Deliberatio: Jurnal Mahasiswa Komunikasi, Volume 6, No. 2, Oktober 2026, hlm. 378-390

Komunikasi Lingkungan Berbasis Ritual Adat (Studi Fenomologi Terhadap Ritual *Pintu Manuk* Pada Masyarakat Riung)

Kezia Lelyani[1], Yermia Djefri Manafe[2], Yeheskial A. Roen[3]
[1,2,3] Program Studi Magister Ilmu Komunikasi, FISIP, Universitas Nusa Cendana

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan menganalisis pemaknaan masyarakat terhadap ritual adat *Pintu Manuk* sebagai praktik komunikasi lingkungan dan mengidentifikasi konstruksi sosial yang dibangun masyarakat terhadap ritual tersebut dalam membentuk hubungan manusia dengan lingkungan hidup di Riung, Kabupaten Ngada, Nusa Tenggara Timur. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan paradigma konstruktivis dan metode fenomenologi Alfred Schutz, kemudian menganalisis temuan dengan teori konstruksi sosial Peter L. Berger dan Thomas Luckmann. Data diperoleh melalui wawancara mendalam dengan delapan informan dari unsur pemimpin adat, pelaku ritual, pemerintahan, dan BKSDA. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *Pintu Manuk* dimaknai sebagai percakapan dengan mitra tutur yang dihayati hadir, yaitu leluhur dan penjaga ruang, serta pada sebagian informan juga Tuhan, pada ambang tindakan manusia terhadap kebun, hutan, laut, dan air. Pesan lingkungan hadir melalui permintaan izin, pembacaan tanda, dan larangan adat seperti *pirong*. Ritual ini dikonstruksi melalui eksternalisasi dalam tindakan, ruang, waktu, dan benda; objektivasi dalam kewenangan, batas wilayah adat, dan larangan; serta internalisasi melalui pewarisan antargenerasi yang rapuh sekaligus lentur. Penelitian selanjutnya disarankan melibatkan generasi muda dan pendatang pesisir, membandingkan wilayah adat lain, serta menguji hubungan ritual dengan kondisi lingkungan melalui data lapangan.

Kata-kata Kunci: Komunikasi Lingkungan; Ritual Adat; Fenomenologi; Konstruksi Sosial; *Pintu Manuk*

Environmental Communication Based on Traditional Rituals (A Phenomenological Study of the 'Pintu Manuk' Ritual Among the Riung Community)

ABSTRACT

This study aims to analyze how the community interprets the Pintu Manuk customary ritual as environmental communication and to identify the social constructions built around it in Riung, Ngada Regency, East Nusa Tenggara. The study employs a qualitative approach with a constructivist paradigm and Alfred Schutz's phenomenological method, and analyzes the findings using Berger and Luckmann's social construction theory. Data were collected through in-depth interviews with eight informants representing customary leaders, ritual practitioners, local government, and the Natural Resources Conservation Agency (BKSDA). The findings show that Pintu Manuk is understood as a conversation with an interlocutor experienced as present, namely ancestors and guardians of space and, for some informants, also God, at the threshold of human action toward gardens, forests, the sea, and water. Environmental messages are carried through requests for permission, the reading of signs, and customary prohibitions such as pirong. The ritual is constructed through externalization, objectivation, and internalization, with intergenerational transmission that is both fragile and flexible. Future research should involve younger generations and coastal migrants, compare other customary territories, and test the ritual's relationship with environmental conditions using field data.

Keywords: *Environmental Communication; Customary Ritual; Phenomenology; Social Construction; Pintu Manuk*

PENDAHULUAN

Bagi orang di luar komunitas masyarakat Riung, berbicara kepada leluhur sebelum membuka kebun mungkin tampak seperti tindakan yang bersifat personal. Bagi pelakunya, itu adalah komunikasi: ada yang diajak bicara, ada izin yang dimohon, dan ada tanda yang dibaca. Di tengah upaya pelestarian lingkungan yang umumnya ditempuh melalui regulasi dan kampanye formal, sejumlah masyarakat adat di Nusa Tenggara Timur masih menjalankan mekanisme budaya semacam itu, yang secara turun-temurun mengatur cara mereka memanfaatkan sumber daya alam. Di Riung, Kabupaten Ngada, praktik itu dikenal sebagai Ritual *Pintu Manuk*, yang dijalankan sebagai percakapan dengan leluhur sebelum setiap kegiatan terhadap ruang hidup.

Riung terletak di pesisir utara Pulau Flores. Masyarakat adatnya hidup dari tiga ruang sekaligus, yaitu laut, kebun, dan hutan, ditambah air dari hujan dan mata air. Bagi masyarakat tradisional, ruang-ruang itu bukan sekadar tempat mengambil hasil, melainkan dihayati terhubung dengan leluhur dan penjaga ruang yang perlu disapa, sejalan dengan temuan bahwa sistem pengetahuan adat menyatukan tradisi budaya, etika lingkungan, dan keterikatan pada tempat (Malapane et al., 2024). Secara harfiah, *Pintu Manuk* adalah istilah lokal untuk ritual yang dilalui sebelum seseorang melakukan kegiatan yang berkaitan dengan pemanfaatan sumber daya alam di wilayah adat. Istilah *manuk* berarti ayam, dan ayam dipakai sebagai perantara percakapan dengan leluhur, antara lain melalui penyembelihan dan pembacaan tanda pada organ dalamnya sebagai permohonan sekaligus petunjuk atas kegiatan yang akan dilakukan. Ritual ini dipimpin tokoh adat dan menyertai berburu, membuka dan mengelola kebun, menanam, memohon hujan, menangkap ikan, hingga menerima tamu, dengan waktu yang mengikuti siklus kegiatan, seperti perburuan adat pada Oktober dan penanaman pada November. Bentuk medianya dapat berganti, tetapi yang tetap adalah adanya percakapan pada ambang sebuah tindakan.

Di balik pintu itu ada aturan yang konkret. David Daing dari BKSDA menyebut bahwa yang pertama ditegaskan dalam ritual adat adalah larangan memakai bahan yang tidak ramah lingkungan, penggunaan alat tradisional, dan pembatasan jumlah hasil perburuan, dan tujuannya, katanya, “supaya semuanya mendapatkan hasil yang sama rata” (Wawancara dengan David Daing, 20 Juli 2026). Masyarakat juga meyakini adanya musibah bagi siapa pun yang berbuat tidak sesuai aturan adat. Terlepas dari benar-tidaknya keyakinan itu secara kausal, ia penting dipahami sebagai bagian dari pengalaman dan cara pandang masyarakat sendiri. Persoalan yang diteliti bukan menguji keyakinan itu, melainkan memahami bagaimana ia dihayati dan dimaknai oleh pelakunya (Malapane et al., 2024).

Karena itu, *Pintu Manuk* tidak cukup dipahami dari bentuk ritualnya. Lakarim Jare, pengurus lembaga adat desa, menggambarkannya demikian: “mungkin orang lain pikir kita gila

karena omong sendiri, padahal kita ada omong dengan leluhur" (Wawancara dengan Lakarim Jare, 20 Juli 2026). Pernyataan itu memperlihatkan dua cara memandang satu peristiwa. Dari luar, seseorang tampak berbicara sendiri. Dari dalam, ia sedang bercakap dengan pihak yang dihayati hadir. Memahami *Pintu Manuk* berarti menelusuri bagaimana pelakunya mengalami dan memaknai komunikasi itu.

Percakapan ini membawa pesan tentang hubungan manusia dengan lingkungan, yaitu permintaan izin, tanda yang dibaca, larangan adat yang disebut *pirong* (pamali), dan aturan bertutur di laut maupun di hutan. Arman Lontar dari Seksi Pemerintahan Kecamatan Riung mengingat bahwa sekitar sepuluh tahun lalu, ketika ritual masih sangat berpengaruh, masyarakat taat untuk tidak mengganggu mata air, termasuk tidak menebang pohon di sekitarnya (Wawancara dengan Arman Lontar, 20 Juli 2026). Fenomena ini berada pada ranah komunikasi lingkungan, yaitu komunikasi sebagai sarana simbolik yang membentuk cara manusia memahami lingkungan dan hubungannya dengan alam (Cox & Pezzullo, 2016), dan sejalan dengan kajian bahwa tabu, norma, serta pandangan etis-religius berkaitan dengan cara masyarakat memperlakukan lingkungannya (Agya, 2025; Negi et al., 2025). Penelitian ini tidak bermaksud membuktikan bahwa ritual menjaga lingkungan; yang dipahami adalah bagaimana pesan itu dialami dan dimaknai pelakunya.

Bentuk, cakupan, dan cara mekanisme budaya semacam ini dihayati dapat sangat berbeda antarwilayah. Di Riung, perbedaan itu tampak pada struktur kewenangannya: hak menjalankan ritual dan membaca tanda berkaitan dengan marga, keturunan, umur, dan tempat. Di wilayah adat suku Baar (Sambinasi Raya) dan di Riung, *Pintu Manuk* memiliki bentuk dan bahasa yang serupa, tetapi pelaksanaannya terikat pada wilayahnya masing-masing, sebagaimana pepatah setempat "lain ladang lain belalang". Wilayah adat itu juga bersinggungan dengan kawasan yang ditetapkan pemerintah, sehingga masyarakat hidup di antara aturan adat dan aturan formal.

Akan tetapi, bentuk ritual yang bertahan belum tentu berarti percakapannya masih hidup. Pengetahuan adat bertahan melalui transmisi antargenerasi yang dapat terganggu oleh perubahan lanskap sosial dan lingkungan (Malapane et al., 2024), dan pewarisan *Pintu Manuk* bergantung pada orang yang menguasai tuturannya serta generasi yang bersedia mendengarkan. Wawancara awal memperlihatkan gejala serupa: sebagian informan menyebut generasi sekarang kurang mengenal ritual ini. Sebagian masyarakat memisahkan adat dari agama, sebagian lain menyatukannya, sehingga cara orang menghayati percakapan itu pun tidak seragam. Ketika tuturan tidak lagi dipahami atau dihayati, *Pintu Manuk* dapat bergeser menjadi acara seremonial: tetap dijalankan, tetapi tidak lagi menjadi percakapan.

Penelitian terdahulu membaca ritual sebagai peristiwa komunikasi dari berbagai sisi: motif dan pengalaman pelaku ritual pesugihan (Mutiara et al., 2022), makna komunikasi ritual

rujakan dalam tradisi Munggahan (Nadilah et al., 2026), komunikasi antarbudaya dalam Sedekah Bumi (Prasanti et al., 2026), ritual air di Jawa sebagai etika yang dihayati (Murdianti & Subiyantoro, 2026), dan pesan kesadaran ekologis dalam ritus Pa'a Loka pada sumber air masyarakat Lio di Flores, yang semakin jarang dijalankan (Kusi & Mau, 2025). Berdasarkan penelusuran penulis, belum ditemukan penelitian yang membaca ritual di Riung, khususnya *Pintu Manuk*, sebagai praktik komunikasi lingkungan melalui pengalaman pelakunya sekaligus menelusuri bagaimana pemaknaan itu dikonstruksi dan diwariskan secara sosial. Celah ini penting karena ritus termasuk objek pemajuan kebudayaan menurut Undang-Undang Nomor 5 Tahun 2017 (Republik Indonesia, 2017), dan upaya menjaganya baru tepat sasaran bila maknanya dipahami dari sudut pandang pelakunya, bukan berhenti pada pementasan.

Dua hal patut ditelusuri lebih jauh: bagaimana pengalaman menjalani ritual ini dimaknai oleh pelakunya, dan bagaimana pemaknaan itu terbentuk dan dipertahankan bersama sebagai kenyataan yang dianggap wajar lintas generasi, sehingga keyakinan bahwa segala sesuatu harus melalui *Pintu Manuk* tidak lagi dipahami sebagai keyakinan personal semata, melainkan sebagai kenyataan bersama yang dilembagakan dan diwariskan. Karena itu, penelitian ini bertujuan (1) menganalisis pemaknaan masyarakat Riung terhadap Ritual *Pintu Manuk* sebagai praktik komunikasi lingkungan serta merumuskan esensinya, dan (2) menganalisis konstruksi sosial masyarakat terhadap ritual tersebut dalam membentuk hubungan manusia dengan lingkungan hidup melalui eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Hasilnya diharapkan memperkaya kajian komunikasi lingkungan dan komunikasi ritual, serta menjadi bahan pertimbangan bagi upaya menjaga dan mewariskan praktik yang merawat hubungan manusia dengan ruang hidupnya, sekaligus menjadi dokumentasi dan penguatan identitas budaya bagi masyarakat adat Riung.

Penelitian ini membaca pengalaman pelaku dengan fenomenologi Alfred Schutz, yang memusatkan perhatian pada cara orang mengalami dan memberi makna pada dunia kehidupan sehari-hari (Schutz, 1967). Temuan kemudian dianalisis dengan teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann (1966), yang memandang realitas sosial sebagai hasil dialektika eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Kedua kerangka itu bukan dua pendekatan yang terpisah, sebab teori Berger dan Luckmann dibangun di atas fenomenologi sosial Schutz, sehingga penggunaannya bersama merupakan satu garis pemikiran yang koheren.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan paradigma konstruktivis, yang memandang realitas sosial sebagai sesuatu yang dibentuk melalui pengalaman dan interaksi sosial. Metode yang dipakai adalah fenomenologi Alfred Schutz untuk memahami pengalaman dan

pemaknaan masyarakat terhadap Ritual *Pintu Manuk* (Schutz, 1967), sedangkan teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann (1966) digunakan untuk menganalisis bagaimana makna ritual dibentuk, diwariskan, dipertahankan, dan berubah. Prosedur analisis mengikuti model Moustakas (1994).

Penelitian dilaksanakan pada 13 Juli sampai 13 Oktober 2026 di Kecamatan Riung, Kabupaten Ngada. Informan berjumlah delapan orang dari lima desa dan kelurahan (Sambinasi Barat, Sambinasi, Ite Jaya, Benteng Tengah, dan Nangamese) yang dipilih secara purposif berdasarkan keterlibatan langsung dan pengetahuan mereka tentang ritual. Mereka adalah pemimpin dan pengurus adat (Hassan Abas, Muhammad Ibrahim Ganjil, Lakarim Jare), tokoh masyarakat (Abu Taher Zare), petani lanjut usia (Yustina Sere, Igninasius Bakebata), unsur Seksi Pemerintahan Kecamatan Riung (Arman Lontar), dan pegawai BKSDA (David Daing). Kriteria pemilihan mencakup kesediaan berbagi pengalaman secara terbuka, dan wawancara dilakukan dengan persetujuan informan.

Data primer dikumpulkan melalui wawancara mendalam, termasuk melalui WhatsApp dan telepon, serta observasi dan dokumentasi. Data sekunder berasal dari jurnal, buku, dan sumber pustaka yang relevan. Keabsahan data diuji dengan kredibilitas, keteralihan, kebergantungan, dan kepastian (Susanto & Jailani, 2023), antara lain melalui triangulasi sumber dan teknik. Analisis mengikuti tahapan Moustakas (1994): epoche, horizonalisasi pernyataan penting, pengelompokan makna, deskripsi tekstural dan struktural, lalu perumusan esensi melalui variasi imajinatif. Kelompok makna dibaca dengan konsep Schutz (dunia kehidupan, motif, dan stok pengetahuan) dan ditafsirkan dengan tiga momen konstruksi sosial Berger dan Luckmann.

HASIL DAN PEMBAHASAN

HASIL PENELITIAN

Riung terletak di pesisir utara Pulau Flores, Kabupaten Ngada. Kehidupan masyarakatnya berhubungan dengan tiga ruang sekaligus, yaitu laut, kebun, dan hutan, dan ketiganya muncul dalam tuturan informan tentang kegiatan yang disertai *Pintu Manuk*. Wilayah adat lintas kampung, seperti wilayah suku Baar dan Sambinasi Raya, menjadi dasar pembagian kewenangan menjalankan ritual, dan sebagian wilayah itu bersinggungan dengan kawasan yang ditetapkan pemerintah. Delapan informan berasal dari lima desa dan kelurahan (Tabel 1) dan dikelompokkan menjadi pemimpin dan pengurus adat, pelaku ritual dari masyarakat, serta unsur pemerintahan dan BKSDA.

Tabel 1. Profil informan penelitian

Informan	**Peran**	**Asal**
Hassan Abas	Ketua Door; pemimpin adat	Kampung Marotauk, Desa Sambinasi Barat
Muhammad Ibrahim Ganjil	Ketua adat umum di desanya	Damu, Desa Sambinasi
Lakarim Jare	Lembaga adat desa; petani	Dusun Golosalonto, Desa Ite Jaya

Abu Taher Zare	Tokoh masyarakat; pelaku ritual	Kampung Golo Riung, Kelurahan Benteng Tengah
Yustina Sere	Petani lanjut usia	Dusun Golosalonto, Desa Ite Jaya
Igninasius Bakebata	Petani lanjut usia	Dusun Golosalonto, Desa Ite Jaya
Arman Lontar	Seksi Pemerintahan Kecamatan Riung	Kelurahan Nangamese
David Daing	Pegawai BKSDA; orang adat suku Ri'i	Desa Wangka; bertugas di Kelurahan Nangamese

Para informan tidak memaknai *Pintu Manuk* sebagai satu acara yang berdiri sendiri, melainkan sebagai pengetahuan praktis yang selalu mendahului tindakan. Hassan Abas, Ketua Door, menegaskan, "kegiatan apapun harus pintu manuk, sekecil apapun kegiatannya" (Wawancara dengan Hassan Abas, 19 Juli 2026). Bentuk paling jelas dari ritual yang hadir lebih dulu adalah permintaan izin. Hassan menjelaskan bahwa ketika orang baru datang ke wilayah adat, *"kita harus izin kepada leluhur supaya mereka mengetahui kalian, orang baru yang baru dating. Datang dengan sehat, pulang dengan sehat. Itulah tujuannya, supaya tidak ada halangan dan rintangan"* (Wawancara dengan Hassan Abas, 19 Juli 2026). Arman Lontar menambahkan bahwa ritual disesuaikan dengan kegiatannya: "Kalau untuk tamu, ayamnya hidup, tetapi untuk menggali tanah untuk buat rumah atau kerja kebun, ayamnya dibunuh" (Wawancara dengan Arman Lontar, 20 Juli 2026).

Pengalaman ini juga dihayati melalui tubuh dan perasaan. Abu Taher Zare menuturkan, *"Saat pintu manuk, saya rasa badan saya langsung kontak dengan leluhur. Saya menangis karena jagung sudah kering"* (Wawancara dengan Abu Taher Zare, 20 Juli 2026). Hassan merasakan pengalaman serupa dari sisi pemimpin adat: ia merasa roh leluhur ikut ke tempat upacara yang baru dan merasa bermimpi ketika rezeki akan datang.

Pemaknaan para informan tidak seragam, terutama tentang kedudukan Tuhan dalam ritual. Bagi Abu Taher Zare, Yustina Sere, Igninasius Bakebata, dan Ganjil, Tuhan hadir bersama leluhur sebagai pihak yang dimohon. Hassan menempatkan ritual langsung pada leluhur dan menyebut Tuhan sebagai yang pertama tetapi *"ucapannya dalam benak"* (Wawancara dengan Hassan Abas, 19 Juli 2026). David Daing dari BKSDA menambahkan pandangan ketiga, yaitu leluhur sebagai perantara karena *"yang lebih dekat dengan Tuhan itu adalah leluhur"* (Wawancara dengan David Daing, 20 Juli 2026). Ketiganya bertemu pada leluhur sebagai lawan bicara ritual.

Alur ritual dibangun melalui urutan, benda, dan tanda. Abu Taher Zare menyebut urutan permohonan: *"Pertama-tama kita sebut nama Allah, barulah nenek moyang"* (Wawancara dengan Abu Taher Zare, 20 Juli 2026). Hassan menegaskan bahwa ayam adalah perantara, *"Ayam itu perantara kita kepada leluhur, bukan kepada Tuhan"* (Wawancara dengan Hassan Abas, 19 Juli 2026). Pada tahap inti, ayam disembelih dan uratnya dibaca. Lakarim Jare menjelaskan, *"Kalau uratnya baik, kita laksanakan; kalau tidak, jangan dilaksanakan"* (Wawancara dengan Lakarim Jare, 20 Juli 2026). Ayam dengan demikian bukan

sekadar persembahan, melainkan media pembacaan tanda yang menentukan apakah suatu kegiatan dilanjutkan atau ditunda.

Pada perburuan adat, rangkaian ritual berlanjut ke *rumpu rakit*, yaitu upaya menyatukan peserta ("darah saya dan darah para pengunjung itu satu"), lalu pembuangan sial dengan daun kayu mentah yang dipukulkan ke tubuh peserta sambil membaca mantra, sehingga *"kita di situ sudah bersih, tidak membawa sial, baru kita beraksi"* (Wawancara dengan Hassan Abas, 19 Juli 2026). Bentuk ritual juga berubah menurut ruang dan kebutuhan. Ganjil menyebut bahwa ketika ada tanda hama, ritual dijalankan lagi secara lebih sederhana dengan telur ayam, dan Hassan sendiri tidak lagi memakai pembacaan perut ayam setelah menjalankan salat lima waktu, tetapi tetap berhubungan dengan leluhur.

Pesan tentang hubungan dengan lingkungan terbawa melalui aturan tutur dan larangan. Di laut, Hassan menjelaskan bahwa ada ucapan yang tidak boleh diteriakkan karena *"ikannya hilang total",* dan harus diganti dengan ungkapan lain. Ia menjelaskan *pirong* sebagai "pamali" (Wawancara dengan Hassan Abas, 19 Juli 2026). Lakarim menambahkan bahwa bila hasil ikan tidak ada, masyarakat menafsirkan bahwa penjaga laut belum diberi makan, lalu mengulang ritual dengan meletakkan makanan di laut. Di hutan, peserta berburu dilarang mengucapkan kata buruk atau bergurau, dan Ganjil menyebut permohonan hasil buruan dibatasi sesuai kebutuhan hidangan acara adat. David menyebut penggunaan alat tradisional dan pembatasan jumlah hasil tangkapan dalam praktik adat.

Pada air dan mata air, Abu Taher Zare membaca arah urat ayam untuk menduga turunnya hujan dan mengalirnya mata air, sedangkan Arman mengingat bahwa sepuluh tahun lalu masyarakat patuh pada ketentuan tidak mengganggu mata air. Arman juga bersikap hati-hati: *"pengaruhnya sulit diukur,"* dan ritual kini sebagian menjadi "sekadar seremonial." Ia menambahkan bahwa ruang untuk memakai *Pintu Manuk* secara sengaja bagi konservasi *"belum ada"* (Wawancara dengan Arman Lontar, 20 Juli 2026). Dengan demikian, pesan lingkungan hadir dalam praktik, tetapi sebagai bagian dari sistem adat yang lebih luas dan belum dikelola sebagai program terencana. Contoh keputusan masa kini adalah sikap Hassan terhadap tawaran penanaman mangrove dari BKSDA dan lembaga Inflores: *"saya masih menahan dan mempertimbangkan, karena saya masih merenung bersama leluhur. Jika leluhur setuju, maka dijalankan; jika tidak, maka tidak"* (Wawancara dengan Hassan Abas, 19 Juli 2026).

Keyakinan dan pengalaman batin dicurahkan ke dalam tindakan, ruang, waktu, benda, ucapan, dan emosi. Lakarim menggambarkan ritual yang mengikuti seluruh siklus pertanian: *"membuka lahan dan menebang pohon, diawali dengan pintu manuk. Di situ kita berbicara dengan leluhur, kita minta permisi supaya bebas dari hambatan dan musibah"* (Wawancara dengan Lakarim Jare, 20 Juli 2026). Arman menggambarkan siklus tahunan, *"Oktober*

berburu, November menanam, dan itu siklus. Itu pun ada pintu manuknya" (Wawancara dengan Arman Lontar, 20 Juli 2026). Eksternalisasi juga hadir dalam kehidupan sehari-hari. Hassan memberi nama anaknya dengan nama leluhur, dan Abu Taher Zare berpesan kepada anaknya yang merantau, *"jangan lupa pintu manuk, karena kita besar dari pintu manuk"* (Wawancara dengan Abu Taher Zare, 20 Juli 2026). Eksternalisasi tidak selalu berupa tindakan; penundaan Hassan terhadap tawaran mangrove adalah bentuk menahan diri sambil bertanya kepada leluhur.

Praktik yang berulang mengeras menjadi kenyataan yang mengikat. Kewenangan menjalankan ritual diatur oleh marga, keturunan, umur, dan tempat. Lakarim menyatakan, *"Hanya keturunan yang bisa memegang ayam untuk melakukan ritual pintu manuk"* (Wawancara dengan Lakarim Jare, 20 Juli 2026), dan Hassan menegaskan bahwa *"orang di luar suku tidak punya hak dan wewenang melakukan adat"* di wilayah itu (Wawancara dengan Hassan Abas, 19 Juli 2026). Batas wilayah dipadatkan dalam peribahasa *"lain ladang lain belalang"* (Ganjil). Aturan juga dikuatkan oleh pengalaman tentang akibat. Ganjil menyebut bahwa pelanggar aturan adat *"pasti ada musibah yang menimpa"* (Wawancara dengan Muhammad Ibrahim Ganjil, 15 September 2026), dan Lakarim menyebut denda memotong kerbau untuk memulihkan kampung yang tercemar.

Kenyataan adat ini berdampingan dengan tatanan lain. Arman menyebut bahwa *Pintu Manuk* belum masuk peraturan desa. Lakarim menyebut bahwa dalam kehidupan sehari-hari *"mereka lebih takut pemerintah"* karena wilayah adat dapat ditetapkan sebagai kawasan lindung (Wawancara dengan Lakarim Jare, 20 Juli 2026). Abu Taher Zare membantah pandangan sebagian pihak bahwa ritual ini syirik: *"Pintu manuk itu sama saja kita meminta kepada Tuhan, karena ayam dan sirih pinang itu dari Allah"* (Wawancara dengan Abu Taher Zare, 20 Juli 2026).

Pengetahuan dipelajari melalui keterlibatan langsung. Lakarim menuturkan, *"Saya dulu rajin pergi bersama bapak saya, ikut melihat ritual pintu manuk, lalu saya tanya bapak saya apa tujuannya"* (Wawancara dengan Lakarim Jare, 20 Juli 2026). Abu Taher Zare membawa anak dan cucunya ke dalam ritual, sedangkan Ganjil belajar dengan mendampingi Hassan lalu dinobatkan sebagai ketua adat. Proses ini rapuh. Lakarim mengatakan, *"kalau saya sudah tidak ada, maka hilanglah sudah"* (Wawancara dengan Lakarim Jare, 20 Juli 2026), karena anak-anaknya menganggap ritual tidak berarti di hadapan pendidikan dan agama. David lebih optimis karena anak-anak Riung *"sejak kecil sudah sering mengikuti"* upacara (Wawancara dengan David Daing, 20 Juli 2026). Di sisi lain, pelaku menafsir ulang ritual agar tetap dapat dijalankan: Hassan memisahkan ranah adat dan agama, sedangkan Abu Taher Zare menyatukannya.

PEMBAHASAN

Hampir semua informan menceritakan hal yang sama dengan kata-kata berbeda, yaitu bahwa

ritual datang lebih dulu dan tindakan menyusul. Dalam kerangka Schutz (1967), hal ini dapat dibaca sebagai sikap alamiah dalam dunia kehidupan sehari-hari: Lakarim menyatakan bahwa bagi orang yang sudah memegang adat, *"apa pun yang kita kerjakan itu adat"* (Wawancara dengan Lakarim Jare, 20 Juli 2026). Peralihan dari dunia sehari-hari ke dunia ritual tampak pada pengalaman tubuh, tangisan, dan mimpi yang dituturkan Abu Taher Zare dan Hassan. Penelitian ini tidak menguji benar tidaknya pengalaman tersebut, tetapi menerimanya sebagai data yang sah bagi pelakunya.

Motif para informan dapat dibedakan menjadi motif "untuk" dan motif "karena". Motif "untuk" berupa keselamatan, hasil buruan dan panen, hujan, serta perdamaian. Motif "karena" berakar pada kisah asal-usul dan ajaran orang tua. Temuan ini bertemu dengan Mutiara et al. (2022) yang memakai fenomenologi Schutz untuk membaca motif dan makna ritual pesugihan di Pekalongan, tetapi motif di sana berpusat pada kekayaan, sedangkan pada *Pintu Manuk* motif "untuk" berpilin dengan motif "karena" dan menempel pada ruang hidup. Hadawiah et al. (2024) menemukan bahwa simbol ritual Towani Tolotang berfungsi sebagai persembahan, permohonan, dan perekat kerukunan; simbol *Pintu Manuk* memuat makna serupa, tetapi juga dibaca sebagai tanda untuk memutuskan tindakan dan terhubung dengan akses terhadap laut, hutan, kebun, dan mata air. Murdianti dan Subiyantoro (2026) memakai fenomenologi Schutz untuk ritual air di Jawa; penelitian ini menambahkan teori konstruksi sosial untuk menjelaskan bagaimana pemaknaan itu menjadi kenyataan sosial yang diwariskan.

Pemeriksaan unsur-unsur ritual satu per satu (Tabel 2) menunjukkan bahwa benda, syair, tempat, tujuan, bahkan kedudukan Tuhan sebagai alamat dapat berganti tanpa menghilangkan identitas ritual. Dua hal tidak dapat dilepas, yaitu mitra tutur yang dihayati hadir dan ambang tindakan. Esensi *Pintu Manuk* dengan demikian dapat dirumuskan sebagai percakapan dengan mitra tutur yang dihayati hadir, pada seluruh informan berwujud leluhur dan penjaga ruang serta pada sebagian informan juga Tuhan, yang dilakukan pada ambang tindakan manusia terhadap ruang hidupnya untuk menyapa, meminta izin, memohon, dan menimbang langkah. Rumusan ini adalah tafsiran peneliti dan tidak menyatakan bahwa mitra tutur itu benar-benar hadir, melainkan bahwa bagi pelaku kehadirannya dialami sebagai kenyataan. Ketika bentuk ritual masih lengkap tetapi percakapan itu tidak lagi dihayati, yang tersisa hanyalah seremonial, sebagaimana digambarkan Arman.

Tabel 2. Pemeriksaan unsur ritual untuk merumuskan esensi

Unsur	**Masih *Pintu Manuk*?**	**Dasar dalam data**
Ayam disembelih	Masih	Ayam dibiarkan hidup saat menyambut tamu (Arman); telur ayam saat ada tanda hama (Ganjil); makanan di laut (Lakarim)

Pembacaan urat ayam	Masih	Tidak disebut pada penyambutan tamu, ritual di laut, maupun perdamaian
Sirih pinang dan sesajen	Masih	Bentuk berganti menurut ruang
Syair atau mantra	Masih	Syair darat dan laut berbeda; ucapan kepada Tuhan "dalam benak" (Hassan)
Tempat dan jumlah orang	Masih	Tungku rumah, kebun, hutan, laut; Lakarim dapat "omong sendiri", *rumpu rakit* mengumpulkan orang banyak
Tujuan	Masih	Hujan, panen, hasil buruan, keselamatan tamu, perdamaian
Pelaku yang berwenang	Sebagian	Menentukan siapa yang boleh menjalankan, bukan apakah ritual itu ada
Tuhan sebagai alamat	Masih	Hassan menyebut ayam perantara kepada leluhur, bukan kepada Tuhan
Mitra tutur yang dihayati hadir	Tidak	Muncul pada semua informan; tanpa itu menjadi seremonial (Arman)
Ambang tindakan	Tidak	Ritual hadir saat memulai, bertahap, dan mengakhiri kegiatan (Lakarim, Ganjil, Hassan)

Sumber: Hasil Penelitian, 2026

Dari sudut komunikasi lingkungan, pesan tentang hubungan manusia dengan alam dalam *Pintu Manuk* dibawa oleh relasi bertutur, bukan oleh bendanya. Hal ini sejalan dengan pandangan bahwa komunikasi lingkungan membentuk cara manusia memahami lingkungan (Cox & Pezzullo, 2016): laut dialami sebagai pihak yang memiliki penjaga, hutan sebagai ruang yang dimasuki dengan sikap tertentu, dan air sebagai sesuatu yang dimohonkan, bukan dikuasai. Pola ini serupa dengan temuan bahwa tabu, norma, dan pandangan etis-religius memengaruhi sikap masyarakat terhadap lingkungan (Agya, 2025) dan bahwa pengetahuan tradisional menopang ketahanan komunitas.

Namun, penelitian ini menempatkan klaim secara hati-hati. Pandangan bahwa ritual dan cerita rakyat lingkungan bekerja sebagai pengaturan ekologis (Danugroho et al., 2025) mendapat nuansa dari para informan sendiri: David menyebut aturan alat dan jumlah tangkapan sebagai bagian dari praktik adat, sedangkan Arman menyebut pengaruh ritual pada mata air kini sulit diukur. *Pintu Manuk* karenanya lebih tepat dipahami sebagai ruang tempat pesan tentang hubungan dengan lingkungan disampaikan dan diingatkan, bukan sebagai mekanisme regulasi yang terbukti bekerja. Tidak semua komunikasi di dalamnya berkaitan langsung dengan lingkungan, sebab sebagian mengatur persatuan, kewenangan, dan hubungan sosial. Kaitannya muncul ketika pesan menyangkut cara memakai, memasuki, atau memutuskan sesuatu terhadap lingkungan, seperti sikap Hassan terhadap tawaran mangrove. Kayat et al. (2017) menunjukkan bahwa perburuan tradisional suku Baar yang mengikuti kode etik adat dapat menjaga populasi rusa timor, sedangkan penelitian ini menelaah ritual yang mendahului perburuan itu sebagai praktik komunikasi, tanpa menguji dampaknya pada populasi satwa. Kusi dan Mau (2025) menemukan pesan kesadaran ekologis pada ritus sumber air di Flores; *Pintu Manuk* serupa dalam hal pesan ekologis dan melemahnya pewarisan, tetapi menyertai berbagai kegiatan, tidak hanya sumber air. Kerja sama BKSDA yang lebih dulu mendekati *door* dan ketua suku juga

sejalan dengan argumen bahwa kepemimpinan dan kolaborasi masyarakat adat penting dalam tata kelola lingkungan (Zurba et al., 2024).

Dalam kerangka Berger dan Luckmann (1966), eksternalisasi terlihat pada pencurahan keyakinan ke dalam ruang, waktu, benda, ucapan, emosi, dan nama. Pengulangan tahunan yang digambarkan Arman menunjukkan habitualisasi, dan peran seperti Ketua Door menunjukkan kelembagaan, sehingga ritual tidak bergantung pada satu individu. Objektivasi tampak pada kewenangan berdasarkan marga dan keturunan, batas wilayah, larangan, dan legitimasi dari kisah asal-usul. Aturan dialami sebagai sesuatu yang memiliki daya sendiri di luar kehendak pelaku, yang mendekati gejala reifikasi; pembacaan ini merupakan tafsiran peneliti dan tidak menilai kebenaran keyakinan itu. Internalisasi tampak pada sosialisasi primer dalam keluarga, seperti Lakarim yang belajar dari ayahnya, dan sosialisasi sekunder, seperti Ganjil yang belajar dengan mendampingi Hassan.

Prasojo (2018) menunjukkan bahwa kearifan lokal masyarakat di lereng Merapi terbentuk melalui konstruksi sosial hubungan dengan alam. *Pintu Manuk* memperlihatkan pola pembentukan serupa, tetapi konstruksi di Riung bekerja melalui kewenangan dan batas, yaitu siapa yang berhak berbicara kepada penjaga ruang, di wilayah mana, dan kepada siapa izin disampaikan, bukan hanya melalui nilai.

Putaran konstruksi ini rapuh sekaligus lentur. Dalam istilah Berger dan Luckmann, kenyataan memerlukan struktur plausibilitas, yaitu dukungan lingkungan sosial yang membuatnya tetap masuk akal. Ketika pendidikan, agama, teknologi, dan kebijakan wilayah menawarkan kenyataan lain, dukungan itu menipis, sebagaimana dikeluhkan Lakarim dan Abu Taher Zare. Temuan ini sejalan dengan kajian bahwa transmisi pengetahuan adat terganggu oleh perubahan lanskap (Malapane et al., 2024) dan dengan perhatian pada kesinambungan ritual lintas generasi (Wondimu et al., 2025). Namun, pelaku juga menafsir ulang ritual: memisahkan ranah adat dan agama seperti Hassan, atau menyatukannya seperti Abu Taher Zare. Upaya Ganjil memperjuangkan tanah ulayat agar prosesi budaya tetap memiliki tempat sejalan dengan gagasan bahwa pelestarian budaya dan pemberdayaan masyarakat adat saling terkait (Alam, 2025). Dengan demikian, nasib pesan lingkungan dalam *Pintu Manuk* bergantung pada nasib konstruksi sosialnya: bila ritual tidak diwariskan dan kewenangan tidak diakui, aturan tutur dan batas ruang ikut melemah.

SIMPULAN

Pertama, *Pintu Manuk* dimaknai masyarakat Riung sebagai komunikasi yang mendahului tindakan terhadap lingkungan hidup. Esensinya adalah percakapan dengan mitra tutur yang dihayati hadir, yaitu leluhur dan penjaga ruang serta pada sebagian informan juga Tuhan, pada ambang tindakan manusia terhadap ruang hidupnya. Pesan lingkungan dibawa oleh ritual, tanda, aturan tutur, dan larangan seperti *pirong*,

meskipun tidak seluruh komunikasi di dalamnya berkaitan langsung dengan lingkungan dan pengaruhnya terhadap kondisi lingkungan tidak diuji dalam penelitian ini. Kedua, masyarakat mengonstruksi *Pintu Manuk* melalui tiga momen. Pada eksternalisasi, keyakinan diwujudkan dalam tindakan, ruang, waktu, benda, ucapan, dan emosi. Pada objektivasi, praktik mengeras menjadi kewenangan, batas wilayah, larangan, dan legitimasi dari kisah asal-usul. Pada internalisasi, pengetahuan diwariskan melalui keterlibatan langsung antargenerasi. Putaran ini rapuh karena berhadapan dengan pendidikan, agama, teknologi, dan kebijakan wilayah, tetapi juga lentur karena pelaku terus menafsir ulang maknanya.

Penelitian ini melibatkan delapan informan dari satu wilayah dan belum mendengar generasi muda maupun pendatang pesisir. Penelitian selanjutnya disarankan memperluas informan ke kelompok tersebut, membandingkan Riung dengan wilayah adat lain, dan menguji hubungan ritual dengan kondisi mata air, hutan, dan hasil tangkapan melalui data lapangan. Pemerintah dan pihak yang membawa program ke wilayah adat disarankan melibatkan pemangku adat sejak perencanaan dan memberi waktu bagi pertimbangan adat.

DAFTAR PUSTAKA

Abas, H. (2026, 19 Juli). Wawancara personal.

Agya, B. A. (2025). Cultural determinants of sustainable WM practices: A review of taboos, norms, and beliefs in Ghana's rural communities. *Waste Management Bulletin, 3*(4), 100242. https://doi.org/10.1016/j.wmb.2025.100242

Alam, M. (2025). Preserving cultural heritage and empowering indigenous communities for sustainable development in Fiji. *Social Sciences & Humanities Open, 12*, 101760. https://doi.org/10.1016/j.ssaho.2025.101760

Bakebata, I. (2026, 12 Agustus). Wawancara personal.

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Anchor Books.

Cox, R., & Pezzullo, P. C. (2016). *Environmental communication and the public sphere* (4th ed.). SAGE Publications.

Daing, D. (2026, 20 Juli). Wawancara personal.

Danugroho, A., Rustinsyah, R., Adib, M., Ardyawin, I., Idris, U., Alhada, M., & Habib, F. (2025). Ritual, ecology, and climate change: An ethnoecological study of agricultural communities in East Java. *Social Sciences & Humanities Open, 12*.

Ganjil, M. I. (2026, 15 September). Wawancara personal.

Hadawiah, H., Sulaeman, S., Ridwan, M., & Norau, M. R. (2024). Tradisi dan kepercayaan: Eksplorasi komunikasi ritual dalam merajut kerukunan komunitas Bugis Towani Tolotang Sulawesi Selatan, Indonesia. *Jurnal Pekommas, 9*(1), 177–187. https://doi.org/10.56873/jpkm.v9i1.5558

Jare, L. (2026, 20 Juli). Wawancara personal.

Kayat, K., Pudyatmoko, S., Imron, M. A., & Maksum, M. (2017). Semi-commercial and traditional hunting of Baar tribe in Riung, Flores, East Nusa Tenggara. *Jurnal Pembangunan dan Alam Lestari, 8*(1).

Kusi, J., & Mau, H. (2025). Pesan kesadaran ekologis dalam ritus Pa'a Loka sumber air dalam masyarakat adat Lio Kabupaten Ende Flores. *Santhet, 9*(3).

Lontar, A. (2026, 20 Juli). Wawancara personal.

Malapane, O. L., Chanza, N., & Musakwa, W. (2024). Transmission of indigenous knowledge systems under changing landscapes within the Vhavenda community, South Africa. *Environmental Science & Policy, 161*, 103861. https://doi.org/10.1016/j.envsci.2024.103861

Moustakas, C. (1994). *Phenomenological research methods*. SAGE Publications.

Murdianti, R., & Subiyantoro, S. (2026). Ritual as lived ethics: A phenomenological study of symbolic meaning in Javanese water ritual. *Satwika: Kajian Ilmu Budaya dan Perubahan Sosial, 10*(1). https://doi.org/10.22219/satwika.v10i1.43755

Mutiara, A., Oxcygentri, O., & Ema, E. (2022). Menguak pengalaman komunikasi dalam ritual pesugihan (Studi fenomenologi pada aktivitas ritual pesugihan di Pantai Utara Pekalongan). *Jurnal Pendidikan Tambusai, 6*(1), 4864–4868. https://doi.org/10.31004/jptam.v6i1.3636

Nadilah, Y. P., Dharta, F. Y., & Yusup, E. (2026). Makna komunikasi ritual rujakan dalam tradisi Munggahan pada masyarakat Desa Lemahabang Kabupaten Karawang. Warta Ikatan Sarjana Komunikasi Indonesia, 9(1), 178–186. https://warta-iski.or.id/index.php/WartaISKI/article/view/492

Negi, B., Negi, V. S., Rana, S. K., Bhatt, I. D., Manasi, S., & Nautiyal, S. (2025). Role of traditional ecological knowledge in shaping climate resilient villages in the Himalaya. *Journal of Environmental Management, 376*, 124325. https://doi.org/10.1016/j.jenvman.2025.124325

Prasanti, J. F., Paramita, F. B. A. C., & Rizqi, M. (2026). Komunikasi antar budaya pada warga sub urban di Kampung Simo Gunung Barat 3 Surabaya melalui Sedekah Bumi. Jurnal Apertura, 1(2), 10–16. https://journal.collegium.id/index.php/apertura/article/view/127

Prasojo, M. N. B. (2018). Konstruksi sosial masyarakat terhadap alam Gunung Merapi: Studi kualitatif tentang kearifan lokal yang berkembang di Desa Tlogolele Kecamatan Selo Kabupaten Boyolali. *Jurnal Analisa Sosiologi, 4*(2). https://doi.org/10.20961/jas.v4i2.17434

Republik Indonesia. (2017). *Undang-Undang Nomor 5 Tahun 2017 tentang Pemajuan Kebudayaan*.

Schutz, A. (1967). *The phenomenology of the social world* (G. Walsh & F. Lehnert, Trans.). Northwestern University Press.

Sere, Y. (2026, 12 Agustus). Wawancara personal.

Susanto, D., & Jailani, M. S. (2023). Teknik pemeriksaan keabsahan data dalam penelitian ilmiah. *Qosim: Jurnal Pendidikan Sosial & Humaniora, 1*(1), 53–61.

Wondimu, H., Kassaw, E., & Melkamu, G. (2025). Hadra ritual practice: Cultural significance and continuity in the Deger pilgrimage center of Amhara, Ethiopia. *Heliyon, 11*(2), e42022. https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2025.e42022

Zare, A. T. (2026, 20 Juli). Wawancara personal.

Zurba, M., Suchet-Pearson, S., Bullock, R., Ramos, A., Chang, K., Archer, R., Enns, E., Dolma, P., Batzin, R., Munguia, O., Papadopoulos, A., Lamoureux, B., Greenlees, C., Habibi, M., Hameed, A., & Howitt, R. (2024). Enhancing meaningful Indigenous leadership and collaboration in international environmental governance forums. *Environmental Science & Policy, 162*, 103864. https://doi.org/10.1016/j.envsci.2024.103864