Prosiding

KONGRES BAHASA DAERAH NTB 2014

Mataram, 14 s.d. 15 Oktober 2014



"Peran Bahasa dan Sastra Daerah dalam Membangun Masyarakat yang berbudaya"

Kantor Bahasa Provinsi NTB

HARVARD

00053316

KANTOR BAHASA PROVINSI NTB

Prosiding
KONGRES BAHASA DAERAH NTB 2014

"Peran Bahasa dan Sastra Daerah dalam Membangun Masyarakat yang Berbudaya"

vi + 387 hlm: 21 x 29,7 cm
ISBN: 978-979-069-177-3

HADIAH

Hak cipta dilindungi oleh Undang-undang, memperbanyak dengan cara apapun, sebagian, atau seluruh isi buku ini tanpa seizin penerbit adalah tindakan tidak bermoral dan melawan hukum

Judul buku : Prosiding Kongres Bahasa Daerah NTB 2014
Penanggung jawab : Syarifuddin
(Kepala Kantor Bahasa Provinsi NTB)
Penyunting : Lalu Erwan Husnan
Syaiful Bahri
Nuryati
Kasman
Balok Safaruddin
Penerbit : Kantor Bahasa Provinsi NTB
Alamat : Jalan Dokter. Sujono, Kelurahan Jempong Baru
Kecamatan Sekarbela, Kota Mataram
Telepon (0370) 6647388 Faksimile (0370) 623539

PERPUSTAKAAN
BADAN BAHASA
DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL

KONGRES BAHASA DAERAH NTB 2014

"Peran Bahasa dan Sastra Daerah
dalam Membangun Masyarakat yang Berbudaya"

PenanggungJawab:
Syarifuddin

Tim Penyunting:
Lalu Erwan Husnan
Syaiful Bahri
Nuryati
Kasman
Balok Safaruddin

PANITIA KONGRES BAHASA DAERAH NTB 2014

191
Tgl. : 02/04/2015
Ttd. : ____

Kata Pengantar

Nusa Tenggara Barat (NTB) terdiri atas berbagai etnis dan suku bangsa. Tiga etnis terbesar yang mendiami dua pulau besar di NTB adalah Sasak, Samawa, dan Mbojo. Ketiga etnis tersebut menggunakan bahasa Ibu dengan nama yang sama dengan etnisnya. Ketiganya secara berurutan mendiami Pulau Lombok, Pulau Sumbawa bagian barat, dan Pulau Sumbawa bagian timur. Telah banyak kajian yang dipusatkan pada studi mikro ataupun makro linguistik terhadap ketiganya. Namun begitu, di NTB pada khususnya, belum ada forum atau kegiatan yang bisa dijadikan sebagai media berkumpul dan urun rembuk membicarakan mengenai pengembangan dan pembinaan ketiganya.

Oleh sebab itu, untuk membuat sebuah kegiatan yang dapat dijadikan sebagai media berbagi dan berdiskusi masalah pengembangan dan pembinaan ketiga bahasa dan etnisnya, Kantor Bahasa Provinsi NTB menyelenggarakan **KONGRES BAHASA DAERAH NTB 2014.** Kegiatan ini merupakan langkah awal guna bisa mengumpulkan dan menyatukan persepsi berbagai kalangan mengenai bahasa, sastra dan budaya ketiga etnis tersebut. Tema yang diusung pada kali pertama kongres dilaksanakan adalah **"Peran Bahasa dan Sastra Daerah dalam Membangun Masyarakat yang Berbudaya".**

Kegiatan ini menghasilkan rumusan rekomendasi untuk pengembangan dan pembinaan bahasa dan sastra daerah di NTB. Harapan penyelenggara, semoga kegiatan ini dapat memperkuat vitalitas bahasa-bahasa daerah di NTB.

Mataram, 2014

Kepala Kantor Bahasa Provinsi NTB

DAFTAR ISI

1. **Abbas Achmad Badib** 1
   Bahasa Daerah NTB: Asal Usulnya
2. **Ahmad Sirulhaq** 4
   Bahasa dan Kebudayaan: ke Arah Strategi Pemertahanan Bahasa Sasak
3. **Arifuddin** 11
   Gugus Konsonan Nggahi Mbojo dan Bahasa Inggris:
   Pola, Struktur Suku Kata, dan Nilai di Bali Sonoritas
4. **Asmadi dan Sukarismanti** 31
   Nilai Kepemimpinan Tau Samawa dalam Lawas Sumbawa
5. **Baiq Wahidah** 37
   Language Attitude Masyarakat Pedaleman Suralaga Lombok Timur
   Terhadap Bahasa Halus
6. **Eva Nurmayani** 46
   Meninjau Perubahan Sosial pada Teks Putri Cilinaya Versi Sasak
   Sebagai Upaya Mempertahankan Kearifan Lokal dalam Sastra Tradisional
7. **F.X. Rahyono** 54
   Pemaknaan Kearifan Budaya Daerah dalam Konteks Kekinian
8. **Hary Murcahyanto dan Duwi Purwati** 61
   Penggunaan dan Sikap Bahasa pada Tata Cara Adat Sorong Serah
   Aji Krama di Desa Sakra Kabupaten Lombok Timur
9. **Herman Wijaya** 68
   Bentuk, Fungsi, dan Makna Kata Ulang Bahasa Dialek Ngeto-Ngete
   Kecamatan Suralaga, Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat
10. **Hilmiati** 75
    Pengembangan Keterampilan Sosial (Social Skill) melalui Pembelajaran
    Sastra (Puisi) pada Siswa Sekolah Dasar Kelas V SD Muhammadiyah
    Kolombo Yogyakarta
11. **I Ketut Warta** 82
    Bahasa Bali dalam Konteks Global: Analisis dan Deskripsi Pemakaian
    Bahasa Bali di Kota Mataram
12. **Irma Setiawan** 87
    Relasi Bahasa Sasak dan Samawa: Studi Diakronis pada Kekerabatan
    Bahasa Suatu Suku Bangsa di Indonesia
13. **Kamaludin Yusra** 94
    Evolusi Struktur dan Pesan Moral Patu Mbojo
14. **Khirjan Nahdi** 105
    Inferior terhadap Wanita dalam Lagu Sasak
    (Ambiguitas dalam Studi Kultural, Politik Bahasa, dan Pendidikan)
15. **Lalu Ari Irawan** 111
    Negosiasi Kuasa dalam Bahasa Kampung Melayu

16. **L. Agus Fathurrahman** 120
Membaca Kebudayaan Sasak dengan Adat Sasak
17. **L. Habiburraham** 130
Pengajaran Bahasa dan Sastra Sasak di Sekolah (Hambatan dan Alternatif Pemecahannya)
18. **Lalu Muhamad Ismail** 136
Bahasa Sasak Lampaq (Bahasa Pergaulan Masyarakat Sasak)
19. **M. Ardian Kurniawan** 147
Stereotip Etnis-etnis di Lingkungan Melayu, Ampenan: Tinjauan Linguistik Antropologis
20. **M. Jaelani Al Pansori** 153
Relasi Stratifikasi Sosial dan Interpretasi Pembentukan Variasi Bahasa Sasak
21. **Muh. Syahrul Qodri** 168
Rasa Bahasa Sasak dalam Ranah Sastra Sosial untuk Menemukan Jati Diri Bangsa
22. **Masjudin dan Sarbini** 174
Fungsi Sesenggak dalam Masyarakat Sasak: Kajian Nilai Pendidikan, Sosial, dan Budaya
23. **Mazhar** 180
Fonologi Bahasa Sasak Dialek Kuto-Kute di Desa Gondang Lombok Utara
24. **Made Suyase** 190
Peranan Tradisi Lisan dalam Pelestarian Bahasa-Bahasa Lokal di NTB
25. **Muhammad Saleh Ending** 197
Budaya 'Ilaq' Harga diri Orang Sumbawa;Tinjauan Antropolgi-Sosial
26. **Muhammad Sukri** 207
Nama Panggilan dalam Masyarakat Sasak Lombok Utara: Budaya sebagai Komunikasi
27. **Murahim** 212
Sistem Nilai dan Etika "Adat Tapsila" dalam Masyarakat Sasak
28. **Nurcholis Muslim dan Lukmanul Hakim** 217
Pergeseran Beberapa Kosakata Bahasa Sasak: Isyarat Awal Penyusutan Budaya Sasak
29. **Nuriadi** 227
Mendefinisikan Karakter Orang Sasak melalui Habitusnya: "PELAGAQ LEKONG BELAH"
30. **Nurelide dan Hj. T. Syarfina** 233
Nilai Kearifan Lokal Nuri (Senandung) pada Sastra Lisan Karo Local Wisdom Value of Nuri in Karo Tribes Oral Leterature

31. **Puji Retno Hardiningtyas** 243
Melihat Sejarah Perkembangan Sastra di Bali Melalui Inventarisasi Naskah 2006—2014
32. **Sahra** 256
Kebermaknaan Nilai Besirudalam Masyarakat Tradisional Sumbawa Tempo Dulu
33. **Salman Faris** 260
Cupak Gerantang: Membedah Kekelaman Orang Sasak
34. **Sang Ayu Putu Eny Parwati** 268
Fenomena Bahasa Tutur Remaja Bali sebagai Penutur Bahasa Bali
35. **Sri Maryani** 275
Dekadensi Moral dalam Berbahasa (Refleksi Terhadap Eksistensi Penggunaan Bahasa Mbojo)
36. **Syaiful Musaddat** 280
Tantangan dan Peluang Pengajaran Bahasa Daerah NTB dalam Perspektif Implementasi Kurikulum 2013
37. **Taufik Suadiyatno** 288
Interferensi Bahasa Sasak ke dalam Bahasa Inggris Pedagang Souvenir di Lombok
38. **Zamzam Hariro** 293
Memahami Bahasa dan Budaya Sasak: Sebuah Analisis Sistemik Fungsional Bahasa terhadap Percakapan Formal dan Informal dalam Masyarakat Sasak
39. **Lampiran**

Bahasa Daerah NTB: Asal Usulnya

Abbas Achmad Badib
Direktur Pascasarjana IKIP Mataram

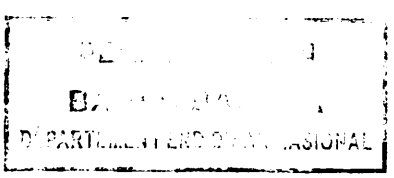
Abstrak

Makalah pendek ini hendak mencoba menguak asal usul Bahasa Daerah NTB yang terdiri dari bahasa Sasaak, bahasa Samawa dan bahsa Mbojo. Bahasa- bahasa daeah ini serta kebudayaanya perlu dipertahankan dan justru dikembangkan untuk menjaga kelestariannya. Menurut sejarah lingisik ketiga bahasa daerah itu ada hubungannya dengan kelompok besar besar bahasa yang digilongkan bahasa Austronesia. Ada beberapa teori asal usul Austronesia dan makalah ini akan mengemukakan salah satu saja. Teori ini menyebut bahasa yang mula mula tumbuh kembang di pulau Formusa sekitar 6000 tahun silam dan orang-orang inidatang daratan Cina. Kelompok orang-orang ini karena latar belakang bahasanya bahasanya maka lahirlah bahasa yang baru yang disebut yang disebut bahasa Austronesia. Setelah mengalami kesabilan maka mulailah orang Austronesia merantau ke Pilipina wilayah yang terdekat. Selanjutnya mengarungi laut ke Inddnesia Timur yang akhirnya samapai ke pulau Lombok.

Makalah pendek ini hendak mencoba menguak asal usul Bahasa Daerah NTB yang terdiri dari bahasa Sasak, bahasa Samawa, dan bahasa Mbojo. Bahasa- bahasa daerah ini serta kebudayaannya perlu dipertahankan dan justru dikembangkan untuk menjaga kelestariannya. Langkah ini sudah tepat mengingat bahwa Pancasila secara filosofis digali dari bumi Indonesia. Kata-kata kiasan tersebut menyiratkan bahwa kita wajib mempertahankan aset bangsa Indonesia. Jadi, kehendak kita yang kuat mencerminkan hasrat kita menjaga keutuhan Pancasila.

Untuk dapat memahami bahasa- bahasa daerah, seyogayanya perlu menggali informasi darimana gerangan orang orang Sasak, Samawa, dan orang Mbojo karena perbedaan bahasa dan budaya mereka. Perbedaan yang sangat menonjol menunjukkan bahwa nenek moyang mereka berbeda pula. Dari informasi ini kita dapat menguak siapa yang sebetulnya nenek moyang mereka yang sama-sama penduduk NTB.

Pada umumnya kita tahu bahwa bahasa bahasa daerah NTB termasuk rumpun Austronesia. Oleh karena itu, alangkah baiknya kalau kita memahami bahasa Austronesia, asal-usulnya, dan kapan penyebaranya sampai di Nusa Tengga Barat.



Dari manakah asal usul bahasa daerah tersebut? Siapakah nenek moyang penutur bahasa daerah tersebut? Tentunya kita ingin tahu siapakah gerangan leluhur orang Sasak, orang Mbojo dan orang Samawa tersebut?

Menurut sejarah linguistik, ketiga bahasa daerah itu ada hubungannya dengan kelompok besar bahasa yang digolongkan bahasa Austronesia.

Menurut William Foley (1980), Shutler dan Marck (1975), Harvey (1982), Reid (1985) dan Bellwood (1985), asal mula bahasa Austronesia baik penuturnya tumbuh berkembang di Pulau Formusa (Bellwood,1985: 116). mereka datang dari daratan Cina mulai melakukan migrasi 5000 tahun yang silam. Mereka itu adalah pelaut yang handal, selama ribuan tahun mengarungi laut menuju Madagaskar, Philipina, Hawai, dan negara-negara Pasifik dan termasuk Selandia Baru (Pawley dan Ross, 1993: 425-426).

Sebenarnya ada beberapa teori tentang asal-usul bahasa Austronesia dan makalah ini akan mengemukakan salah satu saja. Teori ini menyebutkan bahasa yang mula-mula tumbuh dan berkembang di pulau Formusa sekitar 6000 tahun silam dan orang-orang ini datang dari daratan Cina. Kelompok orang-orang ini karena latar belakang bahasanya berbeda, yaitu datang dari daratan Cina, maka lahirlah bahasa yang baru yang disebut bahasa Austronesia. Setelah mengalami kestabilan maka mulailah orang Austronesia merantau ke Philipina, wilayah yang terdekat. Selanjutnya, mengarungi laut ke Indonesia Timur yang akhirnya sampai ke pulau Lombok. Kedatangan mereka ke pulau Nusa Tenggara secara bergelombang dan mengingat bahasa mereka berbeda-beda. Satu gelombang terdiri satu etnik tersendiri dan gelombang berikutnya satu kelompok etnis dengan bahasa yang berlainan pula. Namun, rumpun bahasanya masih rumpun bahasa Austronesia.

Disamping itu, bahasa-bahasa Austronesia tidak hanya berhenti di pulau-pulau Nusa Tenggala Barat, tetapi juga ke segala penjuru Indonesia ke barat dan ke timur, bahkan sampai ke wilayah Papua New Guinea. Di Papua New Guinea dapat ditemukan sejumlah kata yang sama dengan bahasa Jawa. Bahkan, di pulau kecil sebelah utara pulau-pulau Solomon ada sebuah pulau yang dinamakan Ontong Jawa dan raut mukanya mirip orang Jawa. Selanjutnya, negara-negara di Pasifik Selatan, seperti Samoa dan Fiji, kita dapati

orang-orang yang mirip orang Jawa dan juga bahasanya. Sama halnya dengan orang-orang Maori di New Zealand, baik bahasa dan raut mukanya menyerupai orang Jawa.

Sama halnya dengan Papua New Gunia, bagian selatan juga menyerupai raut mukanya juga kebudayaannya. Salah satu cirinya ialah makan sirih. Orang-orang Jawa, Minang, dan orang Melayu juga makan pinang. Makan sirih dan pinang tempatnya khusus karena makan sirih adalah kegiatan sosial, yaitu pada waktu mereka menerima tamu. Tempatnya sangat istimewa karena dibuat dari tembaga yang diukir dengan cantiknya. Hal ini menunjukkan masyarakat tersebut menjunjung tinggi adat-istiadat secara turun-temurun, Demikian pula masyarakat Papua New Guinea juga makan pinang serta kehidupannya yang tidak bisa dipisahkan dari kebiasaan makan pinang. Peran pinang begitu besarnya sehingga harga pinang dapat memicu inflasi. Mahasiswa pun waktu di kampus juga makan sirih dan meludah pun, yang warnanya merah, dilakukan dilantai dimana-mana. Jad,i lantai itupun warnanya merah dan sudah barang tentu menjadi pemandangan yang kurang elok untuk dipandang. Namun, bagi mereka hal itu dianggap biasa karena warna itu sudah menyatu dengan budaya mereka. Para sekertaris jurusan pun melakukan hal yang sama. Bahkan, rumah Duta Besar Papua New Guinea di Jakarta menyediakan pinang bagi tamu-tamunya dari PNG yang sudah lama tidak makan sirih. Itulah budaya mereka. Sesuatu yang dianggap kurang nyaman bagi kita, tetapi bagi mereka hal itu dianggap bagian kehidupannya. Kalau adat makan pinang sirih di PNG dipraktekkan, di Indonesia kebiasaan makan sirih hampir lenyap karena generasi muda tidak lagi mempraktekkan kebiasaan tersebut.

Bahasa dan Kebudayaan: ke Arah Strategi Pemertahanan Bahasa Sasak

Ahmad Sirulhaq
Universitas Mataram

Abstrak

Akhir-akhir ini, ada kecendrungan terjadi pergesaran penggunaan *bahasa ibu* oleh suku Sasak yang ada di pulau Lombok, dari *bahasa ibu* bahasa Sasak menuju *bahasa ibu* bahasa Indonesia. Kecendrungan ini bukan hanya tampak di daerah perkotaan tetapi juga tampak di daerah pedesaan. Sementara, dalam pasal 32 Undang-Undang Dasar 1945 dinyatakan bahwa bahasa daerah yang masih digunakan oleh masyarakat penuturnya dipelihara oleh negara; dan dalam pasal 22 Undang-Undang Tahun 2004 Tentang Pemerintah Daerah disebutkan bahwa daerah mempunyai kewajiban melestarikan nilai sosial budaya. Salah satu nilai sosial budaya yang ada dalam masyarakat Sasak terkandung dalam bahasa Sasak. Dalam pada itu, pembelajaran bahasa daerah (Sasak) yang penuh nilai-nilai kearifan lokal memiliki potensi sebagai salah satu alternatif strateg YÙÖÝ ØÏekaligus sebagai alternatif penanaman nilai -nilai karakter bangsa yang bernuansa kearifan lokal. Sehubungan dengan itu, makalah ini membahas persoalan: (1) nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung dalam bahasa Sasak; (2) sintegrasi nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung dalam bahasa Sasak dalam kurikulum muatan lokal.

Kata kunci: *bahasa ibu, Sasak, pembelajaran*

1. Pengantar: Bahasa dan Pandangan Hidup Masyarakat

Seiring dengan pesatnya minat ilmuan terhadap *Cultural Studi,* akhir-akhir ini, upaya untuk meletakkan bahasa pada titik yang sentral untuk mengungkap kebudayaan suatu kelompok masyarakat kian menguat. Hal ini menunjukkan betapa bahasa, secara tidak langsung, ditengarai sebagai alat perekam kebudayaan suatu kelompok. Keyakinan inilah yang menyebkan para pemikir pascamodern menganggap bahwa segala bentuk objektifikasi atas kenyataan sosial yang, kadang-kadang, diklaim sebagai sesuatu yang alamiah, sesungguhnya tidak lebih dari sekadar praktik diskursif yang sudah *menyejarah* dan *menubuh* dalam masyarakat tersebut. Bahakan, bagi Barker (2004: 201), terbentuknya suku bangsa tidaklah didasarkan pada suatu ikatan primordial atau karakteristik budaya yang universal yang dimiliki oleh kelompok tertentu melainkan suatu yang terbentuk melalui praktik diskursif.

Praktik diskursif yang dimaksud di sini yaitu—pada kenyatannya—apa (praktik) yang dianggap biasa, alami, objektif, oleh suatu masyarakat, terjadi dalam subuah ranah diskursif yang *menubuh* dalam diri seseorang dan atau masyarakat itu dalam sebuah proses yang panjang. Bahakan, pada titik tertentu praktik itu terjadi di luar batas kesadaran (dikontrol oleh alam bawah sadar) yang melahirkan suatu kepercayaan dan nilai yang mengatur prilaku itu. Coulon (2008: 48) menggambarkan, secara umum kita lahir dengan badan pria atau wanita tatapi selanjutnya kita secara kultural harus menjadi seorang pria atau perempuan dan memperlihatkan kepada lingkungan sikap kepriaan dan keperempuanan tersebut.

Hubungan antara bahasa dengan persepsi hidup masyarakat penuturnya telah lama dikemukan oleh Worf dan Sapir. Dalam pandangan Sapir yang dikutip oleh Sampson (1980), dikatakan bahwa manusia tidak hidup sendiri dalam dunia yang yang sesungguhnya, dan tidak sendiri dalam kegiatan sosial sebagaimana kita ketahui, melainkan juga karena adanya bahasa tertentu yang menjadi perantara ekspresi bagi masyarakatnya. Lebih jauh lagi, Whorf-Sapir menerangkan bahwa dunia sesungguhnya terbentuk sebagian hal karena adanya kebiasaan berbahasa dari kelompk manusia itu sendiri. Tidak ada dua bahasa yang sama dianggapa mewakili realitas sosial yang sama. Selain itu pula, dikatakan bahwa bahasa tidak hanya menunjukan pada pengalaman yang sebagian besar diperolah malalui bentukannya, tetapi juga menentukan pengalaman bagi kita karena kelengkapannya yang formal dan karena proyeksi kita yang tak sadar akan pengejewantahan bahasa itu pada bidang pengalaman kita

Apa yang Sapir tersebut mengisyaratkan keterkaitan yang erat antara penutur bahasa dengan prilaku dan pengalaman hidup bagi masyarakat penuturnya. Bentuk-bentuk pemerian bahasa sesungguhnya tidak dengan serta merta ada sebagi suatu kebetulan melainkan memiliki korelasi yang signifikan tentang cara pandang masyarakat penuturnya terhadap realitas dunia yang dujalaninya. Bentuk-bentuk pemerian bahasa tersebut memiliki kategori-kategori, fungsi-fungsi, pemarkah waktu, dan sebaginya, yang semuanya tidak hadir secara kebetulan melainkan memiliki hubungan mutualis dengan prilaku kehidupan masyarakat dalam lingkuangan bahasa tersebut.

Lebih jauh, sebagaimana yang diungkapkan oleh Rahyuno (2009), melalui representasi kebudayaan yang berupa bahasa, dalam hal ini proposisi, analisis terhadap manusia yang dimiliki oleh setiap etnik dapat dilakukan. Dalam hal ini, Rahayu mengandaikan bahwa bahasa digunakan oleh manusia dalam penyelenggaraan hidup secara menyeluruh; bahasa merupakan salah satu perwujudan semua aspek kehidupan manusia. Rahayu mencontohkan. Kata *alon-alon* dalam bahasa Jawa tidak sekadar ungkapan verbal sebagai perbendaharaan kata yang dimiliki oleh orang Jawa tetapi, lebih dari itu, merupakan strategi tindakan yang menyatakan kecermatan bertindak, kehati-hatian, atau perhitungan yang matang. Makanya, dalam ungkapan Jawa yang lain kita mengenal istilah *alon-alon asal kelakon* 'hati-hati asal terlaksana'.

Bagaimana dengan bahasa Sasak? Untuk itu, makalah ini akan membahas masalah (1) nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung dalam bahasa Sasak; (2) sintegrasi nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung dalam bahasa Sasak dalam kurikulum muatan lokal.

2. Ruang dan Waktu Dalam Kosmos Sasak

Dalam bahasa Sasak, kajian yang berupaya menghubungkan antara bahasa dengan pandangan hidup penuturnya, antara lain pernah dilakukan oleh Mahyuni (2004). Kajian Mahyuni tersebut memperlihatkan bahwa dalam bahasa Sasak terdapat fenomena motafora dalam bentuk ungkapan-ungkapan tradisional (*pinje-panje*) untuk mengutarakan maksud-maksud tertentu secara tidak langsung namum miliki makna yang dalam dan memiliki nilai rasa kosopanan yang cukup tinggi. *Pinje-panje* atau ungkapan-uankapan tersebut tidak langsung memiliki keterhubungan dengan salah satu falsafah kehidupan orang Sasak, yaitu budaya *tindih.* Idiom budaya berupa *tindih* ini dipergunakan masyarakat Sasak sebagai apresiasi kepada seseorang yang dapat memenuhi tuntutan prilaku sosial dan prilaku berbahasa berdarsarkan kondisi dan seting sosial dalam berbagai konteks. Kelau hendak

meminjam istilah Boudueau, orang yang dikatakan *tindih* ini kurang lebih merupakan orang yang pandai mem-*prakik*-kan *modal* bahasa/sosial dalam berbagai *ranah* dan *habitus*.

Pinje-panje ini juga pernah dielaborasi secara mendalam oleh Saharuddin (2008) dalam tesisnya yang berjudul *Sesenggak dalam Bahasa Sasak* dan sebuah artikel *Sesenggak dalam Bahasa Sasak: Citraan Metaforis dan Signifikansinya* (2010). Kajian yang dilakukan oleh Saharuddin tersebut juga memperlihatkan keterhubunan antara ekspresi-ekspresi verbal berupa pinje-panje tersebut dengan pandangan hidup masayarakat Sasak.

Yang cukup menarik ialah kajian Saharuddin (2008) yang lain dalam melihat pola-pola penanggalan masyarakat suku Sasak. Sahar mendeskripsikan bentuk-bentuk penanggalan yang dimiliki oleh masyarakat mulai dari pra Islam hingga saat ini. Berdasarkan kajian yang dilakukan oleh Saharuddin (2008) ini, nama kalender tradisional yang masyhur di kalangan masyarakat Sasak *Wetu Telu* adalah *warigê*[1] atau *urigê*. Kalender tradisional itu berupa garis empat persegi yang digambar pada sebuah papan kayu. Gambar empat persegi itu dibagi menjadi tujuh kolom ke kiri-kanan serta lima kolom dari atas ke bawah. Kolom itu berisi simbol titik (*naptu*) yang jumlah dari satu sampai sembilan, tanda kali (X) namu ada pula kolom yang tidak terisi simbol/kosong (*suwung*). Kolom dari kiri ke kanan berisi jumlah hari dalam seminggu, dibaca dari kanan mulai hari Jumat. Sementara kolom dari atas ke bawah adalah penunjuk waktu. Penentuan baik-buruknya waktu dimulai atau dibaca dari bawah pada kolom penunjuk waktu yang terdiri *suwung* (sepi—tidak terisi simbol), perang bakat (dilambangkan tanda X), kala (satu titik), *lampan* (mulai kerja, tiga titik) dan rame (ramai, enam titik).

Manusia, memang mahluk yang lemah sekaligus terasing di hadapan yang Mahakuasa. Karena itu, selalu ada konstuksi atas ruang kosmos sebagai peganagan hidup. Dalam masyarakat Sasak, pola-pola konstruksi raung kosmos itu dibangaun sedemikian rupa, jika dilihat dari perpektif teologis (agama Islam) terlihat terlihat menyimpang, namun dari perspektif kebudayaan justru mampu memberikan semacam daya sandaran tersendiri. Kajian Mahri (2011) atas legenda *Putri Mandalika* memperlihatkan bahwa terdapat konsep empat *bangunan ke-tiga-an* di dalam legenda tersebut. Tiga yang pertama terkait dengan tiga kerajaan yang diceritakan di

---

[1] Tampaknya istilah *warige* yang dipakai di Lombok merupakan warisan dari Bali yang juga menamai pengetahuan tradisional tentang konsepsi waktu dengan istilah ***wariga***, menurut arti kata bahasa ialah: Wari = wara = uttama, wari = wara = warah = petunjuk = penuntun. Ga = gerak = jalan = perbuatan. Menurut kamus Bali, *wariga* adalah tentang perhitungan baik buruknya hari, sedangkan menurut kamus Jawa Kuna-Indonesia karya L. Mardiwarsito, *wariga* adalah juru nujum, bertugas mencari hari/saat yang baik untuk berbagai keperluan di desa, ada pula pendapat lain, bahwa *wariga* adalah suatu ilmu tentang baik buruknya bagi suatu pekerjaan kegiatan, agar memperoleh keselamatan segala upacara yang kita lakukan (periksa penjelasan Bhagawan Djiwa dalam http://stitidharma.org/modules.php?name=Content&pa=print_pdf&pid=102), diakses 26 Januari 2001; Dalam lontar yang disebut "Keputusan Sunari" mengatakan bahwa kata wariga berasal dari dua kata, yaitu "wara" yang berarti puncak/istimewa dan "ga" yang berarti terang. Sebagai penjelasan dikemukakan "....iki uttamaning pati lawan urip, manemu marga wakasing apadadang, ike tegesing wariga". dari penjelasan ini jelas bahwa yang dimaksud dengan wariga adalah jalan untuk mendapatkan ke'terang'an dalam usaha untuk mencapai tujuan dengan memperhatikan hidup matinya hari (http://cakepane.blogspot.com/2010/04/wariga-dan-dewasa-merupakan-ilmu.html. diakses 6 Februari 2011). Keterangan ini mekain memperjelas keterhubungan antara konsep tentang ruang dan waktu yang dimiliki oleh suatu masyarakat dalam menjalin relasi dengan Tuhan, sesama manusia, dan alam semesta.

dalamnya; tiga yang kedua terkait dengan konsep tiga pengendali pemerintahan: ratu/raja, patih I dan patih II; tiga ketiga terkait dengan cinta segi tiga antara Ratu Mandalika, Raja Johor, dan Raja Bumbang; dan tiga terakhir terkait dengan tiga hubungan, antara manusia dengan manusia, antara manusia dengan alam, dan antara manusia dengan Tuhan. Jika dihubungkan dengan dimensi ruang, masyarakat Sasak memiliki persepsi atas konsep dimensi ruang segi tiga sebagai tungku kekuatan, yang secara tidak langsung sebagai kearifan yang patuhi dalam budaya orang Sasak.

Dalam hubungannya dengan orientasi ruang, terkait dengan mata angin, jika ditelusuri secara linguistis, masyarakat Sasak barangkali hanya mengenal istilah *Bongkot* dan *Derek.* Walaupun memang dikenal juga istilah *Bat, Timuk, Lauk, dan Daye*, hemat saya, hal ini muncul belakangan karena bahasa itu merupakan pinjaman dari kosa kata bahasa Melayu. Kata *barat* dalam bahasa Melayu mengalami kontarksi menjadi *bat* dalam bahasa Sasak; kata *timur* dalam bahasa Melayu mengalami substitusi menjadi *timuq* dalam bahasa Sasak (perikasa Mahsun, 2009). Sementara kata *lauq* dan *daye* bisa diasumsikan berasal dari kata *laut* dan *darat*, yang notabenenya terdapat pada bahasa Melayu dan bahasa-bahasa Austronesia lainnya. *Laut* dan *darat* sendiri merupakan bentuk orientasi atas ruang yang mengacu pada kehidupan di laut dan daratan. Konsep *bongkot* dan *derek* ini sendiri memiliki keterhubungan dengan arah aliran sungai. *Bongkot* merupakan pangkal aliran sungai, atau dalam konsep Melayu berarti hulu. Sementara *derek* merupakan arah aliran sungai, menuju laut.

Bila kita telusuri lebih jauh, orientasi masyarakat Sasak atas ruang dan waktu bisa kita lihat dari penggunaan dieksis waktu putaran matarahai sehari semalam. Dalam bahasa Sasak waktu tidak tidak dibatasi oleh jam, menit, detik, menurut perhitungan modern, melainkan ditunjukkan oleh posisi matahari atas bumi. Sehubungan dengan itu istilah-istilah yang dipakai kemudian adalah adalah: 'kemenah ''waktu terbit matahari', tengari 'siang', tengari galeng 'agak siang', tengari moteng 'siang sekali/posisi matahari 90 derajat, kembian 'sore', serep jelo 'matarhari terbenam', tengak malem. Adapun kontras antara *siang hari* dan *malam hari* direalisasikan dengan istilah *kenjelo* dan *kemalem.*

Deiksis bukan semata-mata sebagai perbendaharaan kata suatu masyarakat tutur atau komunitas untuk mempermudah atau memperlancar jalannya komunikasi. Menurut Coulon (2008: 31-32) deiksis justeru dilihat sebagai sifat khas wacana praktik, yang pada akhirnya memperlihatkan bagaimana penutur bahasa suatu masyarakat mengorganisasikan kehidupannya. Sebagai misal, tatkala orang Sasak ditanya *mbe-me laiq*? 'mau ke mana?' tidak berarti bahwa orang yang menanyakan memang benar-benar ingin mengetahui tujuan orang yang ditanya. Sehingga, pertanyaan itu bisa di jawab *ndaraq* 'ndak ada'. Antara pertanyaan *mbe-me laiq*? 'mau ke mana? dan jawaban *ndaraq* 'ndak ada' terdengar tidak nyambung karena tidak mungkin *tujuan* itu *tidak ada.* Akan tetapi, karena masyarakat Sasak tidak menganggap pertanyaan itu sebagai sesuatu yang serius makanya bisa saja dijawab *tidak ada.* Pendek kata, semua itu menyangkut bagaimana manusia (masyarakat Sasak) mengada dalam konteks kosmos (ruang dan waktu), tidak semata sebaga ekspresi komunikasi. Persoalannya, sejauh mana kemudian bentuk-bentuk tersebut mampu bertahan dalam penutur yang sikap bahasanya kian hari kian mulai bergeser? Maka, pada titik inilah pengembangan kurikulum mulok bahasa Sasak diperlukan.

3. Kurikulum Mulok dan Pemertahanan Bahasa Sasak

Di atas telah kita perhatikan bahwa suatu masyakat, dalam hal ini masyarakat Sasak, memiliki ekspresi-ekspresi verbal yang bukan hanya sebatas bahasa yang dipakai untuk komunikasi sehari-hari, tetapi lebih dari itu sebagai ekspresi cara merka meng-ada dalam ruang kosmos. Meng-ada dalam hubungan antara manusia dengan manusia, manusia dengan lingkungan, maunsia dengan Tuhan. Hanya di dalam bahasa itulah melekat nilai rasa 'citra bunyi' yang hanya bisa dirasakan oleh penuturnya. Karena itu, mempertahankan nilai-nilai yang terkandung dalam bahasa Sasak sejatinya mengandung prasyarat bahawa bahasa Sasak haruslah dilestarikan terlebih dahulu. Persoalannya, bagaimana melestarikan bahasa dalam kondisi masyarkat yang cendrung memiliki sikap bahasa atas bahasa Sasak yang mulai surut? Inilah tantangrberatnya. Karena itu, dalam makalah ini, beberapa hal yang perlu diperhatikan untuk melakukan pemertahann bahasa Sasak ialah sebagai berikut.

Pertama, melakukan standarisasi bahasa Sasak. Sejak musyawarah bahasa Sasak yang dilakukan oleh Kantor Bahasa Provinsi NTB pada 2008 dan penyususnan draf perda mulok bahasa daerah, sampai hari ini belum juga ada tanda-tanda bahawa bahasa Sasak akan distandarkan. Standarisasi bahasa Sasak hendaknya jangan terjebak pada perdebatan dialek mana yang hendak dijadikan acuan mengingat standarisasi umumnya berhubungan dengan bahasa tulis (tata-tulis) bukan bahasa lisan. Sehubungan dengan itu kita bisa mengandaikan bahwa, terdapat puluhan variasi dialek Melayu yang ada di Indonesia, tetapi tidak ada satu pun dari dialek Melayu tersebut bisa dikatakan acuan standarisasi bahasa Indonesia saat ini karena standarisasi lebih berhubugan dengan bahasa tulis, tidak pula ada penutur bahasa Melayu yang keberatan atas model yang dipakai dalam standarisasi bahasa Indonesia. Konsep lebih jauh mengenai standarisasi bahasa Sasak, pertimbangan sosiologis, historis, dan politias, dapat dilhat pada artikel Sirulhaq (2011) tentang *konsep dasar standarisasi bahasa Sasak: ke arah kebijakan pembelajaran dan pemertahanan bahasa sasak di Lombok* (lihat pula Sirulhaq, dkk. 2008; 2009; 2010; 2012).

Berikutnya, *kedua*, mengembangkan kurikulum muatan lokan bahasa Sasak di ekolah. Pada lampiran II Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 81a Tahun 2013 Tentang Implementasi Kurikulum terdapat Pedoman Pengembangan Muatan Lokal. Dalam pedoman itu disebutkan secara jelas mengenai strategi pengembangan muatan lokal di sekolah sebagai berikut.

Dari bawah ke atas (*bottom up).* Penyelenggaraan pendidikan muatan lokal dapat dibangun secara bertahap tumbuh di dan dari satuan-satuan pendidikan. Hal ini berarti bahwa satuan pendidikan diberi kewenangan untuk menentukan jenis muatan lokal sesuai dengan hasil analisis konteks. Penentuan jenis muatan lokal kemudian diikuti dengan penyusunan kurikulum yang sesuai dengan identifikasi kebutuhan dan/atau ketersediaan sumber daya pendukung. Jenis muatan lokal yang sudah diselenggarakan satuan pendidikan kemudian dianalisis untuk mencari dan menentukan bahan kajian umum/ besarannya.

Dari atas ke bawah (*top down*). Pada tahap ini pemerintah daerah) sudah memiliki bahan kajian muatan lokal yang diidentifikasi dari jenis muatan lokal yang diselenggarakan satuan pendidikan di daerahnya. Tim pengembang muatan lokal dapat menganalisis *core and content* dari jenis muatan lokal secara keseluruhan. Setelah *core and content* umum ditemukan, maka tim pengembang kurikulum daerah dapat merumuskan rekomendasi kepada pemerintah daerah untuk membuat kebijakan tentang jenis muatan lokal yang akan diselenggarakan di daerahnya.

Di samping itu, dalam peraturan tersebut disebutkan juga bahwa pihak-pihak yang hendaknya telibat dalam perumusan muatan lokal yaitu Pihak-pihak yang terkait dengan pengembangan dan pengelolaan muatan lokal, antara lain, Satuan Pendidikan, Pemerintah Provinsi, Kanwil Kemenag, Pemerintak Kabupaten/Kota, Kantor Kemenag Kabupaten/Kota. Artinya, di sini, sudah jelas mana pihak-pihak yang mestinya bertanggungjawab dalam melakukan mengembangankurikulum muatan lokal, dalam hal ini pengembangan kurikulum muatan lokan bahasa Sasak.

Dalam hubungannya dengan pengembangan kurikulum, patut pula diperhatikan buku-buku acuan pembelajaran yang standar dan sesuai dengan kurukulum yang sudah dirumuskan. Selama ini, buku-buku mulok yang dipakai masih bersifat serabutan, belum berpedoman pada kurikulum yang telah didesain sedemikian rupa hingga proses belajar mengajar di setiap sekolah menjadi seragam. Hal ini sekurang-kurangnya diperlihatkan dalam buku *Mulok Gumi Sasak* yang ditulis oleh Ratmaje (2011).

Terakhir, hal yang perlu diingat bahawa, dalam upaya implementasi muatan lokal bahasa Sasak/bahasa daerah lainnya di sekolah hendaknya mempertimbangkan kualifikasi pengajar/guru. Selama ini sering kita dengar keluhan bahwa guru-guru yang akan dijadikan tenaga pengajar muatan lokal bahasa Sasak sangat tidak memadai, bahkan tidak tersedia sama-sekali. Karena itu, pekerjaan untuk menyusun kurikulum muatan lokal dan atau mengintgrasikannya dalam kurikulum pembelajaran di sekolah memiliki tantangan yang lebih berat lagi, namun jika hal ini tidak dilakukan sejak sekarang, maka lambat laun bahasa Sasak, tidak menutup kemungkinan hanya akan menjadi cerita bagi generasi-generasi yang akan datang. Siapa yang berani memulai?

DAFTAR PUSTAKA

Baker, Chris. 2004. *Cultural Studies*. Teori dan Praktek. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Coulon, Alain. 2008. *Etnometodologi*. Mataram: Langge.

Mahri, Usup. 2011. "Konsep Nilai Budaya dalam Legenda Putri Mandalika Sumber Nilai Pembentukan Karakter Bangsa". Makalah Seminar Nasional "Sastra dan Pembangunan Karakter Bangsa" UKPK MEDIA Unram.

Mahsun. 2009. "Pidato Pengukuhan Guru Besar Universitas Mataram".

Mahyuni. 2004. "*Indirectness* dalam Masyarakat Sasak: Fenomena Metafora" *Dalam Jurnal Masyarakat Linguistik Indonesia.* Yogyakarta: Obor.

Rahayono, F.X. 2009. *Kearifan Budaya dalam Kata*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.

Ratmaje. 2011. *Mulok Gumi Sasak Kelas I SD*. Mataram: Pusakanda.

Ratmaje. 2011. *Mulok Gumi Sasak Kelas II SD*. Mataram: Pusakanda.

Ratmaje. 2011. *Mulok Gumi Sasak Kelas III SD*. Mataram: Pusakanda.

Ratmaje. 2011. *Mulok Gumi Sasak Kelas IV SD*. Mataram: Pusakanda.

Ratmaje. 2011. *Mulok Gumi Sasak Kelas V SD*. Mataram: Pusakanda.

Ratmaje. 2011. *Mulok Gumi Sasak Kelas VI SD*. Mataram: Pusakanda.

Saharuddin, 2008. *Sesenggak dalam Bahasa Sasak.* Tesis Pascasarjana Universitas Gajdah Mada.

Saharuddin. 2010. *Sesenggak dalam Bahasa Sasak: Citraan Metaforis dan Signifikansinya.* Dalam Jurnal *Adabiyyat* Volume 9, No. 1, Juni 2010. Yogyakarta. Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Adab, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. *dalam Bahasa Sasak: Citraan Metaforis dan Signifikansinya* (2010).

Sampson, Geoffrey. 1980. *Schools of Linguistics: Competition and Revolution.* Hutchison South Africa.

Sirulhaq, Ahmad, dkk. 2008-2019. Perbandingan Struktur Dialek dalam Bahasa Sasak : Ke Arah Perumusan Materi Ajar Muatan Lokal Bahasa Sasak di Sekolah". Laporan Penelitian Hibah Bersaing.

Sirulhaq, Ahmad. 2010. Tata Bahasa Bahasa-Sasak: Pertimbangan ke Arak Standardisasi" dalam Jurnal *Adabyyat*, Vol 9, No 1, 2010.

Sirulhaq, Ahmad. 2011. "Konsep Dasar Standarisasi Bahasa Sasak: Ke Arah Kebijakan Pembelajaran dan Pemertahanan Bahasa Sasak di Lombok". Dalam Prosiding Seminar Internasional *Language Maintenance and Shift.* Semarang: Program Magister Linguistik Universitas Diponegoro.

Sirulhaq, Ahmad. 2012. "Standarisasi Bahasa Sasak dan Problem Pembelajarannya" dalam Jurnal *MABASAN* Volume 6 Nomor 1, Halaman 26-30.

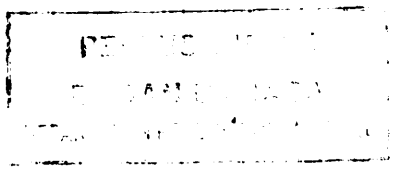
Sirulhaq, Ahmad. Dkk. 2009. Kajian Dialek Bahasa Sasak. Laporan Penelitian Kantor Bahasa NTB.

Sumber Lain

Undang-Undang Dasar 1945 pasa 22 Undang-Undang Tahun 2004 Tentang Pemerintah Daerah, Pasal 32.

Undang-Undang Tahun 2004 Pasal 22 Tentang Pemerintah Daerah.

Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 81a Tahun 2013 Tentang Implementasi Kurikulum.



Gugus Konsonan *Nggahi Mbojo* dan Bahasa Inggris: Pola, Struktur Suku Kata, dan Nilai di Balik Sonoritas

Arifuddin
FKIP Universitas Mataram, Lombok, NTB
arifpgn@yahoo.com

Abstrak

Gugus konsonan merupakan salah satu ciri bahasa tertentu, yang boleh jadi merepresentasikan nilai sosial budaya penuturnya. Dalam Nggahi Mbojo, pola gugus konsonan pada *onset* ialah [mb], [mp], [nd], [nt], [nc] dan pada *coda* [ŋg] dan [ŋk], sedangkan dalam Bahasa Inggris sebagai *onset* antara lain [str] dan sebagai *coda* antara lain [ft]. Struktur suku kata gugus konsonan Nggahi Mbojo hanya ada dua, yaitu (C)(C)V pada *onset* dan (C))V pada *coda*, sedangkan dalam Bahasa Inggris jauh lebih bervariasi, misalnya, V(C), (C)V(C), VV(C), V(C)(C), (C)V(C)(C), (C)(C)V(C)(C), (C)(C)V(C)(C)(C); (C)VV(C)(C)(C), (C)VV(C)(C)(C)(C), dan (C)(C)V(C)(C)(C)(C)(C). Struktur suku kata pada gugus konsonan Nggahi Mbojo bersifat terbuka (*open structure)* dengan taraf sonoritas yang tinggi. Struktur terbuka ini memberi peluang uantuk mengajukan hipotesis mengenai kemungkinan keterkaitan antara sonoritas gugus konsonan Nggahi Mbojo dengan ‗keterbukaan' masyarakat Bima, yang relevan dengan argumen dari Whorf (1956), Gumperz and Cook-Gumperz (1997), Gumperz, *et al.* (1997), dan Boaz (dalam Arifuddin, 2013).

Kata-kata Kunci: gugus konsonan, nilai, *onset*, *coda*, sonoritas.

1. Pendahuluan

Setiap bahasa memiliki ciri fonologi sendiri yang bisa mirip atau beda dengan ciri fonologis bahasa lain. Apabila ciri fonologis, misalnya fonotaktik, antara kedua bahasa itu berbeda, akan menimbulkan kesulitan bagi pebelajar bahasa. Besar kemungkinan juga akan terjadi transfer negatif dari struktur fonologis atau fonotaktik bahasa pertama ke bahasa target (Jabbari dan Samavarchi, 2011). Fonotaktis berperan sangat penting dalam pemerolehan bahasa kedua atau bahasa asing (Alternberg, 2005). Misalnya, ada persamaan dan perbedaan antara bahasa Bima (selanjutnya, Nggahi Mbojo) dengan bahasa Hawai. Bahasa Hawai tidak memiliki konsonan pada *coda*, sama dengan Nggahi Mbojo, tetapi bahasa Hawai hanya memiliki satu konsonan pada *onset*. Dalam Nggahi Mbojo, bisa muncul lebih dari satu konsonan, bukan nasal, baik dalam *onset* maupun *coda*, misalnya, *ntanda*.

Dalam hal pembelajaran bahasa, gugus konsonan sering menjadi masalah, baik bagi anak-anak maupun orang tua yang belajar bahasa (Barlow, 2004). Kesulitan itu antara lain disebabkan oleh sering terjadinya pengubahan proses fonologis pada gugus konsonan dengan tujuan 'menyederhanakan', yang memunculkan bunyi baru yang berbeda dan sulit dipahami oleh sebagian orang, misalnya [lisp] →[lips] atau [lifs] (Anttila, *et al*, 2003). Satu contoh nyata ialah orang tua pebelajar Nggahi Mbojo, melafalkan, misalnya, *deu* untuk *ndeu* ‗mandi', *uta beca* untuk uta *mb*eca. Demikian halnya dengan Bahasa Inggris, misalnya, *elevenths.*

Penggunaan motto masyarakat Bima yang mengandung gugus konsonan pernah terjadi semasa Oemar Haroen manjadi bupati Bima, yaitu 'Ngaha Aina Ngoho'. Dari perspektif identitas bahasa dan budaya, motto tersebut sesuai dengan salah satu ciri Nggahi Mabojo, yaitu kaya akan gugus konsonan. Hanya saja, dari sudut pandang makna atau nilai, motto

tersebut kurang pantas untuk dipertahankan. Yang menjadi pertanyaan, –Apakah semua orang Bima paham mengapa motto tersebut dinggap kurang pantas?

Sama halnya kalau ada seorang anak Bima yang kritis akan bertanya, –Mengapa nama Bima itu *Mbojo* diawali dengan gugus konsonan *mb*? Penulis pun sampai saat ini masih bertanya-tanya, "Mengapa?" Jawaban pertanyaan tersebut belum ada sampai sekarang. Terkait dengan itu, ada kemungkinan 'Bima' yang sama dengan nama pelakon wayang masyarakat Jawa mungkin *m*Bima, sesuai dengan kebiasaan orang Jawa yang menyertakan bunyi konsonan bilabial *m* sebelum kata yang dimulai dengan bilabial b, misalnya bangkit → *m*bangkit → ke*m*bangkitan. Kalau kecurigaan itu bisa diterima, perlukah Bima itu disesuaikan dengan ciri khas Nggahi Mbojo yang kaya akan gugus konsonan pada awal kata? Mungkin masyarakat akan lebih merasa memiliki Mbojo dibandingkan Bima. Ada orang Bima yang condong menggunakan Mbojo dibandingkan Bima. Salah satu penyebabnya adalah Nggahi Mbojo asli tidak banyak menggunakan abjad atau bunyi b [be], misalnya *babu* (terjun ke kolam atau dam) sebagai pembeda *babu* (menjatuhkan atau menjelek-jelekan seseorang atau memulai). Ini menjadi tantangan untuk melakukan kajian yang lebih komprehensif. Sampai saat ini, kajian-kajian yang difokuskan pada bahasa, budaya, kognisi dan identitas masih sangat terbatasanya, padahal sangat besar kontribusinya kepada kehidupan dan identitas masyarakat Bima (Dou Mbojo). Sepintas, para bahasawan NTB masih memusatkan perhatian mereka pada kajian linguistik deskriptif murni dalam rangka pemetaan bahasa-bahasa atau dialek-dialek di NTB.

Langkanya informasi linguistik bahasa Bima menjadi salah satu hambatan dalam penulisan buku ajar Nggahi Mbojo. Dalam salah satu jilid buku ajar yang baru saja ditulis, ada satu bab yang membicarakan mengenai gugus konsonan. Karena terbatasnya informasi dan hasil kajian yang relevan dengan topik tersebut, pembahasannya masih minim dengan contoh atau ilustrasi. Berangkat dari pengalaman itu, penulis merasa terpanggil untuk melakukan kajian yang lebih spesifik mengenai profil fonotaktik Nggahi Mbojo, dalam hal ini pola gugus konsonannya. Kalau tidak dimulai, kapan lagi?

Tujuan utama kajian ini adalah untuk mengetahui apakah ada pola gugus konsonan Nggahi Mbojo yang _universal', selain mengumpulkan berbagai variasi gugus konsonan dalam Nggahi Mbojo. Penelitian mengenai gugus fonem Nggahi Mbojo yang dilakukan sebelumnya, antara lain yang dilakukan oleh Jafar (1985) belum sampai pada temuan mengenai pola gugus konsonan yang sistematis. Diyakini ada pola gugus konsonan yang relatif universal dan sistematis dalam Nggahi Mbojo, tidak acak, dan sudah dipakai oleh penutur Nggahi Mbojo secara konsisten. Hal ini sesuai dengan pendapat Husen dan Sudaryat (1996/1997:124) bahwa rangkaian atau gugus fonem seperti itu tidak bersifat acak atau sembarangan, tetapi mengikuti kaidah tertentu. Fonem apa yang dapat mengikuti fonem yang mana ditentukan berdasarkan konvensi di antara para pemakai bahasa itu.

Mungkin penutur bahasa tersebut tidak menyadari bahwa mereka telah membuat kesepakatan dalam penggunaan pola gugus konsonan tertentu. Akan tetapi, sebagai penutur dan pemerhati Nggahi Mbojo, penulis merasa perlu untuk memiliki kesadaran ke arah itu. Salah satu bentuk kesadaran itu adalah mencermati struktur atau pola gugus konsonan Nggahi Mbojo. Struktur dan pola gugus konsonan tersebut dibandingkan dengan yang dimiliki Bahasa Inggris. Pangaitan kedua bahasa tersebut didasarkan pada kenyataan bahwa tidak sedikit daerah menjadikan bahasa daerah atau Bahasa Inggris sebagai muatan lokal. Yang tidak kalah pentingnya adalah sering terdengar transfer kaidah atau _kebiasaan' dalam Nggahi Mbojo ke dalam Bahasa Inggris. Terkait dengan nilai di balik kesonoritasan gugus

konsonan, hanya nilai yang terkandung dalam gugus konsonan Nggahi Mbojo yang dicermati dan diulas.

Berdasarkan uraian di atas, tulisan ini bertujuan untuk mengetahui:

1. Perbedaan pola gugus konsonan Nggahi Mbojo dan Bahasa Inggris.
2. Jumlah maksimum konsonan dalam sebuah gugus konsonan dalam Bahasa Inggris dan Nggahi Mbojo.
3. Struktur suku kata (silabifikasi) dan sonoritas gugus konsonan Nggahi Mbojo dan Bahasa Inggris.
4. Kemungkinan pengajuan hipotesis yang mengaitkan antara nilai sosial budaya di balik sonoritas gugus konsonan Nggahi Mbojo dengan argumen dari Whorf (1956), Gumperz and Cook-Gumperz (1997), dan Gumperz, *et al.* (1997).

2. Kerangka Teori

a. Definisi Operasional

1. Gugus Konsonan

Dalam sebuah bahasa ada yang dikenal dengan gugus atau 'klaster' bunyi berdasarkan catatan fonetisnya. Kata 'gugus' adalah terjemahan dari Bahasa Inggris *cluster* yang berarti kelompok, kumpulan, atau gugusan. Berdasarkan wujudnya, ada dua gugus yaitu gugus vokal dan gugus konsonan. Gugus vokal atau konsonan tersebut terdiri atas lebih dari satu vokal atau konsonan yang berderetan, baik yang ada di awal, tengah maupun akhir kata. Dalam tulisan ini hanya difokuskan pada gugus konsonan. Kridaklaksana (1983:54) mendefiniskan gugus konsonan sebagai kumpulan dua atau lebih konsonan yang berlainan dalam satu suku kata tanpa vokal yang menyelanya. Selain definisi tersebut, dalam Depdikbud (1992:42) diungkapkan bahwa gugus konsonan adalah deretan dua konsonan atau lebih yang tergolong dalam satu suku kata yang sama. Bunyi/pr/ pada kata *praktek* adalah gugus konsonan, tetapi /kt/ pada kata yang sama bukanlah gugus konsonan. Dengan demikian, gugus konsonan merupakan dua konsonan atau lebih yang berututan, tanpa disisipi oleh vokal. Urutan atau gugus konsonan itu dapat di awal, tengah, atau akhir.

Berdasarkan ciri dan definisi di atas dapat dikatakan bahwa ketidakhadiran bunyi vokal di antara dua atau lebih konsonan merupakan prasyarat bagi sebuah gugus konsonan, dan gugus tersebut harus merupakan satu kesatuan suku kata, dan tidak semua deretan konsonan itu selalu membentuk gugus konsonan. Berdasarkan distribusinya, Jafar (1985:71) mencatat ada tiga gugus konsonan, yaitu : 1) gugus konsonan pravokalis; gugus konsonan yang berposisi di awal atau di depan kata; 2) gugus konsonan antarvokalis; gugus konsonan yang berposisi di tengah atau di antara vokal; dan 3) gugus konsonan prajuntur; gugus konsonan yang berposisi di akhir kata atau di belakang vokal.

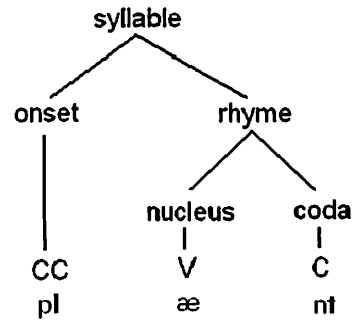
Tiap bahasa memiliki sistem sendiri-sendiri untuk menggabungkan fonem agar menjadi suku dan kemudian kata. Dengan demikian, tidak mustahil ada dua bahasa yang memiliki beberapa fonem yang sama, tetapi fonotaktiknya, yakni sistem pengaturan fonemnya, berbeda. Bahasa Inggris sangat kaya dengan gugus konsonan, baik pada awal, tengah, maupun akhir kata; sedangkan bahasa Indonesia tidak, kecuali kata-kata serapan (Dardjowidjojo, 2003:41). Dari sebagian data yang terkumpul, bahasa Bima pun memperlihatkan struktur gugus konsonan yang beragam. Itulah definisi mengenai gugus konsonan.

2. Pola gugus konsonan dalam Nggahi Mbojo berupa penulisan konsonan pembentuk gugus konsonan tersebut, seperti *Mbojo* → m + b → [mb].

3. Struktur Suku Kata (Silabifikasi) ialah penulisan simbol gugus konsonan berdasarkan konsonan dan vocal, misalnya *Mbojo* [(C)(C)V].
4. Sonoritas dibatasi pada tingkat keterbukaan lintas vokal (*vocal tract openness*) terkait dengan kenyaringan (*loudness*) atau sonoritas (*sonority*).

b. Perbadingan Gugus Konsonan Nggahi Mbojo dan Bahasa Inggris

Sebagai penyegaran, berikut adalah skema struktur suku kata yang mnegandung gugus konsonan.



Sumber: Jonathan Harrington and Robert Mannell (http://clas.mq.edu.au/speech/phonetics/phonology/syllable/syll_structure.html).

Kata *plant* terdiri atas gabungan konsonan dan vokal, sehingga terbentu struktur suku kata CCVCC atau (C)(C)V(C)(C). Selanjutnya, berikut ini disajikan beberapa contoh gugus konsonan *onset* pada Bahasa Inggris dan Nggahi Mbojo.

Tabel 1. *Onset clusters* dalamBahasa Inggris dan Nggahi Mbojo

Bahasa Inggris (Duanmu, 2002)		Nggahi Mbojo (Arifuddin, 2014)	
Gugus Konsonan *Onset*	Contoh dan Struktur Suku Kata	Gugus konsonan *Onset*	Contoh dan Struktur Suku Kata
[pl]	place [(*C*)(*C*)V(C)V]	[mb]	Mbojo [(*C*)(*C*)V]
[pr]	price [(*C*)(*C*)V(C)V]	[nt]	Ntanda [(*C*)(*C*)V]
[pj]	pure [(*C*)(*C*)V(C)V]	[mp]	Mpanga [(*C*)(*C*)V]
[kw]	Quick [(*C*)(*C*)VV(C)(C)]	[nc]	Ncao [(*C*)(*C*)V]
[str]	Structure [(*C*)(*C*)(*C*)V]	[ŋ]	Ngango [(*C*)V]
[tr]	Train [(*C*)(*C*)V(C)]	[nd]	Ndanda [(*C*)(*C*)V]
[dr]	Drive [(*C*)(*C*)V)(C)V]	[ŋg]	Nggongga [(*C*)(*C*)V]
[gr]	Grasp [(*C*)(*C*)V(C)(C)]	[ŋk]	Nggori [(*C*)(*C*)V]
dan lain-lain.		-	-

Gugus konosonan banyak sekali digunakan dalam Bahasa Inggris. McLeod at al. (2001) melaporakan bahwa sepertiga (1/3) dari kata-kata bersuku satu dalam Bahasa Inggris dimulai dengan gugus konsonan (*word-initial cluster*). Demikian juga gugus konsonan pada

akhir kata. 18% dari kata bersuku satu dalam Bahasa Inggris menggunakan gugus konsonan pada akhir kata (*word-final cluster).*

Bahasa Inggris hanya mengenal nasal consonants [m] dan [n] pada awal kata. Demikian juga bunyi sengau (nasal) velar (ŋ) tidak ditemukan pada awal kata atau onset. Sebagai contoh: *map*, *nap*, tetapi **ngap*. Akan tetapi, Bahasa Inggris sangat kaya akan gugus konsonan pada *onset* dengan struktur suku kata yang banyak dan bervariasi. Dalam gugus konsonan pada *coda* (*coda clusters*) Bahasa Inggris, seperti [græsp] *grasp*, [siks] *six*, atau [frılz] *frills*, jarak sonorotasnya (*sonority distance*) 0 (nol), yang berbeda dengan jarak sonoritas minimal 2 untuk gugus konsonan pada *onset* (*onset clusters*) (Duanmu, 2002). Struktur suku kata gugus konsonan tersebut berturut-turut (C)(C)V(C)(C), (C)V(C)(C), dan (C)(C)V(C)(C)(C). Selain itu, dalam Bahasa Inggris, gugus konsoan juga banyak ditemukan sebagai *coda*, misalnya, *belt, jump, arc*, dan lain-lain. Dengan hanya mencatumkan struktur gugus konsonannya, Bahasa Inggris memiliki pola CC (*word, east*), (C)VV(C)(C)(C) atau CCC (*learnt, thirst*), (C)VV(C)(C)(C)(C) atau CCCC (*fourths*), dan (C)(C)V(C)(C)(C)(C)(C) atau CCCCC (*twelfths*) (Yuliati, 2014).

Dalam Nggahi Mbojo, *nucleus* (inti) selalu terbuka, yang mengikuti konsonan baik pada *onset* maupun *coda*. Dalam bahasa Bima pun tidak ditemukan *Rhyme* (*vowel + consonant*), tetapi dalam Bahasa Inggris ada, misalnya *blend* = [ɛ] +[nd]. Dalam Bahasa Inggris ada inti (*nucleus*) atau vokal pada posisi akhir kata atau *coda*, tetapi tidak dibunyikan, misalnya, *kitten* atau *table*, sementara dalam Nggahi Mbojo, *nucleus* berbunyi sangat jelas dan bersonoritas tinggi. Jangan heran kalau seorang Bima pebelajar pemula Bahasa Inggris melakukan transfer *open structure*, misalnya bunyi vokal terbuka, ketika melafalkan kata-kata Bahasa Inggris.

Bahasa Bima tidak ada kata yang diakhiri dengan gugus konsonan. Dalam bahasa Bima, untuk gugus konsonan nasal selalu berakhir dengan vokal (*open structure*), sama dengan bahasa Hawai. Bahasa Hawai hanya memiliki satu konsonan pada *onset* dan tidak ada pada *coda*, sehingga setiap suku kata berakhir dengan vocal (Harrington and Cox, *http://clas.mq.edu.au/speech/phonetics/phonology/syllable/syll_phonotactic.html*).

Dalam Nggahi Mbojo juga tidak pernah muncul bunyil *glottal* penuh (murni). Semnetara itu, Nggahi Mbojo sangat kaya akan nasal [ng] pada awal kata (*coda*), sedangkan Bahasa Inggris tidak.

c. Struktur Suku Kata, Pola Gugus Konsonan, dan Skala Sonoritas

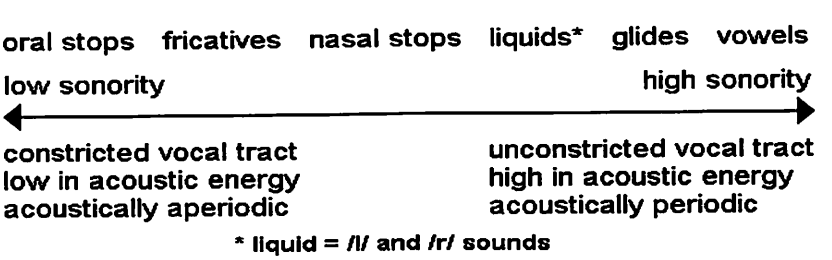
Semua bahasa membangun kosakatanya dari seperangkat unit fonemik, dan fonem-fonem membentuk suku kata. Peristiwa ini disebut fonotaktik atau gugus urutan fonem. Bahasa Inggris, misalnya, memiliki gugus konsonan yang terdiri atas 3 konsonan pada awal kata /s/ ('sprint', 'squire', 'stew' etc) (Harrington and Cox, *http://clas.mq.edu.au/speech/phonetics/phonology/syllable/syll_phonotactic.html*). Umumnya, struktur gugus konsonan pada awal kata (*word-initial consonant clusters)* bersifat sistematis, tidak secara kebetulan (Scheer, *lolita.unice.fr/~scheer/.../Scheer%20abstract%20FDSL-7%20Leipzig.pdf*).

Dalam pembahasan tenatng gugus konsonan, ada istilah sonoritas (*sonority*), yaitu persepsi akustik yang tergantung pada rasio energi dari spektrum rendah ke spektrum. Umumnya, vokal terbuka seperti [a] memiliki sonoritas tertinggi karena lintasan vokal terbuka dan energy akustik dalam jumlah besar dapat memancar dengan sempuran dari

saluran vokal. Sebaliknya, konsonan oral tidak bersuara (*voiceless oral stops*) menghasilkan sonoritas terendah karena tidak ada energi akustik selama penutupan saluran vokal.

Kebanyakan bahasa memiliki suku kata yang terdiri atas bunyi-bunyi (mirip) vokal pada bagian tengah kata, dan bunyi-bunyi yang tidak mirip dengan vokal pada (dekat) akhir kata (*oral stops, voiceless fricatives*). Suku kata yang ditata seperti ini memenuhi profil sonoritas (*sonority profile)* atau skala sonoritas (*sonority scale)*. Berikut ini disajikan tiga Profil atau Skala Sonoritas.

1.



Sumber: Harrington and Cox, *http://clas.mq.edu.au/speech/phonetics/phonology/syllable/syll_phonotactic.html*).

Sebagai contoh, *oral stops* lebih rendah taraf sonoritasnya daripada frikatif dan nasal.

2. Skala Sonoritas dari Blevins (1995) dan Selkirk (1984):
   VOWELS > GLIDES > LIQUIDS > NASALS > FRICATIVES > STOPS

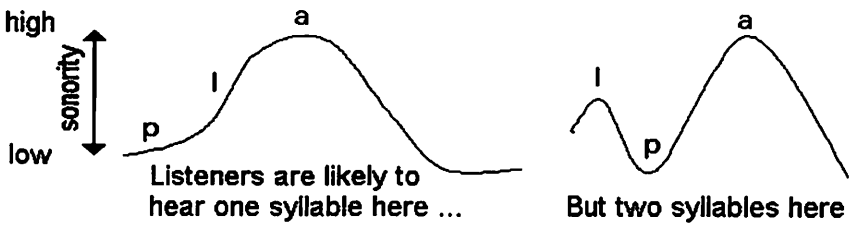
   Kalau gugus konsonan itu sesuai dengan profil sonotitas, maka taraf sonoritas urutan konsonan suku kata dalam *onset* meningkat dari kiri ke kanan dan untuk urutan konsonan dalam *coda* menurun dari kiri ke kanan. Dengan demikian, dapat diramalkan urutan konsonan mana saja yang bisa menempati posisi *onset* atau *coda*.

3. Ada juga hirarki sonoritas yang tidak mencantumkan vocal pada hirarki tertinggi (Clements, 1990):

1	2	3	4	5
Stops	*fricative*	*nasals*	*liquids*	*glides*

Sonoritas terendah sonoritas tertinggi.

Hirarki atau skala sonoritas seperti ini tidak mengakomodasi gugus konsonan dengan struktur terbuka seperti pada Nggahi Mbojo dan bahasa Hawai. Sementara itu, kebanyakan bahasa memiliki suku kata dari fonem-fonem yang memungkinkan taraf sonoritasnya meningkat dari akhir suku kata sebelah kiri, kemudian menuju puncak (pada vokal) dan terakhir menurun.



d. Bahasa, Budaya, Kognisi dan Nilai Sosial Budaya

Kajian tentang bahasa sebagai alat komunikasi tidak bisa dilakukan secara tersendiri, harus dikaitkan dengan pengaruhnya terhadap kehidpan manusia sebagai penggunanya. Perbedaan cara berbicara, seperti penggunaan kaidah paralinguistik tertentu, seperti nada suara (*tone*), dapat menjadi salah bentuk ekspresi sikap, perilaku, karakter, atau nilai sosial budaya (Gumperz and Cook-Gumperz, 1997). Pada masyarakat atau etnis tertentu, ketaatan terhadap aturan, nilai atau norma memanfaatkan fungsi perilaku sosial (*social behavior*) dan piranti bahasa untuk mengekspresikan makna, nilai atau buah pikiran (Gumperz, *et al.*, 1997). Dengan kata lain, ada keterkaitan antara perilaku, sosial-budaya, nilai, buah pikiran dan praktek kehidupan manusia secara umum dengan bahasa yang dipakainya. Terkait dengan itu, Whorf (1956:156) juga berargumen bahwa bahasa merepresentasikan nilai social budaya dan menjadi jembatan bag nembangan norma dan nilai social budaya nonlinguistik.

Bahasa menjadi media ekspresi kehidupan sosial yang menjadi kendaraan utama bagi transmisi pengetahuan budaya dan sebagai sarana untuk mengakses buah pikiran seseorang. Bahasa terimplikasi dalam perilaku sosial, persepsi sosial, identits personal, interaksi sosial, bias antargrup dan stereotipe, atribut, dsb. Unsur kehidupan sosial seseorang membentuk bagian instrinsik dari caranya berbahasa.

Nilai-nilai yang dianut oleh masyarakat (*social values*) dapat berpengaruh pada bahasa masyarakat itu (Sumarsono dan Partana, 2002: 65). Terkait dengan pengaruh aspek psikologi dalam penggunaan bahasa, beberapa penelitian terakhir menunjukkan bahwa penggunaan bahasa alamiah merupakan bentuk ekspresi karakteristik psikologis, berupa sikap, emosi, nillai, dsb., dari penggunanya (Pennebaker, Mehl, & Niederhoffer, 2003).

e. Penelitian mengenai Gugus Konsonan

Penelitian mengenai gugus konsonan mengenai, antara lain, urutan pemerolehan gugus konsonan pada awal kata (*word-initial consonant clusters*) oleh Barlow (1997), Barlow (2004), Demuth and Kehoe (2006), Jongstra (2003), Kirk and Demuth (2005), Pan (2005), Pan and Snyder (2004a), Pan and Snyder (2004b), Vanderweide (2005), Steele (2000), Steele (2001), Chang (2004) dan silabifikasi gugus konsonan Bahasa Inggris oleh Jabbari and Samavarchi (2011). Akan tetapi, belum ada yang memfokuskan studinya pada nilai atau makna di balik sonoritas gugus konsonan.

f. Temuan mengenai Gugus Konsonan dalam Beberapa Bahasa Daerah di Indonesia

Penelitian mengenai distribusi fonem, dalam hal ini gugus vokal dan gugus konsonan dalam Nggahi Mbojo masih sangat terbatas. Salah satu studi yang menarik dilakukan oleh Jafar (1985) mengenai Fonotaktik Nggahi Mbojo dan Pengajaran Bahasa Indonesia. Dalam tulisan tersebut diuraikan mengenai Gugus Bunyi Fonem Nggahi Mbojoyang mencakup gugus bunyi konsonan dan gugus bunyi vokal, pola urutan bunyi, dan pola suku kata. Menurut hasil studi tersebut secara keseluruhan gugus bunyi bahasa Bima tidak memiliki gugus bunyi fonem konsonan pada akhir (prajuntur). Hal ini akibat struktur Nggahi Mbojo yang tidak mengenal konsonan pada posisi akhir kata.

Dalam bahasa Indonesia, banyak kata yang mengandung gugus konsonan, misalnya, /kl-/ dalam /klinik/ dan /br/ dalam /obral/. Sebaliknya, /mp/ dan /rc/ bukanlah gugus dalam bahasa Indonesia. Memang benar kedua pasang bunyi itu dapat berjejer, tetapi kedua fonem pasangan itu termasuk suku kata yang berbeda seperti yang terlihat pada /tam-pak/, /tim-pa/, 'ar-ca/, dan /per-caya/, /cip-ta/, /ak-si/ dan /har-ga/ (Depdikbud, 1992:3) karena berada pada

suku kata yang berbeda. Struktur seperti ini dapat dikatakan 'deret konsonan', bukan 'gugus konsonan'. Beberapa kosakata bahasa Indonesia yang mengandung gugus konsonan pada akhir kata antara lain 'abang', 'akang', 'busung', 'cacing', 'garing', 'ngeceng', 'ngeong', 'ngiang', dan beberapa kata serapan dari bahasa Arab, seperti tarikh, dan Bahasa Inggris 'kompleks' dan 'konteks'.

Dalam bahasa Jawa ditemukan banyak kata yang diawali dengan gugus konsonan, seperti *mbak* dan *mbok*. Gugus konsonan pada awal kata seperti ini juga sangat produktif dalam bahasa Bima. Bahkan nama asli Bima, yaitu *Mbojo* dimulai dengan gugus konsonan *mb*. Yang sangat unik, [mp], [mb], [nd], [nt], dan [nc] di tengah kata merupakan gugus konsonan yang tidak dapat dipisah sebagaimana yang banyak ditemukan dalam bahasa Indonesia. Kata *lampa, temba, londo, nenti,* dan *wonca* masing-masing diucapkan /la-mpa/, /te-mba/, /lo-ndo/, /ne-nti/, dan /wo-nca/; bukan /lam-pa/, /tem-ba/, lon-do/, /nen-ti/, dan /won-ca/. Sebagian data ini mengindikasikan bahwa Nggahi Mbojo kaya akan gugus konsonan. Eratnya hubungan antara dua konsonan tersebut boleh jadi sebagai bukti awal adanya kaitan antara bahasa, perilaku, karakter, norma atau nilai budaya sebagaimana yang diungkapkan oleh Whorf (1956), Gumperz and Cook-Gumperz (1997), dan Gumperz, *et al.* (1997).

3. Metode Penelitian

A. Sumber Data

Data diperoleh melalui pencatatan kata-kata yang mengandung gugus konsonan dari penutur asli Nggahi Mbojo, termasuk peneliti sendiri, dan kamus.

B. Instrumen Pengumpulan Data

Data dikumpulkan melalui pencatatan dan wawancara.

C. Analisis Data

Data dianalisis secara deskriptif. Data yang berupa kata-kata yang mengandung gugus konsonan dipaparkan dan selanjutnya konsonan pembentuk gugus konsonan tersebut ditulis di samping masing-masing kata. Berdasarkan fonem konsonan pembentuk gugus konsonan yang tampak dari masing-masing kata yang dipaparkan itu, dilakukan inferensi atau penarikan kesimpulan secara induktif.

4. Pembahasan

4.1 Data

Pada bagian ini dipaparkan kata-kata atau data bahasa yang mengandung gugus konsonan disertai konsonan pembentuk gugus konsonan kata-kata tersebut sebagai dasar penarikan kesimpulan mengenai pola gugus konsonan dalam Nggahi Mbojo yang sistematis dan universal. Kata-kata yang mengandung gugus konsonan disusun menurut abjad. Konsonan atau abjad pembentuk gugus konsonan setiap kata-kata tersebut ditampilkan pada sisi kata setiap kata-kata yang mengandung gugus konsonan dalam Table 2 berikut ini.

Tabel 2. Gugus Konsonan dalam Nggahi Mbojo

Kata-kata	Pola Gugus Konsonan	Kata-kata	Pola Gugus Konsonan
ambi	m + b	nggampo	ŋ + g
ampo	m + p	nggamu	ŋ + g
barembe	m + b	nggana	ŋ + g
bengke	ŋ + k	ngganga	ŋ + g
bonto	n + t	nggange	ŋ + g
cambe	m + b	ngganggе	ŋ + g
campo	m + p	ngganggu	ŋ + g
cempe	m + p	ngganta	ŋ + g
cence	n + c	nggao	ŋ + g
condo	n + d	nggao	ŋ + g
cumpu	m + p	nggapa	ŋ + g
dambe	m + b	nggapi	ŋ + g
danda	n + d	nggara	ŋ + g
dinca	n + c	nggare	ŋ + g
dindi	n + d	nggari	ŋ + g
dompo	m + p	nggaro	ŋ + g
fanda	n + d	nggato	ŋ + g
genda	n + d	nggawe	ŋ + g
hambu	m + b	nggawo	ŋ + g
hampa	m + p	nggawu	ŋ + g
imba	m + b	nggea	ŋ + g
imbi	m + b	nggedo	ŋ + g
indo	n + d	nggee	ŋ + g
janda	n + d	nggei	ŋ + g
jarimpi	m + p	nggeko	ŋ + g
kakamba	m + b	nggela	ŋ + g
kakimbi	m + b	nggele	ŋ + g
kalondo	n + d	nggelu	ŋ + g
kalongko	ŋ + k	nggema	ŋ + g
kamboqo	m + b	nggempe	ŋ + g
kamburu	m + b	nggempo	ŋ + g
kampindi	m + p	nggenda	ŋ + g
kampo	m + p	nggengge	ŋ + g
kampoi	m + p	nggenta	ŋ + g
kancao	n + c	nggentu	ŋ + g
kanta	n + t	nggero	ŋ + g
kanteqe	n + t	nggete	ŋ + g
kantero	n + t	ngggira	ŋ + g
kanti	n + t	nggilo	ŋ + g
kapanca	n + c	nggina	ŋ + g
kapanto	n + t	nggini	ŋ + g
kapenta	n + t	nggiru	ŋ + g
kapimpi	m + p	nggoke	ŋ + g
karamba	m + b	nggoli	ŋ + g
karente	n + t	nggoma	ŋ + g

karimbi	m + b	nggoma	ŋ + g
karondo	n + d	nggome	ŋ + g
kente	n + t	nggomi	ŋ + g
kento	n + t	nggompa	ŋ + g
kinda	n + d	nggoncu	ŋ + g
komba	m + b	nggoncu	ŋ + g dan n + c
kombi	m + b	nggongga	ŋ + g
kompe	m + p	nggonggi	ŋ + g
kontu	n + t	nggore	ŋ + g
lambo	m + b	nggori	ŋ + g
lampa	m + p	ngguda	ŋ + g
lemba	m + b	nggufa	ŋ + g
lembo	m + b	nggulu	ŋ + g
lempi	m + p	nggumbu	ŋ + g
lombo	m + b	nggumpa	ŋ + g
londe	n + d	nggunggu	ŋ + g
londo	n + d	nggunti	ŋ + g
malanta	n + t	nggusi	ŋ + g
mangge	ŋ + g	ngguwi	ŋ + g
manggi	ŋ + g	ngguwu	ŋ + g
mangke	ŋ + k	ngonco	n + c
mbaju	m + b	ninci	n + c
mbako	m + b	ntaa	n + t
mbatu	m + b	ntadi	n + t
mbeca	m + b	ntaipu	n + t
mbei	m + b	ntala	n + t
mbeko	m + b	ntana	n + t
mbenco	m + b	ntando	n + t
mbentu	m + b	ntara	n + t
mbia	m + b	ntari	n + t
mbinti	m + b dan n + t	ntaru	n + t
mbiqa	m + b	ntaru	n + t
mbocu	m + b	ntau	n + t
mboda	m + b	nteko	n + t
mboka	m + b	ntewi	n + t
mbolo	m + b	ntewi	n + t
mbonto	m + b dan n + t	ntika	n + t
mbora	m + b	ntiri	n + t
mboto	m + b	ntiri	n + t
mbua	m + b	ntoda	n + t
mbuda	m + b	ntodo	n + t
mbui	m + b	ntoi	n + t
mbule	m + b	ntoi	n + t
monca	n + c	ntoka	n + t
monggu	ŋ + g	ntoko	n + t
mpanga	m + p	ntolo	n + t
mpaqa	m + p	ntolu	n + t

mpara	m + p	ntori	n + t
mparo	m + p	ntudu	n + t
mpefo	m + p	ntuma	n + t
mpinga	m + p	ntuu	n + t
mpoka	m + p	ntuwu	n + t
mpore	m + p	nuntu	n + t
mpori	m + p	omba	m + b
mpuli	m + p	ombo	m + b
mpuqu	m + p	ompu	m + m
mpuru	m + p	panta	n + t
ncai	n + c	pingga	ŋ + g
ncambe	n + c dan m + b	ponggo	ŋ + g
ncanga	n + c	ponte	n + t
ncangga	n + c	ponto	n + t
ncango	n + c	randa	n + d
ncao	n + c	rongga	ŋ + g
ncara	n + c	rumpa	m + p
ncau	n + c	sambi	m + b
ncengga	n + c	sambore	m + b
ncera	n + c	sambura	m + b
ncewi	n + c	samburu	m + b
ncidi	n + c	sampake	m + p
ncihi	n + c	sampari	m + p
ncina	n + c	samporo	m + p
ncoki	n + c	sampu	m + p
ncubu	n + c	sampu	m + p
ncuma	n + c	sampuru	m + p
ncuna	n + c	sancungge	n + c
ncundu	n + c dan n + d	sandaka	n + d
ncuwu	n + c	santika	n + t
ndadi	n + d	sarente	n + t
ndangga	n + d	sarumbu	m + b
ndaqa	n + d	sempa	m + p
ndaqu	n + d	sempo	m + p
ndawi	n + d	sumpa	m + p
ndede	n + d	sumpi	m + p
ndei	n + d	sumpu	m + p
ndempa	n + d dan m + p	tampuqu	m + p
ndende	n + d dan n + d	tandiqi	n + d
ndeu	n + d	tando	n + d
ndinga	n + d	tantonga	n + t
ndumba	n + d dan m + b	tantoru	n + t
ndupa	n + d	tarambeo	m + b
nemba	m + b	tarende	n + d
nenti	n + t	temba	m + b
nggaa	ŋ + g	tinti	n + t
nggabu	ŋ + g	tonda	n + d

nggadi	ŋ + g	tundu	n + d
nggadu	ŋ + g	tunti	n + t
nggahi	ŋ + g	wancu	n + c
nggahi	ŋ + g	wante	n + t
nggaka	ŋ + g	wento	n + t
nggala	ŋ + g	winte	n + t
nggali	ŋ + g	wombo	m + b
nggalo	ŋ + g	wonca	n + c
nggalu	ŋ + g	wonto	n + t
nggambi	ŋ + g	wontu	n + t
nggampa	ŋ + g	wunta	n + t
nggampe	ŋ + g	wuntu	n + t

4.2 Pembahasan

Data di atas kemudian dikelompokkan menjadi tiga berdasarkan 'penampakkan' urutan konsonan (gugus), yaitu bilabial, dental, dan nasal.

1. Bilabial

Tabel 3. Pola Gugus Konsonan Bilabial

Kata-kata	Pola Gugus Konsonan	Kata-kata	Pola Gugus Konsonan
ambi	m + b	mbora	m + b
ampo	m + p	mboto	m + b
barembe	m + b	mbua	m + b
cambe	m + b	mbuda	m + b
campo	m + p	mbui	m + b
cempe	m + p	mbule	m + b
cumpu	m + p	mpanga	m + p
dambe	m + b	mpaqa	m + p
dompo	m + p	mpara	m + p
hambu	m + b	mparo	m + p
hampa	m + p	mpefo	m + p
imba	m + b	mpinga	m + p
imbi	m + b	mpoka	m + p
jarimpi	m + p	mpore	m + p
kakamba	m + b	mpori	m + p
kakimbi	m + b	mpuli	m + p
kamboqo	m + b	mpuqu	m + p
kamburu	m + b	mpuru	m + p
kampindi	m + p	ncambe	m + b
kampo	m + p	ndumba	m + b
kampoi	m + p	nemba	m + b
kapimpi	m + p	omba	m + b
karamba	m + b	ombo	m + b
karimbi	m + b	ompu	m + p
komba	m + b	rumpa	m + p
kombi	m + b	sambi	m + b
kompe	m + p	sambore	m + b

lambo	m + b	sambura	m + b
lampa	m + p	samburu	m + b
lemba	m + b	sampake	m + p
lembo	m + b	sampari	m + p
lempi	m + p	samporo	m + p
lombo	m + b	sampu	m + p
mbaju	m + b	sampu	m + p
mbako	m + b	sampuru	m + p
mbatu	m + b	sarumbu	m + b
mbeca	m + b	sempa	m + p
mbei	m + b	sempo	m + p
mbeko	m + b	sumpa	m + p
mbenco	m + b	sumpi	m + p
mbentu	m + b	sumpu	m + p
mbia	m + b	tampuqu	m + p
mbinti	m + b	tarambeo	m + b
mbiqa	m + b	temba	m + b
mbocu	m + b	wombo	m + b
mboda	m + b		
mboka	m + b		
mbolo	m + b		
mbonto	m + b		
mbora	m + b		
mboto	m + b		

Berdasarkan distribuasi data di atas, terlihat dua gabungan konsonan bilabial, yaitu **m + b** dan **m + p,** sehingga rumusnya:

m → b → [mb]

p → [mp].

Struktur suku kata (silabifikasi) ialah (C)(C)V yang bersifat terbuka (*open structure*).

2. **Dental**

Tabel 3. Pola Gugus Konsonan Dental

Kata-kata	Pola Gugus Konsonan	Kata-kata	Pola Gugus Konsonan
bonto	n + t	ndupa	n + d
cence	n + c	nenti	n + t
condo	n + d	nggoncu	n + c
danda	n + d	ngonco	n + c
dinca	n + c	ninci	n + c
dindi	n + d	ntaa	n + t
fanda	n + d	ntadi	n + t
genda	n + d	ntaipu	n + t
indo	n + d	ntala	n + t
janda	n + d	ntana	n + t
kalondo	n + d	ntando	n + t

kancao	n + c	ntara	n + t
kanta	n + t	ntari	n + t
kanteqe	n + t	ntaru	n + t
kantero	n + t	ntaru	n + t
kanti	n + t	ntau	n + t
kapanca	n + c	nteko	n + t
kapanto	n + t	ntewi	n + t
kapenta	n + t	ntewi	n + t
karente	n + t	ntika	n + t
karondo	n + d	ntiri	n + t
kente	n + t	ntiri	n + t
kento	n + t	ntoda	n + t
kinda	n + d	ntodo	n + t
kontu	n + t	ntoi	n + t
londe	n + d	ntoi	n + t
londo	n + d	ntoka	n + t
malanta	n + t	ntoko	n + t
mbinti	n + t	ntolo	n + t
mbonto	n + t	ntolu	n + t
monca	n + c	ntori	n + t
ncai	n + c	ntudu	n + t
ncambe	n + c	ntuma	n + t
ncanga	n + c	ntuu	n + t
ncangga	n + c	ntuwu	n + t
ncango	n + c	nuntu	n + t
ncao	n + c	panta	n + t
ncara	n + c	ponte	n + t
ncau	n + c	ponto	n + t
ncengga	n + c	randa	n + d
ncera	n + c	sancungge	n + c
ncewi	n + c	sandaka	n + d
ncidi	n + c	santika	n + t
ncihi	n + c	sarente	n + t
ncina	n + c	tandi	n + d
ncoki	n + c	tando	n + d
ncubu	n + c	tantonga	n + t
ncuma	n + c	tantoru	n + t
ncuna	n + c	tarende	n + d
ncundu	n + c dan n + d	tinti	n + t
ncuwu	n + c	tonda	n + d
ndadi	n + d	tundu	n + d
ndangga	n + d	tunti	n + t
ndaqa	n + d	wancu	n + c
ndaqu	n + d	wante	n + t
ndawi	n + d	wento	n + t
ndede	n + d	winte	n + t
ndei	n + d	wonca	n + c

ndempa	n + d	wonto	n + t
ndende	n + d dan n + d	wontu	n + t
ndeu	n + d	wunta	n + t
ndinga	n + d	wuntu	n + t
ndumba	n + d		

Berdasarkan data di atas terlihat adanya gabungan dental nasal **n** dengan dental plosif **d → n + d,** nasal **n** dengan **dental plosif t → n + t** dan gabungan konsonan nasal **n** dengan konsonan **alveolar c → n + c,** sehingga rumusnya:

n → d → [nd]
t → [nt]
c → [nc].

Mengikuti model Inventori Konsonan yang digunakan pada penelitian bahasa Polandia yang dilakukan oleh Szreder (2011), tampak bahwa dalam gugus konsonan Nggahi Mbojo, banyak muncul gugus konsonan dental nasal + dental plosif yaitu **n + t → [nt]** dan **n + d → [nd]**. Berdasarkan uraian data tersebut, Struktur Suku Kata (Silabifikasi) untuk ketiga pola gugus konsonan tersebut ialah (C)(C)V.

Terkait dengan nasal, dalam bahasa Indonesia dikenal empat fonem konsonan nasal, yaitu /m C B A @E J al n berpasangan atau
menyatu menjadi satu gugus konsonan dengan konsonan dental /d, t dan c/ karena berada pada daerah artikulasi yang sama. Hal ini sesuai dengan yang diungkapkan Alit (2013) bahwa setiap konsonan itu memiliki pasangan konsonan yang berada pada daerah artikulasi yang sama. Misalnya, fonem konsonan /m/ sedaerah artikulasi dengan fonem konsonan /b, p/, yaitu sama-sama fonem konsonan bilabial. Demikian juga fonem konsonan /n/, sedaerah artikulasi dengan /d, t/, masuk kategori apikoalveolar yang berdekatan dengan apikopalatal, sehingga konsonan nasal /n/ itu mudah membentuk satu gugus. Demikian pula halnya dengan konsonan nasal /ny, ng/ akan bergugus dengan konsonan yang sedaerah artikulasi dengan kedua konsonan nasal tersebut.

3. Nasal

Tabel 4. Pola Gugus Konsonan Nasal

Kata-kata	Pola Gugus Konsonan	Kata-kata	Pola Gugus Konsonan
bengke	ŋ + k	nggelu	ŋ + g
nggaa	ŋ + g	nggema	ŋ + g
nggabu	ŋ + g	nggempe	ŋ + g
nggadi	ŋ + g	nggempo	ŋ + g
nggadu	ŋ + g	nggenda	ŋ + g
nggahi	ŋ + g	nggengge	ŋ + g
nggahi	ŋ + g	nggenta	ŋ + g
nggaka	ŋ + g	nggentu	ŋ + g
nggala	ŋ + g	nggero	ŋ + g
nggali	ŋ + g	nggete	ŋ + g
nggalo	ŋ + g	ngggira	ŋ + g
nggalu	ŋ + g	nggilo	ŋ + g
nggambi	ŋ + g	nggina	ŋ + g
nggampa	ŋ + g	nggini	ŋ + g

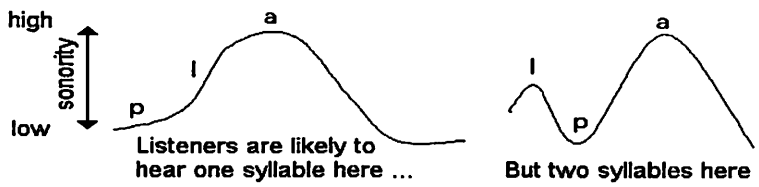
nggampe	ŋ + g	nggiru	ŋ + g
nggampo	ŋ + g	nggoke	ŋ + g
nggamu	ŋ + g	nggoli	ŋ + g
nggana	ŋ + g	nggoma	ŋ + g
ngganga	ŋ + g	nggoma	ŋ + g
nggange	ŋ + g	nggome	ŋ + g
nggangge	ŋ + g	nggomi	ŋ + g
ngganggu	ŋ + g	nggompa	ŋ + g
ngganta	ŋ + g	nggoncu	ŋ + g
nggao	ŋ + g	nggoncu	ŋ + g
nggao	ŋ + g	nggongga	ŋ + g
nggapa	ŋ + g	nggonggi	ŋ + g
nggapi	ŋ + g	nggore	ŋ + g
nggara	ŋ + g	nggori	ŋ + g
nggare	ŋ + g	ngguda	ŋ + g
nggari	ŋ + g	nggufa	ŋ + g
nggaro	ŋ + g	nggulu	ŋ + g
nggato	ŋ + g	nggumbu	ŋ + g
nggawe	ŋ + g	nggumpa	ŋ + g
nggawo	ŋ + g	nggunggu	ŋ + g
nggawu	ŋ + g	nggunti	ŋ + g
nggea	ŋ + g	nggusi	ŋ + g
nggedo	ŋ + g	ngguwi	ŋ + g
nggee	ŋ + g	ngguwu	ŋ + g
nggei	ŋ + g	pingga	ŋ + g
nggeko	ŋ + g	ponggo	ŋ + g
nggela	ŋ + g	rongga	ŋ + g
nggele	ŋ + g		

Berdasarkan data di atas terlihat untuk nasal ditemukan dua gabungan, yaitu: **ŋ + g → [ŋg]** dan **ŋ + k → [ŋk]**. Sementara itu, Struktur Suku Kata (Silabifikasi): (C)V dan (C)(C)V, dikategorikan open syllabic atau open structure. Struktur konsonan terbuka seperti itu juga menjadi ciri khas bahasa Dagbanli (Afrika), misalnya, satu konsonan dengan jenis alveolar nasal [m] dan [n] dalam M ba 'My father' dan n je 'I don't want', dan struktur suku kata yang lain, seperti (C)VV dan (C)(C)V (lihat M-minibo, 2014). Dalam Nggahi Mbojo juga banyak ditemukan gugus konsonan ganda, sebagai onset dan sebagai coda, misalnya, (C)(C)V(C)(C)V *(nggongga)*, (C)(C)V(C)(C)V *(nggoncu), mpanga, ntanda, ncunde, ndempa*, dan lain-lain.

Tampak juga bahwa gugus konsonan dalam semua kata di atas berjumlah maksimum 2 (dua) konsonan, baik yang berada di awal kata (*onset cluster*) maupun yang di tengah atau akhir kata (*coda cluster*). Nasal ŋ pada *onset* sangat produktif dalam Nggahi Mbojo. Dalam struktur suku kata, [l], [r], [m], [n], atau [ŋ] dikategorikan sebagai *sonorant* (penyaring). Kekerapan muncul ŋ yang tinggi pada sebagai *onset* menjadi penanda bahwa Nggahi Mbojo termasuk bahasa bersonoritas tinggi, baik pada *onset* maupun pada *coda*nya. Hal ini diperkuat oleh tidak ditemukannya gugus konsonan penutup (pada akhir) kata yang disebut struktur penutup (*close structure*). Dengan kata lain, semua kata dalam Nggahi Mbojo, kalau berdiri sendiri, selalu

berakhir dengan vokal. Dalam struktur sebuah suku kata, inti (*nucleus)* berupa vokal berfungsi sebagai penyaring (*sonorant*).

Secara keseluruhan, terkait data dan pola tersebut, sonoritas gugus konsonan dalam Nggahi Mbojo selalu naik dari kiri ke kanan, seperti yang tampak pada skema di bawah ini.



Sumber: Harrington and Cox, *http://clas.mq.edu.au/speech/phonetics/phonology/syllable/syll_phonotactic.html*).

Terkait dengan gugus konsonan Nggahi Mbojo, Nggahi Mbojo tidak mengenal *coda* yang berakhir dengan konsonan. Inilah keunikan Nggahi Mbojo. Struktur terbuka dan sonoritas gugus konsonan yang tinggi seperti ini boleh jadi merepresentasikan nilai atau kebiasaan masyarakat Bima, misalnya, nada atau prosodi dan penerimaan terhadap unsur atau orang luar. Menurut Whorf (dalam Arifuddin, 2013), setiap bahasa menekankan pada perbedaan struktur yang didasarkan pada perbedaan 'pandangan dunia' (*world view*). Ditegaskan bahwa kehidupan suatu masyarakat dibangun oleh sifat-sifat bahasa yang digunakan oleh masyarakat tersebut. Lebih lanjut dikatakan bahwa tata bahasalah yang menentukan jalan pikiran manusia, bukan kata-kata.

Hal senada diungkapkan oleh Lund (2003) bahwa 1) bahasa yang kita pakai menentukan atau memengaruhi cara kita berpikir; 2) Cara kita berpikir menentukan penggunaan bahasa; dan 3) bahasa dan pikian saling tergantung.

Bisakah kita kaitkan dengan argumen (asumsi) dari Whorf dan teori dari Gumperz & Cook-Gumperz (1997) and Gumperz, *et al.* (1997), Boaz (dalam Arifuddin, 2003)? Sepintas: 1) Ketika seorang Bima berbicara, ada kencenderungan bernada tinggi, 2) Terbuka, misalnya, sebuah masalah senantiasa diungkapkan secara terbuka dengan suara lantang, misalnya melalui unjuk rasa maupun demonstrasi; 3) Ada beberapa mahasiswa dari PTS tertentu di Bima yang 'aktif' melakukan unjuk rasa; 4) Hampir semua kepala daerah sekitar masa orde bukan putra daerah Bima, artinya masyarakat Bima terbuka menerima siapa pun. Ini wujud keterbukaan masyarakat Bima, meskipun kaum Hawa di Bima memiliki atribut yang senantiasa menutup auratnya dengan 'ri*mp*u t*emb*e *ngg*oli ra*ng*ane ro ramuna di sa*nc*aka ro wo*mb*o uma ma*ngg*awo ro ma*ngg*ari'.

Berdasarkan hasil pemaparan dan pembahasan data, ada peluang untuk mengaitkan nilai di balik kesonoritasan gugus konsonan Nggahi Mbojo dengan 1) Argumen dari: 1) Whorf (1956:156) yang menyatakan bahwa: a) bahasa merepresentasikan budaya dan dapat menjadi jembatan untuk mengungkapkan norma sosial nonlinguistik lainnya; b) bahasa merepresentasikan pikiran masa (atau masyarakat); dan 2) Gumperz and Cook-Gumperz (1997) dan Gumperz, *et al.* (1997) bahwa perilaku, sosial-budaya, nilai, buah pikiran dan praktek kehidupan manusia secara umum terkait dengan bahasa yang dipakainya; dan 3) Boaz (dalam Arifuddin, 2013), cara berpikir dipengaruhi struktur bahasa yang dipakai.

5. Penutup

a. Pola gugus konsonan Nggahi Mbojo, baik yang berada pada posisi awal (*onset cluster*) maupun pada posisi *coda cluster*, ialah [mb], [mp], [nd], [nt], [nc], [ŋg] dan [ŋk] dan pola gugus konsonan dalam Bahasa Inggris sebagai onset antara lain [str] dan sebagai coda antara lain [ft].

b. Jumlah maksimum konsonan dalam sebuah gugus konsonan, baik pada *onset cluster*, maupun pada *coda cluster* ialah dua, sementara Bahasa Inggris bisa lebih dari dua. Struktur suku kata (silabifikasi) gugus konsonan Nggahi Mbojo hanya ada dua yaitu (C)(C)V pada *onset* dan (C))V pada *coda* yang dikatgorikan sebagai *open syllabic* atau *open structure*, sedangkan dalam Bahasa Inggris jauh lebih bervariasi dan lebih banyak, antara lain, V(C), (C)V(C), VV(C), V(C)(C), (C)(C)VV, (C)V(C)(C), (C)(C)V(C)(C), (C)(C)V(C)(C)(C), (C)VV(C)(C)(C), (C)VV(C)(C)(C)(C), dan (C)(C)V(C)(C)(C)(C)(C).

c. Tidak ditemukan gugus konsonan pada posisi akhir kata dan *rime* (*rhyme*), *right branch* atau pola *nucleus* + *coda* dalam gugus konsonan Nggahi Mbojo, sedangkan dalam Bahasa Inggris ada. Jadi, struktur suku kata pada gugus konsonan Nggahi Mbojo bersifat terbuka yang disebut *open syllabic* atau *open structure* yang taraf sonoritas (kenyaringannya) tinggi.

d. Struktur terbuka (*open structure*) menjadi ciri kosakata Nggahi Mbojo. Dikaitkan dengan argumen dari Whorf (1956), Gumperz and Cook-Gumperz (1997), Gumperz, *et al.* (1997), dan Boaz (dalam Arifuddin, 2013); tidak adanya konsonan dan gugus konsonan pada akhir kata bisa dijadikan peluang untuk mengajukan hipotesis mengenai keterkaitan antara sonoritas gugus konsonan Nggahi Mbojo dengan nilai sosial budaya masyarakat Bima, seperti pentingnya 'kehidupan' yang berbudaya dan 'terbuka' dengan kebebasan untuk menyampaikan isi hati secara 'terus-terang' dan 'lantang'. Secara pragmatis, temuan ini bisa dijadikan sebagai masukan bagi pembelajaran bahasa, baik Nggahi Mbojo maupun Bahasa Inggris, yang berorientasi pada pelestarian nilai sosial budaya dan identitas diri untuk membina generasi yang berkarakter dan berbudi luhur.

Daftar Pustaka

Alit. (2013). Gugus konsonan bahasa Bali. http://alitjoule.blogspot.com/2013/03/gugus-konsonan-bahasa-bali.html.

Alternberg, E.P. (2005). The judgment, perception and production of consonant clusters in a second language. *IRAL 43*, 2005, 53-40.

Alwi, M.T. (2003). *Kamus Bima-Indonesia-Inggris*. Mataram: Karsa Mandiri Utama.

Anttila, A, V. Fong, S. Benus, and J.Nycz. (2004). Deriving consonant cluster phonotactics: Evidence from Sngapore Englsh. Disajikan pada 32nd Conference on New Ways of Analyzing Variation (NWAV 32), University of Pennsylvinia (October 2003), NELS 3, Stony Brooke University (November 20013), and the Standford Phonology Workshop (February, 2004).

Arifuddin. (2013). *Neuropsikolinguistik. Cetakan Kedua*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada (Rajawali Pers).

Barlow, J. (2004). *Consonant clusters in phonological acquisition: Applications to assessment and treatment.* CSHA Magazine, Summer 2004.

Barlow, J.A. (1997). The representation of on-glides in American English: Evidence phonologically disordered systems. In S. Davis (Ed.). Optimal viewpoints: In celebration of the 30th anniversary of the Indiana University Linguistics Club. Blummington: Indiana University Linguistics Club.

Blevins, J. (1995). The syllable in phonological theory. The Handbook of Phonological Theory. John A. Goldsmith (ed.), 206-44. Cambridge, A: Blackwell.

Boaz, F. (1911/1966). Introduction. In F. Boaz and J.W.Powel (Eds.). *Handbook of American Indian languages.* Lincoln, LN: University of Nebraska Press.

Chang, F.C. (2004). Chinese-Speaking EFL Learners' Performances

Clements, G.N. (1990). The role of sonoritycycle in core syllabification. In J. Kingston and M.E. Beckman (Eds.) *Paper in laboratory phonology I: Between the grammar and physics of speech.* New York: Cambridge University Press.

Dardjowidjojo, S. (2003). *Psikolinguistik.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Demuth and Kehoe (2006). The acquisition of word-final clusters in French. *Journal of Catalan Linguistics*, 5, 59-81.

Depdikbud RI. (1992). *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka.

Duanmu, S. (2002). Two Theories of onset clusters. *Chinese Phonology* No. 11:97-120, 2002.

Gumperz, J.J, G.Aulakh, and H.Kaltman. (1997). Thematic structure and progression in discourse. Dalam Dalam J.J. Gumperz (Ed.). *Language and Social Identity*, 1-21. Cambridge: Cambrdige University Press.

Gumperz, J.J. and J.Cook-Gumperz. (1997). Introduction: Language and the communication of social identity. Dalam J.J. Gumperz (Ed.). *Language and Social Identity*, 1-21. Cambridge: Cambrdige University Press.

Harrington, J and F. Cox, *http://clas.mq.edu.au/speech/phonetics/phonology/syllable/syll_phonotactic.html*).

Harrington, J. and R.Mannell (http://clas.mq.edu.au/speech/phonetics/phonology/syllable/syll_structure.html).

Husen, A. dan Y.Sudaryat. (1996/1997). *Fonologi Bahasa Indonesia.* Jakarta: Depdikbud RI.

Jabbari, A.A. dan L.Samavarchi. (2011). Persian Learner's Syllabification of English Consonant Clusters. *International Journal of English Linguistics* Vol. 1, No. 1 March 2011.

Jafar, S. (1985). Gugus Konsonan dalam Bahasa Bima (?). *Hasil Penelitian yang Tidak Dipublikasikan.* Mataram: Lemlit Universitas Mataram.

Jongstra, W. (2003). Variation reduction strategies of Dutch word-initialconsonant clusters. Unpublished doctoal dissertation. Canada: University of Torornto.

Kirk, C. and K.Demuth. (2005). Coda/onset asymmetries in the acquisition of cluster. Boston University Conference on Language Development, 27, 437-448.

Kridalaksana, H. (1983). *Kamus Linguistik.* Jakarta: PT Gramedia.

Lund, N. (2003). *Language and thought.* New York: Routledge.

McLeod, S., J.vaan Doorn, and V.A.Reed. (2001). Normal acquisition of consonant cluster. *American Journal of Speech-language Pathology, 10*(2), 99-110.

M-minibo, I.J.G. (2014). The reality of consonant cluster in Dagbanli Syllables. *International Journal of Linguistics*, Vol. 6, No. 3, 2014.

of Processing English Consonant Clusters. 2004 International Conference on English Instruction and Assessment.

Pan, N. (2005). A government phonology approach to the acquisition of syllable structure. Ph.D. Dissertation Univerity of Louisiana at Lafayette.

Pan, N. and W.Snyder *(2004b).* Acquisition of /s/-initial clusters: A parametric approach. In *Proceedings of the 28th Boston University Conference on Language Development.* Somerville, MA: Cascadilla Press.

Pan, N. and W.Snyder. (2004a). Acquisition of phonological empty categories: A case study of early child Dutch. In Di Sciullo, A. M. and R. Delmonte (eds.), UG and External Systems. Amsterdam: John Benjamins.

Pennebaker, J. W., Mehl, M. R., & K. G. Niederhoffer. (2003). Psychological aspects of natural language use: Our words, our selves. *Annual Reviews in Psychology*, 54, 547–577.

Scheer, *lolita.unice.fr/~scheer/.../Scheer%20abstract%20FDSL-7%20Leipzig.pdf*).

Selkirk, E. (1984). On the major class features and syllable theory. Language sound structure: Studies in phonology presented to Morris Halle by his teacher and students. M. Aronoff and R.T. Oehrle (Eds.), 107-36. Cambridge, MA: MIT Press.

Steele, J. (2000). L2 learner's modification of target language syllable structure: Prosodic licensing effects in interlnguage phonology. In. J. Leather & A. James (Eds.), *New Sounds 2000*. Klag¢xa: University of Klagenfurt.

Steele, J. (2001). Ultimate attainment in L2 syllabification. *Working papers in linguistics*, McGill University.

Sumarsono dan P. Partana. (2002). *Sosiolinguistik*. Yogyakarta: SABDA.

Szeder, M. (2011). The acquisition of consonant cluster in Polish: A case study. *York Papersin Linguistics Series 2*, Issue 11, 88-102.

Vanderweide, T. (2005). Cue-based learning and the acquisition of pre-vocalic clusters. Doctoral Dissertation, University of Calgary.

Whorf, B.L. (1956). *Language, thought and reality*. Cambrdige, MA: MIT Press.

Yuliati. (2014). Final consonant clusters simplified by Indonesian learners of English and its intelligibility in international context. International *Journal of Social Science and Humanity*, Vol. 4, No. 6, November 2014.

Nilai Kepemimpinan *Tau Samawa* dalam *Lawas* Sumbawa

Asmadi
Sukarismanti
Mahasiswa Pendidikan Bahasa Indonesia Pascasarjana Universitas Mataram

Abstrak

Sebagaimana diketahui bahwa Indonesia terdiri atas berbagai macam suku, ras, dan bangsa, salah satunya suku Sumbawa yang terletak di Provinsi Nusa Tenggara Barat. Suku Sumbawa (*Samawa*) mempunyai karya sastra lisan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat sejak zaman dahulu. Salah satu karya sastra lisan tersebut dikenal dengan nama*lawas*. *Lawas* merupakan media komunikasi dan ekspresi bagi masyarakat pemiliknya.*Lawas* memiliki nilai yang patut diteladani, seperti pandangan hidup, cara berfikir, dan nilai budaya tradisi lisan itu berada. Adapun nilai yang terkandung dalam *lawas* tercermin nilai kepemimpinan *tau Samawa*.Berdasarkan latar belakang di atas, permasalahan yang dikaji dalammakalah ini adalah bagaimanakah nilai kepemimpinan *tau Samawa* dalam *lawas* Sumbawa.Makalah inibertujuan mendeskripsikan nilai kepemimpinan *tau Samawa* dalam *lawas* Sumbawa.Metode yang digunakan adalah metode penelitian kualitatif dengan pendekatan deskriptif. Sumber dan bahan penelitian dilakukan dengan cara studi literatur dan wawancara dengan tokoh adat diKabupaten Sumbawa.Hasil penelitian menunjukkan bahwa nilai kepemimpinan *tau Samawa* dalam *lawas* Sumbawaterdiri atas nilai-nilai integritas, inisiatif dan inovatif, ketegasan, etos kepemimpinan, dan menghargai waktu.

Kata Kunci: *nilai, kepemimpinan, tau Samawa, lawas*

1. Pendahuluan

Sebagaimana diketahui bahwa Indonesia terdiri atas berbagai macam suku, ras, dan bangsa, salah satunya etnis *Samawa* yang terletak di provinsi Nusa Tenggara Barat. Etnis Sumbawa (*Samawa*) mempunyai karya sastra lisan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat sejak zaman dahulu, salah satunya dalam bentuk puisi lisan. Puisi lisan yang dikenal dengan nama*lawas* merupakan media komunikasi dan ekspresi bagi masyarakat pemiliknya. *Lawas* sebagai fenomena budaya merupakan refleksi nilai-nilai yang hidup pada masyarakat di zamannya.Oleh karena itu, nilai budaya yang ada dalam *lawas* sangat bersifat kontekstual.

Lawas sebagai bagian dari kebudayaan merupakan hasil cipta, rasa, dan karsa masyarakat sehingga nilai-nilai adat yang berlaku senantiasa berubah mengikuti perkembangan dan membentuk kultur masyarakatnya. Demikian pula dalam bersastra adat *Samawa*, disamping tetap mempertahankan nilai-nilai dasar yang bersifat filosofis dan sosiologis serta pengalaman masyarakat *Samawa*, juga dalam beberapa aspek telah mengalami perkembangan, terutama pada aspek-aspek yang tidak sesuai lagi dengan keadaan masyarakatnya.

Dengan demikian, sebagai bentuk kepedulian kita terhadap keberadaan sastra lisan yang semakin lama semakin sedikit mendapat perhatian dari masyarakat pemiliknya, maka diperlukan penyadaranakankontribusi yang telah diberikan oleh sastra lisan (*lawas*) sejak zaman dahulu hingga kini dalam menjaga nilai-nilai kearifan budaya lokal.Salah satu nilai kearifan lokal yang terkandung dalam *lawas* tercermin dalam nilai kepemimpinan *tau Samawa.*

Atas dasar itulah, permasalahan yang dikaji dalam makalah ini adalah bagaimanakah nilai kepemimpinan *tau Samawa* dalam *lawas* Sumbawa.Adapun tujuan makalah ini adalahmendiskripsikan nilai kepemimpinan *tau Samawa* dalam *lawas* Sumbawa.

2. Landasan Teori

2.1 *Lawas*

Pada saat ini analisis struktural memang sulit melepaskan diri dari sejarah teks. Teks folklor akan berjalan dan senantiasa berubah (Endraswara, 2009:113).Menurut Dundes, kajian sastra lisan seyogyanya meliputi pengumpulan (*collection*), klasifikasi (*classification*), dan analisis (*analysis*) (Endraswara, 2009: 235).Sastra lisan adalah karya yang penyebarannya disampaikan dari mulut ke mulut secara turun temurun (Rafiek, 2010: 53).Tradisi lisan hanya mencakup cerita rakyat, teka-teki, pribahasa, dan nyanyian rakyat (Danandjaja, 2002: 5).

Lawas sebagai bagian dari seni sastra semacam syair atau pantuntersusun atas tiga untaian kalimat dan tiap kalimat terdiri dari delapan suku kata yang mempunyai makna masing-masing.Adapula kini *lawas* terdiri atas empat baris, enam baris, dan delapan baris.Bahkan, generasi sekarang menyajikan*lawas*dalam bentuk syair lagu modern, seperti lagu pop melayu yang diiringi oleh musik.Musik tidak hanya diiringi dengan menabuh rebana, tetapi juga dengan bunyi alu ketika menumbuk padi (Hamim, 2011: 4).

Selanjutnya, *lawas*dilantunkan dengan *temung* (irama) dan itulah yang disebut "*balawas*".Kata *lawas* artinya me*lawas*, luas, lapang, lega.Jika dikaitkan dengan ber*lawas* dalam masalah etnis *Samawa,balawas* menunjukan tentang kegiatan menyampaikan *lawas* yang terkait dengan keadaan hati yang lapang dan lega.

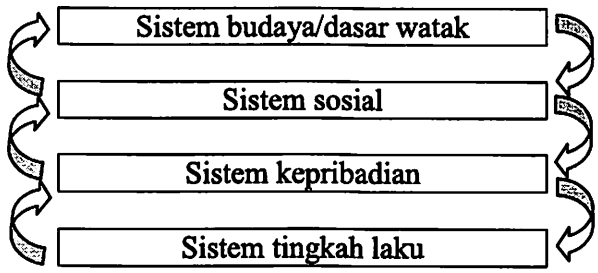
Lawas-lawas mengandung pengertian mendalam—keluardari perasaan halus—yang mengundang pendengarnya untuk meneliti dan memikirkan secara bersungguh-sungguh. Misalnya, keluhan rakyat jelata terhadap pembesar negerinya yang bersenang ria di tengah-tengah rakyat yang tidak mempunyai papan sandang dan pangan, dinyatakan dalam*lawas* (Mantja, 2011:19).Selaras dengan itu, ilmuan sastra berpendapat bahwa *balawas* kemudian menjadi seni menyampaikan *lawas* yang dikenal dalam bentuk *saketa, gandang, ngumang, sakeco, langko, badede*, dan *basual* (Suyasa, 2002:7).

Saperti halnya dengan karya-karya sastra tertulis,*lawas* juga mempunyai jenis-jenis.Jenis *lawas* dalam masyarakat *Samawa*dapat dilihat berdasarkan beberapa sudut pandang, yaitu *lawastutir, lawas panan, dan lawas bakeal.Lawas*merupakan ekspresi masyarakat etnis *Samawa*yang berisikan pesan yang ditunjukkan pada berbagai tingkat usia. Dilihat berdasarkan sudut pandang isi yang disampaikannya, *lawas* dapat dibagi menjadi *lawas* anak-anak *(lawas tau ode), lawas* muda-mudi *(lawas taruna dedara),lawas*orang tua *(lawas tau loka).*Selain itu, ada pula *lawas*agama, *lawasulan, lawas ulan siup,* dan *lawas ulan panas ano* (Hamim, 2011: 31).

2.2 Hubungan Bahasa dengan Nilai yang Berkembang dalam Masyarakat

Globalisasi telah menciptakan kebutuhan untuk memahami bagaimana perbedaan budaya memengaruhi kinerja kepemimpinan.Globalisasi juga telah menciptakan kebutuhan bagi pemimpin untuk menjadi kompeten dalam pemahaman dan praktik lintas budaya (Northouse, 2013: 363).Sejalan dengan itu, Mahsun (2009: 2—3) menjelaskan bahwa dasar watak atau tabiat merupakan sesuatu yang tidak tampak, abstrak, karena dia tidak lebih dari cara pandang atau sistem nilai yang dianut manusia. Dalam bukunya *Social System and the Evolution of Action Theory,* Parsons (1977)

menyatakan bahwa sistem budaya mengontrol sistem tingkah laku manusia melalui sistem sosial dan sistem kepribadian yang secara skematis diperlihatkan berikut ini.



Implementasi adab dan sikap seperti di atas tentunya akanmembedakan gaya dan irama pada masing-masing pribadi pemimpin.Intinya terletak pada keterampilan seseorang pemimpin memanfaatkan potensi yang ada pada suatu kondisi tertentu.Harus disadari bahwa semua orang memiliki potensi tersendiri sehingga mereka membutuhkan perhatian dan penghargaan sesuai dengan potensi serta posisi dirinya (Zulkarnain, 2008: 56).

3. Nilai Kepemimpinan dalam *Lawas*

Setiap karya sastra pasti memiliki faedah, begitu pula halnya dengan *lawas*.*Lawas*merupakan ekspresi jiwa manusia yang di dalamnya mengandung pesan dan nilai yang ingin disampaikan oleh pelantunnya.Berikut adalah contoh *lawas*yang kami kutip dari majalah *Media Budaya dan Keluarga Sumbawa* (Rungan, edisi 06: 25) yang sudah disajikan dalam bentuk syair lagu modern seperti lagu pop, melayu yang diiringi oleh musik dengan judul "*BasaiAte*" karya Mustakim Biawan. *Lawas* inimemiliki nilai kepemimpinan yang sesuai dengan dinamika kebangsaan kita saat ini.

Lawas Samawa	**Glos**
Lamen tutu sayang kemang *Jolo puen lema tungka* *Ma lema belo tunyumping*	'Kalau betul sayang bunga' 'Pohonnya condong cepat ditopang' 'Agar tetap lamadipetik'

Selain itu, *lawas* yang memiliki nilai kepemimpinan yang sering dipakai sebagai bahan pemikiran dalam menyelesaikan masalah dalam kehidupan sehari-hari sebagai berikut.

Lawas Samawa	**Glos**
Mana ujan barat siwa *Lamen sala si panyomo* *No kawan kenang bajarep* *Mana ayiq adal subu* *Lamen balong si panyomo*	Meskipun hujan di barat sembilan Kalau salah cara menampungnya Tidak cukup untuk cuci muka Meskipun air embun subuh Kalau bagus tempat menampungnya

Kawan si kenang tu maning	Cukup untuk dipakai mandi

Berdasarkan *lawas* di atas, jika kita berbicara dalam konteks kebangsaan, tentu belum sepenuhnya selaras dengan kondisi daerah dan bangsa kita saat ini karena daerah dan bangsa kita saat ini terkadang terlihat dramatis dan terkadang pula didramatisir.Apakah kita dan pemimpin kita tetap berpendirian seperti ini? Memolor-molorkan waktu! Membuat persoalan daerah atau bangsa yang semula biasa-biasa saja, akhirnya menjadi persoalan yang luar biasa.Padahal, tentu semua kita tidak ada yang mau daerah dan bangsa kita ini cenderung menjadi bangsa yang selalu tertinggal dengan yang lainnya.Kesadaran terhadap daerah, bangsa, dan negara kita dalam mewujudkan atau tidak, inilah bahaya latenbangsa Indonesia yang makmur dan sejahtera.Dengan demikian, *lawas*memiliki pesan dan nilai kepemimpinan yang ingin disampaikan oleh pelantunnya sebagai berikut.

Lamen tutu sayang kemang'Kalau betul sayang bunga' (Kalau pemimpin yang benar-benar bangga dan cinta tanah air), *Jolo puen lema tungka* 'Pohonnya condong cepat ditopang' (Permasalahan daerah, bangsa dan negara ini cepat diatasi), *Ma lema belo tunyumping*'Agartetap lama dipetik' (Agar rakyat dan pemimpinnya itu sendiri bisa lama merasakan kemakmuran dan kesejahteraannya).

Mana ujan barat siwa'Meskipun hujan di barat sembilan' (Meskipun sumber daya manusia di daerah, bangsa dan negara kita banyak), *Lamen sala si panyomo*'Kalau salah cara menampungnya' (Kalau tidak tepat manajemennya), *No kawan kenang bajarep*'Tidak cukup untuk cuci muka' (Tidak akan pernah dapat memakmurkan dan mensejahterahkan rakyatnya). Sebaliknya, *Mana ayiq adal subu*'Biarpun air embun subuh' (Meskipun sumber daya manusia di daerah, bangsa dan negara kita sedikit), *Lamen balong si panyomo*'Kalau bagus tempat menampungnya' (Kalau tepat atau bagus manajemennya), *Kawan si kenang tu maning* 'Cukup untuk dipakai mandi' (Dapat memakmurkan dan mensejahterahkan rakyatnya).Adapun jika dideskripsikan nilai kepemimpinan yang tersirat dalam *lawas* ini, maka dapat diuraikan sebagai berikut.

1) Integritas

Pemimpin yang memiliki integritas adalah pemimpin yang tidak mengenal putus asa untuk mencapai yang dicita-citakan dan konsisten dengan langkah-langkahnya. Integritas akan membuat seorang pemimpin dipercaya dan kepercayaan ini akan menciptakan pengikut. Lalu,akan terbentuk kelompok yang memiliki kesamaan tujuan. Integritas adalah sebuah kejujuran karena adanya kesesuaian kata-kata dengan perbuatan yang menghasilkan kepercayaan.

Seorang pemimpin yang berhasil bukanlah karena kekuasaanya, tetapi karena kemampuannya memberikan motivasi dan kekuatan kepada orang lain. Seseorang pemimpin dapat dikatakan gagal apabila tidak memiliki penerus.

2) Inisiatif dan Inovatif

Kemampuan untuk melakukan suatu tindakan meskipun tanpa perintah, selama hal itu akan memberikan kontribusi positif merupakan sebuah inisiatif. Biasanya inisiatif akan muncul oleh rangsangan untuk memperbaiki kinerja dalam mendukung tugas pekerjaanya. Seseorang yang mampu menganalisis situasi akan mampu mengambil keputusan dengan cepat dan tepat. Inisiatif akan muncul apabila kita peka terhadap situasi lingkungan. Manusia umumnya selalu ingin mengadakan perubahan dan

perbaikan sehingga situasi dan kondisi akan berubah sesuai dengan apa yang diharapkan.

3) **Ketegasan**

Orang yang yakin dan percaya diri selalu akan bersikap tegas. Namun, hal itu harus ditunjang oleh kemampuan berkomunikasi dengan sesame, baik atasan, bawahan, maupun orang-orang di sekitar.

Dalam menghadapi tantangan dan risiko,seorang pemimpin harus berani mengambil keputusan yang tegas untuk menguji gagasan.Seorang pemimpin juga harus menjaga kepercayaan yang diamanatkan.

4) **Etos Kepemimpinan**

Usaha memajukan kehidupan *tauSamawa* tidak terpisah dari potensi, karakter, dan aspirasi *tauSamawa* sendiri. Situasi dan tempat lingkungan hidup dimana *tauSamawa* berada sangat memengaruhi apa yang diinginkan dan dibutuhkan.Hal itu berpengaruh pada etos kepemimpinan yang semestinya dipakai oleh para pemimpin.Teori manajemen dan kepemimpinan boleh saja sama untuk setiap wilayah dan daerah, tetapi implementasi etos kepemimpinan tidak mesti diperlakukan dalam pola yang sama.

5) **Menghargai Waktu**

Persepsi tentang waktu begitu terbatas terasa pada kosakata *Samawa.* *"Sapuan ano, saperap, ano ta, nawar, puan, telin"* adalah pembatas waktu secara harfiah yang disebabkan karena mereka sangat menghargai waktu.*TauSamawa*mengetahui waktuyang tepat dalam melakukan sesuatu.Waktulah yang mengharuskan *tauSamawa* menerapkan pola pembelajaran sejak dini bagi anak-anaknya.Sejak seseorang mengandung anaknya, maka keluarganya sudah mulai dibatasi dengan aturan-aturan.Hal itu berupa tabu-tabu yang membimbingnya untuk membina calon generasi penerus.

Seorang pemimpinsenantiasatepatwaktudan tidak pernah menunda pekerjaan, sesuatu yang bisa dikerjakan hari ini, tidak akanditundasampai besok. Tidak pula sirkular, sesuatu yang bisa dilaksanakan akansegera ia laksanakan. *Lema tungka* 'cepat ditopang' Jangan habiskan waktu untuk yang tidak perlu karena akan mubazir jika waktu tidak dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya, apalagikalau waktu itu dibuat lama-lama.

4. Penutup

Berdasarkan hasil kajian makalah kami, baik melalui studi literatur, wawancara dengan masyarakat Sumbawa, maupun mewawancarai tokoh setempat, dapatlah disimpulkan bahwa *nilai kepemimpinan tau Samawa* padamasyarakatSumbawatercermin dalam *lawasSamawa.* Nilai kepemimpinan yang akan ditanamkan bersifat implisit dalam teks/ungkapan perumpamaan.Hal ini dimaksudkan agar subjek penerima tidak merasa digurui dalam memahami maksud dan tujuan nilai yang akan diberikan.

Dengan demikian, semakin dalam dan banyak kajian *lawas*, maka semakin banyak pula pesan atau amanat yang patut dikemukakan dan dipertahankan untuk aktualitasi nilai kepemimpinan *tauSamawa.*

Daftar Pustaka

Amin, Usman. 2007. *Kukokat Lawas Siya (Kumpulan Lawas Sumbawa).*Mataram: Kantor Arsip dan Perpustakaan Daerah.

Danandjaja, James. 1991. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng dan lain-lain.* Jakarta: Grafiti.

Depdikbud, NTB. 1988. *Sejarah Daerah Nusa Tenggara Barat.* Mataram:Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah.

Endraswara, Suwardi. 2009. *Metodologi Penelitian Folklor konsep, teori dan Aplikasi.*Yogyakarta: MedPress.

Goverment Tourism Service of Sumbawa. 1997. *The Regional Art of The Principal Tourism Object of Sumbawa.*Sumbawa.

Hamim, Muchsin. 2011. *Lawas Samawa dulu dan kini.*Mataram: Kantor Arsip dan Perpustakaan Daerah.

Iskandar, dkk.2001. *Seni Budaya Daerah Sumbawa.* Sumbawa: Dinas Pendidikan Nasional Kabupaten Sumbawa.

Mahsun. 2009. *Linguistik dan Studi Tentang Kemanusiaan*(Orasi Ilmiah): Dalam Rangka Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Linguistik Fakultas Keguruan dan Ilmu PendidikanUniversitas Mataram.

Manca, Lalu. 1984. *Sumbawa pada Masa Lalu (Suatu Tinjauan Sejarah).* Surabaya: Rinta.

Northouse, Peter G. 2013. *Kepemimpinan teori dan Praktik.*Jakarta: Indeks.

Rafiek.2010. *Teori Sastra Kajian Teori dan Praktik.*Bandung: Refika Aditama.

Ratna, Nyoman Kutha. 2013. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sanapiah.2009. *Kumpulan Lawas Sumbawa Barat.*Sumbawa Barat: Dinas Perekonomian, ESDM, Kebudayaan dan Pariwisata Sumbawa Barat.

Sukri,Muhammad. 2009.*Kepemimpinan di Lombok Utara*(Makalah)*: Disampaikan dalam Acara "Dialog Publik" dengan Tema: Peningkatan Peran Pranata Sosial Masyarakat Lombok Utara dalam Konteks Pembangunan Daerah.*

Sumarsono et. al. 1985. *Kamus Sumbawa-Indonesia.*Jakarta: Pusat Pembinaan dan Penelitian Bahasa. Mataram: FKIP Universitas Mataram.

Suyasa, Made. 2002. *Tesis, Wacana Seni Balawas dalam Masyarakat Samawa.* Denpasar: Program Pascasarjana Univ. Udayana.

Tim Penyusun Kamus Besar Bahasa Indonesia.1989.*Kamus Besar Bahasa Indonesia.*Jakarta:Balai Pustaka.

Zulkarnain, Raes. 2008. *Karakteristik Kepemimpinan dalam Adat dan Rappang Tana Samawa.* Sumbawa Besar: MGU.

Language Attitude Masyarakat Pedaleman Suralaga Lombok Timur terhadap Bahasa Halus

Baiq Wahidah
FKIP Universitas Mataram
wahidah_baiq@yahoo.co.id

Abstrak

Tujuan dari tulisan ini adalah mendeskripsikantentang sikap bahasapada masyarakat Pedaleman Suralaga Lombok Timur terhadap 'bahasa halus' yang ditandai oleh tiga ciri, yaitu (1) kesetiaan bahasa (*language loyality*), (2) kebanggaan bahasa (*language pride*), dan (3) kesadaran adanya norma bahasa (*awareness of the norm*). Selanjutnya, tulisan inimendeskripsikan faktor-faktor yang memengaruhi kecenderungan sikap bahasa tersebut. Pendekatan dalam kajian adalah pendekatan deskriptif-sinkronis kualitatif.Data diperoleh menggunakan metode perekam, observasi, kuesioner, dan wawancara. Analisis dataobservasi dan wawancara dilakukan melalui tiga tahap, yaitu reduksi data, penyajian data, danpenarikan simpulan/verifikasi. Analisis data kuesioner secara umum tahap, yaitu penggolongan, pengkonversian, penghitungan frekuensi, dan penentuan sikap bahasa masyarakat Pedaleman Suralaga. Berdasarkan hasil analisis data diketahui bahwa masyarakat Pedaleman Suralaga menunjukkan ciri ketidaksetiaan, kebanggaan 'bahasa halus' rendah, dan kurangnya kesadaran berbahasa halus yang sudah diwariskan oleh nenek moyang sehingga ketiga ciri tersebut menunjukkan sikap bahasa yang negatif. Faktor penyebab terjadinya sikap negatif ini disebabkan oleh faktor ekternal dan internal. Faktor eksternal ditentukan oleh faktor kebiasaan penutur/kedwibahasaan, usia, kondisi lingkungan, tidak adanya keteladanan berbahasa, perkawinan campuran, adaptasi dari lingkungan berbahasa baru, dan faktor kebutuhan ekonomi. Faktor internal ditentukan oleh faktor ragam, kurangnya kosa kata, minimnya kebutuhan berbahasa, dan faktor kurangnya keinginan untuk belajar, tidak adanya tanggung jawab untuk melestarikan bahasa.

Kata Kunci: *language attitude*, masyarakat pedaleman, bahasa halus

1. Pendahuluan

Bahasa menjadi warisan manusia yang dilakukan secara turun temurun, dari generasi ke generasi. Tiap generasi tentu saja tidak sekadar menerima warisan dari generasi terdahulu, melainkanmengalami dinamika panjang sampai sekarang ini. Ada pembaharuan, pengembangan, penciptaan,pertahanan, pergeseran, sampai ada yang punah maupun tumbuh bahasa-bahasa baru sehingga terasa bahasa itu terus-menerus berubah dan diubah sesuai dengan kebutuhan masyarakat dan zamannya. Pandangan Ferdinand de Saussure (1916) yang menyebutkan bahwa bahasa adalah salah satu lembaga kemasyarakatan, yang sama dengan lembaga kemasyarakatan lain, seperti perkawinan, pewarisan harta peninggalan, dan sebagaianya menjadi isyarat akan pentingnya perhatian terhadap dimensi sosial bahasa. Berdasarkan pendapat itu, maka pengkajian dan penelitian yang mengaitkan bahasa dengan dimensi kemasyarakatan mulai banyak dilakukan, tidak terkecuali kajian tentang sikap bahasa (*language attitude*) masyarakat Sasak *Gumi* (bumi) Lombokterhadap bahasa 'halus', khususnya di Pedaleman Suralaga. Dalam perspektif sosiolinguistik, fenomena *language attitude* dalam masyarakat yang multibahasa merupakan gejala yang menarik untuk dikaji karena melalui sikap bahasa dapat ditentukankeberlangsungan hidup suatu bahasa.

Mengingat setiap suku bangsa yang ada di Indonesia memiliki kehidupan sosial yang beragam dan dipengaruhi oleh adat istiadat daerah setempat dan membentuk suatu sistem pelapisan atau tingkat sosial, maka pada sistem pelapisan sosial tradisional di Indonesia, kita bisa menemukan beberapa tingkatan yang berkaitan dengan kedudukan

sosial seperti jenis kelamin, usia, dan keturunan. Berkaitan dengan keturunan inilah timbul adanya tingkatan pelapisan sosial dengan penyebutan yang berbeda-beda di kalangan suku bangsa di Indonesia.

Setiap tingkatan sosial atau golongan memiliki tingkatan kebahasaan tersendiri, seperti masyarakat Jawa yang memiliki tingkatan kebahasaan yang biasa disebut *krama* dan *ngoko* (Sumarsono 2007: 47).*Krama* sendiri dibagi menjadi dua golongan yaitu, 1) *krama inggil* untuk menunjukkan tingkat kesopanan tinggi, 2*) krama madia* untuk menunjukkan tingkat kesopanan menengah, dan 3) *ngoko* untuk menunjukkan tingkat kesopanan rendah. Bali juga memiliki tingkatan kebahasaan yang digunakan oleh masyarakat tertentu.Berdasarkan dimensi sosial, bahasa Bali mengenal adanya sistem *sor-singgih* atau tingkat tutur bahasa Bali yang erat kaitannya dengan sejarah perkembangan masyarakat Bali yang mengenal sistem *wangsa* (warna).Sistem *wangsa* tersebut dibedakan atas golongan *triwangsa* (*Brahmana, Ksatriya, Wesia*) dan golongan *Jaba* atau *Sudra* (orang kebanyakan).

Begitu juga dengan masyarakat Sasak di Lombok, setidaknya ada tiga golongan atau tingkat sosial yang ada di masyarakat, yaitu (1) *perwangse,* (2) *perbape*, dan (3) *jajarkarang*.Golongan *Perwangse* dan *perbape* menggunakan bahasa bentuk 'madia', sedangkan *jajarkarang* menggunakan bentuk biasa.Perubahan bentuk tingkat tutur dipengaruhi oleh umur dan golongan atau tingkat sosial (Febriana: 2012). Selain itu, laporan penelitian Prihartini (2006) menjelaskan bahwa ada tiga bentuk ragam Bahasa sasak, yaitu *halus, jamaq*, dan *kasar*. Ketiga ragam tersebut muncul karena dipengaruhi oleh faktor keturunan, lingkungan, usia, situasi, dan topik pembicaraan. Hafifah (2009) menyatakan bahwa masyarakat Sasak di daerahnya mengenal dua bentuk ragam bahasa, yaitu ragam bahasa Sasak halus dan ragam bahasa Sasak jamaq. Selain itu, dijelaskan juga faktor-faktor yang memengaruhi terjadinya tingkat tutur, yaitu faktor keturunan, lingkungan, usia, serta situasi dan topik pembicaraan. Bahasa Sasak halus dapat dikenal dengan pilihan kata *nike*'itu', *niki* 'ini'.

Mahyuni (1992) juga menjelaskan bahwa tingkat tutur bahasa Sasak ada tiga bentuk, yakni sebagai berikut. 1) Bentuk tingkat tutur *kaji-meran* (yang dalam bahasa Indonesia artinya *ya-saya*) untuk menunjukkan tingkat kesopanan tinggi.Bentuk tingkat kesopanan ini sering kita dengar saat situasi formal, seperti dalam upacara adat pernikahan (*sorong serahaji karma*) yang merupakan salah satu tradisi yang ada sejak zaman dahulu dan telah melekat dengan kuat serta utuh di dalam tatanan kehidupan masyarakat suku Sasak. 2) Bentuk tingkat tutur *tiang-nggih,* untuk menunjukkan tingkat kesopanan menengah. Bentuk ini tidak selalu digunakan saat berbicara dengan tingkat kesopanan tinggi ataupun menengah, tetapi juga untuk kelas masyarakat biasa dalam kadar tertentu dan kepada siapapun mereka selalu menggunakan bahasa sasak ragam halus. 3) Bentuk tingkat tutur *aoq ape,* untuk menunjukkan tingkat kesopanan rendah. Berdasarkan tingkatnya, bentuk tingkat tutur ini biasa digunakan saat berbicara dengan teman sebaya atau bisa juga dengan orang yang lebih dewasa, tetapi dalam konteks keakraban yang sudah terjalin begitu lama.Berkenaan dengan tingkat tutur ini, pada masyarakat Sasak dikenal dengan sebutan bahasa 'halus' (*high language*), yaitu tingkat tutur *kaji-meran* dan *tiang-nggih*yang biasanya digunakan oleh masyarakat *perwangsa* dan *perbape*yang ada di Pedalaman Suralaga.Tingkat tutur*aoq-ape* sebagai bahasa 'kasar' (*low language*) biasanya digunakan oleh masyarakat '*Jajarkarang*'ataumasyarakat umum.Mahyuni dkk.yangdalam penelitiannya mengambil simpulan bahwa bahasa Sasak terdiri dari tiga ragam tutur, yaitu ragam tutur tingkat kesopanan tinggi, kesopanan sedang, dan kesopanan rendah.

Sebagaimana disebutkan di atas, masyarakat pedaleman (masyarakat bangsawan)Suralagajuga memiliki ketiga bentuk tindak tutur tersebut.Oleh masyarakat sekitar,kata 'pedaleman' ini sering disebut dengan istilah '*Gubuk Mamiq*' karena hampir semua masyarakat yang menghuni pedaleman ini adalah para bangsawan.Pedaleman Suralaga sendiri dikelilingi oleh masyarakat umum (*jajarkarang)* yang jumlah penduduknya relatif sama di setiap kadus yang dihuninya. Situasi berbahasa era 70-an di Pedaleman Suralaga ini masih sangat kental, misalnya tingkat tutur *kaji-meran*dipakai *pada berbagai acara adat perkawinan, sunantan, hajatan-hajatan lainnya,tiang-nggih*-nya selalu dipakai sehari-hari di lingkungan mereka,dan tindak tutur *aoq-ape*biasanya dipakai ketika berinteraksi dengan masyarakat biasa atau'*Jajarkarang'*.

Seiring waktu, masyarakat Pedalaman Suralagakini mulai sulit untuk dikenali identitas kebahasaannya, terutama generasi-generasi muda yang mewarisi bahasa tersebut. Situasi bahasa mereka sudah hampir sama dengan masyarakat umum lainnnya, yaitu menggunakan tingkat tutur '*aoq-ape*' sehingga dapat saya simpulkan bahwa fungsi sosial bahasa, salah satunya untuk mengidentifikasi dan mengklasifikasikan seseorang ke dalam tingkat sosial masyarakat, tidak berfungsi secara maksimal. Masyarakat Pedaleman Suralaga,baik tua, muda, anak-anak,kini sudah memperlihatkan "kemunduran" dalam pemakaian berbahasa halusnya. Kecenderungan mereka berinteraksi dengan menggunakan variasi bahasa kelas menengah (*tiang-nggih*) relatif jarang.Bahasa tindak tutur *aoq-ape* (rendah) lebih mendominasi keseharian mereka walaupun penggunaannya masih di dalam lingkungan mereka sendiri. Berbeda dengan beberapa laporan penelitian sebelumnya yang menyatakan bahwa di beberapa daerah Pedaleman Lombok lainnya ditemukansituasi berbahasa masyarakat yang masih menggunakan bahasa halus dalam berinterkasi. Berdasarkan situasi ini, penulisingin mendeskrisikantentang sikap bahasa halus yang ada di masyarakat Pedaleman Suralaga dan faktor-faktor yang memengaruhi kecenderungan sikap bahasa tersebut.

2. Metode

Kajian ini menggunakan pendekatan deskriptif-sinkronis kualitatif. Artinya, hasil penelitian ini tidak akan berusaha untuk meramalkan apa yang akan terjadi pada masa yang akan datang sehubungan dengan sikap bahasa yang telah dirumuskan pada masa kini.Penelitian ini dibatasi hanya pada ruang keobjektifan atas dasar fakta yang ditemui.Populasi penelitian ini adalah seluruh masyarakat Pedaleman Suralaga yang tersebar di Kampung Gelumpang, Gubuk Puntik, dan Telaga Tampat.Sampel penelitian ditentukan dengan *nonprobability sampling*dengan teknik *sampling purposive,* yakni peneliti menentukan sampelberdasarkan pertimbangan tertentu yang dalam hal ini adalah pertimbangan situasi berbahasa (kepada siapa penutur berbicara, kapan, di mana, dan apa yang menjadi pokok pembicaraannya). Instrumen yang digunakan dalam penelitian ini adalah alat perekam, lembar observasi, kuesioner, dan wawancara.Dalam penelitian ini, peneliti bertindak sebagai pengamat lapangan serta berhubungan langsung dengan objek penelitian untuk menggali informasi terhadap sumber data.

Data penelitian yang digunakan terdiri atas data primer dan data skunder.Data primer berupa hasil observasi, wawancara, dan perekaman terhadap aktivitas berbahasa masyarakat Pedaleman Suralaga.Data sekunder berupa kuesioner yang dibuat sesuai dengan kebutuhan, seperti data tindak tutur yang dipakai sehari-hari, penguasaan bahasa halus, dan sikap mereka terhadap bahasa halus dengan menjawab pertanyaan-pertanyaan.

Dalam kegiatan ini peneliti menentukan 50responden, yang terdiri dari anak-anak, remaja/golongan muda, dan tua (sepuh), yang memahami baca tulis.Seluruh data dari pengamatan dijadikansumber atau korpus penelitian ini.Data yang diperoleh selanjutnya dianalisismengikuti model interaktifMiles dan Huberman Miles (dalam Sugiyono, 2009: 91) yang meliputi pengumpulan data, reduksi data (*data reduction*), penyajian data (*data display*), dan penarikan simpulan/verifikasi (*conclution drawing*).

3. Kerangka Teori

Language attitude adalah tata keyakinan atau kognisi yang relatif berjangka panjang, sebagian mengenai bahasa, mengenai objek bahasa yang cenderung memberikan seseorang untuk bereaksi dengan cara tertentu yang disenanginya. Sikap tersebut bisa positif dan bisa saja negatif, begitupun sikap terhadap bahasa.Sikap bahasa adalah keadaan jiwa atau perasaan sesorang terhadap bahasanya sendiri atau bahasa orang lain. Sikap bahasa yang dimaksud di sini adalah bagaimana pendukung atau penutur suatu bahasa bersikap terhadap bahasanya di tempat asalnya, di lingkungan masyarakatnya sendiri, dan bagaimana pula sikapnya terhadap bahasanya bila berbicara dengan orang lain, baik di dalam atau di luar daerah masyarakat bahasanya.Selain itu, yang tergolong pula dalam ruang lingkup sikap bahasa adalah bagaimana masyarakat penutur suatu bahasa memelihara bahasanya (*language maintenance)* dalam kehidupan sehari-hari (J.A. Fishman, 1972:48).

Menurut Kridalaksana (2001: 197), sikap bahasa merupakan posisi mental atau perasaan terhadap bahasa sendiri atau bahasa orang lain. Selain berhubungan dengan bentuk tubuh, posisi berdiri yang tegak, perilaku atau gerak-gerik, kata sikap dalam bahasa Indonesia juga mengacu pada sebuah perbuatan atau tindakan yang dilakukan berdasarkan pandangan (pendirian, keyakinan, atau pendapat) sebagai reaksi atas adanya suatu hal atau kejadian. Dari definisi tersebut dapat diketahui bahwa sikap tidak dapat secara langsung diamati.

Sikap merupakan suatu objek atau pemikiran.Sikap bahasa merupakan peristiwa kejiwaan yang tidak dapat diamati secara langsung.Akan tetapi, sikap bahasa dapat diamati melalui perilaku berbahasa atau perilaku tutur.Meskipun demikian, tidak setiap perilaku tutur dapat mencerminkan sikap bahasa.Sebaliknya, sebuah sikap bahasa tidak selamanya dapat terlihat dalam perilaku tutur (Bohner dan Wanke (2002: 5).Pendapat de Saussure yang dikutip dari Culler (1977) yang membedakan bahasa (*langue*) dan tutur (*parole*) dapat tercermin pada hubungan antara sikap bahasa dan perilaku tutur.Sikap bahasa lebih cenderung mengacu kepada bahasa sebagai sistem (*langue).*Sementara itu, perilaku tutur lebih merujuk untuk pemakaian bahasa secara konkret (*parole).*Sikap bahasa akan tampak apabila seseorang menjadi bagian dari masyarakat yang dwibahasawan atau multibahasawan. Pendapat tersebut diperkuat oleh Dittmar (1976:181) yang menyatakanbahwa sikap ditandai ciri-ciri sebagai berikut, yaitu meliputi pilihan bahasa dalam masyarakat multilingual, distribusi perbendaharaan bahasa, perbedaan dialek, dan problem yang timbul sebagai akibat adanya interaksi antara individu.

Sikap bahasa dikelompokkan Pateda (1987:28) menjadi dua bagian, yaitu sikap terhadap bahasa dan sikap berbahasa.Sikap terhadap bahasa penekanannya tertuju pada tanggung jawab dan penghargaannya terhadap bahasa, sedangkan sikap berbahasa ditekankan pada kesadarandiri dalam menggunakan bahasa secara tertib.Spolsky (1998:149) menyatakan bahwa seseorang yang mempelajari suatu bahasa dilatarbelakangi oleh sikapnya terhadap bahasa yang dipelajarinya, serta meliputi (1) sikap terhadap tujuan praktis penggunaan bahasa target dan (2) sikap terhadap orang

yang menggunakan bahasa target.Seperti yang dikemukakan oleh Bartram (2010:34), keterkaitan antara sikap pada pembelajaran bahasa dengan penguasaan berbahasa mungkin tidak seperti yang dibayangkan. Hal ini terjadi karena sikap tidak selalu mencerminkan perilaku atau penguasaan pada suatu hal. Sikap bahasa dapat digolongkan dalam dua kelompok, yaitu (1) sikap bahasa dan (2) sikap nonbahasa.Sikap bahasa adalah tata keyakinan mengenai objek bahasa yang memberikan kecenderungan seseorang untuk bereaksi menurutlanggamnya sendiri, sedangkan sikap nonbahasa adalah sikap politik, sosial, dan estetis yang menyangkut tata keyakinan terhadap bahasa.

Garvin dan Mathiot (1968: 149) menyebutkan bahwa *language attitude* dapat dilihat dari tiga ciri, yaitu kesetiaan bahasa *(language loyalty),* kebanggaan bahasa (*language pride*), dan kesadaran adanya norma bahasa (*awareness of the norm*). Ketiga ciri tersebut menunjukkan sikap positif terhadap bahasa dan masyarakat karena memiliki sikap antusiasme terhadap penggunaan bahasa yang digunakan oleh masyarakat tutur di mana mereka berada.Sebaliknya, jika ciri-ciri tersebut sudah menghilang maka sikap negatif terhadap suatu bahasa telah melanda diri atau kelompok masyarakat tersebut.Kesetiaan bahasa menurut konsep tersebut adalah sikap yang mendorong suatu masyarakat untuk turut mempertahankan kemandirian bahasanya dari pengaruh asing.Kebanggaan bahasa merupakan sikap yang mendorong seseorang atau kelompok menjadikan bahasanya sebagai lambang identitas pribadi atau kelompoknya untuk membedakannya dari orang atau kelompok lain. Kesadaran adanya norma bahasa mendorong seseorang menggunakan bahasa secara cermat, korek, santun, dan layak. Kesadaran yang demikian merupakan faktor yang sangat menentukan perilaku tutur dalam wujud pemakaian bahasa (*language use*). Kesetiaan bahasa, kebanggaan bahasa, dan kesadaran akan adanya norma bahasa merupakan ciri-ciri positif terhadap suatu bahasa. Sebaliknya, jika ciri-ciri tersebut sudah menghilang maka sikap negatif terhadap suatu bahasa telah melanda diri atau kelompok masyarakat tersebut.

4. *Language Attitude* Masyarakat Pedaleman Suralaga Lombok Timur terhadap Bahasa Halus

4.1 Kesetiaan Bahasa

Berdasarkan hasil penelitian melalui hasil kuesioner terhadap 50 responden, diketahui bahwa kesetiaan pada bahasa halus sangat rendah.Dikatakan demikian karena hasil persentase pemakaiannya pada tiga wilayah (Pedaleman Gelumpang, Telaga Tampat, dan Gubuk Puntik) dalam berbagai kegiatan,baik di dalam lingkungan Pedaleman sendiri maupun di luar lingkungan itu—misalnya pada saat mereka berinteraksi dalam keluarga, tetangga, di pasar, sawah, masjid, puskesmas, kantor desa, musyawarah keluarga, di tempat hajatan keluarga, dan di lingkungan sekolah—menunjukkan72 % responden menjawab bahwa bahasa yang mereka pakai adalah bahasa tingkat tutur 'aoq-epe'. Hal berbeda dengan penggunaan 'tiang-nggih' yang diakui hanya digunakan oleh 28% responden dan tidak ada responden yang menjawab tingkat tutur 'kaji-meran'. Pedaleman Gelumpang 12% responden masih menggunakan 'tiang-nggih' dan masing-masing 8% responden yang ada di Gubuk Puntik dan Telaga Tampat.

Mari kita lihat percakapan antara seorang paman yang hendak ke sawah dan berjumpa dengan keponakannya yang baru pulang dari Kadindi Dompu NTB (daerah Transimigrasi) berikut ini.

A: *Pe* kembe *Miq*?

'Engkau pergi ke mana*Miq*? (Sapaan dari *Mamiq*, orang tuabangsawan, laki-laki)

B: *Ku*loh bangket *Raden*.Piran ta Pe uleq? (Sapaan untuk anak laki-laki)
'Aku mau ke sawah Nak.Kapan kamu pulang?'
A: Teremal *Miq*.Apa ke tale*tpemangkin*?
'Tadi malam Miq.Apa yang engkau tanam sekarang?'
B: Sebia, laguq bueq seda leq angin ne.
'Cabai, tapi habis rusak karena angin'
A: *Nggih*, kenyangkan musimna, ito mesiq geto.
'Ya, sedang musimnya, di sana juga begitu.
B: Teka getoq jaq ndek, *ku*lalo juluq.
'Ayo kalau begitu, saya berangkat dulu'

Percakapan ini terlihat tindak tutur 'tiang-nggih' yang sudah bercampur dengan tindak tutur 'aoq-ape'. Kata *Miq, Raden,mangkin*, dan *nggih* adalah tindak tutur 'tiang-nggih' dan yang lainnya adalah tindak tutur *'aoq-ape'*. Kata *Pe*kembe,*ku*loh,*ku*lalo, tale*tpe* adalah bentuk-bentuk tindak tutur 'aoq-ape'. Kata *Pe* atau *Epe* (engkau) dalam bahasa tingkat tutur *'tiang-nggih'* adalah *plinggih/plungguh*dan *ku* atau *aku* tingkat tutur *'tiang-nggih'* adalah *tiang*. Dari situasi berbahasa di atas, penutur A sudah tidak menggunakan tingkat tutur *'tiang-nggih'* dan penutur B masih mencampur dengan masih memperlihatkan kata *mangkin* dan *nggih*,tetapi menghilangkan kata *plinggih*, padahal penutur B sedang berbicara dengan orang tua. Keadaan ini hampir menguasai pola komunikasi yang ada di masyarakat Pedaleman Suralaga di berbagai aktivitas berbahasanya.Terlebih ketika mereka berinteraksi dengan yang seusia atau yang setingkat dengan mereka atau yang ada di bawahnya, mereka menggunakan tindak tutur *'aoq-ape'*.Begitu juga dengan masyarakat yang ada di luar pedaleman, mereka sudah tentu menggunakan tindak tutur *'aoq-ape'*.

Mengingat bahwa kesetiaan penutur terhadap bahasa sangat tergantung pada beberapa faktor, yaitu sejauh manakah bahasa tersebut dapat memberikan efek ekonomi, sosial, dan budaya terhadap kepentingan dirinya atau masyarakat yang bersangkutan dan sejauh mana bahasa itu memberi efek terhadap harga dirinya (prestisenya), maka dapat dikatakan bahwa kesetiaan masyarakat Pedaleman Suralaga terhadap bahasa 'halus' sangat negatif karena tidak menunjukkan loyalitas berbahasa 'halus' atau tidak memperkuat atau melekatkan bahasa halusnya dalam berbagai tuturan.

Beberapa penyebab ketidaksetiaaan bahasa di atas adalah karena faktor internal, yaitu kebiasaan penutur yang memang menguasai beberapa ragam bahasa sehingga sering campur kode dalam pemakaiannnya. Selain itu, terdapatjuga ada faktor eksternal, yaitu kondisi lingkungan yang masyarakat Pedaleman Suralaga yang memang dikelilingi oleh masyarakat *Jajarkarang* (biasa) yang tentunya sangat terbuka untuk berinteraksi sehari-hari dengan masyarakat di luarnya sehingga berkontribusi untuk menggunakan tindak tutur *'aoq-ape'* dan dapat menyebabkan masyarakat Pedaleman menjadi terbiasa memakainya. Perkawinan campuran juga menjadi faktor hilangnya kesetiaan bahasa, misalnya bangsawan perempuan menikah dengan tidak bangsawan.Bangsawan perempuan yang tadinya dapat menggunakan bahasa halus, lama-kelamaan mulai luntur mengikuti bahasa suami yang menggunakan tindak tutur *'aoq-ape'*.Adaptasi dari lingkungan yang baru sebagaimana ditunjukkan pada percakapan di atas menunjukkan adanya kecenderungan masyarakat yang kembali ke Pedaleman Suralaga sedikit terbiasa menggunakan pola komunikasi yang mereka bawa dari daerah rantaunya, baik yang sempat meninggalkan daerahnya ke dalam maupun luar negeri.Hal ini banyak terjadi pada masyarakat Pedaleman yang menjadi TKI dan TKW, terutama yang pulang dari Malaysia.Faktor kebutuhan ekonomi juga menjadi

faktor yang memengaruhi ketidaksetiaan, seperti kegiatan berdagang, bertani, berburuh, dan lain-lainnya. Proses interaksi dengan orang luar dengan tidak mempertahankan identitas bahasanya menjadikannya cenderung menggunakan bahasa tindak tutur '*aoq-ape*'.

4.2Kebanggaan Bahasa

Berdasarkan temuan di atas dapat disimpulkanbahwa kebanggaan bahasa pada masyarakat PedalemanSuralaga termasuk padakategori rendah.Dari data yang diperoleh, dengan mendaftar 100 kosa kata (sebagai ilisitasi saja), ternyata masih banyak bahasa halus yang belum diketahui oleh masyarakat Pedaleman Suralaga (misalnya: *titi, tata, tegepang, rawuh, sekepat, rayi, pantek,sambi, tendes, penyerminan, sumur, karna, sungap, pangeran, gading, cokor,* dan lain-lain). Penguasaan bahasa halus mereka sangat kurang sekali.Dari 100 kosa kata ternyata tidak lebih dari 30 kosa kata yang sudah dikuasai (misalnya: *nggih, tiang, lumbar, margi, plinggih/plungguh, mangkin, niki, nike, tunas, tampiasih, pamit, nurge, pasengan, medahar, antos, gedeng, ngelanjar, mesare, lingsir sampun, mindah, sanaq, mamiq bini, haturang, karya, pekayunan*).

Di sisi lain,hasil analisis data menunjukkan sikap mereka terhadap bahasa halus sesungguhnya relatif netral. Dari 50 responden, terdapat 50% menunjukkan sikap bangga memiliki dan menggunakan bahasa halus dengan alasan dapat menunjukkan identitas pribadinya sebagai masyarakat bangsawan.Sebanyak 50 % lagi tidak perduli dengan hal itu karena mereka merasa terbuka menerima dan menggunakan tindak tutur '*aoq-ape*'.Pemakaian bahasa halus dirasakan sebagai pelengkap yang menambah harga diri dan wibawa penampilan, hanya saja mereka kurang memiliki perbendaharaan kosa kata.Peristiwa ini bisa saja terjadi perbedaan pendapat karena sebagaimana dijelaskan oleh Lambert (1967), sikapterdiri dari tiga komponen, yaitu komponenkognitif, afektif, dan konatif.Ketiga komponen sikap ini saling berhubungansatu sama lain. Namun, pada kenyataannyadi tengah masyarakat seringkalipengalaman "menyenangkan" atau"tidak menyenangkan" yang didapat seseorangmenyebabkanhubungan ketigakomponen itu tidak sejalan. Jika ketigakomponen ini sejalan satu sama lainnya,maka sebuah perilaku dapat menunjukkansikap seseorang terhadap suatu keadaan.Sebaliknya, jika komponen-komponen tersebut tidak sejalan,maka perilaku tidak dapat digunakanuntuk mengetahui sikap.Para ahli mengatakanbahwa perilaku memang belumtentu menunjukkan sikap seseorang.Oleh sebab itu, meskipun ada perbedaanpada hasil kuesioner, tetapi hasil secara keseluruhanmenunjukkan bahwa kebanggaan bahasa masih sangat lemah.

Beberapa penyebab dari kurangnya kebanggaan berbahasa, selain kurangnya kosa kata yang mereka kuasai, juga sangat disebabkan oleh kurangnya kebutuhan berbahasa halus.Hal itu sering menjadikan masyarakat Pedaleman Suralaga lebih membiasakan diri untuk menggunakan tuturan 'kebanyakan', yaitu tindak tutur'*aoq-ape*'.Kedua alasan ini menyebabkan penguasaan bahasa halus yang minim sehingga masyarakat Pedalemanpun tidak bangga atas bahasanya.

4.3Kesadaran Adanya Norma Berbahasa

Hasil observasi yang digunakan untukmengetahui aspek kesadaran adanyanorma berbahasa yang dilihat dari unsur kecermatandan kebenaran serta kesantunandan kelayakan berbahasamenunjukkan bahwa sikap bahasa masyarakat Pedaleman Suralagaterhadap bahasa halus masih lemah.Beberapa situasi, misalnya ketika seorang anak menanyakan orang tuanya yang akan pergi ke sebuah acara, "*Mangkin Plinggih berangkat Miq*"(Sekarang Engkau berangkat, Miq), lalu berbicara dengan adiknya

"Uah pe mangan Dik" (Kamu sudah makan Dik), dan berbicara pada setingkat/seusia dengannya *"Ku singgaq bukumpe ah jelo doang"* (Aku pinjam buku kamu sehari saja).

Dilihat dari tuturan tersebut,mereke cenderung berusaha menuntut dirinya untuk berbahasa halus dengan orang tua atau yang ada di atasnya, sedangkan kepada yang seusia dan di bawahnya tidak mentaatinya lagi. Padahal sikap berbahasa adalah **kesadaran** adanya norma bahasa. Hal yang dinilai adalahkesopanan dalam pemilihankata dan ungkapan dalam menjawab dan merespon pembicaraan,sikap dalam merespon pertanyaanatau pernyataan dari lawan bicara,dankepercayaan diri dalam berbicara.Kesantunan terlihat lebih tercermindari gerakan, mimik, dan kontak matayang dilakukan masyarakat selama berbicara, misalnya seseorang ingin meminta sesuatau kepada orang lain, maka kata '*tunas Kakak*' atau 'minta' mengikuti gerak tubuhnya untuk mengekspresikan agartuturannya terpenuhi. Kesadaran adanya norma mendorongseseorang menggunakan bahasa secaracermat, tepat, santun, dan layak.Kesadaran yang demikian merupakanfaktor yang sangat menentukan perilakututur dalam wujud pemakaian bahasa(*language use*).

Kesadaran berbahasa haluspada masyarakat Pedaleman Suralaga juga dinyatakan rendah karena tidak ada cerminan pada tanggung jawab, sikap, dan perasaan memiliki bahasa yang pada gilirannya menimbulkan kemauan untuk ikut membina dan mengembangkan bahasa. Masyarakat Pedaleman Suralaga cenderung tidak menyadari bahwa berbahasa halus kepada anak-anak, istri, suami, saudara, keluarga, dan masyarakat lainnyamerupakan sebuah tanggung jawab.Hal itu sebenarnyadapat dilakukan dengan melakukan pembinaan dan pelestarian mulai daridalam rumah.Bahasa halus tidak dikenal oleh anak cucu mereka karena orang tua, sebagai pewaris pertama bahasa, tidak membiasakan diri berbahasa halus malah membiasakan anak-anaknya menggunakan tindak tutur 'aoq-ape'.Di Pedalaman Suralaga pun sangat jarang ditemukan orang tua yang menyebut kata *'napi Nak, tiang* Nak, *nggih* Nak*'*.Mereka justru menggunakan kata '*apa, aku, aoq*' untuk menyebutkan kata 'apa, aku, dan ya'. Orang tua sering acuh tak acuh terhadap bahasa halus ditambah dengan prinsip "asal orang mengerti apa yang saya katakan". Mereka tidak menyadari bahwa kesadaran berbahasa merupakan sikap seseorang, baik secara sendiri-sendiri maupun bersama-sama, untuk bertanggung jawab dan memliki kemauan untuk membina dan mengembangkan bahasa itu.

Pateda (1987) menjelaskan bahwa setiap orang bertanggung jawab terhadap bahasa ibunya dan bahasa nasionalnya. Ciri-ciri orang yang bertanggung jawab terhadap bahasa dan pemakaiannya adalah 1) hati-hati menggunakan bahasa, 2) tidak senang melihat orang yang mempergunakan bahasa secara serampangan, 3) memperingatkan pemakai bahasa kalau ternyata ia membauat kekeliruan, 4) tertarik perhatiaanya kalau orang menjelaskan mengenai bahasa, 5) dapat mengoreksi pemakaian bahasa orang lain, 6) berusaha menambah pengetahuan tentang bahasa tersebut, dan 7) bertanya kepada ahli kalau menghadapi persoalan bahasa. Berdasarkan ketujuh ciri-ciri yang diungkapkan di atas, maka kondisi kesadaran berbahasa khususnya tanggung jawab terhadap bahasa halus oleh masyarakat Pedaleman Suralaga belum terpenuhi.

5. Penutup

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa *language attitude* masyarakat Pedaleman Suralaga terhadap bahasa halus menunjukkan ciri 'kelemahan', bahkan 'menghilang' dalam pemakaiannya. Aktivitas berbahasa di dalam maupun luar lingkungannya juga demikian.Ketidakgairahan dan tidak adanya dorongan untuk mempertahankan bahasanya merupakan penanda sikap negatif mereka terhadap 'bahasa

halus' yang sudah diwariskan oleh nenek moyang.Segi kesetiaan bahasa menunjukan adanya sikap negatif dan masih rendahnya rasa kebanggaan berbahasa.Berdasarkan analisis data memang ditemukan adanya perasaan bangga, tetapi tidak disertai dengan kemampuan mereka terhadap bahasa halus dan pemakaiannya sehari-hari. Selain itu, kesadaran juga menunjukkan perilaku negatif karena rasa kecermatan dan kesantunan mereka menggunakan bahasa halus tidak menunjukkan wibawa bahasa itu. Sikap negatif ini disebabkan oleh faktor ekternal dan internal. Faktor eksternal ditentukan oleh faktor kebiasaan penutur/kedwibahasaan, usia, kondisi lingkungan, tidak adanya keteladanan berbahasa, perkawinan campuran, adaptasi dari lingkungan berbahasa baru, dan faktor kebutuhan ekonomi. Sementara itu, faktor internal ditentukan oleh faktor ragam, kurangnya kosa kata, minimnya kebutuhan berbahasa, kurangnya keinginan untuk belajar bahasa, dan tidak adanya tanggung jawab untuk melestarikan bahasa.

Beberapa saran yang dipandang penting untuk peneliti berikutnya dan pemerintah, terutama dalam kaitannnya dengan sikap bahasa adalah sebagai berikut.

1) Perlu diadakan pengukuran yang lebih bersifat standar terhadap sikap bahasa.
2) Metode kuesioner yang menyangkut aspek sikap bahasa perlu lebih dipertanjam dan diperluas untuk mendapatkan data yang relevan dan sahih.
3) Pemerintah sebaiknya mulai memikirkan pembinaan sikap bahasa daerah terutama bahasa ragam halus yang mulai tidak dikenal oleh generasi muda.

DAFTAR RUJUKAN

Bartram, B. 2010.*Attitudes to ModernForeign language Learning : Insightsfrom Comparativ Education.*London: Continuum InternationalPublishing Group.

Bohner, G. & Wanke, M. 2002.*Attitudes and attitude change.* Hove:Psychology Press.

Culler, J. 1977.*Ferdinand de Saussure.*Harmondsworth: Penguin.

Chaer, Abdul dan Leonie Agustina.1995. *Sosiolinguistik" Perkenalan Awal.* Jakarta: Rineka Cipta.

Dittmar, N. 1976.*Sociolinguistics : aCritical Survey of the Theory andApplication.* London:Arnold.

Febriana,Ita. 2012. *Tingkat Tutur Bahasa Sasak pada Masyarakat Prapen Kecamatan Praya.*Skripsi.FKIP Universitas Mataram.

Garvin, P.L. & Mathiot M. 1968.*TheUrbaization of Guarani Language.Problem in anguage and Culture,* dalam Fishman, J.A. (Ed) *Reading inTes Sosiology of Language.*Mounton. Paris: The Hague

Kridalaksana, H. 2001. *KamusLinguistik.* Jakarta: PT. GramediaPustaka Utama

Lambert, W.E. 1967.*The SocialPsychology of Bilingualism.* Dalam:*Journal of Social Issues 23.* Hal.91—109.

Mahyuni, dkk. 1992. *Unggah Ungguh Bahasa Sasak.* FKIP. Unram

Miles, M. & Huberman, A.M. 1992.*Analisis Data Kualitatif.* PenerjemahTjetjep Rohedi. Jakarta: UI Press

Pateda, M. 1987. *Sosiolinguistik.*Bandung: Angkasa

Prihatini, Aryani. 2006. *Pengaruh Makna Tingkat Tutur dalam Bahasa Sasak dan Hubungannya dengan Nada Pilihan Bahasa Masyarakat Desa Sakra Kabupaten Lombok Tengah* .Skripsi.FKIP. Universitas Mataram

Spolsky, B. 1998.*Sociolinguistics.*Oxford: Oxford University Press.

Sugiyono, 2009.*Memahami Penelitian Kualitatif.* Bandung: Alfabeta.

Sumarsono. 2008. *Sosiolinguistik.*Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Meninjau Perubahan Sosial pada Teks Putri Cilinaya Versi Sasak sebagai Upaya Mempertahankan Kearifan Lokal dalam Sastra Tradisional

Eva Nurmayani
evanurmayani@gmail.com

Abstrak

Sastra tradisional merupakan salah satu kekayaan nusantara yang masih bertahan dalam arus global. Salah satu sastra tradisional yang masih dijaga oleh masyarakat Sasak adalah cerita *Putri Cilinaya.* Teks dalam cerita *Putri Cilinaya* mengandung nilai positif yang mampu membentuk karakter yang baik pada generasi bangsa. Penelitian ini diharapkan dapat (a) menumbuhkan kecintaan pada sastra daerah yang mengandung nilai positif yang baik dalam mengembangkan pendidikan karakter, (b) sebagai inspirasi untuk menjadikan teks *Putri Cilinaya* sebagai sumber belajar dalam pembelajaran formal, (c) untuk melesatrikan sastra daerah sebagai hasil budaya yang menjadi simbol kebudayaan bangsa. Cerita *Putri Cilinaya* diterima keberadaannya karena mengandung nilai positif seperti, mF9D9B yang merupakan tr adisi masyarakat Sasak pada umumnya yang mencerminkan nilai kearifan lokal yang dimiliki oleh Suku Sasak. Di era globalisasi dan teknologi dewasa ini. Proses transformasi terjadi pada tradisi masyarakat Sasak saat ini dengan tardisi masyarakat Sasak masa lalu karena adanya faktor perubahan zaman, kebutuhan masyarakat Sasak pada kehidupan yang praktis serta berkembangnya ilmu pengetahuan. Meskipun begitu, ada beberapa tradisi masyarakat Sasak dalam cerita *Putri Cilinaya* yang masih tetap bertahan karena adanya kesepakatan untuk mempertahankan tradisi dan agama yang menjadi identitas budaya masyarakat sampai saat ini.

Kata Kunci: *sastra tradisional, transformasi, penerimaan*

1. Pendahuluan

Karya sastra mengandung nilai-nilai positif yang berguna sebagai ajuan dalam menjalani hidup karena karya sastra selalu menyelipkan nasehat, pesan moral dan pandangan tentang kebenaran. Pesan-pesan yang terdapat dalam karya sastra biasanya berupa nilai-nilai yang terdapat pada latar belakang sosial budaya masyarakat. Sastra tradisional merupakan salah satu karya sastra yang kental dengan adat istiadat lingkungan budaya masyarakat setempat.

Salah satu karya sastra tradisioanal yang masih diterima keberdaannya di tengah masyarakat Sasak adalah cerita *Putri Cilinaya* (selanjutnya disingkat PC). Cerita PC diterima dan ditanggapi oleh masyarakat Sasak karena Teks *Putri Cilinaya* (selanjutnya disingkat TPC) memaparkan cerita yang mengandung nilai-nilai sosial budaya masyarakat Sasak di masa lalu yang menjadi tardisi masyarakat Sasak sampai saat ini.

Seiring perkembangan zaman, tradisi masyarakat Sasak yang dipaparkan dalam TPC mengalami proses transformasi dengan kehidupan masyarakat dewasa ini. Peneliti tertarik untuk meneliti dan mengkaji penyebab terjadinya transformasi itu dalam sudut pandang sosial serta menganalisis proses transformasi pada TPC yang terdapat dalam cerita. Kajian ini akan mendeskripsikan perubahan sosial pada masyarakat Sasak yang terdapat pada teks *Putri Cilinaya* versi Sasak sebagai upaya untuk mempertahankan kearifan lokal. Kemudian peneliti juga akan mendeskripsikan tanggapan masyarakat Sasak terhadap perubahan sosial pada TPC dengan konteks kekinian.

2. Objek Penelitian

Objek Penelitian dalam kajian ini adalah takepan Putri Cilinaya (TPC) yang telah mengalami proses transilisasi dalam bentuk buku yang dilakukan oleh Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provensi Nusa Tenggara Barat, bekerja sama dengan Museum Negeri Provensi Nusa Tenggara Barat tahun 2007.

3. Landasan Teori

3.1 Teori Transformasi

Transformasi dalam KBBI (2008) dinyatakan: 1) perubahan rupa (bentuk, sifat, fungsi, dan sebagainya) dan 2) perubahan struktur gramatikal menjadi garamatikal lain dengan menambahkan, mengurangi, atau menata kembali unsur-unsurnya. Dengan demikian yang dimaksudkan transformasi dalam kajian ini adalah kemampuan seorang atau kelompok untuk mengubah suatu kebiasaan menjadi sesuatu yang baru yang lebih berterima pada waktu tertentu.

Proses transformasi pada dasarnya diawali oleh proses perubahan sosial yang mengandung urutan perubahan yang bersifat statis dalam waktu yang lama. Perubahan Sosial adalah mifiksi atau transformsi dalam perorga nisasian masyarakat. Perubahan sosial mengacu pada variasi hubungan antar individu, kelompok, organisasi, kultur, dan masyarakat pada waktu tertentu (Percel dalam Budiasa, 2013: 335).

Selanjutnya perubahan itu terjadi dengan sendirinya tanpa ada rencana tertentu. Ini berlangsung akibat adanya tindakan-tindakan masyarakat yang menyesuaikan diri dengan keperluan, dengan suasana dan kadaan yang muncul akibat perkembangan masyarakat. Dengan demikian pengertian perubahan sosial dalam penelitian ini adalah perubahan kebiasaan, tingkah laku dan pola pikir dalam suatu kelompok masyarakat untuk merepresentasikan ungkapan sesuai dengan ruang dan waktu.

Sejalan dengan teori transformasi di atas, proses transformasi yang terjadi pada TPC dalam masyarakat Sasak mengenai tradisi yang berhubungan dengan daur hidup dan budaya seperti khitanan, pernikahan, makan sirih dan berburu mengalami transformasi disebabkan karena perkembangan zaman, berkembangnya pemikiran atau kognitif masyarakat setempat karena mengalami kemajuan pemahaman terhadap agama serta keinginan masyarakat Sasak hidup secara praktis.

Perubahan zaman dapat mengubah pendangan dan pendapat masyarakat terhadap segala sesuatu seperti tradisi dan budaya. Masyarakat yang menitik beratkan kebutuhan hidupnya terhadap sesuatu yang baru memicu proses transformasi itu terjadi. Kemudian itulah yang menyebabkan masyarakat mengalami perubahan terhadap sudut pandang tertentu.

3.2 Teori Resepsi

Kemudian teori resepsi diartikan (Ratna: 2010) adalah sebagai penerimaan, penyambutan, tanggapan, reaksi, dan sikap pembaca terhadap suatu karya sastra. Pada dasarnya resepsi sastra merupakan cabang teori sastra yang memusatkan pada proses hubungan teks dan pembaca, yang sebagian besar diarahkan pada fase interpretatif proses pembaca. Proses ini berkaitan erat dengan evaluasi ketika pembaca memberikan *value judgment* kepada teks tertentu, dalam kaitan ini penelitian teks sastra tidak berhubungan dengan studi sastra terhadap keperibadian pembaca. Melainkan difokuskan pada studi sastra dengan menguak konsep yang terdapat dalam karya sastra yang merupakan ide dari pengarang dan memegang peranan penting.

Secara historis teori resepsi sudah diperkenalkan tahun1967 oleh Hans Robert Jauss (1983: 3-35) yang dikemukakan dalam makalahnya yang berjudul *Literary*

History as a Challengge to Literary Theory. Jauss menekankan bahwa teori resepsi menekankan pada horison harapan artinya setiap pembaca yang membaca karya sastra memiliki keindahan yang sama dengan karya sastra yg dibaca sebelumnya. Berbeda dengan wolfgang Iser. Iser menekakan pembaca implisit pada 'kesan' artinya bahwa teks tersebut yang menciptakan kesan bagi para pembaca. Misalnya, teks yang memiliki makna kesedihan akan mampu membuat pembaca menangis atau larut dalam kesedihan, begitu pula dengan teks yang mengandung kegembiraan dan sebagainya. Artinya suatu karya sastra tidak memiliki hubungan dengan karya sastra sebelumnya dalam menciptakan resepsi atau penilaian dari pembaca.

4. Pembahasan

Penelitian ini fokus pada Teks *Putri Cilinaya* (TPC) dalam setiap teksnya terdiri dari beberapa pupuh. Berikut diuraikan nama-nama pupuh yang terdapat dalam TPC. TPC tersusun berdasarkan pupuh (bait) terdiri dari 14 pupuh yaitu: *Puh Semaranggirang* terdiri dari 5 bait, *Puh Dangdang* yang terdiri dari 35 bait, *Puh Pangkur* terdiri dari 33 bait, *Puh Sinom* terdiri dari 39 bait, *Puh Maskumirah* terdiri dari 7 bait, *Puh Kubur Cara Bali* terdiri dari 106 bait, *Puh Semaya Mati* terdiri dari 46 bait, *Puh Maskumambang* terdiri dari 32 bait, *Puh Durma* terdiri dari 31 bait, *Puh Meongambar* terdiri dari 6 bait.

Data primer yang merupakan TPC akan dianalisis menggunakan teori Transformasi sastra. Kemudian data sekunder yang diperoleh dari hasil wawancara dengan narasumber digunakan sebagai data pustaka untuk mengetahui tanggapan masyarakat Sasak terhadap TPC. Hasil wawancara dengan narasumber dianalisis menggunkan teori resepsi.

4.2 Penerimaan Masyarakat Sasak pada cerita PC

Cerita PC pada mulanya merupakan salah satu karya sastra yang ditulis di atas daun lontar *(takepan)*. Keberadaan karya sastra lokal berperan dalam mempertahankan budaya dan penguat identitas daerah. Sastra diciptakan karena adanya keinginan dari penulis untuk menyampaikan sesuatu kepada pembaca. Karya sastra tidak terlepas dari sosiologi pengarangnya, lingkungan sangat membantu pengarang dalam cerita PC mengambarkan adat istiadat masyarakat Sasak yang masih kental seiring perkembangan zaman, beberapa tradisi masyarakat Sasak mengalami perubahan atau pergeseran. Penyebab terjadinya pergeseran karena perkembangan pengetahuan masyarakat serta pemahaman yang mendalam pada ajaran agama.

Penerimaan masyarakat Sasak terhadap cerita PC secara lisan dan tulis. Penerimaan masyarakat Sasak terhadap cerita PC diuraikan sebagai berikut.

4.2.1 Penerimaan Secara Lisan

Tradisi yang masih terjaga dan yang mengalami perubahan dapat dilihat dari TPC yang memaparkan tradisi masyarakat Sasak di masa lalu. Bentuk penerimaan masyarakat Sasak terhadap TPC terdiri dari dua cara, yaitu secara lisan dan tulis. Bentuk penerimaan secara lisan yakni:

a. Bercerita (Mendongeng)

Kegiatan pembacaan cerita PC dalam situasi formal atau nonformal. Situasi formal misalnya dibacanya cerita PC di sekolah dan menjadi bahan ajar dalam pembelajaran formal. Sementara situasi nonformal misalnya pada saat aktivitas mendongeng yang dilakukan oleh orang tua kepada anak-anaknya. Serta kegiatan mendongeng yang dilakukan oleh pendongeng di tempat-tempat hiburan.

b. Menembang *(Memanca atau Memaos)*

Karya sastra berbentuk takepan TPC dibaca pada acara adat. Pembacaan TPC *(takepan)* dalam acara adat biasa disebut *mamanca* atau *mamaos*. Kegiatan *mamanca*

tetap dilakukan sebagai sebuah penerimaan masyarakat terhadap karya sastra. Masyarakat Sasak menerima cerita PC karena banyak nilai-nilai positif yang terkandung di dalam cerita tersebut yang mampu menjadi pedoaman dalam kehidupan.

4.2.2 Penerimaan Secara Tulis

a. Buku Dongeng

Kemudian dengan tulis yakni ketika TPC banyak ditulis kembali dalam bentuk buku dongeng yang disebarkan di toko buku atau pun sekolah-sekolah. Tujuannya untuk memperkenalkan cerita PC di seluruh masyarakat pada semua kalangan.

b. Arsip Daerah.

Cerita PC ditulis ulang yang merupakan hasil transliterasi yang lakukan Pemeritah Daerah dari tekepan ke dalam bentuk buku dijadikan sebagai arsip daerah. Arsip ini dijaga dan dirawat di Museum Daerah Provinsi sebagai data penelitian yang dilakukan oleh mahasiswa maupun dari kalangan umum serta untuk memudahkan pembaca memahami sastra yang ditulis di atas daun lontar bagi masyarakat yang tidak bisa membaca hurup *Jejawi* (Sasak Kuno).

4.2 Tanggapan Masyarakat Sasak Terhadap TPC

Masyarakat Sasak menerima TPC sebagai sastra tardisional serta menerima nilai-nilai positif yang ada dalam TPC kemudian diteladani dalam kehidupannya. Bentuk penerimaan ini dilakukan dengan memelihara dan menjaga tradisi dan budaya seperti yang dipaparkan dalam TPC. Masyarakat memiliki pendapat bahwa dalam cerita PC terkadung nilai-nilai positif yang memiliki fungsi dan makna yang berguna bagi ummat manusia dalam menjalani hidup di tengah masyarakat. Bentuk kearifan lokal yang terdapat pada TPC pada penelitian ini adalah Tradisi berhubungan dengan Daur Hidup dan Tradisi yang berhubungan dengan Budaya berikut uriannya:

4.2.1 Tradisi Berhubungan dengan 'Daur Hidup'

Tradisi adalah kebiasaan turun-temurun sekelompok masyarakat berdasarkan nilai budaya masyarakat yang bersangkutan. Tradisi memperlihatkan bagaimana anggota masyarakat bertingkah laku, baik dalam kehidupan yang bersifat duniawi maupun terhadap hal-hal yang bersifat gaib atau keagamaan (Esten, 1999). Tradisi diibaratkan sebagai sekelompok manusia yang memiliki pandangan yang sama terhadap sesuatu yang merupakan landasan bagi kelompok tersebut untuk bertindak terhadap sesama dan lingkungannya yang memiliki norma dan aturan dalam masyarakat atau kelompok tersebut.

Daur Hidup dalam BBI (2008) secara harfiah dapat diartikan sebagai tradisi masyarakat yang menyangkut kehidupan manusia di atas dunia ini. Daur Hidup menyangkut manusia, alam dan sang Pencipta. Daur Hidup meliputi segala sesuatu tentang kehidupan dan aturan yang berlaku dalam masyarakat dan agama, adapun diantaranya, seperti melahirkan, khitanan, pernikahan serta tentang kematian.

Analisis TPC dimulai dengan tradisi yang berhubungan dengan 'daur hidup' yang terdapat pada TPC dengan tradisi masyarakat Sasak yang diawali dengan tembang *Puh Kubur Cara Bali,* yakni khitanan dan adat pernikahan yang diuraiakan sebagai berikut.

a. Khitanan

Khitanan merupakan syariat Islam yang wajib dilakukan oleh laki-laki muslim yang menjadi pembeda antara laki-laki muslim dengan laki-laki pemeluk agama lain. Di beberapa tempat salah satunya di Pulau Lombok acara khitanan anak-anak dijadikan acara hajatan, undangan dan hiburan. Pada umumnya tradisi ini secara turun temurun

dilakukan oleh masyarakat Sasak. Masyarakat Sasak pada masa dahulu melakukan tradisi khitanan terlebih dulu melakukan beberapa ritual yakni salah satunya adalah dengan menaikkan anak laki-laki mereka ke atas *juli* (alat untuk mengusung pada acara khitanan atau perkawinan) kemudian diarak keliling desa dengan diiringin oleh gong gamelan. Tardisi ini merupakan pemberitahuan kepada orang lain bahwa anak laki-laki mereka akan dikhitan. Masyarakat Sasak di masa lalu memiliki pandangan bahwa anak yang akan dikhitan harus naik di atas *juli* karena itu merupakan bagian dari budaya yang telah menjadi tradisi pada masyarakat.

Seiring waktu dan perkembangan zaman, tradisi ini lambat laun mengalami proses perubahan. Tardisi ini tidak lagi dilakukan oleh sebagian besar masyarakat Sasak, dikarenakan bentuk pemikiran dan pengetahuan masyarakat yang semakin berkembang serta keinginan untuk hidup secara praktis menjadikan masyarakat meninggalkan tradisi tersebut.

Acara hajatan, undangan dan hiburan adalah bagian dari khitanan yang dari dulu memang dilakukan oleh masyarakat Sasak. Ini terbukti dalam paparan teks yang terdapat pada cerita PC yang memaparkan tradisi khitanan yang biasa dilakukan oleh masyarakat Sasak tradisional. Teks *Puh Kubur Cara Bali* terdiri atas 106 bait setiap baitnya terdiri 6—8 baris. *Puh Kubur Cara Bali* berisi ungkapan kesedihan namun menyelipkan ide-ide dan jalan keluar dari permasalahan yang dihadapi oleh para tokoh dalam teks. Pada teks ini penulis memaparkan proses khitanan yang dilakukan oleh Megarsih setelah berkumpul dengan orangtuanya. Berikut paparan teks yang menjelaskan tentang khitanan Megarsih:

Puh Kubur Cara Bali

.....

(1) Datu no bamanik glis, leq demung demang hanta nengka, meq tejak batur luweq sida oiyak juli gamaq pada, banjurna pada mamiya, deqna suwe jari banjur, tur batalah singa dalak (SLPC1, Pupuh 292)

(2) Takocapang Lumegarsih, siq gen tahek besunat, tapangider siwaq lewot bahadeng-hadeng hunin surak, gong gamelan hendeq tatah, bedil muni bagaluntur memanca rame pada paca pajangan (TPC1, Pupuh: 292)

.....

Terjemahannya:

.....

(1) Raja Keling mengatakan sekarang demung demang kamu ajak orang banyak membuat *juli* lalu semua membuat tak lama jadilah bentuknya seperti singa galak (SLPC1, Pupuh: 292)

(2) Diceritakan Megarsih akan naik dikhitan dikelilingi sembilan kali, suara teriakan semakin ramai, gong gamelan tak ada hentinya,suara bedil bergantian, sementara itu terdengar suara yang membaca lontar di bawah *tatarang* (TPC1, Pupuh: 293)

.....

Berdasarkan teks di atas memaparkan proses khitanan yang dilakukan oleh Megarsih sebelum dikhitan, ia dinaikan di atas *juli*. *Juli* biasanya berkarakter binatang seperti singa atau kuda. Karakter kuda dan singa melambangkan kekuatan dan keberanian. Proses transformasi kehidupan sosial dalam masyarakat Sasak tidak sepenuhnya terjadi khususnya pada khitanan dalam kehidupan masyarakat. Ini dibuktikan karena tradisi ini masih dilakukan oleh masyarakat tradisional yang menganggap bahwa tardisi khitanan dengan naik di atas *juli* merupakan bagian dari 'daur hidup' yang masih terpelihara dan dijaga dengan baik sampai saat ini oleh masyarakat Sasak tradisional.

Namun ada beberapa masyarakat Sasak tardisional melakukan tardisi ini sampai sekarang. Tardisi anak laki-laki sebelum dikhitan melakukan beberapa proses ritual

yang memang harus dilakukan sebagai upaya untuk melindungi anak laki-laki mereka pada bahaya dari mahluk (jin) yang bisa mencelakai anak pada saat khitanan berlangsung.

Sebagian masyarakat tradisional yang masih mempertahankan dan melakukan ritual tersebut diyakini memiliki atau menyimpan benda-benda pusaka secara turun-temurun. Benda-benda pusaka itu harus dijaga dan diperlakukan khusus oleh generasi yang dipercaya menjaganya. Perlakuan khusus pada benda-benda pusaka yang dimilikinya tampak pada acara khitanan karena biasanya sebelum anak dikhitan, benda-benda tersebut dibersihkan dengan melakukan ritual tertentu. naik di atas *juli* pun merupakan bagian dari ritual benda-benda pusaka tersebut. Jika tidak diperlalukan seperti itu anak yang akan dikhitan mengalamai celaka, misalnya pendarahan atau kesurupan.

Lalu Payasan (05 Mei 2014) seorang budayawan yang berasal dari desa Padamara Lombok Timur berpendapat:

> "Ritual seperti itu bukan bermaksud musrik namun ini dilakukan sebagai penghormatan kepada leluhur serta untuk mencari keselamatan dan perlindungan bagi anak yang akan dikhitan agar tidak mengalami celaka dalam proses khitanan karena ini merupakan kesepakatan yang dilakukan oleh para leluhur mereka dengan mahluk tak kasat mata (jin) yang terdapat dalam benda pusaka tersebut".

Itulah sebabnya masyarakat Sasak tetap melakukan ritual tersebut karena tidak bertentangan dengan ajaran agama dan adat kebiasaan masyarakat, serta ritual tersebut dianggap sebagai upaya pelesatarian budaya, penghormatan kepada leluhur dan menjadi salah satu ajang wisata budaya di pulau Lombok.

b. Adat Pernikahan

Pernikahan memiliki kata dasar 'nikah'. Nikah secara harfiah berarti proses menyatukan dua ummat manusia laki-laki dan perempuan dalam hubungan suami-istri yang sah menurut agama. Pernikahan dikatakan sah apabila kedua mempelai mengucapkan ijab kabul pada akad nikah yang disaksikan oleh sanak keluarga dari kedua belah pihak.

Adat pernikahan juga dipaparkan dalam TPC. Proses akad nikah Pangeran dan PC diuraikan dalam teks *Puh Kubur Cara Bali.* Ritual naik di atas *juli* pun dilakukan oleh Pangeran dan PC kemudian diarak berkeliling sebelum akad nikah. Teks di bawah ini memaparkan proses pernikahan pangeran dengan PC, berikut petikannya dalam teks.

Puh Kubur Cara Bali

.....

(1) Datu bini taheq juli, neneq laki huleq muriyan, tapangencer siwaq lehot tangiring hisiq prapacongan, pada ngiring bambal hambal, haraq pada bataturut, haraq caca tu metengan (TPC, teks: 295)

Terjemahannya:

.....

(1) Putri naik ke atas *juli* kemudian pangeran mengikuti dikelilingi sembilan kali diiringi oleh rakyatnya semua mengiring berbaris-baris ada yang ikuti ada pula yang mabuk (TPC, teks: 295)

Proses transformasi terjadi pada tardisi ini dalam masyarakat dewasa ini. Tradisi pernikahan seperti yang dipaparkan di atas tidak lagi digunakan oleh masyarakat Sasak. Ritual akad nikah yang sebelumnya duduk di atas *juli* adalah ideologi dilihat dari sudut pandang kepercayaan dan tradisi. Tradisi bisa ditinggalkan karena kesepakatan kelompok masyarakat itu sendiri.

Perubahan tradisi terjadi tidak serta-merta diterima oleh masyarakat Sasak. Namun adanya kekompakan untuk menerima pengaruh baru menjadi penyebab

munculnya tradisi baru dalam masyarakat. Perubahan yang diterima oleh masyarakat karena adanya persamaan ideologi, sudut padang dan berkembangnya kognitif pada ilmu pengetahuan dan agama sehingga masyarakat menerima tardisi baru yang merupakan buah pikiran dari perkembangan ilmu pengetahuan dan perubahan zaman yang memberi pengaruh pada pola pikir masyarakat pada kehidupan praktis.

Proses transformasi sosial terjadi pada masyarakat Sasak disebabkan karena sikap terbuka masyarakat kepada tardisi baru serta kuatnya pengaruh agama Islam dalam masyarakat Sasak menjadi salah satu faktor yang pengaruh bergesernya ritual pernikahan pada masyarakat Sasak.

4.3.2 Tradisi Berhubungan dengan Budaya

Kebudayaan adalah sesuatu yang berkaitan dengan tardisi yang di dalamnya mengatur tentang perilaku, tingkah laku, pandangan masyarakat tentang kehidupan dan bagian yang melingkari kehidupan itu sendiri, seperti alam yang di dalamya terdapat tumbuh-tumbuhan dan binatang (Esten, 1999: 27).

Tardisi yang berhubungan dengan budaya terdapat pula pada TPC seperti makan sirih yang terdapat pada tembang *Puh Sinom, Puh Kubur Cara Bali,* dan *Puh Dangdang*. Kemudian tardisi yang berhubungan dengan kultur seperti Berburu *(nyeran)* yang terdapat pada tembang *Puh Pangkur dan Puh Kubur Cara Bali* masing-masing akan diuraikan sebagai berikut.

a. Makan Sirih

Puh Sinom terdiri dari 39 bait dan 6—8 baris yang memaparkan tentang pertemuan Pangeran dengan PC. Teks *Puh Sinom* menguraikan gagasan dan ide dalam cerita, bagian ini menekankan pada kegiatan makan sirih yang dilakukan oleh para tokoh dalam berbagai cerita. Aktivitas menyuguhkan sirih dalam berbagai kesempatan pada masyarakat Sasak sebagai bentuk penerimaan atau membuka diri pada orang lain. Makan sirih sebagai aktivtas masyarakat yang masih terjaga dan dipelihara dengan baik khususnya pada masyarakat Sasak tradisional sampai sekarang. Berikut adalah petikan teks yang menguraikan aktivitas makan sirih dalam TPC.

Puh Sinom

.....

(1) Pe Bangkol si nina no gancang, siq haranan glis deq na sue jari gancang banjurna sugulangg pe dayiq ngarepin neneq laki dengan kalmuh wah wirun baterus pada basanganan, pada nadi glis-glis. Ahna nan banjur pada ngudut mamak (TPC, teks: 73)

.....

Terjemahanya:

.....

(1) Setelah selesai menghadap Inaq Bangkol segera mengeluarkan makanan,bersama dengan Wirun mereka berdoa dan makan. Setelah makan mereka merokok dan makan sirih (TPC, teks : 73)

Teks di atas memaparkan kegiatan makan sirih yang dilakukan bersama-sama yang dilakukan oleh tokoh dalam cerita PC. Meski pada masyarakat Sasak dewasa ini menyuguhkan sirih pinang tidak dilakukan oleh semua orang tapi dalam acara adat atau ketika bertamu pada masyarakat tradisional tuan rumah akan menyuguhkan sirih terlebih dahulu. Sirih pinang memiliki simbol tersendiri bagi masyarakat Sasak. misalnya, ungkapan persaudaraan, persahabatan dan kegembiraan. Kegiatan makan sirih merupakan tradisi yang berhubungan dengan kultur masyarakat Sasak. Berikut pemaparan mengenai makan sirih bagi masyarakat Sasak.

Makan Sirih adalah salah satu makanan khas pembuka atau penutup dalam pertemuan pada masyarakat Sasak. Tradisi makan sirih *(mamaq)* telah ada dan dilakukan oleh nenek moyang suku Sasak. Makan sirih yang terdiri dari beberapa

tetumbuhan seperti daun sirih, gambir, pinang, kapur sirih dan tembakau. Lima unsur yang dicampur menjadi satu memiliki makna tersendiri, bahwa manusia hendaklah menyatu dengan alam, dari alam dan apa yang diberikan oleh alam adalah sesuatu yang perlu dijadikan sebagai pandangan hidup. Seperti lima unsur yang terdapat dalam budaya makan sirih masing-masing memiliki makna yang diharapkan menjadi panutan dalam kehidupan manusia.

Kearifan lokal yang terkandung dalam kegiatan makan sirih tetap dipertahankan sampai sekarang di dalam kehidupan masyarakat Sasak. Misalnya dalam acara adat pada masyarakat tradisional kapur sirih masih dihidangkan.

Lalu Mahpus (05 Mei 2014) seorang tokoh masyarakat yang berasal dari desa Pringgabaya Lombok Timur berpendapat:

> "Kapur sirih dalam acara adat tidak semata-mata menguyah sirih bersama-sama, namun nilai-nilai yang terkandung dalam Sirih (*mamaq*) yang terdiri dari daun sirih, kapur sirih, pinang, gabir dan tembakau itu menjadi utama"

Selain makna yang terdapat pada lima unsur yang ada pada makan sirih *(mamaq)* ada unsur-unsur yang terkandung di dalam aktvitas *mamaq* tersebut seperti, berperan dalam kehidupan sosial yakni ketika sirih disajikan pada acara tertentu, ini sebagai simbol ucapan selamat datang kepada orang lain. Sirih disajikan oleh pemilik rumah ketika menerima tamu ini dapat diartikan sebagai sikap penerimaan tuan rumah kepada tamu yang datang. Kemudian ketika mereka sama-sama memakan sirih ini sebagi simbol kebersamaan, keakraban dan saling menerima satu sama lain dalam kehidupan bermasyarakat.Unsur mistik makan sirih dalam kehidupan masyarakat Sasak adalah sebagai obat. Biasanya sirih dijadikan obat oleh dukun dalam pengobatannya dukun akan memakan sirih sebagai alat penyembuhan pasiennya. Selain sebagai obat sebagai unsur mistik dengan memakan sirih *(mamaq)* sirih juga sebagai alat untuk melakukan kejahatan. misalnya seorang pencuri yang memiliki ilmu tertentu akan melempar Sirih *(pamaq)* yang telah dikunyah ke halaman atau ke tembok rumah yang menjadi target kejahatan. Sirih *(pamaq)* menjadi *sesirep* untuk melancarkan kejahatan bagi orang-orang yang menginginkan sesuatu kepada orang lain. Tindakan mistik tersebut masih dinyakini ada oleh masyarakat Sasak tardisional.

5. Penutup

Sastra daerah adalah cerminan kehidupan masyarakat pada zaman itu yang mengandung nilai-nilai kearifan lokal sebagai cerminan budaya daerah tertentu, kemudian budaya yang tercipta menjadi alat pemersatu bangsa. Kearifan lokal mampu bertahan bila kearifan lokal tersebut memiliki kesempatan mengalami trasformasi dalam mengikuti perkembangan zaman.

Daftar Pustaka

Budiasa, I Made. 2013. Transformasi Tradisi Lisan dalam Pertunjukan Wayang Kulit Bali sebagai Wahana Pendidikan. Penelitian disajikan dalam *Seminar Mengurai Tradisi Lisan Merajut Pendidikan Karakter*, Fakultas Pendidikan Bahasa dan Seni IKIP Saraswati Tabanan, Bali dan Asosiasi Tradisi Lisan Indonesia (ATLI) Bali.

Endraswara, Suwardi. 2003. *Metodologi Penelitian Sastra: Epistemologi Model Teori dan Aplikasi.* Yogyakarta: Pustaka Widyatama.

Esten, Mursal. 1999. *Kajian Transformasi Budaya.* Bandung: Angkasa.

Jauss, Robert Hans. 1982. *Toward an Aesthetic of Reception*, Amerika: University of Minnesota Press.

Ratna, Nyoman Kutha. 2010. *Sastra dan Cultural Stadies Refrentasi Fiksi dan Fakta.* Yogyakarta: Pusataka Pelajar.

Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Empat.2008. Jakarta:Gramedia Pustaka Utama

PEMAKNAAN KEARIFAN BUDAYA DAERAH DALAM KONTEKS KEKINIAN[2]

F.X. Rahyono
Departemen Linguistik Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya
Universitas Indonesia
Depok

Abstrak

Kebudayaan pada dasarnya merupakan roh kehidupan manusia. Kebudayaan menggerakkan kehidupan manusia menjadi arif, beradab, dan bermartabat. Kebudayaan mencakupi segala aspek kehidupan manusia. Kearifan budaya etnis tercipta secara empiris untuk menanggapi dunia kehidupan yang ada di tanah kelahiran pemilik kebudayaan yang bersangkutan. Kearifan budaya tercipta melalui penemuan ide/gagasan, proses pengendapan pemikiran yang mendalam, serta pengejawantahannya dalam wujud karya-karya budaya, baik yang konkrit maupun abstrak. Bahasa merupakan karya budaya manusia yang pertama dan utama. Peribahasa, pepatah-petitih, pantun, dan sebagainya merupakan ungkapan budaya yang mengekspresikan, menyatakan, dan melambangkan realitas kebudayaan. Setiap etnis menghasilkan kebudayaan adiluhung yang diwacanakan secara unik melalui bahasa ibu (daerah) yang mereka miliki bersama. Para pencipta budaya daerah mampu memilih kata-kata yang tepat untuk mewacanakan nilai-nilai budayanya. Ungkapan budaya dalam bahasa daerah merupakan penyimpan warisan budaya leluhur, penanda identitas, dan sekaligus merupakan sarana pencerdasan bagi siapa pun yang mempelajarinya. Bukan hanya bahasa daerah yang punah, tetapi kecerdasan budaya daerah yang telah tercipta juga punah, apabila upaya pemaknaan dalam konteks kekinian tidak dilakukan. Peribahasa, pantun, pepatah-petitih, atau ungkapan kebudayaan bukan sekadar rangkaian kata-kata spontan yang bermakna semantis, tetapi merupakan tuturan yang bermakna semiotis-pragmatis yang sarat dengan pesan kearifan. Transformasi makna terhadap karya-karya budaya masa lampau perlu dilakukan dalam konteks kekinian, bukan sekadar pengagungan atau pengeramatan agar konsep pemikiran yang ada di dalamnya tetap lestari dan terus berkembang seiring kemajuan zaman. Pengembangan dan pembinaan bahasa, sastra, dan budaya daerah melalui pendidikan formal dan informal selayaknya dikemas sebagai ilmu pengetahuan yang mencerdaskan, bukan sebagai sarana pelestarian yang hanya mengagungkan.

Kata kunci: *kearifan budaya daerah, kebudayaan adiluhung, peribahasa, ungkapan budaya, semantik, pragmatik, semiotik, pragmatik, pelestarian budaya.*

1. Kebudayaan dan Kehidupan Manusia

Kebudayaan pada dasarnya merupakan "roh" kehidupan manusia. Kehidupan manusia terselenggara hingga membangun sebuah peradaban, karena manusia memiliki pikiran untuk menemukan pemecahan masalah kehidupan, memiliki perasaan untuk menciptakan kenyamanan, serta memiliki kemauan untuk mengembangkan kualitas hidup. Kebudayaan merupakan keseluruhan proses pemikiran dan hasil usaha manusia, yang dipahami dan dihayati melalui proses belajar, serta menjadi milik bersama, guna mengatasi keterbatasan manusia dalam mempertahankan dan memfasilitasi keberadaan hidupnya (Rahyono, 2009). Hou (2013) menyatakan bahwa *Culture can be a set of fundamental ideas, practices, and experiences of a group of people that are symbolically transmitted generation to generation through a learning process*. Smith

[2] Makalah disajikan pada Kongres Bahasa dan Sastra Daerah NTB, Mataram, 14—15 Oktober 2014.

(2004: 3) menyatakan bahwa: "*Culture is seen as the realm of the ideal, the spiritual, and the non material. It is understood as a patterned sphere of beliefs, values, symbols, signs, and discourses.*" Ketiga definisi kebudayaaan tersebut hanya sebagian kecil dari berbagai definisi kebudayaan yang dapat ditemukan di berbagai literatur. Setiap definisi menggunakan pendekataan yang berbeda-beda. Dari berbagai definisi yang dirumuskan, kebudayaan pada dasarnya mengandungi komponen pokok berikut, yakni 1) sistem gagasan, (2) tindakan (3) proses belajar, (4) hasil karya (termasuk tanda-tanda), (5) serta penyelenggaraan kehidupan.

Berangkat dari pengertian tersebut, kebudayaan mencakupi seluruh aspek kehidupan manusia. Segala sesuatu yang berkaitan dengan penyeleggaraan kehidupan manusia adalah kebudayaan. Kebudayaan menggerakkan kehidupan manusia menjadi arif, beradab, dan berm¶ Kebudayaan menjadikan manusia arif, karena kebudayaan tercipta berkat kecerdasan manusia serta mampu menjadi sarana pencerdasan. Kebudayaan menjadikan kehidupan manusia beradab karena manusia mampu membuat tatanan sosial yang dipahami, dihayati, serta dimiliki bersama. Kebudayaan menjadikan manusia bermartabat karena manusia senantiasa berupaya meningkatkan kualitas hidupnya melalui gagasan-gagasan yang direpresentasikan dalam tanda-tanda kebudayaan. Namun, perilaku manusia yang menyimpang dari gagasan kearifan dapat pula membuat keluhuran peradaban dan martabat kehidupan manusia dipertanyakan. Manakala para pejuang demokrasi tidak mampu lagi mengendalikan pemaksaan kehendaknya, tidak lagi mau menerima pandangan pihak lain yang benar untuk saling mengisi, tidak lagi menggunakan kecerdasan untuk memperjuangkan pandangannya, maka mulai saat itulah arah perkembangan kearifan masyarakat perlu diwaspadai.

Kearifan budaya etnis tercipta secara empiris untuk menanggapi dunia kehidupan yang ada di tanah kelahiran pemilik kebudayaan yang bersangkutan. Situasi dan kondisi lingkungan alam asli menuntut upaya adaptasi yang berbeda-beda bagi manusia yang terlahir dan dibesarkan di lingkungan alam tersebut. Lingkungan alam asli merupakan sarana pembelajaran bagi mereka dalam penyelanggaraan kehidupan, baik secara individual maupun kelompok. Setiap etnis yang tumbuh dan dibesarkan di lingkungan alam yang berbeda menghasilkan bahasa dan kebudayaan yang berbeda pula (Rahyono, 2013). Kearifan budaya tercipta melalui penemuan ide/gagasan, proses pengendapan pemikiran yang mendalam, serta pengejawantahannya dalam wujud karya-karya budaya, baik yang konkret maupun abstrak. Para pencipta kebudayaan merasa perlu merangkai kata-kata untuk menumbuhkan kesadaran bahwa di setiap lingkungan alam yang berbeda menghasil pranata kehidupan yang berbeda.

Lain ladang lain belalang, lain lubuk lain ikannya (Minangkabau);
Desa mawa cara negara mawa tata (Jawa);
Balina padang, balina mborit (Minahasa);
Ciri sabumi cara sadesa (Sunda);
Muba dolok muba duhutna, muba laut muba uhumna (Batak).

2. Peran Kebudayaan yang Terpinggirkan

Setakat kini, menurut penulis, kebudayaan belum mendapatkan peran yang strategis dalam penataan kehidupan berbangsa dan bernegara. Studi kebudayaan terpinggirkan dari studi bidang-bidang ilmu yang lain. Sebagai akibatnya, pemahaman terhadap kebudayaan menjadi sempit. Kebudayaan tidak dipahami sebagai segala aspek kehidupan manusia yang menghasilkan pranata sebagai sarana membangun kesatuan dan persatuan, serta menghasilkan karya budaya fisik sebagai prasarana membangun

teknologi yang mandiri. Kebudayaan belum dijadikan sarana pencerdasan bagi bangsa dan negara ini, baik dalam pendidikan informal dalam kehidupan bemasyarakat maupun dalam pendidikan formal melalui kurikulum. Proses pemikiran yang menghasilkan karya budaya belum menjadi perhatian penting dalam pendidikan anak bangsa ini. Dalam pengelolaan bangsa dan Negara, kebudayaan etnis-etnis di Indonesia belum dikelola secara terintegrasi untuk membangun sinergi yang saling mengisi dan saling berbagi.

Kebudayaan mengalami penyempitan makna (Rahyono, 2009). Smith, 2004 menyatakan bahwa: "*The study of culture is not restricted to the arts, but rather is understood to pervade all aspects and levels of social life.*" Penyempitan makna kebudayaan ini bahkan dikukuhkan di negeri kita tercinta ini – pada masa pemerintahan yang lalu – ke dalam sebuah kementerian *Kebudayaan dan Pariwisata*. Kebudayaan seakan merupakan hasil karya keindahan yang menjadi komoditas pariwisata yang perlu dipamerkan agar para wisatawan mancanegara berdatangan. Upaya tersebut cukup berhasil, tetapi barangkali para wisatawan yang cerdas juga berhasil memperoleh ilmu pengetahuan dan kecerdasan yang terkandungi dalam karya-karya budaya tersebut. Sementara itu, kita sebagai pemilik karya budaya tersebut melupakannya. Tokoh-tokoh masyarakat baru ingat kembali setelah karya budaya itu dipelihara oleh bangsa lain. Seperti yang pernah penulis ini nyatakan (Rahyono, 2009), di Negara Indonesia yang multietnis ini, kebudayaan seyogyanya dikelola melalui kementerian tersendiri. Keberagaman budaya yang hadir di Negara Indonesia perlu dikelola untuk membangun sinergi sehingga membangun mozaik kebudayaan Indonesia yang utuh dalam sebuah kesatuan identitas kebudayaan nasional (Rahyono, 2013).

3. Membangun Masyarakat yang Berbudaya Luhur

Kebudayaan pada dasarnya memiliki visi keadiluhungan, yakni sebuah cita-cita menuju ke kehidupan yang ideal, peradaban yang luhur dan bermartabat. Namun, visi keadiluhungan itu dapat dicapai apabila masyarakat pelaku kebudayaan berkehendak memilih pemaknaaan kearifan dalam penyelenggaraan hidupnya (Rahyono, 2009). Mengacu pada pengertian makna semantis kata "arif", dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (2002), makna kata *arif* adalah bijaksana, cerdik dan pandai, berilmu, paham, memahami, mengerti. Kearifan menampilkan dua makna, yakni (1) kebijaksanaan dan (2) kecendekiaan. Kearifan dalam budaya menjadikan masyarakat yang berbudaya menjadi bijak dalam membangun hubungan antarsesamanya, serta pandai dalam mengatasai permasalah yang dihadapinya dalam kehidupan sehari-hari. Dalam Bahasa Jawa ditemukan ungkapan *dudu okol nanging akal* 'bukan kekuataan otot tetapi kecerdikan'. Upaya memperjuangkan pendapat seharusnya menggunakan kemampuan pikiran, bukan dengan kekuatan fisik.

Menilik kembali definisi kebudayaan di atas, bahasa merupakan komponen penting dalam kebudayaan. Kramsch (1998:3) dalam membahas hubungan antara bahasa dan kebudayaan menjelaskan bahwa (1) *language expresses cultural reality,* (2) *language embodies cultural reality,* dan (3) *language symbolizes cultural reality.* Bahasa merupakan karya budaya manusia yang pertama dan utama. Peribahasa, pepatah-petitih, pantun, dan sebagainya merupakan ungkapan budaya yang mengekspresikan, menyatakan, dan melambangkan realitas kebudayaan. Setiap etnis menghasilkan kebudayaan adiluhung yang diwacanakan secara unik melalui bahasa ibu (daerah) yang mereka miliki. Smith (2004) menyatakan: "*So if a culture symbol is a word or an object that represents something in the culture, then we can see proverb as a certain kind of culture symbol.*"

Para pencipta budaya daerah mampu memilih kata-kata yang tepat untuk mewacanakan nilai-nilai budayanya. Ungkapan budaya dirumuskan dalam bentuk proposisi, rumusan topik kebudayaan yang ringkas tetapi sarat makna. Siapa pun dengan mudah mengingat dan menghafal rumusan ungkapan budaya tersebut, hingga mudah pula untuk dipelajari. Zhao (2012) menyatakan: "*Therefore, proverbs, as compressed expressions easy to memorize, emerged. ... The use of proverbs is centuries old. They have undergone changes of human societies but maintained the core of culture.* Ungkapan budaya dalam bahasa daerah merupakan penyimpan warisan budaya leluhur, penanda identitas, dan sekaligus merupakan sarana pendidikan kearifan dan pencerdasan bagi siapa pun yang mempelajarinya. Zhao selanjutnya menyatakan bahwa: "*Social proverbs reveal the social dimension of culture and contain wisdom for the masses to conduct in accordance to the requirements of the society.*" Ungkapan budaya yang berupa peribahasa (*sesenggak* dalam bahasa Sasak, *pepatah-petitih* dalam Bahasa Minangkabau, *unen-unen* dalam Bahasa Jawa, dan sebagainya), merupakan karya budaya yang perlu diposisikan sebagai penyimpan ilmu pengetahuan, serta digunakan untuk membentuk masyarakat yang berbudaya luhur. Van Peursen (1976) menjelaskan bahwa hasil belajar yang dilakukan oleh manusia dititipkan kepada bahasa, dalam hal ini dapat melalui ungkapan budaya. Generasi berikut dapat mempelajari ungkapan budaya yang diturunkan sehingga tidak ada sesuatu pun (ilmu pengetahuan) yang hilang.

4. Pelestarian Budaya

"Apakah yang harus dilestarikan?" Penggunaan kata pelestarian, menurut penulis, berkemungkinan untuk menyesatkan. Pelestarian dapat diartikan untuk tetap menjaga keberadaan budaya seperti dalam wujud aslinya, serta mengembangkannya secara kuantitas, yakni menghadirkan karya-karya budaya dengan intensitas tinggi di berbagai tempat seperti aslinya (Rahyono, 2009). Karya-karya budaya dalam bentuknya yang asli, termasuk ungkapan budaya, memang perlu dijaga keberadaannya. Karya-karya budaya tersebut merupakan data primer penelitian budaya. Apabila karya-karya budaya tersebut punah, maka ilmu pengetahuan yang terkandungi di dalamnya juga punah. Pemaknaan dalam konteks kekinian menjadi penting dalam upaya pelestarian agar karya-karya budaya di berbagai etnis tidak ditinggalkan pelakunya.

Menilik kembali pernyataan di atas bahwa bahasa merupakan karya budaya manusia yang pertama dan utama, maka keberadaan bahasa daerah perlu dijaga. Kebudayaan daerah diajarkan secara alamiah melalui bahasa daerah yang digunakan penuturnya masing-masing. Permasalahannya adalah strategi apa yang perlu digunakan agar tujuan tersebut tercapai. Bagaimana caranya agar masyarakat penutur bahasa daerah tetap merasa perlu menjaga keberadaan bahasa daerahnya (bahasa ibu)? Jawaban atas pertanyaan ini seyogyanya dapat dirumuskan dalam kongres ini.

Bahasa Daerah merupakan bahasa kebudayaan yang menyimpan warisan kecerdasan para pencipta kebudayaan. Kebudayaan diciptakan sesuai dengan konteks zamannya. Oleh karena itu, pemaknaan warisan budaya yang dititipkan melalui ungkapan budaya (*peribahasa, sesenggak, pepatah-petitih, unen-unen*, dan sebagainya) perlu disesuaikan dengan konteks kekinian. Bukan hanya bahasa daerah yang punah, tetapi kecerdasan budaya daerah yang telah tercipta juga punah, apabila upaya pemaknaan dalam konteks kekinian tidak dilakukan. Peribahasa, *sesenggak*, pantun, *pepatah-petitih*, atau ungkapan kebudayaan bukan sekadar rangkaian kata-kata spontan yang bermakna semantis, tetapi merupakan tuturan yang bermakna semiotis-pragmatis yang sarat dengan pesan kearifan. Penelitian yang telah dilakukan

dalam bahasa Jawa, sejumlah peribahasa menjalin relasi makna secara hirarkis yang menunjuk pada superordinat yang menyatakan sebuah topik budaya tertentu, contohnya tentang konsep sportivitas. Berdasarkan relasi makna yang dibangun oleh ungkapan-ungkapan budaya tersebut ditemukan konsep pikir tentang sportivitas dalam budaya pemilik bahasa yang terkait.

5. Pemaknaan dalam Konteks Kekinian

Kehidupan demokrasi dan politik di Indonesia saat ini sedang dalam pengujian. Para pengelola negara Indonesia sedang gencar-gencarnya memperdebatkan antara kepentingan bangsa dan negara dengan kepentingan (menurut para politisi partai disebut kebijakan) partai. Pihak yang satu menyatakan bahwa apabila seorang tokoh partai telah menduduki jabatan pemerintahan, maka politik yang dipatuhinya adalah politik Negara, yakni mementingkan kepentingan seluruh warga Negara. Pihak yang lain menyatakan bahwa kebijakan politik partai menentukan sikap politik pejabat eksekutif yang bersangkutan. Pejabat pemerintah tersebut tetap harus patuh pada kebijakan politik partai pengusungnya. Perbincangan yang lebih hangat lagi adalah perbedaan pandangan tentang pilkada langsung dan taklangsung. Hasil yang ditetapkan oleh lembaga (politik) terhormat adalah sistem pilkada taklangsung. Masing-masing pihak yang berseberangan mengklaim bahwa pilihan yang diperjuangkannya adalah demi kehidupan demokrasi. Selain itu menurut mereka, pilihan mereka masing-masing didasarkan pada fakta lapangan yang terkait dengan tindak koruptif pada pejabat yang terpilih, baik yang melalui pilkada langsung maupun taklangsung.

Permasalahan budaya yang perlu diperhatikan dalam peristiwa demokrasi tersebut adalah sikap para pelaku demokrasi dalam memperjuangkan pandangannya. Kebebasan demokratis dalam menyatakan pendapat ternyata tidak disertai dengan sikap sportivitas atas pilihannya. Sikap *legawa* 'menerima dengan ikhlas' yang juga merupakan sikap demokratis menghargai pilihan yang dimenangkan menurut ketentuan demokrasi (*voting*), berubah menjadi sikap *kecewa*, saling menghujat, atau saling mencerca pandangan yang berseberangan tersebut. Para pengelola Negara ini nampaknya lupa bahwa kearifan budaya yang melahirkan dan membesarkannya mengajarkan sikap pengendalian diri dan pengelolaan hubungan antarsesama. Kepentingan diri dan kelompok mendominasi pola kehidupan masyarakat. Bersandar pada demokrasi bahwa setiap orang memiliki kebebasan melupakan pengelolaan hubungan antarsesama pihak lain yang juga memiliki kebebasan. Kata "tanggung jawab" yang pada era orde baru hadir pada slogan "bebas dan bertanggung jawab" seakan tidak ada dalam memori kearifan para pejuang demokrasi pada era demokrasi ini.

Pada Kongres Bahasa Daerah 2014 ini, makalah ini menyajikan topik pemaknaan kearifan tentang nilai-nilai pengendalian diri dan nilai-nilai membangun hubungan sosial. Seperti yang telah dipaparkan di atas, bahwa budaya-budaya etnis seyogyanya saling mengisi dan saling berbagi, maka makalah ini menyajikan ungkapan-ungkapan pengendalian diri dan pembangunan hubungan sosial dari bahasa Sasak, Jawa, Sunda, dan Minahasa. Untuk keperluan penulisan makalah ini, penulis ini belum melakukan penelitian terhadap *sesenggak Sasak*. Data *sesenggak Sasak* beserta pemaknaannya diambil dari internet. Oleh karena itu, penulis ini hanya menyandarkan kebenaran makna *sesenggak* tersebut dari apa yang dirumuskan dalam situs yang diunduh. Penelitian lebih lanjut terhadap *sesenggak Sasak* perlu dilakukan.

5.1 Pengendalian diri

Pada dasarnya pengendalian diri mencakupi sikap-sikap berikut: a) mawas diri. b) pengakuan terhadap kekurangan kompetensi diri, serta c) rendah hati. Dalam bahasa Sasak, nasehat kearifan yang mengajarkan sesorang agar senantiasa mau mawas diri direpresentasikan dalam *sesenggak* (ungakapan budaya) yang berbunyi: *Ajah diriq baruq ajah dengan* 'ajari diri sendiri baru mengajari orang lain'. Dalam bahasa Jawa mawas diri direpresentasikan dalam *unen-unen* yang berbunyi: *mulat sarira hangrasa wani* 'berani memeriksa diri sendiri'. Dalam bahasa Minahasa sikap mawas diri diajarkan melalui ungkapan yang berbunyi: *Weane genang makatoro* 'koreksi diri sendiri lebih dahulu baru mengoreksi orang lain.'

Berkenaan dengan sikap mawas diri tersebut tindakan yang dipantang yang harus dipatuhi diajarkan pula melalui ungkapan budaya. Dalam bahasa Sasak tindakan yang menjadi pantangan direpresentasikan dalam *sesenggak* yang berbunyi: *Badeq diriq jari datu* 'memperkirakan diri bakal jadi raja'. Makna pragmatis yang dinyatakan melalui *sesenggak* ini adalah bahwa setiap orang diajarkan untuk tidak menganggap diri atau menempatkan diri sebagai "orang penting". Sikap yang demikian dapat membuat seseorang selalu menuntut fasilitas dan penghormatan. Dalam bahasa Jawa tindakan yang dipantang berkenaan dengan sikap mawas diri adalah *unen-unen* yang berbunyi: *durung pecus kaselak besus* 'belum memiliki kemampuan tetapi berperilaku seperti orang yang berkemampuan'. Dalam bahasa Minahasa tindakan yang dipantang direpresentasikan dalam ungkapan yang berbunyi: *borit mapandung mamoali balilangan* 'belalang hendak menjadi elang'. Makna pragmatis ungkapan budaya ini adalah mengajarkan kepada warga masyarakat agar tidak melakukan tindakan yang tidak dikuasainya.

Sikap mengakui kekurangan kompetensi diri dalam Bahasa Sasak direpresentasikan melalui *sesenggak* yang berbunyi: *Bayu lumah ndeq araq angkuh* 'tenaga kurang berarti tak ada kekuatan' Dalam Bahasa Jawa sikap mengakui kekurangan kompetensi diri direpresentasikan melalui: *aja rumangsa bisa, bisaa ngrumangsani* 'jangan menganggap diri mampu, tetapi hendaknya mampu mengukur kemampuan diri'. Dalam bahasa Sunda nasehat ini direpresentasikan dalam ungkapan: *Hunyur mandean gunung.* 'pertimbangkan siapa diri kita dan siapa orang lain'. Dalam Bahasa Jawa ditemukan ungkapan yang berbunyi: *aja dumeh* 'jangan mentang-mentang'. Ungkapan budaya menyatakan makna pragmatis sebuah perintah untuk tidak bersikap tinggi hati. Dalam bahasa Sunda sikap rendah hati direpresentasikan dalam: *Pagirang-girang tampian* 'berperilaku tidak melebihi orang lain'.

5.2 Pengembangan antarsesama

Selain mampu mengendalikan diri, setiap orang dalam melakukan interaksi dalam kehidupan sosial hendaknya mampu membangun hubungan baik dengan sesamanya. Membangun hubungan sosial mencakupi sikap-sikap berikut: a) menghindari mengoreksi orang lain, b) murah hati, c) saling membantu, dan d) saling membesarkan. Sikap menghindari mengoreksi orang lain direpresentasikan dalam *sesenggak* sasak yang berbunyi: *Ndaq kerisaq pager dengan, kerisaq juluq pager mesaq* 'jangan perbaiki pagar orang, perbaiki dulu pagar milik sendiri'. Dalam Bahasa Jawa direpresentasikan dalam: *tepa slira* 'tidak melakukan tindakan kepada orang lain yang dirinya sendiri tidak ingin dikenai tindakan tersebut'. Sikap murah hati diajarkan melalui ungkapan budaya dalam bahasa Sasak yang berbunyi: *Bagusan bae ime saq langkep* 'lebih baik tangan yang telungkup'. Secara pragmatis *sesenggak* ini mengajarkan agar setiap orang lebih memilih memberi daripada meminta; lebih mementingkan kewajiban daripada menuntuk hak. Tindakan yang dipantang berkenaan dengan sikap murah hati ini adalah:

Maraq kepait aluq tai 'seperti ikan kepala timah menghadang kotoran'. Makna pragmatis yang diyatakan sesenggak tersebut adalah nasehat untuk tidak berlomba merebut sesuatu yang menguntungkan dirinya sendiri. Dalam Bahasa Jawa tindakan yang dipantang berkenaan dengan sikap murah hati atau menghargai orang lain direpresentasikan dalam: *Sapa sira sapa ingsun* 'siapa kamu siapa saya'. Dalam bahasa Sunda diungkapkan dalam: *Milih-milih rabi, mindah-mindah rasa.* 'membeda-bedakan.'

Sikap saling membantu dan saling membesarkan di temukan dalam bahasa Sunda yang berbunyi: *Silih asah, silih asih, silih asuh.* 'selalu menumbuhkan berbagi ilmu, kasih sayang dan mengasuh'. Dalam bahasa Minahasa saling membesarkan direpresentasikan dalam ungkapan yang berbunyi: *Si tow timow, tumow tow* 'orang yang sudah berhasil harus membantu orang yang belum berhasil'. Tindakan yang dipantang berkenaan dengan sikap saling membesarkan direpresentasikan dalam ungkapan yang berbunyi: *Pahalasan mamêkang, iwawahahad manapah.* 'diiringkan menyepak, dikemudiankan menanduk'.

6. Kesimpulan

Berdasarkan temun-temuan ungkapan budaya ciri-ciri etnis di atas dapat disimpulkan bahwa dalam membangun kebudayaan bangsa, kearifan budaya etnis-etnis sebaiknya membangun sinergi untuk membangun keutuhan dan kesatuan identitas budaya. Ungkapan budaya merupakan media transportasi nilai-nilai budaya yang mengikat dan menyatukan antara etnis yang satu dengan yang lain. Antaretnis saling mengisi keunikan masing-masing baik mengenai bagaimana mengendalikan diri maupun bagaimana membangun hubungan sosial antarsesama.

Transformasi makna terhadap karya-karya budaya masa lampau perlu dilakukan dalam konteks kekinian, bukan sekedar pengagungan atau pengeramatan, agar konsep pemikiran yang ada di dalamnya tetap lestari dan terus berkembang seiring kemajuan jaman. Pengembangan dan pembinaan bahasa dan sastra daerah melalui pendidikan formal dan informal selayaknya dikemas sebagai ilmu pengetahuan yang mencerdaskan, bukan sebagai sarana pelestarian yang hanya mengagungkan.

Oleh karena itu di negara Indonesia yang multietnis ini, bukan politik, ekonomi, atau hukum yang menjadi panglima", tetapi kebudayaan lah yang selayaknya menjadi "panglima. Setahu penulis ini (Rahyono, 2012), kebudayaan tidak pernah terpikir atau bahkan tidak pernah muncul dalam pewacanaan tentang kebudayaan sebagai "panglima".

DAFTAR PUSTAKA

F.X. Rahyono. 2009. *Kearifan Budaya dalam Kata.* Jakarta: Wedatama Widya Sastra.

F.X.Rahyono. 2012. "Keberagaman Bahasa Ibu dan Kebhinekaan Budaya", dalam Muh. Abdul Khak, Asep Rahmat Hidayat, Umi Kulsum. 2012. *Kekayaan Budaya dalam Bahasa Ibu.* Halaman 205 – 213. Bandung: Penerbit ITB.

F.X.Rahyono. 2013. "Sinergi Keberagaman Budaya Etnis-Etnis di Indonesia", Makalah Seminar Internasional *Kebinekaan dan Budaya*, Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok, 11—11 Desember 2013

Hou, Rong (2013). Proverbs Reveal Culture Diversity. Cross-Cultural Communication, 9(2), 31-35. Available from:http://www. cscanada.net/index. php/ccc/article/view/j .ccc. 192367002013 0902.1346 DOI: http//dx.doi.org/10.3698/j.ccc. 1923670020130902.1346

Kramsch, Claire. 1998. *Language and Culture.* Oxford: Oxford University Press.

van Peursen, C.A. 1976. *Strategi Kebudayaan.* Terjemahan: Dick Hartoko. Yogyakarta: Penerbitan Kanisius, Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Smith, Philip. 2004. *Cultural Theory: An Introduction.* Oxford, UK: Blackwell Publishing.

Zhao, Wen. 2012. An Analysis of Social Proverbs from the Perspective of Cultural Semiotics. In: *Theory and Practice in Language Studies* 2.10 (Oct 2012): 2073-2080.

tugas sesenggak *sasak* S.lombok - Posting Lebih Baru. *hisokabass.blogspot.com/.../tugas-sesenggak-sasak-slo...* tugas sesenggak *sasak* S.lombok. Sesenggak *Sasak* [*peribahasa*] ... ndeq araq upaq (badan sengsara tak dapat upah) : pengorbanan yang tak ada *artinya*. Diunduh pada tanggal 23 September 2014.

PENGGUNAAN DAN SIKAP BAHASA PADA TATA CARA ADAT *SORONG SERAH AJI KRAMA* DI DESA SAKRA KABUPATEN LOMBOK TIMUR

Hary Murcahyanto
Duwi Purwati
Dosen PBSI STKIP Hamzanwadi Selong

ABSTRAK

Tujuan tulisan ini adalah untuk mendeskripsikan sikap bahasa yang digunakan dalam upacara adat *Sorong Serah Aji Krama*, cara mempertahankan bahasa, dan hakikat adat *Sorong Serah Aji Krama* serta ketentuan yang ada di dalamnya. Tulisan ini merupakan hasil penelitian dengan menggunakan metode etnografi yang dilaksanakan di desa Sakra. Data penelitian ini digali langsung dari masyarakat dengan menggunakan metode *interview*, observasi, dan dokumentasi dengan menggunakan analisis deskriptif kualitatif. Adapun inti dari tulisan ini adalah adanya upaya berhati-hati dalam menggunakan bahasa, rasa memiliki bahasa,kesadaran dalam berbahasa,bertanggung jawab dan pemilihan bahasa sebagai sikap rasional yang didasarkan kepada falsafah hidup dan nilai historis. Secara garis besar, sikap dalam konteks pendirian yang disebutkan di atas merupakan manifestasi *Semu Base* yang dikenal sebagai sebuah metode pemeliharaan bahasa di kalangan masyarakat Sasak. Beberapa alasan pemeliharaan bahasa tersebut bahwa bahasa yaang digunakan dalam adat *Sorong Serah Aji Krama* memiliki fungsi ekspresif, dan deklarasi yang menunjukkan kearifan, kesantunan, penghargaan, dan kehormatan untuk menjaga hubungan baik berdasarkan norma-norma adat dan budaya masyarakat Sasak.

Kata Kunci: *Sorong Serah Aji Krama*

1. PENDAHULUAN

Berbicara mengenai bahasa dan masyarakat, tidak akan terlepas dari masalah kebudayaan. Kebudayaan memiliki berbagai definisi bergantung pada sudut pandang pembuat teori itu sendiri. Bahasa dan kebudayaan selalu terealisasi secara tumpang tindih. Bahasa sebagai suatu sistem dalam kebudayaan berperan penting dalam perjalanan suatu budaya, bahkan bahasa sebagai inti terpenting dari kebudayaan. Ada hubungan lain antara bahasa dan kebudayaan seperti yang diungkapkan sehingga tidak berlebihan ketika kita ingin mempelajari kebudayaan seseorang, maka terlebih dahulu kita harus mempelajari bahasa masyarakat tersebut.

Semua sistem komunikasi yang disebutkan sebelumnya berkaitan erat dengan kebudayaan. Bahasa terlibat dalam semua aspek proses kelangsungan hidup manusia, yang termasuk di dalamnya adalah aspek kebudayaan. Oleh sebab itu, kebudayaan akan terlaksana ketika bahasa dipergunakan secara tertib di dalamnya, karena kebudayaan manusia akan terbentuk karena bahasa yang merupakan faktor penting dalam pembentukan itu.Terkait dengan itu, pada kenyataannya Indonesia sebagai negara yang majemuk memiliki bebagai macam budaya yang di dalamnya terdapat aturan-aturan yang harus diikuti, tidak terkecuali dengan aturan berbahasa. Di

kalangan masyarakat suku sasak khususnya di desa Sakra Kecamatan Sakra, sikap bahasa sangat jelas terlihat ketika upacara adat *Sorong Serah Aji Krama* dilaksanakan. Sikap bahasa tersebut merupakan tata keyakinan yang relatif berjangka panjang mengenai objek bahasa yang memberikan kecenderungan kepada seseorang untuk bereaksi dengan cara tertentu yang disenanginya. Oleh karena itu, tidak berlebihan ketika kita harus mengatakan bahwa bahasa merupakan fenomena yang selalu hadir dalam segala kegiatan manusia, digunakan oleh kelompok sosial yang berbeda untuk berbagi keperluan termasuk dalam ritual adat *Sorong Serah Aji Krama.*

Dalam mempertahankan bahasa *Sorong Serah Aji Krama,* masyarakat Sasak khususnya di desa Sakra mengenal istilah *semu base.* Semu base merupakan cara mempertahankan bahasa dengan cara memberikan pemahaman kepada generasi berikutnya untuk tetap menggunakan bahasa campuran Jawa, Sasak, dan Bali sebagai bahasa yang digunakan dalam upacara adat *Sorong Serah Aji Krama.* Namun, pada tulisan ini, yang dibahas bukanlah masalah bentuk ataupun jenis bahasa yang digunakan dalam *Sorong Serah Aji Krama*, melainkan sikap bahasa *Sorong Serah Aji Krama* atau usaha untuk mempertahankan bahasa tersebut, sehingga masih tetap dipertahankan dan digunakan dalam acara *Sorong Serah Aji Krama.* Selain itu, perlu kiranya penulis mendekripsikan pada bab selanjutnya mengenai upacara adat *Sorong Serah Aji Krama* sebagai budaya suku Sasak. *Sorong Serah* berasal dari kata *Sorong* yang berarti mendorong dan *Serah* yang berarti menyerahkan. Jadi *Sorong Serah* merupakan suatu pernyataan persetujuan kedua belah pihak baik dari pihak perempuan maupun pihak laki-laki dalam prosesi suatu perkawinan antara *terune* (jejaka) dan *dedare* (gadis).

Upacara adat *Sorong Serah Aji Krama* merupakan proses penyerahan benda-benda sebagai simbol nilai dalam adat istiadat perkawinan Sasak oleh *pembayun penyorong* yang mewakili pihak mempelai pria kepada *pembayun penampi* (penerima) yang mewakili pihak mempelai perempuan. Salah satu kelengkapan dari *Sorong Serah Aji Krama* itu adalah oleh-oleh berupa kain tenun setempat dan kain *umbaq* yang pada rumbainya terdapat ikatan kepeng bolong. Kain *Umbaq* yang pada rumbainya terdapat ikatan kepeng disebut *umbaq batu.* Ada juga yang menyebut *umbaq ragi majapahit* dan kain *umbaq* ini bisa dipinjamkan pada saudara yang membutuhkan. Dahulu meminjam *umbaq batu* untuk oleh-oleh, diwajibkan menambah ikatan *kepeng.*

2. PEMBAHASAN

2.1 Sikap Bahasa

Sikap positif terhadap bahasa yang digunakan dalam ritual adat *Sorong Serah* sering terlihat ketika guyup Lingkok-Laki melakukan pertemuan yang tidak direncanakan sebelumnya (*ngotok-ngotok*). Sementara itu, sikap negatif terlihat ketika bahasa tersebut tidak dihargai sebagai kekayaan budaya nasional.

Rasa memiliki bahasa merupakan cermin sikap positif terhadap bahasa *Sorong Serah Aji Krama.* Artinya bahwa, bahasa tersebut sudah dianggap sebagai kebutuhan personal dan kelompok yang esensial dalam kelansungan pelaksanaan ritual adat *Sorong Serah Aji Krama.* Dengan demikian, kesadaran terhadap eksistensi bahasa tersebut merupakan lambang dan menjadi identitas daerah yang menekankan kepada tanggung jawab serta apresiasi terhadap bahasa *Sorong Serah Aji Krama.* Ketika hal tersebut sudah melekat pada diri seseorang maupun kelompok, maka konsekuensinya kita harus menjaga dan memelihara bahasa tersebut.

Memelihara bahasa sebagai sebuah konseksuensi merupkan hal yang harus dilakukan demi kelestarian suatu bahasa. Dalam hal ini, andil setiap anggota masyarakat serta pembinaan harus dilakukan setidaknya dengan jalur informal. Sesuai

dengan hasil temuan melalui wawacara, kegiatan informal dalam pemeliharaan bahasa tersebut sering dilakukan ketika acara *ngotok-ngotok* berlansung. Acara *ngotok- ngotok* merupakan pertemuan yang tidak pernah direncanakan sebelumnya. Dalam acara tersebut, fokus pembicaraan tidak disepakati. Namun, tidak jarang pembicaraan mengarah kepada hal-hal yang mengindikasikan pemeliharaan bahasa. Bahasa yang digunakan dalam *Sorong Serah Aji Krama*, merupakan bahasa yang disepakati dan sudah digunakan sejak dulu. Bahasa tersebut sekaligus menjadi sarana pengembang dalam memelihara dan meneruskan eksistensi bahasa tersebut serta mengiventarisasikan ciri-ciri kebudayaan *Sorong Serah Aji Krama.*

Terkait dengan penggunaan dan pemilihan akulturasi bahasa Sasak Utami, Bali Halus, dan Jawa Kuno tidak terlepas dari peran serta sejarah. Sesuai dengan hasil wawancara, unsur Jawa ada ketika Kerajaan Majapahit meruntuhkan Kerajaan Selaparang yang saat itu beragama Hindu pada tahun 1357, sedangkan Kerjaan Selaparang kedua runtuh setelah dihancurkan oleh Kerajaan Karangasem dari Bali dan Arya Banjar Getas pada tahun 1744. Pendudukan kerajaan dari Bali dan Jawa ini, memunculkan pengaruh kultur Bali dan Jawa yang kuat di sisi Barat Lombok dan sekitarnya, seperti pada tarian dan peninggalan- peninggalan lainnya termasuk bahasa (Pemda Lombok Timur 2010; 3).

Terkait dengan pemilihan bahasa, ada tiga alternatif yang bisa dilakukan suatu guyup dalam situasi tertentu yaitu dengan melakukan campur kode, alih kode, dan memilih variasi bahasa yang sama. Sejalan dengan hal tersebut, Sumarsono (2010; 203) menyatakan, jenis pilihan bahasa ini sering menjadi fokus kajian sikap bahasa.

Pilihan bahasa di Desa Sakra, didasarkan tidak hanya karena pernah diduduki oleh kerajaan Bali dan Jawa. Tetapi karena adanya variasi yang sama pada ketiga bahasa tersebut. Sebagai contoh, kata *dewek titiang* dalam bahasa Sasak utami yang berarti aku merupakan gabungan kata dari *dewe* (Jawa) dan *tiang* (Bali). Ini adalah salah satu contoh dari variasi bahasa yang sama. Oleh karena itu, bahasa tersebut digunakan sebagai bahasa resmi upacara adat *Sorong Serah Aji Krama.*

Dalam bahasa Sasak, baik yang digunakan dalam upacara *Sorong Serah* maupun yang dipakai berkomunikasi sehari-hari mempunyai fungsinya masing-masing. Gabungan bahasa Sasak Utami, Bali Halus, dan Jawa Kuno sebagai bahasa Sasak dialek T-nya, sedangkan dialek R-nya adalah bahasa Sasak biasa yang digunakan untuk berkomunikasi sehari- hari.

Keadaan yang demikian secara tidak langsung menyeret masyarakat untuk memilih salah satu dari bahasa tersebut, sehingga dipilihlah dialek T sebagai bahasa resmi pelaksanaan *Sorong Serah.* Fokus permasalahan pemilihan bahasa yang sudah ditentukan masyarakat dan dipertahankan sampai sekarang merupakan konsekensi jangka panjang. Hal ini melalui proses penalaran yang tajam, kemudian menyesuaikan antara bahasa yang digunakan dengan ritual adat yang dikenal dengan *Sorong Serah Aji Krama.* Oleh karena itu, pemilihan bahasa *Sorong Serah Aji Krama* tidak didasarkan atas suatu hal yang bersifat kesukaan saja, tetapi berasaskan kepada falsafah hidup dan nilai historis.

2.2 Pemeliharaan Bahasa *Sorong Serah Aji Krama*

Di dalam masyarakat yang dwibahasawan, secara tidak langsung dipaksa untuk menggunakan salah satunya dalam situasi-situasi tertentu. Hal ini mengindikasikan pemiihan bahasa yang pada akhirnya akan dipelihara dan dijaga untuk tetap digunakan dalam situasi tersebut yang dalam konteks ini bahasa yang digunakan dalam ritual adat *Sorong Serah.* Dalam pemeliharaan bahasa tersebut, mengenal istilah *semu base*

sebagai sebuah usaha untuk tetap memelihara dan menjaga eksistensi bahasa tersebut. *Semu base* merupakan sebuah metode yang dilakukan dengan memberikan pengetahuan mengenai bahaa tersebut. Metode tersebut tidak dilakukan secara formal, tetapi secara informal karena tidak berada dalam payung pemerintahan. Maka melalui pelaksanaan metode tersebut, anggota masyarakat secara langsung ikut berpartisipasi dalam pembinaan bahasa *Sorong Serah*.

Dalam kaitan yang sama, partisipasi dalam pembinaan bahasa dimaksud sebagai cermin dari sikap bahasa. Hal ini menunjukkan bahwa pada diri anggota masyarakat terdapat kesadaran, tanggung jawab, penghargaan, dan rasa memiliki terhadap bahasa tersebut. Inilah yang menjadi alasan utama dalam kebehasilan pemeliharaan bahasa. maka, masyarakat desa Sakra mengimplementasikan UUD 1945 bab XIII pasal 32 ayat 2 yang menyatakan negara memelihara bahasa daerah sebagai warisan budaya nasional.

2.3 Hakikat *Sorong Serah Aji Krama* Serta Ketentuan di Dalamnya

Upacara perkawinan Sasak sering dikaitkan dengan upacara adat perkawinan *Sorong Serah Aji Krama* yang merupakan salah satu tradisi yang ada sejak zaman dahulu dan telah melekat dengan kuat serta utuh di dalam tatanan kehidupan masyarakat suku Sasak. Beberapa kalangan masyarakat baik itu tokoh agama dan tokoh masyarakat adat itu sendiri menyatakan bahwa jika tidak melaksanakan upacara adat ini akan menjadi aib bagi keluarga dan masyarakat setempat.

Sorong Serah berasal dari kata *Sorong* yang berarti mendorong dan *Serah* yang berarti menyerahkan, jadi *Sorong Serah* merupakan suatu pernyataan persetujuan kedua belah pihak baik dari pihak perempuan maupun pihak laki-laki dalam prosesi suatu perkawinan antara *terune* (jejaka) dan *dedare* (gadis).

Upacara adat *Sorong Serah Aji Krama* merupakan proses penyerahan benda-benda sebagai simbol nilai dalam adat istiadat perkawinan Sasak oleh *pembayun penyorong* yang mewakili pihak mempelai pria kepada *pembayun penampi* (penerima) yang mewakili pihak mempelai perempuan. Dalam upacara *Sorong Serah* ada beberapa hal yang harus diketahui, yaitu:

1. *pisolo*, yaitu *pembayun penyorong* yang diberikan tugas untuk menanyakan kesiapan untuk menerima kedatangan *pembayun penyorong* untuk measuki area pihak *pembayun penampi* untuk menyerahkan ketentuan adat;
2. *pengurang*, merupakan utusan *pembayun peniampi* yang diberikan tugas untuk mempersilahkan *pembayun penyorong* dan pengiringnya untuk masuk ke area *pembayun penampi*; dan
   aksame atau yang dikenal dengan ucapan-ucapan dari *pisolo* (pihak mempelai laki-laki) berupa *panugrahe* atau permisi (Bahrie, dkk: 2009; 31).

Adapun contoh *panugrahe* adalah sebagai berikut.

singgih, kang utami *dane pangarseng wacane, kapindo dane kepale dese miwah dane kaduskang minangke kebaos pengamong lan pengemban adat. Kapindo malih dane-dane pare pinitue-pinitue kerame, pare pengale dese sedaye, pare wande warge, warge wargie, pere santri, pare yad wangse sedaye tor pare putre sentane kang utami malih rame bian penganten putri. Singgih dewek titiang pribadi semalihipun hingkang nyarengin dewek titiang pun niki haseba ayun rage sami, becik hingkang lungguh sewontening arse kiwe tengen lan pungkur, naler nyuwun agung-agung panugrahe.*

Contoh Panugrahe di atas, jika diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia memiliki pengertian:

"baiklah yang pertama juru bicara adat, kedua bapak kepala desa dan bapak kadus yang menjadi pemangku dan pelaksana adat. Selanjutnya kepada tokoh masyarakat, para perangkat desa, para keluarga, seluruh lapisan masyarakat, para santri dan kiayi, para pemuda. Dan yang paling utama orang tua pengantin wanita. Saya pribadi dan yang menemani saya mengahadap kepada anda semua, baik yang duduk di sebelah kiri, kanan juga di belakang, saya menyampaikan permohonan permisi."

Salah satu kelengkapan dari *Sorong Serah Aji Krama* itu adalah oleh-oleh berupa kain tenun setempat dan kain *umbaq* yang pada rumbainya terdapat ikatan kepeng bolong. Kain *umbaq* yang pada rumbainya terdapat ikatan kepeng disebut *umbaq batu*. Ada juga yang menyebut *umbaq ragi majapahit* dan kain *umbaq* ini bisa dipinjamkan pada saudara yang membutuhkan. Dahulu meminjam *umbaq batu* untuk oleh-oleh, diwajibkan menambah ikatan kepeng.

Upacara *Sorong Serah* merupakan salah satu rangkaian upacara terpenting pada prosesi perkawinan adat suku Sasak. Adapun prosesi perkawinan secara lengkap adalah sebagai berikut.

1. *Mesejati*

Mengandung arti bahwa dari pihak laki-laki mengutus beberapa orang tokoh masyarakat setempat atau tokoh adat untuk melaporkan kepada kepala desa atau keliang/kepala dusun untuk mempermaklumkan mengenai perkawinan tersebut tentang jati diri calon pengantin laki-laki dan selanjutnya melaporkan kepada pihak keluarga perempuan.

2. *Selabar*

Mengandung maksud untuk mempermaklumkan kepada pihak keluarga calon pengantin perempuan yang ditindaklanjuti dengan pembicaraan adat istiadatnya meliputi *Aji Krama* yang terdiri dari nilai-nilai 33-66-100 dengan dasar penilaian uang *kepeng* bolong atau *kepeng jamaq*. Bahkan kadang-kadang acara selabar ini dirangkaikan dengan permintaan wali sekaligus.

3. *Bait Wali* (Mengambil Wali)

Yang dimaksud dengan mengambil wali adalah mengambil wali dari pihak perempuan bisa langsung pada saat selabar atau beberapa hari setelah pelaksanaan selabar dan hal ini tergantung dari kesepakatan dua belah pihak (*kapisuka*).

4. *Bait Janji* (Mengambil Janji)

Dalam pelaksanaan mengambil janji ini adalah membicarakan seputar *Sorong Serah* dan *Aji Krama* sesuai dengan adat istiadat yang berlaku di dalam desa atau kampung asal calon mempelai perempuan.

5. *Sorong Serah* (serah terima)

Inti dari pelaksanaan *Sorong Serah* ini adalah pengumuman resmi acara perkawinan seorang laki-laki dan seorang perempuan yang disertai dengan penyerahan peralatan mempelai pihak laki-laki atau yang dikenal dengan nama *ajen-ajen*.

6. *Nyongkolan* (mengiringi pengantin)

Dalam pelaksanaan *nyongkolan* keluarga pihak laki-laki disertai oleh kedua mempelai mengunjungi pihak keluarga perempuan yang diiringi oleh kerabat dan handai taulan dengan mempergunakan pakaian adat diiringi gamelan bahkan *gendang beleq*.

7. Balik *Lampak* (*Bales Nae*)

Merupakan salah satu tradisi untuk berkunjung ke rumah orang tua perempuan secara khusus bersama kedua orang tua pihak laki-laki beberapa saat setelah upacara *nyongkolan*.

Seperti yang dibahas pada bab pertama, bahwa tulisan ini berusaha untuk mendeskripsikan penggunaan dan sikap bahasa yang dalam upacara adat *Sorong Serah*. Dalam konteks ini, penggunaan dan sikap bahasa yang dimaksud merupakan manifestasi dari rasa bangga terhadap bahasa tersebut, rasa memiliki, bertanggung jawab, berhati-hati, dan lain-lain. Selain itu, upacara adat *Sorong Serah* perlu untuk dibahas seperti pada bab selanjutnya.

3. PENUTUP

Berdasarkan uraian di atas, maka diperoleh hasil bahwa 1). Pemeliharaan bahasa sebagai cermin dari sikap bahasa dilakukan dengan beberapa cara, yaitu:

a. Rasa memiliki bahasa yang dalam konteks ini sudah dianggap sebagai hal yang esensial, milik bersama, dijaga, dan dipelihara sebagai warisan budaya nasional. Hal tersebut tidak muncul oleh karena ada yang member atau menghadiahi, tetapi lebih dari itu, guyup Lingkok- Laki menganggap bahasa tersebut adalah hasil karya dari proses penalaran yang panjang.
b. Kesadaran berbahasa tercermin dari bagaimana tanggung jawab seseorang dalam konteks pemeliharaan bahasa. Tanggung jawab dalam pemakaian bahasa *Sorong Serah* bagi guyup Lingkok-Laki merupakan hal yang penting mengingat itu akan diwariskan kepada anak cucu mereka.
c. Partisipasi dalam pembinaan bahasa *Sorong Serah* kebanyakan dilakukan seccara informal. Dalam hal ini guyup Lingkok-Laki secara berkala melakukan pertemuan yang tidak direncanakan sebelumnya yang dikenal dengan *ngotok-ngotok*. Dalam acara *ngotok-ngotok* ini tidak jarang kemudian pembicaraan selalu mengarah kepada bagaimana pemeliharaan bahasa tersebut dilakukan.
d. Pemilihan bahasa *Sorong Serah* yang dipertahankan sampai sekarang, tidak terlepas dari peristiwa sejarah pendudukan kerajaan Majapahit dan Karangasem. Unsur Jawa baru ada dengan masuknya kerajaan Majapahit yang meruntuhkan kerajaan Selaparang pada tahun 1357 yang pada saat itu masih beragama Hindu. Kerajaan kedua Selaparang yang beragama Islam berakhir pada tahun 1744 setelah ditaklukkan oleh gabungan pasukan Karangasem dari Bali dan Arya Banjar Getas. Pendudukan kerajaan dari Bali dan Jawa ini memunculkan pengaruh kultur Bali dan Jawa yang kuat di sisi barat Lombok dan sekitarnya, seperti pada tarian dan peninggalan-peninggalan lainnya termasuk bahasa.

2. Upacara *Sorong Serah Aji Krama* yaitu penyerahan benda-benda sebagai simbol nilai dalam adat istiadat perkawinan Sasak oleh *pembayun penyorong* yang mewakili pihak mempelai pria pada *pembayun penampi* (penerima) yang mewakili pihak mempelai perempuan. Salah satu kelengkapan dari *Aji Krama* itu adalah oleh-oleh berupa kain tenun setempat dan kain *umbaq* yang pada rumbainya terdapat ikatan *kepeng tepong* (uang bolong). Kain *umbaq* yang pada rumbainya terdapat ikatan *kepeng* disebut *umbaq batu* ada juga yang menyebut *umbaq ragi* majapahit dan kain *umbaq* ini bisa dipinjamkan pada saudara yang membutuhkan, dahulu meminjam *umbaq batu* untuk oleh-oleh, diwajibkan menambah ikatan *kepeng*.

DAFTAR PUSTAKA

Alwi, Hasan. 2008. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Arikunto, Suharsimi. 2006. *Prosedur Penelitian; Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta.

Aslinda dan Leni Syafyahya. 2007. *Pengantar Linguistik*.Bandung: PT Rineka Cipta.

Bahrie, dkk., 2009. *Bahan Ajar Muatan Lokal Gumi Sasak Terintegrrasi Budi Pekerti: untuk Sekolah Dasar/MI Kelas VI*. Lombok: KSU Prima Guna.

Chaer, Abdul dan Leonie Agustina. 2010. *Sosiolinguistik Perkenalan Awal*. Jakarta: Rineka cipta.

Moleong, Lexy J. 2007. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Muhaji. 2012. *'Bahasa Kawi.'* Selong: STKIP Hamzanwadi Selong.

Nababan. 1993. *Sosiolinguistik: Suatu Pengantar*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Pateda, Mansoer. 1990. *Sosiolinguistik*. Bandung: Angkasa.

Pemda Kabupaten Lombok Timur. 2010. *Profile Kabupaten Lombok Timur*. Lombok Timur: Pemda Kabupaten Lombok Timur.

Sugiyono. 2009. *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D)*. Bandung: Alfabeta.

Sumarsono. 2010. *Sosiolinguistik*. Yogyakarta: Sabda.

Syamsudin, dan Vismaia S. Damaianti. 2007. *Metode Penelitian Pendidikan Bahasa*. Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia dan PT Remaja Rosdakarya.

Bentuk, Fungsi, dan Makna Kata Ulang Bahasa Dialek *Nggeto-Nggete* Kecamatan Suralaga, Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat

Herman Wijaya
STKIP Hamzanwadi Selong

Abstrak

Bahasa Sasak merupakan salah satu aspek kebudayaan masyarakat Sasak dan sebagai budaya tradisional seperti halnya bahasa-bahasa daerah lain yang perlu dipelihara, dibina, dan dikembangkan terus-menerus. Penelitian ini dilakukan dengan tujuan untuk mendeskripsikan bentuk, fungsi, dan makna kata ulang bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* di Kecamatan Suralaga. Penelitian ini menggunakan pendekatan proses morfologis yaitu proses reduplikasi, selain itu teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah tataran bahasa Sasak. Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif dan data penelitian ini adalah data bahasa, keseluruhan data bersumber dari penutur asli bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete*. Data diperoleh melalui metode simak dan metode cakap kemudian data dianalisis dengan metode analisis deskriptif kualitatif. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* di Kecamatan Suralaga memiliki bentuk, fungsi, dan makna perulangan yang relatif sama dengan bahasa Sasak dialek lain *(Ngeno-Ngene, Meno-Mene, Kuto-Kute, Meriaq-Meriku)*. Mengingat adanya kekhawatiran tentang adanya pergeseran dan kepunahan bahasa, maka perlu kiranya untuk diteliti lebih jauh tentang pemertahanan bahasa Daerah.

Kata Kunci : Kata Ulang, Bahasa Sasak, Dialek *Nggeto-Nggete*.

1. Pendahuluan

Hampir semua suku yang ada di Indonesia mempunyai bahasa dan dialek yang berbeda-beda dan bahasa selalu tumbuh dan berkermbang dari zaman ke zaman dan dengan bahasa itulah menjadi alat berinteraksi antar anggota masyarakatnya. Demikian juga dengan kita yang berdomisili di pulau Lombok ini kita mengenal dan memahami bahasa Sasak sebagai alat untuk berkomunikasi. Dalam kontak sosial, yang berarti kontak bahasa, hal-hal yang lazim terjadi ialah gejala kedwi (multi) kebahasaan. Akibat yang ditimbulkannya antara lain gejala peminjaman, interferensi, lahirnya bahasa baru, dan kepunahan. Hal ini tentunya memerlukan perhatian masyarakat suku tersebut, seperti yang diungkapkan oleh Alwi dkk (2003: 22) yang menyatakan bahwa fungsi mempelajari bahasa daerah adalah bagaimana orang dapat memahami bahasa etnisnya sehingga ia dapat menghayati dan melestarikan warisan budayanya.

Bahasa Sasak adalah satu bahasa daerah di Indoensia. Bahasa Sasak dipakai oleh masyarakat Pulau Lombok, Provinsi Nusa Tenggara Barat. Bahasa ini mempunyai gradasi sebagaimana bahasa Bali dan bahasa Jawa. Bahasa Sasak serumpun dengan bahasa Sumbawa. Bahasa Sasak mempunyai dialek-dialek yang berbeda menurut wilayah, bahkan dialek di kawasan Lombok Timur kerap sukar dipahami oleh para penutur Sasak lainnya. Sebagai contoh, kawasan antar rukun warga (RW) yang hanya berjarak 500 meter sudah memiliki dialek yang sangat berbeda. Staff (2001: 43)

menggolongkan bahasa Sasak menjadi lima dialek pokok, yaitu: *(1) kuto-kute (utara), (2) nggeto-nggete (timur laut), (3) meno-mene (tengah), (4) ngeno-ngene (timur tengah, barat tengah), dan (5) meriaq-mriku (selatan tengah).* Sedangkan Djehengge (2003: 12) membedakan bahasa Sasak menjadi 4 (empat) dialek, yaitu: *(1) ngeno-ngene (dialek Selaparang), (2) meno-mene (dialek Pejanggik), (3) meriak-meriku (dialek Pujut), dan (4) nggeto-nggete (dialek Petung Bayan).* Senada dengan pendapat di atas, Tohri dkk (Mahsun, 2006: 3) membedakan dialek Sasak menjadi lima yaitu *Meno-Mene, ngeno-Ngene, Ngeto-ngete, Ngeno-Mene, dan Meriak-Merikuk.* Pembagian yang dilakukan oleh ,Staff, Djehegge, dan Tohri berpijak pada bentuk menjadi realisasi makna "begini" dan "begitu".

Bahasa Sasak dialek *Nggeto-nggete* merupakan salah satu dialek bahasa Sasak yang cukup besar pemakainya di Suralaga. Pada umumnya bahasa Sasak dialek *nggeto-nggete* digunakan secara lisan dalam komunikasi sehari-hari di dalam masyarakat penuturnya (masyarakat bahasa). Salah satu aspek dalam bahasa Sasak *nggeto-nggete* yang menarik untuk diteliti adalah aspek morfologi bahasa, khususnya yang terkait dengan struktur, makna, dan fungsi kata ulang.

Reduplikasi atau pengulangan bentuk satuan kebahasaan adalah gejala yang terdapat dalam banyak bahasa di dunia ini (Chaer, 2008: 178). Reduplikasi adalah perulangan bentuk atas suatu bentuk dasar (Rohmadi dkk. 2010: 95). Yasin (2004: 129) menyatakan bahwa suatu kata ulang dapat dibentuk dengan jalan pengulangan sebagian bentuk dasar, pengulangan dengan memberikan variase fonem, pengulangan atas seluruh kata dasar, atau pun juga pengulangan bentuk dasar dengan berimbuhan.

Sejauh yang peneliti temukan pada literatur atau pun hasil-hasil penelitian terdahulu, belum terdapat penelitian tentang morfologi kata ulang (reduplikasi) dalam bahasa Sasak dialek *nggeto-nggete,* utamanya yang dipakai oleh masyarakat bahasa di Desa Suralaga Kecamatan Suralaga Kabupaten Lombok Timur.

2. Landasan Teori

2.1 Pengertian Kata Ulang

Reduplikasi adalah sutau gejala morfologis, yakni gejala yang berkaitan dengan morfem dan perluasan penggunaannya. Reduplikasi atau pengulangan bentuk satuan kebahasaan adalah gejala yang terdapat dalam banyak bahasa di dunia ini (Chaer, 2008: 178). Reduplikasi adalah perulangan bentuk atas suatu bentuk dasar (Rohmadi dkk, 2010: 95). Yasin (2004: 129) menyatakan bahwa suatu kata ulang dapat dibentuk dengan jalan pengulangan sebagian bentuk dasar, pengulangan dengan memberikan variase fonem, pengulangan atas seluruh kata dasar, atau pun juga pengulangan bentuk dasar dengan berimbuhan. Berdasarkan pendapat-pendapat tersebut dapat disimpulkan bahwa kata ulang adalah kata bentukan melalui suatu pengulangan kata, yang berasal dari kata dasar.

Di dalam bahasa Indonesia, reduplikasi (proses pembentukan kata ulang) merupakan mekanisme yang penting dalam pembentukan kata, di samping afiksasi, komposisi dan akronimasi (Chaer, 2008: 178). Meskipun reduplikasi terutama adalah

masalah morfologi, masalah pembentukan kata, tetapi tampaknya ada juga reduplikasi yang menyangkut masalah fonologi, masalah fonologi, masalah sintaksis, dan masalah semantik. Masalah fonologi terkait dengan masalah bunyi, masalah sintaksis adalah masalah bentuk dan keterkaitan kata ulang tersebut dalam kalimat, sedangkan masalah semantik adalah masalah yang terkait dengan maknanya. Setiap kata ulang memiliki bentuk dasar yang diulang (Yasin, 2004: 130) Bentuk dasar tersebut merupakan bentuk linguistik yang menjadi bentuk dasar dari setiap kata ulang. Karena bentuk dasar dari suatu kata ulang merupakan bentuk linguistik, maka bentuk dasar tersebut harus dapat dipakai dalam penggunaan bahasa sehari-hari dalam berbagai bentuk kata atau kalimat lain.

Rohmadi dkk (2010: 95) menyatakan bahwa suatu kata ulang dapat dibentuk dengan jalan pengulangan sebagian bentuk dasar, pengulangan dengan memberikan variase fonem, pengulangan atas seluruh bentuk dasar, atau pengulangan bentuk dasar dengan berimbuhan.

2.2 Fungsi Kata Ulang

Yasin (2004: 141) menjelaskan sebagai salah satu bentuk proses morfologis, proses reduplikasi atau pengulangan tidak berfungsi mengubah golongan jenis kata. Dengan demikian, pada umumnya reduplikasi tidak mempunyai fungsi gramatik. Jika ada maka bentuk-bentuk ulang yang mengandung fungsi gramatik hanya terbatas beberapa bentuk tertentu saja. Adapun fungsi kata ulang diantaranya (1) mengubah golongan kata kerja menjadi kata benda contohnya kata kerja *injak* berubah menjadi kata benda *injak-injakannya.* (2) mengubah golongan kata sifat menjadi kata keterangan contohnya kata sifat *rajin* berubah menjadi keterangan *serajin-rajinnya.* (3) mengubah kata benda tunggal menjadi kata benda jamak, contohnya Kata benda tunggal *ibui* menjadi kata benda jamak *ibu-ibu.* (4) memberikan penguatan pada makna, contohnya *Erat* dikuatkan maknanya menjadi *erat-erat.*

2.3 Makna Kata Ulang

Santoso dan Prianto (2000: 219) menyatakan bahwa arti kata 'makna' adalah *arti.* Ini berarti bahwa kata makna memiliki padanan arti dengan kata 'arti' itu sendiri. Jadi jika merujuk pada kata 'arti', bahwa dapat dimaknai bahwa kata makna adalah hubungan antara kata dan barang/benda yang ditujukan (makna denotasi) dan antara kata dengan tautan fikiran yang ditimbulkan (makna konotasi). Pada batasan lain dijelaskan bahwa makna adalah gagasan, ide, konsep atau pengertian yang ada dan melekat secara intern pada sebuah satuan bahasa atau ujaran yang dalam hal ini bisa diwakili oleh sebuah kata atau laksem.

Dengan kata lain, makna adalah hubungan antara bahasa dengan dengan dunia luar yang telah disepakati bersama oleh para pemakami bahasa (masyarakat bahasa) sehingga dapat saling dimengerti (Grice dalam Aminuddin, 2005: 53). Proses pengulangan kata (reduplikasi) dapat bersifat paradigmatis (infleksional) dan dapat pula bersifat derivasional. Chaer (2007: 183) menyatakan bahwa reduplikasi yang

paradigmatis tidak mengubah identitas leksikal, melainkan hanya memberi makna gramatikal. Makna kata ulang menjadi 3 bagian, yakni (1) pengulangan kata benda contonhya *buah-buahan, anak-anakan,* dan *orang-orangan.* (2) pengulangan kata kerja contohnya *meloncat-loncat, tembak-menembak* dan *cetak-mencetak.* (3) Pengulangan kata sifat contohnya *cepat-cepat, sebaik-baiknya* dan *menakut-nakuti.*

2.4 Bahasa Sasak Dialek *Nggeto-Nggete*

Bahasa Sasak dialek *nggeto-nggete* adalah salah satu dialek dalam bahasa Sasak, yang digunakan oleh sebagian kecil masyarakat penutur bahasa Sasak, yang khususnya berdiam di sekitar Kecamatan Sukamulia dan Suralaga. Masyarakat Sasak memang terdiri dari berbagai dialek di dalam menggunakan bahasa Sasak, terutama dalam bahasa lisan, sebab bahasa tulisan amat jarang menggunakan bahasa Sasak pada akhir-akhir ini.

Berikut ini contoh beberapa kalimat dalam dialek *nggeto-nggete* dan perbedaannya dengan dialek lain (dalam hal ini diambil contoh dialek *meno-mene* yang memiliki penutur paling banyak dalam masyarakat Sasak).

Dialek *Nggeto-Nggete*	Dialek *Meno-Mene*	Terjemahan
Ia mele na nggeto, laguk aku mele nggete	*Ia mele na meno, laguk aku mele ke mene*	Dia maunya begitu, sedangkan aku mauku begini.
Gin tono kolan na, gin tene kolan ku	*Ia lek to, sedeng aku lek te*	Dia di sana, sedangkan aku di sini.
Berangen aku gen ia, laguk ia yakne berangen gen aku	*Aku mele lek nie, laguk nie ndek ne mele lek aku*	Aku cinta dia, tapi dia tidak mencintaiku.
Amak lalo loh bangket, sedangkan aku lalo loh sekolah	*Amak lalo jok bangket, sedeng aku lalo jok sekolah*	Bapak ke sawah, sedangkan aku ke sekolah.
Gen itene lance itono luek utangku	*Lek te dait lek to, aku luek utang*	Di sana maupun di sini aku banyak utang

3. Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif, artinya data yang dikumpulkan berbentuk deskripsi wacana dalam bahasa Sasak dialek *nggeto-nggete.* Sumber data dalam penelitian ini adalah bunyi (ujaran) dan tulisan dalam bahasa Sasak dialek *nggeto-nggete.* Konteks tuturan yang diperoleh melalui pengamatan dan pencatatan lapangan secara langsung. Adapun metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah: teknik observasi, teknik rekam, dan teknik catat. Analisis data dalam penelitian ini menggunakan analisis struktur, analisis semantik (makna), dan analisis pragmatik (fungsi). Analisis struktur digunakan untuk mencari struktur kata ulang bahasa Sasak dialek *nggeto-nggete* di Desa Suralaga. Analisis semantik digunakan untuk mengetahui makna dari kata mejemuk tersebut. Sedangkan analisis pragmatik digunakan untuk menjawab masalah fungsi dari kata ulang tersebut.

4. Hasil dan Pembahasan

Berdasarkan data yang telah terkumpul dan dianalisis ditemukan bentuk, fungsi, dan makna kata ulang bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* di Desa Suralaga, maka hasil analisis tersebut akan dibahas pada bagian ini.

4.1 Bentuk Reduplikasai dalam Bahasa Sasak Dialek *Nggeto-Nggete* di Desa Suralaga.

Berdasarkan hasil analisis yang dilakukan, bentuk reduplikasi dalam bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* menimbulkan bentuk reduplikasi fonologi. Reduplikasi fonologi dalam bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* yang dihasikan oleh subjek mialnya kata *"gara-gara"* bentuk dasarnya tidak berstatus sebagai akar yang mandiri. Pada beberapa kata tertentu bentuknya tidak diketahui mana yang menjadi bentuk dasar pengulangannya, misalnya kata *"simpang siur"* dan *"reko-rake"*.

Selain bentuk reduplikasi fonologi, reduplikasi dalam bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* di Desa Suralaga juga membentuk reduplikasi morfologi. Bentuk reduplikasi morfologi yang dihasilkan oleh subjek adalah pengulangan akar, pengulangan dasar berafiks, dan kompositium. Pengulangan akar terbatas pada pengulangan utuh, sebagian, dan perubahan bunyi. Misalnya kata *"inaq-inaq"*. *becik-becik* "pada pengulangan utuh. *"Tatunah, pepadu, leluhur"* pada pengulangan sebagian, *"maling-malang, biur-lantur, nyorak-smprak"* pada pengulangan perubahan bunyi yang berubah unsur keduanya, sedangkan yang berubah unsur pertama misalnya pada kata *"kelap-kelip, bolak-balik"*. Selanjutnya pada pengulangan dasar berafiks ditemukan kata *"gitak (lihat) "* menjadi *"begitak-gitak"* dan pengulangan kompositium ditemukan kata *" toaq odaq-toaq odaq"*. *"nina mama-nina mama"*.

Reduplikasi dalam bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* juga ditemukan reduplikasi sintaksis seperti pada kata *(awakna kuat-kuat)* dan *(yak na dateng ternyata iya-iya doang)* kedua unsurnya memiliki potensi untuk dipisahkan.Selain bentuk reduplikasi sintaksis,ditemukan juga bentuk reduplikasi dasar nomina.Reduplikasi dasar nomina dalam bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* telah ditemukan bentuk pengulangan seperti pada kata *"bale-bale"* kata ulang tersebut menyatakan banyak bale(rumah), *"buaq-buaq'an"* menyatakan bermacam-macam(buah), *"sejelo-jelo"* menyatakan banyak dengan ukuran tertentu, *"bale-balean"* menyatakan menyerupai, *"bian-bian''* menyatakan saat atau waktu. Selanjutnya reduplikasi dalam bahasa Sasak dialok *Nggeto-Nggete* juga menimbulkan bentuk reduplikasi dasar verba. Bentuk reduplikasi dasar verba dalam bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* telah ditemukan seperti kata *"sili-sili"* menyatakan kejadian berulang kali, *"sesagul-sagul"* menyatakan berintensitas, *"bekapong-kapongan"* menyatakan kejadian berbalasan, *"lekak-lekak"* menyatakan dilakukan tanpa tujuan.

4.2 Fungsi Kata Ulang Bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* di Desa Suralaga

Berdasarkan hasil analisis yang telah dilakukan, fungsi kata ulang bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* di Desa Suralaga juga mengubah golongan kata. Reduplikasi dalam bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* telah ditemukan fungsi reduplikasi yang mengubah golongan kata sifat menjadi kata keterangan, misalnya pada kata *(ahinges-ingesna, sayan na toaq doang)* bentuk dasarnya *inges* yang merupakan kata sifat, namun setelah direduplikasikan maka akan berubah menjadi kata keterangan. Selain itu, ada pula yang mengubah bentuk tunggal menjadi jamak, misalnya bentuk dasarnya *(tokol=duduk)* kemudian jika diulang *(tokol-tokol)* maka fungsinya akan berubah menjadi bentuk ulang jamak.

Reduplikasi dalam bahasa Sasask dialek *Nggeto-Nggete* juga berfungsi untuk menyatakan intensitas atau penguatan makna, dalam hal ini intensitas dibagi menjadi tiga yaitu intensitas kualitatif misalnya pada kata *"belajar pacu-pacu"*, intensitas kuantitatif misalnya pada kata "jaran-jaranan", intensitas frekuentif misalnya pada kata *"gelopok-gelopokang na uluna"*. Dari contoh tersebut terlihat intensitas kualitatif yang berfungsi untuk menyatakan penguatan makna atau maknanya lebih tinggi jika dibandingkan dengan bentuk dasarnya. Lain halnya dengan intensitas kuantitatif. berfungsi untuk menyatakan sesuatu yang jika diulang maka bentuk dasar itu akan berubah maknanya menjadi sesuatu yang menyerupai bentuk dasar itu.

4.3 Makna Kata Ulang Bahasa Sasak Dialek *Nggeto-Nggete* di Desa Suralaga

Berdasarkan hasil analisi, makna kata ulang bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* telah ditemukan beberapa makna perulangan kata, seperti makna perulangan kata benda. Untuk makna perulangan kata benda itu dibagi menjadi dua, yaitu menyatakan benda itu bermacam-macam misalnya pada kata *"buaq-buaq"* kata ulang tersebut menyatakan banyak buah. Sedangkan menyatakan makna yang menyerupai bentuk dasar itu misalnya pada kata *"jaran-jaranan"* kata ulang tersebut menyatakan ada sesuatu yang mirip seperti *jaran* (kuda).

Selanjutnya reduplikasi dalam bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* juga menimbulkan makna perulangan kata kerja. Dalam perulangan kata kerja ditemukan 3 macam makna, yaitu menyatakan bahwa pekerjaan itu dilakukan berulang-ulang atau beberapa kali misalnya pada kata *"tasuruk-suruk"* kata ulang terebut menyatakan sering disuruh. Selain itu, ditemukan juga kata ulang yang menyatakan aspek duratif, yaitu proses pekerjaan, pembuatan atau keadaan yang berlangsung lama misalnya pada kata *"tokol-tokol* (duduk-duduk) kata ulang tersebut setelah direduplikasikan akan bermakna duduknya lama.

Selanjutnya ditemukan kata ulang yang menyatakan bermacam-macam pekerjaan misalnya pada contoh berikut *"pegawean-pegawean gin Malaysia berat doang"* bentuk tersebut sudah jelas menyatakan banyak pekerjaan, kemudian reduplikasi yang bermakna menyatakan pekerjaan yang dilakukan oleh dua belah pihak atau berbalasan misalnya pada kata *"bekapong-kapongan"*.

Reduplikasi dalam bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* juga telah ditemukan makna kata sifat, makna kata sifat tersebut dibagi menjadi 4 yaitu menyatakan makna lebih misalnya kata *"awek ya kuat-kuat"*, sedangkan yang menyatakan makna sampai atau pernah misalnya pada kata *"majdi belanja buek-buek'an"*. Selanjutnya yang digabungkan dengan awalan *ah-* dan akhiran *na-* mengandung makna *superlative* (paling), misalnya pada kata *"ahhebat-hebatna"*, kemudian yang berawalan dengan makna nomor satu atau melemahkan arti kata sifat itu misalnya pada kata *"ilaq-ilaq'an"*.

Selain dari makna kata ulang reduplikasi dalam bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* di atas, telah ditemukan juga makna perulangan kata bilangan. Dalam hal ini makna perulangan kata bilangan dibagi menjadi 3 yaitu perulangan kata *"saiq"*(satu) menjadi *"saiq-saiq"*(satu-satu) memberi makna *"sara saiq-saiq"* misalnya pada contoh berikut *"lamunta surukya saiq-saiq jak, yak mele"*. Selanjutnya yang memberi makna hanya satu itu misalnya pada contoh berikut *"Cuma iya saiq-saiqna dengan ku saduq"*. Dan yang terahir memberi makna sekaligus dua, tiga dan seterusnya misalnya *"yak tama pituq-pituq"*(tujuh-tujuh).

5. Simpulan

Berdasarkan pada rumusan masalah serta hasil penelitian dan pembahasan, maka dapat ditarik simpulan bahwa bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* di Desa Suralaga memiliki bentuk perulangan yang relatif sama dengan bahasa Indonesia khususnya bahasa Sasak dialek lain seperti *(meno-mene, ngeno-ngene, meriak-meriku, kuto-kete)*. Letak perbedaaan pada masing-masing penutur hanya tampak pada lagu (warna vokal/logat), ada yang pendek dan ada juga dengan intonasi agak panjang. Dari gambaran data, bentuk reduplikasi dalam bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* berupa bentuk reduplikasi morfologi, fonologi, sintaksis, semantik, dasar nomina, verba, ajektifa, dan dasar kelas tertutup. Fungsi reduplikasi dalam bahsa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* mengalami perubahan golongan kata, seperti golongan kata kerja menjadi kata benda, kata sifat menjadi kata keterangan, bentuk tunggal menjadi jamak, dan menyatakan intensitas. Makna reduplikasi dalam bahasa Sasak dialek *Nggeto-Nggete* mempunyai beberapa makna, yaitu makna perulangan kata benda, makna perulangan kata kerja, makna perulangan kata sifat, dan makna perulangan kata bilangan.

DAFTAR PUSTAKA

Alwi, Hasan dkk. 2003. *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Staff,Nell. 2001. *Kamus Sasak Indonesia Inggri*. Mataram: Mataram Universitas Press.

Djelenge, Lalu. 2003. *Sejarah Lombok dan Beberapa Bukti Peningalannya*. Percetakan Bahasa Sasak. Mataram.

Chaer, Abdul. 2008. *Morfologi Bahasa Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta

Mahsun. 2006. *Kajian Dialektologi Diakronis Bahasa Sasak di Pulau Lombok.* Yogyakarta: Gema Media.

Rohmadi, dkk. 2010. *Morfologi.* Surakarta: Yuma Pustaka.

Yasin, Sulchan. 2004. *Tinjauan Deskriptif Seputar Morfologi.* Surabaya: Usaha Nasional.

Santoso, Ananda & Priyanto, S,. 2000. *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia.* Jakarta: Penerbit Kartika

Aminuddin .2005. *Pengantar Apresiasi Karya Sastra.* Jakarta: Sinar Baru Algesindo.

Pengembangan Keterampilan Sosial (social skill) Melalui Pembelajaran Sastra (Puisi) pada Siswa Sekolah Dasar Kelas V SD Muhammadiyah Kolombo Yogyakarta.

HILMIATI
IAIN MATARAM

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk meningkatkan keterampilan sosial siswa kelas V SD Muhammadiyah Kolombo Yogyakarta melalui peningkatan keterampilan membaca dan menulis puisi. Penelitian ini merupakan penelitian Tindakan Kelas (PTK) yang terdiri atas delapan pertemuan dalam dua siklus dengan menggunakan model spiral menurut Kemmis dan Mc Taggart. Peneliti bertindak sebagai pengamat, sedangkan kolaborator utama yaitu guru bahasa Indonesia yang mengajar kelas tersebut sebagai pelaksana tindakan, kolaborator pembantu terdiri atas tiga orang pengamat. Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah pengamatan, wawancara dan dokumentasi; instrumen yang digunakan adalah tes sikap dan lembar pengamatan. Data keterampilan sosial dianalisis dengan teknik deskriftif kuantitatif dan data keterampilan membaca dan menulis puisi dianalisis dengan deskriptif kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa: 1) peningkatan keterampilan sosial: a) rerata skor keterampilan sosial pada siklus pertama dengan rentang skor 1-40 diperoleh 21,4 (cukup), pada siklus kedua meningkat menjadi 27,12 (baik), b) rerata skor tes sikap sebelum pelaksanaan tindakan dengan rentang skor 1-75 diperoleh 42,9 (cukup); pada pascatindakan meningkat menjadi 54,9 (baik). 2) peningkatan keterampilan membaca pada siklus pertama dengan rentang 1-100 diperoleh 52,63% (belum tuntas); pada siklus kedua meningkat menjadi 68,42% (tuntas) dan menulis puisi pada siklus pertama dengan rentang 1-100 diperoleh 52,63% (belum tuntas); pada siklus kedua meningkat menjadi 73,68% (tuntas).

Kata kunci: keterampilan, sosial, sastra, puisi, siswa sekolah dasar

1. Pendahuluan

Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Nomor 23 Tahun 2006, bahwa pendidikan dasar bertujuan: meletakkan dasar kecerdasan, pengetahuan, kepribadian, akhlak mulia serta keterampilan untuk hidup mandiri dan mengikuti pendidikan lebih lanjut. Berangkat dari peraturan pemerintah tersebut, penelitian ini diarahkan pada peningkatan keterampilan sosial anak. Sebagaimana diketahui bahwa pada kalangan siswa sekolah dasar, memiliki masalah pribadi, dan sosial. Oleh karena itu, setiap individu dituntut untuk menguasai keterampilan-keterampilan sosial dan kemampuan penyesuaian diri terhadap lingkungan sekitarnya.

Pendekatan pendidikan karakter pada penelitian formal di Indonesia kebanyakan masih bersifat tradisional, berupa pengajaran nilai-nilai moral dan pemberian teladan secara kurang memadai. Pengetahuan tentang nilai-nilai moral diajarkan secara langsung melalui mata pelajaran atau mata kuliah pendidikan agama dan pendidikan kewarganegaraan. Pendidikan karakter cenderung indroktinatif, sehingga pengamalan nilai-nilai yang dipelajari dalam kehidupan sehari-hari tidak terlaksana atau hanya terlaksana kalau dilakukan pengawasan secara ketat. Tindakan sukarela (*vulantary action*) sebagai ciri khas perilaku moral tidak muncul dalam diri kebanyakan anggota masyarakat. Itulah sebabnya diperlukan pengintegrasian pembinaan karakter dalam

berbagai bidang studi dan pembelajaran bahasa sangat sesuai untuk pengintegrasian tersebut.

Keterampilan sosial sebagai *output* dari pendidikan karakter seharusnya diintegrasikan dalam semua kegiatan belajar, tidak hanya menjadi tanggung jawab guru dan dosen Pendidikan Agama dan Pendidikan Kewarganegaraan. Pendidikan bahasa merupakan wahana yang tepat untuk membina karakter. Hal ini disebabkan oleh pandangan baru bahwa belajar bahasa seharusnya bersifat fungsional, digunakan untuk mempelajari bidang-bidang yang lain, sebab yang lain ialah bahwa pembelajaran bahasa sangat sesuai dilaksanakan secara tematik. Dalam kaitannya dengan pendidikan karakter, tema-tema yang dipilih dapat berupa nilai-nilai yang akan dikembangkan, untuk menghasilkan pribadi-pribadi yang memiliki pengetahuan tentang kebaikan, menyenangi kebaikan, dan memiliki kebiasaan berperilaku baik, Darmiyati Zuchdi (2009:2). Pengembangan keterampilan sosial hanya diterapkan pada mata pelajaran Ilmu Pengetahuan Sosial, Ilmu Pendidikan Kewarganegaraan dan Pendidikan Agama. Sementara dalam mata pelajaran bahasa Indonesia masih sangat minim membahas pengembangan keterampilan sosial. Melalui penelitian ini, peneliti mencoba mengkaji pengembangan keterampilan sosial melalui pembelajaran puisi.

Melalui penelitian ini, peneliti akan mengintegrasikan keterampilan sosial sebagai *output* dari pendidikan karakter ke dalam pembelajaran bahasa Indonesia melalui empat keterampilan sastra dalam mengembangkan keterampilan sosial siswa sekolah dasar kelas V SD Muhammadiyah Kolombo Yogyakarta.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian tindakan yang difokuskan pada situasi kelas dan biasa disebut dengan penelitian tindakan kelas (PTK) atau *Classroom Action Research.* Rancangan model penelitian tindakan kelas yang dipakai dalam penelitian ini adalah mengacu pada model spiral atau siklus menurut Kemmis dan Mc Taggart, (1988:14). Penelitian ini dilakukan dalam bentuk siklus, masing-masing siklus terdiri dari beberapa komponen, yaitu tahap persiapan, perencanaan, pelaksanaan tindakan, observasi, refleksi, evaluasi, dan kesimpulan hasil. Prosedur penelitian diilustrasikan dalam bentuk siklus pada gambar di bawah ini.

3. Hasil Penelitian

1. Keterampilan Sosial

Keterampilan sosial siswa yang diamati mencakup kerjasama, menunjukkan tanggung jawab sosial dalam kelompok, membudayakan sikap displin, mendengarkan, berbicara, membaca, menuliskan ide/gagasan, bekerjasama dengan teman kelompok. Keterampilan sosial siswa kelas V SD Muhammadiyah Kolombo Yogyakarta dikatakan belum maksimal. Hal ini tidak terlepas dari peranan guru dalam mengembangkan strategi pembelajaran.

Penelitian tindakan kelas ini dilakukan untuk meningkatkan perilaku keterampilan sosial siswa melalui pembelajaran puisi. Melalui penelitian ini, keterampilan sosial sebagai *output* dari pendidikan karakter diintegrasikan ke dalam pembelajaran bahasa Indonesia, khusunya sastra yaitu puisi. Dari hasil wawancara, pengintegrasian pendidikan karakter belum dikembangkan melalui pembelajaran puisi.

Berdasarkan hasil pengamatan yang telah diuraikan sebelumnya, keterampilan sosial siswa melalui pembelajaran puisi mengalami peningkatan. Hal tersebut akan dijelaskan sebagai berikut.

a. Sikap sosial siswa

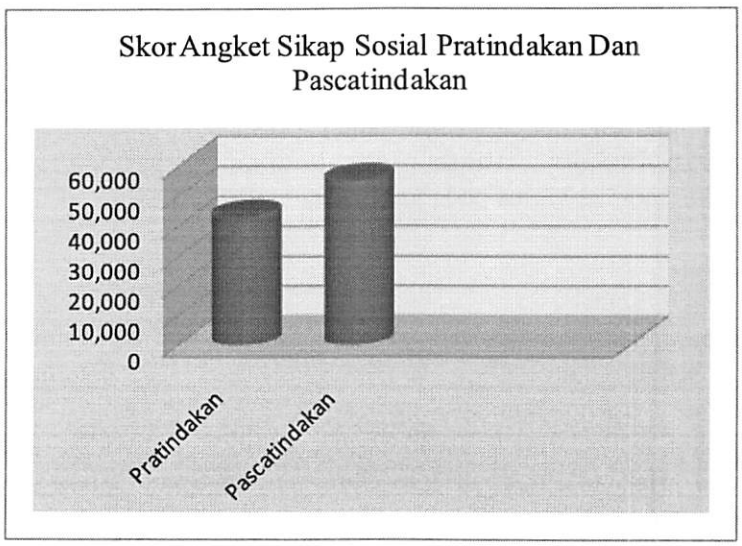
Sebelum pelaksanaan tindakan, peneliti melihat sikap sosial siswa. Sikap sosial siswa diperoleh dari hasil angket yang diberikan siswa sebelum pelaksanaan tindakan. Angket sikap sosial siswa terdiri atas 15 butir pernyataan. Angket sikap sosial siswa tersebut diberikan pada saat sebelum pelaksanaan tindakan siklus I dan setelah pelaksanan tindakan siklus II. Hasil yang diperoleh dari angket tersebut pratindakan, skor rat-rata angket sikap sosial siswa 42,9. Rata-rata skor tersebut berada pada rentang skor 40-50, hal ini berarti skor rata-rata kelas angket sikap sosial siswa pratindakan berada pada kategori cukup. Sementara pada pasca pelaksanaan tindakan siklus II, angket sikap sosial siswa 54,9. Rata-rata skor tersebut berada pada rentang skor 50-60, hal ini berarti angket sikap sosial siswa berada pada kategori baik. Peningkatan tersebut dapat dilihat pada tabel 1 di bawah ini.

Tabel 1
Skor rata-rata perilaku sosial siswa pratindakan dan pascatindakan

Siklus	Rata-rata hasil pengamatan	Kategori
Siklus I	21,4	Cukup
Siklus II	27,12	Baik

Peningkatan tersebut dapat dilihat pada gambar 1 di bawah ini.

Gambar 1
Grafik angket sikap sosial siswa



Gambar di atas menggambarkan bahwa melalui pembelajaran puisi, sikap sosial siswa mengalami peningkatan. Dilihat dari hasil angket pascatindakan dengan kategori cukup meningkat pascatindakan menjadi kategori baik. Hal ini berarti, bahwa pengembangan keterampilan sosial siswa melalui pembelajaran puisi sangat efektif.

b. Perilaku keterampilan sosial

Hasil pengamatan perilaku keterampilan sosial dilihat dari delapan aspek tersebut akan diuraikan sebagai berikut. Pada siklus I pertemuan 1 rata-rata skor siswa 19,2. rata-rata skor pertemuan 1 berada pada kategori kurang. pada siklus I pertemuan 2 rata-rata skor 20,5. Hal ini berarti, rata-rata skor berada pada kategori kurang. Pada pertemuan ketiga siklus I, rata-rata skor 22,3. Rata-rata skor tersebut berada pada kategori cukup. Pertemuan keempat pada siklus I rata-rata skor 23,5. Hal ini berarti rata-rata skor pertemuan keempat berada pada kategori cukup. rata-rata skor kelas pada siklus I 21,4. Hal ini berarti rata-rata skor siklus I pada kategori cukup. Persentase rata-rata skor siklus I 53,44%. Hal ini berarti kriteria ketuntasan mengajar siklus I belum memenuhi standar acuan kriteria ketuntasan mengajar berdasarkan KTSP 60%. Sehingga perlu dilanjutkan pada siklus berikutnya guna mencapai tujuan penelitian yang diharapkan.

Hasil pengtan perilaku keterampilan sosial siswa pada siklus II, pertemuan 1 rata-rata skor 24,3. rata-rata skor tersebut berada pada kategori cukup. Pertemuan 2 siklus II rata-rata skor 26,5. rata-rata skor pertemuan kedua siklus II berada pada kategori cukup. Rata-rata skor siswa pada pertemuan empat di siklus II 28,1. Rata-rata skor tersebut berada pada kategori baik. Rata-rata skor siswa pertemuan empat siklus II 29,6. Rata-rata skor tersebut berada pada kategori baik.

Berdasarkan hasil pengamatan dan uraian di atas, perilaku keterampilan sosial siswa pada siklus I rata-rata skor 21,4. Hal ini berarti, perilaku keterampilan sosial siswa berada pada kategori cukup. Pada siklus II, perilaku keterampilan sosial siswa, rata-rata skor 27,4. Hal ini berarti, rata-rata skor pada siklus II berada pada kategori baik. Berdasarkan hasil pengamatan perilaku keterampilan sosial dalam kegiatan belajar menunjukkan peningkatan, dari kategori cukup menjadi kategori baik. Persentase kriteria ketuntasan mengajar pada siklus II meningkat dan memenuhi standar acuan kriteria ketuntasan sehingga sudah dikatakan tidak perlu melanjutkkan pada siklus berikutnya karena sudah memenuhi persentase ketuntasan yang diharapkan.

2. Keterampilan membaca dan menulis puisi

a. Keterampilan membaca puisi

Keterampilan membaca puisi aspek yang diamati ada tiga yaitu, vokal, intonasi, dan penghayatan. Kriteria yang digunakan di dalam mengamati keterampilan membaca puisi yaitu kurang, cukup, dan baik. Persentase ketuntasan keterampilan membaca puisi 60%, hal ini dijelaskan sebagaimana di dalam KTSP 2007. Pada Siklus I kriteria cukup berada pada persentase 52,63%. Berdasarkan persentase tersebut kriteria cukup belum dikatakan tuntas dan harus dilanjutkan pada siklus berikutnya yaitu siklus II. Sementara pada siklus II, keterampilan membaca pada kriteria cukup 68,42%. Hal ini, berdasarkan kriteria ketuntasan siklus II dikatakan tuntas, dan dikatakan cukup dalam pelaksanaan tindakan, karena ada peningkatan dan ketuntasan persentase dalam keterampilan membaca puisi.

b. Keterampilan menulis puisi

Keterampilan menulis yang diamati empat aspek yaitu pilihan kata, kedalaman makna, rima, tipografi. Siklus I persentase keterampilan menulis puisi pada kriteria cukup 52,63%. Persentase tersebut belum memenuhi kriteria dengan persentase ketuntasan. Pada siklus Iikriteria cukup berada pada persentase 73,68%. Hail ini pada siklus II, sudah memenuhi kriteria ketuntasan.

4. Simpulan

Terjadi peningkatan dalam proses pembelajaran, sikap sosial, perilaku sosial, keterampilan membaca, dan menulis puisi dari *cukup* ke *baik.*

4.1 Saran

Berdasarkan temuan pada penelitian tindakan kelas, maka diajukan saran-saran sebagai berikut ini: Pertama, dalam pengembangan keterampilan sosial siswa perlu memperhatikan delapan aspek untuk sekolah tingkat dasar yaitu kerjasama dalam kelompok, tanggung jawab kelompok, disiplin, berbicara atau berdiskusi, menulis ide atau gagasan, kerjasama antar kelompok sehingga fokus dan dapat mencapai kompetensi secara maksimal.

Guru bahasa Indonesia khususnya dan guru mata pelajaran lainnya pada umumnya, diharapkan memiliki kompetensi untuk mampu mengintegrasikan pendidikan karakter ke dalam mata pelajaran yang diajarkan dengan berbagai pendekatan dan strategi yang memungkinkan mampu diterima oleh peserta didik.

Dalam hal pengajaran sastra, khususnya sastra anak, guru mata pelajaran bahasa Indonesia, seharusnya mampu menggunakan media yang ada dalam mengembangkan pendidikan karakter, karena sastra berperan sebagai usaha untuk membentuk dan mengembangakan kepribadian anak, peran sebagai *character building* khususnya keterampilan sosial sebagai modal atau pegangan hidup peserta didik di masyarakat dan masa depan peserta didik.

DAFTAR PUSTAKA

Adiyanti, M.G. (1999). *Skala keterampilan sosial* (Surat Perjanjian Pelaksanaan Penelitian Nomor/j01.p/pl.06.05/98 tanggal 1 Juni 1998). Yogyakarta:Fakultas Psikologi UGM).

Agustian, Ary Ginanjar (2005). ESQ:*Emotional spritual quetion.* Jakarta: Penerbit: ARGA.

Azhar Muhammad, L. (1993). *Proses belajar mengajar (pola CBSA).* Surabaya: Usaha Nasional.

Azwar, Saefuddin. (2007). Sikap Manusia : *Teori dan pengukuranny.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Broullitte, Liane. (2002). *Character school:lesson in school reform.* Harvard education review. Volume seventy-fife.

Cartledge, Cr. And Milburn, J. f. (1992). *Teaching social skill to children: innovative approach.* New York: Pergemon Press.

Depdiknas (2003). *Kurikulum 2004; Standar Kompetensi Kelas V Sekolah Dasar / Madrasah Ibtidaiyah.* Jakarta: Puskur Dit PTK-SD.

Darmiany. (2004). Pengembangan paket pelatihan keterampilan sosial bagi siswa sekolah menengah. Diambil pada tanggal 3 April 2009, dari http://jurnal pendidikan humaniora sains.google

Hamalik, Oemar. (2003). *Kurikulum dan pembelajaran.* Jakarta: PT. Bumi Aksara.

Hetherington, E.,Mavis. Parke, Ross,.D. (2003). *Child pscihology: A contemporary view point (5th ed).* New York: McGraw-Hill.

Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan. (2007). *Pedoman Penilaian Kelas.* Jakarta: CV. Minajaya Abadi.

Mel Silberman. (1996). *Active learning (101 strategies to teach any subject.* Massachusetts: Temple university.

Mukminan. (1998). *Belajar dan pembelajaran.* Yogyakarta: P4G .

Mutadin, Zainun (2002). Mengembangkan keterampilan sosial pada remaja. Diambil pada tanggal 8 April 2009, dari http://pembelajaran keetrampilan sosial. Google

Mardapi, Djemari. (2008). *Teknik penyusunan instrumen tes dan nontes*. Yogyakarta : Mitra Cendekia.

Nana Sujana. (1989). Dasar-dasar proses pelajar mengajar. Bandung: Sinar Baru Algensindo.

Nurgiyantoro, Burhan. (2005). *Sastra anak*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Pradopo., Rachmat Djoko . (2007). *Pengkajian puisi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University.

PPs UNY. (2008). *Pedoman tesis dan desertasi program pascasarjana UNY*. Yogyakarata: PPs UNY.

Prasetyo, Budi. (2007). Peningkatan pembelajaran puisi dengan strategi pikir plus. .Diambil pada tanggal 4 Maret 2009, dari http:// jurnal pendidikan inovatif/ volume 2/pembelajaranpuisi.google

Pusat Kurikulum Balitbang Depdiknas, *Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan.*

....., *Pengembangan model pendidikan kecakapan Hidup.*

Rahman, Abdul. 1981. *Kemampuan apresiasi sastra murid SMA Jatim*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa dan Sastra Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Rofi'uddin, Ahmad., Zuchdi., Darmiyati. (2001). *Pendidikan bahasa dan sastra Indonesia di kelas tinggi*. Malang : Universitas Negeri Malang

Ramdhani, N. (1994). *Pelatihan ketrampilan sosial pada mahasiswa yang sulit bergaul, Tesis S2*. Yogyakarta: Program Studi Pasca Sarjana UGM.

.....(1995). *Pelatihan keterampilan sosial pada mahasiswa yang sulit bergaul*, Berkala Penelitian Pasca Sarjana. Yogyakarta: Program Studi Pasca Sarjana UGM.

Richardson, Rita Coombs., Tolson, Homer., & Yang Huang, Tseng., at.al .(2009). *Character education: lessonss for teaching social and emotional competence*. Jurnal. Diambil pada tanggal 6 Juni 2009, dari http//:www.ProQuest.Com/pqdweb.

Slamet, St.,Y. (2008). *Dasar-dasar pembelajaran bahasa dan sastra Indonesia di sekolah dasar*. Jawa Tengah: UNS Press.

Sudaryanti, (2007). *Pengembangan nilai-nilai kejujuran, keberanian dan cinta damai melalui pembelajaran berdasarkan minat di TK Negeri 2 Yogyakarta*, Tesis Pascasarjana UNY.

Sumadi Suryabrata. (1983). *Proses belajar mengajar di perguruan tinggi*. Yogyakarta: Andi Ofset.

Suryati, Atit. (27 Maret 2008). Implementasi pendekatan kontekstual untuk meningkatkan kemampuan kreativitas sastra. Diambil pada tanggal 27 Maret 2009, dari http://educare.e-kipunla.net

Suyatno. (April 2009). *Pembinaan karakter melalui pembelajaran bahasa*. Makalah disajikan dalam Seminar Nasional Inovasi Pembelajaran Bahasa dan Sastra dalam Rangka Pembinaan Karakter Bangsa di Era Globalisasi, di Universitas Negeri Yogyakarta.

Syamsul, B.T. (2005). Persespi interpersonal. *Jurnal Pemikiran dan Psikologi* Volume 3 Nomor 1.

Syaodih, Erliany. (2009). Pengembangan model pembelajaran kooperatif untuk meningkatkan keterampilan sosial. Diambil pada tanggal 5 Maret 2009, dari http://pengembangan keterampilan sosial ips. Google

Tompkins dan Hoskisson. (1984). *Language art (3rd ed)*. Merril: Prentice Hall.

Taggart, Robin Mc. (1991). *The action reseach (A short modern history)*. Deakin University.

Wahidin, Dadan. (2009). Hakekat pembelajaran sastra. Diambil pada tanggal 27 Maret 2009, dari http://hakekat sastra anak.google

Woolfolk, A.E., & McCune, L. (1984). *Educational psychology for teacher*. Engleword Chiff: Prentice Hill Inc.

Wina Sanjaya. (2007). *Strategi pembelajaran berorientasi standar proses pendidikan*. Jakarta: Kencana.

Zuchdi,Darmiyati. (2008). *Humanisasi pendidikan*. Yogyakarta: Bumi Aksara.

Zuchdi, Darmiayati., dkk. (2006). *Laporan penelitian: hibah pascasarjana-HPTP* (Hibah Pasca). Yogyakarta: UNY.

Zuchdi, Darmiyati .(2009). *Pembinaan karakter melalui pembelajaran bahasa*. Makalah disajikan dalam Seminar Nasional Inovasi Pembelajaran Bahasa dan Sastra dalam Rangka Pembinaan Karakter Bangsa di Era Globalisasi, di Universitas Negeri Yogyakarta

Bahasa Bali dalam Konteks Global: Analisis dan Deskripsi Pemakaian Bahasa Bali di Kota Mataram

I Ketut Warta
IKIP Matarm
ketutwarta@gmail.com

Abstrak

Kontroversi pemakaian Bahasa Daerah di kota-kota besar terus berlanjut; dalam setiap pertemuan dan forum ilmiah sebagian besar, jika tidak seluruhnya, para sarjana berpendapat bahwa telah terjadi alih bahasa di kalangan anak-anak muda. Bahasa daerah tidak lagi diminati dan dipakai sebagai alat komunikasi antar keluarga. Melalui hasil penelitian faktor prestise diposisikan sebagai pemicu utama terjadinya peristiwa kebahasaan tersebut. Tulisan ini menjelaskan perkembangan pemakaian Bahasa Bali di kota Mataram dan daerah di luar pulau Bali. Dengan menampilkan fakta kebahasaan yang terbatas analisis dan deskripsi pemakaian bahasa dilakukan. Melalui penjelasan serta refleksi atas fakta kebahasaan saya berhipotesis, bahwa Bahasa Bali di luar pulau Bali, termasuk kota Mataram, akan mampu dan terus bertahan menghadapi terpaan globalisasi informasi teknologi di masa mendatang. Sebagai sebuah ramalan, prediksi ini memerlukan pembuktian; dan jika hipotesis ini terbukti benar, maka bahasa-bahasa daerah di NTB. perlu menjadikan strategi pelestarian Bahasa Bali sebagai model pembertahanan budaya lokal.

Kata Kunci: Perkembangan, Bahasa Bali, Globalisasi, Analisis futur

1. Pendahuluan

Perbedaan pendapat bahkan silang argumentasi tentang keberadaan dan nasib bahasa-bahasa daerah muncul hampir setiap saat. Dalam setiap pertemuan ilmiah para pakar, praktisi, pengamat serta akademisi selalu menyampaikan keluhan dan rasa prihatin akan keberadaan bahasa nenek moyang ini. Ada diantara mereka yang berpendapat bahwa dalam seratus tahun kedepan akan terjadi kepunahan bahasa-bahasa lokal dalam jumlah yang sangat besar. Mereka mengklaim, diantara faktor penyebab, faktor non-linguistik diposisikan sebagai pemicu utama. Rasa was-was para pemerhati cukup beralasan dan realistis. Dalam kurun waktu lima tahun saja telah terjadi kepunahan bahasa daerah di Indonesia; bahasa-bahasa daerah yang sebelumnya diidentifikasi berjumlah 700 (Ahimsha-Putra, 2014) kini diklaim telah berkurang dan tinggal 659 bahasa daerah (Mahsun, 2014). Sumber lain memperkirakan bahkan bahasa Bali (BB) pada tahun 2041 akan tinggal nama saja. Pendapat ini terlontar pada Kongres Bahasa Bali ke VI, 10-13 Oktober 2013 Denpasar. Sebaliknya, pendapat yang berbeda mengemukakan dengan penuh keyakinan bahwa BB tidak akan pernah punah. Pemakaian BB oleh orang Bali tercermin dalam segala aspek kehidupan. (Suteja, 2013). Bahasa daerah bukan hanya alat komunikasi antar keluarga, etnik atau kelompok masyarakat; bahasa daerah termasuk sastra lokal merupakan ekspresi budaya lokal. (Dibia, 2012; Dira, 2011). Sebagai identitas penuturnya, bahasa daerah merupakan bagian dari budaya. Kearifan lokal, peristiwa budaya, tradisi serta kegiatan religius, semua dimungkinkan keberadaannya karena bahasa daerah. Persoalan yang mengemuka adalah pemakaian bahasa daerah di kota-kota besar dimana masyarakatnya tergolong

masyarakat multikultural. (Merti, 2010). Makalah ini menjelaskan pemakaian (BB) di kota Mataram, perkembangannya serta posisi BB di luar pulau Bali. Tentang BB ini perlu dijelaskan lebih jauh.

Ada banyak penyebutan atau label yang diberikan kepada bahasa yang satu ini. Diantara istilah yang mengarah kepada bahasa ini ialah bahasa Daerah, bahasa Ibu, bahasa Pertama, bahasa Lokal, Vernaculars dan ada juga yang menyebutnya bahasa Nenek Moyang. Bahkan ada juga sebagai bahasa Pertama dipertentangkan dengan bahasa Kedua; bahasa Lokal dan bahasa Asing. Dalam konteks global dibedakan bahasa manusia ini menjadi bahasa Lokal, Nasional dan Internasional (Warta, 2014). Pemberian masing-masing nama itu memiliki alasan tersendiri. Pembagian bahasa yang terakhir ini lebih bersifat politis. Lembaga dunia semisal, UNESCO memakai istilah bahasa Internasional untuk merujuk bahasa-bahasa yang dipakai oleh PBB dalam setiap pertemuan resmi para anggotanya. Sementara itu bahasa Nasional mengacu kepada bahasa resmi sebuah Negara. Bagaimana dengan bahasa daerah seperti BB?

BB adalah bahasa yang dituturkan oleh orang Bali di pulau Bali serta bagian dari budaya orang Bali. Pemahaman kita tentang bahasa daerah memang bisa berangkat dari geografis penutur. Namun, bahasa daerah, semisal BB, bisa juga dipahami secara linguistik. Secara linguistik BB atau bahasa daerah adalah bahasa yang memiliki ciri-ciri fonemis, morfemis, sintaksis dan semantik. Sejauh menyangkut bahasa-bahasa Nusantara semua bahasa daerah yang ada di Nusantara ini variasi struktur linguistiknya tergolong ke dalam level fonologi, morfologi, sintaksis dan semantik. Definisi bahasa daerah berdasarkan geografis akan menjadi fokus dan landasan kita dalam mejelaskan BB dalam makalah ini. Dalam pengertian BB sebagai bahasa yang dituturkan oleh orang bali di pulau Bali, terdapat banyak konstruk. Termasuk di dalamnya adalah adat, tradisi, religious, seni, keyakinan, tari, upacara, peristiwa adat, budaya dan sebagainya (Suastka, 2013). Berdasarkan konstruk-konstruk yang terkandung dalam definisi BB di atas, BB yang dituturkan di luar pulau Bali, misalnya di pulau Lombok tidak bisa diartikan sebagai bahasa lain, bukan BB; tetap termasuk BB. Selama bunyi-bunyi itu mengikuti sistem bunyi BB dan penuturnya mencerminkan perilaku budaya Bali. Interaksi dua penutur (A dan B) berikut sangat mudah diidentifikasi siapa dan dengan bahasa apa mereka berkomunikasi.



A: (1) Sire niki enggih?
Siapa ini ya?
B: (2) Tiang Wayan Kaler saking banjar Kangin
Saya Wayan Kaler dari banjar Kangin
Sareng sire Tiang niki?
Dengan siapa saya ini?
A: (4) Tiang Ni Luh Sukreni sakeng Karangasem
Saya Ni Luh Sukreni dari Karangasem

Apabila kita mengenal bunyi-bunyi BB maka dengat mudah kita mengetahui bahwa kedua orang yang terlibat dalam dialog itu adalah orang Bali karena bahasa yang dipakai adalah BB; tetapi jika sistem bunyi BB asing bagi kita maka ikat kepala, sarung dan cara mereka berpakaian menunjukkan bahwa mereka adalah orang Bali dan sekaligus memakai BB dalam percakapan itu.

BB dalam Konteks Global menjelaskan posisi serta jumlah penutur bahasa daerah dalam peta bahasa Austronesia. Penjelasan ini sepenuhnya berdasarkan fakta

kebahasaan seperti tertera pada tabel 1. Ada 7 bahasa besar, dari jumlah penutur termasuk dalam kelompok bahasa-bahasa Austronesia. Bahasa Indonesia termasuk yang paling besar jumlah penuturnya; diikuti oleh 4 bahasa berikutnya. BB dan Bugis sama dalam hal jumlah penutur, tetapi tidak sama dalam hal lainnya. Nanti akan nampak dalam hal apa BB berbeda dengan bahasa-bhasa daerah yang ada.

Tabel 1. BB dalam Jumlah Penutur, diantara 500 Bahasa-Bahasa Austronesia (Hasil penelusuran Goegle September 2014)

No.	Bahasa	Jumlah
1	Indonesia	220.000.000
2	Jawa	76.000.000
3	Tagalog	70.000.000
4	Sunda	20.000.000
5	Minangkabau	7.000.000
6	Bali	4.000.000
7	Bugis	4.000.000

Dari fakta ini banyak hal yang dapat diungkap. Pertama, ialah bahwa BB di era globalisasi ini mampu bertahan sebagai alat komunikasi antar keluarga. Dengan jumlah penutur 4.000.000 BB sebagai bagian dari kebudayaan Bali merupakan identitas orang Bali; pemakaiannya merambah hampir meliputi segalai aspek kehidupan orang Bali. Dalam ranah agama, adat, tradisi, seni, komunikasi antar keluarga, edukasi dan sastra, BB mendominasi bahkan pemakaiannya mencapai 95 persen. (Bali Post, 2013). Di daerah tujuan wisata sekalipun, orang Bali masih memakai BB jika bertutur kata sesama orang Bali. Hasil penelitian (Malini, dkk. 2013) mendemonstrasikan bahwa generasi muda Bali masih mempunyai sikap positif terhadap BB.

Kedua, BB bersama-sama dengan bahasa Jawa, Sunda, Minangkabau, dan Bugis termasuk lima bahasa daerah terbesar yang masuk dalam jajaran peta bahasa Nusantara. Dengan kata lain,

Tabel 2. Bahasa Bali dalam Kelompok 700 Bahasa-Bahasa Nusantara

No.	Bahasa	Jumlah
1	Jawa	76.000.000
2	Sunda	20.000.000
3	Minangkabau	7.000.000
4	Bali	4.000.000
5	Bugis	4.000.000

dalam kelompok bahasa-bahasa lokal, BB menduduki posisi ke empat, atau sejajar dengan bahasa Bugis, dalam hal jumlah penutur; namun dalam kelompok bahasa-bahasa Nusantara era teknologi posisi ini bergeser (tabel 3); BB berada pada posisi 3 sejajar dengan bahasa Jawa dan bahasa Indonesia. Sebagaimana diketahui, ada 659 bahasa daerah di Nusantaran ini (Mahsun, 2014); sementara data sebelumnya menyebutkan teridentifikasi 700 bahasa daerah (Ahimsha-Putra, 2014). Jika data dan fakta kebahasaan ini benar dalam kurun waktu 5 tahun terakhir ini telah terjadi kepunahan satu bahasa lokal. Kondisi ini membuat masyarakat Bali memperluas pemakaian BB hingga ke ranah teknologi. BB, Jawa dan Indoesia sekarang ini sudah bisa diakses

melalui website. Masyarakat Bali bisa belajar kosa kata lewat google; mengakses informasi berkaitan dengan agama, tradisi, adat serta peristiwa budaya melalui penelusuran internet.

Tabel 3. Bahasa Bali dalam Era Teknologi

No.	Bahasa	Jumlah
1	Indonesia	220.000.000
2	Jawa	76.000.000
3	Bali	4.000.000

Ketiga, dalam rumpun bahasa Sumbawa, Sasak dan BB (tabel 4) BB memiliki jumlah penutur yang paling banyak diikuti oleh bahasa Sasak dan Samawa. Jika kita bandingkan tabel 4 dengan tabel 1, bahasa Sasak dan Sumbawa tidak termasuk 7 besar 500 bahasa-bahasa Austronesia. Bahasa Sasak dan Sumbawa dalam kelompok 700 bahasa daerah (table 2) tidak muncul. Ketidakkhadiran dua bahasa, Sasak dan Sumbawa dalam daftar 7 besar rumpun bahasa

Tabel 4 Kelompok Bahasa Bali, Sasak dan Sumbawa

No.	Bahasa	Jumlah
1	Bahasa Bali	4.000.000
2	Sasak	2.100.000
3	Sumbawa	300.000

Austronesia Indonesia serta absennya kedua bahasa tersebut dalam kelompok bahasa-bahasa Nusantara (700, atau 659 menurut data terakhir, Mahsun 2014) menunjukkan kurangnya promosi serta terbatasnya pemakaian bahasa tersebut. Berbeda dengan BB, Jawa dan Indonesia (lihat tabel 3); bahasa yang tersebut terakhir ini disamping karena jumlah penutur yang besar, statusnya sebagai bahasa Nasional dan bahasa resmi ASEAN (Mahsun, 2014; Ahimsha-Putra, 2014) bahasa Indonesia sangat wajar dan berpeluang menjadi bahasa global (Warta, 2014).

Penelitian tentang pemakaian BB di destinasi wisata internasional oleh orang Bali sangat baik (Malini, 2013); generasi muda Bali menunjukkan sikap positif terhadap bahasanya. Ini menunjukkan betapa BB dan orang Bali masih mampu untuk tetap mempertahankan identitas diri. Hal yang sama juga terjadi di kota besar, Denpasar yang multikultural; pembertahanan BB sebagai bagian dari budaya dan identitas Bali sangat kuat (Merti, 2010). Mataram sebagai kota provinsi yang multietnis, bahasa dan budaya, menurut pengamatan penulis orang Bali masih menunjukkan sikap positif serta memakai BB sebagai alat ekspresi budaya lokal. Sebagai bagian dari budaya Bali, BB dipakai hampir di setiap peristiwa budaya. Kebertahanan BB terhadap gempuran globalisasi ini sangat dimungkinkan karena orang Bali memiliki modal budaya yang tidak pernah dan akan pernah rapuh. Budaya Bali tetap Ajeg.

2. Penutup

Saya telah membahas keberadaan serta posisi BB di kota multikultural; pembahasan dimulai dengan pemahaman tentang BB dalam konteks kekinian. Kerasnya arus globalisasi dan sosialisasi budaya asing melalui pengajaran bahasa Inggris tidak membuat orang Bali berpaling dan meninggalkan bahasa daerahnya. BB tetap hidup dan jumlah penuturnya berkembang karena orang Bali mampu menciptakan penutur baru melalui berbagai promosi. Ranah pemakaian BB terus diperluas merambah hampir

keseluruh aspek kehidupan orang Bali. Sangat dianjurkan agar bahasa-bahasa daerah di NTB. perlu menjadikan strategi pelestarian Bahasa Bali sebagai model pembertahanan budaya lokal. Karena kebertahanan dan kekuatan BB terletak pada modal budaya yang dimiliki.

Daftar Pustaka

Ahimsha- Putra, H.S. dan Sayuti, S.A. (2013). Eds. *Sastra dan Pembangunan Karakter Manusia*. Balai Bahasa Provinsi Sulawesi Utara dan Yogyakarta: Gama Media.

Ahimsha-Putra, H.S. (2012). *Perlindungan Bahasa dan Sastra: Metode, Teknik dan Prosedur*. Makalah Diskusi Kebahasaan dan Kesasastraan.

Ahimsha-Putra, H.S. (2014). Catatan Pleno III, Seminar Internasional Bahasa, Sastra dan Nasionalisme, 22-23 September 2014 Mataram.

Bali Post, 21 Agustus (2013). *Bahasa Bali Bukan Bahasa Feodal*, Dialog Ajeg Bali.

Dibia, I Wayan. (2012). *Taksu dalam Seni dan Kehidupan Bali*. Denpasar: Bali Mangsi.

Dira, Anak Agung Gde. (2011). *Uang Kepeng (Pis Bolong) dalam Masyarakat Kamasan Klungkung: Perspektif Kajian Budaya*. Tesis, Program Studi Magister Kajian Budaya Universitas Udayana, Denpasar.

Mahsun. (2014). Catatan Pleno I, Seminar Internasional Bahasa, Sastra dan Nasionalisme, 22-23 September 2014. Mataram.

Malini, Ni Luh Nyoman Sri, dkk. (2013) Sikap Generasi Muda terhadap Bahasa Bali di Dstinasi Wisata Internasional Bali. *Jurnal Bahasa dan Seni, tahun 41, No.2, Agustus 2013.*

Merti, Ni Made. (2010). *Perbertahanan Bahas Bali dalam Masyarakat Multicultural di Kota Denpasar*. Thesis tidak Diterbitkan, Denpasar Program Pascasarjana, Universitas Udayana.

Suastika, I Made. (2013). *Etos Kreatif Pemanfaatan Sumber Daya Kebudayaan dalam Pengembangan Ekonomi Kreatif Berbasis Budaya,* Makalah Kongres Kebudayaan Indonesia 2013, 11 Oktober 2013, Yogyakarta.

Suindratini, Dkk. (2013). Interferensi Bahasa Bali dan Bahasa Asing dalam Cerita Bahasa Indonesia Kelas VII Siswa SMP Negeri 10 Denpasar. *E-Journal Program Pscasarjana Universitas Pendidikan Ganesha, Vol.2 tahun 2013.*

Suteja, I Ketut. (2013). Ida Pedande Made Sidemen, Kawi-Wiku, Cendekiawan, Budayawan, Rohaniawan, dalam I Wayan Dibia (ed) *Sekar Jagat Bali Kumpulan Rekam Jejak Tokoh Seniman dan Budayawan Bali*. Denpasar: UPT Penerbit Institut Seni Indonesia, Denpasar.

Warta, I Ketut. (2014). *Dinamika Perkembangan Pemakaian Bahasa Nasional dan Internasional dalam Era Teknologi Mempersulit Posisi Bahasa-Bahasa Lokal.* Makalah Disampaikan pada Seminar Nasional Bahasa dan Sastra, 21-22 April 2014, Mataram.

Relasi Bahasa Sasak dan Samawa: Studi Diakronis pada Kekerabatan Bahasa Suatu Suku Bangsa di Indonesia

Irma Setiawan
STKIP Hamzanwadi Selong
e-mail: Irmasetiawan9@gmail.com

Abstrak

Variasi bahasa suatu suku bangsa di Indonesia secara langsung telah menunjukkan keberagaman bahasa dan aksen dalam tuturan masyarakatnya. Namun, keberagaman bahasa antarsuku bukan berarti tidak memiliki relasi kedekatan kebahasaan. Sehingga demikian, pada penelitian ini, permasalah yang ditelaah berupa pengidentifikasian relasi bahasa suku bangsa Sasak dan suku bangsa Saamawa. Sejalan dengan itu, tujuan penelitian ini untuk mendeksripsikan relasi kekerabatan bahasa suku Sasak dan suku Samawa. Di samping itu, kekerabatan bahasa dapat memunculkan rasa solidaritas kebahasaan sehingga dapat memperkuat kesatuan dan persatuan antarberbagai etnis bangsa di Indonesia. Data yang terkumpul diperoleh melalui dengan metode simak dan cakap (wawancara) serta teknik dasar dan turunannya, metode observasi (berpedoman pada kosakata swades), dan metode dokumentasi. Sumber data diperoleh dari para penutur Sasak dan Samawa yang sedang berkomunikasi. Data yang terkumpul dianalisis dengan metode kombinasi, yakni deskriptif kualitatif dan kuantitatif guna mendeskripsikan penelitian secara sistematis, kategorisasi, terpola, dan dialektometri. Data disajikan secara formal dan informal. Pada akhirnya, penelitian ini menghasilkan relasi atau kekerabatan variasi bahasa antarkedua etnis, sehingga dapat memperkuat nilai kebersamaan dan kesatuan antarsuku bangsa di Indonesia.

Kata kunci: Bahasa Sasak dan Samawa, relasi diakronis, dan kekerabatan bahasa.

1. Pendahuluan

Keberagaman bahasa di Nusa tenggara Barat (NTB) telah menjadikan propinsi ini sebagai daerah dengan multi bahasa yang variatif. Hal ini dimungkinkan karena NTB dihuni tiga etnis mayoritas, yakni Sasak, Samawa, dan Mbojo. Ketiga etnis ini tergabung dalam satu wilayah administratif, yakni propinsi NTB. Dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat setempat memiliki kecenderungan berkomunikasi sesuai dengan bahasa etnisnya, seperti: orang Sasak memakai bahasa Sasak, orang Samawa memakai bahasa Samawa, dan orang Mbojo memakai bahasa Mbojo. Realitas ini sebagian besar dipicu rasa kekaguman terhadap identitas dan nuansa kelokalan daerahnya masing-masing. Sejalan dengan pernyataan Berry et al (dalam Mahsun, 1997:2) tentang teori jati diri yang dikenal sebagai teori jati diri sosial. Menurutnya, jati diri sosial merupakan bagian konsepsi diri-individual yang berasal dari pengetahuan tentang keanggotaanya dalam suatu kelompok atau kelompok-kelompok sosial bersama dengan nilai dan signifikasi emosional yang dilekatkan pada keanggotaannya itu. Ini artinya, seseorang yang berasal dari ketiga etnis di NTB, memiliki kemungkinan melekatkan nilai dan keterhubungan emosional terhadap bahasa tuturan yang dipergunakan sesuai etnisnya.

Dalam pada itu, kecenderungan sikap yang menonjolkan jati diri tentu dapat berimplikasi pada kerukunan masyarakat, karena sikap masyarakat yang sangat emosional terhadap unsur kelokalan yang ada pada lingkungan etnisnya. Hal ini dapat memicu konflik horizontal dalam pergulatan interaksi sosial masyarakatnya. Bahkan persinggungan antaretnis atau subetnis telah terjadi di NTB. Seperti, pada serangkaian konflik antaretnis di NTB, yakni konflik etnis Samawa dengan etnis Bali yang terjadi 4 April 2000, konflik konflik etnis Sasak dengan etnis Bali yang terjadi sekitar tahun 2013, dan banyak konflik keetnisan lainnya di NTB. Lebih spesifik lagi, konflik antar subetnis Sasak yang terjadi antara desa Petemon dan Karang Genteng yang berkonflik

dikarenakan adanya intervensi varian dialek yang berbeda, sehingga berakibat membentuk gap antarkedua subetnis tersebut (perikas Mahsun, 2001:4).

Untuk itu, perlu perhatian dan keseriusan terhadap perbedaan yang cenderung berproses dan berprogres terhadap kelangsungan hidup masyarakat di NTB. Hal yang dapat cegah dan diminimalisir melalui tindakan yang menjunjung tinggi *Kebhinekaan* yang tetap dalam satu kesatuan bangsa. Hal ini dapat dibuktikan melalui penelaahan terhadap asal muasal bahasa di tanah NTB, misalnya antara bahasa Sasak (BSs) dan bahasa Samawa (BSw). Secara historis menurut Mbete (1990) (dalam Mahsun, 1997:3) memiliki moyang bahasa yang sama, yaitu dari Protobahasa Sasak-Samawa.

Lebih lanjut, kesatuan rumpun antara bahasa Sasak dan Samawa didukung atas lintasan garis Brandes (lihat Mahsun, 1997:1) yang membagi dua kelompok bahasa Melayu Polinesia, yang disebutnya sebagai subkelompok Nusantara Barat dan Nusantara Timur, tepatnya di antara bahasa Sasak – Samawa termasuk dalam kelompok bahasa Nusantara Barat. Untuk itu, pembuktian rumpun yang satu antara BSs dan BSw penting direalisasikan, sehingga dalam penelitian ini, peneliti berusaha menelah persoalan tersebut dengan mengakat judul *"Relasi Bahasa Sasak dan Samawa: Studi Diakkronis pada Kekerabatan Bahasa suatu Suku Bangsa di Indonesia"*. Penelaahan ini diharapkan dapat dijadikan sebagai tali pemersatu antaretnis di NTB khususnya atau bahkan untuk seluruh etnis di Nusantara pada umumnya, karena sejatinya sifat bahasa hakikinya, selain sebagai penanda komunitas, juga sebagai *lingua franca* dalam kehidupan sosial.

2. Kerangka Teori

Bahasa Sasak merupakan bahasa asli etnis Sasak yang mendiami pulau Lombok (NTB). Etnis Sasak sebagai etnnis mayoritas di Pulau Lombok (terdapat beberapa etnis minoritas, seperti: Jawa, Bali, dsb.). Bahasa Sasak memiliki varian dialek, Toir (dalam Mahsun, 1997:3) membagi ke dalam lima sub dialek, yakni dialek *Ngeno-Ngene, Meno-Mene, Mriak-Meriku, Kuto-Kute, dan Ngeto-Ngete.* Kelima subdialek tersebut tersebar ke dalam lima wialayah administratif kota/kabupaten di pulau Lombok.

Bahasa Samawa merupakan bahasa asli etnis Sawama yang mendiami Pulau Sumbawa (NTB). Mahsun (1997) dalam penelitiannya membagi varian dialek etnis Samawa ke dalam empat dialek, yakni dialek Jereweh, dialek Taliwang, dialek Tongo, dan dialek Sumbawa Besar. Keseluruhan dialek ini tersebar dalam dua wilayah adiministratif kabupaten di pulau Sumbawa.

Pengkajian diakronis dijelaskan (Kridalaksana, 2009:48; Mahsun, 1995:11) bahwa penelaahan terhadap pendekatan terhadap bahasa dengan melihat perkembangan sepanjang waktu. Dalam hal ini pengkajian dilakukan pada dua bahasa serumpun, yakni Sasak dan Samawa. Perbedaan dan persamaan lumrah terjadi dalam setiap lingkungan dan hal ini sebagian besar diakibatkan oleh faktor sosial masyarakat. Seperti yang telah diterangkan Wijana et. al. (2006:5); Setiawan (2013:3) tentang intervensi masyarakat dalam bahasa dan bahasa dalam masyarakat. Di samping itu, dalam tuturan berdasarkan bahasa daerahnya juga sebagai penunjuk identitas dan jati diri kelokalannya. Hal ini sejalan dengan teori jati diri sosial Berry et al (dalam Mahsun, 1997:2) yang menurutnya jati diri sosial merupakan bagian konsepsi diri-individual yang berasal dari pengetahuan tentang keanggotaanya dalam suatu kelompok atau kelompok-kelompok sosial bersama dengan nilai dan signifikasi emosional yang dilekatkan pada keanggotaannya itu. Sehingga demikian, terdapat kecenderungan seseorang untuk bertindak tutur sesuai dengan asal daerahnya, baik berbicara di dalam lingkungan atau bahkan di luar lingkungannya.

3. Metode Penelitian

Pada penelitian ini dipergunakan dua paradigma atau pendekatan penelitian, yakni kualitatif dan kuantitatif. Hal ini dikarenakan ada kekehawatiran peneliti jika penelitian dengan satu paradigma saja, maka hasil yang didapat kurang komprehensif, sehingga mendorong peneliti untuk memakai dua pendekatan. Hal ini sejalan dengan pernyataan Creswell (2012a:535;2012b:311); (Brannen, 2005); bandingkan dengan (Denzin & Lincoln, 2000) penggunaan dua pendekatan *(mixed methods)* dipergunakan bersamaan dengan asumsi dasar sebagai upaya terbaik untuk mendapatkan pemahaman terhadap permasalahan penelitian

Seting penelitian yang dipergunakan pada penelaahan relasi bahasa antarkedua etnis, tidak mempergunakan penentuan populasi dan sampel seperti pada penelitian pada umumnya, melainkan penelitian ini mendasari objek telaahnya berdasarkan kosakata dasar *(pada tata bahasa Swades)* yang kemudian dipilah dan ditetapkan untuk dijadikan data acuan telaah atau sampel penelitian yang dalam hal ini ditetapkan peneliti sebanyak 25 data sampel kosakata yang diperbandingkan.

Terkait ketentuan sampel, perlu dicermati penyataan terkait dengan data penelitian, diperlukan beberapa sampel data yang representatif guna keterwakilan keseluruhan data, karena perlu untuk diperhatikan bahwa sampel data penelitian, cukup seseorang atau satu data tetapi representatif, sebaliknya, terlalu riskan jika data sampel hanya seseorang atau satu data saja, karena data yang diperoleh tidak bisa dikorelasikan silang demi keabsahannya. (Samarin, 1988); bandingkan dengan (Mahsun, 2007:29).

Metode dan teknik pengumpulan dan analisis data dilakukan dengan (Mahsun, 2007:92) metode simak (teknik simak libat cakap dan teknik bebas libat cakap), metode cakap (teknik pancing dan teknik lanjutan cakap semuka) dan dokumentasi untuk memperjelas keakuratan data itu sendiri.

Metode analisis data dilakukan dengan metode deskripsi dan dianalisis dengan teknik kualitatif untuk melakukan kategorisasi dan pemolaan terhadap data temuan. Prosedur penganalisisan dilakukan dengan menggunakan pendekatan induktif yakni data yang didapat di lapangan dianalisis dengan pemikiran yang didasarkan atas hal yang spesifik kemudian ditarik kesimpulan atas hal yang bersifat general. Dengan demikian, data yang didapat dapat mewakili keseluruhan objek penelitian.

4. Pembahasan

Pada tahap hasil dan pembahasan akan diuraikan beberapa hal yang terkait dalam penelitian ini yang memperlihatkan relasi bahasa antar bahasa Sasak dan Samawa. Di antaranya, deskripsi perihal data telaah, relasi BSs dan BSw, dan Status isolek BSs dan BSw. Adapun deskripsinya sebagai berikut.

4.1. Deskripsi Data

Data yang dipergunakan pada penelitian ini ditetapkan secara acak, dengan mencermati tata bahasa dasar *(swades)* antara bahasa etnis Sasak dan Samawa. Kosakata tersebut dapat dicermati pada tabel 4.0 di bawah ini.

No	Glos	DATA PENGAMATAN	
		1	2
		Bahasa Sasak (BSa)	**Bahasa Sumbawa (BSw)**
1	Abu	au	au
2	Akar	akar	akar
3	Apa	apa, apə	apa
4	Anjing	acɔŋ	asuq, acɔŋ
5	Baru	baru	bəruq
6	Benar	kənaq	tətuq

7	Benih	binɛq	binɛq,biniq
8	Buah	buaq	buaq
9	Bunuh	səmateq	səmateq, bəsəmate
10	Burung	kədit	pio
11	Cacing	lɔŋa	caciŋ, bari
12	Cuci	bisoq	bisoq,mopoq
13	Danau	əmbuŋ, kokoq	tələga
14	Darah	daraq	gəti
15	Dua	dua	dua
16	Hati	ate	ate
17	Jauh	jaɔq	jɔq
18	Kalau	daraq	gəti
19	Kiri	kiri	kiri
20	Kuning	kunəŋ	kuniŋ
21	Peras	pərəs	pəraq, rəməs
22	Potong	pɔlɔŋ	pɔlak
23	Siapa	səi	sai
24	Telur	təloq	tele
25	Tulang	tɔlaŋ	tɔlaŋ

Tabel: 4.0: Kosakata Dasar sebagai Data Acuan Penelitian

Berdasrakan tabel 4.0 di atas, dapat dicermati data acuan yang dipergunakan peneliti dalam merkonstruksi relasi bahasa antarkedua etnis. Terkait dengan data acuan tersebut, BSs dan BSw memiliki beberapa kesamaan kosakata, yakni pada kosakata; abu, akar, buah, hati, kiri, dan tulang. Secara sederhana, terdapat enam kosakata yang sama dan sembilan belas kosakata yang serupa dan tidak sama, sehingga demikian tingkat kesamaan data antara BSs dan BSw berada pada persentase sama (24%) dan serupa serta tidak sama (76%).

4.2. Relasi Kekerabatan BSs dan BSw

Relasi sebagai bentuk keterhubungan antara BSs dan BSw sebagai bahasa dalam satun rumpun Nusantara Barat. Keterhubungan antara BSs dan BSw terlihat dalam tiga wujud atau bentuk relasi. Hal ini diperoleh berdasarkan hasil analisis keterhubungan bahasa pada kosakata dasar dengan keterangan sama sebanyak 6 kosakata, yakni pada kata /abu/, /akar/, /buah/, /hati/, /kiri/, dan /tulang/. Sedangkan itu, pada kosakata yang relasinya serupa atau berkerabat terdapat pada 15 kosakata dasar, seperti; /apa/ (a~ə/-#), /anjing/ (c~s/#V-V# dan ŋ~q/-#), /baru/ (a~ə/#K-K# dan Ø~q/-#), /benar/ (k~t/#-, e~ə/#K-K#, n~t/#K-K#, dan a~u/#K-K#), /benih/ (ɛ~i/#K-K#), /bunuh/ (Ø~bə/#- dan q~ Ø/-#), /cuci/ (b~m/#-, o~i/#K-K#, dan p~s/#V-V#), /dua/ (ə~a/-#), /jauh/ (~ Ø/#K-), /kalau/ (u ~i/#K-K#), /kuning/ (ə~i/#K-K#), /peras/ (ə~a/#K-K# dan s~q/-#), /potong/ (ɔ~a/#K-K# dan ŋ~k/-#), /siapa/ (ə~a/#K-), dan /telur/ (ə~a/#K-, ə~e/#K-K#, o~e/#K-K#, dan q~ Ø/-#). Di samping itu, juga terdapat kosakata dasar yang berbeda antara BSs dan BSw yang berjumlah 4 kosakata, seperti; /burung/, /cacing/, /danau/, dan /darah/.

Adapun lebh jelasnya dapat dicermati pada tebel 4.1 tentang relasi kekerabatan BSs dan BSw di bawah ini.

No	Glos	Bentuk Realisasi	Bahasa (Daerah)	Daerah Pengamatan	Ket. (Bentuk Relasi)
1	abu	au	BSs	1,2	sama
		au	BSw		
2	akar	akar	BSs	1,2	sama
		akar	BSw		
3	apa	apa,apə	BSs	1,2	a~ə/-#
		apa	BSw		
4	anjing	acɔŋ	BSs	1,2	c~s/#V-V# dan ŋ~q/-#

		asuq, acɔŋ	BSw		
5	baru	baru	BSs	1	a~ə/#K-K# dan Ø~q/-#
		bəruq	BSw	2	
6	benar	kenaq	BSs	1	k~t/#-, e~ə/#K-K#
		tətuq	BSw	2	n~t/#K-K#, a~u/#K-K#
7	benih	binɛq	BSs	1,2	ɛ~i/#K-K#
		binɛq, biniq	BSw		
8	buah	buaq	BSs	1,2	sama
		buaq	BSw		
9	bunuh	səmateq	BSs	1, 2	Ø~bə/#- dan q~ Ø/-#
		səmateq, bəsəmate	BSw		
10	burung	kədit	BSs	1	beda
		pio	BSw	2	
11	cacing	lɔŋa	BSs	1	beda
		caciŋ, bari	BSw	2	
12	cuci	bisoq, mopoq	BSs	1,2	b~m/#-, o~i/#K-K#, dan
		bisoq	BSw		p~s/#V-V#
13	danau	əmbuŋ, kokoq	BSs	1	Beda
		təlaga	BSw	2	
14	darah	daraq	BSs	1	Beda
		gəti	BSw	2	
15	dua	dua,duə	BSs	1,2	ə~a/-#
		dua	BSw		
16	hati	ate	BSs	1,2	sama
		ate	BSw		
17	jauh	jaɔq	BSs	1	a~ Ø/#K-
		jɔq	BSw	2	
18	kalau	lamun	BSs	1	u ~i/#K-K#
		lamin	BSw	2	
19	kiri	kiri	BSs	1,2	sama
		kiri	BSw		
20	kuning	kunəŋ	BSs	1	ə~i/#K-K#
		kuniŋ	BSw	2	
21	peras	pərəs	BSs	1	ə~a/#K-K# dan s~q/-#
		pəraq, rəməs	BSw	2	
22	Potong	pɔlɔŋ	BSs	1	ɔ~a/#K-K# dan ŋ~k/-#
		pɔlak	BSw	2	
23	Siapa	səi	BSs	1	ə~a/#K-
		sai	BSw	2	
24	Telur	təloq	BSs	1	ə~e/#K-K#, o~e/#K-K#,
		tele	BSw	2	dan q~ Ø/-#
25	tulang	tɔlaŋ	BSs	1,2	Sama
		tɔlaŋ	BSw		

Tabel 4.1: Relasi antar BSs dan BSw

Berdasarkan tabel 4.1 di atas, bentuk relasi terbagi tiga, yakni bentuk relasi yang sama, serupa (berkerabat), dan tidak ada relasi. Sehingga demikian, dapat dikonstruksikan bahwa keterhubungan BSs dengan BSw memiliki ikatan relasi yang sangat identik, dalam artian sangat bekerabat. Hal ini didukung data yang berstatus sama dan bekerabat. Namun, perihal ini belum dapat digeneralisasikan sebelum dicermati status isolek dalam perhitungan dialektometri, yakni perhitungan tingkat perbedaan atau relasi isolek antardua dialek atau lebih yang dalam hal ini antara BSs dan BSw.

4.3. Status Isolek BSs dan BSw

Perbedaan status isolek dalam suatu bahasa akan menentukan kedudukan satu bahasa terhadap bahasa lain, yakni antara BSs dengan BSw. Isolek sebagai petanda atau pembeda pada struktur suatu bahasa itu sendiri, apakah bersatus satu bahasa, berkerabat, atau bahkan beda bahasa. Tentu hal ini dapat diperoleh penjelasan melalui perhitungan dialektometri pada relasi antara BSs dan BSw. Perhitungan relasi antarkedua bahasa ini dapat dicermati pada tabel 4.2 di bawah ini.

DP DB	KODE KATA YANG BERBEDA										ΣBEDA	%	STATUS ISOLEK
1-2	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	$\frac{4}{25}x100\%$	16	Tidak ada perbedaan
	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+			
	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20			
	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-			
	21	22	23	24	25								
	-	-	-	-	-								

**Keterangan: (+) ada beda, (-) tidak ada beda, DP (daerah pengamatan), dan Peta DB (Daerah Beda)*

Tabel 4.2: Persentase Beda Isolek antara BSs dan BSw

Berdasarkan tabel 4.2 di atas, persentase beda leksikon antara BSs dan BSw hanya 16% yang artinya status isolek tidak ada perbedaan. Hal ini menandakan bahwa kedudukan dan keberadaan Bss dan BSww terkelompok dalam satu grup proto bahasa, yakni Nusantara Barat, sehingga tidak ada alasan dinyatakan bahwa kedua bahasa (BSs dan BSw) sebagai bahasa yang berbeda.

Lebih lanjut, apabila hasil perhitungan tingkat beda leksikon ini direduksi tehadap kondisi sosial masyarakat menunjukkan bahwa kedua etnis tersebut secara historis berkeluarga (apabila ditinjau dari segi kebahasaan). Alasan ini dapat dipergunakan karena daya beda antara BSs dan BSw hampir tidak terlalu kontras atau tinggi dan berkisar 0 – 20% (dialektometri) yang artinya dianggap tidak ada beda dalam leksikonnya, sedangkan bila dicermati pada aspek fonologi hasil yang diperoleh antara BSs dan BSw berstatus berbeda dialek. Hal ini diasari atas skala penetapan pada dialektometri pada rentang 12- 16 % dianggap hanya berbeda dialek.

5. Penutup

Berdasarkan hasil pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa BSs dan BSw sebagai bahasa daerah dari dua etnis yang sangat berelasi. Alasannya, pada hasil perhitungan dialektometri terhadap kosakata dasar BSs dan BSw menunjukkan skala beda, sebesar 16% dan itu artinya, status isolek pada leksikon dianggap tidak ada beda dan pada fonologi hanya dianggap beda dialek. Dengan demikian, dapat terkorelasi bahwa BSs dan BSw merupakan satu rumpun bahasa dan hal ini menunjukkan tidak ada alasan masyarakat antarkedua etnis saling bersinggungan atau berkonflik satu dengan yang lainnya.

Selanjutnya, konflik di NTB antara etnis Sasak dan Samawa tidak semata-mata ditimbulkan atas dasar bahasa daerah, karena secara leksikon tidak terdapat perbedaan dan hanya berupa beda dialek. Namun demikian, perlu dicermati pada aspek fonologi. Pada aspek inilah, potensi konflik bisa saja erjadi karena adanya penonjolan identitas kelompok melalui dialek kedaerahannya.

Dengan demkian, hasil kajian sederhana ini diharapkan dapat memberikan gambaran relasi kekerabatan antardua bahasa pada dua etnis yang berbeda di NTB, yakni Sasak dan Samawa. Kedua etnis ini sangat berkerabat dan terkelompok dalam satu rumpun dan pada akhirnya akan memperkuat dan mempererat tali persatuan antarsuku bangsa di NTB khususnya atau bahkan di Nusantara pada umumnya.

Daftar Pustaka

Brannen, Julia. 2005. *Memadu Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif.* Diterjemahkan oleh H. Nuktah Arfawie Kurde, dkk. dari judul *Mixing Methods: Qualitative and Quantitative Reseacrh.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Creswell, J. W.. 2012b. *Research Design: Pendekatan Kualitatif,Kuantitatif, dan Mixed.* Diterjemahkan oleh Acmad Fawaid dari judul *Research Design: Qualitatif, and Mixed Methods Approaches. Third Edition.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Creswell, J. W.. 2012a. *Educational Research: Planning, Conducting and Evaluating Quantitative and Qualitative Research.* 4th Ed. Boston: Pearson Education.

Denzin, Norman K. & Yvona S. Lincoln. 2000. *Handbook of Qualitative Research.* London: Sage Publication.

Kridalaksana, Harimurti. 2009. *Kamus Linguistik Edisi IV.* Jakarta: PT Gramedia

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

Mahsun. 1997. *Kekerabatan Bahasa-Bahasa di Nusa Tenggara Barat: Kajian Tanah Asal Penutur-Penuturnya.* Disampaikan dalam Rangka Bulan Apresiasi Budaya IV NTB, di Mataram 21-24 Juli 1997.

Mahsun. 2001. *Konflik dan Akar Penyebabnya: Pengamatan Terhadap Potensi Konflik di Nusa Tenggara Barat.* Disampaikan dalam seminar Permasalahan Disintegrasi Bangsa dan Upaya Pencegahannya" bersama narasumber: Dr. Imam B. Prasodjo, yang diselenggarakan atas kerja sama Badan Informasi dan Komunikasi Daerah, Nusa Tenggara Barat dengan Universitas Mataram pada tanggal 28 April 2001 di Hotel Lombok Raya, Mataram.

Mahsun. 2006. *Kajian Morfologi Bahasa Sumbawa Dialek Jereweh.* Yogyakarta: Gama Media.

Mahsun. 2007. *Edisi Revisi: Metode Penelitian Bahasa: Tahapan Strategi, Metode, dan Tekniknya.* Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

Samarin, W. 1988. *Ilmu Bahasa Lapangan.* Seri ILDEP. Yogyakarta: Kanisius.

Setiawan, Irma. 2013.*Variasi Dialek Sosial dalam Masyarakat Monolingual Sasak: Sebuah Kajian Lingual Kritis.* Disampaikan dalam seminar nasional yang diselenggarakan Kantor Bahasa NTB, Mataram.

Wijana P., Dewa I, *et.al.*. 2006. *Sosiolinguistik; Kajian Teori dan Analisis.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Evolusi Struktur dan Pesan Moral Patu Mbojo

Kamaludin Yusra
FKIP Universitas Mataram
angsowinda@hotmail.com

Abstrak

Artikel ini bertujuan menganalisis proses perubahan struktur generik, fitur linguistik, dan pesan moral dalam Patu Mbojo (PMb) yang diproduksi dalam rentang (i) masa pra-Islam (Naka/Ncuhi-Raja), (ii) masa Islam dan kolonial (1626-1945), (iii) masa kemerdekaan (1945-1968), (iv) masa pembangunan (1968-1998), dan (v) masa reformasi (1998-sekarang). Untuk mewakili masa-masa ini diambil secara purposif dan proporsional PMb dari berbagai rentang waktu. Data dikumpulkan dari berbagai sumber data: (a) dokumen lisan berupa nyanyian yang masih terpelihara di masyarakat, (b) dokumen tertulis berupa data dari para peneliti Belanda dan peneliti kontemporer, (c) rekaman, dan (d) wawancara retrospektif dengan masyarakat pengguna dan penikmat PMb. Data dianalisis dengan tehnik analisis data seni verbal (*verbal arts*) yang dikembangkan dalam pendekatan Linguistik Fungsional Sistemik (LFS). Artikel ini mengkaji perubahan struktur dan pesan moral dalam PMb dalam perkembangan masyarakat Mbojo.

Kata Kunci: pantun, struktur, pesan moral.

1. Latar Belakang

Walau telah dan masih tetap dipergunakan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Bima, *Patu Mbojo* (PMb, pantun Bima) belum mendapatkan perhatian secara serius untuk mengkajinya secara ilmiah. Adat, tradisi, kebiasan dan budaya masyarakat Bima berjalan apa adanya tanpa ada upaya yang memadai untuk mendokumentasikannya apalagi mengembangkan dan mengintegrasikannya dalam struktur kurikulum dan isi materi pembelajaran yang disuguhkan kepada generasi penerus bangsa Bima. Justru kepedulian tersebut datang dari bukan orang Bima tetapi orang Belanda, seperti dikisahkan oleh Henri Chambert-Loir dan Hj. Siti Maryam R. Salahuddin (1999: xxvi-xxix), bernama Prof. G. J. Held seorang dosen filologi di Universitas Indonesia yang kemungkinan sedang cuti sabatikal untuk penelitian di Bima dan Dompu pada tahun 1954-1955. Beliau dibantu oleh tokoh-tokoh penting dalam Kesultanan Bima saat itu berhasil menyalin catatan kerajaan Bima (buku Bo) dalam beberapa dokumen dan catatan ini dikenal dalam dunia filologi sebagai dokumen Held. Dokumen tersebut, menurut Henri Chambert-Loir dan Hj. Siti Maryam R. Salahuddin (1999: xxviii) berisi banyak hal termasuk '[b]eberapa nyanyian dan keterangan berbahasa Bima (10 hlm)'. Walau dokumen ini tidak terakses secara luas oleh generasi Bima masa kini, adanya dokumen tersebut menunjukkan kepedulian Held terhadap karya agung masyarakat Bima. Kalau orang Belanda saja peduli, lalu anak bangsa macam apakah kita yang mengaku diri orang Bima ini kalau kita sendiri tidak peduli. Mari kita pinjam ungkapan bermakna dari Pasangan Prabowo-Hatta calon Presiden-Wapres RI 2014-2019 dalam kampanye beberapa waktu lalu: Kalau bukan kita, Siapa lagi. Kalau tidak sekarang, kapan lagi.

Bagi yang bukan orang Bima, termasuk orang Dompu, ajakan tersebut mungkin akan dicermati dengan penuh selidik. Toh itu pantun Bima dan bukan pantun Dompu dan mengapa orang Dompu harus peduli. Cermatan seperti ini sering kita dengar dan dituturkan oleh orang yang tidak memahami keterkaitan antara orang Bima dan orang Dompu. Perlu dicatat, seperti diuraikan oleh Tayeb (1991: 53), bahwa Dade La Nata yang disebut Raja Dompu saat Laksamana Nala menyatukan Nusantara setelah menaklukkan Raja Taliwang dan Raja Sumbawa, adalah juga Raja Bima sehingga setelah kekalahan beliau terbuka peluang bagi Laksamana Nala untuk menguasai daerah lain di Mbojo Raya seperti Sapi (Sape) dan Sang Hyang Api (Pulau Sangiang). Konflik identitas antara Bima dan Dompu seharusnya telah berakhir dengan lahirnya Perjanjian Madapangga dan dikontekstualisasi kembali oleh Abdul Muthalib Dg Talu (Tureli Belo dan anggota Dewan Pemerintahan Bima/Dompu) dalam pidato pelantikan Sultan Dompu M.T.A. Sirajuddin hari Jum'at 12 September 1947 dalam sebuah rapat yang dipimpin oleh Sultan Bima. Beliau mengakhiri pidatonya dengan sebuah kalimat yang indah:

> Tolong menolong bekerja bersama-sama [antara Bima, Dompu, dan Sumbawa] bukan ucapan yang baharu dibuat akan tetapi sedari dahulu Sultan Bima dan Dompu sudah berjanji: *'Lele si Mbojo, Tuki ku ba Dompu, Lele si Dompu, Tuki ku ba Mbojo.'* Yang berarti jika Bima condong Dompu yang angkat, jika Dompu condong Bima yang angkat. (Kahrul Zaman, 2007: 115).

Hal ini membuktikan bahwa kekerabatan yang erat antara Bima dan Dompu sudah tersadari sejak awal dan tidak terbelahkan oleh skenario penjajah Belanda dan Jepang dengan memecah belah Bima dan Dompu (lihat Chambert-Loir dan Salahuddin, 1999; Zaman, 2007). Bima dan Dompu adalah dua saudara dari satu keluarga dan memiliki hak atas warisan budaya yang sama. Dengan demikian, apa yang menjadi budaya Bima juga adalah budaya Dompu. Komplikasi yang ada terjadi karena komplikasi realitas politik (Kab. Bima, Kab Dompu dan Kota Bima) dan realitas geografis (Dompu di barat, Mbojo (Bima) di timur, dan (Kota) Mbojo di tengah-tengah). Namun orang Bima dan Dompu sepakat bahwa dengan berbahasa dan berbudaya Mbojo dalam perspektif makro dan mengimajinasikan diri secara mikro ke dalam dua sub-kelompok besar (*dou Mbojo Mbojo* (orang Mbojo Bima) dan *dou Mbojo Dompu* (orang Mbojo Dompu)), mereka semua adalah anak bangsa Mbojo.

Dengan demikian, PMb dalam artikel ini harus dipahami sebagai pantun yang diproduksi dan direproduksi secara lisan dan spontan oleh orang Mbojo yang lahir di Bima dan di Dompu[3]. Bahkan, walau lebih banyak dikenal sebagai patu Mbojo, dalam banyak kasus, praktisi PMb bukanlah orang yang berasal dari daerah yang secara geo-politik disebut Mbojo (Bima) tetapi justru berasal dari atau berafiliasi dengan daerah

[3] Beberapa versi PMb di internet ditampilkan dengan label Pantun Bima, Pantun Bima-Dompu, dan, bahkan, Pantun Dompu. Di Youtube, ditemukan pula hal yang sama Rawa Mbojo, Rawa Mbojo-Dompu, dan Rawa Dompu.

Dompu. Contohnya, *La Jaka* dan *La Heso Jambe* (pemain biola) serta *La Dija* dan *La Tima* (pemantunnya), walau lahir di Bima, besar dan belajar bermain biola dan berpantun justru di Dompu. Lebih uniknya lagi, pemain biola dan pemantun lagu Bima kontemporer kebanyakan berasal dari Kampung Raba Dompu di Kota Bima yang tentu saja, dari sudut pandang nama, terkait secara historis dengan Dompu. Tanpa bermaksud memperuncing isu kepemilikan karya budaya ini, tulisan ini mempergunakan kata *Mbojo* karena dalam nama inilah kedua kelompok masyarakat di atas mengidentifikasikan diri mereka secara linguistik, etnis dan sosial.

Tulisan ini difokuskan pada perubahan secara berangsur-angsur dari waktu ke waktu pada struktur dan pesan moral PMb sebagai akibat dari perkembangan masyarakat Mbojo karena perubahan internal dan sebagai akibat dari kontak budayanya dengan masyarakat luar. Di samping untuk mendokumentasikan sastra lisan ini, artikel ini diharapkan juga berkontribusi positif terhadap keberlanjutan budaya dan identitas ke-Mbojo-an dan keluhuran budi pekerti di dalamnya sebagai modal dasar untuk pengembangan budi pekerti ke-Indonesia-an. Sebelum tujuan ini tercapai, perlu diuraikan terlebih dahulu kajian kesusatraan berkaitan dengan pantun dan pesan moral yang telah dilaporkan dalam kajian kepustakaan.

2. Kajian Pustaka

PMb sebagai sebuah teks bukanlah diproduksi atau direproduksi dalam situasi dan kondisi yang kosong (vakum). Dalam perspektif semiotik, teks sebagai komponen sentral dalam proses semiosis tidak terlepas dari situasi dan kondisi yang melahirkan dan sekaligus menemani teks tersebut. Sesuatu yang melahirkan, menemani dan membantu pemahaman kita terhadap teks (baca: text) biasanya disebut konteks (baca: context). Merujuk konsep teks dan konteks beberapa ahli sebelumnya (Malinowski, Alan Firth, Dell Hymes), Haliday dan Hasan (1985: 5-9) membagi konteks produksi teks ke dalam 2 (dua) jenis: konteks situasi dan konteks kultural.

Konteks situasi merujuk pada lingkungan verbal dimana teks diproduksi dan hal ini mencakup siapa yang berbicara dalam bahasa apa kepada siapa dalam suasana seperti apa serta untuk tujuan apa. Konteks kultural dimaksudkan untuk merujuk pada totalitas latar belakang sosio-historis, kultural, dan diskursif yang melatarbelakangi tindak-tanduk dalam proses semiosis dan yang juga menentukan bagaimana proses tersebut harus dimaknai. Bagi Malinowski dan para pengikutnya, memahami apa yang terjadi dalam proses semiosis tidak hanya tergantung pada bunyi, kalimat, ungkapan dan lingkungan sekitarnya, tetapi juga tergantung pada makna kultural yang telah terbentuk dalam sejarah kehidupan bangsa pemilik kegiatan semiosis tersebut. Dengan demikian, PMb sebagai sebuah kegiatan semiosis masyarakat Mbojo hendaknya dipahami dan dianalisis secara situasional (mikro) dari bunyi dan kalimat yang ada dalam teks tetapi bunyi dan kalimat tersebut dimaknai secara kultural (makro) sesuai makna yang tercipta dalam cakrawala berpikir orang Mbojo yang juga merupakan produk dari sejarah perjalanan hidup bangsa Mbojo.

Untuk memahami apa yang terjadi dalam proses semiosis, Halliday dan Hasan (1985: 12-14) menyarankan untuk melihat 3 (tiga) komponen konteks situasi: *field* (ladang), *tenor* (hubungan) dan *mode* (alat/cara). 'Field' merupakan arena atau ladang dimana proses semiosis dilaksanakan. Dalam konteks budaya Mbojo, arena atau ladang wacana ini mencakup *ngguda ro nggari* (bercocok tanam), *wa'a coi ro cuke* (antarmahar), *nika ra neku* (pernikahan), *suna ra ndoso* (khitanan dan potong gigi) dan berbagai macam kegiatan semiosis lainnya.

'Tenor' merujuk pada pelaku, peran dan pola hubungan antarpelaku dalam proses semiosis. Dalam konteks *nika ra neku* (pernikahan), perayaanya dapat dilakukan dengan berbagai hiburan antara lain dengan biola dan/atau gambus (Bima: *gambo*) dan dalam konteks ini hubungan antara pemain biola, penyanyi dan penonton bersifat informal dan penonton diharapkan ikut berpartisipasi aktif di dalamnya. Bahkan, dalam budaya Asia, menurut Gillam (1998), berseni adalah peristiwa sosial sehingga pemain dan penonton berseni secara bersama-sama. Hal ini berbeda dengan budaya Eropa yang memandang kegiatan berseni sebagai pertunjukan dan seniman adalah ahli seni dan penonton tidak berpartisipasi di dalamnya karena mereka bukanlah ahlinya.

'Mode' maksudnya adalah jenis bahasa (lisan, tulisan, dan instrumen) yang terlibat dalam proses semiosis serta implikasinya terhadap perilaku pelaku, struktur teks dan ragam bahasa yang dipegunakan. Dalam konteks PMb, bahasa yang dipergunakan adalah bahasa lisan, informal, dan, akibatnya, hubungan antarpelaku bersifat informal dan menghibur.

Walau sering dipergunakan sebagai ungkapan komunikasi, PMb juga memiliki keteraturan yang terpola dan dapat dipelajari oleh anak bangsa Mbojo. Namun demikian, statusnya sebagai karya sastra masih diragukan apalagi jika kita berpedoman pada teori-teori sastra Barat. Oleh karena itu, untuk menilik apakah PMb dapat dikategorikan sebagai karya sastra atau tidak, mari kita tilik karya tersebut sesuai dengan teori tersebut. Hasan (1985) telah menguraikan unsur-unsur yang biasanya dapat dilihat dalam sebuah karya sastra: pengulangan dan pembedaan, pengulangan bunyi (aliterasi, asonansi, dan rima), struktur paralel, struktur teks, dan suasana kebatinan.

Pertama, karya sastra mempergunakan strategi pengulangan dan juga pembedaan bunyi, kata, klausa dan makna. Hasan (1985: 3) mencontohkan bahwa pengulangan, misalnya, *to market, to market* atau *home again home again* dalam lagu anak-anak Inggris memiliki efek puitis melalui pengulangan bunyi dan makna dan menjadikan lagu tersebut bernilai karya sastra. Contoh lainnya adalah *jiggety jiggety jig* dimana j, i dan g diulang dan menghasilkan efek puitis. Hal yang sama juga kita temukan dalam kalimat puitisnya Emily Dickinson berikut ini: *a clover and one bee --- one clover and a bee.*

Kedua, pengulangan bunyi berupa aliterasi, asonansi dan rima. Hasan (1985: 6) menyebutkan bahwa aliterasi adalah pengulangan bunyi yang sama pada posisi fonologis tertentu. Contohnya adalah pengulangan bunyi bilabial (/m/, /m/, /b/, /f/, /p/) dalam kalimat berikut ini: *to market to market to buy a fat pig.* Asonansi adalah pengulangan vokal atau konsonan yang sama atau serupa. Contohnya adalah pengulangan /i/ dan /e/ dalam permainan anak-anak Inggris berikut ini: *Simple Simon*

met a pieman. Going to the fair let me taste yout ware. Rima lebih tertuju pada persamaan bunyi akhir, misalnya, /aI/ dalam ungkapan berikut ini: *a pocket full of rye, [...] baked in a pie.*

Ketiga, struktur paralel adalah pengulangan bentuk klausa dan kompleks klausa. Hasan (1985: 7) menyebutkan bahwa pengulangan bentuk klausa dan/atau kompleks mengikuti keteraturan pola dari klausa atau kompleks klausa yang diulang. Perhatikan pengulangan bentuk klausa (lampau) dalam lagu anak-anak berikut ini: *Tom, Tom, the piper's son, Stole a pig and away he run, The pig was eat, and Tom was beat, And Tom went howling down the street.*

Kemudian, karya sastra sebagaimana teks lainnya memiliki struktur yang ajeg yang menunjukkan awal, tengah dan akhir dari peristiwa semiosis (Hasan, 1985: 9). Struktur ini, menurut Butt (1996), merupakan unsur budaya terdalam dan hanya dapat dibuka dengan membuka tabir organisasi tekstual dan rancangan makna di dalamnya. Lebih penting lagi, segmentasi teks seperti ini dapat dianalisis secara tekstual dengan memperhatikan tematisasi di dalamnya. Menurut Hasan (1985: 13), karya sastra yang menceriterakan peristiwa (*recount*) rata-rata memiliki struktur teks sebagai berikut: *placement* (penempatan), *initiating event* (awal), *sequent event* (rangkaian peristiwa), dan *final event* (akhir peristiwa). Di Indonesia, struktur ini lebih dikenal dengan sebutan: orientasi dan rangkaian peristiwa.

Terakhir, sebuah karya sastra tidak bermakna hampa dan masing-masing memiliki suasana kebatinan tertentu. Hasan (1985) menyebutkan bahwa suasana kebatinan ini terealisasikan melalui nuansa makna dalam setiap klausa dalam karya sastra. Sebuah karya sastra yang bernuansa kebosanan dan kesedihan akan terealisasi dalam proses behavioral yang berulang-ulang dan dipergunakan sebagai penciptaan nuansa rutinitas (dan membosankan) dan kesendirian (yang menyedihkan). Sebaliknya, karya sastra yang menggambarkan semangat dan kegigihan akan terealisasi dalam proses material (*action* dan *substance*) karena semangat dan kegigihan hanya dapat direalisasikan melalui proses material tersebut.

Struktur dan pesan moral PMb telah diteliti oleh Sahidu dkk (1991) dan Hasun (2007) dengan temuan struktur berdasarkan jumlah baris (i.e. PMb 3, 4 dan 5 baris) serta isi dan pesan moral beroreintasi pada fungsi. Penelitian ini mengkaji PMb kontemporer dan akibatnya struktur dan isi pantun yang ditemukan memiliki struktur yang singkat dan dengan rima yang sempurna. Perbandingan PMb masa pra-Islam dan masa-masa selanjutnya memungkinkan kita menemukan perbedaan dan proses evolusi yang terjadi dalam produksi dan reproduksi PMb serta pesan moral yang disampaikan. Isi PMb yang ditemukan berfungsi sebagai sarana pendidikan dan nasihat di samping mode produksinya yang ditujukan sebagai sarana hiburan.

Berpedoman pada konsep di atas, artikel ini diharapkan dapat menunjukkan unsur-unsur susastra, struktur teks dan pesan moral dalam PMb sehingga dapat menjadi pedoman anak bangsa Mbojo dalam mewarisi, melanjutkan, dan mengembangkannya.

3. Metode Pengkajian

Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif. Data dikumpulkan dari dokumen tertulis dan audio masing-masing 1 (satu) PMb yang (diperkirakan) diproduksi dalam rentang waktu (a) masa pra Islam, (b) masa Islam dan masa kolonial, (c) masa perang kemerdekaan, (d) masa pembangunan, dan (e) masa reformasi. Data dianalisis secara struktural dengan mempergunakan Linguistik Fungsional Sistemik (LFS) untuk menentukan struktur generik dan fitur linguistik. Pesan moral diidentifikasi dengan mempergunakan pendekatan semiotik dengan menganalisis data linguistik sebagai sistem tanda dengan makna ditentukan selalui konteks situasi dan konteks kultural terciptanya PMb. Untuk mengidentifikasi persajakan dan rancangan estetis lainnya dipergunakan tehnik pewarnaan agar jelas terlihat pola dan memudahkan pembaca memahaminya.

4. Data dan Pembahasan

Karena terbatasnya ruang, analisis data secara terperinci tidak dapat ditunjukkan dalam artikel ini. Karena keterbatasan ruang pula, untuk masing-masing rentang waktu cukup diwakili oleh satu atau dua PMb sesuai kebutuhan pembahasan. Berikut ini adalah pembahasan tentang struktur generik, fitur linguistik dan pesan moral dalam PMb.

Untuk membandingkan struktur teks sebagai rancangan estetis dan pesan moral dalam PMb, telah dipilih masing-masing 1 (satu) PMb yang diperkirakan berasal dari kelima masa di atas: (a) masa pra Islam: *Lopi Penge*, (b) masa Islam dan masa colonial: *Temba*, (c) masa perang kemerdekaan: *Lembo Ade*, (d) masa pembangunan: *Poda si Ne'emu*, dan (e) masa reformasi: *Lamba Rasa*. Sebagai pembanding, data-data dari era yang sama juga dipergunakan tetapi tidak ditampilkan dalam analisis ini.

Pada masa pra-Islam, PMb berbentuk narasi dari pengalaman dan memiliki struktur yang sesuai dengan cerita pengalaman: orientasi>peristiwa 1>peristiwa 2>peristiwa –n serta dituangkan dalam jumlah baris lebih dari 5 (lima) walau sebenarnya dapat disederhanakan menjadi 3 (tiga) baris. Seperti terlihat dalam Tabel 1, rancangan estetisnya sangat beragam: 14 kali aliterasi (#1, #2, #3, #4, #5, #7, #8, #10, #11, #12, #15, #15, dan #17), 12 kali asonansi (#3, #4, #5, #6, #7, #8, #10, #11, #12, #14, #15, dan #17) dan 2 kali rima (#8 dan #10, #15 dan 17). Juga terjadi pengulangan struktur paralel pada seluruh klausa. Pesan moral yang dominan adalah kecintaan kepada alam, kegigihan serta kemandirian dalam perjuangan hidup, kepatuhan pada pemimpin, dan kepasrahan terhadap hasil yang dicapai. Dengan demikian, fungsi PMb disini adalah sebagai sarana nasehat dan pendidikan di samping dinikmati sebagai sarana menghibur diri dan orang lain.

Dalam konteks tertentu, terutama PMb Lopi Penge versi berikut ini, dipergunakan dalam konteks ritual memanggil arwah leluhur ketika anggota keluarga menderita sakit atau untuk keperluan upacara adat. PMb ini dinyanyikan oleh ST Khadijah, salah satu penyanyi PMb senior di Bima dan Dompu yang mewarisi lagu ini dari Ibunya bernama Hamidah Ina Kuli yang mewarisi dari ibunya yang juga seorang penyanyi. Pada tahun 1980-an, lagu ini pernah dinyanyikan oleh Wa'I Madu Ina Kuli karena kesedihan meninggalnya kedua anaknya secara bersamaan dan menyebabkan banyak orang di kampung tersebut kesurupan. Saat ini, lagu ini kurang berefek magis.

Tabel 1: Lopi Penge

Struktur	#	Klausa
Orientasi	1	Ai lopi ee ii penge,
	2	ai lopi penge
Peristiwa 1	3	Ta loja lumba moti ii
	4	Ai loja ee ii lumba ee
	5	Ai loja aa lumba ee moti na'e ma limbo
Peristiwa 2	6	Ai loja ee ii di ii wira aa
	7	Ai loja di ii a, ko angi (wa)ti ala
Peristiwa 3	8	Ai lopi penge ee ta loja nggengge moti
	9	Ai loja ee ii nggengge
	10	Ai loja nggengge sala'a wancuku nggonggi
Peristiwa 4	11	Ai loja aa ii di sala'a
	12	Ai loja sala'a tiwara dou di la'o
Peristiwa 5	13	Ai lopi ee ii dou uu ee
	14	Ai lopi ee ii dou uu ee (wa)ti mamai ele mai (na)
	15	Ai lopi ee ii ruma tuwa aa ee madawara tiya ee
Peristiwa 6	16	Ai loja ii di wira aa ee
	17	Ai loja na di wira aa ku angi wati wara

Pada masa Islam dan pada masa kolonial, PMb, seperti yang dipergunakan di Manggarai, tampaknya lebih banyak berbentuk narasi dengan struktur sebagai berikut: orientasi> evaluasi>komplikasi>re-orientasi dan dituangkan secara ajeg dalam 4 (empat) baris. Rancangan maknanya lebih singkat dan rancangan estetis yang lebih sedikit dan kurang bervariasi dan menunjukkan adanya perbedaan rancangan estetis dengan PMb kontemporer dan juga PMb di tanah Mbojo induk. Pesan moral yang dominan pada umumnya adalah kecintaan pada tanah air serta hubungan harmonis antara wanita dan pria.

Tabel 2 menunjukkan analisis struktur salah satu PMb yang dicatat oleh Jonker (1894) dan pernah dipraktekkan oleh masyarakat Mbojo di Manggarai. Rancangan estetika yang dipergunakan juga cukup bervariasi, akan tetapi rima pada akhir baris sudah tidak dikenal lagi dan pesan yang ingin disampaikan diungkapkan dengan aliterasi 3 (tiga) kali dan bukan 2 (dua) kali seperti pada PMb klasik dan kontemporer.

Tabel 2: Temba

Struktur	#	**Klausa**
Orientasi	1	Wara supu ese dana sape
Evaluasi	2	Na ngupa loi di sangiya madoko
Komplikasi	3	Wara ra loi na supu na waju ra na'e
Re-Orientasi	4	Temba pataha. Katoho ra nahu sura taho di nggomi
Struktur	#	**Klausa**
Orientasi	1	Doko du doho ra kadua ta dipi
Evaluasi	2	Kone langgaki sando'o na maka
Komplikasi	3	Na ntada ntenempa ita dua ma sama
Re-Orientasi	4	Tembe ro'o ndola. Mpeke pandala batu ca'u mandolo

Pada masa perang kemerdekaan, PMb yang dapat ditemukan adalah yang pernah disampaikan oleh Sultan Bima di Lapangan Sera Suba pada tanggal 11 April 1942 (Tayeb, 1991: 310) ketika menyemangati pasukan kerajaan Bima yang akan berangkat ke Sori Utu untuk menghadang pasukan Belanda yang datang dari Sumbawa untuk menyerang Dompu dan Bima. Jika dalam PMb-PMb sebelumnya makna atau pesan diletakkan pada baris (In) akhir, PMB pada masa ini lebih langsung pada pesan (makna) dan tidak ada pengulangan sama sekali. Namun demikian, aliterasi, asonansi, rima, dan pengulangan struktur paralel juga masih ditemukan walau dengan jumlah yang lebih sedikit karena memang klausa yang ada juga jumlahnya lebih sedikit. Strukturnya terdiri dari 3-4 baris.

Pesan moral yang disampaikan adalah kecintaan kepada tanah air, semangat juang tanpa menyerah, dan kepatuhan kepada hukum, negara dan pemimpin.

Tabel 3: Kalembo Ade

Struktur	#	**Klausa**
Pesan 1	1	Kalembo pu ademu, Kapaja pu saramu

Pesan 2	2	Su'u sawa'u pu, sia sawale pu
Pesan 3	3	Aina suru di samen- na parent- sar-

Pada masa pembangunan, terutama pada masa orde baru, pola hidup berubah lebih demokratis, ekonomis, dan partisipatif. Hal ini tercermin dalam struktur dan rancangan estetis PMb yang lebih singkat lagi dan lebih ekonomis dengan melibatkan strategi estetis yang tidak begitu bervariasi: hanya aliterasi dan pengulangan struktur paralel. Penggunaan asonansi dan rima tidak lagi dikenal. Strukturnya rata-rata 4 baris dan jika 3 baris maka baris ke-3 diulang menjadi baris ke-4. Pesan moral yang paling dominan adalah hubungan antara pria dan wanita.

Teks 4: Poda si Ne'e

Struktur		#	**Klausa**
Syarat 1	L	1	Poda si ka'io mu nggahi ku amancawa e
Janji 1		2	Ku weli wea ku kariro la'o jima ma riri
Pesan 2		3	Wau si weli wea kariro aina lampa reo
Pesan 3		4	Wa'u si weli jima aina ngala nono jaru
Syarat 2	P	5	Poda si nee mu di weki ku ama nia e
Pesan 1		6	Hanta cada pu uma ma sampuru dua ri'i
Ancaman 2		7	Na ini mbua si riri na ku haju ka'a sara'a
Ancaman 3		8	Na ciwi mbua lawu si, mada ku londo lavi

Pada masa reformasi, euforia kebebasan politis dan kemakmuran ekonomis berpengaruh terhadap PMb. Bermunculannya berbagai jenis PMb dalam berbagai genre musik (lisan, biola, gambus, biola dan gambus, biola dan katipung, dan orchestra) merupakan buah dari kebebasan berkreasi dan berekspresi anak bangsa Mbojo. Kebebesan ini juga tercermin dalam struktur dan rancangan estetika PMb yang diciptakan serta isi dan pesan moral yang dibawanya. Salah satu PMb yang muncul pada masa ini adalah album *Lamba Rasa* serta lagu-lagu lain di dalamnya.

Tabel 5: Lamba Rasa

Struktur	#	**Klausa**
Orientasi	1	Wancu ku saru sa na ntoi si weki ade doo rasa

	2	Wancu poda ndende lingina ba samonto pahu lenga
Pesan 1	3	Orusi mai lamba aina nefa doco limbi
	4	Podampa ngonco di asa kalai weampa di osu
	5	Kiri mai mu ana e
	6	Kiri mai mu ari e
	7	Lingi weki lingi adeku
	8	Lingi wekimu
Pesan 2	9	O Rasa ro dana mu dilamba kalalopu moti ma lambo
	10	Tiwara wali si umu mu waura tio ina ro ama
	11	(Lamba, Lamba Rasa)

PMb di atas tampak terpengaruh oleh struktur pantun dalam bahasa Indonesia tetapi dengan rancangan estetika aliterasi dalam PMb umumnya. Tidak seperti PMb yang terdiri dari 3-5 baris, PMb di atas terdiri dari 12 baris dan kalau disederhanakan minimal terdiri dari 6 baris. Hal ini cukup menarik karena secara tradisional, PMb terdiri dari 5 baris dan dengan mengkreasi PMb yang terdiri dari 6 baris anak bangsa Mbojo ingin melestarikan keunikan masa silam seperti tercermin dalam PMb *Lopi Penge* tetapi sekaligus dengan menciptakan struktur baru 6 baris walau dengan rancangan estitika yang lebih sederhana (aliterasi dan asonansi) dan intensif pada setiap barisnya.

Pesan moral yang disampaikan juga kembali kepada isi PMb klasik dimana kecintaan kepada tanah air, kegigihan dalam perjuangan hidup, kemandirian, kesetia-kawanan, dan tanggung jawab sosial menjadi isi dominan. Menariknya, pesan moral ini juga dominan pada PMb pra-Islam yang mencerminkan histeria migrasi lewat laut dan terusir dari tanah leluhur (mungkin karena tekanan politis). Pada masa reformasi, isi PMb didominasi dinamika hubungan antarmanusia dan juga histeria jauh dari tanah leluhur (karena tekanan ekonomis) dan euphoria keberhasilan transnasional yang membangitkan gairah dan tanggung jawab moral membangun tanah leluhur. Struktur dan isi seperti ini mencerminkan keinginan bawah sadar anak bangsa Mbojo untuk membangun kembali kehidupan bangsa Mbojo sesuai tatanan kehidupan Mbojo yang luhur dan sebenar-benarnya dalam konteks kekinian yang plural dan pragmatis.

5. Simpulan dan Saran

Hasil kajian menunjukan adanya struktur PMb telah berevolusi secara berangsur-angsur dari nyanyian ratapan (*lamen*) seorang rakyat dengan struktur teks dan rancangan estetika yang kaya dan bervariasi berubah menjadi pantun yang lebih singkat dan efektif, demokratis, ekonomis dan partisipatif. PMb menjadi lebih singkat, efektif dan

ekonomis karena hanya terdiri dari beberapa baris sesuai dengan kepentingan komunikasi dalam masyarakat Mbojo kontemporer. Demokratis dan partisipatif karena melibatkan pria dan wanita dan bahkan memberi peluang bagi mereka untuk bermain kekuasaan sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada.

Pesan moral dalam PMb juga telah berevolusi dari pesan moral berupa kecintaan pada tuhan, manusia dan alam sekitarnya menjadi PMb yang berorientasi kepada ekspresi hubungan antarmanusia (lelaki dan perempuan) dalam hubungan percintaan dengan sedikit pesan moral yang berkaitan dengan ketaatan beragama dan kepatuhan kepada pemimpin.

Rancangan estetikanya juga telah menjadi begitu sederhana dan cukup dengan aliterasi 2 (dua) pada baris terakhir. Sementara PMb yang lebih awal memiliki rancangan estetika yang bervariasi dengan melibatkan juga asonansi, rima, dan struktur paralel. Bahkan, untuk aliterasinya dibutuhkan minimal 3 (tiga) kata dengan distribusi konsonan yang serupa.

Kekayaan PMb jaman awal (klasik) tersebut perlu digali dan diajarkan kembali kepada generasi muda bangsa Mbojo. Struktur dan rancangan estetika yang lengkap seperti pada PMb pra-Islam dan masa Islam dan kejayaan Kesultanan Bima diharapkan dapat menjadi perangkat linguistik yang dapat dipergunakan untuk membentuk etika dan estetika bangsa Mbojo kontemporer.

Daftar Pustaka

Butt, D. 1996. Literature, Culture and the Classroom: the Aesthetic Function in our Information Era. Dalam Joyce E. James (Ed.) *The Language-Culture Connection*. Singapore: RELC, pp. 86-106.

Chambert-Loir, H., dan Salahuddin, S. M. R. 1999. *Bo' Sangaji Kai: Catatan Kerajaan Bima*. Jakarta: Ecole francoise d'Extreme-Orient, Yayasan Obor Indonesia.

Gillam, M. 1998. Orality and Performance: the Aesthetic Function as Social Function. Dalam David G. Butt (Ed.) *Stylistic and the Teaching of Literature*. Sydney: NCELTR, pp. 37-46.

Halliday, M. A. K., dan Hasan, R. 1985. *Language, Context and Text*. Deakin: Deakin University Press

Hasan, R. 1985. *Linguistics, Language, and Verbal Art*. Deakin: Deakin University Press.

Hasnun, A. 2007. *Struktur dan Isi Pantun Bima-Dompu*. Mataram: Mahani Persada.

Ismail, M. H. 2004. *Peran Kesultanan Bima dalam Perjalanan Sejarah Nusantara*. Mataram: Lengge

Jonker, J. C. G. 1894. *Bimaneesche Texteen*. Batavia: Landsdrukkerij.

Sahidu, A. K. dkk. 1991. *Struktur Pantun Bima*. Laporan Penelitian. Universitas Mataram.

Tayeb, A. 1991. *Sejarah Bima Dana Mbojo*. Jakarta: Harapan Masa PGRI.

Zaman, K. 2007. *Riwayat Kesultanan Dompu setelah Tahun 1934*. Mataram: Mahani Persada.

Inferior terhadap Wanita dalam Lagu Sasak (Ambiguitas dalam Studi Kultural, Politik Bahasa, dan Pendidikan)

Khirjan Nahdi
STKIP Hamzanwadi Selong
nahdi-nw@yahoo.co.id

Abstrak

Bahasa Sasak dewasa ini sudah menunjukkan perkembangan yang menggembirakan dalam membangun fungsi-fungsi komunikasi. Pada saat bersamaan tampak gejala mengkhawatirkan dalam fungsi komunikasi melalui dunia seni (musik) dengan realitas bentuk yang membangun makna dan pemahaman melemahkan (inferior) terhadap kelompok lain (wanita Sasak). Pemaknaan dan pemahaman ini dalam perspektif studi kultural dimungkinkan oleh para penikmat seni musik (lagu Sasak) karena mereka memiliki hak untuk menafsirkan simbol kebahasaan dan dihubungkan dengan pengalaman nyata sebagaimana yang dialaminya. Kondisi pemakaian bahasa yang demikian menunjukkan ambiguitas sebagai masyarakat modern yang menggunakan pola kebahasaan era ortodoksi dalam kajian teks kebahasaan. Diperlukan upaya penyadaran, sebagaimana maksud tulisan ini. Tindakan kongkret melalui Politik Bahasa Daerah dan proses pendidikan dan pembejaran bahasa daerah sangat strategis dalam mengembalikan kehormatan bahasa Sasak untuk fungsi-fungsi komunikasi yang memanusiawikan.

1. Pendahuluan

Kita (khusus penulis) patut berbangga sebagai anak bangsa yang terlahir dari Etnis Sasak dengan Bahasa Sasak sebagai bagian dari tiga etnis dan bahasa besar di NTB di samping Samawa dengan Bahasa Samawa dan Mbojo dengan Bahasa Mbojo. Secara khusus, kebanggaan terhadap Bahasa Sasak muncul dengan melihat fenomena kebahasaan Sasak yang tetap eksis dalam berbagai kepentingan komunikasi, dan termutakhir dimanfaatkan sebagai media persuasif di Bandara Internasional Lombok (BIL). Walaupun pada saat bersamaan terjadi berbagai kekacauan bentuk lahiriah Bahasa Sasak akibat pergesekan antarbahasa: bahasa asing, Bahasa Indonesia, dan bahasa daerah lainnya. Selain bangga, tentu kehadiran Bahasa Sasak agak mengkhawatirkan jika dipahami berdasarkan fungsi-fungsi komunikasi. Satu di antaranya adalah fungsi komunikasi Bahasa Sasak melalui lagu berbahasa Sasak dalam berbagai genre: dangdut, pop, pop-dangdut, rock, dan lainnya,sebagaimana dipahami dalam pendekatan pragmatis (Abrams, M.H. 1976), baik dalam bait bebas maupun dalam bait terikat dengan persajakaan aa-aa atau ab-ab (*lelakaq*). Berangkat dari konsepsi bahasa dengan fungsi utama komunikasi, sebagaimana Jesperson (1924), bahwa *"the essence of language is human activity on the part of one individual to make himself understood by another, and activity of that other to understand what was in the mind of the first"*. Jesperson ingin menegaskan bahwa fungsi komunikasi melalui bahasa dikonstruksi melalui pemahaman atas realitas kebahasaan dengan realitas pikiran yang diwakilinya. Inilah yang disebut dengan konstruksi pertama fungsi komunikasi melalui bahasa adalah pemahaman atas makna. Kenyataannya, betapa beberapa lagu Sasak mengonstruksi pemahaman inferior dari yang menawarkan lagu dan tidak menutup kemungkinan juga oleh penikmat lagu.

Pemahaman interioritas dalam makalah ini tidak sebagaimana ditawarkan kalangan feminis dalam pendekatan sastra, dengan tokoh seperti Luce Iragari, Julia

Kristeva, dan Dona J. Haraway (Kutha Ratna, 2004) yang cenderung melakukan *affirmatifaction* sebagai aksi penyeimbang atas kekecewaan terhadap pendekatan sebelumnya yang mengasingkan diri dari struktur sosial. Penulis ingin memberikan penyadaran secara kultural bahwa telah terjadi penciptaan makna yang dipahami sebagai sikap inferioritas terhadap wanita (Sasak) oleh pria (Sasak) melalui lirik lagu (Sasak). Perilaku berbahasa dengan penciptaan dan pemahaman makna bahasa semacam ini, selain melemahkandan menafikan, bahkan mendomestikasi keberadaan wanita (Sasak) dalam pandangan pria (Sasak). Sikap dan perilaku berbahasa demikian dalam studi kultural (Kaplan dan Robert A. (2002)telah menunjukkan perilaku yang ambigu (mendua) dari para pemakai Bahasa Sasak, terutama yang terlibat langsung dalam pemakaian bahasa dalam lirik lagu Sasak (pencipta, penyanyi, produser, dan pendengar). Pada satu sisi, masyarakat Sasak berada pada zaman modern (dengan berbagai indikator modern) yang mengharuskannya merekonstruksi makna kebahasaan menjadi lebih komunikatif melalui penyeimbangan dan saling 'menganggap'. Namun, pada sisi lain, para pemakai bahasa untuk kepentingan seni (lagu Sasak) justru kembali pada tindakan berbahasa yang cenderung melemahkan, menafikan, dan mendomestikasi lawan jenisnya. Pertanyaan yang muncul adalah, apa yang mesti dilakukan? Kehadiran lagu-lagu Sasak tentu sangat membanggakan karena telah menunjukkan eksistensi Bahasa Sasak di antara bahasa-bahasa lain di NTB dengan berbagai fungsi komunikasisebagai ejawantah cita-cita kemerdekaan (Alwasilah, 1997). Kemerdekaan berbahasa di sisi lain tidak harus menjadikan proses berbahasa menjadi serampang dengan peciptaan makna dan pemahaman negatif yang justru menghilangkan fungsi komunikasi. Harapannya terletak pada kemauan politik bahasa secara lokal dan penyadaran intelektual melalui pendidikan bahasa.

2. Makna dan Pemahaman Inferior dalam Lagu Sasak

Pandangan Abrams secara pragmatik tentang pemaknaan teks bahasa membantu pemahaman setelah pembaca dan atau pendengar menghubungkan teks bahasa dengan konteks di luar bentuk bahasa. Keberhasilan melahirkan makna itulah sesungguhnya yang memungkinkan lahirnya pemahaman atas bentuk bahasa dalam konteks tertentu. Masing-masing konteks yang menimbulkan makna itulah yang dimaksud oleh Jesperson sebagai fungsi komunikasi bahasa. Dan, peluang menimbulkan makna sehingga bentuk-bentuk bahasa akan berfungsi dalam fungsi komunikasi sangat terkait dengan ketersediaan ruang dan waktu, yang disebut sebagai kemerdekaan berbahasa. Walaupun terselip pesan bahwa kemerdekaan berbahasa tidak harus menjadikan proses berbahasa dapat dilakukan dengan bebas dan tidak mengindahkan konteks lain sehingga menghilangkan fungsi komunikasi bahasa, tidak jarang terjadi pemakaian bahasa yang memunculkan makna yang dipahami sebagai kondisi yang menyubordinasi, menafikan, dan inferior terhadap wanita dalam relasi pria-wanita. Lagu Sasak dengan Bahasa Sasak sebagai contoh nyata fenomena tersebut. Sebut saja misalnya dalam beberapa album lagu Sasak, seperti *KabarBerite* (berita/keadaan), *MerariqKodeq* 'Kawin Muda' (terjemahan bebas penulis), *MerariqDoang* 'Kawin Saja' (terjemahan bebas penulis), *PeteLain* 'Cari yang Lain'; Berpaling ke Lain Hati' (terjemahan bebas penulis), dan *KejebelAngen* 'Cinta Mati' (terjemahan bebas penulis).

Lagu dalam album *kabar berite* menggambar konteks seorang kekasih (wanita) yang ditinggal merantau oleh kekasih prianya dengan sebuah perjanjian akan pergi beberapa waktu lamanya. Dalam perjalanannya, tidak satu berita pun disampaikan oleh kekasih pria kepada kekasih wanitanya. Konteks ini membangun makna dan pemahaman bahwa wanita (Sasak) begitu mudahnya dibohongi, dikibuli, dan ditinggal

pergi tanpa kepastian, walaupun hubungan mereka masih pada batas berkasih-kasihan (belum ada ikatan pernikahan/perkawinan). Siapa yang memiliki anggapan demikian? Tentu para pria, sebagaimana dikisahkan dalam konteks lagu *kabar berite*. *Merariqkodeq* menggambarkan konteks penyesalan seorang wanita yang kawin di usia dini, ketika proses adat difasilitasi seadanya, menikmati masa pengantin baru tidak dengan fasilitas layak sebagai sepasang pengantin baru sebagaimana digambarkan dalam pikiran dan pengalaman kebanyakan orang.Hingga akhirnya menderita karena perkwainannya berakhir dengan perceraian. Nasi sudah jadi bubur, pada usia sangat muda sudah menyandang status janda. Makna dan pemahaman yang dibentuk adalah lemahnya posisi tawar wanita (Sasak), yang seolah-olah tidak memiliki pertimbangan cukup matang untuk mengambil sebuah keputusan, untuk menikah sekalipun. Sebuah keputusan yang amat penting dalam perjalanan hidup dan masa depan selanjutnya. Tidak ada kenyataan lain yang harus diterima adalah penyesalan. Bukan kenyataan perceraian yang penting dipersoalkan, melainkan kemampuan mengambil keputusan sebelum terjadinya perkawinan dipahami sangat lemah. Lagi-lagi yang mengalami kondisi ini adalah wanita (Sasak). Demikian pula halnya dengan *merariq doang*, menggambarkan seorang wanita yang tidak memiliki kecukupan kata-kata dan argumentasi kepada kekasihnya atas kekaguman, dan sesekali kecemburuannya. Untuk membuktikan kesungguhan cintanya, tidak ada pilihan adalah menikah saja. Apa hanya menikah menjadi satu-satunya alternatif ketika kekaguman itu begitu dahsyat, atau benih-beih cemburu mulai menghinggapi kekasih prianya? Kekurangan kata-kata dan kelemahan argumentasi dalam proses berkomunikasi menunjukkan lemahnya kompetensi seseorang dalam memfasilitasi proses relasinya dengan orang lain. Siapa yang dimaksud dalam konteks ini? Lagi-lagi wanita (Sasak). Demikian pula dalam *pete lain*, digambarkan seorang wanita yang kaget, terkejut, terperanjat, dan sejenisnya ketika mendengar berita bahwa kekasih hatinya ternyata berpaling ke lain hati. Dalam gambaran lirik lagu ini, cinta, sayang, dan kejujuran sudah dipersembahkan untuknya. Pemahaman yang diperoleh, wanita (Sasak) adalah persona yang mudah dibohongi, pasrah, dan "obral" dalam hal cinta, sayang, dan kejujuran walaupun akhirnya dibohongi juga. Paling hanya mengeluh, meratapi, dan menerima kenyataan sebagai nasibnya. Terakhir, *kejebel angen*, menggambarkan seorang wanita (Sasak) dengan rasa cinta yang "teramat sangat" pada seorang pria (Sasak). Begitu dalamnya rasa cintanya, seakan-akan cinta itu tak mungkin berpaling ke sosok lain, selain yang dimaksudkannya. Konteks ini menggambarkan situasi penghambaan cinta seorang wanita (Sasak). Seolah cintanya pada pria yang dimaksud tidak memiliki alternatif dan menjadi satu-satunya.

Gambaran makna yang dipahami pada keseluruhan contoh lagu Sasak di atas menunjuk pada satu pandangan, yakni inferior terhadap wanita (Sasak). Sekali lagi, fakta dan konteks kebahasaan dalam tulisan ini tidak sebagaimana dilakukan oleh penganut paham feminisme dalam pendekatan analisis sastra yang cenderung melakukan *affirmatifaction* dalam konteks yang sama, yakni berkesusteraan. Penulis bermaksud menjelaskan sekaligusmenyadarkan kepada kita semua, terutama pencetus narasi kebahasaan dalam konteks lagu Sasak ini, bahwa telah terjadi penganggapan bahwa wanita (Sasak) itu lemah sehingga trend-trend perlakuan sosial dalam relasi antara pria-wanita yang melemahkan mereka menjadi hal biasa untuk dilakukan. Menyikapi konteks kebahasaan seperti ini, Lechte (2001) menyebutnya sebagai tindakan yang berawal dari anggapan bahwa bahasa dan berbagai konteksnya—penciptaanbentuk, fungsi, dan makna—dalampandangan studi kultural menjadi hak

otonom pria dan pihak lain (wanita) hanya boleh dijadikan objek dari proses penciptaannya.

3. Ambiguitas dalam Studi Kultural

Pertanyaan penting pada bagian ini, kapan produk lagu-lagu Sasak sebagaimana contoh di atas diciptakan dan menyebar di masyarakat (Sasak)? Jawabannya adalah pada era modern saat ini. Pragmatisme dalam studi kultural mengajarkan pentingnya pemahaman yang tidak kaku dalam bentuk relasi biner antara variabel-variabel pembentuk makna, seperti kata 'ketua' beroposisi dengan pria, 'konsumsi' beroposisi dengan wanita, dan sejenisnya. Pemanfaatan bentuk bahasa dalam lagu Sasak di atas masih mengikuti trend ortodoks berdasarkan kajian sebelum studi kultural dengan pendekatan pragmatisme. Fenomena kebahasan dalam studi kebahasaan sebelumnya hampir selalu berkaitan dengan keistimewaan pria dalam berbagai penggambaran: kesaktian, kecerdasan, keberanian, dan sejenisnya.Jika kondisi kebahasaan demikian terjadi saat ini pada lagu-lagu Sasak, inilah yang disebut sebagai sikap mendua-ambigu dalam studi kultural melalui pragmatismenya. Untuk membantu pemahaman tentang maksud kemenduaan sikap kebahasaan, penting dikemukakan pandangan Russel (1930) tentang *primitivereference*, bahwa makna dari kata-kata (bahasa) muncul karena simbol yang dimilikinya melabeli entitas di luar dirinya. Apa yang ditunjukkan oleh pemakaian bahasa dalam lagu Sasak memberi label pada konteks lain pemakai bahasa.Label itu justru tidak disadari bermakna negatif bagi penyandang label kebahasaan, dalam hal ini wanita (Sasak). Memang agak kurang pas jika menggabungkan pandangan Russel pada era berkembangnya studi kultural dengan pendekatan pragmatis, tetapi keberadaannya diberikan ruang mengingat studi kultural bersifat atraktif dalam memandang persoalan sosial-budaya tanpa biner dalam garis lurus (ruang dan waktu yang sezaman).

Ambiguitas pemakai bahasa dalam studi kultural tampak ketika bentuk, makna, dan fungsi dalam berbagai fungsi komunikasi dilahirkan dengan *trend* supremasi dan dominasi kelompok lain terhadap kelompok lain pada era modern sekarang. Pemahaman yang dibangun dengan bentuk kebahasaan seperti ini tidak lain adalah bentuk ortodoksi pada masa sebelum saat ini yang terbukti menganggap kelompok lain menjadi lebih rendah dibanding kelompoknya. Pria menganggap wanita lemah, sehingga perlu diberdayakan, yang cenderung diperdayakan. Dalam konteks ekonomi, politik, bahkan ideologi, bentuk anggapan melemahkan ini menyangkut batas wilayah negara dan bangsa dengan melahirkan monopoli, kolonialisme, dan hegemoni. Gramsci (Bennet, 1983) menyebut fenomena kebahasaan semacam ini sebagai realitas masyarakat yang tidak memiliki intensi terhadap masa depan serta keterbatasan sensitivitas terhadap kesamaan hak di luar persoalan kodrat kemanusiaan. Dalam narasi sederhana, ambiguitas dalam studi kultural bahwa realitas kebahasaan sebagaimana tampak pada beberapa lagu Sasak di atas tidak pas dimunculkan pada saat ini, ketika semua kalangan bahu-membahu memperjuangan *equity* dan *equality* dalam berbagai aspek kehidupan. Bentuk-bentuk bahasa seperti ituadalah cerminan pemikiran masa lalu ketika kelompok lain merasa lebih super dan dapat mensubordinasi, mendomestikasi, melemahkan, bahkan menafikan kelompok lain. Sebagai penulis sekaligus masyarakat Sasak, bukannya pada posisi hanya bisa menyampaikan kritik dan koreksi. Pada saat bersamaan juga bangga bahwa bahasa Sasak sudah meramaikan khazanah kesenian musik di daerah dengan berbagai genre yang ditawarkan. Perlu diingat bahwa masih banyak bentuk-bentuk kebahasaan (Sasak) yang mampu mewakili pikiran dan kreativitas seni (musik) yang membangun makna dan pemahaman yang harmoni,

mengagungkan makna cinta, dan tidak melemahkan kelompok lain dalam relasi antara pria-wanita.

4. Politik Bahasa Daerah dan Pendidikan Bahasa

Jika demikian kondisinya, kita harus kembali pada kesadaran bahwa bentuk performatif bahasa sebagaimana dikemukakan Austin (1962) merupakan proses verbal yang secara langsung maupun tidak langsung menunjukkan tindakan. Jika bentuk bahasa melahirkan makna dan pemahaman melemahkan, dan sejenisnya dengan sendirinya penutur bahasa itu sudah melakukan tindakan yang kurang lebih sama sebagaimana yang dibahasakannya secara verbal. Pada titik yang demikian, diperlukan adanya kearifan semua pihak, termasuk para pengampu kebijakan di daerah untuk memengaruhi perilaku penutur bahasa di daerah dalam berbagai bentuk dan konteksnya yang dikenal dengan Politik Bahasa Daerah. Kebijakan Politik Bahasa Daerah dapat melakukan intervensi berkaitan dengan indikator-indikator struktur, fungsi, konteks, juga pendidikan dan pengajaran bahasa daerah. Pemerintah pusat melalui Politik Bahasa Nasional menyediakan rambu-rambu normatif tentang sistem dan rasional perencanaan, pembinaan, dan pengembangan bahasa untuk berbagai bahasa daerah. Pemerintah daerah melalui Politik Bahasa Daerah bertanggungjawab pada hal-hal teknis, seperti pembakuan, identifikasi dan pemecahan masalah bahasa daerah, dan pendidikan dan pengajaran bahasa daerah. Pembakuan berkaitan dengan norma kebahasaan bahasa daerah (gramatika, makna hingga wacana). Identifikasi dan pemecahan masalah bahasa daerah berkaitan dengan upaya menemukenali penyimpangan fungsi komunikasi bahasa yang menjadikan bahasa menjadi tidak berfungsi (contoh lagu Sasak). Pendidikan dan pengajaran bahasa berkaitan dengan sistem pembelajaran (sekolah dan luar sekolah). Pada sistem ini, yang perlu dirumuskan adalah profil ideal penutur bahasa daerah, hasil pembelajaran yang bagaimana yang diharapkan (kompetensi kebahasaan), materi kebahasaan daerah yang penting dipelajari, bagaimana formulasinya, bagaimana membelajarkannya, siapa yang membelajarkan, konteks belajar yang diinginkan, dan bagaimana mengukur ketercapaiannya?

Pendidikan dan pembelajaran bahasa daerah dalam tulisan ini dirasakan penting dikemukakan mengingat selama ini, mungkin hingga saat yang belum pasti bahwa keberadaan bahasa daerah (termasuk bahasa Sasak) diposisikan sebagai bahasa ibu atau bahasa pertama (B1). B1 dalam diskusi tentang proses pemilikan bahasa penutur bahasa selalu menjadi khazanah pemerolehan secara alamiah. Pemerolehan identik dengan ketidaksadaran, dan ketidaksadaran berhubungan erat dengan tidak pentingnya aspek kognitif untuk pemahaman makna dan konteks kebahasaan. Bahasa sebagai fungsi komunikasi bila mampu mewakili pikiran kritis (mengenali masalah, menyelesaikan masalah, dan tidak memunculkan masalah baru). Dewey (1944) menekankan pentingnya bangunan kompetensi komunikasi yang kritis sebagaimana keterwakilan pikiran kritis di atas melalui keterampilan mendengar, membaca, menulis, dan membicarakan sejarah dan kejadian masa lalu daerahnya, harmoni lingkungan, ketangguhan dan kejujuran tokoh sejarah, cita-cita masa depan seseorang yang dapat dijadikan panutan dan idola. Tampilan lain dalam bentuk lagu, puisi, prosa, drama, dialog, dan bentuk-bentuk imajiner dan kongkret lainnya. Diperlukan juga rekonstruksi tradisi budaya material dalam masyarakat, seperti prosesi-prosesi budaya atas kelahiran, perkawinan, reproduksi berbagai aspek sosiokultural, hingga kematian. Tidak ada yang sulit,jika kita berpikir tentang hal yang sama dan melakukannya secara bersama dengan kapasitas masing-masing.

5. Penutup

Kebanggaan atas bahasa Sasak tentu saja tidak cukup hanya dengan menampilkan sisi -cerah‖ dari bahasa Sasak. Alternatif lain adalah mengingatkan kita semua bahwa fungsi komunikasi bahasa Sasak telah diganggu dengan munculnya beberapa lagu Sasak tampil dengan bentuk yang memberi makna dan pemahaman melemahkan kelompok lain (wanita Sasak). Mungkin saja kelompok yang dilemahkan tidak merasa, bahkan bangga menggunakannya dengan alasan lagu Sasak adalah proses dan produk seni. Tapi ingat, seni dalam bentuk seperti itu, sebagaimana Adolf Huxley (dalam Faruk, 1994) bertangungjawab atas terbentuknya pikiran-pikiran anggun, halus, dan mendalam dalam upaya memanusiawikan.

DAFTAR PUSTAKA

Abrams, M.H. (1976). *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Capital Tradition*. Oxford.Oxford University Press.

Alwasilah, Chaedar, A. (1997). Politik Bahasa dan Pendidikan. Bandung. Rosdakarya.

Austin, J.L. (1962). *How to Do Things with Words* (J.O. Urmson, ed.). New York. Oxford University Press.

Bennet, Tony. (1983). *Culture, Ideology, and Social Process*. London. Bastford Academic and Education Ltd. in Association with The Open University Press.

Dewey, John. (1944). *Democracy and Education.: An Intorduction to the Philosophy of Education*. New York. The Free Press.

Faruk. (1994). *Pengantar Sosiologi Sastra: Dari Strukturalisme Genetik sampai Post-Modernisme*. Yogyakarta. Pustaka Pelajar.

Jesperson, Otto. (1924). *The Philosophy of Grammar*. London. Allen & Unwin.

Kaplan, David dan Robert A. (2002). *TeoriBudaya* (terjemahan). Yogyakarta. Pustaka Pelajar.

Kutha Ratna, Nyoman. (2004). *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra: Dari Strukturalisme hiingga Postrukturalisme Wacana Naratif*. Pustaka Pelajar: Yogyakarta. (2004)

Lechte, John. (2001). *50 Filsuf Kontemporer: Dari Strukturalisme sampai Postmodernisme*. Yogyakarya. Kanisius.

Russel, Bertrand. (1930). *Logic and Knowledge*. London. R.C. Mars.

Negosiasi Kuasa dalam Bahasa Kampung Melayu

Lalu Ari Irawan IKIP
Mataram
laluariirawan@yahoo.com

Abstrak

BKM adalah salah satu dari entitas vernakular yang ada di tengah pluralism masyarakat Mataram. Artikel ini bertolak dari sebuah asumsi bahwa BKM memunculkan fitur-fitur linguistik yang bersumber dari empat entitas bahasa yang berbeda, yaitu bahasa Sasak (BS), bahasa Indonesia (BI), bahasa Arab (BA), dan bahasa Melayu (BM). Artikel ini bertujuan untuk mengkaji BKM dengan pendekatan analisis wacana kritis untuk menemukan negosiasi kuasa yang terjadi dalam komunitas tutur BKM yang terdiri atas 11 kelompok etnis. Berdasarkan data yang ada disimpulkan bahwa 3 dari 11 etnis di Kampung Melayu berkontribusi terhadap konstruksi kebahasaan BKM, yaitu Sasak, Melayu, dan Arab. Kontribusi masing-masing etnis muncul dalam fitur leksikon dan fonologi serta konteks budaya yang melatarinya. Etnis Tionghoa menunjukkan wujud kuasa yang berbeda 3 kelompok etnis tersebut. Dalam BKM juga menunjukkan terjadinya relasi yang tarik-menarik antara komunitas dari kuasa-mayor dan kuasa-minor, yang dipengaruhi status sosial, kekuatan dalam hal kuantitas, penguasaan sumber daya ekonomi dan politik serta aspek keagamaan, baik dalam tinjauan kesejarahan dan kekinian.

Kata Kunci: **kontak bahasa, bahasa Kampung Melayu, bahasa Sasak, Bahasa Arab, analisis linguistik kritis.**

1. Pendahuluan

Bahasa Kampung Melayu (BKM) merupakan fenomena kebahasaan yang menarik di Ampenan, Mataram. Keunikan dalam hal campur-kode maupun fonetik membuatnya menjadi bahasa yang mudah dikenali dalam interaksi sosial para penuturnya. Perbedaan berbahasa dalam suatu kelompok masyarakat yang dikatakan berasal dari satu entitas kebahasaan dapat berupa aksen, dialek, sub-dialek, dan berbagai istilah lainnya. Perbedaan tersebut dapat terbentuk oleh berbagai variabel, antara lain status sosial, usia, jenis kelamin, lingkungan, dan sebagainya. Dengan mengutip Bloomfield, Hudson (1993:26) mendefinisikan komunitas tutur sebagai sebuah kelompok orang yang berinteraksi melalui tuturan. Sedangkan Hymes (1976:51) menjelaskan bahwa setiap individu dalam suatu komunitas tutur menunjukkan kesamaan sistem linguistik, yang setidaknya akan menunjukkan persamaan pada aspek pengetahuan sistem kebahasaan dan penggunaan bahasa tersebut.

Dalam komunitas tutur yang heterogen, pertukaran makna terjadi secara dinamis. Ini bisa dilihat pada variasi bahasa yang digunakan oleh para penutur yang pada akhirnya membentuk berbagai konteks sosial. Konteks yang terbentuk inilah kemudian membentuk berbagai entitas komunitas tutur. Bahkan, dalam sebuah komunitas tutur yang ada dapat saja ditemukan kelompok-kelompok yang lebih kecil. Mey (1993:38) menyatakan bahwa suatu konteks selalu dinamis dan tak statis. Sifat inilah yang memungkinkan para penutur untuk terlibat dalam sebuah interaksi dan membuat ungkapan-ungkapan mereka dapat saling dimengerti.

Saling mempengaruhi dari satu bahasa atau komunitas satu kepada yang lainnya adalah hal yang tak terhindarkan. Terjadinya kontak antar entitas bahasa menjadikan setiap bahasa berkembang dan menjadi lebih fungsional dalam inetraksi sosial. Menurut Richard dan Schmidt (2000:288), kontak bahasa antar bahasa yang berbeda biasanya

dapat dilihat ketika suatu bahasa dipengaruhi bahasa lainnya. Pengaruh tersebut muncul bila kedua bahasa yang mengalami kontak digunakan dalam wilayah yang sama dan adanya intensitas komunikasi yang relatif tinggi antara komunitas tuturnya. Bentuk-bentuk pengaruh dapat berwujud dalam ranah fonetik, sintaks, semantik, atau strategi komunikasi seperti panggilan maupun sapaan. Crystal (1997:87) menjelaskan kontak bahasa dalam perspektif sosiolinguistik sebagai keadaan keterhubungan geografis atau kedekatan sosial yang tinggi antara bahasa-bahasa atau dialek-dialek yang saling mempengaruhi. Akibat dari fenomena ini dapat berwujud meningkatnya kata serapan, perubahan pola fonologis dan gramatika, pembauran bahasa (pidgin dan creole), serta meningkatnya fenomena dwibahasa, dalam berbagai variannya.

BKM merupakan hasil kontak setidaknya tiga entitas bahasa, yaitu bahasa Indonesia (BI), *base* Sasak (BS), dan bahasa Arab (BA). Ketiga bahasa tersebut secara sosiolinguistik memiliki status yang berbeda, BI adalah bahasa nasional, BS adalah bahasa daerah penduduk asli, dan BA adalah bahasa asing. Kampung Melayu (KM) sendiri adalah sebuah perkampungan yang berada di Ampenan, kecamatan paling barat di Kota Mataram, Nusa Tenggara Barat. Kata Melayu, diyakini berasal dari nama rumpun etnis besar yang mendiami wilayah Asia Tenggara sekaligus bahasa yang digunakan oleh orang-orang dari rumpun etnis tersebut. Berdasarkan fitur-fitur yang ada, bahasa Indonesia dapat dipastikan merupakan turunan dari Bahasa Melayu (BM) yang merupakan salah satu bahasa terbesar di dunia (Kridalaksana, 1991). Ki Hadjar Dewantara menyatakan dalam suatu kongres bahasa tahun 1939 di Solo, BI dikembangkan sebagai bahasa nasional Indonesia ini berasal dari bahasa Melayu Riau sejak abad ke-19.

2. Kerangka Teori

Chambers, Trudgill, dan Estes (2008:599) menyatakan, "Kajian linguistik ini berhubungan dengan kontak bahasa sekaligus kontak dialek." Fenomena ini muncul ketika dua atau lebih bahasa (atau variasi) saling berhubungan. Ketika penutur bahasa yang berbeda berhubungan dekat biasanya terjadi hubungan saling mempengaruhi di para penuturnya. Sebuah bahasa lazimnya berkembang dengan mengakumulasikan secara bertahap perbedaan-perbedaan dialektik sampai kedua dialek berhenti saling memahami (*mutually intelligible*) satu sama lainnya, yang sebelumnya menunjukkan kesamaan fitur-fitur yang yang kuat. Kontak bahasa dapat terjadi di daerah perbatasan, di antara bahasa-bahasa ad-strata, atau sebagai hasil dari migrasi, dengan sebuah bahasa yang berpengaruh, baik sebagai super-strata atau sub-strata.

Pendekatan teoretis yang lazim dalam mengkaji kontak bahasa secara sosiolinguistik, seperti diajukan oleh David Crystal (1997:87), berfokus pada kata serapan (*loan words*), perubahan pola fonologis (*phonological patterns*) dan pola gramatika (*grammatical patterns*), pembauran bahasa (mixed forms of language), serta meningkatnya fenomena dwi-bahasa (*billingualism*) dalam ragam bahasa yang digunakan. Dalam hal ini, kontak bahasa pada akhirnya diyakini membentuk entitas bahasa pidgin, creole, dan bahasa campuran (*mixed languages*). Bahasa campuran (mixed languages) terjadi pada masyarakat tutur yang sama-sama memiliki kecakapan

berbahasa yang baik dalam kedua (atau lebih) bahasa yang bercampur. Mereka cenderung menguasai sebagian besar sistem yang kompleks dari bahasa ibu, baik tata bahasa, sistem bunyi, dan sebagainya. Pada kasus BKM, terjadinya percampuran tiga bahasa membuat varian bahasa baru yang unik disertai perkembangan latar budaya.

Namun, pendekatan intra-linguistik tersebut memiliki keterbatasan dalam hal mengungkap proses dan/atau fenomena sosio-antropologis yang melatarbelakangi terjadinya suatu bahasa. Untuk itu, dibutuhkan pendekatan yang kritis agar memungkinkan peneliti menemukan proses dan/atau fenemona sosio-antropologis yang dapat menyentuh fitur-fitur ekstra-linguistik suatu fenomena kebahasaan. Pendekatan yang digunakan adalah Analisis Wacana Kritis (AWK). Irawan (2011:34) menjelaskan bahwa pendekatan Analisis Wacana Kritis (AWK) sebenarnya dikembangkan dari pendekatan *critical linguistics* (CL) sebagai sebuah pendekatan yang lebih luas dalam meneliti hubungan aspek linguistik dan aspek di luar linguistik yang membentuk suatu dialek atau bahasa. Bingkai teoretis ini memungkinkan peneliti melihat aspek di luar fitur-fitur kebahasaan (*beyond the language features*) yang diyakini memiliki pengaruh terhadap bahasa tersebut. Wodak dan Meyer (2001) menjelaskan bahwa AWK difokuskan pada upaya mengkaji hubungan struktural yang jelas maupun buram dari suatu dominasi, diksriminasi, kuasa dan control yang termanifestasikan dalam bahasa. Habermas (1997:259) menekankan bahwa bahasa merupakan salah satu media menunjukkan dominasi dan kekuatan sosial. Pada prinsipnya, ALK dan AWK merupakan produk metodologi kajian ilmiah yang memiliki cara pandang yang sama, melihat mengapa suatu fenomena bahasa bisa terjadi.

Pendekatan AWK berangkat dari suatu asumsi dasar bahwa berdirinya suatu entitas bahasa pada dasarnya melalui proses negosiasi kuasa (*power negotiation*) masing-masing individu maupun kelompok dalam suatu komunitas. Hal ini sesuai obyek penelitian ini, pemukiman multi-etnik KM.

3. Metode Penelitian

Kajian tentang BKM dalam peneletian ini akan berfokus pada negosiasi kuasa (*power negotiation*) antar etnik di dalam komunitas tutur BKM. Dengan analisis wacan kritis, penelitian ini mengkaji fitur-fitur ekstra-linguistik yang mendorong berkembangnya BKM. Meski sebaran BKM diasumsikan melampaui batas wilayah geografis maupun administratif KM, penelitian ini hanya difokuskan pada varian BKM dalam berbagai praktik kebahasaan di tengah masyarakat KM sendiri. Penggunaan AWK pada teks tertulis dan lisan memungkinkan peneliti mengkaji kontak dalam BKM dari sudut pandang yang berbeda dari kajian atas fitur-fitur linguistik BKM.

	Melayu Timur	Bangsal	Melayu Tengah	Total	Persen
Total	421	1368	1368	3157	
Islam	164	1335	935	2434	77
Buddha	242	7	35	284	9
Protestant	-	11	270	281	9
Hindu	5	5	8	18	0.6
Catholic	10	10	120	140	4.4
Berdasarkan Etnik					
Sasak	140	1027	830	1997	63.3
China	249	12	255	516	16.3
Arab	-	20	128	148	4.7
Bali	5	5	8	18	0.6
Java	7	11	21	39	1.2
Banjar	15	107	41	163	5.2
Bima	5	5	27	37	1.2
Malay	-	148	-	148	4.7
Samawa	-	-	10	10	0.3
Bugis	-	30	40	70	2.2
Flores	-	3	8	11	0.3

Penduduk KM: Aspek Etnis dan Religius

Tabel berikut adalah data tahun 2002 tentang struktur etnik dan agama penduduk (Clegg, 2004:20) di tiga area di KM.

Asimilasi Masyarakat dan Bahasa

Dalam tabel di samping terungkap bahwa dari 3.157 penduduk KM di tahun 2002, hanya 148 (4,7%) di antaranya yang berasal dari etnik Melayu, namun nama pemukiman tersebut diambil dari kelompok etnis tersebut. Menariknya, jumlah ini berimbang dengan jumlah penduduk yang berasal dari etnik Arab, meski persebarannya tidak sama. Masyarakat etnis Melayu semuanya menempati daerah Bangsal, sedangkan sebagian kecil keturunan Arab menempati Bangsal dan sebagian besarnya menempati area Melayu Tengah. Yang mendominasi pemukiman adalah warga Sasak, suku asli Lombok 63,3%, dan keturunan etnis Tionghoa (China) 16,3%.

Asimilasi yang terjadi antar-etnis dalam KM bisa diasumsikan sebagai salah satu aspek kuat perkembangan bahasa yang terjadi dalam proses komunikasi dalam perkampungan tersebut. Kajian ini berusaha mengungkap perwujudan dominasi suatu dialek (atau bahasa) terhadap bahasa lainnya. Varian BKM pada dasarnya dapat dianggap sebagai artefak budaya yang kasat mata dan hidup sehingga dapat digunakan untuk mengungkap berbagai fenomena atropologis masyarakat penuturnya. KM bisa dianggap sebagai sebuah cawan pelumer (*melting pot*) di mana terdapat sebelas etnis yang saling berinteraksi di dalamnya. Fenomena *melting pot* ini dapat menjangkau berbagai aspek sosial-kemasyarakatan, termasuk di dalamnya bahasa, nilai dan budaya, di mana bahasa adalah mediator proses percampuran (*meddling*) atau hubungan sosial (*social intercourse*) tersebut. Percampuran nilai dan budaya kemudian dalam kurun waktu tertentu akan berpengaruh pada bahasa sebagai alat komunikasi antar inidividu di masyarakat.

Interaksi ini kemudian dapat mendorong percampuran fitur-fitur bahasa antara dua bahasa atau lebih yang memungkinkan penuturnya berkomunikasi dalam masyarakat

yang plural, seperti halnya di KM. Proses ini bisa mematikan properti bahasa tertentu atau pada akhirnya menghasilkan suatu varian vernakular baru untuk kebutuhan komunikasi di masa sekarang yang kemudian bisa menyebar hingga area yang lebih luas.

4. Pembahasan

4.1 *Aspek Kuasa dan Identitas dalam Masyarakat KM*

Wardhaugh (2006:30) menjelaskan bahwa kuasa (*power*) dalam komunikasi membutuhkan hubungan asimetris antar-entitas di dalamnya, di mana salah satunya memiliki suatu atau beberapa hal yang lebih dominan dibadingkan pihak lainnya. Wardhaugh juga menjelaskan bahwa pada dasarnya suatu bahasa memiliki kuasa yang lebih besar dibandingkan dialek lainnya dalam hal faktor-faktor non-linguistik (ekstra-linguistik), seperti halnya status sosial, usia, kecerdasan, keberanian, kekuatan fisik, kematangan, dan perilaku. Sebuah postulat yang ia ajukan adalah kuasa sangat dipengaruhi oleh bagaimana individual, atau dalam kasus BKM adalah kelompok etnis, berperilaku dan bertindak dalam menjalankan peran-peran sosialnya di masyarakat. Peran-peran inilah kemudian yang diberikan penilaian baik atau buruk oleh anggota lainnya dalam komunitas. Penilaian tersebut kemudian menghasilkan kuasa bagi seseorang atas orang lain yang kemudian ia pelihara dalam interaksi sosial.

Penjelasan teoretis yang diajukan oleh Wardhaugh ini juga merupakan parameter yang bisa digunakan dalam mengkaji fenomena BKM. Dalam praktiknya, kelompok etnis dalam KM yang memiliki kuasa dapat dikenali dari kemunculan fitur kosakata dan aksen dalam BKM. BS yang merupakan bahasa asli etnis mayoritas yang mendiami KM menguasai sebagian besar fitur kosakata yang muncul, yang berturut-turut kemudian diikuti oleh BI (atau bahasa Melayu), dan BA. Dalam hal ini, aspek kekuatan fisik bisa di asosiasikan dengan jumlah yang besar. BS yang merupakan unsur etnis mayoritas secara meyakinkan memenangkan negosiasi kuasa dalam penggunaan kosakata, sedangkan BI menjadi kontributor lebih karena status yang dimilikinya secara politik yang menjadikan BI sebagai bahasa nasional.

Meski posisi etnis Arab yang secara kuantitas menempati posisi 4/5 (lihat tabel di atas), kelompok ini bisa memberikan pengaruh cukup signifikan dengan kemunculan beberapa kosakata dalam BKM, seperti halnya kata *regut, bed, dohan, jelis, kul, rejak, ana, ente,* dan sebagainya. Masyarakat KM yang berasal dari etnis Arab memiliki kuasa atas struktur BKM, utamanya bersumber dari status sosial mereka. Etnis Arab identik dengan Islam, agama yang dianut secara turun-temurun oleh masyarakat Sasak sejak sekitar abad ke-16. Pengaruh Islam yang kuat dapat dirasakan dalam berbagai bidang di tengah masyarakat, termasuk pula adat dan kebiasaan yang berlaku. Posisi sentral Islam juga diindikasikan dengan besarnya pengaruh ke-tuanguruan (pondok pesantren) dalam sistem sosial yang ada di masyarakat. Sebagai pusat penyebaran Islam di dunia, etnis

dari jazirah Arab kemudian memperoleh hak istimewa (*privilege*) dalam tatanan masyarakat Melayu, dalam konteks BKM, khususnya dari etnis-etnis pemeluk Islam. Fenomena ini sebenarnya bukan hanya terjadi di Ampenan, melainkan juga di pulau Jawa dan Sumatera. Pendatang dari etnik Arab di masa lalu banyak mengelola kota bandar (pelabuhan) di Nusantara. Selain itu, mereka juga menguasai sumber-sumber ekonomi masyarakat. Posisi sosial dan ekonomi inilah yang dapat diasosiasikan dengan status sosial (*social status*) dan kekuatan (*strength*) yang memberikan mereka kuasa (power) atas berbagai hal dalam komunitas yang plural di KM, salah satunya dalam hal kebahasaan.

Hal menarik lain dalam relasi kuasa di KM adalah kecilnya kontribusi etnis Tionghoa –etnis terbesar kedua– dalam struktur bunyi maupun leksikon BKM. Komunitas ini lebih dikenal cakap berkomunikasi menggunakan bahasa setempat. Ada kecenderungan mereka hanya berkomunikasi dalam bahasa etniknya sendiri (Mandarin) ketika berbicara dalam kelompoknya, terutama ketika membicarakan perihal bisnis yang tidak ingin dibagi dengan pekerja pribuminya. Eksklusifitas ini nampaknya menjadi alasan mengapa mereka tidak memasukkan fitur bahasa etnisnya dalam BKM. Padahal, *power* mereka cukup kuat atas sumber-sumber ekonomi di masyarakat sehingga dapat menjadi akses yang untuk memberikan pengaruhnya. Hal ini merupakan manifestasi lain kuasa (*power manifestation*).

Besar-kecilnya pengaruh etnis Arab dan Tionghoa dalam tataran linguistik BKM dapat didorong oleh keterlibatan mereka dalam sejarah perpolitikan di Lombok pada era kerajaan Bali yang terpecah dalam dua kubu. Yusra (2014) mengajukan argumentasi bahwa keberpihakan Arab pada kubu pemenang dalam kontes kekuasaan Bali membuat mereka mendapatkan hak yang lebih luas dalam penguasaan sumber daya di wilayah Ampenan sehingga memberikan mereka ruang untuk membagi pengaruhnya secara lebih kuat kepada berbagai fitur-fitur kehidupan sosial pasca berakhirnya kontes politik penguasa Bali di Lombok.

Etnis lain yang ada di KM juga cenderung pasif dalam pengembangan BKM. Salah satu alasannya adalah lemahnya kuasa mereka dalam komunitas tutur BKM. Alhasil, kelompok-kelompok kuasa-minor ini kemudian cenderung menjadi subordinasi dari tatanan kelompok kuasa-mayor.

Kuatnya pengaruh BS dalam struktur BKM juga sesuai pandangan Clegg (2004:148) yang menyatakan bahwa selain BI yang menjadi bahasa terkuat dalam interaksi inter-komunal dalam masyarakat Ampenan, BS muncul juga dalam banyak praktik-praktik kebahasaan, terutama di pasar tradisional. BI tidak mendominasi interaksi sehari-hari masyarakat di Ampenan. Dalam konteks KM, kemunculan fitur-fitur BS, BI dan BA dalam komunikasi menjadi keunikan tersendiri bagi pemukiman tersebut. Dalam tulisannya, Clegg menyebut variasi bahasa Sasak-Indonesia-Arab ini dengan sebutan *Bahasa Ampenan* (2004:149), yang biasanya luas digunakan oleh kaum muda. Varian bahasa lapangan (*vernacular*) ini menurutnya dinamis dan terus berubah mengikuti trend kebahasaan dan pengaruh dari budaya lain.

Fitur-fitur dalam BKM juga menunjukkan relasi kuasa yang kuat antara etnik Arab dan Melayu yang menggunakan fitur linguistik yang berbeda. Fitur BA muncul lebih banyak dalam bentuk kata ganti, kata kerja, dan kata sifat sedangkan etnis Melayu hanya memberikan sedikit penanda (marker) dalam pengucapan kata ganti dari BA, yaitu *Ana* untuk kata ganti saya dengan pengucapan '*anɜ*'. Kemunculan fonem 'ɜ' untuk aksara 'a' merupakan salah satu penanda aksen Melayu yang kental. Secara kritis, maka kemunculan berupa leksikon maupun fonem dapat dimaknai sebagai upaya kedua etnis pendatang untuk menunjukkan eksistensi etnis masing-masing. Dalam hal ini, etnis Arab lebih memiliki pengaruh dibandingkan etnis Melayu, meski dalam hal kuantitas mereka berimbang. Namun, keunggulan etnis Melayu pada dasarnya terletak pada penggunaan BI yang berasal dari varian Melayu Riau sehingga etnis Melayu sudah terwakili di dalamnya. Ilustrasi pembauran BA dan Melayu dapat dilihat pada data berikut:

Hep, ente dah kemanɜ? anɜ dah dari tadi jelis nunggu ente rejak di bed ente.

A A I I+M A+M I I I A I A A I A A

(Terjemahan) Sobat, kamu sudah kemana? Saya sudah cukup lama menunggu mu pulang di rumah mu.

Ane wah jog pesisi hep.

A+M S S S A

Keterangan:

A	= BA
I	= BI
S	= BS
A+pM	= BA + pengucapan Melayu
I + pM	= BI + pengucapan Melayu

Data di atas menunjukkan bahwa identitas Melayu hanya nampak pada tatanan fonologis dalam BKM.

Sebagai sebuah fenomena *melting pot*, BKM kemudian menjadi kekuatan kebahasaan yang cukup berpengaruh di wilayah Mataram. Hal ini yang Clegg (2004:149) nyatakan sebagai suatu fenomena masyarakat perkotaan yang unik di Ampenan yang membentuk kebanggaan dan identitas masyarakat urban di Ampenan.

4.2 Solidaritas

Pendekatan lain dalam kajian ini adalah dengan mengkaji konsep solidaritas dalam masyarakat KM. Wardhaugh (2006:30-31) menjelaskan solidaritas sebagai perasaan kesetaraan (*equality*) antar-individu dalam masyarakat yang diikat oleh kesamaan kepentingan. Wardhaugh juga menambahkan perasaan semacam ini dapat mendorong suatu komunitas untuk melestarikan suatu dialek setempat ataupun bahasa minoritas untuk menentang kuasa yang ada dari pihak kuasa-mayor, atau bahkan ingin membebaskan diri dari kuasa yang ada. Fakta unjuk kuasa dalam rezim Orde Baru di Indonesia nampaknya menjadi alasan mengapa masyarakat dari etnis Tionghoa di KM

cenderung ekslusif dalam menggunakan bahasa ibu mereka. Rezim Suharto yang membatasi berkembangnya bahasa dan budaya Tionghoa di tanah air telah membuat bahasa Mandarin menjadi alat komunikasi rahasia antar mereka dan mulai nampak lagi dalam komunikasi sehari-hari pasca runtuhnya rezim tersebut.

4.3 Toleransi

Tidak hanya dalam perilaku sosial non-kebahasaan, toleransi juga muncul dalam hal berbahasa. Toleransi dapat didefinisikan sebagai perilaku yang permisif, objektif, dan bijaksana terhadap perbedaan pendapat, tindakan, ras, agama, kebangsaan, dan sebaginya atas dirinya (lihat dictionary.reference.com). Dengan toleransi, seseorang terbebas dari pandangan yang bersifat fanatisme atau keyakinan yang tidak rasional terhadap suatu hal. Toleransi dalam ranah bahasa juga diyakini berkontribusi terhadap perilaku kebahasaan sebagian penuturnya. Dalam ruang lingkup bahasa, toleransi dapat didefinisikan sebagai perilaku individual dari suatu dialect atau penutur terhadap dialek atau bahasa lain dalam suatu komunitas tutur.

Dalam konteks BKM, toleransi dapat menjadi kekuatan sosial bagi masyarakat yang kuantitasnya lebih kecil untuk memberikan pengaruhnya terhadap entitas yang lebih besar. Toleransi dalam hal ini ditunjukkan oleh Sasak sebagai etnis pribumi dengan mengapresiasi berbagai fitur dari BA dalam BKM. Terhadap BI, masyarakat Sasak senantiasa menunjukkan sikap bahasa yang positif sehingga komunikasi lintas etnis menjadi sangat memungkinkan terjadi.

Dalam norma komunikasi etnis Sasak, berbicara dalam bahasa yang asing di hadapan mereka tidak dianggap sebagai perilaku tidak sopan. Hal ini merupakan salah satu wujud toleransi kebahasaan etnis Sasak terhadap orang asing. Pengamatan di lapangan menunjukkan bahwa banyak majikan keturunan Tionghoa berbicara dengan karyawan pribuminya menggunakan vernacular dan beralih ke bahasa etnis mereka ketika berbicara dengan kerabat atau teman dari etnis yang sama. Dalam beberapa kasus di tempat berbeda, ada juga majikan dari etnis Tionghoa yang memarahi karyawannya dalam bahasa etnisnya sendiri. Pekerja yang merupakan penutur asli BS lebih cenderung menunjukkan sikap permisif (kalau bukan toleran) terhadap sikap bahasa majikannya ini. Sikap toleran dalam ranah bahasa yang ditunjukkan oleh etnis pribumi membuat BKM berkembang menjadi varian yang lazim digunakan dalam interaksi antar-etnis maupun antar-individu dalam kelompok etnis Sasak. Toleransi yang tinggi mendorong Sasak sebagai etnis mayoritas melepaskan potensi kuasa untuk memanipulasi kelompok yang lebih kecil.

Daftar Pustaka

Chambers, J.K., Peter Trudgill, Natalie Schilling-Estes. 2004. *The Handbook of Language Variation and Change.* Oxford: Blackwell Publishing.

Clegg, Kendra. 2004. *Ampnenan: Conceptions of Nationality, Ethnicity, and Identity in Urban Lombok.* A dissertation (unpublished) in Deakin University, Australia.

Cohen, Louis, Lawrence Manion and Keith Morrison. 2000. *Research Methods in Education.* New York: Routledge Falmer.

Crystal, David. 1997. *A Dictionary of Linguistics Phonetics, fourth edition.* Massachusetts: Blackwell Publishers.

Haymes, Dell. 1976. *Foundation in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach.* Phaldelphia: University of Pennsylvania Press.

Hudson, Richard A. 1993. *Invitation to Linguistics.* Oxford: Wiley-Blackwell Publishing.

Irawan, Lalu Ari. 2011a. *English Features of Outdoor Advertisement and Language Policy in Indonesia.* Thesis. The Language and Literature Education Program. Graduate Program The State University of Surabaya. Advisors: (I) Prof. Abbas A. Badib, M.A., M.A., Ph. D. and (II) Suharsono, Ph.D.

Kridalaksana H. 1991. Pendekatan tentang Pendekatan Historis dalam Kajian Bahasa Melayu dan Bahasa Indonesia. Dalam Kridalaksana H. (penyunting). Masa Lampau bahasa Indonesia: Sebuah Bunga Rampai. Penerbit Kanisius, Yogyakarta.

Ki Hajar Dewantara dalam Kongres Bahasa Indonesia I 1939 di Solo: "jang dinamakan 'Bahasa Indonesia' jaitoe bahasa Melajoe jang soenggoehpoen pokoknja berasal dari 'Melajoe Riaoe' akan tetapi jang soedah ditambah, dioebah ataoe dikoerangi menoeroet keperloean zaman dan alam baharoe, hingga bahasa itoe laloe moedah dipakai oleh rakjat diseloeroeh Indonesia itoe haroes dilakoekan oleh kaoem ahli jang beralam baharoe, ialah alam kebangsaan Indonesia", dikutip di Pendahuluan KBBI cetakan ketiga.

Mey, Jacob. L. 1993. *Pragmatics: an introduction.* Oxford: Blackwell Publishing.

Richard, Jack. C. and Richard Schmidt. 2000. *Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics, 3rd edition.* Edinburg: Pearson Education Ltd.

Wodak, Ruth and Michael Meyer. 2001. *Methods of Critical Discourse Analysis.* London: SAGE Publications.

Wardhaugh, .2006. *Introduction to Sociolinguistics, the fifth edition.* Oxford: Blackwell Publishing.

Yusra, Kamaludin: argumentasi dalam Kongres Bahasa Daerah NTB, 14-15 Oktober 2014 di Mataram, diselenggarakan oleh Kantor Bahasa NTB.

http://dictionary.reference.com/browse/tolerance

Membaca Kebudayaan Sasak dengan Adat Sasak

H.L.Agus Fathurrahman

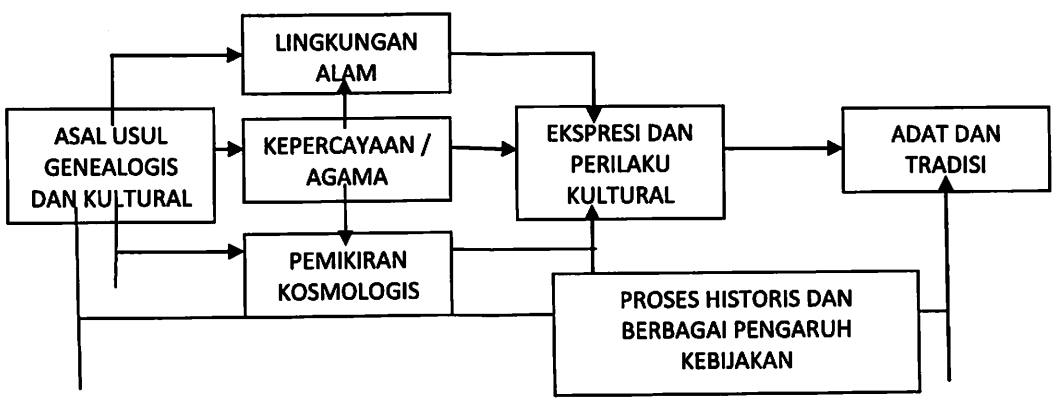
1. Pendahuluan

Judul tulisan ini saya gunakan untuk menerjemahkan topik yang disodorkan oleh panitia beberapa hari yang lalu (tepatnya hari Senin 6 Oktober 2014,) yaitu Budaya Sasak.Pola berpikir tulisan ini juga mungkin agak sedikit berbeda karena saya mencoba mengurai budaya Sasak dengan terminologi yang digunakan oleh masyarakat Sasak hingga saat ini, yaitu Adat Sasak.Kata budaya – kebudayaan adalah terminologi yang digunakan dalam pembahasan-pembahasan kebudayaan secara akademik, sementara pembahasan saya mungkin sangat jauh dari ketentuan-ketentuan yang berlaku dalam masyarakat akademik.

Dalam masyarakat Sasak (dan mungkin masyarakat tradisi pada umumnya), keseluruhan sistem kehidupannya dirangkai dalam suatu sistem nilai, norma, perilaku dan produk yang dikenal dengan adat. Jika dalam masyarakat akademik berbicara tentang sistem kehidupan menggunakan istilah kebudayaan, maka dalam hal ini dapat disandingkan istilah adat dalam masyarakat tradisi.Jadi kalau dalam tulisan ini menyebut adat Sasak maka kurang lebih maksudnya adalah kebudayaan Sasak.Termasuk ketika kita berbicara tentang kebudayaan sebagai jati diri dan karekter bangsa sebagai ketahanan sosial budaya dalam menghadapi peradaban global.

Dalam konteks karakter dan jati diri bangsa ini, ada baiknya kita memahami elemen-eleman yang berpengaruh dalam proses ekspresi kultural, baik yang berkaitan dengan nilai maupun wujud perilaku. Beberapa aspek yang perlu dipahami untuk membedah jati diri bangsa ini antara lain lingkungan fisik yaitu lingkungan alam, dan lingkungan nonfisik, seperti asal usul, kepercayaan, nilai-nilai moral dan sosial, hukum dan lingkungan pemerintahan, dan lain-lain. Asal-usul secara genealogis maupun kultural suatu masyarakat akan membawa serta kepercayaannya dan dijadikan acuan dalam penyesuaian diri dengan lingkungan dan mengembangkan pemikiran kosmologisnya. Penyesuaian terhadap kondisi lingkungan alam, pemikiran kosmologis dalam penataan dan adaptasi ruang yang digerakkan oleh keyakinan atau keimanan masyarakat akan memberi warna dan bentuk terhadap ekspresi dan perilaku kultural yang selanjutnya dikembangkan dalam adat.

Aspek-aspek tersebut melahirkan tradisi dan adat yang menjadi warisan budaya.Secara diagramatis dapat digambarkan sebagai berikut.



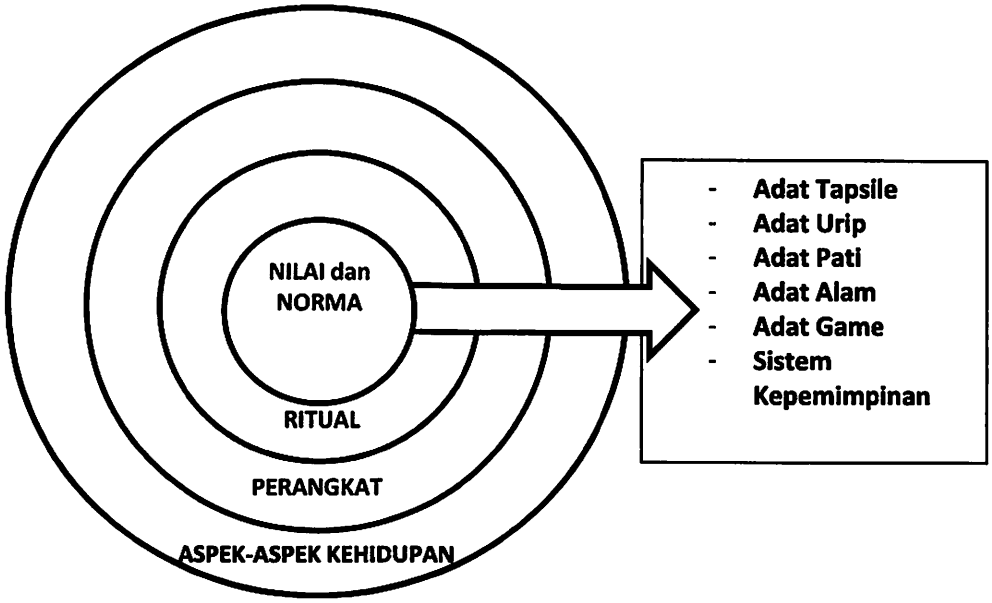
Berdasarkan bagan pemikiran diatas, dapat dipahami bahwa jati diri suatu bangsa merupakan produk dan sekaligus proses sejarah yang secara berkesinambungan hingga kondisi faktual secara kontemporer, dengan sistem nilai acuan yang dianut bersama dengan komitmen tinggi. Hal inilah yang menjadi bahan renungan kita bersama untuk memahami jati diri bangsa dalam konteks nasional.

1. Bahwa jati diri bangsa kita adalah sebuah rangkaian bunga yang dironce dengan benang sutera sejarah budaya bangsa yang panjang. Satu bunga dengan bunga yang lain saling terangkai baik secara genealogis maupun kultural. Tak ada satu budaya yang terbebas dari pengaruh budaya lain. Hal ini menyebabkan kesamaan nilai luhur walaupun dengan simbol yang berbeda.
2. Cara suatu bangsa mengapresiasi lingkungan alam berdasarkan keyakinan melahirkan pola-pola pemikiran kosmologis dan terekspresi menjadi adat dan tradisi. Kesemuanya itu merupakan khasanah ilmu pengetahuan tradisi yang secara empirik telah terbukti dapat membangun harmoni dalam kehidupan sosial maupun antara manusia dengan alam.
3. Proses historis yang berpengaruh positif maupun negatif terhadap eksistensi karakter dan jati diri bangsa antara lain, peran pemerintah, sistem pendidikan, kepentingan kelompok tertentu, peran tokoh dan pemimpin nonformal dan lain-lain.
4. Adat dan tradisi sebagai institusi faktual kekinian (kontemporer) hendaknya senantiasa dapat ditransformasi sehingga dapat secara efektif berfungsi sebagai filter arus peradaban dengan konsep mempertahankan aspek-aspek dasar.

2. Adat Sasak dan Ekspresi Kebudayaan

Adat bagi masyarakat tradisional adat bukan sekedar penanda kedirian, tetapi lebih merupakan perangkat yang mengatur hubungan sesama manusia, antara manusia dengan alam dan antara manusia dengan Tuhan Yang Maha Kuasa untuk menciptakan kehidupan yang harmonis. Pengaturan pola hubungan itu dilaksanakan dengan seperangkat adat-istiadat, yaitu nilai, norma,dan tata cara dalam berkomunikasi dan berinteraksi dalam keseluruhan aspek kehidupan. Nilai dan norma tersebut diekspresikan dalam suatu sistem ritual. Sistem ritual itu dibangun dengan simbol, perilaku, serta perangkat-perangkat yang diperlukan. Perangkat-perangkat penunjang sistem adat itulah yang mewujud dalam ekpresi budaya masyarakat yang meliputi seluruh aspek kehidupan.Dalam masyarakat kemudian dikenal idiom-idiom, seperti rumah adat, pakaian adat, rowah adat, dan lain-lain yang melahirkan sistem teknologi, sistem pengetahuan, sistem simbol dan lain-lain.

Pengertian adat dalam hal ini sejalan dengan pengertian kebudayaan yang berarti bahwa adat meliputi seluruh aspek kehidupan dan hal ini diakomodasi dalam sistem sebagai berikut.



a. *Adat tapsile* mengatur pola hubungan antara sesama manusia dalam pergaulan sehari-hari yang mengandung nilaidan norma yang harus dipatuhi. Adat tapsile diikuti dengan sangsi-sangsi sosial bagi yang melanggarnya. Aspek ini melahirkan sistem Hukum Adat Sasak yang akan menjadi intermediasi kepatuhan masyarakat adat terhadap hukum formal.

b. *Adat Urip*berkaitan dengan tatanan pola hubungan manusia dengan kosmosnya melalui proses inisiasi (daur hidup), dari kelahiran sampai perkawinan. Hal ini melahirkan berbagai tradisi yang mengalami proses perubahan sesuai dengan keyakinan atau kesempurnaan pemahaman keagamaan dan sekaligus melahirkan berbagai produk sebagai piranti pelaksanaan ritual adat urip tersebut.

c. *Adat Pati* berkaitan dengan tatanan pola hubungan manusia dengan kosmosnya melalui ritual-ritual acara yang berkaitan dengan kematian, seperti *serek bokos, nyusur tanaq, nelung, mituq, nyiwaq, bukur,*dan yang lainnya. Ritual inilebih berorientasi pada keyakinan keagamaan dan mengalami berbagai bentuk transformasi dengan tetap mempertahankan aspek ritual secara adat.

d. *Adat alam* berkaitan dengantatanan yang mengatur pola hubungan manusia dengan alam dalam rangka membangun harmoni dan kelestarian alam, yang melahirkan pola-pola ritual yang berkaitan dengan alam. Masyarakat tradisi sangat patuh terhadap adat-istiadat yang diwariskan oleh para leluhurnya sebagai upaya untuk membangun keharmonisan dalam hidup. Mereka masih melaksanakan ritual-ritual terhadap alam yang sebenarnya mengandung hikmah yang dalam. Mengajak alam berbicara ketika harus memulai kegiatan bercocok tanam, mematuhi ketentuan-ketentuan waktu seperti yang telah diwariskan dan masyarakat mematuhi pemimpinnya dalam keseluruhan proses tersebut.

e. Kepemimpinan dalam Adat Sasak. Adat Sasak melalui sistem ritualnya melahirkan sistem kepemimpinan fungsional yang melahirkan sistem kepemimpinan sosial kemasyarakatan dan ketokohan bersifat fungsional. Walaupun masih bersifat genealogis, mereka memahami tugas dan fungsinya

dan sangat teguh memegang etika profesinya. Dalam kemajuan peradaban yang terus mengalami pergeseran, kepemimpinan dan ketokohan adat Sasak mengalami berbagai proses pemarginalan, tetapi pada lokus-lokus tertentu masih memiliki peran dalam memelihara tatanan kosmologis maupun sosiologis.

Adat sebagai sesuatu yang *bahru*, tidak harus di-"*paku belande*", tetapi harus bisa dievaluasi dan ditransformasi berdasarkan kesadaran masa depan dan kecintaan terhadap adat. Ekspresi adat tidak juga dikembangkan dengan sikap "*ie caren dengan luwèq*", yang menyebabkan munculnya fenomena seperti yang kita saksikan saat ini.Keluarga seakan hanya menjadi komunitas sosial terkecil yang disatukan dengan ikatan pernikahan dan garis genealogis, tanpa pranata adat.Masyarakat dihantui konflik karena mental "*talonate menang perase*" dan akhirnya institusi nilai seperti adat, hukum formal, dan bahkan agama sama sekali tidak berdaya.

Menjadi masyarakat global adalah keniscayaan yang tak terelakkan dan terjun ke dalamnya tidak lagi menjadi pilihan, kita sudah terlanjur dilanda.Tinggal di desa atau bahkan di dusun yang sangat terpencilpun saat ini tidak menjadi jaminan bahwa kita bisa bebas dari kebisingan peradaban global.Lampu yang membuat kampung kita terang benderang adalah lampu global, baju yang melekat di badan bermodel global, makanan yang masuk ke dalam tubuh kita produk dapur global, kita berkomunikasi dengan alat-alat global.

Di dusun-dusun, terbangun rumah-rumah dengan arsitektur global bergaya minimalis. Cara hidup di dalam rumah itu juga terpengaruh oleh gaya rumah yang dihuni. Panggilan kepada orang tua menjadi Bapak-Ibu, Papa-Mama, Abi-Umi, dan lain-lain.Cara bersikap, berpikir, dan bertingkah laku juga kita belajar dari guru global, yaitu media informasi yang dibangun dengan konsep dan ideologi pemilik perusahaannya.Waktu juga seakan menjadi bagian dari yang diskenariokan oleh sistem global itu.Sistem itu melalui produk-produknya telah memengaruhi konsep dalam menggunakan waktu dan setiap orang memiliki keterikatan dengan waktu-waktu yang telah ditetapkan.Akhirnya, masing-masing menjadi individualis.

Peradaban global membawa cara hidup dengan nilai-nilai yang bersifat pragmatis. Pola hidup yang mengedepankan sisi praktis, ekonomis, dan cenderung mengabaikan sisi-sisi nilai.Cara ini secara perlahan-lahan merasuk dalam pola pikir dan sikap serta didukung oleh sistem pendidikan yang juga cenderung sekuler.Anak-anak kemudian menjadi guru dari para orang tua yang semakin tak berdaya.masyarakat yang tak berdaya dan akhirnya menjadi sistem dalam kehidupan kita. Ketika kondisi semacam ini semakin memuncak, kita hanya bisa mengatakan "ini kehendak zaman" lalu kita tanggalkan apa yang menjadi jati diri kita kemudian kita menjadi individu atau masyarakat artifisial yang gamang.

Adat tak bisa bersembunyi atau mengajak masyarakatnya untuk menutup diri dari peradaban karena hidup harus diteruskan dalam putaran zaman yang bergerak. Arus peradaban semakin deras melanda ranah adat.Segala sesuatu seakan bergerak dengan cepat dan kita tak sempat berbenah.Semua kita kemudian seakan tak punya waktu untuk berpikir tentang kepantasan dan kepatutan. Memakai baju, memasak, makan, berbicara, dan lain-lain sambil berlari dan akhirnya tidak jelas baju yang dipakai, makanan yang kita makan, bahasa yang digunakan, dan apa yang kita bicarakan. Bangsa kita menjadi gamang, hadir tanpa sosok yang jelas.

Kita juga seakan berada dalam sebuah pasar modern. Semua barang yang dijual menarik hati dan mengundang selera walaupun kita sama sekali tidak mengenal produk itu dengan pasti, bahkan mungkin setelah kita membelinya baru kita tahu kalau tidak

cocok dengan cita rasa kita. Namun, atas nama masyarakat modern, kita menyantapnya, memakainya walaupun rasa di mulut tidak pas, bahkan mungkin perut kita menolaknya. Kita selalu menganggap yang dari luar itu bagus, baik,dan modern, sementara apa yang kita miliki kita anggap lusuh, kumuh, kurang baik, dan ketinggalan zaman. Kita telah menjadi korban iklan atau terkena sesenggak atau semacam peribahasa kita sendiri "*manis-manis tanduran gunung*", tampak enak dari jauh tetapi ternyata setelah dekat demikian menyeramkan.

Dalam konteks ini, adat Sasak memerlukan proses transformasi, berdasarkan kajian-kajian akademik, sistem kelembagaan adat yang lebih kapabel dan peka terhadap perkembangan zaman. Kelembagaan adat hendaknya jangan hanya digunakan sebagai panggung untuk mengukuhkan eksistensi, tetapi yang lebih penting adalah sebagai referensi untuk membangun peradaban masa depan. Disamping itu, lembaga-lembaga ilmiah (Universitas dan Lembaga-lembaga kajian budaya) hendaknya mengambil bagian sebagai mitra masyarakat adat untuk merekayasa masa depan adat, tidak hanya menjadikannya sebagai obyek kajian.

3. Bahasa dan Sastra Sasak: Fungsi dan Ekspresi

Fungsi sentral untuk membangun peradaban Sasak masa depan terletak pada kelangsungan hidup bahasa Sasak dengan berbagai varian dan fungsinya. Secara empirik, bahasa Sasak menunjukkan gejala yang cukup menghawatirkan.Keterasingan (atau tepatnya pengasingan) bahasa Sasak dari komunitas Sasak semakin tampak. Anak-anak (di desa sekalipun) sudah lebih lancar berbicara dengan bahasa Indonesia dari pada menggunakan bahasa Sasak. Kalaupun seseorang berbicara dengan bahasa Sasak, pengaruh kosakata bahasa Indonesia sangat dominan. Gejala ini bukan karena kemiskinan bahasa Sasak, tetapi karena pengetahuan/perbendaharaan kosakata penuturnya yang sangat kurang. Terkadang seorang penutur bahasa Sasak berpikir dengan bahasa Indonesia dan menerjemahkan pikirannya ke dalam bahasa Sasak.

Seperti pada umumnya bahasa, bahasa Sasak berfungsi sebagai bahasa komunikasi, sebagai media sastra, dan bahasa dalam ritual adat.Dalam perkembangannya, fungsi bahasa tersebut kian menipis dan terkikis secara internal maupun secara eksternel.Bahasa Sasak juga pernah diajarkan di sekolah sebagai muatan lokal, tetapi gagal.Realitas kebahasaan Bahasa Sasak secara paripurna bermasalah.

3.1 Penggunaan Bahasa Sasak sebagai Bahasa Komunikasi

Bahasa Sasak sebagai bahasa komunikasi dibatasi oleh tirai dialek yang sebenarnya sangat tipis.Hal ini menyebabkan penggunaan bahasa Sasak menjadi sangat lokal pada penutur dialek tersebut. Ketika satu komunitas dialek berkomunikasi dengan dialek lain, biasanya akan menggunakan bahasa Indonesia. Tirai dialek ini kian lama kian tebal karena berbagai debu dan polusi politik dan kepentingan, seperti guyonan-guyonan yang berasal dari "kelucuan" dialek yang sebenarnya tidak lucu, penelitian-penelitian yang tendensius, politik-politik kepentingan yang menyebabkan timbul rasa sungkan atau malu menggunakan bahasa Sasak, dan lain-lain. Secara sosiologis, tampak gejala bahwa penggunaan bahasa Sasak juga terbatas sebagai bahasa kekerabatan, bahasa keakraban, dan sekedar bahasa kerinduan jika sedang berada di luar Lombok. Gejala lain, penggunaan bahasa Sasak tergeser ketika seseorang menikah dengan luar suku atau bahkan luar wilayah dialek, anak-anaknya kemudian cendrung diajak berkomunikasi dengan bahasa Indonesia.

Fenomena lain yang menarik adalahbahasa Sasak sebagai bahasa komunikasi masih hidup di pasar. Ada kecenderungan pasar menemukan pola tersendiri dalam penggunaan

bahasa Sasak komunikasi sebagai bahasa komunikasi.Fenomena pasar ini sebenarnya sudah berlangsung lama dan terjadi di seluruh desa karena pada hari pasaran, para pedagang maupun pembeli berasal dari berbagai desa dengan dialek yang berbeda.Fenomena kebahasaan seperti dikemukakan di atas tampaknya belum menjadi perhatian dari para tokoh Sasak sehingga belum ada upaya ke arah rokonstruksi Bahasa Sasak sebagai bahasa komunikasi.Dialek "pasar" ini tampaknya perlu dikaji sebagai acuan dalam pengembangan bahasa Sasak sebagai bahasa komunikasi.

3.2 Penggunaan Bahasa Sasak dalam Sastra/Karya Tulis

Penggunaan bahasa Sasak secara tertulis sudah dimulai sejak tahun 1932 dalam *Tjrakèn* (Pelajaran Bahasa Sasak) oleh Waloeja yang dikoreksi oleh Laloe Mesir (Kepala Sekolah di Tanjung).Pelajaran Bahasa Sasak terhenti pada zaman Jepang (mungkin) hingga saat ini.Dalam karya sastra, penggunaan bahasa Sasak diasumsikan pertama kali di pakai oleh Mamiq Mihram dalam menulis kitab "Monyeh", sebuah karya sastra macapat (sekaran) dengan bahasa yang indah.Beberapa takepan kemudian muncul dalam bahasa Sasak sebagai terjemahan atau adaptasi takepan berbahasa kawi.Satu karya bahasa Sasak terbaru yang bersifat monumental adalah Terjemahan Al-Qur'an Juz Amma yang diterbitkan oleh Lajnah Penerjemah Al-Qur'an Bahasa Sasak, juga merupakan satu hal penting dikaji, khususnya dalam rangka politik Bahasa.

Manuskrip-manuskrip maupun terjemahan Al-Qur'an tersebut belum dapat dikatakan standar karena belum ada acuan, yang secara akademik dikaji dan disepakati penggunaannya oleh seluruh penutur bahasa Sasak melalui riset lapangan (uji keterbacaan).Namun demikian, seperti halnya bahasa komunikasi yang terjadi di pasar, hal ini dapat dikaji.Tentu saja dalam hal ini diharapkan peran Lembaga Bahasa, Pemerintah Daerah Privinsi dan Kabupaten/Kota se-Pulau Lombok bersama lembaga-lembaga kebudayaan masyarakat Sasak.

Berkembangnya tradisi pepaosan (baca naskah sastra) merupakan potensi yang cukup besar untuk pengembangan bahasa Sasak sebagai bahasa Sastra dengan mendorong terbitnya karya-karya baru untuk mengurangi persoalan jarak bahasa dengan bahasa kawi.Masyarakat pernaskahan harus didorong untuk melakukan penerjemahan atau adaptasi karya sastra kawi ke sastra Sasak.

3.3 Bahasa Sasak dalam Ritual

Dalam ritual masyarakat Sasak, penggunaan bahasa juga masih mendua. Pada lokus tertentu menggunakan bahasa Sasak dan pada lokus lain menggunakan bahasa kawi. Jika kita pelajari pola mantra di daerah utara dan selatan lebih banyak yang menggunakan bahasa kawi, tetapi jika kita ke wilayah timur, mantra yang digunakan lebih banyak menggunakan bahasa Sasak, yang umumnya dikenal dengan "*buwaq lelakaq*".Mantra-mantra ritual bumi dan agraris di wilayah Lenek sampai ke utara sampai ke Sembalun, banyak menggunakan bahasa Sasak.Di wilayah selatan (Pujut) dan sekitarnya dan di wilayah utara Bayan dan sekitarnya lebih banyak menggunakan bahasa Kawi.

Dalam Upacara Sorong Serah Aji Krame (ritual adat dalam pernikahan) umumnya para Pembayun menggunakan bahasa Kawi.Menurut para Pembayun, ada kecenderungan perasaan "kurang mantap" atau kurang percaya diri kalau menggunakan bahasa Sasak, meskipun mereka mengakui bahwa untuk acara ini tidak harus menggunakan bahasa kawi.Disamping itu, ada pula Pembayun yang mengatakan bahasa Sasak lebih sulit dalam mengembangkan variasi bahasa sehingga cenderung terjebak pada bahasa Kawi.Dalam hal ini, masih ada peluang untuk mengembangkan tradisi

kepembayunan sebagai media pengembangan bahasa Sasak, atau tradisi kepembayunan berbasis bahasa Sasak.

3.4 Pelajaran Bahasa Sasak

Pembelajaran Muatan Lokal yang dialokasikan sejak kurikulum 1994 belum dimanfaatkan oleh Masyarakat Sasak untuk pengembangan bahasa Sasak.Kebijakan pemerintah yang tertuang dalam kebijakan kurikulum tidak ditindaklanjuti dengan langkah strategis.Kebijakan ini juga didukung dengan tuntutan-tuntutan masyarakat kepada pemerintah untuk penataan sistem pelaksanaan kurikulum muatan lokal melalui berbagai forum, juga tidak cukup mendorong penentu kebijakan untuk menangani pelaksananaan kurikulum muatan lokal ini dengan kebijakan strategis.

Demikian pula lembaga-lembaga kebudayaan yang kompeten, seperti Majelis Adat Sasak,belum tampak perannya untuk mendorong kebijakan kurikulum muatan lokal ini sebagai salah satu strategi kebudayaan.Realitas ini menunjukkan ketergantungan pada pemerintah tampaknya masih sangat tinggi.Sementara itu, dari sisi pemerintah terkendala sumberdaya manusia yang memiliki visi kebudayaan dan kemampuan substansial tentang adat dan bahasa Sasak.

Permasalahan pembelajaran Bahasa Sasak sebagai Kurikulum Muatan Lokal menjadi lebih kompleks.Persoalan derivasi kebijakan nasional menjadi kebijakan daerah termasuk kebijakan penganggaran, persoalan sumberdaya manusia, persoalan perekayasaan kurikulum, persoalan substansi pembelajaran dan persoalan kebahasaan bahasa Sasak yang belum terstandar.Persoalan-persoalan tersebut hendaknya diselesaikan terlebih dahulu secara sistematis untuk dapat melaksanakan pengajaran Bahasa sasak melalui muatan lokal dengan baik.

Dalam logika sederhana, jika belum jelas dan belum disepakati apa yang akan diajarkan, pasti dalam perjalanan akan mengalami kendala dan akan terjadi seperti kondisi saat ini. Kurikulum Muatan Lokal—menjadi sangat lokal dan asal jalan. Untuk itu,melalui kesempatan ini, untuk pengajaran Bahasa Sasak melalui kurikulum muatan lokal, disarankan mngikuti ahapan sebagai berikut.

a. Menyelesaikan persoalan kebahasaan Bahasa Sasak (dialek dalam standar bahasa tulis dan bahasa sastra, sistem penulisan, politik bahasa untuk menyatukan bahasa Sasak melalui sistem leksikologi yang mengakomodasi kosa kata semua sistem dialek melalui media sinonim, dan lain-lainl).
b. Menyepakati orientasi pembelajaran (kompetensi yang akan dicapai) apakah aspek gramatika, pragmatik atau sastra.
c. Perekayasaan kurikulum secara tuntas dan profesional.
d. Penyiapan buku dan uji keterbacaan.
e. Pelatihan guru dan pengakuan sertifikasi dalam pelaksanaan tugas.

Persoalan-persoalan kebahasaan bahasa Sasak akan dapat teratasi jika persoalan pembelajaran Bahasa Sasak yang dikemukakan di atas dapat dilaksanakan walaupun untuk itu akan membutuhkan waktu panjang dan biaya yang cukup besar. Namun persoalan waktu dan biaya itu akan dapat diatasi dengan komitmen bersama.

4. Membaca Adat untuk Peradaban

Adat sebagai sistem dalam kebudayaan Sasak memberi perspektif ke depan. Pembicaraan tentang adat tidak sekedar persoalan hak-hak adat (yang sering hanya diterjemahkan sebagai hak penduduk asli terhadap sumberdaya), tetapi berkaitan dengan bagaimana adat dapat mempertahankan jati dirinya dan menyesuaikan diri dengan

dinamika peradaban.Dalam konteks ini hendaknya kita memahami aspek-aspek inti adat seperti yang telah dikemukakan pada bagian sebelumnya.

Aspek paling dalam yang melahirkan sistem adat adalah aspek nilai dan norma yang menjadi watak dasar masyarakatnya. Jika sikap dan perilaku seseorang tidak sesuai dengan watak dasar tersebut, digolongkan orang yang "tidak tahu adat". Dalam istilah adat Sasak dikenal "*ndeq taon adat*", dalam masyarakat mbojo, pernyataan yang sejenis itu misalnya "*na neva ku sia nde*", dalam masyarakat Samawa ada ungkapan "*na gebang*".

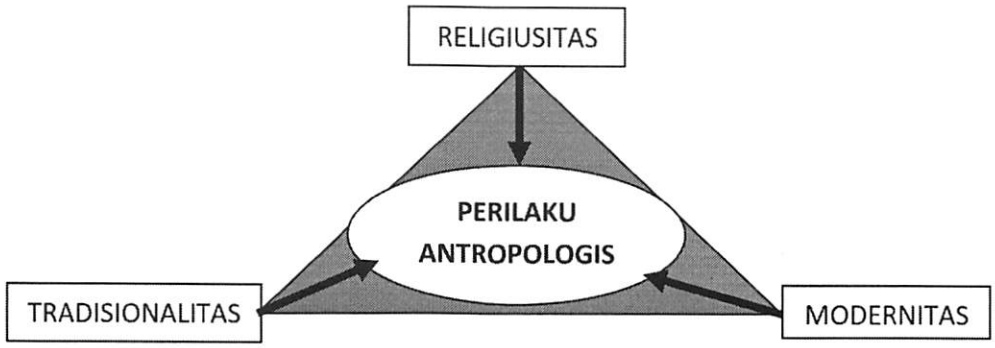
Dalam konteks adat Sasak, nilai dasar yang membangun sistem nilai dan normanya adalah nilai dasar *tindih* (ada yang menyebutnya *tindèh / nindèh*) yang mengandung konsep berpegang teguh pada nilai dan norma, komitmen dan konsisten dalam menjaga konsep diri secara individu maupun secara sosial. Nilai dasar *tindih* ini secara individu didindingi dengan nilai *maliq* dan secara sosial diperkuat dengan nilai *merang*.Ketiga nilai tersebut dijabarkan menjadi nilai-nilai kualitatif yang melahirkan norma-norma.Sistem nilai dan norma tersebut melahirkan sistem kelembagaan dan sistem teknis yang berkaitan dengan seluruh hajat hidup manusia Sasak.

Permasalahan adat Sasak saat ini berkaitan dengan sistem yang kompleks.Beban sejarah yang berat merupakan permasalahan makro yang melahirkan permasalahan-permasalahan yang lebih spesifik.Secara signifikan babakan-babakan sejarah manusia Sasak telah merapuhkan konstruksi budayanya.Sejarah telah meninggalkan bangunan budaya dengan konstruksi tanpa struktur yang jelas.Dibalik fenomena tersebut, juga tergambar ketidakberdayaan masyarakat Sasak melawan sistem yang menyutradarai perjalanan sejarah dirinya.

Sejarah budaya yang dipengaruhi oleh berbagai kepentingan dan politik telah memarginalkan peran masyarakat dalam menegakkan eksisteni dirinya. Gerakan Islam "impor" telah melemahkan posisi dan peran Islam Sasak dalam membangun sistem nilai, sistem institusi, dan sistem teknisnya. Kekuasaan politik yang menekan dari masa ke masa telah memarginalkan peran elit Sasak.Indoktrinasi dogmatis para tokoh agama dan kekuasaan telah menekan keberanian masyarakat untuk berpkir dan berkreasi dengan perspektif adat.

Fenomena-fenomena sejarah tersebut melahirkan permasalahan mendasar bagi kemanusiaan masyarakat Sasak, Misalnya, lemahnya ekspressi jati diri, moralitas, intelektualitas, dan kepemimpinan masyarakat sasak. Persoalan sistem nilai yang masih harus dikaji, antara lain bergesernya referensi nilai dari adat ke agama tanpa ada proses inkulturasi dan internalisasi yang kuat, melemahnya apresiasi terhadap adat, dan stagnasi proses transmisi dan transformasi nilai. Persoalan institusi adat adalah terkooptasinya institusi adat oleh institusi-institusi buatan penguasa dan berbagai kelompok-kelompok masyarakat yang berlabel keagamaan yang tidak jarang juga menjadi alat politik.Kondisi ini berpengaruh terhadap tingkat produktivitas adat sebagai lembaga kebudayaan.

Dalam perspektif ke depan, adat Sasak harus mampu membawa masyarakatnya untuk eksis dalam pergaulan global dan menghadapi tantangan peradaban. Transformasi adat yang dilakukan berdasarkan kemajuan peradaban dengan tetap menjaga nilai dasar, agama, dan hukum formal akan menyebabkan ketiga aspek itu saling mengkaji dan melengkapi. Dalam hal ini, adat sebagai sistem budaya dan perilaku antropologis harus dibangun di atas pondasi tradisionalitas dengan struktur religiusitas dan modernitas/rasionalitas.Tradisionalitas menjadi watak dasar peradaban yang dijiwai oleh religiusitas dan dikembangkan dengan konsep modern sesuai dengan tuntutan peradaban.



Secara lebih spesifik, realitas adat Sasak yang diharapkan untuk saat ini dan masa-masa yang akan datang adalah yang mencerminkan karakter berikut.

a. Agama sebagai sumber motivasi nilai budaya.
b. Instiusi adat tumbuh berdasarkan kepentingan masyarakat yang bertumpu pada prinsip-prinsip demokrasi sebagai wadah pemberdayaan dan partisipasi hendaknya mengedepankan jatidiri secara kultural yang dapat diisi dengan berbagai aktivitas baik yang bernuansa keagamaan, tradisi maupun modernitas.
c. Sistem ritual adat mendorong produk budaya sebagai ekspressi nilai, manivestasi gagasan, dan implementasinya dalam kehidupan serta terus-menerus melahirkan rancang bangun adat masa depan.
d. Munculnya Gerakan Adat dengan disain yang jelas, integral, akomodatif, simultan, dan berkesinambungan dalam masyarakat yang didukung oleh pemerintah daerah.

Strategi besar yang diharapkan adalah "gerakan adat" yang melahirkan kesadaran kultural yang arif. Gerakan adat yang mampu menyadarkan masyarakat untuk secara jujur dan kerkesinambungan melakukan evaluasi dalam rangka memperkuat eksistensi masyarakat Sasak sebagai komunitas budaya. Strategi adat Sasak yang secara spesifik dapat memberikan jawaban terhadap permasalahan masyarakat Sasak khususnya dan masyarakat Indonesia pada umumnya. Dalam hal ini masyarakat Sasak membutuhkan skenario bersama dan menciptakan agen-agen perubahan yang terdidik dan handal.

Gerakan adat dalam rangka revitalisasi dan rekonstruksi adat sebagai sistem budaya diarahkan untuk penguatan sumber motivasi nilai yang akan melahirkan sistem nilai, sistem sosial, dan sistem perilaku budaya Sasak. Pola rekonstruksi budaya Sasak dirumuskan sebagai berikut.

a. Penyelarasan antara nilai adat dengan sumber motivasi nilai,yaitu keyakinan keagamaan yang dianut sehingga terhindar dari perilaku budaya yang berstandar ganda.
b. Menata sistem nilai dan sistem sosial dengan simbol-simbol etnik berdasarkan referensi keyakinan keagamaan sehingga sistem adat berfungsi sebagai salah satu bentuk implementasi keagamaan.
c. Menyelaraskan irama sistem teknis (sosial kemasyarakatan, ekonomi, politik, lingkungan, pertanian, kesehatan, pendidikan, dan lain-lain) dengan tahapan budaya rasional dan peradaban global.
d. Memelihara konsistensi hubungan antara sumber motivasi nilai, sistem nilai, sistem sosial, dan sistem teknis yang melahirkan sosok budaya dengan integritas yang kuat, sejajar dengan bangsa lain, dan memiliki daya saing yang tinggi.

Dengan konstruksi adat yang demikian akan dapat memperjelas arah pembinaan sumberdaya manusia, kelembagaan, serta profil produk dan perilaku adat Sasak sebagai sistem budaya memasuki pergaulan global. Secara umum, karakteristik adat Sasak masa depan yang diharapkan adalah sebagai berikut.

a. Sumberdaya manusia yang rasional dan kritis, berkepribadian utuh secara individu maupun soasial, keseimbangan emosional, profesional dan memiliki jiwa yang merdeka.
b. Kelembagaan adat yang demokratis, partisipatif, transparan, mengakar, dengan manajemen modern.
c. Produk adat yang berkualitas inovatif, kreatif, berwatak dengan citarasa estetik sasak, berdaya saing tinggi.

Dalam rangka revitalisasi dan rekonstruksi adat Sasak menghadapi peradaban masa depan, diperlukan langkah-langkah strategis yang menguatkan adat Sasak berhadapan dengan tantangan peradaban. Langkah-langkah tersebut antara lainsebagai berikut.

a. Menderivasi aspek filosofis menjadi teori dan perilaku atau kriteria produk. Aspek dogmatis yang bersumber dari agama diderivasi menjadi kearifan yang dirujuk ke kearifan tradisional dan selanjutnya diderivasi menjadi perilaku dan didukung dengan institusi yang profesional. Misalnya:
   - *dogma*: Allah mengangkat derajat orang yang beriman dan menuntut ilmu (Al-Mujadalah 11);
   - *filsafat*: Ilmu Pengetahuan merupakan harta terbaik yang diwariskan kepada anak cucu;
   - *teori*: pendidikan yang baik akan membangun masa depan yang baik;
   - *perilaku*: memperhatikan pendidikan anak;
   - *lembaga*: Banjar Pendidikan.
b. Modivikasi, mengubah nilai-nilai yang dinilai tidak mendukung penguatan adat sebagai sistem budaya. Misalnya, sikap "*Lile-lile kelewe*" (malu-malu tapi mau) menjadi "*bani berisi*" (berani dan berisi).
c. Reinterpretasi, memberikan makna/interpretasi baru terhadap simbol-simbol lama. Misalnya, ungkapan "*sejari-jari beras bekerem*" (pasrah menerima takdir) direinterpretasi menjadi makna yang membangun kreativitas, misalnya tidak ada pekerjaan yang sia-sia kalau sudah dikerjakan.
d. Reorientasi, menata kembali orientasi sistem nilai sesuai dengan tuntutnan masyarakat ideal.Misalnya, akhirat-sentris menjadi dunia akhirat, mitis-magis menjadi rasional, mengalah menjadi menegakkan kebenaran
e. Membuang nilai-nilai yang tidak sesuai dengan perkembangan zaman dan tidak memiliki peluang transformasi. Misalnya, feodalistik-stratifikatif menjadi egaliter, paternalistik menjadi demokratis, tertutup menjadi terbuka.
f. Menciptakan simbol-simbol baru yang dibutuhkan untuk membangun sistem ketahanan budaya, terutama aspek-aspek budaya Sasak yang masih lemah, seperti sistem kaderisasi, sistem pendidikan, sistem politik, sistem sosial, dan lain-lain.
g. Memperkuat nilai dan kearifan tradisional yang masih relevan dengan perkembangan peradaban.

5. Penutup

Untuk mengakhiri tulisan ini saya ingin menyampaikan betapa masih rumitnya persoalan adat Sasak untuk dapat dikendarai memasuki sistem budaya dalam koteks masyarakat modern, termasuk dalam persoalan bahasa yang merupakan salah satu aspek mendasar dalam citra keberadaan sebagai suatu bangsa. Untuk itu, melalui kesempatan ini saya menyarankan beberapa hal sebagai berikut.

a. Masyarakat Sasak melalui Majelis Adat Sasak dan lembaga-lembaga kemasyarakat yang bergerak di bidang adat dan kebudayaan hendaknya merancang sebuah gerakan revitalisasi budaya dengan evaluasi budaya yang jujur dan pandangan jernih.
b. Untuk masalah kebahasaan diharapkan agar Lembaga Bahasa membangun program yang komprehensif bekerjasama dengan pemerintah daerah dan Majelis Adat Sasak untuk menata persoalan-persoalan kebahasaan.
c. Untuk pelaksanaan Kurikulum Muatan Lokal, sebaiknya mengambil langkah-langkah strategis dengan landasan dan panduan pelaksanaan yang jelas sehingga tidak merugikan masyarakat karena muatan pembelajaran yang masih dapat dipertanyakan.

Pengajaran Bahasa dan Sastra Sasak di Sekolah (Hambatan dan Alternatif Pemecahannya)

Lalu Habiburrahman[4]

Abstrak

Di dunia saat ini, terdapat tidak kurang dari 6000 bahasa. Separuh dari bahasa-bahasa tersebut terancam punah. Dari jumlah 6000 bahasa tersebut, sebanyak 746 bahasa berada di Indonesia. Bahasa-bahasa tersebut tersebar dari ujung timur hingga ujung barat kepulauan Indonesia. Kondisi bahasa-bahasa yang ada di Indonesia juga tidak lepas dari ancaman kepunahan. Ancaman muncul antara lain karena kurangnya perhatian pemerintah terhadap pembinaan dan pengembangan bahasa daerah. Survey tahun 1999 menemukan bahwa hanya 15 provinsi dari seluruh provinsi yang ada di Indonesia yang membelajarkan bahasa daerah. Penerapan kurikulum 2013 yang baru dilakukan pemerintah menghilangkan Mulok. Pembelajaran Bahasa dan Sastra Daerah pada kurikulum 2013 adalah bagian integral dari pelajaran Seni Budaya dan Prakarya (SBP), meliputi berbagai kompetensi beberapa jenis kesenian, baik seni tari, seni musik, seni kriya dan sebagainya. Menyikapi kondisi kurikulum 2013, Pemerintah Jawa Tengah menerbitkan peraturan yang mewajibkan: a). pembelajaran Bahasa dan Sastra Jawa di sekolah; b). penggunaan Bahasa Jawa sehari dalam seminggu di semua instansi pemerintah; c). mengijinkan penggunaan Bahasa Jawa dalam rapat paripurna. Sikap yang diambil pemerintah Jawa tengah ini telah mengangkat gengsi bahasa dan sastra daerah menjadi bahasa resmi dan bahasa ilmu pengetahuan. Jika pembelajaran Bahasa dan Sastra Jawa Tengah segera mendapat perlindungan dari pemerintah, pada kasus pembelajaran Bahasa dan Sastra Sasak kondisinya berbeda. Dari survey sederhana yang dilakukan, ditemukan: a). terdapat sekolah-sekolah yang tidak mengajarkan Bahasa Sasak; b). banyak orang tua di Kota Mataram (Lombok, NTB) dan sekitarnya yang memilih menggunakan Bahasa Indonesia dalam komunikasi di lingkungan keluarga; c). belum ditemukan aturan penggunaan Bahasa Sasak di Instansi-instansi pemerintah di Lombok (NTB). Untuk menyikapi permasalahan pembelajaran tersebut, beberapa alternatif yang ditawarkan: a). perlu ada peraturan pemerintah daerah yang memungkinkan gengsi Bahasa dan Sastra Sasak meningkat menjadi bahasa resmi dan bahasa ilmu pengetahuan; b). perlu ada upaya instansi terkait untuk melakukan digitalisasi dan publikasi hingga ke sekolah-sekolah, naskah-naskah klasik Berbahasa Sasak, koleksi Museum Negeri NTB; c). perlu ada upaya transliterasi dan digitalisasi hasil transliterasi naskah-naskah klasik Berbahasa Sasak koleksi Museum Negeri NTB untuk menyediakan sumber belajar Bahasa dan Sastra Sasak hingga di sekolah-sekolah.

1. Latar Belakang

Dalam sejarah kebudayaan berbagai suku bangsa yang ada di dunia ini, dua hal di antara kebutuhan-kebutuhan dasar yang tidak akan pernah terpisah dari keberadaan suku bangsa tersebut adalah bahasa dan sastra. Bahasa akan senantiasa ada pada semua suku-bangsa yang ada, mengingat peran pentingnya sebagai sarana penghubung interaksi manusia satu dengan lainnya. Peran penting yang diemban bahasa terutama terkait hakikat manusia sebagai makhluk sosial. Sementara itu, peran sastra lebih pada pewaris kearifan-kearifan generasi sebelumnya kepada penerus suku bangsa tersebut.

Bahasa memiliki sifat dinamis, bahasa akan terus berkembang mengikuti perkembangan kebudayaan manusia. Hal ini terkait fungsi bahasa dalam menjembatani kebutuhan-kebutuhan manusia untuk mengidentifikasi berbagai hal disekitarnya. Kondisi ini berdampak dua hal, pertama, pada bahasa yang penggunanya penyumbang teknologi dan ilmu pengetahuan baru, cenderung akan menelurkan istilah-istilah baru. Kedua, bahasa yang cenderung menjadi konsumen dari teknologi dan ilmu pengetahuan

[4] Penulis adalah Staf Pengajar MKDU Bahasa dan Sastra Indonesia IKIP Mataram

tersebut akan mengambil bentuk asli dari istilah yang dimunculkan atau mencari padanannya dalam bahasa yang dipergunakan (bahasa Ibu). Kondisi ini berdampak, meski di dunia saat ini terdapat banyak bahasa, faktanya tidak semua bahasa tersebut dapat bertahan hidup bahkan di komunitas penggunanya sendiri.

Menurut data *Ethologue: Languages of the World* (baca pula Grimes, 2002) di dunia saat ini, terdapat tidak kurang dari 6.000 bahasa. Unesco memperkirakan, separuh dari bahasa-bahasa tersebut terancam kepunahan (Sobarna, 2007 : 13, dalam Makara, 2007 : 13-17, periksa juga Tempo Interaktif, Online, Rabu 21 Februari 2007). Dari jumlah 6000 bahasa tersebut, 61% bahasa yang ada, tersebar di Kawasan Asia Pasifik. Berdasarkan data Unesco, 700 dari jumlah bahasa tersebut terdapat di Indonesia. Jumlah sedikit berbeda dikemukakan Dendy Sungono merujuk pada hasil identifikasi Pusat Bahasa tahun 2007, yakni sebanyak 746 bahasa yang tersebar di Indonesia (Tempo Interaktif, Online, Rabu 21 Februari 2007). Kondisi bahasa-bahasa daerah yang ada di Indonesia faktanya juga mengalami ancaman kepunahan.

Faktor penyebab munculnya ancaman kepunahan terhadap bahasa daerah di Indonesia, antara lain, kurangnya perhatian pemerintah terhadap pembinaan dan pengembangan bahasa daerah. Survei tahun 1999 (Rusyana dalam Rosidi „ed.", 1999: 72-75), bahasa daerah diajarkan di lima belas provinsi, yaitu Aceh, Sumatera Utara, Bengkulu, Lampung, Jawa Barat, Jawa Tengah, DIY, Jawa Timur, Kalimantan Barat, Kalimantan Selatan, Kalimantan Timur, Sulawesi Utara, Sulawesi Selatan, Sulawesi Tenggara, dan Bali. Provinsi lain yang menyusul mengajarkan bahasa daerah, yaitu Sumatra Barat, Sumatra Selatan, Jakarta, Irian Jaya, dan Nusa Tenggara Timur. Bahasa-bahasa daerah itu diajarkan pada jenjang SD dan SLTP. Kasus di Jawa, bahasa Jawa baru diajarkan di sekolah guru dan SMA Jurusan Bahasa. Untuk Provinsi Bali, Bahasa Bali diajarkan sampai tingkat SMA. Demikian juga di Jawa Barat, pengajaran bahasa Sunda juga diajarkan sampai SMA (Wibawa, 2007:1).

Pembaruan kurikulum dengan menerapkan kurikulum 2013 yang dilakukan pemerintah baru-baru ini, bukannya menjadi angin segar bagi pembelajaran bahasa dan sastra daerah. Pada kurikulum 2013, Pelajaran Muatan Lokal Bahasa Daerah yang pernah ada pada kurikulum sebelumnya (kurikulum 2006), ternyata tidak lagi tercantum sebagai mata pelajaran mulok. Selain itu di dalam Kurikulum 2013, tidak dicantumkan nama mata pelajaran bahasa daerah secara eksplisit, tetapi secara implisit terintegrasi dengan mata pelajaran Seni Budaya dan Prakarya (SBP). Seni Budaya dan Prakarya (SBP) merupakan integrasi dari berbagai kompetensi beberapa jenis kesenian, baik seni tari, seni musik, seni kriya dan sebagainya (periksa Bambang Sugiharto, November 2013, http://bahasa.kompasiana.com/2013/11/28/penerapan-bahasa-daerah-pada-kurikulum-2013-di-jawa-barat-613871.html).

Meski ada persoalan terkait pembelajaran bahasa dan sastra daerah, muncul dalam kurikulum 2013, beberapa daerah membuat aturan sendiri terkait pembelajaran bahasa dan sastra daerah. Salah satu contoh, Provinsi Jawa Tengah. Melalui Surat Edaran Kepala Dinas Pendidikan Provinsi Jawa Tengah No 424.I3242 tertanggal 23 Juli 2013 (http://bahasa.kompasiana.com/2013/08/13/menyelamatkan-bahasa-jawa-580736.html), menetapkan bahwa Pemerintah Jawa Tengah mewajibkan pembelajaran bahasa dan sastra daerah di sekolah-sekolah. Tindakan lebih lanjut yang dilakukan Pemerintah Jawa Tengah, yakni dengan terbitnya Peraturan Gubernur Jawa Tengah No. 55/ 2014, tentang Perubahan atas Peraturan Gubernur Jawa Tengah No. 57/ 2013, tentang Petunjuk Pelaksanaan Peraturan Daerah Provinsi Jawa Tengah Nomor 9 Tahun 2013 tentang Bahasa, Sastra dan Aksara Jawa. Isi pokok dari peraturan tersebut yakni adanya kewajiban bagi semua instansi pemerintah di Jawa Tengah untuk

mempergunakan Bahasa Jawa, sekali dalam seminggu. Pokok lain dari Pergub ini, yakni ketentuan untuk membolehkan penggunaan Bahasa Jawa pada rapat paripurna (periksa, http://regional.kompas.com/read/2014/09/08/20241191/Gubernur.Jateng.Segera.Berlakukan.Aturan.Sehari.Berbahasa.Jawa). Dengan kebijakan ini, Pemerintah Daerah Jawa Tengah pada prinsipnya telah meningkatkan gengsi bahasa daerah pada tingkat yang lebih tinggi, yakni menjadi bahasa resmi dan bahasa ilmu pengetahuan.

2. Kondisi Pembelajaran Bahasa dan Sastra Sasak

Dalam kajian-kajian ilmiah, kajian terhadap Bahasa Sasak dan Sastra Sasak banyak dilakukan oleh akademisi. Selain itu, peran aktif dari Kantor Bahasa NTB telah memberikan sumbangsih besar terhadap bahasa dan sastra di NTB (termasuk Bahasa dan Sastra Sasak). Dari sebuah sumber bahkan didapati bahwa pada tahun 2014 mendatang, Kantor Bahasa Provinsi NTB telah mempersiapkan sejumlah program pengembangan dan pembinaan bahasa dan sastra seperti: a). program penelitian penerjemahan sastra lisan; b). penelitian bahasa dan sastra di wilayah terpencil; c). penelitian sikap penutur bahasa di daerah wisata; d). penyusunan kamus dwibahasa Sasak; e). penyusunan materi mulok tingkat SLTP; f). pementasan sastra lisan etnis; g). antologi cerpen oleh siswa di pulau Sumbawa bagian utara; h). pelaksanaan kongres bahasa daerah; dan i). sosialisasi materi mulok dan lain sebagainya.

Fakta yang terjadi di lapangan saat ini, sepertinya patut menjadi perhatian bersama. Survey sederhana yang dilakukan beberapa waktu lalu terhadap beberapa guru di Kodya Mataram, Lombok Utara dan Lombok Tengah NTB, mendapati data sebagai berikut: a). terdapat sekolah yang tidak lagi mengajarkan muatan lokal Bahasa Sasak karena guru yang memegang mata pelajaran tersebut pada tahun sebelumnya (2013) pindah tempat tugas (kasus di salah satu SD di Kodya Mataram, hampir sama dengan kasus salah satu SD di Loteng); b). Terdapat Sekolah Menengah Atas yang mengajarkan pertamanan dan Bahasa Inggris Pariwisata (kasus di SMA di Lombok Tengah dan Lombok Utara).

Perilaku masyarakat terhadap Bahasa Sasak tidak lebih baik dari bagaimana sekolah-sekolah memperlakukan Bahasa Sasak. Dari pengamatan yang dilakukan, ditemukan, di pemukiman-pemukiman pendatang yang tersebar di Kota Mataram (Lombok, NTB) dan daerah-daerah penyangga kota seperti Rembiga, Labuapi, dan Gunungsari, ditemukan fenomena kecenderungan orang tua berkomunikasi dengan menggunakan Bahasa Indonesia, di lingkungan keluarga.

Dalam penelitian yang dilakukan penulis tahun 2011, terdapat beberapa buku tentang Sasak yang sempat beredar luas termasuk di sekolah-sekolah. Buku-buku tersebut diantaranya: Lalu Azhar, *Sejarah Daerah Lombok, Arya Banjar Getas, Bedah Takepan-Babad dan Buku Sasak*; Lalu Djelenge, *Keris di Lombok*; Fath Zakaria, *Mozaik Budaya Orang Mataram*; Lalu Bayu Windia, *Manusia Sasak, Bagaimana Menggaulinya*; H. Lalu Lukman, *Pulau Lombok, dan Sejarahnya ditinjau dari Aspek Budaya*; dan Lalu Wacana dkk, *Sejarah Nusa Tenggara Barat.* Buku-buku yang disebutkan tersebut semuanya ditulis dalam Bahasa Indonesia. Padahal beberapa buku yang disebutkan tersebut termasuk bahan ajar mulok.

Buku-buku yang Berbahasa Sasak dijumpai pada karya transliterasi ke tulisan latin dan terjemahan dalam bahasa Indonesia oleh Gde Suparman bekerja sama dengan Ida Putu Mragig. Ada juga karya transliterasi dan terjemahan Sulistiati. Karya-karya tersebut adalah adalah: Buku Babad Lombok, Buku Babad Selaparang, Buku Babad Praya dan Buku Babad Sakra. Buku-buku tersebut diterbitkan antara tahun 1993-1994. Pada penelitian yang dilakukan penulis pada tahun 2011, peredaran buku-buku ini di

Lombok tergolong langka. Versi lengkap buku-buku ini penulis temukan justeru di Perpustakaan Universitas Negeri Malang.

3. Alternatif Pembelajaran Bahasa dan Sastra Sasak

Dari uraian di atas didapati bahwa Pembelajaran Bahasa dan Sastra Sasak hingga saat ini masih terkendala banyak faktor. Faktor pertama, belum ada upaya positif dari pemerintah daerah dalam meningkatkan gengsi Bahasa Sasak pada derajat yang lebih tinggi seperti yang dilakukan Pemprov Jawa Tengah. Hingga saat ini Bahasa dan Sastra Sasak seperti dibiarkan terlantar di luar instansi pemerintah maupun sekolah. Bahasa dan Sastra Sasak dibiarkan bertarung sendiri dengan bahasa kedua (baik Bahasa Indonesia maupun bahasa asing). Pada masa mendatang, pemerintah daerah perlu membuat aturan yang memungkinkan Bahasa dan Sastra Sasak bisa menjadi bahasa ilmu pengetahuan yang dipelajari di sekolah-sekolah. Disamping itu perlu juga upaya untuk menjadikan Bahasa Sasak bahasa resmi di instansi pemerintah Nusa tenggara Barat (terkait hal ini bisa disesuaikan dengan bahasa yang berlaku di kabupaten-kabupaten yang ada di NTB). Dengan cara seperti ini, kelas bahasa daerah (Sasak khususnya) akan terangkat menjadi bahas ilmu pengetahuan dan salah satu bahasa daerah resmi di NTB.

Faktor kedua, masih minimnya upaya publikasi buku-buku Berbahasa Sasak. Pada penelitian yang dilakukan Habiburrahman (2011), menemukan bahwa Bahasa Sasak yang digunakan pada Lontar Babad Lombok koleksi museum NTB, sama dengan Bahasa Sasak dalam Buku Babad Lombok hasil transliterasi Gde Suparman bekerja sama dengan Putu Mregig[5]. Dengan demikian, besar kemungkinan lontar-lontar babad lain seperti Lontar Babad Praya, Lontar Babad Seleparang dan Lontar Babad Sakra, akan menggunakan bahasa yang sama yakni Bahasa Sasak meski rata-rata menggunakan tulisan Bali Miring (lihat Riana pada catatan kaki no 2).

Lima lontar yang disebutkan tersebut adalah sebagian kecil dari koleksi naskah Museum Negeri NTB yang mencapai ribuan naskah kesusastraan klasik[6]. Naskah-naskah klasik terutama babad, umumnya ditulis tidak lebih dari abad ke 18[7]. Dengan

---

[5] Pengecekan kemiripan naskah lontar koleksi Museum NTB dengan transliterasi ulang oleh Suparman dilakukan bersama Lalu Nafsiah, pegawai Museum bidang filologi. Dari pengecekan secara acak ditemukan kesamaan bahasa yang dipergunakan yakni bahasa Sasak. Perbedaan-perbedaan yang ada justru pada isinya, misalnya pupuh pangkur dari naskah lontar hilang mulai sinom lempir 6B. puh sinom 313 yang pada naskah terjemahan terdapat pada bait 911 juga terdapat perbedaan penyebutan nama Lombok. Naskah terjemahan menyebut Lombok, sementara menyebutkan Sasak. Dari bait 1208 hingga bait terakhir dari naskah terjemahan dengan naskah lontar berbeda.

[6] Berdasarkan laporan Museum NTB, sejak tahun 1977-1978 sampai 1991-1992, Museum Nusa Tenggara Barat mengoleksi sebanyak 1250 buah naskah yang bahannya berupa: daun lontar, kertas, kulit kayu, dan bamboo. Isinya adalah: agama, filsafat, hukum, adat istiadat, sejarah, obat-obatan, serta ilmu-ilmu lainnya (Herman, 1991/1992:1).
Penelitian yang dilakukan oleh Riana (2009:4-5) menyimpulkan, ada keselarasan tradisi tulis-menulis di Bali dan Lombok. Perbedaannya terdapat pada hurufnya yang disebut Bali Jejawan-Bali Miring. Riana mengelompokkan lontar berdasarkan isinya (seperti yang dilakukannya di di Perpustakaan Lontar Fakultas Sastra Universitas Udayana), menjadi tujuh kelompok;(a) kelompok weda (weda, mantra, kalpasastra); (b) kelompok agama (palakerta, sasana, niti, dan kitab-kitab hukum); (c) kelompok wariga (wariga, tutur, usada/pengobatan; (d) kelompok ithihasa (parwa, kakawin, kidung, gaguritan); (e) kelompok babad (sejarah, pamancanggah, paregreg; (f) kelompok tantri (tantrik hindu, cerita bali); dan (g) kelompok lelampahan yakni: naskah-naskah yang menceritakan lakon-lakon dan kesenian Bali.

[7] Dalam penelitian yang dilakukan terhadap naskah babad di Bali, Hagerdal (198:154) menyebutkan bahwa penulisan naskah babad-babad di Bali tidak akan lebih awal dari abad ke-18 bahkan, kebanyakan dari naskah-naskah babad tersebut kemungkinan ditulis abad ke-19 dan abad ke-20. Penelitian lain terhadap naskah serupa pernah dilakukan Ricklefs terhadap beberapa naskah di Jawa antara lain naskah Babad Jawa dan Sejarah Banten. Dari penelitian tersebut, Ricklefs menemukan bahwa naskah asli Babad Tanah Jawi ditulis pada tahun 1730-an dan 1740-an. Sejarah Banten yang berisi cerita-cerita pengislaman, sebagian besar bertarikh akhir abad ke-19

membelajarkan sastra klasik menggunakan terjemahan dari babad dan naskah-naskah lainnya, tentunya akan banyak warisan bahasa lama termasuk budaya yang dapat dipelajari saat ini.

Untuk mencapai tujuan tersebut, instansi-instansi terkait, pada tahap awal bisa melakukan digitalisasi naskah-naskah yang ada. Usaha seperti ini pernah dan sedang dilakukan oleh Perpustakaan Nasional. Target Perpustakaan Nasional saat ini adalah melakukan digitalisasi 10.000 (sepuluh ribu) koleksi naskah klasik yang dimiliki. Usaha yang sama juga sedang dan akan dilakukan Perpustakaan Leiden Belanda yang melakukan digitalisasi koleksi museum sepanjang sekitar 12 kilometer. Langkah berikutnya yang bisa dilakukan adalah melakukan transliterasi dan penerjemahan naskah-naskah koleksi tersebut untuk kemudian disebarkan hingga ke sekolah-sekolah. Cara ini perlu ditempuh guna menyediakan sumber belajar terutama bagi guru dan siswa.

4. Simpulan

Dari pembahasan terkait permasalahan pembelajaran Bahasa dan Sastra Sasak saat ini, dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut.

1. Perlu ada sikap positif dari pemerintah dengan menerbitkan peraturan-peraturan yang memungkinkan komunitas Bahasa Sasak tumbuh kembang tidak hanya di lingkungan masyarakat kelas bawah tetapi berkesempatan untuk menjadi bahasa resmi di instansi pemerintah. Disamping itu, diperlukan upaya pemerintah untuk menjadikan Bahasa Sasak menjadi bahasa ilmu pengetahuan yang dipelajari di sekolah-sekolah.
2. Pemerintah daerah beserta instansi terkait perlu mempertimbangkan digitalisasi naskah-naskah klasik koleksi Museum NTB untuk selanjutnya disebarluaskan agar bisa dijangkau masyarakat (NTB khususnya).
3. Perlu ada upaya pemerintah terkait untuk melakukan transliterasi ke dalam tulisan latin dan terjemahan ke dalam Bahasa Indonesia, naskah-naskah klasik koleksi Museum NTB. Hasil transliterasi dan terjemahan tersebut kemudian didigitalisasi untuk selanjutnya disebarluaskan kepada masyarakat. Dengan demikian dokumentasi bahasa, sastra, warisan sosial budaya Sasak yang terdapat dalam naskah-naskah tersebut dapat dipelajari lebih luas. Disamping itu, semakin banyaknya naskah transliterasi dan terjemahan naskah-naskah klasik Berbahasa Sasak akan mempermudah guru dalam proses pembelajaran di sekolah.

Daftar Pustaka

Azhar, Lalu Muhammad. 2003. *Arya Banjar Getas Bedah Takepan-Babad dan Buku Sasak.* Mataram: Yayasan Pendidikan Pariwisata Pejanggiq.

Hagerdal, Hans. 1995. *Bali in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Suggestions for Chronology of the Gelgel Period,* dalam Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, (Online), 151 (1) : 101-124, (http://www.kitlv-journals.nl), diakses 10 November 2009.

Habiburrahman. 2011. *Wacana Kekuasaan dalam Naskah Babad Lombok,* Tesis, Universitas Negeri Malang

---

(Ricklefs, 2009:17-19). Sebagaimana disebutkan Riana dalam penelitiannya (lihat catatan kaki No.2), maka patut diduga, periode penulisan naskah-naskah yang ada di Lombok tidak akan berbeda dengan periode penulisan naskah di Jawa dan Bali.

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

Ricklefs, M.C. 2008. *A History of Modern Indonesia Since c. 1200 Fourth Edition.* Terjemahan oleh Tim Penerjemah Serambi. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta.

Sobarna, C. 2007. *Bahasa Sunda sudah di Ambang Pintu Kematiankah?*, dalam Makara, Sosial Humaniora, vol. 11, No. 1, Juni 2007: 13-17.

Sugiharto B. 2013. *Tinjauan Tentang Latar Belakang Penerapan Bahasa Daerah pada Kurikulum 2013 di Jawa Barat,* online http://bahasa.kompasiana.com/2013/11/28/penerapan-bahasa-daerah-pada-kurikulum-2013-di-jawa-barat-613871.html, diunduh Tanggal 28 Agustus 2014.

Suparman, Gede Lalu. 1994. *Babad Lombok.* Jakarta : Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Wibawa, S. 2007. *Implementasi Pembelajaran Bahasa Daerah sebagai Muatan Lokal,* Makalah Disampaikan dalam Seminar Nasional Pembelajaran Bahasa dan Sastra Daerah dalam Kerangka Budaya Yogyakarta, 8 September 2007

http://bahasa.kompasiana.com/2013/08/13/menyelamatkan-bahasa-jawa-580736.html

http://regional.kompas.com/read/2014/09/08/20241191/Gubernur.Jateng.Segera.Berlakukan.Aturan.Sehari.Berbahasa.Jawa

http://edukasi.kompas.com/read/2012/09/21/17432451/Teras.Narang.Perlu.Ada.Kurikulum.Terkait.Kearifan.Lokal

http://luar-negeri.kompasiana.com/2013/06/13/multilingualisme-di-eropa-penguasaan-beberapa-bahasa-di-eropa-568183.html.

http://jogja.tribunnews.com/2014/02/28/belanda-simpan-naskah-kuno-kalau-dijajar-panjangnya-bisa-mencapai-12-km/

Bahasa Sasak *Lampaq*
(Bahasa Pergaulan Masyarakat Sasak)

Lalu Muhamad Ismail

Abstrak

Pulau Lombok dikenal dengan sebutan *Gumi* Sasak. Pulau ini didiami berbagai etnis suku bangsa sehingga tidak berlebihan jika disebut sebagai miniatur Indonesia karena berasal dari etnis-etnis yang tersebar di seluruh pulau di tanah air, antara lain Lombok, Sumbawa, Sumatera, Sunda, Jawa, Madura, Kalimantan, Sulawesi, Maluku, Timor, dan Irian. Bahkan ada etnis luar negeri, seperti Arab, India, Pakistan, Cina, Jepang, Belanda. Masyarakat Sasak memiliki bahasa ibu yang disebut bahasa Sasak. Bahasa ini dipergunakan oleh sebagian besar masyarakat/penduduk yang tinggal di Pulau Lombok yang sekarang telah mekar menjadi enam kabupaten/kota, yaitu Kota Mataram, Lombok Barat, Lombok Tengah, Lombok Timur, Lombok Utara, dan satu calon kabupaten baru, yakni Lombok Selatan (pemekaran Lombok Timur). Bahasa Sasak memiliki stratifikasi bahasa, yaitu bahasa *kasar,* bahasa *jamaq* atau pergaulan (biasa), bahasa *alus,* dan bahasa *linggih.* Bahasa Sasak di Pulau Lombok terbagi menjadi 3 variasi dialektal, yaitu Dialek Bayan (DB), Dialek Gerung (DG), dan Dialek Praya (DPr). Dialek Bayan memiliki dua variasi subdialektal, yaitu Subdialek Bayan dan Subdialek Tanjung. Dialek Gerung juga memiliki dua variasi subdialektal, yaitu subdialek Gerung dan Subdialek Sekotong. Dialek Praya memiliki 5 variasi subdialektal, yaitu Subdialek Praya, Subdialek Bonjeruk, Subdialek Sakra, Subdialek Pujut, dan Subdialek Selaparang. Kosakata bahasa Sasak yang digunakan sekarang adalah pinjaman atau mengambil bahasa Jawa, bahasa Bali, bahasa Melayu, dan bahasa Kawi (Jawa Kuno). Berdasarkan fenomena yang ada, hingga saat ini masyarakat Sasak belum menentukan dialek atau subdialek yang dijadikan bahasa pergaulan sehari-hari. Salah satu subdialek yang memiliki wilayah atau sebaran pemakai paling banyak adalah subdialek Selaparang dan subdialek ini berterima di seluruh subdialek yang ada di Pulau Lombok.

1. Pendahuluan

Pulau Lombok dikenal dengan sebutan *Gumi* Sasak. Pulau ini didiami berbagai etnis suku bangsa sehingga tidak berlebihan jika disebut sebagai miniatur Indonesia karena penduduknya berasal dari etnis-etnis yang tersebar di seluruh pulau di tanah air, seperti Sumatera, Jawa (Sunda, Jawa, Madura), Bali, Lombok, Sumbawa (Sumbawa, Dompu, Bima), Timor (NTT), Sulawesi, Kalimantan, dan Irian. Bahkan ada etnis luar negeri, seperti Arab, India, Pakistan, China, Belanda, dan lainnya.

Masyarakat Sasak memiliki bahasa ibu yang disebut bahasa Sasak. Bahasa ini dipergunakan oleh sebagian besar masyarakat/penduduk yang tinggal di Pulau Lombok yang sekarang telah mekar menjadi enam kabupaten/kota, yaitu Kota Mataram, Lombok Barat, Lombok Tengah, Lombok Timur, Lombok Utara, dan satu calon kabupaten baru, yakni Lombok Selatan (pemekaran Lombok Timur).

Seperti bahasa Jawa dan Bali, bahasa Sasak memiliki stratifikasi bahasa, yaitu bahasa *kasar,* bahasa *jamaq* atau (biasa, bahasa *alus,* dan bahasa *linggih atau linggih* datu. Bahasa Sasak di Pulau Lombok terbagi menjadi 3 variasi dialektal, yaitu Dialek Bayan (DB), Dialek Gerung (DG), dan Dialek Praya (DPr). Dialek Bayan memiliki dua variasi subdialektal, yaitu Subdialek Bayan dan Subdialek Tanjung. Dialek Gerung juga memiliki dua variasi subdialektal, yaitu subdialek Gerung dan Subdialek Sekotong. Dialek Praya memiliki 5 variasi subdialektal, yaitu Subdialek Praya, Subdialek

Bonjeruk, Subdialek Sakra, Subdialek Pujut, dan Subdialek Selaparang. Kosakata bahasa Sasak yang digunakan sekarang adalah pinjaman atau mengambil bahasa Jawa, bahasa Bali, bahasa Melayu, dan bahasa Kawi (Jawa Kuna) (Husnan, 2007).

Berdasarkan kenyataan di atas, maka pada satu sisi masyarakat pemakai bahasa Sasak- khususnya penutur asli Suku Sasak- memiliki persoalan: (1) dengan kondisi sembilan subdialek seperti terungkap di atas, maka pengguna bahasa Sasak mengalami hambatan dalam berbagai proses komunikasi jika masing-masing menggunakan subdialeknya; dan (2) berkaitan dengan adanya stratifikasi bahasa Sasak, maka kenyataan yang dihadapi bahwa tidak semua masyarakat Sasak dapat memahami dan menggunakan bahasa Sasak halus dengan baik dalam setiap proses komunikasi, lebih-lebih bahasa Linggih (dalam upacara-upacara adat/tradisi masyarakat Sasak).

Pada sisi lain, keberagaman etnis yang mendiami Gumi Sasak sudah tentu akan berdampak pada proses penerimaan bahasa Sasak sebagai bahasa pergaulan dalam berbagai peristiwa komunikasi. Artinya, bagi masyarakat yang bukan penutur asli bahasa Sasak akan dihadapkan dengan dua persoalan, (1) bahasa Sasak dengan sembilan subdialek dan bahasa Sasak yang memiliki stratifikasi.

Selain kedua fenomena di atas, hal lain yang sangat mendesak untuk disikapi dengan cepat, tepat, dan akurat melalui eksistensi bahasa Sasak ini adalah terjadinya pergeseran karakter yang menjadi khas "ketimuran" masyarakat Indonesia umumnya dan masyarakat Sasak khususnya. Penulis meyakini bahwa fungsi bahasa sebagai alat komunikasi, dalam hal ini bahasa Sasak dengan stratifikasinya akan mampu memberikan tuntunan nilai-nilai moral, kesopanan, dan menghormati orang lain dalam berbagai peristiwa komunikasi yang kita rasakan makin terkikis pada generasi muda, khususnya peserta didik dari tingkat SD, SMP, SMA, bahkan juga di tingkat perguruan tinggi.

Berdasarkan uraian di atas, pemikiran tentang bahasa Sasak *Lampaq* sebagai bahasa pergaulan menjadi sangat penting untuk diangkat ke permukaan, selain untuk memberikan ruang yang luas bagi perkembangan dan pertumbuhan bahasa Sasak dengan segala kekhasannya serta dapat memberikan alternatif pilihan terhadap salah satu subdialek yang dapat dijadikan sebagai acuan baik bagi masyarakat penutur asli maupun yang bukan penutur asli bahasa Sasak.

Rumusan masalah dalam makalah ini adalah (1) Bagaimanakah wujud bahasa Sasak *Lampaq* sebagai alternatif bahasa pergaulan masyarakat Sasak? (2) Bagaimanakah pengembangan bahasa Sasak *Lampaq* dapat memberikan alternatif penanaman nilai karakter (keopanan) bagi penggunanya?

Tujuan yang diharapkan adalah (1) untuk mendeskripsikan wujud bahasa Sasak *Lampaq* sebagai alternatif bahasa pergaulan di Bumi Sasak; dan (2) untuk menguraikan tentang bahasa Sasak *Lampaq* sebagai alternatif memperbaiki karakter peserta didik di sekolah.

Adapun manfaat yang diharapkan adalah (1) untuk mengetahui bahwa bahasa Sasak *Lampaq* dapat dijadikan sebagai salah satu alternatif bahasa pergaulan di Gumi Sasak; dan (2) untuk menjelaskan bahwa dengan bahasa Sasak *Lampaq* kita dapat menanamkan nilai karakter (kesopanan) peserta didik di sekolah.

2. Pembahasan

2.1 Sekilas Perkembangan Kajian dan Penelitian Bahasa Sasak

Secara spesifik penelitian yang mengkaji masalah bahasa Sasak dalam perspektif bahasa pergaulan baik antarwarga penutur asli maupun bukan penutur asli belum dilakukan. Salah satu penyebabnya adalah adanya perbedaan pandangan antara kalangan akademisi dengan kalangan praktisi atau pengguna bahasa Sasak yang

memiliki beberapa dialek. Sehingga kajian-kajian yang dilakukan sebagian besar mengarah pada kajian sastra lisan. Sedangkan yang berkaitan dengan kebahasaan masih sangat sedikit.

Berikut ini diuraikan beberapa pandangan, kajian, dan hasil penelitian yang telah dilakukan terkait dengan bahasa Sasak. Farmasari (2003) melakukan studi kasus di Desa Bonjeruk (desa yang dikenal masih kuat dalam mempertahankan bahasa dan tradisi). Hasilnya hanya mengangkat tentang tingkatan tutur kosa kata *alus* tanpa mengungkap fakta yang berkaitan dengan perbedaan kosa kata dan sebaran geografisnya. Demikian juga dengan Azhar (2004), dalam buku *Sejarah Lombok: Arya Banjar Getas,* tidak banyak berbicara tentang keberadaan bahasa Sasak namun lebih kepada sejarah.

Mahyuni (2006) dalam penelitiannya menghasilkan deskripsi perubahan sosial dan linguistik dalam komunitas Sasak dengan *setting* Desa Ganti Kecamatan Praya Timur Lombok Tengah. Mahyuni mengemukakann bahwa bahasa *alus* telah mengalami pergesaran, artinya bahasa *alus* tidak lagi identik dengan gelar kebangsawanan (*menak*). Namun, mengalami pergeseran yaitu penutur dengan gelar keagamaan, pendidikan, dan status sosial.

Windia (2006) dalam bukunya *Manusia Sasak: Bagaimana Menggaulinya?* juga tidak banyak mengupas ihwal bahasa Sasak secara panjang lebar namun lebih pada hubungan antara bahasa dan gelar bangsawan Sasak. Berdasarkan stratifikasi sosial, masyarakat memiliki gelar dan konvensi penggunaan bahasa Sasak seperti: *utame* (*datu*), *alus* (*menak* menengah), dan *jamaq* (*biase*).

Selanjutnya, Mahsun dalam Husnan (2007) mengungkapkan bahwa kosakata *alus* bahasa Sasak merupakan inovasi eksternal dan daerah pemakaiannya hanya pada daerah tertentu saja. Beberapa contoh yang disebutkan menunjukkan bahwa kosakata tersebut merupakan pinjaman dari bahasa lain dan ditempatkan pada hirarki yang tinggi sedangkan dalam bahasanya sendiri berada pada posisi rendah (min-*alus*). Namun demikian, Mahsun hanya memaparkan beberapa contoh kosakata *alus* dan tidak menyebutkan sebaran geografisnya.

Pandangan-pandangan di atas menunjukkan bahwa ihwal bahasa Sasak dengan sebaran pemakai berada di seluruh wilayah Pulau Lombok dengan sembilan subdialek memang belum satupun mengarah pada penetapan bahasa Sasak yang akan dipergunakan sebagai bahasa pergaulan. Fenomena ini memberikan peluang bagi terbukanya diskusi yang luas dan intens ke arah terwujudnya salah satu dialek/subdialek sebagai bahasa Sasak dalam peristiwa komunikasi di semua tingkatan dan berbagai iven di *Gumi* Sasak.

2.2 Bahasa Sasak *Lampaq*

Istilah bahasa Sasak *Lampaq* mengacu pada bahasa yang dipakai sehari-hari. Bahasa yang dimengerti oleh semua lapisan masyarakat baik penutur asli Sasak maupun bukan penutur asli. Bahasa Sasak *Lampaq* merupakan bahasa yang digunakan dalam berbagai peristiwa komunikasi, terutama berkaitan dengan iven-iven budaya Lombok dan proses komunikasi antarwarga masyarakat yang berbeda subdialek.

Sebelum dikemukakan wujud bahasa Sasak *Lampaq* yang dihajatkan menjadi bahasa pergaulan masyarakat Sasak, berikut diuraikan contoh perbandingan penggunaan kalimat bahasa Sasak dari berbagai dialek, seperti tampak pada tabel berikut ini.

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak Gerung

1	Di mana rumah Anda?	Mbe taoq balend?
2	Berapa putra Anda?	Pire anakd?
3	Berapa istri Anda?	Pire seninend?
4	Di mana Anda bekerja?	Mbe taoqd begawean?
5	Ada putra Anda yang sudah menikah?	Araq anakd saq wah merariq?

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak Narmada
1	Di mana rumah Anda?	Leq embe taoq balende?
2	Berapa putra Anda?	Pire anakde?
3	Berapa istri Anda?	Pire seninande?
4	Di mana Anda bekerja?	Leq embe taoq de begawean?
5	Ada putra Anda yang sudah menikah?	Araq anakde saq wah merariq?

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak Batu Layar
1	Di mana rumah Anda?	Mbe taoq bale meq?
2	Berapa putra Anda?	Pire anak meq?
3	Berapa istri Anda?	Pire seninaq meq?
4	Di mana Anda bekerja?	Mbe taoq meq begawean?
5	Ada putra Anda yang sudah menikah?	Araq siq anak meq siq wah merariq?

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak Kediri
1	Di mana rumah Anda?	Mbe taoq balen?
2	Berapa putra Anda?	Pire anake?
3	Berapa istri Anda?	Pire seninen?
4	Di mana Anda bekerja?	Mbe taoq kamu begawean?
5	Ada putra Anda yang sudah	Araq anake saq wah merariq?

	menikah?	

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak Pemenang
1	Di mana rumah Anda?	Embe kon balen epe?
2	Berapa putra Anda?	Pira anak epe?
3	Berapa istri Anda?	Pire sawan epe?
4	Di mana Anda bekerja?	Embe kon epe menggawean?
5	Ada putra Anda yang sudah menikah?	Araq anak wah memulang?

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak Bayan
1	Di mana rumah Anda?	Mbe kon balen pe?
2	Berapa putra Anda?	Pira anak pe?
3	Berapa istri Anda?	Pira seninaq pe?
4	Di mana Anda bekerja?	Mbe kon pe menggawean?
5	Ada putra Anda yang sudah menikah?	Araq anak pe si saweq mulang?

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak Praya
1	Di mana rumah Anda?	Embe taoq balem?
2	Berapa putra Anda?	Pire anakm?
3	Berapa istri Anda?	Pire seninem?
4	Di mana Anda bekerja?	Embe taoqm begawean?
5	Ada putra Anda yang sudah menikah?	Araq anakm wah merariq?

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak

		Bonjeruk/Sengkol
1	Di mana rumah Anda?	Embek taoq balem?
2	Berapa putra Anda?	Pire loeq anakm?
3	Berapa istri Anda?	Pire seninem?
4	Di mana Anda bekerja?	Embek taoqm begawean?
5	Ada putra Anda yang sudah menikah?	Araq anakm wah meraiq?

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak Pringgasela
1	Di mana rumah Anda?	Leq mbe balenda?
2	Berapa putra Anda?	Pira anakda?
3	Berapa istri Anda?	Pira seninaqda?
4	Di mana Anda bekerja?	Leq mbe taoqda begawean?
5	Ada putra Anda yang sudah menikah?	Araq anakda si wah merariq?

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak Wanasaba
1	Di mana rumah Anda?	Pin imbe balempe?
2	Berapa putra Anda?	Pira bijampe?
3	Berapa istri Anda?	Pira awampe?
4	Di mana Anda bekerja?	Pin imbe pe begawean?
5	Ada putra Anda yang sudah menikah?	Araq bijampe wah merariq?

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak Pagutan
1	Di mana rumah Anda?	Mbe taoq balende?
2	Berapa putra Anda?	Pire anakde?
3	Berapa istri Anda?	Pira seninende?
4	Di mana Anda bekerja?	Mbe taoqde begawean?

5	Ada putra Anda yang sudah menikah?	Araq anakde wah merariq?

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak Janapria
1	Di mana rumah Anda?	Mbe taoq balend?
2	Berapa putra Anda?	Pire anakke?
3	Berapa istri Anda?	Pire seninene?
4	Di mana Anda bekerja?	Mbe taoqe begawean?
5	Ada putra Anda yang sudah menikah?	Araq anake wah merariq?

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak Peork Janapria
1	Di mana rumah Anda?	Mbe taoq bale(ne)?
2	Berapa putra Anda?	Pira anak(ke)?
3	Berapa istri Anda?	Pira seninaq(e)?
4	Di mana Anda bekerja?	Mbe taoq(e) begawean?
5	Ada putra Anda yang sudah menikah?	Araq anak(ke) wah merariq?

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak Masbagik
1	Di mana rumah Anda?	Mbe ke taoq balende?
2	Berapa putra Anda?	Pire anakde?
3	Berapa istri Anda?	Pire seninaqde?
4	Di mana Anda bekerja?	Mbe taoqde begawean?
5	Ada putra Anda yang sudah menikah?	Araq anakde wah merariq?

Sebaran data di atas menunjukkan bahwa penutur bahasa Sasak yang tersebar di seluruh Pulau Lombok memiliki karakteristik masing-masing. Secara umum penggunaan kosa kata dalam contoh kalimat sederhana pada tabel tersebut belum sampai menyulitkan penutur dengan dialek/subdialek yang lain dalam memaknainya. Akan tetapi, pada peristiwa komunikai yang lebih kompleks dengan kosa kata - kosa kata yang jauh lebih banyak, sudah dapat dipastikan penutur yang lain akan mengalami kesulitan. Terutama kosa kata dialek/subdialek masyarakat Lombok Utara, seperti Pemenang, Tanjung hingga Bayan, termasuk juga sebagian penutur yang berada di kawasan Lombok Timur, seperti Wanasaba dan Sembalun.

Menurut Tubbs dan Moss dalam Sihabudin (2013), setiap kali komunikasi antarbudaya terjadi, perbedaan kerangka rujukan (*frame of reference*) peserta komunikasi membuat lebih rumit dan lebih sulit dilakukan, terutama karena peserta mungkin tidak menyadari semua aspek budaya peserta lainnya. Berdasarkan contoh sederhana penggunaan bahasa Sasak pada beberapa sebaran penutur di atas, penulis berpendapat bahwa kebutuhan terhadap satu alat komunikasi yang dapat mewadahi setiap peristiwa komunikasi dengan bahasa Sasak merupakan suatu keniscayaan. Jika dicermati, maka data sederhana di atas menunjukkan fenomena yang variatif, terutama yang berhubungan bidang bidang fonologi, morfologi, dan semantik.

Terkait dengan hal itu, tulisan ini tidak bertujuan untuk mengkaji/menyoroti persoalan-persoalan tersebut secara mendalam karena uraian tentang pemetaan kosa kata *alus* bahasa Sasak –yang juga menjadi bagian penting dalam menyusun alternatif penentuan bahasa Sasak *Lampaq*- telah laksanakan melalui penelitian pada tahun 2007. Fokus yang diangkat sebagai bahasa Sasak *Lampaq* dalam tuisan ini memiliki dua kriteria, yaitu (1) dialek/subdialek yang memiliki sebaran pemakai yang luas, dalam hal ini penulis menawarkan bahasa Sasak Dialek Praya dengan subdialek Selaparang. Subdialek ini memiliki sebaran pemakaian yang merata di masing-masing kabupaten/kota; dan (2) bahasa Sasak *Lampaq* yang ditawarkan adalah bahasa Sasak pertengahan (tidak kasar juga tidak halus sekali) atau dengan sebutan lain "bahasa Sasak *Alus*". Berikut contoh penggunaan bahasa Sasak *Lampaq* berdasarkan data kalimat pertanyaan sebelumnya dengan beberapa variasinya.

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak *Alus*
1	Di mana rumah Anda?	**Nunasang**, mbe taoq gedeng pelinggih?
2	Berapa putra Anda?	**Nunasang**, pire bije pelinggih?
3	Berapa istri Anda?	**Nunasang**,pire sebiniq pelinggih?
4	Di mana Anda bekerja?	**Nunasang**, mbe taoq pelinggih bekarye?
5	Ada putra Anda yang sudah menikah?	**Nunasang**, sampun araq bije mejangkep?

Kata '*nunasang*' merupakan ungkapan penghalus ketika seseorang bertanya tentang sesuatu. Namun pemakaiannya tidak mesti muncul, bergantung situasi karena

tanpa kata tersebut, pesan atau makna yang muncul tidak mengalami perubahan. Berikut contoh tanpa kata '*nunasang*".

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak *Alus*
1	Di mana rumah Anda?	Mbe taoq gedeng pelinggih?
2	Berapa putra Anda?	Pire bije pelinggih?
3	Berapa istri Anda?	Pire sebiniq pelinggih?
4	Di mana Anda bekerja?	Mbe taoq pelinggih bekarye?
5	Ada putra Anda yang sudah menikah?	Sampun araq bije mejangkep?

Selanjutnya, penempatan kata *pelinggih* yang berfungsi sebagai penghalus kata "anda" juga sangat situasional. Bentuk tersebut dapat dihilangkan dan diganti dengan munculnya bunyi 'de/de' atau 'm' menjadi berikut ini.

No.	Kalimat Bahasa Indonesia	Kalimat Bahasa Sasak Masbagik
1	Di mana rumah Anda?	Mbe taoq gedengde/gedengm?
2	Berapa putra Anda?	Pire bijende / bijem?
3	Berapa istri Anda?	Pire sebiniqde / sebiniqm?
4	Di mana Anda bekerja?	Mbe taoqde / taoqm bekarye?
5	Ada putra Anda yang sudah menikah?	Sampun araq bijende/bijem mejangkep?

Hanya saja, bentuk kata *pelinggih* (anda) di atas masih sering diperdebatkan. Bagi sebagian penutur Dialek Praya dan selingkungnya yang menggunakan bentuk *pelinggihm*, menganggap itu bentuk *alus*. Akan tetapi oleh penutur lain, menganggap kasar karena adanya unsur 'm' pada bentuk kata *pelinggihm* yang mereka anggap sebagai pengganti kata kamu. Sehingga mereka (yang tidak sepaham) menggunakan bentuk *pelinggihde/pelinggihda*.

Bagaimanapun bentuk yang berkembang dalam penggunaan kosa kata *alus* bahasa Sasak, hemat penulis bukanlah menjadi hambatan yang akan dapat "menyandera" keleluasaan bahasa Sasak dalam menemukan dan memilih salah satu dialek/subdialek yang ada sebagai bahasa pergaulan. Bahasa yang memungkinkan dapat merefresentasikan peristiwa-peristiwa komunikasi masyarakat Sasak.

Dengan ungkapan lain, tulisan ini memberikan alternatif kepada penutur bahasa Sasak, baik penutur asli maupun bukan penutur asli berupa Dialek Praya-Subdialek Selaparang dengan kemasan bahasa Sasak *alus* sebagai bahasa pergaulan antarsesama penutur asli, antarpenutur bukan asli, masyarakat Sasak/ Lombok dengan pendatang, dan antardialek-antarsubdialek.

2.3 Bahasa Sasak Lampaq dalam Perspektif Penanaman Nilai Karakter Peserta Didik

Berbicara bahasa Sasak *Lampaq* tentu sangat erat kaitannya dengan etnis Sasak. Mahsun (2014) menyatakan bahwa etnis (yang ditandai oleh pemakaian bahasa

lokal/bahasa ibu) dan subetnis (yang ditandai oleh pemakaian dialek/subdialek dari bahasa lokal itu) memiliki penanda identitas yang berupa bahasa atau dialek yang di dalamnya merekam segala jejak historis yang mereka alami dalam hubungan mereka dengan sesama anggota etnis/subetnis maupun dalam hubungannya dengan etnis/subetnis lain.

Pandangan Mahsun di atas memberikan arahan bahwa bahasa Sasak sebagai bahasa etnis Sasak memiliki historis yang panjang sesuai dengan perjalanan bahasa Sasak itu sendiri. Sebagai bahasa yang masih dan akan terus berkembang, bahasa Sasak memiliki isu yang cukup mendapat perhatian publik tanah air dalam kurun waktu 5 sampai dengan 10 tahun terakhir adalah isu pergeseran nilai. Sebagai bangsa yang terkenal pernah memiliki nilai-nilai luhur Pancasila, nilai yang diyakini dan diidamkan sebagai karakteristik warga masyarakat Indonesia di tengah kehidupan dunia yang semakin terasa menyempit dalam ruang dan waktu. Nilai yang selalu diperjuangkan untuk diwariskan kepada anak cucu, baik melalui pendidikan informal, formal, maupun nonformal. Namun, sangat disayangkan seiring dengan proses pergantian kepemimpinan bangsa serta himpitan/desakan perubahan karena pengaruh globalisasi yang ditandai dengan arus komunikasi dan transportasi yang super cepat membawa perubahan yang sungguh tidak pernah dibayangkan oleh masyarakat Indonesia.

Era kekinian yang sebagia orang merasa lebih terhormat atau bangga dengan sebutan reformasi (*wallaahua'lam*), hampir sulit kita peroleh perilaku beradab yang tercermin dalam perilaku yang sopan, santun, bersahaja, dan sejenisnya sebagaimana yang sempat dirasakan oleh sebagian kita yang telah melawati masa-masa sekolah 20-an tahun yang lalu.

Terlepas dari semua fenomena perubahan di atas, penulis menganggap bahwa segala bentuk pergeseran nilai moral atau nilai karakter generasi yang mengarah pada hal-hal yang bertentangan dengan tatanan kehidupan Pancasilais, merupakan kenyataan yang bukan untuk dikeluhkan namun tantangan yang mesti menjadi bahan renungan, pemikiran, kemudian dicarikan solusinya secara optimal.

Thomas Linda & Shan Wareing (2007) mengemukakan bahwa "pengetahuan tentang bahasa, masyarakat dan kekuasaan bisa memungkinkan orang untuk membuat pilihan-pilihan sendiri di dalam menggunakan bahasa yang bisa membuat mereka merasa lebih tentram". Senada dengan pendapat tersebut, maka salah satu pendekatan yang tepat digunakan dalam upaya perbaikan moral dan karakter generasi adalah melalui bahasa, dalam hal ini bahasa Sasak *Lampaq*. Mengapa bahasa Sasak *Lampaq?* Alasannya simpel karena bahasa Sasak *Lampaq* memilki pilihan kosa kata *alus* sehingga dalam pemakaiannya dapat memberikan nilai tambah berupa sikap dan perilaku yang memang harus muncul ketika bahasa Sasak *Lampaq* digunakan dalam peristiwa komunikasi.

Sebagai ilustrasi, ketika ada orang menggunakan bahasa Sasak *Lampaq*, maka dapat dicermati ikut sertanya sikap dan perilaku non-kebahasaan dari si penutur, seperti gerak tubuh, mimik, senyum, dan perilaku-perilaku terpuji lainnya. Karena sangatlah tidak mungkin seseorang yang berkomunikasi dengan bahasa Sasak *Lampaq* sambil bercekak pinggang atau sikap tidak terpuji lainnya.

Namun demikian, pemikiran di atas tidak sedang menggiring opini kearah feodalisme. Alasan lain yang lebih komprehensif, bahwa setiap insan yang lahir ke muka buminya, dibarengi juga dengan tanggung jawab untuk memelihara/menjaga, mengembangkan, sekaligus mewariskan nilai-nilai universal yang berkarakter bagi generasi yang akan datang.

3. Penutup

3.1 Simpulan

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan sebagai berikut.

1. Masyarakat Lombok memiliki bahasa Sasak dengan 9 subdialek yang masing-masing memiliki karakteristik sendiri. Agar penutur tidak mengalami hambatan dalam berkomunikasi, maka diperlukan bahasa pergaulan yang menjadi perekat antarsubdialek. Alternatifnya adalah bahasa Sasak *Lampaq*. Wujudnya berupa bahasa Sasak Dialek Praya-Subdialek Selaparang dengan wajah bahasa Sasak *Alus*.
2. Dalam rangka menanamkan nilai-nilai karakter bagi generasi penerus dan generasi yang akan datang, bahasa Sasak *Lampaq* menjadi salah satu pilihan yang dapat dikembangkan baik melalui dunia pendidikan informal, formal, maupun non-formal.

3.2 Saran

Pemikiran tentang bahasa Sasak *Lampaq* merupakan salah satu mimpi yang membutuhkan ikhtiar dan kerja keras para pencinta dan penggiat bahasa Sasak demi keberlangsungan dan kebermanfaatannya di masa-mpatang. Oleh karena itu, diperlukan kajian dan penelitian lebih lanjut sehingga akan terwujud bahasa pergaulan yang dapat berterima di tengah-tengah komunitas Sasak yang multidialek, multietnis, multiagama, dan multitradisi. Wallaahua'lam.

Daftar Pustaka

Azhar, Lalu Muhammad. 2010. *Sejarah Daerah Lombok. Arya Banjar Getas*. Mataram: Caraka Darma Aksara.

Farmasari, Santi, 2003. Speech Level in Sasak: a Case Study in Bonjeruk village. *Skripsi S1: FKIP-universitas Mataram*.

Husnan, L.Irwan, L.M. Ismail, Sapoan A.Hamid, dan Yudhi Iswahyudi. 2007. *Distribusi dan Pemetaan Kosakata Alus Bahasa Sasak*. Mataram: Pusat Bahasa.

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

Mahsun. 2006. *Kajian Dialektologi Diakronis Bahasa Sasak Di Pulau Lombok*. Yogyakarta: Gama Media.

Mahsun. 2007. *Dialektologi*. Yogyakarta: Gama Media.

Mahsun. 2007. *Metode Penelitian Bahasa. Tahapan, Strategi, Metode, dan Tekniknya*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Mahsun. 2014. *Genolinguistik Kolaborasi Linguistik dengan Genetika dalam Pengelompokan Bahasa dan Populasi Penuturnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Mahyuni, 2006. *Speeech Styles and CSapoan ultural Consciousness in Sasak Community*. Lombok: Cerdas Press.

Mulyasa, E. 2012. *Manajemen Pendidikan Karakter*. Jakarta: Bumi Perkasa.

Sihabudin, H. Ahmad. 2013. *Komunikasi Antarbudaya. Satu Perspektif Multidimensi*. Jakarta: Bumi Aksara.

Thomas, Linda dan Shan Wareing. 2007. *Bahasa, Masyarakat & Kekuasaan*. Diterjemah-kan oleh Sunoto, dkk dari judul asli "Launguage, Society and Power". Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Windia, Lalu Bayu. 2006. *Manusia Sasak. Bagaimana Menggaulinya?* Yogyakarta: Genta Press.

Stereotip Etnis-etnis di Lingkungan Melayu, Ampenan: Tinjauan Linguistik Antropologis

Muh. Ardian Kurniawan
STKIP Hamzanwadi Selong

Abstrak

Dalam masyarakat heterogen, benturan-benturan kultural sering kali terjadi, baik fisik maupun simbolik. Benturan fisik bisa dilihat dalam bentuk konflik fisik (perkelahian, tawuran, dsb.), sedangkan benturan simbolik dapat dilakukan dengan menerakan stereotip atau label khusus bagi kelompok lain. Tulisan ini membahas stereotip etnis-etnis di Lingkungan Melayu, Ampenan. Lingkungan ini dihuni oleh beragam etnis pendatang, seperti etnis Arab, Melayu, Bugis, Cina, dan Sasak. Tujuannya adalah untuk melihat bagaimana stereotip ini digunakan oleh masing-masing etnis dalam menstigmakan etnis lain, maupun untuk menonjolkan keetnikan mereka sendiri.

Kata Kunci: stereotip, linguistik antropologi, etnis, Ampenan

1. Pendahuluan

Salah satu fungsi bahasa adalah sebagai perekam realitas sosial dan budaya yang berlaku di m_V_Suatu masyarakat, ada kalanya bahasa digunakan sebagai penanda identitas keetnikan sekelompok orang. Namun, terkadang dengan bahasa juga, kelompok tersebut membuat sangkaan negatif terhadap kelompok lainnya dengan cara melekatkan penanda tertentu terhadap etnis tersebut. Dengan melekatkan penanda itu, dimaksudkan untuk menunjukkan superioritas atau ketidaksukaan terhadap kelompok atau masyarakat lain. Ketidaksukaan ini menjadi stigma dan akhirnya dilembagakan dalam bentuk stereotip yang disepakati secara sukarela sebagai kewajaran dan digunakan secara kolektif oleh kelompok masyarakat tersebut kepada masyarakat lainnya. Stereotip ini kerap digambarkan dalam bentuk bahasa dan dilestarikan dari satu generasi ke generasi berikutnya sehingga membuat stereotip ini bertahan cukup lama.

Bahasa yang digunakan sebagai penanda stereotip ini bukan dalam arti keseluruhan sistem bahasa, melainkan beberapa aspek dari sistem bahasa tersebut yaitu yang berupa bentuk linguistik pada tataran morfologi, leksikon, maupun idiom yang sengaja dilekatkan kepada kelompok tertentu untuk mempertegas perbedaan antara kelompok mereka dengan kelompok lain yang distereotipkan tersebut. Perbedaan yang dimaksud biasanya untuk merendahkan kelompok lainnya.

Tulisan ini bermaksud membahas stereotip antara etnis-etnis yang terjadi di Lingkungan Melayu, Ampenan. Adapun etnis yang menjadi perhatian adalah etnis Arab, etnis Sasak, dan etnis Tionghoa. Data yang diacu dalam penelitian ini, yaitu data bahasa berupa leksikon yang dilekatkan pada etnis-etnis tertentu sebagai penanda sterotip yang biasa digunakan oleh etnis-etnis tersebut. Kemudian dari daftar tersebut akan dicari makna harfiah serta tafsiran budaya atas makna stereotip yang dilekatkan pada etnis tersebut. Dengan demikian, penelitian ini mengacu pada kerangka teori studi linguistik antropologis.

Foley (1997: 3) menjelaskan linguistik antropologis adalah subranah linguistik yang memperhatikan bahasa dalam konteks sosial dan kultural yang lebih luas. Tujuannya adalah untuk mencari makna dari berbagai perilaku berbahasa yang disebabkan oleh faktor budaya dan struktur sosial. Oleh karena itu, studi ini bersifat interpretif, artinya menafsirkan fenomena yang terjadi dalam lingkungan, tidak hanya

mendeskripsikan, dan mencari penyebab-penyebabnya dengan menerapkan pendekatan antropologi sebagai salah satu pisau analisis.

2. Stereotip Etnis

Menurut Lippmann (1992, dalam Warnaen, 2002: 117), stereotip adalah *gambar di kepala* yang merupakan rekonstruksi dari keadaan lingkungan yang sebenarnya. Stereotip menjadi alat perekam terhadap lingkungan yang dicitrakan dalam bentuk lisan atau verbal dan diimajikan dalam citraan visual. Dengan kata lain, setiap realitas yang ada dalam suatu lingkungan masyarakat dikodekan dalam bahasa dan gambarannya disimpan dalam bentuk ciri-ciri visual yang dilekatkan atas gambaran lingkungan sebenarnya.

Dalam pengertian lain, stereotip dapat pula didefinisikan sebagai mekanisme penyederhanaan untuk mengendalikan lingkungan, karena keadaan lingkungan yang sebenarnya terlalu luas, terlalu majemuk, dan bergerak terlalu cepat untuk bisa dikenali dengan segera. Maksud penjelasan ini adalah stereotip lebih dipandang sebagai suatu aktivitas, yaitu aktivitas untuk menguasai realitas dengan cara mengendalikan lingkungan melalui berbagai penilaian yang disepakati secara sepihak oleh sekelompok orang.

Sementara itu, stereotip etnis adalah kepercayaan yang dianut bersama oleh sebagian besar warga suatu golongan etnis tentang sifat-sifat khas dari berbagai golongan etnis, termasuk golongan etnis mereka sendiri (Warnaen, 2002: 119). Definisi ini sekurangnya mengisyaratkan tiga hal. Pertama, stereotip merupakan kepercayaan kolektif artinya dimiliki dan digunakan secara bersama-sama oleh etnis tertentu. Kedua, stereotip mengelompokkan perbedaan berdasarkan sifat dan ciri khas yang dimiliki oleh kelompok etnis tertentu. Misalnya, orang Afrika yang identik berkulit hitam sehingga dilabeli dengan Negro sebagai penanda kelompok ini. Ketiga, stereotip dapat berlaku bagi kelompok lain dan juga kelompok sendiri (otostreotip).

Stereotip etnis merupakan stereotip yang sering timbul dalam suatu relasi masyarakat. Perbedaan norma, perilaku, budaya, dan cara pandang atas realitas menyebabkan perbedaan tafsir atas fenomena realitas yang terjadi. Selain itu, batasan-batasan yang diberikan untuk menyatakan suatu kelompok sebagai etnis itu juga sudah jelas meliputi beberapa hal. Berikut ini disarikan ciri khas yang melekat pada kelompok etnis dari Barth (1988: 11).

a. Secara biologis mampu berkembang biak dan bertahan.
b. Mempunyai nilai-nilai budaya yang sama dan sadar akan rasa kebersamaan dalam suatu bentuk budaya.
c. Membentuk jaringan komunikasi dan interaksi sendiri.
d. Menentukan ciri kelompoknya sendiri yang diterima oleh kelompok lain dan dapat dibedakan dari kelompok lain.

Dari pembagian di atas, terlihat bahwa kelompok etnis dikelompokkan berdasarkan ciri kesamaan anggota mereka yang bersifat kompleks dan kolektif, baik ditinjau dari faktor biologis, sosial, budaya, dan bahasa.

3. Stereotip Etnis-etnis di Lingkungan Melayu

Di bawah ini, ada beberapa stereotip yang muncul di kalangan kelompok etnis yang hidup di Lingkungan Melayu, Ampenan Tengah. Kelompok etnis yang dimaksud dalam hal ini adalah etnis Arab, etnis Sasak, dan etnis Tionghoa. Dipilihnya ketiga kelompok etnis ini karena ketiganya memiliki sejarah kontak sosial yang cukup panjang

sehingga memungkinkan terjadinya berbagai bentuk hubungan komunikasi di antara mereka, terutama yang melahirkan stereotip di antara etnis-etnis tersebut.

3.1. Stereotip yang Dimunculkan oleh Etnis Arab

a. Etnis Tionghoa: *bogdeh*

Istilah *bogdeh* merupakan referen yang biasa dipakai oleh masyarakat keturunan Arab di Lingkungan Melayu, Ampenan untuk merujuk siapa pun individu etnis Tionghoa. Semula, istilah ini tidak memiliki makna stereotip atau prasangka etnis sama sekali. Namun, dalam pemakaiannya di kemudian hari makna kata ini berubah sebagai label untuk merendahkan etnis Tionghoa karena dipengaruhi oleh beberapa faktor sosial dan budaya.

Istilah *bogdeh* merujuk pada pengertian 'buruh; kafir' menjadi stereotip di kalangan masyarakat etnis Arab di Lingkungan Melayu karena meski sama-sama bukan penduduk asli, etnis Arab menilai etnis mereka lebih mulia karena kedatang ; ,72 : n juga pandangan bahwa etnis
Tionghoa adalah orang kafir, suka memakan daging babi, meminum arak, dan menghisap candu, sehingga pantas untuk direndahkan. Dalam hal ini, stereotip dibangun berdasarkan pandangan terhadap agama dan status sosial kedua etnis tersebut.

Bentuk pemakaian stereotip ini dapat dilihat dalam kalimat berikut.

> **A: Nelaan *bogdeh* tu sekarang same ana. Mau direkbel mungkin rejal.**
> *"Sudah berani kurang ajar orang Tionghoa itu sekarang ke saya. Mau dihajar mungkin dia."*

Untuk menyatakan bentuk yang netral, mereka memakai kata Cina untuk menyebut etnis Tionghoa. Dengan demikian, tidak ada makna yang disembunyikan dari kata itu.

b. Etnis Sasak: *ahwal*

Untuk melabeli etnis Sasak, etnis Arab menggunakan leksikon *ahwal*. Secara harfiah kata ini berarti 'pribumi' yang diambil dari bahasa Arab pasaran. Namun secara sosial, istilah ini telah bergeser makna menjadi stereotip negatif, yaitu diasosiasikan dengan tindakan etnis Sasak yang mempertahankan budaya menikah dengan cara mencuri (sesuatu yang bertentangan dengan ajaran agama). Dengan demikian, stereotip yang digunakan etnis Arab untuk melabeli etnis Sasak ini adalah terkait dengan indigenositas dan juga sudut pandang agama.

Istilah ini pun berlaku kepada etnis Arab yang menikahi orang keturunan non-Arab. Mereka juga akan dikelompokkan sebagai *ahwal*, orang Arab yang kehilangan sifat murni keetnikan Arab-nya.

c. Etnis Arab: *jamaah*

Stereotip etnis Arab ini tidak hanya berlaku kepada etnis lain, tetapi juga digunakan untuk kelompok mereka sendiri. Bedanya, untuk melabeli kelompok mereka, etnis Arab menggunakan stereotip positif yang bersifat meninggikan derajat mereka. Stereotip yang dimaksud adalah *jamaah*. Dalam hal ini jamaah tidak berarti

'kumpulan orang yang beribadah', tetapi mengacu kepada kelompok orang Arab yang murni, yaitu orang Arab yang berasal dari para *sayyid*.

> A: Biar al (bagus), adik ente (kamu) jowatin (nikahkan) same harem (gadis) ***jamaah*** (Arab) care. Kayak ana juga jowat (menikah) same harem jamaah. Jangan mau same harem ***ahwal*** (pribumi), hatte (walaupun) die tajir (kaya), die geneh (cantik), taap (ampun) dah. Adeq ana sajak kemarin ana marah hawian (pacaran) same rejal (laki-laki) ahwal (pribumi). Tau kan ente ahwal-ahwal ni gimanenye (perilakunya). Hahaha....

Kutipan ini memperlihatkan cara etnis Arab menstereotipkan kelompok mereka dengan menggunakan istilah *jamaah*. Pemakaian istilah jamaah ini digunakan untuk mengasosiasikan kesetiakawanan sosial, seperti istilah jamaah dalam salat atau jamaah dalam kelompok kepercayaan tertentu. Dalam hal ini, kesetiakawanan sosial itu tercermin dengan menjaga kemurnian kelompok mereka. Sehingga mereka yang berhasil menjaga kemurnian kelompok tersebut pantas dilabeli dengan otostereotip yang positif, yaitu *jamaah*. Sedangkan mereka yang sudah kehilangan kemurniannya dikeluarkan dari label positif tersebut dan dinamakan *ahwal* 'pribumi'.

3.2. Stereotip yang Dimunculkan oleh Etnis Tionghoa

Di Lingkungan Melayu, etnis Tionghoa juga turut menciptakan stereotip untuk ditujukan kepada kelompok etnis lain. Stereotip yang masih bertahan digunakan oleh etnis Tionghoa adalah pelabelan stereotip kepada etnis Arab.

a. Etnis Arab: *yang cung*

Untuk menyebut etnis Arab, etnis Tionghoa memiliki leksikon tersendiri, yaitu *yang cung*, berasal dari bahasa Mandarin, *yang* 'orang' dan *cung* 'kambing' yang kira-kira secara harfiah berarti 'saudara kambing'. Stereotip ini dimunculkan karena etnis Tionghoa tidak menyukai sikap etnis Arab yang sering memamerkan diri sendiri sehingga diibaratkan seperti kambing. Ini dapat dilihat dari percakapan dua orang etnis Tionghoa berikut.

A: Sudah pulang yang cung itu?
B: Siapa?
A: Abah Ali. Dia ndak banyak omong tadi?

Dalam hal ini, untuk melabeli stereotip kepada etnis Arab, etnis Tionghoa mengacu pada tingkah laku etnis Arab tersebut sehari-hari.

3.3. Stereotip yang Dimunculkan oleh Etnis Sasak

Dalam pertuturan masyarakat Sasak, ditemukan dua leksikon yang mengacu pada bentuk stereotip etnis. Kedua leksikon itu masing-masing ditujukan untuk melabeli etnis Tionghoa dan etnis Arab.

a. Etnis Tionghoa: *dacin cine*

Secara harfiah, frasa *dacin cine* berarti 'timbangan orang Tionghoa'. Namun, sebenarnya istilah ini untuk mengacu kepada sifat orang Tionghoa yang pelit, tidak mau berbagi. Sehingga sifat pelit itu dimetaforakan sebagai timbangan yang memiliki sifat menakar sesuatu sekecil apa pun. Padahal, jika dilihat secara positif (sudut pandang yang berbeda dari cara pandang masyarakat Sasak), maka sifat pelit yang dimaksudkan oleh masyarakat Sasak itu adalah sikap teliti etnis Tionghoa.

Dalam kehidupan sosial bermasyarakat, etnis Sasak memiliki hubungan yang kurang baik dalam bertransaksi dengan pedagang etnis Tionghoa. Dalam transaksi perdagangan sesama etnis Sasak, biasanya pedagang akan memberikan tambahan (bonus) kepada pembelinya. Tambahan ini dimaksudkan sebagai pertanda kemauan untuk berbagi, juga sebagai bentuk penghargaan dan sikap ramah pedagang kepada pembelinya. Namun, ketika berbelanja kepada pedagang etnis Tionghoa, hal semacam itu tidak mereka dapatkan karena pedagang etnis Tionghoa menakar barang dagangannya dengan takaran yang sebenarnya (tanpa ada pemberian kelebihan kepada pembeli). Itulah yang memicu lahirnya stereotip *dacin cine*.

Dalam hal ini, leksikon ini mula-mula dimunculkan bagi pedagang Tionghoa. Namun, karena umumnya etnis Tionghoa adalah pedagang, akhirnya cakupan stereotip ini meluas hingga keseluruhan etnis Tionghoa. Akibat dari stereotip ini, etnis Sasak selalu menilai keseluruhan etnis Tionghoa bersifat sama saja, yaitu seperti dacin 'timbangan' yang bila berbuat sesuatu harus menakar, enggan berbagi. Dalam hubungan sosial, perkataan *dacin cine* ini untuk menyatakan bahwa etnis Tionghoa selalu diidentikkan dengan sifat pelit.

Dalam pemakaiannya sehari-hari, untuk merujuk kepada etnis Tionghoa, tidak jarang kata ini dikeluarkan dalam percakapan sehari-hari etnis Sasak, meskipun etnis Tionghoa yang dimaksud itu adalah teman sepermainan seperti terlihat pada kutipan berikut.

A : **Jak meq jok mbe?**
"Kamu hendak ke mana?"

B : **Maen PS leq balene A Cang. Nteh milu?**
"Saya mau bermain PS (play station) di rumah A Cang. Ayo (kalau kamu mau)?"

A : **Aloh bae, ante. Ndek aku. Masih meq girang bekedek jok bale loq *dacin cine* no?**
"Kamu saja. Masih saja kamu sering bermain ke rumah si Tionghoa pelit itu."

Dalam percakapan di atas, terlihat bahwa pemakaian kata *dacin cine* digunakan untuk mengejek etnis Tionghoa.

b. Etnis Arab*: jahiliyah*

Dalam kaitannya dengan etnis Arab, etnis Sasak juga memberikan label stereotip kepada etnis Arab. Dalam hal ini stereotip yang ditonjolkan berdasarkan ciri masa lalu etnis Arab, yaitu pada masa orang-orang Arab tidak memiliki peradaban yang baik.

Kata *jahiliyah* secara harfiah berarti 'hal yang berkaitan dengan bodoh'. Istilah ini mengacu pada masa orang Arab sebelum kedatangan Nabi Muhammad. Dengan melabeli etnis Arab dengan jahiliyah, etnis Sasak bermaksud memperlihatkan bahwa mereka lebih pandai dibandingkan dengan etnis Arab.

A: Arah, ngkah saduq raos *jahiliyah* no. Meq teakalan doang siq nie.
"Ah, jangan percaya ucapan orang Arab itu. Kamu dibohongi oleh dia."

Percakapan di atas memperlihatkan pemakaian label stereotip dengan maksud merendahkan etnis Arab.

Dari beberapa penjelasan di atas, tampak bahwa stereotip sengaja dibangun oleh masing-masing etnis lewat kata-kata sebagai penanda etnis mereka dan juga penanda etnis lain. Lebih jauh lagi, stereotip ini sengaja dipertahankan dalam bentuk bahasa dengan maksud dapat terus diturunkan ke generasi berikutnya. Akibatnya, dalam beberapa kesempatan, hubungan komunikasi antara etnis-etnis ini sering kali terganggu akibat label-label yang digunakan tersebut.

4. Simpulan

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa antara etnis Arab, etnis Sasak, dan etnis Tionghoa masing-masing memiliki label negatif terhadap etnis di luar kelompok mereka. Tujuan dari stereotip ini untuk memperlihatkan superioritas mereka, bahwa mereka lebih baik dari kelompok etnis yang lain. Di samping itu, stereotip juga digunakan untuk melabeli pandangan yang merendahkan etnis lainnya. Pengecualian bagi etnis Arab, mereka juga memiliki otostereotip terhadap kelompok mereka sendiri. Bedanya, otostereotip digunakan etnis Arab untuk meninggikan kelompok mereka.

DAFTAR PUSTAKA

Barth, Fredrik. 1988. *Kelompok Etnik dan Batasannya*. Jakarta: UI Press.

Foley, William. 1997. *Anthropological Linguistics An Introduction*. Oxford: Blackwell.

Kurniawan, Muh. Ardian. 2011. "Penggunaan Bahasa Etnis Melayu dalam Kaitannya dengan Etnis Lainnya". Skripsi. Tidak diterbitkan. Mataram: Universitas Mataram.

Warnaen, Soewarsih. 2002. *Stereotip Etnis dalam Masyarakat Multietnis*. Yogyakarta: Mata Bangsa.

Relasi Stratifikasi Sosial dan Interpretasi Pembentukan Variasi Bahasa Sasak

Muh. Jaelani Al-Pansori STKIP
Hamzanwadi Selong Email:
jaelan_alpan@yahoo.com

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui: (a) pola relasi stratifikasi sosial dengan kelas bahasa masyarakat Sasak; (b) bentuk komunikasi dan tingkat interaksi antar golongan dalam masyarakat Sasak; serta (c) interpretasi dan pemahaman masyarakat mengenai kelas bahasa yang ada (utami, madya, dan biase). Jenis penelitian ini dapat dikategorikan sebagai penelitian deskriptif kualitatif (post positif) karena berorientasi pada penemuan nilai dan pengaruh, yakni dua fokus yang memiliki kausalitas dan relasi hierarkis antara stratifikasi sosial dan eksistensi bahasa. Tahapan penelitian dimulai dengan langkah identifikasi masalah, observasi intensif, kemudi an dilanjutkan dengan tahapan pemerolehan data. Teknik pemerolehan dan pengumpulan data dilakukan dengan tiga cara, yakni wawancara (interview), observasi, dan dokumentasi sedangakan data penelitian itu terfokus pada dua jenis data yakni data skunder (tertulis) melalui dokumen dan data empirik (lapangan) melalui observasi dan interview. Penentuan informan sebagai narasumber dipilih dan ditentukan secara kualifikasi dan random berdasarkan kriteria tertentu. Setelah data didapatkan, data tersebut akan dianalisis menggunakan metode reduksi dan kategorisasi data. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa: (1)stratifikasi dan kelas sosial dalam masyarakat Sasak memiliki eksistensi dan pengaruh yang sangat besar dalam mobilitas masyarakatnya. Semua aspek termasuk bahasa di dalam stratifikasi dan kelas sosial masyarakat Sasak akan dibentuk secara berbeda menjadi kelas-kelas bahasa (undak usuk) untuk menunjukkan kriteria dan identitas masing-masing golongan. (2) Bentuk komunikasi yang terjadi dalam masyarakat sosial dapat dilihat berdasarkan konteks penuturnya yang berkomunikasi antar sesama ataupun yang berbeda golongan, sedangkan kaitannya dengan interaksi sosial, interaksi sosial antar golongan akan tinggi apabila bentuk komunikasi mereka sebanding (paralel) dan interaksi sosial itu akan berkurang apabila bentuk komunikasi itu berlawanan dan tidak sebanding (disparalel). (3) Interpretasi dan pemahaman masyarakat terhadap sejumlah kelas bahasa pastinya akan berbedabeda, ada golongan masyarakat yang mampu menginterpretasinya berdasarkan kecakapan dan interaksinya terhadap semua golongan, adapula golongan yang tidak mampu menginterpretasi kelas bahasa itu karena jarang digunakan.

1. Pendahuluan

Secara historis peradaban dan kebudayaan di Indonesia telah banyak dipengaruhi oleh peradaban yang datang dan berasal dari luar. Berbagai pengaruh itu ditinggalkan dan bahkan sudah menyatu (berintegratif) secara bertahap (stimulatif). Semua pengaruh itu tidak seluruhnya mendominasi semua sistem kebudayaan dan tradisi hidup masyarakat sebelumnya, tetapi diterima dan dikonsep melalui proses akulturasi dan asimilasi kebudayaan. Pengaruh itu akan bermacam-macam berdasarkan destinasi tertentu, dari pendatang yang masuk ke Indonesia.

Fokus dan spesifikasi penelitian ditujukan pada sistem stratifikasi sosial yang dianggap sebagai permasalahan yang masih dalam relasi penggunaan bahasa. Stratifikasi sosial merupakan komponen internal dalam sebuah masyarakat yang tidak dapat dipisahkan dengan komponen lain yang ada di dalamnya. Seperti yang kita ketahui berdasarkan realitas primer atau empirik bahwa hampir di setiap wilayah di Indonesia memiliki sistem stratifikasi sosial. Stratifikasi sosial ini muncul dan lahir berdasarkan beberapa faktor, bisa saja stratifikasi sosial itu merupakan hasil pewarisan kebudayaan orang-orang yang hidup pada era peradaban Hindu-Budha yang sudah mengenal dan menerapkan sistem kasta di tengah kehidupan mereka. Ada juga

beberapa faktor eksternal yang bukan merupakan pewarisan murni seperti kedudukan dan jabatan, faktor kehormatan, faktor kekayaan dan kedudukan, serta faktor wawasan ilmu pengetahuan (Sorokin, dalam Basrowri, 2005: 60).

Peneliti memberikan pandangan terbatas mengenai konsep stratifikasi sosial. Stratifikasi sosial merupakan sistem statis dan terikat. Kedudukannya tetap dan tidak bisa dipengaruhi dan diubah lagi, merupakan sistem pewarisan verbal dan murni berdasarkan keturunan dan diwariskan secara turun temurun dalam kelompok sosial tertentu. Contohnya adalah sistem kasta, kelas, dan golongan yang diturunkan berdasarkan tingkatan dan kedudukan seperti kebangsawanan atau sering dikenal dengan istilah darah biru (*ningrat*/terhormat). Tingkatannya dimulai dari kelas atas (*raden/datu*), menengah (*perwangsa/menak*), dan bawah (*jajar karang*).

Lain halnya dengan kelas sosial, ia merupakan sebuah sistem kedudukan sosial yang dinamis yang dapat berubah-ubah, dapat dipengaruhi secara intensif. Kelas sosial bukan merupakan sebuah sistem kedudukan dan tingkatan masyarakat atau individu yang diturunkan secara verbal melalui pewarisan murni (faktor darah dan keturunan), melainkan ia lahir berdasarkan konteks lingkungan dan keberhasilan masing-masing personal masyarakat. Oleh karena itu kelas sosial sangat erat kaitannya dengan profesi, jabatan, pekerjaan, dan wawasan ilmu pengetahuan. Tingkatan dan tingginya kelas sosial diukur berdasarkan kemampuan dan keberhasilan individu dan golongan masyarakat tertentu di dalam kelompoknya. Hal ini berimplikasi dengan munculnya istilah kelas sosial atas, menengah, dan bawah (Labov 1966, dalam Sumarsono, 2002: 49).

Kaitannya dengan pemakaian bahasa, sudah pasti akan muncul keberagaman, variasi, register, dan kelas bahasa direpresentatifkan berdasarkan stratifikasi dan kelas sosial tersebut. Namun bukanlah bahasa yang menyesuaikan diri dalam konteks ini, melainkan stratifikasi dan kelas sosial tertentu yang mengatur dan menyesuaikan konsep dan kelas bahasa menurut tingkatan atau kelas dan golongannya. Hal ini dapat dikatakan sebagai sebuah gejala variasi bahasa berdasarkan kelas penuturnya di dalam lingkungan sosial tertentu atau lebih dikenal dengan istilah sosiolek atau dialek sosial. Sosiolek yakni variasi bahasa yang berkenaan dengan status, golongan, dan kelas sosial para penuturnya (Chaer, 2010: 64).

Realitas ini sudah banyak terjadi di berbagai masyarakat, bahkan sudah menjadi bagian kebudayaan yang inklusif, terlebih lagi bagi masyarakat yang masih fanatik dengan sistem stratifikasi sosial. Salah satu daerah yang masih kental dengan sistem ini adalah wilayah Kotaraja. Kotaraja merupakan satu dari sekian daerah di wilayah Pulau Lombok yang masih memberlakukan sistem stratifikasi masyarakat serta sistem penggunaan kelas bahasa berdasarkan golongan yang berbeda. Permasalahan ini dianggap tepat dan relevan oleh peneliti untuk diangkat menjadi fokus dan obyek penelitiannya.

2. Kerangka Teori

2.1 Stratifikasi Sosial

Istilah Stratifikasi atau *Stratification* apabila ditilik dari segi etimologi (asal kata) berasal dari kata STRATA atau STRATUM yang berarti lapisan. Apabila kata stratifikasi itu dipadukan dengan kata sosial menjadi stratifikasi sosial atau *social stratification* maka akan diterjemahkan dengan pelapisan masyarakat yang terdiri dan terbagi menjadi beberapa kelas dan tingkatan. Sejumlah individu yang mempunyai kedudukan (status) sama menurut ukuran masyarakatnya, akan dikatakan berada dalam lapisan atau stratum (Ahmadi, 2003: 197).

Pengertian stratifikasi sosial di atas merupakan pengertian yang dikemukakan dalam pandangan yang masih cukup luas (kompleks), oleh karena itu perlu dikemukakan kembali pengertian yang lebih spesifik. Senada dengan pendapat yang dikemukakan oleh Ahmadi, seorang pakar Sosiologi, Bungin (2006: 49) memiliki pendapat yang hampir sama mengenai stratifikasi sosial. Stratifikasi sosial adalah struktur sosial yang berlapis-lapis di dalam masyarakat. Lapisan sosial menunjukkan bahwa masyarakat memiliki strata, mulai dari yang terendah sampai yang paling tinggi. Secara fungsional, lahirnya strata sosial ini karena kebutuhan masyarakat terhadap sistem produksi yang dihasilkan oleh masyarakat di setiap strata, di mana sistem produksi itu mendukung secara fungsional masing-masing strata.

Kemudian pengertian stratifikasi sosial itu lebih diperinci lagi oleh seorang pakar bahasa, Chaer (2010: 40). Ia berpendapat bahwa adanya tingkatan atau stratifikasi dan kelas sosial itu dapat dilihat dari dua segi: pertama, dari segi kebangsawanan (keturunan *ningrat*) kalau ada, dan kedua dari segi kedudukan kelas sosial yang ditandai dengan adanya tingkatan pendidikan dan keadaan perekonomian yang dimiliki.

Spesifikasi strata sosial itu sendiri dibatasi dengan adanya kelas dan tingkatan berdasarkan keturunan saja. Oleh karena itu sifatnya statis (tetap) dan tidak mengalami perubahan, lebih dikenal dengan istilah kasta masyarakat. Kasta atau strata itu lebih identik melihat kelas dan tingkatannya didasarkan pada darah kebangsawanan (*ningrat*) yang merupakan hasil pewarisan murni (verbal). Mengenai tingkat kebangsawanan ini, Kuntjaraningrat (1967: 245) membagi masyarakat Jawa atas empat tingkat, yaitu (1) *wong cilik*, (2) *wong sudagar*, (3) *priyai*, dan (4) *ndara*; sedangkan Clifford Geertz (dalam Pride dan Holmes (ed.) 1976) membagi masyarakat Jawa menjadi tiga tingkat, yaitu (1) *priyai*, (2) bukan *priyai* tetapi berpendidikan dan bertempat tinggal di kota, dan (3) petani dan orang kota yang tidak berpendidikan.

Lain halnya dengan sistem stratifikasi sosial yang terdapat dalam masyarakat Sasak di Pulau Lombok. Berdasarkan pendapat yang dikemukakan oleh Husanan, dkk. (2007: 13) membagi stratifikasi sosial masyarakat Sasak menjadi dua kelompok: (1) kelompok *jajar karang* yakni kasta masyarakat bawah (biasa) dan (2) kelompok *menak* yaitu kelompok bangsawan tertinggi yang memiliki kasta terpandang dan terhormat, sedangakan Mahyuni (2006: 42) membagi stratifikasi sosial masyarakat Sasak menjadi tiga kelompok: (1) kelompok *raden*, (2) kelompok *menak* dan *perwangsa*, dan (3) kelompok *jajar karang* atau *bulu ketujur*. Pendapat yang lain menyatakan bahwa stratifikasi sosial masyarakat Sasak terbagi menjadi dua kelompok, yaitu kelompok *jajar karang* yang merupakan kelompok yang berada dalam kasta terbawah dan kelompok *menak* yang terdiri atas *datu* dan *menak biase* (Windia, 2006: 57).

Pendapat yang hampir sama dikemukakan juga oleh Sudirman (2007: 81) berpendapat bahwa pada masyarakat tradisional (zaman kerajaan) memiliki sistem stratifikasi sosial, yang menempati status sosial tertinggi adalah golongan bangsawan (*raden*), golongan kedua adalah masyarakat golongan ulama (*kyai penghulu*), golongan ketiga adalah masyarakat biasa yang terdiri dari petani dan pedagang (*jajar karang*), dan golongan yang keempat adalah golongan orang-orang yang menghambakan dirinya atau suruhan (*panjak pirak*).

Demikian sejumlah pendapat mengenai stratifikasi sosial yang dikemukakan oleh para pakar dan ahli yang diutarakan dalam persepsi umum dan spesifikasi mengenai sistem stratifikasi sosial yang terdapat dalam masyarakat Sasak. Berbagi pendapat yang telah dikemukakan itu akan dijadikan landasan, penguat, dan penjelas bagi data-data penelitian yang diperoleh di lapangan khususnya bagi data mengenai sistem stratifikasi sosial yang terdapat dalam masyarakat Kotaraja. Berdasarkan seluruh

pendapat mengenai stratifikasi sosial di atas, maka peneliti dapat memberikan gambaran secara umum mengenai pembagian stratifikasi sosial yang ada dalam masyarakat Kotaraja, adapun stratifikasi sosial itu antara lain:

a. Golongan Bangsawan *Raden (datu)*/Golongan Kasta Atas
b. Golongan *Menak* dan *Perwangsa*/Golongan Kasta Menegah
c. Golongan *Jajar Karang* atau *Bulu Ketujur*/Golongan Kasta Bawah

2.2 Variasi Bahasa

Kelas dan variasi bahasa yang penggunaannya didasarkan pada tingkat-tingkat sosial ini lebih dikenal dengan istilah *undak usuk* (Chaer, 2010: 40). Pembagian kelas dan variasi bahasa ditentukan oleh adanya stratifikasi dan kelas sosial masyarakat. Berdasarkan tingkatan itu, maka dalam masyarakat Jawa terdapat berbagai kelas dan variasi bahasa yang digunakan sesuai dengan tingkat sosialnya. Jadi, bahasa atau ragam bahasa yang digunakan di kalangan *wong cilik* tidak sama dengan *wong sudagar*, dan lain pula dari bahasa yang digunakan *para priyai*. Kelas atau variasi bahasa yang digunakan oleh orang-orang yang berbeda tingkat sosialnya termasuk variasi dialek sosial; lazim juga disebut sosiolek (Nababan (1984) dalam Chaer, 2010: 39).

Sehubungan dengan *undak usuk* ini bahasa Jawa terbagi dua, yaitu *krama* untuk tingkat tinggi dan *ngoko* untuk tingkat rendah. Namun diantara keduanya masih terdapat adanya tingkat-tingkat antara, yang disebut *undak usuk* dalam bahasa Jawa atau *sor singgih* dalam bahasa Bali adalah adanya variasi bahasa berkenaan dengan tingkat kebangsawanan atau kasta (Chaer, 2010: 65). Uhlenbeck (1970), seorang pakar bahasa Jawa, membagi kelas dan variasi bahasa Jawa menjadi tiga, yaitu *krama*, *madya*, dan *ngoko*.

Pernyataan yang dikemukakan oleh para ahli di atas merupakan penjelasan mengenai kelas dan variasi bahasa yang terdapat dalam sistem stratifikasi masyarakat Jawa dan Bali. Lain halnya bila dibandingkan dengan kelas dan variasi bahasa yang terdapat dalam sistem stratifikasi dan kelas sosial masyarakat Sasak di Pulau Lombok. Tingkatan atau kelas bahasa merupakan cerminan stratifikasi sosial dalam masyarakat Sasak. Penggunaan tingkatan bahasa mirip dengan teori *Semantik Equalibrium* Brown dan Gilman (1960 dan 1972 dalam Fasold, 1990: 3). Ujaran pada tingkat *biase* (B) memperoleh respon pada tingkat *alus* (A). Hal ini tidak lain dipengaruhi oleh banyak faktor termasuk faktor status sosial (Husanan, 2003: 13).

Pengambilan kata *biase* yang bermakna 'biasa' muncul dari ungkapan orang Sasak yang menyebut diri dengan sebutan "*dengan biase*". Ungkapan ini mengandung makna bahwa orang yang dimaksud adalah orang nonbangsawan atau sering disebut dengan istilah *jajar karang*. Bahasa *biase* merupakan bahasa yang dipakai di kalangan orang biasa (nonbangsawan), sedangkan bahasa yang dipakai oleh kalangan bangsawan dikenal dengan bahasa *alus*. Bahasa *biase* sering juga dimaknai sebagai bahasa yang dipakai dalam kehidupan sehari-hari dari sebagian besar masyarakat Sasak di Lombok (Husanan dan Bahri, 2012: 25). Secara umum, stratifikasi atau kelas bahasa masyarakat Sasak terbagi menjadi 5: bahasa kasar, *biase*, *alus*, *alus utami/utame*, dan *alus enduk*. Masing-masing tingkatan memiliki fungsi dalam ujaran (Husanan dan Bahri, 2012: 68).

Berdasarkan sejumlah teori yang telah disebutkan di atas, maka peneliti dapat mengambil gambaran umum mengenai kelas bahasa yang terdapat di dalam masyarakat Kotaraja secara garis besar, antara lain:

a. Kelas bahasa *utami/alus atas* (tinggi)

Tingkatan pertama dalam sistem stratifikasi bahasa Sasak dalam masyarakat Kotaraja adalah bahasa *alus utami* (atas). Kelas bahasa ini digunakan untuk menghormati lawan bicara mengenai topik yang sedang atau sudah dibicarakan, dan

biasanya tingkatan ini digunakan untuk bertutur kepada orang yang sangat dihormati atau disegani (Husanan dan Bahri, 2012: 69).

Kelas bahasa yang menduduki tingkatan teratas ini dikhususkan penggunaannya bagi kalangan masyarakat yang berada dalam status stratifikasi sosial teratas (kasta tertinggi). Kasta yang sering menggunakan kelas bahasa ini adalah orang-orang yang menduduki kasta *raden* (*datu*). Tingkatan bahasa ini biasanya digunakan untuk berkomunikasi antar sesama golongan mereka sehingga tercipata komunikasi selaras (timbal balik). Selain itu, kelas bahasa ini juga sering digunakan pada upacara adat seperti *berwacan* dan lain sebagainya.

b. Kelas bahasa *madya/alus biase* (tengah)

Tingkat kedua dalam sistem stratifikasi bahasa Sasak dalam masyarakat Kotaraja adalah bahasa *alus biase* (*madya*). Tingkatan ini biasanya digunakan untuk menghormati lawan bicara atau topik yang sedang atau sudah dibicarakan. Tingkatan ini biasanya digunakan oleh penutur yang lebih muda atau yang lebih rendah status sosialnya kepada penutur yang lebih tua atau lebih tinggi status sosialnya (Husanan dan Bahri, 2012: 69).

Kelas bahasa yang menempati tingkatan kedua ini sering digunakan oleh kalangan masyarakat yang berada dalam stratifikasi sosial kasta *menak* dan *perwangsa*. Kelas bahasa ini digunakan untuk berkomunikasi antar sesama golongan mereka. Tingkatan bahasa ini juga bisa dikolaborasikan (dipadukan) dengan bahasa *alus utami* ataupun bahasa Indonesia dalam kegiatan resmi pemerintahan, kegiatan keagamaan (dakwah), pidato, dan lain sebagainya.

c. Kelas bahasa *biase/jamaq* (biasa)

Tingkat ketiga dalam sistem stratifikasi bahasa Sasak dalam masyarakat Kotaraj adalah bahasa *biase* (*jamaq*). Bahasa *jamaq* atau bahasa pergaulan adalah bahasa sehari-hari atau bahasa yang digunakan oleh penutur bahasa Sasak pada umumnya. Tingkatan ini biasanya digunakan oleh penutur kebanyakan dan penutur yang memiliki keakraban (Husanan dan Bahri, 2012: 69).

Kelas bahasa yang menempati tingkatan terbawah ini identik dan sering digunakan oleh kalangan masyarakat yang berada dalam stratifikasi sosial bawah, yakni masyarakat biasa yang lebih dikenal dengan istilah masyarakat *jajar karang*. Kelas bahasa ini hanya diperuntukkan bagi kalangan mereka saja. Masyarakat *jajar karang* tidak dianjurkan menggunakan kelas bahasa ini untuk menyapa atau berkomunikasi dengan masyarakat yang status kastanya lebih tinggi, karena ini dianggap kurang sopan. Apabila mereka ingin berkomunikasi dengan kalangan kasta yang lebih atas dari mereka, setidaknya mereka harus menggunakan kelas bahasa yang lebih tinggi.

Mengenai variasi bahasa sendiri akan timbul tergantung konteks atau situasional pemakaian bahasa itu sendiri. Dalam hal variasi atau ragam bahasa ini ada sebuah pandangan, yakni: variasi atau ragam bahasa itu dilihat sebagai akibat adanya keragaman sosial penutur bahasa dan keragaman fungsi bahasa itu. Semua itu ditentukan berdasarkan perbedaan kelas atau golongan. Variasi atau ragam bahasa itu dilihat berdasarkan penutur, pemakaian, keformalan, dan sarana.

3. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian yang berupaya menemukan nilai dan pengaruh, maka jenis penelitian ini dapat dikatakan sebagai penelitian Deskriptif Kualitatif (*post positif*). Oleh karena itu desain penelitiannya berbentuk analisis-observasi yakni dengan melakukan kontrol dan pengamatan intensif terhadap permasalahan penelitian dengan cara terjun langsung ke lapangan. Pengamatan ini

dilakukan dengan cara melakukan kualifikasi dan seleksi obyek dan subyek penelitian. Tujuannya agar mendapatkan data yang betul-betul akurat dan otentik sesuai dengan data primer (empirik) yang ada di lokasi penelitian.

Peneitian ini di fokuskan pada masyarakat desa Kotaraja. Adapun kategori data pada orientasi stratifikasi sosial dan kelas bahasa yang ditemukan peneliti berdasarkan hasil observasi. Sumber data diperoleh melalui informan atau narasumber (responden) yang langsung menjadi subyek penelitian. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah observasi, wawancara intensif, dan dokumentasi. Teknik analisis data menggunakan teknik meliputi:

4. PEMBAHASAN PENELITIAN

4.1 Pola Hubungan Stratifikasi Sosial dengan Kelas Bahasa Masyarakat Kotaraja (Historis Pembentukan)

a. Stratifikasi Sosial

Stratifikasi sosial merupakan sistem lapisan masyarakat yang bersifat tertutup (*closed social stratification*) yang membatasi kemungkinan pindahnya seseorang dari satu lapisan ke lapisan yang lain, baik yang merupakan gerak ke atas atau ke bawah. Di dalam sistem demikian, satu-satunya jalan untuk menjadi anggota suatu lapisan dalam masyarakat adalah kelahiran atau berdasarkan keturunan/garis darah (Soekanto 2007: 202). Oleh karena itu, sistem lapisan masyarakat di dalam stratifikasi sosial lebih identik dikenal dengan sebutan *kasta* atau *marga*. Kasta atau marga di Nusantara, khususnya di Pulau Lombok mempunyai ciri-ciri tertentu, yaitu sebagai berikut:

- Keanggotaan pada kasta diperoleh karena pewarisan/kelahiran. Anak yang lahir memperoleh kedudukan orang tuanya.
- Keanggotaan yang diwariskan tadi berlaku seumur hidup, kecuali bila ia melakukan pelanggaran sampai ia dikeluarkan dari kastanya.
- Perkawinan bersifat endogam, artinya harus dipilih dari orang yang sekasta.
- Hubungan dengan kelompok-kelompok sosial lainnya bersifat terbatas.
- Kasta diikat oleh kedudukan-kedudukan dan *awig-awig* yang secara tradisional telah ditetapkan.
- Prestise (wibawa) suatu kasta benar-benar diperhatikan.

Pernyataan teori di atas representatif dengan data penelitian yang ditemukan di lapangan, bahwa sistem stratifikasi sosial yang terdapat dalam masyarakat Kotaraja merupakan suatu sistem pewarisan kasta yang diturunkan secara turun-temurun berdasarkan garis keturunan bapak atau orang tua laki-laki. Adapun beberapa stratifikasi sosial yang terdapat dalam masyarakat Kotaraja, antara lain:

1) Golongan *Raden* (*kedatuan*)

Asal muasal atau sejarah munculnya golongan *raden* dalam masyarakat Kotaraja tidak muncul dan ada begitu saja, melainkan suatu warisan gelar yang diturunkan berdasarkan silsilah keluarga. Golongan *raden* di dalam masyarakat Kotaraja mengalir dari *kedatuan* Selaparang yang merupakan kerabat dekat dari para raja-raja Selaparang terdahulu. Gelar *raden* itu sendiri tidak muncul dan ada begitu saja dalam *kedatuan* Selaparang, melainkan diturunkan atau diwariskan secara hierarkis dari peradaban Jawa yang dulunya masuk ke tanah Lombok. Substansi gelar *raden* itu sendiri merupakan gelar yang berasal dari orang-orang Arab yang pernah masuk ke Nusantara, kemudian gelar itu diberikan kepada para pemimpin yang dianggap adil dan bijaksana. Penjelasan mengenai historial kemunculan golongan raden ini berdasarkan informasi yang disampaikan oleh salah satu informan yang mengatakan:

"Sejarah kemunculan golongan *raden* secara herarkis mengalir dari

kedatuan Selaparang, yang diturunkan dari Jawa, sedangkan awal pemberian gelar ini merupakan gelar yang diberikan oleh orang-orang Arab kepada pemimpin dan raja di Pulau Jawa."

Informan: L. Suparman (04/05/2014)

Secara etimologi (bahasa/*lugoh*) kata *raden* berasal dari bahasa Arab, yakni *Radin* atau *Rodiyyun* yang berarti pemimpin, raja, penaung, *kedatuan*, dan semacamnya, sedangkan menurut terminologi (istilah) *raden* adalah pemimpin yang memimpin dan menaungi sejumlah masyarakat dengan adil dan bijaksana. Oleh sebab itu prestise dalam golongan *raden* ini sangatlah terhormat dan menempati kedudukan yang sangat tinggi dalam masyarakat Sasak khususnya di dalam masyarakat Kotaraja. Kehormatan di dalam golongan ini mencakup semua aspek, salah satunya dalam penggunaan bahasa dalam berkomunikasi sangatlah diperhatikan. Untuk membedakan penggunaan bahasa, maka golongan ini menyesuaikan tingkat atau kelas bahasanya berdasarkan kedudukan golongannya, tujuannya untuk membedakan semua aspek dalam golongannya dengan golongan lain di bawahnya.

Eksistensi bahasa dalam golongan *raden* sangatlah diperhatikan, oleh karena itu golongan ini membentuk kelas bahasanya sendiri, walaupun harus melalui inovasi eksternal melalui sebagian sistem adopsi istilah bahasa dari luar, baik itu dari bahasa Bali, Jawa, dan Melayu. Bahasa yang dibentuk oleh golongan ini dinamakan dengan bahasa *utami/utame* yang menempati tingkatan atau kelas bahasa yang paling atas dari kelas bahasa yang digunakan oleh golongan yang berada di bawahnya (*menak* dan *perwangsa* serta *jajar karang*).

Contoh komparasi bahasa *utami* dalam golongan *raden* dengan bahasa *biase*:

No	*Utami*	*Biase*	Indonesia
1	*Margi*	*Lalo*	(Pergi)
2	*Mantuk*	*Uleq*	(Pulang)
3	*Simpang*	*Nyelaloq*	(Mampir)
4	*Malungguh/Malinggih*	*Tokol*	(Duduk)
5	*Ngumbali*	*Tulak*	(Kembali)
6	*Tampi Asih*	*Terime Kasih*	(Terima Kasih)
7	*Sugeng Rauh*	*Dateng/Hadir*	(Datang)
8	*Waspe*	*Aiq Mate*	(Air Mata)
9	*Oleman*	*Mesilaq*	(Mengundang)
10	*Bebaos*	*Ngeraos*	(Berbicara)
11	*Ngendike*	*Muni*	(Kata-kata)
12	*Medahar/Majengan/Maturan*	*Mangan/Bekelor*	(Makan)
13	*NedE/Nunas*	*Nginum*	(Minum)
14	*Mesiram*	*Mandiq*	(Mandi)
15	*Ngambel*	*Mbeit/Ngentiq*	(Mengambil)

2) Golongan *Menak* dan *Perwangsa*

Ada dua persepsi sejarah yang muncul mengenai latar belakang munculnya golongan *menak* dan *perwangsa*, pertama: golongan *menak* dan *perwangsa* memang merupakan golongan kasta masyarakat Sasak asli yang diturunkan secara turun temurun dari nenek moyang mereka yang sudah ada sebelumnya, sebelum orang Bali melakukan ekspansinya ke tanah Lombok. Penjelasan di atas senada dengan pernyataan yang disampaikan oleh salah satu informan yang mengatakan:

"Golongan bangsawan menengah ini merupakan golongan bangsawan asli masyarakat Sasak yang diwariskan secara turun temurun berdasarkan garis keturunan dari bapak, dan bukan merupakan gelar warisan pemberian dari orang Bali. . ."

Informan: L. Suparman (04/05/2014. Pukul: 18:30).

Kedua: gelar dalam golongan ini merupakan pemberian kolonialisme Bali yang diberikan dan disematkan bagi orang-orang Sasak tertentu yang memiliki jasa dan hubungan dekat atau dengan kata lain orang-orang kepercayaan kerajaan-kerajaan Hindu Bali yang pernah menjajah Lombok dahulu seperti: kerajaan Singosari, kerajaan Majapahit, kerajaan Karang Asem Bali (sumber: interview informan).

Golongan *menak* dan *perwangsa* merupakan golongan kasta menengah dalam stratifikasi sosial masyarakat Sasak umumnya. Hampir sama dengan kasta *raden* dalam hal prinsipil, walaupun menempati tingkatan kasta menengah golongan ini juga sangat memperhatikan semua aspek dalam pelaksanaan kehidupan sosialnya, salah satunya penggunaan bahasa dalam kegiatan komunikasinya. Golongan ini membentuk kelas bahasa yang menunjukkan kelas dan kriteria golongannya, harus memiliki perbedaan dengan golongan masyarakat yang berada pada tingkatan paling bawah (*jajar karang*), kemudian tidak menyamai status golongan yang berada di atasnya (*raden/kedatuan*).

Kelas bahasa *madya* yang merupakan ciri penanda komunikasi di kalangan *menak* dan *perwangsa* tidak dibentuk berdasarkan inovasi internal semata atau dengan kata lain bukan merupakan proses pembentukan kelas bahasa yang dibentuk secara orisinil oleh kalangan *menak* dan *perwangsa*, melainkan ada sebagian proses adopsi atau inovasi eksternal dari bahasa lain seperti bahasa Jawa, Bali, dan Melayu.
Contoh komparasi istilah bahasa *madya* dengan bahasa *biase*:

No	*Madya*	*Biase*	Indonesia
1	*Sampun*	*Uwah*	(Sudah)
2	*Mangkin*	*Neke/Nane*	(Sebentar)
3	*Nenten*	*Ndek Naraq*	(Tidak ada)
4	*Lumbar*	*Lalo*	(Pergi)
5	*Mantuk*	*Uleq*	(Pulang)
6	*Simpang*	*Nyelaloq*	(Mampir)
7	*Melinggih*	*Tokol*	(Duduk)
8	*Tulak*	*Tulak*	(Kembali)
9	*Rauh*	*Hadir/Dateng*	(Hadir/Datang)
10	*Saring-saring*	*Bareng-bareng*	(Bersama-sama)
11	*Oleman*	*Mesilaq*	(Mengundang)
12	*Bebaos*	*Ngeraos*	(Berbicara)
13	*Ngendike*	*Muni*	(Berkata/Kata-kata)
14	*Pemelinggihan*	*Petokolan/Kursi*	(Kursi)
15	*Gedeng*	*Bale*	(Rumah)

3) Golongan *Jajar Karang* atau *Bulu Ketujur*

Golongan *jajar karang* merupakan golongan orang biasa non bangsawan tanpa adanya gelar yang melekat. Sejarah kemunculan golongan ini sudah ada sejak dulu, dan

bahkan golongan ini dikatakan sebagai golongan asli masyarakat Sasak. Golongan *jajar karang* lebih identik dikenal sebagai masyarakat bawah yang selalu dipimpin oleh golongan di atasnya, hal ini disebabkan oleh faktor kedudukan, pamoritas, dan kehormatan yang dimiliki golongan ini lebih rendah dibandingkan dengan golongan bangsawan. Penjelasan atau pernyataan ini disesuaikan berdasarkan informasi yang diberikan informan yang mengatakan:

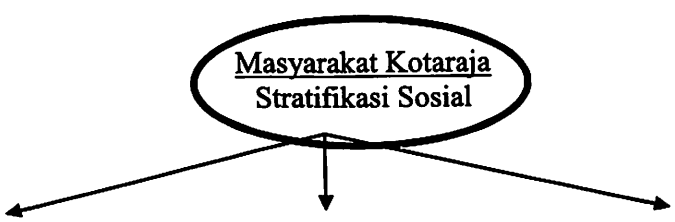
> "Golongan *jajar karang* bisa dikatakan masyarakat asli suku Sasak yang tidak menerapkan konsep tingkatan kasta di dalamnya, karena itu mereka sering disebut dengan orang *biase* yang selalu dipimpin oleh golongan di atasnya."
>
> Informan: L. Suparman (04/05/2014. Pukul 18:30).

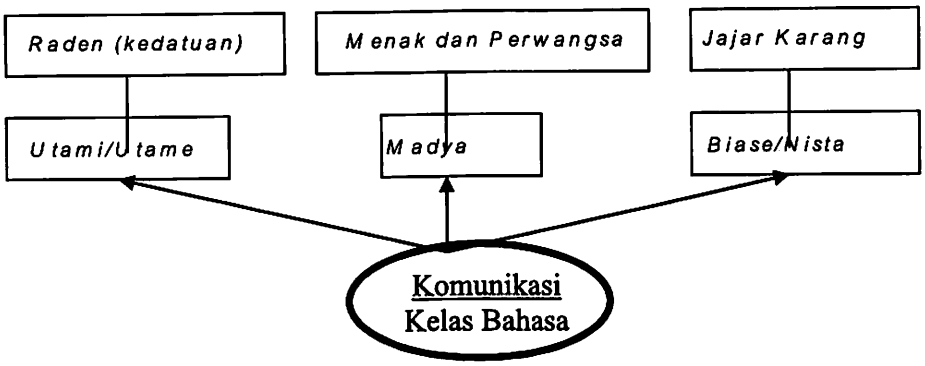
Dalam tatanan dan pelaksanaan kehidupan sehari-hari golongan ini tidak terlalu mementingkan dan memprioritaskan aspek internal golongannya, seperti apa yang telah dilakukan oleh gngan bangsawan di atasnya. Golongan ini akan menjalankan kehidupannya biasa-biasa tanpa harus ada sebagian aspek yang ditekankan secara ekslusif, yang terpenting mereka tidak melanggar tata nilai dan norma-norma yang berlaku di tengah masyarakat. Begitu juga halnya dengan pemakaian bahasa dalam komunikasi sehari-hari, golongan ini tidak pula membentuk kelas bahasa istimewa yang menunjukkan kriteria dan kelas golongannya. Golongan ini akan berkomunikasi antar sesama personal dalam golongannya menggunakan bahasa *biase* tanpa harus terlepas dari substansi dan fungsi bahasa yang sebenarnya.

Contoh istilah-istilah bahasa *biase* dalam masyarakat Kotaraja:

No	*Biase*	Lambang Fonetis	Indonesia
1	*Bale*	*[BɑlE]*	(Rumah)
2	*Paon*	*[Pawon]*	(Dapur)
3	*Jeding*	*[Jedeng]*	(Kamar mandi)
4	*Leleyah*	*[Leleyah]*	(Halaman)
5	*Untas/Rurung*	*[Untas/Rurŋng]*	(Jalan)
6	*Bejoraq*	*[Bejora']*	(Bercanda)
7	*Besual*	*[Besuwal]*	(Berkelahi)
8	*Bekedek*	*[Bekedek]*	(Bermain)
9	*Memantok*	*[Memantok]*	(Memukul)
10	*Nambah*	*[eNambah]*	(Mencangkul)
11	*Inges*	*[Inges]*	(Cantik)
12	*Lenge*	*[Lenge]*	(Jelek)
13	*Remis*	*[Remis]*	(Kotor)
14	*Bersi*	*[Bersi]*	(Bersih)
15	*Gedek*	*[Gɬdɬk]*	(Marah)

Gambar pola dalam jejaring:





Gambar 1: Pola hubungan dan pembagian kelas bahasa berdasarkan stratifikasi sosial yang ada dalam masyarakat Kotaraja.

b. Kelas Sosial

Kelas sosial merupakan sistem lapisan sosial masyarakat yang bersifat terbuka (*open social class/stratification*). Setiap anggota masyarakat mempunyai kesempatan untuk berusaha dengan kecakapan sendiri untuk naik ke lapisan yang lebih atas, atau bagi mereka yang tidak beruntung jatuh dari lapisan yang atas ke lapisan di bawahnya (Soekanto 2007: 202). Oleh karena itu penentuan tingkatan masyarakat di dalam kelas sosial secara umum maupun yang ada di dalam masyarakat Kotaraja sangat ditentukan oleh tingkat keberhasilan personal/individu masyarakatnya masing-masing. Keberhasilan individu dalam penempatan dan penggolongan kelas sosialnya di tengah masyarakat dapat diukur berdasarkan kriteria: (1)ukuran kekayaan, (2)ukuran kekuasaan, (3)ukuran kehormatan, dan (4)ukuran ilmu pengetahuan yang dimilikinya.

Realitas kelas sosial tidak dapat dipisahkan dari sistem dan mobilitas masyarakat, kelas sosial akan selalu muncul dan berdampingan dengan sistem stratifikasi sosial. Kelas sosial merupakan sebuah konsep lapisan masyarakat yang bertingkat-tingkat dilihat berdasarkan kategori dan kriteria keberhasilan yang dimiliki oleh personal masyarakat diukur dalam segala hal. Pembagian tingkatan kelas sosial akan disesuaikan berdasarkan taraf keberhasilan yang dimiliki oleh masing-masing personal masyarakat yang kemudian akan dibagi dalam bentuk kelompok-kelompok sosial, diantaranya: (1) Kelas Sosial Atas (*upper class*), (2) Kelas Sosial Menengah (*middle class*), (3) Kelas Sosial Bawah (*lower class*).

Kelas sosial yang terdapat dalam sistem kemasyarakatan di daerah Kotaraja memiliki relasi yang sangat erat dengan sistem stratifikasi sosial yang ada. Kedua konsep pelapisan masyarakat ini akan saling memasuki sistem satu sama lain, bisa saja golongan *raden*, *menak*, dan *perwangsa* mewakili kelas sosial atas dan menengah, karena rata-rata personal dalam golongan ini memiliki prestise, kedudukan, dan kemampuan yang lebih di tengah masyarakat dibandingkan dengan golongan *jajar karang* yang lebih banyak mewakili kelas sosial bawah, namun pada saat ini semua itu relatif. Berdasarkan hasil observasi yang dilakukan peneliti di dalam masyarakat Kotaraja, maka kelas sosial yang ditemukan antara lain:

1) Kelas Sosial Atas (*upper class*)

Kelas sosial yang menempati tingkatan dan kedudukan paling atas dalam tatanan sosial kemasyarakatan dalam masyarakat Kotaraja. Kelas ini sangat berpengaruh dan memiliki peran penting di tengah masyarakat, dan biasanya orang-orang yang berada dalam kelas ini sudah dipastikan tingkat kredibilitasnya (kemampuannya) dalam segala

lini. Kredibilitasnya itu dapat dilihat dari beberapa faktor, entah itu status dan ukuran kekayaan yang dimilikinya, pangkat dan jabatan, kehormatan, wawasan ilmu pengetahua, dan lain sebagainya. Oleh karena itu seringkali orang-orang yang berada dalam kelas sosial atas ini sering disebut sebagai orang kelas *elite* (mewah) baik secara materil dan kedudukan.

Penggunaan kelas bahasa dalam berkomunikasipun akan disesuaikan menurut kelas sosial yang ada, walaupun seseorang itu bukan dari golongan bangsawan namun memiliki status kelas sosial atas maka seringkali ia akan mendapatkan prestise dalam berkomunikasi, otomatis kelas bahasa yang lebih tinggi akan digunakan oleh lawan tuturnya dalam proses komunikasi tersebut.

2) Kelas Sosial Menegah (*middle class*)

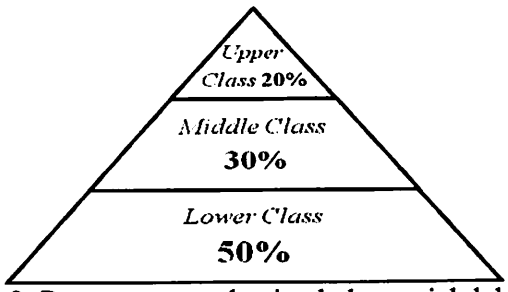
Tingkatan kelas sosial yang menduduki urutan kelas menengah dalam tatanan sosial masyarakat Kotaraja. Orang-orang yang berada dalam kelas ini bisa dikatakan sudah berkecukupan, memiliki peran dan pengaruh bagi masyarakat yang lain. Kelas sosial menengah ini biasanya mewakili kelompok profesional yang rata-rata memiliki profesi yang cukup ideal dan penting dalam mobilitas kemasyarakatan. Kelompok profesional dalam kelas ini antara lain, yakni: kelompok pekerja, kelompok wiraswastawan, pedagang, pengusaha menengah atas, dan kelompok fungsional lainnya.

Adapun kelas bahasa yang identik digunakan untuk berkomunikasi dalam kelas sosial ini adalah kelas bahasa menengah dan biasa secara kolaboratif (*madya* dan *biase*). Kelas bahasa itu akan digunakan sesuai dengan kedudukan dan tingkatan seseorang dalam kelas sosial, bukan atas dasar substansi bahasa seutuhnya, tetapi atas dasar pemberian penghormatan bagi seseorang karena wibawa dan kedudukannya.

3) Kelas Sosial Bawah (*lower class*)

Kelas sosial bawah merupakan kelas sosial masyarakat yang sebagian besar jumlahnya paling mendominasi dalam tatanan sosial masyarakat Kotaraja. Orang-orang yang berada dalam kelas sosial ini relatif memiliki taraf perekonomian yang cukup rendah, faktor itulah yang menyebabkan sejumlah persoalan di tengah kelas sosial ini. Taraf perekonomian yang rendah menyebabkan mereka hanya mengenyam pendidikan yang lebih rendah dari orang-orang yang berada dalam kelas sosial di atas mereka dan bahkan tidak sama sekali, menyebabkan mereka sulit mendapatkan peluang dan kedudukan, dan masih banyak permasalahan yang lainnya. Permasalahn ini merupakan realitas yang sudah lumrah dan sering dijumpai. Kelas sosial bawah biasanya mewakili kelompok pekerja kasar, buruh harian, buruh lepas, dan semacamnya.

Penggunaan kelas bahasa dalam kelas sosial ini biasanya akan mengikuti konteks kelas sosial itu sendiri. Kelas bahasa yang sering digunakan untuk berkomunikasi antar personal dalam kelompok ini yakni menggunakan bahasa *biase* (*nista/indria*) sebagai bahasa sehari-hari. Kelas sosial ini menganggap tidak ada faktor yang harus diistimewakan dan diprioritaskan secara berlebihan sekalipun dalam berbahasa. Bahasa akan digunakan berdasarkan substansi utuhnya, yakni untuk menyampaikan maksud dan perasaan antar individu dalam berinteraksi, oleh karena itu bahasanya biasa-biasa saja, tidak dipermasalahkan apakah bahasa itu halus (sopan) ataupun kasar, terkecuali apabila kelompok sosial ini berkomunikasi dengan kelas sosial di atasnya mereka akan menggunakan pola bahasa yang lebih halus dan sopan untuk berkomunikasi dengan mereka.

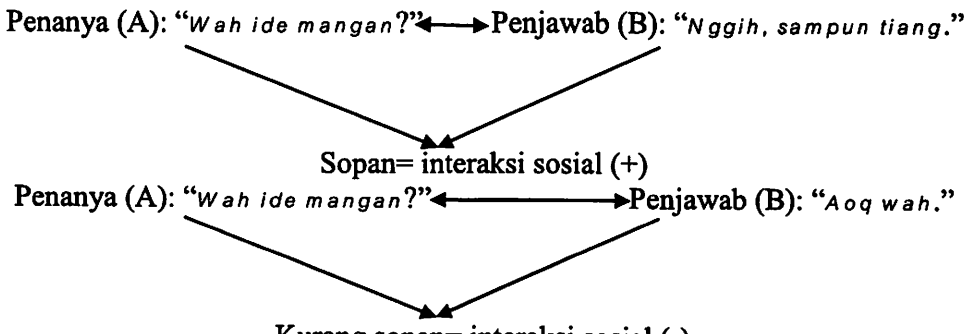


Gambar 2: Persentase pembagian kelas sosial dalam masyarakat Kotaraja.

1. Bentuk Komunikasi dan Tingkat Interaksi Sosial antargolongan dalam Masyarakat Kotaraja

Masing-masing golongan dalam stratifikasi sosial sudah membentuk dan memiliki kelas bahasa mereka sendiri, kelas bahasa yang dibentuk digunakan sebagai penanda dan pembeda dengan golongan yang lainnya. Selain itu, kelas bahasa yang sudah dibentuk digunakan juga sebagai identitas komunikasi dan penunjuk kelas sosial masyarakat. Penggunaan bahasa pada kegiatan komunikasi di dalam masyarakat Kotaraja sangat memeperhatikan aspek nilai (etika) dan tata krama. Aspek nilai dalam berbahasa merupakan sebuah perwujudan tanda saling menghormati antar penutur dan lawan tutur dalam kegiatan komunikasinya. Sebagai contoh, bentuk komunikasi yang terjadi antara golongan *menak* dan *jajar karang*, apabila si penanya (*menak*) bertanya sesuatu kepada seseorang yang berasal dari golongan *jajar karang*, maka si penjawab (*jajar karang*) harus menjawab pertanyaan itu dengan menggunakan bahasa *madya*.

Proses komunikasi yang terjadi di atas sudah dianggap tepat, karena si penjawab (*jajar karang*) sudah dianggap menghormati golongan kasta/marga di atasnya dengan menggunakan bahasa mereka. Apabila si penjawab (*jajar karang*) menjawab pertanyaan si penanya (*menak*) menggunakan bahasa biase, maka hal ini dianggap kurang sopan dan tidak memiliki tata krama dalam berbahasa. Oleh sebab itu, jika hal ini terjadi maka secara otomatis akan mempengaruhi tingkat interaksi sosial antar kedua golongan tersebut (*menak* dan *jajar karang*). Si penanya (*menak*) tidak akan mererspon kembali apa yang akan dikatakan si penjawab, dan malah akan langsung menegurnya, apabila komunikasi tidak selaras antar kedua golongan ini terus terjadi maka tidak menutup kemungkinan akan terjadi kerenggangan interaksi sosial untuk komunikasi selanjutnya.



Adanya tingkat-tingkat bahasa yang disebut *undak usuk* ini menyebabkan penutur dari masyarakat tutur bahasa Sasak harus mengetahui lebih dahulu kedudukan tingkat stratifikasi sosialnya terhadap lawan bicaranya. Pada contoh berikut dapat dilihat bedanya variasi bahasa *utami* dan *biase* dilihat dari si penanya. Kalau si penanya

memepunyai status sosial yang lebih rendah dari si penjawab, maka biasanya digunakan bentuk *utami*, sedangkan si penjawab menggunakan bentuk *biase*, kalau si penanya mempunyai status sosial lebih tinggi dari si penjawab, maka dia menggunakan bentuk *biase*, sedangkan si penjawab menggunakan bentuk *utami*, kalau status penanya dan penjawab sederajat, maka kalau si penanya menggunakan bentuk *utami* penjawab pun harus menggunakan bentuk *utami* dan sebaliknya. Kalimat pertanyaan, jika diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia adalah: "Anda mau pergi ke mana?" dan kalimat jawabannya adalah: "Saya mau pulang."

A			**B**		
Anda mau pergi ke mana?			**Saya mau pulang.**		
Penanya	**Kelas bahasa**	**Pertanyaan**	**Penjawab**	**Kelas bahasa**	**Jawaban**
JK	*Utami*	*Jengandike raden margi ojok mbe tiang?*	R	*Biase*	*Ku uleq.*
M&P	*Biase*	*Melende lalo ojok mbe?*	JK	*Madya*	*Tiang mantuk*
M&P	*Madya*	*Plungguhde mele lumbaran ojok mbe tiang?*	M&P	*Madya*	*Tiang mantuk*
JK	*Biase*	*Melende lalo ojok mbe?*	JK	*Biase*	*Ku uleq*

Tabel 1: Bentuk dan pola komunikasi antar golongan yang berbeda ataupun sama dalam masyarakat Kotaraja, sesuai dengan konsep yang dikemukakan oleh Suwito (1983) dalam Chaer (2010: 40-41).

Bentuk dan pola komunikasi dalam kelas sosial masyarakat Kotaraja:

Kelas sosial		**Bentuk dan pola komunikasi**	**Eksplanasi**
Upper class (UC)	*Lower class* (LC)	Disparalel/berlawanan UC:*Wah ente gaweq pegawean meq?* (-) LC:*Enggih sampun tiang.* (+)	Komunikasi yang terjadi tidak setara antara penanya dan penjawab, dikarenakan pengaruh status sosial si penanya lebih atas dari si penjawab. Status si penanya diukur berdasarkan jabatan, kedudukan, kehormatan, dan kekeyaan yang dimilikinya, sehingga dalam komunikasi tersebut si penjawab harus menggunakan kelas bahasa yang lebih atas untuk menjawab pertanyaan si penanya.
Middle class(MC)	*Lower class* (LC)	Tergantung konteks, bisa paralel (selaras) dan disparalel (tidak selaras).	Komunikasi yang terjadi bisa saja selaras dan sebaliknya, hal ini dipengaruhi karena kedudukan dan status sosial si (A) yang

		MC:*Prikeq pegawean meq si salaq ini!* (-) LC :*Enggih mangkin tiang.* (+) atau MC:Perbaiki bagian pekerjaanmu yang salah! (-) LC:*Enggih* nanti pak. (+)	memberikan perintah sedikit lebih atas dari si (B) yang memberikan tanggapan. Faktor yang menyebabkan bentuk komunikasi ini terjadi karena status sosial si (A) dilihat berdasarkan kedudukan dan ilmu pengetahuan serta wawasan yang dimilikinya, misalnya saja komunikasi antara guru dan siswa, antara dosen dan mahasiswa, serta pimpinan dan bawahan (karyawan).
Lower class (LC)	*Lower class* (LC)	Paralel (selaras) atau disebut komunikasi timbal balik dan setara LC:*Wah ente mangan?* (-) LC:*Aoq wah.* (-)	Kelas bahasa yang digunakan dalam proses komunikasi tersebut adalah kelas bahasa biasa. Komunikasi yang terjadi akan selaras karena keduanya, penutur dan lawan tutur berada dalam satu kelas sosial yang sama, tidak ada yang lebih dan yang diunggulkan secara ekslusif termasuk kelas bahasa dalam kelas sosial ini. Kelas sosial bawah ini mewakili kelompok pekerja kasar, buruh harian, buruh lepas, dan semacamnya, yang sebagian besar merupakan profesi dari kalangan orang biasa.

Tabel 2: Bentuk dan pola komunikasi antar golongan dalam kelas sosial yang berbeda ataupun sama dalam masyarakat Kotaraja.

2. Tingkat Interpretasi dan Pemahaman

Pengklasifikasian bahasa dalam bentuk kelas-kelas yang berbeda atau lebih dikenal denga istilah *undak usuk* sudah tentu memiliki konsep istilah yang berbeda-beda pula. Bahasa *utami* yang menempati kelas bahasa paling atas dalam bahasa Sasak hampir memiliki kemiripan istilah dengan bahasa *madya*, karena konsep dan historial pembentukannya hampir sama, kelas bahasa yang sama-sama merupakan hasil inovasi eksternal yang sebagian mengadopsi istilah bahasanya dari bahasa lain seperti bahasa Jawa, Bali, dan Melayu. Ketika proses komunikasi antara golongan *raden* dan *menak* serta *perwangsa* sedang berlangsung, otomatis mereka akan memiliki interpretasi dan pemahaman terhadap kelas bahasa satu sama lain. Golongan *raden*, *menak*, dan *perwangsa* tidak hanya bisa menginterpretasi dan memahami kelas bahasanya sendiri, tetapi bisa juga memahami bahasa *biase* pada golongan *jajar karang*.

Permasalahan interpretasi dan pemahaman terhadap bahasa *utami* dan *madya* akan muncul pada sebagian orang dalam golongan *jajar karang*, karena tidak semuanya memiliki wawasan dan kecakapan dalam menggunakan kelas bahasa ini. Golongan *jajar karang* sudah terbiasa menggunakan bahasa *biase* sebagai bahasa sehari-hari mereka, hanya sebagian istilah dari bahasa *utami* dan madya yang mereka ketahui. Ada

beberapa faktor yang menyebabkan hal ini terjadi, pertama: pengaruh lokasi tempat tinggal, biasanya golongan *jajar karang* memiliki tempat tinggal dalam kedusunan khusus demikian pula dengan golongan bangsawan, inilah faktor yang membuat jarangnya komunikasi antar kedua golongan tersebut, sehingga mereka akan lebih sering berkomunikasi antar sesama golongannya menggunakan kelas bahasanya masing-masing. Kedua: pengaruh kurangnya interaksi antar golongan dalam hubungan sosial, dan lain sebagainya.

5. SIMPULAN

Berdasarkan uraian dan pembahasan terhadap rumusan masalah yang telah diangkat dalam penelitian ini, maka peneliti dapat mengambil dan memberikan beberapa kesimpulan, diantaranya:

1. Stratifikasi dan kelas sosial dalam masyarakat Sasak di Pulau Lombok memang sudah menjadi salah satu bagian dari kebudayaan yang tidak dapat dipisahkan dari sistem dan mobilitas kehidupan masyarakatnya. Stratifikasi sosial dalam orientasi mp [n memberlakukan konsep pelapisan golongan masyarakat berdasarkan garis keturunan darah dan bersifat tertutup (statis), sedangkan kelas sosial merupakan sebuah sistem yang menggolongkan seseorang ke dalam lapisan-lapisan masyarakat tertentu berdasarkan kriteria dan ukuran keberhasilan yang dicapainya di tengah masyarakat dan bersifat terbuka (dinamis). Masyarakat yang berada pada stratifikasi dan kelas sosial akan membentuk sebagian aspek yang berbeda pada masing-masing golongannya, termasuk pembentukan kelas bahasa sebagai penanda dan penunjuk identitas golongan mereka yang berbeda, entah itu bahasa *utami*, *madya*, dan *biase*.
2. Bentuk komunikasi antar golongan dalam stratifikasi dan kelas sosial akan disesuaikan berdasarkan konteks masing-masing penutur. Apabila Seseorang berkomunikasi antar sesama golongannya, maka akan terjadi komunikasi paralel dan sebanding, sebaliknya apabila terjadi komunikasi antar golongan yang berbeda, maka secara otomatis golongan yang lebih bawah akan menggunakan kelas bahasa yang lebih tinggi untuk menghormati golongan di atasnya, maka bentuk komunikasi ini dapat dikatakan sebagai komunikasi disparalel, berlawanan dan tidak sebanding. Komunikasi yang menggunakan konsep *undak usuk* atau tingkatan bahasa (*language level*) di dalam masyarakat yang memiliki sistem stratifikasi dan kelas sosial akan memungkinkan mempengaruhi tingkat interaksi sosial mereka juga.
3. Interpretasi dan pemahaman masyarakat akan berbeda-beda terhadap kelas bahasa yang berbeda satu sama lain. Golongan yang berada pada stratifikasi sosial yang berbeda tidak secara komprehensif memiliki kemampuan dan kecakapan dalam menggunakan semua kelas bahasa, hal itu dipengaruhi oleh jarangnya interaksi antar sesama golongan, kurangnya komunikasi, kemonotonan bahasa atau kecendrungan hanya menggunakan satu kelas bahasa.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad Hidayat, Asep. 2006. Filsafat Bahasa : *Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna, dan Tanda*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Bangku Sekolah. 2014. Stratifikasi Sosial. Tersedia pada http://bangku sekolah-id.blogspot.com. diakses tanggal 15 Maret 2014.

Bungin, Burhan. 2010. *Analisis Data Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Rajawali Press.

Chaer, Abdul & Agustina, Leonie. 2010. *Sosiolinguistik Perkenalan Awal.* Jakarta: Rineka Cipta.

Chaer, Abdul. 2007. *Kajian Bahasa.* Jakarta: Rineka Cipta.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 2002. *Sejarah Daerah Nusa Tenggara Barat.* Mataram: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Husanan, L. Erwan & Bahri, Syaiful. 2012. Bahasa Sasak: *Sebuah Tinjauan dan Deskripsi untuk Memahami Peta dan Sebaran Penutur Bahasa Sasak Biase dan Alus.* Pringgabaya-Lotim: KSU "Prima Guna".

Mahsun. 2012. *Metode Penelitian Bahasa.* Jakarta: Rajawali Pers.

Moleong, Lexy J. 2011. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung: Remaja Rosdakarya.

Saraswati, Sylvia. 2009. *Cara Mudah Menyusun Proposal, Skripsi, Tesis, dan Disertasi.* Yogyakarta: AR-RUZZ MEDIA.

Sudirman. 2007. *Gumi Sasak Dalam Sejarah.* Pringgabaya-Lotim: Yayasan Budaya Sasak Lestari & KSU "Prima Guna".

Sugiyono. 2012. *Memahami Penelitian Kualitatif.* Bandung: ALFABETA.

Sumarsono. 2002. *Sosiolinguistik.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Thomas, Linda & Wareing, Shan. 2007. *Bahasa , Masyarakat & Kekuasaan.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rasa Bahasa Sasak dalam Ranah Sastra Sosial untuk Menemukan Jati Diri Bangsa

Muh. Syahrul Qodri
FKIP Universitas Mataram

Abstrak

Masyarakat Indonesia saat ini adalah masyarakat yang sudah terbawa arus oleh banjir budaya, banjir yang menggerus berbagai identitas diri yang sangat berharga sehingga kita tidak tahu secara pasti, seperti apakah Indonesia yang sesungguhnya. Menjawab persoalan tersebut bisa dirunut dalam penggunaan bahasa dan penggunanya, berpatokan pada rasa bahasa Sasak dalam ranah sastra sosial untuk menemukan jati diri bangsa. Permasalahan ini dikaji dengan menggunakan kerangka berfikir Bourdieu dengan *theory of practice*-nya. Hasil yang diperoleh adalah bahwa bangsa Indonesia harus mengembalikan dirinya pada posisi yang semestinya, sederajat dengan bangsa lain, sehingga memiliki nilai tawar dalam kancah global. Hal ini dapat dipelajari melalui rasa bahasa yang banyak terkandung dalam karya-karya sastra yang lahir dari perut bumi Indonesia, terutama karya sastra kuno yang sudah dimiliki secara sosial oleh masyarakat Indonesia itu sendiri.

1. Pengantar

Akhir-akhir ini seringkali media menyuguhkan berita tentang banjir bandang yang menggerus sekian banyak material dan berbagai benda berharga lainnya. Banyak korban meninggal, hilang, dan mengalami luka-luka serius. Akibat, dari arus kencang air bah tersebut menimbulkan kerugian-kerugian besar, secara materi maupun yang lainnya.

Pada saat peristiwa mengerikan itu terjadi, saya membayangkan seseorang yang tengah berusaha menyelamatkan diri dari derasnya arus air bah. Sebut saja si Udin, salah seorang yang tengah diseret arus. Ia kian berusaha semampunya untuk berpegangan pada sesuatu, apapun itu, untuk menyelamatkan diri dari arus deras yang membawanya. Ia berpegangan pada dahan kayu terdekat, bebatuan yang ada, atau ranting yang lapuk pun dipegangnnya, bahkan sejumput rumput menjadi pegangan saat kepepet seperti itu.

Apa dinanya, kenyataan yang terjadi di sosial masyarakat Indonesia saat ini tidak jauh berbeda dengan peristiwa yang dialamai oleh si Udin pada banjir bandang tersebut. Masyarakat Indonesia saat ini adalah masyarakat yang sudah terbawa arus oleh banjir budaya, banjir yang menggerus berbagai identitas diri yang sangat berharga sehingga kita tidak tahu secara pasti, seperti apakah Indonesia yang sesungguhnya. Pada akhirnya, kita dengan susah payah mencari berbagai macam bentuk pegangan yang bisa didapatkan secara instan. Barat datang, Barat dipegang. India masuk, India yang jadi idola. Lalu saat ini, Korea yang datang, Korea pula yang dibangga-banggakan.

Pertanyaan pentingnya adalah, mengapa hal itu bisa terjadi? Mari kita runut satu per satu, mulai dari penggunaan bahasa beserta penggunanya.

2. Bahasa dan Penggunanya

Bahasa merupakan bagian dari sebuah aktivitas, di mana sebagian orang mendominasi sebagian yang lainnya. Sebagaimana orang-orang yang memiliki modal *financial* yang memegang kendali atas orang-orang yang tidak memilikinya, demikian

juga halnya dengan orang-orang yang memiliki modal linguistik mengontrol orang-orang yang memiliki sumber-sumber terbatas. Sebab, bahasalah yang mendefinisikan suatu kelompok dan memberi seseorang (seorang juru bicara) otoritas dalam kelompok tersebut, serta memberi kekuasaan untuk berbicara atas nama kelompok tersebut (Snook, 2009: 219).

Bila bahasa adalah sebuah aktivitas sosial yang dapat mendominasi dan terdominasi, maka dengan sendirinya kebudayaan juga bisa mendominasi dan terdominasi. Hal ini disebabkan karena bahasa merupakan bagian dari kebudayaan. Dari sinilah kemudian kebudayaan Indonesia tampaknya mulai tergeser dengan budaya yang berasal dari luar.

Tampak jelas terlihat, bagaimana masyarakat kita begitu senang menggunakan bahasa keinggris-inggrisan dalam komunikasinya sehari-hari, terutama di media sosial, yang kadang secara *grammer* atau struktur, pola bahasanya sering terdengar menggelikan. Lalu, sebagian lainnya menggunakan bahasa yang kearab-araban dengan berupaya melakukan alih kode pada kata-kata tertentu, meski kadang kurang pas. Lalu, pada kurun waktu terakhir, banyak yang menggunakan istilah-istilah Korea dan Jepang. Mereka merasa bangga menggunakan bahasa semacam itu dikarenakan lunturnya kebanggaan mereka terhadap bahasa Indonesia atau bahasa daerahnya sendiri.

Dari sini bisa dilihat bagaimana perilaku manusia pengguna bahasa campur lebur semacam itu. Merekalah salah satu contoh yang sangat konkret, sebagai masyarakat pengguna bahasa yang kehilangan identitas kebangsaannya, tidak ubahnya seperti tokoh kita di atas, si Udin. Bila bahasa saja dapat terdominasi seperti itu, lambat laun, cara berfikir, cara hidup, dan tindakan-tindakan sosial lainnya juga seperti terkungkung dalam suatu ranah yang tidak disadari oleh pemilik bahasa itu sendiri.

Bourdieu berpandangan bahwa bahasa merupakan bagian dari cara hidup sebuah kelompok sosial dan secara esensial memberikan layanan bagi tercapainya tujuan-tujuan praktik. Umat manusia terlibat dalam kehidupan dan menciptakan tuntutan-tuntutan tertentu pada diri kita. Bahasa adalah suatu tuntutan semacam itu dan pada gilirannya ia juga membuat tuntutan-tuntutan pada kita: ontology kita, metafisika kita, filsafat kita berasal dari (atau mencerminkan) bahasa kita (Snook, 2009:203-207). Hal ini berarti, gaya berpakaian, gaya bernyanyi, berakting, bahkan cerita hidup, masuk dalam konteks kebahasaan yang dengan sendirinya menjadi teks.

3. Menyadari Keberadaan Bahasa Diri

Tentu saja saya tidak bisa serta-merta menyalahkan orang lain yang mengagumi idolanya di belahan dunia sana. Tidak ada hak juga saya melarang orang mengikuti gaya kebarat-baratan, kearab-araban, atau yang lainnya, tetapi pada akhirnya akan menjadi ironi ketika sautu saat nanti akan menyadari dirinya bahwa ia tidak lagi memiliki identitas diri yang jelas, yang patut untuk dibanggakan. Apakah kemudian bisa dikatakan hebat ketika kita hanya bisa *ngikutin* orang lain? Kapan waktunya kita bisa menjadi *yang diikuti*?

Sejenak mari kita kembali kepada cerita si Udin di atas.

Udin tampaknya tidak bisa mendapatkan sesuatu yang bisa dipegang sehingga arus bah terus menyeretnya hingga ke tempat yang jauh. Untungnya, dia tidak terbentur dengan gelontongan kayu yang mengancam nyawanya atau terseret arus dalam yang bisa menenggelamkannya. Ia terseret jauh pada sebuah tempat yang belum pernah ia kunjungi sebelumnya. Lalu, sampailah ia pada sebuah tepi dan mencoba berdiri di atas bebatuan yang rapuh. Ia baru menyadari dirinya bahwa pakaian yang ia kenakan sudah begitu lusuh dan anehnya bukan pakaian yang ia miliki, melainkan pakaian orang lain

yang entah ia dapatkan dari mana. Ia juga agak susah bicara karena bahasa yang digunakan lumayan sulit untuk dimengerti orang lain.

Melihat apa yang terjadi pada tokoh si Udin, tampak keterkaitannya dengan bahasa yang menurut Burdeou adalah sebuah praktik sosial yang tidak bisa lepas dari apa yang disebut sebagai *habitus*. Bourdieu (1979:vii) mengartikan habitus sebagai "... suatu sistem disposisi yang berlangsung lama dan berubah-ubah (*durable, transposable disposition*) yang berfungsi sebagai basis generatif bagi prektik-praktik yang terstruktur dan terpadu secara objektif" (Takwin, 2008:xvii). Di samping *durable*, habitus juga bersifat *transposable*, dalam artian mampu menggerakkan beragam dan berlipat ganda kegiatan maupun persepsi dalam ranah-ranah (yang bisa berbeda dari tempatnya semula diperoleh) dan merupakan *structured structures* atau struktur-struktur yang terstruktur yang merangkum kondisi-kondisi sosial objektif yang terekam olehnya (Bourdieu, 1977:72-78).

Istilah disposisi sendiri menunjuk pada setidaknya tiga hal: hasil tindak pengaturan yang dekat dengan makna struktur, juga pada cara berada, kondisi kebiasaan (khususnya berkaitan dengan tubuh) dan kecenderungan, tendensi, kecondongan. Habitus bersifat reflektif yang merupakan hasil reproduktif dari hubungan sosial yang objektif maupun interpretasi subjektif. Hal ini dapat dilihat melalui berbagai dimensi, antara lain adalah gaya hidup, emosi, perilaku, kosmologi, dan lain-lain.

Selain itu, habitus juga dapat dikatakan sebagai ketidaksadaran-kultural, yakni pengaruh sejarah yang secara tak sadar dianggap alamiah. Artinya, habitus bukan pengetahuan bawaan, tetapi habitus merupakan *product of history, produces individual and collective practices, and hence history, in accordance with the schemes engendered by history* (Bourdieu: 1995:82).

Dalam tulisan ini, konsep habitus perlu dimasukkan dengan maksud agar dapat melihat seberapa kuat habitus yang kita miliki untuk mempengaruhi segala macam tindakan-tindakan, baik yang bersifat individu maupun dalam tataran sosial, khususnya dalam penggunaan bahasa yang kita miliki sendiri. Bukankah para ahli bahasa sepakat bahwa fungsi utama bahasa seperti yang dinyatakan oleh Keraf (1994: 3-10) salah satunya adalah sarana ekspresi diri?

Sebagai pengganti bahasa dalam posisinya sebagai ekspresi individual, ada bahasa sebagai tindakan sosial. Ia adalah sarana yang dengannya sebuah kelompok sosial mengkomunikasikan tujuan, kebutuhan, dan kondisi anggotanya. Namun, di sisi lain, Bourdieu menambahkan sebuah dimensi yang lebih jauh. Bahasa harus dipandang sebagai bagian dari cara hidup sebuah kelompok. Bahasa adalah suatu aktivitas manusia—seperti halnya memasak dan menjadi prajurit—dan kesuksesannya terletak pada efek-efeknya: bukti kue pudding terletak pada 'memakannya'; bukti strategi militer terletak pada kemenangan pertempurannya (Snook, 2009 : 226-227).

Melalui konsep habitus ini kemudian Bourdieu mengingatkan bahwa dengan bahasa, kita menciptakan dunia kita. Tapi sang 'kita' bukan sekedar 'kita' yang dulu—ia adalah orang-orang yang memiliki kekuasaan untuk membuat kata-katanya menjadi tongkat. Sebuah kelompok etnis yang dominan, misalnya, dapat menjalankan kekuasaan atas yang lainnya karena terdapat sebuah hubungan objektif yang dicerminkan bahasa si dominan (Snook, 2009:221).

Kembali lagi pada cerita si Udin di atas.

Udin, ketika meminta pertolongan kepada orang lain, ia berusaha menggunakan bahasa yang (menurutnya) sopan agar bisa dipahami dan diterima oleh lawan bicaranya. Ia sadar bahwa di tempatnya ia berada kini adalah tempat yang bukan ranah kekuasaannya. Ia menjadi orang yang sangat hati-hati.

Ranah (*field*) diartikan Bourdieu sebagai jaringan relasi antarposisi-posisi objektif dalam suatu tatanan sosial yang hadir terpisah dari kesadaran dan kehendak individual (Bourdieu & Eagleton, dalam Harker, dkk [ed].2008). Dalam hal ini, ranah bukan ikatan intersubjektif antarindividu melainkan semacam hubungan yang terstruktur dan tanpa disadari mengatur posisi-posisi individu dan kelompok dalam tatanan masyarakat yang terbentuk secara spontan. Ranah inilah yang menjadi dasar untuk habitus. Ranah merupakan wilayah kehidupan sosial yang sangat kompleks atau dengan kata lain mengisi ruang sosial.

Ruang sosial mengacu pada keseluruhan konsepsi tentang dunia sosial. Konsep ini menganalogikan realitas sebagai sebuah ruang dan pemahamnnya menggunakan pendekatan topologi. Ruang sosial individu dikaitkan melalui waktu (trajektori kehidupan) dengan serangkaian ranah tempat orang-orang berebut berbagai bentuk modal.

Modal inilah yang dibutuhkan si Udin agar ia mampu menempatkan diri dalam posisi-posisi tertentu yang diharapkannya. Modal yang dimaksudkan dalam hal ini adalah meliputi benda-benda material (yang bisa mempunyai nilai simbolis), prestise, status, otoritas, juga selera dan pola konsumsi. Modal juga bisa dikategorikan dalam tiga hal, yaitu modal ekonomi, modal sosial, dan modal budaya. Modal juga dipandang Bourdieu sebagai basis dominasi (meskipun tidak selalu diikuti atau diakui oleh semua partisipan). Misalnya, agar dapat dipandang sebagai seseorang atau kelas yang berstatus dan mempunyai prestise, berarti ia harus diterima sebagai sesuatu yang legitimit, dan terkadang, sebagai otoritas yang juga legitimit. Artinya, beragam jenis modal dapat ditukar dengan jenis modal lainnya dan penukaran yang paling hebat adalah penukaran modal simbolik, sebab dalam bentuk inilah bentuk-bentuk modal yang berbeda dipersepsi dan dikenali sebagai sesuatu yang legitimit (Cheleen Mahar, 2009 : 16-17).

Sebut saja tokoh si Udin memiliki ketampanan diri, kealamian yang tidak dimiliki oleh setiap orang, sehingga bisa dijadikan sebagai modal dalam menjalin komunikasi dan meminta pertolongan kepada orang lain. Ya, Indonesia dengan kekayaan alamnya, kekayaan hasil bumi dan tambangnya, kecantikan yang dimilikinya, keluasan hutan dan keindahan laut yang dihiasi oleh beribu pulau, pada dasarnya bisa dijadikan modal untuk membangun posisi diri pada tataran yang lebih baik dan tentu saja memiliki nilai tawar yang lebih, bukan sekedar menjual diri layaknya pelacur jalanan.

4. Rasa Bahasa Sasak

Untuk itu, ada baiknya sekiranya saya menawarkan untuk belajar dari rasa bahasa Sasak, di mana penggunanya memiliki kepekaan yang tinggi terhadap nilai rasa dalam berbahasa. Sebagai contoh yang konkret adalah ketika ada seseorang yang datang, ia akan dikatakan sebagai *dengan* (=orang). Namun, bila orang itu sudah memiliki kedekatan emosional yang lebih dekat, maka ia akan disapa *batur* (=teman). Selanjutnya, jika seseorang tersebut sudah sangat dekat, ia akan dianggap sebagai *semeton* (=saudara).

Pada kasus lainnya, ketika berbicara dengan orang lain yang baru dikenalnya, masyarakat Sasak cenderung menggunakan kata *Side* (= sebagai kata ganti Anda) dalam berkomunikasi. Apalagi jika orang tersebut memiliki usia yang lebih dewasa. Dan bila orang tersebut adalah orang yang dihormati, maka akan digunakan kata *pelinggih* atau *pelungguh*.

Hal ini bukan saja karena adanya stratifikasi sosial, tetapi lebih pada tataran bagaimana rasa bahasa itu ketika diucapkan, karena bahasa memiliki sifat interpersonal

di mana bahasa berfungsi sebagai sikap penutur dan sebagai pengaruh pada sikap dan perilaku petutur. Pengguna bahasa dituntut untuk menggunakan bahasa yang santun.

Kesantunan dalam berbahasa merupakan ciri khas masyarakat berbudaya tinggi. Kesantunan dimaksudkan agar tidak ada pihak-pihak yang merasa tersinggung dan merasa tidak nyaman. Sikap berbahasa yang tepat akan mendukung suasana yang menyenangkan dalam komunikasi sebagai peristiwa bahasa yang baik. Dalam penggunaan bahasa yang santun ini, seseorang harus menguasai bahasa yang digunakannya, minimal mampu menemukan pilihan-pilihan kata yang pas, dalam artian bahwa kata-kata yang digunakan tersebut memiliki nilai rasa yang sama-sama bisa saling menyenangkan.

Pemilihan kata atau dalam ranah sastra disebut sebagai diksi, mencakup pengertian kata-kata mana yang harus digunakan untuk mencapai suatu gagasan, bagaimana membentuk pengelompokan kata–kata yang tepat atau menggunakan ungkapan-ungkapan, dan gaya mana yang paling baik digunakan dalam suatu situasi. Pilihan kata atau diksi adalah kemampuan membedakan secara tepat nuansa-nuansa makna dari gagasan yang ingin disampaikan dan kemampuan untuk menemukan bentuk yang sesuai (cocok) dengan situasi dan nilai rasa yang dimiliki kelompok masyarakat pendengar.

Kembali kepada pengguna bahasa Sasak. Masyarakat Sasak yang memahami konteks kebudayaannya sendiri akan cenderung menggunakan kata-kata yang memiliki nilai rasa yang tinggi sehingga memungkinkan terjadinya komunikasi yang harmnonis. Hal ini disebabkan oleh tradisi yang secara turun-temurun diciptakan oleh para leluhurnya. Bukti kongkret dalam hal ini adalah adanya berbagai naskah-naskah kuno yang banyak sekali terdapat di daerah Lombok (Sasak). Tulisan-tulisan tersebut merupakan karya sastra yang memiliki nilai rasa yang sangat tinggi. Karena itulah, dalam tulisan ini saya memberikannya judul Rasa Bahasa Sasak dalam ranah Sastra Sosial.

Disebut sebagai sastra sosial karena karya-karya sastra tersebut benar-benar dimiliki oleh masyarakat sosial di suku Sasak yang kemudian dijadikan sebagai pedoman hidup berperilaku, pedoman dalam pergaulan sehari-hari, dan juga dijadikan sebagai pedoman dalam kegiatan beribadah.

Perilaku seseorang ataupun sekelompok orang dapat dilihat dan dirasakan secara kasat mata, bahkan dapat dianalisis sedemikian rupa. Perilaku yang dimaksudkan dalam hal ini adalah tindakan-tindakan bersifat individu maupun sosial yang dapat berefek pada kepentingan-kepentingan diri dalam menentukan posisi yang diharapkan, sebagaimana yang sudah kita bahas di atas.

Perilaku atau tindakan-tindakan tersebut, oleh Bourdieu diistilahkan sebagai praktik. Praktik menurut Bourdieu tidak secara sadar—atau tidak sepenuhnya secara sadar—diatur dan digerakkan. Tidak ada yang sepenuhnya acak atau kebetulan, tetapi praktik terjadi (meskipun akan tidak tepat kalau dinyatakan Bourdieu berfikir bahwa hal ini terjadi begitu saja).

5. Penutup

Sebelum menutup tulisan ini, saya harus menyelesaikan lanjutan cerita tokoh kita si Udin. Udin, pada akhirnya, harus kembali kepada asal-muasalnya dengan berjalan kaki, menyusuri jalan setapak yang penuh dengan lika-liku kehidupan, serta berbagai cobaan. Ia harus pulang untuk menemukan kembali jati dirinya sebagai manusia yang memiliki bahasa, budaya, dan identitas diri yang seharusnya ia emban dalam hidupnya.

Begitu juga halnya dengan Indonesia saat ini. Ia harus kembali kepada jati dirinya sebagai bangsa yang plural, yang memiliki nilai-nilai kebudayaan yang tinggi, yang

dapat ditelusuri melalui bahasa, budaya, dan perilaku sosial yang ada di dalamnya, yang tentu saja akan melewati berbagai hambatan seperti globalisasi, masuknya berbagai informasi secara instan, dan banyak lagi hal lainnya.

Dengan mengembalikan diri pada jati diri bangsa Indonesia, barulah Indonesia bisa menentukan di mana ia akan menempatkan posisi dirinya sebagai sebuah bangsa yang merupakan bagian dari bangsa-bangsa di dunia. Jati diri inilah yang menjadi point utama dalam menentukan masa depan Indonesia selanjutnya sehingga tidak tergerus oleh banjir globalisasi, pasar liberalism global, maupun penjajahan baru dalam bentuk kapital budaya. Indonesia harus bisa menjadi negara yang memiliki posisi yang sama dengan bangsa lainnya sehingga memiliki nilai tawar dan nilai rasa yang sama dengan bangsa yang lain.

Daftar Referensi:

Bourdieu, Pierre. 1994. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste.* Translated by Richard Nice. Cornwall: T.J. Press (Padstow) Ltd., Padstow

Bourdieu, Pierre. 1995. *Outline of a Theory of Practice.* Translated by Richard Nice. New York: Cambridge University Press

Harker, Richard. [ed]. dkk. 2009. *(Habitus x Modal) + Ranah = Praktek : Pengantar Paling Komprehensif kepada Pemikiran Pierre Bourdieu.* Diterjemahkan oleh Pipit Maizier. Yogyakarta: Jalasutra

Mahar, Cheelen. 2009. Proyek Intelektual dalam *(Habitus x Modal) + Ranah = Praktek : Pengantar Paling Komprehensif kepada Pemikiran Pierre Bourdieu.* Diterjemahkan oleh Pipit Maizier. Yogyakarta: Jalasutra Hal.33

Takwin, Bagus. 2009. Kata Pengantar dalam buku *(Habitus x Modal) + Ranah = Praktek : Pengantar Paling Komprehensif kepada Pemikiran Pierre Bourdieu.* Diterjemahkan oleh Pipit Maizier. Yogyakarta: Jalasutra

Keraf, Gorys. 1997. *Komposisi, sebuah PengantarKamahiran Bahasa.* Ende: Penerbit Nusa Indah.

Snook, Ivan. 2009. Bahasa, Kebenaran, dan Kekuasaan: Ministrum Bourdieu, dalam *(Habitus x Modal) + Ranah = Praktek : Pengantar Paling Komprehensif kepada Pemikiran Pierre Bourdieu.* Diterjemahkan oleh Pipit Maizier. Yogyakarta: Jalasutra

Fungsi *Sesenggak* Dalam Masyarakat Sasak: *Kajian Nilai Pendidikan, Sosial, dan Budaya*

Masjuddin
Sarbini
Mahasiswa Pendidikan Bahasa Indonesia Pascasarjana Universitas Mataram

Abstrak

Sesenggak sasak memiliki fungsi yang sangat berharga dalam kehidupan masyarakat suku sasak. *Sesenggak* sasak sebagai sebuah tradisi atau budaya daerah, masih terus dipergunakan meskipun saat in sudah agak berkurang. Berkurangnya penggunaan ungkapan sebagai sarana komunikasi lebih disebabkan oleh semakin berkurangnya perhatian masyarakat dalam menggunakannya. Tujuan penelitian ini adalah (1) mendeskripsikan nilai-nilai pendidikan, sosial, dan budaya *Sesenggak* Sasak dan (2) mendeskripsikan fungsi *Sesenggak* Sasak dalam kehidupan masyarakat Sasak. Metode yang digunakan dalama penelitian ini adalah metode kualitatif-deskrifitif. Pengumpulan data dilakukan melalui studi pustaka dan dokumentasi. Berdasarkan penganalisisan, diketahui bahwa *Sesenggak* Sasak merupakan kekayaan budaya yang sangat berharga yang mengandung berbagai fungsi, ajaran, dan aturan yang mengatur tata aturan pergaulan dalam kehidupan masyarakat suku Sasak, yang meliputi keimanan dan ketakwaan, budi pekerti, kepribadian, etos kerja, kemandirian, dan pendidikan.

Kata Kunci: ***Sesenggak, Fungsi, Sasak***

1. Pendahuluan

Dewasa ini, kebudayaan nasional sedang dalam pengembangan walaupun berbagai persoalan politik membuat tersendat. Untuk itu, sangat diperlukan sumber acuan yang berasal dari kebudayaan daerah di seluruh indonesia. Pasal 32 UUD 1945 menyebutkan bahwa kebudayaan lama dan asli yang merupakan puncak-puncak kebudayaan di daerah-daerah di seluruh Indonesia terhitung sebagai kebudayaan bangsa (Depdikbud, 1996:1). Tampak jelas bahwa pasal 32 UUD 1945 tersebut adalah landasan konstitusional yang perlu dijabarkan lebih lanjut. Salah satu upaya yang dilakukan adalah melakukan inventarisasi dan pengkajian khazanah kebudayaan lama dan asli yang dimiliki oleh berbagai daerah atau suku bangsa yang ada di seluruh Indonesia.

Dalam upaya pengembangan kebudayaan bangsa yang kepribadiaan dan kesederhanaan nasional perlu ditumbuhkan kemampuan masyarakat untuk mengungkap nilai-nilai budaya daerah yang luhur serta menyerap nilai-nilai luhur yang positif dan diperlukan sebagai pembaharuan dalam proses pembangunan, dalam hal ini mencegah segi-segi feodalisme dan kedaerahan yang sempit serta pengaruh kebudayaan asing yang negatif. Ini berarti, setiap manusia pendukung sebuah budaya, khususnya di Lombok dituntut untuk menggali dan mengkaji nilai-nilai yang dapat dimanfaatkan dalam menopang pembanguan, baik secara fisik maupun mental.

Etnis Sasak merupakan masyarakat pendukug budaya Lombok, sebagai salah satu daerah yang ada di Indonesia pun demikian adanya. Kebudayaan lama dan asli yang dimiliki etnis Sasak juga memiliki nilai-nilai yang perlu dikaji dan dilestarikan. Lebih-lebih jika budaya tersebut memiliki fungsi mendidik dan mampu membawa perubahan tingkah laku ke arah yang lebih baik. Nilai-nilai tersebut dapat ditemukan dalam wujud

karya leluhur yang setakat ini dikenal dengan *Sastra*. Salah satu karya tersebut dan diakui sarat dengan pesan moral (*value*) adalah *Sesenggak*.

Sesenggak sebagai salah satu jenis sastra lisan Sasak, merupakan warisan budaya daerah Lombok yang sangat populer di kalangan masyarakat Sasak. *Sesenggak* memiliki nilai estetis yang tinggi. *Sesenggak* dipakai sebagai alat berkomunikasi dalam pergaulan masyarakat sehari-hari seperti untuk menyampaikan nasihat, sindiran, pendidikan, pedoman hidup, dan lain-lain. Misalnya: *"bani congah bekanda kenaq"* (berani melawan karena membela kebenaran).

Atas dasar inilah sehingga kajian terhadap *Sesenggak* dianggap krusial dijadikan masalah logis karena muatan nilai yang terkandung di dalamnya sangat bermanfaat bagi manusia di dalam berinteraksi dengan sesamanya terutama ke arah yang lebih baik.

2. Konsep dan Teori

2.1 Nilai *Sesenggak* dalam Kehidupan Masyarakat

Sesenggak 'peribahasa' adalah kata kiasan yang mengandung makna tersembunyi. Pribahasa juga merupakan ungkapan yang terbuat dari kalimat ringkas dan padat, yang berisikan perbandingan, perumpamaan, sindiran, dan nasehat. Masyarakat Sasak mendokumentasikan segenap pengalaman hidup yang pernah terjadi meski tradisi tulis belum membudaya. Lebih-lebih jika tradisi tersebut memiliki nilai positif yang mampu mengubah perilaku seseorang dari perilaku yang kurang baik menjadi lebih baik.[8]

Sesenggak sering digunakan dalam kehidupan keluarga, forum-forum rapat dan kegiatan-kegiatan keagamaan lainnya, sebagai sarana komunikasi, karena mengandung nilai-nilai budaya, pendidikan, dan sosial.

2.2 Fungsi Karya Sastra dalam Kehidupan Masyarakat

Telah banyak anggitan *Sesenggak* yang diberikan oleh para penulis terdahulu. Mursip, dkk. 2010:3 mengemukakan bahwa *Sesenggak* adalah perlambangan atau sindirian keadaan atau perbuatan manusia yang juga dibandingkan dengan keadaan benda, binatang atau perbuatan. Dalam buku *Ilmu Gosip, Dongeng dan Lain-Lain*, Dananjaya (via Sukri, 2013) berpendapat bahwa fungsi cerita lisan bagi masyarakat Indonesia adalah agar pembaca atau penyimak dapat berpikir sebagaimana folk-nya berpikir. Selain itu, folk juga mengabadikan apa-apa yang dirasakan penting dalam suatu masa oleh folk pendukungnya. Selaras dengan pendapat Dananjaja, Bascom (via Sukri, 2013) bahwa fungsi folklor dapat disarikan sebagai berikut: (1) sebagai sistem proyeksi (*projective system*), yakni sebagai alat pencermin angan-angan suatu kolektif, (2) sebagai alat pengesahan pranata-pranata dalam lembaga-lembaga kebudayaan, (3) sebagai alat pendidikan anak (*paedagogical device*) dan (4) sebagai alat pemaksa dan pengawas agar norma-norma masyarakat akan selalu dipengaruhi anggota kolektifnya.

Memperjelas fungsi folklor, Dundes berpendapat bahwa fungsi folklor adalah (1) membantu pendidikan anak muda, (2) meningkatkan perasaan solidaritas suatu kelompok, (3) memberi sangsi sosial agar orang berperilaku baik atau memberi hukuman, (4) sebagai sarana kritik sosial, (5) memberikan suatu pelarian yang menyenangkan dari kenyataan, dan (6) mengubah pekerjaan yang membosankan menjadi permainan (dalam Sudikan, 2001:109). Fungsi pendidikan merupakan fungsi utama sastra lisan (Amir, 2013:170).

---

[8] Mursip, dkk, 2010, Sataq *Sesenggak* Sasak, Mataram: Pustaka Widya.

Berdasarkan pendapat di atas, maka dapat dirumuskan, fungsi *Sesenggak* Sasak yang menjadi bahan kajian dalam makalah ini, antara lain: *pertama*, sebagai pendidikan moral. Pendidikan moral dalam *sesengak* Sasak banyak terkandung nilai-nilai moral yang terpuji sesuai dengan norma yang berlaku dalam kehidupan bermasyrakat. *Kedua*, sebagai nasihat. Dalam pada itu, Poerwadarminta (1984) menyatakan bahwa nasihat adalah 1. ajaran atau pelajaran baik; anjuran (petunjuk, peringatan, teguran) yang baik; 2. Ibarat yang terkandung dalam sesuatu cerita dan sebagainya. *Ketiga*, sebagai sindiran. Sindiran adalah mengatakan sesuatu (seperti mencela, mengejek, dan sebagainya) tidak dengan langsung atau tidak dengan terus terang (Poerwadarminta, 1984:949).

3. Metode Kajian

Penelitian kualitatif bermaksud memahami fenomena yang dialami oleh subjek penelitian misalnya perilaku, persepsi, motivasi, tindakan, dan lain - lain secara holistik dan dengan cara deskripsi dalam bentuk kata - kata dan bahasa, pada suatu konteks khusus yang alamiah dan dengan memanfaatkan berbagai metode alamiah (Moleong 2007: 6). Metode pengumpulan data yang digunakan adalah metode dokumentasi (lihat Arikunto, 1998:236).

Metode deskriptif kualitatif digunakan untuk menguraikan atau mendeskripsikan serta menjelaskan hasil analisis data. Metode ini digunakan untuk menganalisis atau mengolah data yang terkumpul yang diperoleh selama penelitian. Adapun pengolahan data adalah usaha konkret yang bermaksug menerangjelaskan data, sebab seberapa pun besar jumlah dan tingginya nilai data yang terkumpul adalah sebagai hasil pengumpulan data.

4. Pembahasan

4.1 *Sesenggak* sebagai Pendiikan Moral

(1) *Pancing udang lain dait pancing tuna*
'Pancing udang lain dengan pancing tuna'

Ungkapan ini ditunjukkan terutama kepada para pemimpin agar memaklumi perbedaan tertentu pada masa yang dipimpinnya sehingga dengan pemahaman itu ia dapat melakukan pendekatan dengan perlakuan yang berbeda. Ungkapan ini dapat juga berlaku di dunia pendidikan utamanya dalam hal pendekatan guru terhadap murid. Jadi, latar belakang sosial budaya rakyat yang dipimpin hendaknya dipahami, termasuk bagi orang tua terhadap anaknya.

(2) *Rurung bender, turna gantar*
'Jalan lurus lagi pula lebar'

Pendidikan moral yang terkandung dalam *Sesenggak* tersebut adalah orang yang selalu mengikuti perintah dan ajaran agama, senantiasa selalu berada pada jalan yang lurus, dan akan selalu mendapatkan kemudahan dalam hidupnya.

(3) *Bareng anyong jari sejukung*
'Bersama-sama lebur jari sejukung'

Jukung 'perahu' dalam ungkapan ini merupakan simbol wadah suatu perkumpulan bagi masyarakat atau negara dan siapa saja yang berada di dalamnya berarti termasuk anggota perkumpulan tersebut. Apa pun yang menimpa wadah ini akan berakibat pada seluruh isinya. Jadi, makna yang terkandung dalam ungkapan ini adalah persamaan senasib sepenanggungan. Dalam makna yang hakikatnya, *Manusie kance neneq, maraq kedit dait kurungan* 'Manusia dengan Tuhan, seperti burung dengan sangkar'. Hidup manusia berada dalam lingkungan dan kekuasaan Tuhan. Sangkar melambangkan

kekuasaan Tuhan. Tingkah laku burung tidak bisa lepas dari lingkungan sangkarnya. Demikian juga manusia, tidak bisa lepas sama sekali dari kekuasaan Tuhan.

(4) *Pengandikan Nabi adeq te irup maraq lolon nyiur*

'Sabda Nabi agar kita hidup laksana pohon kelapa'

Sesenggak tersebut menghendaki kepada seluruh manusia 'muslim' agar kehidupan kita banyak memberikan manfaat kepada orang lain. "sebaik-baik ummat disisiku adalah yang paling banyak manfaatnya bagi orang lain". Masyarakat Sasak terkenal dengan budaya gontong royong, hal tersebut tercermin dalam kehidupan sehari-hari masyarakat, misalkan dalam pelaksanaan *begawe*, pemakaman, dan kegiatan lainnya.

(5) *Alus-alus tain jaran*

'Halus-halus tai kuda'

Sesenggak ini memaparkan sifat manusia yang terlihat baik hanya di luarnya saja, tetapi sebenarnya manusia tersebut memiliki perangai yang buruk. Kotoran kuda merupakan perumpamaan bagi orang yang berperangai jelek. Kita mengetahui bau dan bentuk kotoran kuda yang baru keluar dari duburnya. Ketika kotoran itu jatuh ke tanah, kita melihatnya ada yang masih utuh dan yang pecah menampakkan keadaan yang kasar di dalamnya. Kejujuran adalah sifat terpuji yang perlu dipelihara dalam diri manusia. Nilai ini sesuai dengan tujuan pendidikan nasional yaitu meningkatkan kwalitas manusia Indonesia yang berbudi pekerti luhur

(6) *Aiq nyereng, Tunjung tilah, Empaq bau*

'Air tetap jernih, teratai tetap utuh dan ikan pun tertangkap'

Sesenggak ini mengandung makna dalam sebuah keputusan haruslah diambil secara adil dan bijaksana sehingga tidak ada pihak yang dirugikan . Makna digambarkan dengan keadaan sebuah kolam yang berkomponen air, teratai, dan ikan. Air yang tetap jernih melambangkan ketenangan, teratai utuh bermakna tidak adanya kerusakan karena keributan, dan ikan tertangkap melambangkan keberhasilan yang diperoleh, dalam hal ini berupa keputusan yang diterapkan dari hasil musyawarah. Pribahasa ini biasanya digunakan oleh orang tua pada saat bermusyawarah. Dalam pribahasa ini, terkandung nilai pendidikan yang sangat berharga yakni kebijaksanaan, kedamaian dalam mencapai tujuan manusia yang berbudi.

4.2 *Sesenggak* sebagai Nasihat

Fungsi *Sesenggak* sebagai nasihat dalam kehidupan masyarakat Sasak dapat dilihat pada beberapa sesenggak berikut ini.

(1) *Ndak gitak pager dengan, pager mesaq gitaq juluq*

'Jangan lihat pagar orang, pagar sendiri lihat dulu'

Melihat kejelekan atau kekurangan orang lain itu lebih mudah daripada melihat kejelekan atau kekurangan diri sendiri. Perumpamaan dengan kata "pagar" dimaksudkan adalah "gigi" sebab bahasa halusnya gigi adalah pagar. Melihat gigi sendiri sangat tidak mungkin, kecuali mempergunakan cermin. Ungkapan ini biasanya dipakai sebagai nasihat orang tua kepada orang yang lebih muda atau anak-anaknya.

(2) *Ndak kelebat laloq leq impi*

'Jangan terlalu terposana pada impian atau angan-angan'

Dalam ungkapan ini kehidupan di dunia digambarkan sebagai mimpi yang merupakan suatu kejadian semu. Bukan kejadian sebenarnya. Oleh karena itu, kita jangan terlalu mementingkan hdup di dunia saja. Kita harus memikirkan pula kehidupaan di akhirat kelak. Ada ajakan agar kita hidup dalam keseimbangan dan keselarasan untuk kepentingan hidup di dunia dan di akherat.

(3) *Ndaqna bleqan ponjol dait kelukuh*

'Jangan lebih besar tempat nasi dari pada tempat beras'

Sesenggak di atas mengandng makna bahwa pengeluaran tidak boleh lebih besar daripada pendapatan. Dalam ungkapan ini diumpamakan sebagai bakul nasi dan genting beras. Bakul nasi lebih kecil dari gentong beras. Gentong beras berfungsi sebagai tempat menyimpan beras yang akan dimasak. Kalau bakul nasi lebih besar dari gentong beras berarti yang dimasak lebih banyak dari persediaan beras yang dimiliki. Tidak bergaya hidup mewah, lebih-lebih jika kemewahan itu diperoleh dengan cara berhutang. Inilah pesan moralnya.

(4) *Elaq peleng bacot*

'Lidah memotong tenggorokan'

Sesenggak di atas tersebut mengandung nasihat, agar kita selalu menjaga perkataan, dan hendaknya setiap yang kita ucapkan, harus dipikirkan dampaknya bagi orang lain, karena apabila kita tidak menjaga ucapan dengan baik, justru akan membuat celaka bagi diri sendiri.

(5) *Endaq girang ngelalu aiq*

'Jangan suka mengalir seperti air

Larangan untuk hanya pasrah pada nasib atau suatu situasi yang tidak tentu. Manusia harus selalu berusaha dan bekerja keras untuk mencapai tujuan. Nasehat ini biasa digunakan dalam lingkup kekeluargaan, untuk memberikan motivasi, agar senantiasa bekerja dan berusaha dengan baik, untuk mencapai tujuan yang diharapkan.

(6) *Idap te nganyam memeri, bleqne embun teloq*

'Seperti memelihara anak itik, besarnya memungut telur'

Nasihat yang ingin di sampaikan dalam ungkapan tersebut adalah hendaknya bekerja dengan giat dan belajar dengan tekun, maka kelak akan mendapatkan hasilnya. Ungkapan ini biasanya dijadikan sebagai nasihat untuk memotivasi semangat, agar bekerja keras dan belajar secara tekun.

4.3 *Sesenggak* sebagai Sindiran

Fungsi *Sesenggak* sebagai sindiran dalam kehidupan masyarakat Sasak. Sindiran disini bukan untuk menghina untuk tujuan merendahkan orang, tapi ada pelajaran yang bisa di ambil, agar jangan kita melakukan hal tersebut.

(1) *Beleq awak sedeang tipah, beleq otak sedeang galeng*

'Besar badan merusak tikar, besar kepala merusak bantal'

Sesenggak ini merupakan perumpamaan orang-orang yang berbadan dan berkepala besar, tetapi tidak difungsikan sebagaimana mestinya. Ungkapan ini untuk menyindir orang-orang yang malas.

(2) *Irup biweh mate ime*

'Hidup mulut mati tangan'

Sesanggak tersebut sebagai simbol orang-orang yang hanya bisa berbicara atau memberikan perintah saja, tetapi ia sendiri tidak pernah melakukannya. Ungkapan ini juga sebagai gambaran seorang pemimpin yang hanya bisa berbicara, tanpa ada tindakan nyata yang diperbuat.

(3) *Maraq manuk bekesene*

'Seperti ayam bercermin'

Sesenggak tersebut sindiran bagi orang yang sedang berselisih dengan keluarganya. Ibarat ayam yang bercermin. Jika ayam melihat bayangan di cermin, bayangan tersebut dianggap sebagai musuh.

(4) *Antih bintang geriq eleq langit*

'Menunggu bintang jatuh dari langit'

Sesenggak tersebut adalah sindiran bagi orang yang hanya berpangku tangan, bermalas-malasan, dan tidak mau bekerja keras, tapi mengharapkan menpatakan sesuatu. Hal tersebut digambarkan sebagai seseorang yang menunggu bintang jatuh dari langit dan hal tersebut sangat mustahil.

(5) *Betedong isiq rampak*

'Berkerudung dengan rampak – usung dari kulit kerbau'

Sesenggak ini sebagai sindiran kepada orang yang sangat picik pikirannya. Selalu menganggap modernisasi sebagai ancaman terhadap keberlangsungan kehidupan tradisional mereka.

(6) *Galak marak acong nganak*

'Buas seperti anjing beranak'

Sesenggak ini sebagai sindiran kepada seseorang yang galak dan sulit didekati. Perangi orang yang tempramen, dan sangat sulit berinteraksi dengan masyarakat sekitar. Sindirian ini harus bisa kita jadikan pelajaran sosial kita, bahwa kita hidup selalu saling membutuhkan, sehingga harus selalu saling memahami keadaan.

(7) *Peranakan sapi berot*

'Beranak sapi menĉret'

Sesenggak ini merupakan sindirian kepada seorang wanita yang pada saat masih gadis sangat sehat dan montok, tetapi setelah melahirkan menjadi kurus kering.

5. Simpulan

Berdasarkan pembahasan di atas, dapatlah dikemukakan bahwa *Sesenggak* memiliki fungsi sebagai 1) pendidikan moral, 2) nasihat, dan 3) sindiran. *Sesenggak* juga merupakan ajaran dan aturan yang mengatur tata aturan pergaulan dalam kehidupan masyarakat suku sasak, yang meliputi: keimanan dan ketakwaan, budi pekerti, kepribadian, etos kerja, kemandirian, dan pendidikan tanggung jawab.

Daftar Pustaka

Aminuddin. 2002. *Pengantar Apresiasi Karya Sastra*. Bandung: Sinar Baru Algensindo.

Amir, Adriyetti. 2013. *Sastra Lisan Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Andi.

Arikunto, S. 1998. *Prosedur Penelitian suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta.

Atmazaki. 1990. *Ilmu Sastra dan Teori Terapan*. Padang: Angkasa Jaya.

Azhar, Muhammad. 1996. *Keramputan Pelajaran Bahasa Sasak Untuk Kelas 4,5 dan 6 SD*. Bandung: PT Intan Pariwara.

_____. 2010. *Sesenggak, Ungkapan dan Istilah Sasak*. Mataram: Caraka Darma Aksara.

Mursip, dkk. 2010. *Satak Sesenggak Sasak*. Mataram: Pustaka Widya.

Pateda, Mansoer. 1987. *Sosioliguistik*. Bandung: Penerbit Angkasa.

Poerwadarminta, W. J. S. 1984. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Rafiek, M. 2012. *Teori Sastra: Kajian Teori dan Praktik*. Bandung: PT Refika Aditama.

Ratna, Nyoman Kutha. 2009. *Stilistika Kajian Putika Bahasa, Sastra, dan Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

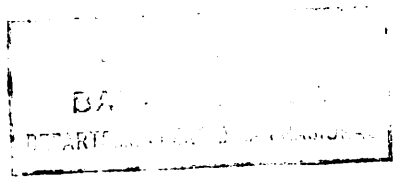
_____. 2011. *Estetika Sastra dan Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

_____. 2012. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra: dari Strukturalisme hingga Post-strukturalisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sukri, Muhammad. 2013. *Fungsi Naskah Prudak Sina Dalam Kehidupan Masyarakat Sasak Dalam Perspektif Nilai Agama dan Pendidikan*. Jurnal Ilmiah Lentera Pendidikan Vol. 16 Nomor 1 Juni 2013.

Sudikan, Setya Yuwana. 2000. *Metode Penelitian Sastra Lisan*. Surabaya: Citra Wacana.

Teeuw, A. 2003. *Sastra dan Ilmu Sastera*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya.



Fonologi Bahasa Sasak Dialek Kuto-Kute di Desa Gondang Lombok Utara

Mazhar
Alumnus Magister Pendidikan Bahasa Indonesia Universitas Mataram,
Kepala SDN 3 Gondang KLU

Abstrak

Rumusan masalah penelitian ini adalah bagaimanakah struktur bunyi bahasa Sasak dialek kuto-kute (BSDK), dan bunyi-bunyi apakah yang termasuk fonem dalam BSDK? Tujuan penelitian ini adalah untuk menjelaskan struktur bunyi BSDK, dan menjelaskan bunyi-bunyi yang termasuk fonem dalam BSDK. Teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah fonologi struktural. Untuk mengidentifikasi bunyi-bunyi dalam BSDK digunakan teori fonetik artikulatoris. Untuk menemukan fonem-fonem dalam BSDK digunakan tiga prinsip yaitu (1) pasangan minimal *(minimal pairs)*, (2) distribusi komplementer, dan (3) variasi bebas. Penentuan sampel dilakukan dengan teknik sampel bertujuan *(purposive sample)*. Metode yang digunakan: (1) metode pengumpulan data melalui observasi, elisitasi, simak, studi pustaka, dangan teknik catat dan rekam, (2) metode analisis data dengan cara mengumpulkan, mentranskripsikan secara fonetis dan mengklasifikasikan sesuai dengan objek dan tujuan penelitian dan (3) metode penyajian hasil analisis data yang meliputi metode formal dan informal. Hasil yang diperoleh dalam penelitian ini adalah (1) struktur bunyi BSDK terdiri atas a) vokiod yang berjumlah sepuluh, yaitu: [i], [I], [e], [E], [ə] , [a], [u], [U], [o], dan [O] b) kontoid yang berjumlah sembilan belas yaitu: [p], [b], [t], [d], [c] , [j], [k], [g], [s], [h], [m], [n], [ñ], [ŋ] , [l], [r], [y], [w], dan [?] dan (2) fonem BSDK terdiri atas: a) vokal yang berjumlah enam fonem yaitu /i/, /e/, /ə /, /a/, /u/, dan /o/ b) konsonan berjumlah sembilan belas fonem yakni /p/, /b/, /t/, /d/, /c/,/j/, /k/, /g/, /s/, /h/,/m/, /n/, / ñ /, / ŋ /, /l/,/r/, /y/, /w/, dan /?/.

Kata kunci: BSDK, vokal, konsonan, fonem

1. Pendahuluan

1.1 Latar Belakang Masalah

Bahasa Indonesia memiliki fungsi dan kedudukan yang sangat penting dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Mengingat pentingnya fungsi dan kedudukan tersebut maka bahasa Indonesia perlu dibina dan dikembangkan. Salah satu sarana untuk membina dan mengembangkan bahasa Indonesia adalah bahasa daerah.

Bahasa daerah yang hingga kini masih hidup dalam masyarakat pemakaiannya, membutuhkan perhatian kita semua agar tetap lestari (tidak mati) dan dapat memberi sumbangan yang berarti bagi pembinaan dan pengembangan bahasa Indonesia. Adapun bentuk perhatian kita terhadap bahasa daerah adalah kesedian kita untuk mempelajari dan menelitinya. Di antara sekian banyak bahasa daerah yang masih hidup dalam masyarakat pemakaiannya adalah bahasa Sasak.

Bahasa Sasak memiliki beberapa dialek yaitu (1) dialek ngeno-ngene yang tersebar di bekas kerajaan Selaparang, (2) dialek meno-mene tersebar di bekas kerajaan Pejanggik, (3) dialek meriak-meriku tersebar di daerah Pujut dan sekitarnya, (4) dialek nggeto-nggete tersebar di daerah Suralaga dan Sembalun, dan (5) dialek kuto-kute tersebar di sebagian Kecamatan Narmada dan di Kecamatan Bayan. Pembagian dialek

bahasa Sasak ini berpijak pada bentuk yang menjadi realisasi makna begini-begitu yang terdapat pada pemakai bahasa Sasak yang diamati.

Bahasa Sasak dialek kuto-kute (selanjutnya disingkat BSDK) banyak memiliki perbedaan jika dibandingkan dengan bahasa Sasak dialek lainnya. Perbedaan itu baik dari segi pengucapan, kosa kata maupun struktur kalimat. Sebagai contoh, pada bahasa Sasak dialek meno-mene atau dialek ngeno-ngene sering terdengar bunyi [∂] pada akhir kata misalnya pada kata *side, mate, beraye* dan lain-lain. Akan tetapi, pada BSDK di tidak ada bunyi [∂] pada akhir kata melainkan bunyi [a], misalnya pada kata *sita, mata, mara, jaja, meta,* dan lain-lain.

Karena adanya perbedaan-perbedaan itulah BSDK ini menarik untuk diteliti. Berdasarkan studi pustaka yang dilakukan ternyata BSDK telah diteliti oleh beberapa orang mahasiswa yaitu (1) Sukri (2001) dengan judul penelitian "Proses Pembentukan Kata Bahasa Sasak Dialek Kuto-Kute Sebuah Kajian Transpormasi Generatif", yang merupakan sebuah Tesis pada Program Studi Magister (S2) Linguistik Universitas Udayana, (2) Suharmin (2003) dengan judul penelitian "Morfologi Bahasa Sasak Dialek Gondang : Sebuah Tinjauan Struktural" yang merupakan sebuah Skripsi pada Program Studi Pendidikan Bahasa Sastra Indonesia dan Daerah (S1) FKIP Universitas Matarm, (3) Adi Putra (2009) judul penelitiannya "*The Grammatical Category in Gondang*". Sedangkan penelitian tentang fonologi BSDK belum pernah dilakukan.

1.2 Rumusan Masalah

Dalam penelitian ini penulis membatasi masalah yang akan diteliti adalah sebagai berikut:

1. bagaimanakah struktur bunyi BSDK?
2. bunyi-bunyi apakah yang termasuk fonem BSDK?

2. Teori

Ada perbedaan pendapat para ahli tentang fonologi. Pendapat pertama menyatakan bahwa fonologi adalah bidang linguistik yang mempelajari, menganalisis, dan membicarakan tentang bunyi. Fonologi dibedakan menjadi dua yaitu fonetik dan fonemik. Fonetik adalah cabang studi fonologi yang mempelajari tentang bunyi bahasa tanpa memperhatikan apakah bunyi-bunyi tersebut mempunyai fungsi sebagai pembeda makna atau tidak. Fonemik adalah cabang studi fonologi yang mempelajari bunyi bahasa dengan memperhatikan fungsi bunyi tersebut sebagai pembeda makna (Chaer 2007 : 102). Pendapat di atas ditemukan juga pada buku-buku yang ditulis oleh Kridalaksana (2008 : 62), dan Hans Lapoliwa (1988 : 3).

Pendapat kedua tidak mengenal istilah fonemik. Apa yang disebut fonemik pada pendapat pertama, disebut fonologi. Jadi dalam pendapat kedua ini hanya mengenal istilah fonetik dan fonologi. Pendapat kedua ini ditemukan pada buku-buku karya Ramlan (2001 : xi), Verhaar (2001 : 10), Roger Lass (1988 : 1), dan Jhon Lyons (1995).

Jika ditinjau dari asal katanya, fonologi berasal dari kata *fone* yang berarti bunyi dan *logos* berarti ilmu, jadi fonologi adalah ilmu tentang bunyi. Fonemik berasal dari kata *fone* yang berarti bunyi dan *emik* yang berarti pembeda makna, jadi fonemik adalah ilmu tentang bunyi dengan memperhatikan fungsinya sebagai pembeda makna. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pendapat pertama lebih relevan dibanding pendapat kedua. Walaupun kedua pendapat di atas menggunakan istilah berbeda tetapi isi kajiannya sama.

Menurut Chaer (2003 : 125) fonem adalah bunyi bahasa yang dapat atau berfungsi membedakan makna kata, sedangkan Kridalaksana (1993 : 55) fonem adalah satuan bunyi terkecil yang mampu menunjukkan kontras makna. Francis (1958 : 127) dalam Kakerissa dkk.,(1996 : 6) menyatakan bahwa fonem adalah suatu kelompok tipe

bunyi yang secara fonetis mirip dan dalam distribusi saling melengkapi atau dalam variasi bebas. Gleason (1956 : 261 dalam Iper dkk., 2000: 3) fonem adalah suatu kelas bunyi yang secara fonetis mirip dan memperlihatkan pada distribusi yang khas. Verhaar (2001 : 69) fonem adalah sebagai identitas pembeda contoh fonem /l/ dan /r/ pada kata lupa dan rupa. Pasangan kata lupa dan rupa dikatakan beroposisi langsung. Lyons (1995 : 110), dua bunyi yang secara fonetis berbeda dalam lingkungan yang sama, yang berpengaruh untuk membedakan kata-kata yang berlainan dinyatakan sebagai fonem-fonem yang berbeda. Contoh fonem /l/ dan /r/ dalam bahasa Inggris merupakan dua fonem yang berbeda misalnya pada kata *light* dan *right*.

Dari sekian banyak pendapat para ahli di atas dapat disimpulkan bahwa fonem adalah satuan bunyi bahasa terkecil yang dapat membedakan makna kata yang apabila dua bunyi dalam pasangan minimal merupakan dua fonem yang berbeda, apabila berdistribusi komplementer merupakan fonem yang sama dan apabila bervariasi bebas merupakan sebuah fonem.

Bunyi bahasa dibedakan menjadi dua yaitu *fone* atau bunyi dan fonem (Samsuri 1982 : 125 dalam Iper 1999 : 2). Untuk mengelompokkan bunyi digunakan landasan fonetik artikulatoris, yaitu tentang bagaimana bunyi-bunyi dihasilkan oleh alat ucap.

Sebagai getaran udara, bunyi bahasa adalah hasil yang dibuat oleh alat ucap manusia. Dalam pembentukan bunyi bahasa ada tiga faktor utama yang terlibat yaitu (1) sumber tenaga, (2) alat ucap yang menimbulkan getaran, dan (3) rongga pengubah getaran. Berdasarkan ada atau tidak rintangan terhadap arus udara, bunyi bahasa dibedakan dalam vokal dan konsonan. Vokal adalah bunyi bahasa yang arus udaranya tidak mengalami rintangan, sedangkan konsonan adalah bunyi bahasa yang arus udaranya mengalami rintangan (Sulissusiawan dkk., 1999 : 3).

Untuk menetapkan suatu bunyi sebagai fonem atau bukan digunakan dalil atau prinsip sebagai berikut.

1. Bunyi-bunyi bahasa yang secara fonetis mirip apabila berada dalam pasangan minimal *(minimal pair)*, merupakan fonem sendiri-sendiri.
2. Bunyi-bunyi bahasa yang secara fonetis mirip apabila berdistribusi komplementer merupakan sebuah fonem.
3. Bunyi-bunyi bahasa yang secara fonetis mirip apabila bervariasi bebas, merupakan sebuah fonem (Sukri, 2002: 60).

3. Metode Penelitian

Metode yang dipakai dalam penelitian ini adalah metode deskriptif. Dengan menggunakan metode ini penelitian yang dilakukan mengacu pada fakta yang ada atau fenomena yang memang empiris hidup dalam punutur-penuturnya. Dengan demikian hasil yang diharapkan berupa varian bahasa yang bersifat potret atau paparan seperti apa adanya (Sudaryanto, 1988 : 62 dalam Suharmin, 2003).

3.1 Sumber Data

Sumber data penelitian ini adalah tuturan lisan sebagai data primer. Data lisan ini diperoleh melalui informan. Sedangkan data sekunder berupa hasil-hasil penelitian tentang BSDK yang telah dilakukan.

3.2 Populasi

Populasi penelitian ini adalah seluruh penutur bahasa Sasak dialek kuto-kute di Desa Gondang yang berjumlah 8.459 jiwa (sumber: Rekapituasi Penduduk Desa Gondang Tahun 2003).

3.3 Sampel

Mengingat banyaknya populasi dan tidak mungkin diteliti seluruhnya, maka dianggap perlu untuk mengadakan pemilihan sampel yang dianggap mampu mewakili populasi tersebut. Pengambilan sampel dilakukan dengan teknik *purposive sample*. Hal ini didasarkan pada suatu pendapat bahwa dalam penelitian struktur bahasa biasanya tidak diperlukan lebih dari seorang informan yang baik (Samarin, 1980 : 52 dalam Sudika, 2003 : 6). Artinya dalam diri informan itu merupakan semacam mikrokosmos atau dunia kecil dari struktur bahasanya. Sampel dipilih dengan kriteria sebagai berikut (Taryono, 1993 : 23-24 dalam Susilo dkk., 1998 : 6).

1. Informan merupakan penutur asli bahasa yang diteliti
2. Penutur dewasa (16-60 tahun).
3. Informan memiliki intelegensi yang cukup tinggi (sekurang-kurangnya berpendidikan SD dan setinggi-tingginya berpendidikan SLTA).
4. Informan tidak cacat wicara.
5. Informan dapat berbahasa Indonesia.
6. Informan bersikap terbuka, sabar, ramah, jujur, dan tidak terlalu emosional dan tidak mudah tersinggung.
7. Informan memiliki daya ingat yang baik, tidak malu dan suka berbicara.

Selain informan tersebut peneliti juga memanfaatkan dirinya sendiri sebagai sumber data yang dengan sadar secara aktif memanfaatkan pengetahuannya. Hal semacam ini diperkenankan dalam penelitian bahasa bahkan diisyaratkan oleh Sudaryanto (1985) bahwa peneliti yang baik adalah yang meneliti bahasa yang dikuasainya (Suharmin, 2003 : 14).

3.4 Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data yang dipakai dalam penelitian ini adalah:

1. observasi, dilakukan dengan cara peneliti sebagai partisipan artinya bahwa peneliti merupakan bagian dari kelompok yang diteliti (Nasution, 1996: 107 dalam Suharmin, 2003: 14). Dengan menggunakan metode ini peneliti mengharapkan mendapat data yang sesungguhnya.
2. wawancara yaitu percakapan langsung dengan informan dengan tujuan memperoleh informasi yang dibutuhkan (Nasution, 1996: 113 dalam Suharmin, 2003: 14). Wawancara dilakukan secara terbuka dengan teknik pancingan dengan menggunakan daftar tanyaan sendiri. Daftar tanyaan ini berupa daftar 200 kata dasar Swadesh (Keraf, 1984: 139-142 dalam Sudika, 2003: 7).
3. metode elisitasi yaitu peneliti bertanya kepada informan dengan menggunakan bahasa Indonesia selanjutnya informan menjawab dengan menggunakan BSDK. Hal ini bertujuan supaya informan tidak terpengaruh dengan dialek peneliti. (Sukri, 2001: 33)
4. simak yaitu menyimak penggunaan bahasa dengan maksud untuk mengamati bagaimana bunyi-bunyi itu dihasilkan oleh informan (Mahsun, 1995: 98 dalam Suharmin, 2003: 14).
5. studi pustaka, bertujuan memperoleh keterangan tertulis yang menyangkut hasil penelitian terdahulu dan sumber tertulis lainnya yang menyangkut bahasa Sasak dialek kuto-kute.

Di samping kelima metode di atas penulis juga menggunakan teknik yaitu:

1. teknik catat, yakni mencatat data yang disimak atau diperoleh.
2. teknik rekam, bersifat melengkapi teknik catat.

3.5 Metode Analisis Data

Analisis data dilakukan dengan cara mentranskripsikan data yang telah terkumpul secara fonetis selanjutnya menginventarisasikan dan mengklasifikasikan sesuai dengan objek dan tujuan penelitian (Iper, 1998: 5).

3.6 Metode Penyajian Hasil Analisis Data

Panyajian hasil analisis merupakan langkah terakhir dalam tahap penelitian. Dalam penyajian hasil analisis, digunakan metode formal dan informal. Penggunakan metode formal yaitu cara penyajiaan kaidah dengan tanda dan lambang seperti tanda kurung, tanda bintang dan diagram. Metode informal yaitu cara penyajian dengan rumusan kata-kata (Sudaryanto, 1982: 14 dalam Sudana, 1996: 6).

4. Pembahasan

4.1 Struktur Bunyi BSDK

Berdasarkan data yang diperoleh vokoid dalam BSDK dapat diklasifikasikan sebagaimana dapat dilihat pada bagan berikut.

BAGAN 1
VOKOID

Depan		Belakang	
	T.Bul	T. Bul	Bul
Tegang Tinggi	I		u
Kendur	I		U
Tegang	e		o
Tengah	E		
Kendur		∂	O
Rendah		a	

(Sukri, 2001: 40)

Berdasarkan data yang telah diperoleh Kontoid dalam BSDK dapat diklasifikasikan sebagaimana dapat dilihat pada bagan berikut ini :

BAGAN 2
KONTOID

Cara Artikulasi	Tempat Artikulasi					
		Bilabial	Alveolar	Alveo Palatal	Velar	Glottal
Hambat	T Ber Ber	p b	t d		k g	?
Frikatif	T Ber		s			h
Afrikatif	T Ber Ber			c j		
Nasal		m	n	ñ	ŋ	
Lateral			l			
Geteral			r			
Semi vokal				y	w	

4.2 Pembuktian Fonem BSDK

Bunyi-bunyi dalam BSDK yang telah diuraikan di muka, mungkin termasuk fonem dan mungkin juga tidak. Untuk membuktikan suatu bunyi sebagai fonem atau bukan digunakan dalil atau prinsip (1) bunyi-bunyi bahasa yang secara fenotis mirip apabila bervariasi bebas, merupakan sebuah fonem (Sukri, 2002: 60)

Berikut ini pasangan bunyi-bunyi yang secara fenotis mirip. Bunyi-bunyi yang dicurigai sebagai fenom dan sekaligus dipasangkan dalam pembuktian fenom tersebut adalah sebagai berikut.

a. Vokoid
   (1)[i]-[I]
   (2)[i]-[e]
   (3)[e]-[E]
   (4)[e]-[ə]
   (5)[ə]-[a]
   (6)[u]-[U]
   (7)[u]-[o]
   (8)[o]-[O]

b. Kontoid
   (1)[p]-[b]
   (2)[t]-[d]
   (3)[k]-[g]
   (4)[k]-[ʔ]
   (5)[c]-[j]
   (6)[c]-[s]
   (7)[s]-[h]
   (8)[m]-[n]
   (9)[ñ]-[ŋ]
   (10) [I]-[r]
   (11) [w]-[y]

4.3 Pembuktian Vokal

1) [i]-[I]

Vokal depan, atas, tak bundar [i] secara fenotis mirip dengan bunyi vokal depan, atas bawah, tak bundar [I]. bunyi vokal [i] selalu ditentukan dalam suku terbuka. Hal ini terbukti dengan data :

[ija?] 'malu'
[cigah] 'segar'
[bati] 'untung'

Bunyi vokal [I] selalu ditemsuku tertutup. Hal ini terbukti dengan data :

[baIt] 'ambil'
[daIt] 'ketemu'
[rincIk] 'iris'

Kedua vokal ini tidak pernah saling tukar tempat, ini berarti keduanya berada dalam distribusi komplementer. Sesuai dengan prinsip tersebut maka kedua vokal [i] dan [I] termasuk fonem /i/.

2) [i]-[e]

Vokal depan, atas, tak bundar [i] dan vokal depan, tengah, atas, setengah tertutup dan tidak bundar [e] merupakan fonem yang berbeda karena berkontras dalam pasangan minimal, seperti terlihat pada data berikut :

[sila?] 'silahkan - [sela?] 'memiliki ilmu hitam'
[pari] 'sejenis ikan laut' – [pare] 'padi'

Dari data di atas dapat disimpulkan bunyi [i] dan [e]termasuk fonem sendiri-sendiri yaitu fonem /i/ dan /e/.

3) [e]-[E]
Vokal depan, tengah atas, setengah tertutup dan tak bundar [e] dan vokal depan, tengah, bawah, setengah terbuka dan tak bundar [E] merupakan satu fonem yakni fonem /e/, karena kedua vokal ini bervariasi bebas. Hal ini terbukti dengan data [era?] 'nanti entah kapan' yang menurut informan tak akan berubah artinya seandainya dilafalkan [Era?]. Demikian juga dengan data :

[emoh] 'senyum'
[dereE?] 'tertawa'
[menE?] 'kencing'

4) [e]-[ə]
Vokal depan, tengah atas, setengah tertutup dan tak bundar [e] dan vokal pusat, tengah, tak bundar [ə] merupakan fonem yang berada karena kontras dalam pasangan minimal, seperti terlihat pada data berikut :

[bədek] 'dinding dari anyaman bambu' – [bədək] 'bodoh'
[belaŋ] 'suka main perempuan' – [bəlaŋ] 'belang'
[saŋkep] 'pipi – [saŋkəp] 'rapat'

berdasarkan data di atas, telah jelas bahwa bunyi [e] dan [ə] merupakan fonem sendiri-sendiri yaitu fonem /e/ dan /ə/

5) [ə]-[a]
Vokal pusat, tengah, tak bundar [ə] dan vokal tengah, rendah, terbuka dan tak bulat [a] merupakan fonem yang berbeda karena kontras dalam pasangan minimal, seperti terlihat pada data berikut :

[bulət] 'bundar' – [bulat] 'luntur'
[ampər] 'remukan dengan gigi' – [ampar] 'semai'
[bəlaŋ] 'belang' – [balaŋ] 'belalang'

6) [u]-[U]
Vokal belakang, tinggi atas, tertutup dan bulat [u] secara fonetis mirip dengan bunyi vokal belakang, tinggi bawah, antara tertutup dan setengah tertutup dan bulat [U]. Vokal [u] selalu ditemuan dalam suku terbuka : hal ini terbukti dengan data :

[uta?] 'muntahan'
[ule?] 'pulang'
[ambu] 'bau'

Vokal [U] selalu ditemukan dalam suku tertutup. Hal ini terbukti dengan data :

[uŋkUt] 'rimbun'
[urUt] 'rumput atau pijat'
[budUh] 'gila'

Kedua vokal ini tidak pernah saling tukar tempat, ini berarti keduanya berada dalam distribusi komplementer. Sesuai dengan prinsip tersebut maka kedua vokal [u] dan [U] termasuk satu fonem yaitu fonem /u/.

7) [u]-[o]
Vokal belakang, tinggi atas, tertutup dan bulat [u] dan vokal belakang, tengah atas, setengah tertutup, dan bulat [o] merupakan fonem yang berbeda karena kontras dengan pasangan minimal, seperti terlihat pada data berikut :

[baru] 'nama tumbuhan' – [baro] 'baru'
[pərut] 'mengambil sekaligus– [pərOt] 'jeroan'

8) [o]-[O]

Vokal belakang, tengah atas, setengah tertutup, dan bulat [o] dan vokal belakang tengah bawah, setengah tertutup dan bulat [O] merupakan satu fonem yakni fonem /o/, karena kedua vokal ini bervariasi bebas. Hal ini terbukti dengan data [oña?] 'baik' yang menurut informan tak akan berubah artinya seandainya dilafalkan [Oña?]. Demikian juga dengan data :

[odop] 'hibur'
[okat] 'suara atau bunyi'
[one?] 'lama'

4.4 Pembuktian Konsonan

1) [p]-[b]

Konsonan hambat, bilabial, tak bersuara [p] dan konsonan hambat, bilabial, bersuara dan lepas [b] merupakan fonem yang berbeda karena kontras dalam pasangan minimal, seperti terlihat pada data berikut :

[pole] 'mati' – [bole] 'menyibak-nyibak sesuatu'
[poloŋ] 'kakak' – [boloŋ] 'bolong'
[parak] 'hampir' – [barak] 'bara api'

2) [t]-[d]

Konsonan hambat, dental, tidak bersuara [t] dan konsonan hambat, alveolar, bersuara dan lepas [d] merupakan fonem yang berbeda karena kontras dalam pasangan minimal, seperti terlihat pada data berikut :

[tadah] 'cara' – [dadah] 'lebur'
[taka?] 'tadah – [daka?] 'walaupun'
[entah] 'sampai' – [endah] 'juga'

3) [k]-[g]

Konsonan velar, hambat tak bersuara [k] dan konsonan hambat, velar, bersuara dan lepas [g] merupakan fonem yang berbeda karena kontras dalam pasangan minimal, seperti terlihat pada data berikut :

[kawah] 'penggorengan' – [gawah] 'hutan'
[kalah] 'kalah' – [galah] 'tikam'
[kaO?] 'kerbau' – [gaO?] 'meraba'

4) [k]-[?]

Konsonan velar, hambat, tak bersuara [k] dan konsonan glottal, hambat, tidak bersuara dan tidak lepas [?] merupakan fonem yang berbeda karena kontras dalam pasangan minimal, seperti terlihat pada data berikut :

[lɔkak] 'bohong' – [lɔka?] 'lepas'
[bɔlEk] 'wadah dari besi atau seng' – [bɔlE?] 'besar
[derEk] 'istilah dalam permainan' – [derE?] 'tertawa'

5) [c]-[j]

Konsonan hambat, palatal, tidak bersuara dan lepas [c] dan konsonan hambat, palatal, bersuara dan lepas [j] merupakan fonem yang berada karena kontras dalam pasangan minimal, seperti terlihat pada data berikut :

[cala] 'alat untuk membelah pinang' – [jala] 'jaring'
[colo?] 'korek api' – [jolo?] 'galah'

6) [c]-[s]

Konsonan hambat, palatal, tidak bersuara dan lepas [c] dan konsonan alveolar, geser, tidak bersuara dan lepas [s] merupakan fonem yang berbeda karena kontras dalam pasangan minimal, seperti terlihat pada data berikut :

[macɔl] 'nakal – [masɔl] 'pegal'
[pɔcɔl] 'genggam – [pɔsɔl] 'mengikat-ikat'

7) [s]-[h]
Konsonan alveolar, geser, tidak bersuara dan lepas [s] dan konsonan glotal, geser, tidak bersuara dan lepas [h] merupakan dua buah fonem yang berbeda karena kontras dalam pasangan minimal, seperti terlihat pada data berikut :

[bOs] 'lepas' – [boh] 'bubur'
[olas] 'gelembung yang dibuat oleh ikan' – [olah] 'campur'

8) [m]-[n]
Konsonan nasal, bilabial, bersuara dan lepas [m] dan konsonan alveolar, nasal, bersuara dan lepas [n] merupakan dua buah fonem yang berbeda karena kontras dalam pasangan minimal, seperti terlihat pada data berikut :

[ima]'tangan' – [ina] 'induk atau ibu'

9) [ñ]-[ŋ]
Konsonan palatal, nasal, bersuara dan lepas [ñ] dan konsonan velar, nasal bersuara dan lepas [ŋ] m
minimal, seperti terlihat pada data berikut :

[mə ñan] 'kemenyan' – [məŋan] 'makan

10) [l]-[r]
Konsonan alveolar, lateral, bersuara dan lepas [l] dan konsonan alveolar, getar bersuara, dan lepas [r] merupakan fonem yang berbeda karena kontras dalam pasangan minimal, seperti terlihat pada data berikut :

[sambəl] 'sambal' – [sambər] 'sambar'
[golok] 'sejenis parang' – [gorok] 'menyembelih'
[ŋəle] 'buah yang masih muda'–[ŋəre] 'masak muda di pohon

11) [w]-[y]
Konsonan bilabial, bersuara dan lepas [w] dan konsonan palatal, bersuara dan lepas [y] merupakan fonem yang berbeda karena kontras dalam pasangan minimal, seperti terlihat pada data berikut :

[lawaŋ] 'pintu' – [layaŋ] 'layang-layang

5. Simpulan

Berdasarkan analisis di atas dapat disimpulkan:

1) struktur bunyi BSDK terdiri dari (a) vokoid yang berjumlah sepuluh yaitu [i], [I], [e], [E], [ə] , [a], [u], [U], [o], dan [O] (b) kontoid yang berjumlah sembilan belas yaitu: [p], [b], [t], [d], [c] , [j], [k], [g], [s], [h], [m], [n], [ñ], [ŋ] , [l], [r], [y], [w], dan [?]
2) fonem BSDK terdiri atas: (a) vokal yang berjumlah enam fonem yaitu /i/, /e/, /ə /, /a/, /u/, dan /o/ (b) konsonan berjumlah sembilan belas fonem yakni /p/, /b/, /t/, /d/, /c/,/j/, /k/, /g/, /s/, /h/,/m/, /n/, / ñ /, / ŋ /, /l/,/r/, /y/, /w/, dan /?/.

Daftar Pustaka

Chaer, Abdul. 2007. *Linguistik Umum*. Jakarta: PT Rineka Cipta

Flassy, Don. A.L. 1994. *Fonologi Bahasa Waropen*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud

Iper, Dunis Dkk. 1999. *Fonologi Bahasa Katingan*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud

Kakerissa, O. Dkk. 1996. *Struktur Bahasa Banda*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud

Kridalaksana, Harimurti. 2008. *Kamus Linguistik*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama

Lapoliwa, Hans. 1998. *Pengantar Fonologi I: Fonetik*. Jakarta: Depdikbud

Lass, Roger. 1998. *Fonologi: Sebuah Pengantar Untuk Konsep-Konsep Dasar*. Penerjemah: Warsono dkk., Semarang: Ikip Semarang Press

Lyons, John. 1995. *Pengantar Teori Linguistik (Intoduction To Theoretical Linguistics)*. Penerjemah: I. Soetikno, Jakarta: Pt Gramedia Pustaka Utama

Ramlan, M. 2001. *Morfologi: Sebuah Tinjauan Deskriptif*. Yogyakarta: CV Karyono

Ruswan dkk. 2000. *Fonologi Bahasa Bonai*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud

Sudana dkk. 2000. 1996. *Struktur Bahasa Maku'a*. Jakarta: Pusat Pembinaan Dan Pengembangan Bahasa Depdikbud

Sudika, I Nyoman dkk. 1993. "*Laporan Penelitian: Frase Endosentrik Dalam Bahasa Sasak Dialek Ngeno-Ngene Di Lombok Timur*". Mataram: FKIP Unram

Suharmin. 2003. "*Skripsi: Morfologi Bahasa Sasak Dialek Gondang: Sebuah Tinjauan Struktural*". Mataram: Fkip Unram

Sukri, Muhammad. 2001. "*Tesis: Proses Pembentukan Kata Bahasa Sasak Dialek Kuto-Kute Sebuah Kajian Transpormasi Generatif*". Denpasar: Universitas Udayana

----------.2002. "*Fonologi Untuk Perguruan Tinggi*". Mataram: FKIP Unram

Sulissusiawan, Ahadi dkk. 1999. *Fonologi Bahasa Bedayuh*. Jakarta: Pusat Pembinaan Dan Pengembangan Bahasa Depdikbud

Susilo, Firman dkk. 1998. *Fonologi Bahasa Melayu Sambas*. Jakarta: Pusat Pembinaan Dan Pengembangan Bahasa Depdikbud

Verhaar, J.W.M. 2001. *Asas-Asas Linguistik Umum*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press

Peranan Tradisi Lisan dalam Pelestarian Bahasa-Bahasa Lokal di NTB

Made Suyasa
Univ. Muhammadiyah Mataram

Abstrak

Tradisi lisan dalam sejarah kehidupan manusia dapat dikatakan sebagai tradisi yang paling tua yang mendahului tradisi tulis. Sebagai sebuah tradisi budaya masa lalu tidak mungkin dapat dihadirkan persis sama seperti kehadiran sebelumnya, karena semua itu telah mengalami transformasi, bahkan mungkin ada yang telah 'mati' karena tidak terperhatikan oleh komunitasnya. Beberapa tradisi lisan masyarakat seperti salah satunya sastra lisan yang berupa dongeng, puisi, dan juga drama pertunjukan mungkin kini sedang merana. Namun demikian nilai dan norma yang terkandung di dalamnya sebagai kearifan lokal mungkin masih tumbuh dan diingat oleh masyarakatnya. Produk tradisi lisan etnik-etnik di NTB seperti pada etnik Mbojo dengan (*patu,kalero*), Samawa dengan (*lawas*), dan Sasak dengan (*lelakaq, pepaosan/bakayat*) ke depan mungkin dalam kondisi memprihatinkan. Sebuah produk budaya bersifat dinamis, ditandai dengan perubahan dan perkembangan sesuai dengan konteks dan zamannya. Transformasi dan kedinamisan menjadi hakikat dalam tradisi lisan yang perlu diperhatikan dalam menentukan perannya dalam kehidupan berbahasa sebagai wadahnya. Bahasa berperan penting dalam mewadahi semua hasil tradisi budaya, karena itu keduanya saling membutuhkan dalam proses pemertahanannya. Keberadaan bahasa lokal dan tradisi lisan harus terus mendapat perhatian. Bagaimanakah bentuk perhatian kita tehadap keduanya terkait pelestarian? Apa yang kita bicarakan hari ini adalah sebuah persiapan yang (mungkin?) berguna pada masa kini untuk pembangunan karakter dan peningkatan kesejahteraan generasi masa depan yang lebih bermartabat. Tulisan ini menggunakan metode kajian pustaka dari beberapa hasil penelitian dan survey. Tulisan ini diharapkan dapat dijadikan sebagai bahan kajian untuk memikirkan keberlanjutan (*sustainability*) tradisi-tradisi lisan kita. Iwasaki sebagaimana yang dikutip oleh Sibarani, bahwa aktivitas yang tidak mewariskan masa depan yang dapat membahagiakan generasi selanjutnya tidak dapat disebut pembangunan (2012:2). Implementasi nyata yang perlu dilakukan terhadap berbagai persoalan kebahasadaerahan dan tradisi lisan kita sudah saatnya untuk disikapi oleh berbagai pihak dalam forum yang terhormat ini.

Kata kunci : *tradisi lisan, sastra lisan,* dan *pelestarian.*

1. Pengantar

Tradisi lisan dapat menjadi kekuatan kultural dan salah satu sumber utama yang penting dalam pembentukan identitas dan membangun peradaban. Dalam kehidupan suatu komunitas tradisi lisan yang mengandung nilai-nilai luhur dapat berpengaruh langsung pada tatanan kehidupan masyarakatnya. Tradisi lisan sebagai "segala wacana yang diucapkan meliputi yang lisan dan yang beraksara" atau dikatakan juga sebagai sistem wacana yang bukan aksara (Pudentia, 1998: vii). Ia tidak hanya berupa cerita dongeng, mitologi, dan legenda, tetapi juga mengenai sistem kognitif masyarakat, sumber identitas, sarana ekspresi, sistem relegi dan kepercayaan, adat istiadat, sejarah, hukum, pengobatan, dan lain sebagainya. Dalam perbincangan ini tradisi lisan lebih difokuskan pada tradisi bersastra lisan. Bersastra lisan adalah bagian dari tradisi yang berkembang di tengah masyarakat yang menggunakan bahasa sebagai media utama (Sibarani, 2012: 31). Hampir semua suku bangsa Nusantara mempunyai

tradisi bersastra lisan, termasuk tiga etnik besar di NTB masih dapat kita jumpai dan dipraktekkan dalam kehidupannya.

Tradisi bersastra lisan berarti berbahasa mengenai genre sastra dengan menggunakan bahasa lisan sebagai aspek keindahannya. Sepanjang bersastra lisan ini masih dalam komunitasnya maka selama itupula bahasanya akan tetap hidup. Bahasa menjadi alat utama bersastra lisan. Sebagai alat utama, pemberdayaan penutur dan pendengar sastra lisan harus memperhatikan bahasa etnik yang digunakan dalam bahasa lisan. Maka dapat dikatakan jika bahasa etnik itu hilang, maka sastra lisan pun sebagai bagian dari kebudayaan akan ikut hilang. Untuk dapat dikatakan sastra lisan itu sebagai tradisi lisan, jika masih ada tradisi bersastra lisan di masyarakatnya, baik dahulu maupun sekarang, maka sastra lisan dan tradisi tersebut disebut tradisi lisan.

Bahasa etnik yang masih eksis digunakan oleh penuturnya di tengah perkembangnnya, ternyata ada beberapa tradisi lisan justru menghilang dari kehidupan komunitasnya akibat adanya gempuran modernitas walaupun bahasa pengantarnya masih eksis. Tradisi lisan sering dipahami sebagai masa lalu dan kuno, sehingga modernitas dan agama yang menganggap tradisi lisan itu tidak sesuai maka dengan leluasa telah mengubah dan "mematikan". Penyebab di atas pada hakikatnya karena hilangnya fungsi tradisi itu dalam kehidupan masyarakatnya apakah fungsi etik, pragmatik, dan estetiknya. Kondisi ini tentu akan berpengaruh terhadap pelestarian bahasa sebagai wadahnya, berbagai ekspresi bahasa mulai tak tampak lagi dalam tuturan bahasa sehari-hari pada komunitasnya. Hal ini menjadi kehilangan besar bagi bahasa bersangkutan, baik koskata, kalimat, maupun wacana-wacana sosial yang sebelumnya kerap hadir dalam tuturan bahasa.

Tradisi bersastra lisan sebagai wacana sosial dengan ranah kolektivitas di samping juga sebagai panggung perseorangan "monolog". Tradisi ini dulunya sangat digemari sebagai panggung sosial dan didengarkan secara kolektif karena mengandung gagasan, pikiran, ajaran, dan proyeksi masyarakat. Di samping itu tradisi lisan mengandung nilai dan norma budaya luhur yang dapat dimanfaatkan oleh masyarakat dari generasi ke generasi untuk menata kehidupan sosialnya dengan arif atau bijaksana. Semua aturan tersebut adalah kearifan (*wisdom*) yang berlaku di tempat itu (*local*) itulah yang kemudian disebut kearifan lokal (*local wisdom*). Maka nilai dan norma budaya yang terkandung dalam tradisi bersastra lisan merupakan kearifan lokal dan sekaligus sebagai kekayaan budaya masyarakatnya.

Kearifan lokal dalam tradisi bersastra lisan akan dapat bertahan dalam kehidupan kolektifnya karena nilai dan norma yang terkandung di dalamnya dimanfaatkan dalam meningkatkan kualitas kehidupan. Kearifan lokal tidak hanya dimaknai sebagai sesuatu yang artifisial tetapi ia juga tersimpan dalam berbagai sikap dan pola prilaku termasuk di dalam berbahasa. Etika berbahasa yang tercermin melalui tuturan bersastra lisan menjadi panutan dalam berprilaku bahasa seperti cara berbicara, penggunaan kosakata yang tepat sesuai situasi dan kondisi, yang semua itu dicontohkan dalam tradisi lisan. Tradisi bersastra lisan yang merupakan cerminan dari pola berpikir dan berprilaku masyarakat pemiliknya merupakan kearifan lokal yang harus terus kita gali dalam berbagai aspek termasuk dari aspek bahasa. Dalam bahasa tersimpan kearifan lokal dan begitu pula sebaliknya dalam kearifan lokal ada berbagai ekspresi dan bahasa yang mewadahinya.

Bertolak dari pandangan di atas, peran tradisi lisan yang di dalamnya mengandung berbagai ekspresi bahasa sudah sepatutnya untuk dipertahankan perannya dalam rangka pelestarian bahasa-bahasa lokal. Hanya dengan cara seperti itu kekayaan yang terkandung dalam bahasa lokal akan dapat dilestarikan. Pelestarian yang dimaksud

dalam hal ini adalah perlindungan dari hilangnya bentuk-bentuk ekspresi bahasa yang ada akibat hilangnya peran tradisi lisan yang memanfaatkan bahasa sebagai wadahnya mulai berkurang dan hilang. Tulisan yang menggunakan kajian pustaka dan hasil survei ini akan memaparkan bagaimana peran tradisi lisan dalam hal ini tradisi bersastra lisan dalam kerangka pelestarian bahasa-bahasa lokal di NTB (bahasa Sasak, Samawa, dan Mbojo) dengan memperhatikan genre sastra lisan yang masih ada dan berkembang saat ini.

2. Tradisi Lisan dan Bahasa

Bahasa pada hakikatnya adalah bersifat lisani. Tradisi bersastra lisan tidak dapat dipisahkan dengan bahasa karena keduanya lahir sebagai sebuah kebutuhan. Tradisi menata pola kehidupan melalui konsep pemikiran dan prilaku yang dikemas dalam bahasa untuk dikomunikasikan kepada yang lainya dalam proses pemertahanan hidup. Peran bahasa sangat penting dalam mengimplementasikan konsep, ide/gagasan yang ingin disampaikan kepada yang lain baik dalam konteks pemertahanan maupun pengembangan. Sementara itu, tradisi bersastra lisan menjadi penting dalam meningkatkan peran dan fungsi bahasa sebagai media komunikasi. Di sini bahasa akan menemukan keragamannya dalam bentuk etik, estetik, dan pragmatik. Dalam kelisanan formula merupakan peranti mnemonik yang membantu orang menemukan kembali pikiran yang tersimpan dalam ingatan, seperti rima, paralelisme, aliterasi, asonansi, struktur tetap yang digunakan dalam tradisi lisan.

Penuturan sastra lisan dilakukan melalui bahasa yang bersifat lisan. Bahasa berfungsi sebagai alat ekspresi dan sekaligus sebagai peranti mnemonik untuk nantinya diturunkan pada generasi berikutnya. Dalam kelisanan ingatan merupakan satu-satunya sarana untuk menyimpan pengetahuan guna dapat dirujuk kembali kemudian. Dengan adanya tulisan, pengetahuan yang telah diperoleh dan disimpan dapat dengan mudah diangkat kembali dan dikembangkan. Melalui tulisan (naskah) lama kita dapat mengetahui kehidupan orang Indonesia di jaman kuno, memahami kepercayaan dan agama yang mereka anut. Peran bahasa baik dalam lisan maupun tulis begitu penting, tanpa bahasa tidak mungkin tradisi itu ada dan berkembang.

Keberadaan tradisi lisan dapat menjadi identitas kultur bagi pemiliknya. Bahasa yang digunakan dalam tradisi lisan menjadi cerminan dari identitas kultur yang hidup dalam masyarakat. Dengan identitas kultur kewibawaan bahasa bersangkutan dapat meningkat, karena mampu difungsikan dalam berbagai tatanan kehidupan. **Kewibawaan dan kecendekiaan bahasa akan dapat diukur dari kemampuan digunakannya dalam tatanan kehidupan seperti dalam berbagai tradisi budaya dan keilmuan yang berkembang. Dalam hal ini dapat dikatakan, bahasa tanpa tradisi ia akan kehilangan identitas kultur.**

Sejak jaman dahulu fungsi bahasa digunakan dalam mengekspresikan berbagai hal dalam kehidupn manusia baik lisan maupun tulis, dan hingga kini pun sastra tertulis yang dilisankan masih dilestarikan di Bali dan Lombok, yang bahkan ditunjang oleh tafsir atau interpretasi bebas yang benar-benar lisani. Seni mabebasan di Bali dan bakayat di Lombok tidak dapat dikatakan sebagai yang mengandung unsur lisan murni, menurut Lord sebagai reproduksi saja karena merupakan bentuk pelisanan dari tulisan atau hafalan. Kedudukan bahasa dalam hal ini begitu penting dalam menjaga tradisi dan begitu juga sebaliknya kewibawaan dan kecendekiaan bahasa tetap terjaga dalam berbagai panggung sosial dan monolog. Gambaran di atas mengindikasikan bahwa tradisi lisan dan bahasa harus tetap hidup karena dapat saling menjaga keberadaannya.

3. Tradisi Lisan sebagai Kearifan Lokal

Sejak istilah otonomi daerah muncul sebagai sebuah pengakuan identitas berbagai peranti pengikutnya secara beriringan melengkapinya, termasuk munculnya kata kearifan lokal. Hampir semua daerah di Indonesia menggadang-gadang lahirnya kearifan lokal yang digali dari sumber lokal yang telah tumbuh dan hidup puluhan mungkin juga ratusan tahun yang silam. Menurut Balitbangsos Depsos RI (2005: 5—15), kearifan lokal itu merupakan kematangan masyarakat di tingkat komunitas lokal yang tercermin dalam sikap, prilaku, dan cara pandang masyarakat yang kondusif di dalam mengembagkan potensi dan sumber lokal (material maupun non material) yang dapat dijadikan sebagai kekuatan di dalam mewujudkan perubahan ke arah yang lebih baik. Kearifan lokal dapat dimanfaatkan bersumber dari nilai budaya yang masih dapat diterapkan pada masa sekarang, baik untuk kedamaian maupun peningkatan kesejahteraan. Kebijaksanaan atau kearifan untuk menata kehidupan sosial yang berasal dari nilai budaya yang luhur.

Pengertian kearifan lokal ini sangat perlu dipahami agar dapat digali dari tradisi lisan sebagai warisan budaya leluhur dan agar dapat dimanfaatkan untuk menata kehidupan sosial pada generasi muda sekarang ini. Lebih lanjut disebutkan bahwa pemahaman kearifan lokal menurut Sibarani (2012: 114-116) dapat didekati dari perspektif struktural, kultural, dan fungsional. Struktur sosial tidak hanya menjelaskan tentang institusi sosial, organisasi sosial, dan kelompok sosial yang hadir di tengah masyarkat lokal, tetapi juga bertautan dengan dominasi wewenang dan kekuasaan yang melahirkan kelas, stratifikasi atau tifologi masyarakat. Hal ini tentu dilihat dari pertumbuhan dan perkembangannya, dinamika strukturalnya dan fungsi-fungsinya. Dalam perspektif kultural lebih menekankan pada konteks kearifan lokal sebagai nilai yang diciptakan, dikembangkan, dan dipertahankan masyarakatnya sebagai pedoman hidupnya. Perspektif fungsional lebih memahami dari kemampuan masyarakat untuk melaksanakan fungsi-fungsinya. Fungsi tersebut meliputi fungsi masyarakat dari dimensi adaptasi, pencapaian tujuan, integrasi, dan pemeliharaan pola.

Kearifan lokal pada hakikatnya sudah sejak lama merupakan bagian dari kehidupan masyarakat dan hingga saat ini masih dimanfaatkan terutama oleh komunitas pedesaan. Mereka mampu bertahan dengan mata pencaharian yang hampir seluruhnya tergantung pada keahlian khusus dan pengetahuan asli yang dimiliki untuk kelangsungan hidup mereka. Di samping itu berbagai ekspresi budaya dalam bentuk tradisi bersastra lisan sering dipertunjukkan sebagai bentuk rasa syukur yang telah dilimpahkan oleh-Nya. Kekurangpahaman mengenai pentingnya nilai tradisi budaya merupakan faktor utama kenapa tradisi budaya, nilai dan norma budaya, dan kearifan lokalnya tidak mendapat perhatian dalam pembangunan. Tradisi budaya lama dianggap tidak relevan dengan kehidupan modern sekarang ini, dan sering dianggap menghambat kemajuan komunitasnya.

Kearifan lokal dapat digali secara ilmiah dari produk kultural dengan interpretasi yang mendalam. Sebagai produk kultural, tradisi lisan mengandung berbagai hal yang menyangkut hidup dan kehidupan komunitas pemiliknya, misalnya sistem nilai, kepercayaan dan agama, kaidah-kaidah sosial, etos kerja bahkan cara bagaimana dinamika sosial itu berlangsung (Pudentia, 2003: 1). Tradisi lisan dalam hal ini dapat dikatakan sebagai kearifan lokal (*local wisdom*) yang dapat dimanfaatkan dalam pemberdayaan masyarakat untuk membentuk kedamaian dan meningkatkan kesejahteraan. Cerminan kedamaian yang tampak dalam beberapa tradisi lisan sebagai kearifan lokal seperti, kesopansantunan, kejujuran, kesetiakawanan sosial, kerukunan

dan penyelesaian konflik, komitmen, dan rasa syukur. Sedangkan dalam hal kesejahteraan tampak dalam kerja keras, gotong royong, pendidikan, kesehatan, pengelolaan gender, pelestarian dan kreativitas budaya, serta peduli lingkungan.

Dalam konteks tradisi lisan sebagai kearifan lokal perlu digali melalui penelitian dari berbagai etnik untuk mendapatkan kearifan lokal yang saling melengkapi, karena kearifan lokal dalam tradisi lisan mempunyai wujud yang berbeda namun ideologi yang terkandung di dalamnya sama. Bagi masyarakat pemilik, nilai dan norma budaya yang terkandung di dalamnya jauh lebih penting karena dapat menjadi suluh dalam menjalani hidup dan kehidupan ini. Apa yang terkandung di dalamnya dan telah menjadi keyakinannya, maka itulah kearifan lokal dalam tradisi lisan.

4. Tradisi Lisan sebagai Pelestarian Bahasa

Kebudayaan merupakan aspek yang dominan dalam kehidupan manusia, sehingga segala hierarki kajian bahasa sering dihubungkan dengan budaya. Studi bahasa dengan memahami bahasa dalam konteks budaya menjadi bidang kajian antropolinguistik. Studi budaya dalam bidang ini memahami seluk-beluk budaya dari kajian bahasa atau memahami kebudayaan dari sudut pandang bahasa. Bahasa yang begitu kaya dengan berbagai ekspresi menjadi bidang kajian yang menarik untuk ditelusuri, termasuk bahasa yang digunakan dalam tradisi bersastra lisan. Variasi dan ekspresi bahasa yang digunakan dalam tradisi bersastra lisan merupakan kekayaan, kewibawaan, dan sekaligus kecendekiaan. Semua itu akan tinggal kenangan jika penutur bahasa yang bersangkutan tidak lagi melaksanakannya.

Tradisi bersastra lisan sebagai bagian dari kebudayaan tidak terlepas dari penggunaan bahasa sebagai media ekspresinya. Sehingga bahasa dengan kebudayaan mempunyai hubungan yang sangat erat, menurut Sibarani (2012: 304) yang menjelaskan bahwa ada 13 hubungan di antaranya adalah (1) bahasa sebagai alat atau sarana kebudayaan; (2) bahasa sebagai bagian kebudayaan; (3) bahasa merupakan hasil kebudayaan; (4) bahasa mempunyai makna dalam latar kebudayaan yang menjadi wadahnya; (5) bahasa sebagai persyaratan kebudayaan; (6) bahasa mempengaruhi cara berpikir; (7) cara berpikir mempengaruhi bahasa; (8) tata cara berbahasa dipengaruhi norma kebudayaan; (9) bahasa ditransmisi secara kultural; (10) kebudayaan merupakan hasil komunikasi; (11) perubahan kebudayaan mempengaruhi perubahan buhasa; (12) bahasa sebagai perekat emosi budaya, dan (13) bahasa sebagai pengarah bahasa. Hubungan bahasa dengan kebudayaan yang diuraikan di atas menghasilkan bentuk-bentuk ekspresi bahasa yang berbeda jika dilihat dari aspek tuturan, kosakata, susunan kalimat, wacana, etika, pragmatik, seta estetika bahasa.

Hubungan yang telah dipaparkan di atas dalam kaitan dengan tradisi lisan dipengaruhi oleh struktur teks, ko-teks, dan konteks (bentuk), melalui hal tersebut kita akan dapat menggali nilai, norma, dan kearifan lokal yang semua itu dapat diungkap melalui bahasa yang digunakan. Bahasa akan dapat menggambarkan cara berpikir sebagai cerminan realitas sosial (Duranti, 1997: 25) dan (Folley, 1997: 16). Menurut Wierzbicka dalam Sibarani (2012: 306) mengatakan bahwa setiap bangsa berbicara sesuai dengan cara dia berpikir dan berpikir sesuai dengan cara dia berbicara. Pikiran tidak dapat dialihkan dari satu bahasa ke bahasa lain karena setiap pikiran tergantung pada bahasa tempat pikiran itu diformulasikan. Dengan demikian jika kita tarik ke dalam bahasa itu sendiri, bahwa setiap orang dengan berbagai latar belakang bidang profesi, ilmu, dan keahliannya mereka juga berpikir dan berbahasa dengan caranya masing-masing. Itulah kekayaan yang harus kita apresiasi secara mendalam karena di

dalamnya terkandung berbagai varian penggunaan bahasa yang akan mencirikan kecendekiaan bahasa bersangkutan.

Tradisi bersastra lisan yang menggunakan bahasa sebagai media komunikasinya mempunyai peran penting dalam rangka pelestarian bahasa. Komunitas pemilik bahasa dan tradisi (lisan dan tulis) berperan penting dalam menjaga keberlangsungan kedua hasil budaya tersebut, karena masyarakat sebagai penyimpan dan pengingatnya. Terjadinya transformasi dan rekayasa budaya dalam masyakat akan berpengaruh terhadap cara berpikir dan berbahasanya hal ini akan dapat memperkaya dan sekaligus meniadakan aspek-aspek kebahasaan tertentu yang dianggap sudah tidak sesuai lagi (kuno). Tradisi lisan yang tumbuh dan hidup dalam masyarakat berjalan seiring bersama bahasa-bahasa lokal di Nusantara, peran mereka tidak bisa dianggap kecil mengingat kontribusinya dalam memperkaya berbagai aspek bahasa.

Peran tradisi bersastra lisan masyarakat etnik di NTB terhadap bahasa perantara yang digunakan tentu sangat besar, apalagi etnik-etnik tersebut sangat kaya dengan tradisi lisan yang beragam bentuknya. Bentuk tradisi bersastra lisan yang dipengaruhi oleh konteks dan ko-teks akan ikut memperkaya varian-varian pemakaian bahasa yang ada di dalamnya. Hal yang dapat kita perhatikan seperti, kosakata yang dipergunakan mulai dari istilah yang bersifat khusus yang digunakan dalam tradisi tersebut, dalam hal ini akan terjadi proses pembertahanan dan asimilasi bahasa. Kosakata yang digunakan dalam penyusunan/pertunjukan *patu'u, lawas, lelakaq, cepung, pepaosan/bakayat,* dan tradisi bersastra lisan lainnya hanya dikenal dan diketahui makna oleh kalangan tertentu. Dalam cara mengekspresikan maksud dan keinginan dalam setiap tradisi lisan sangat berbeda dalam cara penyampaiannya baik itu lisan murni maupun setengah lisan atau yang bersifat khirografik. Ada dalam bentuk lantunan irama tembang, ucapan yang yang penuh keseriusan (*sorong serah*) dan yang penuh canda seperti dalam *sakeco, ngumang, rawa Mbojo, cepung* dimana semua itu merupakan bentuk ekspresi yang khas dalam masyarakat tradisional.

Tradisi bersastra lisan dalam penyampaiannya akan selalu memperhatikan aspek estetik baik dari bentuk dan makna. Aspek ini dari sisi bahasa tercermin dalam penggunaan kosa kata (kata pilihan), bentuk penyampaian (tembang/irama), dan gaya terkait dengan gerak dan kostum. Estetika dalam sastra lisan cendrung memperhatikan bentuk bahasa dan makna yang terkandung di dalamnya, kosa kata dalam bahasa komunikasi dapat menjadi indah/enak didengar ketika digunakan oleh para seniman. Para pemilik bahasa baru menyadari kosa kata yang digunakan mengandung nilai estetik ketika mereka mendengar kata tersebut digunakan dalam pertunjukan tradisi lisan. Selain mengandung nilai estetik, bahasa dalam tradisi bersastra lisan juga mengandung nilai moral dan etika yang terekspresi lewat tuturan yang disampaikan terutama tradisi lisan yang terkait dengan ritual yang diselenggarakan oleh masyarakat Sasak seperti, *pepaosan, bakayat,* dan *sorong serah aji krama.* Dalam tradisi ini penyampaian maksud tidak saja melalui bahasa verbal tetapi bahasa non verbal (gerak tubuh) sangat diperhatikan.

Dalam rangka pelestarian bahasa-bahasa lokal peran tradisi lisan yang hidup dalam masyarakat sudah seharusnya mendapat perhatian dari berbagai pihak terutama para pemerhati dan penekun bahasa melalui berbagai kajian dan juga inventarisasi secara berkelanjutan terhadap istilah-istilah yang digunakan. Dalam catatan penulis masih banyak kosakata bahasa daerah yang ada di NTB belum tercantum dalam kamus bahasa daerah bersangkutan, terutama istilah yang sering penulis temui pada praktek tradisi lisan yang dilaksanakan oleh masyarakat. Sumbangan perbendaharaan kosakata, ekspresi bahasa (aspek pragmatik), serta etika dan moral dalam penggunaan bahasa dari

tradisi bersastra lisan perlu menjadi bagian dari catatan kita dalam rangka menjadikan bahasa daerah sebagai bahasa kebudayaan (dalam arti luas) serta lebih berwibawa dan cendekia.

5. Penutup

Tradisi lisan dan bahasa harus tetap terjaga keberadaannya karena keduanya saling mengisi dalam perkembangannya, bahasa menjadi semakin kaya dalam berbagai ekspresi. Kontribusi tradisi lisan terhadap bahasa dalam melestarikan berbagai aspek kebahasaan baik dalam bentuk verbal dan non verbal.

Kehilangan tradisi lisan berarti kehilangan identitas kultur dan berbagai bentuk tuturan dalam bidang kebahasaan, dan itu berarti kehilangan perbendahraan kata yang begitu beragam, estetika, etika, pragmatik, serta bentukan-bentukan bahasa lainnya.

Bahasa harus mampu mempertahankan berbagai tuturan bahasa yang ada dalam tradisi lisan dan terus meningkatkan kewibawaan dan kecendekiaannya dalam rangka menjadikan bahasa-bahasa lokal sebagai bahasa standar dalam berbagai bidang keilmuan.

Daftar Pustaka

Departemen Sosial RI. 2005. *Kajian Kearifan Lokal di 8 (delapan) Provinsi*. Jakarta : Direktorat Bantuan dan Jaminan Sosial.

Duranti, Alessandro. 1997. *Linguistic Antropology*. Cambrigdge : Cambridge University Press.

Foley, William A. 1997. *Antropological Linguistics: An Introduction*. Oxford : Blackwell.

Pudentia (Edt.). 2008. *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan (ATL).

Sibarani, Robert. 2012. *Kearifan Lokal Hakikat, Peran, dan Metode Tradisi Lisan*. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan (ATL).

Budaya *'Ilaq'* Harga diri Orang Sumbawa: Tinjauan Antropolgi-Sosial

Muhammad Saleh Ending
IAIN Mataram dan S3 Antropologi UGM Yogyakarta

1. Pengantar: Asal-Usul *Tau* Samawa

Berbicara tentang asal usul, orang Sumbawa *(Tau Samawa)* berasal dari bangsa *negroid*, kemudian *veddoid* dan bangsa potro Malay yang berasal dari berbagai tempat. Mereka datang ke *tana' Samawa* dan tinggal bersama kaum pribumi pada abad ke-15 dan ke-16 yang menganggap pulau itu adalah *"pulau nasi"*.[9] Hal ini yang mendorong para pendatang dari berbagai suku bangsa kedaerah ini seperti orang Bali, Bugis, Makassar, Banjar, Jawa, Melayu, serta Lombok. Para pendatang ini membawa pengaruh terhadap bahasa, budaya, bentuk tubuh, dan warna kulitnya.

Tau Samawa[10] *(baca;* Orang Sumbawa) yang saat ini mendiami Kabupaten Sumbawa merupakan percampuran dari banyak suku bangsa selama berabad-abad, dapat ditelusuri dari hasil cacah jiwa tahun 1920 dari 97.000 penduduk kerajaan Sumbawa saat itu, 57.000 diantaranya merupakan percampuran penduduk asli *(kemutar)* dengan orang yang tentu saja sebagian besar dengan suku bangsa yang pernah menduduki tana Samawa, yaitu suku bangsa Bugis-Makassar. Sedangkan penduduk asli berjumlah 16.000 orang, sisanya yang 24.000 merupakan orang pendatang dari Sumatera *(pagaruyung)*, Banjar, Sasak, Jawa, Bali, Bima. Dari sinilah kemudian tumbuh dan berkembang membentuk masyarakat baru melalui percampuran darah dan kebudayaan yang sekarang menjadi penduduk Tana Samawa (Raba, 2001:61-62).

Tau Samawa selama berabad-abad menjadikan identitas budaya mereka. Meskipun pengaruh majapahit (Jawa) mempengaruhi selama ratusan tahun yang

---

[9] Pulau nasi adalah sebutan bagi *"negeri tana Samawa"* yang mempunyai sejarah kerajaan yang makmur, terutama di daerah yang terletak di bagian barat pulau ini. Dengan potensinya yang demikian besar, baik laut dan pesisir, pertanian, perkebunan, kehutanan, peternakan, pariwisata, dan pertambangan PT. Newmont Nusa Tenggara "terbesar" di Indonesia.

[10] Adapun yang dimaksud kata *"tau Samawa"* (tau= orang/penduduk Samawa, Samawa=Sumbawa) dimaksudkan: (a) semua orang/penduduk asli/kelahiran/berasal dari/berdomisili sejak lama di *"Tana Samawa"* (Daerah Sumbawa. (b) Khusus mereka yang menjadi penduduk kota *"Sumbawa Besar"*. (c) Istilah *"tau Samawa"* kadang dimaksudkan untuk membedakan typology masyarakat kota dan desa yakni mereka yang menjadi penduduk kota *"Sumbawa Besar"* (Samawa) dan dianggap mempunyai ciri-ciri sebagai orang kota (tau desa rea= orang kota) disebut *"tau Samawa"*. Mereka yang menjadi penduduk desa dan dianggap mempuyai ciri-ciri sebagai orang desa disebut *"tau desa ode"*. Bahasa Samawa: Tau= orang; desa=kampung. Ode=kecil; orang dusun. Lebih lanjut perkataan *"Samawa"* sebagai sebuah nama seperti dimaksudkan diatas. *"Samawa"* berasal dari perkataan dalam bahasa daerah Sumbawa sendiri, yaitu *"Samawa"* terdiri dari kata dasar *"mawa"* yang berarti beban; yang dibawa, barang bawaan, atau oleh-oleh. Diberi awalan *"sa"* yang diikuti dengan tekanan bunyi pada suku kata akhir kata dasar (dalam hal ini suku kata *"wa")* yang mempunyai fungsi/arti awalan *"me"* dan akhiran *"kan"* dalam bahasa Indonesia. *"Samawa"* berarti membebankan, memberi beban, membawakan; memberikan untuk dibawa; mengamanatkan; mengharapkan disampaikan pada alamatnya.

Kata dasar *"mawa"* itu sendiri adalah kata benda yang artinya seperti tersebut diatas, berbeda dengan kata dasar *"bawa"* (kata kerja) yang bentuk dan artinya sama dengan kata dasar *"bawa"* dalam bahasa Indonesia. Jika kata dasar *"bawa"* diberi awalan *"sa"* juga akan berubah menjadi *"samawa"* (bukan *"sabawa"*) yang berarti membawakan. Baik kata dasar *"mawa"* maupun kata dasar *"bawa"* yang masing-masing berarti *"barang yang dibawa"* dan *"membawakan"*, sama berkisar pada pengertian *"bawa"* . kemudian mendapat awalan *"sa"* menjadi *sa-bawa; sa-bawa* (samawa), karena perubahan fonem menjadi *"sama bawa"* – *"sambawa"* seterusnya *"Sumbawa"* jadi sebutan *"Sumbawa"* sekarang mempunyai pengertian yang sama dengan pengertian yang terkandung dalam nama aslinya "SAMAWA" (Masnirah,1988:40).

kemudian disusul pengaruh Makasar *(Goa-Tallo)* dan bugis yang juga ratusan tahun, termasuk pengaruh yang datang kemudian dari berbagai suku bangsa (Sasak, Bali Banjar, Melayu, Minang) *Tau Samawa* bangga dengan budaya yang dimilikinya. *Tau Samawa* berbicara dengan bahasa daerahnya *(basa Samawa)* yang merupakan identitas daerahnya. Walaupun banyak dialek yang berbeda, seperti yang ada dipegunungan Ropang, Batu Lanteh, Jereweh, penduduk disebelah selatan Lunyuk, ataupun Taliwang, dan berbagai tempat lainnya yang berbeda dengan yang digunakan di Samawa bagian Timur atau tengah, namun tidak mengalami kesulitan untuk saling memahami. Semuanya merupakan kekayaan bahasa yang ada di Tana Samawa.

Memang banyak kata-kata bahasa Samawa yang mirip dengan bahasa sasak, Bali, Jawa, atau bahasa Bugis-Makassar yang memang lama bersentuhan secara sosial budaya. Namun semua itu telah mengalami penyesuaian dengan dialek *Tau Samawa* sehingga menjadi bagian dari basa Samawa. Dengan persentuhan yang lama dan intent dengan suku Makassar, maka alphabet Samawa yang disebut *"satera jontal"* mirip dengan *"huruf lontar"* yang ada di Sulawesi Selatan.

Sedangkan agama pertama yang dikenal oleh masyarakat Samawa adalah Hindu. Selama berabad-abad pengaruh Hindu menjadi bagian dari kehidupan *Tau Samawa* sampai masuknya Islam pada abad ke-16. Ketika kerajaan Goa menguasai *tana' Samawa* dan membawa Islam sebagai agama kerajaan pada tahun 1604, maka sejak saat itulah Islam telah menjadi agama resmi kerajaan Sumbawa. Dengan demikian, pemeluk agama dari penduduk asli Samawa adalah mayoritas Islam. Yang tetap berpegang teguh kepada agama dan budaya yang menjadi landasan dalam bermasyarakat dengan ungkapan lokal *"adat ketong syara' ke syara' ketong kitabullah"*.

Clifford Geertz mengungkapkan (1973:90):

(1) Religion is a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.

(1) Agama merupakan sistem simbol yang berlaku untuk (2) menetapkan suasana hati dan motivasi yang kuat, yang meresapi, dan yang tahan lama dalam diri manusia dengan cara (3) merumuskan konsep-konsep mengenai suatu tatanan umum keberadaan dan (4) membungkus konsep-konsep dengan semacam pancaran faktualitas, sehingga (5) suasana hati dan motivasi-motivasi itu tersebut tampak khas secara nyata.

Agama bagi masyarakat Samawa menurut penulis merupakan sistem budaya, yang dipengaruhi oleh berbagai proses perubahan sosial dan dengan sendirinya berbagai proses perubahan sosial itu mampu mempengaruhi sistem budaya. Hal ini sesuai dengan gagasan *'Pribumisasi Islam'* yang dilontarkan oleh Abdurrahman Wahid (2001:111) bahwa agama *(Islam)* sebagai ajaran normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitas masing-masing. Islam dan kebudayaan adalah menjadikan untuk tidak saling mengalahkan, melainkan *"berkelinda"* berwujud dalam pola nalar keagamaan, mempertemukan *(jembatan)* tidak lagi mempertentangkan antara keduanya. *Erich From* (1956:132) mengatakan tidak ada kebudayaan yang tidak berakar pada agama. Keterkaitan agama dan budaya sehingga melahirkan peradaban.

2. Simbol Budaya: Sebuah Pendefinisian

Frasa *"budaya"* berbeda arti dengan kata *"Kebudayaan"*, karena kata "budaya" merupakan kata sifat sedangkan "kebudayaan" merupakan kata benda. Meskipun demikian, kata "kebudayaan" ternyata kadang-kadang juga dapat digunakan sebagai kata sifat. Ini terlihat misalnya dalam penerjemahan *"cultural approach"*, yang sebenarnya lebih tepat diterjemahkan menjadi "pendekatan Kebudayaan", hal ini juga tidak salah. Ini semua menunjukkan bahwa kata "budaya" dan "kebudayaan" dalam bahasa Indonesia mempunyai makna yang sama, hanya kadang-kadang yang satu lebih tepat digunakan sebagai kata sifat, sedangkan yang lain lebih tepat digunakan sebagai kata benda (Ahimsa-Putra; 2007:1). Lalu mcul pertanyaan apa yang dimaksud dengan simbol budaya ?

Sebelum lebih jauh membicarakan tentang simbol budaya, alangkah lebih awal kita deskripsikan tentang apa itu manusia ?. Karena kalau kita berbicara tentang kebudayaan menurut Ahimsa-Putra (2007:1) pada dasarnya berbicara tentang ciri utama kemanusiaan, sebab adanya kebudayaan dalam kehidupan manusialah yang membuat manusia berbeda dengan binatang. Hanya manusialah yang memiliki kebudayaan. Oleh karena itu pertanyaan "apa itu kebudayaan" ? dapat juga diubah menjadi "apa yang membedakan manusia dengan binatang" ?

Menurut Cassirer (1956:44) manusia adalah makhluk simbolis *"animal symbolicum"* daripada *"animal rational"* *(Hence, instead of defining man as an animal rational, we should define him as an animal symbolicum).* Manusia dalam kehidupannya senantiasa berhadapan dengan symbol; simbol dalam logika, simbol dalam agama, simbol dalam seni, simbol dalam bahasa dan sebagainya seperti:

> *"...Man cannot escape from his own achievement. He cannot but adopt the conditions of his own life. No longer in a merely physical universe, man lives in a symbolic universe. Language, myth, art, and religion are parts of this universe. They are the varied threads which weave the symbolic net, the tangled web of human experience" (Cassirer, 1956:43).*

> "....Manusia tiada dapat melarikan diri dari pencapaiannya sendiri. Ia dapat dan hanya dapat mengamini kondisi-kondisi kehidupannya sendiri. Tidak lagi hanya dalam dunia fisik semata-mata, manusia hidup dalam suatu dunia simbolis. Bahasa, mite, seni, dan agama adalah bagian-bagian dunia simbolis ini. Itu semua merupakan bermacam-macam benang yang menyusun jaring-jaring simbolis, tali temali rumit dalam pengalaman manusia (Cassirer; 1956;43).

Ahimsa-Putra (2007:2) menjelaskan bahwa manusia adalah makhluk yang mampu menggunakan, mengembangkan, menciptakan lambang-lambang untuk berkomunikasi dengan sesama. Melalui lambang-lambang atau simbol pula manusia menanggapi lingkungannya. Dalam hal ini bahasa merupakan sistem lambang yang paling penting dalam kehidupan manusia. Bahasa dalam arti bunyi-bunyi yang kita hasilkan melalui penggunaan organ mulut merupakan perangkat lambang yang memungkinkan manusia membangun kehidupan bermasyarakat. Tanpa bahasa tidak akan muncul kehidupan sosial. Dalam ungkapan Dilthey (1983:12) kata-kata mempunyai tujuan *(telos)* tersendiri penuh dengan maksud didalam dirinya. Kata-kata atau ungkapan secara aksidental tidak pernah memiliki kebakuan. Setiap kata tidak pernah tidak bermakna, meskipun kita juga tahu bahwa arti kata-kata itu bersifat kesepakatan bersama *(konvensional)*.

Simbol atau lambang adalah segala sesuatu yang dimaknai. Definisi ini secara implisit mengatakan bahwa makna symbol tidaklah terdapat pada symbol itu sendiri.

Makna ini diberikan oleh yang menggunakan sombol, yakni manusia. Bilamana "lambang" dan "tanda" dapat kita satukan dalam tanda *(sign)* maka kebudayaan atau budaya adalah perangkat tanda yang dimiliki lewat proses belajar dalam kehidupan suatu masyarakat dan digunakan oleh manusia dan digunakan oleh manusia untuk menghadapi lingkungannya. Jadi, definisi tersebut memberikan posisi utama pada manusia dan memang seharusnyalah demikian, karena hanya manusia yang dapat memberikan makna tersebut.

Jadi berbicara tentang tanda dan simbol di dalamnya dapat berupa: (1) ide gagasan, pengetahuan, nilai-nilai, norma dan aturan, yang tidak dapat dilihat *(yang abstrak)*, karena tersimpan sebagai pengetahuan yang ada dalam pikiran manusia, (2) bahasa (3) perilaku dan tindakan manusia (4) hasil-hasil perilaku yang sangat kongkrit dan emperis seperti misalnya meja, kursi, buku, gelas, cangkir, dan seterusnya (Ahimsa-Putra; 2007;4).

Adapun perangkat tanda mencakup empat macam kenyataan atau realita, yakni; (1) budaya material *(material culture)* yang merupakan hasil perilaku dan tindakan manusia; (2) pola-pola perilaku *(behavioral culture)* yang berupa perilaku-perilaku yang mirip dan berulangkali terlihat; (3) bahasa, yang berupa bunyi-bunyi yang dihasilkan oleh organ tubuh manusia, yakni mulut, dan (4) pengetahuan *(ideational culture)* yang mencakup di dalamnya nilai-nilai, pandangan hidup, sistem kepercayaan, norma, aturan, dan sebagainya (Ahimsa-Putra, 2007:4).

Nilai-nilai budaya *Ilaq'* yang ada dalam masyarakat Samawa dalam tulisan ini merupakan sistem tanda dan simbol karena memiliki salah satu syarat seperti dijelaskan diatas seperti di dalamnya ada pengetahuan *(ideational culture)* nilai-nilai, dan pandangan hidup. Begitu pentingnya peranan simbol dalam masyarakat Ahimsa-Putra mengatakan bahwa sistem simbol merupakan sumber dimana si pemilik kebudayaan menemukan dan mewariskan kebudayaannya dari satu generasi ke generasi berikutnya. Penggunaan simbol inilah yang membedakan proses belajar manusia dengan binatang karena manusia menciptakan dan memanfaatkan berbagai simbol dalam kehidupannya. Pewarisan kebudayaan dari satu generasi ke generasi berikutnya dimungkinkan karena adanya proses belajar lewat simbol-simbol yang kemudian menjadikan kebudayaan sebagai milik suatu masyarakat (Abdullah, 2002:4).

3. Nilai Budaya *'Ilaq'*: Harga Diri Tau Samawa

Nilai budaya dapat didefinisikan sebagai pandangan-pandangan, pendapat-pendapat yang digunakan oleh warga suatu komunitas atau masyarakat untuk menilai, untuk menentukan baik buruknya,[11] bermanfaat tidaknya, berbagai macam unsure yang ada dalam kehidupan mereka. Dengan kata lain, nilai-nilai ini merupakan semacam alat ukur. Alat ukur atau perangkat penilaian ini ada dalam pengetahuan manusia dan diperoleh lewat proses belajar dalam kehidupan bersama, kehidupan suatu masyarakat, yang biasa disebut sebagai proses sosialisasi (Ahimsa-Putra, 2007:7). Disinilah nilai-nilai budaya dapat kita pandang sebagai semacam pembimbing, pedoman, pemberi petunjuk tentang bagaimana seseorang dapat atau harus menentukan baik buruknya sesuatu. Manusia sangat membutuhkan perangkat semacam itu, agar dalam hidupnya sehari-hari dia tetap memiliki arah, memiliki suatu orientasi, tujuan tertentu, yang akan

[11]Untuk lebih dalam memahami tentang hal ini lihat Heddy Shri Ahimsa-Putra, 'Baik' dan 'Buruk' Dalam Budaya Jawa, sebuah Sketsa Tafsir Budaya, *Artikel*, Antropologi Budaya Fakultas Ilmu Budaya (FIB), Universitas Gadjah Mada, 2006.

membuat hidup mereka *"bermakna"*. Inilah salah satu fungsi utama dari suatu perangkat nilai.

Untuk dapat menentukan fungsi nilai budaya dalam kehidupan sehari-hari maka perlu mengetahui ciri nilai-nilai budaya itu antara lain adalah: (1) Tidak terlihat (*abstrak*), namun dapat diwujudkan dan memang harus diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari yang berupa perilaku, tindakan, pernyataan-pernyataan atau hal-hal yang fisik, material sifatnya. Misalnya kata-kata *'mangan ora mangan kumpul'* dalam budaya Jawa. (2) Bersifat sosial (dimiliki bersama) lewat proses sosialiasi karena adanya komuniakasi, dan komunikasi dimungkinkan karena adanya alat komuniaksi, yakni bahasa. (3) Mempunyai *'inti'* (*core value*=nilai inti), seperti Islam *(Tauhid)*, Kristen *(Kasih)*, Bali *(Tri Hita Karana)*, Jawa *(Rukun Agawe Santosa)*, Batak *(Dalihan Na Tolu)*, Bugis-Makassar *(Sirri)*, Samawa *(Ila')*, Minangkabau *(Tungku Tigo Sajarangan)*. (4) Diyakini kebenaran dan kebaikannya, artinya tidak ada nilai budaya lain yang dianggap lebih baik dari itu.(5) Terkait erat dengan perasaan yang berada pada *collective consciousness*, dan (6) Relatif sulit berubah, sulit diganti dengan yang baru atau ditanggalkan begitu saja (Ahimsa-Putra, 2007:8-11).

Nilai-nilai budaya harga diri yang ada dalam masyarakat merupakan kearifal lokal yang dapat didefinisikan sebagai perangkat pengetahuan dan praktek-praktek pada suatu komunitas baik yang berasal dari generasi-generasi sebelumnya maupun dari pengalamannya berhubungan dengan lingkungan dan masyarakat lainnya untuk menyelesaikan secara baik dan benar persoalan dan/atau kesulitan yang dihadapi yang memiliki kekuatan seperti hukum maupun tidak.

Ilaq' dalam masyarakat Samawa kalau kita definisikan adalah *'martabat, harga diri, malu'*, atau *'kangila'* (rasa malu) (Muis, 2011:33). Kalau dalam masyarakat Bugis-Makassar disebut *'siri'* yang berarti pula malu-malu, hina atau aib, dengki atau iri hati, harga diri atau kehormatan dan kesulitan (Mattulada, 1980:108, Wiyata, 2002:15). Kalau frasa ini kita samakan maka definisinya adalah menunjukkan pada perasaan seseorang yang direndahkan, atau kalau martabatnya diserang, dihina, dan orang lain mengetahuinya (Ahimsa-Putra, tt:41, Chabot, 1950:211). Dalam pandangan Mattulada konsep ini merupakan hal yang abstrak, yang tidak dapat diamati, tetapi hanya akibatnya saja yang dapat kita lihat, dan bagi pemiliknya melekat pada martabat sebagai manusia. Mereka menghayati sebagai panggilan untuk mempertahankan sesuatu yang mereka hormati, mereka hargai serta mereka miliki, yang mempunyai arti penting bagi mereka sendiri serta persekutuan mereka (Ahimsa-Putra, tt.41, Mattulada,tt).

Ada beberapa ungkapan yang menunjukkan bahwa *'ilaq'* mengandung pengertian sebagai perasaan *'malu'* dan *'harga diri'* *Tau Samawa* yaitu: (1), berbuat tercela, atau *ila boat lenge*, (2), gagal mencapai apa yang telah dicanangkan, lebih-lebih bila yang dicanangkan itu telah diketahui masyarakat luas atau *ila boat no dadi*, (3), diremehkan atau dilecehkan keadaan dirinya atau *ila ya capa ling tau*, dan (4), tak dihormati atau dihargai orang lain, atau *ila sanonda rasa ling tau* (Faisal, 1998:.206).

Tau Samawa dituntut untuk menjaga harga dirinya, sehingga orang yang tidak dapat menjaga kehormatan dirinya sering dikatakan dengan *'no kangila'* atau tidak merasa malu. Kata *'ilaq'* atau malu ini sangat dijunjung tinggi oleh oleh orang Samawa, karena rasa malu merupakan manifestasi dari penilaian terhadap pribadi yang bermartabat ini menimbulkan keengganan bagi masyarakat Samawa untuk melakukan pekerjaan yang dianggapnya tidak pantas dan tidak bermartabat seperti: perasaan tidak enak bila dikatakan mengemis/hidup miskin, *merari'* (kawin lari), tidak egaliter atau demokratis, yang merupakan bagian yang tak terpisahkan dari pemahaman *no kagila*.

Kangila Rara Kagampang Bola

Seperti kata *'miskin'* dalam masyarakat Samawa terdapat *ama Samawa=pepatah 'kangila rara kagampang bola'* yang berarti merasa malu bila dikatakan miskin, lebih baik berlaku menutup-nutupi dengan berpura-pura kaya. Menurut Hamim (2010:38-39) ungkapan ini mengandung makna bahwa orang yang malu dikatakan miskin, bisa menyebabkan dia mudah berdusta. Digunakan perumpamaan *'malu miskin gampang dusta'* dalam ungkapan ini, karena miskin itu dianggap orang hina dan rendah sehingga umumnya dirasakan sebagai keadaan yang memalukan. Akibat dari pandangan seperti itu, orang lalu lebih baik memilih berdusta daripada harus mengakui kemiskinannya. Sebuah contoh penerapan ungkapan ini adalah sebagai berikut:

Si A datang meminta bantuan kepada B untuk meminjamkan uang. A mengatakan bahwa ia sangat membutuhkan uang itudan tanpa dibantu oleh B ia akan masuk penjara karena tak dapat membayar hutangnya. Karena malu dikatakan tidak punya, lalu B berjanji akan menolong A bila ia telah mengambil uangnya yang dipinjam oleh seseorang. Padahal yang akan diambil itu tidak ada, karena B sendiri sebenarnya miskin, Cuma selama ini ditutup-tutupi karena malu dikatakan miskin.

Tafsirnya adalah ungkapan ini mengandung ajaran agar kita giat bekerja/berusaha supaya tidak miskin. Dengan demikian akan terhindar dari perbuatan dusta atau menipu diri sendiri kerena kemiskinan. Prinsip yang dianut adalah tangan diatas lebih baik dari tangan dibawah yang sudah lama dipegang oleh orang Samawa. Sikap seperti itu merasuk dan berkembang terus sampai saat ini yang mengesankan bahwa tau Samawa gengsi, malu jadi peminta-minta meskipun dia itu sebenarnya miskin.

Merari'

Dalam hal perkawinan biasanya berbelok dari keinginan semula sehingga melahirkan adat perkawinan alternatif yang tidak menurut kebiasaan adat yang oleh orang Bugis-Makassar dinamakan *silariang* atau dalam adat Samawa dinamakan *'merari'*[12], yaitu seorang pria membawa lari wanita idamannya setelah pinagannya ditolak oleh keluarga wanita karena biaya perkawinan yang ditentukan oleh pihak keluarga wanita terlalu tinggi. Dalam ungkapan Matthes bahwa tingginya mas kawin serta pengaruh orang tua yang terlalu besar dalam soal pernikahan telah mendorong anak muda melakukan kawin lari (Ahimsa-Putra, 2007:78). Merari dapat terjadi dalam adat karena hubungan mereka tidak mendapat restu dari orang tua. Alasan lain terjadinya adat merari misalnya karena rencana kawin paksa, sementara si wanita menghendaki pria lain menjadi pendampingnya, bisa juga sebaliknya (Kalimati, 2005:57-58).

Merari dalam adat Samawa bisa membawa rasa malu *('ilaq')*, mencoreng harga diri kerabat bagi pihak keluarga wanita yang terkadang para kerabat si gadis akan mengejar sepasang kekasih yang sedang merari, bila berhasil ditemukan sebelum

---

[12]Istilah *merari* dalam bahasa Samawa banyak mengadopsi kosa kata dari bahasa *Sasak* (Lombok), akan tetapi tata cara atau adat *merari* di Samawa sangat jauh berbeda dengan tata cara *merari* di Lombok, dimana merari disini sangat unik karena merari menjadi suatu kehormatan bagi pihak keluarga si wanita karena suatu alasan tertentu. Hal ini tergambar dalam satu cerita yang terkenal adalah kisah cinta Amir Amsyah yang menculik dan membawa lari Dewi Munigarim dalam salah satu *kalampan* wayang versi sasak. Untuk memperdalam kajian merari di Lombok ada sebuah *Thesis* karangan Tristanti Apriyani, *"Merarik-Beseang"*; Studi Tentang Kawin Cerai dan Implikasinya Pada Masyarakat Sasak-Lombok Timur", (Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2004).

keduanya meminta bantuan pada tetua adat atau pemuka masyarakat, bisa jadi si pria dibunuh oleh pihak keluarga wanita tersebut.

Pada zaman dahulu, ketika seorang seorang laki-laki membawa lari anak gadis orang, hal ini dapat memancing pihak keluarga si gadis yang disebut dengan *'ngirang'*, yaitu mengamuk dan merusak rumah maupun harta benda milik keluarga lelaki yang melarikan anak gadisnya sebagai tanda luapan atas kekecewaan dan ketersinggungan mereka sebagai keluarga wanita, kadang-kadang ngirang dilatarbelakangi juga keinginan untuk mengambil anak gadisnya kembali.

Tafsirnya dalam hal ini '*tau Samawa*' memandang bahwa merarik merupakan delik adat karena melanggar tata cara pernikahan menurut tuntunan syariat Islam dan melanggar kehormatan kerabat sehingga perilaku ini dapat berakibat fatal seperti kisah terbunuhnya seorang perjaka bernama Raba oleh keluarga gadis yang dilarikannya, hal ini digambarkan dalam *lawas* (puisi lisan tradisional)[13]:

Kalalo tua balobo
Depar mo ne ku balangan
No monda susa intan ee

Hilang aral melintang
Mudah kakiku berjalan
Tidak ada lagi kesusahan adinda

Raba beranggapan bahwa segala onak dan duri telah dilalui, sehingga merasa bebas tanpa beban untuk melangkah bersama kekasihnya, serta aral rintangan telah tiada. Tetapi nasib malang menimpa pemuda Raba, baru selesai menembangkan lawas tersebut, sebuah tombak telah menancap di punggungnya sehingga berlumuran darah dan tewas seketika.

Walaupun demikian, tidak selamanya merari ini berakhir dengan kematian. Bila terjadi delik adat merari dapat pula ditempuh melalui jalur hokum, misalnya dengan menghadapkan si laki-laki ke meja hakim kerajaan atau *rat*. Oleh hakim biasanya diputuskan untuk dipenjara selama satu bulan atau denda sebanyak 30 sen sebagai kas kerajaan, namun besarnya denda ini sangat bervariasi bergantung pada ada atau tidaknya tahapan yang dilalui oleh pihak keluarga laki-laki dalam proses meminang anak gadis yang dilarikannya.

Ya nan si sanak prana

Orang Samawa akan memiliki sikap mental yang positif, misalnya sikap terbuka dalam menerima pendatang, egaliter, dan toleran. Akan menjadi turun harga dirinya *('ila')* bila tidak menghargai orang lain. Mahsun (1996:9-10, Zulkarnain, 2008:44) menggambarkan konsep bahasa sanak (*family language*), suatu bentuk bahasa yang memanfaatkan terminology kekerabatan secara genetis untuk menyapa orang lain sebagai sanak familinya meskipun tidak memiliki hubungan darah, seperti terminology: *adiq* (adik), *kakaq* (kakak), *ndeq* 'paman atau bibi' (adik ayah atau ibu), *Eaq* 'paman

[13]Brunvand memasukan bentuk lawas (puisi lisan tradisional) ini kedalam Folklore lisan *(verbal folklore)* meliputi; (a) bahasa (ujaran) rakyat *(folk speech)* seperti logat (dialek), julukan (naming), pangkat tradisional, dan titel kebangsawanan; (b) ungkapan tradisional, seperti peribahasa, pepatah, dan pameo; (c) pertanyaan tradisional, seperti teka-teki; (d) puisi rakyat, seperti pantun, gurindam dan syair; (e) cerita prosa rakyat, seperti mite, legenda, dan dongeng; dan (f) nyanyian rakyat (Dananjaya,1991).

atau bibi' (kakak ayah atau ibu), *papin* 'nenek/kakek', *inaq* 'ibu', *bapaq* 'ayah' dll, yang tidak hanya digunakan untuk menyapa orang yang memang berdasarkan garis keturunan memiliki hubungan darah, tetapi juga digunakan untuk meyapa orang lain yang tidak ada hubungan darah. Adapun bentuk yang dipilih sangat tergantung pada usia/prestise sosial mitra wicaranya dibandingkan dengan usia/prestise social si pembicara.

Masyarakat Samawa menggunakan kata *'ndeq'* (paman/bibi) untuk mengacu orang yang diluar ikatan genetiknya, yang lebih tua dari dirinya atau yang relatif sebaya dengan orang tuanya, atau menggunakan kata *'adiq'* (adik) untuk meyebut orang yang lebih muda dan tidak memiliki hubungan pertalian genetis dengannya.Terminology kekerabatan *(genetis)* yang digunakan untuk menunjukkan individu yang tidak memiliki pertalian genetis dengan si eg enurut Mahsun (1996:9 -10) disebut bahasa *sanak* (*family language*).

Munculnya terminology yang disebut bahasa *'sanak'* diatas menurut Mahsun (1996:10) diduga terjadi pada fase munculnya krisis kepemimpinan di Samawa, yang mengakibatkan pengangkatan orang luar Samawa untuk menjabat sebagai Sultan Sumbawa. Peristiwa itu terjadi pada abad ke-18 (1762-1765), yaitu pengangkatan Gusti Mesir Abdurahman dari Banjar sebagai Sultan Sumbawa dengan gelar Sultan Muhammad Jalaluddin Syah II. Padahal sudah menjadi kebiasaan pengangkatan seorang pemimpin dalam sistem monarkhi adalah berdasarkan keturunan. Untuk mengukuhkan diri dan dapat diterima masyarakatnya, seorang pemimpin yang bukan berasal dari kalangan keluarga pemimpin terdahulu menempuh berbagai macam cara, yang salah satunya mencoba menghubungkan dirinya dengan masyarakat yang dipimpinnya dalam satu ikatan persaudaraan dengan tanpa melihatnya dari konteks kesatuasalan darah. Strategi ini diterapkan oleh Sultan Muhammad Jalaluddin Syah II dan diterima masyarakat Sumbawa, seperti tertuang dalam lawas:

Mana tau barang kayuq
Lamin to sanyaman ate
Ya nan si sanak prana

Siapa pun orangnya
Jikalau dapat membawa ketentraman (hati)
Itulah sanak saudara

Fakta lain dari sikap menerima pendatang atau egalitarian tau Samawa, misalnya para pendatang dari timor (Ende, Flores dll) oleh pihak kerajaan diberikan ruang tempat hidup. Bahkan hingga saat ini di Samawa ada kampung Jawa, Kampung Arab, Marelonga (etnis Timor), karang Timur, Kampung Irian, Kampung Mandar, Kampung Madura, desa Bajo, Karang Bugis, dan Karang Lombok (Iskandar, 2006:87). Pengelompokan Suku Bangsa itu berdasarkan lokasi tempat tinggal, juga merupakan bagian dari strategi etnis tersebut untuk proteksi diri dari keamanan. Meskipun demikian, semangat *egalitarian* (keterbukaan) tau Samawa akan beruba menjadi "amuk massa" jika harga dirinya *(martabat)* diganggu oleh pihak lain.

Contohnya adalah terjadi pembunuhan kuda kesayangan L.Mepayo Dea Ngeru oleh jawatan Kehewanan, beliau ini kemudian mengadakan pembalasan dengan menghadang keluarga Dokter Hewan B.Eysenburger dan membawa korban terbunuhnya pada tanggal 7 Januari 1913. Kejadian ini dijadikan peringatan oleh Belanda, untuk jangan gegabah mengambil tindakan terhadap orang Samawa, karena

melihat sikap hormat dan merendahnya, lalu mereka tidak diberikan penghargaan dan memperlakukan sesuka hati terhadap mereka. Darah yang mengalir dari keturunan mereka bias menjadi meluap dan tak terkendalikan (Manca, 1984:30).

Pribadi mereka diabadikan dalam suatu lawas:

Tutu si lenas mu gita
Mara ai dalam dulang
Rosa dadi umak rea.

Walaupun terlihat tenang
Bagaikan air dalam tempayan
Bisa bergolak seperti ombak besar

Lawas diatas menggambarkan jangan dikira ketenangan, egalitarian tau Samawa seperti air dalam dulang (seperti cawan, tempayan) tidak ada riak. Akan tetapi ketenangan tersebut bisa seperti ombak besar yang dapat menggulung apa saja yang berada di daratan. Maka orang Samawa menurut Zulkarnain (2010:7-8) memiliki konsep diri yang selalu mengutamakan rasa *"saleng"* dan *"ilaq"* (harga diri). Konsep diri tau samawa untuk selalu mengutamakan hidup selaras, serasi, harmonis, dan berkeseimngan dengan rasa *saleng* (Indonesia; saling) seperti:

"Saleng-pediq (rasa empaty terhadap orang lain), *saling sayang* (kasih sayang antar sesama), *saling-saduq* (mempercayai satu sama lain), *saling sakikiq* (berbagi rasa dalam suka maupun duka), *saleng tulung* (Basiru=gotong royong), *saleng satingi* (menghormati orang lain), *saling jango* (silaturrahmi), *saling satotang* (mengingatkan kepada kebaikan), *saling beme* (membimbing kearah kebaikan bersama), dan *saling santurit* (sekata dalam pengembangan masyarakat) (Zulkarnain, 2008: 41-43).

4. Simpulan

Budaya *'ila'* dalam masyarakat Samawa merupakan ekspresi dari rasa kehormatan yang tinggi, rasa optimisme dalam memandang manusia. Karenanya ungkapan *'ila'* menempatkan manusia sebagai makhluk yang tinggi, unggul, hebat, terhormat dan bermartabat. Posisi *'ila'* merupakan semacam proklamasi diri bahwa kedudukan manusia itu tinggi yang tak layak direndahkan oleh orang lain. Ia bisa disebut sebagai *"core value"* (nilai inti) dalam bermasyarakat.

Daftar Pustaka

Abdullah, Irwan. 2002 *'Simbol, Makna dan Pandangan Hidup Jawa; Analisis Gunungan Pada Upacara Gerebeg'*. (Yogyakarta, Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional).

Apriyani, Tristanti. 2004 *'Merarik-Beseang; Studi Tentang Kawin Cerai dan Implikasinya Pada Masyarakat Sasak-Lombok Timur'*, *Thesis*, Universitas Gadjah Mada, Yogja.

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2006 *'Baik' dan 'Buruk' Dalam Budaya Jawa, sebuah Sketsa Tafsir Budaya'*, *Artikel*, Antropologi Budaya Fakultas Ilmu Budaya (FIB), Universitas Gadjah Mada.

----------. 2007 *'Patron dan Klien Di Sulawesi Selatan sebuah kajian Fungsional-Struktur'*, Yogyakarta, Kepel Press.

----------. 2007 'Peran dan Fungsi Nilai Budaya Dalam Kehidupan *Manusia'*, Makalah, Dialog Budaya disampaikan di Pemda Sleman, Yogyakarta, 12-13 Desember.

----------. 2009 'Bahasa, *sastra, dan Kearifan Lokal Di Indonesia'*, Artikel Ilmiah, Antropologi Budaya, Fakultas Ilmu Budaya (FIB), Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

----------. Tt 'Etnografi Bugis-*Makassar', Diktat Kuliah S-1*, Antropologi Budaya, Fakultas Ilmu Budaya (FIB), Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

Cassirer, Ernst. 1956 'An Essay On Man, An Introduction to a Philosopy of Human *Culture'*, (New York, Doubleday & Company, Inc).

Chabot, H.T. Tt 'Verwantschap, Stand en sexe in Zuid-*Celebes'*. (Groningen-Jakarta).

Dananjaya, James. 1991 'Folklor Indonesia, Ilmu Gosip, Dongeng dan Lain-*lain'*. (Jakarta, PT. Pustaka Utama Grafiti).

Dilthey, Wilhelm. 1983 'To Stars You Talking', (London, The Macmillon Press).

Faisal, Sanapiah S. 1998 'Budaya Kerja Masyarakat Petani; Kajian Strukturasionistik, Kasus Petani Sumbawa', Disertasi, Universitas Airlangga Surabaya.

From, Erich. 1956 '*Psycho analysis of Religion'*, (Cambridge).

Geertz, Clifford. *1973* *'The Interpretation of Cultures'*, (New York).

Hamim, Muchsin. 2010 'Ama Samawa', Majalah Bulanan Sumbawa News, Nomor 10-Tahun II- Juli.

Iskandar, Syaifuddin. 2006 '*Konflik Etnik Dalam Masyarakat Majemuk'*, (Sumbawa, Universitas Samawa Press).

Julmansyah. 2008 '*Sumbawa Menjelang Setengah Abad'*, (Sumbawa, Pemerintah Kabupaten Sumbawa).

Kalimati, Wahyu Sunan. 2005 '*Pilar-Pilar Budaya Sumbawa'*, Sumbawa Barat, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata.

Mahsun. 1996 'Budaya Antisipatif Dan Familier; Kajian Sosiolinguistis Terhadap *Perilaku Sosial Masyarakat Sumbawa'*, (Mataram, FKPPMS).

Mantja, Lalu. 1984 '*Sumbawa Pada Masa Lalu; Suatu Tinjauan Sejarah'*, (Surabaya, Rinta).

Masnirah, Saruji. 1988 *'Samawa; Kerjasama Ulama dan Umara' Telah berwujud'*, Majalah Harmonis.

Mattulada. 1980 '*Manusia dan Kebudayaan Bugis Makassar'*, Berita Antropologi, Th.XI.No.38, Juli-September, Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

----------. tt. '*Latoa: Sebuah Analisa Antropologi Politik'*, Disertasi. Univ.Indonesia.

Muis, Abdul et.al. *2011* *'Bumung Kamus Bahasa Samawa'*, (Bandung-Jatinangor, Alqa Prisma Interdelta).

Raba, Manggaukang. 2001 '*Fakta-Fakta Samawa'*, (Samawa, Bougevile).

Wahid, Abdurrahman. 2001 '*Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan'*, (Jakarta:Desantara).

Wiyata, Latief A. 2002 'Carok; Konflik Kekerasan dan harga Diri Orang *Madura'*,(Yogyakarta,LKiS)

Zulkarnain, Aries. 2008 'Karakteristik Kepemimpinan Dalam Adat dan Rappang Tana *Samawa'*, (Sumbawa, LATS).

Nama Panggilan dalam Masyarakat Sasak Lombok Utara: Budaya sebagai Komunikasi

Muhammad Sukri
Program Pascasarjana Universitas Mataram

Abstrak

Masalah logis yang dikaji dalam makalah ini adalah ihwal penggunaan BSLU dalam penamaan diri yang pada umumnya dikaitkan dengan keberadaan sebuah komunitas masyarakat yang disesuaikan dengan budaya dan keluarga dalam makna yang lebih khusus. Teori yang melandasi kajian ini adalah linguistik kebudayaan-sebuah teori budaya tentang makna linguistik. Dalam skenario kebudayan, kata-kata memperoleh makna yang berkaitan dengan skema imaji, suasana, dan skenario. Berdasarkan temuan awal, sejumlah nama panggilan dibentuk dengan strategi tertentu di dalam BSLU. Beberapa data yang dimaksudkan adalah seperti Jek, Cung, Imeng, Jo, dan Juned, yang secara berturut-turut sebagai panggilan untuk nama diri Zakaria, Samsul, Iman, Jumail, dan Junaidi.

Kata kunci: bahasa, identitas, dan nama.

1. Pendahuluan

Setiap manusia yang menjadi partisipan alam semesta mesti direstrikasi oleh adat-istiadat, budaya, serta aturan sosial tempat d(ia) dilahirkan. Adat, budaya, dan aturan sosial tersebut senantiasa mengerangkeng segenap perilaku manusia selama d(ia) menjadi bagian dalam komunitas yang tetap mempedomani ketiga hal tersebut. Fenomena ini masih tampak jelas ketika perhatian diarahkan pada kehidupan masyarakat desa. Setiap bayi yang dilahirkan dan memasuki usia sepuluh hari, maka ritual *buang au* pun digelar. Ritual ini mesti dilakukan dengan melalui beberapa tahapan kegiatan, dengan mengundang *kiyai, penghulu, marbot,* dan semua kerabat terdekat. Adapun inti diadakannya ritual *buang au* adalah pemberian nama kepada bayi yang telah memasuki usia sepuluh hari.

Pemberian nama kepada bayi biasanya menjadi wewenang penuh orang tua (bapak dan ibu yang melahirkan). Namun demikian, bukan berarti kewenangan tersebut tertutup bagi masukan pihak keluarga. Nama yang diberikan kepada bayi pada umumnya mengambil silabel nama ayah dan ibu, mengambil utuh nama Nabi (biasanya sangat berhubungan dengan agama dan keyakinan), serta nama bulan kelahiran bayi. Cuplikan data yang dapat dicermati dengan maksud mempertegas ketiga parameter tersebut di atas adalah sebagai berikut. Anak bernama ***Kerni*** dilahirkan oleh Ibu yang bernama ***Kernim***. Kernim adalah istri ***Kerdep***. Silabel ***ker-*** tidak lain adalah silabel pertama nama ayau dan ibu. Nama Ismail, Zakaria, Yusuf, Musa, Ibrahim, Ishaq, dan seterusnya—adalah nama-nama Nabi yang diyakini dalam agama Islam. Penamaan terhadap bayi yang mengambil utuh nama Nabi-nabi tersebut juga masih ditemukan dalam masyarakat Lombok Utara.

Tiada terhitung jumlah kosakata yang ada di dalam kamus mental setiap manusia. Setiap manusia yang dilahirkan ke planet bumi ini tentunya telah ditandai dengan label suku, bangsa, dan negara masing-masing. Rutinitas kesehariannya pun tidak pernah bisa dipisahkan dengan bahasa. Secara umum, rutinitas manusia dapat

dikelompokkan menjadi tiga, yakni 1) rutinitas yang berhubungan dengan sesama manusia, 2) rutinitas yang berhubungan dengan alam semesta, dan 3) rutinitas yang berhubungan dengan Tuhan. Ketiga rutinitas tersebut tidak lain adalah interaksi yang mesti menggunakan bahasa sebagai mediumnya. Namun demikian, bahasa (baca diksi) yang difungsikan sebagai alat interaksi dalam ketiga kegiatan tersebut tentunya tidaklah sama. Artinya, bahasa yang digunakan dalam interaksi antara sesama manusia akan berbeda dengan bahasa yang digunakan dalam interaksi antara manusia dengan alam semesta. Perbedaan bahasa itupun terlihat jelas ketika bahasa yang digunakan dalam interaksi antara manusia dengan Tuhan.

Makalah sederhana ini tidak bermaksud membahas ketiga jenis bahasa yang digunakan oleh manusia dalam ketiga jenis rutinitas tersebut. Pembahasan utama diarahkan pada bentuk-bentuk bahasa yang digunakan oleh masyarakat Lombok Utara di dalam hubungannya dengan fungsinya sebagai nama diri (*proper name*). Sebagaimana diketahui bahwa setiap masyarakat yang berbeda suku dan bangsa, akan memperlakukan bahasa sesuai dengan konteks dan sirkumstan yang menjadi *distinctive feature* individu, kelompok, dan masyarkat secara umum.

2. Kerangka Teori

Bahasa adalah juga sumber daya budaya (Duranti, 1997:2-3). Hakikat fungsi bahasa bahwa bahasa tidaklah hanya ergon (sarana atau alat) semata; bahasa adalah energia (daya, tenaga, atau kekuatan) perekat kebersamaan yang pekat dan emosional karena bahasa juga menjadi bagian dari sejarah guyub tutur itu sendiri (Cassirer, 1987). Bahasa adalah konvensi sosial, sekaligus pembangun dan penerus makna dan nilai (Barker,2005). Kebudayaan "merujuk pada pengetahuan yang diperoleh, yang digunakan orang untuk menginterpretasikan pengalaman dan melahirkan tingkah laku sosial" (Spradley 1997:5). Kebudayaan adalah sekumpulan pengalaman kehidupan sehari-hari yang sangat kompleks meliputi sejarah, struktur sosial, agama, tradisi, adat istiadat, dan bahasa (Threveni, 2002: 2).

Mempertegas ihwal keterbabitan bahasa dalam penelusuran budaya, Fasold (1990;65 via Schiffrin, 2007:40) mengemukakan bahwa studi tentang wacana adalah studi tentang semua aspek penggunaan bahasa. Sumbangan gagasan pun dikemukakan oleh Fairclough (1989:23), yang secara tegas mengemukakan bahasa adalah sebuah bagian dari masyarakat; fenomena-fenomena linguistik adalah fenomena-fenomena sosial khusus; dan fenomena-fenomena sosial adalah fenomena-fenomena linguistik. Selanjutnya, ia menambahkan bahwa bahasa dan masyarakat sebagian membentuk satu sama lain—sehingga analisis bahasa sebagai sebuah sistem yang independen kontradiksi dalam istilah.

Duranti dalam *Linguistic Anthropology* (1997:23-46) telah menetapkan enam prinsif utama dalam hubungannya dengan kajian linguistik kebudayaan. Dia mengungkapkan bahwa *theories of culture: 1] culture as distinct from nature, 2] culture as knowledge, 3] culture as communication, 4] culture as s system of mediation, 5] culture as a system of practices, and 6] culture as a system of participation (Duranti, 1997: 23-46)*. Jika dicermati prinsif pokok nomor tiga, tampak jelas bahwa budaya sebagai sebuah komunikasi. Dalam mencermati budaya sebagai sebuah komunikasi, sesungguhnya memiliki makna bahwa budaya adalah sistem tanda (*sign*). Ini adalah teori semiotik budaya yang dalam versinya yang paling mendasar bahwa budaya tidak lain adalah representasi dunia (bdk Sibarani, 2004:90). Dalam pada itu, Greetz (dalam Casson, 1981:17) mengemukakan bahwa kebudayaan adalah sistem makna simbolik (*symbolic meaning system*), seperti halnya bahasa, kebudayaan adalah sistem semiotik

yang memungkinkan simbol-simbol berfungsi mengkomunikasikan maksud dari satu pikiran ke pikiran lainnya.

Selaras dengan Duranti (1997:23-46), Barker, (2005:89) mengemukakan bahwa 1) bahasa adalah medium utama yang digunakan dalam pembentukan dan penyampaian makna-makna kultural; 2) bahasa merupakan alat dan medium yang kita pakai untuk membentuk pengetahuan tentang diri kita dan dunia sosial. Realitas fenomenal ihwal keberfungsian dan peran bahasa di dalam suatu masyarakat pemakainya sangat dipengaruhi oleh adat-istiadat dan budaya yang "memayungi" masyarakat tersebut. Peran bahasa dalam realitas sosial kemasyarakatan yang berbeda adalah hal yang berbeda pula. Ini menjadi mutlak seebagaimana yang diungkapkan oleh Troike: "*The role of language is not the same in all societies, but it often includes the identification or marking of social categories, the maintenance and manipulation of individual social relationships and networks, and various means of effecting social control*" (Troike, 1982:38). Jadi, jelaslah bahwa peran bahasa tidak sama di semua masyarakat. Namun, ia sering kali menyertakan identifikasi dan pelabelan kategori sosial. Pemertahanan dan manipulasi hubungan dan jaringan sosial individu serta pelbagai alat untukmewujudkan kontrol sosial.

Masih dalam keterkaitannya dengan prinsif pokok bahasa sebagai sebuah komunikasi, dalam buku *Trans-Per Understanding Human Communication* (1975), Bodaken dan Sereno mengemukakan bahwa *Our life is filled with communicating experiences within groups formed for widely different purposes. Norms, roles, and duration of the group serve as important criteria for an analysis of any particular group* (Bodaken dan Sereno, 1975:205). Tampak jelas bahwa kehidupan kita diisi dengan pengalaman komunikasi di dalam kelompok-kelompok yang dibentuk secara luas untuk tujuan-tujuan berbeda. Norma-norma, peran, dan masa pengabdian kelompok adalah kriteria penting di dalam analisis kelompok tertentu. Dalam pada itu, jika dicermati lebih jauh ihwal peran bahasa di dalam sebuah komunitas, maka sesungguhnya kita tengah menyaksikan *bahasa* sebagai sebuah aktivitas. Atas dasar pandangan inilah sehingga dalam kajiannya terhadap hubungan bahasa dan budaya, Duranti mengemukakan "*There is a linguistic homology at work here. To know a culture is like knowing a language. They are both mental realities. Furthermore, to describe a culture is like describing a language. Hence, the goal of ethnographic descriptions is the writing of "cultural grammars"* (Duranti, 1997:27).

Mencermati pendapat-pendapat *expert* di atas, kiranya dapatlah disimpulkan bahwa budaya adalah komunikasi. Dikemukakan demikian karena peristiwa komunikasi mestilah menggunakan bahasa sebagai medianya. Bahasa, dalam perannya yang demikian dapat dikatakan sebagai sebuah aktivitas yang merefleksikan para pemakainya di dalam hubungan sosial kemasyarakatan. Dalam hubungannya dengan fenomena ini pula, pemberian nama diri (*proper name*) yang diyakini oleh suatu masyarakat sebagai wujud konkret penggunaan bahasa, tentunya berbeda dengan parameter atau kaidah-kaidah normatif yang telah direstrikasi oleh para linguis. Hal ini sebagaimana yang dikemukakan dua pakar berikut.

> *"The words of linguists, by and large, have fallen on deaf ears. The reason is simple. Language are not merely system of rules, as linguists emphasize; they are also vehicles of social interaction and badges of social identity. They are shaped by sociocultural force, and our perception of them is conditioned by social practice, social relationships, and attendant ideologies. Linguistic prejudice, as we all know, is simply race or class or ethnic prejudicein a subtle guise. A socially realistic linguistics simply acknowledges that fact'* (Makoni,

et.al.2003:35). *"If we look at what language does, we are viewing language as an activity, as a form of meaningful human behavior that is simultaneously a behavior and a complex code activated by the behavior"* (Gregory, 1982c:262 via Young, 1990:4).

3. Pembahasan

Sesuai dengan kelogisan masalah dan permasalahan makalah, maka dalam pembahasan berikut ini tentunya hanya akan mencermati persoalan-persoalan yang menyangkut penggunaaan bahasa Sasak oleh penuturnya di dalam realitas sosial terutama kata-kata bahasa Sasak yang digunakan sebagai nama diri (*proper name*). Adapun kemudian bagaimana kata-kata atau nama diri itu dibahasakan secara lebih jauh oleh masyarakatnya dalam bentuk perilaku komunikasi, inilah esensi yang ingin dibahas dalam makalah sederhana ini sebagaimana dideskripsikan dalam tabel berikut ini,

Tabel nama diri dan Nama Panggilan dalam BSLU

No	Nama Asli	Nama Panggilan	Keterangan
1	Abdullah	Dul	Silabel ke-2 yang diambil
2	Azwar	Zoang [zoɑN]	Konsonan awal pada Silabel ke-1 dan /-war/→[oɑN]
3	Budiman	Imeng [imEN]	/a/→/E/ dan /n/→/N/
4	Dumawi	Wi [wi]	Silabel ke-3 (akhir) yang diambil
5	Faturrahman	Man [mɑn]	Silabel ke-4 (akhir) yang diambil
6	Gayun	Gayot [gayot]	Modifikasi silabel ke-2
7	Hasan	San [cɑn]	Silabel ke-2 dengan /s/→/c/
8	Hamjadid	Amjad [amj℘d]	Silabel awal & akhir dimodifikasi
9	Ismail	Mail [mɑil]	Silabel awal dihilangkan
10	a. Jumail	Jo	Silabel awal dengan /u/→/o/
	b. Junaidi	Juned	/ai/→/e/ dan /i/→/O/
	c. Jumhur	Jim,	Diambil silabel awal; /u/→/i/
11	a. Kadep	Dep	Silabel ke-2 yang diambil
	b. Kamto	To	Silabel ke-2 yang diambil
12	Lidep	Dep [d↔p]	Silabel ke-2 yang diambil
13	Mahsun	Icun [IcYn]	Penambahan /i/ pada silabel akhir /s/→/c/
	Marzuki	Zuki, uket [ukEt]	Silabel akhir dengan /i/→/Et/
14	a.Najamudin	Jemud	Diambil silabel ke-2; /a/→/↔/, /in/→O
	b. Nasir	Acing [acIN]	Diambil silabel ke-2; /s/→/c/, /r/→/N/
15	Putrasah	Acah [cɑh]	Diambil silabel akhir; /s/→/c/
16	Rahman		
17	Sapar	Apang [ɑp℘N]	/a/ pada silabel awal dilekatkan pada akhir dengan /r/ →/N/
	Sarudin	Odeng [odEN] [odeN]	/u/ pada silabel ke-2 dilekatkan pada silabel akhir dengan /u/ →/o/ dan /n/→/N/
	Sumanjayadi	Uma [uma]	Vokal /u/ pada silabel awal digabung dengan silabel ke-2 namun dengan Konsonan /n/→O
18	Teradip	Dip [dIp]	Diambil silabel akhir
19	Wawan	Awan [aw℘n]	Diambil vokal pada silabel awal dan dirangkai dengan silabel akhir
20	Yusuf	ucup [cYp]	Diambil vokal pada silabel awal dan /s/ → /c/ dirangkai dengan silabel akhir
21	Zakaria	Jek [jek]. [jEk]	/z/→/j/ dengan konsoan pada silabel ke-2 /k/ diganung pada silabel awal /za/

Berdasarkan data-data dalam tabel di atas, dapatlah dikemukakan beberapa hal yang menyangkut penggunaan kata-kata atau nama diri dan nama panggilan yang ada di dalam BSLU.

1) Jika nama diri itu terdiri atas dua silabel atau lebih, maka kecenderuangan yang tampak adalah nama tersebut diubah menjadi satu silabel (awal, tengah, dan akhir) dalam nama panggilan, seperti nama diri *Nuriadi* dipanggil *Nur*, *Abdullah* dipanggil *Dul*; *Dumawi* dipanggil *Wi*, dan seterusnya.
2) Jika nama diri itu terdiri atas dua silabel atau lebih, maka kecenderuangan yang tampak adalah nama tersebut diubah dengan mengambil silabel pertama saja dengan perubahan pada vokal pada silabel awal tersebut. Fakta ini mungkin dipengaruhi oleh kata-kata atau nama-nama diri dalam bahasa asing sehingga mengakibatkan penutur BSLU meniru nama diri dalam bahasa asing tersebut. Nama-nama diri yang dimaksudkan seperti *Jumail* menjadi *Jo*, *Jumhur* menjadi *Jims* (nama diri *James* dalam bahasa Inggris); *Zakaria* menjadi *Jek* (nama diri *Jack* dalam bahasa Inggris), *Junaidi* menjadi *Junet* (nama diri Janet dalam bahasa Inggris).
3) Jika nama diri itu terdiri atas dua silabel atau lebih, maka kecenderuangan yang tampak adalah dengan mengambil konsonan atau vokal pada silabel awal dan sekaligus perubahan pada rangkaian konsonan vokal pada silabel berikutnya (akhir). Nama-nama seperti *Azwar* dipanggil *Zoang*, *Sapar* dipanggil *Apang*, *Nasir* dipanggil *Acing*, dan seterusnya.

4. Penutup

Demikianlah sekelumit catatan sederhana yang berusaha merekam salah satu bentuk perilaku manusia dalam hubungannya dengan bahasa yang digunakan dalam realitas sosial kemasyarakatan. Jadi, sekali lagi dikemukakan di sini bahwa mempelajari bahasa sama halnya dengan mempelajari budaya dan mempelajari budaya sama halnya dengan mempelajari bahasa. Bahasa tidak lain adalah suatu aktivitas dan sebagai bentuk perilaku manusia yang bermakna.

Daftar Pustaka

Barker, Chris. 2005. *Cultural Studies Teori dan Praktek*. (Diterjemahkan dari *Cultural Studies: Theory and Practise* SAGE Publication, London, 2000). Yogyakarta: BENTANG (PT Bentang Pustaka)

Bodaken, Edward M dan Sereno, Kenneth K. 1975. *Trans-Per Understanding Human Communication*. London:Houghton Mifflin Company.

Casson, Ronald W. (Ed). 1981. *Language, Culture, and Cognition. Anthropological Perspectives*. New York: Macmillan CO. Inc.

Cessirer, Ernest. 1987. *Manusia dan Kebudayaan, Sebuah Esai tentang Manusia*. Jakarta: Gramedia.

Duranti, Alessandro. 1997. *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Camridge University Press.

Fairclough, N.1989. *Language and Power*. Edisi pertama. Essex: Longman Group.

Makoni, Sinfree. Et.al. 2003. *Black Linguistics Language, Society, and Politic in Africa and The Amaricas*. London and New York: Routledge.

Schiffrin, Deborah. 2007 *Ancangan Kajian Wacana* (editor: Prof.Dr.Abd.Syukur Ibrahim)- Diterjemahkan berdasarkan judul asli *Approaches To Discourse*. Massachusetts: Blackwell Publisher, 1994.

Sibarani, Robert.2004. *Antropolinguistik: Antropologi Linguistik- Linguistik Antropologi*.Medan: Penerbit Poda.

Spradley, J.P. 1997. *Metode Etnografi* (terjemahan oleh Misbah). Yogyakarta: PT Tiara Wacana.

Threveni, C. 2002. *"Cultural Elements in Translation"*. *Translation Journal*, Vol 6, No.1. URC: http://accurapid.com/Journal/19culture.htm.

Troike, Muriel Saville. 1982. *The Ethnography of Communication An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.

Young, Lynne. 1990. *Language As Behavior, Language As Code A Study of Academic English*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Sistem Nilai dan Etika "Adat Tapsila" dalam Masyarakat Sasak

Murahim
Universitas Mataram

Abstrak

Sistem nilai dalam masyarakat Sasak telah terstruktur dari sistem nilai yang paling abstrak sampai sistem nilai yang paling kongkrit yaitu aspek teknis kualitatif. Bangunan sistem nilai dijabarkan berdasarkan landasan religiusitas-iman, dalam hal ini konsep tauhid dengan berbagai implikasinya. Kerangka sistem nilai dasar masih merupakan nilai abstrak dan simbolis yang harus dijabarkan sesuai dengan konteksnya. Lapisan pertama adalah tindih. Lapisan ini berfungsi sebagai sumber motivasi dari dalam diri yang melahirkan nilai untuk lapisan kedua dan ketiga. Pada lapis kedua, ada nilai penyangga yang berfungsi sebagai pertahanan dan motivasi serta tanggung jawab moral, yaitu *maliq* dan *merang*. Nilai penyangga ini untuk menciptakan iklim yang mengondisikan tegaknya sikap *tindih* secara individual maupun sosial. Pada lapis ketiga adalah simbol nilai yang bersifat kualitatif, meliputi seluruh aspek kehidupan masyarakat Sasak. Jika pada lapisan inti, nilai-nilai tersebut masih bersifat abstrak, maka pada tataran ketiga ini nilai-nilai tersebut diwujudkan secara aplikatif dan akumulatif.

1. Pendahuluan

Nilai tidak dapat dilepaskan dari manusia, ia selalu dikejar dan dipertahankan, dengan antusias dicita-citakan atau didambakan dalam kehidupan ini sehingga ia selalu menjadi motivasi hampir pada setiap aktivitas manusia. Di belakang tiap tindakan, tingkah laku, dan perbuatannya selalu ada motif. Manusia berbuat karena ada sesuatu yang ingin dicapainya. Ia merasa puas kalau yang dituju tercapai. Sebaliknya, ia dapat putus asa jika sesuatu yang dipandang berharga tidak tercapai.

Di dalam tindakan, tingkah laku, dan perbuatannya, manusia selalu digerakkan oleh nilai-nilai. Hal ini berarti bahwa nilai sebagai sesuatu yang dicita-citakan akan memberi arah bagi aktivitas manusia. Hal itu sesuai dengan sumber daya yang dimilikinya. Sumber daya manusia dalam hal ini dapat berupa (1) akal sebagai sumber daya untuk memperoleh nilai-nilai kebenaran, (2) rasa sebagai sumber daya untuk memperoleh nilai-nilai keindahan, dan (3) kehendak sebagai sumber daya untuk memperoleh kemuliaan.

Salah satu cara yang sering digunakan untuk menjelaskan apa itu nilai adalah membandingkannya dengan fakta. Jika kita berbicara tentang fakta, kita maksudkan sesuatu yang ada atau berlangsung begitu saja. Jika kita berbicara tentang nilai, kita maksudkan sesuatu yang berlaku, sesuatu yang memikat, sesuatu yang menghimbau kita. Fakta ditemui dalam konteks deskripsi; semua unsurnya dapat dilukiskan satu demi satu dan uraian itu pada prinsipnya dapat diterima oleh semua orang. Nilai berperanan dalam suasana apresiasi atau penilaian dan akibatnya, sesuatu sering akan dinilai secara berbeda oleh pelbagai orang.

Sistem nilai dalam masyarakat Sasak telah terstruktur dari sistem nilai yang paling abstrak sampai sistem nilai yang paling kongkrit yaitu aspek teknis kualitatif. Bangunan sistem nilai dijabarkan berdasarkan landasan religiusitas-iman, dalam hal ini

konsep tauhid dengan berbagai implikasinya. Kerangka sistem nilai dasar masih merupakan nilai abstrak dan simbolis yang harus dijabarkan sesuai dengan konteksnya.

2. Pembahasan

Dalam masyarakat Sasak, kerangka sistem nilai dasar tersebut dapat dikonstruksikan menjadi lapisan inti/lapisan pertama, lapisan kedua, dan lapisan ketiga.

a. Lapisan Inti/Pertama

Lapisan ini berfungsi sebagai sumber motivasi dari dalam diri yang melahirkan nilai untuk lapisan kedua dan ketiga. Lapisan inti tersebut adalah *tindih*. Inti yang merupakan simbol-simbol nilai abstrak, sebagai noktah yang dapat melahirkan nilai-nilai filosofis dan kualitatif. Hampir sama dengan konsep kata hati atau insan kamil dalam simbol filosofis-religius dari ajaran Islam. Di dalamnya terkandung nilai *kepatuhan, kepacuan, kesolahan, kesolehan*, yaitu rasa menjadi insan yang selalu patut, patuh, pacu, solah, soleh (benar, taat, sungguh-sungguh, baik, saleh, dan damai) dalam m]Z melihara hubungan muamallah dengan sesa ma manusia secara luas. *Tindih* tidak dapat diterjemahkan dengan padanan kata, tetapi harus dijabarkan sebagai suatu kondisi kepribadian yang memiliki komitmen dan konsistensi terhadap kebenaran, kebaikan, keindahan, dan keluhuran.

b. Lapisan Kedua

Pada lapis kedua, ada nilai penyangga yang berfungsi sebagai pertahanan dan motivasi serta tanggung jawab moral, yaitu *maliq* dan *merang*. Nilai penyangga ini untuk menciptakan iklim yang mengondisikan tegaknya sikap *tindih* secara individual maupun sosial.

Maliq (Jawa:Pemali), merupakan sistem nilai yang mengatur hal-hal yang boleh dan tidak boleh, halal-haram, terlarang dan tidak terlarang untuk dilakukan guna mempertahankan kualitas dan integritas kepribadian seseorang, *maliq* bagi seseorang untuk *lekak* (berbohong), *ngerimongin kemaliq* (mengotori tempat-tempat suci), *malihin adat* (mengingkari adat), *hinaq dengan* (menghina orang), *nyiksaq dan nyakitan dengan* (menyiksa dan menyakiti orang), *merilaq dengan* (mempermalukan orang) dan berbagai sifat tidak terpuji dan tidak senonoh. *Maliq* merupakan sistem pantangan baik bagi individu maupun kolektif. Sistem *maliq* ini berkaitan dengan seluruh aspek kehidupan dan ekspresinya masih menggunakan pola-pola pendekatan mitis magis.

Merang, merupakan sistem nilai yang digunakan untuk memotivasi solidaritas sosial, meningkatkan keterampilan dan kinerja serta meningkatkan kualitas diri dalam rangka mempertahankan diri dan menumbuhkan jati diri sebagai orang Sasak. Dengan motivasi diri ini tumbuh rasa persaingan yang positif dalam meraih dan mengejar kemajuan. Tumbuh semangat kompetisi yang sehat, tidak berburuk sangka dan saling mencurigai satu dengan yang lain. *Merang* dapat pula diartikan sebagai semangat terhadap sesuatu masalah secara kolektif. Nilai ini lebih diorientasikan untuk membangun efektivitas sosial dan sekaligus merupakan mekanisme pertahanan dari berbagai bentuk stereotip terhadap komunitasnya.

c. Lapisan Ketiga

Pada lapis ketiga adalah simbol nilai yang bersifat kualitatif, meliputi seluruh aspek kehidupan masyarakat Sasak. Jika pada lapisan inti, nilai-nilai tersebut masih bersifat abstrak, maka pada tataran ketiga ini nilai-nilai tersebut diwujudkan secara aplikatif dan akumulatif. Seperti misalnya nilai-nilai *patut, patuh, patju, geger, genem,*

gerasaq (benar, taat, rajin, semangat, kreatif, ramah), *tatas, tuhu, trasna* (cakap, sungguh-sungguh, kasih sayang), *Titi Tetes Tatas* (teliti, partisipatif, pintar) dan lain-lain nilai budaya, terakumulasi dalam nilai-nilai kearifan lokal yaitu *Solah Soleh Soloh, Repah rema* (baik, saleh, damai, bersama). Tataran nilai inilah yang seharusnya menjadi acuan sistem perilaku masyarakat Sasak secara individual maupun kolektif guna menciptakan hidup dan kehidupan masyarakat yang diliputi kebaikan, kedamaian, keakraban, kebersamaan dan saling pengertian yang mendalam.

Etika merupakan pengetahuan tata kehidupan yang perlu diketahui oleh setiap insan. Sebagai salah satu cabang dari ilmu filsafat, etika juga disebut filsafat moral, yang membicarakan manusia dari sudut perbuatannya. Perbuatan atau tingkah laku manusia dalam hal ini adalah tindakan-tindakan yang didorong oleh akal budi yang menghasilkan perbuatan baik dan buruk. Kecenderungan orang dalam menilai perbuatan seseorang adalah penilaian terhadap tingkah laku yang dipengaruhi oleh kedudukan dan martabatnya. Semakin tinggi kedudukan serta martabatnya, maka semakin besarlah penilaian orang atas dirinya.

Untuk dapat mewujudkan perilaku dengan mendasar nilai-nilai tersebut, pemecahan permasalahan masyarakat, hendaklah melalui *gendem* atau *sangkep adat* (rapat/mufakat adat) atau dengan *mengeduh rerasan* (bertukar pikiran, urun rembuk) berdasarkan *awig-awig adat* (hukum/aturan adat) dengan berpegang teguh pada ungkapan tradisional yang tercermin pada *sesenggak* (peribahasa) Sasak:"*Aiq meneng tunjung tilah empaq bau*" (air tetap jernih, teratai tetap utuh, ikan pun tertangkap). Maknanya bahwa dalam setiap permasalahan bersama, dapat diselesaikan dengan cara arif, hati-hati, sabar penuh pengertian dan bijaksana.

Konsep etis dan estetis tradisional dalam masyarakat Sasak adalah *Semaiq* dan *Paut* - kesederhanaan dan kepantasan- tetapi bukan berarti tidak memperhatikan detail dan ketuntasan dalam berekspresi. *Paut* mengandung makna sesuai dengan nilai-nilai etis antara lain jujur dalam berekspresi, realistik, dan tidak bertentangan dengan norma susila. Sedangkan *semaiq* mengandung pengertian tidak mengada-ada, tidak berlebihan tetapi dapat dinikmati dan ditangkap maknanya.

Nilai etis masyarakat Sasak diwujudkan dalam krama adat Sasak yang dinamakan *adat tapsila*, yaitu adat yang berlaku dalam pergaulan, membentuk hubungan dalam berkomunikasi dengan sesama manusia. Misalnya adat bertamu, adat *midang* (bertandang ke rumah kekasih), adat *menyilaq* (adat mengundang), dan lain-lain. Jadi, dapat dikatakan bahwa adat tapsila adalah adat yang berkaitan dengan sopan-santun, tata tertib dalam pergaulan. Nilai-nilai dalam Adat Tapsila ini adalah mengatur cara kehidupan sosial dalam masyarakat sehingga ia menjadi individu yang dihormati keberadaannya dan dilindungi haknya secara bersama. Disinilah wujud bagi pemuliaan "Hak Azasi Manusia" yang kini mulai didengungkan sebagai nilai import yang di promosikan, padahal pemuliaan harkat kemanusiaan ini telah dilakukan oleh Suku Sasak sejak nun berabad-abad lamanya.

Dalam menegakkan *adat tapsila*, nilai-nilai etis yang harus dikedepankan adalah:

1 Kepatutan dan Kerja Keras

Dalam bidang sosial budaya, etika dan moral kepatutan dan kerja keras (*pacu*) sangat dijunjung tinggi. Kepatutan dalam arti luas dapat ditemukan maknanya pada kata-kata atau ungkapan seperti: *bender* (lurus) *las* (ikhlas), *polos* (jujur), *wanen* (pemberani), *dana darma* (murah hati), *soloh grasaq* (ramah tamah), *solah, seleh* (baik, indah), *priyak aseq* (welas asih), *bau asaq bau bateq* (saling memberi dan menerima),

wirang (punya rasa malu), *meserah* (tawakkal), *nyandang* (sesuai), *onang* (pantas), *kenaq* (benar), *cumpu* (setuju), *teger* (berketetapan hati), *teguq* (kuat).

Kepatutan perilaku sehubungan dengan dan peran di dalam masyarakat amat diperhatikan oleh orang Sasak. Perilaku yang tidak tepat atau tidak patut dianggap sebagai tanda kekurangan adab. Unsur-unsur kaidah interaksi antaranggota masyarakat itu, sebagai suatu kesepakatan sosial, diwujudkan ke dalam sejumlah sarana berkenaan dengan berbagai arena kehidupan manusia. Juga sejumlah sarana penanda posisi sosial telah dikembangkan dalam kebudayaan Sasak. Tata cara penggunaan bahasa dan penyapaan, tata cara pengambilan sikap tubuh dan penempatan diri, tata cara berbusana, dan lain-lain berfungsi sebagai sarana pembentukan, penanaman, maupun intensifikasi nilai-nilai budaya di dalam masyarakat. Nilai sentral terletak pada kepatutan, dan hanya kepatutanlah yang dapat menghadirkan rasa penerimaan bathin.

2 Kepatuhan dan Disiplin

Nilai moral atau nilai patuh dan kepatuhan atau disiplin dalam masyarakat Sasak, tercermin dalam kata-kata atau ungkapan seperti: *tresna* (kasih sayang), *bhakti* (berbakti), *taat* (taat), *adung* (mufakat), *rema* (gotong-royong), *raqi* (tenggang rasa), *priatin* (prihatin), *tao* (bijaksana), *bareng mongkel, bareng anyong* (senasib sepenanggungan), *segiling, segeleng, segolong* (seia-sekata).

3 Kepacuan atau Ketekunan

Nilai moral dan etis ketekunan serta keuletan kerja (*pacu, kepacuan*), tercermin dalam kata-kata atau ungkapan seperti: *geger* (bersemangat), *genem* (rajin, tekun), *pasu* (rajin), *kencak* (terampil), *gina* (senang dan kreatif), *gasa* (waspada), *resik* (bersih), *sayaga* (siaga), *priyatna* (waspada), *selengara* (luwes), *apik* (hati-hati), *gancang* (gesit dan cepat dalam bekerja). Sikap-sikap di atas perlu diterapkan agar setiap usaha yang dilakukan akan beroleh manfaat sesuai yang diinginkan.

3. Penutup

Aturan-aturan etika tidak bisa dipisahkan dari kehidupan manusia. Hal ini karena etika dinilai sebagai tatacara yang mengatur kehidupan manusia. Plato (Amir, 1986:97) mengatakan bahwa etika ialah ilmu yang mengajarkan manusia bagaimana manusia itu bijaksana. Sebagai contoh, manusia yang bijaksan memiliki seperangkat aturan yang jelas tentang cara mengelola alam; alam diolah sedemikian rupa untuk keberlangsungan hidupnya tanpa merusak alam tersebut. Artinya, manusia memiliki etika terhadap alam. Prinsip-prinsip nilai dan etika berkaitan dengan masalah hubungan manusia dengan manusia lainnya, hubungan manusia dengan Tuhan, dan hubungan manusia dengan alam/lingkungan hidup. Ketiga sisi hubungan tersebut saling terkait dan melengkapi sehingga membentuk sebuah siklus kehidupan yang kamil.

Pada hakikatnya semua sistem nilai dan etika yang dijelaskan di atas berfungsi sebagai: (a) ukuran perbuatan seseorang untuk dikatakan baik atau tidak baik dalam kelompoknya; (b) orientasi atau pedoman seseorang untuk bertindak dalam rangka mencapai tujuan dan kebahagiaan hidup; (c) abstraksi dari suatu sistem sosial budaya masyarakat tertentu sebagai pendukung nilai etis tersebut; (d) alat atau media bagi kelompok untuk melakukan kontrol terhadap pola perilaku warga kelompok atau masyarakatnya.

Daftar Pustaka

Agus Fathurrahman, H. Lalu. 2007. *Menuju Masa Depan Peradaban. Refleksi Budaya Etnik di NTB*. Yogyakarta: Genta Press.

Agus Fathurrahman, H. Lalu. 2009. *Lombok Style. Kumpulan Tulisan Kebudayaan Sasak.* Belum diterbitkan.

Anshari. 2007. *Nilai Kemanusiaan dalam Sastra Lisan Sinrilik.* Disertasi tidak diterbitkan. Malang: PPS Universitas Negeri Malang.

Astiyanto, Heniy. 2006. *Filsafat Jawa. Menggali Butir-Butir Kearifan Lokal.* Yogyakarta: Warta Pustaka.

Bartholomew, John Ryan. 2001. *Alif Lam Mim. Kearifan Masyarakat Sasak.* Yogyakarta: PT Tiara Wacana.

Bertens, Kees. 1981. *Filsafat Barat dalam Abad XX.* Jakarta: Gramedia.

Budi Santoso, Iman. 2008. *Mutiara Kearifan Nusantara.* Yogyakarta: Penerbit Riak

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (Depdikbud) NTB. 1977. *Sejarah Nusa Tenggara Barat.* Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah.

Pergeseran Beberapa Kosakata Bahasa Sasak: Isyarat Awal Penyusutan Budaya Sasak

Nurcholis Muslim
Lukmanul Hakim
Kantor Bahasa Provinsi Nusa Tenggara Barat

Abstrak

Bahasa Sasak termasuk bahasa dengan jumlah penutur yang banyak dengan populasi hampir tiga juta orang. Meskipun demikian, kuantitas tidak selamanya menjadi rungguhan kebertahanan bahasa Sasak secara integral. Beberapa kosa kata bahasa Sasak mengalami pergeseran (akan mangalami kepunahan) karena tidak digunakan lagi dalam percakapan sehari-hari oleh penuturnya karena transfigurasi pola pikir dan pola budaya. Sebagai analogi, beberapa kosa kata yang berhubungan dengan teknologi pertanian sudah tidak terpakai lagi dalam kegiatan di bidang pertanian sehingga kecemasan hilang dan punahnya kosa kata tersebut akan berlangsung dalam jangka waktu yang tidak terlalu lama. Pola pikir modernitas dan industrialisasi merupakan faktor paling berpengaruh dalam pergeseran kosa-kata tersebut. Munculnya teknologi pertanian modern menggeser fungsi teknologi pertanian konservatif dengan alasan lebih tepat untuk mengerjakan (menghasilkan) sesuatu (dengan tidak membuang-buang waktu, tenaga, biaya). Selain itu, repertoar dan pewarisan kepada generasi muda di bidang kosa kata tersebut sudah semakin berkurang karena mereka sudah tidak tertarik lagi dengan bidang tersebut. Sebagaimana diketahui hampir sebagian sebesar penduduk Sasak mata pencahariannya sebagai petani dan buruh petani sisanya lain-lain. Kehidupan sebagai petani terutama buruh petani saat ini sudah tidak terlalu diminati dan tidak lagi menjadi aktivitas yang prestisius. Masyarakat beranggapan pendapatan hidup di bidang tersebut tidak bisa memberikan kehidupan yang layak. Mereka lebih tertarik beralih profesi menjadi tenaga kerja ke luar negeri, bekerja di pabrik, perusahaan, pertokoan, dan lain-lain yang dianggap lebih bonafide dan dapat memberi penghasilan yang lebih pantas. Konsekuensi dari modernitas dan perubahan sistem (budaya) mata pencaharian masyarakat Sasak tersebut, banyak kosa kata bahasa Sasak yang menjadi asing bahkan tidak dikenal oleh generasi yang sekarang.

Kata kunci: pergeseran, penyusutan.

1. Pendahuluan

Bahasa sebagai alat komunikasi juga sebagai alat perekam gerak-gerik, perilaku, budaya, dan norma hidup manusia baik individu maupun kelompok. Fungsi bahasa sebagai perekam mampu menyelamatkan konsep-konsep budaya manusia dari pergeseran dan kepunahan. Bahasalah yang sanggup mendeskripsikan nilai-nilai kearifan (adat-istiadat dan norma budaya), nilai historis, religius, filosofis, sosioal budaya, politis, dan ekologis dari masyarakat. Tanpa bahasa nilai-nilai tersebut tidak akan mampu terteransmisikan kepada ahli warisnya secara turun temurun dengan baik dan terstruktur. Demikian pula, ketika suatu budaya bangsa sudah samar-samar keberadaannya, maka bahasa pun akan sayup-sayup luntur bahkan hilang satu per satu tidak dikenal lagi oleh empunya. Oleh sebab itu, bahasa dan budaya merupakan

rangkaian komponen yang ikat-mengikat dan sulit untuk dipisahkan. Bahasa berperan besar terhadap kelangsungan dan keseimbangan peradaban umat manusia karena perubahan berbagai bentuk peradaban dan kebudayaan terekam dengan jelas dalam bahasa. Seiring dengan perjalanan waktu, segala sesuatu yang ada di dunia ini akan mengalami perubahan dan pergeseran. Hanya hukum alam yang tidak bisa berubah sedangkan hukum manusia dan peradaban akan selalu berkembang secara dinamis dan bahkan berganti. Kebudayaan manusia merupakan sesuatu yang diciptakan manusia berdasarkan akal budi dan pikiran untuk kepentingan harmoni hidup manusia itu sendiri. Jika suatu kebudayaan masyarakat sudah tidak relevan dengan segala bentuk urusan hajat kelompok masyarakat yang bersangkutan maka dengan sendirinya kebudayaan itu akan berganti secara perlahan dan teratur. Ketika suatu kebudayaan sudah mulai pudar atau hilang, itu suatu pertanda bahwa salah satu perangkat kebudayaan (bahasa) itu akan pudar dan hilang. Lenyapnya suatu budaya manusia menunjukkan hilangnya perangkat pendukung di dalamnya termasuk bahasa, dan hilangnya sebuah bahasa pertanda hilangnya sebuah budaya. Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan faktor-faktor (*indicator*) penyebab pergeseran beberapa kosa kata bahasa Sasak terutama yang berhubungan dengan register pertanian.

2. Kerangka Teori

Dalam konsep sosiolinguistik, peristiwa pergeseran bahasa merupakan proses terjadinya kepunahan suatu bahasa di mana bahasa tersebut hilang atau lenyap dari lingkungan peradaban akibat ditinggalkan penuturnya atau penuturnya bergeser menggunakan suatu bahasa ke pemakaian bahasa yang berlaku dengan peradaban yang sedang berjalan. Bandingkan dengan Sumarsono (2007: 283). Makna yang tersirat Dalam pernyataan tersebut bahwa bergesernnya suatu bahasa karena para penutur atau guyub bahasa tertentu sudah tidak menggunakan bahasa mereka. Hal tersebut diakibatkan oleh adanya peradaban baru yang menggeser fungsi peradaban yang sebelumnya. Peristiwa pergeseran tersebut berlaku bagi guyub bahasa dengan jumlah pentur yang minor atau mayor . Kloss menegaskan di dalam Sumarsono dan Partana (2002:286) bahwa ada tiga tipe utama penyebab kepunahan bahasa, yaitu (1) kepunahan bahasa tanpa terjadinya pergeseran bahasa; (2) kepunahan bahasa karena pergeseran bahasa (guyub tutur tidak berada dalam wilayah tutur yang kompak atau bahasa itu menyerah pada pertentangan intrinsik prasarana budaya modern yang berdasarkan teknologi; dan (3) kepunahan bahasa nominal melalui metamorfosis (misalnya suatu bahasa tutur derajatnya menjadi dialek ketika masyarakat tidak lagi menulis dalam bahasa itu dan mulai memakai bahasa lain. Dalam konsep tersebut jika dihubungkan dengan tulisan ini ada dua faktor yang paling berdekatan dengan bergesernya bahasa Sasak yakni terjadinya modernisasi yang didukung teknologi dan industri modern sehingga mengakibatkan perubahan pola pikir dan pola budaya penuturnya. Kemudian faktor yang lain adalah tidak adanya pengalihan (transmisi) bahasa asli dari orang tua kepada anak-anaknya dengan cara terstruktur. Dalam kriteria ini, peran pendidikan (formal atau nonformal) sangat mendukung terpeliharanya suatu bahasa. Ada fungsi komunikatif dan simbolik dari bahasa tersebut tercermin dalam penggunaan sehari-hari sehinga bahasa tersebut selalu terekam dengan jelas dalam benak generasi baru guyub bahasa tersebut. Lihat Sumarsono (2007: 302)

3. Metode Penelitian

Penelitian ini dilakukan dalam tiga tahapan yaitu pengumpulan data, analisis data, dan penyajian analisis data. Data yang dikaji dalam tulisan ini adalah data primer

yang didapatkan dalam wawancara langsung di lapangan dengan informan bahasa Sasak register pertanian di daerah Lombok Tengah dan Lombok Barat. Data tersebut dianalisis berdasarkan konsep-konsep pergeseran dan kepunahan bahasa dalam kajian sosiolinguistik. Data analisis diverivikasi dan disajikan dalam bentuk hasil kajian. Data primer yang dikumpulkan adalah berupa data kualitatif dan kuantitatif. Data kualitatif kebahasaan berupa kosa kata budaya pertanian yang didapat dari wawancara dengan masyarakat dikumpulkan dengan teknik pencatatan. Selanjutnya, data kuantitatif yang merupakan data pendukung (berupa data jumlah Tenaga Kerja Indonesia (TKI) yang berprofesi sebagai pekerja petani dan peladang yang berangkat keluar negeri dan data anak sekolah SMK yang memilih jurusan pertanian dan teknologi) dikumpulkan dengan teknik pencatatan langsung dan pengopian fail data dari sumber seperti data yang didapat dari Disnakertrans NTB dan SMK 1 dan 2 Kuripan. Di samping itu, dalam memperkuat data yang didapat dari lapangan, wawancara dilakukan juga dengan sejumlah informan penting seperti para *penglingsir* (tokoh adat dan agama) yang merupakan bentuk pengecekan kembali atau verifikasi data yang terkumpul sebelumnya di lapangan.

4. Pembahasan

Bahasa Sasak sebagai bahasa pergaulan *(lingua franca)* di pulau Lombok tentu memiliki fungsi vital dalam menghubungkan interaksi sosial (hubungan sosial yang dinamis antara orang perseorangan dan orang perseorangan, orang perseorangan dan kelompok, dan antara kelompok dan kelompok) yang tergabung dalam guyub tutur bahasa Sasak. Sedemikian besar fungsi bahasa Sasak dalam menjembatani pergaulan masyarakat tuturnya, tentu bahasa Sasak tidak lepas pula dari perkembangan, pergeseran, maupun permasalahan-permasalaan internal kebahasaan yang menjadi ancaman terhadap keberlangsungan bahasa Sasak. Sebagai contoh pergeseran fungsi bahasa Sasak dalam register pertanian, beberapa kosa mengalami pergeseran akibat jarang digunakan lagi dalam praktik kehidupan sehari-hari. Sebagaimana dimaklumi bahwa masyarakat suku Sasak sebagian besar berprofesi sebagai petani, buruh petani, dan pekerja petani. Dengan keberadaan tersebut sudah tentu masyarakat Lombok khususnya suku Sasak banyak memiliki kosa kata budaya yang berhubungan dengan budaya agraris (kosa kata yang berlaku pada teknologi pertanian dan kosa kata kerja budaya pertanian). Tersedianya hamparan lahan pertanian subur yang membentang di lembah-lembah Rinjani dan datarannya dengan didukung aliran sungai yang begitu banyak menunjukkan pulau Lombok memiliki lanskap sebagai pulau agraris yang sangat layak untuk bidang pertanian dan peladangan. Ketersediaan lahan yang subur dapat memberikan kemakmuran bagi masyarakat petani yang menempatinya dan menjadikan profesi sebagai petani sebagi salah satu mata pencaharian yang sangat diharapkan kebertahanannya karena dapat memberikan jaminan dalam memenuhi kebutuhan hidup yang layak. Setiap petani pemilik sawah atau ladang tidak pernah merasa kekurangan bahan pokok maupun kebutuhan pokok penunjang lainnya yang merupakan pelengkap kebutuhan hidup sehari-hari termasuk juga ketercukupan sisi finansial yang didapatkan dari sektor pertanian. Begitu pula dengan buruh tani yang bekerja sebagai petani penggarap (petani yang menggarap tanah orang lain dengan sistem bagi hasil) merasa berkecukupan dengan profesi mereka sebagai penggarap. Demikian pula dengan pekerja petani yang berasal dari sebagian masyarakat ekonomi menegah ke bawah atau orang-orang yang bekerja mencari upah kerja harian atau borongan, juga merasa berkecukupan dengan profesi tersebut. Begitu gambaran singkat

kondisis masyarakat Sasak yang berprofesi sebagai petani, buruh petani, dan pekerja petani merasakan kemakmuran berkarya dan bekerja di bidang tersebut.

Dalam satu dasawarsa lebih, dinamika kehidupan sebagai petani sudah mulai berubah. Banyak petani terutama buruh petani dan pekerja petani sudah tidak mengutamakan lagi profesi mereka tersebut. Petani merasakan kehidupan sebagai petani sudah tidak terlalu menjajikan kehidupan seperti masa-masa sebelumnya. Ada beberapa hal yang menyebabkan penghasilan mereka sebagai petani, buruh petani, dan pekerja petani tidak sepadan lagi dengan tuntutan kebutuhan hidup. Faktor yang pertama, tingginya biaya sebelum masa tanam, penanaman, perawatan (termasuk pemupukan dan upah buruh) ditambah biaya setelah panen. Lalu, harga jual hasil panen tidak melonjak naik sebagaimana kesesuaian dengan kenaikan harga kebutuhan-kebutuhan pokok. Kedua, harga bibit, pupuk, terus merangkak naik sementara harga hasil panen petani tidak mengikuti kenaikan harga kebutuhan. Ketiga, kebutuhan pokok lainnya berupa barang hasil industri dalam setiap tahun mengalami kanaikan yang drastis sehingga para petani, buruh petani, dan pekerja petani kesusahan dalam menyesuaikan keuangan mereka. Berdasarkan fakta tersebut banyak petani yang tidak mampu membayar buruh petani atau pekerja petani dengan upah yang disesuaikan dengan inflasi. Penggunaan teknologi pertanian di Lombok pada saat ini sudah banyak berubah. Teknologi pertanian yang konservatif sudah tergantikan oleh teknologi pertanian yang modern. Dengan penggunaan teknologi pertanian yang modern telah mengubah sistem tata kelola pertanian dan tata kelola keuangan dalam budaya pertanian. Misalnya penggunaan teknologi pertanian konservatif, pembayaran upah pekerja petani dilakukan dengan sistem utang yang dibayarkan setelah panen dengan padi. Namun, setelah digunakannya teknologi modern seperti traktor, penundaan pembayaran upah buruh tidak ada lagi, ongkos buruh petani atau pekerja petani harus dibayar tunai. Hal tersebut terjadi karena biaya operasional teknologi modern yang menggunakan mesin dijalankan dengan bahan bakar seperti solar dan itu tidak dapat dihutang karena dibeli di tempat pengisian bahan bakar milik pertamina. Dengan gambaran pola budaya yang berubah tersebut menjadikan pola pikir mereka secara otomatis berubah sesuai dengan kebutuhan. Jadi, dengan berubahnya pola budaya pertanian dan minimnya jumlah upah yang dibayarkan oleh petani kepada buruh petani atau pekerja petani, berdampak terhadap ketidaktertarikan mereka untuk bekerja secara penuh di bidang pertanian. Pada saat sekarang ini, profesi sebagai petani, buruh petani, dan pekerja petani bukan pilihan yang utama, tetapi hanya sebagai profesi yang bersipat sampingan saja. Bahkan, para buruh petani dan pekerja petani banyak beralih profesi mencari pekerjaan lain.

Akibat dari perubahan dan pergeseran budaya tersebut, banyak hal-hal yang ikut mengalami pergeseran seperti pergeseran bahasa dan ditinggalkannnya bahasa-bahasa yang digunakan sehari-hari oleh masyarakat tutur bahasa yang bersangkutan. Sebagaimana yang telah digambarkan di atas bahwa kosa kata budaya di bidang pertanian akan banyak berubah bahkan tidak terpakai lagi oleh penuturnya akibar dari perubahan budaya tersebut. Peralihan dari satu profesi ke profesi lainnya oleh masyarakat tentu disesuaikan dengan tingkat pendapatan atau penghasilan yang dapat menunjang bagi kehidupan mereka yang lebih baik. Salah satu pekerjaan yang paling diminati dan trendi di kalangan masyarakat pencari kerja adalah sebagai pekerja di luar negeri (TKI) atau disebut juga tenaga kerja luar negeri (TKLN). Angkatan kerja sebagai TKI di luar negeri sangat pesat peminat dalam setiap tahunnya. Bekerja di luar negeri sangat menjanjikan meskipun resiko juga besar. Hanya asa untuk mendapatkan upah serta kehidupan yang layaklah yang mendorong mereka untuk berangkat mencari

nafkah. Berikut gambaran data tenaga kerja Indonesia (TKI) yang berangkat setiap tahunnya dari Dinas Tenaga Kerja Provinsi Nusa Tenggara Barat.

Tabel 1. Jumlah TKI dari Lombok berdasarkan asal kabupaten dan kota pada tiga tahun terakhir

KAB/KOTA	2011			2012			2013		
	L	P	JLH	L	P	JLH	L	P	JLH
Kota Mataram	137	418	555	35	388	423	97	436	533
Lombok Barat	11.054	3.035	14.089	9.066	1.692	10.758	6.583	1.955	8.538
Lombok Tengah	18.141	8.025	26.166	12.374	3.845	16.219	11.588	4.482	16.070
Lombok Timur	18.022	4.931	22.953	15.655	3.048	18.703	17.120	5.320	22.440
Lombok Utara	2.798	2.270	5.068	1.927	1.077	3.004	1.648	1.580	3.228
Jumlah	50152	18679	68831	39057	10059	49107	37036	13773	50809

Berdasarkan data dalam tabel 1. tersebut dapat ditakar betapa besar animo masyarakat Sasak yang mencari pekerjaan ke luar negeri sebagai TKI. Pada tahun 2011 jumlah tenaga kerja yang berangkat ke luar negeri sejumlah 68.831 orang, kemudian pada tahun 2012 sejumlah 49.107 orang, dan pada tahun 2013 sebanyak 50.809 orang (sumber: Data dikutip pada bagian penempatan Disnakertrans Prov. NTB. Tgl 6 Oktober 2014). Jika dijumlahkan dalam dua tahun berturut-turut sesuai dengan masa berlaku visa kerja untuk para buruh migran maka jumlah TKI yang berangkat ke luar negeri dan menetap hampir seratus ribu orang lebih.

Tabel 2. jumlah TKI dari Lombok berdasarkan jenis pekerjaan pada tiga tahun terakhir

JENIS PEKERJAAN	2011			2012			2013		
	L	P	JLH	L	P	JLH	L	P	JLH
Pekerja Ladang	47.978	887	48.875	38,671	462	39,133	34.875	459	35.334
PLRT	440	38.369	38.809	96	17,386	17,482	23	24.677	24.700
Sopir	565	-	565	-	-	-	-	-	-
Pekerja Restaurant	414	202	616	32	26	58	-	-	-
Konstruksi	916	-	916	337	55	392	1.239	168	1.407
Cleaning Service	65	15	80	46	60	106	6	38	44
Manufacturing/Industri	112	152	264	817	917	1,734	274	314	588
Polywood manufacturing	140	20	160	20	5	25	142	38	180
Peternakan	354	80	434	10	-	10	25	-	25
Operator Produksi	495	180	675	105	80	185	619	112	731
Oil Palm Plantation	933	119	1.052	703	184	887	890	54	944
P. Batubara	23	-	23	-	-	-	-	-	-
Pengasuh	67	1.253	1.320	5	1,450	1,455	-	3.692	3.692
Hotel Warker	-	20	20	-	-	-	-	-	-

Lense Manufacturing	4	20	24	-	-	-	-	-	-
Pekerja Tambak	25	-	25	-	-	-	-	-	-
Fruit Farming	4	-	4	-	-	-	-	-	-
General Worker	17	-	17	470	150	620	315	15	330
Cleaner	20	-	20	-	-	-	98	51	149
Poltry Farm	60	-	60	-	-	-	-	-	-
Worker	100		100	210	180	390	136	263	399
Care giver	-	50	50	-	260	260	-	-	-
Farm Warker Plantation	47	-	47	8	1	9	-	-	-
Construction Labour	58	-	58	-	-	-	-	-	-
Farming worker	-	-	-	154	-	154	287	50	337
Domestik helper	-	-	-	30	283	313	-	105	105
Skill Worker	-	-	-	-	99	99	-	-	-
Packing and Filling Labour	-	-	-	2	-	2	-	-	-
General Cooker	-	-	-	1	-	1	-	-	-
Agricultural	-	-	-	42	-	42	954	30	984
Barber	-	-	-	1	-	1	-	-	-
Toys Manufacture	-	-	-	-	-	-	-	15	15
Electronik	-	-	-	-	-	-	-	171	171
House Keeping	-	-	-	-	-	-	-	458	458
Pembinaan	-	-	-	-	-	-	15	-	15
Spa Attendant	-	-	-	-	-	-	-	8	8
Service Crew	-	-	-	-	-	-	-	20	20
Fisherman	-	-	-	-	-	-	100	-	100
Nurse	-	-	-	-	-	-	-	10	10
Laundry Labour	-	-	-	-	-	-	-	25	25
Foultry Farm	-	-	-	-	-	-	7	3	10
Jumlah	52.847	41.367	94.214	41,760	21,598	63,358	40.005	30.776	70.781

Berangkat dari data dalam tabel 2. dapat dilihat pekerjaan yang paling banyak jumlah penempatan tenaga adalah dibidang pekerja ladang (pertanian). Pada tahun tahun 2011 jumlah tenaga kerja yang berangkat ke luar negeri sejumlah 48.875 orang, kemudian pada tahun 2012 sejumlah 39,133 orang, dan pada tahun 2013 sebanyak 35.334 orang (sumber: Data dikutip pada bagian penempatan Disnakertrans Prov. NTB. Tgl 6 Oktober 2014). Jika dikaji, jumlah tenaga yang berprofesi sebagai pekerja ladang (pertanian) kuantitasnya melebihi jumlah tenaga di bidang lain. Artinya penempatan para TKI yang berangkat ke luar negeri dan yang telah diseleksi oleh Disnakertrans Prov. NTB, mereka ditempatkan berdasarkan kemampuan atau kealian masing-masing. Dan terlihat dengan jelas bahwa profesi sebagai petani merupakan jumlah yang tertinggi. Dari fakta tersebut keterampilan sebagai petani yang dimiliki oleh para TKI itu merupakan keterampilan dasar yang sudah dimiliki sebelumnya dari daerah asal keberangkatan ke tempat tujuan (penempatan). Meskipun profesi mereka bertahan sebagai petani di tempat tujuan para TKI tetapi pola budaya teknologi pertanian mereka sudah modern. Para TKI tersebut sudah menggunakan teknologi pertanian yang serba canggih dan modern. Pola-pola budaya pertanian yang ada di kampung halaman mereka sudah tidak terpakai lagi. Akibat dari perubahan-perubahan pola budaya tersebut banyak kosa kata dibidang pertanian yang sudah tidak terpakai lagi dan mulai ditinggalkan.

Faktor lain yang menyebabkan pergeseran kosa kata bahasa Sasak dalam budaya pertanian adalah kurangnya minat generasi muda dalam memilih pendidikan

formal di bidang tersebut. Hal inilah yang menyebabkan tidak adanya transmisi kosa kata budaya pertanian yang terstruktur kepada generasi muda dan penerus secara besar-besaran. Sebagai gambaran bisa dilihat pada sampel data tabel 3. berikut

Tabel 3. jumlah jurusan dan data siswa SMKN 1 Kuripan pada 3 tahun terakhir

Kompetensi	**2012/2013**				**2013/2014**				**2014/2015**				
Keahlian	X	XI	XII	JM	X	XI	XII	JM	X	XI	XII	JM	
ATPH	30	34	51	115	29	35	24	88	53	24	35	112	
ATU	8	8	17	33	8	5	5	18	21	8	5	34	
TPHP	15	19	23	57	6	8	13	27	17	5	8	30	
Total Kompetensi Bidang Pertanian	53	61	91	205	43	48	42	133	91	37	48	176	
TSM	33	30	30	93	29	25	27	81	41	18	24	83	
TKJ	36	37	33	106	45	27	33	105	62	41	27	130	
Total Kompetensi Bidang Teknologi	69	67	63	199	74	52	60	186	103	59	51	213	
Total	153	167	218	538	134	113	128	375	208	110	113	431	

Keterangan:
Tiga kompetensi keahlian adalah bidang pertanian dan dua keahlian terakhir bidang teknik berikut penjelasannnya.
ATPH : AgR_Nman Pangan dan Hortikultura
ATU : Agribisnis Ternak Unggas
TPHP : Eknologi Pengolahan Hasil Pertanian
TSM : Teknik Sepeda Motor
TKJ : Teknik Komputer Jaringan
Sumber: Waka kesiswaan SMKN 1 Kuripan. Data dikutip pada tanggal 7 Oktober 2014.

Bandingkan data pada tabel 3. Pilihan jurusan yang diminati dalam kompetensi bidang pertanian dengan bidang teknologi berbeda dua kali lipat. Pada tahun pelajaran 2012/2013 jumlah siswa yang memilih kompetensi bidang pertanian sejumlah 205 siswa sedangkan bidang teknologi 538 siswa. Pada tahun pelajaran 2013/2014 jumlah siswa yang memilih kompetensi bidang pertanian sejumlah 133 siswa sedangkan bidang teknologi 375 siswa, dan pada tahun pelajaran 2014/2015 jumlah siswa yang memilih

kompetensi bidang pertanian sejumlah 176 siswa sedangkan bidang teknologi 431 siswa. Berdasarkan data tersebut siswa lebih memilih teknologi permesinan dan jaringan daripada bidang pertanian. Selanjutnya, coba disandingkan lagi data tabel 3. Dengan tabel 4. Ternyata minat anak sekolah setara SMA di bidang teknologi jauh lebih membeludak peminatnya dibandingkan dengan peserta didik yang memilih jurusan pertanian. Pada tahun 2011 jumlah peserta didik SMKN 2 Kuripan berjumlah 1255 siswa, kemudian pada tahun 2012 sejumlah 1064 siswa, dan pada tahun 2013 sebanyak 1103 orang.

Tabel 4. jumlah jurusan dan data siswa SMKN 2 Kuripan pada 3 tahun terakhir

No	Paket Keahlian	Tahun Pelajaran 2011/2012				Tahun Pelajaran 2011/2012				Tahun Pelajaran 2011/2012			
		Rom	L	P	Σ	Rom	L	P	Σ	Rom	L	P	Σ
1	Tek. Kendaraan Ringan	7	196	1	197	5	116	1	117	5	117	1	118
2	Tek. Sepeda Motor	6	176	0	176	6	145	0	145	7	181	0	181
3	Tek. Pemesinan	4	106	0	106	5	119	0	119	6	126	0	126
4	Tek. Elek. Industri	6	140	22	162	6	149	20	169	6	141	9	150
5	Tek. Computer Jaringan	9	221	120	341	6	130	66	196	7	142	77	219
6	Multimedia	3	48	40	88	4	59	45	105	4	42	50	92
7	Tek. Pembangkit Tenaga Listrik	2	55	0	55	3	79	0	79	3	92	0	92
8	Tek. Pendingin dan Tata Udara	3	64	0	64	3	50	0	50	3	48	0	48
9	Tek. Gambar Bangunan	3	59	7	66	4	72	12	84	4	64	13	77
	Total Keseluruhan	43	1065	190	1255	42	919	145	1064	45	953	150	1103

Sumber: Waka kesiswaan SMKN 2 Kuripan. Data dikutip pada tanggal 7 Oktober 2014.

Berdasarkan data dan fakta tersebut terlihat dengan jelas peminatan-peminatan yang dipilih oleh siswa pada tiga tahun terakhir. Data pada tabel 4. menunjukkan betapa besar antusias siswa didik yang memilih jurusan teknologi dibandingkan dengan jurusan pertanian. Artinya generasi penerus bahasa Sasak lebih memilih keahlian yang berhubungan dengan teknologi permesinan dan jaringan daripada jurusan pertanian. Gambaran data tersebut memperlihatkan tidak adanya pengalihan kosa kata budaya kepada generasi muda dengan terstruktur di bidang pertanian sehinggan memunculkan kecemasan akan punahnya beberapa kosa kata di bidang tersebut yang dimiliki oleh masyarakat tutur bahasa Sasak.

Berikut data pada tabel 5. beberapa kosa kata yang sudah bergeser dan dikhawatirkan keberadaannya karena jarang digunakan lagi dalam budaya pertanian.

Tabel 5. Beberapa kosa kata bahasa Sasak yang terancam punah

No	kata	Padanan/Definisi	Keterangan
1	**derep, bederep** *v*	memanenkan padi orang dengan sistem diberikan upah berupa sejumlah padi	Tradisis ini sudah tidak digunakan lagi karena para pekerja petani lebih cendrung diberikan upah berupa uang
2	**gedoq, begedoq** *v*	memanen padi bersama-sama, biasa dilakukan anak-anak muda sambil melantunkan lagu-lagu Sasak	Tradisi tersebut sudah tidak dilakukan lagi karena generasi muda lebih memilih pekerjaan lain daripada menjadi petani
3	**rangkap** *n*	ani-ani	Alat pertanian tersebut sudah tidak digunakan lagi karena penen padi lebih cendrung menggunakan mesin karena lebih cepat dan efisien waktu
4	**tenggale** *n*	bajak	Alat pertanian tersebut sudah mulai jarang digunakan karean tergantikan oleh teknologi pertanian modern seperti traktor
5	**begètèq** *v*	mengeluarkan biji beras dari butiran padi yang masih berada di tangkainya (biasanya masih muda) dng memakai gigi dan kuku	Tradisi yang sudah jarang dilakukan
6	**tenggau** *n*	bajak yang dipakai utk menghaluskan tanah lumpur, hasil bajakan	Alat yang tergantikan mesin
7	**samet, sesame** *n*	seikat padi	Sudah tidak ada lagi karena sistem panen sudah tidak menggunakan ani-ani

8	**ceken, seceken** ***n***	dua ikat padi yg digabung jadi satu	idem
9	**gutus, segutus** ***n***	empat ikat padi	idem
10	**daut, sedaut** ***num***	empat puluh ikat padi	idem
11	**samas, sesamas** ***num***	empat ratus ikat padi	idem
12	**punik, punikan** ***v***	membuat sawah yang berasal dari kebun	Tradisi ini jarang dilakukn karena areal perkebunan sudah semakin sedikit, kebun banyak dijadikan sebagai pekarangan rumah
13	**tujaq, nujaq** ***v***	menumbuk padi	Tradisi yang tergantikan dengan mesin huler (mesin untuk mengupas kulit tanduk dan kulit ari padi)
14	**geneng** ***n***	tempat menumbuk padi, terbuat dari kayu, berbentuk bulat	idem
15	**unuh, ngunuh** ***v***	mengambil sisa-sisa panen padi dengan cara memungut butiran-butiran padi yang terbuang atau dengan cara mengibas2 batang padi dengan sepotong kayu	Tradisi tersebut sudah jarang dilakukan lagi karena pekerja tani lebih memilih pekerjaan lain daripada menjadi petani
16	**letuq, ngeletuq** ***v***	memanen padi untuk yang kedua kali dengan memakai ani-ani	Sudah tidak ada lagi karena sistem panen sudah tidak menggunakan ani-ani
17	**pongos** ***n***	bibit padi yang sudah diikat dan siap untuk ditanam	tradisi
18	**sepongos** ***num***	dua puluh ikat bibit padi	tradisi
19	**kendole** ***n***	seruling yang dibuat dari batang padi	tradisi
20	**embung tengak** ***n***	tradisi selamatan padi yang sudah mulai berbunga	tradisi

5. Simpulan

Beberapa kosa kata budaya dalam bidang pertanian dalam bahasa Sasak akan mengalami pergeseran dan kepunahan. Pergeseran tersebut disebabkan oleh perubahan pola pikir dan pola budaya masyarakat tuturnya. Penyebab lain dari pergeseran tersebut adalah tidak adanya transmisi yang terstruktur kepada generasi berikutnya. Perlu adanya upaya yang bisa dilakukan untuk mencegah sekaligus menangani keterancampunahan kosa kata bahasa Sasak di bidang pertanian seperti memasukkan sebagian kosakata bahasa daerah ke dalam bahasa nasional; menjadikan bahasa daerah sebagai mata pelajaran wajib di berbagai jenjang pendidikan (muatan lokal di bidang bahasa) sebagai langkah transmisi bahasa daerah kepada generasi berikutnya.

Daftar Pustaka

Aslinda dan Syafyahya, Leni. 2007. *Pengantar Sosiolinguistik*. Refika Aditama: Bandung

Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kemdikbud. 2011b. *Perencanaan Bahasa Abad Ke-21: Kendala dan Tantangannya*. Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kemdikbud.

Chaer, Abdul. 2007. *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka cipta

Chaer, Abdul. 2010. *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal*. Jakarta: Rineka Cipta.

Chaer, A. 2007. *Leksikologi dan Leksikografi Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta.

Nababan, P.W.J. 1986. *Sosiolinguistik: Suatu Pengantar*. Jakarta: Gramedia

Sumarsono dan Paina Partana. (2004). *Sosiolinguistik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Sumarsono. 2011. *Sosiolinguistik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Thomas, Linda dan Shan Wareing. 2007. *Bahasa, Masyarakat, dan Kekuasaan*. Yogyakarta:Pustaka Pelajar

Wijana, I Dewa Putu., Muhammad Rohmadi. 2012. *Sosiolinguistik: Kajian Teori dan Analisis*.

Mendefinisikan Karakter Orang Sasak melalui Habitusnya: "PELAGAQ LEKONG BELAH"

Nuriadi
Dosen FKIP Universitas Mataram

Abstrak

Makalah ini membahas tentang ungkapan'pelagaq lekong belah' sebagai salah satu karakter dan/atau budaya orang Sasak. Topik inidibahas dengan tujuan untuk menunjukkan fakta empiris tentang siapa orang Sasak itu dan bagaimana jati dirinya sebagai salah satu suku bangsa yang mapan. Sehubungan dengan hal tersebut, makalah ini membahas 'pelagaq lekong belah' dengan menggunakan teori "habitus" Pierre Bourdieu. Dalam pemaparannya, makalah ini memandang bahwa 'pelagaq lekong belah', dari segi kebahasaan, menjadi sebuah ungkapan (frase) dalam bahasa Sasak yang bersifat metaforis. Sementara itu, dari segi sosio-kultural, makalah ini melihat bahwa ungkapan tersebut merupakan sebuah kebiasaan alamiah yang mencerminkan karakter dan pemikiran orang Sasak yang sederhana, egaliter, dan demokratis, meskipun teguh pada pahamnya. Selain itu, tradisi ini berperan sebagai media bagi orang Sasak untuk semakin mengakrabkan diri dan untuk berbagi banyak hal antara satu dengan yang lain. Habitus 'pelagaq lekong belah' ini sebenarnya mencerminkanbahwa orang Sasak umumnya bercita rasa pada hal yang keras dan praktis. Atas dasar ini, kebiasaan ini patutdipertimbangkan sebagai sebuah kearifan lokal orang Sasak.

Kata kunci: ungkapan,Sasak, habitus, karakter, budaya, kebiasaan, dan sebagainya.

1. Pendahuluan

Sasak adalah nama suku atau etnis yang secara dominan menghuni Pulau Lombok yang menjadi bagian wilayah teritorial Provinsi Nusa Tenggara Barat. Disebut suku Sasak karena bahasa yang dipakainya adalah bahasa Sasak, sebuah bahasa yang berumpun bahasa Austronesiadan terdiri atas sejumlah dialek yaitu: dialek *kuto-kute* (sebelah utara Lombok), *ngeno-ngene* (timur tengah, barat tengah Lombok), *meriaq-meriku* (selatan, tengah Lombok), *ngeto-ngete* (timur laut Lombok), *meno-mene*(tengah Lombok). Di samping itu, suku ini mempunyai karakter dan/atau budaya yang cukup khas sehingga membedakannya dengan dua suku lainnya yang ada di dalam Provinsi NTB—sukuSamawa dan Mbojo.Kekhasannya secara sosio-kultural ini dapat dilihat dalam segi pola pikir dan tradisinya. Salah satunya adalah aktivitasorang Sasak yang sering disebut dalam ungkapan *pelagaq lekong belah*.

Pembahasan tentang ungkapan ini yang kemudian diarahkan ke wujud aktivitasnya secara sosial dirasa penting karena melalui ungkapan ini kita dapat menunjukkan siapa dan bagaimana orang Sasak itu. Terkait dengan hal itu, dalam memaparkan tentang apa dan bagaimana konsep aktivitas sosial dimPksud, makalah ini akan dituntun dengan beberapa pertanyaan. (1) Apakah yang dimaksud dengan *pelagaq lekong belah* itu? (2) Benarkah dan sejauh manakah *pelagaq lekong belah* ini dapat dikatakan sebagai sebuah habitus orang Sasak? (3) Mengapa fenomena ini dapat dikatakan sebagai habitus? Berdasarkan pertanyaan-pertanyaan tersebut, makalah ini secara khusus mencoba membedah konsep *pelagaq lekong belah*tersebut dengan menggunakan konsep "habitus"Bourdieu sebagai kerangka pemikirannya. Dengan pembahasannya ini, kita semua kemudian dapat menimbang-nimbang layak tidaknya aktivitas sosial orang Sasak itu sebagai satu wujud kearifan lokal orang Sasak.

2. Apakah Habitus itu?

Tokoh yang paling identik dengan konsep 'Habitus' adalah Pierre Bourdieu, seorang sosiolog kenamaan asal Perancis. Tokoh ini lahir tanggal 1 Agustus 1930 di Desa Denguin, Distrik Pyrenees-Atlantiques, sebelah barat daya Prancis dengan nama lengkap Pierre-Felix Bourdieu dan meninggal pada tanggal 23 Januari 2002. Semasa hidupnya, dia dikenal sebagai salah seorang pemikir Prancis paling terkemuka yang juga dikenal sebagai antropolog selain sebagai sosiolog. Karya-karyanya memiliki cakupan bahasa yang luas, mulai dari etnografi hingga seni, sastra, pendidikan, bahasa, budaya populer, dan media. Karya-karyanya lahir dari pengamatan empiris, berpijak pada kehidupan sehari-hari, dan dapat dilihat sebagai sosiologi budaya (Harker, dkk, 2009). Dengan demikian, setiap teorinya, terutama habitus ini, muncul sebagai wujud bacaannya atas fenomena sosial budaya.

Secara literer, 'habitus' adalah satu kata bahasa Latin yang mengacu kepada kondisi, penampakan, atau situasi yang tipikal atau habitual, khususnya pada tubuh (Jenkins, 2010). Habitus ini merupakan salah satu kata kunci teori sosial yang diungkapkan oleh Pierre Bourdieu selain tentang arena, modal, praksis, kelas, dan pasar. Semua konsep teoretis yang dia ungkapkan pada dasarnya berkaitan satu dengan yang lain. Misalnya, habitus ini sebenarnya tidaklah bisa terlepas dari konsep "modal budaya" (*cultural capital*) sebagai inti dari teori sosial Bourdieu di dalam melihat betapa realitas sosial masyarakat yang telah dan sedang terkooptasi oleh kelas-kelas sosial yang menganga. Dengan kata lain, konsep 'habitus' ini erat kaitannya dengan kehadiran kelompok, strata, atau kelas sosial suatu masyarakat yang disebabkan oleh sejumlah faktor seperti faktor ekonomi (e.g. kaya-miskin, buruh-majikan), faktor pendidikan (e.g. yang terdidik dan non-terdidik), faktor sosial-budaya khususnya faktor keturunan (e.g. bangsawan dan non bangsawan), dan sebagainya.

MacLeod (2008) mengutip konsep habitusBourdieu menjadi "*a system of lasting, transposable dispositions, which are integrating past experiences, functions at every moment as a matrix of perceptions, appreciations, and actions*". Kata-kata kunci definisi ini adalah bahwa habitus itu merupakan sebuah sistem (*system*) dalam diri seseorang yang mewujud sebagai disposisi (niat dan sikap) yang muncul dari gabungan pengalaman-pengalaman masa lalu (*past experiences*) serta berfungsi sebagai matriks (*matrix*) atau pola/acuan dalam pemikiran yang dapat menghadirkan suatu persepsi (*perceptions*), apresiasi (*appreciations*), dan tindakan (*actions*) yang dilakukan setiap orang.Sistem ini sejatinya berpusat dalam akal-pikiran plus hati nurani setiap manusia.Ia mengendap di dalam alam bawah sadar setiap individu sehingga dapat muncPspontan dan tanpa disadari membentuk pola hidupnya. Akibatnya, habitus ini akan senantiasa muncul meskipun dalam wujud yang berbeda-beda di setiap tempat dan momen yang memungkinkan untuk muncul dan mewarnai diri seseorang sehingga menjadi identitas diri yang khas, yang membedakannya dengan orang lain.

Pada konteks yang lebih konkrit, habitus itu boleh-boleh saja dikatakan sebagai sebuah gaya hidup (*life style*). Hal ini disebabkan karena ia sejatinya terinternalisasi sebagai bagian dari "budaya personal" (*me-culture*) seseorang yang dikenal juga sebagai kepribadian atau karakternya. Habitus yang erat kaitannya dengan ekspresi tubuh personal memang sering disebut sebagai budaya personal, tetapi bukan berarti tidak bisa menjadi milik kolektif. Dalam pandangan Bourdieu, habitus dapat menjadi milik kolektif apabila sudah menjadi sebuah ciri khas kelas masyarakat yang disebutnya sebagai 'habitus kelas' (Harker, dkk, 2009). Dalam posisi ini tentu habitus kelas

menjadi semacam budaya kolektif (*collective culture*) yang mencirikan sejumlah individu yang ada di dalam kelas atau kelompok tersebut.Misalnya, cara berbicara dan selera makanan orang yang berkelas menengah tentu berbeda dengan mereka yang berada di dalam kelas pekerja.

Dalam konteks ini, habitus kelas dalam konteks sebagai budaya kolektif telah menjadi bagian dari sistem pengetahuan dan kekuatan emosional yang kuat. Budaya kolektif yang terpolakan dari habitus ini sejatinya telah melembaga umumnya melalui pendidikan dan pengalaman(Jenkins, 2010) dan secara nirsadar mengatur keberadaan suatu masyarakat.Dalam pandangan saya, jenis masyarakat yang mempunyai budaya kolektif yang mencolok seperti ini adalah masyarakat mekanik (*mechanic society*) seperti dikatakan oleh Emile Durkheim (Barbu, 1971)yang umumnya berada di pedesaan atau perkampungan. Pada posisi ini, masyarakat tersebut membentuk habitusnya sebagai bagian dari 'kesadaran kolektif'-nya sehingga habitus tersebut dapat mewujud ke dalam tiga hal, yaitu: (1) cara berpikir (*ways of thinking*), (2) kebiasaan, sikap perilaku (*bodily habits*), dan (3) cita rasa (*tastes*) (Susilastuti, 2010). Sebagai salah satu contoh, tingkat kekayaan seseorang atau sekelompok orang secara finansial ataupun keilmuan bisa diukur dan dinilai dari bagaimana kebiasaan sandang, selera, serta sikap perilaku yang ditunjukkan dalam kesehariannya.Intinya, ketiga hal itu—caraberpikir, kebiasaan, dan cita rasa—akansenantiasa muncul sebagai diterminan dalam memola kehidupan sehari-hari seseorang atau sekelompok orang tersebut,sadar atau tidak.

3. *Pelagaq Lekong Belah* dalam Segi Bahasa

Istilah atau ungkapan ini sudah sangat jamak terdengar oleh kita sebagai orang Sasak di tengah keseharian kita di masing-masing komunitas atau kampung.Ungkapan ini pada dasarnya dapat juga berfungsi sebagai sebuah pepatah atau *sesenggak* dalam bahasa Sasaknya.Sesenggak, bagi orang Sasak, adalah sebuah ekspresi metaforis yang berfungsi sangat efektif dan afektif bagi pendengarnya.Ia muncul sebagai upaya untuk menandai, mengabstraksi, mengategori, dan memaknai suatu fakta, peristiwa, dan fenomena sikap perilaku masyarakat yang terjadi secara berulang-ulang (reseptif) dan terus-menerus (simultan) dalam hampir semua kelompok masyarakat tertentu. Dikatakan sangat efektif dan afektif, karena sesenggak atau pepatah ini mengandung sebuah konsep budaya dan ajaran kehidupan yang sangat adiluhung bagi setiap warga masyarakat.Ia muncul sebagai sebuah kearifan lokal yang khas yang dimiliki oleh suatu kelompok individu. Atas dasar ini kemudian dalam tataran praktisnya, ia menjadi sebuah parameter atau indikator di dalam menilai dan menandai sebuah sikap atau perilaku yang baik atau buruk.

Persoalannya kemudian adalah dapat dilihat secara penggunaan kebahasaan (*linguisticuse*).Kenapa menggunakan *pelagaq* (mengadu)?Kenapa tidak *merampokan* (membenturkan), *ngampesan* (menghempaskan), *melewas* (melemparkan), atau *memantok* (memukul)?Lalu mengapa *lekong* (kemiri)? Kenapa bukan *sekuh*(laos), *tolang bageq* (biji asem), *ambon* (ubi), atau *tolang kacang* (biji kacang)? Lebih menarik pula, kenapa *lekong belah* (kemiri yang pecah)?Kenapa tidak yang masih utuh?

Ada banyak hal yang menarik untuk dikaji dan perlu dilogikakan supaya mencapai sebuah pemahaman (*verstehen*) yang holistis.Menurut saya, bisa salah bisa juga benar tentunya, dikatakan *pelagaq* karena kata ini berfungsi sebagai kata kerja (verba) yang mengandung makna aktif (tepatnya verba aktif transitif), bukanlah verba yang berfungsi dan bermakna pasif (yang di-/ter-). Artinya, aktor atau pelaku yang ada di balik kata tersebut secara aktif dan terus-menerus melakukan kegiatan pengaduan

atau pembenturan sesuatu dengan sesuatu yang lain dalam jangka waktu yang tanpa bisa dipastikan akhirnya. Di samping itu, diksi *pelagaq* (mengadu) mengandung efek makna berupa "lebih maskulin, keras, dan sigap" ketimbang kata-kata/diksi-diksi seperti *merampokan* (membenturkan), *ngampesan* (menghempaskan) atau *melewas* (melempar).

Kemudian mengapa *lekong*?Lekong atau kemiri adalah sebuah benda yang berupa biji-bijian dengan dilapisi oleh cangkang yang sangat kuat, keras, awet, dan tebal. Cangkang ini adalah kulit dari sang biji dengan cirinya sebagaimana yang diutarakan di atas. Dengan karakter kulitnya seperti itulah maka keberadaan *lekong* bisa dipakai sebagai metafor atau perumpamaan dalam ungkapan tersebut. Artinya, hal ini menandakan bahwa, dalam proses pembenturan (*pelagaq*) itu akan biasanya menghadirkan aksi-aksi yang keras dan sengit di mana masing-masing pihak tampaknya tidak ada yang mau kalah dan mengalah. Diksi *lekong* sekaligus menyiratkan betapa orang Sasak pada dasarnya adalah orang yang gigih dalam memegang sikap serta boleh jadi sedikit keras kepala (*pagah*) dalam berpendirian. Walaupun demikian, justru atas sebab diksi *belah* dalam frase *lekong belah* inilah suasana serta karakter kekerasan atau kegigihan dalam hal bersikap berpendirian akan bisa luluh teruraikan serta terpecahkan dengan fakta bahwa lekong yang di-*pelagaq* itu sejatinya sudah pecah dengan sendirinya tanpa ada upaya atau strategi khusus, atau fakta bahwa lekong itu sebenarnya sudah pecah sebelum *pelagaqan* (pengaduan) itu dilangsungkan.

4. *Pelagaq Lekong Belah* sebagai Cermin Pola Pikir

Ungkapan *pelagaq lekong belah* memang harus diakui berposisi melampaui batas konsep kebahasaan karena ungkapan ini hadir disebabkan oleh hadirnya sebuah aktivitas sosial yang menjadi petanda terlebih dahulu. Ungkapan itu hanya sebatas label atau nama terhadap sebuah aktivitas yang disebut sebagai habitus.

Menariknya, habitus *pelagaq lekong belah* sebenarnya tidak muncul secara tiba-tiba sebagai sebuah perilaku orang Sasak. Akan tetapi, dalam pandangan saya, *pelagaq lekongbelah* muncul pertama-tama dipengaruhi oleh cara berpikir orang Sasak. Seperti diketahui secara umum di masyarakat Sasak, terdapat istilah umum yang dianut oleh orang Sasak, seperti biasanya disebut oleh orang-orang tua, bahwa orang Sasak itu umumnya berpola pikir *paham dade*. Apakah *paham dade* itu? *Paham dade* adalah sebuah frase idomatis yang menamai corak pikir dan kemudian menjadi sikap orang Sasak yang teguh dan kuat terhadap pendiriannya (dalam arti yang positif) serta corak pikir dan sikap orang Sasak yang hanya mengakui paham dan keyakinannya yang paling benar sehingga sulit menerima pendapat atau pandangan orang lain (dalam arti yang negatif). *Paham dade* itu dewasa ini identik memang sebagai milik orang Sasak generasi tua dan masih memegang tradisi lama.

Dengandemikian, dalam pandangan saya, *pelagaq lekong belah* menjadi pencerminan dari pola pikir orang Sasak yang *paham dade* itu. Artinya, tradisi ini menjadi "arena" bagi orang-orang Sasak di dalam menguji dan membuktikan sejauh mana paham, keyakinan, prinsip, dan pengetahuan mereka itu layak menjadi sebuah ilmu pengetahuan dan pedoman hidup mereka. Ketika mereka melakukan kegiatan ini, tidak jarang di antara mereka yang saling menjatuhkan satu dengan yang lain ketika paham dan pikiran mereka tetap berbeda. Meskipun demikian, mereka tidak sampai membenci atau berkonflik. Semakin sengit mereka berdebat memperlihatkan "kehebatan" diri, semakin terlihat pulalah kayanya pengalaman, tajamnya pemikiran, dan luasnya pengetahuan. Hal ini justru semakin menarik sehingga sejauh mana *paham dade*itu telah menyatu sebagai pola pikir.

5. *Pelagaq Lekong Belah* sebagai Kebiasaan Alamiah

Tatkala ungkapan ini sudah menjadi jamak di dalam masyarakat Sasak, maka *pelagaq lekong belah* sudah menjadi sebuah kebiasaan (*habit*) dan boleh jadi kebiasaan yang luar biasa, dalam arti bahwa ia sudah menjadi sebuah "*doxa*", yakni peristiwa atau kebiasaan yang secara alamiah terjadi begitu saja tanpa perlu diupayakan hadir atau terjadi begitu rupa (Susilastuti, 2010). Dengan fakta ini, *pelagaq lekong belah* menjadi sebuah habitus orang Sasak yang, untuk kali ini sedikit berbeda dengan teori Bourdieu, dapat terjadi di mana-mana tanpa melihat kelas-kelas sosial sebagai sebuah syarat sebuah habitus.Ia hadir di setiap lini dan level kelas, kasta, dan strata sosial masyarakat sasak dengan obyek bahasan yang berbeda-beda tentunya. Di samping itu, dengan kondisi semacam ini, sebagai salah satu anggitan maknanya, *pelagaq lekong belah* merupakan sebuah "kebiasaan dan sikap" bagi orang-orang Sasak di dalam bergaul dan mengakrabkan diri satu dengan yang lain. Bagi orang sasak, benturan-benturan kecil adalah sarana untuk mengenal posisi masing-masing.

Selain itu, hal ini juga menandai bahwa masyarakat Sasak dengan habitus semacam itu menyiratkan sebagai sebuah masyarakat yang terbuka, suka berbagi, egaliter, dan lebih menyukai suasana yang informal (tidak kaku dan formal).Ciri-ciri masyarakat yang seperti ini dapat berujung pada hadirnya masyarakat yang demokratis, dalam segi pergaulan serta sikap perilaku sosialnya. Betapa tidak demikian, tidaklah mungkin terjadi sebuah diskusi atau perdebatan dalam konteks *pelagaq lekong belah* ini yang sedemikian keras, akrab, dan terbukanya apabila tidak disyaratkan dengan adanya rasa keterbukaan, rasa kesetaraan, dan informalitas terlebih dahulu dari masing-masing aktor atau pelaku *pelagaq lekong belah* itu. Dengan kata lain, diskusi atau perdebatan yang mengalir dengan baik dan asik akan terjadi bilamana sikap-sikap semacam itu sudah terlebih dahulu terinternalisasikan atau muncul sebelumnya dalam setiap pribadi aktor yang terlibat. Artinya, orang Sasak itu pada dasarnya adalah orang yang demokratis dalam hal bersikap dan berperilaku.

Hal menarik dari peristiwa *pelagaq lekong belah*target utama aktivitas tersebut yang bukan pada "apa dan bagaimana hasilnya", tetapi "bagaimana dan sejauh mana prosesi"keberlangsungan peristiwa ini."Proses"-lah yang utama, bukan "hasil"-nya, menurut saya.Artinya, aktor-aktor yang terlibat dalam *pelagaq lekong belah* ini tidaklah berpikir dengan sebuah keharusan untuk menghadirkan sebuah kesimpulan (*concluding remarks*) dalam diskusi/perdebatan itu.Akan tetapi, betapa proses dan keragaman sudut pandang dan argumentasi itulah yang lebih diupayakan dan ditonjolkan. Kesimpulan atau kata akhir sebenarnya berada pada diri pribadi masing-masing aktor; ia tidak perlu untuk dieksplisitkan apa dan bagaimana serta siapa yang benar dan yang salah. Biarlah kesimpulan itu menyublim dan menggenang dalam samudera pemikiran masing-masing aktor yang nantinya bisa menjadi ilmu pengetahuan baru.

6. *Pelagaq Lekong Belah* sebagai Cerminan Cita Rasa

Cita rasa itu erat kaitannya dengan kesukaan. Akibatnya, cita rasa ini membawa seseorang pada kebiasaan tertentu yang membedakannya dengan yang lain. Sebagai misal, orang suka sekali warna tertentu seperti warna hitam misalnya, maka hampir setiap kesempatan dia senantiasa menggunakan gaun atau baju berunsur warna hitam.

Sehubungan dengan ini, cita rasa orang Sasak yang asli sebenarnya tidak begitu jelas karena pada dasarnya mereka cenderung menyukai banyak hal. Semua model dapat ditemukan di masyarakat itu. Meskipun demikian, apabila dikaitkan dengan fenomena budaya yang sudah berkembang di masyarakat tersebut, orang Sasak cenderung lebih menyukai atau bercita rasa pada hal-hal yang berbau "keras" dan

"praktis". Sebagai buktinya, ketika menyaksikan tradisi pertunjukan *peresean*, tradisi seni ini jelas-jelas menampilkan atraksi yang keras dan menakutkan karena dua orang yang diadu (*pepadu*) dengan benar dan sengaja saling memukul dengan menggunakan kayu rotan sehingga tidak sedikit *pepadu* itu terluka berdarah-darah dan bahkan lebih dari itu. Terlepas dari nilai yang diusung di balik kegiatan ini, seperti nilai keberaniaan dan kerja keras, *peresean* justru membawa orang Sasak sebagai etnis yang menyukai kekerasan dan menyukai hal yang berisiko.

Sementara itu, dalam konteks bahwa orang Sasak sebagai orang-orang yang bercita rasa "praktis", mereka lebih menyukai proses dan hal yang sederhana dan apa adanya. Mereka tidak menyukai prosesi yang terlalu kompleks sehingga sulit dipahami dan dipraktikkan sebagai sebuah kebiasaan. Bukti terhadap hal ini adalah bahwa hampir semua orang Sasak, kegiatan sosial dan budayanya dibangun dari sisi kepraktisan. Misalnya, dari kuliner atau jajanan—seperti *tareq*, *kali adem*, *keciput*, ataupun *pelecing*—proses pembuatannya sangat sederhana, cukup jarang makanan yang dibuat dengan proses yang kompleks. Bahkan, bentuk tampilannya pun terlihat apa adanya. Dari sisi bangunan asli orang Sasak juga arsitekturnyasangat sederhana. Dengan demikian, di samping keras, mereka pada dasarnya menyukai hal-hal praktis.

Sehubungan dengan dua macam cita rasa orang Sasak ini, dalam praktik *pelagaq lekong belah*, habitus ini jelas-jelas memperlihatkan dua hal serupa. Pemikiran logisnya dimulai dari fakta bahwa mengapa *pelagaq* (mengadu dengan membenturkan). Kata *pelagaq* sekali lagi menyiratkan sesuatu kegiatan yang keras sekali dan tentu semua orang bisa melakukan kegiatan semacam ini karena tidak membutuhkan olah pikir dan prosedur prosesi yang kompleks. Dengan demikian, di balik praktik kegiatan ini, sisi cita rasa "keras" dan "praktis" itu terlihat sekali. Sebagai akibatnya, apakah benar orang Sasak secara umum masih dapat dikategorikan sebagai kelompok masyarakat yang tradisional? Dalam pemikiran seperti di atas, jawabannya adalah "iya" apabila melihat tren saat ini bahwa masyarakat modern cenderung lebih menekankan pola yang kompleks daripada sederhana.

8. Simpulan

Akhirnya, dapatlah kemudian disimpulkan bahwa *pelagaq lekong belah* faktanya sudah menjadi habitus orang Sasak. Ia sudah menjadi kebiasaan yang sudah berlangsung lama, yang mencirikan suku bangsa ini secara khas ketika disandingkan dengan suku-suku bangsa yang lain. Istilah *pelagaq lekong belah* ini, secara kebahasaan, memang merupakan ungkapan metaforis Sasak yang mencerminkan karakter dan fakta empiris terhadap kebiasaan dan/atau aktivitas ini. Menariknya, kebiasaan ini sudah menjadi tradisi yang bersifat alamiah, sehingga orang Sasak memang terbukti sebagai orang yang *paham dade* dan bercita rasa sebagai orang yang "keras" dan "praktis". Wujud cita rasa ini terefleksi secara jelas di dalam makna bahasa dan praktik atau prosesi atas kegiatan ini. Meskipun demikian, *pelagaq lekong belah* secara sosio-kultural tetap bermakna sebagai media bersilaturrahmi dan mengakrabkan diri. Dengan fakta ini, makalah ini mengatakan bahwa habitus *pelagaq lekong belah* ini pantas dikatakan sebagai salah satu kearifan lokal dan masih hidup sampai saat ini.

Referensi:

Barbu, Zevedei. *Society, Culture and Personality*.Oxford: Basil Blackwell. 1971.

Harker, Richard, dkk. (ed.). 2009. *(Habitus x Modal) + Ranah = Praktik; Pengantar Paling Komprehensif kepada Pemikiran Pierre Boudieu*. Cetakan II. Yogyakarta: Jalasutra.

Jenkins, Richard. 2010. *Membaca Pikiran PierreBourdieu*. Cetakan kedua. Yogyakarta: Penerbit Kreasi Wacana.

MacLeod, Jay. "Ain't No Makin' It: Aspirations and Attaintment in a Low-Income Neighborhood". Dalam buku *Sociology: A Brief Introduction*, karya Richard T Scaefer. Seventh Edition. Boston: McGraw Hill. 2008.

Susilastuti, Dewi H. "Teori Pierre Bourdieu: Cultural Capital dan Habitus". Dalam Mata *Kuliah Teori-Teori Sosial*. Program Pengkajian Amerika. Yogyakarta: UGM. 2010.

Nilai Kearifan Lokal *Nuri* (Senandung) pada Sastra Lisan Karo
Local Wisdom Value of *Nuri* in Karo Tribes Oral Leterature

Nurelide
Hj T. Syarfina

Abstrak

Salah satu penyebab lahirnya sastra lisan karena adanya kebutuhan untuk berkomunikasi atau mengkomunikasikan sesuatu. Hal itu erat kaitannya dengan sifat komunikatif sastra lisan itu sendiri. Salah satu bentuk sastra lisan adalah nuri (senandung). Senandung atau nuri merupakan salah satu bentuk komunikasi yang masih dilakukan dalam masyarakat Karo. Tujuan penelitian ini yaitu mengungkapkan makna yang terkandung dalam nuri (senandung). Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif deskriptif. Teori yang digunakan yaitu antropologi budaya. Adapun makna nuri atau senandung pada masyarakat Karo yaitu curahan hati seseorang kepada Tuhan. Keluh kesah yang dialaminya diceritakan melalui nuri atau senandung. Selain pada Tuhan, nuri atau senandung dilakukan seseorang kepada orang lain sebagai alat berkomunikasi untuk berkeluh kesah agar orang lain tahu penderitaan yang dialaminya.

Kata kunci : nuri, makna, karo

1) Pendahuluan

Nyanyian rakyat merupakan satu di antara bentuk folklore lisan yang terdiri atas kata-kata dan lagu beredar secara lisan dalam masyarakat tertentu atas kata-kata dan lagu yang beredar secara lisan dalam masyarakat tertentu dan bentuk tradisional, serta banyak memiliki varian. Nyanyian rakyat yang merupakan gagasan yang diwariskan oleh leluhurnya tentu memiliki struktur, makna, dan fungsi di dalamnya. Adapun fungsi nyanyian rakyat, yaitu sebagai sarana kreatif masyarakat lokal untuk mengusir kebosanan rutinitas sehari-hari maupun sebagai sarana melepas beban dari kesukaran hidup sehingga menjadi semacam penawar hati.

Sastra lisan merupakan suatu tradisi pada masyarakat Karo, yang biasanya dipergunakan pada upacara-upacara adat, seperti melamar gadis, perkawinan seperti melamar gadis, perkawinan, kelahiran anak, kematian, peletakan batu pertama, memasuki rumah baru, pesta tahunan dan lain-lain (Tarigan, 1979:9), salah satu sastra lisan Karo tersebut adalah *nuri-nuri* atau senandung Karo. *Nuri-nuri* ini biasanya dinyanyikan seorang wanitadendang duka yang merupakan ratapan seseorang yang sedang berduka. Misalnya kerana teringat dengan ibunya yang telah meninggal dunia; ataupun meratapi kekasih yang telah meninggalkan dirinya kerana sesuatu hal. *Nuri-nuri* merupakan salah satu bentuk folklore lisan yang terdiri atas kata-kata dan lagu beredar secara lisan dalam masyarakat Karo yang beredar secara lisan dalam masyarakat tertentu dan bentuk tradisional, serta memiliki varian. Tradisi lisan merupakan salah satu bentuk ekspresi kebudayaan daerah yang jumlahnya beratus-ratus di seluruh Indonesia. Kemampuan tradisi lisan untuk melingkupi segala sendi kehidupan manusia, membuktikan bahwa nenek moyang kita di masa lampau telah mengenal ajaran kehidupan yang terkandung dalam tradisi lisan. Lord mendefinisikan tradisi lisan sebagai sesuatu yang dituturkan dalam masyarakat. Penutur tidak menuliskan apa yang dituturkannya tetapi melisankannya, dan penerima tidak

membacanya, namun mendengar(1995:1). Senada dengan itu, Pudentia (2007:27). Mendefenisikan tradisi lisan sebagai wacana yang diucapkan atau disampaikan secara turun-temurun meliputi yang lisan dan yang beraksara, yang kesemuanya disampaikan secara lisan. lebih lanjut Prinst berpendapat bahwa masyarakat Karo yang memiliki tradisi bercerita Karo termasuk ras Proto Melayu (*Paleo Mongoloid*) yang bercampur dengan ras Negro (*Negrito*). Ras Negro telah mendiami daerah Nusantara sekitar 12.000 tahun lalu. Terjadinya percampuran antara orang Karo dengan ras Negroid yang disebut *Umang* itu, seperti terungkap dalam legenda: *TindangGinting kawin dengan Putri Umang, Nenek moyang Purba kawin dengan Umang, Raja Aji Nembah yang kawin dengan Putri Umang*, dan lainnya. (2004:14).

Tradisi lisan masyarakat Karo yang terdapat di wilayah Kabupaten Karo merupakan salah satu kebudayaan daerah yang perlu dibina dan dilestarikan karena sastra daerah ini semakin kurang dikenal oleh masyarakat pendukungnya dan terancam punah maka perlu mendapat perhatian serius. Sejalan dengan perkembangan zaman yang kompetitif yang dibarengi dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern berdampak pula pada bergesernya tata nilai dan struktur budaya dalam masyarakat hal ini perlu disadari oleh warga negara bahwa tradisi lisan yang tersebar diberbagai daerah semakin terdesak oleh perkembangan zaman. Arus informasi yang serba canggih telah memperlihatkan dominasinya dalam merebut simpati generasi muda, akibatnya tradisi lisan yang merupakan warisan leluhur terabaikan begitu saja. Di samping itu penyebarannya bersifat lisan tanpa dokumen tertulis dan penutur setia semakin berkurang menjadikan tradisi lisan terancam punah. Apabila ancaman tersebut tidak segera diatasi maka sastra tersebut lambat laun akan punah sama sekali. Padahal dalam tradisi lisan itu tersimpan mutiara kehidupan yang sangat berharga untuk diwarisi dan diwariskan kepada generasi selanjutnya.

Tradisi lisan memiliki nilai budaya yang sebagian besar dimanfaatkan pada generasi masa kini demi masa depan sejahteran dan bermartabat, namun dibutuhkan ahli yang dapat menggali, menginterpretasi, dan menerapkan nilai budaya itu dengan baik. Nilai budaya yang dimaksud di sini adalah nilai luhur yang ada pada tradisi lisan dan yang menjadi pedoman komunitas pada zaman itu. (Lihat, Sibarani, 2012:16). Harus diakui juga bahwa nilai luhur yang dahulu menjadi pedoman leluhur belum tentu sepenuhnya relevan dengan kehidupan masa kini, bahkan mungkin ada yang bertentangan dengan kehidupan masa sekarang.

Sibarani menegaskan bahwa tradisi bercerita yang hidup dan berkembang di masyarakat sesungguhnya dapat menjadi kekayaan budaya di negeri ini karena cerita-cerita rakyat itu mengandung kearifan lokal. (2012:3)*Nuri-nuri* merupakan gagasan yang diwariskan oleh leluhurnya tentu memiliki struktur, makna, dan fungsi di dalamnya. Adapun fungsi nyanyian rakyat, yaitu sebagai sarana kreatif masyarakat lokal untuk mengusir kebosanan rutinitas sehari-hari maupun sebagai saranP melepas beban dari kesukaran hidup sehingga menjadi semacam penawar hati.

Dalam makalah ini penulis memilih teks *nuri-nuri* yang sebelumnya merupakan hasil penelitian Lolabora, Sastri, Jonner, Nurelide ini baru sebatas inventarisasi. *Nuri-nuri* ini sudah diterjemahkan oleh Lola Bora Tarigan, karena akan lebih mudah memahaminya dibandingkan dengan masih menggunakan teks berbahasa Karo. Namun, Lola Bora belum menelaahnya dari segi kajian sastra sehingga belum terlihat makna dan nilai-nilai yang tersirat maupun tersurat di dalamnya. Kajian nilai budaya ini yang bersumber dari *nuri-nuri*, akan penulis fokuskan pada kearifan lokal yang terdapat pada *nuri-nuri* tradisi lisan Karo.

2. Landasan Teori

Menurut Danandjaja mengatakan folklore adalah yang bentuknya memang murni lisan. Bentuk-bentuk (*genre*) folklore yang termasuk ke dalam kelompok besar ini antara lain (a) bahasa rakyat (*folk speech*) seperti logat, julukan, pangkat tradisional, dan titel kebangsawanan; (b) ungkapan tradisional, seperti peribahasa, pepatah, dan pemeo; (c) pertanyaan tradisional, seperti teka-teki; (d) puisi rakyat seperti pantun, gurindam, dan syair; (e) cerita prosa rakyat, seperti mite, legenda, dan dongeng; dan (f) nyanyian rakyat. (2002:22)

Nilai dan norma budaya tradisi lisan sebagai warisan masa lalu harus dipahami maknanya pada komunitas masa lalu, bagaimana nilai dan norma budaya itu dapat direvitalisasi dan direalisasikan pada generasi masa kini, untuk mempersiapkan generasi masa depan yang damai dan sejahtera. Proyeksi masa depanlah yang mendorong perlunya model revitalisasi untuk tradisi lisan dan kearifan lokal sebagai kandungannya (Sibarani, 2012:248).Agar kebudayaan dapat dianalisis melalui pendekatan semiotika maka kebudayaan harus dilihat sebagai teks yaitu rangkaian tanda-tanda bermakna yang diatur berdasarkan kode atau aturan-aturan tertentu (Piliang, 2004:2). Mengacu pada pendapat di atas, dalam penelusuran makna budaya dan kearifan lokal yang terdapat pada nuri-nuri tradisi lisan Karo.

3. Motode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode Kualitatif. Menurut Moleong (2010:6) bahwa penelitian kualitatif adalah penelitian yang bermaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian misalnya perilaku, persepsi, motivasi, tindakan, dan lain-lain, secara holistik dengan cara deskripsi dengan bentuk kata-kata dan bahasa pada suatu konteks khusus yang alamiah dengan memanfaatkan berbagai metode ilmiah. Pendapat lain mengungkapkan metode adalah suatu prosedur untuk mencapai suatu tujuan yang telah ditetapkan (Semi, 1990:105). Maksudnya, penelitian dilakukan seobjek mungkin dengan berdasarkan semata-mata atas fakta, walaupun bahan yang diolah dipilih dari semua data yang terkumpul sesuai dengan tujuan penelitian, yakni memperoleh gambaran yang lengkap dan utuh mengenai kearifan lokal pada sastra lisan Karo. Sastra lisan Karo yang dimaksud adalah *nuri-nuri*. Dalam melakukan penelitian Sastra Lisan Karo ini, penulis menggunakan, metode pengumpulan untuk inventarisasi adalah penelitian di perpustakaan (*library research*), dan penelitian di tempat (*field research*).(Danandjaya, 2002:191).

4. Pembahasan

Kearifan lokal adalah kebijaksanaan dan pengetahuan asli suatu masyarakat yang berasal dari nilai luhur tradisi budaya untuk mengatur tatanan kehidupan masyarakat, (Robert,2012:177). Makna dan pesan dari Senandung *nuri-nuri* tiga *nuri-nuri* yang terdeskripsikan di atas, *nuri-nuri* masyarakat karo di dalamnya selalu ada makna dan pesan-pesan yang hendak biasanya mengambil bentuk tersirat dan bersembunyi di balik peristiwa atau kejadian-kejadian yang terjadi dan yang dialami sang pelantun *nuri* tersebutu. Berikut akan disajikan disampaikan oleh penuturnya atau pelantunnya. Makna maupun pesan pada setiap *nuri*, makna dan pesan cerita berdasarkan kategori kisahnya.

4.1 Syair Nuri-Nuri

1) Ceda Ate (Berkabung)

Nande Karonande nande tedeh alekunande

Ibas wari sisendah lame lolo kita sirang ndai nande

Nande karo tedeh atekunandeku nande
Nggo pulung krina kade-kadenta ndai bekasnndu ertenah ei nande..nande karo
lanai kal aku beluh ngalo-ngalo sa nandenande karoibu..
nggo dage anakku beluh-beluhi ngerana e man kalimbubuta e
man anak berunta e kerina nindu nande
layasi silenga dung kutadingken e
nindu nande nandenandekujange kam pagi ku lebuh-lebuh nande
terang pagi wari e nande.. benka wari e nande karo..lanai pagi aku i rumah anakku
bage nge nindu e nande..ngaloi aku nande..ngaloi aku nande..ngaloi aku nande
nande karo..nande..nande.. lebuh-lebuhenku nande.. .. tedeh ateku nande
nande..nande..ningku pagi suari berngi nande
serpang siapai nge kam pagi kulebuhi nande
suki siapai nge kam kutimai nande
nande karo..nande bagem anakku..ajarku si enggo-enggo e ingetindu nge
nande karo..nande..nande.. ula rubat anakku.. kutadingken e nindu nande
ersada arihndu kerina..siajar-ajaren kam kerina nindu me nande
ersada pagi arihndu ndahi kalimbubunta e.. nindu nande
ula uraki keleng atendu e nindu nge nande karo..
gelah ula teridah aku lanai rumah e anakku kerina..
anakku sinterem..anakku buah barangku.
*nindu nge nande*ibu.. .ibu..aku rindu..ibu..

Terjemahan bebas
Berkabung

di hari ini..
tidak tertunda lagi kita berpisah ibu..
ibu yang kurindu.. ibuku ibu..
sudah berkumpul semua saudara kita tadi.. karena undanganmu ibu.. /ibu..
tidak tahu lagi aku menerima kedatangan mereka.. /ibu..
udah lah anakku.. pintar-pintar lah berbicara kepada paman mu..
kepada bibi mu semua katamu ibu..
selesaikan lah semua dengan baik yang belum selesai yang kutinggalkan itu..
katamu ibu.. ibu.. ibu.. kemana kamu besok kupanggil ibu..
terang besok hari ibu.. gelap lagi hari ibu.. tidak lagi aku di rumah anakku..
begitu lah katamu ibu.. membalas kata-kata ku..
ibu.. ibu.. ibu.. kau kupanggil ibu /aku rindu ibu..
ibu.. ibu.. kau kupanggil siang malam ibu..
gerbang yang mana kamu nanti kupanggil ibu..
sudut yang mana kamu kutunggu ibu..
ibu.. ibu.. udahlah anakku.. didikanku yang sudah-sudah ingatlah..
ibu.. ibu.. ibu.. jangan berkelahi anakku.. kutinggalkan katamu ibu..
bersatulah hatimu semua.. saling mengajari lah kalian semua katamu ibu..
/bersatu hatilah mengunjungi pamanmu..katamu ibu..
jangan kurangi kasih sayangmu katamu ibu..
supaya jangan kelihatan aku tidak di rumah anakku semua..
anakku yang banyak.. anakku yang kusayang.. katamu ibu.. nande/ibu..

2) *Mengket Rumah Mbaru* (Memasuki Rumah Baru)

D age dage teman senina maka ibasa wari sekali enda/ katikana katika si menahang. warina wari si mehuli maka ibas wari enda kam mengket rumah simbaru
erkite-kiteken e pulung kita kerina
i jenda ipepulung me sangkep nggeluh ndu kerina la sitading-tading ras anak berundu
i jenda maka nggo kita pulung kerina
makana sitenah kendu pe kerina lanai lit si tading-tading
makana ras kita pulung i jenda
i jenda tangkas teridah kerina bekasndu nggeluh
en makana datkam bagenda rejeki ibahandu rumahndu mbaru garak-ngarak nge ndube pertendin kalimbubunta nggome dage dage teman senina maka i bas kam mengket rumah si makana pagi reh simparnalah pagi rejekindu mbaru enda ari dingen juah-juahen kerina anakndu dilaki-diberu maka malem me pagi atendu ngingani r reh baruna lah pagi pendapatendu terus ku pudi
umah si mbaru enda maka reh baruna lah pagi perukurendu
bicara bage malem pagi atendu terus ku pudi
bagem teman senina bagem ningku ngalo katandu.. nggo dage dage
ibas kita pulung-pulung bagenda rupana
malem me ate kami natapsa mengketi rumah simbaru e turang senina malem me atendu
ula kam pagi bangger-bangger

Terjemahan Bebas
saudara-saudariku.. di hari ini.. saat yang pas..
hari yang baik.. di hari ini kamu memasuki rumah yang baru..
karena itulah kita berkumpul di sini..
di sini dikumpulkan semua saudaramu dan tidak ketingalan bibi-bibi mu..
disini kita sudah berkumpul semua..
yang kau undang pun semua tidak ada yang ketinggalan..
sama kita berkumpul di sini..
disini kelihatan semua mengenai hidupmu..
ditemani berkat dari pamanmu..
kamu mendapat rejeki dan membangun rumah mu..
ya sudah lah.. saudara-saudari.. di dalam kamu memasuki rumah yang baru ini..
bertambah-tambah lah besok rejekimu..
dan sehat-sehat lah selalu anakmu perempuan dan laki-laki..
nyaman lah rasamu besok menempati rumah yang baru ini..
tambah baru lah bersok pemikiranmu..
bertambah-tambah lah besok pemasukanmu kebelakang hari..
dengan begitu senang lah besok hatimu terus ke belakang hari..
begitulah saudara.. begitulah kataku menyambut katamu..sudahlah ..
dalam kita berkumpul seperti ini..
senanglah hatimu..
senang juga lah hati kami melihat engkau memasuki rumah yang baru ini saudara-saudariku..

jangan lah sakit-sakit.. makana sekula serasilah kam pagi ngingani rumah simbaru enda teman senina
serasilah kamu besok mendiami rumah yang baru ini saudara..
maka pagi anak te pe kerina mejuah-juah lah pagi kerina/
anak-anak kita pun sehat-sahat lah nanti semua..
sampai juga lah nanti cita-citanya..
di sekolah nya pun nanti tidak ketinggalan..
supaya semakin senang hati kita terus kebelakang hari saudara-saudari..
saudara-saudariku.. /di hari ini.. saat yang pas..
hari yang baik.. di hari ini kamu memasuki rumah yang baru..
karena itulah kita berkumpul di sini..
di sini dikumpulkan semua saudaramu dan tidak ketingalan bibi-bibi mu..
disini kita sudah berkumpul semua..
yang kau undang pun semua tidak ada yang ketinggalan..
sama kita berkumpul di sini..
disini kelihatan semua mengenai hidupmu..
ditemani berkat dari pamanmu..
kamu mendapat rejeki dan membangun rumah mu..
ya sudah lah.. saudara-saudari.. di dalam kamu memasuki rumah yang baru ini..
bertambah-tambah lah besok rejekimu..
dan sehat-sehat lah selalu anakmu perempuan dan laki-laki..
nyaman lah rasamu besok menempati rumah yang baru ini..
tambah baru lah bersok pemikiranmu..
bertambah-tambah lah besok pemasukanmu kebelakang hari..
dengan begitu senang lah besok hatimu terus ke belakang hari..
begitulah saudara.. begitulah kataku menyambut katamu.. sudahlah ..
dalam kita berkumpul seperti ini..
senanglah hatimu..
senang juga lah hati kami melihat engkau memasuki rumah yang baru ini saudara-saudariku..
jangan lah sakit-sakit...
serasi lah kamu besok mendiami rumah yang baru ini saudara..
anak-anak kita pun sehat-sahat lah nanti semua..
sampai juga lah nanti cita-citanya..
di sekolah nya pun nanti tidak ketinggalan..
supaya semakin senang hati kita terus kebelakang hari saudara-saudari..

4.2 Nilai Sopan santun

Secara substansial kearifan lokal itu nilai dan norma budaya yang berlaku dalam menata kehidupan (Robert, 2012:129). Nilai sopan santun yang terdapat dalam nuri-nuri ini terdapat baris ketujuh menerangkan bahwa pada masyarakat Karo apabila salah anggota keluarga yang meninggal dunia, dalam adat Karo ada aturan yang harus ditaati, yaitu membayar utang adat. Prinst membagi ada tiga jenis utang adat yaitu : *maneh-maneh*[14], *morah-morah*[15], *sapu iluh* [16]. Kaitannya dengan ketiga istilah di atas adalah,

[14]Maneh-maneh atau cawir metua adalah suatu istilah apabila seseorang meningggal dunia seluruh anaknya yang ditinggalkan sudah berumah tangga, maka yang meninggal tersebut disebut meninggal cawir metua

sukut[17] yang mengalami kemalangan harus membayar adat kepada *kalimbubu*[18]. Besaran adat yang dibayarkan tergantung daerah masing-masing. Setiap daerah yang di kabupaten Karo berbeda-beda dalam hal pembayaran adat dan tata caranya. Hal ini dapat dilihat pada syiar nuri-nuri berikut:

Nggo pulung krina kade-kadenta ndal bekasnndu ertenah ei nande.. nande karo
lanai kal aku beluh ngalo-ngalo sa nandenande karo..
nggo dage anakkubeluh-beluhi ngerana e man kalimbubuta e
man anak berunta e kerina nindu nande

sudah berkumpul semua saudara kita tadi.. karena undanganmu ibu.. /ibu..
tidak tahu lagi aku menerima kedatangan mereka.. /ibu..
udah lah anakku.. pintar-pintar lah berbicara kepada paman mu..
kepada bibi mu semua katamu ibu..

Syair di atas setiap semasa hidupnya sudah menanamkan rasa hormat kepada pamannya, baik tutur maupun tingkah laku. Jadi pada saat meninggalpun nasehat itu sudah melekat kepada anaknya. Kata-*kata lanai kal aku beluh ngalo-ngalo sa nande.. nande karo..ibu..nggo dage anakku..beluh-beluhi ngerana e man kalimbubuta eman anak berunta e kerina nindu nande*syair inisering diucapkan apabila ibunya meninggal sebagai tanda penghormatan kepada pamannya.

Dahulu *nuri-nuri* ini ditulis dengan aksara Karo di sepotong bambuatau kulit kayu, isinya adalah jeritan hati sipenulisnya. Semenjak dahulu nuri-nuri ini biasanya terfokus pada suasana kepedihan/kesedihan. Oleh karena itu ada juga yang mengatakan nuri-nuri sebagai "Dengang duka". Kata- kata yang dilagukan atau didendangkan berupa ratapan oleh orang (biasanya kaum wanita) yang sedang , mengalami kemalanqan (suami keluarga terdekat meninggal dunia atau pacarnya meninggalkan dirinya tanpa pesan dan sebagainya). Apabila yang mendendangkan "*nuri-nuri*" ini pintar tidak jarang yang mendengarnya turut menangis tanpa suara dengan air mata bertesesan dan menangis, karena hati nuraninya ikut tergugah. Bilang-bilang ini biasanya didendangkan dengan ratapan atau ditiup melalui seruling bambu oleh rang-orang yang pernah mengalami duka nestapa. Apakah karena ditinggal kekasih idaman hati, ibu yang meninggal dunia atau karena penderitaan yang dialami dirantau atau karena dikucilkan dari masyarakat karena melanggar adat.

4.3 Kearifan Lokal dan Pembangunan Karakter

Local genius, indigenius knowledge atau local wisdom dapat digali secara ilmiah dari produk kultural dengan interpretasi yang mendalam. Sebagai produk kultural, tradisi lisan mengandung berbagai hal yang menyangkut hidup dan kehidupan komunitas pemiliknya, misalnya sistem nilai, kepercayaan dan agama, kaidah sosial, etos kerja, bahkan cara bagaimana dinamika sosial itu berlangsung. (Pudentia, 2003:1). Dengan kata lain tradisi lisan sebagai warisan leluhur mengandung kearifan lokal yang dapat dimanfaatkan dalam pemberdayaan masyarakat untuk meningkatkan moral masyarakat. Berikut ini syair nuri-nuri yang menggambarkan pesan ibu terhadap anaknya.

---

[15]Morah-morah adalah kebalikan dari cawir metua, apabila meninggal dunia, tetapi masih ada anaknya yang belum menikah maka disebut Morah-morah.
[16]Sapu iluh istilah sapu iluh apabila meninggal belum ada satupun yang berumah tangga
[17]Sukut adalah janda atau duda dan anak dari yang meninggal
[18]Kalimbubu adalah salah istilah dari sengkep nggeluh. Sanggkep nggeluh adalah suatu sistem kekeluargaan pada masyarakat Karo yang secara garis besar terdiri atas senina, anak beru dan kalimbubu.

"nande karo nande nande.. ula rubat anakku.. kutadingken e nindu nande
ersada arihndu kerinasiajar-ajaren kam kerina nindu me nande
ersada pagi arihndu ndahi kalimbubunta e.. nindu nande
ula uraki keleng atendu e nindu nge nande karo

ibu.. ibu.. ibu.. jangan berkelahi anakku.. kutinggalkan katamu ibu..bersatulah
hatimu semua.. saling mengajari lah kalian semua katamu ibu..
bersatu hatilah mengunjungi pamanmu.. katamu ibu..
jangan kurangi kasih sayangmu katamu ibu.."

Pesan yang disampaikan dalam nuri-nuri di atas bagaimana seorang anak harus ingat dan mematuhi semua pesan ibunya sewaktu masih hidup. Setiap suku bangsa memiliki sumber yang berbeda dalam pembentukan karakter generasi penerus bangsanya. Dalam pembangunan karakter bangsa indonesia, kearifan lokal menjadi sumber penting harus dimiliki oleh generasi penerus bangsa. Pembentukan karakter berarti mengajarkan kearifan-kearifan lokal pada generasi muda. Mengikut pendapat Robert, karakter adalah sikap dan cara berpikir, berperilaku, berinteraksi sebagai ciri khas seorang individu dalam hidup, bertindak, dan bekerja sama, baik dalam lingkup keluarga, masyarakat maupun bangsa. (2012:135)

4.4 Nilai Ketabahan

Manusia tidak terlepas dari persoalan hidup, baik persoalan ringan maupun berat. Persoalan ringan memiliki dampak psikologis ringan, sedangkan persoalan yang berat tentulah mengakibatkan dampak psikologis berat. Nilai ketabahan dalam menghadapi penderitaan dapat dikatakan sebagai nilai yang bersifat universal dari berbagai budaya tradisi di Nusantara. Artinya, hampir dalam sebagian besar cerita rakyat di seluruh Nusantara dalam menerangkan pentingnya seseorang memiliki ketahanan mental dalam menghadapi penderitaan. Bahkan, penderitaan tidak lagi dipandang sebagai beban kehidupan, melainkan sebagai sarana bagi kematangan kepribadian.

"nindu nande nandenandekujange kam pagi ku lebuh-lebuh nande
terang pagi wari e nande benka wari e nande karo lanai pagi aku i rumah anakku
bage nge nindu e nande ngaloi aku nande ngaloi aku nande ngaloi aku nande
nande karo nande... nande... lebuh-lebuhenku nande.. .. tedeh ateku nande

katamu ibu.. ibu.. ibu.. kemana kamu besok kupanggil ibu..
terang besok hari ibu.. gelap lagi hari ibu.. tidak lagi aku di rumah anakku..
begitu lah katamu ibu.. membalas kata-kata ku..
ibu.. ibu.. ibu.. kau kupanggil ibu aku rindu ibu.."

4.5 Makna Simbol pada *Nuri-nuri*

Di atas telah diuraikan bahwa, begitu eratnya hubungan antara manusia dengan kebudayaan. Herusatoto menegaskan kebudayaan itu sendiri terdiri atas gagasan-gagasan, simbol-simbol, dan nilai-nilai sebagai hasil karya tindakan manusia. (2005:9). Simbol-simbol yang ada dalam senandung nuri-nuri adalah sebagai berikut :

1) Rakut Sitellu /Sangkep Nggeluh

Dalam syair nuri-nuri di atas nuri ceda ate dan mengket rumah, elalu menyebutkan kalimbubu dan sangkep nggeluh[19]. Ini menandakan bahwa masyarakat Karo tidak pernah lepas dari sangkep nggeluh. i jenda ipepulung me sangkep nggeluh ndu kerina la sitading-tading ras anak berundu (di sini dikumpulkan semua saudaramu dan tidak ketingalan bibi-bibi mu).

Pertampilan Brahmana melalui Prints (sistem kekerabatan di masyarakat Karo atau sering disebut *Daliken Sitelu* atau *Rakut Sitelu*. Tulisan ini disadur dari makalah berjudul "*Daliken Si Telu dan Solusi Masalah Sosial Pada Masyarakat Karo : Kajian Sistem Pengendalian Sosial*" oleh Drs. Pertampilan Brahmana, Fakultas Sastra Universitas Sumatera Utara. Secara etimologis, *daliken Sitelu* berarti tungku yang tiga (*Daliken* = batu tungku, *Si* = yang, *Telu*tiga). Arti ini menunjuk pada kenyataan bahwa untuk menjalankan kehidupan sehari-hari, masyarakat tidak lepas dari yang namanya tungku untuk menyalakan api (memasak). Lalu *Rakut Sitelu* berarti ikatan yang tiga.Artinya bahwa setiap individu Karo tidak lepas dari tiga kekerabatan ini.Namun ada pula yang mengartikannya sebagai *sangkep nggeluh* (kelengkapan hidup).*Nuri-nuri* memasuki rumah baru terdapat kata-kata *sangkep nggeluh*. Dalam Masyarakat Karo tidak bisa terlepas dari konsep *sangkep nggeluh*. Mari kita simak dalam *nuri* berikut ini :

"Dage dage teman senina maka ibasa wari sekali enda/ katikana katika si menahang. warina wari si mehuli maka ibas wari enda kam mengket rumah simbaru
erkite-kiteken e pulung kita kerina
i jenda ipepulung me sangkep nggeluh ndu kerina la sitading-tading ras anak berundu
i jenda maka nggo kita pulung kerina

saudara-saudariku.. di hari ini.. saat yang pas..
hari yang baik.. di hari ini kamu memasuki rumah yang baru..
karena itulah kita berkumpul di sini..
di sini dikumpulkan semua saudaramu dan tidak ketingalan bibi-bibi mu..
disini kita sudah berkumpul semua..
yang kau undang pun semua tidak ada yang ketinggalan..
sama kita berkumpul di sini.."

2) Kesedihan

Sedih artinya merasa sangat pilu di hati, susah hati (KBBI, 2000:1009). Kesedihan yang mendalam dialami oleh pelantun *nuri-nuri* di ungkapkan dengan begitu menyentuh qalbu bagi yang mendengarkan, tidak jarang pelayat yang datang akan meneteskan air mata. Simbol yang diungkapkan pada nuri-nuri ini pada kata *serpang* dan *suki*. Orang yang sudah meninggal tidak akan mungkin menunggu di gerbang dan serta disudut. Seyogyanya orang yang sudah meninggal tidak akan beraktifitas seperti biasa lagi. Mari kita simak penggalan *nuri-nuri* berikut:

"nande..nande..ningku pagi suari berngi nande
serpang siapai nge kam pagi kulebuhi nande
suki siapai nge kam kutimai nande

[19]Sangkep nggeluh adalah suatu sistem kekeluargaan pada masyarakat Karo yang secara garis besar terdiri atas senina, anak beru, dan kalimbubu (Prints, 2012:43)

nande karo..nande bagem anakku..ajarku si enggo-enggo e ingetindu nge
nande karo..nande..nande.. ula rubat anakku.. kutadingken e nindu nande"

ibu.. ibu.. kau kupanggil siang malam ibu..
gerbang yang mana kamu nanti kupanggil ibu..
sudut yang mana kamu kutunggu ibu..
ibu.. ibu.. udahlah anakku.. didikanku yang sudah-sudah ingatlah..
ibu.. ibu.. ibu.. jangan berkelahi anakku.. kutinggalkan katamu ibu.. "

Selain mengungkap kesedihan pada juga dapat menghibur diri ketika di kala sepi.*Nuri-nuri* juga dilantunkan ketika rindu pada orang tua yang sudah lama meninggal.Makna maupun pesan pada setiap *nuri*, biasanya mengambil bentuk tersirat dan bersembunyi di balik peristiwa atau kejadian-kejadian yang terjadi dan yang dialami sang pelantun *nuri* tersebut. Tergantung pada situasi yang terjadi pada orang yang mengalaminya.

5. Penutup

Berdasarkan hasil analisis dan pembahasan di atas, maka nilai kearifan lokal tradisi nuri-nuri masyarakat Karo sebagai berikut:

a. **Nilai Sopan santun**
seorang anak harus ingat dan mematuhi semua pesan ibunya sewaktu masih hidup. Sopan santun yang dimaksud dalam masyarakat Karo adalah: bagaimana menjamu apabila yang datang *kalimbubu. Kalimbubu* dalam masyarakat orang yang sangat dihormati.

b. **Kearifan Lokal dan Pembangunan Karakter**
Nuri-nuri di atas selain nilai sopan santun, juga mengandung kearifan lokal dan Pembangunan Karakter yang dapat dimanfaatkan dalam pemberdayaan masyarakat untuk meningkatkan moral masyarakat

c. **Nilai Ketabahan**
Penderitaan tidak lagi dipandang sebagai beban kehidupan, melainkan sebagai sarana bagi kematangan kepribadian. Kesedihan yang mendalam dialami oleh pelantun *nuri-nuri* diungkapkan dengan begitu menyentuh qalbu bagi yang mendengarkan, tidak jarang pelayat yang datang akan meneteskan air mata

Daftar Pustaka

Danandjaja, James. 2002, Foklor Indonesia ilmu gosip, dongeng, dan lain-lain.Jakarta : Grafitti

Herusatoto, Budiono.2005. *Simbolisme Dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: Hanindita Graha Widia.

Moleong, Lexy J.2007. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya

Tarigan,Lola dkk,2012.*Nuri-Nuri Karo di Desa Linggat*erjemahan hasil penelitian tim Kabanjahe Kabupaten Karo, belum diterbitkan.

Tarigan, Hendry Guntur, 1979, *Percikan Budaya Karo*. Bandung. IKIP Negeri Bandung

Sibarani, Robert, 2012. *Kearifan lokal Hakikat, Peran, dan Metode Tradisi Lisan*. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan

Semi, M.Atar. 1990. *Rancangan Pengajaran Bahasa dan Sastra Indonesia*. Bandung: Angkasa

Piliang, Yasraf A. 2004. *Memahami Kode-Kode Budaya.* Makalah disampaikan dalam *in House Training* ' Semiotika dan penerapannya dalam kajian bahasa, sastra dan Budaya, fakultas Sastra Undip Semarang, 22-23 Sepetember

Prints, Darwan, 2012. *Adat Karo.* Medan: Bina Media Perintis

Pudentia, 2003. *Antologi Prosa Rakyat Melayu Indonesia.* Jakarta: Pusat Bahasa

Ratna,Nyoman Kutha.2004. teori, metodologi, dan teknik Penelitian Sastra.Yogyakarta:Pustaka Pelajar.

Melihat Sejarah Perkembangan Sastra di Bali Melalui Inventarisasi Naskah 2006—2014

Puji Retno Hardiningtyas
Balai Bahasa Provinsi Bali

Abstrak

Karya sastra yang dilahirkan oleh sastrawan Bali tentu sangat bermanfaat bagi kelangsungan hidup sastra Bali tradisional dan modern, serta sastra Indonesia di Bali, bahkan bagi perkembangan masyarakat dan kebudayaan Bali. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif-kuantitatif dengan pendekatan historis dan teknik analisis interpretatif-hermeneutik. Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan genre sastra di Bali (sastra Bali tradisional, sastra Bali Modern, dan sastra Indonesia) sebagai bentuk data inventarisasi dan sejarah perkembangan sastra di Bali melalui media inventarisasi naskah. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa sastra di Bali ini berada dalam wilayah dinamis. Bukti perkembangan sastra Bali, secara kuantitatif ditandai jumlah buku yang terbit, baik kuantitas maupun kualitas korpus sastra di Bali, dari tahun ke tahun meningkat. Oleh karena itu, melalui upaya penginventarisasian naskah sastra—menguatkan optimisme perkembangan sastra—di Bali tetap hidup hingga dewasa ini dengan data statistik karya tersebut. Sejarah perkembangan lahirnya sastra di Bali dapat dilacak dengan kehadiran karya sastra yang menjadi tolok ukur periodisasi sastra di Bali. Penginventarisasi naskah merupakan salah satu langkah penyelamatan sastra sebagai usaha pelestarian kebudayaan daerah dalam rangka pembinaan dan pembangunan masyarakat kebudayaan nasional Indonesia.

Kata kunci: genre sastra, inventarisasi, sejarah sastra Bali

1. Pendahuluan

Pulau Bali sebagai pusat daerah pariwisata di Indonesia, banyak memiliki khazanah kebudayaan yang bernilai tinggi dan luhur. Salah satu bidang kebudayaan yang menonjol adalah kesenian, seperti seni sastra, seni tari, seni ukir, dan seni tabuh (Saidi, 2007: 83). Di benak masyarakat Bali tertanam konsep bahwa sastra Bali identik dengan sastra tradisional semata, seperti geguritan, kidung, peparikan, dan kekawin. Padahal, dalam perkembangan yang terjadi, sesungguhnya sastra Bali juga diwarnai dengan lahirnya sastra Bali modern dan sastra Indonesia. Kelahiran sastra di Bali modern ini mencerminkan dinamika kehidupan sastra dalam masyarakat Bali seiring dengan perkembangan kehidupan masyarakat Bali ke arah kehidupan modern.

Sejalan dengan sejarah sastra Bali tradisional dan modern tersebut, di Bali pun banyak melahirkan sastrawan-sastrawan yang aktif menciptakan sastra Indonesia. Menurut Sutardji (dalam Darma, 2009: 1) pengarang Bali telah memberikan kontribusi penting, tidak saja pada dunia puisi, tetapi juga prosa dan aktivitas sastra Indonesia lainnya. Peran penting yang dapat dibanggakan adalah undangan kepada pengarang Bali untuk menghadiri forum sastra, baik nasional maupun internasional serta publikasi karya secara bersama.

Makalah ini memfokuskan pada permasalahan 1) sejarah sastra di Bali, yaitu berkaitan dengan sastrawan, karya sastra, dan sepak terjang sastrawan pada masanya; 2) inventarisasi jenis sastra di Bali (sastra Bali tradisional, sastra Bali modern, dan sastra Indonesia). Tujuan penelitian ini adalah 1) mendeskripsikan dan menganalisis perkembangan sastra di Bali dan 2) mendata jenis sastra di Bali. Manfaat penelitian ini

adalah sebagai sumber data dalam pelestarian sastra daerah itu sendiri, juga untuk satu kerangka teori sastra daerah dan sastra Indonesia di Bali dan Indonesia.

Berdasarkan alasan tersebut, penelitian ini menggali keberadaan sastra Bali tradisional, sastra Bali modern, dan sastra Indonesia di Bali. Sebagai acuan analisis, jenis karya sastra tersebut didata dan diinventarisasi dengan data klasifikasi tahun 2006—2014. Langkah ini dipandang perlu karena sebagai awal untuk menelusuri sejarah perkembangan sastra di Bali. Di samping itu, penelitian ini untuk mendata karya sastra dan sastrawan—dari tahun ke tahun—sehingga keberadaan dapat dicatat dalam perkembangan sastra di Bali. Pendokumentasian atau pencatatan ini adalah hal penting, mengarsipkan karya sastra dan sastrawannya, salah usaha menyelamatkan kekayaan seni dan budaya Bali.

2. Landasan Teori

Penelitian ini menggunakan teori *new historicism.* Istilah *new historicis* (sejarah baru) dikenalkan oleh kritikus Amerika, Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashionong: from More to Shakespeare* (1980), yang menawarkan teori pada pembacaan pararel teks sastra dan nonsastra, umumnya berasal dari periode sejarah yang sama. Arti kata, *new historicis* menolak untuk memberikan 'privilese' pada teks sastra, tetapi memberikan pada 'dasar' sastrawi dan 'latar' historis yang digambarkan oleh teks sastra. *New historicis* juga memperhatikan gaya penelaahan secara konstan dan saling mendukung produk sastra dari zaman yang sama dengan berbagai kekuatan sosial historis yang melatarbelakanginya (Barry, 2010: 201).

Menurut Sambodja (2010: 9) teori *new historicis* tidak memisahkan karya sastra dengan pengarangnya, juga tidak misahkan karya sastra dengan konteks zamannya. Dengan teori ini, peneliti leluasa melihat perilaku dan perubahan budaya suatu masyarakat melalui karya sastra yang lahir pada zaman itu.

Pelacakan karya sastra dengan realitas sosial dapat dilacak melalui *new historicis,* suatu teori yang melihat hubungan resiprokal antara teks sastra, nonsastra, dan sejarah. Dengan teori *new historicis,* menawarkan pada pembacaan terhadap teks sastra dari teks sejarah, dengan pemahaman teks sajarah yang terdapat dalam teks sastra. Keberadaan karya sastra dengan sejarah zamannya, dapat dilakukan dengan menerapkan metode eklitik, lebih tepatnya menyesuaikan relevansi dan keberadaan ketersediaan data (Darma, 2011: 6).

3. Metodologi Penelitian

Rancangan penelitian ini adalah kualitatif-kuantitatif. Pendekatan kualitatif digunakan untuk meneliti teks dan konteksnya di masyarakat. Sementara itu, penelitian kuantatif digunakan untuk melihat jumlah data karya sastra yang ditemukan. Lebih mendalam, penelitian deskriptif kualitatif ini dilakukan melalui beberapa tahap, yaitu pengumpulan data, analisis data, interpretasi data, dan diakhiri dengan simpulan yang didasarkan pada penganalisisan data tersebut.

Dalam penelitian ini, metode yang digunakan metode distribusional dalam tiga tahap, yaitu tahap pengumpulan data, tahap penganalisisan data, dan tahap penyajian data. Sumber data penelitian ini adalah laporan data inventarisasi sastra Balai Bahasa Provinsi Bali dari tahun 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, dan 2014. Data-data yang diperoleh dari studi pustaka dan studi katalog diinventarisasi, yaitu dengan cara (1) pemilahan data menurut jenis sastra dan variabelnya (ada dipilah dan dikelompokkan berdasarkan klasifikasi sastra Bali tradisional, sastra Bali modern, dan sastra Indonesia) dan (2) pengalihmediaan data dari karya sastra (buku) ke dalam bentuk tabulasi untuk

memudahkan proses identifikasi. Data yang terkumpul dianalisis dengan metode deskriptif analitik. Metode ini digunakan untuk menguraikan objek kajian data inventarisasi, berupa data temuan kemudian dianalisis menggunakan teori yang ditentukan, yaitu teori *new historicis*.

4. Hasil dan pembahasan

4.1 Sejarah Sastra di Bali: Perkembangan Sastra Bali Tradisional, Sastra Bali Modern, dan Sastra Indonesia

4.1.1 Perkembangan Sastra Bali Tradisional

Sejarah kesusastraan Bali telah dimulai pada zaman Bali kuno. Paling tidak tradisi bersastra telah berkembang saat itu, walaupun bentuknya tidak sama seperti bentuk yang sekarang. Menurut Bagus dan Ginarsa (1978: 4—6) sejarah kesusastraan Bali dapat dikelompokan menjadi dua periode, yaitu zaman klasik dan zaman modern. Pada zaman klasik, kesusastraan ini digolongkan menjadi sastra lisan dan sastra tulis, dengan melihat cara penyampaiannya. Sastra lisan dalam bahasa Bali disebut sastra *pegantiani*. Sastra *pegantian* ini, seperti dongeng rakyat, di Bali disebut dengan *satua* berjenis peribahasa—*wangsalan* dan *seloka*. Sastra lisan telah berkembang sejak masa prasejarah, seiring dengan berkembangnya bentuk-bentuk kesenian yang lain pada zaman itu. Hanya saja jenis sastra yang ada pada saat itu belum diketahui dengan jelas. Sementara itu, sastra tulis secara historis telah berkembang pada zaman Bali kuno. Sastra tulis ada diperkirakan sekitar abad ke-9, yaitu zaman Dinasti Warmadewa. Prasasti zaman itu telah ada pertunjukan wayang, disebut *perbwayang,* yang mempertunjukkan cerita-cerita tertentu yang diambil dari khazanah kesusastraan Bali pada waktu itu.

Menurut Simpen (dalam Eddy, 1991: 21) ciri dan pembabakan baru sastra Bali dikelompokan berikut 1) kesusastraan Bali Purba (sebelum abad ke-6); 2) kesusastraan Bali kuna/Bali-Hindu (abad ke-6 sampai dengan ke-10); 3) kesusastraan Bali-Jawa (abad ke-10 sampai dengan ke-15); 4) kesusastraan Peralihan (abad ke-15 sampai dengan ke-19); 5) kesusastraan Bali baru (abad ke-19 sampai dengan tahun 1945); dan 6) kesusastraan Bali modern (tahun 1945 sampai dengan sekarang). Pembabakan ini menitikberatkan pada peristiwa sejarah dan tidak memperhatikan kehadiran karya sastra dalam konteks zamannya.

Dalam khasanah kesusastraan Bali tradisional atau sastra lisan, kaitannya dengan penelitian ini difokuskan pada bentuk atau jenis karyanya. Jika ditelusuri, sejarah perkembangan lontar mengalami kemajuan sejak kedatangan Belanda di Pulau Bali. Menurut Sura (1993: 381) pada abad XX, setelah Bali dapat ditaklukkan oleh kolonialisme Belanda, bersamaan pula beberapa nama sarjana Barat yang telah meneliti secara kritis beberapa lontar di Bali.

Hasil penelitian sarjana Barat ini, telah mengelompokan lontar yang ada di Bali menjadi beberapa kelompok, yaitu *veda, agama, wariga, itihasa, babad,* dan *tantri* yang dimuat di dalam *Mededeelingen van de Kirtya Liefrinck van der Tuuk Aflevering I* (Sura, 1993: 381). Di samping itu, lontar yang ada di Bali umumnya bercorak Siwaistik. Hal ini erat kaitannya dengan dasar kepercayaan masyarakatnya yang beragama Hindu. Adapun jenis lontar yang berciri Siwaistik adalah sebagai berikut.

Tabel 1. Jenis Lontar di Bali

No.	Jenis Lontar	Isi Lontar	Contoh Lontar
1	Tatwa	Lontar-lontar jenis ini memuat ajaran Ketuhanan, di samping itu	Bhuwanakosa, Ganapatitattwa, Jnanasiddhanta, Bhuwana

		juga ajaran tentang penciptaan alam semesta, ajaran tentang kelepasan dan sebagainya.	Sangksepa, Sanghyang Mahajnana, Tattwajñāna, Wrhaspati Tattwa, Siwagama, Siwatattwapurana, Gong Besi, dan Purwabhumi Kamulan
2	Etika	Lontar jenis ini berisi ajaran tentang etika atau kebijakan tuntunan untuk menjadi orang sadhu.	Sarasamuscaya, Slokantara, Siwasasana, Agastyaparwa, Wratisasana, Silakrama, Pancasiksa, Rsi Sasana, dan Putra Sasana.
3	Yajna	Lontar ini berisi tentang *yajna* dan banyak jenisnya. Umumnya lontar ini berisi petunjuk-petunjuk tentang pelaksanaan *yajna*, baik mengenai jenis banten maupun sesajennya dan perlengkapannya.	1. Petunjuk tentang pelaksanaan Dewa Yajna, misalnya *Dewa Tattwa, Sundarigama, Wrhaspatikalpa,* dan *Catur Wedhya.* 2. Petunjuk tentang pelaksanaan Pitra Yajna, misalnya *Yama Purwana Tattwa, (Yama Tattwa, Empu Lutuk Aben, Kramaning Atiwa-tiwa, Indik Maligya, Putru Sesaji,* dan *Bacakan Banten Pati Urip.* 3. Petunjuk tentang pelaksanaan Rsi Yajna, misalnya *Kramaning Madiksa* dan *Yajna Samkara.* 4. Petunjuk tentang pelaksanaan Manusa Yajna, misalnya *Dharma Kahuripan, Eka Pratama, Bacakan Banten Pati Urip, Janma Prawerti, Puja Kalapati,* dan *Puja Kalib.* 5. Petunjuk tentang pelaksanaan Bhuta Yajna, misalnya *Ekadasarudra, Pancawalikrama, Indik Caru, Bhama Krtih, Lebur Sangsa.*dan *Pratingkahing Caru.* 6. Lontar yang erat hubungannya dengan pelaksanaan Yajna , lontar Wariga, misalnya *Wariga, Purwaka Wariga, Wariga Gemet, Wariga Krimping, Wariga Pararasian, Wariga Palalawangan, Wariga Catur Winasa Sari,* dan *Wariga Winasa Sari.*
4	Puja	Lontar ini erat kaitannya dengan lontar Yajna. Lontar puja berisi	*Weda Parikrama,Surya Sewana, Arghapatra, Puja Ksatrya, Puja*

		puja untuk menghantarkan Yajna dalam upacara agama dan dijadikan pegangan oleh para sulinggih/pedanda pada waktu "memuja" dan "muput" upacara agama.	*Mamukur, Kajang Pitra Puja,*dan *Kusumadewa.*

Penggolongan sastra Bali tradisional—naskah kesusastraan tersebut—menjadi tolok ukur pendataan lontar yang tersebar di wilayah Bali. Selain data tabel tersebut, jenis lontar lainnya yang sering ditemukan di lapangan meliputi (a) *parwa* (naskah-naskah prosa yang diadaptasi dari epos-epos berbahasa Sanskerta; (b) *kakawin* (naskah-naskah sastra berbentuk puisi berbahasa Jawa Kuna. Metrum puisinya dari metrum *kawya* India); (c) *Kidung* (naskah-naskah sastra berbentuk puisi dengan kaidah-kaidah tertentu); (d) *geguritan* dan *parikan* (naskah-naskah sastra berbentuk puisi dengan pola persajakannya terikat); (e) *satua* (naskah-naskah cerita rakyat Bali) berbahasa Bali. Penggolongan dan jenis sastra Bali tradisional hingga kini masih dilestarikan dan menjadi ujung tombak kehidupan masyarakat Bali, khususnya keagamaan umat Hindu. Dengan demikian, perkembangan sastra Bali tradisional hingga dewasa ini masih dinamis dan bertahan di tengah kehidupan modern.

4.1.2 Perkembangan Sastra Bali Modern

Perkembangan sastra Bali modern terekam jejaknya, salah satunya dapat diketahui melalui buku *Tonggak Baru Sastra Bali Modern* (cetakan I tahuun 2000; cetakan II tahun 2010) oleh Prof. Dr. I Nyoman Darma Putra. Dengan temuan karya-karya para sastrawan Bali menjadi jelas bahwa kelahiran sastra Bali modern tidak berlangsung pada masa novel *Nemoe Karma* karya Wayan Gobiah (1931). Menurut Putra (2010: xiv) wacana awal mulanya sastra Bali modern, yang selama ini, dianggap muncul tahun 1931 dan ditandai karya *Nemoe Karma,* terbitan Balai Pustaka, dapat dibuktikan dengan lahirnya karya Made Pasek. Karya Made Pasek, antara tahun 1910-an dan 1920-an sudah terbit cerpen berbahasa Bali dianggap sebagai tolok ukur menentukan kelahiran sastra Bali modern.

Alasan kuat mematahkan anggapan kelahiran sastra Bali modern, yang menjadi perbincangan pelik di Bali, patut diapresiasi. Perkembangan sastra Bali modern mencatat adanya karya I Made Pasek dan Mas Nitisastro, tahun 1910-an dan 1920-an. Karya kedua penulis tersebut jauh lebih layak diangap tonggak sastra Bali modern, yang selama ini sudah ajek karya *Nemoe Karma* karya I Wayan Gobiah (1931) sebagai mula. sastra puisi modern dan drama. Karya-karya Made Pasek dan Mas Nitisastra berikut sebagai bukti historis perkembangan sastra Bali modern tahun 1910-an.

Tabel 2. Karya Sastra Tahun 1910-an

No.	Karya	Pengarang
1	"Ajam Mepaloe"	Made Pasek
2	"I Kelioed teken I Teragiã"	Made Pasek
3	"Pemadat"	Made Pasek
4	"Keneh Djoedjoer dadi Moedjoer"	Made Pasek
5	"Djelén Anaké demen Nginem Inoem-Inoeman ané Mekada Poenjah, Loieré: Djenéwer, Berandi Tekén ané Lén-Lénan	Made Pasek
6	"Anak Riri"	Mas Nitisastra

7	"Loba"	Mas Nitisastra

Sumber: I Nyoman Darma Putra (2010)

Karya Made Pasek dan Mas Nitisasta keberadaannya lebih dahulu dibandingkan roman *Nemoe Karma* karya Wayan Gobiah. Perdebatan karya sastra yang dianggap—sebagai sejarah ujung lahirnya sastra Bali modern—menjadi wacana baru perkembangan sastra di Bali. Berikut karya-karya yang lahir sebelum tahun 1930-an sebagai bukti bahwa sastra Bali modern keberadaaanya sudah terekam melalui buku-buku yang terbit di zaman kolonial. Buku tersebut adalah wujud keberadaan sastra Bali modern.

Tabel 3. Buku Karya Sastra dan Sastrawan Sastra Bali Modern

No.	Sastrawan	Karya	Tahun	Penerbit
1	I Wayan Gobiah	*Anéka-Warna tjakepan Kaping Kalih Pepaosan Bali Kesorat Antoek Aksara Belanda*	1918	
2	Mas Nitisastro	*Warna Sari, Tjakepan Bali Sastera Belanda*	1925	
3	I Wayan Dwija dan penyunting I Ketut Nasa	*Peroempamaan, Jaitoe Beberapa Tjerita dalam Bahasa Bali*	1910	Terbit di Batavia
4	I Made Pasek	*Tjatoer Perenidanâ, Tjakepan kaping Doeâ Pâpeladjahan sang Mâmanah Maoeroek Mâmaos Aksarâ Belanda (Catur Perenidana, Buku Pelajaran Kedua bagi Peminat Belajar Bahasa Aksara Belanda)*	1913	terbit di Semarang-Brukkerij en Boekhandel H. A. Benjamnis
5	I Made Pasek	*Aneka Roepa Kitab Batjaan*	1916	Landsdruik-erij, Batavia

Sumber I Nyoman Darma Putra (2010)

Sekitar abad ke-17, mulailah diperkenalkan sastra tembang (*macepat*) dalam tradisi sastra keraton yang terus berkembang sampai sekarang. Pada pemerintahan Dalem Bekung 1550—1580 M, ada pengarang bernama Pangeran Telaga. Selanjutnya, pada zaman Dalem Sagening tahun 1580—1605 M terkenal Arya Manguri. Pada zaman Klungkung 1710—1775, pengarang-pengarang Bali hampir muncul di seluruh pelosok Pulau Bali. Pada zaman modern lahirlah karya yang memiliki karakter dan bentuk yang sama sekali lain dari bentuk sastra klasik. Sastra semacam inilah yang disebut sastra Bali modern. Apabila bertitik tolak dari sejarah kelahirannya, lahirnya sastra Bali modern merupakan akibat langsung dari rangsangan sastra Indonesia modern (Eddy, 1991: 19).

Perkembangan sastra Bali modern di abad ke-21 mengalami pasang surut. Tahun 1960-an puncak kegelisahan para sastrawan dan pengamat sastra terhadap perkembangan sastra Bali modern. Namun, sejak tahun 1960-an hingga 2000-an sastra Bali modern mulai mengalami kemajuan. Hal ini ditandai aktifnya, I Nyoman Manda

dan penerbitnya Pondok Tebawautu, yang bergerak menerbitkan karya para sastrawan. IDK Raka Kusuma dengan Sanggar Buratwangi juga tidak kalah aktifnya mewadahi para sastrawan untuk menerbitkan karyanya.

Menurut Putra (2011: 20) perkembangan sastra Bali modern pada tahun 2010 cukup dinamis. Pertama, secara kuantitatif, jumlah buku yang terbit tahun 2010 meningkat dibandingkan tahun sebelumnya. Tahun 2009 terbit 9 buku, sedangkan tahun 2010 terbit 13 judul. Kedua, munculnya novel-novel sejarah dalam sastra Bali modern, fenomena yang tampaknya mengikuti salah satu kecenderungan mutakhir dalam sastra Indonesia. Dari 13 judul buku sastra yang terbit 2010, terdapat enam novel sejarah, semuanya ditulis oleh Nyoman Manda, sastrawan kelahiran 1938 yang tekun dan setia mencipta walau usianya kini sudah memasuki 73 tahun. Ketiga, untuk pertama kalinya terbit buku sastra Bali modern yang menjadikan tragedi sosial-politik 1965/66 sebagai subtema atau tema utama. Keempat, munculnya karya-karya dari penulis baru yang berusia muda, seperti D.G. Kumarsana dan Made Sugianto, yang langsung menyumbangkan dua buah kumpulan cerpen.

Tahun 2013, perkembangan sastra Bali modern sudah istimewa sebab banyak buku terbit dan pengarang muda pun bermunculan. Jumlah karya sastra berbahasa Bali mencapai 19 judul dan dari berbagai genre, di antaranya kumpulan puisi, cerpen, novel, dan drama. Ada juga karya terjemahan, ada pula penerbitan ulang karya lama. Kebanyakan antologi sendiri, tetapi ada juga antologi bersama, seperti kumpulan puisi *Denpasar lan Don Pasar* (Putra, 2014: 4). Dengan demikian, kehidupan sastra Bali modern cukup stabil perkembangganya, tidak lagi ada gap panjang, kosong karya, seperti tahun 1930-an, 1940-an, atau 1970-an.

4.1.3 Perkembangan Sastra Indonesia

Dalam studi sastra di Bali, kehadiran karya sastra Indonesia selama ini cukup dinamis. Keberadaan sastra Indonesia di Bali, dapat dilihat peran Umbu Landu Paranggi, ikut memainkan peranan penting dalam dinamika sastra Indonesia di Bali, khususnya mulai 1979, era Orde Baru (Putra, 2009: 1; 7). Dedikasi Umbu Landu Paranggi telah membuat sabana sastra Bali tumbuh subur ditandai panen penyair yang tidak pernah berhenti dalam tiga dekade, 1979—2009, bahkan hingga tahun 2014. Deretan nama penyair dan cerpenis Indonesia yang lahir dari Bali dan aktivitas sastra di Bali semakin mengokohkan Bali sebagai salah *regional centre* sastra Indonesia.

Perubahan kehidupan masyarakat Bali, tidak dapat dimungkiri, berpengaruh pada karya sastra yang tumbuh kembang di Bali. Menurut Darma (2011: 3) pada kenyataannya, sejak pariwisata Bali berkembang ke arah *mass tourism,* akhir tahun 1960-an, sastrawan Bali mulai banyak menulis ragam sastra. Jenis sastra di Bali mengalami perkembangan yang dinamis dari tahun ke tahun.

Perkembangan sastra Indonesia di Bali dapat direkam jejaknya pada pertengahan 1920-an. Sejauh ini belum pernah ditemukan di Bali karya sastra yang bisa digolongkan sastra Indonesia yang lahir sebelum tahun 1920-an. Dengan demikian, masa awal sastra Indonesia di Bali, dapat disamakan dengan kelahiran sastra Indonesia, Angkatan Balai Pustaka, seperti yang digolongkan oleh Teeuw dan H.B. Jasin.

Bertolak dari tahun 1920-an, periodisasi sastra Indonesia di Bali bisa dibagi ke dalam empat zaman, yaitu zaman kolonial (1920-an—1945-an), revolusi nasional (1945—1965), Orde Baru (1965—1998), dan reformasi (1998—sekarang). Pembagian ini lebih bersifat sosio-historis daripada estetik karena melakukannya dengan variabel yang belakangan bukannya tidak mungkin, tetapi tidaklah mudah karena akan selalu diwarnai dengan spekulasi dan subjektivitas (Putra, 2009: 1—7). Kelahiran sastra

Indonesia di Bali ditandai munculnya puisi di majalah *Surya Kanta* (1925—1927) dan *kalawarta Bali Adnyana* (1925—1931). Kedua media tersebut terbit di Singaraja tahun 1920-an, puisi yang muncul dalam kedua media ini umumnya berupa pantun atau syair, beberapa di antaranya ditulis dalam bentuk akrostik, artinya huruf pertama judul puisi diambil sebagai huruf awal bari-baris atau bait puisi. Berikut media, karya, dan sastrawan tahun 1920-an sebagai tonggak sejarah sastra Indonesia di Bali.

Tabel 4. Media, Karya, dan Sastrawan Sastra Indonesia di Bali

No.	Karya	Sastrawan	Tahun dan Terbit
1	"Kesetiaan Perempuan"	Anonim	Naskah tonil, 1920-an; *Surya Kanta*
2	"Syair Seruan Djatajoe"	I Gusti Ngurah Sidemen	Syair, 1930-an; *Djatajoe*
3	"Mlancaran ka Sasak (Berwisata ke Sasak)"	Gde Srawana (Wayan Bhadra)	Novel; 1930-an; *Djatajoe*
4	"Oh, Putriku"	Wayan Sami	Puisi, 1937; *Djatajoe*
5	"Seruan"	Made Tjatri	Puisi, 1938; *Djatajoe*

Pada era ini, perkembangan sastra Indonesia di Bali juga mendapat pengaruh dari pertumbuhan sastra di luar Bali, terutama peran media massa, seperti *Mimbar Indonesia* (majalah sastra budaya di Jawa) dan *Siasat*. Hubungan antara penulis Bali dan Jawa, Jakarta, tercipta saat ini lebih erat daripada era kolonial. Sementara itu, di Bali (Selatan) mulai berperan dalam memajukan perkembangan sastra Indonesia sejak terbitnya majalah *Damai*, Bhakti--di Denpasar—dan tabloid *Harapan*—di Singaraja dengan wilayah sasaran Bali dan Nusa Tenggara. Sastrawan yang lahir pada zaman ini, di antaranya Oka Diputhera. Selain itu, koran *Suara Indonesia* (sekarang *Bali Post*) di Denpasar sejak tahun 1948. Berikut data karya sastra, sastrawan, dan media sebagai bukti perjalanan sejarah sastra Indonesia di Bali.

Keberadaan penyair Bali sudah mendapat tempat di mata sastrawan lainnya di luar Bali. Sejarah panjang sastra Indonesia dari empat periode tidak laik jika peran Umbu Landu Parangi hanya dipadang sebelah mata. Kehadiran Umbu Landu Parangi bukan saja menyemarakan sastra Indonesia di Bali, tetapi sudah mulai berbenih sejak zaman kolonial, dan meningkat tajam pada zaman revolusi nasional, Orde Baru, dan era reformasi. Dinamika sastra Indonesia di Bali perlu dicatat sejarahnya dengan peranan Umbu Landu Parangi tahun 1979-an hingga tahun 1998 (Orde Baru).

4.2 Perkembangan Sastra di Bali: Inventarisasi Sastra Tahun 2006—2014

Klasifikasi karya sastra menjadi sastra Bali lama atau sastra Bali tradisional dan sastra Bali modern merupakan pembagian yang didasarkan zamannya. Karya-karya sastra yang diinventarisasi adalah jenis karya sastra yang terdapat dalam lembaga atau milik pribadi di Bali, yaitu karya sastra Bali tradisional yang berupa cerita lisan, kitab suci, *parwa, matram, lelampahan, alih aksara, kakawin, tutur, babad, usada, puja mantra, gaguritan, awig-awig, parwa, wariga, tatwa, kidung, gending, satwa,* dan *tenung*. Berikut data lontar, sastra Bali modern, dan sastra Indonesia di Bali dari tahun 2006—2014 yang sudah tercatat di Balai Bahasa Provinsi Bali.

Tabel 5 Jumlah Lontar 2006—2014

No	Tah	Jumlah	Tempat Penyimpanan	Keterangan

.	un	Lontar		
1	2006	-	-	-
2	2007	-	-	-
3	2008	223 lontar	Universitas Dwijendra	Geguritan = 99, kidung = 24, tatwa = 67, kakawin = 17, usada = 13, babad/sejarah = 3
		63 lontar	IHDN	Kidung, peparikan, gending, tatwa, alih aksara, babad, dan parwa
		23 lontar	Perpustakaan Daerah Provinsi Bali	Kakawin, peparikan, wariga, dan babad
		37 lontar	Taman Budaya	Alih aksara dan geguritan
		174 lontar	Balai Bahasa Provinsi Bali	Tutur, tatwa, kidung, peparikan, usada, dan babad
		1198 lontar	Pusat Dokumentasi Kebudayaan Provinsi Bali	Usada, kanda, kalpa sastra, geguritan, babad, parwa, satua, dan kidung
		528 lontar	Pusat Dokumentasi Kebudayaan Provinsi Bali	Usada, kanda, kalpa sastra, geguritan, babad, parwa, satua,tutur, dan kidung
		855 lontar	Pusat Dokumentasi Kebudayaan Provinsi Bali	Usada, kanda, kalpa sastra, geguritan, babad, parwa, satua, sasana, niti sastra, tutur, prasi, dan kidung
		740 lontar	Fakultas Sastra, Universitas Udayana	Kekawin, tutur, babad, usada, puja mantra, geguritan, parwa, wariga, tatwa, kidung
		32 lontar	BPNB	Kidung, tatwa, dan usada
		150 lontar dan salinan lontar	UNHI	Babad, geguritan, alih aksara, tutur, parwa, usada, dan wariga
4	2009	2000 lontar	Pusat Dokumentasi Kebudayaan Provinsi Bali	Babad, usana, parwa, tutur, tatwa, kakawin, gancaran, satwa, kidung,wargasari, peparikan/geguritan, indik/babacakan, weda/ Puja/Pangasthawa, Asta Kosali-Kosali, dan puja
5	2010	1628 lontar	Fakultas Sastra, Universitas Udayana; Pusdok, UNHI, Perpusda Prov. Bali; dan Balai Bahasa Prov. Bali	Parwa, babad, kidung, kakawin, geguritan, bancangah, purana, dan prasasti
6	2011	-	-	-
7	2012	-	-	-
8	2013	-	-	-

9	2014	119 lontar	Dinas Kebudayaan Kabupaten Badung	Tutur, tatwa, dan kanda
		88 lontar	Pusat Dokumentasi Kebudayaan Prov. Bali	Tatwa, tutur, babad, kidung, dan usada
		1238 lontar	Pusat Dokumentasi Kebudayaan Prov. Bali	Babad, usana, parwa, tutur, tatwa, kakawin, gancaran, satwa, kidung,wargasari, peparikan/geguritan, indik/babacakan, weda/ Puja/Pangasthawa, Asta Kosali-Kosali, dan puja
		1473 lontar	Pusat Dokumentasi Kebudayaan Prov. Bali	Babad, usana, parwa, tutur, tatwa, kakawin, gancaran, satwa, kidung,wargasari, peparikan/geguritan, indik/babacakan, weda/ Puja/Pangasthawa, Asta Kosali-Kosali, dan puja

Sumber: Balai Bahasa Provinsi Bali 2006—2014

Tabel 6 Sastra Bali Modern

No.	Tahun	Jumlah Karya	Sumber dan Tempat Penyimpanan	Keterangan
1	2006	320 cerpen berbahasa Bali	1 Kota Denpasar, 6 kabupaten (Badung, Gianyar, Tabanan, Klungkung, Karangasem, dan Buleleng)	77 sastrawan Bali, kecuali 2 kabupaten, yaitu Kab. Bangli dan Jembrana
2	2007	878 puisi	Balai Bahasa Prov. Bali, 1 Kota Denpasar, dan 8 kabupaten di Bali	Puisi berbahasa Bali
3	2008	456 puisi	Balai Bahasa Prov. Bali	Geguritan = 99, kidung = 24, tatwa = 67, kakawin = 17, usada = 13, babad/sejarah = 3
		356 cerpen	IHDN	Kidung, peparikan, gending, tatwa, alih aksara,

				babad, dan parwa
		31 novel	Perpustakaan Daerah Provinsi Bali	Kakawin, peparikan, wariga, dan babad
		16 drama	Taman Budaya	Alih aksara dan geguritan
4	2009	1415 puisi	Balai Bahasa Provinsi Bali	Puisi Bali modern: puisi dan geguritan
		238 cerpen		Cerpen berbahasa Bali
		20 novel		Novel berbahasa Bali
		17 drama		Drama berbahasa Bali
5	2010	649 puisi	Balai Bahasa Provinsi Bali	
		22 kumpulan cerpen		
		209 cerpen		
		16 novel		
		1 kumpulan drama dan 18 drama		
6	2011	-	-	-
7	2012	-	-	-
8	2013	-	-	-
9	2014	1059 puisi dan 3 buku palawakya	Balai Bahasa Prov. Bali	
		198 cerpen		
		5 novel		
		37 drama dan 1 buku drama		
		5 alih aksara		
		2 buku esai dan kritik sastra		

Tabel 7 Sastra Indonesia di Bali

No.	Tahun	Jumlah Sastra Bali Modern	Sumber dan Tempat Penyimpanan	Keterangan
1	2006	-	-	-
2	2007	-	-	-
3	2008	367 puisi	Balai Bahasa Prov. Bali	-
		156 cerpen		-

		19 novel		-
		13 drama		-
4	2009	987 puisi	Balai Bahasa Prov. Bali	-
		368 cerpen		-
		32 novel		-
		15 drama		-
5	2010	678 Puisi	Balai Bahasa Prov. Bali	
		1 kumpulan cerpen		
		8 novel		
		2 drama dan 6 kumpulan drama		
6	2011	-	-	-
7	2012	-	-	-
8	2013	-	-	-
9	2014	1177 puisi	Balai Bahasa Prov. Bali	
		383 cerpen		
		16 novel		
		5 drama		
		79 dongeng		
		14 buku esai dan kritik sastra		

Berdasarkan tabel tersebut, penelitian yang dilakukan oleh Balai Bahasa Provinsi Bali, khususnya inventarisasi sastra di Bali ini diperoleh data karya sastra dari 1 Kota Denpasar dan 8 kabupaten di Bali (Badung, Tabanan, Gianyar, Klungkung, Bangli, Singaraja, Jembrana, dan Karangasem) berupa sastra Bali tradisional lontar, sastra Bali Modern, dan sastra Indonesia. Data lontar ditemukan di beberapa lembaga yang berkompeten, seperti Pusat Dokumentasi Kebudayaan Prov. Bali, IHDN, UNHI, Fakultas Sastra Universitas Udayana, Universitas Dwijendra, BPNP, Taman Budaya, Perpustakaan Daerah Prov. Bali, dan Balai Bahasa Provinsi Bali.

Hasil inventarisasi sastra Bali tradisional, sastra Bali modern, dan sastra Indonesia yang dikumpulkan oleh Balai Bahasa Provinsi Bali tahun 2006—2014, lontar sebanyak 10.568 buah; sastra Bali modern (puisi, cerpen, novel, drama, alih aksara, dan kritik sastra) 4691 buah karya; dan sastra Indonesia (puisi, cerpen, novel, drama, alih aksara, dan kritik sastra) 4326 buah karya. Data tersebut belum sebanding dengan jumlah nyata di seluruh wilayah Bali. Oleh karena itu, penelitian tentang sejarah perkembangan sastra dan inventarisasi sastra di Bali harus selalu dilakukan untuk mendata karya yang tiap tahun makin bertambah.

5. Simpulan

Berdasarkan analisis tersebut dapat disimpulkan sebagai berikut. Sejak dahulu hingga kini Bali adalah ladang subur sastra, tidak hanya sastra daerah (Bali dan Jawa kuno) atau sastra Bali modern, tetapi juga sastra Indonesia. Sejarah perkembangan sastra di Bali berdasarkan data sastra, sedikit banyak, dapat dijadikan rujukan untuk melacak kehadiran karya sastra di Bali, perkembangan itu terlihat, baik dalam bentuk maupun isi. Kondisi semacam ini sangat menggembirakan jika dikaitkan dengan kemampuan menciptakan karya sastra dalam kelompok sastrawan di Bali dengan penelusuran sejarah sastranya. Selain itu, ada pembaruan dalam daya ungkap tradisi dan sastra dalam masyarakat Bali yang diciptakan melalui karya para sastrawannya. Dengan demikian, penelusuran kembali sejarah sastra di Bali dengan pengolongan waktu lahirnya karya sastra dapat dilakukan terus-menerus sehingga data semakin akurat.

Daftar Pustaka

Aryani, Ni Wayan, dkk. 2006. "Inventarisasi Cerpen Bali Modern". Laporan Penelitian. Denpasar: Balai Bahasa Denpasar.

_____. 2007. "Inventarisasi Puisi Bali Modern". Laporan Penelitian. Denpasar: Balai Bahasa Denpasar.

_____. 2008. "Inventarisasi Sastra di Bali". Laporan Penelitian. Denpasar: Balai Bahasa Denpasar.

_____. 2009. "Inventarisasi Sastra di Bali". Laporan Penelitian. Denpasar: Balai Bahasa Denpasar.

_____. 2010. "Inventarisasi Sastra di Bali". Laporan Penelitian. Denpasar: Balai Bahasa Denpasar.

Bagus, I Gusti Ngurah dan I Ketut Ginarsa. 1978. *Kembang Rampe Kesusastraan Bali Purwa: Buku I.* Singaraja: Balai Penelitian Bahasa, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Barry, Peter. 2010. *Beginning Theory: Pengantar Komprehensif Teori Sastra dan Budaya.* Terjemahan Harviyah Widiawati dan Evi Setyarini. *Beginning Theory, an Introduction to Literary and Cultural Theory.* Yogyakarta: Jalasutra.

Eddy, Nyoman Tusthi. 1991. *Mengenal Sastra Bali Modern.* Jakarta: Balai Pustaka.

Ginarsa, I Ketut. 1985. *Paribasa Bali.* Singaraja: CV Kayumas.

Hardinintyas, Puji Retno, dkk. 2014. "Inventarisasi Sastra di Bali". Laporan Penelitian. Denpasar: Balai Bahasa Provinsi Bali.

Hermansoemantri, Emuch. 1984. *Sastra-Satra Klasik Indonesia dan Filologi.* Bandung: FPS Universitas Padjadjaran.

Putra, Nyoman Darma. 2009. " Sastra Indonesia Di Bali Sebelum Dan Semasa Umbu Landu Paranggi". Makalah ini disusun untuk memeriahkan Reuni Apresiasi Sastra 30 Tahun Umbu Landu Parang sastra di Bali, 1979 -2009. Apresiasi berlangsung 16 Juni 2009 di Singaraja, disusul bulan-bulan berikutnya di kota-kota lain di Bali. Di Denpasar dilaksanakan di Gedung Ksirarnawa, Art Centre, awal Juli 2009, di sela-sela pelaksanaan Pesta Kesenian Bali.

_____. 2010. *Tonggak Baru Sastra Bali Modern.* Denpasar: Pustaka Larasan.

_____. 2011. "Perkembangan Sastra Bali Modern 2010". Dimuat dalam *Bali Post,* Minggu, 30 Januari, kolom "Berita Budaya", hlm. 20.

_____. 2011. "Interaksi Bali-Bulé: Politik Identitas dalam Teks Sastrawan Bali". Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Tetap dalam Bidang Ilmu Sastra Indonesia, Sabtu, 26 Maret 2011. Denpasar: Fakultas Sastra, Universitas Udaya.

_____. 2013. "Hadiah Sastra Rancage: Pilar Penting Perkembangan Sastra Bali Modern". Dalam *Seperempat Abad Hadiah Sastra Rancage 1989—2013.* Penyunting Etti R.S., dkk. Jakarta: Yayasan Kebudayaan Rancage.

_____. 2014. "Sastra Bali Modern 2013, Penulis Muda Pun Bermunculan". Dimuat *Bali Post,* Minggu, 26 Januari 2014, hlm. 4.

Saidi, Shaleh. 2007. *Lingua Franca Menelisik Bahasa dan Sastra Melayu di Nusantara, dari Riau hingga Bali.* Denpasar: Pustaka Larasan.

Sambodja, Asep. 2010. *Historiografi Sastra Indonesia 1960-an.* Jakarta: Bukupop.

Sura, I Gede, dkk. 1993. *Kajian Naskah Lontar Siwagama.* Denpasar: Dinas Kebudayaan Provinsi Bali.

Kebermaknaan Nilai *Besiru* dalam Masyarakat Tradisional Sumbawa Tempo Dulu

Sahra
Mahasiswa Pasca Sarjana Pendidikan Bahasa Indonesia
Universitas Mataram

Abstrak

Besiru merupakan bentuk *trust social,* ikatan kekerabatan, kesatuan sosial dalam masyarakat tradsional Sumbawa. Kebermaknaan nilai *besiru* dalam masyarakat tradisonal Sumbawa tempo dulu sebagai sebuah gejala solidaritas yang tidak hanya dapat dilihat pada kalangan kerabat, tetapi juga pada kalangan yang lebih luas, yang meliputi warga serukun tetangga, sekampung, bahkan juga melibatkan orang yang tinggal di luar desa. Nilai *besiru* muncul ketika menghadapi hal-hal penting, yang berkaitan erat dengan upacara daur hidup utama, seperti khitanan (*besiru besunat*), perkawinan (*besiru nyukat*), dan kematian. *Besiru* juga mencakup dalam pengerjaan berbagai pekerjaan pertanian (*besiru nanam/ngasak, besiru mata*) serta kepentingan rumah tangga yang lebih dikenal dengan sebutan *besiru basanyata.* Kesemua jenis *besiru* itu dalam masyarakat tradisional Sumbawa tempo dulu mengacu kepada satu macam *siru* yaitu *besiru nti boat.* Nilai yang terkandung dalam *besiru* didasarkan pada prinsip bantu-membantu dan kerja sama timbal balik (resiprositas). Pada era globalisasi ini nilai yang dikandung oleh budaya *besiru* perlu lebih dalam dikenali, diapresiasi, diekspresi, dan dikreasikan sebagai wujud syukur masyarakat Sumbawa kepada pencipta-Nya. Implementasi ini sejalan dengan makna slogan *Sabalong Sama Lewa* yang diusung Kabupaten Sumbawa sebagai sebuah bentuk jati dirinya.

Kata Kunci: *potensi besiru, modal sosial, tradisi Sumbawa, era globalisasi.*

1. Pengantar

"Mulai dengan apa yang diketahui rakyat
Bangun apa yang dimiliki rakyat
Ajari dengan kerja, belajar dalam kerja"
(James Yen)

Fenomena sosial yang terjadi di dalam masyarakat Sumbawa pada dewasa ini dipengaruhi oleh pesatnya perkembangan teknologi informasi yang menjadi ciri masyarakat modern. Dampak dari perkembangan teknologi informasi yang pesat tersebut adalah mengikis nilai-nilai kearifan lokal yang telah ada dan tertanam sejak dahulu di dalam masyarakat. Telepas dari latar belakang masalah yang dituding sebagai biang pergeseran nilai-nilai tersebut, maka seyogyanya perlu ditegakkan, dipikirkan kembali (*rethinking*) tentang sejarah masyarakat tradisional Sumbawa beserta kearifan lokalnya di masa lalu.

Masyarakat tradisional Sumbawa tempo dulu, meminjam istilah Profesor Mestika Zed, adalah masyarakat yang memiliki adab sopan santun, damai, dan tenang , atau dengan kata lain dalam bahasa Jawa *tetro tentrem karto raharjo*, masyarakat yang menjunjung tinggi nilai kearifan lokal. Nilai kearifan lokal (*local indigenous*) yang terdapat pada masyarakat tradisional Sumbawa tempo dulu

mencakup semua keahlian dan pengetahuan yang dimiliki masyarakat tradisional di daerah, dalam mengelola sumber daya alam dan lingkungannya untuk mewujudkan hidup yang harmonis.

Akan tetapi, nilai kearifan lokal yang menjadi dasar dalam menegakkan nilai-nilai sosial dalam masyarakat Sumbawa seperti *besiru* semakin terkikis karena adanya perubahan-perubahan nilai baru yang berkembang. Meski diakui pula, bahwa pada dasarnya tidak ada masyarakat yang tidak berubah walaupun dalam bentuk terkecil sekali pun. Masyarakat, yang di dalamnya terdiri atas banyak sekali individu, akan selalu berubah. Perubahan tersebut dapat berupah perubahan kecil sampai pada taraf perubahan yang sangat besar yang mampu memberikan pengaruh yang besar pada aktivitas atau perilaku manusia. Perubahan dapat mencakup aspek yang sempit maupun luas. Aspek yang sempit dapat meliputi aspek perilaku dan pola pikir individu. Aspek yang luas dapat berupa perubahan dalam tingkat struktur masyarakat, yang nantinya dapat mempengaruhi perkembangan masyarakat di masa yang akan datang (Martono, 2011).

Perubahan dimaksud adalah perubahan nilai budaya di tengah masyarakat. Dalam proses perubahan nilai budaya tersebut, ada yang dikehendaki dan ada pula yang tidak dikehendaki (Soekanto,1990). Perubahan yang dikehendaki berarti berdampak positif terhadap nilai budaya masyarakat lokal; sebaliknya perubahan yang tidak dikehendaki berarti berdampak negatif terhadap nilai budaya masyarakat lokal.

Sebagai tolak ukur, arah perubahan nilai budaya masyarakat lokal tersebut ditentukan oleh orientasi nilai budaya dari masyarakat itu sendiri, karena pada dasarnya nilai budaya pedoman masyarakat dalam bertindak dan berperilaku (Kontjaraningrat, 1996), termasuk dalam menentukan apa yang benar dan apa yang salah (nilai moral), baik atau buruk (nilai tetika), serta indah dan jelek (nilai estetika).

Menurut Setiadi & Kolip (2011) ada beberapa faktor yang mendorong timbulnya perubahan sosial dan kebudayaan, antara lain: *pertama*, dalam sejarah hidup, manusia senantiasa menghadapi masalah-masalah baru. *Kedua*, ketergantungan pada hubungan antarwarga pewaris kebudayaan. *Ketiga*, perubahan lingkungan. Ketiganya secara mendasar mempengaruhi perubahan dan sebagai faktor pendorong timbulnya perubahan sosial dan budaya.

2. Apresiasi Besiru

Dalam konteks kebudayaan nasional, *besiru* merupakan produk kearifan lokal yang diposisikan sebagai kebudayaan daerah. Konsep *besiru* muncul dari tata cara tradisional, yang banyak mengandung nilai moral. Dalam pada itu, *besiru* sendiri lahir dan berinduk pada adat tradisi masyarakat Sumbawa. Sebagai produk kearifan lokal, di mana kerifan lokal, *besiru* merupakan kegiatan mengerjakan sesuatu secara bersama-sama secara timbal balik dalam kalangan luas lebih dikenal dengan sebutan *besiru nti boat.*

Besiru pada tatanan bahasa Sumbawa berasal dari kata *siru,* artinya menolong. Jika dilekat awalan be menjadi *besiru,* pengertiannya adalah pergi menolong untuk ditolong. Prosesi *besiru* telah tumbuh dan berkembang pada setiap lini kehidupan masyarakat tradisional Sumbawa tempo dulu. Kebermaknaan nilai *besiru* dalam masyarakat tradisional Sumbawa tempo dulu merupakan tali pengikat hubungan kekerabatan dalam sebuah **trust social**. Hubungan tersebut dapat terjalin

karena adanya pengikat seperti ikatan keturunan, ikatan keagamaan, serta ikatan yang berhubungan dengan mata pencaharian.

Nilai *besiru* muncul ketika menghadapi hal-hal penting didasarkan pada prinsip resiprositas (timbal balik). Gejala solidaritas tidak hanya dilihat pada kalangan kerabat, tetapi juga pada kalangan yang lebih luas lagi, yang meliputi warga serukun tetangga, sekampung, bahkan melibatkan orang yang tingal di luar deskada (Handayani, 2005). Maka, dalam konteks sistem nilai budaya *besiru* merupakan suatu norma atau rambu-rambu. Dari sistem nilai budaya inilah kemudian tumbuh norma yang merupakan suatu patokan atau rambu-rambu yang mengatur perilaku manusia di dalam masyarakat (Wirutomo, 2005).

Kebermaknaan nilai *besiru* dalam masyarakat tradisional Sumbawa tempo dulu dapat digolongkan kepada 3 (tiga) yaitu:

1. *Besiru* berhubungan dengan upacara daur hidup seperti halnya khitanan (*besiru besunat*), perkawinan (*besiru nyukat*), naik haji (*besiru ntek haji*), dan kematian (*besiru basadekah*).
2. *Besiru* berhubungan dengan berbagai pekerjaan pertanian seperti bajak (*besiru brangala/ ngasak*), tanam (*besiru nanam*), panen (*besiru mata*).
3. *Besiru* berhubungan dengan kepentingan rumah tangga seperti bangun rumah (*besiru pina bale*), rehab rumah (*besiru basanyata*).

Potensi *besiru* di tengah masyarakat tradisional Sumbawa tempo dulu adalah saling meringankan beban satu sama lain dalam bekerja seperti halnya pepatah **ringan sama dijinjing berat sama dipikul.** Nilai budaya *besiru* seperti ini dicirikan oleh menonjolnya aktivitas masyarakat dalam kegiatan gotong royong dan tolong menolong.

Besiru dalam pandangan modal sosial adalah melakukan kegiatan yang membutuhkan tenaga kerja, dalam bentuk saling tolong menolong dengan menggunakan tenaga, tanpa imbalan uang. Budaya gotong royong dan tolong menolong antarsesama warga dalam masyarakat tradisional Sumbawa tempo dulu didorong oleh adanya perasaan senasib sepenanggungan. *Besiru* sebagai produk kearifan lokal yang terdapat dalam masyarakat tradisional Sumbawa kaya akan kandungan nilai-nilai kemanusiaan.

3. Penutup

Salah satu pemicu pudarnya nilai-nilai kearifan lokal adalah dahsyatnya gempuran arus teknologi dan informasi. Globalisasi merambah hingga ke pelosok terjauh menimbulkan berbagai permasalahan menimpa negeri ini. Di kalangan ilmuan semakin menuntut masyarakat, agar giat mencari berbagai alternatif pemecahan masalah sebagai upaya pembenahan terhadap krisis nilai yang melanda. Para ahli mulai melirik upaya pemecahan permasalahan itu dengan mengangkat kembali kedigdayaan nilai-nilai luhur yang dulu sempat terkubur dan redup eksistensinya. Nilai-nilai luhur tersebut adalah kearifan lokal.

Berbicara kearifan lokal, sungguh merupakan suatu hal yang penting untuk diperbincangkan. Berbagai perbincangan tentang pentingganya mengangkat kembali nilai-nilai luhur yang terkandung dalam kearifan lokal kini mulai marak terdengar di mana-mana. Namun, apakah kearifan lokal hanya cukup di perbincangkan? Salah satu yang menjadi topik permasalahan pada kearifan lokal dewasa ini adalah mulai pudarnya eksistensi nilai gotong royong, tolong menolong sebagai cerminan kearifan budaya lokal suatu masyarakat.

Mengacu pada fenomena di atas, nilai-nilai luhur yang terkandung dalam *besiru* perlu diangkat, diapresiasikan, diekspresikan serta dikreasikan kembali sebagai alternatif pemecahan masalah terkait pudarnya semangat kebersamaan di kalangan masyarakat Sumbawa dewasa ini. Nilai moral dalam *besiru* adalah kebersamaan. Membicarakan moral, maka akan bersinggungan dengan pribadi manusia. Dasar penyebab adanya moral adalah tingkah laku dari konsep berpikir, yang akan melahirkan perasaan matang sebelum bertingkah laku (bertindak) kepada manusia, alam, dan bahkan Tuhan itu sendiri. Pada tataran ini *besiru* telah memasuki ranah moral masyarakat Sumbawa sebagai pesan dalam slogan *Sabalong Sama Lewa*.

Daftar Pustaka

Handayani, Usi Indah. 2000. *Kre Polak Desa dan Adat Tau Samawa.* Kanwil Provinsi NTB: Departemen Pendidikan Nasional.

Koentjaraninggrat, 1990. *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan.* Jakarta: PT. Gramedia.

Martono, Nanang. 2011. *Sosiolog Perubahan Sosial: Perspektif Klasik, Modern, Posmodern, dan Pos Kolonial.* Jakarta: Rajawali Pers.

Setiadi & Kolip. 2011. *Pengantar Sosiologi: Pemahaman Fakta dan Gejala Permasalahan Sosial.* Jakarta: Kencana.

Soekanto, S., 1990. Sosiologi Suatu Pengantar. Rajawali Pers. Jakarta.

Cupak Gerantang: Membedah Kekelaman Orang Sasak

Salman Faris
guruonyeh@gmail.com

Abstrak

Makalah ini berparadigma pengkajian terhadap orang Sasak dari sudut pandang kebudayaan mereka. Melalui paradigma ini, maka Cupak Gerantang dapat didudukkan secara komprehensif untuk membedah orang Sasak. Cupak Gerantang di tengah orang Sasak berhubungan dengan cerita rakyat dan pertunjukan teater tradisional. Kedua hal ini menunjukkan bahwa orang Sasak memiliki kebudayaan dan melalui struktur kebudayaan bernama Cupak Gerantang itu, orang Sasak memperlihatkan diri melalui simbol budaya. Simbol yang terdapat dalam Cupak Gerantang menunjukkan bahwa orang Sasak memiliki hubungan dengan Jawa. Selain itu, cara pandang orang Sasak terhadap dirinya sendiri, karakter, bahkan masa depan kebudayaan mereka. Cupak Gerantang juga memperlihatkan keterbelahan jati diri orang Sasak, baik dalam konteks sejarah genetik, sosial, dan kebudayaan mereka.

1. Pengantar

Dalam konteks seni pertunjukan, Cupak Gerantang termausk genre teater tradisional yang bersumber dari cerita dengan judul yang sama, yakni Cupak Gerantang. Sebagai sebuah pertunjukan teater tradisional, Cupak Gerantang selain berfungsi sebagai sarana ritual dan upacara, juga berfungsi sebagai hiburan. Fungsi yang sudah berlangsung lama inilah yang telah menempatkan Cupak Gerantang sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari postur kebudayaan orang Sasak (Soedarso, 2003: 31). Karena ia sebagai kebudayaan, maka Cupak Gerantang telah menandakan banyak hal karena kehadirannya di tengah orang Sasak telah didorong oleh hal-hal di sekitarnya (Bramantyo, 1999: 162). Misalnya, Cupak Gerantang sebagai gambaran watak orang Sasak yang di dalamnya tersemat sistem sosial dan sistem budaya orang Sasak.

Persoalan muncul kemudian ketika mendudukkan Cupak Gerantang sebagai bukan ekspresi asli orang Sasak karena dalam konteks bentuk pertunjukan, Cupak Gerantang yang ada di tengah-tengah orang Sasak merupakan pengaruh Bali. Selain itu, terdapat pengaruh Jawa yang sangat kuat dalam teks Cupak Gerantang. Baik Jawa maupun Bali sama-sama menjadi alur sejarah tersendiri bagi orang Sasak. Kekuasaan Bali Karangasem yang berlangsung ratusan tahun di Lombok (Kraan, 2009: 5) telah menempatkan Bali Karangasem sebagai salah satu bangsa superior di hadapan orang Sasak. Sedangkan Jawa, yang jauh sebelum Bali Karangasem menguasai orang Sasak (Kraan, 2009: 3) tampak mencolok dalam sejumlah simbol budaya dan sosial orang Sasak, seperti sastra dan adat istiadat. Pengaruh Jawa semakin kuat manakala Islam sebagai agama mayoritas orang Sasak, dalam persebaran awalnya, juga dikomandoi oleh Jawa orang (Jamaluddin, 2011: 33-35). Oleh karena itu, Jawa pun mau tidak mau melekat sebagai bangsa berkuasa di hadapan orang Sasak. dalam perkembangan lebih lanjut, kekuasaan kedua bangsa tersebut dapat ditemukan dalam Cupak Gerantang.

Atas dasar itu, Cupak Gerantang patut dicurigai sebagai salah satu arena dan modal penguatan simbol kekuasaan Jawa dan Bali Karangasem terhadap orang Sasak. Cupak Gerantang tidak dapat dipandang bersih dari ideologi kekuasaan karena, baik teks maupun pertunjukkannya tidak dapat dilepaskan dari ideologi superioritas Bali Karangasem dan Jawa. Ideologi kekuasaan tersebut kemudian menjelma ke dalam

watak, karakter, bahkan pandangan hidup orang Sasak terhadap kebangsaan mereka. Hal ini disebabkan oleh karena orang Sasak tidak menyadari bahwa mereka sepanjang waktu berada dalam kendali Jawa dan Bali karena Cupak Gerantang menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari bentuk dan nilai kebudayaan mereka. Berdasarkan hal ini, maka tulisan ini bertolak dari permasalahan, bagaimanakah posisi orang Sasak di hadapan bangsa besar? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, selanjutnya digunakan penafsiran terhadap Cupak Gerantang dengan paradigma kebudayaan kritis.

2. Pembahasan

2.1 Adegan 1: Pertemuan Cupak dan Gerantang sebagai Simbol Asal-usul Simpang Siur

Pembahasan tentang adegan satu ini merujuk pada asal Gerantang dan Cupak kemudian ditambah dengan tempat pertemuan Cupak dan Gerantang. Diceritakan bahwa Gerantang datang dari Jawa Timur sedangkan Cupak samasekali tidak disebutkan secara jelas berasal dari mana. Kejelasan asal Gerantang merupakan penegasan bahwa Gerantang lahir dan tumbuh di tengah masyarakat yang memiliki peradaban tinggi. Penegasan ini hendak menunjukkan bahwa Gerantang berposisi sebagai sosok yang superior. Penegasan ini semakin menguat manakala dihubungkan dengan tradisi berpetualang, yang menunjukkan bahwa Gerantang merupakan representasi dari masyarakat yang ekspansif. Ia keluar sebagai sosok yang superior dengan maksud menaklukkan daerah dan masyarakat tujuan. Tentu saja, keberanian menaklukkan bangsa lain ini tidak berbekal tangan kosong. Sebagaimana yang disebutkan di atas bahwa Gerantang sudah memiliki peradaban bela diri atau kanuragan yang tinggi, persenjataan yang lebih maju, intelektualitas yang berkembang, dan ekonomi yang lebih mapan. Keempat hal ini merupakan senjata utama sebagai penakluk untuk menguasai bangsa lain.

Berbeda jauh dengan Cupak yang tidak secara jelas disebutkan berasal dari mana. Ia hadir begitu saja dalam cerita kemudian berkembang menjadi sosok yang semakin lama tidak memiliki postur asal yang dapat memberikan penegasan diri di hadapan Gerantang. Bahkan dalam cerita Cupak Gerantang disebutkan bahwa pertemuan kedua tokoh ini hanya digunakan narasi pada suatu tempat. Namun, ketika Cupak diidentikkan sebagai orang Sasak yang bodoh sehingga tidak masuk akal meninggalkan Lombok, maka "suatu tempat" dapat menunjukkan Lombok. Dalam hal ini, telah terjadi pengoposibineran antara Jawa dan Lombok. Jawa disebutkan dengan jelas berada di sebelah barat, bahkan posisi asal Gerantang disebuktan dari Kediri Kahuripan dengan nama kerajaan Daha. Sementara itu, Lombok hanya disebutkan sebagai "suatu tempat" sehingga tidak memungkinkan untuk mengidentikkannya dengan kerajaan tertentu yang pernah ada di Lombok. Hal ini semakin terang benderang manakala dihubungkan dengan Inaq Bangkol dan Amaq Bangkol, yang meskipun identik dengan Lombok tetapi dalam posisi yang kerdil di hadapan kerajaan Daha. Oleh karena itu, Cupak sebagai tokoh dalam cerita membawa misi tersendiri, yakni menegaskan bahwa telah terjadi kesimpangsiuran asal muasal orang Sasak. Untuk itu, Gerantang membawa misi ideologis bahwa bagi bangsa yang tidak memiliki asal usul yang jelas, mesti tunduk kepada bangsa besar, yakni Jawa.

2.2 Adegan 2: Penokohan Sebagai Kekelaman Identitas

Ada tiga tokoh yang menonjol dalam Cupak Gerantang yang dapat dijadikan sebagai teropong kritis untuk membongkar kekelaman orang Sasak. Gerantang sebgai tokoh yang pertama, kemudian disusul Cupak, dan terakhir adalah tokoh Inaq Bangkol

dan dan Amaq Bangkol. Untuk jenis tokoh ketiga ini dapat dikatakan selalu hadir hampir dalam setiap cerita rakyat orang Sasak sehingga tokoh Inaq Bangkol dan Amaq Bangkol menjadi menarik. Kedua tokoh ini merupakan pasangan suami istri, hidup menyendiri jauh dari desa, usia mereka sudah tua, pekerjaan mereka kalau tidak bertani, pasti berkebun dan berladang, atau sebagai gembala sapi, kerbau, dan kambing. Mengapa tokoh ini selalu hadir dalam hampir setiap cerita rakyat Sasak, termasuk pada Cupak Gerantang? Kemudian siapakah yang membentuk tokoh ini?

Kehadiran tokoh Inaq Bangkol dan Amaq Bangkol dalam Cupak Gerantang semakin menguatkan pandangan bahwa kedua tokoh ini sengaja diciptakan oleh bangsa superior untuk membentuk watak inferioritas orang Sasak. Melalui tokoh bentukan ini, mereka ingin melabeli orang Sasak sebagai orang yang berasal dari kelas bawah sehingga tidak layak untuk menjadi pemimpin. Di samping itu, tokoh Inaq Bangkol dan Amaq Bangkol yang selalu mandul memiliki relevansi dengan situasi sosial orang Sasak yang sampai sekarang tidak mampu merumuskan genetika sejarah dan asal-usul etnis mereka. Kedua tokoh ini diperkenalkan sebagai tokoh yang tidak berpendidikan semakin menegaskan bahwa stereotipe orang Sasak yang bodoh sehingga posisi logis bagi orang Sasak adalah selalu berada dalam genggaman sejarah bangsa penakluk. Ditambah lagi posisi tokoh ini yang selalu dimiskinkan membuat posisi orang Sasak, dikontsruksi oleh bangsa superior untuk seharusnya menerima diri sebagai bangsa yang kalah.

Hal yang sama dapat dilihat pada penokohan Cupak. Meskipun Cupak dapat bergaul dengan Gerantang, bahkan berhasil mengikrarkan persaudaraan dengan Gerantang, namun upaya tersebut tidak berhasil menghapus jejak atau latar belakang sosial dan genetik dirinya yang tidak jelas dan terkalahkan. Lihat saja, misalnya, ketika Cupak diasuh oleh Inaq Bangkol dan Amaq Bangkol, maka yang terjadi adalah pembentukan citra dan opini yang mengasosasikan Cupak sama dengan pengasuhnya, yakni dari kelompok bodoh dan lemah. Penokohan Cupak yang rakus dan penakut, jika ditelisik lebih mendalam, sebenarnya merupakan upaya pewarnaan yang diberikan kepada orang Sasak sebagai bangsa yang tidak tahu diuntung karena dalam rentang sejarah panjang mereka, orang Sasak tidak pernah membangun peradabannya sendiri melainkan dibangun oleh bangsa superior, tetapi sekali waktu orang Sasak memperlihatkan diri sebagai orang yang tidak tahu terima kasih. Pewarnaan bangsa superior ini dkuatkan oleh sikap Gerantang, misalnya, pada saat Cupak memutuskan meninggalkan Lombok. Penawaran Gerantang untuk Cupak menjadi salah satu orang terhormat di istananya adalah setengah hati karena pada akhirnya ia lebih senang melihat Cupak pergi. Sikap yang sama ia tunjukkan pada saat Cupak kembali dari Burma. Kali ini, Gerantang menawarkan posisi cukup baik kepada Cupak dengan setengah hati juga sehingga ketika Cupak memilih menjdi pesuruh rendahan, Gerantang akhirnya mengabulkannya dengan perasaan menang.

Sikap pandai menar-nari di permukaan air yang diperlihatkan Gerantang merupakan konstruk penokohan bangsa superior. Mereka ingin menunjukkan bahwa yang menguasai siasat atau politik bangsa dan politik budaya bukan orang Sasak, melainkan bangsa yang super. Itulah sebabnya, mereka membangun watak orang Sasak dengan cara menokohkan Inaq Bangkol dan Amaq Bangkol sebagai tokoh yang polos, lugu, dan jujur. Mirisnya, penokohan inilah yang kemudian diterima orang Sasak sebagai salah satu watak dasar mereka, yang mereka banggakan. Padahal, watak tersebut tidak hanya menunjukkan watak asli mereka, namun juga juga dijadikan tameng oleh bangsa superior untuk tetap melanggengkan kekuasaan terhadap orang Sasak.

Tabel 2.1
Penokohan dalam Cupak Gerantang

		PENOKOHAN
Jawa	**Gerantang**	Fisiologis yang tampan sehingga memesonakan setiap orang yang melihat dan bertubuh yang kuat. Sosiologis menunjukkan kelas penguasa. Psikologis menunjukkan kearifan, ketenangan, kebijaksanaan, kepemimpinan, keteguhan.
Lombok	**Cupak**	Fisiologis memperlihatkan tubuh dan rupa yang tidak memesonakan, bahkan menakutkan. Selain itu, memiliki tubuh lemah atau tidak perkasa dan tidak sakti. Genetika sosiologis menegaskan ketidakjelasan, memperlihatkan bahwa Cupak kelas bawah. Psikologis menunjukkan kerakusan, penakut, pengecut, pecundang, pemalas, pemarah, lemah pendirian, melankolik.
	Inaq Bangkol dan Amaq Bangkol	Fisiologis menunjukkan lemah, tua, dan tidak memiliki kedigdayaan. Sosiologis menunjukkan kelas rendah, rakyat jelata, miskin. Psikologis memperlihatkan pribadi yang pengasih penyayang, kesetiaan, kelembutan, kesabaran.

2.3 Adegan 3: Citra Cupak dan Gerantang sebagai Konstruksi Kelompok Superior

Diskusi pada bagian ini melihat konteks sosial dan pertunjukan Cupak Gerantang. Orang Sasak memahami Cupak sebagai tokoh yang rakus, pemalas, penakut, dan penghianat. Sedangkan Gerantang mereka terima sebagai tokoh yang sopan, pekerja keras, pemberani, pengayom, sakti, dan setia. Lantas siapakah yang mengonstruksi citra Cupak sebagai sosok yang negatif di tengah orang Sasak? Melihat posisi orang Sasak yang terkalahkan, maka posisi tersebut dapat dijadikan sebagai argumen logis untuk mengatakan bahwa pemilik ceritalah yang mengonstruksi citra negatif tersebut. Tujuannya agar orang Sasak tidak merasa memiliki tokoh pegangan yang berasal dari diri mereka sendiri, yang dapat dijadikan sebagai acuan pembentukan nilai dan norma. Akibat berikutnya adalah orang Sasak selalu menggantungkan diri kepada orang lain atau pada bangsa lain pada saat mengonstruksi kebudayaan mereka.

Pengoposisian antara Cupak dan Gerantang ialah strategi kebudayaan superior karena mereka secara sadar melakukan pengklasifikasian segala simbol budaya yang bertentangan secara diametral, yakni Jawa, misalnya, sebagai yang superior dan orang Sasak sebagai yang inferior (Piliang, 2011: 25). Mula-mula yang mereka lakukan adalah menciptakan tokoh kemudian mengidentikkan tokoh tersebut dengan bangsa tertentu. Tokoh yang sempurna lahir dan batin mereka konstruk menjadi milik bangsa superior sedangkan tokoh serba kurang dan terbatas ialah milik bangsa yang diperbudak. Situasi ini semakin memprihatinkan manakala bawah sadar orang Sasak mengakui bahwa Cupak ialah mereka sendiri. Pengakuan ini mereka tunjukkan pada saat pertunjukan Cupak Gerantang. Sisa-sisa makanan yang jatuh dari mulut Cupak diperebutkan oleh penonton karena mereka berkeyakinan sisa makanan tersebut dapat dijadikan sebagai

penangkal penyakit apa pun yang mereka tanam di sawah, ladang, dan kebun. Selain itu, jika ada salah seorang dari mereka yang sakit, maka mereka akan meminta doa kepada pemeran yang memainkan tokoh Cupak.

Situasi di atas memperlihatkan bahwa pada dunia transendental, orang Sasak menempatkan Cupak sebagai tokoh superior sedangkan pada dunia sosial, Cupak mereka jadikan sebagai olokan sosial yang digunakan untuk menyebut mereka yang rakus atau konotasi negatif lainnya. Dalam hal ini, orang Sasak telah mengalami kegagalan dalam membangun struktur logika sosial dan budaya mereka yang disebabkan oleh ketaatan mereka terhadap citra Gerantang sebagai orang Jawa lebih tinggi dibandingkan dengan kesalehan mereka memiliki kebudayaan mereka sendiri. Lebih jauh lagi, orang Sasak mengalami kesimpangsiuran antara identitas asli dengan identitas pemberhalaan terhadap kesemuan. Identitas dalam konteks ini dipahami sebagai segala hal pada seseorang atau kelompok tertentu yang dapat menyatakan secara sah tentang yang bersangkutan dan dapat juga dipercaya oleh orang lain (Klipp dalam Ardana, 2012: 6) Mereka tidak mengenal Gerantang di ranah nalar logis, tetapi dalam praktik sosial, mereka menjadikan Gerantang sebagai kiblat kebaikan. Gerantang ditempatkan sebagai sistem perilaku, sistem sosial, dan sistem budaya yang sempurna.

2.4 Adegan 4: Cupak Menjadi Raja di Burma sebagai Superioritas yang Tersembunyi

Pada bagian ini disebutkan bahwa setelah Gerantang resmi menikahi putri raja dan diangkat menjadi penerus kerajaan, Cupak memutuskan meninggalkan Lombok. Ia menaiki sampan seorang diri. Setelah berhari-hari berlayar, diceritakan Cupak tiba di Burma. Pada saat itu, Burma sedang mengalami bencana yang sudah berlangsung bertahun-tahun, yakni setiap musim panen sekawanan raksasa mengambil hasil panenan mereka sehingga Burma terancam dilanda kelaparan. Melihat kenyataan ini, Raja Burma kemudian membuat sayembara. Siapa yang mampu mengalahkan raksasa akan dinikahkan dengan putri kerajaan dan langsung diangkat sebagai pengganti raja. Sayembara ini sudah diumumkan bertahun-tahun pula, tetapi tidak ada yang berani menerima tantangan raja. Cupak kemudian mendaftarkan diri sebagai peserta satu-satunya.

Untuk menghadapi raksasa, Cupak membuat strategi yang bagi orang Burma tidak pernah terpikirkan. Cupak meminta rakyat Burma menebang bambu kemudian mengikatkan kain panjang pada ujung bambu tersebut lalu ditancapkan di seluruh areal pertanian dan perkebunan. Setelah itu, Cupak mengikatkan tali pada setiap bambu yang sudah ditancapkan dan ia membuat tali kokang sebagai tempat mengontrol seluruh ikatan tali pada bambu. Tidak lama setelah itu, gerombolan raksasa pun berdatangan, namun Cupak terlihat tenang sehingga raja dan rakyatnya panik. Setelah raksasa hampir menyentuh ujung bambu, Cupak menarik tali kokang sehingga seluruh bambu yang sudah ditancap bergerak sambil mengibarkan kain-kain yang terikat padanya. Gerombolan raksasa terkejut karena mereka seolah melihat jutaan prajurit perang yang siap bertempur sehingga mereka segera berlari dan tidak pernah datang lagi. Cupak berhasil mengalahkan raksasa dan ia pun dapat menikahi putri raja kemudian menjadi raja di Burma.

Mengacu alur cerita di atas dapat dilihat sejumlah hal. Pertama, keberanian Cupak meninggalkan Lombok, meskipun sebelumnya tanpa ia mengetahui tujuannya merupakan penolakan budaya orang Sasak terhadap stereotipe yang dikonstruk kelompok superior kepada mereka, yakni orang Sasak tidak memili budaya ekspansif. Dalam hal ini, Cupak menunjukkan kepada orang Sasak bahwa selama ini Gerantang

sebagai simbol Jawa berada di tengah-tengah mereka, orang Sasak menjadi kecil dan membiarkan diri terkuasai oleh Gerantang. Hadirnya Gerantang menjadi pemantik terselubung untuk menguatkan potensi karakter inferior pada diri orang Sasak sehingga Cupak, melalui bawah sadarnya, menghancurkan pemantik itu. Hal ini dapat dilihat pada adegan di mana, Gerantang bersikeras melarang Cupak agar tidak meninggalkan Lombok. Namun Cupak dengan tegas menolak karena Cupak sudah mulai membaca modus yang dipraktikkan oleh Gerantang.

Hal kedua yang dapat ditemukan adalah potensi tersembunyi orang Sasak yang terepresentasi pada diri Cupak. Orang Sasak memiliki potensi bawaan sebagai bangsa yang super. Munculnya ide dan gagasan Cupak menancap bambu untuk mengelabui raksasa tidak muncul dari ruang kosong. Ide dan gagasan tersebut merupakan proses penyerapan mendalam Cupak pada konstruksi kebudayaannya. Apa yang dilakukan Cupak dapat didudukkan sebagai strategi, yang mana hal ini sebagai salah satu tanda yang disematkan pada diri bangsa yang superior. Strategi bertahan hidup bangsa bahari dengan menciptakan kapal perang dan kapal penangkap ikan merupakan simbol kelas superioritas orang Makassar, misalnya (Kraan, 2009: 3-5). Hal yang sama telah ditunjukkan Cupak dengan cara mentransformasikan budaya agraris orang Sasak menjadi strategi perang melawan raksasa. Ada dua hal yang mendorong Cupak dapat melakukan hal tersebut, yakni pada diri Cupak tertanam sumber daya manusia yang super sekaligus terdapat juga kemampuan menangkap dan menafsirkan konteks sebagai sumber penciptaan budaya. Kedua hal ini merupakan salah satu modal dasar bagi bangsa superior untuk menguasai bangsa lain.

Ketiga, jika mengacu pada adegan sebelumnya, di mana Cupak takut dan bertekuk lutut kepada satu orang raksasa yang dikalahkan oleh Gerantang, maka menjadi mencengangkan manakala Cupak mampu mengalahkan gerombolan raksasa di Burma. Di sinilah kemudian dapat dibongkar misteri adegan ketakutan Cupak pada adegan sebelumnya. Misteri ini dapat menggambarkan sejumlah hal, yakni hadirnya raksasa merupakan modus bagi Gerantang untuk menunjukkan diri sebagai bangsa yang kuat. Dengan kata lain, telah terjadi konspirasi antara Gerantang dengan raksasa. Hal ini terindikasi pada adanya tanda bahwa raksasa tersebut datang dari barat, yakni asal Gerantang sendiri. Hal lain juga dapat dilihat sebagai tanda bahwa Cupak lebih memilih mengalah. Kesadaran diri sebagai "kakak" bagi Gerantang telah mengalahkan potensi sumber daya manusia pada diri Cupak sehingga ia memilih berpura-pura takut agar Gerantang memeroleh kesempatan menunjukkan diri sebagai orang kuat. Dengan kata lain, ide dan gagasan yang ditemukan Cupak di Burma, tidak muncul begitu saja melainkan sudah ada di dalam potensi dirinya semenjak ketakutan dirinya pada raksasa di adegan sebelumnya. Maka pertanyaan kritis yang dapat dimuncukan adalah mengapa Cupak tidak menggunakan strategi yang sama? Kali ini ditemukan jawaban bahwa hal tersebut ia lakukan karena ada superioritas Gerantang di sisinya dan kuatnya nilai "kakak" yang melekat pada dirinya sebagai representasi orang Sasak, yakni proses pemaknaan pada tokoh Cupak yang melahirkan signifikansi sosial bagi orang Sasak (Barker, 2014: 255).

Potensi superioritas Cupak semakin menguat manakala ia dapat menikahi putri Burma. Pada bagian ini muncul kembali pertanyaan kritis, mengapa ia tidak dapat menikahi putri pada adegan sebelumnya. Maka kembali ditemukan jawaban bahwa hal tersebut juga menunjukkan adanya indikasi konspirasi Gerantang karena jejak muasal sang putri juga ternyata adalah Jawa. Konspirasi ini dilakukan karena Gerantang ingin menunjukkan bahwa dirinya lebih superior dibandingkan dengan Cupak.

2.5 Adegan 5: Kembalinya Cupak sebagai Kemunduran Orang Sasak

Sebagai diskusi terakhir adalah adegan lima, di mana pada adegan ini mengisahkan bahwa setelah bertahun-tahun menjadi penguasa di Burma, Cupak akhirnya memutuskan kembali ke Lombok. Meskipun mendapatkan penolakan yang keras dari istrinya dengan konsekuensi ia hanya membawa dirinya, Cupak tetap memilih kembali ke Lombok. Cupak memilih melepas status dirinya sebagai penguasa asalkan ia dapat kembali ke Lombok. Adegan ini dapat dimaknai dari sudut pandang beragam. Namun sudut pandang yang diambil dalam diskusi ini adalah melihat sikap tersebut sebagai kemunduran orang Sasak.

Meskipun pada adegan empat telah disebutkan potensi dasar Cupak sebagai bangsa dan individu yang super, namun superioritas Cupak akhirnya diruntuhkan juga oleh karakter dasar yang lain, yakni orang Sasak bukan petualang. Hal ini semakin menjadi ironi manakala dihubungkan dengan dua hal, yakni posisi Cupak sebagai penguasa di Burma yang berhasil membangun Burma dengan kepempimpian dan kewibawaan yang ia miliki dan posisi Cupak setelah tiba di Lombok. Ia memilih menjadi tukang kebun dan perawat kuda di istana tempat tinggal Gerantang.

Mencermati kedua ironi di atas, maka muncul dorongan untuk mengetahui watak dasar orang Sasak karena dalam setiap adegan pada cerita Cupak Gerantang, Cupak memperlihatkan sejumlah warna yang beragam. Termasuk pada adegan lima, di mana ia memperlihatkan diri sebagai sosok orang yang berpengaruh sekaligus warna orang kerdil yang hanya pantas menjadi pesuruh. Ironisnya, Cupak memilih menjadi sosok yang kedua. Hal berbeda yang diperlihatkan oleh Gerantang, yakni setelah menjadi penguasa di Lombok, ia menentukan garis hidupnya sendiri, yaitu meninggalkan Jawa dan menjadikan Lombok sebagai salah satu pusat kekuasaan Jawa. Setibanya di Lombok, Cupak tidak menemukan kemerosotan pengaruh Geratang di tengah orang Sasak, melainkan sebaliknya. Ironisnya, Cupak tidak menolak semua itu. Cupak menerimanya, bahkan ia menempatkan diri sebagai pegawai alias pesuruh rendahan.

Pada kasus di atas, Cupak hendak menunjukan kepada orang Sasak bahwa sebagai individu, dirinya gagal karena sudah telanjur dibentuk oleh kekuatan konstruksi Gerantang yang memosisikan diri sebagai pemenang. Pada sisi lain, di tengah pilihan ketidakberdayaan tersebut, Cupak juga melempar sejarah masa depan orang Sasak, yakni dengan ia mengatakan bahwa kekuasaan Jawa di tengah orang Sasak sudah sangat kuat dan akan berlanjut sampai zaman yang tidak dapat ditentukan. Pilihan naif Cupak sekaligus kritik diri bagi orang Sasak karena ia hendak menegaskan bahwa pilihan sebagai orang kalah semata-mata disebabkan oleh kesendiriannya. Dengan kata lain, meskipun orang Sasak mengetahui bahwa di Burma, Cupak menjadi penguasa yang agung, tetapi sekembalinya di Lombok, orang Sasak tidak memberikan penghargaan apa pun. Orang Sasak tidak menyambutnya layaknya mereka memberikan pengadian kepada Gerantang. Situasi ini yang mendorong Cupak untuk memantik tanda bahwa kekalahan dirinya disebabkan oleh hanya satu hal, yakni ia berjuang sendiri. Dengan kata lain, apabila orang Sasak bersepakat memutus mata rantai kekuasaan Gerantang, hal tersebut dengan mudah dapat dilakukan. Namun kesadaran Cupak tidak terkomunikasi dengan baik sehingga Gerantang menangkap peluang tersebut untuk semakin mengokohkan dirinya sebagai orang Jawa yang berkuasa penuh di Lombok.

3. Simpulan

Mengacu pada pembahsan di atas, maka dapat disimpulkan sebagai berikut.

Pertama, Cupak sebagai representasi orang Sasak diposisikan sebagai bangsa yang kalah, sedangkan Gerantang diidentikkan dengan orang Jawa yang menunjukkan diri sebagai bangsa besar.

Kedua, pemosisian yang berbeda antara Cupak dan Gerantang dikonstruksi oleh bangsa yang superior. Kemudian wacana bangsa besar dan bangsa kecil tersebut didistribusikan melalui pewacanaan yang terus-menerus sehingga terbentuk keyakinan pada diri orang Sasak untuk menentang Cupak dan menerima Gerantang sebagai model yang kompleks dan sempurna untuk dipatuhi.

Ketiga, orang Sasak tidak menyadari bahwa cara pandang mereka terhadap Cupak merupakan citra bentukan bangsa besar sehingga mereka melupakan bahwa di balik citra neagtif Cupak yang mereka terima, ternyata Cupak melakukan perlawanan simbolik terhadap penguasaan bangsa besar terhadap orang Sasak.

Daftar Pustaka

Aradana, I Ketut. 2012. "Pendahuluan: Komodifikasi Indentitas Bali Kontemporer" dalam I Ketut Ardana dkk. *Komodifikasi Identitas Bali Kontemprer*. Bali: Pustaka Larasan

Barker, Chris. 2014. *Kamus Kajian Budaya*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Bramantyo, Triyono. (Januari 1999), "Makna dan Hakekat Karya Seni", dalam *SENI, Jurnal Pengetahuan dan Penciptaan Seni*, VI/03. Yogyakarta: BP ISI Yogyakarta.

Jamaluddin. 2011. *Sejarah Sosial Islam di Lombok Tahun 1740-19935: Studi Kasus Terhadap Tuan Guru*. Jakarta: Kementerian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan.

Kraan, Alfons van der. 2009. *Lombok: Penaklukan, Penjajahan, dan Keterbelakangan 1870-1940*. Yogyakarta: Lengge.

Piliang, Yasraf Amir. 2011. *Dunia yang Dilipat:Tamasya Melampaui Batas-batas Kebudayaan*. Bandung: Matahari.

Soedarso. 2006. *Trilogi Seni: Penciptaan, Eksistensi, dan Kegunaan Seni*. Yogyakarta: BP ISI Yogyakarta.

Fenomena Bahasa Tutur Remaja Bali sebagai Penutur Bahasa Bali

Sang Ayu Putu Eny Parwati
Balai Bahasa Provinsi Bali
ayuparwati@hotmail.com

Abstrak

Bahasa dalam pandangan sosiolinguistik tidak pernah dianggap homogen, tetapi heterogen yang terdiri atas sejumlah ragam atau varian. Demikian juga halnya dengan bahasa Bali (BB) yang memiliki variasi/ragam bahasa yang dikenal dengan istilah *sor singgih basa* (tingkat tutur) yang disesuaikan dengan fungsi dan perannya dalam setiap komunikasi sesama etnis Bali berdasarkan stratifikasi sosial masyarakatnya. Hingga saat ini BB mampu bertahan dan masih eksis digunakan dalam setiap komunikasi dengan mitrawicara yang seetnis oleh masyarakatnya, termasuk komunitas remajanya. Dengan menerapkan metode observasi terhadap tuturan responden dan mengkaji objek penelitian dengan metode yang bersifat konfirmatori. Berdasarkan data yang ada ditemukan, telah terjadi penggunaan ragam bahasa Bali campuran antara ragam BBA dan ragam BBL atau sebaliknya, bahkan dicampur dengan bahasa lain (BI). Fenomena kebahasaan ini terjadi karena faktor lingkungan pergaulan dan kemampuan responden terhadap penggunaan BB yang masih sangat kurang. Untuk itu, usaha pelestarian dan pengembangan bahasa daerah serta pembinaan terhadap *sor-singgih basa* secara lebih mendalam sangat diperlukan guna mengantisipasi kepunahan salah satu warisan budaya Bali.

Kata kunci: *fenomena bahasa, ragam bahasa, tingkat tutur, diglosia, alih kode, campur kode*

1. Pendahuluan

1.1 Latar Belakang

Bahasa Bali masuk kategori Bahasa Austronesia sebagai salah satu bahasa daerah di Indonesia yang memiliki jumlah penutur kurang lebih sebanyak empat juta jiwa (menurut *Wikipedia* dalam Radar Bali, Minggu, 21 April 2013) di beberapa daerah di Indonesia, terutama di provinsi Bali, NTB bagian barat, ujung timur pulau Jawa, di beberapa daerah kantong-kantong transmigrasi asal Bali, seperti Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, Irian Jaya, Timor, NTT, dan Sumbawa. Sebagai bahasa daerah yang merupakan bagian dari budaya lokal suatu daerah, BB dapat dikatakan sebagai bahasa ibu (B1). B1 adalah bahasa yang diperoleh manusia saat usia anak-anak atau ketika seorang anak berusia tiga tahun dan dipelajari serta mengalami perkembangan di lingkungan masyarakat penuturnya (Saville-Troike, 2006:3—4).

Bahasa Bali (BB) oleh penuturnya memiliki fungsi (1) lambang kebanggaan daerah; (2) lambang identitas daerah; (3) alat interaksi di dalam keluarga dan masyarakat daerah. Sementara itu, Budayawan Ida Bagus Gede Agastia menilai bahasa Bali, aksara, dan sastra Bali merupakan masa depan budaya masyarakat lokal yang perlu dibina dan diberdayakan untuk merevitalisasi jati diri dan penguat integritas bangsa. Lebih lanjut beliau mengatakan pula bahwa aksara, sastra, dan bahasa Bali menjadi sumber imajinasi, kreativitas, dan daya cipta yang merupakan tenaga dalam kebudayaan Bali dan menjadi tanggung jawab semua elemen masyarakat, mulai dari cendikiawan,

mahasiswa, seniman, hingga para pemimpin (dalam kolom Pendidikan dan Budaya, Bali Promosi edisi 28 September-4 Oktober 2012).

Keberadaan masyarakat Bali di Provinsi Bali erat kaitannya dengan sejarah perkembangan masyarakat Bali yang mengenal sistem pelapisan sosial yang terkenal dengan istilah wangsa (golongan). Sistem wangsa ini tersusun secara hierarkis, yaitu *Brahmana, Satria, Wesia, dan Jaba/sudra*, yang selanjutnya disebut dengan istilah catur wangsa. Dalam hal berkomunikasi sehari-hari, masyarakat etnis Bali menggunakan BB yang mempunyai tingkatan-tingkatan. Tingkatan-tingkatan BB (*sor singgih basa*) tersebut secara tradisi mengikuti keadaan sistem stratifikasi masyarakat Bali yang terdiri atas catur wangsa tersebut. Apabila terjadi komunikasi, baik dengan sesama wangsa maupun antarwangsa dalam pergaulan keluarga, di masyarakat, adat keagamaan, dan sebagainya, maka penggunaan BB ini akan ditingkat-tingkatkan menurut keperluan. Misalnya, percakapan dalam anggota keluarga antara anak dengan orang tuanya, adik dengan kakak, dan seterusnya. Demikian juga dalam pergaulan di masyarakat bila terjadi percakapan antara sesama wangsa dan antarwangsa yang berbeda, yaitu antara wangsa yang lebih tinggi dengan yang lebih rendah, umur yang lebih muda dengan yang lebih tua, dan sebaliknya, serta berbicara dengan mereka yang sudah akrab dan dengan yang belum kenal, berdoa kepada Tuhan, dan sebagainya.

Tingkat tutur dalam BB dibagi menjadi dua ragam atau varian, yaitu BB *alus* (BBA) adalah ragam BB yang dihargai dan diakui dalam masyarakat mempunyai nilai tinggi (*highly valued*) dan BB lumrah atau biasa (BBL) adalah ragam BB yang dihargai mempunyai nilai yang lebih rendah (*less valued*). BBA juga merupakan BB yang mempunyai nilai rasa tinggi atau hormat yang dipergunakan sebagai bahasa sehari-hari dalam pergaulan sopan untuk menghormati lawan bicara dan juga digunakan di dalam doa dan acara-acara resmi keadatan, sedangkan BBL adalah bahasa biasa yang tidak bersifat honorifis dan umumnya digunakan di kalangan golongan *jaba* (nontriwangsa) sebagai sebuah ragam yang menunjukkan hubungan keakraban.

Di samping itu, remaja Bali sebagai pelajar juga mampu berbahasa Indonesia dengan baik sehingga mereka dapat dikatakan sebagai masyarakat yang dwibahasawan. Sebagai bahasa pengantar di dunia pendidikan, bahasa Indonesia (BI) wajib dikuasai oleh siswa sejak menginjak bangku sekolah sehingga mereka dapat dikatakan sebagai penutur dwibahasa seimbang yang memperoleh bahasa daerah (BB) sebagai bahasa ibu di keluarga dan lingkungan sekitarnya serta memperoleh BI sebagai bahasa kedua di sekolah dan pergaulan yang luas. Kedwibahasaan menurut Grosjen (1982:170), merupakan gejala yang alami. Menurutnya, anak-anak cenderung membentuk dirinya sebagai dwibahasawan atau bahkan multibahasawan secara alamiah tanpa direncanakan oleh orang tua mereka.

Situasi kedwibahasaan yang dapat menambah wawasan dan dapat tetap mempertahankan B1-nya oleh Lambert (1977) disebut sebagai *kedwibahasaan aditif.* Namun sebaliknya, secara sosial psikologis, jika kedwibahasaan itu lambat laun menyebabkan akan lenyapnya B1, hal ini disebutnya sebagai *kedwibahasaan subtraktif.* Fishman (1993:96) menggambarkan tipe masyarakat yang mengenal kedwibahasaan plus diglosia dan ada yang memiliki kedwibahasaan, tetapi tanpa diglosia. Dengan memperhatikan situasi kebahasaan oleh penutur BB, maka masyarakatnya masuk ke dalam tipe masyarakat dwibahasa dengan diglosia yaitu hampir setiap orang tahu kapan bahasa T dan R seharusnya digunakan.

Namun demikian, Beberapa hasil penelitian tentang BB telah menunjukkan jika BB masih mampu bertahan hingga saat ini, walaupun globalisasi melanda masyarakat penuturnya di berbagai aspek kehidupan. Kepala Badan Pengembangan dan Pembinaan

Bahasa, Prof. Dr. Mahsun menyatakan bahwa BB merupakan identitas masyarakat Pulau Dewata yang perlu dipertahankan, dibina, dan dilestarikan karena merupakan kekuatan budaya Bali secara internasional.

Namun, bagaimanapun kekhawatiran para cendikiawan terhadap fenomena BB yang muncul seiring dengan berjalannya waktu, masih mewarnai kehidupan masyarakatnya. Kekhawatiran ini muncul karena penggunaan BB yang terkenal dengan *sor singgih basa*-nya tersebut yang oleh generasi muda dianggap menjadi beban dalam berkomunikasi sehingga terjadi berbagai fenomena kebahasaan yang menarik untuk dikaji secara mendalam.

Salah satu hasil penelitian yang mengungkap tentang Kebertahanan BB, termasuk pilihan ragam BB oleh komunitas remaja Bali, baik dari golongan triwangsa maupun nontriwangsa telah dilakukan oleh Parwati (2011). Dengan menyebar kuesioner pengakuan diri kepada remaja di salah satu kabupaten yang ada di Provinsi Bali, yaitu Kabupaten Badung diperoleh hasil penghitungan statistik yang umumnya responden cenderung lebih banyak menggunakan BBL daripada BBA kepada mitra-wicara dari berbagai usia, golongan, dan status sosial yang beragam, dalam lima ranah penelitian. Menurutnya, hal ini terjadi dikarenakan pengetahuan responden terhadap *sor singgih basa,* terutama ragam *alus* masih sangat rendah walaupun upaya pemertahanan dan pelestarian BB sejak dini telah dilakukan oleh pemerintah daerah Bali seiring dengan telah diberlakukannya otonomi daerah. Adanya Surat Keputusan Kepala Kantor Wilayah Departemen Pendidikan Nasional Provinsi Bali No. 22/I. 19C/KEP/I. 94 tentang penetapan pelajaran BB di sekolah sebagai pelajaran wajib dalam Kurikulum Muatan Lokal yang menegaskan, bahwa BB wajib diajarkan dari tingkat sekolah dasar (SD) hingga SMA/SMK.

Berbagai upaya telah dilakukan oleh berbagai pihak dalam menjaga kelestarian BB, tetapi bagaimanakah tingkat keberhasilan dan relevansinya dalam meningkatkan kemampuan berbahasa Bali, khususnya penggunaan *sor singgih basa* di kalangan generasi penerusnya? Hal inilah yang ingin dikaji dalam penelitian ini.

2. Metode Penelitian

Kajian ini merupakan kajian lanjutan dari penelitian yang dilakukan oleh Parwati (2011) tentang Kebertahanan Bahasa Bali dengan menelusuri secara lebih mendalam penggunaan BB oleh komunitas remaja Bali, baik dalam ragam lisan maupun ragam tulis, yaitu fenomena bahasa apakah yang terjadi pada tuturan remaja sebagai penutur BB? Untuk mengetahui fenomena bahasa yang dimaksud, diperoleh dari kemampuan leksikal responden terhadap *sor singgih basa* dengan menerapkan tes sinonim yang direkomendasikan oleh Romaine (1995), yaitu sebuah tes alih bahasa (menerjemahkan) sebuah wacana berupa cerita rakyat berbahasa Indonesia ke dalam ragam atau variasi BB. Suastra (1995) membagi BB menjadi dua, yaitu (1) *Basa Bali Alus* (BBA) dan (2) *Basa Bali Kepara/lumrah* (BBL). Selain itu, kajian tentang penggunaan variasi bahasa tersebut dalam bahasa tutur (lisan) yang diperoleh ketika responden mengucapkan doa permohonan kepada Tuhan dan ketika berbicara dengan beberapa mitrawicara dengan BB.

Kajian ini bertujuan untuk mengetahui kemampuan responden terhadap penggunaan *sor singgih basa* termasuk kosakatanya, sehingga ditemukan fenomena bahasa yang terjadi pada setiap tuturan remaja Bali. Kajian ini menerapkan metode yang bersifat konfirmatori, yaitu hasil dari penelitian ini merupakan pengembangan dari metode dan teori-teori sosiolingusitik.

3. Hasil dan Pembahasan

3.1 Fenomena Kebocoran Diglosia pada Tuturan Komunitas Remaja di Bali

Gambaran fenomena kebahasaan yang terjadi di wilayah Bali saat ini, terutama yang nyata terlihat pada komunikasi remajanya dapat dikatakan sebagai fenomena kebocoran diglosia. Diglosia yang bocor mengacu kepada situasi yang salah satu bahasanya merembes masuk ke dalam fungsi-fungsi yang semula diperankan oleh bahasa yang lain. Hal ini dapat diamati pada bahasa tutur komunitas remaja Bali terhadap penggunaan kedua ragam BB. Dapat dikatakan pula bahwa kedwibahasaan komunitas remaja tersebut merupakan kedwibahasaan yang subtraktif, karena sebagai masyarakat penutur BB yang lebih banyak memilih menggunakan ragam BBL daripada ragam BBA kepada mitrawicara yang seetnis dari beragam usia, status sosial dan golongan, termasuk kepada Tuhan. Hal ini menunjukkan terjadi fenomena kebocoran diglosia ragam BBA oleh BBL yang seharusnya digunakan kepada mitrawicara yang lebih tua, dari golongan triwangsa, dan kepada mereka yang patut untuk dihormati (guru dan pegawai sekolah). Dengan demikian, fenomena pergeseran ragam BBA oleh BBL yang terjadi pada setiap komunikasinya juga mengarah pada situasi terancamnya keberadaan ragam BBA.

Kondisi ini lambat laun akan merubah tipe kedwibahasaan masyarakat penutur BB menuju kedwibahasaan yang tanpa diglosia di mana sebagian masyarakat adalah dwibahasawan yang dalam hal ini adalah komunitas remaja penutur BB, tetapi mereka tidak membatasi diri dengan fungsi tertentu dalam pemakaian suatu bahasa dan mereka tidak begitu terikat (paham) dengan adanya fungsi ragam bahasa T dan ragam bahasa R. Setiap bahasa dapat dipakai untuk situasi atau fungsi apa saja. Akibat dari kedwibahasaaan yang tanpa diglosia ini ialah munculnya ragam baru yang merupakan campuran dari kedua bahasa, atau ragam yang sudah ada, atau bahasa yang satu menggantikan atau menggeser yang lain.

Merujuk pada pendapat Fasold (1984:181), fenomena tersebut yang menunjukkan pada peristiwa pilihan bahasa seperti di atas yang terjadi pada komunitas dwibahasawan menimbulkan tiga kemungkinan penggunaan bahasa, yaitu (1) alih kode, (2) campur kode, atau (3) pilihan pada salah satu variasi bahasa yang sama. Dengan demikian, konsep kedwibahasaan mengimplikasikan adanya pilihan bentuk-bentuk yang seragam atau bentuk-bentuk yang bervariasi dalam konteks penggunaan bahasa pada sebuah komunitas tutur.

3.2 Fenomena Campur Kode dan Alih kode yang Terjadi pada Tuturan Komunitas Remaja Ragam Tulis

Sor singgih basa dalam BB pemakaiannya bergantung pada peristiwa bicara. Peristiwa bicara itu mempunyai tiga komponen pelaku, yaitu P1, P2, dan P3. Dalam sebuah proses alih bahasa sebuah wacana cerita rakyat Bali sederhana berbahasa Indonesia ke dalam ragam BB (BBA dan BBL) ditemukan campur kode pada tataran kata dan frasa, seperti tampak pada salah satu hasil karya responden berikut ini.

Data 1.

Sang Ancruk

Men Laluk luas ka alase sabilang wai. Sedek dina anu (1) ***ipun*** *ningalin punyan nyuh pungkat, ring (2)* ***pangkal*** *punyan (3) nyuhne ento ada (4)* ***sarang*** *ancruk.(5)* ***Ipun*** *nyemak (6) ancrukne ento. Men Laluk ngadep (7) ancrukne ento ka peken. Bek (8)* ***orang*** *meli ancrukne ento. Sang Prabu Gegalang (9)* ***meli sisa*** *ancrukne (10)* ***lima ikuh****. (11) "****kita masak di puri****",* ***kata*** *Sang Prabu. Ring (12)* ***istana****, (13) ancrukne ento (14)* ***dimasak****. Dugas (15) ancrukne ento lebeng, (16)* ***aromanya sedap sekali****, (17)"Aba* ***padaku****" pengidih Sang Prabu. (18) "Nggih* ***tuanku****" saur I pelayan. Sang*

Prabu ngajeng (19) ancrukne ento lan (20) ***ipun sangat senang****. Sang prabu (21)* ***menyuruh*** *pelayan ngalih ancruk sabilang wai (22)* ***dan memasaknya****. (23) Ring alase* ***hanya tinggal satu ikuh*** *ancruk. I Ancruk sebet lan gedeg. Lantas (24)* ***ipun*** *luas ka puri. (25)****Ring*** *jalan, I Ancruk (26)* ***kacunduk*** *teken I lelipi. (27) "****kamu*** *lakar kija, Ancruk?" takon I Lelipi, (28)"****Aku*** *lakar ka puri. Sang Prabu suba nelahang makejang timpal-timpal tiange", (29)* ***Saur*** *I Ancruk. I Lelipi ngorahang, "depang (30)* ***aku*** *dogen ane kema". (31)Petengne, I Lelipi macelep ka beten (32)* ***bantal*** *Sang Prabu. (33)* ***Ipun*** *nyegut Sang Prabu. (34) Sang Prabu* ***minta tolong****. (35)* ***Sampai akhirnya*** *Sang Prabu (36)* ***mati****.*

Tampak ditemukan 36 kesalahan (data yang tercetak tebal) dalam proses alih bahasa di atas. Fenomena Campur kode yang ditemukan pada data tersebut berupa kata dasar dan kata turunan, baik dalam)&m penerapan kedua ragam BB yang tidak sesuai dengan fungsi dan peran masing-masing kata maupun frasa dalam *sor singgih basa*. Seperti pada kata *meli, pengidih,* dan *mati* yang merupakan kata-kata dalam ragam BBL, tetapi karena hal tersebut membicarakan tentang seseorang yang hendak dimuliakan maka seharusnya kata-kata tersebut menggunakan kata-kata dalam ragam BBA, yaitu *numbas, ngarsayang,* dan *seda.*

Sementara itu, campur kode ragam BBA dalam BBL ditemukan pada kata *ipun, ring,* dan *kacunduk.* Kata *ipun* merupakan kata ganti orang ketiga bentuk *alus*, sedangkan bentuk *lumrah* (biasa) adalah *ia* yang digunakan sebagai kata ganti orang ketiga dari golongan nontriwangsa (NT), sedangkan kata *ipun* pada data yang ditujukan kepada orang yang hendak dimuliakan maka kata tersebut seharusnya *ida*. Namun, kata *ring* pada data adalah bentuk *alus,* tetapi karena alih bahasa yang diinginkan adalah berupa BBL maka kata yang tepat adalah *di.* Demikian juga halnya untuk kata *kacunduk* yang tepat adalah *matepuk.* Sebutan atau sapaan untuk orang yang dimuliakan juga merupakan salah satu hal yang kurang dipahami oleh responden. Raja adalah orang yang dimuliakan dalam cerita tersebut maka dalam BB sebutan atau sapaan untuk seorang raja yang merupakan golongan bangsawan (*Satria*) adalah *Anaké Agung Murdaning Jagad* dan apabila seorang abdi (*parekan*) melakukan percakapan dengannya abdi tersebut akan menyebutnya dengan *Ratu Dewa Agung,* seperti ditemukan pada kata *tuanku.*

Pada kata berimbuhan tampak kekurangcermatan responden terhadap penggunaan akhiran *né* yang seharusnya *é*. Kersten (1984:74—75) menyatakan kedua akhiran tersebut merupakan akhiran penghubung kata yang digunakan untuk menghubungkan dua kata hingga merupakan kesatuan dalam kalimat dan sebagai penghubung empunya dalam kalimat tertentu, seperti pada data di atas. Pembubuhan akhiran *né* pada data tersebut kurang tepat karena akhiran tersebut bukan berfungsi sebagai penghubung empunya tetapi sebagai kata sandang yang berarti *itu,* sementara kata *ento* dapat tidak dimunculkan lagi dan akhiran yang tepat adalah *é* dan menjadi: *nyuhé ento, ancruké ento* dan *petengé.*

Pada tataran frasa ditemukan frasa dalam BI, yaitu *sangat senang, hanya tinggal satu, menyuruh pelayan, minta tolong,* dan *sampai akhirnya.* Frasa-frasa tersebut jika dialihbahasakan ke dalam ragam BBL akan menjadi: *enu tuah aukud,* dan ragam BBA: *nunas I parekan, nunas tulung,* dan *pamuputné.* Sementara itu, frasa dalam bentuk campuran, yaitu campuran antara BB dan BI ditemukan pada data *meli sisa* (BBL dan BI), *lima ikuh* (BI dan BBL), *Ring istana* (BBA dan BI), *Ring jalan* (BBA dan BI), *kamu lakar* (BI dan BBL), *Aku lakar* (BI dan BBL), dan *aku dogen* (BI dan BBL), sedangkan frasa campuran antara BBA dan BBL ditemukan pada data *kacunduk teken.*

Bentuk frasa campuran antara BBL dan BI tersebut seharusnya menjadi *numbas sisan....* karena mengungkapkan kegiatan yang dilakukan oleh seorang raja, antara BI dan BBL dan antara BBA dan BI tersebut kurang tepat karena frasa tersebut diungkapkan dalam ragam BBL, sehingga menjadi *limang ukud, di puri,* dan *di margané*, sedangkan data yang lainnya karena diungkapkan oleh seekor binatang maka frasa tersebut sebaiknya menggunakan bentuk ragam BBL sehingga menjadi: *cai lakar, icang lakar,* dan *icang dogen,* demikian juga halnya dengan bentuk campuran BBA dan BBL sehingga data tersebut menjadi *matepuk teken.*

Sementara itu, bentuk-bentuk alih kode yang terjadi pada tuturan komunitas remaja Bali seperti pada data di atas adalah alih kode antarkalimat dan alih kode intrakalimat. Alih kode antarkalimat pada data di atas seperti pada data (11), (34), dan (35). Data tersebut berupa kalimat berbahasa Indonesia yang berawal dari BB, jika dialihbahasakan ke dalam BB maka bahasa yang tepat adalah menggunakan ragam BBL. Untuk data (11) karena kalimat tersebut diungkapkan oleh seorang raja kepada abdinya, jika dialihbahasakan akan menjadi *ajaka lebengin di puri,* sedangkan untuk data (34) dan (35) bahasa yang tepat adalah menggunakan BBA karena hal tersebut membicarakan tentang perbuatan dan keadaaan seseorang yang hendak dimuliakan, sehingga kedua data tersebut menjadi: *Anaké Agung nunas tulung* dan *pamuputné Anaké Agung seda.*

Selanjutnya, alih kode intrakalimat dengan satuan terkecilnya adalah klausa, ditemukan dalam sebuah kalimat awal berbahasa Bali, seperti pada data (16), (20), (22), dan (23). Dalam hal ini data tersebut sebaiknya menggunakan ragam BBL berturut-turut menjadi (16) *booné jaan pesan*, (22) *tur kalebengin,* dan (23) *Di alasé enu ada ancruk tuah aukud*, sedangkan untuk data (20) menggunakan ragam BBA karena hal tersebut membicarakan tentang keadaaan seseorang yang hendak dimuliakan, maka menjadi *ida seneng pisan.*

3.3 Fenomena Campur Kode yang Terjadi pada Tuturan Komunitas Remaja Ragam Lisan

Selain dalam bentuk tulisan, fenomena alih kode dan campur kode juga diperoleh dalam bentuk ragam lisan. Data ragam lisan diperoleh ketika responden melakukan doa di tempat suci yang ada di lingkungan mereka. Dalam mengungkapkan doa yang ditujukan kepada yang dimuliakan, yaitu *Ida Sang Hyang Widhi Wasa* (Tuhan) masyarakat Hindu Bali menggunakan BBA (*alus singgih*). Ragam ini digunakan dengan tujuan untuk mengungkapkan penghormatan dan memberikan pemujaan yang setinggi-tingginya kepada Tuhan. Namun, pada saat mengungkapkan doa-doa kepada Tuhan tersebut masih juga terjadi campur kode seperti pada data berikut ini.

Data 2 Doa

Ngiih Ratu Betara sane melinggih driki ***tiang*** *nguturang bakti nike mangkin* ***hari raya*** *Pagerwesi mangda Ratu Betara rauh mriki* ***nyuryanang*** *baktin tityang nike,* ***nggih*** *tiang* ***mohon*** *nike mangde* ***tiang*** *polih kerahayuan nike sareng sami sareng* ***keluarga*** *sami di jero, mangde tiang* ***selalu sehat*** *rahayu...****nggih*** *tiang ngaturang suksma nika.*

Data di atas tampaknya terjadi campur kode pada tataran kata antara BBA, BBL, dan BI. Campur kode dalam BBA (*alus sor*) terjadi pada kata *nggih* dan *tiang* yang dipakai bersama dengan BBA jika berbicara kepada mereka yang tidak dikenal atau tidak diajak bergaul secara akrab, tetapi jika seorang hendak menyatakan penghormatan

yang setinggi-tingginya dan memuja mitrawicaranya (Tuhan) maka menggunakan *alus singgih,* yaitu *inggih* dan berupa kata ganti *titiang* (Kersten, 1984:28—29). Kata *nyuryanang* pada data di atas kurang tepat sebab kata tersebut dimaksudkan agar yang dimuliakan melihat atau memperhatikan orang yang memuja-Nya, maka kata yang tepat adalah *nyuryanin.* Campur kode dalam BI seperti pada kata *mohon* dan *keluarga,* jika dialihbahasakan dalam ragam BBA akan menjadi *nunas* dan *sameton,* sedangkan pada tataran frasa yaitu, *hari raya* dan *selalu sehat,* jika dialihbahasakan akan menjadi *rahina* dan *stata rahayu.*

Keterbatasan penggunaan kode yang terjadi pada tataran kata, frasa, dan kalimat dalam BI dan kedua ragam BB, seperti pada data di atas terjadi karena responden tidak tahu padanan kata dasar BI tersebut dalam BB dengan kedua ragamnya. Keterbatasan ini muncul karena kurangnya pemahaman komunitas remaja terhadap penggunaan BB, utamanya tentang *sor singgih basa* sebag ari faktor lingkungan masyarakat tutur yang multibahasawan dengan mayoritas lingkungan masyarakatnya bergolongan NT, faktor keluarga yang tidak menuntut mereka untuk berkomunikasi dengan menggunakan *sor-singgih basa* sehingga mereka beranggapan bahwa *sor-singgih basa* tersebut tidak mutlak untuk diketahui dan dipelajari.

Selain itu, faktor pendidikan (sekolah) yang menyediakan alokasi waktu yang sangat minim untuk dapat memberikan pelajaran bahasa daerah (BB) yang lebih mendalam, faktor politik bahasa nasional yang menganjurkan penggunaan BI sebagai B1 dalam lingkungan dan dunia pendidikan, dan faktor kemajuan teknologi, informasi dan komunikasi yang setiap saat dimunculkan dengan menggunakan bahasa perhubungan internasional (bahasa Inggris).

4. Simpulan

Kajian ini menyimpulkan bahwa kedwibahasaan komunitas remaja Bali merupakan kedwibahasaan yang subtraktif, karena sebagai masyarakat penutur BB yang lebih banyak memilih menggunakan ragam BBL daripada ragam BBA kepada mitrawicara, termasuk kepada Tuhan. Hal ini menunjukkan terjadi fenomena kebocoran diglosia ragam BBA oleh BBL yang seharusnya digunakan kepada mitrawicara yang lebih tua, dari golongan triwangsa, dan kepada mereka yang patut untuk dihormati dan dimuliakan. Hal ini mengakibatkan terjadi fenomena campur kode dan alih kode yang tak mampu untuk ditutupi, baik dalam ragam tulis maupun lisan. Fenomena-fenomena yang terjadi pada komunitas remaja Bali tersebut dikarenakan faktor lingkungan pergaulan, keluarga, pendidikan, dan teknologi, sehingga peran serta berbagai golongan masyarakat Bali dalam pembinaan, termasuk pengajaran BB lebih mendalam mutlak diperlukan.

Daftar Pustaka

Fasold, R. 1984. *The Sociolinguistics of Society.* Oxford: Basil Blackwell

Gumperz, John. 1982. *Language and Social Identity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kersten S.V.D, J. 1984. *Bahasa Bali: Tata Bahasa dan Kamus Bahasa Lumrah.* Ende-Flores: Nusa Indah.

Parwati, S. A. P. Eny 2011. "Kebertahanan Bahasa Bali Komunitas Remaja Kuta, Badung" (Tesis). Denpasar: Universitas Udayana.

Romaine, Suzanne. 1995. *Bilingualism.* Second Edition. Oxford: Blackwell.

Saville-Troike, Muriel. 2006. *Introducing Second Language Acquisition.* Cambridge University Press.

Dekadensi Moral dalam Berbahasa (Refleksi Terhadap Eksistensi Penggunaan Bahasa Mbojo)

Sri Maryani
PBSID FKIP Universitas Muhammadiyah Mataram

Abstrak

Bahasa bukanlah sekedar menjadi identitas bagi para penuturnya, melainkan di dalamnya *terintegrasi* nilai-nilai kearifanyang bermakna bagi kelangsungan hidup suatu etnis, suka, dan bangsa. Berdasarkan persepsi tersebut, maka tulisan ini bertujuan untuk mengulas fakta kemerosotan moral sebagai akibat dari gejala sikap negatif suatu masyarakat tutur terhadap bahasa*Mbojo* yang telah diketahui sebagai Bahasa Ibu (B1) bagi kelompok etnis yang bermukim di *teretorial* wilayah kabupaten dan kota Bima, serta kabupaten Dompu pulau Sumbawa provinsi Nusa Tenggara Barat (NTB). Tulisan sederhana ini akan mendeskripsikan *realitas* berbahasa pada masyarakat tutur bahasa *Mbojo* yang nampaknya dari generasi ke generasi telah mengalami perubahan sikap (mengarah pada sikap negatif). Hemat penulis, sikap negatif yang ditunjukkan oleh masyarakat tutur bahasa *Mbojo* tersebut tidak hanya sekedar berdampak pada potensi punahnya bahasa, tetapi juga menyandera moral generasi (penutur bahas *Mbojo*).Oleh karena itu, dalam tulisan ini tersaji uraian tentang; (1) bahasa *Mbojo* berada diambang kepunahan, dan (2) eksistensi bahasa *Mbojo* jaminan moral generasi. Tulisan ini adalah *refleksi* terhadap eksistensi penggunaan bahasa *Mbojo,* dengan judul *'Dekadensi Moral dalam Berbahasa'* .

Kata kunci:dekadensi moral, berbahasa, dan eksistensi penggunaan bahasa Mbojo

1. Pendahuluan

Bahasa adalah instrumen utama dalam interaksi kehidupan sosial. Dalam konteks Keindonesiaan, kini kita mengenal adanya bahasa daerah sebagai identitas kedaeran yang merupakan konsekwensi dari adanya keragaman suku bangsa,dan bahasa Indonesia yang berkedudukan sebagai bahasa nasional dan bahasa negara merupakan konsekwensi sikap politik bangsa, serta kita juga dihadapkan dengan bahasa Inggris dan bahasa Asing lainya guna ikut berpartisipasi dan berkompetisi mengembangkan dan meningkatkan kemampuan dan pengetahuan dibidang ilmu pengetahuan dan teknologi. Dengan demikian, maka dalam interaksi kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia pada umumnya dihadapkan dengan adanya fakta sosial yang kita kenal dengan peristiwa kontak bahasa.

Bahasa *Mbojo* sebagai salah satu bahasa daerah adalah bahasa yang eksistensinya cenderung menjadi bahasa Ibu (B1) bagi masyarakat tutur yang hidup dan bermukim di pulau sumbawa, khususnya kabupaten Bima, kota Bima, dan kabupaten Dompu, provinsi NTB. Seperti bahasa-bahasa daerah yang lain bahasa *Mbojo* juga mengemban fungsi-fungsi ideal, yaitu sebagai lambang identitas dan kebanggaan etnik, serta sebagai sarana komunikasi intraetnik. Fungsi-fungsi ini secara perlahan-lahan nampaknya mengalami pengurangan terutama pada generasi sekarang. Oleh karena itu, mestinya ada upaya sistematis dan kontinu oleh semua pihak untuk menjaga dan melestarikan, agar bahasa *Mbojo* mengalami pemertahanan dan dapat diselamatkan dari ancaman kepunahan.

Persepsi punahnya bahasa *Mbojo* bukanlah sekedar mengancam bahasa dan kebudayaan lokal suatu suku bangsa di nusantara, melain berdampak luas pada tatanan kehidupan sosial lainya. Sebagaimana yang dikatakan Holmes (1992), bahwa tidak sesuatupun yang bisa memberikan keuntungan yang lebih besar demikian kan meningkatkan

pemahaman antarkelompok dan mewujudkan keuntungan yang lebih besar dalam bentuk orisinalitas, kreativitas, dan kebihnekaan.Dalam kontek memaknai pendapat di atas, maka lebih dari itu, menurut hemat penulis peristiwa punahnya suatu bahasa dapat berdampak pada kemerososotan (*dekadensi*) moral generasi penutur bahasa tersebut.

2. Pembahasan

2.1 BahasaMbojoBerada di Ambang Kepunahan

Kepuanahan, pemertahanan, dan pergeseran bahasa adalah dampak kontak bahasa yang selalu berdampingan dalam konteks berbahasa. Hal ini berarti, jika suatu bahasa telah mengalami pergeseran, maka bahasa tersebut tidak mengalami pemertahan, dan itu berarti bahasa tersebut sedang terancam punah. Bahasa *Mbojo* kini sedang berada di ambang kepunahan, kesimpulan ini dilontarkan berdasarkan realitas berbahasa yang diperlihatkan oleh generasi penutur bahasa *Mbojo* masa kini. Generasi Bima (kota dan kabupaten), serta Dompu kini telah memperlihat sikap negatinya terhadap bahasa *Mbojo.* Hal ini disebabkan oleh adanya persepsi yang keliru tentang sikap berbahasa daerah yang dianggap sebagai sebuah ciri ketertinggalan dan keterbelakangan status sosial. Fenomena ini adalah fakta yang mengkonfirmasi kebenaran atas apa yang disampaikan oleh Holmes (1992) bahwa punahnya suatu bahasa tidak hanya disebabkan oleh hilang atau punahnya komunitas suatu kelompok (masyarakat tutur) secara keseluruhan, tetapi dapat juga disebabkan oleh sikap tidak suka (gengsi) yang ditunjukkan oleh masyarakat tutur terhadap bahasa tersebut.

Fakta punahnya bahasa daerah, termaksud di dalamnya adalah bahasa *Mbojo* pernah dipulikasikan oleh Depkominfo pada 22 Mei 2007, dengan data bahwa dari 50 bahasa daerah di kalimantan, satu diantaranya terancam punah. Di Sumatera, dari 13 bahasa daerah yang ada, dua diantaranya terancam punah, dan satu telah punah. Namun, di Jawa tidak bahasa daerah yang terancam punah. Adapun di Sulawesi dari 110 bahasa yang ada, 36 bahasa terancam punah, dan satu sudah punah, di Maluku dari 80 bahasa yang ada 22 terancam punah dan 11 sudah punah, di daerah Timur, flores, Bima, dan Sumba, dari 50 bahasa yang ada, 8 bahasa terancam punah. Yang sangat mengejutkan adalah data yang diberikan oleh Frans Rumbrawer dari Universitas Cenderawasih pada tahun 2006, di Papua 9 bahasa dinyatakan punah, 32 bahasa segera punah, 208 bahasa terancam punah.Kenyataan di atas sangat memprihatinkan, karena beberapa bahasa daerah telah punah, serta sebagian besar bahasa daerah kini sedang berada di Ambang kepunahan.

Bahasa *Mbojo*kini masih menjadi alat interaksi masyarakat Bima, dan Dompu. Realitas tersebut sangat menggembirakan, namun kini apresiasi terhadap penggunaan bahasa *Mbojo*sedang mengalami pergenseran. Kini berbahasa *Mbojo* dipandang sebagai prilaku *primitif* oleh generasi tutur, mereka enggan menggunakannya karena dianggap ketinggalan zaman, tidak modern, dan kampungan. Sikap negatif tersebut, kini di topang oleh motivasi orang tua yang sangat tinggi untuk menjadikan bahasa Indonesia sebagai B1 bagi anak-anaknya, serta kurikulum pembelajaran di lembaga-lembaga pendidikan yang tidak mengakomodir pembelajaran bahasa *Mbojo* (hanya pelajaran sejarah *dana Mbojo*). Gejala punahnya bahasa *Mbojo* menjadi sangat memprihatinkan dengan adanya fakta, bahwa masyarakat tutur bahasa Mbojo tidak lagi mengenal (dapat menggunakan/menulis/membaca) aksara *Mbojo*.

Selain itu faktor punahnya bahasa *Mbojo*disebabkan beberapa komponen sebagaimana yang dikatakan oleh Tirto (2014,http://budaya.kampung-media.com),

bahwa faktor kepunahan bahasa lokal adalah: (1) Peran Orang Tua, banyak orang tua mengabaikan bahasa lokal dalam komunikasi keluarganya. Bahasa lokal menjadi bahasa sampingan saja dalam pergaulan bermasyarakat (Apalagi keluarga yag menikah lintas suku dengan bahasa yang berbeda); (2) Generasi Muda, generasi muda cenderung melestarikan bahasa gaul yang baru mereka dengar. Menggunakan bahasa baru menjadi kebanggaan tersendiri dalam pergaulanya; (3) Peran Media, baik media cetak maupun media elektronik tidak mengakomodir peran bahasa lokal dalam menyajikan berita (media telah menjadi 'mekelar budaya' asing); (4) Dominasi Bahasa, Bahasa Indonesia dan bahkan bahasa Asing dianggap lebih tinggi derajatnya hingga membuat bahasa lokal tergerus. Globalisasi dengan segala kemewahan yang telah ditawarkan lebih berkesan superior dan harus dipakai dalam segala bentuk keseharian, dan akhirnya bahasa daerah menjadi turun derajat.

Fakta-fakta tersebut adalah pukulan telak bagi bangsa ini, karena nampaknya telah gagal menyelamatkan Bahasa dan budaya bangsa. Padahal, secara regulasi pemerintah telah memberikan peluang kepada bahasa daerah untuk bertahan sebagai bahasa pertama dan bahasa pergaulan intrasuku. Dalam Undang-undang tentang bendera, bahasa, dan lambang Negara, serta Lagu Kebangsaan, pasal (1) dikatakan, "Bahasa daerah adalah bahasa yang digunakan secara turun-temurun oleh warga negara Indonesia di daerah-daerah di wilayah Negara Kesaruan Republik Indonesia". Kemudian pasal 42, ayat (1) dinyatakan bahwa "Pemerintah daerah wajib mengembangkan, membina, dan melindungi bahasadan sastra daerah agar tetap memenuhi kedudukan dan fungsinya dalam kehidupan bermasyarakat sesuai dengan perkembangan zaman dan agar tetap menjadi bagian dari kekayaan budaya Indonesia."

Realitas berbahasa yang diperlihatkan oleh generasi penutur bahasa *Mbojo*seperti yang dijelaskan di atas adalah gejala kepunahan terkonfirmasi secara teoritis, seperti padangan Grimes , yang mengatakan sebab utama kepunahan bahasa-bahasa adalah kerena para orang tua tidak lagi mengajarkan bahasa ibu kepada anak-anaknya. Pendapat lain juga disampaikan oleh Landweer, menurutnya sebab lain punahnya suatu bahasa bukan karena penuturnya berhenti bertutur, melainkan akibat dari pilihan penggunaan bahasa sebagian besar penuturnya (http://vinianisya.blogspot.com).

2.2 Eksistensi BahasaMbojoJaminan Moral Generasi

Bahasa *Mbojo* adalah alat komunikasi dan insrumen dalam interaksi sosial masyarakat Bima dan Dompu, mestinya. Fakta mengenai gejala pengingkaran terhadap penggunaan bahasa *Mbojo*sebagai B1 bagi generasi penutur bahasa tersebut sangat disayangkan.Realitas pengingkaran berbahasa, menurut penulis adalah pintu masuk untuk menelaah eksistensi berbahasa sehingga diperoleh kesimpula, bahwa 'bahasa *Mbojo* sedang berada di ambang kepunahan'. Dengan demikian, pada bagian ini penulis kaitkan antara eksistensi bahasa dalam hal ini adalah bahasa *Mbojo*yang dikaitkan dengan *moral*genarasipenutur bahasa *Mbojo*.

Brown dan Yule (1986), mengatakan bahwa berkomunikasi menggunakan bahasa dalam kerangka sosial budaya yang telah mereka miliki dan berkembang sesuai dengan dinamika perubahan suasana dalam komunikasi tersebut. Holmes (1992), bahwa dalam interaksi sosial, sesuai dengan norma sosial dan budaya yang berlaku, tuturan diutarakan penutur untuk memperlakukan secara santun lawan tutur. Pendapat lain yang senada dengan itu juga disampaikan oleh Serle (1985) menurutnya, dalam interaksi sosial sesuai dengan norma sosial dan budaya yang berlaku, terutama diutarakan penutur untuk memperlakukan secara wajar dan santun

lawan tutur untuk menciptakan hubungan harmonis, memantapkan, atau memelihara hubungan sosial.

Jika kita cermati pendapat-pendapat di atas, maka dapat kita simpulkan bahwa dalam konteks berbahasa ada kaidah dan norma sosial dan budaya yang harus dipatuhi dalam rangka mewujudkan komunikasi yang wajar, pantas, dan santun sehingga terjalin hubungan sosial yang harmonis. Dengan demikian, norma-norma yang berlaku sebagai konteks dalam interaksi komunikasi tersebut menjadi standar kepatutan (*moral*) bagi para penuturnya. Sebab moral dapat diterjemahkan sebagai ajaran tentang baik buruk yang diterima umumm mengenai akhlak; akhlak dan budi pekerti; kondisi mental yang mempengaruhi seseorang menjadn budi pekerti; kondisi mental yang mempengaruhi seseorang menjadi tetap bersemangat, berani, disiplin, dsb (KBBI, 2003).

Jika ditarik ke dalam konteks berbahasa *Mbojo,* maka akan kita dapatkan sebuah kesimpulan bahwa ancaman kepunahan terhadap penggunaan bahawa *Mbojo*berdama tergerus/merosotnya moral generasi penutur bahasa tersebut.
Ketika sikap negatif ditunjukkan oleh masyarakat penutur bahasa *Mbojo*, maka berarti pula masyarakat tutur tersebut telah mengalami pergeseran bahasa. Sayangnya pergeseran bahasa yang terjadi tersebut, akan diikuti oleh kemerosotan moral, sebab nilai-nilai yang berlaku dalam berbahasa *Mbojo* tidak dapat terkonversi ke dalam konteks berbahasa Indonesia dan/atau bahasa Inggris. Sebagai contoh, dapat kita amati dalam cuplikan percakapan di bawah ini;

No.	Bahasa Mbojo	Bahasa Indonesia
1.	**1.1 Konteks: Muda-Tua** *Pn: Assalamualaikum* *Mt: Walaikumsalam* *Pn: Ta lao bune ta kombi* *Mt: Nahu lao di uma la Hae (Haerudin)* **1.2 Konteks: Tua-Muda** *Pn: Assalamualaikum* *Mt: Walaikumsalam* *Pn: Lao bune* *Mt: mada lao di uma la Heo (Haerudin)*	Pn: Assalualaikum Mt: Walaikumsalam Pn: Mau kemana Mt: ke rumanya Haerudin
2.	**2.1 Kontek: Muda-Tua** *Pn: santabe ta lu'u* *Mt: lu'u ulu nggomi* *Pn: de dodo ku mada ma luu ule* **2.2 Kontek:Tua-Muda** *Pn: lu'u ra* *Mt: Santabe lu'u ulu ita* *Pn: mbei cai nahu ma lu'u ulu*	Pn: Silakan masuk Mt: Masuk duluan kamu Pn: Permisi saya duluan

Jika kita cermati dengan baik kutipan percakapan di atas sangat jelas, bahwa dalam konteks berbahasa *Mbojo,* ada peran kaidah/norma sosial dan kebudayaan sebagai konteks dalam berbahasa. Pada kutipan percakapan 1.1 dan 1.2 adalah percakapan yang substansi materinya sama, namun karena adanya kaidah dan norma maka disampaikan dengan cara/pilihan bahasa yang berbeda, demikian juga pada poin 2.1 dan 2.2.Dengan demikian, maka pergeseran bahasa yang terjadi di

lingkungan kehidupan generasi penutur bahasa *Mbojo*yang pada sisi lain berarti bahwa eksistensi bahasa *Mbojo* sedang berada diambang kepunahan. Jika kepunahan bahasa *Mbojo* benar-benar akan terjadi, maka hal ini berarti akan terjadi *dekadensi* (kemerosotan) moral yang ditunjukkan lewat realitas berbahasa.

3. Penutup

Bahasa daerah adalah bagian dari kekayaan budaya nasional yang harus dijaga. Pelestarian terhadap bahasa adalah suatu keharusan, sebab hal itu berarti sebagai bentuk investasi bagi masa depan generasi.Oleh karena itu, bagi masyarakat penutur bahasa *Mbojo* menjadi sebuah keniscayaan melakukan interaksi sosial intrasuku dengan menggunakan bahasa *Mbojo*. Hal tersebut, tidak berarti harus berpaling dari bahasa Indonesia dan bahasa Asing, namun meski disikapi secara proporsional. Dengan demikian, berbahasa dapat menjamin moral generasi sesuai dengan norma sosial dan norma kebudayaan yang terintegrasi dalam berbahasa.

Demi Pemertahanan bahasa *Mbojo*dan terjaganya moral generasi bangsa ini, maka haruslah ada regulasi dan tindakan *antisipatipatif*. Dengan demikian, ada beberapa pesan yang ingin disampaikan oleh penulis. (1) Bagi para orang tua, Perkenalkanlah kepada anak-anak bahasa daerah sebelum mereka mengenal bahasa Indonesia dan bahasa Asing (diupayakan bahasa Daerah menjadi B1); (2) bagi generasi muda, Jangan pernah merasa malu menggunakan bahasa daerah karena didalamnya ada nilai/norma yang tidak dimiliki oleh bahasa Indonesia atau bahasa lainya; (3) bagi pemerintah/atau lembaga terkait, Buatlah regulasi kebijakan yang dapat menyelematkan bahasa daerah, dalam hal ini adalah bahasa *Mbojo*. Regulasi yang dimaksud adalah menjadikan bahasa *Mbojo* sebagai salah satu mata pelajaran yang dipelajari di lemaba-lembaga pendikan formal. Dengan demikian, berarti ditingkat pergutuan tinggi harus diupayakan ada program studi bahasa *Mbojo*, sebagaiman yang dilakukan terhadap bahasa Bali.

Daftar Pustaka

Brown, Gillian and Geoge Yule. 1986. *DiscourseAnalysis*. Candribge: University Press.

Erwin. 2014. *Negara menghormati dan memelihara bahasa daerah sebagai kekayaan budaya nasional.* http://budaya.kampung-media.com/2014/09/13/jangan-punahkan-bahasa-lokal--5313 (diakses, 26/09/2014).

Fajri, dan Senja. 2003. *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia (Edisi Revisi)*. Jakarta: Difa Publisher.

Holmes, J. 1992. *An Introduction to Sosiolinguistics*. London: Langman.

Nofiani, Anisya. 2012. *Bahasa Daerah di Indonesia Terancam Punah*. http://vinianisya.blogspot.com/2012/03/bahasa-daerah-di-indonesia-terancam.html (diakses, 29/09/2014).

Searle, John R. 1985. *Speect Act: an Assay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Subiyono. 2013. *Terancamnya Eksistensi Bahasa Lokal di Indonesia.* http://sosbud.kompasiana.com/2013/05/19/terancamnya-eksistensi-bahasa-lokal-di-indonesia-561502.html (diakses, 25/09/2014).

Tirto. 2014.*Negara menghormati dan memelihara bahasa daerah sebagai kekayaan budaya nasional.*http://budaya.kampung-media.com/2014/09/13/jangan-punahkan-bahasa-lokal--5313 (diakses, 25/09/2014).

Wardaugh, Ronald.1998. *An Introduction to Sosiolinguistics*. Oxford: BasilBlaekwell Ltd.

Tantangan dan Peluang Pengajaran Bahasa Daerah NTB dalam Perspektif Implementasi Kurikulum 2013[20]

Syaiful Musaddat[21]

Abstrak

Implementasi kurikulum 2013 telah memunculkan kegetiran bagi keberlangsungan pengajaran bahasa daerahkarena dalam struktur kurikulum 2013 tidak ditemukan mata pelajaran bahasa daerah/muatan lokal. Matapelajaran muatan lokal ditumpangkan pada matapelajaran Seni Budaya, Prakarya, dan Penjasorkes.Namun demikian, hal ini mestinya dapat dipandang sebagai tantangan dan peluang pemertahananan pengajaran bahasa daerah/muatan lokal. Dalam perspektif implementasi kurikulum 2013, dapat ditemukan tantangan pengajaran bahasa daerah NTB berupa: (a) bahasa daerah tidak eksplisit dalam struktur kurikulum 2013; (b) dukungan legitimasi yuridis belum maksimal; (c) belum adanya kurikulum daerah tentang pembelajaran bahasa daearah/muatan lokal; (d) tradisi berbahasa/bersastra daerah di NTB semakin jarang ditemukan; dan (e) guru bahasa daerah/muatan lokal di NTB belum banyak. Sementara itu, peluangpengajaran bahasa daerah NTB dalam perspektif implemenatasi kurikulum 2013 berupa: (1) pengajaran bahasa daerah NTB sebagai muatan lokal telah lama dilaksanakan pada tingkat SD sampai SMP; (1) banyak hasil penelitian dan buku-buku bahasa daerah NTB yang telah dan sedang dipublikasikan; dan (3) penguatan karakter peserta didik melalui pengajaran muatan lokal/ bahasa daerah NTB

1. Pengantar

Hasil penyelenggaraan pendidikan pada suatu bangsa sangat menentukan masa depan bangsa dimaksud. Baiknya hasil pendidikan menjadi garansi cerahnya masa depan bangsa, sedangkan jeleknya hasil pendidikan menjadi indikator suramnya masa depan bangsa. Kenyataan telah membuktikan bahwa negara-negara dengan kualitas penyelenggaraan pendidikan yang memadai tumbuh menjadi bangsa yang menguasai dunia.Sementara itu, negara-negara dengan kualitas penyelenggaraan pendidikan yang pas-pasan tumbuh menjadi bangsa yang terbelakang.

Eksposisi di atas telah menggariskan betapa pentingnya kualitas penyelenggaraan pendidikan pada suatu bangsa.Jika ingin menjadi bangsa yang besar dan menguasai dunia, harus menata dan mengembangkan penyelenggaraan pendidikan yang berkualitas.Hal ini pula yang telah disadari oleh bangsa Indonesia sehingga berbagai upaya telah dan terus dilakukan dalam rangka menyediakan penyelenggaraan pendidikan yang berkualitas. Berbagai upaya dimaksud antara lain: pengalokasian anggaran pendidikan samapi 20% dari anggaran APBN, penyempurnaan dan penerbitan berbagai peraturan perundang-undangan dalam mendukung peningkatan kualitas pendidikan, peningkatan kualitas tenaga pendidik secara terus-menerus melalui berbagai program pelatihan, dan implementasi kurikulum 2013.

Melaluiimplementasi kurikulum 2013, diharapkan kualitas penyelenggaraan pendidikan di Indonesia akansemakin meningkat.Dengan diimplementasikannya

---

[20] Makalah disajikan pada Kongres Bahasa Daerah yang diselenggarakan di Hotel Lombok Garden pada tanggal 14 -15 Oktober 2014 oleh Kantor Bahasa NTB.

[21] Penulis adalah Dosen pada Program Studi Pendidikan Bahasa, Sastra Indonesia, dan Daerah FKIP Unram.

Kurikulum 2013, Generasi Emas Indonesia pada tahun 2045 diharapkan akanterwujud. Tentu ini adalah keinginan yang sangat mulia.Namun demikian, di balik tugas mulia ini terselip sebuah kegetiran bagi keberlangsungan pengajaran bahasa daerah di sekolah-sekolah.

Sejak awal wacana implementasi kurikulum 2013 dilemparkan ke publik, terjadi berbagai penolakan terutama dari kalangan guru, pemerhati, dan penggiat bahasa dan sastra daerah.Awal tahun 2013, seperti diberitakan sejumlah media masa nasional, di sejumlah wilayah Indonesia terjadi penolakan implementasi kurikulum 2013 karena dianggap akan membunuh bahasa daerah. Iwan Hermawan dari Forum Aksi Guru Indonesia (FAGI) Kota Bandung, seperti yang dikutip *Antara*, mengatakan, "Salah satu poin di dalam Kurikulum 2013 yang akan membunuh keberadaan bahasa daerah yakni poin peniadaan mata pelajaran muatan lokal (mulok). Kurikulum baru ini, akan mengintegrasikan pelajaran bahasa daerah (mulok) ke dalam pelajaran seni budaya, prakarya, dan olah raga (www//lenterakecil.com diakses tanggal 6 Oktober 2014).

Namaun demikian, implementasi kurikulum 2013 yang memunculkan kegetiran bagi keberlangsungan pengajaran bahasa daerah di sekolah-sekolah ini harus dipandang sebagai sebuah tantangan.Bahkan, bila memungkinkan, harus dapat ditemukan peluang yang dapat dimanfaatkan agar eksistensi pengajaran bahasa daerah dapat terus dijaga. Oleh karena itu, melalui tulisan ini, akan disajikan beberapa pemikiran terkait dengan tantangan dan peluang pengajaran bahasa daerah NTB dalam perspektif implementasi kurikulum 2013.

2. Pembahasan

Sebagaimana telah disebutkan di atas bahwa tulisan ini akan mencoba menguraikan bebarapa tantangan dan peluang pengajaran bahasa daerah dalam pespektif implementasi kurikulum 2013. Namun demikian, sebelum sampai pada pembahasan mengenai tantangan dan peluang dimaksud, ada baiknya akan dijasikan dahulu skelumit tentang strategi implementasi kurikulum 2013. Dalam hal ini, terutama yang nantinya menjadi akar munculnya tantangan dan peluang pengajaran bahasa daerah, termasuk bahasa daerah NTB.

2.1 Strategi Implementasi Kurikulum 2013

Uraian tentang implementasi kurikulum pada bahasan ini terutama terkait dengan hal-hal yang nantinya menjadi akar munculnya tantangan dan peluang pengajaran bahasa daerah, termasuk bahasa daerah NTB.Strategi implementasi kurikulum 2013 telah disepakati dan dilaksanakan oleh instansi terkait (kemendikbud) secara ketat sejak awal tahun 2013.Adapun deskripsi wujud strategi implementasi dimaksud dapat dicermati pada beberapa kegiatan, yaitu (1) Pelaksanaan kurikulum di seluruh sekolah dan jenjang pendidikan dimulai bulan Juli 2013 untuk Kelas I, IV, VII, dan X; bulan Juli 2014 untuk Kelas I, II, IV, V, VII, VIII, X, dan XI; dan bulan Juli 2015 untuk semua jenjang dan kelas (I – XII); (2) Pelatihan Pendidik dan Tenaga Kependidikan, dari tahun 2013 – 2015; (3) Pengembangan buku siswa dan buku guru dari tahun 2012 – 2014; (4) Pengembangan manajemen, kepemimpinan, sistem administrasi, dan pengembangan budaya sekolah (budaya kerja guru) terutama untuk SMA dan SMK, dimulai dari bulan Januari – Desember 2013; dan (4) Pendampingan dalam bentuk Monitoring dan Evaluasi untuk menemukan kesulitan dan masalah implementasi dan upaya penanggulangan: Juli 2013 – 2016 (Kemendikbud, 2014).

Meskipun demikian ketatnya rancangan strategi implementasi kurikulum 2013, sampai saat ini ditemukan sejumlah masalah.Menurut sejumlah kalangan, masalah-

masalah dimaksud terkait dengan dua hal utama, yaitu pendistribusian buku guru dan buku siswa yang belum sepenuhnya sampai ke sekolah-sekolah dan pelatihan guru yang belum merata (Kore, 2014).

Di samping itu, terdapat sejumlah tantangan dalam rangka implementasi kurikulum 2013. Menurut Wildan (2014:38), tantangan implementasi kurikulum 2013 berupa: (a) Ketersediaan sarana dan prasarana pendidikan yang memadai, seperti ruang kelas, lab, media, buku siswa, buku guru; (b) Kompetensi guru dalam melaksanakan pembelajaran dengan pendekatan saintifik; (c) Kompetensi guru dalam membawa KI-3, KI-4 ke KI-1 dan KI-2; (d) Kebosanan guru, karena beberapa tema yang semula hanya 2 JP menjadi 4 minggu (M) x 26 jam pelajaran (JP); dan (e) Sistem Ujian Nasional yang lebih banyak aspek kognitifnya.

2.2 Tantangan dan Peluang Pengajaran Bahasa Daerah dalam Perspektif Implementasi Kurikulum 2013

2.2.1 Tantangan Pengajaran Bahasa Daerah dalam Perspektif Implementasi Kurikulum 2013

a. Bahasa daerah tidak eksplisit dalam struktur kurikulum 2013

Dalam hal struktur Kurikulum 2013, keberadaan bahasa daerah (termasuk bahasa daerah NTB) terkesan didiskreditkan.Mata pelajaran Bahasa Daerah NTB yang selama ini dikategorikan sebagai mata pelajaran muatan lokal berada pada posisi tidak jelas. Pada struktur Kurikulum 2013 memang dimunculkan mata pelajaran Muatan Lokal, namun pemuatannya hanya 'ditumpangkan' pada mata pelajaran tertentu (numpang pada mata pelajaran seni budaya, prakarya, dan oleh raga). Lebih dari itu, alokasi waktu yang disediakan untuk mata pelajaran yang ditumpangi tergolong minim. Hal ini akan mengakibatkan mata pelajaran muatan lokal (bahasa daerah NTB) akan sangat sulit memperoleh tempat. Penjelasan mengenai hal ini dapat dicermati pada uraian berikut.

1) Pada struktur kurikulum SD, mata pelajaran muatan lokal ditempelkan pada komponen kelompok B yang terdiri atas dua mata pelajaran, yaitu 1) Seni Budaya dan Prakarya dan 2) Pendidikan Jasmani dan Olahraga. Menurut Nuh (2013: 70), mata pelajaran Seni Budaya dan Prakarya (termasuk muatan lokal) diberikan pada kelas I sampai dengan kelas III sebanyak 4 jam pelajaran (JP) , sedangkan untuk kelas IV hingga kelas VI diberi alokasi waktu 5 JP. Selanjutnya, mata pelajaran Pendidikan Jasmani, Olah Raga dan Kesehatan/Penjasorkes (termasuk muatan lokal) diberikan pada kelas I sampai dengan kelas VI sebanyak 4 JP.
2) Struktur kurikulum SMP juga menyisipkan mata pelajaran muatan lokal pada tiga mata pelajaran lain, yaitu 1) Seni Budaya (termasuk mulok), 2) Penjasorkes (termasuk mulok), dan 3) Prakarya (termasuk mulok). Masing-masing diberi alokasi waktu 3 JP untuk Seni Budaya, 3 JP untuk Penjasorkes, dan 2 JP untuk Prakarya (Nuh, 2013:71).
3) Struktur kurikulum Pendidikan Menengah (SMA/MA/SMK) lebih parah lagi. Menurut Nuh (2013: 72), muatan lokal tetap ditumpangkan pada mata pelajaran Seni Budaya (termasuk muatan lokal); Prakarya dan Kewirausahaan (termasuk muatan lokal); dan Penjasorkes (termasuk muatan lokal). Ketiga mata pelajaran yang semuanya ditumpangi mata pelajaran muatan lokal itu diberikan pada kelas X hingga kelas XII yang masing-masing mendapatkan alokasi waktu 2 JP untuk Seni Budaya, 2 JP untuk Prakarya dan Kewirausahaan, dan 3 JP untuk Penjasorkes.

Deskripsi di atas memperlihatkan betapa sulitnya bahasa daerah (muatan lokal) mendapatkan tempat pada implementasi kurikulum 2013. Tidak bisa dipungkiri bahwa mata pelajaran yang ditumpangi muatan lokal/bahasa daerah belum tentu akan rela apabila alokasi waktu untuk mata pelajarannya harus diberikan kepada muatan lokal bahasa daerah.

b. Dukungan legitimasi yuridis belum maksimal.

Pada konteks ini, yang dimasud dengan dukungan legitimasi yuridis adalah adanya peraturan perundang-undangan dan atau peraturan daerah yang mendukung pelaksanaan pengajaran bahasa/sastra daerah.Berikut diuraikan beberapa landasan yuridis pelaksanaan pengajaran bahasa daerah (Wibawa, 2013: 5 – 6).

1) Sumpah Pemuda butir yang ketiga berbunyi "Menjunjung Bahasa Persatuan Bahasa Indonesia", dengan kata "menjunjung tinggi" dan bukan "mengakui" sebagaimana butir pertama dan kedua Sumpah Pemuda, yang berarti mengisyaratkan bahwa "Bahasa dan Sastra Daerah" yang merupakan kekayaan budaya bangsa tetap dipelihara dan dikembangkan oleh negara.
2) UUD 1945 Bab XIII Pasal 32 (2) dinyatakan bahwa Negara menghormati dan memelihara bahasa daerah sebagai kekayaan budaya nasional.
3) Negara telah mewajibkan untuk menanamkan empat pilar kebangsaaan, yakni (1) Pancasila, (2) UUD 1945, (3) Bhinneka Tunggal Ika, dan (4) NKRI. Bhinneka Tunggal Ika memiliki esensi nilai-nilai keetnisan yang menjadi entitas bangsa Indonesia.
4) UU Sisdiknas No. 20 tahun 2003 pasal 33 ayat (2) bahwa bahasa daerah dapat digunakan sebagai bahasa pengantar dalam tahap awal pendidikan apabila diperlukan dalam penyampaian pengetahuan dan/atau keterampilan tertentu.
5) UU Sisdiknas No. 20 tahun 2003 pasal 37 ayat (1) Kurikulum pendidikan dasar dan menengah wajib memuat (a) mata pelajaran bahasa dan (b) muatan lokal. **Dalam penjelasan pasal 37 ayat (1) bahwa bahan kajian bahasa mencakup bahasa Indonesia, bahasa daerah, dan bahasa asing.**
6) **Kurikukum Tingkat Satuan Pendidikan diamanatkan oleh UU No 20 tahun 2003** dan Peraturan Pemerintah RI No 19 tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan bahwa di KTSP secara tegas dinyatakan salah satu mata pelajaran adalah Muatan Lokal berupa Bahasa dan Sastra Daerah sebagai Muatan Lokal yang telah memiliki dampak positif terhadap pelestarian dan pengembangan bahasa dan sastra daerah dan telah memberikan sumbangan nyata pada pembentukan kepribadian bangsa.
7) Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 32 Tahun 2013 tentang Perubahan Peraturan Pemerintah Nomor 19 Tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan, Bab XIA tentang Kurikulum, Pasal 77B, I, J, K, dan N yang secara eksplisit menyebutkan bahasa daerah sebagai muatan lokal.
8) Konferensi IKADBUDI (Ikatan Dosen Budaya Daerah Indonesia) merekomendasikan bahwa bahasa daerah hendaknya dibelajarkan dari SD, SMP, SMA, dan SMK.

Namun demikian, khusus di NTB belum banyak ditemukan peraturan daerah yang secara tegas dan eksplisit menyebutkan perlunya pengajaran bahasa daerah sebaai muatan lokal atau pemertahanan bahasa, sastra, dan budaya daerah. Bandingkan dengan daerah-daerah lain yang telah memiliki sejumlah landasan yuridis, misalnya: 1) Peraturan Daerah Provinsi Jawa Tengah No. 9 tahun 2012 bahwa Bahasa, Sastra, dan Aksara Jawa terus dikajikembangkan dan dilestarikan; 2) Peraturan Daerah Provinsi Jawa Barat Nomor 5 tahun 2003 tentang pemeliharaan

Bahasa, Sastra, dan Aksara Daerah; 3) Peraturan Daerah Provinsi Bali No. 3 tahun 1992 tentang Pembinaan Bahasa, Sastra, dan Aksara Bali; 4) Surat Keputusan Gubernur Jawa Tengah No 423.5/5/2010 tentang Kurikulum Mata Pelajaran Muatan Lokal (Bahasa Jawa) untuk Jenjang Pendidikan SD/SDLB/MI, SMP/SMPLB/MTs negeri dan swasta Provinsi Jawa Tengah; 5) Surat Keputusan Gubernur Jawa Tengah Nomor: 423.5/27/2011 tentang Kurikulum Mata Pelajaran Muatan Lokal (Bahasa Jawa) untuk Jenjang Pendidikan SMA/SMALB/SMK/MA negeri dan swasta Provinsi Jawa Tengah; 6) Surat Keputusan Gubernur Provinsi Jawa Timur No. 188/188/KPTS/013/2005 tentang pembelajaran bahasa Jawa di SD, SMP, SMA, dan SMK; 7) Keputusan dan Amanat Kongres Bahasa Jawa I – V yang selalu memutuskan bahwa diwajibkannya pengajaran Bahasa Jawa dari SD sampai SMA sederajat di tiga Provinsi pemrakarsa kongres Bahasa Jawa (Jawa Tengah, DIY, dan Jawa Timur); 8) Kongres Bahasa Sunda I – IX (1967 – 2012) memutuskan bahwa diwajibkan Bahasa Sunda diajarkan di TK, SD, SMP, SMA, dan SMK; 9) Kongres Bahasa Bali I – VI (tahun 1959 – 2011) merekomendasikan bahwa Bahasa Bali wajib diajarkan di SD, SMP, SMA, dan SMK; 10) Kongres Sastra Jawa I, II, III (tahun 2003, 2007, 2011) merekomendasikan bahasa Jawa diajarkan di SD, SMP, SMA, dan SMK; dan 11) Konferensi Internasional Budaya Sunda I dan II merekomendasikan Bahasa Sunda diajarkan di TK, SD, SMP, SMA, dan SMK (Suyitno, 2014).

Dengan demikain, khusus di NTB, beluam ditemukan dukungan peraturan daerah dalam rangka pemertahanan pengajaran muatan lokal (bahasa daerah NTB), lebih-lebih pasca-implementasi kurikulum 2013.Hal ini patut menjadi catatan yang nantinya dapat dipandang sebagai langkah awal pemertahanan pengajaran bahasa daerah NTB.

c. Belum adanya kurikulum daerah tentang pembelajaran bahasa daearah/muatan lokal (terutama yang telah disusuaikan dengan tuntutan kurikulum 2013).

Sebagai konsekuensi logis belum banyaknya dukungan peraturan daerah dalam rangka pemertahanan pengajaran muatan lokal (bahasa daerah NTB) pasca-implementasi kurikulum 2013, kurikulum daerah tentang pengajaran bahasa daerah sesuai tuntutan kurikulum juga menjadi belum ditemukan. Hal ini juga merupakan tantangan tersendiri di samping tantangan yang lain.

d. Tradisi berbahasa/bersastra daerah di NTB semakin jarang ditemukan.

Akulturasi budaya yang sangat cepat dan tidak mengenal batas waktu, jarak, bahkan generasi membuat pemertahanan budaya lokal makin sulit.Saat ini, aktivitas budaya lokal makin terpojok oleh munculnya budaya-budaya modernis.Sangat jarang ditemukan tradisi-tradisi berbahasa/bersastra di NTB.Lebih-lebih generasi muda sangat jarang yang mau terlibat dalam pemertahanan budaya lokal.Hal ini juga merupakan tantangan yang sangat besar bagi pemertahanan pengajaran bahasa daerah NTB.

e. Guru bahasa daerah NTB belum banyak.

Oleh karena pengajaran bahasa daerah NTB belum menunjukkan konsistensi, baik dari segi yuridis maupun praktis, mengakibatkan keinginan warga NTB untuk menjadi guru bahasa daerah masih sangat jarang.Hal ini berdampak pada sangat minimnya guru bahasa daerah NTB yang tersedia. Namun demikian, Prodi Pendidikan Bahasa, Sastra Indonesia, dan Daerah FKIP Unramakan dapat memberikan solusi masalah ini.

2.2.2 Peluang Pengajaran Bahasa Daerah dalam Perspektif Implementasi Kurikulum 2013

a. Pengajaran bahasa daerah NTB sebagai muatan lokal telah lama dilaksanakan pada tingkat SD sampai SMP.

Salah satu peluang pemertahanan pengajaran bahasa daerah NTB yang patut dimaksimalkan adalah bahwa bahasa daerah/bahasa ibu pernah dikembangkan menjadi bahasa pengantar pada jenjang sekolah dasar (terutama pada kelas-kelas awal).Hal ini telah dilakukan sejak 2006 melalui muatan lokal pada Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (Penelitian dan pengembangan bahan ajar bahasa ibu sebagai pengantar pendidikan di sekolah dasar dilakukan oleh P2BK Unram).Pada pelaksanaan KTSP, hampir semua sekolah pada jenjang SD – SMP di NTB (terutama di Lombok) telah menetapkan pengajaran bahasa Sasak sebagai muatan lokal.

b. Banyak hasil penelitian dan buku-buku bahasa daerah NTB yang telah dan sedang dipublikasikan.

Hal lain yang patut dipandang sebagai peluang pemertahanan pengajaran bahasa daerah NTB adalah banyaknya hasil penelitian NTB dan buku-buku bahasa daerah NTB yang telah dan sedang dipublikasikan oleh instansi terkait seperti Pemda, Kantor Bahasa NTB, P2BK Unram, LSM, dan lain sebagainya. Dalam hal ini, perlu dipikirkan pemanfaatan semua hasil ini sebagai penunjang pengajaran bahasa daerah NTB dalam perspektif implementasi kurikulum 2013.

c. Penguatan karakter peserta didik melalui pengajaran muatan lokal/bahasa daerah NTB

Salah satu kelebihan implementasi kurikulum 2013 adalah penyeimbangan antara aspek kognitif, apektif, dan psikomotor.Dalam hal ini, penguatan nilai-nilai atau karakter peserta didik menjadi target utama karena salah satu kelemahan kurikulum sebelumnya adalah tidak memperhatikan pengembangan karakter peserta didik.Dengan demikian, sebagai konsekuensi logis dari pemberlakuan kurikulum 2013 adalah penyelenggaraan pendidikan karakter.Pendidikan karakter merupakan sebuah usaha untuk mendidik anak-anak agar dapat mengambil keputusan dengan bijak dan mempraktekkannya dalam kehidupan sehari-hari sehingga mereka dapat memberikan kontribusi yang positif kepada lingkungannya (Megawati, 2014:95). Sementara itu, Gaffar (dalam Kesuma, 2013: 5) menjelaskan bahwa pendidikan karakter adalah sebuah proses transformasi nilai-nilai kehidupan untuk ditumbuhkembangkan dalam kepribadian seseorang sehingga menjadi satu dalam prilaku kehidupan orang itu.

Dalam pendidikan karakter, terdapat sejumlah nilai-nilai yang dapat menjadi perilaku/karakter. Nilai-nilai dimaksud dapat dikelompokkan menjadi 3, yaitu nilai yang terkait dengan diri sendiri (berupajujur, kerja keras, tegas, sabar, ulet, ceria, teguh, terbuka, visioner, mandiri, tegar, pemberani, tanggung jawab, disiplin, dll), nilai yang terkait dengan orang lain/makhluk lain (berupa senang membantu, toleransi, murah senyum, pemurah, mampu bekerja sama, komunikatif, peduli, adil, dll), dan nilai yang terkait dengan ketuhanan berupa ikhlas, iman, taqwa, dll. (Kesuma, dkk., 2013: 12).

Selanjutnya, diketahui bahwa terdapat sejumlah karakter yang coba dikembangkan melalui pemberlakukan kurikulum 2013. Karakter-karakter dimaksud, yaitu religius, jujur, toleransi, disiplin, kerja keras, kreatif, mandiri,

demokratis, rasa ingin tahu, semangat kebangsaan, cinta tanah air, menghargai prestasi, bersahabat, komunikatif, cinta damai, gemar membaca, peduli lingkungan, peduli sosial, dan tanggung jawab.

Pada konteks pengembangan karakter peserta didik inilah harus dipandang sebagai peluang pemertahanan pengajaran bahasa daerah.Hal ini tentu tidak lepas dari peran dan fungsi bahasa daerah sebagai peletak dasar nilai-nilai kearifan lokal dalam keluarga dan masyarakat.Dalam hal ini, sumbangsih pengajaran bahasa daerah harus dapat dieksplorasi secara maksimal.Pemanfaatan berbagai teks bahasa/sastra daerah, kegiatan sosial-budaya berbahasa atau bersastra daerah, serta nilai-nilai teladan/kearifan lokal daerah harus dikedepankan.Bila memungkinkan harus didisain sebagai bahan yang dapat dimanfaatkan pada pembelajaran bahasa Indonesia, PKn, IPS, atau bidang studi lainnya.Lebih dari itu, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI, Muhammad Nuh, dalam beberapa kesempatan sering menekankan bahwa pelajaran bahasa daerah sangat penting bagi pendidikan karakter.

3. Penutup

Sebagai catatan penutup, para pengajar, peneliti, pemerhati, dan penggiat bahasa dan sastra daerah perlu segera memikirkan langkah-langkah konkret guna pemertahanan pengajaran muatan lokal bahasa daerah NTB.Lebih-lebih setelah pemberlakuan kurikulum 2013 yang terlalu sedikit memberi ruang pada tumbuh dan berkembangnya pengajaran bahasa daerah. Jika hal ini, tidak disikapi secara serius, lambat laun akan dapat memudarkan bahkan menghilangkan bahasa daerah dimaksud. Bahkan, pada gilirannya akan menghilangkan budaya daerah dimaksud. Hal ini semakin diperparah dengan makin minimnya kegiatan-kegiatan sosial-budaya yang memfasilitasi penggunaan bahasa daerah.Masyarakat NTB pada umumnya sudah mualai beranjak meninggalkan penggunaan bahasa daerahnya, baik di lingkungan keluarga maupun di lingkungan masyarakat. Mereka sudah menganggap diri ketinggalan zaman jika tidak menggunakan bahasa Indonesia atau bahkan bahasa asing.

Adapun langkah-langkah nyata yang dapat diusulkan untuk segera dilakukan dalam rangka pemertahanan pengajaran bahasa daearah NTB setelah implementasi kurikulum 2013 ini antara lain: 1) segera dirumuskan peraturan daerah terkait hal ini, 2) perlu segera dirancang dan dilaksanakanan kurikulum daerah muatan lokal bahasa daerah yang disesuaikan dengan tuntutan kurikulum 2013, 3) perlu dilakukan penataan sarana pendukung termasuk pembuatan buku ajar (buku guru dan buku siswa) untuk pembelajaran bahasa daerah NTB.

Daftar Pustaka

Kemendikbud RI. 2013. *Salinan Lampiran Permendikbud Nomor 67 tahun 2013 tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Sekolah Dasar/Madrasah Ibtidaiyah*. Jakarta: Kemendikbud

--------. 2013. *Salinan Lampiran Permendikbud Nomor 68 tahun 2013 tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Sekolah Menengah Pertama/Madrasah Tsanawiyah*. Jakarta: Kemendikbud

--------. 2013. *Salinan Lampiran Permendikbud Nomor 69 tahun 2013 tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Sekolah Menengah Atas/Madrasah Aliyah*. Jakarta: Kemendikbud

-------. 2013. *Salinan Lampiran Permendikbud Nomor 70 tahun 2013 tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Sekolah Menengah Kejuruan/Madrasah Aliyah Kejuruan*. Jakarta: Kemendikbud

Kore, J. Riwu. 2014. *VIVAnews* "Masalah Implementasi Kurikulum 2013" tanggal 20 Agustus 2014.

Kusuma, D., Cepi Triatna, dan Johar Permana. 2013. *Pendidikan Karakter: Kajian Teori dan Praktik di Sekolah*. Bandung: Remaja Rosdakarya

Megawati, R. 2004. *Pendidikan Karakter; Solusi yang Tepat untuk Membangun Bangsa*. Bogor: IHF

Nuh, Muhammad. 2013. *Pengembangan Kurikulum 2013*. Jakarta: Kemendikbud

Suyitno. 2014. "Sumbangsih Pembelajaran Bahasa Jawa terhadap Pendidikan Karakter dalam Implementasi Kurikulum 2013" Prosiding Seminar Nasional dan Bedah Buku Pendidikan Karakter dalam Implementasi Kurikulum 2013. Hal. 79 – 93.

www//lenterakecil.com *Bahasa Daerah dalam Kurikulum* 2013. diakses tanggal 6 Oktober 2014

Wibawa, S. 2013. "Mengukuhkan Pembelajaran Bahasa, Sastra, dan Budaya Daerah sebagai Muatan Lokal" Makalah disampaikan pada Konferensi Internasional Budaya Daerah III di Universitas Veteran Bangun Nusantara Sukoharjo pada tanggal 7-8 Desember 2013. Sukoharjo: Universitas Veteran Bangun Nusantara

Wildan. 2014. *Bahan Sosialisasi Kurikulum 2013*. Disajikan pada penyegaran instruktur PLPG Rayon 122. Mataram: Unram

Interferensi Bahasa Sasak ke dalam Bahasa Inggris Pedagang Suvenir di Lombok

Taufik Suadiyatno
IKIP Mataram/Genius NTB

Abstrak

Kajian ini mendeskripsikan bagaimana pengaruh bahasa Sasak terhadap bahasa Inggris para pedagang suvenir di Lombok. Pedagang suvenir yang dimaksud dalam tulisan ini adalah mereka yang biasa berjualan di daerah tujuan wisata yang ada di Pulau Lombok seperti pantai Senggigi, Kuta, Gili Trawangan, Gili Meno, dan Gili Air.Data dalam kajianini dikumpulkan dengan menggunakan dua metode, yaitu observasi partisipan dan wawancara. Metode observasi partisipan merupakan metode utama yang digunakan untuk mendapatkan data yang penting dari subjek.Teknik rekaman dan simak catat merupakan teknik yang digunakan dalam mengumpulkan data selama kegiatan observasi partisipan.Hasil dari pengamatan menunjukkan bahwa bahasa Inggris pedagang suvenir di Pulau Lombok memiliki ciri yang khas.Beberapa frase bahasa Inggris yang mereka gunakan terdengar tidak lazim.Begitu juga dengan hal pelafalan, dimana mereka mengalami kesulitan untuk melafalkan beberapa suara konsonan, seperti [f], [v], [θ] dan [ð].Berdasarkan hasil analisis maka dapat disimpulkan bahwa Bahasa Inggris pedagang suvenir di Lombok banyak dipengaruhi oleh Bahasa ibu mereka yaitu bahasa Sasak baik dalam pembentukan frase maupun pelafalan.

1. Pendahuluan

Bahasa merupakan alat komunikasi yang digunakan oleh manusia dalam kehidupan sehari-hari. Dengan menggunakan bahasa maka manusia dapat menjalin hubungan dengan manusia lain secara lancar dalam melakukan proses interaksi sosial.Lebih jelas Wardhaugh (2006: 1) menegaskan bahwa bahasa merupakan alat komunikasi yang digunakan oleh sekelompok orang untuk tujuan tertentu.

Bahasa sebagai alat komunikasi digunakan dalam berbagai macam kegiatan, termasuk kegiatan bisnis.Bahasa cukup menentukan kesuksesan seseorang dalam berbisnis.Begitu juga halnya dengan para pedagang suvenir yang melakukan aktivitas di beberapa tempat lokasi wisata yang tersebar di Pulau Lombok. Mereka bukan hanya dituntut untuk mampu menggunakan bahasa Indonesia dengan baik, tetapi mereka juga tuntut untuk mampu berbahasa Inggris karena tidak sedikit dari wisatawan yang datang berasal dari luar negeri.

Berdasarkan pengamatan penulis, bahasa Inggris para pedagang suvenir terdengar tidak seperti bahasa Inggris yang lazim.Hal ini tampak pada beberapa istilah yang mereka gunakan.Selain itu, perbedaan juga terlihat pada pelafalan bahasa Inggris mereka.Penulis beranggapan bahwa bahasa Inggris para pedagang suvenir dipengaruhi oleh bahasa daerah mereka, yaitu bahasa Sasak.

Brown (2000: 94—97) mengklasifikasikan transfer bahasa menjadi dua yaitu transfer positif dan transfer negatif atau interferensi. Saville and Troike (2005: 16—21) menambahkan bahwa negatif transfer atau interferensi muncul ketika struktur bahasa pertama digunakan dalam ujaran bahasa keduadan penggunaannya tidak sesuaiyang menyebabkan terjadinya kesalahan. Lebih khusus Jendra (2012: 94—97) membagi interferensi bahasa Indonesia dalam bahasa Inggris menjadi; interferensi leksikal, interferensi gramatikal, dan interferensi fonologi.

Menurut pendapat Chaer (1998:159) interferensi pertama kali digunakan oleh Weinrich untuk menyebut adanya perubahan sistem suatu bahasa sehubungan dengan adanya persentuhan bahasa tersebut dengan unsur-unsur bahasa lain yang dilakukan oleh penutur yang bilingual. Interferensi mengacu pada adanya penyimpangan dalam menggunakan suatu bahasa dengan memasukkan sistem bahasa lain. Serpihan-serpihan klausa dari bahasa lain dalam suatu kalimat bahasa lain juga dapat dianggap sebagai peristiwa interferensi. Sedangkan, menurut Hartman dan Stonk dalam Chair (1998:160) interferensi terjadi sebagai akibat terbawanya kebiasaan-kebiasaan ujaran bahasa ibu atau dialek ke dalam bahasa atau dialek kedua.

2. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat dirumuskan masalah sebagai berikut.

1. Bagaimana pengaruh bahasa Sasak dalam pembentukan frase bahasa Inggris pedagang suvenir di Lombok?
2. Bagaimana pengaruh fonologi bahasa Sasak dalam pelafalan bahasa Inggris pedagang suvenir di Lombok?

3. Pembahasan

Hasil dari pengamatan menunjukkan bahwa bahasa Inggris pedagang suvenir di Pulau Lombok memiliki ciri yang khas.Beberapa frase bahasa Inggris yang mereka gunakan terdengar tidak lazim. Contoh frase bahasa Inggris mereka yang khas diantaranya: *"morning price", "friend price", "you go up I go down",* dan lain-lain. Temuan penting yang lain adalah yang berhubungan dengan pelafalan; para pedagang suvenir mengalami kesulitan untuk melafalkan beberapa suara konsonan, seperti [f]. [v], [θ] dan [ð].

1. Frase bahasa Inggris Pedagang Suvenir di Lombok

a. morning price

Secara semantik, *"morning price"* berarti harga pagi yang dalam bahasa Inggris istilah tersebut tidak dikenal. Setelah dianalisis, diketahui bahwa frase tersebut terbentuk karena pengaruh istilah yang berkembang dalam kegiatan dagang yang digunakan oleh masyarakat Sasak yaitu *"penggarus"* atau dalam bahasa Indonesia "penglaris". Para pedagang akan menggunakan frase tersebut kepada para pembeli saat mereka mulai berjualan yang pada umumnya di pagi hari. Karena mereka kesulitan mendapatkan padanan kata yang pas untuk istilah *"penggarus"*, maka mereka menggunakan istilah *"morning price"*. Secara kebetulan mereka akan menggunakan istilah tersebut saat jualan di pagi hari dengan harapan jualan mereka laku. Istilah *"penggarus"* dimaksudkan bahwa harga yang ditawarkan tidak terlalu mahal.

Berikut ini adalah kutipan percakapan seorang pedagang suvenir saat berinteraksi dengan seorang calon pembeli yang berasal dari luar negeri:

(1)
Pedagang : "Hello maybe looking looking?"
Wisman : "No, thank you"
Pedagang : "I give you morning price"
Wisman : "No, thank you"
Pedagang : "Maybe later?"

(2)
...
Wisman : "Okay, I take this one for eighty thousands."
Pedagang : "It's different, much much different."
Wisman : "I really want to lay down." (tamu menaruh sarung).

Pedagang : "Tell me how much? Let's make better price. You make better price, I make better price. Make everybody happy, we both happy. Okay, I give you hundred and thirty as morning price."

...

b. *friend price*

Istilah *"Friend price"* juga muncul dari istilah dalam bahasa Sasak *"ajin batur"* (harga teman). Maksud dari istilah ini tidak jauh berbeda dengan *"harga penglaris"* yaitu harga murah karena pembeli dianggap teman sehingga tidak mungkin diberikan harga yang terlalu mahal.Meskipun istilah ini dipengaruhi oleh istilah bahasa Sasak, tetapi strukturnya menggunakan struktur dan kosakata yang memiliki makna secara literal sama dengan bahasa Inggris. Kalau mereka menggunakan struktur bahasa Sasak, maka akan menjadi *price friend.* Berikut ini adalah contoh penggunaan istilah tersebut dalam komunikasi pedagang suvenir.

...

Pedagang : "How much you want? Tell me your price."
Wisman : "I don't know."
Pedagang : "Okay, mom. Because you stay here for long long time, I give you friend price, I give hundred sixty."
Wisman : "Wow....it's very expensive."

...

c. *go up and go down*

...

Pedagang : "Okay, my friend, I give you one hundred twenty five for one."
Wisman : "Eighty five."
Pedagang : "Come on my friend, little bit up. Okay, I do like this, you little go up and I go down."
Wisman : "Okay, I give you ninety."
Pedagang : "More up. One hundred fifteen."

...

Pada saat proses tawar-menawar, para pedagang suvenir sering menggunakan istilah *"you go up I go down"*. Pedagang biasanya memberikan harga yang mahal kepada pembeli tetapi mereka memberi kesempatan pembeli untuk menawar. Ketika pembeli menawar dengan harga yang jauh lebih rendah dari harapan penjual maka akan terjadi proses tawar-menawar yang cukup alot. Untuk mendapatkan kesepakatan harga, penjual biasanya meminta pembeli untuk menaikkan nilai tawarannya dan sebaliknya penjual menurunkan harga barang mereka dari harga penawaran awal.Kebiasaan tawar menawar tetap muncul ketika para pedagang suvenir melakukan transaksi dengan pembeli yang berasal dari Negara lain.

Jadi, istilah *"you go up I go down"* muncul sebagai proses transfer bahasa daerah ke dalam bahasa Inggris.Jendra (2010: 94-97) mengklasifikasikan interferensi semacam ini ke dalam interferensi leksikal. Adapun frase tersebut sebagai interferensi dari frase bahasa Sasak:*Taeqan-turunan; Side naeqan, tiang nurunan.*

d. *Looking-looking*

Istilah "*looking-looking*" muncul saat para pedagang menawarkan dagangan mereka kepada tamu asing.Sebelum berbicara mengenai harga, mereka mempersilahkan calon pembeli untuk melihat-lihat barang mereka. Hal

semacam ini sudah lazim dalam proses jual beli di budaya orang Indonesia termasuk masyarakat Sasak. Jadi, istilah "*looking-looking*" muncul karena pengaruh tata bahasa.Jendra (2010: 94-97) mengklasifikasikan interferensi semacam ini ke dalam interferensi gramatikal, dimana terjadi proses pengulangan kata.Istilah tersebut muncul sebagai proses interferensi dari istilah bahasa Sasak "*ngengat-ngengat*" (melihat-lihat).

2. Pelafalan Bahasa Inggris Pedagang Suvenir

Secara fonologi, pengucapan bahasa Inggris pedagang suvenir di Lombok sangat dipengaruhi oleh fonologi bahasa Sasak. Contoh temuan pada penelitian ini adalah untuk suara konsonan [f], [v], [θ] dan [ð].. Labiodental frikatif 'f' dan 'v' suaranya seperti suara 'p'contohnya: untuk kata '*fifty*'suaranya menjadi [pɪptɪ], *five*: [pɑɛp], *four*: [pɒr], *forty*: [pɒrtɪ], *different*: [dɪpərən], *for*: [pɒr], *friend*: [prɛn], *father*: [pɑdər], *have*: [hɛp]. Pengecualian untuk kata-kata seperti: *very, every* dan *even*, labiodental frikatif '(v)' menjadi seperti suara 'b' [bɛrɪ], [ɛbərɪ], [ɪbən].Tabel di bawah ini menunjukkan bagaimana perbedaan pelafalan suara konsonan bahasa Inggris antara pedagang suvenir dan pelafalan sesuai dengan ejaan yang digunakan di Negara Inggris yang disebut dengan *Received Pronunciation*.

PS	Simbol(RP)	Example
P	P	Pen
	F	fifty, five, father, fun, finish, for, four, etc
	V	View
B	B	big, brother
	V	very, every, even
T	T	tell, ten
	θ	thirteenth, three, thank, thing, think
D	D	die, day
	ð	then, this, that
K	K	Camera
G	G	Good
C	tʃ	Church
S	S	six, seven
Z	Z	Zoo
S	ʃ	Ship
	3	Measure
H	H	hundred
M	M	Moon
N	N	Nine
ŋ	ŋ	Sing
L	L	Like
R	R	Run
J	J	Yellow
W	W	Wine

Keterangan: PS= Pedagang Suvenir

RP= *Received Pronunciation* (Inggris British)

Untuk frikatif dental – [θ] dan [ð] – sama seperti suara [t] dan [d], sehingga kata *three* menjadi [trɪ] dan*then* = [dɛn]. Pada posisi syllable-final, *-th* diucapkan seperti

suara -t[t], contoh: kata *with* dan *birth* diucapkan secara berturut-turut menjadi [wɪt] dan[bət]. *Without* diucapkan menjadi suara [d] pada suara [ð] yaitu [wɪdɑʊt], *father*: [pɑdər], mother: [mɑdər]. Jadi, seluruh pedagang suvenir di Lombok tidak bisa melafalkan suara [θ] dan[ð]; *mouth*:[mɑʊt], *think*: [tɪŋ], *thank*: [tɛŋ], *mother*: [mɑdər],*the*:[də].

4. Simpulan

Setelah dialisis maka dapat disimpulkan bahwa Bahasa Inggris pedagang suvenir di Lombok banyak dipengaruhi oleh Bahasa ibu mereka yaitu bahasa Sasak baik dalam pembentukan frase dan kalimat yang berbasis penyampaian makna yang fungsional serta cara pelafalan. Hal tersebut bisa dilihat dari uraian di atas dimana tampak jelas bagaimana kaidah-kaidah bahasa Sasak yang dikaitkan dengan budaya lokal memengaruhi bahasa Inggris pedagang suvenir yang ada di Pulau Lombok.

Daftar Pustaka

Brown, H, Douglas. 2000. *Principle of Language Teaching and Learning.* San Fransisco: San Fransisco State University, Longman.

Chaer, Abdul. 1998.Tata Bahasa Praktis Bahasa Indonesia. Jakarta: Rineka Cipta.

Jendra, Made Iwan Indrawan. 2012. *Sociolinguistics*. Yogyakarta: Graha Ilmu

Saville, Muriel, and Troike. 2006. *Introducing Second Language Acquisition*. New York: Cambridge University Press.

Wardhough, Ronald. 2006. *An Introduction to Sociolinguistics* (5th ed.). Victoria: Blackwell Publishing.

Memahami Bahasadan Budaya Sasak: Sebuah Analisis Sistemik Fungsional Bahasa terhadap Percakapan Formal dan Informal dalam MasyarakatSasak

Zamzam Hariro
Kantor Bahasa Provinsi Nusa Tenggara Barat
Jalan dr. Sujono, Kelurahan Jempong Baru, Kecamatan Sekarbela, Mataram
Telepon: (0370) 6647388, Faksimile: (0370) 623539

Abstract

This study aims at understanding Sasak language by using Systemic Functional Analyisis. Systemic Functional Language analysis has been used widely to shift paradigm on language research from syntactic to paradigmatic point of view. The reason behind SFL lies on its comprehensive understanding on a language. The language can be unfolded text by text contextually and meaningfully beyond structural encasement, thus the language is a portrait of socio grammatical, syntactical and syntagmatical relationship. Therefore, the SFL is chosen to unfold the informal dialog in Sasak family to figure out deeper and fairer understanding on Sasak Language. The study took samples of monolog and dialog from formal and informal sasak discourse to provide an authentic representation of Sasak language. The study finds some interesting views of Sasak language that can help researchers, translators and others to make more sense of Sasak language discourse. Those finding such as the major presentation of material process and unavailability of relational marker in Sasak language give a new insight in understanding Sasak Language.
Keywords: Sasak language andSystemic Functional Langauge (SFL) Analysis .

1. Pendahuluan

Analisis bahasa dengan menggunakan pendekatan sistemik fungsional bahasa diharapkan akan mampu memberikan gambaran utuh tentang bahasa itu sendiri serta hubungan dengan pemakainya, situasi pada saat pemakaiaannya, media pemakaiannya, dan gambaran mengenai pemakai bahasa itu sendiri beserta kondisi-kondisi sosiolinguistik dan psikolinguistiknya.

Dalam analisis ini, nilai ahir yang akan membingkai gambaran mengenai hasil analisis sistemik fungsional bahasa terhadap perckapan informal dalam bahasa sasak dirumuskan dalam bentuk nilai budaya etnis Sasak yang tercermin dalam wacana dialog dan nilai budaya yang berhubungan dengan hakikat hubungan manusia dengan manusia yang tercermin dalam dialog.

Permasalahan yang dikaji dalam tulisan ini adalah bagaimana suatu percakapan dapat memberikan gambaran utuh terhadap pemakai bahasa itu sendiri dan hubungannya dengan situasi pemakaiannya, media pemakaiannyabeserta kondisi-kondisi sosiolinguistik dan psikolinguistiknya.

2. Kerangka Teori

Pengikut terkini dari teori *Systemic* adalah Halliday yang memulai penelitiannya pada awal tahun 1960an (1963, 1965). Beliau beranggapan bahwa representasi gramatikal dan fonologikal dapat dibebaskan dari kekangan struktur. Setelah mereka terbebas dari "pelokalisasian", mereka dapat berfungsi secara "*prosodically*" atau sesuai aturan, dimanapun memungkinkan. Perpindahan orientasi ke konsep paradigmatik

menambah dimensi kedalaman waktu, sehingga semakin mudah menghubungkan bahasa 'pada saat digunakan' dengan bahasa yang sedang dipelajari; dan dapat membantu teori dalam mengembangkan bahasa secara refleksi dan aksi – sebagai sumber pengetahuan dan intervensi pada proses linguistik. Tokoh sentral dari *Systemic Functional Language* M.A.K. Halliday (1963) menjelaskan pengertian SFL sebagai berikut.

> It is functional in the sense that it is designed to account for how the language is **used**. Every text [...] unfolds in some context of use [...]. A functional grammar is essentially a _natural' grammar in the sense that everything in it can be explained, ultimately, by reference to how
>
> language is used (Halliday 1985/1994: xiii, emphasis in the original).
>
> Makna fungsional dalam pengertian bahwa SFL didesain untuk menilai bagaimana bahasa digunakan.Setiap teks diurai berdasarkan pada konteks dalam pemakaiannya. Fungsi gramatikal pada dasarnya adalah struktur alamiah dalam pengertian bahwa sekecil apapun dalam bahasa itu bisa dimaknai, dengan tetap mempertimbangkan bagaimana bahasa itu digunakan. (Halliday, 1985/1994: xiii, sesuai dengan aslinya).

3. Metode Penelitian

Tidak semua aspek kajian fungsional dari Halliday akan dipakai untuk menganalisa percakapan dalam bahasa Sasak. Secara garis besar kajian ini akan dibagi dua; yang pertama adalah kajian pengenalan fungsioanal bahasa dan yang kedua adalah kajian pada kerangka utama berupa **garis makna** yang menjadi landasan kajian teori fungsional yang juga akan menjadi fokus dalam kajian penelitian ini.

Pada bagian pertama, kajian diawali dengan melihat kelas dan fungsi dalam bahasa Sasak, kemudian identifikasi subjek, aktor dan *theme*.Selanjutnya pada bagian kedua pada tataran klausa sebagaimana digambarkan pada matrik gambar 1.

3.1 Theme, Subjek, Aktor

Coba kita lihat contoh klausa dalam bahasa Sasak berikut _*Amaq Isah bedoe tangkong baru'*. Dengan melihat pola kalimat sebelumnya, kita akan sependapat kalau Subjek dalam kalimat di atas adalah Amaq Isah.Jadi apa sesungguhnya Subjek itu? Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia dijelaskan bahwa Subjek itu adalah; 1.Pokok pembicaraan; pokok pembahasan; (*theme*), 2. Bagian klausa yang menandai apa yang dikatakan oleh pembicara; pokok kalimat (*subyek).* 3. Pelaku (*actor*). Sedangkan Halliday (1996) membagi pengertian Subjek menjadi tiga;

i. Sesuatu yang konsen kepada pesan.
ii. Sesuatu yang ditugasi menempati posisi itu (yakni padanya terdapat kebenaran sebuah argumen).
iii. pelaku dari aksi.

Selanjutnya Halliday memetakan makna subjek dalam klausa menjadi tiga yakni subjek psikologis, subjek gramatikal dan subjek logis, sebagai berikut:

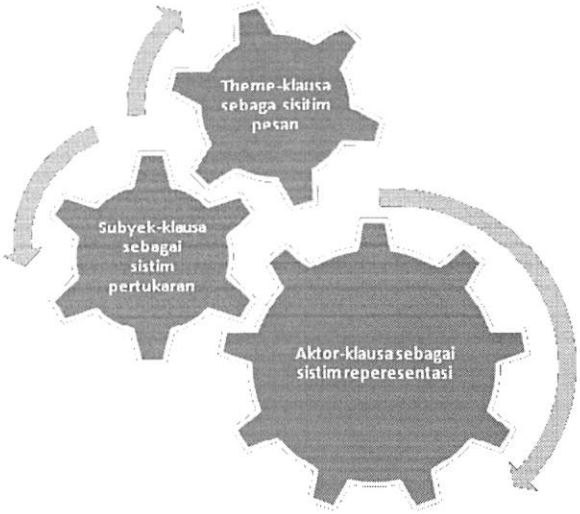
(i). Subjek Psikologis bermakna _sesuatu yang berfokus pada pesan'. Disebut psikologis karena ia adalah hal pertama yang ada pada kepala penutur ketika memulai memproduksi sebuah klausa. Dalam penelitian ini selanjutnya dikenal sebagai ***Theme.***

(ii). Subjek Gramatikal bermakna _sesuatu yang ditugasi menempati posisi itu'. Disebut gramatikal karena pada saat pembentukan subjek dan predikat, ia menjalin hubungan antar unsur gramatikal; ia dianggap mampu menentukan unsur-unsur gramatikal lain seperti pada kasus nomina dan pronomina yang dapat berfungsi sebagai subjek atau pada kasus dimana verba orang dan jumlah harus

setuju dengan subjek (dalam kalimat bahasa Inggris). Namun subjek gramatikal tidak dianggap mengungkapkan makna apapun.Dalam penelitian ini selanjutnya dikenal sebagai ***Subyek.***

(iii). Subjek Logis bermakna _pelaku dari sebuah aksi'. Disebut logis karena _ia' mempunyai keterkaitannya dengan benda.Berbeda dengan subjek gramatikal yang hanya mempunyai keterkaitan dengan simbol.Dalam penelitian ini selanjutnya dikenal sebagai ***Actor*** (sumber Halliday, 1996:54-56).

3.2 Garis Makna dalam Klausa



A. Theme dalam struktur klausa berfungsi sebagai **pesan** bermakna klausa mempunyai makna sebagai pesan, sekumpulan informasi--theme dalam struktur klausa adalah titik keberangkatan bagi sebuah pesan. Theme adalah sebuah elemen yang dipilih oleh penutur untuk _memfondasikan' apa yang akan dia katakan.

B. Subjek dalam struktur klausa berfungsi sebagai **pertukaran** diartikan transaksi antara penutur dan pendengar; subjek adalah garansi dalam pertukaran. Ia adalah elemen yang digunakan penutur dalam mempertanggungjawabkan keabsahan tentang apa yang akan dia katakan.

C. Aktor dalam struktur klausa berfungsi sebagai **representasi** dalam artian mewakili proses berjalan dalam pengalaman manusia; aktor adalah peserta aktif dalam proses tersebut. Ia adalah elemen yang digunakan oleh penutur untuk menggambarkan si pelaku.
(Halliday, 2006).

4. Pembahasan

4.1 Identifikasi Data Wacana Dialog dalam Rumah Tangga pada Klausa Sebagai Sebuah Pesan

a. Subyek

a.1 Subyek, Theme, Aktor dan Rheme

Subyek, Theme dan Aktor sudah dijelaskan di atas, sementara Rheme adalah bagian dimana Theme dikembangkan. Dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia Theme mempunyai kemiripan seperti pada bahasa Inggris adalah nomina atau grup

nomina: he, they, you, well it.., usually my father...dll. dan bahasa Indonesia: dia, saya, mereka, biasanya, sementara itu Ibu, dll.

Tabel 1. Contoh dalam klausa bahasa Inggris

The duke	has given my aunt that teapot
My aunt	has been given that teapot by the duke
That teapot	the duke has given to my aunt
Theme	**Rheme**

Tabel 2. Contoh dalam klausa bahasa Indonesia

Pak Umar	Membelikan Ayah Sepatu baru
Ayah	**Dibelikan** sepatu baru oleh Pak Umar
Sepatu baru itu	**Pemberian** pak umar **kepada** ayah
Theme	**Rheme**

Tabel 3. Contoh dalam klausa bahasa Sasak

Amaq Isah **ye** Amaq Isah dia	beng Inaq Isah tangkong kasi Inaq Isah baju
Inaq Isah Inaq Isah	**tebeng** tangkong **isiq** Amaq Isah dikasi baju oleh Amaq Isah
Tangkong **ino** Baju itu	**Pengebengan** Amaq Isah ojoq Inaq Isah Pemberian Amaq Isah kepada Inaq Isah
Theme	**Rheme**

Dari ketiga contoh klausa dari tiga bahasa yang berbeda di atas, dapat dilihat bahwa pada dasarnya ketiga bahasa tersebut memiliki cara penyampaian pesan yang sama yaitu penggunaan Theme dan Rheme. Theme adalah hal-hal psikologis yang pertama yang ada di otak pembicara sedangkan Rheme adalah pengembangan dari ihwal psikologis tersebut.Hanya saja dalam bahasa Sasak Theme sering sekali adalah gabungan antara nomina atau grup nomina dengan keterangan penunjuk (ino, ye, sino, dll) kecuali pada kalimat pasif yang dalam bahasa Sasak lebih lazim digunakan.Theme selalu menempati posisi di awal kalimat dan Rheme berada setelah theme yaitu dipisahkan oleh grup nomina atau kalau dalam kalimat majemuk berada setelah anak kalimat.

Kita akan melihat pola yang mungkin sama atau berbeda dalam bahasa Sasak sebagaimana diuraikan dalam sampel berikut ini.

Tabel 4. Data percakapan dari daerah Puyung Lombok Tengah

Senine/Istri:

Bilang jelo	Side	telang bilin bale
	Subyek/aktor	
Theme		Rheme

Bilang jelo	unin Side	pete kepeng
	Subyek/aktor	
Theme		Rheme

Embe ruen	kepeng benang	sak	tepete?
	Subyek		aktor

Theme	Rheme

Mauq cerite	side	girang	jangkong	nine
	Subyek, aktor			
Theme	Rheme			

Ngoneq laeq	aku	dengah	unin	dengan
	Subyek /aktor			
Theme	Rheme			

ateku	panas	maraq	dengan	taeq	uyang
Theme/Subyek	Rheme				

Cobaq	barakt gamak	kakak sak kelampan	aden tenang	ate angen dait pikirang
	subyek			
Theme			Rheme	

Semame/Suami:

Aduh dende	arikku	saq	solah enges.
	Subyek		
Theme		Rheme	

Dendeq girang	patiq raos	unin	dengan.
Theme/Subyek	Rheme		

Muttak	endeng	selapuk	sak unin	dengan,
Theme /subyek/aktor	Rheme			

tulus	ite	ndek	eyak mauk	mangan.
	Subyek /aktor			
Theme		Rheme		

Sak arante	jari	dengan tukang ojek.
Theme /subyek	Rheme	

nine mame	pastinte	eyak	buat doang.
	subyek/aktor		
Theme		Theme	

Muttak	pilek	ruen	dengan	sak eyak	tojek,
Theme /subyek/aktor	Rheme				

embe langan	teyak	mauk	jari	setoran.
	subyek/aktor			
Theme	Rheme			

4.2 Identifikasi Data Wacana Dialog dalam Rumah Tangga pada Klausa Sebagai sistem pertukaran

Tabel 5. Identifikasi Data Wacana Dialog dalam Rumah Tangga pada Klausa Sebagai sistem pertukaran

		Inisiasi [A/B]	Respon	
			Yang diharapkan (C)	Tidak terkontrol (D)
Memberi (M)	**Barang-&-jasa [X]**	**Tawaran** *Silaq leq dalem taoqde Pak* Silahkan di dalam Pak.	**Penerimaan** *Nggih mangkin juluq* Nggih sbentar dulu	**Penolakan** *Leq nike uah* Di sini aja dah
Meminta (N)		**Perintah** *Becatan sekediq periapan te gelis mangan!* Cepatan sedikit biar kita cepat makan!	**Pelaksanaan** *Aok ne wah jari* Ya ini udah jadi	**Penolakan** *Adeng juluq kari semendaq ne!* Sabar tinggal sebentar ini!
Memberi (M)	**Informasi [Y]**	**Pernyataan** *Pegawean tene ye tadah sekat, pede lalo ojok Malesiye.* Pekerjaan di sini sulit, orang2 pada pergi ke Malaysia.	**Tanggapan** *Ye pede doang leq embe-embe.* Sama saja dimana-mana	**Sanggahan** *Ndekne ne sekat, laguk kepeng ye sekedik ajine tene.* Tidak sulit, tapi nilai uang sedikit
Meminta (N)		**Pertanyaan** 1. *Sai aran pelungguh?* Siapa nama anda? 2. *Pire sejelo biese de meuq?* Berapa sehari anda dapat?	**Jawaban** *Jayadin* --	**penegasian** -- *Ndek ne pasti.* Tidak pasti

4.3 Identifikasi Data Wacana Dialog dalam Rumah Tanggapada Klausa sebagai perwakilan

a. Prosess, Partisipan dan Sikon.

a.1 Proses

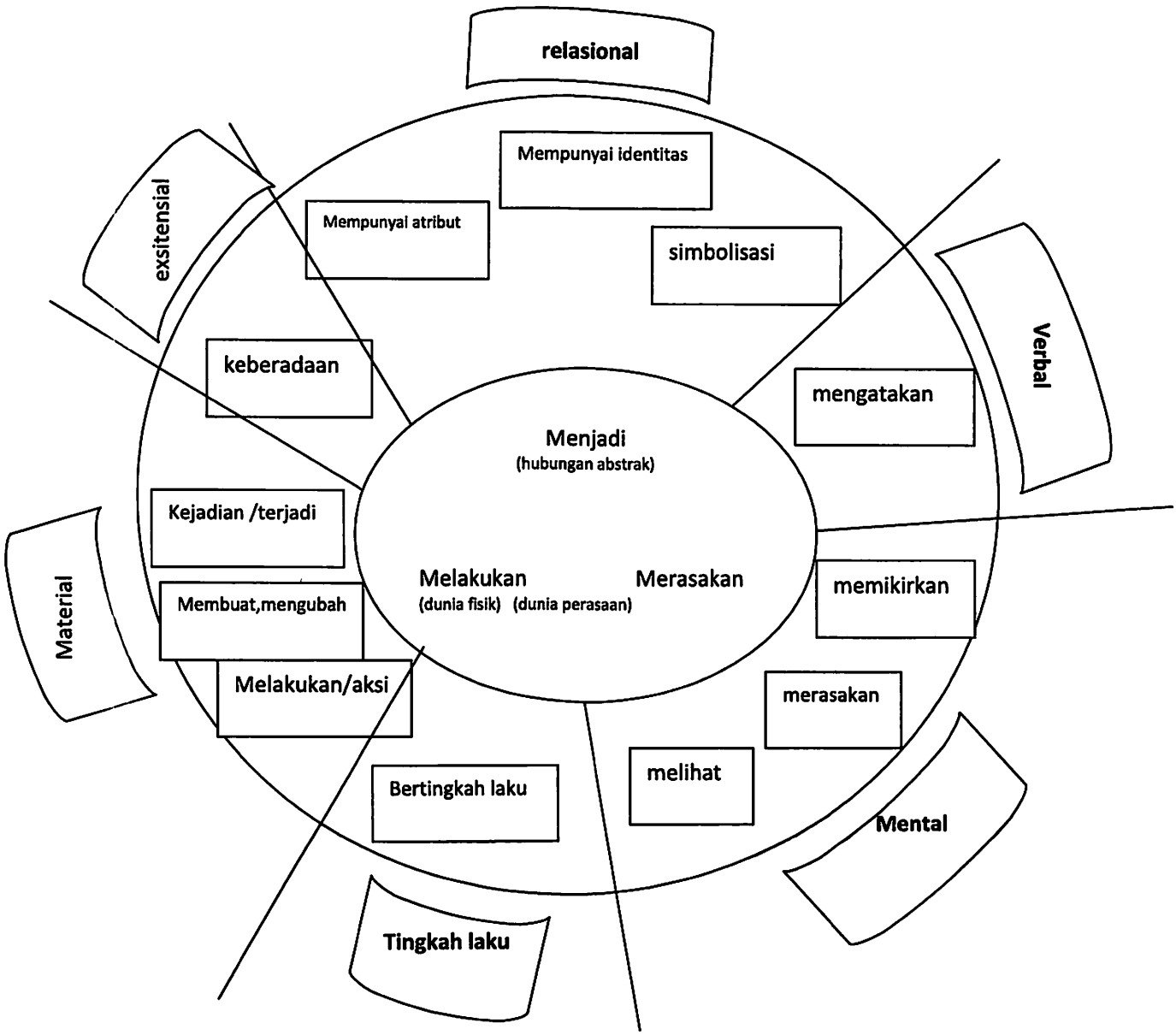
Proses adalah motor dalam sebuah klausa. Dalam setiap klausa atau kalimat pembicara akan selalu mengatakan tentang suatu "proses kejadian". Sehingga sebenarnya kita bisa memilah suatu kalimat berdasarkan proses kejadian tersebut. Proses kejadian itu terdiri atas kejadian, melakukan, merasakan, mengatakan, menjadi atau mempunyai (Halliday dan Matthiessen, 1999).

Tabel 5. Penjabaran tipe proses dapat dilihat dalam table berikut:

Tipe proses	**Contoh (proses+partisipan digarisbawahi; proses ditebalkan, sikon dicetak miring).**
Material (melakukan/kejadian)	Paman **memetik** buah jambu *kemarin*
Tingkah laku (bersikap)	Adik **ngambek***karena tidak dibelikan permen.*

Mental (merasakan, melihat,berfikir)	Amrin **sedih melihat**orang itu*belum makan*
Verbal (mengatakan)	Ibu selalu **berpesan** kepada saya*untuk tidak bicara dengan orang asing*
Relasional (menjadi, berstatus, bersimbol)	Paman bekerja **sebagai** manager dan adiknya **menjadi** polisi
Eksitensional (keberadaan)	Hari ini dia **di Singapura** mungkin besok dia sudah **ada di Amerika**

Gambar 1. Pembagian proses



Percakapan 3.
TGH. L. Suparlan:
Assalamu'alaikum Warrahmatullahi wabarakatuh.

Tiang ngiring niki ape arene harepan lekan keluarge untuk tiang nyampeang sekedar kata-kata takziah. Alhamdulillah tiang, pedere niki Almarhum Bapak tiang pelungguh niki H. Mahrip tiang mudah-mudahan ie dengan bagus jari ie termasuk dengan untung. Angkak inget doang tiang pengendikan gurunte tiang laek bapak maulanesyaikh ie uah tenden dengan bagus mate lamune ngene belek dengan dateng hadir ngatonge nyembahyangine. Sengak lamun dengan ndek bagus mate tiang timakne tampahaangte sempi limolas abot ite datang nike, ndekne arak angente siken geger-geger tiang. Lamun dengan bagus mate tiang ngene uah silak, luek ite niki laguk iye nyebok-nyebok tiang, ito leq mudi taokne melinggih tiang. Ndek ne cere pedas tiang, Alhamdulillah tiang.
Jamaah sekalian Alhamdulillah si meuk pede hadir, ngatong almarhum niki tiang. Jari uah ite si hadir niki, pelinggigde si dateng inaq keke paranku sekedik pahalante tiang si hadir sabar tiang ngiring almukarrom tuan guru tiang, ndekne becat-becat mele ulek bejejengklang Alhamdulillah pahele beleq.

Saya berkenan apa namanya harapan dari keluarga untuk saya menyampaikan sekedar kata-kata takziah. Alhamdulillah saya, pedare almarhum ini Bapak saya anda ini H. Mahrip saya mudah-mudahan dia orang bagus jadi dia termasuk orang yang beruntung. Makanya ingat saja saya apayang dikatakan Maulana Syaikh ini sudah tanda orang yang bagus meninggal kalau segini banyak orang yang hadir, mengantakannya, menyolatkannya. Karena kalau orang yang tidak bagus meninggal biarpun dia menyembelih sebelas sapi malas kita datang ini. Tidak ada perasaan kita yang akan bergairah saya. Kalau orang yang bagus meninggal, begini sudah sila, banyak kita ini tapi dia sembunyi-sembunyi saya.Itu di belakang tempatnya duduk saya.Tidak jelas saya.Alhamdulillah saya.
Jamaah sekalian Alhamdulillah yang dapat hadir, mengantar almarhum saya ini, jadi sudah kita yang hadir ini, anda-anda yang dating ibu-ibu saya kira pahala kita sedikit saya yang hadir sabar saya mengiringi Almukarrom Tuan Guru saya, tidak cepat-cepat mau melangkah pulang. Alhamdulillah pahala besar...

Tabel 6. Contoh tipe **kalimat proses** pada pidato seorang tuan guru di Kotaraja Lombok timur.

Tipe proses	**Contoh (proses ditebalkan)**
Material	Tiang **ngiring** niki ape arene harepan lekan keluarge untuk tiang **nyampeang** sekedar kata-kata takziah. . ....lamun ngene luek dengan **hadir, ngatonge, nyembahyangine**... .... timakne **tampahaangte** sempi limolas.... .... laguk iye **nyebok-nyebok** tiang. to leq mudi taokne **melinggih** tiang. Jamaah sekalian Alhamdulillah si **meuk pede hadir, ngatong** almarhum niki

	tiang....
Tingkah laku	timakne tampahaangte sempi limolas **abot ite datang** nike.... si hadir **sabar** tiang ngiring almukarrom tuan guru tiang... ndekne becat-becat **mele ulek** bejejengklang
Mental	Angkak **inget** doang tiang... ndekne arak **angente siken geger-geger** tiang... pelinggihde si dateng inaq keke **paranku** sekedik pahalante tiang
Verbal	Angkak inget doang tiang **pengendikan** gurunte tiang laek bapak maulanesyaikh ie uah tenden dengan bagus mate lamune ngene belek dengan dateng hadir ngatonge nyembahyangine
Relational	...H. Mahrip tiang mudah-mudahan **ie dengan bagus**, jari **ie termasuk dengan untung**...sengak lamun **dengan ndek bagus.**
Exsistensional	**luek ite** niki.... Ndek ne **cere pedas** tiang

Tabel 7. Contoh tipe **kalimat proses** pada percakapan suami- istri di Puyung Lombok Tengah.

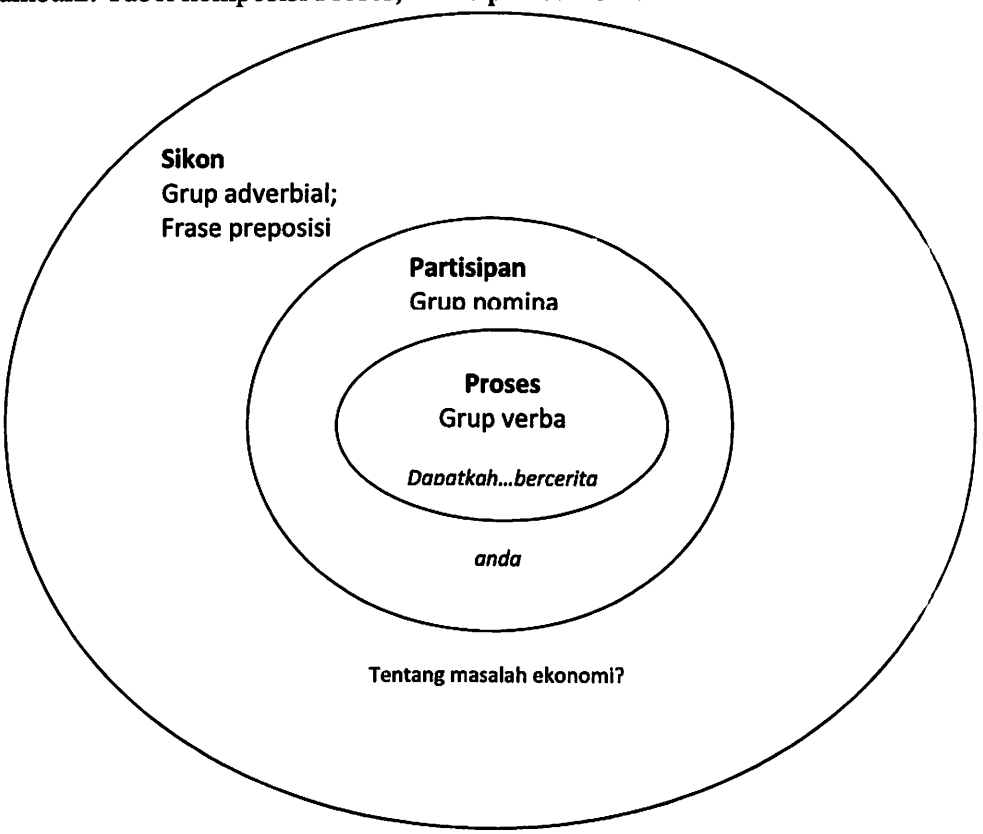
Tipe proses	**Contoh (proses ditebalkan)**
Material	Bilang jelo side telang **bilin** bale. Bilang jelo **unin** side **pete** kepeng. Embe ruen kepeng benang sak **tepete**? Mauq cerite side girang **jangkong** nine. Ngoneq laeq aku **dengah** unin dengan,... Cobaq **baraq** gamaq kakaq saq kelampan, Dendeq girang **patiq** raos unin dengan. Mutteyak **endeng** selapuk sak unin dengan, tulus ite ndeq eyaq **mauq** mangan. .... nine mame pasti teeyaq **buat** doang. Muttaq **pileq** ruen dengan saq eyaq tojek, mbe langan eyaq **mauq** jari setoran.
Tingkah laku	Mauq cerite side **girang jangkong** nine. Dendeq **girang patiq raos** unin dengan. **Muttaqpileq** ruen dengan saq eyaq tojek,
Mental	Ateku **panas** maraq dengan taeq uyang. aden**tenang** ate angen dait pikirang. Dendeq girang **patiq** raos unin dengan. Mutteyak **endeng** selapuk sak unin dengan,
Verbal	bilang jelo **unin side** pete kepeng. **Mauq cerite** side girang jangkong nine. Cobaq **baraq gamaq kakaq** saq

	kelampan.
Relasional	Ateku panas **maraq** dengan taeq uyang. Saq **arante jari** dengan tukang ojek,
Exsistensional	Bilang jelo side **telang bilin** bale. Bilang jelo unin **side pete kepeng**.

b. Partisipan dan Sikon

Partisipan adalah orang atau benda yang terlibat dalam sebuah percakapan.Sedangkan Sikon adalah situasi dan kondisi yang menempel pada sebuah percakapan. Proses, Partisipan dan Sikon dapat diilustrasikan dalam table berikut.

Gambar2. Tabel komposisi Proses, Partisipan dan Sikon dalam Kalimat



Tabel 8. Posisi Proses, Partisipan dan Sikon dalam bahasa Sasak, .

*Senine/*Istri:

Bilang jelo	Side	telang	bilin bale
Sikon	Partisipan	proses	Sikon

Bilang jelo	unin	Side	pete kepeng
Sikon	proses	partisipan	sikon

Embe ruen	kepeng benang	sak	tepete?
Sikon	Partisipan (goal)	Sikon	proses

Mauq cerite	side	girang	jangkong	nine
Sikon	Partisipan	Sikon	proses	Partisipan (goal)

Ngoneq laeq	aku	dengah	Unin dengan
Sikon	partisipan	proses	Partisipan (goal)

ateku	panas	Maraqdengantaequyang.
Partisipan	Sikon	Sikon

Cobaq	barakt gamak	kakak	sak kelampan aden tenangate angen dait pikirang
Sikon	Proses+Partisipan	Partisipan	Sikon

Semame/Suami:

Aduh dende	arikku	saqsolah enges.
Sikon+partisipan	Partisipan	Sikon

Dendeq girang	patiq raos	Unindengan.
Sikon+partisipan	proses	Sikon

Muttak	endeng	selapuk sak unindengan,
Sikon+Partisipan	proses	Sikon

tulus	ite	ndek eyak maukmangan.
Sikon	Partisipan	Sikon

5. Penutup

Dari hasil analisis yang dilakukan terhadap beberapa sampel percakapan informal dalam keluarga sasak, dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

5.1 Nilai Budaya Etnis Sasak yang Tercermin dalam Wacana Dialog di Rumah Tangga

a. Dalam bahasa Sasak tidak ditemukan penanda pemisah antara Theme dan Rheme untuk klausa penjelas (relasional) seperti pada bahasa Indonesia (*adalah* merupakan penanda pemisah); Cacing+adalah binatang melata. Sedangkan dalam bahasa Inggris (*is/are/can/has* dll adalah penanda pemisahnya); *he is my friend.*

   Contoh.

   *Hape ino barang si beu tekedu ngeraos lengan jaok.*Hp itu barang yang bisa dipakai untuk bicara jarak jauh.

   *Jeje tujak sino jeje asli Sasak.*Kue tujak itu (adalah) kue asli Sasak.

   Secara fungsional, masyarakat penutur bahasa Sasak tidak terbiasa mendefinisikan sesuatu secara mandiri namun lebih *aman* untuk merujuk kepada pendapat atau definisi yang dibuat orang lain.

b. Sampel yang diambil dalam kalimat-kalimat di atas banyak sekali ditemukan penggunaan Theme (tanpa difusi dengan subyek dan aktor) secara mandiri yang bermakna bahwa pembicara memberikan penanda pesan sebelum mengutarakan pesan yang sesungguhnya. Tidak lazim dalam bahasa Sasak untuk memulai kalimat dengan menyebut pelaku atau subyek dulu tetapi akan berusaha menyebutkan keterangan atau prosesnya terlebih dahulu.

c. Pada klausa bahasa Sasak terjadi sistem pertukaran yang lengkap sebagaimana dalam bahasa Indonesia maupun bahasa Inggris. Sistem pertukaran tersebut berupa memberi maupun meminta barang atau jasa. (lihat table 2. Diatas).
d. Dalam Kalimat Inisiasi dan respon pada table 2 di atas, ditemukan bahwa sebagian besar awal kalimat adalah dalam bentuk kalimat proses material; yakni tawaran maupun permintaan lebih mengedepankan proses daripada partisipannya. Dapat dimaknai bahwa dalam budaya Sasak, lebih lazim digunakan dan penutur merasa lebih nyaman membahas proses faktual ketimbang membicarakan proses mental, relasional, verbal, atau eksistensional.
e. Kalimat respon dalam sampel pada table 2 di atas, baik yang diharapkan maupun yang tidak terkontrol, lebih banyak diawali oleh Theme atau terdapat banyak Sikon dan residu. Singkatnya jarang dalam bahasa Sasak ditemukan respon langsung.
f. Pada sampel pertama dan kedua di table 4 dan 5 ditemukan klausa material sangat dominan dipakai. Ini dapat dimaknai bahwa kalimat dalam bahasa sasak lebih lazim penggunaannya dalam bentuk proses material. Sekali lagi pembuktian bahwa masyarakat Sasak gemar membicarakan kalimat aksi daripada kalimat dengan proses mental, verbal, relasional maupun eksistensial.
g. Hampir semua kalimat dari sampel di atas dimulai dengan Sikon; jarang sekali dalam bahasa Sasak kalimat dimulai dari Partisipan. Dalam budaya Sasak, untuk sampai kepada tujuan yang ingin dicapai dalam percakapan biasaya tidak langsung ke pokok permasalahannya.

5.2 Nilai Budaya yang Berhubungan dengan Hakikat Hubungan Manusia dengan Manusia yang Tercermin dalam Dialog

a. Dari sampel kalimat di atas, penggunaan subyek dan aktor bersama-sama secara dominan dalam setiap kalimat. Hal ini dapat bermakna kata yang berperan sebagai aktor sering taat pada statusnya pada kalimat. Atau kalimat interpersonal diucapkan secara hati-hati dan cermat. Dalam artian, ketika berbicara tentang kaitan seseorang, penutur tiba-tiba menjadi sangat hati-hati menuturkannya.
b. Dalam contoh dialog diatas, jarang sekali pembicara menggunakan bentuk vocatif (penyebutan nama langsung). Dalam kaitan antar sesama terbukti secara sistematis fungsi bahasa mendukung karakter masyarakat Sasak yang tidak terbiasa menyebut langsung nama lawan bicaranya.
c. Pada sampel pertama dalam table 4, setelah kalimat material, kalimat relasional lebih sering digunakan dan dalam konotasi positif. Hal ini berkaitan dengan mode, field dan tenor yakni pembicaranya adalah seorang tokoh dan situasinya adalah membicarakan orang yang sudah meninggal.
d. Pada sampel kedua di table 5, setelah kalimat material, kalimat mental dan tingkah laku lebih sering digunakan dari kalimat yang lain, hal ini karena dialog dilakukan oleh suami istri yang sedang bertengkar. Dalam budaya Keluarga Sasak ditemukan bukti ketika terjadi pertengkaran lebih banyak mengedepankan emosional daripada faktual.

Daftar Pustaka

Holmes, Janet. 1992. *An Introduction to Sociolinguistics: Learning about language.* America: Longman Group Limited.

Mahsun. 2005. *Metode Penelitian Bahasa: Tahap Strategi, Metode dan Tekniknya.* Jakarta: RajaGrafindo Persada.

----------. 1995. *Dialektologi Diakronis: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Gajahmada University Press.

Mathiessen C.M.I.M., Halliday, M.A.K. 1996. *An Introduction to Functional Grammar: Third Edition.*

Alwi, Hasan., dkk. 2003. *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*: *Edisi Ketiga.* Jakarat: Balai Pustaka.

----------. 2005. *Kamus Besar Bahasa Indonesia: Edisi Ketiga*. Jakarta: Balai Pustaka.

Creswell, John W. 1994. *Research Design: Qualitative and Quantitative Approaches*. New Delhi. SAGE Publication India Pvt. Ltd.

RUMUSAN HASIL KONGRES BAHASA DAERAH 2014

BIDANG BAHASA (A):

1. Bahasa daerah harus diajarkan sebagai mata pelejaran yang berdiri sendiri.
2. Harus ada payung hukum (Pergub/Perda) dalam membelajarkan mulok dalam kurikulum 2013.
3. Kantor bahasa perlu memfasilitasi pembentukan tim: 1) menyusun draf Perda/Pergub; 2) menyusun bahan ajar dan standardisasi bahan ajar; 3) penyusun naskah akademik.
4. Perlu kita buat butir-butir seni budaya yang harus kita integrasikan ke dalam mulok.
5. Harus ada aturan penggunaan bahasa daerah minimal sekali dalam satu minggu.
6. Pemerintah daerah harus menyiapkan sumber daya manusia dalam membelajarkan mulok.
7. Harus ada standardisasi bahasa daerah (mengenai bentuk perlu dibicarakan lebih lanjut).

BIDANG SASTRA DAN BUDAYA (B):

1. Kegiatan Kongres Bahasa Daerah harus terus dilakukan dengan substansi, fokus, dan ruang lingkup yang jelas. Bila perlu, terlebih dahulu diadakan kegiatan prakongres dan adanya komite khusus yang berasal dari berbagai pihak untuk merancang kongres tersebut.
2. Hasil rekomendasi kongres harus ditindaklanjuti, dikawal, dan dijadikan sebagai salah satu bahan untuk penentuan kurikulum muatan lokal.
3. Perlu adanya pemikiran dan pandangan yang sama oleh semua pihak untuk memajukan bahasa, sastra, maupun budaya di NTB.
4. Melakukan kerja sama dengan semua pihak, terutama media, untuk penerbitan dan peliputan kegiatan sastra dan budaya sebagai salah satu upaya pengembangan, pemajuan, dan peningkatan kebanggaan atas eksistensi bahasa, sastra, dan budaya.
5. Penguatan dan sosialisasi yang lebih luas kepada seluruh lapisan masyarakat mengenai keberadaan standarisasi bahasa daerah.

BIDANG PENGAJARAN (C):

1. Meskipun belum mengarah ke pembakuan, perlu ada rekomendasi penentuan dialek/subdialek yang akan digunakan dalam bahasa tulis Sasak, Samawa, Mbojo
2. Penyusunan mulok bahasa Sasak, Samawa, Mbojo yang mengarah pada bahasa tulis dan lisan yang ditentukan/direkomendasikan dengan mengikutsertakan semua elemen
3. Penyusunan Kamus Sasak/bahasa Sasak, Samawa, Mbojo mengacu pada dialek/subdialek yang direkomendasikan

4. Perlu pendokumentasian (film, media elektronik, laman, dll) untuk mengamankan/melestarikan harta budaya Sasak, Samawa, Mbojo yang dikhawatirkan punah
5. Penelitian, Penulisan, dan penyebaran hasil kajian lokal agar bisa dibaca oleh semua masyarakat secara umum
6. Perlu digalakkan hari berbahasa daerah pada hari tertentu, khususnya di sekolah
7. Perlu digalakakkan kegiatan-kegiatan budaya mengarah kepada penggalian nilai-nilai kearifan lokal yang dapat digunakan pada proses pembelajaran di sekolah dan masyarakat

Mataram, 15 Oktober 2014

Ketua Sidang A	Ketua Sidang B	Ketua Sidang C
Dr. Arifuddin	Drs. H. Lalu Agus Faturrahman	Dra. Siti Rohana Imtihana, M.Pd.

JADWAL KONGRES BAHASA DAERAH NTB 2014

"Peran Bahasa dan Sastra Daerah dalam Membangun Masyarakat yang Berbudaya"
Kantor Bahasa Provinsi Nusa Tenggara Barat
Hotel Lombok Garden, 14 s.d. 15 Oktober 2014

Selasa, 14 Oktober 2014

Waktu	Ruang	Pemakalah	Judul Makalah	Moderator
07.30—07.45	**Daftar Ulang**			
07.45—08.00	**Pembukaan**			
08.00—08.15	**Kudapan**			
08.15—12.15	**Pleno I**	Prof. Dr. Mahsun, M.S. (Kepala Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kemdikbud)		Dr. Syarifuddin, M. Hum.
12.15—13.00	**Kudapan**			
13.00—15.30	**Pleno I**	Yusron Hadi (Sekretaris Bappeda Provinsi NTB)		Dr. Made Suyase, M.Hum
13.00—13.45	**Istirahat dan Salat Zuhur**			
13.45—15.15	**Sidang 1 A**	Prof. Lukman dan Gusnawati Universitas Hassanuddin Makassar	Pengaruh Sikap Bahasa terhadap Pergeseran Bahasa-Bahasa Daerah di Sulawesi Selatan: Kasus Empat Bahasa (Bugis, Makassar, Toraja, dan Enrekang)	Hary Murcahyanto, M.Hum.
		Prof. Dr. Rahim bin Aman UKM Malaysia		
		Dr. H. M. Syukri, M.Hum. FKIP Unram	Nama Panggilan dalam BSLU: Problematika Identitas Kesukuan	

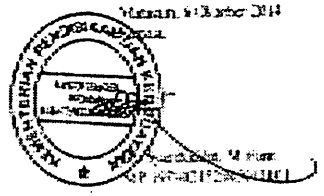
Waktu	Ruang	Pemakalah	Judul Makalah	Moderator
13.45—15.15	Sidang 1 B	Dr. H. Rusdiawan, M.Pd. FKIP Universitas Mataram	Pelestarian Bahasa dan Sastra Daerah dan Tantangannya di Abad 21	Muh. Ardian Kurniawan
		Dr. Ery Iswari, M.Hum. Fakultas Sastra, Universitas Hasanuddin	Menggapai Keberagaman Budaya dalam Bingkai Nasionalisme: Analisis Wacana Kritis Teks Anggaru (Ikrar Kesetiaan Orang Makassar)	
		Drs. Made Suyasa, M.Hum. Universitas Muhammadiyah Mataram	Peranan Tradisi Lisan dalam Pelestarian Bahasa-Bahasa Lokal di NTB	
13.45—15.15	Sidang 1 C	Eva Nurmayani	Meninjau Perubahan Sosial pada Teks Putri Cilinaya Versi Sasak Sebagai Upaya Mempertahankan Kearifan Lokal dalam Sastra Tradisional	Irma Setiawan
		Dr. Khirjan Nahdi STKIP Hamzanwadi Selong	Inferior Terhadap Wanita dalam Lagu Sasak (Ambiguitas dalam Kultural, Politik Bahasa, dan Pendidikan)	
		Hilmiati, M.Pd. IAIN Mataram	Pengembangan Keterampilan Sosial (*Social Skill*) melalui Pembelajaran Sastra (Puisi) pada Siswa Sekolah Dasar	
15.15—15.45	Kudapan			
15.45—16.15	Sidang 2 A	Baiq Wahidah, M.Pd. FKIP Universitas Mataram	*Language Attitude* Masyarakat Pedalaman Suralaga Lombok Timur terhadap Bahasa Halus	Lalu Habiburrahman, M.Pd.
		Dr. Halus Mandala, M.Hum Universitas Muhammadiyah Mataram	Pembakuan Bahasa Daerah	
		Hary Murcahyanto, M.Hum. STKIP Hamzanwadi Selong	Penggunaan dan Sikap Bahasa pada Tata Cara Adat Sorong Serah Aji Krama di	

Waktu	Ruang	Pemakalah	Judul Makalah	Moderator
			Desa Sakra Kabupaten Lombok Timur	
15.45—16.15	**Sidang 2 B**	Lalu Ari Irawan, SE., S.Pd., M.Pd. IKIP Mataram	Kajian Kontak Bahasa pada Bahasa Kampung Melayu Ampenan	Puji Retno Hardiningtyas
		F.X. Rahyono FIB Universitas Indonesia	Pemaknaan Kearifan Budaya Daerah dalam Konteks Kekinian	
		Muh. Ardian Kurniawan Universitas Muhammadiyah Mataram	Stereotip Etnis-Etnis di Lingkungan Melayu, Ampenan: Tinjauan Linguistik Antropologis	
15.45—16.15	**Sidang 2 C**	Ahmad Sirulhaq FKIP Universitas Mataram	Strategi Pemertahanan Bahasa Sasak	Hilmiati, M.Pd.
		Irma Setiawan STKIP Hamzanwadi Selong	Relasi Bahasa Sasak dan Samawa: Studi Diakronis pada Kekerabatan Bahasa Suatu Suku Bangsa di Indonesia	
		I Nyoman Sudika, M.Hum. FKIP Unram	Pengaruh Bahasa Sasak terhadap Perkembangan Bahasa Bali di Lombok	
Rabu, 15 Oktober 2014				
07.30—08.00	**Daftar Ulang**			
08.00—09.00	Sidang 3 A	Dr. Arifuddin FKIP Universitas Mataram	Gugus Konsonan Nggahi Mbojo dan Bahasa Inggris: Pola, Struktur Suku Kata, dan Nilai di Balik Sonoritas	Muh. Jaelani Al-Pansori
		Dr. I Ketut Warta, M.S. Pascasarjana IKIP Mataram	Bahasa Bali dalam Konteks Global: Analisis dan Deskripsi Pemakaian Bahasa Bali di Kota Mataram	
		Lalu Habiburrahman, M.Pd. IKIP Mataram	Pembelajaran Bahasa Sasak di Sekolah (Beberapa Kendala dan Alternatif Pemecahannya	

Waktu	Ruang	Pemakalah	Judul Makalah	Moderator
08.00—09.00	Sidang 3 B	Kamaluddin Yusra, M.A., Ph.D. FKIP Unram	Evolusi Struktur dan Pesan Moral Patu Mbojo	Herman Wijaya
		Dr. Salman Al Farisi, M.Sn. Hamzanwadi Institute	Cupak Gerantang: Kekelaman Orang Sasak	
		Puji Retno Hardiningtyas Balai Bahasa Bali	Melihat Sejarah Perkembangan Sastra di Bali melalui Inventarisasi Naskah 2006—2014	
08.00—09.00	Sidang 3 C	Drs. M. Asyhar, M.Pd. FKIP Unram	Pengajaran Bahasa dan Sastra Daerah di Sekolah: Dilema antara Implementasi dan Regulasi	Syaiful Musaddad, M.Pd.
		H.L.Agus Fathurrahman Toma Sasak	Membaca Kebudayaan Sasak dengan Adat Sasak	
		Sang Ayu Putu Eny Parwati Balai Bahasa Bali	Fenomena Bahasa Tutur Remaja Bali Sebagai Penutur Bahasa Bali	
09.00—09.15	**Kudapan**			
09.15—10.15	Sidang 4 A	Muh. Jaelani Al-Pansori STKIP Hamzanwadi Selong	Relasi Stratifikasi Sosial dan Interpretasi Pembentukan Variasi Bahasa Sasak	Nurelide, M.Hum.
		Taufik Suadiyatno Genius NTB	Interferensi Bahasa Sasak ke Dalam Bahasa Inggris Pedagang Suvenir Di Lombok	
		L. M. Ismail, M.Pd. Pengawas Dikpora Loteng	Subdialek Selaparang sebagai Bahasa Lampaq Bahasa Pergaulan Masyarakat Sasak	
09.15—10.15	Sidang 4 B	Herman Wijaya STKIP Hamzanwadi Selong	Bentuk, Fungsi, dan Makna Kata Ulang Bahasa Dialek Nggeto-Nggete Kecamatan Suralaga Lombok Timur Nusa Tenggara Barat	Murahim

Waktu	Ruang	Pemakalah	Judul Makalah	Moderator
		Mazhar Guru, SDN 3 Gondang, KLU	Fonologi Bahasa Sasak Dialek Kuto-Kute di Desa Gondang, Lombok Utara	
		Zamzam Hariro Kantor Bahasa NTB	Sejarah Penerjemahan dalam Bahasa Sasak	
09.15—10.15	Sidang 4 C	Masjuddin dan Sarbini Pasca FKIP Univesitas Mataram	Fungsi Sesenggak dalam Masyarakat Sasak (Analisis Kritis Nilai Pendidikan, Sosial, dan Budaya)	Nurholis Muslim
		Syaiful Musaddad, M.Pd. FKIP Unram	Peluang dan Tantangan Pengajaran Bahasa Daerah dalam Perspektif Implementasi Kurikulum 2013	
		Muhammad Saleh Ending IAIN Mataram	Haq, Harga Diri Orang Sumbawa: Tinjauan Antropologi Sosial	
10.15—11.15	Sidang 5A	Prof. Abbas Achmad Badib, MA.. MA, Ph.D Direktur Pascasarjana IKIP Mataram	Bahasa Daerah NTB: Asal Usulnya	Taufik Suadiyatno
		Dr. Nuriadi, S.S., M.Hum FKIP Unram	Mendefinisikan Karakter Orang Sasak melalui Habitusnya: "PELAGAQ LEKONG BELAH"	
		Nurelide, M.Hum. dan Hj. Tengku Syarfina Balai Bahasa Sumatera Utara	Nilai Kearifan Lokal Nuri (Senandung) pada Sastra Lisan Karo	
10.15—11.15	Sidang 5B	Sri Mulyani, M.Pd. Universitas Muhammadiyah Mataram	Dekadensi Moral dalam Berbahasa (Refleksi terhadap Eksistensi Penggunaan Bahasa Mbojo)	Zamzam Hariro
		Asmadi dan Sukarismanti Pascasarjana Unram	Nilai Kepemimpinan Tau Samawa dalam Lawas Sumbawa	

Waktu	Ruang	Pemakalah	Judul Makalah	Moderator
		Murahim FKIP Unram	Sistem Nilai dan Etika "Adat Tapsila" dalam Masyarakat Sasak	
10.15—11.15	Sidang 5C	Muh. Syahrul Qordi, M.A. FKIP Unram	Rasa Bahasa Sasak dalam Ranah Sastra Sosial untuk Menemukan Jati Diri Bangsa	Masjuddin
		Nurholis Muslim & Lukmanul Hakim Kantor Bahasa Provinsi NTB	Pergeseran Beberapa Kosa Kata Bahasa Sasak: Isyarat Awal Penyusutan Budaya Sasak	
		Sahra SMPN 15 Mataram	Kebermaknaan Nilai Besiru dalam Masyarakat Tradisional Sumbawa Tempo Dulu	
11.15—12.00	Diskusi Perumusan Rekomendasi Kongres Bahasa Daerah NTB 2014			
12.00—12.45	Istirahat dan Salat Zuhur			
12.45—14.45	Sidang Pleno II	Dr. Hj. Siti Maryam R. Salahuddin Tuna Mbojo		Drs. Made Suyasa, M.Hum.
14.45—15.45	Sidang Pleno II	Drs. H. M. Husni Muadz, M.A., Ph.D. Universitas Mataram		Dr. Khirjan Nahdi
15.45—16.00	Kudapan			
16.00—16.45	Penutupan			
16.45—selesai	Pembagian Setifikat			



DAFTAR HADIR PEMAKALAH PENDAMPING

KONGRES BAHASA DAERAH NTB 2014

"PERAN BAHASA DAN SASTRA DAERAH DALAM MEMBANGUN MASYARAKAT YANG BERBUDAYA"

MATARAM, 14 S.D. 15 OKTOBER 2014

Hari, Tanggal : Selasa 14 Oktober 2014

No.	Nama	Instansi/Lembaga	TandaTangan
1.	Ahmad Sirulhaq	FKIP Universitas Mataram	1.
2.	Asmadi [1]	Pascasarjana Universitas Mataram	2.
3.	Abbas Achmad Badib	Pascasarjana IKIP Mataram	3.
4.	Arifuddin	FKIP Universitas Mataram	4.
5.	Baiq Wahidah	FKIP Universitas Mataram	5.
6.	Ery Iswari	Universitas Hasanuddin	6.
7.	Eva Nurmayani	STKIP Hamzanwadi Selong	7.
8.	F.X. Rahyono	Pascasarjana Universitas Indonesia	8.
9.	H. M. Syukri	FKIP Universitas Mataram	9.
10.	H. Rusdiawan	FKIP Universitas Mataram	10.
11.	Halus Mandala	Universitas Muhammadiyah Mataram	11.
12.	H. L. Agus Fathurrahman	Budayawan Sasak	12.
13.	Hary Murcahyanto [2]	STKIP Hamzanwadi Selong	13.

No.	Nama	Instansi/Lembaga	TandaTangan
14.	Herman Wijaya	STKIP Hamzanwadi Selong	14.
15.	Hilmiati	IAIN Mataram	15.
16.	I Ketut Warta	IKIP Mataram	16.
17.	I Nyoman Sudika	FKIP Universitas Mataram	17.
18.	Irma Setiawan	STKIP Hamzanwadi Selong	18.
19.	Kamaludin Yusra	FKIP Universitas Mataram	19.
20.	Khirjan Nahdi	STKIP Hamzanwadi Selong	20.
21.	L. M. Ismail	Pengawas Guru	21.
22.	Lalu Ari Irawan	Lembaga Genius	22.
23.	Lalu Habiburrahman	IKIP Mataram	23.
24.	Lukmanul Hakim [3]	Kantor Bahasa Provinsi NTB	24.
25.	Made Suyasa		25.
26.	Masjuddin [4]	Pascasarjana Universitas Mataram	26.
27.	Mazhar	SDN 3 Gondang, Lombok Utara	27.
28.	M. Asyhar	FKIP Universitas Mataram	28.
29.	Muh. Ardian Kuriawan		29.
30.	Muh. Syahrul Qordi	FKIP Univeritas Mataram	30.

No.	Nama	Instansi/Lembaga	TandaTangan
31.	Muhammad Saleh Ending	IAIN Mataram	31.
32.	Muh. Jaelani Al-Pansori	STKIP Hamzanwadi Selong	32.
33.	Murahim	FKIP Universitas Mataram	33.
34.	Nurelide [5]	Balai Bahasa Provinsi Sumatera Utara	34.
35.	Nuriadi	FKIP Universiras Mataram	35.
36.	Nurcholis Muslim [3]	Kantor Bahasa Provinsi NTB	36.
37.	Puji Retno Hardiningtyas	Balai Bahasa Provinsi Bali	37.
38.	Sukarismanti [1]	Pascasarjana Universitas Mataram	38.
39.	Salman Al Farisi		39.
40.	Sarbini [4]	Pascasarjana Universitas Mataram	40.
41.	Sahra	SMPN 15 Mataram	41.
42.	Sang Ayu Putu Eny Parwati	Balai Bahasa Provinsi Bali	42.
43.	Sri Maryani	Universitas Muhammadiyah Mataram	43.
44.	Syaiful Masaddad	FKIP Universitas Mataram	44.
45.	Taufik Suadiyatno	Genius NTB	45.
46.	Tengku Syarfina [5]	Balai Bahasa Provinsi Sumatera Utara	46.
47.	Zamzam Hariro	Kantor Bahasa Provinsi NTB	47.

No.	Nama	Instansi/Lembaga	TandaTangan
48.	Dwi Puwati [2]	STKIP Hamzanwadi Selong	48.

Mengetahui,
Kepala,

KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
KANTOR BAHASA PROVINSI NUSA TENGGARA BARAT

Dr. Syarifuddin, M.Hum.
NIP. 197402152005011001

DAFTAR HADIR PESERTA

KONGRES BAHASA DAERAH NTB 2014

"PERAN BAHASA DAN SASTRA DAERAH MEMBANGUN MASYARAKAT YANG BERBUDAYA"

MATARAM, 14 S.D. 15 OKTOBER 2014

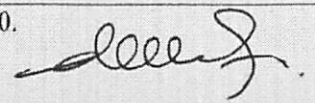
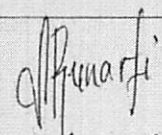
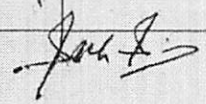
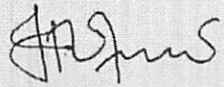
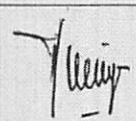
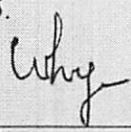
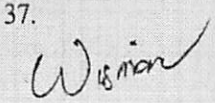
Hari, Tanggal : Selasa, 14 Oktober 2014

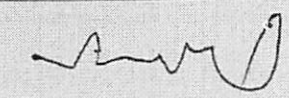
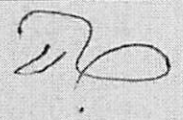
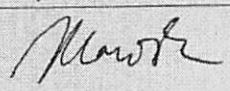
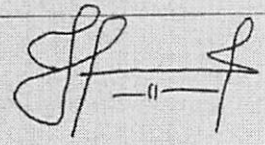
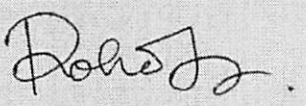
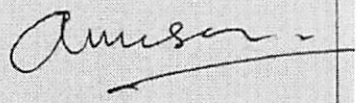
NO	NAMA	INSTANSI/LEMBAGA	TANDA TANGAN
1.	Agus Wintarno	Taman Budaya NTB	1.
2.	~~Arne~~ ARME	Dinas Dikpora Loteng (Pengawas)	2.
3.	Azhar	Dinas Dikpora Loteng (SDN Montong Batu, Kopang)	3.
4.	Akhmad H. Mus	Universitas Muhammadiyah Mataram	4.
5.	~~Burhanuddin~~ Nurul Itsnaini	Pasca Sarjana Unram	5.

6.	Burhanuddin	SMPN 2 Mataram	6.
7.	Baharuddin	Universitas Mataram	7.
8.	~~Darmukti~~ H. AGL	Dinas Dikpora Kota Mataram (Pengawas TK/SD)	8.
9.	Hasina	Bappeda Kota Mataram	9.
10.	Hasbi Sidqi	Pasca Sarjana Unram	10.
11.	~~Hasanudin~~ MUHAMMAD HASANUDDIN, S.Pd	Dinas Dikpora Kota Mataram (SMPN 13 Mataram)	11.
12.	I Gusti Bagus Pinara	Dinas Dikpora Kota Mataram (SDN 27 Ampenan)	12.
13.	~~Khairul~~ Anwar Ahmad Said	~~Kompas~~ Radar Lotim	13.

14.	Lalu Anggawa Nuraksi	Budayawan	14.
15.	Lily Anggeriany	Pascasarjana Unram	15.
16.	~~L. Eka Satria Atmajaya~~ L. EKAN SATRIA ATMAJA	Dinas Dikpora Kota Mataram (SMPN 5 Mataram)	16.
17.	Lalu Napsiah	Museum NTB	17.
18.	Lalu Wirasantana	Dinas Dikpora Loteng (Guru SMPN 4 Batukliang)	18.
19.	Lalu Fathul Ridwan	Dinas Dikpora Loteng (Guru SMPN 1 Janapria)	19.
20.	Mustakim Biawan	Budayawan	20.
21.	Marzuki	Pascasarjana Unram	21.

22.	Mulyadi	Pascasarjana Unram	22.
23.	Mustiadi	Dinas Dikpora Kota Mataram (Pengawas TK/SD)	23.
24.	Masnun	Dinas Dikpora Loteng (Guru SDN 1 Nyerot)	24.
25.	Mahrip	Dinas Dikpora Loteng (SDN 2 Leneng)	25.
26.	Rojiati	Dinas Dikpora Lobar (SMAN 2 Labuapi)	26.
27.	Syukriati	Universitas Muhammadiyah Mataram	27.
28.	Sabarudin	Taman Budaya NTB	28.
29.	Supriyawadi SUPRIAWADI	Dinas Dikpora Kota Mataram (SMPN 19 Mataram)	29.

30.	~~Suharlianto~~ Dewa Oka Hadi	Dinas Dikpora Kota Mataram (SDN 46 Cakranegara)	30. 
31.	Sunarti	Dinas Dikpora Lobar (SMAN 1Gerung)	31. 
32.	Subandi	Dinas Dikpora Loteng (SDN Bunpedek, Jonggat)	32. 
33.	~~Siti Rohana Imtihana~~ Siti Rohana Hariana Intiana	Universitas Mataram	33. 
34.	Titin Untari	Universitas Muhammadiyah Mataram	34. 
35.	Wahyuddin	Dinas Dikpora Kab. Dompu	35. 
36.	Yulidar Annisa Fitri	Pascasarjana Unram	36. 
37.	Wisman Arifandi	Dinas Dikpora Kota Mataram (SMPN 10 Mataram)	37. 

38.	Yunita Ratnaningtyas	Museum NTB	38. 
39.	Hermansyah Pane	Tokoh Sumbawa	39. 
40.	Syarkawi	Dinas Dikpora Lobar	40. 
41.	Rifai Abidin	Dinas Dikpora Lobar	41. 
42.	~~Dwi Yurinda~~ MAWARDI	~~Dinas Dikpora Lobar~~ MAS NTB	42. 
43.	~~Fahayati~~ DRA. HJ. HASINA. MM	~~Dinas Dikpora Lobar~~ BAPPEDA KOTA MATARAM	43. 
44.	Rohaniah	Dinas Dikpora Lobar	44. 
45.	~~Sahrilahyar~~ Yulidar Annisa Fitri	~~Dinas Dikpora Lobar~~ Unram	45. 

46.	Dinap	Dinas Dikpora Loteng	46.
47.	Lalu Muhammad Syubki	Majelis Adat Sasak (MAS)	47.
48.	Sadaruddin	Majelis Adat Sasak (MAS)	48.
49.	Usman Amin	Lembaga Adat Tana Samawa (LATS)	49.
50.	~~Sulkarnain~~ ARIES ZULKARNAIN ~~SH~~	Lembaga Adat Tana Samawa (LATS)	50.
51.	Darsono Yusin Sali	Suara NTB	51.
52.	Darmawan	TVRI Toma	52.

Mengetahui,
Kepala,

Dr. Syariffuddin, M.Hum.
NIP 19740215200501 1001

Tanggal 14 Oktober 2014
Paralel I/Sidang A

Nama Pemakalah	Habiburrahman (IKIP Mataram)	
Judul Makalah	Pembelajaran Bahasa Sasak di Sekolah (Beberapa Kendala dan Alternatif Pemecahannya	
Moderator		
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Titin Untari Instansi: UM Mataram	1. Pertanyaan ini saya tujukan kepada Bapak Habiburrahman. Begini Pak, sekarang di tingkatsekolah dasar sedang ada pembelajaran muatan lokal bahasa daerah, sementara anak-anak tidak seluruhnya dapat berhasa Sasak, seperti anak saya yang berasal dari keturunan bukan orang Sasak. Ketika ada tugas rumah yang diberikan oleh guru, saya kelimpungan mencari orang yang bisa membantu saya menyelesaiakan tugas tersebut. Pada akhirnya, saya berkeputusan bahwa saya harus meminta pertolongan dari mahasiswa saya yang memeng asli orang Sasak. Namun, ketika tugas itu dikumpulkan di sekolah, ternyata guru mulok di kelas itu menyalahkan apa yang sudah dikerjakan oleh mahasiswa saya. Bagaimana cara atau kiat yang bisa saya tempuh dalam menghadapi hal seperti ini?	Untuk Ibu Titin. Mohon maaf, memang pemetaan terakhir kantor bahasa membagi bahasa Sasak ke dalam empat varian. Akan tetapi, dari Babat Lombok yang saya kaji 2011, Babat Lombok Selaparang, Sakre, Praye yang ada empat itu yang sudah saya temukan transliterasinya. Itu menggunakan bahasa Sasak dialek a-e. Saya kira persoalan yang terkait dengan adanya guru yang tidak memhami logat yang berbeda berarti kita perlu membuat suatu kesepakatan. Kalau kita mengait-ngaitkan hal seperti itu dalam pembelajaran bahasa daerah, saya kira akan panjang prosesnya. Masing-masing dialek ini akan berdebat, Bayan maunya menggunakan dialek bayan, Lombok Timur, dan sebagainya mengusulkan dialek masing-masing. Kalau itu yang terjadi, kapan kita memulainya. Jadi sekaarang yang lebih penting adalah mari kita mulai pembelajaran mulok ini! Persoalan seperti itu dapat kita selesaikan belakangan. Kalau kita berkaca pada negara-negara lain, kurikum kita saya rasa terlalu lunak dalam memotivasi siswa membaca sekian banyak buku dalam satu semester, dan seterunya. Untuk pembelajaran bahasa Sasak, karena bahannya ada, mengapa tidak kita gunakan?

		Jangan karena ada perbedaan dialek, pembelajaran mulok tidak kita laksanakan. Akan tetapi, hal itu baru bisa kita lakukan jika ada payung hukum yang menjamin bahwa bahasa-bahasa daerah tersebut harus dibelajarkan di sekolah-sekolah. Bahasa yang dipelajari di sekolah-sekolah inilah bahasa ilmiah. Yang kedua, bahasa resmi adalah bahasa yang digunakan di intansi sehingga bahasa daerah ini nantinya dapat kita gunakan pada hari tertentu seperti halnya di Jawa Tengah yang mengharuskan seluruh masyarakatnya menggunakan bahasa daerah pada hari tertentu. Kemudian terkait dengan digitalisasi. Ini adalah langkah yang sudah dilakukan oleh beberapa perusahaan besar untuk menyebarluaskan koleksi musium agar tidak mudah rusak. Yang kedua, dengan adanya digitalisasi ini penyebarannya lebih gampang, misalnya kita bisa membuat web dan di situ kita munculkan semua itu sehingga semua orang bisa melihat. Untuk Pak Usama. Mohon maaf karena tadi tidak saya kaitkan dengan bahasa Samawa karena saya fokuskan terlebih dahulu kepada bahasa Sasak. Di dalam buku-buku terbita tahun 1984 memang ada menceritakan tentang hubungan bahasa Sasak dengan bahasa Samawa.
Nama Pemakalah	Dr. Hirjan Nahdi, M.Hum. (STKIP Hamzanwadi, Selong)	
Judul Makalah	Inferior Terhadap Wanita dalam Lagu Sasak (Ambiguitas dalam Kultural, Politik Bahasa, dan Pendidikan)	
Moderator		
DISKUSI		

	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Dr. Arifuddin Instansi: FKIP Universitas Mataram	1.	Untuk Pak Dr. Arifuddin. Pertama, saya sengaja mengindar menggunakan istilah genre. Istilah yang saya pakai itu adalah *culture studies*, kalau dalam ilmu sosial, saya lebiha tekankan pada studi sosial kritis. Jadi ini lebih pada penyadaran. Bukan saya berpihak membela kelompok lain tetapi saya lemparkan wacana itu kepada kelompok itu sendiri karena persoalan-persoalan yang muncul hari ini yang dilakukan oleh kelompok-kelompok peminis itu seperti berteriak sendiri. Tidak bisa dong kita berbicara peminis jika kita tidak besandingan dengan laki-laki karena ini kan persoalan kesadaran bersama. Kalau Pak Arif mengatakan *superiority*, iya kalau kita menggunakan struktur fungsional. Sebetulnya bukan struktur fungsional tetapi lebih pada sosial kritis. Jadi lebih pada penyadaran diri secara bersama-sama. Walaupun *superiority* dalam teori sosial fungsional yang kecederungannya pada *patren kaline*, kita perlu melakukan proses refleksi, rekonstruksi, dan pemaknaan kembali. Tadi Pak Arif mengatakan, "Ini kan tren". Tran itu diawali oleh berbagai kepentingan, misalnya kepentingan-kepentingan yang sifatnya hegemoni dan reproduksi-reproduksi sosial dan reproduksi yang lain. Untuk Ibu Titin. Kalau ibu mengatakan tidak ada *attack* yang tinggi dari wanita sasak, sekali lagi saya sampaikan mohon maaf Ibu, ini kan akal-akalan penulis yang secara sistematik tidak

		lengkap sebetulnya karena saya **berasumsi bahwa presentasi** makalah saya akan dihadiri oleh wanita-wanita Sasak sehingga kalau saya mengatakan *kejebel angen, merariq kodeq* itu *it,s oke*. Akan tetapi, pada kenyataannya Ibu Titin yang hadir dan bukan orang Sasak dan Ibu Titin tidak tahu lagu ini sehingga saya tidak cek betul. Yang terakhir yang perlu saya sampaikan kepada Ibu, pilihan hidup ini kan selalu dua, hitam putih, tinggi rendah, dan seterusnya. Jadi dalam hidup ini ada yang *hiro* ada yang tidak *hiro*. Kalau Ibu menafsirkan Cilinaye itu *hiro*, iya. Lalu Mandalika dari sudut perspektif yang lain ini luar biasa, dia mau berkorban untuk yang lain. Pertanyaannya, mana ada si wanita yang mau dimadu? Begitu kira-kira. Yang paling penting Ibu begini, sejak nabi Adam sampai sekarang, tidak ada cerita wanita mau dimadu, yang meminta Ibrahim menikahi Siti Hajar itu, Siti Sarah sendiri. Lalu ketika Siti Hajar melahirkan, Siti Sarah itu cemburu juga loh.
Nama Pemakalah	**Nurelide, M.Hum.**	
Judul Makalah	Nilai Kearifan Lokal Nuri (Senandung) pada Sastra Lisan Karo	
Moderator		
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama:	1.	Terima kasih, saya hanya ingin memperjelas kata undangan tadi. Bu Titin, di dalam masyarakat Karo, pertemuan hanya ada tiga, **yaitu ketika kematian, masuk rumah baru, dan perkawinan.** Jadi **istilah kunjung-mengunjungi itu tidak ada karena sesama besan** itu saling berseganan ketemu di jalanpun tidak akan tegus sapa.

		Terkait dengan yang diomongkan Bapak tadi masalah wanita. Dalam masyarakat Karo karena patrilineal, si isteri harus merelakan suaminya menikah kembali tetapi pada kenyataannya tidak pernah terjadi. Wanita mana Pak yang mau dimadu. Kalau mengundang tadi, masyarakat Karo masuk rumah baru dan kehadiran orang yang yang diundang tadi sebagai anak bubu kah, kawin bubu kah, atau sebagai teman semaga.

Nama Pemakalah	Dr. Nuriadi (FKIP-Universitas Mataram)	
Judul Makalah		
Moderator		
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Masnun Instansi: Lombok Tengah	Pertanyaan saya tujukan kepada Dr. Nuryadi. Saya sangat tertarik dengan istilah *pelagaq lekong belah niki* karena *pelagaq lekong belah niki* akan diartikan banyak sekali, di daerah Selatan lain dengan Lombok Timur, Tengah, maupun Barat. Namun, bisa kita artikan di sini *plagaq lekong bela* sebagai pekerjaan yang tidak membawa hasil/tidak ada manfaatnya dan berbicara-berbicara ringan. Kira-kira apa fokus daripada istilah-istilah yang tadi itu, *sesenggak, sesilep,kekilas, panja panje,*dan lain sebagainya?	Yang pertama dari Pak Masnun yang mengatakan sesama orang Sasak tidak boleh saling mendahului. Saya sepekat kalau *pelagaq lekong belahi* di bebagai tempat di Indonesia tidak sama. Tidak hanya artinya, pengucapannya pun berbeda, misalnya teman saya daru Utara menyebutnya *pelagaq lekong belaq*. Namun, bukan itu yang saya tonjolkan melainkan kebermanfaatannya. Lagi-lagi saya ingin menjelaskan kalau menurut Bapak tidak ada artinya. Walaupun tidak ada artinya, sejauh mana kita memaknainya saja. Di dalam teori sastra itu ada istilah konkritisasi. Kaum strukturalis menyebunya artefak/benda mati. Sebuah karya sastra itu akan selalu menjadi benda mati selama-lamanya kalau

		tidak dimaknai. Dalam kajian Strukturalis Praha mengatakan bahwa objek sastra tidak harus ditempatkan sebagai benda mati tetapi harus diposisikan sebagai objek estetis. Artinya apa? Harus dimaknai secara terus menerus sehingga memberikan nilai kembermanfaatan bagi masyarakat dan pembacanya. Sekaligus menjawab pertanyaan Ibu Titin, aktivitas *Pelagaq Lekong Belah* itu adalah satu sebagai media silaturahim. Ikatan emosional itu yang dibangun sebenarnya. Yang kedua, pada zaman dahulu, sebelum kita mengenal televisi, salah satu media silaturahim dan itu adalah maknanya pelsir yaitu suatu aktivitas yang membicarakan hal-hal ringan. Pada saat itu, kita lupakan masalah-masalah hidup karena kita bisa tertawa dan bahagia. Jadi ada kebermanfaatan secara sosial dan psikologis. Di samping itu, kita bisa mengetahui siapa si orang Sasak itu melalui kajian-kajian ilmiah. Jadi kita akan memahami kearifan lokal kebudayaan kita. Sepehaman saya, definisi tentang orang Sasak itu masih sepotong-sepotong. Kebermanfaatannya menurut saya, melalui yang kecil, kita bisa melihat yang besar.
Nama: Titin Untari Intsnasi: UM Matarm	Pertanyaan saya yang kedua untuk Doktor Nuryadi yang mendefinisikan karakter orang Sasak melalui *pelakaq lekong belah*. Untuk mengetahui karakter, *pelagaq lekong belah* ini tentunya menggunakan bahasa padahal untuk mengetahui karakter itu biasanya membutuhkan orang di luar habitat itu/orang di luar komunitas itu,	Kemudian Ibu Titin, kalau kita ingin mengetahui karakter orang Sasak dengan menggunakan bahasa Sasak. Iya, salah satu caranya menurut saya, seperti yang dilakukan oleh salah satu antropolog kronis Malinofsky yang mengkaji orang lain kemudian membandingkannnya dengan diri sendiri. Jika kita

	misalnya saya ingin mengetahui karakte Doktor Nuryadi pastilah kesan sesaat muda, pintar, cerdas, menarik, okoknya yang baik-baik lah tetapi untuk mengetahui karakter, kan tidak bisa kita menggunakan bahasa Indonesia karena dalam bahasa Indonesia susah untuk mengetahuinya itu. Kalau saja ini disampaikan menggunakan bahasa Sasak, orang di luar komunitas itu bagaimana untuk mengetahui itu. Nah, apakah budaya *pelagaq lekong belah* ini masih ada sampai sekarang. Tadi Bapak sebelumnya mengatakan bahwa orang di sini juga mengatakan bahwa itu tidak ada gunanya padahal itu untuk menyampaikan hal apapun bisa dilakukan. Mohon penjelasanya?	mengkaji di dalam, ada dua kecenderungan, yang pertama primordialis dan endosentris. Primordilis cederung membaga-banggakan diri sendiri. Yang kedua, mendiaderkan orang lain. Karena membanggakan diri sendiri kemudian mendiaderkan orang lain. Dengan demikian, kita bisa memahami siapa diri kita. Kalau tidak bisa bahasa Sasak, menurut hemat saya harus mengikuti kajian-kajian yang dipresentasikan dalam bahasa Sasak.
Nama: Dr. Arifuddin Intsnasi: FKIP-Universitas Matarm	Selanjutnya saya tujukan kepada Bapak Dr. Nuryadi. Saya sulit menemukan pohon kemiri di Lombok. Yang saya perhatikan, biarpun buah kemiri itu jatuh, tidak pernah cangkangnya lepas. Selalu jatuh utuh dengan cangkangnya. Kalau kita mau mengambil bijinya, harus dipukul. Artinya buah kemiri itu sulit dibuka. Saya tidak tahu mengapa judul Anda menggunakan *lekong*. Saya tidak tahu di mana di Lombok ini dapat kita temukan kemiri yang rela membuka dirinya. Yang kedua, judul Bapak bagus sekali karena mendifinisikan karakter orang Sasak. Karakter itu sepengetahuan saya Pak, itu kognisi urusannya. Tolak pikir, keperibadian, dan seterusnya terepleksi dalam bahasa dan itu sangat abstrak tetapi saya tidak tahu apakah Bapak mengkaji dari tafsiran atau apa dalam menentukan karakter orang sasak yang	Kemudian Doktor Arifuddin. Cangkang alot begitu. Iya, justeru itu yang saya sebutkan bahawa dengan alotnya ini menggambarkan keberlangsungan aktivitas itu Pak. Dalam diskusi *pelagaq lekong belah* itu, mereka cenderung diam tetapi bukan tidak mengikuti pembicaraan. Kemudian difainning saya kira sangat umum dalam kita definisikan. Ini kan model penjudulan yang sedikit berbedalah. Kemudian kok bisa kita pelajari karakter itu melalui *pelagaq lekong belah* padahal karakter itu erat kaitannya dengan kognisi. Mungkin menurut saya berbeda perspektif teori yang kita pakai saja. Kalau saya menggunakan teori Leomark. Teori ini mengatakan bahwa mengkaji yang kecil untuk melihat yang besar. Dalam konteks ini memamang tidak bisa lepas dari

	disamakan dengan buah *lekong*.	interperetasi kita tetapi dalam sastra memenag diharuskan penginterpretasian begitu. Pengukurannya sejauh mana kita bisa berargumentasi. Bisa kita katakan bahwa karakter sastra itu multiinterpretebel/multitafsir.
Nama Pemakalah	Taufik Suadiyatno (IKIP Mataram dan Genius NTB)	
Judul Makalah		
Moderator		
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Titin Untari INstansi: UM Mataram	Pertanyaan saya pertama untuk Pak Taufik dari Genius. Mohon jelaskan genius itu komunitas apa. Yang kedua, kajian Pak Taufik ini interfrensi pada bidang apa fonologis, morfologis, atau sintaksis karena data yang diungkap tadi terlalu sedikit. Kalau saya lihat contoh-contoh tadi, arahnya pada kepentingan ekonomi. Kalau dari ekonomi tentu bisa saja kita lakukan apa saja untuk keuntungan ekonomi, tetapi untuk kepentingan bahasa tenatu saja merugikan karena interferensi itu sebuah gangguan.	Ibu Titin menanyakan tentang jenius, ya Bu? Lembaga jenius itu adalah suatu lembaga yang bergerak di tiga bidang, yaitu ekonomi, pendidikan, dan soial. Di bidang pendidikan ada subbidang penelitian. Yang kedua Ibu menanyakan tentang interfrensi. Ya tentu hal itu merupakan transfer negatif tetapi yang saya mau gambarkan di sini adalah fenomena yang menggelitik saya sehingga saya mencari tahu mengapa fenomena itu muncul. Kajian terhadap fenomena itu bisa dilihat dari fonologisnya dan juga morfemnya, seperti yang saya contohkan tentang beberapa bunyi konsonan. Mungkin bukan saja para pedagang supenir yang kesulitan melafalkan buntu *Th* dan *f*. Itu bukan ke bahasa Inggris saja tetapi ke bahasa Indonesia walaupun untuk orang terlpelajar.
Nama: Dr. Arifuddin INstansi: FKIP-Universitas Mataram	Yang pertama saya tujukan kepada Bapak Taufik. Alangkah baiknya kajian tadi dikaitkan dengan aspek atau motif para pedagang asongan karena kemungkinan frase atau mungkin kosa kata atau mungkin juga bunyi dalam bahasa Inggris itu	Kemudian komentar dari Dr. Arifuddin. Memang betul Pak motifnya seperti itu tetapi saya melihatnya sebagai fenomena dan mereka rata-rata lulusan SMA yang mungkin secara keilmuan tidak pernah belajar fonologis.

	ada motifnya, seperti doktor-doktor bahasa Inggris kadang-kadang mengatakan *fondation you* sebagai pengganti dari frase dasar kamu, *kain-kain only you* sebagai terjemahan dari macam-macam saja kamu. Hal ini kan motifnya berbeda, misanya *morning prise* tadi mungkin pedagang tau aslinya tetapi sengaja memperkenalkan bahasa Inggris dari Lombok. Kalau hal itu kita tahu, pertama bisa kita bawa ke arena pembelajaran bahasa, mungkin Bapak bisa mendirikan pembelajaran khusus bagi pedagang asongan di tempat-tempat pariwisata.	Kalau yang Bapak contohkan tada dari kaum terpelajar yang mengungkapkan kalimat *no what what* itu mungkin motifnya berbeda.
Nama Pemakalah	Prof. Abbas	
Judul Makalah		
Moderator		
	DISKUSI	
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Titin Untari Instansi: UM Mataram	Berikutnya untuk Profesor. Sangat menarik Prof. tapi saya kok bilum bisa menangkap tentang uraiannya yang terlalu singkat itu tadi. Pertanyaannya adalah dari mana sih bahasa-bahasa yang ada di NTB itu? Berdasarkan buku sejarah yang saya baca, orang Sasak itu berasal dari Kerajaan Majapahit. Mohon penjelasannya Prof.! Terima kasih.	Pak doktor, yang ada di belakang ada pendekatan dua terhadap asal-usul manusia *sain* menurut teori Darwin dan yang kedua menurut religi, tapi ada satu buku yang mengawinkan keduanya *adams and eps*. Ini sebetulnya konsep religi kemudian digabungkan dengan religi. Kalau *the fist of human being* itu menurut religi dan menurut ilmu pengetahuan. Kemudian Ibu yang tidak memahami, ibu saya beri buku untuk membaca tulisan saya.
Nama: Dr. H. M. Sukri Instansi: FKIP-Universitas Mataram	Pertanyaan saya, saya tujukan kepada Prof. Abas. Sebagaimana saya amati penjelasan Prof. tadi mengenai asal usul bahasa. Yang jelas kajian ini masuk dalam kajian Dialektologi Diakronis Prof. Akan tetapi, bukankah Dyan, Boblas, Ayat Rohaedi di Indonesia kelabakan di dalam mencari jejak terutama asal usul bahasa. Tadi Prof. mengungkapkan bahwa 'saya sendiri tidak bisa mengambil	

	kesimpulan mengapa bahasa-bahasa Mbojo, Samawa, dan Sasak bisa menyatuh di NTB ini. Dalam sebuah referensi takupan kuno yang saya dapat di Bayan yang ditulis pada tahun 1600 Saka yang sebanding dengan 1674 M. Saat itu, mungkin Boblas dan Dyan belum lahir. Menurut renungan saya di buku filsafat saya, pasti orang akan berkomentar tidak terlepas dari unsur subjektivitas (katakanlah itu faktor agama). Kalau kita muslim, asal usul bahasa pasti kita katakan Arab karena dalam Islam, Adam dan Hawa diyakini sebagai manusia pertama. Lalu bagaimana ceritanya muncul miliyaran bahasa di dunia? Itu pertanyaan saya yang pertama Prof. Yang kedua, di sini ada Dr. Warta yang di Meno Darmasastra yang dikarang oleh Gede Pujita. Di situ ada konsep *akmam*. Di situ malah petapak panini juga disebut, dikatakan bahwa fonem /a, i, u/ adalah vokal universal. Ini pasti ada unsur kepercayaan di situ dan ini bersebrangan dengan kita yang muslim. Sebaliknya, Kriten juga begitu, Yohanes, dan Petrus di situ pasti di *Bebel* Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru. Jadi menurut saya Prof. tidak cukup dengan kacamata Linguistik kita mencari jejak bahasa-bahasa ini.	

Tanggal 14 Oktober 2014
Paralel II/Sidang A

Nama Pemakalah	Baiq Wahidah, M.Pd. FKIP Universitas Mataram
Judul Makalah	*Language Attitude* Masyarakat Pedalaman Suralaga Lombok Timur terhadap Bahasa Halus
Moderator	
DISKUSI	

	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Masnun Instansi: Lombok Tengah	Bahasa yang dipakai di Suralaga itu dikatakan sudah hampir punah. Menurut saya, sudah hancur, sudah lebur, sudah tidak dipakai lagi. Mengapa saya katakan demikian karena sudah dicampur aduk. Itu akibat dari pembiasaan menjadi bahasa ibu, saya rasa tidak akan demikian. Kedua karena kesala pahaman penggunaan bahasa bukan artinya pedalamn saja yang harus menggunakan bahasa Sasak halus. Konsep bahasa Sasak sederhana saja, merendahkan diri terhadap lawan biacara. Kemudia tadi ada yang mengatakan bahwa *sorong serah* berarti disorong dan diserah. Sebenarnya bukan itu maknanya. Saya tidak setuju dengan itu. Yang benar adalah *sorong serah*.	Untuk Pak Nun, saya sedang menemani mahasiswa dengan melihat tindak tutur juga di Kopang. Namanya Banjar. Seperti yang Bapak katakan tadi, adanya keteladanan berbahasa oleh orang tua sejak dini. Melalui vidio ini, hampir anak menggunakan bahasanya sehari-hari. Mudah-mudahan bisa terdengar. *Tiang epe, tiang epe*. Anak-anak di sini terbiasa dengan bahasa yang demikian. Walaupun mereka sedang bermain, mereka tetap menggunakan bahasa halus, seperti kata *tiang, pelinggeh*, dan lain-lain. Memang saya sepakat bahwa kurang adanya keteladan dari orang tua. Saya sepakat dengan Doktor Nuryadi bahwa itu satu kesepakatan oleh anak kepada orang tua ketika mereka sudah beranjak dewasa untuk penghormatan tetapi kalau tidak dibiasakan, lambat laun orang tua juga berperilaku yang sama kepada anaknya. Saya kecil mengajarkan anak *tiang* tetapi sudah besar berubah menjadi *aku*. Anak saya juga akan melakukan hal yang sama di waktu yang akan datang. Perilaku-perilaku itu akan terus tertular sehingga bahasa seperti itu akan mengalami kepunahan. Kalau memang mereka menjadi teladan, mereka harus konsisten. Bukan saja saat mereka bayi dan anak-anak tetapi penggunaan itu dibiasakan dari hari ke hari walaupun itu adalah orang tua kepada anaknya.
Nama: H. M. Sukri Instansi: FKIP Unram	Setelah saya amati, menyimak substansi yang dibicarakan di sini pada prinsipnya ada *homologi* (kesamaan kajian) karena baik	Kemudian dari Pak Haji Sukri. Benar adanya bahwa kebutuhan menggunakan bahasa halus itu tergantung siapa dan apa

	Wahida, M. Pd., maupun Hari, M. Hum., sama-sama melihat persoalan bahasa yang dihaluskan, disantunkan baik dalam wujud *sorong serah* maupun dalam wujud dialog tadi. Saya punya teman di IAIN menulis buku yang diberi judul *Lokalitas Waktu Telu di Bayan*. Di situ ada sejarahnya. Dulu kalau tidak salah, Lombok ini pernah dijajah oleh Bali. Di situ dikatakan bahwa beberapa kosa kata Bali diambil oleh Sasak. *Which one the Sasaknes and which one the Balines.* Saya khawatir kita kehilangan jejak dalam merumuskan ini. Saya sepakat dengan itu tapi alangkah baiknya nanti kosa kata-kosa kata halus di sorong serah harus kita akui bahwa ini bukan kosa kata asli dari bahasa Sasak, seperti enggeh. Nah kalau di kita ini auq. Buku yang ditulis oleh Linda dan Wiring "Bahasa Masyarakat dan kekuasaan" itu jelas bahwa bahasa yang dihaluskan oleh penuturnya ketika ada maksud di balik itu. Kalau orang sudah punya mau pasti memperhalus bahasa *enggeh, tiang* sebelum dia lulus PLPG. Begitu dia lulus PLPG *aoq, mbeq laim*. Apakah ia ada bahasa halus atau bahasa yang dipolitisir sesuai dengan kebutuhan? Terima kasih saya tidak bertanya.	kebutuhannya. Saya tidak berbicara tentang konteks itu tetapi hanya berbicara tentang situasi berbahasa yang ada di masyarakat pedalaman itu. Saya melihat seberapa jauh sikap mereka terhadap bahasa tersebut. Dari turun temurun, bahasa mereka yang menjadi sebuah peninggalan itu oleh nenekmoyang kepada generasi selanjutnya mesti mereka pelihara. Faktor penyebab kepunahan ragam bahasa ini banyak sekali, misalnya adanya kawin campur, dan lain-lain. Anak-anak generasi muda ketika saya wawancara sebenarnya ingin menggunakan bahasa halus tetapi ketidakadanya keteladan, kemudian lingkungan penggunanya sangat minim/kebutuhan menggunakan bahasa halus sangat minim.
Nama: Dr. Nuriadi Instansi: FKIP-Universitas Mataram	Sesuai dengan tema yang diangkat oleh Ibu Wahidah bahwa ternjadinya perubahan kebahasaan dalam hal ini bahasa halus di pedalaman dan hal ini harus dijaga tetapi mengapa mengalami pergeseran. Menurut saya memang karena kesadaran yang menurun. Kedua adalah karena dalam berbahasa saya belajar dari bahasa	

	Jawa yang langgem kebahasaanya sangat kuat karena faktor yang sangat kuat, seperti di Surakarta tetapi ketika kita bergeser ke wilayah Utara, misalnya ke bagian Banyumas terjadi pergeseran-pergeseran. Saya punya hipotesis begini "Semakin jauh dari Patron itu akan terjadi perubahan-perubahan itu." Kedua, perlu jadi pertimbangan juga bahwa bahasa halus itu untuk merendahkan diri. Saya mengatakan begini bahwa bahasa halus itu hanya berlaku pada orang kecil kepada orang besar tetapi bahasa halus itu tidak akan berlaku pada orang besar kepada orang besar.	
Nama Pemakalah	Hary Murcahyanto, M.Hum. STKIP Hamzanwadi Selong	
Judul Makalah		
Moderator		
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Dr. H. Syukri, M. Hum., Instansi: FKIP-Unram	Setelah saya amati, menyimak substansi yang dibicarakan di sini pada prinsipnya ada *homologi* (kesamaan kajian) karena baik Wahida, M. Pd., maupun Hari, M. Hum., sama-sama melihat persoalan bahasa yang dihaluskan, disantunkan baik dalam wujud *sorong serah* maupun dalam wujud dialog tadi. Saya punya teman di IAIN menulis buku yang diberi judul *Lokalitas Waktu Telu di Bayan*. Di situ ada sejarahnya. Dulu kalau tidak salah, Lombok ini pernah dijajah oleh Bali. Di situ dikatakan bahwa beberapa kosa kata Bali diambil oleh Sasak. *Which one the Sasaknes and which one the Balines*. Saya khawatir kita kehilangan jejak dalam merumuskan ini. Saya sepakat dengan itu tapi alangkah baiknya	Dr. Syukri, saya setuju dengan pendapat *pelungguh*. Kalau saya sosiolinguistik jelas, jadi tidak ke mana-mana karena yang tadi sebetulnya ada penelitian tentang leksikon pembentuk. Terus untuk Pak Mahsun, memang *sorong serah itu* dari kata *sorong* 'dorong,' *serah* 'menyerahkan.' Kalau satu-satu seperti itu karena secara harfiah. Kan tidak bisa bahasa itu diartikan satu-satu Pak, misalnya *Saya tidak ambil pusing* diterjemahkan ke bahasa Sasak menjadi **Aku endeq kudait peneng* kan tidak bisa.

	nanti kosa kata-kosa kata halus di sorong serah harus kita akui bahwa ini bukan kosa kata asli dari bahasa Sasak, seperti enggeh. Nah kalau di kita ini auq. Buku yang ditulis oleh Linda dan Wiring "Bahasa Masyarakat dan kekuasaan" itu jelas bahwa bahasa yang dihaluskan oleh penuturnya ketika ada maksud di balik itu. Kalau orang sudah punya mau pasti memperhalus bahasa *enggeh, tiang* sebelum dia lulus PLPG. Begitu dia lulus PLPG *aoq, mbeq laim*. Apakah ia ada bahasa halus atau bahasa yang dipolitisir sesuai dengan kebutuhan? Terima kasih saya tidak bertanya.	
Nama: Dr. Dr. Nuriadi Instansi: FKIP-Unram	Untuk pembicara kedua, yakni Pak Murcahyanto. Kita harus berpikir begini Pak, kalau kita mengidentifikasi bahwa *dewek* itu kecenderungannya dari Jawa, *tiang* dari Bali mungkin ada benarnya tapi tolonglah kita melihat bahasa itu dalam konteks kebudayaan dan kearifan lokal. Kalupun itu memang iya tetapi kita melihat positif. Menurut saya, penggunaan derektif dalam hal ini mungkin ada unsur ridanden/terlalu berlebihan, tetapi betapa halusnya orang berbahasa, betapa memperlihatkan harga diri yang begitu tinggi. Kalau kita mempelajari itu akan sangat menarik. Jadi kita mempelajari bahasa dalam bukan dalam konteks deskriptif tetapi kita lihat dalam konteks etnolinguistik dan sosiolinguistik. Itu akan lebih menarik menurut saya. Dalam kaca mata itu penilaian kita akan lebih komprehensif.	Terus untuk Doktor Nuryadi, terima kasih banyak atas kritikan dan tambahan-tambahannya. Jadi sementara kata *dewek* itu berasal dari bahasa Jawa dan seterusnya. Jadi dalam hal ini kebenarannya sementara karena masih perlu kita teliti lagi karena kita tidak menganalisis hal itu. Jadi Perlu penelitian lebih lanjut. Terus tadi ada yang mengatakan bahwa bahasa itu untuk merendahkan diri. Memang betul tetapi seperti di Jawa juga sudah mulai bergeser, misalnya seorang raja tidak menggunakan bahasa halus kepada rakyatnya tetapi ketika ditelpon oleh Raja Solo, beliau berbahasa halus dengan saya. Beliaunya ini halus sekali.

Tanggal 15 Oktober 2014
Pleno II

Nama Pemakalah	Dr. Hj. Siti Maryam	
Judul Makalah	Bahasa dan Sastra Mbojo	
Moderator		
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: H. Subandi Instansi: Jonggat-Lombok Tengah	Saya Cuma mau tanya masalah aksaranya.Bagaimana bentuk aksara daripada Bima?	Untuk H. Subandi. Aksara Bima kalau dilihat secara sepintas mirip dengan aksara Bugis tetapi ada beberapa beda terutama gugus konsonan *mb* di awal kalimat yang tidak dimiliki oleh kasara-kasara lain. Jadi kalau dibandingkan dengan akasara Bugis, akasara Bima ada kelbihan sekitar tiga atau empat huruf.
Nama: Ahmad, M.Hum Instansi:	Saya ingin memberi masukan agar *Bo Mbojo* itu dicetak ulang karena kami banyak sekali yang mencari. Yang kedua, karena kami awalnya dari sarjana sastra jadi kami belum tahu seluruhnya sastra-satra atau naskah kuno yang ada di musium Bima.	Untuk Pak Ahmad. Kalau di Musium Ai Mbojo tidak ada naskah. Naskah itu hanya ada di musium pribadi saya. Musium Asi Mbojo itu hanya untuk daerah sehingga naskah-naskah yang ada di sana sedanya dan bahkan saya fotokopikan dari naskah-naskah yang saya miliki. Naskah Mbojo dalam bahasa Latin sudah saya serahkan kepada arsip nasional. Yang bertuliskan Arab Melayu saya simpan di musium pribadi saya. Kadang ada juga beberapa mahasiswa yang datang. Kalau Bo Sangaji kebetulan saya bawa, nanti saya berikan.
Nama: Dr. Arifuddin Instansi: FKIP-Universitas Mataram	Yang ingin saya tanyakan terkait dengan abjad. Kalau tidak salah dengar tadi, Sultan Hasanuddin menerjamahkan teks ke dalam bahasa Arab. Itu artinya, sebelum diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, ada aksara Bima. Pertanyaan saya, apa kira-kira pertimbangannya sehingga terjehan tersebut ke dalam bahasa Arab/Arab Melayu? Kalau	Untuk Pak Arifuddin. Abjad dalam bahasa Bima sudah ditulis jauh sebelum masuk Islam kira-kira tahun 1500. Ketika masuk Islam, sultan kedua Bima memerintahkan agar semua tulisan atau naskah agar ditulis dalam tulisan yang diridoi oleh Allah. Dengan demikian, semua naskah itu bertuliskan huruf Arab.

	sebelumnya ada aksara Bima, apa sebabnya juga aksara itu tidak dimunculkan ke permukaan? Kegelishan saya, waktu bupati Umar Harun ada moto orang Bima *Ngaha Aina Ngoho*. Beberapa tahun kemudian ada masyarakat yang merasa kurang nyaman mendengar moto tersebut. Setelah itu muncul lagi moto *nggahi Rawi Pahu*. Itu sangat cocok rasanya tatapi akhir-akhir ini saya dengar bahwa itu menjadi moto Kabupaten Dompu. Kalau saja dahulu ada aksara Bima dan moto itu ditulis menggunakan akasa Bima dan dipatenkan. Saya rasa moto itu sulit diperoleh atau diambil orang lain. Saya bangga karena Putri Kerajaan Bima sudah mulai menulis menggunakan aksara Bima dan dijadikan sebagai muatan lokal di Kabupaten Bima, tapi saya khawatir ada lagi pihak lain nanti yang mengklaim bahwa mereka juga memiliki aksara seperti itu.	*Ngaha Aina Ngoho* ini adalah moto dari Bupati Umar Harun. *Nggahi Rawi Pahu* ini memang moto Bima karena di Bima itu sangat memegang teguh perinsip satu kata dengan perbuatan. Pada suatu saat ketika Pak Suarno menjadi bupadi di Dompu yang sebelumnya pernah bertugas sebagai Abri di Bima. Beliau ini seering main di istana kumpul bersama saya dan orang-orang istana. Didengarlah seluk beluk sejarah, adat, termasuk masalah moto ini sehingga ketika menjadi Bupati Dompu digunakanlah moto itu untuk Kabupaten Dompu karena secara kebetulan Mbojo dan Dompu ini berasal dari asal yang sama. Saya sudah cetak naskah beraksara Mbojo dan itu bisa disebarluaskan kepada masyarakat agar mereka tahu dan mempelajarinya.
Nama: Dr. Kamaluddin Ysra Instansi: FKIP-Universitas Mataram	Kita sudah banyak berbicara tentang cara-cara mempertahankan budaya, bahasa, dan sastra. Kita orang Bima dan Dompu masih beruntung masih memiliki simbol kerajaan, sementara teman-teman kita dari Lombok masih harus berdebat tentang hal itu. Kekhawatiran saya terhadap kita orang Bima adala bagaimana menghidupkan peran lembaga adat agar lebih mengedepankan budaya-budaya Bima kepada anak cucuk kita karena sepertinya kita sekarang sudah ke arah yang negatif, perkelahian yang terlalu banyak. Saya melihat itu, ada tidak kiprah kita majelis adat Bima di samping menyalin dokumen-dokumen tadi, ada tidak semacam merebut kesempatan politiklah agar kita bisa	Untuk Pak Kamaluddin. Lembaga adat di Bima sudah ada dan kebetulan saya ketuanya. Cita-cita saya sebenarnya besar sekali terhadap lembaga adat ini tapi apa daya tangan tak sampai. Di lembaga adat ini, saya berkecimpung dengan orang-orang tua. Saat ini saya sedang pusing karena bendahara dan wakil saya sudah mendahului kita. Kemudian, permasalahan lagi yang kami hadapi terkait dengan anggaran. Insya Allah suatu saat nanti kita bentuk kembali lembaga adat yang lebih bagus.

	berbicara lebih banyak lagi dalam hal pemberdayaan budaya-budaya ini. Jika ada, mumpung ada kesemptan, saya siap membantu.	
Nama: Lalu Ari Irawan Instansi: IKIP Mataram	Saya sangat tertarik dengan manuskkrip yang Ibu jelaskan yang banyak di musium Ibu sebagai koleksi pribadi. Hal yang sekiranya menarik adalah adakah di dalam naskah-naskah kuno Mbojo yang menceritakan geopolitik dari beberapa fase era Kerjaan Bima? Hal itu bisa dilakukan oleh masyarakat Sasak untuk berkaca melalui catatan orang lain. Mungkin dengan kita saling menukar informasi begini, kita memiliki kepentingan yang sama dalam menerjemahkan manuskrip ini agar bermanfaat dalam membangun jati diri bangsa khususnya untuk wilayah kita di NTB ini. Kalau memang sudah ada temuan tentang itu, di mana kami bisa menemukannya?	Untuk Lalu Ari Irawan. Yang saya temukan mengenai hubungan Bima di Lombok tidak banyak. Yang saya temukan hanya mengenai cerita Lombok abad ke-17. Dulu menurut ceritanya, ada Raja Bima yang meninggal di Bali. Jadi sebenarnya antara Lombok dan Bima ini adata keterkaitan satu sama lainnya.
Nama: Mustakim Biawan Instansi: Mataram	Apakah pemerintah Bima memiliki perhatian yang cocok dengan apa yang sudah Ibu sumbangkan kepada kehidupan manusia. Kalau kita lihat oksigen yang diberikan Tuhan mungkin sudah sebanding dengan karya-karya yang Ibu hasilkan. Saya bangga dengan Ibu. Mengapa moto itu harus kita perbutkan? Moto orang Bima bisa saja menjadi moto dunia karena moto itu sangat luar biasa.	Untuk Pak Mustakim. Kenyataannya tidak ada perhatian sama sekali Pemda Bima terhadap Kesultanan Bima. Saya sama halnya menjadi pengemis ketika dulu DPR menyetujui 5 milyard untuk kesultanan dalam acara Pemeliharaan Budaya Bangsa yang saat itu dipusatkan di Bima tetapi kenyataannya anggaran itu tidak pernah diberikan hanya 1 milyard. Saya tidak tahu harus berbuat apa saat itu karena seluruh tamu undangan sudah datang dan alhamdulillah acara itu dapat berjalan dengan baik.

Notulen Kongres Bahasa Daerah

Hari/Tanggal: Senin, 14 Oktober 2014 Ruang : B sesi 1

Nama Pemakalah	Dr. Ery Iswari, M.hum.	
Judul Makalah	Menggapai Keberagaman Budaya dalam Bingkai Nasionalisme: Analisis Wacana Kritis Teks Anggaru (Ikrar Kesetiaan Orang Makasar).	
Moderator		
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Salman Faris	2. Apakah wacana teks Anggaru sama dengan wacana teks Karaeng? 3. Manakah yang menurut ibu lebih baik penggunaan kata "coret aku" atau "hapus aku"? didalam teks tersebut?	1. Wacana teks Anggaru bukan wacana Karaeng. Teks Anggaru hanya pilihan leksikal. Fungsi dari teks adalah kordinatif. 2. Penggunaan kata "hapus aku" lebih baik di banding"coret aku".
Nama: Musdiawan	2. Apakah tidak ada sejenis pemberhalaan dalam teks tersebut saat diucapkan? 3. Apakah perkembangan modern saat ini bisa terkoneksi dengan karakter-karakter lokal?	1. Tidak ada pemberhalaan dalam teks maupun saat mengucapkan janji. Disini masyarakat mengatakan untuk memberi amanat pada pemimpin tetapi badik yang dimiliki tidak mengenal pemimpin jika pemimpin tidak lurus. 2. Bisa terkoneksi karena arti dari siri napacik itu sendiri adalah pesan dalam menjalanjakan amanah. Siri adalah semacam harga diri yang harus dijaga. Dalam bahasa makasar tidak ada leksikal jujur yang ada hanya leksikal lurus. Seseorang harus memiliki siri dan jika tidak memilikinya ia harus membelinya. Siri ini harus dijaga dengan sangat baik.
Nama: Winsa Instansi:	2. Kenapa menggunakan analisis wacana kritis?	Karena didalam menganalisis teks bahasanya menganalisis kosakata, gramatikal yang digunakan. Teks aru bertranformasi sesuai dengan

		peristiwa yang ada (acara tertentu).

Hari/Tanggal: Senin, 14 Oktober 2014 Ruang : B sesi 1

Nama Pemakalah	Drs. Made Suyasa, M.Hum.	
Judul Makalah		
Moderator		
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Mustakim	1. Pengkambinghitaman tradisi lisan sebagai alat yang menyebabkan rendahnya minat baca?	1. Hal tersebut tidak benar adanya. Hal ini karena awal mula seseorang belajar itu melalui lisan lebih dahulu baru kemudian melalui tulisan. Tradisi lisan mempunyai fungsi estetik, pragmatik, dan etik. Ada juga orang yang mewariskan tradisi lisan melalui tulisan baru kemudian membacanya.
Nama: Winsa	1. Kebenaran dari tradisi lisan yang hampir punah?	1. Tradisi lisan papaosan dan bekayat misalnya sebenarnya tidak punah namun jumlah penyebarannya tidak seimbang. Ada disuatu wilayah yang memiliki jumlah penutur papaosan dan bekayat yang banyak , dilain tempat ada yang hanya segelintir orang saja yang menekuninya.
Nama: Arme	1. Pembinaan dari tradisi lisan yang ada?	1. Di daerah Lombok tempat tradisi lisan seperti papaosan, bekayat, dan tradisi lisan yang lain masih belum ada pembinaan yang baik. Belum adanya semacam sanggar untuk menampung mereka. Tidak adanya kelompok yang permanen disuatu tempat.

Hari/Tanggal: Senin, 14 Oktober 2014 Ruang : B sesi 2

Nama Pemakalah	F.X. Rahyono	
Judul Makalah	Pemaknaan Kearifan Budaya Daerah dalam Konteks Kekinian	
Moderator	Puji Retno hardiningtyas	
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Kamaludin Yusra	1. Kelestarian dan pengembangan kebudayaan?	Merumuskan kebudayaan adalah tentang apapun mengenai manusia. Manusia terus belajar tentang kebudayan. Proses penciptaan kebudayaan terus berjalan seiring perkembangan manusia dalam belajar. Budaya akan terus lestari sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan.
Nama: lalu Anggawa nurasih	1. Bagaimana budaya itu?	Budaya itu merupakan pengembangan dari proses pemikiran dari ilmu pengetahuan yang dibuat manusia. Namun apa bila kita tidak belajar dari ilmu yang sudah ada maka kita hanya menjadi pemakai saja padahal begitu banyak ilmu pengetahuan yang telah diwariskan kepada kita.
Nama: salman Faris	1. Pengalaman empirik terkait kebudayaan?	Contoh orang Indonesia yang senang pergi dengan keluarga bersama-sama maka muncullah yang oleh orang jepang yang melihatnya membuatnya menjadi mobil keluarga. Manusia Indonesia harus mempelajari semua budaya yang kita miliki sehingga kita tidak menjadi orang yang hanya menggunakan dan membeli kebudayaan tapi juga orang yang menciptakan kebudayaan itu sendiri.

Hari/Tanggal: Senin, 14 Oktober 2014 Ruang : B sesi 2

Nama Pemakalah	Lalu Ari Irawan, S.T., S.Pd., M.Pd.	
Judul Makalah	Kajian Kontak Bahasa Pada Kampung Melayu Ampenan	
Moderator		
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: kamaludin yusra	1. Kuantitas bukan kata kunci dalam relasi kuasa?	Benar kalau kuantitas bukan kata kunci dalam relasi kekuasaan ini tapi lebih dari aspek diluar kuantitas secara diagkronis maupun sinkronis bahwa apa yang terjadi pada bahasa kampung melayu merupakan perwujudan dari etnis tertentu yang menguasai aspek politik, agama, ekonomi. Selain itu faktor internal juga berperan yaitu seperti toleransi dan sosial.
Nama: Lalu Anggawa	1. Penjelasan mengenai dialek lelampak?	Dalam kajian lingustik dialek lelampak tidak digunakan namun diganti dengan nama bahasa pergaulan yang diterima oleh semua tempat. Didalam bahasa Sasak tidak memiliki standar bahasa Sasak sehingga terjadi kesusahan dalam menetapkan standar untuk dipelajari. Kalau kita tidak mampu menetapkan standar untuk bahasa Sasak maka suatu saat tidak ada lagi yang mempelajari bahasa tersebut. Hal ini disebabkan bahwa bahasa tidak hanya dipelajari secara lisan saja namun kita perlu mempelajarinya dengan tulisan juga.

Hari/Tanggal: Selasa, 15 Oktober 2014 Ruang : B sesi 1

Nama Pemakalah	Kamaluddin Yusra	
Judul Makalah	Patun Bima	
Moderator	Zamzam Hariro	
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Musdiawan	1. Fungsi rawa Mbojo dalam seni pesanan dan apakah media komunikasi memanfaatkan rawa Mbojo? 2. Adakah rawa Mbojo yang sesuai pesanan dana? 3. Apakah rawa Mbojo sekarang masih dihormati?	1. Sampai saat ini rawa Mbojo belum ada yang menjadi seni pesanan. Terkadang media komunikasi memanfaatkan rawa Mbojo dengan menampilkannya. Misalnya ada radio yang menyiarkan rawa Mbojo pada jam tertentu. 2. Ada karena beberapa rawa Mbojo biasanya digunakan dalam pesta penikahan jadi disesuaikan dengan permintaan mereka. Ada juga pernikahan yang mencari para ahli pantun Mbojo untuk melengkapi upacara pernikahan bagi pihak wanita. 3. Rawa mbojo tidak terlalu dihormati untuk saat ini karena adanya pakaian yang terlalu minim atau seronok. Namun patu mbojo masih dipakai dan dihormati..

Hari/Tanggal: Selasa, 15 Oktober 2014 Ruang : B sesi 1

Nama Pemakalah	Salman Al-farisi	
Judul Makalah	Cupak Gerantang Membedah Kekelaman Orang Sasak	
Moderator	Zamzam Hariro	
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Musdiawan	1. Apakah karena kekelaman itu maka ada jawanisasi dan apakah karena keramahan maka orang Jawa jadi Superior?	Jawanisasi adalah fakta sosial, fakta sejarah, dan fakta budaya. Tetapi itu adalah kenyataan. Jika kita selalu berkelahi tentang superioritas dan inferioritas maka tidak akan ada kearifan itu. Dalam konteks

		kearifan maka superioritas harus dilampaui. Symbol-simbol orang Jawa selalu ada di berbagai tempat. Kenyataan itulah yang harus dilampaui oleh orang Sasak agar di masa depan Sasak menjadi lebih maju lagi.
Nama: Rahyono	2. Kenapa Jawa selalu superior? Mungkinkah cerita ini membahas tentang kerendahan hati?	Di sasak ada beberapa karakter yang berbeda. Ada karakter tampak dan karakter tidak tampak itulah makanya ketika orang jawa datang orang Sasak menerima mereka karena ada kerendahan hati. Tidak mungkin orang Sasak tahu kerendahan hati dari orang jawa tanpa memiliki pengetahuan tentang kerendahan hati.
Nama: ahmad sirulhaq	3. Apakah cupak dan gerantang saudara sesusuan?	Cupak bukan saudara sesusuan cupak tapi saudara temuan.

Hari/Tanggal: Selasa, 15 Oktober 2014 Ruang : B sesi 1

Nama Pemakalah	Puji Retno Hardiningtyas	
Judul Makalah	Melihat Sejarah Perkembangan Sastra di Bali Melalui Inventarisasi Naskah 2006-2014	
Moderator		
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Musdiawan	1. Bagaimana perkembangan teater di Bali saat ini?	Sampai sekarang belum ada penelitian tentang teater di Bali. Teater di Bali masih vakum karena adanya adat yang berlaku di Bali. Namun ada juga yang masih melakukan pentas pada waktu tertentu.
Nama: Rahyono	2. Bagaimana caranya agar klasifikasi dan publikasi bisa tersebar?	Orientasinya nanti akan dibuat pangkalan data sehingga data tersebut bisa dikumpulkan dan diarsipkan akan dimasukkan dalam laman bahasa. Untuk diterbitkan data tersebut akan diusulkan untuk mendapatkan publikasi sehingga bisa diketahui

		oleh semua orang

Hari/Tanggal: Selasa, 15 Oktober 2014 Ruang : B sesi 2

Nama Pemakalah	Sirulhaq	
Judul Makalah	Pokok-pokok pikiran mengenai bahasa dan kebudayaan kearah strategi pemertahanan bahasa sasak	
Moderator		
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Musdiawan	1. Asal kata pagah praya? 2. Kenapa masih tidak ada standarisasi pada bahasa Sasak?	1. Kata pagah di lotim berkonotasi positif yang berarti berani. Tapi entah kenapa kemudian pagah praya menjadi negatif oleh orang lombak tengah. Sehingga kata yang berkonotasi negatif itu terus digunakan oleh setiap orang sehingga konotasi negatif itu selalu melekat pada kata tersebut. 2. Karena belum adanya perumusan standarisasi dalam bentuk tata tulis yang disetujui oleh berbagai dialek yang ada di Lombok. Hal ini dikarenakan masyarakat Lombok sendiri masih belum bersepakat tentang dialek mana yang bisa mewakili masyarakat Lombok dalam menciptakan standar bahasa Lombok yang akan digunakan oleh semua orang Lombok.
Nama: Ery Iswari	3. Filosofi angka 3 pada orang sasak?	Ada konsep dalam sasak sufi ada konsep ketigaan yaitu konsep ketuhanan, Adam, Muhammad. Ini memiliki arti bagaimana manusia itu bertindak berdasarkan konsep itu. Karena itu nilai-nilai kearifan penting diajarkan bagi siswa sekolah.

Hari/Tanggal: Selasa, 15 Oktober 2014 Ruang : B sesi 2

Nama Pemakalah	Zamzam Hariro	
Judul Makalah	Memahami bahasa dan budaya sasak....	
Moderator		
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Musdiawan	1. Bagaimana pendefinisian bahasa sasak?	Pada bahasa Sasak tidak terdapat pendefinisian. Kata adalah tidak ada didalam bahasa Sasak. Hal ini terkait dengan sikap/perilaku suatu suku. Karena bahasa menentukan sikap/perilaku suatu masyarakat (bagi yang percaya). Kebanyakan masyarakat Sasak lebih suka meniru daripada menciptakan.

Hari/Tanggal: Selasa, 15 Oktober 2014 Ruang : B sesi 2

Nama Pemakalah	Mazhar	
Judul Makalah	Bahasa sasak koto-kute	
Moderator		
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: winsa	1. Bagaimana naskah bisa terpilih dalam kongres?	1. Naskah ini terpilih karena telah sesuai dengan tema pada kongres. Meski pun terlihat sepele namun ini adalah upaya saya untuk mempertahankan dan membina bahasa daerah pada dialek koto-kute. Lanjutan dari penelitian ini nanti akan berlanjut kepada sintaksis, semantik dan kemudian bisa dibukukan untuk memelihara dialek koto-kute.
Nama: musdiawan	1. Bagaimana tentang pagah praya?	1. Dari segi sejarah ada cerita tentang seorang bernama tuan guru bangkol. Ia melawan Belanda dalam waktu yang sangat lama, dari situlah kemudian muncul istilah pagah praya

Hari/Tanggal: Selasa, 15 Oktober 2014 Ruang : B sesi 3

Nama Pemakalah	Sri mulyani	
Judul Makalah	Decade si Moral dalam berbahasa, refleksi terhadap eksistensi terhadap penggunaan bahasa Mbojo	
Moderator	Zamzam Hariro	
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Annisa	1. Faktor yang menyebabkan kepunahan bahasa Mbojo?	Salah satu faktornya adalah orang tua yaitu dimana orang tua melakukan perkawinan silang atau lama bertempat tinggal didaerah lain. Sehingga jangankan untuk mewariskan bahasa untuk berkomunikasi dengan lingkungan sekitar saja sudah tidak menggunakan bahasa Mbojo.
Nama: Musdiawan	2. Separah apakah decade simoral karena tidak menggunakan bahasa Mbojo? 3. Apakah Londo Iha masih ada di Bima?	Dalam setiap proses berbahasa disitu juga ikut serta norma dan kepatuhan terhadap lawan bicara kita. Decade simoral merosot tanpa menggunakan bahasa Mbojo karena ketika seseorang itu berbahasa ia tidak lagi mengenal dengan berbicara, tempat mana ia,berbicara, dan dalam konteks apa ia berbicara. Saat ini anak-anak muda Mbojo tidak lagi menggunakan kata yang lebih hormat pada yang lebih tua. Dengan demikian maka mereka tidak lagi tau mengenai tentang bahasanya sendiri. Londo iha masih ada dalam Mbojo.
Nama: Winsa	4. Nilai moral dalam kosakata umpatan dalam bahasa Mbojo? 5. Mana yang lebih penting penyebutan dengan cara pengucapan?	Nilai moral dalam kosakata Bima itu terlihat dari konteks kalimat yang diucapkan. Bentuk keakraban terkadang melalui kata umpatan seperti " ede ana lako lau te be gommi re?" kosakata umpatan bisa terjadi antara muda ke muda atau setingkat.

		Lebih penting pengucapan.
Nama: Salman faris	6. Spesifikasi dimana bahasa Mbojo mengalami kepunahan?	Bahwa bahasa Bima terjadi kepunahan saat digunakan diluar daerah tempat orang yang sudah lama tidak menggunakan bahasa Bima dan terlalu lama tinggal didaerah lain tanpa menggunakan bahasa Bima dalam kehidupan sehari-hari.

Hari/Tanggal: Selasa, 15 Oktober 2014 Ruang : B sesi 3

Nama Pemakalah	Asmadi	
Judul Makalah	Nilai kepemimpinan tau samawa dalam lawas Sumbawa	
Moderator	Zamzam Hariro	
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Annisa	1. Contoh lawas yang ada nilai kepemimpinan didalamnya?	Lamin tutu sayang kemang, jelo puin lema tungka, ma lema belo tu nyumping. Nilai integritas dari pimpinan yang ada di negara ini.
Nama: Salman Faris	2. Apa yang dilakukan dalam mentranfer ilmu lawas yang anda miliki?	Pemberian dan pembinaan terhadap komunitas para generasi muda di mana saja yang ada generasi muda Samawanya. Untuk praktisnya ada lawas yang dijadikan lagu-lagu pop sehingga mudah untuk mengingat lawas tersebut.

Hari/Tanggal: Selasa, 15 Oktober 2014 Ruang : B sesi 3

Nama Pemakalah	Murahim	
Judul Makalah	Sistem nilai dan etika adat tapsila pada masyarakat sasak	
Moderator		
DISKUSI		
	PERTANYAAN	JAWABAN
Nama: Winsa	1. Apakah dalam tap sila ada ungkapan negatif?	Belum ada konsep umpatan dalam adat tap sila karena nanti akan ada sangsi sosial karena dianggap tidak mengetahui bahasa yang digunakan dan dianggap menghina orang lain.

Nama: Salman faris	2. Perbedaan arti merang yang ada dan kearifan lokal didalamnya?	Benang merah dari kedua arti merang tersebut adalah solidaritas bahwa kita tidak dapat hidup sendiri dan selalu membutuhkan orang lain. Inilah kemudian yang juga menjadi kearifan lokal yang dapat dicontoh.

Notulensi Kongres Bahasa Daerah TB 2014

Tanggal 14 Oktober 2014
Paralel I/Sidang C

Nama Pemakalah	M. Jaelani Alpansori (STKIP Hamzanwadi Selong)
Judul Makalah	"Relasi Stratifikasi Sosial dan Interpretasi Pembentukan Variasi Bahasa Sasak"
Nama Pemakalah	Herman Wijaya (STKIP Hamzanwadi Selong)
Judul Makalah	"Bentuk, Fungsi, dan Makna Kata Ulang Bahasa Sasak Dialek *Ngeto-Ngete* Kecamatan Suralaga, Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat"
Nama Pemakalah	Hilmiati (IAIN Mataram)
Judul Makalah	"Pengembangan Keterampilan Sosial (*Social Skill*) melalui Pembelajaran Sastra (Puisi) pada Siswa Sekolah Dasar Kelas V SD Muhammadiyah Kolombo Yogyakarta
Moderator	Irma Setiawan

DISKUSI

Penanya	Pertanyaan	Jawaban
Nama: Lalu M. Ismail Instansi: Dikpora Loteng	Tadi sepintas saya menangkap Anda membahas tentang *Sasak Adi,* mungkin perlu dilakukan dialog lebih luas. Sebagai salah satu contoh, tadi Anda mengatakan *menak* itu berkaitan dengan kasta. Pada dasarnya jika kita melihat beberapa referensi, *menak* itu bisa karena darah, bisa juga harta, atau bisa pula karena ilmu. Jadi, tidak semua yang bergelar *lalu* atau *raden* berdasarkan darah atau keturunan. Ada istilah *ungge kajeng*, yakni orang yang diberikan gelar karena kaya, tetapi kekayaannya dipergunakan untuk kemaslahatan masyakat. Kalau berilmu, ilmunya dimanfaatkan untuk kepentingan orang banyak. Hal itulah yang menurut saya perlu dicari data dan informasinya. Kata *raden* itu juga memang benar berasal dari bahasa Arab, *rahadian,* yakni orang yang sudah diridoi. Itu juga yang perlu pemakalah dalami karena ada hubungannya dengan hal-hal yang bersifat keagamaan. Kemudian tadi ada tayangan yang	Jaelani Alpansori: Berkaitan dengan latar belakang di balik pemberian gelar kebangsawanan, dalam penelitian ini tidak kami lakukan. Akan tetapi, hal itu sangat menarik dan tentu menjadi masukan bagi kami untuk penelitian selanjutnya. Yang kami teliti hanya pola dan bentuk komunikasi mereka. Awalnya masyarakat Sasak tidak terkena pengaruh kolonialisme. Gelar kebangsawanan tersebut memang berawal dari adanya kolonialisme. Keberadaan orang-orang yang bergelar bangsawan itu hadir karena adanya kolonialisme. Pemberian gelar kebangsawanan karena harta, ilmu, dan yang lainnya saya rasa muncul belakangan. Artinya, kehadiran gelar tersebut pada awalnya karena adanya kolonialisme.

	mengarah kepada bahasa halus. Jika kita menggunakan beberapa kajian, bahasa halus itu terbagi atas bahasa *linggih* yang kalau dalam bahasa Jawa diistilahkan dengan *kromo inggil.* Kemudian dikenal juga tingkatan *madye* kemudian bahasa yang dipakai pada umumnya. Yang dikatakan halus tersebut belum tentu menjadi halus kalau cara pemakaiannya salah. Misalnya, kata halus *mantuk* yang bermakna 'pulang/datang' tidak mungkin digunakan untuk diri sendiri. Dalam perspektif berbahasa Sasak, kita menggunakan bahasa kasar untuk diri sendiri, sedangkan bahasa halus untuk orang lain. Hal itu bertujuan untuk menghormati orang lain tersebut. Ketika orang mengatakan "*Yaqku mantuk*" (Saya akan pulang), perlu dipertanyakan sumbernya. Hal itu sangat perlu menjadi perhatian kita karena bahasa Sasak halus ini sudah jarang dipergunakan.	
H. Arsil (Pengawas Dinas Dikpora Kota Mataram)	Berkaitan dengan stratifikasi, saya pernah membaca tulisan Mamiq Anggawe yang menyatakan bahwa gelar kebangsawanan bersumber dari tiga hal (berilmu, dermawan, sopan-santun), bukan hanya berdasarkan keturunan. Yang ingin saya tanyakan, pernahkan teman-teman mendalami di daerah penelitian, penyebab atau latar belakang pemberian raden, perwangse atau mamiq, dan yang lainnya. Sebagai perbandingan, salah seorang teman menyatakan, gelar di Bali hanya menunjukkan pekerjaan atau peran yang diberikan.	Jaelani Alpansori: Berkaitan dengan latar belakang di balik pemberian gelar kebangsawanan, dalam penelitian ini tidak kami lakukan. Akan tetapi, hal itu sangat menarik dan tentu menjadi masukan bagi kami untuk penelitian selanjutnya. Yang kami teliti hanya pola dan bentuk komunikasi mereka. Awalnya masyarakat Sasak tidak terkena pengaruh kolonialisme. Gelar kebangsawanan tersebut memang berawal dari adanya kolonialisme. Keberadaan orang-orang yang bergelar bangsawan itu hadir karena adanya kolonialisme. Pemberian gelar kebangsawanan karena harta, ilmu, dan yang lainnya saya rasa muncul belakangan. Artinya, kehadiran gelar tersebut pada awalnya karena adanya

		kolonialisme.
Lalu Agus Faturrahman (Budayawan)	Kalau kita bicara bahasa, tidak bisa dilepaskan dari masyarakatnya. Ketika kita bicara bahasa Sasak, maka tidak akan berbicara mengenai masyarakat Sasak. Dalam konteksnya dengan bangsa lain yang kemudian melahirkan ekspresi kebangsaannya, menggunakan bahasa. Oleh karena itu, dalam penggunaan bahasa, ada yang digunakan secara internal di kalangan masyarakat Sasak sendiri ketika berhadapan dengan bangsa lain. Banyak orang Jawa, Bali, atau Sumbawa yang berbahasa Sasak di bumi Sasak. Ada beberapa hal yang menurut saya harus dikaji. Dalam konteks itu, memahami bahasa menjadi lebih penting pada tataran "rasa bahasanya". Sebagaimana dikatakan oleh penanya sebelumnya, tidak mungkin saya menggunakan kosakata yang meninggikan diri untuk berbicara kepada orang lain. Kita memandang bahasa halus, bahasa biasa, dan jenis lainnya sebenarnya hanya sebatas kosakata. Jadi, kata *lalo* 'pergi' sama maknanya dengan *margi*maupun *lumbar,* hanya "rasa bahasa" yang membedakan. Kalau saya mengatakan diri saya "*yak lumbar...* ",rasa bahasa sudah salah. Mari kita berpatokan pada kacamata itu, tidak bersifat stratifikatif. Kemudian, kalau kita bicara tentang stratifikasi sosial, seolah-olah mengidentikkan atau menyamakan stratifikasi sosial dengan kasta, padahal itu sesuatu yang berbeda. Stratifikasi sosial adalah proses mobilitas sosial dari massa ke menengah integtatif ke elit. Sekarang saya orang biasa, tetapi kemudian saya bergelar doktor berarti saya melakukan perjuangan untuk sampai ke elit sehingga saya menempati tempat elit. Tidak mungkin seorang raden akan berbahasa biasa kepada dosennya yang merupakan *"amaq*	Herman Wijaya dan Jaelani Alpansori: Memang bahasa tidak bisa dilepaskan dari adanya "rasa". Bahasa yang saya rasakan halus belum tentu dirasakan halus oleh orang lain. Di daerah yang saya teliti memang masih mempertahankan penggunaan bahasa halus tersebut, terutama daerah Semaye. Orang-orang yang *jajar karang* terkadang enggan untuk berbicara dengan bangsawan karena khawatir tidak bisa menggunakan bahasa halus. Hal itu yang terkadang sering membuat mereka terdiam dan selalu merunduk ketika berhadapan dengan orang bangsawan. Nanti kami akan coba telusuri lebih mendalam sehingga masukan-masukan yang disampaikan tadi bisa terjawab.

	kangkung". Itu soal rasa bahasa, bukan bahasa stratifikasi. Kalau kita berbicara tentang teori stratifikasi, yang terjadi adalah adanya kelompok masyarakat, kelompok massa, kelompok menengah, dan kelompok elit. Namun, kalau kita berbicara kasta, ada kasta bangsawan dan yang lainnya. Sekarang kita pertanyakan, Sasak itu kasta atau bukan? Jika kita melihat secara historis, dahulu tidak adayang namanya raden, lalu, dan gelar-gelar lainnya. Panggilannya adalah *pe.* Artinya,*siq ngepeang 'yang* memiliki atau yang mempunyai'. Bisa jadi yang punya harta, punya pengikut, atau punya ilmu. Pada perkembangan selanjutnya, datanglah kemudian pengaruh dari luar kemudian kita mengikutinya. Kemudian bagaimana kita memahami mengenai "kedirian" kita. Masyarakat umum tidak paham tentang istilah budaya, yang mereka pahami adalah adat dan marilah kita bicara atau melihat dengan pendekatan adat tersebut, jangan menggunakan pendekatan akademik. Jadi, kita mencoba dari realitas mengenai bagaimana msyarakat membaca dirinya kemudian hal itu kita masukkan ke ranah ilmu pengetahuan. Jangan sebaliknya, ranah pengetahuan masuk ke ranah adat yang justru akan membuat kita tersesat. Berkaitan dengan fenomena sosial saat ini, mempelajari pola bahasasudah sangat kacau. **Permasalahan bukan bahasa halus atau bahasa kasar, tetapi soal rasa bahasa.**	
H. Arsil (Pengawas Dinas Dikpora Kota Mataram)	Saya sependapat dengan teman-teman pemakalah. Berdasarkan pemaparan tadi saya melihat teman-teman baru mengulas hasil penelitian, tetapi belum mendalam. Ketika dahulu saya membaca tentang dialek, saya ketahui ada empat dialek bahasa Sasak, yakni Selaparang, Pejanggiq, Petung Bayan,	Herman Wijaya: Berkaitan dengan dialek, memang saya tidak pernah meneliti tentang dialek yang sudah diteliti. Penelitian yang saya lakukan berfokus pada fonologi, morfologi, dan sintaksis dalam satu dialek. Pembagian bahasa

	dan Pujut. Namun, melihat pemaparan tadi, seperti ada penambahan, mungkin bisa dijelaskan penyebab adanya penambahan tersebut.	Sasak atas lima dialek tersebut berpatokan pada buku yang ditulis Lalu Djelenga. Memang dalam bukunya Prof. Mahsun (*Kajian Dialektologi Diakronis Bahasa Sasak)* disebutkan empat dialek, tetapi saya ambil lima sebagaimana dikatakan Lalu Djelenga.
H. Arsil (Pengawas Dinas Dikpora Kota Mataram)	Apakah Ibu pernah menerapkan model yang disampaikan tadi di Lombok? Berapa sekolah yang sudah dicoba? Bagaimana tingkat keberhasilan beserta kendala yang dihadapi?	Hilmiati: Memang kajian yang saya lakukan terkait dengan pendidikan karakter. Kondisi yang sering saya temukan, terutama dalam penyusunan RPP pendidikan karakter, sering sekali guru memasukkan semua jenis pendidikan karakter tersebut. Hal itu menurut saya sangat tidak mungkin untuk diterapkan. Kajian saya ini pada intinya agar kita sebagai guru, tidak hanya memberikan teori saja kepada siswa, tetapi juga mengajak siswa untuk praktik. Dengan cara seperti itu, saya melihat adanya antusiasme siswa dalam proses belajar-mengajar.

Tanggal 14 September 2014
Sidang Pararel 2 (Ruang C)

Nama Pemakalah	Lalu M. Ismail (Dikpora Loteng)
Judul Makalah	"Subdialek Selaparang sebagai Bahasa Lampaq Bahasa Pergaulan Masyarakat Sasak"
Nama Pemakalah	M. Ardian Kurniawan (STKIP Hamzanwadi Selong)
Judul Makalah	"Stereotip Etnis-Etnis Di Lingkungan Melayu, Ampenan: Tinjauan Linguistik Antropologis"
Nama Pemakalah	Irma Setiawan (STKIP Hamzanwadi Selong)
Judul Makalah	"Relasi Bahasa Sasak Dan Samawa: Studi Diakronis Pada Kekerabatan Bahasa Suatu Suku Bangsa di Indonesia"
Moderator	Hilmiati
DISKUSI	

Penanya	Pertanyaan	Jawaban
Sahra (SMPN 15 Mataram)	Pemakalah pertama dan kedua dalam pemaparannya sempat menyinggung masalah bahasa gaul/prokem/bahasa nonbaku. Jika akan melakukan pengkajian lebih lanjut, agar tidak menimbulkan konflik karena adanya perbedaan pemahaman/penafsiran, contoh-contoh yang ditampilkan oleh pemakalah kedua sebaiknya diberikan makna.	Lalu M. Ismail dan M. Ardian Kurniawan: Perlu saya garis bawahi bahwa ini bukan bahasa gaul, tetapi bahasa pergaulan atau bahasa komunikasi. Kedua istilah ini memiliki konsep yang berbeda (Lalu M. Ismail). Makalah yang saya sampaikan, terutama data-data yang saya gunakan sebagai contoh, pada dasarnya sudah saya berikan pemaknaan sesuai dengan makna yang berkaitan dengan sterotipe tersebut. Misalnya, sebutan *dacin cine* merupakan stereotipe menilai orang Cina sebagai orang yang pelit.
Hasbi (Pascasarjana Unram)	Dari beberapa contoh yang Saudara sebutkan tadi ada kata *sebiniqande, sebiniqanmeq, sebiniqand, sebiniqanm.* Masing-masing kata tersebut diakhiri dengan *–de, -meq, -d, -m.* Fungsi dari masing-masing akhiran tersebut tentu berbeda satu dengan yang lainnya. Artinya, meskipun maknanya sama, terdapat perbedaan penempatan penggunaannya.	Lalu M. Ismail: Itulah yang akan coba kami susun formulasinya. Hal ini juga pernah ditulis oleh Prof. Mahyuni, tetapi tidak dalam orientasi untuk mengarahkannya sebagai bahasa komunikasi.
Lalu Agus Faturrahman (Budayawan)	Pertama, berkaitan dengan upaya pengajuan *bahasa lampaq* sebagai dialek standar dalam komunikasi. Kalau kita mau membicarakan dialek yang akan kita jadikan sebagai dialek standar, kita harus mengacu pada bahasa tulis yang sudah digunakan. Pertama kali bahasa tulis tersebut digunakan oleh Mamiq Mihram dalam *Serat Monyeh* yang di dalamnya sudah merepresentasikan penggunaan kosakata/dialek yang bisa diterima oleh semua kalangan/daerah. Orang *daya* (utara) kalau membuat karya sastra, bukan dengan dialek *daya,* tetapi dengan dialek yang kalau dipetakan masuk dalam kategori *ngeno-ngene.* Begitu	Lalu M. Ismail: Dalam kaitannya dengan tata tulis, secara pribadi memang saya lebih cenderung memunculkan *–de* sebagai penunjuk orang. Kita tentu akan mengalami kesulitan untuk melakukan identifikasi jika menggunakan *–m.* Penerimaan model seperti itu juga lebih meluas dan bisa berterima secara baik di semua tempat. Pemaparan yang saya sampaikan tadi memang lebih mengarah kepad komunikasi lisan. Terima kasih atas masukan Mamiq Agus untuk melihat data tertulis sebagai salah satu pertimbangan juga. Dalam naskah yang sudah saya baca, *Doyan*

	pula dengan orang Selatan yang sering disebut dialek *meriaq-meriku,* akan menulis karya sastra dengan menggunakan dialek *ngeno-ngene.* Hal ini mungkin menjadi salah satu pertimbangan untuk melakukan penelitian lebih lanjut, bukan hanya sebatas tesis, tetapi terutama dalam kaitannya dengan aplikasi yang lebih bermanfaat untuk kebahasaan kita pada masa yang akan datang. Berkaitan dengan bahasa atau dialek yang akan dijadikan sebagai standard, kita harus mencoba mengedepankan prinsip bahwa pada dasarnya masing-masing dialek tersebut saling melengkapi. Misalnya, pada kalimat *"Pire seninaqde*". Di dalamnya terdapat kejelasan pengucapan kata ganti orang sebagai pemilik, yakni *–de.* Jika menggunakan dialek yang menggunakan *–m,* hal itu akan menjadikannya tidak jelas. Pertimbangan-pertimbangan dan teori-teori seperti ini yang menurut saya perlu dikembangkan dan disosialisasikan.	*Mangan,* memang lebih mengarah kepada *ngeno-ngene.* Dialek tersebut dalam yang telah kami lakukan tahun 2007, masuk dalam kelompok besar Dialek Praya. Dalam penelitian tersebut kami menemukan tiga kelompok besar. Pertama, kelompok Bayan yang terbagi menjadi dua subdialek, yakni Bayan dan Tanjung. Kedua, kelompok Gerung yang terbagi menjadi Gerung dan Sekotong. Ketiga yang merupakan kelompok besar, seperti Pujut, Praya, Sakra, dan lainnya. Dalam kelompok inilah *ngeno-ngene* itu berada. Sebagaimana dikatakan Mamiq Agus tadi, saya memang cenderung memilih menggunakan *–de* tersebut karena sifatnya yang netral. Namun, seandainya tidak menggunakan, menggunakan kosakata halus pun sudah cukup, tanpa menyertakan *–de.* Misalnya, *pire sebiniq pelinggih.* Kata *pelinggih* tersebut tidak perlu lagi ditambahkan dengan *–de* sehingga menjadi *pelinggihde.* Namun, seandainya *–de* harus tetap ditampilkan, terutama dalam komunikasi tulis, hal itu akan menjadi bahan pemikiran dan bahan diskusi kami selanjutnya. Prinsip yang harus dipegang adalah adanya saling mengisi antara satu dialek dengan dialek lain. Meskipun kata yang mewakili suatu maksud dapat diterima baik oleh semua dialek, hal itu dapat digunakan, meskipun berasal dari dialek yang penuturnya sedikit.
Lalu Agus Faturrahman (Budayawan)	Ketika berbicara tentang *sterotipe,* ada kecenderungan bahwa istilah tersebut mengarah pada hal yang negatif, meskipun tidak disebutkan secara langsung. Secara lebih luas, orang Sasak misalnya, menyebut	M. Ardian Kurniawan: Munculnya stereotipe pada dasarnya dilatarbelakangi oleh faktor historis, kultural, dan sosial masyarakat. Kemunculannya tidak hanya bersifat linguistis. Hal itulah yang

	orang asing dengan sebutan *kowok aiq* yang menandakan bahwa orang yang dimaksud merupakan orang luar.Selain itu, ada juga sebutan *tau* yang menandakan bahwa orang yang dimaksud adalah orang yang sangat asing. Jika hubungannya sudah agak dekat, sebutanya adalah *dengan.* Hubungan yang lebih dekat lagi, menggunakan sebutan *batur.* Apabila sudah sangat dekat, sebutan yang digunakan adalah *semeton.* Hal itu pada dasarnya terbangun dari konsep stereotype sehingga stereotipe tersebut bisa berubah. Citraan-citraan seperti ini biasanya dikembangkan oleh teman-teman yang menggunakan pendekatan sosiologis. Jika kita coba kembangkan dalam sosiolinguistik, polanya sebenarnya sangat rumit, terutama dalam menentukan bahwa leksikon-leksikan yang ada merupakan sebuah stereotipe.	mendorong saya melakukan pengkajian dengan pendekatan linguistik antropologi yang mencari makna dengan mengaitkannya dengan faktor sosial, historis, dan kultural. Masing-masing etnis oleh orangE[ah diberikan label - label tertentu. Label tersebut memiliki citraan atau gambaran stereotipe yang cenderung bermakna negatif, tidak seperti yang sebenarnya. Bisa jadi karena adanya keinginan untuk menonjolkan keetnikannya, ada kecenderungan untuk menampilkan etnik sendiri lebih superior dibandingkan dengan etnis lain. Jadi, ada kecenderungan untuk menggunakan citraan positif terhadap etnis sendiri dan citraan negatif untuk etnis yang lain.

Tanggal 15 September 2014
Sidang Paralel 3 (Ruang C)

Nama Pemakalah	Lalu Agus Faturrahman (Budayawan)	
Judul Makalah	"Membaca Kebudayaan Sasak dengan Adat"	
Nama Pemakalah	Sang Ayu Putu Eny Parwati (Balai Bahasa Bali)	
Judul Makalah	"Fenomena Bahasa Tutur Remaja Bali Sebagai Penutur Bahasa Bali"	
Moderator	Sahra	
DISKUSI		
Penanya	**Pertanyaan**	**Jawaban**
Siti Rohana H.I. (FKIP Universitas Mataram)	Di tempat asal saya termasuk daerah yang tidak mengenal bahasa halus. Dalam berbahasa sehari-hari, tidak ada pembedaan penyebutan satu kata untuk orang tua dan anak. Kata *mangan* digunakan untuk orang tua maupun anak-anak. Hal ini terkadang menjadikan orang lain, terutama yang daerahnya mengenal	L. Agus Faturrahman Ketika berbicara tentang bahasa anak, terutama dalam kaitannya dengan bahasa daerah, persoalan yang kita hadapi sama saja. Kita cenderung ketakutan bahwa anak kita ke depannya tidak akan bisa berbahasa Indonesia

	bahasa halus, menganggap kami tidak sopan terhadap orang tua. Kondisi seperti itu yang menjadikan saya tidak mengajarkan bahasa daerah tersebut kepada anak-anak saya. Pilihan yang kami gunakan adalah bahasa Indonesia sebagai bahasa yang netral. Berkaitan dengan budaya, ada budaya-budaya atau adat tertentu yang terkadang bertentangan dengan kepercayaan/agama yang saya anut. Dalam kondisi seperti itu, tentu saya akan berpatokan pada agama, meninggalkan budaya tersebut. Bagaimana kira-kira kita menghadapi dilemma seperti ini? Berkaitan dengan muatan lokal, kita ketahui di Sasak ini terdapat beberapa dialek yang berbeda. Ketika dihadapkan pada keputusan dialek yang akan dipilih sebagai dialek standar untuk menyusun buku ajar, sering terjadi ketidakterimaan pengguna satu dialek ketika dialek lain dipergunakan sebagai dialek strandar. Apa yang akan kita lakukan dengan kondisi seperti ini?	sehingga kita cenderung mengajak anak berbahasa Indonesia, termasuk anak saya. Namun, yang dibangun oleh saudara-saudaranya, misan-misannya, bibik maupun paman-pamannya, tidak ada yang mengajaknya menggunakan bahasa Indonesia. Pertemuan keluarga yang rutin dilakukan, tidak diperbolehkan menggunakan bahasa Indonesia, kalau tidak bahasa Sasak menggunakan bahasa Inggris atau bahasa Kawi. Berkaitan dengan bahasa halus dan kasar, jangan terlalu terjebak pada pengkategorian berdasarkan kosakata. Kosakata yang lumrah dipakai dengan tulus, enak, lembut tentunya akan dipandang baik, terlepas termasuk dalam kategori kosakata tersebut halus atau tidak. Penggunaan kosakata yang biasa dikategorikan ke dalam halus-kasar tersebut semuanya benar, tergantung konteks di mana penggunaan kosakata tersebut berterima. Berkaitan dengan muatan lokal memang jauh panggang dari api. Permasalahannya adalah ketidaktahuan kita terhadap yang akan diatur. Kita mau mengatur, tetapi tidak mengetahui yang harus kita atur. Bahasa Sasak tidak mungkin diajarkan dalam kurikulum muatan lokal jika persoalan bahasa Sasak belum selesai. Hal pertama yang perlu kita lakukan adalah membuat kesepakatan bersama untuk menyelesaikan persolan yang ada dalam bahasa Sasak, misalnya berkaitan dengan bahasa standar. Mari kita

		bersama-sama menentukan secara akademik (bukan emosional atau kepentingan) dan ilmiah berkaitan dengan masa depan bahasa Sasak. Hal selanjutnya yang perlu dilakukan adalah menentukan orientasi pembelajaran. Kalau sekedar untuk bisa berbahasa Sasak, tentu sangat tidak tepat. Kita hidup di masyarakat saja, bahasa Sasak tidak bisa digunakan, apalagi mengajarkan di sekolah yang sifatnya sebentar. Kalau sekedar untuk bisa berbahasa Sasak, pergi ke pasar kemudian praktik di sana sudah cukup akan mengajarkan kita untuk bisa menggunakan bahasa Sasak. Oleh karena itu, orientasi kompetensi yang menjadi tujuan belajar bahasa Sasak dalam muatan lokal harus ditentukan terlebih dahulu. Kita harus menentukan kompetensi inti, kompetensi dasar, dan aspek yang akan dikembangkan. **Berkaitan dengan keluarga, memang keluarga merupakan benteng terakhir dan benteng pertama dari sebuah peradaban. Kalau mau menjadi** orang **Indonesia yang baik,** tidak bisa **tidak kita harus menjadi** keluarga yang baik, kemudian menjadi warga kampong yang baik dan menjadi warga etnik yang baik. Kita harus berada pada posisi yang jelas, referen grup yang jelas. Kalau sekarang saya orang Mataram atau secara ingrup saya orang Mataram karena terdaftar di RT, RW, dan Kelurahan. Namun, saya tidak pernah berpikir tentang Mataram ini karena referen grup saya

		adalah Pujut. Oleh karena itu, cara penyelesaian kehidupan saya adalah cara penyelesaian Pujut. Dengan begitu, jelas di mana kita hidup dengan tatanan kita berada, tetapi referen grup kita jelas secara kultural. Cara seperti ini yang sekarang menjadi hilang. Begitu dia tinggalkan Pujut maka selesailah ia menjadi orang Pujut, jadilah dia orang Gomong, Dasan Agung, Kekalik. Perilakunya seperti perilaku orang Gomong, Dasan Agung, Kekalik. Begitu pulang ke Pujut, tidak diterima lagi sebagai orang Pujut. Belum lagi kita berbicara tentang pengaruh media, terutama televisi, yang boleh dikatakan sebagai guru besar karena sering menjadi anutan sikap maupun perilaku semua tempat dan usia.
	Melihat pemaparan tadi, fenomenanya tidak jauh berbeda dengan bahasa Sasak. Saya termasuk orang yang tidak menggunakan bahasa Sasak ketika berkomunikasi dengan anak sehingga mereka tidak bisa berkomunikasi dengan bahasa Sasak. Ketika mendengar orang menggunakan bahasa Sasak, mereka mengatahui maksudnya, tetapi mereka tidak bisa berkomunikasi aktif dengan menggunakan bahasa tersebut. Fenomena yang banyak saya temukan, terutama di kalangan anak muda, adanya pencampuran penggunaan bahasa Sasak dengan bahasa Indonesia. Dalam kondisi kebahasaan seperti itu, adakah kiat yang harus sama-sama kita lakukan untuk menjaga kebertahanan bahasa daerah tersebut?	Sang Ayu Putu Eny Parwati: Perlakuan yang saya berikan kepada anak hampir sama dengan yang Ibu lakukan. Terlebih saya tinggal di daerah perkotaan yang masyarakatnya beragam. Sebagian besar anak-anak sekolah yang ada di Denpasar menggunakan atau berkomunikasi dengan bahasa Indoensia, hampir tidak ada yang berbahasa Bali. Kiat yang saya lakukan, terutama kepada anak yang masih kecil adalah mengenalkan bahasa daerah dengan menggunakan atau memutarkan lagu-lagu berbahasa Bali. Komunikasi yang saya lakukan dengan orang tua juga menggunakan bahasa Bali. Dengan begitu saya berharap anak-anak mengenal bahasa Bali. Di sekolah pun mereka

		diperkenalkan bahasa Bali tersebut sehingga mau tidak mau terkadang mereka menanyakan tugas yang berkaitan dengan bahasa Bali. Pada situasi seperti itulah saya coba memperkenalkan bahasa Bali agar dikenal dan dipahami oleh anak. Untuk remaja, peran momen-momen yang berkaitan dengan adat sangat penting untuk memotivasi penggunaan bahasa Bali. Momen-momen seperti itu biasanya menggunakan bahasa Bali sebagai alat komunikasi dan media penyampaian.
Zulkarnaen (Lembaga Adat Tana Samawa)	Pemaparan yang disampaikan oleh kedua pemakalah pada dasarnya merupakan persoalan yang patut kita cermati bersama. Kita terlalu lama dininabobokkan oleh pergeseran yang sangat jauh dari akar budaya kita sendiri. Oleh karena itu, apa yang dihadapi oleh bangsa kita membutuhkan kesadaran bersama untuk kembali memahami diri kita. Jika mengacu pada beberapa pendapat, Indonesia tidak akan ada jika budaya-budaya etnik tidak ada. Budaya etnik tersebut diekspresikan melalui bahasa. Akan tetapi, berbagai tayangan media yang masuk ke seluruh pelosok rumah memiliki peranan yang sangat besar dalam merusak adat dan kebudayaan yang kita miliki. Kondisi seperti itu tentunya harus kita sikapi dengan memperkuat lembaga-lembaga atau masyarakat untuk mendorong motivasi atau penguatan penggunaan bahasa daerah. Pengajaran bahasa Indonesia juga harus lebih baik dari sekarang, tidak hanya membelajarkan kaidah-kaidah. Dengan begitu bisa dikatakan bahwa kita berada pada posisi yang mengambang, bahasa Indonesia tidak benar, bahasa daerah kacau.	

Gusti	Bagaimana penggunaan bahasa yang seharusnya digunakan, terutama dalam kaitannya dengan pengajaran dalam muatan lokal? Materi-materi yang seharusnya disampaikan juga seharusnya tidak usah terlalu berat, yang sederhana saja.	

Tanggal 15 September 2014
Sidang Paralel 4 (Ruang C)

Nama Pemakalah	Masjuddin (Pascasarjana Unram)	
Judul Makalah	"Fungsi Sesenggak dalam Masyarakat Sasak (Analisis Kritis Nilai Pendidikan, Sosial, dan Budaya)"	
Nama Pemakalah	Saleh Ending (IAIN Mataram)	
Judul Makalah	"Budaya Ila' Harga Diri Orang Samawa (Perspektif Antropologi Budaya)	
Nama Pemakalah	Nurholis Muslim (Kantor Bahasa NTB)	
Judul Makalah	"Pergeseran Beberapa Kosakata Bahasa Sasak: Isyarat Awal Penyusutan Budaya Sasak"	
Moderator	Lalu Muhammad Ismail	
DISKUSI		
Penanya	**Pertanyaan**	**Jawaban**
Sadaruddin (Majelis Adat Sasak)	Yang saya pahami tentang sesenggak pada dasarnya merupakan bagian dari pribahasa Sasak. Pribahasa Sasak itu terdiri atas sekitar sembilan jenis, antara lain *sesenggak, semepe, sesawangan,* dan sebagainya. Semua itu mempunyai ciri-ciri tersendiri sebagai pembeda. Dari beberapa contoh yang ditampilkan tadi berdasarkan konsep yang saya pahami berdasarkan pembagian tadi sebenarnya bukanlah termasuk dalam kategori sesenggak. Ciri yang menandakan sesenggak biasanya diawali dengan kata *maraq,* misalnya *maraq gobok surak diriq*. Namun, *ajumne maraq*	Masjuddin: Perlu kami informasikan bahwa metode penelitian yang kami gunakan adalah dokumentasi dan kajian pustaka. Sesenggak-sesenggak yang kami sampaikan diambil dari buku berjudul *Satak Sesenggak Sasak* karya Mursyid dkk. yang diterbitkan tahun 2010. Adanya perbedaan kategori sesenggak dan jenis yang lainnya, mungkin perlu kita kaji lebih mendalam. Paling tidak yang kami sampaikan ini menjadi modal awal untuk mengkaji dan mengkritisi lebih jauh tentang sesenggak.

	antap odaq bukanlah termasuk sesenggak karena kata *maraq* tersebut berada di tengah kalimat. Contoh itu masuk dalam kategori *sesongan.* Tadi juga ada contoh *ndaq kelebet leq impi, ngelalu aiq* atau *ngelalu bokah.* Contoh itu juga tidak masuk dalam kategori sesenggak, tetapi masuk dalam kategori *bablagan.* Semua itu pada dasarnya merupakan sesindiran yang mengarah pada dorongan maupun motivasi. Intinya, kategori sesenggak dimulai dengan kata *maraq.*	
Sadaruddin (Majelis Adat Sasak)	Harus kita akui sudah banyak sekali kosakata bahasa Sasak yang sudah terpinggirkan dan hilang, khususnya kosakata yang berhubungan dengan pertanian. Bukan hanya anak-anak atau anak muda yang sudah tidak mengetahui kosakata tersebut, orang tua pun kadang tidak mengetahuinya. Kira-kira bagaimana upaya kita sekarang agar kosakata tersebut dikenal, mungkin perlu ada semacam situs alat pertanian misalnya.	Nurholis Muslim: Pengenalan kosakata tersebut harus dilakukan dengan memasukkannya ke dalam kamus, baik kamus bahasa daerah maupun Kamus Bahasa Indonesia. Perlu kami informasikan bahwa Kantor Bahasa NTB diminta untuk mendata kosakata-kosakata khas daerah untuk dimasukkan menjadi kosakata bahasa Indonesia yang akan dimasukkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia. Kata-kata yang dimasukkan tersebut akan diseleksi oleh para pakar untuk menentukan kata yang cocok dimasukkan ke dalam kamus. Tiap tahun kami mengusulkan seratusan kosakata budaya dalam bahasa Sasak, Samawa, dan Mbojo untuk dimasukkan dalam KBBI. Permasalahannya tidak semua kosakata tersebut bisa dimasukkan. Tahun 2012, misalnya, hanya sepuluh kosakata yang bisa masuk. Kita bisa bayangkan seandainya kosakata-kosakata yang diusulkan oleh masing-masing provinsi tersebut semuanya dimasukkan ke dalam KBBI, akan sangat tebalnya KBBI tersebut.

Sahra (SMPN 15 Mataram)	Pewarisan sesenggak kepada generasi muda memang sangat menarik terutama dalam upaya penanaman nilai-nilai atau karakter masyarakat yang diharapkan pada masa yang akan datang. Namun, hal itu tidak cukup hanya dilakukan dengan penerbitan dan penyebarannya ke perpustakaan-perpustakaan atau sekolah. Akan lebih besar gaungnya seandainya sesenggak ini ditampilkan dalam bentuk pagelaran, langkon, atau nyanyian. Upaya itu mungkin perlu menjadi pemikiran kita bersama agar sesenggak yang menjadi warisan budaya tersebut dapat dikenal dan disenangi oleh generasi yang akan datang.	Majuddin: Apa yang Ibu sampaikan memang menjadi impian saya untuk memasyarakatkan sesenggak dengan berbagai cara yang bertujuan menarik minat, terutama generasi muda. Mensosialisasikan sesenggak dengan hanya berbentuk buku atau mengumpulkan orang, tentu tidak akan efektif. Oleh karena itu, pendekatan yang harus kita lakukan dalam rangka mendekatkan sesenggak kepada masyarakat adalah dengan mengikuti perkembangan atau kecenderungan yang diminati oleh masyarakat, yakni dengan memanfaatkan perkembangan teknologi dan media yang ada pada saat ini. Dalam impian saya, suatu saat aka nada film pendek yang menceritakan tentang orang-orang Sasak yang memegang nilai-nilai yang ada dalam sesenggak. Film tersebut ditayangkan di beberapa stasiun televise dan ditonton terutama oleh generasi-generasi masyarakat Sasak. Upaya seperti ini tentu tidak bisa dilepaskan dari intervensi pemerintah, terutama dalam menentukan kebijakan. Selain itu, diperlukan juga adanya kajian-kajian tentang sesenggak dan sastra lokal Sasak yang lainnya. Kajian-kajian tersebut dibukukan dan disebarluaskan ke masyarakat melalui perpustakaan-perpustakaan yang ada di semua daerah maupun sekolah.
Sahra (SMPN 15 Mataram)	Terkait dengan *ilaq,* tadi dikatakan bahwa jika harga individu yang merupakan bagian dari keluarga merasa terinjak, maka seluruh masyarakat akan merasakan hal yang sama. Dengan kata lain, ada perasaan senasib sepenanggungan. Prinsip	Saleh Ending: Saya berharap nilai-nilai lokal ini menjadi sebuah media untuk menghilangkan konflik yang ada di masyarakat. Dalam nilai-nilai lokal inilah kita belajar. Kaitannya dengan makna nilai *ilaq,* misalnya betapa tingginya penghargaan yang

	seperti ini memiliki potensi sebagai pemicu konflik. Tanpa adanya klarifikasi, sering sekali terjadi pembelaan membabi buta. Konflik yang diakibatkan dengan model seperti itu memerlukan dialog atau mediasi untuk memberikan pemahaman tentang maksud yang sebenarnya, agar tidak terjadi kesalahpahaman. Perlu menjadi pemikiran kita bersama solusi yang harus kita lakukan terkait budaya-budaya atau prinsip-prinsip yang cenderung sebagai pemicu konflik tersebut.	diberikan kepada orang luar. Siapapun yang datang ke Sumbawa diberikan ruang. Pada zaman kerajaan, orang luar yang datang ke Sumbawa diberikan sawah atau tanah untuk digarap. Artinya, penghormatan terhadap orang luar itu begitu tinggi. Inilah modal yang menjadi media untuk membangun sebuah kondusivitas sosial guna menghilangkan konflik yang ada dalam masyarakat. Orang luar yang datang ke Sumbawa adalah sahabat yang harus dihormati, bahkan dianggap sebagai saudara karena jasa-jasa yang telah diperbuatnya. Nilai-nilai inilah yang perlu kita tanamkan dan munculkan dalam kaitannya dengan penyusunan bahan ajat muatan lokal.
Sahra (SMPN 15 Mataram)	Menurut saya terkait kosakata yang punah tersebut bisa didokumentasikan ke dalam kamus. Kamus itulah yang akan kita gunakan sebagai pegangan dalam mengajarkan muatan lokal kepada anak didik. Dengan begitu, siswa-siswa kita akan mengetahui dan memahami makna kosakata tersebut.	Nurholis Muslim: Kami dari Kantor Bahasa telah menyusun kamus tiga bahasa besar di NTB, yakni Sasak, Samawa, dan Mbojo. Namun, sekarang ini jumlahnya sangat terbatas. Untuk sementara mungkin hanya bisa dilihat di perpustakaan Kantor Bahasa NTB. Mudah-mudahan pada tahun yang akan datang bisa dicetak lebih banyak dan disebarluaskan ke seluruh perpustakaan maupun sekolah yang ada di NTB.
Syahrul Qodri (FKIP Unram)	Mengenai kosakata yang hilang. Jika kita khawatir kosakata dalam bidang pertanian hilang, kita tentu harus mengembangkan pertanian agar kosakata tersebut tidak hilang. Artinya, ketika bahasa dipraktikkan oleh masyarakat, maka kosakata tidak akan pernah punah. Berarti semua itu bergantung pada masyarakat pengguna bahasa itu sendiri.	Nurholis Muslim: Bahasa merupakan sebuah praktik sosial. Ketika bahasa menjadi alat komunikasi, bahasa itu akan eksis. Ketika praktiknya dalam kehidupan sehari-hari, secara otomatis bahasanya akan hilang juga. Terjadi paradoks ketika kita ingin mengembalikan tradisi-tradisi tersebut ke dalam kehidupan sekarang, tentu akan menemui banyak kesusahan. Misalnya, tradisi *nenggale* tentu tidak bisa kita

		kembalikan di zaman sekarang yang sudah menggunakan traktor sebagai alat pembajak sawah. Oleh karena itu, jika praktiknya sekarang tidak ada, minimal yang kita lakukan sekarang ini adalah mendokumentasikannya dalam bentuk tertulis sehingga bisa dilihat dan diketahui oleh generasi yang akan datang. Dengan pendokumentasian tersebut, mereka akan mengetahui bahwa kegiatan membajak sawah dulu menggunakan *tenggale.*
Syahrul Qodri (FKIP Unram)	Rasa malu yang dimaksudkan dalam makalah Bapak, kalau saya lihat dari kacamata postkolonial, saya khawatir itu merupakan pengaruh dari kolonialisme. Kita diarahkan untuk terus malu dan mengalah kemudian mengharapkan berkah dari langit untuk membawakan kemenangan. Ketika melihat konteks sekarang, era postmodern, apakah rasa malu ini perlu dipertahankan atau mungkinperlu diubah polanya?	Saleh Ending: Tentu tidak sesempit itu kita memaknai istilah *malu* tersebut. Kalau saya merujuk pada sebuah pendapat, misalnya, ada yang disebut dengan *ilaq*... 'malu berbuat ....' Menjadi sebuah nilai yang tidak baik dalam masyarakat Samawa kalau berbuat yang tidak baik. Semua itu ada dalam masyarakat Samawa dengan nilai-nilai lokalnya. Misalnya, ketika kita sudah merencanakan untuk mengerjakan sesuatu kemudian tidak dilaksanakan, tentu itu menjadikannya kehilangan harga diri. Artinya, kalau sudah direncanakan, mau tidak mau harus dilaksanakan. Prinsip inilah yang ada dalam masyarakat Samawa sekaligus sebagai penyemangat untuk berjuang melaksanakan rencana. Kemudian ada juga malu yang disebut dengan dilecehkan keadaan dirinya. Hal itu sangat tidak dibolehkan dalam masyarakat Samawa. Nilai-nilai lokal inilah yang ada dalam masyarakat dan perlu untuk dilestarikan.

Tanggal 15 September 2014
Sidang Paralel 5 (Ruang C)

Nama Pemakalah	M. Syahrul Qodri (FKIP Unram)	
Judul Makalah	"Rasa Bahasa Sasak dalam Ranah Sastra Sosial untuk Menemukan Jati Diri Bangsa"	
Nama Pemakalah	Sahra (SMPN 15 Mataram)	
Judul Makalah	"Kebermaknaan Nilai *Besiru* dalam Masyarakat Tradisional Sumbawa Tempo Dulu"	
Moderator	Masjudin	
DISKUSI		
Penanya	**Pertanyaan**	**Jawaban**
H. Arsil (Pengawas Dikpora Kota Mataram)	Berkaitan dengan kelas pembelajaran, kami mohon agar bahasa Sasak ini dibelajarkan di sekolah agar menjadi bermakna. Memang kita cenderung tidak menggunakan bahasa Sasak sebagai alat komunikasi, terutama pada anak-anak kita. Upaya-upaya untuk membelajarkan bahasa Sasak ini harus terus dilakukan dan didengungkan dalam setiap kesempatan atau forum-forum seperti ini.	Syahrul Qodri:
H. Arsil (Pengawas Dikpora Kota Mataram)	*Besiru* sebagaimana yang dijelaskan tadi pada dasarnya juga ada dalam masyarakat Sasak. Nilai-nilai yang ada di dalamnya sangat penting dan perlu untuk kita lestarikan. **Sering disebutkan dalam penyampaian tadi bahwa semua itu terjadi pada masa lalu. Apakah nilai *besiru* tersebut masih relevan dengan kondisi sekarang ini atau tidak?** Berkaitan dengan pendidikan, *besiru* tersebut perlu diperkenalkan kepada anak didik agar generasi muda mengenal dan memahami nilai-nilai yang ada di dalamnya.	Sahra: Konsep *besiru* yang ada di Lombok dan Sumbawa pada hakikatnya mengandung maksud yang sama, yakni gotong-royong. Perbedaannya hanya terletak pada jenis gotong-royong yang menjadi tempat **digunakannya istilah tersebut. Dalam kaitannya dengan relevansi dalam kehidupan sekarang, *besiru*** ini masih ada dan relevan, tetapi terdapat beberapa perubahan sesuai kondisi yang ada sekarang ini. Sekarang model *besiru* juga dilaksanakan dalam melakukan talangan ongkos naik haji. Modelnya seperti arisan yang pengeluarannya disesuaikan dengan ongkos naik haji pada saat

		itu. Dalam dunia pendidikan, *besiru* yang diterjemahkan dengan gotong-royong telah dilakukan. Misalnya, pembangunan aula sekolah dilaksanakan secara bersama-sama dengan cara mengajak dan mengajarkan anak untuk menyisihkan uang sakunya sesuai dengan kemampuan. Nilai *besiru* juga diarahkan dengan penumbuhan perasaan senasib-sepenanggungan terhadap permasalahan yang dihadapi oleh teman dengan cara memberikan bantuan atau mengunjungi teman yang sakit.
Sadaruddin (Majelis Adat Sasak)	Istilah *besiru* ada juga dalam masyarakat Sasak, meskipun ada perbedaan. *Besiru* dalam masyarakat Sasak dimaknai sebagai kegiatan gotong-royong dalam kegiatan bertani. Kalau masyarakat Samawa menyebut gotong-royong dalam acara *begawe* atau khitanan itu sebagai *besiru* juga, di Sasak disebut *betangko* (dalam pekerjaan maupun bawaan). Artinya, istilah *besiru* dalam masyarakat Sasak, khusus digunakan pada gotong-royong dalam kegiatan bertani. Banyaknya kearifan lokal yang sudah hilang, seperti *besiru* ini, bisakah kita kembalikan lagi pada masa sekarang ini?	Sahra: Tentu tidak mengherankan adanya beberapa istilah yang sama digunakan oleh masyarakat Sasak dan Samawa karena pada dasarnya bahasa kedua suku ini berasal dari rumpun yang sama, yakni rumpun Bali-Sasak-Samawa. Kesamaan dalam bidang bahasa secara otomatis akan berpengaruh pada bidang budaya, salah satunya adalah *besiru* ini. Kaitannya dengan pengembaliannya pada masa sekarang, hal itu tentu bisa dilakukan jika kita memiliki tekad dan usaha bersama untuk menghidupkan kembali *besiru* tersebut. Perlu adanya urun rembuk masyarakat, pemerintah, pemangku adat, dan semua pihak untuk menyatukan tekad dan semangat. Dengan begitu tentu tidak ada yang tidak mungkin untuk menghidupkan kembali *besiru* ini.
Sadaruddin (Majelis Adat Sasak)	Dalam penggunaan sehari-hari sering sekali kita menemukan penggunaan bahasa yang kurang tepat. Hal itu disebabkan karena kurangnya "rasa bahasa" yang dimiliki. Upaya apakah yang kira-kira bisa kita lakukan agar	Syahrul Qodri: Hal yang bisa kita lakukan sekarang adalah masing-masing kita bergerak melakukan upaya perbaikan. Misalnya, saya dengan Miq Agus dan teman-teman membentuk organisasi yang diberi nama *Sasak*

	penggunaan bahasa tersebut sesuai dengan yang diharapkan?	*Bersastra.* Kami sepakat bahwa semua itu harus dimulai dengan penulisan. Untuk tahap awal kami akan mencoba merumuskan seperti apa sastra Sasak tersebut, apakah harus menggunakan bahasa Sasak atau berbicara tentang Sasak. Setelah ada perumusan tersebut, barulah kita memulai penulisan yang masuk dalam kategori sastra Sasak sebagaimana hasil perumusan tersebut. Hasil penulisan tersebut rencananya akan kami sebarluaskan. Berkaitan dengan bahasa standar, semua itu dengan sendirinya akan terbentuk setelah tulisan-tulisan tersebut banyak diterbitkan dan disebarkan ke masyarakat. Sama halnya dengan bahasa Indonesia yang awalnya dikatakan sebagai bahasa Melayu kemudian bermetamorfosis menjadi bahasa Indonesia setelah banyaknya tulisan-tulisan yang menggunakan bahasa tersebut. Sekarang ini kita ketahui prosentase perbedaan antara bahasa Melayu dengan bahasa Indonesia demikian besar. Semua itu bergulir dengan sendirinya setelah adanya tulisan-tulisan yang menggunakan bahasa Indonesia.
Zulkarnain (Lembaga Adat Tana Samawa)	Masukan untuk Ibu Sahra, dalam masyarakat Sasak tidak dikenal awalan *be-*. Yang benar adalah *basiru,* bukan *besiru.* Apa yang kita bicarakan dari kemarin pada dasarnya memiliki permasalahan yang sama. Hal yang perlu kita pikirkan sekarang ini adalah *solusi* untuk mengatasi permasalahan-permasalahan tersebut. Upaya yang perlu kita lakukan adalah melakukan pengkajian, penulisan, dan penyebaran tulisan tersebut ke segala penjuru untuk	Syahrul Qodri dan Sahra: Terima kasih atas saran dan masukan dari Bapak Zulkarnain. Semua itu tentu akan menjadi menjadi masukan berharga bagi penulisan atau pengkajian mendatang (Sahra).

	disosialisasikan agar diketahui dan dikenal oleh masyarakat banyak, bukan hanya masyarakat pemiliknya. Khusus untuk teman-teman Sasak, sangat perlu dan segera untuk menentukan dialek yang akan digunakan sebagai dialek standar karena hal itu merupakan langkah awal yang harus diselesaikan terlebih dahulu terutama dalam kaitannya dengan dialek yang akan digunakan dalam penulisan buku-buku berbahasa Sasak. Mari kita semua bergerak melakukan upaya untuk melakukan pengkajian, penulisan dan penyebaran hasil tersebut ke seluruh penjuru negeri. Di organisasi Lembaga Adat Tana Samawa (LATS), kami sudah memulai dengan menerbitkan cerita rakyat maupun Kamus Bahasa Samawa. Kami tentu mengharapkan, khususnya Kantor Bahasa, untuk mendampingi kami agar penulisan yang kami lakukan sesuai ketentuan umum yang telah ditetapkan.	

DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL

Kantor Bahasa Provinsi NTB
Jalan dr. Sujono, Kelurahan Jempong Baru, Sekarbela, Mataram

ISBN 978-979-069-177-3