu, penelitian ini menawarkan cara menghubungkan kategori Parmalim dengan dimensi ekologi integral tanpa menghapus perbedaan antara konteks literatur, penuturan informan, dan praktik yang benar-benar diamati. TPL tetap menjadi latar ekologis dan keadilan lingkungan, bukan bukti tentang tindakan Parmalim.

Kontribusi penelitian ini bersifat interpretatif dan terbatas. Ia memperkaya pembahasan ekologi integral dengan menunjukkan bagaimana satu perspektif pemimpin Ugamo Malim menghubungkan ajaran, ritual, pembatasan diri, dan norma pemanfaatan alam. Kontribusi tersebut tidak boleh dibaca sebagai pembuktian efektivitas ritual atau sebagai dasar untuk menggeneralisasi seluruh Parmalim

Penelitian ini memiliki keterbatasan pada jumlah dan jenis data: korpus lapangan hanya terdiri atas satu wawancara dengan seorang pemimpin agama, sedangkan observasi ritual dan perspektif anggota, termasuk *ulu punguan* atau pemimpin lokal, belum tersedia. Data ini cukup untuk menganalisis perspektif otoritatif informan, tetapi membatasi generalisasi tentang pengalaman komunitas. Penelitian lanjutan perlu membandingkan perspektif pemimpin lokal, anggota lintas generasi, dan praktik di beberapa *huta*; memeriksa penggunaan hutan, mata air, tanah, serta pupuk melalui observasi; dan menguji bagaimana *parsolamo* dihayati dalam kondisi teknologi dan ekonomi kontemporer. Semua agenda tersebut memerlukan data baru dan tidak diklaim telah dilakukan dalam penelitian ini.

Dengan demikian, jawaban atas pertanyaan penelitian ialah bahwa seorang pemimpin Ugamo Malim di Huta Tinggi mengonstruksi makna ekologis melalui relasi antara Debata Mulajadi Nabolon sebagai Pencipta, manusia sebagai bagian dari bumi, pembatasan pemanfaatan, penghormatan terhadap air dan pohon, serta keterikatan tanah dan kampung. Melalui ekologi integral, relasi tersebut terbaca sebagai rangkaian ekologis, sosial, budaya, ekonomi, spiritual, dan antargenerasi. Rangkaian ini menjelaskan struktur makna dalam bahan penelitian, bukan ukuran keberhasilan konservasi atau keseragaman praktik.

Catatan Kaki

1. Edison Hasibuan, *Opini Dan Fakta Di Sekitar Danau Toba: Studi Kasus Peran PT. Inti Indorayon Utama Dalam Industrialisasi* (Jakarta: Masyarakat Pencinta Toba-Lestari (MPTL), 2000).
2. Fredi Ardo Purba and Elsami Castigliani Huka, "Di Bawah Bayang-Bayang Toba Pulp Lestari: Teologi Pembebasan Untuk Memulihkan Ekologi Danau Toba," *Sanctum Domine: Jurnal Teologi* 14, no. 1 (2024): 1–20.
3. Ibrahim Gultom, *Agama Malim Di Tanah Batak* (Jakarta: Bumi Aksara, 2010), 45.
4. Anicetus B. Sinaga, *Allah Tinggi Batak-Toba: Transendensi Dan Imanensi* (Yogyakarta: Kanisius, 2014), 32.
5. Sonny Keraf, *Krisis Dan Bencana Lingkungan Hidup Global* (Jakarta: Kanisius, 2010), 121.
6. Léocadie Wabo Lushombo, "Ecological Sustainability for 'Life on Land': Wellspring of Indigenous Knowledge," *Religions* 16, no. 3 (2025): 311, https://doi.org/10.3390/rel16030311.
7. Kodrat Eko Putro Setiawan, Sarwiji Suwandi, and Retno Winarni, "A Representation of Eco-Theology in Toba Batak Society, Indonesia," *Journal of Law and Sustainable Development* 12, no. 1 (2024): e2633, https://doi.org/10.55908/sdgs.v12i1.2633.
8. Gultom, *Agama Malim Di Tanah Batak*, 32.
9. Alexandre Arrivabene et al., "Ethnobiology's Contributions to Sustainability Science," *Journal of Ethnobiology* 44, no. 3 (2024): 207–20, https://doi.org/10.1177/02780771241261221.
10. Sadar Ginting et al., "Indonesia's Indigenous Suku Anak Dalam: Knowledge for Food and Environmental Sustainability," *Frontiers in Sustainable Food Systems* 9 (2025): 1587094, https://doi.org/10.3389/fsufs.2025.1587094.
11. Emmanuel Omokugbo Ojeifo, "Integral Ecology as Theology and Ethics of 'Place,'" *Religions* 16, no. 6 (2025): 659, https://doi.org/10.3390/rel16060659.
12. Ojeifo.
13. Virginia Braun and Victoria Clarke, *Thematic Analysis: A Practical Guide* (SAGE Publications, 2022).
14. Kirsti Malterud, Volkert Dirk Siersma, and Ann Dorrit Guassora, "Sample Size in Qualitative Interview Studies: Guided by Information Power," *Qualitative Health Research* 26, no. 13 (2016): 1753–60, https://doi.org/10.1177/1049732315617444.
15. Margarete Sandelowski, "Whatever Happened to Qualitative Description?," *Research in Nursing & Health* 23, no. 4 (2000): 334–40, https://doi.org/10.1002/1098-240X(200008)23:4%3C334::AID-NUR9%3E3.0.CO;2-G.
16. D. Siregar and Y. Gulo, "Eksistensi Parmalim Mempertahankan Adat Dan Budaya Batak Toba Di Era Modern," *Anthropos: Jurnal Antropologi Sosial Dan Budaya*, n.d., https://pdfs.semanticscholar.org/597b/b49276b4075ba3e350bf2206cd5fa99933d8.pdf.
17. Paus Fransiskus, *Evangelii Gaudium* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2013), https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
18. Anthony Whitten, *The Ecology of Sumatra* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1984).
19. Hasibuan, *Opini Dan Fakta Di Sekitar Danau Toba: Studi Kasus Peran PT. Inti Indorayon Utama Dalam Industrialisasi*.
20. Purba and Huka, "Di Bawah Bayang-Bayang Toba Pulp Lestari: Teologi Pembebasan Untuk Memulihkan Ekologi Danau Toba."

21. Musdodi Frans Jaswin Manalu, "Criminalization and Land Rights Conflict: The Indigenous Struggle against PT Toba Pulp Lestari," *Indigenous Southeast Asian and Ethnic Studies* 1, no. 1 (2025): 35–53, https://doi.org/10.32678/iseaes.v1i1.5.
22. Ulung Napitu et al., "Adaptation of the Toba Batak Community in Conservation of the Lake Toba Environment," *JPPI (Jurnal Penelitian Pendidikan Indonesia)* 8, no. 3 (2022): 888–96, https://doi.org/10.29210/020221691.
23. Yuni Puji Hastuti et al., "Analysis of Main Components of Lake Toba's Water Quality in Different Seasons," *Advances in Oceanography and Limnology* 15, no. 1 (2024), https://doi.org/10.4081/aiol.2024.11726.
24. Gultom, *Agama Malim Di Tanah Batak*.
25. Gultom.
26. Sangkot Sirait, "Spiritual Being in Parmalim Theology of the Batak People in North Sumatra," *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 80, no. 1 (2024): a9167, https://doi.org/10.4102/hts.v80i1.9167.
27. Agung Suharyanto, "Pusat Aktivitas Ritual Ugamo Malim Di Huta Tinggi Laguboti Toba Samosir," *Jurnal Ilmu Pemerintahan Dan Sosial Politik* 4, no. 2 (2016): 182–95.
28. Yusmar Yusuf and Reza Irfandi, "Penghayat Kepercayaan Parmalim Batak Toba," *JIIP: Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan* 7, no. 11 (2024): 12975–82.
29. Largus Nadeak, "Allah Pencipta Hadir Di Sini Bersama Ciptaan-Nya: Refleksi Ekologis Kontekstual," *Logos* 15, no. 2 (2019): 67–77, https://doi.org/10.54367/logos.v15i2.321.
30. Rajamarpodang Gultom, *Dalihan Na Tolu: Nilai Budaya Suku Batak* (Medan: Armanda, 1992).
31. Sinaga, *Allah Tinggi Batak-Toba: Transendensi Dan Imanensi*.
32. Ipan Sihite et al., "The Value of Ecological Wisdom in the Oral Story of the Toba Batak 'Tombak Sulu Sulu': An Ethnographic Study," *Journal La Lifesci* 5, no. 5 (2024): 471–82, https://doi.org/10.37899/journallalifesci.v5i5.1666.
33. Gultom, *Dalihan Na Tolu: Nilai Budaya Suku Batak*, 21.
34. Gultom, 45.
35. Salman Habeahan, *Dari Imamat Parmalim Ke Imamat Katolik* (Jakarta: Obor, 2018).
36. Suharyanto, "Pusat Aktivitas Ritual Ugamo Malim Di Huta Tinggi Laguboti Toba Samosir."
37. Habeahan, *Dari Imamat Parmalim Ke Imamat Katolik*.
38. Dwi Kurniawan and Indra Harahap, "Sipahalima in Parmalim Teachings: An Analysis of Local Spiritual Resilience against the Challenges of Modernization in the City of Medan," *JUSPI: Jurnal Sejarah Peradaban Islam* 9, no. 1 (2025): 182–91, https://doi.org/10.30829/juspi.v9i1.24479.
39. Arafat Iskandar Lamahu, "Ugamo Malim Dalam Diskursus Keagamaan Di Hutatinggi Kabupaten Toba Samosir," *Jurnal Sosiologi Agama* 14, no. 1 (2020): 67–92, https://doi.org/10.14421/jsa.2020.141-05.
40. Janet Rodenburg, *In the Shadow of Migration: Rural Women and Their Households in North Tapanuli, Indonesia* (Leiden: KITLV Press, 1997).
41. Mangisi Sahala Edison Simorangkir et al., *Karakter Batak: Masa Lalu, Kini, Dan Masa Depan* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015).
42. Ojeifo, "Integral Ecology as Theology and Ethics of 'Place.'"
43. Carlos Zepeda, "Integrating the Ethics of Integral Ecologies into Global Environmental Governance," *Journal of Global Ethics* 21, no. 1 (2025): 102–13, https://doi.org/10.1080/17449626.2025.2491365.
44. Gultom, *Dalihan Na Tolu: Nilai Budaya Suku Batak*, 67.

Daftar Pustaka

Arrivabene, Alexandre, Lou Lasic, Julien Blanco, Stéphanie M. Carrière, Ana Ladio, Sophie Caillon, Vincent Porcher, and Irene Teixidor-Toneu. "Ethnobiology's Contributions to Sustainability Science." *Journal of Ethnobiology* 44, no. 3 (2024): 207–20. https://doi.org/10.1177/02780771241261221.

Braun, Virginia, and Victoria Clarke. *Thematic Analysis: A Practical Guide*. SAGE Publications, 2022.

Ginting, Sadar, Anurak Wongta, Sakaewan Ounjaijean, and Surat Hongsibsong. "Indonesia's Indigenous Suku Anak Dalam: Knowledge for Food and Environmental Sustainability." *Frontiers in Sustainable Food Systems* 9 (2025): 1587094. https://doi.org/10.3389/fsufs.2025.1587094.

Gultom, Ibrahim. *Agama Malim Di Tanah Batak*. Jakarta: Bumi Aksara, 2010.

Gultom, Rajamar*poda*ng. *Dalihan Na Tolu: Nilai Budaya Suku Batak*. Medan: Armanda, 1992.

Habeahan, Salman. *Dari Imamat Parmalim Ke Imamat Katolik*. Jakarta: Obor, 2018.

Hasibuan, Edison. *Opini Dan Fakta Di Sekitar Danau Toba: Studi Kasus Peran PT. Inti Indorayon Utama Dalam Industrialisasi*. Jakarta: Masyarakat Pencinta Toba-Lestari (MPTL), 2000.

Hastuti, Yuni Puji, Kukuh Nirmala, Manuntun Parulian Hutagaol, Dahri Tanjung, Agit Kriswantriyono, Wildan Nurussalam, Yulia Puspadewi Wulandari, and Yuli Siti Fatma. "Analysis of Main Components of Lake Toba's Water Quality in Different Seasons." *Advances in Oceanography and Limnology* 15, no. 1 (2024). https://doi.org/10.4081/aiol.2024.11726.

Keraf, Sonny. *Krisis Dan Bencana Lingkungan Hidup Global*. Jakarta: Kanisius, 2010.

Kurniawan, Dwi, and Indra Harahap. "Sipahalima in Parmalim Teachings: An Analysis of Local Spiritual Resilience against the Challenges of Modernization in the City of Medan." *JUSPI: Jurnal Sejarah Peradaban Islam* 9, no. 1 (2025): 182–91. https://doi.org/10.30829/juspi.v9i1.24479.

Lamahu, Arafat Iskandar. "Ugamo Malim Dalam Diskursus Keagamaan Di Hutatinggi Kabupaten Toba Samosir." *Jurnal Sosiologi Agama* 14, no. 1 (2020): 67–92. https://doi.org/10.14421/jsa.2020.141-05.

Lushombo, Léocadie Wabo. "Ecological Sustainability for 'Life on Land': Wellspring of Indigenous Knowledge." *Religions* 16, no. 3 (2025): 311. https://doi.org/10.3390/rel16030311.

Malterud, Kirsti, Volkert Dirk Siersma, and Ann Dorrit Guassora. "Sample Size in Qualitative Interview Studies: Guided by Information Power." *Qualitative Health Research* 26, no. 13 (2016): 1753–60. https://doi.org/10.1177/1049732315617444.

Manalu, Musdodi Frans Jaswin. "Criminalization and Land Rights Conflict: The Indigenous Struggle against PT Toba Pulp Lestari." *Indigenous Southeast Asian and Ethnic Studies* 1, no. 1 (2025): 35–53. https://doi.org/10.32678/iseaes.v1i1.5.

Nadeak, Largus. "Allah Pencipta Hadir Di Sini Bersama Ciptaan-Nya: Refleksi Ekologis Kontekstual." *Logos* 15, no. 2 (2019): 67–77. https://doi.org/10.54367/logos.v15i2.321.

Napitu, Ulung, Corry Corry, Hasian Napitu, Ratoga Ambarita, Beresman Sihola, and Friska Panjaitan. "Adaptation of the Toba Batak Community in Conservation of the Lake Toba Environment." *JPPI (Jurnal Penelitian Pendidikan Indonesia)* 8, no. 3 (2022): 888–96. https://doi.org/10.29210/020221691.

Ojeifo, Emmanuel Omokugbo. "Integral Ecology as Theology and Ethics of '*Place*.'" *Religions* 16, no. 6 (2025): 659. https://doi.org/10.3390/rel16060659.

Paus Fransiskus. *Evangelii Gaudium*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2013. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

Purba, Fredi Ardo, and Elsami Castigliani Huka. "Di Bawah Bayang-Bayang Toba Pulp Lestari: Teologi Pembebasan Untuk Memulihkan Ekologi Danau Toba." *Sanctum Domine: Jurnal Teologi* 14, no. 1 (2024): 1–20.

Rodenburg, Janet. *In the Shadow of Migration: Rural Women and Their Households in North Tapanuli, Indonesia*. Leiden: KITLV Press, 1997.

Sandelowski, Margarete. "Whatever Happened to Qualitative Description?" *Research in Nursing & Health* 23, no. 4 (2000): 334–40. https://doi.org/10.1002/1098-240X(200008)23:4%3C334::AID-NUR9%3E3.0.CO;2-G.

Setiawan, Kodrat Eko Putro, Sarwiji Suwandi, and Retno Winarni. "A Representation of Eco-Theology in Toba Batak Society, Indonesia." *Journal of Law and Sustainable Development* 12, no. 1 (2024): e2633. https://doi.org/10.55908/sdgs.v12i1.2633.

Sihite, Ipan, Berliana Simanjuntak, Kaleb E. Simanungkalit, and Dahlia Nopelina Siallagan. "The Value of Ecological Wisdom in the Oral Story of the Toba Batak 'Tombak Sulu Sulu': An Ethnographic Study." *Journal La Lifesci* 5, no. 5 (2024): 471–82. https://doi.org/10.37899/journallalifesci.v5i5.1666.

Simorangkir, Mangisi Sahala Edison, Togar Nainggolan, John Bidel Pasaribu, and Bungaran Antonius Simanjuntak. *Karakter Batak: Masa Lalu, Kini, Dan Masa Depan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015.

Sinaga, Anicetus B. *Allah Tinggi Batak-Toba: Transendensi Dan Imanensi*. Yogyakarta: Kanisius, 2014.

Sirait, Sangkot. "Spiritual Being in Parmalim Theology of the Batak People in North Sumatra." *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 80, no. 1 (2024): a9167. https://doi.org/10.4102/hts.v80i1.9167.

Siregar, D., and Y. Gulo. "Eksistensi Parmalim Mempertahankan Adat Dan Budaya Batak Toba Di Era Modern." *Anthropos: Jurnal Antropologi Sosial Dan Budaya*, n.d. https://pdfs.semanticscholar.org/597b/b49276b4075ba3e350bf2206cd5fa99933d8.pdf.

Suharyanto, Agung. "Pusat Aktivitas Ritual Ugamo Malim Di Huta Tinggi Laguboti Toba Samosir." *Jurnal Ilmu Pemerintahan Dan Sosial Politik* 4, no. 2 (2016): 182–95.

Whitten, Anthony. *The Ecology of Sumatra*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1984.

Yusuf, Yusmar, and Reza Irfandi. "Penghayat Kepercayaan Parmalim Batak Toba." *JIIP: Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan* 7, no. 11 (2024): 12975–82.

Zepeda, Carlos. "Integrating the Ethics of Integral Ecologies into Global Environmental Governance." *Journal of Global Ethics* 21, no. 1 (2025): 102–13. https://doi.org/10.1080/17449626.2025.2491365.

Largus Nadeak, *Fakultas Filsafat Universitas Katolik Santo Thomas Medan*; Email: largus.nadeak@gmail.com

Laurentius Tinambunan, *Fakultas Filsafat Universitas Katolik Santo Thomas Medan*; Email: lautan@kapusin.org