

PEMBERDAYAAN BAHASA DAN SASTRA DAERAH SULAWESI TENGGARA DALAM MEMBANGUN KARAKTER MASYARAKAT MULTIKULTUR

Kendari,
3-4 November 2015

Editor
Sandra Safitri Hanan
Firman A.D.

KANTOR BAHASA PROVINSI SULAWESI TENGGARA
BADAN PENGEMBANGAN DAN PEMBINAAN BAHASA
KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
2016

an Bahasa
06

PROSIDING SEMINAR NASIONAL

00053095

HADIAH

PROSIDING SEMINAR NASIONAL

Pemberdayaan Bahasa dan Sastra Daerah Sulawesi Tenggara dalam Membangun Karakter Masyarakat Multikultur

Kendari, 3—4 November 2015

Editor

Sandra Safitri Hanan

Firman A.D.

KANTOR BAHASA PROVINSI SULAWESI TENGGARA
BADAN PENGEMBANGAN DAN PEMBINAAN BAHASA
KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
2016

PERPUSTAKAAN
BADAN BAHASA
DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL

Pemberdayaan Bahasa dan Sastra Daerah Sulawesi Tenggara
dalam Membangun Karakter Masyarakat Multikultur
(Prosiding Seminar Nasional)

ISBN 978-979-069-255-8

Diterbitkan oleh
Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
Jalan Haluoleo, Kompleks Bumi Praja
Anduonohu, Kendari.

Editor : Sandra Safitri Hanan, Firman A.D.
Penata Letak : Firman A.D., A. Heriyadi Zulhaijir
Pewajah Kulit : A. Heriyadi Zulhaijir

Hak cipta dilindungi oleh Undang-undang. Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin tertulis dari penerbit, kecuali dalam hal pengutipan untuk keperluan penulisan artikel atau karangan ilmiah.

Cetakan edisi pertama 2016
Katalog dalam Terbitan (KDT)

499.216 6
PRO
Prosiding Seminar, Penyunting: Sandra, Kendari: Kantor Bahasa Sultra, 2016
ISBN 978-979-069-255-8
Bahasa Indonesia-Temu Ilmiah

PERPUSTAKAAN BADAN BAHASA
Klasifikasi
PP
499.210 6
PRO
No. Induk : 0039/19
Tgl. : 03-01-19
Ttd. : AL
P

KATA PENGANTAR

Prosiding bertemakan "Pemberdayaan Bahasa dan Sastra Daerah Sulawesi Tenggara dalam Membangun Karakter Masyarakat Multikultur"merupakan prosiding seminar nasional yang diselenggarakan oleh Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara pada tanggal 3 – 4 November 2015 di Kendari. Seminar tersebut dihadiri oleh berbagai profesi, seperti; pejabat, guru besar, dosen, guru, mahasiswa, pegawai, dan masyarakat umum pemerhati bahasa dan sastra. Kegiatan seminar ini dibuka oleh Wakil Wali Kota Kendari, H. Musaddar Mappasomba, S.P., M.P.

Prosiding ini memuat makalah-makalah yang telah disajikan dan didiskusikan pada seminar tersebut. Oleh karena itu, makalah-makalah yang termuat dalam prosiding ini dilengkapi dengan laporan sidang yang berisi catatan notulen sehubungan dengan diskusi yang berlangsung pada saat sidang. Ada tiga makalah utama pada kegiatan seminar ini, yang ketiganya merupakan hasil ulasan tiga pemakalah utama yaitu; Prof. Dr. H. Hilaluddin Hanafie, M.Pd., Prof. Dr. H. Zalili Sailan, M.Pd., dan Prof. Dr. La Ode Sidu Marafad, M.Si..

Makalah-makalah yang dimuat dalam prosiding ini dapat dikelompokkan menjadi tiga fokus utama bahasan, yaitu; bahasa, sastra, dan budaya. Adapun yang menjadi objek dari ketiga fokus tersebut adalah bahasa, sastra, dan budaya yang berada dalam lingkup Sulawesi Tenggara. Diharapkan makalah-makalah dalam prosiding ini dapat menambah khazanah pengetahuan di bidang bahasa, sastra, dan budaya. Selain itu diharapkan pula dapat menjadi bahan acuan pemerintah untuk mengambil kebijakan yang berhubungan dengan bahasa dan sastra di Sulawesi Tenggara.

Semoga prosiding ini dapat berguna bagi semua pihak.

Salam.

Kepala Kantor Bahasa
Sulawesi Tenggara

Dr. Sandra Safitri Hanan, M.A.

DAFTAR ISI

v — KATA PENGANTAR

vii — DAFTAR ISI

ix — JADWAL SEMINAR

1 — PERAN BAHASA DAN SASTRA DAERAH DALAM MENCIPTAKAN PERDAMAIAN
Prof. Dr. Hilaluddin Hanafi, M. Pd.

15 — PEMANTAPAN PERAN BAHASA DAERAH DI KALANGAN MASYARAKAT MULTIKULTUR SULAWESI TENGGARA - **Prof. Dr. Zalili Sailan, M. Pd.**

37 — BAHASA LOKAL SULAWESI TENGGARA DALAM DUNIA PENYIARAN
Dr. Najib Husain, M. Si.

47 — PEMANFAATAN SASTRA LOKAL DI SULAWESI TENGGARA UNTUK PENGEMBANGAN EKONOMI KREATIF **Dr. Aris Badara, M. Hum.**

59 — BAHASA DAN SASTRA DAERAH DALAM PEMBENTUKAN DAN PEMBINAAN KEBUDAYAAN NASIONAL - **Dr. Ishak Bagea, M.A.**

67 — STRATEGI PEMBELAJARAN BAHASA DAERAH SEBAGAI UPAYA PENCEGAHAN KEPUNAHAN BAHASA **Dr. La Ino, M. Hum.**

79 — LARIANGI, UNESCO, DAN WARISAN BUDAYA
Dr. Asrif, M. Hum.

89 — KAJIAN PERBANDINGAN BAHASA MUNA, MAWASANGKA, DAN WAKATOBI DI SULAWESI TENGGARA DALAM UPAYA MENINGKATKAN RASA SOLIDARITAS ANTARPENUTURNYA
Maulid Taembo, S. Pd., M. Hum.

105 — MITOLOGI WA KAA KAA: KONTESTASI ARAB-CINA DALAM TRADISI LISAN BUTON
La Ode Yusri, S. Pd., M. A.

123 — KABHANCI SEBAGAI MEDIA SOSIAL MASYARAKAT CIACIA LAPORO
Rahman, S. Pd., M. Hum.

135 — SASTRA BAJO: TAMBANG BUDAYA DI TENGAH MASYARAKAT MULTIKULTURAL
Uniawati, S. Pd., M. Hum.

145 — PENDIDIKAN KARAKTER DALAM TRADISI KARIA DI MASYARAKAT MUNA
Wa Ode Nur Iman, S. Pd., M. Pd.

167 — DERIVASI NOMINA DALAM BAHASA MUNA
Aji Prasetyo, S. S.

185 — SYAIR MO'ODULELE SEBAGAI STRATEGI LOKAL DALAM MEMBENTUK POLA HIDUP BERSIH DAN SEHAT DI TOBU HUKAEA-LAEYA (SEBUAH WACANA)
Heksa Biopsi P. H., M. Hum. dan **Early Wulandari Muis, M. A.**

195 — MEMBANDINGKAN DAN MEMASYRAKATKAN DONGENG, MERAJUT MULTIKULTURALISME BANGSA (Studi Bandingan Terhadap Sastra Daerah Tolaki dan Buton dengan Dongeng Nusantara Lainnya)
Rahmawati Azi, S. Pd., M. A.

205 — MENEROPONG EKSISTENSI BAHASA LASALIMU-KAMARU DI PULAU BUTON
Firman A.D., S. S., M. Si.

217 — MENEMUKAN IDENTITAS KALEDUPA MELALUI LAGU DALAM TARI LARIANGI
Nur Israfyan Sofian, S. Pd., M. Hum.

227 — REKONSTRUKSI FONEM PROTO KELOMPOK BAHASA CIACIA: LINGUISTIK HISTORIS KOMPARATIF - **Asrul Nazar, Hamzah A. Machmoed,** dan **Muhammad Nurlatif**

241 — MEMAHAMI MAKNA UNGKAPAN TRADISIONAL MUNA SEBAGAI PEREDAM KONFLIK SOSIAL - **Zakiyah M. Husba, S. S. dan Mulawati, S. Pd.**

253 — POTENSI BAHASA DAERAH DALAM PENGEMBANGAN PROMOSI KESEHATAN SEBAGAI UPAYA PENCEGAHAN ANEMIA PADA IBU HAMIL ETNIS MUNA DI KECAMATAN ABELI KOTA KENDARI
Syawal Kamiluddin Saptaputra, S.K.M., M. Sc., Hartati Bahar, S.K.M., M. Kes., La Ode Ahmad Saktiansyah, S.K.M., M.P.H.

261 — MEMAHAT MAKNA RITUS KONAWE
Syaifuddin Gani, S. Pd.

275 — PENDEKATAN GENETIK DALAM SASTRA LISAN WOLIO PADA MASYARAKAT KOTA BAUBAU - **Nadir La Djamudi, S. Pd., M. Pd.**

293 — INTEGRASI NILAI-NILAI SASTRA DAERAH DALAM IMPLEMENTASI KURIKULUM 2013
Dr. Sahlan, M. Pd.

303 — PENGUATAN SEMANGAT KEBANGSAAN MELALUI NYANYIAN RAKYAT WOLIO
Rahmawati, S. S., M. Hum.

317 — IAIN KENDARI DALAM DESAIN GRAFIS KAOS AKADEMIK:KAJIAN ANALISIS WACANA KRITIS - **Fahmi Gunawan, S. S., M. Hum.**

JADWAL SEMINAR

JADWAL PELAKSANAAN SEMINAR NASIONAL "PEMBERDAYAAN BAHASA DAN SASTRA DAERAH SULAWESI TENGGARA DALAM MEMBANGUN KARAKTER MASYARAKAT MULTIKULTUR" TAHUN 2015

No.	Hari	Waktu	Kegiatan	Moderator	Notulis
1.	Selasa, 3 November 2015	07.30—08.00	Registrasi Peserta		
		08.00—09.00	Pembukaan		
			Sesi I		
		09.00—10.00	**Wakil Wali Kota Kendari**	Prof. Dr. Hilaluddin Hanafi, M.Pd.	Dr. Sandra Safitri Hanan, M.A.
		10.00—10.15	Kudapan		
			Sesi II		
		10.15—12.00	**Prof. Dr. Hilaluddin Hanafi, M.Pd.** **Prof. Dr. La Ode Sidu Marafad, M.S.** **Prof. Dr. Zalili Sailan, M.Pd.**	Dr. Sandra Safitri Hanan, M.A.	Ld. Yusri, S.Pd., M.A.
		12.00—13.00	Isama		
			Sesi III		
		13.00—14.15	**Dr. Aris Badara, M.Hum.** **Dr. Najib Husain, M.Si.**	Dr.Asrif, M.Hum.	Zakiyah M. Husba, S.S.
			Sesi IV		
		14.15—15.30	**Dr. Ishak Bagea, M.A.** **Dr. La Ino, M. Hum.** **Dr. Asrif, S.Pd., M.Hum.**	La Ode Yusri, S.Pd., M.A.	Sukmawati, S.Pd., M.Hum.
		15.30—15.45	Kudapan		
			Sesi V		
		15.45—17.00	**Rahmawati, S.S. M.Hum.** **Syawal Kamiluddin S., S.K.M., M.Sc., dkk.** **Syaifuddin Gani, S.Pd.**	Asri, S.S., M.Hum.	Mulawati, S.Pd.

2.	Rabu, 4 November2015	08.00—09.15	**Sesi I**		
			Prof. Dr. Hanna, M.Pd. **Asrul Nazar, dkk.** **La Ode Yusri S.Pd., M.A.**	Sukmawati, S.Pd., M.Hum.	Asri, S.S., M.Hum.
		09.15—10.30	**Sesi II**		
			Dr. Sahlan, M. Pd. **Wa Ode Nur Iman, S.Pd., M.Pd.** **Nur Israfyan, M.Hum.**	Uniawati, S.Pd., M.Hum.	Rahmawati, S.S., M.Hum.
		10.30—10.45	Kudapan		
		10.45—12.00	**Sesi III**		
			Fahmi Gunawan, S.S., M.Hum. **Heksa Biopsi P.H., S.S., M. Hum. dan Early Wulandari Muis, M.A.** **Rahman, S.Pd., M.A.**	Jamaluddin, S.S., M.Hum.	Syaifuddin Gani, S.Pd.
		12.00—13.00	Isama		
		13.00—14.15	**Sesi IV**		
			Maulid Teambo, S.Pd., M.A. **Rahmawati Azy, S.Pd., M.A.** **Uniawati, S.Pd., M.Hum.**	Syaifuddin Gani, S.Pd.	Dwi Pratiwi, S.Pd.
		14.15—15.30	**Sesi V**		
			Aji Prasetyo, S.S. **Firman A.D., S.S., M.SI.** **Nadir La Djamudi, S.Pd., M.Pd.** **Zakiyah M. Husba, S.S., M.Si. dan Mulawati, S.Pd.**	Rahmawati, S.S., M.Hum.	Moh. Hanafi, S.S.
		15.30—16.00	Kudapan		
		16.00—17.00	Penutupan		

PERAN BAHASA DAN SASTRA DAERAH DALAM MENCIPTAKAN PERDAMAIAN

Hilaluddin Hanafi
Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan
Universitas Halu Oleo

Pendahuluan

Para ahli dari berbagai rumpun ilmu pengetahuan, khususnya ahli kebudayaan menempatkan bahasa sebagai unsur penting yang menjiwai unsur-unsur lain seperti sistem pengetahuan, mata pencaharian, kesenian, dan lain-lain dalam kehidupan manusia. Ilmu pengetahuan tidak mampu berkembang secara berkesinambungan tanpa peran bahasa sebagai medianya. Kegiatan mata pencaharian tidak berjalan baik tanpa komunikasi melalui bahasa, dan juga kesenian tidak terasa nilai estetikanya tanpa peran bahasa. Bahkan, para ahli kebudayaan mencitrakan bahasa dan juga sastra sebagai unsur kebudayaan yang berbentuk non-material selain nilai, norma, dan kepercayaan. (Koentjaraningrat, 1992).

Mereka secara konsisten mengkaji hubungan antara bahasa dan sastra dengan kebudayaan, bukan saja karena penguasaan bahasa pada diri anggota kelompok budaya yang dikaji merupakan suatu *sine qua non* bagi seorang peneliti lapangan, melainkan pula mereka sadari bahwa kehidupan dan aktivitas budaya dapat dipahami dengan baik melalui pengungkapan bahasa, sehingga terjadi saling pengertian, pemahaman, dan pada akhirnya tercipta kedamaian (Liliweri, 2003). Bahasa dan sastra daerah merupakan perwujudan budaya yang mengandung nilai-nilai kemartabatan manusia dan sekaligus sebagai kearifan lokal yang mengandung makna kehidupan yang tidak hanya menciptakan kebersamaan kelompok, melainkan pula menciptakan perdamaian dalam tatanan kehidupan masyarakat pendukung budaya tertentu.

Para ahli mengkaji bahasa dan sastra daerah dengan tujuan untuk mengerti lebih

mendalam pola dan nilai-nilai sesuatu masyarakat, karena bahasa dan inilai sebagai ciri yang sangat kuat menjiwai kepribadian sosial seseorang Oleh karena itu, bahasa menjadi penting dipelajari jika kita ingin mendalami kebudayaan atau masyarakat pendukung kebudayaan tertentu. Hal ini pulalah yang menjadi latar belakang pemikiran dari pengkajian bahasa khususnya variasi penggunaan bahasa, oleh ahli-ahli ilmu-ilmu sosial disebut sosiologi bahasa (Lindgren dalam Suyuti 2004).

Kegiatan manusia dalam mempertahankan kehidupannya dan menjaga citra martabat kemanusiaanya banyak dilakukan melalui komunikasi. Mengapa manusia harus melakukan hubungan atau berkomunikasi? Jawabannya, antara lain, karena manusia merupakan makhluk sosial yang memerlukan pengertian, pemahaman dan kedamaian dalam kehidupannya. Apabila proses komunikasi dapat berlangsung, maka memungkinkan terjadi kesatuan paham antara pelaku komunikasi dan penerima pesan. Pola dasar komunikasi secara sederhana dapat dilukiskan sebagai saling tukar informasi antara dua pelaku atau lebih, yakni pelaku pengirim dan pelaku penerima informasi. Bila pelaku pengirim hanya beraktivitas menyampaikan informasi kepada pelaku penerima, ini masih bersifat sepihak. Komunikasi yang berhasil dan efektif akan melibatkan pelaku pengirim, pelaku penerima, media, dan faktor-faktor pengaruh dari dua pelaku yang menggunakan lambang-lambang komunikasi (Liliweri, 2003). Kondisi ini menunjukkan adanya komunikasi yang bermakna dan dapat melahirkan pengertian, pemahaman, dan perdamaian.

Praktik hubungan antarmanusia adalah sesuatu yang ditempuh untuk mencapai keberhasilan seseorang melalui kemampuan dan keterampilan berbahasa, termasuk pengungkapan melalui bahasa dan sastra. Hubungan antarmanusia merupakan jembatan dan berbahasa atau bersastra ibarat tali pegangan untuk mencapai tujuan dalam pergaulan manusia bermasyarakat.

Sejalan dengan uraian di atas, Saussure dalam Maliki (1999:v) menyatakan bahwa fungsi sosial bahasa yang utama adalah sebagai sarana komunikasi. Komunikasi merupakan aktivitas hubungan timbal-balik antarpartisipan komunikasi, yaitu penutur dan mitra tutur. Hubungan timbal balik itu terjadi apabila ada kesepadanan pemahaman terhadap isi yang dikomunikasikan dan ada keharmonisan kondisi hubungan antara penutur dan mitra tutur.

Karakteristik Masyarakat Multikultural

Indonesia merupakan salah satu wilayah multikultural terbesar di dunia (Yaqin, 2005:3). Hal ini dapat dilihat dari kondisi sosio-kultural dan geografis yang begitu beragam dan luas. Sekarang ini, jumlah pulau yang ada di wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia sekitar 17.000 pulau besar dan kecil, populasi penduduk berjumlah

lebih dari 210 juta jiwa, terdiri atas 300 suku yang menggunakan hampir 700 lebih bahasa yang berbeda. Selain itu, mereka juga menganut agama dan kepercayaan yang beragam. Bahkan, dalam kepustakaan sosiolinguistik Fishman (1972) memandang Indonesia sebagai raksasa sosiolinguistik dengan keragaman budaya, bahasa dan sastra yang ada.

Keragaman budaya merupakan khazanah bangsa yang sangat bernilai, tetapi di sisi lain, keragaman yang tidak terkelola akan dapat menimbulkan berbagai persoalan sebagaimana yang pernah terjadi dan dihadapi berbagai berbagai wilayah di Indonesia. Ketimpangan ekonomi, sosial, politik, dan ketidakmampuan masyarakat dalam memahami keragaman mengakibatkan terjadinya pertikaian antarkelompok.

Sebagai contoh, pertikaian antaretnis telah terjadi di beberapa wilayah Indonesia. Di Situbondo (10 Oktober 1994) Terjadilah amuk massa dengan membakar gereja dan penjarahan toko milik etnis Cina. Bermula dari perbedaan pendapat antara santri muda dan seorang kiai senior karena dianggap melecehkan agama, masyarakat menuntut santri muda itu dihukum mati. Namun, pengadilan hanya menjatuhkan *vonis* 5 tahun penjara. Di Sanggao Ledo Kalbar (1 Januari 1997) terjadi Perkelahian antara pemuda etnis Dayak dan etnis Madura pada malam menyambut Tahun Baru yang berbuntut aksi balas dendam. Di Makassar (15 September 1997) massa menjadi marah, mereka menyerang dan membakar rumah, toko, tempat hiburan milik etnis Cina serta vihara. Hal ini berawal dari terbunuhnya seorang anak berusia 9 tahun oleh seorang pengidap sakit jiwa keturunan Cina. Ambon (19 Januari 1988) terjadi pertikaian agama yang dipicu oleh perkelahian antara pengemudi kendaraan umum dan penumpang.

Di Jakarta (13-14 Mei 1988) terjadi kerusuhan rasial yang diikuti dengan penjarahan dan pembakaran tempat-tempat bisnis serta pelecehan seksual terhadap perempuan keturunan Cina. Di Sambas (21 Februari 1999), bermula dari seorang penumpang angkutan umum yang tidak mau membayar, sehingga terjadi perkelahian yang melukai sopir dari etnis Dayak yang dilakukan oleh penumpang etnis Madura. Kejadian tersebut berbuntut pada aksi balas dendam etnis Dayak. Di Batam (27 Juli 1999) terjadi pertikaian etnis akibat rebutan penumpang antara warga etnis Flores dan warga etnis Batak, mengakibatkan kerusuhan massa antara kedua kelompok etnis tersebut. Di Wamena (6 Oktober 2000) terjadi penurunan bendera Kejora oleh aparat Brimob yang mengakibatkan kemarahan penduduk asli Papua.Di Sampit Kalbar (18 Februari 2001) empat anggota dari keluarga etnis Madura dibunuh. Diduga pelakunya orang Dayak. Kemudian, ratusan etnis Madura menyerang satu keluarga etnis Dayak. Ribuan warga etnis Dayak bahkan dari pedalaman memasuki kota dan melakukan pembersihan etnis Madura. (Surat Kabar *Kompas,* 4 Maret 2001)

Upaya untuk membangun bangsa yang multikultural, yaitu kondisi masyarakat

yang memberi apresiasi terhadap perbedaan-perbedaan kultural, ras, dan etnis (Speight dalam Deetz 1993) atau pengakuan bahwa beberapa kultur yang berbeda dapat eksis dalam lingkungan yang sama dan memberi manfaat satu sama lain (Rogers & Steinfatt 1999) masih dalam tahapan mencari bentuk. Dalam perspektif komunikasi, Robinson (2000) memandang bahwa sebagai bagian dari masyarakat multikultural, selama ini kita belum melakukan komunikasi lintas budaya yang bermakna, yang mampu memberi ruang bagi sebuah relasi antarmanusia dalam meminimalkan kesalahan budaya. Interaksi antarindividu dan antarkelompok budaya selama ini tidak lebih dari komunikasi yang semu, tidak sungguh-sungguh. Selain itu, tindak komunikasi yang dilakukan cenderung tidak mencerminkan adanya ketulusan kedua belah pihak, yaitu tidak mengatakan apa yang sebenarnya, apa yang hidup dalam pikiran dan hatinya. Dalam keadaan demikian, komunikasi sekadar basa-basi. Komunikasi tidak menyampaikan pesan yang sebenarnya.

Dalam studi komunikasi lintas budaya, ketidaktulusan dalam menjalin interaksi dicerminkan oleh sebuah konsep yang dikenal dengan *ketidakbermaknaan komunikasi* (Ting-Toomey 1999). Artinya, ketika melakukan kontak lintas budaya dengan orang lain, aktivitas komunikasinya seperti *automatic pilot* yang tidak dilandasi dengan kesadaran dalam berpikir (*conscious thinking*). Individu tersebut lebih berada pada tahapan *reaktif* daripada *proaktif*. Karena itu, untuk mencapai keadaan yang bermakna dalam komunikasi lintas budaya, maka seseorang perlu menyadari bahwa ada perbedaan-perbedaan dan kesamaan-kesamaan dalam diri masing-masing anggota kelompok budaya, perlu pemahaman pula bahwa pihak-pihak yang berkomunikasi (*communicators*) merupakan individu-individu yang unik. Dalam deskripsi yang lebih konkret, Ruben dan Stewart 1998 (dalam Rahardjo, 2005) mengatakan bahwa kebermaknaan dalam komunikasi terjadi ketika seseorang: (1) memberi perhatian pada situasi dan konteks, (2) terbuka terhadap informasi baru, dan (3) menyadari adanya lebih dari satu perspektif

Tuntutan adanya komunikasi lintas budaya yang bermakna mengharuskan perlunya rekayasa bahasa yang mengarah pada vitalisasi kode, status, dan pendidikan bahasa. Rekayasa bahasa tersebut diharapkan mampu memberikan fungsi dan perannya dalam menciptakan komunikasi lintas budaya dalam masyarakat multikuktural. Implementasinya diharapkan tampak terutama dalam ranah pendidikan yang menghargai pluralisme, demokrasi, dan humanisme. Pada gilirannya diharapkan, bahwa permasalahan bangsa ini yang timbul karena ketidakmampuan dalam mengelola keberagaman dapat diminimalkan, karena generasi kita adalah generasi multikultural. Paparan ini mencoba mengungkap strategi mengembangkan komunikasi lintas budaya dalam masyarakat multikultural ditinjau dari perspektif sosiolinguistik.

Multikulturalisme dalam catatan Rogers & Steinfatt (1999), merupakan pengakuan

bahwa beberapa budaya yang berbeda dapat eksis dalam lingkungan yang sama dan menguntungkan satu sama lain atau pengakuan terhadap pluralisme kultural. Multikulturalisme menghargai dan berusaha melindungi keragaman budaya (Suryadinata, 2000). Mengacu pada konsep tersebut, dapat kita katakan bahwa bangsa Indonesia adalah bangsa yang multikultural. Semboyan "Bhineka Tunggal Ika" dari buku Sutasoma karya Empu Tantular yang diajarkan kepada kita sedari dini di bangku sekolah menjadi pembenar ikhwal itu. Dari perspektif linguistik, apabila kita mengacu pada catatan jumlah bahasa yang ada di Indonesia, kita akan menemukan realitas masyarakat multikultural bangsa kita. Sebagaimana diketahui, dinamika bahasa selalu memunculkan dialek-dialek yang berbeda-beda. Bisa dibayangkan jika satu bahasa memiliki sejumlah dialek, maka jumlah ini akan berubah berlipat ganda. Bahasa Tolaki, Muna, dan Buton, misalnya memiliki dialek. Budayanya pun menjadi varian yang berbeda dari budaya induknya. Demikian pula bahasa-bahasa etnis yang lain di nusantara Indonesia.

Realitas masyarakat multikultural dapat dilihat pula dari adanya permainan bahasa yang hidup dalam masyarakat kita sebagai akibat kontak antarbahasa. Permainan bahasa adalah eksploitasi unsur (elemen) bahasa, seperti bunyi, suku kata, bagian kata, kata, frase, kalimat, dan wacana sebagai pembawa makna atau amanat (maksud) tuturan sedemikian rupa sehingga elemen itu secara gramatik, semantik, maupun pragmatis akan hadir tidak seperti semestinya (Wijana, 2001).

Peran Bahasa dan Sastra Daerah Sulawesi Tenggara dalam Menciptakan Perdamaian

Telah dipahami bahwa bahasa dan sastra daerah merupakan pengejawantahan dan aktualisasi budaya yang mengandung nilai dan makna kearifan lokal yang ditujukan untuk melanggengkan keberamaan dan menciptakan perdamaian dalam tatanan kehidupan masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa bahasa dan sastra daerah memiliki kekuatan subtantif yang dipedomani, dijaga, dan digunakan oleh masyarakat pendukungnya untuk berinteraksi dalam berbagai aspek kehidupan mereka. Hal ini dapat dilihat kehidupan nyata kita dalam berbangsa dan bertanah air di Indonesia, khususnya di wilayah Sulawesi Tenggara.

Bahasa dan sastra daerah di wilayah Sulawesi Tenggara tumbuh dan berkembang, serta hidup berdampingan bersama ditandai oleh para pengguna bahasa berbagai etnis dan suku tersebut, hidup dengan rukun, damai, dan bahkan saling menghargai, saling menghormati, saling membantu dalam berbagai aspek kehidupan. Bahkan, dalam kenyataannya, banyak masyarakat pengguna bahasa yang berasal dari etnis tertentu mampu berinteraksi dengan menggunakan bahasa etnis lainnya dengan fasih dan lancar, termasuk menguasai aspek sastra daerah. Penulis mencermati hal tersebut, dengan

memandang bahwa kondisi ini sulit menjadi kenyataan, jika tidak ada kesadaran tinggi masyarakat multikultural pengguna bahasa daerah ini, dan peran bahasa Indonesia sebagai bahasa pemersatu yang digunakan sebagai alat berinteraksi. Kenyataan ini sejalan dengan peran dan fungsi bahasa daerah sebagai pendukung bahasa nasional, bahasa Indonesia.

Kondisi ini menunjukkan pentingnya pembinaan bahasa daerah dan bahasa Indonesia secara bersama-sama. Saya sangat mengapresiasi kegiatan Seminar Nasional ini, karena mengangkat tema penting, yaitu pemberdayaan bahasa dan astra daerah Sulawesi Tenggara dalam membangun karakter masyarakat multikultur. Hal tersebut menjadi penting, karena bahasa daerah dan bahasa Indonesia merupakan aset bangsa dengan ciri pemiliknya adalah masyarakat multikultur.

Bahasa dan sastra daerah di Sultra juga berfungsi dan berperan sebagai lambang kebanggaan daerah, jati diri daerah, sarana pendukung budaya daerah, dan sarana pengungkapan sastra daerah. Hal ini dapat dilihat dalam perkembangan bahasa dan sastra daerah Sultra yang digunakan pada berbagai aspek kehidupan masyarakat sehari-hari.

Dalam Etnis Tolaki yang memiliki bahasa Tolaki memiliki nilai-nilai budaya luhur yang dijadikan pegangan dan filosofi kehidupan, dituangkan ke dalam tamsil-tamsil yang sangat bermakna. Misalnya, Nilai luhur *O'sara* yang memiliki makna kepatuhan dan kesetiaan terhadap putusan lembaga adat. Juga nilai budaya *Kohanu (*budaya malu) yang merupakan inti dari pertahanan diri dari setiap pribadi masyarakat Tolaki yang setiap saat dimanapun berada selalu menjaga dalam bertindak. Nilai luhur *Merou* yaitu budaya sopan santun dan tata pergaulan yang dipedomani dalam bersikap, berprilaku yang sopan dan santun, menghormati sesama manusia. Kesemua nilai-nilai tersebut, ditujukan untuk memperoleh ketenangan dan kedamaian hidup bagi masyarakat Tolaki. Pedoman lainnya, juga dikenal dalam tamsil masyarakat Tolaki:

- *Inae merou, nggoietoano dadio toono ihanuno* (barang siapa yang bersikap sopan santun maka pasti orang lain akan banyak sopan kepadanya.
- *Inae kosara nggoie pinesara mano inae lia sara nggoie pinekasara* (barang siapa yang patuh pada hukum adat maka ia pasti dilindungi dan dibela oleh hukum, namun barang siapa yang tidak patuh kepada hukum adat, maka ia akan dikenakan sanksi atau hukuman.
- *Inae kona wawe le nggo modupa oambo* (barang siapa yang baik budi pekertinya, dia yang akan mendapatkan kebaikan.

Selanjutnya, Budaya *samaturu*, (*mendulu rongga mepokoo'aso*) yang merupakan budaya bersatu, suka tolong-menolong dan saling membantu. Budaya taa ehe tinua

tuai (budaya bangga terhadap martabat dan jati jati diri sebagai orang Tolaki).

Dalam masyarakat Tolaki dikenal pula *Kalosara*, yaitu simbol peradaban yang mampu mempersatukan dari berbagai masalah atau persoalan yang mampu mengangkat martabat dan kehormatan mereka. Budaya ini adalah kebudayaan yang lahir dari budi, tercermin sebagai cipta rasa dan karsa akan melandasi ketentraman, kesejahteraan, kebersamaan, dan kehalusan pergaulan dalam bermasyarakat Tolaki. Dalam hal tarian, masyarakat Tolaki memiliki Tarian Lulo yang syarat dengan nilai seni, pergaulan, dan nilai kebersamaan.

Selanjutnya, etnis Buton mengenal budaya bahasa dan sastra daerah yang memiliki nilai luhur yang tinggi, seperti *kabanthi*, yaitu nyanyian berisi nasihat, kearifan, nilai pendidikan, estetika, etika, dan nilai religius. Masyarakat Buton mengenal seni dan tarian yang bernilai tinggi, seperti tarian *lariangi* untuk penjemputan dan penghargaan bagi tamu. Selain itu, ada juga tarian *Kalegoa* yang menceritakan tentang suka-duka gadis Buton yang sedang dipingit atau posuo (8 hari 8 malam). Posuo sebagai suatu arena tempaan adat bagi mereka yang diikat dengan aturan dan tata krama serta sopan santun yang ketat untuk meninggalkan masa kegadisan, bebas dan gembira karena telah dewasa dalam tempaan serta siap menerima kenyataan hidup. Tari *Balumpa* juga termasuk tarian tradisional masyarakat Buton menggambarkan keramahan masyarakat Buton dalam menyambut tamu yang datang dari luar daerahnya.

Nilai Budaya masyarakat Buton dalam ungkapan-ungkapan yang sarat nilai kemanusiaan, seperti:

- *Pomaemaeakan* (Saling memuliakan satu sama lain)
- *Pomaamasiakan* (Saling menyayangi satu sama lain)
- *Popiapiara* (Saling menjaga satu salam lain)
- *Poangkaangkataka* (Saling mendukung satu sama lain)
- *Poromu yinda saangu pogaa yinda koolota* (Bersatu tiada berpadu, bercerai tiada antara)
- *Yindayindamo arataa somanamo karo* (Rela mengorbankan diri demi keselamatan bangsa/daerah)

Selanjutnya, masyarakat Muna mengenal budaya bahasa dan sastra daerah yang juga memiliki nilai luhur yang tinggi, kearifan, nilai etika dan estetika, nilai moral dan religius Dalam hal tarian, masyarakat Munal mengenal tari *Linda* yang ditujukan untuk pemingitan anak-anak mereka di kala memasuki alam ke dewasaan. Pertumbuhan tarian tersebut kemudian meluas sampai ke daerah tetangga (Buton). Juga dikenal tari *Mangaro* yang diadakan dalam acara-acara adat seperti pernikahan, *karia* (pingitan) dan *katoba* (acara ritual mengenalkan anak kepada Islam/pengislaman)

serta diadakan saat menyambut tamu. Pada acara *karia* dilakukan prosesi pingitan di sebua tempat, disebut kaghombo (rumah pingit). Dalam prosesi ini, mereka tidak boleh menyentuh tanah selama 4 hari 4 malam. Masuk ke rumah pingit harus mencuci kaki *(ghome ghaghe). (Laode Bulangkamoni, 2013, blogspot.com)*

Tatanan kehidupan masyarakat multikultur di wilayah Sultra menggembirakan. Sebagai masyarakat plural yang berada dalam kondisi kontak antarkomunitas yang dilatarbelakangi oleh berbagai perbedaan, mereka dapat hidup secara harmonis dan damai selama berabad-abad, dan belum ada catatan sejarah bahwa di Sultra pernah terjadi konflik horisontal antaretnik. Masing-masing etnik telah memiliki solidaritas budaya yang cukup untuk mendukung terciptanya eksistensi kehidupan yang damai, solider, harmoni di antara mereka, sehingga perbedaan bahasa tidak menjadi kendala untuk melibatkan diri dalam pergaulan yang lebih luas.

Dalam tatanan kehidupan bersama, wujud kontak antarkomunitas dapat melahirkan dua kemungkinan, yaitu tatanan kehidupan yang cenderung harmonis dan tatanan kehidupan yang cenderung ke arah disharmonis (Mahsun, 2005). Dari perspektif sosiolinguistik, dua masyarakat yang berbeda bahasa yang berinteraksi akan menimbulkan kontak bahasa sehingga dalam kehidupan masyarakat akan terjadi peristiwa-peristiwa kebahasaan yang disebut bilingualisme, alih kode, campur kode, interferensi, integrasi, dan pergeseran bahasa. Peristiwa-peristiwa kebahasaan ini berkaitan dengan proses asosiatif. Kondisi positif ini terjadi di masyarakat Sultra.

Interaksi sosial yang melibatkan dua atau lebih masyarakat yang berbeda etnik, budaya, dan bahasa menuntut pihak-pihak yang berinteraksi saling dapat menggunakan bahasa dari masyarakat yang lain. Dalam masyarakat majemuk seperti di Sultra, sebagian anggota masyarakat memiliki kemampuan menggunakan dua bahasa atau lebih. Kemampuan berbahasa seperti itu dalam terminologi sosiolinguistik disebut sebagai bilingualisme. Kemampuan menggunakan bahasa etnik yang lain dipahami sebagai keinginan seseorang untuk dapat bergaul dalam masyarakat yang lebih luas. Kenyataan menunjukkan, bahwa bahasa Buton tidak hanya digunakan oleh mayarakat pendukungnya, melainkan dikuasai pula oleh etnik lain seperti masyarakat Muna. Demikian pula sebaliknya. Juga, bahasa Tolaki tidak hanya digunakan oleh suku Tolaki, tetapi etnis yang lain pun banyak menggunakan bahasa ini di kota Kendari.

Dalam masyarakat yang pluralistik tidak jarang sebuah percakapan mengalami perpindahan bahasa atau alih kode. Perpindahan bahasa terjadi karena alasan sosial, yakni pihak-pihak yang terlibat dalam peristiwa percakapan itu terdorong untuk memberikan sikap menghargai, menghormati, dan untuk menunjukkan sikap solider

terhadap lawan bicaranya atau keterlibatan pihak ketiga yang berbeda bahasa. Kemauan beralih kode ke bahasa mitra bicara atau pihak ketiga adalah sikap yang integratif, yakni menghindari ketersinggungan perasaan etnik lain yang terlibat dalam percakapan itu karena ketersinggungan etnik lain cenderung desintegratif. Dari aspek sosiopragmatik, sikap menghormati terhadap lawan bicara tidak hanya dilihat dari skala untung-rugi sebagaimana yang dilakukan oleh Leech (1993) tetapi juga dilihat dari pilihan bahasa yang tepat.

Peristiwa-peristiwa kebahasaan, seperti alih kode, campur kode, interferensi, integrasi, dan konvergensi linguistik merupakan model/pola komunikasi yang lazim terjadi dalam masyarakat yang majemuk atau dapat dipahami sebagai model/pola komunikasi lintas budaya atau lintas etnik. Hal ini sering terjadi pada masyarakat Sultra jika mereka berinteraksi, sehingga proses komunikasi memanfaatkan pemakaian bahasa yang integratif.

Penutup

Berdasarkan pemaparan yang telah dikemukakan di atas, dapat dipahami bahwa bahasa dan sastra daerah merupakan perwujudan budaya yang mengandung nilai-nilai kemartabatan manusia dan sekaligus sebagai kearifan lokal yang mengandung makna kehidupan yang tidak hanya menciptakan kebersamaan kelompok, melainkan pula menciptakan perdamaian dalam tatanan kehidupan masyarakat pendukung budaya tertentu.

Wilayah Sultra dengan ciri masyarakat yang multikultural, memperlihatkan adanya kondisi aman, karena adanya kesadaran tinggi masyarakatnya dalam memanfaatkan nilai-nilai budaya yang mereka miliki, yang antara lain diwujudkan melalui bahasa dan sastra/seni yang melahirkan budaya saling menghargai dan saling menghormati.

Bahasa dan sastra daerah di Sultra tidak hanya digunakan sebagai lambang kebanggaan daerah, jati diri daerah, sarana pendukung budaya daerah, dan sarana pengungkapan sastra daerah, melainkan pula berperan sebagai sarana komunikasi yang memiliki potensi dalam penciptaan perdamaian.

Bahasa dan sastra daerah di wilayah Sulawesi Tenggara tumbuh dan berkembang, serta hidup berdampingan bersama ditandai oleh para pengguna bahasa berbagai etnis dan suku tersebut, hidup dengan rukun, damai, dan bahkan saling menghargai, saling menghormati, saling membantu dalam berbagai aspek kehidupan.

Sumber Bacaan

Alwasilah, A. Chaedar. 2001 *Language, Culture, and Education: A Portrait of Contemporary Indonesia.*

Depdikbud. 2003 *Stadar Kompetensi Bahasa dan Sastra Indonesia SMA/MA.* Jakarta.

Djajasudarma, T. Fatimah. 1998. *Analisis Bahasa: Sintaksis dan Semantik.* Bandung: Humaniora Utama Press.

Foley, Wiliam A. 2001. *Anthropological Linguistics: An Introduction*: Blackwell.

Fishman, Joshua A. 1972 *The Sociology of Language.* Rowley: Newbury House.

Gonda, J. 2003. *Linguistik Bahasa Nusantara.: Kumpulan Karya*. Jakarta: Balai Pustaka.

Ismail, Taufiq. *1998. Benarkah Kini Bangsa Kita Telah Rabun Membaca dan Lumpuh Menulis?* Jakarta.

Koopman, Hilda. 1998. *The Syntax of Verbs*. Dordrech: Foris Publications.

Kroeber. AL. 1963. *Anthropology: Cultural Pattern and Processes*. New York: Harcourt Brace.

Koentjaraningrat. 1992. "Bahasa dan Budaya", makalah dalam *Bahasa dan Sastra* IKIP Jakarta.

Liliweri, Alo. 2003. *Dasar-Dasar Komunikasi Antarbudaya.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Masinambow, E.K..M. 1985. "Struktur Bahasa Sebagai Cermin Pandangan Hidup" dalam *Budaya Jaya* 123/128.

Pike, Kenneth L. 1982. *Grammatical Analysis*. Texas: Summer Institute of Linguistics.

Quirk, Randolf, cs. 2002. *A Comprehensive Grammar of the English Language*. London and New York: Longman.

Rahadjo, Turnomo. 2005. *Menghargai Perbedaan Kultural: Minfulness dalam Komunikasi Antaretnis.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Rogers, Everett M., Thomas M. 1999. Steinfatt. *Intercultural Communication*. Illinois, Waveland Press, Inc.,

Suryadinata, Leo. 2002. "Indonesian State Policy toward Ethnic from Assimilation to Multicultural?" Dalam Simposium Internasional III. *Jurnal Antropologi Indonesia 2002*, Universitas Udayana Bali.

Suyuti. 2004. *Bahasa sebagai Pencerminan Sosial Budaya*. Makalah HPBI. Kendari

Ting-Toomey, Stella. 1999. *Communicating Across Cultures*. New York, The Guilford Publications, Inc.

Yaqin, M. Ainul. 2005. *Pendidikan Multikultural: Crosd-Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan*. Yogyakarta: Pilar Media.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi II
Hari, Tanggal, Pukul	: Selasa, 3 November 2015, 10.15—12.00
Judul Makalah	: Peran Bahasa dan Sastra Daerah dalam Menciptakan Perdamaian
Penyaji/Pembicara	: Prof. Dr. Hilaluddin Hanafi, M.Pd.
Moderator	: Dr. Sandra Safitri, M.A.
Notulen	: La Ode Yusri, S.Pd., M.A.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

H. Jamaluddin *(Guru SDN 02 Poasia, Kendari)*

Saya mewakili komunitas masyarakat Bajo. Sebagaimana yang Bapak sebutkan tadi bahwa ada sekitar 17 suku yang ada di Sultra salah satunya suku Bajo. Kalau ada festival-festival budaya di Kota Kendari atau di Sultra, baik sifat nasional maupun internasional, tidak pernah dilibatkan. Ini menjadi tanda tanya bagi kami. Suku kami sudah terdaftar di Sekretariat Negara dan diakui bahwa ada suku Bajo di Indonesia. Bahkan sudah banyak orang yang menjadi sarjana dan guru besar, misalnya di UHO, yang mengangkat penelitian mengenai Bajo. Namun, kalau ada kegiatan di Kota Kendari itu yang muncul itu hanya, misalnya, Muna, Tolaki, Buton, Moronene. Bajo tidak ada, Pak. Penduduk Sultra ini menurut Presiden Bajo, Pak Manan, bahwa kurang lebih 15% adalah orang Bajo. Maksud saya ini sebagai masukan, mungkin Bapak sebagai orang yang punya kepentingan di pemerintah daerah atau di kampus agar kami didaftar dan dilibatkan dalam kegiatan-kegiatan pemerintah daerah, seperti festival. Masyarakat Bajo juga memiliki kebudayaan. Kami harap melalui keterlibatan kami di kegiatan yang dilakukan oleh pemerintah daerah, budaya kami dapat ditunjukkan. Suku yang ada pertama atau mendiami wilayah Kota Kendari, khususnya Teluk Kendari, adalah suku Bajo. Bapak Wali Kota juga mengakui hal tersebut.

Pertanyaan/Saran

Taraung *(Guru Bahasa Indonesia di Kota Kendari)*

Yang pertama saya ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada Bapak-bapak pemateri kita, karena merekalah akhirnya saya bisa hadir di tempat. Mereka adalah dosen saya.

Saya adalah salah seorang pemerhati dan pencinta bahasa daerah. Yang ingin saya

tanyakan terkait dengan bahasa daerah. Materinya sangat bagus dan bisa menjadi pencerahan buat kami di sekolah. Memang bahasa daerah itu penting tapi ada satu hal yang menjadi kendala, yaitu praktisi dan teknisi di lapangan yang bisa mengajar bahasa daerah itu sangat sulit sekali. Kami sering mendapati masalah atau ada riak-riak yang terjadi di sekolah. Misalnya, bahasa daerah apa yang mau diajarkan. Ini sering menjadi tarik ulur bagi pihak-pihak yang berkepentingan di sekolah. Namun, *alhamdulillah*, masalah tersebut dapat kami selesaikan dengan baik. Yang kami ingin sampaikan bahwa mungkin lebih baik diperbanyak kegiatan-kegiatan yang sifatnya pengenalan kepada masyarakat bahwa bahasa daerah itu penting. Misalnya tadi, yang dikemukakan oleh Bapak Jamaluddin, bahwa mereka (masyarakat Bajo) tidak dilibatkan dalam kegiatan-kegiatan pemerintah daerah. Ini baru di antara kita di sini, bagaimana dengan di masyarakat atau di siswa. Olehnya itu, mungkin ada mekanisme yang harus disusun atau dibuat, misalnya di kurikulum, sehingga dapat diterapkan dengan baik. Kalau kita tidak hati-hati, hal ini dapat menjadi ancaman.

Kemudian di lapangan, orang tua bangga ketika anaknya menggunakan bahasa Indonesia. Baru berapa hari tinggal di Kota, dan kembali ke desa, anak tersebut sudah melupakan bahasa daerahnya dan menggantinya dengan bahasa Indonesia. Bagaiman kira-kira langkah yang dapat dilakukan dalam memasyarakatkan pentingnya bahasa daerah?

Ada juga usulan dari Wakil Wali Kota Kendari bahwa setiap hari Kamis pegawai negeri diwajibkan menggunakan bahasa Tolaki. Yang perlu dipertimbangkan adalah bagaimana dengan penutur bahasa lain, apakah mereka tidak cemburu?

Iriani *(Guru SMAS Oikumene, Kendari)*
Bapak tadi mengatakan bahwa Tari Lariangi itu dari Buton. Sepengetahuan saya, Tari Lariangi itu berasal dari etnis Tolaki.

Jawaban/Tanggapan

1. Saya sependapat Pak ya, karena selama saya ikut berbagai seminar, baik lokal, nasional, maupun internasional, baru ada yang mencoba mempromosikan budaya Bajo. Masalahnya adalah seperti bahasa-bahasa yang dimiliki oleh etnis yang memiliki budaya itu memang mempromosikan bahasanya, menulis agar orang lain bisa paham. Namun, banyak orang datang ke Sultra untuk belajar bahasa Bajo. Yang sekarang kita inginkan adalah bagaimana masyarakat Bajo meningkatkan pendidikan anak-anak kita yang seharusnya didorong oleh masyarakat etnis tersebut. Apalagi Bapak mengajar di sekolah dasar dapat mengajak anak-anak kita untuk meningkatkan

ilmunya dan mendorong untuk belajar lebih giat. Tidak mungkin kita mengharapkan orang lain yang mempromosikan bahasa dan budaya kita, paling hanya sampai motivasi. Kecuali kalau kita sendiri yang mau dan berusaha itu akan lebih bagus. Nantilah kalau ada hal-hal yang ingin dibicarakan, kita bisa berkomunikasi lebih lanjut.

2. Kendala umum dalam memasyarakatkan sebuah bahasa, yaitu ada kendala internal dan eksternal. Dalam mempromosikan bahasa daerah kita, tergantung pada diri kita. Kita harus mengawali dari diri kita dulu. Kita gunakanlah bahasa daerah kita, khususnya dalam lingkungan keluarga dulu. Jadi, perlu ada kemauan kuat cara untuk menyiasati sehingga anak-anak kita bisa berbahasa daerah, misalnya melatih anak-anak kita berbicara. Jadi, perlu juga mengadakan komunikasi dengan orang tua murid supaya orang tua mengajarkan bahasa daerah itu kepada anak-anaknya. Mungkin selama ini tidak ada komunikasi antara guru dan orang tua mengenai hal tersebut. Mudah-mudahan melalui seminar ini bisa memotivasi kita untuk melakukan hal-hal tersebut.
3. Saya juga heran, tari Lariangi itu ada di Muna, Buton, dan juga ada di Kendari. Justru saya melihat bahwa simbol ini merupakan simbol yang digunakan oleh semua etnis Itulah sebenarnya hebatnya budaya daerah itu. Tari Lariangi itu merupakan tari penjemputan tamu untuk menghargai dan menghormati. Artinya, semua budaya di Sultra menggunakan tarian ini. Tidak perlu ada etnis yang mengklaim bahwa itu milik daerah ini atau daerah itu. Ini menjadi bukti bahwa kalau kita menggunakan budaya yang baik, kita akan bersatu dan damai kehidupan ini.

PEMANTAPAN PERAN BAHASA DAERAH DI KALANGAN MASYARAKAT MULTIKULTUR SULAWESI TENGGARA

H. Zalili Sailan
Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan
Universitas Halu Oleo

Pendahuluan

Secara umum dapat dikatakan, bahwa Indonesia adalah satu negara yang memiliki kekayaan bahasa dan budaya, jika dibandingkan dengan negara-negara lain, baik di Asia maupun di dunia. Kenyataan tersebut didukung oleh data *Unesco (United Nation Educational Scientific and Cultural Organization),* yakni sebuah badan yang ditugasi khusus mengurusi masalah pendidikan, kebudayaan, dan ilmu pengetahuan dengan menyebutkan bahwa bahasa-bahasa di dunia, baik bahasa besar (mayor) maupun bahasa kecil (minor) berjumlah sekitar 6000 bahasa. Dalam catatan *Unesco* hanya 300 bahasa yang tergolong bahasa besar, semenatara bahasa kecil (untuk selanjutnya disebut bahasa daerah) berjumlah 5700 bahasa. 60% atau 3481 bahasa daerah terdapat di Asia Pasifik. Selanjutnya dari total jumlah bahasa kecil tersebut, ada 726 bahasa daerah yang dijumpai di Indonesia. Dalam hasil surveinya yang lain, *Unesco* selanjutnya menegaskan bahwa pewarisan bahasa daerah amat memilukan karena dari 90 bahasa kecil yang disurvei di sejumlah negara, hanya 36% terwaris secara mulus, 64% tersendat (tak terwaris), 32% berfungsi, 68% bahasa tidak berfungsi. (Baca: Lauder dalam Husen, dkk., 2001:124-126).

Berdasarkan konsep kepadaan geolinguistik seperti yang dikemukakan oleh Mackey (1999) bahwa kekalahan persaingan bahasa kecil atas bahasa besar, antara lain disebabkan oleh perbedaan kekuatan di antara keduanya, baik kekuatan yang bersumber dari faktor bahasa maupun non.bahasa seperti kebanggaan, kesetiaan atau loyalitas, maupun sikap bahasa. Jadi kekalahan persaingan antara bahasa daerah

dan bahasa Indonesia misalnya, disebabkan oleh perbedaan kekuatan tadi. Karena itu temuan *Unesco* di atas mengenai pewarisan bahasa daerah memilukan karena didasari oleh perbedaan kekuatan tadi, dan pada umumnya kekuatan bahasa daerah selalu kalah dari kekuatan bahasa utama *(major language)*.

Bahasa-bahasa daerah di Indonesia banyak yang tergolong bahasa kecil karena hanya didukung oleh kurang dari satu juta penutur. Bahasa-bahasa daerah di Papua, Nusa Tenggara Timur, Nusa Tenggara Barat serta beberapa daerah lainnya misalnya, hanya didukung oleh beberapa ribu, atau bahkan kurang dari seribu. Tentu bahasa-bahasa daerah tersebut akan terancam punah jika tidak dimantapkan peranannya. Ferguson menegaskan, bahwa bahasa kecil makin lama makin merosot jumlah penuturnya jika tidak ada upaya merawatnya, apalagi bahasa itu tidak memiliki tradisi tulis.

Beberapa laporan atau hasil penelitian menunjukkan bahwa sudah banyak bahasa daerah yang terancam punah, bahkan sudah punah seperti yang terdapat di wilayah timur Indonesia. Sugono, misalnya menemukan beberapa bahasa daerah di Papua telah punah. Bahasa-bahasa itu antara lain, seperti bahasa Bapu, Darbe, Wares (Kabupaten Sarmi), bahasa Taworta dan Waritai (Jayapura), bahasa Murkim dan bahasa Walak (Jayawijaya), bahasa Meoswas (Manokwari), dan bahasa Loegenyem (Rajaampat). (Baca: *Republika,* Kamis 05 Maret 2009). Jadi di antara 273 bahasa daerah di Papua, 9 bahasa daerah di antaranya telah punah. Ditambahkan oleh Mukhamdanah, bahwa di Maluku ada 2 bahasa daerah dan di Maluku Utara 1 bahasa daerah telah punah, (Seminar Internasional Hari bahasa Ibu, 2010:77). James T Collins mencatat bahwa kepunahan bahasa-bahasa daerah di Maluku terjadi sejak abad 16 dan penyebabnya adalah waktu VOC *(Vereenigde Oost Indische Compagnie)* mewajibkan penggunaan bahasa Melayu untuk komunikasi sosial-kultural, terutama pada misi Greja. Temuan Rudyanto dengan mengutip salah satu hasil survey yang dilakukan oleh lembaga independen di Asia Pasifik, dengan sangat mengejutkan menyebutkan bahwa bahasa Sunda dengan jumlah penutur cukup besar termasuk ke dalam antrean 3.000 bahasa di dunia yang terancam punah pada akhir abad 21 nanti. Menurutnya asumsi ini mengacu pada kenyataan bahwa generasi muda penutur bahasa Sunda semakin menyusut. (Baca pula, *Pikiran Rakyat,* Sabtu, Februari 2005).

Berdasarkan uraian di atas berarti, baik pada bahasa daerah yang berpenutur sedikit, maupun bahasa daerah yang berpenutur banyak (mayoritas) berpotensi punah atau terancam punah jika tidak dimantapkan pemberdayaannya. Untuk itu bagi kita beberapa temuan di atas tentu menjadi catatan penting agar peran bahasa daerah di tanah air lebih dimantapkan, khususnya di kalangan masyarakat ***multietnis*** dan ***multikultul,*** agar bahasa-bahasa daerah itu terhindar dari ancaman kepunahan. Masyarakat internasional pun amat menyadari bahwa keragaman bahasa sebagai wujud dari warisan budaya leluhur amat berharga bagi kita, sehingga upaya pelestariannya harus ditangani secara serius dan sungguh-sungguh. Dalam pandangan mereka, bahwa hilangnya suatu bahasa pada hakikatnya merupakan hilangnya warisan nilai-

nilai budaya suatu kelompok masyarakat. Atas dasar pandangan ini, berarti persoalan bahasa daerah serta keragaman budaya (multikultur) tidak hanya isu nasional tetapi menjadi isu internasional.

Hubungan Bahasa, Etnisitas, dan Multikultur

Bahasa pada hakekatnya merupakan mediasi pikiran, perasaan, dan perbuatan. Bahasa tidak hanya dipahami sebagai sarana komunikasi, tetapi lebih dari itu, bahasa juga dipandang sebagai suatu sumber daya untuk menyingkap misteri budaya, mulai dari perilaku berbahasa, identitas, dan kehidupan penutur, pendayagunaan dan pemberdayaan bahasa sampai dengan pengembangan serta pelestarian nilai-nilai budaya. Bahasa menerjemahkan nilai dan norma, skema kognitif manusia, persepsi, sikap, dan kepercayaan manusia tentang dunia para pendukungnya. (Liliweri, 2001:120, yang dikutip oleh Ida Bagus Putra Yadhnya, 20003).

Sebelum tiba pada uraian mengenai hubungan antara ***bahasa*** dan ***multikultul*** (keanekaragaman budaya), perlu diawali dengan penjelasan mengenai ***etnisitas.*** Istilah tersebut bermakna sebagai keragaman kelompok sosial yang dicirikan oleh gambaran kebersamaan perasaan atas dasar ***keturunan, adat istiadat, agama, bahasa*** dan sebagainya. Ross seperti yang dikutip oleh Kamaruddin, (1989:33) menyebutkan definisi ***etnisitas*** itu dapat dilihat dari dua pendekatan, (1) pendekatan ***objektifitas*** yang memandang ***etnisitas*** sebagai suatu kelompok yang ditentukan oleh pranata dan pola budaya kongkret seperti ***bahasa sendiri, cerita rakyat, makanan*** dan ***pakaian sendiri***, dan sebagainya, (2) pendekatan ***subjektifitas*** lebih melihat ***etnisitas*** sebagai gambaran perasaan kebersamaan walaupun ada perbedaan di dalam hal ***pakaian, agama,*** dan bahkan ***bahasa.*** Terlepas mana yang benar di antara keduanya, namun bagi Fishman bahasa merupakan ***simbol etnisitas*** yang paling tinggi. Hal tersebut berbeda dengan pandangan Appel dan Muysken dengan menekankan bahwa tidak ada hubungan kategorik antara bahasa dan ***etnisitas.*** Menurut pandangan mereka banyak kelompok etnis dengan bahasanya masing-masing, dan sebaliknya banyak pula contoh kelompok etnis yang berbeda dengan memiliki bahasa yang sama. Tanpa bermaksud mempertentangkan perbedaan pandangan di atas mengenai ***etnisitas,*** namun yang jelas tidak dapat dipungkiri bahwa dalam hal ***kedwibahasaan*** hanya dapat dipahami dengan benar apabila hubungan ***potensial bahasa*** dan ***etnis*** ikut diperhitungkan. Karena itu ungkapan atau idiom, ***"bahasa adalah jati diri bangsa"*** mempunyai dasar yang kuat. Bahwa melalui bahasa sebagai media komunikasi, identitas etnik seseorang dapat diketahui dan diidentifikasi, sekaligus dapat menunjukkan identitas kesukuan atau kebangsaan seseorang. Jika setiap etnik memunculkan pertuturan dalam bentuk dialek yang berbeda, maka dapat dipastikn bahwa perbedaan bahasa atau dialek dapat

memperlihatkan perbedaan etnik.

Sementara ***multikutural*** diartikan sebagai keragaman ***kebudayaan*** dalam satu masyarakat. Kesalingterkaitan antara bahasa dan budaya sudah lama diperbincangkan oleh para ahli. Ada yang beranggapan bahwa bahasa adalah bagian dari kebudayaan, atau lebih dikenal dengan hubungan subordinatif, di mana bahasa berada di bawah kebudayaan, tetapi ada pula yang beranggapan sebaliknya bahwa antara bahasa dan budaya bukanlah hubungan antara atasan dan bawahan, tetapi bersifat koordinatif. Benang merah dari berbagai definisi atau keragaman pandangan para ahli di atas dapat ditarik, yakni anatara bahasa dan kebudayaan terdapat saling keterkaitan bagaikan dua sisi mata uang, sehingga diskusi mengenai bahasa tanpa mengaitkannya dengan budaya menjadi kurang menarik, sebaliknya pendeskripsian budaya hanya mungkin dilakukan dengan melalui bahasa. Satu hal yang pasti bahwa lewat bahasa aset budaya suatu bangsa dapat terselamatkan. Lewat bahasa pula kita dapat melestarikan budaya daerah yang ada. Demikian juga halnya, bahwa jika kita berbicara tentang identitas bangsa, mau tidak mau kita akan berbicara tentang kebudayaan, sebaliknya jika kita berbicara tentang kebudayaan bangsa atau daerah pastilah mempersoalkan bahasa.

Berdasarkan uraian di atas jelaslah bahwa antara **bahasa, etnis,** dan **kultur** merupakan satu mata rantai yang tak dapat dipisahkan satu dengan lainnya. ***Bassnett*** lebih menegaskan dengan mengatakan hubungan antara ***bahasa, etnis,*** dan ***kultur*** atau budaya begitu erat, sehingga kematian salah satunya ditentukan oleh yang lain. Wahab (1995:37-39) dengan mengutip pandangan Boas, justeru lebih menyakini bahwa kandungan budaya memang tercermin dalam bahasa, dan hungan itu tidak saja hubungan timbal balik antara pikiran dan bahasa tetapi juga ***antara bahasa*** dan ***adat, antara bahasa*** dan ***perilaku etnis,*** serta antara ***bahasa*** dan ***perubahan-perubahan yang terjadi dalam budaya.*** Bloomfield malah lebih tegas lagi dengan mengatakan, "sedemikian kuat hubungan budaya itu terhadap bahasa sehingga kekayaan atau kemiskinan suatu budaya tercermin dalam bahasanya.

Persoalannya kemudian, bahwa dalam era persaingan global, yang dibarengi dengan era industrialisasi dan urbanisasi, generasi muda kita, termasuk generasi muda pedesaan yang selama ini menjadi lumbung pemertahanan budaya dan bahasa daerah, mulai ragu terhadap nilai budaya dan bahasanya sendiri. Mereka tidak lagi yakin bahwa bahasa daerah yang dikuasainya tidak lebih rendah dari bahasa-bahasa yang ada di dunia, sebagai akibat dari ketidakmampuan generasi tua menghormati, memelihara, dan meneruskan nilai-nilai bahasa dan budaya pada generasi muda kita. Karena itu harus ada penyadaran mengenai eksistensi daerah sebagaimana eksistensi bangsa yang tidak dapat dilepaskan dari budaya dan bahasanya.

Berdasarkan pandangan-pandangan di atas maka semakin nyata betapa

pentingnya melakukan pemantapan peran bahasa daerah di kalangan masyarakat multikultur, agar pelestarian bahasa dan budaya dapat menjadi sarana bagi pembangunan karakter masyarakat yang mewadahinya. Memperkukuh karakter masyarakat multikultur lewat pelestarian bahasa dan budaya merupakan langkah positif, dalam rangka mengejawantahkan budaya nasional dan melanggengkan bahasa daerah sebagai pilar "bhinnekatunggal ika".

Apa yang Harus Dilakukan

Dalam upaya pemantapan dan pemberdayaan bahasa dan sastra daerah guna membangun karakter masyarakat multikultur, maka langkah awal yang harus kita lakukan adalah menanamkan kesadaran akan sikap bahasa *(language attitude)* pada setiap masyarakat tutur masing-msing bahasa yang bersangkutan. Sikap bahasa *(language attitude)* yang dimaksudkan di sini adalah tindakan yang dilakukan untuk bereaksi dengan cara tertentu yang disenanginya, berdasarkan pandangan yang dilandasi oleh pendirian, keyakinan dan pendapat mengenai bahasa dan objek bahasa itu sendiri. Sikap bahasa ini ada yang bersifat positif dan ada pula yang bersifat negatif. Garvin dan Mathiot (1968) berpendapat bahwa sikap positif bahasa dicirikan oleh tiga perilaku berbahasa, yakni (1) kesetiaan bahasa *(language loyalty)*, (2) kebanggaan bahasa *(language pride)*, dan (3) kesadaran akan adanya norma bahasa *(awareness of the norm)*. Kata mereka, jika ketiga ciri itu mulai menghilang atau melemah dari diri seseorang atau dari diri sekelompok orang anggota masyarakat tutur, berarti sikap negatif terhadap suatu bahasa telah melanda diri orang atau sekelompok anggota masyarakat tutur bahasa itu. Akibatnya dorongan atau gairah pemertahanan kemandirian bahasa semakin memudar, sehingga ancaman kematian bahasa itu tidak bisa dielakkan.

Tindak lanjut dari kesadaran atas tiga sikap bahasa seperti telah disebutkan sebelumnya menjadi penting dalam hal pemertahanan suatu bahasa, khususnya pada masyarakat *multietnis* dan *multikurtur* karena didasari oleh beberapa pertimbangan. Pertama, dengan kesetiaan bahasa akan mendorong seseorang atau sekelompok masyarakat tutur mempertahankan bahasanya, dan jika perlu mencegah adanya pengaruh bahasa lain. Karena itu jika kesetiaan bahasa semakin melemah dorongan mempertahankan kemandirian bahasanya akan ikut melemah. Weinreich (1979:99) menegaskan bahwa kesetiaan bahasalah yang terutama mendorong usaha-usaha mempertahankan bahasa. Kesetiaan bahasa atau loyalitas bahasa sesungguhnya merupakan sesuatu yang tidak dapat diamati, tetapi karakteristiknya dapat disimpulkan dari tingkah laku yang dapat diamati, misalnya menggunakan bahasa itu dalam berbagai ranah sosial, ikut memperjuangkan kodifikasi bahasa tersebut, ikut mengoreksi kesalahan bentuk bahasa yang dipakai oleh orang lain. Kedua, kebanggaan bahasa

juga penting karena akan mendorong seseorang atau sekelompok masyarakat tutur untuk mengembangkan bahasanya dan menggunakannya sebagai lambang identitas dan kesatuan masyarakat. Perlu ditekankan di sini bahwa sekarang ini kalangan elit, politisi, budayawan, kaum cendekia, tokoh agama, kalangan usia muda berpendidikan, kebanggaan bahasanya terasa semakin melemah dan kebanggan itu mulai beralih pada bahasa lain yang menurut pertimbangan politisnya lebih menguntungkan dirinya. Tentu hal ini mengancam pemertahanan bahasa kecil (bahasa daerah) sehingga harus dicegah. Ketiga, kesadaran adanya norma bahasa akan mendorong kelompok masyarakat tutur menggunakan bahasanya secara cermat dan santun berdasarkan kaidah bahasa yang bersangkutan. Kesadaran adanya norma bahasa ini akan memotivasi seseorang atau sekelompok masyarakat tutur untuk selalu mengacu pada kaidah dan norma bahasa yang bersangkutan, agar ucapannya tidak asal dimengerti oleh mitra tutur.

Ada yang menarik dalam hal penanaman kesadaran mengenai tiga sikap perilaku berbahasa daerah atau peran bahasa daerah dalam membangun karakter masyarakat *multietnik* dan *multicultural.* Bahwa dalam era globalisasi ini ada gejala yang tidak nampak atau tidak kelihatan tetapi dirasakan benar adanya, yakni upaya memupuk rasa nasionalisme dengan menggunakan bahasa nasional dan mengalpakan bahasa-bahasa daerah. Selain itu ada pula upaya penyeragaman bahasa dan budaya di seluruh dunia. Hal ini menjadi ancaman berat bagi pembinaan dan pengembangan bahasa daerah, karena hal tersebut akan memberi ruang seluas-luasnya bagi pemakaian bahasa nasional dan bahasa internasional (bahasa Inggris), dan mengabaikan penggunaan bahasa daerah. Jika hal ini dibiarkan maka upaya memupuk kesadaran sikap bahasa sebagaimana pandangan Garvin dan Mathiot (1968) di atas, tak mungkin terwujud.

Dalam konteks menegakkan tiga pilar perilaku berbahasa (kesetiaan, kebanggaan, dan kesadaran adanya norma bahasa), minimal tiga strategis yang harus dilaksanakan secara konsisten, yakni (1) status bahasa daerah, (2) loyalitas masyarakat tutur bahasa daerah, dan (3) strategi pembinaan dan pengembangan bahasa daerah.

Terkait dengan status bahasa daerah, amanat UUD 1945 amat jelas, dengan menyebutkan bahasa daerah merupakan bahasa ibu bagi masyarakat pendukungnya yang berfungsi sebagai bahasa komunikasi antarmasyarakat bahasa yang bersangkutan. Dalam kebijaksanaan bahasa nasional, fungsi bahasa daerah ditetapkan sebagai (1) lambang kebanggaan daerah, (2) lambang identitas daerah, (3) alat perhubungan di dalam keluarga dan masyarakat daerah, (4) sebagai sarana pendukung budaya daerah dan bahasa Indonesia, dan (5) sebagai pendukung sastra daerah dan sastra Indonesia. Dalam hubungannya dengan fungsi bahasa Indonesia, bahasa daerah berfungsi sebagai (1) pendukung bahasa Indonesia, (2) bahasa pengantar pada tingkat permulaan sekolah dasar di daerah tertentu untuk memperlancar pengajaran bahasa Indonesia

atau pelajaran lain, dan (3) sumber kebahasaan untuk memperkaya bahasa Indonesia.

Strategi kedua yakni loyalitas masyarakat penutur, tindak lanjutnya bergantung pada niat baik dan kemauan masyarakat penutur bahasa itu sendiri. Dalam hal ini para orang tua perlu didorong untuk menggunakan bahasa daerah dalam berbagai ranah serta menciptakan lingkungan pemakaian bahasa daerah dalam masyarakat di mana anak-anak bisa menggunakan bahasa tersebut. Di sini lingkungan keluarga amat memainkan peranan, bahkan keluarga merupakan benteng terakhir dalam hal pemertahanan bahasa daerah. Sehubungan dengan hal tersebut tentu dukungan pemerintah daerah amat diperlukan, apalagi sejak era revormasi, yakni sejak diberlakukannya Undang-Undang Otonomi Daerah 1999, pemeliharaan. bahasa daerah telah diserahkan kepada Pemerintah Daerah (Kabupaten/Kota).

Sementara yang terkait dengan pembinaan dan pengembangan bahasa daerah dapat diwujudkan dalam bentuk pengajaran bahasa daerah secara mantap dan tidak hanya berstatus sebagai bahan ajar muatan lokal. Peningkatan mutu pengajaran bahasa daerah agar mutu pemakaiannya meningkat, selain melalui pengembangan kurikulum, juga dapat dilakukan dengan jalan pengembangan bahan ajar, memanfaatkan metode yang tepat serta dengan tenaga pengajar yang berkualitas.

Kekeliruan kita selama ini pengembangan bahan ajar bahasa daerah sangat bertumpu pada bahan ajar yang bersifat linguistis, tanpa melihat fakta budaya yang berada di balik bahasa itu. Karena itu pengembangan kurikulum bahasa daerah seyogianya diarahkan agar anak didik tidak hanya tahu tentang bahasa daerah itu, tetapi terutama mereka harus terampil menggunakannya dalam berbagai peran, baik dalam situasi formal, maupun dalam situasi yang tidak formal.

Terkait dengan pengembangan bahan ajar bahasa daerah Bloomfield telah mengingatkan kepada kita dengan kata-katanya sebagai berikut, "siapa pun yang terbiasa membedakan perilaku linguistik dan nonlinguistik akan setuju dengan kritik, bahwa suatu lembaga pendidikan, anak lebih banyak diarahkan dalam fase respon pidato artimetik, geografi, atau sejarah, dan mereka tidak diberi kesempatan untuk berlatih berperilaku sesuai dengan lingkungan yang sebenarnya." Bloomfield, 1933:499).

Selain melalui pengajaran bahasa, pemertahanan bahasa daerah dapat pula dilakukan dengan beberapa cara di antaranya melalui pemasyarakatan bahasa daerah dalam bentuk penyelenggaraan lomba pidato bahasa daerah, lagu-lagu berbahasa daerah, pilihan pendengar lewat TV dan radio dengan menggunakan bahasa pengantar bahasa daerah, serta siaran TV dan radio dengan menggunakan bahasa daerah, dan lain sebagainya. Apabila tiga strategi pemertahanan bahasa yang disebutkan di atas dapat dilaksanakan secara konsisten dan berkesinambungan, berarti gejala pemertahanan bahasa daerah telah berjalan secara mulus.

Pertanyaannya kemudian mengapa kita harus mati-matian mempertahankan suatu bahasa? Pada uraian sebelumnya sudah banyak dikemukakan, bahwa bahasa adalah jati diri, cermin serta identitas budaya masyarakat pendukungnya. Bahkan Krystal secara mendalam memberikan argumentasi mengapa kita harus peduli atau harus mati-matian mempertahankan suatu bahasa. Menurutnya minimal ada empat alasan sehingga suatu bahasa dapat dipertahankan, (1) karena butuh keragaman, (2) bahasa menunjukkan identitas, (3) bahasa adalah gudang sejarah, dan (4) karena dalam bahasa ada hal yang menarik. Dikatakan olehnya keragaman *ekologi* sebagai suatu *sistem* adalah sesuatu yang baik dan harus dilestarikan. Karena itu jika ada argumentasi yang mendukung perlunya *keragaman biologis* maka seharusnya hal itu berlaku pula pada *bahasa.* Baginya dunia adalah "*kemajemukan* yang dapat diper-baiki dengan menggunakan *bahasa*". Begitu pentingnya bahasa di mata Krystal sehingga ia menegaskan bahwa, mempertahankan *keanekaragaman bahasa* atau *keanekaragaman linguistis* sama halnya dengan mempertahankan kemajemukan budaya melalui bahasa lisan dan bahasa tulisan.

Dalam hal bahasa menunjukkan *identitas,* Krystal menegaskan, "negara tanpa bahasa adalah negara tanpa hati". Ungkapan ini mengindikasikan betapa pentingnya bahasa bagi sebuah negara, bahkan dalam ungkapan lain dikatakan bahasa adalah jati diri bangsa, atau bahasa menunjukkan bangsa. Secara individualistis bahasa adalah simbol dari penuturnya. Karena itu setiap orang dapat mengungkapkan identitas mereka lewat penggunaan bahasa yang mereka kuasai, meskipun bahasa yang dikuasainya terancam punah. Krystal menjelaskan pula tentang *bahasa* dan *dialek* dan menurut pandangannya perbedaan bahasa dan dialek bersifat *arbitrer*. Bisa saja dialek berubah menjadi bahasa bergantung pada pertimbangan sosiopolitis masyarakat bahasa yang bersangkutan. Karena itu kematian *dialek* adalah juga kematian *bahasa* meskipun dalam skala lokal.

Krystal mencoba melihat pula hubungan bahasa dan negara, dan ia berkesimpulan bahwa bahasa adalah asal muasal negara. Tak ada negara yang tidak mempunyai bahasa, bahkan dikatakannya dunia adalah mozaik impian, jika ada bahasa yang hilang maka berarti bagian dari mozaik tersebut ikut hilang atau jika bahasa hilang sekaligus hubungan dengan masa lalu juga ikut hilang. Karena itu menurutnya antara bahasa dan negara menyatu keduanya berkembang selaras. Itulah sebabnya di mata Krystal bahasa adalah gudang sejarah.

Terakhir Krystal melihat ada hal yang menarik dalam bahasa, karena dalam bahasa ada *bunyi, tata bahasa,* dan *kosakata* yang membentuk *sistem komunikasi.* Jadi bahasa adalah sebuah sistem, semakin banyak bahasa yang kita pelajari semakin banyak sistem bahasa yang kita kuasai dan semakin banyak pula gambaran kita tentang

pilihan kebahasaan. Selain ada perbedaan sistem tata bahasa dan fonologi dalam setiap bahasa, masih ada faktor lain yang menyebabkan bahasa memiliki daya tarik, yakni *pola percakapan, pilihan pragmatis,* dan *variasi* serta *gaya bahasa.* di sini peran sosiolinguistik menjadi penting.

Jika kita mau jujur, sesungguhnya bangsa kita masih setengah hati memberi perhatian pembinaan, pengembangan serta perlindungan bahasa daerah. Imbauan pemertahanan bahasa daerah hanya bersifat slogan tanpa diikuti dengan tindakan nyata. Amanat Undang-Undang Dasar 1945 dan Undang-Undang Sisdiknas nomor 20/2003 yang berbunyi, "penggunaan bahasa daerah sebagai bahasa pengantar pada kelas permulaan sekolah dasar di daerah-daerah tertentu," belum dilaksanakan secara konsekuen. Pusat Bahasa sebagai lembaga pemerintah yang ditugasi khusus menangani kebahasaan, hingga kini baru mampu menempatkan bahasa daerah di jenjang pendidikan sekolah dasar sebagai mata pelajaran muatan lokal. Jadi bahasa daerah baru berkedudukan sebagai titipan dalam penerapan kurikulum muatan lokal (kearifan lokal) yang terjebak dalam pola formalisme, dan bukan mata pelajaran wajib.

Rusyana, seperti yang dikutip oleh Mbete, (2003:3) menyatakan keprihatinannya mengenai nasib buruk bahasa-bahasa daerah dengan mengatakan, bahwa sistem pendidikan kita sebagai instrumen dan jalur formal penerusan (transmisi) tradisi dan budaya masa lalu, khususnya dalam bentuk bahasa daerah masih memprihatinkan. Rusyana mengajukan fakta bahwa di Indonesia baru sebagaian kecil bahasa-bahasa daerah besar diajarkan di sekolah dasar dan sekolah menengah pertama, sementara bahasa-bahasa daerah kecil yang jumlahnya ratusan masih terabaikan. Menurutnya hanya bahasa Aceh dan Gayo di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, bahasa Batak (Toba, Angkola, Mandailing, Simalungun, Karo) dan bahasa Melayu di Provinsi Sumatera Utara. bahasa Rejang di Provinsi Bengkulu, bahasa Lampung di Provinsi Lampung, bahasa Sunda di Provinsi Jawa Barat, dan Jawa Tengah, dialek Cirebon dan Indramayu di Jawa Barat, bahasa Jawa di Provinsi Jawa Tengah, Daerah Istimewa Yogyakarta, dan Provinsi Jawa Timur, bahasa Madura di Jawa Timur, bahasa Dayak (Simpang dan Kanayatan) di Provinsi Kalimantan Barat, bahasa Banjar dan bahasa Kutei di Provinsi Kalimantan Timur, bahasa Tombulu, Tonsawang, dan Mongondow di Provinsi Sulawesi Utara, bahasa Bugis, Makasar, Mandar, dan Toraja di Provinsi Sulawesi Selatan, bahasa Tolaki. Muna, dan Wolio di Provinsi Sulawesi Tenggara, serta bahasa Bali di Provinsi Bali, diajarkan di sekolah-sekolah dasar dan sekolah menengah pertama, dan bahasa daerah kecil lainnya belum mendapatkan perhatian. Jadi masih banyak Provinsi di tanah air yang tidak menjadikan bahasa daerah sebagai bahan pengajaran di sekolah-sekolah.

Masih ada beberapa faktor lain yang ikut mempengaruhi menurunnya mutu bahasa-bahasa daerah. Wahab, dengan mengutip pandangan Cristian Grossweiler,

seorang doktor teologi dari Universitas Negeri Tubingen, Jerman yang secara serius mengamati situasi bahasa-bahasa daerah di Indonesia mengemukakan ada beberapa faktor yang menjadi penyebab menurunnya mutu pemakaian bahasa daerah, di antaranya (1) orang tua mempunyai anggapan bahwa pendidikan dwi bahasa menjadi penghalang proses pendidikan anak, (2) tidak ada lembaga bahasa daerah yang aktif menanggulangi masalah menurunnya bahasa daerah, (3) program penerbitan buku dan kursus-kursus bahasa-bahasa daerah sulit didapat, (4) belum ada usaha menyesuaikan bahasa daerah dengan kebutuhan modern, (5) tidak ada upaya para sesepu yang mendorong pemakaian bahasa daerah, meski penggunaan bahasa daerah itu jelek sekali pun, (6) belum ada upaya memupuk budaya multi bahasa yang memberi kebebasan meningkatkan peranan bahasa-bahasa daerah, dan (7) belum tampak adanya jaringan kerja dan koordinasi di antara sesama forum peduli perkembangan bahasa daerah. (Lihat, Abdul Wahab, 2003:7).

Situasi Kebahasaan di Sulawesi Tenggara

Secara demografis, Sulawesi Tenggara adalah salah satu daerah yang berpenduduk besar dengan latar belakang *etnis* dan *kultur* yang beraneka ragam, serta dengan tingkat mobilitas yang amat tinggi. Mobilitas atau pergerakan penduduk tidak hanya dilakoni oleh penduduk asli tetapi juga oleh para pendatang, baik melalui transmigrasi maupun oleh pedagang musiman. Setiap *etnis* dan *kultur* yang beragam itu memiliki bahasa daerah masing-masing. Melalui pergerakan penduduk inilah yang menjadi penyebab terjadinya kedwibahasaan khususnya di kalangan generasi muda dan anak-anak, yang pada akhirnya mengarah ke pemilihan bahasa yang berakibat pada adanya pergeseran atau pemertahanan suatu bahasa.

Mobilitas penduduk yang semakin tinggi, baik frekuensi maupun ruang jangkaunya menyebabkan semakin banyak individu yang secara faktual harus berinteraksi dengan individu, dengan *etnis, ras,* dan *kultur* yang berbeda. Tentu dalam interaksi *antaretnis, antarras,* dan *kultur* tersebut bahasa yang paling tepat digunakan sebagai alat komunikasi adalah bahasa Indonesia, bukan bahasa daerah masing-masing. Gejala ini berdampak pada semakin menurunnya frekuensi penggunaan bahasa daerah, sehingga bahasa-bahasa daerah tersebut semakin berpotensi ditinggalkan oleh penuturnya.

Berdasarkan hasil pengamatan dan wawancara tidak terstruktur, tampaknya dewasa ini mulai ada gejala bahwa pasangan muda-mudi, termasuk pasangan muda-mudi pedesaan yang selama ini menjadi benteng pemertahanan bahasa daerah, mendidik anaknya lebih banyak menggunakan bahasa Indonesia daripada bahasa daerahnya. Bahasa pengantar di lingkungan keluarga termasuk ketetanggan dan kekariban terlihat adanya pergeseran penggunaan bahasa daerah ke bahasa Indonseia. Lebih-lebih pada pasangan muda berpendidikan, pasangan muda kawin antarsuku, pasangan muda yang

memiliki tingkat mobilitas yang tinggi, pasangan muda yang bermukim di perumahan, dan sebagaianya. Jadi pemakaian bahasa daerah di dalam sejumlah kehidupan rumah tangga telah menyusut dan telah tersaingi oleh pemakaian bahasa Indonesia.

Sejalan dengan penjelasan di atas, maka ada fakta menarik mengenai pemertahanan bahasa daerah di Sulawesi Tenggara, yakni temuan yang dikemukakan oleh Andersen, (2010:2) seorang ahli bahasa dari *Summer Institut of Linguistics (SIL)* Australia yang sejak tahun 1991 hingga saat ini melakukan survei bahasa-bahasa daerah di SulawesiiTenggara. Menurutnya ada perubahan pola pemakaian bahasa daerah di Sulawesi Tenggara, seperti yang terlihat dalam pola pemakaian bahasa Tolaki dan bahasa Muna kepada bahasa Indonesia. Dikatakan olehnya bahwa pergeseran bahasa Tolaki dan bahasa Muna kepada bahasa Indonesia semakin nampak di desa-desa tertentu yang dihuni oleh orang Tolaki dan orang Muna. Ia memperhatikan semakin banyak orang Tolaki dan orang Muna yang berbahasa Indonesia kepada anaknya dan semakin banyak anak berbicara bahasa Indonesia satu dengan lainnya. Mengomentari temuan Andersen tersebut, Marafat (2010:5) menegaskan bahwa dunia sekarang sudah terbalik-balik, karena dulu cucu yang belajar bahasa Indonesia pada kakek, dan neneknya, sekarang kakek dan nenek yang harus belajar bahasa Indonesia pada cucunya.

Bahasa Tolaki dan bahasa Muna adalah dua bahasa di antara tiga bahasa daerah lainnya (Wolio, Tolaki, dan Muna) yang berpenutur besar hingga ketiganya ditetapkan sebagai mata pelajaran muatan lokal seluruh sekolah dasar di Sulawesi Tenggara. Kita bisa membayangkan bagaimana nasib bahasa-bahasa daerah lain yang berpenutur kecil yang menurut "Bahasa dan Peta Bahasa di Indonesia" di Sulawesi Tenggara terdapat puluhan bahasa daerah.

Pandangan Andersen di atas sejalan pula dengan hasil penelitian Sailan dalam desertasinya. Ia memaparkan hasil sensus penduduk 1990, mengenai penggunaan bahasa bagi anak usia 5 tahun ke atas di Sulawesi tenggara, sbb:

Penduduk Berumur 5 Tahun ke Atas Menurut Kab./Kota
Bahasa yang Dipakai Sehari-hari dan Jenis Kelamin

Kab./Kota	Bhs. Ind.		Bisa Bhs Indo.		Tdk.Bisa Bhs. Indo.		Jumlah	
	L	P	L	P	L	P	L	P
Buton	22.810	21.550	114.316	106.817	20.461	45.733	157.151	174.100
Muna	12.821	13.608	67.807	66.158	9.794	20.832	90.422	100.598
Kendari	60.802	55.922	138.657	126.719	11.723	20.968	211.182	203609
Kolaka	26.576	26.020	71.473	63.678	6.579	9.314	104.628	99.012
Total	122.573	117.100	392.253	363.372	48.557	96.847	563.383	577.319

Sumber : Penduduk Sulawesi Tenggara, Sensus Penduduk 1990

Data di atas menunjukkan bahwa dari 1.140.702 jiwa hasil sensus penduduk yang berusia 5 tahun ke atas, ternyata terdapat 995.298 orang atau kurang lebih 87% yang sehari-harinya menggunakan serta tahu berbahasa Indonesia, dan hanya 145.403 jiwa atau 12.74% yang sehari-harinya tidak menggunakan dan bahkan tidak tahu berbahasa Indonesia. Dalam data lain, Sailan menemukan situasi kebahasaan di Kabupaten Muna yang menunjukkan (a) usia 30 tahun ke atas masih mampu berbahasa Muna, (b) usia di antara 15-30 tahun mulai kurang aktif, dan (c) generasi yang berusia kurang dari 14 tahun mulai tidak peduli dengan penggunaan bahasa Muna. Data tersebut sejalan dengan data sensus pendudukan tahun 2010 bahwa di Kabupaten Muna, dari jumlah penduduk sebesar 248.461 jiwa, sekitar 210.036 (84.53%) yang mengaku tahu bahkan menggunakan bahasa Indonesia sebagai alat komunikasi sehari-hari, dan hanya 38.425 jiwa (15.47%) yang tidak tahu berbahasa Indonesia.

Jika diasumsikan bahwa yang tidak tahu berbahasa Indonesia ini adalah mereka yang berusia 50th ke atas berarti lama kelamaan mereka akan habis sehingga kelak penduduk Sulawesi Tenggara mutlak menjadi masyarakat *multikultur,* yang *bilingual* atau mungkin *multilingual.* Karena itu maka kelak eksistensi bahasa daerah di Sulawesi Tenggara, terutama di daerah perkotaan semakin mengkhawatirkan kalaupun belum bisa dikatakan telah terpinggirkan atau termarginalkan. (Baca Zalili Sailan, 2011:337-346).

Memang saat ini harus diakui bahwa ciri-ciri kematian bahasa daerah secara jelas belum nampak atau belum dirasakan, tetapi tidak boleh lupa bahwa indikasi kematian suatu bahasa laksana suatu penyakit yang berkembang pelan-pelan dan pada akhirnya dapat menyebabkan kematian pasien.

Langkah Pemantapan Peran dan Fungsi Bahasa Daerah di Sulawesi Tenggara

Dalam rangka pemantapan peran dan fungsi bahasa daerah, sesuai dengan roh dan semangat undang-undang otonomi daerah tahun 1999, maka idealnya dalam hal kebijaksanaan bahasa ada tiga lembaga yang ikut bertanggung jawab. Tiga lembaga yang dimaksud, yakni (a) pemerintah daerah, (2) kantor bahasa, dan (3) perguruan tinggi. Karena itu ketiga lembaga ini perlu berkorordinasi secara sinerjik untuk membuat perencanaan bahasa agar bahasa-bahasa daerah yang jumlahnya cukup banyak itu tetap memiliki daya hidup (vitalitas) yang tinggi bagi masyarakat tuturnya. Tiga lembaga ini sekaligus pula dapat mendistribusi tugas dalam implementasinya.

Pada uraian sebelumnya telah dikemukakan bahawa dalam konteks memupuk dan menegakkan kesadaran sikap berbahasa, maka ada tiga strategi yang harus

dipahami secara mendalam dan dilaksanakan secara konsisten, yakni (1) status bahasa daerah, (2) loyalitas masyarakat tutur bahasa daerah, dan (3) strategi pembinaan dan pengembangan bahasa daerah. Selanjutnya ketiga strategi tersebut dapat dituangkan ke dalam bingkai kebijaksanaan pemerintah daerah yang berbentuk Peraturan Daerah (PERDA) untuk menjadi payung dari kebijaksanaan lainnya, seperti kebijaksanaan (a) penetapan bahasa daerah sebagai mata pelajaran wajib di sekolah, (b) penetapan bahasa daerah sebagai alat komunikasi dalam upacara adat dan keagamaan, (c) penggunaan bahasa daerah diperdampingkan dengan bahasa Indonesia pada papan reklame, kain rentang, dan pengumuman, (d) penetapan hari berbahasa daerah yang dapat diisi dengan berbagai macam lomba (pidato, cipta puisi dan lagu dalam bahasa daerah), dan sebagainya. Karena itu Perda ini sebaiknya dibuatkan istilah khusus untuk menjadi pembeda dari daerah lain sekaligus menjadi identitas daerah kita, yang mungkin dapat disebut dengan istilah ***"Politik Identitas".*** Melalui politik identitas ini diharapkan dapat mendorong masyarakat tutur yang berasal dari *multietnik* dan *multikultur* mampu membangun jati dirinya dengan melalui pengutamaan penggunaan bahasa daerah dalam berbagai keperluan dan situasi. Ingat ***Jepang*** yang pernah hancur lebur akibat perang, namun mereka tetap membangun bangsanya melalui **politik identitas,** yang tercermin dalam penggunaan bahasa mereka masing-masing. Mereka membangun jati dirinya melalui pengutamaan penggunaan bahasa Jepang dalam berbagai keperluan dan situasi dengan bersemboyan, bahasa menunjukkan bangsa. Hal yang sama terjadi pula pada ***Jerman*** dan ***Korea.*** Kedua negara itu pernah pula hancur lebur akibat perang, namun keduanya membangun bangsanya dengan politik identitas yang dicirikan dengan warna lokalnya yang sangat kental. Mereka tidak hanya fanatik menggunakan bahasa ibunya, tetapi juga enggan memilih produk berlabel asing, walaupun tidak dapat juga dipungkiri bahwa respon mereka terhadap globalisasi sangat luar biasa. Dapat dilihat misalnya pembelajaran bahasa asing dilakukan secara intensif di sekolah, bahkan sama pentingnya dengan sains dan teknologi.

Jika politik identitas ini menjadi pilihan strategi dalam rangka pelestarian dan perlindungan bahasa-bahasa daerah, yang diwujudkan dalam peraturan daerah (Perda) sebagai landasan yurudis, maka pemerintah daerah bersama-sama dengan kantor bahasa dapat melakukan upaya pelestarian bahasa-bahasa daerah dengan berbagai macam cara dan strayegi.

Dalam hal **status** misalnya, pemda melalui kantor bahasa seyogianya ikut memberi imbauan pada masyarakat, dan kalangan remaja serta anak-anak untuk menjadikan bahasa daerah sebagai bahasa gaul sehingga mereka terus menggunakan

bahasa daerahnya sepanjang masa anak-anak, remaja hingga tua. Tidak hanya itu, Pemda pun perlu memperluas pemakaian bahasa daerah dengan jalan menampilkan bahasa daerah pada papan nama, petunjuk, dan rambu-rambu lain di tempat umum, serta terus menerus menganjurkan dan memberi contoh untuk menggunakan bahasa daerah dalam berbagai kegiatan dan hajatan yang dilangsungkan di daerah, seperti dalam *upacara adat, perkawinan, kegiatan keagamaan (pengajian, ceramah agama, dan khotbah),* dsb. Jika perlu undang-undang dan peraturan pemerintah yang menyangkut kepentingan orang banyak dapat diterjemahkan ke dalam bahasa daerah. Dengan demikian maka masyarakat tutur bahasa yang bersangkutan merasa tidak kehilangan jejak atas bahasa daerahnya.

Demikian pula dalam hal ***loyalitas,*** maka upaya pelestariannya lebih difokuskan pada masyarakat penuturnya. Dalam hal ini para orang tua perlu didorong untuk menggunakan bahasa daerah dan menciptakan lingkungan dalam masyarakat di mana anak-anak bisa menggunakan bahasa daerah termasuk dalam proses pelajar mengajar di sekolah. Hal ini dapat terwujud jika ada penekanan dari Pemda setempat mengenai penggunaan bahasa daerah terutama dalam situasi *kontekstual* yang masih berbau tradisional seperti *kegiatan keagamaan* baik di *Masjid,* maupun di *Greja, pengajian, pesta adat, perkawinan* (khususnya dalam *pengucapan Ijab Kabul termasuk nasehat perkawinan), kesenian daerah, pengisian acra di RRI, TV Daerah,* maupun *surat kabar lokal.* Dengan demikian dimungkinkan . bahasa daerah tidak mudah terdesak oleh bahasa utama (bahasa nasional). Perlu diketahui bahwa banyak hasil penelitian yang menunjukkan, ketidakberdayaan bahasa daerah berfungsi sejajar dengan bahasa nasional, dan merosotnya loyalitas pemakaian bahasa daerah terutama di kalangan generasi muda diperkotaan dipengaruhi oleh sikap dan prilaku penuturnya sendiri.

Sementara yang terkait dengan ***pembinaan dan pengembangan bahasa daerah,*** maka dalam pendidikan formal, agaknya status bahasa daerah yang selama ini hanya berupa titipan pemerintah lewat Pusat Bahasa sebagai mata pelajaran muatan lokal, dapat ditingkatkan statusnya menjadi mata pelajaran wajib, mulai dari pendidikan dasar dan seterusnya. Lagi pula seyogianya Pemda tidak hanya fokus pada bahasa-bahasa daerah besar seperti bahasa Tolaki, bahasa Muna, dan Wolio, tetapi bahasa daerah lain yang penuturnya kecil namun jumlahnya begitu banyak perlu mendapatkan perhatian tersendiri. Karena itu kurikulum bahasa daerah perlu disusun sedemikian rupa agar setiap daerah memiliki kebebasan menetapkan bahasa daerah setempat untuk dijadikan sebagai mata pelajaran wajib. Susunan isi kurikulumnya pun harus luwes, tidak formalistis, agar guru memiliki kebebasan menetapkan bahan ajar, strategi,

dan metode yang tepat dan tidak terikat pada aturan-aturan linguistik semata karena anak-anak tidak hanya dituntut memiliki pengetahuan tentang bahasa daerah itu, tetapi terutama agar mereka terampil menggunakannya dalam kehidupan sehari-hari.

Langkah-langkah konkrit yang mungkin dapat dilakukan oleh tiga lembaga tersebut di atas dalam pelestarian bahasa daerah, adalah sebagai berikut:

1. Ikut memediasi pelaksanaan lomba mengarang, mendongeng, pidato, cerita rakyat, dengan menggunakan bahasa daerah setempat dengan melibatkan sekolah.
2. Berperan aktif dalam pelaksanaan seminar internasional khususnya dalam perayaan peringatan hari bahasa ibu internasional, yang diselenggarakan setiap 21 Februari tahun yang bersangkutan. Kegiatan tersbut diharapkan melibatkan murid-murid sekolah dasar dan siswa pendidikan menengah. Jika perlu dalam acara ini lebih banyak diisi dengan kegiatan anak-anak dan generasi muda, karena merekalah yang selalu diprediksi penjadi penyebab awal bagi keterdesakan bahasa daerah oleh bahasa utama.
3. Menjalin kerja sama dengan media masa, baik melalui TV Daerah, RRI, Surat Kabar agar pembinaan bahasa daerah setempat dapat diberi ruang khusus.
4. Menjalin kerja sama dengan instansi terkait agar setiap pembuatan reklame, papan nama, dan pengumuman tetap mengikutsertakan penggunaan bahasa daerah setempat.
5. Di kalangan para politisi, atau pejabat pun perlu diimbau agar di daerah-daerah tertentu saat menyampaikan pidato politiknya sesekali menggunakan bahasa daerah setempat.
6. Jika pemerintah daerah bermaksud mengeluarkan Perda tentang perlindungan bahasa-bahasa daerah maka diharapkan perda tersebut berisi kewajiban mengenai penggunaan bahasa daerah (a) dalam berbagai keperluan dan situasi, (b) penetapan kurikulum, yang tidak hanya bersifat mata pelajaran muatan lokal, tetapi menjadi mata pelajaran wajib untuk setiap jenjang pendidikan, (c) pemberian merek atau label usaha yang bersumber dari produk daerah atau tradisional, dan sebagainya.

Penutup

Bahasa-bahasa daerah di Sulawesi Tenggara yang dituturkan oleh masyarakat *multietnis* dan *multikultur* terasa semakin merosot, dan mulai tersaingi oleh penggunaan bahasa Indonesia. Gejalah itu semakin nampak pada setiap penutur bahasa daerah yang bersangkutan, khususnya mulai dari anak-anak, generasi muda (termasuk generasi muda pedesaan), kalangan orang yang berpendidikan, kalangan elit, dan sebagainya.

Hingga saat ini tidak satu pun pemerintah daerah di Sulawesi Tenggara yang memberi perhatian serius mengenai perlindungan dan pelestarian bahasa-bahasa daerah, walaupun undang-undang otonomi daerah 1999 telah mengamanatkannya. Buktinya tidak satu pun daerah yang mengeluarkan peraturan daerah (Perda) yang mengenai bahasa daerah. Karena itu sekolah pun (untuk semua jenjang) kehilangan pegangan sehingga kadang memilih bahasa Inggris untuk menjadikannya sebagai muatan lokal dan bukan bahasa daerah.

Daftar Pustaka

Andersen, T. David. 2010. *Pelestarian dan Pengembangan Bahasa Moronene.* Makalah pada Kongres Internasional Bahasa-bahasa Daerah Sulawesi Tenggara, 18 - 20 Juli Bau-Bau Sulawesi Tenggara.

Appel, R dan P. Muysken. 1988. *Language Context and Bilingualism.* Edward Arnold, London: Baltimore-Melbourne-Auckland.

Badan Pusat Statistik. 2010. *Kabupaten Muna dalam Angka.* Kabupaten Muna.

Basnett, S. 1992. *Transiation Studies.* London/New York: Methuen.

Biro Pusat Statistik.1990. *Penduduk Sulawesi Tenggara, "Hasil Sensus Penduduk".* Jakarta-Indonesia.

Bloomfield, Leonard, 1933. *Language.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

Collin, Janes T. 2003. *"Language Death in Maluku" Dalam Jurnal Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde. 159. 2/3 2003 hh. 247-290.*

Crystal, David. 2000. Language Death. New York: Cambridge University Press.

Departemen Pendidikan Nasional, 2008. Bahasa dan Peta Bahasa di Indonesia. Jakarta: Pusat Bahasa.

Depdiknas, 2003. Undang-Undang Republik Indonesia No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.

Ferguson, Charles 1971 "National Sociolinguistics Profile Formula" dalam William Bright (Ed.) Sociolinguistics. New York: Mouton dan Co.

Fisman, J.A. (Ed.). 1968. Readings in the Sociology of Language. De. Haag-Paris: Mouton.

Garvin, P. dan Mathiot, M. 1968. "The Urbanization of the Guarani Language", dalam J.A. Fishman, 1972, Reading in The Sociology of Language, The Haque:Mouton.

Gunarwan, Asim.2003. Pembalikan Pergeseran Bahasa Daerah untuk Memperkukuh Budaya Bangsa. Makalah pada Kongres Bahasa Indonesia VIII Jakarta, 14-17 Oktober..

Kamaruddin. 1989. Kedwibahasaan dan Pendidikan Dwibahasa (Pengantar). Jakaarta: Proyek Pengembangan Lembaga Pendidikan Tenaga Kependidikan, Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Lauder, R.M.T. 2001. "Upaya Menjajaki Situasi Kebahasaan di Seluruh Dunia dalam Ida Sundari Husen et. al. Mereta Ranah. Halaman 118-137.

Mackey, W.F. 1968. "The Description of Bilingualism". Dalam J.A. Fishman (Ed.). Readings in the Sociology of Language. The Gauge: Mouton.

Mukhamdanah. 2010. Satu Bahasa Ibu di Indonesia telah Punah (lagi): Kasus Bahasa Tandia di Teluk Wandoma. Makalah dalam Seminar Internasional Hari bahasa Ibu 2010, Alqa Prisma Interdelta: Jatinangor Bandung.

Mbete, Aron Meko. 2003. *Pemekaran Fungsi Bahasa Daerah demi Ketahanan Budaya Bangsa.* Makalah pada Kongres Bahasa Indonesia VIII Jakarta, 14 – 17 Oktober.

Sailan, Zalili. 2011. *Pemertahanan Bahasa Muna (Studi Etnografi di Kabukpaten Muna).* Disertasi-Universitas Negeri Jakarta.

Wahab, Abdul. 2003. *Masa Depan Bahasa, Sastra, dan Aksara Daerah.* Makalah pada Kongres Bahasa Indonesia VIII. Jakarta, 14-17 Oktober.

Weindrich, Uriel. 1968. *Language in Contact: Findings and Problems.* The Hauge-Paris: Mouton.

Yadnya, Ida bagus Putra. 2003. *Revitalisasi Bahasa Daerah (Bali) di Tengah Persaingan Bahasa Nasional, Daerah, dan Asing untuk Memperkukuh Ketahanan Budaya.* Makalah pada Kongres Bahasa Indonesia VIII Jakarta, 14 – 17 Oktober.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi II
Hari, Tanggal, Pukul	: Selasa, 3 November 2015, 10.15—12.00
Judul Makalah	: Pemantapan Peran Bahasa Daerah di Kalangan Masyarakat Multikultur Sulawesi Tenggara
Penyaji/Pembicara	: Prof. Dr. Salili Zailan, M.Pd.
Moderator	: Dr. Sandra Safitri, M.A.
Notulen	: La Ode Yusri, S.Pd., M.A.

Tanya Jawab

H. Jamaluddin *(Guru SDN 02 Poasia, Kendari)*

Pertanyaan/Saran

Bahasa Bajo ini sepertinya juga mengalami kepunahan. Menurut Prof. Dr. Anwar (dari UHO) bahwa bahasa Bajo berasal dari bahasa Melayu Tua. Oleh karena banyak kosa katanya yang mirip dengan bahasa Indonesia. Namun, menurut saya, bahasa Bajo itu tidak akan punah sepanjang masyarakat Bajo mampu menjaga bahasanya. Bahasa Bajo ada di mana-mana di pesisir Nusantara, bahkan di dunia. Bahkan ada perwakilannya di PBB yang berasal dari Malaysia. Mudah-mudahan dengan adanya seminar seperti ini, bahasa Bajo dapat lebih dikenal.

Taraung *(Guru Bahasa Indonesia di Kota Kendari)*

Pertanyaan/Saran

Yang pertama saya ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada Bapak-bapak pemateri kita, karena merekalah akhirnya saya bisa hadir di tempat. Mereka adalah dosen saya.

Saya adalah salah seorang pemerhati dan pencinta bahasa daerah. Yang ingin saya tanyakan terkait dengan bahasa daerah. Materinya sangat bagus dan bisa menjadi pencerahan buat kami di sekolah. Memang bahasa daerah itu penting tapi ada satu hal yang menjadi kendala, yaitu praktisi dan teknisi di lapangan yang bisa mengajar bahasa daerah itu sangat sulit sekali. Kami sering mendapati masalah atau ada riak-riak yang terjadi di sekolah. Misalnya, bahasa daerah apa yang mau diajarkan. Ini sering menjadi tarik ulur bagi pihak-pihak yang berkepentingan di sekolah. Namun, *alhamdulillah*, masalah tersebut dapat kami selesaikan dengan baik. Yang kami ingin

sampaikan bahwa mungkin lebih baik diperbanyak kegiatan-kegiatan yang sifatnya pengenalan kepada masyarakat bahwa bahasa daerah itu penting. Misalnya tadi, yang dikemukakan oleh Bapak Jamaluddin, bahwa mereka (masyarakat Bajo) tidak dilibatkan dalam kegiatan-kegiatan pemerintah daerah. Ini baru di antara kita di sini, bagaimana dengan di masyarakat atau di siswa. Olehnya itu, mungkin ada mekanisme yang harus disusun atau dibuat, misalnya di kurikulum, sehingga dapat diterapkan dengan baik. Kalau kita tidak hati-hati, hal ini dapat menjadi ancaman.

Kemudian di lapangan, orang tua bangga ketika anaknya menggunakan bahasa Indonesia. Baru berapa hari tinggal di Kota, dan kembali ke desa, anak tersebut sudah meiupakan bahasa daerahnya dan menggantinya dengan bahasa Indonesia. Bagaiman kira-kira langkah yang dapat dilakukan dalam memasyarakatkan pentingnya bahasa daerah?
Ada juga usulan dari Wakil Wali Kota Kendari bahwa setiap hari Kamis pegawai negeri diwajibkan menggunakan bahasa Tolaki. Yang perlu dipertimbangkan adalah bagaimana dengan penutur bahasa lain, apakah mereka tidak cemburu?

Ismoyo *(Mahasiswa Universitas Halu Oleo)*

Pertanyaan/Saran

Sebagaimana yang Bapak jelaskan tadi mengenai bahasa dalam konteks sosiolinguistik, ada yang mengatakan bahwa kematian suatu bahasa akan menyebabkan kematian budaya di daerah tersebut. Jika kita melihat situasi sekarang ini, khususnya di perkotaan, misalnya di Kota Kendari, banyak masyarakat yang tiggal di Kota memiliki etnis dan suku yang berbeda. Banyak remaja Tolaki yang sudah tidak menggunakan bahasa Tolaki, bahkan mereka sudah tidak tahu sama sekali bahasa Tolaki. Jadi, beberapa puluh tahun kemudian kemungkinan budaya Tolaki akan hilang. Siapakah yang patut kita persalahkan dalam situasi seperti ini? Apakah faktor lingkungan, keluarga, atau diri kita sendiri?

Iriani *(Guru SMAS Oikumene)*

Pertanyaan/Saran

Saya adalah etnis Tolaki tapi campuran. Bapak saya Menado dan ibu saya Tolaki. Namun, saya sendiri sudah tidak menguasai lagi bahasa Tolaki. Saya hanya bisa kata per kata, tetapi untuk membuat kalimat sudah tidak bisa. Bahkan pada saat saya berbahasa Tolaki, orang-orang di keluarga sering menertawai saya. Karena itulah, ibu saya sering menyuruh saya berbahasa Indonesia saja daripada berbahasa Tolaki yang tidak tepat. Walaupun demikian, saya tetap berusaha berbahasa Tolaki yang sering saya campur

dengan bahasa Indonesia.

Menurut pengalaman saya, bahwa muatan lokal bahasa daerah di sekolah dasar terlalu rumit dan sangat susah karena banyak mengajarkan bagaimana membuat kalimat. Yang diajarkan jangan akademiknya tetapi seharusunya yang diajarkan bagaimana mengucapkan dan menggunakan kata. Saya harapkan, kalau memang muatan lokal masih diajarkan di sekolah dasar mungkin bisa direvisi kembali. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Prof. Sidu bahwa lebih baik kita menggunakan kata-kata yang bisa diucapkan dan digunakan daripada mengajarkan sesuatu yang rumit dan sulit mereka pahami sehingga sampai tamat pun tidak ada yang mereka mengerti.

Saya harapkan para pemateri dapat mengangkat salah satu budaya yang ada di Sultra ini, khususnya di Kendari, mengenai *Kalosara* dapat diajarkan juga oleh karena inilah yang mempersatukan daerah Kendari sehingga kita tetap aman dan bersatu.

Sendara Rini *(Mahasiswa FIB Universitas Halu Oleo)*

Pertanyaan/Saran

Di dalam masyarakat kadangkala penggunaan bahasa tidak sesuai tata cara berbahasa atau tata bahasa atau penggunaan bahasa Indonesia yang baik dan benar). Dari kesalahan berbahasa tersebut banyak menimbulkan masalah atau pertikaian di masyarkat. Padahal dengan bahasa kita dapat memelihara perdamaian di antara masyarakat. Melihat fenomena tersebut hal-hal apa yang harus dilakukan oleh pemerintah?

Generasi muda saat lebih cenderung mennggunakan bahasa Indonesia daripada bahasa daerah. Alasan tidak digunakannnya bahasa daerah adalah karena gengsi atau tidak gaul kalau menggunakan bahasa daerah. Menurut Bapak-bapak pemateri manakah yang lebih penting dari penggunaan kedua bahasa tersebut, apakah bahasa daerah atau bahasa Indonesia? Bagaimana menurut Bapak fenomena penggunaan bahasa di kalangan generasi muda?

Jawaban/Tanggapan

1. Saya ingin mengatakan kepada Bapak Jamaluddin bahwa pada saat saya menjabat Kepala Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Prov. Sultra, saya berjuang dengan sungguh-sungguh untuk membuat sekolah di atas laut untuk masyarakat Bajo dan itu berhasil. Ini perhatian saya pada masyarakat Bajo saat itu. Ini saya sebut dengan sekolah berjalan. Sekolah itu berjalan mengumpul masyarakat Bajo yang sedang menangkap ikan, terutama anak-anak usia sekolah dasar. Saya siapkan guru dan fasilitasnya. Namun, sampai saat ini saya tidak tahu apakah sekolah itu masih ada atau tidak.
2. Mengenai bahasa Bajo, sebenarnya sejak dahulu kala sudah ada inventarisasi. Bahkan

ada ahli linguistik yang mengatakan bahwa bahasa Bajo ini hebat sekali karena tidak hanya di Indonesia, bahkan sampai di Afrika. Bahasa Bajo yang ada di Indonesia dan Afrika katanya memiliki kemiripan struktur. Apa yang bisa kita petik dari hal tersebut bahwa bahasa Bajo ini tidak ada alasan untuk diabaikan karena pengaruhnya begitu luas. Kalau bahasa-bahasa daerah lain hanya berada di wilayah tertentu saja, bahasa Bajo hampir ada di seluruh dunia.

3. Mari kita mencoba berjuang agar setiap pemerintah daerah itu merumuskan sebuah perda tentang pemeliharaan bahasa daerah. Jika kemudian kita beri label, kita bisa sebut dengan politik identitas daerah. Kenapa Jepang bisa maju, karena mereka menggunakan politik bahasa atau politik identitasnya. Mereka tidak mau menggunakan bahasa lain kecuali bahasa Jepang. Jerman dan Korea Selatan juga seperti itu. Itu semua adalah negara-negara maju. Mereka lebih memprioritaskan politik identitas. Barangkali hal ini bisa kita sebut nanti politik identitas daerah. Nanti melalui perda ini kita bisa meningkatkan status bahasa daerah dalam dunia pendidikan yang selama ini hanya merupakan titipan muatan lokal, kita angkat menjadi mata pelajaran wajib untuk semua jenjang. Jadi, tidak hanya bersifat formalitas. Selama ini, pengajaran bahasa daerah hanya formalitas saja, hanya untuk memenuhi kebutuhan kurikulum, tidak peduli siapa gurunya. Saya kira ini penting untuk diperjuangkan. Janganlah bahasa daerah itu hanya memenuhi kebutuhan kurikulum. Janganlah bahasa daerah ini menjadi titipan dari muatan lokal, mari kita angkat sebagai mata pelajaran wajib untuk semua jenjang.
4. Pada momen-momen tertentu, Kantor Bahasa dapat diharapkan memediasi berbagai macam kegiatan kebahasaan daerah, misalnya lomba mengarang, pidato, cerita rakyat, dan lain-lain.
5. Perlu kita berperan aktif, bukan hanya di tingkat nasional tetapi di tingkat internasional. Peringatan Bahasa Ibu internasional selalu jatuh pada 21 Februari. Kita manfaatkan momen ini untuk memperingatinya dengan berbagai macam kegiatan.
6. Penulisan papan nama dan label, jangan hanya dituliskan bahasa Indonesia dan bahasa asingnya, perlu juga dituliskan bahasa daerah itu. Produk-produk lokal dan merek dagang lokal seharusnya menggunakan bahasa daerah.
7. Wakil Wali Kota dalam sambutannya menyarankan bahwa ingin ada pemakaian bahasa Tolaki kepada PNS setiap Kamis. Saya pribadi menginginkan jangan hanya bahasa Tolaki tetapi hari berbahasa daerah. Setiap etnis yang ada di daerah Kendari dapat menggunakan bahasa daerahnya. Setidaknya sehari dalam seminggu sehingga semua bahasa daerah itu terpelihara. Seandainya pemerintah pusat hanya membuat rambu-rambu tentang pelaksanaan kurikulum, nanti kemudian daerah yang bersangkutan menentukan bahasa apa yang diajarkan. Penetuan bahasa daerah

yang dipilih berdasarkan jumlah penutur bahasa daerah dalam wilayah itu. Janganlah penutur bahasa lain dipaksa untuk belajar bahasa daerah lain. Semua bahasa daerah harus kita pelihara.

8. Sekarang ini, gejala kepunahan bahasa itu belum merupakan ancaman. Namun, hal itu bukan berarti kita biarkan begitu saja. Bisa saja nanti bahasa daerah kita berada pada posisi terancam punah.

BAHASA LOKAL SULAWESI TENGGARA DALAM DUNIA PENYIARAN

M. Najib Husain
Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Universitas Halu Oleo

Pendahuluan

Radio memiliki kemampuan dan kekuatan untuk memengaruhi pengetahuan, sikap, dan perilaku khalayak. Belakangan ini muncul dua fenomena di radio. Pertama, hadirnya bahasa *alay* yang banyak dipakai oleh para penyiar dalam menyapa kaum remaja di Indonesia, yang selanjutnya ramai digunakan oleh para pencita radio saat ini. Kedua, kehadiran musik *indie*, musik kaum muda yang kreatif dan independen.

Salah satu upaya yang dilakukan untuk tetap mempertahankan identitas bangsa, radio-radio yang ada di daerah telah menjadikan warna kelokalan sebagai identitas radio mereka yang dilakukan oleh Radio Komunitas. Untuk daerah Sulawesi Tenggara, pada tahun 2007 telah dideklarasikan Jaringan Radio Komunitas Sulawesi Tenggara (JRK Sultra) yang di dalamnya terdiri atas 14 radio komunitas dari berbagai kabupaten. Adanya upaya dari radio-radio lokal dan radio komunitas di Indonesia untuk memberikan muatan pembelajaran pada program radio yang disampaikan kepada pendengar, khususnya di Sulawesi Tenggara, merupakan bentuk dari proses pelaksanaan literasi media dan pemertahanan budaya lokal. Tujuannya adalah untuk melindungi remaja dari budaya luar sekaligus memberdayakan pendengar akan rasa cinta dengan budaya lokal, di antaranya tidak malu untuk menggunakan bahasa daerah sebagai bahasa dalam dunia penyiaran. Hal ini telah dilakukan oleh Radio Komunitas di Sulawesi Tenggara, yaitu Radio Suara Marannu di Pulau Saponda, Radio Pasituang FM di Desa Mekar Kecamatan Soropia yang menggunakan bahasa Bajo, Radio Talombo FM di Pulau Tomia Wakatobi yang menggunakan bahasa Wakatobi, dan Radio Sinar Lapandewa di Buton yang manggunakan bahasa Ciacia. Penggunaan bahasa lokal dalam aktivitas penyiaran tidak

hanya dilakukan pada radio komunitas tetapi juga pada radio swasta komersial yaitu Radio Swara Alam di Kota Kendari Sulawesi Tenggara yang mengharuskan penyiar untuk berbahasa Indonesia atau menggunakan bahasa lokal (bahasa Tolaki).

Pembahasan

Kaum remaja di Indonesia saat ini banyak dipengaruhui oleh penggunaan bahasa *alay.* Bahasa *alay* sendiri cukup ramai dibicarakan di kehidupan nyata maupun di ruang virtual. Kata *alay* tidak ditemukan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia. Beberapa pengertian dasar dari *alay* yang didapat dari sumber-sumber internet, yang paling populer di antaranya adalah sebagai berikut. *Alay* adalah perilaku remaja Indonesia, yang membuat dirinya merasa keren, cantik, hebat di antara yang lain. Hal ini bertentangan dengan sifat rakyat Indonesia yang sopan, santun, dan ramah. *Alay* adalah singkatan dari anak layangan, alah lebay, anak layu, atau anak kelayapan yang menghubungkannya dengan anak Jarpul (Jarang Pulang). Namun, yang paling sering adalah diartikan sebagai anak layangan. Dominannya, istilah ini digunakan untuk menggambarkan anak yang kelihatan keren, secara *fashion*, karya (musik) maupun kelakuan secara umum. Konon asal usulnya, *alay* diartikan "anak kampung", karena anak kampung yang rata-rata berambut merah dan berkulit sawo gelap karena kebanyakan main layangan. Dari kedua definisi tersebut dapat ditangkap bahwa *alay* mengacu kepada sikap atau perilaku dari seseorang yang tampak dari informasi yang ditampilkannya secara kasat mata seperti cara berpakaian, bermusik, bertata rambut, dan sebagainya. Sesungguhnya baik anak *alay* dan bahasa *alay*, keduanya merupakan sebuah konstruksi sosial. Anak *alay* belum tentu menggunakan bahasa alay dan orang yang menggunakan bahasa *alay* belum tentu berpenampilan seperti stigma yang melekat pada kebanyakan orang untuk anak *alay*. Kalau dicermati, proses konstruksi sosial atas keduanya secara kebetulan berada pada suatu era yang sama, dan yang lebih penting adalah terdapat elemen dasar keduanya yang diasumsikan mirip, misalnya yaitu sama-sama kampungan atau sama-sama *sok* keren. Oleh karena terdapat kecenderungan bahwa anak *alay* juga menggunakan bahasa *alay*, dan sebaliknya, orang yang berbahasa *alay* kerap berpenampilan luar seperti halnya anak *alay*, sehingga dalam banyak kasus, anak *alay* dan bahasa *alay* adalah satu kesatuan yang tidak terpisahkan (Nasrullah dan Onggoboyo, 2011).

Bahasa *alay* di dalam ruang virtual sesungguhnya hanya berupa format tulisan (teks), bukan bahasa verbal. Bahasa *alay* dalam ruang virtual hampir tidak mungkin dipakai dalam pembicaraan sehari-hari. Bahasa *alay* sendiri diminati oleh sebagian anak muda karena dinilai sesuai dengan jiwanya yang bebas dan beda dengan yang lain (Misandra,et.al:2010). Lebih lanjut, Misandra mengatakan bahwa lambat laun bahasa ini berkembang menjadi bahasa gaul karena anak muda ingin dinilai sebagai

anak yang tidak ketinggalan sehingga mereka beralih dari penulisan yang biasa menjadi penulisan dengan gaya *alay.* Dengan demikian, fenomena *alay* sesungguhnya memiliki kemiripan dengan fenomena anak gaul. Lebih sederhananya, bahasa *alay* adalah salah satu varian bahasa gaul kontemporer. Di zaman tahun 80-an atau 90-an dikenal *bahasa prokem* sebagai bahasa gaul. Zaman berubah, bahasa gaul juga mengalami evolusi, dan hadirlah sekarang bahasa *alay*.

Subandy Ibrahim (2007) mengatakan bahwa penguasaan bahasa gaul dianggap sebagai modal utama untuk bisa masuk dalam dunia yang diyakini membutuhkan orang-orang yang "pandai gaul". Sedangkan seseorang yang tidak pandai bergaul kita kenal dengan kata kurang gaul. Sehingga dengan hanya bermodalkan keterampilan berbahasa gaul kita dapat menjadi bagian dari komunitas yang menamakan dirinya sebagai "anak gaul ". Pandangan Subandy Ibrahim tersebut menyiratkan bahwa jika kita ingin masuk ke dalam komunitas anak gaul, tentunya kita harus menguasai bahasa dalam komunitas itu sendiri sebagai semacam 'prasyarat' menjadi '*in groups*'.

Hal ini semakin membuat kekuatan media komunitas dalam menjalankan visi misinya dalam memenuhi kebutuhan informasi komunitasnya semakin termotivasi untuk melawan hegemoni di dunia medium radio. Menurut, Fraser Colin dan Estrada S R, (2001) radio komunitas adalah stasium siaran radio yang dimiliki, dikelola, diperuntukkan, diinisiatifkan, dan didirikan oleh komunitas. Radio ini banyak dimanfaatkan oleh berbagai kelompok warga masyarakat di desa-desa, sebagai media komunikasi dan pencerdasan di antara mereka. Selanjutnya ditambahkan pula bahwa fungsi dari radio komunitas adalah (1) menyampaikan informasi-informasi baru yang berhubungan dengan kebutuhan mereka; (2) mendorong para anggotannya dari komunitas terkait untuk berpartisipasi dalam produksi dan penyusunan program; (3) mendorong inovasi dan eksperimen dalam penyusunan program; (4) memberikan sumbangan kepada sumber daya manusia. Sedangkan menurut Jamsom (1978) fungsi radio adalah sebagai media pendidikan dan pembangunan, baik pendidikan formal maupun informal, serta sebagai media instruksional bagi pelajar dan masyarakat.

Hal ini yang dilakukan oleh radio komunitas Sinar Lapandewa. Radio komunitas Sinar Lapandewa berfokus pada 4 program siaran yaitu, informasi pertanian, informasi nelayan, informasi ekonomi, informasi sosial budaya bagi generasi muda. Dari semua segmentasi yang dimiliki oleh radio, dalam proses penyiaran semua menggunakan bahasa lokal (bahasa Ciacia). Berikut ini contoh penggunaan bahasa Ciacia dalam radio Sinar Lapandewa.

> Assalamualaikum wr. wb. Indau horisun nucumpu lalou topotabu yi frekwensi 93.5 Radio komunitas sinar lapandewakodadi koumurukorajiki, kobahagia.

(Assalamualaikum wr. wb. Senang sekali rasanya saya horisun bisa berjumpa dengan anda di frekwensi 93.5 Radio Komunitas Sinar Lapandewa membawa informasi kehidupan, kebaikan murah rejeki dan kebahagiaan.)

Menurut Harisun (Ketua/Pengelola Radio Komunitas Sinar Lapandewa) bahwa penyiaran yang dilakukan dengan menggunakan bahasa lokal bertujuan untuk mempertahankan budaya bahasa lokal yang ada di daerah ini. Selain itu, juga pendengar radio komunitas dari komunitas ini memiliki tarap pendidikan di bawah standar. Jadi apabila digunakan bahasa Indonesia sebagian besar pendengar tidak bisa memahami pesan yang disampaikan oleh radio komunitas. Pengelola radio komunitas Lapandewa mendirikan radio komunitas ini dilatarbelakangi oleh semangat masyarakat yang terisolasi dengan informasi sehingga di pandang perlu untuk membuat media yang memberikan informasi kepada masyarakat sekitar.

Untuk mengantisipasi penggunaan bahasa gaul pada Radio Sinar Lapandewa, penyiaran Radio Komunitas Sinar Lapandewa diwajibkan menggunakan bahasa lokal *(Ciacia)* sehingga tidak ada peluang budaya bahasa gaul untuk masuk dalam penyiaran radio ini. Radio Sinar Lapandewa juga banyak memberikan pesan-pesan moral untuk mencintai negeri dan tanah leluhur mereka dalam setiap siaran. Para penyiar radio juga selalu membacakan kepada pendengar pesan-pesan leluhur, di antaranya: *Kombako Kojano Daga, Hawali Nomombaka, Kadane'eno kampota* (enaknya cerita di negeri orang akan lebih enak di negeri sendiri). Ini merupakan pantun leluhur yang menggunakan bahasa lokal, yang sering diucapkan oleh penyiar Radio Sinar Lapandewa agar masyarakat Lapandewa lebih baik membangun kampung dibandingkan harus merantau di negeri orang.

Radio Sinar Lapandewa pada program acara musik banyak menggunakan irama tradisional yang menggunakan bahasa daerah, musik tradisional yang sering diperdegarkan pada pendengar ialah musik gambus yang alunan syairnya mengadung ajaran bagi kaum muda-mudi. Potongan syairnya sebagai berikut.

Kubibarabara kaasi wakerabula (Pria)
Saya kagum dengan gadis itu yang cantik jelita

Kosomo bibara-bara wakerabula ni damba wa mia (Perempuan)
Tidak usah heran perempuan itu yang dirawat oleh ibunya

Namimbali akurungao (pria)
Kalau boleh saya lamar dia

Kurungae pimbali wite, hawitepo nsepo (perempuan)
Di lamar boleh saja. Hanya saja usiamya masih dini

Syair ini bermakna bahwa anak yang dididik dengan baik oleh orang tua akan menjadi anak yang mempunyai kelebihan dalam perilaku dan kecantikan dalam rupa sehingga menjadi perhatian bagi para pria. Syair ini juga berpesan dan mengajak kepada para generasi muda untuk tidak terburu-buru menikah dan menyelesaikan dulu pencidikan sampai saat usianya pantas untuk menikah.

Di Kabupaten Wakatobi, tepatnya di Radio Komunitas Vatallolo Kaledupa memiliki beberapa segmentasi lokal dengan menerapkan model penyiaran dengan menggunakan bahasa lokal (bahasa Wakatobi) yakni segmentasi info kelompok dan berita lokal. Hal ini di lakukan untuk menjaga kearifan lokal budaya bahasa masyarakat Pulau Kaledupa serta memberikan kemudahan kepada masyarakat yang mendengarkan siaran Radio Komunitas Vatallolo untuk memahami siaran-siaran yang disampaikan oleh radio. Radio komunitas juga memiliki slogan yang mengunakan bahasa lokal *"Mina Dikita Ako Tey Kita"* (Dari kita untuk kita).

Seperti radio pada umumnya, Radio Komunitas Vatallolo memiliki pendengar pada kalangan remaja, sehingga dibuatlah segmentasi khusus remaja yakni segmen siaran kontak pendengar. Pengaruh bahasa gaul adalah tantangan bagi setiap radio apapun bentuk radio tersebut, tipe remaja yang banyak mengadopsi bahasa *slank* membuat radio komunitas berpikir untuk mengantisipasi pengaruh bahasa *slang* dan lebih menumbuhkan bahasa lokal dalam siaran radio komunitas. Dari wawancara yang saya lakukan dengan salah seorang penyiar Radio Komunitas Vatallolo yang selalu membawakan segmentasi remaja (Kontak Pendengar) bernama Febi "saya ketika memandu siaran kontak pendengar selalu menggunakan istilah dan logat bahasa Kaledupa meskipun programnya untuk remaja, misanya kalimat yang populer di telingga remaja Kaledupa yang selalu saya gunakan adalah, *Moane mowine maimo rondcngo te Vatallolo* (Muda mudi semua mari kita bergabung di Vatallolo)". Belajar dari apa yang dilakukan Febi bersama Radio Vatallolo, jelas bahwa radio komunitas telah melakukan upaya-upaya untuk mengantisipasi pengaruh bahasa gaul. Menurut Yeniwati salah seorang pengelola radio komunitas Vatallolo, bagi penyiar ditekankan untuk menunjukan karakter masing-masing penyiar dan lebih menunjukan karakter budaya bahasa Wakatobi, tidak boleh terkontaminasi oleh budaya modern karena pendengar radio Vatallolo adalah masyarakat Wakatobi dari semua kalangan, bahkan sebagian pendengarnya sangat kurang memahami bahasa Indonesia.

Di Konawe, terdapat Radio Komunitas Mentari FM yang memiliki beberapa program siaran yang mengandung muatan lokal di antaranya Berita Mentari, Berita RKM

dan Humoria. Pada program Berita Mentari dan Berita RKM model penyiaran program ini menggunakan bahasa Indonesia tetapi masih menggunakan dialek Tolaki, serta menggunakan sapaan bahasa Tolaki *Banggona Mentari* (Sahabat Mentari). Sedangkan pada acara humoria bahasa yang digunakan adalah bahasa Tolaki. Contohnya sebagai berikut.

Selamat malam Banggota Mentari inaku teposua ronga banggona mentari dalam progam humor ria.

(Selamat malam Sahabat Mentari saya berjumpa kembali dengan sahabat mentari dalam program humor ria).

Apa yang dilakukan oleh para pengelola dan para penyiar tidak lain untuk meminimalkan pengaruh bahasa gaul atau slang terhadap para penyiar serta pendengar radio komunitas. Yang menjadi ujung tombak dalam hal ini adalah para penyiar yang diwajibkan untuk menggunakan bahasa local. Hal ini disebabkan karena semua pengelola radio komunitas adalah generasi muda. Untuk itu, pengelola radio komunitas memasukan muatan lokal dalam setiap program siaran radio, misalnya penggunaan sapaan *Banggona Mentari* (Sahabat Mentari). Para penyiar dianjurkan untuk menghindari penggunaan bahasa Indonesia dialek Betawi (Lu Lu, Gua-Gua) dalam arti lebih menggunakan bahasa umum yang lebih mudah dipahami oleh pendengar radio.

Penutup

Salah satu cara untuk mempertahankan bahasa lokal yang ada di Sulawesi Tengara adalah menjadikan bahasa lokal sebagai bahasa wajib bagi dunia penyiaran, khususnya bagi radio komunitas di Sulawesi Tenggara. Hal ini telah dilakukan oleh radio komunitas di Sulawesi Tenggara, yaitu Radio Suara Marannu di Pulau Saponda, Radio Pasituang FM di Desa Mekar Kecamatan Soropia yang manggunakan bahasa Bajo, Radio Talombo FM di Pulau Tomia Wakatobi yang manggunakan bahasa Wakatobi, dan Radio Sinar Lapandewa di Buton yang manggunakan bahasa Ciacia. Penggunaan bahasa lokal dalam aktivitas penyiaran tidak hanya dilakukan pada radio komunitas tetapi juga pada radio swasta komersial yaitu Radio Swara Alam di Kota Kendari Sulawesi Tenggara yang mengharuskan penyiar untuk berbahasa Indonesia atau menggunakan bahasa lokal (bahasa Tolaki). Upaya yang dilakukan oleh pengelola radio komunitas untuk mewajibkan para penyiar untuk menggunakan bahasa daerah tidak lain sebagai filter terhadap kehadiran bahasa slang, *alay*, dan logat Jakarta yang banyak dipakai oleh para penyiar dalam menyapa kaum remaja di Indonesia yang sudah pasti akan menyebabkan generasi mendatang akan asing dengan bahasanya sendiri.

Daftar Pustaka

Aufderheide, P. 1993. *Media Literacy: A Report of the National Leadership Conference on Media Literacy.* Aspen: Aspen Institut.

Denzin, Norman K., & Yvonna S. Lincoln. 2005. *Handbook of Qualitative Research.* London: Sage Publication.

Feintuck, Mike. 1998. *Media Regulation, Public Interview and Law.* Edinburgh : University Press.

Hesmondhalgh, David. 1996. *Rethinking Popular Music after Rock and Soul.* Di dalam James Currant, David Morley & Valerie Walkerdine (Ed). *Cultural Studies and Communications.* New York: Arnold.

Holmes, David. 2005. *Communication Theory: Media, Technology and Society.* London, Thousand Oaks, New Dehli: SAGE Publications

Husain Najib. 2012. *Media Literacy Radio dalam Perspektif Lokal.* Dalam Buku Literasi Media dan Kearifan Lokal; Konsep dan Aplikasi. Rini dan Fajar (ed). Yogyakarta. Kerjasama United Board dan Aspikom.

Ibrahim, Idi Subandy. 2007. *Budaya Populer Sebagai Komunikasi.* Yogyakarta: Penerbit Jalasutra

Littlejohn, Stephen W. 2002. *Theories of Human Communication.* (7th ed). Belmont: Wadsworth.

Martens, H. 2010 Evaluating media literacy education: Concepts, theories, and future directions. Journal of Media Literacy Education 2 (1) 2010, pp. 1-22.

McQuail, Denis. 2005. *Mass Communication Theory* (5th ed). London: Sage Publication.

Mufid, Muh. 2005. *Komunikasi dan Regulasi Penyiaran.* Jakarta : Penerbit Prenada Media.

Nasrullah, Rulli, Onggoboyo, Adi. 2011. *Konstruksi Identitas Melalui Bahasa Alay di Dunia Virtual.* Jakarta. Seminar Komunikasi UI.

Potter, W. J. 2005. *Media Literacy.* London, Sage.

Prayoga, Irawan, 2011. *Sistem Nilai dan Produksi dalam Musik Indie: Studi Strukturasi Terhadap Musik Independen di Jakarta.* Seminar Komunikasi UI.

Rosenbaum, J. E., Beentjes, J. W. J., & Konig, R. P. 2008. *Mapping Media Literacy: Key Concepts and Future Directions.* Communication Yearbook, 32, pp. 313-353.

Laporan Sidang

Sidang	: Sidang III
Hari, Tanggal, Pukul	: Selasa, 3 November 2015, 13.00—14.15
Judul Makalah	: Bahasa Lokal Sulawesi Tenggara dalam Dunia Penyiaran
Penyaji/Pembicara	: Dr. Najib Husein, M.Si.
Moderator	: Dr. Asrif, M.Hum.
Notulen	: Zakiyah M. Husba, S.S.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

Gustiana *(FIB UHO)*

Apa hubungan bahasa dengan budaya dan kemajuan pemuda dalam suatu bangsa?

Pertanyaan/Saran

Anonim

Dalam kaitannya dengan penggunaan bahasa di radio komunitas, ada fenomena yang terjadi saat ini, khususnya di kalangan generasi muda, yaitu penggunaan bahasa alay, bahasa slang, atau bahasa gaul. Di daerah Muna, tepatnya di Raha, ada beberapa radio yang menggunakan bahasa gaul yang dikombinasikan dengan dialek daerah, khususnya logat Muna. Apakah tepat jika sebuah penyiaran radio menggunakan bahasa gaul yang dikombinasikan dengan dialek daerah? Jika dikaitkan dengan pemberdayaan bahasa daerah, apakah hal tersebut dibenarkan?

Jawaban/Tanggapan

1. Ada satu hal yang kurang dari kita, yaitu kita kurang rasa kecintaan dan kebanggaan dengan bahasa daerah kita sendiri. Saya yakin, teman-teman yang pernah kuliah di Yogyakarta menyadari betul bahwa orang-orang Yogyakarta kalau mengajar kita di dalam kelas kadang mereka menggunakan bahasa Jawa. Sampai kadang kita bingung. Rata-rata dosen dalam mengajar mengombinasikan penggunaan bahasa Jawa dan bahasa Indonesia. Itu karena kecintaan dan kebanggaan mereka dengan bahasa daerahnya.
2. Perkembangan teknologi komunikasi mengenal empat tahap revolusi, yaitu, bahasa lisan, kemudian tulisan, setelah itu mesin cetak, dan internet. Ini memosisikan bahwa bahasa itu penting sebagai alat ukur tingkat kecerdasan dan peradaban

sebuah bangsa. Contoh yang paling mudah saja, kita orang timur juga mempunyai tingkatan-tingkatan bahasa seperti kata *'iya'*, *iye'* dan *'iyo'*. Ketiga kata ini memiliki nilai rasa kesopanan yang berbeda. Yang paling sopan adalah *'iye'*, kemudian *'iya'*, can berikutnya *'iyo'*.

3. Bahasa alay itu bukanlah hal yang baru. Di era 80-an dulu kita mengenal istilah bahasa prokem. Ini menandakan adanya pergeseran. Kenapa remaja suka menggunakan bahasa alay karena kalau mereka tidak menggunakan bahasa alay dianggap tidak gaul. Ini biasanya yang menggeser penggunaan bahasa daerah. Misalnya, kalau di kampus ada mahasiswa yang menggunakan bahasa daerah biasanya mereka dianggap kampungan. Cobalah kita perbaiki diri kita diri dulu, kalau ada rasa kebanggaan dan kecintaan pada bahasa daerah kita tentunya bahasa daerah kita akan dapat lestari.
4. Radio komunitas berbeda dengan radio nonkomunitas atau radio swasta yang sering kita dengar di kota. Radio komunitas diatur oleh banyak regulasi. Yang pertama, di radio komunitas dilarang menerima iklan. Artinya, radio itu dari komunitas dan untuk komunitas. Jadi, biaya operasional radio komunitas itu berasal dari komunitasnya sendiri. Misalnya, Radio Sinar Lapandewa berarti yang mengoperasionalkan radio tersebut adalah masyarakat Lapandewa sendiri. Inilah yang menyebabkan banyak radio komunitas itu jarang ada yang bertahan lama. Kalau ia bisa bertahan, paling tidak jelas antara hidup atau mati. Radio komunitas juga memiliki jangkauan yang tidak luas. Padahal kalau radio komunitas kita berdayakan, ini akan menjadi sebuah poin penting bagi kita karena ada media yang bisa kita gunakan untuk pengembangan budaya. Dengan adanya radio komunitas dapat menjadi wadah untuk penggunaan bahasa daerah di komunitas itu sehingga bahasa daerah di daerah itu dapat diberdayakan. Sayangnya, Badan Bahasa tidak memperhatikan keberadaan radio komunitas ini. Ini dapat menjadi ujung tombak dalam pelestarian bahasa daerah. Sampai sejauh mana perhatian pemerintah terhadap radio komunitas? Radio komunitas berperan dalam memotivasi dan memberdayakan warga/komunitasnya untuk membangun daerahnya sendiri. Karena namanya sebuah proses komunikasi, ada beberapa tahapan yang harus dilalui, pertama komunikasi satu arah, tahap dua arah, tahap interaksi, dan tahap transaksi. Bagaimana persoalan bahasa daerah ini tidak hanya menjadi beban bagi Badan Bahasa, tetapi bagaimana kita bisa bersama-sama menumbuhkan rasa cinta dan bangga terhadap bahasa daerah kita sendiri.

PEMANFAATAN SASTRA LOKAL DI SULAWESI TENGGARA UNTUK PENGEMBANGAN EKONOMI KREATIF

Aris Badara
Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan
Universitas Halu Oleo
arisbadara71@yahoo.co.id

Pengantar: Gambaran Umum Industri Kreatif

Cetak Biru Pengembangan Ekonomi Kreatif Indonesia Nasional 2009-2015, *ekonomi kreatif* didefinisikan sebagai "Era baru ekonomi setelah ekonomi pertanian, ekonomi industri, dan ekonomi informasi, yang mengintensifkan informasi dan kreativitas dengan mengandalkan ide dan pengetahuan dari sumber daya manusia sebagai faktor produksi utama dalam kegiatan ekonominya.". Sedangkan, *industri kreatif* didefinisikan oleh Herfanda (2013) sebagai industri yang berbasis pada keahlian, talenta dan kreativitas; seperti mode, kerajinan, penerbitan (buku dan media massa cetak), musik, film, can periklanan. Industri penerbitan, termasuk penerbitan karya sastra, diharapkan dapat ikut mengambil peran di dalamnya, agar industri kreatif lebih berbudaya, dan tidak hanya berorientasi pada keuntungan finansial (*profit oriented*).

Industri kreatif merupakan lanjutan dari ekonomi kreatif setelah modal sosial terbentuk yang saat ini di Indonesia sudah masuk pada tahap *Tahap Akselerasi* (Periode 2015- 2025). Pada tahap ini, ekonomi kreatif memberikan kontribusi sebesar 9– 11 % terhadap PDB riil nasional dan menyerap tenaga kerja mencapai 9 –11 % terhadap tenaga kerja nasional serta pada 2015 akan meningkatkan jumlah usaha yang bergerak dalam sektor industri kreatif 3 kali lipat dari 2006, yaitu sekitar 6,8 juta perusahaan serta ditargetkan akan menciptakan 504 merek lokal baru (*new local brand*). Pembangunan industri kreatif ini akan mendapatkan hasil yang optimal jika terjadi kolaborasi antartiga aktor utama, yaitu cendikiawan (*intellectuals*), kalangan bisnis (*businessman*), dan pemerintah (*goverment*), atau yang dimaksud dengan "*triple helix*".

Berkaca pada negara maju. Misalnya Inggris. Ekonomi kreatif dirumuskan menjadi

13 indikator sektor kreatifnya yaitu: (a) periklanan, arsitektur, (b) seni murni dan barang aktif, (c) kerajinan, (d) desain, (e) fashion, (f) film dan video, (g) hiburan interaktif dan permainan komputer, (h) musik, (j) seni, (k) seni pertunjukan (l) penerbitan, (m) perangkat lunak dan animasi, dan (l) televisi dan radio. Lain halnya di Amerika seperti yang dikemukakan oleh John Howking (orang Amerika Serikat yang pertama kali menemukan kehadiran ekonomi kreatif) yang menyatakan bahwa ada 15 poin yang diusulkan seagai kategori industri yang masuk dalam sector kreatif, yaitu: (a) periklanan, (b) arsitektur, (c) senirupa, (d) kerajinan atau kriya, (e) desain, (f) fashion, (g) film (h) music, (i) seni pertunjukkan, (j) penerbitan, (l) riset dan pengembangan, (m) piranti lunak, (n) mainan dan permainan, (o) televisi dan radio, (j) permainan video.

Di Indonesia, industri kreatif yang bergerak di bidang ekonomi kreatif terdapat 14 item sector kreatif yaitu: (a) periklanan, (b) arsitektur, (c) pasar seni dan barang antik, (d) kerajinan, (e) desain, (f) fashion, (g) video, film, fotografi, (h) permainan interaktif, (i) musik, (j) seni pertunjukan, (k) penerbitan dan percetakan (l) layanan komputer dan piranti lunak, (m) televisi dan radio, serta (n) riset dan pengembangan (Tegar M. Simatupang dalam Sadilah (2010).

Dari 14 item industri kreatif yang berbasis ekonomi kreatif seperti yang disebutkan di atas, baru 3 item yang kontribusinya terbilang relatif tinggi terhadap Produk Domestik Bruto (PDB), yaitu *Fashion* 29,85%, kerajinan 18,38%, dan periklanan 18,3% (Sadila, 2010).

Oleh sebab itu, diharapakan sastra lokal sebagai bagian dari kebudayaan juga memberikan kontribusi dalam bidang industri kreatif. Hal tersebut penting dilakukan karena bangsa Indonesia memiliki kekayaan sastra lokal yang tidak saja memiliki potensi sosial tetapi juga potensi ekonomi. Dengan memanfaatkan kekayaan sastra lokal tersebut selain berdampak sosial ekonomi, juga dengan sendirinya akan memantapkan dari jati diri kita sebagai bangsa yang besar (Sedyawati, 2003:xi—xiii).

Industri kreatif: Potensi Besar pada Sastra Lokal

Saat ini dunia telah memasuki "ekonomi gelombang ke -4 yang merupakan kelanjutan dari ekonomi gelombang ketiga dengan orientasi pada kreativitas, budaya, serta warisan budaya dan lingkungan" (http://www.presidenri.go.id/index.php / fokus/2007/07/11/2009). Hal tersebut dibuktikan dengan kemampuannya mendongkrak perekonomian Indonesia di saat ekonomi mulai melambat. Sektor tersebut ialah pariwisata, tenaga kerja yang handal, dan keterampilan dan budaya. Tiga sektor tersebut, memiliki potensi cukup besar, keunggulan serta peluang devisa yang tinggi" (http://program.indonesiakreatif.net/creative-economy/). Bahkan, menurut Triawan

Munaf bahwa "potensi ekspor ekonomi kreatif itu sekitar dua kali lipat dari total nominal ekspor minyak negara Arab Saudi," (Tempo Online, 28 September 2015).

Hal di atas tidak berlebihan karena Indonesia memiliki potensi lokal yang luar biasa. Misalnya, sastra lokal yang merupakan bagian dari budaya yang sangat layak dikembangkan di Tanah Air. Sampai saat ini tercatat 400 suku bangsa, lebih dari 740 etnis (di Papua saja 270 kelompok etnis) yang jumlah tersebut berbanding lurus dengan jumlah sastra lokal yang dimiliki etnis tersebut. Belum lagi terhitung *cultural heritage:* misalnya aspek-aspek budaya yang ada dimiliki setiap etnis yang ada daerah.

Di Amerika saja, di tahun 1966 warga Amerika terkejut karena hak cipta (ekonomi kreatif) memiliki nilai penjualan ekspor sebesar 60,18 miliar dolar yang jauh melampaui ekspor sektor lainnya yaitu: otomotif, pertanian, dan pesawat. Di era itulah mulai dikenal dengan gelombang ekonomi kreatif (Hawkins, 2001).

Bahkan di India, di saat seluruh negara mersakan keterpurukan ekonomi, India mampu bertahan, karena mereka tidak bergantung pada komoditas (Merdeka. Com, Tempo, 28 September 2015). Sementara di Indonsia, sejak tahun 2014 masih terlena dengan komoditas seperti CPO dan batu bara. Selain itu, India juga sangat maju dalam hal sektor industri perfilman. Industri perfilman di India tidak hanya menyenangkan masyarakat India, itu juga bisa diekspor,"

Alasan lain mengapa kita perlu mengembangkan ekonomi kreatif antara lain karena ekonomi kreatif berpotensi besar dalam memberikan kontribusi ekonomi yang signifikan; menciptakan Iklim bisnis yang positif; membangun citra dan identitas bangsa; mengembangkan ekonomi berbasis kepada sumber daya yang terbarukan; menciptakan inovasi dan kreativitas yang merupakan keunggulan kompetitif suatu bangsa; memberikan dampak sosial yang positif.

Dari uraian di atas, perlu pengembangan industri kreativitas utamanya dalam bidang sastra lokal karena hal-hal berikut.

a. Kehadiran industri kreatif mampu memberikan kontribusi ekonomi yang signifikan.
b. Menciptakan iklim bisinis yang postif.
c. Membangun citra dan identitas bangsa (tourisme, ikon bangsa/daerah, membangun budaya, warisan budaya, dan nilai lokal).
d. Berbasis pada SDM yang terbarukan.
e. Menciptakan inovsi dan kreatifitas yang merupakan keunggulan kompetettif suatu bangsa (melalu ide dan gagasan, serta penciptaan nilai).

f. Memberikan dampak sosial yang posiftif (kualitas hidup, pemerataan kesejahteraan, peningkatan toeransi).

Pengembangan Sastra Lokal Sebagai Industri Kreatif

Selain memiliki potensi sosial ekonomi, sastra lisan juga berkaitan dengan sistem kognitif seperti yang dikemukakan oleh Pudentia (1999: 32) bahwa tradisi lisan tidak hanya mencakup cerita rakyat, teka-teki, peribahasa, nyanyian rakyat, mitologi, dan legenda sebagaimana umumnya diduga orang, tetapi juga berkaitan dengan sistem kognitif kebudayaan, seperti: sejarah, hukum, dan pengobatan (Pudentia, 1999: 32). Untuk memasukkannya ke dalam industri kreatif, sastra lokal dapat dimasukkan ke dalam cakupan: (a) industri video, film, dan fotografi, (b) industri musik, (c), musik, (d) seni pertunjukan, dan (e) riset dan pengembangan.

Eknonomi kreatif yang dapat dikreasi sastra lokal yang berkaitan dengan *Video, Film dan Fotografi* ialah kreasi produksi video, film, dan jasa fotografi, serta distribusinya. Termasuk di dalamnya penulisan *skript, dubbing*, sinematografi, sinetron, dan eksibisi atau festival. *Musik*: kegiatan kreatif yang berkaitan dengan sastra lokal ialah kreasi atau komposisi, pertunjukan, reproduksi, dan distribusi dari rekaman suara. *Seni Pertunjukkan* (*showbiz*): kegiatan kreatif yang berkaitan dengan usaha pengembangan konten, produksi pertunjukkan. Adapun yang dimasukkan ke dalam *Riset dan Pengembangan* (*R&D*) ialah: kegiatan kreatif terkait dengan usaha inovatif yang menawarkan penemuan ilmu dan teknologi, serta mengambil manfaat terapan dari ilmu dan teknologi tersebut guna perbaikan produk dan kreasi produk baru, proses baru, material baru, alat baru, metode baru, dan teknologi baru yang dapat memenuhi kebutuhan pasar. Termasuk yang berkaitan dengan humaniora, seperti penelitian dan pengembangan bahasa, sastra, dan seni serta jasa konsultansi bisnis dan manajemen.

Gambus: Contoh Industri Kreatif di Sulawesi Tenggara

Perubahan paradigma dari budaya agraris ke budaya industri yang ditandai dengan hadirnya industri atau ekonomi kreatif itu dipandang sebagai fenomena peradaban manusia fase keempat. Sementara itu, sebagian sastra lokal terancam punah sehingga perlu direvitalisasi dan dikembangkan lebih lanjut, antara lain melalui sektor pariwisata dan industri kreatif. Oleh karena itu, sastra lokal sebagai warisan budaya, suka atau tidak suka, masuk dalam indsutri kreatif.

Sampai saat ini, sastra lokal sebagai bagian dari budaya lokal–narasi, legenda, anekdot, pantun, syair-- sampai saat ini masih cenderung diabaikan, baik dari segi ilmu pengetahuan maupun dari segi aspek ekonominya. Padahal sastra lokal

memiliki potensi besar untuk hal itu. Oleh sebab itu, dipandang perlu dikelola untuk kesejahteraan masyarakat. Namun demikikian, menurut Muhlis Paeni (Kompas. Com. 10 November 2008) "memasukkan tradisi sebagai bagian dari industri kreatif bukan berarti mentah-mentah mencabut tradisi itu dari akarnya dan "menjualnya" atau mengomersialisasikannya begitu saja. Namun, tradisi lisan itu menjadi sumber inspirasi untuk penciptaan produk kreatif, misalnya musik, program televisi, film, teater, opera, dan produk lain yang mempunyai nilai ekonomis. Dapat pula dibuat semacam duplikasi yang khusus untuk industri kreatif". Misalnya naskah I La Galigo yang memiliki nilai ekonomi yang sangat tinggi setelah menajdi sebuah industri kreatif.

Pertunjukan tradisi lisan yang masuk industri media tidak lagi muncul ketika penutur bertemu dengan penonton dalam ruang waktu dan tempat yang sama, tetapi muncul dalam kemasan video atau kaset yang dapat dihadirkan kapan pun. Saat ini di banyak daerah di Indonesia memproduksi tradisi lisan dalam bentuk DVD. Kita dengan mudah menemukan genre tradisi lisan kita dalam bentuk rekaman DVD yang dijualbelikan (Suryadi, 2011).

Situasi yang demikian menurut Pudentia (2008) menuntut penikmat atau peneliti tidak harus mempersoalkan mana versi tradisi asli atau yang lengkap. Kehadiran tradisi lisan sebaiknya diterima apa adanya sesuai dengan konsep, prinsip, dan alasan peneliti untuk dipertanggungjawabkan secara akademis.

Misalnya di Jawa Barat, beberapa tradisi lisan Sunda yang sudah berkembang menjadi industri kreatif, antara lain, adalah sintren, beluk, topeng Cirebon, dan permainan adu ketangkasan domba.

Gambus, misalnya, sebagai sebuah satra lokal yang hidup di Sulawesi Tenggara yang dipertunjukkan sangat terkait dengan formula karakteristik kelisanan (La Sudu, 2012: 45). Pertujukan gambus terkait formula, karakteristik kelisanan dan proses penciptaan, yaitu, penonton, waktu dan tempat serta peralatan musik. Tempat dan waktu misalnya, pertunjukan *kabhanti gambusu* dalam masyarakat Muna dikenal dengan nama *tampa*. Tempat berlangsungnya pertunjukan *kabhanti gambusu* (*tampano kapobhantiha*) berada di halaman rumah penyelenggara *katoba*. Begitu pula dengan peralatan yang pengiring utamanya menggunakan botol dan sendok sebagai penyemarak.

Untuk mengambangkan gambus ke dalam industri kreatif, harus mengikuti kaidah struktur yang membentuk keberadaan suatu industri seperti yang dikemukakan oleh Kurniawan (2015: 123) yaitu sebagai berikut.

a. Tempat atau Ruang. Keberadaan industri pasti tidak akan lepas dari ruang atau tempat. Dalam ruang dan tempat inilah industri berdiri dan melakukan

serangkaian kegiatan. Ruang dan tempat ini kemudian industri membangun dan mengembangkan identitasnya.

b. Organisasi Tenaga Kerja. Berkaitan dengan sumber daya manusia yang memimpin, menjalankan, dan menggalakkan industri untuk melakukan proses produksi dan distribusi hasil ke konsumen sehingga menghasilkan laba yang besar.
c. Bahan dan Mesin dalam Berproduksi. Industri selalu membutuhkan bahan dan mesin untuk melakukan serangkaian kegiatan produksi untuk menghasilkan produk yang berkualitas untuk didistribusikan dan dikonsumsi konsumennya dengan baik.
d. Proses Produksi. Untuk menghasilkan produk yang baik, industri akan melakukan serangkaian kegiatan produksi yang dilakukan oleh teknologi dan tenaga kerja yang telah diorganisasi dalam industri secara sitematis.
e. Hasil Produk. Hasil proses produksi ini adalah barang atau jasa yang akan memenuhi kebutuhan konsumen.
f. Distribusi. Agar produk yang dihasilkan sebuah industri bisa sampai ke konsumen, maka industri akan melakukan kegiatan distribusi.

Dari tinjauan ekonomi, jika keenam hal di atas berfungsi dengan baik serta terorganisir dipastikan industri akan berkembang dengan baik. Manajemen seni pertunjukan *kabhanti gambusu* misalnya seperti yang dikemukan oleh La Sudu (2012: 92) masih menerapkan sistem manajemen keluarga. Keberadaan para pemain *kabhanti gambusu* secara perorangan dan berasal dari lingkungan keluarga atau desa yang sama. Sehingga, ketika ada undangan bermain *kabhanti gambusu* pada acara pesta *katoba*, yang ditemui adalah salah seorang dari mereka, selanjutnya yang dihubungi oleh tuan rumah pertama kali tersebut akan langsung mencari siapa yang berkesempatan hadir untuk penampilan *kabhanti gambusu.*

Agar berkembang menjadi industri kreatif dalam pertunjukan gambus diperlukan manajemen modern yang menekankan adanya efisiensi dan efektivitas untuk mencapai sasaran produksi yang optimal. Dalam hal hubungannya dengan manajemen pertunjukan gambus terlihat adaya tiga kelemahan, yaitu: (a) rapuhnya sistem organisasi pertunjukan, (b) tidak adanya jaminan sosial dan upah yang memadai, dan (c) tidak adanya organisasi profesi yang melindunginya.

Peluang dan Tantangan Pengembangan Sastra Lokal Menjadi Industri Kreatif

Dengan melakukan analisis SWOT terhadap pengembangan sastra lokal di Sulawesi Tenggara ditemukan peluang dan tantangan sebagai berikut.

Kekuatan *(strength)*

a. Di Sulawesi Tenggara, sangat kaya dengan sastra lokal.
b. Bahan dan alat yang digunakan dalam kegiatan sastra lokal umumnya terdapat di Sulawesi Tenggara.

Kelemahan (*weakness*)

a. Lemah dalam melakukan desain, utamanya dalam kualitas. Selain itu, lemah pula terhadap kebutuhan pasar. Hal tersebut menyebabkan kurangnya mutu dan minimnya sentuhan kontemporer.
b. Lemah dalam komersialisasi, termasuk preferensi terhadap konsumen asing.
c. Kurangnya wawasan terhadap manajemen produksi atau industri
d. Etos kerja dan produktivitias yang masih kurang.
e. Kurangnya modal (*lack of capital*), terutama modal *financial* untuk pengadaan dan pembiayaan operasional ekonomi kreatif.
f. Kurangnya keterampilan berwirausaha (*lack of entrepreneur skills*). Hal tersebut meliputi keterampilan berkreasi, berinovasi, keterampilan melakukan riset dan pengembangan.
g. Kekurangan infrastruktur dan kelembagaan *(lack of infrastructures and an institutions*), infrastruktur ekonomi kreatif berupa regulasi. kemudahan, advokasi dan saran lainnya diciptakan oleh pemerintah seperti kelembagaan, pembinaan, dan perlindungan.
h. Berkiprah di industri kreatif bukan tempat yang menjanjikan.

Peluang (*opportunities*)

a. Pangsa pasar semakin meningkat, baik nasional maupun global.
b. Semakin diminatinya industri kreatif.

Tantangan (*Challenge*)

a. Globalisasi yang menuntut daya saing tinggi.

Secara empirik berdasarkan wawancara dengan informan terdapat beberapa kelemahan, peluang, dan tantangan industri kreatif.

a. Gagagasan berkraesi: indikator yang ditemukan pelaku kurang bisa mengadaptasi produk yang sudah ada, baik yang ada di media massa maupun yang dari luar.

b. Kerja sama; belum melakukan kerja sama dengan pihak lain.

c. Inovasi produk: indikator yang ditemukan; tidak memiliki desain.

Penutup

Sastra lokal dapat diaktualisasikan dalam kehidupan sehari-hari, antara lain dapat dikembangkan untuk industri kreatif. Suatu tradisi lisan dapat memasuki industri kreatif yang dapat menunjang perekonomian pelakunya yang bersangkutan dimanfaatkan atau dikembangkan secara lintas sektoral atau melalui media lain. Misalnya dikemas dalam bentuk DVD, diproduksi secara masal sebagai industri kreatif. Tradisi lisan yang sudah bertransformasi menjadi bentuk lain tersebut tentu saja tidak sepenuhnya muncul, tetapi hanya mewakili sebagian atau salah satu unsur tradisi. Namun, salah satu unsur sastra lokal yang muncul dalam industri kreatif tersebut dapat dipandang sebagai salah satu bentuk perevitalisasian dan pemertahanan tradisi. Fakta di lapangan menunjukkan bahwa hanya sastra lokal yang bertransformasi dalam bentuk lain, seperti dalam industri media massa yang berhibridisasi dan beraktualisasi dalam kehidupan sehari-hari masyarakat yang bertahan dalam era globalisasi.

Jadi, sastra lokal dalam industri kreatif menggambarkan relevansi yang saling menguntungkan. Sastra lokal mendukung berkembangnya industri kreatif dan industri pariwisata. Industri kreatif yang memanfaatkan sastra lokal turut mempertahankan keberadaannya.

Dari uraian di atas disarankan hal-hal sebagai berkut.

1. Pemerintah daerah perlu menyiapkan insentif untuk memacu pertumbuhan industri kreatif berbasis tradisi lisan. Dengan demikian, industri kreatif berbasis sastra lokal dapat menyumbangkan devisa terhadap pendapatan daerah. Insentif itu mencakup perlindungan produk budaya, pajak, kemudahan memperoleh dana pengembangan, fasilitas pemasaran dan promosi, hingga pertumbuhan pasar domestik dan internasional.
2. Membuat roadmap industri kreatif yang melibatkan SKPD dan berbagai kalangan.
3. Membuat program komprehensif untuk menggerakkan industri kreatif melalui pendidikan, pengembangan SDM, desain, mutu dan pengembangan pasar.
4. Memberikan perlindungan hukum dan insentif bagi karya industri kreatif.

Daftar Pustaka

Herfanda, Ahmadun Yosi, *Sastra dalam Era Industri Kreatif.* "Makalah Pelengkap pada untuk Kongres Bahasa 2013.

Howking, John. *The Creatif, How People Make Money From Ideas*, USA (New York, 2001.

http://www.presidenri.go.id/index.php/fokus/2007/07/11/2009.html [04 Oktober 2013].

http://program.indonesiakreatif.net/creative-economy/.

Kompas. Com. 10 November 2008).

Kurniawan, Heru. *Pengembangan Industri Kreatif Anak-anak dalam Pendidikan Komunitas Berbasis Kecerdasan Bahasa*. Disampaikan pada Seminar Nasional Sastra Pendidikan karakter dan Industri Kreatif, Surakarta, 31 Maret 2015.

La Sudu. 2012. *Tradisi Lisan Kabhanti Gambusu Pada Masyarakat Muna Di Sulawesi Tenggara (Tinjauan Pewarisan)*. Tesis. Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya. Program Studi Ilmu Susastra Peminatan Budaya Pertunjukan. Universitas Indonesia.

Merdeka. Com, tempo, 28 September 2015.

Pudentia. 1999. Metodologi Kajian Tradisi Lisan. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan.

Sadilah, Emmiliana. *Industri Kreatif Berbasis Ekonomi Kreatif*. Jurnal Jantra, Volume V, Nomor 9, Juni 2010.

Tempo Online, 28 September 2015). Senin, 28 September 2015.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi III
Hari, Tanggal, Pukul	: Selasa, 3 November 2015, 13.00—14.15
Judul Makalah	: Pemanfaatan Sastra Lokal di Sulawesi Tenggara untuk Pengembangan Ekonomi Kreatif
Penyaji/Pembicara	: Dr. Aris Badar, M.Hum.
Moderator	: Dr. Asrif, M.Hum.
Notulen	: Zakiyah M. Husba, S.S.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

Gustiana *(Mahasiswa FIB Universitas Halu Oleo)*

Apa hubungan bahasa dengan budaya, dan kemajuan pemuda dalam suatu bangsa?

Pertanyaan/Saran

Rahman *(Mahasiswa FIB Universitas Halu Oleo)*

1. Bapak membahas mengenai bahasa daerah dan bagaimana bahasa daerah itu menjadi sebuah industri kreatif. Menurut saya perlu kita pikirkan strategi apa yang dilakukan. Yang paling penting dalam hal ini adalah sumber daya manusianya, apakah mereka mampu mengolah bahasa daerah itu menjadi sesuatu yang bernilai ekonomi. Bagaimana tanggapan Bapak?
2. Untuk mengembangkan suatu kesenian atau bahasa daerah salah satu permasalahannya adalah kalau ini dilakukan oleh orang yang tidak mengerti roh dari kesenian atau bahasa daerah itu, ketika beralih fungsi dari ritual, misalnya, menjadi industri kreatif. Tanggapan Bapak seperti apa?
3. Harus ada kebijakan karena persoalannya itu ada pada sumber daya manusia, sehingga saya ingin menyampaikan sebuah rekomendasi bahwa kita meski memikirkan ada generasi kita yang harus kita sekolahkan di sebuah institusi atau kampus yang terkenal, misalnya IKJ atau ITS atau di mana saja, kemudian setelah mereka selesai nantinya dapat diberdayakan untuk mengemas sebuah kesenian atau bahasa daerah menjadi sebuah industri kreatif.

Pertanyaan/Saran

H. Jamaluddin *(Guru SDN 02 Poasia, Kendari)*

Sesuai dengan anjuran dengan Presiden R.I., Joko Widodo, bahwa ada kementerian khusus yang mengelola bidang ekonomi kreatif. Sebenarnya di Indonesia ini apa yang salah, kita memiliki banyak sumber daya manusia, tetapi menurut data statistic, masyarakat kita masih banyak yang menderita atau miskin. Jika berbicara mengenai ekonomi kreatif, tentunya, kita sudah mengarah ke bangsa yang akan maju. Seharusnya ada rekomendasi, yaitu pembuatan aturan atau kebijakan mengenai pembentukan warga binaan yang dikelola oleh pemerintah. Tanpa hal tersebut agak sulit kita mengembangkan ekonomi kreatif. Budaya dan sastra kita ini baru memulai dan baru mau bangkit menuju ke arah ekonomi kreatif. Kalau bisa, budaya yang kita miliki dikemas sedemikian rupa agar bisa dijual ke luar.

Jawaban/Tanggapan

1. Kita memang ada kekhawatiran, menurut para ahli kependudukan kita akan mendapat bonus demografi, yaitu puncaknya di tahun 2020. Tujuh puluh persen penduduk kita adalah generasi muda. Ini harus dikelola dengan baik, khususnya melalui pendidikan, sehingga dapat memperbaiki sikap dan karakter generasi kita. Ini sangat penting sekali.
2. Ekonomi kreatif ini bukan hanya berfokus pada isi dan muatannya, tetapi memang harus menyertakan budaya dan unsur-unsur sosial. Sumber daya manusia itu penting sehigga harus dimulai dari sekarang pengembangannya. Saya sering membaca artikel-artikel terakhir yang menulis bagaimana menumbuhkan jiwa ekonomi kreatif sejak taman kanak-kanak. Kalau perlu, ekonomi kreatif dimasukkan dalam kurikulum.
3. Dalam kaitannya dengan bahasa, kalau kita mencontoh seseorang ada kaitannya dengan prestise penutur. Misalnya, budaya Korea sekarang yang sedang mewabah di seluruh dunia, banyak yang sudah terpengaruh. Betapa majunya ekonomi kreatif Korea saat ini. Kita bisa mencontoh hal tersebut. Jadi, selain kita harus kreatif, kita juga harus memperbaiki prestise kita dulu, misalnya kemampuan, pendidikan, kualitas, dan kapasitas kita.
4. Ada beberapa rekomendasi tadi yang disampaikan, saya kira itu sangat penting. Memang, kalau seminar-seminar seperti ini selalu memunculkan wacana yang akan selalu kita bahas sehingga terserap menjadi sebuah skema. Mungkin nanti tidak terbatas pada rekomendasi, tetapi ada output yang dapat menjadi aksi. Kita harus berani menjadi pelaku ekonomi kreatif. Ekonomi kreatif itu pilarnya adalah industri

kreatif. Harus bisa menciptakan industri-industri kreatif yang baru sehingga dapat bernilai ekonomi. Selain nilai sosial, budaya, dan ekonomi, yang terpenting juga dalam ekonomi kreatif itu adalah hak kekayaan intelektual (HAKI) untuk menjaga produk kita sehingga kita dapat royalti/hak cipta. Ini merupakan perlindungan hukum.

BAHASA DAN SASTRA DAERAH DALAM PEMBENTUKAN DAN PEMBINAAN KEBUDAYAAN NASIONAL

Ishak Bagea
Universitas Muhammadiyah Kendari

Pendahuluan

Pemilihan judul makalah ini dilatarbelakangi oleh bunyi Undang-Undang Dasar 1945, Bab XIII Pendidikan, Pasal 32 yang menetapkan bahwa: "Pemerintah memajukan kebudayaan nasional. Penjelasan pasal tersebut di atas diperoleh penjelasan bahwa "kebudayaan nasional" yaitu "kebudayaan bangsa" ialah kebudayaan yang timbul sebagai buah usaha budi daya rakyat Indonesia, ialah kebudayaan lama dan asli sebagai puncak kebudayaan daerah di seluruh Indonesia, terhitung sebagai kebudayaan bangsa. Oleh karena itu "memajukan kebudayaan nasional " itu, "pemerintah mengharuskan tujuan kearah kemajuan yang beradab, berbudaya, dan persatuan dengan tidak menolak,serta dapat memfilter bahan-bahan baru dari kebudayaan asing yang dapat memperkaya kebudayaan bangsa, serta mempertinggi derajat kemanusiaan bangsa Indonesia.

Kebudayaan lama dan asli yang terdapat sebagai puncak kebudayaan di daerah-daerah di seluruh Indonesia merupakan kebudayaan bangsa. Undang-Undang Dasar 1945, Bab XV Bendera, dan Bahasa, Pasal 36 menjelaskan bahwa "Di daerah-daerah yang mempunyai bahasa sendiri, yang dipelihara oleh rakyatnya dengan baik-baik,(Misalnya bahasa Wolio di Kota BauBau, bahasa Mawasangka di Kabupaten Buton Tengah, bahasa Cia-Cia di Kabupaten Buton, bahasa kulisusu di Kabupaten Buton Utara, bahasa Wakatobi di Kabupaten Wakatobi, dan bahasa Tolaki di Konawe Raya, dan sebagainya), bahasa-bahasa itu dihormati dan dipelihara oleh negara. Bahasa-bahasa daerah tersebut merupakan sebagian dari kebudayaan Indonesia yang hidup"

Pembinaan bahasa daerah yaitu bahasa yang lazim dipakai dalam suatu daerah, bahasa suku bangsaperlu terus dilanjutkan dalam rangka mengembangkan

serta memperkaya perbendaharaan bahasa Indonesia dan khazanah kebudayaan nasional sebagai salah satu unsur jati diri dan kepribadian bangsa, selanjutnya perlu ditingkatkan penelitian, pengkajian, dan pengembangan bahasa dan sastra daerah, serta penyebarannya melalui berbagai media, (Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1988:66).

Mengembangkan serta memperkaya perbendaharaan bahasa Indonesia dan khazanah kebudayaan nasional, kemudian ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia Tentang Garis-Garis Besar Haluan Negara Republik Indonesia, (Ketetapan MPR RI 1993, GBHN 1993:100) menjelaskan bahwa "Penulisan karya ilmiah dan karya sastra, termasuk bacaan anak yang berakar pada budaya bangsa, serta penerjemahan karya ilmiah dan karya sastra yang memberikan inspirasi bagi pembangunan budaya nasional perlu digalakkan untuk memperkaya bahasa, kesusastraan, dan pustaka Indonesia.

Pembahasan

Tanah tumpah darah Indonesia terdiri atas beratus pulau dengan suku bangsa dan kebudayaan setiap daerah masing-masing, yang beraneka ragam bentuk dan sifatnya. Keanekaragaman itu bahkan menambah kayanya kandungan nilai kebudayaan bangsa Indonesia. Dalam sejarah pertumbuhannya kebudayaan bangsa Indonesia telah banyak mengalami perkembangan, baik karena faktor dari dalam maupun karena pengaruh dari luar, namun unsur-unsur kebudayaan setiap daerah yang bersangkutan masih tetap bertahan tumbuh sesuai dengan perkembangan zaman. Jadi, budaya di daerah sekarang ini merupakan hasil pertumbuhan dan perkembangan kebudayaan dalam prosesnya sendiri yang diperkaya oleh pengaruh unsur-unsur kebudayaan lain yang telah diseleksi dan telah diselaraskan dengan watak dan sifat kebudayaan yang bersangkutan sendiri.

Tujuh unsur budaya universal yang dapat ditemukan pada semua bangsa di dunia, sebagai isi pokok budaya mereka masing-masing yaitu: (1) bahasa, (2) sistem pengetahuan, (3) organisasi sosial, (4) sistem pencaharian hidup dan teknologi, (5) sistem mata pencaharian hidup, (6) sistem religi, dan (7) kesenian. Ketujuh unsur budaya universal tersebut masing-masing menjelma dalam tiga wujud budaya yaitu: (1) sebagai kompleks ide-ide, gagasan-gagasan, norma-norma, nilai-nilai dan peraturan-peraturan, (2) sebagai kompleks aktivitas serta tindakan berpola manusia dan masyarakat, dan (3) sebagai benda hasil karya seni. Wujud pertama adalah wujud ideal, bersifat abstrak, bertempat dalam alam pikiran masyarakat yang bersangkutan, jika dituangkan dalam

bentuk bahasa tulis, wadah budaya yang bersifat abstrak itu berupa hasil karya tulis bangsa yang bersangkutan. Kesenian sebagai salah satu dari tujuh unsur budaya universal pun merupakan perwujudan gagasan-gagasan, ciptaan-ciptaan, cerita-cerita, dan gubahan-gubahan yang indah, (Koentjaraningrat, 1983:188-192).

Bahasa adalah salah satu dari tujuh unsur pokok budaya yang universal, bahkan diberi angka nomor urut satu, (Koentjaraningrat, 1983:206). Dengan demikian "bahasa daerah" adalah juga salah satu dari unsur pokok "budaya daerah" yang sangat penting. Di Indonesia bahasa daerah yang hidup dan berkembang mencapai 659 bahasa daerah. Jumlah bahasa di daerah-daerah pada setiap pulau sangat berlainan. Jumlah penutur asli etnik yang satu dengan yang lain pun tidak sama. Bahasa-bahasa etnik daerah itu merupakan unsur budaya etnik daerah yang bersangkutan dan semuanya merupakan bagian kebudayaan nasional Indonesia yang hidup, yang digunakan sebagai bahasa perhubungan intradaerah, (Pusat Bahasa 1975:4). Daerah merupakan bagian kebudayaan nasional Indonesia yang dilindungi oleh negara. Fungsi bahasa daerah adalah sebagai: (1) lambang kebanggaan daerah, (2) lambang identitas daerah, (3) sarana perhubungan keluarga dan masyarakat daerah, dan (4) sarana pengembangan budaya daerah, (Pusat Bahasa, 1975:5-6).

Kedudukan dan fungsi bahasa daerah dengan bahasa Indonesia tampak jelas. Kedudukan dan fungsi bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional berperan mempersatukan bangsa, sedangkan kedudukan dan fungsi bahasa daerah berperan dalam lingkungan kehidupan masyarakat daerah masing-masing, di Provinsi Sulawesi Tenggara dengan jumlah lebih dari 15 bahasa daerah yang tersebar di bumi Anoa, termasuk bahasa daerah pendatang. Apabila kedudukan dan fungsi bahasa daerah dan bahasa Indonesia tetap demikian, tentu besarlah manfaatnya, baik bagi kehidupan bahasa dan budaya daerah, maupun bagi kehidupan bahasa serta budaya nasional. Apabila terlaksana demikian, bahasa dan budaya daerah dapat hidup berkembang tentu dapat menunjang kehidupan dan pengembangan bahasa serta budaya nasional. sebaliknya jika bahasa dan budaya daerah tidak hidup berkembang, pasti tidak mempunyai kelebihan apapun yang dapat disumbangkan dalam pengembangan bahasa dan budaya nasional.

Di samping bahasa, berbagai etnik daerah juga mempunyai sastra sendiri, baik lisan dan sebagian berupa tulisan. Sastra daerah itupun perlu dilakukan penelitian dan pengkajian. Kekayaan sastra pada daerah tertentu tidak dapat diketahui oleh daerah lain jika tidak dipelajari, oleh karena itu sastra daerah perlu diteliti agar nilai-nilai budaya yang dikandungnya dapat diketahui oleh sesama daerah. Penelitian mengenai nilai-

nilai akan mempermudah orang memperoleh pengertian mengenai masyarakt suatu etnik daerah. Pengetahuan ilmiah mengenai sastra etnik daerah dapat digunakan untuk membantu usaha meneruskan tradisi dan menghasilkan karya sastra baru dalam rangka membina sastra etnik daerah yang bersangkutan. Di samping itu, pengetahuan ilmiah mengenai sastra etnik daerah juga dapat membantu perkembangan kebudayaan nasional, misalnya dengan menerjemahkan karya sastra dari daerah terpilih ke dalam bahasa Indonesia, menjadikan karya sastra daerah dapat lebih tersebar luas, dapat dibaca oleh etnik lain yang semula tidak mengerti bahasa etnik daerah asal karya sastra itu. Keanekaragaman isi sastra etnik daerah akan memperkaya khazanah sastra nasional, (Bachtiar, 1973).

Kebudayaan nasional berbeda dengan kebudayaan daerah, kendatipun kebudayaan nasional mengandung unsur-unsur berasal berbagai kebudayaan daerah ataupun kebudayaan asing. Kebudayaan daerah merupakan kebudayaan yang berasal dari daerah-daerah. Kebudayaan nasional merupakan kebudayaan yang mengikat dan mempersatukan seluruh bangsa Indonesia. Makin berkembang kebudayaan nasional, makin erat dan kuat ikatan yang mempersatukan bangsa Indonesia, yang terdiri atas suku bangsa yang berasal dari berbagi etnik dari daerah-daerah di seluruh Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Perkembangan kebudayaan nasional jangan diartikan dan tidak berarti hentinya perkembangan kebudayaan daerah. Tiap-tiap kebudayaan daerah harus dibina lebih lanjut tanpa mengganggu kehidupan kebudayaan nasional. Hubungan kebudayaan daerah dan kebudayaan nasional perlu diatur, sehingga dapat saling menopang dan menunjang perkembangannya.

Pengetahuan mengenai kebudayaan nasional bagi suatu bangsa merupakan persyaratan dasar untuk timbulnya kesadaran akan identitas bangsa yang bersangkutan. Hal itu sangat penting bagi bangsa Indonesia, karena keanekaragaman budaya yang dimilikinya. Kekayaan yang terpendam dalam berbagai kebudayaan daerah harus dipublikasikan, diangkat dan disajikan di tengah-tengah masyarakat Indonesia, agar dapat dipelajari dan diketahui oleh seluruh bangsa Indonesia. Dalam hal bidang sastra artinya sastra daerah haruslah diterjemahkan atau disadur ke dalam bahasa Indonesia, dan juga ke dalam bahasa-bahasa daerah lain, serta ke dalam bahasa inggeris supaya mendunia. Kegiatan untuk memupuk dan membina budaya daerah merupakan program yang sangat penting untuk memelihara "KE-BHINEKA-TUNGGAL-IKA-AN", merupakan bekal budaya yang tidak ternilai harganya bagi bangsa Indonesia.

Seharusnyalah setiap kebudayaan daerah tidak hanya dipelajari dan dikaji oleh kelompok masyarakat daerah yang bersangkutan, tetapi juga oleh kelompok masyarakat

daerah lain. Dengan demikian akan dapat disaksikan terbinanya, serta terbentuknya "Pusat Studi Kebudayaan Etnik Daerah" yang mampu memajukan kebudayaan etnik daerah masing-masing tanpa terperangkap ke dalam semangat kedaerahan yang sempit. Dengan cara itu keanekaragaman kebudayaan yang dimiliki bangsa Indonesia ini akan menjadi penopang dan penunjang identitas kebudayaan nasional. Di samping itu juga kesatuan dan persatuan bangsa Indonesia haruslah selalu dipupuk dan dibina terus-menerus. Hanya dengan kesatuan dan persatuan bangsa Indonesia dapat mengarungi lautan masa depan yang semakin banyak rintangan dan tantangannya. Kesatuan dan persatuan merupakan kekuatan utama untuk menghadapi dan menyelesaikan berbagai masalah yang timbul. Keadaan bangsa yang bersatu itulah sebagai syarat utama bagi teguh tegaknya masyarakat yang sedang membangun.

Bangsalndonesia merupakan bangsa dengan keanekaragaman kebudayaan etnik dari berbagai daerah, yang tersebar luas di persada Nusantara, dari Negeri Serambi Mekah (Aceh) sampai Papua, serta dari Pulau Rote sampai Pulau Miangas. Keanekaragaman itu mencerminkan "ke-bhineka-tunggal-ika-an" budaya bangsa Indonesia. Haruslah disadari keanekaragaman budaya itu merupakan akar kebudayaan nasional, yang perlu digali dan diperkenalkan kandungan nilainya ke daerah-daerah lain. Dengan demikian diharapkan sumbangannya dari daerah-daerah sebagai unsur pembentuk dan pembina kebudayaan nasional dan dapat memperluas cakrawala wawasan Nusantara, sehingga memperkokoh dan memperteguh integritas nasional.

Penutup

Bahasa dan sastra Indonesia merupakan cermin kehidupan masyarakat Indonesia dan identitas bangsa Indonesia. Pembinaan bahasa daerah yaitu bahasa yang lazim dipakai dalam suatu daerah, bahasa suku bangsa perlu terus dilanjutkan dalam rangka mengembangkan serta memperkaya perbendaharaan bahasa Indonesia dan khazanah kebudayaan nasional sebagai salah satu unsur jati diri dan kepribadian bangsa, selanjutnya perlu ditingkatkan penelitian, pengkajian, dan pengembangan bahasa dan sastra daerah, serta penyebarannya melalui berbagai media.

Keragaman bahasa, sastra, dan budaya merupakan khazanah bangsa yang sangat bernilai, tetapi disisi lain, keragaman yang tidak terkelola akan menimbulkan berbagai persoalan seperti yang sekarang di hadapi bangsa Indonesia. Keberadaan kebudayaan nasional yang bercorak "Bhineka Tunggal Ika" mustahil dapat dibayangkan dan terwujud tanpa soko guru aneka bahasa, sastra, dan budaya sebagai wahana penyangga kebudayaan nasional. Bahasa, sastra, dan budaya daerah di Indonesia

merupakan alat budaya bangsa yang tidak ternilai harganya, karena wahana (bahasa daerah) itu dapat dilestarikan dan menjadi keragaman budaya daerah yang ada.

Seminar Nasional yang mengangkat Tema "Pemberdayaan Bahasa dan Sastra Daerah Provinsi Sulawesi Tenggara dalam Membangun Karakater Masyarakat Multikultur yang diselenggarakan Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara adalah langkah cerdas dan patut diapresiasi ini merupakan bagian dari upaya revitalisasi bahasa, sastra dan budaya daerah untuk pembangunan bangsa dalam arti luas. Oleh sebab itu, forum seminar seperti ini perlu ditindaklanjuti dengan tindakan nyata yang mengarah pada pelestarian, dan revitalisasi bahasa, sastra, dan budaya baik dalam kaitannya dengan pendidikan karakter maupun dalam pembangunan budaya dalam arti luas sebagai upaya membangun identitas bangsa. Salah satu usulan yang perlu diambil dari seminar nasional yang mulia ini adalah lahirnya rekomendasi pemeliharaan dan pemanfaatan bahasa, sastra, dan budaya daerah bagi lembaga pemerintah dan non pemerintah yang memiliki perhatian terhadap pembangunan kebudayaan nasional. Rekomendasi seminar ini akan menjadi "embrio" bagi penanganan bahasa, sastra dan budaya daerah yang bersifat lintas lembaga, tetapi dalam satu kerangka tujuan yang sama.

Daftar Pustaka

Bachtiar, Harsja W. 1973. *Pendidikan Calon-Calon Ahli Sastra Daerah dan Pertumbuhan Kebudayaan Nasional.* Pembukaan Seminar Pengajaran Sastra Daerah: Bali-Sunda-Jawa. 1 November 1973: Yogyakarta.

Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia. 1993. *Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia Tahun 1993 Termasuk Garis-Garis Besar Haluan Negara.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Koentjaraningrat. 1983. *Pengantar Ilmu Antropologi.* Jakarta: Aksara Baru.

Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. 1975. *Hasil Perumusan Seminar Politik Bahasa Nasional 25-28 Februari 1975.* Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. 1988. *Kamus Besar Bahasa Indonesia.* Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Undang-Undang Dasar. *Naskah Disalin Dari Berita Republik Indonesia Tahun II No.7, Tertanggal 15 Februari 1946 dengan Penyesuaian Ejaannya Menurut Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan, dengan Bantuan Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa*: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi IV
Hari, Tanggal, Pukul	: Selasa, 3 November 2015, 14.15—15.30
Judul Makalah	: Bahasa dan Sastra Daerah dalam Pembentukan dan Pembinaan Kebudayaan Nasional
Penyaji/Pembicara	: Dr. Ishak Bagea, M.A.
Moderator	: La Ode Yusri, S.Pd., M.A.
Notulen	: Sukmawati, S.Pd., M. Hum.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

Adirah *(Mahasiswa FIB Universitas Halu Oleo)*

Saya mengutip teori *Marginal Survival* dari Frans Boaz bahwa jika dalam suatu daerah ada dua kebudayaan, yaitu kebudayaan mayoritas dan minoritas, maka kebudayaan yang mayoritas akan menyingkirkan kebudayaan yang minoritas. Namun, berdasarkan hasil penelitian Prof. Dr. Nasruddin Suyuti di Desa Sulawi, Kecamatan Lasusua, daerah tersebut merupakan daerah pesisir yang dihuni oleh mayoritas masyarakat Bajo. Kemudian, masyarakat Bugis datang ke daerah tersebut dan memengaruhi masyarakat mayoritas, yaitu suku Bajo, dan mereka menggunakan bahasa Bugis sementara orang Bugis di daerah ini adalah minoritas. Pertanyaan saya, bagaimana tanggapan mengenai hal ini? Apakah dengan adanya kasus ini bahasa masih bisa disebut sebagai identitas budaya?

Jawaban/Tanggapan

Menurut penanya tadi bahwa kebudayaan mayoritas akan memengaruhi kebudayaan minoritas. Namun, penelitian Prof. Dr. Nasruddin Suyuti di Kecamatan Lasusua, bahwa masyarakat Bajo yang mayoritas dipengaruhi oleh masyarakat Bugis yang minoritas. Ini hal yang menarik. Kalau kita berbicara teori, teori-teori yang disampaikan oleh pakar kebudayaan dapat dibantah oleh teori lain. Kalau berdasarkan hasil penelitian, di Indonesia walaupun ada sekitar 654 bahasa yang sudah teridentifikasi, menurut prediksi para ahli bahasa bahwa bahasa Jawa dan bahasa Bugis inilah yang akan lama punahnya. Masyarakat Bugis di mana pun mereka berada selalu menggunakan bahasa

daerahnya. Contohnya di Kota Kendari. Ada masyarakat Muna yang menjadi masyarakat Bugis karena mereka tinggalkan bahasa Munanya dan menggunakan bahasa Bugis. Inilah luar biasanya suku Bugis dibandingkan beberapa suku yang ada di Indonesia. Dalam ilmu pengetahuan ada tiga hal yang harus diperhatikan dalam kaitannya dengan sebuah teori. Yang pertama, penelitian yang bisa memperkuat teori yang sudah ada, kedua, bisa membantah teori, dan ketiga, bisa mempermantap teori. Jadi, teori yang mengatakan suku mayoritas akan memengaruhi suku minoritas itu dapat dibantah dengan hasil penelitian tadi. Ilmu pengetahuan itu dinamis, mengikuti perkembangan zaman, termasuk ilmu bahasa.

STRATEGI PEMBELAJARAN BAHASA DAERAH SEBAGAI UPAYA PENCEGAHAN KEPUNAHAN BAHASA

La Ino
Fakultas Ilmu Budaya
Universitas Halu Oleo

Konteks

Menurut prediksi salah seorang sosiolinguis (Abas, 1981) bahwa bahasa-bahasa daerah di Sulawesi Tenggara akan mengalami kepunahan sekitar tahun 2035 mendatang. Prediksi ini didukung oleh suatu kenyataan pemakaian bahasa daerah di masyarakat saat ini. Pemakaian bahasa daerah saat ini umumnya hanya kita jumpai di kalangan masyarakat generasi. Sementara generasi muda dapat dikatakan sudah enggan berbahasa daerah bahkan sudah tidak tahu sama sekali walaupun kedua orang tuanya sama-sama memiliki bahasa daerah yang sama. Kenyataan ini merupakan salah satu indikator bahwa bahasa daerah, pada suatu saat, katakanlah pada tahun 2035 akan punah karena pada masa itu diperkirakan para generasi tua pemakai bahasa daerah telah kembali ke pada Tuhan.Yang tinggal pada masa itu ialah generasi yang tidak tahu berbahasa daerah. Pada masa itulah sebagai titik awal kepunahan bahasa-bahasa daerah di Sulawesi Tenggara.

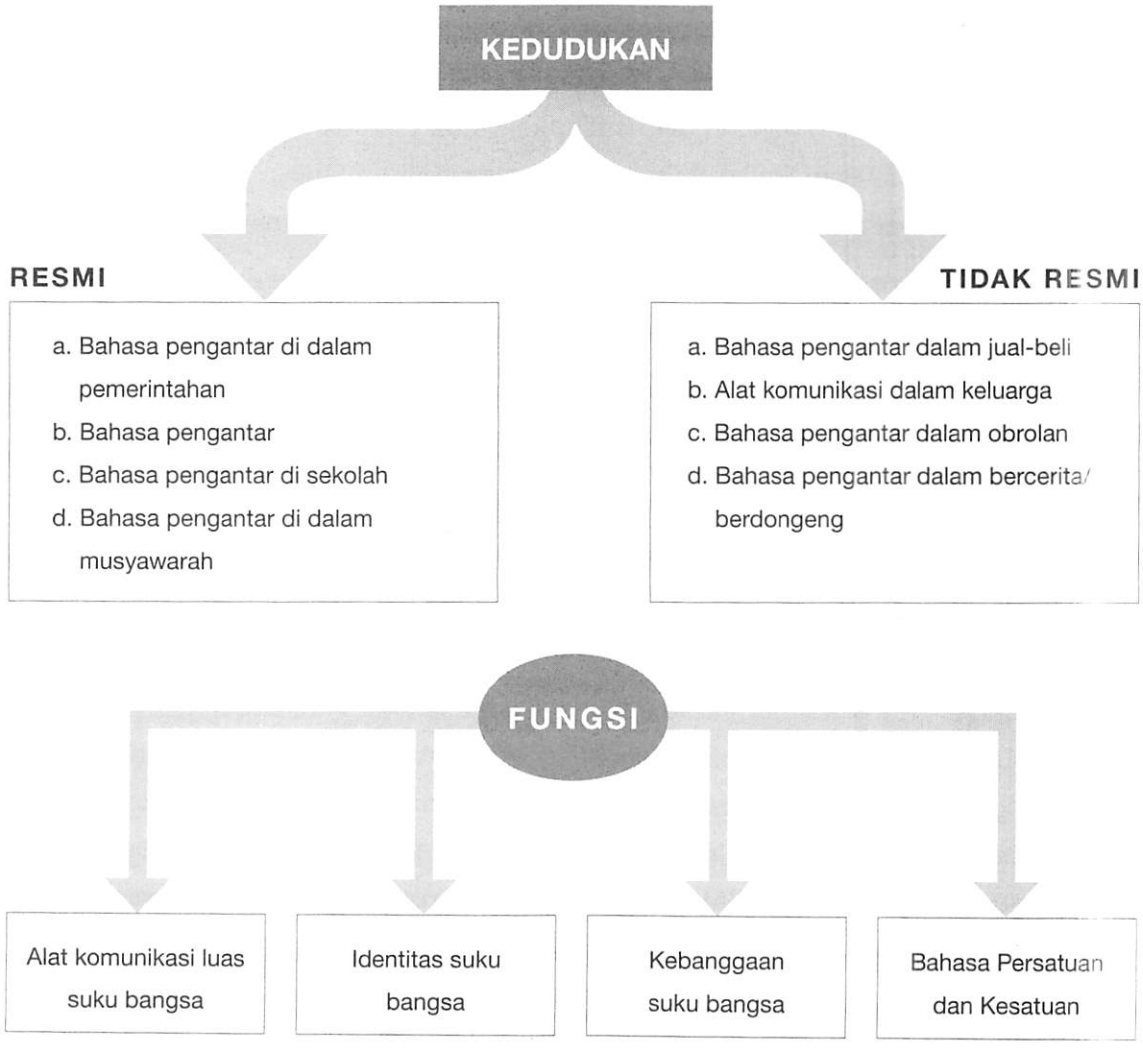
Prediksi di atas akan terbukti manakala para pendukung bahasa daerah membiarkan kondisi alamiah ini berjalan terus tanpa didukung oleh upaya-upaya berupa langkah-langkah antisipatif terhadap punahnya bahasa daerah tersebut.

Kepunahan suatu bahasa daerah sebenarnya tidak perlu terjadi karena kelangsungan hidup bahasa daerah itu sendiri secara formal dijamin oleh Undang_ Undang Dasar 1945 Republik Indonesia Yang selalu dijabarkan di dalam Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN). Meskipun demikian, tidaklah merupakan jaminan yang mutlak tidak punahnya suatu bahasa daerah. Bahasa daerah tetap mengalami kepunahan sekiranya masyarakat pendukungnya tidak lagi menunjukkan kepeduliannya terhadap

kelangsungan hidup bahasa daerahnya. Sungguh sangat disayangkan bila suatu bahasa daerah mengalami suatu kepunahan karena bahasa daerah adalah sebagai salah satu produk budaya yang tua, setua manusia pendukungnya, dan sebagai alat unruk melestarikan produk-produk budaya daerah yang lain. Tanpa bahasa daerah, produk budaya yang lain juga ikut lenyap dari permukaan bumi ini.

Nah, upaya apa gerangan agar bahasa daerah kita hingga selamanya tetap hidup dan dipakai oleh masyarakat pendukungnya? Bila kita sepakat, mempunyai tekad yang sama untuk melestarikan dan memberdayakan bahasa daerah kita, tentu upaya berupa langkah-langkah, penciptaan program dapat kita lakukan dengan mudah. Kemudahan ini tentu harus didukung oleh berbagai pihak, dari pihak masyarakat luas, pemerintah, pengusaha, tokoh-tokoh masyarakat, pelajar, mahasiswa, kaun cendekia, dan lain-lain.

Semua itu dapat kita lakukan apabila seluruh lapisan masyarakat memahami dengan sungguh-sungguh kedudukan dan fungsi bahasa daerah itu sendiri. Tanpa memahami dengan sungguh hal itu, tampaknya akan sulit untuk membangun kebersamaan dalam melestarikan bahasa daerah ini, apalagi membina dan mengambangkannya.



Bahasa daerah merupakan akar budaya suku-suku bangsa di nusantara. Bahasa daerah digunakan oleh suku bangsa Indonesia jauh sebelum bahasa Indonesia lahir. Bahasa daerah bersamaan dengan suku-suku bangsa yang mendiami bumi nusantara ini. Oleh karena itu, masyarakat bangsa Indonesia telah lama menyadari sepenuhnya bahwa bangsa Indonesia terdiri tas suku-suku bangsa, beragam bahasanya, beragam adatnya, beragam budayanya, dan sebagainya.

Oleh karena itu, sungguh ironis bila di tengah-ditengah kita ada yang merasa tersinggung apalagi tersisih jika ada suku bangsa tertentu berkomunikasi dalam bahasa daerah. Sementara mereka tidak tersinggung apa lagi tersisih jika melihat suku bangsa kita yang berbahasa Inggris atau berbahasa asing lainnya. Malah sebaliknya, mereka merasa bangga, sungguh-sungguh bangga jika mereka melihat orang menggunakan bahasa asing dan tidak menggunakan bahasa daerah. Ironisnya lagi, di antara kita juga ada yang merasa rendah diri, mungkin hina bila berbahasa daerah ?) Bila hal ini berlangsung terus-menerus, apa yang kita harapakan dalam proses pengembangan dan pembinaan bahasa daerah kita.

Rupanya sebagian orang keliru memandang kedudukan dan fungsi bahasa daerah ini. Bahasa daerah dipandang rendah bila dibandingkan dengan bahasa-bahasa lain di dunia apalagi dibandingkan dengan bahasa-bahasa internasional. Dikatakan keliru karena bahasa daerah dipandang dari sisi mana saja, tetap sejajar dengan bahasa apa pun di dunia ini.

a. Dari pencitaan

   Patut pula kita yakini bahwa bahasa daerah adalah juga bahasa yang diciptakan oleh Tuhan Yang Maha Kuasa. Dengan demikian, kedudukannya sejajar dengan bahasa mana pun di dunia ini.

b. Dari sisi keilmuan

   Bahasa daerah sebenarnya memiliki struktur yang rumit. Oleh karena itu, tingkat keilmuan bahasa daerah sangat tinggi. Bila kita mahir dalam menganalisis struktur bahasa daerah, rasanya bahasa lain seperti bahasa Indonesia sudah lebih mudah dianalisis karena tingkat kesulitan bahasa Indonesia dan bahasa Inggris lebih rendah dibanding dengan bahasa daerah.

c. Dari sisi ekonomi

   Bahasa daerah dari kebutuhan ilmu bahasa merupakan lahan yang paling luas untuk digarap. Para para pakar bahasa dunia sejak lama mengalihkan pandangannya kepada bahasa daerah ke seluruh penjuru dunia. Bahasa-bahasa Eropa nampaknya sudah habis diteliti dari berbagai aspeknya. Jangankan aspek kata, aspek titik koma pun sudah berulang-ulang dianalisis. Sementara bahasa daerah, kalimatnya pun belum dijamak oleh ahli-ahli bahasa kita.

Itu sebabnya, anggota Summar Istitution of Language (SIL) bertebaran ke seluruh dunia meneliti bahasa-bahasa daerah di mana saja. Sebagai illustrasi, di Sulawesi Tenggara, hadir:

a. Rene van den Berg (peneliti bahasa Muna) Belanda
b. Scott Youngman (peneliti bahasa Tolaki) Amerika
c. David Andersen (peneliti bahasa Moronene) Australia
d. David Mead (peneliti bahasa Bungku -Laki, Menui, Kioko) Amerika.

Mereka itu telah besar dan tersohor namanya ke mana-mana, mereka keliling dunia dengan membawakan bahasa daerah tersebut di atas.

Nah, jika mempunyai keahlian di bidang bahasa daerah, maka banyak hal yang dapat dilakukan yang bisa menghasilkan uang, di antaranya:

a. Menulis buku-buku bahasa daerah;
b. Membuka kursus bahasa daerah;

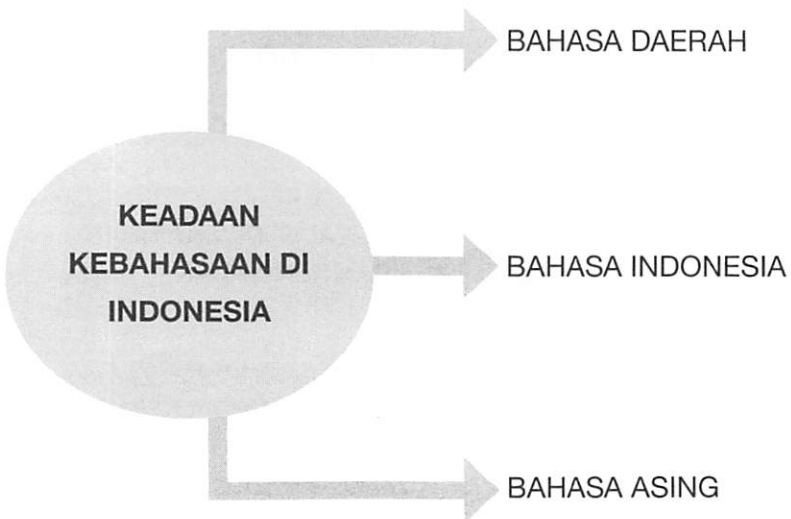
Jangan lupa bahwa bahasa daerah dapat dijadikan sumber pendapatan masyarakat. Bila menjadi seorang informan seharusnya mereka dibayar sesuai dengan perjanjian, jangan lagi gratis rugi. Kita memberikan bahasa kita kepada orang lain dengan tanpa imbalan apa-apa, sementara mereka para peneliti dengan bahasa itu mendapatkan sesuatu yang berharga.

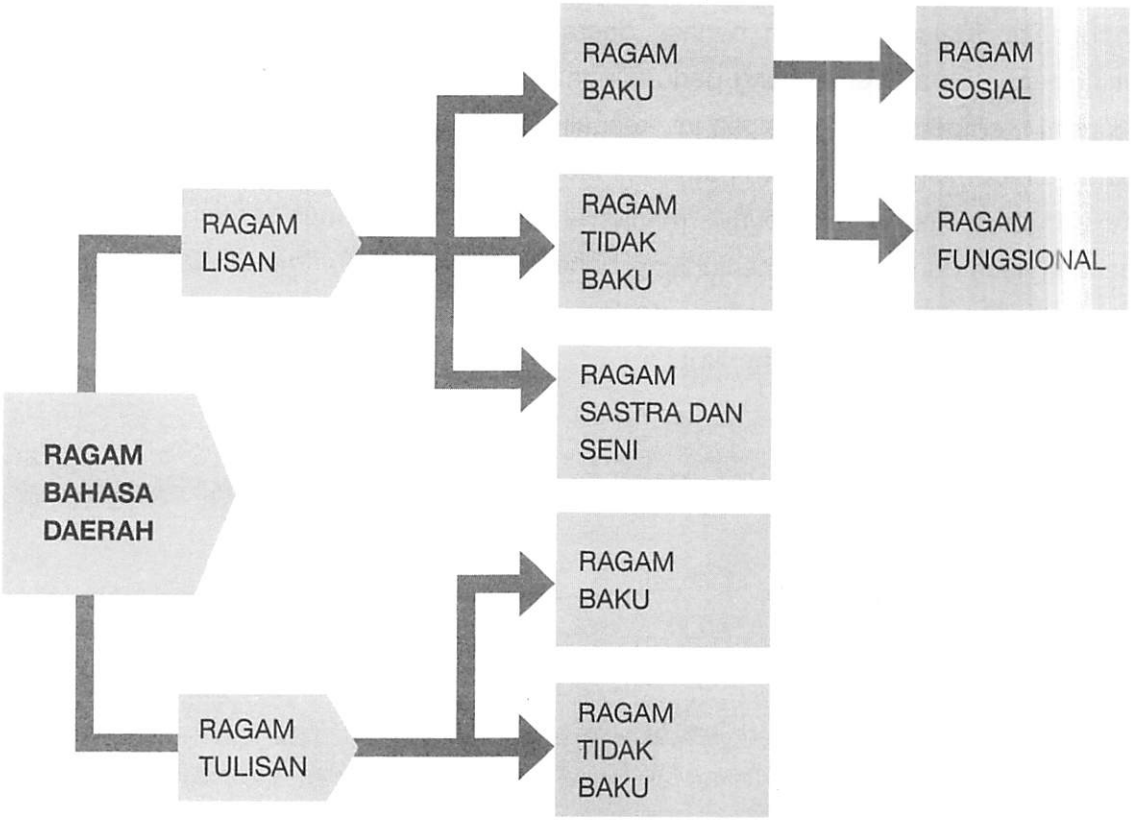
Kekeliruan ***kita*** yang sangat mendasar apabila ada di antara ktia yang ***memandang bahasa daerah*** adalah sebagai sumber konflik atau pemakaian bahasa daerah di tengah-tengah orang banyak akan menciptakan kotak-kotak dalam kelompok itu. Bila kita beranggapan seperti itu, maka sesungguhnya kita belum memahami hahikat atau eksistensi kebhinekaan bangsa ini. Anggapan ini sebenarnya hanya mengambingputihkan bahasa daerah. Konflik bisa saja terjadi atau muncul dari kalangan yang tidak tahu berbahasa daerah. Tidak menggunakan bahasa daerah dalam situasi tertentu, bukanlah jaminan untuk tidak munculnya konflik itu. Juga bukan jaminan bahwa mereka yang tidak dapat berbahasa daerah itu, bahasa Indonesianya bagus, santun, baik dan benar. Bukan juga jaminan bahwa orang yang tidak tahu berbahasa daerah itu nasionalismenya tinggi. Sebaliknya, bukan jaminan orang dwibahasawan itu rendah nasionalismenya.

Mari kita menghayati konsep Sumpah Pemuda pada ikrar ketiga, :menjunjung tinggi bahasa persatuan, bahasa Indonesia". Para pemuda yang berikrar itu adalah mereka yang berasa dari berbagai suku bangsa di tanah air dan masing-masing memiliki bahasa daerah. Implikasi dari ikrar ketiga itu adalah bahwa di dalam wilayah nusantara ini terdiri atas beribu-ribu bahasa daerah, dan beberapa bahasa asing. Bangsa Indonesia boleh menggunakan bahasa apa saja, tetapi kedudukannya selalu di bawah bahasa

Indonesia. Silakan gunakan bahasa daerah tanpa batas, silakan gunakan bahasa asing tanpa batas, tetapi yang perlu diingat bahwa di antara semua bahasa itu tidak mampu mempersatukan bangsa ini, kecuali bahasa Indonesia. Oleh karena itu, posisi bahasa Indonesia selalu ditempatkan di atas semua bahasa yang hidup di Indonesia. Itu sebabnya, ikrar itu berbunyi "menjunjung bahasa persatuan" bukan "menjunjung bahasa kesatuan". Kalau menjunjung bahasa kesatuan, itu mengandung implikasi bahwa bahasa di Indonesia hanya satu yang dibolehkan hidup, yakni bahasa Indonesia. Mari kita perhatikan bagan berikut.






RAGAM BAHASA DAERAH
RAGAM LISAN
RAGAM TULISAN
RAGAM BAKU
RAGAM TIDAK BAKU
RAGAM SASTRA DAN SENI
RAGAM SOSIAL
RAGAM FUNGSIONAL
RAGAM BAKU
RAGAM TIDAK BAKU

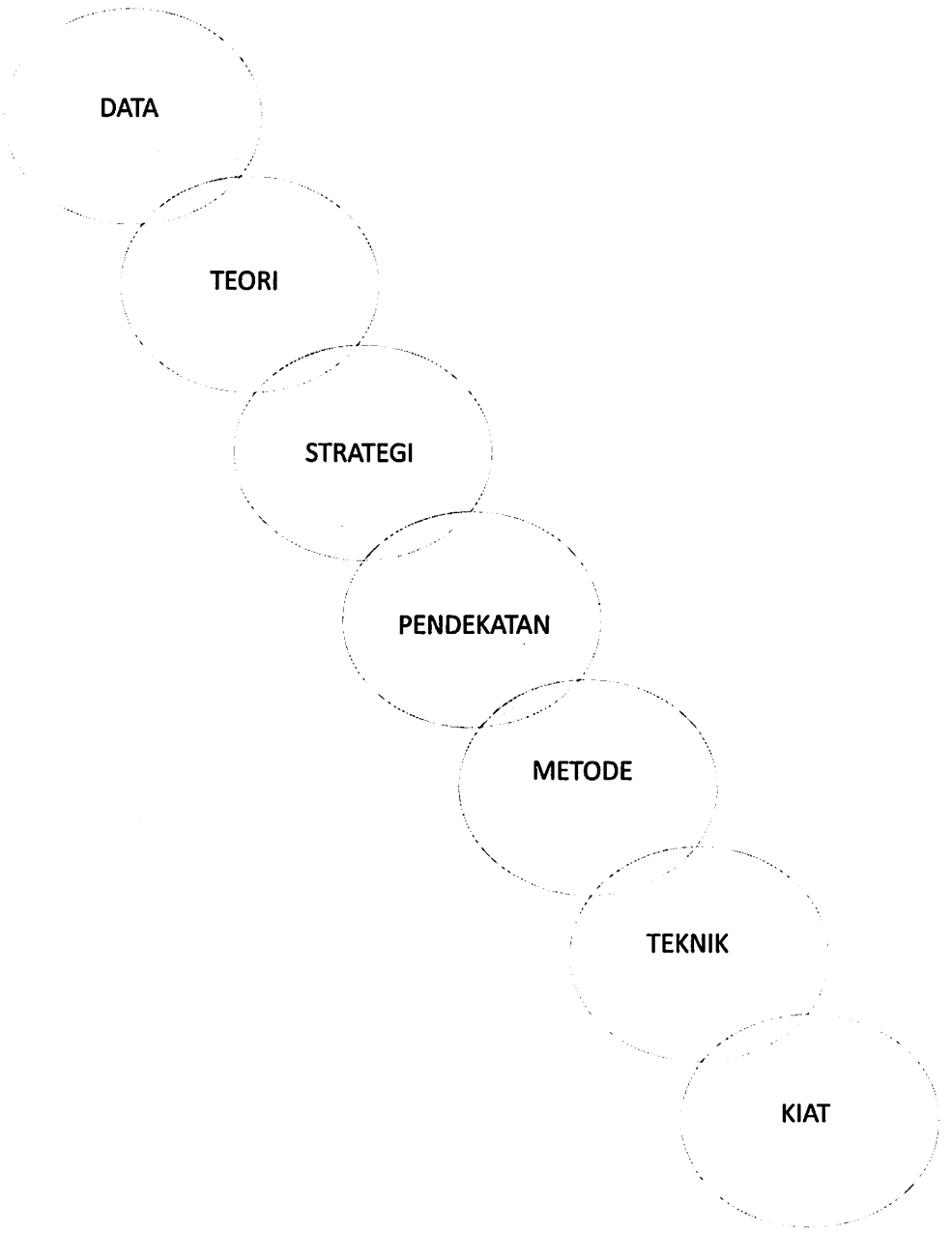

KEBIJAKAN
PENGEMBANGAN
PEMBINAAN
PENGAJARAN BAHASA DAERAH DI SD—PT
PENULISAN BUKU PE-LAJARAN UMUM, SASTRA
PENELITIAN BAHASA DAERAH
MELALUI PENYULUHAN DAN PENATARAN
MELALUI MEDIA CETAK DAN ELEKTRONIK

Strategi Pembelajaran Bahasa Daerah

Strategi pembelajaran bahasa sebenarnya lahir dari teori-teori kebahasaan. Teori kebahasaan lahir dari data kebahasaan itu sendiri. Secara hierarki tata urutan dari data sampai kiat ialah sebagai berikut.

Data melahirkan teori; teori melahirkan strategi; strategi melahirkan pendekatan; pendekatan melahirkan metode; metode melahirkan teknik; teknik melahirkan kiat. Untuk jelasnya, perhatikan bagan berikut.

TATARAN DALAM METODOLOGI



Bila kita memperhatikan tataran di atas, *strategi* berada pada strata ketiga dari data dan mempunyai kaitan dengan empat tataran ke bawahnya, yakni *pendekatan, metode, teknik, dan kiat.*

Secara operasional kelima tataran itu dapat didefinisikan sebagai berikut.

a. *Strategi* ialah segala upaya pengajar / guru dalam hal ini pembelajar, dalam melaksanakan kegiatan belajar-mengajar bahasa dengan memperhatikan berbagai komponen, dan faktor yang menunjang berhasilnya pengajaran yang disampaikan di dalam kelas.
b. Metode ialah tingkat penerapan teori-teori yang didasarkan pada satu jenis pendekatan, sehingga merupakan rancangan menyeluruh dari jenis keterampilan yang akan dikuasai yang belajar, materi-materi yang harus digunakan, serta penyusunan urutan materi penyajian.
c. Teknik ialah tingkat yang menguraikan prosedur-prosedur tersendiri dan terinci tentang cara pengajaran bahasa di dalam kelas.
d. Kiat ialah penerapan teknik secara tepat untuk mencapai hasil maksimal.

Beberapa contoh metode pengajaran bahasa:

a. metode tata bahasa
b. metode langsung
c. metode tidak langsung
d. metode eklektik,
e. metode terjemahan

Contoh strategi pembelajaran dalam pengajaran bahasa:

f. diskaveri (*discovery*) : penemuan
g. inkuari (*inquiry*): cara bertanya, penyelidikan, pemeriksaan, permintaan.

Kesimpulan

Beberapa cara agar bahasa tidak lekas punah harusnya pemerintah membuata regulasi tentang bahasa daerah. Strategi pembelajaran bahasa daerah hanyalah bagian terkecil dari regulasi tersebut.

Daftar Pustaka

Burhanuddin, B.H. 1979, "Bahasa-bahasa Daerah di Sulawesi Tenggara". Ms. 60 pp.

Grimes, Barbara F. 1988. *Ethnologue:Languages of the World.* Dallas, Texas: The Summer Institute of Linguistic, Inc.

Grimes, Charles E. And Barbara D. Grimes. 1987. *Languages of South Sulawesi.* Canbera: Australian National University.

Kaseng, Syaharudin, Alimuddin D.P., Andi Mahmuddin and Rasdiana P. 1987. *Pemetaan Bahasa-Bahasa di Sulawesi Tenggara.* Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan bahasa.

Kridalaksana, Harimurti. 2011. *Kamus Linguistik.* Jakata;Gramedia

Mead, David. "The Bungku-Tolaki Languages of Southeastern Sulawesi, Indonesia". Disertasi Pacific Linguistics.

Muthalib, Abdul, J.F. Pattiasina, Adnan Usmar and Rambe. 1985. *Struktur Bahasa Moronene.* Ujung Pandang: Proyek Penelitian Bahasa dan sastra Indonesia dan daerah Sulawesi Selatan.

Salombe, C.J., Sabandar, Marrang Paranoan, Husein Chalid and Carolus Uli. 1983. *Struktur Bahasa Kulisusu.* Ujung Pandang: Proyek Peneliotian bahasa dan sastra Indonesia dan daerah Sulawesi Selatan

SIL Internasional Indonesia Branch. 2000. *Language of Indonesia.* Jakarta: SIL Internasional.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi IV
Hari, Tanggal, Pukul	: Selasa, 3 November 2015, 14.15—15.30
Judul Makalah	: Strategi Pembelajaran Bahasa Daerah Sebagai Upaya Pencegahan Kepunahan Bahasa
Penyaji/Pembicara	: Dr. La Ino, M.Hum.
Moderator	: La Ode Yusri, S.Pd., M.A.
Notulen	: Sumawati, S.Pd., M.Hum.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

Adirah *(Mahasiswa FIB Universitas Halu Oleo)*

Sebagaimana pembahasan Bapak mengenai kepunahan bahasa, bagaimana tanggapan Bapak mengenai suku atau etnis yang sudah tidak mengetahui bahasa daerahnya sendiri? Apakah mereka masih bisa disebut sebagai suku atau etnis dari penutur bahasa daerah yang sudah punah?

Pertanyaan/Saran

Hardin *(Mahasiswa FIB Universitas Halu Oleo)*

Saya masih penasaran dengan materi Bapak, yaitu strategi pembelajaran bahasa dan sastra daerah sebagai upaya pencegahan kepunahan bahasa. Saya mengharap penjelasan lebih lanjut strategi apa yang Bapak canangkan supaya bahasa-bahasa daerah di Sultra tidak mengalami kepunahan?

Pertanyaan/Saran

Syahid *(Mahasiswa FIB Universitas Halu Oleo)*

Orang tua saya berasal dari dua suku yang berbeda. Ibu saya berasal dari Selayar dan bapak saya dari Bulukumba. Jadi, dalam kehidupan sehari-hari kami selalu menggunakan bahasa Indonesia. Apakah perkawinan campur menjadi penyebab hilangnya sebuah bahasa daerah?

Dulu, anak-anak menjelang tidur lebih mendekat kepada neneknya untuk mendengar cerita, lantunan lagu, ataupun teka-teki. Anak-anak sekarang kalau ingin tidur langsung ke kamar, buka *facebook*, *games*, dan *BBM*. Apakah berkembangnya sebuah teknologi juga menjadi pengaruh hilangnya sebuah bahasa daerah?

Jawaban/Tanggapan

1. Punahnya bahasa disebabkan oleh banyak hal, di antaranya bencana alam, perkembangan iptek, dan kawin campur.
2. Apakah bahasa yang punah menyebabkan sukunya hilang? Jawaban saya, tidak. Oleh karena bahasa hilang belum tentu etnis/sukunya juga hilang. Suku yang punah itu disebabkan karena masyarakat dari etnis itu sudah tidak ada lagi di dunia, misalnya terkena bencana alam yang dahsyat yang menyebabkan meninggalnya semua etnis dari satu daerah. Misalnya, bahasa Sansekerta yang masih ada dan digunakan sampai sekarang, tetapi penuturnya sudah tidak ada.
3. Saran saya kepada Bapak dan Ibu, rajin-rajinlah menulis dalam bahasa daerah. Tulisan itu sifatnya lestari. Walaupun masyarakat penuturnya sudah tidak, tetapi masih ada tulisan yang bisa Bapak dan Ibu tinggalkan.
4. Strategi pembelajaran bahasa daerah itu tergantung dari Bapak dan Ibu. Menurut saya, sebagus apapun teori kalau tidak bisa digunakan tidak akan ada gunanya. Lebih baik kita membuat strategi atau cara mengajar yang baik, misalnya, cara mengajar menghitung dengan menggunakan metode menghitung bintang di langit. Namun demikian, menurut saya, cara yang paling baik adalah meningkatkan kesejahteraan guru. Strategi sebagus apapun kalau tidak ditunjang dengan kesejahteraan guru tidak akan ada gunanya. Oleh karena itu, biasanya sebelum orang berbuat akan berpikir apa yang akan saya dapatkan dan berapa yang saya dapatkan. Kalau tidak begitu, strategi apapun tidak akan berjalan dengan baik.

LARIANGI, UNESCO, DAN WARISAN BUDAYA[1]

Asrif
Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara
as.lamadira@gmail.com

Pendahuluan

Lariangi merupakan salah satu karya budaya masyarakat Kaledupa[2], Kepulauan Wakatobi, yang berbentuk gerakan tubuh (tari) dan nyanyian (syair). Penari *lariangi* menari dan melagukan (menyanyikan) syair-syair yang indah berisi berbagai hal tentang kehidupan masyarakat pemiliknya. *Lariangi* ditarikan oleh sejumlah gadis dan yang pada tahapan (waktu) tertentu, para pria yang berada di sekitar tempat pertunjukan *lariangi* dapat memasuki ruang pertunjukan dan menari mengikuti gadis penari *lariangi* yang dikaguminya. Tahapan lelaki menari mengitari gadis *lariangi* disebut *pajogi* atau *ngiti (ngibing)*.

Sepanjang pertunjukan, penari perempuan bergerak gemulai mengikuti musik khas *lariangi*. Sambil menari, para penari melagukan syair-syair[3] kuno. Ada syair yang dinyanyikan secara bersamaan, tetapi ada bagian yang mana syair hanya yang dinyanyikan oleh salah seorang penari yang kemudian akan dilanjutkan oleh salah seorang penari lainnya. Mereka menyanyikan syair-syair mereka secara bergantian.

---

1 Disampaikan dalam Seminar Nasional Bahasa dan Sastra Indonesia Sulawesi Tenggara "Pemberdayaan Bahasa dan Sastra Daerah Sulawesi Tenggara dalam Mengembangkan Karakter Masyarakat Multikultur." Hotel Clarion Kendari, 3—4 November 2015.

2 Kaledupa merupakan salah satu pulau dalam gugusan Kepulauan Wakatobi. Pada masa lampau, Kaledupa merupakan salah satu *barata* (wilayah bagian) dari Kerajaan Buton (lihat Susanto Zuhdi, 1996 dan 2003).

3 Hal menarik dari *lariangi* yakni nyanyian (kabanti) yang disertai tari (Asrif, 2015: 108). Nyanyian dan tari merupakan satu kesatuan yang saling melengkapi. Tanpa *kabanti*, *lariangi* tak bermakna. Demikian pula sebaliknya, tanpa tari, *lariangi* tak lebih dari sekadar *kabanti*.

Tahapan mencipta dan melagukan syair serta menari merupakan bagian rumit dalam *lariangi*. Sebabnya, penari dalam waktu yang terbatas berusaha mencipta syair, menyanyikan syair, dan menarikan gerakan-gerakan tarian *lariangi.* Syair *lariangi* tidak saja dinyanyikan secara berkelompok melainkan juga dinyanyikan bersambung oleh beberapa penari. Penciptaan syair, nyanyian, dan tarian merupakan satu-kesatuan makna yang saling melengkapi dan menguatkan pesan (informasi) yang hendak disampaikan kepada masyarakat (penonton).

Apa itu *Lariangi?*

Secara etimologi, istilah *lariangi* berasal dari gabungan dua kata yakni kata *lari* "ukir" dan *angi* "udara". *Lariangi* berarti mengukir di udara dengan menggunakan *kambero* (kipas) dan *tie-tie* (sapu tangan). Dalam pandangan kultural masyarakat pulau Kaledupa, *lariangi* dipahami sebagai menciptakan (mengukir) pesan yang disampaikan (melalui udara) kepada masyarakat yang berisikan antara lain nasihat (moralitas), adat-istiadat, percintaan, dan agama untuk diketahui dan dipatuhi. Mengacu pada kajian etimologi tersebut, *lariangi* dipahami sebagai sarana komunikasi antara penguasa dengan masyarakat dan juga antara masyarakat satu dengan masyarakat lainnya yang disampaikan secara lisan[4]. *Lariangi* juga dapat dipahami sebagai media ekspresi dan edukasi yang disampaikan melalui cara-cara yang menghibur, misalnya dengan cara menari dan ringan musik.

Sastra lisan *lariangi* hidup dan berkembang di tengah-tengah masyarakat yang bermukim di pulau Kaledupa. Dalam perkembangannya, *lariangi* menyebar ke wilayah-wilayah sekitar pulau Kaledupa seperti ke pulau Wangi-Wangi, pulau Tomia, pulau Binongko, dan ke Kota Baubau dan Kota Kendari, Sulawesi Tenggara. Pada masa sekarang, *lariangi* telah menyebar hingga ke wilayah timur Malaysia yang dibawa dan ditradisikan oleh perantau dari pulau Kaledupa. Penyebaran *lariangi* ke pulau-pulau sekitar pulau Kaledupa menjadikan *lariangi* sebagai karya budaya sekawasan Kepulauan Wakatobi. *Lariangi* digelar di berbagai acara seperti acara penyambutan tamu-tamu Kerajaan/*Barata Kahedupa*[5] dan acara-acara adat keluarga bangsawan seperti pernikahan, *karia*/sunatan, dan *sala tanga*/nazar).

Lariangi merupakan puisi kuno yang pesan-pesan (informasi) dalam lariangi disampaikan secara lisan. Pesan dalam *lariangi* selain disampaikan melalui kata-kata

4 Keterangan-keterangan mengenai *lariangi* ini saya peroleh terutama ketika mengikuti *Focus Group Discussion (FGD)* di pulau Kaledupa pada tahun 2012. *FGD* yang dilaksanakan di *baruga (ruang pertemuan adat)* Desa Olo Selatan, Kecamatan Kaledupa dihadiri perwakilan Kabupaten Wakatobi, Pemerintah Kecamatan Kaledupa dan Kecamatan Kaledupa Selatan, tokoh budaya (masyarakat), pelatih *lariangi*, aktivis LSM, Asosiasi Tradisi Lisan (ATL), dan berbagai pihak lain yang menaruh perhatian pada *lariangi*.

5 *Kahedupa* merupakan nama lokal *Kaledupa*. Pada masa lampau, Kaledupa populer dengan sebutan *Kahedupa*.

formal (tuturan) juga disampaikan melalui gerakan-gerakan tubuh (gerakan/ekspresi) dari penari-penari *lariangi.* Model penyampaian pesan seperti ini tetap dipertahankan hingga saat ini.

Lariangi sebagai WBTB Indonesia

Sejak tahun 2013, *lariangi* telah menjadi warisan budaya tak benda *(intangible cultural heritage)* Indonesia melalui ketetapan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia bersamaan dengan *kalosara, kabanti, dan kaghati.* Pengakuan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan tersebut setidaknya berdampak positif pada dua hal. *Pertama,* kedudukan *lariangi* sebagai Warisan Budaya Tak Benda (WBTB) Indonesia dari pulau Kaledupa (Kabupaten Wakatobi, Sulawesi Tenggara) semakin kuat karena telah mendapat pengakuan dan perhatian dari Negara (Pemerintah). *Kedua,* pengakuan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan terhadap *lariangi* sebagai WBTB berimplikasi pada *lariangi* sebagai karya budaya Indonesia yang berarti seluruh masyarakat Indonesia bertanggung-jawab membina dan mengembangkan *lariangi*. Jika dua hal ini dapat berjalan dengan baik, maka kedudukan dan fungsi *lariangi* sebagai procuk budaya yang bernilai positif dapat tetap terjaga.

Pada tahun 2014 hingga tahun 2015 ini, Dinas Pariwisata Kabupaten Wakatobi memperjuangkan *lariangi* sebagai Warisan Budaya Tak Benda Dunia ke UNESCO PBB. Sejumlah penelitian, seminar-seminar, *focus group discussion (FGD)*, pembuatan film dokumenter, persetujuan masyarakat, dan berbagai usaha lainnya terus-menerus dilakukan oleh Pemerintah Kabupaten Wakatobi bersama pihak-pihak terkait dalam rangka memenuhi sejumlah persyaratan yang diwajibkan UNESCO. Jika persyaratan yang ditetapkan UNESCO dapat dipenuhi oleh pihak pengusul, maka *lariangi* sebagai salah satu mata budaya dari Wakatobi (Sulawesi Tenggara, Indonesia) berpeluang menjadi WBTB Dunia. Saat ini, mata budaya Indonesia yang telah diakui oleh UNESCO yakni wayang, angklung, keris, batik, tari saman, dan noken. Wayang (the Wayang Puppet Theatre) dan Keris (the Indonesian Kris) ditetapkan pada tahun 2008, Batik (Indonesian Batik) ditetapkan pada tahun 2009, Angklung (Indonesia Angklung) ditetapkan pada 2010, Tari Saman (Saman Dance) ditetapkan pada tahun 2011, dan Noken ditetapkan pada tahun 2012.

Saat ini *lariangi* tidak hanya berkembang di Kepulauan Wakatobi, tetapi juga telah menyebar ke Kota Baubau, Kota Kendari, dan ke negara tetangga, Malaysia. Keberadaan *lariangi* di Malaysia dibawa oleh para perantau asal pulau Kaledupa terutama di wilayah Malaysia Timur. Di negeri jiran itu, *lariangi* dipertunjukan di acara-acara keluarga asal pulau Kaledupa. Keberadaan *lariangi* di negara Malaysia menegaskan bahwa *lariangi* tidak sekadar di Kepulauan Wakatobi (Sulawesi Tenggara), tetapi telah melintasi batas-

batas negara. Wilayah geobudaya *lariangi* tidak terbatas lagi hanya pada wilayah Kepulauan Wakatobi, tetapi telah menjadi sarana ekspresi masyarakat yang mendiami setidaknya dua negara (Indonesia dan Malaysia).

Dengan mempertimbangkan kondisi itu, tentu langkah cepat Pemerintah Indonesia dalam meneguhkan posisi *lariangi* sebagai WBTB Indonesia perlu dilakukan dalam rangka mencegah terjadinya saling klaim antarbangsa tempat keberadaan *lariangi* itu. Negara ini harus banyak belajar dari berbagai kisruh kebudayaan yang memperhadapkan Indonesia dan Malaysia. Kita memang tidak akan membiarkan produk budaya yang berakar dari bangsa Indonesia tiba-tiba telah menjadi ikon dan komoditas pariwisata bangsa lain. Bangsa kita tidak akan menerima produk-produk budaya yang dicipta atau dikreasi oleh leluhur bangsa ini dicaplok oleh bangsa lain. Namun kita juga harus menyadari bahwa apakah negara (pemerintah) telah bekerja maksimal untuk merawat berbagai mata budaya yang tersebar di seantero negara ini. Jika tidak mampu melestarikan dan melindungi budaya bangsa, maka jangan "marah" ketika mata budaya itu mencari "perawat baru" yang lebih mampu melindunginya dari kepunahan.

Lariangi Menuju UNESCO dan WBTB Dunia

Apa sebabnya *lariangi* perlu diakui UNESCO[6] sebagai WBTB Dunia? *Lariangi* diusulkan untuk menjadi warisan budaya dunia dengan berbagai tujuan. Pertama, agar pembinaan dan pengembangan *lariangi* menjadi lebih terbuka dan melibatkan berbagai kalangan dan masyarakat yang tidak terbatas pada masyarakat asal *lariangi* yakni di pulau Kaledupa, tetapi juga termasuk masyarakat Internasional. Kedua, jika *lariangi* terjaga dengan baik, maka nilai-nilai budaya yang ada pada *lariangi* dapat terawat dan terwariskan dengan baik pula. Ketiga, pengakuan UNESCO berarti pengakuan resmi masyarakat dunia bahwa *lariangi* merupakan warisan budaya leluhur Indonesia yang berasal dari Kaledupa. Pengakuan UNESCO akan meneguhkan posisi *lariangi* dalam perjumpaan berbagai kebudayaan dunia.

Untuk memperoleh pengakuan UNESCO tentu bukan perkara mudah. Pemerintah Kabupaten Wakatobi dan Pemerintah Republik Indonesia bersama lembaga-lembaga terkait yang mendukung upaya-upaya ini perlu aktif dan bekerja keras melakukan serangkaian kegiatan untuk memenuhi segala persyaratan dari UNESCO. Perjuangan mendaftarkan warisan budaya ke UNESCO menjadi lebih rumit ketika UNESCO pada tahun 2009 memberlakukan kebijakan satu mata budaya bagi satu negara dalam satu

6 Pudentia (2014) menyatakan UNESCO mengakui pengetahuan tradisional sebagai bagian dari ICH yang harus dilindungi dan dikembangkan seperti yang tertera dalam konvensinya tahun 2003 tersebut (*Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*) yang oleh Pemerintah Indonesia sudah diratifikasi melalui Peraturan Presiden No. 78, Juli 2007.

tahun. Kebijakan ini pada akhirnya menempatkan ratusan bahkan ribuan mata budaya Indonesia yang akan diusulkan ke UNESCO saling bersaing di Indonesia untuk meraih tempat teratas yang akan diusulkan oleh Pemerintah Indonesia ke UNESCO. Saat ini, terdapat sekitar 4.000 karya budaya yang telah terdaftar di Indonesia. Jumlah tersebut belumlah jumlah keseluruhan mata budaya yang ada di Indonesia. Jumlah yang banyak tersebut tentu memerlukan waktu sangat lama untuk bisa diusulkan dan diterima, baik sebagai warisan budaya Indonesia atau sebagai warisan budaya dunia.

Mengusulkan *lariangi* sebagai warisan budaya dunia merupakan usaha positif dalam rangka menempatkan *lariangi* pada level budaya dunia juga sekaligus meneguhkan dan melindungi *lariangi* dari klaim pihak lain sebagaimana kisruh berbagai mata budaya yang acapkali terjadi antara Indonesia dan negara tetangga, misalnya dengan negara Malaysia. *Lariangi* yang telah melintasi batas-batas negara berpotensi adanya klaim-klaim oleh negara lain sebagaimana kisruh soal *Reog Ponorogo*, lagu *Rasa Sayange*[7], *tari Pendet*, dan sejumlah mata budaya lainnya. Mata budaya kita memang patut dikembangkan ke berbagai wilayah dan negara. Namun demikian, setiap wilayah dan negara perlu tetap menjaga dan menghormati perorangan, masyarakat, kelompok, atau komunitas yang melahirkan dan aktif menjaga keberlanjutan suatu mata budaya yang ada saat ini. *Lariangi* selain sebagai media ekspresi dan komunikasi juga sebagai identitas masyarakat Kepulauan Wakatobi.

Penutup

Problem terbesar bangsa saat ini adalah besarnya rasa memiliki berbagai mata budaya (sastra, bahasa, seni, dan lain-lain) yang ada di tengah-tengah masyarakat, tetapi rasa memiliki itu tidak dibarengi dengan usaha-usaha merawat dan melindunginya. Hingga tahun 2015 ini, baru dua WBTB Sulawesi Tenggara berbentuk sastra lisan (*kabanti* dan *lariangi*) yang terdaftar dan diakui oleh Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia sebagai warisan budaya Indonesia yang berasal dari Sulawesi Tenggara.

Dalam usaha pelindungan yang lebih jauh, UNESCO menjadi institusi terakhir yang aktif bekerja melindungi sastra lisan (termasuk mata budaya lainnya) yang tersebar di berbagai wilayah dunia. *Lariangi* sebagai mata budaya dari Kepulauan Wakatobi saat ini sedang bergerak ke arah pengakuan pelindungan dari UNESCO. Tentu tujuan pengakuan dan pelindungan itu yakni agar *lariangi* memperoleh perhatian dan pelindungan yang lebih maksimal, tidak hanya oleh masyarakat Kepulauan Wakatobi, tetapi juga oleh masyarakat dunia.

---

7 Saya menggunakan istilah "perampasan budaya" saat menulis polemik lagu *Rasa Sayange*. Kolom OPINI Kendari Pos 30 Oktober 2007.

Bahan Bacaan

Asosiasi Tradisi Lisan. 2014.

Asrif. 2015. "Tradisi Lisan Kabanti: Teks, Konteks, dan Fungsi." Disertasi. Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia.

..... 2015. "*Lariangi* sebagai Kesusastraan Klasik Wakatobi" dalam kolom Rubrik Bahasa Surat Kabar Harian Kendari Pos. Kendari: Surat Kabar Harian Kendari Pos.

..... 2007. "Setelah Lagu Rasa Sayange, Selanjutnya Apa lagi?" Kendari: Kendari Pos.

Pudentia MPSS. 2014. "Kearifan Lokal sebagai Kekuatan Kultural Membentuk Peradaban." Makalah disampaikan dalam Pelatihan Pendalaman tentang Teori U bagi Pejabat Eselon III Lingkup Pemda Kabupaten Wakatobi. Aula Patuno Resort-Wakatobi, 8 Agustus 2014.

Zuhdi, Susanto. 2010. *Sejarah Buton yang Terabaikan: Labu Rope Labu Wana*. Jakarta: PT Rajawali Press.

Zuhdi, Susanto dkk. 1996. *Kerajaan Tradisional Sulawesi Tenggara: Kesultanan Buton*. Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, Depdikbud.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi IV
Hari, Tanggal, Pukul	: Selasa, 3 November 2015, 14.15—15.30
Judul Makalah	: *Lariangi*, Unesco, dan Warisan Budaya
Penyaji/Pembicara	: Dr. Asrif, M.Hum.
Moderator	: La Ode Yusri, S.Pd. M. A.
Notulen	: Sukmawati, S.Pd., M.Hum.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

Hardin (Mahasiswa FIB Universitas Halu Oleo)

Tarian Lariangi sepenuhnya saya belum pahami apa isi dan maknanya. Untuk itu saya butuh penjelasan tambahan. Berdasarkan informasi atau keterangan dari Ibu Pudentia selaku Ketua ATL Pusat bahwa tarian ini sudah diusulkan sebagai warisan budaya tak benda di UNESCO. Sebenarnya, nilai-nilai apa yang terkandung dalam tarian Lariangi, khususnya gerak dan syair-syair yang dilantunkan untuk mengiringinya, sehingga sangat digaungkan dan bahkan diusulkan sampai ke UNESCO?

Di dalam syair-syair yang mengiringi tarian Lariangi terdapat beberapa bahasa, ada bahasa Wolio, bahasa Bugis, dan beberapa bahasa lain yang saya kurang mengerti. Pertanyaan saya, sebenarnya Lariangi masuk dalam budaya mana, apakah budaya Buton, budaya Bugis, ataukah budaya yang lain?

Jawaban/Tanggapan

Sebagai orang sastra saya melihat Lariangi adalah nyannyian yang diikuti dengan gerakan. Orang tari melihatnya tarian yang diikuti nyanyian. Memang benar bahwa dari 10 lagu yang ada pada Lariangi orang Kaledupa belum mendeskripsikan kata per kata secara harafiah apa makna lagu itu. Namun, mereka biasanya menyimpulkan bahwa isi lagu yang tidak bisa mereka deskripsikan dengan baik itu berisi tentang sejarah, etika, berbagai nilai kearifan, cara pandang dan ideologi orang Kaledupa. Itu baru pernyataan mereka terhadap isi nyanyian. Kajian teks mengenai 10 nyanyian itu perlu dilakukan sesegera mungkin. Para pelatih Lariangi pun tidak bisa menjelaskan apa makna baris

per baris dari lagu itu. Mereka hanya bisa mengatakan bahwa Lariangi itu adalah sarana edukasi dan tempat menyampaikan informasi kepada masyarakat. Misalnya, bagaimana cara orang Kaledupa membentuk rambut mereka yang seperti kain yang mengeras seperti plastik. Itu bukan kain melainkan rambut yang diberi minyak lilin atau sisa madu untuk membentuk rambut tersebut. Sebagai ciri sastra kuno, rambut mereka itu seharusnya digunting, bukan diatur. Mereka mengorbankan bagian tubuh mereka, terutama bagian rambut. Ini adalah pengetahuan lokal. Oleh karena itu penting untuk dilindungi, salah satu caranya didaftarkan di Dirjen Kebudayaan, Kemdikbud dan UNESCO.

Dalam syair-syair Lariangi ada menggunakan bahasa Maluku, Bugis, Makassar, Arab, dan Wolio. Jadi, Lariangi milik siapa? Tradisi ini ada di Kaledupa maka milik Kaledupa. Persoalan bahasa menjadi ciri Wakatobi, ada sebuah sastra lisan pertunjukan yang nama *Eja-eja*. Kebetulan saya juga adalah pelaku *Eja-eja*. *Eja-eja* itu adalah bahasa Makassar. Namun, *Eja-eja* tidak ada di Makassar tetapi ada di Wakatobi. Pernah saya bertanya kepada dosen saya waktu masih S1, bagaimana mungkin sastra Wakatobi menggunakan bahasa daerah lain. Ternyata ada jawaban yang sangat logis bahwa pada zaman dahulu Makassar adalah pusat kerajaan yang menaungi Wakatobi. Ketika setiap kali mereka ke Wakatobi, masyarakat menyapa dan menjamu mereka dengan bahasa Makassar. Setiap kali saudagar-saudagar Makassar mampir di Wakatobi maka syair-syair pertunjukan digubah ke dalam bahasa Makassar. Hal tersebut mentradisi sampai sekarang. Tari *Eja-eja* yang ada di Pulau Tomia menggunakan aksara bahasa Makassar. Saya menerjemahkan teks *Eja-eja* menggunakan penerjemah yang mengerti bahasa Makassar karena orang Tomia tidak ada yang paham. Rencana saya selanjutnya untuk Lariangi adalah saya harus mencari orang Maluku untuk mengetahui arti teks lain dari lagu tersebut. Kemungkinan ada bagian lain dari lagu tersebut yang juga bisa dipahami oleh orang Maluku. Ada yang mencurigai bahwa syair dalam lagu tersebut menggunakan bahasa Wolio. Namun, setelah saya menanyakan syair lagu tersebut pada orang fasih berbahasa Wolio, mereka tidak bisa memahami syair tersebut. Jadi, ada multikultiralisme dalam Lariangi karena percampuran berbagai macam bahasa dalam satu pertunjukan. Makannya, dokumentasi ini adalah bahan-bahan yang kami ajukan ke UNESCO, judulnya adalah 'Menyingkap Misteri Lariangi'. Lariangi sebenarnya berasal dari mana, diciptakan oleh siapa, dan sebenarnya maknanya? Tentu saja, kita tidak bisa menafikan pandangan orang Kaledupa bahwa itu adalah sejarah, budaya, dan ideologi orang Kaledupa. Kamu juga harus menerima informasi itu. Jadi, jika ditanyakan apa isi budayanya, jawabannya adalah soal sejarah, budaya, ideologi, cara pandang

orang Kaledupa. Lalu, milik siapa? Tentu saja, milik masyarakat Kaledupa karena sudah mengakar dan mengtradisi. Pada sekitar tahun 2013 atau 2014, saya menyaksikan pengukuhan Raja Kaledupa di Pulau Kaledupa dan penari-penari Lariangi mahkota tidak sama semua. Yang bukan keturunan Ode (bangsawan) tidak boleh menggunakan mahkota. Untuk profan seperti ini mereka semua menggunakan mahkota. Namun, ketika masuk pada acara ritual, misalnya pengukuhan raja, bagi yang merasa bukan Ode akan menanggalkan beberapa atribut yang melekat pada penari itu. Saya menyaksikan hal tersebut pada saat pengukuhan Raja Kaledupa. Masih ada banyak hal yang masih misterius mengenai Lariangi sehingga masih perlu kajian mendalam. Karena ini sebuah produk budaya yang sangat menarik yang ada di Sultra yang perlu kita jaga seperti hal kebudayaan-kebudayaan yang lain.

KAJIAN PERBANDINGAN BAHASA MUNA, MAWASANGKA, DAN WAKATOBI DI SULAWESI TENGGARA DALAM UPAYA MENINGKATKAN RASA SOLIDARITAS ANTARPENUTURNYA

Maulid Taembo
Universitas Halu Oleo
Maulid.taembo@rocketmail.com
Ponsel: 085241868714

Pendahuluan

Bahasa merupakan salah satu penanda di antara beberapa penanda komunitas yang sangat penting karena bahasa merupakan tempat yang mewadahi perubahan dan memberi gambaran tentang situasi yang terjadi pada masa lampau dan masa kini. Bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi termasuk dari bahasa-bahasa daerah di Sulawesi Tenggara yang sangat menarik untuk ditelaah dalam kajian perbandingan bahasa.

Bahasa Muna adalah bahasa yang dipergunakan dalam pergaulan sehari-hari di wilayah sosiokultural masyarakat Muna di Kabupaten Muna. Bahasa Mawasangka merupakan bahasa yang asal penuturannya adalah wilayah Mawasangka yang meliputi Kecamatan Mawasangka Induk, Tengah, dan Timur. Adapun, bahasa Wakatobi adalah bahasa yang digunakan di Kabupaten Wakatobi (Kepulauan Tukang Besi). Bahasa Wakatobi biasa juga disebut dengan bahasa Tukang Besi (Keraf, 1991: 212). Selain itu, bahasa ini termasuk rumpun bahasa *Suai* yang meliputi dialek Wanci, Kaledupa, Tomia, dan Binongko (Taalami, 2008: 5). Adapun, penamaan Wakatobi dianggab sebagai singkatan dari pulau **Wa**ngi-Wangi, **Ka**ledupa, **To**mia, dan **Bi**nongko yang merupakan empat kepulauan di Kabupaten Wakatobi. Sejumlah evidensi menunjukan bahwa bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi merupakan bahasa berkerabat dalam subkelompok Muna-Buton-Wakatobi.

Dalam kaitannya dengan budaya, masyarakat Muna, Mawasangka, dan Wakatobi

memiliki kemiripan dari segi ritual-ritual kelahiran, kematian, perkawinan, dan kebiasaan-kebiasaan lainnya seperti keberadaan sastra lisan dalam bentuk nyanyian rakyat atau lebih popular dikenal dengan istilah *Kabanti* yang dimiliki olek ketiga masyarakat tersebut. Penelitian ini kemudian bertujuan untuk (1) mendeskripsikan perbandingan sistem fonologi bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi; (2) mendeskripsikan perbandingan sistem leksikal bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi; (3) mendeskripsikan perbandingan sistem morfem terikat bahasa Muna, Mawasangka; dan Wakatobi, dan (4) mendeskripsikan implikasi keeratan hubungan bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi dalam meningkatkan solidaritas antarketiga masyarakat tersebut.

Landasan Teori

Bahasa merupakan sesuatu yang sifatnya berubah-ubah sehubungan dengan perubahan-perubahan yang ada disekelilingnya baik yang sifatnya internal maupun eksternal baik pada tataran fonologi, morfologi, sintaksis, dan leksikon (Poedjosoedarmo, 2008: 1). Sebagaimana yang disebutkan oleh Crowley dan Claire (2010: 23) bahwa semua bahasa dapat berubah dari masa ke masa dengan berbagai cara yang mirip dan pantas untuk ditelaah. Bahkan, para ahli berpendapat bahwa setiap seribu tahun, setiap bahasa kehilangan seperlima dari kosa kata dasarnya dan diganti dengan yang baru (Fernandez, 1998: 13). Sebuah hipotesis menunjukan bahwa bahasa-bahasa pada dasarnya berhubungan satu sama lain karena semua bahasa yang ada berasal dari bahasa induk atau protobahasa. Ini berarti bahwa setiap bahasa turunan pasti akan djumpai unsur-unsur pewarisan dari bahasa induknya atau bahasa.

Masrukhi (2002: 86) menyebutkan bahwa linguistik bandingan mempunyai tugas utama dan kewenangan menetapkan dan mengkaji hubungan kekerabatan bahasa-bahasa sekelompok. Dengan hal itulah, akan diketahui fitur-fitur pada bahasa-bahasa yang dibandingkan tersebut baik pada aspek-aspek yang memiliki persamaan sebagai bukti bahwa bahasa-bahasa tersebut pernah mengalami sejarah perkembangan bahasa yang sama ataupun pada aspek-aspek yang berbeda sebagai bukti bahwa bahasa-bahasa tersebut juga mengalami sejarah perkembangan bahasa yang berbeda.

Telaah perbandingan bahasa selain dilakukan melalui tinjauan linguistik diakronis juga dapat dilakukan dengan tinjauan lingusitk sinkronis. Saussure mendefenisikan telaah bahasa secara diakronik yaitu telaah bahasa sepanjang masa bahasa itu digunakan, sedangkan telaah sinkronik yaitu dengan mempelajari suatu bahasa pada suatu kurun waktu tertentu (Chaer, 2003: 347). Oleh karena itu, Suwadji D.S dan Samid Sudira (1991: 4) menyebutkan bahwa dalam analisis sinkronis ini dimaksudkan agar sistem kebahasaan bahasa-bahasa yang dibandingkan dapat diamati dengan lebih baik. Adapun, penelitian ini hanya akan membatasi pada analisis sinkronis.

Metodologi Penelitian

Penyediaan data dilakukan dengan metode cakap dan metode simak (Mahsun, 1995: 94-101). Metode cakap dilakukan dengan teknik cakap semuka, yaitu mendatangi setiap lokasi penelitian dan melakukan percakapan bersumber pada pancingan yang berupa daftar pertanyaan. Metode simak dilakukan dengan teknik sadap diikuti dengan teknik lanjutan yang berupa teknik catat dan rekam. Teknik sadap berarti peneliti menyadap penggunaan bahasa informan. Selanjtnya dilakukan teknik catat dan rekam, yaitu mencatat dan merekam berian tentang daftar tanyaan dan hal-hal yang berhubungan dengan objek yang diteliti. Catatan berian dilakukan dengan transkripsi fonetis. Selain menggunakan metode penelitian lapangan, penelitian ini juga menggunakan metode pustaka untuk mendapatkan informasi-informasi yang berkaitan dengan objek penelitian.

Data yang telah terkumpul kemudian ditabulasi dan dianalisis sesuai dengan urutan tujuan penelitian ini. Data tersebut dianalisis secara sinkronis melalui metode deskripsi kualitatif. Dalam analisis sinkronis melalui metode deskripsi, penelitian ini mendeskripsikan sistem fonologi, leksikal, dan sebagian morfem terikat bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi. Adapun, metode yang dilakukan dalam tahap ini adalah metode *agih* dan metode *padan interlingual* dengan teknik hubung banding menyamakan (HBM) dan hubung banding membedakan (HBB) (Mahsun, 2007: 118).

Hasil dan Pembahasan

Deskripsi Sistem Fonologi Bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi

Berdasarkan hasil analisis data yang dijaring di lapangan, bahasa Muna memiliki lima buah fonem vokal, yaitu /i/, /u/, /e/, /o/, dan /a/. Adapun, dalam menentukan fonem vokal dalam bahasa Muna tersebut dilakukan melalui dua cara yaitu pasangan minimal (oposisi langsung) dan distribusi fonem (oposisi tak langsung). Pasangan minimal dilakukan jika ada dua fonem yang perbedaan fonologisnya menyebabkan perbedaan makna antara dua kata (Verhaar, 2008: 18). Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada uraian di bawah ini.

a.) Pasangan Minimal; berikut ini adalah pasangan minimal yang ditunjukan untuk membuktikan status fonem vokal dalam bahasa Muna.

1) /a/-/o/ : /ida/ 'bapak' /ido/ 'hijau'

2) /a/-/e/ : /ana/ 'anak' /ane/ 'kalau'

3) /e/-/a/ : /mate/ 'mati' /mata/ 'mata'

4) /u/-/i/ : /tolu/ 'tiga' /toli/ 'ingus'

5) /i/-/o/ : /kiri/ 'kikis' /kori/ 'lepra'

b.) Distribusi Fonem Vokal; penentuan fonem dapat juga dilakukan dengan melihat pemakaian fonem di dalam kata baik di awal, di tengah, maupun di akhir sebagaimana contoh pada tabel (1) di bawah ini.

Tabel 1 Distribusi Fonem Vokal Bahasa Muna

No.	Fonem	Posisi awal	Posisi tengah	Posisi akhir
1	/a/	/anowa/ 'dia'	/neafa/ 'mengapa'	/sega/ 'sebagian'
2	/i/	/insu/ 'menggosok'	/kulinosawu/'kulit kayu'	/kopi/ 'menciap'
3	/u/	/ule/ 'ular'	/buku/ 'tulang'	/harabu/ 'abu'
4	/e/	/ere/ 'berangkat'	/nesiya/ 'menggigit'	/sese/ 'gali'
5	/o/	/olalepo/ 'kecoak'	/nsoba/ 'coba'	/bunsolo/ 'mata'

Selanjutnya, bahasa Muna memiliki 19 konsonan, yaitu /b/, /ɓ/, /p/, /d/, /ɗ/, /t/, /g/, /ĝ/, /k/, /m/, /n/, /ŋ/, /f/, /s/, /h/, /l/, /r/, /y/, dan /w/, dan 8 buah gugus konsonan, yaitu /ns/, /nt/, /nd/, /mb/, /nk/, /ŋk/, /ŋg/, dan /mp/. Adapun, distribusi fonem konsonan dalam bahasa Muna dapat dilihat pada contoh-contoh dalam tabel 2 di bawah ini.

Tabel 2 Distribusi Fonem Konsonan Bahasa Muna

No.	Fonem	Posisi Awal	Posisi Tengah	Posisi Akhir
1	/b/	/buku/ 'tulang'	/toloboĝu/ 'punggung'	-
2	/d/	/dea/ 'berak'	/kadadi/ 'binatang'	-
3	/f/	/feyapi/ 'hitung'	/ifi/ 'api'	-
4	/g/	/gila/ 'liar'	/nelagu/ 'menyanyi'	-
5	/h/	/harimau/ 'harimau'	/ihino taĝi/ 'perut'	-
6	/k/	/ka:wu/ 'saja'	/nekabuwaŋka/ 'berbohong'	-
7	/l/	/laɓe/ 'pangku'	/olu/ 'awan'	-
8	/m/	/mi:na/ 'tidak'	/ama/ 'bapak'	-
9	/n/	/nuhua/ 'tungku'	/robine/ 'perempuan'	-
10	/p/	/popa:/ 'empat'	/rampano/ 'sebab'	-
11	/r/	/rambu/ 'gemuk'	/karuku/ 'karuku'	-
12	/s/	/sia/ 'gigit'	/ĝuse/ 'hujan'	-

13	/t/	/tu:/ 'lutut'	/kenta/ 'ikan'	-
14	/ʋ/	/woɓa/ 'mulut'	/nekabuwaŋka/ 'berbohong'	-
15	/ɣ/	-	/raŋkaya/ 'kaya'	-
16	/ɓ/	/ɓala/ 'besar'	/toɓi/ 'danau'	-
17	/ɗ/	/ɗaɗi/ 'jadi'	/gaɗa/ 'gajah'	-
18	/ĝ/	/ĝoɓo/ 'ikut'	/buĝou/ 'baru'	-
19	/ŋ/	/ŋawu/ 'menanak nasi'	/raŋi/ 'talang untuk makan'	-
20	/ŋk/	/ŋkora/ 'duduk'	/fetiŋke/ 'dengar'	-
21	/ŋg/	/ŋguli/ 'suka bantah'	/manŋge/ 'cerewet'	-
22	/mb/	/mbali/ 'bisa'	/nehamba/ 'berburu'	-
23	/mp/	/mpalo/ 'suka'	/rampano/ 'karena,sebab'	-
24	/nt/	/ntara/ 'tahan'	/kenta/ 'ikan'	-
25	/nd/	/ndaka/ 'terlentang'	/rindima/ 'dingin'	-
26	/ns/	/nsoba/ 'coba'	/nolensi/ 'berenang'	-
27	/nk/	/nkuru/ 'kerut'	/pinka/ 'minggir/	-

Bahasa Mawasangka sebagaimana bahasa Muna juga memiliki lima buah fonem vokal, yaitu /i/, /u/, /e/, /o/, dan /a/. Berikut ini adalah pasangan minimal yang ditunjukan untuk membuktikan status fonem vokal dalam bahasa Mawasangka.

1) /a/-/e/ : /ana/ 'enam' /ane/ 'kalau'
2) /o/-/u/ : /alo/ 'malam' /alu/ 'delapan'
3) /a/-/o/ : /awa/ 'ketemu' /owa/ 'bawa'
4) /u/-/i/ : /tolu/ 'tiga' /toli/ 'ingus'

Adapun, distribusi fonem vokal bahasa Mawasangka dapat dilihat pada tabel 3 di bawah ini.

Tabel 3 Distribusi Fonem Vokal Bahasa Mn Dialek Mawasangka

No.	Fonem	Posisi awal	Posisi tengah	Posisi akhir
1	/a/	/aeno/ 'apa'	/fewaniu/ 'mencuci'	/lela/ 'lidah'
2	/i/	/ina/ 'ibu'	/pogiha/ 'berkelahi'	/naini/ 'di sini'
3	/u/	/utu/ 'kentut'	/wulu/ 'bulu'	/kahuku/ 'rumput'
4	/e/	/esi/ 'es'	/hea/ 'darah'	/busoe/ 'tiup'
5	/o/	/oe/ 'air'	/foboke/ 'mengikat'	/oleo/ 'hari'

Bahasa Mawasangka juga memiliki 19 fonem konsonan yaitu /b/, /ɓ/, /p/, /d/, /ɗ/, /t/, /g/, /ĝ/, /k/, /m/, /n/, /ŋ/, /f/, /s/, /h/, /l/, /r/, /w/, dan /y/, dan 8 buah gugus konsonan dalam dialek Mawasangka, yaitu /nt/, /ns/, /nd/, /mb/, /ŋk/, /ŋs/, /mp/, dan /ŋg/. Adapun, distribusi fonem yang ditunjukan untuk membuktikan status fonem konsonan dalam bahasa Mawasangka tampak pada tabel 4 berikut.

Tabel 4 Distribusi Fonem Konsonan Bahasa Mawasangka

No.	Fonem	Posisi awal	Posisi tengah	Posisi akhir
1	/b/	/buou/ 'baru'	/nobie/ 'berat'	-
2	/ɓ/	/ɓala/ 'besar'	/woɓa/ 'mulut'	-
3	/d/	/dagi/ 'daging'	/dudulane/ 'dorong'	-
4	/ɗ/		/baɗa/ 'tubuh'	
5	/f/	fosiapi/ 'menggigit'	/nifi/ 'mimpi'	-
6	/g/	/gunu/ 'gunung'	/dagi/ 'daging'	-
7	/G/	/ĝaha/ 'garam'	/puĝu/ 'batang'	
8	/h/	/hobine/ 'perempuan'	/doehe/ 'berdiri'	-
9	/k/	/kuli/ 'kulit'	/kokita/ 'kotor'	-
10	/l/	/lima/ 'lima'	/bulilinji/ 'putar'	-
11	/m/	/manu-manu/ 'burung'	/fuma/ 'makan'	-
12	/n/	/ne:/ 'hidung'	/tunu/ 'membakar'	-
13	/p/	/pogau/ 'berbicara'	/sapu/ 'jahit'	-
14	/r/	/rohi/ 'jiwa'	/mparigi/ 'jalanan'	-
15	/s/	/sodo/ 'demam'	/busoe/ 'bertiup'	-
16	/t/	/tei/ 'laut'	/fota/ 'tertawa'	-
17	/w/	/waane/ 'memberi'	/gawu/ 'asap'	-
18	/y/	/yolu/ 'awan'	/hanjkaeya/ 'kaya'	-
19	/ŋ/	-	/tiŋala/ 'telinga'	-
20	/mb/	/mbali/ 'jadi'	/lambu/ 'rumah'	-
21	/mp/	/mparigi/ 'jalanan'	/tumpo/ 'potong'	-
22	/nt/	-	/kenta/ 'ikan'	-
23	/nd/	/ndawu/ 'jatuh'	/founda/ 'masak'	-
24	/ŋk/	/ŋkoha/ 'duduk'	/waŋka/ 'gigi'	-
25	/ns/	-	/lensi/ 'ekor'	-

26	/nk/	/nkuru/ 'kerut'	/pinka/ 'minggir	-
27	/ŋg/		/taŋgo/ 'sanggup'	

Bahasa Wakatobi sebagaimana bahasa Muna dan Mawasangka memiliki 5 buah fonem vokal: /i/, /u/, /e/, /o/, dan /a/. Berikut ini adalah pasangan minimal yang ditunjukan untuk membuktikan status fonem vokal dalam bahasa Wakatobi.

1) /o/-/i/ : /odo/ 'meng-uap' /ido/ 'tumbuh'
2) /a/-/i/ : /mawa/ 'alir' /mawi/ 'laut'
3) /e/-/i/ : /kone/ 'gigi' /koni/ 'tertawa'
4) /a/-/e/ : /moana/ 'kanan' /moane/ 'laki-laki'
5) /u/-/e/ : /wumba/ 'muncul' /wemba/ 'bambu'

Adapun, distribusi fonem yang ditunjukan untuk membuktikan status fonem vokal dalam bahasa Wakatobi dapat ditunjukan pada tabel 5 berikut.

Tabel 5 Distribusi Fonem Vokal Bahasa Wakatobi

No.	Fonem	Posisi awal	Posisi tengah	Posisi akhir
1	/a/	/ato/ 'atap'	/bahu/ 'bahu'	/wila/ 'jalan'
2	/i/	/ido/ 'tumbuh'	/howine/ 'perempuan'	/ĝonti/ 'memotong'
3	/u/	/ukumaho/ 'bernapas'	/hunua/ 'lambu'	/bantu/ 'tumpul'
4	/e/	/eka/ 'naik'	/kede/ 'duduk'	/pande/ 'lincah'
5	/o/	/otorampu/ 'terbakar'	/aropa/ 'depan'	/rakiso/ 'kotor'

Adapun, fonem konsonan dalam bahasa Wakatobi terdapat penambahan fonem /j/ yang tidak dimiliki oleh bahasa Muna dan Mawasangka, sehingga ditemukan 20 buah fonem konsonan, yaitu: /b/, /ɓ/, /p/, /d/, /ɗ/, /t/, /g/, /ĝ/, /k/, /j/, /ŋ/, /m/, /n/, /f/, /s/, /h/, /l/, /r/, /y/, dan /w/; dan 8 buah gugus konsonan, yaitu: /ns/, /nt/, /nd/, /nk/, /mb/, /ŋk/, /ŋg/, dan /mp/ sebagaimana diperlihatkan oleh distribusi fonem konsonan berikut.

Tabel 6 Distribusi Fonem Konsonan Bahasa Wakatobi

No.	Fonem	Posisi Awal	Posisi Tengah	Posisi Akhir
1	/b/	/buku/ 'tulang'	/hobu/ 'anjing'	-
2	/d/	/dua/ 'dua'	/kudahanie/ 'tahu'	-
3	/f/	/fekiri/ 'pikir'	/kafi/ 'nikah'	-
4	/g/	/gara/ 'garam'	/to?oge/ 'besar'	-
5	/h/	/hotu/ 'rambut'	/mohi:/ 'kiri'	-
6	/j/	/jari/ 'jadi'	/karaja:/ 'kerja'	
7	/k/	/koni/ 'tertawa'	/rakiso/ 'kotor'	-
8	/l/	/lima/ 'tangan'	/wila/ 'jalan'	-
9	/m/	/mohi:/ 'kiri'	/lima/ 'tangan'	-
10	/n/	/naŋu-naŋu/ 'berenang'	/moana/ 'kanan'	-
11	/p/	/paŋku/ 'punggung'	/hopu/ 'meniup'	-
12	/r/	/ro?o/ 'daun'	/karaja:/ 'kerja'	-
13	/s/	/siasa/ 'pukul'	/asa/ 'satu'	-
14	/t/	/ta:de/ 'bediri'	/ato/ 'atap'	-
15	/w/	/wila/ 'jalan'	/awu/ 'debu'	-
16	/ɓ/	/ɓiru/ 'hitam'	/toɓea/ 'panen'	-
17	/ɗ/	/ɗari/ 'jadi'	/laiɗa/ 'bapak'	-
18	/ĝ/	/ĝonti/ 'potong'	-	-
19	/y/	/yijo/ 'hijau'	/eyae/ 'tidak'	-
20	/ŋ/	/ŋo?o/ 'hidung'	/taliŋa/ 'telinga'	-
21	/ŋk/	/ŋkoruwo/ 'raya, besar'	/paŋku/ 'punggung'	-
22	/ŋg/	/ŋgela/ 'bersih'	/tuŋguko/ 'membeli'	-
23	/mb/	/mbeae/ 'kosong'	/temba/ 'tembak'	-
24	/mp/	-	/kompo/ 'perut'	-
25	/nt/	-	/mentui/ tepat'	-
26	/nd/	/nduli/ 'kecoak'	/tende / 'angkat'	-
27	/ns/	-	/ponsalo/ 'campur'	-
28	/nk/	/nkuru/ 'kerut'	/serenkai/ 'bagian/	-

Korespondensi fonologis yang ditemukan dari bahasa Muna, Mawsangka, dan Wakatobi utamanya korespondensi konsonan berupa korespondensi yang sangat sempurna semakin memunjukan keeratan hubungan bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi. Korespondensi tersebut dapat diliha pada tabel 7 di bawah ini.

Tabel 7 Korespondensi Fonem Muna-Mawasangka-Wakatobi

Korespondensi Muna-Mawasangka-Wakatobi	Contoh-Contoh			
	Muna	Mawasangka	Wakatobi	Glos
/ĝ/-/ʔ/-/-/ʔ/	ĝate	ate	ate	hati
	moĝane	moana	moane	laki-laki
	ĝato	ato	ato	atap
	ĝabu	abu	awu	abu
	buĝou	buou	wo?ou	baru
	ĝoleo	oleo	olo:	matahari
	faĝa	fa?a	pa?a	paha
	ĝue	ue	ue	rotan
/f/-/f/-/h/	nifi	nifi	nihi	tipis
	ĝolifa	ĝolifa	oliha	lipan
	tofa	tofa	toha	mencuci
	fotu	fotu	hotu	kepala
	febuni	febuni	hebuni	sembunyi
	nifi	nifi	nihi	mimpi
/c/-/ɗ/-/j/	iɗo	iɗo	yijo	hijau
	ɗaŋku	ɗaŋku	jaŋgu	janggut
	karaɗa	karaɗa	karaja:	kerja
	ɗari	ɗari	jari	jaring
	taɗi	taɗi	taji	taji ayam

Berdasarkan tabel 7 di atas, fonem konsonan memperlihatkan korespondensi sempurnah karena berlaku pada hampir semua data (contoh) yang disyarati secara linguistik. Fonem /ĝ/ pada bahasa Muna berkorespondensi dengan /ʂ/ pada bahasa Mawasangka dan Wakatobi, fonem /f/ pada bahasa Muna dan Mawasangka berkorespondensi dengan fonem /h/ pada bahasa Wakatobi, dan fonem /ɗ/ pada bahasa Muna dan Mawasangka berkorespondensi dengan fonem /j/ pada bahasa Wakatobi. Semua korespondensi fonem tersebut dapat terjadi pada posisi ultima dan penutilma.

Sistem Leksikal Bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi

Apabila diperhatikan semua suku kata dalam bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi berakhir dengan vokal pada semua posisi yang menunjukan ketiga bahasa tersebut beridentitas vokalis. Oleh karena itu, dalam bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi terdapat tiga pola struktur suku kata, yaitu V (vokal), KV (konsonan vokal), dan KKV (konsonan konsonan vokal).

Contoh 1 Bahasa Muna

a. V : /*i*-na/ 'ibu'; /ĝa-*i*/ 'kelapa'
b. KV : /*li*-ma/ 'tangan'; /ɓu-*ku*/ 'tulang'
c. KKV: /to-*nto*/ 'tetap'; /*mba*- ɗa/ 'badan'

Contoh 2 Bahasa Mawasangka

a. V : /*a*-la/ 'ambil'; /fo-ho-*u*/ 'minum'
b. KV : /*ha*-su/ 'racun'; /ga-*lu*/ 'kebun'
c. KKV: /ta-*ndu*/ 'tanduk'; /u-*nte*-li/ 'telur'

Contoh 3 Bahasa Wakatobi

a. V : /*a*-sa/ 'satu'; /de-*u*/ 'jarum'
b. KV : /*li*-ma/ 'tangan'; /wi-*la*/ 'jalan'
c. KKV: /ko-*mpo*/ 'perut'; /*ndu*-lu/ 'kecoak'

Morfem Terikat Bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi

Adapun, kaitannya dengan morfem terikat juga dapat dijelaskan hubungan bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi sebagaimana terlihat pada uraian berikut. Bahasa Muna, Mawasangka dan Wakatobi secara bersama memiliki prefiks /ka-/ sebagai penanda nominal. Selain itu, bahasa Muna dan Mawasangka memiliki prefiks /no-/ sebagai penanda adjektif yang terealisasi dengan prefiks /mo-/ dalam bahasa Wakatobi. Selanjutnya, bahasa Muna dan Mawasangka memiliki prefiks /ti-/ sebagai

pembentuk verbal pasif yang terealisasi dengan prefiks /to-/ atau /te-/ dalam bahasa Wakatobi.

Sejumlah sistem morfologis di atas yang memperlihatkan sejumlah kemiripan dalam bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi merupakan bukti penyatu kelompok bahasa tersebut secara sinkronis. Selanjutnya, perbandingan deskripsi morfologis juga ditemukan variasi penambahan sufiks /-e/ dalam bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi. Penambahan sufiks /-e/ tersebut bersifat arbitrer (variasi bebas) karena kehadirannya mana suka dan tidaklah membedakan makna. Oleh karena itu, sufiks /-e/ tersebut dapat menunjukan evidensi penyatu antara ketiga bahasa tersebut sebagaimana yang terlihat pada tabel 8 di bawah ini.

Tabel 8 Variasi Bebas Sufiks /-e/ pada Bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi

No.	Bahasa Muna	Bahasa Mawasangka	Bahasa Wakatobi	Glos
1	fonie	ende:	ekae	naik
2	atoroe	atoroe	atoroe	atur
3	fe-bunie	fe-bunie	fe-bunie	sembunyikan
4	daganie	ta:ɳie	aɳkae	cegah
5	ruɳkue	diɳkue	lolie	sentuh
6	cakarae	kahusi	galue	cakar
7	kopue	kopue	nembae	genggam
8	londoe	tanda neoe	sobue	celup
9	ɓalie	ɓalie	ɓalie	mengubah
10	leɳkae	leɳse	leka	buka
11	wora	wohae	inta	lihat
12	naɳku	naɳkue	naɳku- naɳku	mengunyah

Implikasi Keeratan Hubungan Bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi Terhadap Peningkatan Solidaritas antarketiga Masyarakat Penutur Bahasa Tersebut.

Adanya keeratan hubungan bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi tentunya sangat berimplikasi pada peningkatan hubungan dan kontak diantara penuturnya. Selain banyaknya persamaan pada aspek bahasa, daerah pemakaian bahasa Muna (kabupaten Muna), bahasa Mawasangka (Kabupaten Buton), dan bahasa Wakatobi (Kabupaten Wakatobi) pada awalnya berada di bawah satu pemerintahan/kekuasaan yaitu kerajaan Buton (Zuhdi, et al. 1996: 52). Dalam perjalanan sejarah lahir suatu sistem keamanan wilayah sejak kerajaan Buton mendapat posisi sebagai pusat kekuasaan di

masa lampau pada tiga kepulauan tersebut untuk menata kehidupan bersama secara kolektif dalam sistem perlindungan masyarakat setempat dengan suatu cara khas yang dikenal dengan nama *barata*. Istilah *barata* yang diambil dari istilah bagian tertentu pada samping kiri dan kanan perahu merupakan suatu simbol keamanan yang perlu mendapat perhatian ketika menggunakan perahu untuk berlayar. Istilah *barata* dalam kaitan dengan keamanan negara yang berlaku untuk perlindungan masyarakat di kawasan ini, menunjuk tempat strategis yang menjadi lokasi pertahanan yang diletakkan pada empat lokasi penting, yaitu *barata* Muna di Kepulauan Muna, *barata* Kaledupa di Kepulauan Wakatobi, *barata* Kolisusu di Kepulaun Buton, dan *barata* Tiworo di Kepulauan Muna. Uraian di atas menunjukan bahwa ketiga masyarakat tersebut memiliki kekerabatan secara historis, bahasa, dan budaya.

Uraian di atas menunjukan bahwa ketiga masyarakat tersebut memiliki kekerabatan secara historis, bahasa, dan budaya. Penelitian perbandingan bahasa tersebut tentunya akan membantu dalam menjelaskan hubungan kebudayaan antara masyarakat Muna, Mawasangka, dan Wakatobi yang dapat berdampak pada peningkatan kesadaran dan solidaritas kehidupan bersama antarketiga masyarakat tersebut. Selain itu, hal ini dapat memberikan konstribusi pemikiran yang dapat disumbangkan dalam rangka pelestarian budaya dan kelompok bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi, sehingga walaupun ketiga masyarakat tersebut seiring dengan perkembangan zaman dan akan melakukan pemekaran wilayah, persamaan dari berbagai aspek tersebut tetap akan menyatukan aspek kehidupan yang romantis dan damai diantara ketiga kelompok masyarakat tersebut. Bahkan hal ini telah menjadi dasar bagi pertimbangan *community Development* ketika potensi pemberdayaan masyarakat mampu membangkitkan pencerahan budipengobar semangat dalam membangun kolaborasi komunitas dengan menggalang rasa solidaritas, keharmonisan, dan integritas untuk mengjangkau *sense of belonging* antarmasyarakat Muna, Buton, dan Wakatobi menuju masyarakat yang sejahtera.

Kesimpulan

Hasil kajian sinkronis ini telah menguraikan secara jelas bahwa ketiga bahasa tersebut memiliki hubungan kekerabatan yang erat. Hal tersebut dapat dibuktikan dengan deskripsi sistem fonologi, aspek leksikon, dan sebagian sistem morfologi yang memperlihatkan kemiripan/kesamaan dalam ketiga bahasa tersebut. Ketiga bahasa tersebut memiliki sistem fonologi yang sama, kecuali bahasa Wakatobi yang memiliki fonem /j/ yang tidak dimiliki oleh bahasa Muna dan Mawasangka. Kaitannya dengan aspek leksikon, bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi memperlihatkan persamaan dalam sistem persukuannya. Selain itu, ketiga bahasa tersebut memiliki sejumlah

persamaan dalam aspek morfologis. Kedekatan hubungan ini dapat berimplikasi pada peningkatan jati diri masyarakat, rasa solidaritas, dan rasa memiliki antarketiga masyarakat penutur bahasa tersebut, yakni masyarakat Muna (bahasa Muna), Buton (bahasa Mawasangka), dan Wakatobi (bahasa Wakatobi).

Daftar Pustaka

Crowley, Terry dan Claire Bowern. 2010. *An Introduction to Historical Linguistics*: *Fourth Edition*. New York: Oxford University Press.

Fernandez, Inyo Yos. 1998. "Melayu Nagi, Wure, dan Konga di Flores Timur : Prototip Bahasa Melayu di Kawasan Timur Indonesia (Kajian Linguistik Historis Komparatif dan Dialektologi)". Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Gadjah Mada, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Keraf, Gorys. 1991. *Linguistik Bandingan Nusantara*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

Masrukhi, Moh. 2002. *Refleksi Fonologis Protobahasa Proto Austronesia (PAN) pada Bahasa Lubu* (BL). Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Gadjah Mada, Humaniora Volume XVI. No. 1/2002.

Mahsun. 1995. *Dialektologi Diakronis: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Mahsun. 2007. *Metode Penelitian Bahasa: Tahapan Strategi, Metode, dan Tekniknya*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Poedjosoedarmo, Soepomo. 2008. "Perubahan Bahasa". Makalah dalam Ceramah Ilmiah Linguistik. Surakarta: Universitas Sebelas Maret.

Suwadji, Dirgo Sabariyanto, dan Samid Sudira. 1991. *Perbadingan Sistem Morfologi Verba Bahasa Jawa dengan Sistem Morfologi Veba Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Taalami, La Ode. 2008. *Mengenal Kebudayaan Wakatobi*. Jakarta: Granada.

Verhaar, J.W.M. 2008. *Asas-Asas Linguistik Umum*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Zuhdi, Susanto, G.A. Ohorella, dan M. Said D. 1996. *Kerajaan Tradisional Sulawesi Tenggara: Kesultanan Buton*. Jakarta: CV. Defit Prima Karya.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi IV
Hari, Tanggal, Pukul	: Rabu, 4 November 2015, 13.00—14.15
Judul Makalah	: Kajian Perbandingan Bahasa Muna, Mawasangka, dan Wakatobi di Sulawesi Tenggara dalam Upaya Meningkatkan Rasa Solidaritas Antarpenuturnya
Penyaji/Pembicara	: Maulid Taembo, M. Hum.
Moderator	: Syaifuddin, S. Pd.
Notulen	: Dwi Pratiwi, S. Pd.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

La Dui (Guru di Kendari)

Kenyataan yang ada sampai sekarang bahwa orang Mawasangka itu tidak mau disebut sebagai orang Muna, tapi mereka berbahasa Muna. Daerah daratan Muna yang masuk dalam Kabupaten Buton tidak mau disebut orang Muna tetapi mereka menggunakan bahasa Muna. Apakah ada pengaruh kebudayaan tertentu sehingga mereka tidak mau disebut seperti itu?

Pertanyaan/Saran

Asrif (Staf Kantor Bahasa Prov. Sultra)

1. Satu hal yang paling penting yang harus Anda jelaskan, bahasa Mawasangka itu seperti apa? Jangan sampai menimbulkan keraguan sebagaimana penanya sebelum saya bahwa bahasa Mawasangka itu adalah bahasa Muna. Menurut kesepakatan linguis di Sultra bahwa bahasa Mawasangka itu adalah bahasa Muna. Mawasangka itu hanyalah dialek dari bahasa Muna. Bagaimana tanggapan Bapak?
2. Ada beberapa kekeliruan mengenai fonologi bahasa Wakatobi. Bahasa Wakatobi secara lisan tidak mengenal huruf 'w', misalnya *fanse, ofine, faode, fasinta*. Tidak ada 'w' dalam kata-kata itu.
3. Bahasa Wakatobi mengenal tiga penyebutan huruf 'd'. Begitupula huruf 'u', ada dua cara penyebutan. Masih banyak yang harus ditinjau kembali dalam makalah Bapak.
4. Kurang bagus mungkin kalau menggunakan perbandingan bahasa Muna dan bahasa Mawasangka karena itu adalah satu bahasa. Lebih baik dibandingkan bahasa Muna, Wolio, dan Wakatobi. Ini adalah tiga bahasa yang berbeda.

5. Penggunaan istilah kemiripan dalam judul Bapak saya kurang setuju. Jika kita memaksa-maksakan untuk mencari kemiripan dalam bahasa Muna dan Wakatobi, pasti ada. Namun, mereka adalah dua bahasa bukanlah bahasa mirip. Standardisasi kata mirip itu apa? Berapa persen dari 200 kosakata Swadesh itu sehingga perbandingan dua bahasa dianggap mirip?

Jawaban/Tanggapan

1. Saya sepakat bahwa Mawasangka merupakan dialek dari bahasa Muna. Jika dilihat dari penelusuran sejarah, ketika pemerintahan Raja Muna yang bernama La Posasu dianggap telah berhasil mengalahkan dan membunuh bajak laut La Ntiona. Olehnya itu, beliau diangkat sebagai Sultan Buton I. Raja Muna sendiri saat itu, Lakilaponto, juga digantikan oleh adiknya yang bernama La Posasu. Karena Lakilaponto tidak mau memisahkan Muna, ia meminta kepada adiknya agar Gu, Lakudo, dan Mawasangka yang saat itu dinamakan dengan Muna Tiwolu untuk dimasukkan ke administrasi Pemerintahan Kabupaten Buton.
2. Kenapa saya membandingkan Muna, Mawasangka, dan Wakatobi, bukan Wolio sebagaimana yang disarankan oleh penanya. Alasamnya, saya tidak memiliki data kebahasaan bahasa Wolio dan permintaan untuk membuat makalah saat itu sangat mendesak sehingga sebagai perwakilan bahasa daerah di Buton saya menggunakan Mawasangka. Saya harapkan melalui penelitian saya ini bisa mendekatkan secara emosional orang Muna, Buton, dan Wakatobi.
3. Saya juga pernah melakukan penelitian mengenai bahasa Mawasangka dan kesimpulan penelitian saya menunjukkan bahwa Mawasangka itu adalah dialek dari bahasa Muna.
4. Data kebahasaan bahasa Wakatobi yang saya miliki adalah dialek yang ada di Wanci, khususnya di Wangiwangi Selatan. Lebih khusus lagi adalah subdialek Mandati. Jadi, dialek yang saya teliti hanya memiliki fonem tersebut. Saya tidak tahu fonem dialek-dialek bahasa Wakatobi yang lain. Namun demikian, saya sangat berterima atas saran dari Bapak Asrif yang merupakan penutur asli bahasa Wakatobi yang tentu saja, pengetahuan mengenai bahasa Wakatobinya sangat mendalam.
5. Berbicara mengenai kemiripan, menurut saya ketiga bahasa tersebut memiliki banyak kemiripan dari sisi fonologis, leksikal, morfologis, dan pengucapan suku kata, tetapi ketiga bahasa tersebut tidak sama.

MITOLOGI WA KAA KAA: KONTESTASI ARAB-CINA DALAM TRADISI LISAN BUTON

La Ode Yusri, S.Pd., M.A.
Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara

Pengantar

Wa Kaa Kaa datang di Buton dengan misterius. Ia tak merunutkan silsilah darimana muasal datangnya kecuali hanya disebut turun dari kahyangan dan lalu dikisahkan "lahir" dari sebilah buluh bambu, itulah kemudian ia dinamai dalam Wolio sebagai "Mobetena Yi Tombula". Disebutkan ciri-cirinya sebagai berkulit langsat, rambut lurus juntai memanjang hingga ke matakakinya, matanya sipit dengan leher berjenjang panjang. Ia berparas jelita dan tampak benar sebagai seorang puteri bangsawan yang terhormat. Seluruh dari ciri yang disebutkan melekat padanya itu berpreferensi ke negeri Cina

Tradisi lisan menyimpan berbagai ingatan kolektif masyarakatnya, termasuk jejak kebudayan yang berkembang di dalam masyarakat itu. Sebagai tradisi lisan, Betena Yi Tombula merupakan tradisi lisan masyarakat Buton yang mengisahkan tentang jejak kebudayaan masyarakat Cina/Tiongkokdan bahkan Arab dalam dunia Melayu Buton. Oleh karena itu, penelusuran jejak Tionghoa dan Arab dalam tradisi lisan Betena Yi Tombula merupakan ruang pertautan kebudayaan Tionghoa, Arab dan Melayu Buton dalam ingatan kolektif masyarakat Buton.Penelitian mengenai Betena Yi Tombula untuk menemukan jejak dan pertautan kontestasi Tionghoa dan Arab dalam masyarakat Buton ini dilakukan dengan pendekatan etnografi. Dengan demikian, baik data pustaka maupun data lapangan dalam penelitian ini akan dianalisis berdasarkan sudut pandang masyarakat pemilik tradisi lisan tersebut.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa sebagian masyarakat Buton memiliki

pandangan bahwa Ratu pertama Wa Kaa Kaa merupakan keturunan Cina yang berasal dari Mongol. Hal ini dapat dilihat dari deskripsi fisik Wa Kaa Kaa yang memiliki leher panjang, rambut lurus, serta kulit yang putih. Masyarakat Buton menganggap bahwa *Mobetena Yi Tombula* dapat interprestasikan sebagai keturunan Cina yang disebut negeri tirai bambu. Di samping itu, di dalam masyarakat Buton ditemukan beberapa ornament yang menggunakan simbol-simbol naga dalam kebudayaannya, yaitu adanya patung naga di pantai kamali Kota Bau-Bau, serta penggunaan simbol naga di atas hampir setiap atap rumah tradisional masyarakat Buton. Selain itu, hasil penelitian ini juga menemukan bahwa masyarakat Binongko memiliki ingatan kelektif tentang perkawinan orang sakti dari Binongko dengan putri nakhoda kapal Tionghoa. Selain pertautan dengan Cina, kisah Wa Kaa Kaa juga memperlihatkan hubungan Buton dengan Arab. Dalam versi yang lain, Wa Kaa Kaa disebut berasal dari Arab sebagai cucu turunan Rasulullah yang sebenarnya bernama Mussarafatul Izzati Alfikhry.

Menjelang akhir abad ke-18 mulai timbul reaksi terhadap pemikiran rasionalisme dari zaman Pencerahan. Perasaan dalam kehidupan manusia mulai mendapat perhatian, karena keterlibatannya secara emosional menjadi nyata dalam kesadaran akan keterkaitannya pada suatu bangsa dan sejarahnya (Baal, 1987: 39). Manusia tidak menolak sentuhan perasaan ini tetapi memeliharanya. Dengan demikian, mitos dan legenda suatu masyarakat mendapatkan arti yang baru, antara lain menjadi sumber tentang bagaimana dan apa yang dipercaya di masa lalu tersebut. Bahkan Irwan Adullah mengatakan bahwa kesenian merupakan ruang yang dapat merekonstruksi suatu realitas dalam suatu kebudayaan (Abdullah, kuliah Kebudayaan[3], 2010). Sehubungan dengan itu, Thomas Carlyle dalam John Man (2010: 3) mengatakan bahwa sejarah pada dasarnya merupakan sejarah orang-orang hebat. Sementara nyanyian dan syair menjadi ruang ingatan dan proyeksi kolektif masyarakat tentang masa lalu dan masa depannya, misalnya, Kakawin Nagara Krtagama, *The Secret Histroy of the Mongol*, *Bulamalino dan Anjonga Yinda Malusa*, Hikayat Hang Tuah, sedangkan dalam dunia Islam mengenal teks *Barjanji* sebagai cara untuk mengingat sejarah kehidupan rasul.

Masyarakat Buton memiliki tradisi lisan yang menyimpan berbagai ingatan kolektif masyarakatnya. Dalam ingatan kolektif itulah, jejak emosional dan kesadaran masyarakat Buton dapat ditelusuri mengenai masa lalunya. Kesadaran mengenai hubungan kekerabatannya, kepercayaannya, prinsip hidupnya, serta berbagai emosi dan kesadarannya tentang sejarah dan peradaban bangsanya. Beberapa kesadaran itu, tersimpan di dalam cerita rakyat, misalnya Mitos *Wa Kaa Kaa Mobetena Yi Tombula*, dongeng *Landoke-ndoke te Kolopua*, atau yang tersimpan dalam berbagai teks ka anti yang sampai sekarang masih tumbuh dan berkembang dalam masyarakat Buton.

Secara etimologi kata Mobetena Yi Tombula berasal dari bahasa Wolio yang berarti

"yang lahir dari bambu". Dengan demikian, mitos *Mobetena Yi Tombula* merupakan tradisi lisan masyarakat Buton tentang asal-usul Ratu Wa Kaa Kaa yang mengisahkan tentang kesadaran dan emosi mengenai dirinya dan jejak kebudayaan masyarakat Tionghoa. Oleh karena itu, penelusuran jejak Tionghoa dalam tradisi lisan*Mobetena Yi Tombola* merupakan upaya untuk memahami kesadaran dan emosi masyarakat Buton tentang masa lalu, serta bagaimana mereka memahami diri dan sejarah dirinya dalam hubungannya dengan masyarakat lain di dunia termasuk dengan masyarakat Tionghoa.

Di samping dalam mitos Mobetena Yi Tombula, jejak kesadaran dan emosi masyarakat Buton mengenai Tionghoa itu dapat ditelusuri lebih jauh pada beberapa simbol yang ada dalam kehidupan orang Buton. Benda-benda artefak tinggalan sejarah dapat berupa simbol-simbol yang merujuk ke Tionghoa seperti naga, keramik, dan beberapa cerita rakyat lainnya yang memuat memori orang Buton tentang Tionghoa. Hal ini sama dengan kerajaan-kerajaan lain di Nusantara yang memiliki ingatan kolektif yang tersimpan di dalam hikayat tentang negerinya, misalnya dapat dilihat dalam buku Sejarah Melayu yang dihimpun oleh W.G. Shellabear (1979).

Ahli lain yang pernah mencoba mengkaji sejarah dunia Melayu di dalam karya sastra adalah Umar Junus (1984) dengan judul Sejarah Melayu Menemukan Dirinya Kembali, ini menunjukkan bahwa cerita rakyat memiliki keterkaitan yang kuat dengan sejarah yang tersimpan di dalam ingatan kelektif masyarakat Melayu, Johanes Jacobus Ras (1990) yang menulis tentang Hikayat Negeri Banjar, termasuk tulisan Pim Schoorl mengenai sejarah masyarakat dan kebudayaan Buton. Dengan demikian, tulisan ini merupakan kelanjutan dari berbagai usaha ahli terdahulu, terutama dalam melihat berbagai memori masyarakat Buton tentang dirinya dan beberapa etnis lain di dunia.

Usaha untuk mengenal atau memahami memori kolektif orang-orang Buton tersebut diperlukan suatu pendekatan etnografi guna melihat bagaimana masyarakat Buton memandang dunianya. Spradley (1997: xix) mengatakan bahwa pendekatan etnografi merupakan suatu paradigma yang melihat sturuktur sosial dan budaya masyarakat merupakan susunan yang ada dalam pikiran (mind anggota masyarakat tersebut) dan tugas sang peneliti adalah mengoreknya keluar dari dalam pikiran mereka.

Dengan demikian, kajian ini dilakukan untuk memahami kesadaran dan emosi orang Buton, tentang masa lalunya, terutama dalam hubunganya dengan etnis-etnis lain di Nusantara seperti: etnis Jawa, Melayu, Arab, Kei, dan Cina berdasarkan cara masyarakat mereka memahaminya. Tulisan ini akan lebih difokuskan pada memori orang Buton—terutama dalam tradisi lisannya terhadap kontestasi sengit antara Arab dengan Cina yang selama ini dilupakan atau sengaja dilupakan dalam penulisan atau pembicaraan sejarah, dan kebudayan masyarakat Buton.

Jejak Cina dalam Tradisi Lisan Buton

Tanah Jawa, 1293 Masehi, Singhasari jatuh oleh serangan besar dan tiba-tiba dari koalisi pasukan Mongol kiriman Kubilai Khan dan Raden Wijaya. Tetapi sebelum para pimpinan Mongol berpesta kemenangan, kawan sekoalisinya pimpinan Raden Wijaya keluar menyempal dengan berbalik menjadi lawan. Dalam serangan cepat yang tiba-tiba hampir seluruh dari pasukan Mongol telah dibunuh dengan dibantai. Para pimpinan mereka kemudian lari mencari selamat meninggalkan pulau Jawa dengan melakukan pelayaran ke timur nusantara.

Di Wabula, sebuah desa di pantai timur pulau Buton, terdamparlah seorang pimpinan armada Mongol itu. Oleh orang lokal setempat lelaki Cina bermata sipit yang terdampar itu dinamailah Dungku Cangia. Dalam banyak tradisi lisan di Buton Dungku Cangia disebut sebagai sangat ahli dalam menyadap nira, ia juga adalah pendekar silat yang mahir. Dalam satu versi tradisi lisan diceritakan pernah terjadi perkelahian yang diakhiri dengan tiada pemenangnya antara Dungku Cangia dengan Betoambari. Karena perkelahian itu tak melahirkan pemenang maka keduanya sepakat berdamai dan membagi wilayah kuasa masing-masing. Betoambari mengambil kuasa di Kamaru dan Dungku Cangia memilih berkuasa di Tobe-Tobe.

Di Binongko, daerah di timur pulau Buton (sekarang Wakatobi) juga memiliki memori yang mengisahkan tentang hubungan asal-usul masyarakat Binongko dalam hubungannya dengan Cina. Di dalam tradisi lisan masyarakat Binongko, diceritakan bahwa suatu waktu kapal Cina lewat di perantaraan pulau Tomia dengan pulau Binongko. Di pantai ada seorang laki-laki yang sedang membuang jala, dan melihat sebuah kapal, maka berkatalah lelaki itu bahwa kapal itu tidak akan mampu meninggalkan pulau Binongko, maka berhari-hari kapal itu berlayar, maka tidak pernah juga meninggalkan pulau Binongko. Maka kapten kapal itu, memerintahkan anak buahnya untuk tunun ke darat, dan bertemulah utusan kapten kapal itu dengan lelaki sakti di daerah benteng palahidu. Dan berceritalah anak buah kapten kapal Cina itu bahwa mereka tidak dapat mampu melewati pulau ini. Maka berkatalah orang sakti bahwa itu bisa melewati selat ini kalau saya memandikan kapal anda. Maka pergilah ke kapal untuk menyampaikan utusan itu pada kapten kapal Cina, maka kapten kapal itu pergi kembali ke daratan dan minta tolonglah anak buah kapal itu kepada orang sakti itu. Maka berangkatlah mereka ke kapal. Setiba di kapal Cina orang Binongko itu memandikan kapal Cina itu. Maka berhasillah kapal itu melewati pasi atau karang Binongko, dan atas rasa terima kasihnya, maka berkatalah bahwa silahkan Anda memilih apa saja yang ada di kapal ini sebagai oleh-oleh, maka berkatalah orang sakti itu bahwa saya mau memilih sebutir telur, dan ternyata ia tuju adalah istri dari kapten kapal itu. Maka dinikahkanlah istri kapten kapal Cina itu dengan orang sakti dari Binongko dan kemudian melahirkan etnis

dengan campuran wajah Cina dan Binongko yang mendiami daerah kekuasaan Kapitan Waloindi yaitu Binongko bagian selatan yang meliputi Wali, Haka, Waloindi sekarang (Wawancara, dengan La Karim, 23 Januari 2007).

Dalam versi yang lain, mitos yang berkembang di dalam masyarakat Binongko, kedatangan kapal Cina ini dihubungkan dengan orang sakti dari Benteng Watiwa. Dikatakan bahwa dari benteng ini pernah dilihat sebuah kapal Cina yang lewat, tetapi akhirnya dikerjain oleh seorang pelaut yang berasal dari benteng Fatiwa. Dalam penuturan lisan masyarakat Binongko, kapal Cina tersebut tidak dapat meninggalkan selat Tomia walaupun kapal melaju dengan cepat selama beberapa hari. Kemudian orang itu dipanggil ke kapal untuk membacakan mantra agar kapal itu dapat bergeser dari selat Tomia. Tetapi orang tersebut memberikan syarat bahwa ia harus memilih sesuka hatinya di atas kapal tersebut dan yang dipilihnya adalah istri kapten (nakhoda kapal) yang cantik jelita dengan berdarah Cina.

Sirajuddin Djarudju mengatakan bahwa kedatangan pasukan Mongol melalui Sulawesi Utara terus ke selatan (Buton) adalah usaha Mongol untuk menghambat laju perluasan pasukan Majapahit di bawah pimpinan Gadjah Mada. Pengetahuan bangsa Mongol pada kelemahan pembesar-pembesar Majapahit pada perempuan cantik. Memungkinkan mereka (Mongol) untuk melakukan strategi perempuan cantik dalam membendung laju ekspansi Majapahit. Jika dikaitkan dengan cerita-cerita masyarakat Sulawesi Utara yang mengaku bahwa masyarakat Minahasa adalah pasukan Kubilai Khan, maka Wakaaka adalah perempuan cantík yang dikirim ke tanah Buton sebagai umpan pembesar Majapahit (Djarudju dalam Yusran, 2005: 136). Ia menambahkan bahwa tujuan pengiriman Wakaaka adalah untuk menangkap Gajah Mada. Maka Wakaaka datang di Buton dengan dikawal oleh pasukan yang kuat yaitu Dungkuncangia raja Tobe-Tobe. Wakaaka memasuki Wolio (bukit Lelemangura) sekitar tahun 1302 setelah mendengar berita bahwa Gajah Mada masuk dan menuju Wolio melalui Masiri, Bola dan kira-kira di sekitar desa Majapahit membelok dan menuju ke arah timur melalui desa Waboroboro dan Tembus di Surawolio (Djarudju dalam Yusran, 2009: 137).

Selanjutnya, Sirajuddin Djarudju mengatakan bahwa pada (sekitar tahun 70-an) ada berita bahwa di di wilayah Kacamatan Batauga (di sekitar desa Majapahit ditemukan kuburan Gadjah Mada. Sehubungan dengan ini, Siradjuddin Djarudju mengatakan bahwa disebabkan oleh mungkin kecapean dan usia yang lanjut dll, Gajah Mada meninggal di kecamatan Batauga kampung Majapahit, sehingga ia mengatakan bahwa Gajah Mada meninggal di Buton itu mengandung kebenaran.

Dengan demikian, berdasarkan tradisi-tradisi lisan tersebut, Wa Kaa Kaa adalah seorang gadis cantik yang berasal dari pasukan Kubilai yang dikirim untuk menghambat kekuasaan Gajah Mada, yang mendarat di Buton melalui bagian timur yaitu desa Wabula

sekarang. Sehingga dapat diketahui bahwa masyarakat Buton memiliki kesadaran dan emosi bahwa nenek moyang (Wa Kaa Kaa Raja Buton I dan Dungkincangia atau Dungkung Cang Yang) adalah pasukan Kubilai Khan yang datang melawan laju pergerakan ekspansi Majapahit di timur Nusantara.

Jejak Arab dalam Tradisi Lisan Buton

Bahkan aksara (tradisi tulis) yang kemudian disebut sebagai *Buri Wolio* di Buton adalah sebenarnya aksara Arab. Tradisi lisan di Buton memperlihatkan jauh lebih jelas bagaimana Arab begitu sangat dominan tidak hanya dalam kesusasteraan yang mewujud dalam apa yang dinamai Kabanti religius. Kitab tembaga berjudul "Assajaaru Darul Bathny Wa Daarul Munajat" yang ditulis oleh La Ode Muhammad Ahmadi dkk. Membuka labir gulita sosok diri dan muasal datang raja kesatu Buton Wa Kaa Kaa. Dikisahkan, pada abad XIII Masehi terdapat raja pertama di pulau Buton dengan nama Rajaputeri Mussarafatul Izzati Al Fakhry yang kemudian dialiasi sebagai Wa Kaa Kaa. Puteri ini mempunyai silsilah keturunan, dengan mulai ayahandanya yakni Abdullah Badiy Uz Zaman bin Abubakar bin Muhammad Said Salim bin Muhammad Ali Ridha bin Muhammad Musa Ali bin Muhammad Ali Zainal Abidin bin Ali Husein bin Sayidina Ali bin Abithalib yang memperistrikan putri Nabi Besar Muhammad SAW bernama Az Zahra dari istrinya Sitti A'isah. Kemudian dari garis keturunan Ibundanya bernama Rabbihatum dari nasab bersambung dengan Abdul Syukur dimana beliaua adalah sepupuh satu kali dengan Rasulullah Muhammad SAW dari baniy Hasyim. Abdul Syukur inilah bersama Abdul gafur yang pertama tama kali mendapatkan pulau Buton sesuai perintah Rasulullah Muhammad SAW untuk mencari pulau Buton pada 624 Masehi.

Bila ditinjau secara patrimonial maupun matrimonial ternyata kedua puteri ini yakni Putri Khan dan Putri Musarafatul Izzati Al Fakhriy rupanya sama sama berasal dari keturunan Sayidina Ali bin Abu Thalib. Hanya saja masing-masing kedatangan kedua putri tersebut ke pulau Buton didasarkan pada kisah yang berbeda. Kalau Putri Khan datang ke pulau Buton yakni atas perintah bathin atau spritual untuk mencari pulau Buton untuk sesuatu tugas tertentu dalam mengamankan pulau Buton dari sesuatu yang belum jelas, namun kedatangan Putri Mussarafatul Izzati Al Fakhriy ke pulau Buton didasarkan atas pelariannya dari negeri Madina karena ada sesuatu yang dia tidak sukai. Mulau-mula Putri Mussarafatul Izzati Al Fakhriy tinggalkan Madina Persia menuju Istana Pasai akibat tidak maunya sang putri dilamar untuk dinikai oleh Baidul Hasan yang tak lain adalah putra mahkota Raja Persia bernama Urugan bin Hulaqun. Pada tahun 1298 Masehi Raja Persia Muhammad Ali Idrus, ditemani Khun Khan Ching seorang Cina Islam dari Hoe-Hoe daerah Tar-Tar serta Panglima perang Kaisar Tiongkok bernama Kubilai Khan dan Sang Ria Rana seorang musafir sakti beserta 40 (empat

puluh) kepala keluarga berangkat berlayar menuinggalkan Pasai dengan menumpangi Kapal bernama Magela Hein's menuju arah tanpa tujuan. Berkat kesaktian mereka dan izin Allah SWT akhirnya dalam perjalanan yang cukup panjang melelahkan, terdamparlah di pulau Buton.

Sehingga pada hakekatnya kedua Putri asal garis keturunan Sayidina Ali bin Abu Thalib tersebut sama-sama bermukim di pulau Buton dengan waktu tahun pemukiman yang berbeda guna mengembangkan keturunannya disana. Belum ada sejarah spesifik asal pulau Buton yang mengkisahkan kedua putri ini secara berbeda, oleh karena itu masih diperlukan penelitian lebih lanjut secara ilmiah oleh para ilmuwan dunia; sebetulnya mengapa mesti keturunan Sayidina Ali bin Abu Thalib dan keturunan Nabi Besar Muhammad SAW yang menjadi Raja di pulau Buton?. Apa saja tugas-tugas utama secara rahasiakedua keturunan tersebut dalam melindungi eksistensi pulau Buton?. Apakah kedatangan kedua keturunan Sayidina Ali bin Abu Thalib dan Nabi Besar Muhammad SAW tersebut dalam rangka mengembangkan ajaran hakiki Rasulullah Muhammad SAW di negeri ini?. Sebagaimana sabda Rasulullah Muhammad SAW berbunyi (dikutip dari buku Assajaru Daarul Bathniy Wa Daarul Munajat) : Menurut Hakekat Rahasia Keyakinan Hatiku Kedua Negeri Tersebut Kunamai Al-Bathniy dan Al Munajat). Dalam Hadist Rasulullah Muhammad SAW berbunyi: "*Wal Bathniy Kalmiymits Tsaani alaa Suurati Muhammad*". Artinya Bathniy adalah Negeri Buton huruf MIM kedua dari rangkaian namaku Muhammad dan kutamsil ibaratkan sebagai PerutKU.

Mitos Wa Kaa Kaa Mobetena Yi Tombula dan Kontestasi Arab-Cina dalam Tradisi Lisan Buton

Istilah *Mobetena Yi Tombula* merupakan istilah yang ditemukan dalam masyarakat Buton yang berarti "yang terlahir dari bambu". Dengan demikian, tradisi lisan *Mobetena Yi Tombula* merupakan cerita rakyat Buton yang mengisahkan tentang asal-usul Wa Kaa Kaa ratu pertama kerajaan Buton yang terlahir dari bambu. Cerita ini masih tetap hidup dan berkembang di dalam masyarakat Buton, walaupun telah ditulis dalam bentuk naskah yang kemudian di dalam Katalog Naskah Buton (2001), naskah yang berisi cerita asal-asul Wa Kaa Kaa atau *Betena Yi Tombula* ini diberi judul Hikayat Negeri Buton atau dalam beberapaversi sebagian orang Buton menyebutnya Hikayat Si Panjongan.

Baik cerita yang ada di dalam naskah maupun yang ada di dalam tradisi lisan masyarakat Buton, Ratu Wakaaka dikisahkan terlahir dari bambu tumbila. Namun di dalam tradisi lisan, masyarakat Buton sampai sekarang percaya bahwa Wa Kaa Kaa merupakan putri raja Cina. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh La Ode Sirajuddin Djarudju bahwa jika dilihat dari ciri-ciri fisiknya, maka secara antropologis khususnya somatologis, orang-orang Buton yang keturunan Wa Kaa Kaa itu berasal dari ras

Mongoloid dan sebagian masyarakat Buton berasal ras Papua Melanesoid. Ras-ras tersebut memasuki wilayah Buton secara bergelombang dan setiap gelombang mempunyai jarak waktu yang cukup panjang. Gelombang pertama diperkirakan masuk pada awal abad 1 M (Djarudju dalam Yusran, 2009: 113).

Di dalam tradisi lisan *Betena Yi Tombula* atau lebih dikenal dewasa ini judul dengan nama Hikayat Negeri Buton dikisahkan bahwa Ratu Wakaa Kaa terlahir dari pohon bambu. Yang kemudian di arak beramai-ramai menuju kampung dan selanjutnya dilantik menjadi ratu pertama kerajaan Buton yang dibangun oleh Mia Patamiana atau orang yang empat yaitu, si Panjongan, si Malui, si Jawangkati dan si Tamanajo. Berbeda dengan yang ada di dalam naskah Hikayat Negeri Buton, dalam tradisi lisan, kisah mitologi *Mobetena Yi Tombula* memiliki cerita yang berbeda dengan yang ada di dalam naskah.

Di dalam cerita rakyat tersebut dikatakan bahwa Wa Kaa Kaa menikah dengan si Batara dan beranakkan Bulawambona yang menikah dengan La Baaluwu kemudian melahirkan, seorang laki-laki Bancapatola atau Bataraguru. Bataraguru beristri dengan Wa Eloncugi yaitu anak Dungkuncangia yang berasal dari negeri peri. Maka Bataraguru dan Wa Eloncugi pun beranak tiga orang laki-laki pertama Rajamanguntu kedua Tuamaruju dan ketiga adalah Tuarade. Itulah yang menjadi raja Buton berikutnya. Tetapi, asal-usul tokoh Wa Kaa Kaa dan Dungkuncangia tidak banyak diceritakan. Pada hal kedua tokoh tersebut merupakan tokoh penting di dalam kesadaran dan memori orang Buton. Masyarakat Buton mengenal dua tokoh ini sebagai tokoh yang berasal dari keturunan Mongol dan sebagian masyarakat Buton menganggap bahwa kedua tokoh ini sangat berperan dalam pembentukan kerajaan Buton. Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh Jamal Harimudin bahwaDungkucangia adalah perwira tinggi atau Panglima tentara kavaleri kekaisaran Cina berkebangsaan Mongol bernama Khau Shing Khan]. Sedangkan salah seorang informan dari Wakatobi mengatakan bahwa cerita itu pernah dia dengar sewaktu kecil, tetapi ia lupa cerita selengkapnya. Dalam tradisi lisan, masyarakat Buton masih percaya bahwa konon perahu yang ditumpangi Dungkucangia masih dikeramatkan oleh penduduk Wabula hingga saat ini. Menelusuri jejak ini, maka di sana kita masih mengenal ritual untuk menghormati perahu Dungkuncangia (ada semacam ritualnya) dari keturunan Dungkucangia yang berada di wilayah Wabula dan sekitarnya. Dan secara fisik masyarakat Wabula memiliki ciri-ciri fisik yang berbeda dengan orang Buton kebanyakan. Mereka lebih cenderung berkulit putih dan berambut lurus.

Dalam naskah Hikayat Negeri Buton dikatakan bahwa kedatangan si Panjongan dengan berbagai masyarakatnya, telah mendarat di kerajaan To6e-To6e yang merupakan wilayah kerajaan Dungkuncangia. Informan mencurigai bahwa kerajaan To6e-To6e

merupakan kerajaan yang dibangun oleh para panglima perang kerajaan Mongol. Dengan demikian, sebelum terbentuknya kerajaan Buton yang kita kenal hari ini, sudah ada beberapa kerajaan yang jauh lebih tua jika dibandingkan dengan kerajaan Buton.

Kalau kita masuk lebih jauh, maka kita akan menemukan bahwa dalam memori dan kesadaran orang Buton mengenai jejak masyarakat Tionghoa, Jawa dan Melayu sebagai bagian dari masyarakat Buton hari ini. Bahkan dalam penelitian mengenai silsilah masyarakat Wakatobi, ditemukan cerita-cerita tentang asal-usul masyarakat Kapota berasal dari masyarakat Alor di Nusa Tenggara Timur, keturunan Kei di Maluku Tenggara, masyarakat Hitu di Ambon, Masyarakat Johor dengan adanya bukti lain yaitu makamnya Ince Sulaiman di benteng Suo-Suo di Pulau Tomia yang kemudian diabadikan dalam cerita rakyat Moori (Udu, 2007: 34).

Sedangkan menurut sumber lain, Darfito Pado mengatakan bahwa ia pernah berdiskusi dengan Haliadi Saadi, dalam diskusi tersebut Haliadi menyinggung pedang dan topi baja milik Dungkuncangia yang masih tersimpan di Keraton Wolio. Bahkan Jamal Harimudin mengatakan bahwa beberapa gagasan penting Dungkucangia dalam proses pembentukan kerajaan Buton yaitu: (1) Meletakkan dasar benteng Wolio; (2) Membuat Istana yang disebut Malige; (3) Memilih Wolio sebagai pusat Kerajaan Buton dan membagi wilayah Buton menjadi patalimbona atau empat kampung; (4) Memprakarsai penyatuan Kerajaan To6e-to6e dengan Kamaru, Todanga dan Batauga untuk menjadi wilayah Kerajaan Buton. Ia bahkan menambahkan bahwa tokoh Dungkuncangia merupakan sosok yang menjadi Founding Fahers sesungguhnya bagi kerajaan Buton yang kita kenal dewasa ini.

Selanjutnya, Agus Risdianto menceritakan bahwa Ratu Wakaaka berasal dari daratan Cina. Ia menambahkan bahwa Kubalai Khan pernah mengirim armada untuk menggempur Kartanegara yang pernah menghina utusan Kubalai Khan (Meng Ki) dengan memberikan sayatan pada muka utusan itu (bdk. Muldjana, 2005: 194). Namun dalam versi lisan masyarakat Buton dikatakan pula bahwa Tentara armada Kubilai Khan ini pernah menghina utusan Jayakatwang (pengganti Kartanegara) dengan membawa harta rampasan dan tawanan. Diantara tawanan itu terdapat saudara putri dari Jayakatwang sendiri yang kemudian diperistrikan Kubalai Khan.

Setelah Kubhilai Khan meninggal, keadaan di negerinya menjadi kacau sebab banyak raja kecil yang ingin berkuasa sendiri, karena itulah Wakaaka dengan pamannya yang berdarah campuran Nusantara berusaha meloloskan diri kembali ke Nusantara. Ada riwayat yang mengatakan bahwa rombongan Wakaaka lebih dahulu singgah di Sumatra, namun situasi di sana juga kurang aman sebagai akibat dari kemunduran Sriwijaya, maka mereka meneruskan perjalanannya ke Timur yang akhirnya sampai ke Buton kira-kira tahun 1332 M. Menurut riwayat Wa Kaa Kaa bersama dengan pengawalnya yakni

Dungkuncagia beserta rombongan tiba di Wolio (Buton) dijemput oleh keempat kepala rombongan terdahulu dan kemudian diusung di atas bambu kuning. Selanjutnya Wa Kaa Kaa diangkat sebagai Ratu pertama dikerajaan Buton

Wa Kaa Kaa memerintah selama 18 tahun yakni sejak 1332 M sampai dengan 1350 M. Dalam memimpin kerajaan Buton, Ratu Wakaaka didampingi oleh suaminya seorang bangsawan putra raja Majapahit bernama Sibatara dengan kedudukan sebagai pangeran merangkap sebagai Laksamana Laut. Wa Kaa Kaa mempunyai 7 orang anak yang semuanya adalah wanita dan salah seorang anaknya yakni Bulawambona menggantikannya sebagai Ratu kedua

Kesimpangsiuran cerita asal usul Wa Kaa Kaa dan Dungkuncangia di dalam masyarakat Buton, merupakan versi-versi di dalam tradisi lisan. Namun yang jelas bahwa masyarakat Buton sampai dengan saat ini masih memiliki kesadaran dan emosi bahwa ratu pertama mereka adalah berasal dari bangsawan Cina. Serta pamannya Dungkuncangia merupakan anak dari Kubilai Khan yang juga keturunan Jawa. Perkawinan Wa Kaa Kaa dengan si Batara yang berasal dari Majapahit melahirkan kepercayaan masyarakat Buton, bahwa Buton merupakan perpaduan antara kerajaan besar Cina di Utara dan Jawa (Majapahit) di selatan garis katulistiwa.

Pengangkatan Bulawambona sebagai ratu dan perkawinannya dengan La Baaluwu melahirkan Bataraguru yang kemudian menikahi Wa Eloncugi anak dari Dungkuncangia. Perkawinan ini melahirkan Rajamanguntu, Tuamaruju, Tuarade (raja Buton IV). Dari sinilah raja-raja Buton dari keturunan Tanailandu berasal, tetapi asal-usul Wa Kaa Kaa dan Dungkuncangia selalu dilupakan, tertutupi oleh pengaruh sejarah Melayu dan Jawa, serta Islam dan Belanda di Buton.

Sebelum datang penyiar Islam dan bangsa Melayu di Buton, serta bangsa Eropa beberapa kerajaan sudah ada di daerah ini. Bahkan sejak awal yakni sekitar tahun 1215 bangsa Buton khususnya masyarakat Wakatobi (Tomia dan Binongko) sudah menjangkau pantai utara Australia untuk mencari mutiara, teripang (Ligtvoet, 1878: 10; dalam Zuhdi, 2010: 46; Man, 2010b: 1;). Tentunya kerajaan-kerajaan yang ada di Buton seperti kerajaan Lasalimu (Togo Motondu, kerajaan Kamaru dan kerajaan To6e-to6e serta beberapa kerajaan di Kepulaun Wakatobi seperti Kerajaan Tindoi adalah kerajaan yang dihuni oleh pelaut-pelaut ulung, yang menaklukan samudera selama berabad-abad. Kesaksian Bangsa Buton tentang peperangan antara pasukan Kubilai dengan pasukan Singosari sebagaimana dikatakan oleh John Man, bukanlah suatu yang tidak beralasan, hal ini dapat dilihat dari memori orang Buton tentang kedatangan orang Cina ke Buton, sekitar tahun tahun ekspansi Mongol ke kepulauan Nusantara. Di samping itu, sebagai salah satu kerajaan yang harus membayar upeti kepada Majapahit, maka bangsa Buton (Sulawesi) sudah menjadi saksi sejarah dalam peperangan itu (Man, 2010: 1).

Naskah-naskah berisi sejarah terbentuknya kerajaan Buton beserta silsilah rajanya merupakan salah satu informasi penting yang perlu direspon dan diketahui generasi dewasa ini. Naskah-naskah itu menjelaskan bahwa jauh sebelum kerajaan Buton terbentuk, di kepulauan ini telah terbentuk sejumlah kerajaan di antaranya Togo Motondu, Kamaru dan To6e-to6e. Menurut salah seorang pedagang asal Banjar yang pernah terdampar di Buton tahun 1267H, kerajaan di kepulauan Buton berjumlah 120 buah yaitu sama dengan jumlah kerajaan yang tergabung dalam kerajaan Banjar (La Niampe, 2007: 2). Sehubungan dengan asal-usul Wakaaka, La Niampe mengatakan bahwa ia adalah keturunan dari Kerajaan Majapahit. Namun di dalam Naskah Hikayat Negeri Buton dikatakan bahwa Wakaaka berasal dari bambu atau betena tombula atau negeri peri di Kahyangan.

Konsep perkawinan Bataraguru dengan Wa Eloncugi merupakan ruang awal penyatuan kerajaan-kerajaan kecil di Buton dalam negara Buton. Di susul dengan perkawinan Betoambari dengan Waguntu juga merupakan ruang penyatuan kerajaan Kamaru dengan kerajaan Buton (Catatan dari Salim Ode). Jika kita melihat bagaimana strategi Jengis Khan dalam melakukan penyatuan bangsa-bangsa di daratan Asia, strategi perkawinan ini merupakan strategi pembangunan kerajaan Buton yang dilakukan oleh pasukan Mongol yang bernama Dungkuncangia dan Wakaaka yang merupakan kemenakannya sendiri. Tentunya memori orang Buton tersebut di atas harus ditindaklanjuti dengan penelitian sejarah yang lebih teliti di masa yang akan datang.

Di sisi yang lain, sisa-sisa peninggalan dari Dungkuncangia adalah adanya ilmu bela diri Balaba yang memiliki yang falsafah mirip dengan beladiri Tai Chi Chuan dari daratan Cina. Kedua beladiri tersebut menggunakan kekuatan lawan untuk melumpuhkan musuh. Menggunakan kelembutan dalam kekuatan, dan kekuatan dalam kelembutan[29]. Falsafah ini merupakan ruang kesadaran dan emosi orang Buton yang merupakan bukti tentang adanya jejak Tionghoa terutama keturunan Dungkuncangia dan Wakaaka. Dalam sistem politik Buton, keturunan bangsawan ini dikenal dengan keturunan Tanailandu[30]. Yaitu bangsawan Buton yang paling banyak memegang jabatan sultan dibadingkan dengan dua kamboru-mboru lainnya yaitu Tapi-tapi dan Kumbewaha.

Beberapa Simbol, sebagai Ruang Pertautan Budaya Buton-Cina-Arab

Sebagai "benang merah" yang menjadi kompas dalam kehidupan manusia, kebudayaan merupakan pola dari pengertian-pengertian atau makna-makna yang terjalin secara menyeluruh dalam simbol-simbol dan ditransmisikan secara historis (Greertz dalam Abdullah, 2009: 1). Dengan demikian, pembicaraan mengenai simbol sebagai ruang pertemuan antara budaya Buton – Tionghoa merupakan ruang pemaknaan yang

memungkinkan ruang interprestasi yang dapat menuntun kedua masyarakat ini untuk memahami dan bekerja sama dalam membangun dirinya saat ini. Misalnya, sejarah asal-usulnya, ekonominya, politiknya serta berbagai model kepemimpinannya, sebagaimana dikatakan oleh John Man, bahwa Jenghis Khan memiliki karakter kepemimpinan yang khas, yang pernah ada dalam sejarah manusia dan gayanya akan tetap relevan dengan gaya kepemimpinan dewasa ini (Man, 2010b: vii).

Oleh karena itu, penelusuran mengenai simbol-simbol yang digunakan oleh masyarakat Buton, Arab dan Cina, akan membawa kita pada ruang pertemuan di dalam memori kolektif kebudayaan bangsa Buton, khususnya mengenai etnis Tionghoa di daratan Cina. Simbol-simbol tersebut, tentunya tidak hadir dengan sendirinya, tetapi dibentuk oleh realitas sejarah di zamannya, atau dapat juga bahwa semua itu adalah ruang seni dan tradisi masyarakat Buton yang melampaui realitas sejarah zamannya. Sehubungan dengan itu, Irwan Abdullah[34] mengatakan bahwa kesenian jauh melampaui kesadaran kita (termasuk di dalamnya sastra (cerita rakyat) dan kesenian seperti ka6anti) merupakan ruang kreativitas masyarakat yang dapat merekonstruksi suatu realitas sosial budaya masyarakatnya.

Di dalam masyarakat Buton, ditemukan beberapa penggunaan simbol yang memiliki keterkaitan dengan etnis Cina dan Arab. Beberapa simbol tersebut, yaitu simbol naga, nenas, bambu dan dunia kahyangan (negeri peri). Dalam masyarakat Buton, simbol naga dipakai sebagai bumbungan rumah tradisional mereka. Ini tentunya berhubungan dengan paham mereka bahwa naga itu adalah hewan yang hidup di langit atau kahyangan. Dalam teks ka6anti dikatakan bahwa, /hempitu nobali na naga/ "tujuh kali naga berputar", /maka nolara na dunia/ "baru kita dapat melihat dunia". Bandingkan dengan konsep Raja langit yang dikembangkan oleh Kubilai Khan, ketika ia menguasai daratan Cina. Dengan demikian, simbol naga di dalam masyarakat Buton memiliki hubungan mitologis dengan konsep Kubilai Khan di daratan Cina.

Namun kalau kita masuk lebih jauh ke dalam sejarah kebudayaan manusia, maka kita akan menemukan kebudayaan Babylonia yang memiliki pemahaman yang luas tentang ruang angkasa (Baal, 1987: 167). Sementara dalam sejarah pelayaran orang Buton, mereka menggunakan bintang sebagai kompas mereka dalam mengarungi lautan Nusantara, dan perputaran naga di langit sebagai penunjuk waktu mereka di waktu malam. Mereka meyakini bahwa naga atau cahaya putih yang memanjang dari selatan ke utara di waktu malam merupakan naga yang menjaga malam, dan tujuh kali berputar baru waktu subuh tiba. Motif cerita yang berhubungan dengan langit juga dapat ditemukan pada mitos masyarakat Gorontalo, dimana dikisahkan bahwa raja-raja mereka berasal dari langit dan memiliki sifat suka berkelana (Tuloli, 1991: 4).

Simbol bambu dalam tradisi betena tombula tentunya berhubungan dengan

sebutan Cina sebagai negeri tirai bambu. Tetapi dalam sejarah kebudayaan bangsa-bangsa di dunia, beberapa kerajaan di Nusantara yang memiliki cerita yang mirip dengan Buton adalah cerita Saweriding di Sulawesi Selatan, Hikayat Negeri Banjar[35], dan Hikayat Negeri Pasai. Sedangkan menurut Thompson, (dalam, Mattulada, 1990: 39; 1966, I : 205) mengatakan bahwa motif cerita yang berasal dari bambu ini juga di temukan di sekitar Irian, Kei, Indonesia bagian Timur, Batak Toba, Minahasa serta beberapa bangsa di dunia seperti India, Australia Utara, pada orang Eskimo di selat Bering, orang Carib, orang Indian Amerika Utara dan Selatan dan orang Afrika. Tentunya, perlu dipahami semangat zaman pada waktu itu. Pertanyaan yang paling penting adalah, pada zaman itu (sekitar tahun 1300) seberapa besar pengaruh kerajaan Mongol di dunia? Sehingga mampu mempengaruhi pola pikir beberapa kerajaan di Nusantara. Untuk menjawab pertanyaan ini, John Man mengatakan bahwa kekuasaan Kubilai Khan adalah lebih dari seperlima wilayah dunia yang hanya dilakukan dalam tiga generasi (Man, 2010b: 2), yaitu dari Jengis Khan sampai cucunya Kubilai Khan.

Di samping itu, masyarakat Buton sampai saat ini masih dipercaya bahwa topi dan pedang Dungkuncangia tersimpan di kraton Buton. Sedangkan di dalam masyarakat Binongko – Wakatobi masih percaya bahwa keterampilan mereka sebagai pandai besi diyakini merupakan jasa bangsa Cina yang mengajari mereka menjadi tukang besi. Di sisi yang lain, La Ode Abu Bakar (dalam Zuhdi 2010: 61-62)mengatakan bahwa sebutan nama Kepulauan Tukang Besi merupakan sebutan dari seorang tentara Hitu Maluku yang ditawan oleh kesultanan Buton di kepulauan tukang besi yang bernama Toluka besi bersama kira-kira tiga ratus anak buahnya.

Beberapa simbol seperti naga yang ada pada masyarakat Buton baik yang ada di bumbungan rumah tradisional mereka, maupun yang dibangun belakangan di pantai Kamali merupakan bukti betapa kuatnya pengaruh Tionghoa di dalam kesadaran dan emosi masyarakat Buton. Dan ini merupakan jejak etnis Tionghoa yang masih tetap ada dalam kesadaran masyarakat Buton, karena di samping dalam bentuk artefak seperti itu, juga tumbuh berbagai cerita tentang hubungan dengan bumbungan tersebut dalam masyarakat Buton.

Berbagai bentuk cerita dan simbol di atas, di samping berhubungan dengan sejarah, tetapi yang lebih penting adalah pembentukan citra mengenai masa lalu bangsa Buton yang berasal dari berbagai etnis bangsa-bangsa di dunia. Ini kemudian melahirkan hukum yang kuat sebagai pegangan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, serta kemampuan sara dalam menjalankan hukum secara konsekuen, dimana semua manusia Buton yang multietnis tersebut sama dimuka hukum, termasuk sultan. Oleh karena itu, pembicaraan mengenai cerita rakyat yang mengisahkan tentang asal-usul masyarakat dalam suatu kebudayaan (Buton), bukannya untuk membongkar

dan menghancurkan tatanan sosial yang ada di dalam masyarakat tersebut, tetapi untuk menyadari dan memahami, mengapa kerajaan Buton harus menegakkan hukum? Hal ini disebabkan karena mereka berasal dari berbagai etnis yang berbeda di Nusantara. Di sinilah, sebenarnya upaya yang harus diperjuangan dalam memperbaiki masalah-malasah kebangsaan dewasa ini. Jika hukum tidak ditegakkan, maka berbagai masalah sosial akan terjadi dalam berbagai bentuk perwujudannya termasuk dalam melawan negara Indonesia saat ini.

Penutup

Berdasarkan pembahasan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa masyarakat Buton memiliki kesadaran bahwa leluhur mereka (Wa Kaa Kaa dan Dungku Cangia) merupakan sisa-sisa pasukan Kubilai Khan yang datang untuk menghambat laju perluasan kekuasaan Majapahit di bagian Timur pulau Jawa. Dengan demikian, terdapat jejak masyarakat Cina dalam memori kolektif masyarakat Buton yang tersimpan dalam tradisi lisan mereka. Pada sisi yang lain Arab pun masuk dengan penetrasi budaya begitu kuatnya, terutama setelah Buton dalam masa kesultanan. Banyak dari tradisi lisan mengikut diarabkan, bahkan sekalipun aksara yang kemudian lahirlah *Buri Wolio*. Maka menghamparlah segala-gala dalam Arab, cerita-cerita tradisi lisan dikonstruksi memakai strandar Arab sebagai ukuran berprestisenya.

Daftar Pustaka

Achadiati. 2001. *Katalog Naskah Buton Koleksi Abdul Mulku Zahari*. Jakarta: Manassa-Yayasan Obor Indonesia.

Benedict, Ruth. 1982. *Pedang Samurai dan Bunga Seruni: Pola-Pola Kebudayaan Jepang (diterjemahkan oleh Pamudji)*. Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.

J. Van Baal. 1987. *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya (Hingga Dekade 1970)* diterjemahkan oleh Ipong Purnama Sidhi. Jakarta: PT. Gramedia.

Junus, Umar. 1984. *Sejarah Melayu Menemukan Dirinya Kembali*. Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti SDN. BHD.

La Niampe. 2007. *Silsilah Raja-Raja Buton*. Kendari: Belum diterbitkan.

Man, John. 2010a. *Kubilai Khan: Legenda Sang Penguasa Terbesar dalam Sejarah*. Jakarta: Penerbit Pustaka Alvabet

Man, John. 2010b. *The Leadership Secret of Genghis Khan: 21 Pelajaran Kepemempinan dari Sang Penakluk Paling Gemilang dalam Sejarah*. Jakarta: Azakia Publisher.

Mattulada, dkk. 1990. *Sawerigading: Folktale Sulawesi*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Nabbai, Abas. Tidak bertahun. *Mutiara Buton yang Terpendam*. Bau-Bau: Sebuah catatan dari masyarakat Buton belum diterbitkan.

Ode, Salim. 2011. *Sebuah Catatan Mengenai Kebudayaan Buton*. Wangi-Wangi: Belum diterbitkan.

Ras, Johanes Jacobus. 1990. *Hikayat Banjar* (diterjemahkan Oles Siti Hawa Saleh). Kualalumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pendidikan Malaysia.

Riana, I Ketut. 2009. Kakawin Desa Warnnana Uthawi Nagara Krtagama: Masa Keemasan Majapahit. Jakarta: Kompas Media Nusantara.

Shellabear, W.G.. 1979. *Sejarah Melayu*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti SDN. BHD.

Spradley, James P. 1997. *Metode Etnografi* (diterj. Misbah Zulfa Elizabeth). Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.

Sutrisno, Sulastrin. 1983. *Hikayat Hang Tuah Struktur dan Fungsi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Tuloli, Nani. 1991. *Tanggomo: Salah Satu Ragam Sastra Lisan Gorontalo*. Jakarta: Intermasa.

Udu, Sumiman. dkk., 2008. *Studi Teknis Benteng Tindoi. Wangi-Wangi*: Laporan Penelitian Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Wakatobi.

Udu, Sumiman, dkk. 2007. *Benda-Benda Cagar Budaya Kabupaten Wakatobi. Wangi-Wangi*: Laporan Penelitian Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Wakatobi.

Yunus, Rahim. 1995. *Posisi Tasauf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*. Jakarta: Indonesia-Netherlands Cooperation In Islamic Studies (INIS).

Yusran, Darmawan. 2009. *"Naskah dan Sejarah Kerajaan Buton serta Silsilah Raja-Raja Buton dan Muna"* dalam Naskah Buton, Naskah Dunia (Prosiding Simposium Internasional IX pernaskahan Nusantara di Kota Bau-Bau. Kota Bau-Bau: Respect.

Zahari, A. M., 1977. *Sejarah dan Adat Fiy Darul Butuni (Buton) Jilid II*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan.

Zahari, A.M., 1977. *Sejarah dan Adat Fiy Darul Butuni (Buton) jilid III*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan.

Zuhdi, Susanto. 2010. *Sejarah Buton yang Terabaikan: Labu Wana Labu Rope*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada dan Yayasan Kebudayaan Masyarakat Buton.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi I
Hari, Tanggal, Pukul	: Rabu, 4 November 2015, 08.00—09.15
Judul Makalah	: Mitologi Wa Kaa Kaa: Kontestasi Arab-Cina dalam Tradisi Lisan Buton
Penyaji/Pembicara	: La Ode Yusri, S.Pd., M.A.
Moderator	: Sukmawati, S.Pd., M.Hum.
Notulen	: Asri, S.S., M.Hum.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

Anonim

Berkaitan dengan Buton, saya sebagai orang suka dan tertarik dengan naskah. Ada hal yang sempat saya dengar bahwa dalam pernaskahan atau cerita-cerita, katanya di Buton itu ada semacam petilasan tentang makam Gadjah Mada. Ini cerita rakyat, bisa benar dan bisa juga tidak. Belum lagi naskha-naskah yang belum didokumentasikan. Saya sudah menulis tentang karakter bangsa tetapi versi seratnya Ronggo Warsito dan sudah saya presentasikan di Jakarta. Tadinya juga saya mau berpartisipasi untuk presentasi, tetapi seminar ini terbatas hanya untuk bahasa daerah di sini. Saya masih harus banyak belajar budaya di sini. Saya setuju dengan pernyataan bahwa dokumentasi naskah itu tidak seharusnya hanya dimiliki oleh individu-individu. Saya dengar tadi ini adalah permainan pemerintah atau semacamnya. Alangkah baiknya naskah tersebut menjadi konsumsi publik. Misalnya, perpustakaan naskah yang ada di Buton dibuat juga di Kendari atau ada semacam kerja sama yang bisa memudahkan masyarakat untuk mengakses. Kalaupun harus ada di Buton diusahakan bisa diakses oleh publik. Nantinya anak didik kita akan dibuatkan kegiatan semacam kunjungan museum. Saya sudah lihat museum di sini, sangat gersang sekali. Ada bangunan fisik tetapi untuk membaca pustaka tidak ada. Alangkah baiknya ada kerja sama dengan Kantor Bahasa untuk mendesain kunjungan museum bagi anak-anak dalam jumlah yang banyak dengan memanfaatkan dana BOS. Kita memfasilitasi anak-anak untuk berkunjung. Bagaimana tanggapan Bapak?

Per Pertanyaan/Saran

Rahman *(FIB Universitas Halu Oleo)*

Diceritakan bahwa ada, misalnya Kitab *Tambaga*, yang tidak bisa diekspos oleh publik

karena dianggap keramat karena berkaitan dengan Wa Kaa Kaa. Saya kira perspektif inilah yang harus kita ubah. Tidak ada lagi yang rahasia sekarang. Jadi, yang sifatnya sakral itu harus kita buka agar generasi muda mengetahui hal tersebut. Oleh karena, kadang-kadang yang disakralkan masyarakat berisi hal-hal yang tidak baik. Bagaimana tanggapan Bapak?

Jawaban/Tanggapan

1. Bapak Rahman tadi benar bahwa sebagian dari yang dianggap keramat itu sebenarnya berisi catatan-catatan masa lalu yang tidak terkait dengan informasi sejarah dan tradisi lisan. Memang benar bahwa di dalam Keraton Buton masih menyimpan banyak gulungan naskah yang hanya menjadi milik dari keluarga tertentu. Ini harus dibuka untuk tujuan-tujuan akademis supaya kita pelajari bersama-sama sehingga kita bisa melakukan penelaahan untuk melihat secara menyeluruh bagaimana sebenarnya hal-hal yang kita anggap sebagai mitos bisa memiliki kejelasan informasi. Ini masalah umum yang dialami oleh peneliti di Buton. Peneliti kesulitan untuk mengakses naskah, apalagi yang disebut sebagai Kitab Tambaga itu. Saya sendiri sebenarnya sudah melihat wujud Kitab Tambaga itu tetapi begitu saya meminta izin untuk mengopinya ternyata tidak diperbolehkan. Bahkan, membacanya pun tidak boleh keluar dari ruangan, harus di depan yang punya. Oleh karena itu, saya hanya mencatat hal-hal yang saya anggap misterius, di antaranya tokoh mengenai Wa Kaa Kaa yang saya jadikan judul. Saya ingin mengaitkan dengan kontestasi yang kuat antara Arab dan Cina. Kitab Tambaga itu diperkirakan ada saat Buton dalam masa pemerintahan Islam karena seluruh isinya dimulai dengan kalimat basmalah dan doa-doa yang islami. Naskah lain yang menulis mengenai Wa Kaa Kaa dari Cina itu bisa dibaca dalam Hikayat Sipanjongan atau disebut juga sebagai Hikayat Mia Patamiana. Mia Patamiana (empat orang) inilah yang menjadi pelopor lahirnya Kerajaan Buton.
2. Sekaitan dengan yang dikatakan oleh Bapak Rahman tadi bahwa dominasi klan tertentu di Buton itu terasa kuat. Ada dominasi sangat kentara, yang memperlihatkan perbedaan di antara masing-masing klan. Ada klan bangsawan dan bukan bangsawan, klan orang dalam dan bukan orang dalam. Sekat-sekat pembeda di antara klan-klan ini sangat jelas sekali. Hal ini juga membuat perbedaan-perbedaan dalam perlakuan. Wolio yang dianggap tertinggi klannya dan menguasai pengambilan kebijakan menyebabkan kebijakan-kebijakan publik itu berpihak pada bahasa Wolio. Buton itu majemuk bahasanya. Ini terjadi bukan hanya pada saat sekarang tetapi sudah sejak zaman dahulu. Bagaimana Islam disiarkan dengan menggunakan bahasa Wolio menjadi sebuah kewajiban. Bahkan ke daerah-daerah yang bukan penutur bahasa Wolio juga terjadi hal seperti ini. Ini adalah politik kuasa dalam kaitannya dengan

sastra. Jadi, apa yang terjadi sekarang sebenarnya adalah rangkaian yang tidak putus dari kejadian masa lalu. Bagaimana hegemoni kuasa dan klan yang berpengaruh terhadap kebijakan terhadap klan yang dibawahinya.

3. Jadi, kita memang sulit memastikan apakah Gadjah Mada itu meninggal di Buton. Yang bisa saya pastikan adalah ada satu tradisi lisan atau keyakinan kolektif di satu desa di Buton yang meyakini Gadjah Mada moksa atau meninggal dan dimakamkan di tempat itu. Nama desanya adalah Majapahit, tepatnya di Batauga, Kabupaten Buton Selatan. Menurut masyarakat di desa itu, ketika hiruk-pikuk kekuasaan di Majapahit mendekati runtuhnya kerajaan tersebut, Gadjah Mada sudah mulai turun pamornya. Lalu, beliau mengasingkan diri ke timur Nusantara. Yang dituju adalah Buton dan pelayarannya berhenti di sebuah pantai di Batauga yang disebut sekarang sebagai Desa Majapahit. Saya juga mendatangi situs yang oleh masyarakat setempat diyakini sebagai makam Gadjah Mada beserta 40 orang pengikutnya. Memang di tempat itu ada makam-makam tua, tetapi untuk memastikannya menjadi tugas para arkeolog. Cerita-cerita seperti ini menarik untuk diangkat dan dihubungkan. Apalagi Gadjah Mada ini sosoknya sama dengan Wa Kaa Kaa, datang dan perginya misterius. Meskipun sebagian sejarawan menyebut Gadjah Mada bermakam di Trowulan, tetapi masyarakat Buton sangat meyakini makam Gadjah Mada ada di Desa Majapahit.

KABHANCI SEBAGAI MEDIA SOSIAL MASYARAKAT CIACIA LAPORO

Rahman
Fakultas Ilmu Budaya Universitas Halu Oleo
rahman8433@yahoo.com

Pendahuluan

Ciacia Laporo sebagai salah satu wilayah [1]*?kadhie* dalam kesultanan Buton memiliki entitas kehidupan sosial yang tinggi. Entitas kehidupan sosial itu tampak dalam interaksi antar sesama masyarakat [2]Ciacia Laporo dan masyarakat lain dalam kesehariannya. Bahkan dalam sejarah telah diukir bahwa masyarakat Ciacia Laporo merupakan masyarakat yang santun, beradab, berkeadilan, dan mengutamakan kepentingan bersama di atas segala-galanya. Hal ini tampak dalam falsafah hidup masyarakat Ciacia Laporo *tadhe atadhea, hogha ahoghaa (berdiri sama tinggi, duduk sama rendah)*. Falsafah ini menjadi pondasi bagi masyarakat Ciacia Laporo untuk senantiasa memelihara kebersamaan dan keadilan. Hal itu semua bisa dilakukan manakala kesantunan, adab, dan adat-istiadat tertanam dalam jiwa masyarakat Ciacia Laporo.

Dewasa ini, sebagian masyarakat Ciacia Laporo mengalami *degradasi* berpikir. Mereka sudah melupakan apa yang telah ditanam oleh leluhurnya. Dalam kesehariannya, budaya untuk bersopan santun, beradab, berhati-hati dalam bersikap, yang muda menghormati yang tua, yang tua menyayangi yang muda mengalami kemerosotan. Selain itu, ketika menentukan pendamping hidup masyarakat Ciacia Laporo sudah tidak mengacu lagi pada kriteria atau ajaran leluhur tentang pemilihan pendamping hidup. Masyarakat tersebut seakan kehilangan konsep hidupnya, tidak mengenal lagi dirinya,

1 *Kadhie* merupakan hak atas kepemilikan tanah di wilayah *bharata* (penopang) di kesultanan Buton. *Kadhie* ini dikhususkan kepada kaum *papara* (masyarakat biasa).

2 Laporo merupakan salah satu nama suku yang ada di kabupaten Buton yang dalam komunikasi sehari-hari menggunakan bahasa Ciacia dialek laporo.

dan kehilangan identitas dirinya. Singkatnya, sebagian masyarakat Ciacia Laporo dewasa ini mengalami krisis moral, krisis budaya, dan krisis agama.

Fenomena di atas merupakan fenomena sosial masyarakat Ciacia Laporo yang kontradiktif sepanjang sejarah dan peradabannya yang harus kita refleksi kembali. Jangan sampai masyarakat Ciacia Laporo terutama generasi muda larut dalam penyakit yang akan mengancam keberlangsungannya. Generasi yang nantinya tumbuh adalah generasi yang melupakan akar sejarah dan budayanya. Apalagi dengan hadirnya Pemilu Kada di tingkat provinsi dan kabupaten, terutama di Kabupaten Buton telah membuat kotak-kotak pada masyarakat Ciacia Laporo secara khusus dan masyarakat Sulawesi Tenggara secara umum hanya karena persoalan kepentingan. Masyarakat Ciacia Laporo melupakan ajaran leluhurnya. Padahal leluhur kita telah mengajarkan pentingnya persaudaraan dan kebersamaan sebagaimana termaktub dalam falsafah hidup yang ada pada masyarakat Ciacia Laporo.

Agar dapat diketahui bagaimana fenomena sosial masyarakat Ciacia Laporo digambarkan dalam *kabhanci*, tulisan ini dilakukan dengan studi pustaka dan studi lapangan. Kegiatan studi pustaka bersumber dari buku dan referensi lainnya yang berkaitan dengan objek kajian. Sementara kegiatan lapangan dilakukan dengan cara pengamatan dan wawancara dengan tokoh masyarakat agar dapat diketahui adat, budaya, dan realitas sosial masyarakat Ciacia Laporo dewasa ini. Kemudian data dianalisis dengan metode deskriptif dan pendekatan etnografi untuk menjelaskan bagaimana kehidupan sosial masyarakat Ciacia Laporo. Bagaimana [3]*?kabhanci* dijadikan sebagai media sosial bagi masyarakat Ciacia Laporo untuk mengekspresikan pikirannya.

Kabhanci dan Pemilihan Pendamping Hidup

Sebagai bagian dari kesultanan, masyarakat Ciacia Laporo memiliki peninggalan budaya yang tersimpan dalam petak ingatan yang berbentuk lisan. Peninggalan budaya tersebut yang dinamakan dengan istilah *kabhanci. Kabhanci* mencitrakan berbagai segi kehidupan masyarakat Ciacia Laporo termasuk masalah pemilihan pendamping hidup. Masalah pemilihan pendamping hidup bagi masyarakat Ciacia Laporo merupakan masalah yang signifikan yang harus dipikirkan. Hal ini disebabkan pemilihan pendamping hidup merupakan langkah awal dalam melangsungkan kehidupan berumah tangga dan kelangsungan generasi. Masalah pemilihan pendamping hidup ini dijelaskan dalam *kabhanci.* Hal ini tampak dalam *kabhanci* berikut.

---

3 *Kabhanci* dibentuk oleh dua morfem yaitu morfem terikat ka- dan morfem bebas *bhanci* yang berarti puisi. Secara harfiah *kabhanci* diartikan hal-hal yang berkaitan dengan puisi. *Kabhanci* merupakan puisi yang berisi mutiara-mutiara kebijaksanaan atau pernyataan rasa dalam bentuk yang sangat digemari dan mengena dasar hati.

Wanggawu koli potonda	*Wanggawu jangan dituntun*
Wanggawu koli potonda	*Wanggawu jangan dituntun*
Wanggawu koli potonda	*Wanggawu jangan dituntun*
Irapo wande bheleno gunu	*Kita lihat dulu condongnya gunung*

Kabhanci di atas dilantunkan ketika orang menari *linda* dan *ngibi (pajoge)* pada tradisi *maataa* (pesta adat) dan acara pernikahan. *Kabhanci* ini dinamakan jenis *kabhanci mangu-mangu.* Penamaan *mangu-mangu* didasarkan pada judul dan pengantar ketika *kabhanci* akan dilantunkan. *Kabhanci* ini memberikan peringatan kepada masyarakat Ciacia Laporo agar berhati-hati ketika memilih pendamping hidup karena persoalan karakter menjadi titik tumpuan bagi masyarakat Ciacia Laporo. Hal ini disebabkan adanya kepercayaan masyarakat Ciacia Laporo bahwa sifat-sifat orang tua akan diturunkan kepada anaknya. Atau dengan kata lain, anak yang akan dilahirkan baik dan buruknya, pintar dan bodohnya, menjadi orang besar dan orang biasa-biasa sangat ditentukan oleh kedua orang tuanya. Hal ini ditelusuri dari latar belakang orang tuanya dan proses penciptaan anak tersebut.

Bait *kabhanci* di atas, juga memberikan peringatan kepada generasi masyarakat Ciacia Laporo untuk mempertimbangkan dengan penuh kehati-hatian dalam menentukan pendamping hidup. Frasa *condongnya gunung* dalam teks *kabhanci* di atas bagi masyarakat Ciacia Laporo ditafsirkan sebagai *pamingku* (karakter, sikap, dan akhlak). Bahwa pendamping hidup harus memiliki akhlak yang baik karena nantinya dapat melahirkan anak yang baik-baik pula. Untuk mengetahui karakter pendamping hidup, masyarakat Ciacia Laporo melihat silsilah dari orang tua si calon pendamping hidup ini. Disini akan dilihat bagaimana keluarganya, pernah melanggar adat atau tidak, pernah terhukum atau tidak, dan apakah keluarga tersebut memiliki akhlak yang mulia atau tidak. Dari semua inilah kemudian anak dan si orang tua menjatuhkan pilihannya.

Di era sekarang, masyarakat Ciacia Laporo sebagai bagian dari masyarakat Buton memiliki pandangan bahwa selain persoalan akhlak dan persolan fisik, persoalan harta dan keturunan juga menjadi pertimbangan. Hal ini terjadi karena pengaruh konsep Islam terhadap kriteria seorang calon isteri/suami. Selain itu, persoalan pekerjaan menjadi pertimbangan. Bahkan ketika sang laki-laki melamar, maka ada satu pertanyaan dari keluarga perempuan yaitu *polpen atau gardus*? Polpen yang dimaksudkan adalah apa pendidikannya dan gardus yang dimaksudkan adalah dia berdagang di mana. Jadi, ada dua hal juga menjadi pertimbangan yaitu pendidikan dan harta. Karena dengan adanya dua hal ini, proses saling membantu antara keluarga yang satu dengan yang lain akan

terjadi yang merupakan wujud dari falsafah hidup masyarakat Ciacia Laporo.[4]

Masalah pemilihan pendamping hidup juga dijelaskan dalam *kabhanci* berikut.

E...e...e...e...	*E...e...e...e...*
Amita mitaepo lagorande	*Kita lihat-lihat dulu sikapnya*
Amita mitaepo ladhia sangi	*Kita lihat-lihat dulu sikapnya*
Abhagha mai acimbughu waandi saghanomo	*Selama satu musim*

Kabhanci di atas dilantunkan ketika selesai makan pada tradisi *maataa* dan pada saat menanam jagung. *Kabhanci* ini dinamakan *kabhanci kambata*. *Kabhanci* di atas secara jelas mengatakan bahwa dalam memilih pendamping hidup kita harus mempelajari dulu sikap dari calon pendamping hidup selama satu musim atau enam bulan. Hal ini didasarkan pada realitas masyarakat Ciacia Laporo yang kadang hanya bersikap baik selama proses perjodohannya berlangsung. Karakternya berubah ketika telah menjalani bahtera rumah tangga. Hal ini seperti dikemukakan oleh informan berikut.

> *Kalambe sakara ana hawitepo pikuumelaaso pamingkuno selama topohadha. Nokawiwange ciamo nabhangaaikita (gadis sekarang hanya baik ketika proses berpacaran berjalan. Setelah menikah ia tidak menyukai kita lagi).*

Kabhanci dan Persaudaraan

Masalah persaudaraan bagi masyarakat Ciacia Laporo merupakan masalah yang fundamental. Baik itu persaudaraan antar sesama Ciacia Laporo maupun dengan masyarakat lain. Dalam sejarah Buton telah digambarkan bagaimana persaudaraan abadi antara raja Buton dengan Belanda. Masyarakat Ciacia Laporo sebagai bagian dari wilayah kekuasaan kesultanan Buton memiliki cara pandang tersendiri dalam mengarungi hidupnya. Bagaimana masyarakat Ciacia Laporo digambarkan tidak saling menyakiti antara satu dengan yang lain. Masalah persaudaraan ini digambarkan dalam *kabhanci* berikut.

E...e...e...e...	*E...e...e...e...*
Sangia uwe nolingkumo kaasi	*Sedang air sudah berombak*
Sangia uwe nolingkumo ladhiasangi	*Sedang air sudah berombak*
Mpiamo lalono mia waumbe saghanomo	*Apalagi hati orang*

4 *Maataa* secara etimologi dibentuk oleh dua kata yaitu *maa* yang berarti makan dan *taa* yang berarti bersama. Secara harfiah *maataa* diartikan makan bersama dalam suasana syukur. *Maataa* dilaksanakan sejak abad ke-17 pada masa pemerintahan sultan La Sangaji.

Dari contoh *kabhanci* di atas, dapat diketahui bahwa hubungan antara sesama manusia sangat penting. Dalam proses hubungan antara sesama manusia, sikap saling memahami dan tidak saling menyakiti merupakan hal disaratkan dalam *kabhanci* di atas. Hal ini dipahami bahwa manusia memiliki hati yang tabiatnya terkadang tersinggung ketika mendengar hal-hal yang tidak berkenan di dalam hatinya. Manusia sebagai makhluk yang berbudi yang kedudukannya sangat penting dalam kehidupan. Budi yang baik dapat mengantarkan manusia untuk mampu meletakkan ke dalam derajat, harkat, dan martabat yang tinggi dan dapat diterima oleh setiap individu dan masyarakat.

Manusia disamping sebagai makhluk individu, juga sebagai makhluk sosial. Dalam kedudukannya sebagai makhluk sosial, manusia selalu berinteraksi dengan manusia lain dan lingkungannya. Interaksi tersebut akan memberikan kesan yang baik apabila dilandasi dengan rasa cinta, kasih sayang, saling membantu yang dilandasi dengan semangat kebersamaan. Selain itu, dalam berinteraksi diperlukan sikap yang terpuji dan kerendahan hati yang hakikatnya adalah menunjukkan kehalusan budi pribadi masyarakat Ciacia Laporo. Hal ini dipahami oleh masyarakat Ciacia Laporo bahwa dalam hidup ini yang terpenting adalah bagaimana kita bermanfaat kepada orang lain atau masyarakat. Hal ini diibaratkan dengan pohon pisang yang tidak akan mati sebelum berbuah.

Untuk bisa bermanfaat pada orang lain, masyarakat Ciacia Laporo mengambil contoh para khalifah seperti Abubakar, Umar, Usman, dan Ali yang diwujudkan dengan kejujuran, ilmu, dan sosial kemanusiaan. Hal ini semua kemudian diperkuat lagi falsafah hidup masyarakat Ciacia Laporo yang biasa diungkpkan dalam tradisi *maataa*. Falsafah itu adalah *Poganta-ganta isi, poganta-ganta buku (saling berbagi baik isi maupun tulang).*

Pemahaman falsafah *poganta-ganta isi, poganta-ganta buku* merupakan suatu ajakan untuk menegakan keadilan dan saling tolong menolong dalam kehidupan. Sebagaimana dipahami oleh masyarakat Ciacia Laporo bahwa falsafah ini mengajarkan kepada kita atau manusia untuk saling berbagi/saling membantu antara satu dengan yang lain dalam keadaan susah maupun dalam keadaan senang serta tidak saling menyakiti. Selain itu, falsafah *poganta-ganta isi, poganta-ganta buku* juga dipahami sebagai suatu semangat yang berlandaskan kebersamaan antara satu dengan yang lain, sehingga semua anggota masyarakat sama kedudukannya dalam segala aspek kehidupan. Semangat keadilan, gotong royong, persatuan, dan persaudaraan senantiasa dibina dalam masyarakat Ciacia Laporo.

Di era sekarang, penerapan falsafah hidup dalam masyarakat Ciacia Laporo masih teraplikasi dalam kesehariaannya. Falsafah itu diterapkan dalam berbagai bidang kehidupan. Dalam bidang agama misalnya, bekerja sama ketika mendirikan rumah ibadah dan yang memiliki kemampuan memberikan sumbangan materi dalam rangka

mempercepat pembangunan rumah ibadah. Dalam bidang adat, dapat dilihat ketika pelaksanaan ritual *posambua* (saling suap) dalam tradisi *maataa* yang dipusatkan di halaman rumah adat dengan berpakaian adat. Ketika hendak makan harus menunggu komando yang dalam masyarakat Ciacia Laporo disebut dengan istilah *jou* (lapor) untuk memulai makan bersama dan berakhir pula secara bersama.

Kabhanci dan Fakta Sosial

Kabhanci dalam masyarakat Ciacia Laporo dijadikan sebagai media untuk memberikan nasihat, sindiran terhadap suatu perilaku, percintaan dan sebagainya. Dalam penyampaiannya, banyak menggunakan perumpamaan dari alam, tumbuhan, dan makhluk lain agar seorang manusia merenungkan dirinya dan memperbaiki dirinya. Pada konteks ini, *kabhanci* memiliki kecenderungan untuk mengeksploitasi alam agar yang menjadi sasaran *kabhanci* merenungkan dan membayangkan maksud dari *kabhanci* itu. Dalam posisi inilah perumpamaan berperan. Dimana perumpamaan itu sendiri sangat akrab dengan alam. Hal ini dapat tercermin dalam *kabhanci* di bawah ini.

Kacu-kacukano dhaempa — *kera-kerasnya melinju*
Kacu-kacukano dhaempa — *keras-kerasnya melinju*
Kacu-kacukano dhaempa — *keras-kerasnya melinju*
Nombule lae nopagha dhunge-dhunge — *dia kembali muda*

Ikomba-komba ilagaga — *kupu-kupu di tangkai bunga*
Ikomba-komba ilagaga — *kupu-kupu di tangkai bunga*
Ikomba-komba ilagaga — *kupu-kupu di tangkai bunga*
Noganalae kambano sau — *semua bunga kayu dicicipinya*

Dari dua bait *kabhanci* di atas, perumpamaan yang mengambil dari alam sekitar sangatlah tampak. Penutur mengambil tumbuhan dan hewan sebagai perumpamaan. Baris pertama, kedua, dan ketiga bait pertama *kabhanci* di atas menggunakan *daun melinju* sebagai perumpamaan dari orang yang sudah tua. Orang tua di sini dipamahami sebagai orang yang secara usia dan *performance* sudah tua. Akan tetapi, ia menunjukan sifat-sifat kemudaan, ia masih sibuk dengan pacaran, dan menganggap dirinya masih muda. Hal ini dipertegas dalam baris terakhir *kabhanci* pertama di atas *Nombule lae nopagha dhunge-dhunge.* Baris terakhir menegaskan bahwa karakter-karakter yang ditampakkan adalah karakter si anak muda. Mulai dari cara berpakaian, tutur kata, sampai pada bagaimana cara bergaul atau berinteraksi dalam kehidupan bermasyarakat.

Demikian pula bait *kabhanci* kedua di atas sangat sarat dengan asosiasi. Kata kupu-kupu pada baris satu, dua, dan tiga bait pertama merupakan perumpamaan dari kata laki-laki. Sementara kata bunga merupakan asosiasi dari perempuan. Di sini ditegaskan atau memberikan isarat bagaimana seorang laki-laki yang memiliki sifat haus terhadap seorang perempuan. Dalam konteks *kabhanci* kedua di atas, kupu-kupu sebagai asosiasi dari laki-laki. Bagaimana sifat kupu-kupu ketika berada di tangkai bunga dan ketika akan mencicipi bunga. Hal ini didasarkan pada realitas sosial yang ada tentang karakter laki-laki yang suka mempermainkan seorang perempuan dan bagaimana seorang laki-laki yang memiliki banyak isteri. Hal ini kemudian ditegaskan lagi pada baris terakahir *Nogana lae kambano sau.* Yang dimaksudkan dalam baris terakhir ini adalah keinginan seorang laki-laki untuk menikmati semua perempuan.

Dua bait *kabhanci* di atas dilantunkan oleh penabuh gendang untuk mengiringi tari *linda* dan *ngibi* dalam tradisi *maataa* dan pesta perkawinan. *Kabhanci* pertama ditujukan kepada penari orang tua yang masih suka pacaran dalam kehidupannya. Ia sudah memiliki banyak anak dan cucu, tetapi kecenderungannya masih suka bergaul bahkan pacaran dengan pemudi dan janda yang telah ditinggal oleh suaminya. Demikian pula *kabhanci* kedua juga ditujukan kepada penari suka bermain dengan perempuan atau orang yang banyak isterinya. Hal ini merupakan realitas sosial yang ada pada masyarakat Ciacia Laporo khususnya dan secara umum masyarakat Indonesia.

Masyarakat Ciacia Laporo sebagai bagian dari masyarakat Buton merupakan masyarakat pelayar. Hal ini dibuktikan dengan menyebarkan masyarakat Ciacia Laporo ke beberapa wilayah di Indonesia. Sebut saja Maluku, Tual, Sorong, Dobo, Fak-Fak dan daerah lain di timur. Dalam mengarungi ini, dahulu masyarakat Buton secara umum dan masyarakat Ciacia Laporo secara khusus menggunakan perahu layar. Memori kolektif masyarakat Ciacia Laporo menyebut perahu layar dengan istilah *bhangka.* Penggunaan istilah *bhangka* ini kemudian meliputi semua ranah kehidupan masyarakat Ciacia Laporo termasuk dalam hal hubungan percintaan. Hal ini tergambar dalam *kabhanci* berikut.

E...e...e...e...e...e...e...
O pindongo lele kaasi
O pindongo lele wadhia sange padhae no dhane
Nodhanee bhangka bundo waumbe saghanomo

terjemahan:
E...e...e...e...e...e..e...
Saya dengar kabar kasian
Saya dengar kabar
Ada perahu yang datang

Kabhanci di atas merupakan *kabhanci* yang dilantunkan untuk mengungkapkan kedalaman cinta seorang pemuda kepada seorang pemudi. Di mana gadis idamanya dikabarkan akan dilamar pemuda lain, karena dia berada di perantauan. Istilah *bhangka* merupakan asosiasi dari pemuda yang akan melamar gadis idamannnya. Hal ini seperti diungkapkan pada baris terakhir *kabhanci* di atas *Nodhanee lae bhangka bundo. Kabhanci* ini diciptakan untuk mengabadikan cinta seorang pemuda yang tidak sampai.

Selain persoalan percintaan, *kabhanci* dalam masyarakat Ciacia Laporo juga berfungsi untuk menjelaskan bagaimana kehidupan anak yatim dalam masyarakat Ciacia Laporo. Mereka mengarungi hari-harinya dengan menyebar ke rumah-rumah keluarga bahkan orang lain untuk mendapatkan sesuap nasi atau untuk memenuhi kehidupannya. Hal ini diabadikan dalam *kabhanci* berikut ini.

Kaasi toanaelu
Kaasi toanaelu
Kaasi toanaelu
Togana lae singkuno gunu

terjemahan:
Kasian kita yatim
Kasian kita yatim
Kasian kita yatim
Kita menyebar ke pinggir gunung

Bait *kabhanci* di atas juga sarat dengan perumpamaan. Perumpamaan itu dapat dilihat pada baris terakhir *Nogana lae singkuno gunu.* Di sini menggunakan kata *gunu* (gunung) sebagai asosiasi dari kata rumah. Rumah di sini ditafsirkan sebagai rumah keluarga atau rumah orang lain, tempat anak yatim berkumpul dan memenuhi kebutuhan makan dan minumnya.

Penutup

Kabhanci dalam masyarakat Ciacia Laporo sarat dengan nilai-nilai kearifan lokal. Nilai-nilai kearifan lokal itu kemudian menjadikan masyarakat Ciacia Laporo untuk menjadikan *kabhanci* sebagai media sosial untuk menyampaikan gagasan atau pemikirannya. Gagasan atau pemikiran itu diwujudkan dengan mengambil perumpamaan dari alam yang berupa tumbuh-tumbuhan, hewan, dan makhluk lain yang ada di sekitar

penutur atau komunitas masyarakat Ciacia Laporo.

Dalam menyampaikan nasihat, sindiran, dan fenomena sosial yang ada, masyarakat Ciacia Laporo tidak secara langsung disampaikan. Masyarakat Ciacia Laporo menggunakan sindiran lewat *kabhanci* yang kemudian siapa saja yang menjadi sasaran *kabhanci* merenung dan merefleksi dirinya. Bagaimana dalam keseharinnya ia bersikap. Selain itu, *kabhanci* juga dijadikan oleh masyarakat Ciacia Laporo sebagai petunjuk oleh siapa saja dalam menentukan calon pendamping hidupnya. Termasuk bagaimana membina persaudaraan, kebersamaan, dan keadilan. Semua ini membuktikan bahwa sastra daerah secara umum dan *kabhanci* secara khusus memiliki kekuatan kultural yang seharusnya kita gali nilai-nilai yang ada di dalamnya. Nilai-nilai itu kemudian kita aplikasikan dalam kehidupan keluarga, masyarakat, bangsa dan Negara kita.

Kabhanci pada masyarakat Ciacia Laporo dibagi atas tiga jenis yaitu *kabhanci mangu-mangu, kabhanci kambata*, dan *kabhanci bhatanda*. *Kabhanci mangu-mangu* dilantunkan ketika menari *linda* dan *ngibi (pajoge)* dalam tradisi *maataa* dan pesta perkawinan. Sementara *kabhanci kambata* dilantunkan ketika sesudah makan dalam tradisi *maataa* dan saat menanam jagung. *Kabhanci bhatanda* dilantunkan ketika ritual tahunan yang disebut dengan istilah *bhatandaa. Bhatandaa* dilakukan setiap tahun pada saat jagung menguning. *Bhatandaa* dilakukan setiap malam minggu. Yang membedakan dari ketiga jenis *kabhanci* ini adalah cara melantunkannnya dan konteks pelantunannya.

Jika kita sepakat bahwa *kabhanci* sebagai media sosial masyarakat Ciacia Laporo dan sarat dengan nilai-nilai kerifan lokal, maka kita harus memikirkan langkah apa yang harus ditempuh agar eksistensi *kabhanci* tetap dipertahankan. Ada beberapa saran yang perlu dikemukakan di sini.

Pertama, perlu adanya penanaman nilai-nilai budaya dan sosial *kabhanci* oleh generasi tua kepada generasi muda. Dengan demikian masyarakat bisa terbuka wawasannya untuk bersikap positif terhadap budaya lokal umumnya dan khususnya *kabhanci* yang dapat dijadikan sebagai sumber kekuatan dalam membangun peradaban. *Kedua,* pemerintah provinsi dan pemerintah kabupaten perlu membentuk kebijakan dengan cara memasukan sastra daerah termasuk *kabhanci* ke dalam pelajaran muatan lokal dari tingkat sekolah dasar sampai perguruan tinggi. *Ketiga,* perlu adanya riset mengenai sastra daerah termasuk *kabhanci* secara umum di Buton dan secara khusus di masyarakat Ciacia Laporo.

Daftar Pustaka

Amir, Adriyetti. 1999. *Studi Kasus Sastra Lisan Minangkabau*. Warta ATL. Edisi kelima Juni.

Banda, Maria Matildis. 1995. *Peran dan Fungsi Sangaza: Ragam Puisi Lisan Bajawa Flores Nusa Tenggara Timur*. Warta ATL. Edisi Perdana Maret.

Joharudin. 2002. *Adat Popolo dalam Sistem Perkawinan Masyarakat Desa Karya Baru Kecamatan Sorawolio Kota Baubau 1974-2002 (Tinjauan Sejarah Kebudayaan)*. Skripsi FKIP Universitas Halu Oleo Kendari.

PaEni, Mukhlis. 2010. *Identitas dan Transformasi Nilai-Nilai Budaya*. Jakarta: Kementrian Kebudayaan dan Pariwisata Republik Indonesia.

School, Pim. 2003. *Masyarakat, Sejarah, dan Budaya Buton*. Jakarta: Djambatan.

Sunarti, Sastri. 1999. *Bailau Sastra Lisan Bayang Pesisir Selamatan Sumatera Barat* (Tesis Universitas Indonesia).

Spradley, James P. 2007. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Tuloli, Nani. 1991. *Tanggomo Salah Satu Ragam Sastra Lisan Gorontalo*. Jakarta: Intermasa.

Udu, Sumiman. 2010. *Konsep Kearifan Lokal dalam Tradisi Lisan Kabhanti Masyarakat Wakatobi* (Makalah Seminar Internasional Lisan VII) di Pangkal Pinang.

Zuhdi, Susanto. 2010. *Sejarah Buton yang Terabaikan Labu Rope Labu Wana*. Jakarta: Rajawali Pers.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi III
Hari, Tanggal, Pukul	: Rabu, 4 November 2015, 10.45—12.00
Judul Makalah	: *Kabhanci* Sebagai Media Sosial Masyarakat Ciacia Laporo
Penyaji/Pembicara	: Rahman, S.Pd., M.Hum.
Moderator	: Jamaluddin, S.S., M.Hum.
Notulen	: Syaifuddin, S.Pd.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

La Ode Wahidin *(Guru MAS Al-Fath)*

Dalam *kabanci Ciacia*, masyarakat Ciacia itu digambarkan seperti perahu layar. Perahu layar itu dikaitkan dengan mata pencaharian masyarakat, yaitu pelayar. Menurut pemikiran saya, terjemahan yang lain dari perahu layar itu adalah digambarkan seperti tubuh manusia yang sering dihantam cobaan. Cobaan ini dapat digambarkan sebagai ombak yang sering menghantam perahu. Dalam karangan Hamzah Fanzuri yang judulnya 'Perahu', perahunya itu digambarkan seperti tubuh manusia. Bagaimana tanggapan Bapak?

Agusriana *(Mahasiswa FIB Universitas Halu Oleo)*

Apa hubungan bahasa dengan budaya dalam kaitannya dengan kemajuan suatu bangsa?

Jawaban/Tanggapan

1. Dalam dunia sastra ada namanya wilayah penafsiran. Ketika kita menafsirkan sesuatu bisa saja berbeda dengan orang lain. Dalam masyarakat Ciacia Laporo, misalnya, mereka menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan perahu itu sebagai gambaran bahwa masyarakat Ciacia itu adalah masyarakat yang suka berlayar. Faktanya, masyarakat Ciacia dapat ditemukan di mana-mana, ada di Kalimantan, Sumatera, daerah di wilayah timur Indonesia. Kalaupun ada yang menafisirkan bahwa perahu itu adalah gambaran bagaimana seorang manusia yang tahan dengan cobaan, ombak, dan sebagainya, menurut saya itu sah-sah saja karena memang dalam dunia sastra ada wilayah penafisran. Namun, dalam dunia etnografi ketika kita melakukan penelitian seorang mesti harus belajar dari dan hidup bersama masyarakat. Dari hal

tersebut peneliti bisa mengetahui karakter dan sifat pemilik dari sastra dan tradisi lisan itu.

2. Kalau kita berbicara tentang bahasa dan budaya, itu adalah dua hal yang tidak bisa dipisahkan. Oleh karena bahasa itu adalah media dari kebudayaan dan bahasa juga sebagai bagian dari unsur kebudayaan. Kalau dikaitkan dengan pemuda dan sejarah, sebelumnya Bapak Musaddar sudah menjelaskan bahwa peletak tonggak dari sejarah bangsa ini tidak lepas dari pemuda. Oleh karena itu, melalui sastra daerah pemuda dapat menggali nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Kemudian kita berupaya untuk mengaplikasikan walaupun memang kita menyadari bahwa mengaplikasikan nilai-nilai dalam kehidupan nyata adalah sesuatu yang agak susah. Namun demikian, kita mesti memulai. Bagaimana dengan pemuda bangsa kita saat ini? Saya melihat bahwa tidak semua memang generasi muda, tetapi sebagian pemuda telah melupakan yang namanya akar sejarah dan budaya. Kalau dulu jelas, misalnya mereka kurang memahami agama, tetapi mereka memiliki pegangan budaya. Generasi kita saat ini sebagian besar mereka kurang paham agama dan budaya pun juga tidak dipahami. Mereka tidak mau belajar. Masalahnya sekarang adalah apakah generasi muda sekarang sama dengan dengan generasi muda dulu peletak tonggak sejarah bangsa kita? Ini yang mesti kita jawab.

SASTRA BAJO: TAMBANG BUDAYA DI TENGAH MASYARAKAT MULTIKULTURAL

Uniawati
Peneliti Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara
Pos el: uni3q_genit@yahoo.com; ponsel: 081341577717

Pendahuluan

Sulawesi Tenggara sangat kaya akan berbagai warisan budaya leluhur dari seluruh pelosok wilayah, mulai dari daratan hingga kepulau Buton dan Muna. Warisan budaya itu memiliki banyak nilai kreativitas yang tinggi dan menunggu untuk dikelola baik oleh masyarakatnya sehingga dapat memberikan manfaat bagi peningkatan kesejahteraan masyarakat. Masyarakat Sulawesi Tenggara adalah masyarakat yang multikultural. Di sana akan kita temukan masyarakat Tolaki, Buton, Muna, Moronene, sebagai etnis asli, disamping masyarakat pendatang seperti Bugis, Jawa, Bali, Ambon, Bajo, dan lain-lain. Sebagai sebuah wilayah yang ditopang oleh masyarakat multikultural, Sulawesi Tenggara memiliki potensi dan talenta yang besar untuk memaksimalkan pemberdayaan manusia dari sektor budaya.

Pemberdayaan manusia tidak dapat dipandang sebagai wacana semata apalagi dalam konteks kewilayahan di Sulawesi Tenggara, tetapi perlu disikapi secara serius dengan memerhatikan potensi budaya yang dimiliki oleh kelompok masyarakat di dalamnya. Banyak kelompok masyarakat yang terlahir dengan potensi yang dimilikinya tetapi tidak digali dan dimanfaatkan secara maksimal sehingga hanya tinggal sebagai sesuatu yang biasa-biasa saja. Akibatnya, tidak sedikit masyarakat yang melek budaya, dan tidak menyadari potensi dan talenta yang dimilikinya. Salah satu potensi budaya yang dapat dikembangkan adalah sastra lisan. Sastra lisan dapat dijumpai disetiap kelompok masyarakat, baik itu kelompok masyarakat asli maupun pendatang.

Makalah ini hanya akan membahas potensi budaya salah satu kelompok masyarakat yang terdapat di Sulawesi Tenggara, yaitu masyarakat Bajo. Masyarakat Bajo adalah

kelompok masyarakat pelaut yang berdomisili di dekat laut sehingga banyak karya-karya sastra lisan bernuansa kelautan yang terlahir di dalamnya. Perihal inilah yang menjadikannya sebagai sesuatu yang unik sehingga menarik untuk dibicarkan dalam konteks sastra Bajo sebagai tambang budaya di tengah masyarakat multikultural.

Mengenal Masyarakat dan Sastra Bajo

Pembahasan perihal suku Bajo belakangan ini lebih mudah ditemukan sebab sudah banyak artikel ilmiah dan populer yang dihasilkan oleh orang awam maupun para ilmuwan dapat ditemukan di internet dan berbagai sumber lain. Keadaan ini memungkinkan masyarakat yang masih asing dengan suku Bajo dapat memperoleh informasi pengetahuan tentang sejarah, kehidupan sosial, budaya, dan ekonomi orang Bajo. Sejalan dengan itu, orang Bajo sendiri kian hari mengalami peningkatan taraf hidup. Mereka tidak lagi menutup diri dari masyarakat luar dan bahkan mereka sudah tersentuh dengan arus modernitas. Orang Bajo seperti halnya suku-suku lain di sekitarnya juga telah mengenal teknologi, seperti hp, radio, televisi, dan sebagainya. Di Sulawesi Tenggara, pemukiman orang Bajo terdapat di beberapa wilayah pesisir, di antaranya: Kampung Mola di Wakatobi, Lemo Bajo, Talia di Kendari, Lagasa di Raha, Hakatutobu di Kolaka, dan sebagainya.

Peningkatan taraf hidup orang Bajo dan pengaruh arus globalisasi yang kian membumi tidak membuat mereka meninggalkan kehidupan laut. Hingga saat ini, mereka tetap pada pilihan untuk selalu berkawan dengan laut. Perubahan yang terlihat dari cara hidup mereka adalah tidak lagi bertempat tinggal di atas *soppe* (perahu khas orang Bajo). Mereka pada umumnya telah membangun hunian secara permanen di darat meskipun lingkungannya tetap di dekat laut. Kepindahan mereka di darat terjadi secara sukarela, namun ada pula di beberapa tempat yang pindah setelah di"paksa" oleh pemerintah dengan tujuan penertiban.

Kemampuan alamiah mereka dalam bidang maritim yang sudah membudaya sejak nenek moyang pertama orang Bajo menjadi salah satu faktor utama mereka sulit melepaskan diri dari kehidupan laut. Dari beberapa sumber tertulis diperoleh data tentang stereotif yang dilekatkan pada orang Bajo selalu berhubungan dengan laut dan memiliki banyak kesamaan. Di Myanmar misalnya, orang Bajo disebut orang *Mawken*, atau 'orang yang tenggelam di laut' (*sea drowned people*). Di Tahiland mereka di sebut *chao nam*, 'orang air' dan *chao le*, 'orang laut'. Di Indonesia, di daerah Riau kepulauan, mereka di sebut orang laut, di kalangan orang Makassar disebut *To ri jene*, 'orang di air' atau 'orang di laut' (Ahimsa, 2006: 187).

Stereotip orang Bajo sebagai orang laut tentu tidak salah dengan melihat kehidupan sosial budayanya yang selalu berhubungan dengan laut. Tidak dimungkiri

bahwa laut bagi orang Bajo adalah tempat menggantungkan harapan hidup mereka (Lihat Scot dalam Uniawati (2012: 18). Dalam persoalan kelautan, suku Bajo merupakan orang Indonesia yang paling mengenal laut dan kehidupan di dalamnya. Mereka memiliki pengetahuan yang kompleks mengenai kelautan yang tidak tertandingi oleh suku bangsa lain. Demikian pula halnya dengan persoalan sastra lisan yang dimiliki oleh masyarakat Bajo begitu banyak jenis yang dapat digali dan diperbincangkan. Dalam masyarakat Bajo, kita akan menemukan legenda tentang *Putri Sama*, yang mengisahkan tentang pengembaraan masyarakat Bajo di laut atas perintah raja untuk mencari putrinya yang dinyatakan hilang. Ada pula berbagai mitos melaut, dongeng tentang *Pitoto' Si Muhamma'*, dan yang paling mengesankan adalah *iko-iko*, jenis nyanyian orang Bajo yang mengisahkan tentang sikap kesatria seseorang dalam mengarungi laut atau pun dalam menghadapi suatu rintangan.

Jenis sastra lisan *ikiko,* legenda, mantra, dongeng, dan mitos yang terdapat dalam masyarakat Bajo perlu mendapatkan perhatian dari pihak-pihak terkait sebagai salah satu upaya pemberdayaan ekonomi kreatif masyarakat Bajo di tengah masyarakat multikultural. Hal ini penting dilakukan demi menguatkan karakter dan identitas bangsa sebagai bangsa yang berdaulat dalam bidang kemaritiman.

Sastra Bajo di Tengah Masyarakat Multikultural

Multikulturalisme terbentuk dari dua kata, yaitu "multi" dan "kultur". Secara harfiah, "multi" berarti banyak dan "kulturalisme" berarti budaya. Jadi, multikulturalisme dapat dipahami sebagai keberagaman budaya walaupun pada dasarnya terdapat tiga istilah yang kerap digunakan secara bergantian untuk menggambarkan masyarakat yang mempunyai keberagaman agama, ras, suku, dan budaya yaitu pluralitas, keragaman, dan multikultural (Mujtahid dalam Salikin, 2010: 36). Ketiga ungkapan tersebut tidak merepresentasikan hal yang sama persis, walaupun semuanya mengacu pada "ketidaktunggalan". Konsep pluralitas mengedepankan adanya hal-hal yang lebih dari satu (kemajemukan), keragaman mengacu pada keadaan yang lebih dari satu tersebut namun berbeda-beda dan bahkan tidak dapat disamakan. Sedangkan multikultural mengacu pada tidak sekadar pluralitas dan keberagaman semata melainkan mengacu pada kesediaan sikap menerima kelompok lain secara sama sebagai sebuah kesatuan tanpa memperdulikan perbedaan budaya, etnik, bahasa, dan agam.

Barker (2009:) mengatakan bahwa strategi multikulturalisme juga memerlukan citra positif namun tidak memberi persyaratan bagi asimiliasi. Artinya, multikulturalisme menghendaki sikap saling menghargai dalam keberagaman, bukan penyatuan. Multikulturalisme bertujuan untuk merayakan perbedaan. Selain itu, multikulturalisme juga bertujuan untuk menanamkan sikap simpati, respek, apresiasi, dan sikap empati

terhadap budaya serta agama yang berbeda-beda. Dalam lingkup Sulawesi Tenggara, multikulturalisme dapat dipahami dengan lebih mudah sebab di dalamnya dibangun di atas kekuatan pondasi solidaritas masyarakat yang berasal dari berbagai etnis. Salah satunya adalah etnis Bajo.

Bajo sebagai salah satu etnis yang mendiami wilayah Sulawesi Tenggara memiliki kekayaan sastra lisan yang memperlihatkan kekhasan yang berbeda dari etnis lainnya. Kekhasan itu terutama ditunjukkan oleh penggambaran kandungan isinya yang secara umum bernuansa kelautan. Hal ini dipicu oleh letak geografis pemukiman orang Bajo yang notabene berdiam di wilayah pesisir laut. Sastra lisan Bajo seperti, dongeng, legenda, mitos, mantra (*mamma*), nyanyian (*iko-iko*), memiliki warna tersendiri di tengah keragaman sastra lisan yang hidup dan berkembang di Sulawesi Tenggara. Keberadaan sastra lisan Bajo tentunya menjadi sebuah identitas sekaligus petanda eksistensi masyarakat Bajo di tengah lingkaran masyarakat etnis lainnya. Jika dalam etnis Tolaki umumnya dikenal sastra lisan *anggo* dan *taenango*, Muna dengan *kabanti* dan *kantola*, Buton dengan *kabanci*, Moronene dengan *kada* dan *modulele*, maka kita akan mengenal *ikiko* (sejenis nyanyian yang berisi cerita epik, dilagukan secara *accapella*, oleh seorang penyanyi tunggal) dalam masyarakat Bajo.

Sejumlah jenis sastra lisan tersebut hanyalah sebagin kecil dari sastra lisan yang dimiliki pada setiap kominitas etnik di Sulawesi Tenggara. Khusus sastra lisan Bajo, yang paling populer adalah *iko-iko*, tanpa mengeyampingkan sastra lisan lain yang dimiliki oleh orang Bajo, seperti dongeng, legenda, mitos, mantra, dan sebagainya. Kepopuleran *iko-iko* bisa jadi disebabkan oleh cara penyampaiannya yang menarik pendengarnya karena dituturkan lewat nyanyian. Potensi ini tentunya dapat dikembangkan dan didayagunakan dalam kaitanya dengan pembangunan ekonomi kreatif masyarakat Bajo sehingga eksistensinya lebih terasa di tengah masyarakat multikultural.

Harus diakui bahwa orang Bajo sebagai kelompok minoritas di samping kelompok masyarakat lainnya yang lebih dominan dari segi jumlah penduduk dan peran anggotanya dalam masyarakat adalah sebuah tantangan tersendiri dalam pemberdayaan masyarakatnya. Namun, fakta itu harus dipandang sebagai peluang khususnya dalam pengembangan sastra lisan Bajo apalagi perhatian masyarakat terhadap kelompok masyarakat ini sangat besar mengingat keunikannya. Sastra Bajo di tengah multikulturalisme masyarakat tentu memiliki sumbangsih yang besar terhadap keberadaan sastra lisan di Sulawesi Tenggara. Oleh karena itu, sastra Bajo seyogyanya juga mendapatkan porsi perhatian yang sama bahkan lebih dengan sastra lisan yang juga terdapat di daerah-daerah lainnya.

Sastra Bajo Sebagai Tambang Budaya di Sulawesi Tenggara

Pengembangan warisan budaya yang di dalamnya tercakup sastra lisan Bajo dapat terwujud antara lain dalam kerangka budaya industri kreatif. Hal ini sejalan dengan pendapat para ahli yang mengatakan bahwa peran budaya dapat mengubah banyak hal, termasuk perekonomian suatu bangsa (Mulya, 2015). Jadi sastra lisan, industri pariwisata, dan industri kreatif menggambarkan relevansi yang saling menguntungkan. Sastra lisan mendukung berkembangnya industri kreatif dan industri pariwisata. Industri kreatif yang memanfaatkan sastra lisan turut melestarikan sastra lisan.

Industri kreatif adalah industri yang berasal dari pemanfaatan kreativitas, keterampilan, dan bakat individu untuk menciptakan kesejahteraan serta lapangan pekerjaan dengan menghasilkan dan mengeksploitasi daya kreasi dan daya ciptaindividu tersebut (Damono, 2008).

Mukhlis Paeni dalam Asrif (2015) mengatakan bahwa kekayaan sastra lokal itu merupakan deposit kebudayaan yang dapat dimanfaatkan sebagai sumber-sumber ekonomi kreatif. Artinya sastra lokal dapat dikemas, dikreasi, dan ditransformasikan menjadi karya-karya kreatif yang menghibur, mengedukasi, dan sekaligus menjadi sumber ekonomi baru bagi pegiatnya. Dalam konteks ini, sastra lisan Bajo adalah modal sosial-budaya yang berdayaguna dalam melakukan pengembangan ekonomi dan industri kreatif. *Iko-iko* sebagai nyanyian Bajo atau pun Legenda *Putri Sama* adalah dua kasus dari sekian banyak sastra lisan Bajo yang dapat dikembangkan dan ditransformasikan ke dalam bentuk budaya populer, baik ke dalam bentuk teks tertulis atau seni pertunjukan. Dengan mengoptimalkan kedua bentuk ini diharapkan terbangun sebuah model bagi pengembangan industri dan ekonomi kreatif berbasis sastra lisan Bajo di Sulawesi Tenggara.

Sastra lisan Bajo adalah wujud nyata kreasi estetik dari imajinasi orang Bajo. Para penutur sastra lisan Bajo itu tidak ubahnya pengarang atau penyair-penyair yang menyusun cerita panjang dengan imajinasi dan sensivitas khusus yang kompleks, yang muncul dari "rangsangan hebat antara permainan kekuatan alam dan manusia" (Bandingkan Taum, 2015). Dalam masyarakat Bajo, sastra lisan masih diciptakan dan dihayati sebagai sarana komunikasi yang memainkan peranan penting dalam situasi masa kini. Dalam pengembangannya, sastra lisan Bajo mendapatkan momentum berharga dengan dikeluarkannya kebijakan pemerintah berupa gagasan ekonomi kreatif. Gagasan ini membuka ruang pemikiran tentang keberadaan sastra lisan Bajo yang seperti umumnya sastra lisan lain tentu mengandung kearifan lokal, nilai, dan kekuatan dalam dirinya.

Berikut adalah contoh tuturan *Iko-iko* berjudul *Papakannahan Datu Kumbayat*, ditulis oleh Wak Gusni pada Agustus 2004 (Sumber Internet) salah satu sastra lisan

Bajo yang menarik ditransformasikan ke dalam bentuk lain atau pun dikemas menjadi sebuah seni pertunjukan yang bernilai ekonomi.

Papakannahan Datu Kumbayat
(Cerita Raja Kumbayat)

Dadaulu ma Banjarmasin ma kampoh kumbayat nia datu
Anakne iru aranne Abdul Hasani
Abdul Hasani iru nguppi langgak bulan ka pampahane
Sappalane batun langson patutuku ka patidoran uwa'ne
Takudak uwa'ne sabane enggai ma bibiasane
Sappalane pabolok uwa'ne tilaune uwa'ne. nginaiko na'?
Nyanggukne si Abdul Hasani. Ngoppiku uwa'
Tilau lagi uwa'ne ai upinu bulan langgak
Tilau lagi uwa'ne. langgak ka ainu
Nyangguk lagi Si Abdul Hasani
Langgak ka pampahaku uwa'
Lamun battiru upinu nak iriran nune
Sampe manenje upi iru na pakaresanu

.....

Terjemahan:
Pada zaman dahulu di Banjarmasin, di Kampung Kumbayat, ada seorang datuk saudagar yang bernama Datuk Kumbayat. Dia mempunyai seorang anak: Abdul Hasani. Suatu hari Abdul Hasani bermimpi kejatuhan bulan di pangkuannya. Begitu terbangun, ia langsung mendekati tempat tidur bapaknya. Terkejutlah bapaknya karena itu bukanlah kebiasaannya. Setelah bapaknya bangun, maka bertanyalah dia. Ada apakah denganmu, Nak? Menyahutlah Abdul Hasani. Saya bermimpi Bapak. Maka bertanyalah si bapak, kamu bermimpi apa? Bulan jatuh! Bapaknya bertanya kembali, jatuh dimana? Menjawablah kembali si Abdul Hasani. Jatuh di atas pahaku Bapak. Kalau begitu mimpimu, tunggulah kamu sampai mimpimu itu akan member petunjuk kepadamu, bapaknya memberi penjelasan.

Simpulan

Pengelolaan sastra Bajo di tengah masyarakat Multikultural di Sulawesi Tenggara sebagai sebuah tambang budaya perlu mendapatkan perhatian khusus. Kondisi yang dimiliki oleh masyarakat Bajo memungkinkan pengelolaan sastra lisan Bajo dapat menjadi aset budaya yang besar. Keunikan dan kekhasan yang dimilikinya adalah potensi yang dikembangkan dalam rangka pembangunan ekonomi kreatif masyarakat, khususnya masyarakat Bajo. Beberapa sastra lisan Bajo seperti, *iko-iko*, dongeng, legenda, mitos, dan mantra adalah tambang budaya yang bernilai tinggi. Pemanfaatan dan pengelolaan yang tepat adalah kunci utama mewujudkan peningkatan kualitas hidup masyarakat. Untuk itu, masyarakat Bajo harus memiliki sikap terbuka sebagai prasyarat utama untuk dapat hidup dalam masyarakat yang beragam.

Daftar Pustaka

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2006. *Strukturalisme Levi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Kepel Press.

Asrif. 2015. "Sastra Lokal, Kreativitas, dan Ekonomi Kreatif". Dimuat pada *Harian Kendari Pos*, tanggal 12 – 13 Maret.

Barker, Chris. 2009. *Cultural Studies: Teori dan Praktik*. Terjemahan Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Damono, Sapardi Djoko. 1984. *Sosiologi Sastra Sebuah Pengantar Ringkas*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Damono, Sapardi Djoko. 2008. "Industri kreatif, Budaya Urban, dan Globalisasi: Catatan untuk FIB UI". Makalah Dies Natalis FIB UI 2008, Jakarta.

Faruk. 2005. *Pengantar Sosiologi Sastra* (Cetakan IV). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Kesuma, Andi Ima. 2013. *Menggali Potensi Lokal sebagai Alterbatif Pendidikan Masyarakat Suku Bajo Wakatobi*. Disajikan pada Seminar dalam rangka Festival Bajo Internasional, 7 – 9 November di Wangi-Wangi, Kabupaten Wakatobi.

Ratna, Nyoman Kutha. 2009. *Paradigma Sosiologi Sastra* (Cetakan II). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Salikin, Hairus. 2010. "Pemahaman Multikultural dan Masa Depan Bangsa Indonesia". *Prosiding*. Mataram: Kantor Bahasa Nusa Tenggara Barat.

Suyuti, Nasruddin. 2011. *Orang Bajo di Tengah Perubahan*. Yogyakarta: Ombak.

Uniawati. 2012. *Mantra Melaut Suku Bajo: Interpretasi Semiotik Riffaterre*. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.

Taum, Yoseph Yapi. 2015. "Sastra Lisan dan Ekonomi Kreatif". *Lisan%20dan%20Ekonomi%20Kreatif.html.*, diakses tanggal 30 Oktober 2015.

Zacot, François-Robert. 2008. *Orang Bajo Suku Pengembara Laut*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Mulya, Yeni. 2015. "http://badanbahasa.kemdikbud.go.id/lamanbahasa/artikel/1406", diakses tanggal 30 Oktober 2015.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi IV
Hari, Tanggal, Pukul	: Rabu, 4 November 2015, 13.00—14.15
Judul Makalah	: Sastra Bajo: Tambang Budaya di Tengah Masyarakat Multikultural
Penyaji/Pembicara	: Uniawati, S.Pd., M.Hum.
Moderator	: Syaifuddin, S.Pd.
Notulen	: Dwi Pratiwi, S. Pd.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

La Ode Wahidin *(Guru MAS Al-Fath)*

Apa upaya efektif yang dilakukan dalam rangka mengembangkan tradisi lisan orang Bajo?

Pertanyaan/Saran

Mulyadi *(Guru SMPN 19 Kendari)*

Mampukah orang Bajo menampilkan diri di tengah dominasi budaya yang terdapat di Sulawesi Tenggara?

Jawaban/Tanggapan

1. Banyak upaya yang dapat dilakukan untuk mengembangkan potensi sastra atau tradisi lisan yang terdapat dalam suatu kelompok masyarakat. Salah satu upaya yang dapat dilakukan adalah merevitalisasi sastra atau tradisi lisan menjadi sebuah kemasan yang menarik. Sastra lisan, seperi cerita rakyat yang tadinya hannya didengarkan melalui tuturan dapat dikemas sedemikian rupa menjadi sebuah cerita pertunjukan yang dapat ditonton. Di satu sisi upaya seperti ini dapat melahirkan nilai jual yang tinggi dan dapat menarik minat masyarakat untuk mengapresiasi karya sastra tersebut dengan lebih baik. Demikian pula halnya dengan tradisi/sastra lisan Bajo. Upaya seperti itu dapat dilakukan. Masyarakt Bajo dapat diajak serta menanganinya sehingga bermanfaat dalam menumbuhkan ekonimi kreatif masyarakat Bajo.
2. Stereotip yang selalu dilekatkan pada diri orang Bajo sedari dulu adalah bahwa Bajo merupakan suku terasing, minoritas, mengisolasi diri, dan sebagainya. Stereotif seperti itu menurut saya sudah tidak jamak lagi dilekatkan pada diri orang Bajo. Kita dapat melihat banyak orang Bajo yang sukses, menjadi pengajar,

pemimpin, dan kegiatan kemasyarakatan lainnya. Ini artinya bahwa orang Bajo tidak lagi menjadi suku yang merasa *inferior* di tengah dominasi suku-suku lain yang terdapat di Sulawesi Tenggara, khususnya. Bahkan dari perspektif lain, suku Bajo memiliki keistimewaan yang dapat menjadi nilai jual yang tinggi. Kehidupan orang Bajo yang selalu akrab dengan laut adalah keunikan tersendiri yang perlu mendapatkan perhatian, baik oleh pemerintah maupun masyarakat lainnya. Apa yang dimiliki oleh orang Bajo adalah modal dan peluang besar untuk eksis di tengah keberagaman masyarakat di Sulawesi Tenggara.

PENDIDIKAN KARAKTER DALAM TRADISI KARIA DI MASYARAKAT MUNA

Wa Ode Nur Iman
Universitas Halu Oleo

Pendahuluan

Tradisi lisan merupakan salah satu bentuk semangat, harga diri dan tradisi bangsa Indonesia. Ia berkembang sebagai corak kebudayaan yang asli dalam dimensi dan aspek-aspek tertentu. Selain itu, terciptanya kerangka konseptual yang mencoba untuk mengintegrasikan antara tradisi tulis dan tradisi lisan akan semakin memperkaya khasanah kebudayaan. Pelestarian tradisi lisan semestinya sebanding dengan pemberdayaan tradisi tulis, karena dua kebudayaan ini merepresentasikan kekayaan khasanah nusantara. Fungsi dari unsur-unsur kebudayaan ini adalah digunakan untuk memelihara keutuhan konstruksi dua kebudayaan tersebut, selain untuk memuaskan sebentuk rangkaian dari sejumlah kebutuhan naluri kehidupan yang harus disadari. Dengan demikian, pemenuhan tujuan akan suatu kebudayaan sesungguhnya terletak pada bagaimana kebudayaan itu dapat dilestarikan sepanjang zaman. Oleh karena itu, hal-hal yang berkenaan dengan penganaktirian atau penomorduaan suatu kebudayaan daripada kebudayaan lain semestinya tidak terjadi karena pada hakikatnya seluruh entitas kebudayaan senantiasa membentuk suatu jejaring hidup antara satu dengan yang lainnya.

Tradisi lisan merujuk kepada segala bentuk warisan dan tradisi yang lahir dalam suatu kelompok masyarakat. Penyampaian tradisi ini berbentuk perantaraan lisan. Ia merupakan satu cara masyarakat menyampaikan sejarah lisan, kesusasteraan, perundangan, dan pengetahuan lain yang menyeberangi generasi tanpa sistem tulisan.

Sulawesi Tenggara adalah salah satu wilayah kepulauan yang memiliki penduduk majemuk dan beragam etnis. Kemajemukan dan keberagaman etnis masyarakatnya menjadikan wilayah ini kaya akan tradisi lisan. Etnis mayoritasnya yakni Buton, Moronene,

Tolaki, dan Muna serta beberapa etnis yang lain. Etnis-etnis tersebut memiliki kekayaan tradisi yang berkembang dalam masyarakat termasuk nilai-nilai yang menjadi prinsip hidup pemiliknya.

Makalah ini akan difokuskan pada salah satu tradisi lisan yang ada di Kabupaten Muna yakni tradisi upacara *karia* setelah melakukan studi lapangan di beberapa wilayah yang ada di Kabupaten Muna dengan menggunakan analisis kualitatif. Nilai-nilai dalam upacara *karia* sangat dibutuhkan bagi kehidupan sehari-hari oleh masyarakat Muna khususnya perempuan, karena upacara ini merupakan puncak dari tradisi yang diadakan terhadap anak perempuan setelah melalui adat-adat tertentu lainnya. Upacara ini dapat pula dikatakan sebagai pelunasan tanggung jawab orang tua terhadap anak perempuannya, karena orang tua itu sendiri akan merasa 'berdosa' terhadap anaknya apabila anak tersebut dinikahkan sebelum dikaria. *Karia* itu sendiri dilaksanakan ketika sang anak telah dewasa dalam hal ini sudah dapat membedakan mana yang baik dan mana yang buruk selama empat hari empat malam, dua hari dua malam, dan/atau sehari semalam, bergantung pada kesepakatan antara penyelenggara *karia* dengan *pomantoto* atau disesuaikan dengan tingkatan sosial atau kasta dalam masyarakat tersebut.

Tujuan yang ingin dicapai dalam tulisan ini untuk mendeskripsikan gambaran umum upacara *karia*, prosesi persiapan pelaksanaan upacara *karia*, serta pelaksanaan *karia* itu sendiri yang tentu saja didalamnya akan dipaparkan setiap hikmah dan makna yang terkandung baik dari simbol yang terkandung dalam peralatan yang dibutuhkan, makna dari prosesi upacara *karia* serta kajian ilmiah dari teori pendidikan dalam upacara *karia* itu sendiri.

Upacara Karia

Gambaran Umum

Upacara *Karia* dilaksanakan pertama kali oleh Raja Muna XVI La Ode Huseini (gelar Omputo Sangia) yang memerintah pada tahun 1716-1757 M terhadap anak perempuannya yang bernama Wa Ode Kamomono Kamba. Pada masa itu, Wa Ode Kamomono Kamba dipinang oleh La Ode Pontimasa (gelar kapitalau wawuangi) yang berasal dari Buton. Ia dikaria selama 40 hari 40 malam sebelum mentukan waktu pernikahan. Tetapi, upacara karia tersebut tidak selesai sampai pada ritual terakhir karena Wa Ode Kamomono Kamba meninggal dunia.

Sebagaimana tradisi, masyarakat Muna pun mengadakan Upacara *karia* sebeum menikahkan anak perempuannya. Hal ini dilakukan atas keyakinan bahwa orang-orang tua yang mengetahui hakekat *karia* akan merasa berdosa terhadap anak perempuannya apabila ia menikahkannya sebelum dikaria terlebih dahulu.

Walaupun upacara *karia* ini dapat dilakukan pada anak perempuan baik yang

hendak menikah maupun anak yang telah dewasa, namun sebaiknya dilakukan pada anak gadis yang hendak menikah. Hal ini dikarenakan pendidikan yang didapatkan selama prosesi *karia* berlangsung lebih banyak adalah nasehat kepada calon ibu rumah tangga yang nantinya menjadi bekal di kehidupan barunya setelah menikah.

Pada zaman dahulu, yang mengadakan upacara *karia* selama empat hari empat malam adalah mereka yang berasal dari golongan *kaomu* dan *walaka* (strata tertinggi di masyarakat Muna). Dua hari dua malam atau sehari semalam diadakan oleh mereka yang berasal dari golongan *maradika*. Kiranya alasan yang mendasari hal ini adalah kemampuan ekonomi. Dimana, golongan *kaomu* dan *walaka* dengan sendirinya memiliki kehidupan ekonomi lebih memadai daripada golongan *maradika* sehingga mampu untuk mengadakan upacara *karia* selama itu bila dibanding dengan golongan *maradika*.

Prosesi Persiapan Pelaksanaan Upacara Karia

Pelaksanaan upacara *karia* akan diawali dengan menyiapkan segala perlengkapan dan peralatan ketika upacara berlangsung. Berikut adalah perlengkapan-perlengkapan yang dibutuhkan dan cara menyiapkannya beserta makna simbol dan hikmahnya masing-masing.

a. *Bhansano Ghai* (Mayang Kelapa) dan *Bhansano Bhea* (Mayang Pinang)

Bhansa diambil dari pohonnya dan dipegang erat-erat ketika akan turun agar tidak terlepas dan jatuh ke tanah agar mengenai kotoran hewan yang tidak terlihat dan orang yang mengambil mayang tersebut tidak dibolehkan menoleh kiri kanan apalagi sampai berbicara meskipun dia disapa oleh siapapun. Proses ini mengajarkan pada perempuan Muna agar selalu menjaga kesuciannya; tidak boleh mudah tergoda oleh keindahan apapun yang ada di dunia yang fana ini; dan perempuan harus selalu tetap konsentrasi dengan tugas-tugasnya.

b. *Kaalano oe Sokaghombo*

Kaalano oe so kaghombo berarti pengambilan air untuk dikaria. Orang yang ditugasi mengambil air adalah orang yang memahami cara mengambil air dengan benar karena air tidak diambil di bak dalam rumah atau menimbanya dalam sumur. Dahulu, *oe sokaghombo* hanya bisa diambil di Kali Laende, sebagaimana yang diamanatkan oleh Raja Muna, La Ode Maktubu Milano Wakaleleha (1903-1915). Namun demikian, seiring dengan perkembangan zaman dan perhitungan jangkauan masyarakat yang tidak mendiami sekitar Kali Laende maka air yang dimaksud dapat diambil di kali lain yang airnya mengalir, (Drs. La Oba). Kegiatan ini hanya dapat dilakukan oleh petugas khusus yang mengetahui seluk-beluk tempat tersebut. Hikmah dari hal ini adalah agar segala sesuatu diserahkan pada ahlinya; agar seorang perempuan tidak merasa

mengetahui segala sesuatu yang tidak diketahuinya secara utuh karena yang Maha Mengetahui hanyalah Tuhan Yang Maha Kuasa.

c. Gong dan Gendang

Untuk keperluan gong dan gendang, kalau tuan rumah tidak memiliki maka dapat disewa pada warga lain yang memiliki. Biasanya barang ini dapat dipinjam dengan bayaran sesuai kesepakatan antara pemilik hajat dengan pemilik gendang dan gong.

d. Payung dan *Tombula* (Bambu Kuning)

Kedua alat ini dinamakan sebagai *tuko alo* yang berarti 'penyangga malam'. *Tuko alo* disimbolkan sebagai pelindung di waktu siang dan malam hari selama upacara *karia* berlangsung agar tidak terjadi bencana atau hal-hal lain yang mengganggu jalannya upacara *karia*.

Digunakannya bambu kuning sebagai pasangan dari payung untuk *tuko alo* karena bambu kuning adalah bambu yang kuat dan tidak dimakan rayap bila dijadikan dinding atau lantai rumah sehingga diyakini bahwa bambu tersebut adalah bambu yang kuat. Untuk penyimbolan *tuko alo* ini, perempuan Muna diharapkan agar dapat membantu suami mengayomi rumah tangga dan anak-anaknya kelak setelah berkeluarga.

e. Kain Putih

Digunakannya kain putih untuk pelapis dinding dan lantai songi serta pengalas kaki gadis *karia* pada saat *kafosampu* adalah karena kain putih menyimbolkan kesucian. Kesucian yang dimaksud adalah pada saat dikaria, perempuan berarti suci sehingga perempuan diajarkan untuk menjaga kesuciannya.

f. Janur

Perlengkapan ini digunakan untuk membuat *lapa-lapa* serta ketupat dan untuk membuat anyaman tempat duduk gadis *karia* dalam *songi* yang dianyam dengan ukuran 50 X 50 cm. Penggunaan janur menyimbolkan kandungan perempuan. Letak janin adalah dalam perut ibu dan itu adalah kandungan, sehingga simbol dari janur yang dimaksud adalah tempat berkembangnya bayi selama berada dalam kandungan harus selalu dijaga.

g. Padhamara

Biasanya setiap rumah yang ada di Muna memiliki *padhamara* atau lampu minyak sehingga tidak harus direpotkan untuk pengadaannya. Tujuan dari diadakannya *padhamara* ini adalah untuk disimpan dalam *songi* bersama gadis *karia*. Ia

menyimbolkan sinar yang akan menerangi perjalanan hidup perempuan. Pada penyimbolan ini, perempuan Muna diajarkan bahwa dalam hidupnya selalu ada sinar atau cahaya yang selalu menerangi jalan mereka.

h. Kampak

Tujuan diadakannya kampak ini adalah untuk disimpan dalam *songi* bersama para gadis *karia.* Kampak ini disimpan dalam *songi* dan disimbolkan sebagai lambang kekuatan bagi perempuan. Kampak dapat pula berarti sebagai pelindung diri perempuan selama suami tidak berada di rumah apabila nanti telah berumah tangga.

i. *Ponda* dan *Peha*

Tujuan dan makna dari dua alat tersebut adalah sebagai berikut.

- Pada proses ini *ponda* difungsikan sebagaimana konteksnya yaitu pengalas duduk dan tidur gadis-gadis *karia* selama berada dalam *songi* yang juga dialasi dengan kain putih. Selain itu, *ponda* juga disimbolkan sebagai keterampilan perempuan. Pada zaman dahulu, seorang perempuan di Muna apabila telah pandai membuat *ponda* maka ia dapat membantu penghasilan suami dalam rumah tangga. Hal ini dapat dimaknai bahwa seorang perempuan haruslah memiliki keterampilan khusus dalam membina rumah tangga agar dapat menjalin kerja sama dengan suami. *Peha* itu sendiri difungsikan sebagaimana konteksnya yaitu sebagai pengalas duduk para penabuh gendang dan pemukul gong di bangsal.
- Pemilik hajat atau tuan rumah disebut juga *kopehano* atau yang memiliki *peha*, sehingga selama pelaksanaan upacara *karia* baik di dalam *songi* maupun di luar, anak tuan rumah selalu didahulukan baru kemudian gadis-gadis yang lain (apabila dalam upacara tersebut ada dari keluarga lain yang diikutsertakan). Pada prosesi ini anak perempuan Muna diajarkan agar selalu mendahulukan orang yang lebih berhak baru kemudian diri sendiri.

j. Kelapa Tua

Selain digunakan sebagaimana konteksnya yaitu untuk perlengkapan bahan makanan selama upacara, kelapa juga diibaratkan sebagai simbol untuk hal-hal tertentu. Bagi perempuan Muna, sebelum di-*karia*, oleh orang tua yang memahami keberadaan kelapa dilarang atau pantang untuk duduk di atas kelapa karena kelapa sama dengan manusia yang segala sesuatu ada padanya berguna bagi manusia, sehingga harus dihargai. Pada penyimbolan ini, perempuan Muna diajarkan untuk menghargai sesamanya.

k. *Patirangka* (Daun Paci)

Tujuan diadakannya adalah untuk disimpan dalam *songi* bersama peserta *karia*. *Patirangka* adalah salah satu alat kecantikan bagi wanita yang berwarna. *Patiangka* tidak digunakan sebagai pemerah kuku bagi para peserta *karia* tetapi *patirangka* hanya disimbolkan sebagai warna-warni kehidupan perempuan. Dari penyimbolan terhadap *patirangka*, kepada perempuan Muna diajarkan agar selalu mewarnai hidupnya dengan keindahan seperti *patirangka* agar orang lain dapat memandang dengan kebaikan.

l. Kapur Sirih

Kapur sirih disiapkan oleh pemilik hajat. Tujuannya adalah untuk mengecat gendang. Kegiatan mengecat gendang ini menyimbolkan bahwa perempuan Muna diwajibkan untuk selalu bersolek agar tampak lebih cantik di hadapan suaminya.

m. Jagung Tua

Jagung tua disiapkah oleh tuan rumah atau panitia pelaksana upacara. Jagung akan disimpan di dalam *songi* dan di bangsal. Jagung ini diletakan dalam *songi* agar perempuan tahu bahwa jagung merupakan simbol dari kebutuhan hidup yang harus dipenuhi oleh suami dengan bantuan atau kerja sama dari istri. Untuk simbol ini, perempuan diajarkan untuk selalu bekerja sama dengan suami dalam memenuhi kebutuhan hidup.

n. Benang/Kapas, Jarum, Daun *Kasambo Lili*, dan *Kandole*

Tujuan didakannya adalah untuk disimpan dalam *songi* bersama gadis *karia*. Perlengkapan ini menyimbolkan keterampilan yang harus dikuasai oleh perempuan di Muna. Dahulu, bila seorang perempuan telah pandai menenun maka ia tergolong orang yang kaya raya. Pada konteks ini perempuan Muna diajarkan agar ia bisa membantu suami dalam memenuhi kebutuhan rumah tangga.

o. Lilin

Tujuannya adalah untuk pembuatan *sulutaru*. Dalam upacara *karia*, lilin digunakan sebagai penerang wajah para gadis *karia* pada prosesi *kafosampu*. Besar tidaknya nyala lilin menyimbolkan gairah atau cahaya hidup gadis *karia* dari masing-masing pemilik *sulutaru*. Biasanya gadis-gadis *karia* tidak mengetahui nyala lilin *sulutaru* yang ada di hadapannya karena pada saat itu mereka tidak diperbolehkan melihat lurus ke depan apalagi menoleh ke kiri dan ke kanan. Yang melihat nyala lilin hanyalah para tamu, undangan, panitia dan keluarga yang menyaksikan upacara *karia*. Oleh karena

itu, keluarga dan orang-orang yang memahami makna nyala lilinlah yang mengetahui simbol tersebut. Namun demikian, besar atau kecilnya nyala lilin yang dimaksud tidak akan berpengaruh pada psikologis gadis *karia* karena apapun yang diramalkan dan yang terjadi adalah kehendak dari Tuhan Yang Mahakuasa.

p. *Songi/Kaeghomboha*

Songi adalah sebuah ruangan yang dibuat khusus untuk mengurung gadis-gadis yang dikaria. *Songi* ini dibuat dengan ukuran yang disesuaikan dengan banyaknya gadis yang akan dikaria, berbentuk kamar persegi empat, letaknya terpisah dari rumah induk, dinding luarnya daun kelapa yang dibuat berlapis sampai tidak tembus cahaya matahari atau cahaya lampu, dinding dalamnya dilapisi kain putih sebanyak tujuh lapis, lantainya kayu biasa/gelondongan (zaman dahulu) namun sekarang dilantai dengan menggunakan papan, lantainya pun dilapisi *ponda*.

Songi diibaratkan sebagai kandungan seorang perempuan. Di sanalah janin berkembang dari hari ke hari sebelum lahir ke dunia. Oleh karena itu pada prosesi *kabhalengka* dan gadis *karia* keluar dari *songi*, mereka diibaratkan telah lahir kembali. Hal ini mengajarkan kepada perempuan Muna bahwa ia adalah gadis yang suci dan harus menulisi hidupnya sesuai dengan harapan kebaikan.

q. *Sulutaru*

Sulutaru dibuat oleh panitia, boleh laki-laki atau perempuan yang mampu merangkai bunga dalam bentuk apa saja sesuai keinginan lalu di ujung rangkaian bunga tersebut diletakkan lilin. Biasanya yang membuat sulutaru adalah anak perempuan yang masih muda. *Sulutaru* yang indah akan menarik perhatian yang melihatnya. Apalagi kalau lilin yang berada di atasnya menyala dengan sinar yang berkobar. Hal ini menyimbolkan gairah hidup gadis *karia* pemilik *sulutaru*.

Pelaksanaan Upacara Karia

Pelaksanaan upacara *karia* terdapat beberapa prosesi yang dapat diuraikan sebagai berikut.

a. *Kafoluku*

Tanda bahwa telah dimulainya proses upacara *karia* adalah para gadis telah memasuki *songi* yang disebut prosesi *kafoluku*. Kata *kafoluku* dalam bahasa Muna berasal dari kata dasar 'luku' yang berarti 'masuk' lalu mendapat perfiks 'kafo-' yang berarti 'yang di-' dan diartikan secara keseluruhan yakni 'yang dimasukan'. Pada prosesi ini perempuan *karia* diibaratkan sebagai sperma yang mencari sel telur untuk kemudian

dibuahi menjadi janin. Hal ini dimaksudkan agar anak perempuan mengetahui bahwa *songi* diibaratkan sebagai kandungan mereka yang nantinya akan menerima sel telur dari sang suami. Oleh karena itu perempuan harus menjaga kesucian kandungannya.

b. *Kaghombo*

Selama dalam *kaghombo* peserta dilatih ketahanan fisik dan mentalnya dengan memberikan makanan secara terbatas yakni cukup sebuah ketupat serta sebutir telur masak pada pagi dan sore hari sedangkan air minumnya adalah air kelapa muda. Pengaturan makan ini harus diikuti oleh para peserta karena selama dalam *songi* para peserta tidak diperbolehkan buang air besar. Mereka hanya diperbolehkan buang air kecil, itupun di tempat yang telah disediakan. Para peserta tidak diperbolehkan untuk berdiri lurus di dalam *songi* apalagi bercakap-cakap antara satu dengan yang lainnya. Makna dari penghematan makanan dalam *karia* yakni seorang perempuan harus pandai mengatur ekonomi keluarga. Air kelapa muda diyakini baik bagi kesehatan janin apabila diminum oleh wanita hamil. Untuk keyakinan ini, perempuan Muna diajarkan agar selalu menjaga janinnya yang ada dalam kandungan dengan selalu memberikan nutrisi yang tepat bagi janin yang dikandungnya.

Ketika dalam *songi*, gadis *karia* tidak diperbolehkan buang air besar dan apabila gadis tersebut buang air besar maka karianya dianggap batal. Selain itu, gadis tersebut dianggap berdosa kepada kedua orang tuanya. Dianggap batal karena anggapan bahwa gadis yang berada dalam *songi* sama dengan janin dalam rahim yang tidak buang air besar. Pantangan lain yang tidak bisa dilakukan selama dalam *songi* yaitu gadis *karia* dilarang menggaruk badan dengan menggunakan kuku. Mereka hanya diperbolehkan menggaruk dengan sisir yang telah disiapkan agar kulit gadis tidak luka-luka; agar kulit sang gadis selalu bersih. Hal ini ada hubungannya dengan bayi. Bayi yang baru lahir biasanya tangannya dibungkus agar tidak menggaruk badannya sendiri. Larangan ini mengajarkan pada anak perempuan agar selalu menjaga kebersihan kulitnya.

Kata 'kaghombo' dalam bahasa Muna berasal dari kata dasar 'ghombo' yang berarti 'peram'. Tujuan dari pemeraman adalah tentu saja untuk mematangkan. Begitu pula dalam *karia*. Tujuan pemeraman adalah untuk mematangkan pengetahuan anak gadis yang dikaria dengan berbagai pengetahuan sebagai bekal dalam hidup berkeluarga, bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.

c. *Kaalano patiragka*

Dua orang imam bertakbir bersahut-sahutan untuk mengantar kepergian orang yang akan mengambil *patirangka* sambil diiringi *tari pogala*, semacam tarian bela diri khas masyarakat Muna. Yang berjalan di barisan terdepan adalah imam dan di belakangnya adalah sepasang muda mudi yang berpakaian adat Muna berjalan sambil melenggak-lenggok yang diistilahkan *kafolego*.

Dilakukannya tari *pogala* disimbolkan bahwa perempuan yang dikaria harus selalu dijaga dari berbagai ancaman yang datang dari luar. Selain bela diri tentu saja diharapkan perlindungan dari Tuhan Yang Maha Kuasa, oleh karena itu dilakukan pula takbir oleh imam. Untuk gerakan *kafolego* pada saat pengambilan *patirangka* disimbolkan agar gadis yang dikaria harus selalu bergairah dalam mengarungi hidup.

d. *Kabhansule*

Kabhansule dalam bahasa Muna berasal dari kata dasar 'bhansule' yang berarti 'berbalik' lalu mendapat prefiks 'kabha-' yang berarti 'yang di-' atau 'proses' sehingga *kabhansule* bermakna proses pembalikan. Kabhansule dilakukan oleh para peserta karia yang dipandun oleh pomantoto membalikan posisi tidur yang semula menghadap di barat kini menghadap di timur. Kegiatan ini merupakan simbol bahwa ketika dalam kandungan bayi selalu bergerak dan membolak-balikan tubuhnya. Oleh karena itu perempuan di Muna tidak diperbolehkan terlalu banyak bergerak ketika sedang hamil agar janin yang dikandungnya tidak mengalami gangguan ketika lahir.

e. *Kaalano oe*

Hikmah dari menitipkan air di rumah tetangga adalah di samping sebagai syarat upacara juga merupakan kerja sama antara pemilik rumah yang satu dengan pemilik rumah yang lain. Dalam hal ini tanggung jawab mendidik anak, bukan hanya tanggung jawab orang tua itu sendiri melainkan juga tanggung jawab orang lain khususnya lingkungan dalam hal ini tetangga. Oleh karena itu, diharapkan agar masing-masing orang tua mendidik anak dengan baik, sesuai dengan norma-norma dalam hidup berkeluarga, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Pada proses ini, perempuan diajarkan agar menjaga anak dengan baik lalu mengajari anak-anaknya sesuai dengan adat, aturan atau norma yang baik yang berlaku di masyarakat.

f. *Kabhalengka*

Kabhalengka adalah proses pembukaan pintu *songi* dengan tujuan untuk mengeluarkan gadis *karia* dari dalam *songi*. Proses ini dilakukan pada jam 4 subuh.

Di depan pintu *songi* telah disiapkan ketupat pada sebuah wadah dengan berbagai bentuk untuk diambil para gadis yang telah keluar dari *songi*. Kegiatan ini dinamakan *kapunduno katopa*. Cara mengambilnya yaitu ketupat diletakkan dalam sebuah wadah di belakang gadis dan masing-masing gadis mengambil satu buah tanpa menoleh ke belakang. Ketupat yang diambil tersebut akan dimaknai oleh *pomantoto*, dan orang-orang tua yang menyaksikan prosesi tersebut. Misalnya, gadis *karia* mendapatkan ketupat *bhaku*, (bhaku dalam bahasa Muna berarti bekal) berarti ia akan mengadakan perjalanan jauh yakni akan merantau ke negeri orang dan mencari sumber kehidupan yang lebih layak; menuntut ilmu ke negeri orang; atau gadis tersebut diberi bekal dan ia siap untuk ke luar rumah. Ada juga jenis ketupat *manu/wanu* (wanu/manu dalam bahasa Indonesia berarti bangun/bangkit. Jenis ketupat ini dalam bahasa Indonesia dinamakan ketupat ayam atau ketupat burung). Ini diartikan bahwa gadis tersebut akan bangun/bangkit dari kondisi yang dijalaninya selama ini. Misalnya kondisi keluarganya selama ini kurang beruntung maka bisa jadi melalui anak gadis tersebut kondisi keluarganya bangkit. Dan masih ada lagi jenis ketupat yang lainnya.

Dalam bahasa Muna *kabhalengka* berasal dari kata dasar 'lengka' yang berarti 'buka' dan mendapat prefiks 'kabha-' yang berarti 'proses'. Dalam konteks ini, *kabhalengka* bukan hanya berarti proses pembukaan melainkan dapat diartikan 'membuka dengan cepat' atau 'membuka dengan cara tiba-tiba'. Dan secara tiba-tiba ibu dari anak mengalami pecah ketuban sebelum melahirkan. Demikian halnya dengan *kabhalengka* dalam *karia*.

Pada proses ini, perempuan yang telah mengandung diajarkan agar selalu siap dalam menghadapi proses persalinan, karena walaupun dokter dan/atau dukun telah menentukan hari persalinan namun biasanya kelahiran bayi tidak terduga, dapat lahir dengan cepat atau lebih lama dari waktu yang telah ditetapkan.

g. *Kabhindu*

Kabhindu yaitu mencukur rambut di sekitar wajah khususnya dahi dan alis agar terlihat rapi. Rambut ini disimbolkan sebagai kotoran yang melekat di wajah gadis *karia*. Oleh karena itu harus dibersihkan. Selain itu, agar wajah gadis yang dikaria terlihat lebih bersih dan anggun pada saat prosesi *kafosampu*. Rambut dari bekas cukur masing-masing disimpan terpisah untuk disatukan dengan mayang pinang dan mayang kelapa masing-masing peserta.

Kabhindu dalam bahasa Muna berasal dari kata dasar 'bhindu' yang berarti 'mencukur' dan mendapat prefik 'ka-' yang berarti 'proses'. Istilah *kabhindu* dalam

bahasa sehari-hari jarang digunakan. Kata ini memang hanya diperuntukkan bagi pembersihan rambut di sekitar wajah bagi perempuan pada saat dikaria atau upacara adat lainnya, dan acara pernikahan. Pada prosesi ini, perempuan diajarkan agar selalu membersihkan segala kotoran yang melekat pada wajah agar tetap terlihat cantik.

h. *Kafosampu*

Kafosampu adalah proses penurunan gadis *karia* dari dalam rumah ke panggung yang telah disediakan. Pada acara penurunan, gadis *karia* diusung atau digendong oleh saudara laki-laki atau keluarga dekat laki-laki, atau laki-laki yang mengidamkan gadis *karia*, yang ikut hadir pada acara tersebut, atau bisa juga digandeng tangannya. Pada proses ini, biasanya disaksikan oleh orang banyak yaitu masyarakat dalam kampung bahkan dari kampung tetangga pun hadir untuk menyaksikan karena upacara ini jarang diadakan.

Kafosampu dalam bahasa Muna berasal dari kata dasar 'sampu' yang berarti 'turun' dan mendapat prefiks 'kafo-' yang berarti 'yang di-' sehingga *kafosampu* dapat diartikan 'yang diturunkan' atau 'proses penurunan'. Dalam kontesk *karia*, *kafosampu* merujuk pada penurunan gadis *karia*. Proses ini merupakan pengumuman halus kepada tamu, undangan, dan/atau semua penonton yang hadir bahwa para gadis *karia* telah matang pengetahuannya tentang ilmu pengetahuan nonformal, khususnya kedewasaan dalam membangun rumah tangga. Ketika diturunkan, mereka tidak menginjak tanah melainkan diusung atau digendong yang merupakan simbol bahwa mereka baru lahir dari kandungan ibunya sehingga tidak mampu untuk berjalan. Selain itu mereka masih suci dan belum diperbolehkan menyentuh tanah walaupun manusia diciptakan dari tanah dan akan kembali ke tanah pula. Dan kalaupun mereka dibiarkan berjalan sendiri maka mereka harus menginjak di atas kain putih yang sengaja dibentang oleh panitia pelaksana upacara sambil digandeng. Hal ini disimbolkan bahwa perempuan itu lemah-lembut atau tidak memiliki kekuatan untuk berjalan sendiri sehingga ia harus selalu digandeng oleh saudaranya atau orang-orang terdekatnya.

i. *Katanda Wite*

Prosesi *katanda wite* yaitu proses menyentuh tanah peserta *karia*. Prosesi ini dilakukan seorang imam. Tanah yang telah disiapkan di piring ini digali di depan rumah, oleh imam kemudian dibungkus dengan sapu tangan, lalu dibentuk seujung jari. Tanah seujung jari tersebut disentuhkan di jidat gadis *karia*, lalu di kedua bahu, di kedua siku, di kedua telapak tangan, di kedua pinggul, di lutuk dan yang terakhir dilakukan

oleh *pomantoto* yaitu memegang kaki peserta *karia* lalu menginjakkannya di piring yang telah diisi tanah tadi.

Katanda wite dalam bahasa Muna berasal dari dua kata dasar yakni 'tanda' yang berarti 'kena atau mengenai, sentuh' dan 'wite' yang berarti 'tanah'. Kata 'tanda' mendapat prefiks 'ka-' yang berarti 'yang di-' sehingga *katanda wite* dapat diartikan sebagai proses penyentuhan tanah. Dalam konteks upacara *karia*, *katanda wite* hanya diperuntukan bagi para gadis *karia*.

j. Tari *Linda*

Pergelaran tari *linda* adalah acara yang paling ditunggu-tunggu oleh penonton dan undangan yang hadir. Peserta menari secara bergilir, dimulai dari anak tuan rumah lalu peserta lain. Acaranya sangat meriah dan menyenangkan. Setiap peserta yang menari akan dihujani amplop yang berisi uang sesuai kerelaan dari para undangan, tamu, dan penonton yang hadir. Penonton juga bisa membuang selain amplop yaitu pakaian atau apa saja yang dimiliki dan diikhlaskan untuk diberikan dan telah dibungkus dengan kertas kado dengan rapi. Di akhir tariannya, sang gadis akan melemparkan selendangnya dengan halus pada siapa saja yang dia kehendaki. Yang dilempari selendang tersebut akan membungkus amplop atau apa saja dengan selendang untuk dikembalikan pada sang gadis. Ada juga gadis yang memberikan selendangnya pada lelaki yang menjadi pujaan hatinya dan lelaki tersebut akan mengembalikannya dengan gaya malu-malu dan senyum simpul. Hal ini akan menambah meriahnya acara karena suasana akan penuh dengan suasana riuh dari para penonton. Demikianlah acara linda dilakukan secara bergantian sampai semua peserta selesai menari.

Tarian *linda* merupakan simbol bahwa mereka yang telah dikaria sudah mampu berkarya sebagaimana namanya *karia* dan gerakan lemah-lembut pada saat memberikan selendang kepada tamu yang dikehendaki disimbolkan bahwa dalam meminta, seorang perempuan harus selalu dengan sikap yang lemah-lembut. Demikian pula orang yang dimintai atau yang memberi, ia harus memberi pula dengan lemah-lembut dan menjaga rahasia perempuan yang meminta kepadanya.

k. *Kabasano Dhoa Salama*/Pembacaan Doa Selamat

Pembacaan doa selamat dipimpin oleh imam yang telah ditunjuk. Dalam pembacaan doa ini terdapat empat *haroa* yang dibaca sekaligus yaitu *haroa hasulu, haroano pomantoto, haroano melindakino ganda,* dan *haroano dhoa salama*. Keempat *haroa* ini dinamakan *haroa bhalano*, tempat haroanya dinamakan *karambau bula* atau kerbau

putih. Sebelum haroanya dibuka, terlebih dahulu seorang imam akan menombak (istilah dalam bahasa Muna 'dologhae') *haroa bhalano* tersebut. Isi *haroa* dapat disantap oleh semua tamu, undangan, dan panitia yang hadir dalam upacara ini.
Pada prinsipnya prosesi *kabasano dhoa salama* merupakan ungkapan rasa syukur kepada Tuhan Yang Maha Kuasa karena yang dikaria telah selamat dari segala cobaan dan ujian yang harus dilalui selama dalam *kaghombo*. Selain itu, *kabasano dhoa salama* juga bertujuan untuk meminta kepada Tuhan Yang Maha Kuasa agar kelak dalam kehidupan para gadis yang dikaria ini selalu diberi petunjuk ke arah yang lebih baik. Pada prosesi ini anak perempuan diajarkan agar selalu mengucapkan rasa syukur kepada Tuhan Yang Maha Kuasa agar yang didapatkannya mendapat Ridho-Nya.

I. *Kahapui*

Kahapui dilakukan untuk membersihkan kotoran yang tertinggal. Kegiatan ini dilakukan dengan cara menghamburkan beras yang telah didoakan oleh imam kepada para peserta *karia* kemudian belanga tanah yang berisi ketupat dan makanan lainnya dibanting oleh *pomantoto* di tengah-tengah arena kemudian para tamu, undangan, maupun yang hadir di tempat itu bersuka ria sambil berebut makanan yang dihamburkan tersebut. Acara ini seiring dengan pemotongan pohon pisang yang telah disiapkan (sengaja ditanam untuk dipotong) di depan rumah. Pemotongan pisang dilakukan oleh dua orang atau lebih yang mahir dalam bermain silat Muna.

Kahapui dalam bahasa Muna berasal dari kata dasar 'hapui' yang berarti 'membersihkan' dan mendapat prefiks 'ka-' yang berarti 'yang di-', jadi *kahapui* berarti 'yang dibersihkan, membersihkan, pembersihan'. *Pomantoto* menghamburkan beras dan makanan di tengah-tengah arena lalu para hadirin berebut kegirangan disimbolkan bahwa perempuan yang telah dikaria diharapkan untuk selalu bergairah dan senang dalam menjalani hari-harinya pada masa yang akan datang. Tentang pohon pisang yang menjadi pilihan untuk dipotong, hal ini dapat dijelaskan bahwa pohon pisang adalah tanaman yang selalu tumbuh dengan baik, meskipun telah dipotong batangnya namun akan tetap tumbuh tunas yang baru. Sehingga pohon pisang ini disimbolkan sebagai pergantian generasi dan tentu saja generasi yang diharapkan adalah generasi yang berbudi baik. Pada prosesi ini perempuan diajarkan agar anak perempuan mengajari keturunannya tentang pentingnya memiliki keturunan yang berbudi luhur yang nantinya akan menggantikannya pada kehidupan di masa yang akan datang.

m. *Kafolantono Bhansa*

Tahap akhir pelaksanaan upacara adalah dilakukan *kafolantono bhansa/kaghorono bhansa* di sungai tempat pengambilan air *kaghombo*. Acara ini sangat meriah karena setelah pembuangan atau pengapungan *bhansa*, semua peserta akan mandi di sungai seperti yang sedang rekreasi. Mereka bersenang-senang sampai puas dan kembali ke rumah.

Upacara Karia Sebagai Budaya, Tradisi Lisan, Dan Posisinya Sebagai Pendidikan Bagi Masyarakat Muna

Budaya Karia dan Nilainya

Upacara *karia* ada dan terus hidup di tengah-tengah masyarakat karena masyarakat Muna itu menjadikannya sebagai tradisi yang harus diikuti, dilestarikan dan pelaksanaannya dijadikan sebagai kewajiban yang tidak bisa diabaikan begitu saja. Tradisi upacara *karia* terus hidup dan berkembang di kalangan masyarakat sampai sekarang. Hal ini disebabkan nilai-nilai positif yang dianggap penting bagi masyarakat secara keseluruhan.

Nilai budaya menurut Kluckhohn (Ranjabar, 2006:30) dalam upacara *karia* dapat diuraikan sebagai berikut.

a. Masalah mengenai hakikat dari hidup manusia

Salah satu tujuan utama dalam pelaksanaan upacara *karia* adalah mematangkan pengetahuan para gadis *karia*. Hal ini tentu saja karena harapan agar pribadi tersebut lebih baik lagi untuk kehidupannya pada masa yang akan datang.

b. Masalah mengenai hakikat dari karya manusia

Upacara adat ini merupakan salah satu kekayaan budaya yang dimiliki oleh masyarakat Muna yang diciptakan oleh generasi pendahulu dengan tujuan agar terus diikuti dan dilestarikan.

c. Masalah mengenai hakikat dari kedudukan manusia dalam ruang waktu

Kedudukan manusia di muka bumi ini tak ada yang berorientasi pada kehidupan masa lalu. Manusia selalu berorientasi ke depan sehingga manusia selalu beusaha mengembangkan kemampuan-kemampuan yang dimiliki untuk mendapatkan posisi yang baik di mata masyarakat secara umum. Dengan demikian, maka masyarakat akan hidup berdampingan secara rukun.

d. Masalah mengenai hakikat dari hubungan manusia dengan alam sekitarnya

Dalam upacara *karia*, segala kebutuhan yang diperlukan selama upacara

karia telah disiapkan oleh alam semesta sehingga hal ini memudahkan manusia untuk mendapatkannya. Dengan demikian maka wajiblah kiranya agar masyarakat Muna tetap hidup dalam menjaga keselarasan dengan alam semesta serta tunduk pada keadaan alam yang dahsyat serta tidak beusaha untuk menguasainya.

e. Masalah mengenai hakikat dari hubungan manusia dengan sesamanya
Dalam upacara *karia* tercipta budaya gotong-royong. Antara satu dengan yang lain saling membutuhkan. Dengan demikian budaya ini merupakan pemersatu bagi warga pemiliknya karena antara satu dengan yang lain tak bisa dipisahkan.

Karia sebagai Tradisi Lisan Etnis Muna

Karia merupakan tradisi lisan yang dimiliki oleh masyarakat Muna. Ia telah diwarisi masyarakat dari para leluhur secara turun-temurun sejak tahun 1716. Pada masa itu, di Muna sedang dipimpin oleh Raja La Ode Huseini, Raja Muna XVI. Pewarisan turun-temurun ini dilakukan dalam bentuk lisan atas kesadaran dan ketentuan pemangku-pemangku adat, tokoh-tokoh agama, dan tokoh-tokoh masyarakat sebagai bentuk penghargaan kepada putri raja yang meninggal ketika itu.

Bila di lihat dari bentuknya maka upacara *karia* ini merupakan tradisi lisan sebagian lisan (Sukatman, 2009). Di mana dalam prosesi upacara, nasehat-nasehat yang diberikan kepada para gadis *karia* dilakukan secara lisan. Kemudian alat-alat yang digunakan selain diambil dari alam secara langsung, juga dibuat secara tradisional sesuai dengan petunjuk orang-orang tua yang lebih mengetahui makna dan tujuan dari alat-alat yang dimaksud oleh warga masyarakat yang menjadi pendukung kebudayaan itu sendiri dalam hal ini masyarakat etnis Muna.

Setelah dilakukan analisis secara keseluruhan, maka upacara *karia* dapat ditentukan sebagai salah satu alat untuk mendidik anak. Dalam hal ini mendidik anak perempuan yang berisi tentang nasehat-nasehat yang akan menjadi tuntunan dalam menyongsong kehidupan yang lebih baik di masa yang akan datang dibanding kehidupan sebelumnya. Bila fungsi ini telah tetap dan semua perempuan yang ada di masyarakat Muna dikariakan, maka hal ini akan membawa beberapa dampak positif sekaligus. Pertama, anak-anak perempuan mendapatkan pendidikan yang tidak didapatkan di bangku sekolah; kedua upacara *karia* dengan sendirinya dapat dilestarikan; ketiga, budaya gotong-royong antarwarga tetap terjaga; dan keempat, tari *linda*, *pogala*, silat Muna, serta seni memukul gong dan gendang tetap dilestarikan.

Pendidikan dalam Upacara *Karia*

Dalam teori membimbing anak-anak gadis menuju kedewasaan, diperlukan pendidik yang (1) berkepribadian sederhana, (2) penuh dengan perasaan hangat terhadap anak, (3) jujur, dan (4) tidak terlampau banyak menuntut kepada anak didiknya, (Kartono, 2006). Lebih lanjut dijelaskan tugas pendidik dan orang tua dalam mendewasakan anak gadisnya adalah (1) memberikan bimbingan, tuntunan, perlindungan, dan kasih sayang agar anak bisa mandiri, bisa *self-standing*, mampu berdiri di atas kaki sendiri; (2) membuat anak gadis dewasa, di mana gadis ini mampu menyelenggarakan regulasi-diri/pengaturan-diri serta sanggup menolong diri sendiri.

Dijelaskan pula teori pendidikan dalam lingkungan keluarga bahwa dari ibu anak akan belajar tentang sifat yang bijaksana; dari ayah, baik anak laki-laki maupun anak perempuan akan belajar tentang pentingnya tanggung jawab yang penuh terhadap anggota keluarga; dari nenek, anak akan belajar tentang pentingnya kasih sayang: dan dari pramuwisma anak akan belajar tentang pentingnya bekerja sama dalam menggapai sebuah tujuan (Purwanto, 2007).

Dari hasil analisis yang telah dilakukan secara keseluruhan terhadap masing-masing tahap, setiap prosesi, dan alat-alat yang digunakan dalam upacara *karia* terdapat empat puluh pola asuh atau wejangan yang dianjurkan kepada anak perempuan antara lain, anak perempuan dianjurkan agar selalu:

- menjaga kesucian;
- tidak mudah tergoda oleh keindahan apapun yang ada di dunia yang fana ini;
- tetap konsentrasi dengan tugas-tugasnya sebagai perempuan;
- tidak merasa mengetahui segala sesuatu yang tidak diketahuinya secara utuh karena hanya Tuhan Yang Maha Mengetahui;
- bisa membantu suami dalam memenuhi kebutuhan rumah tangga, bisa membantu suami dalam mengayomi rumah tangga dan anak-anaknya kelak setelah berkeluarga;
- menjaga kesucian;
- menjaga kandungannya;
- tidak pesimis karena selalu akan ada sinar atau cahaya yang menerangi jalan mereka;
- kuat dan dapat melindungi diri sendiri;
- memiliki keterampilan khusus dalam membina rumah tangga agar dapat menjalin kerja sama dengan suami;
- mendahulukan orang yang lebih berhak baru kemudian diri sendiri;
- menghargai sesamanya;
- mewarnai hidupnya dengan warna-warni yang indah agar orang lain dapat memandang dengan pandangan yang baik terhadapnya;
- diwajibkan bersolek agar tampak lebih cantik di hadapan suaminya;

- bekerja sama dengan suami dalam memenuhi kebutuhan hidup;
- bisa membantu suami dalam memenuhi kebutuhan rumah tangga;
- berserah diri pada Tuhan Yang Maha Kuasa;
- menentukan jalan hidup yang baik seperti harapan orang tua;
- menjaga kesucian kandungannya;
- pandai mengatur ekonomi keluarga, karena ia adalah pengatur dalam rumah tangga;
- menjaga janin yang ada dalam kandungannya dengan memberikan nutrisi yang tepat;
- taat kepada kedua orang tua;
- mengetahui cara shalat duduk;
- mengetahui cara berpuasa;
- mengetahui cara bergaul, baik dengan sesama perempuan, dengan laki-laki, dengan orang yang lebih tua, dengan orang yang lebih muda, dan lebih lagi cara bergaul dengan suami jika nanti sudah menikah;
- perempuan harus selalu dijaga dari berbagai ancaman yang datang dari luar;
- bergairah dalam mengarungi hidup;
- menjaga dirinya sendiri dan perempuan juga harus dijaga oleh orang banyak terutama keluarga;
- tidak terlalu banyak bergerak ketika sedang mengandung agar janin yang dikandungnya tidak mengalami gangguan atau kelainan jiwa ketika lahir;
- bekerja sama dengan orang lain terutama dalam mendidik dan menjaga anak agar moral anak-anaknya sesuai dengan adat, aturan atau norma yang baik yang berlaku di masyarakat;
- siap dalam menghadapi proses persalinan kapan dan di mana pun bagi perempuan yang telah mengandung;
- membersihkan segala kotoran yang melekat pada wajah agar tetap indah dipandang oleh orang lain;
- lemah lembut;
- dijaga karena ia adalah bunga yang indah dan sedap dipandang mata sehingga terhindar dari mata-mata atau orang jahat dan tidak bertanggung jawab dalam memetiknya;
- dapat menentukan jalan hidupnya sesuai dengan kodrat seorang perempuan dan tentu saja atas restu dari orang tua;
- orang lain dalam hal ini laki-laki atau masyarakat secara umum harus pandai menjaga rahasia perempuan;
- mengucapkan rasa sukur kepada Tuhan Yang Maha Kuasa agar yang didapatkannya mendapat Ridho dari Tuhan Yang Maha Kuasa;

- bergairah dan senang dalam menjalani hari-harinya pada masa yang akan datang;
- mengajari anaknya tentang pentingnya memiliki keturunan yang berbudi luhur yang nantinya bisa menggantikannya pada masa yang akan datang;
- tidak berserah diri pada ramalan-ramalan atau primbon, walaupun tidak menutup kemungkinan primbon atau ramalan tersebut benar adanya.

Dari 40 poin anjuran tersebut terdapat beberapa poin yang mirip atau bahkan sama. Seperti poin (1) menjaga kesucian, demikian juga poin (6) menjaga kesucian; poin (5) bisa membantu suami dalam memenuhi kebutuhan rumah tangga, bisa membantu suami dalam mengayomi rumah tangga dan anak-anaknya kelak setelah berkeluarga, demikian halnya poin (15) dan (16) menganjurkan agar perempuan dapat bekerja sama dengan suami dalam memenuhi kebutuhan rumah tangga; poin (30) bekerja sama dengan orang lain terutama dalam mendidik dan menjaga anak agar moral anak-anaknya sesuai dengan adat, aturan atau norma yang baik yang berlaku di masyarakat, demikian pula poin (39); dan yang paling banyak kesamaannya adalah anjuran pada poin (7) menjaga kandungannya yakni sama dengan poin (19), (21), (29), dan (31). Dengan demikian maka dapat disimpulkan bahwa anjuran atau pola asuh yang diutamakan dalam upacara *karia* terhadap anak perempuan adalah menjaga kandungan mereka dari segala ancaman yang datang dari luar.

Nasehat-nasehat/wejangan/pola asuh yang terdapat dalam *karia* ini tidak didapatkan secara langsung dari peranan ayah, peranan ibu, peranan nenek, maupun peran pramuwisma. Anak belajar dari *pomantoto* yang menjadi pawang mereka selama dalam *kaghombo* dan semua prosesi lain di luar *kaghombo* selama upacara berlangsung. Dengan penjelasan tersebut maka dapat dikatakan bahwa pendidikan seorang anak tidak hanya dapat diperoleh dalam lingkungan keluarga atau lingkungan formal seperti sekolah tetapi dapat pula diperoleh dari upacara adat yang mengandung filosofi dan nilai-nilai budaya yang tinggi.

Namun demikian, dalam kesehariannya, yang paling penting adalah semua orang tua tentu saja menginginkan anaknya tumbuh sebagai pribadi yang pandai, sopan, mandiri, berani dalam hal kebaikan, takut akan hal-hal buruk yang bertentangan dengan norma-norma adat dan agama, pandai bergaul, memiliki banyak teman, menghargai orang tua, menghargai diri sendiri, dan menghargai orang lain, baik tua maupun muda, keluarga ataupun masyarakat secara umum

Penutup

Sebagaimana yang telah dipaparkan dalam tulisan di atas, yakni gambaran umum upacara *karia*, prosesi persiapan pelaksanaan upacara *karia*, serta pelaksanaan

karia itu sendiri yang di dalamnya mengandung banyak makna, maka pada bagian penutup ini akan diuraikan beberapa pesan berikut, yakni (1) menyucikan, yang menjalani prosesi *kaghombo* dalam upacara *karia* adalah perempuan karena dalam setiap bulannya perempuan selalu datang bulan, sehingga diadakanlah upacara *karia* untuk menyucikannya; (2) mematangkan, yakni mematangkan pengetahuan anak perempuan tentang cara berumah tangga, cara bergaul atau berinteraksi, dan lain-lain yang sifatnya positif dan tidak didapatkan dari sekolah formal akan matang setelah menjalani porsesi upacara *karia;* (3) melatih, yakni dapat melatih anak perempuan dalam persiapan menjalani kehidupan rumah tangga. Selama dalam kaghombo, gadis *karia* ditempa dengan berbagai cobaan baik fisik maupun psikis; mulai dari cara makan yang hemat, cara duduk yang benar bagi anak perempuan, cara berpuasa, cara menahan diri untuk tidak bergaul dengan orang lain, maupun cara shalat duduk; (4) doa, dalam setiap prosesi upacara *karia* akan dibacakan doa yang dipimpin oleh imam. Hal ini mengandung permohonan kepada Tuhan Yang Maha Kuasa agar setiap yang dilakukan selama upacara mendapat ridho dari-Nya; (5) melestarikan budaya, dalam prosesi upacara *karia* terdapat ritual-ritual lain seperti pergelaran tari linda, pergelaran tari pogala, permainan pencak silat, seni memukul gong dan gendang, serta gotong-royong. Sehingga dengan sendirinya budaya-budaya tersebut dapat dilestarikan dengan mengadakan upacara *karia*.

Daftar Pustaka

Couvreur, J. 2001. *Sejarah dan Kebudayaan Kerajaan Muna*. (Rene van den Berg, penerjemah). Kupang: Arta Wacana Press.

Hurlock, Elizabeth B. 1980. *Psikologi Perkembangan* (Edisi Kelima). Jakarta: Erlangga.

Kartono, Kartini. 2006. *Psikologi Wanita 1*. Bandung: Mandar Maju

Santrock, John W. 2007. *Perkembangan Anak* (Edisi Kesebelas). Jakarta: Erlangga.

Sukatman. 2009. *Butir-Butir Tradisi Lisan Indonesia Pengantar Teori dan Pembelajarannya*. Yogyakarta: LaksBang PRESSindo

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi II
Hari, Tanggal, Pukul	: Rabu, 4 November 2015, 09.15—10.30
Judul Makalah	: Pendidikan Karakter dalam Tradisi Karia di Masyarakat Muna
Penyaji/Pembicara	: Wa Ode Nur Iman, S. Pd., M. Hum.
Moderator	: Uniawati, S. Pd., M. Hum.
Notulen	: Rahmawati, S. S., M. Hum.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

Marwan *(Mahasiswa FIB Universitas Hali Oleo)*

Seperti yang telah dijelaskan bahwa proses *karia* itu dilaksanakan selama empat puluh hari empat puluh malam. Namun, dipersingkat menjadi empat malam. Apa penyebab terjadinya perubahan ini?

Ade Setyawan *(Mahasiswa FIB Universitas Halu Oleo)*

Karia adalah salah satu upacara adat masyarakat Muna dan hukumnya sakral. *Karia* ini dilaksanakan sebelum perempuan menikah atau dinikahkan. Apa hukuman atau kutukan bagi orang tua atau anak perempuan yang tidak melakukan *karia* sebelum menikah?

La Ode Adi *(Guru SMPN 14 Kendari)*

Dalam prosesi *karia* ini, apakah perkawinan beda suku, misalnya ayahnya Muna dan ibunya suku lain, memang harus ada prosesi *karia* yang terjadi? Begitupula sebaliknya. Kemudian apakah ada efek yang terjadi jika prosesi *karia* ini tidak dilaksanakan?

Ada pernyataan bahwa mempelajari tradisi lisan menjadikan kita akan kembali ke belakang. Ada sekelompok orang yang beranggapan bahwa sekarang orang ingin maju ke depan, kenapa kita harus mundur ke belakang mempelajari tentang tradisi-tradisi lisan yang mungkin untuk kehidupan selanjutnya tidak digunakan lagi oleh orang untuk menjadi sukses?

Ramli *(Guru SDN 05 Mandonga)*

Apakah upacara *karia* merupakan sebuah kewajiban bagi seorang gadis sebelum menikah?

Bagaimana penilaian masyarakat Muna jika ada seorang gadis yang dinikahkan tetapi tidak melalui upacara *karia*?

Jawaban/Tanggapan

1. Dari sejarah, berdasarkan cerita yang berkembang pada masa itu bahwa Wa Ode Kamumunokamba adalah anak perempuan jelmaan bidadari. Bidadari itu sendiri sebenarnya tidak punya jenis kelamin. La Ode Husaini terinspirasi dengan cerita yang berkembang pada masa itu. Ini ada kaitannya dengan agama Islam. Kisahnya seperti ini. Rasulullah mempunyai empat sahabat dan keempat sahabat ini ingin melamar anak beliau. Beliau pun bingung bagaimana ia harus mengambil keputusan dan sahabat yang mana yang harus menikahi putrinya. Rasulullah bingung dan meminta petunjuk kepada Allah SWT. Beliau kemudian diberi petunjuk, yaitu pingitlah (*karia*-kan) anakmu selama empat puluh hari empat puluh malam. Ini ada dua versi. Versi pertama mengatakan bahwa anak Rasulullah itu dipingit dengan tiga jenis binatang, yaitu anjing, kucing, dan monyet. Versi kedua mengatakan bahwa anak Rasulullah dipingit dengan tiga gadis. Setelah melewati proses itu, baik dari versi pertama maupun kedua menceritakan bahwa tidak ada perbedaan dari segi fisik dari ketiga hewan ataupun gadis yang di-*karia* dengan anak Rasulullah. Rasulullah pun kembali bingung menentukan yang mana anak gadisnya. Beliau kembali meminta petunjuk kepada Allah SWT, bahwa mana anak saya yang sesungguhnya. Allah SWT pun menjawab bahwa saya akan menunjukkan yang mana anakmu sebetulnya pada suatu malam tetapi nikahkanlah mereka kepada keempat sahabatmu itu. Akhirnya, beliau pun menikahkan mereka semua. Pada suatu malam terjadilah percekcokan keempat pasangan tersebut dengan pasangannya masing-masing. Rasulullah mendatangi rumah sahabat-sahabatnya yang telah menikah tadi. Di rumah pertama beliau mendapati anaknya yang bercekcok dengan suaminya sambil pergi ke dapur sambil menggerutu. Itu bukanlah anak Rasulullah melainkan jelmaan daripada binatang. Rumah yang kedua didatanginya dan mendapati hal yang serupa. Hanya perempuan itu menggerutu sambil naik ke atas pohon. Beliau juga mendapat suasana yang sama di rumah yang ketiga. Pada rumah yang terakhir beliau juga mendapati anak perempuan yang menggerutu tetapi di kamar. Inilah anak yang sebenarnya dari Rasulullah. La Ode Husaini terisnpirasi dari cerita ini dan ia ingin anaknya menjadi perempuan sesungguhnya. Bagaimana ia mau menikahkan anaknya kalau tidak memiliki jenis kelamin. Dalam proses pelaksanaannya, acara itu tidak sampai selesai dan Wa Ode Kamumunokamba meninggal. Para pemangku adat dan tokoh-tokoh agama sangat menghargai prosesi itu. Mereka tahu bahwa ketika orang di-*karia*,

segala macam pelajaran ketika akan berumah tangga diajarkan. Oleh karena itu, mereka membuat kesepakatan bahwa upacara *karia* harus tetap dilestarikan dan itu menjadi salah satu tradisi lisan yang betul-betul dipegang teguh oleh masyarakat Muna.

2. Bagi mereka yang mengetahui hakikat *karia*, mereka akan merasa wajib melakukannya. Entah itu mereka meyakini wajib atau tidak wajib, ada hukuman atau tidak, itu tergantung pada orang yang akan melaksanakan *karia*. Ini ada hubungannya dengan bagaimana kita melestarikan upacara adat dan tradisi kita.
3. Bagi mereka yang tidak melakukan *karia* kemungkinan hanya kena hukuman sosial saja. Kita yang meyakini, kita yang akan melaksanakan dan orang lain silakan menilai. Silakan melihat hikmah apa yang ada di balik *karia* itu.
4. Ini sebenarnya tergantung keyakinan dan kepercayaan. Walaupun mereka beda suku, jika mereka meyakini *karia* harus dilaksanakan, akan terlaksana.

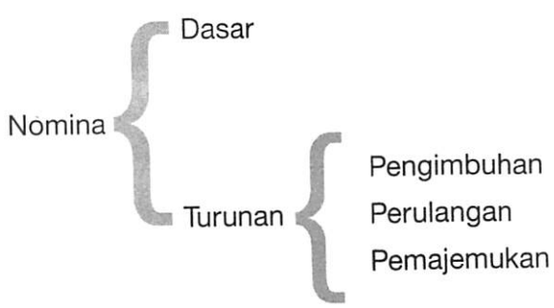
DERIVASI NOMINA DALAM BAHASA MUNA

Aji Prasetyo
Balai Bahasa Daerah Istimewa Yogyakarta

Pendahuluan

Bahasa Muna termasuk salah satu bahasa daerah yang menjadi alat komunikasi bagi masyarakat penuturnya, khususnya yang mendiami Pulau Muna, Sulawesi Tenggara. Pemakai bahasa Muna tersebar di tiga kecamatan, yaitu Kecamatan Gu, Kecamatan Lakudo, dan Kecamatan Mawasangka. Ketiga wilayah itu biasa disebut dengan istilah Gulamas. Seperti halnya bahasa Indonesia, bahasa Muna juga mengenal kelas kata nomina atau kata benda.

Nomina dalam bahasa Muna terdiri atas dua macam, yaitu nomina dasar dan nomina turunan. Nomina dasar selalu berbentuk monomorfemis, yakni nomina yang hanya terdiri atas satu morfem dan tidak dapat diurai lagi ke dalam unsur morfemis yang lebih kecil, sedangkan nomina turunan adalah nomina yang mendapat imbuhan, mengalami proses perulangan, dan mengalami proses pemajemukan. Agar lebih jelasnya, perhatikan bagan berikut ini.



Dalam tulisan ini hanya dibahas masalah nomina turunan yang berhubungan dengan pengimbuhan atau afiksasi. Pengimbuhan atau afiksasi nomina itu meliputi prefiks, sufiks, konfiks dan infiks. Berdasarkan proses afiksasi untuk menurunkan

Pustaka Pelajar.

_____. 2010. *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Santosa, Puji., dkk. 2012. "Persoalan Pemeliharaan Lingkungan Hidup yang Bersih dan Sehat dalam Puisi Indonesia Modern". *Jurnal Kandai* Vol. 8. No. 2. Hlm. 171—184. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.

Pemerintah Provinsi Bali. 2009. Mengelola Sampah adalah Yadnya. www.baliprov.go.id. Diakses 3 September 2014.

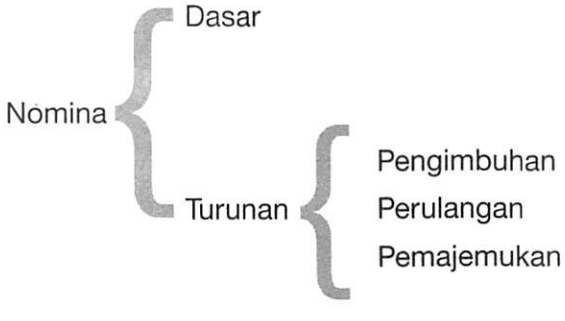
DERIVASI NOMINA DALAM BAHASA MUNA

Aji Prasetyo
Balai Bahasa Daerah Istimewa Yogyakarta

Pendahuluan

Bahasa Muna termasuk salah satu bahasa daerah yang menjadi alat komunikasi bagi masyarakat penuturnya, khususnya yang mendiami Pulau Muna, Sulawesi Tenggara. Pemakai bahasa Muna tersebar di tiga kecamatan, yaitu Kecamatan Gu, Kecamatan Lakudo, dan Kecamatan Mawasangka. Ketiga wilayah itu biasa disebut dengan istilah Gulamas. Seperti halnya bahasa Indonesia, bahasa Muna juga mengenal kelas kata nomina atau kata benda.

Nomina dalam bahasa Muna terdiri atas dua macam, yaitu nomina dasar dan nomina turunan. Nomina dasar selalu berbentuk monomorfemis, yakni nomina yang hanya terdiri atas satu morfem dan tidak dapat diurai lagi ke dalam unsur morfemis yang lebih kecil, sedangkan nomina turunan adalah nomina yang mendapat imbuhan, mengalami proses perulangan, dan mengalami proses pemajemukan. Agar lebih jelasnya, perhatikan bagan berikut ini.



Dalam tulisan ini hanya dibahas masalah nomina turunan yang berhubungan dengan pengimbuhan atau afiksasi. Pengimbuhan atau afiksasi nomina itu meliputi prefiks, sufiks, konfiks dan infiks. Berdasarkan proses afiksasi untuk menurunkan

nomina turunan, ada dua macam sifat afiks, yaitu afiks yang tidak mengubah kelas kata dasar dan (2) afiks yang dapat mengubah kelas kata dasar. Proses afiksasi yang pertama dapat disebut juga dengan infleksi, sedangkan proses afiksasi yang kedua biasa disebut juga dengan derivasi. Nomina bahasa Muna dapat mengalami proses infleksi maupun derivasi, tetapi tulisan ini lebih difokuskan pada proses derivasinya.

Pengertian Nomina dan Derivasi Nomina

Nomina adalah kategori yang berfungsi sebagai pengacu terhadap unsur kenyataan yang berupa manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan, benda gagasan, pengertian dan dan yang lain sejenisnya beserta dengan segala dimensi yang dimiliki dan dapat disebut sebagai kata (Sudaryanto, 1991: 86). Dalam bahasa Indonesia, nomina itu memiliki ciri-ciri sebagai berikut.

(a) Secara morfemis, dapat berbentuk monomorfemis dan polimorfemis. Dapat diramalkan kalau kata polimorfemis berafiks *peN-*, *per-*, *peN-an*, atau *per-an*, kata itu cenderung berkategori nomina.

(b) Secara frasal dapat diperluas dengan preposisi atau kata demontrativa *ini* atau *itu*.

Alwi (2003: 213) mengatakan bahwa, dari segi semantis, nomina adalah kata yang mengacu pada manusia, binatang, benda, dan konsep atau pengerian, sedang dari segi sintaksisnya, nomina mempunyai ciri-ciri tertentu.

1. Dalam kalimat yang predikatnya verba, nomina cenderung menduduki fungsi subjek, objek, dan pelengkap.
2. Nomina tidak dapat diingkar dengan kata *tidak*. Kata pengingkarnya adalah *bukan*.
3. Nomina umumnya dapat diikuti oleh adjektiva, baik secara langsung maupun diantarai oleh kata *yang*.

Dilihat dari segi bentuk morfologisnya, nomina terdiri atas dua macam. yaitu (1) nomina yang berbentuk kata dasar dan (2) nomina turunan. Penurunan nomina ini dilakukan dengan (a) afiksasi, (b) perulangan, atau (c) pemajemukan (Alwi, 2003: 217). Nomina yang dibentuk melelui proses afiksasi dapat berasal dari bentuk dasar berkategori nomina, tetapi dapat juga dibentuk dari bentuk dasar berkategori lain. Jika bentuk dasarnya nomina, proses itu biasa disebut dengan infleksi, sedangkan jika bentuk dasarnya dari kategori lain disebut proses derivasi.

Menurut Kridalaksana (2005: 68), nomina adalah kategori yang secara sintaksis (1) tidak mempunyai potensi untuk bergabung dengan partikel *tidak*, (2) mempunyai

potensi untuk didahului oleh partikel *dari*. Dari segi bentuk nomina dibagi menjadi empat macam, yaitu:

(1) Nomina Dasar
(2) Nomina Turunan yang terbagi atas
    i. Nomina berafiks
    ii. Nomina reduplikasi
    iii. Nomina hasil gabungan proses
    iv. Nomina yang berasal dari pelbagai kelas karena proses
        (1) deverbalisasi
        (2) deadjektivalisasi
        (3) denumeralisasi
        (4) deadverbialisasi
        (5) penggabungan
(3) Nomina paduan leksem
(4) Nomina paduan leksem gabungan

Nomina turunan yang berasal dari pelbagai kelas itulah yang disebut dengan derivasi nomina. Derivasi nomina dapat berasal dari verba, adjektiva, numeralia, adverbial, dan penggabungan. Lebih khusus lagi, proses derivasi pada nomina ini sering disebut dengan nominalisasi. Nominalisasi adalah proses pembentukan nomina yang berasal dari morfem atau kelas kata lain (Kridalaksana, 2005: 72).

Derivasi Nomina dalam Bahasa Muna

Dalam bahasa Muna, afiksasi dapat melalui proses infleksional dan derivasional. Proses afiksasi pada nomina yang derivasional inilah yang disebut dengan nominalisasi. Derivasi nomina atau nominalisasi dalam bahasa Muna dapat menggunakan dua kelas kata, yaitu kelas kata verba dan kelas kata adjektiva. Afiks-afiks yang dapat membentuk derivasi nomina adalah prefiks, konfiks, dan sufiks, sedangkan infiks tidak dapat. Khusus sufiks, hanya dapat melekat pada kelas kata verba untuk membentuk derivasi nomina atau nominalisasi. Berikut ini akan dipaparkan derivasi nomina atau nominalisasi dari kelas kata verba dan derivasi nomina atau nominalisasi dari kelas kata adjektiva.

Derivasi Nomina dari Kelas Kata Verba

Derivasi nomina dari kelas kata verba dapat menggunakan (1) prefiks *ka(N)-* dan *ne-*, (2) prefiks rangkap *manso-*, *kafo-*, dan *nefo-*, (3) konfiks *ne-i*, *ne-li*, *ne-si*, *ne-pi*, *kao-a*, *kae-a*, *ka-a*, *me-no*, *po-no*, *-um-no*, dan *be-no*, dan (4) sufiks *-no*. Berikut ini akan dijabarkan satu per satu afiksasi pada kelas kata verba yang dapat menimbulkan nominalisasi.

1. Afiksasi dengan Prefiks *ka(N)-*

Prefiks *ka(N)-* jika dilekatkan pada verba dapat membentuk nomina. Berikut ini proses pembentukannya.

ka(N)- + V ⟶ N

Contoh:

ka(N)- + *tunu* 'bakar'	⟶	*kantunu* 'yang dibakar'
ka(N)- + *bebe* 'pukul'	⟶	*kabebe* 'pemukul'
ka(N)- + *pando* 'lempar'	⟶	*kapando* 'lemparan'
ka(N)- + *tano* 'tanam'	⟶	*kantano* 'harta terpendam'
ka(N)- + *sapu* 'jahit'	⟶	*kasapu* 'jahitan'
ka(N)- + *tisa* 'tanam'	⟶	*kantisa* 'tanaman peliharaan'
ka(N)- + *oleo* 'jemur'	⟶	*kaoleo* 'jemuran'
ka(N)- + *tofa* 'cuci'	⟶	*katofa* 'cucian'
ka(N)- + *sohomba* 'jahit'	⟶	*kasohomba* 'jahitan'
ka(N)- + *mbolaku* 'curi'	⟶	*kambolaku* 'curian'

Berdasarkan contoh di atas, nomina yang diturunkan dari prefiks *ka(N)-* ada yang bersifat morfofonemik karena terjadi perubahan fonem akhir suku prefiks dan awal atau permulaan suku yang mengikutinya, khususnya pada kata dasar yang diawali dengan fonem /t/, seperti *ka(N)* + *tunu* menjadi *kantunu*, *ka(N)* + *tano* menjadi *kantano*, dan *ka(N)* + *tisa* menjadi *kantisa*. Akan tetapi, *ka(N)* + *tofa* tidak mengalami perubahan sehingga tetap *katofa*. Hal ini perlu penelitian lebih lanjut mengapa bisa demikian.

2. Afiksasi dengan Prefiks *ne-*

Prefiks *ne-*juga dapat menimbulkan derivasi nomina karena dengan munculnya prefiks *ne-* bersama kelas kata verba dapat menghasilkan nomina. Berikut ini proses pembentukannya.

ne- + V ⟶ N

Contoh:

ne + *foma* 'makan'	⟶	*nefoma* 'makanan'
ne + *ala* 'ambil'	⟶	*neala* 'yang diambil'
ne + *pake* 'pakai'	⟶	*nepake* 'yang dipakai'
ne + *tisa* 'tanam'	⟶	*nentisa* 'yang ditanam'

ne + *aso* 'jual'	⟶	*neaso* 'yang dijual'
ne + *oli* 'beli'	⟶	*neoli* 'yang dibeli'
ne + *pando* 'lempar'	⟶	*nepando* 'yang dilempar'
ne + *bu* 'kejar'	⟶	*nebu* 'yang dikejar'
ne + *pongko* 'pukul'	⟶	*nepongko* 'yang dipukul'
ne + *tao* 'tadah'	⟶	*nentao* 'yang ditadah'

Nomina yang diturunkan dengan penambahan *ne-* juga bersifat morfofonemik karena dalam pemunculannya bersama kata dasar yang diawali fonem /t/ terjadi perubahan fonem akhir suku prefiks dan awal atau permulaan suku yang mengikutinya, terutama pada verba yang diawali dengan fonem /t/. Kata *tisa* 'tanam', misalnya, bila mendapat prefiks *ne-*, menjadi *nentisa* 'yang ditanam'. Begitu juga dengan kata *tao* 'tadah', jika mendapat prefiks *ne-*, kata *tao* akan menjadi *nentao* 'yang ditadah'. Akan tetapi, dalam perkembangan selanjutnya, banyak nomina yang diturunkan dengan prefiks *ne-* tidak lagi mempertahankan /n/-nya sehingga cenderung muncul kata *netisa* dan *netao*

3. Afiksasi dengan Prefiks Rangkap *Manso-*

Prefiks rangkap *manso-* dapat membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata verba. Berikut ini proses pembentukannya.

manso- + V ⟶ N

Contoh:

manso + *sapu* 'jahit'	⟶	*mansosapu* 'penjahit'
manso + *fohou* 'minum'	⟶	*mansofohou* 'peminum'
manso + *busu* 'tinju'	⟶	*mansobusu* 'petinju'
manso + *aso* 'jual'	⟶	*mansoaso* 'penjual'
manso + *kahada* 'kerja'	⟶	*mansokahada* 'pekerja'
manso + *ondo* 'tonton'	⟶	*mansoondo* 'penonton'
manso + *potaho* 'judi'	⟶	*mansopotaho* 'penjudi'
manso + *umbu* 'bual'	⟶	*mansoumbu* 'pembual'
manso + *mbolaku* 'curi'	⟶	*mansombolaku* 'pencuri'
manso + *tende* 'lari'	⟶	*mansotende* 'pelari'
manso + *pando* 'lempar'	⟶	*mansopando* 'pelempar'
manso + *soda* 'pikul'	⟶	*mansosoda* 'pemikul'
manso + *fetana* 'tuduh'	⟶	*mansofetana* 'penuduh'

4. Afiksasi dengan Prefiks Rangkap *kafo-*

Prefiks rangkap *kafo-* dapat membentuk derivasi nomina apabila bergabung dengan kelas kata verba. Berikut ini proses pembentukannya.

kafo- + V ⟶ N

Contoh:

kafo- + *tende* 'lari' ⟶ *kafotende* 'pesuruh'
kafo- + *sampu* 'turun' ⟶ *kafosampu* 'yang diturunkan'
kafo- + *foni* 'naik' ⟶ *kafofoni* 'yang dinaikkan'
kafo- + *omu* 'selam' ⟶ *kafoomu* 'orang yang pekerjaannya menyelam'
kafo- + *pingka* 'pindah' ⟶ *kafopingka* 'sesuatu yang dipindahkan'

5. Afiksasi dengan Prefiks Rangkap *nefo-*

Prefiks rangkap *nefo-* dapat membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata verba. Proses pembentukannya seperti berikut ini.

nefo- + V ⟶ N

Contoh:

nefo- + *gampi* 'pindah' ⟶ *nefogampi* 'sesuatu yang dipindahkan'
nefo- + *awo* 'pulang' ⟶ *nefoawo* 'sesuatu yang dipulangkan'
nefo- + *wanu* 'bangun' ⟶ *nefowanu* 'sesuatu yang disuruh bangun'
nefo- + *ngkoha* 'duduk' ⟶ *nefongkoha* 'sesuatu yang didudukkan'

6. Afiksasi dengan Konfiks *ne-i*

Konfiks *ne-i* hanya dapat membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata verba saja. Berikut ini proses pembentukannya.

ne-i + V ⟶ N

Contoh:

ne-i + *ala* 'ambil' ⟶ *nealai* 'sesuatu yang diambili semua'
ne-i + *kala* 'pergi' ⟶ *nekalai* 'yang dijemput'
ne-i + *finda* 'injak' ⟶ *nefindai* 'yang diinjak semua,
ne-i + *fuma* 'makan' ⟶ *nefumai* 'yang dimakan semua'

7. Afiksasi dengan Konfiks *ne-li*

Konfiks *ne-li* merupakan variasi dari konfiks *ne-i*. Konfiks *ne-li* ini akan membentuk derivasi nomina apabila bergabung dengan kelas kata verba. Proses pembentukannya seperti berikut ini.

ne-li + V ⟶ N

Contoh:

ne-li + *sangke* 'angkat' ⟶ *nesangkeli* 'yang diangkati'
ne-li + *hambi* 'pukul' ⟶ *nehambili* 'yang dipukuli semua'
ne-li + *sepa* 'tendang' ⟶ *nesepali* 'yang ditendang semua'
ne-li + *tano* 'tanam' ⟶ *netanoli* 'yang ditanam semua'
ne-li + *funda* 'masak' ⟶ *nefundali* 'yang dimasak semua'
ne-li + *tofa* 'cuci' ⟶ *netofali* 'yang dicuci semua'
ne-li + *wao* 'beri' ⟶ *newaoli* 'yang diberi semua'
ne-li + *fuma* 'makan' ⟶ *nefumali* 'yang dimakan semua'

8. Afiksasi dengan Konfiks *ne-si*

Konfiks *ne-si* merupakan variasi dari konfiks *ne-i* juga. Konfiks *ne-si* akan membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata verba, tetapi tergolong langka. Namun, berdasarkan data yang terkumpul, ditemukan konfiks *ne-si* dalam kata dasar verba seperti berikut ini.

ne-si + V ⟶ N

Contoh:

ne-si + *hambi* 'pukul' ⟶ *nehambisi* 'yang dipukuli'
ne-si + *pando* 'lempar' ⟶ *nepandosi* 'yang dilempari semua'
ne-si + *buna* 'cabut' ⟶ *nebunasi* 'yang dicabuti semua'

Khusus kata dasar verba *hambi* 'pukul' dapat membentuk *nehambili* dan *nehambisi* dengan makna yang hampir sama. Sementara itu, bentuk yang yang lain tidak dapat berterima bila dipakai secara bergantian sebagaimana yang terjadi pada kata dasar *hambi*.

9. Afiksasi dengan Konfiks *ne-pi*

Penggunaan konfiks yang langka lainnya adalah *ne-pi*. Konfiks *ne-pi* dapat

membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata verba. Proses pembentukannya seperti berikut ini.

ne-pi + V ⟶ N

Contoh:

ne-pi + *tisa* 'tanam' ⟶ *netisapi* 'yang ditanam semua'
ne-pi + *salo* 'minta' ⟶ *nesalopi* 'yang dimintai semua'
ne-pi + *basa* 'baca' ⟶ *nebasapi* 'yang dibaca semua'

10. Afiksasi dengan Konfiks *kao-a*

Konfiks *kao-a* hanya dapat membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata verba. Proses pembentukannya sebagai berikut.

kao-a + V ⟶ N

Contoh:

kao-a + *lodo* 'tidur' ⟶ *kaolodoa* 'tempat tidur'
kao-a + *lolanu* 'mabuk' ⟶ *kaololanua* 'tempat mabuk'

Pemakaian konfiks *kao-a* tergolong langka juga karena hanya ada dua kata yang ditemukan.

11. Afiksasi dengan Konfiks *kae-a*

Konfiks *kae-a* merupakan variasi dari konfiks *kao-a*. Konfiks *kae-a* dapat membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas verba saja. Berikut ini proses pembentukannya.

kae-a + V ⟶ N

Contoh:

kae-a + *oho* 'buang' ⟶ *kaeohoa* 'tempat membuang sesuatu'
kae-a + *ala* 'ambil' ⟶ *kaealaa* 'tempat mengambil sesuatu'
kae-a + *sapu* 'jahit' ⟶ *kaesapua* 'tempat menjahit'
kae-a + *basa* 'baca' ⟶ *kaebasaa* 'tempat membaca'
kae-a + *kadiu* 'mandi' ⟶ *kaekadiua* 'tempat mandi'
kae-a + *tofa* 'cuci' ⟶ *kaetofaa* 'tempat mencuci'

12. Afiksasi dengan Konfiks *ka-a*

Konfiks *ka-a* dapat membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata verba dan pemakaiannya cukup banyak. Berikut ini proses pembentukannya.

ka-a + V ⟶ N

Contoh:

ka-a + *sampu* 'turun' ⟶ *kasampua* 'tempat penurunan'
ka-a + *foma* 'makan' ⟶ *kafomaa* 'tempat makan'
ka-a + *tende* 'lari' ⟶ *katendea* 'tempat berlari'
ka-a + *sepa* 'tendang' ⟶ *kasepaa* 'tempat bersepak raga'
ka-a + *balanda* 'belanja' ⟶ *kabalandaa* 'tempat berbelanja'
ka-a + *pahaso* 'jual' ⟶ *kapahasoa* 'tempat menjual'
ka-a + *tiehe* 'istirahat' ⟶ *katiehea* 'tempat istirahat'

13. Afiksasi dengan Konfiks *me-no*

Konfiks *me-no* dapat membentuk derivasi nomina hanya dengan kelas kata verba saja. Proses pembentukannya sebagai berikut.

me-no + V ⟶ N

Contoh:

me-no + *oli* 'beli' ⟶ *meolino* 'orang yang membeli'
me-no + *sapu* 'jahit' ⟶ *mesapuno* 'orang yang menjahit'
me-no + *kamalu* 'pijat' ⟶ *mekamaluno* 'orang yang dipijat'
me-no + *aso* 'jual' ⟶ *measono* 'orang yang menjual sesuatu'
me-no + *seli* 'gali' ⟶ *meselino* 'orang yang menggali sesuatu'

14. Afiksasi dengan Konfiks *po-no*

Konfiks *po-no* hanya dapat membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata verba saja. Proses pembentukannya seperti berikut ini.

po-no + V ⟶ N

Contoh:

po-no + *busu* 'tinju' ⟶ *pobusuno* 'orang bertinju'
po-no + *tobo* 'tikam' ⟶ *potobono* 'orang yang bertikam'
po-no + *ondo* 'cari' ⟶ *poondono* 'orang yang saling mencari'

po-no + *hambi* 'pukul' ⟶ *pohambino* 'orang yang berpukulan'
po-no + *lowea* 'intip' ⟶ *poloweano* 'orang yang saling mengintip'

15. Afiksasi dengan Konfiks *-um-no*

Konfiks *-um-no* dapat membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata verba dan banyak ditemukan. Berikut ini proses pembentukannya.

-um-no + V ⟶ N

Contoh:
-um-no + *kala* 'pergi' ⟶ *kumalano* 'orang yang bepergian'
-um-no + *sampu* 'turun' ⟶ *sumampuno* 'orang yang sedang turun'
-um-no + *tende* 'lari' ⟶ *tumendeno* 'orang yang sedang berlari'
-um-no + *kompa* 'panjat' ⟶ *kumompano* 'orang yang memanjat'
-um-no + *lola* 'terbang' ⟶ *lumolano* 'sesuatu yang terbang'
-um-no + *kei* 'teriak' ⟶ *kumeino* 'orang yang berteriak'

16. Afiksasi dengan Konfiks *be-no*

Konfiks *be-no* dapat membentuk derivasi nomina jika bergabungn dengan kelas kata verba, tetapi tidak banyak ditemukan. Proses pembentukannya seperti berikut.

be-no + V ⟶ N

Contoh:
be-no + *kahada* 'kerja' ⟶ *bekahadano* 'ada pekerjaanya'
be-no + *pogau* 'bicara' ⟶ *bepogauno* 'dengan bahasanya'
be-no + *bengkala* 'langkah' ⟶ *bebengkalano* 'dengan langkahnya'

17. Afiksasi dengan Sufiks *-no*

Sufiks *-no* dapat membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata verba, tetapi tidak banyak ditemukan. Berikut ini proses pembentukannya.

V + *-no* ⟶ N

Contoh:
kahada 'kerja' + *-no* ⟶ *kahadano* 'pekerjaannya'
feili 'berbuat' + *-no* ⟶ *feilino* 'perbuatannya'

fewau 'berlaku' + *-no* ⟶ *fewauno* 'kelakuannya'

Derivasi Nomina dari Kelas Kata Adjektiva

Derivasi nomina dari kelas kata adjektiva dapat menggunakan (1) prefiks *ka(N)-* dan *ne-*, (2) prefiks rangkap *manso-*, *kafo-*, *nefo-*, *nefeka-*, *kafeka-*, dan *kafoko-*, dan (3) konfiks *ka-a* dan *kao-a*. Berikut ini akan dijabarkan satu per satu afiksasi pada kelas kata adjektiva yang dapat menimbulkan nominalisasi atau derivasi nomina.

1. Afiksasi dengan Prefiks *ka(N)-*

Selain dengan verba, prefiks *ka(N)-* juga dapat membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata adjektiva. Berikut ini proses pembentukannya.

ka(N)- + Adj⟶N

Contoh:

ka(N)- + *miskini* 'miskin' ⟶ *kamiskini* 'kemiskinan'
ka(N)- + *pande* 'pandai' ⟶ *kapande* 'kepandaian'
ka(N)- + *meko* 'manis' ⟶ *kameko* 'manisan'
ka(N)- + *pai* 'pahit' ⟶ *kapai* 'pemahit'
ka(N)- + *pangkia* 'keras' ⟶ *kapangkia* 'pengeras'
ka(N)- + *hihindi* 'dingin' ⟶ *kahihindi* 'alat pendingin'
ka(N)- + *osa* 'kuat' ⟶ *kaosa* 'kekuatan'
ka(N)- + *ntalea* 'terang' ⟶ *kantalea* 'penerang'

2. Afiksasi dengan Prefiks *ne-*

Selain dengan verba, prefiks *ne-* juga dapat membentuk derivasi nomina bila bergabung dengan adjektiva, tetapi jumlahnya tidak banyak. Berikut ini proses pembentukannya.

ne- + Adj ⟶ N

Contoh:

ne- + *mbigi* 'kejam' ⟶ *nembigi* 'orang yang kejam'
ne- + *himba* 'cepat' ⟶ *nehimba* 'orang yang cepat bergerak'
ne- + *mau* 'lambat' ⟶ *nemau* 'orang yang lambat bergerak'
ne- + *panda* 'pendek' ⟶ *nepanda* 'sesuatu yang pendek'

Afiksasi dengan Prefiks Rangkap *manso-*

Selain dengan verba, prefiks rangkap *manso-* juga dapat membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata adjektiva. Proses pembentukannya sebagai berikut.

manso- + Adj ⟶ N

Contoh:

manso- + *amaha* 'marah' ⟶ *mansoamaha* 'pemarah'
manso- + *sabaha* 'sabar' ⟶ *mansosabaha* 'penyabar'
manso- + *namisi* 'rasa' ⟶ *mansonamisi* 'perasa'
manso- + *maloao* 'sayang' ⟶ *mansomaloao* 'penyayang'
manso- + *malambu* 'boros' ⟶ *mansomalambu* 'pemboros'

1. Afiksasi dengan Prefiks Rangkap *kafo-*

Selain dengan verba, prefiks *kafo-* juga dapat membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata adjektiva. Berikut ini proses pembentukannya.

kafo- + Adj ⟶ N

Contoh:

kafo- + *linto* 'kental' ⟶ *kafolinto* 'alat pengental'
kafo- + *tuhu* 'tenang' ⟶ *kafotuhu* 'alat penenang'
kafo- + *hihindi* 'dingin' ⟶ *kafohihindi* 'alat pendingin'
kafo- + *nea* 'jinak' ⟶ *kafonea* 'alat untuk menjinakkan'
kafo- + *ido* 'hijau' ⟶ *kafoido* 'alat untuk menghijaukan'
kafo- + *tei* 'takut' ⟶ *kafotei* 'alat untuk menakut-nakuti'
kafo- + *guhe* 'keriting' ⟶ *kafoguhe* 'alat pengeriting rambut'

2. Afiksasi dengan Prefiks Rangkap *nefo-*

Selain dengan verba, prefiks *nefo-* juga dapat membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata adjektiva. Proses pembentukannya seperti berikut ini.

nefo- + Adj ⟶ N

Contoh:

nefo- + *pande* 'pandai' ⟶ *nefopande* 'yang diajari agar pandai'
nefo- + *bohe* 'bodoh' ⟶ *nefobohe* 'yang diperbodoh'

nefo- + *sabaha* 'sabar' ⟶ *nefosabaha* 'yang disuruh bersabar'
nefo- + *galapu* 'gelap' ⟶ *nefogalapu* 'yang digelapkan'
nefo- + *mihi* 'miring' ⟶ *nefomihi* 'sesuatu yang dimiringkan'

3. Afiksasi dengan Prefiks Rangkap *nefeka-*

Prefiks rangkap *nefeka-* hanya dapat membentuk derivasi nomina apabila bergabung dengan kelas kata adjektiva. Berikut ini proses pembentukannya.

nefeka- + Adj ⟶ N

Contoh:
nefeka- + *bala* 'besar' ⟶ *nefekaBala* 'sesuatu yang dibesarkan'
nefeka- + *huhubu* 'kecil' ⟶ *nefekahuhubu* 'sesuatu yang diperkecilkan'
nefeka- + *panda* 'pendek' ⟶ *nefekapanda* 'yang dipendekkan'
nefeka- + *lola* 'tinggi' ⟶ *nefekalola* 'sesuatu yang ditinggikan
nefeka- + *kumpe* 'kental' ⟶ *nefekakumpe* 'sesuatu yang dikentalkan'
nefeka- + *kodoo* 'jauh' ⟶ *nefekakodoo* 'sesuatu yang dijauhkan'
nefeka- + *komao* 'dekat' ⟶ *nefekakomao* 'sesuatu yang didekatkan'

4. Afiksasi dengan Prefiks Rangkap *kafeka-*

Prefiks rangkap *kafeka-* hanya dapat membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata adjektiva saja. Berikut ini proses pembentukannya.

kafeka- + Adj ⟶ N

Contoh:
kafeka- + *loi* 'tajam' ⟶ *kafekaloi* 'alat penajam'
kafeka- + *meko* 'manis ⟶ *kafekameko* 'alat pemanis'
kafeka- + *suhe* 'cantik' ⟶ *kafekasuhe* 'alat kecantikan'
kafeka- + *ito* 'hitam' ⟶ *kafekaito* 'alat penghitam'
kafeka- + *bie* 'berat' ⟶ *kafekabie* 'alat pemberat'
kafeka- + *moinda* 'jernih' ⟶ *kafekamoinda* 'alat penjernih'
kafeka- + *kumpe* 'kental' ⟶ *kafekakumpe* 'alat pengental'
kafeka- + *ndeli* 'licin' ⟶ *kafekandeli* 'alat pelicin'

5. Afiksasi dengan Prefiks Rangkap *kafoko-*

Jika dilihat dari segi fungsi dan maknanya, prefiks rangkap *kafoko-* merupakan

alomorf dari prefiks rangkap *kafeka-* karena keduanya menyatakan 'alat sebagaimana yang dinyatakan oleh bentuk dasar yang dilekatinya'. Berikut ini proses pembentukanya.

kafoko- + Ad j ⟶ N

Contoh:

kafoko- + *ndu* 'bunyi' ⟶ *kafokondu* 'alat pembunyi'
kafoko- + *alusu* 'halus' ⟶ *kafokoalusu* 'alat penghalus'
kafoko- + *kumpe* 'kental' ⟶ *kafokokumpe* 'alat pengental'
kafoko- + *ndeli* 'licin' ⟶ *kafokondeli* 'alat pelicin'

Ada kata dasar yang dapat dilekati *kafeka-* dan *kafoko-* secara bergantian, seperti kata *kumpe* 'kental' dan *ndeli* 'licin'. Akan tetapi, ada tidak semua kata dasar adjektiva bisa demikian. Kata dasar adjektiva *ndu* 'bunyi' hanya dapat dilekati prefiks rangkap *kafoko-*'.

6. Afiksasi dengan Konfiks *ka-a*

Konfiks *ka-a* dapat membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata adjektiva, tetapi tidak banyak ditemukan. Berikut ini proses pembentukanya.

ka-a + Adj ⟶ N

Contoh:

ka-a + *banaha* 'benar' ⟶ *kabanahaa* 'kebenaran'
ka-a + *maende* 'bangga' ⟶ *kamaendea* 'kebanggaan'
ka-a + *makida* 'cerdik' ⟶ *kamakidaa* 'kecerdikan'
ka-a + *posioondo* 'cermat' ⟶ *kaposioondoa* 'kecermatan'
ka-a + *rangkaea* 'kaya' ⟶ *karangkeaa* 'kekayaan'

7. Afiksasi dengan Konfiks *kao-a*

Konfiks *kao-a* dapat membentuk derivasi nomina jika bergabung dengan kelas kata adjektiva, tetapi juga tidak banyak ditemukan. Proses pembentukannya seperti berikut.

kao-a + Adj ⟶ N

Contoh:

kao-a + *imo* 'bahagia' ⟶ *kaoimoa* 'kebahagiaan'
kao-a + *lumbu* 'marah' ⟶ *kaolumbua* 'kemarahan'
kao-a + *haku* 'jahat' ⟶ *kaohakua* 'kejahatan'
kao-a + *talo* 'kalah' ⟶ *kaotaloa* 'kekalahan'

Simpulan

Nomina dalam bahasa Muna dapat diturunkan melalui proses afiksasi. Afiks-afiks yang menurunkan nomina tersebut ada yang bersifat infleksional dan derivasional. Afiks infleksional maksudnya afiks yang dapat melekat pada kelas kata nomina dalam membentuk nomina, sedangkan afiks derivasional maksudnya afiks yang dapat melekat pada kelas kata selain nomina dalam membentuk nomina. Afiks yang bersifat derivasional inilah yang juga dapat membentuk nominalisasi. Jadi, nominalisasi ialah nomina yang berasal dari kelas kata lain karena proses afiksasi.

Derivasi nomina dalam bahasa Muna dapat melalui dua kelas kata, yaitu kelas kata verba dan kelas kata adjektiva. Afiks-afiks yang melekat pada verba dalam membentuk derivasi nomina ialah (1) prefiks *ka(N)-* dan *ne-*, (2) prefiks rangkap *manso-*, *kafo-*, dan *nefo-*, (3) konfiks *ne-i*, *ne-li*, *ne-si*, *ne-pi*, *kao-a*, *kae-a*, *ka-a*, *me-no*, *po-no*, *-um-no*, dan *be-no*, dan (4) sufiks *–no*, sedangkan afiks-afiks yang melekat pada adjektiva dalam membentuk derivasi nomina ialah (1) prefiks *ka(N)-* dan *ne-*, (2) prefiks rangkap *manso-*, *kafo-*, *nefo-*, *nefeka-*, *kafeka-*, dan *kafoko-*, dan (3) konfiks *ka-a* dan *kao-a*.

Daftar Pustaka

Alwi, Hasan dkk. 2003. *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Kridalaksana, Harimurti. 2005. *Kelas Kata dalam Bahasa Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Sailan, Zalili dkk. 1999. *Sistem Morfologi Nomina Bahasa Mawasangka*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Sudaryanto, peny. 1991. *Tata Bahasa Baku Bahasa Jawa*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi V
Hari, Tanggal, Pukul	: Rabu, 4 November 2015, 14.15—15.45
Judul Makalah	: Derivasi Nomina dalam Bahasa Muna
Penyaji/Pembicara	: Aji Prasetyo, S.S.
Moderator	: Rahmawati, S.S., M.Hum.
Notulen	: Moh. Hanafi, S.S.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

Abdul Kadir Jaelani *(Mahasiswa Fekon Universitas Halu Oleo)*

Ada tadi beberapa contoh dari bahasa Muna yang tidak pernah saya dengar, seperti *kapando* yang artinya melempar. Dalam bahasa Muna, setahu saya, melempar itu *metengki*. Contoh lain misalnya *kafomaa* yang menurut Bapak artinya 'tempat makan'. Dalam makna sehari-hari, *kafomaa* itu artinya 'makanan', kecuali *kafomaaha,* artinya adalah 'tempat makan'. Masih banyak contoh yang Bapak perlihatkan masih rancu dalam penafsiran. Namun, saya maklumi hal tersebut karena Bapak bukan penutur asli bahasa Muna.

Pertanyaan/Saran

Awal Suhardiman *(Mahasiswa Pascasarjana FKIP UHO)*

Bapak memaparkan 10 tingkatan kata menurut Aristoteles, di antaranya verba, nomina, adjektiva, dan lain-lain. Bapak juga memberikan contoh-contoh dari tingkatan-tingkatan kata tersebut. Adakah perbendaharaan kosakata bahasa Muna yang bisa dibakukan menjadi kosakata bahasa Indonesia?

Jawaban/Tanggapan

Saya sangat berterima kasih kepada penanya yang telah mengoreksi data-data yang saya tampilkan. Ini merupakan masukan bagi saya. Saya akui data yang saya gunakan adalah data lama. Jika ada data yang salah saya akan ganti dengan data yang lain.

Sebetulnya kosakata bahasa daerah yang ada di Sulawesi Tenggara sudah ada yang masuk dalam KBBI, misalnya, *sinonggi*. Jika bahasa Muna ingin masuk dalam KBBI mungkin bisa memperkenalkan kosakata-kosakata yang khas yang tidak ada

ungkapannya dalam bahasa Indonesia. Kalau Bapak mencermati isi KBBI, sudah banyak kosakata bahasa daerah Sulawesi Tenggara yang dimasukkan, termasuk juga kosakata bahasa Muna.

SYAIR MO'ODULELE SEBAGAI STRATEGI LOKAL DALAM MEMBENTUK POLA HIDUP BERSIH DAN SEHAT DI TOBU HUKAEA-LAEYA

(SEBUAH WACANA)

Heksa Biopsi Puji Hastuti
Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara
Pos-el : heksa.bph@gmail.com

Early Wulandari Muis
Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah, Prov. Sulawesi Tenggara
Pos-el : earlywm_kdi04@yahoo.com

Pendahuluan

Memasuki *tobu* Hukaea-Laeya kita seolah memasuki sebuah dunia tradisional yang terperangkap dalam kehidupan modern. Sampah produk modern bertebaran di sana-sini sebagai penanda kekinian, sedangkan kehidupan tradisional warga, yang terikat janji untuk senantiasa menjunjung kearifan leluhur dalam menjaga kelestarian lingkungan menjadi ciri ketradisionalannya. Melongok lebih jauh, kita akan lebih banyak dan lebih jelas melihat dualisme gambaran tersebut, yakni kehidupan tradisional dalam dunia modern, atau sebaliknya: modernitas dalam pola hidup tradisional.

Salah satu aspek kehidupan yang berpotensi terganggu karena pengaruh modernitas yang tidak disikapi dengan bijak adalah aspek kesehatan. Kehidupan manusia tidak terlepas dari kebutuhan akan kesehatan. Sehat menurut WHO meliputi kondisi yang terbebas dari segala jenis penyakit, baik fisik, mental, dan sosial. Kondisi kesehatan dalam sebuah kelompok masyarakat terutama sekali diperoleh dari kesehatan lingkungannya. Lingkungan yang sehat dapat mengantarkan individu-individu di dalamnya berada dalam kondisi fisik yang sehat pula. Upaya memenuhi kebutuhan akan sehat, melalui pola hidup bersih dan sehat harus melibatkan individu-individu di dalam masyarakat. Berbagai

cara pelibatan dilakukan secara formal oleh pemerintah, ataupun semiformal oleh LSM, yayasan, atau perangkat adat.

Secara kodrati, manusia dianugerahi akal budi yang semestinya dipergunakan untuk meningkatkan kualitas setiap sendi kehidupannya. Gaya hidup sebuah kelompok masyarakat secara khas menumbuhkan perilaku tertentu, termasuk dalam hal perilaku hidup sehat. Aspek kesehatan sangat terkait dengan gaya hidup lokal. Akal budi manusia di antaranya terangkum dalam kearifan budaya lokal. Manakala tidak tersedia kearifan lokal yang dapat menggugah kesadaran berperilaku hidup sehat, tidak dinafikkan munculnya campur tangan manusia itu sendiri dalam mencipatakan budayanya, mengingat budaya tidak lahir begitu saja tanpa sebab. Manusia secara sadar dapat menjadi penyebab lahirnya budaya.

Pemanfaatan budaya lokal sebagai media penyadaran berperilaku hidup sehat telah dilakukan di beberapa daerah, misalnya di Bali, yang pada 2009 mencanangkan gerakan Mengelola Sampah adalah Yadnya atau wujud bakti manusia kepada Tuhan (www.baliprov.go.id). Melalui slogan ini diharapkan kebiasaan mengelola sampah, yang merupakan bagian dari perilaku hidup bersih dan sehat, dilakukan warga Bali sebagai dorongan dari dalam dirinya secara individual, bukan semata-mata karena imbauan ini. Ada semacam keterikatan emosional antara individu dengan budaya yang didukungnya dan ini salah satu poin positif bagi sebuah upaya penanaman kesadaran.

Pertanyaannya, apakah cara-cara seperti ini juga dilakukan oleh kelembagaan nonpemerintah di lain daerah? Bisa jadi, mereka tidak memiliki caranya, tetapi memiliki potensi yang dapat dikembangkan untuk mewujudkan hal itu. Potensi ini salah satunya tersimpan dalam syair *mo'odulele* milik warga *Tobu* Hukaea-Laeya, kampung tertua suku Moronene di Kabupaten Bombana, Sulawesi Tenggara. Hal ini tidak mustahil apabila kita menengok pemikiran Geertz (dalam Anwar, 2008) yang mengatakan bahwa kebudayaan memegang fungsi sebaga mekanisme kontrol bagi tindakan manusia. Suatu bentuk produk kebudayaan mungkin dapat menghilang karena dianggap tidak dibutuhkan, tetapi dapat muncul kembali dalam bentuk yang sudah mengalami transformasi, sesuai kebutuhan masyarakatnya.

Tobu Hukaea-Laeya

"Dokumen Lembaga Adat Adati Totongano Wonua *Tobu* Hukaea-Laea dan Suluh Indonesia" menyebutkan arti penting *Tobu* Hukaea-Laeya bagi suku Moronene. Tobu yang terletak di perbatasan Kabupaten Konawe Selatan dan Kabupaten Bombana[1]? ini merupakan sebuah *tobu* tertua orang Moronene di Bombana. *Tobu* ini dianggap sebagai kawasan Waworaha yang menyimpan sejarah penting dan tidak akan pernah

1 Secara administratif, Tobu Hukaea-Laeya masuk di dalam wilayah Kabupaten Bombana.

putus hubungan dengan mereka. Hukaea-Laeya, sebagai *waworaha*, secara emosional tidak akan dapat diputuskan ikatannya dengan suku Moronene. *Waworaha* adalah sebutan untuk kawasan yang pernah dihuni oleh leluhur atau nenek moyang, tetapi ditinggalkan karena alasan-alasan tertentu (misalnya wabah penyakit, kematian, gagal panen, atau bencana alam). Akan tetapi, *waworaha* tetap didatangi untuk ziarah kubur leluhur atau mengambil hasil alamnya dan sewaktu-waktu dapat dijadikan pemukiman. Pada kenyataannya, tercatat bahwa pada tahun 1953 orang Moronene seakan terusir dari tanah leluluhurnya karena muncul perusuh yang disebut *Gerombolan Badik* dan disusul dengan *Gerombolan DI/TII*. Perkampungan dibumihanguskan dan penduduknya terpaksa mengungsi. Jalinan batin warga *tobu* dengan *waworaha* mendorong mereka tetap berupaya kembali dan berupaya mempertahankan hak mereka atas tanah leluhur.

Selanjutnya, pada tahun 1990, padang savana dan hutan di mana *Tobu* Hukaea-Laeya berada, dikukuhkan sebagai kawasan taman nasional yang berfungsi sebagai wilayah konservasi. Konsekuensi dari kebijakan pemerintah ini adalah munculnya pelarangan bermukim di dalam kawasan taman. Disediakan beberapa tempat relokasi untuk warga yang tinggal di dalam kawasan taman, termasuk warga *Tobu* Hukaea-Laeya. Akan tetapi, warga *Tobu* Hukaea-Laeya menolak meninggalkan tanah leluhur. Mereka tidak mau kehilangan hak atas tanah yang telah menjadi tempat hidup selama beberapa generasi. Terlebih, di wilayah *tobu* terdapat banyak makam leluhur yang tidak akan dapat diputuskan hubungannya dengan warga *tobu* saat itu. Melalui pembicaraan dan mediasi yang tidak sebentar, akhirnya tercapai kesepakatan bahwa mereka dapat tinggal di dalam lingkungan Taman Nasional Rawa Aopa Watumohai (TNRAW) dengan sejumlah syarat, salah satunya adalah mereka harus menjalankan perikehidupan dengan berpegang pada kearifan budaya suku Moronene di *Tobu* Hukaea-Laeya yang telah melekat dalam kehidupan *tobu* sejak dahulu, terutama kearifan dalam menjaga kelestarian alam. Hal ini dimaksudkan agar ekosistem dan lingkungan di dalam taman nasional tidak rusak.

Wacana Strategi Lokal Membentuk Pola Hidup Bersih dan Sehat (PHBS) di *Tobu* Hukaea-Laeya

Pada dasarnya, warga *tobu* Hukaea-Laeya tidak menutup diri dari peradaban luar. Mereka tidak menabukan diri untuk mengonsumsi produk budaya modern, mulai dari produk rumah tangga berkemasan, produk teknologi informasi, hingga kendaraan bermotor. Sampah produk budaya modern yang umumnya berdampak mencemari lingkungan turut mewarnai dinamika *Tobu* Hukaea Laeya yang terletak jauh di pedalaman savana Taman Nasional Rawa Aopa Watumohai. Teknologi yang diintroduksi tersebut merupakan realitas yang tidak pernah dipahami oleh masyarakat, karena yang

diimplementasikan adalah pengetahuan yang tidak mengakar pada nilai-nilai budaya yang terpahami oleh masyarakat pendukungnya (Rahardjo dalam Priyatmono, 2007). Bertolak dari pemikiran Berger bahwa masyarakat (setiap manusia) memiliki tingkat pengetahuan yang merupakan hasil pemahaman terhadap lingkungannya. Pemikiran Berger tersebut tepat sebagai awal penggambaran masyarakat *Tobu* Hukaea-Laeya yang sebenarnya tidak berada pada titik nol dalam tingkat pengetahuan tentang pola hidup bersih dan sehat (Berger, 1977). Terbaca sebuah ironi, apabila disandingkan aspek-aspek budaya dan latar belakang dapat bertahannya mereka di tanah leluhur dengan aspek pemeliharaan kebersihan lingkungan. Di satu sisi, mereka dituntut untuk tetap mempertahankan tradisi dan menjunjung kearifan budayanya. Namun, di sisi lain, ketidaktahuan atau ketidakpedulian terhadap aspek kebersihan lingkungan dalam mendukung terciptanya lingkungan yang bersih membuat mereka secara konsisten melakukan pencemaran di atas tanah leluhur. Hal ini menunjukkan kualitas perilaku hidup bersih dan sehat warga setempat.

Dengan mempertimbangkan latar belakang kehidupan di *Tobu* Hukaea-Laeya, seyogyanya diserukan kepada mereka untuk tetap menjaga komitmennya dalam menjaga kebersihan lingkungan. Lingkungan yang bersih mencerminkan pola hidup dalam keseharian mereka. Lingkungan yang bersih akan berdampak pada kesehatan *tobu,* tidak hanya kesehatan atas nama warga. Namun, apriori warga terhadap pemerintah menyebabkan program pemerintah menjadi kurang efektif. Perlu cara yang lebih halus untuk menggugah pemahaman dan kesadaran mengenai pola hidup sehat, seperti mengelola sampah hasil modernitas, agar tercipta pola hidup bersih dan sehat. Upaya ini perlu dilakukan pada seluruh warga *tobu* sebagai pemilik ulayat Hukaea-Laeya. Salah satu cara yang mungkin dilakukan adalah dengan kembali menghidupkan sastra lisan *mo'odulele.* Nyanyian rakyat yang semakin meredup eksistensinya ini dapat ditawarkan sebagai media penyampai pesan ini. Syair *moodulele* tidak terikat pada topik tertentu, terbuka untuk dibuatkan isi yang dapat membentuk pola dan gaya hidup warga *tobu*. Melalui syair *moodulele* dapat disampaikan bagaimana semestinya mereka menyikapi konsumsi produk modern dengan tetap berpegang pada norma akar budaya leluhur, sebagai poin penting yang membuat mereka dapat tetap tinggal di tanah leluhur.

Syair *mo'odulele* yang menjadi fokus dalam penelitian merupakan salah satu bentuk folklor, lebih khususnya folklor lisan. Folklor lisan yang oleh MPSS (2000) disebut sebagai tradisi lisan, adalah segala wacana yang disampaikan secara lisan dan berlangsung turun temurun. Meskipun berasal dari sumber aksara, apabila disampaikan secara lisan tetap disebut sebagai tradisi lisan. Selain berkaitan dengan hal-hal sastrawi, folklor lisan juga berkaitan dengan bentuk-bentuk sistem kognitif kebudayaan seperti sejarah, hukum, dan ihwal pengobatan yang disampaikan secara lisan. Mengenai folklor berupa

sastra, Saputra (2007: LKiS) mengatakan bahwa pengkajian terhadap sastra lisan tidak akan pernah dapat lepas dari konteks budaya pemiliknya. Sebagai salah satu bentuk ekspresi budaya, sastra lisan memuat berbagai informasi tentang nilai-nilai budaya folk yang bersangkutan. Dengan demikian, syair *mo'odulele,* sebagai sebuah bentuk folklor lisan, dapat memuat isi yang merupakan refleksi dari nilai-nilai budaya suku Moronene. Nilai budaya yang terdapat dalam syair *mo'odulele* dimungkinkan bersumber dari berbagai ranah sistem kognitif kebudayaannya, termasuk ranah kesehatan.

Penelitian mengenai pemanfaatan karya sastra untuk meningkatkan kualitas kesehatan sudah pernah dilakukan oleh Santosa, dkk., yaitu penelitian mengenai persoalan pemeliharaan lingkungan hidup yang bersih dan sehat dalam puisi Indonesia modern. Publikasi mengenai penelitian ini dimuat dalam *Jurnal Kandai* Volume 8, No. 2. Penelitian yang dilakukan oleh Santosa dkk. berfokus pada pembacaan makna puisi Indonesia modern yang memiliki muatan persoalan kesehatan lingkungan. Penelitian ini memiliki persamaan dan perbedaan dengan penelitian Santosa, dkk. Persamaan keduanya terletak pada isu yang diangkat, yakni pola hidup sehat, khususnya kesehatan lingkungan. Sementara itu, perbedaan keduanya terletak pada objek dan metode kajian. Puji Santosa menjadikan puisi modern yang sudah jadi sebagai objek kajian, sedangkan penelitian ini dirancang untuk mengangkat syair *mo'odulele*, satu bentuk sastra lisan yang mulai redup pada masyarakatnya, untuk kepentingan menggugah kesadaran dan praktik hidup sehat. Melalui revitalisasi syair *mo'odulele,* diharapkan masyarakat di *Tobu* Hukaea-Laeya dapat menginternalisasi nilai-nilai yang disampaikan dan mewujudkannya dalam praktik kehidupan sehari-hari dengan pola hidup sehat, terutama kesehatan lingkungan, sebagai sebuah kebutuhan.

Dalam hal metode, Santosa dkk. melakukan pengkajian terhadap puisi-puisi modern yang bermuatan kebersihan dan kesehatan lingkungan dengan pendekatan hermeneutik, sedangkan penelitian ini merupakan penelitian eksperimental yang mencoba memberikan muatan baru dalam syair *mo'odulele*. Muatan yang akan disisipkan ke dalam syair *mo'odulele* terkait erat dengan permasalahan dan tujuan penelitian, yakni membangun pola hidup sehat bagi masyarakat *tobu* Hukaea-Laeya.

Sastra, selain berfungsi sebagai wahana seni, juga berfungsi memberikan manfaat bagi penikmatnya, termasuk syair *mo'odulele* sebagai sastra Moronene. Amir (2013: 20) mengatakan bahwa sastra lisan mengemban dua fungsi. Fungsi pertama, sastra lisan sebagai folklor berfungsi untuk mengikat rasa persatuan kelompok, dan fungsi kedua sastra lisan menyimpan kearifan lokal (*local wisdom*), kecendikiaan tradisional (*traditional scholarly*), pesan-pesan moral, dan nilai sosial budaya. Sementara itu, Ratna (2007: 416) menyatakan bahwa sastra dan kebudayaan memiliki tujuan yang sama, yakni membawa manusia pada kehidupan yang lebih bermanfaat, membawa generasi

yang akan datang pada tingkat kehidupan yang lebih maju, lebih manusiawi sekaligus lebih religius.

Dengan tujuan kebudayaan sebagaimana dipaparkan di atas, diasumsikan bahwa revitalisasi sastra lisan dengan memasukkan unsur-unsur (pesan) positif tertentu akan membawa hasil positif sesuai dengan pesan yang diembankan dalam karya sastra tersebut. Selain itu, upaya menyisipkan pesan dalam isu-isu aktual dapat memperkaya khasanah kebudayaan tradisional, khususnya syair *mo'odulele*. Dengan demikian, generasi muda pun akan terdorong untuk menerima dan memahaminya sebagai bagian dari sistem sosial budayanya. Syair *mo'odulele* akhirnya bukan hanya sekadar teks-teks/pesan-pesan masa lampau yang terkadang sulit dimengerti, tetapi menjadi kontekstual pada kehidupan masa kini. Terlebih, bagi masyarakat yang tinggal di *Tobu* Hukaea-Laeya yang telah ditetapkan sebagai kampung adat suku Moronene, nilai-nilai itu harus tetap lestari.

Pewarisan nilai-nilai masa lalu akan selalu diupayakan lestari karena didasarkan pada keyakinan bahwa nilai-nilai itu baik bagi kehidupan individu dan masyarakat secara umum. Dalam era modernisasi, apakah warga *Tobu* Hukaea-Laeya dapat tetap memosisikan warisan tradisi leluhur sebagai *way of life*, sebagai mana syarat yang ditetapkan oleh pemerintah agar mereka tetap dapat tinggal di tanah adat mereka? Warisan tradisi leluhur yang menjadi fokus dalam wacana ini adalah syair *mo'odulele,* sebuah bentuk nyanyian yang tidak terikat pakem isi/muatan dan dapat dilagukan tanpa terikat waktu. Serangkaian upaya dalam rangka revitalisasi dan pewarisan nilai-nilai masa lalu melalui syair *mo'odulele* merupakan inti permasalahan dalam wacana ini.

Interaksi antara manusia dengan alam lingkungannya tidak akan pernah lepas dari adanya pemaknaan dan pemahaman. Pemaknaan dan pemahaman inilah yang mengkristal menjadi sistem gagasan terhadap sesuatu hal. Tesis Conrad dan Kern berhubungan dengan konstruksi sosial masyarakat yang dibentuk oleh orientasi kognitif dalam bentuk gagasan atau ide yang didapat dari proses pemaknaan dan pemahaman (Goodenough, 1964). Syair *mo'odulele* sebagai sebuah gagasan masyarakat membentuk definisi-definisi yang dikenal sebagai sistem teori, yang tidak lain adalah sebuah pengetahuan dimana pengetahuan adalah budaya itu sendiri. Goodenough melukiskan kebudayaan suatu masyarakat bukan dari perilaku ataupun benda-benda yang dihasilkan atau dimiliki masyarakat tersebut. Pengetahuan yang disimpan dan diproses dalam pikiran manusia adalah sebuah hasil pengenalan terhadap lingkungannya. Gagasan-gagasan ini kemudian membentuk simpul-simpul hubungan dengan gagasan-gagasan lainnya, strategi lokal sebagai sebuah sistem untuk mengerti, memahami dan memanfaatkan lingkungan sekitar *tobu*.

Wacana strategi lokal dalam membentuk pola hidup bersih dan sehat di Tobu

Hukaea-laeya ini dapat diwujudkan dalam sebuah penelitian yang bertujuan merancang bentuk revitalisasi syair *mo'odulele* sebagai strategi lokal untuk membentuk pola hidup sehat di *Tobu* (kampung) Hukaea-Laeya. Wacana ini muncul dilatarbelakangi oleh ironi yang terjadi di *tobu* ini, yakni warga *tobu* harus berkomitmen untuk tetap memegang teguh kearifan budaya leluhur yang merupakan salah satu unsur dalam nota kesepahaman mereka dengan pemerintah sebagai kompensasi izin tinggal di wilayah Taman Nasional Rawa Aopa Watumohai. Ironi yang tampak secara kasat mata adalah ketidakpedulian warga *tobu* dalam hal mengelola sampah produk modern seperti berbagai jenis plastik. Sampah dibiarkan bertebaran tanpa dikelola dengan baik, padahal wilayah Taman Nasional merupakan wilayah konservasi yang wajib dijaga kealamiannya. Pada tataran kognitif, gelombang modernitas yang mereka terima memaksa mereka seolah melupakan kearifan luhur yang terpatri dalam berbagai tradisi lisan mereka, termasuk syair *mo'odulele*. Padahal, syair ini dapat dimanfaatkan untuk menanamkan kesadaran masyarakat budayanya.

Wacana ini menggagas upaya revitalisasi dan merancang suatu bentuk program pelestarian syair *mo'odulele* sebagai strategi lokal menanamkan pola hidup bersih dan sehat di *tobu* ini. Dengan memahami syair *mo'odulele* sebagai warisan leluhur yang harus tetap lestari, diharapkan, efek dari syair *mo'odulele* dengan muatan baru ini dapat melekat serupa mitos dalam benak warga *tobu*. Efek lebih lanjut dari syair yang telah terinternalisasi dalam diri warga tobu, bolehlah kita berharap pola hidup bersih dan sehat dianggap sebagai gaya hidup asli mereka. Gaya hidup yang hadir dari dalam, tanpa doktrin tanpa paksaan.

Daftar Pustaka

Amir, Adriyetti. 2013. *Sastra Lisan Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Andi.

Anwar, Marzani. 2008. "Folklor dan Kearifan Lokal Masyarakat Jambi". http://marzanianwar.wordpress.com. Diakses 12 November 2014, pukul 22.13.

Berger, D.H. 1977. *Perubahan-Perubahan dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Bhratara.

Goodenough, W.H. 1964. Cultural Anthropology and Linguistics. Dalam *Language in Cultural and Society*, D.H. Hymes (ed.). New York: Hetper and Row.

Lembaga Adati Totongano Wonua *Tobu* Hukaea-Laea dan Suluh Indonesia. Tanpa tahun. "Sejarah Orang Moronene *Tobu*-Hukaea-Laea dan Kearifan Tradisional Masyarakat Adat Moronene di *Tobu* Hukaea-Laea dalam mengelola Sumber Daya Alam". (Dokumen)

MPSS, Pudentia. 2000. "Makyong: Hakikat dan Proses Penciptaan Kelisanan". Disertasi. Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia.

Priyatmono, Gutomo. 2007. *Bermain dengan Kematian: Potret Kegagalan Pembangunan Kesehatan Monokultur di Negeri 1001 Penyakit*. Yogyakarta: Kanisius.

Ratna, Nyoman Kutha. 2007. *Sastra dan Cultural Studies: Representasi Fiksi dan Fakta*. Yogyakarta:

Pustaka Pelajar.

_____. 2010. *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Santosa, Puji., dkk. 2012. "Persoalan Pemeliharaan Lingkungan Hidup yang Bersih dan Sehat dalam Puisi Indonesia Modern". *Jurnal Kandai* Vol. 8. No. 2. Hlm. 171—184. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.

Pemerintah Provinsi Bali. 2009. Mengelola Sampah adalah Yadnya. www.baliprov.go.id. Diakses 3 September 2014.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi III
Hari, Tanggal, Pukul	: Rabu, 4 November 2015, 10.45—12.00
Judul Makalah	: Syair *Mo'odulele* Sebagai Strategi Lokal dalam Membentuk Pola Hidup Bersih dan Sehat di *Tobu* Hukaea-Laeya (Sebuah Wacana)
Penyaji/Pembicara	: Heksa Biopsi, M. Hum. dan Early Wulandari, M. A.
Moderator	: Jamaluddin M., M. Hum.
Notulen	: Syaifuddin, S. Pd.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Tanggapan

Siti Ruqaiya *(Guru Ponpes Al Mukhlis)*

Mengapa ibu memilih *mo'odulele* sebagai sarana penyampaian pesan pola hidup bersih dan sehat? Mengapa tidak sastra lisan yang lain, seperti dongeng misalnya?

Pertanyaan/Tanggapan

Karniati *(Mahasiswa Universitas Muhammadiyah Kendari)*

Apakah ibu yakin dapat menanamkan idealisme pola hidup yang sehat melalui syair *mo'odulele*? (Karniati, UMK)

Jawaban/Tanggapan

1. Terima kasih. Begini, dalam pemaparan tadi saya sudah menjelaskan alasan mengapa syair *mo'odulele* dipilih untuk media penyampaian pesan terkait pola hidup bersih dan sehat (PHBS). *Mo'odulele* merupakan nyanyian yang tidak terikat pada pakem isi, sehingga apa yang menjadi muatan di dalamnya dapat disesuaikan dengan kepentingan si pembuat syair. Selama ini, umumnya syair *mo'odulele* memuat kisah kehidupan sehai-hari warga di tobu Hukaea-Laeya, seperti ketika kampung mereka dibumihanguskan oleh gerombolan badik, muncul *mo'odulele* yang menceritakan peristiwa tersebut. berdasarkan kelonggaran ini, kami memandang syair *mo'odulele* dapat dijadikan media penyampaian pesan PHBS. Lalu, kenapa bukan dongeng? Menurut hemat kami, syair lebih mudah dan lebih ringan dituturkan, daripada dongeng yang, terlebih, mencakup alur dan jalan cerita yang harus disampaikan secara utuh.

2. Keyakinan harus selalu ada ya Pak.. dengan melihat kondisi *tobu* Hukaea-Laeya yang masih setia memegang cara hidup sesuai dengan kearifan budaya nenek moyang mereka, kami cukup yakin apa yang kami wacanakan dalam makalah kami ini dapat terwujud. Tentunya juga tidak dapat dilepaskan dari peran serta warga, perangkat adat, dan juga pemerintah setempat.

MEMBANDINGKAN DAN MEMASYRAKATKAN DONGENG, MERAJUT MULTIKULTURALISME BANGSA

(Studi Bandingan terhadap Sastra Daerah Tolaki dan Buton dengan Dongeng Nusantara Lainnya)

Rahmawati Azi
Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan
Universitas Halu Oleo

Pendahuluan

Multikulturalisme merupakan paham (isme) yang berdiri pada posisi pro terhadap pluralitas. Subjek versus subjek, berarti antarsubjek berperan sebagai *the other.* Multikulturalisme justru hadir karena eksistensi ontologis *the other.* Subjek mengenali dan memahami diri karena relasinya dengan *the other.* Relasi antar identitas yang terpelihara adalah cita-cita masyarakat multikultural (Hida, 2013).

Fakta tentang keindonesiaan kita yang merupakan negara dengan berbagai suku bangsa dan agama memiliki dua kutub potensi. Disatu sisi keragaman tersebut dapat menjadi modal yang baik sebagai kekayaan budaya bangsa kita, namun disisi hal tersebut dapat berpotensi konflik jika tidak dapat dikelola dengan baik. Potensi konflik tersebut muncul dari cara kita warga budaya saling berinteraksi satu sama lain. superioritas, perasaan lebih unggul daripada yang lainnya dapat memicu konflik antar kepentingan tersebut, di sisi lain, perasaan tertekan dari suatu etnik dari etnik yang lain pun dapat menimbulkan konflik, sebab resistensi terhadap tekanan tersebut dapat pula melahirkan sikap anarkis.

Sebagaimana telah dipaparkan di muka, diperlukan suatu tindakan yang arif dan bijaksana untuk mengelola potensi sumber daya kebudayaan kita agar dapat berfungsi sebagai alat pemersatu bangsa. Sastra daerah atau dongeng yang dimiliki oleh setiap etnis kita dapat dimanfatkan sebagai media untuk mengelola keragaman tersebut sehingga melahirkan kekayaan budaya bangsa kita. Kita memiliki dongeng dongeng

rakyat yang tersebar dari Sabang sampai Merauke. Dongeng-dongeng tersebut memiliki kemiripan antar satu dengan yang lainnya.

Dongeng mencakup segala jenis kisah yang dalam pengertian Barat dipilah-pilah antara lain menjadi mitos, legenda, dan fabel. Dalam perkembangan peradaban manusia ditemukan begitu banyak mitos yang mirip, yang berkembang di berbagai daerah yang tampaknya sama sekali tidak ada hubungannya. Salah satu kegiatan yang sudah banyak dilakukan adalah membandingkan dongeng yang mirip dari berbagai negara, tidak untuk mengungkapkan yang asli dan pengaruhnya terhadap yang lain, tetapi lebih untuk mengetahui kaitan-kaitan antara perbedaan dan persamaan yang ada dan watak suatu masyarakat.

Sastra sebagai bagian dari kebudayaan ditentukan antara lain adalah geografi dan sumber daya alam. Berdasarkan kedua hal itulah kita menyusun masyarakat dan menentukan tata nilai. Berbagai dongeng yang diciptakan nenek monyang kita, yang sampai kini masih ada sisanya dalam kenangan kita, perlu dibanding-bandingkan agar kita mendapat gambaran yang lebih jelas mengenai persamaan dan perbedaan antara kita (Damono, 43:2005).

Kesamaan dalam kebudayaan diseluruh dunia dapat terjadi walaupun tanpa terjadinya kontak kebudayaan. Penelitian yang dilakukan oleh Levi Strauss terhadap kebudayaan di berbagai belahan dunia dan menemukan kemiripan yang luar biasa pada karya seni antara kebudayaan satu dan yang lainnya. Demikian pula penelitian yang dilakukan Vladimir Propp terhadap 100 dongeng rusia, Propp menemukan bahwa 100 dongeng yang tersebar di berbagai wilayah di Rusia tersebut memiliki kesamaan dalam struktur narasinya. Dengan menemukan kesamaan dari kebudayaan yang berbeda diberbagai belahan dunia, maka diharapkan *prejudice* terhadap kebudayaan tertentu akan hilang dengan sendirinya. Tidak ada lagi pengkategorian terhadap kebudayaan. Dan kita sampai pada suatu pandangan bahwa semua manusia itu sama dan setara, tidak ada manusia yang superior dan tidak ada manusia yang inferior.

Sastra bandingan adalah sebuah teks *across cultural* yang merupakan upaya interdisipliner yakni lebih banyak memperhatikan sastra menurut aspek waktu dan tempat. Dari aspek waktu, sastra bandingan dapat membandingkan dua atau lebih periode yang berbeda. Sedangkan konteks tempat akan mengikat sastra bandingan menurut wilayah geografis sastra (Endraswara, 128:2003). Lebih lanjut Gifford dalam Endraswara (128:2003) mengungkapkan bahwa studi sastra bandingan adalah kajian yang berupa eksplorasi *(vicissitude),* penggantian *(alternation*), pengembangan *(development)* dan perbedaan timbal balik di antara dua karya atau lebih.

Endraswara (129:2003) mengungkapkan tujuan sastra bandingan antara lain; Untuk menghilangkan kesan bahwa karya sastra nasional tertentu leibh hebat dibanding karya

sastra nasional yang lain. Dalam kaitan ini, karya sastra dipandang memiliki kedudukan yang setingkat. Setiap komunitas masyarakat memiliki tradisi sastra yang memuat nilai-nilai tertentu pula. Untuk mencari keragaman budaya yang terpantul dalam karya sastra satu dengan yang lainnya. Hal ini sekaligus untuk melihat buah pikiran kehidupan manusia dari waktu ke waktu. Pantulan pemikiran dalam karya sastra tertentu akan dibandingkan sehingga terlihat perkembangan atau kemunduruannya.

Manusia seberbeda apapun tidak dapat dipungkiri bahwa perbedaan-perbedaan tersebut tetaplah berada pada satu kanopi nilai yaitu nilai kemanusiaan. Sastra banding harus bergerak ke arah yang lebih luas, keluar dari kungkungan narsisme budaya kita. Sastra banding harus menjadi jembatan dialog kebudayaan. dan humanitas (Guilen, 1993 :13-23).

Dalam sastra bandingan, salah satu kegiatan yang sudah banyak dilakukan adalah membandingkan dongeng yang mirip dari berbagai negara, tidak terutama untuk mengungkpakan yang asli dan pengaruhnya terhadap yang lain, tetapi lebih untuk mengetahui kaitan-kaitan antara perbedaan dan persamaan yang ada dan watak suatu masyrakat. Dalam pengertian ini, dongeng mencakup segala jenis kisah yang dalam pengertian Barat dipilih-pilah antara lain menjadi Mitos, legenda dan fabel. Dalam perkembangan peradaban manusia, ditemukan begitu banyak mitos yang mirip yang berkembang di berbaga daerah yang tampaknaya sama sekali tidak ada hubungannya. Jika dalam mendekati masalah ini kita pergunakan prinsip saling mempengaruhi, mungkin kita tidak akan sampai pada kesimpulan yang meyakinkan. Yang bisa kita lakukan paling-paling adalah untuk menunjukan persamaan dan perbedaan yang ada, dan setelah itu menentukan kalau mungkin apa yang ada di balik itu semua.

Sastra bandingan dalam keyakinan penulis memiliki potensi sebagai "*benang perajut multikulturalisme*" akan tetapi kendala yang akan kita hadapi adalah bahwa sastra daerah itu sendiri tidak lagi menjadi subjek di daerah. Sastra daerah telah menjadi "*makhluk asing* " bagi generasi kita, untuk itu dieprlukan adanya komitmen untuk menghidupkan kembali sastra daerah dengan melibatkan unsur-unsur terkait di daerah.

Permasalahan yang diangkat dalam makalah ini adalah mengenai peran sastra bandingan sebagai media pembangunan karakter bangsa yang multikultur, serta pemasyarakatan sastra daerah dalam upaya mewujudkan cita-cita multikulturalisme tersebut

Objek material yang menjadi pokok bahasan dalam makalah ini adalah pertama, sastra daerah Buton yakni cerita *Laranda Sintagi* (Wolio) dan Cerita *Wa Dhambe-Dhmabe Rara* (Kaledupa) dibandingkan dengan sastra daerah Jawa Timur dan Riau yakni dongeng *Cindelaras* dan *Batu Belah Batu Batangkup*.kedua, sastra daerah Tolaki,

Oheo, dibandingkan dengan sastra daerah Jawa Barat (dongeng *Jaka Tarub*). Pemilihan objek material tersebut berdasarkan pertimbangan atas kesamaan tema serta kejadian yang dialami tokoh. Penelitian ini menggunkan metode analisis deskriptif , pendekatan sastra bandingan dengan memanfaatkan teknik analisis naratif.

Pembahasan

Potensi Sastra Bandingan sebagai Media Pemersatu Bangsa

Sastra, demikian pula sastra daerah pada dirinya sendiri memiliki kekuatan "penyembuh" dan memiliki potensi sebagai mediator pencegahan konflik yang terjadi di dalam masyarakat kita. Ditambah pula apabila kekuatan ini ditingkatkan dengan keterlibatan unsur-unsur terkait di daerah sebagai penanggung jawab terhadap diberdayakannya sastra daerah sebagai kekuatan pemersatu dimaksud.

Dengan membandingkan dongeng, diharapkan dapat meningkatkan kompetensi *inter-cultural* dengan memanfaatkan nilai-nilai dalam karya sastra yang mengutamakan pemahaman terhadap "*yang lain*" (*the other)* dan juga untuk memperluas pemahaman kita terhadap kultur yang berbeda. Membandingkan dongeng di sini akan memanfaatkan kesamaan-kesamaan di antara dongeng yang berasal dari etnis yang berbeda-beda, sedangkan perbedaan yang ditemukan dalam perbandingan dongeng tersebut dapat dimanfaatkan sebagai pemahaman terhadap keragaman budaya sebagaimana dimaksudkan dimuka. Hanya dengan keluar dari kugkungan narsisme kebudayaan kita, cita-cita multikulturalisme dapat dicapai.

Di atas telah dikemukakan bahwa makalah ini menonjolkan nilai kesamaan dalam dongeng yang berbeda etnik. Tulisan ini akan membahas kesamaan dari dongeng di Sulawesi Tenggara dengan dongeng lain di nusantara.

Kesamaan Nilai pada Dongeng *Ana Wangguluri* dan *Nawang Wulan*

Ana wangguluri (Oheo) adalah dongeng yang berasal dari daerah Tolaki sedangkan *Nawang wulan (Jaka Tarub)* adalah dongeng rakyat Jawa Tengah. Keduanya mempunyai miteme yang sama yakni pada: konekuensi bagi seseorang yang mendapatkan sesuatu dengan cara yang tidak jujur dan keteguhan terhadap kebenaran.

- Konsekuensi bagi seseorang yang mendapatkan sesuatu dengan cara yang tidak jujur.

Di dalam dongeng *Oheo* maupun Jaka Tarub dikisahkan bahwa ada kesamaan pada tindakan dua tokoh tersebut yakni *Jaka Tarub* dan *Oheo*, mereka sama-sama jatuh cinta pada pandangan pertama dengan bidadari, dalam dongeng *Oheo*, bidadari

tersebut bernama *Anawangguluri*., sedangkan di dalam dongeng *Jaka Tarub,* bidadari tersebut bernama *Nawang Wulan* Kedua dongeng sama-sama mengisahkan bahwa tokoh laki-lakinya *(Oheo* dan *Jaka Tarub)* sama-sama mencuri selendang bidadari yang dicintainya agar sang bidadari tersebut tidak dapat lagi kembali ke kahyangan, kemudian si bidadari dinikahi oleh tokoh lelaki. Kedua dongeng ini juga menceritakan bahwa sang tokoh lelaki menyembunyikan selendang tersebut di suatu tempat sehingga pada suatu hari rahasia penyimpanan tersebut terbongkar dan kelicikan kedua tokoh lelaki tersebut *(oheo* dan *Jaka Tarub*) diketahui oleh si bidadari (*Anawungguluri* dan *Nawang Wulan*). Karena terbongkarnya rahasia tersebut, bidadari dalam kedua dongeng tersebut marah dan merebut kembali selendangnya untuk kemudian kembali ke kahyangan. Meninggalkan tokoh lelaki dengan kesedihan mendalam dan penyesalan tiada tara. Dari narasi tersebut dapat kita lihat adanya kesamaan nilai dari kedua dongeng bahwa seseorang yang mendapatkan sesuatu dengan cara yang tidak jujur akan menerima konsekuensi kerugian dan penyesalan di akhir cerita, memang pada narasi ditemukan bahwa kedua tokoh dalam dongeng sempat menikmati kebahagiaan setelah berhasil memperdaya sang bidadari, namun akhir cerita mengisahkan kesedihan yang nmendalam diakibatkan kecurangan yang si tokoh sendiri lakukan.

- Keteguhan terhadap kebenaran

Di atas telah dibahas mengenai tindakan *Anawungguluri* dan *Nawang Wulan* meninggalkan suaminya yang telah memerdayainya dengan menyembunyikan selendangya, kedua tokoh kembali ke kahyangan dan meninggalkan kenangan indah bersama suaminya yang telah bertahun-tahun digaulinya itu. Meskipun benih-benih cinta mulai tumbuh dari pergaulan dengan suaminya tersebut, namum kedua tokoh memutuskan sebuah tindakan yang sangat berani dengan meninggalkan suaminya ke kahyangan. Hal ini dilakukan oleh tokoh bidadari tersebut untuk menegaskan bahwa sebuah komitmen yang besar tidak dapat dimulai dengan kebohongan. Penikahan bukanlah sekedar akhir cerita percintaan, namun sebuah komitmen yang sacral dengan yang Maha Kuasa, dengan demikian tidak mungkin hal tersebut diawali dengan cara-cara licik.

Belajar dari keluarga *Cindelaras* dan *La Randa Sintagi*

Cindelaras adalah dongeng rakyat *Jawa Timur*, sedangkan *La Randa Sintagi* adalah dongeng rakyat *Wolio*.

- Kesetiaan seorang istri

Dongeng ini sebenarnya menonjolkan tokoh putra *La Randasintagi* (tidak disebut nama tokohnya dalam penuturannya) dan *Cindelaras*, namun tokoh ibu dalam dua dongeng tersebut memiliki karakterisasi yang sama, yakni kedua tokoh perempuan tersebut sama-sama tersingkir dari suaminya dikarenakan ulah istri kedua. Pada dongeng daerah *Wolio*, tokoh *Wa Iri Wondu* yang merupakan istri dari *La Randasintagi* tersingkir secara tidak sengaja oleh suaminya *La Randasintagi* dikarenakan *Wa kinamboro* (raksasa) yang merebut la randasintagi darinya beralih rupa menjado *Wa Iriwondu*, sedangkan dalam dongeng Jawa Timur, permaisuri disingkirkan oleh raja dikarenakan fitnah oleh istri muda raja (selir). Dalam situasi tersingkir tersebut, kedua tokoh perempuan di dalam dua dongeng tersebut memperlihatkan kesetiaan yang luar biasa terhadap pernikahan,bertahun-tahun hidup berdua dengan putranya dalam penderitaan, baik tokoh *Wa Iriwondu* maupun permaisuri tidak memutuskan untuk mencari kebahagiaan lain atau menikah dengan lelaki lain sebagai sandaran hidupnya dan anaknya, mereka tabah hidup dalam pembuangan dan bahkan diam diam di daerah pembuangan, kedua tokoh perempuan tersebut menyusun rencana untuk merebut kembali haknya yang telah dirampas oleh istri muda suaminya.

-Bakti anak dan perjuangan merebut hak yang terampas

Di atas telah dibahas tentang pentingnya peranan tokoh anak dalam kedua dongeng tersebut baik putra *La Randa Sintagi* maupun *Cindelaras*. Kedua tokoh ini menunjukkan tanggung jawab dan bakti yang luar biasa besar dari seorang anak. Dalam usianya yang masih remaja tanggung, dia dan ibunya menyusun strategi untuk menyatukan kembali keluarga mereka dan merebut hak-hak mereka yang telah dirampas oleh istri muda sang ayah. Strategi itu disusun dengan sangat matang, mulai dari menyiapkan ayam jago sakti untuk diadu dengan ayam raja yang mempunyai hobi menyabung ayam, maka putra *La Randasintagi* dan *Cindelaras* dalam kedua dongeng tersebut menantang raja yang merupakan ayahnya sendiri dengan taruhan seluruh kerajaannya. Pertandingan sabung ayam tersebut sama-sama dimenangkan oleh tokoh anak dalam kedua dongeng, dan kemenangan tersebut menjadi akhir cerita bahagia, dalam hal ini tokoh ibu dan anak dalam kedua dongeng mendapatkan kembali haknya yakni, suami dan ayah tercinta serta seluruh kerajaan kembali ke tangan mereka. Perjalanan panjang sang putra mahkota dalam pembuangan pada kedua dongeng tersebut melukiskan ketabahan dan keteguhan hati si anak untuk membela kepentingan dirinya dan ibunya serta dalam merebut kembali apa yang manjadi hak mereka, menandai bakti yang dalam seorang anak kepada orang tuanya.

Pelajaran dari *Watu Samboka-Mboka* dan *Batu Batangkup*: Buruknya Komunikasi antara Sesama Anggota Keluarga yang Berujung Petaka

Watu Samboka-Mboka adalah dongeng dari *Wakatobi* sedangkan batu belah adalah dongeng dari daerah *Riau.*

Kedua dongeng ini memiliki kesamaan pada kejadian yang dialami tokoh: pada dongeng Wakatobi, kejadian ini dialami oleh tokoh anak yaitu *Wa Dambe-Dambe rara* sedangakan pada dongeng Riau kejadian tersebut dialami oleh tokoh ibu yang bernama *mak Minah*. Kejadian dimaksud adalah kedua tokoh ditelan oleh batu (watu samboka-mboka di dongeng wakatobi dan batu belah di dongeng riau), kejadian ditelannya kedua tokoh tersebut oleh batu adalah atas permintaan sang tokoh sendiri, baik *Wa Dambe Damberara* maupun *mak Minah*, kedua tokoh dalam dongeng dikisahkan mendatangi batu belah tersebut dan meminta batu tersebut untuk menelan dirinya disebabkan kesedihan yang mendalam dari keduanya.

Pada dongeng Wakatobi kesedihan yang mendalam itu dialami tokoh setelah ia dipukuli oleh ibunya sampai ia tidak tahan lagi karena kesalahannya yang tidak sengaja memanggang adiknya yang bernama *Wa Konduru* di atas batu membara pada kegiatan *hebhatua*. Hal tersebut ia lakukan sebab ia salah menangkap pesan ibunya untuk menaruh buah kundur sebagai *sobu* pada acara habatua tersebut. akan halnya mak *Minah*, ia mengalami depresi yang luar biasa karena merasa tidak mampu mendidik ketiga putrinya yang kenakalannya sudah melampaui batas.

Kedua kisah dalam dongeng tersebut memperlihatkan kisah tragis yang dialami tokoh disebabkan buruknya komunikasi yang terjadi di keluarganya, *Wa Dambe Dambe Rara* mengalami tragedi karena tidak mampu menangkap pesan ibunya, demikian pula *mak Minah*, ia mengalami nasib yang sama karena tidak mampu membangun komunikasi dengan ketiga putrinya.

Uraian di atas memperlihatkan adanya kesamaan tema dan kejadian yang dialami tokoh pada satra daerah dari etnis yang berbeda. Hal ini menunjukkan bahwa kemungkinan telah terjadi kontak yang intens antar kebudayaan kita sehingga kita telah pernah mengalami fase "berbagai kebudayaan" ataupun juga merupakan bukti bahwa betapa dalam keragaman kita, kita terikat pada struktur ketaksadaran yang sama (*shared unconscious realm*) yang menyatukan kita sebagai manusia. Contoh di atas adalah sedikit dari sastra daerah kita yang memiliki struktur yang sama. Dengan penelitian yang lebih serius diharapkan dapat ditemukan lebih banyak lagi kemiripan-kemiripan pada dongeng di nusantara ini. Dengan demikian, potensi sastra sebagai kekuatan pemersatu dapat diberdayakan.

Memasyarakatkan Dongeng melalui Kurikulum, Lembaga Kebudayaan, dan Sanggar Seni

Hal lain yang dapat dilakukan dalam rangka mewujudkan cita-cita multikulturalisme kita adalah dengan memperkuat warna lokal (*local wisdom)* kita. Hal ini dapat dilakukan dengan menyemarakkan pengajaran sastra daerah di sekolah-sekolah. Kita ketahui bahwa multikulturalisme tidak mungkin dapat tercapai tanpa pemahaman terhadap kultur-kultur pembentuknya. Kultur pembentuk dimaksud adalah kebudayaan daerah itu sendiri.

Nasib kebudayaan daerah kita, termasuk di antaranya sastra daerah dapat dikatakan mengalami fase kritis. Sastra daerah tidak lagi menjadi tuan rumah di rumahnya sendiri, nasibnya tergusur oleh kemajuan industri media elekronik. Anak-anak kita lebih mengenal sinetron daripada sastra daerahnya. Balita-balita kita lebih akrab dengan *Disney World* ketimbang dongen-dongeng daerah. Para ibu lebih merasa bergengsi membacakan dongeng-dongeng Eropa ketimbang menuturkan dongeng daerah sebagai pengantar tidur sang anak. Kurikulum muatan lokal yang dimaksudkan untuk memperkuat warna lokal tersebut pada kasus tertentu tidak mampu memberikan sumbangsih yang signifikan, sebab pembelajaran muatan lokal didominasi dengan penghafalan kosa kata bahasa daerah ketimbang memanfaatkan sastra daerah sebagai media pembelajaran.

Mencermati kondisi tersebut, maka dipandang sangat perlu untuk melibatkan *stakeholder* di daerah untuk mengawal pembelajaran sastra daerah di sekolah-sekolah. Selain itu diperlukan komitmen yang kuat dari lembaga-lembaga kesenian dan kebudayaan daerah untuk mempromosikan produk budaya daerah dalam bentuk seni tari ataupun drama yang diadaptasi dari sastra daerah. Dengan memanfaatkan media cetak dan elektronik, peran sastra daerah sebagai pembangun karakter bangsa yang multikultur dapat terwujudkan.

Penutup

Sastra banding memiliki potensi sebagai perekat kebangsaan dalam konteks budaya Indonesia yang beragam, dengan menemukan kesamaan kesamaan dalam kebudayaan kita, diharapkan dapat terjalin ikatan emosional antar warga budaya yang berbeda namun memiliki kesamaan-kesamaan dalam karya sastranya. Akan tetapi hal pertama yang harus dilakukan dalam rangka mewujudkan cita-cita multikulturalisme kita adalah dengan memperkuat warna lokal kita. Hal ini dapat dilakukan dengan menyemarakkan pengajaran sastra daerah di sekolah-sekolah. Kita ketahui bahwa multikulturalisme tidak mungkin dapat tercapai tanpa pemahaman terhadap kultur-kultur pembentuknya. kultur pembentuk dimaksud adalah kebudayaan daerah itu sendiri.

Oleh karena itu penguatan sastra daerah sebagai elemen pembangun multikultur harus mendapat dukungan dari berbagai pihak terkait.

Referensi

Alasutari, pertti.1995. *Researching Culture (Qualitative Method And Cultural Studies).* New Delhi: SAGE publication

Assmann, Corinna. *The Conflict of Values In Multicultural Literature*: Religion, Tradition, And Ritual In Nadeem Aslam's *Maps For Lost Lovers* (2004).2012. Prosiding Pada *Values In Literature And The Value Of Literature.* International Conference, Helsinki

Damono, Sapardi Djoko. 2005, *Pegangan Penelitian Sastra Bandingan*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional

Driau. 2013.*Cerita Rakyat Melayu Riau: Batu Belah Batu Batangkup*. www.driau.com

Endraswara, Suwardi. 2006. *Metodologi Penelitian Sastra: Epistemologi Model, Teori dan Aplikasi.* Yogyakarta: Pustaka Widyatama

Guillen, Claudio1993. *The Challenge Of Comparatitive Literature*. England: Harvard University Press

Hida, Taura.2013. *Tantangan Besar Multikulturalisme Di Indonesia.* Kompasiana.

Ile, Onyebuchi James. *Value Implications for Literature: Literature and Conflict Resolution.*. Prosiding Pada *Values In Literature And The Value Of Literature.* International Conference, Helsinki

Levi-Strauss, Claude. 2005, *Antropologi Struktural*. Yogyakarta: Kreasi Wacana

Moleong, Lexi J.1998. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung. Remaja Rosdakarya

Nor, Rohinah.M.2011. *Pendidikan Karakter Berbasisi Sastra (Solusi Pendidikan Moral Yang Efektif).* Yogyakarta: Arruzz Media

Pramudiana Gulam.2009. *Cindelaras dan Ayam Sakti*.dongeng.org

Propp, Vladimir. 1968. *Morphology of Folktale.* London. University of Texas Press

Sidu, La Lode. 1995. *Cerita Rakyat dari Sulawesi Tenggara*.Jakarta. Grasindo

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi IV
Hari, Tanggal, Pukul	: Rabu, 4 November 2015, 13.00—14.15
Judul Makalah	: Membandingkan dan Memasyrakatkan Dongeng, Merajut Multikulturalisme Bangsa (Studi Bandingan terhadap Sastra Daerah Tolaki dan Buton
Penyaji/Pembicara	: Rahmawati Azi, S.Pd., M.A.
Moderator	: Syaifuddin, S.Pd.
Notulen	: Dwi Pratiwi S. Husba, S.Pd.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

Awal Suhardiman *(Mahasiswa Pascasarjana FKIP UHO)*

Rekomendasi apa yang bisa kita berikan dalam seminar ini? Saya ingin menyarankan sebuah rekomendasi, yaitu, kita membuat antologi sastra yaitu cerita-cerita rakyat Sultra yang dapat didokumentasikan.

Jawaban/Tanggapan

Bagian penutup dari makalah saya tadi adalah rekomendasi saya yang akan disampaikan dalam forum ini. Saya percaya bahwa sastra bandingan itu dapat merajut multikulturasme. Bagi orang sastra memang tidak akan mempertanyakan karena memang sastra bandingan itu dari sejarahnya memang diciptakan untuk tujuan-tujuan humanitas dan tujuan multikultural. Pertanyaannya sekarang, jika kita menganggap sastra bandingan antara dongeng Nusantara itu menjadi perajut multikuralisme sementara faktanya bahwa, sebagaimana yang sudah dipaparkan oleh para pemakalah sebelumnya, dongeng-dongeng kita itu sudah banyak yang mati, bahkan hampir punah. Oleh karena, *Disney World* telah menggantikan dongeng-dongeng pengantar tidur anak kita. Saya adalah salah satu generasi yang masih mencicipi dongeng-dongeng pengantar tidur semasa kecil. Saya menyarankan harus ada penguatan agar dongeng tersebut menjadi potensi perajut multikulturalisme. Penguatan tersebut harus diberikan oleh berbagai pihak yang berkompeten dan pihak yang terkait, misalnya guru sekolah dan penentu kebijakan di daerah. Masalahnya adalah ketika mulok bahasa daerah diajarkan, kebanyakan yang diajarkan adalah kosakata. Padahal bagi saya mengajarkan bahasa daerah dapat mengajarkan nilai-nilai moral sastra itu sekaligus kosakatanya.

MENEROPONG EKSISTENSI BAHASA LASALIMU-KAMARU DI PULAU BUTON

Firman A.D.
Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara

Pengantar

Sebagaimana hasil penelitian Pusat Bahasa mengenai pemetaan bahasa di Indonesia (2008) bahwa di Sulawesi Tenggara terdapat 9 bahasa yang merupakan habitat bahasa asli daerah ini. Kesembilan bahasa tersebut adalah bahasa Tolaki, Muna, Wolio, Ciacia, Pulo, Moronene, Lasalimu-Kamaru, Culambacu, dan Kulisusu. Kesembilan bahasa daerah tersebut tersebar di daerah daratan dan daerah kepulauan. Untuk di daerah daratan hidup dan berkembang tiga bahasa daerah (Tolaki, Moronene, dan Culambacu), enam yang lainnya hidup dan berkembang di wilayah kepulauan. Pulau-pulau yang dimaksud adalah Pulau Muna, Pulau Buton, dan Kepulauan Wakatobi. Selain bahasa daerah tersebut, di Sulawesi Tenggara juga hidup dan berkembang beberapa bahasa daerah pendatang, yaitu bahasa Bugis, Makassar, Mandar, Toraja, Jawa, Sunda, Sasak, Bajo, Bali, dan Massenrengpulu.

Dari beberapa bahasa daerah yang hidup dan berkembang di Sulawesi Tenggara, sebagian di antaranya belum dikaji secara mendalam dari berbagai aspek linguistik. Salah satu bahasa daerah yang perlu mendapat perhatian adalah bahasa Lasalimu-Kamaru. Bahasa ini merupakan salah satu bahasa yang dituturkan sebagian kecil masyarakat di Provinsi Sulawesi Tenggara. Bahasa Lasalimu- Kamaru tergolong dalam kelas Austronesia Barat, rumpun Muna-Buton. Penutur bahasa Lasalimu- Kamaru terdapat di Kabupaten Buton bagian timur, tepatnya di Kecamatan Lasalimu dan Kecamatan Lasalimu Selatan.

Bahasa Lasalimu-Kamaru menjadi alat komunikasi utama dalam aktivitas dan pergaulan sehari-hari masyarakat di Kecamatan Lasalimu dan Lasalimu Selatan. Selain sebagai bahasa pergaulan, bahasa tersebut juga menjadi bahasa dalam upacara adat,

pesta adat, dan pertunjukan kesenian. Bahasa Lasalimu Kamaru merupakan satu di antara beberapa bahasa daerah di Sulawesi Tenggara yang tidak mempunyai aksara. Tradisi dan budaya masyarakat Lasalimu umumnya diwariskan secara lisan, termasuk karya sastra, dengan menggunakan bahasa Lasalimu-Kamaru.

Menurut Pusat Bahasa (2008: 82), bahasa Lasalimu Kamaru memiliki dua dialek, yaitu dialek Lasalimu dan dialek Kamaru. Pendapat lain dikemukakan oleh SIL (2006) dan Burhanuddin (1979) yang menyatakan bahwa Lasalimu dan Kamaru adalah dua bahasa yang berbeda. Penelitian pemetaan bahasa daerah di Sulawesi Tenggara yang dilakukan oleh Kaseng dkk. (1987) menghasilkan 11 buah bahasa, di antaranya bahasa Wolio dan Kamaru sebagai satu bahasa.

Pusat bahasa dalam melakukan penelitian tersebut memang memfokuskan penelitian hanya pada dua daerah pengamatan, yaitu Desa Kamaru (sekarang kelurahan dan menjadi ibu kota Kecamatan Lasalimu) dan Desa Lasalimu yang sekarang berada di wilayah Kecamatan Lasalimu Selatan. Sampai saat ini, kajian kebahasaan mengenai bahasa Lasalimu Kamaru belum pernah dilakukan oleh para ahli bahasa.

Lokasi penutur bahasa Lasalimu-Kamaru yang terbagi dalam dua wilayah administrtif, yang berada di antara wilayah penutur bahasa Ciacia, Wolio, dan Muna, sangat menarik untuk diteliti. Menurut keterangan masyarakat setempat bahwa selain bahasa Lasalimu Kamaru, di wilayah Lasalimu juga menjadi tempat bertemunya tiga penutur bahasa daerah, yaitu bahasa Ciacia, Wolio, dan Muna. Berdasarkan kondisi tersebut kemungkinan besar bahasa Lasalimu-Kamaru mendapat pengaruh yang sangat signifikan dari ketiga bahasa tersebut, baik dalam ujaran, kosakata, maupun struktur bahasanya. Selain itu, pengaruh tersebut juga akan menghasilkan variasi-variasi dialek bahasa Lasalimu-Kamaru (Firman, 2012:44).

2. Sekilas tentang Lasalimu-Kamaru

Bahasa Lasalimu Kamaru adalah salah satu bahasa daerah yang dituturkan di Kabupaten Buton, tepatnya di wilayah Kecamatan Lasalimu dan Kecamatan Lasalimu Selatan. Secara geografis Kabupaten Buton terletak di bagian selatan garis khatulistiwa. memanjang dari utara ke selatan yang meliputi sebagian Pulau Muna, Buton, dan sebagian wilayahnya berada di jazirah tenggara Pulau Sulawesi. Kabupaten Buton di sebelah utara berbatasan dengan Kabupaten Muna, di sebelah selatan dengan Laut Flores, sebelah timur dengan Kabupaten Wakatobi, dan sebelah barat dengan Kabupaten Bombana.

Dulu, sebelum pemekaran, Kabupaten Buton yang terdiri atas 14 kecamatan dengan pembagian sebagai berikut:

Kecamatan yang terdapat di Pulau Buton, yaitu:

· Kecamatan Lasalimu
· Kecamatan Lasalimu Selatan
· Kecamatan Pasar Wajo
· Kecamatan Sampolawa
· Kecamatan Batauga
· Kecamatan Kapontori

Kecamatan yang terdapat di Pulau Muna, yaitu:

· Kecamatan Mawasangka
· Kecamatan Mawasangka Timur
· Kecamatan Gu
· Kecamatan Lakudo

Kecamatan yang terdapat di Kepulauan, yaitu

· Kecamatan Batuatas
· Kecamatan Sioumpu
· Kecamatan Talagaraya
· Kecamatan Kadatua

Dalam perkembangannya, Kabupaten Buton mengalami pemekaran pada tahun 2014. Buton dipecah menjadi tiga kabupaten, yaitu Kabupaten Buton, Buton Selatan, dan Buton Tengah. Pembagian wilayah kecamatan pun akhirnya mengalami perubahan. Kabupaten Buton hanya terdiri atas enam kecamatan, yaitu Kecamanatan Lasalimu, Lasalimu Selatan, Pasar Wajo, Kapontori, Kamaru, dan Kecamatan Siontapina. Kabupaten Buton Selatan terdiri atas Kecamatan Batuatas, Sioumpu, Kadatua, Sampolawa, dan Batauga. Kabupaten Buton Tengah terdiri atas Kecamatan Mawasangka, Mawasangka Timur, Gu, Lakudo, dan Kecamatan Talagaraya.

Menurut sejarah, asal mula kerajaan pertama kali di Pulau Buton diperkirakan mulai eksis pada abad IX S.M. dan hal ini terjadi di Desa Kamaru, Kecamatan Lasalimu. Raja pertama kerajaan tersebut bernama Putri Khan yang berasal dari negeri Tibet (Mongolia) dari keturunan Baginda Sayyidina bin Abithalib yang saat itu mendapat perintah spiritual untuk mencari Pulau Buton. Putri Khan adalah permaisuri dari kerajaan asalnya yang berdasarkan perintah spiritual tersebut dia datang mencari Pulau Buton dengan membawa pasukan sebanyak 299 orang dengan menumpang 9 armada kapal perang berlayar. Pelayaran pun dilakukan berbulan-bulan sampai mereka menemukan Pulau Buton. Saat pertama kali Pulau Buton ditemukan rombongan armada kapal langsung masuk Selat Kamaru dan berlabuh di Desa Kamaru. Setelah tiba di Desa Kamaru, ia selanjutnya mencari daerah strategis yang cukup aman untuk berlindung dari serangan musuh. Selanjutnya, ia pilih Gunung

Ba'ana Meja yang kira-kira berjarak kurang lebih 1.000 meter dari Bandar Kamaru. Gunung ini merupakan gugusan pegunungan yang relatif tinggi dengan ketinggian lebih kurang 170 meter dari permukaan laut. Diputuskanlah untuk membuat istana kerajaan di atas gunung tersebut, yaitu puncak Gunung Ba'ana Meja, Kamaru. Puncak gunung tersebut memiliki tanah yang datar dengan luas kurang lebih 50 m^2 yang relatif cukup baik untuk mendirikan istana permaisuri. Bangunan istana tersebut bersebelahan dengan pohon asam yang saat ini sudah punah, hanya tinggal bekas-bekasnya yang diperkirakan berdiamater 3 meter. Sepanjang kawasan gunung tersebut, mulai dari kaki sampai puncak, lerengnya ditimbuni oleh kulit kerang laut dengan ketebalan hingga 1—2 meter. Di sinilah awal mula perkembangan manusia di Pulau Buton dan membangun kerajaan-kerajaan kecil hingga memiliki sekitar 5 kerajaan, di antaranya Lasalimu, Tiratira, Wasuemba, Lawele, di wilayah ini. Putri Khan inilah yang menjadi asal mula manusia pertama yang secara komunitas membentuk suatu kerajaan dan berkembang ke hampir seluruh wilayah Pulau Buton. (http:// bumibuton.blogspot.com/2009/9).

Masyarakat Lasalimu-Kamaru juga mengenal ritual tahunan masyarakat adat Gunung Siontapina selama tiga hari. Ritual adat tersebut dipimpin oleh ketua adat atau dikenal dengan nama *Bonto Kabumbu Siontapina La Danggela*. Ritual tahunan ini dilakukan oleh masyarakat yang terdiri atas rumpun Wasuamba, Labuandiri, Lawele, dan Kamaru. Sebelum pelaksanaan acara, masyarakat telah mempersiapkan diri mulai dari perjalanan mendaki Gunung Siontapina sejak beberapa hari sebelumnya sejauh 45 kilo meter. Masyarakat memasuki hutan belantara untuk mencapai puncak Gunung Siontapina selama 2—3 hari sebelum pelaksanaan ritual adat berlangsung.

Pelaksanaan ritual tahunan ini berdasarkan wasiat Sultan La Ode Himayatuddin Muhammad Saidi atau lebih dikenal dengan Oputa Sangia Yikoo. Ritual adat ini tidak pernah dilewatkan oleh masyarakat setempat setiap tahun. Bahkan, ada masyarakat dari luar yang ikut menyaksikan ritual sakral ini. Tujuan ritual ini adalah untuk mempersatukan dan mempertahankan paham-paham yang telah diamanatkan oleh para leluhur di Buton. Dalam ritual ini ada beberapa rangkaian acara, yaitu, pertama: *Sambure'a*; kedua: *sangka*; dan ketiga: acara puncak berupa pemutaran payung.

Sambure'a dilakukan dengan tujuan untuk membersihkan keseluruhan Benteng Keraton Siontapina termasuk situs-situs bersejarah yang ada di benteng tersebut. situs bersejarah tersebut di antaranya Batu Banawa dan makam Sultan La Ode Himayatuddin Muhammad Saidi.

Sangka dimulai dengan ritual *tutura* atau persembahan makanan kepada anak

yatim. Makanan yang diberikan kepada anak yatim ini merupakan hasil panen selama setahun bagi masyarakat adat setempat. Kemudian diteruskan dengan Tarian Moose yang dibawakan oleh empat anak perempuan yang baru beranjak dewasa. Keempat penari ini didampingi oleh orang tua. Setelah itu, dilanjutkan dengan ritual *pemunsai* yang dianalogikan dengan pejuang Benteng Keraton Siontapina dengan gagah berani melawan tentara Sangila yang ingin menguasai Keraton Siontapina. Akhir dari rangkaian acara kedua ini adalah ritual adat melempar ayam ke atas batu Banawa (batu yang dianggap pertama kali muncul di Pulau Buton). Masyarakat setempat meyakini bahwa bila ayam tidak berkokok akan terjadiperistiwa besar di negeri tersebut.

Rangkaian acara hari ketiga (hari terakhir) adalah acara puncak yang disebut dengan Pemutaran Payung. Para leluhur akan memasuki masing-masing tumpangannya yang diambil dari keturunan mereka. Seluruh roh akan memasuki tubuh masyarakat adat. Roh-roh tersebut adalah Sultan Oputa Yikoo beserta istrinya, Wa Ode Kulinsusu, pengawal dan para pejuangnya, La Badaoge, Saidi Raba, Rahman, Jafar, Abdul, Batu Sangu, Burhan, dan Wa Ode Wakato. Selanjutnya, masyarakat akan diberikan nasihat oleh *kapitalo* atau juru bicara kesultanan. *Kapitalo* memberikan pencerahan kepada masyarakat adat Siontapina untuk melakukan ajaran sesuai dengan petunjuk Allah swt. (http://buton.gafar.co.cc/2010/10).

3. Dialek-Dialek Bahasa Lasalimu-Kamaru

Wilayah pengambilan data dalam penelitian ini terdiri atas empat desa/kelurahan yang berada dalam wilayah mayoritas penggunaan bahasa Lasalimu-Kamaru. Pemilihan wilayah tersebut berdasarkan pertimbangan bahwa wilayah-wilayah tersebut merupakan wilayah tutur bahasa Lasalimu-Kamaru yang sudah bertahun-tahun lamanya. Oleh karena itu, diharapkan dari lokasi-lokasi tersebut dapat ditemukan karakteristik dialek-dialek bahasa Lasalimu-Kamaru (Lihat Firman A.D. 2011; 2012) .

Kelurahan Kamaru, Kecamatan Lasalimu
Desa Kekenauwe, Kecamatan Lasalimu
Desa Lawele, Kecamatan Lasalimu
Desa Lasalimu, Kecamatan Lasalimu Selatan

Hasil penghitungan dialektometri disajikan dalam tabel berikut ini.

Tabel Hasil Penghitungan Dialektometri Antarisolek di Daerah Pakai Bahasa Lasalimu Kamaru

Daerah Pengamatan yang diperbandingkan	PERSENTASE PER GLOS		PERSENTASE JARAK UNSUR-UNSUR	HUBUNGAN ANTAR-DAERAH PENGAMATAN	PERBANDINGAN ISOLEK	
	swadesh	psw				
LSM - KMR	50%	57%	54%	Perbedaan Dialek	LSM	KMR
LSM - LWL	59%	67%	63%	Perbedaan Dialek	LSM	LWL
LSM - KKN	61%	66%	63%	Perbedaan Dialek	LSM	KKN
KMR - LWL	65%	69%	67%	Perbedaan Dialek	KMR	LWL
KMR - KKN	64%	69%	66%	Perbedaan Dialek	KMR	KKN
LWL - KKN	36%	47%	41%	Perbedaan Subdialek	LWL	KKN

Keterangan:

LSL= Lasalimu

LWL = Lawele

PSW = Kosakata Perangai, Sifat, dan Warna

KMR = Kamaru

KKN = Kekenauwe

Berdasarkan penghitungan dialektometri tabel tersebut dapat dikatakan bahwa semua DP yang diperbandingkan tersebut merupakan pemakai bahasa yang sama, yaitu pemakai bahasa Lasalimu-Kamaru, karena persentase perhitungan dialektometrinya berada pada kategori hubungan beda dialek dan beda subdialek. Persentase hasil perhitungan dialektometri antara Lasalimu dengan Kamaru 54%. Dengan demikian dapatlah dikatakan Lasalimu dan Kamaru merupakan satu bahasa yang memiliki perbedaan dialek.

Begitu juga dengan persentase hasil perhitungan dialektometri Lasalimu dengan Lawele 63%; Lasalimu dengan Kekenauwe 63%; Kamaru dengan Lawele 67%; Kamaru dengan Kekenauwe 66% menunjukkan hubungan berada dalam kategori beda dialek.

Persentase yang dihasilkan melalui penghitungan dialektometri antara Lawele dengan Kekenauwe menunjukkan angka 41% yang mengindikasikan bahwa dua isolek tersebut berada pada posisi beda subdialek.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa berdasarkan hasil pengelitian ini bahasa Lasalimu-Kamaru memiliki tiga dialek, di antaranya: Kamaru, Lasalimu, Kekenauwe-Lawele.

Hasil penelitian tersebut belum sepenuhnya menyentuh seluruh wilayah penutur bahasa Lasalimu-Kamaru karena keterbatasan tenaga dan biaya. Namun, berdasarkan

hasil wawancara dengan masyarakat atau pengakuan masyarakat setempat bahwa ada beberapa isolek yang berpotensi menjadi dialek, yaitu Mopano, Umalaoge, Kinapani, dan Siomanuru. Untuk itu, perlu dilakukan penelitian lanjutan yang bisa membuktikan tingkat kekerabatan isolek-isolek tersebut sebagai upaya pengembangan bahasa Lasalimu-Kamaru di masa depan.

3. Penanganan Bahasa Lasalimu-Kamaru

Kepunahan sebuah bahasa bukanlah perstiwa baru. Peristiwa kepunahan sebuah bahasa sudah terjadi sejak zaman dahulu. Namun, kepunahan bahasa yang terjadi pada era sekarang ini menunjukkan jumlah yang sangat fantastis. Bahasa yang tidak dipelajari dan diwariskan dari generasi ke generasi bukan hanya terancam punah, melainkan bahasa tersebut sudah dianggap punah. Jadi, bahasa yang kita miliki, khususnya bahasa daerah, harus diturunkan atau diwariskan kepada generasi muda (anak-anak) kita untuk mengantisipasi kepunahan bahasa kita.

Kondisi ini juga dapat mengancam (bahkan sudah mengancam) eksistensi bahasa Lasalimu-Kamaru. Sebagaimana umumnya yang terjadi pada bahasa-bahasa yang hidup dan berkembang di Indonesia, keberadaan bahasa Lasalimu-Kamaru juga tidak terlepas dari pergesekan dengan bahasa lain. Hilangnya daya hidup sebuah bahasa salah satunya diakibatkan oleh pernikahan antar-etnis. Sebagaimana yang dikemukakan sebelumnya bahwa bahasa Lasalimu-Kamaru hidup berdampingan dengan bahasa Muna, Ciacia, Wolio, dan bahasa Kulisusu. Selain bahasa-bahasa daerah tersebut, masuknya transmingran pada tahun 1970-an juga berpengaruh langsung terhadap kehidupan masyarakat setempat. Proses akulturasi tidak dapat dihindari. Tentunya, hal ini berpengaruh langsung terhadap keberadaan bahasa Lasalimu-Kamaru. Otomatis masyarakat setempat dalam berkomunikasi dengan etnis-etnis lain harus menggunakan bahasa Indonesia, yang dapat dipahami oleh semua etnis.

Selain pernikahan beda etnis yang dapat mengancam keberadaan bahasa Lasalimu-Kamaru, juga pembangunan yang sudah menyentuh sampai ke desa-desa, jumlah penuturnya yang relatif sedikit, lingkungan sosial yang telah didiami oleh berbagai etnis yang memiliki bahasa berbeda, dan arus transportasi yang semakin memudahkan perpindahan masyarakat.

Menurut data BPS tahun 2010 (Firman A.D., 2012), jumlah penduduk Kabupaten Buton adalah 284.627 jiwa. Persebaran mayoritas penduduk penutur bahasa Lasalimu-Kamaru terdapat di dua kecamatan, yaitu Kecamatan Lasalimu Selatan sebesar 10,23% dan Kecamatan Lasalimu sebesar 3,64%. Berdasarkan persentase tersebut dapat diperkirakan maksimal penutur bahasa Lasalimu sekitar 3.947 jiwa. Dengan jumlah perkiraan seperti yang disebutkan, bahasa ini berada dalam kategori terancam (*eroding*

atau *threatened*). Kategori ini ditandai dengan sebagian penuturnya adalah anak-anak dan kaum tua. Sebagian anak-anaknya pun tidak dapat bertutur lagi dengan bahasa tersebut (Grimes dalam Firman A.D., 2015).

Dalam upaya pengembangan dan pelindungan bahasa Lasalimu-Kamaru ada beberapa cara yang dapat dilakukan. Melihat kondisi perkiraan jumlah penuturnya, bahasa Lasalimu-Kamaru masih dapat direvitaslisasi, Menurut Sugiyono (2015) dengan pengembangan bahasa tersebut akan mempunyai korpus yang memadai untuk membahasakan apa saja, mempunyai akselerasi yang bagus terhadap dunia pendidikan, perkembangan iptek, dan dapat mengantisipasi munculnya media baru. Pembinaan dilakukan agar bahasa itu mempunyai transmisi antargenerasi yang baik, baik transmisi melalui dunia pendidikan maupun transmisi melalu interaksi dalam ranah keluarga. Termasuk dalam upaya pengembangan dan pelindungan ini adalah memantapkan status bahasa, mengoptimalkan dokumentasi, serta menumbuhkan sikap positif penuturnya.

Lebih lanjut Sugiyono (2015) mengemukakan bahwa pelindungan terhadap bahasa dilakukan dalam sekurang-kurangnya dua tingkat, yaitu tingkat dokumentasi dan tingkat revitalisasi. Pelindungan bahasa pada tingkat dokumentasi akan dilakukan pada bahasa yang sudah tidak ada harapan untuk digunakan kembali oleh masyarakatnya. Bahasa yang dalam keadaan hampir punah dan bahasa yang sangat terancam hanya dapar dilindungi dengan mendokumentasikan bahasa-bahasa itu sebelum bahasa itu punah yang sebenarnya. Dokumentasi itu penting untuk menyiapkan bahan kajian jika suatu saat diperlukan.

Pelindungan terhadap bahasa yang masih digunakan oleh penutur dari sebagian generasi muda dalam hampir semua ranah atau oleh semua generasi muda dalam ranah keluarga dan agama serta kegiatan adat dilakukan revitalisasi untuk pelestarian. Tentu saja untuk revitalisasi itu diperlukan tahap-tahap pendahuluan meliputi dokumentasi, pengkajian, dan penyusunan bahan-bahan revitalisasi seperti kamus, tata bahasa, dan bahan ajar. Untuk bahasa yang akan direvitalisasi tentu juga harus disiapkan sistem ortografi yang memungkinkan bahasa itu diterima dalam media baru.

4. Penutup

Kondisi kebahasaan di Sulawesi Tenggara pada umumnya sama dengan kondisi kebahasaan yang ada di daerah lain, khususnya di wilayah timur Indonesia. Penanganan bahasa daerah seharusnya menjadi tanggung jawab bersama, baik oleh penuturnya dan pemerintah daerah. Untuk mengoptimalkan penanganan ini tentunya diperlukan kerja sama dan koordinasi antara pemerintah daerah dan pemerintah pusat sebagai pembuat kebijakan nasional kebahasaan.

Pada dasarnya, eksistensi sebuah bahasa daerah, termasuk bahasa Lasalimu-Kamaru, kembali kepada penuturnya. Maksudnya, sebuah bahasa akan hidup dan berkembang jika komunitasnya menghargai, mencintai, dan membanggai bahasanya senciri. Tidak mungkin orang lain atau penutur lain yang bekerja keras mempertahankan penanganan bahasa daerah tersebut, kecuali ada tujuan tertentu, seperti penelitian untuk penyelesaian studi di perguruan tinggi atau proyek penelitian. Pihak pemerintah pun pada dasarnya hanya mengeluarkan kebijakan dan memberikan cara dan strategi penanganan sebuah bahasa daerah. Jadi, pada hakikatnya keberlangsungan hidup sebuah bahasa daerah sangat bergantung pada komunitas penuturnya.

Daftar Bacaan

Anderson, David T. 2006. *Suku Bahasa di Sulawesi Tenggara*. Makalah. Kendari: SIL International-Indonesia dan Dirjen Depdagri Sulawesi Tenggara.

Burhanuddin. 1979. *Bahasa-Bahasa Daerah di Sulawesi Tenggara. Laporan Penelitian.* Kendari.

Firman A.D. 2011. *Bahasa Lasalimu-Kamaru (Kajian Dialektologi)*. Hasil Penelitian: tidak diterbitkan. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.

_____. 2012. Bahasa Lasalimu-Kamaru: Dulu, Kini, dan Masa Depan. Dalam *Aspek-aspek Bahasa Daerah di Sulawesi Bagian Selatan* (Editor: Masao Yamaguchi). Kyoto: Hokuto Publishing. Inc.

_____. Hilangnya Daya Hidup Bahasa Daerah. (Artikel *Harian Kendari Pos* edisi Kamis, 5 Maret 2015).

Kaseng, Syahruddin, dkk. 1987. *Pemetaan Bahasa-Bahasa di Sulawesi Tenggara*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan Nasional.

Kantor Bahasa Prov. Sultra. 2007. *Laporan Hasil Penelitian Kekerabatan dan Pemetaan Bahasa-Bahasa Daerah di Sulawesi Tenggara*, Kendari.

Laucer, Multamia et.al. 2000. *Penelitian Kekerabatan dan Pemetaan Bahasa-Bahasa Daerah di Indonesia: Propinsi Sulawesi Tenggara*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdiknas.

Pusat Bahasa. 2008. *Bahasa dan Peta Bahasa di Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, Departemen Pendidikan Nasional.

SIL. 2006. *Bahasa-Bahasa di Indonesia*. Jakarta: SIL International.

Sidu, La Ode et.al. 2001. *Pengelompokan Genetis Bahasa-Bahasa di Sulawesi Tenggara*. Laporan Penelitian Depdiknas.

Sugiyono. 2015. Menyelamatkan Aset Kebahasaan Indonesia. *Prosiding Kongres II Bahasa-Bahasa Daerah Sulawesi Tenggara* (Editor: Firman A.D. dan Sandra Safitri). Kendari: Kantor Bahasa Prov. Sultra.

http://bumibuton.blogspot.com/2009/09/kerajaan-pertama-kali-di-pulau-buton.html. Kerajaan Pertama Kali di Pulau Buton Terdapat di Kamaru pada Abad IX sebelum Masehi bukan di Wolio. Minggu, 27 September 2009. Diunduh 2 Februari 2011.

http //buton.gafar.co.cc/2010/10/masyarakat-siontapina-gelar-ritual.html. Masyarakat Siontapina Gelar Ritual. Diunduh 2 Februari 2011.

Laporan Sidang

Sidang : Sesi IV
Hari, Tanggal, Pukul : Rabu, 4 November 2015, 14.15—15.45
Judul Makalah : Meneropong Eksistensi Bahasa Lasalimu-Kamaru di Pulau Buton
Penyaji/Pembicara : Firman A.D., S.S., M.Si
Moderator : Rahmawati, S.S., M.Hum.
Notulen : Moh. Hanafi, S.S.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

Nurhaena *(Guru SMAN 1 Kendari)*

Menurut Bapak, bagaimana keadaan bahasa-bahasa daerah kita yang ada di Sulawesi Tenggara? Saya pernah mendengar bahwa sebagian dari bahasa daerah kita di Sultra terancam punah? Apakah benar demikian?

Pertanyaan/Saran

La Dui *(Guru Kendari)*

Apakah ada cara yang dapat dilakukan agar bahasa daerah kita, khususnya yang ada di Sulawesi Tenggara ini, dapat terhindar dari kepunahan?

Jawaban/Tanggapan

1. Menilik dari jumlah penduduk Sulawesi Tenggara sekitar dua juta dua ratus orang wajarlah jika ada anggapan seperti itu. Seandainya kita bagi rata dua juta dua ratus tersebut kesembilan penutur bahasa lokal/daerah yang ada di Sultra, jumlah rata-rata penutur tiap bahasa sekitar dua ratus ribu orang. Penghitungan ini belum saya masukkan pendatang yang sebagian telah menghuni hampir seluruh wilayah di Provinsi Sulawesi Tenggara mulai dari daratan sampai ke kepulauan. Jadi, kemungkinan penutur bahasa lokal itu hanya di bawah dua ratus ribu orang. Dalam kenyataannya, distribusi penutur dari setiap bahasa lokal tersebut berbeda-beda. Ada yanga penuturnya banyak, ada yang sedikit. Jika dilihat dari kenyataan yang ada, bahasa lokal Sultra yang memiliki penutur terbanyak adalah bahasa Muna. Tolaki, dan Ciacia. Jadi, memang benar posisi bahasa lokal kita ada yang termasuk kategori terancam, termasuk salah satunya bahasa Lasalimu-Kamaru.

2. Ada beberapa cara yang dilakukan untuk mengantisipasi kepunahan bahasa, di antaranya yaitu pendokumentasian dan perevitalisasian. Pendokumentasian dilakukan pada bahasa yang sudah tidak ada harapan untuk digunakan kembali oleh masyarakatnya. Bahasa yang dalam keadaan hampir punah dan bahasa yang sangat terancam hanya dapar dilindungi dengan mendokumentasikan bahasa-bahasa itu sebelum bahasa itu punah yang sebenarnya. Dokumentasi itu penting untuk menyiapkan bahan kajian jika suatu saat diperlukan. Pendokumentasian ini dapat berupa penyusunan bahan ajar, penyusunan kamus, tata bahasa, dan penyusunan buku ejaannya. Perevitalisasian dilakukan pada bahasa yang masih digunakan oleh penutur dari sebagian generasi muda dalam hampir semua ranah atau oleh semua generasi muda dalam ranah keluarga dan agama serta kegiatan adat. Bentuk reviltalisasi ini berupa pelatihan dan pementasan sastra lisan kepada generasi muda, pengalihmediaan berbagai bentuk sastra lisan, misalnya dibuat dalam bentuk komik atau visual (animasi).

MENEMUKAN IDENTITAS KALEDUPA MELALUI LAGU DALAM TARI LARIANGI

Nur Israfyan Sofian[1]
Fakultas Ilmu Budaya
Universitas Halu Oleo

Pendahuluan

Lariangi adalah sebuah kesenian tradisi yang berasal dan tumbuh berkembang pada masyarakat Pulau Kaledupa di Kabupaten Wakatobi, Sulawesi Tenggara. Menurut riwayatnya, *lariangi* telah tumbuh dan berkembang di Pulau Kaledupa sejak zaman Kesultanan. Dikisahkan bahwa seorang Raja Kaledupa yang bernama La Kasawari diperintahkan oleh Sultan untuk membawa *lariangi* ke tanah Kaledupa. Peristiwa ini terjadi pada abad ke-17 tepatnya pada tahun 1647. Raja La Kasawari kemudian membawa tarian ini ke tanah Kaledupa dan mengajarkan tarian ini pada masyarakatnya. Tarian ini kemudian berkembang menjadi tarian rakyat Kaledupa yang menjadi seni tradisi untuk dipentaskan dan dipersembahkan kepada Sultan, tamu-tamu Sultan serta pembesar Kesultanan.

Setiap pertunjukan *lariangi* menampilkan sebuah perpaduan tari yang terdiri atas gerakan tari itu sendiri, nyanyian para penari dan iringan alat musik. Setiap gerakan tari ditentukan oleh jenis lagu yang dipersembahkan. Alat musik yang ditabuh pun mengiringi *lariangi* berdasarkan kombinasi gerak dan lagunya. Tarian ini juga diselingi oleh hadirnya dua orang *ngiwi* sebagai ngibing. Alat musik yang digunakan ketika mengiringi *lariangi* adalah *mbololo* (gendang besar), *tawa-tawa* (gong kecil), *ndengu-ndengu* (kennong) dan *ganda* (gendang).

Pertunjukan *lariangi* dipentaskan oleh beberapa orang penari yang mengambil posisi berbanjar dua ke belakang. Jumlah penari *lariangi* selalu genap. Penari *lariangi* adalah para gadis remaja yang juga pandai menyanyikan lagu *lariangi*. Di samping para

1 Staf pengajar pada Fakultas Ilmu Budaya UHO

penari utama tersebut, *lariangi* juga mengundang kehadiran *ngibing* untuk turut menari bersama mereka sebagai klimaks dari setiap pertunjukan *lariangi*[2]?.

Lagu-lagu *lariangi* memiliki ragam bahasa yang berbeda-beda. Beragamnya bahasa dalam lagu *lariangi*, menurut riwayat, dikarenakan beragamnya tamu Sultan yang datang ke Kaledupa. Beragamnya lagu *lariangi* menjadi relevan dengan beragamnya tamu Sultan tersebab *lariangi* adalah sebuah tari persembahan untuk menyambut hadirnya tamu Sultan yang datang ke Kaledupa[3]©. Ragam bahasa yang digunakan dalam *lariangi* yakni bahasa Arab, Melayu, Wolio, Bugis, Maluku dan Bahasa Kaledupa sendiri. Ketika lagu itu dinyanyikan, dialek lagu yang berasal dari ragam bahasa berbeda itu akan mengikuti dialek Kaledupa.

Beberapa judul lagu *lariangi* adalah *Tanaka, Iyamalahu, Ritanjo, Saililla, Denda Aule, Indi-indi, Rongande, Mamae, Wangku Papa, Pando-pandola* serta *Jojonganae*. Beberapa dari lagu tersebut adalah lagu yang benar-benar lagu *lariangi* seperti *Tanaka, Iyamalahu, Indi-indi, Denda Aule, Saililla*. Sedangkan lagu-lagu lain adalah lagu yang diadaptasi dari lagu-lagu lain seperti dari dendang pelaut Maluku, misalnya *Jojonganae* dan *Mamae* ataupun lagu yang diciptakan untuk momentum tertentu seperti *ole-olle* yang berisi pantun-pantun sindiran.

Ketika lagu *lariangi* dinyanyikan dan para penari melakukan gerakkan tari, selendang penari diletakkan di tangan kiri dan kipas diletakkan di tangan kanan. Hampir keseluruhan tarian *lariangi* memiliki memakai selendang dan kipas seperti itu kecuali pada lagu *Denda Aule*. Gerakan utama dalam tari *lariangi* adalah kedua lutut penari saling merapat dengan kaki kanan berada di depan dan kaki kiri berada di belakang. Setiap kaki bergerak ke arah kanan atau kiri, tangan pun bergerakkan selendang dan kipas. Tangan dan kaki masing-masing bergerak sesuai irama lagu yang dinyanyikan serta alat musik pengiring.

Pewarisan *Lariangi*

Salah satu cara yang dilakukan oleh masyarakat Kaledupa untuk mewariskan dan mempertahankan keberadaan *lariangi* di tengah-tengah masyarakatnya adalah dengan tetap mempertunjukkan kesenian ini. Hal ini seolah ingin mengkonfirmasi pendapat Arybowo (2011: 281) yang mengatakan bahwa hadirnya pertunjukan seni tradisi adalah salah satu cara masyarakat pemilik tradisi untuk melestarikan dan mempertahankan kekayaan budaya masyarakat sebagai sebuah seni tradisi. Suasana pertunjukan yang ramai akan mengundang hadirnya penonton dari lintas generasi untuk menyaksikan

2 Lihat Kerukunan Keluarga Kaledupa dan Pemerintah Kecamatan Kaledupa dalam Proposal Pesta Rakyat KARIA di bumi Gau Satoto (2007: 6)

3 © Wawancara dengan ibu Wa Ode Zaramu, Juli 2012.

pertunjukan. Dalam pertunjukan *lariangi*, tidak ada batasan usia dan atau pembatasan penonton secara khusus. *Lariangi* adalah pertunjukan rakyat yang secara sadar dihadirkan untuk dinikmati khalayak ramai. Pada keadaan inilah setiap generasi kaledupa yang berminat untuk belajar, baik mendengarkan lagu, ikut bernyanyi, menabuh gendang dan bahkan menirukan gerak tari di luar arena, dianggap sebagai hal wajar dan biasa.

Proses pewarisan lariangi tidak saja dilakukan di dalam ruang pertunjukan tetapi juga di ruang tertutup di balik tirai ayunan seorang bayi. Seorang ibu di Kota Baubau, berprofesi sebagai guru dan penari *lariangi*, tidak jarang menidurkan anaknya sambil bersenandung lagu *lariangi*. Secara tidak langsung, sang ibu selain ingin memperkenalkan lariangi juga ingin menanamkan pemahaman tentang konektivitas lagu ini dengan konteks kehidupan mereka sebagai orang Kaledupa. Proses pewarisan cenderung terjadi sebagai upaya pendekatan antara pemilik tradisi dengan calon pemilik tradisi ini seperti hendak mengungkap sesuatu di balik upaya mempertahankan keberadaan tradisi ini.

Lagu lariangi

Sudah saya sebutkan di atas bahwa lariangi memiliki beberapa macam lagu yang dinyanyikan sepanjang pertunjukan dan lagu lariangi menentukan gerakan tari yang akan digunakan oleh para penari. Lagu di dalam pertunjukan lariangi bukan saja menjadi salah satu bagian tetapi merupakan inti dari pertunjukan lariangi. Mengapa? Karena lagu lariangi harus dinyanyikan dari awal hingga akhir, sambung menyambung tanpa boleh terputus. Ketik suara penyanyi terputus maka pertunjukan ini dianggap gagal (Berdasarkan informasi dari Bapak Hanapia di Hotel Grand Clarion, 10-11 Agustus 2015).

Secara etimologis kata, *lariangi* adalah menyampaikan pesan dengan berhias. Hakikatnya, seni tradisi adalah sebuah media pertemuan untuk masyarakat (Bauman, 1978: 11). Para penari *lariangi* berhias untuk menyampaikan sebuah pesan mengenai peristiwa di masa lalu salah satunya melalui lagu. Meminjam pendapat Aone van Engelenhoven[4]?, bahwa sebuah kosakata yang terdapat dalam nyanyian tradisi dan diwariskan turun temurun adalah tanda atau rujukan bahwa kosakata itu dikenal oleh pemilik tradisi atau memiliki keterkaitan dengan sebuah peristiwa yang sebenarnya terjadi pada masyarakat pemiliknya. Ditambahkan oleh Engelenhoven bahwa setiap peristiwa adalah benar-benar pernah terjadi dalam masyarakat pemiliknya jika termaktub dalam nyanyian tradisi. Memori kolektif masyarakat yang ingin selalu menghidupkan peristiwa tersebut lalu menuangkannya dalam bentuk nyanyian tradisi sehingga peristiwa tersebut

4 Pendapat Engelenhoven ini disampaikan dalam diskusi bebas dan terbuka dengan beberapa mahasiswa Kajian Tradisi Lisan di Tanjung Pinang, Kepulauan Riau pada Mei 2012.

dapat terekam dan diinformasikan dari generasi ke generasi. Dapat dikatakan bahwa syair dalam sebuah nyanyian tradisi adalah juga mesin perekam sebuah peristiwa di masanya

Ada banyak lagu lariangi yang dikenal oleh masyarakat Kaledupa akan tetapi yang menjadi perhatian saya di sini adalah lagu yang berjudul I*yamalahu*, salah satu lagu yang kerap digunakan dalam beberapa pertunjukan lariangi maupaun ketika lariangi diperlombakan. Menurut Wa Moti[5]?, Iyamalahu biasa disebut "*pobanti Bugisi*[6]*?*" karena menggunakan sapaan yang kerap dijumpai pada masyarakat Bugis dan Makassar di dalam syairnya, yakni frasa *daeng karae.* Frasa tersebut dipadupadankan dengan sapaan yang dikenal dalam masyarakat Wolio sejak masa Kesultanan. Berikut disajikan Syair *Iyamalahu* disertai terjemahan bebas dalam nyanyian *lariangi* dimaksud:

iyamalahu..aulahu..ra..bbuna
iyamalahu landisaidina la sulutanu
landiku liha iyasaihuna abudulu ka...
e..sulutani na folio la daeng kara..e
sango sango aee anana sio limbona la daeng karae
si..o limbona ee sansuru namo la ode la daeng karae
laode itu ee anana bontoogena la daeng karae
bontoogena ee motutturangi na pau la daeng karae
kapitalau ee mopasomba na papara la daeng karae
bonto na lanto ee apouncura ummati la daeng karae
apesuamo sara mina i kamali la daeng karae
landiku liha iyasaihuna abudulu ka.. diri..

.....

Iyamalahu allahu rabbuna (Allahu Rabbi)
Iyamalahu saidina (sahabat) sultan
landiku liha iyasaihuna abudulu ka...
Sultannya Wolio la daeng karaeng
Sango-sango anaknya siolimbona la daeng karaeng
Siolimbona sansurunamo la ode la daeng karaeng

5 Wawancara dengan Ibu Wa Moti kali ini pada tanggal 12 April 2014 di rumah salah seorang putrinya di Kota Baubau.

6 Berbalas pantun dengan bahasa Bugis.

La ode itu anaknya Bontoogena la daeng karaeng
Bontoogena yang memayungi la daeng karaeng
Kapitalau yang dihormati papara la daeng karaeng
Bontona Lanto yang mengukuhkan umat la daeng karaeng
Maka masuklah adat dari istana sultan la daeng karaeng
landiku liha iyasaihuna abdul kadir

Bila dicermati, pengulangan beberapa kali ditemukan dalam syair *iyamalahu.* Pengulangan yang paling banyak dijumpai adalah frasa *"daeng karae"*. Pengulangan ini menunjukkan lagu lariangi tidak saja memiliki formula tertentu yang digunakan untuk pengingat tetapi juga untuk menyampaikan sesuatu. Sebagaimana dikatakan oleh Lord (2000:30) *Formula as "a group of words which is regularly employed under the same metrical conditions to express a given essential idea"*. Sejumlah unsur yang selalu berulang dinyanyikan baik pengulangan kata, frasa maupun larik dalam lagu mengindikasikan bahwa ada sesuatu yang sengaja ingin ditekankan dan bukan sekedar pengulangan biasa. Pola pengulangan ini memiliki sistem yang sama dan sekaligus memiliki fungsi tertentu.

Lagu *iyamalahu* memiliki beberapa pengulangan frasa di dalamnya. Selain sebagai pengingat, pengulangan ini mengandung fungsi sosial di dalam masyarakat Kaledupa. Pengulangan dalam segala bentuknya adalah pusat rujukan pengetahuan dalam alam Melayu pada abad ke-19 (Meier dalam Pudentia, 2000: 147). Jika merujuk pada pendapat ini, pengulangan ini dapat menjadi kode untuk mengingat peristiwa tertentu. Salah satu tujuan yang mungkin adalah bahwa adanya informasi yang ingin disampaikan melalui lagu ini tentang hubungan Buton dengan Bugis dan Makassar di waktu yang lampau. Hal ini disebabkan karena sapaan *daeng karae* berjalan beriringan dengan sapaan yang digunakan di Kesultanan Buton seperti *Siolimbona, Laode, Bontoogena*, dan *Kapitalau*. Dengan mendengar beberapa kata ini secara sepintas, bagi sesiapa yang memiliki hubungan dengan kedua istilah ini, mereka bisa saja mengalami situasi yang mengantar mereka pada pemahaman yang lain. Walter J. Ong menyebut gejala ini sebagai *mnemonic* yakni kondisi di mana sebuah kata dapat mengantar seseorang pada ingatan yang lain. Ingatan yang lain inipun dapat berupa sebuah kisah yang mungkin terjadi dibalik bersatunya sapaan dari dua budaya yang berbeda misalnya *Daeng-Karae* dalam lagu *iyamalahu* yang berbahasa Wolio dan dinyanyikan oleh lagu lariangi milik orang Kaledupa.

Kata *Daeng Karae* berasal dari Bugis Makassar, berada di dalam lagu *Iyamalahu*

berasal dari Bahasa Wolio sedangkan *lariangi* hidup di Pulau Kaledupa. Meski Kaledupa adaah bagian dari Kesultanan Buton di masa lalu, tetapi ketiganya berasal dari latar belakang bahasa yang berbeda. Ketiganya bermetamorfosis menjadi satu dalam sebuah produk bernama *lariangi*. Fenomena seperti telah digambarkan di atas membuat *lariangi* menjadi sebuah tradisi yang menghadirkan keanekaragaman dalam dirinya. Hal ini mengandung pengertian keterbukaan menerima pengaruh dari luar tapi tetap kukuh memegang tradisi yang diwariskan oleh para pendahulu. Interaksi dengan dunia luar dan saling pengaruh dalam dunia budaya adalah sah dan lumrah. Sehingga masuknya unsur lain seperti bahasa yang digunakan merupakan akumulasi dari keterbukaan masyarakat atas pengaruh eksternal sebagaimana telah dipaparkan di atas.

Lariangi sebagai Identitas

Motivasi utama dalam sebuah pewarisan tradisi semacam *lariangi* adalah untuk tujuan mempertahankan. Mempertahankan sebuah tradisi adalah sebuah hal penting yang dilakukan oleh satu komunitas ketika hendak menjaga kebudayaan dan identitasnya. Hal ini dapat dikatakan sebagai fungsi sosial sebuah tradisi. Identitas kebudayaan merupakan sesuatu yang membedakan antara kelompok yang satu dengan kelompok yang lain dan menjadi atribut pembeda bagi suatu komunitas masyarakat ketika berada di tengah-tengah komunitas yang lebih luas lagi[7]?. Dengan mengetahui identitasnya maka kebudayaan dan pemiliknya dapat dipahami.

Lariangi adalah sebuah produk budaya yang menjadi salah satu bentuk manifestasi kebudayaan orang Kaledupa. *Lariangi*, sebagai sebuah manifestasi kebudayaan, coba dipertahankan hingga kini dan diharapkan dapat menjadi citra identitas masyarakat Kaledupa. Dengan dipertahankannya eksistensi *lariangi* menjadi sebuah nuansa tersendiri tentang keKaledupaan yang juga dipertahankan. Mengapa? Karena ada kesan yang diciptakan yakni ketika hendak memasuki dunia orang Kaledupa, pahamilah *lariangi*. *Lariangi* dianggap sebagai sebuah tradisi yang dapat menjelaskan tentang keKaledupaan orang Kaledupa karena lariangi sering mendapat porsi untuk dipentaskan di acara-acara resmi orang Kaledupa. Dapat dikatakan, lariangi adalah dari orang Kaledupa, untuk orang Kaledupa, dan oleh orang Kaledupa. Di saat yang sama pula, tarian ini menjalankan fungsi sosialnya sebagai sebuah tari yang mempertemukan orang Kaledupa di sebuah ruangan yang sama: arena pertunjukan *lariangi.* Hal ini seolah membenarkan pendapat Sedyawati yang mengatakan bahwa fungsi sosial sebuah tradisi memungkinkan tradisi tersebut menjadi ajang solidaritas yang menyatukan dan merekatkan masyarakat pemiliknya (1996:6).

7 Identitas sebagai atribut pembeda ini pernah dikemukakan oleh Dr. Jabatin Bangun di Kantor ATL dalam sebuah diskusi santai pada 27 Desember 2012.

Dalam pertunjukan *lariangi*, secara khusus memang tidak hadir sebagai penjelasan atas sejarah Kaledupa atau sejarah kebudayaan Kaledupa. Namun apabila ditelisik lebih dalam *lariangi* merupakan sarana informasi yang cukup untuk dimaknai dan dipahami sebagai media komunikasi masyarakat. Tidak berlebihan kiranya, jika dikatakan bahwa *lariangi* mengandung pesan yang siap dimaknai sebagai ruang untuk memahami dan mengenal suatu masyarakat bernama masyarakat Kaledupa.

Kesimpulan

Lariangi adalah sebuah seni tradisi yang memadukan unsur gerak, musik dan lagu dalam pertunjukannya. Kedudukan sebagai seni tradisi tidak saja dimaknai lariangi sebagai sebuah ruang untuk memberikan hiburan semata bagi masyarakat pemiliknya. Lebih dari itu, lariangi ternyata turut pula berperan untuk menjelaskan tentang masyarakat pemiliknya dan juga fenomena yang terjadi di masyarakatnya. Jika Vansina mengatakan bahwa sebuah tradisi, utamanya tradisi lisan semacam *lariangi,* merupakan sebuah kesaksian verbal yang diwariskan dari generasi ke generasi maka lariangi merupakan salah satunya. Kesaksian verbal di dalam lariangi salah satunya dapat ditelusuri dari lagu lariangi. *Iyamalahu,* salah satu lagu lariangi, melalui syairmya dapat menjadi saksi lisan yang akan menceritakan gejala sosial masyarakat Kaledupa secara khusus dan Wakatobi dalam bingkai Kesultanan Buton secara umum.

Rujukan

Arybowo, Sutamat. 2011. *Tradisi Lisan dan Festival (Sebuah Refleksi dan Pengamatan di Kepulauan Riau)* dalam *Teks, Naskah, dan Kelisanan Nusantara* Festschrift *untuk Prof. Achadiati Ikram* (editor Tommy Christomy dan Titik Pudjiastuti). Depok: Yayasan Pernaskahan Nusantara.

Baurnan, Richard. 1977. *Verbal Art as Performance.* Massachussets: Newbury House Publishers, Inc.

Lord, Albert B. 2000. *The Singer of Tales.* London: Harvard University Press.

Pudentia, MPSS. 2000. "Makyong: Hakikat dan Proses Penciptaan Kelisanan" (Disertasi Universitas Indonesia).

Sedyawati, Edi. 1996. *Kedudukan Tradisi Lisan dalam Ilmu-Ilmu Sosial dan Ilmu-Ilmu Budaya*, (dalam Warta ATL Jurnal pengetahuan dan Komunikasi Peneliti dan Pemerhati Tradisi Lisan). Edisi II Maret. Jakarta: ATL

Vansina, Jan. 1985. *Oral Tradition As History.* Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi II
Hari, Tanggal, Pukul	: Rabu, 4 November 2015, 09.15—10.30
Judul Makalah	: Menemukan Identitas Kaledupa Melalui Lagu dalam Tari Lariangi
Penyaji/Pembicara	: Nur Israfyan Sofian, M.Hum.
Moderator	: Uniawati, S.Pd., M.Hum.
Notulen	: Rahmawati, S.S., M.Hum.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

Marwan *(Mahasiswa FIB UHO)*

Menurut Ibu, dalam Tari Lariangi terkandung sebuah nilai edukasi. Nilai edukasi seperti apa yang terkandung dalam Tari Lariangi itu?

Pertanyaan/Saran

Ade Setyawan *(Mahasiswa FIB UHO)*

Dalam masyarakat kita dikenal namanya strata, misalnya dalam masyarakat Muna dan Buton dikenal dengan nama Ode bagi bangsawan. Pertanyaan saya terkait dengan suku Tolaki. Bagaimana dengan suku Tolaki yang ada di Sultra, kenapa masyarakatnya tidak memunculkan stratanya dalam nama seperti Ode dalam masyarakat Muna dan Buton?

Pertanyaan/Saran

La Ode Adi *(Guru SMPN 14 Kendari)*

Kalau orang ingin memahami Kaledupa maka pahamilah Lariangi itu sendiri. Dari pernyataan tersebut, sebelumnya telah disinggung, bahwa ternyata pelaku Lariangi itu sendiri jug tidak memahami arti dari nyanyian Lariangi. Bagaimana mereka bisa memahami orang Kaledupa sementara mereka sendiri yang pelaku tidak memahami makna lagu Lariangi itu. Sesuatu yang ditampilakan itu seharusnya menjadi bermakna bagi orang atau pelaku tarian itu sendiri.

Pertanyaan/Saran

Tika *(Mahasiswa Universitas Halu Oleo)*

Apa fungsi Tari Lariangi itu untuk saat ini? Dari fungsinya yang sekarang itu, nyanyiannya menggunakan bahasa apa?

Bagaimana dengan syair-syair dari zaman dahulu, apakah sudah ditranskripsikan atau belum?

Jawaban/Tanggapna

1. Dalam Lariangi itu ada pembagian kelas sosial, yang sebelah kanan itu awalnya hanya ditempati oleh kaum *Walaka* dan mereka disebut sebagai *anjo guru.* Sebelah kiri ditempati oleh mereka yang berasal dari kelas *Kaomu* (kelas atas) yang disebut sebagai *potuu*. Ini bukankan pembedaan kelas sosial, tetapi ini ada efeknya bagi masyarakat karena melihat forum ini sebagai ruang untuk membicarakan atau membahas tentang kearifan lokal. Pada zaman dahulu, tidak boleh ada orang dari kelas *walaka* atau bukan *ode* yang mempunyai ruang besar atau serambi. Ruangan yang besar dimiliki oleh kelas *kaomu* karena mereka mempunyai banyak tamu. Mereka adalah kelas pemimpin. Sementara tamu *walaka* biasanya dibawa masuk ke dalam rumah, bisa juga di ruang tamu atau ruang keluarga. Pengaruhnya ke kearifan lokal adalah penggunaan kayu untuk rumah dibatasi sehingga pengambilan kayu di hutan juga dibatasi.
2. Penari Lariangi menari dengan gerakan yang sangat pelan sementara musik yang mengalun ada dua tahapan, yaitu *fele* (gerak utama) dan *mibin*. Gerak penari itu sangat lambat sementara musik bertalu dengan intensitas yang biasa kemudian semakin lama semakin cepat. Perempuan Kaledupa dalam menari memiliki gerakan atau pembawa yang pelan, atau disebut juga dengan *pia-pia*. Semua dilakukan dengan *pia-pia* (hati-hati) tetapi harus tanggap atau tahan banting dengan keadaan di luar yang penuh dengan huru-hara.
3. Penari dan pelatih Lariangi memang sebagian tidak paham dengan makna dari syair Lariangi. Namun, ketika saya melakukan penelitian lebih mendalam ke dalam masyarakat Kaledupa, baik itu yang ada di Baubau, Kaledupa, atau pun di luar Baubau seperti di Jakarta, ternyata mereka paham syair Lariangi. Contohnya lagu *Yamalahu*, mereka menyebutnya sebagai *Kabanti Bugisi*. Artinya mereka paham bahwa lagu itu berbalas pantun dengan menggunakan kata-kata yang dipahami oleh orang Bugis-Makassar. Saya pernah bertemu dengan pelatih penari Lariangi di daerah Hananbaria, Ambewua ibu kota Kecamatan Kaledupa Induk. Ia adalah cucu dari La Ode Mbano. Keturunan La Ode Mbano inilah yang menyebarkan tarian Lariangi hingga ke Sabah-Serawak, Malaysia. Ia mengatakan bahwa mereka mengenal satu macam lagu yang judulnya 'Wankopapa' yang bercerita tentang seorang lelaki yang mempunyai tunangan. Untuk membahagiakan tunangannya nanti, ia pun berkeinginan mencari kehidupan yang layak. Kemudian, ia berlayar merantau ke daerah seberang. Setelah ia pulang, sementara kapalnya sampai di Hoga ia sudah mendengar berita ternyata

kekasihnya sudah menikah. Tunangannya pun merasa sedih hatinya. Si perempuan akhirnya bunuh diri ketika mendengar kekasihnya sudah pulang. Ketika perempuan itu dikuburkan, si lelaki ikut masuk ke dalam kubur sambil membawa seruling dan menyanyikan lagu 'Wankopapa'. Ini artinya, mereka paham cerita dalam lagu Lariangi.

4. Di daerah Bente, Kaledupa induk, mereka sekarang tidak hanya menyanyikan lagu Lariangi dalam bahasa Kaledupa tetapi mereka menyanyikannya dalam bahasa Indonesia. Saya melihat keterbukaan dan kedinamisan masyarakat Kaledupa terpancar dari lagunya. Mereka bisa menyanyikan lagu tersebut dalam bahasa Arab, Arab-Melayu, Maluku, Wolio, Bugis, dan Makassar. Melihat pelatih Lariangi itu tidak terbatas hanya pada ibu-ibu yang sudah tua/sepuh tetapi juga di beberapa sanggar, seperti sanggar Bapak Nadir Ladjamudi di Baubau. Salah seorang pelatih tarinya adalah guru bahasa Inggris. Saya curiga jangan sampai nanti mengingat di Kaledupa itu banyak tamu dari luar negeri, mungkin saja nanti ada lagu Lariangi yang berbahasa Inggris. Pakaiannya dulu hanya ada dua macam. Sebelah kanan, ada *anjo guru* yang tidak memakai *panto* untuk kalangan *walaka* dan sebelah kiri yang memakai *panto* untuk kalangan bangsawan. Pada tahun 1950, aturan-aturan itu agak dilonggarkan. Untuk keperluan estetika, mereka diminta semua untuk memakai *panto*. Saya melihat itu sebagai keterbukaan atau negosiasi yang terjadi antara masyarakat Kaledupa dengan penguasa. Efek positifnya itu mereka bisa menjelaskan tentang konsep mereka di dalam lagu Lariangi. Efek negatifnya adalah ada kearifan lokal yang harus ada tetapi menjadi hilang.
5. Posisi Lariangi sekarang sebagai peneguh orang Kaledupa bisa dilihat dari pakaiannya. Mereka bisa memakai pakaian yang memosisikan dirinya sebagai orang Kaledupa yang memiliki keeratan hubungan dengan Kesultanan Buton. Mereka menggunakan tiga jenis *panto* di kepala. Hal itu menjelaskan posisi Kaledupa sebagai barata yang menjaga keamanan Kesultanan. Ini dibahas oleh Susanto Zuhdi di disertasinya yaitu *Labu Ana Labu Rope* 'berlabuh di haluan berlabuh di buritan'. Di tengah itu adalah Kesultanan, depan dan belakang itu penjelamaan barata yang menjaga keamanan Kesultanan. Posisi Kaledupa adalah sebagai salah satu *barata* yang berfungsi sebagai *fasal* yang bertugas untuk menjaga keamanan Kesultanan dan sultan.
6. Di syair Lariangi pada saat dinyanyikan ketika ngibing "Kaledupa diposisikan sebagai adiknya Wolio". Saya menerjemahkannya secara bebas. Dalam syair Lariangi mereka ingin meneguhkan bahwa mereka memiliki kedekatan emosional dengan Wolio, dalam hal ini Kesultanan.

REKONSTRUKSI FONEM PROTO KELOMPOK BAHASA CIACIA: LINGUISTIK HISTORIS KOMPARATIF

Asrul Nazar
Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan,
Universitas Muhammadiyah Buton
asrulnazar@gmail.com

Hamzah A. Machmoed
FakultasIlmu Budaya,
Universitas Hasanuddin, Makassar

Muhammad Nurlatif
Fakultas Ilmu Budaya,
Universitas Hasanuddin, Makassar

Pendahuluan

Bahasa adalah sistem lambang berupa bunyi yang bersifat sewenang-wenang (arbitrer) yang digunakan oleh anggota-anggota masyarakat untuk saling berhubungan dan berinteraksi (Bloomfield, 1962). Indonesia memiliki beragam bahasa daerah sebagai bahasa penghubung intra daerah, walaupun kita mempunyai bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional (persatuan) tetapi bahasa daerah itu memunyai variasi bahasa yang berbeda. Bahasa-bahasa daerah tersebut tersebar dari Sabang sampai Merauke. Bahasa daerah merupakan produk lokal sebagai ekspresi atau jati diri dari masyarakat tertentu yang diwariskan secara turun-temurun sebagai bentuk warisan budaya.

Blust (1981) membagi bahasa-bahasa Austronesia atas empat kelompok utama, yaitu: Atayal, Tsou, Paiwan, dan Melayu-Polinesia. Berdasarkan tiga kelompok utama, yaitu: Atayal, Tsou, dan Paiwan terdapat di Formosa. Kelompok Melayu-Polinesia Barat terdiri atas semua bahasa di Indonesia Barat (bahasa Sulawesi dan bahasa Sundik), Pilipina, Chamorro, Palau, Chami, dan Malagasi; kelompok Melayu-Polinesia Tengah terdiri atas semua bahasa di Flores, Timor, Sumba, Sumbawa Timur (bahasa Bima), Maluku Tengah, dan Maluku Selatan; kelompok Melayu-Polinesia Timur meliputi bahasa-

bahasa Halmahera Selatan, dan Iran Jaya. Bahasa-bahasa Melanesia, Mikronesia, dan Polinesia ditempatkan ke dalam subkelompok Oseania.

Bahasa Ciacia (selanjutnya disingkat BCc) tergolong dalam kelompok Autronesia, Melayu-Polinesia subrumpun Muna-Buton dengan populasi sebanyak 79.000 (SIL, 2005 dalam Wikipedia *www.ethnologue.com/language/cia*). BCc merupakan salah satu bahasa yang dituturkan oleh sebagian besar masyarakat di bagian Selatan pulau Buton, Provinsi Sulawesi Tenggara. Lokasi Penutur BCc kini tersebar ditiga wilayah otonomi, yaitu: (1) KabupatenButon; (2) Kabupaten Wakatobi; dan (3) Kota Baubau. BCc adalah bahasa yang bertipevokalik. BCc dituturkan oleh masyarakat Ciacia yang secara garis besar terbagi dalam empat subetnis, yaitu: Laporo, Burangasi, Wabula, dan Lapandewa. Keempat subetnis tersebut masing-masing memiliki karakteristik tersendiri.

Dewasa ini, etnis Ciacia mulai mendapat banyak perhatian masyarakat dan namanya mulai terangkat keluar Indonesia. Profesor dari Korea, *Chun Thai Hyun* meyakini adanya kekhasan yang menarik dalam keanekaragaman linguistik di daerah Buton, yakni keanekaragaman yang ditunjukkan oleh BCc (Azhar, 2011). Alhasil membuahkan sebuah afiliasi konstruktif dengan pemerintah Baubau dengan mentransformasi BCc ke dalam alphabet *Hanggeul* (aksara Korea). Hasil Penelitian (Hanan, 2014) dengan judul "Genealogi Bahasa Ciacia" diketahui bahwa tidak adanya hubungan kekerabatan antara BCc dengan bahasa Korea, adanya kesamaan bunyi antara keduanya adalah bentuk keuniversalan bahasa.

Abdullah dkk., (1991) membagi varian kelompok BCc ke dalam 9 varian, yaitu 1) varian Takimpo (tko); 2) Wabula (wba); 3) Holimombo (hmo); 4) Kondowa (kda); 5) Laporo (lpo); 6) Lapodi (lpi); 7) Wakaokili (wki); 8) Wolowa (wlw); dan 9) varian Wasaga-Kancinaa (wk). Sebagai varian yang berbeda dalam satu bahasa, tidak mengherankan apabila ditemukan perbedaan serta kemiripan fonem, morfem, ataupun perbedaan penyebutan.

Penelitian tentang rekonstruksi fonem proto sebelumnya telah dilakukan oleh Machmoed dengan judul "Rekonstruksi Proto Kelompok Bahasa Gorontalo". Hasil penelitian tersebut mendeskripsikan pada rekaman bentuk-bentuk kata yang diwariskan oleh etimon Proto Gorontalo (selanjutnya disingkat PG) dalam bahasa-bahasa dikelompoknya telah terjadi perubahan bersifat sporadis dan pada umumnya tidaklah mengacu kepada suatu rampatan yang bersistem. Etimon-etimon PG yang direfleksikan oleh bentuk-bentuk kata anggota kelompoknya ternyata tidak mengalami perubahan yang mencolok. Kekerabatan anggota kelompok tersebut sangat erat. Perubahan-perubahan bunyi yang terjadi pada umumnya masih berkaitan dengan wilayah atrikulasi: PAN *R>PG *g> Gor /h/ pada umumnya tetap /g/ pada anggota kelompok Gorontalo. Penelitian selanjutnya kembali dilakukan oleh Nurlatief dengan judul penelitian "Rekonstruksi Fonem Purba Bahasa Makassar". Rekonstruksi dan

klasifikasi dilakukan dalam 5 varian bahasa Makassar, yaitu varian Lakiung (LK), Turatea (TRT). Bantaeng (BTG), Konjo (KJ), dan Selayar. Hasil penelitian mendeskripsikan bahwa kelima varian tersebut memperlihatkan adanya kesepadanan yang konsisten dan memiliki sifat penyebaran yang sama. Hasil rekonstruksi yang dilakukan menunjukan bahwa Dialek Makassar Purba (DMP) memiliki 5 buah vocal /*i,*e,*u,*o,*a/ sedangkan pada bunyi konsonan terdapat 19 buah yaitu: /*p,*b,*d,*t,*k,*g,*ʔ, *s,*h,*c,*j,*r,*l,*m,*n,*ɲ, *ŋ, *w, *y/.

Rekonstruksi merupakan metode yang digunakan untuk memeroleh fonem atau morfem proto dari suatu kelompok bahasa berkerabat, yang dianggap pernah ada dalam bahasa-bahasa purba, yang sama sekali tidak memiliki naskah tertulis (Murmahyati,2002). BCc merupakan salah satu bahasa yang tidak memiliki naskah tulis. Berdasarkan uraian di atas, tujuan penelitian ini adalah mengungkap dan mendeskripsikan tentang bentuk fonem proto kelompok BCc berdasarkan kaidah rekonstruksi dalam *(internal rekonstruction)*.

Bahan dan Metode

Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian Linguistik Historis Komparatif (LHK) dengan tujuan merekonstruksi fonem proto dalam kelompok BCc dengan menggunakan metode kualitatif. Metode kualitatif digunakan untuk membandingkan data-data kebahasaan berdasarkan fakta-fakta linguistik antaravarian kelompok BCc.

Lokasi danWaktu

Penelitian dilakukan di Kabupaten Buton,Provinsi SulawesiTenggara. Pengambilan data berdasarkan setiap varian, yaitu varian Takimpo, meliputi Kelurahan Pasarwajo dan Kelurahan Takimpo; varian Wabula, meliputi Desa Wabula, dan Desa Wasuemba; varian Holimombo, meliputi Desa Holimombo, dan Desa Koholimombono; varian Kondowa meliputi Desa Kondowa; varian Laporo, meliputi Kelurahan Kombeli; varian Lapoḍi meliputi Desa Lapoḍi; varian Wakaokili meliputi Desa Wanguwangu, Desa Kaongkeongkea; varian Wolowa, meliputi Desa Wolowa; dan varian Wasaga-Kancinaa meliputi Desa Wasagadan Desa Kancinaa. Penelitian dilaksanakan pada tanggal 26 Maret 2014 sampai dengan 5 Mei 2014.

Sumber Data

Objek penelitian ini ialah kelompok BCc, sasaran penelitian ini mencakupi tuturan yang bersumber dari penutur asli kelompok BCc. Sumber data penelitian ini adalah data-data kognat atau kata-kata kerabat yang diperoleh dari kosakata dasar *Sulawesi*

Wordbook Umbrella Wordlist yang diterbitkan *Summer Institute of Linguistik (SIL)* sejumlah 487 gloss.

Teknik PengumpulanData

Data diperoleh melalui penelitian lapangan. Data dikumpulkan dengan menggunakan wawancara kepada informan setiap varian dalam kelompok BCc. Menurut Samarin (1988:55), peneliti perlu memiliki informan-informan yang benar-benar dapat dianggap representasi dari masyarakat bahasa, maka ia harus mencari orang-orang yang betul-betul sepenuhnya berpengalaman dalam soal ini. Metode penyediaan data untuk penelitian LHK, yaitu metode cakap dan metode simak. Teknik dasar metode cakap, yaitu (1) teknik cakap semuka; (2) teknik cakap tansemuka; (3) teknik catat dan teknik rekam. Metode simak adalah sebuah cara yang dilakukan peneliti untuk memperoleh data dilakukan dengan menyimak penggunaan bahasa. Teknik dasar dalam metode simak adalah metode sadap, dimaksudkan pada hakikatnya penyimakan diwujudkan dengan bentuk penyadapan (Mahsun,2012).

Analisis Data

Teknik analisis data dalamb penelitian ini menggunakan metode perbandingan (Crowley, 1987). Teknik-teknik yang dimaksud adalah 1) mendaftar *Sulawesi Wordbook Umbrella Wordlist*; 2) menetapkan kata kerabat yang memiliki hubungan genetis dengan criteria sebagai berikut: a)pasangan yang identik; b) Pasangan yang memiliki pasangan korespondensi fonemis; c) Pasangan yang mirip secara fonetis; d) pasangan satu fonem berbeda (Keraf,1991); dan, 3) Merekonstruksi kata-kata.

Rekonstruksi fonem proto kelompok BCc dilakukan pada level rekonstruksi yang lebih rendah *(lower level reconstruction)* hal ini disebabkan belum adanya penelitian terdahulu tentang rekonstuksi pada kelompok BCc. Menurut Adelaar dalam Nurlatif (2011), jika rekonstruksi fonem suatu bahasa lebih rendah belum ada, maka hampir dapat dipastikan hasil rekonstruksi bahasa pada tingkat yang lebih tinggi *(higher level)* juga samar-samar.

Hasil

Penelitian ini menunjukkan bahwa rekonstruksi fonem proto dilakukan dengan langkah kerja yang teratur dan bersistem. Langkah-langkah rekostruksi ini dibuat berdasarkan fakta-fakta linguistic dari kelompok BCc, yaitu varian Takimpo (tko), Wabula (wba), Holimombo (hmo), Kondowa(kda), Laporo(lpo), Lapodi(lpi), Wakaokili(wki), Wolowa(wlw), dan varian Wasaga-Kancinaa (wk). Langkah-langkah kerja rekonstruksi, yaitu menyusun kata-kata sepadan yang berpotensi di antara varian-varian yang berkait.

Kosakata yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Sulawesi Wordbook Umbrella Wordlist*. Kosakata tersebut digunakan sebagai kosakata dasar karena sebagai kosakata khusus untuk menganalisis bahasa-bahasa di Sulawesi yang diterbitkan oleh *Summer Institute of Linguistik (SIL)* sejumlah 487 gloss. Kosakata tersebut merupakan kumpulan dari kata-kata anggota tubuh, hubungan kemasyarakatan, binatang, kata ganti, tumbuh-tumbuhan, alam dunia, buatan manusia, kata sifat, tata bahasa, nomor-nomor, posisi, waktu, kata kerja, kebiasaan, dan kata tanya.

Selanjutnya, menentukan kata-kata sekognat yang terdapat dalam kelompok BCc. Kata- kata yang digunakan dalam perbandingan bahasa adalah kata-kata yang sekognat yang merupakan refleksi dari hasil pantulan sejarah warisan suatu sumber bahasa yang sama. Penentuan kata kognat dilakukan dengan melihat kesamaan bentuk dan makna dari kelompok bahasa tersebut. Terakhir, melakukan rekonstruksi tiap fonem yang terdapat dalam pasangan kata yang sama diperbandingkan. Rekonstruksi atau pemulihan fonem proto kelompok BCc dilakukan dengan membandingkan set korespondensi pada kata seasal dalam kata-kata berkerabat. Daftar set korespondensi berdasarkan kata berkerabat dalam kelompok Bcc. Perhatikan tabel berikut.

Tabel 1: Set Korespondensi Kelompok BCc

tko	wba	hmo	kda	lpo	lpi	wki	wlw	wk
k	k	k	k	k	k	k	k	k
g	R	R	g	g	g	h	R	g
n	n	n	n	n	n	n	n	n
c	c	c	c	c	c	c	c	c
u	u	u	u	u	u	u	u	u
β	β	β	β	β	β	β	β	β
h	h	h	h	h	h	h	h	h
p	p	p	p	p	p	p	p	p
o	o	o	o	o	o	o	o	o
a	a	a	a	a	a	a	a	a
ŋk	ŋk	ŋk	ŋk	ŋk	ŋk	ŋk	ŋk	ŋk
s	s	s	s	s	s	s	s	s
mb	mb	mb	mb	mb	mb	mb	mb	mb
l	l	l	l	l	l	l	l	l
ɔ	b	b	b	b	b	b	b	b
i	i	i	i	i	i	i	i	i
ɓ	ɓ	ɓ	ɓ	ɓ	ɓ	ɓ	ɓ	ɓ
e	e	e	e	e	e	e	e	e
ɖ	ɖ	ɖ	ɖ	ɖ	ɖ	ɖ	ɖ	ɖ

t	t	t	t	t	t	t	t	t
nc	nc	nc	nc	nc	nc	nc	nc	nc
nt	nt	nt	nt	nt	nt	nt	nt	nt
j	j	j	j	j	j	j	j	j
ŋ	ŋ	ŋ	ŋ	ŋ	ŋ	ŋ	ŋ	ŋ
g	g	g	g	g	g	g	g	g
nd	nd	nd	nd	nd	nd	nd	nd	nd
mp	mp	mp	mp	mp	mp	mp	mp	mp
m	m	m	m	m	m	m	m	m

Berdasarkan set korespondensi tersebut, fonem yang distribusinya dominan dapat langsung ditetapkan sebagai fonem proto. Misalnya, pada korespondensi pertama, yaitu: /k/ dapat ditetapkan sebagai fonem /*k/ yang dihipotesiskan merupakan refleksi dari fonem proto kelompok BCc. Hal tersebut berlaku pula pada fonem-fonem lain yang dominan dalam distribusi korespondensinya. Perhatikan tabel berikut.

Tabel2: Rekonstruksi Proto Fonem KelompokBCc

tko	wba	hmo	kda	lpo	lpi	wki	wlw	wk	Fonem Proto
k	k	k	k	k	k	k	k	k	*k
g	R	R	g	g	g	h	R	g	*R
n	n	n	n	n	n	n	n	n	*n
c	c	c	c	c	c	c	c	c	*c
u	u	u	u	u	u	u	u	u	*u
β	β	β	β	β	β	β	β	β	*β
h	h	h	h	h	h	h	h	h	*h
p	p	p	p	p	p	p	p	p	*p
o	o	o	o	o	o	o	o	o	*o
a	a	a	a	a	a	a	a	a	*a
ŋk	ŋk	ŋk	ŋk	ŋk	ŋk	ŋk	ŋk	ŋk	*ŋk
s	s	s	s	s	s	s	s	s	*s
mb	mb	mb	mb	mb	mb	mb	mb	mb	*mb
l	l	l	l	l	l	l	l	l	*l
b	b	b	b	b	b	b	b	b	*b
i	i	i	i	i	i	i	i	i	*i
ɓ	ɓ	ɓ	ɓ	ɓ	ɓ	ɓ	ɓ	ɓ	*ɓ
e	e	e	e	e	e	e	e	e	*e
ɖ	ɖ	ɖ	ɖ	ɖ	ɖ	ɖ	ɖ	ɖ	*ɖ

t	t	t	t	t	t	t	t	t	*t
nc	nc	nc	nc	nc	nc	nc	nc	nc	*nc
nt	nt	nt	nt	nt	nt	nt	nt	nt	*nt
j	j	j	j	j	j	j	j	j	*j
ŋ	ŋ	ŋ	ŋ	ŋ	ŋ	ŋ	ŋ	ŋ	*ŋ
g	g	g	g	g	g	g	g	g	*g
nd	nd	nd	nd	nd	nd	nd	nd	nd	*nd
mp	mp	mp	mp	mp	mp	mp	mp	mp	*mp
m	m	m	m	m	m	m	m	m	*m

Apabila dalam satu set korespondensi terdapat korespondensi yang berlainan, maka belum dapat langsung ditetapkan fonem protonya. Hal ini disebabkan terdapatnya beberapa korespondensi didalam kata tersebut. Fonem-fonem yang telah ditetapkan fonem protonya, dapat diinventarisasi berdasarkan posisi dan cara artikulasinya.

*p	*b	*t			*c	*j	*k	*g
*mp		*mb	*nt	*nd		*nc		*ŋk
	*b̰			*ɖ				
	*m		*n					*ŋ
			*s					*h
*β								
			*l					
			*i				*u	
			*e				*o	
					*a			

Fonem-fonem yang berlainan tersebut adalah /g/, /R/, dan /h/. Perihal fonemena tersebut berlaku hokum korespondensi Van Der Tuk, yaitu hokum RDL dan RGH. Hukum tersebut menjelaskan bahwa dalam bahasa Austronesia Purba dikenal dua macam fonem trill, yaitu trill alveolar /*r/ dan trill uvular /*R/. Fonem purba /*r/ menurunkan tiga fonem baru dalam bahasa-bahasa Austonesia sekarang, yaitu /r/, /d/, dan /l/. Penurunan fonem-fonem baru ini disebabkan boleh daerah artikulasinya yang berdekatan sekitar alveolum. Demikian pula fonem Astronesia purba /*R/ menurunkan fonem-fonem pantulan berupa /R/, /g/, dan /h/. Hal ini disebabkan fonem-fonem tersebut daerah artikulasinya

berdekatan sekitar velum. Apabila keseluruhan fonem-fonem telah ditetapkan fonem protonya, maka dapat dibuat table inventori berdasarkan posisi dan cara artikulasinya. Inventori dimulai dengan proto vokal selanjutnya inventori proto konsonan dan gugus konsonan kelompok BCc. Perhatikan tabel berikut.

Tabel 3: Inventori Proto Vokal Kelompok BCc

Posisi	Depan	Tengah	Belakang
Tinggi	*i		*u
Tengah	*e		*o
Rendah		*a	

Tabel 4: Inventori Proto Konsonan Kelompok BCc

Cara Artikulasi \ Posisi		Bilabial	Alveolar	Retrofleks	Palatal	Velar	Uvular	Glotal
Plosif	TBs	*p	*t		*č	*k		
	Bs	*b			*ǰ	*g		
Prenasal Plosif	TBs	*mp	*nt		*nč	*ŋk		
	Bs	*mb	*nd					
Implosif	Bs	*ɓ		*ɖ				
Nasal	TBs							
	Bs	*m	*n			*ŋ		
Frikatif	TBs		*s					*h
	Bs	*β						
Lateral	Bs		*l					
Trill	Bs						*R	

Pembahasan

Penelitian ini menemukan hasil rekonstruksi fonem proto kelompok BCc diperoleh fonem proto vocal sebanyak 5 buah, yaitu /*i, *u, *e, *o, *a/. Berdasarkan posisinya proto fonem vocal /*i/ ialah vocal tinggi depan, /*u/ ialah vocal tinggi belakang, /*e/ ialah vokal tengah depan, /*o/ ialah vokal tengah belakang, dan /*a/ ialah vokal rendah tengah. Distribusinya proto fonem vokal di atas, dapat hadir pada semua posisi, yaitu: posisi awal, tengah, dan posisi akhir. Proto fonem konsonan kelompok BCc diperoleh sebanyak 17 buah,yaitu /*p,*b,*t,*c, *j,*k, *g, *ɖ, *ɓ, *β, *s, *h, *l, *m,*n, *ŋ, *R/. Berdasarkan posisinya proto fonem konsonan /*p/ ialah bilabial plosif tak bersuara, /*b/ ialah bilabial bersuara; /*t/ ialah plosif alveolar tak bersuara; /*c/ ialah plosive palatal tak bersuara, /*j/ ialah plosive palatal bersuara, /*k/ ialah plosive velar tak bersuara, /*g/ ialah plosive velar bersuara; /*ɓ/ ialah implosif bilabial bersuara, /*ɖ/ ialah implosif retrofleks bersuara; /*β/ ialah frikatif bilabial bersuara, /*s/ ialah frikatif alveolar tak bersuara, /*h/ ialah frikatif glottal tak bersuara; /*m/ ialah nasal bilabial bersuara, /*n/ ialah nasal alveolar bersuara, /*ŋ/ ialah nasal velar bersuara, /*l/ ialah lateral alveolar bersuara; dan /*R/ialah trill uvular bersuara. Distribusi proto konsonan di atas, dapat hadir pada semua posisi. Proto fonem gugus konsonan prenasal sebanyak 6 buah, yaitu /*mp, *mb, *nt, *nd, *nc, *ŋk/. Berdasarkan posisinya protofonem gugus konsonan /*mp/ ialah prenasal plosif tak bersuara, /*mb/ ialah prenasal plosif bilabial bersuara, /*nt/ ialah prenasal plosif alveolar tak bersuara, /*nd/ ialah prenasal alveolar bersuara,/*nc/ ialah prenasal plosif palatal tak bersuara, dan /*ŋk/ ialah prenasal plosive velar tak bersuara.

Kesimpulan dan Saran

Rekonstruksi fonem proto kelompok BCc diperoleh fonem proto vocal sebanyak 5 buah, yaitu /*i,*u,*e,*o,*a/. Distribusi penyebaran fonem proto vocal pada semua posisi, yaitu: posisi awal, tengah, dan akhir kata. Fonem proto konsonan diperoleh sebanyak 17 buah, yaitu /*p,*b,*t,*c,*j, *k, *g,*ɖ,*ɓ,*β,*s,*h,*l,*m,*n, *ŋ,*R/. Distribusi penyebaran proto konsonan hanya terdapat pada posisi awal dan tengah kata. Proto fonem gugus konsonan prenasal sebanyak 6 buah,yaitu: /*mp, *mb, *nt,*nd, *nc, *ŋk/. Diharapkan penelitian-penelitian linguistik perlu ditingkatkan sebagai bentuk pendokumentasian bahasa-bahasa local khususnya bahasa yang tidak memunyai aksara atau naskah tua. Hal ini sebagai bentuk apresiasi kekayaan intelektual nenek moyang dan pelestarian budaya, karena bahasa adalah bagian dari budaya.

Daftar Pustaka

Abdullah, Mustafa, dkk. 1991. *Struktur Bahasa Cia-cia*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Azhar, Iqbal Nurul. 2011. *Saat-saat Kritis Bahasa Cia-cia*. Jurnal PROSIDI, 5(2): 37-52.

Bloomfield, Leonard.(1962). *Language*. New York: GeorgeAllen&UnwinLtd.

Blust, Robert A. 1981.*The Soboyo Reflexe of Proto Austronesia. In Historical Linguistics In Indonesia Part. INUSA 10:21-30*. Jakarta: Badan Penyelenggara Seri Nusa.

Crowley,Terry. 1987.*An Introduction to Historical Linguistics*. Papua New Guinea: Universty of Papua New Guinea.

Hanan, Sandra Safitri. 2014. *Genealogi Bahasa Ciacia* (Disertasi). Yogyakarta: Universitas Gajah Mada.

Keraf, Gorys. 1991. *Linguistik Bandingan Historis*. Jakarta: PT. Gramedia Utama.

Machmoed, Hamzah A. 2014. *Rekonstruksi Proto Kelompok Bahasa Gorontalo*. Makalah Kongres International Masyarakat Linguistik Indonesia, Bandar Lampung, 19-22 Februari 2014.

Mahsun. 2012. *Metode Penelitian Bahasa (Tahapan Strategi ,Metode dan Tekniknya) Edisi Revisi*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.

Murmahyati. 2002. *Rekonstruksi Fonem Proto Bahasa Makassar, Bugis, Mandar, Toraja, dan Masserempulu*. Jurnal Penelitian Sawerigading, 5(2): 15-20.

Nurlatif, Muhammad. 2012. *Rekonstruksi Fonem Purba Bahasa Makassar.*Hasil Penelitian (belum dipublikasikan).

Samarin, William J.(1988). *Ilmu Bahasa Lapangan*. Yogyakarta: Kanisius.

Summer Institute of Linguistik. (2005). Available from www.ethnologue.com/language/cia Diakses23 Juli2014.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi I
Hari, Tanggal, Pukul	: Rabu, 4 November 2015, 08.00—09.15
Judul Makalah	: Rekonstruksi Fonem Proto Kelompok Bahasa Ciacia: Linguistik Historis Komparatif
Penyaji/Pembicara	: Asrul Nazar, dkk.
Moderator	: Sukmawati, S.Pd., M.Hum.
Notulen	: Asri, S.S., M.Hum.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

Sufiani *(Guru SDN 05 Poasia)*

Penggunaan bahasa di jenjang pendidikan, khususnya mulok di sekolah dasar di Kota Kendari adalah bahasa Tolaki. Bagaimana dengan anak-anak yang berpenutur bahasa daerah lain? Sebagai pendidik bagaimana kita memberikan penilaian kepada anak-anak untuk kasus seperti ini. Kalau anak-anak dari etnis Tolaki tidak ada masalah. Bagaimana kalau dari etnis lain, misalnya Muna, yang bagi mereka bahasa itu adalah bahasa baru untuk mereka?

Pertanyaan/Saran

Rahman *(FIB UHO)*

1. Dikatakan tadi bahwa bahasa Ciacia itu seakan-akan sudah terpuruk karena dalam komunitasnya pun muloknya itu menggunakan bahasa Wolio. Saya melihat di Buton bahwa yang lebih berperan itu adalah siapa yang membuat kebijakan. Karena kebanyakan di Buton itu dan hampir semua pembuat kebijakan adalah orang-orang Wolio, sehingga berpengaruh pada kebijakan penerapan mulok di semua sekolah di Kabupaten Buton, yaitu harus menggunakan mulok bahasa Wolio. Jadi, persoalan keterpurukannya itu bukan karena ketidakcintaan masyarakat Ciacia terhadap bahasanya, tetapi itu adalah kebijakan yang memaksa masyarakat Ciacia harus menggunakan bahasa daerah lain. Bagaimana tanggapan Bapak?
2. Mengenai pengelompokan bahasa Ciacia, ini memang harus dilihat bahwa Ciacia

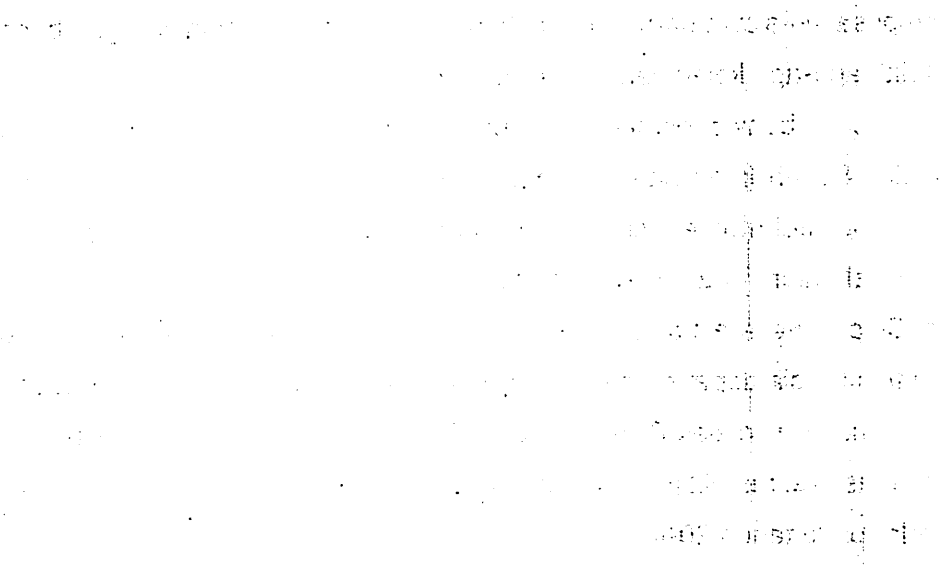
itu banyak. Ada Ciacia Wabula, Takimpo, Laporo, Kumondo, Lumompu, Wasaga, Kancinaa, Lapodi, Wakaokili, Wasaga, dan Kancinaa. Selain Ciacia tersebut, masih ada sebenarnya yang lain, yaitu Burangasi dan Binongko. Ini harus diklasifikasikan. Dari sisi bahasa, Ciacia itu hanya satu bahasa tetapi dialeknya banyak. Untuk menghitung basis fonemnya dari segi fonologis ada perbedaan dari masing-masing. Misalnya, dalam Ciacia Laporo, ada fonem /gh/ yang tidak ada dalam Ciacia Wabula dan Takimpo. Misalnya, orang Ciacia Sampolawa mengatakan *rato* 'tiba' dan Ciacia Laporo mengatakan *ghato*. Jadi, jangan sampai kita memberikan generalisasi bahwa Ciacia itu sama semua. Apalagi meneliti dari segi budaya dan cerita rakyatnya, harus ada penekanan penelitian, Ciacia apa yang dijadikan objek. Tari Padenda, misalnya, hanya ada dalam Ciacia Wabula, tidak ada dalam Ciacia Laporo. Tari Linda kemungkinan tidak ada dalam Ciacia Wabula, tetapi ada dalam Ciacia Laporo. Ini yang harus saya sampaikan sekaligus sebagai masukan kepada Kantor Bahasa Sultra.

Jawaban/Tanggapan

1. Saya teringat dengan pola penilaian yang sempat saya baca di tulisan Prof. Rhenald Gazali. Beliau menceritakan waktu studi di Amerika dan semua keluarganya dibawa ke sana. Anaknya disekolahkan di sana. Ketika mata pelajaran bahasa Inggris, anaknya diberi nilai A oleh guru. Tentu saja, anaknya di sana sebagai penutur baru dan berada di lingkungan baru. Jadi, anak tersebut ketika pelajaran imala, ia mendapatkan nilai A. Ketika pulang ke rumah, ia perlihatkan nilai itu ke bapaknya, Rhenald Gazali. Rhenald Gazali merasa aneh dengan hal tersebut karena menurutnya anaknya tidak pantas untuk mendapatkan nilai A. Jadi, keesokannya beliau langsung menghadap kepada guru yang bersangkutan. Ia pun minta dipertimbangkan kembali nilai anaknya kenapa bisa mendapat nilai A karena menurutnya anak tersebut belum pantas untuk nilai tersebut. Guru pun menjawab bahwa memang dari segi kapasitas belum pantas untuk mendapat nilai A tetapi nilai itu adalah motivasi buat dia agar giat belajar. Kalau kita di Indonesia mungkin beda. Kalau tidak sesuai dengan harapan kita sebagai guru, anak itu sudah mendapat nilai rendah. Padahal, menurut yang saya baca, di Amerika kalau ada anak yang kurang pekerjaannya akan diberikan nilai A. Tentu saja niatnya untuk memotivasi siswa. Kaitannya dengan pertanyaan tadi bahwa hal ini berpulang kepada kebijakan guru dalam memberikan penilaian. Yang jelas, masing-masing guru memiliki strategi bagaimana memberikan motivasi kepada siswa untuk giat belajar. Saya kira kita bisa adopsi tata cara penilaian di Amerika tadi. Namun, jangan juga dipaksakan bahwa muloknya misalnya bahasa Tolaki, terus Bapak dan

Ibu memaksakan siswa harus bisa bahasa Tolaki. Hal itu mungkin agak berlebihan, tetapi tidak apa-apa kalau hanya sekadar tahu.

2. Memang benar bahwa pemegang kebijakan di Buton itu umumnya berasal dari etnis Wolio. Sudah lama bahasa Wolio dijadikan mulok di wilayah penutur bahasa Ciacia. Ini menjadi momen yang tepat, mudah-mudahan Kantor Bahasa Sultra bisa memfasilitasi hal ini untuk membuat sebuah bahan ajar sebagai materi pengajaran bahasa Ciacia. Secara tidak langsung dengan masuknya mulok bahasa Wolio di daerah etnis Ciacia dapat berpengaruh pada berkurangnya penutur bahasa Ciacia.
3. Mengenai masalah dialek-dialek bahasa Ciacia, saya menyampaikan terima kasih atas informasinya. Penelitian mengenai dialek-dialek bahasa Ciacia sudah diteliti oleh Ibu Sandra pada tahun 2014.



MEMAHAMI MAKNA UNGKAPAN TRADISIONAL MUNA SEBAGAI PEREDAM KONFLIK SOSIAL

Zakiyah M.Husba
Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara

Mulawati
Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara

Pendahuluan

Konflik sosial adalah situasi yang sangat mungkin terjadi dalam masyarakat dengan ragam latar belakang budaya atau biasa disebut sebagai masyarakat multikulturalisme. Ciri masyarakat ini telah hadir di sebagian besar kota yang ada di Indonesia termasuk Kota Kendari. Gesekan sosial berupa tawuran antar pelajar dan warga terekam dalam koran lokal berikut.

Tawuran antar siswa kembali terjadi di Kota Kendari. Kali ini, dua kelompok pelajar yaitu siswa STM dan SMK Kendari saling lembar dan kejar-kejaran usai pulang sekolah. Keributan itu terjadi hari ini sekitar pukul 15.20 wita di jalan Jenderal Ahmad Yani Kendari (http://kendaripos.co.id/2015/08/).

Informasi yang diihimpun Kompas.com, bentrokan antarwarga lorong barat dan lorong timur di Kelurahan Gunung Jati dan Kelurahan Jati Mekar itu berawal saat La Uwa, warga dari lorong barat, mengejar seorang tukang ojek dari lorong timur. Uwa mengejar hingga 200 meter dari depan lorongnya, Minggu (24/3/2013), sekitar pukul 21.00 Wita. Tukang ojek tersebut ketakutan dan meninggalkan motornya (http:// regional.kompas.com).

Kedua berita yang sempat terekam dalam koran lokal tersebut adalah contoh konflik horizontal yang terjadi di masyarakat Kota Kendari. Berita pertama melibatkan pemuda dengan status sosial sama yaitu pelajar, berita kedua melibatkan dua kelompok pemuda dengan latar belakang budaya yang sama. Setelah memerhatikan kedua berita

tersebut, secara umum kedua tawuran disebabkan oleh keunikan karakter tiap manusia. Secara khusus konflik-konflik yang terekam dalam media massa lokal tersebut juga disebabkan oleh kurangnya tenggang rasa dan toleransi yang dimiliki oleh dua pihak yang bertikai. Apabila tiap-tiap individu dalam masyarakat memiliki hubungan yang baik, toleransi yang tinggi, saling membantu dan bekerja sama, serta saling menolong dalam kesulitan, benturan sosial yang mungkin terjadi akibat keinginan dan kebutuhan yang berbeda dapat dikurangi.

Deretan perilaku positif yang telah dituliskan pada paragraf sebelumnya memunculkan satu pertanyaan penting yaitu bagaimana menguatkan beberapa perilaku positif ini? Adakah cara yang dapat ditempuh agar tiap-tiap individu dalam masyarakat memiliki perilaku tersebut. Menurut Waluya (2009), setidaknya ada sembilan aspek yang harus ditingkatkan agar konflik yang terjadi dapat dikurangi, salah satunya adalah peningkatan atau pencapaian kepribadian yang mantap dan mandiri berdasarkan budaya. Terkait dengan pemahaman kebudayaan seseorang, penulis ingin menguraikan pemaknaan terhadap beberapa ungkapan tradisional Muna sebagai tradisi lisan nusantara. Stepanus (Djuweng, 2015: 197) mengemukakan bahwa ungkapan tradisional sebagai bagian dari tradisi lisan tentunya mengandung filsafat, sejarah, nilai-nilai moral, etika, religius, hukum adat, struktur dan organisasi sosial, sastra dan estetika, selain itu, teks lisan juga memuat ilmu pengetahuan dan metodenya.

Konflik Sosial dalam Masyarakat

Sebelum menguraikan makna ungkapan tradisional Muna, penulis akan menguraikan beberapa konsep terkait konflik sosial. Konflik merupakan situasi yang wajar dalam setiap masyarakat. Bahkan, tidak ada satu masyarakat pun yang tidak pernah mengalami konflik. Tiap masyarakat pasti pernah mengalami konflik, baik konflik dalam cakupan kecil atau konflik berskala besar. Konflik yang cakupannya kecil, seperti konflik dalam keluarga, teman, dan atasan/bawahan. Sementara itu, konflik dalam cakupan besar, seperti konflik antargolongan atau antarkampung.

Dalam skala yang lebih besar Karl Marx menyatakan bahwa konflik terkait erat dengan perkembangan kapitalisme. Anggapan tersebut menyebutkan bahwa apa yang merupakan penyebab konflik, ddidefinisikan oleh kelompok berkuasa dalam masyarakat untuk melindungi kepentingan mereka sendiri. (Henslin, 2007: 18). Berdasarkan pendapat Marx tersebut dapat disimpulkan bahwa konflik sosial dapat terjadi apabila golongan masyarakat tak berkuasa merasa kurang puas dengan dengan kaum *borjuis* atau penguasa. Pernyataan ini berbeda dengan seorang antropolog bernama William

Chang. Chang dalam Mulyadi (2002) mempertanyakan benarkah konflik sosial hanya berakar pada ketidakpuasan batin, kecemburuan, iri hati, kebencian, masalah perut, masalah tanah, masalah tempat tinggal, masalah pekerjaan, masalah uang, dan masalah kekuasaan? Dia menyatakan bahwa konflik sosial juga dapat dipicu oleh emosi sesaat manusia.

Konflik sosial juga terbagi dalam beragam jenis, antara lain konflik sosial berdasarkan fungsi dan konflik sosial berdasarkan posisi seseorang dalam struktur masyarakat. Konflik sosial berdasarkan fungsinya terbagi dua yaitu; konflik konstruktif dan destruktif. Konflik konstruktif memiliki nilai positif, sebaliknya konflik destruktif memiliki dampak negatif. Jenis konflik sosial didasarkan pada posisi seseorang dalam struktur masyarakat. Kedua jenis konflik berdasarkan kriteria tersebut adalah konflik vertikal dan horizontal. Konflik vertikal terjadi antara masyarakat dan penguasa, sedangkan konflik horizontal terjadi antara individu dalam masyarakat.

Ungkapan Tradisional Muna

Jan Vansina (2014: 303), mengemukakan bahwa tradisi lisan termasuk di dalamnya ungkapan tradisional adalah sebuah pesan yang sarat simbol dan makna. Pada umumnya makna yang terkandung dalam ungkapan tradisional berisi petuah yang dapat diaplikasikan dalam kehidupan bermasyarakat. Alan Dundes dalam Danandjaja (1984: 28) menyatakan bahwa ungkapan tradisional adalah kalimat singkat yang disarikan dari pengalaman yang panjang atau kebijaksanaan orang banyak yang merupakan kecerdasan seseorang.

Telah banyak penelitian dilakukan untuk mengungkap makna yang terkandung dalam ungkapan tradisional. Secara khusus, pengungkapan jenis ungkapan tradisional Muna dimulai oleh sebuah penelitian inventarisasi sastra daerah yang dipimpin oleh Rahmawati (2011). Penelitian ini menguraikan bahwa ungkapan tradisional Muna terdiri dari kata-kata arif, pepatah, perumpamaan, dan peribahasa. Makna yang terkandung dalam ungkapan tradisional diuraikan dalam penelitian yang dilakukan oleh Rahmawati (2014). Selain itu, penelitian ini memberikan penelaahan terkait fungsi, nilai-nilai budaya, dan manfaat ungkapan tradisional Muna.

Makna Ungkapan Tradisonal Muna sebagai Peredam Konflik Sosial

Fokus pemaknaan ungkapan tradisional Muna yang dihubungkan dengan penanganan konflik sosial belum dilakukan oleh dua penelitian tersebut. Tulisan ini akan menguraikan makna beberapa ungkapan tradisional Muna berjenis kata-kata

arif yang dapat dijadikan landasan bertingkah laku oleh masyarakat. Rahmawati (2014) menyatakan bahwa kata-kata arif sebagai ungkapan Tradisional Muna yang dituangkan oleh orang-orang bijak dan berpengalaman memiliki beberapa tema yaitu kepemimpinan, tenggang rasa, persahabatan, dan kerukunan. Berikut kutipan salah satu kata arif sebagai nasehat untuk seorang pemimpin.

1. *Kolakinto doasiane, dosengkatie, doadhatie*
   'Pimpinan kita atau atasan kita cintai, diagungkan dan diberlakukan secara adat' (Rahmawati, 2014: 32)

Pemimpin adalah amanah yang harusnya diberikan pada seseorang yang memiliki empati dan kecerdasan dalam memimpin rakyatnya. Kata-kata arif tersebut memuat tiga kata kunci yang harus diperoleh sewaktu seseorang diberikan kesempatan untuk memimpin. Tiga kata tersebut adalah *doasiane, dosengkatie,*dan *doadhatie*. Seorang pemimpin wajib mendapatkan cinta, simpati, dan penghormatan dari rakyat yang dipimpinnya. Ketiga kata ini hanya dapat diperoleh apabila seorang pemimpin mampu memberikan kenyamanan, kesejahteraan, dan keadilan pada rakyatnya. Oleh karena itu, kata arif ini menyelipkan petuah agar seorang pemimpin mengerahkan seluruh kemampuannya untuk melayani rakyat. Petuah yang tersembunyi dalam kata arif (1) dikuatkan oleh kutipan berikut.

2. *Mie nekokoponto, doasianda, doghondofaanda, dokaolumida*
   'rakyat yang dipimpin harus dicintai, diperhatikan kesejahteraannya, dan dilindungi ketentramannya' (Rahmawati, 2014: 49)

Pemimpin dan rakyat adalah dua sisi mata uang yang saling mendukung. Individu tidak mungkin digelari pemimpin apabila ia tidak memiliki rakyat yang akan dipimpin. Sejatinya seorang pemimpin ditugasi untuk memberikan tiga aspek pada rakyat yaitu cinta, kesejahteraan, dan ketentraman. Apabila seorang pemimpin mampu memenuhi tiga aspek tersebut, rakyat akan mencintai, mengagungkan, dan menghormati pemimpin mereka. Perumpamaan untuk tugas-tugas pemimpin juga tertuang dalam kutipan berikut.

3. *Feiluino neangkaitu: pedha kulipopo, pedha wula, pedha gholeo, pedha kabhawo, pedha lia, pedha oe, pedha bhake*
   'sifat pejabat itu adalah bagaikan bintang, bagaikan bulan, bagaikan matahari, bagaikan gunung, bagaikan gua, bagaikan air, bagaikan beringin' (Rahmawati, 2014: 39)

Pejabat atau pemimpin bukanlah tugas mudah dan ringan, seorang pemimpin diharapkan memiliki keyakinan bahwa gelar yang telah disandangnya akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Yang Kuasa. Dalam kata arif (3) Tugas seorang pemimpin diibaratkan benda-benda yang memiliki peran penting dalam kehidupan manusia. Bintang, bulan, dan matahari adalah benda langit dengan peran sangat besar keberlangsungan kehidupan di dunia ini. Bintang adalah penunjuk arah bagi musafir bila ia tidak memiliki peralatan canggih. Bulan dan matahari adalah penerang dalam kegelapan, bahkan matahari berperan dalam pertumbuhan tanaman yang berguna bagi manusia. Benda lain yaitu air memiliki peran vital dalam kehidupan semua makhluk. Gunung, gua, dan beringin memberikan perlindungan bagi manusia, Kita tentu masih ingat bahwa manusia pada zaman purba mendiami gunung dan gua secara nomaden. Simbol-simbol yang terkandung dalam kata arif tersebut petuah yang memberikan penegasan bahwa seorang pemimpin harus mampu melindungi dan menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi oleh rakyatnya.

Selain sifat-sifat yang telah diuraikan dalam kata-kata arif sebelumnya, seorang pemimpin juga harus membekali diri dengan kemampuan berkomunikasi yang baik. Berikut kutipan yang memuat pesan tersebut.

4. *Ane dopoghau mina naembali dofoale-ale baindo, dowaanda sone pooline tongkundo, mina naembali dosuli, doluae welo totono lalonto*
   'pemimpin jika berbicara jangan menelanjangi, berikanlah apa yang dapat atau pantas dipikul dan diterima secara wajar' (Rahmawati, 2014: 33)

Seorang pemimpin yang mampu berbicara dengan cara baik pada rakyatnya akan memperoleh simpati dari rakyat. Kalimat bijak tersebut menyelipkan petuah bahwa seorang pemimpin dituntut mampu memilih kata yang baik dan tidak kasar sehingga kalimat yang diucapkannya tidak membuat seseorang tersinggung dan sakit hati. Selain itu, seorang pemimpin harus mampu memperhatikan situasi sewaktu menyampaikan sesuatu pada orang lain (rakyat). Pesan yang baik dapat bermakna kurang baik dalam situasi yang tidak sesuai.

Empat kata arif sebelumnya mengandung perilaku yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin agar ia mampu merebut cinta dan penghormatan dari rakyat. Kata arif berikut memuat nasihat agar seorang pemimpin selalu seimbang dalam menegakkan hukum.

5. *Komebutusi pobitarano pedha maesakano patu, sesaka dasonkee*
   'Yang berwenang dalam memutuskan perkara jangan seperti membelah bambu, sebelah diinjak, dan sebelah diangkat (berat sebelah)' (Rahmawati, 2014: 46)

Masalah penegakan hukum yang tidak adil adalah duri dalam sebuah kepemimpinan. Kata bijak ini memberikan perumpumaan indah dalam filosofi membelah bambu. Penegakan hukum adalah masalah keadilan tanpa mengenal status sosial seseorang. Pemimpin yang baik diharapkan tidak memberikan keleluasaan pada satu pihak untuk melecehkan pihak lain dalm konteks penegakan hukum.

Demikianlah pemaknaan kata-kata arif yang ditujukan pada seorang pemimpin. Kelima kata arif tersebut mengandung pesan tentang kemampuan yang sebaiknya dimiliki oleh kaum yang memimpin. Jika seorang pemimpin tidak memiliki sikap yang tertuang dalam kalimat-kalimat tersebut,maka rakyat yang dipimpinnya akan merasa tidak puas. Hal inilah yang akan memicu konflik sosial yang bersifat vertikal. Situasi kurang baik tersebut tercipta akibat sikap sewenang-wenang yang ditunjukkan oleh penguasa dan masalah komunikasi yang dapat terjadi pada masing-masing atau gabungan dari unsur-unsur komunikasi, yaitu sumber komunikasi, pesan, penerima, dan saluran. Dengan meresapi nilai yang terkandung dalam kata-kata bijak tersebut, seorang pemimpin akan selalu bertanggungjawab dan memperbaiki caranya dalam berkomunikasi.

Selain konflik sosial secara vertikal, masyarakat juga dapat terlibat dalam sebuah konflik sosial secara horizontal akibat adanya perbedaan yang sulit ditemukan kesamaannya atau didamaikan baik itu perbedaan kepandaian, ciri fisik, pengetahuan, keyakinan, dan adat istiadat. Sikap-sikap yang harus ditumbuhkan untuk menghindari jenis konflik ini adalah tenggang rasa, persahabatan, dan kerukunan. Ketiga tema ini juga mewarnai kata-kata arif Muna berikut.

6. *Dokoadhati bhe mie bhaindho, doadhati, mie bhaindo, pototo doadhati wuto*
'Menghormati atau menghargai orang lain sama dengan menghormati atau menghargai diri sendiri' (Rahmawati, 2014: 94)

Tenggang rasa dimulai dengan menghargai dan menghormati orang lain. Orang Muna selalu mengidentikan penghormatan denngan kata *adhati* atau adat. Perlakuan secara adat adalah cara terbaik dalam memperlakukan seseorang. Penambahan kata *wuto* dalam perlakuan tertinggi tersebut seolah memberikan penegasan bahwa menghargai orang lain harus sama dengan menghargai diri sendiri. Seorang manusia adalah makhluk yang memiliki narsisisme dalam dirinya, ia selalu ingin memperoleh yang terbaik untuk dirinya. Sikap seperti ini juga sebaiknya mampu terapkan sewaktu berinteraksi dengan orang lain. Konflik sosial juga dapat dikurangi apabila masyarakat meresapi nilai-nilai persahabatan. Nilai-nilai tersebut dapat kita lihat pada kutipan berikut.

7. *Dopobasi-basitie, dopomamasigho dopohende-ehendeagho*
'Saling berlaku sebagai sahabat, saling menyayangi, dan saling mendukung dalam kesulitan hidup' (Rahmawati, 2014: 99)

8. *Dophomaa-maasigho, dopomaa mologho, dopoadha-adhati, dopoangka-angkatao*
'Saling kasih-mengasihi, saling memperingati dan menyayangi, saling memperlakukan menurut adat dan saling menghargai' (Rahmawati, 2014: 100)

Dua kalimat bijak tersebut memuat pesan untuk selalu saling menyayangi dalam suka dan duka. Sebuah pernyataan menegaskan bahwa sahabat sejati adalah sahabat bersama kita dalam keadaan sulit sekalipun. Apabila tiap-tiap individu dalam masyarakat memahami nilai-nilai luhur ini, konflik sosial horizontal yang muncul akibat perbedaa latar belakang, pola pikir, pola tindak, minat, kepribadian, persepsi dan sejumlah karakteristik yang berbeda antara hubungan yang satu dengan yang lain dapat dihindari. Rasa sayang yang telah dimiliki oleh masing-masing individu dapat memunculkan cara berpikir positif sehingga tiap-tiap individu akan saling menghargai.

Selain tenggang rasa dan persahabatan, kerukunan juga harus senantiasi tercipta di tengah kehidupan masyarakat sehingga pemicu konflik horizontal dapat dicegah. Ungkapan tradisional Muna juga memberikan petuah tentang kerukunan yang dapat dilihat dalam kutipan berikut.

9. *Dofekatatae owano pogau, nosingkira ghaghe dotampu kaawu, dosingkira lela wiuul dimateane*
'Tutur bahasa yang baik dan halus membawa kedamaian, tutur bahasa yang jelek dan kasar membawa mati'(Rahmawati, 2014: 114)

Kata bijak tersebut memuat adab yang perlu diperhatikan sewaktu seseorang akan berkomunikasi dengan orang lain. Pemilihan kata dan cara menuturkan kata dapat menjadi pemicu konflik sosial. Oleh karena itu, kata arif tersebut mengingatkan manusia agar cerdas dalam berkomunikasi. Tidak terhitung konflik-konflik sosial yang diakibatkan oleh kecerobohan dalam berkomunikasi. Bahkan nyawa pun dapat melayang sewaktu seseorang tidak hati-hati berbicara dengan seseorang. Pengenalan terhadap latar belakang budaya seseorang yang diwakili oleh juga sangat berpengaruh dalam kegiatan berkomunikasi. Komunikasi antara dua orang yang saling mengenal latar budaya dapat berjalan lancar dan bebas ketersinggungan.

Secara khusus kerukunan juga dapat bermakna tindakan untuk menghindari kekerasan terhadap orang lain. Makna tersebut tersingkap dalam kutipan berikut.

10. *Mie moghane soano mie moghane ani sabutu nobari netalo liwu. Nikonano mie moghane itu anoa tabea mie anoolino sumagalino nafuusuno*
'Orang berani bukanlah yang banyak menaklukkan wilayah. Orang disebut berani bila mampu menahan hawa nafsunya' (Rahmawati, 2014: 115).

Ekspansi wilayah tanpa alasan yang manusiawi bukanlah indikator pemberian gelar *mie moghane* yang berarti 'lelaki jantan'. Istilah 'lelaki jantan' dapat bermakna gagah, berani, kuat, dan tak terkalahkan. Luas wilayah kekuasaan bukanlah indikator tunggal seorang laki-laki dapat memperoleh sifat-sifat tersebut. Ungkapan (10) ingin memberikan alasan lain agar seorang lelaki dapat disebut gagah, berani, kuat, dan tak terkalahkan. Alasan itu bukanlah melakukan ekspansi kasar dan bengis tetapi mampu menahan hawa nafsu untuk berlaku negatif.

Penutup

Fungsi tradisi lisan sebagai patron nilai-nilai moral dan etika juga dimiliki oleh ungkapan tradisional Muna. Pemahaman terhadap pesan yang terkandung dalam ungkapan tradisional ini dapat mencegah timbulnya konflik sosial merusak yang kadang terjadi secara vertikal dan horizontal. Ungkapan tradisional berupa kata-kata arif memuat petuah untuk pemimpin agar selalu menyayangi, melindungi, dan mensejahtekan rakyatnya. Petuah lain adalah pemimpin diharapkan pandai dalam berkomunikasi dengan rakyatnya dan adil sewaktu memutuskan perkara hukum.

Ungkapan tradisional Muna juga menyelipkan pesan untuk mengurangi konflik horizontal yang bersifat merusak. Individu dalam masyarakat diharapkan mampu menyayangi dan menghormati individu lain. Selain itu, ungkapan tradisional tersebut menegaskan pentingnya kemampuan pemilihan kata dalam berkomunikasi sehingga ketersinggungan yang mungkin terjadi dapat dikurangi.

Daftar Pustaka

Danandjaja, James. 1994. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng dan lain-lain*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Djuweng, Stepanus. 2015. *Tradisi Lisan Dayak dan Modernisasi: Refleksi Metodologis Penelitian Sosial Politis dan Penelitian Partisipatoris*. Pudentia (Ed.). Metodologi Kajian Tradisi Lisan. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Henslin, James. M. 2007. *Sosiologi dengan Pendekatan Membumi*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

http://regional.kompas.com. *Warga Dua Lorong di Kendari Bentrok Lima Terluka*. Diunduh tanggal 27 Oktober 2015.

http://kendaripos.co.id. *Warga Amankan Tawuran Pelajar STM dan SMK Kendari*. Diunduh tanggal 26

Oktober 2015.

Mulyadi, 2002. Konflik Sosial Ditinjau dari Segi Struktur dan Fungsi Oleh. Humaniora Volume XIV Nomor 3. Diunduh tanggal 27 Oktober 2015

Rahmawati, 2011. *Inventarisasi Sastra Daerah Sulawesi Tenggara*. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.

_____, 2014. *Ungkapan Tradisional Muna*. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara

Vansina, Jan. 2014. Tradisi Lisan sebagai Sejarah. Astrid Reza dkk (penerjemah). Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Waluya, B. 2009. Sosiologi 2: *Menyelami Fenomena Sosial di Masyarakat untuk Kelas XI Sekolah Menengah Atas/Madrasah Aliyah.* Pusat Perbukuan, Departemen Pendidikan Nasional, Jakarta.p. 130.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi V
Hari, Tanggal, Pukul	: Rabu, 4 November 2015, 14.15—15.15
Judul Makalah	: Memahami Makna Ungkapan Tradisional Muna Sebagai Peredam Konflik Sosial
Penyaji/Pembicara	: Zakiyah M. Husba, S.S. dan Mulawati, S.Pd.
Moderator	: Rahmawati., S.S., M.Hum.
Notulen	: Moh. Hanafi, S.S.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

Nurhaena *(Guru SMAN 1 Kendari)*

Apa yang Anda maksud dengan konflik sosial yang bersifat konstruktif? Setahu saya, konflik selalu bersifat destruktif.

Anda tadi menyebutkan tentang konflik sosial yang kerap terjadi di dua lokasi yang ada di Kota Kendari. Pelaku konflik tersebut ditengarai berasal dari suku Muna. Mengapa ungkapan ini tidak diajarkan kepada orang-orang yang melakukan konflik tersebut?

Pertanyaan/Saran

Abdul Kadir Jaelani *(Mahasiswa Fekon Universitas Haluoleo)*

Bagaimana berinteraksi dengan kekayaan budaya yang terdapat di sekitar kita, khususnya ungkapan tradisional Muna?

Jawaban/Tanggapan

1. Pendapat Ibu tentang konflik sosial yang bersifat destruktif memang benar. Awalnya saya pun berpikiran tidak jauh berbeda dengan pendapat Ibu. Tetapi apabila kita merujuk pada salah satu teori sosial yang diungkapkan oleh Robert K. Merton, konflik pun kadang memiliki fungsi konstruktif. Misalnya demonstrasi, kita melihatnya sebagai sebuah konflik sosial dengan fungsi tampak yang merusak. Merton berpendapat bahwa demontrasi juga memiliki fungsi laten yang konstruktif yaitu sebagai kasus yang mendatangkan rezeki bagi pihak yang berwajib.
2. Pertanyaan ini mengungkapkan fakta yang sangat stereotip. Dua lokasi yang Ibu sebutkan yaitu gunung jati dan kampus baru tampaknya menjadi semacam patron anggapan untuk orang Muna secara umum. Anggapan bahwa orang Muna adalah

biang kerusuhan dan konflik sosial. Walaupun anggapan ini belum tentu benar, setidaknya masih ada orang Muna yang berperilaku baik. Terkait dengan ungkapan tradisional sebagai salah satu kekayaan budaya masyarakat Muna, masyarakat yang bertikai belum tentu tahu bahwa leluhur mereka memiliki keluhuran budi yang tertuang dalan ungkapan. Bagaimana mereka dapat menerapkan ungkapan tersebut apabila mereka tidak tahu bahwa mereka memiliki budaya tersebut? Seminar seperti dapat menjadi sarana untuk memperkenalkan kekayaan budaya yang termanifestasi dalam ungkapan tradisional. Apabila mereka telah mengetahui jenis ungkapan tradisional, mereka dapat mempelajari, kemudian menaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari.

3. Tidak bisa kita pungkiri bahwa ungkapan tradisional menggunakan kata-kata khusus yang tidak lagi dikenal secara luas oleh generasi muda. Langkah yang dapat kita lakukan agar ungkapan ini tetap lestari adalah dengan melakukan inventarisasi dan memaknai ungkapan-ungkapan tersebut berbekal informasi yang diperoleh dari orang yang memahami ungkapan tersebut.

POTENSI BAHASA DAERAH DALAM PENGEMBANGAN PROMOSI KESEHATAN SEBAGAI UPAYA PENCEGAHAN ANEMIA PADA IBU HAMIL ETNIS MUNA DI KECAMATAN ABELI KOTA KENDARI

Syawal Kamiluddin Saptaputra
Fakultas Kesehatan Masyarakat Universitas Halu Oleo

Pos-el: syawalkesker2012@gmail.com

Hartati Bahar
Fakultas Kesehatan Masyarakat Universitas Halu Oleo

La Ode Ahmad Saktiansyah
Fakultas Kesehatan Masyarakat Universitas Halu Oleo

Pengantar

Tingginya angka kematian ibu masih menjadi masalah kesehatan masyarakat di berbagai negara terutama di negara berkembang termasuk Indonesia. Kematian ibu 15-20% secara langsung atau tidak langsung berhubungan dengan anemia. Anemia merupakan masalah gizi terbesar dan tersulit dari seluruh agenda (Soekiman 2000 dalam Darlina 2003). Sebagian besar anemia pada ibu hamil adalah anemia karena kekurangan zat besi. Saat ini diperkirakan setiap tahun sekitar 4 juta ibu hamil dan ibu menyusui menderita gangguan anemia yang sebagian besar diakibatkan oleh kekurangan zat besi.

Hasil laporan kemajuan pencapaian Millennium Development Goals (MDGs) tahun 2007 angka kematian ibu di Indonesia masih mencapai 307 per 100.000 kelahiran hidup, teringgi di Asia Tenggara dan anemia berkontribusi terhadap kematian ibu mencapai

50% hingga 70% (Sukowati, 2007). Berdasarkan data riset kesehatan dasar (Depkes, 2008), Sulawesi Tenggara termasuk provinsi dengan prevalensi anemia sangat tinggi di Indonesia selain Maluku Utara. Terjadi kecenderungan peningkatan Angka kematian Ibu (AKI). Tahun 2005 dua orang ibu meninggal karena komplikasi kehamilan, tahun 2006 dua orang, dan tahun 2007 meningkat menjadi lima orang dimana dua orang berasal dari wilayah kerja puskesmas Abeli (Dinkes Kota Kendari, 2008).

Penelitian yang dilakukan di wilayah kerja Puskesmas Abeli tahun 2009 menunjukkan prevalensi anemia besi pada ibu hamil masih diatas *cut of point* anemia yaitu 44,3% (Rahman, 2009). Padahal daerah Abeli merupakan daerah pesisir dan sebagian besar penduduknya berprofesi sebagai nelayan (Profil Kecamatan Abeli, 2009).

Pada masyarakat pesisir di Kecamatan Abeli, konsep anemia ditandai dengan keadaan pucat dengan gejala pusing, lemah/kurang bergairah. Penyebab anemia menurut mereka karena ibu hamil kerja berat dan malas makan. Hal tersebut merupakan sesuatu yang wajar sebagai konsekuensi dari setiap kehamilan dan berusaha diatasi sendiri berdasarkan pengalaman dari generasi sebelumnya yaitu cukup dengan mengurut-urut kepala ibu asmbil banyak beristirahat. Namun, apabila keadaannya tidak mengalami perubahan, baru mencari pertolongan ke dukun atau ke tenaga kesehatan (Bahar, 2010).

Kekurangan zat besi dalam tubuh disebabkan oleh kekurangan konsumsi zat besi yang berasal dari makanan atau rendahnya absorpsi zat besi yang ada dalam makanan. Berbagai penelitian di Indonesia menunjukkan bahwa ibu hamil mengkonsumsi pangan pokok, pangan hewani, sayur dan buah dalam jumlah yang tidak memadai (Hardiansyah 2002, dalam Hadju, 2008). Padahal semua jenis pangan tersebut adalah sumber zat besi. Perilaku dalam mengkonsumsi makanan selama hamil sangat tergantung pada budaya diman ibu hamil tersebut berada (Irwan, 2003).

Permasalahan yang cukup besar pengaruhnya pada kehamilan adalah masalah gizi. Hal ini disebabkan karena adanya kepercayaan dan pantangan-pantangan terhadap beberapa makanan yang sebenarnya sangat dibutuhkan oleh wanita hamil untuk kesehatan ibu dan janin. Faktor-faktor kepercayaan dan pengetahuan budaya seperti konsepsi-konsepsi mengenai pantangan, hubungan sebab-akibat antara makanan dan kondisi sehat sakit, kebiasaan, dan ketidaktahuan seringkali membawa dampak positif maupun negatif terhadap kesehatan ibu dan anak (Linda, 2004).

Nilai-nilai sosial budaya memiliki arti penting bagi manusia dan masyarakat pengikutnya karena individu tidak dapat melepaskan diri dari masyarakat secara umum. Dengan demikian, perilaku termasuk dalam perawatan kehamilan, mencukupkan gizi, akses terhadap pelayanan kesehatan, bergantung kepada keberadaannya di dalam

masyarakatnya (Sarwono, 2006).

Kecamatan Abeli merupakan salah satu kecamatan yang terletak di Kota Kendari yang sebagian besar wilayahnya berada di pesisir dan sekitar 70% luas wilayahnya berada di pinggir pantai. Suku Muna merupakan salah satu suku mayoritas warga di daerah tersebut. Dalam hal pemenuhan kebutuhan gizi ibu hamil masih terdapat kepercayaan-kepercayaan dan pantangan-pantangan terhadap beberapa makanan yang sebenarnya sangat dibutuhkan oleh wanita hamil untuk kesehatan ibu dan janin. Salah satu contoh adalah adanya pantangan makan cumi-cumi bagi ibu hamil karena adanya ketakutan bayi yang akan lahir berkulit hitam. Padahal salah satu makanan yang dipantang tersebut termasuk makanan yang mengandung zat besi golongan hem yaitu zat besi yang berasal dari haemoglobin dan mioglobin. Zat besi pada pangan hewani lebih tinggi penyerapannya yaitu 20-30%, sedangkan dari sumber nabati hanya 1-6% (Arief, 2008).

Fenomena yang terjadi dalam perawatan kehamilan, pemenuhan asupan gizi, dan akses pelayanan kesehatan sangat memerlukan perhatian. Terobosan yang inovatif dan kreatif sangat memungkinkan untuk dilakukan salah satunya dengan memanfaatkan potensi bahasa daerah dalam pengembangan promosi kesehatan.

Bahasa Muna merupakan salah satu bahasa yang terdapat di Sulawesi Tenggara. Situs ensiklopedia *online* Wikipedia (2013) memberikan pengertian bahwa Bahasa Muna adalah salah satu bahasa yang dituturkan oleh Suku Muna, suku yang bermukim dijazirah Pulau Muna, Sulawesi Tenggara. Bahasa Muna memiliki potensi dalam pengembangan promosi kesehatan sebagai upaya pencegahan anemia pada ibu hamil etnis muna di Kecamatan Abeli Kota Kendari. Penyajian informasi dalam Bahasa Muna diharapkan dapat lebih mudah dipahami oleh ibu hamil atau keluarganya yang secara khusus beretnis Muna. Pendekatan dengan menggunakan bahasa daerah yang merupakan bagian dari pendekatan sosial budaya adalah upaya dalam promosi kesehatan agar masyarakat memiliki kemauan dan kemampuan dalam memelihara kesehatannya.

Potensi Bahasa Muna dalam Pengembangan Promosi Kesehatan

Masyarakat Muna mengenal dua bahasa, bahasa Ibu dan Bahasa Indonesia. Bahasa Ibu dalam hal ini bahasa Muna sangat dikuasai dengan baik hampir seluruh masyarakat Muna. Hal ini sangat sama dengan wilayah-wilayah lain di tanah air, dimana sangat mengenal bahasa ibu dan dapat berkomunikasi dengan bahasa ibu mereka. Selain itu, bagi penduduk yang berasal dari luar Muna, tidak menemukan kendala yang begitu berarti dengan penduduk setempat. Bahasa Muna, sekarang ini sudah mulai

dijadikan sebagai mata pelajaran di sekolah, mulai dari Sekolah Dasar (SD) sampai Sekolah Menengah Pertama (SMP) sebagai salah satu mata pelajaran muatan lokal (Sari, 2011).

Kendatipun upaya yang dilakukan dalam meningkatkan eksistensi bahasa Muna belum optimal, akan tetapi dengan dijadikannya sebagai mata pelajaran muatan lokal di sekolah bahasa Muna memiliki potensi dalam penyebarluasan informasi termasuk dalam pengembangan promosi kesehatan.

Media Pengembangan Promosi Kesehatan Pencegahan Anemia Ibu Hamil Menggunakan Bahasa Muna

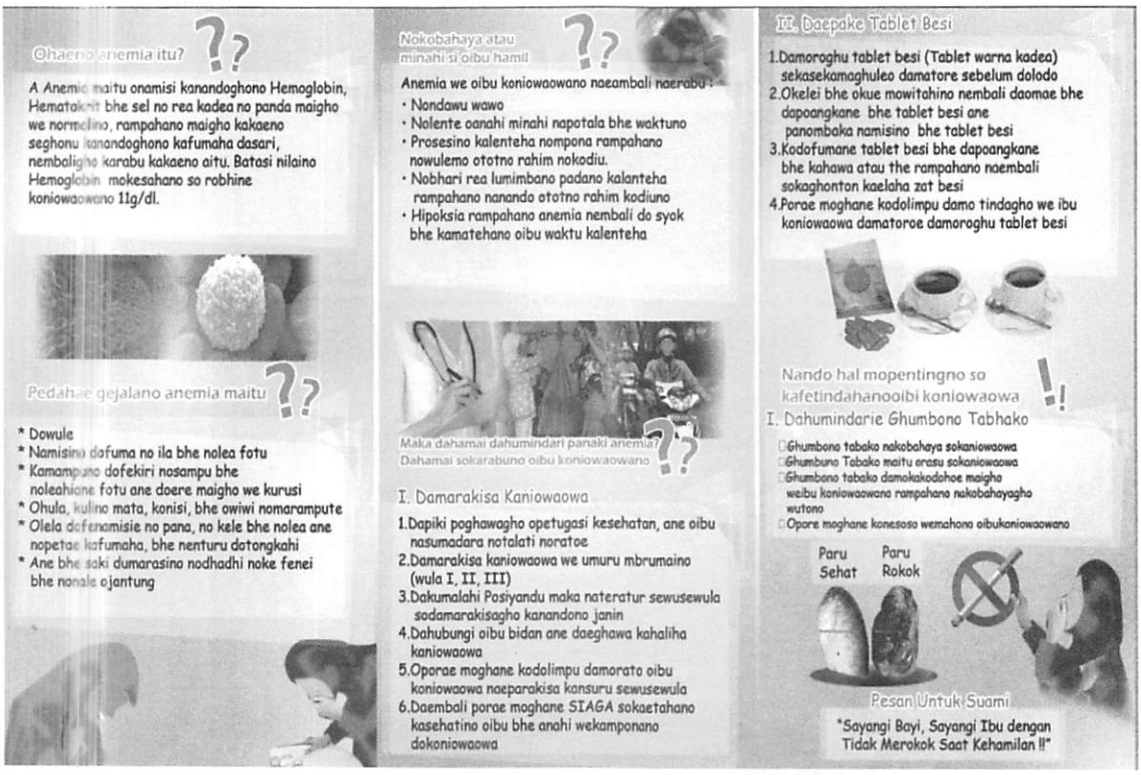
a. Leaflet

Leaflet merupakan jenis pamflet atau brosur yang paling popular. Biasanya terdiri dari satu lembar saja dengan cetakan dua muka. Namun yang khas dari *leaflet* adalah adanya lipatan yang membentuk beberapa bagian *leaflet* seolah-olah merupakan panel atau halaman tersendiri. *Leaflet* memiliki banyak kelebihan antara lain dapat disimpan dalam waktu yang lama, dapat disebarluaskan dan dibaca oleh khalayak, target yang luas, isi dapat dicetak kembali dan dapat digunakan sebagai bahan diskusi (Padri, 2011).

Adapun contoh *leaflet* yang digunakan sebagai sarana promosi kesehatan untuk mencegah anemia pada ibu hami adalah sebagai berikut :



Leaflet Tampak depan



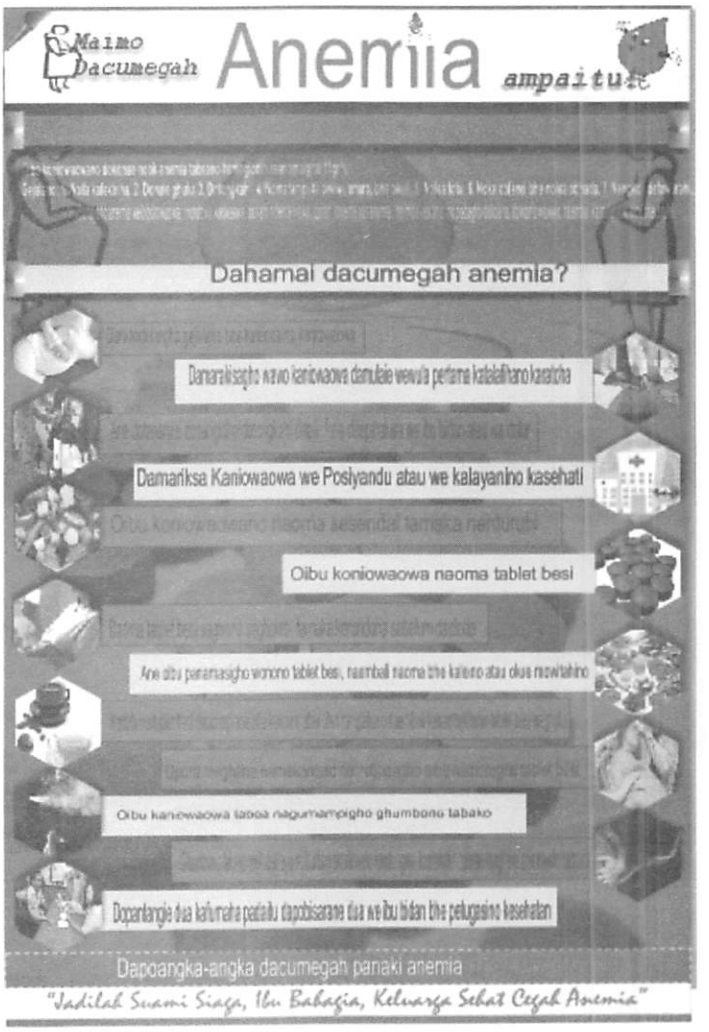
Leaflet Tampak Belakang

Pada *leaflet* tersebut terdapat pesan atau informasi mengenai program Keluarga Sehat Cegah Anemia (KECE) yang disajikan dengan menggunakan bahasa Muna. Informasi lainnya yaitu mengenai kejadian anemia pada ibu hamil di dunia, konsultasi makanan, pengertian anemia, gejala anemia, bahaya anemia pada ibu hamil, pencegahan anemia, hal yang perlu diperhatikan oleh ibu hamil, serta pesan untuk suami.

b. Poster

Poster atau plakat adalah karya seni atau desain grafis yang memuat komposisi gambardan huruf di atas kertas berukuran besar. Pengaplikasiannya dengan ditempel di dinding atau permukaan datar lainnya dengan sifat mencari perhatian mata sekuat mungkin. Karena itu poster biasanya dibuat dengan warna-warna kontras dan kuat (Wikipedia, 2015).

Adapun contoh poster yang digunakan sebagai sarana promosi kesehatan untuk mencegah anemia pada ibu hami adalah sebagai berikut.



Pada poster tersebut terdapat pesan atau informasi mengenai program Keluarga Sehat Cegah Anemia (KECE) sebagai upaya untuk mencegah terjadinya anemia pada ibu hamil yang disajikan dengan menggunakan Bahasa Muna.

Penyajian informasi dalam bahasa Muna diharapkan dapat lebih mudah dipahami oleh ibu hamil atau keluarganya yang secara khusus beretnis Muna di Kecamatan Abeli Kota kendari. Pendekatan dengan menggunakan bahasa daerah yang merupakan bagian dari pendekatan sosial budaya adalah upaya dalam promosi kesehatan agar masyarakat memiliki kemauan dan kemampuan dalam memelihara kesehatannya.

Daftar Pustaka

Arief, N. (2004). *Kehamilan dan Kelahiran Sehat.* Yogyakarta: Dian Loka.

Asdar, R. (2009). *Analisis Determinan kejadian anemia Gizi besi pada Ibu Hamil di Wilayah Kerja Puskesmas Abeli Kota Kendari.* Skripsi IKM Unhalu Kendari.

Bahar, H. (2010). *Peran Aspek Sosial Budaya Terhadap Kejadian Anemia Ibu Hamil (Studi Kasus Pada Masyarakat Peisisir Wilayah Kerja Puskesmas Abeli di Kota Kendari) Tahun 2010.* Tesis. Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin Makassar.

Darlina, & Hardinsyah. (2003). Faktor Risiko Anemia Pada Ibu Hamil di Kota Bogor. *Media Gizi dan Keluarga* .Depkes RI. (2008). *Laporan Riset Kesehatan Dasar 2007.*

Dinkes Kota Kendari. (2008). *Profil Kesehatan Kota Kendari Tahun 2007.* .

Hadju, V, dkk. (2008). *Penanggulangan Anemia Gizi Ibu Hamil Melalui Upaya Holistik Dalam mempersiapkan generasi yang Cerdas, Sehat, dan Tumbuh Optimal.* laporan Hibah Pasca Tahun Kedua, 2009.

Irwan, Z. (2003). *Perilaku Ibu Hamil Etnis Mandar Terhadap kejadian Anemia di Kabupaten Majene.* Tesis yang tidak dipublikasikan. PPS Unhas, Makassar.

Linda, M.T. (2004). *Kesehatan Ibu dan Anak : Persepsi Budaya dan dampak Kesehatannya.* USU Repository 2004.

Padri (2011).*Leaflet.*https://feripadri.files.wordpress.com /2011/11/*leaflets*2. pdf. akses Tanggal 30 Oktober 2015.

Profil Kecamatan Abeli Tahun 2009

Sari, D. (2011). *Revitalisasi Tradisi Lisan Kantola Masyarakat Muna Sulawesi Tenggara Pada Era Globalisasi. Tesis.* Denpasar: Program Pascasarjana Universitas Udayana.

Sarwono, S. (2006). *Sosiologi Kesehatan; Beberapa Konsep Beserta Aplikasinya.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Sukowati, Farida. (2007). *Efektifitas Program Pemberian Tablet Merah Terhadap Peningkatan Hemoglobin Ibu Hamil Dengan Anemia Ringan. http://www.gudangreferensi.com, diakses Januari 2010.*

Wikipedia. (2013). *Bahasa Muna.* https://id.wikipedia.org/wiki/Bahasa_Muna. Akses 30 Oktober 2015.

Wikipedia. (2015). *Poster.* https://id.wikipedia.org/wiki/Poster. Akses tanggal 30 Oktober 2015.

MEMAHAT MAKNA RITUS KONAWE

Syaifuddin Gani
Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara
Ponsel: 085247877676, Pos-el: syaifuddingani@gmail.com

Membaca puisi, bukan lagi membedah dengan maksud menemukan intisari pesannya, tetapi ibarat memahat tafsir atasnya. Jika membedah puisi diibaratkan menggunakan pisau untuk merobek-robek daging puisi lalu menemukan "jantung" utama makna, maka memahat puisi diibaratkan menggunakan pahat untuk mengukir tubuh makna. Demikianlah, sehingga dengan melakukan kerja pemahatan, apa yang saya kemukakan dalam tulisan ini adalah sebuah "patung" pemaknaan saya, yang jika dipahat oleh orang lain akan menghasilkan "patung" pemaknaan yang berbeda pula.

Pada pengalaman berproses (teater dan sastra) bersama dan membaca sajak-sajak Iwan Konawe yang berlangsung lebih satu dekade (15 tahun) di Teater Sendiri yang dibina oleh Achmad Zain Stone dan pada pergaulan sastra secara luas, saya memang melihat bakat yang kuat darinya Iwan. Bakat tersebut, selain pada gairah menulis, terutama pada cipta puisi yang ia lahirkan. Pada antologi puisi *Sendiri (I)* tahun 2003 yang diterbitkan Teater Sendiri, ia sudah memperlihatkan daya ungkap yang unik dan matang, dengan gaya ironi. Misalnya *"dalam lorong-lorong masa/kita bersua/ dalam nyanyian elegi kematian/ kita berduka, dengan nafas tersengal/ dalam etika yang sombong/ kita ahli fikir yang fakir/ dalam lambaian daun mengering/* (Sajak "Ragaku ragamu, tak Pernah Ada Kata Diam"). Lalu, pada antologi *Sendiri 2* (Teater Sendiri, 2004) ia menulis: */senjata berperang/ bergegaslah mencari hamba/ di perumahan maha gersangmu/ berdinding debu istana/ beratap teknologi dewasamu/* (Sajak "Kenangan Malam, halaman 50). Kematangan pengucapan Iwan Konawe semakin tampak pada antologi *Sendiri 3* (Teater Sendiri, 2006). Di sana, sudah mulai mengemuka naluri dan kebiasaan petualangannya ke berbagai kota dan kampung di Sulawesi Tenggara maupun

di berbagai kota Indonesia, baik karena memang diniatkan, maupun karena "dinamika dan masalah" dari rumah maupun oleh komunitas tempat ia berproses, dalam semangat eksil. Lihatlah sajaknya yang berjudul "Kembali Ia akan Memintal Waktu", halaman 78, yang ia tujukan untuk TS (Teater Sendiri):

Telah ia sepuh segala
Suka serta duka
Cita serta cinta
Di gedung besar sana
Sebulan, ia kenang lampau yang meriak

"Sembari pamit kepada malam yang pahit berarak
Kuteteskan pula setetes bening di kelopak
Bukan karena bara dada telah menetak
Tapi kesabaran mesti kudendangkan kendati telah retak"

Bait kedua tersebut adalah semacam silolikui penyair bahwa ia akan "pamit" bagi komunitasnya, Teater Sendiri, dan kawan-kawannya karena "kesabaran telah retak", meskipun harus menetes" bening di kelopak". Wan Anwar dalam pengantarnya (Sendiri 3: 2006) menulis bahwa "di antara penyair dalam buku ini, Irawan Tinggoa (nama lain Iwan Konawe, pen) menunjukkan hasrat besar merespoms banyak soal dengan pendekatana tradisi lokal. Kepekaannya pada momen dan hasratnya untuk "mengucapkan" tradisi berpotensi untuk melahirkan sajak-sajak sederhana tetapi mendalam".

Puncak pencapaian Iwan Konawe adalah ketika sajak-sajaknya dikumpulkan dalam antologi tunggal *Ritus Konawe* (Framepublishing, Oktober 2014). Iwan Konawe memperlihatkan "kemungkinan Tolaki (Konawe) bagi puisi" yakni bagaimana ia mempersepsi Tolaki dan tradisinya sebagai ibu kandung kebudayaannya menjadi tema utama sebagian sajaknya. Selain Tolaki (Konawe) sebagai suatu etnis, Iwan Konawe mempersembahkan beragam tema yang disuguhkan dengan daya ungkap yang menarik.

Kekuatan *Ritus Konawe* paling tidak pada tiga hal. Pertama, ia mampu mengusung lokalitas Tolaki (Konawe) menjadi salah satu tema utama puisinya, sebagaimana yang saya sebutkan sebelumnya. Tolaki sebagai tema, bukanlah sebuah nostalgia romatis, puja-puji, dan sebentuk kecengengan sentimental, tetapi segugus pembacaan yang kritis, satir, dan kontemplatif yang menyasar kepada dunia antropologis dan ideologis etnis Tolaki. Ia juga bukan sebagai tempelan lahiriah belaka. Kedua, Ritus Konawe juga mengenalkan sebuah tema yang jarang atau bahkan untuk pertama kalinya mendapat

sosok mitologis yang dihargai masyarakat Konawe. Akan tetapi, sebagai penyair, Iwan Konawe melihat Oheo sekadar *"perjumpaan kita bagai butiran pasir"*. Iwan Konawe melakukan kerja tafsir, sindiran, kritik berganda, yakni kritik terhadap mitos di dunia Tolaki-Konawe yang masih menyelubungi alam pikir, yaitu dengan cara kerja akal budi, keberaksaraan, rasio (logos).

Iwan Konawe melihat tradisi Tolaki, meminjam salah satu larik puisinya "dalam sendu bait". Ia sendu dan cemas melihat kerapuhan tradisi dan ketiadaan peduli generasi muda. Kecemasan menjadi semacam respon naluriah penyair yang mengedepan ketika menghadapi tradisi. Kecemasan (*anxiety*) dalam pandangan psikoanalisa Sigmund Freud, adalah akibat dari suatu tanggapan atas realitas yang mengancam. Dalam sajak "Tabere", Iwan Konawe melihat salah satu simbol adat Tolaki itu sebagai "menjulur kaku ke lantai, digerogoti sepi". Dalam keadaan "kaku" dan "sepi" itu, *bahkan "jarum patah dan sedikit sisa darah menghitam, bersama kursi berdebu, bersama putaran roda mesin jahit yang diam"*. Sebagai *aku di luar sajak,* dalam struktur kepribadian Sigmund Freud (2011:10—44), Iwan Konawe berposisi sebagai *superego,* sebagai suara moral Yang Lain *(the other, si liyan)*, yang patut didengar oleh Orang Tolaki.

Uniknya Iwan Konawe melakukan kerja metaforis yang indah untuk mengamsalkan kerja menjahit *Ina* sebagai *"menjahit barisan silsilah yang hampir putus, menjadi barisan makna perca-perca kain"*. Strategi ini menjadikan puisi Iwan Konawe memiliki keindahan sastrawi yang mumpuni dan mengejutkan karena baginya apa yang dilakukan Ina adalah bukan sekadar menjahit kain-kain aneka warna menjadi Tabere, tetapi yang utama adalah ia "menjahit silsilah" suku Konawe yang hampir putus. Pemaknaan yang bermula dari yang fisik ke nirfisik. Ina sebagai keadaan manusia yang sudah uzur adalah lambang kerapuhan tradisi Tolaki.

Sajak "Ritus Mosehe" (halaman 89), Iwan Konawe mendeskripsikan proses *Mosehe* sebagai salah satu ritual suci di Tanah Tolaki. Pada bait kedua, penyair mengemukakan sisi lain yang getir dari asal-muasal *Mosehe* seperti kutipan ini:

Perlahan pabitara menyentuh sukma
Tembangkan makna peribahasa:
"ni ino saramami"
Bukan mantra basabasi
Hanya petuah temurun
Yang masih utuh walau guntur menggemuruh beruntun
Sepejam mata
Taawu dihunuskan
Kerbau putih sebagai simbol tumbal
Darahnya bercecer mengusir sesal

tempat dalam dunia perpuisian Indonesia yaitu *tata caha seni pertunjukan*. Iwan Konawe sebagai penata cahaya dan artistik seni pertunjukan yang ia dapatkan dan praktikkan di Teater Sendiri dan berbagai komunitas di Sulawesi Tenggara, menjadikan profesinya itu sebagai cahaya penciptaan bagi puisinya. Ketiga, Iwan Konawe memperlihatkan keterampilan berbahasa yang matang sehingga mampu menawarkan daya ungkap yang segar.

Saya kembali kepada lokalitas Tolaki. Iwan Konawe tidak terhenti menjadikan Tolaki atau tradisi sebagai tema belaka, tetapi sekaligus sebagai pesan. Tema dan pesan itu berkelindan membentuk nada *(tone)* sebagaian besar puisi Iwan Konawe yakni rasa rindu pada masa silam, penghormatan terhadap tradisi sekaligus kritis atasnya, dan kecemasa melihat generasi muda Tolaki yang justru menggerogoti tradisi Tolaki. Tema, karena sang penyair memang banyak menulis mengenai Tolaki dan tradisinya. Pesan, karena Tolaki bagi penyair adalah sekelumit tanda budaya yang harus diberi pembacaan atau pengucapan ulang. Generasi muda bagi Iwan Konawe adalah simbol kekinian Tolaki yang membawa dan terbawa pengaruh lain yakni konsumtif dan profan. Kutipan sajak "Andabia dan Aku Terbakar" (Hal. 1) menunjukkan hal tersebut:

Apakah angin senja yang datang dari barat
Serta dari kabut hujan yang berlalu ke utara
Akan menyembulkan setumpuk kenangan purba
Yang terkubur di kaki jembatan Anggaberi
Di palung jantung Kumapo Dahu dan di lingkaran
sukma kalosara

Bagi Iwan Konawe, *Kalosara* adalah bagian dari "setumpuk kenangan purba", padahal bagi masyarakat Konawe secara umum, kalosara adalah simbol pemersatu yang sangat dihormati. Tugas penyair memang adalah membaca gejala dan keyakinan yang sudah menjadi umum menjadi keyakinan individual, ketika ia sudah melakukan proses transendentalitas. Sajak "Senja Perak di Puncak Oheo" (Hal. 22—23) memperlihatkan pula kegamangan antara kembali kepada tradisi dan upaya melepaskan diri darinya. Berikut kutipannya*: /Oheo, anak purba, persembahan dari langit// Lembah hutan begitu teduh, tapi udara begitu membara, di lengkung dada pantaimu, selendang anaway menjadi bianglala/ Sungguh Oheo, perjumpaan kita bagai butiran pasir/ Sejenak menepi ke pantai, lalu kembali terbawa ke lautan Banda/.* Oheo sebagai representasi dunia mitologi Konawe (*mitos*) mendapat "perlawanan" kritis dari penyair dengan membentangkan alam realitas sebagai buah dari tafsir akal budi (*logos)* yaitu *"lembah hutan begitu teduh, tapi udara begitu membara"*. Oheo dalam mitologi Konawe adalah pencuri selendang Anaway Ngguluri ketika mandi bersama enam bidadari lainnya. Di kekinian, Oheo adalah

Ia lemas telah mengusir tikai
Yang tak padam

Konawe, 2004

Ia mengatakan bahwa "ni ino saramami" adalah bukan mantra basa-basi, hanya petuah temurun. Ungkapan tersebut adalah gaya bahasa yang mengandung ironi terselubung dan lembut, tetapi berisi kritikan yang menyentil. Hal yang tak kalah ironinya adalah kerbau yang *"lemas mengusir tikai, yang tak padam"*. Jadi bagi penyair, meskipun Mosehe diikhtiarkan dan kerbau dipersembahkan akan tetapi "tikaian" sesungguhnya tidak pernah padam. Mosehe mengekalkan pertikaian! Di sini, kata "tikai" bermakna luas dan dalam. Tikai tidak lagi bermakna perang fisik semata, tetapi segala hal ihwal negatif yang terkait dengan dunia politik, sosial, budaya, dan seks. Masalah yang membelit masyarakat pascakolonial mendapat kritikan yang tajam dari penyair.

Dari penagalaman membaca sehimpun sajak-sajak Iwan Konawe yang bertema lokal Tolaki, hal sublim yang saya dapatkan dari upaya memahat tubuh puisinya untuk meraih maknanya, tersimpul dalam beberapa pertanyaan: apakah dan siapakah sesungguhnya yang dipertahankan atau diabadikan? Apakah perang atau Mosehe? Siapakah yangmengabadikannya? Apakah Mosehe telah mengabadikan dan memberi jalan bagi kelahiran perang dan perilaku menyimpang lainnya, atau justru perang dan perilaku negatif itulah yang mengabadikan kehadiran Mosehe? Masyarakat Konawe terbelit sendiri dalam sengkarut tradisinya. Sajak atau puisi, memang tidak berpretensi memberikan fatwa dan khutbah. Di sinilah watak keberadaan puisi dan sastra secara umum yaitu watak simbolik. Ia memberikan lapangan tafsir dan kemungkinan bagi pembaca untuk melakukan pemaknaan yang luas dan beragam. Dalam hal ini, Iwan Konawe telah mengambil peran pembacaan ulang bagi tradisinya.

Iwan Konawe adalah seorang penyair yang menyukai perjalanan. Perjalanan tersebut bukan semata untuk mendapatkan kepuasan lahir sebagaimana seorang turis. Ia berjalan dalam gairah seorang penyair. Salah satu sajaknya yanag saya sukai adalah "Enam Pecah Batu" (Halaman 84—85) yang seolah-olah adalah representasi petualangan dirinya. Saya akan bacakan secara utuh:

Enam Pecah Batu

Tuan beri aku
Patahan-patahan kata
Sebagai tanda cinta
Katamu, "Carilah enam pecahan batu

Untuk kau tancapkan membatu
Di getir kalbumu"
Seraya menggiring
Petualang
Menyusuri jejak tradisi tabuhan gendang
Menyusur jejak sejarah yang hampir petang

Kaki-kaki melimbang
Merayau di berang kota dan ramah desa
Tak hentinya kurayapi gua-gua cinta
Yang terselubung di dasar pikiran mereka
Mereka-reka letak pecahan batu
Bersemayam jantungnya
Jauh ke dalam, ke palung hati yang tak dapat kuselami
Ataukah berserak di tempat lain
Di pesisir pantai raga yang sunyi

Di ujung jalan, pada jeda azan dan iqamah magrib
Dua pecahan batu
"Kesabaran kalbu
Dan selamat jalan angkuh"
Kudulang dari pecahan beling amarah
Orang Kendari
Persinggahan orang-orang berwajah timur

Satu pecahan batu selanjutnya
"Perenungan sukma pada malammalam suka duka"
Menjadi partitur batin dari geriap kerinduan cinta
Di Uepai

Satu pecahan batu yang lain
Bertebaran di siluet senja sepanjang dermaga
Mekongga—Sorume
Dan anyir birahi pantai Tamboli
"Berikan apa yang kau miliki, meski sebenarnya kau tak rela"

Berikutnya lagi

Pecahan batu yang lain
"Persaudaraan jadilah sebenarnya saudara"
Kurasakan pada pusar perjumpaan
Manusia dengan dirinya
Di setiap hari raya

Satu pecah batu
Tergolek di buih-buih ombak pantai
Topejawa–Makassar
"Suatu waktu, sungai darah dalam tubuh mereka mengering
Hendaklah darahmu menjadi air untuk mereka"

Jalanan lindap
Semangat mulai lingsir
Enam pecah batu terus kubawa berlalu
Berkembara di perbukitan
Di gunung-gunung masa depan
Berluruhan satu-satu

Kendari, 2004

Hal yang menarik dari sajak tersebut adalah "enam pecah batu" merupakan amsal atas enam ajaran filosofis yang ia dapatkan dalam proses perjalanan, proses eksil, proses terbuang. Enam ajaran filosofis itu ia dapatkan tidak hanya di wilayah geososial-budaya Sultra, tetapi sampai di Sulawesi Selatan. Enam pecah batu tersebut adalah intisari empati terhadap manusia dan kemanusiaan serta upaya mematangkah spritualitas diri. Pecahan batu pertama: *"Kesabaran kalbu".* Pecahan batu kedua: *Selamat jalan angkuh".* Pecahan batu ketiga: *"Perenungan sukma pada malam-malam suka duka".* Pecahan batu keempat: *"Berikan apa yang kau miliki, meski sebenarnya kau tak rela".* Pecahan batu kelima: *"Persaudaraan jadilah sebenarnya saudara".* Pecahan batu keenam: *"Suatu waktu, sungai darah dalam tubuh mereka mengering, hendaklah darahmu menjadi air untuk mereka".* Pecahan batu keenam, dengan daya ungkap yang unik bergaya bahasa yang hiperbolis untuk mencapai efek ketragisan humanis, relevan dengan empati kemanusiaa dalam ajaran Islam yakni "Sesunguhnya kaum muslim ibarat satu tubuh. Jika salah satu bagian tubuh sakit, semua merasakannya". Selain itu, juga mirip dengan ajaran Zen yakni Seppuku atau Harakiri dalam Jepang yakni bunuh diri demi kehidupan yang lain. Bahasa *"Suatu waktu, sungai darah dalam*

tubuh mereka mengering, hendaklah darahmu menjadi air untuk mereka" adalah sebentuk pengorbanan eksistensial yang tragis seorang samurai. Sengkarut persoalan eksistensial yang dialami si aku lirik pada sajak tersebut, bagi Iwan Konawe sebagai aku di luar sajak, adalah upaya untuk "berdamai" dengan dirinya sendiri demi sebuah kemaslahatan.

Pada Pertemuan Penyair Muda Sulawesi Tenggara yang dilaksanakan Kantor Bahasa Sulawesi Tenggara, April 2015 lalu, Raudal Tanjung Banua mengafirmasi apa yang saya tulis sabagai catatan penyunting di buku ini bahwa sebagian sajak Iwan Konawe banyak yang mengetengahkan hal-ihwal dunia tata cahaya pertunjukan, sesuatu yang sangat jarang dirambah dunia perpusisian Indonesia. Pada posisi ini, bagi saya, Iwan Konawe menjadi spesial dalam puisi Indonesia. Ternyata, profesinya sebagai penata cahaya dan artistik teater Sulawesi Tenggara dan beberepa kali pertunjukan seni di Jakarta dan kota lainnya, menjadi lahan subur bagi puisinya. Cahaya bagi puisinya, bukan terhenti sebagai cahaya yang menerangi kegelapan panggung atau sebagai penegas watak aktor belaka. Ia menyasar sudut lain, di luar dari realitas dan panggung pertunjukan. Sajaknya berikut ini adalah salah satunya:

Sutradara dan Lampu

"Naikkan intensitas
Nyalakan par
Beri amber
Siram lagi backlight border
Yah, semut, berangsur-angsur"

Amarah bergelegar
Tersembur dari walky talky yang keok di meja kontrol
Dari sutradara yang digerogoti getir
Ia cemaskan setiap jejak peristiwa adegan
Merisaukan dirinya dengan penonton
Serupa pecatur yang berpikir keras
Lampu-lampu
Laiknya bidak
Dan para pelayan panggung
Layaknya budak
Penonton adalah raja masa depan

GKJ, 2005- 2013

Bagi penyair, kerja sutradara teater tidak "seindah" dengan lakon pertunjukan. Di sisi lain, sutradara juga digerogoti getir dan kecemasan yang mengelana sepanjang adegan. Di tangan penyair, lampu bukan benda mati, tetapi benda hidup dalam gaya bahasa personifikatif. Katanya "lampu-lampu laiknya bidak" yang menjadi korban permainan sutradara. Begitu pula, pelayan panggung layaknya budak. Bidak dan budak memiliki makna yang relatif sama yakni orang suruhan, objek penderita, demi kebahagiaan orang lain.

Pada sajaknya berjudul "Penata Lampu" penyair menyuguhkan kenyataan lain dari lakon sandiwara. Seorang penata *lampu "yang mengejar jalan lakon-lakon satir, dari kisah hidup, selalu menyamar"*. Penyair ingin mengatakan bahwa lakon satir di atas panggugn itu adalah sebuah kisah hidup, atau dengan lain kata, sebuah sandiwara di atas sandiwara. Realitas yang kita jejak ini penuh dengan sandiwara, yang lalu dipotret sutradara menjadi lakon sandiwara. Hal lain yang menarik dari sajak ini adalah, ternyata para penonton itu adalah "pemburu hiburan belaka". Kritik penyair dari sisi ini adalah penonton seni bukan lagi untuk mendapatkan efek katarsis, pencerahan, pembebasan, dan menghikmati pengalaman spiritual tetapi semata pemburu kesenangan belaka. Penonton tak lain dan tak bukan adalah (korban) mesin industri kesenian itu sendiri. Menonton seni sebagai pengalaman, bukan lagi untuk menghikmati yang kudus, tetapi sekadar pelipur hidup yang profan.

Iwan Konawe telah menghidupkan lampu dari benda mati menjadi manusiawi. Ia memperlakukannya laiknya manusia yang "terbangun dari tidur panjang". Lampu yang "Di tubuhnya ada anyir karatan kaleng" ia manusiawikan sebagai sosok dengan "masa lalu yang belum hilang". Rupanya, lampu-lampu yang selalu menyorot setiap lakon di panggung, baik itu tragedi maupun komedi telah membuat sang lampu terbebani peran sang aktor sekian lama. Perosoalan manusia yang diusung ke panggung, menjadi persoalan sang lampu. Atau dengan lain kata, lampu telah menjelma manusia.

Salah satu sajak Iwan Konawe yang bertema urban adalah "Perawan Gunung". Menariknya, untuk menulis kota, penyair harus melibatkan pegunungan yakni " perawan gunung" untuk ikut serta. Di sini, penyair memotret dunia kelam dan bengis kehidupan kota Kendari yang mengorbankan "darah" seorang perawan. Tema "dunia malam" sangat jarang dijamah oleh penyair Kendari, dan Iwan Konawe melakukannya dengan sajak yang indah. Metafora telah menguatkan sajak ini sehingga menghasilkan pengucapan yang unik dan bernas. "Perawan gunung dengan matanya yang api" adalah ungkapan dari kegairahan muda-mudi untuk mencecap dunia malam. Sebuah ungkapan lain yang cukup kuat adalah "bunga kembang yang tumbuh di rok dan bajunya" telah memberikan saya imaji (imajis) yang kuat. Mengapa bunga kembang itu bukan sekadar "motif rok" tetapi "tumbuh di rok"? Diksi "tumbuh di rok dan baju" menjadikan larik ini

menjadi multitafsir bahwa bunga kembang itu adalah sindiran bagi nafsu badaniah sang perawan gunung yang bergairah. Dua larik terakhir puisi ini adalah penutup yang sangat kuat, "matanya yang api, dipadamkan dengan kembang roknya yang berdarah".

Iwan Konawe adalah salah seorang penyair Kendari yang berbakat dengan pengucapan dan tema puisi yang khas. Hal yang mengagetkan bagi saya adalah justru ketidakpercayaannya pada potensi puisinya yang menyebabkan ia hampir hilang dalam kancah perpuisian di Sulawesi Tenggara. Profesinya sebagai penata lampu seni pertunjukan juga hampir mengubur puisinya. Akan tetapi, telah menjadi takdir bahwa sebuah puisi yang bagus akan selalu ditemukan dan menemukan pembaca yang bagus. Siapa yang mencari akan menemukan. Iwan Konawe telah melakukan pencarian yang sedemian rupa, lalu ia menemukan sajak yang pantas dicatat, baik dalam sejarah puisi Sultra maupun Indonesia.

Meskipun penyairnya dalam suatu masa tidak meyakini sajaknya, tetapi pembaca yang baik telah menemukan sajaknya dengan penuh keyakinan. Mengutip pendapat Maman S Mahayana, bahwa "Ritus Konawe menunjukkan semangat penyair mengangkat tradisi sosial budaya masa lalu hadir dengan bahasa puitik. Diperlukan pemahaman tentang sejarah masyarakat dan tradrisi Konawe yang kaya dan eksotik. Menikmati *Ritus Konawe* membawa kita pada lanskap sebuah masyarakat yang kaya mitos dan spirit sebuah komunitas nun jauh di sana yang pada hakikatnya bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan etnik Nusantara. Sebuah buku puisi yang digarap dengan keseriusan yang mengagumkan.

Iwan Konawe telah memberi kita puisi. Sejumlah sajak atau puisinya mengangkat tradisi Konawe sebagai tema utamanya. Meminjam pendapat Kleden (2004:8) bahwa sebuah karya sastra tidak dapat mengelak dari kondisi masyarakat dan situasi kebudayaan tempat karya itu dihasilkan, sekalipun seorang pengarang dengan sengaja berusaha mengambil jarak. Pada titik ini, Iwan Konawe telah berjasa mengenalkan salah satu etnis di Sulawesi Tenggara bagi pembaca Indonesia yang luas. Selanjutnya, pembaca akan terdorong untuk membaca dan mengenali budaya Tolaki (Konawe) untuk mendapatkan pemahaman yang lebih utuh.

Bahan Bacaan

Anwar, Wan. 2006. *Kendari dan Negosiasi Diri* dalam *Sendiri 3. Ed.* Achmad Zain. Kendari: Teater Sendiri.

Banua, Raudal Tanjung. 2015. Penyair dan cerpenis yang bekerja di Rumah Lebah. Dikemukakan saat Pertemuan Penyair Muda Sulawesi Tenggara yang dilaksanakan Kantor Bahasa Sulawesi Tenggara, April 2015 lalu.

Konawe, Iwan. 2015. *Ritus Konawe.* Yogyakarta: Framepublishing.

Kleden, Ignas. 2004. *Sastra Indonesia dalam Enam Pertanyaan.* Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Miderop, Albertine.2011. *Psikologi Sastra.* Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Zain, Achmad. 2003. *Sendiri 1.* Kendari: Teater Sendiri.

_____. 2004. *Sendiri 2.* Kendari: Teater Sendiri.

_____. 2006. *Sendiri 3.* Kendari: Teater Sendiri.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi V
Hari, Tanggal, Pukul	: Selasa, 3 November 2015, 15.45—17.00
Judul Makalah	: Memahat Makna Ritus Konawe
Penyaji/Pembicara	: Syaifuddin Gani, S.Pd.
Moderator	: Asri, S.S., M.Hum.
Notulen	: Mulawati, S.Pd.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

Ramli *(Guru SDN 05 Mandonga)*

Mengapa lokalitas Tolaki begitu penting bagi penyair sebagai tema puisinya?

Pertanyaan/Saran

La Ode Muh. Al Amin *(Penggiat sastra)*

Apakah keberhasilan sebuah puisi ditentukan oleh tema?

Jawaban/Tanggapan

1. Sebab bagi penyair, Tolaki adalah ibu kandung kebudayaannya yang telah membesarkannya. Oleh sebab itu, Tolaki adalah panggilan nurani yang mengusik dan menggelisahkan penyair, lalu dituangkan menjadi puisi. Selain faktor panggilan antropologis, penyair menulis Tolaki juga karena pilihan. Iwan konawe memilih Tolaki bukan Muna karena ia memilihya dengan sadar. Pertautan budaya dan silsilah genealogis turut berpengaruh. Selain itu, faktor lain yang juga penting adalah penyair telah berjasa mengenalkan Tolaki ke khalayak pembaca yang luas, sehingga Tolaki dikenal bukan sekadar bacaan sejarah tetapi bacaan sastrawi.
2. Keberhasilan sebuah puisi ditentukan bukan semata-mata oleh tema. Sepanjang zaman, segala tema telah dituangkan ulang oleh penyair tetapi tetap terasa baru dan menggetarkan. Hal yang penting adalah bagaimana tema tersebut dikemas dalam bahasa yang indah dan orisinil sehingga memiliki makna metaforis dan kandungan sastra yang agung. Sebesar apa pun temanya jika ditulis dengan bahasa yang

verbalistis dan klise, tetap tidak dianggap berhasil sebagai sebuah puisi. Sebaliknya, terna kecil pun (misalnya tentang daun) jika diolah secara intens dan serius, akan menghasilkan sajak yang berkualitas. Terkait dengan lokalitas (misalnya Tolaki), secara tematik ia telah memiliki keunggulan tersendiri karena spesifik dan khas, yang tiada duanya di daerah lain. Akan tetapi, jika Tolaki sebagai tema yang khas itu tidak diolah dengan baik, ia akan jatuh kepada keumuman dan kelaziman yang menjadikannya sebagai teks sejarah atau wisata. Khusus puisi Iwan Konawe yang bertema Tolaki, ia tidak hanya menjadikannya sebagai latar fisik, tetapi sekaligus sebagai roh dan ideologi puisinya.

PENDEKATAN GENETIK DALAM SASTRA LISAN WOLIO PADA MASYARAKAT KOTA BAUBAU

Nadir La Djamudi
Universitas Muhammadiyah Buton

Pendahuluan

Negara Kesatuan Republik Indonesia selain memiliki keanekaragaman suku bangsa juga memiliki keanekaragaman budaya. Keanekaragaman budaya memancarkan keanekaragaman bahasa daerah. Setiap bahasa daerah tersebut terdapat sastra daerah yang diciptakan oleh masyarakat pendukungnya. Jika ditelaah bahasa dan sastra serta budaya daerah, akan terlihat adanya keterkaitan dan perpaduan yang sangat erat di antara ketiga hal itu sehingga sulit untuk dipisahkan secara pragmatis satu sama lainnya dalam kerangka hidup dan kehidupan masyarakat pendukungnya.

Diuraikan dalam Depdikbud (1977/1978) bahwa kegiatan dan usaha pencatatan dan pengumpulan cerita rakyat seperti tersebut di atas, secara khusus bertujuan mempertahankan kelangsungan kehidupan nilai-nilai cerita rakyat itu sendiri sebagai contoh teladan (atau *rapa-rapa* dalam bahasa Tolaki), nasihat, dan pendidikan, pengembangan sistem moral, perikehidupan masyarakat suku-suku bangsa di daerah ini. Selanjutnya, dalam buku yang sama pada cetakan berikutnya (1982/1983: 43) ditegaskan pula bahwa, bilamana cerita rakyat itu tidak segera dicatat, dan dikumpulkan, akan mengakibatkan hilangnya cerita rakyat itu sendiri, yang akan sangat merugikan masyarakat pendukungnya, karena cerita rakyat ini sangat penting. Artinya sebagai pendidikan keluarga, sebagai sumber sejarah, sebagai nasihat dan petuah-petuah, juga mengandung nilai-nilai religius dan sebagai tempat penyimpanan nilai-nilai religius.

Sastra lisan Wolio yang menggunakan BW, mempunyai dua dimensi kemanfaatan. Pertama, dari dimensi bahasanya, mempunyai kekuatan untuk mempersatukan para penuturnya, sedangkan kedua, dari dimensi kandungan nilainya, penutur dengan mudah dapat mengenali nilai-nilai yang terkandung di dalam karya sastra lisan tersebut

sebagai cerminan masyarakat pada zamannya. Ditegaskan pula oleh Mahmud (1986: 64), tak disangsikan lagi bahwa pengenalan yang berlangsung alami terhadap sastra daerah akan menimbulkan endapan budaya yang kokoh bagi pengenalnya, di samping menimbulkan rasa persatuan yang pekat antardaerah. Tentu saja dalam kaitan ini jangan dilupakan nilai-nilai estetisnya dan nilai pekertinya yang terkandung dalam sastra yang bersangkutan.

Beberapa penelitian yang telah dilakukan terhadap sastra lisan Wolio, akan tetapi hal itu dapat dianggap sebagai langkah awal karena penelitian itu belum mengungkapkan kandungan nilai dalam karya sastra lisan yang dimaksud. Mereka memusatkan kajian pada masalah inventarisasi karya sastra lisan, seperti apa yang dilakukan oleh Mattalitti, dkk. (1985) dan La Djamudi (1993). Ada juga penelitian yang memusatkan kajian pada analisis struktur karya sastra lisan tersebut, seperti apa yang dilakukan oleh Sande, dkk. (1998), sedangkan Suhartini (2000) dalam bentuk kajian wacana.

Demi untuk kesempurnaan referensi tentang sastra lisan Wolio, selanjutnya untuk meningkatkan kualitas eksistensi karya sastra lisan Wolio yang mampu mengemban hakikat fungsinya seperti halnya karya sastra pada umumnya, maka melanjutkan kajian-kajian terdahulu itu dengan melakukan pembahasan tentang nilai-nilai dalam karya sastra lisan Wolio. Untuk maksud tersebut, penulis menggunakan pendekatan genetik. Pendekatan ini digunakan untuk mengkaji serta mengungkapkan kandungan nilai-nilai dalam karya sastra serta relevansinya dengan kenyataan kehidupan masa kini.

Pentingnya kajian tentang nilai-nilai dalam karya sastra lisan ini dijelaskan oleh Bascom (dalam Depdikbud, 1982/1983) bahwa dalam folklor lisan mempunyai empat fungsi, sebagai:

1. Sistem proyeksi *(projective system)*; yakni mencerminkan angan-angan kelompok;
2. Alat pengesahan pranata-pranata dan lembaga kebudayaan;
3. Alat pendidikan anak;
4. Alat pemaksa dan pengawas agar norma-norma masyarakat dipatuhi.

Hal senada dijelaskan oleh Ali (dalam Mahmud, dkk., 1997) bahwa unsur nilai di dalamnya dapat dijadikan sebagai salah satu pedoman dalam pembinaan hidup sehari-hari, sebagai pendamping ajaran tentang nilai-nilai agama. Ajaran di dalamnya dapat memperkaya batin bangsa. Hal semacam itu pernah dikemukakan pada Seminar Pengembagan Sastra bahwa masalah yang dihadapi pemerintah dewasa ini adalah masalah pembinaan mental. Salah satu caranya adalah dengan penghayatan karya sastra, khususnya karya sastra lama, karena karya sastra mengungkapkan rahasia kehidupan yang dapat memperkaya batin manusia. Selanjutnya, melalui karya sastra

itu dapat lebih dicintai dan dibina kehidupan secara lebih baik dalam masyarakat. Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa pengkajian tentang nilai-nilai dalam karya sastra lisan Wolio sangat penting dilakukan. Hal tersebut dimaksudkan tidak hanya untuk memperkenalkan serta memahamkan nilai-nilai sastra kepada pendukungnya, tetapi juga sebagai upaya pelestarian bentuk sastra lisan dalam upaya memperkaya kebudayaan nasional.

Sudah umum diketahui bahwa dalam karya sastra, termasuk di dalamnya karya sastra lisan, tergambar identitas bangsa pada masa lampau. Salah satu identitas itu adalah nilai budaya yang terdapat di dalam karya sastra lisan. Identitas itu merupakan cermin sikap yang perlu diteladani. Lebih tajam lagi dikemukakan oleh Enre (1992) tentang urgensinya kajian nilai budaya dalam karya sastra lisan untuk keperluan pengungkapan, penerapan, dan pemantapan nilai-nilai luhur budaya bangsa pada akhir-akhir ini terasa kian mendesak, tidak hanya karena menurut kenyataan ia semakin tercecer ke belakang dan sering terlupakan, tetapi juga karena munculnya gaya hidup global yang semakin meluas pada penghujung abad XX ini. Tentu nilai-nilai yang terdapat dalam karya sastra lisan tersebut sangat beragam dan semuanya mempunyai status dan andil yang sama pentingnya dalam hidup dan kehidupan para pendukungnya.

Penelitian mengenai sastra lisan Wolio pernah dilakukan oleh Sande, dkk. pada tahun 1988 dengan fokus kajian pada aspek struktur. Penelitian mengenai nilai-nilai sastra lisan Wolio dan relevansinya dengan kondisi sosial budaya masyarakat Kota Baubau belum pernah dilakukan. Hal itu pulalah yang mendorong peneliti memilih objek itu sebagai fokus kajian penelitian ini.

Bertolak pada uraian di atas maka masalah yang akan menjadi pokok pembahasan adalah: Nilai-nilai apakah yang terkandung dalam cerita rakyat (sastra lisan) Wolio. Selanjutnya, bagaimana relevansi antara nilai-nilai cerita rakyat Wolio dengan kondisi sos al budaya masyarakat Kota Baubau?

PEMBAHASAN

Uraian Nilai dari Lima Cerita yang Dianalisis

Berbagai nilai yang dianggap utama dalam kehidupan sosial-budaya masyarakat Kota Bau-Bau pada masa lampau, tepatnya ketika sastra itu diciptakan. Untuk tujuan tersebut, tabel ini dilengkapi dengan penjelasan atau uraian seperlunya atas nilai-nilai yang dimaksud. Secara lengkap dapat dipahami dalam tabel berikut.

La Dhangu Sarina

Nilai-nilai dalam cerita tersebut diredaksikan berdasarkan pemahaman nilai dalam paragraf, baik itu secara tersurat maupun secara tersirat.

No	Nilai	Uraian	Parag
1.	Kepahlawanan	Seorang ayah menanamkan nilai-nilai kepahlawanan kepada anaknya yang bernama La Dhangu Sarina.	3 4
2.	Historis	Dahulu kala ada kerajaan Wolio. Kerajaan Wolio pernah menerima utusan Kompeni.	1 6
3.	Kepahlawanan (ketekunan)	Ketekunan La Dhangu Sarina untuk mengikuti dan menguasai beladiri dan latihan ketahanan fisik.	4
5.	Budaya (material)	Dahulu ada jenius budaya berupa beladiri dan latihan ketahanan fisik.	4
6.	Persahabatan	Persahabatan antara Pemerintah Kerajaan Wolio dengan Pemerintah Kompeni.	7

Bungaeja

Nilai-nilai yang ditemukan diredaksikan berdasarkan pemahaman nilai dalam paragraf, baik itu secara tersurat maupun secara tersirat. Oleh karena itu, pembaca lebih mudah mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari.

No	Nilai	Uraian	Parag
1.	Persahabatan (Ramah dan budi baik)	Bungaeja ramah dan berbudi baik kepada sesamanya, sehingga orang sekampung simpatik kepadanya.	1
2	Persahabatan (Kasih sayang)	Bungaeja dan ibunya ramah-tamah kepada tamunya (Si Hasani) teman seperahunya Jubirilu.	15
	Persahabatan	Persahabatan antara Jibirilu dengan Si Hasani yang setia menunggu di perahu.	15
3	Religius	Jibrilu (putra kepala kampung) percaya dan mencari takwil mimpinya ke negeri seberang.	2
		Kambampu menggunakan tenaga dalam untuk menarik/meraih kasih sayang dari Jibirilu (sementara bersanding dipelaminan bersama Bungaeja)	23 24
4	Santun	Bungaeja santun kepada orang tuanya.	3
		Jibirilu dengan santun memohon untuk berlayar kepada orang tuanya.	4
		Ibu Bungaeja menegaskan santun kepada anaknya serta kepada masyarakat serta pegawai kerajaan.	8

		Jibirilu mendekati bungaeja dengan sopan santun	14
		Jibirilu menerima kenyataan sikap orang lain dengan sikap sopan santun dan hati yang jujur.	16
4	Kasih saying	Karena sayangnya, orang tua menasehati anaknya (Bungaeja) yang sebentar lagi akan berangkat.	5
		Kesedihan dan keharuan keluarga serta orang tua ketika Jibirilu berangkat.	6
		Kepatuhan pegawai dan masyarakat terhadap raja dan keluarga raja.	29
		Kambampu rela menjadi pembantu Jibirilu dan Bungaeja.	29
5	Religius	Orang tua mendoakan anaknya agar selamat diperjalanan, sampai tujuan.	6
5	Gigih/usaha keras	Jibirilu berbulan-bulan berlayar mengarungi lautan untuk mencari negeri pasangan hidupnya.	7
6	Kejujuran	Jibirilu menerima kenyataan sikap orang lain dengan sikap sopan santun dan hati yang jujur.	16
7	ketabahan	Jibirilu sangat tabah menghadapi suasana ketika teman-teman dekatnya mulai berubah sikap dan iri hati kepadanya.	16
		Jibirilu teruji ketabahannya saat menghadapi kekasihnya yang berubah sikap karena pengaruh dari teman-teman dekat sendiri.	21
8	Budaya Material	Fungsi dan arti bunyi gong dalam kehidupan sosial masyarakat.	7
9	Kepahlawanan (kepatuhan)	Kepatuhan petugas/pegawai keamanan kampung terhadap keluarga raja.	9
10	Rela berkorban	Jibirilu rela berkorban baik harta, jiwa, maupun batin demi Putri kekasihnya serta keluarganya	14
11	Kebersamaan /senasib-sepenang-gungan	Jiwa kebersamaan Jibirilu nampak kepada sahabatnya, yaitu Si Hasani yang saat itu sedang menunggu di perahu. Diajaknya Si Hasani ke istana untuk inap bersama.	15

Randasitagi dan Wairiwondu

Nilai-nilai yang ditemukan sebagai hasil analisis di atas, sangat penting untuk diuraikan sehingga setiap pembaca lebih mudah lagi memahaminya. Oleh karena itu, pembaca akan lebih mudah mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari.

No	Nilai	Uraian	Parag
1	Religius	Randasitagi, ayahnya (raja) percaya arti mimpi.	1
		Percaya akan tenaga raksasa betina (Wakinamboro) dari bulan	8, 9, 10, 11
		Keajaiban mata yang terbuka/tercungkil dan dapat dipergunakan kembali, setelah ditemukan kembali di dalam perut ikan.	19, 20
		Randakasia yang kembar dengan ayam dengan kukuruyunya yang unik.	16
2	Kesetiaan dan kepatuhan	Kesetiaan dan kepatuhan ahli nujum kepada raja.	2, 3
		Kesetiaan dan kepatuhan rakyat di bawah kekuasaan dan pemerintahan raja.	4
3	Budaya material	Jenis masakan yang disebut ketupat.	3
		Berlayar dan perahu layar	4
		Sabung/adu ayam , uang taruhan	19, 20, 21
		Judi	23
4	Suka menolong/ ringan tangan	Seorang raja (ayah Wairiwondu) kepada orang lain, termasuk kepada Randasitagi	4
5	Kekeluargaan	Jalinan suami-istri (Randasitagi dan Wairiwondu) yang berupaya untuk mempererat ikatan kekeluargaan di antara kedua keluarganya.	7 8
6	Nasihat / mengasuh	Raja (ayah Wairiwondu) memberi nasihat kepada anaknya dan anak menantunya.	7
7	Ketabahan	Ketabahan Wairiwondu ketika ditinggalkan suaminya (Randasitagi) sampai dewasa anaknya (Randakasia)	18 27
8	Sayang-menyayangi	Antara suami-istri (anatara Wairiwondu dengan Randasitagi)	27

La Laengu

Nilai-nilai yang ditemukan sebagai hasil analisis di atas, sangat penting untuk diuraikan sehingga setiap pembaca lebih mudah lagi memahaminya.

No	Nilai	Uraian	Parag
1	Budaya/ lambang budaya	Kebiasaan berkebun atau bercocok tanam.	1
		Mengenal cara menanam secara bergantian	3
2	Religius	Percaya akan adanya wanita cantik (bidadari)	4, 5
3	Ketabahan	La Laengu tabah menjalani pahit getirnya kehidupan miskin.	1
		Ketabahan hidup La Laengu yang berakhir dengan kebahagiaan secara ajaib	7

La Cundu Bale

Tujuan peneliti menguraikan nilai cerita ini dalam bentuk tabel adalah agar pembaca lebih mudah memahaminya. Oleh karena itu, pembaca akan lebih mudah mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari secara kontekstual.

No.	Nilai	Uraian	Parag
1	Kasih sayang	Orang tua (ayah) kepada anaknya (Wa Aka dan Wa Andi)	1
		Wa Aka dan Wa Andi terhadap binatang piaraannya (ikan La Cundu Bale)	2, 3
		Antara mereka bersaudara, yaitu Wa Aka dan Wa Andi.	2
		Kedua anaknya merangkul ayah dan ibu tirinya dalam suasana terharu, tanpa mendendam perlakuan ibu tirinya di masa yang lalu.	11
2	Moral	Ibu tiri yang sangat benci kepada anak tirinya (Wa Aka dan Wa Andi)	1
		Ayah tega membunuh/mengampak ikan peliharaan anaknya	4
		Orang tua yang jahat, akan tetapi, mereka ingin mencari anaknya, karena anaknya sudah kaya.	10
3	Kepatuhan/ pangabdian	Wa Aka dan Wa Andi yang rajin membantu orang tuanya bekerja di dapur.	4
		Walaupun diperlakukan tidak senono, tetapi ketika kedua orangnya datang di rumah, tetap dilayani, diladeni dengan baik.	12
4	Kesabaran	Wa Aka dan Wa Andi ketika ikan kesayangannya diambil orang/hilang.	5

		Ketika kedua anakn ini mendengar kabar/informasi bahwa ikan tersebut diambil oleh orang tuanya.	6
5	Kajaiban/ religious	Tumbuhnya pohon berbatang mirip bedial, sedangkan dahannya mirip peluru, dan daunnya seperti beludru warna kuning keemasan.	6
6	Historis	Ada sebuah kerajaan pada masa lampau.	7, 13
7	Katabahan	Ketabahan Wa Aka dan Wa Andi manghadapi pahit-getirnya kehidupan yang dialamai dan berakhir dengan kebahagiaan.	13
		Walaupun diperlakukan tidak senono, tetapi ketika kedua orangnya datang di rumah, tetap dilayani, diladeni dengan baik.	12

Untuk memahami keragaman nilai yang terkandung di dalam kelima cerita rakyat yang diteliti, kita juga dapat mengelompokkannya menjadi dua kelompok. Pertama, kelompok nilai material, tergolong budaya material, seperti gong, kebun, mencari ikan, jenis tanaman, sabung/adu ayam, perahu, berlayar, mencari ikan di laut, dan sebagainya. Kedua, kelompok nilai non-material, seperti kepahlawanan, historis, kepatuhan/ pengab-dian, ketekunan, ketabahan, budaya material, persahabatan, ramah dan budi baik, religius/keajaiban, kasih sayang/sayang-menyayangi, gigih/usaha keras, kejujuran, rela berkorban, kebersamaan, suka menolong, kekeluargaan, nasihat/mengasuh, moral, kesabaran.

Relevansi Nilai Sastra Lisan Wolio dalam Kehidupan Sosial Budaya Masyarakat Kota Baubau

Pengembangan sosial budaya masyarakat dengan peningkatan sumber daya manusia tampak sangat sinergis dan diilhami oleh kearifan nilai-nilai budaya lokal dalam wujud prinsip *binci-bincikikuli (saling memahami, saling pengertian, tenggang rasa).* Semua nilai yang dianut oleh masyarakat tampak tidak terlepas dan bernaung di bawa nilai-nilai religius. Misalnya nilai kepahlawanan, kepatuhan, santun dan saling menyayangi serta dan berbudi baik akan tampak ketika seseorang telah mengamalkan *poma-masiaka* (saling mengasihi atau saling menyayangi), *popia-piara (saling menjaga), pomae-maeaka (saling malu), dan poangka-angkataka(saling membangun, mengangkat, memotivasi),* sehingga tercipta kehidupan yang harmonis karena intinya adalah *binci-bincikikuli (tenggang rasa).* Ketiga rumusan prinsip nilai di atas, terimplisit pula nilai persahabat, rela berkorban, senasip-sepenanggungan, kejujuran, kekeluargaan, serta nasihat dan ketekunan.

Pembangunan kehidupan sosial budaya masyarakat kota Baubau berlandaskan pada agama, adat, dan budaya lokal, artinya untuk mendorong terwujudnya tata kehidupan yang berdasarkan pada nilai-nilai luhur agama, adat-istiadat dan tradisi, serta kearifan lokal yang merupakan cerminan jati diri seluruh masyarakat Kota Baubau,

baik tatanan kehidupan keseharian maupun dalam tata pergaulan masyarakat global. Hal ini searah dengan arah kebijakan dasar pembangunan Kota Baubau.

Salah satu strategi pengembangan sosial budaya dan pariwisata Kota Baubau yaitu menumbuhkan nilai-nilai budaya lokal yaitu *poma-masiaka, popia-piara, pomae-maeka, dan poangka-angkataka,* sehingga timbul kesadaran dan terkristralisasi dalam wujud *binci-bincikikuli*, dengan semangat: *Yindayindamo arataa somanamo karo, Yindaindamo karo somanamo lipu, Yindayindamo lipu somanamo sara, Yindayindamo sara somanamo agama*; Sebagai penangkal budaya luar yang sesuai dengan nilai-nilai budaya lokal.

Karena pentingnya melestarikan nilai-nilai dimaksud, maka nilai yang ditemukan dalam cerita rakyat yang diteliti ini perlu dijelaskan eksistensinya dalam hidup dan kehidupan sosial masyarakat Kota Baubau.

Temua nilai-nilai dalam kelima cerita rakyat di atas akan diproyeksikan ke dalam kenyataan kehidupan sosial-budaya masyarakat dimana cerita itu diciptakan. Artinya, temuan nilai dalam cerita rakyat tersebut, diteliti eksistensi kekiniannya dalam kehidupan sosial-budaya masyarakat Kota Baubau, secara kontekstual. Kandungan nilai-nilai dalam keliam cerita rakyat tersebut akan diuraikan di bawah ini.

1. Kepahlawanan

Pada berbagai segi kehidupan, nilai kepahlawana ini tentunya masih tetap dijaga dan dipertahankan. Kalau dahulu, nilai kepahlawanan ini diwujudkan dalam bentuk beladiri yang bertujuan, antara lain untuk menjadi prajurit negeri ini. Sekarang justru lebih banyak jenis alternatif yang ditempuh dalam upaya pembinaan generasi. Searah dengan hal ini, banyak masyarakat yang mengidamkan anaknya untuk masuk tentara atau polisi. Kenyataannya ini bukan hanya tren, akan tetapi, mereka sangat bangga dan bersyukur kalau anaknya menggunakan seragam ABRI dan POLRI untuk turut serta mempertahankan republik ini secara langsung. Hastrat itu muncul tidak semata hanya karena untuk memenuhi kebutuhan hidup, untuk mencapai kepuasan dan kebahagiaan baik itu bagi orang tua maupun si anak. Secara logis, kita memahami bahwa banyak alternatif yang dapat dipilih untuk merealisasikan jiwa patriotisme ini oleh kita semua, tetapi kedua profesi di atas menyangkut fisik dan psikis secara pragmatis.

2. Historis

Nilai *historis* atau nilai kesejarahan ini masih dipertahankan oleh masyarakat Kota Bau-Bau. Secara fisikpun terbukti dengan masih terpeliharanya dengan kokoh bukti sejarah Kesultanan Buton pada kawasan situs budaya Keraton Buton. Walaupun dengan konsep yang berbeda. Dikatakan demikian karena kenyataannya, yang ada hanyalah

kerajaan dan keraton Buton. Tidaklah ditemukan kerajaan dan keraton wolio. Kerajaan Buton memang keratonnya berada di daerah wolio, yang sekarang berada di wilayah kelurahan Melai Kecamatan Betoambari.

3. Kepatuhan/Pengabdian dan Santun

Nilai *kepatuhan/pengabdian* senantiasa ditanamkan kepada anak dalam bentuk pembinaan sehari-hari. selain itu memang secara formal, seperti halnya di daerah lain, penerapannya dilaksanakan dalam lembaga-lembaga sosial, terutama di sekolah, mulai pada tingkat SD, SMP, dan SMA. Hal ini biasa juga diawali di lingkungan keluarga lalu di Taman Kanak-Kanak. Pentingnya nilai ini tidak hanya berlaku pada kalangan anak-anak, tetapi juga pada kalangan dewasa bahkan orang tua pada semua lapisan masyarakat, dan pada setiap jenis profesi. Kaum petani, tentu juga sangat memperhatiakan ikhwal kepatuhan ini. Misalnya kepada parabela (kepala suku, yang menjaga daerah tertentu), karena jika melanggar bisa berakibat buruk pada hasil panen bagi yang melanggar. Misalnya saja, adanya serangan hama, atau gagal panen, atau ayang lainnya. Secara umum, dalam kehidupan setiap warga harus *patuh* kepada tatanan nilai-nilai yang berlaku di masyarakat. Di sinilah, momen yang paling kondusif untuk menanamkan nilai-nilai utama budaya Buton seperti filosofi hidup yang telah disebutkan di atas. Di sinilah perlunya mematuhi nilai-nilai *santun* oleh semua warga secara kontekstual dan situasional untuk menjadi warga yang baik.

4. Ketekunan

Nilai *ketekunan* ini sangat dibutuhkan pada setiap bidang kehidupan sosial masyarakat Kota Baubau, untuk meraih kesuksesan suatu usaha atau kegiatan.

5. Ketabahan dan Kesabaran, serta Kegigihan/Usaha Keras

Ketabahan merupakan salah satu nilai yang semestinya bersamaan atau saling melengkapi dengan nilai *ketekunan*. Jika diamalkan keduanya tentu membuat kehidupan ini makin mudah dipahami dan dapat dinikmati semestinya. Konsep nilai *kepatuhan/ pengabdian*, *santun, ketekunan, ketabahan* mempunyai peranan yang esensial dalam kehidupan sosial budaya masyarakat Kota Baubau.

6. Budaya Material

Beberapa serpihan *budaya* atau diistilahkan dengan *lambang budaya* ditemukan dalam kisahan kelima cerita yang dianalisis. *Lambang budaya* yang dimaksud adalah gong, berkebun/bercocok tanam, ketupat, judi adu ayam, berlayar, perahu, bela diri (manca), meriam, istana. Pada intinya komponen gong, masih ada, akan tetapi, fungsi

atau kegunaannya yang telah bergeser. Misalnya ketika ada perahun yang tiba, tidak lagi menggunakan penanda gong. Gong masih digunakan dalam peristiwa budaya tertentu misalnya pada tarian Lariangi (dari Kecamatan Kaledupa), peristiwa pelaksanaan dan perayaan tunangan/pernikahan. Berkebun masih dilakukan oleh sebagian besar masyarakat Kota Baubau, terutama oleh masyarakat di wilayah Kecatan Bungi dan Sorawolio. Jenis makanan atau masakan ketupan masih tetap digandrungi oleh masyarakat Kota Bau-Bau. Terkecuali judi adu ayam sudah hampir punah dan tidak perlu pertahankan dan dikembangkan lagi, karena memang diyakininya melanggar ajaran agama Islam maupun agama yang lainnya. Berlayar sudah bergeser, karena masyarakat menganggap lebih praktis jika menggunakan perahu bermesin, tidak lagi menggunakan layar. Perahunya pun sudah tidak ada, juga tidak diproduksi lagi. Bela diri (silat atau *manca*) masih ada di beberapa daerah, seperti Kelurahan Tarafu, Kelurahan Bone-Bone, serta Kelurahan Melai Kecamatan Betoambari. Desa Kaisabu Baru dan Desa Karya Baru Kecamatan Sorawolio. Jenis bela diri karate juga sangat pesat berkembang di Kota Baubau.

7. Persahabatan, Ramah dan Budi Baik, Kasih Sayang/Sayang-Menyayangi, Kejujuran

Beberapa nilai ini masih memasyarakat di wilayah Kota Baubau. Artinya nilai tersebut masih diajarkan kepada generasi sekarang dan masih dipupuk dan diamalkan oleh semua anggota masyarakat. Nilai-nilai ini tersirat ke dalam nilai-nilai utama kebudayaan Buton yang kemudian dijadikan sebagai salah satu strategi pengembangan sosial budaya dan pariwisata Kota Baubau. Pemerintah Kota Baubau bertekat menumbuhkan nilai-nilai budaya lokal untuk mempertahankan jati diri dan ciri khas yang membedakanya dengan daerah lain. Nilai budaya lokal yang dimaksud yaitu; *poma-masiaka* (saling mengasihi atau saling menyayangi), *popia-piara* (saling menjaga), *pomae-maeaka* (saling malu), dan *poangka-angkataka* (saling mengangkat atau saling memotovasi), sehingga timbul kesadaran dan terkristalisasi dalam wujud *binci-bincikikuli* (saling memahami, saling pengertian), dengan semangat: *Yindayindamo arataa somanamo karo* (biarkanlah harta asalkan diri selamat), *Yindaindamo karo somanamo lipu* (biarkanlah diri asalkan negeri aman damai), *Yindayindamo lipu somanamo sara* (biarkanlah negeri asalkan adat), dan *Yindayindamo sara somanamo agama* (biarkanlah adat asalkan agama). Hakikat makna nilai tersebut cukup luas dan dalam, menyentuk keseluruh hakikat hidup dan kehidupan ini. Olehnya itu, berbagai nilai budaya di atas sudah memayungi seluruh temuan nilai dalam karya sastra yang diteliti. Sehingga masyarakat Kota Baubau sangat diharapkan dapat menangkal budaya luar yang tidak sesuai dengan nilai-nilai budaya lokal.

8. Religius

Nilai *religius* yang ditemukan dalam kajian ini adalah yang berhubungan dengan keyakinan atau kepercayaan terhadap hal-hal yang gaib dan yang ajaib. Akan tetapi, dalam kehidupan sekarang, hal ini telah terkikis. Artinya, bahwa bayi yang kembar dengan binatang lain seperti buaya, gurita, ayam, sudah tidak diyakini oleh masyarakat. Mereka lebih setuju kalau hal ini dianggap sebagai cerita atau dongeng saja. Ada yang menduga, bahwa ari-ari pada peristwa persalinan yang terkadang membentuk berbagai corak, lalu yang melihatnya, menduga-duga corak itu dengan bentuk-bentuk binatang yang pernah didengarnya melalui dongeng. Seterusnya, dugaan orang yang melihat tadi, membetuk isu yang menguat di masyarakat yang terpengaruh dengan dongeng.

Selain itu, ada pula dugaan yang bersifat bilogis. Artinya, mereka mengakui bahwa memang adakalanya seorang ibu yang melahirkan itu kembar. Akan tetapi, kembarnya belum sempurna proses pembuahannya sehingga bentuk janin yang keluar bermacam-macam bentuknya. Dari bentuk inilah, orang lalu menduga-duga dengan bentuk binatang yang sering didengarnya melalui dongeng. Yang pasti bahwa sampai hari ini belum ada bukti nyata mengenai binatang yang kembar dengan menusia di wilayah Kota Baubau.

Hal serupa terjadi pula pada cerita tentang tulang ikan yang ditanam dan tumbuh menjadi pohon berbentuk bedil, berdaun peluru,dan berdaun beludru. Adanya putri raksasa jahat dari bulan yang bernama Wakinamboro, serta adanya bidadari cantik, kukuruyu ayam menyerupai bicaranya manusia, dan mata yang tercungkil bisa dipasang kembali. Kesemuanya itu sangat sulit untuk dipercaya. Mereka memastikan bahwa hal semacam itu juga tidak perna terjadi, walaupun pada zaman dahulu, dan itu hanya dongeng belaka.

Lain halnya dengan mimpi. Masyarakat Kota Baubau membagi mimpi menjadi dua, yaitu mimpi sebelun tengah malam dan mimpi setelah tengah malam. Kalau mimpi sebelum tengah malam atau sebelum jam dua belas malam, itu tidak benar. Mereka menganggap mimpi itu disebabkan oleh khayalan, sehingga tidak benar. Akan tetapi, kalau mimpi setelah tengah malam atau sesudah jam dua belas malam, itu bisa benar. Hal itu merupakan isyarat atau pertanda akan adanya sesuatu. Tentang ketepatan atau kebenaran arti mimpinya tergantung orang per orang. Demi kejituan mimpi ini, ada yang menyarankan agar, kita mengantarnya atau menyertainya dengan zikir. Artinya, setelah merebahkan badan di atas pembaringan, kita menyertai keinginan kita itu dengan zikir, sehingga apa yang mereka inginkan bisa kelihatan atau nyata atau tergambar dalam mimpi.

9. Rela Berkorban dan Suka Menolong/Ringan Tangan, serta Kebersamaan/ Senasip-Sepenanggungan

Ketiga nilai ini searah dengan semboyan *Yindayindamo arataa somanamo karo* (biarkanlah harta asalkan diri selamat), *Yindaindamo karo somanamo lipu (biarkanlah diri asalkan negeri aman damai), Yindayindamo lipu somanamo sara* (biarkanlah negeri asalkan adat), dan *Yindayindamo sara somanamo agama* (biarkanlah adat asalkan agama). Pemerintah maupun masyarakat tidak ada keraguan sedikit pun untuk membudayakan nilai-nilai ini dalam kehidupan sosial maupun dalam lingkup keluarga. Termasuk di dalamnya nilai *rela berkorban dan suka menolong, serta kebersamaan*. Nilai utama serta luhur ini memang patut dilestarikan melalui pengamalan bagi setiap warga masyarakat Kota Baubau. *Rela berkorban* dan *ringan tangan* terutama berkenaan dengan *Yindaindamo karo somanamo lipu (biarkanlah diri asalkan negeri aman damai),* artinya rela berkorban dan ringan tangan demi negeri tercintah. Akan tetapi, secara implisit juga berkenaan satu sama lain antara ketiga semboyan itu.

Nilai *kebersamaan atau senasip-sepenanggungan* terlakasana melalui pengamalan prinsip *poma-masiaka* (saling mengasihi atau saling menyayangi), *popia-piara* (saling menjaga), *pomae-maeka* (saling malu), dan *poangka-angkataka* (saling mengangkat), sehingga timbul kesadaran dan terkristalisasi dalam wujud *binci-bincikikuli* (saling memahami, saling pengertian).

10. Kekeluargaan

Nilai *kekeluargaan* ini tetap dipertahankan sebab inilah modal keutuhan sebuah keluarga, baik itu dalam hubungan suami dengan istri, anak dengan orang tua, anak dengan anak, dan lain sebagainya. Pada lingkup yang lebih luas nilai ini juga dapat mempererat hubungan sosial yang harmonis. Minimnya nilai kekeluargaan dan tipisnya prinsip *poma-masiaka* (saling mengasihi atau saling menyayangi), *popia-piara* (saling menjaga), *pomae-maeka* (saling malu), dan *poangka-angkataka* (saling mengangkat) mengakibatkan lahirnya kesenjangan sosial. Bentuk kesenjangan sosial yang dimaksud, antara lain kerusuhan atau jenis pertikaian perpecahan lainnya. Bias kerusuhan Ambon dan Timor-Timur, Kota Baubau mengalami pertambahan penduduk secara mendadak sebanyak 109.548 jiwa pada akhir tahun 2002.

11. Nasihat/Mengasuh

Karena adanya salah satu kewajiban yang mulia di antara kita yaitu saling mengingatkan maka nilai *nasihat* ini masih dipegang tegun oleh masyarakat Kota Baubau. Nilai inilah yang dapat diandalkan untuk mewariskan nilai-nilai budaya yang sangat diharpkan dalam kehidupan sosial masyarakat Kota Baubau hari ini serta pada

masa yang akan datang. Hal ini tidak hanya terjadi dalam lingkup keluarga, tetapi sangat dibutuhkan pengamalannya di tengah-tengah masyarakat.

12. Moral

Nilai *moral* sangat sulit dipisahkan dari kehidupan di mana pun, termasuk kehidupan sosial masyarakat Kota Baubau. *Moral* adalah salah satu syarat yang dapat memotovasi seseorang untuk mengamalkan berbagai nilai utama tersebut di atas. Dalam hal ini, yang dimaksud adalah moral yang baik. Bahkan problematika nilai *moral* ini tidak hanya menjadi kekhawatiran masyarakat Kota Baubau, melainkan telah menjadi isu nasional. Terbukti, di mana-mana kita dengar mengeluhkan terjadinya krisis moral. Untungahlah ada nilai-nilai dalam cerita rakyat yang mampu mengingatkan kita akan ajaran-ajaran moral yang sangat handal untuk menjawab krisis tersebut. Masyarakat Kota Baubau pun yakin bahwa untuk menangkal pengaruh luar yang tidak bermanfaat serta untuk memasuk kehidupan modern sebaiknya harus berlandaskan pada adat dan budaya lokal. Dengan kata lain ada keinginan untuk mewujudkan tata kehidupan yang berdasarkan pada nilai-nilai luhur agama, adat istiadat, serta tradisi dan kearifan lokal. Nilai-nilai yang dimaksudkan ternyata masih sangat utuh tersimpan dalam karya sastra, termasuk dalam cerita rakyat yang dikaji dalam penelitian ini.

Penutup

Memahami keseluruhan hasil dan pembahasan di atas, dapatlah disimpulkan sebagai berikut.

Pertama, setelah diakumulasi, nilai yang terkandung dalam kelima cerita rakyat yang dibahas cukup bervariasi. Nilai-nilai itu adalah kepahlawanan, historis, kepatuhan/pengabdian, ketekunan, ketabahan, budaya/lambang budaya, persahabatan, ramah dan budi baik, religius(keyakinan/kepercayaan), santun, kasih sayang/sayang-menyayangi, gigih/usaha keras, kejujuran, rela berkorban, kebersamaan/senasip-sepenanggungan, suka menolong/ringan tangan, kekeluargaan, nasihat/mengasuh, moral, kesabaran.

Kedua, relevansi antara nilai-nilai cerita rakyat Wolio dengan kondisi sosial budaya masyarakat Kota Baubau dapat dijelaskan bahwa keseluruhan nilai yang ditemukan dalam kelima cerita rakyat tersebut masih selaras dengan nilai-nilai budaya lokal yang dianut oleh masyarakat. Pemerintah juga masih menganggap nilai dalam cerita tersebut masih relevan. Oleh karena itu, pemerinta Kota Baubau mencantumkan dalam buku Pola Dasar Pembangunan Kota Baubau yang diterbitkan atas kerja sama Kantor Statistik Kota Baubau dengan Kantor BAPPEDA Kota Baubau pada tahun 2015 Dengan kata lain, nilai-nilai dalam cerita rakyat yang diteliti masih selaras dengan strategi pemerintah Kota Baubau dalam hal pengembangan sosial buadaya dan pariwisata. Akan tetapi,

dalam penerapannya, baik sekarang maupun pada masa yang akan datang, perlu kiat-kiat yang lebih kontekstual dan komunikatif, sebagai akibat dari tantangan dan tuntutan hidup yang kian meningkat.

Daftar Pustaka

Garis-Garis Besar Haluan Negara 1999-2004. 1999. Jakarta: Sinar Grafika.

Badan Pusat Statistik Kota Baubau. 2015. *Kota Bau-Bau dalam Angka*. Bau-Bau: BAPPEDA Kota Bau-Bau dan BPS Kota Bau-Bau.

Badudu, J.S. 1984. *Sari Kesusastraan Indonesia 1*. Bandung: Pustaka Prima.

Depdikbud. 1977/1978. *Cerita Rakyat Daerah Sulawesi Tenggara*. Jakarta: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah. Depdikbud.

----------. 1982/1983. *Cerita Rakyat Daerah Sulawesi Tenggara*. Jakarta: Depdikbud.

----------. 1990. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Endraswara, Suwardi. 2003. *Metodologi Penelitian Sastra (Epistemologi, Model, Teori, dan Aplikasi)*. Yogyakarta: Pn. Pustaka Widyatama.

Enre, Fachruddin Ambo. 1992. "Beberapa Nilai Sosial Budaya dalam Ungkapan Sastra Bugis." *Jurnal Pinisi*. No. 26. hal 12.

Esten, Mursal. 1990. *Sastra Indonesia dan Tradisi Sub Kultur*. Bandung: Pn. Angkasa.

Faruk . 2003. *Pengantar Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Okkema & Kunne-Ibsch. 1977. *Theories of Literature in the Twentieth Century*. London: C. Hurst & Company.

Gaffar, Zainal Abidin, dkk. 1991. *Struktur Sastra Lisan Serawi*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud.

Hasan, Alwi, dkk. 2000. *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Jabrohim dan Wulandari, Ari (Ed.). 2001. *Metodologi Penelitian Sastra*. Yogyakarta: PT. Hanindita Graha Widya.

Jaria. 2003. *Analisis Teks Drama Sangkaa (Suatu Kajian Strukturalisme Genetik)*. Tesis tidak diterbitkan. Makassar: Universitas Negeri Makassar.

Junaedie, Moha., dkk. 1992. *Nilai- nilai Utama dalam Roman Indonesia Sebelum Kemerdekaan. (Laporan Penelitian Tim Peneliti)*. Ujung Pandang: Pusat Penelitian IKIP Ujung Pandang.

Koentjaraningrat. 1984. *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: PT. Gramedia.

Koreh, A. Ratu, dkk. 1998. *Nilai Budaya dalam Sastra Lisan Sabu*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

La Djamudi, Nadir. 1994. *Kajian Struktur Sastra Lisan (Dongeng) Masyarakat Kaledupa Kabupaten Buton*. Skripsi tidak diterbitkan Kendari: Universitas Haluoleo.

Lane Michael. 1970. *Strukturalism A Reader*. London: Jonathan Cape.

Luxemburg, Jan Van. dkk. 1991. *Tentang Sastra (Terjemahan oleh Akhdiati Ikram Cet.2)*. Jakarta: Pn. Intermasa.

Mahmud, Amir, dkk. 1997. *Analisis Struktur dan Nilai Budaya*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Mahmud, Kusman K. 1986. *Sastra Indonesia dan Daerah (Sejumlah Masalah)*. Bandung: Angkasa Bandung.

Mattalitti, M. Arief. dkk. 1985. *Sastra Lisan Wolio*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Nurgiyantoro, Burhan. 2000. *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Pemerintah Kota Bau-Bau.2003. Pola Dasar Pembangunan Kota Bau-Bau 2003-2007. 2003. Bau-Bau: Pemerintah Kota Bau-Bau.

Piaget, Jean. 1971. *Strukturalism.* London: Routledge and Keganpaul.

Pradopo, Rachmat Djoko. 1997. *Prinsip-Prinsip Kritik Sastra.* Yogyakarta: Gajah Madah Universty Press.

Samarin, William J. 1988. *Ilmu Bahasa Lapangan*. Yogyakarta: Pn. Kanisius.

Sande, J.S. dkk. 1998. *Struktur Sastra Lisan Wolio*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Saraswati, Ekarini. 2003. *Sosiologi Sastra: Sebuah Pengantar Awal*. Malang: Bayu Media dan UMM Press.

Shipley, Joseph T. 1960. *Dictionary of World Literature.* New York: Littlefield Adam & Co.

Suhartini, Lelly. 2000. *Wacana Narasi Bahasa Wolio*. Tesis tidak diterbitkan. Makassar: Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin

Tang, Muhammad Rapi. 2001. *La Dadok Lele Angkurue Sebuah Legenda dalam Sastra Bugis Klasik. Telaah Filologis dan Struktural-Sermiotik*. Disertasi tidak diterbitkan. Bandung: Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran.

Tarimana, Abdurrauf. 1994. *Kebudayaan Tolaki*. Jakarta: Balai Pustaka.

Taum, Yoseph Yapi. 1997. *Pengantar Ilmu Sastra. Yogyakarta*: Nusa Indah.

Teeuw, A. 1984. *Sastra dan Ilmu Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Wahid, Sugira. 2004. *Kapita Selekta Kritik Sastra*. Makassar: Universitas Negeri Makassar.

----------. 1992. *Metafora Bahasa Makassar.* Disertasi tidak diterbitkan. Ujung Pandang: Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin.

Wellek, Rene. & Austin Warren. 1993. *Teori Kesusastraan (Diindonesiakan oleh Melani Budianta, Cet. 3).* Jakarta: Penerbit PT. Gramedia Pusaka Utama.

---------- . 1962. *Theory of Literature*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace Javanovch Publisher.

Zaidan, Abdul Rozak. dkk. 1996. *Kamus Istilah Sastra*. Jakarta: Balai Pustaka.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi V
Hari, Tanggal, Pukul	: Rabu, 4 November 2015, 14.15—15.45
Judul Makalah	: Pendekatan Genetik dalam Sastra Lisan Wolio pada Masyarakat Kota Baubau
Penyaji/Pembicara	: Nadir La Djamudi, S.Pd., M.Pd.
Moderator	: Rahmawati, S.S., M.Hum.
Notulen	: Moh. Hanafi, S.S.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

Awal Suhardiman *(Mahasiswa Pascasarjana FKIP UHO)*

Rekomendasi apa yang bisa kita berikan dalam seminar ini?

Rekomendasi saya, kita membuat antologi sastra, yaitu cerita-cerita rakyat Sultra yang dapat didokumentasikan. Bagaimana tanggapan Bapak?

Jawaban/Tanggapan

Sejak dari pemakalah awal sampai saat ini kita telah menyepakati bahwa memang penting kita menerapkan nilai-nilai yang ada dalam karya sastra karena memang bangsa kita saat ini mengalami keterpurukan moral. Rekomendasi Bapak adalah kalau bisa dibuat buku antologi karya sastra dari sastra daerah dengan harapan hal itu dapat menarik minat generasi muda untuk membacanya dan memudahkan mereka untuk mengambil suri tauladan dari cerita tersebut. Namun, rekomendasi ini dalam pelaksanaannya dapat dilakukan oleh Kantor Bahasa Prov. Sultra. Saya juga akan menyampaikan pengalaman ketika Kantor Bahasa membuat *MoU* dengan Universitas Muhammadiyah Buton dan sempat juga membuat MoU dengan Pemkot Baubau agar yang menjadi teladan pengguna bahasa dimulai dari pejabat. Disitulah kelebihan institusi Kantor Bahasa Prov. Sultra. Mudah-mudahan dalam hal kandungan nilai-nilai sastra daerah dapat dikembangkan dan dilestarikan juga oleh Kantor Bahasa Prov. Sultra. Kami harapkan juga agar Kantor Bahasa bisa menjadi penggerak dalam penanaman nilai-nilai tersebut kepada masyarkat.

INTEGRASI NILAI-NILAI SASTRA DAERAH DALAM IMPLEMENTASI KURIKULUM 2013

Sahlan
Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan
Universitas Halu Oleo

Pendahuluan

Hipotesis Sapir dan Whorf mengemukakan bahwa antara bahasa dan kebudayaan tidak dapat dipisahkan. Apa yang tampak pada bahasa akan tercermin dalam kebudayaan, begitu pula sebaliknya. Pandangan tersebut sejalan dengan Masinambouw (1985:5) yang menyimpulkan bahwa bahasa dan kebudayaan merupakan dua sistem yang melekat pada manusia. Kebudayaan merupakan suatu sistem yang mengatur interaksi manusia di dalam hidup, sedangkan bahasa merupakan suatu sistem yang berfungsi untuk berlangsungnya interaksi. Ungkapan *bihinci-bhinci ki kuli* pada masyarakat Buton misalnya, menjadi falsafah hidup yang menggambarkan perilaku masyarakat Buton. Jadi, bahasa menjadi budaya lokal yang menentukan perilaku masyarakat pendudukungnya.

Fakta di lapangan menujukkan bahwa perilaku masyarakat terutama generasi muda telah bergeser dari nilai-nilai budaya bangsa. Pendidikan yang berakar pada budaya bangsa tentu memiliki andil besar dalam membangun kehidupan bangsa pada masa kini dan masa mendatang.. Asumsi tersebut tergambar pada implementasi Kurikulum 2013 yang menjabarkan pendidikan berkarakter baik tertuang pada Kompetensi Inti (KI) 1 atau aspek spiritual, maupun pada KI 2 atau aspek sosial. Kedua aspek kompetensi inti tersebut bertujuan untuk membangun kehidupan berkarakter siswa sebagai sumber daya manusia yang dapat membangun kehidupan bangsa Indonesia yang lebih baik.

Bertolak dari asumsi tersebut, makalah ini akan menguraikan tentang peran bahasa daerah dan budaya lokal dalam pengembangan pendidikan karakter melalui pembelajaran di sekolah. Hal ini dimaksudkan agar guru mengembangkan pembelajaran disekolah mengitegrasikan bentuk-bentuk kearifan lokal atau budaya lokal sebagai wahana pembelajaran.

Kerangka Pikir

Situasi Masyarakat Global

Bahasa dan budaya merupakan perihal yang berkaitan dengan akal atau cara berpikir. Bahasa menjadi media pengembangan budaya dan bahasa menjadi bagian dari budaya. Koentjaraningrat (2009:25) mengemukakan bahwa kebudayaan merupakan daya dari budi yang mencakup cipta, rasa, dan karsa. Perkembangan kebudayaan dari suatu masyarakat dapat dipengaruhi oleh perubahan zaman terutama pada era globalisasi sekarang ini..

Sztompka (2008:63) melukiskan ada empat kemungkinan yang akan terjadi jika globalisasi budaya dialami oleh suatu masyarakat atau bangsa. *Pertama,* homogenisasi budaya asing akan mendominasi kehidupan lokal, sehingga masyarakat menjadi ciplakan budaya asing seperti gaya hidup, pola konsumtif, dan cara berpikir masyarakat. Keunikan budaya lokal akan menjadi musnah akibat dominasi dan gesekan budaya asing. *Kedua*, versi dari homogenisasi global yang disebut *kejenuhan* yang tekanannya pada dimensi waktu. Pada konteks ini budaya yang dimiliki oleh komunitas masyarakat lokal secara bertahap dapat tergeser oleh budaya asing. Akibatnya, dalam jangka panjang bentuk, makna, dan penghayatan budaya lokal generasi baru dapat hilang. *Ketiga*, gesekan budaya akibat pembauran budaya yakni nilai-nilai budaya lokal dan budaya asing saling merusak. Ada dua mekanisme untuk kasus ini. (a) Menyaring produk budaya asing yang negatif dan menerima budaya teknologi yang dibutuhkan. (b) Penyalahgunaan nilai budaya yang diterima disesuaikan dengan cara hidup lokal yang sudah mapan. *Keempat*, homogenitas global yang disebut *kedewasaan* merupakan penerimaan budaya asing secara selektif untuk memperkaya kebudayaan lokal. Akibatnya, akan terjadi peleburan unsur budaya asing kedalam budaya lokal.

Pembelajaran Berkarakter

Pembelajaran berkarakter merupakan proses pembudayaan serta pemberdayaan nilai-nilai luhur melalui lingkungan pendidikan, lingkungan keluarga, dan lingkungan masyarakat. Kegiatan proses pembudayaan dan pemberdayaan nilai-nilai luhur bangsa tersebut perlu didukung oleh suatu komitmen pelaku pendidikan. Pembelajaran berkarakter mengembangkan nilai-nilai luhur bangsa agar mereka memiliki perilaku positif, baik untuk kepentingan dirinya maupun orang lain dalam kehidupan bermasyarakat.

Banyak ahli memberikan ulasan tentang pendidikan karakter. David Elkind dan Freddy Sweet yang disadur oleh Zubaedi (2010) bahwa pendidikan karakter adalah usaha secara sengaja untuk membantu peserta didik agar dapat memahami dan menerapkan nilai-nilai etika. Usaha yang perlu dilakukan adalah melibatkan keseluruhan dimensi kehidupan sekolah untuk membantu mengembangkan pendidikan karakter secara

optimal. Pada konteks ini berarti untuk mendukung perkembangan karakter peserta didik, harus melibatkan seluruh komponen sekolah yakni aspek kurikulum, proses pembelajaran, aktivitas ko-kurikuler, mata pelajaran, dan komponen sekolah.

Pembelajaran berkarakter harus dipahami sebagai suatu upaya penanaman kecerdasan dalam berpikir, penghayatan dalam bersikap dan pengamalan dalam berperilaku, sesuai dengan nilai-nilai luhur bangsa. Untuk itu, pendidikan karakter dapat diintegrasikan dalam pembelajaran nilai-nilai perlu dikaitkan dengan kehidupan sehari-hari. Tujuannya agar pendidikan karakter tidak terbatas pada transfer pengetahuan mengenai nilai-nilai yang baik, tetapi lebih dari itu dapat tertanam dan menyatu dengan pikiran serta tindakan anggota masyarakat.

Untuk menopang pengembangan pendidikan karakter siswa maka guru seharusnya memadukan pembelajaran di kelas dengan dengan nilai-nilai kearifan lokal masyarakat setempat. Tujuannya adalah agar wawasan atau skemata siswa dapat terwujud yang pada pembelajaran merupakan hal penting untuk mempercepat pemahaman anak.

Pembahasan

Nilai-Nilai Sastra Daerah Masyarakat Sulawesi Tenggara

Pembelajaran berkarakter yang tertuang dalam Kompetensi Inti (KI) pada Implementasi Kurikulum 2013 memaksa guru harus mencari kreasi dan inovasi dalam pengembangan pembelajaran di kelas. Masalahnya adalah pengembangan pembelajaran tidak menjabarkan aspek spiritual (KI 1) dan aspek sosial (KI 2) secara khusus dalam pengembangan materi pembelajaran. Dengan kata lain, pembelajaran KI 1 dan KI 2 yang terjabar pada muatan Kurikulum 2013, tidak dikembangkan oleh guru pada materi tersendiri dalam pengembangan indikator pembelajaran. Cara guru hanya dapat mengintegrasikannya dalam pengembangan pengetahuan (kognitif) atau (KI 3), dan keterampilan (psikomotor) atau (KI 4).

Sastra daerah terutama puisi daerah, mengungkapkan nilai-nilai kehidupan yang relevan dengan kehidupan masa kini. Sastra daerah sering menerima pengaruh dari kehidupan masyarakat dan juga sekaligus mampu memberi pengaruh terhadap kehidupan masyarakat. Gunawan (2003) berpendapat bahwa seringkali masyarakat menentukan nilai-nilai karya sastra yang hidup pada zaman tertentu, sementara pengarang sastra sendiri adalah anggota masyarakat yang terikat dengan status sosial dalam masyarakat tertentu. Sastra daerah yang menjadi salah satu bentuk kearifan lokal menampilkan suatu gambaran kehidupan, dan kehidupan itu sendiri adalah suatu kenyataan sosial. Pada konteks ini pengertian kehidupan mencakup hubungan rmanusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan manusia dengan lingkungannya.

Dalam kaitan tersebut, Wellek & Warren membuat tiga klasifikasi tentang hubungan sastra dengan objeknya seperti yang tergambar dalam uraian berikut ini. *Pertama* konteks sosial pencipta sastra, yakni kaitannya dengan masyarakatnya. *Kedua,* sastra sebagai cermin masyarakat dalam arti seberapa jauh karya sastra dapat merefleksikan keadaan masyarakat.

Ketiga fungsi sosial sastra, dalam arti seberapa jauh nilai sastra berkaitan dengan nilai-nilai sosial masysarakat lokal sebagai pemilik sastra daerah.

Berdasarkan uraian tersebut , maka sastra daerah sebagai salah satu bentuk kearifan lokal masyarakat dapat memiliki peranan penting dalam pengembangan pembelajaran berkarakter. Hal tersebut sangat memungkinkan, karena baik sastra daerah maupun budaya lokal sarat dengan nilai-nilai kehidupan. Misalnya, Cerita Rakyat *Oheo* pada masyarakat Tolaki sarat dengan nilai perjuangan, nilai kedisiplinan, nilai tolong-menolong, nilai ketabahan. Pada masyarakat Buton terdapat Cerita Rakyat *Wandiu-diu* yang banyak mengandung nilai-nilai kasih sayang, nilai-nilai tanggung jawab, dan nilai empati. Pada masyarakat Muna dikenal Cerita Rakyat *Wandoke-doke te Lakolo-kolopua* yang mencakup nilai-nilai kesabaran, nilai kejujuran, dan nilai kreatif. Begitu pula bentuk sastra yang berupa puisi daerah baik syair maupun bentuk pantun seperti *kabanti*, (Buton) *kantola*, (Muna), *sua-sua* (Tolaki). banyak mengandung nilai-nilai kehidupan seperti nilai-nilai spiritual, nilai-nilai humanistis (sosial), nilai-nilai moral. nilai-nilai nilai-nilai estetika .

Sebagai contoh penanaman nilai spritual sastra daerah masyarakat Buton bentuk *'kabanti'* menanamkan tentang konsep *'kejadian diri'* terlihat pada Kabanti *Paiyasa Mainaawa* berikut ini.

Ee karoku fikiria mpuu-mpuu	Wahai diriku, pikirkanlah baik-baik
Oasalana kadaangiamu itu	Akan asal kejadianmu
Molaengana taoakana u'eje	Yang wajar untuk digembirakan
Telaengana taoakana ubaru	Ataupun yang layak dibanggakan
Nebarangkala indapo umataua	Kalaupun Engkau belum tahu
Oasalamu beku paumbaakako	Akan kuberi tahu asal kejadianmu
Oasalamu ingkooitu otana	Asal kejadianmu dari tanah
Ombuliamu iwesiytumo duka	Engkau pun akan kembali ke tanah
Osiytumo asalana mangengena	Itulah asal mula kejadian kita
Mina ingawu tana mohina	Dari debu tanah yang hina
Oasalamu eona inciasiy	Adapun, asal kejadianmu kini
Mina iuwe madaki mokabancia	Dari air yang berbau amis

Kabanti PM: 55-57

Kutipan *kabanti* di atas, tampak bahwa untuk dapat meyakini keberadaan Tuhan harus memahami eksistensi diri sendiri dalam kehidupan ini. Jika seseorang menyadari tentang asal kejadian dirinya, maka dia tidak akan menjadi sombong, takabur, serakah, dan sifat-sifat buruk lainnya. Dalam pandangan masyarakat Buton berkeyakinan bahwa orang yang selalu berusaha merenungkan tentang kejadian dirinya dapat menemukan kesadaran tentang Maha Pencipta. Langkah tersebut banyak di lakukan oleh masyarakat Buton untuk mencari sebuah kebenaran yang hakiki.

Berdasarkan contoh isi *kabanti* tersebut, bagi guru yang kreatif dan inovatif dapat menggunakan sastra daerah sebagai bahan menanamkan nilai-nilai karakter yang diformulasikan ke dalam materi pembelajaran di kelas. Pada konteks ini sangat relevan dengan implementasi Kurikulum 2013 yang harus mengintegrasikan aspek spiritual (KI 1), dan sosial (KI 2). Penggunaan sastra daerah dan bentuk kearifan lokal masyarakat lainnya dapat memudahkan guru dalam mengembangkan materi pembelaajaran.. Dengan memanfaatkan bentuk-bentuk kearifan lokal pemahaman peserta didik (siswa) lebih mudah menyerap karena sesuai dengan skemata yang telah dimilikinya. Dengan perkataan lain, siswa telah memiliki wawasan dasar tentang nilai-nilai karakter yang tercermin pada sastra daerah.

Oleh karena itu, sastra daerah sebagai produk masyarakat lokal selalu mengambil peranan penting dalam menanamkan nilai-nilai spiritual dan nilai-nilai karakter pada siswa. Jika bahan pembelajaran tentang sejarah kehidupan, maka sastra daerah dapat berperan menerjemahkan peristiwa kehidupan melalui cerita rakyat. Jika guru akan menanamkan nilai-nilai kehidupan sosial, maka menerjemahkan nilai-nilai karakter melalui contoh puisi masyarakat lokal. Hubungan antara puisi dan realitas sosial budaya sangat bersinergi, sehingga lebih mudah membentuk pemahaman siswa. Hal ini disebabkan sastra tidak hanya mendapatkan pengaruh dari realita kehidupan, tetapi juga dapat mempengaruhi realita sosial, sebagaimana yang telah disinyalir Endraswara (2008) bahwa karya sastra sebenarnya merupakan cermin perjalanan '*jalan raya*' dan '*biru langit*' hidup manusia.

Pendidikan Karakter dalam Implementasi Kurikulum 2013

Pada uraian pendahuluan pada tulisan ini telah dikemukakan bahwa Implementasi Kurikulum 2013 pengembangan karakter siswa dijabarkan dalam setiap pembelajaran. Hal tersebut tampak pada pengembangan kompetensi inti (KI) pada uraian silabus maupun RPP yang dikembangkan oleh guru yakni terutama pada KI 1 aspek spiritual dan KI 2 aspek sosial. Pengembangan indikator pembelajaran dari kedua kompetensi inti di atas terimplikasi melalui pembelajaran pokok yakni pengembangan KI 3 aspek kognitif, dan KI 4 aspek psikomotor.

Dalam ketentuan Implementasi Kurikulum 2013 sebagaimana yang tampak pada Permendikbud No. 81 A Tahun 2013 dan Permendikbud No. 103 Tahun 2014 tantang Implementasi Kurikulum ditegaskan bahwa setiap pelaksanaan pembelajaran harus diberikan oleh guru dalam bentuk nyata. Pada konteks ini guru diharapkan menggunakan bahan-bahan atau media pembelajaran di sekitar lingkungan siswa. Bahkan dalam Permendikbud No. 79 Tahun 2014 tentang Kurikulum Muatan Lokal, pengembangan bahan pembelajaran berbasis kearifan lokal, baik terjabar secara khusus maupun secara terintegrasi dalam pembelajaran bidang studi.

Kearifan lokal yang banyak memuat tentang nilai-nilai kehidupan, perlu dikembangkan, dieksplisitkan, serta dapat diintegrasikan dengan pengalamannya dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini dimaksudkan agar pendidikan karakter tidak terbatas pada transfer pengetahuan mengenai nilai-nilai yang baik, tetapi lebih dari itu dapat tertanam dan menyatu dengan pikiran dan tindakan mereka. Pada konteks ini melalui pendidikan diharapkan dapat manciptakan pembelajar yang memiliki pengetahuan serta memiliki budir pekerti yang mulia perlu dikembangkan, dieksplisitkan, serta dikaitkan dengan kehidupan sehari-hari. Hal ini dimaksudkan agar pendidikan karakter tidak terbatas pada transfer pengetahuan mengenai nilai-nilai yang baik, tetapi lebih dari itu dapat tertanam dan menyatu dengan pikiran dan tindakan mereka.

Berdasarkan uraian tersebut maka penerapan sastra daerah sebagai salah satu bentuk kearifan lokal masyarakat berperan penting dimanfatkan oleh guru sebagai bahan yang diintegrasikan dalam pembelajaran.Tujuan utamanya adalah untuk mendekatkan skemata pembelajar dengan bahan pembelajaran yang disajikan oleh guru. Hal tersebut sangat penting sebab dalam teori belajar, siswa mudah menerima materi pembelajaran apabila siswa telah memiliki wawasan atau skemata.

Manusia cenderung memiliki karakter yang fleksibel, yaitu pada saat tertentu menjadi baik, tetapi pada saat yang lain dapat menjadi buruk.

Perubahan itu dapat dipengaruhi oleh faktor internal dan faktor eksternal. Faktor-faktor inilah yang akan menentukan apakah proses perubahan itu mengarah pada hal-hal yang baik atau justru mengarah pada hal-hal yang buruk. Menurut Muslich suatu perubahan dalam karakter manusia bergantung bagaimana proses interaksi antara potensi dan sifat alami yang dimiliki manusia dengan kondisi lingkungan, sosial budaya, dan pendidikan.

Pendidikan karakter diharapkan dapat mengembangkan watak-watak dasar yang seharusnya dimiliki oleh para peserta didik. Pendidikan karakter menurut Zubaedi mencakup sembilan dimensi yang saling berkaitan. Dimensi-dimensi tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut.

- *Pertama*, **tanggung jawab** yakni mampu mempertangung-jawabkan serta

memiliki perasaan untuk memenuhi tugas, dapat dipercaya, manidiri, dan berkemitmen.

- *Kedua,* **rasa hormat** yakni menunjukkan rasa hormat yang tinggi tentang kewibawaan orang lain, diri sendiri, serta bangsa, sehingga ancaman dari orang luar diterima sebagai ancaman pada diri sendiri, dan memahami bahwa semua orang memiliki nilai-nilai kemanusiaan yang sama.
- *Ketiga,* **keadilan** yakni melaksanakan keadilan sosial, kewajaran, dan persamaan, bekerja sama dengan orang lain, memahami keunikan nilai-nilai individu atau kelompok dalam masyarakat.
- *Keempat,* **kebaranian** bertindak secara benar pada saat dia menghadapi kesulitan dan mengikuti hati nurani dibandingkan pendapat dari oarng lain.
- *Kelima,* **kejujuran** yakni kemampuan menyampaikan kebenaran, dapat dipercaya, mengakui kesalahan, dan bertingak secara terhormat.
- *Keenam,* **kepatuhan** yakni kemampuan untuk mematuhi hukum dan terlibat dalam pelayanan kepada sekolah, masyarakat, bangsa.
- Ketujuh, **disiplin** yakni kemampuan menunjukkan hal yang terbaik dalam segala siatuasi melalui pengentrolan emosi, kata-kata, dorongan, keinginan, dan tindakan.
- *Kedelapan*, **kepedulian** yakni kemampuan menunjukkan pemahaman terhadap orang lain dengan memperlakukannya secara baik, dan mudah memaafkan.
- *Kesembilan,* **ketekunan** yakni memiliki kemampuan mencapai sesuatu dengan menentukan nilai-nilai objektif, disertai kesabaran serta keberanian pada saat menghadapi kegagalan.

Pendidikan karakter di Indonesia meliputi sembilan karakter dasar yang perlu dikembangkan guru yaitu (1) cinta kepada Allah, (2) disiplin dan mandiri, (3) jujur, (4) hormat dan santun, (5) kasih sayang, (6) kerja sama, (6) percaya diri, kreatif, dan kerja keras (7) keadilan serta kepemimpinan, (8) rendah hati, dan (9) toleransi dan cinta damai. mensinkronkan beban guru terhadap pilar-pilar pendidikan karakter dengan media masa, maka tema-tema yang dikemas oleh media sebagai berikut. (1) penanaman ajaran agama, (2) pelestarian budaya bangsa, (3) pengenalan kearifan lokal, dan (4) pengenalan kekayaan alam Indonesia. Tujuannya adalah untuk menopang daya serap siswa tentang nilai-nilai luhur yang diberikan oleh guru di sekolah. Jika ditelaah muatan Kurikum 2013 jelas penekanan pada nilai-nilai karakter harus dijabarkan melalui pembelajaran. Hal tersebut tampak pada pengembangan kompetesi inti yang terjabar pada setiap silabus mata pelajaran.

Relevansi Nilai-Nilai Sastra Daerah dengan Nilai-Nilai Karakter

Pada uraian sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa muatan dalam pendidikan karakter sangat relevan dengan nilai-nilai luhur bangsa Indonesia. Nilai-nilai luhur tersebut banyak tercermin pada setiap kearifan lokal seperti sastra daerah, tradisi lisan dan tulisan, atau budaya lokal yang telah menjadi petunjuk dan pedoman hidup masyarakat dalam beraktivitas. Oleh karena itu pendidikan karakter dapat berkolaborasi dengan kearifan lokal dalam menanamkan nilai-nilai luhur yang dipandang relevan dengan pilar-pilar pendidikan karakter yang telah dituangkan pada kompetensi inti dalam implementasi Kurikulum 2013.

Beradasarkan hasil temuan yang tampak pada beberapa hasil simpulan yang telah ada, maka dapat dikatakan bahwa nilai-nilai yang tercermin pada sastra daerah dapat berimplikasi langsung terhadap pengembangan dan pembelajaran nilai-nilai karakter dalam implementasi Kurikulum 2013 pada ketiga jenjang pendidikan SD, SMP, maupun SMA.. Sebagai bentuk kearifan lokal masyarakat, penerapan nilai-nilai luhur yang terdapat di dalam sastra daerah telah menjadi bagian tata kehidupan masyarakat sehar-hari. Hal tersebut dapat memungkinkan daya serap siswa lebih tinggi, karena mempelajari nilai-nilai karakter yang diajarkan guru dalam kehidupan nyata.

Oleh karena itu, ada bebarapa hal yang dapat diaplikasikan oleh guru dalam mengembangkan pembelajaran nilai-nilai karakter dalam implementasi Kurikulum 2013. *Petama* menekankan suasana kehidupan nyata sesuai prinsip pembelajaran kontekstual. Kehidupan sehari-hari yang dilami oleh siswa di rumah atau kehidupan masyarakat di luar sekolah, mengambil peran yang sangat besar untuk penerapan nilai-nilai karakter yang dipelajari siswa di sekolah. Dalam konteks ini peran orang tua dan masyarakat akan membantu dalam keberhasilan pendidikan karakter sesuai harapan, sehingga perlu adanya sinergi antara sekolah, orang tua, dan masyarakat.

Kedua pendidikan karakter pada prinsipnya mencakup tiga aspek dasar yaitu pengembangan substansi, proses pembelajaran, serta suasana lingkungan belajar. Pengembangan substansi berkaitan dengan penentuan bahan dan rancangan strategi pembelajaran dalam pendidikan karakter. Proses pembelajaran berkaitan dengan aktivitas guru dan siswa pada saat pembelajaran karakter. Suasana dan lingkungan belajar berkaitan dengan pengkondisian tempat belajar seperti dalam suasana kehidupan sehari-hari. Hal ini dimaksudkan untuk menggugah atau mendorong seseorang untuk mengembangkan kebiasaan dalam kehidupan sehari-hari. Kebiasaan ini timbul dan berkembang dengan kesadaran, keyakinan, kepekaan, dan sikap yang bersangkutan. Pada konteks ini nilai karakter yang hendak dibangun melalui pendidikan karakter yakni prilaku dan sikap menjadi kebiasaan atas adanya dorongan dari dalam maupun dorongan dari luar.

Ketiga ada relevansi antara nilai-nilai yang tercermin sastra daerah masyarakat dengan nilai-nilai luhur yang ingin dicapai dalam pendidikan karakter, yaitu tentang nilai religius ,tata krama, kebersamaan, empati, kreativitas, dan sebagainya. Atas dasar itu, temuan penelitian ini dapat berkonstribusi untuk membantu pengembangan pendidikan karakter di sekolah, baik nilai kearifan lokal dalam kabanti maupun nilai-nilai untuk pendidikan karakter selalu berpijak pada karakter dasar manusia yang bersumber dari nilai moral universal serta berdasar pada ajaran agama.

Keempat tujuan pembelajaran adalah untuk memberikan panduan dan ajaran kepada masyarakat dalam hidup dan kehidupan supaya masyarakat memiliki akhlak yang mulia. Tujuan ini searah dengan tujuan pendidikan karakter hendak menanamkan nilai-nilai akhlak yang mulia. Dengan demikian keduanya sama-sama bertujuan menanamkan nilai-nilai luhur kepada masyarakat terutama generasi muda agar berprilaku, dan bersikap baik sesuai dengan tuntunan ahklakul karimah. Dalam konteks ini, nilai-nilai pada kabanti sebagai bentuk kearifan lokal masyarakat Buton dapat berimplikasi terhadap pengembangan pendidikakan karakter.

Dengan demikian antara nilai-nilai sastra daerah dengan nilai-nilai karakter pada implementasi Kurikulum 2013 sangat relevan, sehingga dapat dilakukan secara kolaboratif. Hal ini didasari oleh tujuan pendidikan karakter itu sendiri yakni penanaman nilai-nilai tertentu dalam diri siswa. Pengajarannya bertitik tolak dari nilai-nilai personal, nilai-nilai sosial, nilai-nilai budaya, dan nilai-nilai relegius yang seluruhnya tercermin dalam sastra daerah yang masih berkembeng pada masyarakat.

Pendidikan bukan hanya sekedar pengayaan intelektual, tetapi juga untuk menumbuhkembangkan nilai-nilai luhur yang terdapat dalam kearifan lokal masyarakat. Hal ini dimaksudkan untuk dapat menyaring pengaruh budaya lain yang tidak sesuai dengan nilai-nilai luhur bangsa Indonesia serta untuk dapat bersaing dan eksis dalam persaingan global. Untuk mencapai upaya itu diperlukan bekal nilai-nilai budaya yang unggul seperti; budaya kerja keras, budaya perjuangan budaya kerja sama, budaya saling menghargai, dan budaya optimis.

Penutup

Sastra daerah dalam suatu masyarakat banyak mencerminkan nilai-nilai luhur yang menjadi acuan bagi masyarakat terutama generasi muda dalam bersikap, berprilaku, dan berpikir dalam hidup dan kehidupan. Nilai-nilai pada sastra daerah sangat relevan dengan nilai-nilai karaktrer yang dikembangkan pada pendidikan karakter di sekolah. Untuk itu perlu adanya kreatif melalui metode dan srategi pembelajaran karakter. Agar pengembangan kompetensi inti (KI 1 dan KI 2) dalam implementasi Kurikulum 2013 mudah dipahami oleh siswa, pengintegrasian nilai-nilai sastra daerah dalam

pengembangan pembelajaran karakter. Hal ini dimasudkan untuk menyesuaikan materi pembelajaran karakter dengan kehidupan nyata pada lingukungan keluarga dan masyarakat.

Daftar Pustaka

Endraswara, Suwardi. 2008. *Metodologi Penelitian Sastra* (Epistimologi, Model, Teori, dan Aplikasi). Yogyakarta:MedPress.

Gunawan, Restu. 2003. *Kearifan Lokal dalam Tradisi Lisan.* Jakarta: Pusat Bahasa.

Muslich, Masnur. 2011. *Pendidikan Karakter: Menjawab Tantangan Krisis Multi-dimensional.* Jakarta: Bumi Aksara.

Ong, Walter J. 2007. *Orality and Leteracy: The Technologizing of The Word.* London and NewYork: Routledge.

Rahyono, F.X. 2009. *Kearifan Budaya dalam Kata.* Jakarta: Wadatama Widya Sastra.

Schoorl, JW. 1994. *Power Ideology and Chang in State of Buton.* Leiden: KITL.

Zubaedi. 2011. *Desaian Pendidikan Karakter: Konsepsi dan Aplikasinya dalam Lembaga Pendidikan.* Jakarta: Kencana Prenada Group.

Zuhdi, Susanto. 2010. *Sejarah Buton yang Terabaikan: Labu Rope Labu Wana.* Jakakarta: Rajawali Pers.

Wellek, Rene dan Austin Werren. 1989. *Teori Kesusastraan* (Terjemahan Melani Budianto). Jakarta: Gramedia.

PENGUATAN SEMANGAT KEBANGSAAN MELALUI NYANYIAN RAKYAT WOLIO

Rahmawati
Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara

Pendahuluan

Nyanyian rakyat merupakan salah satu kekayaan sastra sekaligus budaya yang dimiliki oleh masyarakat sejak dahulu. Brunvand (dalam Danandjaja, 1991: 141) menjelaskan bahwa nyanyian rakyat termasuk salah satu genre atau bentuk salah satu bentuk folklor yang terdiri dari kata-kata yang beredar secara lisan di antara anggota kolektif tertentu, berbentuk tradisional, serta banyak mempunyai varian. Sebagai bagian dari sastra lisan, jenis sastra ini merupakan sebuah produk budaya yang lahir dari proses kontemplasi masyarakatnya, nyanyian rakyat sarat dengan gagasan, ide-ide cemerlang yang diangkat dari pengalaman masyarakat pemiliki nyanyian tersebut. Keberadaan nyanyian berfungsi sebagai media hiburan, media ekspresi dan media komunikasi dalam masyarakat. Taum (2011: 9) menjelaskan pentingnya memahami sastra lisan terutama dalam masyarakat niraksara, disebabkan karena jenis sastra ini berfungsi sebagai wadah hikmat tradisional yang mengandung konvensi, sistem nilai, adat-istiadat dan berbagai norma yang berlaku dalam masyarakat. Penyampaian petuah, nasehat, atau pun ajakan untuk berbuat baik melalui nyanyian berbahasa daerah mempunyai kelebihan karena menonjolkan kosakata puitika yang bernilai seni dan berestetika. Selain itu pula, nyanyian rakyat mengandung pesan-pesan moral dan nilai yang dapat dimanfaatkan dalam upaya membina atau membentuk karakter bangsa.

Pesan moral berupa ajakan untuk selalu bersemangat dalam membangun negeri dalam nyanyian rakyat Wolio merupakan salah satu nasehat yang sangat penting dalam pembentukan karakter. Pesan ini merupakan pengembangan dari karakter cinta tanah air, kerja keras, gotong royong, dan karakter patriotisme yang harus terus tumbuh dan terpelihara dalam hati anak-anak bangsa. Karakter-karakter ini dapat dijumpai

dalam nyanyian rakyat Wolio berjudul *Kambu-kambua* dan *Jujungke*. Semangat untuk membangun negeri harus terus ditanamkan dalam dada anak-anak bangsa untuk menangkal perilaku negative yang bisa merugikan Negara. Fakta semakin maraknya perilaku korupsi di kalangan para pemimpin menunjukkan perilaku tidak terpuji yang harus ditumpas sampai ke akar-akarnya. Perilaku korup yang dilakukan oleh seorang pemimpin jelas menunjukkan perilaku yang tidak amanah dan hanya mementingkan diri sendiri. Tanpa peduli dengan nasib rakyat yang dipimpinnya seorang koruptor secara sewenang-wenang menilap uang Negara untuk kepentingan diri sendiri dan golongannya. Pesan moral yang didengungkan dalam nyanyian ini harus membumi dalam dada setiap anak bangsa.

Sayangnya, pesan moral dan manfaat yang bisa diperoleh dari aktivitas mengapresiasi nyanyian rakyat belum bisa dinikmati oleh masyarakat terutama anak-anak. Saat ini nyanyian rakyat sudah jarang dinyanyikan. Anak-anak muda lebih senang menikmati lagu-lagu modern lagu-lagu pop, dangdut, jazz, dan sebagainya yang bisa diakses dengan muda dari *gadget*. Ketika mendengar kata nyanyian rakyat, maka kesan yang muncul adalah kesan sesuatu yang kolot dan ketinggalan zaman. Padahal jika diresapi dengan saksama nyanyian rakyat ini sangat berharga.. Isinya mengandung petuah atau petunjuk yang diberikan nenek moyang kita untuk menjadi rambu-rambu dalam menjalani kehidupan sehari-hari.

Tulisan ini akan membahas dua masalah yaitu (1) bagaimanakah bentuk penguatan semangat membangun negeri yang ada dalam dua nyanyian rakyat Wolio berjudul *kambu-kambua* dan *jujungke*?, dan (2) Apa makna yang terkandung dalam *kambu-kambua*, *jujungke*? Adapun tujuan yang ingin dicapai adalah (1) mendeskripsikan bentuk penguatan semangat membangun negeri yang terkandung dalam dua nyanyian rakyat Wolio yang *kambu-kambua, jujungke.* (2) mendeskripsikan makna yang terkandung dalam *kambu-kambua*, *jujungke.* Dua nyanyian rakyat Wolio yang menjadi data tulisan ini yang berasal dari tulisan Abdul Mulku Zahari yang berjudul *Memperkenalkan Kesenian Rakyat Wolio* (1980).

Nyanyian Rakyat sebagai Salah Satu Sastra Lisan Wolio

Di masa lalu, nama Wolio dikenal sebagai sebuah kerajaan yang terletak di jazirah Tenggara Sulawesi. Setelah pengaruh Islam masuk, sistem pemerintahannya berubah menjadi kesultanan. Zuhdi (2010: 111) menjelaskan bahwa nama Wolio merupakan sebutan Belanda sejak masa VOC. Selain nama Wolio, ada pula versi nama lainnya seperti *Butuni* (biasa diucapkan *Butun*) sebagai pulau yang banyak ditumbuhi pohon yang dikenal sebagai *butu* (*baringtona asiatica*). *Butun* juga berasal dari kata *butn*

berarti perut dalam bahasa Arab. Nama *Butung* adalah pengucapan orang-orang Bugis-Makassar. Tome Pires menyebutnya *Butum*. Nama yang diberikan oleh penduduknya untuk menyebut suatu kepulauan yang dipersatukan oleh suatu kekuasaan politik bercorak kesultanan adalah Butuni. Zahari (1980: 70) menjelaskan kata Butuuni bersal dari bahasa Arab yang berarti mengandung, dan bahasa Wolio mengandung adalah "kokompo". Dari kata *kokompo* ditafsirkan bahwa *Butuuni* adalah seorang wanita yang mengandung, diibaratkan sebagai sebuah perahu *lambo*, perahu yang bagian bawahnya besar dan bundar sehingga banyak muatannya. Sebagai sebuah wilayah dengan latar belakang kerajaan dan kesultanan, Wolio sangat kaya dengan berbagai produk budaya yang sangat beragam seperti tradisi lisan, cerita-cerita rakyat, nyanyian rakyat, dan sebagainya. Tradisi lisan seperti *haroa, posuo, dole-dole, pakandeana-anana maelu, goraana oputa, kunua, mataa,* dan *pekande-kandea* sampai saat ini tetap dilestarikan. *Kabanti* sebagai salah satu jenis karya sastra sampai sekarang ini tersimpan dalam naskah yang tetap terpelihara. Beberapa judul *kabanti* ditulis dalam naskah *ajonga inda malussa, bula malino, pakeana arifu,* dan sebagainya. Naskah yang ditulis dengan menggunakan aksara *Buri Wolio* tersebut sangat kaya dengan nilai-nilai budaya dan pesan moral yang sangat penting dalam rangka revolusi mental dan pembentukan karakter bangsa. Naskah-naskah ini sampai sekarang masih bisa dibaca dan disimpan oleh keturunan penulisnya. Berbagai kalangan seperti akademisi maupun peneliti sering menjadikan naskah *kabanti* sebagai obyek kajian. Selain *kabanti* yang tertulis dalam naskah, masyarakat Wolio pun memiliki beragam sastra lisan yang tersebar secara lisan di masyarakat. Sastra lisan tersebut meliputi nyanyian rakyat, pepatah, semboyan, cerita rakyat, pantun, ungkapan tradisional, dan sebagainya. Selain itu, sastra lisan yang berkembang dalam masyarakat suatu wilayah bisa pula menjadi pintu masuk untuk memahami karakter masyarakat pendukungnya.

Nyanyian rakyat merupakan salah satu kekayaan sastra yang dimiliki oleh masyarakat Buton. Bagi masyarakat Buton nyanyian rakyat tidak hanya menjadi media ekspresi untuk mendapatkan hiburan, tapi nyanyian rakyat juga digunakan oleh orang-orang dahulu untuk mengungkapkan perasaan, nasehat, dan kritikan. Adapun ciri-ciri yang ada dalam nyanyian rakyat meliputi: 1) kata-kata atau lagu merupakan dwi tunggal yang tidak terpisahkan; 2) nyanyian rakyat lebih luas peredarannya pada suatu komunitas dari pada nyanyian non-tradisional; 3) bentuk nyanyian sangat beragam mulai dari yang paling sederhana sampai pada yang cukup rumit; 4) unsur nyanyian lebih panjang. Mengenai jenis-jenis nyanyian rakyat, Brunvand dalam Danandjaja (1991:141) menjelaskan bahwa nyanyian rakyat dapat dibagi dalam tiga jenis, yakni (a) nyanyian rakyat yang memiliki fungsi, (b) nyanyian rakyat yang bersifat liris, dan (3) nyanyian

rakyat yang bersifat kisah atau epos.

Ketiga jenis nyanyian yang disebut Danandjaja tersebut sejak dahulu ada dalam masyarakat Wolio. Nyanyian rakyat yang memiliki fungsi seperti nyanyian yang mengiringi tarian seperti nyanyian pada tarian *Soi Laompo*, nyanyian yang berfungsi mengiringi sebuah tarian yang bernama tari *Soi Laompo*, nyanyian sebagai media pendidikan khususnya nyanyian untuk belajar berhitung ada dalam nyanyian *Ise Ene.* Nyanyian yang bersifat liris seperti pada nyanyian. Nyanyian kanak-kanak ada yang dinyanyikan pada musim rontoknya buah asam berjudul *kongalu kongalu*, ada pula yang dinyanyikan pada musim hujan yakni lagu *kowae kowae*, nyanyian yang dinyanyikan ketika hujan terus-menerus sehingga masyarakat tidak bisa lagi pergi ke sawah atau ke kebun. Ada pula nyanyian yang berjudul *tongka tongkaa, kururio.* Nyanyian remaja berjudul *wasiara* berkisah tentang kebiasaan para gadis remaja Wolio menghiasi kuku dengan bahan yang sekarang ini dikenal sebagai kuteks. Nyanyian rakyat yang berkisah seperti dalam nyanyian Wandiu-diu danLandoke-doke.

Adapun jenis-jenis nyanyian rakyat terdiri atas nyanyian rakyat tidak sesungguhnya dan nyanyian rakyat sesungguhnya. Pembagian nyanyian rakyat tidak sesungguhnya didasari dengan ada tidaknya lirik dan lagu pada sebuah nyanyian. Nyanyian yang termasuk dalam bagian ini adalah *wordless* dapat dibagi kedalam beberapa kategori yakni: (a) nyanyian kelonan yaitu nyanyian yang mempunyai lagu dan irama halus tenang, berulang-ulang, ditambah dengan kata-kata kasih sayang sehingga dapat membangkitkan rasa santai, sejahtera, dan menimbulkan rasa kantuk bagi anak yang mendengarnya; (b) nyanyian kerja (*working song*), yakni nyanyian yang memunyai irama dan kata-kata yang bersifat menggugah semangat sehingga dapat menimbulkan rasa gairah untuk bekerja; contoh nyanyian kerja dalam masyarakat Wolio adalah nyanyian yang dinyanyikan pada waktu musim kapas berbuah yang berjudul *Waakea wakea.* (c) nyanyian permainan (*play song*), yaitu nyanyian yang memunyai irama gembira dan sering mengiringi sebuah permainan.

Bentuk Penguatan Semangat Membangun Negeri melalui Nyanyian Rakyat Wolio

Konteks Nyanyian *Kambu-kambua*

Nyanyian rakyat *kambu-kambua* merupakan sebuah nyanyian yang bermaksud untuk mengajak seluruh lapisan masyarakat dalam membangun negeri Sebagaimana yang dijelaskan oleh Zahari (1980: 61) bahwa sejak dahulu dalam masyarakat Wolio sudah menjadi tradisi dan adat kebiasaan untuk bergotong royong menyelesaikan pekerjaan yang diperuntukkan untuk kepentingan umum. Dalam pelaksanaan kebiasaan

bergotong royong masyarakat Wolio memiliki sebuah tradisi. Bagi penduduk yang tidak sempat hadir dalam kegiatan kerja bakti akan dikenakan sanksi dengan jalan wajib membayar sejumlah uang atau barang sebagai dendanya. Ketidakhadiran orang-orang tua ini biasanya disengaja agar mereka didatangi rumahnya. Pada saat itu, mereka menyerahkan sumbangannya secara resmi berupa uang atau benda seperti kain tenunan. Sumbangan-sumbangan itu digunakan untuk membiayai pembangunan yang sedang dilaksanakan. Pada saat kerja bakti, orang-orang yang tidak hadir didatangi oleh beberapa utusan. Dalam rombongan itu disertai dengan seseorang yang ditunjuk selaku pimpinan rombongan. Orang-orang yang biasanya tidak hadir dalam kerja bakti tersebut berasal dari kalangan orang-orang tua. Setibanya di depan rumah orang yang dituju rombongan dengan bersama-sama menyanyikan lagu *kambu-kambua* rumahnya. Orang yang dikunjungi rumahnya pun akan keluar dan memberikan sejumlah sumbangan baik berupa uang maupun kain tenunan.

Makna Nyanyian *Kaambu kambua*

Kambu kambua	marilah-marilah kita bersama-sama
Kambua ntalu manae	marilah bersama-sama membangun kampung halaman kita
Samba ure ureana	sambung-menyambung dan terus-menerus
Mai takupa kupa yitu	mari uang uang itu kamu terima dengan segala senang hati disertai ucapan terimà kasih
Mai ntahia bia yitu	mari sarung sarung itu kami terima dengan segala senang hati dan terima kasih
Takupamo ndawu tetemaai	uang engkau berikan ya kami terima
Bia biamu ndawu tete maai	sarung yang engkau berikan, ya kami terima
Ndawu dawu kami takole	tidak engkau beri, kami tidur *ikapeomu* di bawah kolong rumahmu
Tapokiwalu galendo	bertikarkan gulungan apa saja yang dapat
Tapokumu calampuri	berselimutkan sarung apa saja yang dapat
Tapopelango batu	berbantalkan batu
Taposanga jou ee	maka kami pamitanlah wahai bapak kami
Tamate tandumadi	kami mati kami hidup masih
Tamasi pandua	kami datang berulang lagi

Syair nyanyian ini diawali dengan lirik *kambu kambua* yang berarti "marilah-marilah kita bersama-sama". *Kaambua ntalu manae* "marilah bersama-sama

membangun kampung halaman kita", *Samba ure ureana* "sambung-menyambung dan terus-menerus". Kata *marilah* merupakan tuturan yang berbentuk imperatif ajakan yang mengandung maksud memanggil atau menyerukan kepada semua masyarakat untuk bersama-sama berpartisipasi membangun kampung halaman, mengembangkan kebiasaan bergotong-royong dalam memecahkan berbagai persoalan kemasyarakatan. Semangat untuk membangun negeri terwujud pada kesediaan untuk berpartisipasi aktif dalam pembangungan, rela berkorban demi kepentingan orang banyak.

Pada bait berikutnya diungkapkan mengenai pentingnya memiliki atau mengembangkan sifat-sifat berupa kesediaan, keikhlasan, dan kerelaan dalam berkorban untuk kepentingan umum. *Mai takupa kupa yitu* "mari uang uang itu kamu terima dengan segala senang hati disertai ucapan terima kasih", *Mai ntahia bia yitu* "mari sarung sarung itu kami terima dengan segala senang hati dan terima kasih". Larik keempat sampai larik ketujuh *Takupamo ndawu tetemaai* 'uang engkau berikan ya kami terima', *Bia biamu ndawu tete maai* 'sarung yang engkau berikan, ya kami terima' menjelaskan bahwa wujud bantuan yang bisa diberikan oleh masyarakat tidak pernah dipatok atau ditetapkan jenis benda atau besarannya. Sumbangan yang diberikan bisa berwujud apa saja baik berupa tenaga maupun berbentuk materi. Semuanya bergantung pada kemampuan dan keikhlasan dari warga. Selanjutnya, larik kedelapan sampai larik ketigabelas memperlihatkan kegigihan, keikhlasan dan sikap pantang menyerah yang dimiliki oleh para pemuda yang bertugas sebagai pengumpul sumbangan dari warga. Keikhlasan dan sikap pantang menyerah itu dapat dilihat dari larik-larik *Ndawu dawu kami takole ikapeomu* "tidak engkau beri, kami tidur di bawah kolong rumahmu", *Tapokiwalu galendo* "bertikarkan gulungan apa saja yang dapat, *Tapokumu calampuri* "berselimutkan sarung apa saja yang dapat", *Tapopelango batu* "berbantalkan batu". *Tamate tandumadi* "mati kami hidup masih" *Tamasi pandua* "kami datang berulang lagi". Kutipan nyanyian ini memperlihatkan semangat yang dimiliki oleh para pemuda yang bertugas sebagai pengumpul sumbangan. Peran pemuda sebagai sukarelawan yang bergerak mengumpulkan sumbangan ini penting karena dapat menjadi pendorong dan penggerak partisipasi masyarakat. Tanpa keberadaan mereka ini, seringkali ada warga yang memiliki keinginan untuk berpartisipasi tapi tidak mengetahui dimana sumbangan tersebut dikumpulkan. Bisa jadi pula, ada orang yang sebenarnya enggan untuk memberikan sumbangan karena berbagai alasan seperti materi yang disumbangkan dianggap kecil, tapi karena kehadiran pemuda di rumah mereka, mendorong mereka untuk memberikan sumbangan.

Tradisi gotong royong telah berlangsung sejak lama dalam masyarakat Indonesia. Sejak dahulu masyarakat Indonesia terkenal sebagai masyarakat yang senang bergotong royong dalam menyelesaikan berbagai pekerjaan seperti mendirikan atau memperbaiki

masjid, membersihkan lingkungan, membangun rumah, mengerjakan lahan pertanian, perkebunan dan sebagainya. Hampir setiap suku di Indonesia mengenal tradisi ini. Istilahnya dikenal di masyarakat dengan nama yang berbeda-beda. Masyarakat Jawa menyebutnya dengan istilah *sambatan*, orang Batak menyebutnya *daliha na tolu,* orang Bali (Truyan) menyebutnya dengan *sakaha*, di Ambon dikenal dengan *mapalus*, orang Wolio menyebutnya *pakabawa.* Tradisi ini merupakan kebiasaan yang sudah mendarah daging dalam masyarakat sejak dahulu kala terutama di pedesaan. Pekerjaan mendirikan atau memperbaiki masjid, membersihkan lingkungan, membangun rumah, mengerjakan lahan pertanian, perkebunan dan sebagainya. Keuntungan yang bisa dipetik dari kebiasaan bergotong royong sangat besar. Selain membuat pekerjaan bisa lebih ringan dan cepat selesai, komunikasi, semangat persaudaraan dan silaturahmi pun akan tetap terjaga. Salah satu kegiatan bergotong royong yang dilakukan oleh masyarakat Wolio dahulu adalah membangun mesjid. Untuk keperluan pembangunan mesjid semua anggota masyarakat diharapkan untuk berpartisipasi dengan menyumbangkan dana yang dimilikinya. Dahulu, pengumpulan dana dari warga dilakukan oleh anak-anak remaja yang berpakaian adat, membawa bendera berkeliling kampung sambil menyanyikan lagu *kambu-kambua* dan diiringi dengan suara tambur.

Sekarang ini, kebiasaan bergotong royong di kalangan masyarakat sudah semakin terkikis seiring dengan kebiasaan hidup masyarakat yang semakin individualistis, materialistis dan konsumtif. Kesibukan dan rutinitas yang padat dan dijalani setiap hari membuat masyarakat semakin sulit menyisihkan waktunya untuk bersama-sama warga lainnya menyelesaikan pekerjaan-pekerjaan di sekitar tempat tinggal warga. Hal ini tentu sangat disayangkan karena sesungguhnya dengan bergotong royong banyak pekerjaan yang nampaknya sulit jika dikerjakan sendiri tapi ketika dikerjakan bersama-sama pekerjaan tersebut akan lebih ringan dan dapat diselesaikan dalam waktu singkat. Selain itu, bekerja bersama-sama dapat memperlancar komunikasi dan memperkuat jalinan persaudaraan dan silaturahmi. Seringkali dari perbincangan yang bersifat santai dalam sebuah pertemuan di tempat kerja bakti terkuak permasalahan yang sedang dihadapi oleh salah seorang tetangga. Dalam ruang lingkup yang lebih besar, tradisi bergotong royong bisa diterapkan dalam membangun ekonomi rakyat.

Konteks Nyanyian *Jujungke*

Zahari (1980: 66) menjelaskan bahwa nyanyian *Jujungke* ini merupakan pendorong jiwa untuk berani bertempur mati syahid demi kebesaran kerajaan dari penjajahan Belanda dan Inggris, pada masa pemerintahan Sultan yang ke-21 (Sultan Hamim) dan Sultan yang ke-26 (Sultan La Kopuru). Kedatangan Inggris dan Belanda tidak dilawan dengan kekerasan dengan pertimbangan bahwa peralatan perang yang tidak

seimbang. Oleh karena itu, solusi yang dipilih untuk mengatasinya adalah berpegang teguh pada dasar falsafah kerajaan "*Kasega taewangiakeya kati-I* dan *kaeka serta kabari taewangia keya kandariata.* Zahari menambahkan penjelasan mengenai falsafah tersebut dengan menjelaskan bahwa keberanian dilawan dengan ketakutan dan banyak dilawan dengan kekurangan. Perang melalui diplomasi yang menjadi pilihan yang tepat untuk menghindari jatuhnya korban yang lebih banyak.

Makna Nyanyian *Jujungke*

Juu juungke daea baruga	wahai kamu sekalian, marilah kita beramai-ramai ke gedung pertemuan
Pancanamo kapitana Wellanda	kedatangan pembesar kapal kompeni Belanda
Walanda Walanda Walanda bari-baria	Belanda, Belanda, Belanda semuanya
Oh Inggrisi, Inggirisi salapua	Inggris, Inggris, seluruhnya
Lipu opea lipu maboti boti	negeri apa, negeri yang gendut-gendut
Sara opea sara mapanda panda	syarat dan ketentuan apa
Wala walangke pene petimbe kita	wahai burung layang-layang
Umbe jou ingkami tamatalomo mengalah	ya Tuanku, siap, namun kami sudah
Neu masega mbuli toboki kami	kalau engkau berani, kembalilah dan tikamlah kami
Neu matalo mbuli susu opamu	kalau engkau kalah, kembalilah dan tusuklah ubi rambatmu
Mata Walanda inda tamaekaia	mata Belanda kami tidak takuti
Mata kokoti kai maeka name	mata tikuslah yang kami takuti

Senada dengan nyanyian *kambu kambua,* larik pertama dimulai dengan kalimat *Juu juungke daea baruga* merupakan seruan atau imbauan yang ditujukan kepada semua warga untuk bersama-sama mendatangi balai pertemuan karena di Balai pertemuan sedang diadakan penjualan barang-barang yang dibawa oleh Belanda dan Inggris. Perbedaannya, seruan pada nyanyian *jujungke* dengan penggunaan frase "Wahai sekalian, marilah kita beramai-ramai" lebih luas dan menyeluruh ditujukan kepada semua masyarakat Wolio untuk mendatangi balai pertemuan melihat barang-barang yang dibawa oleh Belanda. Berdasarkan penjelasan yang dikemukakan oleh Zahari (1980: 69) mengenai keadaan pada masa lampau, masa di awal kedatangan Belanda di tanah Wolio bahwa berlaku adanya ketentuan di dalam kerajaan, bahwa pedagang-pedagang

asing termasuk kompeni tidak diperkenankan untuk langsung berjualan sendiri di dalam kampung. Penjualan barang-barang dipusatkan dan ditempatkan di gedung balai pertemuan umum atau syarat kerajaan. Perdagangan di tempat umum memudahkan pejabat kerajaan dalam hal ini juru bahasa atau syahbandar untuk turut mengawasi jalannya jual beli. Ketentuan ini ditetapkan untuk menjaga keamanan dan keselamatan rakyat dari praktek-praktek yang bisa merugikan. Beberapa warga seringkali membeli barang yang sebenarnya tidak dibutuhkan dan tidak diketahui manfaatnya hanya karena termakan rayuan pedagang.

Beberapa pesan moral yang diungkapkan dalam nyanyian ini adalah pentingnya mengedepankan tindakan yang tepat dalam menghadapi berbagai situasi dan kondisi misalnya peperangan. Diplomasi bisa menjadi pilihan yang tepat dengan pertimbangan menghindari jatuhnya korban yang lebih banyak dan kemampuan sumber daya yang tersedia. Pesan lainnya adalah mendorong keberanian anak-anak bangsa untuk melawan segala bentuk tindakan yang hendak merampas kedaulatan bangsa. Pesan lain yang yang ingin disampaikan dalam nyanyian *Juu Juungke* adalah kekhawatiran tentang keberadaan pengkhianat dari kalangan bangsa sendiri. Hal ini dapat dilihat dalam larik *Mata Walanda inda tamaekaia* "mata Belanda kami tidak takuti", *Mata kokoti kai maeka name* "mata tikuslah yang kami takuti". *Mata kokoti* "mata tikus" yang dimaksud dalam nyanyian ini adalah orang-orang yang menjadi penghianat, orang-orang pribumi yang berusaha memberikan informasi. Seorang penghianat sangat membahayakan sebuah perjuangan. Keberadaannya sering kali tidak bisa diprediksi karena bisa jadi orang yang kita anggap teman perjuangan padahal orang tersebut adalah musuh dalam selimut. Penghianat perjuangan ini disimbol dengan tikus, seekor binatang yang tinggal di tempat yang kotor dan menggorogoti apa saja. Sekarang ini binatang pengerat ini pula merupakan simbol bagi pelaku para korupsi. Sikap patriotisme yang ingin disampaikan melalui nyanyian ini adalah `tunjukkan dalam nyanyian ini adalah kesediaan untuk bekerja secara ikhlas demi kemajuan negeri. Keikhlasan ini sangat penting sebab orang yang bekerja karena ada pamrih seperti mengejar jabatan dan kekayaan tidak akan bekerja secara maksimal tapi akan lebih fokus berusaha mengumpulkan kekayaan. Orang-orang yang seperti inilah yang menjadi pelaku korupsi.

Selanjutnya, pesan yang ingin disampaikan pada bait kedua terletak pada larik *Mata Walanda inda tamaekaia* "mata Belanda kami tidak takuti", *Mata kokoti kai maeka name*mata "tikuslah yang kami takuti". Tindakan menjadi penghianat dapat dihindari dengan cara bekerja secara jujur dan ikhlas. Mereka yang terjebak dalam tindakan merampok Negara karena sifat meterialistis sehingga tidak pernah merasa puas dengan apa yang telah dimilikinya. Saat ini bangsa kita sudah merdeka dari cengkraman penjajah. Meskipun demikian namun sikap patriotisme harus tetap membumi dalam

dada setiap anak bangsa. Berbagai prestasi yang bisa mengharumkan nama bangsa dan Negara dalam dunia internasional seperti prestasi dalam bidang olahraga, seni, olimpiade sains, dan sebagainya harus berusaha dicapai sebagai wujud kecintaan terhadap bangsa dan Negara.

Secara umum kedua nyanyian ini mengandung beberapa nilai moral yang menjadi modal kuat dalam membangkitkan semangat antara lain cinta tanah air, patriotisme, kerja sama, gotong royong, dan keikhlasan. Karakter cinta tanah air perlu untuk terus ditanamkan agar setiap anak bangsa untuk memiliki motivasi untuk meningkatkan kemampuan dirinya sehingga bisa menyumbangkannya untuk membangun negeri atau kampung halaman. Tantangan yang harus dihadapi oleh pemuda hari ini memang berbeda dengan tantangan pemuda pada masa lalu. Jika dahulu pemuda berjuang mengangkat senjata untuk mempertahankan NKRI dari cengkraman penjajah, pada masa kini pemuda dihadapkan dengan sejumlah tantangan yang membutuhkan kreatifitas dan inovasi. Rasa cinta tanah air dan patriotisme diwujudkan dengan tindakan nyata yang bisa membawa kemajuan dan kesejahteraan bagi seluruh lapisan masyrakat. Seorang yang memiliki rasa cinta tanah air dan rasa patriotisme yang kuat akan bertindak dengan dilandasi kejujuran, dan bertanggung jawab di dalam menjalankan amanah yang dipercayakan kepadanya. Bagi pelajar dapat menunjukkan kemampuannya dalam ajang-ajang bergengsi seperti ajang olimpiade mate-matika, fisika, dan sebagainya. Tindakan-tindakan yang mengakibatkan kerugian pada Negara, orang lain dan dirinya sendiri tidak bisa dilakukan. Tindakan itu seperti korupsi, teroris, pengedar atau pun pemakai narkoba, dan sebagainya. Karakter cinta tanah air yang mengakar dalam diri setiap anak bangsa dapat mencegah perbuatan-perbuatan tersebut. Peringatan hari Sumpah Pemuda ke-87 yang dilaksanakan tahun ini hendaknya menjadi momentum kebangkitan kembali para pemuda untuk memperbarui rasa cinta tanah air dan kesadaran untuk membangun negeri. Pada skala kedaerahan, para pemuda harus mempersiapkan diri dengan baik dengan cara lebih meningkatkan kemampuannya baik kemampuan akademik maupun akhlak dan budi pekerti. Hal ini penting agar daerah memiliki sumber daya manusia yang bisa berperan aktif dalam pembangunan daerahnya.

Kecintaan masyarakat Wolio terhadap negerinya terlihat dalam salah satu diantara kelima falsafah Wolio yang sangat membumi yakni *Bholimo karo somanamo lipu* artinya korbankanlah kepentingan diri (pribadi/rakyat) atau *karo*, asalkan *lipu* (Negara) selamat. Mendapatkan jaminan keamanan dan kemaslahatan masyarakat merupakan hak setiap warga masyarakat yang harus dipenuhi oleh Negara. Namun, dalam kondisi atau keadaan tertentu, ketika Negara membutuhkan tenaga dan pemikiran kita harus tentunya ada pula kewajiban yang harus dipenuhi. Misalnya, ketika Negara sedang menghadapi ancaman dari luar yang akan meruntuhkan kedaulatan, maka diminta atau tidak diminta sebagai warga Negara yang baik kita akan memberikan bantuan sesuai kemampuan.

Masyarakat Wolio pula dikenal sebagai masyarakat yang memiliki kecintaan

terhadap tanah air yang sangat besar seperti yang terlihat dalam falsafah hidup yang dipegang oleh masyarakat Wolio *'Yinda-yindamo karo somano lipu'*. Falsafah ini merupakan salah satu falsafah yang terdapat dalam UUD Martabat Tujuh. Sahally (2015:7) menjelaskan bahwa UUD Martabat Tujuh Kesultanan Wolio merupakan konstitusi tertulis kesultanan Wolio yang diciptakan oleh Sultan La Elangi di antara tiga falsafah lainnya yakni *Yinda-yindamo lipu somano agama* dan *Yinda-yindamo karo somano lipu* dan *Yinda-yindamo lipu somano agama.* Senada dengan itu, Suud (2011: 90) menjelaskan bahwa falsafah politik orang Wolio ini lahir pertama kali pada akhir abad ke-16 M di masa pemerintahan Sultan Wolio keempat. Dalam perkembangan selanjutnya *yinda-yindamo* berubah menjadi *Bholimo karo somanamo agama* biarlah diri hancur asalkan negeri selamat *Bholimo karo somanamo sara, Bholimo karo somanamo agama* biarlah hancur *Bholimo karo somanamo karo.*

Simpulan

Keberadaan sastra lisan di tengah-tengah masyarakat tidak sekadar menjadi media hiburan semata tapi sekaligus juga menjadi media untuk menyampaikan pesan-pesan moral, karena isinya sarat dengan nilai dan pengetahuan tentang manusia dan kehidupan. Nyanyian rakyat Wolio berjudul *kaambu-kaambua* dan *jujungke* mengandung ajakan untuk mengembangkan rasa cinta tanah air, patriotisme agar semangat untuk membangun negeri, membangun kampung halaman tetap bergelora dan membumi dalam dada setiap generasi. Rasa cinta tanah air dan patriotisme diwujudkan dalam tindakan nyata membangun daerah dan menjauhkn diri dari perbuatan yang merugikan kepentingan umum.

Daftar Pustaka

Danandjaja, James. 1991. *Folklor Indonesia, Ilmu Gosip, Dongeng, dan lain-lain.* Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Suud, Muslimin. 2011. *Kompilasi Hukum adat Perkawinan di Sulawesi Tenggara (Tolaki, Wolio, Muna, Moronene, dan Bugis Makassar).* Kendari: Lembaga Pusat Pengkajian dan pengembangan Sejarah dan Kebudayaan Tolaki (LP3-SKT) .

Zahari, Abdul Mulku. 1980. *Memperkenalkan Kesenian Rakyat Tradisional Wolio.*

Zuhdi. 1996. *Kerajaan Tradisional Sulawesi Tenggara: Kesultanan Wolio.* Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional.

Sahaliy, Iksan. *Falsafah Perjuangan Orang Wolio*: *Yinda-Yindamo Karo Somanamo Lipu.* Kendari Pos, Minggu, 11 Januari 2015.

Taum. 2011. *Studi Sastra Lisan*: *Sejarah, Teori, Metode, dan Pendekatan Disertai Contoh Penerapannya.* Yogyakarta: Lamalera.

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi V
Hari, Tanggal, Pukul	: Selasa, 3 November 2015, 15.45—17.00
Judul Makalah	: Penguatan Semangat Kebangsaan melalui Nyanyian Rakyat Wolio
Penyaji/Pembicara	: Rahmawati, S.S. M.Hum.
Moderator	: Asri, S.S., M.Hum.
Notulen	: Mulawati, S.Pd.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

Ade Setyawan *(Mahasiswa FIB Universitas Halu Oleo)*

Bagaimana cara mahasiswa menghadapi tikus-tikus Negara sebagaimana yang ada dalam nyanyian "Jujungke?"

Pertanyaan/Saran

La Ode Adi *(Guru SMPN 14 Kendari)*

Nyanyian rakyat sudah jarang didengar atau diketahui oleh anak-anak sekarang. Bagaimana caranya agar nyanyian-nyanyian itu bisa dinikmati oleh anak-anak sekarang?

Jawaban/Tanggapan

1. Simbol tikus yang ada dalam lirik nyanyian rakyat wolio berjudul "Juujungke" digunakan untuk menyebut orang-orang yang menggerogoti uang Negara untuk kepentingan pribadi atau kelompoknya. Di zaman sekarang ini orang-orang seperti ini dikenal dengan koruptor. Simbol berupa seekor binatang kotor, tinggal ditempat yang menjijikkan, pengerat, menggerogoti dari dalam yang dikenakan pada para koruptor ini karena perilakunya merupakan suatu tindakan yang menjijikkan dan merugikan orang banyak. Kewenangan yang dibebankan kepadanya disalahgunakan secara diam-diam. Apa yang harus dilakukan oleh mahasiswa? Mahasiswa sebagai generasi penerus bangsa tidak boleh tinggal diam. Jika mengetahui atau melihat adanya kecurangan, segera laporkan kepada pihak yang berwajib. Tapi, harus cukup bukti. Ingat! Mahasiswa bergerak dengan data yang akurat. Meskipun demikian kaitannya dengan pendidikan karakter, tindakan preventif atau tindakan pencegahan harus dilakukan secara terus-menerus. Mengedepankan karakter sederhana. tidak

materialistis, mengutamakan kepentingan orang banyak, tidak egois, dan lain-lain harus diinternalisasi dalam diri anak-anak bangsa. Mahasiswa sebagai generasi penerus bangsa hendaknya belajar dengan sungguh-sungguh hingga saatnya nanti bisa menjadi pemimpin yang amanah.

2. Nyanyian rakyat sebagaimana jenis sastra lisan lainnya memang masih diwariskan dari mulut ke mulut. Akibatnya, kemungkinan kepunahannya sangat besar. Oleh karena itu, diperlukan program-program nyata dari pihak terkait untuk mengusahakan agar sastra lisan ini dapat terwariskan dengan baik ke generasi selanjutnya. Misalnya, nyanyian rakyat ini dibukukan atau ada dalam buku muatan lokal di sekolah sehingga bapak/ibu guru bisa mengajarkannya pada anak-anak.

IAIN KENDARI DALAM DESAIN GRAFIS KAOS AKADEMIK: KAJIAN ANALISIS WACANA KRITIS

Fahmi Gunawan
Fakultas Tarbiyah dan Imu Keguruan IAIN Kendari
fgunawanp@gmail.com

Pendahuluan

Pesan dapat disebarluaskan melalui media cetak dan elektronik. Seiring dengan perkembangan zaman, media penyajian informasi pun mengalami perkembangan, sehingga sekarang informasi tidak hanya disampaikan melalui media cetak berupa majalah atau koran, tetapi juga disampaikan melalui media luar ruang, media online, dan media komunikasi visual, seperti kaos oblong[1]?. Peranan media komunikasi visual ini menjadi sangat penting karena selain dapat menyebarkan informasi, melakukan promosi, memberi hiburan, melakukan kontrol sosial, juga dapat mendidik masyarakat[2]?.

Baju kaos akademik IAIN Kendari sebagai salah satu jenis pakaian merupakan media komunikasi visual yang sangat efektif dan efesien untuk melakukan promosi dan menyampaikan pesan. Hal ini karena kaos merupakan jenis pakaian yang paling sering digunakan oleh masyarakat akademik dalam aktivitas sehari-hari. Kaos seringkali menjadi kecenderungan gaya (*style*) dari berbagai kalangan. Tampilan kaos yang unik dapat menarik keingintahuan orang-orang untuk memakai dan melihatnya. Hal ini akan mendorong orang tersebut untuk mengamati kaos tersebut, seperti warna, motif, gambar dan tulisannya. Penyampaian pesan lewat kaos akan terasa baru dan mencolok karena berbeda dengan poster ataupun jenis iklan lainnya.

Selain itu, daya jelajah baju kaos sangat tinggi. Hal ini karena siapapun yang menggunakan baju kaos, dimanapun mereka berada, maka secara tidak langsung, mereka sudah mempromosikan IAIN Kendari ke keluarga, tetangga, dan masyarakat

1 Agus Surya Adhitama, Ilokusi dalam Wacana Koas Oblong Joger: Sebuah Analisis Pragmatik, dalam http://www.unud.ac.id, diakses pada tanggal 07 Oktober 2015.

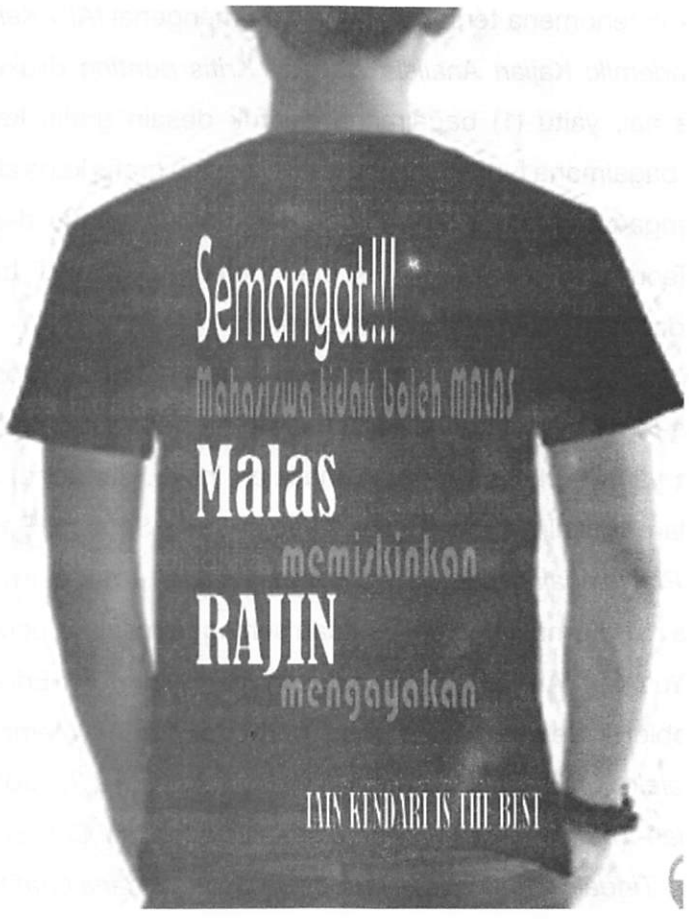
2 Abdul Aziz, Jelajah *Dakwah Klasik Kontemporer*, (Yogyakarta : Gama Media, 2006), hal 1.

tempat tinggal mereka. Mereka juga dapat tercerahkan dengan kata-kata, frase, atau klausa yang terdapat di dalam baju kaos tersebut. Selain itu, kata-kata, frase, dan klausa dalam baju kaos setidaknya dapat mempengaruhi mindset atau pola pikir orang-orang yang membacanya dalam jangka panjang.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa baju kaos selain berfungsi sebagai media penyampai pesan, juga berfungsi sebagai media promosi, menyampaikan kritik sosial, dan media motivasi. Dikatakan media promosi sebab tulisan-tulisan yang terdapat di dalam baju kaos tersebut dapat diketahui oleh siapapun, dimanapun, dan kapanpun ketika pengguna kaos menggunakannya. Dikatakan media kritik sosial sebab tulisan yang terdapat di dalam kaos tersebut memuat berbagai kritik sosial kepada pihak-pihak tertentu. Dikatakan media motivasi karena tulisan di dalam koas tersebut dapat memotivasi pembaca untuk mengaplikasikan apa yang terdapat di dalam kaos tersebut. Hal ini dapat dilihat pada beberapa data berikut ini.



Data (1)



Data (2)

Data (1-2) merupakan tergolong kaos yang berfungsi selain untuk promosi, juga berfungsi untuk melakukan kritik sosial dan motivasi. Data (1-2) dikatakan berfungsi sebagai promosi IAIN Kendari karena memang ada nama IAIN Kendari di dalam baju kaos tersebut, baik di ujung bagian bawah belakang baju maupun di ujung bagian atas baju kaos. Selain itu, data (1) *i love skripsi* dikatakan berfungsi sebagai kritik sosial karena data ini hendak mengkritik mahasiswa yang tidak suka dan tidak bisa membuat skripsi padahal sudah diajarkan caranya. Karena tidak suka dan tidak dapat membuat skripsi, maka akhirnya dia meminta orang tertentu untuk membuatkannya dengan sejumlah upah yang sudah ditentukan. Ini juga berarti bahwa skripsi telah diperjualbelikan. Untuk memberantas hal ini, data (1) hendak dibumikan melalui kaos oblong. Selain kritik sosial, ada juga baju kaos yang berfungsi sebagai motivasi. Data (2) "*semangat, mahasiswa tidak boleh malas, malas memiskinkan, rajin mengayakan*" hendak memotivasi mahasiswa agar tidak malas. Malas membuat segalanya tidak dapat dilakukan dan pada akhirnya berakibat pada kehidupan miskin. Sebaliknya, rajin dapat membuat mahasiswa menjadi kaya.

Berdasarkan fenomena tersebut, penelitian mengenai *IAIN Kendari dalam Desain Grafis Kaos Akademik: Kajian Analisis Wacana Kritis penting* dilakukan. Penelitian ini membahas dua hal, yaitu (1) bagaimana bentuk desain grafis kaos akademik IAIN Kendari, dan (2) bagaimana fungsi bahasa dalam desain grafis kaos akademik. Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan metode deskriptif kualitatif dengan teori analisis wacana kritis. Teori ini digunakan untuk mengungkap makna di balik kata-kata atau tulisan yang terdapat di dalam baju kaos tersebut.

Penelitian tentang *IAIN Kendari dalam Desain Grafis Kaos Akademik: Kajian Analisis Wacana Kritis* belum pernah dilakukan oleh siapapun. Akan tetapi, ditemukan beberapa karya yang berkaitan dengan masalah ini. D. Jupriono, Ayun Maduwinarti, dan Hamim dalam artikelnya membahas "*Tradisi Lisan Sebagai Basis Pengembangan Industri Kreatif: Parikan dalam Desain Grafis Kaos Wisata*". Artikel ini membahas pepatah-pepatah bahasa Jawa Timur yang diplesetkan sehingga menjadi lucu didengar[3]?. Carina Pallas Minerva Yusman, Ardhany Fitri Sholekah, dan Didin Dwi Erliani juga membahas wacana kaos oblong dengan objek yang berbeda. Carina membahas *Diksi Ragam Bahasa Tulis Dialek Surabaya Pada Kaos Cak Cuk Surabaya*[4]?. Ardhany Fitri Sholekah membahas *Kajian Tindak Tutur Wonten Wacana Kaos Cak Cuk Surabaya*[5]. Didin Dwi Erliani mengkaji *Tindak Tutur Bahasa Indonesia pada Wacana Grafiti Kaos Joger Bali*[6]?. David Parrish dalam bukunya *"T-Shirt and Suits: A Guide to The Business of Creativity"* membahas panduan baju kaos dan jas sebagai sebuah bisnis yang berdasarkan kreativitas[7]?. Pietra Rivoli dalam bukunya *"The Travel of a T-Shirts in The Global Economy: an Economist Examiness the Market, Power and Politics of Word Trade"* membahas masyarakat, bisnis, dan politik yang terdapat perdagangan internasional baju kaos[8]?.

---

3 D. Jupriono, Ayun Maduwinarti, dan Hamim, "Tradisi Lisan Sebagai Basis Pengembangan Industri Kreatif: Parikan dalam Desain Grafis Kaos Wisata", dalam *Prosiding Konferensi Internasional Kebudayaan Daerah kerjasama Fakultas Sastra Universitas Jember dengan Ikatan Dosen Budaya Daerah Indonesia, (Jember: Universitas Jember, 2014).*

4 Carina Pallas Minerva Yusman, *Diksi Ragam Bahasa Tulis Dialek Surabaya pada Kaos Cak Cuk Surabaya, Skripsi* . Jember : Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Jember, 2014.

5 Ardhany Fitri Solekah, *Kajian Tindak Tutur Wonten Wacana Kaos Cak Cuk Surabaya*. Skripsi. Program Studi Pendidikan Bahasa Jawa, Jurusan Pendidikan Bahasa Daerah, Fakultas Bahasa dan Seni, Universitas Negeri Yogyakarta, 2014 .

6 Didin Dwi Erliani, *Tindak Tutur Bahasa Indonesia pada Wacana Grafiti Kaos Joger Bali*, Skripsi. Program Studi Bahasa dan Sastra Indonesia Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Negeri Yogyakarta, 2013.

7 David Parrish, *T-Shirts and Suits: A Guide to The Business of Creativity* (England: Marseyside A.M.E, 2007).

8 Pietra Rivoli, *The Travel of a T-Shirts in The Global Economy: an Economist Examiness the Market, Power, and Politics of World Trade* (Canada: John Wiley, 2009).

PEMBAHASAN

Ada tiga kata kunci yang dibahas dalam penelitian ini, yaitu desain grafis, kaos oblong, dan akademik. Desain grafis adalah suatu bentuk komunikasi visual yang menggunakan gambar untuk menyampaikan informasi atau pesan seefektif mungkin. Dalam desain grafis, teks dianggap gambar karena tergolong hasil abstraksi simbol-simbol yang dapat dibunyikan[9]?. Kaos oblong atau disebut juga sebagai *T-shirt* adalah jenis pakaian yang menutupi sebagian lengan, seluruh dada, bahu, dan perut. Kaus oblong biasanya tidak memiliki kancing, kerah, ataupun saku. Pada umumnya, kaus oblong berlengan pendek (melewati bahu hingga sepanjang siku) dan berleher bundar. Bahan yang umum digunakan untuk membuat kaus oblong adalah katun atau poliester (atau gabungan keduanya)[10]?. *Akademik* berasal dari kata dasar *akademi*. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata *akademi* mempunyai dua makna, yaitu. (1) lembaga pendidikan tinggi, kurang dari 3 tahun lamanya, yang mendidik tenaga professional, seperti *akademi militer, akademi seni rupa, dan sebagainya.* (2). Perkumpulan orang terkenal yang dianggap arif bijaksana untuk memajukan ilmu, kesusastraan, atau bahasa, seperti *akademi Perancis, Akademi Jakarta.* Orang yang berkecimpung dalam dunia pendidikan tinggi disebut *akademisi atau akademikus*. *Akademisi atau akademikus* adalah orang yang berpendidikan tinggi atau anggota akademisi. Sifat dari para akademisi disebut *akademis*. *Akademis* adalah hal-hal yang berhubungan dengan akademi, seperti *soal-soal akademis,* dan bersifat ilmiah; bersifat ilmu pengetahuan; bersifat teori, tanpa arti praktis yang langsung, seperti *pelajaran yang diberikan terlalu akademis*. Kata lain dari *akademis* adalah *akademik*. *Akademik* adalah hal-hal yang bersifat akademis, atau hal-hal yang bersifat ilmiah, bersifat ilmu pengetahuan, dan bersifat teori[11]?.

Jika dikatakan dalam sebuah frase *desain grafis kaos akademik,* hal itu berarti bahwa kaos yang dibicarakan itu adalah kaos yang bersifat ilmiah, kaos yang bersifat ilmu pengetahuan, dan kaos yang bersifat teoritis. Ini juga berarti bahwa tulisan-tulisan yang terdapat dalam baju kaos tersebut bersifat ilmiah dan bersifat ilmu pengetahuan. Ada hal baru yang disuguhkan dalam baju kaos tersebut sehingga membuatnya berbeda daripada yang lain. Karena bersifat ilmiah, mempunyai informasi baru, bersifat ilmu pengetahuan, berikut ini akan dijelaskan bentuk desain grafis kaos akademik.

---

9 http://www.kreatifprofesional.com/definisi-desain-grafis
10 https://id.wikipedia.org/wiki/Kaus_oblong
11 http://kbbi.web.id/kaus

Bentuk Desain Grafis Kaos Akademik

Desain grafis kaos akademik adalah desain baju kaos yang tulisan-tulisannya bersifat informatif dan menambah ilmu pengetahuan. Dalam penelitian ini, desain kaos ini dibagi menjadi tiga, yaitu desain kaos yang berkaitan dengan masalah akademik, masalah motivasi, dan masalah kearifan lokal. Tulisan yang mengandung kearifan lokal bertujuan untuk mempromosikan, mengenalkan, menyebarkan, melestarikan kearifan lokal.

Desain Grafis yang Berkaitan dengan Kampus

Desain grafis yang berkaitan dengan kampus adalah desain baju kaos yang tulisan-tulisannya berkaitan dengan perkuliahan, mahasiswa, gaya mengajar dosen, dan sebagainya. Berdasarkan penelusuran, terdapat beberapa data yang berkaitan dengan kampus. Contoh,

1. *Setinggi apapun cita-citaku di IAIN Kendari, dengan Do'a dan Usaha, Saya bisa menggapainya; ada gambar orang naik sepeda dan gambar burung*



Data 3

Data (3) menjelaskan pentingnya doa dan usaha. Usaha untuk menggapai sesuatu itu penting, akan tetapi jauh lebih penting jika dibarengi dengan doa. Doa dan usaha itu bagaikan dua mata uang yang tidak dapat dipisahkan. Untuk meraih sukses, mahasiswa tidak hanya dapat mengandalkan kemampuan IQ saja, tetapi juga spiritual quoetion dengan cara banyak berdoa kepada Pemilik Alam.

2. Hijrah// sebagai// mahasiswa IAIN Kendari// adalah// tugas// mulia//



Data (4)

Data (4) menjelaskan pentingnya hijrah sebagai mahasiswa. Hijrah adalah meninggalkan kampung halaman untuk menuntut ilmu dan merubah nasib. Dalam konteks ini, merantau yang dimaksud adalah untuk menuntut ilmu. Menuntut ilmu dalam beberapa literatur Hadit nabi sebagai jihad. Balasan dari jihad adalah surga ketika sudah meninggal dunia. Oleh sebab itu, merantau disebut dengan tugas mulia.

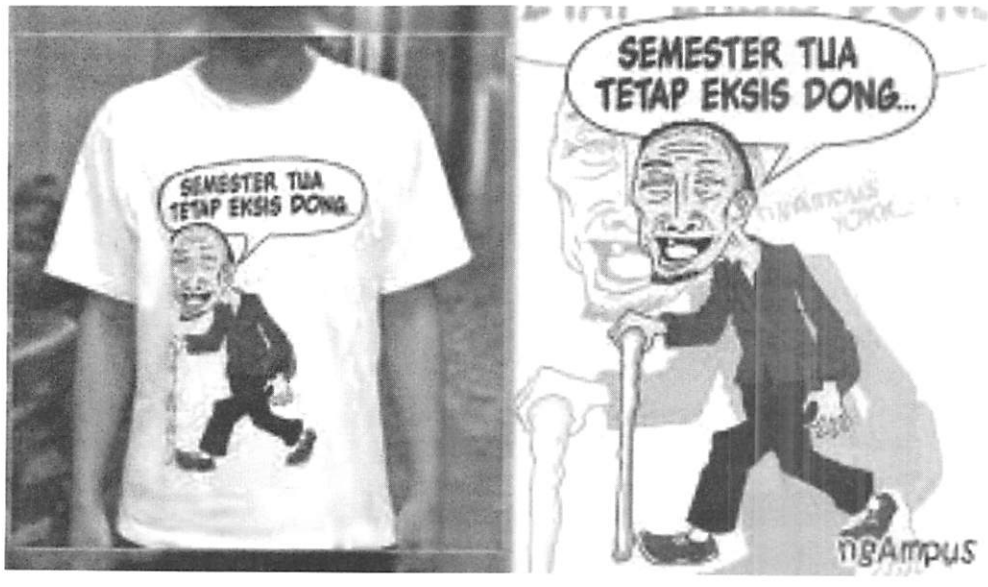
3. Dosen telat "Maaf..tadi saya sedang rapat.."//mahasiswa telat "mas/mba tolong tutup pintunya dari luar ya".



Data (5)

Data (5) merupakan aotokritik bagi para dosen di kampus. Hal ini karena dosen seringkali melakukan hal-hal yang hanya menguntungkan sebelah pihak tanpa menggunakan aturan yang jelas. Aturan itu dibuat hanya untuk mahasiswa saja, dan tidak untuk dosen. Hal ini tentu bertentangan dengan prinsip keadilan, meskipun memang para dosen mempunyai kuasa atas hal itu. Dosen berkuasa atas mahasiswanya, sementara mahasiswa menjadi objek kekuasaan. Tidak ada yang dapat dilakukan mahasiswa selain aturan yang dijelaskan oleh dosen. Tujuan dari tulisan tersebut adalah untuk menegakkan aturan bersama sebelum dimulai perkuliahan.

4. Semester tua//tetap eksis dong



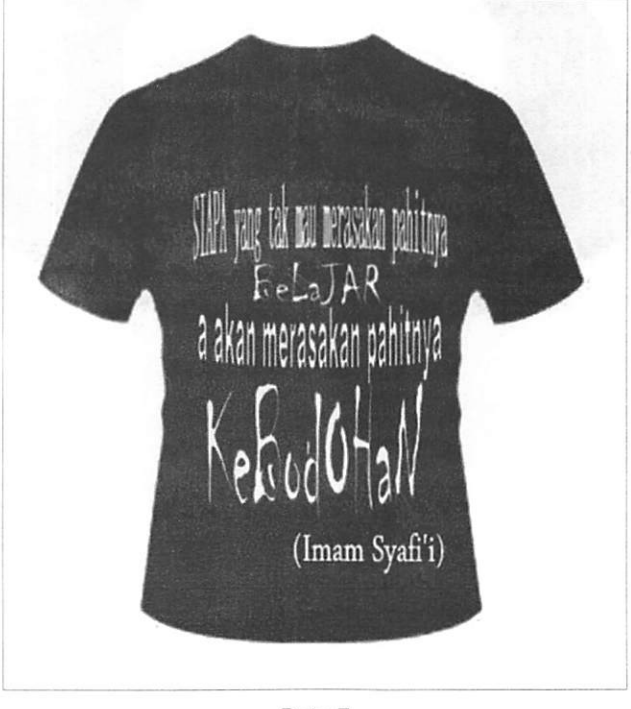
Data (6)

Data (6) bertujuan untuk memberikan semangat dan memotivasi mahasiswa senior untuk tetap konsisten kuliah di kampus, meskipun sudah menduduki semester atas. Terkadang, jika mahasiswa itu berada di semester atas, mereka enggan mengulangi mata kuliah di semester bawah. Hal ini karena teman-teman sebayanya sudah lulus. Selain itu, faktor malu dan malas juga menjadi alasan mengapa mereka tidak mau masuk kampus. Untuk memberikan dukungan baik moril maupun non-moril, tulisan ini diharapkan dapat mempengaruhi mindset mereka untuk tetap kuliah, meskipun sudah berada di semester atas.

Desain Grafis yang Berkaitan dengan Motivasi

Desain grafis yang berkaitan dengan motivasi adalah desain baju kaos IAIN Kendari yang tulisan-tulisannya berkaitan dengan motivasi. Motivasi berasal dari bahasa latin *movere*, yang berarti gerak atau dorongan untuk bergerak. Ini juga berarti bahwa kekuatan atau dorongan yang terdapat dalam diri individu yang menyebabkan individu tersebut bertindak atau berbuat guna mencapai suatu tujuan. Motivasi yang dimaksud di sini adalah motivasi untuk selalu giat belajar dan menjadi orang terbaik dan sukses. Hal ini dapat dilihat pada uraian data berikut ini.

5. *SIAPA yang tak mau merasakan pahitnya belajar, ia akan merasakan pahitnya kebodohan.*



Data 7

Tulisan pada data (7) merupakan nasehat kepada mahasiswa untuk belajar lebih giat. *siapa yang tidak mau merasakan pahitnya belajar, ia akan merasakan pahitnya kebodohan.* Pesan pada data (7) ini jelas menggambarkan bahwa proses belajar itu memang terasa pahit. Belajar itu susah. Belajar itu mengurus seluruh tenaga dan pikiran. Namun hasilnya, dengan belajar kita dapat mengetahui segala sesuatu. Dengan mengetahui segala sesuatu, semua urusan akan menjadi mudah. Untuk memperoleh nikmatnya kesuksesan, kita harus merasakan pahitnya belajar. Demikian pula sebaliknya, jika kita tidak mau belajar karena terasa susah, maka selama-lamanya kita akan tenggelam ke dalam dunia kebodohan. Dengan tidak memiliki ilmu, kita tidak dapat melakukan apapun yang hendak kita lakukan. Hal ini selaras dengan sabda Nabi, *barang siapa yang hendak menggenggam dunia, maka dia harus memiliki ilmu. Barang siapa yang menginginkan akherat, maka dia harus memiliki ilmu. Barang siapa yang menginginkan dunia dan akherat, maka dia harus memiliki ilmu.*

6. *Orang-orang yang berhenti belajar, akan menjadi pemilik masa lalu, orang-orang yang terus belajar, akan menjadi pemilik masa depan*



Data 8

Data (8) dapat memotivasi mahasiswa untuk belajar lebih giat. Data di atas ditulis oleh Mario Teguh dalam seminar Golden Waysnya. Dia mengatakan *Orang-orang yang berhenti belajar, akan menjadi pemilik masa lalu, orang-orang yang terus belajar, akan menjadi pemilik masa depan.* Data ini memiliki makna bahwa seseorang yang enggan belajar atau tidak mau belajar, akan mempunyai kehidupan yang lemah di kemudian hari. Hal ini sama jika kita katakan bahwa mereka pemilik masa lalu. Sementara itu, seseorang yang disiplin belajar, terutama dalam pendidikan resmi, seperti di IAIN Kendari misalnya, dan dan disiplin belajar dari kehidupannya sendiri akan memiliki kehidupan yang lebih baik. Hal ini karena belajar adalah proses untuk meninggikan derajat. Allah berfirman, *"Allah akan mengangkat derajat orang-orang beriman dan orang-orang yang memiliki ilmu."* Dengan demikian, kehidupan yang lebih baik itu dapat diperoleh melalui cara belajar dari orang-orang yang berkompeten di dalamnya.

7. orang sukses itu adalah orang yang belajar dari kegagalannya

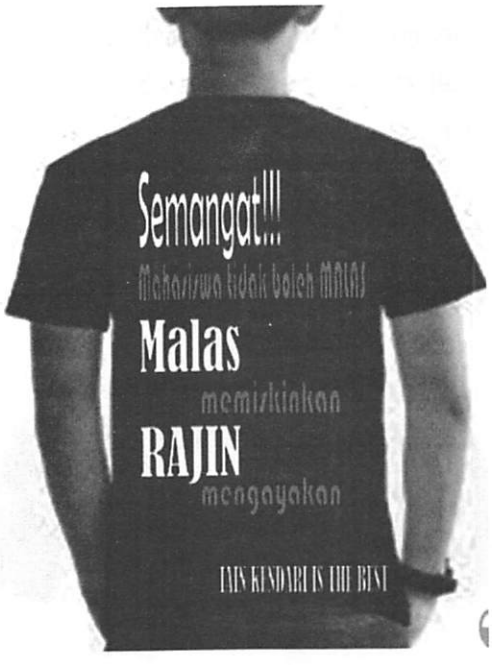


Data 9

Data (9) "*orang sukses adalah orang yang belajar dari kegagalan".* Siapapun diri kita, dimanapun berada, kita harus belajar dari kegagalan masa lalu. Hal ini karena dengan belajar dari kegagalan masa lalu, kita tidak akan pernah masuk ke dalam jurang yang sama. Seorang mahasiswa, misalnya, yang gagal mendapatkan nilai terbaik seharusnya belajar bagaimana untuk mendapatkan nilai terbaik. Dia harus belajar dari kegagalan masa lalunya mengapa tidak mendapatkan nilai terbaik. Demikian pula, seseorang yang gagal

memperoleh beasiswa, seharusnya belajar bagaimana cara mendapatkan beasiswa dari orang-orang yang sudah mendapatkannya dan memperbaiki faktor penyebab mengapa gagal memperoleh beasiswa. Hal serupa juga terjadi pada mahasiswa yang hendak mencari pekerjaan dan ditolak karena masih kuliah harus belajar bagaimana cara menjadi mahasiswa yang bisa sambil bekerja, dan masih banyak contoh lainnya.

8. Semangat!!!mahasiswa tidak boleh malas, malas memiskinkan, rajin mengayakan



Data 10

Data (10) membahas semangat mahasiswa yang tidak boleh pernah padam. Semangat itu harus terus berkobar di dalam diri seseorang untuk mencapai kesuksesan. Tidak ada kesuksesan yang tidak dibarengi dengan semangat. Semua orang sukses di dunia pasti mempunyai semangat. Bahkan, dalam tuturan (10) dikatakan bahwa malas itu kawannya miskin, sementara rajin kawannya kaya. Malas memiskinkan dan rajin mengayakan. Dengan malas, kita tidak dapat berbuat apa-apa. Jika kita tidak berbuat, maka hasilnya pasti juga tidak ada. Jika hasil yang dicapai tidak ada, maka otomatis hidup akan sengsara alias miskin. Hal ini tentu berbeda jika kita rajin melakukan sesuatu. Pangkal dari rajin itu adalah kaya. Bahkan, salah seorang dosen Antropologi Unhalu, Dr. Wa Ode Sifatu, ketika diwawancarai mengatakan bahwa *"dunia dan akherat akan kita nikmati hasil baiknya jika kita rajin. Rajin akan berbuah surga dan malas akan berbuah neraka. Kedua-duanya dapat terjadi di dunia maupun di akherat"*[12]*?.*

12 Wawancara dengan Wa ode Sifatu di kediamannya pada tanggal 29 Agustus 2015

Desain Grafis yang Berkaitan dengan Kearifan Lokal

Desain grafis yang berkaitan dengan kearifan lokal adalah desain baju kaos yang tulisan-tulisannya berkaitan dengan kearifan lokal, khususnya kearifan lokal etnis Buton, Muna dan Tolaki yang ada di Sulawesi Tenggara. Kearifan lokal adalah kebijaksanaan atau pengetahuan asli suatu masyarakat yang berasal dari nilai luhur tradisi budaya untuk mengatur tatanan kehidupan masyarakat. Berikut ini beberapa desain tulisan yang berkaitan dengan kearifan lokal etnis Buton, Muna dan Tolaki di Sulawesi Tenggara.

9. *Kota Naga: Pomae-Maeka (Saling Takut), Pomae Maeyaka (Saling Malu), Poangka-Ngaktaka (Saling Menghargai), Pomae-Maesaka (Saling Menyayangi); IAIN Kendari Sosioto*



Data 11

Pomae-Maeka (saling Takut), Pomae-Maeyaka (Saling Malu), Poangka-Ngaktaka (saling menghargai), Pomaa-Maasiaka (saling Menyayangi) pada data (11) merupakan falsafah Buton yang terkristalisasi dalam falsafah *pobinci-binciki kuli.* Falsafah ini menganjurkan kepada semua pihak untuk saling takut, saling malu, saling menghargai, dan saling menyayangi antara satu dengan yang lain. Jika semua orang menerapkan falsafah ini, maka kehidupan dunia yang layak, aman, dan damai akan terjaga[13]?. Kota naga ditulis dalam kaos tersebut karena Buton terkenal dengan tugu Naga di Pantai Kamali Buton.

Koemo Badha Sumanomo liwu sebagaimana terdapat pada data (12) merupakan falsafah kearifan lokal Muna. Falsafah ini menekankan pentingnya mendahulukan atau

13 Mahrudin, Kontribusi Falsafah Pobinci-Binciki Kuli Masyarakat islam Buton Bagi da*kwah islam untuk membangun Kerakter Generasi muda Indonesia* (Yogyakarta: Jurnal Dakwah UIN Yogyakarta Volume XV nomor 2 Tahun 2014), Hal 345-346.

menomorsatukan kepentingan bersama atau kepentingan umum daripada kepentingan pribadi. Selain itu, falsafah Muna ini dapat diketahui dengan sangat mudah dengan kehadiran tulisan bumi mente. Bumi mente ditulis karena Raha terkenal dengan jambu mente. Hal ini dapat dilihat pada desain tulisan berikut ini.

10. Koemo Badha Sumanomo Liwu//mengutamakan kepentingan orang banyak daripada kepentingan diri sendiri//bumi mente



Data 12

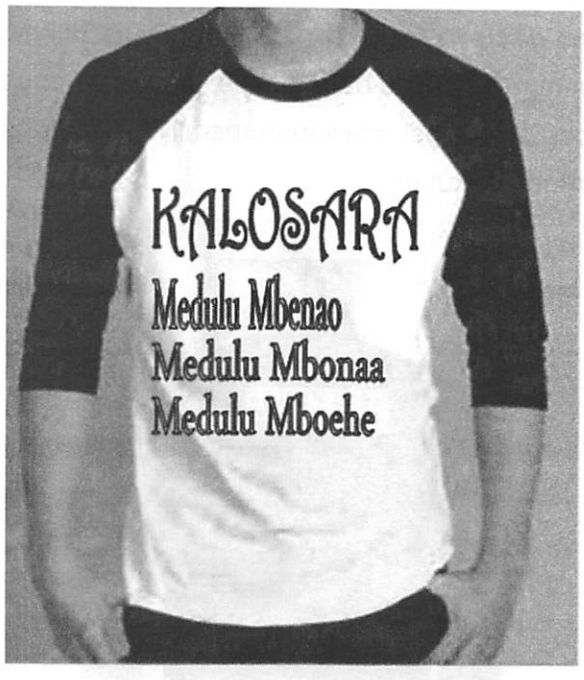
11. Bumi Songgi: topelemba todagai karendo, topetulura todagai pondundu



Data 13

Data (13) *Bumi Songgi topelemba todagai karendo, topetulura todagai pondundu* ini mengandung makna bahwa kita harus selalu menjaga perkataan kita ketika berbicara kepada orang lain. Berhati-hati dalam berbicara merupakan cara terbaik untuk menunjukkan kesantunan. Hal ini bertujuan untuk menghindari perselisihan, kesalahpahaman, pertikaian, bahkan kematian, karena akibat lisan yang tidak dijaga. Ada banyak kejadian dan peristiwa pertumpahan darah akibat lisan yang tidak dijaga. Oleh karena itu, kaos ini memberikan pesan untuk senantiasa menjaga lisan dimanapun kita berada.

12. *Kalosara: Medulu Mbenao, Medulu Mbonaa, Medulu Mboehe*



Data 14

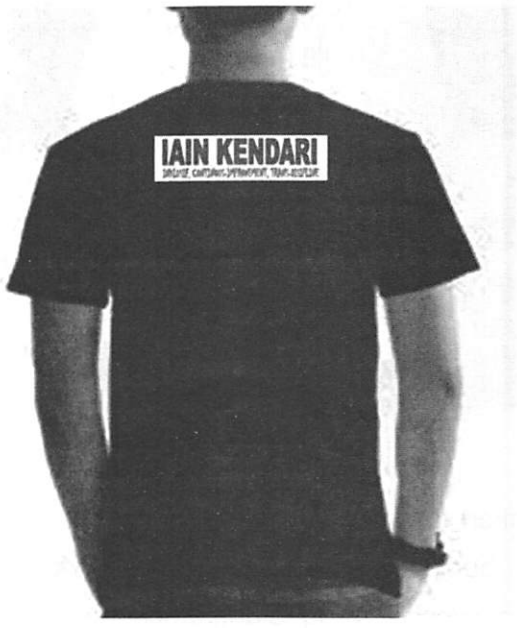
Data (14) merupakan filosofi masyarakat Tolaki. Secara filosofi Suku Tolaki telah menetapkan kerangka budayanya dalam bentuk falsafah hidup, yang merupakan penjabaran dari budaya *kalosara* yang diungkapkan sebagai berikut, yaitu (1) *Medulu mbenao* berarti satu dalam jiwa, *(2) Medulu mbonaa* berarti satu dalam pendirian, *(3) Medulu mboehe* berarti satu dalam kehendak atau cita-cita. Ketiga ungkapan tersebut dapat diaplikasikan dalam berbagai bentuk. Satu dalam jiwa diaplikasikan dalam bentuk saling cinta-mencintai, saling pelihara-memelihara. Satu dalam pendirian diaplikasikan dalam bentuk saling menghargai pendapat, saling ingat-mengingatkan saling saran menyarankan. Satu dalam kehendak atau cita-cita diaplikasikan dalam bentuk saling topang-menopang, saling tolong-menolong, saling memberi dan menerima, saling ambil-mengambil satu tenaga, saling menikmati makanan, saling memberi dan menerima.

Fungsi Bahasa dalam Desain Grafis Kaos Akademik

Secara umum, bahasa mempunyai fungsi yang berbeda-beda tergantung situasi dan kondisi. Terkadang, bahasa berfungsi sebagai alat ekspresi diri, alat untuk berkomunikasi, alat identitas diri, alat kebudayaan, alat kontrol sosial. Berdasarkan penelusuran data, desain baju kaos akademik ini mempunyai fungsi yang berbeda-beda. Ada yang berfungsi sebagai promosi, kritik sosial, motivasi dan fungsi ilmu pengetahuan.

Fungsi Promosi

Berdasarkan data, semua pembuatan desain baju kaos merefleksikan fungsi promosi, yaitu hendak mempromosikan IAIN Kendari kepada masyarakat luas. Fungsi promosi ini dapat dilihat pada klausa IAIN Kendari dengan moto *inclusive, continous-improvement,* dan *trans-discipline* di bagian belakang kaos, di bawah kerah oblong, dan bertulisan kecil. Selain terdapat pada data di atas, semua pembuatan desain baju kaos oblong berfungsi sebagai promosi, meskipun memiliki isi yang berbeda-beda. Hal ini dapat dilihat pada contoh berikut ini.



Data 15

Fungsi Kritik Sosial

Fungsi kritik sosial juga dapat ditemukan pada data desain baju kaos. Fungsi ini bertujuan untuk memberikan kritik sosial terhadap kondisi dan peristiwa yang terjadi baik di kampus maupun di luar kampus. Hal ini dapat dilihat pada gambar berikut ini.



Data 16

Data (16) *we love skripsi* merupakan lontaran kritik yang ditujukan kepada mahasiswa. Hal ini disebabkan oleh banyaknya mahasiswa yang tidak bisa membuat skripsi sendiri. Mereka meminta orang lain untuk mengerjakan skripsi tersebut dengan sejumlah upah berdasarkan perjanjian kerjasama. Terkadang, upah untuk mengerjakan skripsi dari awal, proposal, hingga hasil dan skripsi sebesar dua juta lima ratus ribu rupiah. Dengan demikian, tulisan ini mengajak kepada mahasiswa yang mempunyai keterbatasan ilmu untuk mencintai skripsi. Dengan mencintai skripsi, semoga mereka dapat membuatnya sendiri.

Fungsi Motivasi

Fungsi motivasi juga ditemukan pada desain pembuatan baju kaos. Fungsi motivasi bertujuan untuk memberikan motivasi kepada mahasiswa untuk giat belajar, memikirkan masa depannya, dan sebagainya. Hal ini dapat dilihat dari uraian data berikut ini.



Data 17

Data (17) *"siapa yang tak mau merasakan pahitnya belajar, ia akan merasakan pahitnya kebodohan".* Data ini merupakan pesan Imam Syafii kepada semua orang yang sedang duduk di bangku belajar, baik siswa maupun mahasiswa. Pesan yang dimaksud adalah pesan untuk menikmati proses pembelajaran. Menikmati proses pembelajaran itu memang pahit. Namun, proses pembelajaran itu akan menghasilkan kenikmatan jangka panjang di masa datang. Ini juga berarti bahwa jika kita tidak pernah merasakan pahitnya proses belajar, kita akan merasakan pahitnya kebodohan.

Fungsi Ilmu Pengetahuan

Bahasa dalam desain kaos akademik selain berfungsi sebagai sarana promosi, juga dapat berfungsi sebagai sarana motivasi dan sarana untuk menambah ilmu pengetahuan. Bahasa yang berfungsi sebagai ilmu pengetahuan berarti bahwa dengan bahasa itu, seseorang dapat memperoleh tambahan wawasan dan horizon yang baru. Fungsi ini dapat dilihat sebagaimana data berikut.



Data 18

Membaca tulisan pada desain kaos sebagaimana data (18) ini membuat kita memahami bahwa Buton yang dikenal sebagai kota naga terkenal dengan falsafah mereka. Dengan tulisan ini, kita dapat mengetahui bahwa masyarakat Buton saling menyayangi, saling takut, saling malu, saling menghargai, saling menyayangi.

Penutup

Pesan dapat disebarluaskan melalui media cetak, elektronik dan media komunikasi visual, seperti kaos oblong. Peranan media komunikasi visual ini menjadi sangat penting karena selain dapat menyebarkan informasi, melakukan promosi, memberi hiburan, melakukan kontrol sosial, juga dapat mendidik masyarakat. Baju kaos akademik IAIN Kendari sebagai salah satu jenis pakaian merupakan media komunikasi visual yang sangat efektif dan efesien untuk melakukan promosi dan menyampaikan pesan. Berdasarkan penelitian, bentuk desain grafis kaos akademik terwujud dalam (1) desain grafis yang berkaitan dengan kampus, (2) desain grafis yang berkaitan dengan motivasi, dan (3) desain grafis yang berkaitan dengan kearifan lokal. Fungsi bahasa dalam desain grafis kaos akademik itu berupa fungsi promosi, fungsi kritik sosial, fungsi motivasi, dan fungsi ilmu pengetahuan.

Daftar Pustaka

Abdul Aziz, Jelajah *Dakwah Klasik Kontemporer*, (Yogyakarta : Gama Media, 2006).

Agus Surya Adhitama, Ilokusi dalam Wacana Koas Oblong Joger: Sebuah Analisis Pragmatik, dalam http://www.unud.ac.id, diakses pada tanggal 07 Oktober 2015.

Ardhany Fitri Solekah, *Kajian Tindak Tutur Wonten Wacana Kaos Cak Cuk Surabaya,* Skripsi, Program Studi Pendidikan Bahasa Jawa, Jurusan Pendidikan Bahasa Daerah, Fakultas Bahasa dan Seni, Universitas Negeri Yogyakarta, 2014 .

Carina Pallas Minerva Yusman, *Diksi Ragam Bahasa Tulis Dialek Surabaya pada Kaos Cak Cuk Surabaya, Skripsi* . Jember : Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Jember, 2014.

David Parrish, *T-Shirts and Suits: A Guide to The Business of Creativity* (England: Marseyside ACME, 2007).

Didin Dwi Erliani, *Tindak Tutur Bahasa Indonesia pada Wacana Grafiti Kaos Joger Bali,* Skripsi, Program Studi Bahasa dan Sastra Indonesia Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Negeri Yogyakarta, 2013.

D. Jupriono, Ayun Maduwinarti, dan Hamim, "Tradisi Lisan Sebagai Basis Pengembangan Industri Kreatif: Parikan dalam Desain Grafis Kaos Wisata", dalam *Prosiding Konferensi Internasional Kebudayaan Daerah kerjasama Fakultas Sastra Universitas Jember dengan Ikatan Dosen Budaya Daerah Indonesia, (Jember: Universitas Jember, 2014).*

Http://www.kreatifprofesional.com/definisi-desain-grafis

Https://id.wikipedia.org/wiki/Kaus_oblong

Http://kbbi.web.id/kaus

Mahrudin, *Kontribusi Falsafah Pobinci-Binciki Kuli Masyarakat islam Buton Bagi dakwah islam untuk membangun Kerakter Generasi muda Indonesia* (Yogyakarta: Jurnal Dakwah UIN Yogyakarta Volume XV nomor 2 Tahun 2014), Hal 345-346.

Pietra Rivoli, *The Travel of a T-Shirts in The Global Economy: an Economist Examiness the Market, Power, and Politics of World Trade* (Canada: John Wiley, 2009).

Wawancara dengan Wa ode Sifatu di kediamannya pada tanggal 29 Agustus 2015

Laporan Sidang

Sidang	: Sesi III
Hari, Tanggal, Pukul	: Rabu, 4 November 2015, 10.45—12.00
Judul Makalah	: IAIN Kendari dalam Desain Grafis Kaos Akademik: Kajian Analisis Wacana Kritis
Penyaji/Pembicara	: Fahmi Gunawan, S.S., M.Hum.
Moderator	: Jamaluddin M., S.S., M.Hum.
Notulen	: Syaifuddin, S.Pd.

Tanya Jawab

Pertanyaan/Saran

La Ode Wahidin *(MAS ALFATH)*

Mengapa model baju akademik seperti itu sudah sangat berkembang di masyarakat? Mengapa IAIN Kendari tidak membuat baju yang identik dengan IAIN? Kalau saya melihat tadi, yang identik dengan keislaman hanya tulisan, bukan model bajunya.

Jawaban/Tanggapan

Yang dibahas di sini adalah baju kaos akademik. Yang dimaksud dengan akademik itu adalah sesuatu yang berhubungan dengan ilmu pengetahuan dan ada nilainya. Rata-rata baju kaos yang ada, misalnya di kampus IAIN Kendari, hanya sekadar nama kampus saja, hanya untuk bisa menampilkan mottonya saja, tidak ada yang lain. Bahkan, di Sulawesi Tenggara hampir semua seperti itu. Model baju itu tergantung pasar dan segmentasi. Karena segmennya mahasiswa yang saya bahas tadi, modelnya seperti itu. Jika, misalnya segmennya anak-anak, pasti modelnya lain lagi.

Perlu diingat bahwa kemajuan suatu bangsa sangat tergantung pemudanya. Jika pemudanya selalu pikirannya positif, pasti akan bisa memajukan bangsanya. Contoh, jika dikaitkan dengan baju kaos. Dalam baju kaos itu tertulis "We Love Skripsi". Jika kalau Anda memang cerdas, Anda pasti akan mengupayakan untuk membuat skripsi sendiri tanpa bantuan orang apalagi membayar orang untuk menyelesaikan skripsi Anda.

PERPUSTAKAAN
BADAN BAHASA
DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL



Diterbitkan oleh
Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara
Jalan Haluoleo, Kompleks Bumi Praja,
Anduonohu, Kendari, Sulawesi Tenggara 93231
Telp. (0401)3135289; Faks. (0401) 3135286
pos-el: kbhs_sultra@yahoo.com

