

Masyarakat Indonesia

Edisi XXXVII / No. 1 / 2011

LEMBAGA ILMU PENGETAHUAN INDONESIA

MASYARAKAT INDONESIA
MAJALAH ILMU-ILMU SOSIAL INDONESIA

Edisi XXXVII

No. 1, 2011

DAFTAR ISI

	Hlm.
BAHASA SEBAGAI MODEL STUDI KEBUDAYAAN DI INDONESIA - ANTROPOLOGI STRUKTURAL DI INDONESIA -	1
Heddy Shri Ahimsa-Putra <i>Universitas Gadjah Mada</i>	
KOMPLEKSITAS PEMERTAHANAN DAN REVITALISASI BAHASA MINORITAS DI INDONESIA: PENGALAMAN PROYEK DOKUMENTASI RONGGA, FLORES	35
I Wayan Arka <i>Australian National University</i>	
PENERJEMAH, PENERJEMAHAN, TERJEMAHAN, DAN DINAMIKA BUDAYA: MENATAP PERAN PENERJEMAHAN PADA MASA LALU DI NUSANTARA.....	57
Benny H. Hoed <i>Universitas Indonesia</i>	
GAMKONORA DAN WAIOLI: BAHASA DALAM KONSTRUKSI IDENTITAS ETNIK	81
Ninuk Kleden dan Imelda <i>Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia</i>	

TRADISI LISAN DALAM PERGESERAN DAN
PEMERTAHANAN BAHASA KUI DI ALOR, NUSA
TENGGARA TIMUR..... 115

Katubi

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

PERGESERAN BAHASA DAN IDENTITAS SOSIAL DALAM
MASYARAKAT MINANGKABAU KOTA: STUDI KASUS DI
KOTA PADANG..... 139

Rina Marnita AS

Universitas Andalas, Padang

DISERTASI

REKONSTRUKSI IDENTITAS ETNIK: SEJARAH SOSIAL
POLITIK ORANG PAKPAK DI SUMATERA UTARA
1958 - 2003 165

Budi Agustono

Universitas Sumatera Utara, Medan

BERTAHANNYA BANGSAWAN BONE DI TENGAH
PERUBAHAN REZIM, 1811-1946 185

Suryadi Mapangara

Universitas Hasanuddin, Sulawesi Selatan

TINJAUAN BUKU

THE INCOMPLETE PROCESS OF INDONESIA'S
DEMOCRATIZATION..... 211

Paskal Kleden

Friedrich – Ebert – Stiftung

PERATURAN DAERAH BERMASALAH 231

Luky Sandra Amalia

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

BIODATA PENULIS 251

BAHASA SEBAGAI MODEL STUDI KEBUDAYAAN DI INDONESIA - ANTROPOLOGI STRUKTURAL DI INDONESIA -¹

Heddy Shri Ahimsa-Putra

Universitas Gadjah Mada

ABSTRACT

This paper examines the development of structural paradigm in the anthropology discipline in Indonesia during the period of 1979 - 2009. It looks at cultural models used by new anthropology paradigms. There are two new paradigms considered in the paper. One is ethno-science from America and the other is Levi-Strauss' structuralism from France. Although the two paradigms are different, but both use model originated from the same discipline, namely linguistic, or phonology sub-discipline. The key difference is that French structuralism get the model from structural phonology developed by Roman Jakobson, while ethno-science get the model from descriptive phonology.

Key words: model, paradigm, ethno-science, French structuralism

PENGANTAR

Perkembangan sebuah cabang ilmu pengetahuan seperti antropologi budaya pada dasarnya dapat dilihat dari berbagai macam perspektif. Salah satu di antaranya adalah lewat model-model yang digunakannya. Apa yang dimaksud dengan "model" di sini bukanlah sebagaimana yang dimaksud oleh Lévi-Strauss (1963)², tetapi menurut pengertian yang biasa digunakan dalam pembicaraan tentang kerangka teori atau paradigma dalam ilmu-ilmu sosial-budaya. Model dalam pengertian kedua ini tidak lain adalah perumpamaan, analogi, atau kiasan mengenai gejala sosial-budaya yang diteliti (Inkeles 1964)

¹ Tulisan ini merupakan revisi dari makalah yang disampaikan dalam seminar "Perkembangan Ilmu Sosial Humaniora dalam Tiga Dasawarsa Terakhir", yang diselenggarakan oleh Fakultas Ilmu Budaya dan Kantor Menristek, di Hotel Radisson, Yogyakarta, 29 Oktober 2002.

² Dalam pembicaraannya mengenai model, Lévi-Strauss membedakan beberapa jenis model, seperti *conscious model* dengan *unconscious model*, *mechanical model* dan *statistical model* (1963). Dalam pandangan saya paparan Lévi-Strauss tersebut tidak begitu relevan dengan apa yang ingin saya paparkan di sini.

Sadar atau tidak, setiap ilmuwan sosial-budaya sebenarnya selalu membawa model ini dalam pikirannya. Ketika seorang ilmuwan mempelajari suatu fenomena dia mempunyai sejumlah pertanyaan untuk dijawabnya. Pertanyaan-pertanyaan ini jika kita analisis dengan seksama akan menunjukkan pada kita model macam apa yang digunakan oleh ilmuwan tersebut untuk “memandang”, “memahami” gejala-gejala yang akan dipelajarinya. Seorang ilmuwan seyogyanya selalu menyadari sebaik-baiknya model-model apa saja yang digunakannya untuk memandang atau menjelaskan kenyataan yang dihadapinya, karena setiap model selalu mengandung kelebihan dan kelemahan tertentu. Dengan menyadari kelebihan dan kekurangan model yang digunakan, seorang ilmuwan akan dapat terhindar dari sikap dogmatis.

Kesadaran akan model yang ada dalam pikiran sendiri ini biasanya tidak mudah dicapai, karena membutuhkan suatu refleksi atas pikiran sendiri. Meskipun demikian, hal ini tetap harus dikerjakan. Seorang ilmuwan sosial-budaya yang tidak menyadari model dalam kerangka berpikirnya, tentu tidak akan pula menyadari bahwa dia mungkin selalu memandang dunia atau aneka-macam gejala dengan model yang sama; atau seandainya dia menggunakan sebuah model baru, dia mungkin tidak akan mengetahui berbagai macam implikasi baru yang muncul dari model baru yang digunakannya.

Dalam ilmu-ilmu sosial dan budaya, model menempati posisi yang sangat penting. Malangnya, di Indonesia para ilmuwan sosial-budaya umumnya tidak paham tentang model ini. Hal ini tampaknya berawal dari kurangnya pemahaman para ilmuwan sendiri tentang kerangka teori atau paradigma beserta hakikatnya. Kelemahan ini telah membuat para ilmuwan sosial budaya -terutama di Indonesia- jarang yang secara sadar memiliki maksud mengembangkan paradigma-paradigma baru³ dalam kegiatan keilmuan mereka. Oleh karena itu pula, tidaklah terlalu mengherankan bilamana perkembangan ilmu sosial-budaya di Indonesia terlihat tidak begitu menggembirakan. Dengan kata lain, perkembangan ilmu-ilmu sosial-budaya di Indonesia dalam dua dasawarsa terakhir yang terasa begitu memprihatinkan, sedikit banyak disebabkan oleh ketidakpahaman para ilmuwan sendiri tentang kedudukan dan fungsi

³ Istilah ‘paradigma’ di sini saya anggap sama maknanya dengan ‘kerangka teori’, ‘kerangka konseptual’, ‘pendekatan’, ‘perspektif’ atau ‘teori’, sehingga istilah-istilah ini saya gunakan di sini secara bergantian, sebagai variasi dalam penulisan.

model dalam paradigma-paradigma yang berkembang dalam disiplin yang mereka tekuni.

Dalam tulisan ini dipaparkan sebuah model baru yang mulai digunakan dalam beberapa kajian antropologi di Indonesia selama tiga dasawarsa terakhir dan telah membuat kajian-kajian antropologi tersebut tampak berbeda dengan kajian-kajian antropologi sebelumnya. Model tersebut diambil dari linguistik. Munculnya model ini dalam antropologi di Barat di tahun 1950-an dan 1960-an sering dikatakan sebagai *linguistic turn*. Model ini digunakan dalam dua paradigma baru antropologi, yakni Etnosains (*Ethnoscience*) dan Antropologi Struktural (*Structural Anthropology*) yang dipelopori oleh Lévi-Strauss. Sebelum membicarakan tentang model-model linguistik tersebut akan dipaparkan terlebih dulu secara singkat pengertian paradigma dalam pembicaraan di sini.

PARADIGMA DAN MODEL

Dalam jagad ilmu pengetahuan kini, perbincangan tentang paradigma dan revolusi ilmu pengetahuan tidak dapat dilepaskan dari pandangan Thomas Kuhn yang terdapat dalam bukunya *The Structure of Scientific Revolutions* (1970). Kuhn mengatakan bahwa perubahan dalam ilmu pengetahuan pada dasarnya adalah perubahan paradigma atau cara memandang suatu persoalan. Pendapat ini telah menyulut perdebatan panjang di kalangan ilmuwan dan ahli filsafat ilmu pengetahuan, serta memicu munculnya kajian-kajian kritis atas pandangan Kuhn tersebut (lihat Lakatos dan Musgrave 1970; Newton-Smith 1981; Shapere 1964; Hacking 1981).

Telaah kritis terhadap pandangan Kuhn dapat dikelompokkan menjadi dua, yakni yang menguji kebenaran dan manfaat pendapat Kuhn pada bidang-bidang ilmu pengetahuan tertentu dan yang menilai secara kritis pandangan Kuhn tentang paradigma. Mengenai paradigma, Kuhn ternyata memang tidak memberikan definisi tunggal yang tegas, jelas dan konsisten. Namun, makna-makna paradigma yang digunakannya dapat ditafsirkan sebagai pandangan Kuhn tentang apa yang tercakup dalam paradigma (Newton-Smith 1981:104-106). Konsepsi paradigma Kuhn -sebagaimana ditafsirkan oleh Newton-Smith- mencakup paling tidak, *pertama*, generalisasi simbolis milik bersama (*shared symbolic*

generalizations), yakni anggapan-anggapan atau asumsi-asumsi teoritis pokok yang diyakini bersama, yang tidak dipertanyakan lagi kebenarannya. *Kedua*, model-model (*models*), yakni analogi atau perumpamaan mengenai gejala yang dipelajari, dan disepakati sebagai “alat perantara” (*heuristic device*) untuk melakukan penelitian. *Ketiga*, nilai-nilai (*values*). Kuhn berpendapat bahwa komunitas ilmuwan pada dasarnya menganut nilai-nilai tertentu yang digunakan untuk menentukan baik-buruknya, benar-salahnya kegiatan ilmiah yang dilakukan dan hasilnya. *Keempat*, prinsip-prinsip metafisis (*metaphysical principles*), yakni asumsi-asumsi yang tidak dapat diuji, “*untestable assumptions*”, tetapi menentukan arah penelitian (Newton-Smith 1981: 105). *Kelima*, masalah-masalah kongkrit -Kuhn menyebutnya *exemplar*⁴)-, yakni masalah-masalah yang dipelajari beserta cara-cara penyelesaiannya. Dalam proses pergantian paradigma unsur ini dipandang penting oleh Kuhn, karena perdebatan tentang paradigma mana yang sebaiknya diikuti melibatkan pula pertanyaan tentang masalah apa yang lebih mendesak untuk diselesaikan.

Apakah konsepsi Kuhn yang bersifat implisit tersebut dapat diterapkan dalam ilmu-ilmu sosial-budaya? Agak sulit rasanya, karena, *pertama*, di masa lalu para ilmuwan sosial-budaya tidak banyak menggunakan istilah paradigma dalam wacana teoritis mereka. Istilah yang banyak mereka pakai adalah teori (*theory*), orientasi teoritis (*theoretical orientation*), kerangka teoritis (*theoretical framework*), kerangka konseptual (*conceptual framework*), kerangka pemikiran (*frame of thinking*), pendekatan (*approach*), atau sudut pandang (*perspective*) (Ahimsa-Putra 2009). Mereka juga lebih banyak berbicara tentang pengembangan teori daripada pengembangan paradigma.

Kedua, jarang sekali ilmuwan sosial-budaya menguraikan secara eksplisit unsur-unsur yang terdapat dalam kerangka teori dan menjelaskannya satu-persatu. Bahkan, ketika mereka menerapkan pemikiran Kuhn pada ilmu-ilmu sosial-budaya, mereka juga tidak menjelaskan pandangan mereka tentang paradigma, padahal mereka memberikan definisi berbeda-beda pada konsep tersebut (lihat misalnya, Carroll 1972; Eckberg dan Hill 1979; Westhues 1976 Ritzer 1983).

⁴ “*exemplars or concrete problem situations*” (Kuhn 1964).

Kelengahan Kuhn untuk menjelaskan dengan rinci apa yang dimaksudnya sebagai paradigma, dan kemudian membuatnya lalai memakainya secara konsisten, telah menyulitkan penggunaan konsep untuk memahami perkembangan dan upaya pengembangan ilmu sosial-budaya. Sementara itu, sejauh ini belum ada ilmuwan yang mencoba memperbaiki konsep tersebut. Oleh karena itu, diperlukan sebuah konsepsi paradigma yang dapat digunakan untuk memahami sekaligus juga untuk mengembangkan pemikiran baru dalam ilmu sosial-budaya.

Memang ada kelemahannya istilah paradigma digunakan untuk memahami sejarah ilmu pengetahuan, yakni kita akan terjebak memandang perkembangan ilmu tersebut sebagai sebuah rangkaian dari paradigma-paradigma yang jelas garis batasnya (Newton-Smith 1981:104), padahal kenyataannya tidaklah demikian. Garis batas tersebut tidak pernah jelas. Meskipun demikian, dengan menggunakan konsep paradigma, ada dua manfaat penting yang dapat dipetik. *Pertama*, kita dapat terhindar dari pandangan sempit, yang melihat ilmu pengetahuan seakan-akan hanya terdiri dari teori-teori saja, sebagaimana sering terjadi selama ini. *Kedua*, kita tidak hanya akan memperhatikan teori-teori, tetapi juga unsur-unsur lain yang erat kaitannya dengan teori-teori tersebut, seperti misalnya keyakinan-keyakinan, sikap, prosedur serta teknik-teknik yang digunakan oleh para ilmuwan (Newton-Smith 1981: 107).

Berkenaan dengan perspektif, Cuff dan Payne (1980: 3) mengatakan bahwa dalam ilmu sosial-budaya sebuah perspektif dapat dibedakan satu sama lain atas dasar asumsi-asumsinya tentang obyek yang diteliti, masalah-masalah yang ingin dijawab, konsep-konsep, metode-metode, serta teori-teori yang dihasilkannya. Di sini tersirat pandangan bahwa sebuah perspektif atau pendekatan memiliki sejumlah unsur, yakni: asumsi dasar (*basic assumption*), konsep, metode, pertanyaan dan jawaban-jawaban yang dihasilkan. Jika “perspektif” adalah juga “paradigma“, maka unsur-unsur tersebut merupakan unsur-unsur paradigma. Akan tetapi, pandangan Cuff dan Payne tentang unsur-unsur itu masih belum lengkap. Ada unsur-unsur lain yang belum tercakup di dalamnya, seperti misalnya model. Selain itu, unsur metode sebenarnya juga masih perlu dirinci lagi. Cuff dan Payne juga masih belum menjelaskan urutan-urutan unsur-unsur tersebut dalam sebuah paradigma, sehingga posisi masing-masing unsur terhadap yang lain

tidak kita ketahui. Lebih dari itu, mereka juga tidak menjelaskan dengan rinci unsur-unsur tersebut, sehingga kita tidak selalu dapat mengetahui dengan baik apa yang dimaksudkannya dengan asumsi dasar, konsep, metode, dan sebagainya.

Dengan mengikuti jalan pikiran yang telah dibuka oleh Kuhn serta Cuff dan Payne tersebut, sebuah paradigma, kerangka teori atau pendekatan dalam ilmu sosial-budaya menurut hemat saya terdiri dari sejumlah unsur pokok, yakni: (i) *asumsi-asumsi dasar*; (ii) *nilai-nilai*; (iii) *model*; (iv) *masalah-masalah yang ingin diselesaikan/dijawab*; (v) *konsep-konsep*; (vi) *metode penelitian*; (vii) *metode analisis*; (viii) *hasil analisis (teori)* dan (ix) *etnografi* atau *representasi* (Ahimsa-Putra 2008). Dengan kata lain, model di sini merupakan bagian dari paradigma. Sebuah paradigma tentu mengandung sebuah model di dalamnya.

Oleh karena pembicaraan di sini terfokus pada model, maka pengertian "model" inilah yang akan dijelaskan di sini. *Model* adalah *perumpamaan, analogi, atau kiasan tentang gejala yang dipelajari*. Seringkali model juga terlihat seperti asumsi dasar. Meskipun demikian, model bukanlah asumsi dasar. Sebagai perumpamaan dari suatu kenyataan, sebuah model bersifat menyederhanakan (Inkeles 1964). Artinya, tidak semua aspek, sifat, atau unsur dari realita dapat tampil dalam sebuah model. Dalam sebuah paradigma model dapat dibedakan menjadi dua, yakni: (i) model utama (*primary model*) dan (ii) model pembantu (*secondary model*). Model yang dimaksudkan dalam paparan di sini adalah *primary model*.

Model berfungsi sebagai pembimbing arah penelitian. Namun, karena itu pula sebuah model pada dasarnya juga *membelokkan* seorang ilmuwan dari penjelasan yang lain. Oleh karena itu, *tidak ada model yang salah ataupun yang paling benar. Semua model benar belaka. Yang membedakannya adalah produktivitasnya* (Inkeles 1964) yakni implikasi-implikasi teoritis, metodologis dan substantif yang bakal muncul dari penggunaannya dalam penelitian. Sebuah model dikatakan produktif bilamana model tersebut menghasilkan implikasi teoritis, metodologis dan substantif yang banyak dan penting.

MODEL LINGUISTIK DALAM ANTROPOLOGI

Dalam kajian mengenai kebudayaan, para ahli antropologi juga telah menggunakan sejumlah model. Ada model yang diambil dari ilmu biologi, dari sastra, dan ada pula yang diambil dari ilmu bahasa (linguistik) Model linguistik di sini tidak lain adalah perumpamaan-perumpamaan tentang kebudayaan yang diambil dari linguistik, yang digunakan oleh para ahli antropologi untuk melakukan studi tentang gejala sosial-budaya. Satu cabang linguistik yang banyak memberikan inspirasi dan pengaruh pada ahli-ahli antropologi di situ adalah fonologi (*phonology*) atau ilmu tentang fonem. Fonologi sendiri ternyata juga bukan sebuah disiplin yang tunggal. Di dalamnya ada beberapa cabang kajian dan pendekatan. Cabang fonologi yang telah banyak memberikan inspirasi kepada para ahli antropologi adalah fonologi deskriptif (*descriptive phonology*) dan fonologi struktural (*structural phonology*). Fonologi deskriptif telah mendorong munculnya paradigma Etnosains, sedang fonologi struktural memunculkan Antropologi Struktural.

Masing-masing cabang fonologi tersebut telah menjadi sumber inspirasi oleh ahli-ahli antropologi untuk menyelesaikan sejumlah masalah dalam antropologi. Oleh karena itu, uraian tentang model-model linguistik dan penggunaannya dalam antropologi ini akan dimulai dengan: (i) masalah-masalah yang dihadapi oleh para ahli antropologi; (ii) inspirasi yang diperoleh dari linguistik; (iii) model linguistik yang digunakan; (iv) implikasi-implikasi penting dari penggunaan model-model tersebut. Di sini akan dipaparkan terlebih dahulu tentang Etnosains, dan kemudian tentang Antropologi Struktural yang dipelopori oleh Lévi-Strauss.

Deskripsi Kebudayaan dan Fonologi Deskriptif

Upaya untuk menggunakan model yang ada dalam cabang fonologi deskriptif berawal dari beberapa masalah yang sulit diatasi dalam studi perbandingan kebudayaan (*cross-cultural comparison*) yang ditujukan untuk mencapai rumusan-rumusan umum tentang gejala kebudayaan. Generalisasi yang diharapkan akan dapat menunjukkan *law-like regularities* dalam kebudayaan ini menjadi sulit dicapai karena ketika studi perbandingan dilakukan fakta-fakta kebudayaan yang ada dalam begitu banyak etnografi ternyata tidak selamanya sebanding atau dapat dibandingkan.

a. Masalah Keterbandingan (Comparability).

Paling tidak ada tiga macam sebab yang telah membuat fakta-fakta etnografi tersebut tidak selalu dapat dibandingkan satu dengan yang lain, yakni: (i) *ketidaksamaan data etnografi*; (ii) *sifat data etnografi*; dan (iii) *konsep-konsep yang digunakan untuk klasifikasi* (Goodenough 1964).

Masalah *pertama*, yakni tidaksamanya kualitas berbagai data kebudayaan yang ada dalam berbagai etnografi, muncul karena perbedaan minat di antara ahli-ahli antropologi penulis etnografi tersebut. Ahli antropologi A misalnya, berminat pada masalah-masalah kekerabatan, masalah organisasi sosial. Dengan sendirinya etnografinya akan banyak memuat data kebudayaan mengenai sistem kekerabatan sukubangsa yang ditelitinya, sedang data kebudayaan tentang religi, teknologi, adaptasi dan aktivitas ekonomi mungkin akan sedikit terabaikan. Lain halnya dengan ahli antropologi B, yang menaruh perhatian besar pada masalah-masalah religi. Dengan sendirinya etnografi yang ditulisnya akan banyak memuat fakta-fakta religi yang ada dalam masyarakat yang dipelajarinya, sedang masalah-masalah kekerabatan mungkin tidak akan banyak ditulisnya. Akibatnya terjadi kepincangan data ketika etnografi-etnografi tersebut akan dibandingkan. Kualitas data sistem kekerabatan dalam etnografi dari antropolog A tidak sebanding dengan kualitas data etnografi antropolog B. Ini akan memberikan hasil yang meragukan ketika digunakan dalam studi perbandingan (Ahimsa-Putra 1985).

Masalah *kedua*, yakni sifat data etnografi, muncul karena ahli-ahli antropologi tidak selalu menggunakan metode yang sama dalam melakukan penelitian. Fakta-fakta etnografi biasanya belum tentu menggambarkan kenyataan yang sama, karena ahli-ahli antropologi juga dapat memiliki persepsi yang berbeda mengenai suatu peristiwa atau gejala sosial-budaya tertentu. Selain itu, tujuan para ahli antropologi dalam penelitian juga tidak selalu sama. Ini tentunya mempengaruhi sifat data yang kemudian mereka sajikan dalam etnografi mereka.

Masalah *ketiga*, yakni soal konsep untuk klasifikasi, memang menambah rumitnya masalah yang dihadapi oleh studi perbandingan kebudayaan. Sudah umum diketahui bahwa para ahli antropologi belum tentu menganut definisi yang sama untuk sebuah konsep yang sama, sebagai-

mana halnya yang terjadi pada konsep ‘kebudayaan’. Ketika seorang ahli antropologi mengatakan bahwa masyarakat yang ditelitinya mengikuti sistem patrilineal misalnya, belum tentu ahli antropologi yang lain sepakat. Mungkin setelah meneliti datanya lebih lanjut, antropolog yang lain akan mengatakan masyarakat tersebut menganut sistem kekerabatan *double descent*, atau malah *bilateral*. Kenyataan semacam ini kadang-kadang terjadi, sebagaimana kasus perdebatan antara Ward H. Goodenough dengan Fischer mengenai pola tempat tinggal orang Truk di Mikronesia (Ahimsa-Putra 1985).

Jika kita simak dengan teliti, ketiga masalah di atas pada dasarnya bersumber pada masalah deskripsi, masalah penulisan etnografi, yang tidak dapat menghasilkan etnografi yang standard, yang kemudian dapat digunakan untuk melakukan studi perbandingan dengan aman. Dua masalah yang terselip di sini dengan tepat ditunjukkan oleh Tyler, yang mengatakan bahwa “...*Comparisons between systems can only be useful if the facts compared are truly comparable, and we cannot know what facts are comparable until the facts themselves are adequately described*” (Tyler 1969: 15).

Apa metode yang harus dipakai oleh ahli antropologi agar mereka dapat melukiskan suatu gejala sosial-budaya atau sebuah sistem dengan *adequate* yang kemudian akan dapat membuat etnografi mereka *comparable* satu dengan yang lain? Masalah-masalah di atas memang telah memunculkan kesadaran di kalangan sebagian ahli antropologi bahwa cara pelukisan kebudayaan selama itu, atau penulisan etnografi yang selama ini digunakan, mengandung beberapa kelemahan. Hal ini telah mendorong mereka untuk mencari model-model pelukisan kebudayaan yang lebih tepat. Pandangan mereka kemudian ditujukan kepada ilmu bahasa (Goodenough 1964a; 1964b), terutama fonologi deskriptif, sebuah cabang dalam linguistik yang berurusan antara lain dengan persoalan pendeskripsian fonem-fonem dari berbagai bahasa di dunia.

b. Model Linguistik I : “Kebudayaan Itu Seperti Bahasa”

Di mata para ahli antropologi ini, gejala kebudayaan pada dasarnya mirip dengan gejala bahasa, sebab bahasa itu sendiri adalah bagian dari kebudayaan. Selain itu, ilmu perbandingan bahasa ternyata telah sangat maju dan berhasil mengatasi persoalan *comparability* data linguistik

karena disiplin ini telah menggunakan metode pelukisan gejala bahasa yang tepat. Beberapa ahli antropologi yakin bahwa jika antropologi dapat mengikuti jejak linguistik dalam pelukisan gejala budaya, maka persoalan penting dalam studi perbandingan dapat dipecahkan (Goodenough 1964a; 1970; Burling 1969).

Dalam cabang ilmu ini, yakni fonologi deskriptif, dikenal dua cara mendeskripsikan bunyi bahasa atau fonem, yaitu secara fonetik (*phonetics*) dan fonemik (*phonemics*). Pelukisan secara fonetis adalah pelukisan dengan menggunakan simbol-simbol bunyi bahasa yang dipakai oleh si peneliti bahasa, yang dikenal sebagai *alphabet phonetia*, sedang pendeskripsian secara fonemis adalah pelukisan dengan menggunakan simbol-simbol bunyi bahasa sebagaimana digunakan oleh si pemakai bahasa. Pada pelukisan secara fonetis setiap bunyi bahasa yang membedakan arti akan ditulis dengan simbol yang berbeda, misalnya saja tulisan *teras* dalam bahasa Indonesia, yang bisa berarti “serambi rumah”, tetapi bisa pula berarti “inti”, seperti dalam istilah “pejabat teras”. “Teras” dalam pengertian yang pertama akan ditulis [teras], sedang “teras” dalam pengertian yang ke dua akan ditulis [t ras]⁵. Dalam hal ini si ahli bahasa menuliskan dua kata tadi dengan memakai simbol yang dipakai oleh para ahli bahasa di seluruh dunia, namun dengan berpijak pada perbedaan arti yang diberikan oleh si pemakai bahasa, atau lebih tepat pada perbedaan bunyi dan arti menurut pemakai bahasa tersebut.

Cara mendeskripsikan bahasa seperti itu telah memberi inspirasi pada sejumlah ahli antropologi, sebab dalam contoh di atas terlihat bahwa masalah yang dihadapi oleh seorang ahli bahasa pada dasarnya mirip dengan masalah yang dihadapi oleh seorang ahli antropologi. Ketika mendeskripsikan sebuah kata yang terdiri dari beberapa fonem, seorang ahli bahasa menggunakan sistem simbol yang ada dalam masyarakat yang diteliti (kalau mereka mempunyainya), dan juga sistem simbol yang digunakan oleh ahli bahasa pada umumnya, sehingga deskripsi kata tersebut dapat dimengerti baik oleh pemilik bahasa maupun oleh ahli bahasa. Demikian pula halnya dengan ahli antropologi. Ketika mendeskripsikan istilah-istilah kekerabatan misalnya, seperti *mamak* dalam masyarakat Minangkabau, *pak de* dan *pak lik* dalam masyarakat

⁵ Saya berterima kasih pada Dr. Dendi dari Pusat Penelitian Bahasa di Jakarta, yang telah memberikan penjelasan tentang fonetik dan fonemik dengan contoh tersebut.

Jawa, atau *tulang* dalam masyarakat Batak, seorang antropolog dituntut untuk membuat suatu pelukisan yang dimengerti baik oleh warga kebudayaan yang diteliti maupun oleh ahli-ahli antropologi yang lain. Di sini di satu pihak dia perlu menggunakan simbol dan cara yang relatif bersifat universal (yaitu yang dipakai dalam dunia antropologi pada umumnya), agar etnografinya dapat dipahami dan dimanfaatkan oleh ahli-ahli antropologi yang lain, namun di lain pihak deskripsi kebudayaan tersebut juga perlu mengikuti makna atau pandangan yang diberikan oleh masyarakat kebudayaan tersebut (Goodenough 1964a: 36-37; 1964b: 9-10) agar etnografi tersebut juga punya arti bagi masyarakat yang diteliti atau paling tidak dapat mereka mengerti. Oleh karena itu cara pelukisan gejala bahasa dalam fonologi tersebut dapat juga dipakai oleh para ahli antropologi untuk melukiskan fenomena kebudayaan.

Cara pelukisan seperti dalam fonologi di ataslah yang kemudian berusaha diikuti dalam antropologi. Cara ini kemudian dikenal sebagai pelukisan *etic* dan *emic*, yang diperkenalkan oleh Kenneth Pike (1966) dan diambil dari *phonetics* dan *phonemics*. Model etic-emic inilah yang ketika diterapkan dalam ilmu antropologi akan menghasilkan suatu deksripsi kebudayaan yang kemudian disebut sebagai *The New Ethnography* (Brukman 1964; Manning and Fabrega 1976), yang berbeda dengan etnografi dari generasi Malinowski dan Radcliffe-Brown. Tujuan utamanya adalah untuk membuat etnografi yang dihasilkan menjadi sebuah deskripsi kebudayaan yang *adequate* dan juga *comparable* dengan etnografi yang lain. Aliran ini muncul di kalangan ahli antropologi dari Amerika Serikat, dan sempat menjadi sangat populer di tahun '60-'70an.

Mengingat penggunaan model di atas menuntut peneliti berangkat dari “dalam”, yaitu dari sudut pandang orang yang diteliti, muncul kemudian kesadaran di kalangan para ahli antropologi bahwa konsep “kebudayaan” yang mereka gunakan selama ini tidak begitu memungkinkan mereka mengungkap pandangan dalam (*insider's view*) ini. Selain itu, konsep “kebudayaan” itu sendiri dimaknai secara berbeda-beda. Sebagian ahli antropologi mendefinisikan kebudayaan sebagai pola perilaku manusia, sebagian lagi mendefinisikannya sebagai keseluruhan tindakan manusia, pikiran serta hasilnya, dan sebagian yang lain menggunakan rumusan-rumusan yang lain lagi.

c. Kebudayaan Didefinisikan Kembali.

Pertama, penggunaan model linguistik untuk mendeskripsikan kebudayaan mempunyai implikasi penting terhadap definisi kebudayaan. Jika mendeskripsikan suatu kebudayaan adalah seperti halnya mendefinisikan sebuah bahasa, dan bahasa tidak lain adalah seperangkat aturan-aturan tentang bagaimana mewujudkan, mengucapkan suatu bunyi bahasa (fonem) tertentu, serta aturan-aturan mengenai cara menyusun berbagai bunyi dan kata menjadi sebuah kalimat dan wacana, maka memaparkan atau melukiskan suatu kebudayaan tidak lain adalah memaparkan aturan-aturan, cara-cara untuk berperilaku, untuk bertindak dalam situasi dan kondisi tertentu. Jika demikian, maka "kebudayaan" sebagai sebuah konsep yang penting perlu didefinisikan kembali, karena dalam pengertian seperti itu kebudayaan tidak lagi mencakup hasil perilaku ataupun perilaku itu sendiri. Kebudayaan mempunyai makna yang lebih sempit di sini.

Kedua, seperti halnya deskripsi fonem yang mengenal fonetik dan fonemik, maka dalam pelukisan kebudayaan juga perlu dibedakan pelukisan, pemaparan kebudayaan yang bersifat 'emik' (*emic*) dan bersifat 'etik' (*etic*). Di sini pandangan pelaku, pandangan peneliti (orang yang diteliti) perlu diketahui terlebih dahulu, untuk kemudian dipaparkan dengan menggunakan kerangka pemikiran yang 'etik', agar dapat dimengerti oleh ahli-ahli antropologi yang lain, atau pembaca di luar masyarakat yang diteliti.

Singkat kata, konsep "kebudayaan" kemudian perlu didefinisikan kembali. Maknanya harus lebih jelas dan spesifik, serta memungkinkan digunakannya model linguistik dalam deskripsinya. "Kebudayaan" dengan demikian dapat didefinisikan sebagai

"..whatever it is one has to know or believe in order to operate in a manner acceptable to its members, and do so in any role that they accept for any one of themselves. Culture, being what people have to learn as distinct from their biological heritage must consist of the end product of learning: knowledge" (Goodenough 1964a: 36).

Kebudayaan pada akhirnya adalah: pengetahuan. Oleh karena itu pula,
"culture is not a material phenomenon; it does not consist of things, people, behavior or emotions. It is rather

the organization of things. It is the forms of things that people have in mind, their models for perceiving, relating and otherwise interpreting them as such. The things that people say and do, their social arrangement and events are products or by products of their culture as they apply it to the task of perceiving and dealing with their circumstances..”
(Goodenough 1964a: 36).

Deskripsi suatu kebudayaan dengan demikian tidak lain adalah deskripsi mengenai *knowledge* yang dimiliki oleh suatu kelompok, komunitas atau masyarakat tertentu. Dari sinilah kemudian muncul istilah *Ethnoscience*, yang berasal dari kata Yunani *ethnos*, yaitu ‘bangsa’, dan kata Latin *scientia*, yang berarti ‘pengetahuan’ (Werner dan Fenton 1970: 537). Dengan demikian Etnosains dapat didefinisikan sebagai “*system of knowledge and cognition typical of a given culture*” (Sturtevant 1964: 99-100). Mengingat pengetahuan suatu masyarakat atau sukubangsa ini sangat banyak dan luas, dan tidak mungkin dipelajari oleh hanya satu ahli antropologi, maka para ahli antropologi biasanya hanya mempelajari salah satu bidang saja. Misalnya, pengetahuan suatu sukubangsa mengenai tanam-tanaman, mengenai binatang, mengenai musik dan sebagainya. Dari sinilah kemudian muncul istilah-istilah seperti etnobotani, etnozooologi, etnomusikologi, etnoekologi dan sebagainya.

Dengan definisi kebudayaan yang baru ini, cara-cara mendeskripsikan suatu kebudayaan kemudian juga mengalami perubahan. Oleh karena yang dipaparkan pada dasarnya adalah perangkat pengetahuan, yang isinya tidak lain adalah kategori-kategori serta kriteria untuk membuat kategori-kategori tersebut, maka deskripsi kebudayaan kemudian berisi pelukisan tentang sistem klasifikasi, sistem kategorisasi, yang memerlukan cara baru untuk dapat mendeskripsikannya dengan baik. Dari sini muncullah kemudian apa yang disebut sebagai *The New Ethnography*, Etnografi Baru.

d. Etnosains di Indonesia.

Di Indonesia, definisi kebudayaan yang mengacu pada pengetahuan setahu saya dikemukakan pada mulanya oleh Dr.Parsudi Suparlan (yang ketika itu baru saja pulang dari studinya di Amerika Serikat) dalam

kuliah-kuliah serta tulisan-tulisannya. Posisinya sebagai dosen di sebuah jurusan antropologi yang ketika itu (tahun '70-an) paling terkemuka di Indonesia -yaitu di Universitas Indonesia-, telah memungkinkan Dr.Parsudi menanamkan ide-idenya kepada para mahasiswanya. Berkat kegigihan dan konsistensinya dalam menggunakan konsep kebudayaan yang mengacu pada perangkat pengetahuan, banyak ahli-ahli antropologi generasi setelah dia yang kemudian menggunakan definisi tersebut, dan meninggalkan definisi kebudayaan yang dirumuskan oleh Koentjaraningrat.

Anehnya, Dr.Parsudi sendiri setahu saya belum pernah mengikuti dengan ketat implikasi definisi kebudayaan tersebut dalam penelitian-penelitiannya, sehingga paradigma Etnosains yang muncul di Amerika Serikat sama sekali tidak terlihat jejaknya dalam berbagai tulisan maupun hasil penelitiannya. Pendekatan Etnosains justru kemudian banyak digunakan oleh para mahasiswa yang pernah diajarnya. Beberapa penelitian yang menggunakan paradigma Etnosains di Indonesia telah menghasilkan beberapa etnografi, seperti misalnya tentang strategi penjual sate ayam di Yogyakarta (Ahimsa-Putra 1980), tentang persepsi masyarakat mengenai air dan sungai (Ahimsa-Putra 1996), tentang lingkungan (Purwadi 1987; Lahajir dan Ahimsa-Putra 2000; Lahajir 2002).

Kalau paradigma Etnosains tampaknya kini mulai memperoleh banyak peminat di Indonesia, tidak demikian halnya dengan cara melukiskan kebudayaan yang disebut Etnografi Baru. Tidak banyak ahli antropologi Indonesia yang mengenal pelukisan kebudayaan dengan menggunakan cara-cara yang baru ini.

Analisis Kebudayaan dan Fonologi Struktural (*Structural Phonology*)

Kalau di Amerika Serikat penggunaan model dari bahasa dalam antropologi budaya telah melahirkan paradigma Etnosains, di Eropa penggunaan model ini telah menghasilkan sebuah paradigma yang sangat kuat pengaruhnya dalam ilmu-ilmu sosial-budaya di dunia, yakni Strukturalisme, yang dalam antropologi dirintis dan dikembangkan secara konsisten dan tekun oleh ahli antropologi Prancis, Claude Lévi-Strauss. Akan tetapi berbeda dengan rekan-rekannya di Amerika Serikat, Lévi-Strauss tidak mengambil modelnya dari fonologi deskriptif,

melainkan dari fonologi struktural yang dikembangkan oleh Roman Jakobson.

a. Membangun Antropologi yang “Ilmiah”.

Berbeda dengan rekan-rekannya di Amerika Serikat, bagi Lévi-Strauss problem utama antropologi bukanlah bagaimana mendeskripsikan kebudayaan agar data etnografi kemudian dapat dibandingkan, tetapi bagaimana dengan cara tertentu -yang lebih baik daripada cara yang telah ada selama ini-, berbagai macam kebudayaan di dunia yang telah dilukiskan oleh para ahli antropologi dapat dipahami dengan agak lebih mudah dan lebih baik. Jadi problemnya adalah problem penjelasan, bukan pelukisan, kebudayaan. Berbagai kerangka teori dan penjelasan yang telah berkembang dalam antropologi budaya dinilai oleh Lévi-Strauss belum memadai, karena mengandung sejumlah kelemahan. Untuk itu, Lévi-Strauss kemudian menengok ke disiplin linguistik.

Lévi-Strauss (1963) beranggapan bahwa linguistik merupakan salah satu cabang ilmu sosial yang paling maju. Oleh karena itu, dia sangat menganjurkan adanya kerjasama yang erat antara ahli antropologi dengan ahli bahasa. Hal semacam ini sebenarnya sudah pernah dilontarkan oleh Marcell Mauss, ahli antropologi dari Prancis, jauh sebelum Lévi-Strauss mengemukakannya. Menurut Mauss, ilmu-ilmu sosial (Mauss menyebutnya '*sociology*'), akan dapat lebih maju jika saja para ilmuwan sosial bersedia mengikuti jejak ahli-ahli bahasa atau linguistik.

Perlunya para ahli antropologi menengok atau melirik dan memahami apa yang telah dilakukan oleh para ahli bahasa dalam kajian-kajian mereka menjadi semakin mendesak dengan munculnya linguistik struktural (*structural linguistics*) di tengah kancah perbincangan ilmiah, karena menurut Lévi-Strauss pendekatan baru dalam linguistik ini tidak hanya penting bagi linguistik saja, tetapi juga bagi disiplin ilmu lainnya. Sayang sekali kesadaran semacam ini hampir tidak ada di kalangan ahli antropologi ketika itu (apalagi ahli antropologi di Indonesia, dan ilmuwan sosial Indonesia pada umumnya). Padahal menurut Lévi-Strauss peran linguistik struktural dalam membongkar cara pandang para ahli linguistik sendiri -dan juga ilmuwan sosial pada umumnya- adalah seperti halnya peran yang dilakukan oleh fisika nuklir dalam ilmu-ilmu fisika. Jadi munculnya pendekatan struktural

sebenarnya merupakan kelahiran sebuah cara pandang yang radikal, yang sekaligus memperkokoh fondasi ilmu-ilmu sosial sebagai bagian dari ilmu pengetahuan (*science*). Dalam hal ini Lévi-Strauss melihat bahwa linguistik struktural -sebagaimana dirumuskan dengan eksplisit oleh salah seorang pelopornya, Nikolai Troubetzkoy-, merupakan sebuah pendekatan yang perlu dipahami baik-baik dan ditelusuri implikasi teoritis serta metodologisnya dengan seksama.

Langkah yang dipilih oleh Lévi-Strauss untuk meminjam model dari linguistik didasarkan pada alasan yang berbeda dengan alasan para ahli antropologi Amerika, karena masalah yang dihadapi juga berbeda. Lévi-Strauss mengatakan bahwa antropologi memang perlu mencapai status ilmiah dengan mencoba berusaha mencapai pemahaman yang universal mengenai berbagai macam gejala sosial-budaya, namun bukan dengan melakukan apa yang dicontohkan oleh Murdock, sebab menurut Lévi-Strauss proses mencapai pemahaman yang universal harus dibalik. Kalau Murdock melakukan studi perbandingan untuk mencapai generalisasi, Lévi-Strauss (1963) berpendapat sebaliknya yakni generalisasi untuk dapat melakukan perbandingan. Yang dimaksud dengan generalisasi di sini adalah “generalisasi konsep”, bukan generalisasi proposisi atau hipotesis seperti halnya dalam studi perbandingan budaya (*cross-cultural comparison*). Dengan adanya konsep yang bersifat general, umum, maka dia akan dapat mencakup beberapa gejala budaya yang mirip, dan ini memungkinkan dilakukannya perbandingan gejala yang sama dari berbagai kebudayaan.

Selain itu, tujuan antropologi menurut Lévi-Strauss, bukan hanya mencapai generalisasi yang ilmiah, tetapi menggapai koherensi yang seolah-olah ada di belakang berbagai macam gejala sosial-budaya, menggapai “logika”, mendapatkan “struktur” yang ada di balik berbagai fenomena sosial-budaya. Asumsinya di sini adalah, bahwa kenyataan yang sebenarnya bukanlah kenyataan sebagaimana yang kita lihat atau kenyataan empiris. Kenyataan yang sebenarnya adalah yang terdapat di balik “kenyataan” itu sendiri; yang tidak dapat ditangkap oleh indera, namun dapat dilihat perwujudannya (Lévi-Strauss 1963), dan ini dapat disebut sebagai “struktur”. Untuk mendapatkan struktur yang ada dibalik kenyataan inilah, ahli antropologi harus lebih menekankan pada usaha konseptualisasi, yaitu usaha untuk membangun konsep-konsep baru guna memahami berbagai macam fenomena yang ada. Langkah yang

dapat ditempuh untuk mencapai tujuan ini adalah dengan mengambil model dari linguistik.

Mengapa dari linguistik? Dalam pandangan Lévi-Strauss, linguistik merupakan disiplin ilmu budaya yang sudah mencapai tingkat “sains”, tingkat yang “ilmiah”, dan ini dimungkinkan oleh karena linguistik telah melakukan analisis gejala bahasa pada tingkat *nirsadar* (*unconscious*); linguistik tidak lagi mempelajari elemen-elemen, tetapi relasi antar elemen; linguistik memperkenalkan konsep sistem; dan linguistik juga berusaha mencapai hukum-hukum yang universal, baik dengan cara induksi maupun deduksi (Lévi-Strauss 1963: 33). Dengan mengikuti cara analisis dan mengambil alih beberapa konsep dari linguistik, Lévi-Strauss yakin bahwa ilmu antropologi akan dapat mencapai tingkatan “ilmiah” (*scientific*).

b. Model Linguistik II : “Kebudayaan Itu Seperti Bahasa”

Bukan merupakan hal yang aneh ataupun baru jika seorang ahli antropologi sekaliber Lévi-Strauss menggunakan model-model dari linguistik, dan dia bukanlah satu-satunya ahli antropologi yang telah memanfaatkannya sebagai alat bantu untuk memahami berbagai macam gejala sosial-budaya di luar bahasa. Uraian tentang Etnosains di atas memperlihatkan bahwa para ahli antropologi Amerika Serikat juga telah banyak menggunakan model-model linguistik ini untuk analisis dan deskripsi kebudayaan. Yang membedakan mereka dengan Lévi-Strauss adalah aliran linguistik yang telah mereka ambil sebagai sumber inspirasi untuk analisis antropologi mereka serta dalam cara mereka menerapkan model linguistik dalam analisis tersebut.

Dalam berbicara mengenai model kita tampaknya perlu mengikuti pandangan Rom Harre yang membedakan dua tipe model yang digunakan dalam dunia ilmu pengetahuan. Suatu model mungkin merupakan suatu *homeomorph*, atau suatu *paramorph*. Pada model yang *homeomorph*, subyek dari model tersebut juga menjadi sumbernya, seperti misalnya sebuah boneka. Boneka tersebut bisa menjadi model untuk bayi, artinya model yang dapat menggantikan bayi yang sebenarnya, tetapi boneka tersebut sekaligus juga sebuah model yang dibuat atas dasar wujud seorang bayi. Lain halnya dengan model *paramorph*. Subyek dan sumber model di sini berbeda. Misalnya saja *double helix*. Ini adalah sebuah model untuk molekul DNA, tetapi tidak dibangun atas dasar

wujud DNAny, melainkan atas dasar suatu struktur mekanis yang sederhana (Pettit 1977).

Dalam strukturalisme model linguistik ini bisa berupa *homeomorph* ataupun *paramorph*, tetapi *paramorph* merupakan model yang lebih tepat untuk penerapan model linguistik guna analisis struktural. Ketika menggunakan model linguistik di sini penganut strukturalisme tidak memperlakukan fenomena kebahasaan seperti misalnya ‘kalimat’ tetapi menerapkan model linguistik tersebut pada hal-hal yang ‘mirip’ kalimat, seperti misalnya pakaian atau menu makanan. Dalam kehidupan sehari-hari kita dapat menemukan hal-hal yang mirip dengan ‘kalimat’ itu, karena adanya syarat-syarat yang terpenuhi pada hal-hal tersebut, yakni:

- a. “*theyhavemeaningofsuchakindthattheycanexhibitcertain states of mind*” (Hal-hal tersebut memiliki makna tertentu sehingga menunjukkan keadaan pemikiran tertentu).
- b. “*theyproduce this meaning by something like a mechanism of articulation*” (Hal-hal tersebut menghasilkan makna melalui semacam mekanisme artikulasi) (Pettit 1977: 42)

Tiga bidang di mana kita dapat menemukan ciri-ciri yang terdapat dalam suatu ‘kalimat’ pada suatu bahasa tersebut adalah: (i) bidang seni sastra, yaitu yang naratif, dramatik dan sinematik (“*the narrative, the dramatic and the cinematic*”); (ii) bidang seni yang non-sastra (*non-literary*), seperti misalnya musik, arsitektur dan lukisan; (iii) bidang seni adat (*customary arts*), seperti misalnya model pakaian, masakan, dan sebagainya.

Strukturalisme menganggap teks naratif/ceritera sejajar dengan ‘kalimat’ atas dasar dua hal. *Pertama*, teks tersebut adalah suatu keseluruhan yang bermakna (*meaningful whole*) yang dapat dianggap mengekspresikan, mewujudkan keadaan pemikiran seorang penulis, seperti halnya suatu kalimat memperlihatkan atau mewujudkan keadaan pemikiran seorang pembicara. Makna teks tersebut lebih dari sekedar makna yang dapat ditangkap dari kalimat-kalimat tunggal yang membentuk teks tersebut. Mungkin saja kita memahami makna kalimat-kalimat itu tetapi tidak dapat menangkap makna keseluruhan teks. Jadi apa yang diekspresikan, diwujudkan ataupun ditampilkan oleh sebuah teks lebih dari yang diekspresikan oleh kalimat-kalimat yang membentuk atau

membangun teks tersebut. Kedua, teks tersebut menunjukkan bukti bahwa teks tersebut diartikulasikan dari bagian-bagian, sebagaimana halnya kalimat-kalimat diartikulasikan oleh kata-kata yang membentuk kalimat tersebut. Sebuah teks adalah kumpulan peristiwa-peristiwa yang bersama-sama membentuk ceritera serta menampilkan tokoh-tokoh dalam gerak.

Dalam pandangan penganut strukturalisme, suatu ceritera (narasi) seperti halnya sebuah kalimat, adalah artikulasi teks yang kurang lebih bersifat mekanis, yang menghasilkan maknanya. Artinya, makna suatu ceritera merupakan hasil dari artikulasi teks tersebut yang kurang lebih bersifat mekanis. Pandangan seperti ini didasarkan pada dua buah premis. *Pertama* adalah bahwa makna teks tergantung pada makna dari bagian-bagiannya, sehingga kalau makna suatu bagian berubah, maka sedikit banyak makna dari keseluruhan akan berubah pula. *Kedua* adalah bahwa makna dari setiap bagian, makna dari setiap peristiwa yang ada dalam sebuah teks ditentukan oleh peristiwa-peristiwa yang mungkin dapat menggantikannya tanpa membuat keseluruhan teks menjadi tidak masuk akal. Di sini kita melihat lagi bahwa signifikansi atau makna suatu peristiwa hanya muncul jika kita tempatkan dalam konteks dengan berbagai alternatif peristiwanya pada latar belakangnya. Makna suatu peristiwa baru muncul jika kita bandingkan dengan latar belakangnya yang terdiri dari berbagai macam alternatif peristiwa yang dapat menggantikan tempat peristiwa tersebut (Pettit 1977: 43).

Dengan cara tersebut sebuah teks dapat ditempatkan pada landasan yang sama dengan kalimat, karena makna suatu kalimat juga tergantung pada makna dari bagian-bagiannya (kata-kata yang membentuknya) dan makna dari setiap kata ditentukan oleh “*the contrast with possible replacements*” (kontras-kontras dan penggantian-penggantian yang dapat dilakukan). Hal ini membawa kita pada kesimpulan bahwa suatu teks menghasilkan maknanya “*by being articulated out of parts*” (karena diartikulasikan oleh bagian-bagian) dalam kekangan-kekangan sintagmatis dan berkenaan dengan kontras-kontras paradigmatis (*paradigmatic contrasts*).

Berdasarkan atas pandangan-pandangan di atas suatu teks ceritera lantas dapat diperlakukan seperti halnya kalimat, dan ada dua pilihan cara analisis yang dihadapi, yakni: (i) “*to take an informal differential semantics as his model and to go for..... ‘straight’ analysis of particular*

texts”; (ii) “*to be systematic in his approach and to look for some-thing like Chomsky’s grammar or Jakobson’s phonology*” (Pettit 1977: 43). Dari dua pilihan ini Lévi-Strauss memilih yang kedua.

Dalam menggunakan model bahasa untuk memandang gejala kebudayaan Lévi-Strauss sangat banyak dipengaruhi oleh ahli-ahli linguistik struktural seperti Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson dan Nikolai Troubetzkoy. Di sini hanya akan dipaparkan model-model yang berasal dari fonologi struktural saja, dan ini berarti mengenai pandangan-pandangan Jakobson dan Troubetzkoy mengenai gejala-gejala kebahasaan, bukan pandangan tentang bahasa secara umum sebagaimana yang ada dalam uraian-uraian de Saussure.

Dari Saussure strukturalisme Lévi-Strauss memperoleh cara pandang *paradigmatic* dan *syntagmatic* untuk memahami gejala kebudayaan; memperoleh pembedaan *langue* dan *parole* untuk menentukan gejala kebudayaan yang dipelajari (yaitu yang bersifat sosial, bukan yang individual); dari Jakobson konsep tentang *binary opposition* (Leach 1970), dan dari Troubetzkoy tentang analisis relasi dalam linguistik serta tataran *nirsadar* (*unconscious*) sebagai tataran obyek yang dikaji oleh antropologi. Selain itu Lévi-Strauss juga memanfaatkan model segitiga vokal dan konsonan dari fonologi. Tentu saja ini adalah sebuah penyederhanaan yang berlebihan dari apa yang dikatakan sebagai pengaruh ahli linguistik terhadap Lévi-Strauss. Kenyataannya, inspirasi yang didapat oleh Lévi-Strauss dari linguistik masih lebih kompleks dari itu, sebab dari disiplin ini Lévi-Strauss tidak hanya meminjam banyak konsep, tetapi juga banyak memperoleh ide-ide baru untuk melakukan analisis strukturalnya. Model dan cara analisis dalam linguistik tersebut diterapkan antara lain dalam kajiannya tentang mitos, sistem kekerabatan dan totemisme.

c. Roman Jakobson dan Fonologi Struktural

Kalau de Saussure lebih banyak membentuk pandangannya tentang hakekat atau ciri-ciri fenomena sosial budaya, yang menurut Lévi-Strauss seperti fenomena bahasa, maka Jakobson dengan linguistik strukturalnya telah memberikan “pelajaran” kepada Lévi-Strauss tentang bagaimana memahami atau menangkap tatanan (*order*) yang ada di balik fenomena budaya yang begitu variatif serta mudah menyesatkan upaya manusia untuk memahaminya. Lévi-Strauss bertemu dengan Roman

Jakobson ketika ia mengungsi ke New York, karena adanya sentimen anti Yahudi yang kuat di Eropa Barat pada tahun 40-an. Perkenalannya dengan Jakobson -yang sama sekali tidak dikenalnya sebelumnya, dan Lévi-Strauss masih belum tahu linguistik- terjadi melalui perantaraan Alexandre Koyre, seorang ahli filsafat Prancis kelahiran Rusia dan ahli filsafat ilmu pengetahuan. Koyre inilah yang memberitahu Lévi-Strauss tentang kedudukan dan peranan Jakobson di dunia linguistik pada masa itu. Lévi-Strauss kemudian sering mengikuti kuliah-kuliah dari Jakobson di *Ecoles Libres des Hautes Etudes* pada tahun 1942-1943. Dari kuliah Jakobson inilah Lévi-Strauss mendapatkan apa yang selama itu dicarinya, sebagaimana dia katakan dengan segala kerendahan hati.

“..His [Jakobson's] lectures, however, gave me something very different and, need I add, a great deal more than I had bargained for. *This was the revelation of structural linguistics, which provided me with a body of coherent ideas* where I could crystallize my reveries about the wild flowers I had gazed at somewhere along the Luxembourg border early in May 1940..” (Lévi-Strauss 1976: 139; cetak miring dari saya)

Pada tahun 1942-1943, ketika dia mulai mengikuti kuliah-kuliah dari Jakobson, yang juga merupakan tahun-tahun awal karir Lévi-Strauss sebagai ahli antropologi, sebenarnya Lévi-Strauss juga tengah mempelajari tentang berbagai sistem kekerabatan di dunia yang sangat bervariasi. Para ahli antropologi sudah lama berusaha menjelaskan variasi sistem kekerabatan ini dengan berbagai macam cara. Salah satunya adalah dengan memperhatikan istilah-istilah kekerabatan yang digunakan, dan kemudian mengklasifikasikannya.

Ketika itu pemikiran ilmiah yang mendominasi dunia ilmu pengetahuan di Barat adalah pemikiran evolusi dari abad 19, sehingga tidak terlalu mengherankan jika teori mengenai sistem kekerabatan dan variasinya juga sangat dipengaruhi oleh pemikiran yang evolusionis tersebut, sebagaimana yang dikemukakan oleh J.J. Bachofen dan L.H. Morgan. Pemikiran lain yang kemudian populer dalam antropologi adalah aliran fungsionalisme, yang dipelopori oleh Malinowski. Adanya dua aliran pemikiran ini membuat kajian antropologi mengenai sistem kekerabatan kemudian lebih banyak berkutat dengan soal asal-usul dan fungsi dari variasi dalam sistem kekerabatan. Dalam kerangka berpikir yang seperti

itu -kata Lévi-Strauss- para ahli antropologi terpaksa menghadapi begitu banyak variasi yang sulit dimengerti, sehingga mereka pun tidak dapat memberikan penjelasan yang memuaskan atas fenomena tersebut. Di sinilah pandangan Jakobson telah membukakan sebuah cakrawala baru.

Dalam menganalisis bahasa Jakobson boleh dikatakan mengambil sisi ‘paradigmatis’ dari gejala bahasa. Pendekatan semacam ini juga digunakan oleh ahli linguistik aliran Praha (*Prague Circle*) di akhir tahun ‘20 an dan di awal tahun ‘30 an. Jakobson dan aliran Praha tidak sejalan dengan de Saussure -walaupun setuju dengan pendekatan strukturalnya-, karena mereka ini memandang bahasa hanya sebagai sistem bunyi (*pho-nic system*), dan menyingkirkan aspek konseptualnya. Pendekatan ini membuat mereka kemudian dapat menganalisis bahasa pada tingkatan yang lain lagi. Namun demikian mereka tetap mempertahankan ide dari de Saussure yang mengatakan bahwa bahasa atau struktur bahasa adalah differensial (*differential*) atau membedakan, dan lebih khusus lagi adalah bahwa perbedaan atau differensiasi yang terjadi berlangsung melalui dua sumbu: sumbu sintagmatis dan sumbu paradigmatis.

Dengan memandang bahasa hanya sebagai suatu sistem bunyi, maka dengan sendirinya ‘kata’ tidak lagi dapat dianggap sebagai satuan linguistik yang paling dasar atau paling elementer. Unsur bahasa yang paling dasar adalah bunyi, sehingga tempat ‘kata’ kini digantikan oleh fonem (*phoneme*), yang dapat didefinisikan sebagai “satuan bunyi yang terkecil dan berbeda, yang tidak dapat bervariasi tanpa mengubah kata di mana fonem tersebut berada”. Dengan kata lain, fonem merupakan unsur bahasa yang terkecil yang membedakan makna, walaupun fonem itu sendiri tidak bermakna. Variasi fonemis dianggap sebagai suatu hal yang penting jika kita melihat bahasa dari sudut pandang ini.

Strategi kajian terhadap fonem yang ditempuh oleh Jakobson dan aliran Praha adalah strategi *paradigmatis*, yang langkah-langkah analisisnya meliputi antara lain: (i) mencari *distinctive features* yang membedakan istilah-istilah kebahasaan satu dengan yang lain. Istilah-istilah ini harus berbeda seiring dengan ada tidaknya *distinctive features* itu dalam istilah-istilah tersebut; (ii) memberikan suatu ciri menurut *features* tersebut pada masing-masing istilah, sehingga istilah-istilah ini cukup berbeda satu dengan yang lain; (iii) merumuskan dalil-dalil sintagmatis mengenai istilah-istilah kebahasaan mana -dengan *distinctive features*

yang mana- yang dapat berkombinasi dengan istilah-istilah kebahasaan tertentu lainnya; (iv) menentukan perbedaan-perbedaan antaristilah yang penting secara paradigmatis, yakni perbedaan-perbedaan antar istilah yang masih dapat saling menggantikan (Pettit 1977: 11).

Dari analisisnya atas berbagai fonem dalam berbagai bahasa Jakobson sampai pada pendapat bahwa *distinctive features* yang mereka perlukan terdapat dalam “*voice, nasality, labiality, dentality, velarity*” dan sebagainya. Suatu fonem dapat ditentukan dengan menempatkan ciri-ciri tersebut dalam suatu daftar dan menaruh tanda plus (+) dan (-) pada setiap ciri untuk fonem-fonem tersebut, dan kalau ciri tersebut tidak relevan ditaruh tanda nol (0) (Eastman 1975). Jadi, fonem-fonem dapat ditentukan berdasarkan rangkaian dari tanda-tanda plus, minus dan nol. Dengan metode ini para ahli fonologi mulai dapat merumuskan dalil-dalil sintagmatik yang mengatur kombinasi fonemis, atau semacam dalil tentang bentuk-bentuk fonem. Misalnya saja, fonem-fonem dengan ciri-ciri tertentu tidak akan muncul dalam posisi tertentu di dekat fonem-fonem dengan ciri-ciri tertentu lainnya. Akhirnya para ahli fonologi juga dapat menemukan perbedaan-perbedaan antar fonem, yang dibangun oleh suatu variasi dari ciri-ciri fonologis tertentu (Pettit 1977: 12).

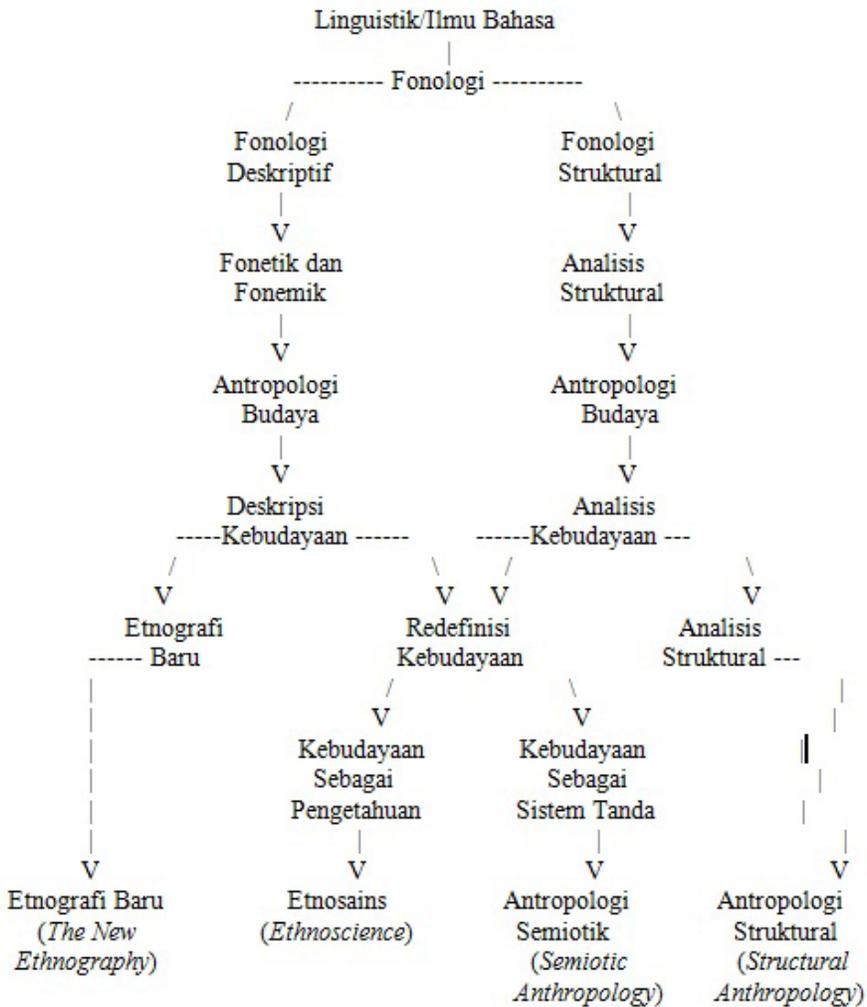
Selanjutnya, dalam analisisnya atas fonem-fonem tersebut Jakobson juga tiba pada pandangan bahwa suatu fonem sebenarnya merupakan kombinasi dari kombinasi tanda-tanda plus dan minus, yang tidak lain merupakan oposisi-oposisi berpasangan (*binary oppositions*). Kehadiran atau ketakhadiran suatu ciri distinktif dapat menjadi pembeda antara fonem satu dengan yang lain. Misalnya saja, pada fonem [c] dan [j] perbedaannya hanya terdapat pada unsur ‘bersuara’ (*voiced*). Kalau [c] ‘tidak bersuara’ (*non-voiced*), maka [j] ‘bersuara’ (*voiced*), dan perbedaan kecil ini sudah dapat menentukan makna kata-kata. Kata ‘pancang’ dan ‘panjang’ sudah sangat berbeda maknanya dalam bahasa Indonesia, walaupun perbedaannya hanya terletak pada fonem [c] dan [j] saja. Dengan demikian suatu fonem dapat didefinisikan sebagai hasil kombinasi dari sejumlah oposisi-oposisi berpasangan. Ini berarti bahwa menurut perspektif ini fonem sebenarnya tidak memiliki “isi”. Fonem terbentuk oleh relasi-relasi yang terjadi karena adanya oposisi-oposisi. Jadi *isi* di sini tidak ada, yang ada hanyalah *relasi*. Inilah salah satu pandangan penting dalam linguistik struktural yang kemudian

mengilhami cara analisis Lévi-Strauss atas berbagai macam fenomena sosial-budaya.

Uraian mengenai model linguistik yang digunakan dalam analisis antropologi di atas dapat digambarkan dengan skema di halaman berikut. Dari skema ini terlihat bahwa cabang linguistik yang memengaruhi antropologi adalah fonologi. Ada dua macam fonologi, yakni fonologi deskriptif dan fonologi struktural. Dalam fonologi deskriptif, yang bertujuan mendeskripsikan fonem-fonem dalam berbagai bahasa di dunia, dikenal dua macam deskripsi, fonetik dan fonemik. Perbedaan cara mendeskripsikan inilah yang kemudian diadopsi oleh sejumlah ahli antropologi dalam mendeskripsikan kebudayaan, karena kebudayaan merupakan gejala sosial-budaya yang mirip dengan bahasa. Pengadopsian ini berimplikasi pada konsep kebudayaan yang kemudian digunakan dan cara mendeskripsikannya, atau etnografinya. Pada konsep kebudayaan, implikasi tersebut muncul dalam bentuk definisi kebudayaan yang baru, yaitu kebudayaan sebagai perangkat (atau sistem) pengetahuan, sedang pada etnografi, implikasi tersebut muncul dalam bentuk cara mendeskripsikan kebudayaan yang baru, yang biasa disebut sebagai "*The New Ethnography*".

Kalau fonologi deskriptif telah memengaruhi para ahli antropologi dalam mendeskripsikan dan mendefinisikan kebudayaan, fonologi struktural telah memengaruhi cara para ahli menganalisis dan juga mendefinisikan kebudayaan. Cara analisis struktural pada fonologi struktural, yang memusatkan perhatian pada relasi-relasi antargejala yang diteliti, atau antarunsur dari gejala yang diteliti, telah memberikan inspirasi pada ahli antropologi untuk melakukan hal yang sama, sehingga muncullah antropologi struktural sebagaimana yang telah dikembangkan oleh Lévi-Strauss. Selain itu, oleh karena fonem dalam fonologi merupakan penanda, maka dalam antropologi struktural kebudayaan juga didefinisikan sebagai perangkat (atau sistem) tanda, baik itu tanda menurut pengertian de Saussure maupun Jakobson.

Skema 1.
Linguistik dan Pengaruhnya Terhadap Antropologi Budaya.



d. Strukturalisme Lévi-Strauss di Indonesia.

Di Indonesia paradigma struktural Lévi-Strauss sebenarnya mulai diperkenalkan dalam antropologi oleh almarhum Prof. Koentjaraningrat pada tahun '70 an ketika beliau menulis diktat *Sejarah Teori Antropologi* yang di kemudian hari terbit menjadi buku. Akan tetapi, oleh karena apa yang dipaparkan oleh Prof.Koentjaraningrat tidak sangat mendalam dan rinci, sehingga para mahasiswa tidak pernah mengenal bagaimana

analisis struktural dapat diterapkan terhadap gejala sosial-budaya, maka paradigma tersebut tidak berhasil menjadi sebuah paradigma yang populer. Ketidakpopuleran ini bertambah kuat, ketika uraian tentang strukturalisme Lévi-Strauss dalam buku Prof. Koentjaraningrat juga tidak sangat jelas dan tidak membuat mahasiswa tertarik. Apalagi Prof. Koentjaraningrat sendiri juga tidak begitu berminat terhadap paradigma ini, karena beliau lebih berorientasi pada antropologi komparatif dengan metode *cross-cultural comparison* seperti yang dikerjakan oleh G.P. Murdock di Amerika Serikat.

Situasi mulai berubah ketika beberapa mahasiswa antropologi yang baru lulus dikirim ke Belanda untuk memperdalam antropologi di Indonesia. Pertemuan mereka dengan P.E. de Josselin de Jong (keponakan J.P.B. de Josselin de Jong), tokoh strukturalisme Belanda atau strukturalisme aliran Leiden, yang ketika itu mulai bangkit kembali berkat kepopuleran serta pengaruh strukturalisme Lévi-Strauss di dunia Barat, telah membuat beberapa orang di antara mereka tertarik untuk mempelajari lebih lanjut paradigma struktural tersebut. Adalah P.M. Laksono, antropolog dari UGM, yang kemudian berupaya menggunakan pendekatan struktural untuk penulisan tesis masternya. Dengan kaca mata struktural, Laksono mencoba memahami kebudayaan sukubangsanya (1986). Mungkin karena ditulis di bawah bimbingan P.E. de Josselin de Jong, maka tesis ini tampak lebih kuat warna Belandanya daripada warna Prancisnya. Tesis yang kemudian terbit menjadi buku ini ternyata belum berhasil membuat pendekatan struktural populer dalam antropologi di Indonesia. Meskipun demikian, ketika itu aliran strukturalisme Lévi-Strauss mulai banyak dikenal oleh mahasiswa antropologi di Indonesia, terutama di UGM, karena di jurusan Antropologi ini strukturalisme Lévi-Strauss diberikan sebagai sebuah matakuliah tersendiri. Beberapa mahasiswa mulai memberanikan diri untuk menulis skripsi dengan menggunakan perspektif struktural.

Minat para mahasiswa -antropologi maupun bukan- di Indonesia terhadap paradigma struktural baru terasa semakin menguat pada pertengahan dasawarsa yang lalu (1990 an) ketika istilah-istilah post-strukturalisme, post-modernisme dan semiotik mulai bertaburan dalam lingkaran-lingkaran wacana intelektual muda Indonesia yang tampak begitu haus dan ingin mengetahui berbagai pandangan filosofis yang berkembang di Barat. Ketika itu muncullah kebutuhan untuk memahami

secara lebih mendalam paradigma struktural yang semiotis (bukan struktural yang fungsional).

Awal abad 21 seolah-olah merupakan abad mulai tumbuh dan berkembangnya antropologi struktural di Indonesia, karena pada tahun 2001 penerbit sebuah buku berjudul *Strukturalisme Lévi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra* oleh Ahimsa-Putra yang menjelaskan secara agak rinci seluk-beluk paradigma struktural yang dikembangkan oleh Lévi-Strauss dalam antropologi. Sebelumnya, sebuah buku mengenai strukturalisme Lévi-Strauss juga sudah terbit terlebih dulu, yakni *Lévi-Strauss: Empu Antropologi Struktural*. Buku dari Octavio Paz ini telah membangkitkan minat sebagian intelektual muda pada strukturalisme. Buku lain tentang strukturalisme juga telah ditulis oleh Agus Mencer, namun kurang begitu populer. Mungkin karena buku ini lebih menekankan segi-segi filosofis pemikiran Lévi-Strauss daripada analisis antropologinya.

Semenjak munculnya beberapa buku tentang strukturalisme tersebut, paradigma struktural Lévi-Strauss tidak lagi merupakan sebuah paradigma yang asing di tengah belantara paradigma ilmu sosial-budaya yang kini tumbuh dan berkembang di Indonesia. Kepopuleran pendekatan struktural tampaknya kini melebihi kepopuleran pendekatan Etnosains. Mungkin diperlukan beberapa buku tentang Etnosains untuk menandingi pasang naik pendekatan struktural dalam antropologi di Indonesia.

Pengaruh strukturalisme di kalangan intelektual Indonesia terlihat terutama pada metode analisis, dan di sinilah memang terletak kekuatan strukturalisme Lévi-Strauss sebagai sebuah paradigma. Kalau paradigma antropologi sebelumnya jarang sekali menampilkan metode analisisnya, strukturalisme Lévi-Strauss justru terlihat membedakan dirinya dari yang lain melalui metode analisis ini. Di Indonesia, strukturalisme Lévi-Strauss kini telah digunakan untuk menganalisis berbagai gejala kebudayaan yang sebelumnya tidak pernah dianalisis secara struktural. Tesis dan disertasi antropologi UGM menunjukkan hal ini dengan jelas.

Analisis struktural telah digunakan untuk mengungkap struktur yang ada pada rumah, yaitu rumah Limas Palembang (Purnama 2000) dan rumah tradisional Sumba (Purwadi 2002). Dadang H. Purnama berupaya

mengungkapkan struktur rumah Limas Palembang dan mengaitkannya dengan struktur pemikiran orang Palembang, sedang Purwadi lebih tertarik untuk mengungkap prinsip-prinsip struktural yang ada di balik rumah tradisional Sumba di Umaluhu. Oleh karena itu, analisis Purnama kemudian menuntut digunakannya konsep transformasi, dan dengan konsep ini pula dia dapat menyajikan rangkaian transformasi yang ada dalam budaya Palembang.

Pendekatan struktural juga digunakan oleh Nasrullah (2008), yang berasal dari suku Dayak Bakumpai di Sungai Barito, Kalimantan, untuk menganalisis konsepsi orang Bakumpai tentang ruang. Orang Dayak Bakumpai mengenal istilah-istilah *ngaju*, *ngawa*, *ngambu* dan *liwa* untuk menunjuk arah. Konsepsi arah yang terkait dengan ruang ini ternyata terkait erat dengan sungai, karena sungai merupakan ruang yang sangat penting dalam kehidupan orang Dayak Bakumpai. Analisis Nasrullah merupakan analisis struktural orang Indonesia yang pertama mengenai ruang dan arah, serta kaitannya dengan sungai. Bagi mereka yang tidak mengenal kehidupan di tepi sungai sebagaimana halnya orang Dayak Bakumpai, kajian Nasrullah ini jelas akan memberikan pemahaman baru mengenai kebudayaan, terutama kebudayaan masyarakat tepi sungai

Struktur ruang juga dianalisis oleh Gerda Numbery (2009) yang melakukan penelitian di kalangan orang Dani di Papua. Dalam hal ini Numbery telah berhasil menunjukkan keterkaitan struktural yang erat antara struktur ruang yang dikenal oleh orang Dani dengan organisasi sosial mereka. Sepengetahuan saya, analisis struktural yang dikerjakan oleh Numbery merupakan analisis struktural ala Lévi-Strauss yang pertama kali dimanfaatkan oleh ilmuwan sosial Indonesia untuk memahami struktur organisasi sosial orang Dani dan pandangan mereka tentang ruang beserta strukturnya.

Analisis struktural juga telah diterapkan pada budaya material, yakni pada patung (Ahimsa-Putra 1999b; Subiantoro 2009) dan makanan tradisional orang Minang (Maryetti 2007). Ahimsa-Putra menerapkan analisis struktural pada arca ganesya, yang sebelumnya telah diteliti dengan begitu seksama oleh Edi Sedyawati, ahli arkeologi UI. Walaupun analisis Ahimsa-Putra terasa belum tuntas, namun analisis tersebut telah memberi inspirasi pada sejumlah ahli arkeologi lain untuk mencoba menerapkannya pada artefak-artefak atau benda arkeologis lainnya.

Selain arca ganesya, analisis patung secara struktural kini juga tengah dilakukan oleh Slamet Subiantoro, yang menempatkan patung *loro-blonyo* dalam konteks kebudayaan yang lebih luas, yakni kosmologi Jawa. Sementara itu, Maryetti lebih tertarik untuk menganalisis dan mengungkapkan struktur yang ada di balik berbagai macam makanan tradisional yang disajikan dalam ritual-ritual (Subiantoro 2009). Lebih dari itu, ternyata pendekatan struktural juga dapat menjelaskan fenomena sosial yang terjadi di Indonesia tidak lama setelah meletusnya peristiwa G-30-S, yakni banyaknya orang Tionghoa Indonesia yang masuk agama Katholik dan bagaimana perilaku mereka setelah mereka memeluk agama tersebut (Radjabana 2003).

Beberapa contoh kajian ini menunjukkan bahwa strukturalisme sebagai sebuah paradigma ternyata dapat digunakan untuk menganalisis beraneka-macam gejala sosial-budaya. Dalam hal ini para mahasiswa pascasarjana antropologi UGM (S-2) merupakan individu-individu yang cukup besar sumbangannya, karena dengan adanya tesis-tesis tersebut maka paradigma Strukturalisme dari Lévi-Strauss menjadi lebih dikenal dan terlihat jelas dapat digunakan dalam berbagai penelitian mengenai gejala sosial-budaya.

PENUTUP

Dalam tulisan ini dipaparkan secara singkat beberapa perkembangan antropologi di Indonesia dengan mengambil sudut pandang model yang digunakan dalam paradigma-paradigma di situ. Tampak di sini bahwa antropologi di Indonesia kini mulai diwarnai oleh dua paradigma antropologi yang berkembang di Barat pada tahun '50 an – '60an, yakni paradigma Strukturalisme Lévi-Strauss dan paradigma Etnosains. Dua paradigma ini sama-sama menggunakan model dari linguistik, yang memandang kebudayaan seperti bahasa. Jadi, selama tiga dasawarsa terakhir (1979-2009), telah berkembang dua paradigma yang bersumber pada satu model, dalam antropologi di Indonesia. Ini semua menunjukkan bahwa antropologi sebagai sebuah disiplin ilmiah di Indonesia tidak mengalami kemandegan, walaupun perkembangan itu sendiri lebih banyak dipengaruhi oleh perkembangan yang terjadi dalam antropologi di Barat daripada oleh perkembangan pemikiran kritis di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, H.S. 1985. "Etnosains dan Etnometodologi: Sebuah Perbandingan". *Masyarakat Indonesia Th.XII (2)*: 103-133.
- _____. 1986. "Strategi Adaptasi Penjual Sate di Yogyakarta: Perspektif Etnosains" *Buletin Antropologi 3, Th.II*: 11-15.
- _____. 1989. "Dasar-Dasar Pendekatan Etnosains Dalam Antropologi". *Buletin Antropologi 15 Th.V*: 16-29.
- _____. 1995. "Lévi-Strauss di Kalangan Orang Bajo: Analisis Struktural dan Makna Ceritera Orang Bajo". *Kalam 6*: 124-143.
- _____. 1997a. "Air dan Sungai Ciliwung: Sebuah Kajian Etnoekologi". *Prisma 1, Th.XXVI*: 51-72.
- _____. 1997b. "Claude Lévi-Strauss: Butir-butir Pemikiran Antropologi" dalam *Lévi-Strauss: Empu Antropologi Struktural*, O.Paz. DiIndonesiakan oleh L.Simatupang. Yogyakarta: LKIS.
- _____. 1998. "Lévi-Strauss, Orang-orang PKI, Nalar Jawa dan Sosok Umar Kayam: Telaah Struktural-Hermeneutik Atas Dongeng-dongeng Etnografis dari Umar Kayam" dalam *Umar Kayam dan Jaring Semiotik*, A.Salam (ed.). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 1999a. "Ekonomika Manusia Jawa: Agama dan Perilaku Ekonomi dalam Perspektif Antropologi Struktural". *Gerbang 5 (2)*: 88-97.
- _____. 1999b. "Arca Ganesya dan Strukturalisme: Sebuah Analisis Awal" dalam *Cerlang Budaya*, Rahayu S. (ed.). Jakarta: UI Press.
- _____. 2000. "Strukturalisme Lévi-Strauss Untuk Arkeologi Semiotik". *Humaniora 12*: 1-13.
- _____. 2001. *Strukturalisme Lévi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Galang Press.
- _____. 2008. *Paradigma dan Revolusi Ilmu dalam Antropologi Budaya: Sketsa Beberapa Episode*. Pidato Pengukuhan Guru Besar Antropologi Budaya. Yogyakarta. Universitas Gadjah Mada.
- _____. 2009a. "Strukturalisme Lévi-Strauss di Indonesia 2009". *Bulak* :
- _____. 2009b. *Paradigma: Sebuah Pandangan*. Makalah ceramah.
- Brukman, J. 1964. "On the New Ethnography" dalam *Concepts and Assumptions in Contemporary Anthropology*, S.A.Tyler (ed). Southern Anthropological Society Proceedings no.3. Athens: Univ.Georgia.

- Burling, R. 1969. "Linguistics and Ethnographic Description". *American Anthropologist* 71: 817-827.
- Carroll, M.P. 1972. "Considerations on the analysis of variance paradigm". *Pacific Sociological Review* 15: 443-459.
- Durbin, M.A. 1972. "Linguistic Models in Anthropology". *Annual Review of Anthropology* 1: 383-410.
- Eastman, C.M. 1975. *Aspects of Language and Culture*. San Francisco: Chandler and Sharps.
- Eckberg, D.L. dan L.Hill, Jr. 1979. "The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review". *American Sociological Review* 44 (6): 925-937.
- Goodenough, W.H. 1964a. "Cultural Anthropology and Linguistics" dalam *Language in Culture and Society*, D.Hymes (ed.). New York: Harper and Row.
- _____. 1964b. "Introduction" dalam *Explorations in Cultural Anthropology*, W.H. Goodenough (ed.). New York: McGraw Hill.
- _____. 1970. *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hacking, I. (ed.). 1981. *Scientific Revolutions*. Oxford: Oxford University Press.
- Inkeles, A. 1964. *What is Sociology?*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Kuhn, T. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press. Second Edition, Enlarged.
- Kronenfeld, D. dan H.W.Decker. 1979. "Structuralism". *Annual Review of Anthropology* 8: 503-542.
- Lahajir, Y. dan H.S.Ahimsa-Putra. 2000. "Etnoekologi Perladangan Berpindah Orang Dayak Tonyooy-Rentenukng di Dataran Tinggi Tunjung, Kabupaten Kutai, Kalimantan Timur". *Sosiohumanika* 13 (2): 245-261.
- Lakatos, I. dan A.Musgrave (eds.). 1970. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, E. 1970. *Lévi-Strauss*. Fontana paperbacks.
- Leni, N. 2004. *Analisis Struktural Lévi-Strauss dan Mitos Tasawuf*. Tesis Pascasarjana Antropologi. Universitas Gadjah Mada.
- Lévi-Strauss, C. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- _____. 1976. *Structural Anthropology II*. New York: Basic Books.
- Listia. 2005. *Posisi Wahyu dalam Agama Kristiani dan Islam: Studi Atas Perbedaan Agama Kristiani dan Islam Menurut Strkturalisme Lévi-Strauss*. Tesis Pascasarjana Antropologi. Universitas Gadjah Mada.

- Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E.P.Dutton.
- Manning, P.K. dan H.Fabrega. 1976. "Fieldwork and the New Ethnography". *Man (N.S.)* 11: 39-52.
- Maryetti. 2007. *Makanan dan Struktur Budaya Minangkabau*. Tesis Pascasarjana Antropologi, Universitas Gadjah Mada.
- Nasrullah. 2008. *Ngaju, Ngawa, Ngambu, Liwa: Analisis Strukturalisme Lévi-Strauss Terhadap Konsep Ruang dalam Pemikiran Orang Dayak Bakumpai di Sungai Barito*. Tesis Pascasarjana Antropologi. Universitas Gadjah Mada.
- Newton-Smith, W.H. 1981. *The Rationality of Science*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Numbery, G.K.I. 2007. *Struktur Budaya Orang Dani di Desa Jiwika, Distrik Kurulu, Kabupaten Jayawijaya: Suatu Kajian Strukturalisme Lévi-Strauss*. Tesis Pascasarjana Antropologi. Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.
- Pace, D. 1986. *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes*. London: Ark Paperbacks.
- Pettit, L. 1977. *The Concept of Structuralism*. Berkeley: University of California Press.
- Pike, K.L. 1966. "Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior" dalam *Communication and Culture*, A.G.Smith (ed.). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Purnama, D.H. 2000. *Rumah Limas dan Struktur Pemikiran Orang Palembang*. Tesis Pascasarjana Antropologi. Universitas Gadjah Mada.
- Purwadi. 2002. *Prinsip-prinsip Struktural dalam Rumah Tradisional Sumba di Uma-luhu*. Tesis Pascasarjana Antropologi. Universitas Gadjah Mada.
- Purwadi, D. 1987. "Pengetahuan Lokal Masyarakat Desa Kasimpar Mengenai Aren (*Arenga pinnata*)". *Bulletin Antropologi* 12, Th.II: 17-40.
- Radjabana, A. 2003. *Menjadi Katolik Bagi Keturunan Cina d Jawa: Pertukaran Sosial Antara Keturunan Cina dan Gereja Katolik di Jawa*. Tesis Pascasarjana Antropologi. Universitas Gadjah Mada.
- Ritzer, G. 1983. *Sociological Theory*. New York: Alfred A.Knopf.
- Shapere, D. 1964. "The Structure of Scientific Revolutions". *The Philosophical Review* 73 (3): 383-394.
- Sperber, D. 1979. "Claude Lévi-Strauss" dalam *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*, J.Sturrock (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Spradley, J.P. 1979. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Sturrock, J. 1979. "Introduction" dalam *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*, J.Sturrock (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Sturtevant, W.C. 1964 "Studies in Ethnoscience" dalam *Transcultural Studies in Cognition*, A.K.Romney dan R.G.A.D'Andrade (eds.) *American Anthropologist* Special Publication 66 (3). Part.2.

- Subiantoro, S. 2009. *Loro Blonyo Dalam Rumah Tradisional Jawa: Studi Tentang Kosmologi Jawa*. Disertasi Antropologi. Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.
- Sumintarsih. 1998. *Pertukaran Dalam Hubungan Subkontrak di Kalangan Perajin Agel, Kulon Progo*. Tesis Pascasarjana Antropologi. Universitas Gadjah Mada.
- Tyler, S. (ed.). 1969. *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Werner, O. 1969. "The Basic Assumptions of Ethnoscience". *Semiotica 1 (3)*: 328-333.
- Werner, O. dan J.Fenton. 1970. "Method and Theory in Ethnoscience or Ethnoepistemology" dalam *Handbook of Method in Cultural Anthropology*, R.Naroll dan R. Cohen (eds.). New York: Natural History Press.
- Westhues, K. 1976. "Class and organization as paradigms in social science". *American Sociologist 11*: 38-48.
- Xiao Lixian. 2004. *Budaya dan Struktur Masyarakat Tiongkok pada Dinasti Qing dalam Novel "Hong Lou Meng": Analisis Struktural Lévi-Strauss*. Tesis Pascasarjana Antropologi.

KOMPLEKSITAS PEMERTAHANAN DAN REVITALISASI BAHASA MINORITAS DI INDONESIA: PENGALAMAN PROYEK DOKUMENTASI RONGGA, FLORES¹

I Wayan Arka

Australian National University Udayana

ABSTRACT

This paper discusses complexities faced by the minority Rongga people in the context of language maintenance and revitalization, based on field experience in documenting the Rongga language. Issues in language maintenance and revitalization are discussed from a range of macro-variables such as historical, socio-political, cultural, economic and sociolinguistic factors. It is demonstrated that the Rongga case is a typical complex situation faced by minority ethnic groups in Indonesia who have been increasingly marginalized in almost every aspect. The low capacity of maintaining their language/culture is a result of a long and complex process which the people of Rongga have experienced. The effect is that internal and external support has been always weak or absent. Internally, pride of own language/culture is always low; the function of traditional custom (*adat*) laws is significantly reduced; poverty is widespread, and there are problems with local human resources. Externally, the Rongga people have been dominated by outsiders at all levels, including at the local level. The introduction of the new Javanese-style village structure has negatively affected the vitality of the Rongga people. In addition, Rongga language is also under pressure from the national/regional language policy in Indonesia. The paper discusses the prospect and challenges ahead, and reports the activities undertaken in the field work.

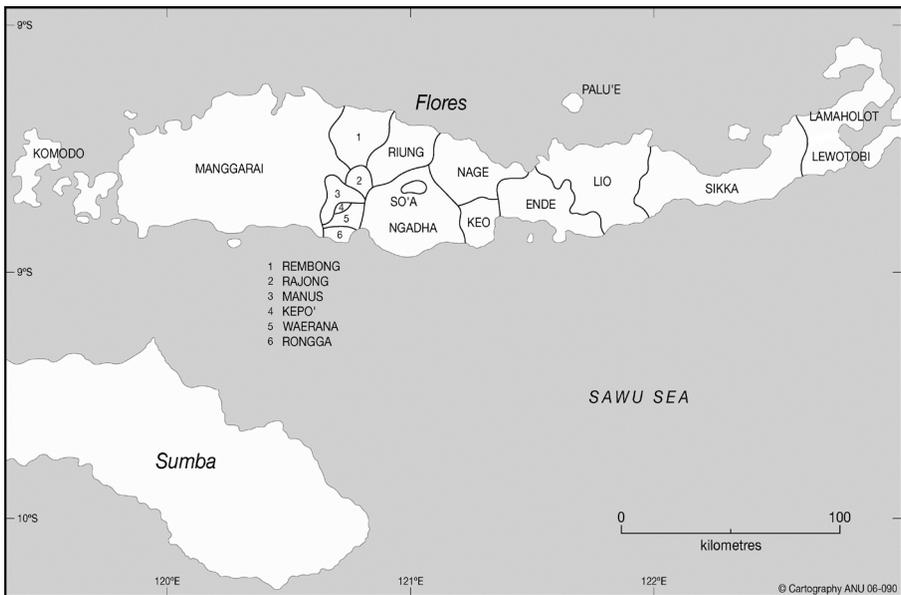
Keywords: language maintenance, language revitalization, language documentation, minority language, ethnic of Rongga, Flores

¹ Penelitian Dokumentasi Rongga dibiayai oleh dana (*grant*) untuk penulis (IPF0011) dari *Endangered Language Documentation Programme* (ELDP) London 2003--2004. Ucapan terima kasih saya sampaikan kepada orang tua angkat penulis di Rongga (Bapak Anton dan Mama di Sere) serta semua anggota keluarga besar di sana (Juven dan istri, Sis dan istri, Mama Jelly beserta keluarga, dan Mama Echi serta keluarga, dan Ivan) yang telah banyak membantu penulis di lapangan. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada Bapak Yanani yang telah ikut membantu pembuatan bahan ajar dan kamus Rongga serta mau berbagi pengetahuannya yang luas tentang Rongga.

PENDAHULUAN

Kelompok etnis Rongga (dengan bahasa/kebudayaan Rongganya) adalah salah satu kelompok etnis minoritas (sekitar 5.000 orang) di bagian timur Kabupaten Manggarai Timur Flores, di perbatasan dengan Kabupaten Ngadha (lihat peta 1). Tepatnya, kelompok etnis ini mendiami wilayah di lokasi yang terletak pada $120^{\circ}, 39' - 120^{\circ}, 47'$ Bujur Timur dan $8^{\circ}, 46', 12'' - 8^{\circ}, 53', 24''$ Lintang Selatan. Secara administratif, wilayah Rongga meliputi tiga desa, yakni Tanarata, Komba, dan Bamo, termasuk dalam Kecamatan Kota Komba. Penutur Rongga juga ditemukan di desa tetangga sepanjang jalan Trans Flores di utara wilayah Rongga. Secara kekerabatan, bahasa Rongga termasuk keluarga besar Austronesia, subkelompok Malayo-Polynesia Tengah, kemungkinan besar pada subkelompok Ngadha-Lio (Arka, Artawa, Shibatani, dan Wouk 2007).²

Peta 1. Rongga dan Bahasa-bahasa di Flores



Bahasa dan kebudayaan Rongga, seperti halnya bahasa/kebudayaan minoritas lain di Indonesia, semakin terpinggirkan. Karena itu, perlu usaha (re)vitalisasi dan pemertahanan. Hal ini memprasyaratkan

² Penelitian lebih lanjut diperlukan untuk mendukung atau merevisi klasifikasi ini. Untuk referensi Malayo Polynesia Tengah, lihat Blust (1978, 1993).

adanya studi dan dokumentasi atas bahasa dan kebudayaan ini sehingga usaha pemertahanan dan revitalisasi bisa terarah dan tepat sasaran.

Proyek dokumentasi awal untuk bahasa Rongga telah dilakukan dengan menggunakan dana dari ELDP (*Endangered Language Documentation Programme*) London (2004-2006) yang dimenangkan oleh penulis. Selain itu, atas prakarsa dan dorongan penulis, ada tiga orang mahasiswa dari Program Pascasarjana Universitas Udayana, Bali, yang telah ikut melakukan penelitian Rongga untuk tesis mereka (Sumitri 2005; Kosmas 2007; dan Suparsa 2007).

Pembahasan dalam tulisan ini dimulai dengan penjelasan singkat tentang istilah kunci yang dipakai: pemertahanan bahasa, revitalisasi bahasa, pindah bahasa, kehilangan bahasa, dan kematian bahasa. Selanjutnya, akan diberikan pembahasan tentang kompleksitas berbagai variabel yang terlibat. Pada bagian akhir akan diberikan paparan tentang pentingnya dokumentasi untuk program revitalisasi bahasa. Uraian selang pandang tentang kegiatan dan hasil dokumentasi Rongga, serta usaha terkait dengan program revitalisasi dan pemberdayaan lokal juga diberikan pada bagian ini.

Dalam hubungannya dengan bahasa-bahasa lain yang ada di Flores, posisi bahasa Rongga dapat dikemukakan sebagai berikut.

Pengelompokan bahasa Flores (adaptasi dari Fernadandes (1996))

(Proto) Flores

Flores Barat

Sub-kelompok Komodo-Manggarai-Rembong

Komodo

Manggarai-Rembong

Manggarai

Rembong

Sub-kelompok Ngadha-Lio-(Palu'e)

Ngadha-Lio

Rongga

Ngadha

Nage-Keo

Ende

Lio

Palu'e

Flores Timur

Sikka

Lamaholot

Kedang

Definisi Konsep

Pembicaraan tentang pemertahanan dan (re)vitalisasi bahasa tidak terlepas dari konteks konsep atau pembicaraan kekhawatiran perubahan bahasa (*language change*), peralihan bahasa (*language shift*), dan kematian bahasa (*language death*).

Kematian bahasa terjadi kalau bahasa tersebut tidak ada lagi penuturnya. Hal itu bisa terjadi karena penuturnya sudah mati semua, mungkin karena bencana alam (seperti bahasa Tambora di Sumbawa) atau secara alamiah penutur terakhir mati. Di Australia sudah banyak bahasa asli orang *aborigin* yang mati atau akan segera mati karena penuturnya sekarang bisa dihitung dengan jari dan sudah tua-tua. Dalam kebanyakan hal, istilah kematian bahasa sering dipergunakan dalam konteks hilangnya bahasa (*language loss*) atau beralihnya penutur bahasa ke bahasa lain (*language shift*).

Kematian bahasa adalah titik akhir suatu proses, yang biasanya didahului oleh adanya kontak bahasa (*language contact*), yang mengondisikan adanya perubahan dan/atau peralihan bahasa. Proses ini pada umumnya bersifat pelan dan bertahap dalam jangka waktu yang relatif lama (*gradual*) pada situasi diglosia ke arah bahasa yang lebih berprestise (Dorian 1982; Fasold 1992:213).

Adalah suatu kenyataan bahwa bahasa selalu berubah. Ini adalah hukum alam dan tidak bisa dicegah. Yang memprihatinkan adalah jika perubahan tersebut bersifat negatif dan mengarah pada kematian bahasa. Hal itu sudah terjadi terkait dengan perubahan bahasa minoritas di berbagai belahan dunia dewasa ini (lihat misalnya, Dixon 1991; Krauss 1992). Keadaan itu seiring dengan meluasnya penggunaan bahasa (inter)nasional tertentu, misalnya bahasa Inggris di Australia yang mendesak bahasa asli *aborigin* atau bahasa Rusia di Rusia. Dalam konteks Indonesia, bahasa Indonesia dan bahasa Melayu regional telah terbukti ”mengancam“ bahasa daerah minoritas; lihat pembahasan lebih lanjut pada paparan di bawah.

Bahasa memang selalu berubah. Meskipun demikian, yang diharapkan adalah perubahan yang berkelanjutan, positif, dan stabil. Artinya, bahasa tersebut tetap dipergunakan oleh masyarakat tuturnya dan diturunkan kepada generasi berikutnya secara berkelanjutan. Inilah konsep atau pengertian pemertahanan bahasa. Dalam pengertian ini, bahasa bertahan secara dinamis walaupun mengalami perubahan (dalam subsistemnya, misalnya leksikon, bunyi dan konstruksi-konstruksi tertentu) dari generasi ke generasi.

Masalah pemertahanan bahasa ini tidak menjadi isu pada kelompok penutur bahasa besar dan kuat. Alasannya, semuanya dianggap berjalan dengan baik dan pemertahanan pun tidak dilakukan sepenuhnya secara sadar oleh komunitas tutur. Akan tetapi, untuk bahasa minoritas, yang terpinggirkan dan terancam punah, masalah pemertahanan bahasa menjadi isu dan harus dilakukan dengan penuh kesadaran dan berbagai upaya. Karena itu, definisi pemertahanan bahasa yang ada biasanya dikaitkan dengan pemertahanan bahasa untuk bahasa yang terdesak atau bahasa minoritas, yang di dalamnya terkandung usaha terencana dan sadar untuk mencegah merosotnya penggunaan bahasa dalam kaitannya dengan berbagai kondisi tertentu, yang bisa mengarah ke peralihan bahasa (*language shift*) atau kematian bahasa (*language death*) (lihat Nahir 1984; Marshall 1994).

Revitalisasi bahasa bisa didefinisikan sebagai usaha untuk meningkatkan bentuk atau fungsi penggunaan bahasa untuk kelompok yang terancam kehilangan bahasa (*language loss*) atau kematian bahasa (*language death*) (King 2001). Peningkatan bentuk dan fungsi ini bisa berupa yang baru atau bisa juga pembangkitan yang sudah ada yang mungkin sudah ditinggalkan atau menyusut intensitas penggunaannya. (Re) vitalisasi berarti proses pembangkitan (kembali) vitalitas bahasa yang terancam punah sehingga penggunaan bahasa oleh penutur aslinya bisa berkelanjutan. Hal ini terkait dengan konsep RLS (*reversing language shift* atau pembalikan perpindahan bahasa), konsep pembaharuan bahasa (*language renewal*), dan juga pembangkitan bahasa (*language revival*), yang diperkenalkan Fishman (1991).

Perlu digarisbawahi bahwa istilah *pemertahanan bahasa* dan *perpindahan bahasa* dimengerti sebagai proses pada tataran kelompok tutur (*societal level*), bukan pada tataran individu tutur.

Kompleksitas Variabel Terkait

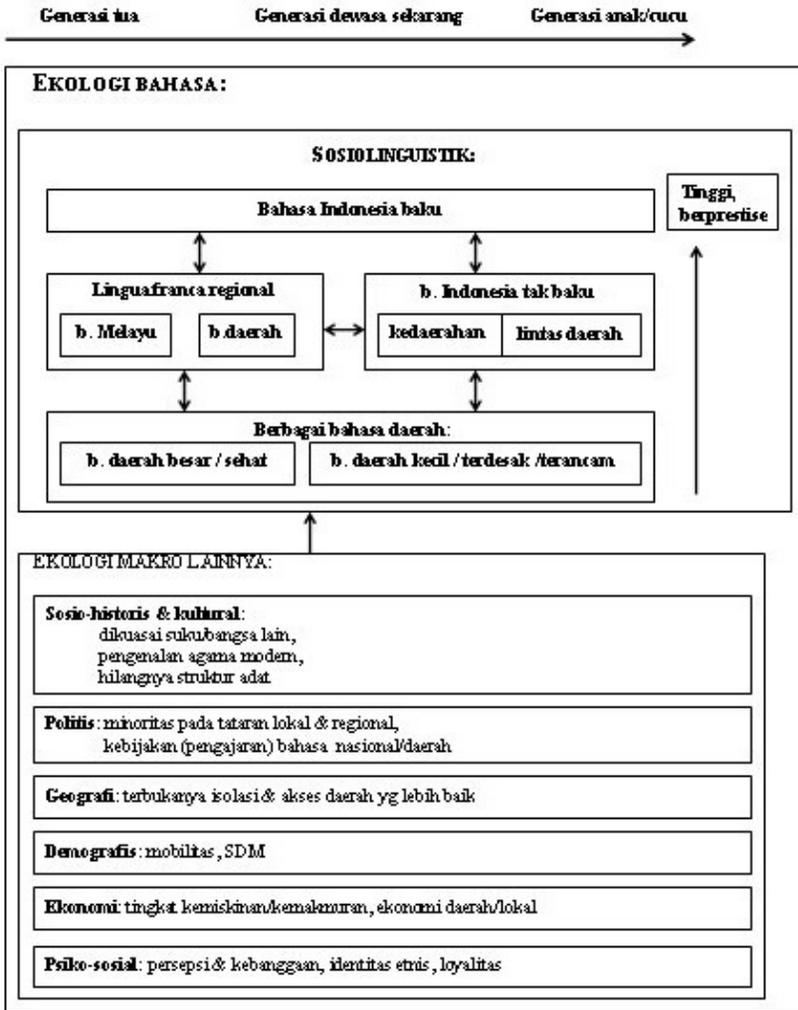
Bahasa Rongga tidak berada pada kategori bahasa terancam punah secara kritis (*critically endangered languages*) (lihat di antaranya, Fishman 1991; Grenoble and Whaley 1998; Crystal 2000).³ Namun demikian, bahasa ini tergolong bahasa yang terpinggirkan, lemah, dan semakin terancam keberadaannya (lihat Arka 2005).

Untuk bisa mengerti posisi dan keberadaan bahasa Rongga dan juga bahasa kecil lain di Indonesia secara komprehensif, ada baiknya kalau kita mengamati kompleksitas variabel yang terkait dalam hubungannya dengan ekologi bahasa yang tidak stabil dari generasi ke generasi dalam konteks Indonesia seperti digambarkan pada bagan 1.⁴ (Tanda panah dua arah artinya ‘kompetisi yang saling memengaruhi’ dan tanda panah satu arah artinya ‘menentukan’).

³ Tingkat keterancampunahan bahasa tidak bisa dengan mudah ditentukan karena keterlibatan berbagai variabel (Grenoble and Whaley 1998). Pembagian tingkat yang dilakukan Crystal (2000) berdasar klasifikasi orang lain, terutama (Kinkade (1991), menunjukkan lima tingkat: (i) bertahan (*viable*), (ii) bertahan tetapi kecil, (iii) terancam, (iv) hampir punah, dan (v) punah. Bahasa Rongga bisa dikategorikan di antara (ii) dan (iii). Bahasa Rongga di daerah perbatasan trans-Flores bisa dikategorikan (iii). Bahkan, sudah ada bukti perpindahan bahasa (*language shift*) orang Rongga ke bahasa Waerana di bagian utara wilayah Rongga sepanjang Trans Flores. Sementara itu, Rongga di daerah pedalaman masih bisa dikategorikan (ii). Pada parameter GIDS (*Grade Intergenerational Disruption Index*) berskala 8, Rongga untuk di daerah yang ada kontak di pinggiran utara bisa dikategorikan pada tingkat 5 atau 6. Artinya, orang tua masih terintegrasi dengan yang muda, tinggal di rumah dan lingkungannya, tetapi perlu ada usaha agar transmisi antar generasi di keluarga tetap mempergunakan bahasa Rongga karena bahasa Indonesia sudah mulai memasuki ranah keluarga.

⁴ Bagan yang mencerminkan kompleksitas situasi diglosia di Indonesia ini diinspirasi oleh Paauw (2007).

Bagan 1: Diglosia di Indonesia dan variabel terkait



Keberadaan bahasa tidak terlepas dari keberadaan penuturnya dalam konteks ruang waktu dan ekologi. Ruang waktu linear yang relevan adalah transisi antargenerasi, seperti yang digambarkan pada bagan 1 oleh tanda panah horizontal paling atas. Ruang ekologinya terdiri atas ekologi sosiolinguistik diglosia terkait dengan bahasa-bahasa lain, dan sejumlah variabel makro lain yang relevan (socio-historis-kultural, ekonomis, dan sebagainya). Dengan mengacu pada bagan 1, berikut ini akan diuraikan profil Rongga di Flores, yang juga akan dibandingkan dengan bahasa lain di Indonesia.

Berdasar pengalaman di lapangan, bahasa dan kebudayaan Rongga mencerminkan keadaan tipikal kelompok etnis kecil yang semakin terdesak dan semakin sulit dalam mempertahankan vitalitas dan kapasitasnya. Kondisi yang ada dewasa ini merupakan interaksi berbagai faktor (sosiopolitis, historis, dan ekonomis) yang kompleks, yang sudah berlangsung beberapa dekade, terutama sejak akhir tahun 1970-an, atau awal 1970-an, saat sistem pemerintahan desa diperkenalkan dan mengganti sistem (adat) lama yang ada di daerah-daerah.

Ekologi sosiolinguistik (lihat bagan 1) menggambarkan situasi diglosia kebahasaan di Nusantara, dengan bahasa Indonesia baku merupakan bahasa yang berprestise tinggi dan target yang diinginkan. Target ini dicapai lewat pendidikan formal sampai perguruan tinggi dan pada sebagian besar situasi, bahasa baku ini "terlalu tinggi" dan tidak pernah tercapai oleh sebagian besar orang. Bahasa daerah merupakan "basilek" pada ruang diglosia ini dan dianggap kurang atau tidak berprestise. Pada hierarki vertikal diglosia ini, di antara bahasa daerah (rendah) dan bahasa baku (tinggi) ini, terdapat variasi bahasa Indonesia tidak baku dan bahasa Melayu regional. Dua variasi yang belakangan ini, walaupun bisa dibedakan secara ilmiah kebahasaan, tetapi dari sudut persepsi penutur lokal, orang biasa sebagian besar sering menganggapnya sebagai varian bahasa Indonesia (tidak baku).

Bahasa Indonesia tidak baku mempunyai rentangan variasi yang besar. Akan tetapi, dapat diklasifikasi menjadi dua variasi (Paauw 2007), yaitu bahasa Indonesia lisan umum sehari-hari (*colloquial Indonesian*), yang dikenal lewat media massa TV dan bahasa Indonesia tidak baku yang dicirikan oleh banyak fitur kedaerahan penuturnya (yakni dipengaruhi oleh bahasa daerahnya). Kedua variasi ini bisa jadi tidak ada sekat yang ketat karena ciri lokal bisa menyebar lewat media. Misalnya, bahasa Indonesia variasi Jakarta (Sneddon 2006) kini semakin dikenal lintas daerah di Nusantara karena penggunaannya pada media televisi.

Ciri-ciri ketidakbakuan tercermin dalam berbagai aspek kebahasaan, misalnya penggunaan intonasi, leksikal, dan partikel wacana tertentu dari bahasa daerah serta adanya kecenderungan bersifat analitis atau isolasi, yakni hilangnya morfologi verba dan semakin banyaknya struktur serialisasi. Penggunaan atau lesapnya preposisi tertentu juga menjadi ciri bahasa Indonesia tidak baku, misalnya kata *sama* vs. *dengan*, yang tampak pada kalimat: *saya suka (sama) dia* vs. *saya*

menyukai dia. Penggunaan partikel tertentu juga sangat jelas berciri kedaerahan atau ketidakbakuan variasi Indonesia tertentu.

Situasi diglosia Indonesia terkait dengan bahasa daerah minoritas bersifat tidak stabil. Artinya, kompetisi yang terjadi tercermin dari kedwibahasaan atau keanekabahasaan komunitas penutur tidak imbang (*imbalanced*) dan cenderung terus mendesak bahasa minoritas ini. Bahasa daerah minoritas mendapat tekanan tidak hanya dari bahasa Indonesia (baku dan tidak baku), tetapi juga dari bahasa *lingua franca regional*. Misalnya, bahasa minoritas Rongga di Manggarai mendapat tekanan dari bahasa daerah sekitarnya, terutama bahasa Manggarai, di samping juga dari bahasa Indonesia. Bahasa-bahasa daerah minoritas di Sulawesi Utara mendapat ancaman dari bahasa Malayu regional, yakni Malayu Manado, selain dari bahasa Indonesia. Di Maluku, ancaman datang dari bahasa Malayu Ambon. Di Papua semakin banyak generasi muda yang mengadopsi bahasa Malayu Papua sebagai bahasa ibu (pertama) dan tidak lagi menguasai bahasa daerah orang tuanya.

Faktor-faktor yang memengaruhi situasi diglosia yang tidak stabil dan tidak menguntungkan bahasa minoritas ini sesungguhnya disebabkan oleh ekologi makro nonlinguistik. Pada bagan 1 faktor ini digambarkan pada kotak sebelah bawah dan arah pengaruh digambarkan dengan arah tanda panah.

FAKTOR YANG BERPENGARUH TERHADAP PEMERTAHANAN DAN REVITALISASI BAHASA RONGGA

Di antara berbagai faktor yang dibahas pada bagian sebelumnya, faktor yang berperan pada kasus Rongga adalah sosiohistoris dan sosiokultural, demografis, geografis, politis, ekonomi, dan psikososial. Faktor-faktor ini sudah lama dikenal pada literatur studi sosiolinguistik dan ancaman kepunahan bahasa (*language endangerement*).

Kompleksitas keterkaitan antarberbagai faktor tersebut dalam program revitalisasi akan diuraikan lebih jauh secara singkat berdasar pengamatan dan pengalaman di lapangan di Flores dan Indonesia Timur.

Faktor Demografis

Faktor demografis yang berperan adalah semakin tingginya mobilitas orang Indonesia yang hidup di luar wilayah kebahasaan tradisionalnya

dan semakin banyaknya kawin campur antarsuku. Generasi berikutnya dari orang-orang ini hampir dipastikan memperoleh bahasa Indonesia atau bahasa Melayu regional sebagai bahasa pertama. Anak-anak Papua di Jayapura dan pesisir utara Papua (Barat) sekarang sudah semakin banyak yang memperoleh bahasa Melayu Papua atau bahasa Indonesia variasi kedaerahan sebagai bahasa ibu. Kecenderungan untuk memperoleh bahasa Indonesia (variasi tak baku kedaerahan) ini tidak hanya terjadi di daerah urban/perkotaan, tetapi juga sudah meluas ke pedalaman.

Faktor Sosiokultural: Penyebaran Agama

Faktor sosiokultural penyebaran agama modern (Kristen) juga kelihatan berperan dalam terjadinya peralihan bahasa. Penyebaran agama modern ini menggunakan bahasa Indonesia. Ritual atau kegiatan keagamaan dalam keseharian juga lebih cenderung menggunakan bahasa Indonesia. Di daerah-daerah Indonesia Timur, terutama di Maluku, ada kecenderungan bahwa di daerah-daerah yang penduduknya beragama Kristen, tingkat peralihan ke bahasa Indonesia sudah sangat tinggi (Florey 2005). Di daerah Rongga, khotbah di gereja menggunakan bahasa Indonesia. Walaupun terkadang menggunakan bahasa daerah, bahasa daerah yang digunakan adalah bahasa tetangga, misalnya penggunaan bahasa Manus untuk gereja di Kisol karena banyaknya penutur bahasa Manus di daerah Kisol. (Kisol adalah wilayah Kelurahan Tanarata, di wilayah Rongga.)

Penyebaran agama modern juga mengikis sendi-sendi tradisi kepercayaan tradisional dan kegiatan ritualnya serta bahasa ritualnya. Hal ini sudah banyak didokumentasikan oleh penelitian di Indonesia Timur, misalnya di Sumba (Kuipers 1998), Rote dan Ndao, juga dari belahan dunia lain, seperti pada bahasa Kilivila, Papua Nugini (Senft 1997). Hal yang sama juga terjadi di Rongga.

Faktor Perubahan Sistem Pemerintahan dan Pemekaran Wilayah

Menipisnya tradisi ritual yang disertai menghilangnya bahasa ritual diperparah lagi oleh faktor historis-politis dengan diberlakukannya sistem pemerintahan dan kepemimpinan lokal dan regional yang merupakan kepanjangan dari birokrasi pemerintahan Indonesiamodern. Secara internal, sejarah panjang telah berujung pada pelemahan sendi-

sendi tradisional masyarakat Rongga. Pada zaman dahulu sendi-sendi adat mampu menjamin vitalitasnya, tetapi terhapusnya sendi-sendi adat akibat diperkenalkannya sistem pemerintahan modern Indonesia telah berdampak negatif terhadap vitalitas kelompok etnis ini, termasuk bahasanya. Kalau di Bali, sistem desa adat tetap dipertahankan pada saat sistem pemerintahan desa (dinas) atau desa gaya baru tahun 1970-an,⁵ tidak demikian halnya di Rongga dan juga di daerah lain di Flores dan Indonesia Timur pada umumnya. Implikasi negatifnya adalah hilangnya kepemimpinan tradisional (dengan segala perangkat strukturnya) yang telah terbukti berabad-abad bisa mengatur vitalitas kehidupan tradisional, termasuk tataritual dan bahasa ritualnya. Berbagai permasalahan, seperti perselisihan antarwarga atau antarsuku, terutama yang berhubungan dengan masalah tanah, sangat meluas dan tidak terselesaikan dengan baik. Energi dan waktu tidak tercurahkan dengan baik untuk memuliakan dan mempertahankan kebudayaan dan adat, tetapi habis untuk perseteruan yang mencabik-cabik kebersamaan dan sangat memperlemah kesatuan kelompok etnis untuk secara bersama-sama berkompetisi dengan kelompok etnis lain.

Hal itu diperparah lagi dengan adanya kecenderungan pemekaran sampai pada tingkat desa sehingga kesatuan adatnya juga terpecah dan tidak ada lagi konsolidasi secara bersatu dari satu kelompok etnis ini untuk memperjuangkan kepentingan bersama di bawah kepemimpinan tunggal. Walaupun ada keturunan perangkat adat (*dalu, gelarang, dan tua tana*), mereka tidak lagi mempunyai kekuasaan untuk memimpin seperti dulu (Arka 2007b). Melemahnya kepemimpinan tradisional ini sangat kentara dampak negatifnya atas ketidakmampuan kelompok etnis minoritas ini untuk menghadapi tantangan kehidupan dan kompetisi antarkelompok etnis dalam konteks Indonesia yang modern.

Sebaliknya, ada bukti ketangguhan kepemimpinan tradisional di Kei yang ternyata bisa meredam kerusuhan kelompok etnis yang sempat hampir meluas ke sana. Kerusuhan dengan segera dapat diatasi karena ada satu *raja (kepala adat)* yang sebelumnya tetap bertahan tidak mau

⁵ Situasi bahasa Bali di Bali dengan bahasa daerah lain di daerahnya di Indonesia sangat berbeda. Yang paling berperan adalah faktor demografi dan sosial politik lokal Bali yang sangat menguntungkan bahasa Bali. Dalam konteks modern, pemerintahan di Bali pada tingkat provinsi dan kabupaten dipegang oleh orang Bali dan karenanya kebijakan yang memengaruhi bahasa dan kebudayaan Bali bisa dikoordinasi dan mendapat dukungan penuh dari pemerintah daerah, termasuk perundang-undangan perlindungan adat Bali. Lihat (Arka 2007b) untuk diskusi lebih lanjut.

menghapus sistem kepemimpinan adat pada saat sistem pemerintahan desa diperkenalkan. Dipertahankannya sistem kepemimpinan adat lintas agama ini ternyata mampu mencegah kerusakan lebih lanjut dan menyatukan serta mendamaikan dua pihak yang berseberangan (Laksono 2002; Laksono and Topatimasang 2004).

Revitalisasi adat menjadi penting karena adat adalah salah satu pilar yang menyangga kehidupan tradisional dan bahasa adalah bagian yang tidak bisa dipisahkan. Akan tetapi, revitalisasi ini mungkin sudah sangat terlambat dan tidak realistis untuk sebagian besar kelompok etnis dan bahasa minoritas karena struktur adat sudah dihapus tiga dekade yang lampau. Penghapusan ini merupakan kebijakan (politis dan administratif) pemerintah untuk kesatuan Indonesia. Tidaklah realistis jika kita ingin mengembalikan sistem adat seperti dahulu, sebelum negara Indonesia lahir. Yang mungkin lebih realistis adalah revitalisasi aspek-aspek tertentu atau vitalisasi dengan modifikasi dan/atau adaptasi, misalnya dengan menggunakan model dualisme adat dan dinas seperti di Bali. Kebijakan seperti ini tentu perlu peraturan daerah (yang disahkan pemda dengan DPRD). Hal itu juga memerlukan proses dan tidak selalu mudah dilakukan, khususnya untuk kepentingan kelompok etnis minoritas dalam politik lokal di daerah-daerah dalam era otonomi sekarang ini.

Faktor Psikososial Ekonomis

Faktor psikososial ekonomis sangat berperan dalam pemertahanan dan revitalisasi bahasa dan kebudayaan. Penguasaan bahasa Indonesia (baku) sangat berprestise dan menjadi tujuan. Hal itu terkait dengan faktor ekonomi dan masa depan (pekerjaan, keberhasilan bisnis, karir, dan sebagainya) dalam hidup di Indonesia yang modern. Sebaliknya, bahasa minoritas kecil dianggap tidak mempunyai nilai sehingga penuturnya tidak melihat pentingnya untuk mempertahankannya. Di lapangan, pertanyaan yang paling sulit yang saya jawab ketika bertatap muka dengan generasi muda Katolik Rongga adalah: keuntungan ekonomi apa yang bisa didapat sehingga kita perlu mempertahankan bahasa kecil seperti bahasa Rongga?

Persepsi dan kebanggaan mereka yang rendah terhadap bahasa sendiri berpengaruh terhadap rendahnya loyalitas bahasa. Hal itu merupakan salah satu masalah yang sangat sulit untuk ditangani. Karena hal ini

berakar pada posisi relatif bahasa mereka dalam konteks diglosia, terutama dalam kaitannya dengan kepentingan sosial ekonomi bahasa dalam alam Indonesia kini dan ke depan, upaya meningkatkan loyalitas dan kebanggaan terhadap bahasanya sendiri berarti meningkatkan peringkat bahasa ini pada hierarki diglosia (lihat bagan 1). Hal ini adalah sesuatu yang hanya bisa dilakukan dengan menangani sejumlah variabel, yang terkait dengan ekologi nonlinguistik, yang tentu tidak gampang, kalau tidak mustahil. Seorang linguist tidak akan pernah mampu menanganinya sendiri.

Faktor ekonomi

Faktor ekonomi lokal (desa dan daerah) berpengaruh terhadap program pemertahanan atau revitalisasi bahasa. NTT merupakan salah satu provinsi termiskin di Indonesia. Tingkat kemiskinan sangat tinggi; 77% penduduknya hidup di bawah garis kemiskinan (BPS 2006) (sementara di Bali hanya 6,8%). Masyarakat lebih memprioritaskan urusan perut untuk hari ini dan esok daripada memikirkan upaya mempertahankan bahasa dan kebudayaannya. Pengeluaran pemerintah untuk upaya pemertahanan bahasa kecil seperti Rongga juga sangat sedikit dan malah tidak ada. Memang ada ada bantuan uang dari pemerintah daerah untuk orang Rongga, tetapi bantuan itu untuk isi perut, seperti raskin (beras miskin). Berbeda dengan Bali, misalnya, ada pembagian insentif untuk desa adat yang bisa dipergunakan untuk kegiatan adat. Hal itu karena pendapatan asli daerah (PAD) Bali yang besar Rp. 388,5 miliar (2005) dibanding NTT yang hanya 11,2 miliar (BPS 2006). Bantuan asing lewat LSM di NTT seluruhnya adalah untuk mengurangi beban kemiskinan, bukan untuk pemertahanan kebudayaan atau bahasa.

Faktor Politis

Faktor politis dan kebijakan ditingkat nasional dan lokal, perlu juga disinggung di sini. Indonesianisasi pada zaman Soeharto dan kebijakan bahasa nasional telah berdampak negatif terhadap eksistensi bahasa minoritas. Penerapan di tingkat bawah (pada zaman dahulu di Flores), misalnya, hukuman yang diberikan kepada murid bila memakai bahasa daerah di sekolah adalah sesuatu yang berlebihan dan berdampak buruk terhadap persepsi dan kelangsungan bahasa daerah.

Bahasa minoritas seperti Rongga juga tidak mendapat ruang dan penghargaan dalam kurikulum *mulok* (muatan lokal) sekolah walaupun

di daerahnya sendiri. Di wilayah Rongga, *mulok* yang dipakai adalah *mulok* bahasa Manggarai, bukan bahasa Rongga. Walaupun bagian dari proyek dokumentasi Rongga menghasilkan bahan ajar Rongga (Yanani, Arka, dan Ture 2007), buku ajar ini tidak bisa terpakai secara berkelanjutan. Alasannya, tidak ada kolom waktu yang bisa ditambahkan pada jadwal mataajaran yang sudah padat. Selain itu, guru enggan mengajarkannya karena kekhawatirannya terkait prioritas untuk ujian dan nilai. Para guru tidak ingin muridnya gagal dalam ujian *mulok* bahasa Manggarai yang dirancang oleh dinas di kecamatan. Karena itu, prioritas harus diberikan kepada bahasa Manggarai daripada bahasa Rongga walaupun muridnya adalah anak-anak Rongga.

Jelaslah! Jika ingin membangkitkan dan membantu vitalitas bahasa Rongga, setidaknya kebijakan pada tingkat lokal harus diubah sehingga anak lokal bisa mempelajari bahasa etniknya sendiri dan mendapatkan ujian *mulok* berupa materi bahasanya sendiri, dan bukan bahasa dari kelompok etnis lain. Selanjutnya, dukungan sumber dana juga diperlukan untuk pengadaan buku ajar bahasa etnik. Kedua hal ini tentu berada di luar kemampuan seorang peneliti, guru *mulok* lokal, dan masyarakat tutur itu sendiri.

Faktor Sumber Daya Manusia (SDM) dan Politik Lokal

Keberadaan sumber daya manusia (SDM) yang andal, termasuk kepemimpinannya, sangat penting. Pada budaya dan bahasa yang punya vitalitas tinggi, biasanya terdapat banyak kreativitas dan inovasi budaya dan sastra yang menyebabkan hidup dan berkibarnya budaya dan bahasa bersangkutan. Misalnya, berkembangnya seni, termasuk seni sastra, yang didukung oleh penuturnya yang berpendidikan tinggi dan mampu berkreasi dan mengembangkan tradisi yang ada secara inovatif. Kelompok etnis minoritas, seperti Rongga, kekurangan SDM yang andal. Walaupun ada, bisa dihitung dengan jari. Itu pun tingkat pendidikan dan kualitasnya tidak sedemikian tinggi sehingga kurang mampu berkreasi dan menampilkan vitalitas seni sastra yang bisa ditonjolkan.

Pada tataran yang lebih luas, yakni politik lokal, ketiadaan SDM yang baik dalam jumlah yang memadai menyebabkan kelompok etnis minoritas memang selalu "dikuasai" kelompok etnis lain sehingga kelompok etnis minoritas ini tidak bisa menentukan dan memenuhi

kepentingannya. Artinya, dalam alam demokrasi dan otonomi daerah pada tingkat kabupaten, kepemimpinan (eksekutif dan legislatif) lokal tidak akan pernah dipegang oleh kelompok etnis minoritas. Karena itu, kepentingan kelompok etnis minoritas, termasuk pemertahanan atau revitalisasi kebudayaan dan bahasa minoritas, sering tidak diperhatikan atau diperjuangkan oleh penguasa daerah, yang sudah pasti berasal dari kelompok etnis mayoritas daerah, misalnya kelompok etnis Manggarai di Kabupaten Manggarai dan kelompok etnis Ngadha di Kabupaten Ngadha.

Pengadaan dan penggunaan sumber dana serta pemilihan orang untuk jabatan strategis lokal juga dipengaruhi oleh loyalitas kelompok etnis. Tentu saja dalam proses itu tidak bisa diharapkan berpihak pada kelompok etnis minoritas. Misalnya, kelurahan Tanarata sendiri (yang merupakan wilayah Rongga) dipimpin oleh lurah yang bukan orang Rongga karena tidak atau belum ada pegawai negeri orang Rongga yang dianggap layak memimpin kelurahannya sendiri. Mungkin juga penunjukan ini dilakukan oleh pejabat atasan di Manggarai yang bukan orang Rongga. Karena itu, walaupun mungkin ada orang Rongga yang bisa menjabat lurah di tempatnya sendiri, mereka tidak terpilih karena tidak mempunyai jaringan pada tingkat kekuasaan lokal kabupaten di Manggarai.

Karena keminoritasannya dan keterbelakangan sumber daya manusia (SDM) yang dimiliki kelompok etnis kecil di Indonesia, mereka pada umumnya tidak bisa ikut bermain dan bersaing pada politik lokal yang menentukan arah kebijakan, pengadaan, dan penggunaan sumber dana lokal. Untuk membantu memberdayakan kelompok etnis minoritas dalam kaitannya dengan pemberdayaan politis kekuasaan ini sangatlah sulit karena faktor jumlah penuturnya memang kecil, yakni dalam hitungan di bawah lima ribuan jiwa. Jumlah yang kecil ini akan selalu tidak bisa diperhitungkan dalam alam demokrasi modern. Dengan jumlah penutur yang kecil, harapan untuk mendapatkan peningkatan SDM yang berkualitas untuk bisa bersaing pada pentas politik lokal dalam waktu singkat juga tidak realistis. Kelompok etnis minoritas ini akan selalu menjadi minoritas dengan segala kelemahannya.

Terkait dengan upaya pemertahanan dan revitalisasi bahasa dan kebudayaan itu sendiri, program yang digagas juga memerlukan dukungan SDM dan dana yang tidak sedikit. Pelatihan dan

pengetahuan khusus perlu diberikan kepada orang lokal agar orang ini bisa merencanakan dan menerapkan program-program (re)vitalisasi bahasanya. Walaupun pelatihan sudah diberikan, tidak ada jaminan orangnya mampu melakukan apa yang seharusnya dilakukan karena perlu dukungan masyarakat tuturnya secara luas, baik dalam usaha (bersama) maupun pendanaannya.

Tantangannya adalah menciptakan inisiatif dari bawah (*bottom up*). Artinya, pelaksanaan program yang dilakukan oleh orang lokal atas inisiatif sendiri dengan dukungan masyarakat lokal secara berkelanjutan. Orang atau peneliti luar hanya membantu. Pada suatu saat yang tepat, jika orang luar sudah tidak ada di tempat, programnya bisa terus berjalan. Inisiatif sendiri dari masyarakat dan ada usaha sendiri untuk menopangnya merupakan tantangan sendiri. Terkait dengan proyek Dokumentasi Rongga, sudah ada beberapa orang Rongga yang dilatih untuk ini. Proyek Dokumentasi Rongga telah usai untuk tahap awal (tiga tahun). Dengan berbagai alasan yang telah diuraikan tadi, penulis pesimis orang yang telah dilatih bisa melanjutkan apa yang telah dilakukan secara mandiri.

Penulis juga terlibat dalam lokakarya nasional di Ubud (2006, 2007) yang didanai VW (*Volkswagen*) untuk melatih peneliti dan pekerja bahasa muda dari seluruh Indonesia untuk mendokumentasikan bahasa dan kebudayaan. Diharapkan mereka ini menularkan atau mengalihkan keterampilannya kepada orang lain dan bisa secara mandiri untuk melakukan dokumentasi dan merancang program kemasyarakatan dengan mencari pendanaan secara mandiri. Masih perlu dilihat apakah semua peserta yang mendapat pelatihan tersebut bisa kreatif dan menerapkan keterampilannya untuk dokumentasi dan pemertahanan bahasanya masing-masing.

PENUTUP: PENTINGNYA DOKUMENTASI DALAM PROGRAM PEMERTAHANAN & (RE)VITALISASI

Pada bagian penutup ini, pentingnya dokumentasi digarisbawahi sebagai bagian dari usaha ke arah pemertahanan dan (re)vitalisasi bahasa.

Hal mendasar yang perlu digarisbawahi adalah bahwa dengan melakukan dokumentasi, tidak dengan serta merta berarti kita sudah melakukan tindakan (re)vitalisasi. Dokumentasi bahasa merupakan

perekaman penggunaan bahasa dalam berbagai situasi. Dokumentasi yang mendalam adalah dokumentasi yang tujuannya merekam penggunaan bahasa dalam berbagai ranahnya secara lengkap. Biasanya perekaman dilakukan dengan audio atau *video recorder* yang nantinya menghasilkan materi dokumentasi teks yang beranotasi lengkap dengan metadatanya yang siap diarsipkan.

Dokumentasi yang mendalam juga mesti bertujuan menghasilkan berbagai catatan dan analisis tambahan. Misalnya, mesti ada penelitian etnografis. Pada kesempatan ini peneliti yang mendokumentasikan mesti tinggal di lapangan dalam waktu yang cukup lama, melakukan observasi dan mencatat, serta hidup menyatu dengan masyarakat. Data-data lain yang relevan, seperti statistik kependudukan, wawancara, dan sebagainya, yang menggambarkan kondisi sosiolinguistik bahasa juga mesti dikumpulkan. Dalam proses tadi, seorang peneliti bisa dengan mudah melakukan analisis dan menghasilkan deskripsi tatabahasa suatu bahasa dan juga membuat kamus bahasa.

Proses dokumentasi komprehensif tadi akan memberikan gambaran yang cukup jelas mengenai vitalitas bahasa. Pengamatan di lapangan dengan menggunakan kriteria yang dicanangkan oleh Fishman (1991) atau tes vitalitas seperti yang dirancang oleh Florey (2006) akan bisa dengan jelas memberikan gambaran "tingkat kesehatan bahasa" yang didokumentasikan. Jika bahasa ini tidak lagi ditransmisikan ke anak-cucunya secara meluas di masyarakat tutur, maka hal itu sudah merupakan indikasi ketidaksehatan yang sudah berada di ambang kritis, yakni sebagai pertanda terjadinya kehilangan bahasa (*language loss*) atau peralihan bahasa (*language shift*) yang serius.

Kalau dianalogikan dengan kesehatan fisik manusia, dokumentasi bahasa ibaratnya perekaman kinerja organ-organ tubuh kita. Perekaman dengan berbagai alat memberikan kita gambaran kinerja organ, misalnya tes urin dan darah, rekaman detak jantung dan juga tekanan darah, foto *rontgen*, dan sebagainya menunjukkan tingkat kesehatan orangnya. Melakukan uji kesehatan dengan segala tes ini tidak dengan sendirinya membuat orang tersebut sembuh, tetapi sebagai langkah awal yang bisa dipakai oleh dokter untuk diagnosis sehingga langkah berikutnya, yakni proses penyembuhan atau penyehatan kembali, bisa dilakukan dengan tepat.

Seperti halnya tubuh manusia yang kesehatannya adalah hasil interaksi dari sistem tubuh dengan ekologi, demikian juga bahasa. Program pemertahanan dan (re)vitalisasi bisa diarahkan pada aspek-aspek yang langsung mengenai bahasa itu sendiri, misalnya ada program literasi dan pembelajaran oleh generasi muda tentang hal-hal yang sudah hampir hilang; atau bisa juga menangani ekologi bahasanya sehingga bisa berkontribusi ke arah yang lebih baik atau sehat. Yang kedua ini sangat sulit. Misalnya, menangani kemiskinan dan prestise bahasa melibatkan variabel yang kompleks, seperti dijelaskan pada bagian sebelumnya, dan biasanya tidak bisa dikontrol dan ditangani dalam waktu singkat.

Jika seluruh variabel pendukungnya negatif dan kesehatan bahasanya sudah berada pada stadium akut, pemertahanan atau (re)vitalisasi bisa jadi sudah sangat terlambat dan tidak bisa banyak yang dilakukan untuk menyelamatkannya. Cerita sedih telah terjadi di berbagai belahan bumi. Ada bahasa yang penuturnya tinggal satu atau dua orang saja. Dokumentasi untuk bahasa yang demikian tentu sangat urgen. Hal itu dilakukan bukan untuk pemertahanan atau (re)vitalisasi, tetapi untuk merekam kekayaan bahasa dunia agar ada arsipnya yang bisa dipelajari oleh generasi mendatang. Tanpa dokumentasi, tentu kekayaan manusia ini akan hilang tanpa bekas bersama matinya penutur yang terakhir.

Singkatnya, dokumentasi sangat bermanfaat untuk pemertahanan dan (re)vitalisasi bahasa. Jika sudah termarjinalisasi atau ada ranah-ranahnya yang mulai terkikis dan punah, walaupun secara keseluruhan bahasanya tidak berada pada kategori terancam punah secara kritis, maka dokumentasi komprehensif sangat penting dan bermanfaat.

Proyek dokumentasi Rongga yang penulis lakukan sudah membuahkan hasil, di antaranya ialah teks-teks yang beranotasi dengan rekaman audio atau videonya, lengkap dengan terjemahan Indonesia dan Inggris. Hal ini merupakan bahan arsip bahasa yang sudah dikirim ke ELAR London dan akan pula dikirim ke Paradisec. Pengolahan data juga telah menghasilkan kamus tiga bahasa (Rongga-Inggris; Rongga-Indonesia) serta daftar lacak kata (*finderlist*) (Arka, Seda, Gelang, Nani, dan Ture 2007), bahan ajar untuk SD berupa buku panduan pengajaran kelas empat (Yanani, Arka, dan Ture 2007), kumpulan cerita yang sudah disadur dalam tiga bahasa (Rongga, Indonesia, dan Inggris) (Arka and Ture 2007), buku tatabahasa ringkas (Arka, Kosmas, and Suparsa 2007), tu-

lisan lepas yang sudah dipublikasikan dan dipresentasikan pada forum (inter)nasional tentang berbagai aspek bahasa Rongga (Arka 2004a, 2004b, 2005; Kosmas dan Arka 2005; Arka 2006b, 2006a, 2007b, 2007a). Selain itu, terdapat pula karya tesis mahasiswa Universitas Udayana, Bali, yang turut meneliti bahasa dan kebudayaan Rongga (Sumitri 2007, Kosmas 2007, dan Suparsa 2007).

Dalam kurun penelitian tiga tahun itu (2004-2006), berbagai kegiatan kemasyarakatan untuk mendorong kesadaran akan pentingnya pemertahanan bahasa dan (re)vitalisasi budaya juga telah dilakukan. Misalnya, penulis melakukan pertemuan dengan tokoh-tokoh desa, tetua adat, dengan guru SD, dan perhimpunan pemuda Katolik setempat. Dengan bantuan tokoh tua, telah pula diadakan pengajaran dan pelatihan menari *vera* yang melibatkan anak-anak SD, yang kemudian mendapat sambutan sangat positif saat dipentaskan di tingkat kecamatan. *Vera* adalah tarian adat dengan lagu yang keberadaannya sudah semakin terancam.

Penelitian dan dokumentasi Rongga kini sudah berakhir. Masih banyak hal yang perlu dilakukan untuk menindaklanjuti apa yang sudah dikerjakan. Rongga hanya satu di antara sekian banyak bahasa minoritas di Indonesia yang senasib. Urgensi untuk dokumentasi dan juga program pemertahanan dan (re)vitalisasi tidak perlu dipertanyakan lagi. Uluran tangan berbagai pihak sangat dibutuhkan, sekarang juga!

PUSTAKA ACUAN

Buku dan Jurnal

Arka, I Wayan. 2004a. "Palatography in a fieldwork setting: Investigating and analysing alveolar continuant [r] and [ɾ] in Rongga," dalam I. W. Pastika and I. N. Darma Putra (eds.). *Wibawa Bahasa*. hlm. 40--50. Denpasar: Program Pascasarjana Linguistik, Universitas Udayana.

———. Dalam proses. "What do we know from numerals in Rongga?," dalam J. Bowden dan N. Himmelmann (ed.). *Festschrift for Andy Pawley*. Canberra: Pacific Linguistics.

———. Dalam proses. "Ritual dance and song in language documentation: *Vera* in Rongga and the struggle over culture and tradition in modern Manggarai-Indonesia," dalam M. Florey (ed.). *Language Endangerment in the Austronesian World: Challenges and Responses*. Oxford: Oxford University Press.

- Arka, I Wayan, Jeladu Kosmas, dan I Nyoman Suparsa. 2007. *Bahasa Rongga: tatabahasa acuan ringkas*. Canberra: Linguistics Department.
- Arka, I Wayan, Frasniscus Seda, Antonius Gelang, Yohanes Nani, and Ivan Ture. 2007. *Rongga-English Dictionary, Kamus Rongga-Indonesia*. Canberra: Department of Linguistics, RSPAS, ANU.
- Arka, I Wayan, dan Ivan Ture. 2007. *Nunu Nange Ngaja Rongga, Cerita bahasa Rongga, Stories from Rongga*. Canberra: Department of Linguistics, ANU.
- Arka, I Wayan., I Ketut Artawa, Masayoshi Shibatani, dan Fay Wouk. 2007. "Voice Constructions in the Austronesian languages of Flores." Makalah dibentangkan pada pada *National Congress of Indonesian Linguistics Society (MLI-XII), 3-6 September 2006, Surakarta - Indonesia*.
- . 1993. "Central and central-eastern Malayo-Polynesian," dalam *Oceanic Linguistics* 32 (2):241--293.
- Crystal, David. 2000. *Language Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dixon, R.M.W. 1991. "The endangered languages of Australia, Indonesia and Oceania," dalam R. H. Robins and E. M. Uhlenbeck (eds.). *Endangered languages*. Providence: Berg Publisher Ltd.
- Dorian, N. 1982. "Language loss and maintenance in language contact situations," dalam R. D. Lambert and B. F. Freed (eds). *The Loss of Language Skills*. hlm. 44-59. Rowley, MA: Newbury House Publishers.
- Fasold, R. 1992. *The Sociolinguistics of Society*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Fernandes, Inyo Yos. 1996. *Relasi Historis Kekekabatan Bahasa Flores*. Jakarta: Nusa Indah.
- Fishman, Joshua A. 1991. *Reversing Language Shift: Theoretical and empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Florey, Margaret. 2005. "Overview: The languages of Central Maluku," dalam *Monash University Linguistic Papers*.
- . 2006. "Language vitality test: Designed for the languages of Central Maluku Eastern Indonesia." Paper presented at Workshop on Language Documentation, Ubud-Indonesia July 2006.
- Grenoble, L.A., and L.J. Whaley. 1998. "Toward a typology of language endangerment," dalam L. J. Whaley (ed.). *Endangered languages: current issues and future prospects*. Hlm. 22--54. Cambridge: Cambridge University Press.

- King, Kendall A. 2001. *Language Revitalisation Processes and Prospects*. Sydney: Multilingual Matters Ltd.
- Kinkade, M.D. 1991. "The decline of native languages in Canada," dalam E. M. Uhlenbeck (ed.). *Endangered languages*. Hlm. 157--176. Oxford: Berg.
- Kosmas, Jaladu, and I Wayan Arka. 2005. "Grammatical relations in Rongga: a preliminary analysis." Paper presented at Congress of the Indonesian Linguistics Society, at Padang, Indonesia, 18 - 21 Juli 2005.
- Krauss, Michael. 1992. "The world's languages in crisis," dalam *Language* 68 (1):4-10.
- Kuipers, J.C. 1998. *Language, identity, and marginality in Indonesia: The changing nature of ritual speech on the island of Sumba*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laksono, P.M. 2002. "We are all one," dalam *Inside Indonesia, April-June 2002*.
- Laksono, P.M, and Roem Topatimasang, eds. 2004. *Ken sa faak: Benih-benih perdamaian dari kepulauan Kei*. Tual-Yogyakarta: Nen Mas II - Insist Press.
- Marshall, D.F. 1994. "Language maintenance and revival," in *Annual Review of Applied Linguistics* (14):20-33.
- Nahir, M. 1984. "Language planning goals: a classification," in *Language problems and language planning* 8 (3):294-327.
- Paauw, Scott. 2007. "Malay contact varieties in Eastern Indonesia." Makalah dibentangkan pada *Workshop on the languages of Papua*, Manokwari-Indonesia 8-10 Agustus 2007.
- Senft, Gunter. 1997. "Magic, missionaries and religion: Some observations from the Trobriand Islands," dalam T. Otto and A. Borsboom (eds.). *Cultural dynamics of religious change in Oceania*. Hlm. 45--58. Leiden: KITLV Press.
- . Dalam proses. "Culture change - language change: Missionaries and moribund varieties of Kilivila," dalam G. Senft (ed.). Canberra: Pacific Linguistics.
- Sneddon, James. 2006. *Colloquial Jakartan Indonesian*. Canberra: Pacific Linguistics.
- Sumitri, Ni Wayan. 2005. "Ritual Dhasa Jawa pada Masyarakat Petani Rongga". Thesis megister, Universitas Udayana.
- Suparsa, I Nyoman. 2009. " Fokologi Bahan Ronga". Disertasi Doktor. Universitas Udayana.
- Yanani, Yohanes, I Wayan Arka, and Ivan Ture. 2007. *Bahasa Rongga: Pedoman Pengembangan dan Pengajaran Kelas IV Sekolah Dasar*. Canberra: Proyek Dokumentasi Bahasa dan Budaya Rongga.

Makalah

- . 2004b. “Referring to space in Balinese and Rongga: Its linguistic and cultural significance.” Makalah dibentangkan pada *Workshop on spatial expressions*, at Linguistics Department, the ANU, November 2004.
- . 2006a. “A note on classifiers and numerals in Rongga.” Makalah dibentangkan pada *the 10th International Conference on Austronesian Linguistics*, at Palauan, the Philippines.
- . 2006b. “Spatial expressions in Balinese and Rongga.” Makalah dibentangkan pada *Congress of the Indonesian Linguistics Society*, Padang, Indonesia, 18 - 21 Juli 2005; and ICAL Palawan Januari 2006.
- . 2007a. “Creole genesis and extreme analyticity in Flores languages.” Makalah dibentangkan pada ENUS (*East Nusantara Conference*), di Kupang Indonesia, Agustus 2007.
- . 2007b. “Local autonomy, local capacity building and support for minority languages: field experiences from Indonesian.” Makalah dibentangkan pada *International Conference on Endangered Austronesian Language Documentation* (Junei 5--7, 2007), Taipei, Taiwan.
- Blust, Robert. 1978. “Eastern Malayo-Polynesian: a subgrouping argument,” dalam *Summary of the 130pp paper presented at the conference*, edited by S. A. Wurm and L. Carrington.

Website

- . 2005. “Challenges and prospect of maintaining Rongga: a Preliminary ethnographic report,” dalam *Proceedings of the 2004 Conference of the Australian Linguistics Society*. , edited by I. Mushin. <http://dneb.library.usyd.edu.au:8080/handle/2123/138>.

PENERJEMAH, PENERJEMAHAN, TERJEMAHAN, DAN DINAMIKA BUDAYA: MENATAP PERAN PENERJEMAHAN PADA MASA LALU DI NUSANTARA

Benny H. Hoed

Universitas Indonesia

ABSTRACT

This paper describes the role and impact of translation on cultural change. Translation is defined as an effort to divert messages from one language (source language) into another language (target language). Language, through translation and transfer of messages, can affect the formation of the target culture as stated in the “Sapir-Whorf hypothesis”. Many studies on translation are generally talking about the quality of translation. This paper however does not discuss about quality of the translation instead it focuses on the role of translation and its impact on target communities. Specifically, it talks about the subject of the translation and the translation in the beginning of Hinduism and Islamic period and the New Order period in Indonesia.

The paper observes the translation from the perspective of “its purpose”, which is known as “skopos method.” It reviews four articles contained in the book of *Sadur*. The paper also shows how the translation may have an impact on cultural change, i.e. how the translators introduce, distribute, or take advantage of cultural elements contained in the source text while adjusting to the needs of target communities. The main purpose of those translations studied is to spread the religion, literature, and social rules. There are three things observed through translation: (i) the role of the source language as the language of religion, administration, and literature is taken over by the target language. (ii) the genre of the source language is replaced with the genre of the target language. (iii) teaching of Hinduism and Islam were inserted into local religious teachings; literary sources adapted to local literature. The paper concludes that “the Sapir-Whorf hypothesis” applies where the translation shapes culture. And translation, based on the principle of “*sadur*” (adaptation) and “*pemribumian*” (domestication), has formed “a new figure” of local culture in the history of Indonesia.

Keywords: Cultural change, Translation

PENDAHULUAN

Tulisan ini bertujuan memperlihatkan dampak penerjemahan pada perubahan budaya yang merupakan bagian dari dinamika sebuah kebudayaan.¹ Selain itu, karena penerjemahan berkaitan dengan bahasa, saya ingin memperlihatkan juga bahwa bahasa berpengaruh pada sosok suatu kebudayaan seperti dikemukakan dalam “hipotesis Sapir-Whorf”.²

Pada paruh kedua tahun 2010 saya diminta membedah buku tentang sejarah penerjemahan di Nusantara. Pada masa lalu, saat penerjemahan dilakukan, Indonesia belum ada. Oleh karena itu, kata *Nusantara* digunakan untuk menggambarkan kawasan budaya, yang sekarang bernama Indonesia, Singapura, dan Malaysia. Buku tersebut berjudul *Sadur* (Henri Chambert-Loir 2010). Kata *Sadur* bermakna *adaptasi*, *gubah*, atau *olah* (Eko Endarmoko 2006) yang artinya ‘menyusun kembali cerita secara bebas tanpa merusak garis besar cerita, biasanya dari bahasa lain’ (*Kamus Besar Bahasa Indonesia* 1994). Penyaduran sebuah teks suatu bahasa ke dalam bahasa lain termasuk ranah penerjemahan. Newmark (1988: 45--53) menggolongkan metode penerjemahan menjadi delapan. Salah satu di antaranya adalah adaptasi (*adaptation*). Ini merupakan salah satu jenis metode yang berorientasi kepada bahasa sasaran.³ Karena *Sadur* berada dalam ranah penerjemahan dan secara eksplisit buku ini diberi subjudul *Sejarah Terjemahan di*

¹ Sebagian dari tulisan ini ada yang saya kutip dari makalah saya untuk PELBBA ke-20, Unika Atmajaya, Jakarta, 5-6 Oktober 2010 dengan perubahan karena perspektif tulisan ini berbeda dengan makalah untuk PELBBA. Seluruh artikel ini didasarkan pada penelitian dengan data sekunder, yakni dari empat artikel yang terdapat dalam buku *Sadur*.

² Sapir-Whorf berpandangan bahwa dalam setiap kebudayaan, pemikiran oleh manusia tentang dunia di luar dirinya, bersifat inheren di dalam bahasanya. Cara berpikir tentang lingkungan dan pengalamannya dipengaruhi oleh bahasa yang dikuasai dan digunakannya. Dengan demikian, bahasa memberikan sosok pada cara manusia berpikir dalam kebudayaannya.

³ Newmark (1988: 45--53) membagi metode penerjemahan atas dua kelompok besar berdasarkan orientasi (*emphasis*) yang dipilih oleh penerjemahnya, yakni empat metode berorientasi kepada bahasa sumber (*word-for-word translation*, *literal translation*, *faithful translation*, *semantic translation*) dan empat metode lagi berorientasi kepada bahasa sasaran (*adaptation*, *free translation*, *idiomatic translation*, *communicative translation*). Newmark juga mengemukakan bahwa dari *word-for-word translation* sampai ke *semantic translation* terdapat perbedaan dari segi kadar keterikatannya pada bahasa sumber. *Word-for-word translation* kadar keterikatannya dengan bahasa sumber paling besar dan *semantic translation* kadar keterikatannya dengan bahasa sumber paling kecil. Dua metode yang lain berada secara gradual di antaranya. Dalam pada itu, *adaptation* kadar keterikatannya dengan bahasa sasaran paling besar dan *communicative translation* kadar keterikatannya dengan bahasa sasaran paling kecil, sedangkan dua metode yang lain berada secara gradual di antaranya. Model ini digambarkannya sebagai sebuah diagram-V.

Indonesia dan Malaysia, saya tertarik untuk membahas isi buku ini yang merupakan kumpulan karangan tentang penerjemahan di Nusantara pada masa lampau. Saya tertarik karena melihat betapa penerjemahan telah berdampak terhadap dinamika budaya suatu masyarakat. Sebagian besar artikel termasuk dalam ranah filologi, sastra, dan sejarah. Setelah mendalami lagi artikel-artikel itu, ternyata banyak yang dapat diungkapkan berkaitan dengan peran penerjemah dan penerjemahan dalam perubahan budaya, khususnya pada masa lalu di kawasan Nusantara. Setelah membaca secara mendalam semua artikel yang ada dalam buku ini, ternyata teori penerjemahan yang saya tekuni selama ini – khususnya yang menyangkut Indonesia – memerlukan perluasan dari segi fungsinya sebagai alat pengaji terjemahan. Penerjemahan ternyata dapat berdampak sangat luas terhadap kebudayaan suatu bangsa.⁴

KAJIAN TENTANG PENERJEMAHAN

Marilah kita pahami dahulu apa penerjemahan itu. Penerjemahan adalah upaya mengalihkan pesan dari satu bahasa (bahasa sumber) ke bahasa yang lain (bahasa sasaran) atau upaya mengungkapkan kembali dalam suatu bahasa (bahasa sasaran) pesan dalam bahasa lain (bahasa sumber). Inilah pengertian tentang penerjemahan yang secara umum dikenal oleh para penerjemah atau peneliti terjemahan. Dari definisi ini, kita melihat bahwa penerjemahan merupakan *proses satu arah*, yakni dari bahasa sumber ke bahasa sasaran. Dengan demikian, bahasa sasaran merupakan “turunan” dari bahasa sumber. Tanpa bahasa sumber, tidak akan ada bahasa sasaran. Tanpa teks sumber, tidak akan pernah ada teks sasaran. Selanjutnya, perlu kita pahami bahwa semua karya terjemahan – dengan metode apa pun – merupakan hasil mengalihkan dari teks sasaran, bukan bahasa semata, melainkan juga pemikiran dan bahkan berbagai unsur kebudayaan dari teks sumber. Akan tetapi, apakah terjemahan, sebagai hasil kerja penerjemah pada masa itu, memenuhi prinsip akurasi? Ternyata tidak selalu. Bahkan Eco (2006) mengemukakan bahwa penerjemahan – baik ke dalam

⁴ Sejak tahun 1975, saya mendalami teori penerjemahan berbekal pengalaman sebagai penerjemah sejak tahun 1962 dan pengetahuan tentang linguistik. Saya pun menulis disertasi tentang penerjemahan (1989) dan sampai saat ini saya masih menekuni penerjemahan sebagai objek penelitian saya. Dalam penelitian (untuk disertasi) tentang penerjemahan sistem kala dalam novel bahasa Prancis ke dalam bahasa Indonesia, saya melihat bahwa penerapan sistem kala dalam novel merupakan gejala budaya narasi dalam novel Prancis yang berbeda dengan budaya narasi dalam novel bahasa Indonesia (Hoed 1992).

bahasa Prancis maupun bahasa Inggris -- yang dilakukan atas karya-karyanya yang berbahasa Italia adalah *Dire presque la même chose*,⁵ yakni penerjemahan merupakan upaya mengungkapkan kembali dalam bahasa lain secara hampir sama.

Penelitian tentang penerjemahan masih seringkali terfokus pada masalah kesepadanan (ekuivalensi). Pertanyaan yang seringkali dikemukakan antara lain dapat dikemukakan sebagai berikut. Apakah teks sasaran sudah sepadan dengan teks sumber? Dalam konteks apa teks sasaran itu sepadan dengan teks sumber? Faktor apa yang memengaruhi proses penerjemahan? Apa perbedaan antara penerjemahan jenis teks (antara lain, nonfiksi dan fiksi; umum dan teknis)? Apa perbedaan antara penerjemahan tulis dan penerjemahan lisan? (lihat Williams dan Chesterman 2002). Namun, masih sangat sedikit yang melihat penerjemahan (kegiatannya) dan terjemahan (hasilnya) sebagai hal yang bermakna dalam kebudayaan, khususnya menyangkut baik perubahan budaya maupun pembentukan kebudayaan baru. Hal inilah yang akan saya bahas dalam tulisan ini.

Jadi, saya tidak akan membahas apakah terjemahan salah atau betul (akurasi). Saya akan memperlihatkan *tujuan* dan *dampak* penerjemahan dan terjemahan dalam *dinamika budaya* di kawasan Nusantara.⁶ Jadi, (i) belum tentu pesan yang disampaikan dalam terjemahan betul-betul sama dan (ii) belum tentu pesan yang dinyatakan dalam teks sumber dipahami sama dengan yang dimaksud penulisnya. Hal inilah yang bisa terjadi dalam kegiatan penerjemahan, khususnya di masa yang lalu di Nusantara.

Hemat saya kajian terjemahan di Indonesia perlu dikembangkan dengan melihat tujuan penerjemahan dan dampak terjemahan terhadap para pembaca dan masyarakat sasaran. Dalam hal ini kita perlu memandang

⁵ Saya jadi teringat pada buku karya Umberto Eco (2006), terjemahan dari bahasa Italia dalam bahasa Prancis) *Dire presque la même chose* ‘mengatakan hal yang hampir sama’. Itu adalah judul buku tentang pengalaman dalam menerjemahkan dan menyunting terjemahan karya sendiri oleh orang lain. Dalam buku saku setebal 466 halaman itu ia menceritakan bahwa penerjemahan (dan kemudian penyuntingannya) merupakan pekerjaan “mengatakan yang hampir sama” dan – hemat saya -- bahkan mungkin bisa tidak sama.

⁶ Dalam penelitian di bidang penerjemahan dibedakan antara *text-based research* dan *impact-based research*. Yang pertama berfokus pada teksnya sendiri, lebih banyak pada melihat masalah ekuivalensi antara teks sumber dan teks sasaran. Yang kedua berfokus pada dampak terjemahan terhadap kelompok sasaran. Saya berbicara tentang yang kedua.

kegiatan penerjemahan dari sudut pandang “tujuan” (*purpose*). Sudut pandang ini dalam teori penerjemahan dikenal dengan istilah *skopos*.⁷ Untuk itu, saya akan membahas empat artikel yang terdapat dalam buku *Sadur*.

Merujuk pada teori *skopos* ini, saya akan melihat isi tulisan artikel-artikel tersebut sebagai penggambaran tujuan, cara, dan dampak dari penerjemahan dan terjemahan sehingga telah terjadi *dampak* dari kegiatan penerjemahan dan terjemahan terhadap kebudayaan lokal. Ini sebagai akibat dari *tujuan* penerjemahan yang diarahkan pada kemudahan untuk memahami pesan dalam bahasa sumber. Bahkan, tujuan penerjemahan dapat diarahkan pada keinginan penerjemah (atau lembaga yang menyuruh menerjemahkan) agar pembaca (dan pendengar) mempercayai dan mengikuti isi pesan dalam terjemahan tersebut.

TUJUAN DAN DAMPAK PENERJEMAHAN PADA MASA LAMPAU DI NUSANTARA

Dalam sejarah penerjemahan, khususnya pada masa lampau, tujuan kegiatan penerjemahan karya sastra, keagamaan, dan filsafat adalah memperkenalkan pemikiran dan unsur kebudayaan dari bahasa sumber kepada khalayak (istana, elit, atau masyarakat luas) karena apa yang tertulis (atau dikatakan) dalam bahasa sumber dianggap penting untuk diketahui atau bahkan diikuti (ditiru). Teks sumber biasanya mewakili kebudayaan (baca: peradaban) yang dipandang “lebih tinggi” daripada kebudayaan bahasa sasaran. Inilah yang terjadi di Nusantara pada masa lalu.

Hal yang sama juga terjadi di Eropa. Kebudayaan Renaissance yang berkembang pada abad ke-16 di Eropa merupakan dampak dari penerjemahan karya para filsuf Yunani Kuno dan Romawi oleh kalangan gereja yang kemudian dibaca oleh kalangan inteligensia di Italia. Karya-karya itu dipandang “lebih tinggi” (karena berisi pikiran-pikiran

⁷ Tulisan Vermeer 1989 (*Skopos and Commission in Translation Action*) menjelaskan bahwa penerjemahan seringkali dilakukan untuk memenuhi tujuan (keperluan) tertentu: *Any action has an aim, a purpose. [...] the word skopos, then, is a technical term for the aim or purpose of a translation. [...] Further: an action leads to a result, a new situation or event, and possibly to a “new” object.*

baru) daripada pikiran-pikiran yang sudah menjadi epistem⁸ sampai abad ke-15. Penerjemahan telah berdampak terhadap pandangan yang memberikan kekuasaan sangat besar kepada gereja (yang dipandang mengerdilkan manusia) menjadi pandangan yang lebih mementingkan manusia. Abad *Renaissance* (disebut juga abad Humanisme) berarti ‘kelahiran kembali’ manusia. Kemudian, ketika Italia kalah perang dengan Prancis,⁹ banyak karya seni dan filsafat yang “diboyong” ke Prancis sehingga kebudayaan *Renaissance* pun berkembang di Prancis. Pada masa itu, bahasa Latin merupakan bahasa para akademisi dan inteligensia,¹⁰ seperti halnya bahasa Belanda dan bahasa Inggris di Indonesia, karena dipandang sebagai bahasa sumber ilmu pengetahuan, seni, dan filsafat. Bahasa Latin telah memperkaya bahasa Italia dan Prancis sebagai akibat dari penerjemahan informal atau peminjaman.¹¹ Semua itu didasari oleh tujuan penerjemahan dan merupakan dampak dari penerjemahan.

Beberapa Contoh dari *Sadur*

Ada empat artikel¹² yang dapat saya ketengahkan di sini untuk memperlihatkan bagaimana penerjemahan berdampak terhadap perubahan budaya. Saya mencoba memperlihatkan bagaimana

⁸ Tulisan Vermeer 1989 (*Skopos and Commission in Translation Action*) menjelaskan bahwa penerjemahan seringkali dilakukan untuk memenuhi tujuan (keperluan) tertentu: *Any action has an aim, a purpose. [...] the word skopos, then, is a technical term for the aim or purpose of a translation. [...] Further: an action leads to a result, a new situation or event, and possibly to a “new” object.*

⁹ Perang Prancis-Italia berlangsung dari 1494—1559. Namun, yang relevan dengan pengaruh *Renaissance* Italia atas Prancis adalah ketika pada abad ke-16 raja Prancis, François I (1515—1547) memenangkan perang dan memboyong hasil seni *Renaissance* Italia ke Prancis. Ia dipandang sebagai raja yang mendorong dan mengembangkan pikiran *Renaissance* di bidang seni.

¹⁰ Kawasan di sekitar Universitas Sorbonne di Paris bernama “Quartier Latin” atau ‘Kawasan Latin’. Sejarahnya adalah terutama pada masa *Renaissance* (abad ke-16) di kawasan itu para profesor dan mahasiswa suka menggunakan bahasa Latin yang dianggap sebagai bahasa intelektual dan berprestise. Penduduk umumnya berbahasa *Franc*, yakni bahasa lokal. Namun, pengaruh bahasa Latin atas bahasa lokal tersebut tidak dapat dihindari. Bahasa Prancis kemudian dipenuhi oleh unsur (terutama leksikal) bahasa Latin yang diprotes oleh beberapa pemurni (salah seorang di antaranya Joachim Dubellay yang menulis kumpulan puisi berjudul *Défense et Illustration de la Langue française [La Deffence, et Illustration de la Langue Francoyse]* (1549).

¹¹ Yang dimaksud dengan “penerjemahan informal” adalah penerjemahan yang dilakukan saat mentransfer istilah atau kata yang dalam bahasa Italia atau Prancis belum ada sehingga lahir kata dan istilah baru. Sejumlah kata dan istilah Latin dipinjam tanpa diterjemahkan sehingga menjadi kata pinjaman (*loan words*).

¹² Keempat artikel yang saya gunakan sebagai contoh dan pembahasannya merupakan kutipan dari makalah yang saya tulis untuk PELBBA ke-20, Unika Atmajaya, Jakarta, 5-6 Oktober 2010 dengan beberapa perubahan.

penerjemah melakukannya dengan tujuan memperkenalkan, menyebarkan, atau memanfaatkan unsur kebudayaan yang terdapat dalam teks sumber melalui penerjemahan. Di sini metode penerjemahan *skopos* sangat menonjol.

1. “Bahasa Sanskerta di Nusantara: Terjemahan, Pemribumian dan Identitas Antardaerah” artikel Thomas Hunter (halaman 23–47¹³).

Artikel ini menunjukkan masuknya bahasa Sanskerta memberikan dampak yang luar biasa terhadap kosakata “bahasa Melayu sampai Malagasi” (Hunter mengutip Gonda 1952). Pada dasarnya Hunter mengakui bahwa dia menggunakan model analisis Braginsky (akan saya kutip di bawah ini) yang “melacak perkembangan kesusastraan Melayu Kuno yang telah “hilang” sebagai salah satu “sastra penggabung”, yang unsur intinya merupakan sastra keagamaan dari aliran Mahayana.

Mengutip Pollock (1996) yang berbicara tentang “*Sancrit Cosmopolis*”, yakni “wawasan budaya yang memiliki unsur-unsur penting”, yang diungkapkan melalui bahasa Sanskerta, Hunter mencoba menjawabnya sebagai “tantangan” untuk meneliti lebih lanjut hal tersebut melalui karya-karya terjemahan dari bahasa Sanskerta. Hunter masih mengutip Pollock dari dua karyanya yang belakangan (1998), yang berbicara tentang “penyesuaian budaya lokal” atau “pemribumian” (terjemahan dari “*vernacularization*”). Berbagai peristiwa itu terjadi pada periode Hindu yang dimulai sekitar abad ke-5.

Dengan meneliti bahan-bahan tertulis dalam bahasa Jawa Kuno dan Melayu Kuno, Hunter menemukan situasi kedwibahasaan antara bahasa-bahasa itu dan bahasa Sanskerta. Dalam situasi itu, prasasti dan teks lain yang dikaji Hunter memperlihatkan perkembangan yang lebih jauh akibat dari penerjemahan yang dilakukan dari bahasa Sanskerta dan Prakerta¹⁴ ke dalam bahasa Melayu Kuno dan Jawa Kuno.

¹³ Nomor halaman merujuk pada buku *Sadur*.

¹⁴ Bahasa Sanskerta merupakan bahasa keagamaan, sedangkan bahasa Prakerta merupakan bahasa hukum dan administrasi. Saat itu kedua bahasa itu dianggap sebagai bahasa “yang lebih tinggi” seperti halnya bahasa Latin di Italia dan Prancis sejak *Renaissance* dan bahasa Belanda dan Inggris di Indonesia pada zaman kolonial dan kemerdekaan.

Dari sudut pandang teori penerjemahan, saya melihat metode yang digunakan untuk menerjemahkan banyak beorientasi kepada bahasa sasaran, khususnya *skopos*.¹⁵ Ini dilakukan agar teks-teks (atau ajaran lisan) tentang keagamaan (dari bahasa Sanskerta) dan tata kehidupan sosial (dari bahasa Prakerta) mudah dipahami oleh khalayak pembaca (umat). Dalam konsep Pollock yang dikutip oleh Hunter, gejala ini disebut “pemribumian”. Dalam istilah Venuti (1995: 5-19) gejala ini dinamakan “*domestication*”. Upaya penerjemah untuk lebih menyajikan terjemahan “yang tidak dirasakan sebagai terjemahan” seringkali mengakibatkan terjemahan yang tidak lagi terikat pada sang pengarang (bahasa sumber), bahkan mungkin juga menyimpang. Sebagai “mediator”, penerjemah seringkali memiliki otonomi yang cukup besar. Apalagi, kalau ia menjadi bagian dari elit pada masa itu.¹⁶

Pada masa itu, seperti halnya berbagai masyarakat pada masa lalu, hanya elit yang menguasai bahasa Sanskerta dan Prakerta. Dengan demikian, penguasa politik dan agama menggunakan para penerjemah (yang merupakan bagian dari elit) untuk mengalihkan ajaran keagamaan dan aturan hukum ke dalam bahasa Melayu Kuno dan Jawa Kuno. Sebagai akibat dari gejala tersebut, lama-kelamaan bahasa Melayu Kuno dan Jawa Kuno berfungsi sebagai wahana penyampaian ajaran agama, pemikiran, serta peraturan dalam kehidupan sosial, sehingga menggantikan bahasa Sanskerta dan Prakerta. Terjadilah apa yang disebut “domestikasi”. Dalam pada itu kedua bahasa tersebut diperkaya dengan kosakata dan sebagian tata bahasa, serta bentuk sastra dari bahasa Sanskerta dan Prakerta. Menurut Hunter, gejala tersebut bahkan telah diikuti dengan proses asimilasi (dapat dilihat dalam prasasti Melayu Kuno sekitar 680 M dan sastra Jawa Kuno sekitar akhir abad ke-10).

¹⁵ Lihat catatan kaki nomor 10.

¹⁴ Bahasa Sanskerta merupakan bahasa keagamaan, sedangkan bahasa Prakerta merupakan bahasa hukum dan administrasi. Saat itu kedua bahasa itu dianggap sebagai bahasa “yang lebih tinggi” seperti halnya bahasa Latin di Italia dan Prancis sejak *Renaissance* dan bahasa Belanda dan Inggris di Indonesia pada zaman kolonial dan kemerdekaan.

¹⁵ Masalah otonomi penerjemah merupakan isu yang dibahas secara berkepanjangan di kalangan internasional berkaitan dengan hak cipta, khususnya dalam “penerjemahan” karya seni. Baru pada tahun 1971 dalam pertemuan lanjutan Konvensi Bern tentang hak kekayaan intelektual diputuskan bahwa hak cipta karya terjemahan adalah milik penerjemahnya (lihat Venuti 1995: 9: “*Translations, adaptations, arrangements of music and other alterations of literary or artistic work shall be protected as original works without prejudice to the copyright in the original work*” held by the foreign “author”, who “shall enjoy the exclusive right of making and of authorising the translation” (articles 2 (3), 8).

Maka, dapat saya simpulkan bahwa penerjemahan dengan metode *skopos* – yang umumnya bersifat pemribumian atau domestikasi – telah melahirkan bahasa “baru” dan kebudayaan “baru” yang lebih maju. Istilah pemribumian di sini tidak berlaku untuk penerjemahan semata, tetapi mencakupi kehidupan sosial budaya. Hunter (2010: 30) mengutip Pollock yang merujuk pada “kemajuan sebuah negara baru dengan landasan ekonomi campuran antara perdagangan laut dengan pertanian, di Jawa Timur mulai abad ke-10” (hlm. 30). Melalui penerjemahan, sebenarnya gejala globalisasi sudah dimulai di sini.

2. “Jalinan dan Khazanah Kutipan terjemahan dari Bahasa Parsi dalam Kesusastraan Melayu, Khususnya yang Berkaitan dengan “Cerita-cerita Parsi” artikel Vladimir Braginsky (2010: 59 - 117)

Braginsky memulai tulisannya dengan mengutip Maier (1985: 1) yang mengutip Barthes (1998: 121) bahwa teks sastra merupakan suatu “jalinan kutipan-kutipan yang berasal dari pusat-pusat kebudayaan yang tidak terkira banyaknya”.¹⁷ Kutipan ini, menurut hemat saya, bersumber pada Barthes dalam salah satu esainya, yakni dalam buku yang berjudul *Image – Music – Text* (terjemahan dari bahasa Prancis oleh Stephen Heath 1977). Konteks kutipan tersebut adalah esai berjudul “*The Death of the Author*”. Intinya, penulisan (*writing*) merupakan suatu proses yang pada saat dilakukan menghilangkan peran penulisnya (*the Author*). Makna suatu karya sastra ada pada pembacanya, bukan pada penulisnya. Ini hampir serupa dengan pendapat Derrida tentang pentingnya Tulisan (*Writing*) dan bahwa Tulisan tidak lagi menjadi milik penulisnya sejak berada di tangan pembaca (Derrida 1967). Dalam konteks inilah kita memaknai kutipan Barthes oleh Braginsky di atas. Bunyi kalimat Barthes adalah “*the total existence of writing: a text is made of multiple writings, drawn from many cultures and entering into mutual relations of dialogue, parody, contestation, but there is one place where this multiplicity is focused and that place is the reader; not, as was hitherto said, the author*” (Barthes 1977: 148).

Saya merasa perlu mengutip terjemahan dari Barthes tersebut – sayangnya saya tidak memiliki buku dalam bahasa Prancisnya – karena kutipan yang disajikan dalam tulisan Braginsky tidak lengkap dan tidak

¹⁷ Kutipan ini aslinya dalam bahasa Inggris.

memperlihatkan konteksnya meskipun cukup untuk mengatakan bahwa tidak ada teks sastra yang sepenuhnya asli. Namun, bagi saya konteks ini sangat penting karena dalam sebagian besar teks yang diterjemahkan, *justro penerjemah mengambil alih peran pengarang dan selanjutnya terjemahan memberikan dampak terhadap pembacanya yang berakibat pada pikiran, emosi, dan perilaku pembaca*. Kalau pembaca itu seorang penyiur agama – yang tadinya adalah pembaca -- maka lahirlah teks baru yang kemudian diterima oleh khalayaknya (secara membaca atau mendengarkan). Di sinilah relevansi “kematian sang Pengarang” dalam esai Barthes.

Braginsky memberikan dasar pada proses tersebut di atas dengan suatu konsep strukturalis. Menurut Braginsky, karya sastra adalah sesuatu yang terdiri atas jalinan bahasa dan pikiran secara “sintagmatik”, yakni eksistensinya sebagai sebuah teks. Namun, sebuah karya sastra juga memiliki eksistensi “paradigmatik” (atau “asosiatif” dalam istilah de Saussure, BHH) yang merupakan kutipan-kutipan dari berbagai sumber “yang berasal dari pusat-pusat kebudayaan yang tidak terkira banyaknya”. Di samping itu, karya sastra merupakan sesuatu “yang melintasi alam pikiran pembaca dan rekan-rekan sesama pengarang dalam berbagai kondisi kehidupan dan proses kreatif mereka” (hlm. 59). Melalui proses itulah penerjemahan dan terjemahan dari bahasa Parsi ke bahasa Melayu memberikan pengaruh dari sastra Parsi pada sastra Melayu. Namun, kita perlu menyimak apa yang diamati oleh Braginsky dalam proses penerjemahan. Di sinilah teori *skopos* menjadi relevan, yakni *tujuan* dari suatu upaya penerjemahan. Dalam istilah Braginsky disebut *strategi penerjemahan*.¹⁸ Strategi ini dilandasi oleh suatu tujuan, yakni agar “kelebihan” sastra Parsi dapat memperkaya sastra Melayu, baik dari segi isi maupun bentuknya.

Dalam bagian selanjutnya, Braginsky mengemukakan bahwa karya Parsi yang diterjemahkan bukan karya istana, melainkan karya sastra populer, yakni jenis epik (cerita kepahlawanan). Braginsky mengutip Brakel tentang *Hikayati-i Muhammad-i Hanafiyah* (abad ke-14). Karya terjemahan yang dilakukan di Pasai antara tahun 1250 dan 1390 merupakan prototip dari *genre hikayat Melayu*.

¹⁸ Istilah strategi dalam penerjemahan sebenarnya berkaitan dengan upaya mencari ekuivalensi dalam penerjemahan. Namun, bertolak dari tulisan Braginsky ini kita perlu memperluas pengertian strategi yang dikaitkan dengan tujuan penerjemahan (baca: *skopos*).

Namun, bukan isi semata yang dialihkan oleh penerjemahnya. Kelihatannya tujuan untuk menyajikan struktur karya epik sebagai unsur sastra baru pun menjadi bagian dari strategi penerjemahan. Menurut Braginsky, teks Parsi terdiri atas dua bagian yang saling melengkapi. Struktur ini dipertahankan. Bagian pertama berbentuk *maqal* (cerita martir kepahlawanan Syiah) bercerita tentang perjuangan yang menegangkan dari dua putra Khalifah Ali, yakni Hasan dan Husain, dalam membela Islam, yang berakhir dengan kematian mereka secara syahid. Bagian kedua berupa *hikayat* yang bercerita tentang Muhammad Hanafiyah, putra Khalifah Ali dari perempuan budak, yang melakukan perjuangan membalas dendam kematian kedua putra Khalifah Ali itu. Cerita martir (*maqal*) tentang Husain masih sangat populer di Iran pada masa kini.

Teks Parsi itu oleh penerjemahnya disesuaikan dengan khalayak Melayu. Hal ini sebagai akibat dari perasaan anti Syiah di kalangan elit dan masyarakat sehingga cerita martir Syiah diperhalus menjadi cerita tentang sejarah Islam. Jadi, yang lebih mengemuka adalah hikayatnya (*Hikayat Muhammad Hanafiyah*).

Berdasar apa yang digambarkan Braginsky di atas, kita melihat bahwa penerjemah melakukan pekerjaannya dengan memperhatikan kondisi khalayak pembaca dalam masyarakat pada masa itu. Benarlah apa yang ditulis Barthes: “*the death of the Author*” dan “*the birth of the reader*”. Penerjemah lebih memperhatikan khalayak pembacanya daripada setia pada teks aslinya. Dengan demikian, penerjemahan pun dapat melahirkan berbagai variasi isi dan bentuk “baru” dalam terjemahannya. Bentuk dan isi sastra baru itu – sebagai penyesuaian -- merupakan bagian dari dinamika budaya sebuah masyarakat yang sedang mengalami proses perubahan budaya. Jadi, benarlah pendapat Even-Zohar (1990, dalam Venuti 2000: 193) bahwa “*translated literature may possess a repertoire of its own, which to a certain extent could even be exclusive to it*”.

Masih banyak yang ditulis Braginsky. Akan tetapi, kutipan ini cukup untuk mengatakan bahwa penerjemahan merupakan faktor penting dalam dinamika budaya suatu masyarakat yang berada dalam proses perubahan budaya.

3. Terjemahan dalam Sastra Aceh dari Masa ke Masa (Artikel Imran T. Abdullah. 2010: 215—264)

Abdullah mengetengahkan gejala yang menarik di bidang penerjemahan, yakni penerjemahan “antarbahasa daerah”.¹⁹ Abdullah membagi sejarah penerjemahan di Aceh menjadi lima babak, yakni (i) Masa Awal, (ii) Masa Kebangkitan Kerajaan Aceh, (iii) Masa Perlawanan terhadap Agresi Belanda, (iv) Masa Pendidikan Kolonial, dan (v) Masa Orde Baru.

Pada Masa Awal, tujuan penerjemahan yang utama adalah untuk menghasilkan bahan guna pendidikan dasar agama Islam. Masa kebangkitan kerajaan Aceh merupakan akibat dari jatuhnya Malaka ke tangan Portugis (1511). Kegiatan Islam beralih ke kerajaan Aceh. Kemajuan sosial ekonomi yang dialami oleh Kerajaan Aceh memberikan dampak terhadap kemajuan sastra Melayu di negara itu. Sejumlah besar karya Melayu diterjemahkan ke dalam bahasa Aceh dan mengalami penyaduran (baca: penerjemahan) sesuai dengan tujuan penerjemahan yang bermaksud memberikan ajaran moral, khususnya Islam kepada khalayak masyarakat Aceh. Abdullah memberikan contoh *Hikayat Marakarma* yang bernafaskan agama Hindu diterjemahkan dari bahasa Melayu ke bahasa Aceh. Namun, dalam terjemahannya telah terjadi penyaduran: isinya menjadi “kesadaran orang akan nasib yang telah digariskan Tuhan. Cerita Marakarma di sini menjadi cerita yang sarat dengan ajaran takdir”. Cerita ini diberi nafas keislaman. Dapat disimpulkan, pada masa ini tujuan penerjemahan masih tetap untuk penyiaran Islam meskipun *genre* yang diterjemahkan berupa hikayat.

Kitab-kitab teologi bahasa Melayu diterjemahkan ke dalam bahasa Aceh.²⁰ Yang menarik adalah kitab-kitab yang tertulis dalam bentuk prosa digubah menjadi bentuk puisi dalam bahasa Aceh. Yang banyak dilakukan adalah penerjemahan (penyaduran) dalam bentuk *sanjak*, yakni puisi naratif yang tidak mengenal bait. Yang menonjol dalam sanjak adalah iramanya. Sanjak bahkan dipandang sebagai bentuk sastra asli Aceh. Ajaran-ajaran Islam juga diterjemahkan dalam bentuk

¹⁹ Mungkin saja pada masa itu bahasa Melayu dipandang sebagai bahasa asing oleh penduduk lokal.

²⁰ Pada abad ke-16 Malaka, yang merupakan pusat penyiaran Islam di Semenanjung Malaya, jatuh ke tangan Portugis. Akibatnya, pusat penyiaran Islam berpindah ke Aceh. Pada masa itu, sebagian besar penduduk Aceh tidak menguasai bahasa Melayu sehingga penyiaran agama Islam yang tertulis dalam bahasa Melayu harus disampaikan melalui terjemahan di dalam bahasa Aceh.

nalam, yakni syair yang dilagukan. Di sini penerjemahan dilakukan tidak hanya untuk pengalihan pesan, tetapi juga agar terjemahan dalam bahasa Aceh mudah dihafalkan dan dilagukan. Seperti halnya dalam penerjemahan dari Sanskerta ke Melayu Kuno dan Jawa Kuno, di sini terjadi pemribumian atau domestikasi (dalam istilah Venuti). Metode yang digunakan adalah adaptasi atau penyaduran dari prosa ke puisi.

Yang menarik lagi adalah *sanjak* yang dilagukan dihafalkan sedemikian rupa sehingga selanjutnya bentuk tertulisnya tidak digunakan lagi dalam praktik sehari-hari. Di sini penerjemahan merupakan upaya yang mengalihkan tidak hanya pesan dan bentuk, tetapi juga saluran. Penerjemahan telah secara *gradual* mengubah tradisi tulis menjadi tradisi lisan. Puisi-puisi ajaran Islam ini dilantunkan oleh anak-anak di *meunasah-meunasah*²¹ di bawah bimbingan *tengku meunasah* (ustadz) sampai ke zaman kemerdekaan. Sayangnya, pada masa Orde Baru kebiasaan ini menjadi sangat berkurang akibat dibubarkannya *meunasah-meunasah* karena dianggap sebagai pusat para pemberontak. Setelah tsunami menerjang Aceh pada akhir 2005, *meunasah* dihidupkan kembali dengan bantuan pemerintah dan internasional.

Kegiatan menerjemahkan dari bahasa Melayu (disebut bahasa *Jawoe*) dilaporkan oleh Abdullah sebagai sangat intensif. Yang menarik adalah kegiatan ini menghasilkan kamus Melayu-Aceh yang bentuknya juga seperti *nalam*. Contohnya sebagai berikut ini.

Berdiri *tadong*, duduk *taduek*, berjalan *tajak*, sendiri *sidroe*

Kegiatan itu juga menghasilkan kamus Arab-Aceh dalam bentuk yang serupa.

Asma' *deungo*, harijad *narit*, ana wahid *ulön sidroe*

[Asma' *dengar*, harijad *tutur*, ana wahid *saya seorang diri*]

Kita melihat suatu situasi dinamika budaya (pembaruan budaya) yang luar biasa yang wahananya adalah kegiatan penerjemahan Melayu-Aceh.

Pada masa perlawanan terhadap kolonial Belanda, penerjemahan dari bahasa Melayu pun masih tetap dilakukan (1873—1912). Tujuannya

²¹ *Meunasah* (berasal dari kata madrasah) merupakan tempat pendidikan Islam dan adat istiadat.

lebih diarahkan pada meningkatkan perjuangan melawan “bangsa kafir” yang menghasilkan pembunuhan serdadu Belanda dalam jumlah besar (dikenal dalam literatur sejarah Belanda dengan istilah “*Aceh moorden*” , 1910--1921). Hikayat yang diterjemahkan, antara lain, *Hikayat Perang Sabil (Hikayat Prang Sabi)*, yang diterjemahkan dalam bentuk *tambéh* (peringatan, nasihat) dan epos (cerita kepahlawanan pada zaman Rasulullah). Di sini pun penerjemahan dilakukan dengan tujuan tertentu (baca: *skopos*) dan dengan cara menyadur sehingga terjadi pula proses domestikasi.

Masa pendidikan kolonial merupakan dampak dari politik etis pemerintah Belanda. Kalau di Jawa pendidikan bagi pribumi sudah dimulai pada tahun 1848, maka di Aceh baru dimulai pada bulan Desember 1907. Itu pun jumlah muridnya per kelas seperti dilaporkan Abdullah, tidak banyak, yakni selama 11 tahun didirikan 250 sekolah dengan jumlah murid rata-rata 59 anak per sekolah. Dari 490 guru pada masa itu, sebagian besar berasal dari Mandailing dan Sumatera Barat. Hanya sedikit yang dari Aceh. Masyarakat Aceh masih memandang sekolah desa (yang diplesetkan menjadi sekolah “dosa”) sebagai “sekolah kaum kafir”. Di sini kita melihat betapa ajaran Islam yang dihasilkan melalui terjemahan dari masa ke masa telah menjiwai masyarakat Aceh.

Pada masa itu juga telah dihasilkan cukup banyak buku bacaan dalam bahasa Aceh, baik karangan asli maupun terjemahan dari bahasa Melayu. Bahkan, ada pula terjemahan cerita *Robinson Crosoe* yang diadaptasi sehingga bernafaskan moral Islam. Robinson terdampar di pulau karena meninggalkan orang tua tanpa pamit dan ia pun mengalami bencana dengan kapalnya. Ia ditolong oleh seorang nakhoda yang memberikannya uang untuk ongkos perjalanan pulang. Ternyata amanat itu tidak diturutinya: ia tidak pulang, malah meneruskan petualangan. Akhirnya, ia terdampar di pulau. Cerita itu diselengi dengan nasihat moral yang bernafaskan Islam.

Pada masa Orde Baru kebijakan P4 Pemerintah menghasilkan terjemahan buku-buku tentang P4 dari bahasa Indonesia ke bahasa Aceh. Salah satunya terjemahan A. Hamid Musa yang berjudul *Pancasila Lam Basa Aceh* (1984). Yang menarik adalah terjemahan-terjemahan itu berbentuk *sanjak* agar mudah dihafalkan. Di sini kita melihat penerjemahan dilakukan dengan tujuan menjelaskan kebijakan Orde Baru (di samping terjemahan juga ada karangan asli yang menjelaskan

kebijakan pembangunan Orde Baru). Masih pada masa Orde Baru, ternyata masih ada karya terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Aceh dalam bentuk puisi oleh Tgk. H. Mahjiddin Jusuf.

Namun, semangat Islam masih sangat dominan. Abdullah melaporkan bahwa Tgk. H. Mahjiddin Jusuf, mantan pemimpin Madrasah Al-Muslim di Aceh Utara, pegawai Departemen Agama, dan Kepala PGA Negeri Banda Aceh menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Aceh secara bebas dengan judul *Al-Qur'an Al-Karim dan Terjemahan Bebas Bersajak dalam Bahasa Aceh* (diterbitkan oleh Pusat Penelitian dan Pengajian Kebudayaan Islam (P3KI) Pemerintah Daerah Istimewa Aceh (1995). Di sini saya melihat penerjemah adalah pembaru yang berani. Ia telah berani menerjemahkan Al-Qur'an secara bebas dan bentuknya pun puisi.²²

Dapat disimpulkan bahwa dampak dari penerjemahan dari masa ke masa mempertebal rasa keIslaman masyarakat Aceh dan kebanggaan atas bahasa dan kebudayaannya karena berbagai terjemahan itu disajikan dalam bahasa dan bentuk yang disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Aceh. Di sini penerjemahan memegang peran penting dalam pengembangan budaya yang bernafaskan Islam. Prinsip *skopos* tentunya sangat dominan.

4. “Kesusastraan Tionghoa dalam Terjemahan Melayu/Indonesia Dahulu dan Sekarang” Leo Suryadinata. (hlm. 156—169).

Leo Suryadinata menyajikan tulisan yang mengkonfirmasi pendapat saya bahwa penerjemahan memainkan peran yang penting, bukan sekadar dalam perubahan budaya, melainkan berkontribusi dalam pembentukan dan pemantapan kebudayaan baru. Peristiwa penerjemahan yang dikemukakan Suryadinata menyangkut keberadaan orang Tionghoa di “Dunia Melayu” (istilah yang digunakan Suryadinata) yang sudah berabad-abad lamanya. Komunitas mereka sudah terdiri atas beberapa generasi, maka kecuali generasi tua, mereka sudah tidak menguasai

²² Saya jadi teringat pada terjemahan Al-Qur'an oleh H.B. Jassin (1977) yang sempat tidak disambut gembira oleh sebagian ulama. Tidak sedikit tulisan yang mengkritik dan mengoreksi karya terjemahan tersebut. Padahal, terjemahannya juga berbentuk puisi, yang oleh sebagian kalangan dipandang cukup indah. Lepas dari kontroversi tersebut, kita dapat memandang H. B. Jassin sebagai seorang penerjemah pembaru..

bahasa Tionghoa.²³ Orang Tionghoa perantauan makin banyak yang sudah tidak menguasai bahasa Tionghoa sehingga menggunakan bahasa Melayu yang khas, baik untuk bergaul dengan Dunia Melayu maupun untuk berkomunikasi di antara mereka sendiri.

Penerjemahan ke dalam bahasa Melayu yang biasa digunakan di kalangan Tionghoa baru terjadi mulai 1880-an. Penerjemahan dilakukan secara tertulis dan dicetak agar dapat dibaca oleh komunitas Tionghoa perantauan. Bahasa Melayu yang khas itu disebut bahasa “Melayu-Tionghoa” (*Chinese Malay*). Tujuan penerjemahan dari bahasa Tionghoa ke dalam bahasa Melayu-Tionghoa adalah untuk menjaga agar kebudayaan leluhur tetap diketahui oleh orang Tionghoa di perantauan. Tionghoa perantauan memang dapat bergaul dengan Dunia Melayu, tetapi tetap memerlukan suatu kebudayaan yang khas pada dirinya, yakni kebudayaan Tionghoa perantauan. Karya-karya berbahasa Tionghoa tidak saja dari zaman kuno, tetapi juga karya-karya dari zaman setelah Perang Dunia Kedua, merupakan wahana untuk melestarikan hubungan antara mereka dengan leluhurnya di Tiongkok.

Penerjemahan dari bahasa Tionghoa ke dalam bahasa Melayu-Tionghoa memperkuat peran bahasa tersebut sebagai *lingua franca*. Melalui penerjemahan, bahasa Melayu Tionghoa memiliki bahasa tulis yang dapat digunakan dalam media massa dan karya sastra yang pada masa itu masih berupa terjemahan dari cerita-cerita kuno dan kemudian dari novel Tionghoa modern. Munculnya bahasa Melayu-Tionghoa sebagai bahasa tulis memperkuat peran bahasa tersebut sebagai bagian dari suatu kebudayaan baru, yakni kebudayaan Tionghoa *Peranakan* yang di Singapura dan Malaysia disebut kebudayaan *Baba*.²⁴ Kebudayaan *Baba* merupakan kebudayaan baru yang diperkuat dengan makin berperannya bahasa Melayu-Tionghoa. Bahasa Melayu-Tionghoa

²³ Tidak jelas dari tulisan Suryadinata, bahasa Tionghoa yang mana yang dimaksud. Namun, dapat diperkirakan bahwa untuk cerita-cerita kuno digunakan bahasa Tionghoa klasik, sedangkan untuk novel Tionghoa modern digunakan bahasa Mandarin.

²⁴ Di Indonesia tidak ada nama khusus untuk kaum Tionghoa perantauan dan peranakan. Pada umumnya mereka lebih suka disebut Indonesia. Pernah digunakan nama Hoakiau untuk mereka, tetapi kemudian kata ini tidak pernah digunakan lagi. Pada masa Orde Baru dipopulerkan kata Cina. Namun, kata ini seringkali memperoleh konotasi negatif, bahkan penghinaan. Pada saat ini di Indonesia ada upaya untuk menggunakan nama Tionghoa. Di Jawa Barat orang Tionghoa pada masa lalu disebut *Babah*. Di Pasar Senen pada masa lalu (sampai masa Orde Lama) ada toko kelontong yang besar yang bernama Toko Baba Gemuk. Di Malaysia istilah *Chinese* dan Cina masih digunakan. Di Singapura digunakan istilah *Chinese*, *Baba*, dan *Peranakan*.

ini menjadi jembatan yang menghubungkan komunitas *Baba* dengan kebudayaan leluhurnya di Tiongkok melalui terjemahan cerita-cerita dari Tiongkok yang berbahasa Tionghoa.

Karena mereka pun tidak menguasai bahasa Barat (Belanda dan Inggris), pada masa sebelum Perang Dunia Kedua terdapatlah terjemahan-terjemahan dari bahasa-bahasa asing itu ke dalam bahasa Melayu-Tionghoa. Gejala ini makin memperkuat kedudukan bahasa Melayu-Tionghoa dan identitas budaya Tionghoa peranakan.

Pada masa kemerdekaan Republik Indonesia kehadiran bahasa Melayu-Tionghoa masih terlihat nyata. Dua Koran, *Keng-po* dan *Sin-po* merupakan representasi dari komunitas Tionghoa peranakan di Indonesia, khususnya di Jakarta. Cerita silat Suryadinata (2010) menyebutnya novel-novel Kungfu, yang merupakan terjemahan dari bahasa Tionghoa dikenal dan disukai tidak hanya oleh masyarakat Tionghoa, tetapi juga oleh masyarakat pribumi. Mula-mula cerita-cerita itu keluar sebagai cerita bersambung, kemudian terbit sebagai buku saku yang banyak disukai orang. Bahkan, setelah cerita-cerita dalam bahasa Melayu-Tionghoa mulai surut, lahir cerita-cerita dari babad Jawa dalam bahasa Indonesia yang gaya penceritaannya seperti pada cerita silat (antara lain, *Api di Bukit Menoreh* yang pernah sangat populer). Jadi, cerita-cerita dari Tiongkok yang diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu-Tionghoa telah berpengaruh pula terhadap cerita berilhamkan babad di Jawa.

Dari tulisan Suryadinata kita melihat bahwa karya terjemahan dalam bahasa Melayu Tionghoa telah memperkuat kebudayaan suatu komunitas, yakni komunitas Tionghoa peranakan di Indonesia, Singapura, dan Malaysia.

SKOPOS: PEMRIBUMIAN DALAM PENERJEMAHAN DAN DAMPAKNYA TERHADAP BAHASA DAN KEBUDAYAAN

Di atas kita telah melihat contoh bagaimana penerjemahan telah mendorong perubahan dan pemerayaan budaya dan bahkan memantapkan suatu kebudayaan dengan terbentuknya bahasa tulis (Melayu-Tionghoa). Dalam keempat artikel di atas kita menemukan proses pemribumian yang didasari oleh prinsip *skopos*. Dampaknya dapat digambarkan menjadi lima kelompok berikut ini.

Perubahan dan Perkembangan Bahasa

Ini terlihat dalam artikel pertama dan kedua tentang pengaruh bahasa Sanskerta dan Prakerta terhadap bahasa Melayu Kuno dan Jawa Kuno. Bahasa Melayu Kuno dan Jawa Kuno menyerap banyak kosakata dan bentuk sastra Sanskerta sehingga menjadi lebih kaya. Bahkan, bahasa Melayu Kuno dan bahasa Jawa Kuno telah mengambil peran bahasa Sanskerta dan bahasa Prakerta. Prinsip *skopos* menonjol dalam sejarah penerjemahan di sini.

Dalam penerjemahan dari bahasa Melayu ke bahasa Aceh terdapat gejala kebahasaan dan budaya yang menarik. Hampir seluruh sejarah penerjemahan di Aceh ditujukan untuk menyiarkan agama Islam. Metode penerjemahan menjadi fenomena penting karena terjadi penyaduran dari prosa ke puisi *sanjak* yang sudah dipandang sebagai milik Aceh dan dalam bentuk *nalam* agar dapat dinyanyikan (mungkin lebih tepat didendangkan) sehingga mudah dihafal. Fenomena lainnya adalah lahirnya tradisi lisan sebagai dampak dari penerjemahan yang ditujukan pada bentuk puisi agar mudah didendangkan. Ini salah satu contoh lahirnya tradisi lisan dari tradisi tulis melalui terjemahan. Di sini pun bahasa Aceh telah mengambil alih bahasa Melayu (dan bahasa Arab) sebagai wahana penyiaran agama Islam. Prinsip *skopos* pun sangat dominan.

Artikel keempat tentang terjemahan ke dalam bahasa Melayu-Tionghoa memperlihatkan bahwa penerjemahan telah memenuhi kebutuhan orang Tionghoa di perantauan akan bahasa sendiri karena kebanyakan di antara mereka tidak menguasai bahasa Tionghoa. Bahasa Melayu yang sudah menjadi *lingua franca* di Nusantara sejak lama, berkembang menjadi beberapa variasi dialektal. Bahasa Melayu-Tionghoa merupakan salah satu variasi dialektal bahasa Melayu. Namun, yang penting adalah bahwa di kalangan Tionghoa terbentuk bahasa Melayu-Tionghoa tulis yang menjadi mantap berkat adanya terjemahan cerita kuno Tionghoa dan novel-novel dari Tiongkok ke dalam bahasa Melayu-Tionghoa yang dicetak dan disebar. Di sini juga prinsip *skopos* sangat dominan.

Perubahan dan Pembentukan Kebudayaan

Dalam artikel pertama kita menyaksikan betapa penerjemahan, selain berdampak terhadap perubahan bahasa, juga berdampak terhadap fungsi bahasa Jawa Kuno, yang menggantikan bahasa Sanskerta dan Prakerta dalam kehidupan sosial, ekonomi, dan budaya. Maka, terjadi pulalah perubahan dalam kebudayaan yang tadinya memenuhi keperluannya sendiri menjadi kebudayaan yang “mengglobal” karena kemajuan ekonomi dari ekonomi daratan menjadi ekonomi kelautan. Penerjemahan memberikan dampak terhadap perubahan dan pemerdayaan budaya.

Di Aceh, bahasa Aceh mengalami kemajuan dan pengayaan budaya yang luar biasa. Bahasa Aceh dengan bentuk sastranya yang lahir dari terjemahan telah memperkuat keyakinan akan kebudayaan sendiri. Rasa “nasionalisme Aceh” sangat kuat sebagai dampak dari terjemahan yang tidak hanya menghasilkan ajaran keislaman, tetapi juga bentuk-bentuk sastra tulis dan lisan yang mengakar di masyarakat, termasuk terjemahan Al-Qur’an secara bebas dalam bentuk puisi.

Artikel keempat tentang penerjemahan ke dalam bahasa Melayu-Tionghoa menggambarkan bagaimana terjemahan dilakukan untuk menjembatani kebutuhan orang Tionghoa perantauan untuk menjiwai kebudayaan leluhurnya di Tiongkok. Namun, hasilnya adalah sebuah kebudayaan baru, yakni kebudayaan *Tionghoa Peranakan* atau *Baba* yang mencakupi berbagai unsur kebudayaan tersebut, seperti kuliner, busana, dan bahasa tersendiri. Bahasa Melayu-Tionghoa menjadi alat komunikasi yang efektif, baik dalam komunikasi lisan maupun tulis, di antara mereka sendiri dan kalangan pribumi. Sosok kebudayaan *Baba* dibangun oleh terjemahan yang mengisahkan cerita-cerita kuno dan baru dari Tiongkok.

²⁵ Jacquemond (1992: 139—158) berdasar penelitiannya di Mesir mengemukakan adanya relasi “atas-bawah” antara kebudayaan “Utara” dan “Selatan”. Pada pengertian saya, Utara adalah negara Eropa dan Mesir termasuk dalam kebudayaan Selatan. Menurut pengamatannya, penerjemahan dari bahasa yang mewakili kebudayaan Selatan ke bahasa Utara hanya 1—2 persen saja dari pasar buku di Utara, sedangkan penerjemahan dari bahasa Utara ke bahasa Selatan (Arab) bisa sampai 98—99 persen dari pasar buku di Selatan. Lepas dari apakah data itu sudah dari tahun 1990, saya melihat saat ini keadaannya masih banyak berubah dalam persentasenya. Memang, saya juga harus mengakui adanya upaya penerjemahan “Utara-Selatan” seperti yang dilakukan oleh Yayasan Lontar (Indonesia-Inggris) dan *Ecole Française d’Extrême-Orient/Forum Jakarta-Paris* (Indonesia-Prancis). Namun, untuk Indonesia saya melihat persentasi terjemahan dari Utara (termasuk negara Timur Tengah) ke Selatan (Indonesia) masih tinggi. Tentu saja ini berpengaruh terhadap perubahan budaya di “Selatan”. Keempat artikel yang saya bahas dalam tulisan ini telah memperlihatkan gejala penerjemahan “atas-bawah” atau “Utara-Selatan” tersebut pada masa lalu.

PENUTUP:
PERAN PENERJEMAHAN, BAHASA, DAN PENERJEMAH DALAM
KEBUDAYAAN

Sebagai seorang pengaji terjemahan, pada awal tulisan ini saya telah mengemukakan betapa kajian tentang penerjemahan perlu memperhatikan tujuan dan dampak penerjemahan terhadap masyarakat dalam dinamika kebudayaannya. Khususnya dalam hal ini penerjemahan dan terjemahan prasasti dan teks sebagai bentuk bahasa yang khas, baik sastra maupun narasi sejarah, yang terjadi sepanjang sejarah Nusantara, yang masih kurang mendapat perhatian dari para pengaji terjemahan. Bagaimana pun, peran bahasa sangat penting, baik sebagai hasil penerjemahan, bahasa pengantar, maupun pembentuk pikiran pemakainya.

Di sini saya ingin lebih lanjut mengutip tulisan Even-Zohar (dalam Venuti 2000: 192—197) sebagai berikut ini.

In spite of the broad recognition among historians of culture of the major role translation has played in the crystallization of national cultures, relatively little research has been carried out so far in this area (Venuti 2000: 192).

Apa yang kita lihat dari sebagian kecil artikel dalam *Sadur* – yang hemat saya cukup mewakili artikel-artikel lain yang terhimpun dalam buku ini – mendorong kita untuk melakukan apa yang dikemukakan oleh Even-Zohar, yakni kajian yang memberikan tekanan pada peran penerjemahan dan terjemahan dalam pembentukan sosok suatu kebudayaan. Sayangnya, hal ini tidak banyak disadari di kalangan peneliti terjemahan kita. Kajian mendalam tentang peran karya terjemahan masih hampir tidak pernah dilakukan, kecuali dalam batas tertentu dalam kajian filologi. Selanjutnya, Even-Zohar menulis:

Moreover, there is no awareness of the possible existence of translated literature as a particular literary system (Venuti 2000: 192).

Menurut Even-Zohar, ada dua karakteristik penting dari karya sastra terjemahan, yakni (i) *in a way their source texts are selected by the*

target literature, the principle of selection never being uncorrelatable with the home co-systems of the target literature; (ii) in the way they adopt specific norms, behaviors, and policies [...repertoire] which results from their relations with the other home eco-systems (Venuti 2000: 192—193).

Setelah memahami situasi penerjemahan pada masa lampau, kita melihat dua karakteristik karya terjemahan yang disebutkan oleh Even-Zohar itu hadir. *Pertama*, penerjemahan dilakukan dengan tujuan dan memberikan dampak tertentu terhadap masyarakat sasaran. Penerjemah atau pihak yang berkepentingan membuat pilihan karya yang akan diterjemahkan. Namun, kebudayaan bahasa sumber tetap menjadi rujukan karena penerjemahan, seperti telah saya kemukakan pada awal tulisan ini, bersifat satu arah, yakni dari “sumber” ke “sasaran”. Jika kita menggunakan konsep peradaban dalam memahami kebudayaan, maka pandangan bahwa kebudayaan bahasa sumber “lebih tinggi” daripada kebudayaan bahasa sasaran seringkali merupakan dasar dari sebuah upaya penerjemahan. Hal itu telah kita lihat dalam kasus penerjemahan dari bahasa Sanskerta dan Prakerta, bahasa Melayu, dan bahkan dari bahasa-bahasa Barat.²⁵ *Kedua*, penerjemahan memberikan dampak berupa perubahan dan pemerayaan budaya melalui pemribumian sehingga peran bahasa sasaran menjadi dominan. Karya terjemahan mempribumi memasuki sistem budaya masyarakat sasaran dan sekaligus memperkuatnya. Mungkin inilah yang membuat bahasa Jepang, Korea, dan Mandarin menjadi mantap: di negara-negara itu penerjemahan menduduki peran yang dominan, bahkan didukung penuh oleh pemerintah. Sayangnya, di Indonesia penerjemahan tidak diberi peran yang penting oleh pemerintah, sedangkan pengajaran bahasa asing pun tidak memadai. Akibatnya, bahasa Indonesia tetap lemah kedudukannya dan penguasaan bahasa asing (terutama Inggris) di kalangan akademisi dan inteligensia pun lemah.

Hal penting yang perlu saya kemukakan di sini adalah terujinya “Hipotesis Sapir-Whorf” yang mengatakan bahwa bahasa memberikan

dampak terhadap sosok sebuah kebudayaan.²⁶ Dari pembahasan di atas kita melihat bagaimana bahasa (terjemahan) telah memberikan dampak terhadap perubahan dan pemerayaan budaya, yakni pada sosok pikiran manusia dalam kebudayaannya.

Bagaimana dengan kedudukan penerjemah? Jelas pada masa lampau di Nusantara kedudukan penerjemah sangat vital. Ia adalah bagian dari elit pada masanya dan sangat dekat dengan pusat kekuasaan. Tujuan saya adalah untuk mengetengahkan bahwa dalam kajian tentang penerjemahan kita perlu memberikan perhatian pada penerjemah, yang oleh Pym (2004) disebut “mediator” antara teks sumber dan khalayak pembaca teks sasaran. Mereka bahkan dapat dikatakan sebagai agen perubahan yang berhasil melakukan strukturasi dalam sejarah sosial pada masa itu (lihat Giddens 1984). Mereka telah menjadi agen yang mengubah struktur kebudayaan pada masanya melalui karya terjemahan mereka. Mereka juga merupakan inovator yang telah berani mengambil risiko (lihat Giddens 1991) dengan melakukan pemribumian dalam menerjemahkan karya-karya dari bahasa asing (atau bahasa Nusantara lain seperti dalam hal penerjemahan Melayu-Aceh). Sayangnya, identitas mereka belum tergalikan dalam artikel-artikel yang terhimpun dalam *Sadur*. Penelitian filologi, sastra, sejarah, dan penerjemahan dapat membuka sosok mereka, latar pengetahuan mereka, dan hubungan mereka dengan kekuasaan pada masanya.

Demikianlah beberapa catatan tentang peran penerjemahan dalam dinamika budaya, khususnya di Nusantara pada masa lalu. Tentunya masih perlu dilakukan banyak penelitian tentang peran penerjemahan dan penerjemah dalam perkembangan masyarakat, khususnya dalam suasana globalisasi dewasa ini.

²⁶ “Hipotesis Sapir-Whorf” mengemukakan bahwa berbagai konsep dan klasifikasi oleh manusia tentang dunia di luar dirinya (“*the World*”), dalam setiap kebudayaan, bersifat inheren dalam bahasanya sehingga bahasa memengaruhi cara berpikir dan sistem klasifikasi tentang lingkungan dan pengalamannya. Dengan demikian, bahasa memberikan sosok pada cara manusia berpikir dalam kebudayaannya. Benjamin Lee Whorf mengemukakan pikirannya dalam buku yang disunting oleh John B. Carroll (1956) *Language, Thought, and Reality; Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* yang berisi temuan-temuan dalam penelitian tentang bahasa Hopi (salah satu bahasa Indian di Amerika Serikat). Edward Sapir – yang merupakan “guru” Whorf -- dalam bukunya *Language: An Introduction to the Study of Speech* (1921) mengemukakan bahwa “dunia” yang sebenarnya terbentuk secara tak sadar oleh kebiasaan berbahasa (lihat khususnya halaman 10). Whorf memperkuat hipotesis Sapir dengan mengemukakan bahwa bahasa membentuk sosok pikiran manusia pemakainya. Ini diperlihatkan dengan memberikan contoh dari bahasa Hopi. Dari keempat artikel yang saya bahas itu, saya melihat bahwa “terjemahan memberikan sosok pada pikiran manusia khalayaknya”. Bertolak dari hipotesis Sapir-Whorf, ini saya berpendapat bahwa “terjemahan berpengaruh terhadap perubahan budaya”..

PUSTAKA ACUAN

Catatan: tanda * di depan nama pengarang menunjukkan pustaka sumber yang digunakan oleh pengarang empat artikel yang saya gunakan sebagai sumber data dalam Sadur.

- Abdullah, I.T. 2010. “Terjemahan dalam Sastra Aceh dari Masa ke Masa” dalam Chambert-Loir, H. (Ed.). 2010. *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: Gramedia. hlm. 215—264.
- Barthes, R. 1977. *Image-Music-Text*. Diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Stephen Head. New York: Hill and Wang.
- Braginsky, V. 2010. “Jalinan Naskah Kutipan Terjemahan dari Bahasa Parsi dalam Kesusastraan Melayu Khususnya yang Berkaitan dengan “Cerita-cerita Parsi,” dalam H. Chambert-Loir (Ed.). 2010. *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: Gramedia. hlm. 59—117.
- Carroll, J.B. (Ed.). 1956. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Chambert-Loir, H. (Ed.). 2010. *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: Gramedia.
- Derrida, J. 1967. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit.
- Eco, U. 2006. *Dire Presque la Même Chose. Terjemahan dari Bahasa Italia oleh Myriem Bouzaher*. Paris: Bernard Grasset.
- Endarmoko, Eko. 2006. *Tesaurus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Even-Zohar, I. 1978, 1990. “The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem,” dalam L. Venuti. 2000. *The Translation Studies Reader*. London/ New York: Routledge. hlm. 192—197.
- Foucault, M. 1966. *Les Mots et Les Choses*. Paris: Gallimard.
- Giddens, A. 1984. *The Constitution of Society*. London: Polity Press.
- _____. 1991. *Modernity and Self-Identity*. London: Polity Press.
- *Gonda, J. 1952. *Sanskrit in Indonesia*. Nagpur: International Academy of Indian Culture [Sarasvati Vihara Series Jilid 28].
- Hoed, B.H. 1992. *Kala dalam Novel: Fungsi dan Terjemahannya*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Hunter, T. 2010. “Bahasa Sanskerta di Nusantara: Terjemahan, Pemribumian, dan Identitas Antardaerah,” dalam H. Chambert-Loir. (Ed.). 2010. *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: Gramedia. hlm. 23—47.

- Jacquemond, R. 1992. "Translation and Cultural Hegemony: The Case of French-Arabic Translation" dalam L. Venuti (Ed.). *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*. London/New York: Routledge. hlm. 139—158 .
- *Maier, MHJ. 1985. *Fragments of Reading: The Malay Hikayat Merong Mahawangsa*. Ablasserdam: Kanters (Disertasi, Universitas Leiden).
- Newmark, P. 1988. *A Textbook of Translation*. New York: Prentice Hall.
- *Pollock, S. 1996. "The Sanskrit Cosmopolis, 300—1300 CE; Transculturaltion, , and the Question of Ideology," dalam Hauben (Ed.). 1996; 197—248.
- *_____. 1998a. "India in the Vernacular Millenium: Literary Culture and Polity, 1000—1500," dalam *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 127(3): 19—40.
- *_____. 1998b. "The Cosmopolitan Vernacular," dalam *The Journal of Asian Studies*. 57, No.1 (Februari): 6—37.
- Pym, A. 2004. "Propositions on Cross-cultural Communication and Translation," dalam *Target* 16: 1. hlm. 1—28.
- Sapir, E. 1921. *Language: An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Suryadinata, L. 2010. "Kesusastraan Tionghoa dalam Terjemahan Melayu/Indonesia Dahulu dan Sekarang" dalam H. Chambert-Loir. (Ed.). 2010. Sadur. *Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: Gramedia. hlm. 156—169.
- Venuti, L. 1995. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London/New York: Routledge.
- _____. (Ed.). 2000. *The Translation Studies Reader*. London/New York: Routledge.
- Vermeer, H. J. 1989. "Skopos and Commission Translation Action" (diterjemahkan dari bahasa Jerman oleh Andrew Chesterman) dalam L. Venuti (Ed.). 2000. *The Translation Studies Reader*. London/New York: Routledge. hlm. 221—232.
- Williams, J. dan A. Chesterman. 2002. *The Map*. London: St. Jérôme.

GAMKONORA DAN WAIOLI: BAHASA DALAM KONSTRUKSI IDENTITAS ETNIK

Ninuk Kleden dan Imelda

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

ABSTRACT

In West Halmahera this paper compares and contrasts Gamkonora language with Waioli language based on linguistic viewpoint. Lexicostatistical studies have shown that Gamkonora language and Waioli language are two different languages, though the dialect of Gamsungi, a variant of Gamkonora language, is fairly closed to Waioli language. This language variation has a significant role in constructing ethnic identity, particularly if it is connected to another linguistic form such as narrative.

Whereas there is language variations in lexicostatistics, one will find various versions in narratives. Both language variation as well as narrative versions can become ideological persuasion that brings about group sentiments. The construction of ethnic identity comes about owing to the fact that linguistic conditions are influenced by political power in the form of social stratification. This was the case with Gamsungi people who left the original village of Gamkonora because of the pressure from the upper class. The same thing happened to people of Talaga who went away from that original village because they refused to pay tax. Islamic influence that was established during the Ternate Sultanate and becomes the religion of Gamkonora people, has to face the Christian influence embraced by people of Waioli. The paper concludes that the characteristic of ethnic identity is consolidated by different dialects and narrative versions as its linguistic underpinning.

Keywords: Ethic identity, Political power, Language variation west Halmahera

PENGANTAR

Gamkonora dan Waioli adalah dua kelompok etnik di Kecamatan Ibu dan Ibu Selatan, Kabupaten Halmahera Barat, Provinsi Maluku Utara.

¹“Penelitian yang dijadikan bahan naskah ini adalah bagian dari penelitian PMB-LIPI Prioritas Nasional, dengan tema “Etnik Minoritas dan Bahasa-Bahasa yang Terancam Punah di Kawasan Indonesia Timur”.

Keduanya dapat digolongkan sebagai kelompok etnik minoritas, terutama dalam arti jumlah penutur dan bahasanya. Orang Gamkonora tinggal di empat desa; Gamkonora, Gamsungi, Talaga (terdapat di Kecamatan Ibu Selatan) dan Tahafo di Kecamatan Ibu. Antara satu desa dan desa lain di mana Orang Gamkonora itu tinggal, ditengarai oleh desa-desa lain. Orang Gamkonora adalah pemeluk Islam, sedangkan Orang Waioli penganut Kristen yang dalam unit analisis kajian ini, tinggal di Desa Bataka. Dalam *Ethnologue* (Lewis 2009) penutur Gamkonora berjumlah 1500 orang, sedangkan penutur Waioli ada 5000 jiwa. Menurut Skutnabb-Kangas (2000:45), kondisi kebahasaan Gamkonora dan Waioli sangat jauh dari keadaan aman (*safe*) untuk tidak punah karena ia mensyaratkan adanya 100.000 penutur supaya bahasa dapat menyandang status aman dari kepunahan. Dengan kata lain, meminjam pernyataan Gunnewark dalam Skutnabb-Kangas (2000:45), kondisi jumlah penutur seperti itu masuk dalam katagori bahasa yang terancam punah.

Persoalan kepunahan bahasa etnik sebenarnya telah menjadi kontroversi sejak dahulu. Abraham Anthonie Fokker, misalnya, dalam *Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur* (1891:81-88 dalam Steinhauer 2000: 677-693) menyatakan bahwa kondisi bahasa itu sesuai dengan hukum Darwin: bahasa-bahasa kecil secara alamiah akan hilang. Kondisi ini dipertegas oleh prediksi Krauss (dalam Skutnabb-Kangas 2000:47) yang mengatakan bahwa pada tahun 2100 bahasa-bahasa yang hidup hanya akan tertinggal 10 persen saja. Seandainya, prediksi Krauss tentang bahasa di dunia yang tinggal 10 persen itu terjadi di Indonesia, maka diduga hanya akan ada 150 orang penutur Gamkonora dan 500 orang penutur Waioli. Dalam hal ini Krauss dapat dipercaya, karena menurut penelitian kecil Imelda (*Malut Post* 21 Juni 2011) bahasa Ibo yang juga ada di Kecamatan Ibu (di mana Desa Tahafo yang dihuni oleh Orang Gamkonora itu, juga termasuk), hanya dipahami oleh satu orang tua berusia 80an. Jelas, bahwa bahasa ini tidak lagi dituturkan, padahal beberapa tahun sebelumnya, peneliti Universitas Khairun mengatakan bahwa penutur bahasa Ibo tinggal lima orang.

Kalau bahasa Gamkonora dan Waioli nasibnya mengikuti hukum Darwin dan ramalan Krauss, tidak akan ada persoalan. Persoalan itu timbul, karena bahasa mempunyai peran yang besar, tidak hanya sebagai alat komunikasi, tetapi juga sebagai pemarkah identitas penutur bahasa yang bersangkutan. Apalagi, kalau bahasa-bahasa termaksud tergolong

terancam punah, kecenderungan punahnya bahasa akan mempercepat hilangnya peran bahasa yang cukup penting itu. Berarti, nilai-nilai yang berada dalam sistem budaya dan terwujud dalam identitas kelompok penutur bahasa yang bersangkutan, tidak dapat diungkapkan dalam praktik sosialnya, karena ungkapan harus dilakukan melalui bahasa. Apabila bahasa masih diperlukan oleh masyarakatnya, misalnya sebagai alat komunikasi atau identitas, tentunya ada berbagai cara masyarakat penutur itu untuk mempertahankannya. Persoalannya, bagaimana terbentuknya identitas Orang Gamkonora dan Waioli, dua kelompok minoritas yang berbeda agama dan bahasanya pun dapat punah sewaktu-waktu?

BAHASA DAN KONSTRUKSI IDENTITAS ETNIK

Persoalan identitas bukan lah suatu hal baru, apalagi kalau identitas etnik yang erat terkait dengan kebudayaan, khususnya dengan yang menggunakan pemarkah bahasa. Kramsch (2000:3) mengemukakan tiga peran bahasa dalam kebudayaan. *Pertama*, bahasa dapat mengekspresikan dan mengkreasikan pengalaman, yang keduanya dilakukan melalui bahasa. Pengalaman budaya itu disimpan dalam bentuk perbendaharaan kata (*stock of vocabulary*) yang ada pada sistem kognisi manusia, dan melalui tuturan akan diekspresikan fakta, ide, nilai, dan peristiwa-peristiwa yang ada dalam sistem kognisi tersebut. *Kedua*, bahasa mewujudkan (*embodies*) realitas budaya melalui nada bicara penutur, aksen, gaya berbicara, *gesture* dan ekspresi wajahnya. *Ketiga*, bahasa adalah sistem tanda yang di dalam dirinya juga mengandung nilai-nilai budaya dan menyimbolkan realitas. Penutur mengidentifikasi dirinya dan orang lain melalui bahasa yang mereka gunakan. Dengan demikian, bahasa menjadi **simbol realitas budaya** yang mengandung makna dan diungkapkan melalui bahasa. Seperti ungkapan (*dola bololo*) yang dikenal oleh masyarakat Gamkonora,

Hoko toma ngolo, tike nya'o
Ise toma kaha, oto golaha hua
Golaha ngom ma ahu hutu modiri

Secara harafiah *dola bololo* itu berbunyi ; “ mencari ikan di laut, di darat menebang sagu, itulah kehidupan bersama sampai masa yang

akan datang“. *Dola bololo* tersebut di atas diungkapkan oleh Orang Gamkonora, tetapi menggunakan bahasa Ternate. Seperti yang dikatakan oleh Kramsch tersebut di atas, *dola bololo* mengandung realitas sosial. *Pertama*, *Dola bololo* itu mengapa harus menggunakan bahasa Ternate dan bukan Gamkonora? Dalam realitasnya Gamkonora adalah bekas Kesultanan Ternate (abad ke 16), di mana Gamkonora pernah menjadi salah satu *vassal*-nya. Jadi, realitas kebudayaan dalam arti hubungan antara Gamkonora dengan Ternate. *Kedua*, realitas kebudayaan Gamkonora yang dikandung oleh *dola bololo* sangat berhubungan dengan matapencaharian; mencari ikan dan menebang sagu. *Dola bololo* tersebut lebih dikenal oleh para nelayan dan bukan petani meskipun ada ungkapan sagunya. Mengapa? Alasannya, karena nelayan yang tidak mempunyai lahan pertanian, terutama pada musim angin barat (*dolal mi'e*) saat mereka tidak melaut, akan menebang pohon sagu yang tumbuh di lahan orang. Perilaku ini dibenarkan oleh norma Gamkonora, seperti diungkapkan oleh *dola bololo* tersebut di atas.

Berbeda halnya dengan Kramsch, bagi Fought (2006: 21), hubungan antara bahasa dengan identitas etnik itu dapat terjadi karena bahasa dapat digunakan untuk mengkonstruksi identitas tersebut. Fought menyebutkan bahasa warisan (*a heritage language*) dapat merupakan kebanggaan dan pada gilirannya dapat menjadi tanda budaya yang menunjukkan bahwa bahasa kebanggaan itu dapat mengikat para penuturnya sebagai satu kelompok. Dalam kasus sebaliknya, apabila bahasa warisan itu mati, misalnya karena berubah, diperlukan revitalisasi seperti yang terjadi pada bahasa Orang Maori di New Zealand. Peralihan kode (*code switching*) juga dapat mengkonstruksi identitas, di samping bentuk-bentuk linguistik khusus yang dapat menjadi tanda suatu kelas sosial, atau kode yang dipinjam dari kelompok lain, yang semua dapat menunjukkan identitas etnik.

Uraian singkat tersebut memperlihatkan bahwa bahasa dapat digunakan untuk mengkonstruksi identitas. Sekarang bagaimana jadinya apabila konstruksi identitas tersebut dibentuk dari wacana narasi tentang asal-usul dan variasi bahasa, yang keduanya dapat digunakan untuk mengkonstruksi identitas?

Pertama-tama akan dibicarakan konsep wacana, yang kemudian akan diikuti dengan penjelasan mengenai variasi bahasa. Konsep wacana

sangat dekat dengan bahasa karena bahasa dapat dijadikan model dalam membentuk wacana. Wacana identik dengan tuturan dalam bahasa, yang mempunyai penutur dan petutur yang mengerti makna tuturan sehingga dapat melakukan dialog. Demikian juga tentang narasi asal-usul Orang Gamkonora dan Waioli yang dikaji dalam arti wacana. Artinya, narasi itu sendiri ada karena ia dituturkan dan narasi juga dapat identik dengan tuturan. Ada penuturnya, dalam hal ini adalah Orang Gamkonora dan Waioli, identik dengan makna dalam tuturan, yang berarti narasi mempunyai pesan yang disampaikan, dan ada pula kelompok-kelompok yang mendengar pesan itu sehingga timbul variasi dalam narasi (pada tuturan dapat terjadi dialog antara penutur dan petutur).

Bagaimana bahasa dapat menjadi wacana, dijelaskan oleh Hermeneutik Ricoeur (1976; 1982). Ricoeur dalam bukunya *Discourse and the Surplus of Meaning* (1976) menganggap bahasa sebagai wacana (*discourse*) dan wacana itu sendiri ada dalam peristiwa (*event*), yaitu bahasa sebagaimana ia digunakan (*ordinary language*) yang terbedakan dari bahasa sebagai sistem. Ada empat ciri wacana apabila ia dianggap sebagai peristiwa (Ricoeur 1982: 133) yang dapat dibedakan dari sistem. *Pertama*, wacana harus diaktualisasikan secara temporal, sedangkan sistem selalu ada secara virtual dan berada di luar tataran waktu. Dalam arti ini Benveniste (Ricoeur 1976: 9) menganggap bahwa aktualisasi temporal menyebabkan wacana dengan mudah berlalu dan lenyap. Pandangan Benveniste dibantah oleh Ricoeur yang menganggap bahwa wacana dapat diidentifikasi dan reidentifikasi sehingga wacana itu dapat diungkapkan dengan kata-kata dan tentu saja, dengan kalimat lain, atau bahasa lain atau bahkan bisa diterjemahkan ke dalam bahasa lain juga.

Aktualisasi temporal dalam wacana narasi tentang asal-usul ada pada narasi tentang asal-usul yang diceritakan orang pada saat penelitian. Wacana ini dapat diidentifikasi dan direidentifikasi karena ia mempunyai *sense* yang juga disebut makna atau yang oleh orang awam sering diterjemahkan sebagai pesan.

Kedua, wacana harus mempunyai subjek, ibarat suatu pembicaraan harus ada pembicaranya. Subjek atau siapa yang berbicara tidak dikenal dalam sistem. Ciri peristiwa berhubungan dengan penutur, yaitu seseorang yang mengekspresikan dirinya dalam pembicaraan. Subjek dari wacana narasi adalah penutur, yaitu Orang Gamkonora dan Waioli, khususnya yang tinggal di Desa Gamkonora dan Gamsungi, serta

narasi tentang asal-usul Orang Waioli yang dinarasikan oleh Orang Gamkonora dan narasi Orang Waioli yang dinarasikan oleh Orang Waioli sendiri.

Ketiga, kalau dalam sistem, tanda bahasa selalu merujuk pada tanda-tanda lain dalam sistem yang sama, maka wacana sebagai peristiwa harus mempunyai referensi (konsep Ricoeur). Dalam istilah Foucault (Hall 1997:44) wacana mengonstruksi topik. Keduanya menunjuk pada suatu dunia yang bisa dideskripsi, diekspresi dan direpresentasi. Referensi semacam ini tidak diperoleh dalam sistem karena, seperti yang telah disebutkan, tanda bahasa selalu merujuk pada tanda-tanda lain dalam sistem yang sama. Kajian variasi bahasa dapat masuk ke dalam aspek ini karena memperlihatkan hubungan tanda-tanda bahasa Gamkonora dan Waioli yang masing-masing mempunyai maknanya sendiri. Hanya saja, kajian ini kemudian memperbandingkan sistem tanda yang ada dalam kedua bahasa itu. Dalam wacana narasi, referensi atau topik yang ditunjuk oleh narasi asal-usul kelompok etnik tersebut adalah sifat keaslian, yang tampaknya diperebutkan, tidak hanya antara Orang Gamkonora dengan Waioli, tetapi juga oleh sub-sub kelompok Orang Gamkonora sendiri.

Keempat, kalau sistem menyediakan kode-kode untuk digunakan dalam komunikasi nanti, maka pada wacana yang terjadi adalah tukar-menukar pesan. Jadi, wacana tidak hanya harus ada pembicara dan harus ada pendengarnya, tetapi juga harus ada referensinya. Dengan demikian, wacana mengakibatkan terjadinya dialog yang di dalamnya terjadi pertukaran pesan. Dampaknya, wacana tidak harus ada dalam satu dunia, tetapi referensinya dapat merujuk ke dunia lain, atau ke orang lain yang dijadikan objek pembicaraan. Dalam variasi bahasa diperlihatkan adanya kode-kode dalam bahasa Gamkonora dan Waioli yang dapat digunakan untuk komunikasi. Sementara itu, wacana narasi terjadi karena adanya dialog yang di dalamnya terjadi pertukaran pesan atau makna. Dalam istilah Ricoeur, yang dipertukarkan adalah *sense* dari narasi itu. Dialog atau pertukaran pesan secara khusus terjadi di antara sub-sub kelompok Gamkonora, ibarat pembicara dengan pendengarnya. Dialog terjadi apabila sekali waktu pendengar menjadi pembicara karena mendengar *sense* dari tuturan pembicara, demikian seterusnya.

Wacana dalam arti peristiwa bahasa yang diadopsi oleh *hermeneutik* dari linguistik tersebut di atas, dalam perkembangannya dipraktekkan di

luar linguistik meskipun masih dengan dasar pemikiran bahasa, seperti yang dicontohkan dengan narasi asal-usul. Foucault (Hall 1997: 44) memosisikan wacana sebagai sistem representasi yang berhubungan dengan makna dan pengetahuan. Baginya, bahasa adalah elemen representasi tentang apa yang dikatakan, apa yang diekspresikan, termasuk pikiran, konsep, dan perasaan. Sementara itu, wacana, baginya mempunyai arti yang lebih luas dari bahasa. Ia mengkonstruksikan topik sehingga apa yang disebutnya sebagai topik dapat menjadi lebih memperlihatkan arti. Selain itu, makna suatu wacana sangat dipengaruhi oleh sejarah. Dengan demikian wacana yang membentuk pengetahuan, objek dan subjek, akan berbeda dari satu periode ke periode yang lain.

Wacana dalam artian Foucault juga sangat tepat untuk diterapkan dalam kajian ini, karena anggapan bahwa wacana adalah suatu sistem representasi yang berhubungan dengan makna dan pengetahuan, jelas tampak pada wacana linguistik. Dalam uraian tentang variasi bahasa akan diperlihatkan perdebatan di antara para peneliti terdahulu yang mempertanyakan bahasa Waioli merupakan dialek dari bahasa Gamkonora atau ia merupakan bahasa sendiri. Kalau Foucault menganggap bahwa hal ini ditentukan oleh faktor sejarah, hal itu sangat dapat dimengerti karena para peneliti terdahulu hidup dalam masanya, tentu dengan teori, metode, dan teknik yang berbeda dari saat ini. Pendirian ini tidak jauh berbeda dengan wacana narasi. Dari Foucault dapat kita pelajari bahwa narasi ada pada bagian dari sistem representasi yang mempunyai makna dan pengetahuan masyarakat tentang asal-usul. Narasi itu lah yang mengekspresikan pikiran dan konsep. Konsep dan pikiran yang bagaimana kah yang diekspresikan oleh narasi tentang asal-usul, dapat diketahui dari uraian tentang asal-usul Orang *Motiloa*, di mana Orang Gamkonora dan Waioli termasuk di dalamnya. Bagaimana pun referensi (Ricoeur) dan topik (Foucault) memang tidak dapat dilepaskan dari faktor sejarah, yang dalam hal ini adalah masa setelah reformasi.

Variasi bahasa di antara Orang Gamkonora dan Waioli muncul dari hasil penelitian beberapa penelitian yang dilakukan oleh peneliti-peneliti masa lalu, dan penelitian sekarang yang mempertanyakan persoalan konsep bahasa atau dialek yang ada di antara kedua etnik itu Sedangkan wacana narasi didasarkan pada narasi tentang asal-usul mereka. Seperti yang dikatakan Ricoeur, pengetahuan tentang asal-usul

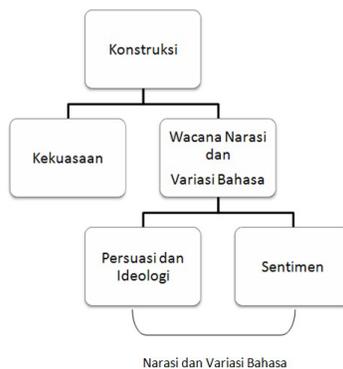
itu diaktualisasi oleh para penutur yang juga berperan sebagai subjek. Wacana ini mengandung pesan yang oleh Foucault dianggap dapat merepresentasikan sesuatu yang berhubungan dengan sejarah. Wacana ini lah yang akan mengkonstruksikan topik atau referensi yang menurut Ricoeur dapat menjadi identitas.

Wacana dan Variasi Bahasa dalam Konstruksi Identitas

Uraian tersebut di atas telah menjelaskan konsep wacana dari sudut pandang Ricoeur dan Foucault yang diterapkan untuk mengkaji penelitian yang diekspresikan dalam naskah ini. Pilihan pada keduanya berdasar alasan, baik Ricoeur maupun Foucault, bertolak dari teori-teori bahasa untuk menjelaskan konsep wacana. Telah pula disebutkan Foucault yang menganggap identitas itu dikonstruksi melalui peralihan kode yang muncul kuat dalam variasi bahasa, khususnya yang ada di antara Orang Gamkonora dan Waioli, di mana bentuk linguistik khusus menjadi tanda bahwa seseorang atau sekelompok orang masuk sebagai anggota masyarakat dan kebudayaan Gamkonora atau Waioli, atau terbedakan antara Orang Gamkonora dengan Orang Waioli .

Berikut akan diperlihatkan bagaimana wacana bersama elemen-elemen lain dapat menjadi model untuk mengonstruksi identitas. Model pemikiran Bruce Lincoln (1989: 9) ini akan memudahkan kita untuk membuat konstruksi identitas dan secara khusus dengan pendekatan wacana seperti disebutkan di atas.

Diagram 1
Konstruksi Identitas: Gamkonora dan Waioli



Sumber: diolah dari Lincoln (1998:9)

Diagram tersebut memperlihatkan bahwa wacana timbul dari suatu persuasi ideologi dan adanya sentimen. Dalam realitas kebudayaan di daerah penelitian, ideologi yang dapat meyakinkan (persuasi) itu adalah agama. *Pertama*, adanya perbedaan antara Islam yang dianut oleh Orang Gamkonora dan Kristen oleh Orang Waioli. *Kemudian* secara internal dalam Islam ada ideologi yang berbeda, yaitu Orang Gamkonora yang tinggal di Desa Gamsungi dan saudara-saudaranya di tiga desa yang lain. Ideologi ini berangkat dari narasi tentang pindahnya sebagian Orang Gamkonora ke Desa Gamsungi yang pada gilirannya dapat menimbulkan sentimen tersendiri. *Ketiga*, melalui syarat-syarat yang dikemukakan oleh sebuah wacana seperti diuraikan di atas, secara antropologis ideologi persuasif dan sentimen dapat menunjang munculnya suatu wacana dengan dasar bahasa tersebut sehingga apabila dimasuki unsur kekuasaan seperti yang diajukan oleh Foucault (kekuasaan dalam arti hegemoni ala Gramsci yang menyebabkan Orang Gamsungi meninggalkan Desa Gamkonora), maka akan lebih jelaslah konstruksi identitas itu.

Apabila wacana dapat digunakan untuk mengonstruksi identitas, demikian juga halnya dengan variasi bahasa. Wardhaugh (2002) mengemukakan bahwa studi mengenai variasi bahasa bermula dari konsep *speech community* 'komunitas penutur' yang, menurutnya, relatif. Dalam konsepnya Wardhaugh (2002:120) sepakat dengan Hymes yang berargumen bahwa konsep komunitas penutur bukan sekadar membahas kriteria bahasa, tetapi juga mengenai cara pandangan orang terhadap bahasanya, yaitu bagaimana mereka memilih suatu dialek bahasanya daripada dialek yang lain, dan bagaimana mereka menjaga batas-batas bahasa. Dengan kata lain, Hymes menekankan bahwa kaidah penggunaan bahasa sama pentingnya perasaan mengenai bahasa itu sendiri.

Secara lebih konkret, Wardhaugh (2002:144) membagi variasi bahasa ke dalam dua jenis yaitu *dialek regional* dan *dialek sosial*. Perlu diingat bahwa sarjana itu menggunakan istilah *dialek* karena variasi itu adanya di dalam bahasa, yaitu berbagai dialek. Dialek regional membahas berbagai variasi bahasa yang berhubungan dengan tempat atau lokasi, sementara dialek sosial ialah berbagai variasi dialek yang berhubungan dengan pengelompokan sosial atau kelompok tertentu.

Dialek regional dan sosial sama-sama memulai penelusurannya dari variabel bahasa yang berupa bunyi, kosakata, hingga struktur kalimat yang memberikan ciri tersendiri bagi kelompok penggunaannya. Pada perkembangannya, dialek regional dan dialek sosial memiliki arah yang berbeda. Dialek regional lebih cenderung untuk pemetaan dialek atau atlas dialek, sementara dialek sosial untuk memahami variasi bahasa yang muncul karena pengaruh-pengaruh sosial. Pada tulisan ini, yang lebih ditekankan ialah dialek sosial karena ingin memahami mengapa ada variasi bahasa di antara Gamkonora dan Waioli.

Dialek sosial, pada permulaannya dimulai oleh studi yang dilakukan oleh Grumperz dalam Wardhaugh (2002:145) yang melihat hubungan *kasta* dan variasi bahasa di kalangan penutur bahasa di Khalapur, India. Pada masyarakat tersebut, Grumpeze berhasil memahami variasi bahasa yang berkaitan dengan kasta. Akan tetapi, Wardhaugh (*ibid*) mengkritisi bahwa variabel yang amat kentara seperti kasta di masyarakat itu, amat sulit untuk diterapkan di masyarakat perkotaan. Untuk itu, ia menyarankan untuk menggunakan berbagai distribusi sosial yang mungkin ada di masyarakat perkotaan, seperti umur, jender, etnikitas, kelas sosial, dan lain-lain, yang di dalamnya terdapat pembagian-pembagian yang rumit dan amat relatif. Kelas sosial diperkotaan, contohnya, bisa dibagi berdasar level pekerjaan, mulai dari seorang manajer profesional dari perusahaan besar hingga pekerja yang biasa.

Berkembang lebih jauh lagi, Wolfram dan Fasold (1974), dalam Wardhaugh (2002:146) menemukan bahwa variabel-variabel untuk dialek sosial tidak hanya pemarkah umum seperti jender, umur, etnikitas, dan kelas sosial, tetapi juga pemarkah objektif lain yang tidak berhubungan dengan kelas sosial ekonomi. Mereka menekankan pentingnya pemahaman dialek sosial ini dari *lifestyle* 'gaya hidup' karena pola konsumsi dan tampilan dinilai penting bagi masyarakat perkotaan. Dengan demikian, dialek sosial dapat diamati pada masyarakat dengan kelompok gereja tertentu, atau dengan kegiatan pada waktu luang, dan juga masyarakat dengan organisasi komunitas.

Penelitian-penelitian mengenai variasi bahasa terus berkembang, terutama pada sisi dialek sosial. Sayangnya, penelitian-penelitian tersebut terjebak pada kuantifikasi data variabel sosial sehingga hal-hal yang memotivasi adanya variasi bahasa tidak terkuak. Sehubungan dengan hal tersebut, Milroy (1987a) dalam Wardhaugh (2002:1950)

lebih memilih untuk mengeksplorasi jejaring hubungan dan berbagai kaitannya yang menyebabkan variasi bahasa daripada menggunakan kelas sosial. Ia menekankan bahwa jejaring hubunganlah yang memiliki kaitan kuat dengan perilaku berbahasa. Jejaring hubungan di sini diandaikan dengan identitas yang mengikat setiap anggota komunitas.

Seiring dengan pemikiran Milroy yang merupakan perkembangan dari pemikiran-pemikiran mengenai variasi bahasa (baca: dialek sosial), tulisan ini menjelaskan variasi bahasa yang muncul pada Orang Gamkonora dan Waioli. Kalau dalam berbagai variasi wacana narasi asal-usul yang dikemukakan oleh Orang Gamkonora, dapat dikonstruksikan identitas, demikian juga dengan variasi bahasa. Dengan demikian, narasi asal-usul dan variasi bahasa jelas merupakan konstruksi identitas yang dibentuk karena adanya faktor kekuasaan.

WACANA NARASI ASAL-USUL DAN PERPECAHAN DESA

Wacana narasi dalam kajian ini mempunyai topik asal-usul. Uraian sebelumnya telah memperlihatkan bahwa Desa Gamkonora oleh Orang Gamkonora diakui sebagai desa induk atau desa asal, tempat mereka bermukim sebelum terpecah ke dalam empat desa lain. Orang Gamkonora mengenal beberapa versi asal-usul mereka. Hasil penelitian ini memperlihatkan bahwa versi narasi yang dituturkan oleh Orang Gamkonora yang tinggal di Desa Gamkonora berbeda dengan versi yang diberikan oleh Orang Gamkonora yang tinggal di Desa Gamsungi.

Wacana Asal-Usul Orang Gamkonora & Waioli

Narasi tentang asal-usul cukup penting karena dapat dianggap sebagai “sejarah” masyarakat penuturnya. Orang Gamkonora mempunyai beberapa versi narasi asal-usul mereka, yang dinarasikan di desa yang berbeda. Akan halnya Orang Waioli, narasi asal-usul mereka yang diungkapkan oleh Orang Gamkonora yang tinggal di Desa Gamsungi, berbeda dari narasi yang mereka tuturkan sendiri.

Merujuk Foucault tersebut di atas, tuturan narasi memperlihatkan adanya representasi karena narasi adalah bagian dari sistem representasi yang mempunyai makna dan pengetahuan (tentang asal-usul). Adanya berbagai variasi narasi, menurut Ricoeur, berarti telah terjadi dialog dalam wacana asal-usul, di mana kelompok-kelompok subetnik itu

melakukan tukar-menukar pesan. Pertanyaannya, apa yang dirujuk oleh wacana asal-usul itu kalau Foucault mengatakan bahwa wacana sangat dipengaruhi oleh sejarah? Tentunya, rujukan wacana yang merupakan representasi itu dipengaruhi oleh konteks sejarah. Dalam hal ini narasi tidak hanya merujuk pada

sejarah yang berada jauh di masa lalu, tetapi juga merupakan bagian dari sejarah Indonesia yang tampaknya tidak dapat dipisahkan dari masa reformasi. Berikut akan diuraikan secara singkat versi narasi asal-usul Orang Gamkonora dan Waioli.

Asal-Usul Orang Gamkonora: Versi Gamkonora di Desa Gamkonora

Masyarakat Desa Gamkonora percaya bahwa Orang Gamkonora sejak dulu tinggal di desa Gamkonora, yaitu sejak sebelum desa itu pecah menjadi empat desa, bahkan sejak sebelum Islam masuk ke daerah itu. Orang Gamkonora saat ini sudah terbagi ke dalam empat desa, yaitu mereka yang tinggal di Desa Tahafo, Gamsungi, Talaga, dan Desa Gamkonora sendiri.

Versi yang muncul di Desa Gamkonora ini dibenarkan oleh Orang Gamkonora yang tinggal di Desa Tahafo dan Talaga, tetapi ditolak oleh mereka yang tinggal di Desa Gamsungi.

Asal-Usul Orang Gamkonora: Versi Gamkonora di Desa Gamsungi

Orang Gamkonora yang tinggal di Desa Gamsungi percaya bahwa mereka berasal dari Gunung Sembilan yang mempunyai sembilan teras. Gunung itu berada di arah Toso. Pada waktu itu masyarakat penghuni Gunung Sembilan semua masih belum menganut suatu agama. Masyarakat yang tinggal di lereng gunung itu kemudian pindah ke poros Kali Solar yang terletak di belakang Toso, supaya dapat mendekat laut. Migrasi, perpindahan penghuni Gunung Sembilan dilanjutkan ke **Mading Rarung**, yang artinya ‘di atas batu besar’. Kampung itu memang berdiri di atas batu. Perpindahan ke Mading Rarung masih dengan alasan yang sama yaitu ingin mendekati laut. Kemudian, karena mereka ingin lebih dekat melihat laut, mereka pun pindah lagi ke **Nyihagup** yang secara harfiah berarti ‘kumpulan pohon kenari’ (maksudnya, hutan kenari), migrasi kemudian dilanjutkan ke **Mia Majere** yang artinya ‘kuburan kera’. Perpindahan dari Nyihagup ke Mia Majere, masih dengan alasan yang sama, ingin melihat laut.

Ternyata dari Mia Majere laut tampak tidak sedekat di Nyihagup. Karena itu, mereka pun kembali lagi ke Nyihagup; di Nyihagup laut lebih jelas. Secara harafiah Pulau Batang Dua, tempat mereka mengail tampak jelas dari Nyihagup.

Di Nyihagup inilah orang-orang dari Gunung Sembilan itu mendapat agama. Sebagian dari mereka bergabung dengan pemeluk Kristen, yang kemudian dikenal sebagai **Orang Waioli**. Sisanya masuk Islam dengan dua cara. Orang Gamsungi, yang pada masa itu masih tinggal bersama Orang Gamkonora lain, di Desa Gamkonora, diislamkan seluruh kelompok mereka secara bersama, sedangkan Orang Gamkonora yang sekarang menetap di Desa Gamkonora, Tahafo, dan Talaga diislamkan satu per satu—dari satu rumah ke rumah lain² oleh Syekh Ishak Waliullah yang juga dikenal sebagai Pendeta Darwis, seorang warga Irak. Makam Ishak Waliullah ada di bagian belakang Desa Gamkonora yang sayang sudah tidak lagi terlalu tampak jelas.

Wacana Gunung Sembilan

Orang Gamkonora yang tinggal di empat desa itu, sampai saat ini masih mengenal nama Gunung Sembilan, meskipun ada perbedaan pandangan di antara mereka terhadap gunung ini.

Pertama-tama, seperti sudah disebutkan terdahulu, bahwa Orang Gamkonora yang tinggal di Desa Gamkonora, tidak mengakui bahwa mereka berasal dari Gunung Sembilan karena sejak asal mulanya sudah menetap di Desa Gamkonora. Gunung Sembilan bagi masyarakat Desa Gamkonora, adalah tempat persembunyian gerombolan Permesta dengan tokohnya Robert Kumontoy. Tua-tua Desa Gamkonora dapat menceritakan Robert Kumontoi dengan detil, misalnya ia tidak tembus peluru, berambut panjang, dan makamnya sampai sekarang dapat ditemui di Gunung Gamkonora (dan bukan Gunung Sembilan).

Kedua, pada saat penelitian dilakukan, di Desa Gamsungi ada isu yang mengatakan bahwa di Gunung Sembilan akan dibangun mesjid. Isu ini ditolak oleh salah seorang tokoh muda Desa Gamsungi, yang tidak

² Cara pengislaman itu masih terekspresi dalam perilaku sekarang, yang tampak khususnya kalau ada acara makan, misalnya setelah kerjabakti. Orang Gamsungi akan membuka bekal mereka yang akan dimakan bersama seluruh orang yang turut aktifitas itu, sedangkan Orang Gamkonora yang berasal dari desa lain, akan makan sendiri bekal yang mereka bawa masing-masing.

percaya bahwa di sana akan didirikan mesjid karena di tempat itu ada **batangan** yang oleh Orang Gamsungi disebut **sasudu**. *Sasudu* adalah tempat yang digunakan untuk upacara pada saat penghuni Gunung Sembilan belum memeluk agama, baik Islam maupun Kristen. Upacara dilakukan dengan minum *saguer* dan mabuk, yang bertentangan dengan agama Islam. Jadi, dalam wacana ini rasanya memang tidak mungkin didirikan mesjid di sana, selain jalannya juga mendaki dan sulit dicapai. Kalau pun mesjid didirikan di sana, siapa yang akan menjadi jemaatnya? Perseteruan di antara Orang Gamsungi dapat dilihat sebagai perseteruan antara tua-tua adat Gamsungi dengan tokoh pembaruan Desa Gamsungi, atau secara detil antara pengikut Golkar (tua-tua adat) dan tokoh PDIP (orang muda yang memikirkan pembaruan). Beberapa tahun lalu kedua kelompok ini melalui pimpinannya bertikai cukup hebat. Sampai saat ini foto besar Megawati bersalaman bersama tokoh Gamsungi itu masih terpasang di rumahnya.

Rupanya ketidaksesuaian pandangan kedua tokoh tersebut di atas, ditengarai oleh tokoh Desa Gamsungi pula yang mengatakan sampai saat ini orang masih dapat menemui mesjid di Gunung Sembilan. Mesjid itu digunakan untuk upacara; misalnya setelah panen padi atau upacara yang menyatakan rasa syukur karena di laut sedang banyak ikan. Setelah upacara itu selesai, akan dilanjutkan dengan acara **makan camat**, yaitu makan minum *besar*. Artinya, bukan makan-minum sehari-hari. Hidangannya berupa nasi kuning dengan segala lauk pauknya, dan biasanya juga disediakan *nasi jaha*, yaitu nasi yang dimasak di dalam buluh bambu.

Asal-Usul Orang Waioli: Versi Waioli di Desa Bataka

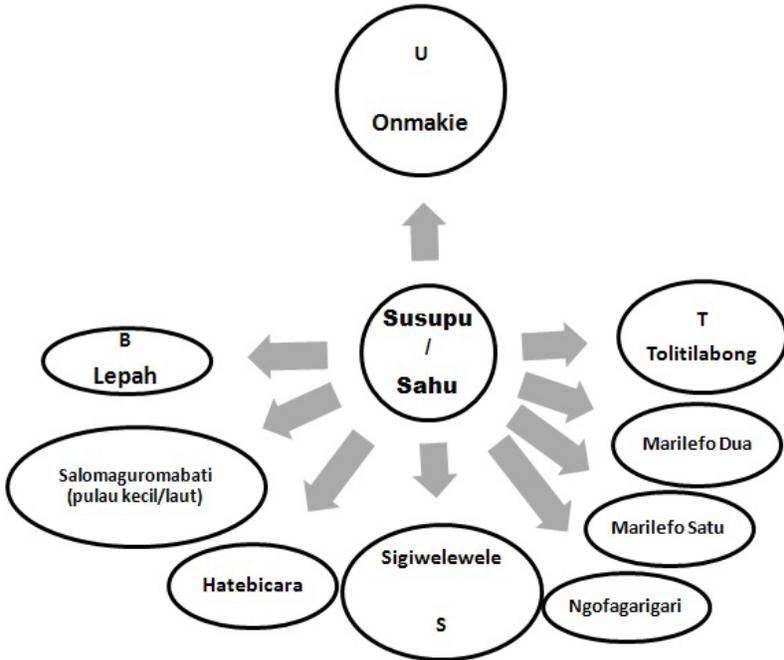
Menurut narasi asal-usul Orang Waioli, mereka merupakan kelompok etnik tertua di Maluku Utara yang berasal dari tempat yang bernama Susupu, atau tempat yang pada masa empat kesultanan diberi nama Sahu, yang berarti ‘pelabuhan’. Di tempat tersebut mereka tinggal bersama dengan Orang Sahu. Akan tetapi, pada suatu hari terjadi pertengkaran di antara Orang Waioli dan Sahu yang membuat Orang Waioli memutuskan untuk migrasi ke sebuah tempat yang bernama Tosoa Tugu Aer, disingkat Tosger.

Di Tosger mereka tinggal dalam sebuah *so'a* atau kampung di tengah hutan. Kampung tersebut pada masa kesultanan Ternate disebut *So'a*

Sangaji karena ada seorang Sangaji Waioli yang menjadi pucuk pimpinan di sana. Akan tetapi, karena kondisi Soa Tosger berada di tengah hutan, kehidupan terasa sulit untuk sebagian Orang Waioli, sehingga, akhirnya sebagian dari mereka bermigrasi kembali ke empat so'a yang bernama Bataka, Batangdua, Toba'ol dan Latalata. Selain itu ada pula yang bermigrasi ke sebuah pulau yang bernama pulau Manjioli.

Setelah bermigrasi ke empat wilayah di pesisir itu, wilayah Orang Waioli berbatasan dengan wilayah Orang Sahu. Di Utara, mereka berbatasan di daerah Onmakie, di Timur berbatasan di Tolitiabong, di Barat berbatasan di Lepah, dan di Selatan berbatasan di Sigiwelewele. Di antara Lepah (Barat) dan Sigiwelewele, daerah Waioli terhadap Sahu berbatasan di Salomaguromabati yang merupakan pulau kecil di tengah laut, dan di Hatebicara. Sementara di antara Selatan dan Timur, perbatasan ada di daerah Ngofagarigari, Marilefo satu dan Marilefo dua, seperti tercantum dalam bagan berikut. Tempat-tempat yang disebutkan oleh tua-tua adat itu sampai saat ini masih ada dan dikenal.

Bagan 1
Perbatasan Waioli di Susupu/Sahu



Keterangan: U=Utara; S=Selatan; B=Barat; T=Timur

Di salah satu tempat migrasi, yaitu Bataka (kini menjadi Desa Bataka), Orang Waioli tinggal sendiri untuk beberapa masa. Kemudian, datanglah Orang *Motilo'a* atau *Motiroa*. Menurut versi ini Orang *Motilo'a/roa* dan Orang Waioli hidup bersama-sama dan terjadi kawin campur karena pada saat itu mereka belum mengenal agama, baik Islam atau Kristen. Hal ini menyebabkan adanya keturunan yang disebut *Waioli-Motiroa*, terutama Orang *Motiroa* yang tinggal di Gamsungi.

***Motilo'a* versi Orang Gamkonora**

Kata *motilo'a* secara etimologis berasal dari bahasa Ternate: *mote* dan *loa*, yaitu 'ikatan atau sesuatu yang dikumpulkan, seperti ikatan kayu api untuk memasak'. Kata *motilo'a* diucapkan oleh Orang Gamkonora dari Desa Gamkonora, Tahafo, dan Talaga, sedangkan bunyi *motiro'a* itu diucapkan oleh Orang Gamkonora yang tinggal di Desa Gamsungi. *Motilo'a* dan *motiro'a* juga merupakan wacana, yang muncul dalam ranah kebahasaan (lihat: pembicaraan tentang wacana linguistik). Dalam wacana nonlinguistik yang berbeda dari wacana linguistik, orang lebih sering membicarakan *Motilo'a* dan bukan *Motiro'a*.

Motiroa dalam ideologi masyarakat Desa Gamsungi adalah kesatuan masyarakat yang berasal dari Gunung Sembilan. Jadi, menurut versi ini Orang Gamkonora yang menetap di empat desa, bersama Orang Waioli semua termasuk dalam satu kelompok *Motilo'a* itu.

Bagi Orang Gamkonora yang tinggal di Desa Gamkonora, *Motiloa* berarti persatuan dari empat desa mereka, Desa Gamkonora, Tahafo, Gamsungi dan Desa Talaga. Konsep ini timbul dari etimologi kata yang diadopsi dari bahasa Ternate, seperti disebutkan terdahulu. Dengan kata lain, konsep *Motiloa* mempunyai referensi sebagai kesatuan, ikatan desa-desa Gamkonora.

***Motilo'a/Motiro'a* versi Orang Waioli**

Uraian tentang narasi Orang Waioli tersebut di atas, telah memperlihatkan bahwa Orang Waioli tidak berasal dari Gunung Sembilan, seperti yang dikatakan oleh Orang Gamkonora. Menurut versi ini pertemuan Orang Waioli dengan Orang Gamkonora terjadi di Bataka. Perlu diingat bahwa Orang Waioli yang bertemu dengan Orang Gamkonora, bukan semua, tetapi hanya kelompok yang memang bermigrasi ke Bataka yang menetap di sana dan daerah itu sekarang dikenal sebagai Desa

Bataka. Narasi tentang asal-usul itulah tampaknya yang mendekatkan Orang Gamkonora, khususnya mereka yang sekarang tinggal di Desa Gamsungi, dengan Orang Waioli, khususnya mereka yang tinggal di Desa Bataka

Motiloa dan Desentralisasi

Seperti diketahui bersama, setelah reformasi pada tahun 1998, pemerintah mengeluarkan Undang-Undang tentang Otonomi Daerah; UU No. 22/1999 yang menyatakan bahwa daerah otonom adalah kabupaten, dan UU No. 25/1999 tentang peran provinsi yang mempunyai kedudukan ganda, baik sebagai daerah otonom maupun sebagai daerah administratif. Kedua Undang-Undang tersebut membuat peran Otonomi Daerah yang desentralistis itu sangat terasa, tidak saja di bidang ekonomi (Ignas Kleden 2001: 273), tetapi juga dalam kebudayaan. Kedua undang-undang diinterpretasikan secara beragam, dan tidak sedikit orang yang menginterpretasikannya sebagai keleluasaan daerah dalam mengatur dan menyelenggarakan pembangunan di daerahnya masing-masing. Dampak dari isu hangat ini membuat daerah mulai “memunculkan kembali” identitasnya dan menyebarkan secara luas agar diketahui oleh khalayak ramai. Bahkan, ada pula daerah yang “mencari” identitasnya sendiri, yang mungkin selama masa Orde Baru hal tersebut tidak bisa dilakukan.

Demikian pula halnya dengan Orang Gamkonora, yang mulai memikirkan asal-usul mereka sebagai identitas (baca: identitas baru) yang melahirkan “kembali” konsep *Motilo’a* tersebut. Pada masa Orde Baru lebih dikenal Orang Gamkonora dengan dua versi, yaitu mereka yang asli dari Desa Gamkonora dan Orang Gamkonora yang datang dari Gunung Sembilan. Akan tetapi pada saat desentralisasi yang makin menghargai pluralisme, *Motilo’a* pun dilahirkan. Ideologi yang dikandung *Motilo’a* memang mengandung sifat pluralistik itu karena di sana ada persatuan antara Orang Gamkonora yang muslim dengan Orang Waioli yang Kristen.

Ide tentang konsep *Motilo’a* tampaknya belum berhenti karena saat kami di Ternate dan bertemu dengan seorang guru SMA yang berasal dari Desa Gamkonora, ia bercita-cita memperluas konsep *Motilo’a* untuk menyebut semua kelompok etnik yang berada di wilayah Kecamatan Ibu Selatan.

Wacana Pecahnya Desa Gamkonora

Semua Orang Gamkonora, baik mereka yang tinggal di Desa Gamkonora sendiri, Desa Tahafo, Gamsungi, maupun Desa Talaga, mengakui bahwa Desa Gamkonora adalah tempat mereka dulu tinggal bersama. Kemudian, karena alasan tertentu, mereka berpisah meninggalkan desa asli itu. Ada beberapa versi narasi perpindahan itu. Bagaimanapun orang percaya bahwa Orang Gamsungi lah yang pertama kali meninggalkan Desa Gamkonora. Setelah perpindahan sekelompok orang ke Desa Gamsungi, dan selanjutnya disebut Orang Gamsungi, pindahlah kelompok lain ke luar Desa Gamkonora dan tinggal di Tahafo.

Wacana Pindahnya Gamsungi: Versi Gamkonora

Menurut yang empunya cerita, diperkirakan Orang Gamsungi meninggalkan Desa Gamkonora pada tahun 1903. Salah seorang *pae tua* yang pada waktu berusia 117 tahun, mengatakan pada anaknya yang saat penelitian ini dilakukan tinggal di Desa Gamsungi, bahwa ia adalah pembayar pajak pertama (pajak dalam bahasa Belanda disebut *belasting*, dan istilah itu masih digunakan sampai sekarang) pada tahun 1901. Jadi, ia ingat betul saat ada sekelompok orang pindah meninggalkan Desa Gamkonora dua tahun kemudian, pada tahun 1903.

Pada waktu semua Orang Gamkonora masih berkumpul di Desa Gamkonora, di desa itu tinggal empat kelompok keluarga (marga), yaitu Sangaji, Wallata, Songasiol, dan Momanda Kei Mangie. Pada waktu itu setiap kelompok mempunyai bentuk pakaiannya masing-masing yang sekaligus juga menunjukkan ciri status pemakainya. Istri Sangaji mengenakan kain songket dan kebaya yang disebut *kimum* dan prianya mengenakan *takoa*, sedangkan pakaian masyarakat biasa adalah *baju susun*.

Pada suatu hari Sangaji Gamkonora mendapatkan pakaian tradisinya dikenakan oleh kelompok **Momanda Kei Mangie**. Sangaji itu marah dan pakaian yang dikenakan salah seorang keluarga Momanda Kei Mangie itu pun disobeknya. Pemakainya merasa malu dan ia bersama dengan para pengikutnya, ke luar dari Gamkonora dan mendirikan desa lain yang sekarang dikenal sebagai Desa Gamsungi.

Dalam bahasa Ternate, *Gam* berarti ‘kampung’ dan *Sungi* berarti ‘yang kemudian (baru)’. Jadi, Gamsungi berarti ‘kampung yang munculnya belakangan’, yang juga berarti ‘kampung baru’.

Wacana Perselisihan Orang Gamkonora dengan Gamsungi

Versi tersebut di atas menyebutkan pindahnya marga Momanda Kei Manga dari Desa Gamkonora karena ketahuan mengenakan pakaian Sangaji sehingga mereka merasa malu lalu, pindah dan mendirikan Desa Gamsungi. Perasaan malu ini menimbulkan hubungan yang tidak nyaman antara Orang Gamkonora dengan Orang Gamsungi. Hubungan yang tidak lancar antara Orang Gamkonora dengan Gamsungi, diperparah dengan adanya persoalan perkawinan.

Seorang pemuda *soa-martona* (5 *soa* yang merupakan struktur masyarakat setempat) ingin menikah dengan perempuan *songa-sio* yang dianggap mempunyai kelas sosial lebih tinggi. Oleh karena perbedaan kelas ini, perkawinan dilarang oleh orang-orang tua. Menurut cerita, sampai beberapa tahun lalu, pernikahan di antara Orang Gamsungi dengan Gamkonora itu dilarang, tanpa memandang apakah laki-laki itu dari Gamsungi atau Gamkonora, dan sebaliknya. Saat ini larangan perkawinan di antara dua desa itu, tidak dikenal lagi.

Wacana Pindahnya Tahafo: Versi Orang Gamkonora dan Tahafo

Narasi tentang pindahnya sekelompok orang dari Desa Gamkonora yang kemudian menetap di Tahafo, tidak terlalu bervariasi. Proses perpindahan mereka diakui tidak saja oleh Orang Gamkonora dan Orang Tahafo itu sendiri, tetapi juga oleh Orang Gamsungi dan Talaga.

Laju penduduk di Desa Gamkonora pada waktu itu berkembang dengan pesat, yang tentu saja diikuti dengan sempitnya lahan untuk bercocok tanam. Oleh sebab itu, orang mulai membuka lahan di pinggiran desa dan menanam kacang-kacangan, ubi-ubian, sayuran, bumbu, *rica* (cabai), dan sebagainya. Pada waktu itu ada peraturan bahwa pembukaan hutan guna dijadikan ladang harus dilakukan secukupnya saja dan siapa saja boleh membukanya, asalkan tanah itu belum pernah ditanami sebelumnya. Atau, kalau tanah itu dibiarkan kosong dan tidak dipelihara, tanah boleh dimanfaatkan oleh orang lain. Tanah bekas garapan yang boleh dimanfaatkan orang lain itu disebut *jurame*. Pada tahun 1911, pemerintah Hindia Belanda mengeluarkan peraturan yang berlaku di Halmahera dan Morotai bahwa batas waktu hak pakai tanah garapan, yaitu *jurame* hanya 5 tahun. Setelah itu, hak pakai hilang dan tanah boleh dikerjakan oleh orang lain (Rusli Andi Atjo 2008).

Jadi, perpindahan Orang Tahafo dari Desa Gamkonora disebabkan perluasan lahan. Hubungan antara Gamkonora dengan Tahafo dalam sektor pertanian, masih jelas tampak sampai sekarang. Tidak sedikit ladang Orang Gamkonora yang tinggal di Desa Gamkonora, tetapi ladang dan kebun sagunya ada di wilayah Desa Tahafo.

Wacana Pindahnya Talaga: Versi Orang Gamkonora di Desa Talaga dan Orang Waioli di Desa Bataka

Salah satu tua-tua Desa Gamkonora mengatakan dengan pasti bahwa kelompok orang yang memisahkan diri dari Gamkonora dan kemudian mendirikan Desa Talaga, terjadi sekitar tahun 1950-an. Seingatnya, pada tanggal 15 Juli 1950 Presiden Soekarno berada di Jailolo dan pada waktu itulah Talaga berpisah dari Gamkonora. Pada waktu itu baru ada sekitar 15 sampai 20-an rumah.

Alasan keluarnya kelompok Orang Talaga dari Gamkonora, menurut versi Orang Talaga sendiri, mirip dengan perpindahan Orang Tahafo, yaitu desa yang ada sudah terlalu sempit sehingga untuk membuka ladang dan kehidupan baru orang harus mulai dari tepi Desa Gamkonora.

Bagi Orang Waioli yang ada di Desa Bataka, pindahnya sekelompok orang dari Desa Gamkonora itu bukan karena mencari lahan yang lebih luas, tetapi terutama karena mereka tidak bersedia membayar pajak.

Wacana Ketegangan Desa Gamkonora dengan Talaga

Ketidaknyamanan hubungan antara desa induk, Gamkonora, dengan Desa Talaga berbeda spiritnya daripada hubungan antara Gamkonora dengan Gamsungi. Persoalan Orang Talaga yang tidak mau membayar pajak, masih diikuti oleh beberapa persoalan lain menyebabkan hubungan keduanya bagaikan bara dalam sekam.

Persoalan lain adalah adanya tua-tua Desa Gamkonora (99 tahun) yang ayahnya ditunjuk oleh Sultan Ternate untuk menjadi Sangaji Gamkonora. Pengangkatan ayah tua-tua desa itu menyebabkan marahnya seorang tua Desa Talaga hingga ia menyerahkan ***Buku Tembaga*** pada Sultan Ternate. *Buku Tembaga* yang ditulis dalam huruf Arab dengan menggunakan bahasa Arab dan Ternate, berisi sejarah daerah dan dianggap sangat penting oleh Orang Gamkonora. Menurut

keterangan Orang Gamkonora, buku ini memang terbuat dari tembaga, panjangnya satu meter dengan ketebalan 50 cm. Mereka percaya bahwa buku itu masih ada dalam kesultanan Ternate meskipun tidak satu pun dari Orang Gamkonora berhasil melihatnya sampai saat ini.

Selain itu, masyarakat Desa Talaga, khususnya kaum prianya, dikenal sebagai orang-orang garda terdepan melawan Orang Kristen yang diwakili oleh Orang Waioli di Desa Bataka, pada saat terjadi kerusuhan tahun 1999. Sampai saat ini nilai tambah itu tidak dapat dilupakan. Hal ini menguatkan ideologi Islam di Desa Talaga dibanding Gamkonora. Nuansa Islam terasa kental di desa yang disebutkan terdahulu itu.

VARIASI BAHASA DAN DIALEK

Gamkonora dan Waioli dalam Kajian Rumpun Non-Austronesia Terdahulu

Fenomena kebahasaan yang unik di Halmahera, yaitu bertemunya dua rumpun bahasa (Austronesia dan non-Austronesia) telah menarik perhatian beberapa peneliti terdahulu. Penelitian paling mutakhir yang membandingkan rumpun bahasa Austronesia dan non-Austronesia, dilakukan oleh Voorhoeve (1983) dan Grimes & Grimes (1984). Bedanya, Voorhoeve membandingkan bahasa non-Austronesia di Maluku Utara dengan Kepala Burung Papua, sementara Grimes & Grimes membandingkan bahasa Austronesia dengan non-Austronesia di Maluku Utara. Menurut Voorhoeve, Gamkonora dan Waioli merupakan dialek dari bahasa Sahu, tetapi ia tidak menjelaskan berapa besar persentase kesamaan kosakata dasar di antara keduanya. Baginya Gamkonora dan Waioli itu sama dengan Sahu-Tala'i dan Sahu-Padisu'a yang secara suku merupakan sub dari Orang Sahu.

Pada tahun berikutnya Grimes & Grimes (1984:51) mengungkapkan fakta yang berbeda. Mereka menemukan bahwa Gamkonora dan Waioli berbeda bahasa, tetapi merupakan keluarga bahasa Sahu. Menurutnya Gamkonora dan Waioli memiliki kesamaan kosakata dasar sebesar 74 persen dan terhadap Sahu sebesar 70-82 persen. Sebagai tambahan, Grimes & Grimes juga memberikan catatan kaki bahwa Gamkonora dan Waioli berbeda agama, Islam dan Kristen. Baginya, indikator nonlinguistik berupa perbedaan agama ini menjadi pemarkah penting yang membedakan Gamkonora dan Waioli.

Saat ini, temuan Voorhoeve dan Grimes & Grimes menjadi panduan untuk memperbaharui katalog bahasa dunia di laman *Ethnologue* yang diprakarsai oleh *Summer Institute of Linguistics*. Sehubungan dengan Gamkonora dan Waioli, *Ethnologue* (Lewis 2009) mencatat bahwa keduanya merupakan bahasa yang berbeda, tetapi memiliki hubungan dialek dengan kesamaan kosakata dasar sebesar 81%. Kalau demikian, tampaknya *Ethnologue* memisahkan bahasa Gamkonora dan Waioli karena perbedaan identitas agamanya. Dengan kata lain, agama menjadi pemarah identitas penting untuk membedakan keduanya.

Penelitian ini mencoba untuk memahami secara kebahasaan, apakah, pada konteks kekinian, Gamkonora dan Waioli itu berbeda bahasa atau hanya berbeda dialek saja? dan apabila Gamsungi mendapat pengaruh dari Waioli, bagaimanakan bentuknya? Selain itu juga akan dihubungkan fenomena variasi bahasa yang ditemukan dengan hal-hal di luar kebahasaan yang membentuk identitas; etnik maupun sub etnik yang ada pada saat ini. Untuk itu, sebelumnya, akan dipaparkan konsep kekerabatan dalam istilah *Motilo'a* dan *Motiroa*. Kemudian akan diuraikan teknik penelitian dan temuan-temuan yang di dapat.

Non-Austronesia dalam Kekerabatan *Motilo'a* dan *Motiroa*

Gamkonora dan Waioli merupakan rumpun bahasa non-Austronesia yang menjadi fokus penelitian ini. Berbeda dari kedua peneliti yang lalu, Voorhoeve dan Grimes & Grimes yang memulai penelitiannya dari fenomena rumpun bahasa Austronesia dan non-Austronesia, tulisan ini mencoba melihat keduanya dari sudut yang berbeda, yakni sebagai dua kelompok etnik yang berbeda.

Penutur bahasa Gamkonora di Desa Gamkonora menyebut dirinya Orang Gamkonora, tetapi mereka juga menyebut dirinya Orang *Motilo'a*. Untuk sebutan yang terakhir, *Motilo'a*, Orang Gamkonora yang tinggal di Talaga, dan Tahafu juga menyebut dirinya demikian. Akan tetapi, Orang Gamkonora Desa Gamsungi menyebut dirinya *Motiroa*. Terhadap istilah *Motilo'a* dan *Motiroa* ini, orang-orang di Desa Gamkonora, Talaga, dan Tahafu berpendapat bahwa itu hanya perbedaan istilah dan tidak berpengaruh terhadap makna. Bagi mereka, kedua istilah tersebut merujuk pada kelompok Orang Islam yang tinggal di pesisir pantai.

Berbeda dari orang-orang di tiga desa yang telah disebutkan, Orang Gamkonora di Desa Gamsungi berpendapat bahwa *Motilo'a* dan *Motiroa* berbeda makna. *Motilo'a* adalah sebutan yang digunakan oleh pemeluk Islam di desa Gamkonora, Talaga, dan Tahafo, tetapi sebutan *Motiroa* dikenal oleh Orang Gamsungi dan Waioli. Dengan kata lain, *Motiroa* tidak menyoal tentang agama, tetapi kelompok yang telah lama saling berkontak, yaitu Orang Gamkonora di Desa Gamsungi dan Orang Waioli di Desa Bataka.

Sayangnya, pendapat Orang Gamkonora di Desa Gamsungi tentang *Motiroa* itu tidak didukung oleh Waioli dan saudara-saudaranya di tiga desa yang lain. Tetua adat Waioli berpendapat sama dengan Orang Gamkonora di tiga desa. Baginya, *Motilo'a* dan *Motiroa* hanya menunjuk pada kelompok Islam di desa Gamkonora, Talaga, Tahafo dan Gamsungi. Ia menambahkan bahwa istilah *Motiroa* itu muncul karena orang di desa Gamsungi mendapat pengaruh bunyi /r/ yang umum dipakai oleh Orang Waioli di Desa Bataka. Kemungkinan bunyi tersebut muncul karena Orang *Motiroa* di Desa Gamsungi dan Orang Waioli di Desa Bataka sudah lama sekali tinggal bersama, yaitu sejak orang-orang di Desa Gamsungi meninggalkan kampung asal, Gamkonora. Hal lain yang tidak kalah pentingnya untuk diketahui pula ialah, bahwa baik Orang Gamkonora maupun Orang Waioli sama-sama mengaku saling mengerti bahasa yang berbeda itu.

Leksikostatistik: Sekilas Tentang Teknik Penelitian Dan Data

Teknik leksikostatistik merupakan salah satu teknik yang digunakan dalam kajian Linguistik Banding Historis yang menyoal perubahan bahasa dari periode waktu yang berbeda (diakronis) dan perbandingan bahasa-bahasa dalam periode waktu yang sama (sinkronis). Keraf (1984:121) mendefinisikan leksikostatistik sebagai suatu cara menganalisis kosakata yang bertujuan untuk mengetahui kelompok bahasa berdasarkan persentase kesamaan dan perbedaan kosakata yang dibandingkan.

Seperti yang telah diterangkan sebelumnya bahwa leksikostatistik membandingkan kosakata, terhadap hal tersebut Keraf (1984:123) menjelaskan pula bahwa ada empat asumsi yang mendasari perbandingan kosakata dasar dalam teknik leksikostatistik. *Pertama*, ada kosakata dasar yang tidak mudah berubah. Kosakata tersebut

bersifat umum, berlaku pada semua bahasa, khususnya bahasa-bahasa yang dibandingkan. Kosakata dasar yang dimaksud berupa kata ganti, angka, anggota badan, alam sekitar dan perlengkapan sehari-hari. *Kedua*, kosakata dasar semua bahasa memiliki daya tahan yang sama, yakni 1000 tahun. *Ketiga*, apabila terjadi perubahan pada kosakata dasar, maka perubahannya bersifat konstan. *Keempat*, diketahuinya persentase kesamaan kosakata dasar dengan sendirinya akan memberikan juga informasi waktu pisah bahasa-bahasa yang dibandingkan.

Teknik leksikostatistik yang telah diterangkan secara singkat di atas, selain memberi informasi untuk mengetahui besarnya persentase kesamaan daftar kosakata dasar isolek-isolek³ yang dibandingkan, juga memberi panduan mengenai status hubungannya. Status bahasa contohnya, suatu ragam tutur disebut *bahasa* yang sama apabila memiliki kesamaan kosakata dasar 100 hingga 81 persen. Status lain yang dapat ditengarai dengan membandingkan daftar kosakata dasar ialah keluarga bahasa, rumpun, mikrofilum, mesofilum, dan makrofilum. Masing-masing hubungan kebahasaan tersebut persentasenya dapat dilihat secara lebih jelas pada tabel berikut ini.

Tabel 1
Tingkatan Bahasa dan Persentase Kata Kerabat

Tingkatan Bahasa	Persentase Kata Kerabat
Bahasa	100-81
Keluarga	81-36
Rumpun	36-12
Mikrofilum	12-4
Mesofilum	4-1
Makrofilum	1-kurang dari 1

Sumber: Keraf (1991:135)

³ Isolek merupakan istilah netral sebelum suatu ragam tutur diketahui status kebahasaannya.

Namun demikian, sebelum sampai diketahuinya hubungan antara isolek-isolek yang dibandingkan, ada beberapa tahapan pemrosesan kosakata dasar yang harus dilakukan. *Pertama*, mengumpulkan daftar kosakata. Dalam hal ini daftar pancingan/pertanyaan yang dipakai diambil dari SIL yang pernah dipakai untuk survey bahasa di Indonesia Timur, khususnya NTT. *Kedua*, mendaftarkan kosakata dengan huruf fonetis yang sesuai dengan IPA (*International Phonetics Association*) melalui program khusus ke dalam komputer. *Ketiga*, memeriksa kembali apakah kosakata yang diambil (i) sudah bersih dari prefiks, infiks, dan subfiks; (ii) bukan merupakan kata serapan; dan (iii) bukan merupakan kata buatan/jadian. *Keempat*, memulai identifikasi dengan memberikan tanda (+) untuk kata yang sama dan tanda (-) untuk kata yang berbeda. Perlu diketahui pula bahwa apabila ada kosakata yang tidak lengkap di semua isolek yang dibandingkan, maka tidak perlu dibandingkan atau dihapus.

Daftar Kosakata Gamkonora dan Waioli

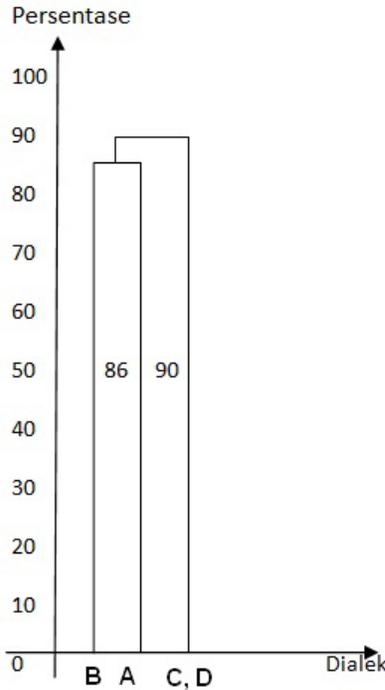
Pada tulisan ini, daftar kosakata dasar yang dibandingkan diambil dalam dua tahap penelitian, tahun 2010 dan 2011. Pada tahun 2010 data kosakata diambil dari desa Orang Gamkonora (Tahafo, Gamkonora, Talaga, dan Gamsungi), kemudian, pada tahun 2011, data yang pernah diambil di tahun sebelumnya diperiksa ulang di keempat desa Orang Gamkonora. Selain itu, pada tahun 2011 juga diambil data bahasa Orang Waioli di desa Bataka. Secara jumlah desa, perbandingan isolek Gamkonora dan Waioli memanglah tidak seimbang. Akan tetapi, ada alasan yang mendasari tindakan tersebut, yaitu bahwa Desa Bataka secara fisik amat dekat dengan desa-desa Orang Gamkonora dan keduanya saling berkontak cukup lama. Selain itu, ada pula pengakuan dari Orang Gamkonora dan Waioli bahwa mereka saling mengerti, bahasa dari mereka yang bukan kelompok etniknya.

Varian Dialek Gamkonora

Penelitian mengenai varian dialek Gamkonora telah dilakukan pada tahun 2010 oleh tim peneliti Etnolinguistik-LIPI (Imelda 2010: 77-96). Perbandingan 220 kosakata memperlihatkan beberapa fakta berikut berikut. *Pertama*, persentase kesamaan kosakata di Desa Gamkonora, Tahafo, Talaga, dan Gamsungi sebesar 86 hingga 91 persen. Dengan begitu mereka merupakan satu bahasa, tetapi berbeda dialek. *Kedua*, rata-

rata persentase kosakata dasar di desa Gamkonora, Talaga, dan Tahafo sebesar 91 persen. Sementara itu, persentase kosakata dialek Gamsungi dibandingkan dengan Gamkonora, Talago, dan Tahafo, berturut-turut, sebesar 86, 89, dan 88 persen. Ini artinya dialek Gamsungi memiliki kekerabatan yang relatif lebih jauh dibanding mereka yang berada di Desa Gamkonora, Tahafo, dan Talaga. *Ketiga*, berdasarkan temuan yang ada, bahasa Gamkonora dapat dibagi menjadi dua kelompok, yaitu (i) dialek Gamkonora (termasuk di dalamnya Tahafo dan Talaga) dan (ii) dialek Gamsungi. Visualisasi mengenai dua kelompok dialek dari bahasa Gamkonora tersebut terlihat lebih jelas dalam ilustrasi berikut ini.

Bagan 2
Kekerabatan Dialek-Dialek Bahasa Gamkonora



Keterangan: A. Gamkonora, B. Gamsungi,
C. Tahafo, D. Talaga

Pada bagan ada dua kelompok dialek, yaitu kelompok dengan persentase rata-rata 90 persen dan kelompok dengan rata-rata 86 persen. Pada kelompok *pertama*, A (Gamkonora), D (Talaga), dan C (Tahafo) merupakan kelompok yang sama, karena mereka memiliki persentase persamaan kosakata sebesar 90 persen. Sementara itu, pada kelompok *kedua*, dialek B (Gamsungi) berbanding dengan lainnya memiliki persamaan kosakata sebesar 86 persen.

Terakhir, *keempat*, perbedaan dialek Gamsungi dipertajam dengan ditemukannya korespondensi bunyi konsonan /l/ dan /r/, di mana bunyi-bunyi konsonan /l/ pada Gamkonora, Tahafo, dan Talaga ditukar dengan bunyi /r/ pada dialek Gamsungi. Seolah-olah, Gamsungi ingin menegaskan perbedaan dirinya dari kelompok. Temuan mengenai korespondensi bunyi /l/ dan /r/ pada dialek Gamkonora dan Gamsungi contohnya terdapat pada kata *pinang*, *bulan*, dan *tiga*. Dialek Gamkonora menyebutnya /lena/, /Gala/, dan /lo?aGe/, sementara dialek Gamsungi menyebutnya /rena/, /Gara/, dan /ro?aGe/.

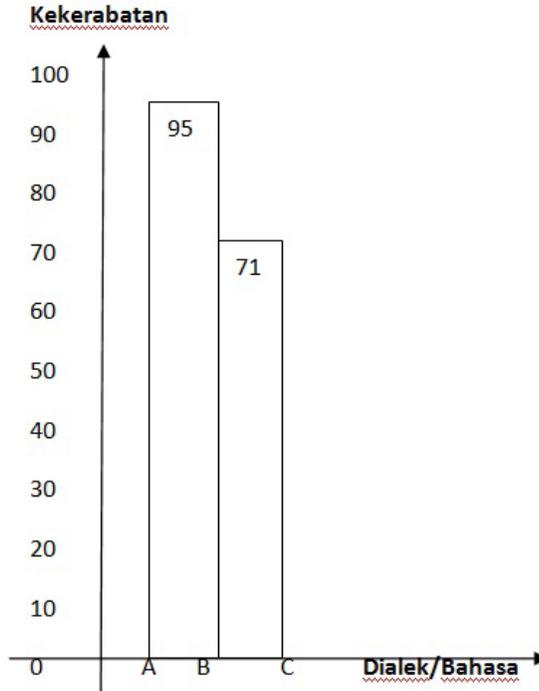
Kekerabatan Bahasa Gamkonora dan Waioli

Bagian ini akan menjelaskan kekerabatan bahasa Gamkonora dan Waioli. Perlu diketahui bahwa daftar kosakata yang dibandingkan dalam penelitian ini ada tiga yaitu, (i) daftar kosakata dari dialek Gamkonora yang diambil tahun 2010 dan diperiksa ulang di desa Gamkonora dan Tahafo pada tahun 2011; (ii) daftar kosakata dari dialek Gamsungi yang diambil pada tahun 2010 dan diperiksa ulang pada tahun 2011; dan (iii) daftar kosakata dari Orang Waioli yang tinggal di Desa Bataka. Desa Bataka ini dipilih karena ada pengakuan Orang Gamsungi dan Bataka bahwa keduanya sudah sangat lama bertetangga dan saling berinteraksi. Asumsinya, bila mereka lama berinteraksi, maka secara kebahasaan, keduanya saling memengaruhi. Dengan demikian, secara bahasa, dialek Gamsungi lebih dekat terhadap Waioli dibanding dialek Gamkonora lainnya.

Dari hasil perhitungan rata-rata persentase kekerabatan bahasa antara Gamkonora (A) dan Gamsungi (B) sebesar 95 persen. Sementara itu, rata-rata untuk perbandingan Waioli (C) terhadap Gamkonora (A) dan Gamsungi (B) sebesar 71 persen. Temuan rata-rata persentase itu memberikan beberapa simpulan. *Pertama*, Gamkonora dan Gamsungi satu bahasa, berbeda dialek. *Kedua*, Waioli berbeda bahasa dari

Gamkonora. Visualisasi dari kekerabatan bahasa Gamkonora dan Waioli dapat dilihat pada bagan berikut ini.

Bagan 3
Kekerabatan Bahasa Gamkonora dan Waioli



Keterangan: A. Gamkonora, B. Gamsungi, Waioli

Temuan lain yang tidak kalah pentingnya ialah, meskipun berbeda bahasa, Gamsungi dan Waioli di Bataka memiliki kesamaan dalam hal penggunaan bunyi /r/. Seperti yang telah dijelaskan pada subbab sebelumnya, bunyi /l/ di Desa Gamkonora, Talaga, dan Gamsungi diganti dengan bunyi /r/ di desa Gamsungi. Ternyata perilaku bahasa ini juga ditemukan pada Orang Waioli di Bataka. Sebagai contoh, perhatikan tabel berikut yang berisi beberapa contoh kata yang berkorespondensi bunyi /l/ dan /r/.

Tabel 2
Korespondensi Bunyi /l/ dan /r/ di antara Gamkonora, Gamsungi dan Waioli

Swadesh	Gamkonora	Gamsungi	Waioli
Bulan (di langit)	/ŋala/	/ŋara/	/ŋara/
Tiga	/loʔaŋɛ/	/roʔaŋɛ/	/roʔaŋɛ/
Empat	/lata/	/rata/	/rata/
Banyak	/lɛpɛ/	/rɛpɛ/	/rɛpɛ/
Jelek	/cila/	/cira/	/cira/
Di dalam (rumah)	/dala/	/dara/	/dara/
Istri	/wɛlɛʔa/	/wɛrɛʔa/	/wɛrɛʔa/

Sumber: Data Lapangan 2011

Tabel di atas berisi kosakata dasar dari Gamkonora, Gamsungi, dan Waioli yang memperlihatkan korespondensi bunyi /l/ dan /r/. Contohnya pada kata *bulan*, *tiga*, dan *empat*, Orang Gamkonora menyebutnya /Gala/, /loʔaŋɛ/, dan /lata/, sementara Orang Gamsungi dan Waioli menyebutnya /Gara/, /roaŋɛ/, dan /rata/, demikian juga seterusnya.

Variasi Bahasa dan Kekuasaan

Pengelompokan bahasa Gamkonora dan Waioli yang telah dilakukan oleh peneliti-peneliti terdahulu (Voorhoeve 1983; Grimes & Grimes 1984) dan penelitian saat ini lebih menekankan pada perbedaan agama untuk menentukan status kebahasaan, karena persentase kesamaan kosakata dasar sebesar 70 persen. Angka tersebut berada pada posisi yang mungkin untuk dinegosiasikan sebagai bahasa atau dialek, karena persentasenya mengindikasikan kedekatan kedua ragam bahasa. Selain itu, keduanya, Gamkonora dan Waioli sama-sama mengaku saling mengerti. Hal ini selain memberikan penekanan pada kedekatan bahasa, juga membuktikan bahwa, secara inheren kebahasaan mereka seasal.

Hal yang tidak kalah menariknya untuk disoroti ialah munculnya variasi bunyi di bahasa Gamkonora, yaitu dialek Gamsungi yang memiliki ciri khas bunyi dari bahasa Waioli. Pertanyaannya, mengapa dialek Gamsungi memiliki bunyi bahasa dari Waioli? Untuk memahami fenomena ini tampaknya tidak dapat dilepaskan dari dua hal, yaitu sejarah terusnya Orang Gamsungi dari kampung asal Gamkonora dan kekuasaan Ternate masa lalu yang tersublim dalam keislaman di masa kini.

Masih diingat dengan amat jelas oleh Orang Gamkonora di desa Gamsungi bahwa mereka keluar dari Gamkonora karena telah melanggar adat mengenakan pakaian sangaji (baca: Wacana Pindahnya Gamsungi). Pakaian pada saat itu bukan sekadar penutup badan, tetapi juga sebagai penanda kelas sosial di mana Orang Gamsungi memiliki pakaian yang berbeda dari Sangaji karena mereka memiliki kedudukan yang lebih rendah. Terhadap tingginya kedudukan Sangaji ini Tjandrasasmita (2001:27) menggambarkan "... Sangaji di daerahnya masing-masing dan daerah kekuasaannya dita'ati rakyatnya, ditakuti dan dihormati seperti raja-raja." Sangaji juga memiliki kedudukan tertinggi, setara kaum bangsawan atau keluarga sultan (Putuhena 1983:323).

Sisi lain, Gamsungi menyerap bunyi dari Waioli karena, setelah terusir dari kampung asal, mereka merasa lebih dekat dengan Orang Waioli, demikian juga sebaliknya. Namun begitu, yang diserap juga tidak begitu banyak karena Orang Gamsungi juga masih ingin mempertahankan identitasnya (baca: keislaman) yang berbeda dari Waioli-Bataka, yang pada abad ke-16an masih animisme/dinamisme. Keislaman ini dipertahankan karena pada abad ke 16, ketika Zainal Abidin menjadi Sultan Ternate, agama Islam menjadi agama resmi kerajaan. Pada masa itu, pemeluk agama selain Islam diperlakukan secara berbeda. Putuhena (1983:328) menjelaskan bahwa penguasa memperlakukan penduduk beragama Islam sebagai warga negara kelas satu, sementara penduduk dengan agama lain sebagai warga negara kelas dua. Bagi Orang Gamsungi kedudukan sosial itu amat penting untuk dipertahankan, meskipun kelompoknya sendiri sudah terasing. Seiring dengan pemikiran Putuhena, Islam masih diperlukan oleh Orang Gamsungi karena melalui Islam mereka masih memperoleh kelas sosial yang tinggi.

Saat ini, Orang Gamkonora dari tiga desa lain menganggap dialek Gamsungi itu lebih 'kasar'. Meskipun begitu, alasan yang diungkapkan berbeda dari cerita masa lalu yaitu, karena Orang Gamsungi tinggal di dekat laut yang membuat mereka harus bersuara lebih keras ketika berbicara.

SIMPULAN

Uraian tersebut di atas memperlihatkan bahwa konstruksi bahasa dibentuk dari dua hal, yaitu (i) wacana tentang narasi, asal-usul Orang Gamkonora dan Waioli, narasi tentang pindahnya Orang Gamsungi, Talaga dan Tahafo dari Gamkonora, serta (ii) variasi bahasa. Kajian variasi bahasa memperlihatkan bahwa Orang Gamkonora yang tinggal di Desa Gamkonora, Desa Gamsungi, Talaga, dan Desa Tahafo itu mempunyai satu bahasa, yang secara umum dikenal sebagai bahasa Gamkonora. Hanya saja mereka yang tinggal di Desa Talaga dan Gamsungi lebih senang menyebut bahasa mereka sebagai bahasa *Motiloa* dan *Motiro'a* untuk Orang Gamsungi. Alasannya sederhana, yaitu Gamkonora adalah nama desa dan bukan nama bahasa. Akan tetapi, penelitian leksikostatistik memperlihatkan bahwa di Desa Gamsungi orang menggunakan dialek yang membedakan mereka dengan penutur bahasa Gamkonora yang lain. Dengan kata lain, bahasa Gamkonora mempunyai dialek di Desa Gamsungi. Akan halnya bahasa Waioli dan Gamkonora merupakan dua bahasa yang berbeda, meskipun dialek Gamsungi, yang merupakan bagian dari bahasa Gamkonora itu, sangat dekat dengan bahasa Waioli. Variasi bahasa seperti disebutkan itu, sangat berperan dalam mengkonstruksi identitas Orang Gamkonora, khususnya Orang Gamsungi, dan Orang Waioli, terutama bila dihubungkan dengan salah satu bentuk kebahasaan yang lain, seperti narasi tentang asal-usul Orang Gamkonora (dan Waioli) serta narasi pindahnya kelompok-kelompok Orang Gamkonora meninggalkan desa asal.

Narasi adalah salah satu bentuk bahasa karena dua hal. (i) Narasi itu ada karena ia dituturkan (atau dinarasikan) sebagaimana halnya bahasa. (ii) Narasi juga dapat berperan sebagai alat komunikasi sebagaimana juga halnya dengan bahasa. Ia dituturkan, ada pendengar yang mendengar tuturan itu, dan ada pesan atau *sense* (menurut paham Ricoeur) yang akan disampaikan pada pendengarnya. Pada bahasa, pendengar dapat menginterpretasikan *sense* menurut kondisi sosial dan kognisinya sehingga dapat terjadi dialog apabila pendengar menanggapi *sense* yang diterimanya dari penutur. Hal yang sama terjadi pada narasi apabila ia diperlakukan sebagai bahasa. Berdasar *sense* narasi yang diterima dan diinterpretasi secara beragam, timbullah apa yang disebut versi narasi itu. Seperti juga halnya *sense* bahasa yang diinterpretasi secara berbeda

oleh pendengarnya, pesan narasi juga diinterpretasikan secara berbeda oleh kelompok penuturnya. Hal itulah yang menyebabkan narasi asal-usul yang dituturkan oleh Orang Gamkonora di Desa asli berbeda dengan narasi yang dituturkan oleh Orang Gamkonora di Desa Gamsungi atau Talaga, atau narasi yang dituturkan oleh Orang Waioli. Demikian juga timbulnya versi tuturan tentang alasan pindahnya Orang Gamsungi dari desa asal. Narasi yang dituturkan oleh Orang Gamkonora yang tinggal di Desa Gamkonora, berbeda dengan narasi yang dituturkan oleh Orang Gamsungi sendiri.

Identitas dikonstruksi melalui berbagai versi tentang narasi asal-usul Orang Gamkonora dan narasi keluarnya Orang Gamsungi, Orang Talaga, dan Orang Tahafu dari desa asal mereka. Berbagai versi narasi tersebut pada gilirannya dapat menjadi persuasi ideologi dan mendapat nuansa sentimen. Wacana narasi bersama dengan variasi bahasa seperti tersebut di atas dipengaruhi oleh kekuasaan yang ada, dapat mengkonstruksi identitas. Stratifikasi berdasarkan kelas sosial membuat Orang Gamsungi pergi, seperti juga perginya Orang Talaga. Kekuasaan yang dapat dipakai mengkonstruksikan identitas selain kelas sosial adalah Islam yang sejak zaman kerajaan Ternate dikenal sebagai pemegang kekuasaan. Jadi, dari sudut Orang Gamsungi, ada ciri identitas yang membedakannya dengan *liyan* yaitu Islam yang dianut oleh semua Orang Gamkonora, dan membedakannya dengan Orang Waioli di satu sisi. Di sisi lain Orang Gamsungi terbedakan dari Orang Gamkonora yang lain karena faktor kekuasaan kelas sosial seperti tersebut di atas.

Hal itulah yang menyebabkan misalnya Orang Gamkonora di Desa Gamsungi merasa berbeda dengan Orang Gamkonora yang lain. Ciri identitas etnik ini, diperkuat dengan penelitian leksikostatistik yang mempertegas adanya *liyan* karena dialek yang berbeda. Dengan demikian, tampak jelas bahwa identitas etnik telah dikonstruksi oleh wacana narasi, asal usul, dan perpindahan berbagai kelompok dari desa asal, serta variasi bahasa.

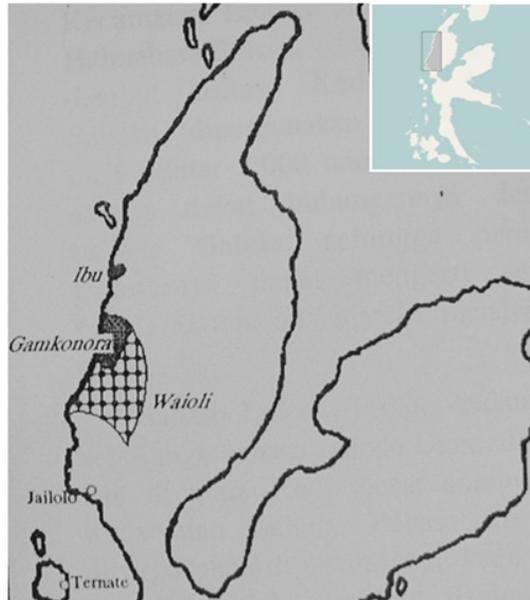
PUSTAKA ACUAN

- Atjo, Rusli Andi. 2008. *Orang Ternate dan Kebudayaanannya*. Jakarta: Cikoro Trira Suandar.
- Fought, Carmen. 2006. *Language and Ethnicity*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore: Cambridge University Press
- Grimes, Charles E. dan Barbara D. Grimes. 1984. "Languages of The North Moluccas: A Preliminary Lexicostatistic Classification". Dalam E.K.M. Masiambow (ed.). *Buletin Leknas: Maluku dan Irian Jaya*, Vol III:1. Jakarta: Lembaga Ekonomi dan Kemasyarakatan Nasional, LIPI.
- Hall, Stuart. 1997. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications Ltd.
- Imelda. 2010. "Gamkonora: Bahasa dan Dialek". Dalam Ninuk Kleden-Probonegoro, dkk. *Ekologi Bahasa di Wilayah Pesisir dan Pedalaman: Studi Awal Bahasa dan Kebudayaan Gamkonora*. Jakarta: LIPI Press.
- _____. 2011. "Bahasa Ibo Siapa yang Punya?". Dalam *Malut Post*. 21 Juni 2011.
- Keraf, Gorys. 1991. *Linguistik Banding Historis*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Kleden, Ignas. 2001. "Sentimen Daerah dan Kabinet Baru" dalam *Timur dan Barat di Indonesia; Perspektif Integrasi Baru. (Proceeding)*. Jakarta: The Go-East Institute
- Kramsch, Claire. 2000. *Language and Culture*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Lewis, M. Paul (ed.). 2009. *Ethnologue: Languages of the World*, Sixteenth edition. Dallas, Texas: SIL International. Online version: <http://www.ethnologue.com>.
- Lincoln, Bruce. 1989. *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual and Classification*. New York, Oxford: Oxford University Press
- Ricoeur, Paul. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (kata pengantar dalam bahasa Inggris oleh Klein, T.). Forth Worth: The Texas Christian University Press
- _____. 1982. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* (diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan pengantar oleh Thomas J.B.). Cambridge, London: Cambridge University Press.
- Skutnabb-Kangas, Tove. 2000. *Linguistic Genocide in Education: Worldwide Diversity and Human Rights?* New Jersey: Lawrance Erlbaum Associates.

- Steinhauer. 2000. “Bahasa Indonesia dan Bahasa Daerah di Indonesia”. Dalam Bambang Kaswanti Purwo (ed.). *Kajian Serba linguistik*. Jakarta: Universitas Katolik Atma Jaya dan PT BPK Gunung Mulia.
- Putuhena, M.Saleh A. 1983. “Struktur Pemerintahan Kesultanan Ternate dan Agama Islam.” Dalam E.K.M. Masiambow (ed.). *Buletin Leknas: Halmahera dan Raja Ampat sebagai Kesatuan Majemuk*, Vol II:2. Jakarta: Lembaga Ekonomi dan Kemasyarakatan Nasional, LIPI.
- Tjandrasmita, Uka. 2001. “Struktur Masyarakat Kota Pelabuhan Ternate (Abad ke-14 – Abad ke-17)”. Dalam Ade Kamaluddin, Restu Gunawan, dan Yusuf Mile (ed.). *Ternate: Bandar Jalur Sutra*. Jakarta: Penerbit Lintas, Yayasan Adikarya IKAPI Program, dan Pustaka III The Ford Foundation.
- Voorhoeve, C.L. 1983. “The Non-Austronesian and the Major Austronesian Subgroup”. Dalam E.K.M. Masinambow (ed.). *Halmahera dan Raja Ampat sebagai Kesatuan Majemuk*. Jakarta: Lembaga Ekonomi dan Kemasyarakatan Nasional-LIPI.
- Wardhaugh, Ronald. 2002. *An Introduction to Sociolinguistics, Fourth Edition*. Oxford: Blackwell Publisher Ltd.

Lampiran

Peta Lokasi Penutur Bahasa Gamkonora dan Waioli



Sumber: Diolah dari peta yang dibuat oleh Taber, dkk. (1996:6)

TRADISI LISAN DALAM PERGESERAN DAN PEMERTAHANAN BAHASA KUI DI ALOR, NUSA TENGGARA TIMUR

Katubi

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

ABSTRACT

Previous research on language shift and maintenance is commonly conducted by investigating language use from various domains. However, among the existing domain classifications, language use in the domain of tradition has never been taken into account. Meanwhile, most of existing languages in the world have no writing system so that their continuity depends on the form of spoken language and oral tradition. This paper examines the relationship between language shift/maintenance and oral tradition based on the result of field research about Kui language in Alor, East Nusa Tenggara. The field research indicates that there is a parallelism between language shift and stagnation of transmission of oral tradition. This means that the safeguarding of endangered languages as an intangible cultural heritage should involve the safeguarding of oral tradition. Likewise, the safeguarding of oral tradition should involve the safeguarding of language since language is the most significant vehicle to communicate and maintain the intangible cultural heritage and knowledge indigenous.

Keywords: language shift, language maintenance, oral tradition, intangible heritage, *lego-lego*

PENGANTAR

Menurut Crystal (2000: 4), di dunia ini terdapat kurang lebih enam ribu bahasa.¹ Sebagian besar bahasa-bahasa tersebut tidak memiliki sistem

¹Angka 6.000 yang digunakan oleh David Crystal sebenarnya merupakan angka rerata yang digunakan untuk mengacu pada sejumlah laporan yang tidak sama. Misalnya, *Atlas of the World's Languages* mendaftar ada 6.796 bahasa; dalam *Ethnologue* (1996) edisi ke-13 tercantum 6.703 bahasa. Ada sejumlah alasan adanya variasi perkiraan jumlah bahasa, yaitu perkiraan jumlah bahasa pada tahun-tahun 1970-an tidak berdasarkan pada survei sistematik, belum selesainya survei sistematik yang dilakukan sejak ditemukannya teknik pengumpulan informasi pada tahun 1980-an, dan masalah penamaan bahasa/dialek.

tulisan. Artinya, transmisi kebahasaan berlangsung dalam kelisanan. Sayangnya, keberagaman bahasa yang begitu luar biasa itu kini dalam situasi yang tidak menggembirakan. *Foundation for Endangered Languages* (Crystal 2000: 19) menyatakan bahwa

The majority of the world's languages are vulnerable not just to decline but to extinction.

Over half the world's languages are moribund, i.e. not effectively being passed on to the next generation.

Lebih lanjut, Crystal menegaskan bahwa sekitar 50% bahasa-bahasa di dunia ini akan punah dalam 100 tahun. Hal itu berarti bahwa sekurang-kurangnya akan ada satu bahasa yang punah dalam setiap dua minggu. Hal yang sama juga dikemukakan dalam “Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage”, yaitu lebih dari 50 persen bahasa-bahasa yang ada di dunia yang diperkirakan berjumlah 6.800 bahasa secara serius terancam punah. Hanya beberapa ratus saja yang benar-benar tidak terancam punah. Fakta menunjukkan bahwa 96% bahasa-bahasa di dunia ini hanya diujarkan oleh 4% penduduk dunia. Bahasa dinyatakan terancam punah ketika penutur yang menggunakan dalam ranah komunikatif semakin sedikit dan terus semakin sedikit sampai akhirnya berhenti ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Menghadapi kondisi seperti itu, dalam *International Linguistics Congress* di Quebec pada 1992 para linguis mengemukakan pernyataan bersama sebagai berikut.

*As the disappearance of any one language constitutes an irretrievable loss to mankind, it is for UNESCO a task of great urgency to respond to this situation by promoting and, if possible, sponsoring programs of linguistic organizations for the description in the form of grammars, dictionaries and texts, including the **recording of oral literatures**, of hitherto unstudied or inadequately documented endangered and dying languages.*

Pernyataan bersama itu menunjukkan bahwa para linguis turut memperhatikan pentingnya sastra (tradisi) lisan pada bahasa-bahasa yang terancam punah dengan cara mendokumentasikannya, baik dalam bentuk rekaman audio maupun audio visual.

Mengapa pernyataan bersama para linguis dalam *International Linguistics Congress* di Quebec pada 1992 itu menekankan pentingnya pendokumentasian sastra lisan sebagai bagian dari tradisi lisan? Alasannya ialah pada kelompok masyarakat yang tidak memiliki sistem tulisan, sastra lisan berkembang sangat baik. Bentuk-bentuk ujaran yang mencerminkan budaya mereka dipertahankan secara turun-temurun dan diingat oleh orang-orang biasa dan oleh orang-orang yang secara resmi atau tidak resmi di dalam kebudayaan tersebut diakui sebagai orang yang mampu melestarikan, meneruskan, dan menciptakan pemakaian artistik demikian dalam bahasa tersebut. Hal ini berarti melibatkan memori kolektif dalam transmisinya.

Paparan di atas mengisyaratkan pentingnya menghubungkan pergeseran dan pemertahanan bahasa yang hampir punah atau terancam punah dengan aspek tradisi lisan. Tulisan ini membahas dua aspek tersebut dengan kasus bahasa Kui, yang dituturkan oleh orang Kui atau orang Masin di Alor, Nusa Tenggara Timur. Namun, sebelumnya akan dipaparkan terlebih dahulu pentingnya bahasa lisan dalam kajian bahasa dan juga terkesampingkannya aspek tradisi lisan dalam kajian pergeseran dan pemertahanan bahasa.

PENTINGNYA "BAHASA LISAN" DALAM KAJIAN BAHASA

Selama beberapa dekade lalu, para akademisi, baik dari bidang linguistik, antropologi, sosiologi, maupun psikologi menyadari ciri lisan bahasa dan implikasinya tentang kontras antara kelisanan dan keberaksaraan. Ferdinand de Saussure—peletak dasar linguistik modern—memberikan perhatian utama pada bahasa lisan, yang menggerakkan semua bentuk komunikasi verbal. Dia berpendapat bahwa tulisan sebagai jenis pelengkap bahasa lisan bukan sebagai *transformer* verbalisasi.

Linguis kontemporer berpendapat bahwa bahasa lisan adalah materi utama dalam kajian linguistik. Menurut Lyons (1968: 39-42), asas prioritas bahasa lisan mengatasi bahasa tulis dalam kajian linguistik memiliki dua alasan. *Pertama*, wicara (bahasa lisan) lebih tua dan lebih luas tersebar daripada tulisan. Kita tidak mengenal sistem tulisan yang sejarahnya sudah lebih dari 6.000 - 7.000 tahun. Sebaliknya, tidak ada kelompok orang yang dikenal ada atau pernah ada tanpa kemampuan berbicara dan beratus-ratus bahasa tidak pernah dikaitkan dengan

sistem tulisan sampai dicatat oleh para misionaris atau linguis pada zaman sekarang. Karena itu, masuk akal mengandaikan bahwa wicara sudah ada sejak permulaan adanya masyarakat manusia.

Kedua, segala sistem tulisan adalah berdasarkan satuan-satuan bahasa lisan, yakni bunyi, suku kata, dan kata. Kemudian, semua sistem tulisan yang umum dipakai mengambil salah satu dari satuan-satuan itu sebagai dasar, yaitu sistem alfabetis berdasar bunyi, sistem silabis berdasar suku kata, dan ideografis berdasar kata. Apabila benar bahwa ketiga lapisan itu ada sebelumnya pada bahasa lisan, cukup mudah menerangkan sumber setiap sistem tulisan utama dari lapisan bahasa lisan. Namun, tidak ada sistem tulisan yang mampu menggambarkan segala variasi distingtif, misalnya pada tinggi nada dan tekanan, yang ada dalam wicara (bahasa lisan) sehingga bahasa tulis tidak dapat dipandang hanya sebagai pemindahan bahasa lisan ke sarana yang lain.

Persoalannya ialah, seperti dikemukakan de Saussure (1973), bahasa lisan dan aksara merupakan dua sistem tanda yang berbeda; satu-satunya kesahihan tulisan adalah untuk mengungkapkan *langue*. Akan tetapi, kata *tertulis* berbaur sedemikian eratnya dengan kata *lisan* yang dilambangkannya sehingga kata tertulis menjadi ”peran utama gadungan.” Karena itu, orang sampai memberi arti pada pengungkapan lambang bunyi yang sama pentingnya dengan tanda itu sendiri. Ini sama dengan (seandainya) untuk mengenal seseorang, lebih baik memandangi potretnya daripada wajahnya.

Aksara menjadi memiliki *prestige* karena ilusi tersebut. De Saussure (1973: 94) menjelaskan empat argumen terjadinya *prestige* bahasa tulis dibanding lisan. *Pertama*, gambar grafis kata-kata tampil secara mencolok di hadapan kita sebagai objek yang permanen dan kokoh, lebih tepat daripada bunyi untuk membentuk satuan bahasa dalam kurun waktu. Hubungan itu hampir menjadi dangkal dan hampir menciptakan suatu satuan rekaan murni; jauh lebih mudah untuk memahami bahwa hubungan alami, satu-satunya yang benar, adalah hubungan bunyi. *Kedua*, pada diri sebagian besar orang, kesan visual lebih jelas dan lebih langgeng daripada kesan akustis sehingga mereka lebih mempercayai yang pertama. Gambar grafis akhirnya lebih menonjol daripada kesan bunyi. *Ketiga*, bahasa tulis lebih meningkatkan lagi pentingnya aksara, suatu hal yang sebenarnya tidak pantas. Bahasa sastra memiliki kamus dan tata bahasa. Berdasar buku dan melalui bukulah orang mengajar di

sekolah. Bahasa muncul sebagai sesuatu yang diatur oleh suatu kode, sedangkan kode itu sendiri adalah aturan tertulis yang tunduk pada suatu penggunaan yang ketat, yaitu ortografi. Itulah yang membuat aksara begitu penting. Akhirnya, orang lupa bahwa orang belajar bicara sebelum belajar menulis dan hubungan alaminya dibalik sedemikian rupa. *Keempat*, apabila terjadi ketidaksesuaian antara *langue* dan ortografi, perdebatan terlalu sulit ditengahi. Tetapi, karena linguist tidak memiliki suara dalam perdebatan tersebut, bentuk tertulis selalu berada di atas angin karena penyelesaian apa pun yang dituntut darinya lebih mudah. Aksara merampas suatu kepentingan yang sebenarnya bukan haknya.

Kajian tradisi lisan memiliki signifikansi dalam kajian linguistik, terutama dalam penelitian lapangan pada bahasa-bahasa yang tidak memiliki sistem tulisan dan sama sekali tidak tersedia naskah-naskah tertulis dan tidak pernah dipelajari sebelumnya. Robins (1989: 490) menyatakan bahwa dalam penelitian lapangan, seorang peneliti bidang linguistik antropologi mau tidak mau harus berurusan dengan segala aspek bahasa di antaranya adalah teks-teks lisan,² yaitu rangkaian ujaran yang bukan merupakan respons terhadap pancingan langsung dari peneliti. Banyak teks lisan, dalam bentuk apa pun, mengungkapkan sebagian dari kebudayaan dan tradisi para penuturnya. Cerita tradisional, lagu-lagu tradisi, mitos, sejarah kelompok, ujaran-ujaran dalam upacara tradisional dan keagamaan merupakan beberapa contoh dari materi yang secara unik dapat dikumpulkan dan dianalisis oleh linguist. Signifikansi teks lisan tersebut dapat jauh melampaui batas-batas linguistik itu sendiri (Robins 1989: 493). Pernyataan itu dapat diartikan bahwa analisis teks lisan itu di samping dapat digunakan untuk mendeskripsikan sistem bahasa, juga dapat digunakan untuk memahami kebudayaan mereka melalui kajian yang bukan sekadar dari perspektif mikrolinguistik, tetapi juga makrolinguistik.

² E.K.M. Masinambow (2004: 22) menyatakan bahwa pengertian teks (*text*) dan wacana (*discourse*) tidak seragam, tetapi mempunyai berbagai makna bergantung pada definisi yang dijadikan pegangan. Penerapan pengertian teks dalam teori kebudayaan mendefinisikan teks dalam artinya yang luas, yaitu bahwa penampilan teks tidak terbatas pada tulisan, tetapi termasuk pula pola perilaku dan tindakan nonverbal. Atas dasar definisi ini, Noth (1990: 331 - 332) menyatakan bahwa teks mengungkapkan "pesan-pesan budaya" (*cultural message*) yang berbeda dengan definisi yang beranggapan bahwa teks mengungkapkan pesan-pesan verbal (*verbal message*). Menurut definisi terakhir tersebut, terdapat berbagai pandangan sebagai berikut. Ada yang beranggapan bahwa teks dan wacana merupakan dua sinonim; dalam hal ini teks maupun wacana dapat mengacu pada ungkapan-ungkapan tertulis maupun lisan. Ada pula yang beranggapan bahwa teks adalah yang tertulis, sedangkan wacana adalah yang lisan; teks adalah struktur abstrak yang terwujud ke dalam wacana sebagai tuturan nyata.

Paparan di atas sesuai dengan pendapat Ong (1982: 6 -7) yang menyatakan bahwa bahasa adalah fenomena lisan. Di mana pun manusia berada mereka memiliki bahasa dan tiap bahasa yang ada pada dasarnya diucapkan dan didengar, dalam dunia bunyi. Lebih lanjut, Ong menyatakan bahwa bahasa pada hakikatnya bersifat lisan (*oral*); begitu lisan sehingga seakan-akan aksara tidak diperlukan. Buktinya, di antara puluhan ribu bahasa yang pernah digunakan di dunia, hanya sekitar 106 yang memiliki sistem tulisan yang menghasilkan kepustakaan. Sementara itu, sebagian besar tidak mengenal tulisan. Selanjutnya, di antara kurang lebih 3.000 bahasa yang kini hidup hanya kira-kira 78 yang memiliki kesusasteraan tertulis. Karena itu, kelisanan dasar dari bahasa bersifat permanen.

Namun, haruslah dipahami bahwa bahasa lisan dan tradisi lisan --yang menjadi salah satu bahasan dalam artikel ini--meskipun sama-sama menggunakan kata *lisan* dalam frasa *bahasa lisan* dan *tradisi lisan*, keduanya bukanlah hal yang sama. Memang betul dasar dari tradisi lisan adalah komunikasi lisan yang berbasis bahasa lisan. Namun, menurut Hoed (2008: 185), ada dua hal yang membedakan keduanya. *Pertama*, tradisi lisan tidak sepenuhnya sama dengan bahasa lisan. Tradisi lisan lebih luas dari bahasa dalam komunikasi lisan seperti dikenal dalam linguistik. Namun, ditinjau dari segi linguistik, pengertian "dikatakan dan didengar" adalah dasar dari tradisi lisan. *Kedua*, penelitian tentang tradisi lisan dilakukan atas komunikasi lisan, tetapi dalam perekamannya dapat tertulis atau lisan (alat perekam elektronik). Data tertulis juga kita peroleh dari naskah lama yang tadinya merupakan rekaman komunikasi lisan. *Ketiga*, teks tradisi lisan dapat mempunyai latar belakang yang serupa dengan teks tertulis.

Menurut Finnegan (1997: 7), frasa "tradisi lisan" menyembunyikan ketaksamaan yang sama dengan istilah *tradisi* dengan tambahan yang lebih spesifik "lisan." Tambahan kata *lisan* seringkali mengimplikasikan bahwa tradisi lisan ditafsirkan memiliki beberapa cara, yakni (i) verbal atau (ii) tidak ditulis, (iii) milik masyarakat, biasanya dengan konotasi tidak berpendidikan, tidak elite, dan/atau (iv) mendasar dan bernilai, seringkali ditransmisikan lintas generasi. Tentu saja konotasi itu belum tentu benar adanya karena tradisi lisan tidak terbatas pada kelompok yang tidak berpendidikan.

Berdasar paparan di atas, dapat dinyatakan bahwa meskipun secara konseptual bahasa lisan tidak sama dengan tradisi lisan, dalam kajian bahasa yang tidak memiliki sistem tulisan, tradisi lisan tidak bisa dikesampingkan berdasar dua alasan. *Pertama*, tradisi lisan dapat menjadi sumber data untuk kajian kebahasaan dan kebudayaan. *Kedua*, tradisi lisan dapat digunakan sebagai wahana revitalisasi bahasa, terutama pada bahasa-bahasa yang terancam punah dan tidak memiliki sistem tulisan.

PERGESERAN DAN PEMERTAHANAN BAHASA DENGAN TRADISI LISAN: KAJIAN TERDAHULU

Dalam situasi adanya interaksi dan terjadinya kedwibahasaan, pergeseran dan pemertahanan bahasa itu terlihat wujudnya pada kenyataan bahwa suatu bahasa masih dipakai dan dipilih dalam situasi-situasi tertentu. Salah satu cara untuk menguji pilihan bahasa diperlukan teori ranah (*domain*) penggunaan bahasa yang dikemukakan Fishman (1964).

Dalam banyak penelitian, analisis ranah dikaitkan dengan konsep tentang ragam prestise tinggi (T) dan rendah (R). Dalam analisis ranah, terdapat penggolongan ranah yang masuk ke kategori T dan R. Misalnya, ranah keluarga, kekariban, dan ketetanggaan tergolong ranah R, sedangkan ranah pendidikan, pemerintahan, dan pekerjaan tergolong ranah T. Ranah transaksi dapat masuk dalam ranah T atau R.

Pemahaman tentang pilihan bahasa dalam ranah yang terkait dengan konsep T-R tersebut penting dalam kajian pemertahanan bahasa karena dengan begitu pemertahanan dan “kebocoran” yang menyebabkan pergeseran bahasa dapat dilihat. Dalam kebanyakan guyub minoritas yang berinteraksi dengan guyub mayoritas, ranah R itu mengacu kepada bahasa milik minoritas dan ranah T terkait dengan bahasa mayoritas. Sepanjang ranah R yang bersuasana akrab itu masih memakai bahasa minoritas (R), orang dapat mengatakan bahwa guyub itu masih mampu mempertahankan bahasanya. Manakala ranah-ranah itu mulai “bocor”, dan bahasa mayoritas merembes masuk, menggantikan fungsi bahasa minoritas, mulailah terjadi pergeseran bahasa dan kalau semua ranah sudah memakai bahasa mayoritas, sementara bahasa minoritas tidak mampu menembus ranah-ranah yang semula memakai bahasa T, bahasa minoritas akan punah.

Pergeseran itu dapat dilihat dengan mengaitkan konsep ranah dalam konteks pemertahanan dan pergeseran bahasa dengan gagasan Fishman (1968) tentang “konfigurasi dominansi” yang diadopsi dari gagasan Weinreich. Konfigurasi itu merupakan cara untuk menunjukkan arah perubahan penggunaan bahasa dari waktu ke waktu dan dapat dipakai untuk memperkirakan apakah suatu bahasa (minoritas) itu berada dalam status masih bertahan atau bergeser (atau tergeser). Konfigurasi ini harus disajikan dalam bentuk tabel yang dapat menggambarkan (i) rangkuman data tentang penggunaan bahasa dalam guyub dwibahasa (atau aneka bahasa) oleh sekelompok orang dari dua “titik” waktu yang berbeda dan (ii) suatu rangkuman tentang hubungan peran, misalnya antara orang tua-anak, guru-murid, yang dikaitkan dengan bahasa dan situasi penggunaan bahasa itu. Dalam paparannya Fishman memberikan contoh tabelkon figurasi pemertahanan dan pergeseran bahasa Yid (Yidish) dan Inggris. Berdasarkan tabel itu, dapat dilihat bahwa antara tahun 1940 dan 1970 bahasa Inggris dipakai lebih banyak daripada bahasa Yid oleh dwibahasawan Yid-Inggris di Amerika Serikat sehingga penggunaan bahasa Yid menurun. Pada tahun 1940 bahasa Yid dipakai dalam ranah keluarga dan bahasa Inggris pada ranah kerja. Status ini berlanjut hingga tahun 1970. Dalam ranah ketetanggaan, yang mencakupi hubungan peran antarteman dan kenalan, bahasa yid masih dipakai pada tahun 1940. Akan tetapi, pada tahun 1970 dalam ranah itu sudah dipakai bahasa Inggris.

Model tabel konfigurasi ini kemudian dikembangkan oleh Gal (1979) dan Fasold (1984). Menurut Fasold, pilihan bahasa sebagai “konkomitmen” konsep keanggotaan kelompok dari seseorang akan tampak jelas pada model yang semula diperkenalkan oleh Fishman dan dikembangkan Gal. Gal menemukan pola pilihan bahasa yang teratur kalau pola pilihan individual ditempatkan ke dalam apa yang disebut tabel “skala implikasional”. Skala itu berbentuk tabel yang mempertemukan deret penutur (dengan usianya) dengan kolom interlocutor (petutur). Dalam tabel itu tampak rentangan skala yang menggambarkan ujung paling kiri adalah penggunaan bahasa Hungaria (R) dan ujung paling kanan adalah penggunaan bahasa Jerman (T). Penggunaan bahasa Jerman oleh seorang penutur dengan seorang interlocutor, yang tergambar pada suatu titik semu deret dan kolom di bagian tengah tabel, mengimplikasikan atau memprediksi bahwa bahasa Jerman akan dipakai dengan semua interlocutor yang tersebut pada sebelah kanan titik itu sampai tepi atau

ujung skala. Sebaliknya, jika bahasa Hungaria dipakai terhadap seorang interlocutor, bahasa itu akan dipakai terhadap semua interlocutor yang tersebut di sebelah kiri titik terus ke arah kiri dari skala itu. Penggunaan bahasa Jerman dan Hungaria terhadap seorang interlocutor akan tampak di antara penggunaan salah satu dari kedua bahasa itu. Karena penutur yang terdaftar dalam tabel diberi identitas umur, segera tampak misalnya bahwa terhadap orang-orang yang lebih tua anak-anak muda menggunakan bahasa Hungaria, sedangkan terhadap teman-teman sebaya mereka memakai bahasa Jerman. Dengan tabelnya yang menggambarkan pilihan bahasa itu, terlihat sekuensi perluasan bahasa Jerman ke situasi-situasi lain yang sebelumnya memakai bahasa Hungaria dan yang oleh individu-individu konservatif dipakai bahasa Hungaria, sekaligus menggambarkan tergesernya bahasa Hungaria (L).

Dengan cara yang sama, Fasold menganalisis pemakaian bahasa pada suatu tempat dengan tiga bahasa, yaitu Tiwa (bahasa asli; R), Spanyol (B2 lama), dan Inggris (B2 baru). Bahasan Fasold sampai pemertahanan bahasa Tiwa. Dengan cara ini Fasold menyimpulkan bahwa bahasa Tiwa dipertahankan pada masa lampau, sedangkan bahasa berprestise tinggi telah bergeser dari Spanyol ke bahasa Inggris. Ada sedikit petunjuk bahwa pergeseran dari bahasa Tiwa ke bahasa Inggris sudah mulai terjadi, tetapi ada juga petunjuk lain bahwa pergeseran itu tidak sedang terjadi, bahkan ada “**arus balik**”, yaitu dari ada sejumlah dwibahasawan Tiwa-Inggris yang menghendaki agar anak-anak mereka mampu berbahasa Tiwa.

Untuk melihat pergeseran dan pemertahanan bahasa seperti dikemukakan di atas, sejumlah tulisan menunjukkan bahwa tradisi lisan dinafikan keberadaannya dalam ranah pemilihan dan penggunaan bahasa. Artinya, tradisi lisan tidak dimasukkan dalam kajian pergeseran dan pemertahanan bahasa. Padahal, pemertahanan tradisi lisan, pengetahuan lokal, dan bahasa berjalan beriringan. Bahasa merupakan wahana paling signifikan untuk mengomunikasikan dan mempertahankan warisan takbenda (*intangible heritage*) dan pengetahuan lokal. Berdasar hasil penelitian di Afrika Timur yang dilakukan Mhando (2008: 39), ditemukan bahwa ada kaitan erat antara perlindungan atau pemertahanan tradisi lisan dan bahasa-bahasa lokal. Alasannya, hilangnya bahasa berarti hilangnya ciri kebahasaan yang unik, yang hasil akhirnya ialah menurunkan, bahkan menghilangkan tradisi lisan.

Hal itu berakhir dengan hilangnya pengetahuan lokal. Bahasa tidak hanya menyampaikan pengalaman historis suatu kelompok, tetapi juga mengodifikasi, menjaga, dan mengungkapkan isi pengetahuan yang berbeda. Inilah pentingnya untuk merevitalisasi dan menjaga bahasa-bahasa lokal, yang salah satunya melalui pendokumentasian tradisi lisan, misalnya cerita rakyat, nyanyian, ritual, kehidupan sehari-hari. Pendokumentasian tradisi lisan dapat membantu mempertahankan pengetahuan kebudayaan yang terdapat di dalam cerita tradisional dan berbagai nyanyian.

PERGESERAN BAHASA KUI: SEBUAH CONTOH KASUS

Bahasa Kui dituturkan oleh komunitas bahasa Kui di Alor Nusa Tenggara. Berkaitan dengan jumlah penutur, tidak ada data yang sama antara satu tulisan dengan tulisan yang lain. Menurut SIL Internasional (2009), penutur bahasa Kui berjumlah 4.242 orang. Shiohara (2010: 179) menyatakan jumlah penutur bahasa Kui kira-kira 4.000 orang. Sementara itu, hasil pemetaan keluarga yang dilakukan oleh Thung Julan (2011) menunjukkan bahwa jumlah penutur bahasa Kui dapat dinyatakan sebagai berikut. Penutur bahasa Kui di Lerabaing: 20 rumah atau 119 orang, penutur di Buraga: 78 rumah atau 315 orang, penutur di Moru: 87 rumah atau 399 orang. Dengan demikian, jumlah anggota komunitas bahasa Kui kurang lebih ada 733 orang yang tersebar di tiga kampung.

Untuk mengetahui terjadinya pergeseran bahasa pada komunitas bahasa Kui, dilakukanlah analisis pilihan bahasa pada orang Kui yang tersebar di tiga kampung tersebut, yaitu di kampung Lerabaing (Desa Wakafsir), Buraga, dan di Moru. Analisis ini dilakukan secara kualitatif berdasar data hasil *Focus Group Discussion* (FGD).

Pilihan Bahasa Orang Kui di Wakafsir

Wakafsir merupakan kampung pertama orang Kui. Di kampung inilah jejak-jejak peninggalan leluhur orang Kui tersimpan, di antaranya ialah serpihan perahu yang diyakini adalah perahu Marikawal, yakni perahu yang digunakan oleh Karkil dan Malaikil dari Ende-Flores dan mendarat di Tanjung Sibra-Wakafsir; sebuah masjid yang diperkirakan didirikan pada tahun 1600-an, dan bekas rumah raja Kui.

Kini di kampung ini tinggal ada 20 rumah (119 orang) dan 5 rumah yang masuk kategori kawin campur. Sebagian besar orang Kui sudah meninggalkan kampung ini menyebar ke Buraga dan Moru.

Untuk mencapai kampung ini diperlukan upaya yang tidak mudah. Perlu waktu 3—5 jam berjalan kaki dari Buraga atau sekitar 1 ½ jam jika menggunakan perahu kecil dari Buraga. Kampung ini pun dapat dicapai dengan menggunakan *speedboat* dari Kalabahi, ibukota Kabupaten Alor, dengan waktu tempuh sekitar dua jam. Namun, biaya sewa *speedboat* sangat mahal, yakni tiga juta rupiah lebih untuk sekali sewa.

Kondisi seperti itu membuat kampung Lerabaing menjadi kampung yang sulit untuk dijangkau, baik oleh masyarakat sekitar, maupun oleh berbagai fasilitas pembangunan, seperti listrik dan berbagai media massa, baik media massa cetak maupun elektronik. Tidak ada listrik di sini. Kalau pun ada listrik, hal itu karena ada mesin diesel kecil yang biasa digunakan dalam acara tertentu.

Semua orang yang tinggal di Wakafsir ini adalah orang Kui. Mereka sama sekali tidak bercampur dengan komunitas bahasa lain di kampung ini. Namun, berdasar hasil FGD, diketahui bahwa secara umum telah terjadi perbedaan pilihan bahasa di kalangan anak-anak umur belasan tahun dengan kalangan 20 tahunan ke atas. Anak-anak umur belasan tahun ke bawah memilih untuk menggunakan bahasa Melayu Alor, baik dalam percakapan di rumah maupun dengan tetangganya. Hal itu berbeda dengan kalangan kelompok umur di atas dua puluhan, yang masih memilih untuk menggunakan bahasa Kui. Artinya, anak-anak orang Kui yang berada di kampung Lerabaing ini sudah tidak lagi dapat menggunakan bahasa Kui dan memilih menggunakan bahasa Melayu Alor meskipun dalam percakapan di ranah rumah tangga dan juga ketetangaan. Pada ranah lain, seperti pendidikan tentu saja mereka memilih menggunakan bahasa Melayu Alor dan bukan bahasa Kui.

Kondisi itu menimbulkan pertanyaan: mengapa anak-anak lebih memilih menggunakan bahasa Melayu Alor atau bahasa Indonesia dalam percakapan sehari-hari di rumah? Padahal, lingkungan tempat tinggal mereka betul-betul hanya dihuni oleh orang Kui. Tidak ada komunitas bahasa lain yang tinggal di kampung ini. Orang-orang yang terlibat dalam FGD menyatakan bahwa itu semata-mata karena kealfaan

para orang tua yang tidak mau ”mengajarkan” bahasa Kui kepada anak-anaknya.

Pilihan Bahasa Orang Kui di Buraga dan Bombaru

Buraga dan Bombaru merupakan tempat persebaran kedua orang Kui. Di wilayah ini ada 78 rumah orang Kui (315 orang). Kehidupan mereka pada umumnya bergantung pada hasil tangkapan ikan sehingga sebagian besar di antara mereka menjadi nelayan. Seperti halnya di kampung Lerabaing, di Buraga dan Bombaru ini pun tidak ada akses penerangan listrik dan juga media massa elektronik. Baik di Lerabaing maupun di Buraga dan Bombaru tidak ada sinyal telepon seluler sehingga orang Kui di kedua wilayah tersebut tidak dapat menikmati akses komunikasi melalui saluran telepon. Perbedaannya ialah Buraga dan Bombaru dapat dicapai melalui jalan darat dari Moru (ibu kota Kecamatan Alor Barat Daya), sedangkan kampung Lerabaing tidak bisa dicapai melalui jalan darat.

Tidak seperti di kampung Lerabaing yang komunitasnya relatif homogen, di Buraga orang Kui harus hidup berdampingan dengan beberapa kelompok etnis lain, yaitu orang Abui dan Kelon. Oleh karena itu, kontak bahasa sangat mungkin terjadi pada orang Kui di wilayah ini karena percampuran tempat tinggal mereka dengan berbagai kelompok etnis lain tersebut.

Berdasar hasil FGD diketahui bahwa pengetahuan dan keterampilan berbahasa Kui oleh orang Kui pada kelompok umur 40 tahun dan belasan sampai dua puluh tahunan dianggap tidak sebaik orang tua mereka. Dalam penilaian mereka, anak-anak 1-12 tahun sekarang ini sudah tidak bisa lagi berbahasa Kui, baik di rumah maupun ketika berkomunikasi dengan tetangganya. Mereka menyadari bahwa kondisi tidak bisanya anak-anak berbahasa Kui disebabkan oleh mereka sendiri sebagai orang tua yang tidak mentranmisikan bahasa Kui kepada anak-anak mereka. Mereka tidak pernah menggunakan bahasa Kui di rumah dengan anak-anak mereka ketika berkomunikasi keseharian. Tujuan mereka ialah memudahkan anak-anak menguasai bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia karena kedua bahasa itulah yang digunakan dalam komunikasi lebih luas.

Anak-anak Kui di Buraga dan Bombaru lebih menyukai menggunakan bahasa Melayu Alor daripada menggunakan bahasa Kui ketika berinteraksi dengan anak-anak lain di lingkungan mereka. Alasannya, anak-anak itu bergaul tidak hanya dengan anak-anak Kui, tetapi juga dari berbagai kelompok etnis lain.

Meskipun demikian, para orang tua itu menyadari bahwa meskipun anak-anak mereka dalam keseharian menggunakan bahasa Melayu Alor ketika bergaul dengan teman-temannya, sebenarnya anak-anak itu dapat diajari menggunakan bahasa Kui di rumah. Persoalannya ialah, para orang tua itu "lupa" mengajarkan bahasa Kui dalam tindak komunikasi di rumah tangga.

Mereka menganggap buruk pada orang Kui yang sebenarnya bisa berbahasa Kui, tetapi tidak mau menggunakannya dengan sesama orang Kui. Hal itu dianggapnya sebagai sebuah kesombongan. Namun, mereka tidak menganggap jelek orang yang memiliki kemampuan berbahasa lebih dari satu bahasa karena hal itu memperluas jangkauan komunikasi dengan berbagai kelompok lain. Orang-orang yang berusia di atas 50 tahun ke atas pada umumnya mampu menggunakan bahasa Melayu Alor dan dua bahasa kelompok etnis lain. Sementara itu, orang yang berusia 25-50 tahun hanya mampu menguasai bahasa Kui dan bahasa Melayu Alor.

Jika orang Kui hanya bisa berbahasa Kui saja itu dianggapnya juga tidak bagus karena mempersempit pergaulan. Padahal, gerak kehidupan mereka juga bergantung pada orang-orang dari berbagai kelompok etnis lain. Karena itu, mereka juga mendorong anak-anaknya untuk belajar bahasa lain. Persoalannya ialah, mereka lupa mengajarkan bahasanya sendiri kepada anak-anaknya. Bahkan, dalam kehidupan sehari-hari pun mereka mengaku lebih banyak memakai bahasa Melayu Alor karena bahasa itulah yang menjadi basantara antarberbagai kelompok, baik ketika berinteraksi dengan tetangga maupun ketika berinteraksi di pasar.

Mereka menganggap bahwa bahasa Kui, bahasa Melayu Alor, dan bahasa Indonesia sama pentingnya karena ranah penggunaannya yang berbeda. Jika orang Kui hanya bisa berbahasa Kui saja dianggapnya tidak baik karena tidak akan mampu mengembangkan diri. Jika orang Kui hanya bisa berbahasa Melayu Alor saja juga dianggap kurang

baik karena tidak akan bisa mengikuti acara peristiwa adat yang harus menggunakan bahasa Kui. Sementara itu, bahasa Indonesia harus dikuasai karena bahasa Indonesia sebagai bahasa pengantar di sekolah dan di berbagai kegiatan resmi.

Mereka berharap bahasa Kui dipakai dalam interaksi keseharian dengan sesama orang Kui dan juga dalam acara peristiwa adat. Dalam acara peristiwa adat pasti digunakan bahasa Kui. Itu menjadi masalah jika orang-orang yang seharusnya duduk di kursi (adat) ternyata tidak menguasai bahasa Kui. Jika hal itu terjadi, biasanya orang yang memiliki hak itu mendelegasikan kepada orang lain yang menguasai bahasa Kui karena orang-orang yang duduk di kursi (adat) harus berembug berbagai hal dalam bahasa Kui. Jika salah satu orang yang berhak duduk tadi tidak menguasai bahasa Kui, tentu hal itu menimbulkan masalah karena dia tidak akan mampu berpartisipasi dalam acara adat tersebut. Artinya, tidak ada yang bisa mereka perbuat dalam acara adat itu. Karena itu, mau tidak mau jatah kursi itu harus diberikan kepada orang yang bisa berbahasa Kui.

Berkaitan dengan semakin sedikitnya jumlah orang Kui di Buraga dan Bombaru yang bisa berbahasa Kui, mereka sebenarnya juga merasa khawatir dengan kondisi itu. Mereka sangat menyadari bahwa jika kondisi itu terus-menerus terjadi dalam tiap generasi, bahasa Kui akan punah.

Karena kesadaran itulah, mereka mulai berpikir hendak membuat gerakan untuk mengajak berbicara anak-anaknya di rumah dengan bahasa Kui. Setidaknya dengan cara itu anak-anak mereka akan menguasai bahasa Kui meski terbatas untuk interaksi keseharian. Tujuannya jelas agar bahasa Kui tetap digunakan oleh generasi berikutnya. Mereka juga berharap bahwa bahasa Kui diajarkan di sekolah Madrasah Ibtidaiyah (MI) karena siswa-siswa di MI itu semuanya adalah anak-anak Kui.

Pilihan Bahasa Orang Kui di Moru

Persebaran terakhir orang Kui adalah di Moru, yang sekarang menjadi ibukota Kecamatan Alor Barat Daya (disingkat ABAD). Di pesisir pantai Moru inilah sebagian besar orang Kui bermukim. Di sini orang Kui dapat menikmati fasilitas listrik dan jaringan telekomunikasi, baik yang menggunakan jaringan kabel maupun telepon seluler.

Berbagai kelompok etnis hidup berdampingan di Moru, di antaranya ialah orang Kelon, Abui, Hamap, dan Kui dengan bahasa yang berbeda-beda. Karena itu, mustahil bagi mereka untuk hanya menguasai satu bahasa saja, yakni bahasa etniknya. Komunikasi di antara mereka dilakukan dengan menggunakan basantara (*lingua franca*), yaitu bahasa Melayu Alor.

Pada umumnya orang-orang tua di Moru menyatakan bahwa anak-anak Kui umur belasan tahun di Moru sudah tidak bisa lagi menggunakan bahasa Kui, baik ketika berinteraksi di rumah dengan sesama anggota keluarga maupun ketika berinteraksi dengan teman-temannya di lingkungan rumah tinggal mereka. Salah satu penyebabnya, menurut mereka, adalah lingkungan tempat tinggal mereka yang benar-benar bersifat heterogen, baik dalam bahasa maupun kelompok etnis. Orang Kui hidup di antara orang Abui, Klon, dan Hamap. Mustahil sekali mereka mampu membatasi pergaulan anak-anak mereka hanya pada orang Kui. Karena kepraktisannya, anak-anak Kui di rumah dan di lingkungan ketetangaan memilih menggunakan bahasa Kui. Dorongan untuk beralih menggunakan bahasa melayu Alor dipercepat oleh tidak dibiasakannya anak-anak Kui untuk menggunakan bahasa Kui di rumah oleh para orang tua.

Berdasar paparan di atas, dapat dikemukakan bahwa ada indikasi terjadinya pergeseran bahasa pada orang Kui, baik yang bermukim di Wakafsir, Buraga & Bombaru, serta Moru. Bukti dari pergeseran itu ialah sudah mulai tidak mampunya anak-anak (kelompok umur 25 tahun ke bawah) menggunakan bahasa Kui walau hanya dalam ranah rumah tangga dan beralih ke bahasa Melayu Alor. Jika ranah keluarga sebagai basis pemertahanan bahasa “sudah bocor”, hal itu berarti basis pemertahanan bahasa sudah goyah. Bocornya pemertahanan bahasa pada ranah yang paling dasar itu kemudian diikuti pada ranah ketetangaan. Secara berkelanjutan pemakaian bahasa yang merupakan wahana berkomunikasi untuk keperluan yang lebih luas itu, yakni bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia, tidak terhalang lagi oleh komunitas bahasa Kui.

Pergeseran bahasa itu juga tampak jelas dalam penggunaan bahasa pada ranah agama. Beberapa kegiatan keagamaan seperti khotbah pada saat sholat Jumat di masjid dan *khataman al-Qur'an* semuanya menggunakan bahasa Indonesia. Undangan dan pengumuman untuk sebuah kegiatan keagamaan disampaikan dalam bahasa Indonesia.

Penggunaan bahasa pada upacara daur hidup tampak mempertegas terjadinya pergeseran bahasa Kui. Upacara perkawinan dan upacara kematian—dua upacara yang sempat penulis ikuti selama penelitian—menggunakan bahasa Indonesia. Pada upacara perkawinan, terutama kawin campur, seluruh kegiatan menggunakan bahasa Indonesia. Sementara itu, pada upacara perkawinan yang melibatkan kedua mempelai dari kelompok etnis Kui, hanya acara serah terima sajarah yang menggunakan bahasa Kui. Selepas itu, semua percakapan dilakukan dengan menggunakan bahasa Melayu Alor.

Sementara itu, pada upacara kematian yang sempat penulis ikuti sendiri, semua kegiatan dilakukan dengan menggunakan bahasa Indonesia, baik selama di rumah duka maupun di pemakaman. Semua pengumuman, sambutan, dan perbincangan pada upacara pemakaman itu dilakukan dalam bahasa Indonesia.

BERHENTINYA TRANSMISI TRADISI LISAN PADA ORANG KUI

Sebenarnya ada beberapa tradisi lisan pada orang Kui, yaitu *lego-lego*, nyanyian anak-anak, cerita rakyat, *luire* (pantun yang dinyanyikan pada saat khitanan), permainan rakyat, dan mitologi. Namun, tulisan ini hanya membahas satu tradisi lisan, yaitu *lego-lego* karena tradisi lisan inilah yang terkenal di seluruh kepulauan Alor-Pantar.

***Lego-lego*: Penjelasan Istilah dan Genre**

Lego-lego dalam bahasa Kui disebut *dar*, yang berarti 'nyanyian.' Hal itu berbeda dengan *towen* yang berarti 'menari.' Oleh sebab itu, *lego-lego* dalam tradisi lisan dikelompokkan sebagai genre nyanyian rakyat (*folk song*). Biasanya, *lego-lego* didefinisikan sebagai nyanyian yang digunakan untuk mengiringi tarian melingkar.

Sebagai nyanyian rakyat, *lego-lego* ditransmisikan secara lisan, *genre* musik berbasis etnik atau wilayah regional, seringkali dipertunjukkan dalam kelompok kecil pada komunikasi bersemuka (*face-to-face communication*) dan merupakan salah satu bentuk interaksi sosial. Dengan mengikuti konsep pertunjukan seperti yang dikemukakan Titon (1992: 168), sekarang lagu rakyat (*folk song*) dapat dianggap sebagai sebuah pertunjukan, bukan sekadar teks lagu. Makna lagu rakyat muncul dari konteksnya, dari apa yang dikomunikasikan dalam situasi pertunjukan.

Transmisi lisan pada *lego-lego* ditandai oleh cara dipelajarinya *lego-lego* dari satu generasi ke generasi berikutnya, yaitu dipelajari dari orang ke orang melalui peniruan dan contoh-contoh dibanding melalui pengajaran formal dan notasi tertulis. Hasil dari proses pembelajaran seperti itu ialah *lego-lego* yang ada di Alor memiliki variasi dari satu kelompok dengan kelompok lain.

Lego-lego dinyatakan sebagai pertunjukan dalam komunikasi bersemuka, yang bermakna bahwa *lego-lego* sebagai lagu rakyat merefleksikan pengalaman bersama tentang kelompok yang berbagi di antara mereka tentang asal-usul mereka sebagai orang Kui, kelas sosial di antara beberapa suku yang membentuk orang Kui, nilai kebudayaan bersama, warisan etnik, afiliasi agama (misalnya tentang pantun anak yatim dalam agama Islam), institusi sosial, yang memungkinkan mereka melakukan *lego-lego* secara bersama-sama.

Lego-lego sebagai lagu rakyat merupakan peristiwa berkumpulnya orang Kui untuk berbagi pengalaman dalam berbagai tema. Sebagian besar orang Kui mengambil peran aktif, berinteraksi sebagai pendengar, pemain, penyanyi, dan penari karena *lego-lego* menghendaki semuanya berperan aktif menyanyi dan menari.

Pelaksanaan *lego-lego* dimulai melalui pembukaan yang disebut *dartuki*, yakni semacam pemberitahuan bahwa nanti sore atau malam akan diadakan *lego-lego*. Hal itu dilakukan melalui penabuhan gong dan tambur sebanyak tiga kali, yang disebut *sarosok*.

Latar: Waktu dan Tempat Pelaksanaan *Lego-lego*

Waktu pelaksanaan *lego-lego* tidak bisa ditentukan, tidak terjadwal seperti halnya penyelenggaraan festival. Hal ini biasanya bergantung pada ada atau tidaknya peristiwa yang memungkinkan digelarnya *lego-lego*, seperti perkawinan, pendirian masjid, perayaan kemenangan dalam lomba, pesta panen, dan sebagainya. Melihat peristiwa pertunjukannya, *lego-lego* bagi orang Kui merupakan pertunjukan untuk bersukacita. Oleh sebab itu, tidak ada *lego-lego* untuk acara pemakaman dan berbagai bentuk kedukaan lain.

Lego-lego bisa dilakukan dalam beberapa jam hingga semalam suntuk; sejak sore hingga pagi datang menjelang, bahkan sampai siang lagi. Pelaksanaan *lego-lego* dimulai melalui pembukaan yang disebut

dartuki, yakni semacam pemberitahuan bahwa nanti sore atau malam akan diadakan *lego-lego*. Hal itu dilakukan melalui penabuhan gong dan tambur sebanyak tiga kali, yang disebut *sarosok*. Alat musik yang digunakan dalam *lego-lego* ialah dua buah gong (*bubu*) dan tambur (*padangi*).

Menurut Bauman (1992: 45), salah satu petunjuk utama yang menandai sebuah pertunjukan ialah pemarkah situasional, yakni panggung. Panggung *lego-lego* bagi orang Kui dulu memang berupa *mesbah*, yakni batu tempat mereka memuja para leluhur. Partisipan dalam *lego-lego* menyanyi dan menari mengelilingi mesbah. Akan tetapi, setelah kedatangan agama Islam (dan juga masuknya agama Kristen dan Katolik bagi kelompok etnis lain), panggung pelaksanaan *lego-lego* adalah tempat yang lapang karena *lego-lego* bersifat massal. Karena itu, biasanya *lego-lego* digelar di pinggir pantai, di halaman yang luas, bahkan di depan masjid yang berhalaman luas. Panggung *lego-lego* memang tidak seperti pertunjukan lain, yang menghendaki panggung buatan yang benar-benar dibuat tinggi.

Partisipan dalam *Lego-lego*

Setiap orang bisa berpartisipasi dalam *lego-lego* asal bisa mengikuti nyanyian dan gerak tarian yang dilakukan melalui kelingking mereka membentuk lingkaran. Peserta, baik laki-laki maupun perempuan, berpegangan saling terkait dengan yang lain. Dalam acara adat, peserta *lego-lego* menggunakan pakaian adat sesuai dengan motif pada "suku" masing-masing. Tidak boleh terjadi salah penggunaan kain antara satu kelompok dengan kelompok lain, karena akan berakibat munculnya sangsi sosial.

Orang pertama yang menjadi patokan dalam membuat lingkaran *lego-lego* disebut *surlael*, sedangkan orang terakhir yang menjadi penutup disebut *alapelel*. Pemain lain yang akan berpartisipasi dalam *lego-lego* harus menyisip di antara *surlael* dan *alapelel*. Mereka berdua yang menjadi "ujung tombak" *lego-lego* sebagai titik awal dan titik akhir. Pemain tidak boleh masuk lingkaran tanpa menyisip di antara keduanya. Orang

yang menjadi *surler* harus berasal dari ”suku”³ *kaletowas*, sedangkan *alapelel* harus berasal dari suku *Malangkabat*. Tidak boleh orang dari suku lain mengisi dua posisi itu. Hal itu terkait dengan mitologi orang Kui dan pembagian tugas pada masing-masing suku pada orang Kui. Suku *Kaletowas* diberi tugas menjadi *surler* atau pemimpin dalam *lego-lego* karena suku *Kaletowas* dalam struktur sosial orang Kui bertugas sebagai kepala perang. Sementara itu, suku *Malangkabat* diberi peran sebagai *alapelel* atau sebagai penutup lingkaran dalam *lego-lego* karena suku *Malangkabat*-lah yang menjadi pasukan perang pada lingkaran luar.

Tidak sembarang orang, bahkan dari suku *Kaletowas* sekalipun, dapat menjadi *surler*. Pewarisan untuk menjadi *surler* bisa kepada adik atau kakak atau anak. Akan tetapi, semua itu membutuhkan ”nilai kepantasan” yang dalam bahasa Kui disebut *unkur*, yaitu sesuai dengan ukuran dan pas. Orang yang akan menjadi ahli waris *surler* harus dicoba dulu untuk menjadi pemimpin *lego-lego* kemudian dilihat oleh pewarisnya. Jika dianggap pantas, kendali permainan *lego-lego* pada kemudian hari akan diberikan kepada ahli waris itu. Jika dipandang tidak pantas, pewaris akan mencari orang lain lagi yang masih berasal dari suku *kaletowas* untuk dicoba memimpin *lego-lego*.

Syair dalam *Lego-Lego*

Lagu pembuka dalam *lego-lego* disebut *ilero*. Lalu, dilanjutkan dengan lagu bagian isi yang disebut *buidesi* dan diakhiri dengan lagu penutup yang disebut *sele-sele kai*. Perbedaan di antara ketiganya terletak pada tabuhan, nyanyian, dan langkah (*ulak*) tarian. Tabuhan pada *ilero*, terutama pada tambur dibuat agak ”berganda”, pada *buidesi* tabuhan bersifat normal, sedangkan pada *sele-selekai* tabuhan dibuat jauh lebih cepat untuk memacu semangat dan menunjukkan betapa suka-citanya mereka karena sudah berhasil menyelenggarakan pertunjukan *lego-lego*. Perbedaan nyanyian di antara ketiganya terletak pada isi dan

³ Istilah *suku* yang digunakan dalam tulisan ini mengacu pada istilah yang digunakan oleh masyarakat Kui sendiri. Arti kata *suku* dalam konsep mereka tidak sama dengan *suku* bangsa seperti dalam bahasa Indonesia. *Suku* dalam konsep mereka adalah kelompok yang memiliki tugas tertentu sebagai bagian dari kelompok etnis. Misalnya, orang Kui terdiri atas empat *suku*, yaitu *suku* raja (*ler*), *suku* Kuilelang, *suku* *Kaletowas*, dan *suku* *Malangkabat*. Contohnya, *suku* raja pada orang Kui bertugas mengatur jalannya pemerintahan. *Suku* *Kuilelang* bertugas mendampingi raja. *Suku* *Kaletowas* bertugas sebagai kelompok perang dan panglima perang yang dekat posisinya dengan raja. *Suku* *Malangkabat* bertugas sebagai kelompok perang yang posisinya jauh dari raja. Di setiap kelompok etnis yang ada di Kepulauan Alor-Pantar mengenal istilah *suku* sebagai bagian dari kelompok etnis.

jumlah lagu. Lagu pada *ilero* paling banyak berjumlah lima buah saja. Isinya ialah ajakan untuk beramai-ramai masuk ke dalam lingkaran karena sebentar lagi *lego-lego* akan dimulai. Lagu pada *buidesi* bisa mencapai 15 sampai 20 buah dengan beragam isi, mulai dari nasihat sampai pada cerita perjalanan leluhur mereka. Sementara itu, pada *sele-sele kai* hanya dinyanyikan satu lagu saja.

Setiap pergantian dari lagu ke lagu diikuti dengan perubahan langkah kaki mengikuti irama tambur. Syair-syair dalam lagu itu berisi nasihat dan juga cerita perjalanan leluhur mereka, yang diturunkan dari generasi ke generasi berikutnya. Karena itu, syair *lego-lego* dalam acara adat merupakan syair yang bersifat tetap. Itulah yang disebut *lego-lego* adat. Meskipun demikian, diperkenankan adanya proses penciptaan syair baru yang disesuaikan dengan situasi, misalnya untuk penjemputan tamu. Untuk itu, dibuatlah syair yang berkaitan dengan tamu itu. Syair baru itu diciptakan secara kolektif oleh beberapa orang sehingga tidak ada karya individu masuk dalam syair *lego-lego*.

Kata-kata yang digunakan dalam syair *lego-lego* adalah kata-kata pilihan yang dianggap memiliki nilai estetika, yang berbeda dengan bahasa yang digunakan sehari-hari. Contohnya ialah kata *tempat sirih* dalam bahasa sehari-hari menggunakan kata *buibakal*, sedangkan dalam *lego-lego* menggunakan kata *buidesi tanimai*.

Kondisi *Lego-lego* Sekarang pada Orang Kui

Untuk mengetahui proses transmisi dan kemampuan generasi sekarang melakukan *lego-lego*, dilakukanlah FGD. Seluruh informan, baik di Lerabaing, Buraga, maupun Moru pada waktu FGD menyatakan bahwa anak-anak muda di bawah dua puluhan tahun tidak mampu lagi menyanyikan syair *lego-lego*. Jika berada dalam lingkaran *lego-lego*, mereka hanya mengikuti orang-orang tua dalam menyanyi. Namun, jika mereka dibiarkan untuk melakukan *lego-lego* sendiri, mereka tidak akan bisa. Anak-anak muda dinyatakan tidak mampu lagi menyanyikan *lego-lego* kecuali ada orang-orang tua.

Anak-anak muda sekarang justru lebih menggemari ”joget” dengan iringan organ tunggal atau iringan musik yang diputar keras-keras pada *tape recorder*. Belum diketahui dengan pasti alasan terjadinya pergeseran minat anak muda tersebut.

Bahkan, sejumlah anak muda mulai mempertentangkan *lego-lego* dengan joget yang dikaitkan dengan ajaran agama Islam, terutama tidak diperbolehkannya saling bersentuhan antara pria dan wanita yang bukan muhrim. Pada aspek ini, oleh sebagian kalangan anak-anak muda Kui, *lego-lego* dianggap tidak sesuai dengan ajaran agama Islam itu karena ketika orang Kui melakukan *lego-lego* dengan membuat lingkaran, dipastikan di antara mereka saling bersentuhan, baik di antara sesama laki-laki, sesama perempuan, maupun antara laki-laki dan perempuan. Ketika membuat lingkaran dalam menari dan menyanyi itu, semua peserta *lego-lego* mengaitkan jari kelingkingnya dengan posisi badan yang saling merapat dan berhimpit.

Menghadapi ”serangan” itu, para orang tua Kui menyatakan bahwa memang ditinjau dari segi ajaran agama Islam, bersentuhan seperti dalam lingkaran *lego-lego* dianggap tidak mematuhi ajaran agama Islam. Namun, adat lebih dulu ada dibanding datangnya ajaran agama Islam dan *lego-lego* dianggap sebagai bagian dari adat yang diwariskan secara turun-temurun.

Pertentangan seperti itu dan juga kemandegan transmisi *lego-lego* kepada anak-anak dan juga kalangan muda membuat *lego-lego* seperti hanya dimiliki oleh orang-orang tua. Kondisi ini dapat dibaca sebagai berhentinya pemertahanan salah satu tradisi lisan orang Kui seperti halnya berhentinya pemertahanan bahasa mereka.

Sebenarnya terjadinya kemandegan transmisi tradisi lisan orang Kui itu tidak hanya terjadi pada *lego-lego*, tetapi juga pada cerita rakyat, nyanyian anak-anak, dan juga permainan rakyat. Sudah tidak ada lagi anak-anak yang mengetahui ketiga hal itu. Bahkan, di kalangan orang tua pun, hanya beberapa saja yang mampu mengingatnya.

PENTINGNYA PERLINDUNGAN BAHASA DAN TRADISI LISAN: CATATAN PENUTUP

Paparan di atas menunjukkan bahwa pergeseran bahasa Kui karena berhentinya transmisi bahasa Kui kepada generasi muda disertai dengan berhentinya transmisi tradisi lisan, yakni seni verbal *lego-lego*, nyanyian anak-anak, cerita rakyat, dan permainan rakyat. Hal itu tidaklah mengejutkan karena bahasa merupakan wahana yang paling signifikan untuk mengomunikasikan dan menjaga warisan takbenda

dan pengetahuan lokal. Artinya, jika transmisi bahasa sebagai wahana tradisi lisan berhenti, berhenti pulalah transmisi tradisi lisan tersebut. Karena itu, ada hubungan yang erat antara perlindungan tradisi lisan dan bahasa. Hilangnya bahasa berarti hilangnya ciri kebahasaan yang unik dan juga menjadikan hilangnya tradisi lisan dan berakhir pada hilangnya pengetahuan lokal. Oleh sebab itu, *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* (2003) menyatakan bahwa salah satu dari perlindungan warisan budaya takbenda ialah dimanifestasikannya perlindungan dalam ranah tradisi lisan, termasuk bahasa sebagai wahana warisan budaya takbenda.

Dengan demikian, upaya melindungi bahasa-bahasa lokal tidak bisa mengesampingkan tradisi lisan yang ada dalam komunitas bahasa setempat. Salah satu upaya yang dilakukan untuk melindungi bahasa yang hampir punah ialah penelitian yang dilengkapi dengan pendokumentasian bahasa, yang mencakupi perekaman lapangan, transkripsi wacana keseharian, dan dukungan pada penggunaan bahasa ibu sebagai bahasa pengantar pendidikan dalam sistem pendidikan formal. Upaya pendokumentasian yang akhirnya dapat digunakan untuk beberapa keperluan itu harus melibatkan aspek tradisi lisan, misalnya cerita rakyat, nyanyian rakyat, acara ritual, nyanyian anak-anak, permainan anak-anak, dan sebagainya. Perekaman tradisi lisan seperti itu dapat membantu mempertahankan pengetahuan lokal yang terdapat dalam tradisi lisan.

PUSTAKA ACUAN

- Bauman, Richard. 1992. "Performance," dalam Richard Bauman (ed.). *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. Oxford: Oxford University Press.
- Crystal, David. 2000. *Language Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Saussure, Ferdinand. 1973. *Cours de Linguistique Generale*. Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Rahayu S.Hidayat. *Pengantar Linguistik Umum*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Fasold, Ralph. 1984. *The Sociolinguistics of Society*. New York: Basil Blackwell.
- Fishman, J.A. 1964. Language Maintenance and Language Shift as Fields of Inquiry," dalam *Linguistics*, 9: 32—70.

- Fishman, J.A. et. al. 1966. *Language Loyalty in the United States*. The Hague: Mouton.
- Fishman, J.A. 1968. *Readings in the Sociology of Language*. The Hague: Mouton.
- Finnegan, Ruth. 1997. *Oral Traditions and The Verbal Arts: A Guide to Research Practices*. London: Routledge.
- Gal, Susan. 1979. *Language Shift: Social Determinants of Linguistic Change in Bilingual Austria*. New York: Academic Press.
- Gippert, Jost, Nikolaus P. Himmelmann, dan Ulrike Mosel (eds.). 2006. *Essentials of Language Documentation*. Berlin dan New York: Mouton de Gruyter.
- Hoed, Benny H. 2008. “Komunikasi Lisan sebagai Dasar Tradisi Lisan,” dalam Pudentia MPSS. *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan. Hlm. 183—193.
- Holmes, Janet. 1997. *An Introduction to Sociolinguistics*. London: Longman.
- Lyons, John. 1968. *Introduction to Theoretical Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Masinambow, E.K.M. 2004. “Teori Budaya dan Ilmu Pengetahuan Budaya,” dalam T. Christomy dan Untung Yuwono. *Semiotika Budaya*. Depok: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya, Direktorat Riset dan Pengabdian Masyarakat, Universitas Indonesia. Hlm. 1—50.
- Mhando, Jacob. 2008. *Safeguarding Endangered Oral Traditions in East Africa*. Nairobi: UNESCO.
- Ong, Walter J. 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Routledge.
- Robins, R.H. 1980. *General Linguistics: An Introductory Survey*. Third Edition. London: Longman.
- Shiohara, Asako. 2010. Penutur Bahasa Minoritas di Indonesia Timur: Mempertanyakan Keuniversalan Konsep Multibahasa,” dalam Mikihiro Moriyama dan Manneke Budiman. *Geliat Bahasa Selaras Zaman: Perubahan Bahasa-Bahasa di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia. Hlm. 168—206.
- Titon, Jeff Todd. 1992. “Music, Folk and Traditional,” dalam Richard Bauman (ed.). *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. Oxford: Oxford University Press.
- UNESCO. 2003. “Promoting the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage.”

PERGESERAN BAHASA DAN IDENTITAS SOSIAL DALAM MASYARAKAT MINANGKABAU KOTA: STUDI KASUS DI KOTA PADANG¹

Rina Marnita AS

Universitas Andalas, Padang

ABSTRACT

Minangkabau is a bilingual diglossic community where the Indonesian and Minangkabau languages live side by side with its own communicative function. However, during the last three decades, the Indonesian language has been increasingly used not only in public places for formal purposes but also at home among family members in daily communication. Working under the framework of Hymes' (1964) sociolinguistic ethnography and implementing Fishman's (1970) domain theory, a study is conducted in Minangkabau speech community in Padang, the capital city of West Sumatra Province. The study aims to investigate language choice and language attitude of the Minangkabau as well as to examine the socio-cultural determinants motivating the choice and the attitude. It reveals that different age group perform different pattern of language choice; adolescents speak more Indonesian than teenagers, adults and older speakers. This indicates the language shifting, that is from Minangkabau to Indonesia, to some degree has been in progress in the speech community. People's positive attitude toward Indonesian as the language of the educated people has motivated most young families in Padang to choose Indonesian as the first language of their children. The prestige of nonformal Jakartan Indonesian languages has attracted the youth to use the variety of these languages in their social interaction.

Keywords: language choice, language attitude, language shift, social identity, Minangkabau and Padang

¹ Tulisan ini adalah satu bagian dari hasil penelitian untuk disertasi penulis untuk program doktoral di ATMA, Universitas Kebangsaan Malaysia. Dalam kesempatan ini penulis menyampaikan ucapan terimakasih kepada para pembimbing, yaitu: Prof. Teo Kok Seong, Dr. Chong Shin, dan Prof. James T. Collins.

PENDAHULUAN

Pada saat ini, bahasa Indonesia telah memperoleh status sebagai bahasa yang berprestise, yaitu sebagai bahasa golongan menengah berpendidikan serta menjadi bahasa kaum elit Indonesia (Sneddon 2003: 140-142). Dapat dikatakan bahwa bahasa Indonesia telah mencapai fungsi simboliknya sebagai bahasa pemersatu, pemberi identitas, dan pembawa kewibawaan (lihat Alwi dan kawan-kawan 1993:14-21).

Seperti yang dijelaskan oleh Sneddon (2003: 140-147) dan Smith-Hefner (2009: 57), tercapainya status ini erat sekali hubungannya dengan kebijakan pemerintahan Orde Baru (1968-1998) dalam bidang bahasa, khususnya, dan bidang pembangunan ekonomi secara umum. Landasan dasar kebijakan pemerintah Orde Baru dalam perencanaan bahasa nasional didasarkan pada keyakinan bahwa standarisasi, modernisasi dan intelektualisasi bahasa Indonesia memainkan peranan yang penting dalam menciptakan inovasi dan komunikasi informasi sebagai komponen dari pembangunan ekonomi Indonesia. Pusat Bahasa memiliki peranan yang sangat sentral dalam mengimplementasikan undang-undang tentang pembakuan bahasa Indonesia sehingga penguasaan pada bahasa Indonesia yang benar identik dengan bahasa orang yang terdidik dan profesional. Kebijakan bahasa pemerintah yang menjadikan bahasa sebagai simbol nasionalisme telah membawa bahasa Indonesia ke status yang tinggi dan fungsi komunikatif sebagai bahasa bangsa di dunia modern, dan yang sekaligus juga memperoleh nilai-nilai sebagai simbol dari sesuatu yang dapat disebut identitas, yaitu Indonesia asli (Sneddon 2003).

Terlepas dari kritikan beberapa pihak terhadap kebijakan pemerintah di bidang bahasa yang dipandang telah menempatkan bahasa Indonesia secara eksklusif sebagai bahasa kaum elite, bukan bahasa orang kebanyakan, pengetahuan masyarakat terhadap bahasa Indonesia mengalami peningkatan. Emmerson (2005, dalam Simpson 2007) melaporkan bahwa jumlah penutur bahasa Indonesia meningkat tajam dari 40,5% pada tahun 1971 menjadi 60,8% pada tahun 1980, dan mencapai 82,8% pada tahun 1990. Kenaikan ini juga sangat terkait dengan kebijakan pemerintah Orde Baru dalam bidang pendidikan dasar (Smith-Heifner 1989) yang memberikan kesempatan pendidikan yang luas kepada rakyat. Bahasa yang merupakan bahasa ibu sekitar 5% penduduk Indonesia pada awal-awal abad ke-20 (Sneddon 2003:140),

sekarang digunakan oleh lebih dari 90% orang Indonesia (Sneddon 2003:11; Errington 1998:2).

Sementara itu, bahasa Indonesia ragam informal yang dikenal dengan bahasa Jakarta telah berkembang menjadi bahasa generasi muda di kota-kota besar di Indonesia. Varian bahasa Indonesia ini telah menjadi bahasa informal yang berprestise dan digunakan sehari-hari dalam hampir semua situasi informal di Jakarta, sebagaimana dinyatakan oleh (Sneddon 2006:288). Ragam bahasa ini banyak menggunakan kata-kata pinjaman dari bahasa Melayu Betawi (lihat Muhajir 1984), seperti kata *nggak* atau *enggak*, *kok*, *banget*, *kangen* atau partikel *sih*, *deh*, *nih*, *tuh* dan *dong* maupun kata ganti diri *lu* dan *gue*.

Selain ragam informal ini, berkembang pula bahasa ABG (Anak Baru Gede) di kalangan anak-anak remaja (ABG) dan “bahasa gaul” di kalangan remaja dan mahasiswa. “Bahasa gaul”, yang awalnya, sekitar tahun 1970, merupakan bahasa para bromocorah ini semakin luas digunakan setelah dipopulerkan oleh artis Debby Sehertian yang menulis *Kamus Bahasa Gaul* pada tahun 1992. Pengetahuan dan kemampuan menggunakan bahasa atau istilah yang baru dikaitkan dengan derajat pergaulan seseorang dalam komunitas perkotaan modern. Seseorang akan dianggap tidak “gaul” jika dia tidak mengetahui arti dari istilah tertentu (Kurnia 2011). Smith-Heifner (2007:184) menjelaskan bahwa bahasa gaul menekankan pada identitas sosial yang dimiliki bersama dan rasa kebersamaan di antara penggunanya.

Sikap positif bangsa terhadap bahasa Indonesia, bagaimana pun telah memberikan kontribusi pada melemahnya posisi bahasa daerah di berbagai daerah di Indonesia. Banyak penelitian membuktikan bahwa telah terjadi pergeseran bahasa di berbagai daerah di Indonesia (Gunarwan 2006; Poedjosudarmo 2006; Smith-Hefner 2009). Membandingkan data sensus dari tahun 1980 dan 1990, Hein Steinhauer (1994:768, dalam Smith-Hefner (2009:57)) melaporkan bahwa jumlah orang muda yang menyatakan bahwa bahasa sehari-hari mereka bahasa Jawa turun 16,3% secara konsisten periode itu, sedangkan jumlah yang menyatakan menggunakan bahasa Indonesia sehari-hari meningkat sebesar 38,9 persen. Poedjosudarmo (2006) mengamati bahwa kebanyakan anak muda Jawa memiliki kompetensi yang sangat rendah dalam bahasa Jawa, sebuah bahasa yang penggunaannya bergantung pada status sosial lawan tutur. Dalam berbicara dengan seseorang yang dianggap lebih

tinggi kelas sosialnya, banyak mereka yang memilih menggunakan bahasa Indonesia untuk tujuan komunikasi sosiolinguistik yang aman. Smith-Hefner (2009) menemukan bahwa varian formal bahasa Jawa kini semakin terbatas penggunaannya pada komunikasi antara orang-orang tua di lingkungan tempat tinggal, pada acara-acara ritual formal, dan pertunjukan-pertunjukan seni tradisional.

Di Bali, meskipun bahasa Bali masih berfungsi sebagai simbol identitas lokal dari orang Bali (Suastra 2006), secara sosiolinguistik bahasa Bali berada di bawah ancaman, baik secara internal maupun eksternal, seperti demokratisasi bahasa (Suandi 2006; Ardika 2006) dan meningkatnya pengenalan dan penggunaan bahasa Indonesia dan bahasa Inggris (Suastra 2006).

Fenomena bahasa yang sama juga ditemukan dalam masyarakat Minang di perkotaan. Bahasa Indonesia telah memasuki domain keluarga dan menggunakan bahasa di tempat umum telah menjadi tren di kalangan anak muda (Marnita dan Oktavianus 2006; Marnita dan Suraiya 2008). Kebanyakan anak-anak dari keluarga muda kelas menengah berpendidikan menggunakan bahasa Indonesia, atau menggunakan kedua-dua bahasa, yaitu Minang dan bahasa Indonesia, sebagai bahasa keluarga di rumah.

Tidak sebagaimana pada beberapa dekade yang lalu di mana orang Minang dewasa merasa malu dan aneh berbicara sesama mereka dalam bahasa Indonesia (Anwar 1980), sekarang orang Minang dari segala kelompok umur dan latar belakang sosial merasa nyaman dan biasa berbicara dalam bahasa Indonesia. Fenomena ini dapat dengan mudah ditemukan pada tempat-tempat umum terutama tempat yang berkaitan dengan gaya hidup modern, seperti pasar swalayan, restoran *fast-food*, supermarket, salon, kolam renang dan lobi-lobi hotel. Banyak orang Minang di rantau yang pulang ke kampung juga merasa nyaman berbicara dalam bahasa Indonesia dengan keluarganya, sanak saudara, dan teman-teman mereka yang tinggal di kampung.

Diperkirakan berbagai pengaruh sosial-budaya telah berkontribusi terhadap perubahan pola penggunaan bahasa masyarakat Minangkabau. Meningkatnya paparan bahasa Indonesia di media masa, bersama dengan ragam bahasa Melayu Jakarta dan bahasa gaul, serta meningkatnya penggunaan bahasa asing, seperti bahasa Inggris, adalah

beberapa kemungkinan faktor eksternal. Faktor-faktor internal seperti sikap masyarakat terhadap bahasa ibu dan budaya lokal mereka serta perubahan dalam cara hidup dan berpikir masyarakat diperkirakan ikut berkontribusi terhadap perilaku bahasa ini. Asumsi-asumsi ini memerlukan sebuah penelitian untuk mendapatkan bukti-bukti empiris.

METODE KAJIAN

Penelitian ini dilakukan di kota Padang, ibukota Provinsi Sumatera Barat, dan menggunakan pendekatan sosiolinguistik etnografi Hymes (1964). Penelitian yang mengimplementasikan teori *domain* atau ranah Fishman (1970) ini menerapkan metode survei, observasi, dan wawancara. Responden adalah orang Minangkabau yang dipilih berdasar metode *purposive sampling*. Mereka adalah orang Minang yang tinggal di berbagai jenis perumahan (kelas menengah atas, menengah, dan perumahan umum) dari jenis kelamin dan usia yang berbeda. Responden yang terlibat dalam penelitian di kota Padang berjumlah 350 orang (dari 500 angket yang disebarakan) terdiri dari 70 orang anak-anak, 110 orang remaja, 110 orang dewasa dan 60 orang tua. Dari keseluruhan responden, terdapat 150 orang laki-laki dan 200 orang perempuan.

PADANG SEBAGAI WILAYAH KAJIAN

Padang adalah ibukota provinsi Sumatera Barat. Dalam hal populasi, Padang merupakan yang terbesar ketiga (986.000) setelah Medan (1.770.000) dan Palembang (1.277.000), dari sepuluh daerah perkotaan di Sumatera. Jumlah penduduk kota Padang termasuk besar yaitu 880.190 terdiri dari 406.368 pria dan 431.822 wanita (BPS 2009), dengan luas wilayah 694.960 km persegi yang terbagi menjadi 11 kecamatan. Penduduk mayoritas kota Padang adalah orang Minangkabau. Etnis lain adalah dari suku Nias, Jawa, Keling atau Tamil, Cina, dan kelompok etnis lainnya. Pertumbuhan dan kepadatan penduduk Padang bervariasi dari satu kecamatan ke kecamatan lain. Daerah yang berkembang dan tumbuh lebih cepat adalah kecamatan sekitar pusat kota. Laju pertumbuhan penduduk adalah 2,09% per tahun (Padang Dalam Angka 2008).

Padang adalah pusat komersial regional yang berkembang dari hanya sebuah *nagari* atau perkampungan di abad ke-14 menjadi sebuah

kota dengan karakteristik perkotaan di sekitar abad ke-17. Menurut Colombijn (1994), Padang memperoleh ciri-cirinya sebagai sebuah kota dengan adanya pembentukan pos perdagangan Perusahaan Hindia Timur Belanda (VOC) pada tahun 1663. Kota Padang berkembang pesat setelah pemerintah kolonial Belanda mengambil alih kota pada tahun 1819 dan menjadikannya sebagai pangkalan militer serta pelabuhan ekspor untuk produk-produk dari dataran tinggi. Dengan pembangunan kereta api dan pelabuhan, yang diselesaikan pada tahun 1892, dan pembangunan jalan lintas Sumatera pada tahun 1920, Padang memperoleh fungsinya sebagai pusat transportasi. Pembukaan lapangan udara Tabing pada tahun 50-an memperkuat fungsi ini. Pendirian pabrik semen di Indarung pada tahun 1910 menambah fungsi kota Padang sebagai kota industri. Sampai hari ini, kota Padang tetap menjadi pusat kegiatan ekspor impor komoditi lokal seperti semen, batu bara dan gambir.

Padang juga merupakan pusat pendidikan, terutama pendidikan tinggi, untuk wilayah Sumatera Barat dan sekitarnya. Universitas Andalas dan Universitas Negeri Padang, telah menarik minat siswa dari berbagai daerah di Sumatera Barat, Jambi, Bengkulu dan Riau untuk belajar dan tinggal di Padang. Di samping dua universitas tua tersebut, ada 67 perguruan tinggi (negeri dan swasta) lainnya di Padang. Dilihat dari daya tampung perguruan tinggi ini, dapat diperkirakan bahwa lebih dari 20.000 lulusan sekolah menengah datang ke Padang setiap tahun untuk belajar di berbagai perguruan tinggi tersebut. Beberapa sekolah menengah atas terbaik di Sumatera Barat terdapat di Kota Padang. SMA 1, 2, 3, dan 10 adalah beberapa dari sekolah terbaik di antara di antara 88 sekolah menengah atas yang ada di Padang. Sekolah-sekolah favorit ini juga menjadi tujuan pelajar-pelajar daerah yang prestasi akademiknya bagus.

LANDASAN TEORITIS

Penelitian ini menggunakan analisis domain Fishman (1964) sebagai landasan teoritis utama untuk melihat pola pilihan bahasa orang Minang di kota Padang. Beberapa konsep dasar terkait dengan pilihan bahasa dijadikan sebagai batu pijakan dalam melihat variabel pilihan bahasa, motivasi dibalik pilihan bahasa dan konsekuensi dari pilihan bahasa masyarakat. Konsep-konsep dan teori-teori yang terkait dengan pilihan

dan sikap bahasa seperti kedwibahasaan, pergeseran bahasa serta usia, sebagai salah satu variabel dalam pilihan bahasa, dibicarakan di bawah ini.

Analisis Domain

Analisis domain atau ranah adalah konsep yang dikemukakan pertama kali oleh Joshua Fishman (1964) dalam studi sosiologis terhadap pilihan bahasa. Domain adalah konteks tertentu di mana satu varian bahasa dianggap lebih tepat untuk digunakan daripada yang lain (Fasold 1993:183). Domain dipahami sebagai kumpulan dari aspek-aspek seperti lokasi, topik, dan peserta tutur. Seorang dikatakan dalam domain keluarga jika ia berbicara kepada anggota keluarganya tentang topik sehari-hari. Domain lain yang digunakan oleh Fishman adalah transaksi dan persahabatan.

Analisis domain terkait dengan penggunaan bahasa dalam masyarakat bilingual dengan diglosia (Fishman 1986). Dalam masyarakat dengan diglosia (Ferguson 1959 dalam Fasold 1984), bentuk L (*Low*) ‘rendah’ digunakan dalam situasi informal seperti di rumah, sedangkan bentuk H (*High*) ‘tinggi’ digunakan untuk situasi yang lebih formal seperti pendidikan, agama, dan pemerintah. Fishman menggunakan pengumpulan data penyelidikan sosial dengan skala besar termasuk kuesioner laporan diri, (*self-reported questionnaires*), tes asosiasi kata, beserta analisis faktor dan analisis varian. Dalam penelitian ini, pilihan bahasa diamati pada domain-domain rumah, umum dan agama.

Bilingualisme dan Pilihan Bahasa

Masyarakat Minangkabau secara umum adalah masyarakat yang bilingual atau dwibahasa. Menurut Saviile-Troike (2003), komunikasi dalam komunitas bilingual dapat diungkapkan melalui bahasa yang berbeda, atau dialek dan ragam bahasa yang berbeda, saluran komunikasi yang berbeda, dan register yang berbeda. Sifat dan tingkat keragaman ini berkaitan dengan institusi sosial masyarakat yang ada, yang ada kalanya memiliki perbedaan-perbedaan yang sangat besar dalam, hal jenis kelamin, usia dan status sosial, serta perbedaan dalam hubungan antara pembicara, tujuan interaksi, dan situasi bicara pada saat berlangsungnya percakapan.

Dalam masyarakat dwibahasa atau multibahasa, selalu ada pilihan bahasa atau ragam bahasa untuk digunakan. Coulmas (2005) menyatakan bahwa orang membuat pilihan bahasa untuk berbagai tujuan. Seseorang memilih kata-kata, ragam bahasa, gaya bahasa, dan bahasa untuk memenuhi berbagai tujuan komunikasi yang terkait dengan penyampaian ide, keanggotaan atau pemisahan diri dari suatu kelompok atau komunitas, dan pembentukan atau pembelaan dominasi diri.

Leiberson (1964, dalam Fishman 1986) menyatakan bahwa pilihan terhadap bahasa jauh dari suatu kecenderungan sesaat yang bersifat acak. Pilihan bahasa adalah sebuah fenomena bahasa yang dapat diamati dan dijelaskan serta dapat ditentukan oleh berbagai faktor atau motivasi (Coulmas 2005). Stratifikasi sosial (Labov 1966; 1972), jenis kelamin atau gender (Eckert 2000; Chamber and Trudgill 2004; Labov 1966, 2001), usia (Romaine 1984; Milroy 1976; Holmes 1992) dan variasi dalam bahasa yang sama (Bloom dan Gumperz 1972) adalah di antara faktor yang mempengaruhi pilihan bahasa seseorang. Pemilihan bahasa juga dapat ditentukan oleh pertimbangan-pertimbangan yang terkait dengan persepsi seseorang atau kelompok terhadap penutur atau kelompok-kelompok di lingkungan yang lebih luas (Herman 1977).

Kajian-kajian tentang masyarakat bilingual telah membuktikan bahwa pilihan bahasa sering merupakan aspek kunci dari pembentukan identitas. Studi yang dilakukan oleh Fuller (2007) terhadap murid-murid di kelas bilingual Spanyol-Inggris di Meksiko-Amerika menunjukkan bahwa pilihan bahasa berperan sebagai mekanisme untuk membangun identitas sosial. Smith-Hefner (2007) berpendapat bahwa “bahasa gaul” yang digunakan oleh kebanyakan remaja di Jakarta merupakan media penyampaian aspirasi pemuda sebagai kelompok sosial baru melalui hubungan-hubungan yang lebih egaliter, dan secara interaksi lebih mudah, secara personal lebih ekspresif dan secara psikologis lebih individual.

Pergeseran Bahasa dan Variabel Usia

Istilah *language shift* atau pergeseran bahasa ini pertama kali diperkenalkan oleh Joshua Fishman pada tahun 1964 (dikutip dalam Fishman et al. 2006) dan kemudian dipelajari para ahli dari berbagai sudut pandang dan pendekatan. Apple dan Muysken (1987) menjelaskan

bahwa pergeseran bahasa dinyatakan telah berlangsung jika suatu masyarakat secara bersama-sama meninggalkan bahasa mereka demi bahasa kelompok yang dominan. Pergeseran bahasa secara paksa terjadi apabila suatu bahasa dipaksakan kepada kelompok yang dominan. Hal ini kemudian akan menghasilkan monolingualisme karena bahasa kelompok yang dominan akan hilang atau mati. Matinya berbagai bahasa lokal sering disebabkan oleh kontrol para penjajah atau oleh kontrol ekonomi.

Arah pergeseran bahasa dapat dibedakan atas dua: yaitu pergeseran ke arah bahasa mayoritas atau bergengsi (Apple dan Muysken 1987) atau ke arah bahasa kelompok kuat yang dominan (Holmes 1992:60). Menurut Holmes, bahasa yang dominan adalah bahasa yang biasanya dikaitkan dengan status, prestise, dan kesuksesan sosial serta digunakan oleh komunitas yang luas untuk pembicaraan resmi dan seremoni. Bahasa dominan juga bahasa orang muda terutama bintang-bintang populer, bintang film, dan model.

Coulmas (2005: 158-159) menjelaskan bahwa pilihan bahasa seseorang, keluarga, dan seluruh masyarakat adalah salah satu penyebab terjadinya pergeseran bahasa. Sebagaimana halnya manusia, menurut Coulmas, bahasa adalah hidup dan dapat diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Namun, setiap generasi akan melakukan inovasi-inovasi terhadap bahasa yang diwarisinya dari generasi sebelumnya.

Selanjutnya Coulmas mengidentifikasi bahwa jenis kelamin, usia dan kelas sosial merupakan variabel-variabel lain yang menyebabkan terjadinya variasi dalam pilihan bahasa. Usia merupakan variabel dalam pilihan bahasa suku minoritas Ikwerre di Port Harcourt City, Nigeria. Dalam studinya tentang pilihan dan sikap bahasa Ihemere (2007) menemukan bahwa pilihan bahasa orangtua (83 tahun) sangat berbeda dari pilihan bahasa anak-anak (13 tahun). Ihemere mengaitkan perbedaan ini dengan sikap bahasa penutur yang berbeda dari satu generasi ke generasi lainnya.

Sikap Bahasa

Sikap merupakan gagasan yang penting dalam studi bilingualisme dan multilingualisme. Sikap bahasa adalah sikap terhadap bahasa itu sendiri (Ferguson 1959 dalam Fasold 1993). Fasold (1993) berpendapat bahwa

tingkat akurasi perilaku seseorang terhadap sikap bahasanya dapat diprediksi dan sering mencerminkan sikap terhadap anggota-anggota kelompok etnis tertentu.

Menurut Fasold (1984), motivasi di balik sikap bahasa bervariasi. Kalau pengetahuan terhadap suatu bahasa merupakan suatu penanda prestise, maka motif pemerolehan terhadap bahasa itu disebut bersifat instrumental. Kalau seseorang ingin belajar bahasa dalam rangka untuk mengidentifikasi dirinya dengan anggota masyarakat penutur, motif ini disebut integratif. Namun, motivasi juga bisa muncul dari rasa keberhasilan akademis atau dari rasa keberhasilan komunikatif. Semua ini memotivasi sikap seseorang untuk belajar dan berbicara bahasa asing atau bahasa kedua.

Beberapa penelitian tentang sikap bahasa terbatas pada sikap penutur terhadap bahasa itu sendiri. Subyek penelitian biasanya ditanya tentang persepsi mereka terhadap bahasa tertentu, apakah bahasa itu 'kaya', 'miskin', 'indah', 'jelek' dan seterusnya (Fasold 1993). Di sini, peneliti hanya melakukan tabulasi dan analisis perilaku riil subjek. Beberapa studi lain juga mencakup tanggapan atau persepsi responden terhadap penutur dari bahasa atau varian bahasa tertentu. Pandangan yang moderat, seperti yang disarankan oleh Fasold, mencakup pandangan terhadap varian bahasa dan juga pandangan terhadap pengguna bahasa atau varian bahasa tersebut.

Selanjutnya Fasold menyebutkan bahwa studi sikap bahasa dapat dilakukan melalui metode langsung (*direct method*) atau tidak langsung (*indirect method*). Dalam metode langsung, subjek diminta menanggapi pertanyaan kuesioner atau wawancara mendalam berkaitan dengan pendapat mereka tentang bahasa tertentu (Agheyesi dan Fishman 1970). Pada metode tidak langsung subjek tidak diberitahu bahwa sikap bahasa mereka sedang diamati.

Ihemere (2006) menyatakan bahwa sikap bahasa merupakan salah satu penyebab terjadinya pergeseran bahasa. Masyarakat di beberapa negara bekas jajahan Eropa berpandangan bahwa penguasaan terhadap bahasa bekas penjajah akan meningkatkan kesempatan mereka untuk memperoleh promosi sosial dan kemajuan ekonomi. Sikap bahasa suku Ikwerre terhadap bahasa mayoritas terkait dengan keuntungan-keuntungan sosio-politik dan ekonomi sehingga para orangtua

membiarkan anak-anak mereka mempelajari bahasa Inggris dan mengabaikan bahasa ibu mereka (Ihemere 2007, dalam Ihemere 2007: 252)

PENGGUNAAN BAHASA DALAM VARIABEL USIA

Usia menjadi variabel sosial yang signifikan dalam fenomena penggunaan bahasa di Minangkabau; kelompok usia yang berbeda menampilkan perilaku bahasa yang berbeda. Hal ini dapat diamati dari adanya perbedaan persentase responden dari kelompok usia berbeda yang menggunakan bahasa Minang dan bahasa Indonesia dalam komunikasi mereka dengan anggota keluarga inti (ayah-ibu) dan keluarga luas (kakek/nenek) di rumah.

Tabel 1.
Pilihan Bahasa dalam Komunikasi Anak-Orangtua

	BM	BMA	BI	BJ	BM&BI
Anak-anak	41/69 (59%)	4/69 (6%)	19/69 (28%)	0/69 (0 %)	5/69 (7 %)
Remaja	65/101 (64%)	6/101 (6%)	20/101 (20%)	1/101 (1%)	9/101 (9%)
Dewasa	71/110 (65%)	12/110 (11%)	18/110 (16%)	0/110 (0%)	9/110 (8%)
Orang tua	35/49 (71%)	6/49 (17%)	3/49 (6%)	0/49 (0%)	5/49 (10%)

Terdapat perbedaan kecenderungan penggunaan bahasa berdasar usia dalam komunikasi antara anak dengan orangtua mereka di rumah. Sebagaimana yang tampak pada tabel 1, persentase responden yang menggunakan bahasa Minang (BM) dalam berkomunikasi dengan orangtua mereka semakin kecil dengan semakin mudanya usia.

Persentase jumlah responden anak-anak yang menggunakan bahasa Minang lebih kecil (59%) dibandingkan persentase jumlah responden orang tua (71%). Begitu juga halnya dengan persentase pengguna dialek Minang. Sebaliknya, anak-anak merupakan kelompok usia yang paling banyak (28%) menggunakan bahasa Indonesia.

Dapat disimpulkan bahwa terdapat perbedaan yang signifikan dalam pola penggunaan bahasa antara generasi tua dan muda dalam komunikasi mereka dengan orangtua mereka di rumah, seperti yang digambarkan dalam diagram 1.

Gambar 1. Penggunaan BI dan BM dalam Komunikasi Anak dengan Orangtua

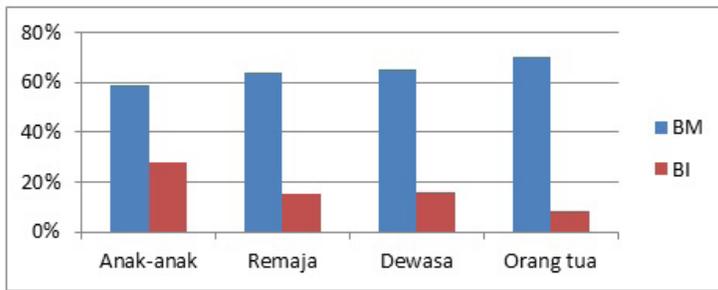


Diagram 1 menunjukkan bahwa pilihan bahasa orang Minang berkorelasi dengan usia: penggunaan bahasa Minang semakin menurun seiring semakin mudanya usia responden. Merujuk Coulmas (2005), dapat diartikan bahwa telah terjadi pergeseran dalam pola penggunaan bahasa dalam komunikasi antara orangtua dan anak dalam ranah keluarga.

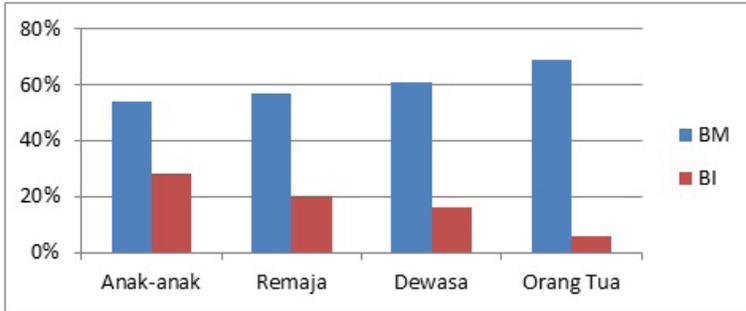
Fenomena yang sama juga ditemukan dalam komunikasi antara cucu dan kakek atau nenek. Seperti yang tampak pada tabel 2, orang tua merupakan responden yang paling banyak (69%) menggunakan bahasa Minang sedangkan anak-anak adalah yang paling rendah (54%). Hal sebaliknya terjadi dalam penggunaan bahasa Indonesia.

Tabel 2.
Pilihan Bahasa dalam Komunikasi Cucu dengan Kakek/Nenek

	BM	BMA	BI	BJ	BM&BI
Anak-anak	34/68 (54%)	5/68 (8%)	13/68 (21%)	0/68 (0%)	11/63 (18%)
Remaja	55/100 (57%)	8/100 (8%)	16/100 (17%)	2/100 (2%)	15/96 (17%)
Dewasa	66/110 (61%)	13/110 (12%)	14/110 (13%)	2/110 (2%)	14/107 (13%)
Orang tua	38/50 (69%)	8/50 (15%)	3/50 (6%)	2/50 (4%)	4/55 (7%)

Hal ini menggambarkan adanya perbedaan tingkat penggunaan bahasa Minang dan bahasa Indonesia dalam komunikasi antara cucu dengan kakek/nenek oleh kelompok usia yang berbeda (Gambar 2).

Gambar 2. Penggunaan BI dan BM dalam Komunikasi Cucu dengan Kakek/ Nenek



Sebagaimana yang disampaikan Chambers et al (2004: 358), perbedaan dalam variasi bahasa berdasarkan perbedaan usia memberikan indikasi sedang terjadinya perubahan bahasa dalam suatu komunitas bahasa. Perbedaan dalam pilihan bahasa oleh kelompok usia berbeda (Tabel 1) juga dapat menjadi indikasi sedang terjadinya perubahan pola penggunaan bahasa dalam masyarakat Minangkabau. Kecenderungan menggunakan bahasa Indonesia oleh anak-anak dan remaja dalam komunikasi sehari-hari di rumah tangga menjadi pertanda bahwa keluarga-keluarga muda Minangkabau mulai dengan sadar meninggalkan bahasa ibu mereka dan beralih pada bahasa Indonesia. Fenomena yang sama juga ditemukan oleh Smith-Hefner (2009) dalam studinya terhadap penggunaan bahasa dalam masyarakat Jawa di Yogyakarta. Mahasiswa UGM dan UIN di Yogyakarta lebih memilih menggunakan bahasa Indonesia dengan anak-anak mereka dibandingkan menggunakan bahasa Jawa. Dalam pandangan mereka, bahasa Indonesia dipandang lebih simpel, komunikatif dan partisipatif dari bahasa Jawa.

SIKAP BAHASA DAN MOTIVASI SOSIAL

Preferensi linguistik generasi muda masyarakat Minangkabau terhadap Bahasa Indonesia bagaimanapun juga sangat terkait dengan persepsi atau pandangan orang Minang terhadap Bahasa Indonesia dan bahasa ibunya sendiri. Seperti yang disampaikan Ihemere (2006), sikap bahasa merupakan salah satu penyebab terjadinya pergeseran bahasa. Respon responden terhadap pertanyaan-pertanyaan dalam angket yang berkaitan dengan status, keindahan dan keberadaan bahasa Indonesia dan bahasa Minang beragam.

Tabel 3 menunjukkan pandangan responden terhadap status dan eksistensi Bahasa Indonesia. Responden dari semua kelompok umur, terutama anak-anak, setuju dengan pernyataan bahwa ‘bahasa Indonesia penting untuk pendidikan dan pekerjaan’. Artinya, masyarakat Minang dari segala kelompok umur memiliki pandangan yang positif terhadap status dan fungsi bahasa Indonesia.

Tabel 3.

Respon terhadap Pernyataan ‘BI Penting untuk Pendidikan dan Pekerjaan’

	Setuju	Tidak Setuju
Anak-anak	68/69 (99%)	1/69 (1%)
Remaja	94/99 (94%)	5/99 (5%)
Dewasa	101/108 (94%)	7/108(7%)
Orang tua	47/55 (94%)	8/55 (6%)

Responden memiliki dua pandangan utama terhadap pengguna atau penutur bahasa Indonesia, yakni sebagai orang terdidik atau orang biasa saja (Tabel 4). Namun begitu, terlihat adanya persepsi yang berbeda antara kelompok usia. Sejumlah responden dewasa (6%) dan remaja (7%) memandang penutur bahasa Indonesia sebagai orang modern, sedangkan sejumlah (3%-6%) responden anak-anak memandang penutur bahasa Indonesia sebagai orang pintar, elite atau metropolitan. Persepsi ini tidak dimiliki oleh orang tua, bahkan sebagian kecil (6%) orang tua memandang penutur bahasa Indonesia sebagai orang yang sombong.

Tabel 4.

Persepsi terhadap Pengguna Bahasa Indonesia

	Terdidik	Modern	Pintar	Elite	Metro-politan	Sombong	Biasa saja	Lain-lain
Anak-anak	38%	1%	3%	6%	3%	0%	49%	0%
Remaja	46%	7%	3%	0%	0	1%	40%	0%
Dewasa	50%	6%	0%	2%	1%	2%	37%	2%
Orang Tua	43%	1%	0%	0%	1%	6%	34%	9%

Sikap orang Minang terhadap bahasa Indonesia dan penuturnya secara umum tidak bertentangan dengan sikap mereka terhadap eksistensi bahasa Minang dan penutur bahasa Minang. Tabel 5 memperlihatkan bahwa responden dari seluruh kelompok umur cenderung setuju dengan pernyataan ‘bahasa Minang harus dipertahankan’.

Tabel 5.
Respon terhadap Eksistensi Bahasa Minang

	Setuju	Tidak Setuju
Anak-anak	81%	19%
Remaja	87%	13%
Dewasa	90%	10%
Orang tua	85%	15%

Pandangan responden terhadap pengguna atau penutur bahasa Minang umumnya netral (Tabel 6). Namun demikian, anak-anak dan remaja memiliki pandangan yang agak beragam. Sebagian (6-9%) dari mereka memandang penutur bahasa Minang sebagai orang yang terpelajar atau modern, meskipun sebagian (3-7%) memandangnya sebagai orang kampung.

Tabel 6.
Persepsi terhadap Pengguna Bahasa Minang

	Terdidik	Modem	Pintar	Metro-politan	Marginal	Sombong	Biasa saja
Anak-anak	6%	3%	0%	0%	7%	0%	84%
Remaja	9%	3%	1%	1%	3%	2%	79%
Dewasa	1%	3%	1%	3%	1%	1%	94%
Orang tua	0%	0%	0%	0%	2%	0%	98%

Dapat disimpulkan bahwa pandangan bahasa orang Minang berbeda berdasar kelompok usia. Orang tua memiliki pandangan yang positif terhadap bahasa Minang dan pandangan yang netral terhadap penuturnya. Hal ini merupakan suatu temuan yang umum dalam kajian sosiolinguistik (lihat Ithemere 2007 dan *Nancy-Hefner* 2009) dimana generasi tua ingin mempertahankan bahasa sebagai identitas budaya mereka. Pandangan mereka yang positif terhadap bahasa Indonesia dan penuturnya merefleksikan pandangan mereka yang positif terhadap pendidikan.

Meskipun orang dewasa adalah kelompok usia yang paling mendukung keberlangsungan eksistensi bahasa Minang, pandangan positif mereka terhadap fungsi bahasa Indonesia sebagai bahasa pendidikan dan bahasa orang terpelajar mendorong mereka untuk menggunakan bahasa Indonesia sebagai bahasa pertama anak-anak mereka. Hal ini juga didorong oleh pandangan sebagian masyarakat kota terhadap keindahan bahasa Minang; bahasa Minang dipandang kurang halus untuk interaksi sosial. Seperti yang disampaikan oleh seorang dosen Universitas Andalas, bahasa Minangkabau adalah penting sebagai ‘lambang identitas budaya’ (Kramsch: 1998), namun bahasa Minang kurang halus atau agak kasar untuk digunakan dalam interaksi sosial orang berpendidikan. Pandangan ini juga berkembang di kalangan remaja. Beberapa siswa kelas 2 SMA 1 Padang dan mahasiswa FISIP Universitas Andalas Padang menilai bahasa Indonesia sebagai bahasa yang lebih halus dan sopan dibandingkan bahasa Minang. Kemungkinan pandangan ini pula yang menyebabkan bahasa Indonesia semakin luas digunakan di tempat-tempat umum terutama ditempat-tempat yang identik dengan kehidupan kota yang modern.

Meskipun remaja juga memiliki sikap yang positif terhadap bahasa Minang dan pengguna bahasa Minang cukup beragam, pandangan positif mereka terhadap bahasa Indonesia sebagai bahasa kelompok orang kota yang “gaul” mendorong mereka menggunakan bahasa Indonesia dalam interaksi sosial mereka, terutama bila mereka berada di tempat-tempat kehidupan yang modern seperti pusat perbelanjaan. Bahasa Minang umumnya digunakan terutama untuk fungsi ekspresif, yaitu untuk mengekspresikan rasa marah atau senang, serta untuk bercanda dan mengejek teman.

Anak-anak memiliki pandangan bahasa yang paling berbeda. Meskipun mayoritas dari mereka memiliki pandangan positif terhadap eksistensi bahasa Minang, namun sebagian kecil dari mereka memandang pengguna bahasa Minang sebagai orang kampung. Anak-anak memiliki sikap yang lebih positif terhadap bahasa Indonesia dan penuturnya dibandingkan dengan remaja dan generasi sebelumnya. Mereka mengasosiasikan bahasa dengan latar balakang sosial penuturnya.

Preferensi terhadap bahasa Indonesia di kalangan generasi muda ini erat kaitannya dengan pandangan positif orang Minangkabau terhadap pendidikan dan pandangan hidup modern. Pendidikan merupakan variabel utama penentu status sosial seseorang di samping profesi. Dalam masyarakat Minang, *urang basikolah* ‘orang yang bersekolah’ adalah label yang digunakan untuk orang yang berpendidikan dan untuk membedakannya dari orang awam. Dalam memotivasi anak-anak mereka bersekolah, kata *sikola* ‘sekolah’ sering dikontraskan dengan kata *manggaleh* ‘berdagang’ sebagai pilihan lain untuk masa depan. Status sosial orang yang *basikolah* dipandang lebih tinggi dari orang *manggaleh* meskipun orang *manggaleh* sering lebih makmur secara ekonomi.

Sejarah juga menunjukkan bahwa orang Minangkabau memandang tinggi pendidikan. Seperti yang ditulis oleh Graves (2007), pandangan positif terhadap pendidikan mulai berkembang dalam masyarakat Minangkabau sejak Belanda melakukan kebijakan khusus untuk meningkatkan pendidikan masyarakat Minangkabau pada tahun 1870. Belanda membantu dana pendidikan sekolah-sekolah negeri dan mengubah Sekolah Radja menjadi sentra pendidikan yang setara dengan sekolah-sekolah di Hindia Belanda. Masyarakat, terutama keluarga yang ingin maju, keluarga bangsawan, dan kelas menengah, memandang bersekolah sebagai sebuah prestise. Kota Gadang, negeri asal Haji Agus Salim, adalah negeri yang paling banyak mengirim anak-anak mereka bersekolah di kota Bukittinggi di akhir abad ke-19 sehingga negeri ini sekarang sepi karena ditinggal penduduknya merantau.

Sebelum zaman Pemerintahan Orde Baru, daerah Sumatera Barat dikenal sebagai daerah yang maju dalam bidang pendidikan, bahkan mengungguli kebanyakan daerah-daerah di Indonesia. Banyak anak-anak dari luar Sumatera Barat datang untuk belajar ke ranah Minang (Naim 2009). Sampai sekarang minat masyarakat terhadap pendidikan tidak pernah menurun. Hal ini didukung oleh data dari Dinas Pendidikan Kota Padang (Diknas 2008) yang menunjukkan terjadinya peningkatan jumlah siswa sekolah yang belajar di berbagai sekolah di kota Padang dari tahun 2006 sampai dengan tahun 2008.

Pada zaman sekarang masyarakat Minang lebih bersifat pragmatis materialistis; pendidikan dijadikan sebagai jalan untuk mencapai tingkat sosial ekonomi yang lebih baik. Pendidikan yang tinggi diyakini akan menjamin pekerjaan dengan pendapatan yang lebih baik pula serta kehidupan yang lebih baik. Menurut Bahar (2006), berdasar cara hidup dan profesinya, 29% orang Minangkabau, dari 5.475.145 total jumlah populasi, memiliki orientasi kehidupan yang modern.

Pandangan bahwa bahasa menunjukkan identitas sosial berkembang luas di kalangan generasi muda Minang yang tinggal di kota. Keluarga muda berpendidikan memiliki kecenderungan menggunakan bahasa Indonesia di rumah dengan anak-anak mereka. Pandangan ini juga ditemukan pada keluarga-keluarga muda kelas bawah yang sering mengkondisikan anak-anak mereka untuk berbahasa Indonesia di tempat umum.

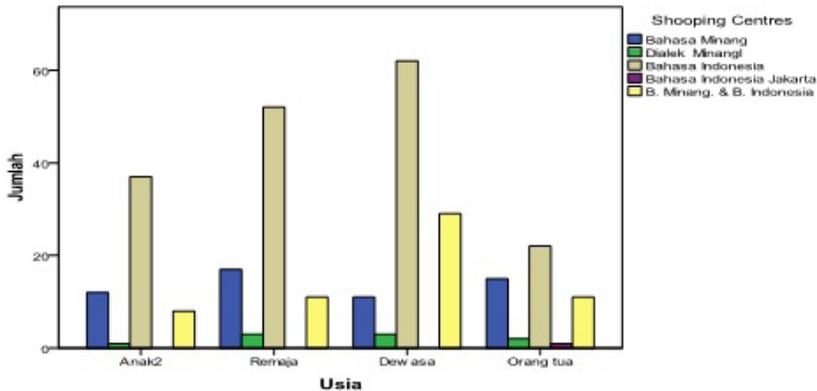
Remaja mengidentifikasi diri mereka sebagai orang kota yang modern dan “gaul” tidak hanya melalui cara berpakaian dan gaya hidup tetapi juga melalui penggunaan ragam bahasa Indonesia Jakarta. Meskipun dari hasil survei hanya 1% responden yang menggunakan bahasa Jakarta dengan orangtua atau kakek/nenek mereka, pengamatan menunjukkan bahwa ragam ini banyak digunakan di luar rumah oleh pelajar-pelajar sekolah favorit dan mahasiswa. Pada umumnya siswa SMP 1 dan SMA 1 Padang, sekolah favorit yang terletak di pusat kota, menggunakan ragam bahasa ini di sekolah. Mereka mengaku menggunakan bahasa Indonesia terkesan lebih sopan. Hal ini berbeda dengan siswa SMP 8 dan SMA 4 Padang, sekolah favorit yang terletak relatif di pinggir kota; umumnya siswa menggunakan bahasa Minang sesama mereka di sekolah.

Mahasiswa mengasosiasikan bahasa dengan status sosial. Sekelompok mahasiswa FISIP Universitas Andalas mengaku menggunakan bahasa Indonesia untuk berbicara kepada mahasiswi yang belum mereka kenal yang dari penampilannya, seperti pakaian, sepatu, *handphone*, mobil, mereka anggap termasuk dalam golongan kelas menengah atau menengah atas. Mereka juga mengaku menggunakan “bahasa gaul”, yaitu dengan menggunakan kata sapaan *gue*, *lu*, *coi* dan *bro* sesama mereka. Sekelompok mahasiswa Fakultas Kedokteran Universitas Andalas juga ditemukan menggunakan Bahasa Indonesia dialek Jakarta sesama mereka di sebuah kantin kampus. Beberapa di antaranya adalah

orang Minang yang selama ini tinggal di Jakarta. Mereka mengaku bahwa hampir semua mahasiswa di fakultas mereka berbicara dalam bahasa Indonesia sesama mereka dan dosen untuk semua topik pembicaraan. Hal ini mungkin sekali terkait dengan *image* yang dibangun masyarakat terhadap dokter sebagai profesi yang berprestise.

Umumnya remaja kota Padang berusaha mengklasifikasikan diri mereka sebagai anak “gaul”, yaitu anak muda yang *cool* dan *uptodate* (Smith-Heifner 2007) dan membedakan diri dari kelompok remaja yang mereka sebut *alay* (anak layangan). Sekelompok mahasiswa Jurusan Sastra Inggris Universitas Andalas menjelaskan bahwa “anak alay” diidentifikasi dari cara berpakaian yang *norak* dan tingkah laku yang *over-acting*. Biasanya mereka menggunakan bahasa Minang dengan aksen lokal atau bahasa Jakarta dengan intonasi Minang yang kentara. Sebagian besar dari mereka adalah anak-anak daerah yang datang belajar di kota Padang yang mencoba menjadi orang kota. “Alay” juga bisa dinilai dari gaya bahasa tulis seseorang yang menggunakan kombinasi huruf besar dan kecil secara suka-suka, tanda-tanda baca yang melebihi kebutuhan, kombinasi tanda baca untuk menunjukkan emosi, dan sebagainya. Tulisan ini ditemukan pada pesan singkat (SMS) seorang pegawai toko komputer kepada seorang dosen senior Universitas Andalas: *Trm’s kasih s’bLoem&s’sdhNye, dan pada tulisan seorang mahasiswi di jejaring sosial Facebook: BissMiLLah.....HarI inI kU pertaRuhkan dan pasrah padaMu ...*

Persepsi masyarakat bahwa bahasa Indonesia, formal atau nonformal, terkait dengan kelas sosial dan modernitas dapat kita lihat dari kecenderungan pilihan bahasa responden dalam komunikasi mereka dengan para pelayan di pusat perbelanjaan modern. Gambar 3 memperlihatkan bahwa responden dari seluruh kelompok umur cenderung menggunakan bahasa Indonesia berbicara kepada pelayan toko.



Pengamatan selama belanja di Matahari Department Store Padang menjelang lebaran juga menunjukkan bahwa hampir semua keluarga muda, dari beragam latar belakang pendidikan dan ekonomi, menggunakan bahasa Indonesia dengan anak-anak mereka. Banyak di antara mereka yang tampak memaksakan diri melakukan hal ini karena anak-anak mereka sering merespon ibunya dengan bahasa Minang. Dalam hal ini bahasa Indonesia dijadikan alat untuk menunjukkan atau mengangkat kelas sosial penuturnya.

PUSTAKA ACUAN

Keberhasilan pemerintah dalam menjadikan bahasa Melayu sebagai bahasa Indonesia dan sebagai bahasa nasional Indonesia sering menjadi rujukan dalam buku-buku teks dan artikel-artikel ilmiah sosiolinguistik di dunia. Namun, keberhasilan ini juga menjadi ‘ancaman’ bagi eksistensi bahasa daerah, bukan saja bahasa-bahasa minoritas di daerah timur Indonesia tetapi juga bahasa yang jumlah penuturnya besar seperti bahasa Jawa, Bali dan Sunda.

Perbedaan dalam pola penggunaan bahasa atau pilihan bahasa oleh penutur bahasa Minangkabau dari generasi yang berbeda dapat diartikan sebagai telah atau sedang terjadinya pergeseran bahasa. Meskipun tidak dapat dikatakan bahwa keberadaan bahasa Minang sekarang sedang dalam keadaan terancam, kecenderungan keluarga muda untuk menggunakan bahasa Indonesia sebagai bahasa keluarga akan membawa bahasa Minang pada posisi terancam dalam tiga generasi ke depan.

Persepsi yang positif terhadap bahasa Indonesia dan terhadap penutur Bahasa Indonesia serta penghargaan yang tinggi terhadap pendidikan dan orang-orang yang berpendidikan, serta gaya hidup modern di kota merupakan faktor-faktor yang memotivasi keluarga-keluarga muda untuk menggunakan bahasa Indonesia dalam keluarga. Sementara itu, prestise bahasa Jakarta sebagai bahasa nonformal warga kota Jakarta yang modern dan *trendy* atau “gaul” mendorong anak-anak dan remaja untuk tidak berbicara dalam bahasa Minang.

Keadaan ini mestilah mendapat perhatian dinas pendidikan pemerintah daerah Sumatera Barat dan pengamat serta pencinta bahasa dan budaya Minang. Perlu dilakukan langkah-langkah pencegahan agar bahasa Minang tidak ditinggalkan oleh penuturnya sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Alwi, H, Sonjono Darnowidjojo. 2000. *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia* (3rd ed). Jakarta; Balai Pustaka
- Apple, R. and Muysken, P. 1987. *Language Contact and Bilingualism*. London: Edward Arnold.
- Anwar, K. 1980. *Indonesia: the Development and Use of a National Language*. Yogyakarta: Gajah Mada Univ. Press.
- Ardika, I Gede. 2006. “Kebijakan, Strategi Dan Revitalisasi Bahasa Bali”. Makalah yang disampaikan dalam Kongres bahasa Bali VI di Denpasar.
- Chambers, J.K and P. Trudgill.1980. *Dialectology* (2nd. edn.). Cambridge Cambridge University Press.
- Chambers, J.K, P. Trudgill and Natalie Schilling-Estes. 2004. *The Handbook of Language Variation and Change* (2nd). Victoria: Blackwell Publishing
- Colombijn, F. 1994. *Patches of Padang: The History of An Indonesia Town in The Twentieth Century and The Use of Urban Space*. Leiden: Research School CNWS.
- Coulmas, F. 2005. *Sociolinguistics: The Study of Speakers’ Choice*. Cambridge University Press.
- Eckert, P. 2000. *Linguistic Variation as Social Change*. Oxford Blackwell

- Eerdmans, S., Carlo Prevignano, Paul J. Thibault . 2003. *Language and Interaction: Discussions with John J. Gumperz*. John Benjamins Publishing Company.
- Errington, J.J. 1998. *Shifting Languages: Interaction and Identity in Javanese Indonesia*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Fasold, R. 1984. *Introduction to Sociolinguistics: The Sociolinguistics of Society*. England: Basil Blackwell Publisher Ltd.
- Fasold, R. 1993. *The Sociolinguistics of Society* (5th edition). Oxford: Blackwell Publishers.
- Fasold, R. 2003. *The Sociolinguistics of Language*. Oxford Blackwell Publisher Ltd.
- Fishman, J. and Warshauer, M.E.1964. *Language Loyalty in the United States: The Maintenance and Perpetuation of non-English Mother Tongues by American Ethnic and Religious Groups*. Yeshiva University Press
- Fishman, J. 1986. "Domains and the Relationship between Micro and Macrolinguistics", in Gumperz and Hymes (Eds) *Direction in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. UK: Basil Blackwell Ltd. UK
- Fishman, J. (ed). 1999. *Handbook of Language and Ethnic Identity*. Oxford University Press.
- Fishman, J.A, Nancy H. Hornberger and Martin Pütz. 2006. *Language Loyalty, Language Planning, and Language Revitalization: Recent Writings and Reflections from Joshua A. Fishman*. United Kingdom: Multilingual Matters Ltd.
- Gumperz, J.J and Dell H. Hymes. 1972. *Direction in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. UK: Basil Blackwell Ltd. UK
- Graves, E.E. 2007. *Asal-Usul Elite Minangkabau Modern: Respon terhadap Kolonial Belanda Abad 19*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia
- Herman, S.R. 1977. Exploration in the social psychology of language choice: in J. A Fishman (ed.) *Readings in the Sociology of Language* (4th ed.). Mountain Publisher, The Hague.
- Holmes, J.1992. *An Introduction to Sociolinguistics*. London. Longman.
- Hymes, D.1964. *Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology*. New York: Harper International Edition.
- Hymes, D. 1972. "Toward Ethnography of Communication: The Analysis of Communication Events", in *Giglioli 1972* : 22-24.
- Hymes, D. 1977. "The Ethnography of Speaking", in Fishman (ed) *Readings in The Sociology of Language* (4th ed.). The Hague: Mounton Publisher

- Ihemere, K.U. 2007. *A Tri-Generational Study of Language Choice & Shift in Port Harcourt*. USA: Universal Publishers
- Kurnia, K. (2009). *Gaul*, in *Bahasa Kita*. Indonesia Language Online Resources.
- Labov, W. (1966). *The Social Stratification of English in New York City*. Washington DC: Centre for Applied Linguistics
- Labov, W. 1972. "The Study of Language in Social Context", in *Socio-linguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Labov, W. 2001. *Principles of Linguistic Change: Social Factors*. Oxford: Basil Blackwell.
- Masinambow, E.K.M. & Paul Haenen. 2002. *Bahasa Indonesia dan Bahasa Daerah*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Milroy, L. 1976. "Investigating linguistic variation in three Belfast working-class communities", in *Proceeding of the Third Annual Conference*. Belfast: Sociological Association of Ireland.
- Muhajir, 1984. *Morfologi Dialek Jakarta: Afiksasi dan Reduplikasi*. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- Oetomo, D. 1996. "Bahasa Indonesia dan Kelas Menengah Indonesia", dalam Yudi Latif (ed) *Bahasa dan Kekuasaan : Politik Wacana di Panggung Orde Baru*. Bandung : Penerbit Mizan
- Padang Dalam Angka 2008. BPS Website.
- Romaine, S. 1984. *The Language of Children and Adolescents: the acquisition of communicative competence*. New York, NY: Basil Blackwell.
- Saville-Troike, M. 2003. *The Ethnography of Communication: An Introduction*. John Wiley and Sons, 2003 - 336 halaman
- Simpson, A. 2007. *Language and National Identity in Asia*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith-Heifner, N.J. 1989. "A Social History of Language Change in Highland East Java", in *Journal of Asian Studies*. 48(2):257–271.
- Smith-Heifner, N.J. 2007. "Youth Language, *Gaul* Sociability, and the New Indonesia Middle Class", in *Journal of Linguistics Anthropology*. Volume 17, Issue 2, pages 184–203.
- Smith-Heifner, N.J. 2009. "Language Shift, Gender, and Ideologies of Modernity in Central Java, Indonesia", in *Journal of Linguistic Anthropology*. Vol. 19. Issue 1. p. 57-77.
- Sneddon, J.N, 2003. *The Indonesia Language: its History and Role in Modern Society*. Australia: University of South Wales

Sneddon, J.N. 2006. "Colloquial Jakartan Indonesia", in *Pacific Linguistics*, 581. Canberra Australian National University Press.

Jurnal dan Makalah

Agheyisi, R. N and Fishman, J. A. 1970. "Language Attitude Studies: A Brief Survey of Methodology", in *Anthropological Linguistics*, 12 (5), 137-157.

Fishman, J. 1965. "Who speak what language to whom?", in *Linguistics Vol. 2*, p. 67-88.

Fishman, J. 1967. "Bilingualism with and without diglosia; diglosia with and without bilingualism", in *Journal of Social Issues*. 32:29-38.

Fuller, J.M. 2008. "Language Choice as a Means of Shaping Identity", in *Journal of Linguistic Anthropology*, Vol. 17. Pp. 105-129.

Gee, J.P., Allen, Anna-Ruth and Clinton, K. 2001. Language, Class and Identity: Teenagers Fasioning Themselves Through Language, in *Linguistics and Education*. No. 12. Vol 2. p. 174-194.

Pearson, B.Z. 2007. "Social Factors in Childhood Bilingualism in The United States", in *Applied Psycholinguistics* 28 (2007), 399-410. Printed in the United States of America.

Poedjosudarmo, G, 2006. "The Effect of Bahasa Indonesia As A Lingua France on The Javanese System of Speech Levels and Their Functions", in *International Journal of Sociology of Language*. Vol. 2006/177.

Suandi, Nengah I. 2006. "Potensi Siaran Berbahasa Bali Melalui Media Elektronik dalam Upaya Pemertahanan Bhasa Bali". Makalah yang disampaikan dalam Kongres bahasa Bali VI di Denpasar.

Suastra, I Made. "Bahasa Bali Sebagai Simbol Identitas Manusia Bali" dalam *LITERA*, Jurnal Penelitian Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya, Volume 5, Nomor 1, Januari 2006. ISSN: 1412-2596.

Gunarwan, A. 2006. "Kasus-Kasus Pergeseran Bahasa Daerah: akibat persaingan dengan bahasa Indonesia", dalam *Jurnal Ilmiah MLI*, 24, Nomor 1, p. 96-112.

Holmes, J. 1997. "Woman, Language and Identity", in *Journal of Sociolinguistics*. Vol. 1 No 2. p. 195-223,

Marnita, R & Oktavianus. 2008. "Perilaku Berbahasa Masyarakat Minangkabau Dan Pengaruhnya Terhadap Pemakaian Ungkapan Sebagai Media Pendidikan informal keluarga", dalam *Jurnal Ilmiah MLI*. 26, Nomor 1.

Marnita, R & Suraiya, Lucy. 2011. "Indonesia Language Performance of Minangkabau Children", in *The Proceeding of the International Scientific Confrence 2011*. University Kebangsaan Malaysia.

Website

Naim, M. 2009. *Dengan Buku Menyelamatkan Pendidikan di Sumatera Barat*. <http://mochtarnaim.wordpress.com>

**REKONSTRUKSI IDENTITAS ETNIK: SEJARAH
SOSIAL POLITIK ORANG PAKPAK DI SUMATERA
UTARA 1958 - 2003**

Budi Agustono, disertasi Jurusan Sejarah, dipertahankan di depan sidang Tim Penguji Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, pada tanggal 27 Desember 2010.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the history of the Pakpak people who have been marginalized politically, economically and culturally in the midst of Toba Batak domination since their settlement in Pakpak between the early 20th to early 21st centuries. The result of the research indicates that power may not only define and revitalize identity, but it is also capable of constructing identity. The reconstruction of ethnic identity may occur because in addition to the existing definition of ethnicity, customary laws and tradition, there is an opportunity for the Pakpak elite to use their power to manipulate ethnic sentiment.

Keywords: Identity, power, pakpak, and North Sumatera

PENDAHULUAN

Pada masa pra kolonial batas fisik geografis Tanah Pakpak menyebar di lima wilayah, yaitu Pegagan, Keppas, Simsim, Kelasén, dan Boang (L.van Vuuren 1910). Pada tahun 1907, ketika pemerintah kolonial Belanda melakukan ekspansi kekuasaannya dengan memasukkan dan memecah kelima daerah ini ke wilayah administrasi yang berbeda.

Pegagan, Keppas, Simsim berada di wilayah Dairi. Kelasén digabung ke Batak *landen*, tepatnya Parlilitan (*Encyclopaedie van Nederlandsch-Indie* 1905), sedangkan Boang disatukan ke Singkil, Keresidenan Aceh. Pemecahan dan penggabungan Tanah Pakpak ini menyebabkan melemahnya identitas orang Pakpak yang akhirnya memengaruhi aspek politik, sosial, dan budaya orang Pakpak sebagai penduduk asli di tanah kelahirannya sendiri, yang dianggap sebagai tanah ulayatnya (R.H. Barnes dan Andrew Gray 1995; Jackson Preece 2005).

Setelah meluaskan kekuasaannya, pemerintah kolonial Belanda membangun mesin birokrasinya di Tanah Pakpak. Sejalan dengan ini, sejak tahun 1905 misionaris Jerman yang mengawali kegiatannya dari Tanah Batak Toba mulai menyebarkan agama Kristen ke Tanah Pakpak yang di masa itu penduduknya masih banyak menganut agama suku. Ekspansi kekuasaan kolonial ke Tanah Pakpak mendorong orang Batak Toba bermigrasi ke daerah ini, terutama karena berkait erat dengan kebijakan kolonial yang menarik mereka untuk mengisi birokrasi pemerintahan.

Dalam waktu relatif singkat para migran Batak Toba dapat menguasai sumber daya politik dan ekonomi, sehingga menjadikan mereka sebagai kelompok etnik yang mendominasi ruang politik, ekonomi, dan budaya di tempat yang baru itu. Dalam kaitannya dengan Tanah Pakpak, dominasi budaya, politik, dan ekonomi etnik Batak Toba dimulai sejak mereka bermigrasi ke wilayah ini pada awal abad ke dua puluh sampai sekarang. Sejak itu berkali-kali orang Pakpak bermaksud melawan dominasi etnik Batak Toba dengan merekonstruksi identitas etniknya sekaligus ingin pula menguasai kembali kontrol teritorial atas penguasaan sumber daya alam yang telah dikuasai kelompok etnik lain (Dirk Roth 2005). Keadaan itu terus berlangsung seperti yang terjadi pada awal 1990-an sampai 2003.

METODE PENELITIAN

Sumber tertulis khusus tentang etnik Pakpak baik berupa dokumen pemerintahan maupun laporan pribadi, relatif terbatas. Keterbatasan sumber tertulis ini disebabkan sumber daya manusia yang dimiliki kelompok etnik ini, terlambat menerima akses pendidikan. Mengingat sumber tertulis tentang etnik Pakpak relatif terbatas, sebagian data

dalam penelitian ini tergantung pada sumber lisan yang merupakan hasil wawancara. Hal ini berkaitan dengan kenyataan bahwa budaya lisan orang Pakpak cukup kuat sehingga orang kurang memberi perhatian pada pendokumentasian tentang masyarakatnya sendiri. Selain itu kajian akademis tentang kelompok etnik ini masih sedikit. Untuk itu diperlukan sumber lisan, yaitu wawancara dan membangkitkan kembali ingatan kolektif informan Pakpak tentang masa lampau mereka.

Bagi sejarawan, ingatan, *memory*, telah dipakai menjadi *a tool of research* (James Fentress dan Chris Wickham 1992). Dalam kaitannya dengan ingatan ini, orang Pakpak cukup fasih melacak ulang peristiwa masa lalu yang dialami generasi tuanya. Akan tetapi, ketika ingatan itu dihubungkan dengan kepemilikan catatan-catatan tertulis, tidak satu pun orang Pakpak yang mempunyainya. Namun demikian, ingatan kolektif dari generasi tua diturunkan dan dikomunikasikan kepada generasi muda Pakpak. Meski ingatan kolektif yang juga menjadi *a social reality* ini diteruskan ke generasi muda Pakpak, hanya saja karena ingatan bukan sekumpulan dokumentasi peristiwa, tetapi menyangkut tafsiran dan emosi, maka ingatanpun diperebutkan, dinegosiasikan, dilupakan, digali, dan diperbarui kembali oleh masyarakat pendukungnya (Jacob J. Climo dan Maria G. Cattell 2002).

Berbeda dengan etnik Pakpak, pengumpulan data melalui wawancara dengan orang Batak Toba, relatif terbuka terutama generasi tuanya sepanjang mereka masih menggali informasi mengenai asal mula ke Tanah Pakpak. Namun jika pertanyaan menyangkut pemberontakan daerah tahun 1958 dan kekerasan politik yang berdampak terhadap etnik Pakpak, mereka memilih tidak menjawab. Penutur masa-masa yang memedihkan, penuh ketegangan dan kekerasan politik ada di tangan generasi tua Batak Toba, tetapi mereka tidak ingin peristiwa itu dibongkar kembali.

LANDASAN TEORI

Sampai saat ini kajian etnisitas dan identitas sebagian besar dikerjakan para ahli antropologi dan sosiologi, sedangkan sejarawan masih sedikit yang mencurahkan perhatiannya pada tema seperti ini. Relasi antara etnisitas dan identitas saling berkelindan. Etnisitas dapat berubah-ubah, bergantung dengan siapa ia berinteraksi. Identitas etnik merupakan

fenomena yang adaptif, ia dapat merespons situasi yang berubah-ubah batasan-batasan kolektifitas yang meluas, bahkan orang atau sebagian orang dapat keluar dan masuk dalam lebih dari satu komunitas. Dengan demikian, etnisitas merupakan suatu hal yang dinamis, tidak pasti, dan selalu berubah dalam hubungannya dengan politik dan sosial (Milton J. Esman 1994). Studi ini didasarkan atas kerangka berpikir tentang etnisitas yang tidak statis, tetapi ia merupakan hasil dari konstruksi sosial, dan sebagai konsekuensinya etnisitas dan identitas sangat cair, situasional (Jocelyn Linnekin dan Lin Poyer 1990). Etnisitas tidak muncul secara *given* (Urmila Phadnis dan Rajat Ganguly 2001; Virginia Horschoft 2002), tetapi lahir karena didefinisikan dan diredefiniskan, dikonstruksi dan direkonstruksi oleh para elit untuk kepentingan politik dan ekonomi. Dengan kata lain, etnisitas merupakan mekanisme organisasi sosial untuk berkompetisi dalam perebutan sumber daya ekonomi dan politik (David Brown 1994; Subhash Chandra Nayak 2001). Secara teoretik rekonstruksi identitas dapat terjadi karena adanya pendefinisian etnisitas, (Paul Brass 1991; Cora Govers dan Hans Vermeulen 1997) adat dan tradisi atau hal-hal yang dianggap *given* dan primordial, di samping adanya peluang elit lokal bermain dalam kekuasaan dan memanipulasi sentimen etnisitas (primordial) untuk tujuan politik, misalnya untuk pembentukan wilayah baru. Oleh karena perhatian utama studi ini tentang rekonstruksi identitas yang bersinggungan dengan konsolidasi kesadaran etnik, dan manipulasi etnisitas untuk tujuan politik dan ekonomi, seperti pembentukan organisasi komunal, menggagas berdirinya gereja etnik, mendesak pembentukan kabupaten baru berbasis kesukuan, maka studi ini memakai pendekatan instrumentalis dalam menjelaskan rekonstruksi identitas etnik Pakpak.

PEMINGGIRAN PEMIMPIN ADAT

Pemerintah kolonial segera setelah berkuasa di Tanah Pakpak, segera mengadakan perubahan administrasi atas wilayah ini. Perubahan administrasi yang dilakukan pemerintah kolonial berakibat pada kepemimpinan lokal masyarakat Pakpak, seperti *takal aur* dan *pertaki*. *Takal aur* adalah pemimpin *suak* atau kesatuan adat. Orang Pakpak mempunyai lima *suak*, yang masing-masing dipimpin oleh seorang *takal aur*. Pada masa itu di Tanah Pakpak ada lima *takal aur*, yaitu *takal*

aur Keppas, *takal aur* Pegagan, *takal aur* Kelasén, *takal aur* Boang, dan *takal aur* Simsim. Wilayah kekuasaan *takal aur* bergantung pada luas wilayah *suak*.

Cakupan wilayah otoritas adat seorang *takal aur* sangat luas, dan kekuasaannya menjangkau penduduknya yang berada dalam kesatuan adat yang terpecah-pecah. Oleh karena itu, dalam menjalankan kekuasaannya, yang lebih banyak mengambil peran adalah *pertaki-pertaki* yang berada di wilayah kesatuan adat masing-masing. Fungsi kepemimpinan *takal aur* yang demikian ini, bersifat simbolik. Ia lebih sebagai pemimpin adat daripada pemimpin administratif politis. *Takal aur* membawahi *pertaki*. *Pertaki* adalah pemimpin kesatuan marga di wilayah tertentu dan kedudukannya terkait dengan pembukaan kuta atau kampung.

Pada masa kolonial dilakukan beberapa perubahan jabatan *takal aur* dan *pertaki* yang turun-temurun semasa tradisional diubah menjadi jabatan yang harus mendapat persetujuan pemerintah Belanda. Selain itu, sebutan *pertaki* yang berasal dari bahasa Pakpak diganti menjadi kepala kampung, meskipun berubah nama, tetapi fungsi tradisionalnya dapat dipertahankan dan jabatan kepala kampung tetap diserahkan kepada orang Pakpak. Hanya saja, siapa yang diangkat menjadi kepala kampung harus mendapat persetujuan pemerintah Belanda, masing-masing menjadi raja *ikuten* dan kepala kampung. Pemerintah Belanda telah mengubah jabatan tradisional struktural *takal aur* dan *pertaki* masyarakat menjadi jabatan politis raja *ikuten*, meskipun orang yang menempati jabatan tersebut tidak diubah.

Perubahan jabatan tradisional menjadi jabatan politis berakibat pada keberadaan kesatuan adat dan marga semakin dilemahkan dan mengalami peminggiran. Implikasinya, orang Pakpak mengalami disorientasi kultural sehingga tidak lagi dapat menegakkan sepenuhnya aturan adat, termasuk asal usulnya (geneologis). Disorientasi kultural inilah yang membuat orang Pakpak menyandar atau berpaling ke budaya kelompok etnik lain, seperti mudahnya orang Pakpak mengaitkan dirinya sebagai bagian dari marga kelompok etnik lain.

PEMINGGIRAN YANG BERLANJUT

Jepang masuk Tanah Pakpak pada tahun 1942, kemudian kebijakan

politik dikeluarkan seperti yang dilakukannya di wilayah lain, yang mengeksploitasi agama (Islam dan Kristen) dan politik (radikal dan konservatif) serta memanfaatkan konflik marga dan etnik di tingkat lokal. Ketika Jepang menduduki Tanah Pakpak, Keresidenan Tapanuli, kebijakan Jepang disesuaikan dengan keadaan setempat. Oleh karena agama Kristen menjadi agama mayoritas di wilayah ini, maka Jepang di Tapanuli terutama di bagian Utara, merangkul penduduk dan pemimpin yang beragama Kristen dalam pengelolaan kekuasaannya. Dalam mengelola kekuasaan, Jepang menghilangkan jabatan kontrolir dan mengubah nama raja *ikuten* menjadi kepala negeri, sedangkan kepala kampung namanya tidak berubah. Sebutan wedana diganti menjadi *guntjo* dan kepala negeri menjadi *sontjo*.

Meskipun jabatan di pemerintahan itu berganti nama, tetapi orang yang mengisi jabatan wedana tetap berasal dari etnik Batak Toba. Sementara itu, tempat orang Pakpak dalam struktur pemerintahan tidak berubah, mereka tetap paling tinggi memegang jabatan kepala negeri dan kepala kampung. Menjelang akhir kekuasaannya, Jepang memangkas peran kepala kampung dan menjadikannya semata-mata pemimpin adat. Sama seperti pada masa kolonial Belanda, Jepang tetap mendistribusikan jabatan kepala negeri dan kepala kampung kepada orang Pakpak, tetapi hanya kepada Pakpak Kristen, sedangkan Pakpak Muslim tidak diberi kesempatan menduduki jabatan tersebut. Pada masa Jepang tempat orang Pakpak, dalam kekuasaan khususnya Pakpak Islam semakin mengecil.

Kemerdekaan Indonesia seperti juga pemerintahan kolonial Belanda dan Jepang telah mengubah struktur pemerintahan di Tanah Pakpak. Di awal kemerdekaan, Tanah Pakpak oleh Pemerintah Republik Indonesia dimasukkan ke wilayah Keresidenan Tapanuli yang kemudian menjadi Kabupaten Tapanuli Utara. Pada awal kemerdekaan saat mulai melakukan penataan administrasi pemerintahan, termasuk mengelola pemerintahan Dairi, Republik baru ini tidak memerhatikan suara dan aspirasi rakyatnya, apalagi mempertimbangkan keberagaman etnik dan budaya dalam menentukan batasan fisik wilayah. Pertimbangan pluralitas etnik diabaikan. Hal itu semakin jelas manakala kelompok-kelompok etnik kecil dalam jumlah, tidak dikenal, dan secara geografis jaraknya jauh dari Jakarta, ibukota Republik Indonesia. Pengabaian atas keanekaragaman etnik dan budaya membuat pemerintah pusat

sering menganggap kelompok etnik yang satu disamakan dengan yang lain. Akibatnya Residen Tapanuli dapat mengeluarkan surat keputusan penggabungan Tanah Pakpak ke Kabupaten Tapanuli Utara pada tahun 1950 tanpa perlu mendengar aspirasi orang Pakpak setuju atau tidak atas penggabungan tersebut. Bagi Kabupaten Tapanuli Utara penyatuan itu sangat strategis, karena elit Batak Toba dapat terus melanggengkan ekspansi politik dan ekonominya di wilayah Tanah Pakpak. Sebaliknya, di mata orang Pakpak, penyatuan itu sangat menyakitkan dan sekaligus mereka dipandang sebagai pelecehan martabat orang Pakpak. Hal itu berarti, dinamika etnopolitik etnik Pakpak terus berfluktuasi dan tempatnya semakin menjauh dan terus terpinggirkan dari pusaran kekuasaan lokal sepanjang masa kolonial Belanda, masa Jepang, dan awal kemerdekaan.

TURUN NAIKNYA KESADARAN ETNIK PAKPAK

Di tengah dominasi politik dan ekonomi etnik yang kuat di Tanah Pakpak, hadir Jauli Manik sebagai pemegang jabatan tertinggi kekuasaan lokal pada saat pergolakan politik 1958. Ia telah membuka lembaran baru dalam kontestasi identitas di Tanah Pakpak. Pengangkatan Jauli Manik ini mendapat dukungan masyarakat Pakpak. Ketika ada usulan pembentukan Kabupaten Pakpak, Jauli Manik mendukung usulan tersebut, bahkan ia aktif terlibat mengkampanyekan pada khalayak luas. Selain mendukung pembentukan kabupaten baru, saat menjadi Koordinator Pemerintahan Jauli Malik telah pula meletakkan fondasi bagi orang Pakpak untuk masuk birokrasi pemerintahan sekaligus membangun basis politik dengan memanfaatkan sentimen kesukuan kelompok etniknya. Ia menyadari selama ini orang Pakpak tidak pernah mendapat kesempatan menjadi pegawai pemerintahan. Selanjutnya, ia tidak saja mulai menarik dan mengkader orang Pakpak di pemerintahan, tetapi juga menyempatkan diri memberi perhatian terhadap kebudayaan dan kesenian tradisional yang menghilang dari khasanah kehidupan masyarakat Pakpak. Ia menghidupkan kembali kebudayaan dan kesenian kelompok etniknya dengan cara mendatangi masyarakat Pakpak dan menampilkannya di depan publik. Dalam kekuasaannya yang tidak panjang itu, Jauli Manik mencoba melakukan pencarian kembali identitas Pakpak yang telah melemah tersebut. Sembari menjalankan fungsinya sebagai Koordinator pemerintahan, Ia juga mendorong agar orang Pakpak mencintai adat dan kebudayaan leluhur mereka, misalnya

dengan cara mempromosikan kembali nasi *pelleng*, kuliner tradisional yang nyaris dilupakan.

Upaya membangkitkan dan memperkuat simbol-simbol identitas kelompok etnik Pakpak ternyata bukan persoalan mudah, karena kesadaran etnik dan identitas Pakpak tampak lemah, kalau bukan memudar di tahun 1950-an. Lebih dari itu, akibat adanya ancaman dan teror, banyak orang Pakpak yang mencari selamat dengan cara mengganti marganya menjadi marga Batak Toba, yang berarti perubahan identitas kultural. Penggantian identitas ini menyebabkan batasan etnik antara orang Pakpak dengan orang Batak Toba semakin menjadi kabur, menyusul proses serupa yang telah terjadi berpuluh-puluh tahun sebelumnya. Orang Pakpak yang mengalami diskriminasi politik dan budaya, dengan malu-malu mempraktikkan kebudayaannya sendiri, tetapi sebaliknya secara terbuka memakai bahasa dan kebudayaan Batak Toba.

Upaya Jauli Manik menghidupkan kembali kebudayaan dan tradisi bagaikan penawar dahaga di saat orang Pakpak sedang mengalami pengaburan atau pelemahan identitasnya sebagai kelompok etnik. Di tengah saudara-saudaranya yang menukar identitas etniknya ke kelompok etnik lain, Jauli Manik mencoba menggali tradisi dan cerita-cerita rakyat yang pernah hidup di masyarakat mengenai kebesaran orang Pakpak masa lampau sembari mengampanyekan keinginan untuk membentuk Kabupaten Pakpak.

Ketika kesadaran etnik Pakpak mulai naik dan mereka berharap sangat terhadap pembentukan Kabupaten Pakpak, ternyata perwujudannya tidak sesuai dengan harapan mereka. Kabupaten baru yang dibentuk pada tahun 1964 bernama Kabupaten Dairi, bukan Kabupaten Pakpak seperti yang dibayangkan semula. Harapan orang Pakpak agar Jauli Manik, yang saat itu menjabat Koordinator Pemerintahan di Tanah Pakpak, memimpin Kabupaten yang baru, juga tidak tercapai. Sebaliknya Pemerintah Provinsi Sumatera Utara menetapkan seorang Batak Toba sebagai Kepala Daerah, yang tentu saja semakin memperdalam kekecewaan orang Pakpak.

Pengusuran Jauli Manik membawa implikasi politik dan kesadaran etnik, serta konsolidasi identitas Pakpak yang mulai menaik berangsur-angsur menurun kembali, karena tidak ada lagi energi kekuasaan yang mengkonsolidasinya. Pengangkatan etnik Batak Toba sebagai Bupati

Dairi telah mengoyak kembali kesadaran etnik Pakpak yang sedang meninggi. Orang Pakpak bagaikan anak ayam kehilangan induknya, karena tidak lagi memiliki patron politik yang dapat memproteksi kepentingan dan aspirasi penduduk asli ini. Sebaliknya, berdirinya Kabupaten Dairi tanpa dipimpin oleh orang Pakpak, menguatkan kembali dominasi Batak Toba terutama di bidang politik dan ekonomi. Di samping itu pengangkatan etnik Batak Toba sebagai Bupati Dairi semakin mencemaskan orang Pakpak, dan mereka membayangkan akan mengalami diskriminasi politik seperti masa sebelumnya.

Konsolidasi etnik yang terus melemah ditambah lagi dengan meluasnya kecemasan akan punahnya orang Pakpak dari muka bumi ini, membuat para pemuka masyarakat pada tahun 1970 menyelenggarakan seminar tentang adat istiadat Pakpak. Setelah seminar, keinginan mempertegas identitas Pakpak menguat. Hal itu tercermin dari adanya kerinduan mengangkat simbol-simbol budaya yang sudah lama menghilang seperti nama desa, sungai atau gunung yang telah beralih nama Batak Toba, dikembalikan ke dalam bahasa Pakpak. Sebagai tindak lanjut kembali digunakan nama desa Bintang yang berasal dari bahasa Pakpak yang pernah diganti menjadi Parsaoran dalam Batak Toba kembali digunakan. Hal sama dilakukan pada nama-nama desa yang telah diubah ke dalam bahasa Batak Toba seperti Panguan Nauli, Pandaro, dan Simbolon dikembalikan ke nama-nama desa dalam bahasa Pakpak menjadi Sitindjo, Pendaroh, dan Sibellin. Demikian pula sebutan bukit (*dolok*) dan sungai (*aek*) yang sebelumnya diganti ke dalam bahasa Batak Toba ini, dikembalikan lagi ke nama asli bahasa Pakpak menjadi *delleng* dan *lae*.

PEMBENTUKAN ORGANISASI BERBASIS ETNIK

Selama ini konsolidasi identitas dan pembentukan kesadaran etnik Pakpak cenderung naik turun, bergantung situasi dan kondisi. Naik turunnya konsolidasi identitas ini terkait dengan ada-tidaknya dukungan kekuasaan untuk menopang penguatan kesadaran etnik ini. Pada tahun 1950-an, pembentukan kesadaran etnik Pakpak berjalan relatif baik karena mendapat dukungan dari kekuasaan yang waktu itu direpresentasikan oleh sosok Jauli Manik. Sesudah Jauli Manik tersingkir dari kekuasaan lokal, pembentukan kesadaran etnik Pakpak menurun tajam, bahkan setelah itu sampai akhir 1980-an konsolidasi etnik hampir-hampir mengalami kemandekan.

Pada tahun 1970-an, orang Pakpak yang melanjutkan belajar ke lembaga-lembaga pendidikan menengah atas di Sidikalang, Kabanjahe, dan Medan, makin membesar, tetapi belum banyak yang meneruskan studinya ke perguruan tinggi. Setelah menyelesaikan pendidikan, sebagian dari mereka ada yang kembali ke Sidikalang. Kendati jumlahnya tidak banyak, mereka inilah yang menjadi kelompok terdidik masyarakat Pakpak. Mereka menjadi wiraswastawan, pedagang, dan bekerja di pemerintahan, meskipun pekerjaan yang terakhir ini relatif sedikit dilakukan orang Pakpak. Mereka yang kembali ke Sidikalang hampir-hampir tidak ada yang memasuki wilayah politik, karena memasuki partai pada masa itu bukan persoalan mudah. Dominasi Batak Toba menyurutkan minat orang Pakpak berkecimpung dalam kepartaian, terutama Golkar dan PDI.

Pada tahun 1980-an, pemerintah membangun jalan dan jembatan yang menghubungkan kota kecamatan dengan ibukota kabupaten, Sidikalang. Pembangunan jalan ini sangat bermanfaat karena membuka akses masyarakat dengan dunia luar dan mempercepat mobilitas sehingga memudahkan orang menjual hasil pertaniannya ke kota lain. Di daerah yang penduduknya dihuni mayoritas orang Batak Toba seperti kecamatan Sumbul, Sidikalang, Parongil, Silima Pungga Pungga dan sebagainya, pembangunan fisik lebih maju daripada daerah Simsim. Pada tahun 1980-an, di Simsim baru ada Bank Rakyat Indonesia (BRI), sedangkan bank swasta belum ada dan jaringan telepon masih terbatas. Ketimpangan pembangunan antara kecamatan-kecamatan yang berada di sekitar Sidikalang dan daerah Simsim dilihat oleh kelompok terdidik Pakpak sebagai pengingkaran elit lokal untuk memajukan orang Pakpak. Dalam pandangan kelompok terdidik Pakpak, ketimpangan pembangunan inilah yang melanggengkan kemiskinan, ketertinggalan, dan keterbelakangan etnik Pakpak.

Kelompok terdidik menganggap ketidakmerataan pembangunan ini sengaja diciptakan agar kelompok etnik Pakpak tetap tertinggal dan terus-menerus dapat dikuasai oleh orang Batak Toba. Sementara itu, pada saat yang sama, orang Pakpak tidak ada yang menduduki posisi strategis di pemerintahan kecuali beberapa orang yang duduk di lembaga legislatif. Ketika sebagian besar anggota DPRD Dairi berasal dari luar Simsim mereka tidak mempunyai sensitifitas terhadap keterbelakangan di wilayah ini, sekali pun mereka telah menetap puluhan tahun di Tanah

Pakpak. Bagi kalangan terdidik Pakpak, kebijakan politik dan ekonomi yang diskriminatif ini menyebabkan penduduk asli semakin terpuruk dalam berbagai sektor kehidupan.

Sejak awal kemerdekaan sampai akhir tahun 1950-an, orang Pakpak mendambakan agar diberi kesempatan memimpin di wilayahnya sendiri. Akan tetapi, harapan itu tidak pernah terwujud, bahkan lebih dari itu, mereka mengalami degradasi posisi politik dan ekonominya di tanah kelahirannya sendiri, sehingga memunculkan rasa frustrasi. Semua ini menyebabkan orang Pakpak, meminjam istilah Ted Robert Gurr, (1970) mengalami deprivasi relatif, yang apabila berkepanjangan dapat menjadi pendorong kelompok terdidik Pakpak untuk menggugat atas apa yang dialami kelompok etniknya.

Rangkaian diskusi yang dilakukan secara rutin disadari betul tidak akan pernah dapat menjadi kekuatan tanpa diikuti upaya kongkrit untuk membangkitkan kesadaran dan soliditas etnik Pakpak. Akibat tidak terakomodirnya orang Pakpak dalam kekuasaan lokal, diperlukan wadah sebagai media untuk mengkonsolidasi kesadaran dan mempertegas identitas Pakpak dalam bentuk kekuatan yang terorganisir. Keinginan kelompok terdidik Pakpak itu pada 11 Januari 1990, terwujud dengan mendirikan Ikatan Keluarga Pemuda Pakpak Indonesia (IKPPI), seperti Letce Berutu, Malem Pagi Angkat, Usman Effendi Capah, Abdul Angkat, Esron Kaloko, Diko Tinambunan, dan Pandapotan Manik. Salah satu tujuan IKPPI seperti yang tercantum dalam anggaran dasarnya, adalah melestarikan nilai-nilai dan norma kebudayaan Pakpak dalam kehidupan masyarakat Pakpak.

Pada awal berdirinya, IKPPI mengajak orang Pakpak di mana pun berada untuk berbahasa Pakpak, baik di lingkungan keluarga maupun di tempat terbuka. Di samping mengampanyekan pemakaian bahasa Pakpak, IKPPI juga menganjurkan agar perkawinan adat Pakpak harus ditampilkan. Tradisi dan adat yang ditegakkan diharapkan akan menguatkan identitas Pakpak. Setelah kampanye pemakaian bahasa Pakpak, orang Pakpak yang tadinya malu untuk memakai bahasanya sendiri, mulai banyak yang berbahasa Pakpak di tempat umum, meskipun awalnya ada perasaan canggung. Kampanye IKPPI ini bagaikan bola salju yang menggelinding cepat. Orang Pakpak yang memakai bahasa ibu sendiri semakin hari semakin meluas, dan rasa canggung atau malu seperti sebelumnya, perlahan-lahan mulai

menghilang. Jika sebelumnya banyak keluarga Pakpak yang berbahasa Batak Toba, setelah IKPPI mengumandangkan pemakaian bahasa Pakpak, orang Pakpak tumbuh dengan percaya diri dan meninggalkan bahasa Batak Toba, serta menggantinya dengan bahasa Pakpak.

MENDEKAT KE KEKUASAAN LOKAL

Di tengah upaya IKPPI melakukan rekonstruksi identitas kelompok etniknya dan memperkuat posisi tawar dengan kekuasaan lokal pada awal tahun 1990-an, tanpa pernah terbayangkan sebelumnya, telah terjadi perubahan pimpinan puncak kekuasaan Kabupaten Dairi, dari orang Batak Toba ke etnik campuran Pakpak – Batak Toba. Jabatan Bupati Dairi yang lebih dari tiga puluh tahun dikuasai orang Batak Toba digantikan oleh Isodorus Sihotang pada tahun 1995. Naiknya Isodorus Sihotang sebagai Bupati Dairi (1994 – 1999) membawa dampak politik dan ekonomi bagi orang Pakpak, terutama dalam penguatan identitas etnik Pakpak. Dalam menjalankan kekuasaan, sikap politiknya memihak, memberi kesempatan, dan dalam batas tertentu memproteksi dan memberi konsesi politik kepada orang Pakpak. Isodorus Sihotang tidak hanya semata-mata berperan sebagai Bupati Dairi, melainkan juga menjadi salah seorang perumus dan pengkonstruksi identitas Pakpak. Sepanjang masa jabatannya memimpin Kabupaten Dairi, ia memberikan peluang kepada orang Pakpak untuk memasuki birokrasi pemerintahan dan mendistribusikan posisi-posisi tertentu kepada orang Pakpak. Di bawah kepemimpinan Isodorus Sihotang, jabatan camat yang didominasi oleh orang Batak Toba, berangsur-angsur dikurangi, dan kemudian digantikan oleh orang Pakpak. Dari delapan kecamatan di Dairi, empat kecamatan diserahkan ke etnik Pakpak. Selain menyeimbangkan jabatan Camat, ia juga melakukan pergantian beberapa Kepala Dinas dan Kepala Badan yang sebelumnya dipegang orang Batak Toba kepada etnik Pakpak.

Kebijakan Bupati Dairi, Isodorus Sihotang, pada waktu itu dapat dikatakan sebagai penataan politik keseimbangan, agar etnik Pakpak dapat memasuki dan mendapat akses politik dalam kekuasaan lokal. Politik keseimbangan yang dilakukannya didasarkan atas pertimbangan bahwa sumber daya orang Pakpak untuk menduduki berbagai jabatan dalam birokrasi pemerintahan telah memadai. Selama ini kesempatan itu tertimbun oleh diskriminasi politik dan orang Pakpak yang

termarginalisasi dalam kekuasaan lokal. Isodorus Sihotang menyadari bahwa politik keseimbangan ini secara diam-diam mendapat reaksi dari kalangan Batak Toba. Agar tidak menimbulkan keguncangan politik dalam pemerintahannya, ia hanya menempatkan beberapa orang Pakpak menjadi Kepala Dinas dan Camat. Pada saat yang sama orang Pakpak sendiri akan menilai penempatan Kepala Dinas dan Camat dalam birokrasi pemerintahan. Hal itu menandakan bahwa penduduk asli mulai diperhitungkan dalam kekuasaan lokal.

LAHIRNYA GEREJA ETNIK

Sejak orang Pakpak dibaptis menjadi Kristen pada awal abad ke-20, sampai awal tahun 1990-an, tempat ibadah mereka adalah di gereja HKBP. Media komunikasi yang dipakai di gereja HKBP adalah bahasa Batak Toba, bukan bahasa Pakpak, sekali pun banyak jemaatnya yang Pakpak Kristen. Nyanyian, liturgi, doa, dan Injil menggunakan bahasa Batak Toba, sehingga orang Pakpak Kristen melalui gereja cepat mengerti dan lancar berbahasa Batak Toba. Demikian pula dengan penginjil dan pendeta Kristennya, yang semua berasal dari Batak Toba. Sampai kemerdekaan, belum ada orang Pakpak yang menjadi pendeta. Baru di tahun 1953, ditasbihkan pendeta Pakpak pertama bernama Winfred Banurea. Namun karena dididik di lingkungan gereja dan masyarakat Batak Toba, saat melayani jemaatnya ia tetap menggunakan bahasa Batak Toba.

HKBP menolak gagasan pembentukan gereja Pakpak, sedangkan pemuka masyarakat dan pendeta Pakpak tetap bertekad meneruskan keinginannya mewujudkan gereja etnik yang otonom dengan membentuk Panitia Perwujudan Mandiri (PPM) pada tahun 1990. Pada tanggal 6 Juli 1990, PPM mengadakan kebulatan tekad untuk mewujudkan gereja mandiri yang kemudian disampaikan kembali kepada pimpinan pusat HKBP. Mereka bahkan menemui Ephorus HKBP secara langsung untuk meminta penegasan Gereja HKBP “Simerkata Pakpak” untuk dijadikan gereja otonom. Pada Sinode ke-50 tahun 1991, masalah ini dibahas. Hasilnya, memberi otonomi yang lebih luas kepada gereja HKBP “Simerkata Pakpak”. Keputusan HKBP ini menciptakan perpecahan di kalangan PPM, terutama para pendetanya. Ada pendeta yang bersikeras ingin memisahkan diri dari HKBP, tetapi ada pula yang menolak pemisahan dan tetap berada di HKBP.

Pada bulan Agustus 1991, pemuka masyarakat, pendeta, dan kelompok terdidik Pakpak melakukan pertemuan di Medan guna membahas kembali rencana pemisahan gereja. Pertemuan ini menghasilkan kesepakatan, bahwa orang Pakpak boleh mendirikan gereja sendiri. Pada bulan Agustus 1991 itu juga terbentuk gereja etnik Pakpak dengan nama "Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi" (GKPPD) yang terpisah dari HKBP diumumkan secara resmi. GKPPD didirikan dengan tujuan menunjukkan identitas Pakpak, memproklamkan etnik Pakpak bahwa mereka mempunyai gerejanya sendiri, sama seperti kelompok etnik (Kristen) lainnya, dan ingin memerdekakan bahasa, memerdekakan iman, dan memandirikan orang Pakpak.

ORANG PAKPAK DALAM RUANG PUBLIK

Pasca berdirinya Ikatan Keluarga Pemuda Pakpak Indonesia (IKPPI) dan Gereja "Kristen Protestan Pakpak Dairi" (GKPPD) menguatkan konsolidasi kesadaran etnik dan energi orang Pakpak untuk meneruskan rekonstruksi identitas etnik. Rekonstruksi identitas etnik yang dirumuskan pemuka masyarakat, elite lokal, dan kelompok terdidik telah merekatkan solidaritas etnik dan merajut kesadaran akan pentingnya menjadi orang Pakpak. Bangkitnya solidaritas etnik dan menaikinya kesadaran etnik, tidak dapat dipisahkan dari adanya dukungan kekuasaan lokal kepada etnik Pakpak, terutama sejak Bupati Isodorus Sihotang memimpin Kabupaten Dairi.

Saat etnik Pakpak sedang mengkonsolidasi kesadaran etniknya di awal tahun 1990-an, di tingkat nasional tengah berlangsung perubahan akibat pengelolaan politik yang membawa dampak yang signifikan terhadap orang Pakpak. Jika sebelumnya kekuasaan Orde Baru cenderung menyebarkan kekerasan dan ketakutan terhadap rakyat (Ross O Carci 2006), memasuki tahun 1990-an kebijakan politiknya mengalami perubahan yang membuka kesempatan bergulirnya gelombang demokratisasi (Jean Grugel 2002).

Menyebarnya gelombang demokratisasi yang imbasnya sampai ke Tanah Pakpak, mendorong tumbuhnya ornop di wilayah ini (Suharko 2005). Di Tanah Pakpak kelahiran ornop dipelopori oleh para aktivis pro demokrasi yang sebagian besar berasal dari kalangan etnik Batak Toba. Mereka adalah mahasiswa dan sarjana lulusan perguruan tinggi

di Medan, Jakarta, Yogyakarta, dan Bandung. Salah satu ornop yang berdiri di awal tahun 1990-an didirikan oleh aktivis Batak Toba di Tanah Pakpak adalah Yayasan Sadaahmo, sebuah ornop yang fokus kegiatannya adalah penguatan perempuan di tingkat akar rumput. Keberadaan seorang Pakpak sebagai salah satu pendiri ornop ini merupakan awal keterlibatan kelompok etnik ini dalam gerakan ornop di Sumatera Utara.

Runtuhnya Orde Baru membawa perubahan politik yang dampaknya sampai ke tingkat akar rumput. Jika di masa sebelumnya hanya terdapat tiga partai politik dan jumlah ormas sangat dibatasi dan dikendalikan oleh kekuasaan, setelah runtuhnya Orde Baru di era reformasi atau transisi, partai politik dan ormas bermunculan bagaikan cendawan di musim hujan di era reformasi atau transisi (Simon Philpott 2000). Di masa pemerintahan transisi ini, orang Pakpak semakin tertantang melibatkan diri dalam jagad politik, terutama parpol. Bermunculannya parpol baru membuka kesempatan bagi orang Pakpak untuk terlibat secara langsung dalam kegiatan politik. Hasilnya, beberapa partai baru seperti, Partai Amanat Nasional (PAN), Partai Bintang Reformasi (PBR), dan Partai Bulan Bintang (PBB) dipimpin oleh orang Pakpak, terutama Pakpak Muslim. Sementara itu, orang Pakpak juga bergabung dengan Partai Demokrasi Kasih Bangsa (PDKB), Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) dan sebagainya, meskipun tidak sebagai pemimpin partai.

Keterlibatan orang Pakpak dalam parpol baru menjadi anak tangga dalam meraih mobilitas sosial secara cepat, menjadi pemimpin partai sekaligus bertransformasi menjadi elit baru di wilayahnya sendiri. Sebagai pemimpin partai, betapapun kecilnya partai itu, merupakan peluang bagi mereka untuk mendekati diri dengan pusat kekuasaan lokal.

MEMASUKI LINGKARAN KEKUASAAN

Harapan etnik Pakpak agar Isodorus Sihotang terpilih lagi untuk periode lima tahun berikutnya tidak menjadi kenyataan, pada tahun 1999 ia digantikan Master Parulian (MP) Tumangger, sebagai Bupati Dairi (2000-2005). Terpilihnya M.P. Tumangger ini tidak pernah dibayangkan oleh orang Pakpak. Mereka beranggapan bahwa jabatan Bupati Dairi akan jatuh kembali ke orang Batak Toba, mengingat sumber daya orang

Pakpak relatif terbatas untuk bertarung memperebutkan posisi Bupati Dairi.

Di masa jabatan M.P. Tumangger sebagai Bupati Dairi, semakin menguatlah kesadaran diri orang Pakpak. Hal itu terlihat dari semakin aktifnya IKPPI melakukan kampanye politik dan kultural untuk menyebarkan penguatan identitas etnik. Menaiknya kesadaran identitas ini dimanfaatkan oleh kaum terdidik Pakpak untuk menampilkan bahasa Pakpak dalam siaran radio swasta komersial di Sidikalang pada tahun 2000. Tujuannya tidak lain untuk menyebarluaskan kampanye pemakaian bahasa Pakpak. Pemakaian bahasa Pakpak dalam siaran radio membuat pendengarnya di kota dan di kampung-kampung terdorong untuk menggunakan bahasa Pakpak. Seiring dengan mengudaranya bahasa Pakpak dalam siaran radio swasta, pada akhir tahun 2001 cerita dongeng Pakpak seperti *Nantagandera*, *Nantampuk Emas*, *Sirube Haji*, dan *Manuk-Manuk Si Pitu Takal*, yang selama ini nyaris menghilang, mulai digali kembali.

Pada masa M.P. Tumangger ini, selain upaya melakukan konsolidasi kesadaran etnik, orang Pakpak mempunyai akses yang lebih besar ke bidang kekuasaan, bahkan ada di antaranya yang menjadi teman diskusi sekaligus menjadi orang kepercayaan M.P. Tumangger. Adanya orang Pakpak yang masuk dalam lingkaran kekuasaan lokal menunjukkan kekuasaan telah memihak ke orang Pakpak. Ketika relasi kekuasaan lokal dengan orang Pakpak semakin mendekat dan kesadaran etnik orang Pakpak mulai terkonsolidasi, pada saat yang sama pemerintah pusat memperkenalkan otonomi daerah pada tahun 2001 (Lili Romli 2007).

Di mata orang Pakpak, otonomi daerah adalah peluang untuk memperkuat dan memperjuangkan kepentingan kelompok etniknya. Orang Pakpak memanfaatkan otonomi daerah dengan memaksimalkan diskusi-diskusi terbuka tentang tema-tema demokrasi dan keterbelakangan kelompok etniknya di tanah kelahirannya sendiri. Pada tahun 2001, selain masalah tanah ulayat, juga beredar rumor bahwa orang Batak Toba akan diusir dari Tanah Pakpak. Beredarnya rumor pengusiran ini mendapat tanggapan dari orang Batak Toba, khususnya kalangan pemuda yang melalui pengkonsolidasian diri dengan menggelar pertemuan-pertemuan untuk membicarakan rumor pengusiran yang memanaskan suasana politik saat itu. Rumor pengusiran tersebut, ditanggapi oleh

kalangan pemuda Batak Toba dengan mendirikan lembaga berbasis etnik. *Sadabato* yang artinya satu batu atau satu saudara pada tahun 2001. Berdirinya *Sadabato* ini mendapat dukungan dari pemuka masyarakat Batak Toba. Lembaga ini bertujuan untuk memperkenalkan dan melestarikan kebudayaan Batak Toba kepada generasi muda. Walaupun secara formal dikatakan bahwa kelahiran lembaga ini adalah untuk memperkenalkan kebudayaan Batak Toba, tetapi khalayak ramai memahami kalau kelahiran *Sadabato* sebagai respons etnik Batak Toba atas menguatnya rumor pengusiran kelompok etnik ini oleh orang Pakpak.

Pada masa otonomi daerah, selain terjadi ketegangan etnik antara orang Pakpak dan Batak Toba, orang Pakpak memanfaatkan otonomi daerah untuk melakukan konsolidasi kelompok etniknya. Kesadaran politik orang Pakpak semakin menguat di masa ini, dan di masa ini pula pemuka masyarakat, IKPPI, dan juga kaum terdidik lokal yang selama ini merumuskan dan memperkuat identitas kelompok etniknya yang muncul sebagai elit Pakpak (Gerry van Klinken 2002). Ketika kesadaran elit etnik itu menaik, mereka inilah yang memanfaatkan sentimen kesukuan untuk tujuan politik dan ekonomi (Paul Brass 1991). Pemanfaatan dan pemanipulasian sentimen etnik itu terlihat dari keinginan kuat elit etnik Pakpak untuk mendapatkan kekuasaan di wilayahnya sendiri. Salah satunya adalah usulan pemekaran kabupaten baru.

Sejak awal usulan pemekaran kabupaten baru berkumandang, Bupati Dairi, M.P. Tumangger, sepenuhnya mendukung usulan tersebut. Bagi M.P. Tumangger, mendukung pemekaran daerah yang terpisah dari Kabupaten Dairi tidak ada pilihan lain, kecuali kalau etnik Pakpak diberi kekuasaan lebih besar lagi dalam pemerintahan lokal. Dengan pembagian kekuasaan yang demikian, usulan pemekaran daerah akan dapat dihentikan. Akan tetapi hal itu tidak akan dilakukan karena akan memunculkan perlawanan dari etnik Batak Toba. Untuk mencegah konflik terbuka antara kedua kelompok etnik ini, pada tahun 2003 terbentuk kabupaten baru, Kabupaten Pakpak Barat yang terpisah dari Kabupaten Dairi. Hal ini berarti Tanah Pakpak dipecah menjadi dua kabupaten, yaitu Kabupaten Dairi dan Kabupaten Pakpak Barat. Tidak lama setelah berdiri, diangkat Tigor Solin sebagai Bupati Pakpak Barat. Orang Pakpak menyambut penuh semangat atas berdirinya kabupaten baru ini dengan harapan pejabat Bupati Tigor Solin dapat mempercepat

perbaikan kesejahteraan masyarakat dan melepaskan diri dari dominasi etnik Batak Toba.

KESIMPULAN

Rekonstruksi identitas etnik berkait erat dengan kekuasaan. Kekuasaan tidak saja dapat mendefinisikan dan merevitalisasi identitas, tetapi ia juga dapat mengkonstruksi identitas. Rekonstruksi identitas etnik dapat terjadi karena adanya pendefinisian kembali etnisitas, adat atau tradisi, di samping adanya peluang elit yang memegang kekuasaan dan memanipulasi sentimen etnisitas. Dalam pendekatan instrumentalis, salah satu gagasan yang selalu mendapat perhatian secara sosial, bahwa etnisitas merupakan hasil konstruksi dan kemampuan perorangan untuk mengabaikan dan mencampur berbagai warisan etnik dan kebudayaan dalam membentuk identitas kelompok. Dalam konteks inilah etnisitas menjadi sumber daya politik untuk meraih kepentingan kelompok. Dalam kaitannya dengan etnik Pakpak, rekonstruksi identitas kelompok etnik ini jalin berkelindan dengan pemanipulasian etnik dan kekuasaan. Para elit Pakpak setelah berhasil merapat dalam kekuasaan lokal, kemudian melakukan mobilisasi etnik untuk menggapai kepentingan politiknya. Dalam perkembangan selanjutnya, kekuasaan inilah yang membangkitkan kesadaran politis orang Pakpak. Kesadaran untuk merekonstruksi identitas kelompok etniknya sebagai akibat dari melemahnya batasan kultural kelompok etnik ini. Pelemahan batasan kultural ini diakibatkan oleh migrasi, kristenisasi, tobanisasi yang dimulai awal abad ke-20 sampai tahun 1990-an di wilayah ini.

Dari seluruh proses reka ulang identitas etnik ini menghasilkan transformasi orang Pakpak menuju entitas politik yang sadar akan kelompok etniknya. Entitas politik ini memproduksi simbol teritorial dan simbol politis, yaitu Kabupaten Pakpak Barat. Akan tetapi sebagai akibat dari proses historis yang berbeda-beda dalam sub-kelompok etnik ini, orang Pakpak terbagi lagi menjadi lima *suak* dengan orientasi keagamaan yang berbeda. Hal ini membuat etnik Pakpak menghadapi persoalan dalam membentuk sebuah entitas kultural yang terpancang berdiri tegak sebagai satu kesatuan di tanah adatnya. Gejala ini menjadi tantangan besar dalam mengkonsolidasi dan mengkristalkan konstruksi identitas etnik Pakpak di masa mendatang.

PUSTAKA ACUAN

Buku dan Jurnal

- Barnes, R.H, Andrew Gray and Benedict Kingsbury. 1995. *Indigenous Peoples of Asia*. Ann Arbor: The Association for Asian Studies.
- Brass, Paul. 1991. *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*. London: Sage Publication.
- Brown, David. 1994. *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*. London: Routledge.
- Chandra Nayak. Subhash. 2001. *Ethnicity and Nation Building in Sri Langka*. New Delhi: Kalinga Publications.
- Climo, Jacob J. dan Maria G. Cattell (eds.). 2002, *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. New York: Altamira Press.
- Encyclopaedie van Nederlandsch-Indie*. 1905. Leiden: Martinus Nijhoff.
- Esman, Milton. 1994. *Ethnic Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Fentress, James dan Chris Wickham. 1992. *New Perspectives on the Past*. Oxford: Blackwell.
- Govers, Cora dan Hans Vermeulen (eds.). 1997. *The Politics of Ethnic Consciousness*. London: Macmillan Press.
- Grugel, Jean. 2002. *Democratization: A Critical Introduction*. New York: MacMillan.
- Guur, Ted Robert. 1970. *Why Men Rebel*. New Jersey: Princeton University Press, 1970.
- Jackson Preece, Jennifer. 2005. *Minority Rights Between Diversity and Community*. Cambridge: Polity Press.
- Kliken, Gerry van. 2002. "Indonesia's New Ethnic Elite," Henk Schulte Nordholt dan Irwan Abdullah (eds.). *Indonesia In Search of Transition*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Linnekin, Jocelyn dan Lin Poyer (eds.). 1990. *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Phadnis, Urmila dan Rajat Ganguly. 2001. *Ethnicity and Nation Building in South Asia*. London: Sage Publication.
- Philpott, Simon. 2000. *Meruntuhkan Indonesia Politik Postkolonial dan Otoritarianisme*. Yogyakarta: LKIS.

- Romli, Lili. 2007. *Potret Otonomi Daerah dan Wakil Rakyat Di Tingkat Lokal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Roth, Dirk. 2005. "Lebensraum in Luwu: Emergent Identity, Migration and Access to Land," *Bijdragen tot de Taal, Land – en Volkenkunde*. Leiden: KITLV.
- Suharko. 2005. *Merajut Demokrasi: Hubungan NGO, Pemerintah dan Pengembangan Tata Pemerintahan Demokratis*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Vuuren, van L. 1910. *Eerste maatregelen in pas geannexeerd gebied*. Den Haag: H.J.van de Garde and Co.

Disertasi dan Makalah

- Carci, Ross O. 2006. *Organizing and Sustaining Hegemony: A Gramscian Perspective on Suharto's New Order Indonesia*. New Zealand: PhD Dissertation, University Of Waikato.
- Horschoff, Virginia. 2002. "The Politics of Ethnicity in the Fiji Islands: Competing Ideologies of Indigenous Paramountcy and Individual Equality in Political Dialogue," *QEH Working Paper Series*, No. 90.

BERTAHANNYA BANGSAWAN BONE DI TENGAH PERUBAHAN REZIM, 1811-1946

Suryadi Mapangara, disertasi Jurusan Sejarah, dipertahankan di depan sidang Tim Penguji Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, pada tanggal 28 Desember 2010.

ABSTRACT

The implementation of the autonomy Law in the early 2001 in Indonesia has lead to the emergence of petty kings in several regions. However, the diversity of the local political history will be influenced or influence the ways in which regional autonomy are practiced by local elites. By taking the political history of Bone from 1811 to 1946 as a case study, this dissertation shows that the current petty kings have long been maintained by decendants of aristocratic elite in Bone. There are three interrelated factors that make the aristocrats in Bone are able to survive in maintaining their power until now; namely political marriages, social networks, and patron-client relationship.

The colonial government failed to understand three important factors embedded in the long political history of Bone. This lack of knowledge about history and political culture of Bone has led to ongoing conflict between Bone's aristocrats and the colonial government. By using local sources, *Lontara* and colonial sources, the dissertation attempts to provide balanced analysis of the dynamics of local political structures of Bone from the period 1811 to 1946.

Keywords: history, aristocrats, social network, political marriages, patron-client relationship, Bone, South Sulawesi.

LATAR BELAKANG MASALAH

Sejak Kerajaan Bone mengambil alih peran politik dan sosial Kerajaan Gowa pasca-Perjanjian Bungaya pada tahun 1667, wilayah Sulawesi Selatan hampir seluruhnya dikuasai oleh elite bangsawan Bone. Perkawinan politik yang dibangun oleh Arung Palakka dengan

mengawinkan kemenakannya, La Patau, dengan putri penguasa Kerajaan Gowa dan Luwu, telah membuat darah bangsawan Bone menyebar hampir di seluruh pelosok Sulawesi Selatan. Jaringan kekuasaan melalui ikatan perkawinan antar daerah telah memperluas kontrol Bone dan itu berlanjut setelah Indonesia merdeka. Posisi bangsawan Bone menjadi penting di wilayah Sulawesi Selatan dan bahkan setelah Indonesia merdeka. Mereka memegang kuasa politik di wilayah ini, dibuktikan dengan posisi Gubernur Sulawesi Selatan yang pertama yang merupakan keturunan bangsawan Bone.

Peristiwa yang terjadi di abad XIX memberi warna lain bagi kerajaan dan bangsawan Bone, yakni beralihnya strategi politik; dari politik kompromi ke politik protes. Selain melawan Inggris, elite penguasa Bone juga menolak kehadiran Pemerintah Hindia Belanda. Tetapi kemudian bangsawan Bone terpecah dua. Di satu pihak menolak kehadiran Belanda, di pihak lain menerima kehadiran Belanda. Pada waktu status Kerajaan Bone diubah menjadi “Kerajaan Pinjaman” pada tahun 1860, raja yang ditunjuk untuk menduduki tahta Kerajaan Bone harus mendapat izin dan persetujuan Pemerintah Hindia Belanda. Meskipun demikian, para bangsawan Bone masih tetap memiliki celah untuk tetap dapat bertahan.

Pada waktu pemerintah Hindia-Belanda sedang melakukan pasifikasi ke daerah-daerah di luar Pulau Jawa, terutama pada masa pemerintahan Gubernur Jenderal, Van Heutz (Poelinggomang 2004:46), Kerajaan Bone menjadi target utama karena dianggap terkuat dan berbahaya. Pada tahun 1905 serangan pun dilancarkan dengan kekuatan penuh tanpa melibatkan kerajaan lokal yang ada di Sulawesi Selatan. Kerajaan Bone takluk kepada Belanda dan para elite bangsawannya dipinggirkan.

Pada tahun 1916, pemerintah Hindia Belanda memberi Kerajaan Bone status *zelfbestuur*. Para elit bangsawan dirangkul kembali dan diberi tempat untuk menduduki jabatan-jabatan yang selama ini ditiadakan, meskipun harus diketahui bahwa bangsawan yang dirangkul itu adalah mereka yang telah menunjukkan loyalitas yang tinggi. Bagi bangsawan yang dianggap berbahaya tetap disingkirkan. Dalam perkembangan berikutnya bangsawan berhasil membujuk Pemerintah Hindia Belanda untuk mengangkat kembali seorang raja di Kerajaan Bone pada tahun 1931, yang selama ini kosong sejak raja Bone, La Pawawoi Karaeng Segeri, ditangkap pada tahun 1906.

Pada masa pendudukan Jepang, Kerajaan Bone dan para elite penguasanya dirangkul oleh Jepang. Dibentuk satu wadah yang dikenal dengan nama Sumber Dara Rakyat yang disingkat menjadi Sudara. Bangsawan Bone yang mempunyai pengaruh besar ditunjuk sebagai penasehatnya. Meskipun masa pemerintahan Jepang singkat, namun kontribusi besar yang diberikan oleh Jepang adalah menanamkan rasa nasionalisme (Wal 1971).

Setelah kemerdekaan Indonesia diproklamkan pada tanggal 17 Agustus 1945, raja Bone, Andi Mappanyukki, kembali memegang peran penting, memproklamkan bahwa rakyat dan Kerajaan Bone berada di belakang Republik.

PERMASALAHAN DAN RUANG LINGKUP

Permasalahan utama yang ingin diungkapkan dalam disertasi ini adalah perubahan di dalam Kerajaan dan bangsawan Bone, mulai dari intervensi kolonial sampai Indonesia merdeka. Intervensi pemerintah kolonial Inggris dan Belanda telah membawa perubahan dalam eksistensi politik kerajaan dan bangsawan Bone. Ada dua pertanyaan utama penelitian ini; *Pertama*, mengapa kerajaan Bone masih tetap eksis di tengah-tengah perubahan rezim yang berkuasa? *Kedua*, mengapa elit penguasa bangsawan Bone masih mampu mencari ruang untuk tetap bertahan, meskipun posisi kerajaan itu sudah terpinggirkan?

Periode kajian ini dimulai sejak pemerintah kolonial Inggris pada tahun 1811. Dalam sejarah Sulawesi Selatan, tahun 1811 memberi arti penting dalam kelanjutan sejarah kerajaan Bone di masa-masa selanjutnya. Pada masa Inggris berkuasa, hak-hak istimewa yang selama ini dimiliki oleh Kerajaan Bone tidak diakui oleh Inggris. Penelitian ini berakhir pada tahun 1946, yaitu ketika terbentuknya Negara Indonesia Timur dalam Deklarasi Denpasar. Setelah terbentuknya Negara Indonesia Timur, perlawanan yang dilakukan oleh para bangsawan juga sudah berkurang. Banyak bangsawan yang kemudian ditangkap, dibuang dan dipenjarakan. Pemimpin-pemimpin pejuang juga mengalami hal yang sama. Sebagian bangsawan dapat dibujuk untuk masuk dalam lingkaran penyokong NICA, meskipun demikian terdapat juga bangsawan yang masih memegang *sirinya*.

TUJUAN DAN KEGUNAAN PENELITIAN

Disertasi ini diharapkan akan menambah daftar panjang bahan rujukan dalam penulisan sejarah Indonesia, khususnya tentang Kerajaan Bone dan elite penguasa tradisional (bangsawan). Diakui bahwa sudah ada sejumlah buku yang membahas tentang bangsawan, namun tulisan ini memiliki kekuatan lain yaitu penggunaan sumber-sumber lokal, khususnya historiografi tradisional Bugis-Makassar yang dikenal dengan *lontarak*.

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi kepada pemerintah pusat maupun pemerintah daerah dalam rangka otonomi daerah. Pemberian otonomi yang seluas-luasnya kepada Pemerintah Tingkat II, oleh banyak kalangan dikhawatirkan akan memunculkan raja-raja kecil yang memiliki kekuasaan yang sangat besar seperti yang terjadi di masa lalu. Penelitian ini akan dapat melihat dinamika kerajaan dan bangsawan Bone, dalam menyikapi perubahan sejarah masyarakat yang muncul selama Kerajaan Bone berada di bawah kekuasaan elite tradisional.

TINJAUAN PUSTAKA

Banyak studi sosial yang berfokus pada daerah Sulawesi Selatan. Mattulada meneliti karya klasik Bugis-Makassar, yaitu *Latoa* untuk mengetahui pandangan orang Bugis, khususnya Bugis-Bone dalam bernegara dan bermasyarakat. Menurutnya tingkah laku politik orang Bugis Bone banyak dipengaruhi oleh petuah-petuah dari kalangan cerdik pandai orang Bugis di masa lampau. Selain itu, ia juga menjelaskan konsep kekuasaan, hak dan kewajiban seorang hamba kepada Raja dan sebaliknya hak dan kewajiban seorang Raja kepada rakyatnya. Meskipun secara kasat mata, Mattulada memaparkan konsep-konsep yang sangat ideal yang harus dimiliki oleh seorang raja seperti diterangkan dalam *Latoa*, namun harus diakui, karena naskah ini demikian disanjung dan dipercaya, maka tidak kurang pemimpin-pemimpin Bugis menerapkannya dalam kehidupan mereka.

Heddy Shri Ahimsa Putra (1988) mempelajari perubahan sosial di Bantaeng dalam kaitan dengan hubungan bangsawan-rakyat yang dipantulkan dalam praktek hubungan *patron-client*. Hubungan *patron-client* antara bangsawan dan rakyat nampak mengalami perubahan.

Perubahan ini menurutnya disebabkan oleh pengalaman sejarah masa lalu. Untuk melihat mekanisme perubahan itu, Heddy menggunakan pendekatan sejarah yang berasal dari sumber-sumber Belanda. Menurutnya, peristiwa-peristiwa sejarah di masa lampau berpengaruh pada perkembangan budaya-politik dan hubungan sosial masyarakat Bantaeng. Ia kemudian sampai pada kesimpulan bahwa hubungan *patron-client* di Bantaeng mengalami perubahan seiring dengan peristiwa-peristiwa sejarah di masa lalu. Perubahan itu tampak pada penghormatan rakyat terhadap kaum elite bangsawan yang jauh berkurang. Sejauhmana hubungan *patron-client* di kalangan bangsawan Bone juga mengalami perubahan seperti ditemukan dalam kasus Bantaeng?

Burhan Magenda (1989) yang meneliti kelompok aristokrat di Kalimantan Timur, Sulawesi Selatan, dan Nusa Tenggara Barat, menjelaskan, bahwa kelompok aristokrat di ketiga daerah ini tetap dapat bertahan dalam rezim yang berubah. Bertahannya kelompok aristokrat ini sepanjang sejarahnya mulai dari abad ke-19 sampai ke rezim pemerintahan Orde Baru disebabkan karena mereka memegang peranan penting dalam setiap episode sejarah. Mereka memiliki strategi tertentu dalam merespon perubahan yang terjadi di sekitarnya. Respons yang diberikan itu tidak sama di ketiga wilayah yang diteliti, karena letak geografis suatu daerah turut menentukan tingkah laku politik yang mereka mainkan. Makin terbuka daerah itu makin mudah menerima sesuatu yang baru dari luar.

Edward L. Poelinggomang (2002) yang mengambil wilayah kajiannya Makassar melihat bahwa intervensi yang dilakukan oleh Pemerintah Hindia Belanda telah mengakibatkan kehidupan bangsawan menjadi kocar kacir. Menurutnya, usaha untuk menghilangkan peran dan fungsi bangsawan di Makassar tidak saja berdampak pada bangsawan itu sendiri, tetapi juga pada golongan *to-maradeka* (orang merdeka/rakyat biasa) yang menjadi pengikut setia bangsawan dan para petani yang menggarap persawahan. Meskipun demikian, Pemerintah Hindia Belanda akhirnya memanfaatkan pengaruh dan kekuasaan bangsawan, yang pada kenyataannya memunculkan hubungan kekuasaan bilateral antara yang memerintah dan yang diperintah.

Willem Ijzereef (1994) memfokuskan penelitiannya pada keberadaan elit bangsawan di daerah Bone dan Polongbengkeng. Menurutnya,

tidak ada perubahan yang fundamental tentang eksistensi politik yang dimainkan oleh kelompok bangsawan, terutama di Bone. Penelitian yang mengambil lingkup temporal 1850 – 1950, ini menjelaskan sebuah keluarga bangsawan Bone yang telah membangun kekuasaan mereka di dua desa yaitu Kajuara dan Mare yang dapat dilihat dari daftar silsilah keturunan mereka. Tampaknya Willem Ijzereef secara tersirat ingin mengatakan bahwa ikatan perkawinan yang dibina mungkin merupakan salah satu andil sehingga bangsawan itu tetap dapat bertahan. Menurutnya, secara keseluruhan hubungan politik dicirikan sebagai kekuatan pusat dan pinggiran yang saling tarik menarik. Ada beberapa kampung dan desa yang memiliki hubungan yang kuat dengan para bangsawan di pusat kerajaan (Ijzereef 1994:239)

KERANGKA TEORETIK

Ilmu sejarah dan ilmu-ilmu sosial lainnya dalam perkembangannya saling ‘isi-mengisi’. Penggunaan ilmu-ilmu sosial sebagai metode pendekatan dalam meneropong sejarah telah banyak digunakan. Penggunaan teori dan konsep ilmu-ilmu sosial tidak saja akan menambah tajam analisis, tetapi dapat mempermudah melakukan interpretasi. Tulisan ini dapat dikategorikan sebagai sejarah politik. Salah satu aspek yang diteliti dalam sejarah politik adalah kekuasaan (*power*). Berbicara mengenai kekuasaan berarti berbicara pula mengenai negara atau kerajaan yang memiliki otoritas untuk berkuasa.

Salah satu teori yang dianggap sesuai untuk meneliti hubungan antara Kerajaan Bone dan Bangsa Inggris adalah teori konflik. Menurut Kamus Webster, konflik di dalam bahasa aslinya berarti suatu “perkelahian, peperangan, atau perjuangan, yaitu berupa konfrontasi fisik antara beberapa pihak. Teori konflik yang digunakan adalah teori yang dibangun oleh dua orang ahli Psikolog Sosial, yaitu Dean G Pruitt dan Jeffrey Z. Rubin yang melihat konflik itu adalah persepsi mengenai perbedaan kepentingan (*perceived divergence of interest*). Kepentingan adalah perasaan orang mengenai apa yang sesungguhnya yang ia inginkan. Perasaan itu cenderung bersifat sentral dalam pikiran dan tindakan orang, yang membentuk inti dari banyak sikap, tujuan, dan niatnya.

Teori konflik ini juga dapat digunakan untuk melihat hubungan antara Kerajaan Bone dan Belanda di abad XIX sampai di abad XX.

Hubungan yang kurang baik antara Kerajaan Bone dan Belanda banyak diakibatkan oleh persepsi yang salah, tidak saja pada soal-soal yang berwujud material, tetapi juga yang immaterial. Konflik yang muncul antara kedua belah pihak dapat diselesaikan atas lima solusi atau strategi. *Pertama* adalah *contending* (bertanding), yaitu tindakan fisik untuk mendapatkan apa yang disengketakan atau dikonflikkan. *Kedua*, *yielding* (mengalah) yaitu bersedia menerima kekurangan yang sebetulnya diharapkan untuk mencapai kesepakatan yang dapat diterima oleh kedua belah pihak. *Ketiga*, *problem solving* (pemecahan masalah) yaitu mencari alternatif yang memuaskan aspirasi kedua belah pihak. Keempat, *with drawing* (menarik diri) yaitu memilih meninggalkan situasi konflik, baik secara fisik maupun psikologis. Kelima, *inaction* (diam) yaitu tidak melakukan apa pun (Pruit dan Ubin, 2009:4-6).

Untuk menjawab pertanyaan mengapa Pemerintah Hindia Belanda melakukan ekspedisi militer ke Kerajaan Bone pada tahun 1905, digunakan teori imperialisme dari dua orang ahli sejarah Inggris yang bernama John Gallagher dan Ronald Robinson (1979:185) mengenai peralihan kekuasaan dari informal ke formal. Menurut mereka, pada awal penerapan kekuasaan cenderung dilakukan secara informal selama hal itu masih dapat dipertahankan, namun sewaktu-waktu dapat diubah menjadi aneksasi formal jika diperlukan.

METODE DAN SUMBER PENELITIAN

Disertasi ini menggunakan sumber-sumber lokal, yaitu *lontarak*. Memang ada kesulitan menggunakan *lontarak*, sebagai sumber dalam penulisan sejarah, karena harus dapat memilah-milah bagian yang dianggap mitos atau pun tidak. Meskipun demikian, cerita mitos yang dianggap mungkin bertentangan dengan fakta, namun fungsi penceritaan mitos dapat dipakai untuk melihat budaya politik suatu masyarakat. Selain itu, dalam banyak *lontarak*, tidak ditemukan penanggalan, satu hal yang begitu diperhatikan oleh sejarawan, terutama untuk menjawab pertanyaan kapan (*when*). Kesulitan ini dapat teratasi dengan melakukan perbandingan dengan sumber-sumber lainnya yang kira-kira sezaman. Selain itu pula, ada *lontarak* yang memakai penanggalan, misalnya *lontarak* Catatan Harian Raja-Raja Bugis dan juga Makassar. Untuk mengatasi masalah yang muncul sehubungan penggunaan *lontarak*, maka dilakukan kritik terhadap sumber, baik kritik *intern* maupun *ekstern*.

Oleh karena penelitian sejarah sangat tergantung pada sumber tertulis, maka perhatian akan diarahkan pada dokumen-dokumen yang tersimpan di arsip, (di Makassar, Bone, Jakarta dan Belanda), surat kabar, publikasi sumber, sumber lisan, buku-buku, dan artikel-artikel, baik yang berhubungan langsung atau tidak dengan objek penelitian (Kuntowijoyo 1994:19-32).

HASIL PENELITIAN

Kerajaan Bone terbentuk karena adanya perjanjian antara ke tujuh penguasa wilayah dengan To-manurung. Perjanjian yang dibangun itu menempatkan To-manurung sebagai raja pertama di Kerajaan Bone. Perjanjian itu merupakan alat legitimasi bagi raja-raja Bone selanjutnya untuk tetap dapat bertahan. Dalam perkembangannya kemudian, muncul dua kelompok. Kelompok pertama dikenal dengan kelompok bangsawan, terdiri atas keturunan *To-manurung*, sedangkan kelompok kedua adalah kelompok orang biasa. Untuk tetap dapat berkuasa, kelompok bangsawan menggariskan beberapa ketentuan yang harus dipatuhi, di antaranya perkawinan. Kelompok bangsawan hanya diperkenankan untuk menikah dengan kelompok bangsawan sendiri.

Pada masa kekuasaan Arung Palakka, raja Bone XVI, dilakukan perkawinan politik. Arung Palakka yang tidak mempunyai keturunan telah memilih kemenakannya La Patau Matanna Tikka sebagai pewaris tahta Kerajaan Bone. Agar bangsawan Bone tidak terbatas berkuasa atas wilayah Bone saja, perkawinan politik dibangun dengan kerajaan-kerajaan lainnya. Misalnya dengan Gowa, Luwu, dan Soppeng. Perkawinan politik ini memberi peluang besar untuk elite bangsawan Bone untuk berkuasa atas kerajaan-kerajaan yang ada di Sulawesi Selatan. Sampai akhir kekuasaan VOC di Sulawesi Selatan abad ke-18, pengaruh dan kekuasaan bangsawan begitu luasnya, sehingga dapat dikatakan tidak ada lagi kerajaan yang tidak memiliki hubungan keluarga dengan bangsawan Bone.

Periode berikutnya, masa pemerintahan kolonial Inggris (1811-1816), hubungan antara Kerajaan Bone dengan Inggris kurang harmonis, karena Bone menolak kehadiran Inggris. Pada tanggal 6 Maret 1812, dilakukan serah terima antara Gubernur Makassar, Letnan Kolonel Johan Caesar van Wikkerman (1809-1812) kepada Richard Philips

(1812-1814). Serah terima ini juga dilanjutkan dengan pengambilan sumpah pegawai pemerintah setempat untuk tunduk pada kekuasaan Inggris, dan kepada pejabat Inggris yang ditempatkan pada *East Indian Company* (EIC) di Makassar. Upacara ini berlangsung dalam Benteng Fort Rotterdam (“Proclamation Placates, 6 Maret 1812”. *Koleksi ANRI : bundel Makassar, No. 291/6*).

Sehari setelah itu, Residen Philips mengeluarkan pernyataan yang berisikan antara lain: Makassar terbuka untuk semua pedagang dari koloni bangsa Eropa yang berada di bagian Timur Tanjung Pengharapan. Hukum dan kebiasaan yang dilaksanakan di wilayah pemerintahan di Makassar tetap dipertahankan, dan Pemerintah Inggris akan berusaha memajukan kesejahteraan penduduk. (“Proclamation Placates, 7 Maret 1812”. *Koleksi ANRI : bundel Makassar, No.291/6*). Selain itu, Residen Philips melakukan penghapusan dan keringanan pajak gerobak angkutan, kuda beban dan candu (Polinggomang, 2002:58). Pada tanggal 18 Nopember 1812, Pemerintah Inggris mengeluarkan satu kebijakan yang melarang perdagangan budak. Menindaklanjuti kebijakan itu, pada tanggal 6 Januari 1813 Philips menyatakan larangan impor dan ekspor budak dalam wilayah Makassar dan daerah taklukannya. (“Proclamation Placates, 6 Januari 1813”. *Koleksi ANRI : bundel Makassar, No.291/6*).

Di lain pihak, Kerajaan Bone berusaha untuk menanamkan kekuasaan dan pengaruhnya di Sulawesi Selatan. Elite bangsawan Bone mencoba untuk menguasai Kerajaan Gowa, dengan jalan menguasai *kalompoang* (benda kebesaran kerajaan) Kerajaan Gowa, dan kemudian menempatkan Arung Mampu menjadi raja di Kerajaan Gowa. Usaha itu ditentang oleh Inggris.

Inggris tidak saja meminta *kalompoang* tersebut, namun juga menolak Arung Mampu sebagai raja di Kerajaan Gowa. Sikap yang ditunjukkan oleh Inggris mengundang reaksi keras dari para penguasa Kerajaan Bone. Konflik antara kedua kuasa ini kemudian diakhiri dengan perang. Para penguasa Bone yang menempati wilayah Bontoala pasca-Perjanjian Bungaya 1667 dibumihanguskan oleh Inggris, dan memaksa penguasa Bone angkat kaki dari Bontoala dan kembali ke Bone. Perang antara Inggris dan Bone tidak menghasilkan putusan politik karena pada tahun 1816, Inggris harus meninggalkan Hindia Belanda, termasuk Sulawesi Selatan.

Pada tahun 1816 Belanda kembali memegang kekuasaan di Hindia Belanda, termasuk di Sulawesi Selatan. Kehadiran Belanda juga mendapat penolakan dari elit penguasa Kerajaan Bone. Munculnya sikap yang demikian itu, memaksa Van der Capellen mengambil inisiatif untuk segera mengatasi konflik itu. Raja-raja yang ada di Sulawesi Selatan diundang secara pribadi oleh Van der Capellen. (Kern 1947:79; Meinsma, 1873: 205) Surat undangan itu tidak semuanya dipenuhi. Tanete dan Suppa, sekutu utama Bone, merupakan dua di antara sekian banyak kerajaan yang secara terang-terangan menolak hadir untuk mengikuti ajakan Pemerintah Hindia Belanda.

Perundingan pada tanggal 4 Juli 1824, menghasilkan putusan yang diharapkan oleh Pemerintah Hindia Belanda. Pada tanggal 19 Agustus 1824 ditandatangani Perjanjian Bungaya yang diperbaharui yang disebut *Contract Bungaya te Oejoeng Pandang* di Makassar tanpa kehadiran Raja Bone. Penolakan Kerajaan Bone berbuah perang. Pada tahun 1824, Pemerintah Hindia Belanda melancarkan serangan atas Kerajaan Bone. Usaha yang dibangun Belanda untuk menuntaskan perang ini mengalami hambatan, karena meletusnya perang Diponegoro di Pulau Jawa. Kegagalan ini menjadikan hubungan Belanda dan Kerajaan Bone semakin renggang. Perang ini telah memunculkan dua kubu. Kubu pertama menginginkan untuk melanjutkan perang (kubu raja) dan kubu kedua, yakni kubu *To-marilalang* memilih jalan damai.

Hubungan antara raja dengan *to-marilalang*, yang secara tradisional sangat dekat dan erat, tidak saja oleh sejarahnya yang panjang, tetapi juga karena keduanya harus menjalin kerjasama untuk membentuk satu kekuatan. Kerjasama itu biasanya dibangun lewat perkawinan, seperti halnya pada diri *to-marilalang* La Mappangara Arung Sinrie yang memiliki hubungan darah dengan Raja Bone.

Setelah kematian raja Bone, I Manning Arung Data pada tahun 1835, ia digantikan oleh saudaranya La Mappasilling Arung Panyili menjadi raja Bone ke-25. (*Lontarak Akkarungeng ri Bone*). Pada masa awal pemerintahannya, suhu politik di Kerajaan Bone sedikit memanas dengan meningkatnya konflik antara mereka yang pro dan kontra terhadap kehadiran Belanda. Keadaan itu membuat raja Bone sangat hati-hati dalam melakukan tindakan, agar tidak mengecewakan salah satu pihak. Oleh karena desakan yang sangat kuat dari dalam, akhirnya pada tahun 1836 raja yang baru ini terpaksa memulihkan kembali kedudukan

to-marilalang La Mappangara, yang sebelumnya memutuskan untuk meninggalkan Bone dan mengungsi ke Maros. Berkat usaha-usaha yang dilakukan oleh La Mappangara, akhirnya pada tahun 1837 Raja Bone bersedia membuka perundingan-perundingan dengan Pemerintah Hindia Belanda. (Memorie van Overgave 1948: 31; Abdurrazak Daeng Patunru dkk. (1994: 253-254; Perelaer (1872:86).

Dalam tahun 1838, utusan Gubernur Makassar Letnan Krovel, dan *To-marilalang* La Mappangara Arung Sinri, berhasil menggerakkan Arung Panyili untuk mengadakan perdamaian. Pada tanggal 13 Agustus 1838, ditandatangani satu perjanjian persahabatan. Perjanjian yang ditandatangani oleh kedua belah pihak ini merupakan satu kemajuan yang sangat positif di tengah munculnya konflik di daerah ini sehubungan dengan kehadiran Belanda. Kepuasan itu semakin bertambah dengan sikap tegas Raja Bone, Arung Panyili yang menolak uluran tangan James Brooke untuk membuat satu perjanjian persahabatan pada tahun 1840 (*Memorie van Overgave*, 1948: 31; Abdul Razak Daeng Patunru (1994); Perelaer (1872:87 – 88).

Ketika Raja Bone Arung Panyili mangkat, *Dewan Adat Pitu* melantik La Parenrengi Arung Pugi sebagai raja Bone. Pelantikan itu ditolak oleh Singkeru Rukka dan para pengikutnya. Pada bulan Juni 1853, Singkeru Rukka Aru Palakka datang ke Makassar, melaporkan kepada Belanda, bahwa keadaan di Kerajaan Bone sekarang aman dan stabil untuk mengadakan perubahan besar seperti yang dikehendaki oleh rakyat Bone (Koleksi ANRI, *Reel No. 31, Mvo Serie 1^e*). Untuk mencari tahu apakah hal itu benar, Gubernur *Celebes* dan Daerah Taklukan mengunjungi Barru dalam perjalanannya ke Pantai Barat, tempat Achmad Singkeru Rukka tinggal. Selain itu, Gubernur mencari informasi tentang keadaan yang sedang terjadi di Bone dari raja Tanete dan Sidenreng (*Algemene Overzigt van Buitenbezittingen. No. 1, register 1852*).

Pemerintah Hindia Belanda merasa senang dengan munculnya perpecahan dalam istana Kerajaan Bone. Selama ini Pemerintah Hindia Belanda selalu menunggu *moment* yang tepat untuk bertindak, terutama di Kerajaan Bone. Selama ini, Kerajaan Bone selalu dianggap menjadi duri dalam daging bagi perluasan kekuasaan dan pengaruh kolonial Belanda. Meskipun demikian, Pemerintah Hindia Belanda memperhitungkan dengan matang segala tindakan politik yang akan diambil.

Harapan Achmad Singkeru Rukka tidak mendapat tanggapan yang berarti dari Pemerintah Hindia Belanda. Pemerintah Hindia Belanda belum dapat memastikan, bagaimana bentuk hubungan dengan Achmad Singkeru Rukka jika permintaannya dikabulkan. Pemerintah Hindia Belanda melihat bahwa hubungan yang selama ini dibina sudah cukup memadai. Selain itu, Pemerintah Hindia Belanda selama ini masih lebih mengarahkan perhatiannya pada kebijakan politik yang ada di Pulau Jawa, sehingga bagi kolonial Belanda, selama hubungan dengan Bone tidak menimbulkan gejolak yang berarti, maka cenderung dibiarkan. Terlebih lagi Achmad Singkeru Rukka tidak berada dalam wilayah kekuasaan Belanda, dan itu berarti Pemerintah Hindia Belanda tidak memiliki wewenang untuk membantunya, meskipun hal itu dapat saja dilakukan.

Dalam perkembangan berikutnya, Pemerintah Hindia-Belanda kembali menaruh perhatian dengan apa yang terjadi di Bone. Hal ini dikarenakan kelompok anti Belanda kian menguat, terutama raja-raja Bone yang telah menunjukkan ketidaksenangannya kepada Belanda. Oleh karena itu, apa yang sedang terjadi di Kerajaan Bone dan permohonan dari Singkeru Rukka, harus mendapatkan perhatian kembali. Meskipun demikian, Pemerintah Hindia Belanda tidak akan mengambil tindakan perang terhadap raja Bone, selama dia diakui sebagai raja yang sah dan ternyata tidak melawan pemerintah.

Pada tanggal 16 Februari 1857, Raja Bone La Parenrengi wafat, dan digantikan oleh istrinya, Besse Kajuara. Dalam menjalankan kekuasaannya, Besse Kajuara menunjukkan sikap bermusuhan. Sikap ini membuat Pemerintah Hindia Belanda mencari jalan untuk melunakkan sikap penguasa Kerajaan Bone. Salah satu jalan adalah dengan mendekati Achmad Singkeru Rukka, seorang bangsawan tinggi Bone yang menunjukkan rasa tidak puas hati selama ini. Pada masa Besse Kajuara berkuasa, atas persetujuan *Dewan Ade Pitu*, Achmad Singkeru Rukka diberi ampunan atas tindakannya selama ini. Setelah mendapat ampunan dari Besse Kajuara, Achmad Singkeru Rukka bersama pengikutnya kembali ke Bone.

Sikap permusuhan yang ditunjukkan oleh Besse Kajuara, mengakibatkan timbul konflik dan berakhir dengan perang. Pemerintah Hindia Belanda melakukan serangan pada tahun 1859 dan tahun 1860. Kerajaan Bone akhirnya tunduk dan Besse Kajuara meninggalkan Bone. Setelah

kekalahan Besse Kajuara, dengan persetujuan Pemerintah Hindia Belanda, pada tanggal 31 Januari 1860, Singkeru Rukka diangkat menjadi raja Bone XXIX dengan gelar Sultan Ahmad (1860 – 1871). Kekalahan Kerajaan Bone dan pengangkatan Singkeru Rukka menandai era baru dalam hubungan bilateral antara kedua penguasa ini.

Pada masa pemerintahan Singkeru Rukka, kehidupan politik di Kerajaan Bone dapat dikatakan berjalan baik. Semuanya ini dapat terwujud karena raja dan *Dewan Adat Pitu* Kerajaan Bone satu pikiran dalam menghadapi setiap permasalahan. Dalam menjalankan roda pemerintahannya, Singkeru Rukka tetap menjaga hubungan baik dengan kerajaan-kerajaan lain yang ada di wilayah ini. Hubungan dengan pihak Pemerintah Hindia Belanda tetap dijaganya, agar Belanda tidak terlalu masuk campur tangan dalam mengatur sendi-sendi kehidupan Kerajaan Bone. Hubungan yang dibina ini sedikitnya telah memuaskan hati Pemerintah Hindia Belanda, jika dibandingkan dengan tingkah laku politik yang diperlihatkan oleh raja-raja Bone sebelumnya.

Setelah wafat, ia digantikan oleh putrinya yang bernama Fatimah Banri. (*Lontarak Akkarungeng ri Bone*). Pada masa pemerintahannya, kekuasaan banyak dipegang oleh *To-marilalang* La Pawawoi Karaeng Segeri yang juga bertindak sebagai panglima perang. Keadaan mulai berubah ketika Fatimah Banri menikah dengan putra bangsawan tinggi dari Kerajaan Gowa, Karaeng Popo.

Setelah pernikahan itu, hubungan antara Kerajaan Bone dengan Gowa semakin dekat. Kebencian sebagian besar bangsawan Gowa terhadap Belanda juga mulai masuk ke dalam istana Kerajaan Bone, dan ini berarti bahwa kelompok anti Belanda semakin besar dan meluas di kalangan bangsawan. Hal ini diperparah lagi karena setelah Fatimah Banri menikah, yang lebih banyak memegang peran dalam pemerintahan adalah Karaeng Popo. Peran besar yang dimainkan oleh Karaeng Popo, diperkuat lagi ketika penguasa Kerajaan Bone memberi gelar kepada beliau dengan gelar *Arung Palakka*. Gelar *Arung Palakka* adalah pintu awal bagi seseorang untuk menduduki jabatan raja di Kerajaan Bone.

Setelah kematian Fatimah Banri, *Dewan Adat Pitu*, para hakim, kerabat raja Bone dan rakyat sepakat untuk menunjuk I Bunga Sutra Daeng Bau Arung Apala yang berumur 13 tahun menjadi raja Bone. (I Mallaq Daeng Mabela, *Lontarak Rumpakna Bone*). Karaeng Popo berusaha untuk

menggantikan istrinya, namun hal itu tidak disetujui oleh *Dewan Adat Pitu*. Karena banyak yang tidak setuju, utamanya mereka yang berpihak kepada Belanda. Panglima pasukan Kerajaan Bone meninggalkan Bone dan memilih tinggal di Sinjai. Ia adalah penyokong kuat La Pawawoi Karaeng Segeri, dan mengatakan bahwa ia tidak akan kembali lagi ke Bone, jika La Pawawoi Karaeng Segeri tidak diangkat menjadi raja menggantikan Fatimah Banri.

Pilihan pada La Pawawoi Karaeng Segeri sebagai raja didasarkan atas pengabdian yang telah ditunjukkan selama ini. Pada waktu Pemerintah Hindia Belanda menyerang Bone pada tahun 1859, Singkeru Rukka punya andil besar, setidaknya memberikan informasi tentang kekuatan Kerajaan Bone pada waktu Bone diserang pada tahun 1859-1860. La Pawawoi menerima segala persyaratan yang diberikan oleh Belanda sehubungan dengan status yang didapatkannya. La Pawawoi juga berjanji untuk mematuhi segala apa yang tertera dalam perjanjian itu. Penolakan Pemerintah Hindia Belanda atas rencana pelantikan yang akan dilakukan oleh *Dewan Adat Pitu* Kerajaan Bone memperjelas pada kita, bahwa hampir dapat dipastikan Kerajaan Bone ketika itu sudah menjadi boneka bagi Pemerintah Hindia Belanda. Dibatalkannya rencana pelantikan itu memberi dua indikasi.

Pertama, hal itu menunjukkan peran Pemerintah Hindia Belanda dalam banyak hal jauh lebih dominan dibandingkan dengan *Dewan Adat Pitu* Kerajaan Bone. *Kedua*, menunjukkan kelompok bangsawan di Kerajaan Bone tidak bersatu dan terbagi dalam beberapa kelompok. Ada kelompok yang masuk dalam pengaruh dan kekuasaan Belanda, ada yang anti Belanda dan ada juga yang tidak memihak. Selain itu Pemerintah Hindia Belanda telah berhasil menempatkan orang-orang pada jabatan penting dalam Kerajaan Bone.

Perubahan status Kerajaan Bone sehubungan kekalahannya baik langsung maupun tidak langsung, membawa dampak besar dalam pemerintahan tradisional di Kerajaan Bone. Keterbatasan para penguasa kerajaan untuk bertindak, karena terikat atas perjanjian yang ditandatanganinya bersama Belanda, juga diikuti dengan peran yang makin besar dari pihak Pemerintah Hindia Belanda dalam mengatur jalannya kekuasaan di kerajaan ini. Di lain pihak, para penguasa di Kerajaan Bone juga membutuhkan tindakan nyata, untuk menunjukkan keberadaannya. Mereka secara moral berpihak kepada masyarakat,

sebagai satu kewajiban yang secara tradisional harus diwujudkan agar keberadaan mereka tetap mendapat tempat di masyarakat.

Perubahan sikap Pemerintah Hindia Belanda dalam memandang tanah jajahannya di akhir abad XIX, terutama daerah-daerah yang berada di luar Pulau Jawa, diwujudkan dengan kecenderungan untuk menguasai secara langsung pos-pos tertentu yang dianggap dapat memberi keuntungan ekonomi bagi Pemerintah Hindia Belanda. Demikianlah yang dilakukan oleh Pemerintah Hindia Belanda, yang ingin menguasai pelabuhan Pallime yang berada di Kerajaan Bone. Keinginan Belanda itu mendapat penolakan oleh raja Bone, La Pawawoi Karaeng Segeri, yang mengakibatkan pecahnya perang antara dua kuasa tersebut.

Hubungan antara kedua kuasa ini mulai meruncing ketika La Pawawoi tanpa sepengetahuan Pemerintah Hindia Belanda mengirim pasukannya ke Tana Toraja untuk membantu rakyat Toraja dalam mempertahankan diri dari gangguan penguasa-penguasa Enrekang. Selain itu hubungan yang kurang harmonis juga muncul ketika Pemerintah Hindia Belanda mencoba menguasai Pelabuhan Bajoe dan Pallime, terutama dalam hal penarikan pajaknya. Usaha ini tentu saja mendapat tantangan dan Kerajaan Bone menolak mentah-mentah keinginan Pemerintah Hindia Belanda itu. Sebab selama ini pemasukan utama kerajaan adalah dari penghasilan pajak yang dipungut dari kedua pelabuhan itu. Sikap Kerajaan Bone yang menolak keinginan Belanda memicu konflik antara keduanya. Pemerintah Hindia Belanda merasa bahwa apa yang dilakukan oleh Kerajaan Bone telah menyalahi kesepakatan yang telah dibangun sebelumnya. Oleh karena itu Pemerintah Hindia Belanda berusaha untuk memaksakan kehendaknya.

Kerajaan Bone beranggapan bahwa tuntutan Pemerintah Hindia Belanda adalah sesuatu yang tidak masuk akal dan hanya mencari-cari alasan untuk menyerang Kerajaan Bone. Bagi Pemerintah Hindia Belanda, tuntutan untuk menarik pajak pada dua pelabuhan itu dianggap masih wajar mengingat status dari Kerajaan Bone sebagai Kerajaan Pinjaman. Dua titik pandang yang berbeda ini menjadi cikal bakal lahirnya konflik yang kemudian meletus menjadi perang besar pada tahun 1905 (*Lontarak Rumpakna Bone*).

Pada bulan Juli 1903, van Hoevell diganti oleh C.A. Kroesen yang tampaknya memiliki haluan politik yang lebih keras dan lebih ambisius untuk meluaskan wilayah imperium Belanda. Pada bulan Juni 1903

terdengar desas-desus permusuhan yang ditujukan pada Bone. Rakyat Bone menunjukkan kemarahan ketika pada bulan Juli diberitakan bahwa Pemerintah Hindia Belanda akan menurunkan rajanya (Locher-Scholten, 1991:151-152).

Secara umum imperialisme Belanda dapat dibagi atas tiga bagian. *Pertama* dikenal dengan masa imperialisme ragu-ragu yang berlangsung antara 1873-1894/95. Imperialisme ini ditandai dengan Perang Aceh. *Kedua* adalah masa pertumbuhan yang berlangsung antara tahun 1894/96-1909, dan *ketiga* adalah antara tahun 1909-1915. Masa pertumbuhan mencapai puncaknya pada masa pemerintahan Gubernur Jenderal J.B. van Heutsz (1904-1909), ditandai dengan kebijakan Aceh yang baru sejak tahun 1896, penegakan kekuasaan Belanda di Papua tahun 1898, ekspedisi ke Jambi 1901-1907 dan Kerinci 1902, Borneo Tenggara 1904-1906, Sulawesi Selatan 1905-1907, Bali 1906, Flores 1909 dan bagian lain kepulauan ini (Locher-Scholten, 1991:151-152).

Pada tanggal 20 dan 27 Juli serangan dilancarkan ke atas Bajo. Setelah berlangsung beberapa hari, serangan memamatkan dilancarkan pada tanggal 27 Juli. Serangan itu sendiri mendapat perlawanan dari pasukan Bone. Dalam catatan arsip Belanda, perlawanan yang dihadapi oleh Belanda di daerah ini merupakan perlawanan yang cukup berat.

Setelah berhasil menaklukkan Bone, serangan militer Belanda selanjutnya ditujukan kepada Kerajaan Luwu dan Gowa. Dua kerajaan yang memiliki hubungan keluarga dengan Kerajaan Bone. Belanda sangat yakin bahwa tanpa menaklukkan Luwu dan Gowa, jatuhnya Bone belum menjamin kemenangan Belanda di Sulawesi Selatan. Meskipun mendapat perlawanan, namun akhirnya kedua kerajaan ini harus tunduk kepada Pemerintah Hindia Belanda.

Asisten Residen Bone yang memerintah dari tahun 1907 sampai 1909, merumuskan keadaan yang dihadapinya di Bone sebagai berikut :

“Sejauhmana para kepala berada di bawah kendali kita, sulit untuk dinilai. Juga disebutkan bahwa para bangsawan yang dahulu berkuasa dan kini terikat tetap memilih kondisi lama daripada kondisi sekarang. Pertanyaan tentang kesetiaan mereka juga tidak menyangkut masalah apakah mereka lebih menyukai kondisi sekarang daripada

sebelumnya, namun ini menyangkut apakah mereka siap dalam cara pemerintahan sekarang untuk menerimanya, karena beberapa saat yang lalu mereka mencoba melawan. Pada umumnya para bangsawan menurut dugaan bisa dianggap terpercaya. Mereka bersedia bekerjasama untuk melaksanakan aturan-aturan baru, untuk membuat jalan dan jembatan, untuk menangkap para penjahat, namun tidak pernah memberikan bantuan dalam menangkap mereka yang telah memberontak melawan pemerintah” (Ijzeeref, 1994).

Penguasa sipil J. Doerlleben, yang memerintah dari tahun 1910-1913, mengakui bahwa kelompok bangsawan Kerajaan Bone statusnya sudah tidak sama lagi seperti yang mereka nikmati sebelum serangan tahun 1905. Meskipun di sana-sini ada upaya yang dilakukan oleh kelompok bangsawan tinggi untuk bangkit karena ketidaksetujuan mereka terhadap keadaan yang dialami, namun upaya mereka tampaknya terpendam karena ganjaran yang mereka hadapi sehubungan dengan usahanya itu akan berakibat fatal, tidak saja dirinya sendiri tetapi juga bagi keluarganya.

Ketika struktur pemerintahan di wilayah Kerajaan Bone ditata ke dalam beberapa distrik, Pemerintah Hindia Belanda mengangkat dan menempatkan mantan anggota *Dewan Adat Pitu* untuk mengepalai beberapa distrik. Usaha itu dilakukan untuk meredam kemungkinan munculnya gejolak dari kaum bangsawan yang merasa tidak puas. Penataan yang dilakukan oleh Pemerintah Hindia Belanda tampaknya kurang berhasil dan tidak bertahan lama. Kepala distrik di banyak tempat tidak dapat melakukan tugasnya dengan baik. Hal ini berkaitan dengan wibawa dan pengaruh yang dimilikinya tidak cukup kuat untuk dapat menjalankan tugasnya.

Pemerintah Hindia Belanda kurang menyadari bahwa dalam struktur pemerintahan tradisional di bekas Kerajaan Bone, terdapat sejumlah *wanua* yang memiliki otonomi yang besar yang memiliki hubungan dengan pusat pemerintahan dengan memberikan upeti sebagai tanda bahwa daerahnya adalah bagian dari Kerajaan Bone. Dalam banyak hal mereka sebenarnya merdeka. Kehidupan mereka diatur sendiri oleh kepala daerahnya. Mereka hanya membayar upeti sebagai bagian dari Kerajaan Bone, tetapi bukan sebagai daerah yang dijajah.

Mereka menggabungkan diri pada pusat kerajaan semata-mata karena nama besar yang dimiliki oleh kerajaan Bone. Nama besar itu setidaknya dapat menyelamatkan daerahnya dari gangguan kerajaan-kerajaan besar lainnya yang sewaktu-waktu dapat membahayakan mereka. Demikianlah yang terjadi pada daerah Lamuru yang pernah mendapat serangan dari Kerajaan Soppeng. Raja Bone kemudian menyerang Soppeng dan memperingatkan bahwa Lamuru adalah wilayah Kerajaan Bone.

Di samping itu ada juga daerah yang hanya diberi tugas untuk menyediakan kayu misalnya untuk kepentingan kerajaan, jika kewajiban itu sudah terpenuhi mereka sudah bebas dari kewajiban lainnya. Pemerintah Hindia Belanda tidak melihat tentang hal itu. Pemerintah Hindia Belanda melihat pada efisiensi dengan menggabungkan beberapa daerah yang secara historis berbeda.

Terdapat pula daerah yang memiliki hubungan dengan pusat karena memiliki hubungan geneologis dengan Raja Bone, bukan pada Watampone sebagai pusat pemerintahan. Ikatan geneologis ini menjadikan daerah itu memiliki hubungan emosional dan mendapat perlakuan istimewa. Perkawinan adik raja Bone yang ke-2 dengan *arung* di Palakka yang bernama La Patikkeng, adalah upaya untuk memasukkan daerah Palakka sebagai bagian dari Kerajaan Bone yang ketika itu masih berjumlah tujuh wilayah atau daerah. Masuknya Palakka sebagai bagian dari Kerajaan Bone menjadikan Kerajaan Bone semakin besar dan kuat.

Ada pula daerah yang memiliki hubungan dengan pusat pemerintahan karena daerah itu ditaklukkan. Sebagai daerah yang ditaklukkan, mereka mempunyai kewajiban yang besar, misalnya dengan menyediakan sejumlah orang jika kerajaan dalam bahaya. Mereka tidak saja harus membayar upeti tetapi juga melayani kebutuhan dari kerajaan.

Selain itu pula, ada *wanua* yang secara tradisional memiliki hubungan yang sangat kuat dan erat dengan pusat kekuasaan di Watampone karena *wanua-wanua* itu adalah inti dari Kerajaan Bone itu sendiri. *Wanua-wanua* itu adalah satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Tidak sedikit juga *wanua-wanua* yang bergabung dalam Kerajaan Bone karena kalah perang yang akhirnya tunduk dalam kekuasaan Kerajaan Bone. Ada juga *wanua* yang tunduk pada kekuasaan pusat karena memiliki hubungan geneologis dengan raja yang berkuasa.

Pada awal tahun 1930-an muncul pandangan baru terhadap kelompok bangsawan yang ada di daerah ini. Pemerintah Hindia Belanda khawatir terpinggirnya kelompok bangsawan dalam sistem sosial dan politik akan berakibat fatal bagi kelangsungan pemerintahan Hindia Belanda. Ketidakpuasan yang ditunjukkan dengan muncul gerakan-gerakan mesianis yang melibatkan banyak bangsawan, setidaknya dapat menjadi bukti tentang hal itu. Selain itu pula, gerakan nasionalisme yang mulai berhembus di Sulawesi Selatan sangat dikhawatirkan Pemerintah Hindia Belanda. Jika para elite bangsawan melibatkan diri dalam organisasi-organisasi politik, akan dapat dipastikan sangat merepotkan Pemerintah Hindia Belanda dalam mengatasinya. Oleh karena itu diperlukan satu usaha yang lebih kongkrit untuk merangkulnya. Salah satu jalan yang dapat ditempuh adalah dengan mengembalikan kekuasaan para elit bangsawan seperti sebelum serangan Belanda pada tahun 1905.

Usaha untuk merangkul elite bangsawan Bone sebenarnya telah dimulai sejak munculnya gerakan-gerakan yang menentang pendudukan Belanda, terutama sejak tahun 1915. Langkah pertama yang dilakukan adalah dengan mengembalikan struktur pemerintahan Kerajaan Bone, yaitu membentuk kembali *Dewan Adat Pitu* dan jabatan *To-marilalang*. Usaha yang dilakukan oleh Pemerintah Hindia Belanda itu diharapkan dapat meredakan gejolak ketidakpuasan dari kalangan bangsawan, baik yang dilakukan secara terbuka maupun secara sembunyi-sembunyi.

Terbentuknya tatanan lama tidak membawa dampak luas seperti yang diharapkan. Jabatan *To-marilalang* yang diciptakan kembali oleh Pemerintah Hindia Belanda tidak sepenuhnya dapat berjalan dengan baik. Jabatan ini dimasa lalu ditempati oleh orang dekat raja yang berfungsi untuk menyebarkan putusan raja yang berkaitan dengan kebijakan politik yang diambil oleh raja. Selain itu *Dewan Adat Pitu* yang juga diciptakan kembali tidak sepenuhnya dapat berfungsi karena ia bertugas di bawah pengawasan Pemerintah Hindia Belanda, dan digaji oleh Pemerintah Hindia Belanda sehubungan dengan tugas yang diberikan kepadanya.

Pada tahun 1931 *To-marilalang* Bone, Andi Maddusila Daeng Paraga atas nama Dewan Adat Pitu dan seluruh rakyat Bone datang menghadap La Mappanyukki untuk berkenan menjadi raja di Kerajaan Bone. Tawaran itu diterima oleh Andi Mappanyukki. Pemerintah Hindia Belanda kemudian meminta ke Batavia agar seluruh alat-alat kebesaran

kerajaan yang dirampas pada waktu penyerbuan pada tahun 1905 dikembalikan ke Kerajaan Bone. Alat-alat kebesaran itu sangat penting karena ia dapat melegitimasi kedudukan seorang raja.

Diangkatnya Andi Mappanyukki sebagai raja Bone berarti Bone sekarang menjadi satu daerah Swapraja (*Zelfbestuur Landschap*) berdasarkan *Korte Verklaring* yang ditandatangani oleh Andi Mappanyukki. Daerah Soppeng, Wajo dan Bone kemudian dijadikan satu *Afdeling*, di bawah pemerintahan seorang *Asistent Resident*. Dengan pelantikan Andi Mappanyukki sebagai raja Bone berarti sistem pemerintahan tradisional sudah dapat dipulihkan kembali.

KESIMPULAN

Ada beberapa faktor yang menyebabkan kelompok bangsawan Bone dapat bertahan dalam jangka waktu yang panjang. **Pertama**, bertahannya mitos *to-manurung*. *To-manurung* merupakan simbol legitimasi kekuasaan bagi seluruh kerajaan besar yang ada di Sulawesi Selatan, termasuk di Kerajaan Bone. Cerita ini diturunkan dari satu generasi ke generasi berikutnya sehingga diterima oleh rakyat Bone sebagai satu kepercayaan. Ada tiga hal pokok dalam penceritaan *to-manurung* sehingga menempatkan bangsawan pada posisi strategis untuk tetap dapat bertahan. **Pertama** penceritaan mitos *to-manurung* itu telah menempatkan elite bangsawan keturunan *to-manurung* sebagai figur sentral dan tidak terbantahkan untuk tetap berkuasa karena legitimasi yang diperolehnya lewat rakyat melalui perjanjian antara *to-manurung* dengan ketujuh kelompok *wanua*. **Kedua** mitos itu telah menempatkan elite bangsawan Bone keturunan *to-manurung* menduduki strata tertinggi dalam lapisan masyarakat karena kekuasaan yang dimilikinya mampu menggerakkan masyarakat untuk percaya akan keabsahan kekuasaan yang dimilikinya. **Ketiga** mitos ini dapat bertahan tidak saja lewat penceritaan dari satu generasi ke generasi berikutnya, tetapi juga dapat dibumikan lewat penulisan dalam *lontarak* sehingga bertahan lama.

Kedua, *terbinanya* jaringan keluarga. Perkawinan politik yang dilakukan oleh elite bangsawan Bone merupakan salah satu bentuk strategi kekuasaan dalam memperluas jaringan kerajaan dan bangsawan Bone. Perkawinan itu sendiri telah memberi peluang besar bagi bangsawan

Bone untuk dapat menduduki posisi raja di beberapa kerajaan. Hal ini menjadi modal sosial bagi bangsawan Bone agar tetap dapat bertahan. **Ketiga**, kurangnya pengetahuan sejarah dan budaya oleh aparat penguasa Pemerintahan Hindia Belanda dalam menata daerah ini. Penataan administrasi pemerintahan oleh Belanda melalui sistem birokrasi modern yang lebih menekankan pada efisiensi, rasionalitas di Kerajaan Bone nampaknya salah kaprah karena tidak melihat sejarah panjang kehadiran kerajaan ini. Pihak Pemerintah Hindia Belanda cenderung melihat pada soal efisiensi dalam menjalankan pemerintahannya dan cenderung menyederhanakan kompleksitas hubungan raja/bangsawan-rakyat. Kebijakan itu dapat dilihat dari penyederhanaan dalam penataan pemerintahan beberapa wilayah kerajaan Bone oleh Belanda justru memunculkan tidak efisiennya birokrasi. Demikianlah yang dilakukan atas beberapa wilayah di Kerajaan Bone, disatukan dalam satu wilayah pemerintahan yang disebut distrik. Penyatuan ke dalam satu distrik tanpa melihat latar belakang sejarahnya, membuat sistem pemerintahan tidak berjalan dengan baik. **Keempat**, peran besar yang dimainkan oleh elite bangsawan Bone di Sulawesi Selatan dalam proses dan pascakemerdekaan. Masa pendudukan Jepang yang singkat (1942-1945) di Indonesia dan Sulawesi khususnya adalah suatu periode di mana sikap kompromistif bangsawan Bone dengan penguasa baru, diperlihatkan. Pada masa Jepang berkuasa kelompok bangsawan di Bone dan di Sulawesi Selatan pada umumnya menerima baik, bahkan dielakukan sebagai saudara. Ada hubungan simbiosis mutualistis antara pendekatan Jepang terhadap para bangsawan Bone dan keuntungan yang diperoleh mereka dari Jepang dan sebaliknya. Selain karena pihak Jepang sendiri mendekati para bangsawan, pihak bangsawan juga melihat kesempatan ini sebagai peluang dalam mempertahankan eksistensinya.

Perkawinan, baik yang dilakukan antara sepupu satu kali, dua kali ataupun tiga kali, tidak saja secara kuantitas telah menjadikan jaringan kekerabatan kelompok bangsawan Bugis semakin bertambah dan meluas di Sulawesi Selatan, tetapi juga secara kualitas telah menghasilkan darah bangsawan yang 'kental'. Perkawinan yang dibangun karena memiliki hubungan darah, telah menjadikan mereka lebih menaruh perhatian pada hubungan yang terjalin karena ikatan darah itu. Keran demokrasi yang kini terbuka luas, telah dimanfaatkan kembali oleh para kelompok bangsawan yang telah memiliki jaringan yang luas. Dapat dipastikan

bahwa pertarungan memperebutkan orang nomor satu dan dua di daerah-daerah, baik sebagai bupati, camat atau kepala desa, adalah pertarungan antara kelompok bangsawan yang tidak saja ingin meraih apa yang diperebutkan, tetapi juga untuk memperlihatkan keluasan jaringannya. Keadaan yang demikian ini akhirnya dapat mengakibatkan munculnya hubungan patron-klien yang semakin mengikat, dan jika hal ini tidak ditata dengan baik akan mengakibatkan suburnya praktek-praktek nepotisme.

PUSTAKA ACUAN

Buku, Tesis dan Disertasi

- AA GN Ari Dwipayana, 2004. *Bangsawan dan Kuasa: Kembalinya Para Ningrat di Dua Kota* (Yogyakarta: Institute for Research and Empowerment (IRE).
- Abd. Latif. 1997. *Yang Menentang dan Yang Bersahabat Inggris di Sulawesi-Selatan 1812-1816*. Yogyakarta: Tesis S-2, Jurusan Sejarah, UGM, 1997.
- Abd. Rahim dan Ridwan Borahima, 1974. *Sejarah Kerajaan Tallo' (Suatu Transkripsi Lontara')*, Ujung Pandang: Pemda Tkt I Sul-Sel P3NBS Sul-Selatan.
- Abd. Rahim Mone dan A. Gani, 1988. *Penelitian dan Pengkajian Naskah Kuno Sejarah Tallo*, Jakarta: Depdikbud Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara.
- Abdur Razak Daeng Patunru, 1983. *Sejarah Wajo*. Ujung Pandang: YKSS.
- Abdur Razak Daeng Patunru, 1993. *Sejarah Gowa*. Ujung Pandang: YKSS, 1993.
- Abdur Razak Daeng Patunru, dkk., 1995. *Sejarah Bone*. Ujung Pandang: YKSS.
- Ahmad M. Sewang. 1997. *Islamisasi Kerajaan Gowa*. Jakarta: Disertasi S-3 pada IAIN Syarif Hidayatullah.
- Andaya, Leonard Y., 1981. *The Heritage of Arung Palakka A History of South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century*, BKI deel 90. Leiden/The Hague-Martinus Nijhoff.
- Ball, R. Alan. 1993. *Politik dan Kerajaan moden* (terjemahan). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, cetakan pertama.
- Brink, H. van den. Dr. Benjamin Frederick Matthes, 1943. *Zijn Leven en Arbeid in Dienst van Het Nederlandsch Bijnelgenootschap*. Amsterdam.
- Burhan Djabier Magenda, 1989. *The Surviving Aristocracy in Indonesia: Politics in Three Provinces of the Outer Islands*. Michigan: Cornell University.

- Burke, Peter. 2003. *Sejarah dan Teori Sosial*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Chabot, H.Th. 1956. *Verwanschap Stand en Sexe in Zuid Celebes*. Groningen: University Press.
- Chaniago. J.R. 2002. *Menuju Negara Kesatuan RI: Peranan Pemimpin Lokal Dalam Dinamika Politik di Sulawesi Selatan dan Sumatera Timur (Disertasi)*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Cummings, William. 2002. *Making Blood White: Historical Transformation in Early Modern Makassar*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Daud Limbugau dan Suriadi Mappangara, 1991. *Gerakan Protes Petani Unra*. Ujung Pandang: Lembaga Penelitian Universitas Hasanuddin.
- Edward L. Poelinggomang. 2002. *Makassar Abad XIX Studi tentang Kebijakan Perdagangan Maritim*. Jakarta : Gramedia.
- Edward L. Poelinggomang, 2004. "Perubahan Politik dan Hubungan Kekuasaan Makassar 1906 – 1942", Yogyakarta : Ombak.
- Friedericy, H.J. 1933. *De Standen bij de Boegineezen en Makassaren*. Nijhoff-'s-Gravenhage.
- Hall, D.G.E., 1988. *Sejarah Asia Tenggara*, Surabaya: Usaha Nasional.
- Hasan Walinono. 1982. *Tanete. Suatu Studi Sosiologi Politik*. (Disertasi). Ujungpandang: Universitas Hasanuddin.
- Heddy Shri Ahimsa-Putra, 1988. *Minawang: Hubungan Patron-Klien di Sulawesi Selatan*, Yogyakarta: Gama Press.
- Ichlasul Amal. 1992. *Regional and Central Government in Indonesia Politics: West Sumatra and South Sulawesi 1949 – 1979*. Yogyakarta: Gadjah Mada university Press, first printing.
- Ijzereef, Willem. 1994. *De wind en de bladeren: Hierarchie en autonomie in Bone en Polombangkeng, 1850 – 1950*. Disertasi. Groningen: Rijksuniversiteit.
- Iver, Mac. 1980. *Negara Modern*. Jakarta: Aksara Baru.
- Kavanagh, Dennis. 1987. *Budaya Politik* (terjemahan). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Keller, Suzanne. *Penguasa dan kelompok Elit. Peranan Elit-Penentu dalam Masyarakat Modern*. Jakarta: CV. Rajawali.
- Kuntowijoyo. 2003. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Lasswell, Harold D. 1986. *Politik: Siapa Mendapat Apa, Bila, Bagaimana* (terjemahan). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

- Matthes, B.F. 1860. *Makassarsche Chrestomathie*, Amsterdam: Het Nederlandsch Bijbelgenootschap.
- Mattulada. 1995. *Latoa Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, Ujung Pandang: Hasanuddin University Press.
- Niel, Robert van. 1984. *Munculnya Elit Modern Indonesia*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Pelras, Christian. 1996. *The Bugis*, Oxford: Blackwell Publisher's.
- Perelaer, M.T.H. 1872. *De Bonische Expedition Krijgsgebeurtenissen op Celebes ini 1859 – 1860*. Leiden : Gualth. Kolff, eerste deel.
- Pooze, Harry A. dan Pim School. 1991 *Excursies in Celebes*. Leiden: KITLV Uitgerij.
- Pruitt, Dean G. dan Jeffrey Z. Rubin, 2009. *Teori Konflik Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sartono Kartodirdjo, dkk., 1973. *Ikhtisar Keadaan Politik Hindia-Belanda Tahun 1839-1848*, Jakarta: ANRI, Penerbitan Sumber-Sumber Sejarah No. 5.
- Sartono Kartodirdjo, dkk., 1987. *Laporan Politik Tahun 1837 (Staatkundigen Overzicht van Nederlandsch-Indie)*. Jakarta: ANRI, Penerbitan Sumber-Sumber Sejarah No. 4.
- Suriadi Mappangara, 2003. *Sejarah Bone*, Makassar: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Prov. Sulsel.

Makalah dan Artikel

- Bakkers, J.A. 1866. "Leenvorstendom Boni" dalam *Tijd van Inlandsche Taal-Land-en Volkenkunde*, tahun XI, No. 2. hlm. 1 – 209.
- Blok, R., 1848. "Beknopte Geschiedenis van het Makassaarsche Celebes en Onderhorigheden", dalam *TNI*.
- Jan Friedericy, Herman, 1933. "De Standen Bij de Boegineezen En Makassaren", dalam *BKI deel 90*.
- R.A. Kern, 1947. Proeve van Boegineesche Geschiedschrijving, dalam *BKI*, deel 104.
- Kies, Ch. 1935. "De Expeditie Naar Zuid Celebes In 1905", dalam *IG*, bagian I, hlm. 827 – 830.
- Kooreman, P.J. 1883. "De feitelijke toestand in het Goevernement- gebied in Celebes en onderhoorigheden", dalam *IG* (Thn. V, No. 1), hlm. 179 – 204, 358-385, 482-499. No.II, hlm. 135-170, 346-359.
- Ligtvoet, A. 1880. "Transcriptie van het Dagboek der Vorsten van Gowa en Tallo, met Vertaling en Aanteekeningen," dalam *BKI deel V*.

Rookmaker, H.R. 1924. “*Oude en nieuwe toestanden in het voormalige vorstendom Bone*”, dalam *Indische Gids*, XLVI. Hlm. 397-417, 508-527.

Elsbeth Locher-Scholten, 1991. ‘Een gebiende noodzakelijkheid’ Besluitvorming rond de Boni-expeditie 1903-1905, dalam *Excursies in Celebes* (Leiden: KITLV Press, 1991).

Shri Heddy Ahimsa Putra 2006. “*Nilai-Nilai Budaya Politik Dalam Mitos To-Manurung di Sulawesi Selatan.*” (Makalah). (Disampaikan dalam Seminar Nasional di Enrekang, 29 Mei 2006)

Sutherland, H.A., 1980. “*Political Structure and Colonial Control In South Sulawesi*”, dalam Scheffold R,J.W.Schoorl dan J. Tennekes, (ed.), dalam *Man Meaning and History*, BKI 89. KITLV:Leiden.

Sutherland, H.A., 1983. “*Power and Politics in South Sulawesi: 1860 – 1880*”, dalam: *RIMA*, XVII, 1983. Hlm. 161 – 207.

Naskah lontara dan Arsip

Lontarak Akkarunggeng ri Bone

Lontarak Kerajaan Tanete dan Hubungannya Dengan Tellumboccoe.

Lontarak Silsilah Kerajaan Suppa dan Hubungannya dengan Kerajaan Tellumpoccoe.

Lontarak Silsilah Tellu Boccoe.

Lontarak Soppeng

Lontarak Rumpaqa Bone.

Lontarak Attoriolong ri Bone

Lontarak Bone (yang ditemukan di Istana Besse Kajuara di Passempé pada tanggal 9 Desember 1859)

Lontarak Bilang Raja Gowa dan Tallok Jilid I dan II

Sumber Arsip:

ANRI, *Bundel Makassar* No. 153.

ANRI, *Bundel Makassar* No. 155.

ANRI, *Bundel Makassar* No. 359.

ANRI : bundel Makassar; No.291/6.

ANRI, *Memorie van Overgave* L.A. Emanuel 1945 – 1948. Asisten Residen Bone.

ANRI, *Memorie van Overgave*, W.A. C. Veen, Asisten Resident Bone, 31 Oktober 1936.

ANRI, *Memorie van Overgave* F.C. Vorstman 1924. Residen Celebes

ANRI, *Memorie van Overgave*, H.R. Rookmaker, Kontrolir Bone 1917,

ANRI, *Memorie van Overgave*, C.A. Kroesen (April 1903 – Sept. 1904),

ANRI, *Memorie van Overgave*, Celebes I, C.A. KroeseN, , Den Haag, September 1906, ARA

Politiek Verslag van Het Gouverneur Celebes en Onderhoorigheden over het 1e halfjaar 1934. Lijs van de Politieke verslagen seri 4e, Reel 6, Mr. 1934, Bundel 3 (koleksi Anri, Jakarta.

Politiek Verslag van Het Gouverneur Celebes en Onderhoorigheden over het 1e halfjaar 1934. Lijs van de Politieke verslagen seri 4e, Reel 7, Mr. 1935, Bundel 4 (koleksi Anri, Jakarta.

THE INCOMPLETE PROCESS OF INDONESIA'S DEMOCRATIZATION

Edward Aspinall & Marcus Mietzner (eds.), *Problems of Democratisation in Indonesia, Election, Institutions, and Society*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2010. 359 + xx pages.

Paskal Kleden

Friedrich Ebert Stiftung

The two editors of the book, Edward Aspinall and Marcus Mietzner have been actively researching Indonesian politics since their adolescence. Aspinall lived previously for several years in Malang and Mietzner conducted his initial research on Indonesia in Ambon. The two editors, now scholars at the Australian National University in Canberra, belong to the new generation of Indonesian experts.

The two Australia based scholars represent a shift from the dominance of the American based experts from the earlier generation such as George McTurnan Kahin (Cornell University), Benedict Anderson (Cornell University), and Daniel S. Lev (Washington University), who researched Indonesia during the Cold War period. At that time Indonesia was considered as a country threatened by the “domino effects” of communism that already swept China, North Korea, Vietnam, Laos, and Cambodia, leading to increased funds for Indonesian studies in the US, and therefore contributing to in depth political analysis produced among others by the Cornell Modern Indonesia Project (CMIP). However, the importance of Indonesia in particular and Asian studies in general (Ellings & Hathaway 2010: 2) abated in the post Cold War period as attention is drawn further to more severe conflict areas. Therefore, with this book the two editors aim at bringing Indonesia back to the international political discourse. They argue that most of the comparativists, for instance like the Washington DC based Freedom house, have treated Indonesia only as one country among many others

in their quantitative analyses. A number of important work on Indonesia have also been published by junior scholars, unfortunately they lack influence for triggering a larger international debate on Indonesia.

This book is aiming to address that particular deficit in the current political science literature (Aspinall & Mietzner 2010: 3). Furthermore, the editors also explain that Indonesia deserves more attention because it is currently the world's third largest democracy, after the United States and India, and because it is one of the few examples where Islam and democracy can go hand in hand together (Aspinall & Mietzner 2010: 4).

The book reveals an interesting fact about the state of Indonesian democracy, namely the different perceptions between comparativists and Indonesianists. Larry Diamond's piece "Indonesia's Place in Global Democracy" represents the international perception of the state of democracy in Indonesia. Diamond asserts that "democracy has moved forward under the presidency of Susilo Bambang Yudhoyono" (Aspinall & Mietzner 2010: 31). He also looks at the role of the Corruption Eradication Commission (KPK) in eliminating corruption by investigating and bringing important political figures to court, and the World Bank's positive measures on Indonesia's significant improvements in its quality of governance (Aspinall & Mietzner 2010: 34). Diamond further elucidates that the remaining deficiencies of Indonesian democracy lie the in opaque position of Islamic parties towards a democratic constitutional order and the ability of elites such as Wiranto and Prabowo having the power to reverse the course of democracy in the country (Aspinall & Mietzner 2010: 47). This positive view is in line with other international views on Indonesia. The Economist for instance praises Indonesia's "strong record in fighting terrorism" (*Economist*: August 12, 2010) bolstering the country's achievements in recent years.

The perception of Indonesian democracy in general and about President Yudhoyono in particular is quite different from the perspectives of Indonesian civil society and the media. They portray the President as a master image creator, utilizing the public space to project himself

as a liberal, democratic, firm, and yet fatherly figure. Delivering speeches that move people's heart and composing songs, the President was reluctant to take concrete measures on highly sensitive political issues such as the Lapindo, or the Century Bank Case. In the former he decided to continuously occupy Aburizal Bakrie owner of the Bakrie Group, the majority owner of the company causing the Lapindo disaster, as Coordinating Minister of People's Welfare in his first term. In the later, President Yudhoyono let Vice President Boediono and his former Coordinating Finance Minister Sri Mulyani face the DPR's investigation without taking partially the responsibility (*Tempo Interaktif* 20 May 2010). After the bombing of the JW Marriott and the Ritz Carlton Hotel in 2009, the President also used a photograph of him becoming a target for terrorist practices in his speech. However, according to ICG's Sydney Jones, it was an old picture from 2004 (*Tempo Interaktif* 2009). This phenomenon shows that the President could be misinformed about the photograph, or that he was capitalizing on the moment to gain popular sympathy.

Therefore, one of the important contributions of this book is bridge this gap between the domestic and the international perceptions of Indonesian democracy. Contributors of the chapters in the book consist of a mix of Indonesian and foreign scholars and practitioners on Indonesian politics. They offer a combination of quantitative and qualitative analyses, and so are able to provide a snapshot on the details and the mechanics that have contributed to Indonesian democracy, capturing the successes while at the same time identifying the deficiencies in our democratic progress. It presents facts after facts supporting the analysis of the authors, and it is therefore recommended for the expert scholar as well as for the novice reader on Indonesian politics. Moreover, the book explains the most recent political developments such as the 2009 elections.

The various chapters of the book cover different topics, but are grouped into three main topics: managing democracy, society and democratic contestation, and local democracy. Therefore, in this review I will follow the existing structure, and compare the book's approach and findings with those of other international scholars.

The first part on managing democracy emphasized heavily on the formal aspects of democracy such as the electoral system, voters, the 2009 elections, the party system and the parliament. The chapter elucidates also about the role of political consultants and polling organizations, a new feature in Indonesian politics today. The late Joseph Schumpeter, a former professor of economics at Harvard University argues that election is the heart of democracy. In his own words “democracy means only that the people have the opportunity of accepting or refusing the men who are to rule them. But since they might decide this also in entirely undemocratic ways, we have had to narrow our definition by adding a further criterion identifying the undemocratic method, viz., the competition among would be leaders for the vote of the electorate” (Schumpeter 1942: 284 - 285). Schumpeter’s position is thus very similar to this section that elaborates deeply about the election processes. I will explain the main arguments of the authors of the chapter and will add my own critique.

Rizal Sukma brings in an interesting observation about the Indonesian election of 2009. He argues that the quality of the election in 2009 has somewhat decreased compared to 2004 (Aspinall & Mietzner 2010: 55). It started already from the exclusion of experienced members of the General Elections Commission (KPU) from the selection process. The DPR also excluded Hadar Gumay, chair of the Center for Electoral Reform (CETRO) from being one of the candidates. The inexperience of KPU members resulted into administrative deficiencies of the election such as incorrectly printed ballots, uncertain campaign schedules, the absence of millions of eligible voters from the voter list, as well as the inclusion of military personnel not having the right to vote, and deceased persons.

There is a clear set back regarding the credibility of the KPU. Adam Schmidt strikes a similar tone, explaining that in 2004, KPU members consisted of well known and credible individuals even though a number of them were found to be involved in corruption cases later on. The quality of the administration of the election in 2009 fell short in standards compared to the 2004, and even the 1999 election when KPU members mostly consisted of members from political parties (Aspinall & Mietzner 2010: 103). An interesting and important perspective that

Schmidt brings in is that the unsatisfactory performance of the KPU is basically the negative outcome of its predecessor. Scandals in procurement practices by the 2004 KPU resulted into the jailing of a number of its leadership, and thus hindered institution building and transfer of knowledge to the current KPU. In addition, illicit cases by the 2004 KPU also had political implications. Moreover, Law no. 22 / 2007 on the Organization of General Elections restricted control on the KPU's procurement processes, and thus hampered the commission's ability to meet the tight deadlines.

Sukma also points to the declining support for Muslim - based parties (with the exception of the PKS). Internal conflicts within the National Mandate Party (PAN), the United Development Party (PPP) and the People's Awakening Party (PKB) reduced their support significantly. Muhammadiyah and NU leaders also encouraged their voters to support Jusuf Kalla in the presidential election. However, exit polls show that their mass bases are voting for SBY instead, showing the weakened influence of these organizations, and a shift in voting behaviour from traditional to swing voters.

Saiful Mujani & Bill Liddle explain that this phenomenon shows that candidate appeal, leadership and party identification were the most dominant factor in the 2009 election. Another determinant factor was voters' perception of the national economic condition. This they argue, is not in line to what scholars have believed since 1955, namely that Indonesian elections are mainly influenced by social and cultural factors such as religion, ethnicity and social class (Aspinall & Mietzner 2010: 75 - 76). There were efforts by vice presidential candidate Wiranto to picture himself and presidential candidate Jusuf Kalla as more religious than others by pointing to the headscarves worn by their wives. During the presidential campaign words also spread that Boediono was a practitioner of *kejawen* and that his wife was a Catholic. However, these strategies did not work out.

The media, Mujani and Liddle elucidate, has a more prominent role today. Partai Demokrat had the largest expenditure concerning media advertisements. The party spent US\$5.1 million on television advertisements followed by Golkar (US\$4.8 million) and Gerindra (US\$4.4 million). The media also had an important role in socializing welfare programs by the 2004 - 2009 SBY administration. In addition,

despite the fact that 2009 was a year of global economic crisis, the incumbent government benefitted from the fact that Indonesia was not as integrated to the global economy as its Asian neighbors were, and thus could thrive, suffering a decline in economic growth of 2 percent while still improving employment figures. Therefore, Mujani and Liddle argue that Indonesian voters' today have become more rational.

The rationality of Indonesian voters could be affecting their criticisms towards established parties. Sukma asserts that long established nationalist parties, and the two biggest in the 2004 election, Golkar and the Indonesian Democratic Party of Struggle (PDI -P) also lost their votes significantly. Golkar's votes declined from 21.6 percent to 14.5 percent, and PDI - P's declined from 18.5 percent to 14.0 percent. All these, led to the Partai Demokrat (PD) to increase its votes from 7.5 percent to 20.9 percent, benefitting from the image of Yudhoyono. At the same time, according to Mujani and Liddle it has become harder for new parties to succeed in Indonesia today. Only 2 new parties, the Gerindra and the Hanura managed to get over the 2.5 percent parliamentary threshold. Overall, the parties represented in the parliament have been decreased from 16 in 2004 to 9 in 2009, showing that it becomes harder for smaller parties to make their voices heard.

The situation of political parties is complicated by their internal development. Dirk Tomsa makes an interesting observation regarding the party system in Indonesia. Building on the arguments of Marcus Mietzner he explains that on one hand the party system in Indonesia has stabilized because of the absence of strong ideologies within the parties. On the other hand, established parties which have participated in elections since 1999, continue to lose votes. He argues that those parties have failed to take advantage of the fall of Suharto and consolidate themselves. Instead, they were plagued by factionalism and lack of leadership. In addition, the tendency to include all parties in cabinets since 1999 contributed also to the erosion of party identity (Aspinall & Mietzner 2010: 147) and programmatic approaches. Political parties as an institution are further weakened by the personalization of parties where personal views of leaders can dominate decision making processes.

Tomsa further explains that the PKS is the only exception. The party relies on its programs and organizational cohesiveness to mobilize

votes. Nevertheless, what Tomsa does not explain is that the PKS, despite its participation in democratic processes, is a party that from time to time promotes less democratic policies such as restrictions on women's freedom. In other words, participating in a democratic process does not necessarily make PKS an advocate for democratic policies.

Despite PD's stellar performance, SBY still decided to have a grand coalition in his cabinet. All parties except for the PDI - P, the Gerindra and the Gerindra are currently presented in his United Indonesia Cabinet II, causing ineffective check and balances between the legislative towards the executive (Aspinall & Mietzner 2010: 68). Still, as the Century case shows, a grand coalition does not necessarily mean support in the legislative. Legislators acted rather independently than following the party line, and some coalition members even voted against the decision of the government. In Rizal Sukma's words "forces in the DPR often pursue their own logic and interests when it comes to their stance *vis - a - vis* government policies" (Aspinall & Mietzner 2010: 68).

Stephen Sherlock, a former parliamentary advisor for UNDP explains that the legislative role of the DPR has become more important in the reform era. Originally the 1945 Constitution stipulates that the task of drafting legislations lies with the President. The parliament is only responsible for giving its consent, or putting a rubber stamp on bills by the government. This has changed since the Article 20A (1) was amended. The DPR has become much more powerful these days. It has also the authority to scrutinize the activities of the executives, appoint members of the State Audit Agency (BPK), to select members of the Supreme Court, the Constitutional Court and the Judicial Commission. Moreover, the DPR is also responsible for approving Indonesian ambassadors and is able to veto the acceptance of ambassadors from other countries, it also approves the Commander of the Armed Forces, and members of the Corruption Eradication Commission (KPK). Sherlock elucidates that if in the past Indonesia was very executive heavy, today the balance has shifted the other way around, making the DPR very strong but at the same time prone to corrupt practices (Aspinall & Mietzner 2010: 163).

Another important contribution Sherlock makes is his analysis of the decision making procedures in the parliament. The parliament, he elucidates, relies on a system called deliberation for consensus (*musyawarah untuk mufakat*). In this system, as long as a member is

expressing his or her dissent, then a decision cannot be reached. During deadlocks, members usually turn to behind the door lobbying. The system, Sherlock argues, gives every member a *de facto* veto power. Members of parliament often use this position to negotiate for extortion from other government departments.

The first chapter provides a coherent analysis about political parties and the legislative branch of the government. A minor critique would be the neglecting of the role of the state, or in other words, the role of the executive branch of government. This topic has not been one of the focuses of the book, and the editors and contributors could easily argue that I am looking for a burger in a pizza store. However, I think speaking about the role of the state in a country like Indonesia where elections are free, power is decentralized yet law enforcement is still very weak, is indispensable. Has the state become too weak? Would a stronger state mean a return to New Order? Or where exactly can the state be strengthened without becoming authoritarian again?

Francis Fukuyama differentiates between the strength and the scope of states. Strength includes the ability to enact laws, administrate efficiently and with a minimum of bureaucracy, controlling graft, to maintain a high level of transparency and accountability in government institutions, and to enforce laws. Scope deals with the provision public goods, defense, law and order, property rights, public health, education, environmental protection, fostering markets (Fukuyama 2004, 8 – 9). Looking at this, Indonesia has become more democratic in terms of the much lesser degree of authoritarianism in the country today. However, the state strength as positively defined by Fukuyama is still insufficient.

Looking at the scope of the state, one can argue that the state in Indonesia is quite active in a number of areas but with weak institutional capacities. As a comparison, the United States has limited scope but has strong institutional effectiveness. European countries are combining a broader scope and strong institutions (Fukuyama 2004: 11). There are simply areas or fields of work that have to be handled by the state. Germany's former Minister for International Development Cooperation, Erhard Eppler argues that the market cannot be expected to be in charge for sustainable development. The state for instance needs to establish a framework for the market to operate and prevent environmental degradation (Eppler 2010: 30). Therefore, in many developing countries the state has to be strengthened in order to be able to deliver its function.

Another element that reduces the strength of the Indonesian state is the attitude of its political actors who govern not in the spirit of public service, but to pursue personal interests. The work of Gayus Tambunan, parties involved in the Century case, and the bribing for the election of former Bank of Indonesia Governor Miranda Goeltom are a few examples of the misuse of public office. Instead of focusing its energy in competing with China or Malaysia for instance, Indonesian decision makers are constantly occupied with internal quarrels. Sociologist Ignas Kleden argues that one of the reasons for the weak Indonesian state is the fact that our founding fathers put more emphasis on nation building than on state building. Soekarno, for instance, studied the work of Ernest Renan and Karl Bauer, but not so much the work of J.J Rousseau, Thomas Hobbes, or John Locke with the same intensity (Kleden 2004: xv).

To conclude, democratization in Indonesia has opened up opportunities for better governance of the state. But this opportunity needs to be utilized in strengthening the state in conducting its functions and responsibilities without reverting to authoritarian practices of the New Order. Otherwise, the political openness enjoyed after the fall of New Order will create a more democratic space which is not filled by democratic policies. Managing a democracy therefore must go beyond the purposes of organizing a free election. It requires a shift in direction in regards to the role of the state from its current form.

SOCIETY: TURF BATTLE FOR POLITICAL INTEREST

Without a society, a state is meaningless. The society gives legitimacy to the state to use its coercive and administrative power. A state has therefore to continuously justify its existence to society. This second chapter is titled “Society and Democratic Contestation”, and explains about three elements of society namely the media, gangsters and women.

Ariel Heryanto, the first contributor of the chapter, argues that the fragmentation of politics is caused by the increased political competition among parties, causing the society to be less interested in politics, or in his terminology, politics has become domesticated. He stresses that this is what the New Order precisely wanted to achieve. Therefore,

authoritarianism does not necessarily lead to political apathy, and liberalism does not necessarily lead to more active political engagement (Aspinall & Mietzner 2010: 182).

The election campaigns during the New Order era were the only possibilities for the masses to express their political support. Despite the fact that the outcomes of elections were certain at that time, the regime made the efforts to create the impression that a certain degree of political competition existed. In the 2009 election the rallies were still held, but to a much lesser degree. Its campaign role was taken up by the media leading to increased spending for advertisements by political parties. Another phenomenon that emerged was the career shift of actors and actresses. Rano Karno, Dede Jusuf, Rieke Diah Pitaloka, and Nurul Arifin are among those who succeeded in achieving high ranking offices at the executive and the legislative branches of the government.

I do not fully agree with Heryanto's argument that political freedom has made politics less interesting, because political freedom has also empowered Indonesians in playing a more active role in shaping politics, although, this does not necessarily mean supporting a particular party. For example, social movements today are taking advantage of the various social networks that are used to a wide extent by Indonesians to demand justice. The "Coin for Prita" movement in 2009 helped put pressure on the Omni Hospital which initially charged Prita Rp20 billion for defamation. Yet in 2010, the Supreme Court rejected the civil lawsuit against her (*The Jakarta Post* 10 September 2010). Furthermore, Twitter is another social network that is now commonly used by politicians to raise issues, to campaign, or simply to test the water in Indonesian politics. Dino Patti Djalal, Denny Indrayana, Anas Urbaningrum, and Tifatul Sembiring are among those who utilize the network (*The Jakarta Post* 3 February 2011). New technologies allow politicians to engage in debates with their Twitter followers, forcing them to at least find justification for any policies or political maneuver they choose to conduct. Therefore, it is not true that Indonesians have become domesticated in politics. Instead, political interaction has become part of every day's life.

The second article elucidates about the involvement of political gangsters in politics. Ian Wilson makes an interesting point by arguing that *premans* in the long run are not interested to be utilized as only

foot soldiers. They look for larger revenue streams, and look even for political representation. The involvement of strongmen and gangsters in politics dates back to the 1950s. Initially they were utilized by the PKI and the PNI in securing their campaigns. The military soon followed. General Nasution utilized the gangsters to put pressures on Soekarno to suspend parliamentary democracy (Aspinall & Mietzner 2010: 201). The New Order continued to use the *preman*, but put a hard line towards them. As long as they contribute to the stability of the regime, they were allowed to continue existing. However, once the regime considered them as a threat, they face immediate execution. The mysterious shootings, known popularly as *petrus* was an attempt by the regime to hamper Ali Moertopo's efforts who aimed at the presidency by utilizing the *premans*.

Political parties today continue to make use of *premans*, though formalizing *premans'* appearances. *Premans* are nowadays work as task forces, often mobilized during campaigns, and act as the security force of the parties. In a number of cases, they are also used by the party to gain influence at various neighborhoods.

Should *preman* groups form their own political parties to represent their own interests? According to Wilson this depends highly on the ambitions of leaders and their political calculations. Feeling left behind and not rewarded properly by the Golkar party, Yapto Suryosoemarno, former chairman of the Pemuda Pancasila, Golkar's security task force, established the Partai Patriot Pancasila. Furthermore, The Front Pembela Islam (FPI) through their leader Habib Rizieq announces that they will establish their own political party in 2014. Rizieq feels betrayed by other Islamic parties which are failing to represent their interest and according to his interpretation, deviate from the true teachings of Islam. This shows that even *preman* groups need a vehicle to achieve their political goals, and secure economic interests. Nevertheless, Wilson argues, a group like FPI should carefully consider forming a political party for their own good. Failing to secure significant votes will reduce their political influence. In addition, the young people joining FPI are mainly interested because of the group's lenience towards action instead of talks, and becoming party might erode this attraction (Aspinall & Mietzner 2010: 208 - 210).

What has not become Wilson's focus, but nevertheless a driving factor for radical groups is their economic disadvantage. One explanation why

radical groups are radical is because they are poorly integrated into the current economic architecture. They view their underdevelopment as humiliation. Unluckily, many of them resist change, and prefer to rely continuously on their own methods (Friedman 2006: 488). These groups have broken the law several times, but the police are still unable to restrict their movements. Unlike members of the Free Aceh Movement (GAM) who were hiding in the mountains prior to the peace agreements, these groups can be easily located, and are also not in possession of large number of guns. The FPI has even gone one step further recently, and has threatened to topple President Yudhoyono if he does not dissolve Ahmadiyah, a Moslem organization with the belief that Mohammad is not the last prophet (*Tempo* 21 – 27 February edition, 2011: 28 – 29).

The last two chapters on society stress on the challenges faced by women in improving their political participation at the national and at the local level. Women belong to those who need to struggle for influence in the political realm. Sharon Bessel who elucidates about women's participation in the DPR argues that Indonesia significantly increased the proportion of women legislators to 17.8 percent in 2009 from 11.3 percent in 2004. Indonesia is slightly below the global average of 18.8 percent. Bessel makes an important contribution by analyzing the policy and legislative framework, the electoral system, and the use of quotas in other countries to improve women's representation. The Nordic countries for instance have a 42 percent women's representation in their parliaments. This was made possible by the welfare state which ensures that women have the opportunity to receive proper education (Aspinall & Mietzner 2010: 219 – 220).

Bassel further argues that a proportional system is more beneficial for women than the majoritarian system. In a majoritarian system as is applied in the US or the UK, the largest party forms the government. The flaw with this system is the fact that also the larger party tends to win a larger number of seats than the votes they gain in the election. A proportional system ensures a more equal relationship, a party that gains 25 percent of the votes will also get 25 percent of the seats (Heywood 2002: 232). A proportional system usually allows several members to be elected. On the other hand, a majoritarian system forces parties to choose between male and female candidates, usually resulting into the selection of the male candidate.

Bassel concludes that there are some progresses achieved in improving women's political participation. The Law No. 2 / 2008 on Political Parties stipulates that the membership of political parties must include at least 30 percent females. Moreover, 30 percent of the party's executive positions at the regional as well as the central leadership shall also be allocated to women members (Aspinall & Mietzner 2010: 232). However, despite these progresses, the biggest obstacle is the lack of sanctions if the above regulations are neglected. Furthermore, parties are also trying to find loopholes in existing laws. For example, the law stipulates that there must be a woman among three candidates on the ballot paper. Instead of putting male and female candidates in a zipper system, most parties put women in the number three position, showing the parties' preferences for male candidates.

At the local level, the state of women's political participation is even poorer. Hanna A. Satrio records that in 2009 only 9 women became heads of the regional government. Seven as district heads (*bupati*), one as mayor (*walikota*), and one as governor (Aspinall & Mietzner 2010: 243). There are only 8 percent of women in the upper echelons (3 and 4) in the bureaucracy at the local level. She further asserts that local elections, also known as *pilkada* are the least developed institutions in terms of gender equality. At the local level there are no regulations for political parties to promote women candidates.

Women have often become victims due to their minor involvement in decision making processes. Yayasan Jurnal Perempuan in one of their publications explains that women refugees in Ambon were not able to find sanitary napkins because the aid they received consisted mainly of food and cigarettes (*Yayasan Jurnal Perempuan* 2006: 4 – 5). This is one small example of the disadvantages women have suffered because of the lack of understanding about their situation.

The empowerment of women is crucial because it relates to many other aspects beyond elections. Empowering women has clear advantages for a country. Businesses have already recognized that women have huge potential to be involved in selling products and services. However, if uneducated, they will not be able to conduct this role effectively (Verveer 2011). Moreover, if women are successful, they can become a significant market for different products. The Boston Consulting Group predicts that women can drive an incremental USD5 trillion in global

spending in the coming years (Silverstein & Sayre 2009: 1). Therefore, improving their wellbeing is clearly beneficial for Indonesia.

Finally, the chapter on society provides a great collection of articles. Unfortunately, it is difficult to find a common thread connecting the different parts. The editors have put together gangsters together with women and the media in one section without having any explanation in the overview about the importance of picking these diverse elements.

LOCAL AND NATIONAL POLITICS: JUST THE SAME

The final chapter on local democracy begins by explaining about the relationship between the central government and the provinces. Later on, the chapter develops by elucidating the political dynamics in Aceh, Papua and Maluku. The important contribution that the chapter makes is that it stresses a number of similarities between politics conducted at the national and the local levels.

Michael Buehler argues that despite a number of changes in laws that have provided provinces with more power than before, in practice politics at the local level remain similar to politics at the national level, namely elitist in nature. The requirement for an individual candidate to run is to collect signatures from 3 – 6.5 percent of the population as proof of their support. This effort alone is already a costly logistical challenge. For an independent candidate, running for the executive office brings another challenge. Law 12 / 2008 also stipulates that an independent governor or mayor candidate will have to pay a fine of IDR20 billion if the person is withdrawing his or her candidacy after it approved by the local election commission (Aspinall & Mietzner 2010: 274), this consequence does not exist for candidates from political parties. Lastly, the campaign costs associated with the candidacy are often far too high. According to a research in 2005, the campaign expenses of a successful candidate at district and municipal levels averaged USD1.6 million, reflecting the fact that it is hard for ordinary citizens to step forward as successful candidates.

In the context of Aceh, Blair Palmer examines the elements behind the victory of Partai Aceh (PA). He also argues that the victory of the party is beneficial for the development of the peace in Aceh. Partai Aceh itself

managed to gain 33 of 69 seats at the provincial level, and 237 of 645 seats at the district level. There are several elements that contributed to PA's victory. First, the party was able to prevent intra – party division. Despite the fact that voters could choose between specific candidates in the party, or only the party in the ballot paper, most voters opted for PA instead of individual candidates. Therefore, PA was able to avoid competition among their candidates. Second, PA had a clear program, namely to strive for the implementation of the Helsinki MoU. Other parties, on the other hand, based their campaigns on lofty promises. Third, the majority of Acehnese felt that former GAM fighters should be given the chance to shift towards political struggle after fighting for the interest of Aceh for so long through armed resistance. Finally, Acehnese are also afraid that the failure of former GAM members to become legislators might lead to renewed violence (Aspinall & Mietzner 2010:293 – 295).

Palmer further asserts that the future of PA candidates depend strongly on their attitude after being elected. If they carry on the same old patterns as the nationalist parties, then sooner or later they will be exposed to the same criticisms. Partai Aceh is currently facing a serious internal dispute because it continued to support Zaini Abdullah and Muzakkir Manaf as governor and vice governor candidates despite the opposition from 20 out of 23 districts (Kompasiana 8 February 2011). International organizations such as FES, IRI, NDI, have provided numerous democracy trainings for members of parliament or political party members in Aceh (Marthaler, Hermawan & von Hoffman 2010: 189). Therefore, it is unlikely that members of PA are not aware of the democratic rules of the game. The Acehnese society is aware of this development of PA, and if there are no significant changes in the party's attitude, it is very likely that its support will diminish.

Compared to Aceh, the situation in Papua can be seen as stagnant. Until today there is no significant progress in regards to peace despite the special autonomy status the province enjoys. Richard Chauvel observes that a number of factors that contributed to Papuan nationalism such as mass migration, economic marginalization, and human rights violations by the security forces remained the same. The situation has only been complicated by conflicts among Papuan bureaucrats and politicians driven by the proliferation of districts (Aspinall & Mietzner 2010: 314 – 316).

A particular feature that is part of the voting behavior in Papua and Maluku which can also be found almost everywhere at the national level is the importance of ethnic, religious, social, and regional affiliations. Aceh escaped this complicacy perhaps because of the prominent role of the GAM in conflict resolution which was able to ensure support of the whole Acehnese society. However, the absence of a dominant party in Papua and Maluku opens the possibility for the above mentioned issues. Chauvel, for example, explains about the competition among coastal and highlanders in Papua. In the case of Maluku, Sidney Jones emphasized on the conflict between Moslems and Christians where each group tends to support their own candidates (Aspinall & Mietzner 2010: 334). Moreover, the research of Jones also found out that rationale considerations trumps voters' sympathy for a certain candidate. A number of Jones' respondents are supportive of Megawati because of her attention towards their plight. Also she had visited Maluku several times. However, as it turned out, many decided to vote in favor of Yudhoyono because they believed that Megawati's time was over.

Are the current developments in the three provinces an indication that Indonesia is prone to conflict? The Oxford economist Paul Collier looked at the statistics and concluded that the countries that have the biggest tendencies for conflicts are those where a dominant ethnic group exists, but where other groups are still significant as in the case of the Hutus and Tutsis in Rwanda and Burundi, or the Sunnis, Shiites, and Kurds in Iraq (Collier 2007: 25). Indonesia is more ethnically diverse and therefore compared to these countries is therefore less prone towards conflicts. In Indonesia unequal economic distribution between the central government and resource rich provinces such as Aceh and Papua often became the culprit for rebellions. In Aceh, the special autonomy status has reduced this problem, while in Papua where the special autonomy is less successful, the problem continues.

The chapter could have provided more success stories that could be replicated elsewhere. There are circumstances where national politics could learn from the local developments. A successful case at the local level is the Aceh health insurance, known as *Jaminan Kesehatan Aceh* (JKA) which requires Acehnese only to show their identity card to receive cost free treatments in hospitals in Aceh or elsewhere (*Kompas* 2 June 2010). These kinds of developments will hopefully force Jakarta to be more innovative in the future in meeting the needs of the citizens.

CONCLUSION

The editors and the contributors have delivered one of the most important books on Indonesia's contemporary politics. Each of the articles, though covering different topics reflects a similar structure. In the beginning the writers always lay out their arguments, allowing the readers to understand their ideas before getting into the details, they also combined sound qualitative analysis with quantitative data. Moreover, the editors' aim in making Indonesia more relevant in the international context is a very laudable effort these days, especially in securing foreign aid for Indonesia. If donor countries consider that the democratization process in Indonesia is completed, they can easily shift resources to other countries facing democratic transitions such as Egypt, Tunisia, or Libya. Since Indonesia's democracy is not yet matured, if donor countries are shifting their priorities, a backsliding of the reform process could occur in Indonesia, as the poorly administered 2009 election which was managed with less foreign assistance demonstrates.

If any, there are two minor flaws of the book. The first is the chapter on society which mixes together various elements, making it difficult for the reader to capture the chapter's main message. Second, the book lacks an analysis on the capacity of the Indonesian state which is becoming more democratic, but still has to improve on delivering public goods and law enforcement.

The book is not alone in arguing that the democratization in Indonesia is facing a number of hindrances. In 2010, The Economist Intelligence Unit (EIU) published its democracy index, titled "Democracy in Retreat". The report puts Indonesia at number 60 (EIU 2010: 4), and from all the scoring criteria (electoral process and pluralism, functioning of government, political participation, political culture, civil liberties) Indonesia received the lowest score in political culture. The report further explains that political culture is about the participation in politics beyond voting, and also the low level of public confidence in institutions (EIU 2010: 23). Reforming public institutions is unquestionably one of the most important homework of the government. Hopefully they are as concerned with the development of this country as the two foreign editors are.

BIBLIOGRAPHY

Books

- Collier, Paul. 2007. *The Bottom Billion, Why the Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done About It*. Oxford: Oxford University Press.
- Eppler, Erhard. 2009. *The Return Of The State?*. London: Forumpress.
- Friedman, Thomas. 2006. *The World Is Flat, A Brief History Of The Twenty – First Century*.
New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Fukuyama, Francis. 2004. *State Building: Governance and World Order in the 21st Century*.
Cornell: Cornell University Press.
- Heywood, Andrew. 2002. *Politics*. New York: Palgrave.
- Kleden, Ignas. 2004. *Masyarakat dan Negara, Sebuah Persoalan*. Magelang: Indonesia Tera.
- Schumpeter, Joseph A. 1976. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. London: Allen and Unwin.
- Yayasan Jurnal Perempuan. 2006. *Menggalang Perubahan, Perlunya Perspektif Gender dalam Otonomi Daerah*. Jakarta: Penerbit Yayasan Jurnal Perempuan.

Reports

- Ellings, Richard J. & Hathaway Robert M. 2010. *Asia Policy number 9* (January 2010). The
National Bureau of Asian Research: Seattle, Washington.
- Silverstein, Michael J. & Sayre, Kate. 2010. *How to Capture Your Share of the World's Largest, Fastest – Growing Market, Women Want More*. New York: Harper Business.
- The Economist Intelligence Unit. 2010. *Democracy Index 2010, Democracy in Retreat*. London:
Economist Intelligence Unit.

Magazine

Tempo, 21 – 27 February, 2011 edition.

The Economist, August 12, 2010 edition.

Web-Sites

Kompasiana, “Soal Gubernur, Partai Aceh Retak”, retrieved from <http://politik.kompasiana.com/2011/02/08/soal-calon-gubernur-partai-aceh-retak/>

Kompas.com, “Jaminan Kesehatan Aceh, KTP Jadi Jaminan Kesehatan Gratis”, retrieved from

<http://kesehatan.kompas.com/read/2010/06/02/0909461/KTP.Jadi.Jaminan.Kesehatan.Gratis>

Tempo Interaktif, “Cikeas dan Jejak Pemain Lainnya”, retrieved from <http://www.tempointeraktif.com/khusus/selusur/bom.kuningan/bagian05.php>

Tempo Interaktif, “Golkar: Sri Mulyani Untung Masih Selamat”, retrieved from

<http://www.tempointeraktif.com/hg/politik/2010/05/20/brk,20100520-249066,id.html?page=1>

The Economist, “Arrest of a Smiling Extremist, The Government Shows Some Unusual

Resolve” retrieved from http://www.economist.com/node/16793049?story_id=16793049

The Huffington Post, “Exclusive Interview with Melanne Verveer, US Ambassador-at-Large for Global Women’s Issues”, retrieved from

http://www.huffingtonpost.com/rahim-kanani/melanee-verveer-us-ambassador-at-large_b_833073.html

The Jakarta Post, “Top Court Favors Prita Over Omni”

Retrieved from <http://www.thejakartapost.com/news/2010/10/09/top-court-favors-prita-over-omni.html>

The Jakarta Post, “Politicians, Officials Take To Twitter in Droves” retrieved from

<http://www.thejakartapost.com/news/2010/06/29/politicians-officials-take-twitter-droves.html>

TINJAUAN BUKU

PERATURAN DAERAH BERMASALAH

R. Siti Zuhro, Lilis Mulyani, Fitria. 2010. *Kisruh Peraturan Daerah: Mengurai Masalah dan Solusinya*. Jakarta: Ombak bekerjasama dengan The Habibie Center, x + 122 hlm.

Luky Sandra Amalia

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

ABSTRACT

Based on the higher constitution, local government has their own rights to manage public interest in their local area. Therefore, local government needs to create local rules to breakdown the higher constitution but still remain local characteristics. Unfortunately, there are many local rules which are recognized as contradiction with the higher constitutions, unable to contain national interest, unable to contain local social context, incompatible with public interest, and those are not aspirated by society. These local rules were recommended to be revised or canceled. It popular as complicated local rules. Generally, the dominants of complicated local rules are about local taxes and retributions because district autonomy implementation influence local cost.

The situation became more complicated because policy making process does not involve society, whereas mass participation in policy making process is very important to do because people involvement could be an effective control so the local government does not use local rules as a tool to discriminate or burden certain community. So, there are many problems of local rules which are needed more attention to make it better.

PENDAHULUAN

Bermula ketika rezim otoriter Soeharto lengser pada tahun 1998 yang menandai dimulainya fase baru dalam pemerintahan Indonesia, yang selama ini bersifat sentralistik menjadi desentralistik, diperkuat dengan

adanya Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah dan UU No.25 Tahun 1999 tentang Perimbangan Keuangan antara Pusat dan Daerah yang diperbarui dengan UU No.32 Tahun 2004 dan UU No.12 Tahun 2008 tentang Pemerintahan Daerah membawa implikasi besar terhadap pola kepemimpinan di Indonesia.

Prinsip desentralisasi dan dekonsentrasi, di mana Pemerintah Pusat menyerahkan dan melimpahkan kewenangannya kepada Pemerintah Daerah, telah melahirkan suatu otonomi daerah. Dengan demikian, daerah memiliki kewenangan untuk mengatur dan mengurus sendiri urusan pemerintahan dan kepentingan masyarakat setempat sesuai dengan peraturan perundang-undangan (Pasal 1 UU No.32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah).

Perubahan sistem pemerintahan tersebut tentu saja bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat, pelayanan umum, dan daya saing daerah (Pasal 2 ayat 3 Undang-Undang No.32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah). Salah satu faktor pendukung yang secara signifikan menentukan keberhasilan pelaksanaan otonomi daerah adalah kemampuan daerah untuk membiayai pelaksanaan kekuasaan/kewenangan yang dimilikinya, di samping faktor-faktor lain seperti kemampuan personalia di daerah dan kelembagaan pemerintah daerah (Riduansyah, 2003:50). Kemakmuran dan kesejahteraan masyarakat daerah dapat dilakukan melalui peningkatan daya saing daerah dengan memperhatikan potensi dan keunggulan lokal dan memberikan insentif berupa kemudahan dalam perijinan dan mengurangi beban pajak daerah sehingga dunia usaha dapat tumbuh dan berkembang di daerahnya, memberikan peluang menampung tenaga kerja, dan meningkatkan produk domestik regional bruto (PDRB) masyarakat setempat (Setyadi, 2007:1).

Dalam upaya tersebut, pemerintah daerah membutuhkan peraturan perundangan yang disebut Peraturan Daerah (Perda) untuk mengatur persoalan yang timbul di daerah sesuai dengan keistimewaan daerah masing-masing menuju terwujudnya cita-cita daerah seperti yang telah disebutkan sebelumnya. Namun demikian, sejak Indonesia memasuki era otonomi daerah dan diberlakukannya undang-undang tentang pemerintahan daerah hingga dewasa ini sebagian Perda masih menjadi kontroversi.

Persoalan Perda bermasalah inilah yang dijelaskan dengan panjang lebar dalam buku yang berjudul “Kisruh Peraturan Daerah: Mengurai Masalah dan Solusinya” yang ditulis oleh R. Siti Zuhro, Lilis Mulyani, dan Fitria. Buku setebal 122 halaman yang dieditori oleh salah satu penulisnya sendiri yaitu R. Siti Zuhro bersama Eko Prasjo ini mengupas tentang Perda-Perda yang dianggap bermasalah karena dinilai bertentangan dengan peraturan yang lebih tinggi, baik dari segi substansi maupun teknis pembuatannya.

Tim penulis buku ini berusaha menjawab permasalahan yang berangkat dari tiga pertanyaan. Pertama, mengapa banyak Perda yang ditetapkan oleh Pemerintah Daerah dianggap bermasalah sehingga dibatalkan oleh Pemerintah Pusat? Kedua, sejauh mana proses legislasi di daerah telah memenuhi syarat-syarat pembentukan peraturan perundang-undangan? Ketiga, faktor-faktor apakah yang mendukung dan menghambat proses legislasi di daerah?

Untuk menjawab tiga pertanyaan di atas, tim penulis melakukan penelitian dengan mengambil lokasi di DKI Jakarta dan Kota Tangerang. Pemilihan lokasi penelitian didasarkan pada alasan bahwa Pemerintah DKI Jakarta banyak mengeluarkan Perda terkait dengan ketertiban umum, Perda yang dinilai membatasi hak kelompok masyarakat tertentu, dan Perda retribusi yang dianggap menambah beban atau kewajiban masyarakat setempat. Sementara itu, Kota Tangerang dinilai banyak mengeluarkan Perda terkait dengan investasi sesuai dengan isu investasi yang sangat dinamis di kota tersebut. Selain itu, Kota Tangerang juga mengeluarkan Perda mengenai pelarangan pengedaran dan penjualan minuman keras, pelacuran, hingga pemberlakuan jam malam bagi kaum perempuan yang dianggap membatasi gerak perempuan.

KONSEP PERATURAN DAERAH

Peraturan daerah adalah kebijakan yang telah ditetapkan oleh kepala daerah setelah mendapatkan persetujuan bersama Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD). Artinya, tiap-tiap daerah memiliki kewenangan untuk membentuk Perda. Sementara itu, di dalam UU No.10 Tahun 2004 Pasal 7 ayat 2 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan disebutkan bahwa Perda mencakup Peraturan Daerah Provinsi yang dibuat oleh DPRD Provinsi bersama Gubernur, Perda yang dibuat oleh

DPRD Kabupaten/Kota bersama Bupati/Walikota yang disebut dengan Perda Kabupaten/Kota, dan Peraturan Desa/peraturan yang setingkat yang dibuat oleh Badan Perwakilan Desa (BPD) atau nama lainnya bersama dengan Kepala Desa atau nama lainnya.

Namun demikian, daerah tidak bisa seenaknya sendiri dalam menyusun Perda, melainkan harus mengacu pada perundang-undangan. Ada beberapa persyaratan yang harus dipatuhi daerah dalam melahirkan Perda, diantaranya Perda tidak boleh bertentangan dengan kepentingan umum dan/atau peraturan perundangan yang lebih tinggi, Perda merupakan penjabaran lebih lanjut dari peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi, dan Perda diperlukan dalam rangka penyelenggaraan otonomi daerah dan tugas pembantuan. Terakhir, yang tidak kalah penting adalah pembentukan Perda harus memperhatikan ciri khas masing-masing daerah, sebagaimana diatur dalam Pasal 136 UU No.32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah.

Menurut Eugen Ehrlich yang dikutip oleh Satjipto Rahardjo (1984:20), hukum yang baik harus sesuai dengan hukum yang hidup di masyarakat. Oleh karena itu, pembentukan Perda yang ideal harus selalu berorientasi pada nilai, kepentingan, kebutuhan, preferensi, dan aspirasi yang tumbuh dalam masyarakat. Dengan demikian, pembentukan Perda sangat kompleks sebab di satu sisi Perda harus memuat nilai yang dianut masyarakat; berdasarkan kepentingan, kebutuhan, dan aspirasi masyarakat. Di sisi lain, Perda harus didasarkan pada asas pembentukan Perda dan Perda merupakan penjabaran lebih lanjut asas-asas hukum dalam materi yang termuat di dalamnya. Selain itu, proses penyusunan Perda juga tidak bisa mengabaikan kepentingan politik di daerah setempat (Ibrahim, 2008:11-13).

Diperlukan pengawasan agar Perda sesuai dengan kepentingan umum dan/atau peraturan perundangan di atasnya. Pertama, pengawasan jalur eksekutif (*executive review*) yang dilakukan oleh Presiden melalui Menteri terkait dan Gubernur. Kedua, pengawasan jalur yudikatif (*judicial review*) yang dilakukan oleh masyarakat atau pihak yang berkepentingan melalui uji materi (*judicial review*) ke Mahkamah Agung (MA). Menurut Fajrul Falaakh (2011), uji materi dilakukan untuk melihat kesesuaian antara Perda dengan peraturan perundangan yang lebih tinggi.

Pengawasan jalur eksekutif dibagi menjadi dua berdasarkan waktu pengawasan dilakukan. *Pertama*, pengawasan secara preventif yaitu

pengawasan sebelum Perda disahkan dan dilakukan terhadap empat jenis rancangan Perda, yaitu Raperda tentang APBD, Raperda tentang Pajak Daerah, Raperda tentang Retribusi Daerah, dan Raperda tentang Tata Ruang Daerah. Pengawasan preventif terhadap Raperda Provinsi dilakukan oleh Menteri Dalam Negeri (Mendagri) dan pengawasan preventif terhadap Raperda Kabupaten/Kota dilakukan oleh Gubernur.

Kedua, pengawasan secara represif yaitu pengawasan yang dilakukan setelah Perda ditetapkan. Artinya, setelah Perda disahkan, baru disampaikan kepada Mendagri (Perda Provinsi) dan Gubernur (Perda Kabupaten/Kota) untuk diperiksa. Pengawasan secara represif dilakukan terhadap Perda selain Perda tentang APBD, Perda tentang Pajak Daerah, Perda tentang Retribusi Daerah, dan Perda tentang Tata Ruang Daerah (Penjelasan UU No.32 Tahun 2004).

Berdasarkan Pasal 145 UU No.32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah, meskipun Perda bisa dibatalkan oleh Presiden melalui Menteri terkait dan Gubernur, tetapi Kepala Daerah bisa mengajukan keberatan ke MA terkait pembatalan Perda tersebut. Apabila gugatan Kepala Daerah yang bersangkutan dikabulkan oleh MA, maka Perda yang dimaksud dinyatakan berlaku.

Selain dua pengawasan di atas, pengawasan Perda juga dapat dilakukan pada saat implementasinya. Pengawasan yang berkaitan dengan pelaksanaan Perda disebut dengan pengawasan fungsional yakni pengawasan yang dilakukan terhadap pelaksanaan kebijakan pemerintah daerah. Hal ini bisa dilakukan oleh legislatif dalam bentuk pengawasan terhadap pelaksanaan kebijakan daerah maupun oleh masyarakat sebagai bentuk pengawasan terhadap penyelenggaraan pemerintahan daerah (Setyadi. 2007:13).

PERDA BERMASALAH

Pasal 145 UU No.32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah menyebutkan bahwa Perda dapat dibatalkan oleh Pemerintah bilamana bertentangan dengan kepentingan umum dan/atau peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi. Perda bermasalah menurut Departemen Dalam Negeri (Depdagri) dan Departemen Hukum dan Hak Asasi Manusia (DepkumHAM) yaitu Perda yang terkait dengan persoalan teknis, misalnya ketidaksesuaian antara judul dengan isi Perda.

Sementara itu, menurut Ibrahim (2008:13), yang dimaksud dengan Perda bermasalah yaitu Perda yang dinilai bertentangan dengan peraturan perundangan yang lebih tinggi, dianggap tidak mampu mewartakan kepentingan nasional, tidak mampu mewartakan konteks sosial setempat, bertentangan dengan kepentingan umum, dan tidak aspiratif. Perda semacam ini direkomendasikan untuk direvisi dan/atau dibatalkan.

Buku "Kisruh Peraturan Daerah: Mengurai Masalah dan Solusinya" mengartikan Perda bermasalah sebagai Perda yang dinilai bertentangan dengan peraturan yang lebih tinggi, baik dari segi substansi maupun teknis pembuatannya.

Pada bagian awal buku ini (hlm.4) disebutkan bahwa sebanyak 930 dari 5.054 Perda yang dikaji sepanjang tahun 1999 hingga tahun 2006 dinilai bermasalah oleh Depdagri. Dari angka tersebut, 156 Perda perlu dilakukan revisi, 506 Perda dibatalkan oleh Depdagri, dan 24 Perda langsung dibatalkan oleh Pemerintah Daerah. Sedangkan, di tahun 2007 sebanyak 173 Perda bermasalah dibatalkan oleh Depdagri.

Selain itu, buku ini (hlm.6) juga menyebutkan bahwa setidaknya ada 106 Perda yang dinilai bersifat diskriminatif, khususnya terhadap perempuan, sebagaimana yang ditemukan oleh Koalisi Perempuan Indonesia (KPI). Namun demikian, kelompok Perda yang terakhir disebutkan bukan termasuk Perda yang dinilai bermasalah oleh Depdagri.

Secara umum, Perda bermasalah didominasi oleh Perda mengenai pajak daerah dan retribusi daerah sebab pelaksanaan otonomi daerah membawa konsekuensi terhadap pembiayaan daerah. Sumber pembiayaan yang paling penting adalah pendapatan asli daerah (PAD). Komponen utama PAD adalah penerimaan yang berasal dari pajak daerah dan retribusi daerah. Pajak daerah merupakan pajak yang dikenakan oleh pemerintah daerah kepada penduduk yang mendiami wilayah yurisdiksinya, tanpa langsung memperoleh kontraprestasi yang diberikan oleh pemerintah daerah yang memungut pajak daerah yang dibayarkannya. Sedangkan, retribusi daerah merupakan penerimaan yang diterima oleh pemerintah daerah setelah memberikan pelayanan tertentu kepada penduduk yang mendiami wilayah yurisdiksinya (Riduansyah. 2003:51).

Perbedaan yang tegas antara pajak daerah dan retribusi daerah terletak pada kontraprestasi yang diberikan oleh pemerintah daerah. Jika pada

pajak daerah kontraprestasi tidak diberikan secara langsung, maka pada retribusi daerah kontribusi diberikan secara langsung oleh pemerintah daerah kepada penduduk yang membayar retribusi tersebut. Pajak daerah maupun retribusi daerah diatur dalam peraturan yang dikeluarkan oleh pemerintah daerah dan disetujui oleh lembaga perwakilan rakyat serta dipungut oleh lembaga yang berada di dalam struktur pemerintah daerah yang bersangkutan (Riduansyah. 2003:51).

Menurut UU No.22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah, penentuan tarif dan tata cara pemungutan pajak dan retribusi daerah ditetapkan dengan Peraturan Daerah (Pasal 82). Bunyi pasal ini diperbarui pada UU No.32 Tahun 2004 menjadi pelaksanaan pajak daerah dan retribusi daerah diatur lebih lanjut dengan Perda. Ayat ini ditambah lagi dengan ayat berikutnya yang berbunyi pemerintahan daerah dilarang melakukan pungutan atau dengan sebutan lain di luar yang telah ditetapkan dengan undang-undang (Pasal 158). Pembaruan bunyi pasal tersebut di atas tampaknya dilakukan terkait dengan kenyataan bahwa banyak Perda yang dinilai oleh sebagian kalangan merugikan masyarakat terutama Perda yang mengatur tentang retribusi yang dianggap membebani masyarakat. Hal ini dapat dilihat di halaman 5 buku ini yang memperlihatkan bahwa sebanyak 31 persen dari 1.379 Perda dinilai menghambat atau merusak iklim investasi di daerah oleh Komisi Pemantauan Pelaksanaan Otonomi Daerah (KPPOD).

Ini sejalan dengan tindakan yang dilakukan oleh Direktorat Jenderal Perimbangan Keuangan Daerah yang memberikan rekomendasi untuk mencabut 2000 Perda tentang pajak dan retribusi daerah sebagai hasil evaluasi yang dilakukannya. Dengan demikian, Perda retribusi yang dibatalkan oleh Depdagri sepanjang tahun 2006 sebesar 63,15 persen, dan 69,36 persen pada tahun 2007.

Contoh-contoh Perda bermasalah yang diberikan oleh buku ini, untuk mengantarkan pembaca melihat kenyataan bahwa Perda bermasalah banyak bermunculan sejak diberlakukannya otonomi daerah, bisa ditambahkan dengan berita-berita mengenai Perda bermasalah yang dilansir oleh beberapa media massa cetak dan elektronik. Misalnya, Kompas (14 Agustus 2003) menyebutkan bahwa 7000 Perda dinyatakan tidak layak. Pada pertengahan April 2005 juga disebutkan ada 448 Perda direkomendasikan untuk dibatalkan dan direvisi (*Kompas*, 6 Mei 2005). Jumlah Perda yang dibatalkan terus bertambah hingga mencapai 930 Perda pada bulan Maret 2006 (*Kompas*, 29 Maret 2006).

Sejak tahun 2001 hingga tahun 2006 terdapat 1.039 Perda dinyatakan bermasalah oleh Kementerian PPN/Bappenas. Selanjutnya, sepanjang tahun 2007 ada 773 Perda bermasalah dan pada tahun 2008 terdapat 1.033 Perda bermasalah. Dari tahun 2001 sampai tahun 2009 tercatat sebanyak 3.091 Perda bermasalah (www.detikfinance.com, 19 Juli 2010). Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Mendagri, sejak UU No.32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah diberlakukan hingga tahun 2010, terdapat 3.735 Perda bermasalah yang diusulkan untuk dibatalkan. Dari seribu Perda yang sudah dikoreksi, ada sekitar 800 Perda sudah dibatalkan melalui Permendagri (Budijanto dan Suharmawijaya 2011). Sementara itu, sepanjang tahun 2010 saja Kemendagri menemukan 329 Perda bermasalah (www.tempointeraktif.com, 17 Januari 2011).

Perda bermasalah didominasi oleh Perda tentang pajak atau retribusi daerah. Sejak otonomi daerah diberlakukan pada tahun 1999 hingga 2 Maret 2006, dari 5.054 Perda tentang pajak daerah, retribusi daerah, dan sumbangan pihak ketiga, sebanyak 3.966 Perda dinyatakan lolos seleksi dan 158 Perda harus direvisi. Sedangkan sisanya, yakni sebanyak 930 Perda layak dibatalkan. Dari 930 Perda yang layak dibatalkan, 506 Perda telah dibatalkan oleh Depdagri dan 24 Perda dibatalkan oleh daerah yang bersangkutan (<http://www.antara.co.id/print/index.php?id=30906>). Dengan demikian, dari tahun 2002 hingga tahun 2009 terdapat 1878 Perda tentang pajak daerah dan retribusi yang telah dibatalkan oleh Kementerian Dalam Negeri (Kemendagri).

Berdasarkan wilayah, Perda yang paling banyak dibatalkan oleh Pemerintah Pusat adalah Perda yang dibuat oleh sebagian kabupaten dan kota di Provinsi Jawa Timur, yaitu mencapai 43 Perda. Posisi kedua ditempati oleh Provinsi Sumatera Utara sebanyak 42 Perda yang dibatalkan. Posisi berikutnya ditempati oleh Provinsi Jawa Barat dengan 38 Perda, Lampung dengan 31 Perda, Sulawesi Selatan sebanyak 27 Perda, dan Jawa Tengah sebanyak 27 Perda yang dibatalkan (<http://www.bangda.depdagri.go.id/modules.php?name=News&file=article&sid=119>).

Berdasarkan sektor kehidupan, Perda bermasalah paling banyak ditemukan di sektor transportasi yakni 447 Perda (15 persen). Posisi selanjutnya, sektor industri dan perdagangan sebanyak 387 Perda bermasalah (13 persen). Kemudian, sektor pertanian sebanyak 344

Perda bermasalah (12 persen), dan sektor kehutanan sebanyak 299 Perda (10 persen) dari 2.907 Perda bermasalah (www.vivanews.com. 22 April 2009, berdasarkan data dari Kementerian Keuangan sampai 31 Maret 2009).

Sementara itu, menurut Pemantauan Pelaksanaan Otonomi Daerah (KPPOD), terdapat 4.741 Perda bermasalah yang masih diberlakukan di 497 kabupaten/kota sejak tahun 2001 hingga tahun 2011. Dari angka tersebut, 90 persen merupakan Perda tentang pajak dan retribusi daerah, misalnya 14,4 persen mengenai perijinan perindustrian dan perdagangan, 10 persen tentang pengelolaan energi dan sumber daya mineral, selebihnya menyebar pada bidang kehutanan, pertanian, usaha kecil dan menengah, dan pariwisata (www.temppointeraktif.com. 17 Maret 2011).

MENGAPA BANYAK PERDA BERMASALAH?

Contoh-contoh di atas cukup mewakili kenyataan di lapangan bahwa memang banyak sekali Perda yang dibuat oleh Pemerintah Daerah justru kemudian dibatalkan oleh Pemerintah di atasnya. Pertanyaan mengapa banyak Perda bermasalah menjadi penting untuk dijawab. Oleh karena itu, buku ini mencoba untuk menguraikan jawaban atas pertanyaan tersebut. *Pertama*, Perda menjadi bermasalah dikemudian hari sebab proses pembuatan Perda mengabaikan partisipasi masyarakat. Walaupun masyarakat dilibatkan dalam proses penyusunan Perda, jumlahnya sangat kecil. Hal ini menunjukkan seolah-olah DPRD lupa bahwa masyarakat adalah “*end user*” dari Perda tersebut (hlm. 50).

Kedua, bahwa belum ada aturan yang memadai untuk dijadikan panduan dalam penyusunan Perda. Misalnya, tahap perencanaan, sebagaimana dijelaskan di halaman 28 hingga 31, selama ini proses pembuatan Perda merujuk pada UU No.10 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan. Pasal 15 ayat 2 UU tersebut di atas berbunyi perencanaan penyusunan Perda dilakukan dalam suatu Program Legislasi Daerah (Prolegda). Meskipun demikian, peraturan yang lebih khusus untuk menjabarkan secara teknis undang-undang tersebut di atas belum ada, termasuk peraturan teknis mengenai pembuatan Prolegda. Hal ini menyebabkan Pemerintah Daerah yang satu dengan yang lain menjadi berbeda-beda dalam menerjemahkan peraturan perundangan

tersebut. Pemerintah di tiap-tiap daerah memiliki persepsinya masing-masing terhadap proses teknis penyusunan Perda.

Pada tahap penyusunan juga terdapat perbedaan acuan diantara lembaga eksekutif dengan legislatif (hlm.31-34). Lembaga eksekutif menggunakan Peraturan Menteri dalam Negeri (Permendagri) No.16 Tahun 2006 tentang Prosedur Penyusunan Produk Hukum Daerah sebagai landasan penyusunan Rancangan Peraturan Daerah (Raperda). Acuan ini lebih banyak mengatur aspek proses penyusunan atau aspek prosedural dari pada aspek substantif. Hal ini berbeda dengan tahap penyusunan di lembaga legislatif yang mengacu pada UU No.32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah yang selanjutnya diatur dalam Peraturan Pemerintah (PP) No.25 Tahun 2004 tentang Pedoman Penyusunan Peraturan Tata Tertib DPRD (PP Pedoman Tatib DPRD) dan Peraturan Tata Tertib DPRD (Tatib DPRD). Pasal 29 PP Pedoman Tatib DPRD berisi prosedur penetapan Raperda prakarsa DPRD menjadi Raperda Inisiatif. Namun demikian, tidak ada penjelasan teknis mengenai prosedur penyusunan Raperda dalam pasal tersebut.

Tahapan selanjutnya, yakni tahapan pengawasan juga berpotensi mengalami persoalan (hlm. 37-48). Pengawasan dalam hal ini meliputi pengawasan preventif dan pengawasan represif. Mekanisme dalam tahapan ini berganti sesuai dengan rezim yang sedang berkuasa. Oleh karena itu, tahapan pengawasan berbeda-beda berdasarkan UU No. 4 Tahun 1975, UU No.22 Tahun 1999, dan UU No.32 Tahun 2004 yang kesemuanya berisi tentang Pemerintahan Daerah.

Contoh, di halaman 38 buku ini dijelaskan bahwa pada UU No.4 Tahun 1975 pengawasan yang dilakukan terhadap Perda bersifat sentralistik sehingga pengawasan dilakukan dengan cara preventif maupun represif. Oleh karena itu, pada UU No.22 Tahun 1999 pengawasan preventif dihapuskan karena dianggap tidak sesuai dengan semangat otonomi daerah yang baru saja diberlakukan. Hal ini berangkat dari pemikiran bahwa memberlakukan pengawasan preventif berarti ada campur tangan Pemerintah Pusat. Namun demikian, pada UU No.32 Tahun 2004 pengawasan preventif kembali diberlakukan sebagai hasil evaluasi dari banyaknya Perda yang dianggap bermasalah.

Ketiga, penentuan Raperda yang akan dibahas di DPRD seringkali bergantung pada proses lobi yang dilakukan di internal DPRD sesuai

dengan kepentingan masing-masing fraksi DPRD tersebut. Hal ini bisa berujung pada pembuatan Perda bermasalah jika DPRD lebih mengutamakan kepentingan fraksi atau partai atau kelompoknya sendiri tanpa mempedulikan kepentingan masyarakat banyak di luar parlemen.

Keempat, sebagaimana disebutkan di halaman 59 bahwa proses penyusunan Perda dianggap sebagai rutinitas tugas dalam rangka penyusunan anggaran yang harus diajukan untuk tahun anggaran berikutnya. Hal ini masih ditambah dengan aturan yang ketat mengenai perubahan atau penambahan APBD, terutama kaitannya dengan penyusunan Perda. Misalnya, Perda tidak bisa dibuat di tengah tahun anggaran berjalan meskipun dengan alasan yang mendesak sebab anggaran penyusunan Perda tahun ini harus diajukan dalam Rencana Anggaran tahun sebelumnya. Namun demikian, sebenarnya hal ini bisa diatasi dengan menggunakan hak inisiatif DPRD, sayangnya DPRD jarang memanfaatkan hak inisiatif tersebut karena sumber daya manusia yang kurang memadai dalam hal penyusunan peraturan (hlm.60). Keadaan ini diperkuat dengan keterbatasan sumber daya pendukung dewan seperti tenaga ahli yang tidak memiliki keahlian khusus dalam hal merancang Perda, padahal kewenangan ini hanya dimiliki oleh DPRD dan tidak dimiliki oleh lembaga eksekutif (hlm. 61).

Kelima, terbatasnya sumber daya manusia di daerah yang memiliki kemampuan untuk memprediksi permasalahan yang muncul terkait penyusunan Perda untuk tahun berikutnya (hlm. 61). Terbatasnya sumber daya manusia ini sedikit banyak berpengaruh terhadap produk Perda yang dihasilkan oleh Pemerintah Daerah setempat.

Selain faktor-faktor di atas, ada beberapa faktor lain yang tidak bisa diabaikan dalam mempengaruhi keberadaan suatu Perda tetapi belum disinggung oleh penulis buku dalam buku *Kisruh Peraturan Daerah*. Persoalan Perda yang dianggap bermasalah bisa dipengaruhi beberapa faktor. Pertama, karena Pemerintah Daerah mengartikan otonomi daerah sebagai bentuk otonomi seluas-luasnya sehingga Pemerintah Daerah menganggap dirinya bebas berinisiatif. Pemerintah daerah lupa bahwa Perda merupakan payung hukum otonomi daerah yang seharusnya mampu menjembatani hubungan antara pemerintah daerah, masyarakat daerah, dan *stakeholders*, seperti pelaku usaha.

Kedua, Pemerintah Daerah berkeinginan untuk meningkatkan perekonomian daerahnya dalam waktu yang singkat dengan cara, salah satunya, meningkatkan pungutan daerah melalui Perda. Demi meningkatkan pendapatan daerah, pemerintah daerah mengabaikan ketentuan peraturan perundangan yang lebih tinggi. Tidak hanya itu, Perda bermasalah juga bertentangan dengan kepentingan umum, menghambat arus barang antardaerah, dan melahirkan ekonomi biaya tinggi. Kondisi ini berdampak pada menurunnya investasi yang masuk ke daerah tersebut.

Ketiga, adanya perbedaan persepsi antara pemerintah pusat dengan pemerintah daerah. Pemerintah daerah menganggap otonomi daerah adalah kewenangan penuh pemerintah daerah tanpa campur tangan pemerintah pusat. Di lain sisi, pemerintah pusat menganggap perlu melakukan pengawasan terhadap pemerintah daerah, termasuk membatalkan Perda yang dinilai bertentangan dengan peraturan di atasnya, tidak sesuai dengan kepentingan umum, mengakibatkan ekonomi biaya tinggi, menurunkan investasi, dan lain sebagainya.

Keempat, tidak ada keinginan yang kuat (*political will*) dari pemerintah daerah dan DPRD untuk menjalankan fungsi legislasi secara optimal.

Menurut Pusat Penelitian Otonomi Daerah Universitas Brawijaya, yang dilansir oleh Kompas Jawa Timur (13 Maret 2006), terdapat tiga ciri Perda yang mengabaikan partisipasi masyarakat, *pertama*, tidak ada transkrip akademik yang berisi alasan sosiologis, politis, dan yuridis mengenai pentingnya Perda dibuat. *Kedua*, tidak ada komentar publik terhadap proses pembentukan Perda. *Ketiga*, tidak ada jaminan aspirasi publik bisa mempengaruhi produk hukum yang dihasilkan.

Sebenarnya tidak ada masalah dengan Perda sepanjang tidak melanggar konstitusi, hukum yang lebih tinggi, dan tidak meresahkan masyarakat dengan menambah kewajiban tambahan maupun membatasi gerak langkah masyarakat atau mendiskriminasi suatu kelompok masyarakat tertentu, misalnya kaum perempuan, kaum miskin, kaum buruh, dan lain sebagainya. Pada dasarnya, Perda merupakan bagian dari peraturan hukum yang berlaku di Indonesia sehingga wajib dipatuhi oleh masyarakat setempat. Tetapi, jika Perda sudah dinilai menyimpang, maka Pemerintah yang berada di jenjang setingkat di atasnya berhak untuk mengevaluasi kemudian merekomendasikan untuk direvisi

maupun langsung membatalkan Perda yang sedang diberlakukan.

Pembatalan Perda bermasalah dinilai sebagian kalangan merupakan hal yang positif sebab pembatalan tersebut dapat meningkatkan investasi dan pelayanan publik. Oleh karena itu, untuk menjaga agar pemerintah daerah tidak dengan mudah menerbitkan Perda bermasalah, seharusnya pemerintah pusat menerapkan mekanisme hukuman (*punishment*) terhadap daerah yang melahirkan Perda bermasalah. Selama ini, Perda bermasalah hanya dibatalkan saja oleh Pemerintah Pusat, tetapi kepala daerahnya tidak dikenai sanksi apapun. Sehingga, daerah tetap berspekulasi melahirkan Perda sekehendak hatinya, siapa tahu lolos dari seleksi pemerintah pusat. Padahal, biaya pembuatan Perda sangat mahal. Namun, di lain pihak, pembatalan Perda oleh Pemerintah Pusat juga menimbulkan kekhawatiran dari sebagian masyarakat. Kelompok ini khawatir campur tangan pemerintah pusat akan mengakibatkan pemerintah daerah kehilangan otoritas untuk mengatur daerahnya sendiri.

PARTISIPASI MASYARAKAT

Menurut Ramlan Surbakti (1992;140), partisipasi masyarakat adalah keikutsertaan masyarakat dalam menentukan segala keputusan yang menyangkut atau mempengaruhi hidupnya. Keterlibatan masyarakat dalam bidang politik dapat dilakukan melalui dua cara, yaitu ikut memengaruhi proses pembuatan dan pelaksanaan keputusan politik, dan ikut menentukan pembuat dan pelaksana keputusan politik tersebut (Surbakti, 1992;140).

Lebih lanjut, Surbakti (1992;142) mengatakan bahwa kegiatan partisipasi politik masyarakat bisa dibagi ke dalam dua bentuk yaitu partisipasi aktif dan partisipasi pasif. Partisipasi aktif dalam kaitannya dengan persoalan kebijakan adalah kegiatan yang dilakukan masyarakat mulai dari pengajuan usulan, kritik, dan perbaikan untuk meluruskan kebijakan yang dibuat oleh Pemerintah; sedangkan, partisipasi pasif adalah kegiatan masyarakat dalam menerima, mematuhi, dan menjalankan kebijakan yang dihasilkan oleh Pemerintah (Surbakti 1992;142).

Menurut buku "Kisruh Peraturan Daerah: Mengurai Masalah dan Solusinya", partisipasi masyarakat dalam proses pembuatan kebijakan sangat penting dilakukan sebab keterlibatan masyarakat bisa berfungsi sebagai "alat kontrol" terhadap produk hukum (peraturan) agar tidak dijadikan sebagai alat kekuasaan untuk mendeskriminasi atau membebani kelompok masyarakat tertentu (hlm.50). Buku ini menjelaskan tentang partisipasi masyarakat ditinjau dari aturan perundangan yang berlaku, yakni Pasal 136 ayat 4, Pasal 139 ayat 1 UU No.32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah, Pasal 53 UU No.10 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, yang menyebutkan bahwa masyarakat berhak memberikan masukan secara lisan atau tertulis dalam rangka penyiapan atau pembahasan rancangan Perda. Artinya, masyarakat memiliki payung hukum untuk terlibat aktif dalam proses penyusunan Perda (hlm. 50).

Namun demikian, pasal-pasal tersebut di atas tidak menyebutkan secara terperinci mengenai mekanisme penyampaian masukan tersebut. Penjelasan pasal tersebut hanya menyebutkan bahwa persoalan penyampaian masukan tersebut dapat diatur lebih lanjut di dalam peraturan tata tertib DPRD. Oleh karena itu, penulis buku ini mengusulkan peran serta masyarakat dalam proses penyusunan Perda perlu diatur tersendiri secara terperinci dalam UU Otonomi Daerah sehingga masyarakat memiliki payung hukum yang lebih kuat untuk terlibat dan menyampaikan aspirasinya (hlm. 81).

Dengan demikian, undang-undang mengatur partisipasi masyarakat dalam pembuatan Perda hanya pada tahapan persiapan. Selain itu, eksistensi partisipasi masyarakat dalam proses pembentukan Perda bergantung pada isi tata tertib yang dirumuskan oleh DPRD. Alhasil, masyarakat tetap kesulitan menyampaikan aspirasinya. Sementara itu, mekanisme reses sebagai ajang menjaring aspirasi rakyat hanya dilakukan tiga kali dalam setahun, itupun kalau mereka didatangi oleh anggota dewan, bagaimana jika tidak?

Contoh kecil, keadaan yang terjadi di Provinsi Banten. Penyaluran aspirasi masyarakat biasanya dilakukan dengan jalan demonstrasi atau melalui media massa sebab DPRD tidak pernah membuka ruang aspirasi (Matin Syarqowi 2010). Lebih jauh, Syarqowi (2010) mengatakan bahwa walaupun DPRD membuka ruang aspirasi, dengan

cara mengundang masyarakat untuk menghadiri rapat dengar pendapat, biasanya orang-orang yang diundang telah disortir terlebih dulu oleh Dewan, yakni masyarakat yang tidak pernah protes dengan hak-haknya yang terabaikan; sedangkan, masyarakat yang dianggap terlalu kritis biasanya tidak pernah diundang dalam rapat dengar pendapat tersebut.

Contoh lain, hasil penelitian yang dilakukan oleh Komite Pemantauan Pelaksanaan Otonomi Daerah (KPPOD) sejak tahun 2000 hingga 2005, sebagaimana dikutip oleh Robert Endi Jaweng (2006), menyimpulkan bahwa pelaku usaha merasa kurang dilibatkan dalam pembahasan Raperda atau keterlibatannya sangat minim, yakni dilibatkan pada saat Perda sudah disahkan/diseminasi, bukan dalam tahap penyusunan (*Kompas* 24 Maret 2006).

Menurut Sad Dian Utomo (2003 267-272), manfaat partisipasi masyarakat dalam pembuatan kebijakan publik, termasuk dalam pembuatan Perda, antara lain, *pertama*, memberikan landasan yang lebih baik untuk pembuatan kebijakan publik. *Kedua*, memastikan adanya implementasi yang lebih efektif karena warga mengetahui dan terlibat dalam pembuatan kebijakan publik. *Ketiga*, Meningkatkan kepercayaan warga kepada eksekutif dan legislatif. Keempat, Efisiensi sumber daya, sebab dengan keterlibatan masyarakat dalam pembuatan kebijakan publik dan mengetahui kebijakan publik, maka sumber daya yang digunakan dalam sosialisasi kebijakan publik dapat dihemat.

SOLUSI MENGATASI PERDA BERMASALAH

Selain menguraikan persoalan terkait Perda bermasalah, penulis buku juga menawarkan sejumlah solusi untuk mengatasi persoalan Perda bermasalah, dengan harapan mengurangi adanya Perda-Perda bermasalah dikemudian hari. *Pertama*, sebagaimana dijelaskan di halaman 54, bahwa proses penyusunan Perda perlu disesuaikan dengan Prolegda, artinya Pemerintah Daerah bersama DPRD harus memahami Prolegda sebagai pedoman untuk mengatur Perda-Perda yang dibutuhkan dalam kurun waktu tahun anggaran tertentu; Prolegda harus didasarkan pada analisis kebutuhan dan kondisi daerah masing-masing. Apabila Pemerintah Daerah dan DPRD mau menerapkan hal ini secara disiplin maka tidak akan ada lagi Perda yang tumpang tindih sebab Prolegda bisa dijadikan acuan terkait keperluan pembuatan Perda.

Kedua, anggota DPRD perlu meningkatkan kapasitasnya terkait mekanisme dan kewenangan yang dimilikinya untuk menampung aspirasi masyarakat. Caranya, anggota Dewan bisa memanfaatkan mekanisme reses dan kunjungan kerja untuk menggali sebanyak-banyaknya aspirasi konstituen dan menyampaikan kepada masyarakat mengenai aktivitas DPRD termasuk mengenai proses penyusunan Perda (hlm.80). Selain itu, DPRD perlu ditunjang dengan sumber daya manusia yang dapat membantu melaksanakan tugasnya; sementara itu, untuk mempermudah pelaksanaan tugas DPRD maka sistem dan prosedur perlu dibenahi (hlm.67).

Ketiga, partisipasi masyarakat dalam proses penyusunan Perda perlu ditingkatkan dengan cara membenahi peraturan yang ada sehingga masyarakat memiliki legitimasi yang kuat dan mengetahui secara teknis mekanisme keikutsertaannya dalam proses penyusunan Perda tersebut (hlm. 81).

Disamping ketiga hal tersebut di atas, ada beberapa hal yang dapat dilakukan oleh lembaga eksekutif dan legislatif daerah dalam kaitannya dengan pelaksanaan peran serta masyarakat dalam proses penyusunan Perda, sebagaimana yang diungkapkan oleh Griadhi dan Utari (2008: 4), antara lain diselenggarakan Rapat Dengar Pendapat Umum atau rapat-rapat lainnya yang bertujuan menyerap aspirasi masyarakat, dilakukan kunjungan oleh anggota DPRD untuk mendapat masukan dari masyarakat, diadakan seminar-seminar atau kegiatan yang sejenis dalam rangka melakukan pengkajian atau menindaklanjuti berbagai penelitian untuk menyiapkan suatu Rancangan Peraturan Daerah.

Persoalan Perda merupakan persoalan bersama antara pemerintah daerah, DPRD, dan masyarakat beserta *stakeholders*. Oleh karena itu, solusi terbaik yang bisa ditawarkan untuk mengatasi persoalan tersebut di atas adalah adanya kerjasama yang baik di antara seluruh pihak terkait. Oleh karena itu, diperlukan aturan yang memadai sebagai panduan penyusunan Perda, mulai dari tahap perencanaan, tahap penyusunan, hingga tahap pengawasan supaya tidak ada lagi perbedaan acuan diantara lembaga eksekutif dengan legislatif. Selain itu, Perda sebagai payung hukum otonomi daerah harus bisa menjembatani hubungan antara pemerintah daerah, masyarakat daerah, dan *stakeholders*, sehingga Perda tidak lagi dianggap sekadar rutinitas dan tidak terkesan mengejar setoran belaka demi meningkatkan pendapatan daerah.

Di sisi lain, peningkatan kapasitas anggota DPRD perlu ditingkatkan khususnya mengenai proses penyusunan Perda dan sumber daya pendukung dewan seperti tenaga ahli harus mempunyai keahlian khusus dalam hal merancang Perda. Selain itu, proses lobi internal DPRD harus mengutamakan kepentingan masyarakat banyak daripada kepentingan fraksi/partai/kelompoknya.

Terakhir yang juga tidak kalah penting adalah partisipasi masyarakat. Untuk itu, pemberdayaan terhadap masyarakat lokal harus terus dilakukan supaya masyarakat mampu memahami posisinya sebagai pemilik kedaulatan tertinggi sehingga keberadaannya tidak diabaikan begitu saja oleh para pembuat kebijakan. Rakyat adalah pihak terdekat yang merasakan dampak diberlakukannya suatu peraturan daerah.

PENUTUP

CATATAN ATAS BUKU *KISRUH PERATURAN DAERAH: MENGURAI MASALAH DAN SOLUSINYA*

Buku ini merupakan buku yang mengupas persoalan mekanisme perundangan dari sisi sistem peraturan perundangan yang menaunginya. Oleh karena itu, isi buku ini dapat membantu sekaligus memandu pembaca untuk memahami mekanisme proses penyusunan Perda secara normatif dipadukan dengan kenyataan di lapangan (empirik). Keseriusan tim penulis terlihat mengungkapkan fakta di lapangan terkait persoalan Perda bermasalah yang terjadi di Provinsi DKI Jakarta dan Kota Tangerang patut diacungi jempol. Tidak hanya itu, tim penulis buku ini juga membeberkan kelemahan anggota DPRD mengenai persoalan menggunakan hak inisiatif yang dimilikinya terkait proses penyusunan Perda.

Berkaca dari penjelasan tiap-tiap bab buku sangat sulit menemukan kekurangan buku ini sebab penjelasannya mengenai alur birokrasi yang harus dilalui suatu Perda sangat runtut. Namun demikian, buku ini tampaknya hanya mudah dipahami oleh kalangan tertentu yang berhubungan langsung dengan kebijakan maupun pihak-pihak yang sebelumnya telah memahami tentang birokrasi, pemerintahan, dan politik. Sementara bagi kalangan awam akan menemukan kesulitan dalam membaca buku ini sebab penjelasannya menggunakan gaya bahasa yang “akademis”.

Selain itu, dua dari tiga latar belakang permasalahan yang diutarakan dalam buku, yaitu *pertama*, Perda-Perda di daerah masih banyak yang belum dibentuk dengan memperhatikan syarat pembentukan peraturan perundang-undangan yang baik sehingga acapkali menimbulkan masalah ketika diterapkan; *kedua*, permasalahan yang muncul dalam proses pembentukan Perda salah satunya disebabkan belum memadainya ketentuan hukum yang memberi pedoman pembuatan Perda di daerah, sebetulnya merupakan jawaban dari salah satu pertanyaan penelitian yang diajukan oleh tim peneliti, yaitu mengapa Perda bermasalah? Latar belakang permasalahan seharusnya berperan sebagai pengantar dalam merumuskan pertanyaan penelitian yang akan dijawab. Tetapi, dalam buku ini latar belakang permasalahan seakan-akan sudah menjawab pertanyaan penelitian yang diteliti.

Namun demikian, buku ini berperan sangat besar dalam memberikan sumbangan terhadap kajian serupa sekaligus rekomendasi kebijakan untuk memperbaiki persoalan legislasi di daerah pada khususnya, dan juga bisa diterapkan pada tataran lain secara umum. Sesuai dengan tujuan dan sasaran penulisannya, buku ini mampu membidik target sasaran dengan cermat. Buku ini penting dibaca, terutama bagi kalangan pembuat kebijakan dan pihak akademisi yang melakukan kajian serupa maupun yang berkeinginan untuk melanjutkan hasil temuan tim penulis buku.

PUSTAKA ACUAN

Buku dan Jurnal

- Budijanto, Rohman dan Suharmawijaya, Dadan S. "Pasal Pemakzulan dalam UU Pemdada yang Rawan Penyalahgunaan Bisa Sembarangan Tafsirkan Kebijakan". *Radar Jogja*. 8 Februari 2011.
- Falaakh, Fajrul. *Diskusi Kelompok Terfokus (Focus Group Discussion-FGD) "Evaluasi Politik Pengawasan DPR-RI Era Reformasi"*. Yogyakarta. 6 April 2011.
- Griadhi, Ni Made Ari Yuliantini dan Utari, Anak Agung Sri. 2008. "Partisipasi Masyarakat dalam Pembentukan Peraturan Daerah", *Kertha Patrika*, Vol.33. Nomor 1.
- Ibrahim, Anis. 2008. *Legislasi dan Demokrasi Interaksi dan Konfigurasi Politik Hukum dalam Pembentukan Hukum di Daerah*. Malang: In-TRANS Publishing.

Riduansyah, Mohammad. 2003. "Kontribusi Pajak Daerah dan Retribusi Daerah terhadap Pendapatan Asli Daerah (PAD) dan Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah (APBD) Guna Mendukung Pelaksanaan Otonomi Daerah (Studi Kasus Pemerintahan Daerah Kota Bogor". *Makara*, Sosial Humaniora, Vol.7, No.2. Setyadi, Bambang. Pembentukan Peraturan Daerah. Buletin Hukum Perbankan dan Kebanksentralan. Volume 5. Nomor 2. <http://www.bi.go.id/NR/rdonlyres/73545939-7894-49AC-8533-4C73C8E6DC5E/8051/PembentukanPerdaDrsSBambangSetyadiMSi.pdf>. 2007.

Surbakti, Ramlan. 1992. *Memahami Ilmu Politik*. Jakarta: PT Grasindo.

Syarqowi, Matin. *Diskusi Kelompok Terfokus (Focus Group Discussion-FGD) "Hubungan Anggota Legislatif dengan Konstituen: DPRD Provinsi Banten Periode 2009-2014"*, Serang. 19 Mei 2010.

Utomo, Sad Dian. 2003. "Partisipasi Masyarakat dalam Pembuatan Kebijakan", dalam Indra J. Piliang, Dendi Ramdani, dan Agung Pribadi, Otonomi Daerah: *Evaluasi dan Proyeksi*, Jakarta : Penerbit Divisi Kajian Demokrasi Lokal Yayasan Harkat Bangsa, dalam Ni Made Ari Yuliantini Griadhi dan Anak Agung Sri Utari. 2008. "Partisipasi Masyarakat dalam Pembentukan Peraturan Daerah". *Kertha Patrika*, Vol.33. Nomor 1.

UU No.12 Tahun 2008 tentang pemerintahan Daerah.

UU No.32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah.

UU No.10 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan.

UU No.22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah

Surat Kabar

Kompas 29 Maret 2006.

Kompas 24 Maret 2006.

Kompas 6 Mei 2005.

Kompas 14 Agustus 2003.

Kompas Jawa Timur 13 Maret 2006.

Jaweng, Robert Endi. 24 Maret 2006. "Ihwal Perda Bermasalah". *Kompas*.

"329 Perda Bermasalah", *TEMPO Interaktif*, 17 januari 2011.

Website

<http://www.antara.co.id/print/index.php?id=30906>.

<http://www.bangda.depdagri.go.id/modules.php?name=News&file=article&sid=119>.

“KPPOD: 4.741 Perda Bermasalah Hambat Investasi Daerah”, dalam *<http://www.tempointeraktif.com/hg/bisnis/2011/03/17/brk,20110317-320930,id.html>*, 17 Maret 2011.

“3.091 Perda Bermasalah Hambat Ekonomi Daerah”, dalam *<http://www.detikfinance.com/read/2010/07/19/170811/1402328/4/3091-perda-bermasalah-hambat-ekonomi-daerah>*, 19 Juli 2010.

BIODATA PENULIS

Benny Hoedoro Hoed

Penulis adalah Guru Besar Emeritus pada Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia (FIB UI). Mendapat gelar doktor linguistik dari Universitas Indonesia. Saat ini mengajar Teori Kebudayaan (Program Kajian Wilayah Eropa dan FIB UI), Analisis Wacana dan Semiotik (FIB UI); membimbing Tesis dan Disertasi pada Program Pascasarjana, FIB UI. Riset: kajian terjemahan, wacana, dan semiotik. Selain itu, penulis juga menjabat sebagai Ketua Kelompok Pakar Program Kajian Wilayah Eropa, Program Pascasarjana Universitas Indonesia; Anggota Dewan Kehormatan Himpunan Penerjemah Indonesia (HPI) serta; Anggota *Executive Council, International Federation of Translators* (FIT). Berbagai artikel dan makalah dimuat dalam Jurnal Kajian Eropa, Dua buku terakhir: *Penerjemahan dan Kebudayaan*. Jakarta: Pustaka Jaya (2007); *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*. Jakarta: FIB UI/ Komunitas Bambu (2008); *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*. Edisi Kedua. Jakarta: Komunitas Bambu (2011).

Budi Agustono

Penulis adalah staf pengajar Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Sumatera Utara Medan. Mendapat gelar doktor sejarah dari Universitas Gadjah Mada. Saat ini mengajar Sejarah Kontemporer Indonesia di Jurusan Sejarah FIB USU. Membimbing tesis pada Penciptaan dan Pengkajian Seni Pertunjukan, Pascasarjana FIB USU. Riset politik identitas dan etnisitas. Selain itu penulis juga menjadi Koordinator *International Conflict Studies Network* (ICSN) Sumatera Utara dan pengurus Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Sumatera Utara. Berbagai artikel dan tulisan dimuat dalam Jurnal CSIS dan Renai Percik Salatiga. Dua buku terakhir Budi Agustono, “Violence on North Sumatera’s Plantations,” in Freek Colombijn and J. Thomas Lindblad (ed.), *Roots of Violence in Indonesia*. Leiden: KITLV Press, 2002. Budi Agustono, “Desentralisasi dan Politik Lokal” Jamil Gunawan and

Sutoro Eko (ed.), *Desentralisasi, Globalisasi, dan Demokrasi Lokal*. Jakarta: LP3ES, 2005. Email: budiagustono@yahoo.com

Heddy Shri Ahimsa-Putra

Penulis adalah Guru Besar Jurusan Antropologi Budaya, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Mendapat gelar doktor (1993) dari Columbia University. Di samping menjadi staf pengajar di UGM, ia juga menjadi staf pengajar di beberapa universitas di Indonesia. Selain itu, ia juga pernah menjadi dosen luar biasa pada program sarjana, pascasarjana, dan program doktor, antara lain di Universitas Indonesia, Universitas Islam Indonesia, Universitas Riau, Universitas Atma Jaya, serta pernah menjadi dosen tamu di Universitas Cendrawasih, Dagon University, Yangoon, Myanmar pada Jurusan Antropologi. Selama menekuni dunia akademik artikelnya banyak dimuat di buku, jurnal maupun majalah. Sebagai penulis tunggal buku yang telah diterbitkan antara lain: “Keluarga Ngadimin and Others” (1987); “Minawang” (1988); “Strukturalisme Levi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra” (2007).

I Wayan Arka

Mendapatkat gelar PhD Linguistik dari University of Sydney (1999), sekarang sebagai peneliti dan pengajar di Australian National University (ANU) dan Universitas Udayana. Wayan Arka melakukan riset dalam linguistik deskriptif, teoritis (khususnya LFG, Lexical-Functional Grammar), tipologi, dokumentasi bahasa dan linguistik terapan terkait dengan linguistik bahasa-bahasa Austronesia dan Papua di Indonesia. Telah memenangkan berbagai *fellowships* (Postdoctoral 2001, ANU; ELDP 2003-2006; Humboldt Fellowship 2012-2013) dan hibah penelitian (*grants*) internasional, diantaranya dari ARC (Australian Research Council) Australia and NSF Amerika Serikat. Diundang sebagai pembicara utama (*keynote speaker*) pada berbagai konferensi nasional dan internasional, di antaranya pada Austronesian Formal Linguistic Association (AFLA) di Amsterdam (2000), Association of Linguistic Typology di Padang (2005), the 4th Conference on Austronesian Languages and Linguistics (ALL4), London (2009), the 2nd International Conference on Language Documentation and Conservation, University of Hawaii (2011). Sekarang juga menjadi salah satu anggota panel internasional ELDP (*Endangered Language*

Documentation Program), London. Diundang penilai (*assessor*) untuk berbagai badan penyandang dana hibah penelitian internasional dan juga sebagai pembaca penilai (*reviewer*) untuk berbagai journal linguistik internasional. Sekarang Wayan Arka adalah penyunting pelaksana (*managing editor*) dari penerbit *Pacific Linguistik*. Email: wayan.arka@anu.edu.au

Imelda

Peneliti bidang Humaniora di Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB), Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Bidang kajian yang ditekuni ialah Etnolinguistik. Selama enam tahun terakhir, bersama tim Etnolinguistik PMB-LIPI, melakukan kajian bahasa dan kebudayaan orang Hamap di Alor-NTT, orang Yaben di Sorong Selatan-Papua Barat, dan orang Gamkonora di Halmahera Barat-Maluku Utara. Email: yashmin223@yahoo.com.

Katubi

Peneliti pada Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB)-LIPI. Minat kajiannya adalah bahasa dalam dimensi kemasyarakatan dan kebudayaan. Pada tahun 2003—2006 diajak SIL Internasional untuk bergabung dalam kelompok *West Indonesia Survey Team* guna melakukan penelitian bahasa-bahasa di Sumatera. Pada tahun 2004—2007 bersama dengan Tim Etnolinguistik PMB-LIPI melakukan penelitian bahasa dan kebudayaan Hamap di Alor, Nusa Tenggara Timur. Pada 2008 melakukan penelitian bahasa Konda di Desa Konda, Distrik Teminabuan, Sorong Selatan, Papua Barat. Pada tahun 2009 melakukan penelitian bahasa kelompok diaspora Minangkabau dan Makassar di Batam. Sejak tahun 2011 dan direncanakan sampai 2014 melakukan penelitian bahasa dan kebudayaan Kui di Alor, Nusa Tenggara Timur.

Luky Sandra Amalia

Kandidat peneliti pada Pusat Penelitian Politik (P2P), Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, angkatan 2008. Pendidikan Sarjana Ilmu Politik dari Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Airlangga Surabaya, tahun kelulusan 2005. Bidang kajian yang diminati ialah penelitian dalam ruang lingkup politik, pemilu, dan jender. Saat ini

terlibat dalam dua penelitian, yaitu Partisipasi dan Perilaku Pemilih pada Pemilu 2009 dan Nasionalisme, Demokratisasi, dan Sentimen Primordial di Indonesia: Problematika Identitas Keagamaan *versus* Keindonesiaan (Kasus Ormas Pendukung *Khilafah Islamiyah*). Email: luky.sandra@gmail.com atau sandra_thok@yahoo.com

Ninuk Kleden

Ninuk Kleden-Probonegoro adalah peneliti pada PMB - LIPI yang mempunyai perhatian pada bidang humaniora. Saat ini sedang terlibat dalam program “bahasa dan kebudayaan etnis minoritas yang terancam punah”. Pernah melakukan penelitian tentang bahasa Hamap di Alor, dan kini sedang menyelesaikan penelitiannya tentang bahasa dan Orang Gamkonora di Halmahera Barat Daya. Selain itu juga sebagai dosen luar biasa pada Pascasarjana Antropologi UI, mengajar hermeneutika dan perannya dalam penelitian sosial-budaya.

Paskal Kleden

Menyelesaikan studi S1nya di Departemen Ilmu Politik FISIP UI. Setelah itu memperoleh beasiswa Fulbright dan Georgetown Merit Based Scholarship, melanjutkan S2 di School of Foreign Service Georgetown University, Washington DC. Saat ini Paskal adalah Konsultan di Friedrich Ebert Stiftung dan *Research Associate* di Perkumpulan Prakarsa. Email: paskal.kleden@gmail.com.

Rina Marnita, AS

Penulis adalah dosen pada Fakultas Sastra, Universitas Andalas Padang dan mendapat gelar master untuk bidang linguistik dari Faculty of Arts, Australian National University, Australia. Saat ini penulis sedang menyelesaikan program Doktorat untuk bidang linguistik di Universiti Kebangsaan Malaysia, Malaysia dengan judul disertasi ‘*Language Choice and Language Attitude of the Minangkabau: A case study in Padang and Payakumbuh*’. Beberapa penelitian yang dilakukan lima tahun terakhir telah diterbitkan sebagai artikel di Jurnal Linguistik MLI, Indonesia, dan prosiding seminar internasional di Bangkok, Malaysia dan Indonesia. Saat ini penulis juga sedang dalam proses menulis buku dengan judul ‘Bahasa dan Perubahan Sosial Masyarakat Minangkabau’. Email: rmarnita@yahoo.com

Suriadi Mappangara

Adalah seorang pengajar jurusan Sejarah, Fakultas Sastra, Universitas Hasanuddin, sejak 1985. Dia memperoleh gelar sarjana (1984) dan magister (1986) di bidang sejarah Universitas Gadjah Mada. S3 jurusan sejarah dari Universitas Gadjah Mada pada 28 Desember 2010. Selama menekuni dunia akademik sejarah, dia kerap kali aktif dalam berbagai kegiatan Seminar Internasional dan nasional, penelitian, dan publikasi ilmiah, artikel serta buku yang berkaitan dengan sejarah. Email: suriadi_mppangara@yahoo.com

