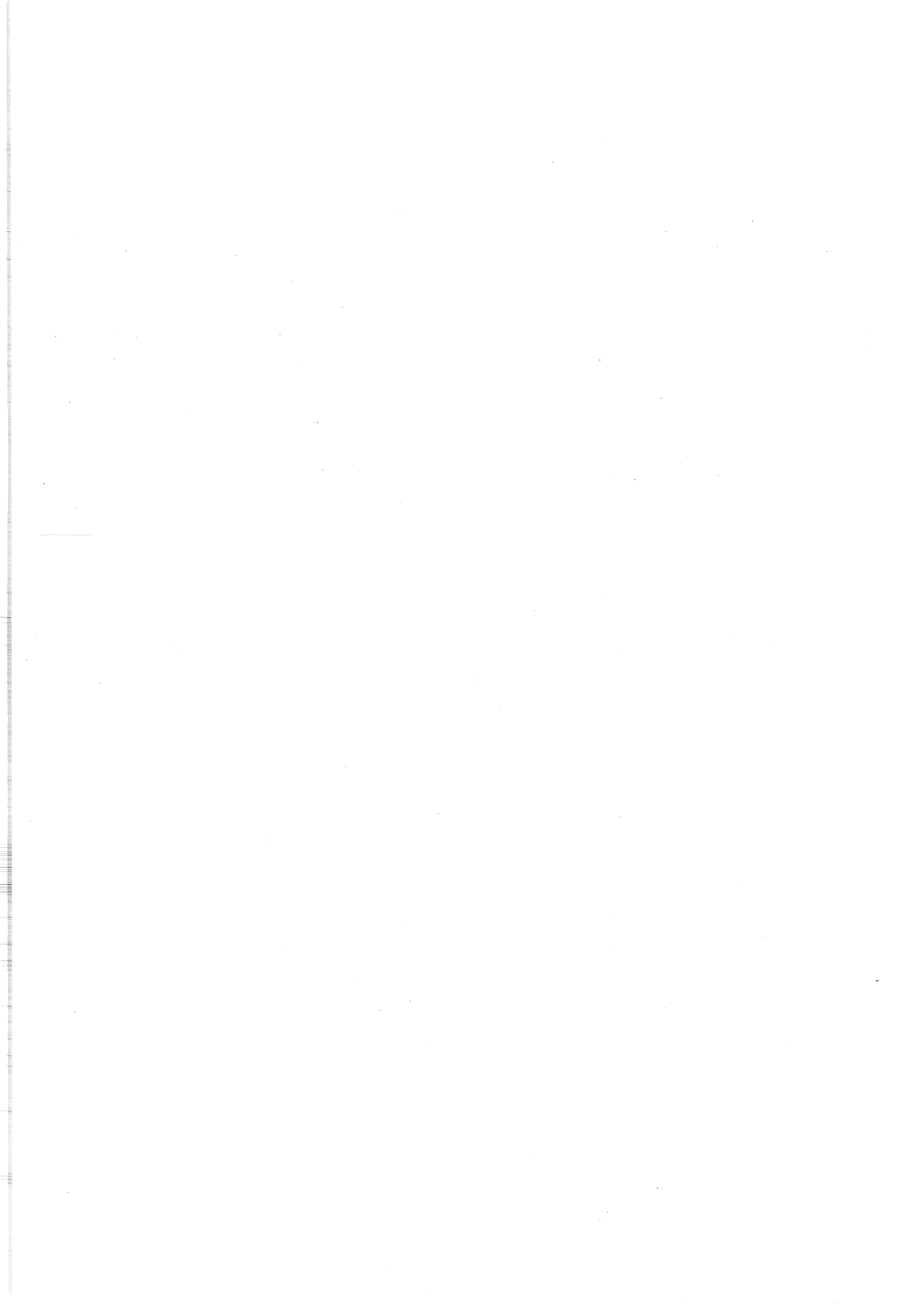


Identitas Etnolinguistik Orang Hamap :

Perubahan Dalam Divergensi & Konvergensi



Identitas Etnolinguistik Orang Hamap :

Perubahan Dalam Divergensi & Konvergensi

Penulis :

Ninuk Kleden-Probonegoro

Katubi

Fanny Henry Tondo

Imelda

Editor :

Katubi



Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

©2007 Indonesian Institute of Sciences (LIPI)
Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan*

Katalog dalam Terbitan

Identitas etnolinguistik orang Hamap dalam perubahan/Katubi, Ninuk
Kleden-Probonegoro, Fanny Henry Tondo, Imelda

- Jakarta: LIPI Press, 2007
ix + 150 hlm; 14,8 x 21 cm

ISBN 978-979-799-156-2
1. Etnolinguistik - Hamap

306.440 89

Diterbitkan oleh:

LIPI Press, anggota Ikapi

Jl. Gondangdia Lama 39, Menteng, Jakarta 10350

Telp. (021) 3140228, 3146942, Fax (021) 3144591

E-mail : press@mail.lipi.go.id

bmrlipi@centrin.net.id

lipipress@centrin.net.id



*Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan
Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
Widya Graha Lt. VI dan IX,
Jalan Jenderal Gatot Subroto No. 10
Jakarta, 12710
Telp.: 021-5701232 Fax.: 021-5701232

KATA PENGANTAR

Buku ini berisi hasil penelitian tahun keempat (tahun terakhir) dari serangkaian penelitian di bawah tema “Hak Asasi Linguistik dan Bahasa Minoritas” yang dimulai sejak tahun 2004. Penelitian tahun pertama (2004) adalah penelitian penjajakan, yang memunculkan konsep identitas etnolinguistik orang Hamap, yang akhirnya menjadi topik penelitian tahun 2005. Penelitian selanjutnya, tahun 2006, mengusung ide perubahan identitas etnolinguistik orang Hamap dengan mempersoalkan tiga hal penting, yaitu ekonomi, ideologi (kebahasaan), dan struktur internal bahasa. Masih dengan ide perubahan, penelitian tahun 2007 dilakukan lagi.

Meskipun ide perubahan dikaji dalam dua kali penelitian, yaitu penelitian tahun 2006 dan 2007, persoalan yang dikaji sangat berbeda. Penelitian tahun 2006 dilakukan dengan berdasar hipotesis bahwa perubahan ekonomi akan berpengaruh terhadap bidang kebahasaan, yaitu ideologi bahasa dan struktur internal bahasa. Ternyata hipotesis itu tidak terbukti karena ekonomi orang Hamap masih berada pada ekonomi subsisten, belum beranjak ke ekonomi pasar. Padahal, ideologi kebahasaan dan juga ideologi penamaan telah mengalami perubahan. Penelitian tahun 2007 dilakukan dengan berdasar pada tiga konsep pokok, yaitu mitologi, identitas etnolinguistik, dan perubahan. Berdasar hal itu, muncul dua masalah, yaitu (i) penggunaan bentuk sapaan sebagai kelanjutan penelitian tahun 2006 tentang ideologi penamaan dan (ii) hubungan mitologi dengan realitas, kebudayaan, dan bahasa.

Berkaitan dengan masalah pertama, hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam penggunaan sapaan, orang Hamap lazim menggunakan sapaan berupa nama, istilah kekerabatan, dan sapaan baru akibat kontak antarbahasa, secara langsung dengan bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia, dan secara tidak langsung dengan bahasa Belanda bersamaan dengan penyebaran agama Kristen. Hal itu menunjukkan bahwa identitas etnolinguistik yang terkonstruksi

mengacu ke luar kebudayaan Hamap. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa telah terjadi perubahan dan identitas etnolinguistik mereka dikonstruksi secara konvergensi.

Berkaitan dengan masalah kedua, hasil penelitian menunjukkan bahwa mitologi merupakan model bagi kebudayaan Hamap, sebagai *model of* dan sekaligus sebagai *model for*. Tidak sebatas itu, mitologi bagi orang Hamap juga menjadi identitas naratif. Melalui narasi mitologi orang Hamap memperlihatkan legitimasi keberadaan mereka dan juga resistensinya terhadap kelompok lain. Berdasar mitologi pula kajian linguistik historis komparatif dilakukan. Dalam mitologi orang Hamap dikemukakan bahwa orang Hamap berkerabat dengan orang Abui, Adang, Kabola, Mor, dan Pura. Klaim kekerabatan etnik itu dibuktikan melalui penelitian linguistik historis komparatif dengan menggunakan uji leksikostatistik. Hasilnya menunjukkan bahwa keenam bahasa kelompok etnis itu masuk dalam satu keluarga bahasa meskipun dengan status hubungan yang berbeda-beda. Bahasa Hamap, Adang, dan Mor berstatus satu dialek, sedangkan bahasa Kabola, Pura, dan Abui berstatus beda bahasa. Dengan memperhatikan hasil kajian itu, dapat dinyatakan bahwa melalui mitologi, identitas etnolinguistik orang Hamap dikonstruksi secara divergen.

Di samping itu, kajian mikrolinguistik tetap dilanjutkan pada penelitian tahun 2007. Jika pada tahun sebelumnya lebih menekankan aspek fonologi, pada tahun ini kajian ditekankan pada aspek morfosintaksis.

Empat tahun sudah tim ini melakukan penelitian di Alor, Nusa Tenggara Timur. Banyak pihak yang mengulurkan tangan sejak compang-campingnya kajian pada masa awal tahun pertama penelitian hingga “rapi dan terfokusnya” alur penelitian pada tahun terakhir ini. Karena itu, ucapan terima kasih haruslah kami ucapkan kepada berbagai pihak: (1) semua informan dari berbagai kelompok etnis di Alor, terutama kepada Bapak Lukas Oila dan Bapak Matheus Airtang; (2) anak-anak muda Hamap yang memberi inspirasi atas isu

perubahan dalam penelitian; (3) Bapak Camat Alor Barat Daya, yang dengan persahabatannya selalu membolehkan tim peneliti datang kapan saja ke Alor Barat Daya, terutama ke Moru; (4) Bapak Prof. Dr. Benny H. Hoed, yang telah “mengawal” penelitian ini sebagai pembahas rancangan penelitian maupun draft laporan penelitian sejak penelitian tahun kedua hingga keempat. Berkat komentar beliau, revisi demi revisi dilakukan. Tentu masih banyak lagi pihak yang turut andil demi penyempurnaan penelitian ini, namun tidak bisa disebutkan satu per satu di sini.

Jakarta, Desember 2007

Kepala Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan
Kebudayaan -LIPI

Ttd.

Dr. M. Hisyam

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	i
DAFTAR ISI	iv
DAFTAR TABEL	vii
DAFTAR BAGAN	vii
DAFTAR GAMBAR	ix
DAFTAR SINGKATAN	x
BAB 1 PENDAHULUAN	1
<i>Oleh: Katubi</i>	
1.1. Latar Belakang Masalah.....	1
1.2. Masalah Penelitian.....	3
1.3. Operasionalisasi Masalah.....	5
1.4. Kerangka Pikir.....	6
1.5. Tujuan Penelitian.....	11
1.6. Metodologi Penelitian.....	12
1.6.1. Metode.....	12
1.6.2. Teknik Pengumpulan Data.....	13
1.7. Daerah Penelitian.....	14
BAB 2 MITOLOGI: MODELKEBUDAYAAN DAN IDENTITAS NARATIF	17
<i>Oleh: Ninuk Kleden-Probonegoro</i>	
2.1. Mitologi dan Imajinasi.....	18
2.2. Narasi Mitologi dan Realitas Dunia.....	19
2.2.1. Teks dan Mitologi.....	20
2.2.2. Mitologi Dalam Strukturalisme Lévi-Strauss.....	23
2.2.3. Narasi Mitologi dan Identitas.....	25
2.3. Narasi Sebagai <i>Model Of</i> dan <i>Model For</i>	27
2.3.1. Narasi dalam Mitologi.....	28

2.3.2. <i>Model of</i> : Sistem Pengetahuan dari Mitologi ke Lanskap.....	36
2.3.3. <i>Model Of</i> dan <i>Model For</i> : Sistem Sosial, Nama Tempat, dan Sistem Nilai Hamap	38
2.3.3.1 <i>Model Of</i> dan <i>Model For</i> dalam Nama dan Sistem Nilai	39
2.3.3.2 <i>Model Of</i> dan <i>Model For</i> dalam Sistem Sosial & Normanya	41
2.4. Menjaga Mitologi dengan <i>Lindolo</i>	44
2.5. Mitologi: Model Kebudayaan & Identitas Naratif.....	49

BAB 3 PENELUSURAN KEKERABATAN BAHASA DALAM KERANGKA MITOLOGI ORANG HAMAP: KAJIAN LINGUISTIK HISTORIS KOMPARATIF 53
Oleh: *Imelda*

3.1. Kondisi Sosial Budaya Keturunan <i>Bap Hiftarsah</i>	54
3.2. Sekilas Mitologi Keturunan <i>Bap Hiftarsah</i>	59
3.2.1. Mitologi Orang Hamap.....	59
3.2.2. Mitologi Orang Abui	61
3.2.3. Mitologi Orang Adang.....	64
3.2.4. Mitologi Orang Kabola.....	66
3.2.5. Mitologi Orang Mor	66
3.2.6. Mitologi Orang Pura.....	67
3.3. Kajian Objektif Kerabat Bahasa Keturunan <i>Bap Hiftarsah</i>	68
3.3.1. Leksikostatistik: Sekilas Teori dan Cara Kerjanya... 68	
3.3.2. Pengolahan dan Temuan Kosakata Dasar Kerabat Bahasa Keturunan <i>Bap Hiftarsah</i>	71
3.3.2.1 Mendaftar Kosakata Dasar	72
3.3.2.2 Penyeleksian Kosakata Dasar	73
3.3.2.3 Penghitungan Kata Kerabat.....	75
3.3.2.4 Penghitungan Kategori Keekerabatan Bahasa Keturunan <i>Bap Hiftarsah</i>	80
3.4. Objektivitas Linguistik dan Subjektivitas Identitas Etnolinguistik.....	85

BAB 4	SAPAAN DALAM BAHASA HAMAP DAN PERUBAHAN IDENTITAS ETNOLINGUISTIK.....	89
	Oleh: Katubi	
4.1.	Pengantar.....	89
4.2.	Sapaan dalam Kajian Teoretis.....	91
4.2.1.	Konsep dasar.....	92
4.2.2.	Keresiprokalan dan Kesimetrisan Sapaan.....	94
4.2.3.	Sistem Sapaan dan Hubungan Sosial.....	95
4.3.	Sapaan dalam Bahasa Hamap.....	96
4.3.1.	Nama sebagai Bentuk Sapaan.....	97
4.3.2.	Sapaan Manis.....	98
4.3.3.	Istilah Kekerabatan sebagai Sapaan.....	98
4.4.	Sapaan Baru: Sebuah Pergeseran Identitas?.....	102
BAB 5	KAJIAN MORFOSINTAKSIS BAHASA HAMAP.....	109
	Oleh: Fanny Henry Tondo	
5.1.	Morfologi.....	109
5.1.1.	Morfem.....	114
5.1.2.	Kelas Kata.....	117
5.1.2.1	Pronomina (<i>pronoun</i>).....	117
5.1.2.2	Numeralia (<i>Numeral</i>).....	125
5.2.	Sintaksis.....	126
5.2.1.	Frase.....	126
5.2.1.1	Frase Eksosentris.....	127
5.2.1.2	Frase Endosentris.....	127
5.2.2.	Klausa.....	129
5.2.3.	Kalimat.....	130
5.2.3.1	Kalimat Sederhana (<i>Simple Sentence</i>).....	130
5.2.3.2	Kalimat Majemuk (<i>Compound Sentence</i>).....	132
5.2.3.3	Kalimat Kompleks (<i>Complex Sentence</i>).....	132
BAB 6	IDENTITAS ETNOLINGUISTIK HAMAP DAN DINAMIKANYA DALAM MEGHADAPI LIYAN.....	135
	Oleh: Ninuk Kleden-Probonegoro	
PUSTAKA ACUAN		145

DAFTAR TABEL

Tabel 1	Perbedaan Narasi: Teks dan Mitologi.....	21
Tabel 2	Perbedaan <i>Place</i> dan <i>Space</i>	37
Tabel 3	Persentase Kata Kerabat dan Waktu Pisah Bahasa	70
Tabel 4	Kalibrasi Bahasa Melayu Alor dalam Daftar Kosakata..	72
Tabel 5	Kata <i>Beras</i> , <i>Timur</i> , dan <i>Tangan</i> dalam Pemeriksaan Ulang Daftar Kosakata Bahasa Adang.....	73
Tabel 6	Perbandingan Kata (<i>Pohon</i> , <i>Jelek</i> , dan <i>beras</i>) pada Bahasa Hamap dan Bahasa Adang	76
Tabel 7	Daftar Korespondensi Bunyi.....	77
Tabel 8	Persentase Kekerabatan Bahasa-Bahasa Keturunan <i>Bap</i> Hiftarsah dalam Mitologi Orang Hamap	79
Tabel 9	Susun Ulang Persentase Kekerabatan Bahasa- Bahasa Keturunan <i>Bap</i> Hiftarsah dalam Mitologi Orang Hamap	81
Tabel 10	Klasifikasi Ragam Wicara.....	84
Tabel 11	Pronomina sebagai Subjek	118
Tabel 12	Prefiks Pronomina Penanda Objek.....	121
Tabel 13	Prefiks Pronomina Penanda Milik.....	122
Tabel 14	Pronomina Refleksif.....	124

DAFTAR BAGAN

Bagan 1	Hubungan Kekerabatan Orang Hamap, Adang, dan Kabola (Versi I).....	60
Bagan 2	Hubungan Kekerabatan Orang Hamap, Adang, Abui, Pura, Kabola, dan Mor (Versi II)	61
Bagan 3	Silsilah Asal Mula Orang Abui.....	63
Bagan 4	Silsilah Asal Mula Orang Adang	65
Bagan 5	Silsilah Asal Mula Orang Mor	67
Bagan 6	Hubungan Kekerabatan Bahasa-Bahasa Keturunan <i>Bap</i> Hiftarsah	83
Bagan 7	Istilah Kekerabatan Orang Hamap	99

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1	Peta Mitologi	34
----------	---------------------	----

DAFTAR SINGKATAN

1SG	= <i>First Singular</i>
1PL	= <i>First Plural</i>
2SG	= <i>Second Singular</i>
2PL	= <i>Second Plural</i>
3SG	= <i>Third Singular</i>
3PL	= <i>Third Plural</i>
DET	= <i>Determiner</i>
INCL	= <i>INCLUSIVE</i>
EXCL	= <i>EXCLUSIVE</i>
n	= nomina (<i>noun</i>)
v	= verba (<i>verb</i>)
PASS	= <i>PASSIVE</i>
PRF	= <i>PERFECTIVE</i>
PROG	= <i>PROGRESSIVE</i>

BAB 1

PENDAHULUAN

Oleh: Katubi

1.1. Latar Belakang Masalah

Penelitian tahun ini merupakan tahap terakhir dari serangkaian penelitian di bawah tema “Hak Asasi Linguistik dan Bahasa Minoritas” yang telah dilakukan sejak tahun 2004. Penelitian dilakukan pada orang Hamap di Alor Barat Daya, yang hidup berdampingan dengan kelompok etnis lain, yakni Abui, Kui, dan Klun, yang masing-masing memiliki bahasa etnik. Di samping itu, ada bahasa Melayu Alor sebagai basantara (*lingua franca*) dan bahasa Indonesia sebagai bahasa negara dan bahasa resmi. Kondisi kebahasaan seperti itu menyebabkan mereka menjadi komunitas bahasa yang diglosik dan bilingual, bahkan multilingual.

Penelitian pertama pada tahun 2004 merupakan penelitian penjajakan (*preliminary research*) yang bersifat eksploratif, yang hasilnya menjadi tumpuan untuk merumuskan masalah pada penelitian tahun berikutnya. Penelitian tahun pertama memunculkan konsep identitas etnolinguistik, yang menjadi topik penelitian tahun 2005.

Penelitian tahun 2005 memunculkan tiga temuan penting. *Pertama*, mitologi merupakan salah satu legitimasi identitas mereka sebagai sebuah kelompok etnis, di samping perbedaan bahasa di antara berbagai kelompok etnis yang ada di Moru, Alor Barat Daya. Mitologi merupakan upaya membangun politik kesadaran (sejarah) identitas etnik. *Kedua*, analisis kode dan etnisitas menunjukkan bahwa penggunaan bahasa bagi orang Hamap yang sebagian besar adalah multilingual dapat berfungsi sebagai kode “kekamian”, “kekitaan”, dan “kemerekaan”. Bahasa Hamap adalah kode “kami” sebagai orang Hamap. Bahasa Melayu Alor adalah kode “kita”

inklusif sebagai orang Alor. Bahasa Indonesia adalah kode “kita” eksklusif sebagai orang Indonesia. *Ketiga*, analisis pemilihan bahasa antargenerasi dalam fungsi komunikatif bahasa menunjukkan terjadinya pergeseran identitas etnolinguistik orang Hamap. Generasi muda Hamap cenderung lebih memilih menggunakan bahasa Melayu Alor dibanding bahasa Hamap meskipun itu dalam ranah kerumahtanggaan dan ketetanggaan. Temuan penelitian tahun 2005 itu memunculkan dua hipotesis. *Pertama*, jika orang Hamap secara mitologis menganggap diri satu nenek moyang dengan orang Adang, Kabola, Mor, Abui, dan juga Pura, dalam kebahasaan pun dimungkinkan bahasa-bahasa mereka berkerabat, bahkan satu menjadi dialek yang lain. *Kedua*, jika bahasa Hamap pada akhirnya mengalami kepunahan karena sudah tidak digunakan lagi dalam fungsi komunikatifnya, ekspresi simbolik dalam bahasa Hamap kemungkinan masih akan bisa didengar.

Pada penelitian tahun 2006, perubahan menjadi isu pokok, yang mengandaikan bahwa perubahan ekonomi akan disertai perubahan pada aspek-aspek kebudayaan lain, termasuk bidang kebahasaan. Hasil penelitian 2006 memperlihatkan tiga hal. *Pertama*, orang Hamap masih menganut ekonomi subsisten. Hal ini disebabkan oleh adanya larangan adat untuk memperdagangkan barang-barang komoditas, rendahnya frekuensi keberadaan pasar tradisional, dan rendahnya harga jual komoditas, serta tidak pernah dibudidayakannya barang komoditas. Dengan demikian, hipotesis yang melihat pentingnya faktor ekonomi bagi perubahan kebudayaan ternyata tidak terbukti. Perubahan kebudayaan tidak disertai dengan keseimbangan perubahan ekonomi. *Kedua*, kajian ideologi bahasa menunjukkan adanya perubahan jangkauan harapan antara generasi muda dan generasi sebelumnya. Namun, hal itu tidak dapat dipahami bahwa generasi muda tidak memiliki loyalitas bahasa seperti halnya generasi sebelumnya. Ideologi bahasa orang Hamap menunjukkan loyalitas tersembunyi pada bahasa etnik mereka, namun hal itu tidak paralel dengan penguasaan atas bahasa etnik mereka, terutama pada generasi muda. *Ketiga*, hasil kajian ideologi penamaan menunjukkan

bahwa ideologi penamaan sebagai bagian dari kajian salah satu genre penggunaan bahasa bersifat ambigu. Pada satu sisi, mereka beranggapan nama *halaik* (nama kampung) itu penting karena nama *halaik* berkaitan dengan stratifikasi sosial pada masing-masing *lelang* dan juga unsur “supranatural”, yakni kehendak arwah nenek moyang. Nama *halaik* menunjukkan adanya keterkaitan nama dengan narasi asal-usul orang Hamap sehingga dianggap penting. Pada sisi lain, orang Hamap mulai melupakan nama-nama *halaik* dan mengedepankan nama baptis. Bahkan, mereka menempatkan nama baptis sebagai nama yang memiliki prestise lebih tinggi dibanding nama *halaik*. Di samping itu, kajian ideologi penamaan juga menunjukkan terjadinya perubahan yang memungkinkan digunakannya motif cita rasa (*taste*) sebagai praseleksi penamaan oleh pasangan muda Hamap sehingga masalah nama pada orang Hamap kini tidak lagi “ketat” menjadi milik kolektif dan sosial-konvensional.

Penelitian tahun 2007 sebagai penelitian terakhir pada kelompok etnis tersebut dilakukan berdasar rampatan hasil penelitian yang sudah dilakukan. Ada tiga konsep penting yang dapat diidentifikasi dari temuan sebelumnya, yaitu mitologi, identitas etnolinguistik, dan perubahan. Ketiga konsep itu dijadikan tumpuan dalam merumuskan masalah penelitian tahun 2007 ini.

1.2. Masalah Penelitian

Berdasar hasil penelitian selama tiga tahun yang telah dilakukan sebelumnya, tampak bahwa dua penelitian terakhir sangat menentukan arah penelitian ini. Penelitian tahun 2005 menekankan pentingnya mitologi dalam melegitimasi identitas, pentingnya bahasa yang turut membentuk kode etnisitas, dan pergeseran identitas etnolinguistik karena pergeseran pilihan bahasa antargenerasi. Penelitian tahun 2006 memperlihatkan bahwa perubahan kebudayaan tidak disertai dengan perubahan ekonomi. Dengan menempatkan bahasa sebagai bagian dari kebudayaan, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa telah terjadi perubahan pada aspek kebahasaan,

yaitu perubahan dalam hal ideologi bahasa dan ideologi penamaan. Namun, perubahan itu tidak paralel dengan perubahan ekonomi.

Dengan kata lain, perubahan yang telah terjadi dalam ideologi bahasa dan ideologi penamaan tampaknya sangat berhubungan dengan kebudayaan di luar kebudayaan Hamap sendiri. Jangkauan harapan generasi muda berada di luar tradisi bercocok tanam di ladang, sedangkan dalam ideologi penamaan, nama *halaik* selalu disembunyikan dan orang mengedepankan nama baptis yang dilakukan tidak hanya dalam lingkup kebudayaan Hamap, tetapi secara khusus dalam menghadapi kebudayaan liyan, di luar Hamap. Kondisi ini memunculkan pertanyaan: kalau telah terjadi perubahan dalam ideologi bahasa dan ideologi penamaan, bagaimana halnya dengan penggunaan istilah sapaan yang sangat erat terkait dengan penggunaan bahasa sehari-hari? Apakah nama *halaik* dan istilah kekerabatan menjadi penopang utama unsur istilah sapaan ataukah justru telah mengalami pergeseran dan mulai masuk istilah sapaan akibat kontak bahasa dan kebudayaan liyan?

Hal lain yang cukup penting dari penelitian terdahulu adalah mitologi. Narasi mitologi Hamap memperlihatkan adanya faktor kognitif dan evaluatif. Pengetahuan yang merupakan bagian dari faktor kognitif, menceritakan kisah *Bab Hiftarsah*, nenek moyang tertua orang Hamap yang menurunkan orang Adang, Abui, Pura, dan Kabola. Narasi itu juga memperlihatkan hubungan orang Hamap dengan orang Mor. Di samping itu, faktor evaluatif narasi mitologi orang Hamap mengandung nilai-nilai, yang pada gilirannya dapat digunakan sebagai *world view*. Persoalannya ialah: sejauh mana hubungan narasi dalam mitologi dengan realitas kebudayaan Hamap? Apakah perjalanan panjang nenek moyang orang Hamap hingga tersebar mereka ke berbagai tempat, berdampak pada kepemilikan bahasa masing-masing kelompok etnis ataukah bahasa kelima kelompok etnis itu merupakan dialek dari bahasa Hamap?

Uraian di atas memperlihatkan bahwa penelitian ini mempunyai dua masalah. *Pertama*, permasalahan yang berhubungan

dengan sapaan yang berdasarkan penelitian sebelumnya, merujuk pada dunia di luar kebudayaan Hamap. *Kedua*, permasalahan yang berhubungan dengan hubungan mitologi dengan realitas, kebudayaan dan bahasa. Kajian mikrolinguistik (internal bahasa) Hamap tetap dilanjutkan dalam penelitian ini guna lebih mempertajam deskripsi bahasa Hamap sebagai bagian dari kebudayaan mereka.

1.3. Operasionalisasi Masalah

Uraian di atas memperlihatkan bahwa masalah yang dikaji terangkum dalam satu unit analisis, yaitu identitas etnolinguistik. Masalah tersebut dioperasionalkan ke dalam empat kajian. *Pertama*, kajian yang berkaitan dengan penggunaan sistem sapaan, yang mencakupi kajian tiga bentuk sapaan orang Hamap, yaitu nama, istilah kekerabatan, dan bentuk sapaan baru. Kajian ini berdasarkan asumsi bahwa identitas seseorang dalam sebuah konteks kebudayaan tidak hanya terbentuk oleh nama yang dimiliki dan harus dimiliki orang itu berdasarkan kehendak kelompok etnis, tetapi juga dipengaruhi cara orang menggunakan nama. Selain itu, anggota kelompok etnis tidak bisa selalu mengendalikan kategori yang digunakan orang lain untuk mendefinisikan identitas individu dan identitas kelompok dan kita juga tidak bisa mengendalikan asumsi-asumsi budaya yang ada dibalik definisi-definisi identitas yang digunakan orang melalui sapaan. Hal itu mengindikasikan bahwa kajian ini merupakan kelanjutan kajian ideologi penamaan orang Hamap yang telah dilakukan tahun 2006.

Kedua, kajian mitologi dengan realitas. Ada tiga hal yang dikaji dalam bagian ini, yaitu (i) deskripsi tentang narasi mitologi dan lanskap sebagai produk yang direpresentasikan dalam topografi kajian ini, (ii) mitologi dilihat perannya dalam masyarakat dengan menggunakan pemikiran C.Geertz tentang *model of* dan *model for* (Geertz 1973), dan (iii) cara orang Hamap menjaga mitologinya. Hal itu mengimplikasikan kajian pada bagian ini menempatkan mitologi sebagai model kebudayaan.

Ketiga, kajian linguistik historis komparatif, yang digunakan untuk melihat kekerabatan bahasa Hamap, Adang, Kabola, Abui, Mor, dan Pura. Sebenarnya, kajian ini berbasis pada hipotesis kekerabatan kelompok itu dalam mitologi orang Hamap. Karena itu, perlu dicari genealogis yang menghasilkan kekerabatan genetis bahasa Hamap, Abui, Adang, Kabola, Mor, Abui, dan Pura. Klasifikasi genetis didasarkan atas kriteria bunyi-arti, yaitu atas kesamaan bentuk (bunyi) dan makna yang dikandungnya. Bahasa-bahasa yang memiliki kesamaan semacam itu dianggap berasal dari satu bahasa proto yang sama.

Keempat, kajian morfosintaksi bahasa Hamap sebagai kajian internal bahasa. Pada bagian ini, bahasa Hamap dikaji dari aspek morfologi dan sintaksis. Pada bagian morfologi dikaji jenis-jenis morfem dan kata. Pada tataran sintaksis dikaji kelas kata, frasa, klausa, dan jenis kalimat.

1.4. Kerangka Pikir

Ada tiga konsep pokok dalam penelitian ini, yaitu identitas etnolinguistik, mitologi, dan perubahan. Menurut Barker (2000: 220), identitas sepenuhnya bersifat sosial dan kultural dengan alasan (1) gagasan perihal apakah artinya menjadi orang merupakan pertanyaan kultural; (2) sumber-sumber yang membentuk bahan-bahan untuk proyek identitas, yaitu bahasa dan praktik kultural berwatak sosial. Identitas tidaklah tunggal, tetapi mempunyai banyak komponen dan bahwa identitas tidak sekadar mempertanyakan “siapa saya”, tetapi juga pada pertanyaan bagaimana sejarah, bahasa, budaya, dan kekuasaan membentuk “saya”.

Bahasa dan Identitas Etnolinguistik

Menurut Barker (2000: 220), tanpa bahasa konsep keorangan dan identitas tidak akan bisa kita pahami. Hal itu didasari oleh pemahaman bahwa identitas merupakan ciptaan wacana sehingga identitas itu dikonstruksi. Dengan demikian, penelitian ini berasumsi

adanya hubungan inheren antara bahasa dan identitas, yang memunculkan konsep identitas etnolinguistik.

Membicarakan identitas etnolinguistik tentu tidak lepas dari identitas kultural. Pada kajian ini, identitas kultural dilihat sebagai proses menjadi. Identitas kultural terus-menerus diciptakan, yang terus berubah. Begitu pula dengan identitas etnolinguistik. Berubahnya identitas etnolinguistik itu disebabkan oleh pilihan bahasa dan kontak bahasa yang mengakibatkan perubahan bahasa dari kelompok etnis tertentu. Gagasan terus bergesernya identitas etnolinguistik karena perubahan bahasa didasari oleh pemahaman bahwa tidak ada kebudayaan yang homogen. Semua ditandai oleh pembagian secara internal, pengelompokan diri dengan *interest* masing-masing, yang berakibat kebudayaan terus-menerus berubah.

Penggunaan bahasa dalam membangun identitas kelompok etnis tidak mudah dilihat secara sekilas dan juga tidak mudah dipecahkan. Istilah etnisitas mencakupi karakteristik-karakteristik yang dianggap penting untuk mendefinisikan diri dan liyan. Walaupun tiap orang memiliki identitas etnik, kelompok-kelompok minoritas memiliki kebutuhan lebih besar untuk menekankan identitas itu karena mereka sering dianggap sebagai “orang luar” oleh kelompok mayoritas. Salah satu cara untuk memperkuat identitas kelompok ialah melalui penggunaan bahasa.

Menurut Thomas dan Wareing (1999: 243-244), selain dari kesamaan sistem representasi bahasa dan kepatuhan terhadap norma-norma kebahasaan kelompok dalam (*in-group*), masih ada cara-cara lain yang digunakan orang untuk menunjukkan bahwa mereka adalah termasuk atau tidak termasuk dalam kelompok tertentu. Orang juga memosisikan dirinya dengan hubungan tertentu dengan orang melalui cara dia berbicara dalam berbagai jenis interaksi. Masalah afiliasi kelompok dan identitas dapat menentukan pilihan yang diambil penutur tentang variasi dan gaya bahasa mereka. Untuk mereka yang menguasai dua bahasa atau lebih, hal itu berpengaruh terhadap pilihan bahasa. Pada sisi lain, keterakuan sebagai kelompok dalam (*in-group*)

juga menuntut individu dari sebuah kelompok etnis untuk berproses dalam pembentukan identitas kultural, misalnya melalui nama, praktik penamaan, dan ritual-ritual yang harus dijalani. Hal lain yang turut membentuk identitas itu ialah sistem sapaan, yaitu cara kita menyebut orang yang kita ajak bicara secara langsung. Melalui hal-hal seperti itu, dapat dinyatakan bahwa penutur bahasa menggunakan bahasa untuk mengklasifikasi dan mengidentifikasi satu sama lain.

Identitas Naratif dalam Mitologi

Pada penelitian sebelumnya, sejarah dalam arti mitologi telah memperlihatkan makna mitologi bagi orang Hamap karena dalam mitologi itu terkandung narasi asal-usul orang Hamap, relasi antaretnik, norma, nilai, dan tempat-tempat penting dalam narasi perjalanan nenek moyang orang Hamap. Lalu, di manakah letak hubungan mitologi dan identitas? Lincoln (1989: 21) menguraikan pentingnya mitologi dan pembentukan batas-batas sosial. Dia juga menjelaskan adanya variasi dan kontestasi mitologi sehingga terbentuklah *countermyth*. Hal itu berkaitan dengan upaya mengkonstruksi identitas kelompok melalui narasi dan ingatan kolektif. Pada penelitian ini, mitologi menjadi dasar pijak kajian.

Jika seorang peneliti membicarakan mitologi, tentu ia tidak dapat mengabaikan karya Levi-Strauss (1967), yang mencurahkan perhatiannya pada gejala ini dan juga telah mengungkapkan titik-titik pandangan yang menarik untuk menganalisis mitologi meskipun banyak orang berbeda pendapat dengan dirinya.

Melalui paparannya, Levi-Strauss ingin menemukan prinsip universal tentang bagaimana terbentuknya *l'esprit humain*. Keadaan “bawah sadar” merupakan salah satu segi yang penting dalam hal ini. Untuk menemukan watak manusia yang sebenarnya, harus diusahakan untuk menemukan kembali hubungan antara manusia dengan alam. Oleh sebab itu, Levi-Strauss memilih pertentangan alam dengan manusia sebagai pokok utama bahasan. Mitologi, bagi Levi-Strauss, sangat menarik karena mitologi tidak terikat pada waktu dan

di dalam mitologi perbedaan antara alam dengan kebudayaan sebagian besar menghilang. Manusia dan hewan, alam dan dunia gaib, berkaitan erat dalam mitologi. Menurut dia, prinsip-prinsip yang bekerja di dalam otak kita membentuk *universal logic of primitive thought* (logika universal dari pemikiran primitif).

Para pengkritik pemikiran struktural Levi-Strauss dalam mitologi, misalnya Douglas (1976: 52), menyatakan bahwa Levi-Strauss dalam menghubungkan mitologi dengan realitas kebudayaan berangkat dari asumsi bahwa realitas masyarakat dan kebudayaannya mempunyai elemen-elemen yang kontradiktif. Dengan demikian, fungsi mitologi ialah memotret kontradiksi yang ada dalam realitas sosial budaya.

Dengan sedikit uraian tersebut, pemikiran Levi-Strauss tidak dipakai dalam penelitian ini dengan tiga alasan. *Pertama*, pemikiran Levi-Strauss bertolak dari pemikiran universalisme yang tidak mungkin diterapkan pada kebudayaan Hamap karena penelitian ini melihat masyarakat dan kebudayaan Hamap sebagai masyarakat dan kebudayaan yang unik. Dalam pengertian Clifford Geertz, penelitian semacam ini dapat digolongkan sebagai deskripsi mendalam (*thick description*). *Kedua*, penelitian ini juga tidak bertolak dari anggapan adanya kontradiksi, baik dalam mitologi maupun dalam realitas. Kontradiksi dalam penelitian ini dilupakan dan perhatian penuh dicurahkan, baik pada mitologi secara utuh maupun pada realitas masyarakat dan budaya Hamap. *Ketiga*, penelitian ini menolak asumsi Levi-Strauss yang melihat fungsi mitologi sebagai potret masyarakat. Kajian Kleden-Probonegoro (2007) tentang mitologi Hamap memperlihatkan bahwa mitologi tersebut berfungsi sebagai legitimasi dan resistensi orang Hamap. Hal yang hendak dikemukakan di sini ialah ada fungsi-fungsi lain dari mitologi Hamap dan fungsi mitologi Hamap sebagai potret masyarakat dan kebudayaan orang Hamap ditolak.

Berdasar ketiga alasan di atas, kajian mitologi dalam penelitian ini tidak menggunakan pandangan Levi-Strauss tentang

mitologi. Penelitian ini melihat mitologi sebagai model kebudayaan, *model of* sekaligus *model for*. Dalam definisinya yang operasional, Clifford Geertz membagi kebudayaan dalam dua sudut pandang. *Pertama*, kebudayaan dianggap sebagai sistem pengetahuan dan sistem makna, yang juga disebutnya aspek *kognitif kebudayaan*. *Kedua*, kebudayaan dianggap sebagai sistem nilai, yaitu aspek *evaluatif* dari kebudayaan. Aspek kognitif ini sebagai suatu bentuk representasi dinamakannya *model of* atau “model tentang”, sedangkan aspek evaluatif sebagai sebuah bentuk representasi dinamakan *model for* atau “model untuk”. *Model of* merepresentasikan kenyataan yang sudah ada; ada pengetahuan yang disampaikan dan representasi dapat terwujud dalam bentuk simbol. Dengan mengambil contoh dari Clifford Geertz (1973) tentang tokoh Pandawa Lima dalam pewayangan Jawa, sebagai *model of* berarti ada pesan yang ingin disampaikan melalui simbol tokoh tersebut. Misalnya, Yudistira sebagai simbol kemurahan hati dan simbol rasa peka terhadap penderitaan orang lain. Dalam model ini, sebuah struktur tanda disesuaikan dengan sebuah struktur yang sudah ada dalam realitas. Hal seperti ini menurut istilah Ricoeur (1986) adalah *productive imagination*.

Sebaliknya, sistem nilai yang ada dalam sisi evaluatif suatu kebudayaan, menjadi *model for* karena merepresentasikan suatu kenyataan yang harus dibentuk atau diwujudkan. Misalnya, dalam membangun sebuah rumah, kenyataan yang harus dibentuk berdasarkan gambar. Dalam arti ini, maket itu adalah *model for* yang dibuat oleh arsitek untuk diikuti dalam bentuk fisiknya. Dengan kata lain, kalau peta adalah *model of* Indonesia, contoh maket rumah adalah *model of* sekaligus juga dapat menjadi *model for* karena harus diwujudkan, meskipun keduanya adalah gambar di atas kertas, papan, atau apa saja yang dijadikan sarana untuk mewujudkannya. Kalau tokoh Pandawa dapat menjadi *model of* melalui representasi simbolik yang dibentuknya, ia sekaligus juga dapat menjadi *model for*.

Kedua model itu dalam penelitian ini dapat memperlihatkan sistem nilai, menunjukkan hubungan kekerabatan bahasa Hamap

dengan bahasa-bahasa lain, dan dapat menjelaskan nama-nama tempat penting dan kota/kampung yang dilalui oleh nenek moyang orang Hamap dalam mitologinya. Orang Hamap masih mengenal semua itu sampai sekarang.

Selain itu, mitologi berkaitan dengan imajinasi geografis seperti yang dipaparkan Holloway & Phil Hubbard (2001: 117), yaitu *“By myth I do not mean an idea that is simply false, but rather one that so effectively embodies men’s values that it profoundly influences their way of perceiving reality and hence their behaviour.”* Lebih lanjut mereka menyatakan bahwa mitologi merupakan komunikasi lintas waktu dan “menghancurkan” waktu. Karena itu, mitologi merupakan pesan yang disampaikan lintas generasi, dijaganya agar tetap segar dalam ingatan melalui penggunaan demi penggunaan kembali. Mitologi merupakan hal mendasar yang memengaruhi bagaimana anggota masyarakat “melihat” lingkungan fisik mereka. Mitologi menjadi salah satu cara yang paling nyata tentang bagaimana orang memandang lingkungan geografis, mereduksi orang dan tempat sehingga memunculkan konsep “diri” dan “liyan.”

1.5. Tujuan Penelitian

Penelitian ini memiliki dua tujuan, yakni tujuan praktis dan tujuan teoretis. Tujuan praktis dari serangkaian penelitian yang dilakukan selama empat tahun pada kelompok etnis Hamap ini ialah dihasilkannya buku etnografi orang Hamap, yang mencakup keterkaitan aspek kebahasaan dan kebudayaan mereka.

Sementara itu, ada empat tujuan teoretis penelitian ini. *Pertama*, kajian mitologi sebagai model kebudayaan bertujuan menunjukkan hubungan narasi dalam mitologi orang Hamap dengan realitas, yang merupakan lanskap di Alor Besar, Alor Kecil, dan daerah-daerah lain di Kepulauan Alor. *Kedua*, kajian linguistik historis komparatif bertujuan menunjukkan kekerabatan antara bahasa Hamap, Adang, Kabola, Abui, Mor, dan Pura. Kajian ini juga bertujuan “mengetes” mitologi yang diklaim berkerabat. Dengan

begitu, kajian pada aspek ini akan dapat menunjukkan ada tidaknya hubungan antara realitas empiris dengan mitologi karena dalam mitologi asal-usul orang Hamap berbagai kelompok etnis tersebut diklaim sebagai satu kelompok dengan orang Hamap.

Ketiga, kajian penggunaan sapaan pada orang Hamap bertujuan menunjukkan sistem sapaan, yang dapat digunakan untuk pembentukan identitas kolektif. Kajian ini bertujuan menunjukkan unsur yang digunakan dalam sistem sapaan orang Hamap dan perubahan yang terjadi akibat pengaruh masuknya agama Kristen dan kontak bahasa Hamap dengan bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia.

Keempat, kajian mikrolinguistik bahasa Hamap, terutama dalam hal morfosintaksis bertujuan menunjukkan sistem bahasa Hamap sebagai bagian dari kebudayaan Hamap.

1.6. Metodologi Penelitian

1.6.1. Metode

Metode dasar yang digunakan dalam penelitian ini berbeda dengan metode pada penelitian sebelumnya, yang menekankan pentingnya etnografi. Pada penelitian ini deskripsi-etnografi masih tetap dipergunakan. Untuk mengkaji kekerabatan antarbahasa, dalam penelitian ini digunakan metode linguistik historis komparatif. Pemilihan metode itu berdasar pada sifat studi yang interdisiplin, yakni sintesis antara linguistik dan antropologi.

Dalam pelaksanaan metode deskripsi-etnografi, peneliti bertugas memperhatikan kelompok etnis sebagai objek penelitian, yang disesuaikan dengan masalah penelitian, yaitu identitas etnolinguistik orang Hamap yang bilingual, bahkan multilingual dalam situasi diglosik.

Untuk melakukan metode linguistik historis komparatif, diterapkan uji leksikostatistik dengan asumsi sebagai berikut.

- (1) Sebagian kosakata dalam suatu bahasa sukar sekali berubah, dibanding dengan bagian lain. Kosakata yang sukar berubah itu disebut kosakata dasar, yang bersifat universal.
- (2) Ketahanan kosakata dasar adalah konstan sepanjang masa. Diasumsikan bahwa dalam 1000 tahun kosakata dasar untuk semua bahasa berganti sekitar 20%.
- (3) Perubahan yang terjadi pada semua kata dalam kosakata dasar dari suatu bahasa adalah sama.

1.6.2. Teknik Pengumpulan Data

Ada dua teknik utama untuk mengumpulkan data, yaitu wawancara mendalam dan teknik simak dan cakap. Teknik wawancara mendalam digunakan untuk mengumpulkan data yang berkaitan dengan mitologi dan sapaan dalam bahasa Hamap serta perubahan sosiokultural orang Hamap yang diduga berpengaruh terhadap perubahan di bidang kebahasaan. Sementara itu, teknik simak dan cakap digunakan untuk mengumpulkan data kosakata dasar Swadesh yang akan digunakan untuk kajian linguistik historis komparatif. Melalui teknik ini, peneliti mengajukan daftar tanya kosakata dasar kepada informan dari berbagai bahasa yang diteliti, yaitu Hamap, Abui, Klon, Mor, Adang, Pura, dan Kabola. Kemudian, peneliti mendengarkannya, mengulanginya, dan mentranskripsi setiap kata dengan menggunakan ejaan IPA (*International Phonetics Association*).

Metode leksikostatistik dalam kajian ini dimulai dengan langkah sebagai berikut. *Pertama*, mengumpulkan kosakata dasar bahasa yang akan diteliti kekerabatannya, yaitu bahasa Hamap, Abui, Klon, Mor, Adang, Pura, dan Kabola. *Kedua*, menetapkan dan menghitung pasangan-pasangan mana yang merupakan kata berkerabat. *Ketiga*, mengembangkan hasil penghitungan yang berupa persentase kekerabatan dan kategori kekerabatan.

Penghitungan jumlah kosakata yang berkerabat dilakukan dengan pedoman sebagai berikut. *Pertama*, mengeluarkan glos yang tidak akan diperhitungkan dalam penetapan kata yang berkerabat. *Kedua*, menetapkan kata kerabat yang dapat berupa: kata yang identik, yaitu kata yang sama makna dan formatifnya dan kata yang memiliki korespondensi bunyi. *Ketiga*, setelah penghitungan persentase kata berkerabat dilakukan dan diketahui persentase kekerabatannya, lalu persentase itu dihubungkan dengan kategori tingkat kekerabatan bahasa untuk menentukan hubungan kekerabatannya apakah sebagai satu bahasa, keluarga bahasa, rumpun bahasa, mikrofilum, mesofilum, atau makrofilum. Hal itu berdasar pada persentase kata kerabat. Dengan cara itu, akan diketahui bahasa-bahasa yang pada fase tertentu memiliki sejarah yang sama sebagai satu keluarga atau subkeluarga bahasa berada dalam satu simpai.

Teknik simak dan cakup ini juga digunakan untuk mengumpulkan data morfosintaksis. Untuk mendukung data yang dikumpulkan melalui teknik tersebut, peneliti juga merekam cerita dari penutur asli bahasa Hamap yang dapat digunakan untuk menganalisis unsur mikrolinguistik.

1.7. Daerah Penelitian

Penelitian ini dilakukan pada kelompok etnis minoritas, yaitu orang Hamap, yang jumlahnya diperkirakan tinggal 220 keluarga, tetapi tersebar diberbagai tempat. Secara geografis dan geokultural orang Hamap yang tinggal di Moru-lah yang dijadikan objek penelitian ini karena sebagian besar di antara 220 keluarga itu tinggal di Moru, Kecamatan Alor Barat Daya, Kabupaten Alor, NTT. Orang Hamap yang berbahasa etnik Hamap itu bermukim di tiga desa, yaitu Moru, Moraman, dan Wolwal. Mereka pada umumnya adalah masyarakat bilingual, yang selain menggunakan bahasa etnik mereka, yaitu bahasa Hamap, mereka juga menggunakan bahasa Melayu Alor dan Indonesia. Bahkan, ada pula yang menjadi penutur multilingual karena di samping menguasai bahasa etnik Hamap, mereka juga menguasai bahasa etnik lain, yakni bahasa Abui, Kui, dan Klon.

Namun, karena penelitian ini juga hendak melakukan kajian linguistik historis komparatif, yang melibatkan bahasa etnik lain, yakni Hamap, Abui, Mor, Adang, Pura, dan Kabola, penelitian ini menjadi tidak bisa terbatas di daerah Moru. Alasannya, beberapa kelompok etnis yang bahasanya akan menjadi kajian linguistik historis komparatif tidak semuanya bermukim di Moru.

BAB 2

MITOLOGI: MODEL KEBUDAYAAN DAN IDENTITAS NARATIF

Oleh: Ninuk Kleden-Probonegoro

Daerah penelitian di Alor, termasuk Kecamatan Alor Barat Daya, mempunyai lanskap dengan kota-kota dan tempat-tempat penting lainnya yang namanya tidak dibuat baru-baru ini saja karena nama-nama itu telah dikenal dalam mitologi orang Hamap. Berbicara mengenai mitologi, ada dua anggapan dalam memperlakukannya. *Pertama*, mitologi dapat diartikan sebagai narasi tentang asal-usul suatu kelompok masyarakat atau asal-usul benda-benda penting dalam masyarakat yang bersangkutan (misalnya narasi tentang asal mula padi atau jagung, yang dikenal dalam masyarakat yang makanan utamanya nasi dan jagung), dan dapat pula asal-usul suatu upacara. *Kedua*, mitologi juga dapat dianggap sebagai ekspresi dari kumpulan ingatan masa lalu atau dapat juga dianggap sebagai imajinasi kelompok pemilik mitologi yang menginginkan sesuatu yang dalam istilah Ricoeur disebut utopia.

Dalam bab ini pembicaraan tentang peran mitologi yang menceritakan asal-usul maupun ekspresi dari kumpulan ingatan masa lalu, bukan merupakan hal pokok. Bab ini menekankan hubungan mitologi dengan realitas, yang merupakan lanskap di Alor Besar, Alor Selatan, Kepala Burung, dan bagian-bagian pulau Alor lainnya. Sebenarnya, hubungan mitologi dengan realitas dapat dianggap sebagai ekspresi dari kumpulan ingatan masa lalu, tetapi hal itu tidak dilakukan karena posisi mitologi yang mengekspresikan kumpulan ingatan masa lalu lebih mempunyai arti khusus, misalnya dalam politik, daripada relasi antara mitologi dengan realitas.

Hubungan mitologi dengan dunia nyata dibicarakan dalam tiga bagian bab ini, yaitu (i) pembicaraan teoretis secara singkat

tentang hubungan narasi dalam mitologi dengan realitas yang ada pada daerah dan kebudayaan orang Hamap; (ii) deskripsi narasi dan lanskap sebagai produk yang direpresentasikan dalam topografi, dan dalam arti *model of* dan sekaligus sebagai *model for*; (iii) cara orang Hamap menjaga mitologinya.

2.1. Mitologi dan Imajinasi

Imaji berhubungan dengan pikiran. Dalam hermeneutik dikenal beberapa peran imaji. Ricoeur melihat bahwa imaji bergerak dari dua pilar. *Pertama*, proses imajinasi, dalam arti imaji diperlakukan sebagai objek. Di sini imaji berhubungan dengan teori-teori imajinasi yang reproduktif. *Kedua*, imaji yang diperlakukan sebagai subjek sehingga imaji akan menjadi sesuatu yang produktif.

Ricoeur (Richard Kearney 1968: 20) melihat bahwa imaji mempunyai dua bentuk, yaitu imajinasi sosial dan imajinasi naratif, yang pada tahap tertentu keduanya tidak dapat dipisahkan lagi. Narasi milik kolektif yang tidak lahir karena seorang pengarang, merupakan imajinasi naratif milik masyarakat (pemilik narasi). Dalam hal ini imajinasi naratif menjadi imajinasi sosial dan berhubungan dengan ideologi atau utopia. Baik ideologi maupun utopia, keduanya berhubungan dengan cara berpikir. Ideologi akan berperan menjaga aturan dan perilaku sehingga merupakan *shared identity*. Sebaliknya, utopia tidak dalam bentuk integrasi seperti halnya pada ideologi, tetapi justru melihat perbedaan dan diskontinuitas antara masa lampau dengan sekarang dan utopia dapat memperkenalkan pembaruan. Ricoeur mengklaim bahwa setiap masyarakat terlibat di dalam *socio-political imaginaire* yang direpresentasikan secara mitologis atau simbolik. Dengan demikian, imajinasi sosial dapat berfungsi sebagai ideologi untuk menguatkan identitas masyarakat melalui representasi.

Apabila mitologi orang Hamap diandaikan sebagai imajinasi orang Hamap, hal itu berarti bahwa mitologi dapat menjadi ideologi atau utopia orang Hamap. Dari sudut pandang imajinasi, hal tersebut

memunculkan pertanyaan: bagaimanakah peran mitologi orang Hamap? Apakah ia berhubungan dengan aturan-aturan yang ada dalam kebudayaan Hamap atau apakah ia merupakan proyeksi dan kritik bagi ideologi yang dikonstruksi oleh masyarakat? Pertanyaan ini akan terjawab melalui deskripsi dan kajian mitologi yang akan diungkapkan dalam bagian-bagian berikut.

2.2. Narasi Mitologi dan Realitas Dunia

Data yang dibicarakan dalam bab II ini diambil dari narasi mitologi orang Hamap yang sebagian besar deskripsinya sudah dituangkan dalam laporan pada tahun 2005, diperiksa kembali pada tahun 2006, dan pada tahun 2007 ini dilengkapi dengan memperhatikan hubungan mitologi dengan realitas dunia, sekaligus juga dilakukan penelitian singkat tentang mitologi kelompok-kelompok etnis yang mengitari orang Hamap. Dengan demikian, dapat dilakukan perbandingan mitologi asal-usul orang Hamap dengan orang Abui, Pura, Adang, Kabola, dan Mor (orang Kui adalah pendatang sehingga mitologinya berucap lain)¹. Tampaknya konsep *kakak* atau “yang tua” menurut istilah para informan, dianggap cukup penting. Hal itu terungkap dalam mitologi mereka, yang menceritakan bahwa kelompok-kelompok etnis di daerah penelitian itu bersaudara, hanya saja setiap kelompok etnis itu selalu mengklaim dalam mitologinya bahwa kelompok etnisnyalah yang tertua.

Sebelum mengkaji narasi dalam mitologi Hamap, terlebih dahulu akan dibicarakan konsep-konsep yang akan digunakan, yaitu narasi mitologi yang berbeda dari narasi yang dikenal secara umum. Dengan demikian, patut pula dipertegas kembali konsep mitologi itu sendiri dan dilanjutkan hubungan narasi dalam mitologi dengan realitasnya.

¹Sebenarnya ada kontroversi tentang orang Kui ini. Ada yang menganggap bahwa orang Kui itu pendatang. Akan tetapi, sebagian orang menganggap bahwa yang pendatang adalah raja Kui saja, sedangkan masyarakatnya adalah orang Alor (Lihat: II)

2.2.1. Teks dan Mitologi

Berbicara mengenai narasi dan mitologi tidak bisa dilepaskan dari sosok Paul Ricoeur, seorang ahli filsafat Perancis dalam bidang hermeneutik-fenomenologis. Dalam ilmu sosial-budaya, pendekatan tekstualnya dianggap cukup penting sehingga banyak digunakan untuk mengkaji berbagai bentuk narasi, seperti novel dan narasi.

Pertama, semua narasi dapat dianggap sebagai teks mengikuti pemikiran awalnya tentang dikotomi wacana lisan (*oral discourse*) dengan wacana tulis (*written discourse*). Teks adalah wacana lisan yang difiksasi ke dalam bentuk tulisan (Ricoeur 1976: 145-146). Hal yang difiksasi ke dalam wacana tulis secara harfiah adalah makna wacana lisan tersebut. Dengan demikian, narasi mitologi apabila difiksasi ke dalam bentuk tulisan dalam artian Ricoeur seperti ini, baru dapat disebut teks (Ricoeur 1984).

Penelitian Kleden-Probonegoro (1985) tentang teater Topeng Betawi yang pendekatannya merupakan perpanjangan dari teori teksnya Ricoeur, menganggap bahwa fiksasi dari wacana lisan tidak harus ke dalam bentuk tulisan, tetapi fiksasi dapat berupa ekspresi suatu pertunjukan. Dalam arti ini, narasi yang awalnya berupa wacana lisan dapat dianggap sebagai teks karena difiksasi ke dalam (narasi) pertunjukan itu. Dalam hubungannya dengan penelitian ini, tampaknya orang Hamap melakukan fiksasi mitologinya ke dalam kebudayaannya, secara khusus dalam bentuk topografi, termasuk nama-nama tempat penting dalam mitologi yang difiksasi ke dalam realitas topografi.

Uraian singkat di atas memperlihatkan bahwa baik narasi mitologi maupun bentuk narasi lain, yang berasal dari wacana lisan, dapat dianggap sebagai teks. Hal itu berarti bahwa narasi mitologi orang Hamap yang tidak pernah difiksasi menyebabkannya tidak dapat diandaikan sebagai teks. Apabila narasi mitologi Hamap tidak dapat dianggap sebagai teks, maka sebenarnya apakah yang membedakan narasi “biasa” dengan narasi yang ada dalam suatu

mitologi? Pemikiran Ricoeur tentang narasi dibicarakan secara khusus oleh rekan-rekan dan mantan murid-muridnya dan diterbitkan sebagai buku dengan judul *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* (ed. David Wood, 1991).

Kedua, narasi dalam mitologi, di pihak lain, bisa juga berbeda dari bentuk-bentuk narasi yang lain, seperti segala bentuk puisi, cerpen, novel, dan sebagainya. Bagan berikut ini memperlihatkan perbedaan yang ada di antara narasi dengan (narasi) mitologi.

Tabel 1
Perbedaan Narasi: Teks dan Mitologi

Pemerkah	Teks	Mitologi
Pengarang Anggapan ttg narasi Sumber	Individu Imajinasi pengarang Imajinasi pengarang dari relitas hidup, arsip, naskah lain-lain, memori atau murni imajinasinya	Etnik Dianggap benar terjadi Religi
Isi	Imajinasi	Kisah dewa-dewi, asal-usul benda penting (padi, jagung, api,dll), tempat2 penting
Sifat Kekhususan	Profan Otonomi (Ricoeur)	Sakral <i>Embedded</i> di dalam masyarakat dan kebudayaannya

Teks merupakan dunia imajinasi si pengarang, yang bisa imaji “murni” atau imaji yang didasarkan pada realitas sosial. Sementara itu, mitologi adalah realitas budaya, yang pengarangnya adalah kelompok etnis. Narasi berupa teks dianggap sakadar cerita atau dongeng, yang berbeda dengan mitologi yang kebenarannya diakui oleh kelompok etnis pemiliknya. Teks menceritakan keadaan dunia nyata yang dikisahkan dalam imajinasi, sedangkan mitologi mengisahkan dunia nenek moyang atau dunia dewa-dewi yang ada

dalam realitas pikiran. Kalau teks dianggap profan dan tidak ada hubungannya dengan religi, maka mitologi bersifat sakral dan harus dipatuhi. Apabila mitologi itu dilanggar, dapat berdampak pada hukuman berat yang diberikan oleh alam, seperti kematian. Menurut kepercayaan, mitologi orang Hamap tidak boleh diceritakan sampai selesai karena secara tidak langsung dianggap berhubungan dengan kematian. Secara harfiah “selesai” pula kehidupan si pencerita. Hal itulah yang menyebabkan kami bisa menerima kesulitan menghubungi ketua adat karena beliau harus menceritakan sepenggal mitologi yang tertinggal. Berbagai alasan yang dikemukakannya, semua masuk akal. Sampai pada titik akhir beliau harus memimpin upacara kematian hingga malam. Padahal, kami harus meninggalkan Alor keesokan harinya.

Kalau narasi dalam teks dapat bersifat otonom (Ricoeur 1971: 541; 1976: 29-31. 1984: 91,108,139), maka tidak demikianlah halnya dengan narasi suatu mitologi. Ricoeur beranggapan bahwa teks mempunyai tiga tingkat otonomi, yaitu otonomi yang berhubungan dengan intensi penulis, otonomi yang berhubungan dengan kondisi sosial-budaya dan otonomi pembaca. Narasi suatu mitologi tidak bersifat otonom karena mitologi *embedded* dalam masyarakatnya.

Otonomi teks pada tingkat *pertama* terjadi sebagai akibat lepasnya intensi penulis dari teks yang telah dituliskannya. Hal yang mungkin terjadi adalah makna teks tidak identik dengan makna yang diberikan oleh penulisnya². Hal ini tidak mungkin terjadi pada mitologi karena “penulis”nya adalah masyarakat pemilik mitologi tersebut yang sekaligus juga menjadi “pembaca”nya. Akan tetapi, lain halnya apabila mitologi itu sudah dituliskan, seperti pada lontar, dan dikaji oleh pembacanya. Dalam bentuk teks seperti ini, mitologi bisa

² “... *What the text says no matters more than what the author meant to say, and every exegesis unfolds its procedures within the circumference of a meaning that has broken its moorings to the psychology of its author ...*” (Ricoeur 1984: 201)

mempunyai banyak makna, bergantung pada siapa yang memaknainya.

Pada tingkat *kedua*, otonomi terjadi juga sehubungan dengan kondisi sosial-budaya. Setiap wacana lahir dalam konteks situasi kebudayaan dan kondisi-kondisi sosial tertentu. Dalam wacana lisan, kondisi-kondisi itu tampak jelas karena wacana diujarkan dengan menggunakan bahasa tertentu dalam suatu lingkungan tertentu. Sementara itu, teks dapat melepaskan diri dari kondisi lahirnya teks dan memasuki situasi sosial-budaya baru. Pada tingkat ini narasi suatu mitologi juga tidak dapat dilepaskan dari kondisi sosial-budaya karena seperti telah dikatakan ia *embedded* dalam kebudayaannya. Pada tingkat yang *ketiga* teks tidak lagi mempunyai pembaca yang jelas seperti halnya yang terjadi pada wacana lisan karena pada prinsipnya teks terbuka bagi siapa saja yang mau membaca teks itu. Meskipun demikian, teks juga mempunyai lingkup yang terbatas, yaitu publik pembacanya, seperti buku-buku Pramoedya Ananta Toer. Sekali lagi, karena sifat *embedded* mitologi dalam kebudayaan, narasi suatu mitologi tidak dapat bersifat terbuka.

2.2.2. Mitologi dalam Strukturalisme Lévi-Strauss

Pembicaraan tentang mitologi dalam laporan sebelumnya (Lihat: laporan 2005) telah merujuk pada Lévi-Strauss (1978), seorang strukturalis yang kajiannya bertolak dari struktur bipolar yang terletak dalam kesadaran manusia. Struktur semacam itu terefleksi dalam bentuk organisasi sosial, termasuk sistem kekerabatan dan sistem istilah kekerabatan (Lihat misalnya: Laporan 2005:130), shamanisme yang di dalamnya mengandung unsur dualisme antara keteraturan dan ketidakteraturan (Lévi-Strauss, 1963) yang diterapkan pada pengaruh shaman dalam membantu kelahiran yang tidak normal.

Pendekatan Strukturalisme dari Lévi-Strauss tampaknya tidak terlalu sesuai dengan penelitian ini karena permasalahan di sini tidak menghubungkan struktur dalam kesadaran orang Hamap dengan

struktur dalam organisasi masyarakat mereka. Oleh sebab itu, perlu dicari pendekatan lain yang sesuai dengan permasalahan yang diajukan.

Mitologi juga dibicarakan oleh Paul Ricoeur saat ia membicarakan simbol. Tepatnya, mitologi itu diperlakukan sebagai simbol (baca: simbol sekunder) yang dianggap lebih rumit dari simbol primer (misalnya alam). Hal itu karena dalam mitologi sebagai simbol sekunder diperlukan **ruang** yang tidak saja mengandung karakter para tokohnya (manusia, dewa atau Tuhan), tetapi juga hubungan di antara mereka, antara manusia dengan dewa atau Tuhan dalam monoteisme, atau relasi di antara para dewa sehingga melahirkan manusia pertama di dunia ini. Selain itu, dalam mitologi juga diperlukan **tempat** dan **waktu** kejadian, serta tidak kurang pentingnya adalah **plot**, yang menceritakan awal dan akhir pengalaman. Singkatnya, Ricoeur memperlakukan mitologi sebagai suatu ekspresi yang dapat membantu manusia memahami dirinya (Ricoeur 1974: 289). Peran mitologi untuk pemahaman diri dapat dilihat dari contoh yang akan dibicarakan nanti.

Ricoeur (1974) membuat empat tipe mitologi, yaitu (i) Babilonia, yaitu drama penciptaan, (ii) Yunani yang berisikan tragedi penciptaan, (iii) mitologi tentang jiwa yang melarikan diri dari badan manusia, dan (iv) mitologi yang diambilnya dari Injil tentang kisah Adam. Tiga bentuk mitologi yang pertama oleh Ricoeur dikategorikan sebagai mitologi yang spekulatif (*speculative myth*), sedangkan mitologi tentang kisah Adam dikategorikannya sebagai mitologi yang reflektif (*reflective myth*) karena mitologi yang disebutkan terakhir ini digunakannya untuk merefleksikan tiga tipe yang terdahulu.

Salah satu tipe narasi mitologi Babilonia adalah *Enuma Elish*, tentang penciptaan alam yang bermula dari kekacauan. Ada dua hal yang hendak dikatakan Ricoeur tentang tipe Babilonia ini. *Pertama*, kejahatan tidak berasal dari manusia. Manusia hanya mewarisi dan meneruskan kejahatan itu. *Kedua*, penciptaan tidak

dapat dipisahkan dari kejahatan. Contoh narasi lain dari tipe mitologi Yunani adalah Prometheus yang mencuri api dari Gunung Olympus dan diberikan pada manusia. Prometheus menyimbolkan kebajikan karena kelakuannya maka manusia mengenal api, tetapi ia juga menyimbolkan kejahatan karena mencuri api.

Contoh di atas memperlihatkan bahwa dalam beberapa episode dikenal tidak saja hanya ada kejahatan, tetapi juga selalu diimbangi dengan aspek kebaikan. Hal itulah yang menyebabkan Ricoeur menganggap bahwa mitologi itu bersifat ambigu. Pada narasi kisah Adam, tokoh yang menyimpan kejahatan bukan hanya Adam, melainkan juga Hawa dan ular. Sementara itu, episode yang menyimpan kejahatan adalah penyelewengan Hawa karena bujukan ular dan kejatuhan Adam dalam dosa. Adam dan Hawa adalah simbol kelemahan manusia, baik laki-laki maupun perempuan³. Inilah contoh yang dimaksud oleh Ricoeur bahwa “mitologi adalah ekspresi yang dapat membantu manusia memahami dirinya”, sifat manusia yang ambigu seperti Prometheus yang mencuri api (sifat jahat,) tetapi kemudian memberikannya pada manusia (sifat baik) karena api sangat dibutuhkan oleh manusia.

2.2.3. Narasi Mitologi dan Identitas

Berbicara mengenai identitas berarti berbicara mengenai konstruksi sosial (Anna de Fina *et al.* 2006: 2), dengan asumsi bahwa identitas tidak pernah *given* atau bukan sebagai produk kebudayaan, melainkan sebagai suatu proses. Hal itu berarti bahwa (i) identitas ada secara nyata dan terjadi karena interaksi, (ii) identitas merupakan kumpulan dari entitas-entitas lain yang tidak dikonstruksikan secara monolitik, (iii) identitas merupakan proses dari suatu negosiasi sosial dan (iv) identitas merupakan karya yang

³ “*Eve, then does not stand for woman in the sense of ‘second sex’. Every woman and every man are Adam; every man are Adam; every man and every woman are Eve, every woman sins in Adam and every man seduced in Eve*” (Ricoeur 1969: 255).

tidak berkesinambungan, (v) kini, para peneliti melihat bahwa identitas adalah suatu proses yang *embedded* dalam praktik sosial.

Kalau identitas menyangkut persoalan sosial, maka seperti telah diuraikan sebelumnya, mitologi ada dalam tataran imajinasi yang bisa menjadi ideologi atau utopia. Kini, dalam rangka membicarakan mitologi orang Hamap, muncul pertanyaan: bagaimana mitologi yang ada dalam imajinasi dapat menjadi identitas yang dikonstruksi secara sosial?

Elliot G. Mishler (2006:30-47), seorang ahli sosiolinguistik membicarakan peran narasi sebagai identitas, yang merupakan bagian dari buku *Discourse and Identity*. Narasi yang dipelajarinya adalah *life history* seniman dan mereka yang terlepas dari kejahatan seks. Kajiannya menekankan bagaimana narator membentuk urutan-urutan plot dan dibuat pertanyaan demikian rupa oleh peneliti sehingga muncul hal penting yang merupakan *turning point* dalam narasinya.

Metode kajian narasi yang dilakukan oleh Mishler, tidak sesuai apabila diterapkan pada kajian mitologi Hamap, karena keduanya berbeda tataran. Wacana yang dikemukakan oleh Mishler dapat disebut *the first discourse of identity*, sedangkan wacana yang dikisahkan dalam mitologi orang Hamap tidak bisa disebut *the first discourse of identity* karena dua hal berikut. *Pertama*, kajian *life history* dapat merujuk pada identitas individu, dan hal ini tidak dapat diberlakukan pada mitologi Hamap. Informan Mishler menceritakan hal yang dialaminya sendiri, sedangkan tua-tua adat mengisahkan apa yang didengar dan diceritakan oleh generasi sebelumnya. Narasi dari informan Mishler dapat diandaikan sebagai bentuk teks, sedangkan tabel 1 jelas memperlihatkan perbedaan teks dengan mitologi. Dengan demikian, informan Mishler mengekspresikan dirinya, sedangkan informan dalam penelitian ini memperlihatkan identitas Hamap. (Terbentuknya identitas itu akan diuraikan kemudian).

Kedua, apabila narasi dari informan Mishler adalah imajinasi yang didasarkan pada kebenaran yang dialaminya, maka mitologi itu

diakui kebenarannya oleh orang Hamap dan bukan hanya oleh naratornya saja. Kalau pun mitologi itu dianggap sebagai suatu imajinasi, ia adalah imajinasi kelompok masyarakat Hamap.

Saya berpendapat bahwa ada tiga bentuk hubungan antara mitologi dengan identitas, kalau kita perhatikan ciri identitas tersebut di atas. *Pertama*, identitas yang dibentuk dalam narasi. Misalnya, identitas perempuan Jawa yang tertindas, tetapi berani memberontak, seperti yang direpresentasikan dalam buku Pramoedya Ananta Toer, *Bumi Manusia* (Pramoedya Ananta Toer 1980) melalui tokoh Nyi Ontosoroh. *Kedua*, identitas yang diekspresikan dan dikomunikasikan melalui narasi. Misalnya, nilai kemiskinan orang Betawi yang diekspresikan dalam pertunjukan Topeng Betawi (Kleden-Probonegoro 1987). *Ketiga*, identitas yang merujuk pada teks. Misalnya, identitas orang Jawa yang direpresentasikan oleh Krishna, Arjuna, dan sebagainya seperti yang dikemukakan oleh Clifford Geertz (1973: 126-141).

Dari ketiga bentuk hubungan mitologi dengan identitas tersebut, timbul persoalan yang mempertanyakan bentuk mana yang terjadi pada mitologi orang Hamap. Persoalan ini dapat terjawab setelah terlebih dahulu diketahui bentuk narasi itu sendiri.

2.3. Narasi Sebagai *Model Of* dan *Model For*

Kalau kajian Ricoeur melihat bahwa dalam realitas di masyarakat mitologi dapat berperan sebagai alat untuk pemahaman diri, maka bagi Clifford Geertz (1971) mitos dapat dijadikan model kehidupan manusia seperti dikemukakan pada kerangka pemikiran pada bab 1.

Sebelum diketahui bagaimana narasi itu dapat menjadi suatu *model of* atau *model for*, tentunya harus diingat kembali bentuk narasi itu sendiri. Tulisan tentang narasi orang Hamap yang lengkap dapat dibaca dalam laporan tahun 2005, sedangkan uraian yang dikemukakan di sini hanya narasi yang berhubungan dengan ekspresi saja.

2.3.1. Narasi dalam Mitologi

Mitologi Hamap dibagi ke dalam enam episode yang dalam bahasa informan disebut *purba*. Sejak masa *purba* pertama hingga yang terakhir ada saja daerah yang yang dijadikan tempat singgah atau tempat tinggal para tokoh nenek moyang itu. Episode pertama, dalam bahasa Hamap disebut *purba* I, menceritakan *Bab* Hiftarsah, nenek moyang tertinggi orang Hamap, yang mempunyai empat orang anak. Dua orang anak pertama (Hamap Bel dan Hamap Kai) menurunkan kelompok *lelang* 'suku' yang masing-masing bertugas sesuai dengan kewajiban mereka dalam hubungannya dengan struktur masyarakat Hamap. Misalnya, *suku* raja (*avin lelang*) adalah cucu Hiftarsah dari anak sulungnya yang bernama Hamap Bel. *Suku* ini bertugas untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang tidak dapat diselesaikan oleh adik-adiknya. Sementara itu, dua orang anak bungsu Hiftarsah menetap di Kepala Burung.

Dalam *purba* I juga diceritakan bahwa nenek moyang yang sama mempunyai dua orang anak pula, tetapi berbeda nama, berbeda keturunan, dan berbeda perannya bagi keberadaan masyarakat. Kedua anak itu adalah Mobeng dan Benfif. Keturunan Mobeng menjadi kelompok-kelompok etnis yang tersebar di Alor Barat, yaitu orang Adang, Abui, Pura, dan Kabola. Sementara itu, keturunan Benfif tidak diketahui.

Purba I

Uraian lengkap tentang narasi ini dapat dibaca ulang dalam laporan lengkap tahun 2005. Narasi mitologi ini dimulai dari *Bab* Hiftarsah dan keturunannya. Hamap Bel, anak sulungnya, yang menurunkan *suku* raja (*avin lelang*), *suku* Tafa (*tafa lelang*), *suku* Di (*di lelang*), *suku* Tu'Fa (*tu'fa lelang*), dan seorang anak angkatnya yang dijadikan *Menbang lelang*, tinggal di kampung O'ta. Nama kampung ini masih dikenal sampai sekarang, yang terletak di gunung Kukusan. Sementara itu, anak keduanya menurunkan *suku* Hukung, *suku* Marang, dan *suku* Kapitang. Dua anak bungsu dari Hiftarsah,

yaitu Belah dan Mandur ada di Dorbang, Kepala Burung. Sampai saat ini nama Dorbang tetap dikenal di Kelurahan Kalabahi Barat. Keturunan keduanya kelak menjadi orang Adang dan Kabola. Di Kepala Burung, tepatnya di Dulolong yang sampai sekarang masih bernama Dulolong, bisa ditemui kampung Hamap.

Bagaimana Belah dan Mandur sampai di Kepala Burung? Menurut narasi ini, ia ditinggalkan oleh *bab* Hamap Mate di Afeng Male yang sekarang menjadi desa Kanari dan Afoihol yang sekarang adalah ibu kota kecamatan di pantai. Hal tersebut terjadi karena ada permusuhan dalam keluarga orang-orang dari kampung O'ta tempat tinggal *suku* Menbang karena perzinahan Loin Moanang dengan adik Dun Farehat, suaminya. Keluarga istri Dun Farehat ingin menyerang orang Hamap. Karena itu, orang Hamap dengan naik perahu "Ton Bel" menyeberang ke Afeng Male (desa Kanari) dan Afoihol (di tepi pantai) dan *Datok* Hamap berenang menemui rakyatnya. Kampung Hamap dibakar. Setelah keadaan aman, orang Hamap ingin kembali ke kampung mereka dan sebagai ucapan terima kasih itulah Belah dan Mandur ditinggalkan.

Dalam *purba* I yang diceritakan tidak hanya daerah Alor Barat Daya khususnya Gunung Kukusan saja, tetapi juga di Alor Tengah, yaitu Molmoti dan di wilayah Kepala Burung. Palemoafen adalah seorang "raja"⁴ dari *Ton* (Alor), berasal dari Lafeng yang sekarang lebih dikenal dengan nama Moru. Raja selalu menjelajahi pulau Ton. Karena itu, beliau diberi gelar *Hiftarsah*, yang artinya

⁴ "Raja" adalah ungkapan yang dikemukakan oleh informan. Dalam bahasa Indonesia, istilah tersebut kurang sesuai, karena nenek moyang pertama ini sebenarnya tidak mempunyai kerajaan. Informan lain, EM EL (wawancara tgl.10/5-2006) menyamakan *Hiftarsah* dengan *Bap* Benfif, dan bukan dengan Palemoafen. Sedangkan informan pertama, EL O menyebut Benfif sebagai salah seorang anak *Hiftarsah*, di samping anaknya yang lain yaitu Mobeng. Nenek moyang orang Hamap ini badannya besar dan berbulu merah, tidak seperti layaknya manusia biasa. Dalam antropologi nenek moyang yang muncul dalam mitologi seperti halnya *Hiftarsah*, Palemoafen atau Benfif, disebut *antropomorphis*.

‘pengembara’. *Datok* atau *Bab*⁵ Palemoafen yang juga disebut Hiftarsah mengembara sampai di Molmoit yang juga disebut Molmoti, yang terletak di bagian selatan Pulau Ton yang sekarang disebut Kecamatan Alor Selatan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Hiftarsah dari Gunung Kukusan di Alor Selatan lebih dikenal dengan nama Palemoafen.

Di Molmoit *Datok* Palemoafen dikaruniai dua orang anak, yaitu *Bengfif* dan *Mobeng*. Menurut narasi ini, orang Hamap adalah keturunan Mobeng. Anak sulung Mobeng bernama Aimo Ton dan ia mempunyai tujuh orang saudara kandungnya, yaitu Ulmo, Tangmo, Podamo, Timungmo, Ilmo dan Penmo, dan Tonmo adalah saudara angkat.

Podamo dan Tangmo mengembangkan keturunannya di *Dai Mate* yang juga disebut Gunung Besar (disebut juga Gunung Muna, di Kecamatan Mataru). Ulmo mengembangkan keturunan di O’a, yang sekarang disebut Desa Otfai di Kecamatan Kalabahi Barat bagian gunung yang sekarang dikenal sebagai kampungnya orang Adang. Di O’a terdapat 10 kampung. Timungmo mengembangkan keturunan di Pul Malai, nama sebuah kampung di Pura, yang sekarang menjadi wilayah geografisnya orang Pura. Di daerah ini juga ada 10 kampung yang dihuni oleh keturunan Timungmo. Sementara itu, Penmo tinggal di Abol dan sekarang ada 10 kampung di wilayah ini yang tersebar dari Mali – Palebol – Air Kenari, yang menjadi wilayah geografis orang Kabola, dan si bungsu Tonmo, bersama dengan Ilmo dan kakak sulung mereka Aimo Ton, tetap di tempat semula, yaitu Molmoit yang disebut juga Molmoti yang terletak di Alor Selatan.

Purba II

Penduduk di Molmoit mendapat musibah yang disebut *fain bala* atau ‘bala lebah’. Akibatnya, orang-orang mulai terpecah ke

⁵ Dalam bahasa Hamap leluhur disebut *Datok* atau *Bab* sebagai tanda hormat mereka.

seluruh pulau Ton ini. Keturunan Aimo Ton tetap tinggal di Molmoit, yang kemudian menjadi suku Aimo Ton, mengungsi dan pindah ke suatu tempat yang namanya Uil-Uil Doi (letaknya di bukit di belakang gedung DPR/Kalabahi) dan Uil-Uil Mol (sekarang disebut Mola, di tepi sungai yang melewati Kalabahi). Tempat ini ditandai dengan sebuah mesbah yang disebut *Ton Don* ('*mesba* Ton'). Aimo Ton mulai menyusun pemerintahan baru dan mengangkat salah satu dari keempat putranya, Arambahta, untuk dijadikan raja.

Suatu ketika terjadi banjir di Uil-Uil Mol. Cucu Aimo Ton (anaknya Ton Arab), Moalang dan Tonalang terpisah. Moalang terdampar di sebelah barat Uil-Uil Doi dan membuka kampung di Murafui dan Malangwi, yang kemudian dikenal sampai sekarang sebagai Fanating. Tonalang terdampar di Tamalabang sampai di Kolijahi dan Kolondama (keduanya sekarang adalah nama kampung di P.Pantar). Sementara itu, Ton Arab bersama penduduk yang selamat mengungsi ke dataran Ton Buir dan merekalah yang membuka Ton Bang (sampai sekarang bernama Ton Bang, nama kampung Ton, Kelurahan Moru).

Purba III

Di Ton Bang istri *Bap* Ton Arab melahirkan putra kembar yang diberi nama Parik Lol Ai yang juga disebut **Hamap Mate** dan adiknya, Mol Lol Ai, dikenal sebagai **Hamap Kai**. Kisah dimulai dari narasi tentang Hamap Mate. Masa pemerintahan Hamap Mate dikenal sebagai masa munculnya benda-benda penting bagi orang Hamap karena salah seorang anak Hamap Mate yang oleh orang Hamap disebut *Bap* Peabang tenggelam. Tempat *Bap* Peabang mendapat kecelakaan disebut Se Pabeng⁶, *se* berarti 'air' dan *Pabeng* dari kata *Peabang* (sampai sekarang tempat itu bernama Se Pabeng).

⁶ *Se* berarti 'air' dan Pabeng dari kata *Peabang*. Sampai sekarang bernama Se Pabeng.

Ada pun benda yang muncul dari sekitaran sungai itu adalah sebuah lesung tua yang berubah menjadi moko yang disebut *Malay Tanah* dan diberi nama *Moib*. Kemudian, muncul juga dua buah nyiru tua yang berubah menjadi gong. Sebuah gong pecah dan sebuah gong lagi diberi nama *Modap*, yang kemudian dibawa ke Lawahing dan orang lebih mengenalnya dengan nama Loinhul, yang sekarang berada di wilayah kelurahan Air Kenari, di Kalabahi. Selain itu, juga masih ada pedang yang kemudian diberi nama *Tabarae*. Ada pula biji *barae* yang saat diangkat kemudian berubah menjadi *Muti Tanah*.

Setelah *Bap Peabeng* meninggal karena tenggelam, istrinya yang bernama Bahel Adang, sebagai janda melahirkan anak kembar. Ayah mertua Bahel Adang juga anak kembar dari Ton Arab, yang dikenal dengan nama Hamap Mate dan Hamap Kai. Anak kembar Bahel Adang diberi nama Air Peabeng dan Lef Peabeng. Lef Peabeng meninggal karena tenggelam sebagaimana ayahnya yang meninggal di Se Pabeng.

Kemudian, di daerah itu terjadi bala ular yang memporandakan penduduk. Mereka lari ke arah barat dan menetap di Dop Bang (sampai saat ini bernama Dop Bang, ada di sebelah barat Gunung Kukusan) sampai ke Bang Doita (juga di barat Gunung Kukusan) dan lari ke selatan menetap di *Ilanem*. Air Peabeng tetap tinggal di Ton Buir bersama kakeknya, Hamap Mate yang mengurus kampung Duil Talel. Sekarang daerah ini terdiri dari 22 kampung yang tersebar dari Wolwal Barat sampai Mai Mol Fel. Ingat bahwa Ton Arab, yaitu buyut Air Paebang membuka Ton Bang di Ton Buir. Jadi, di Ton Buir pada waktu itu ada dua kampung yang dikenal dalam narasi, yaitu Ton Bang dan Duil Talel. Sementara itu, tiga orang anak Aer Peabeng juga terpencar. Ai Abuil menetap di Bap Abul, yang terletak di bagian timur kota Moru. Tareh Adang tidak jelas daerah tempat tinggalnya dan Bel Fif tinggal di Foibubungdel. Tempat ini sampai sekarang disebut Dorbang.

Purba IV

Kalau narasi di atas menceritakan kisah perjalanan keturunan Hamap Mate yang tetap tinggal di Ton Buir, kampung Duil Talel bersama cucunya Air Peabang, maka Hamap Kai pergi ke arah Selatan, tetapi tidak menetap di Ilanem tempat orang melarikan diri saat terjadi serangan ular di masa Air Peabang. Kalau tidak, pasti keturunan Hamap Kai akan bertemu dengan keturunan Air Peabang.

Pada masa itu penduduk Ton Buir pindah lagi, seluruh Ton Buir diserang oleh bunga tanaman liar yang menutup seluruh Ton Buir. Kejadian ini dimulai dari Sungai Abue yang juga disebut Abue *Mol* (sungai Abue).

Orang-orang Hamap Mate pindah ke daerah perbukitan di bagian barat pulau Alor yang disebut Bang Doi Ta, yang secara harfiah berarti kampung di atas bukit atau gunung. Kemudian, mereka bergeser ke Iyhingsah Doi yang dalam bahasa Indonesia berarti ‘Beringin Sakti.’ Sementara itu, orang-orang keturunan Hamap Kai menuju ke arah selatan, di sebelah timur Bang Doi Ta. Di sana mereka membuka kampung yang disebut Mol atau Mor Doi (kampung Doi). Keturunan Hamap Kai yang terkenal adalah Pa’ Pa’ Name Lamuil, yang keturunannya dikenal sebagai Belalang.

Sebenarnya di daerah ini ada dua keturunan, yaitu keturunan Pa’ Pa’ yang tinggal di Palelang dan tempat ini sampai sekarang tetap bernama Palelang. Keturunan Mormo yang menetap di Duil Bang I (terletak di atas kampung orang Mor). Di Pa’ Pa’ keturunan Hamap Kai sebenarnya tinggal bersama Pedil Petaat dan pernah berperang melawan orang-orang Pa’ Pa’, yaitu Demang Pen dan Demang Mopen. Keturunan Pedil Petaat tinggal di Duil Bang I dan Duil Bang II.

Berikut ini adalah peta yang memperlihatkan tempat-tempat yang dilalui oleh nenek moyang orang Hamap. Seperti diketahui, nama tempat ada yang berganti dan ada pula yang tidak.

Hamap Bel, Belah, dan Mandur yang pergi ke Dorbang dan keturunannya menjadi orang Adang dan Kabola. *Kedua*, nama Hamap Kai muncul lagi dalam masa *Purba* III. Di sini Hamap Kai⁷ bukan anak Hiftarsah yang tinggal di puncak Gunung Kukusan, tetapi anak Ton Arab yang cucu Hiftarsah dan dikenal dengan nama Aimo Ton. Hamap Kai yang cicit Hiftarsah ini tinggal di Mol yang disebut juga kampung Mor dan sekarang dikenal dengan nama Moramam.

- (ii) Persoalan Adang dan Kabola. Kalau sebelumnya dikatakan bahwa Orang Adang dan Kabola adalah keturunan Belah dan Mandur, anak ketiga dan keempat Hiftarsah ada di Kepala Burung, maka ada yang mengatakan bahwa orang Adang dan Kabola juga keturunan Hiftarsah, tetapi melalui jalan yang lebih rumit. Hiftarsah mempunyai dua orang anak lagi di tempat yang lain, yaitu Mobeng dan Benfif. Salah seorang anak Mobeng adalah Ulmo yang kemudian pergi ke Kepala Burung dan keturunannya menjadi orang Adang di kampung O'a. Asal orang Adang yang dari kampung O'a, diakui oleh mitologi orang Adang sendiri. Hanya saja ada perbedaan antara narasi orang Adang ini dengan orang Hamap (Lihat: Bab III). Dengan demikian, siapa orang Adang yang kampung asalnya ada di O'a? Apakah mereka keturunan Hiftarsah melalui anak Belah dan Mandur ataukah

⁷Penamaan bayi biasanya dilakukan sesudah bayi lahir. Begitu terdengar tangisan bayi, bapaknya akan bertanya dari luar bilik, "*tempat sirih ko busur ko?*". Busur melambangkan laki-laki dan tempat sirih melambangkan perempuan. Jika ada jawaban "*busur*", biasanya orang akan mengatakan "*bapa etam saboram*", yang berarti "kakek saya sudah kembali". Engan begitu, si anak sudah mendapatkan nama *halaik* (nama kampung) berupa nama kakeknya. Kalau bayinya perempuan, orang tuanya langsung menyebut nama neneknya atau moyang perempuannya. Jadi, begitu bapak si bayi mengetahui jenis kelamin bayi, dia akan menyebut salah satu nama moyang mereka sesuai dengan jenis kelamin bayi. Nama arwah nenek moyang diambil untuk menamai keturunan mereka dengan alasan agar nama arwah nenek moyang tidak hilang. Jika hilang, biasanya mereka akan menuntut melalui bayi yang akan menangis terus (Katubi 2004: 136).

mereka keturunan Hiftarsah dari pihak Ulmo, yakni generasi cucu Hiftarsah karena ia anak dari Mobeng atau Benfif (tidak ditegaskan secara eksplisit). Demikian juga halnya dengan orang Kabola. Mereka adalah anak Penmo, salah seorang anak Mobeng yang lain. Berarti, mereka juga generasi cucu Hiftarsah yang mengembangkan keturunannya di Abol, Kepala Burung.

- (iii) Narasi mitologi tentang cucu *Bap* Hiftarsah, Tangmo dan Podamo di Gunung Besar yang juga disebut *Nuh Mate* dan menurunkan orang Abui seperti juga halnya dengan anak Timungmo yang tinggal di Pungmalal dan menurunkan orang Pura, tidak disebut-sebut. Bagaimana pun kelompok-kelompok etnis ini tinggal berdampingan di Moru, ibu kota Kecamatan Alor Barat Daya.

Uraian di atas sekadar deskripsi mitologi antropomorphis perjalanan nenek moyang orang Hamap, bersama dengan jejak yang ditinggalkannya. Selanjutnya, deskripsi tersebut akan dimasukkan dalam kerangka teoretis.

2.3.2. *Model of: Sistem Pengetahuan dari Mitologi ke Lanskap*

Lanskap adalah ejaan dalam bahasa Indonesia yang diambil dari kata Inggris *landscape*. Kata ini awalnya berasal dari bahasa Belanda *landschap*, *land* berarti 'area' dan *landa* yang berarti 'tanah yang dikerjakan' (*labored earth*). Lanskap yang pertama kali diberitakan pada tahun 1598 merujuk pada lukisan sehingga dalam perkembangannya kemudian kata itu diartikan sebagai 'area yang artistik', seperti suatu wilayah dengan gunung dan sungai, pantai yang pemandangannya indah atau wilayah dengan bangunan kuno disertai batu-batu menhir dan lain-lain yang semuanya tampak artistik.

Dalam **antropologi** lanskap merupakan manifestasi materi dari hubungan antara manusia dengan lingkungannya. Secara tepat, lanskap merupakan produk dari hubungan dialektik antara lingkungan biofisik dengan kebudayaan. Termasuk di sini lanskap kebudayaan yang khusus dipelajari dalam antropologi.

Konsep lanskap budaya antara lain juga dibicarakan oleh Sandra Pannell (1997:163-173), yang diterapkannya di Maluku Tenggara. Konsepnya berbeda dari batasan yang dikemukakan di atas, yang melihat hubungan dialektika antara lingkungan biofisik dengan kebudayaan. Berdasarkan penelitiannya di Maluku Tenggara ini, Sandra Panell membedakan tempat (*place*) dengan ruang (*space*), seperti yang tertera dalam tabel berikut ini.

Tabel 2
Perbedaan *Place* dan *Space*

Tempat (<i>Place</i>)	Ruang (<i>Space</i>)
1. ada lokasi	1. tidak statis
2. di mana berlaku adat-kebiasaan yang bersifat tetap	2. ada <i>intersection</i> dari elemen2 yg bergerak, sifatnya ambigu dan sering konflik
3. diaktifkan dalam praktek	3. merupakan " <i>practiced place</i> "
4. sama dengan peta (<i>map</i>)	4. sama dengan kisah perjalanan
5. sifatnya kolektifitas yang merepresentasikan pengetahuan tentang dunia	5. merepresentasikan perilaku atau perjalanan di mana pengetahuan itu diproduksi, ditransmisikan dan disahkan/dikuatkan

Sumber: Diadaptasi dari Pannell (1997:163-173)

Bagi Sandra Pannell, **lanskap** adalah baik *place* maupun *space*. Transformasi dari *place* menuju *space* dan sebaliknya dari *space* menuju *place* menghasilkan apa yang disebutnya geografi budaya yang dalam hal ini termasuk lanskap (baca: lanskap budaya). Di sini narasi berperan sebagai penghubung di antara keduanya, tempat dan ruang.

Sekarang, apa yang terjadi dalam kebudayaan Hamap? Kalau kita perhatikan narasi di atas dan peta yang memperlihatkan perjalanan *Bab* Hiftarsah dan keturunannya, kondisinya mirip dengan di Maluku Tenggara seperti yang dilaporkan oleh Sandra Pannell. Di Maluku Tenggara terjadi hubungan timbal-balik antara tempat (*place*) dan ruang (*space*). Narasi tampak seperti ditransformasikan ke dalam

tempat yang dalam hal ini berarti bentuk-bentuk rumah dan juga merupakan tempat kelahiran di mana orang membuat aktivitas kampung, yaitu ruang. Dengan demikian, tempat dapat menjadi geografi sosial dan ruang merupakan aktualisasi dari tempat.

Berbeda dengan di Maluku Tenggara, tempat yang ditunjuk oleh mitologi Hamap adalah tapak-tapak perjalanan antropomorfis. Perjalanan itu berpusat di Kecamatan Alor Barat Daya; mulai dari Gunung Kukusan, terus ke Kecamatan Teluk Mutiara, ke bagian Barat, yaitu Kecamatan Mataru dan ke Alor Selatan, dan di bagian Timur sampai di Kecamatan Pura dan ke Kepala Burung, yaitu Kecamatan Alor Barat Laut dan Kabola. Persebaran yang luas ini pada galibnya berpusat di dua tempat, yakni Gunung Kukusan (Kecamatan Alor Barat Daya) dan Molmoit (ada di Kecamatan Alor Selatan).

Dalam artian Clifford Geertz, hal itu berarti bahwa narasi telah berperan sebagai *model of*, yang merepresentasikan lanskap. Dari tabel di muka, tapak yang ditinggalkan oleh *Bap* Hiftarsah dan keturunannya saat mereka bermigrasi itulah yang menjadi daerah dan kota. Dalam kategori Sandra Panell yang pertama, hal itu disebut sebagai lokasi. Di lokasi seperti yang tercantum dalam lanskap itu berlaku adat-istiadat dan kebiasaan tertentu, seperti yang termaktub dalam katagori dua. Dalam hal ini narasi mengandung sistem pengetahuan tentang lanskap yang menurut paham Clifford Geertz merupakan bagian dari aspek kognitif, yang dapat diperlakukan sebagai *model for* kebudayaan Hamap.

2.3.3. Model Of dan Model For: Sistem Sosial, Nama Tempat, dan Sistem Nilai Hamap

Uraian di atas telah menyinggung secara singkat pesan mitologi yang dapat diperlakukan sebagai *model of* dan *model for*-nya Clifford Geertz. Kini tiba saatnya untuk melihat bagaimana kedua model ini dipraktikkan dalam kebudayaan Hamap. Kalau *model of* menyimpan sistem pengetahuan dalam aspek kognitif kebudayaan

Hamap, maka *model for*, yaitu “model untuk” mengandung sistem nilai dan pada gilirannya juga sistem sosial, yang merupakan bagian dari aspek evaluatif sistem budaya tersebut.

Cara kerja model ini dapat diketahui dengan meninjau ulang narasi yang dikemukakan dalam mitologi. *Model for* di sini dibahas dalam dua bagian, yaitu hubungan narasi dengan sistem sosial dan hubungan narasi mitologi itu dengan sistem nilai.

2.3.3.1. Model Of dan Model For dalam Nama dan Sistem Nilai

Model of dan *model for* yang dipraktikkan dalam realitas kebudayaan Hamap akan tampak dalam pembicaraan di sini nanti bahwa keduanya merepresentasikan nama dan sistem nilai.

Pertama, narasi yang berhubungan dengan nama dapat ditemukan dalam masa *purba* III. Pada masa ini Ton Buir ditutupi serangan bunga tanaman liar yang mengharuskan orang berpindah lagi. Kalau kita ingat narasinya, ada Hamap Mate dan Hamap Kai, keduanya anak Ton Arab. Serangan bunga tanaman liar itu menyebabkan Hamap Mate pindah kembali ke kampung asal di Iyhing Sah, sedangkan Hamap Kai menuju ke selatan. Di sana dia membuka Mor *Doi*, kampung Mor. Salah satu keturunannya di kampung Mor disebut Balalang, karena menempatkan tengkorak ikan *muko balalang* di atas *mesbahnya*.

Tengkorak ikan *muko* itu sampai sekarang masih bisa ditemukan di atas *mesbah* rumah Pak Ye Tang, yang juga ketua grup seni *Kemas Tomikang*. Kata *kemas* adalah singkatan dari *ke* (*mesbah*) dan *mas* (*ang*) dari kata *masang* yaitu persatuan. *Kemas Tomikang* berarti orang-orang yang berkumpul di satu *mesbah* dan menggalang persatuan.

Kedua, masih dalam masa *purba* III seorang keturunan Hamap Kai, seorang Panglima dari Pitung Bang yang bernama Pak Buk Maipak harus melawan Pedil Petaat. Pedil Petaat kalah dan

kepalanya dibawa ke Foang dan dilakukan upacara bebas perang yang (dulu) dilakukan oleh orang Hamap. Pesta pembebasan itu disebut *Tafen Afutu* yang berarti pesta tengkorak.

Narasi mitologi itu menyatakan bahwa sebelum pesta tengkorak dilakukan *Datok*, Hamap menancapkan tombaknya ke tanah, dan keluarlah air yang berwarna kuning di tempat itu. Sampai saat ini di wilayah Tamela-Malibang, yang terletak di RT 01 terdapat daerah pertemuan sungai dengan air laut. Dasar pertemuan air itu warnanya kuning, tetapi apabila kita ambil airnya tidak berwarna, dan orang percaya bahwa air ini keluar dari tanah karena pedang *bab Hamap Kai*.

Ada kepercayaan yang berlaku sampai sekarang. Barang siapa minum dan mencuci muka dengan air itu akan erat/dekat dengan orang Hamap. Misalnya, kelompok-kelompok etnis lain (Abui, Klon, dan Kui) yang menikah dengan laki-laki Hamap dan tinggal di Tamela-Malibang, akan segera dapat berbahasa Hamap.

Ketiga, sampai saat penelitian ini dilakukan, masih dikenal petatah-petitih yang menggunakan kata “air kuning”, misalnya *Se bauil na he in fe피아hul*. Terjemahan bebasnya berarti “minum air kuning baru kita mengerti apa itu air”. Artinya, harap kita berhati-hati dalam bicara, supaya rahasia kita jangan terbongkar.

Keempat, narasi dalam mitologi ada pada masa *purba III*. Kalau kita ingat akan anak Hamap Mate yang cucu Ton Arab, *bap Peabeng* yang tenggelam di sungai, maka muncul barang-barang di tempat dia tenggelam yang nama-namanya masih dikenal sampai sekarang.

Pertama-tama muncul sebuah lesung yang ketika diangkat berubah menjadi *Moko Malahay* yang juga disebut *Malay Tanah* dan diberi nama *Moib*. Moko Malay Tanah termasuk moko yang sangat berharga dalam *belis* dan dikenal sampai saat ini. Di tempat yang sama juga muncul *biji barae* yang ketika diangkat menjadi *Muti Tanah* yang tidak lain adalah nama moko pula.

Kelima, aturan perkawinan muncul pada masa *purba* IV melalui kasus Dun Farehat dan Loin Moang. Untuk mereduksi pengulangan, tidak seluruh narasi diceritakan kembali dan narasi yang tercantum di halaman sebelumnya, hanya menceritakan perjalanan Hamap Kai saja. Sementara itu, keturunan Hamap Mate, anak Ton Arab itu, baru dibicarakan di sini.

Pada masa itu datang sepasang suami-istri dari kampung O'ta, Dun Farehat dan Loin Moang. Mereka tinggal dengan keturunan Hamap Mate. Loin Moang sering pergi ke pasar Don Taat yang terletak dekat Iyhingsah. Pasar itu cukup jauh dari tempat kediaman mereka sehingga Loin Moang harus menginap, dua, tiga hari, di sana. Lama kelamaan Dun Farehat curiga pada istrinya, dan minta seorang pengawal untuk membuntuti sang istri. Ternyata dia kedapatan sedang bercinta dengan saudara kandung Dun Farehat. Dun Farehat memerintahkan agar kepala Loin Moang dipancung karena ia telah selingkuh.

Hal yang hendak dikatakan dengan mitologi ini ialah apabila seseorang sudah berumah tangga, janganlah ingkar pada suami atau istri. Dengan demikian, jelas bahwa *model of* muncul sekaligus bersama *model for* yang merepresentasikan sesuatu yang harus dibentuk, yaitu nilai-nilai seperti yang sudah diuraikan di atas. Nilai inilah yang harus diikuti dalam perjalanan hidup orang Hamap.

2.3.3.2. Model Of dan Model For dalam Sistem Sosial & Normanya

Ada berbagai bentuk sistem sosial yang direpresentasikan oleh narasi mitologi, seperti diuraikan berikut ini.

Pertama, sistem sosial orang Hamap mempunyai korelasi pula dengan mitologi. Seperti telah diketahui bahwa pada masa *purba* I, Hiftarsah mempunyai empat orang anak, Hamap Bel, Hamap Kai, Belah, dan Mandur. Hamap Bel, anak Hiftarsah yang sulung, mempunyai tiga orang anak dan dua orang anak angkat.

Pinkoil, si sulung menurunkan *Avin Lelang* yaitu *suku* raja yang tugasnya menyelesaikan persoalan yang tidak dapat diselesaikan oleh adik-adiknya. Anak Hamap Bel yang kedua, Duil Motang, bertugas menyelesaikan masalah itu. Misalnya, kalau ada perselisihan antara adik dan kakak, tugas keturunan Duil Motang lah yang menyelesaikannya. Oleh sebab itu, Duil Motang dan keturunannya disebut *Tafa Lelang* (*suku* Tafa). Anak Hamap Bel yang ketiga adalah Air Adang, yang bertugas menjalankan keputusan yang sudah ditentukan oleh kakaknya, Pinkoil, sehingga ia dan keturunannya dikenal sebagai *Di Lelang* (*suku* Di). Anak angkat Hamap Bel, Kuil Tang bertugas menjaga keamanan “kerajaan”⁸. Ia duduk di balai-balai sambil mengawasi arah mata angin, mengawasi arah jauh-dekat, sampai melihat “angin timur dan gelombang barat”. Sehubungan dengan tugasnya ini, Kuil Tang beserta keturunannya disebut *Tofa Lelang* (*suku* Tofa) yang harus melapor pada raja apabila ada hal-hal yang mencurigakan.

Suku Menbang yang diangkat anak oleh Hamap Bel tinggal di kampung O'ta. Narasi mitologi ini menceritakan bahwa masa itu adalah masa perang dan tiap hari ada satu orang O'ta yang hilang. Oleh karena itu, raja memanggil orang kampung O'ta untuk membersihkan *menbang*, yaitu rumpun alang-alang, untuk menjaga orang Hamap. Keturunan mereka dikenal sebagai *suku* Menbang yang menjaga keamanan wilayah itu.

Adik Hamap Bel yang bernama Hamap Kai menurunkan *suku* Hukung, *suku* Marang, dan *suku* Kapitang. *Suku* Hukung bertugas mengadili perkara yang ada di kampung. *Suku* Marang bertugas sebagai imam, “naik mesbah dan sebut Tuhan Allah”, demikian kata informan. Sementara itu, *suku* Kapitang menjaga keamanan.

Kedua, masih dalam hubungannya dengan mitologi pada masa *purba* I, yang menceritakan pembagian kerja cucu *bap*

⁸ Perlu diingatkan kembali “kerajaan” di sini tidak dalam arti seperti halnya kerajaan di Jawa.

Hiftarsah. Pembagian kerja sesuai dengan *suku* yang diceritakan dalam mitologi, masih berlaku sampai saat ini. *Di Lelang* adalah *suku* yang berurusan dengan *bap*. Apabila hujan tidak turun, padahal waktu menanam sudah tiba, maka dilakukan upacara yang dipimpin oleh *Di Lelang*. Ia mengambil sebuah kelapa, lalu membaca mantra yang ditujukan pada *bap*. Tidak lama kemudian turun hujan lebat.

Apabila terjadi banjir, *suku* Marang lah yang menghentikannya. Ketua *suku* Marang mengambil kacang yang sudah tua, digorengnya, kemudian ditebar dalam hutan disertai mantra yang digumamkannya. Hujan pun berhenti. Tidak lama setelah itu tentunya banjir akan surut pula.

Ketiga, pada masa *purba* III Bab Hamap Kai, anak Ton Arab, tinggal di perkampungan Mor membuat peraturan tentang berburu. Perlu dicatat bahwa berburu dengan menggunakan upacara sebagaimana layaknya yang dikenal dalam mitologi sekarang tidak lagi dijalankan.

Dulu, sebelum orang pergi berburu, harus dilakukan upacara bebas perang dengan memenggal kepala musuh orang Hamap, yaitu Pedil Petaat, sebagai tanda kebebasan. Pedil Petaat adalah orang terkenal yang tinggal di kampung Mor bersama Pa'Pa, Demang Pen, dan Demang Mopen. Perang perebutan kekuasaan terjadi antara Pedil Petaat melawan tiga orang yang bersekutu.

Pada waktu itu, sebelum padang dibakar yang memudahkan perburuan, orang harus melakukan upacara bebas perang (kemerdekaan) dengan mengundang semua *suku* untuk hadir dalam upacara. Orang Mor menjaga dan memperhatikan keadaan di padang. Orang Balalang membaca laporan kepala *suku* dan kepala suku menentukan waktu pembakaran itu.

Hal penting yang tersisa dari tata cara berburu seperti yang diungkapkan dalam mitologi, masih tersisa dalam syair lagu Lego-Lego yang menceritakan kisah Pedil Petaat. Lagu ini masih sering didendangkan di Foang, sebagai berikut.

*Pedil Petaat hil
Obanobe afa lol-lol
No tenang el dal
Dal pek-pek
Med eta e sa foil dal*

Keempat, tata cara membakar padang. Norma ini sebenarnya tidak secara langsung diperoleh dari mitologi tentang perjalanan nenek moyang Hamap, tetapi dari mitologi tentang asal-usul tanaman pokok: jagung dan padi. Dalam mitologi ini diceritakan ada tiga orang bersaudara, dua orang laki-laki dan seorang gadis yang sedang membersihkan kebun sebagai persiapan tanam. Setelah mereka membakar dahan ranting yang telah kering, salah seorang saudara laki-laki mereka bertanya, “kita mau tanam apa?”. Tampaknya mereka berdua bersekongkol untuk membunuh saudara perempuannya karena dianggap terlampau lemah untuk bekerja. Kemudian, saudara perempuan itu dibunuh, dicincang sampai halus dan ditanam di kebun mereka. Di tempat itu tumbuh jagung, padi, labu, kacang, dan lain-lain.

Hal itulah yang menyebabkan ada upacara *Fid Ai* dan *Fid Ai Mul* supaya proses penanaman berjalan dengan mulus. Upacara dilakukan agar arwah yang ada di ladang itu tidak mengganggu. Arwah perempuan yang dibunuh saudara laki-laknya itu dapat muncul dalam bentuk tikus, babi, dan hama lain yang dapat merusak tanaman mereka.

2.4. Menjaga Mitologi dengan *Lindolo*

Mitologi tentang kisah perjalanan nenek moyang orang Hamap seperti telah diuraikan di atas masih dipelihara meskipun tidak semua generasi muda tidak lagi mengerti mitologi. Hal itu disebabkan orang Hamap mempunyai cara untuk menjaga mitologi, yaitu dimasukkan dalam *Lindolo*. *Lindolo* adalah lagu yang dinyanyikan saat dilakukan *Lego-Lego*. Patut diketahui, bahwa *Lindolo* tidak seluruhnya bersifat sakral karena dikenal pula bentuk *Lindolo* yang

profan. Oleh sebab itu, sebelum menjelaskan Lindolo akan diuraikan sedikit tentang Lego-Lego itu sendiri.

Lego-Lego

Lego-lego dapat digolongkan sebagai tari pergaulan massal, yang ditarikan hampir di setiap pesta, mulai dari pesta yang sifatnya profan seperti pengangkatan lurah, sebagai hiburan dalam pesta MTQ, penyambutan tamu desa atau kecamatan dan kabupaten sampai pada pesta-pesta yang bersifat sakral seperti saat *minta nona* dalam adat perkawinan atau *angkat kayu* untuk mendirikan *rumah besar*, yaitu gereja atau rumah adat.

Dalam bahasa Hamap, Lego-Lego disebut *Masair* dan dalam bahasa Abui disebut *Luk*. Kata *Lego-Lego* sendiri adalah istilah Melayu yang sudah populer di Alor. Ada perbedaan antara *Masair* dengan *Luk*. Orang Abui menari dengan berpelukan sedang orang Hamap dengan berpegangan kelingking. Seorang teman yang sedang melakukan penelitian bahasa Abui untuk disertasinya mengatakan bahwa orang gunung (Abui) menari dengan berpeluk karena menghindari udara dingin, sedangkan orang pantai (termasuk di sini orang Hamap) menari cukup dengan berpegang jari kelingking saja.

Masair dan Lindolo

Masair sukar di Indonesiakan dan mengutamakan pantun-pantun yang sifatnya cerita sejarah, kawin-mawin, dan perkembangan orang Hamap dari kampung ke kampung. “Kalau diungkapkan dalam bahasa Indonesia, tidak bisa, tidak indah lagi. Malah orang-orang tua nanti akan angkat tambur, buang!” Pasti mereka beranggapan, itu membuat rusaknya *masair*.

Lego-Lego dikenal di seluruh Alor, bahkan Pemda Alor mengkreasikan Lego-Lego yang menggunakan bahasa Melayu-Alor atau ada pula yang menyebutnya sebagai bahasa Indonesia. Di satu sisi, kata orang Hamap, Lego-Lego Pemda ini asalnya dari *Masair*, tetapi di sisi lain apa yang dikenal dengan bahasa Alor, yang

komunitasnya berasal dari bekas kerajaan Alor, bahasanya mirip dengan bahasa Lamaholot di Flores.

Dengan demikian, di daerah penelitian, dikenal dua bentuk Lego-Lego, yaitu Lego-Lego Baru seperti yang dikreasikan oleh Pemma dan Lego-Lego milik kelompok etnis seperti halnya *Masair* dan *Luk*.

Lego-Lego Baru

Sebelum Lindolo dibicarakan secara khusus, berikut ini adalah sedikit penjelasan tentang Lego-Lego baru. Ada kasus menarik, karena saat penelitian dilakukan ada pesta penutupan MTQ yang dilakukan di desa Wolwal yang juga menjadi salah satu pusat tempat tinggal orang Hamap yang beragama Islam.

Pesta ditutup dengan Lego-Lego yang dilakukan setelah makan pada pukul 01.00 dini hari. Kata orang, langkah yang digunakan pada malam pesta penutupan MTQ adalah langkah dan gerakan Abui meskipun pesertanya tidak berpelukan. Para penari diiringi oleh orkes tunggal yang pemainnya berasal dari desa Moramam. Lingkaran makin lama makin besar, hingga lima barisan besar

Contoh petikan syair dalam lagu yang mengiringi Lego-Lego baru, misalnya lagu *Rika Lolong* berikut ini.

*Buang pancing dalam tiga depa
Hela ikan raja dapat nama
Sudah dapat nama*

Maksud syair itu ialah ada orang yang menghargai kita dan namanya sudah diangkat.

Lindolo

Kalau “Lego-Lego baru” diiringi lagu-lagu yang syairnya profan, maka Lindolo sebagai pengiring Lego-Lego tidak seluruhnya bersifat profan; ada yang profan dan ada yang sakral.

Kasus syair Lego-Lego dalam MTQ yang sudah disebutkan sebelumnya, menunjukkan sifat profan. Kontingen Desa Moru adalah kontingen yang termasuk pemenang dalam MTQ yang ditutup di desa Wolwal. Pada hari berikutnya, kontingen MTQ kembali ke Moru, dan dilakukan penyambutan di batas desa. Ada dua bentuk Lego-Lego dalam upacara penyambutan ini. *Pertama*, Lego-Lego dengan iringan syair Lindolo yang bersifat sakral digunakan sebagai penyambutan resmi. *Kedua*, Lego-Lego yang dilakukan pada malam hari di bawah sinar bulan purnama untuk bersenang-senang.

Lindolo dilakukan tepat saat kontingen MTQ masuk desa Moru. Sebelum kontingen tiba, alat musik yang disebut *Gong* sudah dipukul. *Gong* yang identik dengan gamelan di Jawa itu terdiri dari Gong dua buah dan sebuah Gong besar yang semuanya digantung seperti layaknya pikulan, serta tiga buah kempul yang diletakkan di tanah. Peralatan musik gong yang kelihatan sudah sangat tua dan lusuh, diambil dari rumah Pak Ye Te yang juga pemilik perkumpulan seni di Moramam.

Sebelum kontingen datang, mereka yang hadir sudah melakukan Lego-Lego, sebagai pembukaan yang dilakukan dengan *pantun ajakan*. Lagu pertama yang dinyanyikan adalah *Baen-Baen*. Setelah itu, baru diikuti oleh Lindolo. Pesertanya semua berpakaian formal, ibu-ibu kebanyakan yang sudah berumur, mengenakan kain tenun dengan gelang di kaki, dan laki-lakinya juga mengenakan pakaian formal. Mereka menari diiringi *Gong* dengan lagu-lagu sakral itu. Seorang perempuan muda dipersilakan masuk ke dalam lingkaran Lego-Lego, tetapi ditolak karena ia tidak mengenakan pakaian resmi.

Tidak seorang pun anak muda yang bersedia menari dalam lingkaran. Seorang pemuda, ketika saya tawarkan masuk lingkaran, dia menolak karena lagunya “tidak enak”, memang terdengar sakral. Tarian itu dikomandoi oleh seorang tua, Pak El, yang juga *angkat pantun*. Di kedua tepi lingkaran itu dijaga oleh dua orang laki-laki yang sudah beruban, yang masing-masing memegang seranting

dedaunan. Menurut keterangan, mereka berperan sebagai kepala dan ekor naga, binatang yang dianggap simbol dari dunia bawah.

Angkat Pantun dalam Lindolo tidak bisa dilakukan oleh sembarang orang. Pada orang Hamap, hanya Pak El lah yang bisa angkat syair Lindolo.

Wewenang untuk *angkat pantun* yang ada pada diri Pak Em El tidak diperoleh dari bapaknya sendiri, melainkan dari *Bapak Kecil* (adik bapaknya). Paman Pak Em El sebenarnya mempunyai beberapa orang anak laki-laki dan masih mempunyai adik laki-laki pula. Meskipun demikian, Pak Em El lah yang dipilihnya, dan penyerahannya harus disaksikan oleh khalayak ramai. “Suatu kali, saat ada pesta perkawinan dengan Lego-Lego, *Bapak kecil* bilang sekarang engkau yang angkat pantun sudah”. Sejak itu ia dapat angkat pantun Lindolo meskipun tanpa persiapan dan belum pernah belajar sekali pun.

Anak-anak *Bapak kecil* tidak ada yang protes. Mereka tahu semua bahwa mereka bukan orang yang terpilih untuk angkat pantun, “ini *barang panas*, kalau salah umur bisa pendek”.

Cara memelihara Lindolo

Meskipun Lindolo dapat digunakan di mana saja, tetapi lindolo yang menceritakan kisah perjalanan nenek moyang hanyalah dilakukan pada saat pesta adat saja, termasuk memikul kayu.

Dalam penyambutan Lurah Moru, yang berasal dari Klon, misalnya, Lindolo yang dilantunkan akan menceritakan asal Pak Lurah. Misalnya, diceritakan bahwa Pak Lurah bukan orang lain. Dia masih berhubungan dengan orang-orang di Moru ini. Contoh lain, pada tahun 1997 Pak Yacob Nuwea datang untuk kampanye PDIP. Masyarakat menarikan Lego-lego di Kalabahi untuk menyambutnya. Karena Pak Yacob berasal dari Flores, syair Lego-Lego yang dilantunkan pun menceritakan hubungan Flores dengan Alor.

Pak Em El yang *angkat pantun* harus mengetahui terlebih dahulu, siapa Pak Yacob itu? Dalam kasus Yacob Nuwea, menurut Pak Em El, sebenarnya nenek moyang mereka juga sudah tahu kalau Flores dekat dengan Alor. Kata “Alor” itu ada karena ada Flores. Tadinya dalam bahasa umum orang tidak tahu kata “Alor”. Orang dari Flores datang dahulu, baru ada “Alor.” Demikian penjelasan Pak Em El sebagai orang yang *mengangkat* pantun.

Uraian tersebut di atas sebenarnya ingin mengatakan bahwa mitologi masih hidup di kalangan orang Hamap, karena ia dijaga dalam kesakralan Lindolo. Syair-syair Lindolo yang menceritakan kisah perjalanan tetap disenandungkan pada acara-acara adat yang didengar oleh banyak orang termasuk para kawula muda.

2.5. Mitologi: Model Kebudayaan dan Identitas Naratif

Berdasar uraian di atas, jelas bahwa mitologi tampak cukup penting bagi orang Hamap, terutama Lindolo yang dijaga keberadaannya secara harfiah maupun spiritual. Secara harfiah Lindolo digunakan untuk mengiringi Lego-Lego, dan Lego-Lego yang menceritakan perjalanan nenek moyang dilantunkan pada saat lamaran atau *minta nona* dalam upacara perkawinan. Secara spiritual, mereka yang *angkat pantun* tidak memperoleh statusnya karena keturunan, tetapi ditunjuk oleh orang terdahulu, seperti Pak Em El, yang memperoleh kemahirannya dari *bapak kecilnya*. Selain itu, Lindolo juga dilantunkan saat mengangkat kayu untuk rumah besar, yaitu rumah adat dan gereja. Hal ini memperlihatkan juga fungsi spiritual Lindolo.

Mitologi yang eksistensinya ada pada Lindolo, tidak hanya mempunyai fungsi spiritual, tetapi beberapa perannya memperlihatkan fungsi sosial yang sangat besar. *Pertama*, Lindolo menjaga sistem kekerabatan, baik kekerabatan di antara sesama orang Hamap, maupun kekerabatan antara orang Hamap dengan orang Adang, Kabola, Abui, dan Pura. Lindolo yang mengisahkan narasi

perjalanan antropomorphis seolah-olah memperingatkan bahwa mereka yang terlibat dalam narasi mitologi itu berkerabat.

Kedua, mitologi yang diungkapkan dalam Lindolo itu juga berperan untuk menjaga identitas orang Hamap. Dalam persoalan laporan yang lalu (2006: 3) dipertanyakan “Kalau bahasa digunakan sebagai pemarkah identitas, bagaimana orang Hamap sebagai kelompok minoritas dapat mengonstruksi identitas etnik yang membedakan diri dari liyan melalui bahasa? Padahal, orang Hamap kini dihadapkan pada situasi masyarakat yang heterogen dengan situasi kebahasaan yang diglosik disertai bilingualisme. Di samping itu, kondisi vitalitas etnolinguistik bahasa Hamap juga dinyatakan lemah.

Mengutip pernyataan di atas, tampak bahwa penelitian tahun lalu melihat bagaimana identitas etnolinguistik itu dikonstruksikan oleh orang Hamap. Dari penelitian sekarang, rupanya ciri identitas yang dikonstruksikan itu bukan hanya bahasa, tetapi juga Lindolo yang dimunculkan pada Lego-Lego. Lindolo dengan kisah perjalanan *bab* Hiftarsah dan keturunannya, hanya dikenal oleh orang Hamap. Lindolo ini pulalah yang membedakan Lego- Lego dengan pantun Hamap dalam upacara adat, dengan Lego-Lego milik kelompok etnik lain.

Ketiga, mitologi juga berperan untuk membagi *suku* ke dalam tugasnya masing-masing dalam masyarakat. Harus diingat bahwa Hamap Bel dan Hamap Kai, keduanya anak *bap* Hiftarsah, mempunyai anak-anak yang keturunannya menjadi *suku* yang dalam bahasa Hamapnya disebut *lelang*, yaitu Avin *lelang*, Tafa *lelang*, Di' *lelang*, Tu'fah *lelang*, dan Membang *lelang*. Hamap Kai menurunkan Hukung *lelang*, Marang *lelang*, dan Kapitang *lelang* Pembagian kerja di antara mereka masih berlaku sampai saat ini.

Salah seorang informan, menyebut kemampuan yang dimiliki seseorang dari *suku* tertentu sebagai *pali ai* yang dalam bahasa Indonesia berarti karisma. Karisma semacam ini sebenarnya berasal dari mitologi juga. Misalnya, *suku* Marang yang mempunyai

kemampuan untuk menghentikan banjir dan badai atau memanggil hujan. Di' *lelang* yang mempunyai kemampuan memanggil hujan ada pada keluarga Te. Ta'fa *lelang* mempunyai kemampuan untuk menolak bala penyakit kampung. Misalnya, jika di kampung terjadi muntaber yang menyebabkan beberapa orang meninggal, maka tugas Ta'fa *lelang* untuk menghentikan penyakit itu supaya tidak membunuh anggota masyarakat lebih banyak lagi. Kemudian, seorang yang mendapat *pali ai* membaca mantera; memotong tali rotan yang ditaruh di batas desa. Kemudian, dia membaca mantra lagi sampai di batas kampung dan penyakit itu hanya sampai d batas kampung. Tidak masuk kampung dan tidak menambah kurban. Sementara itu, seorang dari *suku* Kapitang, Pak El Oi, akan melindungi kampung." *Pele* kampung dengan *obat*". Secara harfiah berarti 'menjaga kampung secara spiritual.'

Keempat, dalam realitas, mitologi juga mempunyai norma-norma yang masih diterapkan pada masa ini. Misalnya, aturan bahwa bila seseorang telah menikah tidak semestinya dia selingkuh, seperti halnya Loin Moanang yang telah mengkhianati Dun Farehat, suaminya, dan berdampak permusuhan antar kampung. Selain itu, berbagai upacara, seperti berburu dan bercocok tanam adalah representasi dari mitologi.

Melihat keempat hal tersebut di atas, jelas bahwa mitologi dapat berperan sebagai model kebudayaan dalam artian Clifford Geertz, tepatnya sebagai *model of* dan *model for*. Sekarang bagaimanakah peran mitologi itu dalam identitas?

Uraian sebelumnya (lihat: 2.2.3.) telah memperlihatkan ada tiga bentuk hubungan antara mitologi dengan identitas. Berdasarkan narasi seperti yang telah diuraikan di atas, mitologi orang Hamap mengambil bentuk yang kedua, yaitu identitas yang diekspresikan dan dikomunikasikan melalui narasi. Dalam bentuk hubungan seperti ini, narasi (mitologi) diisi oleh realitas kehidupan yang tampak dari plot yang dibangun, bukan hanya oleh narator, melainkan juga oleh masyarakat Hamap pada umumnya. Paul Ricoeur yang mengutip

Aristotle mengatakan bahwa plot bukanlah struktur yang statis (Ricoeur 1986: 121-132). Ada beberapa alasan yang menyebabkan plot menjadi tidak statis.

Pertama, karena plot selalu merupakan sintesis dari elemen-elemen yang heterogen. Dalam mitologi orang Hamap, migrasi orang Hamap selalu terjadi karena ada bencana alam (bencana banjir, serangan ular, serangan lebah, serangan tanaman liar, dan sebagainya). Dalam kondisi seperti ini, mereka terpencar, ada yang tertinggal, dan sebagainya. *Kedua*, makna teks merupakan persinggungan antara konfigurasi yang dilakukan oleh narator dengan mitologi itu dan dengan para “pembaca”nya yang orang Hamap itu. *Ketiga*, referensi yang ditunjuk mitologi tidak bersifat langsung, tetapi bersifat simbolik dan metafor.

Jadi, sebagai identitas, narasi mitologi akan selalu bergerak, baik melalui naratornya maupun melalui interpretasi pendengarnya. Sebagai identitas, mitologi mempersatukan orang Hamap, misalnya dalam upacara perkawinan atau peristiwa adat lain yang menggunakan *Lindolo*.

BAB 3

PENELUSURAN KEKERABATAN BAHASA DALAM KERANGKA MITOLOGI ORANG HAMAP: KAJIAN LINGUISTIK HISTORIS KOMPARATIF

Oleh: Imelda

Mitologi sebagai alat penyimpan sejarah dan pengetahuan manusia telah dibicarakan oleh Lévi-Strauss dalam bukunya *Mith and Meaning* (1978). Dalam bukunya, Lévi-Strauss selain memberikan tandingan pemikiran serta argumen atas pendapat yang menyatakan bahwa mitologi bukan sesuatu yang *scientific*, ia juga memaparkan argumen-argumen yang kuat mengenai eksistensi mitologi sebagai bagian dari cara manusia menyimpan pengetahuannya. Burridge (1967:96) mereartikulasi pemikiran Lévi-Strauss mengenai mitologi dengan istilah *reservoirs of articulate thought on the level of collective*. Penekanan pada kata *thought* dan *collective* ini memberikan nilai yang lebih bagi mitologi karena mitologi memang bukan ciptaan pribadi, tetapi ciptaan masyarakat yang kebenarannya diakui bersama-sama.

Bagi Lévi-Strauss, mitologi dapat menjadi alat penanda eksistensi suatu komunitas. Demikian pula dengan peran mitologi bagi orang Hamap. Dalam mitologi orang Hamap, yang telah dipaparkan oleh Kleden-Probonegoro (2005:29-70), terdapat beberapa hal penting yang terungkap, yaitu perjalanan orang Hamap yang menunjukkan tempat-tempat penting, hubungan kekerabatan orang Hamap dengan beberapa kelompok etnis, norma-norma berladang, serta pembagian suku dan tugasnya.

Bab ini memfokuskan kajian pada analisis linguistik historis komparatif yang berpijak pada mitologi orang Hamap yang menyatakan bahwa orang Hamap berkerabat dengan orang Abui, Adang, Kabola, Mor, dan Pura. Dengan melakukan teknik

leksikostatistik, pernyataan orang Hamap atas kekerabatannya dengan berbagai kelompok etnis itu dibuktikan. Pembuktian melalui teknik leksikostatistik ini pada akhirnya dapat memberikan dukungan atau bantahan yang objektif, yaitu bantahan yang sifatnya berasal dari kajian empiris bahasa yang terlepas dari campur tangan pemilik bahasa.

3.1. Kondisi Sosial Budaya Keturunan *Bap* Hiftarsah

Ada beberapa kelompok etnis yang disebut oleh orang Hamap berkerabat dengan mereka atau keturunan *Bap* Hiftarsah, yaitu orang Abui, Adang, Kabola, Mor, dan Pura. (Lihat uraian mitologi oleh Kleden-Probonegoro 2005:24-66). Pada subbab ini akan dideskripsikan masalah sosial, budaya, dan kebahasaan mereka secara sekilas. Hal ini penting untuk memberikan gambaran kehidupan kelompok-kelompok etnis yang menjadi objek penelitian laporan ini.

Deskripsi kehidupan sosial masyarakat orang Hamap telah dibahas secara panjang lebar oleh Katubi (2004:17-52) dan Tondo (2005: 17-27). Dari tulisan mereka diketahui beberapa informasi seperti yang dipaparkan berikut ini. Orang Hamap berdiam di beberapa lokasi, yaitu Moru, Fanating, Kokar, Kalabahi, Faleboo, dan di luar Alor. Dari beberapa lokasi tersebut, Moru merupakan tempat konsentrasi orang Hamap. Peladang berpindah menjadi profesi utama mereka. Selain berladang jagung padi, kacang-kacangan, dan tanaman lainnya, beberapa dari mereka juga menjadi nelayan pada bulan Desember hingga April. Orang Hamap ditengarai menganut agama Kristen dan Islam, di samping kepercayaan yang diwariskan turun-temurun. Dari sudut kebahasaan, Gordon (2005) menyebutkan bahwa berdasarkan penelitian tahun 2000 penutur bahasa Hamap berjumlah 1,294 orang. Penutur bahasa ini juga ditengarai memiliki tingkat kemengertian yang tinggi dengan salah satu dialek Kabola, yaitu Adang-Aimoi. Akan tetapi, secara struktural dan leksikal, bahasa Hamap berbeda dengan bahasa Kabola.

Sebelum sampai pada pemaparan kehidupan orang Adang, ada sebuah hal penting yang patut dipaparkan, yaitu mengenai penulisan kata *Adang* dan *Aadang*. Hal ini sebenarnya dipicu oleh tulisan *Gereja Aadang* yang terdapat di depan kampung Adang-Buom. Selain itu, Bapak U EL atau EM EL (74 tahun), seorang informan yang diwawancarai Kleden-Probonegoro, memberikan keterangan bahwa kata *Adang* seharusnya ditulis dengan dua huruf *A*. Kata *Aadang*, menurut informan, berarti ‘orang tengah yang bermurah hati’. Mereka disebut demikian karena memelihara persatuan dan tidak pernah memihak.. Dengan demikian, arti kata *Adang* ialah ‘orang tengah yang bermurah hati karena memelihara persatuan dan tidak pernah memihak’. Hal itu terefleksi dalam sejarah penambahan huruf *A* pada kata *Adang*.

Penjelasan mengenai sejarah pemakaian kata *Aadang* dibandingkan *Adang* diberikan oleh TE EL. Menurut informasi yang didapatkan TE EL dari EM EL, kata *Aadang* mulai dipakai sejak 10 tahun yang lalu (1997). Dahulu, kampung Adang disebut juga kampung 3710 atau Alor Kecil. Angka 3710 bermakna tiga (3) kampung Islam, tujuh (7) kampung Pura dan sepuluh (10) kampung Adang. Penulisan kata *Adang* ini diubah berdasarkan putusan rapat 10 ketua suku dari kampung yang mengaku satu nenek moyang dan satu bahasa dengan Adang, yaitu Hamap, Kabola, Pitumbang, Kenarilang, Oa’, Kokar, Sei Gun, Oila, Sei Eng, dan Hula. Huruf *A* yang ditambahkan dalam kata *Adang* bermakna bahwa orang Adang itu terdiri dari banyak kampung. Dengan ditambahkannya huruf *A* dapat dikatakan benar bahwa orang Adang menjadi penengah berbagai kampung. Huruf tersebut juga menjadi perlambang persatuan orang-orang yang mengaku satu nenek moyang dan satu bahasa dengan orang Adang.

Sejarah penulisan kata *Aadang* memberikan nuansa tersendiri. Selain memperkaya deskripsi tulisan ini, penulisan kata ini juga mengundang diskusi dengan tim karena penulis harus menentukan kata apa yang akan digunakan dalam laporan ini, *Adang* atau *Aadang*. Bagi orang Hamap, khususnya ketua adat Hamap, kata

Adang lebih dikenal dibanding kata *Aadang*. Dengan alasan bahwa mitologi yang ditelusuri adalah mitologi orang Hamap yang tidak memberikan penekanan yang spesial mengenai penulisan kata *Aadang*, pada pemaparan selanjutnya kata yang digunakan adalah kata *Adang*.

Orang Adang, menurut pemaparan Haan dan UPTD Bahasa Dinas PK, Provinsi NTT (tanpa tahun: 1), bermukim di Kelurahan Adang-Buom, Adang-Kokar, Kalabahi Barat, desa Pitungbang, desa Ampera, desa Oa Mate, desa Amoli, dan desa Alila di Kecamatan Alor Barat Laut. Orang Adang kebanyakan berprofesi sebagai petani menetap dan peladang berpindah. Karena ini, pada saat penelitian ini mereka sulit diwawancarai karena mereka sedang panen. Sisi kehidupan spiritual orang Adang diisi dengan ajaran Kristen. Hal ini ditandai gereja Aadang yang ditemui di depan kampung Adang-Buom. Menurut Gordon (2005), jumlah penutur bahasa Adang berdasarkan penelitian tahun 2000 sebesar 31.814 orang. Bahasa ini juga ditengarai memiliki dialek Aimoli dan merupakan bahasa yang berbeda dari bahasa Kabola secara linguistik maupun sosial.

Kratochvil (2007), seorang peneliti yang melakukan penelitian pada komunitas Abui, memaparkan bahwa kata *Abui* dalam bahasa Abui berarti *gunung*. Dengan demikian, orang Abui diasosiasikan sebagai orang gunung. Mereka tinggal di empat lokasi, yaitu Kecamatan Alor Selatan (Kalaisi), Kecamatan Alor Barat Daya (Mataru dan Moru), Kecamatan Teluk Mutiara (Welai, Fanting, dan Lembur), dan Kecamatan Tengah Utara (Ateng Melang dan Mainang). Sehari-hari mereka bercocok tanam, berburu, mengumpulkan biji-bijian dan menangkap ikan. Dalam kehidupan beragama, orang Abui, seperti kebanyakan orang Alor, beragama Kristen. Jumlah penutur bahasa Abui sebesar 16.000 orang. Bahasa ini disebut *Ethnologue* berdialek Atimelang, Kobola, dan Alakaman.

Stokhof (1975:11) menengarai lokasi orang Kabola di Semenanjung Alor (kepala Burung) dan Moru yang berlokasi berseberangan dengan Kalabahi. Ia juga menambahkan catatan bahwa

di Moru, bahasa Kabola disebut bahasa Hamap. Orang Kabola yang menjadi informan penelitian adalah Pendeta Kabola, Matius Padahana, yang bertempat tinggal di kampung Buyung Ta, dekat bandar udara Mali. Menurut informasi Johnston (dalam Gordon 2005), orang Kabola berjumlah 3.900 orang, yang bermukim di sebelah barat laut Kepala Burung pulau Alor. Wurm and Hattori (dalam Gordon 2005) menambahkan informasi bahwa bahasa Kabola berdialek Pintumbang, Tang'ala, Meibuil, Otvai, dan Kebun Kopi. Nama-nama dialek yang disebut juga menunjukkan lokasi orang Kabola karena seringkali atau selalu nama kampung menjadi nama bahasa. Informasi ini memunculkan pertanyaan: apakah benar bahasa Kabola sebenarnya sama dengan bahasa Hamap?

Orang Kabola, selain menjadi petani jagung, juga menjadi nelayan. Fenomena ini diidentifikasi ketika melakukan penelitian ke kampung Buyung Ta. Di sepanjang jalan kampung tersebut ditemukan ladang-ladang jagung yang menguning dan orang-orang yang berjualan ikan. Menurut informasi Koba La'ahana Adobel, mereka yang berjualan ikan adalah orang Kabola. Dalam kehidupan beragama, orang Kabola menganut agama Kristen, Advent, dan Islam. Hal ini ditandai oleh tempat-tempat ibadah yang terdapat di sepanjang jalan kampung Kabola di Semenanjung Alor.

Orang Mor diinformasikan tinggal beberapa kepala keluarga saja. Begitu sedikitnya jumlah kelompok etnis ini, sehingga dalam data sensus orang-orang Mor tidak disebut. Mereka tinggal di Desa Moraman, berbatasan dengan Desa Moru. Sehari-hari, orang Mor bercocok tanam untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Mereka beragama Kristen dan Katolik. Secara linguistis, bahasa Mor sama sekali tidak disebut dalam buku *Ethnologue*.

Pada laman *Ethnologue* (Gordon, 2005) keterangan mengenai bahasa Pura tidak ditemui dalam entri tersendiri. Bahasa ini hanya muncul pada pemaparan dialek bahasa *Blagar*. Dalam buku laporan 2004 yang disunting oleh Katubi, bahasa Pura ditengarai satu keluarga bahasa dengan bahasa Habolot. Selain itu, bahasa Pura juga

disebut satu rumpun dengan bahasa Tude, bahasa Kalondama, bahasa Mauta, bahasa Kaleb, bahasa Batu, bahasa Muri Abang, bahasa Kabir, bahasa Hamap, bahasa Adang, bahasa Padang Alang, bahasa Morba, bahasa Probur, bahasa Kolana Utara, bahasa Talangpui dan bahasa Waisika. Perlu ditambahkan bahwa temuan tersebut didapatkan berdasar data *Monografi Kosakata Dasar Sawadesh di Kabupaten Alor*, tahun 2000.

Penduduk Pura sejak tahun 2006, secara administratif, terkonsentrasi di Kecamatan Pulau Pura yang hanya memiliki satu kelurahan, yaitu Kelurahan Pura. Kecamatan Pulau Pura ini terletak di antara Pulau Alor dan Pulau Pantar. Sebagai tambahan informasi, sebelum tahun 2006 kecamatan ini disebut sebagai salah satu kelurahan dari Kecamatan Alor Barat Laut. Penduduk yang mendiami pulau Pura kebanyakan orang asli Pura. Penduduk lainnya ialah pendatang karena perkawinan. Kehidupan sehari-hari orang Pura dijalani dengan bertani dan mencari ikan. Mereka beragama Kristen dan Islam.

Berdasar sekilas paparan mengenai kehidupan sosial, budaya, dan kebahasaan di atas dapat dinyatakan bahwa mereka memiliki kehidupan yang kurang lebih sama. *Pertama*, mereka kebanyakan berprofesi sebagai petani selain nelayan. *Kedua*, mereka memiliki kesamaan agama yang dianut, yaitu Kristen dan Islam, selain kepercayaan yang diwarisi dari nenek moyang mereka. Satu hal yang menarik dari kehidupan mereka adalah tidak adanya konflik agama. Menurut Wahidin Besikari, informan yang berbahasa Kui, konflik yang bermunculan hanya terjadi antarkampung. Mereka tidak melihat agama sebagai sesuatu yang diperdebatkan. Masih menurut penuturannya, agama apa pun sama saja di Alor karena mereka bersaudara akibat perkawinan atau kawin mawin antarpemeluk agama. *Ketiga*, secara kebahasaan, dari jumlah penutur kebanyakan mereka ada pada kategori *very small* 'sangat kecil' dan *really small* 'sangat kecil sekali' karena jumlah penutur mereka berada pada angka antara 100.000 hingga 1000 orang (Skutnabb-Kangas, 2005:45). Merujuk pada beberapa penelitian sebelumnya, untuk sementara

dapat disimpulkan bahwa bahasa Hamap, Abui, Adang, Kabola, dan Pura memiliki hubungan kekerabatan (Kratochvil 2007; Gordon 2005; Katubi 2004; dan Stokhof 1975).

3.2. Sekilas Mitologi Keturunan *Bap* Hiftarsah

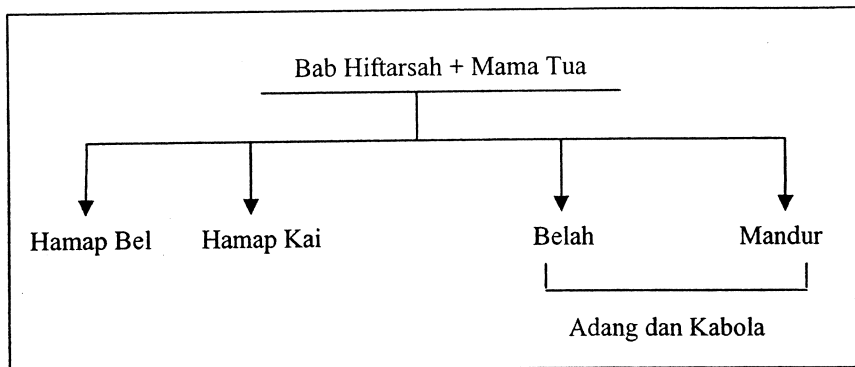
Mitologi orang Hamap yang berkaitan dengan *Bap* Hiftarsah dapat dibaca secara lengkap pada laporan tahun 2005 dan pada laporan ini bagian 2.2.1 Karena itu, pada bagian ini hanya akan dipaparkan secara sekilas mitologi asal usul orang Hamap, Abui, Adang, Kabola, Mor, dan Pura dari sudut pandang orang Hamap dan dari sudut pandang setiap kelompok etnis tersebut. Perlu pula ditekankan bahwa paparan mengenai mitologi mereka bukanlah untuk dibandingkan karena mitologi-mitologi tersebut tidak memiliki kesetimbangan dalam hal kedalaman penggalian. Sebagai tambahan informasi, mitologi orang Hamap telah diteliti selama tiga tahun penelitian, sementara mitologi lain baru didapatkan tahun ini.

3.2.1. Mitologi Orang Hamap

Mitologi orang Hamap yang telah disempurnakan, analisisnya dapat dibaca pada bab dua pada buku ini. Namun, pemerian mitologi orang Hamap juga akan dipaparkan secara singkat di dalam tulisan ini.

Mitologi orang Hamap memiliki dua versi. Kedua versi mitologi orang Hamap dimulai dari *Bap* Hiftarsah. Pada versi *pertama*, *Bap* Hiftarsah memiliki empat orang anak, yaitu Hamap Bel, Hamap Kai, Belah, dan Mandur. Pada generasi pertama *Bap* Hiftarsah ini dikisahkan bahwa Belah dan Mandur menjadi orang Adang dan orang Kabola. Dengan kata lain, *Bap* Hiftarsah yang merupakan orang Hamap, menurunkan orang Adang dan orang Kabola. Gambaran mitologi yang berhubungan dengan penurunan kelompok-kelompok etnis lain, dapat di lihat pada Bagan 1.

Bagan 1
 Hubungan Kekerabatan Orang Hamap, Adang, dan Kabola
 (Versi I)



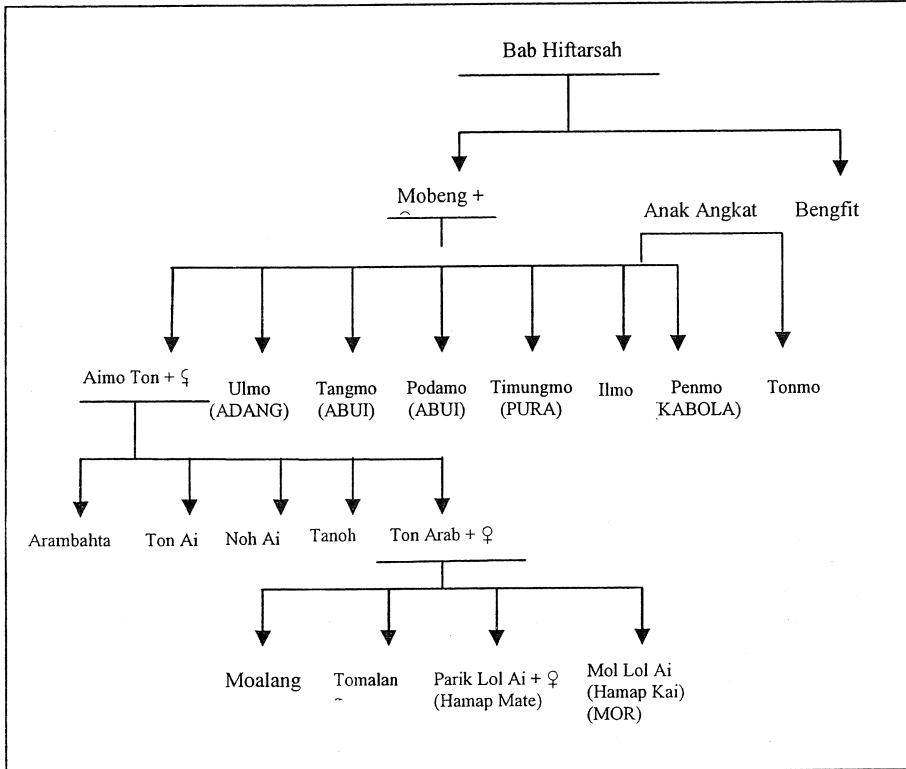
Sumber: Ninuk Kleden-Probonegoro dalam Katubi (ed.), 2005:31-32).

Versi *kedua*, *Bap* Hiftarsah memiliki dua orang anak, yaitu Mobeng dan Bengfif. Salah satu dari kedua anak *Bap* Hiftarsah, Mobeng, menurunkan tujuh orang keturunan. Mereka adalah Aimo Ton, Ulmo, Tangmo, Pedmo, Timungmo, Ilmo, dan Penmo. Lima orang dari anak-anaknya *Bap* Hiftarsah menjadi orang **Adang (Ulmo)**, **Abui (Tangmo dan Podamo)**, **Pura (Timungmo)**, dan **Kabola (Penmo)**. Keturunan lainnya yang tetap menjadi orang Hamap, Aimo Ton, memiliki keturunan Arambahta, Ton Ai, Noh Ai, Tanoh, dan Ton Arab.

Ton Arab dikisahkan memiliki keluarga di dua tempat. Di tempat pertama ia memiliki anak Moalang dan Tomalang. Di tempat kedua, anaknya bernama Parik Lol Ai dan Mol Lol Ai atau Hamap Mate dan Hamap Kai. *Mate* berarti ‘besar’ dan *kai* berarti ‘kecil.’ Dua kata ini digunakan untuk membedakan dua orang anak Ton Arab yang sebenarnya bernama sama, yaitu Hamap. Hamap Kai yang berasal dari keluarga kedua Ton Arab dikenal orang Mor. Mereka adalah generasi ke-IV *Bap* Hiftarsah yang merupakan nenek moyang orang Hamap.

Pemaparan versi kedua dari keturunan *Bap* Hiftarsah secara terstruktur dapat pada Bagan 2.

Bagan 2
 Hubungan Kekerabatan Orang Hamap, Adang, Abui, Pura, Kabola, dan Mor
 (Versi II)



Sumber: Ninuk Kleden-Probonegoro dalam Katubi (ed.), 2005:36-44).

3.2.2. Mitologi Orang Abui

Mitologi Abui dimulai dengan kedatangan dua bersaudara, Aluoka dan Pada, ke Pulau Alor dari sebuah tempat di Irian. Ketika tiba di Alor, mereka berdiam di tempat yang belum berpenduduk.

Setelah beberapa lama menetap, mereka berdua bersepakat menamakan tempat itu dengan nama *Abui*.

Selang beberapa waktu, ada pula pendatang-pendatang lain dari Irian yang tinggal di gua-gua dekat tempat tinggal Aluoka dan Pada. Akhirnya, karena semakin ramai, mereka bersepakat untuk menyebut diri mereka dengan sebutan orang *Abui*. Setelah nama disepakati, mereka merundingkan berbagai hal yang berkaitan dengan eksistensi kelompok etnis mereka. Salah satu hasil kesepakatannya ialah mereka akan membuat rumah adat. Namun, akibat pembangunan rumah adat ini, konflik antara Aluoka dan Pada dimulai. Aluoka yang berstatus lebih tua merasa wewenangnya telah diambil Pada karena atap rumah adat dinaikkan oleh Pada ketika sang kakak sedang ke hutan mencari madu. Konflik tersebut diakhiri dengan dibunuhnya Pada.

Selang beberapa waktu, Aluoka menikah dan menurunkan dua orang anak laki laki, Abuimani dan Kafalaimani. Sepeninggal Aluoka timbullah konflik antara Abuimani dan Kafalamani. Akibatnya, Kafalaimani menyingkirkan diri untuk keluar dan pindah ke daerah yang disebut Fungtaha dengan membawa tempat kapur sirih yang merupakan salah satu harta pusaka peninggalan orang tuanya. Di Fungtaha, Kafalaimani menikah dengan Tulimai dan memiliki anak perempuan Falongmani. Sementara itu, Abuimani yang tinggal di Abui, menikah dengan Hanomani dan mendapatkan putri Lon Abui.

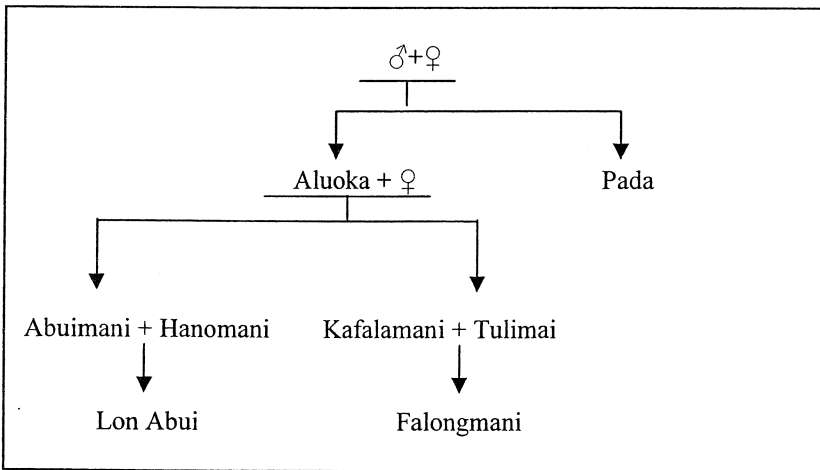
Ketika dewasa, Lon Abui diizinkan orang tuanya ke pasar yang akhirnya membuat dia bertemu dengan anak Kafalaimani, Falongmani. Pertemuan pertama ini bukanlah yang terakhir karena pada hari pasaran berikutnya, Falongmani dan orang tuanya bertemu dengan Lon Abui. Pada saat itu, Falongmani menitipkan pesan untuk disampaikan kepada kedua orang tua Lon Abui bahwa lima hari lagi mereka akan datang ke Abui untuk mengambil harta warisan.

Setelah waktu yang dijanjikan tiba, Kafalaimani tidak menemukan kakaknya, Abuimani, ditempat. Hal ini membuat

Kafalaimani memaksa Kafolamani untuk mengambil moko pusaka. Segera setelah mendapatkan moko itu, Kafalaimani beserta keluarga meninggalkan Abui dengan berperahu. Namun, di tengah perjalanan perahu mereka tenggelam akibat kutukan Abuimani. Akhirnya, tinggallah Abuimani sendiri yang menurunkan orang Abui sampai sekarang.

Lika-liku keturunan cikal bakal suku Abui berakhir tragis dengan kematian pihak adik, baik itu akibat pembunuhan langsung atau pun kutukan. Dari gambaran asal muasal orang Abui tersebut tidak ada nama-nama kelompok etnis lain yang disebut. Pada mitologi ini, tampaknya mereka menempatkan diri sebagai kelompok etnis pendatang yang memulai perkembangan kelompok-kelompok etnis yang lain. Gambaran yang lebih jelas mengenai suku ini dapat dilihat pada Bagan 3.

Bagan 3
Silsilah Asal Mula Orang Abui



Sumber: Data Lapangan 2007

3.2.3. Mitologi Orang Adang

Nenek moyang orang Adang berasal dari Kabola. Mereka bernama Maul, Ai Ul, dan Nang Ul. Tiga orang ini berpusat di Ontel. Salah seorang dari mereka, Maul, menikah di Kampung Balelang dan menurunkan XVI generasi (pemerian yang lebih terstruktur dapat dilihat pada bagan di bawah).

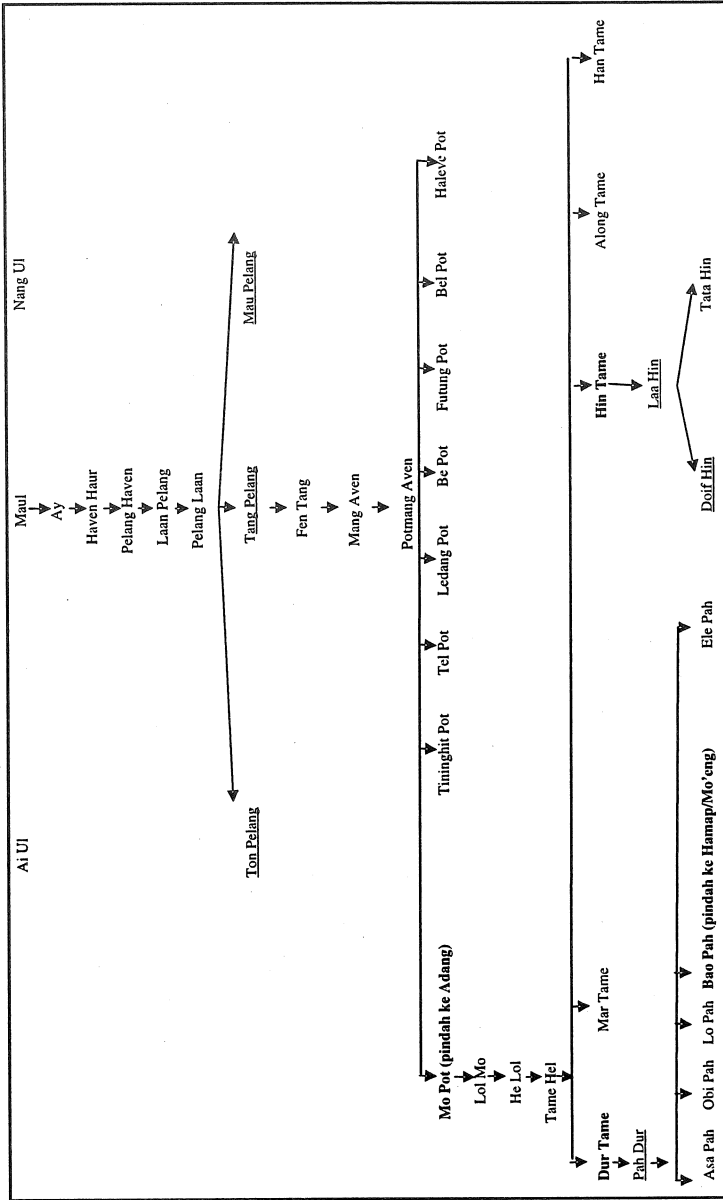
Maul yang menikah di kampung Balelang memiliki anak Haur Ay (I). Haur Ay beranak, bercucu, dan bercicit Haven Haur (II), Pelang Haven (III), dan Laan Pelang (IV). Laan Pelang memiliki anak Pelang Laan (V). Selanjutnya, Laan Pelang memiliki tiga orang anak (VI), yaitu Ton Pelang, Tan Pelang, dan Mau Pelang. Ton Pelang dan Mau Pelang berpindah dari Balelang ke Buom dan ke Bunga bali. Sementara itu, Tang Pelang menetap di Balelang dan menurunkan empat generasi, yaitu Fen Tang(VII), Mang Aven (VIII), Potmang Aven (IX), dan Mo Pot bersaudara (X). Salah seorang anak Potmang Aven, Mo Pot, berpindah ke Adang.

Di Adang, Mo Pot memiliki anak Lol Mo (XI). Lol Mo menurunkan anak dan cucu He Lol (XII) dan Tame Hel (XII). Tame Hel memiliki lima orang anak (XIV), yaitu Dur Tame, Mar Tame, Hin Tame, Along Tame, dan Han Tame.

Dur Tame memiliki anak Pah Dur (XV). Sementara itu, Hin Tame memiliki anak Laa Hin (XV). Laa Hin menurunkan Doif Hin (XVI) dan Tata Hin. Doif Hin berketurunan Afen Doy Atinang dan Afen Doy Mate.

Generasi ke XV yang bernama Pah Dur memiliki empat orang anak yang salah seorangnya, **Bao Pah**, berpindah ke Hamap (Moeng) dan menurunkan anak cucunya di sana. Dengan demikian, dari sudut pandang orang Adang, mereka lebih dahulu hadir dibandingkan orang Hamap.

Bagan 4: Silsilah Asal Mula Orang Adang



Sumber: Data Lapangan 2007

3.2.4. Mitologi Orang Kabola

Mitologi orang Kabola tidak berhasil didapat karena orang tua yang mengerti sejarah Kabola sudah meninggal pada tahun 2007. Anak tertuanya diberitahukan sudah tidak lagi memiliki perhatian dengan adat.

Di Kabola, khususnya di kampung Buyung Ta, kepemimpinan adat tampaknya telah tergantikan oleh pendeta. Pendeta EM PE saat ini memiliki posisi dituakan. Pada setiap konflik yang muncul, Pendeta ini hadir sebagai pengurai ketegangan.

3.2.5. Mitologi Orang Mor

Mitologi orang Mor sebelumnya telah ditulis oleh Kleden-Probonegoro (2005:49-50). Dalam laporan tersebut, orang Mor dikisahkan berasal dari kehadiran gadis jeruk.

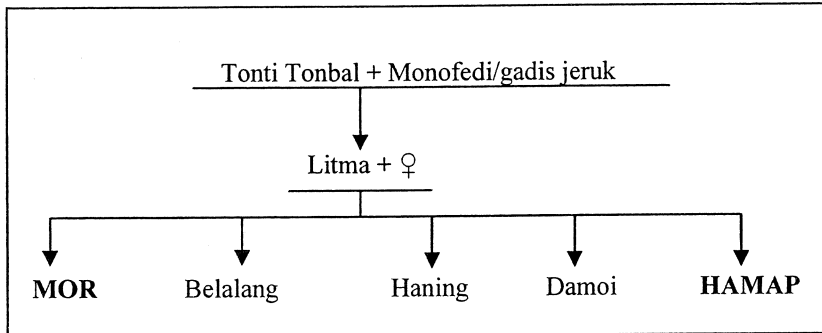
Dahulu ada dua orang laki-laki yang bernama Tonti Tonbal dan Ledeng Ledenbal yang dirundung duka karena belum juga menikah meskipun umur sudah semakin menua. Ketika dalam perjalanan, keduanya mendengar suara musik yang mengiringi tarian lego-lego. Di tengah perjalanan, di daerah Morbesi, mereka berjumpa seorang nenek yang memberikan bekal dua buah jeruk.

Kemudian, setelah mereka bertemu dengan sekumpulan orang yang menari lego-lego, mereka bersedih karena tidak mempunyai pasangan. Lalu, tiba-tiba muncul dua orang gadis yang memiliki tanda yang sama dengan jeruk yang mereka miliki. Semenjak hari itu, mereka tidak lagi bersedih karena masing masing memiliki pasangan.

Tonti Tonbal menikah dengan Monofedi, seorang gadis jeruk, dan dikaruniai anak Litma. Pada perkembangan keturunan selanjutnya, Litma menurunkan lima orang anak, yaitu Mor, Belalang, Haning, Damoi, dan Hamap. Anak pertama mereka sampai sekarang disebut orang Mor. Sementara itu, anak bungsu mereka,

Hamap, menjadi orang Hamap hingga sekarang. Struktur silsilah asal mula orang Mor dalam mitologi dapat dilihat pada Bagan 5.

Bagan 5
Silsilah Asal Mula Orang Mor



Sumber: Ninuk Kleden-Probonegoro dalam Katubi (ed.), 2005:49-50).

Mitologi yang berasal dari orang Hamap dan orang Mor sebenarnya saling menyebutkan bahwa dua kelompok ini memiliki ikatan genetik. Namun, orang Hamap menyatakan bahwa orang Mor merupakan subetnik mereka karena orang Mor merupakan generasi ke IV *Bap* Hiftarsah, nenek moyang orang Hamap. Di sisi lain, orang Mor menyatakan bahwa orang Hamap adalah saudara termuda dari orang tua yang sama dengan orang Mor karena orang Mor mengakui bahwa yang disebut orang Hamap bukan dari keturunan *Bap* Hiftarsah, tetapi salah seorang keturunan Litma, anak hasil pernikahan Tonti Tonbal dengan Monofedi (Gadis jeruk). Dengan demikian, mitologi yang berasal dari orang Mor dan orang Hamap menyatakan bahwa mereka berdua lebih tua dari yang lain.

3.2.6. Mitologi Orang Pura

Informasi yang didapatkan dari lapangan tentang mitologi Pura sangat sedikit sehingga paparan ini sebenarnya belum dapat disebut mitologi. Namun, sedikit informasi yang berhasil digali dari informan, KA EL (orang tua Pura yang dituakan di Moru) dan GE EM (anak bungsu temukung terakhir di Pura), dapat memberikan

gambaran sekilas mengenai kehidupan pendahulu-pendahulu orang Pura.

Orang Pura berasal dari gunung Maru di pulau Pura. Tempat ini sebenarnya subur tetapi topografinya tidak begitu mendukung untuk kehidupan karena terlalu terjal. Suatu waktu orang Pura bermigrasi dan menetap di daerah pantai untuk mendapatkan penghidupan yang lebih baik. Ada orang Pura yang pindah ke daerah pantai di Reta Malar, Pura Selatan. Ada pula kelompok-kelompok yang pergi ke pulau lain di sekitar pulau Pura, seperti pulau Ternate, Hapuri dan Harilolong. Sampai pada keterangan ini belum ada keterangan yang dapat meyakinkan bahwa Pura memiliki hubungan genetik dengan Hamap atau kelompok etnis lain dalam penelitian ini.

3.3. Kajian Objektif Kerabat Bahasa Keturunan *Bap* Hiftarsah

Kajian objektif dalam mendefinisikan suatu isolek¹ ditelaah dengan teknik leksikostatistik. Teknik ini berada di bawah payung besar Linguistik Historis Komparatif (selanjutnya disebut LHK) (Keraf, 1984). Untuk mendapatkan pemahaman yang utuh, terlebih dahulu dijelaskan hal-hal yang berhubungan dengan LHK dan kemudian dilanjutkan dengan penjelasan mengenai teknik leksikostatistik. Secara terperinci, di bawah ini dijelaskan dua pokok bahasan, yaitu (1) Leksikostatistik: Sekilas Teori dan Cara Kerjanya dan (2) Pengolahan dan Temuan Kosakata Dasar Kerabat Bahasa Keturunan *Bap* Hiftarsah (Hamap, Abui, Adang, Kabola, Mor dan Pura).

3.3.1. Leksikostatistik: Sekilas Teori dan Cara Kerjanya

Sesuai dengan namanya, LHK membandingkan bahasa-bahasa di dunia. Sesuatu yang dibandingkan dalam hal kekerabatan

¹ Isolek ialah istilah netral untuk menyebut Bahasa yang belum diketahui statusnya secara objektif sebagai dialek atau bahasa.

bahasa ialah unsur bentuk dan makna bahasa karena bentuk dan makna mengandung refleksi sejarah warisan yang sama. Dalam teori LHK dipercayai bahwa bahasa-bahasa berkerabat dari proto yang satu memiliki kesamaan sistem bunyi, kesamaan morfologis, dan kesamaan sintaksis (Keraf 1984:34).

Teknik yang mengeksplorasi bentuk dan makna dalam penelitian kekerabatan ialah teknik leksikostatistik dan teknik glotokronologi. Teknik tersebut pertama kali dikembangkan oleh Morris Swadesh pada tahun 1940-an (Crystal, 1987:331). Kedua teknik yang telah disebutkan di atas pada hakikatnya berbeda, namun seringkali tertukar.

Keraf (1984:121) mendefinisikan teknik leksikostatistik

“sebagai ... suatu teknik dalam pengelompokan bahasa-bahasa yang lebih cenderung mengutamakan peneropongan kata-kata (leksikon) secara statistik, untuk kemudian berusaha menetapkan pengelompokan itu berdasarkan persentase kesamaan dan perbedaan suatu bahasa dengan bahasa lainnya. Sementara itu, glotokronologi adalah suatu teknik dalam linguistik historis yang berusaha mengadakan pengelompokan dengan lebih mengutamakan perhitungan waktu ... atau perhitungan usia bahasa-bahasa kerabat.”

Dari kutipan tersebut, kita dapat melihat bahwa kedua teknik tersebut berbeda meskipun sama-sama mengelompokkan bahasa. Teknik leksikostatistik lebih menekankan pada pengelompokan bahasa-bahasa berkerabat. Di sisi lain, teknik glotokronologi menekankan pada pengelompokan usia bahasa.

Penelitian ini menggunakan teknik leksikostatistik untuk menentukan status hubungan kekerabatan antarbahasa yang diteliti. Apakah bahasa-bahasa yang dibandingkan termasuk dalam kategori dialek, bahasa, keluarga, rumpun, mikrofilum, mesofilum, atau makrofilum? Sebelum sampai pada penetapan status kekerabatan tersebut, ada empat asumsi dasar yang mendasari teknik leksikostatistik yang disebutkan oleh Keraf (1984:123-4).

Pertama, ada sejumlah kosakata dasar yang tidak mudah berubah, karena sifatnya universal dan merupakan inti bahasa. Sementara itu, kosakata inti merujuk pada kosakata yang menjadi denyut kehidupan bahasa. Kosakata dasar yang dimaksud antara lain meliputi: (1) kosakata ganti, (2) kosakata bilangan, (3) kosakata anggota badan, (4) kosakata alam dan sekitarnya (udara, langit, air, gunung, dsb.), (5) kosakata perlengkapan sehari-hari. Jumlah kosakata dasar yang dibandingkan oleh Swadesh diusulkan 200 buah.

Kedua, kosakata dasar yang diuraikan pada poin pertama memiliki ketahanan yang tetap sepanjang waktu, yaitu 1000 tahun. Dengan demikian, kosakata tersebut diasumsikan tidak akan berubah dalam 1000 tahun.

Ketiga, kosakata dasar yang bertahan sepanjang 1000 tahun tersebut diasumsikan akan berubah. Perubahan tersebut persentasenya kurang lebih sama. Dari penelitian 13 bahasa, dalam 1000 tahun bahasa-bahasa tersebut rata-rata berubah sebesar 80,5 persen.

Keempat, kosakata dasar yang persentase kekerabatannya diketahui, secara otomatis, waktu pisahnya juga dapat diketahui. Keraf (1984:125) memajukan panduan persentase dan waktu pisah bahasa seperti dalam tabel di bawah ini.

Tabel 3
Persentase Kata Kerabat dan Waktu Pisah Bahasa

Jumlah Kata Kerabat	Persentase (%)	Waktu Pisah (Tahun)
200-162	100-81	0-500
162-132	81-66	500-1,000
132-106	66-53	1,000-1,500
106-86	53-43	1,500-2,000
86-70	43-35	2,000-2,500
70-56	35-28	2,500-3,000
56-44	28-22	3,000-3,500
44-36	28-18	3,500-4,000
36-30	18-15	4,000-4,500
30-24 dan seterusnya	15-12	4,500-5,000

Sumber: Keraf (1984:125)

Asumsi-asumsi dasar yang telah disebutkan di atas diterapkan menjadi tiga tahapan pengolahan kosakata dasar. Tahapan-tahapan tersebut berlaku pada prapengolahan, saat pengolahan, dan pascapengolahan kosakata dasar. Tahapan-tahapan yang dimaksud ialah (1) mendaftar kosakata dasar, (2) menyeleksi dan menghitung kosakata dasar, dan (3) menghubungkan persentase kekerabatan dengan kategori kekerabatan. Tahapan-tahapan tersebut selanjutnya akan diuraikan cara kerja lanjutannya dalam bahasa-bahasa yang dilegitimasi berkerabat pada mitologi orang Hamap di bawah ini.

3.3.2. Pengolahan dan Temuan Kosakata Dasar Kerabat Bahasa Keturunan *Bap Hiftarsah*

Mitologi hadir dalam kehidupan manusia dan salah satunya berfungsi sebagai penyimpan pengetahuan di samping fungsi-fungsi lain. Hal ini juga terjadi pada orang Hamap. Dalam mitologinya mereka menyimpan berbagai informasi, antara lain: (i) perjalanan orang Hamap yang menunjukkan tempat-tempat penting, (ii) hubungan kekerabatan orang Hamap dengan beberapa kelompok etnis, (iii) norma-norma berladang dan (iv) pembagian suku dan tugasnya (Kleden-Probonegoro 2005; 2007). Pengolahan dan temuan yang memakai teknik leksikostatistik dalam tulisan ini akan membuktikan poin kedua dari isi mitologi, yaitu membuktikan hubungan kekerabatan orang Hamap dengan beberapa kelompok etnis.

Sebelum uraian mengenai pengolahan dan temuan kosakata dasar, perlu pula diberitahukan bahwa istilah *bahasa* yang digunakan sebelum bahasa-bahasa tersebut memiliki status bahasa dari penghitungan teknik leksikostatistik ialah istilah bahasa yang memiliki pertimbangan subjektif atau identitas keetnisan. Dengan demikian, pembaca harus terus berhati-hati dan terus awas pada istilah bahasa yang digunakan sebelum dan setelah persentase kosakata kerabat ditetapkan kategorinya.

3.3.2.1. Mendaftar Kosakata Dasar

Daftar kosakata yang dipakai dalam penelitian ini adalah daftar kosakata yang sebelumnya telah dipakai oleh *Summer Institute of Linguistics* (SIL)². Daftar tersebut terdiri atas kosakata ganti, kosakata bilangan, kosakata anggota badan, alam dan sekitarnya serta kosakata perlengkapan sehari-hari. Daftar kosakata yang harus dikumpulkan sudah diuji-pakai oleh SIL sehingga istilah-istilah khas yang dapat menjembatani komunikasi peneliti yang tidak terbiasa dengan bahasa Melayu Alor dan informan telah muncul dan dipakai dalam daftar kosakata. Tabel 4 di bawah ini berisi contoh kosakata bahasa Indonesia yang telah dikalibrasi ke dalam bahasa Melayu Alor.

Tabel 4
Kalibrasi Bahasa Melayu Alor dalam Daftar Kosakata

Kosakata Dalam Bahasa Indonesia	Kosakata Dalam Bahasa Melayu Alor
<i>Engkau</i>	<i>lu</i>
<i>Kita</i>	<i>katong</i>
<i>Kami</i>	<i>batong</i>
<i>Kalian</i>	<i>basong</i>
<i>Mereka</i>	<i>dorang</i>
<i>Laut</i>	<i>masi</i>
<i>Kalong</i>	<i>paniki</i>
<i>Tidak</i>	<i>sonde</i>
<i>Paman</i>	<i>om</i>
<i>Bibi</i>	<i>tanta</i>
<i>mas kawin</i>	<i>belis</i>
<i>Budak</i>	<i>ata</i>
<i>Penumbuk</i>	<i>alu</i>
<i>Kapan</i>	<i>apa tempo</i>
<i>Ke mana</i>	<i>karmana</i>
<i>Membangun</i>	<i>kasi bangun</i>

Sumber: Data lapangan 2007

² Penulis mengucapkan terima kasih kepada SIL yang telah membagi daftar kosakata dasarnya untuk digunakan dalam penelitian ini.

Daftar kosakata yang telah ada kemudian diisi dengan teknik pancingan, yaitu peneliti memberi stimulasi kepada informan untuk memberikan respon kosakata yang diminta oleh peneliti. Teknik pancingan ini menghabiskan waktu cukup lama, rata-rata tiga jam, karena peneliti harus mengisi 226 kosakata dasar yang ada di dalam daftar.

3.3.2.2. Penyeleksian Kosakata Dasar

Daftar kosakata yang telah dikumpulkan kemudian dimasukkan ke dalam komputer. Namun, penganalisisan leksikostatistik tidak bisa langsung dilakukan. Peneliti harus memeriksa kembali apakah daftar tersebut telah bersih dari kata jadian atau frase, kata pinjaman, dan unsur morfem terikat. Dalam penelitian yang telah dilakukan, ketika menyeleksi kata ditemukan dua kasus kosakata yang harus diperiksa ulang, yaitu (1) adanya kata jadian/frase dan (2) adanya morfem yang terikat ketika menyebutkan bagian anggota badan. Lihatlah contoh kata *beras*, *Timur* dan *tangan* dari kosakata bahasa Adang di berikut ini.

Tabel 5
Kata *Beras*, *Timur*, dan *Tangan* dalam Pemeriksaan Ulang
Daftar Kosakata Bahasa Adang

	Sebelum Diperiksa		Setelah Diperiksa	
	Kata jadian/frase	<i>alamemaj</i>	'padi bersih'	<i>ala</i>
Kata jadian/frase	<i>fedpo</i>	'matahari terbit/naik'	-	-
Morfem yang terikat	<i>nataj</i>	' <i>tangan saya</i> '	<i>taj</i>	' <i>tangan</i> '

Sumber: ata lapangan 2007.

Dalam bahasa Adang, kata *beras* tidak dikenal seperti kata *beras* dalam bahasa Indonesia pada umumnya. Hal ini karena alam tidak mendukung sehingga beras tidak menjadi makanan pokok mereka. Dengan kata lain, beras didatangkan dari wilayah di luar

Alor. Kenyataan *beras* bukan bagian kosakata budaya menimbulkan pengaruh pada penggunaan bahasa untuk setiap perubahan wujud beras sehingga kata *beras* menjadi kata jadian *alamemay* ‘padi bersih’. Kata *ala* berarti ‘padi’ dan *memay* berarti ‘bersih’. Kata jadian atau frase sejenis ini dalam penghitungan persentase hanya diikuti kata yang menjadi dasar atau inti kata. Dengan demikian, hanya kata *ala* diikutsertakan.

Dalam bahasa Adang, kata *timur* tidak dikenal sehingga untuk memberikan padanan kata *timur* mereka memberikan frase *fedpo* ‘matahari terbit/naik’. Kata tersebut dibentuk dari dua kata, yaitu *fed* ‘matahari’ dan *po* ‘terbit/naik’. Tidak adanya padanan ini diduga karena mereka berada di sebuah pulau yang ada ditengah laut. Hal ini membuat mereka kesulitan menunjukkan arah mata angin. Tampaknya, mereka lebih akrab dengan menunjuk ke atas/gunung atau ke bawah/laut. Kata jadian/frase sejenis ini dalam penghitungan persentase tidak diikuti atau diberi status kosong.

Kasus lain yang muncul dalam penyeleksian kata ialah ditemukannya morfem terikat pada kata-kata yang menunjukkan anggota tubuh. Kata *tangan*, contohnya. Dalam bahasa Adang kata ini tidak boleh berdiri sendiri karena pemilik tangan itu harus pula ditunjuk. Kata *natay*, contohnya. Morfem *na* menunjukkan kepemilikan orang pertama ‘saya’ dan kata *tangan* diwakili oleh kata *tay*. Dalam penghitungan persentase kata kerabat hanya kata *tay* yang dipakai.

Penyeleksian kosakata yang akan diikuti dalam penghitungan persentase cukup memakan waktu yang panjang. Sering kali, peneliti ini melakukan pengecekan ulang dengan peneliti lain yang ikut mengambil daftar kosakata. Selain itu, peneliti ini juga dibantu ahli LHK³ untuk mengonsultasikan kesulitan penyeleksian

³Penulis mengucapkan terima kasih kepada Frans Asisi Datang, dosen pengajar LHK di Universitas Indonesia, yang telah memberikan pengarahan ketika melakukan analisis daftar kosakata dasar.

kosakata dasar (hingga penghitungan persentasenya). Hal ini dilakukan untuk memastikan bahwa kata yang akan dihitung persentasenya memiliki kesalahan sekecil mungkin.

3.3.2.3. Penghitungan Kata Kerabat

Setelah penyeleksian kata dilakukan, penghitungan kata kerabat dapat mulai dilakukan. Dalam penghitungan, peneliti menggunakan alat kosakata yang telah disusun, yaitu daftar kosakata yang huruf vokalnya telah dihilangkan. Meskipun sesekali kembali melihat daftar kosakata yang lengkap, penggunaan daftar gugus konsonan kosakata dasar ini cukup memudahkan karena peneliti dapat berkonsentrasi pada pola perubahan bunyi konsonan. Dengan kata lain, fonem konsonan dapat segera ditengarai tanpa mendapat gangguan dari fonem vokal. Singkatnya, cara ini mempercepat penghitungan.

Selanjutnya, ketika membandingkan kosakata dasar, kata yang ditengarai sama diberi tanda (+), kata tidak sama diberi tanda (-), atau kata yang tidak memiliki dibandingkan diberi tanda (0). Perhatikanlah Tabel 6 yang memberikan contoh perbandingan kata *pohon*, *jelek*, dan *beras* dalam bahasa Hamap dan Adang.

Tabel 6
Perbandingan Kata (*Pohon*, *Jelek*, dan *beras*)
pada Bahasa Hamap dan Bahasa Adang

Kata	Pembanding	Hamap (1)	Adang (2)	Penanda (1/2)
<i>Pohon</i>	Gugus lengkap	/asel/	/asel/	+
	Gugus konsonan	/-s-/	/-s-/	
<i>Jelek</i>	Gugus lengkap	/sah/	/panena/	-
	Gugus konsonan	/s-h/	/p-n-n-/	
<i>Beras</i>	Gugus lengkap	-	/ala/	0
	Gugus konsonan	-	/-l-/	

Sumber: Data lapangan 2007.

Pada kata *pohon* penanda yang diberikan adalah (+) karena kata *asel* dalam bahasa Hamap dan bahasa Adang diidentifikasi sama. Selanjutnya, kata *jelek* diberikan penanda bandingan (-) karena kata *sah* dalam bahasa Hamap ditengarai tidak sama dengan kata *panena* dalam bahasa Adang. Terakhir, kata *beras* diberikan penanda bandingan (0) karena kata *ala* dalam bahasa Adang tidak ditemukan bandingannya dalam bahasa Hamap.

Dalam melakukan perbandingan, peneliti juga menggunakan panduan korespondensi bunyi/korespondensi fonemis. Korespondensi bunyi ini muncul dari perbandingan bahasa-bahasa sehingga menjadi pola perubahan bunyi yang teratur. Dalam analisis daftar kosakata penelitian ini dipakai beberapa korespondensi bunyi dari dua sumber. *Pertama*, korespondensi bunyi Van der Tuuk (Lauder, Tanpa Tahun) yang telah dipercayai lebih dari 100 tahun. Korespondensi bunyi ini juga telah di uji ulang oleh Brandes kepada 15 bahasa Austronesia. Hasil pengujiannya menunjukkan bahwa korespondensi bunyi Van der Tuuk dapat dipakai dalam cakupan geografis yang luas pada bahasa-bahasa Austronesia. *Kedua*, korespondensi bunyi yang

didapatkan dari pemanfaatan data Pusat Bahasa yang pada tahun 1992-2006 melakukan pengamatan di 7000 desa di seluruh Indonesia. Korespondensi bunyi yang dibuat oleh Lauder hanya dipublikasikan untuk kalangan terbatas dan belum dikukuhkan menjadi hukum korespondensi. Namun demikian, korespondensinya tetap dipakai dalam penelitian ini karena ditemukan pada bahasa-bahasa Austronesia yang jumlah datanya boleh dikatakan amat banyak. Untuk mendapatkan gambaran yang lebih jelas mengenai korespondensi bunyi yang dipakai dalam penelitian ini, berikut di bawah ini tabel 7 yang berisi korespondensi bunyinya.

Tabel 7
Daftar Korespondensi Bunyi

Penemu	Korespondensi Bunyi
Van der Tuuk	R-D-L R-G-H
Lauder	H-S Y-L B-W-V-H J-Y F-H-W-GH P-F-H R-N R-S W-V B-C-W B-W-F

Sumber: disarikan dari Temuan Korespondensi Bunyi (*Handout*) (Lauder, Tanpa Tahun).

Dalam penghitungan kata kerabat, fonem (fonem) konsonan yang ditemukan berkorespondensi bunyi tidak dihitung sebagai bunyi yang berbeda sehingga kata yang mengandung fonem berkorespondensi tersebut diperhitungkan sama. Dengan kata lain,

kata yang dibandingkan dihitung sebagai kata yang sama atau berkerabat.

Setelah memberikan tanda pada data kosakata dasar, selanjutnya dilakukan penghitungan persentase melalui beberapa langkah. *Pertama*, menjumlahkan tanda (+) pada setiap bahasa ($\Sigma (+)$). *Kedua*, mengurangi jumlah kosakata (n) yang dicari (dalam daftar ini berjumlah 226 kata) dengan jumlah kosakata yang tidak sama/tidak kognat ($\Sigma (-)$). *Ketiga*, membagi jumlah (+) dengan hasil pengurangan pada tahap kedua. *Kempat*, hasil pembagian tersebut dikalikan 100. Formulasi yang lebih jelas, dapat dilihat pada kotak formula 1 berikut.

Formula 1

$$S = \frac{\Sigma (+)}{n - \Sigma (-)} \times 100$$

Keterangan:

S = persentase kosakata dasar







(+) = kata yang diidentifikasi sama

(-) = kata yang diidentifikasi berbeda

n = jumlah seluruh kata (dalam penelitian ini ada 226)

Dalam aplikasi penghitungan kata kerabat bahasa Hamap, Adang, Abui, Kabola, Mor, dan Pura didapatkan persentase yang tampak pada Tabel 8 di bawah ini.

Tabel 8
 Persentase Kekerabatan Bahasa-Bahasa Keturunan *Bap* Hiftarsah
 dalam Mitologi Orang Hamap

	1	2	3	4	5	6
1						
2	87					
3	45	46				
4	76	78	45			
5	87	81	44	71		
6	61	59	41	59	60	

Sumber : Data Lapangan 2007

Keterangan : (1) Bahasa Hamap, (2) Bahasa Adang,
 (3) Bahasa Abui, (4) Bahasa Kabola, (5) Bahasa Mor,
 (6) Bahasa Pura

Dari tabel di atas, ada tiga hal yang dapat kita baca mengenai hubungan bahasa Hamap dengan bahasa lainnya (perhatikan kolom satu). *Pertama*, bahasa Hamap (1) dekat dengan bahasa Adang (2) dan bahasa Mor (5). Mereka memiliki persentase kata kekerabat 87 persen. *Kedua*, bahasa Hamap cukup dekat dengan bahasa Kabola (4) dan Pura (6). Terhadap bahasa Hamap, bahasa Kabola dan Pura, memiliki jumlah kesamaan persentase kosakata dasar sebesar 76 dan 61 persen. *Ketiga*, bahasa Hamap cukup jauh berbeda dari bahasa Abui (3). Hal ini karena persentase kosakata dasarnya sebesar 45 persen.

Selain temuan dari sudut pandang bahasa Hamap, ada pula temuan yang dapat kita baca dari tabel-tabel tersebut berhubungan dengan perbandingan semua bahasa. *Pertama*, persentase perbandingan kosakata dasar bahasa Hamap, Adang, Kabola, dan Mor tinggi, 71%-87%, sehingga kemungkinan mereka berkerabat dekat sangat tinggi. *Kedua*, persentase perbandingan bahasa Pura dengan bahasa lainnya ada digaris tengah, 41%-61%. Dengan persentase yang demikian, bahasa Pura cukup dekat dengan bahasa Hamap,

Adang, Kabola, Mor, dan Abui. *Ketiga*, persentase kesamaan bahasa Abui dibandingkan dengan bahasa yang lainnya cukup rendah, yakni 41%-46%. Dengan demikian, kemungkinan bahasa Abui berbeda dengan bahasa lainnya tinggi.

3.3.2.4. Penghitungan Kategori Kekerabatan Bahasa Keturunan *Bap* Hiftarsah

Perhitungan seperti yang dijelaskan pada bagian 3.3.2.3. belum memberikan suatu simpulan yang utuh mengenai kategori kekerabatan bahasa-bahasa yang diteliti. Tabel 8 yang berisi persentase kata kerabat harus disusun kembali untuk menentukan pengelompokan kekerabatan di antara enam bahasa yang dibandingkan.

Ada dua langkah yang harus dilakukan ketika menyusun kembali Tabel 8. *Pertama*, kita harus menyusun angka pada kolom pertama mulai dari angka tertinggi hingga angka terbawah. Berdasarkan tabel yang dimiliki, didapatkan nilai tertinggi 87% dan terbawah 45%. Akibat penyusunan kembali tersebut, kode-kode nama bahasa juga berpindah. *Kedua*, kita harus menyusun ulang kode angka bahasa, baik dalam kolom maupun dalam baris. *Ketiga*, setelah panduan bahasa yang dibandingkan telah didapatkan, kita tinggal menyusun kembali sisa nilai persentase berdasarkan panduan bahasa pada kolom dan baris. Berdasarkan cara penyusunan tersebut didapatkan Tabel 9 yang merupakan hasil penyusunan kembali Tabel 8 berikut ini.

Tabel 9
Susun Ulang Persentase Kekerabatan Bahasa-Bahasa Keturunan
Bap Hiftarsah dalam Mitologi Orang Hamap

	1	2	5	4	6	3
1	87					
2	87	81				
5	76	78	71			
4	61	59	60	59		
6	45	46	44	45	41	
3						

Sumber : Data Lapangan 2007

Keterangan : (1) Bahasa Hamap, (2) Bahasa Adang,
(3) Bahasa Abui, (4) Bahasa Kabola, (5) Bahasa Mor,
(6) Bahasa Pura

Pada Tabel 9, kolom pertama terlihat angka persentase tertinggi 87% dan terbawah 45%. Secara keseluruhan, pada kolom tersebut terlihat keajegan nilai, baik dari atas ke bawah maupun dari kiri ke kanan. Hal ini menandakan bahwa data yang dianalisis memiliki keakuratan data ketika tahap pengodean.

Tahap selanjutnya, angka-angka yang telah disusun kembali dicarikan nilai rata-ratanya dalam setiap baris. Nilai rata-rata ini pada akhirnya akan memberikan gambaran hubungan/kedekatan bahasa-bahasa yang dibandingkan. Hubungan kekerabatan yang dimaksud ialah status dialek, bahasa, keluarga bahasa, rumpun, mikrofilum, mesofilum, atau makrofilum. Untuk mendapatkan status ini, angka-angka pada setiap baris pada Tabel 9 harus dicarikan nilai rata-ratanya.

Penghitungan nilai rata-rata baris (\bar{x}_S) pada Tabel 9 dilakukan dengan menjumlahkan setiap angka pada baris (ΣS) dan membaginya dengan jumlah baris bahasa yang dijumlahkan (n). Cara penghitungannya secara lebih jelas dapat dilihat pada Formula 2, di berikut ini.

Formula 2

$$xS(\text{baris}) = \frac{\Sigma S(\text{baris})}{n}$$

Keterangan:

S = persentase kosakata dasar setiap isolek

x = nilai rata-rata

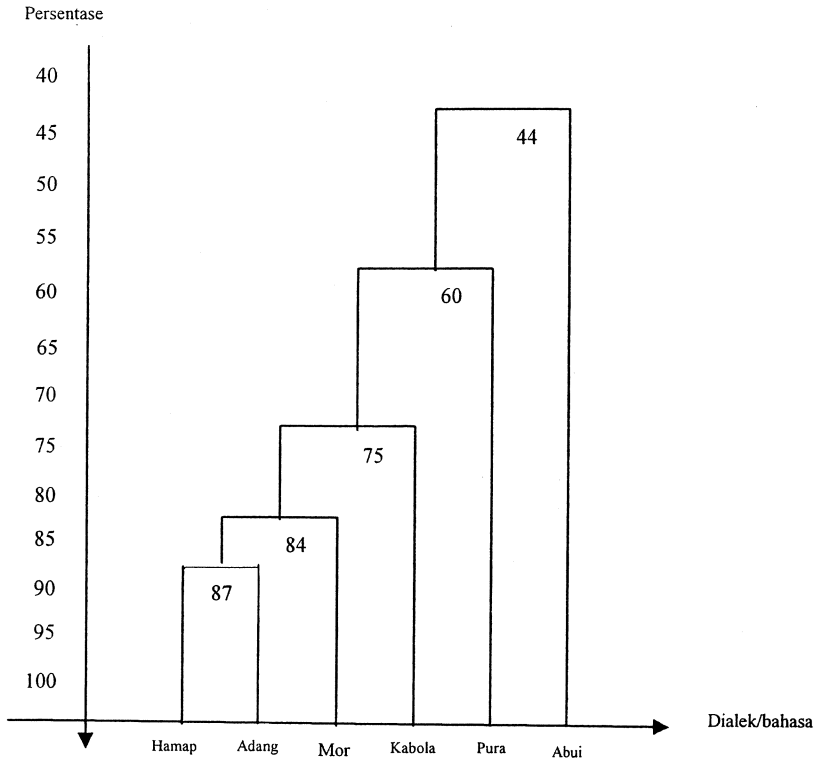
n = jumlah baris

Keterangan baris (isolek) : (1) Hamap; (2) Adang; (3) Abui;
(4) Kabola; (5) Mor; (6) Pura

Dengan formulasi tersebut baris 5, 4, 6, dan 3 harus dicari nilai rata-ratanya. Sementara itu, baris 1 tidak perlu dicari nilai rata-ratanya karena hanya ada satu angka. Angka tersebut merupakan nilai panduan pertama yang didapatkan.

Hasil penghitungan rata-rata baris dengan formula 2 didapat nilai, berturut-turut, 87%, 84%, 75%, 60%, dan 44%. Setelah nilai rata-rata didapatkan maka gambaran hubungan rata-rata persentase tersebut dapat dilihat dengan membuat bagan, seperti yang terlihat pada bagan 6 berikut ini.

Bagan 6
 Hubungan Kekerabatan Bahasa-Bahasa Keturunan *Bap* Hiftarsah



Bagan 6 di atas baru memberikan gambaran bahwa isolek Hamap, Adang, Mor, Kabola, Pura, dan Abui memiliki hubungan. Namun, hubungan tersebut belum memberikan status apa pun terhadap isolek-isolek yang kita bandingkan. Status dialek, bahasa, keluarga bahasa, rumpun, mikrofilum, mesofilum, atau makrofilum didapatkan dengan mencocokkan angka rata-rata tersebut dengan tabel klasifikasi isolek (tabel 10).

Tabel 10
Klasifikasi Ragam Wicara

Tingkatan Bahasa	Persentase Kata Kekerabatan (%)
Bahasa	100-81
Keluarga	81-36
Rumpun	36-12
Mikrofilum	12-4
Mesofilum	4-1
Makrofilum	1- kurang dari 1

Sumber: Keraf (1984:135)

Pada Tabel 10 status *dialek* diberikan pada isolek yang memiliki persentase 81%-100%. Status dialek ini diberikan karena jumlah persentase kata kerabat, pada dua atau lebih bahasa yang dibandingkan, amat tinggi. Persentase 36%-81% menandakan bahwa isolek-isolek tersebut bahasa-bahasa yang berbeda tetapi ada dalam keluarga bahasa yang sama. Persentase 12%-36% memberikan status isolek-isolek sebagai rumpun bahasa yang sama. Persentase lainnya, 4%-12%, 1%-4%, dan 1% sampai kurang dari 1%, berturut-turut memberikan status mikrofilum, mesofilum, dan makrofilum.

Berdasarkan nilai rata-rata dan kalibrasi dengan klasifikasi Bahasa pada tabel 10 didapatkan dua temuan. *Pertama*, secara keseluruhan, bahasa Hamap, Abui, Adang, Kabola, Mor, dan Pura termasuk dalam satu **keluarga bahasa**. *Kedua*, meskipun mereka dalam satu keluarga bahasa, tetapi status hubungan kekeluargaan bahasa tersebut berbeda-beda. Bahasa Hamap, Adang, dan Mor berstatus **dialek** karena memiliki persamaan kosakata dasar sebesar 87% untuk bahasa Adang dan 84% untuk bahasa Mor. Sementara itu, bahasa Kabola, Pura, dan Abui berstatus beda bahasa karena memiliki persamaan kosakata dasar sebesar 76, 61% dan 45%. Dengan demikian, di dalam keluarga bahasa itu terdapat tiga dialek dan empat bahasa.

Temuan teknik leksikostatistik membuktikan kebenaran pernyataan orang Hamap yang menyatakan bahwa kelompok etnisnya satu keluarga dengan kelompok etnis Abui, Adang, Kabola, Mor, dan Pura. Namun, kebenaran linguistik yang objektif tidak secara otomatis membantah kebenaran mitos-mitos dari kelompok lainnya karena kebenaran mitos memiliki standar pembenaran yang berbeda, yaitu benar untuk masyarakat yang memiliki mitos karena merekalah pengarang dan pemilik mitos tersebut. Dengan demikian, apabila ada pembantahan dari kelompok lain dalam mitosnya bahwa mereka tidak berkerabat dengan orang Hamap, maka pernyataan itu juga diakui kebenarannya.

3.4. Objektivitas Linguistik dan Subjektivitas Identitas Etnolinguistik⁴

Menelusuri mitologi orang Hamap tentang hubungan kekerabatannya dengan kelompok etnis lain melalui teknik leksikostatistik memberikan gambaran yang objektif mengenai status Bahasa setiap kelompok etnis yang disebut dalam mitos orang Hamap. Permasalahannya saat ini adalah “apakah jawaban linguistik yang sangat objektif tersebut dapat dijadikan sebagai pedoman utama dalam penamaan bahasa dan adakah alasan lain, yang sifatnya subjektif, yang dapat mematahkan alasan objektif yang dikemukakan linguistik?”

Permasalahan ini sengaja diangkat untuk mempertanyakan kembali posisi bahasa yang digunakan orang Pura dan Mor yang tidak

⁴ *Ethnic Identity is allegiance to a group – large or small, socially dominant or subordinate – with which one has ancestral links. There is no necessity for a continuation, over generations of the same socialization or cultural patterns, but some sense of group boundary must persist. This can be sustained by shared objective characteristics (language, religion, etc), or by more subjective contributions to a sense of ‘groupness’, or by some combination of both. Symbolic or subjective attachments must relate, at however distant a remove, to an observably real past (Edwards 1994:128).*

ditemui dalam salah satu bank data bahasa yang dipercaya di dunia saat ini, yaitu buku atau laman *Ethnologue* (2005). Bahasa Pura dalam *Ethnologue* tidak memiliki entri sendiri tetapi berada di dalam entri bahasa Blagar (Gordon, 2005). Di dalamnya, bahasa orang Pura disebut sebagai dialek bahasa Belagar. Khusus bahasa Pura, penulis tidak dapat berkomentar banyak karena data linguistik yang objektif dari bahasa Blagar tidak dimiliki. Selain itu, alasan subjektif berupa pendapat dari orang Pura dan Blagar pun tidak dimiliki.

Sementara itu, Dialek Mor dalam laman *Ethnologue* tidak diterangkan baik dalam entri bahasa Adang maupun entri bahasa Hamap yang secara linguistik mereka satu bahasa. Lantas, di manakah, kira-kira, posisi penutur bahasa Mor ini berada? Ada tiga alternatif jawabannya. *Pertama*, penutur dialek Mor ada di dalam entri bahasa Adang. *Kedua*, penutur dialek Mor ada di dalam entri bahasa Hamap. *Ketiga*, penutur dialek Mor tidak masuk dalam salah satu dari dua entri bahasa, Adang atau Hamap. Dari tiga alternatif jawaban tersebut, tampaknya jawaban kedua lebih dapat diterima. Ini karena secara linguistik persentase kesamaan kosakata dialek Mor dan Hamap lebih tinggi dibandingkan dengan dialek Mor dan Adang, yaitu 87%. Selain itu, lokasi kelompok etnis Mor, yang secara kuantitas minor, berada ditengah-tengah kelompok etnis Hamap yang relatif lebih banyak jumlahnya.

Pertanyaan awal mengenai apakah alasan subjektif bisa mematahkan alasan objektif sebenarnya telah terjawab dengan hadirnya entri nama bahasa Hamap dan Adang. Dua bahasa ini secara objektif terbukti merupakan dua dialek atau satu bahasa. Selain itu, orang-orang di Alor juga mendukung bahwa bahasa orang Adang dan Hamap merupakan bahasa yang sama. Satu-satunya alasan yang dapat mematahkan alasan objektif dan pendapat umum orang Alor itu ialah pernyataan yang dikemukakan oleh ketua adat Hamap. Katubi (2004:57) memaparkan bahwa ketika pernyataan dari orang Alor *dikonfirmasi kepada para tetua orang Hamap, mereka akan dengan tegas menyatakan bahwa bahasa Hamap bukanlah bahasa Adang. Bahasa Hamap juga bukan merupakan bagian dari bahasa Adang.*

Jadi, jelas bahwa pendapat subjektif berupa pernyataan yang menyiratkan identitas keetnisan dari pemilik bahasa dapat digunakan untuk mematahkan alasan linguistik yang objektif sekalipun.

Pertanyaan yang kemudian muncul ialah, apakah dalam penyebutan nama entri bahasa, kelompok etnis Mor juga memiliki hak yang sama untuk diakui sebagai bahasa yang berbeda meskipun secara objektif linguistik mereka terbukti tidak berbeda dengan bahasa Adang dan Hamap? Jawaban atas pertanyaan ini adalah juga sebuah pertanyaan yang harus dikonfirmasi kembali kepada orang Mor, yaitu apakah menurut mereka bahasa yang mereka tuturkan sama dengan bahasa Adang atau bahasa Hamap?

BAB 4

SAPAAN DALAM BAHASA HAMAP DAN PERUBAHAN IDENTITAS ETNOLINGUISTIK

Oleh: Katubi

4.1. Pengantar

Bahasa dapat digunakan untuk membentuk cara pandang orang lain kepada diri kita dan sekaligus dapat kita gunakan untuk mengidentifikasi individu ke dalam kelompok dan juga cara kita mengidentifikasi batas kelompok. Karena bahasa memainkan peran penting dalam pembentukan identitas, akhirnya kita berusaha mengidentifikasi diri kita terhadap kelompok tertentu dengan menggunakan bahasa dengan mematuhi segala aturan main yang berlaku dalam penggunaan bahasa itu. Kebiasaan dan aturan main penggunaan bahasa itu ditentukan oleh kelompok, bukan individu.

Salah satu kelompok itu ialah kelompok etnis. Identitas kelompok etnis dengan menggunakan aspek kebahasaan dapat dilihat dengan berbagai macam cara. Salah satunya ialah dengan memperlakukan bahasa sebagai kode etnisitas. Perbedaan itu berkaitan dengan “kami/kita” versus “kalian/mereka.” Hal itu tampak pada hasil penelitian tentang bahasa Hamap dan identitas etnolinguistik yang telah dipaparkan pada tahun 2005. Bagi orang Hamap, bahasa Hamap adalah identitas mereka. Di sini bahasa dapat digunakan untuk membedakan kelompok dalam (*in-group*) dan kelompok luar (*out-group*). Namun, mereka sebagai komunitas bahasa memiliki fleksibilitas identitas karena mereka dapat keluar masuk ke dalam komunitas bahasa lain.

Selain itu, variasi bahasa dan pilihan bahasa juga dapat digunakan dalam pembentukan identitas kelompok. Orang tidak akan pernah berbicara dengan cara yang sama dalam berbagai situasi. Karena itu, muncullah variasi bahasa karena penutur ingin

menyamakan dirinya dengan berbagai jenis kelompok pada waktu yang berbeda-beda sehingga pola-pola kebahasaan yang mereka hasilkan akan berubah-ubah, baik berubah dari satu variasi ke variasi yang lain dalam satu bahasa maupun dari satu bahasa ke bahasa lain. Masalah afiliasi kelompok dan identitas dapat menentukan pilihan yang diambil penutur tentang bagaimana mereka akan berbicara (dalam hal variasi) atau bahasa mana yang akan mereka gunakan (bagi mereka yang menguasai dua bahasa atau lebih). Namun, penelitian pada bahasa dan kebudayaan Hamap pada tahun sebelumnya belum sampai pada tahap analisis variasi bahasa, tetapi baru sampai pada tahap pilihan bahasa karena mereka adalah komunitas bilingual, bahkan sebagian besar adalah multilingual. Ketika pilihan yang harus dibuat dalam sebuah situasi adalah pilihan antarbahasa, masalah identitas menjadi makin mencolok.

Berkaitan dengan pilihan bahasa, penelitian tahun 2005 menunjukkan bahwa akibat kontak antara bahasa Hamap, Melayu Alor, dan Indonesia, telah terjadi perubahan pilihan bahasa antargenerasi. Generasi terkini cenderung memilih menggunakan bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia dalam berbagai ranah, terutama ranah rumah tangga, ranah ketetanggaan, dan ranah religi. Padahal, ketiga ranah itu dianggap sebagai basis pemertahanan bahasa.

Nama dan praktik penamaan merupakan salah satu sarana paling mencolok penggunaannya dalam pembentukan identitas, baik identitas personal maupun identitas kelompok. Nama diri bukan sekadar kepemilikan individual, tetapi juga bagian dari aspek kolektif, sosial, dan konvensional. Berkaitan dengan hal itu, hasil penelitian pada orang Hamap pada tahun 2006 menunjukkan bahwa telah terjadi pergeseran dalam praktik penamaan, yang berarti telah terjadi pergeseran bahasa dan sekaligus pergeseran identifikasi diri. Dalam praktik penamaan ini, mereka lebih mengedepankan rasa dan menjadikan nama sebagai kepemilikan individual, yang sebelumnya dianggap sebagai aspek kolektif.

Dalam bab ini dibahas keberlanjutan dari praktik penamaan, yaitu penggunaan sapaan dan pergeseran identitas. Sapaan dipilih sebagai salah satu bahasan karena nama dan praktik penamaan berkaitan erat dengan sapaan. Karena itu, sapaan juga merupakan sarana pembentukan identitas, baik personal maupun kolektif dalam satu kelompok etnis.

4.2 . Sapaan dalam Kajian Teoretis

Lambert dan Tucker (1976: 1) menyatakan bahwa masyarakat mengembangkan sistem yang kompleks tentang bentuk dan norma sapaan yang tampak sepadan dengan kekompleksan sistem hubungan interpersonal dalam suatu kebudayaan. Hal itu menimbulkan pertanyaan: apa signifikansi sosial-psikologis tentang bentuk sapaan dalam suatu kebudayaan? Apa pesan yang hendak disampaikan melalui pemilihan bentuk-bentuk sapaan dan norma sapaan dalam suatu kelompok etnis? Lambert dan Tucker (1976: 143--145) mengajukan sejumlah makna penting pemilihan bentuk sapaan dan norma penggunaannya. *Pertama*, pola sapaan memiliki makna berbeda bagi tiap pola dalam interaksi. Misalnya, pola sapaan menandai keterhubungannya dengan usia. Pemilihan bentuk sapaan akan menunjukkan penutur memandang usia dirinya dan usia petutur. *Kedua*, pola sapaan menandai keterhubungan dengan jenis kelamin sehingga pemilihan bentuk sapaan menandai pesan seperti “Anda laki-laki yang masih muda”, Anda perempuan yang masih muda” atau pesan bahwa “Anda bibi saya.” *Ketiga*, proses penyapaan satu sama lain dalam percakapan dapat menandai keterhubungannya dengan latar (*setting*). *Keempat*, bentuk sapaan yang dipilih oleh antarpartisipan dalam percakapan menandai keterhubungannya dengan kelas sosial, misalnya “Anda berasal dari kalangan atas dan saya memperlakukan Anda menurut kelas sosial Anda”. *Kelima*, pola sapaan yang diadopsi oleh kelompok etnis atau subkelompok agama secara signifikan dapat menandai batas *in-group/out-group*. *Keenam*, berbagai bentuk sapaan merefleksikan sensitivitas atas peran dan status partisipan. Informasi yang berkaitan dengan hal ini

menunjukkan “Saya guru Anda”, “Saya nenek Anda”, dan sebagainya. Masalah peran dan status ini berkait erat dengan masalah solidaritas .

Dalam interaksi sehari-hari, pesan ganda dapat disampaikan secara simultan. Karena itu, pola sapaan dapat merefleksikan beberapa kombinasi kompleks antarkomponen tersebut.

4.2.1. Konsep Dasar

Sapaan (*address*) merupakan konsep dasar dalam teori sapaan, yaitu istilah yang digunakan untuk menunjukkan acuan kebahasaan penutur kepada petutur. Akan tetapi, menurut Braun (1988:7), peranti bahasa yang digunakan sebagai pembuka interaksi atau pembuka kontak pertama dalam percakapan tidak masuk ke dalam kategori kata sapaan. Salah satu hal penting dalam kata sapaan ialah nomina sapaan (*nouns of address*), yang terdiri atas berbagai jenis, yang dapat dijelaskan sebagai berikut.

- (1) Pada semua bahasa, **nama** masih merupakan bagian dari repertoir sapaan nominal (*nominal repertory of address*). Beragam kelompok nama dapat dibedakan berdasarkan sistem penamaan yang berbeda dan hal itu dapat memiliki fungsi yang berbeda pada sapaan. Namun, nama diri (*personal names*)--bergantung pada budaya--kadang kala dibatasi atau bahkan ditabukan sebagai bentuk sapaan.
- (2) **Istilah kekerabatan (*kinship terms*)** ialah istilah untuk hubungan darah dan untuk pertalian keturunan. Ketika istilah kekerabatan digunakan untuk menyapa seseorang yang tidak memiliki hubungan kekerabatan dengan penutur, hal itu dikatakan sebagai penggunaan istilah kekerabatan yang fiktif. Penggunaan fiktif (*fictive use*) dapat juga digunakan untuk menyapa seseorang secara relatif, tetapi istilah tersebut mengungkapkan hubungan yang berbeda dari mereka yang memiliki hubungan secara biologis. Pada sapaan, kadang kala ada istilah kekerabatan tertentu yang dapat atau tidak dapat muncul pada acuan, misalnya bentuk pendek kesayangan dan turunannya atau bentuk honorifik.

- (3) Bentuk yang setara dengan *Mr/Mrs* dalam bahasa Inggris dapat juga ditemukan pada banyak bahasa lainnya, misalnya *Herr/Frau* (Jerman) dan *pan/pani* (Polandia). Bentuk-bentuk tersebut merupakan bentuk umum yang sering digunakan dan tidak perlu dianggap sebagai suatu gelar tertentu. Varian dari tipe *Mr/Mrs* dapat memiliki ciri yang berbeda pada tiap bahasa: varian tersebut dapat diberikan prefiks atau sufiks pada nama jabatan pekerjaan, dan sebagainya, atau mereka bahkan dapat berdiri sendiri. Pada suatu bahasa, dapat ditemukan beberapa varian yang bertentangan dengan tipe ini dapat saling digabungkan atau saling meniadakan, sedangkan pada bahasa-bahasa yang lain hanya terdapat satu saja. Asal varian pada tiap-tiap bahasa berbeda secara etimologi. Namun, amatlah berguna untuk memiliki bentuk kategori *Mr/Mrs* ini karena kadang kala varian-varian ini harus dibedakan dengan gelar-gelar. Varian tersebut dapat memiliki ciri-ciri formal, gabungan ataupun sosial.
- (4) Gelar merupakan salah satu bentuk sapaan meskipun tidak ada kebulatan suara pada istilah “**gelar**” (*title*). Seringkali, terutama dalam bahasa Inggris, bentuk gelar digunakan tanpa ada pembedaan pada semua varian nominal, kecuali nama. Gelar yang dimaksud di sini adalah yang diperoleh dengan pengangkatan (misalnya dokter dan mayor) atau yang diwariskan (seperti *Count, Duke*). Kadang kala sulit membedakannya dengan nomina abstrak dan istilah yang berhubungan dengan pekerjaan atau jabatan.
- (5) **Nomina abstrak** (*abstract nouns*) ialah bentuk sapaan yang pada awalnya mengacu pada kualitas abstrak petutur, misalnya (*Your Excellency, Your Grace, Your Honor*).
- (6) Pada tingkat lain, **istilah yang berkaitan dengan pekerjaan dan jabatan** (*occupational terms*) menandai profesi petutur atau fungsi petutur yang berfungsi sebagai bentuk sapaan, misalnya *waiter* (Inggris), *chauffeur* (Perancis, tetapi diserap oleh banyak bahasa lain). Kadang kala, istilah tersebut dikombinasikan dengan varian nominal yang lain, misalnya varian *Mr/Mrs*, bergantung pada aturan dari sistem sapaan yang bersangkutan.

- (7) **Kata-kata yang menggambarkan jenis hubungan tertentu** digunakan sebagai bentuk sapaan pada banyak bahasa, misalnya *Kollege* ‘colleague’ (Jerman) dan *arkadas* ‘friend’ (Turki). Hubungan tersebut terungkap dalam bentuk tersebut meskipun tidak berkaitan dengan hubungan yang aktual. Kadang kala bentuk-bentuk tersebut kerap digunakan bahkan di antara orang asing.
- (8) **Bentuk yang menimbulkan rasa kasih sayang atau bentuk kesayangan (*terms of endearment*)** lebih terjabarkan oleh konteks dan fungsi daripada oleh ciri-ciri formal atau semantik. Saat menyapa seorang anak kecil atau petutur yang dirasa dekat oleh penutur, hampir semua nomina dapat berfungsi sebagai bentuk sapaan. Pada tingkat tertentu bentuk kesayangan merupakan bentuk yang konvensional, tetapi kreativitas linguistik dan imajinasi seseorang memegang peranan penting di sini.
- (9) Sebagian bentuk sapaan mengungkapkan petutur sebagai ayah, kakak, istri, atau anak dari orang lain, dengan mengungkapkan **hubungan yang ada di antara petutur dan orang lain** tersebut. Bentuk-bentuk tersebut, misalnya dalam bahasa Arab, *abu A:li* ‘ayah Ali’, *bint ahmed* ‘putri Ahmed’. Bentuk-bentuk pada contoh tersebut sering digunakan sebagai alat untuk menghindari nama diri petutur.

Dengan mempertimbangkan bentuk nominal (*nominal forms*), **sapaan (*addrees*) harus jelas dibedakan dengan acuan (*reference*)**. Untuk istilah kekerabatan, *kaidah sapaan* harus berbeda dengan *kaidah acuan*. Istilah kekerabatan *grandson* (dalam bahasa Inggris) merupakan bentuk acuan yang umum, tetapi hampir tidak pernah digunakan sebagai bentuk sapaan (varian nominal yang umum digunakan untuk menyapa seorang cucu laki-laki adalah nama pertamanya).

4.2.2. Keresiprokalan dan Kesimetrisan Sapaan

Pada bagian akhir bab I tulisan Braun (1988) membahas keresiprokalan dan kesimetrisan sapaan. *Sapaan* disebut resiprokal

saat dua orang penutur saling bertukar bentuk sapaan yang sama (atau yang setara), misalnya saat dua orang penutur bahasa Jerman saling menyapa dengan *du* (T). Sementara itu, sapaan disebut nonresiprokal saat bentuk sapaan yang digunakan oleh kedua penutur pada dua arah (*dyad*) berbeda (atau tidak setara), misalnya saat seorang penutur bahasa Jerman menyapa ibunya dengan KT *Mutter* ‘ibu’, tetapi sang ibu menyapanya kembali dengan menyebutkan nama pertama sang anak.

Jika bentuk sapaan dua arah (*dyad*) tertentu digunakan secara resiprokal, maka hubungan sapaannya simetris. Jika bentuk yang berbeda digunakan, maka hubungan sapaannya asimetris. Suatu hubungan dapat dikatakan simetris sebagian (*partly symmetrical*) jika sebagian bentuk tersebut digunakan secara resiprokal.

4.2.3. Sistem Sapaan dan Hubungan Sosial

Pada dasarnya penggunaan sapaan dalam masyarakat jika diteliti dengan cermat akan tampak terpola. Hal itu menimbulkan pertanyaan: apakah sistem sapaan mempengaruhi persepsi penutur tentang hubungan sosial? Berkaitan dengan hal itu, pendapat Braun (1988) secara ringkas dapat dikemukakan sebagai berikut. Dari sudut pandang materialistik, perbedaan sistem sapaan hanyalah merupakan refleksi kondisi sosial yang berbeda. Walaupun sistem sapaan tidak secara langsung menggambarkan masyarakat seperti apa adanya, sistem sapaan dapat menggambarkan ideologi dominan dan (sebagian) sejarah komunitas bahasa tersebut secara diakronis. Sementara itu, menurut sudut pandang Whorfian, bentuk dari suatu sistem sapaan memiliki pengaruh pada kesadaran individu penutur dan persepsi hubungan interpersonal. Hal ini tidak saja berlaku pada bentuk sapaan melainkan “kesantunan” bahasa secara umum.

Sistem sapaan mendorong penutur untuk memperhatikan semua jenis pembeda sosial yang terdapat pada komunitas bahasa. Namun, hal itu tidak terlalu kuat untuk menahan perubahan sosial ataupun perubahan kebahasaan (misalnya dalam sistem sapaan).

Karena itu, haruslah dipahami bahwa bentuk sapaan bukan merupakan satu-satunya sarana untuk mengungkapkan dan merujuk pada hubungan sosial. Ada beberapa perangkat kebahasaan lain yang memiliki fungsi yang sama, yaitu bentuk acuan (*terms of reference*) dan bentuk acuan diri (*terms of self-reference*), prefiks honorifik dan pemarkah morfologikal yang lain, tingkat tutur (*speech level*) seperti tampak dalam penggunaan bahasa Jawa dan Sunda, substitusi leksikal, pola intonasi, dan sebagainya. Bahkan, jika tidak ada satu pun dari hal tersebut yang dapat digunakan, masih ada perilaku nonverbal, yang berpotensi untuk menandai hubungan antarpribadi. Salah satu dari perangkat kebahasaan itu tentu dapat digunakan serta merefleksikan persepsi penutur pada hubungan sosial dan mungkin juga memiliki dampak pada persepsi penutur pada hubungan yang terjalin antarpartisipan dalam komunitas bahasa.

Cara orang menyapa orang lain berbeda-beda, yang pada umumnya bergantung pada semantik kekuasaan dan solidaritas. Menurut Thomas dan Wareing (1999:232), sistem sapaan seperti itu dipengaruhi oleh budaya. Sebagai contoh, di Prancis ada kebiasaan untuk menyebut orang-orang dari profesi hukum dengan bentuk penghormatan, yaitu *maitre*. Di Inggris tidak ada gelar profesional yang setara dengan adat Prancis ini untuk menyapa pengacara, tapi ada istilah khusus untuk menyapa hakim seperti “your honour”, “my lord” atau “my lady”. Jika aturan ini diabaikan, yang terjadi bukan sekadar membuat orang lain heran dan mencela, bahkan bisa membuat orang lain tersinggung.

4.3. Sapaan dalam Bahasa Hamap

Ada tiga hal penting yang digunakan oleh kelompok etnis Hamap sebagai bentuk sapaan, yaitu nama, istilah kekerabatan, dan bentuk sapaan baru. Hal itu akan diuraikan sebagai berikut.

4.3.1. Nama sebagai Bentuk Sapaan

Persoalan nama pada orang Hamap telah dibahas Katubi (2006:125—152). Akan tetapi, pada kajian sebelumnya belum dibahas dalam konsep bentuk sapaan. Identitas seseorang dalam suatu kelompok etnis tidak hanya terbentuk lewat nama yang dimiliki orang itu, tetapi juga dipengaruhi oleh cara orang lain menggunakannya.

Temuan tahun lalu menunjukkan bahwa telah terjadi perubahan sistem penamaan pada orang Hamap. Lalu, bagaimana halnya dengan sapaan? Berikut ini ungkapan salah satu informan, yang masih berusia muda (sekitar 19 tahun).

“Biasanya anak-anak di sini tidak mau disapa atau dipanggil dengan nama *halaik* (nama kampung). Mereka malu kalau nama halaiknya diketahui banyak orang. Kalau disapa atau dipanggil nama *halaik*, biasanya marah karena nama *halaik*lah yang biasa digunakan untuk mengejek-ngejek antarteman.”

Ungkapan informan itu menunjukkan bahwa *nama halaik* anak-anak Hamap tidak lagi dipakai untuk sapa-menyapa. Mereka lebih senang disapa dengan menggunakan nama baptis. Dengan demikian, penyapaan itu sekaligus dapat digunakan untuk tanda keberterimaan ke dalam kelompok agama (Kristen), yang memang dipeluk oleh sebagian besar orang Hamap.

Jika pun nama *halaik* tetap dipakai sebagai bentuk sapaan, sapaan itu tidak dipakai secara simetris jika usia menjadi bahan pertimbangan. Misalnya, anak-anak Hamap tidak akan menyapa Pak Mateus Air Tang (dari *Avin Lelang*) yang sudah berusia sekitar 70-an tahun dengan *nama halaik*nya. Yang biasa menyapa Pak Mateus dengan *nama halaik* adalah orang-orang sebayanya. Sementara itu, anak-anak Hamap meskipun mereka sebaya tidak senang dengan sapaan *nama halaik*.

4.3.2. Sapaan Manis

Orang Hamap mengenal adanya sapaan manis. Sapaan manis digunakan kepada orang-orang tua. Misalnya, sapaan *Kare* ditambah dengan *bap* sehingga menjadi *Bap Kare*. Sapaan *Bap* merupakan sapaan untuk orang yang dihormati. Misalnya, orang-orang tidak bisa menyapa Pak Mateus Air Tang yang sudah berusia sekitar 70-an tahun hanya dengan sapaan *Kare* saja. Harus ditambahkan kata *Bap* di depan sapaan itu karena kata *Bap* membuat sapaan menjadi santun. Misalnya:

Bap kare ara?

‘Bap kare ada?’

Sering pula dia disapa dengan sapaan sebagai berikut.

Bap tua jengot ada, ko?

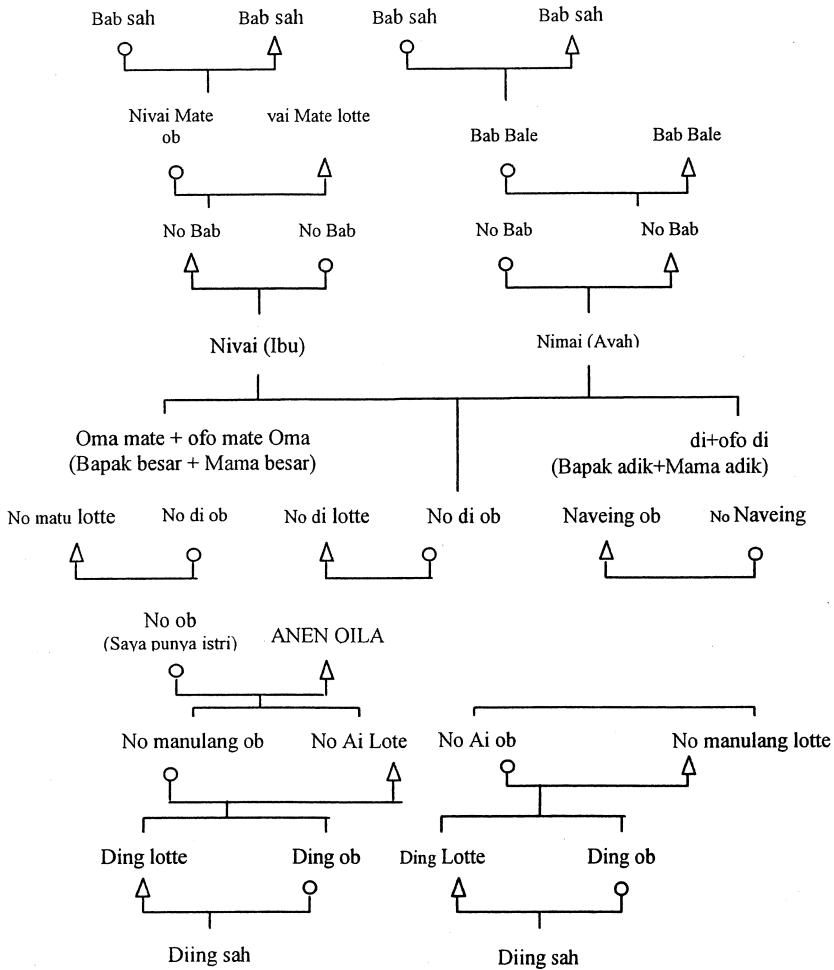
Bap tua jenggot dalam sapaan itu mengacu kepada tampilan fisik orang yang disapa, yang pada kenyataannya seperti itu. Akan tetapi, sapaan seperti itu hanya diungkapkan oleh orang-orang yang kenal dekat dengan Bapak Mateus. Orang yang belum kenal dekat tidak akan pernah menggunakan sapaan seperti itu kepada Pak Mateus. Sapaan manis tiap orang berbeda-beda.

Contoh sapaan manis lainnya ialah sapaan suami yang dikemukakan kepada istri. Contohnya ialah, Pak mateus Air Tang memiliki istri, yang bernama Jacobed. Kepada istrinya, **kini** dia biasa menyapa **Mama Bed**. Itu dilakukan karena sekarang pria harus menghargai perempuan. **Dulu** dia biasa menyapa istrinya itu dengan sebutan *Bed* saja. Hal itu dilakukan karena “Dulu kan lelaki keras kepada perempuan.”

4.3.3. Istilah Keekerabatan sebagai Sapaan

Sistem kekerabatan orang Hamap ini sebenarnya pernah dibahas oleh Ninuk-Kleden (2005: 130). Namun, pengecekan yang dilakukan dalam penelitian tahun ini mendapatkan sedikit perubahan dalam penggunaan beberapa istilah. Hal itu dapat dilihat pada bagan berikut ini.

Bagan 7: Istilah Kekerabatan Orang Hamap



Pada kajian tahun sebelumnya (2005: 131), disebutkan bahwa sistem kekerabatan orang Hamap adalah sistem kekerabatan yang berbentuk patrilineal karena ada penghargaan khusus pada nenek dan

kakek ego, dari pihak ayahnya. Kakek, nenek, dan buyut dari ego semuanya mendapat panggilan *Bap*. Akan tetapi, berdasar bagan terbaru itu dapat dilihat bahwa tampaknya orang Hamap menelusuri leluhur mereka melalui garis paternal dan juga maternal. Hal itu dapat disebut sebagai keturunan bilateral yang mengaitkan individu dengan kelompok kerabat melalui kedua pola itu. Tidak ada penekanan pada salah satu garis, baik ayah maupun ibu. Struktur bilateral keluarga orang Hamap itu dapat dibuktikan dengan kurangnya perbedaan terminologi antara kelompok paternal dan maternal. Misalnya, semua nenek pada tingkat kesatu, kedua, maupun sampai ketiga disebut *bab*, *bab bale*, dan *bab sah* dengan inti kata *bab*, yang tidak dapat mengacu kepada laki-laki atau perempuan. Pengacuan pada laki-laki atau perempuan hanya ditambahkan dengan kata leksikal *ob* ‘perempuan’ atau *lotte* ‘laki-laki’. Paham bilateralisme dalam kekerabatan orang Hamap itu juga dibuktikan dengan kesamaan ikatan yang erat, yang terus dipertahankan dengan kedua sisi sanak saudara dari dua pihak perempuan maupun dari pihak laki-laki. Keseimbangan itu dapat diperlihatkan melalui sistem penamaan yang pernah dikemukakan Katubi (2006) yang membolehkan pemberian nama kepada anak hasil perkawinan antar-*lelang* yang berbeda, baik dengan nama dari *lelang* perempuan maupun *lelang* dari pihak laki-laki atau penggunaan nama dari kedua belah pihak. Memang ada sistem patronimi pada orang Hamap, yang seolah-olah menunjukkan bahwa pentingnya pihak laki-laki dalam garis keturunan karena pemberian nama di belakang semua nama anak-anak Hamap dengan nama ayah. Akan tetapi, patronimi itu sendiri muncul akibat masuknya agama Kristen. Dulu tidak ada tradisi nama keluarga dengan mencantumkan nama di belakang *nama halaiik*. Lagi pula, pencantuman nama garis keturunan di belakang nama anak-anak Hamap juga bukan mutlak nama ayah. Patronimi itu justru untuk mengingatkan akan kelompok *lelang* pada anak-anak keturunan Hamap dan anak-anak hasil perkawinan antarlelang diperbolehkan memilih nama *lelang* yang akan dicantumkan, baik dari pihak ayah maupun ibu.

Linguis dan antropolog telah mempelajari istilah kekerabatan lebih dari satu abad. Linguis cenderung menganalisis istilah kekerabatan ini berkaitan dengan bagaimana istilah itu berkaitan dengan bahasa, sedangkan antropolog menganggap kekerabatan sebagai bagian dari masyarakat dan menganalisisnya untuk memahami unsur kebudayaan masyarakat tersebut. Linguis memandang istilah kekerabatan sebatas sebagai satu bagian atau ranah bahasa, sedangkan ancangan dalam antropologi menganggap istilah kekerabatan merupakan konstruk budaya yang berkaitan dengan masyarakat.

Namun, kedua ancangan itu harus mengakui bahwa istilah kekerabatan ada dalam semua bahasa an ranah kekerabatan tepatnya memarkahi gagasan “sanak famili”. Juga secara universal orang mempunyai kata sapaan untuk sanak famili yang berbeda dengan kata acuan. Misalnya, dalam bahasa Inggris orang menggunakan ‘dad’ ketika berbicara kepada dia dan istilah ‘father’ ketika berbicara tentang dia.

Di mana pun orang memiliki hubungan kekerabatan yang terpola pada hubungan biologis dan istilah mereka menunjukkan bahwa mereka membuat perbedaan antara sanak famili keturunan dengan sanak famili perkawinan. Ikatan keturunan menghasilkan sanak famili yang disebut “consanguine”, sedangkan ikatan sanak famili karena perkawinan disebut “affines”. Meskipun terjadi pengecualian, istilah kekerabatan membedakan keduanya. Orang yang mengkaji hubungan kekerabatan menelusuri apa perbedaan lain di antara sanak famili yang dibuat berdasar istilah kekerabatan.

Jika kekerabatan dianggap hanya sebagai bagian dari bahasa, variabel yang diteliti adalah aspek linguistiknya. Istilah kekerabatan dicocokkan dengan kaidah penggunaan bahasa. Ketika istilah kekerabatan dianggap sebagai bagian dari masyarakat dan kebudayaan, aspek yang diteliti adalah sosiokulturalnya atau kebudayaan dianggap bersifat adaptif dan kekerabatan dianggap produk adaptasi terhadap lingkungan.

Berkaitan dengan sistem kekerabatan sebagai bagian dari bahasa, salah satu hal terpenting dari istilah kekerabatan itu ialah penggunaannya untuk kata sapaan (*term of address*). Pada umumnya, keseluruhan istilah kekerabatan itu dapat digunakan untuk kata sapaan. Akan tetapi, kini sudah terjadi pergeseran dalam penggunaan kata sapaan itu. “Anak-anak sudah pakai bahasa umum”. Pernyataan informan itu mengisyaratkan bahwa dalam hal sapa-menyoapa, anak-anak kini telah menggunakan berbagai kata yang lebih umum dipakai, yakni kata-kata dari bahasa Melayu atau bahasa Indonesia. Misalnya, anak-anak sekarang menggunakan kata *bab* untuk menyebut bapaknya. Padahal, kata *bab* sendiri dalam bahasa Hamap berarti ‘nenek’, baik laki-laki maupun perempuan. Anak-anak sekarang juga menggunakan sapaan *tanta* dan *kakak*. *Tanta* digunakan untuk menyapa perempuan meski belum tentu memiliki hubungan kekerabatan dan belum tentu juga perempuan yang disapa itu sudah menikah. Sementara itu, kata *kakak* biasanya digunakan untuk menyapa laki-laki yang dianggap lebih tua, tetapi dipastikan bukan berasal dari lingkungan mereka.

Bahkan, seorang informan menyatakan “anak-anak biasa panggil *om*. Sampai di gunung-gunung. Kata *paman* juga masih dipakai. Sebutan *bibi* juga digunakan sampai di gunung-gunung”. Hal itu dapat diinterpretasikan bahwa anak-anak sekarang tidak lagi menggunakan *nimaseil* ‘paman’ atau *nivaseil* ‘bibi’.

4.4. Sapaan Baru: Sebuah Pergeseran Identitas?

Deskripsi penggunaan sapaan di atas menunjukkan beberapa hal yang dapat dijelaskan sebagai berikut.

***Lelang* tanpa Semantik Kekuasaan dalam Sapaan**

Penggunaan bentuk sapaan tertentu sangat ditentukan oleh hubungan sosial antara penutur dengan petutur. Ada beberapa faktor yang mempengaruhi hubungan sosial antara keduanya. Pada masyarakat barat, berdasarkan hasil penelitian ilmuwan seperti Brown

dan Gilman (1960) serta Brown dan Ford (1961), terdapat dua kekuatan yang mengatur penggunaan kata sapaan, yaitu kekuasaan dan solidaritas. Menurut Brown dan Gilman, dimensi kekuasaan ditandai oleh penggunaan pronomina nonresiprokal. Pola ini digunakan dalam hubungan diadik yang masing-masing memiliki status yang tidak sama. Semantik kekuasaan membicarakan perbedaan corak sosial yang mempengaruhi penggunaan bentuk sapaan. Sementara itu, dimensi solidaritas berkaitan dengan jarak sosial antara penutur dan petutur, seberapa banyak mereka berbagi pengalaman, seberapa banyak kesamaan corak sosial yang mereka miliki, dan seberapa jauh seseorang ingin menjadi dekat dengan yang lain.

Berkaitan dengan hal itu, ada persoalan yang terjadi dalam penggunaan sapaan pada orang Hamap. Orang Hamap mengklasifikasi diri ke dalam delapan *lelang*, yaitu *Avin lelang*, *Ta'fa lelang*, *Di' lelang*, *Tu'fa lelang*, *Minbang lelang*, *Hukung lelang*, *Marang lelang*, dan *Kapitang lelang*. Dalam hal penamaan, mereka menjaga agar tidak terjadi asal ambil nama antar-*lelang*. Hal itu dapat dianggap sebagai klasifikasi kelas sosial mereka. Konsep sosial yang seperti itu memungkinkan untuk dihipotesiskan bahwa *lelang* akan berpengaruh besar terhadap sistem sapaan. Dapat pula dikatakan bahwa bahwa *lelang* akan menjadi dimensi kekuasaan yang kuat dalam pemilihan bentuk sapaan. Akan tetapi, ternyata hal itu tidak terjadi. *Lelang* tidak berpengaruh terhadap sistem sapaan. Anak-anak dari berbagai *lelang atinang* biasa menyapa dengan menggunakan nama saja kepada anak-anak dari *lelang mate*. Tidak ada keharusan untuk menggunakan gelar tertentu atau sebutan tertentu untuk menyapa orang dari *lelang mate*. Usialah yang paling berpengaruh terhadap dimensi kekuasaan dalam pemilihan bentuk sapaan.

Perubahan Pola Otoritas

“Dulu laki-laki di sini sangat keras kepada perempuan”, begitu ucapan salah seorang informan. Ucapan itu membawa konsekuensi lain terhadap hubungan laki-laki dan perempuan dalam

keluarga dan akan berimplikasi luas terhadap hubungan laki-laki dan perempuan dalam masyarakat, yakni keberadaan otoritas.

Pola otoritas dalam keluarga berbeda dari satu masyarakat dengan masyarakat lain. Pada masyarakat patriarkal, otoritas keluarga diberikan kepada lelaki tertua, biasanya ayah-suami, yang mengontrol atas semua anggota keluarga, baik keluarga inti maupun keluarga yang diperluas. Sangat jarang sistem yang memberikan otoritas kepada istri-ibu, bahkan dalam masyarakat yang “mendeklarasikan diri” sebagai masyarakat matriarkal. Pada masyarakat dengan sistem itu pun otoritas “tertanam” pada diri laki-laki, biasanya pada laki-laki saudara perempuan.

Jika menyimak ucapan seorang suku raja di atas, dapat dinyatakan bahwa otoritas dalam keluarga orang Hamap berada pada laki-laki. Asal-muasal keberadaan otoritas itu dapat dirunut dari proses perkawinan, yang mengharuskan laki-laki memberikan *belis* kepada pihak perempuan. Bagi sebagian besar orang Hamap dan juga orang Alor, dengan *belis* itu laki-laki Hamap telah “membeli” istrinya sehingga otoritas berada di tangannya.

Meskipun begitu, seiring perjalanan waktu dan perubahan yang terjadi di dunia luar, otoritas itu kini mengalami pergeseran. “Dulu yang harus pergi ke kebun adalah perempuan. Laki-laki biasanya di rumah. Sekarang laki-laki juga harus ke kebun bersama istri”. Begitulah pengakuan seorang informan. Hal itu dapat diinterpretasikan bahwa dalam hal organisasi produksi ada pembagian kerja, yang mengalami perubahan. Dulu laki-laki hanya memabat hutan untuk kebun dan perempuanlah yang memelihara kebun itu hingga panen. Bahkan, panen pun dilakukan oleh perempuan. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika kita melihat serombongan ibu-ibu turun dari gunung membawa beban berat yang ditautkan di kepalanya, yang diikuti laki-laki yang menggendong anaknya tanpa beban apa pun. Namun, sekarang laki-laki juga ikut memanen hasil kebun, misalnya laki-laki mengangkat hasil panen ke jalan sebelum diangkut dengan menggunakan mobil.

Otoritas itu juga tampak pada penggunaan sapaan. Lelaki (suami) dulu menyapa istrinya dengan nama saja. Akan tetapi, kini hal itu berubah dengan menambahkan penggunaan istilah kekerabatan *mama*, yang tentu saja kata itu adalah kata pinjaman dari bahasa Melayu/Indonesia, yang juga merupakan kata pinjaman dari bahasa Belanda. Ini mungkin sekali pengaruh masuknya agama Kristen karena agama Kristen masuk di Alor bersamaan dengan masuknya Belanda di Alor.

Alasan munculnya bentuk sapaan baru

Ketika sebuah bentuk sapaan yang baru dalam bahasa Hamap menggantikan bentuk sapaan yang sudah ada dan mengacu pada acuan yang sama, misalnya munculnya penggunaan bentuk sapaan bahasa Indonesia *om*, *bibi*, *paman*, tentu hal tersebut bukan tanpa alasan. Ada beberapa kemungkinan untuk menjelaskan hal itu. *Pertama*, kemungkinan bentuk baru memiliki tingkat kesantunan yang berbeda dengan bentuk sapaan yang lama. Secara teoretis, jika ada kemunculan bentuk sapaan baru dalam suatu komunitas, bentuk sapaan baru tersebut selalu lebih santun. Hal itu didukung oleh penjelasan psikologis yang selama ini menegaskan bahwa penghindaran atau penggantian sapaan langsung selalu merupakan usaha untuk menjaga jarak dengan petutur. Tidak ditemukan dalam bahasa mana pun adanya penggunaan bentuk sapaan yang baru yang diperkenalkan karena bentuk sapaan yang lama terlalu santun, yaitu penutur memerlukan cara untuk dapat lebih mendekati petutur sehingga terasa lebih dekat daripada jika menggunakan bentuk sapaan yang biasa digunakan.

Kedua, bentuk sapaan baru tersebut digunakan akibat kontak antarbahasa, terutama antara bahasa Hamap, Melayu Alor, dan Indonesia. Dalam hal ini, bentuk sapaan baru digunakan berdasar pertimbangan kepraktisan. Karena mereka adalah masyarakat multilingual yang bertetangga dengan berbagai kelompok etnis, yang memiliki istilah kekerabatan yang berbeda, hal itu menimbulkan kesulitan ketika mereka ingin menyapa dengan menggunakan bentuk

sapaan fiktif, yaitu bentuk sapaan yang diambil dari istilah kekerabatan yang hendak diterapkan kepada petutur yang memang tidak memiliki hubungan kerabat yang sebenarnya dengan penutur. Untuk memecahkan masalah itu, mereka mengadopsi bentuk sapaan dari bahasa Indonesia.

Ketiga, bentuk sapaan baru berbasis istilah kekerabatan itu dulu hanya mereka gunakan ketika berinteraksi dengan petutur dari luar Alor. Bentuk itu dianggap sebagai bentuk yang lebih modern dan patut digunakan untuk menyapa orang dari luar. Namun, lama-kelamaan bentuk sapaan baru itu dipakai oleh orang Hamap untuk menyapa sesama orang Hamap sendiri. Dengan demikian, penggunaan sapaan baru itu dilakukan untuk menunjukkan “kekitaan” mereka sebagai orang Alor.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dinyatakan bahwa ada beberapa macam kode sosial yang digunakan orang untuk menunjukkan bahwa seseorang adalah anggota dari kelompok etnis tertentu. Salah satunya ialah orang dapat menunjukkan perilaku kebahasaan yang dapat menjadi sinyal bahwa seseorang mempunyai hubungan tertentu dengan kelompok etnis tertentu dan sekaligus menunjukkan posisi diri dalam kelompok tersebut. Namun, pada kasus orang Hamap, pembedaan *lelang mate* dan *lelang atinang* tidak ditandai melalui penggunaan bentuk sapaan. Semantik kekuasaan yang berperan penting dalam hal ini ialah dimensi usia.

Selain itu, penggunaan berbagai bentuk sapaan baru yang menggantikan sapaan lama dapat dibaca sebagai sebuah pergeseran tentang “kekamian” dan “kekitaan.” Hal itu dapat diinterpretasikan seperti halnya pesan yang hendak disampaikan oleh anak-anak muda ketika mereka melakukan tindak pemilihan bahasa yang berbeda dengan generasi sebelumnya, yakni bergeser dari bahasa Hamap ke bahasa Melayu Alor. “Kekamian” yang mereka tandai dengan bahasa Hamap berubah menjadi “kekitaan” yang mereka sampaikan melalui penggunaan bahasa Melayu Alor/bahasa Indonesia. Begitu

pun dalam hal penggunaan bentuk sapaan baru yang digunakan generasi terkini mengacu pada perubahan itu.

BAB 5

KAJIAN MORFOSINTAKSIS BAHASA HAMAP

Oleh: Fanny Henry Tondo

Bahasa sebagai salah satu unsur kebudayaan dapat dipakai untuk melihat kebudayaan sebuah kelompok etnis. Selain itu, bahasa tidak bisa lepas dari fungsinya sebagai pemerkah identitas etnik.

Bab ini merupakan kelanjutan dari kajian mikrolinguistik Hamap yang sudah dilakukan pada penelitian sebelumnya (2006), yaitu pada tataran fonologi dan morfologi. Namun, masih ada beberapa aspek pada tataran tersebut yang perlu dikaji lebih lanjut.

Fokus kajian mikrolinguistik tahun ini ialah aspek morfosintaksis, yang mencakupi tataran morfologi dan sintaksis. Tataran pertama mengkaji morfem dan pengaturannya dalam pembentukan kata, sedangkan tataran kedua berkaitan dengan pengaturan dan hubungan kata dengan kata, atau dengan satuan-satuan yang lebih besar atau antara satuan-satuan yang lebih besar dalam bahasa.

Bagian ini diawali dengan analisis lanjutan pada tataran morfologi. Setelah itu, diikuti analisis tataran sintaksis.

5.1. Morfologi

Andrew Spencer (2003:213) mengemukakan bahwa morfologi merupakan cabang linguistik yang membahas struktur kata. Pada tataran ini dapat ditemukan sebuah satuan bahasa terkecil yang bermakna (*the smallest meaningful unit*), yaitu morfem (Gleason 1961:53). Satuan bahasa ini tidak dapat dibagi (*indivisible*) menjadi satuan-satuan bermakna yang lebih kecil lagi.

Kajian morfologi tidak lepas dari pembahasan morfem. Oleh karena itu, perlu dipaparkan terlebih dulu prinsip-prinsip mengidentifikasi morfem yang terdapat dalam sebuah bahasa, seperti yang dikemukakan Nida (1978:7-61). Prinsip-prinsip tersebut secara singkat dapat dikemukakan sebagai berikut.

- (1) Bentuk-bentuk yang memiliki kekhususan semantis yang umum dan bentuk fonemik yang identik dalam setiap kejadiannya merupakan morfem. Berikut contoh yang dapat diperhatikan dalam bahasa Inggris:

<i>player</i> ‘pemain’	<i>worker</i> ‘pekerja’
<i>singer</i> ‘penyanyi’	<i>dancer</i> ‘penari’

Pada kata-kata bahasa Inggris di atas (*player*, *singer*, *worker*, dan *dancer*) terdapat bentuk fonemik yang identik, yaitu *er* yang merupakan morfem pembentuk nomina (*noun*) dari verba (*verb*). Jadi, *play* ‘bermain’ (verba) menjadi *player* ‘pemain’ (nomina), *sing* ‘menyanyi’ (verba) menjadi *singer* ‘penyanyi’ (nomina), *work* ‘bekerja’ (verba) menjadi *worker* ‘pekerja’ (nomina), dan seterusnya.

- (2) Bentuk-bentuk yang memiliki kekhususan semantis yang umum, tetapi yang berbeda dalam bentuk fonemik (yaitu fonem maupun urutan fonem) dapat merupakan morfem, asal dapat dijelaskan distribusi perbedaan bentuknya secara fonologis yang mengatur kejadian bentuk-bentuk yang berbeda secara fonologis seperti itu. Sebagai contoh, dapat dilihat dalam bahasa Inggris berikut:

in + tangible ‘nyata’ → *intangible* ‘tidak nyata’
im + possible ‘mungkin’ → *impossible* ‘tidak mungkin’

Bentuk *in* dan *im* memiliki banyak kemiripan semantis-fonetis dan posisi tempat terjadinya kedua bentuk tersebut ditentukan oleh tipe konsonan yang mengikutinya. Nasal alveolar *n* akan terjadi sebelum bunyi alveolar seperti *t* (hal ini dapat dilihat pada kata *intangible*), sedangkan nasal bilabial terjadi sebelum bunyi bilabial (hal ini terlihat pada contoh kedua yakni kata *impossible*).

Dengan kata lain, afiksasi di atas dipengaruhi oleh lingkungan morfem yang mempengaruhinya. Adapun kedua bentuk tersebut dapat dikatakan merupakan dua alomorf¹ dari morfem yang sama, yang keduanya mengandung makna negasi.

- (3) Bentuk-bentuk yang memiliki kekhususan semantis yang umum, tetapi berbeda dalam hal bentuk fonemis sedemikian rupa sehingga distribusinya tidak dapat ditentukan secara fonologis merupakan morfem, jika bentuk-bentuk tersebut berada dalam distribusi komplementer² menurut batasan-batasan berikut:
- a. Kejadian dalam rangkaian struktur yang sama harus lebih diutamakan daripada dalam rangkaian struktur yang berbeda dalam menemukan status morfemis.
 - b. Distribusi komplementer dalam rangkaian struktur yang berbeda merupakan dasar dalam menggabungkan alomorf-alomorf yang mungkin menjadi satu morfem hanya jika terdapat sebuah morfem juga dalam rangkaian struktur yang berbeda seperti ini yang memiliki kelas distribusi yang sama dengan rangkaian alomorf yang dibicarakan itu dan distribusi komplementer itu sendiri hanya memiliki satu atau beberapa alomorf yang ditentukan secara fonologis.
 - c. Lingkungan taktis langsung (*immediate tactical environments*)³ harus lebih diutamakan daripada lingkungan taktis tak langsung dalam menentukan status morfem.

¹ Anggota morfem yang telah ditentukan posisinya. Alomorf dapat berupa alomorf fonologis (*phonologically conditioned allomorph*), yakni varian morfem yang muncul dalam lingkungan fonologis tertentu, dan alomorf morfologis (*morphologically conditioned allomorph*), yakni varian morfem yang muncul dalam lingkungan morfem lain secara tak teramalkan. (Kridalaksana, 1993:10).

² Perbedaan bentuk diparalelkan dengan perbedaan distribusi (Nida 1978:42).

³ Konstruksi langsung yang mana sebuah morfem terjadi (Nida 1978:43).

- d. Perbedaan dalam lingkungan distribusi yang sama dapat diperlakukan sebagai submorfemis jika perbedaan makna alomorf-alomorf tersebut merefleksikan distribusi bentuk-bentuk ini.

Untuk lebih memperjelas prinsip ketiga ini, barangkali contoh dalam bahasa Inggris berikut dapat membantu. Dalam bahasa tersebut, ada bentuk-bentuk seperti *lips*, *boys*, *roses*, *oxen*, dan *sheep*. Jika kita memperhatikan bentuk-bentuk tersebut, terdapat sebuah morfem, yakni morfem plural (*plural morpheme*) yang memiliki beberapa alomorf yakni *-s*, *-z*, *-iz*, *-en*, dan \emptyset ⁴. Dengan kata lain, walaupun bentuk-bentuk alomorf tersebut memiliki perbedaan secara fonemis, tetapi secara semantis sama yakni sebagai penanda makna plural dan berada dalam distribusi komplementer.

- (4) Perbedaan bentuk yang nyata dalam rangkaian struktural merupakan morfem apabila dalam suatu anggota rangkaian seperti itu perbedaan bentuk yang nyata tersebut dan perbedaan struktural yang kosong merupakan ciri-ciri penting dalam membedakan satuan kekhususan semantis-fonetis minimal. Dalam bahasa Inggris, misalnya, dalam kata *feet* /fiyt/ yang merupakan bentuk jamak dari *foot* /fut/ sebenarnya mengandung sebuah morfem yakni penggantian /u/ oleh /iy/ (*replacement*).
- (5) Bentuk-bentuk homofon⁵ dapat diidentifikasi sebagai morfem yang sama atau berbeda berdasarkan pada kondisi-kondisi berikut:
- a. Bentuk-bentuk homofon dengan makna yang berbeda merupakan morfem-morfem yang berbeda.

⁴ Simbol ini berarti tidak ada perubahan atau penambahan apapun dalam penjamakan. Artinya, baik singular maupun plural bentuknya sama yakni *sheep*.

⁵ Memiliki persamaan secara fonemis tetapi berbeda dalam maknanya.

- b. Bentuk-bentuk homofon dengan makna yang berhubungan merupakan morfem tunggal jika kelas-kelas makna diparalelkan dengan perbedaan-perbedaan distribusi, tetapi bentuk-bentuk tersebut merupakan morfem-morfem yang terpisah jika kelas-kelas makna tidak diparalelkan dengan perbedaan-perbedaan distribusi.

Dalam kaitan dengan prinsip kelima ini, dapat diberikan contoh sebagai berikut. Bentuk *fish* dalam bahasa Inggris, misalnya, dapat dikatakan sebagai dua morfem yang berbeda dari sebuah homofon dalam *the fish* 'ikan itu' dan *to fish* 'mengail'. Dari kedua contoh tersebut, jelas bahwa *fish* pada frase pertama mengandung makna 'ikan' dan berkategori nomina, sedangkan *fish* pada frase kedua mengandung makna 'mengail' dan berkategori verba.

- (6) Sebuah morfem dapat dipisahkan jika terjadi melalui kondisi seperti berikut. *Pertama*, morfem tersebut berada dalam isolasi. Dalam bahasa Inggris, misalnya, bentuk-bentuk seperti *cow*, *jump*, *up*, *he*, *this*, dan *ouch*, masing-masing dapat diidentifikasi sebagai sebuah morfem karena semuanya dapat dikeluarkan sebagai bentuk-bentuk yang berdiri sendiri dalam isolasi. *Kedua*, morfem tersebut berada dalam kombinasi yang banyak (*multiple*) sekurang-kurangnya satu, dalam hal bahwa unit tempat morfem tersebut bergabung terjadi dalam isolasi atau dalam kombinasi lain. Dalam bahasa Inggris, misalnya, bentuk-bentuk seperti *conceive*, *consume*, *contain*, *condense* mengandung prefiks *con-* yang hanya terjadi dalam kombinasi-kombinasi seperti itu. Akan tetapi, bentuk *dense* dapat terjadi dalam isolasi karena dalam hal ini, bentuk tersebut merupakan morfem bebas. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa bentuk *con-* tadi merupakan morfem tersendiri (baca: morfem terikat). *Ketiga*, morfem tersebut berada dalam sebuah kombinasi tunggal yang disediakan oleh unsur di mana morfem tersebut bergabung terjadi dalam isolasi atau dalam kombinasi lain dengan konstituen yang tidak unik. Dalam bahasa Inggris ada beberapa morfem yang hanya dapat terjadi dalam

kombinasi tunggal. Misalnya, *cran-* dalam *cranberry*, *rasp-* dalam *raspberry*, dan *cray-* dalam *crayfish*. Morfem-morfem *cran-*, *rasp-*, dan *cray-* dapat diisolasi karena elemen-elemen *berry* dan *fish* terjadi dalam isolasi atau dalam kombinasi lain.

5.1.1. Morfem

Ada berbagai definisi morfem. Bloomfield (1933:161) menyatakan bahwa morfem merupakan sebuah bentuk bahasa yang tidak memiliki kemiripan semantis-fonetis sebagian pun dengan bentuk mana pun yang lain. Gleason mendefinisikan morfem sebagai satuan bahasa terkecil yang mengandung makna. Dalam tulisannya mengenai morfem, Gleason (1961:53-54) menguraikan bahwa morfem tidak sama dengan suku kata, namun dapat terdiri atas satu suku kata, bagian suku kata, atau pun kombinasi fonem.

Hampir senada dengan Gleason, Nida (1978:1) menyatakan bahwa morfem adalah satuan terkecil yang bermakna yang dapat merupakan kata atau bagian dari kata. Sebagai contoh, {*fanan*} ‘dekat’ dalam bahasa Hamap. Walaupun merupakan sebuah kata dan memiliki dua suku kata, bentuk bahasa tersebut merupakan sebuah morfem karena apabila dibagi lagi menjadi bagian-bagian yang lebih kecil, maka bagian-bagian tersebut tidak akan lagi memiliki makna. Dengan demikian, {*fanan*} merupakan sebuah morfem, dan dalam hal ini dikatakan sebagai morfem bebas (*free morpheme*).

Berkaitan dengan jenis morfem, Katamba (1993:41-60) membaginya menjadi beberapa jenis, yaitu akar kata (*roots*), afiks (*affixes*), pangkal (*stems*), dan dasar (*base*). Akar kata merupakan inti dari sebuah kata yang tidak dapat dikurangi lagi atau ditempelkan dengan bentuk apapun padanya. Akar kata yang dapat berdiri sendiri secara bebas disebut morfem bebas (*free morpheme*), misalnya beberapa kata fungsi (*function words*) seperti demonstrativa⁶, artikel⁷,

⁶ Kata yang dipakai untuk menunjuk atau menandai secara khusus orang atau benda. Misalnya *ini*, *itu*.

pronomina⁸, dan konjungsi⁹. Afiks (biasa juga disebut dengan imbuhan) merupakan morfem yang hanya terjadi apabila ditempelkan pada sebuah morfem atau beberapa morfem yang lain. Dengan kata lain, afiks dapat dikatakan sebagai morfem terikat (*bound morpheme*). Afiks dapat berupa prefiks (awalan), infiks (sisipan), dan sufiks (akhiran). Dalam bahasa Inggris, misalnya, bentuk *dogs* terdiri dari dua morfem yang berlainan jenisnya, yaitu morfem *dog* ‘anjing’ dan morfem terikat berupa sufiks *-s* yang menandai makna jamak. Adapun pangkal (*stem*) ialah bagian dari kata yang muncul sebelum suatu afiks infleksi¹⁰, sedangkan dasar (*base*) merupakan suatu unit apapun yang dapat dilekatkan dengan afiks. Dalam bahasa Inggris, kata *cats* misalnya, terdiri atas pangkal nomina *cat* dan morfem penanda jamak berupa sufiks, yakni sufiks *-s*.

Pada kasus bahasa Hamap, penemuan contoh tipe-tipe morfem sebagaimana yang dikemukakan oleh Francis Katamba di atas dapat saja dilakukan sehingga aplikasinya dapat nyata terlihat. Untuk itu, dapat diperhatikan contoh-contoh berikut ini.

- (1) *Dil u:-karasay-am.*
Kebun PASS-mengolah-PRF.
‘Kebun telah diolah.’
- (2) *Na na dof-ih.*
ISG sesuatu memasak-PROG.
‘Saya sedang memasak sesuatu.’

Pada kedua contoh di atas, dapat dilihat bahwa jika kita menganalisis bentuk-bentuk *u:karasayam* (kalimat 1) dan *dofih*

⁷ Unsur yang dipakai untuk membatasi atau memodifikasi nomina (kata benda).

⁸ Kata yang menggantikan nomina atau frase nomina.

⁹ Partikel yang dipergunakan untuk menggabungkan kata dengan kata, frase dengan frase, klausa dengan klausa, kalimat dengan kalimat, atau paragraf dengan paragraf.

¹⁰ Afiks yang ditambahkan pada akar atau dasar kata untuk menentukan atau membatasi makna gramatikalnya (Kridalaksana, 1993)

(kalimat 2), maka terdapat dua buah akar (*roots*), yaitu *karasan* ‘mengolah’ dan *dof* ‘memasak’. Terdapat pula tiga buah afiks (morfem terikat) yaitu {*u:-*} ‘penanda pasif’, {-*am*} ‘penanda *perfective*’, dan {-*ih*} ‘penanda *progressive*’. Selain itu, ada pangkal *karasan* ‘mengolah’ dan *dof* ‘memasak’. Akar kata dan pangkal tadi (baca: *karasan* dan *dof*) dalam kasus ini dapat dikatakan pula sebagai dasar (*bases*).

Dalam kajian mengenai morfem pada laporan sebelumnya (2006) telah diuraikan struktur morfem, jenis-jenis morfem, dan proses pembentukan kata, yakni proses derivasi¹¹ (*derivational process*) dan proses infleksi¹² (*inflectional process*). Pada bagian ini akan dilanjutkan dengan perbaikan atau penyempurnaan terhadap beberapa hal yang masih kurang pada laporan sebelumnya, dan kemudian dilanjutkan dengan pembahasan berkaitan dengan penemuan-penemuan baru selama penelitian yang dilakukan pada tahun 2007 ini, yakni mengenai pronomina (*pronoun*) dan numeralia (*numeral*).

Dalam laporan tahun sebelumnya (2006), dinyatakan bahwa bentuk {*namena-*} merupakan morfem (baca: morfem terikat) karena menunjukkan kekhususan makna dan bentuk fonemis yang identik.

¹¹ Proses pengimbuhan afiks non-inflektif pada dasar untuk membentuk kata-kata lain. Proses ini merupakan proses yang menghasilkan pemerolehan kata baru dengan makna yang baru (Spencer dan Swicky 2001:44).

¹² Proses perubahan bentuk kata yang menunjukkan perbagai hubungan gramatikal yang mencakup deklinasi yakni perubahan nomina, pronomina, adjektiva, dan konjugasi verba, yaitu infleksinya atas kala, persona, jumlah, atau kasus. Proses ini dapat juga dikatakan sebagai proses penambahan unsur pada sebuah kata untuk menunjukkan suatu hubungan gramatikal; misalnya dalam bahasa Inggris *s-* dalam *boys* menunjukkan infleksi plural, *s-* dalam *reads* menunjukkan infleksi verba orang ketiga. (Kridalaksana 1993:83). Dengan demikian, jelas bahwa kalau pada proses derivasi terjadi perubahan kelas kata, pada proses infleksi hal seperti ini tidak terjadi.

Dengan kata lain, bentuk tersebut merupakan afiks derivasi, seperti dapat diperhatikan berikut ini:

namen- + *fil* ‘beli’ (v) → *namenafil* ‘pembeli’ (n)
namen- + *fael* ‘jual’ (v) → *namenafael* ‘penjual’ (n)

Namun, dengan semakin lengkapnya data yang diperoleh, dapat dikemukakan bahwa bentuk tersebut bukanlah sebuah morfem. Untuk menyatakan arti ‘pembeli’ dalam bahasa Hamap digunakan konstruksi *name na fil* yang apabila dielaborasi lebih jauh ketiganya memiliki arti sebagai berikut: *name* ‘orang’, *na* ‘sesuatu’, dan *fil* ‘membeli’. Demikian pula halnya untuk menyatakan arti ‘penjual’ dalam bahasa ini digunakan konstruksi *name na fael* yang masing-masing memiliki arti berikut: *name* ‘orang’, *na* ‘sesuatu’, dan *fael* ‘menjual’.

Selain perbaikan atau penyempurnaan terhadap laporan tahun 2006 seperti yang telah dikemukakan di atas, ada pula temuan baru berkaitan dengan pronomina dan numeralia yang dapat berupa morfem bebas dan morfem terikat. Hal tersebut dapat diperhatikan pada pembahasan selanjutnya berikut ini.

5.1.2 Kelas Kata

Pada pembahasan sebelumnya (lihat laporan tahun 2006) telah dimulai dengan kajian awal tentang beberapa kelas kata dalam bahasa Hamap seperti nomina (*noun*), adjektiva (*adjective*), adverbial (*adverb*), dan verba (*verb*). Dalam laporan ini akan dilanjutkan dengan kelas kata yang lain, yaitu pronomina (*pronoun*) dan numeralia (*numeral*), seperti yang dipaparkan dalam pembahasan berikut.

5.1.2.1. Pronomina (*pronoun*)

Pronomina adalah kata yang menggantikan nomina atau frase nominal. Bentuk pronomina dapat berupa pronomina yang berfungsi sebagai subjek dan pronomina yang berfungsi sebagai objek.

Pronomina yang Berfungsi sebagai Subjek

Bentuk pronomina yang berfungsi sebagai subjek posisinya berada di awal sebuah kalimat dan berupa pronomina persona. Artinya, pronomina yang menunjukkan kategori persona. Bentuk-bentuk pronomina tersebut dapat dikatakan sebagai morfem bebas. Hal ini disebabkan karena secara potensial bentuk-bentuk tersebut dapat berdiri sendiri (Kridalaksana 1993:141). Secara ringkas, bentuk-bentuk pronomina ini dapat dilihat pada tabel 11 berikut.

Tabel 11
Pronomina sebagai Subjek

<i>Pronomina</i>	<i>Tunggal</i>	<i>Jamak</i>	
<i>Pertama</i>	<i>na/ner</i> 'saya'	<i>pir</i> 'kita' (INCL)	<i>nir</i> 'kami' (EXCL)
<i>Kedua</i>	<i>er</i> 'engkau'	<i>i:r</i> 'kalian'	
<i>Ketiga</i>	<i>sa/ser</i> 'dia'	<i>supi</i> 'mereka'	

Agar lebih jelas penggunaannya dalam kalimat, dapat diperhatikan contoh-contoh berikut ini:

na 'saya' (3) *Na koran basa tarej an.*
1SG koran membaca hari setiap.
'Saya membaca koran setiap hari.'

er 'engkau' (4) *Er koran basa tarej an.*
2SG koran membaca hari setiap.
'Engkau membaca koran setiap hari.'

ser 'dia' (5) *Ser koran basa tarej an.*
3SG koran membaca hari setiap.
'Dia membaca koran setiap hari.'

Bentuk *ser* dapat digunakan untuk menunjukkan baik 'dia' (laki-laik) maupun 'dia' (perempuan).

pir 'kita' (6) *Pir koran basa tarej an.*
(INCL) 1PL.INCL koran membaca hari setiap.
'Kita membaca koran setiap hari.'

nir 'kami' (7) *Nir koran basa tarej an.*
(EXCL) 1PL.EXCL koran membaca hari setiap.
'Kami membaca koran setiap hari.'

- i:r* ‘kalian’ (8) *I:r koran basa tarej an.*
 2PL koran membaca hari setiap.
 ‘Kalian membaca koran setiap hari.’
- supi* ‘mereka’ (9) *Supi koran basa tarej an.*
 3PL koran membaca hari setiap.
 ‘Mereka membaca koran setiap hari.’

Varian-varian Pronomina Pertama Tunggal

Dalam bahasa ini ditemukan dua morfem yang menunjukkan pengertian ‘saya’, yaitu *na* dan *ner*. Berikut adalah contoh-contoh kalimat yang memperlihatkan hal tersebut:

- (10) *Na nol nano?bamid.*
 1SG sendiri 1SG-melukai
 ‘Saya melukai diri saya sendiri.’
- (11) *Ner ser namimahen.*
 1SG dia 1SG-lebih-cantik
 ‘Saya lebih cantik dari dia.’

Dari kedua kalimat di atas dapat dikemukakan bahwa bentuk morfem *ner* muncul (di depan) apabila kita hendak memperbandingkan dua hal. Dalam contoh tersebut dua hal dimaksud adalah ‘saya’ dan ‘dia’. Dengan demikian, dapat dikatakan pula bahwa posisi pronomina persona *na* telah diganti oleh pronomina *ner*.

Varian-varian Pronomina Ketiga Tunggal

Dalam bahasa ini ditemukan dua bentuk pronomina persona yang dapat mewakili pengertian orang ketiga tunggal (*third person singular*) ‘dia’ baik yang acuannya laki-laki maupun perempuan. Bentuk-bentuk tersebut ialah *Sa* dan *Ser*. Fenomena tersebut dapat diperhatikan dalam contoh-contoh berikut:

- (12) *Ser nerdun.*
 3SG 1SG-melihat
 ‘Dia melihat saya.’
- (13) *Sa nerdun.*
 3SG 1SG-melihat
 ‘Dia melihat saya.’

Kedua kalimat tersebut memperlihatkan pemakaian dua bentuk bahasa untuk satu pengertian yang sama, yaitu orang ketiga tunggal (*third person singular*). Se jauh ini, fenomena tersebut dapat dikatakan sebagai sinonim, yakni bentuk bahasa yang maknanya mirip atau sama dengan bentuk yang lain.

Pronomina yang Berfungsi sebagai Objek

Bentuk-bentuk pronomina ini dikatakan sebagai pronomina objek karena dalam konstruksi kalimat pronomina tersebut dikenai perbuatan atau sebagai penderita. Dalam kasus bahasa Hamap, objek tersebut posisinya melekat pada verba (*verb*) tepatnya di depan verba sebagai prefiks. Sebagaimana diketahui, pola kalimat bahasa Hamap sama dengan pola kalimat bahasa-bahasa non-Austronesia lainnya, yakni berpola S-O-V (Subjek-Objek-Verba).

Pada laporan penelitian tahun lalu (2006) telah dikemukakan secara singkat bahwa dalam bahasa ini ditemukan morfem-morfem terikat berupa prefiks-prefiks pronomina (*pronominal prefixes*). Jenis prefiks ini dapat mengacu kepada satu atau dua partisipan atau argumen dalam suatu peristiwa atau keadaan dan sebenarnya berfungsi sebagai pronomina yang bersifat keharusan (Chape 1990:57).

Ikhwal “keharusan” ini khususnya berhubungan dengan prefiks pronomina yang melekat pada kelompok nomina tertentu (misalnya: yang berkaitan dengan anggota tubuh) yang harus mendapat prefiks pronomina (lihat penjelasan tentang “Prefiks Penanda Milik”). Jika tidak demikian, maka secara semantis nomina tersebut tidak akan memiliki arti apa-apa.

Dalam bahasa Hamap, prefiks pronomina melekat di depan verba dan tidak bisa dipisahkan dengan verba tersebut, seperti yang dapat dilihat dalam contoh pada kalimat berikut ini:

- (14) *Supi nerbeh.*
3PL 1SG-memukul
'Mereka memukul saya'

Kalimat di atas diawali oleh pronomina persona *supi* ‘mereka’ yang berfungsi sebagai Subjek atau pelaku. Kemudian, diikuti oleh bentuk *nerbeh* yang apabila dipilah lebih jauh maka bentuk ini sebenarnya merupakan kombinasi antara prefiks pronomina *ner-* ‘saya’ dan verba *beh* ‘memukul’ yang menunjukkan Objek atau yang mengalami akibat dari sebuah perbuatan. Bentuk-bentuk prefiks pronomina yang berfungsi sebagai penanda objek dapat diperhatikan lebih jelas lagi pada tabel 12 berikut ini.

Tabel 12
 Prefiks Pronomina Penanda Objek

<i>Pronomina</i>	<i>Tunggal</i>	<i>Jamak</i>	
<i>Pertama</i>	<i>ner-</i> ‘saya’	<i>pi:-</i> ‘kita’ (INCL)	<i>ni:-</i> ‘kami’ (EXCL)
<i>Kedua</i>	<i>ir-</i> ‘engkau’	<i>i:-</i> ‘kalian’	
<i>Ketiga</i>	<i>er</i> ‘dia’	<i>sopi-</i> ‘mereka’	

Untuk lebih memperjelas penggunaan bentuk-bentuk prefiks pronomina dalam kalimat, dapat diperhatikan contoh-contoh kalimat berikut:

- ner-* ‘saya’ (15) *Ser nerbeh.*
 3SG 1SG-memukul
 ‘Dia memukul saya.’
- ir-* ‘engkau/mu’ (16) *Na irbeh.*
 1SG 2SG-memukul
 ‘Saya memukulmu.’
- er-* ‘dia’ (17) *Na erbeh.*
 1SG 3SG-beh
 ‘Saya memukul dia.’
- pi:-* ‘kita’ (18) *I:r pi:beh.*
 (INCL) 2PL 1PL.INCL-memukul
 ‘Kalian memukul kita.’
- ni:-* ‘kami’ (19) *Ser ni:beh.*
 (EXCL) 3SG 1PL.EXCL-memukul
 ‘Dia memukul kami.’

- i*:- ‘kalian’ (20) *Na i:beh.*
 1SG 2PL-memukul
 ‘Saya memukul kalian.’
- sopi*- ‘mereka’ (21) *Na sopibeh.*
 Saya 3PL-memukul
 ‘Saya memukul mereka.’

Pronomina Penanda Milik (*Possession*)

Selain bentuk-bentuk prefiks seperti yang telah disebutkan terdahulu, ditemukan pula beberapa pronomina penanda milik berbentuk prefiks. Berikut tabel yang memperlihatkan hal tersebut secara ringkas.

Tabel 13
 Prefiks Pronomina Penanda Milik

<i>Pronomina</i>	<i>Tunggal</i>	<i>Jamak</i>	
<i>Pertama</i>	<i>no</i> - ‘saya’	<i>pi</i> - ‘kita’ (INCL)	<i>ni</i> - ‘kami’ (EXCL)
<i>Kedua</i>	<i>o</i> :- ‘engkau’	<i>i</i> :- ‘kalian’	
<i>Ketiga</i>	<i>o</i> - ‘dia’	<i>supio</i> - ‘mereka’	

Bentuk-bentuk prefiks pronomina tersebut beserta kombinasinya dapat diperhatikan pada contoh-contoh berikut ini:

- no*- ‘saya’ (22) *Hepo nobaŋ.*
 DET 1SG-rumah
 ‘Itu rumah saya.’
- o*:- ‘engkau/mu’ (23) *Hepo o:baŋ.*
 DET 2SG-rumah
 ‘Itu rumahmu.’
- o*- ‘nya’ (24) *Hepo obaŋ.*
 DET 3SG-rumah
 ‘Itu rumahnya.’
- pi*- ‘kita’ (25) *Hepo pibaŋ.*
 (INCL) DET 1PL.INCL-rumah
 ‘Itu rumah kita.’

- ni-* ‘kami’ (26) *Hepo nibaŋ.*
 (EXCL) DET 1PL.EXCL-rumah
 ‘Itu rumah kami.’
- i:* ‘kalian’ (27) *Hepo i:baŋ.*
 DET 2PL-rumah
 ‘Itu rumah kalian.’
- supio-* ‘mereka’ (28) *Hepo supiobaŋ.*
 DET 3PL-rumah.
 ‘Itu rumah mereka.’

Dalam kalimat-kalimat di atas ada sebuah fenomena yang dapat diperhatikan. Jika pada penjelasan sebelumnya sebuah prefiks pronomina melekat pada verba, maka seperti halnya dapat dilihat pada contoh-contoh kalimat di atas bahwa prefiks pronomina dapat pula dilekatkan pada (di depan) nomina. Pada contoh (22) misalnya, prefiks pronomina *pi* ‘kita’ melekat di depan nomina *baŋ* ‘rumah’ menjadi *pibaŋ* ‘rumah kita’. Dalam kejadian seperti itu, prefiks-prefiks pronomina tersebut sangat jelas menunjukkan kepemilikan. Prefiks-prefiks pronomina seperti itu wajib hadir pada nomina seperti di atas termasuk pada nomina-nomina yang berkaitan dengan anggota tubuh.

Khusus berkaitan dengan makna dari kata *baŋ*, menurut salah seorang informan, sebenarnya kata tersebut memiliki arti ganda. Jadi, tidak hanya berarti ‘rumah’, tetapi dapat juga memiliki makna lain, yaitu ‘kampung’.

Pronomina Refleksif (*Reflexive Pronoun*)

Bentuk pronomina lain yang ditemukan dalam penelitian ini adalah pronomina refleksif (*reflexive pronoun*), yakni pronomina yang menunjuk kembali kepada subjek. Berikut ini tabel yang memperlihatkan bentuk-bentuk pronomina refleksif tersebut.

Tabel 14
Pronomina Refleksif

<i>Pronomina</i>	<i>Tunggal</i>	<i>Jamak</i>	
<i>Pertama</i>	<i>nol</i> '(saya sendiri)'	<i>piol</i> '(kita sendiri)'	<i>niol</i> '(kami sendiri)'
<i>Kedua</i>	<i>ol</i> '(engkau sendiri)'	<i>ol</i> '(kalian) sendiri'	
<i>Ketiga</i>	<i>sol</i> '(dia sendiri)'	<i>sol</i> '(mereka) sendiri'	

Agar lebih jelas penerapannya dalam kalimat dapat diperhatikan contoh-contoh berikut.

- (29) *Na nol nano?bamid.*
1SG sendiri 1SG-melukai
'Saya melukai diri saya sendiri.'
- (30) *A: ol a:no?bamid.*
2SG sendiri 2SG-melukai
'Engkau melukai dirimu sendiri.'
- (31) *Sa sol sano?bamid.*
3SG sendiri 3SG-melukai
Dia melukai dirinya sendiri.'
- (32) *Pi piol tano?bamid.*
1PL.INCL sendiri 1PL-melukai
'Kita melukai diri kita sendiri.'
- (33) *Ni niol nino?bamid.*
2PL sendiri 2PL-melukai
Kami melukai diri kami sendiri.'
- (34) *I: ol i:no?bamid.*
2PL sendiri 2PL-melukai
'Kalian melukai diri kalian sendiri.'
- (35) *Supi sol sano?bamid.*
3PL sendiri 3PL-melukai
'Mereka melukai diri mereka sendiri.'

5.1.2.2. Numeralia (*Numeral*)

Pembahasan mengenai numeralia atau kata bilangan atau disebut juga penunjuk kuantitas, dapat dibagi menjadi dua, yaitu numeralia pokok (*cardinal number*) dan numeralia tingkat (*ordinal number*).

Numeralia Pokok (*Cardinal Number*)

Numeralia pokok merupakan numeralia yang memberi jawab atas pertanyaan *berapa?* Jenis numeralia ini dapat diperhatikan pada beberapa contoh berikut:

<i>nu</i>	'satu'	<i>a:lo</i>	'dua'
<i>tof</i>	'tiga'	<i>u:t</i>	'empat'
<i>i:vehin</i>	'lima'	<i>talən</i>	'enam'
<i>i:tito</i>	'tujuh'	<i>tu:ra:lo</i>	'delapan'
<i>ti:enu</i>	'sembilan'	<i>aernu</i>	'sepuluh'
<i>era:lo</i>	'dua puluh'	<i>ratnu</i>	'seratus'
<i>ribnu</i>	'seribu'		

Apabila diperhatikan daftar kata tersebut, dapat dikatakan bahwa penyebutan untuk kelipatan sepuluh dilakukan dengan menambahkan bentuk *aer* di depan bilangan pokok yang menjadi dasarnya. Misalnya, *aernu* 'sepuluh' dihasilkan dari gabungan bentuk *aer* yang berarti 'puluhan' dan *nu* 'satu', *era:lo* 'dua puluh' diperoleh dari gabungan bentuk *aer* yang berarti 'puluhan' dan *a:lo* 'dua', dan *aertof* 'tiga puluh' dihasilkan dari gabungan bentuk *aer* yang mengandung makna 'puluhan' dan *tof* 'tiga'. Bentuk *nu* 'satu' hanya ditempelkan saja pada akhir kata yang berarti puluhan, ratusan, dan seterusnya. Misalnya, *aernu* 'sepuluh', *ratnu* 'seratus', dan *ribnu* 'seribu'.

Numeralia Tingkat (*Ordinal Number*)

Berbeda dengan numeralia pokok, numeralia tingkat adalah numeralia yang memberi jawab atas pertanyaan *ke berapa?* Hal itu dapat dilihat pada beberapa contoh yang berikut ini.

<i>ominu</i>	‘pertama’
<i>omia:lo</i>	‘kedua’
<i>omitof</i>	‘ketiga’
<i>omiu:t</i>	‘keempat’
<i>omii:vehin</i>	‘kelima’
<i>omitalan</i>	‘keenam’
<i>omii:tito</i>	‘ketujuh’
<i>omitu:ralo</i>	‘kedelapan’
<i>omiti:enu</i>	‘kesembilan’
<i>omiaernu</i>	‘kesepuluh’

Pada numeralia jenis kedua ini, bentuk tingkat ditandai dengan penambahan morfem {*omi-*} sebelum bilangan pokoknya. Misalnya, *ominu* ‘pertama’ berasal dari bentuk {*omi-*} yang dilekatkan di depan bilangan pokoknya, yaitu *nu* ‘satu’, {*omi-*} ditambahkan pada *a:lo* ‘dua’ menjadi *omia:lo* ‘kedua’, {*omi-*} ditambahkan pada *tof* ‘tiga’ menjadi *omitof* ‘ketiga’, dan seterusnya.

5.2. Sintaksis

Sintaksis merupakan cabang linguistik yang mempelajari atau mengkaji bagaimana kata-kata dalam sebuah bahasa dapat dikombinasikan menjadi satuan-satuan yang lebih besar seperti frase, klausa, dan kalimat (Baker 2003:265). Bagian ini akan membahas bentuk-bentuk keterhubungan antarkata tersebut. Selain membahas struktur satuan-satuan bahasa tadi, bagian ini akan mengkaji pula mengenai jenis satuan-satuan bahasa yang dimaksud.

5.2.1. Frase

Frase merupakan satuan bahasa yang terdiri dari dua atau beberapa kata dan mengisi sebuah fungsi pada tataran klausa (Elson dan Pickett 1962:73) dalam Cook (1969:91). Ahli lain mendefinisikannya sebagai kelompok kata yang merupakan bagian fungsional dari tuturan yang lebih panjang (Verhaar 2001:292). Ada

dua tipe frase yang ditemukan dalam penelitian ini, yaitu frase eksosentris dan frase endosentris.

5.2.1.1. Frase Eksosentris

Tipe frase pertama yang ditemukan dalam bahasa ini ialah frase eksosentris, yakni frase yang konstruksinya tidak terpusat (*noncentered construction*). Artinya, frase yang tidak memiliki inti¹³ (*head*). Contohnya dapat dilihat pada kalimat berikut:

- (36) *Buku tof taroi no? rak ta.*
Buku tiga susun baik rak di atas
'Tiga buku tersusun rapi di atas rak.'

Frase eksosentris dalam kalimat tersebut ialah *rak ta* 'di atas rak'. Frase ini terdiri dari kata *rak* yang fungsinya sebagai sumbu perangkai (*relater axis*¹⁴) dan diisi oleh nomina, sedangkan *ta* berfungsi sebagai perangkai (*relater*) dan diisi oleh post-posisi¹⁵.

5.2.1.2. Frase Endosentris

Tipe frase kedua ialah frase endosentris, yakni frase yang memiliki inti (*head*). Berikut adalah contoh frase ini dalam kalimat:

- (37) *Aikaob kai a:la dof.*
Gadis kecil nasi memasak.
'Gadis kecil memasak nasi'.

Dalam kalimat di atas, frase endosentrisnya ialah *aikaob kai* 'gadis kecil' dengan *aikaob* 'gadis' berfungsi sebagai inti frase dan

¹³ Bagian dari konstruksi yang paling bebas, dan yang menjadi anggota suatu kelas; misalnya dalam konstruksi *sungai yang airnya deras*, *sungai* adalah inti. (Kridalaksana 1993:85).

¹⁴ Bagian dari frase eksosentris berupa kata atau kelompok kata; misalnya dalam frase *di rumah* dan *si bungsu*, *rumah* dan *bungsu* adalah sumbu. (Kridalaksana 1993:206).

¹⁵ Partikel yang dalam bahasa OV terletak di belakang nomina dan menghubungkannya dengan kata lain dalam ikatan eksosentris; misalnya dalam bahasa Jepang *Tokyo ni* 'di Tokyo'. (Kridalaksana 1993:176).

diisi oleh nomina, sedangkan *kai* ‘kecil’ berfungsi sebagai pewatas (*modifier*) dan diisi oleh adjektiva. Dalam konstruksi frase tersebut, adjektiva yang memodifikasi nomina muncul setelah nomina tersebut.

Jika sebuah frase nomina dimodifikasi oleh numeralia, posisi numeralia tersebut berada setelah nomina yang menjadi inti frase tadi, seperti yang dapat diperhatikan pada contoh frase-frase berikut:

Buku a:lo dan *Ma?oi atay tof*
Buku dua pisang sisir tiga
‘Dua buku’ ‘Tiga sisir pisang’

Pada kedua contoh frase tersebut, inti frasenya ialah *buku* ‘buku’ dan *ma?oi* ‘pisang’, sedangkan numeralianya berada di belakang atau setelah inti tadi, yaitu *a:lo* ‘dua’ dan *tof* ‘tiga’. Kasus serupa dapat juga dilihat pada contoh kalimat (36), yakni frase *buku tof* ‘tiga buku’ dimana intinya yaitu *buku* ‘buku’ sedangkan numeralianya (*tof* ‘tiga’) muncul sesudah itu.

Dalam hal tertentu, jika ada dua unsur (baca: adjektiva dan numeralia) yang memodifikasi nomina, maka unsur yang langsung mengikuti inti frase (baca: nomina) yaitu adjektiva dan setelah itu diikuti oleh numeralia. Hal ini dapat diperhatikan pada contoh frase berikut:

Bil mate a:lo
Anjing besar dua
‘Dua anjing besar’

Pada frase tersebut, inti frasenya yaitu *bil* ‘anjing’ diikuti oleh adjektiva *mate* ‘besar’ dan setelah itu numeralia *a:lo* ‘dua’. Selanjutnya, jika dalam frase seperti tadi terdapat determinator¹⁶ (*determiner*), maka determinator tersebut ditempatkan di bagian paling belakang seperti yang dapat diperhatikan dalam contoh frase berikut yang merupakan perluasan dari frase tadi:

¹⁶ Partikel yang ada di lingkungan nomina (di depan atau di belakang) dan membatasi maknanya. Dalam bahasa Indonesia, misalnya, *si, itu, nya, mu*, dan sebagainya. (Kridalaksana 1993:41).

Bil mate a:lo hepo
Anjing besar dua itu
'Dua anjing besar itu'

Frase tersebut memperlihatkan bahwa unsur determinator yakni *hepo* 'itu' berada pada posisi paling belakang setelah inti frase *bil* 'anjing', adjektiva *mate* 'besar', dan numeralia *a:lo* 'dua'. Hal yang sama pula terjadi apabila dalam sebuah frase nomina hanya terdapat inti frase dan determinator. Dalam kasus ini, determinatornya berada di belakang inti frase, misalnya dalam frase *bil hepo* 'anjing itu'. Dalam frase ini, *hepo* 'itu' sebagai determinator posisinya berada setelah inti frase, yaitu *bil* 'anjing'.

5.2.2. Klausa

Klausa merupakan sekelompok kata yang mengandung subjek dan predikat dan digunakan sebagai bagian dari kalimat (Cook 1969). Ahli lain mengatakan bahwa satuan gramatikal ini mempunyai potensi untuk menjadi kalimat (Kridalaksana 1993:110). Klausa dapat dibedakan atas klausa bebas (*independent clause*) dan klausa terikat (*dependent clause*). Bentuk-bentuk klausa bebas dan klausa terikat sebenarnya dapat dengan jelas dilihat dalam sebuah keterhubungan subordinasi¹⁷ pada kalimat kompleks. Artinya, salah satu klausa bersifat subordinatif dan dengan demikian disebut sebagai klausa terikat (*dependent clause*) yang dilekatkan pada klausa utama atau klausa bebasnya. Pada beberapa karangan lain, klausa terikat dikenal juga dengan *embedded clause*.

Klausa Bebas (*Independent Clause*)

Klausa bebas yaitu klausa yang secara potensial dapat menjadi kalimat bebas (Kridalaksana 1993:111).

¹⁷ Penggabungan dua unsur gramatikal dengan cara sedemikian rupa sehingga yang satu terikat pada yang lain; atau hubungan antara klausa terikat dan klausa bebas dalam sebuah kalimat. (Kridalaksana 1993:204)

Perhatikan kalimat kompleks berikut:

(38) *Soba noi areb na e hok ae.*

Jika hari hujan saya tidak datang tidak.

‘Jika hari hujan saya tidak datang.’

Klausa bebas (*independent clause*) dalam kalimat tersebut yaitu *na e hok ae* ‘saya tidak datang’. Dalam klausa ini, *na* berfungsi sebagai subjek yang diisi oleh pronomina persona, *hok* berfungsi predikat yang diisi oleh verba yang mengandung makna negasi dengan kehadiran bentuk *ae*.

Klausa Terikat (*Dependent Clause*)

Klausa terikat adalah klausa yang tidak dapat berdiri sendiri sebagai kalimat lengkap, tetapi dapat menjadi kalimat minor dengan intonasi final (Kridalaksana 1993:112).

Klausa terikat (*dependent clause*) dalam kalimat (38) tadi yakni *soba noi areb* ‘jika hari hujan’. *Soba* ‘jika’ berfungsi sebagai *relater* yang diisi oleh kategori konjungsi (*conjunction*).

5.2.3. Kalimat

Kalimat ialah satuan bahasa yang secara relatif berdiri sendiri, mempunyai pola intonasi final dan secara actual maupun potensial terdiri dari klausa, atau konstruksi gramatikal yang terdiri atas satu atau lebih klausa yang ditata menurut pola tertentu, dan dapat berdiri sendiri sebagai satu satuan (Kridalaksana 1993:92).

Tata bahasa tradisional secara garis besar membedakan tiga tipe kalimat (Finegan 1999:142), yaitu kalimat sederhana (*simple sentence*), kalimat majemuk (*compound sentence*), dan kalimat kompleks (*complex sentence*).

5.2.3.1. Kalimat Sederhana (*Simple Sentence*)

Kalimat sederhana ialah kalimat yang terdiri atas sebuah klausa yang dapat berdiri sendiri sebagai sebuah kalimat. Kalimat

jenis ini merupakan kalimat yang hanya terdiri atas satu predikat saja dan sebuah subjek. Dalam bahasa Hamap jenis kalimat ini dapat dilihat seperti di bawah:

- (39) *Na karasan*
1SG bekerja
'Saya bekerja'.

Kalimat tersebut mengandung bentuk *na* yang berfungsi sebagai subjek dan diisi oleh pronomina persona, serta *karasan* yang berfungsi sebagai predikat dan diisi oleh verba. Beberapa kalimat berikut memperlihatkan contoh-contoh kalimat sederhana dalam bahasa Hamap:

- (40) *Name hepo mode.*
Orang DET sakit.
'Orang itu sakit.'
- (41) *Na named pij nu ade.*
Saya nasi piring satu makan.
'Saya makan sepiring nasi (makanan).'
- (42) *Supi ban mi mih.*
Mereka kampung di tinggal.
'Mereka tinggal di kampung.'
- (43) *Na warung ho mi navel tarej an.*
Saya warung ini di belanja hari setiap.
'Saya belanja di warung ini setiap hari.'
- (44) *O tarej a:lo na named manem tamar*
Pada hari dua saya makanan enak gemuk
'Saya sudah memasak makanan yang enak
dof-am.
memasak-PRF.
dua hari lalu.'

Pada kalimat-kalimat di atas, sangat jelas subjeknya yaitu *name hepo* 'orang itu' yang berbentuk frase nomina (40), *supi* 'mereka' (42), dan *na* 'saya' pada kalimat (41), (43), dan (44). Berdasarkan contoh-contoh tersebut dapat dikatakan bahwa subjeknya mengalami suatu keadaan atau situasi seperti yang

dinyatakan oleh predikatnya (lihat: kalimat 40 dan 42). Predikat pada kalimat-kalimat tersebut yaitu *mode* ‘sakit’, *ade* ‘makan’, *mih* ‘tinggal’, *navel* ‘berbelanja’, dan *dofam* ‘sudah makan’. Hal lain yang dapat dikatakan di sini ialah bahwa konstruksi kalimat sederhana dapat berupa frase nomina (misalnya: *name hepo*) + frase adjektiva (misalnya: *mode*) seperti pada kalimat (40) tadi. Selain itu, dapat pula berupa frase nomina + frase verba seperti yang dapat diperhatikan pada kalimat-kalimat (41), (42), (43), dan (44).

5.2.3.2. Kalimat Majemuk (*Compound Sentence*)

Kalimat majemuk ialah kalimat yang terdiri atas dua klausa yang dihubungkan oleh sebuah konjungsi koordinatif. Dengan kata lain, hubungan kedua klausa tersebut tidak seperti pada kalimat kompleks yang bersifat subordinatif, tetapi merupakan hubungan koordinatif. Berikut ini merupakan contoh kalimat majemuk dalam bahasa Hamap:

- (45) *Lote hepo nalaan na so sura? basaeh.*
Pria itu kopi minum dan koran membaca.
‘Pria itu minum kopi dan membaca koran.’

Pada kalimat di atas dapat diperhatikan bahwa kedua klausa (*lote hepo nalaan na* ‘pria itu minum kopi’ dan *sura? basaeh* ‘membaca koran’) memiliki hubungan koordinatif karena terdapat elemen koordinatif yang menghubungkan kedua klausa tersebut yaitu *so* ‘dan’.

5.2.3.3. Kalimat Kompleks (*Complex Sentence*)

Kalimat kompleks (*complex sentence*) atau dapat disebut juga sebagai kalimat bersusun merupakan kalimat yang terbentuk dari satu klausa bebas (*independent clause*) dan sekurang-kurangnya satu klausa terikat (*dependent clause*). Dengan kata lain, jenis kalimat ketiga (kalimat kompleks) ini merupakan kombinasi antara dua klausa di mana salah satu klausa berada dalam posisi subordinatif. Perhatikan contoh berikut:

- (46) *Sa neru:enu mate pa hepo u:maeh*
3SG 1SG-mengangguk kata per itu mendengar
'Ia mengangguk kepada saya mendengar
perkataan itu.'

Kalimat kompleks tersebut mengandung satu klausa bebas dan satu klausa terikat. Klausa bebasnya ialah *sa ner u:enu* 'ia mengangguk kepada saya'. Bentuk *sa* berfungsi sebagai subjek yang diisi oleh pronomina persona (orang ketiga tunggal), diikuti oleh bentuk *neru:enu* yang merupakan kombinasi antara fungsi objek yang diisi oleh prefiks pronominal dan fungsi predikat yang diisi oleh verba *u:enu* 'mengangguk'. Adapun klausa terikatnya ialah *mate pa hepo u:maeh* 'mendengar perkataan itu'. Bentuk *u:maeh* 'mendengar' berfungsi sebagai predikat yang diisi oleh verba, sedangkan fungsi objek diisi oleh frase nomina *mate pa hepo* 'perkataan itu'.

BAB 6

IDENTITAS ETNOLINGUISTIK HAMAP DAN DINAMIKANYA DALAM MENGHADAPI LIYAN

Oleh: Ninuk Kleden-Probonegoro

Seperti telah diketahui dari bab pertama, penelitian ini mempunyai dua tema yang lahir berdasarkan penelitian sebelumnya. Tema pertama mempertanyakan perubahan sapaan dan tema kedua melihat hubungan antara mitologi dengan kondisi realitas kebudayaan Hamap. Kedua tema ini berada di dalam satu unit analisis, yaitu identitas etnolinguistik orang Hamap. Kajian mikrolinguistik yang melihat sistem internal bahasa Hamap, khususnya fonologi dan morfologi, telah dilakukan pada tahun 2006. Berkaitan dengan penelitian mikrolinguistik itu, penelitian tahun 2007 ini memfokuskan pada kajian morfosintaksis. Hal itu dapat melengkapi pemahaman kita tentang bahasa Hamap (Bab 5).

Tema pertama yang mempersoalkan sapaan, mengkaji tiga bentuk sapaan dalam bahasa Hamap, yaitu nama yang digunakan untuk menyapa, sapaan dalam bentuk istilah kekerabatan, dan bentuk sapaan baru (Bab 4). Orang Hamap tidak lagi suka disapa dengan nama *halaik*, yaitu nama kampung atau nama khas Hamap yang diberikan pada seseorang, biasanya saat ia masih bayi, yang terbedakan dari kelompok-kelompok etnis lain. Nama ini diperoleh dalam hubungannya dengan kebiasaan untuk menggunakan nama nenek moyang. Orang Hamap kini lebih suka disapa dengan nama baptis yang sebenarnya mengimplisitkan tanda keberterimaannya ke dalam kelompok agama Kristen.

Istilah kekerabatan sebagai sapaan memperlihatkan hubungan kekerabatan pada orang Hamap. Kekerabatan orang Hamap menurut penelitian ini mengenal adanya sistem bilateral yang menunjukkan pentingnya garis keturunan kedua belah pihak, ayah dan ibu ego

(istilah dalam antropologi). Memang benar bahwa kebudayaan Hamap juga mengenal patronimi, yang menyertakan nama ayah di belakang nama seseorang dan nama marga pihak laki-laki pada seorang anak, baik laki-laki maupun perempuan. Akan tetapi, pencantuman nama keluarga pihak laki-laki pada seorang anak, menurut penelitian ini adalah sebagai dampak dari pengaruh masuknya agama Kristen. Dulu, sebelum Kristen masuk, patronimi dilakukan justru untuk mengingatkan seseorang pada kelompok *lelangnya*, dan anak-anak hasil perkawinan antar-*lelang*, diperbolehkan memilih nama *lelang* yang akan dicantumkan, baik dari pihak ayah maupun dari pihak ibu. Dalam arti antropologi tambahan dalam prinsip bilateral semacam ini disebut prinsip *ambilineal*, yang menghitung hubungan kekerabatan ego sebagiannya melalui garis keturunan laki-laki dan sebagiannya lagi menurut garis keturunan perempuan (Koentjaraningrat 1967: 125).

Struktur bilateral dengan prinsip ambilineal keluarga orang Hamap juga dapat dibuktikan dengan tidak adanya pembedaan terminologi antara kelompok paternal dengan maternal. Semua nenek pada tingkat ke satu, kedua maupun tingkat ketiga semua disebut *bab*, *bab bale* dan *bab sah* dengan pokok kata *bab*. Pengacuan pada laki-laki atau perempuan hanya ditambahkan dengan kata *ob* ‘perempuan’ atau *lotte*.

Kini muncul istilah sapaan baru akibat adanya kontak antarbahasa, secara langsung antara bahasa Hamap dengan bahasa Melayu Alor dan Indonesia, dan secara tidak langsung juga dengan bahasa asing, terutama Belanda yang dibawa ke Alor bersama penyebaran agama Kristen. Menurut kajian peneliti, sapaan baru yang menggantikan bentuk sapaan lama, dipahami sebagai sebuah pergeseran tentang “kekamian” dan “kekitaan”. “Kekamian” ditandai dengan bahasa Hamap, berubah menjadi “kekitaan” yang disampaikan melalui penggunaan bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia. Sapaan baru sebenarnya juga dapat dipahami sebagai kode adanya kontak dengan dunia di luar kebudayaan Alor dan Indonesia, yang terjadi sejak agama Kristen masuk ke dalam wilayah ini.

Melalui agama Kristen dengan para zendingnya yang kebanyakan adalah orang Belanda, pengaruh kebahasaan itu masuk. Sapaan dengan nama keluarga pihak laki-laki yang tercantum di belakang nama baptis, atau sapaan *om* untuk 'paman' yang dalam bahasa Belandanya adalah *oom* dan *tanta* untuk 'bibi' (*tante* dalam bahasa Belanda), jelas merupakan ciptaan Belanda yang dibawa melalui penyebaran agama Kristen. Hal ini menunjukkan bahwa identitas yang terkonstruksi mengacu ke luar kebudayaan Hamap, dan dengan demikian gejala ini memperlihatkan perubahan. Bahasa dengan kode-kode Hamap berpindah ke bahasa dengan kode-kode di luar kebudayaan Hamap.

Tema kedua mempersoalkan hubungan antara narasi mitologi Hamap yang berintikan perjalanan nenek moyang dalam menyebarkan orang Hamap dan kebudayaannya, dengan kepemilikan bahasa? Apabila Lévi-Strauss memperlakukan mitologi sebagai potret masyarakat (Mary Douglas 1976: 49-70; Burridge 1976: 91-118), maka penelitian ini memperlihatkan bahwa mitologi merupakan model bagi kebudayaan Hamap: sebagai *model of* dan sekaligus juga sebagai *model for*, seperti yang digagaskan oleh Clifford Geertz (1973). Kedua model ini tampak dalam pemberian nama penting, nama tempat yang dilalui oleh nenek moyang Hamap, sistem nilai (lihat: 2.2.3.1.) dan juga kekerabatan bahasa (lihat bab 3). Selain sebagai model, mitologi juga dapat menjadi identitas yang mempersatukan orang Hamap (lihat uraian 2.5).

Seperti diketahui pada masa *purba* I mitologi Hamap, *bap* Hiftarsah yang tinggal di Gunung Kukusan, Kecamatan Alor Barat Daya, mempunyai empat orang anak; anak pertama dan kedua, keturunannya membentuk *suku-suku* dengan hak dan kewajiban mereka. Anak ketiga dan keempat, Belah dan Mandur, berada di Kepala Burung. Keturunan mereka menjadi orang Adang dan Kabola. Sementara itu, bab Hiftarsah melakukan perjalanan ke Molmoti di Alor Selatan, dan di daerah ini ia lebih dikenal dengan nama Palemoafen. Dari daerah inilah keturunan *bab* itu tersebar ke berbagai penjuru yang pada gilirannya dikenal sebagai suatu

kelompok etnik sendiri. Di daerah Kepala Burung, khususnya di Abol menjadi orang Kabola, dan di kampung O'a menjadi orang Adang. Keturunan yang menetap di Gunung Besar dikenal sebagai orang Abui dan keturunan *bap* yang pergi ke Pungmalal menurunkan orang Pura.

Apa yang hendak dikatakan oleh mitologi tersebut adalah adanya hubungan antara orang Hamap dengan orang Adang dan Kabola. Hal itu terjadi karena kedatangan Belah dan Mandur dari daerah Gunung Kukusan, maupun kedatangan keturunan Palemoafen (nama lain dari *bap* Hiftarsah) dari Molmoti yang juga disebut Molmoit, di Alor Selatan, ke daerah Kepala Burung. Di kampung O'a menjadi orang Adang dan di Abol menjadi orang Abola.

Kalau keberadaan orang Adang, Abui, Pura dan Kabola dalam narasi Hamap terjadi dalam episode yang dalam bahasa setempat disebut *purba* I, maka keberadaan orang Mor lebih belakangan dari kelompok-kelompok etnis yang disebutkan terdahulu yaitu dalam *purba* III. Meskipun demikian, keberadaannya patut diperhitungkan pula karena baik orang Hamap maupun orang Mor mengakui adanya kekerabatan di antara kelompok etnis mereka.

Berdasarkan mitologi, tampaknya ada hubungan kekerabatan antara orang Hamap dengan orang Adang, Abui, Pura dan Mor. Karena itu, lahir **hipotesis kerja** yang melihat bahwa ada kesejajaran antara hubungan etnik dengan bahasa. Karena ada hubungan kekerabatan etnis dalam mitologi, bahasa kelompok-kelompok etnis yang telah disebutkan itu tentunya berkerabat pula. Bukankah tuturan tidak dapat dilepaskan dari penuturnya, apabila bahasa itu digunakan dalam realitas masyarakat? Persoalannya adalah: apakah benar bahwa bahasa-bahasa yang telah disebutkan itu berkerabat dan bila benar berkerabat. Bagaimana tingkat kekerabatan di antara kelima kelompok etnik tersebut? Bab 3 telah menguji tingkat kekerabatan bahasa-bahasa tersebut melalui kajian linguistik historis komparatif.

Dengan memperhitungkan hasil uji leksikostatistik secara keseluruhan, dapat dinyatakan bahwa bahasa Hamap, Abui, Adang,

Kabola, Mor, dan Pura termasuk dalam satu keluarga bahasa. Namun, status hubungan keluarga bahasa tersebut berbeda-beda. Bahasa Hamap, Adang, dan Mor berstatus dialek karena memiliki persamaan kosakata dasar dengan bahasa Hamap sebesar 87% untuk bahasa Adang dan 84% untuk bahasa Mor. Sementara itu, bahasa Kabola, Pura, dan Abui berstatus beda bahasa karena memiliki persamaan kosakata dasar sebesar 76.61% dan 45%. Dengan demikian, di dalam keluarga bahasa itu terdapat tiga dialek dari satu bahasa (Hamap, Adang, dan Mor) dan empat bahasa.

Kelompok bahasa yang mempunyai hubungan kekerabatan terjauh dari bahasa Hamap ialah bahasa Abui. Kalau kita berangkat dari asumsi bahwa mitologi berhubungan dengan bahasa, muncul pertanyaan: bagaimanakah halnya dengan mitologi orang Abui dan bagaimana pula hubungannya dengan orang Hamap itu? Penelitian ini tidak meneliti mitologi Abui secara khusus, tetapi mitologi dipersoalkan secara selintas saja, yang seolah-olah dapat berperan sebagai *counter-mythology* (lihat: Bab III)

Narasi mitologi orang Abui menceritakan bahwa nenek moyang mereka berasal dari Papua. Ada dua orang kakak-beradik yang datang ke Alor. Terjadilah konflik di antara mereka. Seorang dari mereka meninggalkan saudaranya. Hanya Abuimani yang tinggal di Alor dan keturunannya disebut orang Abui.

Narasi singkat tentang asal orang Abui yang diceritakan oleh orang Abui sendiri, menjelaskan bahwa orang Abui dalam mitologi mereka tidak ada sangkut pautnya dengan orang Hamap. Mereka mengerti Hamap sebagaimana hubungan mereka dengan tetangga dalam satu realitas komunitas regional. Interaksi terjadi karena mereka sama-sama tinggal di Alor. Dengan demikian, mitologi Abui menguatkan kajian linguistik historis komparatif yang memperlihatkan bahwa persentase perbandingan kosakata dasar bahasa Abui dengan bahasa Hamap hanya 45%.

Kini bagaimana halnya dengan hubungan mitologi Kabola dan Pura dengan bahasa Hamap yang menurut penghitungan

leksikostatistik, kedua bahasa itu masuk dalam katagori keluarga bahasa Hamap. Kalau bahasa Kabola mempunyai kesamaan kosakata dasar sebanyak 76%, maka bahasa Pura dengan bahasa Hamap mempunyai kesamaan kosakata dasar sebanyak 61%. Sayangnya, mitologi orang Kabola tidak berhasil diperoleh karena orang tua yang mengerti adat dan dapat menceritakan mitologi, telah meninggal dan anak laki-laki sulungnya telah pindah ke kampung lain dan tidak lagi menaruh perhatian pada hal-hal yang berhubungan dengan kebudayaan Kabola. Sementara itu, dalam mitologi Hamap diceritakan lima kelompok etnis cucu *bap* Hiftarsah, anak Mobeng, satu di antaranya adalah orang Kabola yang tinggal di Abol, daerah Kepala Burung. Narasi Hamap yang lain menceritakan bahwa orang Adang dan Kabola adalah anak-anak Belah dan Mandur yang ada di Kepala Burung. Kalau orang Adang berada di kampung O'a, maka orang Kabola di Abol yang dianggap sebagai kampung asli orang Kabola. Dengan demikian, sangat masuk akal kalau dalam hal bahasa, kedua kelompok etnis ini masuk ke dalam tataran keluarga bahasa dengan bahasa Hamap.

Akan halnya mitologi orang Pura, narasinya menceritakan bahwa kelompok etnis ini memang berasal dari Pura dan hubungannya dengan orang Hamap hanya sejauh kawin-mawin saja. Hal ini berbeda dengan mitologi Hamap yang menganggap bahwa nenek moyang orang Pura berasal dari orang-orang Hamap yang tinggal di Molmoti dan menyingkir ke Pulau Pura karena daerah kediaman mereka diserang oleh lebah.

Kelompok etnis Adang, dan tentunya bahasa Adang, adalah bahasa yang paling dekat dengan bahasa Hamap. Hubungan kekerabatan mereka berada dalam tataran dialek. Dalam penelitian, tampaknya orang Adang yang cukup menjaga mitologi mereka, mengatakan bahwa kampung asal Adang adalah kampung O'a di gunung daerah Kepala Burung. Hubungannya dengan orang Hamap karena Bao Pah, generasi ke 15 dari nenek moyang orang Adang pergi ke Moeng dan menurunkan keturunannya di sana. Bagi orang Adang, orang Hamap dianggap lebih muda dari mereka, sedangkan

mitologi Hamap menceritakan bahwa orang Adang lah yang lebih muda dari orang Hamap, karena orang Adang adalah keturunan Belah dan Mandur yang juga keturunan Mobeng . Bagaimana pun, menurut mitologi Hamap, keturunan Belah dan Mandur serta keturunan Mobeng adalah orang Adang yang tinggal di kampung O'a. Menariknya, mitologi Adang juga mengatakan bahwa kampung asal mereka adalah O'a. Dengan demikian, kedua narasi mitologi itu, yaitu mitologi orang Hamap dan orang Adang, merujuk pada hal yang sama, yaitu kampung O'a. Kampung O'a diakui, baik oleh orang Hamap maupun orang Adang. Perbedaannya terletak pada naratornya. Bagi orang Hamap orang Adang keberadaannya lebih muda daripada orang Hamap. Sebaliknya, narasi Adang mengatakan bahwa orang Hamap lah yang lebih muda dari mereka.

Hal yang hendak dikatakan dari mitologi Hamap dan Adang ialah bahwa masih ada titik-titik kesinambungan di antara kedua narasi tersebut. Hal ini memperlihatkan bahwa kedua mitologi dari kedua kelompok etnis tersebut dan kedua bahasanya itu memang merupakan kerabat yang cukup dekat. Itulah sebabnya kognat dalam bahasa Adang yang sama dengan kognat bahasa Hamap cukup besar juga, yaitu 87% sehingga kekerabatan bahasa mereka berada dalam tataran dialek.

Sebenarnya, masih ada satu kelompok etnis lain yang bahasanya masuk dalam dialek Hamap dan Adang, yaitu orang Mor. Kalau mitologi Hamap memunculkan kisah orang Mor dalam *purba* III yang mengatakan bahwa orang Mor adalah keturunan dari Hamap Kai, maka menurut mitologi orang Mor, baik orang Hamap maupun mereka yang orang Mor sendiri adalah keturunan dari Tonti Tobal. Tonti Tobal dan saudaranya Ledeng Ledenbal beristrikan gadis yang muncul dari buah jeruk, di tempat orang menari Lego-Lego yang sekarang menjadi kota Moru. Tonti Tobal mempunyai lima orang anak, dua orang di antaranya bernama Mor dan saudaranya Hamap. Kedekatan mitologi orang Mor dengan Hamap diakui pula oleh kedua kelompok etnis ini. Dari pihak mitologi Hamap, orang Mor adalah keturunan Hamap Kai, sedangkan dari

mitologi orang Mor, mereka berdua adalah keturunan dari Tonti Tobal yang menikah dengan gadis jeruk tersebut di atas. Perbedaan itu memperlihatkan bahwa berdasarkan mitologi Hamap, orang Mor dianggap mempunyai status adik, sedangkan dari mitologi Mor antara orang Hamap dan Mor mempunyai kedudukan yang setara, anak Tonti Tobal

Dengan memperbandingkan ketiga mitologi di atas, yaitu mitologi orang Hamap, Adang, dan Mor, jelas tampak kedekatan hubungan kerabat ketiganya. Dalam bahasa, ketiga bahasa tersebut masuk dalam satu kelompok dialek karena ada 87% kata kognat dalam bahasa Mor dan Adang yang sama dengan bahasa Hamap.

Relasi antara bentuk kekerabatan etnik dan kekerabatan bahasa, telah jelas diuraikan di atas. Meskipun demikian, terjadinya kontroversi antarmitologi kelompok etnis yang bersangkutan, patut mendapat perhatian pula. Mitologi Abui mengatakan bahwa nenek moyang mereka berasal dari Papua. Kalau demikian, mengapa menurut mitologi Hamap, Tangmo dan Padamo, dari Molmoti pergi ke Gunung Besar dan keturunannya menjadi orang Abui di sana? Tampaknya, inilah cara orang Hamap untuk melegitimasi diri, selain juga untuk resistensi. Resistensi dalam imaji.

Dalam hubungannya dengan identitas, tema pertama yang berkaitan dengan sapaan, merujuk pada dunia di luar Hamap, yaitu bahasa Melayu Alor, Indonesia, dan Belanda yang masuk Alor melalui agama Kristen. Hal itu berarti bahwa identitas etnolinguistik mereka mengalami perubahan dalam berhubungan dengan liyan. Artinya, konstruksi identitas melalui bahasa pada orang Hamap terus bergeser.

Tema kedua yang berkaitan dengan mitologi memperlihatkan bahwa mitologi dapat berfungsi sebagai perekat orang Hamap sehingga terbedakan dengan kelompok-kelompok etnis lain. Klaim orang Hamap melalui mitologinya sebagai kelompok etnik yang tertua dari kelompok-kelompok etnis lain di Alor Barat Daya, Alor Selatan, daerah Kepala Burung, dan Pura. Sebenarnya mitologi ini

memperlihatkan legitimasi terhadap keberadaan mereka dan juga resistensinya terhadap kelompok-kelompok etnis lain.

Kalau mitologi dapat dikatakan sebagai *core identity* Hamap karena liyan (yang menjadi salah satu ciri identitas) merujuk pada kelompok-kelompok etnis yang dalam bahasa masih termasuk satu keluarga bahasa dengan beberapa dialektanya, maka sapaan merujuk pada kelompok-kelompok bahasa di luar bahasa Hamap, yaitu bahasa Melayu Alor, Indonesia, dan Belanda. Dengan kata lain, identitas etnolinguistik Hamap dikonstruksikan sebagai divergensi oleh mitologi dan sebagai konvergensi oleh sapaan.

PUSTAKA ACUAN

- Baker, Mark C. 2003. "Syntax". Dalam Aronoff, Mark dan Janie Rees-Miller (ed.). *The Handbook of Linguistics*. USA: Blackwell. Hlm. 265.
- Baldwin, Elaine. 2004. *Introducing Cultural Studies*. Revised first edition. London: Pearson Education.
- Barker, Chris. 2000. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage Publication.
- Bernstein, J.M., 2001. "Grand Narratives." Dalam *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. London: Routledge. Hlm.102-123
- Braun, Friederike. 1988. *Term of Address: Problems of Pattern and Usage in Various Language and Culture*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Brown, Roger & Albert Gilman. 1960. "The Pronouns of Power and Solidarity" dalam Thomas A. Sebeok (ed.). *Style in language*. Cambridge: MIT Press.
- Brown, Roger & Marguerita Ford. 1961. "Address in American English", dalam Dell Hymes (ed.). *Language in Culture and Society*. New York: Harper and Row Publisher.
- Burridge, K. O. L. 1967. "Lévi-Strauss and Myth". Dalam *The Structural Study of Myth and Totemism*. Edmund Leach (ed.). London: Tavistock.
- Carr, David. Taylor, Charles, Ricoeur, Paul. 2001. "Discussion: Ricoeur on Narratives", dalam *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. London: Routledge.Hlm. 160-187

- Chape, Wallace. 1990. "Uses of the Defocusing Pronominal Prefixes in Caddo". *Anthropological Linguistics Journal*, Volume 32, No.1-2, Spring and Summer 1990. Hlm. 57-68.
- Crystal, David. 1987. *The Cambridge Encyclopedia of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Fina, Anna, Deborah Schiffrin & Michael Bamberg (ed.). 2006. "Introduction", dalam *Discourse and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Douglas, Mary. 1976. "The Meaning of Myth with special Reference to 'Lageste d'Asdiwal'." Dalam *The Structural Study of Myth and Totemism* (ed. Edmund Leach). London: Tavistock Publications.
- Elson dan Pickett. 1962. *On Tagmemes and Transforms*. Washington D.C.: Georgetown University.
- Finegan, Edward. 1999. *Language: Its Structure and Use*. USA: Harcourt Brace College Publishers.
- Geertz, Clifford. 1971. *Myth, Symbol and Culture* (ed.). Canada: The American Academy of Arts and Sciences.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford. 1973. "Ethos, World View , and the analysis of Sacred Symbols", dalam *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Gleason, H. A. 1961. *An Introduction to Descriptive Linguistics*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Gordon, Raymond G., Jr. (ed.). 2005. *Ethnologue: Languages of the World. Fifteenth edition*. Dallas, Tex.: SIL International. Online version: <http://www.ethnologue.com/>. Diunduh tanggal 13 Juli 2007.

- Holloway, Lewis & Phil Hubbard. 2001. *People and Place: The Extraordinary Geographies of Everyday Life*. Harlow: Person Education Limited.
- Katamba, Francis. 1993. *Morphology*. London: Macmillan.
- Katubi (ed). 2004. *Bahasa dan Kebudayaan Hamap: Kelompok Minoritas di Alor*. Jakarta: LIPI Press.
- Katubi (ed.). 2005. *Identitas Etnolinguistik Orang Hamap: Kode Etnisitas dan Bahasa Simbol*. Jakarta: LIPI Press.
- Katubi (ed.). 2006. *Identitas Etnolinguistik Orang Hamap dalam Perubahan*. Jakarta: LIPI Press.
- Katubi. 2005. "Pemilihan Bahasa dan Perubahan Identitas Kultural" dalam Katubi (ed.). *Identitas Etnolinguistik Orang Hamap: Kode Etnisitas & Bahasa Simbol*. Jakarta: LIPI Press.
- Katubi. 2006. "Nama Diri dan Penamaan pada Orang Hamap: Ingatan Kolektif yang Bergeser" dalam Katubi (ed.). *Identitas Etnolinguistik Orang Hamap dalam Perubahan*. Jakarta: LIPI Press.
- Kearney, Richard. 1989. "Paul Ricoeur and the Hermeneutic Imagination", dalam *The Narrative Path: the Later Works of Paul Ricoeur*. London, Cambridge, Massachusetts: the MIT Press.
- Kearney, Richard. 1991. "Between Tradition and Utopia: The Hermeneutical Problem of Myth", dalam *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. London: Routledge. Hlm. 55-73.
- Keraf, Gorys. 1984. *Linguistik Bandingan Historis*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Kleden-Probonegoro, Ninuk. 1987. "Teater Topeng Betawi Sebagai Teks dan Maknanya: Suatu Tafsiran Antropologi",

Masyarakat Indonesia: Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia,
jilid XIV nomor 2, Agustus. Hlm.101-126.

- Kleden-Probonegoro, Ninuk. 2005. "Mitologi dan Kesadaran Identitas Etnik". Dalam Katubi (ed.). *Identitas Etnolinguistik Orang Hamap: Kode Etnisitas dan Bahasa Simbol*. Jakarta: LIPI Press.
- Kleden-Probonegoro, Ninuk. 2005. "Simbol Bahasa dan Fungsi Ekspresif Tradisi Hamap" dalam Katubi (ed.). *Identitas Etnolinguistik Orang Hamap: Kode Etnisitas & Bahasa Simbol*. Jakarta: LIPI Press.
- Kleden-Probonegoro, Ninuk. 2007. "Politics of Imagination: The hamap's Art of Justification and Resistance." Makalah yang disampaikan dalam Konferensi Internasional ENUS ke-5 dengan tema "Language and Cultural Aspects for Sustainable and Economic Development in NTT", Universitas Nusa Cendana, Kupang 31 Juli-3 Agustus 2007.
- Koentjaraningrat. 1965. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Kratochvil, František. 2007. *A Grammar of Abui: A Papuan Language of Alor (Part 1)*. Utrecht: Landelijke Onderzoekschool Taalwetenschap (LOT).
- Kridalaksana, Harimurti. 1993. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Lambert, Wallace E & G. Richard Tucker. 1976. *Tu, Vous, Usted: A Social-Psychological Study of Address Patterns*. Rowley, Massachusetts: Newbury.
- Lauder, Multamia R.M.T. Tanpa Tahun. *Temuan Korespondensi Bunyi (Handout)*. Jakarta: Universitas Indonesia. Tidak diterbitkan.
- Levi-Strauss, Claude. 1967. *Structural Anthropology*. New York.

- Lévi-Strauss, Claude. 1978. *Myth and Meaning*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Lincoln, Bruce. 1989. *Discourse and The Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. Oxford: Oxford University Press.
- Mishler, Elliot G. 2006. "Narrative and Identity: The Double Arrow of Time", dalam *Discourse and Identity*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore: Cambridge University Press.
- Nida, Eugene A. 1978. *Morphology: The Descriptive Analysis of Words*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Ricoeur, Paul. 1984. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* (diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan pengantar J.B.Thomson). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul. 1986. "Life: A Story in Search of a Narrator" (diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh J.N. Kraay & A.J. Scholten). Dalam M.C. Doeser & J. N. Kraay (ed.). *Facts and Values: Philosophical Reflections from Western and non-western Perspectives*. Boston: Martinus Nyhoff Publishers.
- Ricoeur, Paul. 1988. *The Conflict of Interpretation* (diedit oleh Ihde D.). Evanstone: Noerthwestern University Press.
- Spencer, Andrew dan Arnold M. Zwicky. 2001. *The Handbook of Morphology*. United Kingdom: Blackwell.
- Spencer, Andrew. 2003. "Morphology." Dalam Aronoff, Mark dan Janie Rees-Miller (ed.). *The Handbook of Linguistics*. USA: Blackwell. Hlm. 213.
- Skutnabb-Kangas, Tove. 2000. *Linguistic Genocide in Education and Worldwide Diversity and Human Rights?* Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.

- Stokhof, W.A.L. 1975. "Preliminary Notes on the Alor and Pantar Languages (East Indonesia)". Dalam *Pacific Linguistics*. Series B: 43. Camberra: Department of Linguistics, Research School of Pasific Studies, The Australian National University.
- Thomas, Linda & Shan Wareing. 1999. *Language, Society and Power*. New York: Routledge.
- Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia. 2001. *Kamus Besar Bahasa Indonesia (Edisi Ketiga)*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Toer, Pramoedya Ananta . 1980. *Bumi Manusia*. Jakarta: Hasta Mitra
- Tondo, Fanny Henry. 2005. "Komunitas Orang Hamap Selayang Pandang." Dalam Katubi (ed.) *Identitas Etnolinguistik Orang Hamap: Kode Etnisitas dan Bahasa Simbol*. Jakarta: LIPI Press.
- Verhaar, J.W.M. 2001. *Asas-Asas Linguistik Umum*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Wood, David, 1991. "Introduction: Interpreting Narrative." Dalam *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. London: Routledge.