

Pemusnahan Hutan sebagai Trauma Kebudayaan: Kajian Kes Kelompok Penan

*Deforestation as Cultural Trauma:
A Case Study for Penan Community*

RAMZE ENDUT

ABSTRAK

Penan merupakan kelompok nomadik terakhir di Malaysia. Kelompok peribumi ini mendiami pendalaman Sarawak serta terkenal dengan sikap yang tidak gemar berkonfrontasi. Kehidupan mereka amat bergantung kepada kemandirian hutan yang membekalkan makanan, perubatan dan penempatan. Walau bagaimanapun, beberapa dekad terakhir menyaksikan kelompok ini berdepan dengan ancaman pemusnahan hutan sehingga setiap wilayah hutan mereka mulai digondolkan. Kesannya, kelompok Penan kehilangan hutan hujan tropika yang menjadi rumah mereka. Keadaan ini bukan sahaja memberi kesan psikologi secara individual, tetapi juga kesan trauma yang bersifat kolektif. Dalam hal ini, kelompok Penan merupakan mangsa kepada siri pembalakan yang dilakukan atas nama pembangunan dan pengsploitasian tanah. Perkembangan ini akhirnya membentuk suatu trauma kebudayaan kepada kelompok Penan. Untuk menjelaskan perkara ini, maka makalah ini telah melakukan pendekatan kualitatif dengan menganalisis teks sekunder sebagai bahan penyelidikan. Hasilnya, makalah ini telah berjaya menghubungkan teori trauma kebudayaan yang dikemukakan oleh Jeffrey C. Alexander dan Ron Eyerman dengan pembalakan yang dialami oleh kelompok Penan. Perkaitan ini menghasilkan penemuan bahawasanya pembalakan dalam skala besar boleh mencetuskan trauma kebudayaan. Berdepan dengan tragedi ini, kelompok Penan mencari jalan keluar dengan mengambil inisiatif dalam membangunkan Peta Kelompok dan Penan Peace Park. Dua langkah praktikal ini merupakan cara mereka untuk memulihara identiti kolektif dalam melawan pembangunan moden yang bersifat penyahwilayahan.

Kata Kunci: Penan; Trauma Kebudayaan; Budaya; Ingatan; Identiti

ABSTRACT

Penan is well known as the last nomadic community in Malaysia. This indigenous group inhabits Sarawak's hinterland and is known for its non-confrontational approach. Their lives rely heavily on the survival of the forest, which provides them with food, medicine, and shelter. However, the last few decades have seen this community face the threat of logging until every original territory of their forest has been deforested. Therefore, the Penan community lost the tropical rainforest that was their home. This unfortunate situation not only has psychological effects on individuals but also creates a collective trauma. In this regard, the Penan group is a victim of a series of deforestations carried out in the name of development and land exploitation. This so-called modern development eventually formed a cultural trauma for the Penan community. To explain this matter, this study uses a qualitative approach by analyzing secondary texts as research material. In so doing, this study attempts to link the theory of cultural trauma mainly presented by Jeffrey C. Alexander and Ron Eyerman with the threat of deforestation experienced by the Penan community. This connection resulted in the discovery that large-scale logging can trigger cultural trauma. Faced with this tragedy, the Penan community sought a way out by initiating the Penan Community Map and the Penan Peace Park. These two practical initiatives are their way of preserving their collective identity against modern development that based on deterritorialisation.

Keywords: Penan; Cultural Trauma; Culture; Memory; Identity

PENGENALAN

Penan merupakan kelompok peribumi nomadik terakhir di Malaysia yang sejak sekian lama mendiami kawasan hutan pendalaman Sarawak. Walau bagaimanapun, sejak lebih tiga dasawarsa lalu, hutan yang merupakan rumah kepada kelompok Penan (Penan community) telah mengalami ancaman kemusnahan ekoran siri kegiatan pembalakan. Hutan yang telahpun sekian lama menjadi simbol kelompok ini telahpun dieksplotasi atas nama pembangunan bagi melapangkan kegiatan perladangan, perumahan dan sebagainya. Kesan tampaknya memang jelas menerusi perubahan landskap geografi daripada pemusnahan kawasan hutan. Namun, kesan tidak tampaknya pula ialah pemusnahan identiti kolektif (collective identity) kelompok Penan.

Untuk menjelaskan perkara ini, maka perbincangan kita akan dibahagikan kepada beberapa tahap. Sebagai latar belakang, pertamanya (i) kita akan membahaskan keintiman kelompok Penan dengan hutan hujan tropika mereka. Perbincangan ini penting bagi menunjukkan hutan adalah seluruh orientasi kehidupan mereka. Setelah itu, keduanya, (ii) kita akan meninjau kesan pembalakan terhadap kelompok Penan. Tinjauan ini penting bagi memaparkan dampak pembalakan yang kemudiannya membezakan identiti Penan antara sebelum dengan semasa/selepas tempoh pembalakan. Ketiganya, (iii) sebagai paradigma penyelidikan (research paradigm), kita akan mengupas persoalan trauma yang menjadi intisari kepada kerangka yang dikemukakan. Dalam perbincangan ini, diutarakan konsep trauma kebudayaan (cultural trauma) yang terserlah dalam bentuk ingatan kolektif. Terakhir, (vi) kita akan menilai bagaimana pembalakan akhirnya menjadi suatu trauma kebudayaan kelompok Penan.

KELOMPOK PENAN DAN HUTAN

Penan dianggap sebagai kaum peribumi yang terawal di Sarawak. Bukti hubungan awal dengan wilayah mereka tercatat dalam jejak penjelajahan, rekod pentadbiran, kegiatan dakwah dan laporan etnografi. Catatan ini bukan sahaja menunjukkan bukti kewujudan awal mereka, tetapi juga menyelitkan catatan mengenai “Penan exceptionalism” (Brosius 2000). Malah, pada era Rajah Putih, Tom Harisson (1959: 5) mencatatkan kelompok Penan mendiami kawasan hulu apabila hanya mereka sahaja yang ditemui di kawasan tersebut. Menurut catatan Peter J. Brosius (1990: 3-4), pada tahun 1990, jumlah orang Penan ialah seramai 4294 untuk Penan Timur (Penan Selungo) manakala seramai Penan 2251 untuk Penan Barat (Penan Silat). Dewasa ini, hanya seramai 300 orang sahaja yang masih lagi hidup secara berpindah-randah (Straumann 2015: 318). Penting juga untuk dinyatakan bahawasanya kedudukan kelompok Penan boleh dibahagi kepada dua kawasan utama: Penan Timur dan Penan Barat (Brosius 1992, 1997; Needham 1954, 1955; Langub 2019). Dalam catatan Khaidir Ahmad (1994: 3-4), Penan Timur mendiami sekitar Gunung Mulu yang merangkumi Tutoh, Patah, Pelutan, Apoh, Hulu Akah, Selaan, Selungo, Hulu Baram, Miri dan Limbang. Manakala Penan Barat pula mendiami kawasan Belaga, Sungai Silat, Long Palai dan Long Baku di daerah Baram.

Menariknya, meskipun kedua-dua kelompok ini dikenali sebagai Penan, namun mereka mempunyai dialek, cara hidup, budaya dan perspektif kehidupan yang berbeza. Ini jelas dapat diperhatikan perbezaan tanggapan dan tindakan mereka terhadap kegiatan pembalakan dan pembinaan empangan. Dalam hal ini, Penan Timur bersikap tegas dan tidak berkompromi berbanding Penan Barat. Dalam kelompok Penan Timur inilah masih terdapatnya kumpulan nomad yang tersisa. Mereka tinggal dalam khemah sementara yang dikenali sebagai *lamin* serta

lazimnya berpindah randah setiap dua minggu atau sebulan dari satu kawasan ke kawasan lain bergantung kepada sumber makanan dan kawasan pemburuan setempat.

Selain itu, Penan juga dianggap sebagai kelompok yang damai (peaceful), pemalu (shy), tidak keras (non-violent) serta tidak melawan (non-confrontational). Sifat luar biasa Penan ini sangat bertentangan dengan kebanyakan kelompok lain yang terdapat di Sarawak, yang rata-ratanya terkenal sebagai pemburu kepala (headhunter). Dalam banyak keadaan, kelompok Penan kerap menjadi mangsa (victim) tatkala berlakunya konflik antara suku di Sarawak. Mereka dianggap sebagai kelompok yang paling lemah. Charles Hose (1894) misalnya telah menyatakan Penan bukanlah kelompok ganas sama seperti suku-suku lain di Sarawak. Bahkan, Charles Hose turut menggelarkan kelompok Penan sebagai “orang gasar yang baik”. Ungkapan ini mengimbas apa yang dikatakan Jean-Jacques Rousseau mengenai manusia secara tabiinya adalah baik.

Menyentuh hal ini, Rousseau menggunakan istilah manusia tabii (l’homme naturel). Sudah tentu, apa yang disifatnya ini tentu sekali bertentangan dengan konsep manusia yang dkemukakan Thomas Hobbes mengenai keadaan “homo homini lupus” (a man is a wolf to another man). Justeru, sekiranya ada tuduhan bahawasanya kelompok Penan secara primitifnya bersifat gasar adalah tidak tepat. Ini terserlah semasa protes ketidakpatuhan warga (civil disobedience) menerusi sekatan (blockade) untuk menghalang pembalakan. Kelompok Penan melakukannya tanpa kekerasan (non-violent action). Tidak ada catatan yang menyatakan mereka menyempit pekerja balak, pegawai kerajaan dan anggota keselamatan sepanjang gerakan ketidakpatuhan warga tersebut, meskipun mereka sentiasa berpeluang untuk berbuat demikian. Tentang sikap kelompok Penan yang enggan berkonfrontasi ini, Anja Licht (1989: 43) menyebutnya:

“In fighting for the forest, the Penan are fighting for their survival—their life support system—and the sacred dwelling place of the forest spirits. [...] For 40,000 years, since the dawn of humankind, these people have been a peaceful people, shy, and living in perfect harmony in the oldest jungle in the world. Never before have they been involved in any direct confrontation.”

Selain dikenal sebagai “manusia yang gasar yang baik,” kelompok Penan juga terkenal dengan tradisi berkongsi. Dicatatkan kehidupan kelompok Penan sangat bergantung dengan hutan. Bahkan, sebarang hasil pungut dan buruan yang diperoleh dikongsi sesama mereka. Uruquhart (1951) pernah menyatakan bahawasanya sekiranya seekor ikan ditangkap tetap akan dikongsi bersama. Hal ini turut disahkan Charles Hose & William McDougall (1912) dan Ken Nightingale (1968) betapa setiap nikmat makan mesti dirasakan semua.

Sebenarnya, budaya berkongsi kelompok Penan ini terserlah menerusi amalan *molong* mereka. Ini adalah amalan yang memerihalkan bagaimana kelompok Penan bukan sahaja berkongsi sesama mereka, tetapi turut berkongsi merentas masa (generasi) dan ruang (spesis). Mereka tidak akan menebang sago, tajem dan ipoh sehabisnya. Sebaliknya ditinggal untuk kitaran nomad atau generasi yang berikutnya. Dalam hal ini, *molong* dimaknakan Ezra Uda (2012: 120) sebagai “kaedah penggunaan sumber hutan yang menjamin agar sumber tersebut berkekalan untuk kegunaan generasi yang seterusnya.” Jayl Langub (1996: 5) pula menyifatkan sebagai “to lay a claim on a particular resource, [and] to foster a resource for future use.”

Sebenarnya, keakraban mereka dengan hutan ni bukan sahaja sah untuk kelompok Penan yang hidup secara nomad, tetapi juga untuk mereka yang sudahpun berdiam setempat dan separa-nomad. Meskipun tidak lagi berpindah-randah, mereka ini masih lagi memerlukan hutan sebagai medan memperoleh makanan, perubatan dan kegiatan harian mereka. Dalam kata lain, hutan merupakan tempat yang memberi rasa “rumah” (home) yang menyimpan sistem pengetahuan, penganan dan penandaan kehidupan mereka (Brosius 1992; Langub 2011).

PENAN DAN DAMPAK PEMBALAKAN

Kelompok Penan merupakan kelompok nomad yang terakhir di Malaysia. Sebahagian besar sudahpun tinggal setempat dan sebahagian lagi hidup secara separa-nomad. Walau bagaimanapun, terdapat sebahagian kecil masih lagi mengekalkan identiti menerusi hidup secara berpindah-randah. Sebahagian kecil ini tertumpu di kawasan pendalaman di Sarawak (Jayl Langub 2020; Valerie Mashman & Poline Bala 2020). Walaupun Sarawak sudahpun lepas dari zaman penjajahan, kelompok Penan ternyata terus bergelut dengan penjajahan baharu. Kali ini menerusi kegiatan pembalakan berdalihkan pembangunan sehingga menjadi “...one of the more publicised environmental issues” (Zainal Abidin 1993: 22). Sehingga kini, hanya tersisa kurang daripada 10% sahaja hutan hujan tropika yang belum tersentuh di Sarawak yang kebetulannya kawasan tersebut dihuni dan dirayau kelompok Penan. Ini adalah suatu tragedi ini yang mendorong Gordon Brown, mantan Perdana Menteri Inggeris menyatakan bahawasanya pembalakan di Sarawak barangkali “the biggest environmental crime of our times.” Sebagai kelompok yang dianggap primitif—berdasarkan cara hidup dan struktur kelompok mereka—kelompok Penan ternyata menghadapi kesukaran dalam menjelaskan tuntutan haknya sebagai pewaris dan pemilik wilayahnya sendiri. Malah, Khoo Khay Jin (2023: 83) menjelaskan keadaan mereka dalam keadaan menyedihkan. Bagi memahami pergelutan mereka dewasa ini, kita wajar menoleh kembali ke belakang. Malaysia terbentuk pada tahun 1963 menerusi gabungan tiga wilayah yang kekal sehingga kini: Semenanjung Tanah Melayu, Sabah dan Sarawak. Pembentukan ini bukan sahaja menandakan era baharu untuk warga Malaysia, tetapi juga menandakan era baharu untuk kaum peribumi khususnya di Sarawak. Sejak pembentukan Malaysia, Sarawak mulai memungkah hasil mahsul negeri bagi tujuan pembangunan. Khazanah alam yang paling bernilai ialah hutan hujan tropikanya. Untuk memesatkan ekonominya, Sarawak mulai mengeksploitasi hutannya yang terkenal dengan kayu kayan berharga dan menjadi rebutan.

Memang, kegiatan pembalakan ini menambah pendapatan Sarawak berdasarkan kehilangan hutan mereka sebanyak 2.96 hektar dari tahun 2001 sehingga tahun 2019 menurut laporan Global Forest Watch (GFW). Walau bagaimanapun, penambahan kekayaan ini dicagar dengan kegiatan pembalakan dan pembinaan empangan yang sekaligus memusnahkan khazanah hutannya yang telahpun wujud sejak sekian lama. Walhal, pada pertengahan abad ke-20, Sarawak masih lagi dipenuhi dengan sebahagian besar rimbunan hutannya. Kini, sebahagian besar hutannya telahpun digondolkan, selain dipesatkan dengan pelbagai kegiatan lain seperti perladangan, pembangunan dan perumahan.

Berbanding dengan kelompok lain, Penan yang dianggap sebagai “the most peaceful, gentle, extremely interesting people” (Jeni Kendell 1989) telahpun kehilangan kawasan kehidupan dan rayauan yang merupakan landskap yang paling bernilai tinggi. Dengan perubahan ini, kelompok Penan bukan sahaja dinafikan tanah adat mereka, tetapi mereka turut dimomok sebagai “remeh” dan “zoo haiwan” (Sarawak Report 2012).

Sebagai latar belakang, sejak tahun 1980-an, kegiatan pembalakan mulai rancak di Sarawak. Kelompok Penan menjadi mangsa pertama ekoran kegiatan tersebut. Sarawak memang dikenali memiliki kayu kayan yang bernilai tinggi serta sentiasa rebutan pasaran luar. Kayu belian yang dikenali sebagai *Borneo's ironwood* menjadi rebutan pasaran di Jepun, Taiwan dan Korea Selatan. Pada tahun 1980-an, ketiga-tiga negara Asia Timur tersebut menguasai 90% jumlah pasaran kayu balak dari Sarawak. Berdasarkan pendedahan Lukas Straumann (2014: 110), menerusi pembalakan besar-besaran ini, Sarawak mulai menerima tekanan antarabangsa sehingga pada tahun 1989 terpaksa membenarkan The International Tropical Timber Organization (ITTO)

untuk menjalankan analisis terhadap keupayaan Sarawak untuk mengeluarkan kayu balak secara lestari. Malah, ITTO juga mengemukakan idea biosfera bagi memastikan kelestarian hutan hujan tropika di Sarawak.

Malangnya, kerjasama awal dari Sarawak merupakan wayang memandangkan pada tahun 1991 syarikat pembalakan di Sarawak telahpun menebang sebanyak 19.4 juta kubik, empat kali ganda daripada had yang dibenarkan United Nations Food and Agriculture (FOA) dan dua kali ganda daripada cadangan ITTO. Pada masa tersebut, Sarawak—biarpun hanya sebagai sebuah negeri—merupakan pengeksport kayu balak terbesar di dunia. Memandangkan kayu balak merupakan sumber yang boleh habis (nonrenewable resource), dekad-dekad terakhir menyaksikan kegiatan pembalakan di Sarawak mulai mengalami penurunan. Pada tahun 2013, jumlah pengeluarannya pada tahap terendah dalam tempoh 35 tahun sebelumnya. Pengondolan khazanah berharga ini dibayar dengan kehilangan hak wilayah yang merupakan simbol dan ruang identiti untuk kelompok Penan selama ini.

Malah, kelompok Penan bukan sahaja diancam dengan kegiatan pembalakan, tetapi juga dengan pembinaan empangan sekaligus mengubah struktur biosferanya yang asal dan bitara. Walhal, seperti yang dicatatkan Alfred Russel Wallace (2021: 34) dalam *The Malay Archipelago* sebelumnya, Sarawak memiliki “a magnificent forest extended over plain and mountain, rock and morass.” Malah, hutan di Sarawak merupakan habitat tabii kepada beberapa spesis tertentu seperti proboscis, orang utan, monyet surili dan sebagainya. Selain itu, keupayaan Sarawak untuk menjadi penyimpan jumlah karbon yang tinggi tergugat akibat pemusnahan hutannya. Ini sekaligus mendorong kepada pemanasan global.

Meskipun terdapat usaha melakukan penanaman semula hutan (reforestation), namun penggantian hutan primer kepada hutan sekunder tidak memberi kualiti yang sama. Sebagai contoh, kepelbagaian flora dan fauna yang khas Sarawak sudah menjadi kenangan lantaran hutan sekunder tidak dapat menggantikan habitat yang terdapat dalam hutan primer. Kesan terhadap kepelbagaian flora dan fauna paling berdampak terhadap entiti bukan-manusia (nonhuman entity), tetapi kesan lain ialah dampaknya terhadap entiti manusia yakni kelompok Penan. Seperti yang dikutip Lukas Straumann (2014: 269), Bruno Manser menggambarkan betapa parahnya keadaan di Sarawak pada tahun 1990 dengan berujar “If things keep going on like this, there are going to be no primary forests left in 6-7 years’ time; twelve square kilometers are falling victim to the chainsaws every single day.”

PARADIGMA TRAUMA

Dalam konteks pengalaman kelompok Penan, hal yang penting semata-mata kemusnahan hutan, tetapi kemusnahan identiti kolektif yang kemudiannya membentuk suatu trauma kebudayaan kelompok tersebut. Untuk menakrifkan perkara ini, perspektif Jeffrey C. Alexander (2012) mengenai trauma kebudayaan diterapkan. Dalam hal ini, ahli sosiologi Amerika Syarikat ini menakrifkan “[C]ultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways.” Lantas, usaha untuk mencungkil trauma kebudayaan ini membuka ruang kepada peranan ingatan sebagai “a signifying practice and a cornerstone of a group identity” (Eyerman 2019: 32). Namun, untuk menganalisis perihalan ingatan dan trauma maka kita wajar menempatkan ingatan sebagai wahana kepada trauma. Dalam kata lain, ingatan juga menampung kesan trauma, sama

ada menerusi tindakan pengenangan (remembering) mahupun pelupaan forgetting). Tampungan ini berdasarkan “temporal perimeters of past and future, where we came from and where we are going, and also why we are here now” (Eyerman 2001: 6). Sebagai perincian, terdapat setidaknya dua perkaitan yang boleh dihubungkan. Pertamanya, (i) hubungan individu dengan kolektif, dan keduanya (ii) hubungan dimensi abstrak dengan dimensi konkrit. Pembahagian ini dilakukan bagi menunjukkan kepelbagaian bentuk ingatan dan trauma.

Terlebih dahulu, dalam kes ingatan, pembahagian individu dan kolektif pernah dilakukan oleh Maurice Halbwachs (1992) dan kemudian diterima pakai oleh ramai sarjana lain. Beberapa kritik, seperti disebut Astrid Erll (2009), pernah dilakukan terhadap pembahagian ini seperti menerusi Susan Sontag (2004) yang mendakwa tidak wujud ingatan kolektif dan Marc Bloch (1925) yang mengkritik pelebaran psikologi individu kepada kolektif, tetapi ternyata pembahagian ini sudah mapan diterima dan bukan lagi kontroversi. Bentuk kolektivisme dalam ingatan ini dimungkinkan lantaran peranan budaya mengenang (rememberance culture) yang meluaskan ufuk perspektif realiti sosial. Dalam persoalan ini, ingatan bersifat “supra-individu.” Perihal ini diungkapkan Allan Radley (1990):

“The history of the study of memory is a tale of the search for a faculty, a quest for the way in which the mind-brain codes, stores and retrieves information. Only with the recent interest in language and in cultural aspects of thinking has there emerged the wider view of remembering as something that people do together, reminding themselves of and commemorating experiences which they have jointly undertaken.”

Manakala Aleida Assmann (2006) pula, lebih lanjut, membahagikan ingatan kepada format individu, sosial, politik dan kebudayaan. Kita tidak akan mengulang perbincangan yang sama. Sebaliknya, kita memberi tumpuan kepada pembahagian yang terdapat dalam trauma. Sebahagiannya menggunakan panduan dari Aleida Assmann, tetapi dengan sedikit pengubahsuaian. Tetapi sebelum membincangkan perkara ini, adalah wajar dikategorikan persoalan trauma. Untuk tujuan tersebut, kita akan membahagikan kepada dua perbezaan:

- i- Perbezaan antara trauma yang bersifat individu dengan kolektif.
- ii- Perbezaan antara trauma yang bersifat konkrit dengan abstrak.
- iii- Perbezaan antara trauma yang bersifat fizikal, mental, sosial dan budaya.

Trauma adalah suatu peristiwa yang “mengejutkan” (shocking) yang membentuk “luka” (wound), sesuai dengan asal muasal istilah Greek. Secara umum, trauma dihubungkan kepada “experience that is so incomprehensible, humiliating, painful or life-threatening, that perception automatically closes its gate to such an intruder” (Aleida Assmann 2012: 175). Namun, untuk memperincikan trauma, maka kita boleh membahagikannya berdasarkan tiga dimensi manusia: fizikal, mental dan sosial. Dalam hal ini, istilah yang sering digunakan ialah trauma fizikal (physical trauma), trauma psikik (psychic trauma) dan trauma sosial (social trauma). Trauma fizikal merujuk kepada kecederaan tubuh. Sudah tentu, kita boleh panjangkan hal ini dengan pembahagian “blunt force trauma” yakni dampak objek terhadap tubuh yang boleh mengundang gegaran, luka, retak dan sebagainya. Satu lagi trauma fizikal ialah “penetrating trauma” akibat tikaman terhadap tubuh atau kulit.

Trauma fizikal mungkin tidak begitu kontroversi kerana sangat nyata lantaran faktor penampakannya. Sebaliknya, trauma psikik lebih bersifat subjektif, namun tidak kurang kadar kedahsyatannya. Trauma psikik, kalau menurut Smelser (2004: 55) dan Caruth (1996: 6) adalah bersifat emosi akibat gangguan fikiran setelah menempuh satu peristiwa yang “tidak bertanggung”

(unbearable), “tidak diterima” (unacceptable) dan “tidak terfikir” (unthinkable) sehingga menimbulkan kesan mendalam setelah mengalami peristiwa tersebut. Sebenarnya, sama ada fizikal mahupun trauma psikik, kedua-duanya amat menekankan persoalan “tabii penderitaan” (the nature of pain) yang dialami mangsa. Dalam hal ini, masing-masing terkesan dengan kadar kedahsyatan peristiwa traumatik yang dialami. Berdasarkan kesamaan ini, maka kedua-dua trauma ini boleh digolongkan sebagai “teori trauma lazim” (lay trauma theory). Istilah yang diperkenalkan Jeffrey Alexander (2012: 7) ini merujuk kepada:

“According to lay theory, traumas are naturally occurring events that shatter an individual or collective actor’s sense of well-being. In other words, the power to shatter—the “trauma”—is thought to emerge from events themselves. The reaction to such shattering events—‘being traumatized’—is experienced as an immediate and unreflexive response.”

Walau bagaimanapun, selain trauma fizikal dan psikik yang bersifat konkrit/individu, terdapat dua lagi kategori trauma yakni trauma sosial dan trauma kebudayaan yang bersifat abstrak/kolektif. Sekiranya ditelusuri, terdapat garis nipis antara trauma sosial dengan trauma budaya. Kebanyakan sarjana tidak membezakannya. Walau bagaimanapun, untuk tujuan ketepatan, perbezaan ini diperlukan bagi menunjukkan keluasan dan kedalaman setiap trauma tersebut. Dalam hal ini, trauma sosial merujuk kepada trauma yang dialami akibat pengucilan (exclusion) kelompok tertentu dalam masyarakat. Pengucilan ini merupakan keterbatasan komunikasi (merujuk sistem sosial), yang menatijahkan “a tear in the social fabric” (Eyerman 2004) dianggap sebagai lazim oleh masyarakat secara keseluruhan, tetapi tidak lazim untuk kelompok yang mengalaminya. Hal ini akan lebih jelas sekiranya kita merujuk konteks masyarakat moden yang bersifat sehala (linear), kemajuan (progress) dan kefungsian (functional). Dalam kata lain, keadaan ini boleh dianggap sebagai “time regime of modernity” (Aleida Assmann 2020). Mana-mana kelompok yang ‘tertinggal’ dianggap sebagai kegagalan mereka dan dituntut untuk memperbaiki diri lalu mengejar kembali kedudukan masyarakat yang umumnya lebih baik daripada mereka.

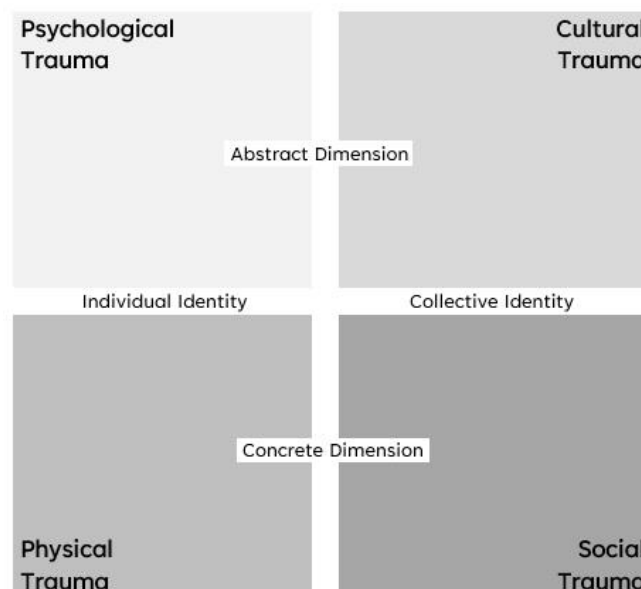
Sebaliknya, trauma kebudayaan pula merujuk bukan sahaja kepada “a tear in the social fabric” (paradigma realisme) seperti yang terdapat dalam trauma sosial, tetapi lebih daripada itu turut merujuk kepada persoalan yang melibatkan kesenjangan antara peristiwa (event) dengan representasi (paradigma konstruktivisme). Hal ini dijelaskan Eyerman (2019: 5) menerusi persoalan-persoalan berikut:

- i- Sejauh manakah trauma tersebut diartikulasi dan direpresentasi?
- ii- Sejauh manakah trauma tersebut mengusung kesan negatif?
- iii- Sejauh manakah trauma tersebut diterima dalam bentuk berkumpulan?

Semua persoalan ini berkait rapat dengan kedudukan makna ekor pengalaman traumatik tersebut. Lantas, pertarungan makna (meaning struggle) inilah yang akhirnya menimbulkan trauma kebudayaan. Ini kerana makna yang terhasil bersandarkan kepada dinamik perspektif kebudayaan tertentu. Dalam hal ini, trauma kebudayaan boleh dianggap sebagai serius dan boleh juga dianggap sebagai santai bergantung kepada dinamik perspektif tersebut. Justeru, untuk merungkai pertarungan makna ini, maka beberapa persoalan “drama trauma” (Stephen F. Ostertag 2020) atau “implicated subject” (Michael Rothberg 2019) mesti ditanggapi sebaiknya. Tegas Eyerman (2019: 7) lagi, beberapa persoalan tersebut ini termasuklah:

- i- Apa yang berlaku?
- ii- Siapa yang menjadi mangsa? Siapa yang menjadi pelaku (perpetrator)? Siapa yang menjadi hero? Siapa yang memilih berkecuali?
- iii- Apa yang boleh dilakukan?
- iv- Siapa dan apakah peranan kumpulan penggerak (carrier group) yang muncul ekoran trauma kebudayaan tersebut?

Dalam semua pertanyaan ini, trauma tidak lagi menjadi hal peribadi, tetapi dibangkitkan secara terbuka lewat wacana yang terdapat dalam masyarakat. Wacana ini boleh disemak menerusi beberapa wahana seperti media bercetak, media sosial, kesenian, filem, budaya popular, selain liputan televisyen. Semua wahana ini akan memaparkan pertarungan makna ekoran tafsiran dan representasi yang berbeza-beza terhadap trauma kebudayaan tersebut. Tafsiran dan representasi ini akhirnya menghasilkan naratif yang juga berbeza-beza, bergantung kepada kedudukan pengamat (observer) yang mentakrifkan peristiwa tersebut. Dalam hal ini, naratif yang terpapar melalui “the discourse of people talking together about the past” (Radley 1990: 46) kemudiannya disusun secara koheren bagi memunasabahkan peristiwa tersebut. Dalam kata lain, trauma kebudayaan merupakan artikulasi awam (public articulation) mengenai penderitaan kolektif (collective suffering) yang menuntut pemaparan dan perwakilan menerusi kata, bunyi dan imej. Tuntutan ini kemudiannya “menstruktur wacana awam” (Hashimoto 2015: 4) yang akhirnya menjadi kelaziman (normalisation) dan kebiasaan (routinisation) dalam masyarakat. Semua ini sebagai “kerja naratif” kepada penderitaan tersebut. Justeru, trauma kebudayaan ternyata—bukan sekadar kualiti peristiwa—tidak terlepas daripada dinamik antara peristiwa (event), aktor (actor) dan khalayak (audience) yang akhirnya menjadikan trauma kebudayaan lebih rumit (complex) berbanding trauma sosial, trauma psikik dan trauma fizikal. Kerumitan ini terpapar menerusi Rajah 1 yang membahagikan kesemua trauma tersebut. Pendek kata, trauma kebudayaan menepati apa yang digariskan Eyerman (2015: 5) bahawasanya, “[It is] not only because of its devastation, but also because of how it was exprienced, understood, and interpreted.”



RAJAH 1. Empat Kategori Trauma (Ilustrasi pengarang)

Secara keseluruhannya, trauma kebudayaan adalah lebih mencabar untuk diselidiki berbanding trauma-trauma lain. Ini kerana trauma kebudayaan lebih bersifat subjektif, abstrak dan kolektif. Dalam ungkapan Neil Smelser (2004: 37), trauma kebudayaan “are for the most part historically made, not born.” Dengan kuasa inovasi dan imaginasi, trauma kebudayaan malah boleh bertahan lebih lama melampaui ribuan tahun. Dalam hal ini, trauma tersebut mempunyai kesan jangka panjang (long term effect) yang menuntut huraian perpektif yang lebih mendalam dan beragam. Kebanyakan kelompok mnemonik (mnemonic community) mempunyai rujukan trauma kebudayaan berdasarkan peristiwa-peristiwa besar dalam sejarah dan ingatan mereka. Semua peristiwa ini mengandungi “erti simbolik terpenting” (great symbolic significance) yang sarat dengan cerita; pengajaran, pelajaran dan dendam. Ringkasnya, semua peristiwa ini menjadi titik rujukan (point of reference) dalam sejarah dan ingatan kelompok tersebut. Titik rujukan yang bersifat “primal scene” ini yang kemudiannya mengakar identiti kolektif suatu kelompok atau masyarakat. Eyerman (2001: 15) dalam hal ini menjelaskan:

“Cultural trauma articulates a membership group as it identifies an event or an experience, a primal scene, that solidifies individual/collective identity.”

PEMBALAKAN SEBAGAI TRAUMA KEBUDAYAAN PENAN

Sejauh ini, kita telahpun menelusur persoalan trauma, lebih tepat lagi, trauma kebudayaan. Memandangkan kita telahpun menyelesaikan persoalan latar belakang, yakni mengenai alat bantu untuk memahami persoalan trauma, maka dalam bahagian terakhir ini kita akan memberi tumpuan khusus bagaimana alat bantu ini dapat menjelaskan dilema yang dihadapi kelompok Penan yang dewasa ini diasak dengan siri kegiatan pembalakan. Hujah yang ingin dikemukakan ialah: pembalakan yang tidak terkawal ini merupakan trauma kebudayaan kelompok Penan. Ini kerana pembalakan—yang tentunya merupakan suatu kejutan—telahpun mengubah identiti kelompok Penan secara mendadak.

Seperti sedia maklum, konsep trauma kebudayaan berkait rapat dengan konsep makna dan identiti. Sehubungan dengan itu, siri kegiatan pembalakan yang ditempuh kelompok Penan ternyata mengancam makna dan identiti kelompok Penan. Ini kerana, dalam sejarahnya, kelompok Penan memang mempunyai ikatan rapat dengan hutan mereka yang semakin hari semakin digondolkan. Kelompok Penan dewasa ini kehilangan sebahagian besar wilayah rayauan mereka sehingga seluruh orientasi kehidupan mereka turut berubah. Mereka, khususnya kelompok Penan nomadik, dipaksa secara halus dan kasar untuk menerap kehidupan moden. Hujah yang dikemukakan bahawasanya kemodenan merupakan hukum alam. Kalangan yang tidak bersama dengan kemodenan dianggap sebagai kalangan yang tertinggal. Dalam hal ini, kelompok Penan dianggap sebagai kalangan tertinggal. Tuduhan bahawasanya mereka tertinggal jelas menggariskan pembahagian antara Penan dan bukan-Penan sekaligus menggariskan lagi antara mereka yang bertamadun dengan mereka yang gasar. Pembahagian ini sekaligus meletakkan garisan moral yang menggambarkan masyarakat bukan-Penan (masyarakat moden, setepatnya) dianggap lebih mulia.

Tuduhan ini bukan sekadar persepsi. Sebagai buktinya, kita boleh melihat bagaimana pihak berkuasa mewajarkan pembalakan atas nama pembangunan negeri (state development). Pembalakan kononnya diperlukan sebagai suatu hasil mahsul dalam membangunkan negeri. Justeru, pembalakan dianggap sebagai pendekatan yang bersifat rasio-instrumental. Manakala,

kelompok Penan yang membantah pembalakan dianggap sebagai anti-pembangunan dan bukan modern (non-modern). Dalam konteks ini, faham pembangunan pihak berkuasa berkait rapat dengan konsep pembangunan moden yang berasaskan eksploitasi tanah. Walau bagaimanapun, kelompok Penan juga mempunyai konsep pembangunan, tetapi tidak berasaskan eksploitasi tersebut. Kelompok Penan menegaskan peripentingnya kelestarian (sustainability) menerusi pembangunan yang bersifat pemuliharaan (preservation). Sebab itu, Penan tidak menebang pohon-pohon, melainkan diperlukan sahaja. Sekiranya dalam pembalakan semua pohon sekitar ditebang habis, sebaliknya kelompok Penan hanya menebang tajam dan ipoh yang tertentu dan meninggalkan tunasnya demi penggunaan masa depan. Justeru, kelompok Penan mengamalkan perkongsian (molong) untuk generasi masa depan dan ini menunjukkan wawasan kelestarian mereka.

Dengan beban moral bahawasanya mereka tertinggal dan anti-pembangunan, maka kelompok Penan sukar menempatkan diri dalam kehidupan moden. Meskipun kehidupan moden dalam sebuah negara-bangsa berteraskan kewarganegaraan, seperti yang diungkapkan oleh Brosius (1993: 100), kelompok Penan mengalami kesukaran untuk berfungsi dalam sistem sosial kerana “the government prevents the very thing they would promote: the participation of Penan as citizens in the larger moral community that is Malaysia.” Keadaan ini mengundang trauma sosial kepada kelompok Penan tertentu. Malah, terdapat individu tertentu yang dibunuh atau hilang semata-mata sikap mereka dalam melawan kegiatan pembalakan seperti dalam kes pembunuhan Kelesau Naan dan kehilangan Bruno Manser. Dalam hal ini, Kelesau Naan yang merupakan pemimpin tempatan Penan dalam kempen menyekat kegiatan pembalakan di Baram kali dipercayai dibunuh apabila jasadnya ditemukan di Sungai Segita. Manakala Bruno Manser pula adalah aktivis alam sekitar dari Switzerland yang telah hilang di hutan Borneo pada tahun 2005. Bruno Manser juga merupakan tokoh terpenting dalam memperjuangkan nasib kelompok Penan di peringkat global. Namun, kesan yang paling ketara ialah trauma yang bersifat kolektif, khususnya trauma kebudayaan. Trauma ini amat mendalam sehingga mempengaruhi corak kefahaman kelompok Penan tentang mengapa dan bagaimana peristiwa berlaku ke atas mereka. Mereka tentu sekali mengambil masa (time-delayed) dan memerlukan perantaraan (mediation) untuk memahami kesan ini. Keadaan ini menuntut kepada pengenalan strategi baharu dan alternatif lain dalam menyusun semula (reconfiguration) cara mereka memandang dunia. Dengan langkah ini, maka mereka berpotensi untuk memulihkan (repairing) “a tear in the social fabric” menerusi suatu naratif baharu. Misalnya, bantahan kelompok Penan terhadap kegiatan pembalakan tidak bermula selari dengan permulaan kegiatan pembalakan tersebut. Namun begitu, apa yang nyata ialah kesan pembalakan telahpun mengubah identiti kelompok Penan yang terbentuk menerusi tindakan perlawanan (resistance). Tindakan ini akhirnya membangun kebersamaan mereka selain membina jaringan baharu antara mereka dengan individu dan kumpulan luar. Hasilnya, mereka kini tidak lagi diidentifikasi dengan hutan semata, tetapi dengan naratif perlawanan dalam pemuliharaan hutan. Dalam dasarwarsa terakhir, terbukti mereka paling terkehadapan berbanding dengan suku-suku lain di Sarawak.

Memang, kehilangan hutan diratapi, tetapi mereka, ironinya, menjadikan nasib tersebut sebagai senjata untuk mengakarkan lagi identiti kelompok Penan. Hutan—tersentuh atau tidak tersentuh—menjadi identiti sejati mereka. Meskipun hutan digondolkan, identiti mereka malahan ditebalkan dengan sikap perlawanan mereka. Dalam hal ini, kelompok Penan menganggap diri mereka sebagai mangsa, manakala pihak berkuasa dan syarikat pembalakan sebagai pelaku. Kedudukan yang diletakkan mereka ini memberi kekuatan untuk mereka mendepani masa depan. Dalam kata lain, menurut Shorna Allred et al. (2022), mereka memiliki ketahanan budaya (cultural

resilience). Apatah lagi, mereka mempunyai hero-hero seperti Bruno Manser, Along Sega and Kelesau Naan, selain beberapa episod lain yang dianggap sebagai penanda masa (time marker) dalam perlawanan mereka. Bahkan, terdapat pembentukan kumpulan alam sekitar daripada kelompok Penan (selain daripada luar kelompok Penan) yang bertindak sebagai kumpulan penggerak (group carrier). Perubahan ini menjadikan identiti kelompok Penan yang asalnya dianggap sebagai pemalu, tetapi kini dikenali sebagai pemberani. Malah, tidak cukup dengan itu, kelompok Penan tampil dengan pendekatan moden dalam memperjuangkan hak tanah adatnya. Malah, pendekatan ini turut diamalkan oleh kaum peribumi lain di Sarawak dalam menuntut hak adat (John Phoa 2009: 70). Biarpun awalnya paling primitif, kelompok Penan telahpun mendahului banyak suku-suku primitif lain. Dalam hal ini, kelompok Penan memaknakan semula identiti mereka dengan dua usaha, yakni Peta Kelompok dan Penan Peace Park (PPP). Kedua-dua usaha ini menggambarkan semangat mereka untuk memulihkan trauma akibat pembalakan menerusi penegasan hutan sebagai “cerita” dan “rumah” mereka.

Peta Kelompok (Community Map) merupakan inisiatif bagi menjawab pertanyaan mengenai apa bukti kelompok Penan mempunyai hak wilayah (territorial rights) sekaligus melayakkan tuntutan hak tanah adatnya? Bagi kelompok Penan, hutan adalah identiti mereka. Untuk menjawab persoalan ini, maka kelompok Penan melakukan projek Peta Kelompok. Projek kolektif ini merupakan inisiatif bawahan kelompok Penan setelah melalui fasa pemusnahan hutan secara besar-besaran—sehingga menghancurkan ruang kehidupan dan kemandirian mereka. Kehilangan hutan berusia jutaan tahun dalam hanya dalam beberapa dasarwarsa telahpun memusnahkan identiti mereka yang bersandar kepada kewujudan hutan tersebut. Walhal, hanya dengan hutan tersebutlah mereka dapat ‘bernafas.’

Dalam konteks ini, kelompok Penan dengan kerjasama Bruno Manser Fund (BMF) mengambil inisiatif melancarkan pemetaan wilayah dengan merakamkan segala bentuk pengetahuan, sejarah dan ingatan mengenai pertautan mereka dengan hutan yang telahpun didiami mereka sejak berzaman. Dalam kata lain, pemetaan ini boleh bertindak sebagai “symbol of communication” bagi kelompok Penan (Hugo Warami & Suriel Samuel Mofu: 2024). Sebenarnya, usaha pemetaan ini bermula menerusi jejak awal yang dilakukan Bruno Manser yang tinggal dengan kelompok Penan sejak dekad 1980-an lagi. Aktivis alam sekitar Switzerland yang dianggap sebagai “icons of resistance [among] environmentalists worldwide” (Brosius 1997: 469) ini menyatakan betapa perlunya kelompok Penan mempunyai peta yang memapar dan merinci identiti mereka, sekaligus menghimpun segala pengetahuan, sejarah dan ingatan yang dimiliki mereka. Menerusi beberapa peta awal pada dekad 1990-an, projek yang lebih serius bermula pada tahun 2002. Ketika itu, BMF melatih kartografer tempatan bagi menghasilkan data yang lebih tepat dan jitu. Menerusi peta ini juga, kelompok Penan dibekalkan dengan keupayaan untuk melakukan “measure of traditional ecological knowledge (T. van Gevelt et. al: 2019).

Selain Peta Kelompok, kelompok Penan turut mengusahakan Penan Peace Park (PPP). Ini merupakan inisiatif mereka untuk memperoleh hak tanah adat menerusi pemuliharaan suatu kawasan yang jelas diidentifikasikan dengan sejarah dan ingatan mereka. Walaupun kawasan ini tidak lagi merangkumi wilayah asal mereka, tetapi PPP boleh menjadi asas kepada penyataan warisan mereka. Projek ini bermula menerusi beberapa siri perbincangan yang melibatkan 18 kampung Penan. Tujuannya untuk melindungi hutan mereka daripada musnah habis akibat pembalakan.

Walaupun pembalakan mengundang trauma kebudayaan kepada kelompok Penan, kehadiran PPP dapat berfungsi sebagai artefak kebudayaan (cultural artefacts) yang berperanan dalam menstruktur semula naratif kelompok Penan setelah diasak dengan siri kegiatan

pembalakan. Dengan adanya PPP, maka kelompok Penan dapat “evokes memory and a sense of the past” (Eyerman 2001) serta menjadi tempat tersebut menjadi “ready-made explanation” mengenai tragedi yang dialami mereka. Ini jelas menunjukkan betapa pengaruh budaya material (material culture) masih penting sebagai wahana kepada proses representasi identiti kolektif mereka.

KESIMPULAN

Sejauh ini kita telahpun membahaskan trauma kebudayaan kelompok Penan berdasarkan kesan siri kegiatan pembalakan yang berlaku di Sarawak, sehingga memusnahkan ruang kehidupan kelompok mereka. Trauma yang berlaku ini bukan semata-mata berdampak fizikal dan psikik, tetapi turut berdampak kebudayaan. Ini kerana wujudnya perubahan identiti kelompok Penan yang sekaligus membezakan orientasi kehidupan mereka antara sebelum dengan semasa/selepas fasa pembalakan. Perubahan ini boleh dikesan lewat wacana dan artikulasi awam yang memaparkan kemelut yang dihadapi mereka tatkala berdepan dengan siri kegiatan pembalakan tersebut. Sebagai jawapan, kelompok Penan dewasa ini mengambil tragedi pembalakan tersebut sebagai suatu titik rujukan atau “primal scene” dalam suatu perlawanan aktif yang akhirnya membentuk wacana baharu. Dalam kata lain, pengambilan kedudukan ini merupakan insentif kelompok Penan untuk membentuk rasa kesinambungan “in order to maintain social cohesion over time, and a narrated collective memory that is reinforced through everyday rituals and collective events is crucial to that” (Eyerman 2019: 147). Ini terpapar lewat alternatif mereka seperti Peta Kelompok (Community Map) dan Penan Peace Park (PPP). Dua alternatif ini adalah perwakilan inovasi kebudayaan mereka yang merangkumi seluruh dimensi masa (naratif) dan ruang (tempat)—yang kedua-duanya adalah wahana makna dalam kebudayaan mereka. Dalam hal ini, meminjam Hale (1998: 8), naratif memberi “kuasa perbicaraan” (the power of telling) manakala tempat pula memberi “kuasa melihat” (the power of looking). Gandingan kedua-dua ini—sebagai pembawa makna dan identiti—selaras dengan penegasan Aleida Assmann (2012: 136) bahawasanya: “space and time, seen from the perspective of cultural studies, are cultural constructs that serve as dimensions of orientation and as bearers of meaning.”

Akhir sekali, pula dengan kemusnahan hutan dalam kelompok Penan, maka kita dapat menyimpulkan berlakunya genosid kebudayaan (cultural genocide) yang bertujuan untuk menghancurkan bukti kewujudan suatu kelompok atau masyarakat. Gradimir Gojer (DW 2012) menyebut usaha seperti ini sebagai percubaan untuk “destroying the proof of coexistence is an attempt to destroy the civilizing code of a multi-ethnic state.” Hakikatnya, siri kegiatan pembalakan yang memusnahkan wilayah kehidupan kelompok Penan tersebut jelas sekali merupakan tindakan gasar oleh masyarakat moden yang kononnya lebih bertamadun. Tindakan tersebut, hakikatnya, bertujuan untuk memusnahkan bukti kewujudan kelompok Penan itu sendiri memandangkan hutan merupakan identiti dan makna kelompok tersebut. Hanya saja, kemusnahan hutan ini dilakukan atas ‘niat yang baik’, yakni “demi pembangunan.” Tetapi, ‘niat yang baik’ sahaja, jika tidak berhati-hati, adalah tidak memadai sebab “the road to hell is paved with good intentions.”

PENGHARGAAN

Penyelidikan ini dijalankan di bawah kod geran PP-KITA-2024 yang ditempatkan di Institut Kajian Etnik (KITA), Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM).

RUJUKAN

- Alexander, Jeffrey. 2012. *Trauma: A Social Theory*. Cambridge, MA: Polity.
- Allred, Shorna; Harris, Roger; Zaman, Tariq & Kulathuramaiyer, Narayanan. 2022. Cultural Resilience in the Face of globalization: Lessons from the Penan of Borneo. *Hum Ecol* 50, 447–462. <https://doi.org/10.1007/s10745-022-00319-3>.
- Assmann, Aleida. 2006. Memory, Individual and Collective. Dlm. Robert E. Goodin & Charles Tilly (Pnyt.) *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. Oxford & New York: Oxford University Press, 210-224.
- Assmann, Aleida. 2012. *Introduction to Cultural Studies: Topics, Concepts, Issues*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Assmann, Aleida. 2020. *Is Time out of Joint?: On the Rise and Fall of the Modern Time Regime*. Ithaca: Cornell University Press
- Brosius, J. Peter, 1992. *The axiological presence of death: Penan Gang death-names*. Ph.D. dissertation, University of Michigan, Ann Arbor, MI.
- Brosius, J. Peter, 1997. 'Prior transcripts, divergent paths: Resistance and acquiescence to logging in Sarawak,' *Comparative Studies of Society and History* 39 (3): 468–510.
- Brosius, Peter J. 1990. Penan Hunter-Gatherers of Sarawak, East Malaysia, *AnthroQuest* 42: 1-7.
- Brosius, Peter J. 1993. Between Development and Deforestation: Negotiating Citizenship in a Commodified Landscape, *Akademika* 42 & 43: 87 -104.
- Brosius, Peter J. 2000. "Bridging the Rubicon: Development and the project of Futurity in Sarawak" dlm. Michael Leigh (Pnyt.) *Borneo 2000: Politics, History and Development—Proceedings of the Sixth Biennial Borneo Research Conference*. Kuching: Universiti Malaysia Sarawak.
- Caruth, Cathy. 1996. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- DW. 2012. *Burned Library Symbolizes Multiethnic Sarajevo*, <https://www.dw.com/en/burned-library-symbolizes-multiethnic-sarajevo/a-16192965> [Retrieved September 15, 2022].
- Erl, Astrid. 2009. 'Narratology and Cultural Memory Studies', Sandra Heinen & Roy Summer (pnýt.) *Narratology in the Age of Cross-Disciplinary Narrative Research*. Berlin: De Gruyter
- Eyerman, Ron. 2001. *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eyerman, Ron. 2004. "Cultural Trauma: Slavery and the Foundation of African American Identity", dlm. J. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. Smelser & P. Sztompka (pnýt.) *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, CA: University of California Press, 60–111.
- Eyerman, Ron. 2015. *Is This America? Katrina as Cultural Trauma*. Austin: University of Texas Press.
- Eyerman, Ron. 2019. *Memory, Trauma, and Identity*. New Haven: Palgrave Macmillan

- Ezra Uda. 2012. Melindungi Hak ke Atas Tanah Hak Adat Bumiputera (NCR) Masyarakat Penan di Sarawak, Zawawi Ibrahim & NoorShah M.S. (pnyt.) *Masyarakat Penan dan Impian Pembangunan: Satu Himpunan Naratif Keterpinggiran dan Jatidiri*. Petaling Jaya: SIRD.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Terj. Lewis A. Coser. Chicago: The Chicago University Press.
- Hale, Grace. 1998. *Making Whiteness*. New York: Vintage.
- Harisson, Tom. 1959. *World Within: A Borneo Story*. London: Cresset Press.
- Hashimoto, Akiko. 2015. *The Long Defeat: Cultural Trauma, Memory, and Identity in Japan*. Oxford: Oxford University Press.
- Hose, Charles & McDougall, William. 1912. *The Pagan Tribes of Borneo: A Description of their Physical, Moral and Intellectual Condition and Some Discussion of their Ethnic Relations*. London: Macmillan.
- Hose, Charles. 1894. The Natives of Borneo, *The Journal of The Anthropological*, Institute of Great Britain and Ireland 23: 156-172.
- Hugo Warami & Suriel Samuel Mofu. 2024. Noken Politics and Political Noken: Symbol of Communication in Papuan Community, *Akademika* 94 (2): 40-53.
- Kendell, Jeni. 1989. The children of the empty huts (Malaysia), *Index on Censorship* 18: 6-7.
- Khaidir Ahmad. 1994. *Save the Penans*. Kuala Lumpur: Berita Publishing Sdn. Bhd.
- Khoo Khay Jin. 2023. Scholar Activist Khoo Khay Jin: Reflection on the Penan Sarawak and Malaysia. Petaling Jaya: SIRD.
- Langub, Jayl, 2011. 'Making sense of the landscape: Eastern Penan perspectives.' *Sarawak Museum Journal* 90 (new series) (LXIX): 79–110.
- Langub, Jayl. 1996. Penans and Their Surroundings, Hood Salleh (Pnyt.) *Penans and Their Surroundings—Roundtable Dialogues*. Bangi: LESTARI.
- Langub, Jayl. 2019. Oro Tong Tana': Stick Signs in the Forest, with Particular Reference to Eastern Penan Practice. *The Sarawak Museum Journal*, LXXXI (102): 1-26.
- Langub, Jayl. 2020. The Penan of Jelalong River, Sarawak: A Narrative of Migration and Adaptation, dlm. Ishikawa, N., Soda, R. (pnyt.) *Anthropogenic Tropical Forests: Advances in Asian Human-Environmental Research*. Springer, Singapore.
https://doi.org/10.1007/978-981-13-7513-2_7
- Licht, Anja. 1989. Why do they steal our land? The Penan people of Sarawak and the devastating effects of economic development.' *AMPO Japan-Asia Quarterly Review* 21-2: 42-45.
- Mashman, Valerie & Bala, Poline. 2020. Becoming like us: Conversion and Penan-ness at Long Beruang, Sarawak, *Hunter Gatherer Research* 6(3-4). <https://doi.org/10.3828/hgr.2020.2>
- Needham, Rodney, 1954. 'Penan and Punan.' *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 27(1): 73–83.
- Needham, Rodney, 1955. *The social organization of the Penan, a Southeast Asian people*. Thesis, Oxford University, Oxford.
- Nightingale, Ken. 1968. *Tribe in Transit*. West Heidelberg: Victor Publishing.
- Ostertag, Stephen F. 2020. A Cultural Sociology of Social Media: Social Drama, Cultural Affordances and Blogging in the Wake of Hurricane Katrina, *Cultural Sociology* 15(1): 1–21.
- Phoa, John. 2009. The Politics of Environment: A Preliminary Enquiry into the Malaysian Political Scene, *Akademika* 42 & 43: 21 – 28.
- Radley, Allan. 1990. 'Artefacts, Mmemory and a Sense of the Past,' dlm. David Middleton & Darek Edwards (pnyt.), *Collective Remembering*. London: Sage.

- Rothberg, Michael. 2019. *The Implicated Subject: Beyond Victims and Perpetrators*. Stanford: Stanford University Press.
- Sarawak Report. 2012. "Penan" Are A "Petty Issue", like Zoo Animals! - Top Malaysian 'Diplomat' Sparks Row <https://www.sarawakreport.org/2012/02/petty-issues-like-the-penan-and-zoo-animals-top-malaysian-diplomat-sparks-row/> [Akses pada 3 Jun 2022].
- Smelser, Neil. 2004. Psychological Trauma and Cultural Trauma, Jeffrey C. Alexander et. al. (pnyt.). *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Sontag, Susan. 2004. *Regarding the Pain of Others*. New York: Picador.
- Straumann, Lukas. 2014. *Money Logging: On the Trail of the Asian Timber Mafia*. Basel: Bergli Books.
- Straumann, Lukas. 2015. "Afterword," dlm. Ruedi Suter *Rainforest Hero: The Life and Death of Bruno Manser*. Basel: Bergli Books, 315-320.
- T. van Gevelt, H. Abok, M.M. Bennett, S.D. Fam, F. George, N. Kulathuramaiyer, C.T. Low & T. Zaman, Indigenous perceptions of climate anomalies in Malaysian Borneo, *Global Environmental Change*, Volume 58, 2019,
- Wallace, Alfred Russel. 2021. *The Malay Archipelago* (Vol 1 & 2). e-artnow.
- Zainal Abidin Abdul Wahid. 1993. The Politics of Environment: A Preliminary Enquiry into the Malaysian Political Scene, *Akademika* 42 & 43: 21 – 28.

Ramze Endut
Institut Kajian Etnik (KITA)
Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)
43600, Bangi Selangor, Malaysia
Emel: ramze@ukm.edu.my