



ETNOGRAFI
KEBAHASAAN
KEBUDAYAAN & **ORANG KUI**
DI ALOR, NUSA TENGGARA TIMUR

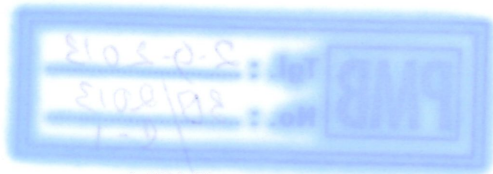


Sanksi Pelanggaran Pasal 72
Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002
Perubahan atas Undang-undang Nomor 7 Tahun 1987
Perubahan atas Undang-undang Nomor 6 Tahun 1982
Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
1. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), dipidana dengan pidana paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

**ETNOGRAFI
KEBAHASAAN &
KEBUDAYAAN ORANG KUI
DI ALOR, NUSA TENGGARA TIMUR**

Katubi
Thung Ju Lan
Memen Durachman



LIPI Press

© 2013 Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI)
Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan

Katalog dalam Terbitan (KDT)

Etnografi Kebahasaan dan Kebudayaan Orang Kui di Alor Nusa Tenggara Timur/Katubi, Thung Ju Lan, Memen Durachman. – Jakarta: LIPI Press, 2013.
vi hlm + 150 hlm.; 14,8 x 21 cm

ISBN 978-979-799-749-6

1. Bahasa
3. Kui

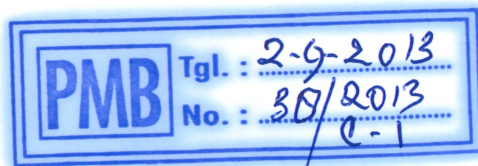
2. Budaya

T2-175

Copy Editor : Maria Novianita Mulyani
Penata Letak : Djoko Kristijanto
Desainer Sampul : Djoko Kristijanto



Diterbitkan oleh:
Jln. Gondangdia Lama 39, Menteng, Jakarta 10350
Telp. (021) 314 0228, 314 6942. Fax. (021) 314 4591
E-mail: bmrlipi@centrin.net.id
lipipress@centrin.net.id
press@mail.lipi.go.id



KATA PENGANTAR

Tulisan yang tertuang dalam buku ini merupakan hasil penelitian tahun pertama dari empat tahun yang direncanakan tentang bahasa dan kebudayaan orang Kui di Alor, Nusa Tenggara Timur, dengan menggunakan studi etnografi. Penggunaan studi etnografi menjadikan terpadunya kajian bahasa dan kebudayaan untuk pembuatan program revitalisasi bahasa yang direncanakan. Sebagai hasil penelitian tahun pertama, tulisan ini dapat dianggap sebagai dasar untuk memahami lebih lanjut orang Kui dengan mempertajam masalah kajian dan memperkaya data sesuai keperluan.

Tanpa bantuan berbagai pihak, tidak mungkin buku ini dapat terbit karena tulisan yang ada dalam buku ini berbasis data yang dikumpulkan dari berbagai kalangan. Oleh sebab itu, sepantasnya kami, penulis buku ini, mengucapkan terima kasih kepada beberapa pihak. (1) Bapak Nasrudin Kinanggi, yang telah membantu dalam semua hal, mulai dari tempat tinggal, sarana transportasi, menghubungkan dengan informan, dan sebagainya. Seluruh keluarga beliau yang dengan sangat terbuka menerima kami merupakan anugrah yang takterhingga. (2) Semua informan yang ada di Lerabaing, Bombaru-Buraga, dan Moru, yang tidak bisa kami sebutkan satu per satu karena terlalu banyak orang yang mendukung kami dengan kapasitasnya masing-masing. (3) Semua pejabat daerah, mulai dari tingkat provinsi sampai kecamatan, yang dengan izinnya kami dapat melakukan penelitian.

Buku ini diharapkan dapat bermanfaat bagi pembaca sasaran, terutama para akademisi yang menggeluti bidang kebahasaan dan kebudayaan, baik mahasiswa, dosen, maupun peneliti. Namun, buku ini juga dapat dibaca oleh masyarakat umum, yang ingin mengetahui keberadaan kelompok etnis minoritas di wilayah Indonesia Timur.

Sebagai hasil penelitian tahun pertama, buku ini masih terasa kedangkalan isinya. Buku ini bukanlah titik akhir dari sebuah upaya memahami orang Kui. Karena itu, penulis sangat terbuka menerima

masukannya, yang dapat digunakan untuk meningkatkan kedalaman analisis pada tulisan berikutnya.

Jakarta, Desember 2011

Kepala Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan
Kebudayaan-LIPI

Ttd.

Drs. Abdul Rachman Patji, M.A.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	i
DAFTAR ISI.....	iii
BAB 1 PENDAHULUAN.....	1
<i>Katubi</i>	
1.1 Bahasa-bahasa di Alor dalam Kajian Terdahulu.....	2
1.2 Bahasa dalam Kebudayaan Material dan Tradisi	5
1.2.1 Kebudayaan Material, Bahasa, dan Tradisi Lisan	5
1.2.2 Bahasa dan Tradisi Lisan	13
1.3 Etnografi sebagai Metode dalam Kajian Bahasa dan Kebudayaan untuk Revitalisasi Bahasa	15

BAGIAN I ORANG KUI DAN ASPEK KEBAHASAANNYA

BAB 2 ORANG KUI SEBAGAI KOMUNITAS BAHASA MINORITAS: PERSEBARAN DAN SITUASI KEBAHASAAN.....	19
---	-----------

Thung Ju Lan

2.1 Pengantar.....	19
2.2 Jumlah Orang Kui dan Persebarannya	21
2.3 Persebaran Orang Kui: Peristiwa dan Motif	27
2.4 Situasi Kebahasaan pada Komunitas Bahasa Kui	32
2.5 Penutup	36

BAB 3 PERGESERAN BAHASA KUI DAN FAKTOR PENYEBABNYA.....	39
--	-----------

Katubi

3.1 Pengantar	39
3.2 Analisis Pilihan Bahasa dalam Pergeseran Bahasa: Sekilas Paparan Teoritis.....	40
3.3 Pilihan Bahasa Orang Kui	43
3.3.1 Pilihan Bahasa Orang Kui di Wakapsir	43
3.3.2 Pilihan Bahasa Orang Kui di Buraga dan Bombaru	44
3.3.3 Pilihan Bahasa Orang Kui di Moru	48
3.4 Penyebab Pergeseran Bahasa	49
3.4.1 Faktor Demografis	50
3.4.2 Faktor Ekonomis	54
3.4.3 Faktor Sikap	55
3.5 Penutup	56

BAGIAN II TRADISI LISAN ORANG KUI

BAB 4 <i>LEGO-LEGO</i> SEBAGAI TRADISI LISAN ORANG KUI	57
---	-----------

Katubi

4.1 Pengantar	57
4.2 Pentingnya “Bahasa Lisan” dalam Kajian Bahasa	59
4.3 <i>Lego-Lego</i>	63
4.3.1 <i>Lego-lego</i> : Penjelasan Istilah dan Genre	63
4.3.2 Latar: Waktu dan Tempat Pelaksanaan <i>Lego-lego</i>	64
4.3.3 Partisipan dalam <i>Lego-lego</i>	65
4.3.4 Syair dalam <i>Lego-lego</i>	67
4.3.5 Kondisi <i>Lego-lego</i> Orang Kui pada Saat Ini.....	70
4.4 Pentingnya Perlindungan Bahasa dan Tradisi Lisan: Catatan Penutup	71

BAB 5 TRADISI BERPANTUN DAN BERCERITA ORANG KUI	73
--	-----------

Memem Durachman

5.1 Pengantar	73
5.2 Ragam Tradisi Lisan Kui	73
5.2.1 Tradisi Berpantun	73
5.2.2 Tradisi Bercerita	84
5.2.2.1 Cerita Buaya	84
5.2.2.2 Cerita <i>Kedir Er</i>	85
5.2.2.3 Ceritra Hantu	86
5.3 Lagu-Lagu Tradisional	87
5.3.1 Lagu Nina Bobok <i>Buidesi</i>	88
5.3.2 Lagu Permainan Anak	88
5.3.3 <i>Luire</i>	89
5.4 Persoalan Pemertahanan Tradisi Lisan Orang Kui	90
5.5 Upaya Revitalisasi Tradisi Lisan Kui sebagai Bagian dari Pemertahanan Bahasa Kui: Catatan Penutup	91

BAGIAN III KEBUDAYAAN MATERIAL ORANG KUI

BAB 6 ARTEFAK BANGUNAN SEBAGAI KEBUDAYAAN MATERIAL: MASJID TUA DAN ISTANA ORANG KUI	93
--	-----------

Katubi

6.1 Pengantar.....	93
6.2 Masjid Tua At-Taqwa di <i>Lerabaing</i> (Kampung Raja), Wakapsir	95
6.3 Masjid dan Pembagian Kerja	100
6.4 Istana Kerajaan Kui	101
6.5 Narasi atas Kebudayaan Material Masjid dan Istana: Catatan Penutup	102

BAB 7 KAIN TENUN SONGKET SEBAGAI EKSPRESI KEBUDAYAAN ORANG KUI	105
---	------------

Katubi

7.1 Pengantar	105
7.2 Kajian Terdahulu tentang Kain Tenun di Indonesia Timur.....	107
7.3 Produksi Tenun Songket Kui	108
7.3.1 Bahan Kain Tenun Songket	108
7.3.2 Proses Pembuatan	109
7.3.3 Alat Tenun Songket Kui	110
7.4 Motif Kain Tenun Songket Orang Kui	115
7.5 Warna Tenun	122
7.6 Pantangan (<i>Palol</i>) dalam Menenun	122
7.7 Pemakaian dan Fungsi Kain Tenun Songket Orang Kui	123
7.8 Penutup	124

**BAB 8 BAHASA, TRADISI LISAN, DAN KEBUDAYAAN
MATERIAL ORANG KUI: CATATAN PENUTUP ... 127**

Katubi

PUSTAKA ACUAN	133
----------------------------	------------

BAB 1

PENDAHULUAN

Katubi

Buku ini terdiri atas tiga bagian. Bagian pertama, yang mencakupi bab 2 dan 3, berisi bahasan tentang komunitas bahasa Kui dan aspek kebahasaannya. Pada bagian ini dikemukakan jumlah dan persebaran orang Kui serta situasi kebahasaannya. Bab 2 ini memiliki keterkaitan dengan bab 3 yang membahas persoalan pergeseran bahasa karena pergeseran bahasa tidak terjadi dengan sendirinya. Salah satu upaya untuk memahami terjadinya pergeseran bahasa ialah dengan melihat situasi kebahasaan tempat digunakannya bahasa tersebut.

Bagian kedua, yang mencakupi bab 4 dan 5, berisi tentang tradisi lisan orang Kui. Bahasan ini penting karena pada bahasa yang tidak memiliki sistem tulisan, biasanya hal-ikhwal kehidupan mereka diekspresikan dan disimpan dalam tradisi lisan mereka. Tradisi lisan yang dibahas ialah *lego-lego*, tradisi berpantun, dan cerita rakyat. Salah satu hal pokok dari tradisi lisan orang Kui itu ialah keterkaitannya dengan struktur sosial orang Kui.

Bagian ketiga buku ini, yang mencakupi bab 6 dan 7, membahas kebudayaan material berupa bangunan dan tenun songket. Bangunan yang dikaji ialah masjid tua At-Taqwa di Lerabaing dan istana Kerajaan Kui di Moru. Kedua bangunan tua itu berkaitan dengan narasi asal-usul orang Kui. Sementara itu, tenun songket bagi orang Kui tidak hanya digunakan untuk keperluan praktis, tetapi juga digunakan untuk fungsi simbolik, terutama struktur sosial orang Kui. Hal itu ditunjukkan melalui motif tenun songket.

Berjalan kelindannya isi paparan bagian pertama sampai ketiga dirajut dalam bab terakhir buku ini, yaitu bab 8. Satu pernyataan yang dapat dikemukakan ialah bahasa, tradisi lisan, dan kebudayaan material bagi orang Kui bukanlah hal yang terpisah sendiri-sendiri. Tradisi lisan

orang Kui yang diekspresikan dengan menggunakan bahasa digunakan untuk meneguhkan memori kolektif orang Kui tentang asal-usul dan struktur sosial. Hal itu diperkuat dengan kebudayaan material, yakni bangunan lama dan kain tenun songket.

Sebelum masuk ke bab-bab pembahasan, pada bagian pendahuluan ini dipaparkan tiga hal, yaitu 1) pentingnya menelusuri berbagai kajian yang sudah ada tentang bahasa dan kebudayaan di Alor, 2) hubungan teoretis antara kebudayaan material, bahasa, dan tradisi, dan 3) etnografi yang digunakan untuk mendapatkan data tulisan dalam buku ini. Penelusuran kajian terdahulu itu penting untuk menunjukkan posisi hasil kajian yang terdapat dalam buku ini di antara berbagai kajian yang lain. Sementara itu, paparan hubungan teoretis antara tiga hal: kebudayaan material, bahasa, dan tradisi lisan, akan sangat membantu pembaca dalam memahami benang merah yang terjalin antara tiga bagian yang terdapat dalam buku ini.

1.1 Bahasa-bahasa di Alor dalam Kajian Terdahulu

Sudah ada sejumlah kajian bahasa dan kebudayaan di Alor, Nusa Tenggara Timur. *Preliminary Notes on The Alor and Pantar Languages (East Indonesia)* adalah salah satu karya klasik yang ditulis W.A.L. Stokhof (1975). Tulisan itu berupa daftar kosakata dasar dan sedikit penjelasan tentang bahasa-bahasa di Alor dan Pantar. Karena itu, tulisan itu berjudul *preliminary notes*. Tulisan Stokhof itu lalu disusul dengan tulisan berikutnya berjudul *Woisika 1: An Ethnographic Introduction* (1977) dan *Annotations to a Text in the Abui Language (Alor) dalam Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* (1984: 106–62). Tulisan ketiga ini berisi cerita tentang orang Abui dan anotasi teks tersebut secara manual.

Pada 1995 Hein Steinhauer, Connie Baak, Mary Bakker, Dick van der Meij menulis *Two Varieties of the Blagar Language (Alor, Indonesia)* dalam *Tales from a Concave World*. Pada 2000 Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa menerbitkan buku berjudul *Monografi Kosakata Dasar Swadesh di Kabupaten Alor* (Non Martis (ed.)). Buku

ini hanya berisi daftar kosakata Swadesh dari beberapa bahasa yang ada di Alor-Pantar tanpa ada analisis lebih lanjut.

Gary Holton sejak tahun 2004–2007 banyak menulis bahasa Lamma di Pantar. Pada 2007 Frantisek Kratochvil menulis buku berjudul *A Grammar of Abui: a Papuan Language of Alor* yang dikembangkan dari disertasi yang ditulisnya. Tulisan ini mengupas tata bahasa Abui.

Tim peneliti PMB-LIPI sejak 2004–2007 melakukan penelitian salah satu bahasa di Alor, yaitu bahasa Hamap. Berbeda dengan para peneliti sebelumnya, peneliti PMB-LIPI ini memusatkan kajian bahasa Hamap dengan menggunakan perspektif kebudayaan.

Berbagai hasil penelitian kebahasaan di Alor selama ini menunjukkan betapa dominannya kajian bahasa dari perspektif linguistik deskriptif yang dilakukan para peneliti bahasa di Alor-Pantar, Nusa Tenggara Timur. Kajian seperti itu mengutamakan deskripsi tata bahasa dalam setiap peringkat analisisnya. Hampir tidak ada hasil penelitian mereka yang mengaitkan bahasa-bahasa di Alor-Pantar dengan aspek ekologi bahasa yang melingkupinya.

Di samping itu, dari sekian banyak tulisan yang pernah terbit, belum ada hasil penelitian yang secara khusus membahas bahasa dan kebudayaan orang Kui. Bahasa Kui memang pernah disebut dalam *Preliminary Notes on The Alor and Pantar Languages (East Indonesia)* (W.A.L. Stokhof 1975). Namun, Stokhof hanya mencantumkan daftar kosakata dasar bahasa Kui. Pada tahun 2010, Shiohara menulis penggunaan bahasa oleh orang Kui berdasar konsep multibahasa. Hasilnya menunjukkan bahwa adanya ketidaksadaran orang Kui tentang bahasa mereka sebagai pemarkah identitas. Orang Kui hanya menganggap bahasa Kui sebagai sarana komunikasi.

Berbeda dengan berbagai penelitian kebahasaan di Alor sebelumnya, penelitian bahasa dan kebudayaan orang Kui, yang hasilnya dituangkan dalam buku ini, berkaitan dengan bahasa yang terancam punah dari perspektif kebudayaan. Kepunahan bahasa itu salah satunya berkaitan dengan jumlah penutur meskipun jumlah penutur bukanlah satu-

satunya faktor penentu kepunahan bahasa. Berkaitan dengan jumlah penutur, tidak ada data yang sama antara satu tulisan dan tulisan yang lain. Menurut SIL Internasional (2009), penutur bahasa Kui berjumlah 4.242 orang. Shiohara (2010: 179) menyatakan jumlah penutur bahasa Kui kira-kira 4000 orang. Sementara itu, hasil pemetaan keluarga yang dilakukan sendiri oleh penulis buku ini melalui pemetaan keluarga dalam penelitian lapangan menunjukkan bahwa jumlah orang Kui di Alor dapat dinyatakan sebagai berikut.

Tabel 1. Jumlah Orang Kui Berdasar Tempat Tinggal

Tempat Tinggal	Jumlah Keluarga	Jumlah Orang
Lerabaing	20 rumah	119 orang
Buraga-Bombaru	78 rumah	315 orang
Moru	87 rumah	399 orang
Jumlah	185 rumah	833 orang

Sumber: Hasil pemetaan sendiri oleh penulis buku ini melalui pemetaan keluarga.

Dengan demikian, jumlah orang Kui kurang lebih ada 833 orang yang tersebar di tiga kampung, yaitu di Lerabaing, Buraga, dan Moru. Persoalannya ialah apakah dari 833 orang Kui itu semuanya kini mampu menggunakan bahasa Kui dalam keseharian hidup mereka?

Dari sudut bahasa itu sendiri, kepunahan biasanya terkait erat dengan pemertahanan dan pergeseran bahasa. Salah satu faktor yang berpengaruh terhadap kepunahan bahasa dan gagalnya pemertahanan bahasa akibat pergeseran bahasa ialah adanya perubahan ekologi bahasa (lingkungan alam, sosial, dan budaya), dan tidak dapat dilepaskan dari kebudayaan yang selama ini mendukung keberadaan bahasa tersebut. Karena itu, pembahasan ekologi bahasa penting dilakukan untuk mengetahui penyebab terancam punahnya bahasa dan juga untuk membantu merancang program pemertahanan dan revitalisasi bahasa yang terancam punah. Ekologi bahasa yang dipaparkan dalam buku ini ialah institusi dan tradisi yang dikaitkan dengan kebudayaan material orang Kui.

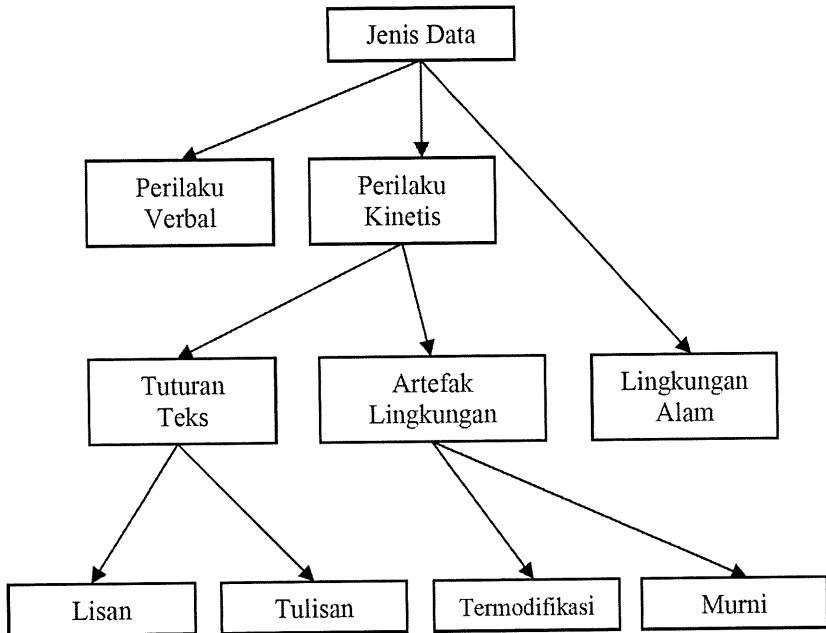
Pembahasan ketiga aspek itu dapat digunakan untuk mendeskripsikan secara mendalam kebudayaan material, institusi (reproduksi sosial), dan dunia simbolik berkaitan dengan tradisi orang Kui; menunjukkan keterkaitan kondisi kebahasaan orang Kui dengan tradisi lisan mereka yang juga terkait dengan kebudayaan material mereka; mendeskripsikan secara mendalam realitas budaya yang mengakibatkan terjadinya situasi diglosik, yang pada tahap berikutnya mendorong terjadinya pergeseran bahasa pada orang Kui.

1.2 Bahasa dalam Kebudayaan Material dan Tradisi

Ada tiga hal yang dibahas pada buku ini, yaitu keterhubungan aspek bahasa, kebudayaan material, dan tradisi lisan. Karena itu, perlu ada kerangka konseptual yang mengemas keterkaitan ketiga hal itu.

1.2.1 Kebudayaan Material, Bahasa, dan Tradisi Lisan

Salah satu cara untuk menyingkap sistem sosial dan budaya dalam masyarakat ialah memulai dari analisis kebudayaan material. Hal itu terkait dengan adanya lima jenis data dalam penelitian kebudayaan seperti dikemukakan Masinambow (2004: 11) berikut ini.



Bagan 1. Data dalam Penelitian Kebudayaan

Berdasar Bagan 1, dapat dibedakan adanya lima jenis data, yaitu (1) artefak, yang digarap dan diolah dari bahan-bahan dalam lingkungan fisik dan hayati (batu, logam, kayu, kulit, dan hasil-hasil pengolahan bahan tersebut seperti kertas); (2) perilaku kinetis yang digerakkan oleh otot manusia; (3) perilaku verbal yang mewujudkan diri ke dalam dua bentuk, yaitu (4) tuturan (bahasa lisan) yang terdiri atas bunyi bahasa yang dihasilkan oleh pita suara dan otot-otot dalam rongga mulut, dan (5) teks yang terdiri atas tanda-tanda visual sebagai representasi bunyi bahasa atau perilaku pada umumnya. Sebagai hasil perilaku dan tindakan kinetis terhadap lingkungan alam terjadilah berbagai modifikasi seperti ladang, sawah, dan hewan peliharaan. Lingkungan alam murni pun dapat memainkan peranan dalam kehidupan manusia, seperti kalau gunung dianggap keramat atau jika hutan belantara dianggap sebagai hunian makhluk-makhluk supernatural atau peranan

hewan dalam mitos suatu masyarakat seperti kancil atau jenis burung yang dianggap sebagai pembawa bencana, dan sebagainya. Bahasa lisan, teks, artefak, dan lingkungan alam terolah itulah yang dapat disebut kebudayaan material. Hal utama yang harus diperhatikan dalam analisis kebudayaan material ialah hubungan antara orang dan objek kebudayaan material tersebut.

Pentingnya kajian kebudayaan material ini berdasar pendapat Hodder (1997: 546), yang menyatakan bahwa jejak material perilaku memberikan arti yang penting dan berbeda dengan jejak perilaku yang dihasilkan melalui kuesioner. “Apa yang dikatakan manusia” sering kali sangat berbeda dengan “apa yang dilakukan oleh manusia.” Lebih jauh dia menyatakan bahwa nilai penting analisis kebudayaan material lahir karena kesadaran bahwa kebudayaan material tidak hanya sebagai sebuah produk-pasif kisah kehidupan, namun sebaliknya, justru sebagai sebuah produk-aktif dari kisah kehidupan. Maksudnya, berbagai artefak budaya dicipta sebagai perangkat transformasi masyarakat. Proses ini kemudian mengubah fungsi diri artefak yang membentuk hubungan sosial. Dengan demikian, kebudayaan material bersifat esensial bagi semua bangunan-sosial kemasyarakatan. Kajian tentang interaksi sosial baru akan memadai jikalau juga melibatkan kajian tentang bukti-bukti material kebudayaan bisu.

Pentingnya mengkaji kebudayaan material itu juga dikemukakan oleh Woodard (2007: 4). Menurut dia, dengan mengkaji kebudayaan sebagai sesuatu yang diciptakan, kita dapat memahami kebudayaan dengan lebih baik, baik struktur sosial maupun dimensi sistemik yang lebih besar, seperti ketidakseimbangan dan perbedaan sosial, serta tindakan manusia, emosi, dan maknanya. Objek kebudayaan material memiliki kemampuan untuk menunjukkan sesuatu atau membangun makna sosial. Objek material dapat menunjukkan afinitas subkebudayaan, pekerjaan, partisipasi anggota kelompok dalam waktu tertentu, atau status sosial. Selanjutnya, objek material merepresentasikan wacana sosial yang lebih luas yang berkaitan dengan norma dan nilai yang dipegang oleh kelompok dengan berbagai institusi sosialnya.

Kebudayaan material yang dimaksudkan dalam buku ini adalah objek berupa benda sebagai hasil fisik dari aktivitas, perbuatan, atau karya manusia yang dibutuhkan dan diberi nama oleh manusia pemilik kebudayaan dan berupa benda-benda yang dapat diraba, dilihat, dan difoto (Koentjaraningrat 1986: 188). Kebudayaan material dapat ditemukan dalam semua kebudayaan. Kebudayaan jenis ini bersifat konkret. Koentjaraningrat (1986: 343) mengemukakan adanya delapan unsur kebudayaan fisik (material) yang universal, yaitu (1) alat-alat produktif, yaitu alat-alat untuk mengerjakan suatu pekerjaan, mulai dari alat-alat sederhana seperti alat-alat yang terbuat dari batu atau kayu sampai alat-alat yang kompleks seperti alat untuk menenun; (2) senjata, yaitu alat yang digunakan menurut fungsi dan lapangan pemakaiannya, seperti senjata tusuk, senjata lempar, senjata penolak, senjata untuk berburu, dan senjata untuk berkelahi dan berperang; (3) wadah, yaitu alat atau tempat untuk menimbun, memuat, dan menyimpan barang; (4) alat-alat untuk menyalakan api; (5) makanan, yang dapat dipandang dari segi konsumsinya, yakni makanan, minuman, bumbu-bumbuan, dan bahan-bahan yang dipakai untuk kenikmatan saja (*stimulants*), dari segi bahan mentah dan diberi teknologi pengolahan dan penyajiannya; (6) pakaian dan perhiasan, yang dapat digolongkan dari segi fungsi dan pemakaiannya, misalnya sebagai alat untuk menahan pengaruh alam dan pakaian sebagai perhiasan badan; (7) tempat perlindungan dan perumahan, yang dapat dipandang dari segi bahan baku, teknologi pembuatan dan pemakaiannya; (8) alat-alat transportasi dari yang paling sederhana, seperti kereta yang ditarik oleh kuda sampai yang paling canggih, seperti pesawat ulang-alik, yang dapat dipandang dari jenis dan bentuknya.

Ditinjau dari aspek kebahasaan, kebudayaan material diungkapkan dengan unsur leksikal bahasa berkategori nomina. Nomina (kata benda) dapat dilihat dari segi semantik, sintaktis, dan segi bentuk. Menurut penggolongan semantik, unsur leksikal kebudayaan material termasuk ke dalam kategori semantik tidak bernyawa dan mengacu pada benda-benda sebagai hasil fisik dari aktivitas, perbuatan, atau karya manusia, yang dibutuhkan dan diberi nama oleh manusia pemilik kebudayaan.

Dengan demikian, kebudayaan material diungkapkan dalam unsur leksikal atau kata yang dapat menyampaikan informasi secara faktual melalui rujukan ke benda tak bernyawa.

Kebudayaan material tertentu diciptakan secara khusus bersifat komunikatif dan representatif. Layaknya *kata* dalam *bahasa* yang bersifat arbitrer, simbol-simbol material sering kali juga bersifat arbitrer (sewenang-wenang dalam penyampaian makna). Sistem makna dalam kajian kebudayaan material pun dapat dianalogikan dengan kajian sistem makna dalam bahasa yang disusun secara sintagmatis dan paradigmatis. Bahkan, menurut Hodder (1997: 548), kini berbagai penelitian kebudayaan material memberikan perhatian pada batasan analogis antara kebudayaan material dengan bahasa, yang membuat pemaknaan kebudayaan material akan menjadi lebih jelas. Namun, harus diingat bahwa mayoritas simbol-simbol material memiliki dimensi “pemaknaan” yang berbeda dengan bahasa. Simbol-simbol material memiliki dimensi pemaknaan abstrak berdasar pola hubungan dan pola penerapan.

Berkaitan dengan aspek bahasa, menurut Tilley (2002: 23), selama tiga puluh tahun yang lalu beberapa kajian etnografis kebudayaan material yang menarik dan inovatif adalah para pakar mengeksplorasi analogis kebudayaan material dengan bahasa untuk membuka ruang pemaknaan terhadap benda-benda (*things*) dan mengungkap alasan di balik pentingnya benda-benda tersebut pada suatu masyarakat. Ancangan strukturalis menggiring kita untuk memikirkan benda-benda sebagai penyampai makna seperti halnya bahasa, pola yang diam dari bentuk artifak seperti halnya urutan desain pada rumah dan pakaian mengomunikasikan makna. Hal itu juga tampak pada pola yang tertata dalam perkampungan dan tata cara pemakaman, yang keduanya diproduksi dan kemudian dikaitkan dengan struktur sosial dan hubungan politis melalui berbagai cara. Benda-benda kemudian dianggap sebagai teks, yakni sistem tanda yang terstruktur, yang memiliki hubungan satu sama lain dalam dunia sosial lalu dikodekan. Dalam berbagai ancangan posstrukturalis terhadap bentuk material, metafor bahasa atau wacana dan teks tetap dominan dalam upaya

memahami makna benda-benda. Penekanan baru di sini diberikan pada aspek polisemi, biografis, dan pergeseran historis dengan makna kebudayaan, peran aktif atau “agensi” dari benda-benda daripada perrefleksian realitas sosial, hubungan pengetahuan/kekuasaan, serta aspek politis dari proses interpretasi itu sendiri. Benda-benda tidak secara pasif dibaca maknanya secara independen dari tempat politis dan sosial, nilai dan maksud.

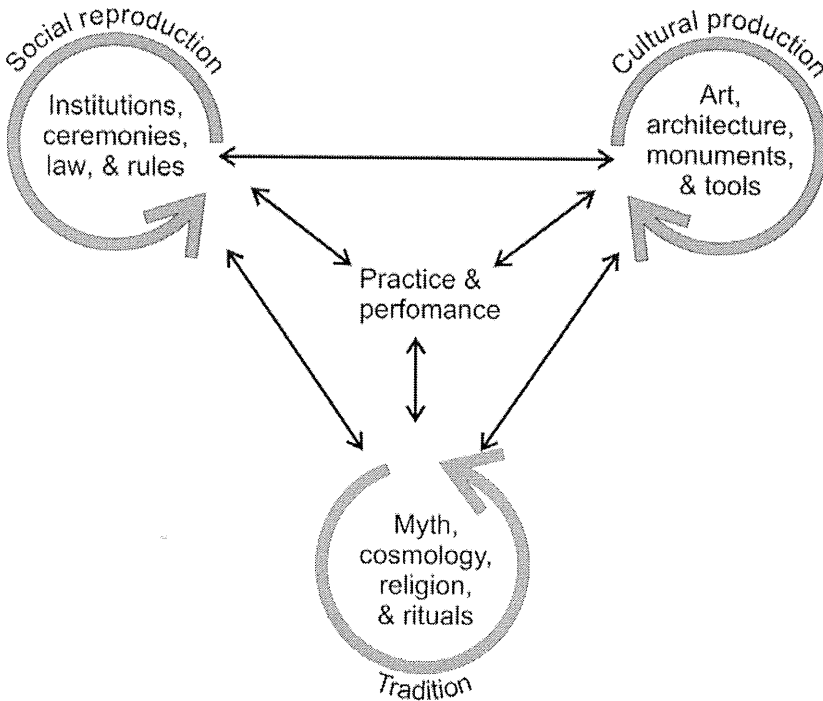
Akan tetapi, harus diingat bahwa desain bukanlah kata; rumah bukanlah teks: kata dan benda, wacana dan praktik material secara fundamental merupakan dua hal yang berbeda. Secara jelas analogi kebahasaan dapat membantu menyingkap hakikat makna benda sebagai bentuk material. Setidak-tidaknya kita menuliskan dan membicarakan benda-benda, mentransformasikannya ke dalam ujaran, dan mendomestikasikan perbedaannya dari bahasa yang digunakan untuk merepresentasikannya. Masalah bahasa tidak akan pergi begitu saja dalam kajian objek material. Hanya melalui penggunaan kata-kata kita dapat mengklaim, menegaskan, menginvestigasi, dan memahami mengapa benda-benda bisa menjadi masalah, dan mengapa kajian tentang benda-benda itu penting, serta mengapa benda-benda membuat perbedaan untuk memahami diri dan dunia sosial mereka.

Manusia dalam kesehariannya memproduksi ujaran dan menciptakan serta menggunakan berbagai benda sebagai kebudayaan material. Baik bahasa maupun produksi, resepsi, dan penggunaan berbagai bentuk material dapat diklaim memiliki dasar ontologis. Meskipun berbeda cara dalam mengomunikasikan makna antara bentuk kebahasaan dan bentuk material artefak, keduanya memainkan peran yang saling melengkapi dalam kehidupan sosial. Hal yang mengaitkan bersama penggunaan bahasa dan penggunaan benda-benda adalah bahwa keduanya muncul sebagai produk pemikiran manusia. Penggunaan bahasa pada hakikatnya adalah metaforis. Metafora verbal dapat diobjektifikasi ke dalam bentuk artefak.

Tulisan dalam buku ini melihat kompleksitas jalinan yang tidak terpisahkan antara kebudayaan material dengan ranah sosial-budaya,

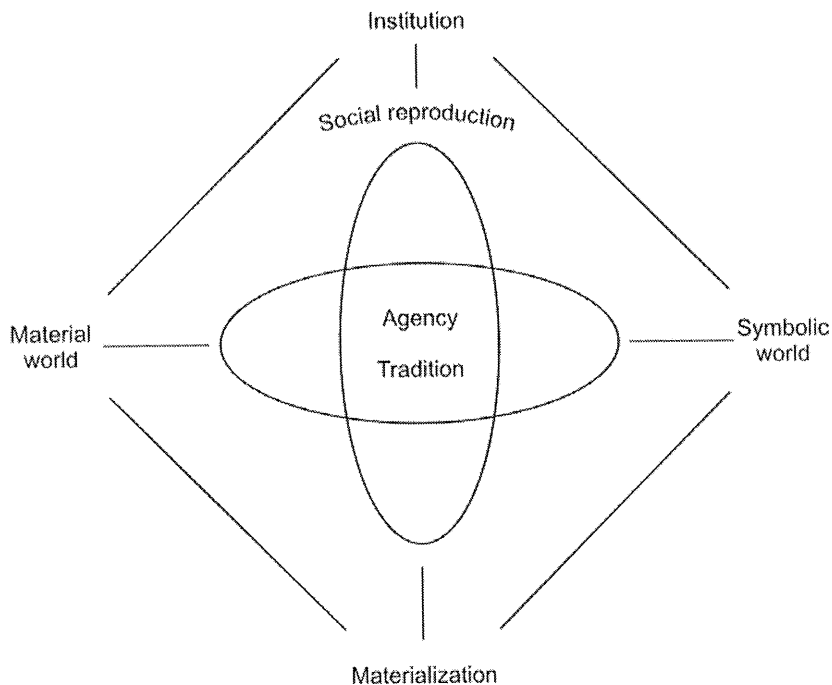
yang dalam penelitian ini berkaitan pula dengan tradisi, salah satunya ialah tradisi lisan.

Keterkaitan antara berbagai hal itu dapat dibayangkan berdasar pendapat Kristian Kristiansen (2004) seperti pada Gambar 1.



Gambar 1. Hubungan Konseptual antara Praktik dan Institusi Sosial, Tradisi dan Dunia Material

Gambar 1 menjelaskan dinamika hubungan antara berbagai faktor yang hendaknya dipertimbangkan dalam mengkaji praktik, performansi, dan agensi. Dalam keseharian, ketiganya selalu berada dalam hubungan dinamis dengan tradisi dan institusi. Hal itu dapat dikembangkan ke dalam model yang lebih spesifik seperti tampak pada Gambar 2.



Gambar 2. Hubungan dinamika terintegrasi antara institusi sosial dan tradisi serta hubungannya dengan kebudayaan material, makna simbolik, dan materialisasi kebudayaan

Pada Gambar 1 terdapat penjelasan kompleksitas dinamika dan hubungan dialektik antara beberapa konsep. Sementara itu, Gambar 2 menjelaskan hubungan yang lebih spesifik antara institusi dan materialisasinya dan bagaimana tradisi berkaitan dengan dunia material dari makna simbolik ketika institusi dan praktik sosial lebih erat berkaitan.

Gambar 2 juga menunjukkan bahwa makna terdalam dari tradisi lisan dan ritual dan makna material secara erat berkaitan, sedangkan institusi dapat menggunakan makna ini dengan cara-cara baru untuk mendukung perubahan institusi. Lebih lanjut Kristiansen (2004) menyatakan bahwa

“long-lived cosmological traditions may persist while institutional changes and their material culture change. And vice versa: new cosmological or religious traditions may be introduced in the symbolic language of material culture, while institutions remain stable.”

1.2.2 Bahasa dan Tradisi Lisan

Kajian tradisi lisan memiliki signifikansi dalam kajian linguistik, terutama dalam penelitian lapangan pada bahasa-bahasa yang tidak memiliki sistem tulisan dan sama sekali tidak tersedia naskah-naskah tertulis dan tidak pernah dipelajari sebelumnya. Robins (1989: 490) menyatakan bahwa dalam penelitian lapangan, seorang peneliti bidang linguistik antropologi mau tidak mau harus berurusan dengan segala aspek bahasa di antaranya adalah teks-teks¹ lisan, yaitu rangkaian ujaran yang bukan merupakan respons terhadap pancingan langsung dari peneliti. Banyak teks lisan, dalam bentuk apa pun, mengungkapkan sebagian dari kebudayaan dan tradisi para penuturnya. Cerita tradisional, lagu-lagu tradisi, mitos, sejarah kelompok, ujaran-ujaran dalam upacara tradisional dan keagamaan merupakan beberapa contoh dari materi yang secara unik dapat dikumpulkan dan dianalisis oleh

¹E.K.M. Masinambow (2004: 22) menyatakan bahwa pengertian teks (*text*) dan wacana (*discourse*) tidak seragam, tetapi mempunyai berbagai makna, bergantung pada definisi yang dijadikan pegangan. Penerapan pengertian *teks* dalam teori kebudayaan mendefinisikan *teks* dalam artinya yang luas, yaitu bahwa penampilan *teks* tidak terbatas pada tulisan, tetapi termasuk pula pola perilaku dan tindakan nonverbal. Atas dasar definisi ini, Noth (1990: 331—332) menyatakan bahwa teks mengungkapkan “pesan-pesan budaya” (*cultural message*) yang berbeda dengan definisi yang beranggapan bahwa teks mengungkapkan pesan-pesan verbal (*verbal message*). Menurut definisi terakhir tersebut, terdapat berbagai pandangan sebagai berikut. Ada yang beranggapan bahwa teks dan wacana merupakan dua sinonim; dalam hal ini teks maupun wacana dapat mengacu pada ungkapan-ungkapan tertulis maupun lisan. Ada pula yang beranggapan bahwa teks adalah yang tertulis, sedangkan wacana adalah yang lisan; teks adalah struktur abstrak yang terwujud ke dalam wacana sebagai tuturan nyata.

linguis. Signifikansi teks lisan tersebut dapat jauh melampaui batas-batas linguistik itu sendiri (Robins 1989: 493). Pernyataan itu dapat diartikan bahwa analisis teks lisan itu di samping dapat digunakan untuk mendeskripsikan sistem bahasa, juga dapat digunakan untuk memahami kebudayaan mereka melalui kajian yang bukan sekadar dari perspektif mikrolinguistik, tetapi juga makrolinguistik.

Bahasa merupakan wahana paling signifikan untuk mengomunikasikan dan mempertahankan warisan takbenda (*intangible heritage*) dan kearifan lokal. Salah satunya adalah tradisi lisan dan ekspresi kebudayaan seperti nyanyian, permainan, tarian, dan sebagainya. Tradisi lisan dan ekspresi kebudayaan digunakan untuk menyampaikan pengetahuan, nilai sosial dan budaya, serta memori kolektif.

Berdasar hasil penelitian di Afrika Timur yang dilakukan Mhando (2008: 39), ditemukan bahwa ada kaitan erat antara perlindungan atau pemertahanan tradisi lisan dan bahasa-bahasa lokal. Alasannya, hilangnya bahasa berarti hilangnya ciri kebahasaan yang unik, yang hasil akhirnya ialah menurunkan, bahkan menghilangkan tradisi lisan. Hal itu berakhir dengan hilangnya kearifan lokal. Bahasa tidak hanya menyampaikan pengalaman historis suatu kelompok, tetapi juga mengodifikasi, menjaga, dan mengungkapkan isi pengetahuan yang berbeda. Inilah pentingnya untuk merevitalisasi dan menjaga bahasa-bahasa lokal, yang salah satunya melalui pendokumentasian tradisi lisan, misalnya cerita rakyat, nyanyian, ritual, kehidupan sehari-hari. Pendokumentasian tradisi lisan dapat membantu mempertahankan pengetahuan kebudayaan yang terdapat di dalam cerita tradisional dan berbagai nyanyian.

Karena kuatnya kebergantungan pada bahasa, tradisi lisan hanya akan bertahan jika kata-kata dan juga bahasa yang memungkinkan adanya tradisi lisan itu juga bertahan hidup. Penggunaan yang akurat dan pemahaman penuh bahasa untuk menyampaikan tradisi lisan diperlukan jika warisan berupa tradisi lisan itu memang sungguh-sungguh akan ditransmisikan. Penutur (*speaker*) dan petutur (*hearer*) seharusnya mengetahui semua kata-kata dan persebaran maknanya,

perbedaan gaya dan kode bahasa yang digunakan, dan tanda-tanda yang dikaitkan dengan wacana lisan. Akan tetapi, tidak semua bahasa mampu bertahan hidup. Menurut prediksi terkini, selama abad ke-21, 80% bahasa-bahasa yang ada di dunia (lebih dari 6000 bahasa) dapat punah karena tergantikan oleh bahasa atau beberapa bahasa dominan (UNESCO 2003). Sayangnya, sebagian besar bahasa yang ada di dunia ini adalah bahasa minoritas.

Itu berarti bahwa ada ratusan bahasa sekarang ini berada dalam posisi terancam punah. Begitu juga berbagai aspek lain yang berkaitan dengan bahasa. Salah satunya ialah tradisi lisan. Jika warisan budaya takbenda akan dilindungi, perhatian yang besar seharusnya diberikan kepada pemertahanan dan revitalisasi bahasa yang memberi saluran bagi tradisi lisan untuk terus bisa ditransmisikan kepada generasi berikutnya.

1.3 Etnografi sebagai Metode dalam Kajian Bahasa dan Kebudayaan untuk Revitalisasi Bahasa

Tulisan yang tertuang dalam buku ini menggunakan cara kerja etnografi. Menurut Canagarajah (2006: 154), meskipun ada perbedaan cara kerja kebijakan dan perencanaan bahasa dengan etnografi selama ini, perkembangan terakhir menunjukkan bahwa bidang kajian kebijakan dan perencanaan bahasa menaruh perhatian pada etnografi. Hal itu berarti bahwa ada pertimbangan keuntungan bagi perencana bahasa dalam mengadopsi dan menggunakan metode etnografi untuk mengkaji bahasa dan komunitasnya.

Lebih lanjut, Canagarajah (2006: 155) menunjukkan posisi etnografi dalam kajian kebijakan dan perencanaan bahasa. Krisis metodologis dalam kajian kebijakan dan perencanaan bahasa memotivasi pentingnya memberikan penghargaan terhadap etnografi dalam pembuatan kebijakan. Tradisi positivistik yang mendominasi kajian kebijakan dan perencanaan bahasa selama ini, yang mengharuskan kajian itu berdasar penilaian kebutuhan, proses, dan hasil yang objektif ternyata mengecewakan. Pertimbangan kesetiaan bahasa, identitas bahasa, sikap bahasa tentu saja bukanlah maujud (*entity*) yang objektif.

Ketiganya bersifat ideologis. Selain itu, kebutuhan dan sikap masyarakat sering kali bersifat ambivalen. Karena itu, kajian kebijakan dan perencanaan bahasa berdasar tradisi positivistik diragukan keberhasilannya.

Berdasar pemahaman itu, Cooper (dalam Canagarajah 2006: 155) menyatakan pentingnya mempertimbangkan cara sosiolog membangun teori dalam cakupan yang lebih kecil yang diterapkan untuk masyarakat pada segmen tertentu. Pengembangan pengetahuan berdasar situasi dan komunitas secara spesifik merupakan titik permulaan yang bagus untuk pembentukan model perencanaan dan revitalisasi bahasa. Etnografi dapat membantu mewujudkan hal itu.

Pertimbangan lain perlunya penggunaan etnografi dalam pembuatan kebijakan dan perencanaan bahasa ialah tujuan akhir formulasi kebijakan dan institusionalisasi praktik kebahasaan komunitas lokal dengan konteksnya. Jika komunitas itu termarginalkan dalam pembuatan program kebijakan, resistensi akan terjadi dengan sendirinya. Bahkan, mereka membuat praktik alternatif lain yang dapat membelokkan arah kebijakan. Realitas itu menunjukkan pentingnya upaya baru, yaitu perencanaan bahasa dari bawah ke atas (*bottom up*). Karena itu, penting bagi para pembuat dan peneliti kebijakan dan perencanaan bahasa untuk mendengarkan hasil kajian dengan metode etnografi tentang kehidupan masyarakat akar rumput tempat penggunaan bahasa yang akan direvitalisasi. Pengembangan kebijakan dan revitalisasi bahasa berdasar hasil kajian dengan menggunakan metode etnografi dapat membendung paradigma dan ideologi dominan dalam kajian kebijakan dan perencanaan bahasa.

Dalam penelitian kebahasaan, tujuan etnografer ialah menggunakan “tangan pertama”, naturalistik, dikontekstualisasi dengan baik, berorientasi pada emik atas praktik kebahasaan. Etnografer diharapkan hidup dalam waktu yang lama tempat bermukimnya pengguna bahasa yang dipelajari agar dapat menangkap pola penggunaan bahasa dan sikap kebahasaan komunitas bahasa dari tangannya sendiri. Etnografer mengikuti alur kehidupan komunitas bahasa yang dipelajari seperti apa

adanya tanpa mengubah hubungan sosial yang ada di komunitas itu untuk memahami cara kerja bahasa dalam kehidupan mereka sehari-hari. Karena itu, etnografer tidak mengisolasi satu variabel tertentu atau memfokuskan satu variabel secara terpisah dari konteksnya, tetapi menempatkan praktik kebahasaan itu dalam konteks yang relevan dan menangkapnya sebagai data dengan segala kompleksitasnya. Etnografer juga tidak membawa asumsi diri yang telah dipegang sebelumnya sehingga tidak menginterferensi komunitas yang mereka kaji. Mereka memunculkan hipotesis berdasar pengalaman kerja lapangan. Meskipun di kepala etnografer sudah ada pola praktik kebahasaan yang digeneralisasi dari lingkungan lain (pandangan etik), etnografer berusaha memahami masalah secara spesifik seperti halnya anggota komunitas bahasa itu memahami diri mereka sendiri.

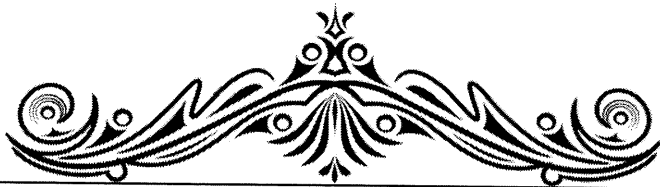
Ada berbagai jenis etnografi, mulai dari etnografi tradisional, etnografi kritis yang mempertanyakan klaim objektivitas dalam etnografi dengan memperlihatkan ketidakseimbangan kekuasaan dalam masyarakat, mikroetnografi, etnografi berbahasa (*ethnography of speaking*), dan etnografi sosiolinguistik. Penelitian ini lebih cenderung menggunakan etnografi sosiolinguistik yang memusatkan perhatian pada pemilihan kode sebagai wahana untuk melihat nilai yang divergen dan hubungan antarbahasa yang bersaing. Dalam subbidang ini, metode etnografi dasar diperjelas untuk tujuan penelitian yang lebih khusus, terutama pada ranah komunikatif.

Menurut Canagarajah (2006: 156), peneliti yang menggunakan metode etnografi dapat menggunakan berbagai teknik pengumpulan data, tetapi observasi partisipan tetap menjadi teknik yang utama. Etnografer masuk ke dalam detak kehidupan komunitas bahasa yang dipelajari dan mengalami bagaimana hubungan bahasa dengan komunitasnya. Dengan demikian, etnografer mendapatkan pemahaman dari dalam diri komunitas itu sendiri, sebuah pemahaman yang lebih mendalam.

Untuk membantu mewujudkan perspektif itu, data untuk penulisan buku ini dilengkapi berdasar hasil observasi partisipan, wawancara, kuesioner, dan perekaman audio-visual. Wawancara digunakan untuk

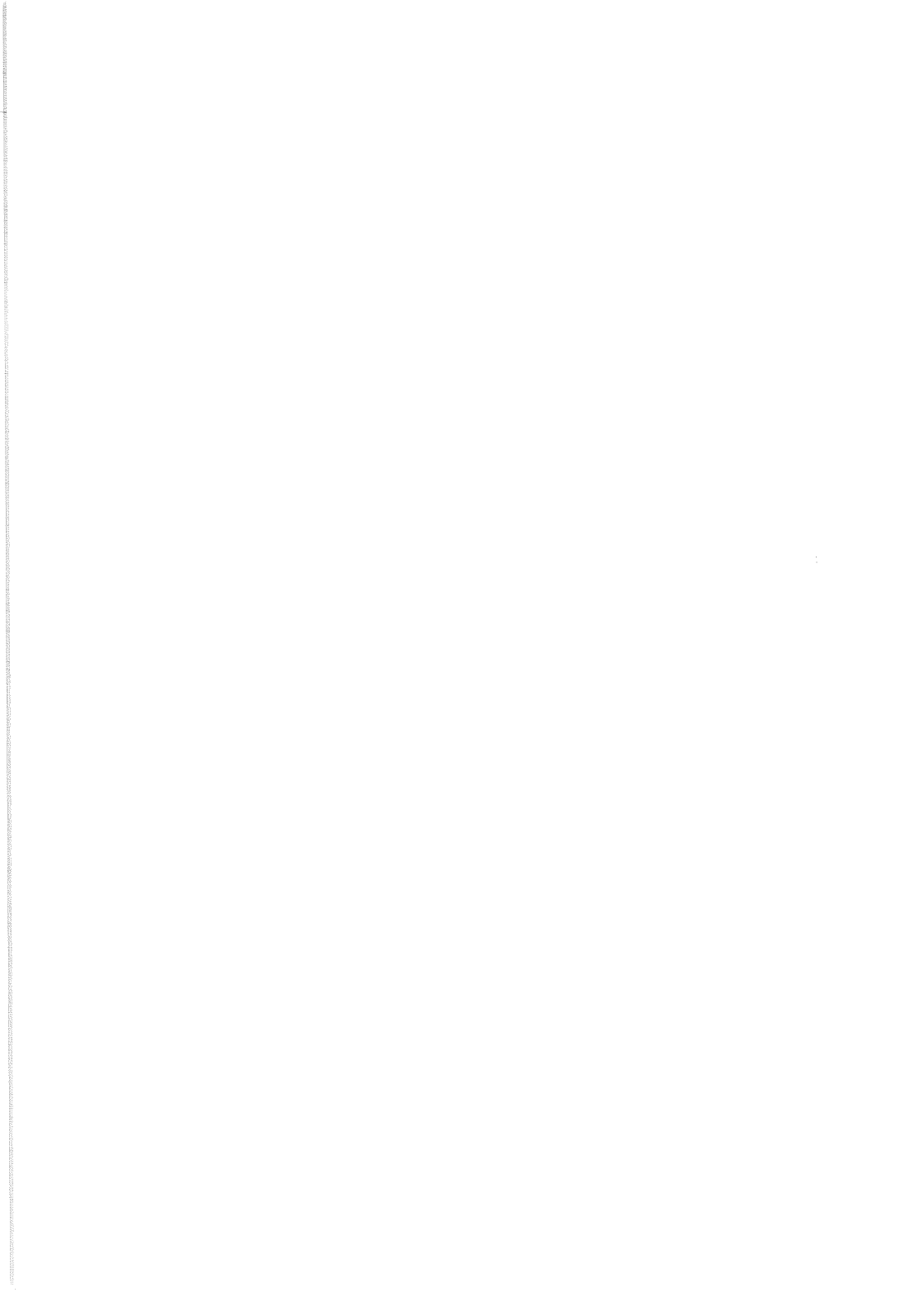
mendapatkan data situasi diglosik kebahasaan, kebudayaan (termasuk institusi dan tradisi serta kebudayaan material), dan ekologi makro yang berpengaruh terhadap pergeseran bahasa Kui.

Kemajemukan dalam teknik pengumpulan data dan juga data yang dapat dikumpulkan merupakan hal penting dalam penulisan buku ini agar dapat digunakan untuk pengecekan silang, yang biasa disebut triangulasi teknik dan data. Menurut Canagarajah (2006: 156), apa pun teknik yang digunakan, etnografer menyajikan deskripsi mendalam tentang semua detil temuan dan narasi dalam laporan mereka, yang memungkinkan pembaca untuk mengetahui atau bahkan seolah-olah melihat praktik kebahasaan komunitas yang diteliti dalam semua variabilitas dan kontekstualitasnya.



BAGIAN I
ORANG KUI DAN ASPEK KEBAHASAANNYA





BAB 2

ORANG KUI SEBAGAI KOMUNITAS BAHASA MINORITAS: PERSEBARAN DAN SITUASI KEBAHASAAN

Thung Ju Lan

2.1 Pengantar

Bagian ini merupakan deskripsi mendalam tentang orang Kui sebagai sebuah komunitas bahasa minoritas dan situasi kebahasaannya. Salah satu data yang harus diketahui untuk menunjukkan minoritas tidaknya komunitas bahasa Kui ialah jumlah penuturnya dibandingkan dengan jumlah penutur bahasa-bahasa lain yang ada di lingkungan tempat bermukimnya orang Kui. Memang faktor jumlah penutur bukanlah perkara satu-satunya yang menunjukkan keminoritasan sebuah bahasa. Akan tetapi, faktor jumlah penutur menjadi faktor yang paling mudah dikenali. Oleh sebab itu, jumlah penutur bahasa Kui yang senyatanya harus dibuktikan melalui kajian sendiri karena selama ini jumlah penutur bahasa Kui belum diketahui secara pasti. Data dari berbagai sumber menunjukkan adanya perbedaan jumlah penutur bahasa Kui. Karena itu, data jumlah penutur bahasa Kui dan persebaran mereka menjadi penting dibahas karena hal tersebut dapat digunakan untuk menganalisis terjadinya pergeseran bahasa Kui (yang akan dibahas pada bab 3) dan vitalitas etnolinguistik bahasa Kui.

Situasi kebahasaan orang Kui penting dideskripsikan karena ditinjau dari perspektif ekolinguistik, bahasa tidak hidup dengan sendirinya. Bahasa hidup dalam lingkungan. Menurut Haugen (2001: 57), lingkungan yang sebenarnya dari sebuah bahasa adalah masyarakat yang menggunakan bahasa itu sebagai salah satu kode. Bahasa hanya ada dalam pikiran penuturnya dan hanya berfungsi dalam hubungannya antara satu penutur dengan penutur lain dan juga dalam hubungannya

dengan lingkungan, yaitu lingkungan alam dan sosial mereka. Aspek ekologi bahasa yang lain bersifat psikologis, yaitu interaksinya dengan bahasa-bahasa lain dalam pikiran penutur yang bilingual atau multilingual. Bagian lain dari ekologi bahasa ialah interaksinya dengan masyarakat yang menggunakan bahasa sebagai wahana komunikasi. Karena itu, ekologi bahasa pada dasarnya ditentukan oleh orang yang mempelajarinya, menggunakannya, dan mentransmisikannya sehingga paparan tentang situasi kebahasaan orang Kui menjadi penting. Tujuannya ialah untuk mengetahui jumlah pengguna bahasa Kui, persebarannya, dan interaksinya dengan lingkungan mereka sehingga keminoritasan mereka sebagai sebuah kelompok etnis akan tampak melalui deskripsi mendalam pada Bab 2 ini.

Pada tulisan ini, pemakai bahasa Kui di Alor, Nusa Tenggara Timur dianggap sebagai sebuah komunitas bahasa. Hal tersebut mengacu pada pendapat Bloomfield (1933: 26), Fishman (1972: 28), dan Fasold (1990: 41) yang menyatakan bahwa jika suatu anggota masyarakat mempunyai *verbal repertoire* yang relatif sama dan mereka mempunyai penilaian yang sama terhadap norma-norma pemakaian bahasa yang digunakan kelompok itu, kelompok orang itu dapat dianggap sebagai sebuah komunitas bahasa. Hal itu harus diperkuat dengan adanya perasaan para anggota komunitas bahasa tersebut bahwa mereka berbagi bahasa dan sekaligus berbagi norma pemakaian bahasa dalam berkomunikasi. Kompleksnya komunitas bahasa ditentukan oleh banyaknya dan luasnya ragam bahasa yang ada dalam jaringan yang didasari oleh pengalaman dan sikap para penutur tempat ragam itu berada.

Berdasarkan hal itu, kelompok pemakbahasa Kui dapat dianggap sebagai komunitas bahasa karena memenuhi persyaratan, yakni terdiri atas kelompok pemakai bahasa Kui; mereka memiliki norma berbahasa yang berbeda dengan norma pemakaian bahasa lain; mereka berkomunikasi dengan memakai bahasa yang sama, yakni bahasa Kui.

2.2 Jumlah Orang Kui dan Persebarannya

Wurm dan Hattori (1981) memperkirakan jumlah orang Kui ada 5000 orang. Mereka menyebutkan bahwa ada tiga dialek bahasa Kui, yaitu dialek Kui di pantai selatan (Lerabaing dan Buraga), dialek Batulolong di Sibera dan Kapebang, dan dialek Kiramang. Namun, berdasar hasil wawancara peneliti ini dengan orang Kui, mereka tidak memiliki hubungan sejarah dengan orang Kiramang. Begitu pun dengan orang di Batulolong. Oleh sebab itu, tulisan Wurm dan Hattori ini perlu dikaji ulang di lapangan dengan melakukan pemetaan bahasa yang sebenarnya.

Menurut pemetaan yang dilakukan SIL (*Summer Institute of Linguistics*) International tahun 2009 yang dikutip oleh Shiohara (2010: 177), penutur bahasa Kui berjumlah 4.242 penutur. Di antara jumlah penutur itu populasi terbesar ada di Moru. Populasi Lerabaing dan Buraga tidak terlalu besar, masing-masing sekitar 100 orang dan 300 orang.

Kedua pendapat itu tidak menunjukkan kesamaan jumlah. Oleh sebab itu, untuk memastikan jumlah penutur bahasa Kui, penulis buku ini menelusuri sendiri jumlah orang Kui melalui pemetaan keluarga dan persebaran mereka.

Orang Kui bermukim di Kecamatan Alor Barat Daya (selanjutnya disingkat ABAD),² Kabupaten Alor, Provinsi Nusa Tenggara Timur

²Tahun 2004 ketika Kabupaten Alor-Pantar berada di bawah kepemimpinan Ir. Anserius Takalapeta, Bupati Alor selama dua periode (1999–2004 dan 2004–2009), Kabupaten Alor–Pantar terdiri atas 9 kecamatan, 158 desa, dan 17 kelurahan. Kesembilan kecamatan itu ialah Kecamatan Teluk Mutiara, Kecamatan Alor Barat Laut (ABAL), Kecamatan Alor Barat Daya (ABAD), Kecamatan Alor Selatan, Kecamatan Alor Tengah Utara, Kecamatan Alor Timur Laut, Kecamatan Alor Timur, Kecamatan Pantar, dan Kecamatan Pantar Barat. Pada tahun 1962 hanya ada 4 kecamatan, yaitu Kecamatan Alor Barat Laut (ABAL) dengan ibu kota di Kalabahi yang kemudian dipindah ke Kokar, Kecamatan Pantar (Kabir), Kecamatan Alor Barat Daya (ABAD) dengan ibu kota di Moru, dan Kecamatan Alor Timur (ALTIM) dengan ibu

(NTT), khususnya di Kelurahan Moru, Desa Tribur, dan Desa Wakapsir, yang masing-masing berpenduduk 2.346 jiwa, 2.056 jiwa, dan 749 jiwa, atau 530 KK, 485 KK dan 189 KK (data Kecamatan ABAD, Maret 2011). Akan tetapi, tidak diketahui berapa tepatnya jumlah orang Kui di antara penduduk masing-masing desa itu karena tidak ada pencatatan khusus atas dasar kelompok etnis. Letak Pulau Alor di antara ratusan pulau yang ada di Provinsi Nusa Tenggara Timur dapat dilihat pada Peta 1.



Peta 1. Peta Provinsi Nusa Tenggara Timur

Sumber: <http://www.goseantt.com/Photos/NTT%20map%20.jpg>, diakses tanggal 18 Desember 2011.

kota di Taramana/Kolana. Pada tahun 2001 terjadi pembentukan 3 kecamatan baru, yaitu Kecamatan Alor Tengah Utara dengan ibu kota Mebung, Kecamatan Alor Timur Laut dengan ibu kota Bukapiting, dan Kecamatan Pantar Barat dengan ibu kota Baranusa. Tahun 2005 terjadi lagi pemekaran yang membentuk 8 kecamatan baru, yaitu Kecamatan Kabola (dari ABAL dan Teluk Mutiara), Kecamatan Pulau Pura (dari ABAL), Kecamatan Lembur (dari Alor Tengah Utara), Kecamatan Mataru (dari ABAD), Kecamatan Puraman (dari ALTIM), Kecamatan Pantar Timur (dari Pantar), Kecamatan Pantar Barat Laut (dari Pantar Barat), dan Kecamatan Pantar Tengah (dari Pantar Barat). Hingga sekarang Kabupaten Alor mempunyai 17 kecamatan.

Orang Kui pada awalnya bermukim di Lerabaing, yang berarti 'kampung raja.' Di tempat inilah orang Kui membentuk kerajaan dan hingga sekarang artefak kerajaan Kui di Lerabaing itu masih ada. Bagi orang Kui, Lerabaing merupakan "kampung sejarah" karena dari Lerabaing lah sejarah terbentuknya orang Kui dimulai. Sekarang Lerabaing secara administratif masuk ke desa Wakapsir. Orang di Alor menyebutnya Desa Wakapsir Induk karena kini sudah terjadi pemekaran desa sehingga ada Desa Wakapsir dan Desa Wakapsir Timur.

Orang Kui kini menyebar ke Buraga-Bombaru dan Moru. Letak persebaran orang Kui di Pulau Alor dapat dilihat pada Peta 2.



Peta 2. Pulau Alor

Sumber: <http://komodotours.ipower.com/alor/alor-map.html>, diakses tanggal 18 Desember 2011.

Kini orang Kui yang tinggal di Lerabaing tidak banyak. Di sana hanya ada 20 rumah yang ditinggali dengan jumlah penghuni sekitar 119 orang. Namun, orang Kui yang tinggal di Bombaru-Buraga dan Moru masih sering datang ke Lerabaing jika ada acara adat atau salah satu

anggota keluarga mereka yang berada di Lerabaing memiliki acara tertentu.

Lerabaing tidak bisa dicapai melalui jalan darat karena kendaraan hanya sampai ke Buraga. Wilayah itu hanya dapat dicapai dengan kendaraan jip yang dinamai *panser* (jip tanpa kap). Jika dipaksakan untuk tetap menggunakan *panser*, seseorang bisa sampai mendekati lokasi kampung air panas; pantainya banyak terdapat batu hitam. Setelah itu, untuk mencapai Lerabaing, seseorang harus tetap berjalan kaki kurang lebih enam sampai tujuh jam karena jalan yang ada tidak bisa dilewati dengan kendaraan bermotor akibat topografi yang tidak mendukung (terjal dan adanya sungai-sungai kecil yang merintang).

Demi kenyamanan, sebenarnya untuk mencapai Lerabaing lebih baik jika naik *ketinting* dari Buraga. Akan tetapi, kita harus menyewa secara khusus karena tidak ada *ketinting* yang secara rutin mondar-mandir Lerabaing-Buraga. Dari Kalabahi, banyak orang memilih mencapai Buraga dengan memakai perahu motor walaupun waktu tempuhnya sekitar empat jam. Perahu motor dari Kalabahi ke Buraga (KM Lerinda) ini tidak beroperasi tiap hari, tetapi hanya 2 kali seminggu, yaitu hari Minggu dan Rabu. Barangkali hari yang disebut pertama disesuaikan dengan hari pasar di Buraga yang hanya seminggu sekali dan jatuh pada hari Senin. Kapal ini kembali ke Kalabahi pada hari Senin dan Jumat. Dari Moru juga ada perahu motor ke Buraga. Sepertinya perahu motor yang dimaksud adalah perahu motor yang sama dengan yang dari Kalabahi. Akan tetapi, menurut salah seorang pengemudi ojek di Moru, akhir-akhir ini lebih banyak penumpang yang memilih naik ojek walaupun biayanya sangat mahal, yaitu Rp 50.000 sekali jalan. Namun, hal itu terpaksa dilakukan karena waktu tempuhnya yang jauh lebih singkat, yaitu hanya satu setengah jam. Transportasi ojek ini cukup ramai karena banyak ibu-ibu pedagang yang selalu berusaha mengikuti hari-hari pasar di desa-desa sepanjang Moru-Buraga³: Selasa dan Jumat di Maiwal (ibu kota desa Pintu Mas),

³ Di antara Moru dan Buraga terdapat tiga desa, yaitu Desa Murba dengan ibu kotanya Kamilakai, Desa Pintu Mas dengan ibu kota Maiwal, dan

Senin di Mataraben (ibu kota desa Probur). Perjalanan Moru-Buraga sendiri harus melewati Maimol, Maiwal, Orgen, Gendok, Mabur, dan Tablelang, yang merupakan tempat tinggal orang Abui dan Klon. Perlu dicatat bahwa semakin mendekati Buraga, lebih banyak ditemui orang Klon daripada Abui.

Pada jarak yang tidak terlalu jauh dari permukiman orang Kui di Lerabaing terlihat adanya rumah-rumah baru. Permukiman baru itu merupakan program translok atau transmigrasi lokal yang dilakukan oleh pemerintah sekitar tahun 1994/1995 untuk *resettlement* atau penempatan kembali orang Abui yang sebelumnya tinggal di gunung. Tujuannya untuk memudahkan pemerintah dalam menjalankan kebijakan sosialnya. Di Desa Wakapsir, permukiman orang Abui yang disebut Sibla bersebelahan dengan permukiman orang Kui yang disebut Baringbur. Keduanya hanya dipisahkan oleh sebuah sungai dan kantor desa serta puskesmas. Rumah-rumah orang Kui di Baringbur merupakan rumah kedua bagi orang Kui yang bermukim di Lerabaing. Keluarga-keluarga muda cenderung tinggal di sini dan menanami kapling tanah yang diberikan pemerintah. Pada waktu penyerahan kapling itu, mereka mendapatkan jaminan sosial selama tiga tahun. Sebuah paket bantuan yang sama juga diberikan kepada orang Abui. Artinya, sudah mulai ada interaksi sosial antara warga Kui-Lerabaing dengan warga Abui di Desa Wakapsir walaupun masih belum intensif.

Tempat migrasi kedua orang Kui ialah di Bombaru, Buraga, yang kini secara administratif masuk ke Desa Tribur. Menurut pengakuan beberapa informan, di Buraga-Bombaru ada sekitar 80 kepala keluarga

Desa Orgen dengan ibu kota Roltaga. Ke arah timur Buraga terdapat Desa Kulifane, Desa Wakapsir (ibu kotanya Sivala), dan Desa Wakapsir Timur (ibu kota Bomara). Ke arah barat Buraga terdapat Desa Manatang (ibu kota Manatang), Desa Margeta (ibu kota Sur'ar), Desa Halerman (ibu kota Halerman), Desa Probur Induk (ibu kota Mataraben), Desa Probur Utara (ibu kota Habolat), Desa Worwal Barat (ibu kota Matap), Desa Wolwal Tengah (ibu kota Watakika), dan Desa Wolwal Induk (ibu kota Fa'aming), dan akhirnya kembali ke Moru. Jalanan di sebelah barat ini kurang baik sehingga jarang dilalui kendaraan.

(KK), yang tergabung dalam satu Rukun Warga (RW). Hasil pemetaan penulis buku ini, di Bombaru-Buraga ada 78 rumah orang Kui dan 315 jiwa.

Menurut informasi yang didapat dari Taher Besikari, yang pernah menjadi kepala kampung di sana, awalnya tempat itu bernama Bom Bal. *Bom* berarti 'pelabuhan' dalam bahasa Belanda dan *Bal* berarti 'baru' dalam bahasa Kui. Jadi, nama itu merupakan gabungan antara bahasa Belanda dan bahasa Kui. Kemudian, orang-orang memplesetkannya menjadi Bombaru karena dikaitkan dengan sejarah pemboman kampung asli mereka, Lerabaing, pada Perang Dunia II sehingga mereka harus membuka permukiman baru.

Kampung Bombaru di Buraga juga bukan kampung tertutup, yang jauh dari permukiman kelompok etnis lain. Ke arah timur dari perkampungan orang Kui di Bom Baru, dengan dibatasi oleh sebuah sungai dan puskesmas, sudah bisa ditemukan permukiman orang Klon. Begitu pula, ketika hendak memasuki Buraga dan perkampungan Bom Baru, warga Kui yang pergi-pulang ke Moru memakai kendaraan motor atau ojek harus melewati permukiman orang Abui dan Klon. Dengan kata lain, secara umum terbuka peluang interaksi dan komunikasi dengan mereka sepanjang waktu walaupun tidak seintensif jika rumah mereka bersebelahan.

Tempat migrasi ketiga orang Kui ialah di Moru. Di sini ada sekitar 80 buah rumah yang dihuni oleh keluarga Kui. Dari penghitungan yang dilakukan penulis ketika melakukan penelitian lapangan dengan menanyakan kepada beberapa informan, diperoleh jumlah 365 orang, yakni hanya mencakup mereka yang saat penelitian ini dilakukan tinggal di Moru. Sebagian kecil dari orang Kui, sekitar 9 KK atau 7 rumah orang Kui yang dihuni oleh 34 orang, bisa ditemukan juga di Kikilai yang termasuk wilayah desa Pailleang, yaitu desa yang bersebelahan dengan Moru dan berwarga 1.048 jiwa (251 KK).

Secara keseluruhan, orang Kui yang tinggal di Lerabaing-Wakapsir, Bombaru-Buraga, dan Moru berjumlah kurang dari 1000 orang, yaitu 833 orang dalam 185 rumah. Memang jika ingin mendapatkan angka

yang lebih akurat tentang jumlah orang Kui secara keseluruhan, kita perlu memperhitungkan orang Kui yang ada di Kalabahi (ibu kota Kabupaten Alor), di Kupang (ibu kota Provinsi NTT), di Jakarta, Yogya, Ujung Pandang, dan Batam, baik yang menetap di tempat-tempat tersebut, maupun mereka yang hanya tinggal sementara untuk bekerja maupun kuliah.

2.3 Persebaran Orang Kui: Peristiwa dan Motif

Persebaran orang Kui ke beberapa wilayah di Kecamatan Alor Barat Daya bukan tanpa ada peristiwa yang melatarinya. Menurut para informan, persebaran orang Kui dari Lerabaing ke Bombaru (Buraga) dan Moru secara besar-besaran terjadi karena kampung asli mereka (Lerabaing) dibom oleh Sekutu pada masa Perang Dunia II karena di sanalah tentara Jepang sewaktu-waktu melakukan aktivitas. Perlu dicatat bahwa sudah ada persebaran pada masa raja Katangkoli Kinanggi, sekitar tahun 1930-an, karena pertimbangan letak yang lebih strategis (mendekati pusat pemerintahan Belanda di Kalabahi dan peluang pekerjaan yang lebih besar). Menurut Nasrudin Kinanggi sebagai keturunan langsung Raja Banla Kinanggi atau Raja Kui yang terakhir, serangan itu dilakukan oleh Sekutu yang mencurigai Lerabaing menjadi basis kekuatan Jepang. Kecurigaan semakin menguat terlebih lagi karena di Lerabaing memang terjadi banyak kegiatan terkait pengumpulan dan pengiriman pekerja rodi atas perintah Jepang untuk dipekerjakan di Pulau Timor yang memang dijadikan basis Jepang untuk menyerang Australia. Pemboman terhadap kampung Lerabaing, termasuk terhadap kapal Jepang yang sedang berlabuh di sana, terjadi pada tahun 1942.

Aktivitas pengiriman pekerja rodi sebenarnya tidak disetujui oleh Raja Banla Kinanggi. Apalagi, dilakukan di pusat Kerajaan Kui. Pada tahun 1941 Raja Banla Kinanggi pernah dipanggil menghadap ke pembesar tentara Jepang, yang pada waktu itu berkedudukan di Kolana/Maritaing sebagai teguran atau peringatan keras kepada Raja Banla Kinanggi akibar raja agak menentang kebijakan penjajah Jepang.

Lerabaing merupakan pusat Kerajaan Kui⁴, yang dalam buku *Profil Kecamatan Alor Barat Daya* disebutkan bahwa Kerajaan Kui didirikan

⁴Tentang kerajaan-kerajaan di Alor, sulit diketahui kapan mereka didirikan. Catatan tertulis yang dibuat Belanda sepertinya hanya mengacu pada masa-masa pada akhir abad ke-18 dan pada awal abad ke-19, khususnya setelah Belanda membagi wilayah NTT ini dalam tiga *afdeeling*, yaitu *afdeeling* Sumba-Sumbawa (Raba/Bima), *afdeeling* Flores (Ende), dan *afdeeling* Timor dan pulau (Kupang). *Afdeeling* Timor & Pulau ini membawahi 5 *onderafdeeling*, yaitu Kupang, Zuid Midden Timor (Tengah Selatan) di SOE, Nord Midden Timor di Kefamenanu, Belu (Atambua), dan Alor (Kalabahi). Di *onderafdeeling* Alor ini ada 9 kerajaan, yaitu kerajaan Bunga Bali (Alor Besar) dengan Raja Toellimau Wolang, kerajaan Kui (Lerabaing) dengan Raja Pasoma Atamaley, kerajaan Kolana (Kolana) dengan Raja Maoltuka, kerajaan Puraman (Puraman) dengan Raja Malaikari, kerajaan Mataru dengan Raja Laukosi Tansi yang dilanjutkan oleh Thomas Solakali, kerajaan Batulolong (Kiraman) dengan Raja Kemusi-Kemusi Aweng, kerajaan Baranusa (Baranusa) dengan Raja Koliang, kerajaan Pandai (Pandai) dengan Raja Ban Hee Koe, serta kerajaan Blagar (Koliyah) dengan Raja Salama. Melalui "kontrak pendek" atau *Korte Verklaring*, kerajaan Bunga Bali dialihkan ke Dulolong sebagai kerajaan Alor yang dipimpin oleh Raja Bala Nampira, kerajaan Puraman dialihkan ke Kolana di bawah pimpinan Raja Christofel Makoenema, kerajaan Baranusa, Pandai, dan Blagar digabung menjadi kerajaan Alor-Pantar (Kalabahi) di bawah pimpinan Raja Umar Watang Nampira, kerajaan Mataru yang waktu itu dipimpin oleh Thomas Solakali dialihkan ke kerajaan Kui di bawah pimpinan Raja Katangkoli. Sejak saat itu hanya dikenal empat kerajaan di Alor-Pantar, yaitu Alor-Pantar, Kui, Kolana, dan Batulolong. Wilayah kerajaan yang dialihkan itu secara administratif menjadi wilayah kekapitanan yang dipimpin oleh seorang *Kapitan*. Pada waktu itu struktur kekuasaan adalah sebagai berikut: *Kontroleur* → *Beestur Asisten* → Raja → *Kapitan* → *Temukung* → Kepala kampung → rakyat. *Onderafdeeling* Alor antara tahun 1905–1949 mempunyai 9 orang *kontroleur* dan 4 orang *Beestur Asisten* yang sejak 1926 diambil dari Bumiputera. Kondisi ini berlanjut sampai zaman pendudukan Jepang yang membentuk *menseifu* di Makassar, yang wilayah kekuasaannya mencakup Sulawesi, Maluku, Irian Jaya, NTTA, NTB, dan Bali. Pada masa Jepang ini, kerajaan Alor-Pantar berada di bawah pimpinan Raja Ahmad Bala Nampira,

pada tahun 1910 dan secara berturut-turut dipimpin oleh Raja Tarsoma (1910), Raja Daing Taro Kinanggi (1918), Raja Katangkoli Kinanggi (1920), dan terakhir Raja Banla Kinanggi (1937), yang meninggal pada tahun 1959. Akan tetapi, dari catatan Belanda⁵ yang diperoleh Nasrudin

kerajaan Kui di bawah Raja Banla Kinanggi, kerajaan Kolana di bawah Raja Markus Makoenimau, dan kerajaan Batulolong di bawah Raja Welan Bastian Lauhela. Struktur kekuasaan pada masa Jepang adalah sebagai berikut: *menseifu* (provinsi) → *menseibu* (karesidenan) → *ken* (*afdeeling*) → *bunken* (*onderafdeeling*) → raja → kapitan → temukung → kepala kampung → RT/RT. *Bunken* waktu itu di Kalabahi.

⁵ Menurut W. Stokhof dalam tulisannya yang berjudul “Annotations to a text in the Abui language (Alor)” yang diterbitkan dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 140 (1984), no: 1, Leiden, 106-162 (<http://ntt-academia.org/alor/Abui-Alor-KITLV-01.pdf>, diakses tanggal 9 Mei 2011), Kepulauan Alor berada di bawah kekuasaan Belanda sejak 6 Agustus 1851 (hlm. 111). Kontaknya dengan “raja of Koei” yang bernama Go Amalahei (Goamalei) tercatat pada tanggal 23 November 1897. Di bagian selanjutnya, dengan mengutip Van Gaalen yang diterbitkan pada tahun 1945, ia menyebutkan nama *raja* dan *kapitan* (juga disebut kepala perang) yang berkuasa pada masa itu. Untuk *Koei* tercatat nama *raja* Banla Kinanggi, dengan tiga kekapitanan, yaitu Koei atau Lerabaing dipimpin oleh Makoenima, Proboer dipimpin oleh Thomas Loban, dan Mataroe oleh Palasar Soekoerkoli (hlm. 131). Menurut dia, kondisi ini berbeda dengan kondisi tahun 1918. Pada saat itu terdapat delapan *landschap* dan satu *landschap*–Mataroe yang berpenduduk 3.400 orang–yang digabung ke Koei pada tanggal 12 Februari 1916. Ketika itu Koei dipimpin oleh Taeng Soma (1918–1922) (hlm. 132). Berdasar catatan van Dalen yang tidak tahu kapan dipublikasikan, Stokhof mencatat jumlah penduduk Alor pada tahun 1925 sebanyak 38.006 jiwa, dan 8.468 di antaranya adalah penduduk Koei (hlm. 149), sementara dari catatan tahun 1914 tanpa nama yang dikutipnya, penduduk Koei berjumlah 7.945 jiwa yang terbagi atas 3.181 laki-laki dewasa, 2.108 perempuan dewasa, 1.632 anak laki-laki, dan 1.064 anak perempuan. Catatan Rijnders yang dipublikasikan tahun 1938, menurut Stokhof, menyebutkan bahwa penduduk Koei sebanyak 13.959 jiwa yang terdiri atas 5.571 laki-laki dewasa, 4.264 perempuan dewasa, 2.548 anak laki-laki dan 1.576 anak perempuan (hlm. 150). Jumlah ini perlu dicermati secara hati-hati karena data statistik tahun 1977 yang dicatat oleh Stokhof menunjukkan bahwa penduduk Kecamatan

Kinanggi, sebagai anak raja Banla Kinanggi, diketahui bahwa kerajaan Kui sudah ada kurang lebih sejak tahun 1630, yang pada saat itu berada di bawah penjajahan Portugis. Sejak tahun 1850 diambil alih oleh penjajah Belanda, yang selanjutnya setiap raja yang berkuasa dinobatkan oleh Raja Belanda melalui perwakilan Kerajaan Belanda yang ada di daerah-daerah bersangkutan. Untuk daerah Alor-Pantar dilakukan oleh *kontroleur*. Raja Pasoma (1855) adalah raja pertama yang dinobatkan oleh Kerajaan Belanda. Raja Pasoma memimpin Kerajaan Kui pada tahun 1855–1891. Pada masa raja keenam, Raja Katangkoli (1921–1939), Belanda memberikan pangkat *regent*, yang juga dijabat oleh raja terakhir, Raja Banla Kinanggi (1939–1959), sampai tahun 1946.

Dari silsilah tersebut diketahui bahwa ada dua nama Tarusoma. Tarusoma yang pertama memerintah pada tahun 1892–1897 sebagai raja kedua yang digantikan oleh adiknya, Goamalei (1897–1916) sebagai raja ketiga. Sementara itu, Tarusoma yang kedua adalah putra raja Tarusoma I. Ia menjadi raja keempat yang memerintah hanya satu tahun (1916–1917), dan digantikan oleh adiknya Daeng Tarusoma (1918–20) yang diceritakan melakukan bunuh diri karena merasa akan ditangkap Belanda karena ia tidak bersedia menarik *blasting* atau pajak dari rakyat. Dia digantikan oleh pamannya, Katangkoli Kinanggi. Raja Banla Kinanggi, Raja Kui terakhir, adalah putra Raja Katangkoli.

Pemboman kampung Lerabaing terjadi pada masa Raja Banla Kinanggi. Pada saat itu, Raja Banla Kinanggi memutuskan untuk memindahkan pusat pemerintahan ke Kota Baru (Moru sekarang) yang pada waktu itu masih merupakan sebuah kekapitanan, yaitu salah satu kekapitanan di antara empat kekapitanan yang berada di bawah kekuasaan kerajaan Kui. Keempat kekapitanan itu ialah Lerebaing, Probur, Mataru, dan Kota Baru. Pada saat kerajaan Kui dijadikan Swapraja Kui pada tahun 1953, keempat wilayah kapitan tersebut

Alor Barat Daya tempat beradanya orang Koei berjumlah 17.973 jiwa, yang terdiri atas 8.726 laki-laki dan 9.247 perempuan.

dijadikan distrik dengan nama yang sama, kecuali Kota Baru yang menjadi Moru.

Sebagai pimpinan swapraja, Banla Kinanggi dibantu oleh dua orang MPHS atau Majelis Pemerintahan Sementara, yaitu Nimrot Banhing dan Isak Ibrahim Maraben. Pada tahun 1959, Banla Kinanggi wafat dan digantikan oleh Pjs. Syarif Abdullah sampai tahun 1962, yaitu dengan dikeluarkannya surat keputusan Gubernur Kepala Daerah Tingkat I NTT tertanggal 28 Februari 1962 Nomor Pem.66/-/2. jo tanggal 5 Juni 1962 nomor Pem.66/I/33 yang secara resmi mengubah Swapraja Kui menjadi Kecamatan Alor Barat Daya dengan ibu kota kecamatan di Moru⁶.

Pergantian nama Kota Baru menjadi Moru ditetapkan oleh Raja Banla Kinanggi setelah melakukan musyawarah mufakat dengan tokoh adat dan tokoh masyarakat setempat. Ada dua alasan penggunaan nama Moru. *Pertama*, suku asli sebagai tuan tanah di wilayah Kota Baru adalah suku Mor dari suku besar Abui. Kedua, di wilayah sekitar Kota Baru banyak terdapat pohon limau, yang dalam bahasa daerah dari masing-masing kelompok etni (Kui, Klun, Abui, dan Hamap) sama, yaitu *mur* sehingga nama wilayah itu disebut *Moru* untuk mengadopsi kebersamaan nama yang ada pada keempat kelompok etnis tersebut. Versi inilah yang lebih dikenal secara lokal.

⁶Pada periode 1964 sampai 1979 Kecamatan Alor Barat Daya (ABAD) hanya mencakupi 9 desa, yaitu Morla, Tribur, Probur, Mataru Utara, Mataru Selatan, Pintu Mas, Wakapsir, Wolwal, dan Kelurahan Moru. Tahun 1999 menjadi 13 desa dengan dibentuknya 4 desa baru, yaitu Desa Mataru Timur, Desa Helarman, Desa Kafelulang, dan Desa Lakatuli. Pada tahun 2000 Kecamatan Alor Barat Daya (ABAD) meliputi 19 desa dan 1 kelurahan, yaitu Probur, Tribur, Wakapsir, Morba, Pintumas, Wolwal, Halerman, Kafelulang, Moraman, Pailelang, Wolwal Barat, Wolwal Tengah, Wolwal Selatan, Probur Utara, Menatang, Orgen, Wakapsir Timur, Kuifana, Margeta, Mataru Timur, Mataru Barat, Mataru Utara, Mataru Selatan, Taman Mataru, Lakatuli, Kamaifui, dan Kelurahan Moru.

Selain peristiwa di atas, ada motif yang mendorong orang Kui melakukan migrasi lokal, terutama ke Moru, ibu kota Kecamatan Alor Barat Daya. Dari hasil penelitian Shiohara (2010) diketahui bahwa pekerjaan juga merupakan alasan utama perpindahan orang Kui, khususnya generasi muda, ke Moru. Alasan lain adalah lahan pertanian. Lahan mereka di Lerabaing dan Buraga tidak lagi cocok sebagai lahan pertanian. Perbedaan fasilitas dan infrastruktur juga bisa dikatakan sebagai salah satu daya tarik migrasi karena Lerabaing dan Buraga "tidak dilengkapi dengan pasokan air bersih dan listrik". Ketika penulis buku ini mengunjungi Lerabaing, sekarang ada mesin diesel kecil yang dapat digunakan untuk menyalakan listrik, yang dapat menerangi satu dua rumah. Akan tetapi, kami harus membawa "minyak" sendiri untuk menghidupkannya. Selain itu, listrik hanya dinyalakan beberapa jam saja karena mahal harganya di sana. Listrik yang tidak terlalu terang itu memang hanya dinyalakan jika ada acara-acara penting saja, seperti pada bulan Ramadhan atau ketika ada tamu-tamu terhormat dan ada acara-acara adat.

2.4 Situasi Kebahasaan pada Komunitas Bahasa Kui

Persebaran orang Kui seperti telah dikemukakan di atas berpengaruh terhadap aspek kebahasaan, terutama menyebabkan terjadinya kontak bahasa dengan berbagai komunitas bahasa lain. Pada awalnya, orang Kui di Lerabaing memang tidak melakukan kontak langsung dengan komunitas bahasa mana pun karena letak kampung yang benar-benar terisolasi. Namun, begitu mereka tersebar ke Bombaru-Buraga dan Moru, kontak bahasa secara langsung tidak terhindarkan.

Di Bombaru-Buraga, meskipun permukiman orang Kui terkumpul dalam satu rukun warga, permukiman mereka merupakan permukiman terbuka. Maksudnya, permukiman mereka berbatasan langsung dengan orang Klon dan Abui.

Begitu pun yang terjadi dengan komunitas bahasa Kui di Moru. Sebagai sebuah ibu kota kecamatan, Moru menjadi kota terbuka. Berbagai kelompok etnis hidup berdampingan di Moru, yaitu orang

Kui, Abui, Klon, dan Hamap. Mereka melakukan interaksi dengan bertatap muka langsung dalam keseharian. Oleh sebab itu, mereka tidak mungkin menggunakan bahasanya masing-masing dalam interaksi itu. Baik orang-orang yang tinggal di Bombaru-Buraga maupun di Moru menggunakan bahasa Melayu Alor sebagai basantara. Bahasa Melayu Alor juga digunakan oleh orang Kui di Lerabaing ketika mereka keluar dari kampung Lerabaing.

Akibat lebih lanjut dari situasi kebahasaan seperti itu ialah terjadinya perbedaan penguasaan bahasa oleh kelompok anak-anak dan usia muda dengan kelompok usia dewasa dan tua. Pada kelompok usia anak-anak dan muda, mereka kini tidak lagi menguasai bahasa Kui. Jika pun mereka menganggap diri menguasai bahasa Kui, pada umumnya hal itu hanyalah penguasaan pasif. Artinya, mereka mampu memahami ujaran dalam percakapan dengan bahasa Kui, tetapi tidak mampu mengungkapkan kembali dalam bahasa Kui. Namun, kini tampaknya jumlah anak-anak muda yang memiliki penguasaan pasif bahasa Kui juga sudah semakin sedikit. Hal itu menunjukkan bahwa orang Kui pada kelompok umur usia dewasa dan tua masih menjadi komunitas bahasa yang bilingual, bahkan multilingual. Artinya, mereka masih menguasai minimal dua bahasa, yaitu bahasa Kui dan bahasa Melayu Alor. Bahkan, ada beberapa orang dari kelompok usia tua menguasai bahasa etnik lain, misalnya bahasa Klon, Abui, dan Hamap. Sementara itu, kelompok usia anak-anak dan muda tampak menjadi komunitas bahasa yang monolingual. Maksudnya, mereka hanya menguasai satu bahasa saja, yaitu bahasa Melayu Alor/bahasa Indonesia.

Jika bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia dianggap sebagai bahasa yang berbeda dan kemudian kelompok usia anak-anak dan muda itu dianggap sebagai komunitas bahasa bilingual, kebingualan antara kelompok usia anak-anak dan muda dengan kelompok usia dewasa dan tua jelas berbeda. Pada satu sisi, komunitas bahasa Kui pada usia anak-anak dan muda itu menjadi bilingual tanpa penguasaan bahasa etnik. Sebaliknya, komunitas bahasa Kui pada kelompok usia dewasa dan tua menjadi bilingual disertai penguasaan bahasa etnik.

Oleh sebab itu, jika membicarakan masalah bilingualisme pada orang Kui, harus dibedakan bilingualisme berdasarkan kelompok usia karena adanya perbedaan di atas. Jika ingin mencari penyebab terjadinya bilingualisme pada orang Kui juga harus dipisahkan karena pasti masing-masing kelompok usia mempunyai penyebab yang berbeda meskipun ada pula persamaannya.

Faktor utama terjadinya bilingualisme pada orang Kui ialah adanya kontak bahasa antarberbagai kelompok etnis yang menggunakan bahasa berbeda. Kontak bahasa itu terjadi karena berbagai kelompok etnis hidup berdampingan di satu wilayah permukiman. Orang Kui yang hidup di Bombaru-Buraga hidup berdampingan dengan komunitas bahasa Abui dan Klon. Sementara itu, orang Kui yang hidup di Moru hidup berdampingan dengan orang Abui, Klon, dan Hamap.

Ada dua kemungkinan yang terjadi akibat berdampingnya permukiman mereka. *Pertama*, penguasaan bahasa oleh anggota berbagai komunitas bahasa itu bertambah akibat pergaulan. Misalnya, penguasaan bahasa komunitas bahasa Kui bertambah dengan kemampuannya menguasai bahasa Abui atau sebaliknya penguasaan bahasa komunitas Abui bertambah karena kemampuannya menguasai bahasa Kui. *Kedua*, penguasaan bahasa etnik oleh kelompok usia muda dan anak-anak menjadi berkurang atau bahkan tidak menguasai bahasa etnik sama sekali karena mereka cenderung memilih menggunakan basantara, Melayu Alor, yang digunakan bersama di seluruh Kepulauan Alor-Pantar. Tampaknya, yang terjadi pada komunitas bahasa Kui ialah akibat yang kedua, yakni semakin tidak dikuasainya bahasa Kui sebagai bahasa etnik oleh anggota komunitas bahasa Kui usia muda dan anak-anak.

Faktor lain penyebab tidak dikuasainya bahasa etnik oleh komunitas bahasa Kui kelompok usia anak-anak dan usia muda ialah faktor perkawinan campur. Hasil pemetaan penulis buku ini melalui penelitian lapangan menunjukkan bahwa dari 20 rumah di Lerabaing, ada 5 keluarga yang mempunyai menantu orang non-Kui. Sementara itu, di Buraga yang terdiri dari 78 rumah, terdapat 24 rumah yang isterinya

bukan orang Kui. Penghitungan ini belum termasuk anak-anak mereka yang juga menikah dengan orang non-Kui. Penelitian ini belum menelusuri latar belakang orang tua mereka. Di Moru dari 80 rumah terdapat 44 pasangan kawin campur. Di Kikilai yang terdiri dari 7 rumah, 6 rumah di antaranya dihuni pasangan kawin campur. Kebanyakan pasangan kawin campur mereka adalah orang Alor (kampung Temimi, Alor Jembatan Hitam, Alor Wetabua, Binongko, Alor-Dulolong/Alor Kecil, Ampera, Alor Besar/Kokar), orang Pantar (Baranusa, Nule, Marica, To'ang, Pantar Timur), orang Abui (Matap, Wolwal), orang Bajawa, orang Ternate, orang Pulau Buaya, orang Klon (Langliki), orang Kolana, orang Pura, orang Flores, orang Bugis-Makasar, orang Jawa, orang Madura, orang Sunda, orang Sumatera-Padang, dan China. Hal itu menunjukkan bahwa semakin terbuka suatu wilayah yang menjadi permukiman orang Kui, semakin tinggi angka perkawinan campur yang dilakukan oleh orang Kui.

Pendapat bahwa faktor perkawinan campur merupakan penyebab utama dari berkurangnya kemampuan generasi muda untuk berbahasa Kui dikemukakan dalam diskusi dengan orang-orang Kui di Lerabaing dan Buraga pada April 2011, khususnya oleh mereka yang berusia 40-an tahun. Menurut mereka, rasa toleransi pada pasangannya yang bukan orang Kui itu yang menyebabkan mereka tidak memaksakan berbahasa Kui. Anak-anak otomatis tidak memakai bahasa Kui dengan ibu mereka yang berasal dari kelompok etnis lain.

Sebenarnya, perkawinan campur antarkelompok etnis menghasilkan dua kemungkinan. *Pertama*, jika terjadi kawin masuk, yaitu orang dari kelompok etnis yang berbeda kemudian menikah dengan orang Kui dan memilih bertempat tinggal di kampung orang Kui, orang yang masuk ke dalam kelompok itu belajar menggunakan bahasa Kui. Misalnya, jika orang Pantar menikah dengan orang Kui kemudian bertempat tinggal di lingkungan orang Kui, bisa jadi dia akan belajar bahasa Kui. Jika demikian, anak-anak hasil kawin campur itu kemungkinan besar akan menguasai bahasa Kui. *Kedua*, pasangan kawin campur itu mengambil jalan tengah, yaitu menggunakan bahasa yang sama-sama mereka kuasai, bahasa Melayu Alor. Jika pasangan

kawin campur memilih jalan ini dalam pemilihan bahasa untuk interaksi sehari-hari, akibatnya ialah tidak akan ditransmisikannya bahasa Kui kepada anak-anak mereka.

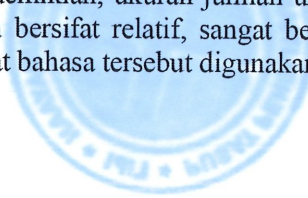
Tampaknya setakat ini kemungkinan kedua itulah yang terjadi pada orang Kui. Pasangan kawin campur, baik di Lerabaing, Bombaru-Buraga, maupun Moru, lebih memilih menggunakan bahasa Melayu Alor yang sudah dikuasai bersama sebagai bahasa untuk percakapan di rumah dan juga berinteraksi dengan tetangga. Dengan demikian, anak-anak mereka memperoleh bahasa pertamanya dalam bahasa Melayu Alor.

2.5 Penutup

Bahasa Kui digunakan oleh komunitas bahasa Kui yang bermukim di Lerabaing-Desa Wakapsir, Bombaru-Desa Tribur, dan di Moru. Namun, tidak semua warga di ketiga desa itu adalah penutur bahasa Kui. Hanya sebagian kecil saja di antara mereka yang merupakan komunitas bahasa Kui. Di Lerabaing-Desa Wakapsir, komunitas bahasa Kui memang menjadi komunitas yang terpisah dari permukiman komunitas bahasa lain. Namun, tidak demikian halnya dengan orang Kui yang hidup di Bombaru-Desa Tribur dan kelurahan Moru. Di kedua tempat itu, orang Kui harus berbagi ruang bersama dan juga mengambil satu bahasa bersama sebagai basantara, yaitu bahasa Melayu Alor. Akibatnya, banyak anggota komunitas bahasa Kui, terutama anak-anak dan kelompok usia muda yang tidak lagi menguasai bahasa Kui dan memilih menggunakan bahasa Melayu Alor, baik untuk interaksi di dalam rumah maupun dengan tetangga dan teman-teman. Faktor penyebab lain dipilihnya bahasa Melayu Alor oleh anak-anak dan kelompok usia muda ialah bahasa pertama yang mereka peroleh ialah bahasa Melayu Alor. Hal itu terjadi dalam rumah tangga sebagai hasil dari perkawinan campur.

Jika situasi kebahasaannya seperti itu, jumlah penutur bahasa Kui, yang benar-benar menguasai bahasa Kui akan semakin berkurang dari tahun ke tahun. Berdasar hasil pemetaan keluarga yang dilakukan penulis

buku ini, jumlah orang Kui diperkirakan hanya sekitar 833 orang. Jumlah yang relatif kecil itu tersebar di tiga wilayah permukiman, yakni Lerabaing-Wakapsir, Bombaru-Tribur, dan Moru. Dibanding dengan jumlah penutur bahasa Abui, Klon, dan Hamap, tentu bahasa Kui menjadi bahasa yang paling sedikit jumlah penuturnya. Karena itu, sangat pantas jika bahasa Kui disebut sebagai bahasa minoritas ditinjau dari segi jumlah. Meskipun demikian, ukuran jumlah untuk menandai keminoritasan sebuah bahasa bersifat relatif, sangat bergantung pada lingkungan kebahasaan tempat bahasa tersebut digunakan.





BAB 3

PERGESERAN BAHASA KUI DAN FAKTOR PENYEBABNYA

Katubi

3.1 Pengantar

Bahasa Kui dituturkan oleh komunitas bahasa Kui di Alor Nusa Tenggara. Berkaitan dengan jumlah penutur, tidak ada data yang sama antara satu tulisan dengan tulisan yang lain. Menurut SIL Internasional (2009), penutur bahasa Kui berjumlah 4.242 orang. Shiohara (2010: 179) menyatakan jumlah penutur bahasa Kui kira-kira 4000 orang. Sementara itu, hasil pemetaan keluarga yang dilakukan oleh peneliti ini sendiri (peneliti PMB dalam penelitian tahun 2011) menunjukkan bahwa jumlah penutur bahasa Kui dapat dinyatakan sebagai berikut. Penutur bahasa Kui di Lerabaing: 20 rumah atau 119 orang, penutur di Buraga: 78 rumah atau 315 orang, penutur di Moru: 87 rumah atau 399 orang. Dengan demikian, jumlah anggota komunitas bahasa Kui kurang lebih ada 833 orang yang tersebar di tiga kampung.

Dalam konteks kebahasaan di Alor yang multilingual dan multi-etnik dengan tingginya intensitas kontak antarkelompok etnis, persaingan kebahasaan menjadi tidak terelakkan. Fenomena kebahasaan yang terjadi dalam persaingan kebahasaan bermula dari situasi kedwibahasaan, situasi diglosia, alih kode atau campur kode, interferensi bahasa, dan akhirnya dapat terjadi pergeseran bahasa.

Tulisan pada bagian ini memusatkan kajian pada fenomena pergeseran bahasa, yaitu situasi yang menggambarkan kebocoran diglosia, bahasa dominan merembes masuk ke ranah akrab seperti ranah keluarga, menggantikan fungsi bahasa minoritas (dalam hal ini bahasa Kui). Jika dalam semua ranah kehidupan sudah menggunakan bahasa dominan, bahasa minoritas akan punah.

Oleh sebab itu, untuk mengetahui terancam punah atau tidaknya bahasa Kui ini, sangat penting dilakukan analisis pergeseran bahasa pada komunitas bahasa Kui. Salah satu cara yang dapat dilakukan ialah menganalisis pilihan bahasa pada orang Kui yang tersebar di tiga kampung, yaitu di kampung Lerabaing (Desa Wakapsir), Buraga, dan di Moru. Analisis ini dilakukan secara kualitatif berdasar data hasil *Focus Group Discussion* (selanjutnya disingkat FGD).

3.2 Analisis Pilihan Bahasa dalam Pergeseran Bahasa: Sekilas Paparan Teoretis

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

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

Pemahaman tentang pilihan bahasa dalam ranah yang terkait dengan konsep T-R tersebut penting dalam kajian pemertahanan bahasa karena dengan begitu pemertahanan dan “kebocoran” yang menyebabkan pergeseran bahasa dapat dilihat. Dalam kebanyakan komunitas minoritas yang berinteraksi dengan komunitas mayoritas, ranah R itu mengacu pada bahasa milik minoritas dan ranah T terkait dengan bahasa mayoritas. Sepanjang ranah R yang bersuasana akrab itu masih memakai bahasa minoritas, orang dapat mengatakan bahwa komunitas itu masih mampu mempertahankan bahasanya. Manakala ranah-ranah

itu mulai “bocor” dan bahasa mayoritas merembes masuk, menggantikan fungsi bahasa minoritas, mulailah terjadi pergeseran bahasa dan kalau semua ranah sudah memakai bahasa mayoritas, sementara bahasa minoritas tidak mampu menembus ranah-ranah yang semula memakai bahasa mayoritas (bahasa ranah T), bahasa minoritas akan punah.

Pergeseran itu dapat dilihat dengan mengaitkan konsep ranah dalam konteks pemertahanan dan pergeseran bahasa dengan gagasan Fishman (1968) tentang “konfigurasi dominansi” yang diadopsi dari gagasan Weinreich. Konfigurasi itu merupakan cara untuk menunjukkan arah perubahan penggunaan bahasa dari waktu ke waktu dan dapat dipakai untuk memperkirakan apakah suatu bahasa (minoritas) itu berada dalam status masih bertahan atau bergeser (atau tergeser). Konfigurasi ini harus disajikan dalam bentuk tabel yang dapat menggambarkan (1) rangkuman data tentang penggunaan bahasa dalam komunitas dwibahasa (atau aneka bahasa) oleh sekelompok orang dari dua “titik” waktu yang berbeda dan (2) suatu rangkuman tentang hubungan peran, misalnya antara orang tua-anak, guru-murid, yang dikaitkan dengan bahasa dan situasi penggunaan bahasa itu. Dalam paparannya Fishman memberikan contoh tabel konfigurasi pemertahanan dan pergeseran bahasa Yid (Yidish) dan Inggris. Berdasar tabel itu, dapat dilihat bahwa antara tahun 1940 dan 1970 bahasa Inggris dipakai lebih banyak daripada bahasa Yid oleh dwibahasawan Yid-Inggris di Amerika Serikat sehingga penggunaan bahasa Yid menurun. Pada tahun 1940 bahasa Yid dipakai dalam ranah keluarga dan bahasa Inggris pada ranah kerja. Status ini berlanjut hingga tahun 1970. Dalam ranah ketetanggaan, yang mencakupi hubungan peran antarteman dan kenalan, bahasa Yid masih dipakai pada tahun 1940. Akan tetapi, pada tahun 1970 dalam ranah itu sudah dipakai bahasa Inggris.

Model tabel konfigurasi ini kemudian dikembangkan oleh Gal (1979) dan Fasold (1984). Menurut Fasold, pilihan bahasa sebagai “konkomitmen” konsep keanggotaan kelompok dari seseorang akan tampak jelas pada model yang semula diperkenalkan oleh Fishman dan

dikembangkan Gal. Gal menemukan pola pilihan bahasa yang teratur kalau pola pilihan individual ditempatkan ke dalam apa yang disebut tabel “skala implikasional”. Skala itu berbentuk tabel yang memperlihatkan deret penutur (dengan usianya) dengan kolom interlocutor (petutur). Dalam tabel itu tampak rentangan skala yang menggambarkan ujung paling kiri adalah penggunaan bahasa Hungaria (R) dan ujung paling kanan adalah penggunaan bahasa Jerman (T). Penggunaan bahasa Jerman oleh seorang penutur dengan seorang interlocutor, yang tergambar pada suatu titik semu deret dan kolom di bagian tengah tabel, mengimplikasikan atau memprediksi bahwa bahasa Jerman akan dipakai dengan semua interlocutor yang tersebut pada sebelah kanan titik itu sampai tepi atau ujung skala. Sebaliknya, jika bahasa Hungaria dipakai terhadap seorang interlocutor, bahasa itu akan dipakai terhadap semua interlocutor yang tersebut di sebelah kiri titik terus ke arah kiri dari skala itu. Penggunaan bahasa Jerman dan Hungaria terhadap seorang interlocutor akan tampak di antara penggunaan salah satu dari kedua bahasa itu. Karena penutur yang terdaftar dalam tabel diberi identitas umur, segera tampak misalnya bahwa terhadap orang-orang yang lebih tua anak-anak muda menggunakan bahasa Hungaria, sedangkan terhadap teman-teman sebaya mereka memakai bahasa Jerman. Dengan tabelnya yang menggambarkan pilihan bahasa itu, terlihat sekuensi perluasan bahasa Jerman ke situasi-situasi lain yang sebelumnya memakai bahasa Hungaria dan yang oleh individu-individu konservatif dipakai bahasa Hungaria, sekaligus menggambarkan tergesernya bahasa Hungaria (R).

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

ada sejumlah dwibahasawan Tiwa-Inggris yang menghendaki agar anak-anak mereka mampu berbahasa Tiwa.

3.3 Pilihan Bahasa Orang Kui

Bagian ini memaparkan hasil FGD di tiga desa yang ditempati oleh orang Kui, yaitu di Lerabaing--Desa Wakapsir, di Bombaru dan Buraga--Desa Buraga, dan di Kelurahan Moru.

3.3.1 Pilihan Bahasa Orang Kui di Wakapsir

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

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

Untuk mencapai kampung ini diperlukan upaya yang tidak mudah. Perlu waktu 5–6 jam berjalan kaki dari Buraga atau sekitar 1 ½ jam jika menggunakan perahu kecil atau *ketinting* dari Buraga. Kampung ini pun dapat dicapai dengan menggunakan *speedboat* dari Kalabahi, ibu kota Kabupaten Alor, dengan waktu tempuh sekitar dua jam. Namun, biaya sewa *speedboat* sangat mahal, yakni tiga juta rupiah lebih untuk sekali sewa (pada tahun 2011).

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

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

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

3.3.2 Pilihan Bahasa Orang Kui di Buraga dan Bombaru

Buraga dan Bombaru merupakan tempat persebaran kedua orang Kui. Diperlukan waktu kurang lebih 2–3 jam dengan menggunakan sepeda motor untuk mencapai kampung itu dari Moru, ibu kota Kecamatan Alor Barat Daya. Di wilayah ini ada 78 rumah orang Kui (315 orang). Kehidupan mereka pada umumnya bergantung pada hasil tangkapan ikan sehingga sebagian besar di antara mereka menjadi nelayan. Seperti halnya di kampung Lerabaing, di Buraga dan Bombaru ini pun tidak ada akses penerangan listrik dan juga media massa elektronik. Baik di Lerabaing maupun di Buraga dan Bombaru tidak ada sinyal telepon

seluler sehingga orang Kui di kedua wilayah tersebut tidak dapat menikmati akses komunikasi melalui saluran telepon. Perbedaannya ialah Buraga dan Bombaru dapat dicapai melalui jalan darat dari Moru (ibu kota Kecamatan Alor Barat Daya), sedangkan kampung Lerabaing tidak bisa dicapai melalui jalan darat. Jika mau menggunakan jalan darat, kendaraan hanya bisa sampai di Buraga. Setelah itu, perjalanan dilanjutkan dengan berjalan kaki atau naik perahu kecil yang disebut *ketinting*. Namun, penggunaan *ketinting* ini harus dilakukan berdasar tinggi tidaknya gelombang laut.

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

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

Anak-anak Kui di Buraga dan Bombaru lebih menyukai menggunakan bahasa Melayu Alor daripada menggunakan bahasa Kui ketika berinteraksi dengan anak-anak lain di lingkungan mereka. Alasannya,

anak-anak itu bergaul tidak hanya dengan anak-anak Kui, tetapi juga dari berbagai kelompok etnis lain. Artinya, pemahaman mereka tentang wilayah multietnik dan multilingual membuat mereka berpikir praktis dalam memilih bahasa yang dapat digunakan untuk keperluan komunikasi lebih luas, yaitu bahasa Melayu Alor.

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

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

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

Mereka menganggap bahwa bahasa Kui, bahasa Melayu Alor, dan bahasa Indonesia sama pentingnya karena ranah penggunaannya yang

berbeda. Jika orang Kui hanya bisa berbahasa Kui saja dianggapnya tidak baik karena tidak akan mampu mengembangkan diri. Jika orang Kui hanya bisa berbahasa Melayu Alor saja juga dianggap kurang baik karena tidak akan bisa mengikuti acara peristiwa adat yang harus menggunakan bahasa Kui. Sementara itu, bahasa Indonesia harus dikuasai karena bahasa Indonesia sebagai bahasa pengantar di sekolah dan di berbagai kegiatan resmi.

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

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

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

3.3.3 Pilihan Bahasa Orang Kui di Moru

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

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

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

Berdasar paparan di atas, dapat dikemukakan bahwa ada indikasi terjadinya pergeseran bahasa pada orang Kui, baik yang bermukim di Wakapsir, Buraga & Bombaru, serta Moru. Bukti dari pergeseran itu ialah sudah mulai tidak mempunyai anak-anak (kelompok umur 25 tahun ke bawah) menggunakan bahasa Kui walau hanya dalam ranah rumah tangga dan beralih ke bahasa Melayu Alor. Jika ranah keluarga

sebagai basis pemertahanan bahasa “sudah bocor”, hal itu berarti basis pemertahanan bahasa sudah goyah. Bocornya pemertahanan bahasa pada ranah yang paling dasar itu kemudian diikuti pada ranah ketetangaan. Bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia sebagai wahana berkomunikasi untuk keperluan yang lebih luas itu tidak terhalang lagi sehingga masuk pada ranah rendah pada komunitas bahasa Kui.

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

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

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

3.4 Penyebab Pergeseran Bahasa

Paparan tentang penyebab pergeseran bahasa ini baru bersifat dugaan sehingga diperlukan data yang lebih banyak lagi untuk membuat faktor penyebab ini menjadi simpulan yang akurat. Sejumlah faktor yang diduga menjadi penyebab pergeseran bahasa orang Kui ialah faktor (1) demografi (jumlah penutur, persebaran orang Kui atau migrasi, dan

perkawinan antarkelompok etnis, (2) ekonomi, sosial, dan politik, dan (3) sikap dan nilai. Sejumlah faktor itu akan dibahas satu per satu berikut ini.

3.4.1 Faktor Demografis

Faktor demografis merupakan salah satu unsur yang relevan digunakan untuk menjelaskan terjadinya pergeseran bahasa. Temuan penulis berdasar hasil penelitian lapangan menyanggah anggapan bahwa “pergantian bahasa cenderung terjadi di wilayah perdesaan. Ini merupakan refleksi dari kenyataan bahwa masyarakat di perdesaan cenderung terisolasi dari pusat kekuasaan politik dan mereka menemukan sebagian besar kebutuhan sosial mereka dalam bahasa kelompok etnis /minoritas mereka sendiri.” Temuan lapangan pada orang Kui menunjukkan bahwa meskipun kehidupan sebagian orang Kui terisolasi, yakni yang berdiam di Wakapsir, tetapi pergeseran bahasa tetap terjadi. Anak-anak mereka kini tidak bisa lagi berbahasa Kui.

Ditinjau dari faktor demografi, ada tiga aspek yang akan dikemukakan, yaitu jumlah penutur, persebaran penduduk dan migrasinya, serta perkawinan antarkelompok etnis. Ketiga aspek itu dikemukakan satu per satu berikut ini.

Jumlah Penutur

Sehubungan dengan faktor demografis, ukuran jumlah kelompok dapat menjadi faktor penting. Jumlah anggota yang banyak dengan dasar pemakaian bahasa etnik yang teratur merupakan dasar pemertahanan bahasa yang memperlambat terjadinya pergeseran bahasa. Namun, di seluruh wilayah migrasi orang Kui, baik di Buraga & Bombaru maupun di Moru, orang Kui bukanlah kelompok dengan jumlah penutur bahasa yang banyak. Pada umumnya mereka terkepung oleh orang Abui sebagai populasi terbanyak di Alor. Setelah itu, baru terkepung oleh orang Klon. Jika mengacu pada penghitungan yang dilakukan SIL International seperti dikutip Shiohara (2010: 177) pada Tabel 4.1,

jumlah penutur bahasa Kui di Alor bukanlah jumlah penutur yang paling sedikit. Hal itu dapat dilihat pada Tabel 4.1.

Tabel 4.1. Bahasa yang Ada di Alor dan Jumlah Penuturnya Berdasar SIL International (2009)

Nama Bahasa	Jumlah Penutur (Orang)
Bahasa Adang	31.814
Bahasa Alor	25.000
Bahasa Kamang	16.522
Bahasa Abui	16.000
Bahasa Klon	6.000
Bahasa Kula	5.000
Bahasa Kui	4.242
Bahasa Kabola	3.900
Bahasa Wersing	3.700
Bahasa Sawila	3.000
Bahasa Hamap	1.294
Bahasa Kafoa	1.000

Sumber: Shiohara 2010: 177

Data pada Tabel 4.1 sangat berbeda dengan hasil penghitungan yang dilakukan penulis dalam penelitian lapangan pada 2011 melalui pemetaan rumah tangga. Jumlah orang Kui di Lerabaing-Desa Wakapsir, Buraga dan Bombaru-Desa Tribur, dan Kikilai-Kelurahan Moru, Kecamatan Alor Barat Daya dapat dikemukakan sebagai berikut. Jumlah penutur bahasa Kui di Lerabaing-Desa Wakapsir: 20 rumah atau 119 orang, penutur di Bombaru dan Buraga-Desa Tribur: 78 rumah atau 315 orang, penutur di Kikilai-Kelurahan Moru: 87 rumah atau 399 orang. Dengan demikian, jumlah anggota komunitas bahasa Kui kurang lebih ada 833 orang yang tersebar di tiga kampung. Berdasar hasil pemetaan rumah tangga itu, jumlah penutur bahasa Kui menjadi jumlah penutur yang paling sedikit dibanding jumlah penutur bahasa-bahasa lain yang ada di Alor.

Migrasi dan Persebaran Orang Kui

Menurut Gunarwan (2001: 8), di samping jumlah penutur suatu bahasa, aspek lain yang dapat memengaruhi pemertahanan atau pergeserannya ialah pola persebaran penutur bahasa itu. Persebaran penduduk ke tempat lain dapat mengurangi jumlah penutur sedemikian rupa sehingga masyarakat bahasa yang bersangkutan tidak lagi mempunyai basis yang kuat. Apalagi, jika yang tertinggal adalah kantong-kantong kelompok penutur yang tinggal di antara komunitas bahasa lain yang jauh lebih besar. Risiko keterpajanan menjadi lebih besar.

Ada keterkaitan erat antara pola persebaran orang Kui dengan migrasi yang mereka lakukan. Migrasi yang dilakukan oleh orang Kui adalah migrasi ke “wilayah terbuka” yang memungkinkan mereka dapat berinteraksi dengan berbagai kelompok etnis lain di wilayah baru. Pada mulanya orang Kui berada di Wakapsir yang medannya sangat sulit untuk dijangkau. Tidak ada alat transportasi darat menuju ke sana. Wilayah ini dikelilingi oleh tiga bukit dan sangat terpencil. Tidak ada listrik di sini. Untuk mencapai daerah ini seseorang harus berjalan kaki selama kurang lebih 5 jam dari Buraga. Jika beruntung, kita bisa menyewa *ketinting* dengan harga standard sekitar Rp200.000. Namun, sebenarnya tidak ada *ketinting* yang khusus menuju ke Wakapsir. *Ketinting* itu sebenarnya digunakan oleh para penambang batu hitam di Pantai Tanjung Sibliah untuk mengangkut batu hitam dari laut di bawa ke pantai.

“Untuk mendapatkan kehidupan yang lebih baik dan mendapat akses berbagai hal” sebagian di antara orang Kui bermigrasi ke Buraga dan Bombaru. Kini jumlah mereka di Buraga dan Bombaru mencapai sekitar 80 KK. Di sini kontak bahasa terjadi dengan berbagai kelompok etnis, tidak hanya karena lingkungan tempat tinggal mereka yang berdekatan atau bertetangga dengan kelompok etnis lain, tetapi Buraga juga menjadi pusat perdagangan karena adanya pasar di sini. Karena itu, kehidupan mereka menjadi lebih terbuka di banding di Wakapsir.

Sebagian orang Kui bermigrasi ke Moru sejak tahun 1930-an. Sebagian suku raja (*ler*) berada di sini. Bahkan, “rumah raja” yang menjadi pusat aktivitas hingga kini masih ada. Kehidupan di Moru jauh lebih terbuka dan mendapat banyak akses dibanding di Wakapsir dan Buraga. Di sini sudah ada jaringan telepon rumah dan juga untuk HP. Di sini juga bisa mendapatkan jaringan listrik 24 jam. Pasar sebagai pusat perdagangan juga ada di Moru.

Migrasi yang mereka lakukan, baik ke Buraga maupun Moru, sebenarnya bukanlah migrasi ke wilayah yang menyebabkan bahasa mereka tidak dapat digunakan lagi. Migrasi yang mereka lakukan menyebabkan mereka membuka akses untuk melakukan kontak bahasa dan kontak budaya dengan berbagai kelompok etnis lain sehingga mereka “kebanjiran” populasi dengan bahasa baru dari berbagai kelompok etnis lain, seperti Abui, Hamap, dan Klon.

Paparan di atas menunjukkan bahwa orang Kui tidak bisa mempertahankan konsentrasi geografis yang memungkinkan ada keterpisahan fisik, ekonomi, dan budaya dari penduduk sekitarnya. Yang terjadi justru sebaliknya, yakni migrasi itu menyebabkan terjadinya percampuran fisik, ekonomi, dan budaya dengan berbagai kelompok etnis lain. Jumlah penutur bahasa Kui yang sedikit dan disertai pola persebaran penutur akibat sejarah migrasi mereka membuat keterpaparan orang Kui pada bahasa dan budaya lain begitu besar. Akibatnya, orang Kui, terutama anak-anak dan kelompok usia muda, tidak mampu lagi menguasai bahasa etniknya sendiri dan lebih memilih menggunakan basantara Melayu Alor dalam interaksi mereka sehari-hari. Ikhwil persebaran orang Kui ini secara lengkap dapat dibaca pada Bab 2.

Perkawinan Antarkelompok Etnis atau Kawin Campur

Perkawinan antarkelompok etnis atau lazim disebut kawin campur dapat menjadi salah satu penyebab pergeseran bahasa karena mereka akan menggunakan satu bahasa yang mereka kuasai bersama dan itu akan berlangsung terus pada anak-anaknya. Menurut hasil penelitian

Gunarwan (2001: 8), pada perkawinan antarkelompok etnis, di ranah rumah biasanya dipakai bahasa yang lebih dominan.

Hal itu juga sangat banyak terjadi pada orang Kui. Kini semakin banyak orang Kui yang melakukan perkawinan antarkelompok etnis. Ditinjau dari persentase tingginya angka perkawinan antarkelompok etnis, hasil penelitian penulis sendiri menunjukkan bahwa keluarga orang Kui di Moru hampir 50% melakukan perkawinan antarkelompok etnis, diikuti keluarga orang Kui di Bombaru dan Buraga (sekitar 35% melakukan perkawinan antarkelompok etnis), dan terakhir orang Kui di Lerabaing, Wakapsir (sekitar 25% melakukan perkawinan antarkelompok etnis). Tingginya angka perkawinan antarkelompok etnis itu menyebabkan semakin cepatnya terjadi pergeseran bahasa Kui karena pada umumnya keluarga hasil perkawinan antarkelompok etnis itu menggunakan bahasa Melayu Alor dalam interaksi di ranah rumah tangga. Padahal, penggunaan bahasa di ranah rumah tangga merupakan basis pertahanan utama dalam pemertahanan bahasa.

Meskipun kawin campur yang terjadi adalah “kawin masuk” (artinya pasangannya masuk ke kelompok orang Kui), bahasa yang digunakan di rumah tangga dengan anak-anak yang dilahirkan adalah bahasa Melayu Alor sebagai basantara di Alor, dan bukan bahasa Kui. Tidak ada keharusan di sini bagi pasangan yang masuk ke kelompok orang Kui untuk belajar bahasa Kui meskipun hanya penguasaan pasif.

3.4.2 Faktor Ekonomis

Sebagian besar orang tua dari anak-anak Kui menginginkan anaknya belajar bahasa kedua, bahasa Indonesia, bahkan bahasa Inggris. Pada awalnya, faktor paling jelas ialah bahwa masyarakat melihat alasan penting untuk belajar bahasa kedua, misalnya pemerolehan kerja dan jalinan interaksi yang lebih luas. Hasil semua itu pada awalnya ialah bilingualisme atau kedwibahasaan. Namun, lama-kelamaan bilingualisme itu berubah menjadi monolingualisme karena ditinggalkannya bahasa etnik, bahasa Kui, oleh anak-anak tersebut.

Hal lain berkaitan dengan terjadinya pergeseran bahasa ialah tidak adanya keaktifan langkah pemertahanan bahasa Kui sebagai bahasa kelompok etnis. Mungkin mereka beranggapan bahasa mereka sendiri tidak menawarkan keuntungan ekonomis bagi anak-anak mereka. Tanpa pemertahanan bahasa yang aktif, pergeseran bahasa tidak dapat terelakkan dalam berbagai konteks. Cepatnya pergeseran bahasa itu juga dipicu oleh keyakinan masyarakat yang beranggapan bahwa pengetahuan bahasa kedua, bahkan bahasa asing, merupakan prasyarat untuk mencapai kesuksesan.

3.4.3 Faktor Sikap

Pergantian bahasa cenderung lebih lambat di antara masyarakat yang menilai tinggi bahasa minoritas. Jika bahasa dipandang sebagai simbol penting kelompok etnis, pada umumnya upaya pemertahanan begitu kuat. Sikap positif yang mendukung pemakaian bahasanya sendiri dalam berbagai ranah, dapat membantu masyarakat menolak tekanan dari kelompok mayoritas untuk beralih ke bahasa mereka. Kebanggaan dalam identitas kelompok etnis dan kebanggaan atas bahasa mereka menjadi faktor penting yang berkontribusi terhadap perlambatan pergeseran bahasa.

Data kualitatif⁷ penelitian ini menunjukkan kurang adanya sikap positif itu karena dalam ranah rumah tangga yang seharusnya menjadi basis pemertahanan bahasa, orang Kui tidak menggunakan bahasa Kui kepada anak-anaknya. Para orang tua justru menggunakan bahasa Melayu Alor, yang memang menjadi basantara bagi berbagai kelompok etnis di Alor. Akibatnya, transmisi bahasa Kui kepada anak-anak menjadi terhenti.

Satu hal yang belum dibahas di sini yang berkaitan dengan pemertahan bahasa adalah aspek loyalitas bahasa. Namun, aspek ini sampai selesainya penulisan buku ini belum didapatkan datanya.

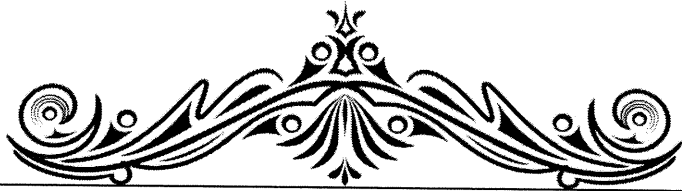
⁷ Data kuantitatif tentang sikap bahasa sampai saat ini masih belum selesai. Oleh sebab itu, data yang digunakan untuk membahas masalah sikap dalam tulisan ini berdasar data kualitatif.

3.5 Penutup

Hasil kajian dengan menggunakan data kualitatif menunjukkan adanya pergeseran bahasa di tiga wilayah penggunaan bahasa Kui. Anak-anak dan kelompok usia muda sudah tidak lagi menggunakan bahasa Kui di ranah rumah tangga dan juga di ranah ketetanggaan atau pergaulan. Pergeseran itu menuju ke penggunaan bahasa Melayu Alor atau bahasa Indonesia dialek geografis Alor.

Dalam tulisan ini dikemukakan adanya sejumlah dugaan penyebab terjadinya pergeseran bahasa Kui. Namun, hal itu harus dikuatkan lagi dengan hasil kajian aspek lain, misalnya faktor vitalitas etnolinguistik dan loyalitas bahasa. Kajian vitalitas etnolinguistik dapat digunakan untuk menandai daya sosiostruktural yang menentukan keberlanjutan bahasa kelompok etnis tertentu sebagai maujud kolektif aktif dalam masyarakat yang heterogen.

Sementara itu, loyalitas bahasa merupakan faktor penting dalam pergeseran dan pemertahanan bahasa, setidaknya-tidaknya dalam kondisi di Alor, Nusa Tenggara Timur, yang memiliki banyak bahasa dan adanya basantara (*lingua franca*), yang begitu dominan dalam penggunaannya sehari-hari. Loyalitas itu bersumber dari asal-usul seseorang. Loyalitas dapat merupakan sesuatu yang tidak dapat diamati, tetapi karakteristiknya dapat disimpulkan dari tingkah laku yang dapat diamati. Implementasinya dalam pergeseran dan pemertahanan bahasa terlihat pada tingkah laku. Karena itu, kajian loyalitas bahasa memerlukan waktu yang lama dan hasilnya belum dapat dikemukakan dalam tulisan ini.



BAGIAN II
TRADISI LISAN ORANG KUI



BAB 4

LEGO-LEGO SEBAGAI TRADISI LISAN ORANG KUI

Katubi

4.1 Pengantar

Menurut Crystal (2000: 4), di dunia ini terdapat kurang lebih enam ribu bahasa.⁸ Sebagian besar bahasa-bahasa tersebut tidak memiliki sistem tulisan. Artinya, transmisi kebahasaan berlangsung dalam kelisanan.

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

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

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

Lebih lanjut, Crystal menegaskan bahwa sekitar 50% bahasa-bahasa di dunia ini akan punah dalam 100 tahun. Hal itu berarti bahwa sekurang-kurangnya akan ada satu bahasa yang punah dalam setiap dua minggu. Hal yang sama juga dikemukakan dalam "Convention for the

⁸Angka 6.000 yang digunakan oleh David Crystal sebenarnya merupakan angka rerata yang digunakan untuk mengacu pada sejumlah laporan yang tidak sama. Misalnya, *Atlas of the World's Languages* mendaftarkan ada 6.796 bahasa; dalam *Ethnologue* (1996) edisi ke-13 tercantum 6.703 bahasa. Ada sejumlah alasan adanya variasi perkiraan jumlah bahasa, yaitu perkiraan jumlah bahasa pada tahun-tahun 1970-an tidak berdasarkan pada survei sistematis, belum selesainya survei sistematis yang dilakukan sejak ditemukannya teknik pengumpulan informasi pada tahun 1980-an, dan masalah penamaan bahasa/dialek.

Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage”, yaitu lebih dari 50% bahasa-bahasa di dunia yang diperkirakan berjumlah 6.800 bahasa secara serius terancam punah. Hanya beberapa ratus saja yang benar-benar tidak terancam punah. Fakta menunjukkan bahwa 96% bahasa-bahasa di dunia ini hanya diujarkan oleh 4% penduduk dunia. Bahasa dinyatakan terancam punah ketika penutur yang menggunakan dalam ranah komunikatif semakin sedikit dan terus semakin sedikit sampai akhirnya berhenti ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya.

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

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

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

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

menciptakan pemakaian artistik demikian dalam bahasa tersebut. Hal ini berarti melibatkan memori kolektif dalam transmisinya.

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

4.2 Pentingnya "Bahasa Lisan" dalam Kajian Bahasa

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

Linguis kontemporer berpendapat bahwa bahasa lisan adalah materi utama dalam kajian linguistik. Menurut Lyons (1968: 39–42), asas prioritas bahasa lisan mengatasi bahasa tulis dalam kajian linguistik memiliki dua alasan. *Pertama*, wicara (bahasa lisan) lebih tua dan lebih luas tersebar daripada tulisan. Kita tidak mengenal sistem tulisan yang sejarahnya sudah lebih dari 6000–7000 tahun. Sebaliknya, tidak ada kelompok orang yang dikenal ada atau pernah ada tanpa kemampuan berbicara dan beratus-ratus bahasa tidak pernah dikaitkan dengan sistem tulisan sampai dicatat oleh para misionaris atau linguis pada zaman sekarang. Karena itu, masuk akal mengandaikan bahwa wicara sudah ada sejak permulaan adanya masyarakat manusia.

Kedua, segala sistem tulisan adalah berdasar satuan-satuan bahasa lisan, yakni bunyi, suku kata, dan kata. Kemudian, semua sistem tulisan

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

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

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

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

Kajian tradisi lisan memiliki signifikansi dalam kajian linguistik, terutama dalam penelitian lapangan pada bahasa-bahasa yang tidak memiliki sistem tulisan dan sama sekali tidak tersedia naskah-naskah tertulis dan tidak pernah dipelajari sebelumnya. Robins (1989: 490) menyatakan bahwa dalam penelitian lapangan, seorang peneliti bidang linguistik antropologi mau tidak mau harus berurusan dengan segala aspek bahasa di antaranya adalah teks-teks⁹ lisan, yaitu rangkaian ujaran yang bukan merupakan respons terhadap pancingan langsung dari peneliti. Banyak teks lisan, dalam bentuk apa pun, mengungkapkan sebagian dari kebudayaan dan tradisi para penuturnya. Cerita tradisional, lagu-lagu tradisi, mitos, sejarah kelompok, ujaran-ujaran

⁹E.K.M. Masinambow (2004: 22) menyatakan bahwa pengertian teks (*text*) dan wacana (*discourse*) tidak seragam, tetapi mempunyai berbagai makna bergantung pada definisi yang dijadikan pegangan. Penerapan pengertian *teks* dalam teori kebudayaan mendefinisikan *teks* dalam artinya yang luas, yaitu bahwa penampilan *teks* tidak terbatas pada tulisan, tetapi termasuk pula pola perilaku dan tindakan nonverbal. Atas dasar definisi ini, Noth (1990: 331–332) menyatakan bahwa teks mengungkapkan "pesan-pesan budaya" (*cultural message*) yang berbeda dengan definisi yang beranggapan bahwa teks mengungkapkan pesan-pesan verbal (*verbal message*). Menurut definisi terakhir tersebut, terdapat berbagai pandangan sebagai berikut. Ada yang beranggapan bahwa teks dan wacana merupakan dua sinonim; dalam hal ini teks maupun wacana dapat mengacu pada ungkapan-ungkapan tertulis maupun lisan. Ada pula yang beranggapan bahwa teks adalah yang tertulis, sedangkan wacana adalah yang lisan; teks adalah struktur abstrak yang terwujud ke dalam wacana sebagai tuturan nyata.

dalam upacara tradisional dan keagamaan merupakan beberapa contoh dari materi yang secara unik dapat dikumpulkan dan dianalisis oleh linguis. Signifikansi teks lisan tersebut dapat jauh melampaui batas-batas linguistik itu sendiri (Robins 1989: 493). Pernyataan itu dapat diartikan bahwa analisis teks lisan itu di samping dapat digunakan untuk mendeskripsikan sistem bahasa, juga dapat digunakan untuk memahami kebudayaan mereka melalui kajian yang bukan sekadar dari perspektif mikrolinguistik, tetapi juga makrolinguistik.

Paparan di atas sesuai dengan pendapat Ong (1980: 6–7) yang menyatakan bahwa bahasa adalah fenomena lisan. Di mana pun manusia berada mereka memiliki bahasa dan tiap bahasa yang ada pada dasarnya diucapkan dan didengar, dalam dunia bunyi. Lebih lanjut, Ong menyatakan bahwa bahasa pada hakikatnya bersifat lisan (*oral*); begitu lisan sehingga seakan-akan aksara tidak diperlukan. Buktinya, di antara puluhan ribu bahasa yang pernah digunakan di dunia, hanya sekitar 106 yang memiliki sistem tulisan yang menghasilkan kepastakaan. Sementara itu, sebagian besar tidak mengenal tulisan. Selanjutnya, di antara kurang lebih 3000 bahasa yang kini hidup hanya kira-kira 78 yang memiliki kesusasteraan tertulis. Karena itu, kelisanan dasar dari bahasa bersifat permanen.

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

tadinya merupakan rekaman komunikasi lisan. *Ketiga*, teks tradisi lisan dapat mempunyai latar belakang yang serupa dengan teks tertulis.

Menurut Finnegan (1992: 7), frasa “tradisi lisan” menyembunyikan ketaksamaan yang sama dengan istilah *tradisi* dengan tambahan yang lebih spesifik “lisan.” Tambahan kata *lisan* sering kali mengimplikasikan bahwa tradisi lisan ditafsirkan memiliki beberapa cara, yakni (1) verbal atau (2) tidak ditulis, (3) milik masyarakat, biasanya dengan konotasi tidak berpendidikan, tidak elite, dan/atau (4) mendasar dan bernilai, sering kali ditransmisikan lintas generasi. Tentu saja konotasi itu belum tentu benar adanya karena tradisi lisan tidak terbatas pada kelompok yang tidak berpendidikan.

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

Sebenarnya ada beberapa tradisi lisan pada orang Kui, yaitu *lego-lego*, nyanyian anak-anak, cerita rakyat, *luire* (pantun yang dinyanyikan pada saat khitanan), permainan rakyat, dan mitologi. Tulisan yang berkaitan dengan tradisi lisan orang Kui dalam buku ini dimulai dengan pembahasan *lego-lego* (pada bab 4), kemudian disusul tradisi berpantun (pada bab 5).

4.3 *Lego-lego*

4.3.1 *Lego-lego*: Penjelasan Istilah dan Genre

Lego-lego dalam bahasa Kui disebut *dar*, yang berarti ‘nyanyian.’ Hal itu berbeda dengan *towen* yang berarti ‘menari.’ Oleh sebab itu, *lego-lego* dalam tradisi lisan dikelompokkan sebagai genre nyanyian rakyat

(*folk song*). Biasanya, *lego-lego* didefinisikan sebagai nyanyian yang digunakan untuk mengiringi tarian melingkar.

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

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

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

4.3.2 Latar: Waktu dan Tempat Pelaksanaan *Lego-lego*

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

ada lego-lego untuk acara pemakaman dan berbagai bentuk kedukaan lain.

Lego-lego bisa dilakukan dalam beberapa jam hingga semalam suntuk; sejak sore hingga pagi datang menjelang, bahkan sampai siang lagi. Pelaksanaan lego-lego dimulai melalui pembukaan yang disebut *dartuki*, yakni semacam pemberitahuan bahwa nanti sore atau malam akan diadakan lego-lego. Hal itu dilakukan melalui penabuhan gong dan tambur sebanyak tiga kali, yang disebut *sarosok*. Alat musik yang digunakan dalam *lego-lego* ialah dua buah gong (*bubu*) dan tambur (*padangi*).

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

4.3.3 Partisipan dalam *Lego-lego*

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

antara satu kelompok dengan kelompok lain karena akan berakrobat munculnya sanksi sosial.

Orang pertama yang menjadi patokan dalam membuat lingkaran *lego-lego* disebut *surler*, sedangkan orang terakhir yang menjadi penutup disebut *alapelel*. Pemain lain yang akan berpartisipasi dalam *lego-lego* harus menyisip di antara *surler* dan *alapelel*. Mereka berdua yang menjadi "ujung tombak" *lego-lego* sebagai titik awal dan titik akhir. Pemain tidak boleh masuk lingkaran tanpa menyisip di antara keduanya. Orang yang menjadi *surler* harus berasal dari "suku"¹⁰ *Kaletowas*, sedangkan *alapelel* harus berasal dari suku *Malangkabat*. Tidak boleh orang dari suku lain mengisi dua posisi itu. Hal itu terkait dengan mitologi orang Kui dan pembagian tugas pada masing-masing suku pada orang Kui. Suku *Kaletowas* diberi tugas menjadi *surler* atau pemimpin dalam *lego-lego* karena suku *Kaletowas* dalam struktur sosial orang Kui bertugas sebagai kepala perang. Sementara itu, suku *Malangkabat* diberi peran sebagai *alapelel* atau sebagai penutup lingkaran dalam *lego-lego* karena suku *Malangkabat*-lah yang menjadi pasukan perang pada lingkaran luar.

Tidak sembarang orang, bahkan dari suku *Kaletowas* sekalipun, dapat menjadi *surler*. Pewarisan untuk menjadi *surler* bisa kepada adik atau kakak atau anak. Akan tetapi, semua itu membutuhkan "nilai kepantasan" yang dalam bahasa Kui disebut *unkur*, yaitu sesuai dengan

¹⁰Istilah *suku* yang digunakan dalam tulisan ini mengacu pada istilah yang digunakan oleh masyarakat Kui sendiri. Arti kata *suku* dalam konsep mereka tidak sama dengan suku bangsa seperti dalam bahasa Indonesia. Suku dalam konsep mereka adalah kelompok yang memiliki tugas tertentu sebagai bagian dari kelompok etnis. Misalnya, orang Kui terdiri atas empat *suku*, yaitu suku raja (*ler*), suku *Kuilelang*, suku *Kaletowas*, dan suku *Malangkabat*. Contohnya, suku raja pada orang Kui bertugas mengatur jalannya pemerintahan. Suku *Kuilelang* bertugas mendampingi raja. Suku *Kaletowas* bertugas sebagai kelompok perang dan panglima perang yang dekat posisinya dengan raja. Suku *Malangkabat* bertugas sebagai kelompok perang yang posisinya jauh dari raja. Di setiap kelompok etnis yang ada di Kepulauan Alor-Pantar mengenal istilah *suku* sebagai bagian dari kelompok etnis.

ukuran dan pas. Orang yang akan menjadi ahli waris *surlal* harus dicoba dulu untuk menjadi pemimpin *lego-lego* kemudian dilihat oleh pewarisnya. Jika dianggap pantas, kendali permainan *lego-lego* pada kemudian hari akan diberikan kepada ahli waris itu. Jika dipandang tidak pantas, pewaris akan mencari orang lain lagi yang masih berasal dari suku *kaletowas* untuk dicoba memimpin *lego-lego*.

4.3.4 Syair dalam *Lego-Lego*

Lagu pembuka dalam *lego-lego* disebut *ilero*. Lalu, dilanjutkan dengan lagu bagian isi yang disebut *buidesi*, dan diakhiri dengan lagu penutup yang disebut *sele-sele kai*. Perbedaan di antara ketiganya terletak pada tabuhan, nyanyian, dan langkah (*ulak*) tarian. Tabuhan pada *ilero*, terutama pada tambur, dibuat agak "berganda", pada *buidesi* tabuhan bersifat normal, sedangkan pada *sele-selekai* tabuhan dibuat jauh lebih cepat untuk memacu semangat dan menunjukkan betapa suka-citanya mereka karena sudah berhasil menyelenggarakan pertunjukan *lego-lego*. Perbedaan nyanyian di antara ketiganya terletak pada isi dan jumlah lagu. Lagu pada *ilero* paling banyak berjumlah lima buah saja. Isinya ialah ajakan untuk beramai-ramai masuk ke dalam lingkaran karena sebentar lagi *lego-lego* akan dimulai. Lagu pada *buidesi* bisa mencapai 15 sampai 20 buah dengan beragam isi, mulai dari nasihat sampai pada cerita perjalanan leluhur mereka. Sementara itu, pada *sele-sele kai* hanya dinyanyikan satu lagu saja.

Syair-syair yang dinyanyikan dalam *lego-lego* itu dapat dicontohkan sebagai berikut.

Bui desi tani mai bala tani mai
Ye yeri nangal goi yeri nangal goi
Sorong tempat sirih cepat sorong
Kok tertawa, kenapa tertawa

Mei garga nen garga asal bui bangi
Bui bangi liki nanga ua liki nanga
Laki rumah dan istri rumah saling menanyakan hati
Saling menanyakan hati tidak boleh marah

E palin detimasi awe pumu laki
Pumu laki noka sinde nange awe punulaki
Tanda mata darimu mari kubantu bawa jalan
Bawa jalan biar berhasil atau tidak biar kubawa dulu

Mei gargi nen gargi lai usalaka
Usalaka laka bei egupuntaney
Istri rumah dan laki rumah saling menolong
Ternyata kamu juga ada maksud agar kita saling menolong

Masin lake puna laki mura bata kela
Kitan laki migamani tena migamani
Dengan bahasa Masin sebenarnya ceritanya enak
Tetapi sebagai wakil yang memutar balokan di antara kita

Ko bus manaka noka miarang gosisi
Mira sei gomola kuli gomola
Sudah buka tikar pandan yang halus untuk menunggu
Tetapi wakil yang naik tetap tidak mau turun

E yol mei setan oa bangan gei
E il ela o gataka nanga
Anak perempuan hati tidak baik boleh memilih orang lain
Kamu tidak tahu asal usul kamu
Pitawom ta wong tamiri muru tata nian
Kowa-kowa ugapai tai susa bata
Suka sama suka pasti aman dalam rumah tangga
Tetapi jika dipaksakan pasti akan banyak masalah

E tawon non jalga lak targi mia
Balo laki mai balo ubagibi nanga
Dua orang sudah sepakat sama
Siapa pun yang mempengaruhi tidak usah peduli

Bura bata-bata mia onatan manesi
Lamu bata-bata la owa nomasori
Di tempat terbuka pun kamu berani pegang tangan saya
Di mana pun kita ketemu kamu berani bicara dengan saya

Ol non dela masi desa roko pana
Ol moi kana kolo dosa gapu nanga
Anak lelaki putih dan ganteng dan punya harta
Anak perempuan hitam manis tidak punya harta

Mei pak ganaya mei lake usalaka
Mei dali Sali mei lake gowananga
Perempuan dalam kampung pasti ada rentetan adat
Tetapi perempuan dari luar tidak ada rentetan adat

Kena kapa tuku nuku ai morin tani
Morin tani tegawari tani tegawari

Setiap pemberian sesuatu walaupun berupa sehelai selendang, tetapi tetap harus dipelihara
Kalau dipelihara berarti pasti kenal keluarga

Siri mai ona pata welu mibirogi
Mibarogi laki yai sei laki yai
Setiap rahasia disampaikan dengan cara bisikan
Bisikan yang baik tidak boleh dibeberkan

Mara kare koi aloma aloma punu regi meli
Otapata punuta isi punuta
Setiap nasihat yang baik, yang disampaikan harus disimpan dalam hati
Semua nasihat yang baik harus disimpan dalam hati dan diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari

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

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

4.3.5 Kondisi *Lego-lego* Orang Kui pada Saat Ini

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

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

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

Menghadapi "serangan" itu, para orang tua Kui menyatakan bahwa memang ditinjau dari segi ajaran agama Islam, bersentuhan seperti

dalam lingkaran *lego-lego* dianggap tidak mematuhi ajaran agama Islam. Namun, adat lebih dulu ada dibanding datangnya ajaran agama Islam dan *lego-lego* dianggap sebagai bagian dari adat yang diwariskan secara turun-temurun.

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

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

4.4 Pentingnya Perlindungan Bahasa dan Tradisi Lisan: Catatan Penutup

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

Dengan demikian, upaya melindungi bahasa-bahasa lokal tidak bisa mengesampingkan tradisi lisan yang ada dalam komunitas bahasa setempat. Salah satu upaya yang dilakukan untuk melindungi bahasa

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

BAB 5

TRADISI BERPANTUN DAN BER CERITA ORANG KUI

Memen Durachman

5.1 Pengantar

Dalam kaitan dengan pemertahan bahasa, tradisi lisan memegang peranan penting, terutama pada bahasa-bahasa yang tidak memiliki sistem ortografi sendiri. Pada umumnya, kelompok etnis seperti itu mengandalkan memori kolektif dan salah satunya tersimpan dalam tradisi lisan.

Pada bagian ini dikemukakan beberapa ragam tradisi lisan, termasuk di dalamnya sastra lisan, persoalan yang dihadapi tradisi lisan Kui, dan revitalisasinya sebagai upaya pemertahan bahasa. Akan tetapi, paparan pada bagian ini sebagai hasil penelitian tahun pertama memang belum lengkap.

5.2 Ragam Tradisi Lisan Kui

5.2.1 Tradisi Berpantun

Tradisi berpantun ini sebenarnya amat dominan dalam berbagai acara adat seperti lamaran, pernikahan, sunatan, dan acara adat lain. Pantun yang dimaksudkan di sini berbeda dengan pantun Melayu. Persyaratannya tidak seketat pantun Melayu. Jumlah lariknya memang sama empat larik, ada sampiran dan ada isi. Akan tetapi, persyaratan jumlah suku kata tidak seketat pantun Melayu. Demikian pula dengan rima akhirnya. Pantun Kui rima akhirnya lebih bebas, adakalanya mirip pantun Melayu, namun adakalanya lebih dekat pada syair. Untuk sementara, bisa dipahami yang dimaksud dengan pantun Kui adalah bentuk puisi lisan orang Kui yang dituturkan secara lisan, yang satu

baitnya terdiri atas empat larik. Larik pertama dan kedua adalah sampiran, sedangkan larik ketiga dan keempat adalah isi.

Salah satu pantun yang paling sering dituturkan menurut salah seorang informan adalah pantun berikut.

Misa-misa teki nanga
Asal teki nanga
Dangan loli goorapi
Asal goorapi

(kita duduk-duduk di tempat
kita tidak punya kenalan
kita bepergian jauh
kita dapat persahabatan)

Dari segi bentuk pantun ini terdiri atas empat larik. Akan tetapi, jumlah suku kata tiap lariknya berbeda sekali dengan pantun Melayu. Jumlah suku kata pada larik pertama terdiri atas delapan suku kata, sedangkan jumlah suku kata pada larik kedua hanya enam suku kata. Sementara itu, jumlah suku kata pada larik ketiga berjumlah tujuh suku kata. Namun, jumlah suku kata pada larik keempat hanya lima suku kata.

Demikian pula dengan rima akhir setiap larik. Kalau dalam pantun Melayu, sajak akhirnya adalah *a b a b*. Artinya, bunyi akhir larik pertama sama dengan bunyi akhir larik ketiga, sedangkan rima akhir larik kedua sama dengan rima akhir larik keempat. Sementara itu, dalam pantun Kui yang kita bicarakan ini bunyi akhir/rima akhir larik pertama sama dengan rima akhir larik kedua. Demikian pula, bunyi akhir/rima akhir larik ketiga sama dengan rima akhir larik keempat. Dengan demikian, dalam menganalisis pantun Kui, seorang peneliti tidak boleh menghadapinya dengan pemahaman pantun Melayu yang selama ini banyak mendominasi kajian di Indonesia.

Pantun orang Kui di atas mengajarkan kepada orang Kui tentang prinsip hidup mengembara. Dalam pandangan mereka, tidak baik kita hanya berpangku tangan, hanya tinggal di kampung halaman. Prinsip ini tidak hanya mengajarkan persahabatan semata, tetapi juga

mbolehkan kawin campur bagi penuturnya. Artinya, pantun itu mengajarkan pentingnya persahabatan dalam arti luas. Menurut analisis peneliti, makna kalimat *asal goorapi* dipahami secara luas oleh warga suku Kui. Hal itu diperkuat dengan bukti keturunan raja Kui, Bapak Nasarudin Kinanggi misalnya, yang menikah dengan perempuan dari kelompok etnis Jawa. Bahkan, raja terakhir kerajaan Kui menikah dengan perempuan yang berasal dari kelompok etnis Minang. Demikian pula dengan banyaknya kasus kawin eksogami lain. Akan tetapi, hal itu tidak berarti mereka mewajibkan kawin campur. Kasus kawin campur ini tampaknya fakultatif sekali sebagai konsekuensi konteks hidup yang beragam.

Tradisi berpantun lainnya adalah tradisi *lego-lego*. Hal ikhwal *lego-lego* ini sudah dikemukakan pada bab sebelumnya, bab 4. Secara umum *lego-lego* merupakan acara berbalas pantun yang dituturkan dalam bentuk nyanyian yang terkait dengan acara adat tertentu. Acara ini dilakukan secara masal dalam sebuah lingkaran yang besar. Acara ini bisa berlangsung semalam suntuk atau hanya beberapa saat, bergantung pada jenis acara yang dilakukan.

Tradisi berpantun yang terakhir adalah tradisi berpantun sunat. Pantun sunat ini dituturkan selama tiga malam berturut-turut sebelum anak lelaki disunat. Pantun ini dituturkan secara massal dan kolektif. Berikut ini dikemukakan pantun sunat yang biasa dilantunkan oleh orang Kui.

Pisau Mahuku Batu Makasar (1)

Asah pisau setajam-tajam

Potong satu seribu orang

Kampung Kui kampung sejarah (2)

Dari dulu sampai sekarang

Kampung Kui terbagi tiga (3)

Lerabaing, Bombaru, Moru

Ai sidangan nay sidangan (4)
Aray umay mur awari (?)

(Kamu di jauh saya pun di jauh
Kalau ingat saya kembali saja)

Pisang emas bawa berlayar (5)
Tempat simpan bawa kemudi
Utang emas boleh dibayar
Utang budi di(mem)bawa mati

Buidesi tanimai (6)
Bala tanimai
Megaregi nengeregi
Asal buy bangi u ali kinanga
(Mari kita sama-sama menyanyi
Mari kita sama-sama pegang tangan
Bini rumah laki rumah
Minta pinang jangan marah)

E palin detimay (7)
A pumu laki pumu laki
Yay noko sindenangi
Awe pumu laki
(Bapa punya tidak mata
Datang saya bawa jalan
Saya bawa jalan baik
Tidak asal bawa saya jalan)

Ara-ara wegilnanta (8)
Nanta jawane ara-ara wegilo
(Darat ikut darat
Asa-asa di pinggir pantai)

Lodogelu wajan (9)
Ara-ara wegilnanta jawane
(Ganti saya dulu, saya sudah cape dayung
Naik darat pinggir laut jangan ke tengah)

Manman gesegil (10)
Ranamisa baka
Tayesusa bata
(Kampung-kampung punya angin
Kita sudah dengar
Bikin cape diri)

Sudah tahu peria pahit (11)
Siapa suruh tanam bijinya
Sudah tahu diriku miskin
Siapa suruh membuang budi

Tanam pisang di muka pintu (12)
Berbuah boleh berdaun jangan
Jika Kanda pergi merantau
Berbulan boleh bertahun jangan

Tanam kelapa di Gunung Muna (13)
Buahnya jatuh di Pasir Panjang
Jika nona tidak percaya
Belah di dada lihat di hati

Lepas kuda di tanah lapang (14)
Lepas juga dengan talinya
Biar nona lepaskan saya
Satu dan dua ada menanti

Ayam nurik memakai rantai (15)
Kasih makan ampas kelapa
Kasihannya anak piatu
Hidup sendiri di gubug orang

Bunga apa kupake pagi (16)?
Bunga mawar terkarang lama?
Musim mana kulihat lagi
Gumung dan tanjung terpele mata

Tolak perahu menanti angin (17)
Angin datang perahu miring

Juragan baru punya tanggungan

Perahu baru juragan baru (18)
Belo-belo cari labuhan
Cari-cari labuhan baik Lerabain

Air naik bulan pun naik (19)
Naik berikut sebarang siang
Hampir siang Kanda berangkat
Kasih tanda cincin di jari

Taman bunga di kebun bapak (20)
Bunga tidak berkembang lagi
Duduk menangis di kubur bapak
Bapak tidak kembali lagi

Kapur Cina kapur Belanda (21)
Tulis di papan huruf berdiri
Dunia miring kiamat datang
Kita dua pasti kan jadi

Ayam putih ayam bangsawan (22)
Sembunyi telur di balik sangkar
Nona putih nona bangsawan
Sembunyi surat di bawah bantal

Mardawata ataribu (23)
Polengkak ratu ataratu
(Seribu orang banyak orang
Seratus orang banyak orang)

Kenukapa tuku nuku (24)
Aya modintani tegawari tani tegawari
(Kain/benang pendek yang diberikan kepada anak perempuan
Balaslah dengan benda/ kain lagi)

Surat gabage Atambua mira (25)
Ahukga susa tay susa bata

(Bawa surat ke Atambua
Alor terlalu susah bikin susah kita)

Masinlak punulaki murtabatakel (26)
Otapata punuta isi punuta
(Bahasa Kui besar sekali, bawa jalan besar sekali
Dia dekat isi yang bawa jalan)

Meyna Masin meyna (27)
Sayna Klon sayna
(Tidak datang orang Kui tidak datang
Tidak datang orang Klon tidak datang)

Nukina nalan nukina (28)
Nalan na we nala walana
(Lu tidak tentu satu
Tidak ada apa-apa)

Tampalata epanay kelimi awari (29)
Mi awari gagakili yeri gagakili
(Tangan dingin raba yang terkejut
Bangun untung pohon sorong tangan terkejut bangun)

Watabuy mol ey gasalana (30)
Neng ogatani rubi ogatani
(Nona kasih laki tidak salah
Orang pilih lepas betul sudah)

Watakika akali nay tarakali (31)
Buatan naya nen gatadeki
(Makan barang akar makan sama-sama
Makan nasi sembunyi dengan saya)

Eil ela onataka nanga (32)
Usalaka laka vey eg punteni
(Saya ini Lu punya paman
Lu tidak tahu saya, pegi tambah Lu punya)

Olnen kana sebi desa gapunanga (33)
Olmey dela sebi desa rokopuna/tebakaupuna

(Anak laki-laki badan hitam tampan tapi dia tidak ada apa-apa
Badan putih cantik bawa rokok/ tembakau)

Una luni kanay bau (34)
Bau dikambau dotatara
(Saudara perempuan titik kenari
Dia punya isi simpan di lain)

Bau dikambau dotatara (35)
Atambau awas itik tangan
(Dia punya isi simpan di lain
Awas itik tangan)

Nengruyhatak atang hatak (36)
Mol vatay bau atambau
(Laki-laki panah tikus awas panah tikus awas kena tangan
Perempuan titik jagung awas titik tangan)

Gesulakimay gay nanga nina (37)
Gebena lakimay gay nina kola
(Dulu datang bukan dia
Di belakang macam dia lah)

Etawon nen jeley lakteregimiya (38)
Balalaki maya tala ubigibinanga
(Dengan pacaran satu hati
Ada datang jangan gemetar)

Dalwor tebal ubigibinanga (39)
Somak terayala utayokinanga
(Batu hanyut jangan gemetar
Di atas pohon lilin melintang, jangan goyang)

Burag pangkawetal aawenamisa (40)
Kuda beygeran kuda, kuda budi baka
(Hasil sirih pinang hasil laut kasih tinggal di tempat
Kuda di Tanjung budi tidak baik kuda dibawa lari)

Motur delamasi pumu ebelani (41)
Ebelani gegalari kiri gegalari

(Beras putih bawa bekal berlayar
Bekal berlayar sampai di tempat kembali sudah)

Pupus workatar en negakili (42)
Tambitan worganaya mi akol gabetar
(Pantai batu-batu dia lihat
Mandi di atas/di batu besar, lihat paha putih)

Telebap apu telebap 2x (43)
Malela rose malela 2x
(Mari kita tumbuk padi beramai-ramai tumbuk padi
Kita sama-sama menyanyi rame-rame)

Teluli tekolomia enamuk gapata (44)
Eta abanganum enamuk gapata
(Jalan-jalan mau pergi ke mana?
Kembali datang tidur di kawan)

Sirimay onapata onapata di kola (45)
Welomi banugi lakiyay sey lakiyay
(Seorang datang dekat saya, saya bisik di telinga
Jalan pigi macam ayam, macam ayam jalan pigi)

Liringko manu Liringko 2x (46)
Lorong ap manu lorong ap 2x
(Goyang giring-giring ayam punya
Goyang giring-giring di lorong ayam)

Akilnare awaye abantala laiya 2x (47)
Intolna abantalaya 2x
(Jangan kecewa jangan mengomel
Tetap ada di pundak)

Selle-selle kay lolorua (48)
Kay lolorua
(Jalan-jalan dua kali
Mundur dua kali)

Olmanake mumuke 2x (49)
Binnamata binnamata 2x

(Anak-anak kecil
Jangan menangis)

O atimanem gemun 2x (50)
Bongkamutun arasoki 2x
(Wangi cendana nasi kerak
Hanyut di pantai, di pantai)

Pitampolay kapitang emagati 2x (51)
Raja emagati emagati 2x
(Orang bikin pesta turut hadir Bapak Kapitang
Bapak Raja hadir di situ)

Buang baik sudah ganti yang baru
Sambung Lui Re se rame-rame
(dituturkan oleh hadirin yang siap menyanyi)

Hela ooo Hela ooo
(dituturkan oleh hadirin yang siap menyanyi)

Lui belai pipi batu haru lamba
Luyule luyure wanu
(Cepat ganti sudah karena sudah lama sekali
Hampir siang gong berbunyi)
(pengantar oleh penyanyi, ia merasa harus diganti)

Gong berbunyi dengar telinga
Ingat asal datang kemari
Sambung Lui Re se rame-rame
(dituturkan oleh penyanyi yang baru saja menyanyi)

Kalau mau istirahat, pantun yang dinyanyikan sebagai berikut.

Pami agerite buy gap
Tebak gap minay miakalite
Leite woy welai, yooo
(Kita istirahat dulu makan sirih makan pinang
Kita isap tembakau, baru sambung lagi)

Penonda arite migetariersenam gapenai

Selle2x wooo

(Sudah siang, berhenti istirahat, minum air panas kita bubar)

Teks pantun ini terdiri atas 51 bait. Bait yang terdiri atas dua larik ialah bait 2, 3, 4, 8, 9, 24, 25, 26, 27, 28, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 30, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51. Bait yang terdiri atas tiga larik ialah bait 1, 10, 17, 18, dan 23. Bait yang terdiri atas empat larik ialah bait 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, dan 22. Artinya, dari segi jumlah larik yang sesuai dengan konvensi pantun Melayu hanya berjumlah 13 bait.

Secara umum bait-bait yang terdiri atas 2 larik dan 3 larik pada umumnya lebih dekat pada bentuk syair. Sementara itu, pantun yang tiap baitnya terdiri atas 4 larik ada yang mirip syair dan ada yang mirip pantun Melayu. Artinya, ada sampiran dan isinya.

Dari segi penggunaan bahasa, pantun Kui dapat dirinci sebagai berikut. Pantun yang menggunakan bahasa Melayu Alor sebanyak 16 bait dari 51 bait secara keseluruhan (30,8%). Sementara itu, pantun yang berbahasa Kui sebanyak 36 bait dari 51 bait (69,2%).

Pantun ini dituturkan selama tiga malam berturut-turut. Apabila ada penonton/pendengar mengantuk, penonton/pendengar tersebut akan ditandai (misalnya ceklis/centang dengan menggunakan spidol pada kaki atau kening). Yang ditandai tersebut “wajib” membayar denda. Denda itu bisa berupa rokok atau gula yang akan dikonsumsi secara bersama-sama oleh mereka yang hadir dalam acara tersebut.

Demikian pula bila ada warga yang tidak hadir pada acara tersebut, esoknya di rumah orang tersebut akan ada bantal. Artinya, warga tersebut “wajib” membayar denda.

Adanya konvensi denda tersebut menyiratkan betapa kuatnya makna kebersamaan di antara mereka. Artinya, semangat kolektivisme masih sangat kuat di antara pemilik tradisi ini.

Dari segi pemertahanan bahasa Kui, penggunaan bahasa Melayu Alor pada tradisi ini mengisyaratkan beberapa hal. *Pertama*, hal itu harus

dilihat sebagai sikap toleran dari masyarakat Kui karena yang menghadiri acara ini tidak hanya orang Kui, tetapi ada pula kelompok etnis lain yang tinggal di sekitar orang Kui sebagai undangan. *Kedua*, adat memberikan peluang kepada orang Kui untuk bersikap lebih terbuka. Keterbukaan itu ditunjukkan dengan diperbolehkannya penggunaan bahasa selain bahasa Kui yang dipahami orang banyak. Sekalipun demikian, mereka pun tidak kehilangan identitas sebagai orang Kui karena ternyata pantun yang menggunakan bahasa Kui secara kuantitatif jauh lebih banyak. *Ketiga*, memang terjadi pergeseran penggunaan bahasa di antara mereka. Walaupun pergeseran yang terjadi tidak sepenuhnya. Artinya, dalam peristiwa kelisanan tersebut masih tetap digunakan bahasa Kui juga.

5.2.2 Tradisi Bercerita

Di samping tradisi berpantun, ada tradisi bercerita yang banyak diketahui oleh orang Kui, terutama kelompok usia dewasa dan tua. Ada dua buah cerita yang dikemukakan di sini, yaitu “Cerita Buaya” dan cerita-cerita tersebut nampaknya merupakan cerita yang relatif populer di dalam masyarakat Kui.

5.2.2.1 Cerita Buaya

Cerita Buaya yang banyak diketahui oleh orang Kui dapat dikemukakan sebagai berikut. Ini adalah salah satu versi yang mungkin ada versi lain jika diceritakan oleh narasumber lain.

Ada seorang ibu melahirkan dua anak secara bersamaan. Anak yang pertama laki-laki dan anak yang kedua berupa seekor buaya. Keduanya diasuh secara bersamaan. Keduanya bermain dan tidur bersama. Alangkah kagetnya sang ibu ketika pulang dari bepergian mendapati anak lelakinya luka-luka. Mungkin sang buaya tidak bermaksud melukai saudaranya, tetapi kuku-kuku buaya itu memang tajam. Sang ibu marah besar. Karena itu, sang buaya pun dilepas di sungai Sika, di Buraga.

Akan tetapi, buaya betina itu meminta kepada sang ibu agar ia diberi teman. Sang ibu pun berusaha mendapatkan buaya darat untuk teman anaknya itu. Sejak saat itu buaya betina yang bernama Bakelei itu ditemani oleh buaya jantan yang bernama Kiser. Mereka pun kawin-mawin dan beranak pinak. Mereka tinggal di sekitar muara sungai Sika.

Kiser dan Bakelei bertugas menjaga kebun kelapa di sekitar muara sungai Sika itu dari gangguan orang-orang yang tidak bertanggung jawab. Menurut cerita salah satu narasumber, pernah terjadi salah seorang suku Bajo akan mencuri kelapa. Maka, buaya-buaya tersebut menyerang orang-orang itu. Sejak saat itu tidak ada seorang pun yang berani mengganggu kebun kelapa dan juga buaya-buaya itu.

5.2.2.2 Cerita *Kedir Er*

Cerita kedua adalah cerita *Kedir Er* yang berarti 'Kolam yang Kekuningan'. Cerita ini adalah sejenis cerita siluman seperti cerita-cerita siluman lain yang ada pada kelompok etnis lain di Nusantara. Cerita ini berkaitan dengan sebuah "kolam" yang ada di sungai Lerabaing. Kolam itu sebenarnya sebuah genangan air yang terlindung di antara bebatuan di sungai tersebut. Di tempat itu kadang muncul "orang air" yang kadang-kadang menjelma menjadi manusia dan kerap kali ikut menghadiri acara-acara adat di kampung Lerabaing. Orang-orang kampung pun mengetahui kalau dalam acara itu hadir "orang air" yang menjelma menjadi manusia. Ketika acara itu selesai, "orang air" itu pun pulang ke *kedir er* itu. Orang-orang kampung pun mafhum akan hal itu.

Sekali waktu ada seorang bapak yang jatuh di *Kedir Er* 'kolam yang kekuningan' itu. Setiap saat kakinya mengeluarkan air. Sang bapak itu percaya ada yang "berbuat" sesuatu kepada dirinya, yaitu "orang air" itu. Maka, ia harus melakukan ritual tertentu, antara lain *omong* dengan cara menuturkan mantra-mantra tertentu. Dua hari kemudian, ia pun sembuh.

Pada suatu waktu ada seorang ibu yang sedang memasak air. Ketika api dalam tungku itu akan padam, ia pun berusaha menghidupkan api itu

dengan cara meniup api di dalam tungku dengan sepenggal bambu. Akan tetapi, ia kesulitan melakukannya karena ternyata ada yang menyumbat bambu itu. Ia pun memukulkan bambu itu ke sebuah batu. Ternyata di dalam bambu itu ada bangkai cicak (penjelmaan 'orang air'). Diceritakan bahwa bangkai cicak itu adalah anak "orang air" yang dititipkan di dalam bambu itu ketika orang tuanya ikut acara adat orang Kui. Sejak saat itu, berlaku *palol* atau tabu bagi orang Kui untuk memukulkan bambu alat pembesar api ke batu. Ibu itu pun harus mandi di *kedir er* sebagai penolak bala.

Menurut penutur cerita, "orang air" itu bisa berubah-ubah wujud sekehendak hatinya. Ia bisa berwujud menjadi siapa saja atau benda apa saja jika perilaku orang yang mau mandi di sungai Lerabaing itu misalnya sombong, arogan, atau takabur. Ia bisa berubah menjadi orang yang dicintai orang tersebut (laki-laki atau perempuan) dan menggoda yang bersangkutan untuk mengikutinya ke *kedir er*.

5.2.2.3 Cerita Hantu

Cerita ketiga adalah cerita "Hantu". Secara lengkap cerita tersebut sebagai berikut.

Apabila seseorang memancing di pantai, ketika orang itu membakar ikan, ia harus memberikan sebagian ikannya kepada suara merintih di sekitar pantai itu dengan cara melemparkannya begitu saja. Bila kita melemparkan "bagiannya", kita pun akan aman. Namun, apabila kita tidak mau melakukannya, kita akan diganggu terus-menerus, bahkan akan disakiti. Akan tetapi, ia juga akan berhenti "menggangu" kita setelah kita *omong* (menuturkan mantra tertentu).

Ketiga cerita tersebut diyakini orang Kui benar adanya. Artinya, orang Kui meyakini cerita-cerita tersebut bukan sebagai rekaan, melainkan sebagai fakta atau sesuatu yang benar-benar terjadi. Mereka menghindari "sesuatu" dengan cara meyakini hal tersebut sebagai kebenaran. Oleh karena itu, tidak ada seorang pun yang berani "mencoba" melakukan apa-apa yang "dilarang" dalam cerita itu, baik secara eksplisit maupun secara implisit.

Dalam hal cerita pertama, yaitu tentang buaya, ada persoalan siapa yang berhak menuturkan. Ketika cerita ini dituturkan oleh sembarang orang, sempat terjadi protes oleh salah seorang warga pada saat penulis melakukan *Focus Group Discussion* di Buraga. Ia tidak rela cerita itu dituturkan begitu saja oleh siapa saja. Ia protes keras agar penuturan cerita itu dihentikan. Ia menyarankan agar peneliti meminta Bapak Ahmad Mustafa Kaibana menuturkan cerita itu. Artinya, cerita ini dipercaya suci oleh pemiliknya dan juga warga masyarakat sehingga, menurut orang itu, hanya orang yang ditugasi oleh adat saja yang boleh menuturkannya. Hadirin yang hadir dalam forum diskusi itu seolah menyepakati usul pemrotes tersebut karena mereka pun menghentikan cerita mereka.

Bapak Ahmad Mustafa Kaibana ditugasi oleh adat bukan hanya sebagai yang berwenang menuturkan cerita ini kepada orang luar, tetapi juga sebagai apa yang dikenal di Jawa dengan “kuncen”. Ia bertugas memberi makan buaya-buaya itu. Ia juga bertugas membacakan mantra-mantra ketika akan memberi makan buaya-buaya itu. Akan tetapi, penulis buku ini belum berhasil mendapatkan teks mantra-mantra tersebut untuk dituliskan karena teks tersebut dianggap sakral dan tidak boleh diketahui oleh sembarang orang.

Cerita kedua dan ketiga tentang *Kedir Er* dan hantu tampaknya tidak diyakini sesakral cerita pertama. Hal itu terbukti dengan diperbolehkannya siapa pun menuturkan cerita tersebut.

5.3 Lagu-lagu Tradisional

Ada tiga jenis lagu-lagu tradisional yang dapat dikemukakan pada bagian ini, yaitu (1) lagu *olgata* atau lagu nina bobo, (2) lagu permainan anak, dan (3) *mete-mete luire* atau lagu hiburan. Lagu pertama berkaitan dengan upaya menidurkan anak-anak. Lagu kedua berkaitan dengan permainan anak-anak. Lagu ketiga berkaitan dengan upaya menghibur anak-anak yang akan disunat.

Lagu *pertama* ialah lagu *Buidesi*. Lagu ini sebenarnya merupakan bagian takterpisahkan dari tradisi lisan *lego-lego*, yang sudah dibahas

pada bab 5. Akan tetapi, kadang-kadang *buidesi* digunakan juga sebagai lagu nina bobo. Secara lengkap lagu tersebut dapat dikemukakan sebagai berikut.

5.3.1 Lagu Nina Bobok *Buidesi*

Syair lagu *Buidesi* dapat dikemukakan sebagai berikut.

Buidesi tanimai bala tanimai
Ye yeri nangal gei yeri nangal gei
(pinang tempat sirih seorang datang)
(tertawa, kenapa tertawa, kenapa?)

Lagu ini dituturkan dengan suara yang sangat lirih. Penuturan lagu ini dilakukan secara berulang-ulang sehingga anak-anak akan tertidur dengan sendirinya karena mendengar lagu ini dituturkan secara ritmik. Lagu ini berisi nasihat agar dalam hidup anak-anak pandai mengendalikan diri.

5.3.2 Lagu Permainan Anak

Sampai berakhirnya penelitian tahun pertama ini dapat dikumpulkan tiga lagu permainan anak-anak, yaitu *Bobay Terang*, *Tintin Bantu*, dan *Endandip*. Ketiga lagu itu dapat dikemukakan secara berturut-turut sebagai berikut.

Bobay Terang

Bobay bowi
Nasi kumbang nasi
Modo padong (berulang-ulang)

Tintin Bantu

Tintin bantu bantu laka bantu
Saya punya ke ata doy ipa
Doy ida re dasul kupun day
Ata buang-buang kebun

Endandip

En dan dip

En da ka la kip

En da ka la budiman

En dan dip

Lagu permainan pertama, *Bobay Terang*, dituturkan untuk memulai permainan mencari tempurung berisi abu yang disembunyikan di antara rumpun pisang. lagu ini tidak ada artinya. Akan tetapi, lagu ini mampu menimbulkan efek riang karena dinyanyikan berulang-ulang secara ritmis dalam suasana penuh kegembiraan.

Lagu permainan kedua, *Tintin Bantu*, juga serupa dengan lagu pertama, tidak memiliki arti apa-apa. Lagu kedua dituturkan untuk memulai permainan sembunyi-sembunyian. Lagu ini pun dituturkan secara berulang-ulang dan ritmis dalam suasana penuh kegembiraan.

Lagu ketiga, *Endandip*, adalah lagu yang berfungsi sebagai permainan untuk “menuduh” seseorang kentut. Lagu sejenis ini terdapat di banyak tempat di Nusantara. Di Jawa lagu ini dikenal sebagai lagu “Bangbangtut”. Di Sunda dikenal sebagai lagu “Tatitut.” Lagu ini berbeda dengan lagu pertama dan kedua. Lagu ini dinyanyikan oleh seorang “ketua kelompok permainan” sambil menunjuk kepada individu-individu yang berada di kelompok itu untuk setiap satu suku kata satu orang.

5.3.3 Luire

Secara lengkap teks lagu *luire* dapat dikemukakan sebagai berikut.

Gong berbunyi dengar telinga

Ingat asal datang ke mari

Ingat asal datang ke mari

Sambut Lui Re rame-rame

Lagu ini merupakan lagu pembuka rangkaian pantun-pantun nasihat yang dinyanyikan selama tiga hari berturut-turut sebelum seorang anak laki-laki disunat. Tampaknya lagu ini tidak hanya berfungsi didaktis,

tetapi juga berfungsi menghibur anak yang akan disunat. Aspek menghibur dalam lagu ini penting ditekankan karena peristiwa sunat sering kali dianggap sebagai peristiwa yang menakutkan bagi setiap anak laki-laki.

Banyak aspek tradisi lisan lain yang belum diteliti dalam penelitian ini, khususnya yang berkaitan dengan sastra lisan. Aspek-aspek tersebut antara lain cerita rakyat lain, puisi tradisional lain, dan drama tradisional.

5.4 Persoalan Pemertahanan Tradisi Lisan Orang Kui

Untuk mempertahankan tradisi-tradisi lisan tersebut, ternyata tidak mudah. Menurut pengamatan penulis, terdapat sejumlah persoalan yang menghambat upaya pemertahanan tradisi itu yang akan berpengaruh terhadap upaya pemertahanan bahasa Kui. Sejumlah persoalan tersebut dapat dikemukakan sebagai berikut.

Pertama, jarang dilakukan lagi berbagai seni tradisi lisan seperti dikemukakan di atas. Karena jarang dilakukan atau frekuensinya lebih sedikit bila dibanding peristiwa kelisanan lain, sangat mungkin tidak tersimpan dan tidak memberi kesan mendalam dalam memori anak-anak Kui, apalagi dalam sehari-hari mereka lebih banyak berbahasa Melayu Alor atau berbahasa Indonesia.

Kedua, tradisi lisan tersebut terdesak dan kalah bersaing dengan lagu-lagu daerah Alor lain atau lagu pop, bahkan lagu dangdut. Menurut pengamatan peneliti, ketiga ragam tradisi lisan tersebut jarang sekali diperdengarkan –untuk mengatakan tidak pernah, baik melalui radio-radio pemerintah maupun melalui radio swasta. Apalagi ditayangkan melalui televisi. Pada kenyataannya, di Alor memang tidak ada stasiun radio maupun televisi.

Ketiga, tradisi lisan tersebut sangat terbatas dituturkan pada acara-acara adat. Tradisi berpantun sangat erat kaitannya dengan acara-acara adat. Selain dalam acara adat, jarang sekali orang menuturkan pantun dalam kehidupan sehari-hari, misalnya dalam tradisi pantun jenaka.

Keempat, tidak ada ruang yang leluasa untuk penciptaan-penciptaan tradisi lisan secara kreatif dan individual. Ini tampak berdasarkan penuturan Bapak Husen Mansyari ketika ada festival lego-lego, pantun-pantun yang baru harus diciptakan secara kelompok. Ruang yang terbuka bagi kreativitas individual akan sangat berpengaruh terhadap penguatan fungsi bahasa daerah Kui.

Keempat hal di atas bisa jadi saling berkaitan satu sama lain sehingga terjadinya satu persoalan dapat memunculkan persoalan yang lain.

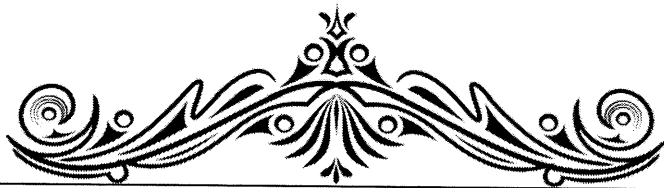
5.5 Upaya Revitalisasi Tradisi Lisan Kui sebagai Bagian dari Pemertahanan Bahasa Kui: Catatan Penutup

Untuk mengatasi persoalan seperti dikemukakan di atas, disarankan adanya upaya revitalisasi tradisi lisan. Hal itu sangat berguna untuk memperkuat fungsi bahasa Kui dalam masyarakat, yang selanjutnya dapat menjadi bagian dari upaya pemertahanan bahasa. Upaya revitalisasi tradisi lisan itu dapat dikemukakan sebagai berikut.

Pertama, mengintensifkan transmisi tradisi lisan tersebut dalam ranah keluarga. Ini sangat penting dilakukan dan sudah terbukti seperti pada kasus pemertahanan bahasa Perancis di Kanada.

Kedua, memperluas penggunaan tradisi lisan Kui dalam kegiatan sehari-hari, termasuk dalam acara-acara informal di masyarakat. Ini harus ada gerakan secara intensif untuk menggunakan bahasa Kui dalam banyak aspek kehidupan masyarakat Kui.

Ketiga, memberi ruang kreativitas yang leluasa kepada para kreator, seniman, pengarang untuk mengembangkan kreativitasnya dengan menggunakan bahasa Kui, misalnya dengan penciptaan puisi, cerpen, drama, cerita anak-anak, dan cerita rakyat dalam bahasa Kui.



BAGIAN III
KEBUDAYAAN MATERIAL ORANG KUI



BAB 6

ARTEFAK BANGUNAN SEBAGAI KEBUDAYAAN MATERIAL: MASJID TUA DAN ISTANA ORANG KUI

Katubi

6.1 Pengantar

Bagian tiga dari buku ini membahas tiga kebudayaan material Orang Kui yang berwujud artefak, yaitu pada (1) masjid tua Lerabaing di Wakafsir, (2) istana kerajaan Kui, dan (3) tenun songket. Aspek (1) dan (2) dibahas pada Bab 6 ini karena memiliki kesamaan bentuk, yaitu bangunan, sedangkan aspek (3), tenun songket, akan dibahas pada bab selanjutnya, Bab 7. Di antara berbagai kebudayaan material, ketiga hal itu dipilih karena adanya keterkaitan dengan memori kolektif asal-usul dan struktur sosial orang Kui.

Tujuan bagian ini ialah menunjukkan bagaimana objek kebudayaan material memperoleh makna kebudayaan dan dianggap penting dalam konteks sosial orang Kui. Untuk menunjukkan hal itu, kajian ini menggunakan dua unsur penting, yaitu naratif dan performansi. Tanpa kedua unsur itu, objek kebudayaan material tidak dapat memiliki makna yang signifikan. *Pertama*, tanpa cerita naratif, objek kebudayaan material menjadi tidak tampak dan dapat dianggap sebagai sesuatu yang dikesampingkan meskipun objek itu memainkan peran penting. Karena itu, narativisasi objek oleh masyarakat menjadi penting. Rom Harré menyatakan

An object is transformed from a piece of stuff definable independently of any story-line into a social object by its embedded in a narrative. Material things have magic powers only in the contexts of the narratives which they are embedded (Harré, 2002: 25).

Kedua, objek adalah benda material yang berinteraksi dengan manusia dalam lingkungannya sehingga benda material itu merupakan bagian dari semua jenis perilaku manusia. Hal ini dapat kita bandingkan dengan menggambarkan bagaimana jadinya seorang pebisnis tanpa telepon genggamnya atau seorang pemain gitar tanpa gitarnya. Memang sangat mungkin menggambarkan orang tanpa objek, tetapi kita pasti akan selalu memikirkan bahwa “orang dan objek ada secara bersama-sama.” Ada sinergi dan saling melengkapi antara orang dengan objek (Gibson, 1986). Karena itu, objek memiliki kapasitas performatif, hasil dari konteks sosial dan presentasi reflektif tentang diri dalam hubungannya dengan objek.

Objek dan naratif dapat dipadankan antara benda-benda dan kata-kata. Karena objek merupakan bagian dari performansi sosial, berarti objek digunakan untuk mencapai tujuan sosial sehingga objek mendapatkan narasinya. Naratif pada umumnya mengacu pada cerita, baik yang dikemukakan pada level individu maupun masyarakat. Naratif bukanlah aspek mentalistik atau idealistik tentang diri perseorangan, tetapi komponen penting dari kebudayaan. Naratif tidak hanya diceritakan oleh individu kepada orang lain atau diri sendiri, tetapi beredar dan merasuk dalam kebudayaan, cerita anggota kelompok tentang kebudayaan mereka sendiri, dan selanjutnya tentang objek kebudayaan material mereka.

Ada keterkaitan antara objek dan performansi. Dalam penjelesannya tentang unsur-unsur performansi, Alexander (2004b: 529) mendefinisikan performansi kebudayaan sebagai:

the social process by which actors, individually or in concert, display for others the meaning of the social situation. This meaning may or may not be one to which they themselves consciously adhere; it is the meaning that they, as social actors, consciously or unconsciously wish to have others believe. In order for their display to be effective, actors must offer a plausible performance, one that leads those to whom their actions and gestures are directed to accept their motives and explanations as a reasonable account.

Salah satu unsur yang dikemukakan Alexander (2004b) berkaitan dengan performansi kebudayaan yang relevan untuk dibahas dalam tulisan ini ialah wahana dan makna produksi simbolik dari performansi sosial dengan menggunakan kebudayaan material. Hal itu memungkinkan kelompok atau aktor sosial memiliki kekuatan untuk bertindak. Wahana itu membantu merepresentasikan sesuatu kepada liyan, sering kali melalui benda ikonis. Benda-benda material itu bagian penting dari berbagai performansi sosial karena membantu aktor sosial “mendramatisasi” dan membuat hidup atau tampak jelas motif dan moral yang ingin direpresentasikan. Tujuan dari aktor sosial ialah memanfaatkan benda-benda simbolik dan berbagai objek demi keberhasilan menyampaikan makna pesan kepada yang lain. Dengan demikian, benda-benda material itu menjadi bagian dari performansi sosial.

6.2 Masjid Tua At-Taqwa di *Lerabaing* (Kampung Raja), Wakapsir

Masjid tua At-Taqwa lebih dikenal sebagai masjid tua Lerabaing oleh sebagian besar orang Alor. Masjid tua ini adalah salah satu situs sejarah yang dilindungi oleh undang-undang. Masjid ini dibangun tahun 1633 Masehi oleh Sultan Kima Gogo dan Raja Kinanggi Atamalei dan berlokasi di Wilayah pantai selatan Alor, tepatnya di Lerabaing, Desa Wakapsir, Kecamatan Alor Barat Daya, Kabupaten Alor. *Lerabaing* yang menjadi tempat berdirinya masjid ini berarti ‘kampung raja.’ Lerabaing memang kampung pertama yang didirikan oleh orang Kui sebelum akhirnya sebagian di antara mereka bermigrasi ke wilayah lain, yakni di Buraga dan Moru. Di kampung inilah orang Kui membentuk kerajaan pertama kalinya.

Untuk mencapai lokasi tempat berdirinya masjid ini bukanlah perkara mudah karena masjid ini berdiri di lokasi yang tersembunyi. Tersembunyinya lokasi ini sangat mudah dipahami karena masjid ini didirikan pada saat situasi di Alor masih penuh dengan peristiwa perang antarkelompok. Oleh sebab itu, pada umumnya “perkampungan

lama” tiap kelompok (etnis) di Alor berada di lokasi tersembunyi, yang sulit untuk ditemukan dan diserang oleh musuh.

Konstruksi masjid ini bersusun dua dan berbahan kayu seperti tampak pada gambar berikut.



Gambar 8.1 Masjid Tua Lerabaing

Jika diamati dengan cermat, akan kelihatan bahwa semua tiang penyangga dasar dari masjid itu miring, namun masjid tetap kokoh berdiri. Kemiringan tiang penyangga itu berkaitan dengan narasi perjalanan hidup orang Kui. Pada masa Perang Dunia II kampung lama orang Kui, Lerabaing, dibom oleh tentara Sekutu karena adanya dugaan bahwa Lerabaing merupakan tempat bersembunyinya tentara Jepang. Karena itu, Sekutu menganggap Lerabaing harus dihancurkan karena menjadi basis pertahanan Jepang.

Kampung Lerabaing pada saat dibom hangus terbakar. Bahkan, seluruh *moko*, yang pada saat itu menjadi benda yang sangat berharga, semuanya ikut terbakar. Tidak ada barang yang bisa terselamatkan. Semua orang Kui yang bermukim di Lerabaing lari menyelamatkan diri dengan caranya masing-masing tanpa membawa harta benda.

Satu-satunya bangunan yang tersisa pada saat kampung Lerabaing dibom tentara Sekutu ialah masjid yang hingga sekarang masih berdiri dengan kokoh. Kenapa masjid itu tidak kena bom dan terbakar pada

saat kampung Lerabaing dibombardir bom oleh tentara Sekutu? Orang Kui pada khususnya dan orang Alor pada umumnya percaya bahwa ketika Lerabaing dibom, masjid itu dapat meliukkan diri menghindari arah datangnya bom. Liukan itulah yang menyebabkan seluruh tiang penyangga masjid miring atau condong ke arah barat hingga sekarang. Kepercayaan itu ditunjang oleh kepercayaan lain bahwa pada saat masjid itu didirikan, tiang penyangga dasar tidak pernah dirancang untuk dipasang miring. Jadi, pada awalnya, tiang penyangga dasar masjid di Lerabaing dipasang tegak secara keseluruhan.

Kayu yang digunakan untuk membangun masjid ini adalah kayu palin atau kayu ipi. Kualitas kayu ini sekelas dengan kayu Kalimantan. Oleh sebab itu, kayu dalam masjid ini masih bisa bertahan hingga sekarang meskipun sudah berumur ratusan tahun.

Beberapa istilah dasar dan bahan yang digunakan untuk membangun masjid ini dapat dikemukakan sebagai berikut. Lantai masjid dilapisi bahan *pitan* 'bambu' yang dipecah-pecah sehingga dapat dibuat hamparan. Hamparan pecahan bambu itu tidak hanya di dalam masjid, tetapi juga digunakan untuk melapisi lantai teras masjid.

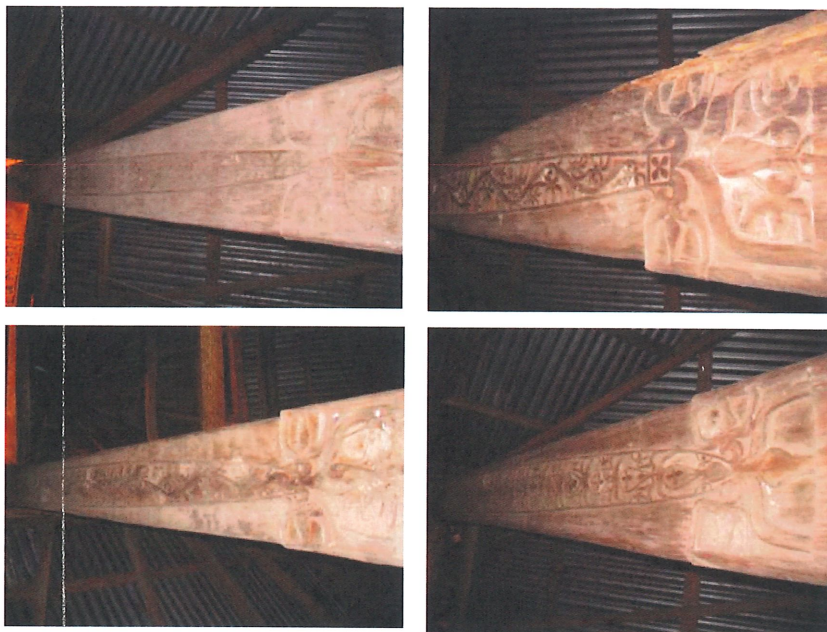
Moikar 'kuda-kuda bangunan masjid' terbuat dari kayu pohon mitas. Sementara itu, *daran* 'ukiran yang terdapat di pojok masjid' terbuat dari kayu kenari laut yang dalam bahasa Kui disebut *tewiling*. Dinding masjid yang dalam bahasa Kui disebut *kamaringan* terbuat dari pelepah daun lontar.

Ketika masjid ini dipugar pada tahun 1980-an, yang diganti pada pemugaran itu hanyalah atap masjid yang sebelumnya terbuat dari daun lontar. Kini atap masjid terbuat dari seng yang dicat warna merah seperti tampak pada gambar. Tidak diketahui dengan pasti, alasan apa yang melatari dipilihnya seng sebagai bahan atap masjid pada pemugaran tersebut.

Ada sejumlah benda yang oleh orang Kui diyakini peninggalan Sultan Imagogo, yaitu (1) empat tongkat, (2) piring, (3) mangkok, (4) pisau binatang besar dan kecil, (5) tasbih, (6) pisau sunat, (7) naskah khotbah,

termasuk untuk khotbah untuk hari raya Idul Adha dan Idul Fitri, (8) meriam, (9) jangkar, dan (10) *padangin* ‘bedug.’

Pada bagian dalam masjid terdapat empat tiang penyangga masjid dari kayu berukir dengan motif ukiran yang berbeda-beda. Hal itu tampak pada gambar berikut ini.



Gambar 8.2 Empat Tiang Penyangga Masjid Lerabaing dengan Motif yang Berbeda

Empat motif ukiran pada tiang masjid itu melambangkan adanya empat *suku* yang menopang atau membentuk kelompok etnis Kui, yaitu *Ler* (suku raja), *Kuilelang*, *Kaletowas*, dan *Malangkabat*.¹¹ Hal itu juga tercermin dari empat motif ukir pada tiang penopang langit-langit

¹¹Uraian tentang terbentuknya orang Kui yang oleh mereka sendiri disebut orang Masin dapat dibaca pada bagian mitologi orang Kui.

masjid yang dalam bahasa Kui disebut *palang kabah* (*kabah* berarti ‘tiang’) yang berbeda-beda, yang dapat dilihat pada gambar berikut.



Gambar 8.3 Palang Kabah Masjid Tua di Lerabaing

Pada Gambar 8.3 tampak adanya perbedaan motif ukiran pada keempat *palang kabah*. Suku raja memiliki motif bunga Jawa; suku Kaletowas memiliki motif *meyak* ‘bunga kurcaci’; suku Malangkabat memiliki motif *pargen bubu*; dan suku Kuilaleng memiliki motif *tewiling* ‘gambar ari-ari manusia.’

Unsur yang menarik dari ukiran yang terdapat di *palang kabah* ini adalah ukiran yang sama sekali tidak memiliki kesamaan dengan motif ukiran berbagai kelompok etnis di Alor pada umumnya. Ukiran yang sangat halus dan rapi itu, menurut cerita, dibuat bukan dengan menggunakan alat ukir pada umumnya, tetapi menggunakan pecahan kaca.

Hal yang bisa dibaca dari perbedaan ukiran pada tiang masjid dan tiang penyangga itu adalah bahwa kesatuan sebagai orang Kui terbentuk karena adanya empat suku meskipun di antara keempat suku itu memiliki perbedaan peran dan asal-usul. Namun, mereka telah bersepakat untuk menjadi satu kesatuan sebagai orang Kui. Kita bisa membayangkan, bagaimana jadinya jika salah satu dari tiang masjid dan tiang penyangga itu tidak ada? Masjid tidak akan pernah bisa

berdiri. Seperti itu pula yang terjadi pada orang Kui yang terdiri atas empat suku, yaitu *ler* (suku raja), *kuilelang*, *kaletowas*, dan *malangkabat*. Jika salah satu suku tidak ada, tidak lengkaplah dan tidak akan dianggap sebagai orang Kui lagi. Oleh sebab itu, dalam setiap acara adat bahkan dalam diskusi tentang sesuatu hal yang dianggap sebagai masalah kelompok, perwakilan keempat suku tadi harus ada. Inilah yang disebut konsep “kelengkapan” pada orang Kui.

6.3 Masjid dan Pembagian Kerja

Pembagian kerja merupakan hal mendasar yang ada dalam kehidupan sosial. Apa yang terjadi jika tiap kelompok atau tiap individu mengerjakan hal yang sama dalam kehidupan kita? Saling melengkapi merupakan aspek mendasar dalam pembagian kerja.

Berkaitan dengan masjid tua di Lerabaing, leluhur orang Kui mengajarkan adanya pembagian kerja di antara empat suku yang ada pada orang Kui. Salah satu ajaran leluhur itu ialah pembagian kerja dalam menjaga kebersihan masjid. Ada empat halaman masjid Lerabaing, yaitu halaman depan, samping kanan, samping kiri, dan halaman belakang. Tiap bagian halaman itu menjadi satu tugas masing-masing suku untuk membersihkannya. Membersihkan halaman masjid bagian timur merupakan tugas dari suku raja (*Ler*), halaman samping sebelah utara merupakan tugas dari suku *Malangkabat*, halaman samping sebelah selatan merupakan tugas dari suku *Kaletowas*, dan halaman masjid bagian barat merupakan tugas dari suku *Kuilelang*,

Pembagian kerja itu juga tampak pada penyelenggaraan *lego-lego*, sebagai bagian dari tradisi lisan orang Kui. Misalnya, orang yang berperan sebagai *surler* ‘orang pertama yang menjadi patokan dalam membuat lingkaran lego-lego’ harus berasal dari suku *kaletowas*. Sementara itu, orang yang berperan sebagai *alapelel* ‘orang terakhir yang menjadi penutup dalam lingkaran lego-lego’ harus berasal dari suku *malangkabat*.

Hal ini dapat dimaknai bahwa orang Kui sebagai keseluruhan memiliki tugas masing-masing demi adanya keseluruhan itu. Tugas harus

dikerjakan berdasar kesepakatan yang telah diwariskan dari leluhur mereka. Hal itu menunjukkan bahwa secara fungsional masing-masing suku saling melengkapi seperti halnya anggota tubuh manusia. Tidak ada yang lebih penting dari yang lain. Masing-masing suku memiliki perannya tanpa meniadakan satu sama lain. Bahkan, suku raja (*ler*) pun harus ikut bekerja dalam hal tugas membersihkan halaman masjid. Sekali waktu suku raja menjadi peserta yang menyemangati dalam pelaksanaan *lego-lego* dan pemimpin *lego-lego* diserahkan kepada suku *kaletowas*.

6.4 Istana Kerajaan Kui

Kerajaan Kui diperkirakan berdiri kurang lebih pada tahun 1630 dengan pusat pemerintahan di Lerabaing. Pada saat itu rakyat dari kerajaan ini tidak hanya terdiri atas orang Kui/Masin, tetapi juga orang Hamap, Klon, dan Abui. Akan tetapi, karena kampung Lerabaing sebagai pusat kerajaan Kui mendapat serangan dan pembumihangusan tentara Sekutu, pusat pemerintahan kerajaan Kui dipindahkan ke Moru pada tahun 1930-an. Istana yang tampak pada gambar ini adalah istana yang dibangun pada tahun 1930-an tersebut dan masih berdiri kokoh hingga sekarang.



Gambar 8.4 Istana Kerajaan Kui di Alor Barat Daya, Kabupaten Alor

Jika dicermati istana tersebut bergaya arsitektur Belanda. Salah satu contoh yang paling tampak ialah pintu dan jendela yang dibuat seperti bangunan-bangunan Belanda lain, yaitu dibuat lebar-lebar khas daerah

tropis. Arsitektur ini sudah menunjukkan persentuhan budaya mereka pada zaman itu dengan Belanda. Tidak hanya itu, istana ini juga menunjukkan bahwa ada hubungan baik antara Kerajaan Kui dengan Belanda. Istana itu tentu saja menjadi bangunan termegah pada zaman didirikannya.

Keluarga yang mengisi istana ini adalah keluarga raja yang berasal dari suku raja. Namun, tidak semua suku raja tinggal di istana ini. Hanya keluarga yang menjadi raja dari suku raja yang tinggal di istana ini. Sebagian besar anggota dari suku raja tinggal menyebar di Lerabaing, Buraga, dan juga di Moru.

Selain itu, berdirinya istana kerajaan Kui di Moru ini memiliki makna politis bagi orang Kui. Maksudnya, meskipun orang Kui/Masin itu secara kuantitas berjumlah sedikit dibanding kelompok lain (Abui, Klon, dan Hamap), dengan istana itu orang Kui dapat diinterpretasikan sebagai pusat di antara mereka. Orang Abui, Klon, dan Hamap akan datang ke istana untuk menyelesaikan berbagai persoalan.

6.5 Narasi atas Kebudayaan Material Masjid dan Istana: Catatan Penutup

Kedua artefak kebudayaan itu tidak akan bermakna jika tidak dinarasikan oleh orang Kui sebagai pemilik kebudayaan. Keduanya berkaitan dengan memori kolektif orang Kui tentang narasi asal-usul mereka sebagai sebuah kelompok etnis, yang dapat dianggap sebagai bagian dari tradisi lisan mereka.

Narasi asal-usul itu oleh orang Kui diupayakan agar tetap melekat dalam ingatan orang Kui. Salah satu upaya mereka ialah mematerialisasikan naratif tersebut ke dalam kebudayaan material yang dapat dilihat secara kasat mata. Dari generasi ke generasi, orang Kui dapat melihat secara langsung kedua objek kebudayaan material itu, lalu menarasikannya dari mulut ke mulut sebagai bagian dari upaya transmisi tradisi lisan mereka.

Bahkan, sebagian besar di antara orang Kui menyakralkan kebudayaan material tersebut dan menganggap memiliki kekuatan gaib. Hal itu sangat dapat dipahami karena kedua kebudayaan material itu berkaitan dengan narasi leluhur mereka.

BAB 7

KAIN TENUN SONGKET SEBAGAI EKSPRESI KEBUDAYAAN ORANG KUI

Katubi

7.1 Pengantar

Kebudayaan material lain yang berkaitan dengan orang Kui ialah kain tenun songket. Menurut Miller (2005: 1), studi kebudayaan material, terutama yang berkaitan dengan tekstil atau kain yang menjadi salah satu topik pembahasan dalam penelitian ini, memiliki dua akar yang sangat berbeda. *Pertama*, beberapa peneliti memiliki latar belakang berdasar kepakaran khusus, seperti koleksi museum, desain, dan konservasi tekstil. Mereka memiliki keahlian dalam analisis pakaian dan tekstil. *Kedua*, ada peneliti yang memiliki latar belakang *cultural studies*, sosiologi, dan antropologi sosial yang memiliki dasar pelatihan dalam bidang semiotik dan analisis simbolik dan memiliki ketertarikan untuk menganalisis kain, tekstil, dan pakaian dalam hubungannya dengan dimensi sosial-budaya. Peneliti yang masuk kategori pertama, yaitu spesialis dalam bidang tekstil, sangat sedikit memiliki perhatian pada kajian sosial-budaya, yang sekarang banyak tergabung dalam *cultural studies*. Mereka melihat analisis sosial seperti itu hanyalah perbedaan pemetaan pakaian dan *fashion* ke dalam kategori sosial seperti kelas, etnisitas, dan jender. Pemetaan itu meniadakan berbagai spesifikasi studi tentang pakaian karena banyak pemetaan yang sama dapat dicapai dengan, misalnya, makanan dan perumahan. Sebaliknya, ilmuwan sosial-budaya yang masuk kelompok kedua menganggap spesialis yang mendewakan pola, bentuk, dan teknologi adalah 'positivist'; pengkajian seperti itu dilakukan hanya karena mereka memiliki koleksi. Mereka melihat perhatian pada detail seperti itu berdasar asumsi objektivitas dalam ilmu alam sehingga gagal menghargai secara pantas pada alam yang dipolitisasi dan mereka

melihat tekstil hanyalah sebagai material yang benar-benar “bahan” belaka.

Tulisan ini menolak dualisme simplisistik seperti itu. Dalam tulisan ini pengkategorian/pengelompokkan pakaian ke dalam pola, bentuk, dan produksi tidak dipertentangkan dengan kajian aspek sosial budaya dari keberadaan dan penggunaan kain, tetapi dianggap sebagai bagian dari aspek kemanusiaan dan kosmologi kehidupan manusia. Estetika kain merupakan sumber kapasitasnya untuk mengobjektifikasi mitos, kosmologi, moralitas, kekuasaan, dan nilai. Tulisan ini melihat kompleksitas jalinan yang tidak terpisahkan antara kebudayaan material dengan ranah sosial-budaya, yang dalam penelitian ini berkaitan pula dengan tradisi, salah satunya ialah tradisi lisan.

Tulisan pada bagian ini memusatkan perhatian pada proses produksi kain tenun songket Kui beserta perubahan yang terjadi; fungsi sosial kain tenun sonket Kui beserta pergeserannya; fungsi religius kain tenun songket Kui dan pergeserannya, terutama dalam kaitannya dengan jenis, bentuk, serta makna-makna simboliknya; dan fungsi ekonomis tenun ikat.

Kekhasan kain tradisional tenun Kui tidak hanya terletak pada warna-warna tertentu serta pada motif dan kegunaannya, tetapi juga pada teknik memberi hiasan yang terbedakan menjadi tenun ikat dan tenun songket. Sebagian besar kelompok etnis di Alor-Pantar memproduksi kain tenun ikat dan bukan tenun songket. Sementara itu, orang Kui menghasilkan kain tenun songket sehingga orang Kui menjadi satu-satunya kelompok etnis di Alor-Pantar yang menghasilkan tenun songket.

Sebuah kain disebut kain tenun songket atau tenun ikat sebenarnya bergantung pada teknik menenun. Songket merupakan teknik menenun yang memberikan hiasan pada suatu kain tenun. Songket sendiri berasal dari kata “sungkit” yang berarti mengangkat beberapa helai benang lungsin dengan lidi sehingga terjadi lubang-lubang. Ke dalam lubang-lubang tadi kemudian disulamkan benang pakan, yang dapat berupa benang biasa maupun benang emas atau perak (Kartiwa 1973: 39).

Proses penyisipan benang dilakukan bersamaan dengan pemasukan benang pakan yang dijepit oleh silangan benang lungsin dari alat-alat tenun. Biasanya pola membuat songket dilakukan dengan cara menghitung banyaknya lungsin yang akan diangkat. Arah jalannya benang songket mengikuti jalannya benang pakan.

7.2 Kajian Terdahulu tentang Kain Tenun di Indonesia Timur

Sebenarnya sudah ada beberapa tulisan tentang kain tradisional di Nusa Tenggara seperti ditulis oleh Suwati Kartiwa (1973) yang berjudul *Kain Tenun Tradisional Nusa Tenggara*. Namun, dia sama sekali tidak menyebut satu kata pun tentang kain tenun tradisional kelompok etnis Kui di Alor. Salah satu kain dari Nusa Tenggara Timur yang dibahas oleh Kartiwa ialah kain tenun ikat dari Sumba.

Pada tahun 1989, Jes A. Therik menulis buku dwibahasa (Indonesia-Inggris), yang berjudul *Tenun Ikat dari Timur: Keindahan Anggun Warisan Leluhur (Ikat in Eastern Archipelago: An Esoteric Beauty of Ancestral Entity)*. Pada bab 9, sekitar empat halaman, dia membahas Alor dan Pantar. Namun, sayangnya sebagian besar tulisan itu tidak membahas tenun ikat dan songket yang ada di Alor-Pantar. Hanya ada dua paragraf dari seluruh tulisannya itu yang membahas tekstil tradisional di Alor. Itu pun tidak menyinggung sama sekali tentang kain tenun songket orang Kui.

Ruth Barnes dan Mary Hunt Kahlenberg (2001) menulis *The Five Century of Indonesian Textile*. Dalam bukunya itu dia menulis sejarah tekstil dan membahas berbagai jenis tekstil dari berbagai wilayah dengan contoh-contohnya. Salah satu kain tradisional yang dibahas ialah kain tradisional dari Alor (halaman 304–305). Penulis ini mengakui betapa tidak diperhatikannya kain tradisional dari Alor dengan menuliskan

“while even very small islands like Palue and Rote are well represented in Indonesian textile catalogs, the much larger island of Alor is noteworthy for its almost total absence from such publications.”

Menurut Barnes dan Kahlenberg, ada alasan atas ketidakhadiran kain tenun tradisional dari Alor dalam sejumlah publikasi. Cora DuBois (1944), seorang antropolog Amerika, yang melakukan penelitian lapangan di bukit pedalaman Alor pada tahun 1930-an mencatat bahwa hanya pakaian dari kulit kayu yang diproduksi dan ada larangan secara kultural terhadap produksi tenun ikat, seperti pada sebagian wilayah di Flores. Orang-orang di pedalaman memakai pakaian yang diimpor dari kampung penenun di pantai atau dari pulau-pulau lain. Baik Adonara maupun Lembata secara rutin menghasilkan pakaian untuk diperdagangkan di Alor. Ketika kain dan pakaian tradisional sampai di pasar seni internasional dan diberi label “Alor”, hal itu sering kali dinyatakan bahwa pakaian atau kain itu berasal dari salah satu dari pulau-pulau lain di luar Alor.

Namun, penulis ini menyatakan bahwa sebenarnya ada berbagai tempat yang tersebar di sana-sini di pantai Alor yang menjadikan kegiatan menenun sebagai kegiatan yang terus dilakukan. Sayangnya, tidak ada hasil survei distribusinya yang dipublikasikan, terlebih-lebih belum adanya penulisan sejarah komunitas penenun tersebut. Kain tenun Kui merupakan salah satu kain yang dikoleksi di *Kahlenberg Collection*.

7.2 Produksi Tenun Songket Kui

7.2.1 Bahan Kain Tenun Songket

Bahan utama tenun songket Kui ialah benang toko dan bukan benang alam yang dari kapas. Dulu nenek moyang membuat tenun songket memang menggunakan bahan dasar kapas karena masih ada bahan-bahan tersebut. Nenek moyang orang Kui dulu membuat kain tenun songket dengan memakai bahan baku dan teknologi yang mereka buat sendiri. Bahan baku yang mereka gunakan dulu adalah kapas dan zat pewarna dari akar dan daun tumbuh-tumbuhan di sekitar mereka atau yang mereka dapatkan di hutan. Namun, karena bahan tersebut kini sudah tidak tersedia, bahan tenun songket Kui kini hanya dari benang toko. Perubahan ini mempercepat pekerjaan membuat kain tenun songket Kui karena satu tahapan (pembuatan benang) terlampau.

7.2.2 Proses Pembuatan

Proses pembuatan kain tenun songket Kui dapat dijelaskan berdasar tahapan berikut ini.

- (1) *Kasgalan* (benang pintal) dimasukkan ke *pemidam* yang dalam bahasa Kui disebut *lain* (alat guling benang). Lalu, diguling menjadi bola-bola benang yang disebut *kaskeluk*.
- (2) Hasil dari proses di atas adalah *kaskeluk* dalam *takamat* (tempat benang).



Gambar 10.1 *Kaskeluk* dalam *takamat* (tempat benang)

- (3) *Kaskeluk* masuk ke *lola* yang dalam bahasa Kui disebut *merans*, yaitu tempat untuk memisahkan benang atas-benang bawah. Jumlah benang harus dihitung. Proses ini untuk meratakan benang.
- (4) Kemudian dimulailah proses menenun yang dalam bahasa Kui disebut *dewai*.



Gambar 10.2 *Parakatora* (sarung yang sip ditenun) yang belum ada penenunnya. Jika sudah ada penenun yang duduk di situ baru dinamakan *pakara dawai* atau tenun kain

(5) Hasilnya berupa *ken* (sarung untuk perempuan) dan *newon* (selimut untuk laki-laki)

7.2.3 Alat Tenun Songket Kui

Alat yang digunakan dalam pembuatan tenun songket Kui:

1) *Lain*: alat guling benang



Gambar 10.3 *Lain* (alat guling benang)

2) *Dog* dan *tot*: alat lola atau *merans*



Gambar 10.4 *dog* yang belum ada *tot*

3) *Tas*: alat untuk menjepit kain tenun



Gambar 10.5 *Tas* yang digunakan menjepit kain

- 4) *Sekei*: alat untuk meratakan kain agar jangan melebar dan menyempit sehingga ukuran menjadi rata.



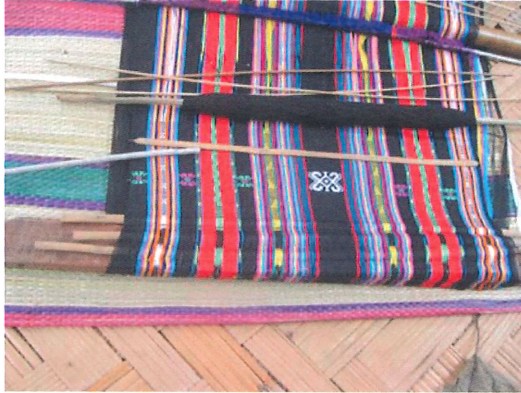
Gambar 10.6 *Sekei*

- 5) *Kasewan*: alat untuk menganyam masuk keluarnya benang ke dalam sarung
- 6) *Pep*: alat untuk memisahkan benang antara atas dan bawah (lebih kecil). Bentuk alat ini harus bulat.



Gambar 10.7 *Pep*

- 7) *Bui*: alat untuk memisahkan benang antara atas dan bawah dengan bentuk lebih besar dibanding *pep*. Bentuknya juga harus bulat.



Gambar 10.8 *Bui*

- 8) *Bibin*: alat untuk memisahkan benang agar menjadi motif bunga dalam kain tenun songket. Kalau alat ini tidak ada, tidak akan menjadi motif bunga. Begitu pun kalau salah hitung benang dalam hal jumlah, motif bunga juga tidak akan jadi.



Gambar 10.9 *Bibin*

9) *Baya*: alat untuk menekan sarung dengan menahan agar kencang.



Gambar 10.10 *Baya*

10) *Uisin*: ikat pinggang tenun yang dipakai oleh penenun



Gambar 10.11 *Uisin*

- 11) *Alil*: alat untuk memukul kain sehingga kain yang dihasilkan dalam proses menenun menjadi padat.



Gambar 10.12 *Alil*

7.3 Motif Kain Tenun Songket Orang Kui

Ada dua dasar utama untuk membedakan motif kain tenun songket orang Kui, yaitu motif berdasar peruntukan jenis kelamin dan peruntukan fungsi sosial yang berkaitan dengan klasifikasi *suku* pada orang Kui.

Berdasar jenis kelamin, ada motif khusus antara perempuan dan laki-laki. Kain songket untuk laki-laki disebut *nawon* 'selimut untuk laki-laki,' sedangkan kain untuk perempuan disebut *ken* 'sarung.' Motif untuk selimut laki-laki yang utama ialah *mar* 'bunga manusia.'

Selain *mar*, ada motif lain yang ada pada selimut laki-laki, yang dapat dikemukakan sebagai berikut.

(1) *Terayah*

Ada dua jenis *terayah*, yaitu *terayah* besar yang disebut *bata* dan *terayah* kecil yang disebut *kedin*. Motif pada *terayah kedin* disebut *alawak pangansiwa*, sedangkan motif pada *terayah besar* disebut *keneren*. Jenis lain dari *terayah* besar adalah *sodabakal* 'sarung parang.'

- (2) *Ibra* yang berarti 'bintang-bintang kecil di langit', yang biasanya ditempatkan dalam selip-selip di *mar*.
- (3) *Poron genako* yang terdiri atas dua kata, yaitu *poron* 'burung dara' dan *nako* 'mata' sehingga *poron genako* berarti 'mata burung dara'. *Poron genako* bisa diganti dengan yang lain seperti motif *kedet* 'motif daun kelapa'

Semua motif yang digunakan pada kain selimut laki-laki dapat digunakan untuk sarung perempuan, kecuali motif *mar*.

Sementara itu, kain tenun songket untuk perempuan disebut sarung. Motif kain tenun untuk perempuan dapat dikemukakan satu per satu berikut ini.

- (1) *Alil gemin* yang berarti 'ujung pedang' (*alil* 'pedang' dan *gemin* 'ujung')
- (2) *Keneren* untuk perempuan. Hal ini berbeda dengan motif *keneren* untuk laki-laki, yang disebut *terayah besar*.
- (3) *Seran alawak* yang berarti 'ular sawah'
- (4) *Aloi* yang berarti 'ulat sutra'
- (5) *Bungko* merupakan nama bunga yang ada dalam kehidupan orang Kui
- (6) *Seran desa* yang berarti 'bunga besar' pada kain sarung. Motif ini tidak boleh sama sekali ada pada kain laki-laki. Sementara itu, teraya kecil boleh ada pada motif laki-laki maupun perempuan, sedangkan terayah besar tidak boleh ada pada motif perempuan.
- (7) *Nenesen kedet* yang berarti 'bunga daun kelapa' (*nenesen* 'bunga' dan *kedet* 'daun kelapa'). Motif *kedet* ini bisa digunakan dalam selimut laki-laki dan juga kain sarung perempuan.
- (8) *Kban* yang berarti 'bunga moko.'

Pembagian motif berdasar fungsi sosial dapat dinyatakan bahwa ada empat "motif asli" kain tenun songket Kui pada selimut (untuk laki-laki) dan sarung (untuk perempuan), yang berkaitan dengan struktur atau pengelompokan sosial orang Kui, yakni empat suku yang membentuk orang Kui: suku raja (*ler*), Kuilelang, Kaletowas, dan

Malangkabat. Keempat motif kain tenun songket pada masing-masing suku dapat dikemukakan berikut ini.

Suku Ler (Raja)

Pemakai kain tenun songket dengan motif ini adalah ketua suku raja dan rumpun keluarganya. Kaum laki-laki menggunakan selimut yang disebut *nawon*, sedangkan kaum perempuan menggunakan sarung yang disebut *ken*. Pada umumnya kain untuk suku raja ini digunakan di Lerabaing.

Kain tenun songket untuk suku raja ini memiliki empat *lirang*. Jumlah itu menggambarkan adanya empat suku dalam kelompok etnis Masin (orang Kui) secara utuh.

Motif yang ada pada kain tenun songket untuk suku raja dapat dikemukakan sebagai berikut.

- (1) *Seran alawak*, yang menggambarkan kekompakan orang Kui dengan empat suku yang ada dalam menyelesaikan suatu pekerjaan.
- (2) *Alil gamin*, yang menggambarkan alat tenun yang sangat berperan dalam menyelesaikan bahan baku menjadi barang jadi.
- (3) *Kaneran*, yang menggambarkan bahan pelumas sebelum diolah menjadi bahan minyak (kemiri atau buah kelapa).

Kain tenun songket untuk suku raja ini memiliki berbagai kegunaan yang dapat dikemukakan sebagai berikut.

- (1) Kain tenun songket dengan motif suku raja menjadi penutup utama mayat orang tua. Jika orang tua keturunan suku raja meninggal, setelah dibungkus dengan kain kafan, mayat tersebut diberi penutup terakhir, yaitu kain tenun songket dengan motif suku raja. Jika orang yang meninggal adalah laki-laki, kain penutupnya adalah selimut. Sementara itu, jika yang meninggal adalah perempuan, kain penutupnya ialah kain (sarung).

- (2) Kain tenun ini dapat juga dijadikan *alat belis* perempuan. Sebagai alat belis, kain tenun ini nilainya bisa disamakan dengan *gong* atau disetarakan dengan *moko*.
- (3) Kain tenun songket digunakan untuk penerimaan mempelai perempuan ketika masuk rumah adat pada acara perkawinan

Menurut narasumber, ada sejumlah motif yang hampir hilang karena kurang diwariskan ke generasi sekarang. Kurangnya pewarisan itu karena proses pembuatan kain tenun songket ini mengandung nilai budaya sangat sakral.



Gambar 10.13 Motif Kain Tenun Songket pada Suku Raja

Jika dicermati, hal yang paling mencolok pada kain tenun untuk suku raja adalah adanya warna merah putih. Ada yang menginformasikan bahwa warna itu merupakan terawangan dari leluhur orang Kui bahwa pada suatu saat nanti mereka akan bergabung dalam kesatuan yang lebih luas yang memiliki bendera berwarna merah putih.

Suku Kuilelang

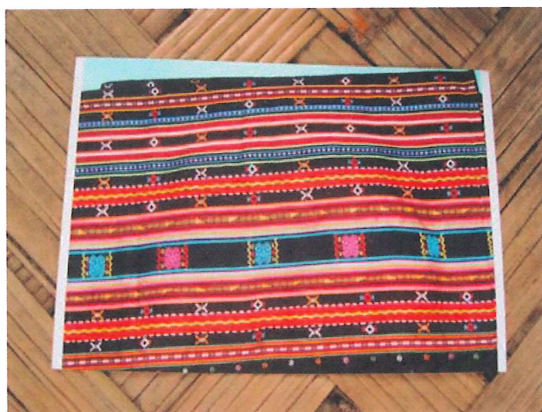
Pemakai kain tenun songket dengan motif ini adalah ketua suku kuilelang beserta rumpun keluarganya. Kain tenun songket motif ini dipakai pada kesempatan pesta adat lego-lego, tarian, menyambut

perempuan ketika masuk rumah adat. Kain motif ini pada umumnya dipakai di Moru-Bombaru-Lerabaing.

Kain tenun songket untuk suku Kuilelang terdiri atas empat *lirang*, yang menggambarkan adanya empat suku dalam orang Kui (Masin).

Ada berbagai motif yang terdapat pada kain tenun untuk suku Kuilelang.

- (1) *Napip*, yang menggambarkan keterkaitan (keutuhan) antara satu suku dengan suku lain pada orang Kui.
- (4) *Seran alawak*, yang menggambarkan kekompakan orang Kui dengan empat suku yang ada dalam menyelesaikan suatu pekerjaan.
- (2) *Alil gamin*, yang menggambarkan alat tenun yang sangat berperan dalam menyelesaikan bahan baku menjadi barang jadi.
- (3) *Seran desa* (banyak keterkaitan), menggambarkan adanya kesamaan adat dan budaya di kerajaan-kerajaan di Alor.



Gambar 10.14 Motif Kain untuk Suku Kuilelang

Suku Kaletowas

Pemakai kain tenun songket ini adalah ketua suku Kaletowas dan semua rumpun keluarganya. Biasanya, kain tenun songket pada suku

ini dipakai pada kesempatan *lego-lego*, penerimaan perempuan ketika masuk rumah adat pada perkawinan, dan penutup mayat orang tua. Kain ini digunakan di Moru, Lerabaing, Bombaru, terutama di Lerabaing. Kain untuk suku Kaletowas juga memiliki empat *lirang*, yang menggambarkan empat suku Masin (orang Kui) secara utuh.

Motif yang terdapat pada kain tenun songket untuk suku Kaletowas dapat dikemukakan sebagai berikut.

- (1) *Ipala kadin* ‘ulat kecil’
- (2) *Ipala bata* ‘ulat besar’
- (5) *Seran alawak* yang menggambarkan kekompakan orang Kui dengan empat suku yang ada dalam menyelesaikan suatu pekerjaan.
- (3) *Moi alona pak alona* ‘ukiran atau lukisan yang diambil dari batu kapur dan karang, yang menggambarkan sesuatu yang tidak terlupakan dalam gambaran yang luas.’

Kain tenun songket ini digunakan sebagai penutup utama mayat dan belis perempuan. Sebagai belis, nilainya sama dengan *gong* atau disetarakan juga dengan *moko*.



Gambar 10.15 Kain Tenun Songket untuk Suku Kaletowas

Suku Malangkat (Araman Malangkat)

Pemakai kain tenun songket ini ialah ketua adat suku Malangkat dan rumpun keluarga dari suku Malangkat. Biasanya kain ini digunakan pada saat pelaksanaan lego-lego dan tarian adat. Kain ini terdiri atas empat *lirang*, yang menggambarkan empat suku dalam kerajaan Kui (suku Masin) secara utuh. Kain ini biasanya digunakan di Moru-Bombaru-Lerabaing.

Motif yang terdapat pada kain tenun songket untuk suku *Malangkat* dapat dikemukakan sebagai berikut.

- (1) *Napip* (motif ini juga ada pada suku Kuilelang), yang menggambarkan keutuhan antara satu suku dengan suku lain pada orang Kui.
- (2) *Aroba*, yang rantai menggambarkan hubungan kekeluargaan seperti rantai yang saling kait-mengait.
- (3) *Seran alawak*, yang menggambarkan kekompakan orang Kui dengan empat suku yang ada dalam menyelesaikan suatu pekerjaan.
- (4) *Napan-papan* menyatakan pesan bahwa gambaran bahan papan dapat menghasilkan sebuah bangunan rumah atau perahu



Gambar 10.15 Tenun Songket untuk Suku Malangkat

7.4 Warna Tenun

Ada tiga aturan dalam tenun songket Kui sehubungan dengan aspek warna, yaitu

- (1) Harus memiliki warna dasar hitam,
- (2) Harus ada warna merah, dan
- (3) Harus ada warna putih.

Warna hitam harus ada karena warna itu melambangkan kegelapan, yakni saat terakhir kita menutup mata. Semua yang ada di dunia ini fana adanya. Semua akan berakhir pada kematian. Oleh sebab itulah, kain tenun songket ini harus dikutsertakan sebagai penutup terakhir dari mayat yang hendak dikuburkan.

Warna terang harus ada karena merah merupakan tanda terang, tanda perjuangan di dalam kehidupan untuk menuju yang lebih baik, lebih suci dan lebih bersih. Sementara itu, warna putih melambangkan suci dan bersih.

Jika ketiga warna itu digabungkan, dapat dimaknai bahwa untuk mencapai kesucian dari zaman kegelapan, seseorang harus berjuang. Di samping itu, orang juga harus mengingat bahwa akhir dari semua perjalanan hidup adalah kematian. Karena itu, berjuanglah di jalan yang bersih atau suci.

Namun, untuk memenuhi kebutuhan pasar, kini warna kain tenun yang dibuat oleh orang Kui sangat bervariasi. Namun, tetap ada rambu-rambu warna yang tidak boleh dilanggar. Misalnya, motif *mar* harus tetap diletakkan pada kain tenun berwarna hitam.

7.5 Pantangan (*palol*) dalam Menenun

Ada sejumlah pantangan dalam pembuatan tenun songket ini, yang disebut *palol* ‘pamali’ dalam bertenun, yang dapat dikemukakan satu per satu sebagai berikut.

- (1) Soal motif, yakni *terayah* dan *mar*, tidak boleh masuk dalam motif sarung perempuan, sedangkan *ibra* dan *poron genoko* boleh masuk dalam selimut laki-laki.
- (2) Waktu menenun, yakni tidak diperbolehkan menenun pada malam hari.
- (3) Anak perempuan yang belum haid belum boleh menenun.
- (4) Motif kain selimut tidak boleh dimodifikasi sama sekali kecuali sarung untuk perempuan yang boleh dimodifikasi.
- (5) Pada saat ada orang Kui yang meninggal dunia, tidak boleh ada orang Kui yang menenun.

7.6 Pemakaian dan Fungsi Kain Tenun Songket Orang Kui

Kain tenun ikat itu tidak hanya digunakan untuk pakaian sehari-hari, tetapi juga digunakan sebagai salah satu perlengkapan upacara adat, misalnya perkawinan. Pemakaian kain tenun ikat pada upacara tersebut harus disesuaikan dengan *suku* seseorang. Misalnya, orang dari suku raja harus menggunakan kain dengan motif suku raja. Kesalahan penggunaan motif akan berakibat fatal karena akan mendapatkan sanksi sosial. Dalam hal ini, kain tenun orang Kui memiliki fungsi simbolik.

Kain tenun songket mengalami penambahan fungsi, fungsi ekonomi dengan menjadikan kain tenun songket orang Kui sebagai bahan cendera mata seiring dengan pengembangan kepariwisataan dan permintaan pasar. Proses pembuatannya pun diperbaharui, yakni dengan memanfaatkan teknologi modern. Benang dan pewarnanya diperoleh dari pasar dan proses pembuatannya pun lebih singkat. Kain tenun songket dalam fungsinya sebagai komoditas pasar mengalami penambahan motif, misalnya mengambil motif tumbuhan atau bunga yang ada di lingkungan sekitar tanpa meninggalkan aturan dasar, seperti warna dasar harus hitam. Pertambahan fungsi itu berdampak terhadap perolehan keuntungan ekonomis orang Kui yang menekuni tenun songket. Untuk hal ini, ada istilah “ada rumah ada pasar.” Artinya, kain yang dibuat untuk diri sendiri atau kelompok sendiri harus betul-betul mematuhi motif yang telah diturunkan dari nenek

moyang mereka. Sementara itu, jika kain yang dibuat untuk dijual di pasar, penenun dapat melakukan sedikit tindak modifikasi motif dan warna, tetapi harus tetap mematuhi aturan dasar pembuatan tenun orang Kui.

Di samping itu, tenun songket orang Kui juga mengemban fungsi sebagai pemarkah sosial dan pemarkah identitas. Kapasitas sebagai pemarkah sosial itu tampak pada kain tenun songket yang motifnya menunjukkan perbedaan antarsuku dalam kelompok orang Kui sendiri. Kain tenun songket, terutama pada motifnya, juga menunjukkan pemarkah identitas yang membedakannya dengan liyan. Bahkan, orang Abui, Klon, dan Hamap tidak memiliki kain tenun seperti yang dimiliki oleh orang Kui.

7.7 Penutup

Jika ditinjau dari awal proses pembuatan kain tenun songket orang Kui, dapat dinyatakan bahwa orang Kui memadukan proses pembuatan tenun songket secara tradisional dan modern. Dinyatakan demikian karena mereka tidak lagi menggunakan bahan kapas dan pewarna alam untuk mendapatkan bahan berupa benang. Kini mereka menggunakan benang toko untuk mempercepat proses pembuatan tenun songket. Namun, para penenun tetap memintal benang helai demi helai untuk menghasilkan kain dengan motif tertentu.

Produksi tenun songket orang Kui kini tetap bertahan karena adanya transmisi kepada generasi muda. Hal itu dapat dibuktikan dengan adanya kelompok penenun usia muda, di samping ada kelompok penenun usia dewasa. Sebenarnya, transmisi hal ikhwal mengenai tenun ini mengikuti cara dalam tradisi lisan. Contohnya ialah dalam pembuatan motif, tidak ada pola yang digambar atau keterangan tertulis dari pembuatan motif itu. Semua ditransmisikan dari mulut ke mulut dan mengandalkan ingatan serta kreativitas penenun.

Kini kain tenun songket orang Kui tidak hanya memiliki fungsi simbolik, tetapi juga fungsi ekonomi. Salah satu fungsi simbolik itu

ialah keterkaitan motif dengan kelompok sosial masyarakat. Kain jenis ini digunakan dalam acara adat. Sementara itu, fungsi ekonomi tampak dari diperdagangkannya kain tenun songket di pasar sehingga memberi keuntungan ekonomis bagi orang Kui. Tentu ada perbedaan motif dan warna antara tenun yang diperdagangkan dan yang digunakan untuk acara adat.

BAB 8

BAHASA, TRADISI LISAN, DAN KEBUDAYAAN MATERIAL ORANG KUI: CATATAN PENUTUP

Katubi

Jika jumlah penduduk Kui diasumsikan sama dengan penutur bahasa Kui, dapat dinyatakan bahwa jumlah penutur bahasa Kui mengalami penurunan dari waktu ke waktu. Stokhof dalam “Annotations to a text in the Abui language (Alor)” yang diterbitkan dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 140 (1984), no: 1, Leiden, hlm. 106–162 menyatakan bahwa berdasarkan catatan van Dalen yang tidak tahu kapan dipublikasikan, Stokhof mencatat jumlah penduduk Alor pada tahun 1925 sebanyak 38.006 jiwa, dan 8.468 di antaranya adalah penduduk *Koei* (hlm. 149). Sementara itu, dari catatan tahun 1914 tanpa nama yang dikutipnya, penduduk *Koei* berjumlah 7.945 jiwa yang terbagi atas 3.181 laki-laki dewasa, 2.108 perempuan dewasa, 1.632 anak laki-laki, dan 1.064 anak perempuan. Catatan Rijnders yang dipublikasikan tahun 1938, menurut Stokhof, mencatat penduduk *Koei* sebanyak 13.959 jiwa yang terdiri atas 5.571 laki-laki dewasa, 4.264 perempuan dewasa, 2.548 anak laki-laki dan 1.576 anak perempuan (hlm. 150). Jumlah ini perlu dicermati secara hati-hati karena data statistik tahun 1977 yang dicatat oleh Stokhof menunjukkan bahwa penduduk Kecamatan Alor Barat Daya tempat orang *Koei* berada berjumlah 17.973 jiwa, atau 8.726 laki-laki dan 9.247 perempuan.

Menurut pemetaan yang dilakukan SIL (*Summer Institute of Linguistics*) International tahun 2009 yang dikutip oleh Shiohara (2010:177), penutur bahasa Kui berjumlah 4.242 penutur. Sementara itu, berdasar penghitungan penulis buku ini pada tahun 2011 melalui pemetaan rumah tangga, jumlah orang Kui di Lerabaing, Bombaru-

Buraga, dan Kikilai-Moru, kurang dari 1000 orang, yaitu 833 orang dalam 185 rumah.

Data yang dikemukakan Stokhof merupakan data pada zaman masih adanya kerajaan Kui. Kemungkinan yang dimaksudkan penduduk Kui pada saat itu mencakupi orang Abui, Klon, dan Hamap yang wilayahnya masuk ke dalam kerajaan Kui. Karena itu, jumlah penduduk Kui menjadi banyak hingga mencapai puluhan ribu orang. Padahal, sekarang jumlah penduduk Kui hanya mencapai sekitar delapan ratus orang. Tampaknya yang dimaksud penduduk Kui dalam tulisan Stokhof adalah konsep administratif ketika nama Kui masih menjadi nama kerajaan, sedangkan orang Kui yang dimaksudkan dalam penelitian PMB-LIPI melalui pemetaan rumah tangga adalah konsep etnisitas. Karena itu, dari segi jumlah terdapat perbedaan yang sangat signifikan. Di sini terjadi penyempitan keanggotaan siapa yang dimaksud orang Kui. Dulu ketika masih menjadi nama kerajaan, penduduk Kui mencakupi orang Abui, Klon, Hamap, dan Masin yang tinggal di wilayah kerajaan Kui. Nah, sekarang orang Masin lah yang dianggap sebagai orang Kui karena berubahnya kerajaan Kui menjadi swapraja pada zaman kemerdekaan.

Identifikasi sosial pertama orang Kui adalah keanggotaannya dalam “suku” atau klan yang terpola dalam kelompok. Oleh karena itu, baik pria maupun wanita, mereka berafiliasi ke dalam kelompok kerabat yang disebut *suku*. Konstruksi etnisitas orang Kui yang melibatkan “suku” dengan pembagian tugasnya itu tampak pada kebudayaan material mereka, yang dalam penelitian ini dikaji dari dua aspek, yaitu masjid tua Lerabaing dan kain tenun songket. Kesatuan orang Kui yang terdiri atas empat *suku*, yaitu Ler (suku raja), Kaletowas, Malangkabat, dan Kuilelang disimbolisasi melalui ukiran pada tiang dan *palang kabah* dalam masjid. Suku raja memiliki motif bunga Jawa; suku Kaletowas memiliki motif *meyak* ‘bunga kurcaci’; suku Malangkabat memiliki motif *pargen bubu*; dan suku Kuileleng memiliki motif *tewiling* ‘gambar ari-ari manusia.’ Pembagian kerja secara adat juga tampak dalam pemisahan tugas membersihkan halaman masjid itu.

Simbolisasi struktur sosial orang Kui juga tampak pada motif tenun songket orang Kui. Tenun songket orang Kui menyimbolkan perbedaan jender dan juga perbedaan struktur sosial orang Kui. Perbedaan jender itu tampak pada dua jenis kain yang diproduksi oleh orang Kui, yaitu sarung untuk perempuan dan selimut untuk laki-laki. Keduanya dibedakan melalui fungsinya dan juga motifnya. Namun, saling melengkapi antara perempuan dan laki-laki juga disimbolkan dalam penggunaan alat tenun, yang menyimbolkan unsur melengkapi dalam mengemban tugas kehidupan antara laki-laki dan perempuan.

Di sini tidak dibedakan antara kain untuk pakaian sehari-hari dan untuk keperluan seremonial. Namun, dalam keadaan terkini, mereka menggunakan pakaian buatan pabrik sebagai pakaian sehari-hari dan kain tenun songket digunakan hanya dalam acara seremonial atau acara adat. Kain tenun songket juga digunakan dalam transaksi seremonial, yaitu dalam perkawinan. Kain tenun songket ini digunakan untuk menjadi barang antaran.

Ada empat “motif asli” kain tenun songket Kui pada selimut-sarung, yang memiliki fungsi sosial, yang berkaitan dengan struktur atau pengelompokan sosial orang Kui, yakni empat suku yang membentuk orang Kui, yaitu suku raja (*ler*), Kuilelang, Kaletowas, dan Malangkabat. Simbolisasi itu juga terdapat pada jumlah *lirang* pada sarung mereka, yang terdiri atas empat lirang. Simbolisasi melalui kebudayaan material itu menunjukkan bahwa kelengkapan orang Kui terdiri atas empat suku, yang masing-masing memiliki tugasnya masing-masing secara adat. Motif yang terdapat pada kain tenun menginformasikan “siapa pemakainya.” Sebagian besar secara jelas pakaian memberikan petunjuk pada identitas masing-masing klan. Karakteristik tekstil berupa tenun songket orang Kui itu juga turut membedakan mereka dengan kelompok etnis lain.

Warna utama yang direpresentasikan tenun songket orang Kui adalah merah, hitam, dan putih. Skema warna ini ditemukan pada tiap jenis pakaian seluruh Asia Tenggara dan memiliki signifikansi simbolik yang tinggi yang pada umumnya diberikan oleh masyarakat (Maxwell

dalam Vischer 1994: 263). Warna dominan adalah hitam yang diasosiasikan dengan zaman kegelapan dan kematian.

Tenun songket bagi orang Kui mengungkapkan secara penuh hubungan sosial di antara kelompok-kelompok yang membentuk orang Kui. Menenun dilakukan secara eksklusif oleh wanita dan gadis yang sudah mengalami menstruasi sehingga dianggap sudah dewasa. Anak-anak mulai membantu orang tua mereka, bibinya, atau saudaranya yang sudah dewasa yang sedang menenun. Bagi perempuan Kui, menenun bukanlah pekerjaan utama mereka. Karena penguasaan menenun memerlukan banyak pengalaman, diperlukan latihan yang banyak untuk mencapai penguasaan itu. Karena itu, dapat dikatakan bahwa tenun songket adalah produk perempuan yang memiliki dan mengontrol pengetahuan yang terspesialisasikan.

Bagi orang Kui, kebudayaan material mereka merupakan benda penting dalam representasi, baik asal-usul individual maupun kelompok. Mereka melakukan “tindakan mengingat” melalui kebudayaan material. Struktur sosial orang Kui yang dimaterialisasikan itu ditransmisikan pula melalui tradisi lisan, yaitu narasi asal-usul berupa mitologi. Narasi asal usul itu juga dikemukakan melalui ungkapan kebudayaan, yaitu dalam *lego-lego*, nyanyian yang digunakan untuk mengiringi tarian melingkar. Salah satu isi dari *lego-lego* ialah asal-usul orang Kui dan perjalanan leluhur mereka. Tradisi lisan lain ialah pantun yang dinyanyikan pada saat khitanan, yang disebut *luire*. Bahkan, dalam pelaksanaan tradisi lisan (*lego-lego* dan *luire*) itulah tampak tugas masing-masing klan dalam institusi sosial.

Tradisi lisan itu dapat dianggap sebagai medium penjaga struktur sosial orang Kui. Dengan tradisi lisan itu, orang Kui memiliki memori kolektif tentang siapa diri mereka sebagai orang Kui dan siapa diri mereka sebagai sebuah klan atau *suku*. Kebudayaan material membantu orang Kui untuk menjaga memori kolektif itu. Di sini terjadi hubungan timbal balik antara kebudayaan material orang Kui dengan naratif.

Mereka mentransmisikan memori kolektif dengan berbagai ungkapan kebudayaan (narasi asal-usul, *lego-lego*, dan *luire*) melalui wahana

bahasa Kui. Persoalannya ialah hasil penelitian ini menunjukkan telah terjadi pergeseran bahasa. Artinya, anak-anak dan generasi muda sudah tidak lagi memilih menggunakan bahasa Kui dalam ranah keluarga dan ranah tetangg/ pergaulan. Mereka lebih memilih menggunakan bahasa Melayu Alor atau bahasa Indonesia dialek Alor. Akan sangat sulit sekarang ini mencari anak-anak muda yang mampu menggunakan bahasa Kui secara aktif. Orang tua di rumah menggunakan bahasa Melayu Alor ketika berkomunikasi dengan anak-anaknya. Begitu pun sebaliknya. Padahal, basis pertahanan utama dari penggunaan bahasa adalah di ranah rumah tangga.

Pergeseran bahasa Kui karena berhentinya transmisi bahasa Kui kepada generasi muda disertai dengan kurangnya transmisi tradisi lisan, yakni seni verbal *lego-lego*, nyanyian anak-anak, cerita rakyat, dan seni berpantun. Bahkan, ada yang benar-benar berhenti transmisinya, yakni nyanyian anak-anak dalam bahasa Kui. Sementara itu, seni verbal *lego-lego* kini hanya dikuasai oleh orang-orang dewasa saja. Hal itu tidaklah mengejutkan karena bahasa merupakan wahana yang paling signifikan untuk mengomunikasikan dan menjaga warisan takbenda dan pengetahuan lokal. Artinya, jika transmisi bahasa sebagai wahana tradisi lisan berhenti, berhenti pulalah transmisi tradisi lisan tersebut. Karena itu, ada hubungan yang erat antara perlindungan tradisi lisan dan bahasa. Hilangnya bahasa berarti hilangnya ciri kebahasaan yang unik dan juga menjadikan hilangnya tradisi lisan dan berakhir pada hilangnya kearifan lokal. Oleh sebab itu, *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* (2003) menyatakan bahwa salah satu dari perlindungan warisan budaya takbenda ialah dimanifestasikannya perlindungan dalam ranah tradisi lisan, termasuk bahasa sebagai wahana warisan budaya takbenda. Dengan demikian, upaya melindungi bahasa-bahasa lokal tidak bisa mengesampingkan tradisi lisan yang ada dalam komunitas bahasa setempat. Tradisi lisan ini bagi orang Kui juga berkaitan dengan kebudayaan material sebagai wahana untuk membantu menjaga memori kolektif mereka.

PUSTAKA ACUAN

- Bascom, William R. 1965. "Four Functions of Folklore," dalam Alan Dundes (ed.). *The Study of Folklore*. New York: Prentice Hall, Inc.
- Bauman, Richard. 1992. "Performance," dalam Richard Bauman (ed.). *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. Oxford: Oxford University Press.
- Barnes, Ruth dan Mary Hunt Kahlenberg (eds.). 2001. *Five Centuries of Indonesian Textiles*. London: Delmonico Books.
- Crystal, David. 2000. *Language Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Saussure, Ferdinand. 1973. *Cours de Linguistique Generale*. Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Rahayu S. Hidayat. *Pengantar Linguistik Umum*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Du Bois, C. 1944. *The people of Alor: A Social-Psychological Study of an East Indian Island*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Finnegan, Ruth. 1997. *Oral Traditions and The Verbal Arts: A Guide to Research Practices*. London: Routledge.
- Gal, Susan. 1979. *Language Shift: Social Determinants of Linguistic Change in Bilingual Austria*. New York: Academic Press.
- Gippert, Jost, Nikolaus P. Himmelmann, dan Ulrike Mosel (eds.). 2006. *Essentials of Language Documentation*. Berlin dan New York: Mouton de Gruyter.
- Hoed, Benny H. 2008. "Komunikasi Lisan sebagai Dasar Tradisi Lisan," dalam Pudentia MPSS. *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan. Hlm. 183–193.

- Holton, Gary. 2004. Recent Fieldwork on Pantar Island, Eastern Indonesia". Handout. Tidak diterbitkan.
- _____. 2005. "Person-Marking, Verb Classes, and the Notion of Grammatical Alignment in Western Pantar (Lamma)." Hand out. Tidak Diterbitkan.
- _____. 2007. "Pronouns and Pronominal Prefixes in Alor-Pantar." Hand out. Tidak Diterbitkan.
- _____. 2007. "Spatial Orientation in Western Pantar (Lamma)." Hand out. Tidak diterbitkan.
- _____. 2007. "What is Bahasa Lamma? Logonyms, dialectology, and the future of endangered languages." Hand out. Tidak diterbitkan.
- Jarome, Samuel. 2008. *Kisah Ajaib Bahasa Indonesia: Pemodernan Kosakata dan Politik Peristilahan*. Jakarta: KPG.
- Fasold, Ralph. 1984. *The Sociolinguistics of Society*. New York: Basil Blackwell.
- Fishman, J.A. 1964. Language Maintenance and Language Shift as Fields of Inquiry," dalam *Linguistics*, 9: 32–70.
- Fishman, J.A. et al. 1966. *Language Loyalty in the United States*. The Hague: Mouton.
- Fishman, J.A. 1968. *Readings in the Sociology of Language*. The Hague: Mouton.
- Hamilton, Roy W. 1994. "Behind the Cloth: The History and Culture of Flores," dalam Roy W. Hamilton (ed.). 1994. *Gift of the Cotton Maiden: Textiles of Flores and the Solor Islands*. California: University of California Press.
- Holmes, Janet. 1997. *An Introduction to Sociolinguistics*. London: Longman.

- Hodder, Ian. 1997. "The Interpretation of Documents and Material Culture," dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln. *Handbook of Qualitative Research*. California: Sage Publication.
- Jarome, Samuel. 2008. *Kasis Ajaib Bahasa Indonesia: Pemodernan Kosakata dan Politik Peristilahan*. Jakarta: KPG.
- Kartiwa, Suwati. 1973. *Kain Tenun Tradisional Nusa Tenggara*. Jakarta: Direktorat Museum Pusat.
- Katubi (ed.). 2004. *Bahasa dan Kebudayaan Hamap: Kelompok Minoritas di Alor*. Jakarta: LIPI Press.
- _____. 2005. *Identitas Etnolinguistik Orang Hamap: Kode Etnisitas dan Bahasa Simbol*. Jakarta: LIPI Press.
- _____. 2006. *Identitas Etnolinguistik Orang Hamap dalam Perubahan*. Jakarta: LIPI Press.
- _____. 2007. *Identitas Etnolinguistik Orang Hamap: Perubahan dalam Divergensi dan Konvergensi*. Jakarta: LIPI Press.
- Kinanggi, Nasrudin. 2010. "Tutur Bella Adat Suku Masin/Kui." Makalah tidak diterbitkan.
- Koentjaraningrat. 1985. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.
- Kramsch, Claire. 2000. *Language and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Kratochvil, Frantisek. 2007. *A Grammar of Abui: A Papuan Language of Alor*. Leiden: Leiden University Press.
- Kristiansen, Kristian. 2004. "An Essay on Material Culture: Some Concluding Reflections," dalam Fredrik Fahlander & Terje Oestigaard (eds.). *Material Culture and Other Things Post-disciplinary Studies in the 21st Century*. Gothenburg: Department of Archaeology, University of Gothenburg.

- Kuchler, Susanne. 2005. "Why are there Quilts in Polynesia," dalam Susanne Kuchler dan Daniel Miller. *Clothing as Material Culture*. Oxford dan New York: Berg.
- Masinambow, E.K.M. 2004. "Teori Kebudayaan dan Ilmu Pengetahuan Budaya," dalam T. Christomy dan Untung Yuwono. *Semiotika Budaya*. Depok: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya DRPM, Universitas Indonesia.
- Miller, Daniel dan Susanne Kuchler. 2005. *Clothing as Material Culture*. Oxford: Oxford International Publisher.
- Mhando, Jacob. 2008. *Safeguarding Endangered Oral Traditions in East Africa*. Nairobi: UNESCO.
- Ong, Walter J. 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Routledge.
- Pemda Kecamatan Alor Barat Daya. 2005. *Profil Kecamatan Alor Barat Daya*.
- Robins, R.H. 1980. *General Linguistics: An Introductory Survey. Third Edition*. London: Longman.
- Robins, E.H. 1992. *Linguistik Umum: Sebuah Pengantar*. Alih Bahasa Soenarjati Djajanegara. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Shiohara, Asako. 2010. "Penutur Bahasa Minoritas di Indonesia Timur: Mempertanyakan Keuniversalan Konsep Multibahasa," dalam Mikihiro Moriyama dan Manneke Budiman. *Geliat Bahasa Selaras Zaman: Perubahan Bahasa-bahasa di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia. Hlm. 168–206.
- Spolsky, Bernard. 1998. *Sociolinguistics*. Oxford: Oxford University Press.
- Stokhof, W.A.L. 1984. "Annotations to a text in the Abui language (Alor)," dalam *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*; Vol. 140 (1984), afl. 1, hlm. 106–162.

- Stokhoff, W.A.L. 1977. *Woisika 1: An Ethnographic Introduction*. Canberra: Linguistics Circle of Canberra.
- _____. 1975. *Preliminary notes on the Alor and Pantar languages (East Indonesia)* Department of Linguistics, Research School of Pacific Studies, Australian National University.
- Steinhauer, Hein, Connie Baak, Mary Bakker dan Dick van der Meij. 1995. "Two varieties of the Blagar language (Alor, Indonesia)," dalam *Tales from a Concave World*. Department of Languages and Cultures of South-East Asia and Oceania, Leiden University
- Steinhauer, Hein. 2000. "Bahasa Indonesia dan Bahasa Daerah di Indonesia" dalam Kaswanti Purwo (ed.). *Kajian Serba Linguistik: untuk Anton Moeliono Pereksa Bahasa*. Jakarta: Gunung Mulia dan Unika Atmajaya.
- Titon, Jeff Todd. 1992. "Music, Folk and Traditional," dalam Richard Bauman (ed.). *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. Oxford: Oxford University Press.
- UNESCO. 2003. "Promoting the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage."
- Visher, Michael P. 1994. "Black and Red, White and Yellow: Socio-cosmic Ideas in Palu'e Textiles," dalam Roy W. Hamilton (ed.). 1994. *Gift of the Cotton Maiden: Textiles of Flores and the Solor Islands*. California: University of California Press.
- Woodward, Sophie. 2005. "Looking Good: Feeling Right-Aesthetics of the Self," dalam Susanne Kuchler and Daniel Miller. 2005. *Clothing as Material Culture* Oxford: Oxford International Publisher.
- Woodard, Ian. 2007. *Understanding Material Culture*. London: Sage Publication.

INDEKS

A

- Abdullah, Syarif 31
Abui 2, 3, 25, 26, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 45, 48, 50, 51, 53, 101, 102,
124, 127, 128, 135, 136
Adonara 108
Afdeeling 28, 29
Afrika Timur 14
Ahmad Bala Nampira 28
Aktor sosial 95
Alapelel 66, 100
Alexander 94, 95
Alih kode 39
Alil 115, 116, 117, 119
Aloi 116
Alor 2, 3, 4, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 43, 44,
45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 59, 79, 83, 90, 95, 96, 101,
106, 107, 108, 119, 127, 131, 133, 134, 135, 136, 137
Amerika Serikat 41
Aroba 121
Artefak 6, 7, 10, 23, 93, 102
Asia Tenggara 129
Atambua 28, 78, 79
At-Taqwa 1, 95

B

- Baak, Connie 2, 13
Bahasa lisan 59, 60, 62, 63
Bahasa minoritas 19, 37, 39, 41, 136
Bahasa yang terancam punah 3, 58, 63
Bajawa 35
Bakelei 85
Bakker, Mary 2, 137
Bala Nampira 28
Bali 28
Ban Hee Koe 28

Banhing, Nimrot 31
Banla Kinanggi 27, 29, 30, 31
Baranusa 28
Baringbur 25
Barnes, Ruth 107, 108, 133
Basantara 33, 34, 36, 46, 48, 53, 54, 55, 56
Batam 27
Batulolong 21, 28, 29
Baya 114,
Beestur Asisten 28
Belanda 26, 27, 28, 29, 30, 78, 101, 102
Belis 118, 120
Belu 28
Besikari, Taher 26
Bijdragen 2, 29, 127, 136
Bilingual 20, 33, 133
Bilingualisme 34, 54,
Bima 28
Blagar 2, 28, 137
Bloomfield 20
Bobay Terang 88
Bombaru 23, 25, 26, 27, 43, 44, 45, 47, 50, 51, 52, 54
Buidesi 67, 70, 76, 88
Buidesi tanimai 76, 88
Bunga Bali 28
Bungko 116
Buraga 21, 23, 24, 25, 26, 32, 33, 34, 35, 43, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 53,
54, 95

C

Campur kode 39
Canagarajah 15, 16, 17, 18
Christofel Makoenema 28
Cooper 16
Crystal, David 57

D

Daing Taro Kinanggi 29
Demografis 50
De Saussure, Ferdinand 60

Dog dan tot 111
DuBois, Cora 108
Dulolong 28
Dwibahasawan 41, 43

E

Ekologi bahasa 3, 4, 20
Ekspresi kebudayaan 14, 105
Endandip 89
Ende-Flores 43
Estetika 106,
Etnografi 2, 15, 16, 17
Etnolinguistik 19, 56, 135

F

Fasold 20, 41, 42
Finnegan 63
Fishman 20, 40, 41
Flores 28, 43, 134, 137

G

Gal 41, 42
Goamalei 29, 30
Go Amalahei 29
Gogo, Sultan Kima 95
Gunarwan 52, 54

H

Halerman 25
Hamap 3, 102, 124, 128, 135
Haugen 19
Hodder 7, 9
Hoed 62
Holton, Gary 3
Hungaria 42
Husen Mansyari 91

I

Ibra 116, 123
Ideologi 16
Ilero 67

Inggris 41, 42, 43
Institusi 4, 5, 7, 11, 12, 18, 64, 130
Ipala bata 120
Ipala kadin 120
Islam 64, 65, 70, 71
Istana 1, 93, 101, 102

J

Jakarta 27, 133, 134, 135, 136, 137
Jawa 87, 89
Jepang 27, 28, 29, 96
Jerman 42

K

Kabola 22
Kahlenberg, Mary Hunt 107, 133
Kaibana, Ahmad Mustafa 87
Kain Tenun 2, 105, 106, 107, 108, 109, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
121, 122, 123, 124, 125, 128, 129, 135
Kalabahi 21, 24, 27
Kaletowas 66, 67, 99, 119, 120, 128
Kalimantan 97
Kamaringan 97
Kanada 91
Kapitan 28, 29, 30
Karkil 43
Kartiwa, Suwati 107
Kasgalan 109
Kaskeluk 109
Katolik 65
Kawin campur 35, 36, 53, 75
Kawin masuk 35, 54
Kban 116
Keberaksaraan 59
Kebudayaan Material 1, 2, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 12, 18, 93, 94, 95, 102, 103, 105,
106, 127, 128, 129, 130, 131
Kedet 116
Kedir er 85, 86, 87
Kedwibahasaan 39, 40, 54
Kefamenanu 28

Kelisanan 57, 59, 62, 84, 90
 Kemusi–Kemusi Aweng 28
Ken 110, 115, 117
Keneren 115, 116
 Ketinting 24, 43, 45, 52
 Kikilai 26, 35, 51, 128,
 Kinanggi, Banla 27, 29, 30, 31
 Kinanggi, Daing Taro 29
 Kinanggi, Katangkoli 27, 29, 30
 Kinanggi, Nasrudin 27, 29, 135
 Kinetis 6
 Kiramang 21
 Kiser 85
 Klan 128, 129, 130
 Klon 25, 26, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 45, 48, 50, 51, 53, 79, 101, 102, 124, 128
 Koei 29, 30, 127
 Koentjaraningrat 8, 135
 Kokar 21, 35
 Kolana 22, 27, 28, 29, 35
 Koliang 28
 Koliyah 28
 Komunitas bahasa 1, 16, 17, 19, 20, 32, 33, 34, 36, 39, 40, 44, 49, 51, 52, 71,
 131
 Konfigurasi dominansi 41
 Kontak bahasa 32, 34, 45, 52, 53
 Kontrolur 28, 30
Korte Verklaring 28
 Kota Baru 30, 31
 Kratochvil, Frantisek 3, 135
 Kristen 65
 Kristiansen, Kristian 11, 12, 135
 Kui 1, 2, 3, 4, 5, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
 37, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57,
 58, 59, 63, 64, 65, 66, 70, 71, 73, 74, 75, 79, 83, 84, 86, 90, 91, 93,
 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110,
 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128,
 129, 130, 131, 135
Kuilelang 98, 100, 116, 118, 119, 121, 128, 129

Kula 51
Kulifane 25
Kupang 27, 28

L

Lagu rakyat 64
Lamma 3, 134
Landschap 29
Langue 61
Lakatuli 31
Langliki 35
Laukosi Tansi 28
Lego-lego 1, 57, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 75, 87, 91, 100, 101, 118,
120, 121, 130, 131
Leksikal 8, 9
Lembata 108
Lembur 22
Ler 53, 98, 100, 101, 116, 117, 128, 129
Lerabaing 1, 4, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40,
43, 44, 45, 51, 54, 70, 75, 85, 86, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 117, 119, 120, 121, 127, 128
Linguistik deskriptif 3
Lirang 117, 119, 120, 121, 129
Lola 109, 111,
Loyalitas bahasa 56
Luire 63, 87, 89, 130
Lyons 59

M

Mabur 25
Madrasah Ibtidaiyah 47
Madura 35
Maimol 25
Maiwal 24, 25
Makassar 28
Makoenimau, Markus 29
Malaikari 28
Malaikil 43
Malangkabat 66, 99, 121, 128
Maluku 28, 75

Manatang 25
Maoltuka 28
Maraben, Isak Ibrahim 31
Margeta 25, 31
Marikawal 43
Masin 25, 31
Masinambow, E.K.M. 5, 13, 61, 136
Mar 115, 116, 122, 123
Marica 35
Masjid 1, 43, 49, 65, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 128
Matap 25, 35
Mataraben 25
Mataroe 29
Mataru 22, 28, 30, 31
Maxwell 129
Mebung 22
Melayu Alor 33, 36, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 53, 54, 56, 83, 90, 131
Memori kolektif 2, 14, 59, 73, 93, 102, 130, 131
Menseibu 29
Menseifu 28, 29
Merans 109, 111
Mesbah 65
Mete-mete luire 87
Meyak 99, 128
Mhando 14, 136
Migrasi 25, 26, 32, 49, 50, 52, 53
Mikroetnografi 17
Miller 105, 136, 137
Mitologi 63, 66, 98, 130
Mitos 7, 13, 61, 106
Moi alona pak alona 120
Moikar 97
Moko 96, 116, 118, 120
Monolingual 33, 54
Moru 70, 75, 95, 101, 102, 119, 120, 121, 128
Motif kain 115, 116, 117, 118, 119, 123
Multibahasa 3, 136
Multilingual 20, 33, 39, 46
Murba 24

N

Nampira, Bala 28
Napan-papan 121
Napip 119, 121
Narasi 1, 18, 94, 96, 102, 103, 130
Narasi asal-usul 1, 102, 130
Nawon 115, 117
Nenesen kedet 116
Nomina 8, 134
Noth 13, 61
Nule 35

O

Olgata 87
Onderafdeeling 28, 29
Ong 62, 136
Orang Kui 1, 2, 3, 4, 5, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 32, 33, 34, 35, 36, 37,
40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 63, 64,
65, 66, 70, 71, 73, 74, 79, 84, 86, 93, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 103,
105, 106, 108, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127,
128, 129, 130, 131
Orgen 25, 31
Ortografi 61, 73

P

Padangi 65, 98
Pailelang 26, 31
Palasar Soekoerkoli 29
Palol 86, 122
Palue 107
Pandai 28, 88
Panser 24
Pantar 2, 3, 21, 22, 28, 30, 34, 35, 45, 66, 106, 107, 134, 137
Paradigma 16
Pakara dewai 110
Parakatora 110
Pargen bubu 99, 128
Pasoma 28, 30
Pasoma Atamaley 28

Pemarkah 3, 65, 124
Pembagian kerja 100, 128
Pemertahanan bahasa 4, 40, 42, 49, 54, 55, 56, 59, 71, 73, 83, 90, 91
Pemidam 109
Pep 112, 113
Perancis 91
Perang Dunia II 26, 27, 96
Performance 94, 133, 137
Performansi sosial 94, 95
Pergeseran bahasa 1, 4, 5, 18, 19, 39, 40, 41, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 71, 131
Persebaran 1, 14, 19, 20, 21, 23, 27, 32, 44, 48, 49, 50, 52, 53
Pilihan bahasa 40, 41, 42, 43, 44, 48
Pintu Mas 24, 31
Poron genako 116
Portugis 30
Positivistik 15, 16
Praktik 10, 11, 12, 16, 17, 18
Proboer 29
Probur 25, 30, 31
Pulau Buaya 35
Pura 22, 35, 45
Puraman 22, 28

Q

Quebec 58

R

Raba 28, 79
Rajah 29
Ramadhan 32
Ranah 10, 17, 39, 40, 41, 44, 46, 48, 49, 54, 55, 56, 58, 71, 91, 106, 131
Ranah rendah 49
Reproduksi sosial 5
Resettlement 25
Revitalisasi bahasa 4, 15, 16
Rijnders 29, 127
Robins 13, 14, 61, 62, 136
Roltaga 25
Rote 87, 107

S

- Salama 28
Sarosok 65
Sarosok 65
Sekei 112
Sekutu 27, 96, 97, 101
Sele-selekai 67
Seran alawak 116, 117, 119, 120, 121
Seran desa 116, 119
Shiohara, Asako 3, 4, 21, 32, 39, 50, 51, 127, 136
Sibera
Sika 84, 85
SIL 4, 21, 39, 50, 51, 127
Simbolik 1, 5, 12, 95, 105, 106, 123, 124, 129
Sikap bahasa 15, 55
Sodabakal 115
Spanyol 42
Steinhauer, Hein 2, 137
Stokhof, W.A.L. 2, 3, 29, 127, 128, 136, 137
Struktur sosial 1, 2, 7, 9, 66, 93, 129, 130
Suku 31, 45, 53, 59, 60, 64, 65, 66, 67, 73, 74, 75, 85, 98, 99, 100, 101, 102, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 128, 129, 130, 135
Suku raja 53, 98, 99, 100, 101, 102, 116, 117, 118, 123, 128, 129
Sulawesi 28, 45
Sumba-Sumbawa 28
Sunda 35, 89
Sur'ar 25
Surlel 66, 67, 100
Swadesh 2, 3
Swapraja 30, 31, 128

T

- Tablelang 25
Taeng Soma 29
Takalapeta, Ir. Ansgarius 21
Takamat 109
Tanjung Siblah 52
Taramana 22
Tarsoma 29

Tarusoma 30
Tarusoma, Daeng 30
Tas 111
Teks 2, 6, 7, 9, 10, 13, 14, 61, 62, 63, 64, 83, 87, 89
Teluk Mutiara 21, 22
Temimi 35
Temukung 28, 29
Tenun songket 1, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
121, 122, 123, 124, 125, 129, 130
Tenun ikat 106, 107, 123
Terayah 115, 116, 123
Ternate 35
Tewiling 97, 99, 128
Therik, Jes A. 107
Thomas Loban 29
Thomas Solakali 28
Tilley 9
Tintin Bantu 88, 89
Titon 64
Tiwa 42
Toellimau Wolang 28
Tradisi lisan 1, 5, 12, 13, 14, 15, 57, 59, 61, 62, 63, 71, 72, 73, 87, 90, 91,
100, 102, 130, 131
Transmisi bahasa 55, 71, 131
Tribur 36

U

Ujung Pandang 27
Umar Watang Nampira 28
UNESCO 15, 58
Upacara daur hidup 49

V

Van Dalen 29, 127
Van der Meij, Dick 2, 137
Van Gaalen 29
Verbal 6, 10, 20, 59, 63, 131, 133
Vischer 130
Vitalitas 19, 56

W

Wacana 7, 9, 10, 13, 15, 61, 72

Wakapsir 22, 23, 25, 26, 31, 36, 37, 40, 43, 44, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 95

Warisan takbenda 14, 71, 131

Watakika 25, 79

Welan Bastian Lauhela 29

Woisika 2, 137

Wolwal 25, 31

Woodard 7

Wurm dan Hattori 21

Y

Yid (Yidish) 41



