

# Identitas Etnolinguistik Orang HAMAP *dalam Perubahan*

Penulis :  
**Ninuk Kleden-Probonegoro**  
**Katubi**  
**Fanny Henry Tondo**

Editor :  
**Katubi**



**Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia**

## KATALOG DALAM TERBITAN

Katubi

Identitas Etnolinguistik Orang HAMAP dalam Perubahan/  
Katubi; Ninuk Kleden-Probonegoro; Fanny Henry Tondo - Jakarta :  
LIPI, 2006

viii, 163 hal, 21 cm

ISBN 979-26-2478-3

1. ETNOLINGUISTIK

306.44089

**Penerbit :** LIPI Press, Anggota IKAPI  
Jl. Gondangdia Lama 39, Menteng, Jakarta 10350  
Telp. 314 0228, 314 6942 Fax. 314 4591  
e-mail : [bmrlipi@uninet.net.id](mailto:bmrlipi@uninet.net.id)  
[lipipress@uninet.net.id](mailto:lipipress@uninet.net.id)

# Identitas Etnolinguistik Orang HAMAP *dalam Perubahan*

Copyright© 2006 Puslit. Kemasyarakatan dan Kebudayaan-LIPI  
Gedung Widya Graha, Lt. VI & IX  
Jl. Jend. Gatot Subroto No. 10 Jakarta Selatan  
Telp/Fax. : (021) 5701232

Sumber Gambar Sampul : Photo koleksi Tim Peneliti

## **KATA PENGANTAR**

Hasil penelitian yang tertuang dalam buku ini merupakan penelitian tahun ketiga di bawah tema "Hak Asasi Linguistik dan Bahasa Minoritas". Jika penelitian pada tahun sebelumnya (2005) mempersoalkan bagaimana bahasa mengonstruksi identitas orang Hamap, penelitian tahun ini mempersoalkan perubahan identitas etnolinguistik orang Hamap.

Ada tiga hal yang dipersoalkan dalam buku ini, yaitu ekonomi, ideologi (kebahasaan), dan struktur internal bahasa. Penelitian dilakukan berdasarkan hipotesis bahwa perubahan ekonomi akan mempengaruhi perubahan dalam bidang kebahasaan, yakni ideologi bahasa dan penamaan serta struktur internal bahasa. Akan tetapi, hasil penelitian menunjukkan bahwa hipotesis itu tidak terbukti karena ekonomi orang Hamap yang subsisten ternyata belum beranjak menuju ekonomi pasar. Sementara itu, ideologi kebahasaan dan juga penamaan telah mengalami perubahan. Berkaitan dengan struktur internal bahasa, penelitian ini belum dapat menunjukkan adanya perubahan di bidang itu karena upaya mendeskripsikan struktur internal bahasa Hamap belum selesai.

Banyak pihak yang telah membantu hingga terbitnya buku ini. Oleh sebab itu, ucapan terima kasih patut disampaikan kepada pihak pemerintah pusat hingga daerah yang telah memberikan izin penelitian, informan dari berbagai kelompok etnis yang ada di Moru, terutama Bapak Lukas Oila dan Bapak Theo, dan juga keluarga (alm.) Bapak Odjan dan Bapak Kumanireng, yang dengan kerelaan hatinya menjadikan rumahnya sebagai tempat menginap peneliti selama pengumpulan data. Terima kasih juga disampaikan kepada Bapak Prof. Dr. Beny H. Hoed, yang telah memberikan masukan

sejak dalam bentuk rancangan penelitian hingga draft laporan penelitian.

Jakarta, Desember 2006

Kepala Pusat Penelitian  
Kemasyarakatan dan Kebudayaan- LIPI

Ttd.

**Dr. M. Hisyam**

# DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR .....	i
DAFTAR ISI .....	iii
DAFTAR TABEL .....	vii
DAFTAR BAGAN .....	viii
<b>BAB I    PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
Oleh Ninuk Kleden-Probonegoro	
1.1. Latar Belakang dan Permasalahan.....	1
1.2. Kerangka Pikir.....	4
1.3. Tujuan Penelitian.....	7
1.4. Metode & Teknik Penelitian .....	7
1.5. Daerah Penelitian .....	9
<b>BAB 2    MIKROLINGUISTIK BAHASA HAMAP:           TATARAN FONOLOGI DAN MORFOLOGI .....</b>	<b>11</b>
Oleh Fanny Henry Tondo	
2.1 Kajian Fonologi.....	11
2.1.1. Fonem.....	12
2.1.1.1. Fonem Vokal .....	12
2.1.1.2. Distribusi Vokal.....	14
2.1.1.3. Vokal Panjang dan Diftong.....	15
2.1.1.4. Fonem Konsonan .....	16
2.1.2. Pola Suku Kata .....	22
2.2 Kajian Morfologi.....	25
2.2.1. Struktur dan Jenis Morfem .....	25
2.2.1.1. Morfem Bebas .....	26
2.2.1.2. Morfem Terikat.....	27
2.2.2. Proses Pembentukan Kata .....	29
2.2.2.1. Proses Derivasi ( <i>Derivational Process</i> ).....	29
2.2.2.2. Proses Infleksi ( <i>Inflectional Process</i> ).....	29

2.2.3. Kelas Kata .....	30
2.2.3.1. Verba ( <i>Verb</i> ) .....	30
2.2.3.2. Nomina ( <i>Noun</i> ) .....	32
2.2.3.3. Adjektiva ( <i>Adjective</i> ) .....	33
2.2.3.4. Adverbia ( <i>Adverb</i> ) .....	33
2.2.3.5. Kata Tugas .....	34
2.2.3.6. Demonstrativa ( <i>Demonstrative</i> ) .....	35
2.2.3.7. Reduplikasi .....	35
2.2.4. Reduplikasi .....	35

**BAB 3 EKONOMI SUBSISTEN DAN PERUBAHAN:  
PERSOALAN DILEMATIK ORANG HAMAP ..... 39**  
Oleh Ninuk Kleden-Probonegoro

3.1. Ekonomi Subsisten dan Perubahan: Pandangan Teoretis .....	39
3.2. Stratifikasi Sosial dalam Realitas Subjektif dan Objektif .....	42
3.2.1. Statistik: Gambaran Awal Melihat Perekonomian	44
3.2.2. Stratifikasi Sosial Berdasarkan Statistik dan Pandangan Orang Hamap .....	53
3.3. Arti Tanah dalam Kebudayaan Hamap .....	59
3.3.1. Tanah Adat Hamap di Antara Etnik Lain .....	59
3.3.2. Hutan Larangan .....	64
3.3.3. Tanah Pribadi: Kebun (Ladang Usaha) dan <i>Mamar</i> .....	65
3.3.4. Sistem Pewarisan Tanah .....	68
3.3.5. Menyiasati Persengketaan .....	70
3.4. Resiprositas dan Sistem Bercocok Tanam Ladang Berpindah .....	74
3.4.1. <i>Kumpul Tangan &amp; Baku Kunci</i> : Resiprositas Petani Hamap .....	76
3.4.2. Pengadaan Ladang: Tebas dan Bakar .....	78
3.4.3. Tanam & Pungut .....	83
3.4.4. Gagal Panen dan Etika Subsisten .....	89
3.5. Tenaga Kerja dan Asuransi Sosial .....	93
3.5.1. Tenaga Kerja dan <i>Opportunity Cost</i> .....	93
3.5.2. Asuransi Sosial dan Minimalisasi Risiko .....	98

3.6. Pungut dan Komoditas: Perubahan Ekonomi Subsisten?.....	101
--	-----

<b>BAB 4</b>	<b>IDEOLOGI BAHASA ORANG HAMAP: LOYALITAS TERSEMBUNYI.....</b>	<b>105</b>
	Oleh Katubi	

4.1. Betulkah Bahasa Hamap Tidak Dihargai Lagi? .....	106
4.2. Penghargaan Terhadap Bahasa Indonesia dan Bahasa Asing Meningkat? .....	109
4.3. Multilingualisme: Sebuah Jalan Kompromi .....	112
4.4. Bahasa Hamap Dihargai .....	117
4.5. Loyalitas Tersembunyi .....	121

<b>BAB 5</b>	<b>NAMA DIRI DAN PENAMAAN PADA ORANG HAMAP : INGATAN KOLEKTIF YANG BERGESER.....</b>	<b>125</b>
	Oleh Katubi	

5.1. Nama Diri dan Penamaan dalam Teori.....	126
5.2. Penamaan Orang Hamap .....	131
5.2.1. Nama <i>Halaik</i> (Nama Kampung).....	132
5.2.1.1. Nama <i>Halaik</i> dalam Stratifikasi Sosial ....	135
5.2.1.2. Nama <i>Halaik</i> dan Nama Nenek Moyang .	135
5.2.1.3. Penggantian Nama <i>Halaik</i> .....	136
5.2.1.4. Sistem Senama ( <i>namesake system</i> ).....	138
5.2.1.5. Teknonimi.....	139
5.2.2. Agama dan Penamaan pada Orang Hamap .....	140
5.2.2.1. Nama Depan Kristen.....	140
5.2.2.2. Pengaruh Penamaan Kristen Terhadap Nama <i>Halaik</i> .....	142
5.2.2.3. Patronimi .....	144
5.2.3. Penamaan Terkini pada Orang Hamap .....	144
5.3. Penamaan dan Politik Ingatan Jangka Panjang akan Narasi Orang Hamap .....	145
5.4. Perempuan Hamap: Penamaan dan Posisinya dalam Adat.....	148
5.5. Penamaan, Pergeseran Bahasa, dan Identitas .....	151

<b>BAB 6 IDENTITAS ETNOLINGUISTIK ORANG HAMAP DALAM PERUBAHAN.....</b>	<b>153</b>
Oleh Katubi & Ninuk Kleden-Probonegoro	
<b>PUSTAKA ACUAN.....</b>	<b>159</b>



## DAFTAR TABEL

Tabel 1	Fonem Vokal .....	12
Tabel 2	Distribusi Vokal .....	14
Tabel 3	Distribusi Fonetis Vokal Panjang .....	15
Tabel 4	Fonem Konsonan .....	17
Tabel 5	Distribusi Konsonan .....	21
Tabel 6	Pekerjaan Penduduk Tiap Kelurahan di Kecamatan Alor Barat Daya Tahun 2004 .....	45
Tabel 7	Luas Lahan Kering dan Sawah Menurut Kecamatan di Kabupaten Alor Tahun 2003 .....	47
Tabel 8	Luas Panen Padi Ladang dan Rata-rata Produksinya Per Hektar Menurut Kecamatan Tahun 2003 .....	48
Tabel 9	Luas Panen Jagung dan Rata-rata Produksinya Per Hektar Menurut Kecamatan Tahun 2003 .....	49
Tabel 10	Luas Panen Ubi Jalar dan Rata-rata Produksinya Per Hektar Menurut Kecamatan Tahun 2003 .....	50
Tabel 11	Luas Panen Ubi Kayu dan Rata-rata Produksinya Per Hektar Menurut Kecamatan Tahun 2003 .....	51
Tabel 12	Luas Panen Tanaman Pangan dan Produksinya Per Hektar Di Kecamatan Alor Barat Daya Tahun 2004 .....	52
Tabel 13	Banyaknya Tempat Tinggal Berdasarkan Bangunan di Tiap Desa Tahun 2004 .....	54
Tabel 14	Banyaknya Jenis Barang Rumah Tangga Berdasarkan Kelurahan/Desa Pada Tahun 2004 .....	56

## **DAFTAR BAGAN**

Bagan 1	Peta Vokal ( <i>Vowel Chart</i> ) Bahasa Hamap.....	13
Bagan 2	Tanah Suku Menbang dan Batas-batasnya.....	63
Bagan 3	Ladang Orang Hamap.....	79

---

---

# BAB 1

---

---

## PENDAHULUAN

Oleh Ninuk Kleden-Probonegoro

### 1.1. Latar Belakang dan Permasalahan

Penelitian yang dilakukan pada tahun 2006 ini adalah penelitian tahun ketiga di bawah tema “Hak Asasi Linguistik dan Bahasa Minoritas”. Bahasa minoritas dijadikan objek studi karena berhubungan dengan kondisi politik pada waktu itu, yaitu jatuhnya Orde Baru dan transisi pada masa reformasi yang menghendaki pluralitas. Isu otonomi daerah yang menghendaki pluralitas itu mencuat dan orang menolak asas tunggal sebagai dampak dari interpretasi Orde Baru terhadap “Bhineka Tunggal Ika”. Menghadapi situasi semacam itu, timbul pertanyaan: bagaimana halnya dengan keberadaan bahasa-bahasa minoritas di Indonesia, yang pada dasarnya ialah bahasa etnik? “Hak Asasi Linguistik dan Bahasa Minoritas” menjadi topik dalam penelitian ini karena menurut kategori Wurm dalam Crystal (2000:21) ada bahasa yang dianggap berpotensi terancam punah (*potentially endangered languages*), yang digunakan oleh kelompok penutur yang kurang dari 1000 orang. Padahal, keberadaan bahasa-bahasa minoritas di Indonesia turut mendukung adanya pluralitas. Karena itu, bahasa-bahasa minoritas yang berpotensi terancam punah perlu mendapatkan kajian demi tegaknya pluralitas. Salah satu bahasa minoritas yang berkategori terancam punah itu ialah bahasa Hamap yang digunakan oleh komunitas bahasa di Kecamatan Alor Barat Daya, Kabupaten Alor, Provinsi Nusa Tenggara Timur. Di daerah itulah penelitian ini dilakukan sejak dua tahun lalu.

Penelitian pertama pada tahun 2004 itu dapat dianggap sebagai studi perintis yang mencari permasalahan dengan mendeskripsikan kebudayaan dan bahasa Hamap. Laporan studi perintis itu berjudul *Bahasa dan Kebudayaan Hamap: Kelompok Minoritas di Alor* (2004). Hasil kajian tahun pertama itu

memunculkan konsep *identitas etnolinguistik* yang dijadikan topik penelitian pada tahun 2005. Secara metodologis, munculnya konsep itu diperoleh melalui induksi.

Permasalahan yang diajukan pada penelitian tahun 2005 ialah “Bagaimana orang Hamap sebagai kelompok minoritas dapat mengkonstruksikan identitas etnik yang terbedakan dari liyan melalui bahasa? Padahal, orang Hamap dihadapkan pada masyarakat yang heterogen dengan situasi kebahasaan yang diglosik disertai dengan bilingualisme/multilingualisme” (lihat: laporan 2005). Bahasa Hamap yang dijadikan ciri identitas yang dapat membedakan orang Hamap dengan liyan, dikaji dari konsep kode dan etnisitas. Bahasa Hamap bagi orang Hamap merupakan kode “kami”, dan bahasa etnik lain menjadi kode “mereka”. Sementara itu, bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia menjadi kode “kita” bagi orang Hamap dan komunitas bahasa dari kelompok etnis lain. Bahasa Melayu Alor menjadi kode “kita yang inklusif” dan bahasa Indonesia adalah kode “kita yang eksklusif”. Hasil penelitian tahun ini dituangkan dalam laporan yang berjudul *Identitas Etnolinguistik Orang Hamap: Kode Etnisitas dan Bahasa Simbol* (2005).

Penelitian tahun 2005 itu melahirkan dua hal penting. *Pertama*, secara mitologis orang Hamap menganggap mereka satu nenek moyang dengan orang Adang, Kabola, Mor, Abui, dan Pura. Dengan demikian, dapat dihipotesiskan jika kelompok-kelompok etnis tersebut berkerabat karena mempunyai asal-usul yang sama, mereka juga berkerabat dalam hal bahasa, sehingga mereka memiliki pemahaman timbal balik dalam penggunaan bahasa. Jadi, ada relasi antara asal-usul etnik dengan rumpun bahasa. *Kedua*, lemahnya vitalitas etnolinguistik diduga berdampak pada pergeseran bahasa, yakni pergeseran fungsi komunikatif menuju ke fungsi simbolik. Indikasi terjadinya pergeseran bahasa ini diketahui berdasar kajian pemilihan bahasa antargenerasi. Generasi muda dan anak-anak sudah mulai berpindah ke bahasa Melayu Alor sebagai basantara dan sudah jarang menggunakan bahasa ibu, bahkan tidak sedikit kawula muda yang tidak mengerti lagi bahasa itu.

Penelitian tahun 2006 sebaiknya murni berangkat dari temuan-temuan yang dihasilkan pada tahun sebelumnya (2005) yang menyangkut dua topik, yaitu relasi antara mitologi dengan rumpun bahasa dan lemahnya vitalitas etnolinguistik yang menyebabkan pergeseran bahasa. Sayangnya, kedua topik tersebut di atas belum bisa dijalankan seluruhnya, karena cukup luas dan cukup memakan waktu. Secara rinci alasan tersebut terekspresi dalam persoalan teoretis.

Hipotesis adanya korelasi antara asal-usul kelompok etnis dengan keluarga bahasa seyogyanya dibuktikan melalui kajian linguistik historis komparatif, yang disertai tes pemahaman timbal balik antarbahasa. Namun, pengujian hipotesis itu belum dilakukan karena ada pilihan lain, yaitu deskripsi linguistik bahasa Hamap harus dibuat terlebih dahulu. Deskripsi bahasa Hamap belum pernah dilakukan sejak awal penelitian. Padahal, penelitian ini merupakan penelitian etnolinguistik, yang harus menyertakan upaya pendeskripsian bahasa yang dijadikan objek kajian. Sementara itu, data mengenai etnik boleh dikatakan cukup memadai. Akhirnya, data bahasa dan data etnik tidak berimbang. Sampai dengan penelitian tahun lalu, persoalan konstruksi identitas etnik yang terbedakan dari liyan melalui bahasa, baru dijawab melalui analisis kode etnisitas. Oleh sebab itu, hipotesis relasi antaretnik dan kerabat bahasa yang akan diuji dengan menggunakan kajian historis komparatif baru akan dilakukan pada penelitian berikutnya (2007).

Penelitian tahun 2006 tetap berangkat dari temuan tahun 2005 tentang pergeseran bahasa yang terjadi karena lemahnya vitalitas etnolinguistik. Bertolak dari realitas tersebut, penelitian ini mengandaikan bahwa perubahan kebahasaan dipengaruhi oleh berbagai faktor di luar aspek kebahasaan itu sendiri. Salah satu aspek terpenting adalah ekonomi. Berdasarkan hal itu, dapat dibangun hipotesis yang menyatakan perubahan ekonomi akan diikuti oleh berbagai perubahan lain dalam kehidupan, seperti perubahan dalam cara memandang hidup, perubahan gaya hidup, dan perubahan berbahasa itu sendiri. Berkaitan dengan perubahan bahasa, Foley

(1997: 381) menyatakan bahwa perubahan itu dapat disebabkan oleh daya internal dan juga kadang kala dari kontak dengan kebudayaan dan bahasa lain. Hasil perubahan itu bermacam ragam, yang salah satunya ialah transformasi dalam berbagai jenis dan tingkat. Persoalannya ialah: apakah perekonomian orang Hamap yang sangat bergantung pada ladang berpindah itu berpengaruh terhadap perubahan kebahasaan, yang berperan dalam mengkonstruksi identitas etnik itu?

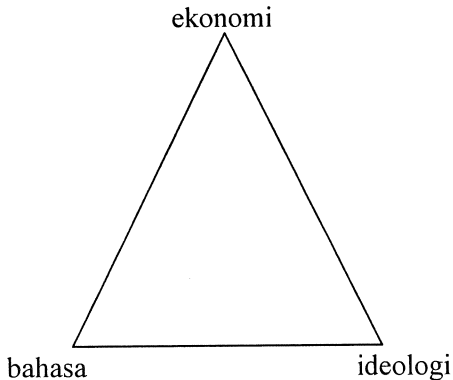
## 1.2. Kerangka Pikir

Perlu diingat kembali bahwa kerangka pikir yang dibangun berdasarkan hasil temuan penelitian tahun sebelumnya, meliputi dua topik yaitu relasi antara mitologi dengan bahasa dan lemahnya vitalitas etnolinguistik yang berdampak pada dua bentuk perubahan. Topik pertama untuk sementara “dihentikan”, karena seperti diketahui penelitian lebih dahulu menekankan deskripsi bahasa Hamap sebelum melakukan historis komparatif yang melihat kekerabatan bahasa Hamap dengan bahasa orang Abui, Klon, Kui dan Pura. Topik kedua melihat lemahnya vitalitas bahasa yang disebabkan oleh faktor-faktor di luar kebahasaan itu sendiri.

Ekonomi adalah salah satu faktor yang cukup penting karena berperan untuk memenuhi kehidupan dasar manusia yang pada gilirannya juga mempengaruhi aspek sosial yang lain (seperti kelas sosial, kekuasaan, dan lain-lain). Perubahan ekonomi akan diikuti oleh berbagai bentuk perubahan lain, termasuk bahasa yang akan berubah baik struktur internalnya maupun ideologi penuturnya.

Dengan demikian, posisi yang diambil dalam membangun kerangka pikir merupakan hipotesis yang melihat perubahan ekonomi diikuti perubahan bahasa (yaitu struktur internalnya) dan ideologi (yaitu ideologi kebahasaan dan penamaan). Hal itu berarti ada hubungan trikotomis dalam bentuk segi tiga, antara ekonomi (berada

di atas), yang diikuti oleh bahasa dan ideologi seperti tampak pada gambar berikut.



Apabila perubahan diakui sebagai suatu gerak dari sesuatu menuju sesuatu, hal yang sama juga dapat terjadi pada ekonomi. Penelitian ini melihat gerak perubahan ekonomi berdasarkan konsep yang dibangun oleh James Scott (1994) yang mengembangkan teori ekonomi subsisten pada satu sisi, yang dipertentangkannya dengan ekonomi pasar pada sisi lain. Teori ekonomi subsisten yang dikembangkannya bertolak dari anggapan bahwa dalam lembaga-lembaga tradisional, seperti lembaga adat dan keluarga, masyarakat merasa lebih terjamin hidupnya daripada kalau perilaku ekonomi masyarakat bergantung pada lembaga pasar yang penuh risiko. Dengan demikian, Scott menganggap bahwa lembaga-lembaga tradisi itu cukup penting bagi kondisi perekonomian. Prinsip pentingnya peranan lembaga sosial dan adat dalam perekonomian subsisten, sebenarnya adalah prinsip untuk menolak risiko; lebih baik mendapat keuntungan yang kecil daripada memperoleh keuntungan besar, tetapi mengandung risiko. Menurut konsep ini, perubahan yang bergerak ke arah kemajuan terjadi apabila ada pergeseran dari ekonomi subsisten menuju ekonomi pasar.

Kalau perubahan ekonomi diandaikan dapat membawa perubahan dalam hal kebahasaan, sebenarnya keduanya, ekonomi dan bahasa (struktur internal dan ideologi) berada dalam satu tataran. Baik pengetahuan tentang sistem ekonomi (subsisten), maupun struktur linguistik dan ideologi bahasa, ketiganya tersimpan di dalam sistem pengetahuan budaya, yang meminjam istilah Peter Berger & Thomas Luckman (1979:56-60) adalah *stock of knowledge* orang Hamap. Semua pengetahuan ini tidak teronggok demikian saja, tetapi tersimpan dalam bentuk tipologi-tipologi, *stock of knowledge*, misalnya tentang bercocok tanam ladang berpindah, tentang struktur dan ideologi bahasa.

*Stock of knowledge* tentang ladang berpindah terdiri dari dua tipe, yaitu ladang usaha (yang hasilnya diperjual belikan untuk memenuhi kehidupan sehari-hari) dan *mamar* yaitu ladang yang ditumbuhi tanaman keras. Keduanya diperlakukan secara berbeda. *Stock of knowledge* dalam bahasa (misalnya aturan dan penggunaannya), terdiri dari tipe bahasa akrab, bahasa formal, serta pada siapa bahasa akrab dapat digunakan dan pada siapa bahasa formal harus digunakan. Dengan demikian, contoh bahasa telah memperlihatkan bahwa pengetahuan bahasa menunjukkan adanya tipe formal dan tipe akrab, dan pengetahuan yang dieksplisitkan sangat bergantung pada relevan atau tidaknya pengetahuan itu dalam hubungannya dengan kepentingan subjek. Dalam contoh ideologi bahasa, misalnya dikenal penamaan orang Hamap yang tidak diambil demikian saja, tetapi harus disertai dengan ritus tertentu, sehingga nama orang Hamap mempunyai makna yang berhubungan dengan nenek moyang. Selain itu, ada juga nama baptis yang berhubungan dengan religi mereka, Kristen. Hal inilah yang menyebabkan pengetahuan tentang penamaan bagi orang Hamap ada dua tipe, yaitu tipe *halaik* (nama kampung) dan tipe gereja.

*Stock of knowledge* yang merupakan unsur kognitif sistem budaya Hamap itu selanjutnya ditransformasikan ke dalam unsur evaluatif, menjadi aspek moral yang dapat digunakan untuk memandang dunia kehidupan, dalam hal ini adalah dunia orang



Hamap. Secara teoretis pandangan terhadap dunia-kehidupan atau *world-view* (Clifford Geertz 1973) memperlihatkan bagaimana orang Hamap misalnya bersikap dalam merawat anak-anak yatim dan janda atau bagaimana mereka menyikapi bahan makanan pokok padi dan jagung, atau bagaimana mereka menyikapi bahaya kelaparan.

### 1.3. Tujuan Penelitian

Penelitian ini mempunyai dua tujuan, yaitu tujuan praktis dan tujuan teoretis. Tujuan praktis adalah untuk menghasilkan buku etnografi orang Hamap, yang mencakup deskripsi tentang linguistik dan bahasanya yang diletakkan dalam konteks kebudayaannya.

Sementara itu, tujuan teoretis penelitian ini meliputi dua hal. *Pertama*, mengembangkan bidang studi etnolinguistik yang sampai saat ini belum banyak berkembang. Lembaga-lembaga bahasa yang ada, seperti Pusat Bahasa, Atmajaya dan di Universitas Indonesia, lebih menekankan deskripsi linguistik dengan pendekatan struktural. *Kedua*, dalam hubungannya dengan pengembangan studi etnolinguistik itu sendiri, diperlukan metode penelitian yang sesuai, yang tidak memisahkan metode untuk memecakan persoalan etnik seperti yang dikenal dalam antropologi, dengan linguistik yang menggunakan metodenya sendiri, tetapi diperlukan sintesis dari keduanya.

### 1.4. Metode & Teknik Penelitian

Metode dasar yang digunakan dalam penelitian ini berbeda dari metode-metode sebelumnya. Kalau metode terdahulu menekankan pentingnya etnografi, penelitian kali ini lebih mengutamakan deskripsinya, baik yang dilakukan secara etnografi, deskripsi-etnografi maupun secara linguistik, yaitu deskripsi-linguistik.

Pemilihan metode didasarkan pada sifat studi yang interdisiplin. Ada antropologi yang memperhatikan kelompok etnis sebagai objek penelitiannya dan para linguist yang memberikan perhatian pada bahasa orang Hamap. Roland Barthes (dalam James Clifford & George Marcus 1986:1) menyatakan bahwa mengerjakan sesuatu yang bersifat interdisiplin, tidak cukup hanya dengan memilih suatu subjek atau tema yang dikerjakan bersama di antara dua atau tiga disiplin ilmu. Interdisiplin "*consist in creating a new object that belong to no one*". Dengan demikian, penelitian ini tidak dapat disebut sebagai penelitian antropologis atau penelitian disiplin linguistik saja, tetapi merupakan sintesis antara keduanya, yaitu **etnolinguistik** dengan deskripsi-etnografi dan deskripsi-linguistiknya.

Dalam pelaksanaan metode deskripsi-etnografis, peneliti bertugas untuk memperhatikan kelompok etnis sebagai objek penelitian, yang disesuaikan dengan masalah penelitian, yaitu ekonomi subsisten ladang berpindah dengan situasi kebahasaan yang diglosik dan disertai bilingualisme. Metode deskripsi etnografis juga digunakan untuk melihat perubahan aspek kebahasaan yaitu ideologi yang menyangkut loyalitas berbahasa dan penamaan

Sementara itu, dalam pelaksanaan metode deskripsi-linguistik, bahasa Hamap dideskripsikan baik pada tataran fonologi maupun morfologi. Metode deskriptif, yang juga biasa disebut metode taksonomis dalam linguistik, dilakukan dengan mengurai data bahasa yang dapat diidentifikasi dari unsur langsung terbesar hingga terkecil, yaitu struktur kalimat hingga sistem fonologi.

Pada penelitian ini, data untuk kajian fonologi didapatkan dengan cara mengumpulkan kosakata dasar yang dikenal dengan kosakata dasar Swadesh, dengan menggunakan teknik simak dan cakap. Setelah mengajukan daftar tanya kosakata dasar ini kepada informan, peneliti kemudian mendengarkannya, mengulangi, dan mentranskripsi setiap kata dengan menggunakan ejaan IPA (*International Phonetics Association*). Penentuan fonem dapat dilakukan dengan memperhatikan pola distribusi dalam bahasa

tersebut melalui teknik pasangan minimal, variasi bebas atau distribusi komplementer.

Untuk mendapatkan data kosakata dasar Swadesh diperlukan informan kebahasaan. Pemilihan informan dilakukan sesuai dengan kriteria tertentu secara linguistik, yakni informan harus dewasa dari segi umur, menguasai bahasa dan kebudayaan yang sedang diteliti, memiliki kelengkapan alat ucap, dan jika memungkinkan, informan haruslah orang yang memiliki mobilitas rendah sehingga kosakatanya tidak banyak dipengaruhi bahasa lain (Nida 1978 ).

Teknik wawancara dan observasi digunakan dalam deskripsi etnografis dan deskripsi linguistik.

### **1.5. Daerah Penelitian**

Penelitian ini dilakukan pada kelompok etnis minoritas, yaitu orang Hamap, yang jumlahnya kurang dari seribu orang. Secara geografis dan geokultural orang Hamap yang tinggal di Moru lah yang dijadikan objek penelitian ini. Orang Hamap yang berbahasa etnik Hamap itu bermukim di tiga desa, yaitu Moru, Moraman, dan Wolwal. Mereka pada umumnya adalah masyarakat bilingual, yang selain menggunakan bahasa Hamap, juga menggunakan bahasa Melayu Alor dan Indonesia. Bahkan, kebanyakan di antara mereka juga menguasai bahasa etnik lain, yakni bahasa Abui, Kui, dan Klon.

## Bab 1 - Pendahuluan

---

---

## **BAB 2**

---

---

# **MIKROLINGUISTIK BAHASA HAMAP: TATARAN FONOLOGI DAN MORFOLOGI**

Oleh Fanny Henry Tondo

**B**ab ini merupakan kajian linguistik deskriptif yang tentu saja tidak lepas dari kaitannya dalam rangka menjelaskan sistem bahasa Hamap yang dapat dipakai untuk mengeksplorasi secara lebih mendalam sistem kebudayaan orang Hamap sebagai kelompok minoritas di Alor. Dengan demikian, kajian ini dapat menjadi kondisi untuk mengkonstruksikan identitas etnis mereka yang terbedakan dari komunitas lain di sekitarnya, baik dalam hal bahasa maupun aspek sosiokulturalnya. Di samping itu, seperti dikatakan Levi-Strauss yang dikutip oleh Ahimsa Putra (2001:25) bahwa bahasa dapat merupakan peletak fondasi bagi terbentuknya berbagai macam struktur yang lebih kompleks yang sesuai atau sejajar dengan aspek-aspek atau unsur-unsur kebudayaan lain. Dengan kata lain, analisis struktur bahasa dapat menjadi refleksi dari struktur yang ada dalam masyarakat. Untuk itu, dalam bab ini akan dikaji struktur bahasa Hamap khususnya pada tataran fonologi dan morfologi.

### **2.1. Kajian Fonologi**

Pembahasan fonologis berfokus pada sistem fonem sebuah bahasa. Dalam beberapa teori fonologi (Trask 1996:264), dikemukakan bahwa fonem merupakan satuan atau unit dasar (*fundamental*) dari struktur fonologi itu sendiri. Menurut Burquest (2001:1), kalau sudah memasuki tataran fonologi, akan dibahas cara bunyi-bunyi yang ada dalam kata diorganisasikan dan dipengaruhi dalam sebuah bahasa. Ini berarti membicarakan bunyi-bunyi bahasa menurut fungsinya. Artinya, bunyi-bunyi tersebut dapat membedakan makna walaupun bunyi-bunyi itu sendiri tidak bermakna. Dalam linguistik, satuan-satuan bunyi terkecil tersebut dinamakan **fonem**

(Kridalaksana 1993:55-56). Sebagai contoh, /*dur*/ ‘tikus’ dan /*dor*/ ‘mesbah’. Pada kedua contoh kata bahasa Hamap tersebut, dapat disimpulkan bahwa /*u*/ dan /*o*/ merupakan dua fonem yang berbeda karena menunjukkan kontras makna.

Bagian ini membahas aspek-aspek bahasa seperti fonem dan pola suku kata (*syllable pattern*).

### 2.1.1. Fonem

Fonem sebagai satuan bunyi terkecil dalam sebuah bahasa dapat membedakan makna walaupun fonem-fonem tersebut tidak bermakna. Dalam sebuah bahasa dapat ditemukan antara lain fonem vokal dan konsonan. Fonem vokal dan konsonan yang ditemukan dalam penelitian ini didaftarkan dan ditulis menurut sistem tulisan fonetis, yaitu *IPA* (*International Phonetic Association*).

#### 2.1.1.1. Fonem Vokal

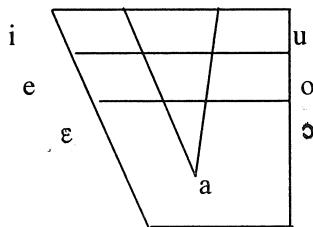
Secara fonetis, vokal merupakan bunyi bahasa yang dihasilkan dengan getaran pita suara dan tanpa penyempitan dalam saluran suara di atas glotis; atau satuan fonologis yang diwujudkan dalam lafal tanpa pergeseran (Kridalaksana 1993:228). Berdasarkan data yang ada, fonem vokal bahasa Hamap secara ringkas dapat diperhatikan pada tabel berikut ini.

**Tabel 1**  
**Fonem Vokal**

Ciri	i	e	ɛ	a	ɔ	o	u
Tinggi	+	-	-	-	-	-	+
Rendah	-	-	-	+	-	-	-
Depan	+	+	+	-	-	-	-
Belakang	-	-	-	-	+	+	+
Bundar	-	-	-	-	+	+	+
ATR	+	+	-	-	-	+	+

Kolom pertama pada tabel di atas memperlihatkan beberapa ciri bunyi vokal. Burquest (2001) menjelaskan ciri-ciri tersebut. Ciri pertama adalah ciri tinggi. Artinya, ciri bunyi bahasa yang terjadi dengan menaikkan punggung lidah di atas posisi henti normal. Seperti tampak dalam table, ciri ini dimiliki oleh bunyi vokal *i* dan *u*. Ciri kedua adalah ciri rendah, yaitu ciri bunyi bahasa yang terjadi dengan menurunkan punggung lidah di bawah posisi henti normal. Ciri kedua ini dimiliki oleh bunyi vokal *a*. Ciri depan merupakan ciri yang ketiga, yang berarti bahwa bunyi bahasa yang dihasilkan bukan dengan belakang lidah seperti bunyi vokal *i*, *e*, dan *ɛ*. Sebaliknya, ciri belakang dihasilkan dengan belakang lidah. Seperti pada tabel di atas, bunyi vokal dengan ciri ini yaitu *ɔ*, *o*, dan *u*. Ciri selanjutnya adalah ciri bundar. Artinya, ciri bunyi bahasa yang terjadi dengan membuat lidah menjadi bundar, seperti pada bunyi vokal *ɔ*, *o*, dan *u*. Ciri terakhir adalah ciri ATR (*Advanced Tongue Root*). Bunyi yang memiliki ciri ini dibuat dengan menarik akar lidah ke depan. Contohnya ialah bunyi vokal *i*, *e*, *o*, dan *u*.

Berdasarkan tabel tersebut, dapat dikemukakan bahwa terdapat tujuh bunyi vokal dalam bahasa Hamap, yaitu vokal *i*, *e*, *ɛ*, *a*, *ɔ*, *o*, dan *u*. Selain itu, bunyi-bunyi vokal tersebut dapat juga disajikan dalam bentuk peta vokal (*vowel chart*) seperti yang dapat dilihat pada bagan 1 berikut.



**Bagan 1.**  
**Peta Vokal (*Vowel Chart*) Bahasa Hamap**

Fonem-fonem vokal tersebut ditemukan dengan mengkontraskan fonem yang satu dengan fonem yang lain dengan menggunakan teknik pasangan minimal seperti contoh berikut ini.

/i/ - /e/	ih	-	eh
	‘daging’		‘menggigit’
/e/ - /o/	he	-	ho
	‘itu’		‘ini’
/ɛ/ - /a/	tɛ	-	ta
	‘kayu’		‘di atas (meja)’
/a/ - /o/	a:la	-	a:lo
	‘padi’		‘dua’
/o/ - /u/	dor	-	dur
	‘mesbah’		‘tikus’

Pasangan-pasangan fonem di atas memperlihatkan kontras makna karena perbedaan fonem yang terkandung dalam tiap kata tersebut. Hal ini membuktikan bahwa fonem membedakan makna.

### 2.1.1.2. Distribusi Vokal

Analisis terhadap fonem vokal dapat pula dilakukan dalam hal bagaimana fonem tersebut berdistribusi dalam kata. Untuk itu, dapat diperhatikan posisi tiap fonem baik di posisi awal (*initial*), posisi tengah (*medial*), maupun posisi akhir (*final*) dari sebuah kata. Selengkapny hal tersebut dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 2  
Distribusi Vokal

Vokal	Awal	Tengah	Akhir
i	in ‘nyamuk’	hif ‘burung’	supi ‘mereka’
e	efal ‘di bawah (meja)’	sefa ‘danau’	se ‘air’
ɛ	-	p tu ‘bambu’	tɛ ‘kayu’
a	afael ‘api’	mate ‘besar’	fa ‘kelapa
ɔ	-	fɔil ‘kemudian’	-
o	olpai ‘ekor’	tof ‘tiga’	i:tito ‘tujuh’
u	ul ‘bulan’	dur ‘tikus’	maru ‘abu’



### 2.1.1.3. Vokal panjang dan Diftong

#### Vokal panjang

Pembatasan jenis vokal ini yakni pada ciri tertentu yang dimilikinya. Secara lebih eksplisit dapat dikemukakan bahwa vokal ini diartikulasikan dengan ciri tegang (Kridalaksana 1993:229). Berdasarkan data yang ada, ditemukan lima vokal panjang, yaitu i:, e:, a:, o:, dan u:. Hal tersebut dapat dilihat pada beberapa contoh di bawah ini:

[i:r]	‘kalian’	[a:fɛŋ]	‘penuh’
[i:tito]	‘tujuh’	[a:lo]	‘dua’
[ti:enu]	‘sembilan’	[a:no]	‘siapa’
[i:vehin]	‘lima’	[a:la]	‘padi’
[i:bin]	‘bintang’	[o:rfah]	‘alu (penumbuk)’
[e:r]	‘engkau’	[u:m]	‘hati’
[a:b]	‘ikan’	[u:l]	‘bulan’
[a:fer]	‘putih’	[tu:ralo]	‘delapan’

Berkaitan dengan distribusi vokal panjang dalam kata, dapat diperhatikan tabel berikut ini.

**Tabel 3**  
**Distribusi Fonetis Vokal Panjang**

Vokal Panjang	Awal ( <i>initial</i> )	Tengah ( <i>medial</i> )	Akhir ( <i>final</i> )
[i:]	[i:r] ‘kalian’	[ti:enu] ‘sembilan’	-
[e:]	[e:r] ‘engkau’	-	-
[a:]	[a:b] ‘ikan’	-	-
[o:]	[o:rfah] ‘alu(penumbuk)’	-	-
[u:]	[u:t] ‘empat’	[tu:ralo] ‘delapan’	-

Tabel di atas memperlihatkan bahwa pada umumnya vokal panjang muncul pada posisi awal (*initial*) dan posisi tengah (*medial*) saja. Pada posisi tengah kata tidak ditemukan vokal panjang [e:], [a:] dan [o:]. Ketiga vokal panjang tersebut hanya muncul di awal kata saja.

## Diftong

Berbeda dengan vokal panjang, bunyi bahasa ini (baca: diftong) merupakan bunyi bahasa yang pada waktu pengucapannya ditandai oleh perubahan gerak lidah dan perubahan *timbre* (baca: warna nada/ciri kualitas bunyi vokal) satu kali, dan yang berfungsi sebagai inti dari suku kata (Kridalaksana 1993:43). Berdasarkan data yang ada, ditemukan diftong-diftong *ai* dan *oi* seperti tampak pada beberapa contoh di bawah ini:

*ai* dalam *tu?ai* ‘tempurung’    *fa?ai* ‘bumi’  
          *olpai* ‘ekor’                *lai* ‘panjang’

*oi* dalam *ma?oi* ‘pisang’  
          *hamoi* ‘angin’

Kedua diftong tersebut dikategorikan sebagai diftong naik (*rising diphthongs*), yakni diftong yang bagian paling nyaringnya terdapat sesudah peluncurnya.

### 2.1.1.4. Fonem Konsonan

Secara fonetis, konsonan dibatasi sebagai bunyi bahasa yang dihasilkan dengan menghambat aliran udara pada salah satu tempat di saluran suara di atas glotis atau bunyi bahasa yang dapat berada pada tepi suku kata dan tidak sebagai inti suku kata (Kridalaksana 1993: 118).

Fonem konsonan yang terdapat dalam sebuah bahasa dapat ditentukan berdasarkan posisi artikulasi (*place of articulation*) dan cara artikulasi (*manner of articulation*). Dalam bahasa Hamap, misalnya, kalau diperhatikan bunyi-bunyi bahasa yang dihasilkan menurut posisi artikulasinya, dapat ditemukan bunyi bilabial, labiodental, alveolar, velar, dan glotal (lihat tabel 4). Di sisi lain, kalau diperhatikan menurut cara artikulasinya maka diperoleh bunyi-bunyi seperti bunyi letupan (*plosives*), bunyi geseran atau frikatif

(*fricatives*), bunyi sampingan (*lateral*), bunyi sengau (*nasals*), dan bunyi getar (*trill*).

Berdasarkan data yang dikumpulkan, ditemukan 15 buah konsonan dalam bahasa Hamap. Konsonan-konsonan yang dimaksud adalah /b/, /p/, /m/, /v/, /f/, /d/, /t/, /s/, /n/, /l/, /r/, /k/, /ŋ/, /ʔ/, dan /h/. Konsonan-konsonan tersebut dapat digambarkan secara fonetis (menurut IPA) seperti tampak pada tabel berikut.

**Tabel 4**  
**Fonem Konsonan**

Cara Artikulasi ( <i>Manner of Articulation</i> )		Tempat Artikulasi ( <i>Place of Articulation</i> )				
		Bilabial	Labio-dental	Alveolar	Velar	Glotal
<b>Hambat</b>	Bersuara	b		d		
	Tak bersuara	p		t	k	ʔ
<b>Frikatif</b>	Bersuara		v			
	Tak bersuara		f	s		h
<b>Nasal</b>	Bersuara	m		n	ŋ	
<b>Lateral</b>	Bersuara			l		
<b>Getar</b>	Bersuara			r		

Berikut ini deskripsi bunyi konsonan bahasa Hamap berdasarkan data yang terkumpul selama penelitian lapangan dilakukan.

### Konsonan /b/

Konsonan /b/ secara fonetis dapat direalisasikan sebagai bunyi hambat bersuara bilabial.

Contoh:    bih    ‘daun’            nober ‘sahabat/kawan’  
              buŋ   ‘bunga’           ob    ‘perempuan’  
              bone ‘busuk’

### Konsonan /p/

Konsonan /p/ secara fonetis dapat direalisasikan sebagai bunyi hambat tak bersuara bilabial.

Contoh:      poil ‘menjemur’                      apae ‘bermimpi’  
                  olpai ‘ekor’                                      hepo ‘itu’  
                  barpi ‘semua’                                      bap ‘kakek’

### Konsonan /m/

Konsonan /m/ secara fonetis dapat direalisasikan sebagai bunyi konsonan nasal bersuara bilabial.

Contoh:      mate                      ‘besar’                      fidmuid                      ‘barat’  
                  maderuŋ                      ‘kelelawar’                      lame                      ‘berjalan’  
                  mahinɛ                      ‘dingin’                      nameho                      ‘tamu’  
                  mul                      ‘sungai’                      mama                      ‘bapak/ayah’  
                  hamoi                      ‘angin’                      name                      ‘orang’  
                  amu?                      ‘tanduk’                      sam                      ‘pergi’

### Konsonan /v/

Konsonan /v/ secara fonetis dapat direalisasikan sebagai bunyi konsonan frikatif bersuara labio-dental.

Contoh:      darove ‘pasir (kasar)’  
                  nivasel ‘bibi’  
                  i:vehinj ‘lima’

### Konsonan /f/

Konsonan /f/ secara fonetis dapat direalisasikan sebagai konsonan frikatif tak bersuara labio-dental.

Contoh:      fif                      ‘merah’                      tof ‘tiga’  
                  a:fer                      ‘putih’                      hif ‘burung’

### **Konsonan /d/**

Konsonan /d/ secara fonetis dapat direalisasikan sebagai bunyi hambat bersuara alveolar.

Contoh : dil?u ‘malam’ fidpu ‘timur’  
daro ‘leher’ fidmuid ‘barat’  
doi ‘gunung’ fed ‘matahari’  
dur ‘tikus’ muid ‘jatuh’

### **Konsonan /t/**

Konsonan /t/ secara fonetis dapat direalisasikan sebagai bunyi hambat tak bersuara alveolar.

Contoh : tu?ai ‘tempurung’ tat ‘mulut’  
tafeij ‘awan’ tarob ‘tulang’  
tu:ral ‘delapan’ lote ‘laki-laki’  
i:tito ‘tujuh’ tarotaat ‘haus’

### **Konsonan /s/**

Konsonan /s/ secara fonetis dapat direalisasikan sebagai bunyi frikatif alveolar.

Contoh : sapar ‘parang’ ejsah ‘buta’  
se ‘air’ nivasel ‘bibi’  
souh ‘kosong’ asar ‘ketawa’  
sah ‘jelek’ nimaηsel ‘paman’

### **Konsonan /n/**

Konsonan /n/ secara fonetis dapat direalisasikan sebagai bunyi nasal alveolar.

Contoh : noi ‘hujan’ min ‘alang-alang’  
nab ‘apa’ oin ‘kutu’  
fanaj ‘dekat’ mun ‘ular’  
tamintapo? ‘bibir’

### **Konsonan /l/**

Konsonan /l/ secara fonetis dapat direalisasikan sebagai bunyi sampingan (*lateral*) alveolar.

Contoh : le ‘rotan’ asel ‘pohon’  
a:la ‘padi’ bel ‘anjing’  
tala ‘enam’

### **Konsonan /r/**

Konsonan /r/ secara fonetis dapat direalisasikan sebagai bunyi getar (*trill*) alveolar.

Contoh: ratnu ‘seratus’ nir ‘kami’  
ribnu ‘seribu’ ner ‘saya’  
buran ‘langit’ pir ‘kita’  
maru ‘abu’ i:r ‘kalian’  
maderun ‘kelelawar’ e:r ‘engkau’

### **Konsonan /k/**

Konsonan /k/ secara fonetis dapat dideskripsikan sebagai bunyi hambat bersuara velar.

Contoh: kai ‘kecil’  
kuda ‘kuda’  
kak ‘gatal’

### **Konsonan /ŋ/**

Konsonan /ŋ/ secara fonetis dapat direalisasikan sebagai bunyi sengau (*nasals*) velar.

Contoh: enŋsah ‘buta’ i:biŋ ‘bintang’  
maŋ ‘duri’ tofaŋ ‘banyak’  
buŋ ‘bunga’ baŋ ‘rumah, kampung’  
daŋ ‘bakar’ odiŋ ‘saudara’  
taŋ ‘laut’ nadarefaŋ ‘gula’  
ahiŋ ‘hutan’

### Konsonan /ʔ/

Konsonan /ʔ/ secara fonetis dapat dideskripsikan sebagai bunyi hambat glotal.

Contoh: nabʔ e ‘mengapa’ afeʔ ‘tuli’  
hoʔ ‘datang’ taroʔen ‘kemana’

### Konsonan /h/

Konsonan /h/ secara fonetis dapat dideskripsikan sebagai bunyi frikatif glotal.

Contoh: ho ‘ini’ maeh ‘mendengar’  
ahihʔ ‘menangis’ o:rfah ‘alu/penumbuk’  
mih ‘duduk’ fih ‘darah’  
tuh ‘berdiri’

Berkaitan dengan fonotaktik (urutan fonem yang dimungkinkan dalam sebuah bahasa), khususnya berkenaan dengan distribusi fonem-fonem konsonan pada posisi awal, posisi tengah, dan posisi akhir sebuah kata, dapat diperhatikan pada tabel berikut ini.

**Tabel 5**  
**Distribusi Konsonan**

Konsonan	Awal	Tengah	Akhir
b	bone ‘busuk’	nobeʔ ‘kawan’	ob ‘perempuan’
p	poil ‘menjemur’	olpai ‘ekor’	bap ‘kakek’
t	tuʔai ‘tempurung’	i:tito ‘tujuh’	tat ‘mulut’
d	doi ‘gunung’	fidpu ‘timur’	fed ‘matahari’
k	kai ‘kecil’	kuda ‘kuda’	kak ‘gatal’
ʔ	-	nabʔe ‘mengapa’	hoʔ ‘datang’
h	ho ‘ini’	ahihʔ ‘menangis’	tuh ‘berdiri’
m	mul ‘sungai’	hamoi ‘angin’	sam ‘pergi’
n	nab ‘apa’	fana ‘dekat’	mun ‘ular’
ŋ	-	eŋsah ‘buta’	talaŋ ‘enam’
s	sapar ‘parang’	asar ‘ketawa’	-
r	ribnu ‘seribu’	barpi ‘semua’	damur ‘jantung’
f	fif ‘merah’	a:fer ‘putih’	tof ‘tiga’
v	-	darove ‘pasir (kasar)’	-
l	le ‘rotan’	a:la ‘padi’	asel ‘pohon’

### 2.1.2. Pola Suku Kata

Menurut Kridalaksana (1993: 205), suku kata ialah 1. *dari sudut fisiologi*: ujaran yang terjadi dalam satu denyut dada yakni satu penegangan otot pada waktu pengembusan udara dari paru-paru; 2. *dari sudut artikulasi*: regangan ujaran yang terjadi dari satu puncak kenyaringan di antara dua unsur yang tak berkenyaringan; 3. *dari sudut fonologi*: struktur yang terjadi dari satu fonem atau urutan fonem bersama dengan ciri lain seperti kepanjangan atau tekanan; kadang-kadang ada kesepadanan antara suku kata yang ditetapkan secara fonetis dan ditetapkan secara fonologis, kadang-kadang tidak.

Adapun pola atau struktur suku kata adalah suatu urutan fonem segmental yang paling sedikit terdiri atas sebuah fonem vokal, atau yang diikuti konsonan atau didahului konsonan. Pola suku kata bahasa Hamap dapat diperikan sebagai berikut ini.

#### Pola Suku Kata Bersuku Satu

- 1). V : /e/ 'perahu/sampan'
- 2). VK : /in/ 'nyamuk'/ih/ 'daging'  
/ob/ 'perempuan'/en/ 'memberi'  
/eh/ 'menggigit'/ah/ 'tahi'
- 3). KV : /le/ 'rotan'/do/ 'telur'  
/nu/ 'satu'/ho/ 'ini'  
/he/ 'tali'/ta/ 'di atas (meja)'
- 4). KVK : /bih/ 'daun'/maj/ 'duri'  
/fah/ 'kelapa'/buy/ 'bunga'  
/fed/ 'matahari'/min/ 'alang-alang'  
/mul/ 'sungai' /par/ 'danau'  
/hif/ 'burung'/mun/ 'ular'  
/fif/ 'merah'/tof/ 'tiga'  
/lum/ 'bulat'/nab/ 'apa'  
/no?/ 'baik'/di?/ 'adik'  
/mob/ 'mengantuk'/kak/ 'gatal'



### Pola Suku Kata Bersuku Dua

- 1). V.V : /ai/ ‘anak’
- 2). V.VK : /uil/ ‘kulit (binatang)’/oin/ ‘kutu’  
/uid/ ‘muntah’/aer/‘berbatuk’
- 3). V.KV : /adi/ ‘di pinggir (meja)’ /ane/ ‘nama’  
/ahi/ ‘garam’
- 4). V.KVK : /asel/ ‘pohon’/odinj/‘saudara’  
/ahinj/ ‘hutan’/aronj/ ‘berenang’  
/amu?/ ‘tanduk (kerbau)’/asar/ ‘ketawa’  
/efal/ ‘di bawah (meja)’/ohinj/ ‘kuku (jari)’  
/afe?/ ‘tuli’
- 5). VK.KVK : /eŋsah/ ‘buta’
- 6). KV.V : /kai/ ‘kecil’
- 7). KV.VK : /toanj/ ‘pendek’/souh/ ‘kosong’  
/poil/ ‘jemur (pakaian)’  
/faur/ ‘lutut, siku’
- 8). KV.KV : /supi/ ‘mereka’/maru/ ‘abu’  
/bune/ ‘panas (api)’ /mate/ ‘besar’  
/hepo/ ‘itu’/homi/ ‘di sini’  
/daro/ ‘leher’/matu/ ‘kakak’
- 9). KV.VKV : /naade/ ‘makan (nasi)’
- 10). KV.KVK : /pɛ tunj/ ‘bunga’/buranj/ ‘langit’  
/tarej/ ‘hari’/bano?/ ‘asap’  
/talanj/ ‘enam’/tofanj/ ‘banyak’  
/fananj/ ‘dekat’/tumo?/ ‘(orang) tua’  
/tarob/ ‘tulang’/nafil/ ‘telinga’  
/tamij/ ‘hidung’/taput/ ‘paha’  
/tatu?/ ‘perut’/damur/ ‘jantung’  
/nober/ ‘sahabat’/fail / ‘belis’
- 11). KVK.VK : /la?an/ ‘hitam’
- 12). KVK.KV : /barpi/ ‘semua’/fidpu/ ‘timur’  
/te?fa/ ‘kaki’
- 13). KVK.KVK : /pa?pir/ ‘buah’
- 14). KVKK.V : /dil?u/ ‘malam’

### Pola Suku Kata Bersuku Tiga

- 1). V.V.V : /eae/ ‘tidak’
- 2). V.KV.VK : /afael/ ‘api’
- 3). V.KV.KV : /afutu/ ‘kepala’
- 4). V.KV.KVK : /atuhiŋ/ ‘mendirikan (sesuatu)’  
/afelaŋ/ ‘mandikan (anak)’
- 5). KV.V.VK : /baur/ ‘kuning’/bauil/ ‘biru’
- 6). KV.KV.VK : /tafeiŋ/ ‘awan’/sEtaat/ ‘(jalan) kering’
- 7). KV.KV.KV : /darove/ ‘pasir (kasar)’/mahinε/ ‘dingin’  
/hepomi/ ‘di situ’/tabare/ ‘bahu’  
/taromi/ ‘di mana’
- 8). KV.KV.KVK : /maderuŋ/ ‘kelelawar’/tarebuŋ/ ‘lidah’  
/nivasel/ ‘bibi’/nameno?/ ‘budak’  
/nameho/ ‘tamu’/malehiŋ/ ‘lapar’  
/sepupu?/ ‘jalan (setapak)’
- 9). KV.KVK.VK : /taro?en/ ‘ke mana’
- 10). KV.KVK.KV : /taponfa/ ‘muka/rupa’
- 11). KV.KVK.KVK : /nimaŋsel/ ‘paman’
- 12). KVK.KV.VK : /fidmuid/ ‘barat’

### Pola Suku Kata Bersuku Empat

- 1). V.KV.KV.KVK : /arilohiŋ/ ‘rambut (kepala)’
- 2). KV.KV.KV.VK : /tarotaat/ ‘haus’
- 3). KV.KV.KV.KVK : /nadarefaŋ/ ‘gula’
- 4). KV.KVK.KV.KVK : /tamintapo?/ ‘bibir’

Keempat pola suku kata tersebut menggambarkan bahwa bahasa Hamap memiliki struktur yang telah terpola sedemikian rupa khususnya dalam kaitan dengan suku kata (*syllable*). Hal ini dapat pula merefleksikan adanya struktur-struktur yang lebih luas lagi dalam sistem kemasyarakatan dan kebudayaan orang Hamap sebagai penanda identitas etnis mereka yang terbedakan dari liyan di sekitar komunitasnya.

## 2.2. Kajian Morfologi

Selain tataran fonologi, ada tataran lain dalam bahasa yang membahas satuan-satuan terkecil yang bermakna, yaitu tataran morfologi. Kalau tataran fonologi masih berkisar pada bahasan fonem, tataran morfologi sudah berbicara mengenai **morfem**, yang menurut Bloomfield (1964) merupakan suatu bentuk linguistik yang sebagiannya tidak memiliki persamaan bunyi atau makna dengan bentuk lain mana pun. Seorang linguis lain menyatakannya sebagai satuan terkecil yang mengandung makna yang dapat berupa kata atau bagian dari kata (Nida, 1978:1). Selain berbicara mengenai morfem itu sendiri, morfologi juga membahas pengaturan morfem-morfem tersebut dalam pembentukan kata. Menurut Spencer dan Zwicky (1998:1) morfologi merupakan pusat konsep linguistik karena membahas struktur kata di mana kata merupakan hal yang sangat berkaitan erat dan penting dalam fonologi, sintaksis, dan semantik.

Bagian berikut ini akan membahas struktur dan jenis morfem, proses pembentukan kata, dan kelas kata.

### 2.2.1. Struktur dan Jenis Morfem

Berdasarkan temuan yang ada di lapangan, terdapat tiga model struktur morfem, yaitu morfem bersuku satu, morfem bersuku dua, dan morfem bersuku tiga. Contoh morfem bersuku satu ialah *let* ‘jauh’, *nu* ‘satu’, *tar* ‘tidur (nyenyak)’, *lil* ‘terbang’, dan sebagainya. Contoh morfem bersuku dua ialah *la?an* ‘hitam’, *maru* ‘debu’, *ahul* ‘tahu’, *mateŋ* ‘bicara’, *ahin* ‘menangis’, dan sebagainya. Adapun contoh morfem bersuku tiga ialah *atuhin* ‘mendirikan (sesuatu)’, *nameho* ‘tamu’, *tabare* ‘bahu’, dan sebagainya.

Menurut jenisnya, morfem dapat dibedakan menjadi dua, yaitu morfem bebas dan morfem terikat (Verhaar 1993:52-53). Di bawah ini akan dikaji lebih jauh kedua jenis morfem tersebut dalam bahasa Hamap.

### 2.2.1.1. Morfem Bebas

Morfem bebas bisa terdapat sebagai suatu kata dan dapat berdiri sendiri tanpa penambahan afiks. Oleh karena itu, morfem ini dikatakan secara potensial dapat berdiri sendiri (Kridalaksana 1993:141). Contohnya dapat dilihat dalam kalimat-kalimat berikut.

- (1) *Hamap Motang sol homi mih.*

Hamap Motang sendiri di sini tinggal

‘Hamap Motang sendiri tinggal di sini.’

- (2) *Mul Lol ai a-hof mid sam toŋ*

Mul Lol anak 3SG-suruh.PASS naik pergi atas

‘Anak bernama Mul Lol disuruh pergi tinggal

*Mur doi ta mih.*

Mur gunung di atas tinggal

di atas gunung Mur.’

Apabila diperhatikan, pada kalimat (1) terdapat bentuk-bentuk *Hamap*, *Motang*, *sol*, *homi* dan *mih* yang dapat berdiri sendiri dalam ujaran. Dengan demikian, dapat dikategorikan sebagai morfem-morfem bebas. Sebaliknya, pada kalimat (2), morfem bebas yang ada di dalamnya terdiri dari *Mul*, *Lol*, *ai*, *mid*, *sam*, *toŋ*, *Mur*, *doi*, *ta*, dan *mih*. Namun, bentuk *ahof* bukanlah bentuk bebas karena di dalamnya terdapat tiga morfem, yaitu morfem yang menandakan orang ketiga tunggal (disebut sebagai morfem terikat), morfem penanda pasif (disebut sebagai morfem terikat), dan dasar/akarnya sendiri (*root*).

Dalam bahasa ini, penanda kala berupa afiks (morfem terikat) dan menempel pada verba. Dalam contoh berikut, *am* pada kalimat (3) dan *ih* pada kalimat (4) merupakan penanda kala *perfective* dan penanda kala *progressive*.

- (3) *O don a:lo mi na-no-afan*  
Pada minggu dua di 1SG-punya-tugas  
'Saya sudah mengerjakan tugas itu

*u:karasajam.*  
mengerjakan PFV  
itu dua minggu lalu.'

- (4) *Na ale mi karasajih.*  
1SG kebun di bekerja PROG  
'Saya sedang bekerja di kebun.'

Sementara itu, penanda kala *future* tidak ditemukan dalam bahasa ini. Biasanya hanya ditandai dengan adverbial waktu yang bisa diposisikan di awal kalimat, di akhir kalimat atau di tengah kalimat sebelum verba. Berikut contoh adverbial waktu penanda kala *future* tersebut dalam kalimat.

- (5) *Dilel na named manem tamar dof.*  
Besok 1SG makanan enak gemuk memasak  
'Saya akan memasak makanan yang enak besok.'

### 2.2.1.2. Morfem Terikat

Apabila sebuah morfem tidak mempunyai potensi untuk berdiri sendiri dan selalu terikat dengan morfem lain dalam pembentukan ujaran maka morfem tersebut dikatakan sebagai morfem terikat (Kridalaksana 1993:142). Dengan demikian morfem ini tidak bisa terdapat sebagai suatu kata sebagaimana halnya dengan morfem bebas.

Afiks merupakan contoh dari jenis morfem ini (Verhaar 1993:60). Afiks ini dapat ditambahkan pada awal kata (prefiks), pada akhir kata (sufiks), untuk sebagian pada awal kata serta untuk sebagian pada akhir kata (konfiks), atau di dalam kata itu sendiri sebagai suatu "sisipan" (infiks).

Dalam bahasa ini ditemukan beberapa bentuk afiks. Apabila diperhatikan, pada struktur verbanya terdapat afiks yang berupa pronomina (*pronoun*). Bentuk-bentuk ini dapat disebut sebagai prefiks. Artinya afiks yang melekat di depan sebuah verba dan tidak bisa dipisahkan dengan verba tersebut. Prefiks seperti itu dapat dikatakan sebagai prefiks pronomina (*pronominal prefixes*). Prefiks-prefiks pronomina yang melekat pada verba tersebut biasanya menandai objek sebuah kalimat. Hal ini dapat dilihat pada contoh kalimat seperti di bawah ini.

(6) *Sa nerbeh.*

3SG 1SG-memukul.

‘Dia memukul saya.’

(7) *Supi nirbeh.*

3PL 1PL-memukul

‘Mereka memukul kami.’

Pada kalimat (6) dan (7) di atas, jelas terlihat bahwa prefiks pronomina *ner-* ‘saya’ dan *nir-* ‘kami’ menandai objek dan melekat pada verba *beh* ‘memukul’ dalam kedua kalimat tersebut.

Untuk morfem penanda pasif, dapat dilihat pada contoh berikut ini:

(8) *Aika he afe ta muid.*

Anak DET tangga di atas jatuh

‘Anak itu jatuh di tangga.’

(9) *Aika he afe ta miamuid.*

Anak DET tangga atas di-jatuh

‘Anak itu dijatuhkan dari tangga.’

Kalau kita memperhatikan kalimat (8) maka tidak terdapat morfem penanda pasif karena bukan merupakan kalimat pasif, sedangkan pada kalimat (9) terdapat morfem *{mi}* yang menandakan pasif. Berkaitan dengan morfem penanda pasif ini dapat pula dibandingkan dengan kalimat (20).

## 2.2.2 Proses Pembentukan Kata

Kata dapat dibatasi sebagai sebuah bentuk bebas terkecil yang bukan frase (Bloomfield 1964:178). Ada dua proses yang penting dalam pembentukan kata, yaitu proses derivasi (*derivational process*) dan proses infleksi (*inflectional process*).

### 2.2.2.1. Proses Derivasi (*Derivational Process*)

Proses yang menghasilkan pemerolehan kata baru dengan makna yang baru dikenal sebagai proses derivasi (Spencer dan Zwicky 2001:44). Pakar linguistik lain mendefinisikannya sebagai proses pengimbuhan afiks noninflektif pada dasar untuk membentuk kata (Kridalaksana 1993:40). Dalam bahasa Hamap terdapat proses derivasi yang dapat dilihat pada contoh berikut ini.

*namena-* + *fil* 'beli' (v) → *namenafil* 'pembeli' (n)  
*namena-* + *fael* 'jual' (v) → *namenafael* 'penjual' (n)

Bentuk {*namena-*} merupakan afiks derivasi dan dapat dikatakan sebagai morfem (baca: morfem terikat) karena menunjukkan kekhususan makna dan bentuk fonemik yang identik (Nida 1978). Pada proses tersebut terjadi perubahan kelas kata dari verba (v) menjadi nomina (n) yakni *fil* 'beli' (v) dan *fael* 'jual' (v) menjadi *namenafil* 'pembeli' (n) dan *namenafael* 'penjual' (n). Dapat disimpulkan bahwa bentuk {*namena-*} merupakan morfem pembentuk nomina.

### 2.2.2.2. Proses Infleksi (*Inflectional Process*)

Proses infleksi merupakan proses perubahan bentuk kata yang menunjukkan pelbagai hubungan gramatikal yang mencakup deklinasi (*declension*) yakni perubahan nomina, pronomina, atau ajektiva yang menunjukkan kategori, kasus, jumlah, atau jenis, dan konjugasi (*conjugation*) yaitu klasifikasi verba menurut bentuk-bentuk infleksinya atas kala, persona, jumlah, atau kasus

(Kridalaksana 1993:83). Kalau pada proses derivasi terjadi perubahan kelas kata, maka pada proses infleksi hal demikian tidak terjadi.

Proses infleksi berikut ini memperlihatkan penambahan afiks pada *root*. Dalam morfologi, *root* berarti unsur yang menjadi dasar pembentukan kata yang tidak dapat dianalisis lagi (Payne 2002: 26). Contoh infleksi berikut ini mengambil *root ade*:

*dafi-* + *ade* (v) → *dafiade* ‘dimakan’ (v)

*dafi-am* + *ade* (v) → *dafiadeam* ‘termakan’ (v)

Dari data di atas dapat disimpulkan sementara bahwa {*dafi-*} merupakan morfem terikat berbentuk prefiks yang berfungsi sebagai pembentuk kalimat pasif. Gabungan afiks (konfiks) dapat pula ditemukan dalam kata *dafiadeam* ‘termakan’. Konfiks tersebut yakni {*dafi-am*} berfungsi untuk menandai makna ‘sudah dilakukan secara tak disengaja’. Penambahan prefiks atau pun konfiks pada *root ade* seperti terlihat pada contoh di atas tidak mengubah kelas kata. Artinya, kelas kata sebelum dan sesudah perubahan tetap sama yaitu verba.

### 2.2.3. Kelas Kata

Dalam linguistik, golongan kata yang mempunyai kesamaan dalam perilaku formalnya disebut kelas kata (Kridalaksana 1993:104). Berikut ini merupakan pembahasan atau analisis mengenai kelas kata tersebut.

#### 2.2.3.1. Verba (*Verb*)

Kelas kata yang biasanya berfungsi sebagai predikat dikenal dengan verba. Harimurti Kridalaksana (1993) mengemukakan bahwa dalam beberapa bahasa verba dapat memberikan ciri morfologis misalnya ciri kala, aspek, persona, atau jumlah.



Bahasa Hamap termasuk bahasa yang berpola SOV (Subjek-Objek-Verba). Hal yang sama disinggung secara ringkas pula oleh Charles E. Grimes, Tom Terik, Barbara Dix Grimes dan Max Jacob dalam buku yang berjudul *A Guide to the People and Languages of Nusa Tenggara*. Dalam buku tersebut dipaparkan bahwa bahasa ini dapat dikategorikan sebagai *verb final language*. Hal ini dapat dilihat pada beberapa contoh kalimat berikut yang ditemukan dalam data lapangan.

- (10) *Tarej an ni koran basa.*  
Tiap hari 1PL koran membaca  
'Kami membaca koran tiap hari.'
- (11) *Supi bay mi mih.*  
3PL kampung di tinggal  
'Mereka tinggal di kampung.'
- (12) *Ufami sa bal haur.*  
Kemarin 3SG bola bermain  
'Ia bermain bola kemarin.'

Pada ketiga kalimat di atas kemunculan verba di akhir kalimat sangat jelas terlihat. Pada kalimat (10), verba *basa* 'membaca' berada di akhir kalimat tersebut. Demikian pula halnya dengan posisi verba *mih* 'tinggal' dan *haur* 'bermain' pada kalimat (11) dan (12) yang mengambil posisi di akhir kalimat.

### **Verba Transitif dan Verba Intransitif**

Ditemukan pula verba transitif dan verba intransitif. Verba transitif ialah verba yang memerlukan objek, misalnya *ade* 'makan', *dun* 'melihat', *en* 'memberi', *atuhij* 'mendirikan (sesuatu)', *dof* 'memasak' dan sebagainya. Contoh berikut adalah contoh kalimat yang mengandung verba transitif.

(13) *Dilel na named manem tamar dof.*

Besok 1SG makanan enak gemuk memasak  
'Saya akan memasak makanan yang enak besok.'

Pada kalimat tersebut verba transitifnya adalah *dof* 'memasak', sedangkan yang menjadi objeknya yakni *named* 'makanan'. Sebaliknya, verba intransitif ialah verba yang tidak memerlukan objek, misalnya *sam* 'pergi', *ahij* 'menangis', *tar* 'tidur (nyenyak)', *malehij* 'lapar', dan sebagainya. Contohnya dapat dilihat dalam kalimat berikut.

(14) *Name he dilel sam.*

Orang DET besok pergi.  
'Orang itu pergi besok.'

Pada kalimat (14) verba intransitifnya adalah *sam* 'pergi'. Satu hal yang menarik pula adalah bahwa adverbial waktu selain bisa ditempatkan di awal dan akhir kalimat, bisa juga ditempatkan di tengah kalimat atau sebelum verba seperti pada kalimat di atas di mana *dilel* 'besok' berada sebelum verba *sam* 'pergi'.

### 2.2.3.2. Nomina (*Noun*)

Semua kata yang dapat menduduki posisi objek disebut kata nominal. Kata ini dapat dibedakan lagi atas nomina dan pronomina. Nomina dapat pula dikategorikan atas nomina asal dan nomina turunan. Nomina asal adalah nomina tanpa proses berdiri sendiri sebagai nomina, misalnya *don* 'pasar', *name* 'orang', *sey* 'uang', *tarob* 'tulang', *afael* 'api', dan sebagainya. Sebaliknya, nomina turunan adalah nomina yang mengalami proses morfologis. Misalnya, *namenafil* 'pembeli' yang berasal dari proses derivasi verba *fil* 'membeli'.

### 2.2.3.3. Adjektiva (*Adjective*)

Adjektiva merupakan kata yang menerangkan kata benda. Adjektiva dapat dibagi atas adjektiva asal dan adjektiva turunan. Adjektiva asal adalah ajektiva tanpa proses berdiri sendiri sebagai adjektiva. Misalnya, *lafeni* ‘tinggi’, *lama* ‘rendah’, *mahen* ‘cantik’, *lai* ‘panjang’, *toaj* ‘pendek’, *let* ‘jauh’, *mate* ‘besar’, dan sebagainya. Sebaliknya, ajektiva turunan adalah ajektiva yang mengalami proses morfologis. Jenis ajektiva terakhir ini tidak ditemukan dalam data lapangan yang ada.

### 2.2.3.4. Adverbia (*Adverb*)

Adverbia merupakan kata yang dipakai untuk memerikan verba, ajektiva, atau adverbia lain, misalnya sangat, lebih, tidak, dan sebagainya. Data yang terkumpul memberikan beberapa contoh bentuk-bentuk adverbia misalnya *eae* ‘tidak’. Perhatikan kalimat berikut.

(15) *Na e mampana onaade ae.*

1SG tidak pagi punya-makanan-makan tidak  
‘Saya tidak makan pagi.’

Pada kalimat tersebut, adverbia *eae* ‘tidak’ mengalami proses pemisahan (*discontinuous*) apabila ditempatkan dalam kalimat yakni dipisahkan oleh verba *onaade* dan adverbia waktu *mampana*. Adverbia lain yakni *mi* ‘lebih’ dapat diperhatikan pada kalimat berikut.

(16) *Na supi na-mi-mahen.*

1SG 3PL 1SG-lebih-cantik.  
‘Saya lebih cantik dari mereka’.

Ada pula adverbia *osah* ‘sangat’ yang dapat di lihat dalam kalimat berikut.

- (17) *Sa bal u:haur no osah.*  
3SG bola bermain baik sangat  
'Dia bermain bola dengan sangat baik.'

### 2.2.3.5. Kata Tugas

Semua kata yang tidak dapat menduduki unsur utama kalimat atau kata yang tidak dapat menjadi subjek atau predikat kalimat disebut kata tugas. Contohnya adalah post-posisi (*post-position*) dan konjungsi (*conjunction*).

#### Post-posisi (*Post-position*)

Dalam bahasa Hamap, tidak terdapat preposisi. Akan tetapi, dapat ditemukan post-posisi, yaitu partikel yang dalam bahasa bertipe SOV (Subjek-Objek-Verba) seperti halnya bahasa Hamap, terletak di belakang nomina dan menghubungkannya dengan kata lain dalam ikatan eksosentris (Kridalaksana 1993:176). Hal ini dapat dilihat dalam bahasa Hamap. Partikel seperti ini muncul sesudah nomina dan sebelum verba.

Contoh: *mi* 'di' dalam kalimat (11).  
*le* 'ke' dalam kalimat berikut:

- (18) *Ni dun leam.*  
1PL pasar ke-pergi  
'Kami pergi ke pasar.'

Seperti dapat dilihat dalam kalimat (11) dan (19) post-posisi *mi* muncul sesudah nomina *ban* 'kampung' dan sebelum verba *mih* 'tinggal'. Di sisi lain, pada kalimat (19), post-posisi *le* melekat pada verba *leam* 'ke-pergi'.

Apabila diperhatikan, bentuk *mi* dalam pembahasan ini telah muncul tiga kali yaitu sebagai penanda pasif (contoh kalimat 9), post-posisi (contoh kalimat 11 dan 19), dan adverbia (contoh kalimat 16).

Kesimpulan sementara yang dapat diambil adalah bahwa bentuk bahasa ini merupakan polisemi (*multiple meaning*). Artinya, bentuk bahasa yang dipakai dengan beragam makna. Untuk itu, hal ini masih perlu diperdalam lagi dengan data yang lebih banyak.

### **Konjungsi (*conjunction*)**

Konjungsi adalah partikel yang dipergunakan untuk menggabungkan kata dengan kata, frasa dengan frasa, klausa dengan klausa atau paragraf dengan paragraf (Kridalaksana 1993:117). Berdasarkan data yang ada, contoh konjungsi dalam bahasa ini ialah *fɔil* ‘kemudian’. Konjungsi ini bersifat intratekstual yang berfungsi menghubungkan kalimat dengan kalimat atau paragraf dengan paragraf.

#### **2.2.3.6. Demonstrativa (*demonstrative*)**

Demonstrativa adalah kata yang dipakai untuk menunjuk atau menandai secara khusus orang atau benda (Kridalaksana 1993:39). Berdasarkan data yang ada, dalam bahasa ini ditemukan tiga jenis demonstrativa, yaitu *he* ‘itu’, *hepo* ‘itu’, *ho* ‘ini’. Walaupun secara harafiah makna beberapa kata demonstrativa sama, tetapi penggunaannya berbeda. Misalnya, *he* digunakan untuk menunjukkan bahwa bendanya ada di orang kedua (lawan bicara). Sementara itu, *hepo* menunjukkan benda yang jauh dari si pembicara. Namun, perbedaan mendasar antara keduanya ialah kalau menggunakan *he*, benda yang dimaksudkan berada di dekat orang kedua (lawan bicara), sedangkan *hepo* menunjukkan bahwa benda yang dimaksudkan berada di dekat orang ketiga.

#### **2.2.4. Reduplikasi**

Reduplikasi atau kata ulang dapat dibedakan atas dua jenis, yaitu kata ulang murni (*dwilingga*) dan kata ulang sebagian

(*dwipurwa*). Kata ulang murni yaitu perulangan atau reduplikasi seluruh bentuk dasar. Kalimat di bawah ini mengandung contoh kata ulang murni.

(19) ***Kod-kod henaŋ ufami mipoil.***

Baju-baju semua kemarin dijemur

‘Baju-baju itu dijemurnya kemarin.’

Pada kalimat (20) tersebut terdapat kata ulang *kod-kod* ‘baju-baju’ yang merupakan perulangan seluruh bentuk dasar *kod* ‘baju’. Ada pula kata ulang sebagian (*dwipurwa*) yakni pengulangan suku pertama kata. Jadi tidak seluruh bagian kata tersebut yang diulang. Beberapa contoh di bawah ini memperlihatkan bentuk perulangan sebagian yang bermakna ‘menjadi seperti’.

<i>a:fer</i> ‘putih’	→	<i>a:a:fer</i> ‘keputih-putihan’
<i>la?an</i> ‘hitam’	→	<i>lala?an</i> ‘kehitam-hitaman’
<i>bauil</i> ‘hijau’	→	<i>babauil</i> ‘kehijau-hijauan’
<i>fif</i> ‘merah’	→	<i>fifif</i> ‘kemerah-merahan’
<i>bauir</i> ‘kuning’	→	<i>babauir</i> ‘kekuning-kuningan’

Hal yang dapat dikemukakan pada akhir bab ini yaitu kajian linguistik pada tataran fonologi dan morfologi di atas menunjukkan bahwa bahasa Hamap merupakan sistem yang mengandung aturan-aturan (*rules*) yang menentukan perangkaian fonem maupun morfem dalam bahasa tersebut. Oleh karena itu, terdapat keterulangan (*regularities*) dari berbagai proses kebahasaan yang ada yang terjadi di dalamnya. Semua fenomena kebahasaan tersebut merupakan struktur dalam (*deep structure*) yang merefleksikan struktur luar (*surface structure*) yang ada dalam masyarakat seperti sistem kekerabatan, tatacara memasak, mitos, dan sebagainya.

Kajian ini merupakan analisis awal yang baru membahas struktur bahasa pada tataran fonologi dan morfologi. Ini pun masih harus diperdalam dengan data yang lebih banyak lagi pada beberapa aspek dari beberapa tataran tersebut. Selain itu, kajian pada tataran

yang lebih luas, yakni tataran sintaksis masih perlu dilakukan pada waktu mendatang.

## Bab 2 – Mikrolinguistik Bahasa Hamap: Tataran Fonologi dan Morfologi



## **BAB 3**

# **EKONOMI SUBSISTEN DAN PERUBAHAN: PERSOALAN DILEMATIK ORANG HAMAP**

Oleh Ninuk Kleden-Probonegoro

### **3.1. Ekonomi Subsisten dan Perubahan: Pandangan Teoretis**

Laporan tahun 2005 memperlihatkan bahwa kondisi kebahasaan di Alor menyebabkan terjadinya situasi *diglosik*, yaitu keadaan masyarakat yang menggunakan dua bahasa atau dialek yang berlainan dan keduanya memainkan peran masing-masing. Situasi *diglosik* itu disertai oleh adanya komunitas yang *bilingual* atau bahkan *multilingual*. Penelitian itu memperlihatkan pula bahwa daya tahan atau vitalitas etnolinguistik bahasa Hamap dapat dikatakan lemah. Perlu diketahui bahwa lemahnya vitalitas etnolinguistik itu terpengaruh oleh berbagai faktor sosial di luar kebahasaan itu sendiri. Kalau gejala sosial bergerak menuju suatu perubahan dengan sangat cepat sesuai dengan tuntutan zaman, identik dengan hal itu ialah perubahan yang terjadi dalam aspek kebahasaan.

Ekonomi merupakan salah satu aspek yang cukup penting karena menyangkut kehidupan. Perubahan ekonomi akan diikuti oleh berbagai perubahan lain, misalnya perubahan status dalam stratifikasi sosial, perubahan dalam cara memandang kehidupan, perubahan gaya hidup, dan perubahan berbahasa. Contoh dari anggapan ini ialah kecenderungan orang untuk belajar dan menggunakan bahasa Inggris. Fenomena itu tidak dapat dilepaskan dari arus globalisasi. Singkat kata, kemampuan berbahasa Inggris membuka wawasan dan masa depan yang luas, yang pada gilirannya diharapkan pekerjaan yang dapat menjahterakan hidup.

Hal itu memperlihatkan bahwa ada kaitan yang erat antara bahasa dengan kondisi di luar kebahasaan itu sendiri. Dengan demikian, perlu untuk membicarakan sistem ekonomi sebagai aspek di luar kebahasaan yang merupakan bagian dari tema etnolinguistik

bahasa Hamap ini. Asumsinya ialah perubahan ekonomi sangat mempengaruhi perubahan sosial lain, termasuk perubahan kebudayaan, yang pada gilirannya akan mempengaruhi perubahan aspek kebahasaan, baik perubahan pada bahasa itu sendiri maupun perubahan dalam hal penggunaan bahasa oleh komunitas bahasa tersebut.

Bertolak dari realitas lapangan yang memperlihatkan bahwa mata pencaharian pokok orang Hamap adalah ladang berpindah, ada dua hal yang dapat dikemukakan. *Pertama*, dalam hubungannya dengan ladang berpindah, hal itu berarti ada pengetahuan yang dimiliki orang Hamap sehubungan dengan bercocok tanam (*local knowledge*) itu. Mengikuti pemikiran Peter Berger dan Thomas Luckman (1979: 56-60) serta Clifford Geertz (1976), pengetahuan mengenai bercocok tanam ladang berpindah, seperti halnya pengetahuan yang lain, disimpan dalam *stock of knowledge* yang merupakan unsur kognitif sistem budaya Hamap. Selanjutnya, pengetahuan ini ditransformasikan ke dalam unsur evaluatif menjadi aspek moral yang dapat digunakan untuk memandang dunia kehidupan, dalam hal ini adalah orang Hamap. Secara teoretis, pandangan terhadap dunia kehidupan atau *world view*, yang dalam bahasa asli penggagasnya disebut *Lebenswelt*, diperkenalkan pertama kalinya oleh Edmund Husserl. Konsep ini memperlihatkan bekerjanya dunia kehidupan yang cukup rumit tempat lingkungan fisik dan mereka yang hidup di dalamnya mempunyai hubungan timbal balik beserta nilai dan norma mereka.

Nilai dan norma inilah yang akan menyertai perilaku kerja yang pada gilirannya akan membentuk sikap dalam kerja, yaitu sikap dalam mendapatkan tanah, sikap untuk menentukan lahan guna bercocok tanam, sikap mensyukuri panen, sikap bila gagal panen, dan sikap terhadap anggota komunitas yang tidak dapat mencukupi kebutuhannya dalam bekerja. Kalau pengetahuan disimpan dalam sistem budaya, paparan bab ini memperlihatkan bekerjanya transformasi dari evaluasi sistem budaya itu dalam sikap bercocok tanam di ladang.

*Kedua*, ladang berpindah, yang merupakan sistem ekonomi tradisional, berhubungan erat dengan produksi subsisten (Hans Dieter-Evers 1988). James Scott (1994) membedakan dua bentuk ekonomi, yaitu ekonomi subsisten dan pasar. Bentuk pertama menunjukkan ketergantungan dan interaksi antara manusia dengan alam, sejauh hubungan itu menghasilkan sarana untuk memenuhi kebutuhan yang bersifat materiil. Sebaliknya, ekonomi pasar menunjuk pada hubungan logis antara tujuan dan cara mencapai tujuan, yang harus dilakukan pilihan terhadap sarana-sarana yang tersedia secara terbatas. Kalau lembaga ekonomi pasar mendasarkan diri pada tukar-menukar, ekonomi subsisten mempertimbangkan semua institusi ekonomi yang ada di masyarakat, yaitu resiprositas, redistribusi, dan tukar-menukar.

Ekonomi yang bersifat subsisten dengan kondisi seperti disebutkan di atas, dapat membawa kita pada pemikiran James Scott (1994) untuk melihat aspek moral dari perilaku ekonomi yang berada di belakang lembaga ekonomi tersebut. Scott beranggapan bahwa masyarakat merasa lebih terjamin hidupnya dalam lembaga adat dan keluarga daripada dalam perilaku ekonomi yang hanya terdiri dari lembaga pasar saja. Dengan demikian, Scott menganggap pentingnya lembaga yang muncul dalam sistem sosial. Prinsip pentingnya lembaga adat ini sebenarnya merupakan prinsip untuk menolak risiko yang sebenarnya dapat memberi kemungkinan untuk mendatangkan keuntungan sebesar-besarnya; dalam ekonomi yang dikendalikan oleh lembaga adat, orang lebih suka merugi secara keuangan. Dengan kata lain, mereka bersedia mendapat keuntungan yang kecil daripada keuntungan besar, tetapi mengandung risiko.

Kalau moral identik dengan etika yang berasal dari bahasa Yunani, yang berarti “nilai dan norma” yang menjadi pegangan bagi seseorang atau sekelompok orang dalam mengatur tingkah lakunya (Bartens 1993: 5-7), uraian di atas telah pula memperlihatkan bagaimana pengetahuan (orang Hamap) yang ada dalam sistem budayanya, dapat ditransformasi melalui aspek evaluatif menjadi *world-view* yang mengatur moral sehubungan dengan sistem ekonomi

mereka. Dengan demikian, pada satu pihak kalau perekonomian subsisten sebagai tradisi dari *world-view* yang dilakukan secara turun-temurun, pada pihak lain ada pasar yang lebih terbuka dan bisa dianggap lebih bersifat “modern”. Dengan kata lain, pembicaraan dalam bab ini berkisar pada persoalan ekonomi subsisten yang mengimplisitkan moral ekonomi mempertanyakan sejauh mana perubahan ekonomi ladang berpindah orang Hamap menuju ekonomi pasar yang identik dengan “modern” itu?

Perlu dicatat bahwa literatur yang membicarakan ekonomi subsisten itu, selalu berangkat dari penelitian petani sawah (Scott 1981; Polanyi 1978; Polanyi 1992: 29--52), yang eksistensinya berada dalam lingkungan kerajaan, adat tidak terlalu ketat, dan tidak dikenal tanah adat (yang ada adalah tanah kerajaan dan tanah desa yang jauh berbeda dari tanah adat). Perbedaan realitas empiris antara petani sawah dengan petani ladang ini akan sangat berpengaruh dalam kajian, misalnya perbedaan cara mengatasi lapar yang disebabkan oleh gagal panen. Kalau pada petani sawah yang tinggal dalam wilayah kerajaan dikenal ada hubungan patron–klien yang sangat membantu petani dalam keadaan sulit, orang Hamap yang mempunyai mata pencaharian ladang berpindah mempunyai cara lain. Mereka tidak mempunyai lembaga yang memungkinkan tumbuhnya hubungan patron-klien, tetapi ada lembaga adat dan *suku* yang dapat memainkan perannya yang cukup besar.

### **3.2. Stratifikasi Sosial dalam Realitas Subjektif dan Objektif**

Penelitian pertama yang dilakukan pada tahun 2004 telah memperlihatkan bahwa vitalitas etnolinguistik bahasa Hamap itu lemah. Hal tersebut ditunjukkan oleh empat indikator, yaitu demografis, sosial, kultural, dan kebahasaan. Berdasarkan indikator itu, tampak pula bahwa identitas internal mereka lemah dan pandangan orang luar terhadap kelompok etnis ini juga tidak terlalu apresiatif. Hasil kajian itu diperkuat oleh ekspresi orang Klon ketika kami tanyakan pendapatnya tentang orang Hamap, “Orang Hamap itu

keras kepala; akhirnya kehidupan mereka ya begitu-begitu saja”. Sementara itu, salah satu orang Abui mengatakan bahwa “Orang Hamap itu *ngomong* Moko. Hanya *ngomong* saja, tidak ada buktinya” (Laporan 2004:111).

Penelitian tahun 2005 dapat menjelaskan apa yang dimaksud oleh orang Klon mengenai legenda Hamap yang menceritakan kisah moko ini. Menurut legenda Hamap, kelompok etnis ini mempunyai 60 buah moko, yang disimpan di dalam laut karena perang Mataru. Harus diingat bahwa moko sangat bernilai dalam kehidupan orang Alor pada umumnya, baik secara mental, spiritual maupun ekonomis. Kisah tentang moko orang Hamap yang disimpan di laut, menurut informan juga dikenal dalam pantun orang Abui yang tinggal di Moraman dan Murba. Kisah tentang moko itu memperlihatkan bahwa kekayaan orang Hamap bukan realitas, tetapi “hanya” muncul dalam cerita saja.

Pernyataan orang Klon dan Abui tersebut memperlihatkan bahwa kehidupan orang Hamap secara ekonomi tidaklah seberuntung atau sebaik kelompok etnis lain yang ada di kelurahan Moru. Moko, bagi orang Alor, adalah lambang prestise. Ketiadaan Moko berarti ketiadaan prestise, yang dapat diartikan sebagai ketiadaan harga diri dan secara tidak langsung berhubungan pula dengan kondisi ekonomi (“akhirnya kehidupan mereka ya begitu-begitu saja”). Dengan demikian, pada satu sisi orang Hamap dianggap hanya omong kosong saja. Pada sisi lain, moko itu oleh orang Hamap dipercaya ada, tetapi masih tersimpan di dalam laut.

Kalau pernyataan orang Abui dan Klon memperlihatkan adanya ciri ketiadaan prestise yang diperkuat dengan kisah moko, bagaimana halnya dengan orang Hamap dalam memandang diri mereka sendiri? Ada contoh yang diberikan oleh informan saat ia diwawancarai persoalan penamaan yang diberikan pada binatang kesayangan. Ia mengatakan bahwa penamaan itu didasarkan pada dua prinsip. *Pertama*, penamaan dapat menjadi kenang-kenangan manis. *Kedua*, penamaan berkaitan dengan kenangan akan nama yang

dirasakannya sebagai penghinaan. Misalnya, kalau anak anjing informan dibawa teman atau saudaranya yang tinggal di luar kampung, anjing itu dapat diberi nama Moru atau bahkan Hamap kalau yang menmbawa anjing itu bukan orang Hamap. Akan tetapi, apabila anjing itu diberi nama *Tepo* yang berarti ‘orang itu kosong, tidak ada apa-apanya, rumahnya begini saja (gubuk)’, penamaan yang diberikan pada anjing itu secara tidak langsung merujuk pada dirinya yang tinggal di pondok bambu, berlantai tanah dengan dua buah kursi plastik tua. Dengan menamai anjingnya seperti itu, si pemilik akan selalu ingat betapa orang pernah menghinakannya dan penghinaan itu diingat dengan mengukir label nama anjingnya.

Hal yang hendak dikemukakan dari kedua penamaan anjing itu ialah ekspresi, baik dari orang Hamap, yang penuh cinta kasih, maupun dari sifat dendam yang disimpan. Pemberian nama pada anjing sebagai penghinaan pada diri pemilik anjing itu, akan tetap mengengangkannya pada orang yang menghinanya. Dendam seperti ini juga disimpan dalam pantun-pantun pada upacara tanam dan *pungut* (Lihat: 3.3.3.). Dendam dan rendah diri karena rasa kurang mampu secara finansial adalah sifat orang Hamap dalam memosisikan diri pada stratifikasi sosial yang ada.

Uraian yang memperlihatkan subjektivitas dalam stratifikasi sosial harus diimbangi dengan realitas objektif yang dalam hal ini dianalisis dengan menggunakan data-data statistik yang dimiliki oleh Pemda dan BPS setempat.

### **3.2.1. Statistik: Gambaran Awal Melihat Perekonomian**

Kondisi ekonomi objektif orang Hamap perlu diketahui untuk dapat mengerti keberadaan mereka dalam realitas masyarakat, khususnya di Kecamatan Alor Barat Daya dan di Desa Moru, tempat penelitian ini dilakukan. Gambaran semacam itu dapat diberikan dengan pertolongan statistik yang dibuat Pemerintah Daerah dan BPS.

**Tabel 6**  
**Pekerjaan Penduduk Tiap Kelurahan di Kecamatan Alor Barat Daya**  
**Tahun 2004**

Kelurahan/Desa	Petani	Peternak	Nelayan	Pedagang
1. Halerman	429	168	15	3
2. Margeta	287	67	-	-
3. Manatang	412	91	-	-
4. Tribur	863	3	16	12
5. Kuifana	343	-	-	-
6. Wakapsir	310	30	15	4
7. Wakapsir Timur	158	15	-	-
8. Lakatuli	409	6	6	7
9. Mataru Selatan	358	20	10	6
10. Kamaifui	280	-	-	2
11. Taman Mataru	375	10	-	2
12. Mataru Timur	308	10	-	2
13. Mataru Utara	645	29	-	4
14. Mataru Barat	456	15	-	3
15. Kafelulang	441	25	-	4
16. Pintu Mas	229	25	-	12
17. Orgen	264	15	-	8
18. Probur	1045	205	35	6
19. Probur Utara	611	45	15	6
20. Wolwal Barat	200	10	6	2
21. Wolwal Selatan	211	15	-	2
22. Wolwal Tengah	358	55	10	10
23. Wolwal	337	21	30	10
<b>24. Moru</b>	<b>50</b>	<b>16</b>	<b>16</b>	<b>20</b>
25. Moraman	556	4	-	4
26. Morba	189	25	-	4
27. Paillelang	542	15	-	2
Alor Barat Daya	10.666	940	174	135

Sumber: Diolah dari *Alor Barat Daya Dalam Angka 2004*: 19

Dalam statistik tentang pekerjaan di Kecamatan ABAD, tidak dibedakan antara pekerjaan pokok dan pekerjaan sambilan. Jenis pekerjaan yang tampak sangat menonjol adalah petani dibanding jenis

mata pencaharian lain. Oleh karena itu, dapat diasumsikan bahwa masyarakat Kecamatan Alor Barat Daya adalah petani (46%). Menariknya, jumlah peternak dan nelayan di Kelurahan Moru sama (16 orang), akan tetapi pekerjaan sebagai peternak di seluruh Kelurahan Moru (15.68%) lebih besar dari mereka yang bekerja sebagai nelayan (9.29%). Hal itu cukup menarik karena dalam penelitian ini belum ditemukan apa yang dapat disebut sebagai peternakan. Ada beberapa orang yang memelihara ayam di sana-sini, dan orang lain memelihara kambing satu dua ekor, dan ada seorang informan yang pasangan babinya mempunyai anak dua ekor. Dengan kata lain, apa yang bisa disebut sebagai peternak di Kelurahan Moru, tidak jelas atau bahkan juga tidak ada kalau diukur dengan kriteria peternakan yang berlaku umum. Akan halnya nelayan, penelitian ini sulit memperlihatkan perbedaan antara pekerjaan sebagai nelayan atau petani karena keduanya dilakukan secara bersamaan. Kalau musim ikan semua laki-laki turun ke laut, kecuali pegawai. Di Kelurahan Moru sendiri mata pencaharian sebagai petani (49.9%) mendekati separuh dari seluruh jenis mata pencaharian yang ada di kelurahan itu, sedangkan nelayan hanya 9.29% saja. Padahal, sudah dikatakan bahwa orang Hamap dan masyarakat Moru pada umumnya sulit untuk mengatakan mana yang merupakan mata pencaharian tetap dan mana yang merupakan mata pencaharian sambilan.

Para petani di Kelurahan Moru termasuk orang Hamapnya, melakukan ladang berpindah. Karena itu, ada baiknya kalau kita ketahui jenis tanah dan produksi yang dihasilkannya. Dalam statistik hal itu dimasukkan sesuai dengan kategori struktur pemerintahan daerah.

Kecamatan Alor Barat Daya daerahnya cukup luas (545.00 ha) dibanding kecamatan lain<sup>1</sup>, kecuali Kecamatan Alor Timur (705.27 ha) dengan kepadatan penduduk yang lima orang tiap km<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Pantar (264.30 ha), Pantar Barat (490.20 ha), Alor Selatan (227.02 ha), Alor Timur Laut (199.27 ha), Alor Tengah Utara (149.60 ha), Teluk Mutiara (99.96 ha) dan Alor Barat Laut (184.02 ha)



nya, seperti juga halnya dengan Kecamatan Pantar, Pantar Barat, dan Teluk Mutiara. Hal itu tidak berbeda jauh dari wilayah lain<sup>2</sup>.

Luas tanah yang dihubungkan dengan hunian yang tidak terlampau padat itu, memungkinkan orang untuk melakukan bercocok tanam dengan menggunakan sistem ladang berpindah. Tabel 7 berikut ini memperlihatkan luas ladang di seluruh Kabupaten Alor pada tahun 2003. Alor Barat Daya adalah salah satu darinya.

**Tabel 7**  
**Luas Lahan Kering dan Sawah menurut Kecamatan di Kabupaten Alor Tahun 2003**

Kecamatan	Lahan Kering (ha)	Lahan Sawah (ha)	Jumlah (ha)
1. Pantar	5.555,00	-	5.555,00
2. Pantar Barat	37.208,00	-	37.208,00
<b>3. Alor Barat Daya</b>	<b>23.056,60</b>	<b>63,75</b>	<b>23.120,35</b>
4. Alor Selatan	5.036,00	62,50	5.098,50
5. Alor Timur	32.045,00	2.710,00	34.755,00
6. Alor Timur Laut	11.719,77	294,50	12.014,27
7. Teluk Mutiara	8.769,00	63,00	8.832,00
8. Alor Barat Laut	8.454,51	48,75	8.503,26
9. Alor Tengah Utara	4.394,00	112,00	4.506,00
Kabupaten Alor	136.237,88	3.354,50	139.592,38

Sumber: Dinas Pertanian Tanaman Pangan Kabupaten Alor, *Statistik Pertanian* 2003: 5

Tabel tersebut memperlihatkan bahwa di Kecamatan Alor Barat Daya lahan kering jauh lebih banyak daripada lahan sawah, yaitu 23.056,60: 63,75. Hal ini memperlihatkan bahwa orang Alor Barat Daya lebih banyak memiliki ladang kering daripada lahan sawah, dan apakah hal ini berarti bahwa orang Hamap juga lebih banyak bekerja di ladang kering? Sayang bahwa realitas objektif

<sup>2</sup> Bandingkan dengan Alor Selatan, Alor Timur, Alor Timur Laut, Alor Tengah Utara dan Alor Barat Laut sebesar 4 orang setiap km<sup>2</sup>nya

yang ditunjukkan oleh lahan kering ini tidak menggambarkan etnik sehingga pertanyaan itu akan dijawab melalui studi kasus dalam uraian di bawah nanti.

Ada tiga jenis tanaman pokok yang ditanam di lahan kering itu, yaitu padi, jagung, ubi (*ubi jalar*), dan ketela (*ubi kayu*). Tabel berikut memperlihatkan produksi padi ladang per kecamatan di Kabupaten Alor.

**Tabel 8**  
**Luas Panen Padi Ladang dan Rata-Rata Produksinya per Hektar Menurut Kecamatan Tahun 2003**

Kecamatan	Luas Panen	Rata-rata /ha	Total
1. Pantar	950	2,0	1.900,000
2. Pantar Barat	930	2,2	2.046,000
<b>3. Alor Barat Daya</b>	<b>443</b>	<b>2,1</b>	<b>930,300</b>
4. Alor Selatan	14	2,1	29,400
5. Alor Timur	512	2,1	1.075,200
6. Alor Timur Laut	50	2,1	105,000
7. Teluk Mutiara	265	2,0	530,000
8. Alor Barat Laut	304	2,0	608,000
9. Alor Tengah Utara	384	2,0	768,000
Kabupaten Alor	3.852	2,074	7.991,900

Sumber: Diolah dari Dinas Pertanian Tanaman Pangan Kabupaten Alor, *Statistik Pertanian*, 2003:9

Tabel tersebut memperlihatkan bahwa di Kecamatan Alor Barat Daya rata-rata produksi padi per hektar cukup tinggi, yaitu 2,1 ton, selisih 0,1 ton di bawah Kecamatan Pantar yang produksi padi ladangnya 2,2 ton. Sangat disayangkan juga bahwa dari produksi padi yang panennya satu kali setahun itu tidak diketahui berapa banyak kontribusi yang diberikan oleh orang Hamap.

Kalau produksi padi di Kecamatan Alor Barat Daya boleh dikatakan cukup tinggi dalam perbandingannya dengan produksi padi kecamatan-kecamatan lain di wilayah kabupaten ini, tidaklah

demikian halnya dengan produksi jagung yang panennya juga satu kali dalam setahun. Tabel berikut memperlihatkan hasil produksi jagung Kabupaten Alor per kecamatan.

**Tabel 9**  
**Luas Panen Jagung dan Rata-Rata Produksinya**  
**per Hektar menurut Kecamatan**  
**Tahun 2003**

Kecamatan	Luas Panen	Rata-rata /ha	Total
1. Pantar	4.833	1,6	7.732,800
2. Pantar Barat	902	1,7	1.533,400
<b>3. Alor Barat Daya</b>	<b>1.708</b>	<b>1,5</b>	<b>2.562,000</b>
4. Alor Selatan	747	1,6	1.195,200
5. Alor Timur	553	1,5	829,500
6. Alor Timur Laut	315	1,6	504,000
7. Teluk Mutiara	517	1,6	827,200
8. Alor Barat Laut	1.170	1,6	872,000
9. Alor Tengah Utara	1.045	1,6	1.672,000
Kabupaten Alor	11.790	1,588	18.728,100

Sumber: Diolah dari Dinas Pertanian Tanaman Pangan Kabupaten Alor, *Statistik Pertanian 2003*: 10

Dalam hal produksi jagung, Kecamatan Alor Barat Daya hanya menduduki peringkat terakhir. Kecamatan Pantar Barat rata-rata produksinya per hektar adalah 1,7 ton, sedangkan Kecamatan Pantar, Alor Selatan, Alor Timur Laut, Teluk Mutiara, Alor Barat Laut, dan Alor Tengah Utara mempunyai rata-rata produksi 1,6 ton per hektarnya dan Kecamatan Alor Barat Daya dan Alor Timur hanya menghasilkan jagung rata-rata 1,5 ton per hektarnya.

Tanaman selingan yang cukup penting ialah *ubi jalar* dan ketela. Kedua jenis tanaman ini dapat berperan sebagai makanan tambahan, terutama di kala sulit. Berikut ini akan diperlihatkan produksi rata-rata ubi jalar di seluruh Kabupaten Alor.

**Tabel 10**  
**Luas Panen Ubi Jalar dan Rata-Rata Produksinya per Hektar**  
**menurut Kecamatan Tahun 2003**

Kecamatan	Luas Panen	Rata-rata /ha	Total
1. Pantar	10	4,8	48,000
2. Pantar Barat	1	4,8	4,800
<b>3. Alor Barat Daya</b>	<b>25</b>	<b>4,9</b>	<b>122,500</b>
4. Alor Selatan	19	5,0	95,000
5. Alor Timur	8	5,0	40,000
6. Alor Timur Laut	29	5,1	147,900
7. Teluk Mutiara	-	-	-
8. Alor Barat Laut	3	5,0	15,000
9. Alor Tengah Utara	8	5,1	40,800
Kabupaten Alor	103	4,900	514,000

Sumber: Diolah dari Dinas Pertanian Tanaman Pangan Kabupaten Alor, *Statistik Pertanian* 2003: 11

Tabel 11 menunjukkan rendahnya rata-rata produksi ubi jalar. Bandingkan dengan Pantar Barat yang rata-rata hasil per ha-nya 4,8 ton dan Alor Timur Laut serta Alor Tengah Utara yang rata-rata per ha menghasilkan 5,1 ton. Kenyataan ini menimbulkan dugaan bahwa tanah di Alor Barat Daya bukan tanah yang subur.

Sekarang, bagaimanakah halnya dengan ubi kayu? Tabel di bawah memperlihatkan bahwa produksi ubi kayu atau ketela tampaknya lebih berhasil daripada ubi jalar.

**Tabel 11**  
**Luas Panen Ubi Kayu dan Rata-rata Produksinya per Hektar**  
**menurut Kecamatan Tahun 2003**

Kecamatan	Luas Panen	Prod. Rata-rata /ha	Total
1. Pantar	3.876	6,1	23.643,600
2. Pantar Barat	342	6,1	2.086,200
<b>3. Alor Barat Daya</b>	<b>1.241</b>	<b>6,3</b>	<b>7.818,300</b>
4. Alor Selatan	235	6,1	1.433,500
5. Alor Timur	382	6,2	2.368,400
6. Alor Timur Laut	108	6,0	648,000
7. Teluk Mutiara	216	6,0	1.296,000
8. Alor Barat Laut	248	6,1	1.512,800
9. Alor Tengah Utara	46	6,1	280,600
<b>Kabupaten Alor</b>	<b>6,694</b>	<b>6,137</b>	<b>41.087,400</b>

Sumber: Diolah dari Dinas Pertanian Tanaman Pangan Kabupaten Alor, *Statistik Pertanian* 2003: 11

Rata-rata panen ubi kayu yang juga disebut ketela di Alor Barat Daya cukup besar, yaitu 6,3 ton per ha dan merupakan produksi terbesar di seluruh Kabupaten Alor. Bandingkan dengan kecamatan lain yang hasil produksinya di bawah Alor Barat Daya.

Kalau produksi rata-rata padi ladang, jagung, ubi jalar dan ubi kayu yang ditampilkan oleh data statistik dibandingkan, tampaknya pada tahun 2003 Alor Barat Daya adalah daerah penghasil ubi kayu yang cukup tinggi.

Pada tahun 2004 Kecamatan Alor Barat Daya mendata kembali kategori-kategori tersebut di atas yang diterbitkan oleh Badan Pusat Statistik Kabupaten Alor. Data yang cukup menarik di sini ialah kategori jenis tanaman yang berbeda, yaitu tanaman bahan makanan, tanaman perkebunan, dan tanaman kehutanan. Tabel berikut memperlihatkan kategori produksi tanaman pangan yang terpilih dari berbagai kategori itu karena ia dapat menjadi latar belakang kondisi ekonomi yang dijadikan objek penelitian ini.

**Tabel 12**  
**Luas Panen Tanaman Pangan dan Produksinya per Hektar**  
**di Kecamatan Alor Barat Daya**  
**Tahun 2004**

Jenis Tanaman	Luas Panen	Prod. Rata-Rata /ha	Total
1. Padi Sawah	4	4,0	16,000
2. Padi Ladang	739	2,0	1478,000
<b>3. Jagung</b>	<b>1336</b>	<b>1,5</b>	<b>2004,000</b>
<b>4. Ubi Kayu</b>	<b>1038</b>	<b>6,3</b>	<b>6539,400</b>
5. Ubi Jalar	23	4,9	112,700
6. Kacang Tanah	11	0,9	9,900
7. Kacang Hijau	20	0,5	10,000
8. Kedelai	-	-	-
Alor Barat Daya	3.171	2.87	122.757.30

Sumber: Diolah dari *Alor Barat Daya dalam Angka 2004*: 57

Tabel 13 memperkuat perolehan tabel 12 yang memperlihatkan bahwa ubi kayu banyak diproduksi di Kecamatan Alor Barat Daya. Produksi rata-rata per hektar pada tahun 2003 adalah yang terbesar di seluruh Kabupaten Alor (6,3 ton) dengan luas panen 1241 ha. Menurunnya luas areal panen pada tahun 2004 menjadi 1038 tetap dapat mempertahankan hasil rata-rata per hektar, yaitu 6,3 ton. Namun, padi dan jagung yang merupakan makanan pokok masyarakat daerah penelitian, tampak bukan sebagai hasil produksi yang cukup besar.

Selain hasil ladang, perikanan juga menjadi penyangga ekonomi masyarakat di daerah penelitian. Tampaknya Kecamatan Alor Barat Daya bukan daerah perikanan jika dibanding Kecamatan Pantar yang merupakan daerah penghasil ikan terbesar (496,1 ton pada tahun 2003), Pantar Barat (368,1 ton), Teluk Mutiara (358,5 ton) dan Alor Barat Laut (273,9 ton), sedangkan Alor Barat Daya sendiri hanya 108,8 ton menurut catatan statistik tahun 2003.

Jenis ikan yang banyak ialah kakap merah; Pantar (32,5%), Pantar Barat (22,1%), Kecamatan Alor Barat Laut dan Teluk Mutiara masih cukup tinggi, dan Kecamatan Alor Barat Laut hanya 2,4%. Jenis ikan lain ialah kerapu, ekor kuning, dan cucut. Meskipun tidak terlampau banyak, tetapi masih bisa diperoleh di empat wilayah yang disebutkan terdahulu.

Uraian mengenai kondisi perikanan di daerah penelitian, dapat memberi gambaran tentang perbandingan jenis mata pencaharian penduduk.

### **3.2.2. Stratifikasi Sosial Berdasarkan Statistik dan Pandangan Orang Hamap**

Apakah statistik dapat memberikan gambaran tentang kelas sosial? Tentu saja bisa meskipun gambaran yang diperoleh bersifat luas, tetapi tidak mendalam seperti yang dapat dipahami dari data kualitatif. Kelas sosial yang diperoleh dari kajian statistik hanya bisa diandaikan saja. Misalnya, mereka yang berdiam di rumah yang semi permanen, diandaikan mempunyai status sosial yang lebih rendah daripada mereka yang tinggal di rumah permanen. Statistik Kecamatan Alor Barat Daya menyediakan kategori bangunan tempat tinggal, permanen atau tidak permanen, dan jenis barang yang dimiliki oleh tiap rumah tangga, yang diandaikan dapat menunjukkan kelas sosial masyarakat di daerah tersebut. Tabel 14 berikut ini memperlihatkan jenis bangunan yang terdapat di kelurahan atau desa Kecamatan Moru.

**Tabel 13**  
**Banyaknya Tempat Tinggal Berdasarkan Bangunan**  
**di Tiap Desa Tahun 2004**

Kelurahan/ Desa	Permanen	Bukan Permanen	Jumlah
1. Halerman	3	223	226
2. Margeta	-	80	80
3. Manatang	9	120	129
4. Tribur	9	350	359
5. Kuifana	3	150	153
6. Wakapsir	3	157	160
7. Wakapsir Timur	2	130	132
8. Lakatuli	11	207	218
9. Mataru Selatan	24	130	154
10. Kamaifui	24	96	120
11. Taman Mataru	6	132	138
12. Mataru Timur	11	116	127
13. Mataru Utara	21	209	230
14. Mataru Barat	5	117	122
15. Kafelulang	-	163	163
16. Pintu Mas	100	215	315
17. Orgen	5	118	123
18. Probur	15	318	333
19. Probur Utara	6	197	203
20. Wolwal Barat	16	56	72
21. Wolwal Selatan	12	111	123
22. Wolwal Tengah	5	148	153
23. Wolwal	23	153	176
<b>24. Moru</b>	<b>60</b>	<b>269</b>	<b>329</b>
25. Moraman	69	151	220
26. Morba	28	148	176
27. Pailelang	26	134	170
Alor Barat Daya	496	4061	4.904

Sumber: *Alor Barat Daya Dalam Angka 2004: 22*

Dari 329 buah tempat tinggal di Kelurahan Moru, kebanyakan (66,2%) bukan bangunan permanen. Di Desa Moru



sendiri 18,23% rumah permanen dan sisanya, 81,77% adalah bukan bangunan permanen. Tabel tersebut di atas memperlihatkan bahwa di seluruh Kabupaten Alor rumah yang tidak permanen memang mendominasi bentuk rumah di daerah itu. Data objektif tentang tempat tinggal orang Hamap, tidak dikenal. Hanya saja menurut pengamatan, mereka yang tinggal di bangunan permanen adalah para pegawai, guru dan beberapa pedagang yang membuka kios di muka rumahnya.

Berdasarkan jenis bangunan yang digunakan untuk perumahan, dapat diduga kelas sosial para penghuninya. Hal ini akan diperbandingkan dengan jenis barang yang dimiliki oleh tiap rumah tangga dengan asumsi bahwa mereka yang berada dalam kelas sosial bawah diandaikan kurang memiliki jenis barang daripada mereka yang berada di kelas sosial atas.

**Tabel 14**  
**Banyaknya Jenis Barang Rumah Tangga**  
**Berdasarkan Kelurahan/Desa**  
**Pada Tahun 2004**

Kelurahan/Desa	Televisi	Radio/ Tape	Antena Parabola
1. Halerman	1	3	-
2. Margeta	1	4	1
3. Manatang	3	5	-
4. Tribur	6	10	2
5. Kuifana	-	5	-
6. Wakapsir	1	30	1
7. Wakapsir Timur	-	4	-
8. Lakatuli	-	6	-
9. Mataru Selatan	2	11	1
10. Kamaifui	1	10	-
11. Taman Mataru	-	7	-
12. Mataru Timur	-	10	-
13. Mataru Utara	1	12	-
14. Mataru Barat	-	6	-
15. Kafelulang	-	5	1
16. Pintu Mas	3	14	-
17. Orgen	-	3	5
18. Probur	16	10	-
19. Probur Utara	1	4	-
20. Wolwal Barat	6	5	-
21. Wolwal Selatan	-	3	-
22. Wolwal Tengah	7	10	-
23. Wolwal	4	8	-
<b>24. Moru</b>	<b>176</b>	<b>20</b>	<b>18</b>
25. Moraman	47	13	2
26. Morba	21	10	-
27. Pailelang	23	7	3
Alor Barat Daya	320	235	34

Sumber: *Alor Barat Daya Dalam Angka 2004*: 23

Di Moru seperti juga halnya dengan di seluruh Kecamatan Alor Barat Daya pada umumnya, televisi sekarang ini tampaknya lebih digemari daripada radio dan *tape recorder* sehingga jumlahnya pun cukup banyak (82,2%). Menarik untuk diperhatikan karena parabola sangat mencolok di Kelurahan Moru (8,41%). Dari hasil pengamatan, mereka yang memiliki antena parabola adalah bekas lurah, bekas camat, camat, beberapa pegawai, serta seseorang yang pernah bekerja di Malaysia. Menurut mereka, dengan parabola siaran televisi dari Kupang dan televisi-televisi swasta dapat diterima dengan baik.

Kalau kita hubungkan tabel 14 dengan tabel 15, tampak bahwa dari 359 rumah, hanya 184 saja (51,25%) yang memiliki televisi, radio/tape, serta antena parabola. Sayang bahwa tabel itu tidak menunjukkan *cross tabulatie* yang dapat memperlihatkan apakah seseorang yang memiliki rumah permanen juga memiliki televisi dan antena parabola? Atau, apakah seseorang yang memiliki antena parabola tetapi tidak tinggal di rumah permanen? Korelasi di antara gejala semacam itu, tidak tampak dari tabel tersebut di atas, dan tentu saja tidak diperlihatkan siapa pemilik rumah permanen atau siapakah pemilik antena parabola itu? Orang Hamap atau bukan? Meskipun demikian, realitas objektif yang diberikan oleh catatan statistik tersebut di atas, sudah dapat memberikan gambaran kondisi yang berhubungan dengan ekonomi Moru yang tentunya tidak dapat dilepaskan dengan keadaan Kabupaten Alor pada umumnya. Apalagi, kalau diketahui bahwa hanya 138 rumah dari seluruh kecamatan yang terdiri dari 392 buah rumah (32,2%), di ibu kota kecamatan ini yang menggunakan listrik. Kelas sosial implisit tampak juga dari digunakannya pelita dalam rumah tangga yang jumlahnya mencapai 274 rumah (bandingkan dengan listrik yang hanya digunakan oleh 138 buah rumah tangga saja).

### ***Stratifikasi Sosial Menurut Pandangan Orang Hamap***

Kalau uraian di atas dapat mendeskripsikan secara objektif status sosial orang Hamap berdasarkan kemampuannya, sebenarnya orang Hamap mempunyai cara sendiri dalam menilai status sosial anggota kelompok Hamapnya.

Bagi orang Hamap, ada tiga kelompok kelas sosial yang hidup di antara mereka. Ketiganya, harus tetap dijaga, karena kelompok yang satu tetap membutuhkan kelompok yang lain meskipun mereka berada dalam strata yang berbeda. Ketiga kelompok itu ialah orang kaya, orang pintar, dan orang miskin.

Orang kaya adalah mereka yang mempunyai banyak kebun, dan tanahnya berserakan di seantero Alor Barat Daya. Mereka yang termasuk dalam kategori orang pintar adalah guru-guru dan orang miskin adalah mereka para janda dan yatim piatu.

Setiap kategori sosial ini mempunyai hak dan kewajibannya sendiri dan orang perlu menjaga ketiga kategori ini agar ada keseimbangan dalam kelompok orang Hamap. Menurut keterangan ketua adat, “jika semua orang menjadi kaya, dan semua orang pintar, siapa yang disuruh? Semiskin-miskinnya orang pasti mereka mempunyai kelebihan. Namun, jika semua orang menjadi miskin, siapa yang akan memberi untuk kehidupan mereka? Kalau di kampung hanya ada orang kaya dan orang miskin saja, di mana tempat mereka bertanya? Apalagi di dunia modern seperti sekarang ini, kita perlu orang pintar. Oleh karena itu, kita harus saling menghargai”.

Tampaknya ada dua bentuk kelas sosial orang Hamap, yang masih berlaku sampai saat ini dan keduanya tetap dijaga. Kalau bentuk kelas sosial yang pertama lebih memperlihatkan kondisi kategori secara fisik, bentuk kedua lebih mengandung nilai-nilai kehidupan.

### 3.3. Arti Tanah dalam Kebudayaan Hamap

Tabel 8 memperlihatkan luas lahan di Alor Barat Daya dan tabel 9,10,11 serta 12 memperlihatkan hasil yang diperoleh dari lahan itu. Hal itu menunjukkan pentingnya tanah bagi orang Moru dan tentu saja juga bagi orang Hamap. Dari tanah itulah dihasilkan makanan pokok penduduk Moru.

Di Kecamatan Alor Barat Daya tiap kelompok etnis, yaitu Abui, Kui, Klon, dan Hamap memiliki tanah masing-masing yang satu dengan lain dibatasi oleh bukit, sungai, dan pantai. Orang Hamap mengategorikan tanah mereka sebagai tanah adat, tanah pribadi (istilah Melayu Alor), dan tanah larangan yang disebut *lol*. Tanah luas itu dibagi ke dalam tanah suku, tanah pribadi yang dijadikan tanah ladang usaha, kebun besar, dan hutan larangan. Luasnya tanah di daerah ini memungkinkan semua orang Hamap mempunyai tanah, bahkan anak yatim piatu pun mempunyai tanah waris dari orang tuanya yang dijaga oleh orang kampung, dan akan diberikan kalau saatnya telah tiba.

Bagian ini akan membicarakan secara khusus tanah-tanah yang dikuasai oleh orang Hamap saja, yaitu (i) tanah adat, (ii) hutan larangan, dan (iii) tanah pribadi & *mamar*. Setelah kepemilikan tanah itu dideskripsikan, maka akan dibicarakan pula bagaimana menyiasati pelanggaran yang berhubungan dengan tanah.

#### 3.3.1. Tanah Adat Hamap di antara Etnik Lain

Kalau nama kelompok etnik itu identik dengan adat, berbicara tentang tanah milik kelompok etnis berarti kita berbicara tentang tanah adat. Kelompok-kelompok etnis di Alor Barat Daya sangat mengerti batas-batas tanah mereka dan orang-orang tua tahu tanah milik kelompok etnis lain.

Seorang ketua adat Hamap mengatakan bahwa tanah orang Abui mulai dari Wakapsir sampai ke Wolwal, sedangkan ladang

orang Klon ada di Probur. Daerahnya luas dan subur sekali, sampai seperti “Taman Eden”. Orang Kui tanahnya ada di Wakapsir, suku raja mereka adalah pendatang, sehingga mereka tidak mempunyai tanah. Tanah yang ada diambil oleh raja Abui dan direbut kembali pada tahun 1949. Kini, tanah itu dimasukkan ke dalam administrasi pemerintah yang terbagi ke dalam RW dan RT saja.

Tanah (baca: ladang) orang Hamap di batas RT 01 Malibang ke arah barat sampai ke Foang, dengan sungai-sungai di sebelah selatannya dan gunung Kukusan di sebelah utaranya.

Dengan demikian, seperti yang dikatakan orang Hamap, tanah yang termasuk sebagai tanah orang Hamap ialah tanah yang dihuni dan dipakai oleh orang Hamap, termasuk tanah-tanah yang ada di Moru. Pemikiran bahwa tanah di Moru adalah milik orang Hamap didasarkan pada mitologi Hamap yang menceritakan bagaimana orang Hamap turun ke Moru yang pada waktu itu mereka sebut Habula, dan akhirnya tinggal di kota ini. *Habula* berarti ‘padang luas’. Habula kini menjadi tempat orang-orang Hamap itu tinggal, yaitu di *Tamela Malibang* (RT 01), di *Bung O Mate* (RT 04), dan di *Tonbang* (RT 6) (Lihat: laporan 2004). Dengan demikian jelas bahwa nama asli kota ini adalah *Habula*. Pada tahun 1963 nama Habula itu diganti menjadi Moru, tetapi nama *Habula* tetap tinggal dalam gereja, yaitu “Immanuel Habola”.

Uraian di atas memperlihatkan bahwa yang disebut tanah orang Hamap itu luas sekali, wilayahnya dari Moru sampai ke desa Wolwal<sup>3</sup>, dari gunung Kukusan sampai ke pantai. Oleh sebab itu, jamaklah kalau orang mengatakan bahwa tanah adat dibatasi oleh sungai dan hutan, gunung, bukit, dan pantai.

Dalam arti ini, semua hal yang berhubungan dengan kepemilikan tanah, sebenarnya adalah tanah adat yang telah dikuasakan pada anak-cucu kelompok etnis ini. Karena itu, semua

---

<sup>3</sup> Menurut keterangan, di Wolwal tinggal orang Hamap yang beragama Islam, sedangkan di Moru mereka yang beragama Kristen.

ladang, *mamar*, dan bahkan tanah-tanah tempat rumah-rumah orang Hamap berdiri, berasal dari tanah adat<sup>4</sup>.

Membicarakan tanah adat tidak bisa dilepaskan dari adat yang secara implisit mempersoalkan hubungan antara adat itu sendiri dengan pelaku adat suatu kebudayaan. Persoalan yang lahir dari hubungan semacam itu muncul dalam tataran sistem sosial. Dalam hal ini adalah sistem sosial orang Hamap.

Di awal pembicaraan tentang tanah adat ini sudah disinggung bahwa tiap kelompok etnis mempunyai tanah masing-masing. Belum jelas apakah tanah orang Hamap yang cukup luas itu dikuasai oleh suku atau tidak karena penelitian tahun 2004 memperlihatkan bahwa suku mempunyai andil dalam pembagian tanah. Akan tetapi, penelitian 2006 ini memperlihatkan bahwa hanya suku Menbang saja yang menguasai tanah milik adat dan keluarga batih tampak lebih menonjol dalam urusan tanah daripada adat.

Kenyataan adanya satu suku yang menguasai tanah adat, mengingatkan kita kembali pada konsep *suku* yang dalam bahasa Hamap berbeda artinya dengan “suku” dalam bahasa Indonesia atau *tribe* dalam bahasa Inggris. *Suku* adalah konsep yang diucapkan oleh informan Hamap yang menggunakan bahasa Indonesia (baca: Melayu Alor) saat wawancara. Sebenarnya, ada istilah lain dalam bahasa Hamap, yaitu *lelang*. Baik *suku* maupun *lelang* adalah subkelompok etnis Hamap, berjumlah delapan *suku* yang masing-masing mempunyai tugasnya sendiri yang diperoleh secara *given*<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Sebenarnya masih perlu dilakukan penelitian mengenai tanah adat, karena data mengenai tanah adat belum mencukupi.

<sup>5</sup> Dalam mitologi Hamap dikisahkan bahwa Hiftarsah mempunyai empat orang anak; Hamap Bel, Hamap Kai, Belah, dan Mandur. Dua anak yang disebut belakangan kemudian pindah ke Alor Kecil. Hamap Bel mempunyai lima orang anak, yaitu Pinkoil (anak sulung yang menurunkan *Avin Lelang* atau *Suku Raja* – tugasnya memerintah), Duil Motang (menurunkan *Tafa Lelang/Suku Tafa* – bertugas menyelesaikan perselisihan, sebagai hakim), Air Adang (menurunkan Di’Lelang/*Suku Di* – menjalankan

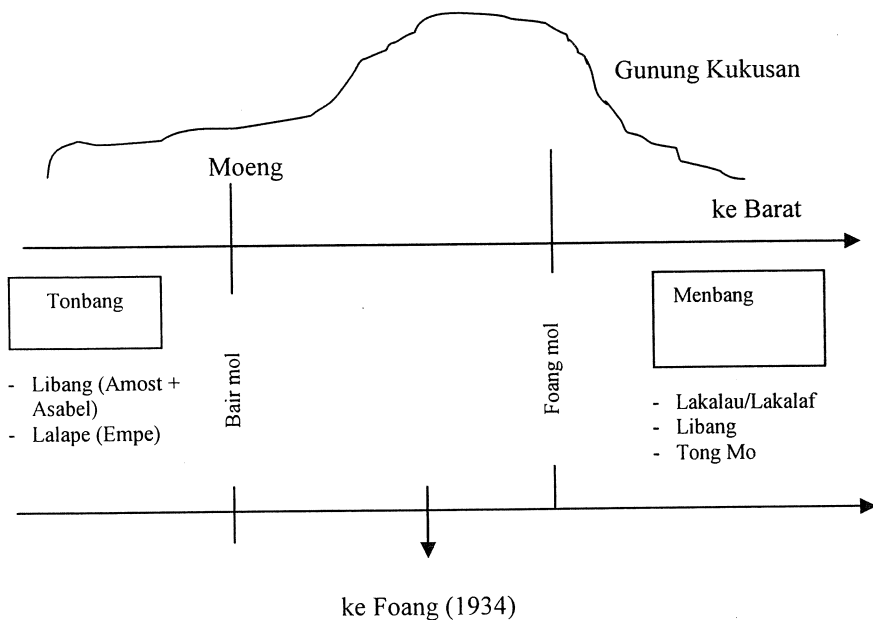
Kedelapan suku itu tinggal di *Nuh Mate* (Alor Besar) yang mencakup Moru dan bukan *Nuh Atinang* (Alor Kecil) tempat keturunan Bela dan Mandur, yaitu orang Adang dan Kabola tinggal dan tempat kota Kalabahi berada.

Bagan berikut ini memperlihatkan secara kasar tanah orang Hamap di *Nuh Mate* yang dibatasi oleh sungai-sungai. Perlu diketahui bahwa tidak atau belum ada informasi khusus tentang tanah atau lahan milik *suku* atau *lelang*: Avin Lelang, Di' Lelang, Tufa Lelang, kecuali orang Menbang yang pendatang karena tidak semua orang tua dapat menjelaskannya. Tanah *suku* yang pada awalnya adalah penjaga keamanan kampung O'ta ini, luasnya dari Foang Mol (nama sungai yang sudah mendekati ke pantai) menuju ke arah barat, seperti tampak yang tercantum pada bagan 2 berikut ini.

---

keputusan kakaknya), Koil Tang (turunannya adalah *Tafah Lelang/Suku Tofah* – menjaga keamanan), seorang pendatang yang keturunannya menjadi *Menbang Lelang/suku Menbang* – menjaga keamanan di kampung O'ta). Sedangkan Hamap Kai mempunyai tiga anak; Tenggam yang menurunkan *Suku Hukung*, Lasom adalah orang tua dari *suku Marang*, dan Bansom yang orang tua *suku Kapitang* (Lihat: Laporan 2005).





Bagan 2:  
Tanah *Suku* Menbang dan Batas-Batasnya

Seperti yang tertera dalam bagan tersebut di atas, tanah *suku* Menbang dimulai dari kaki gunung Kukusan di sebelah selatan desa pertama yang merupakan pusat orang Hamap, yaitu Moeng. Di selatan Moeng ada sungai Foang Mol yang menjadi batas timur tanah itu hingga ke pantai.

Di Ton Bang yang berarti ‘Kampung Ton’<sup>6</sup>, tinggal di situ antara lain keluarga Lalape, salah satu keturunan dari Ton Arab, wilayah Ton Bang dari timur sampai ke Bair Mol.

### 3.3.2. Hutan *Larangan*

Hutan larangan, dalam bahasa Hamap disebut *palor*. Saat ini, sesuai dengan misi negara, kawasan itu sering juga disebut sebagai hutan (per)lindung(an). Sebenarnya ada perbedaan antara tanah atau hutan larangan dengan hutan lindung (sekarang).

Menurut informan, hutan lindung dimiliki oleh pemerintah untuk melindungi hutan dan seisinya agar binatang tertentu tidak punah dan pohon tidak ditebang semauanya sehingga bisa merusak lingkungan. Mereka yang masuk ke hutan lindung kalau kedapatan (misalnya mencuri kayu) akan berurusan dengan hukum negara yang bagi informan tidak terlampau berat. Berbeda halnya dengan hutan *larangan*.

Hal itu berbeda dengan hutan larangan karena hutan *larangan* adalah salah satu konsep *larangan* orang Hamap. Bagi kelompok masyarakat ini, larangan bisa dihubungkan dengan kekuatan supernatural, bahkan ada juga dengan bantuan magi. Misalnya, sebelum orang mulai memotong semak belukar guna mendapatkan ladang baru, mereka melakukan ritual. Setelah itu, pemilik ladang keesokan harinya datang dan melihat apakah ada lebah di sana. “Kalau ada lebah berarti *larangan*”, kata salah seorang informan, dan mereka akan mulai menebas apabila di tempat ritual itu tidak muncul lebah (lihat: 3.4.1.). Dalam kasus ini, *larangan* dapat diartikan sebagai “tanda” bahwa orang tidak boleh bekerja pada saat itu.

---

<sup>6</sup> Mitologi Hamap menyebutkan bahwa Bap Aino/Ton Arab dan penduduk yang selamat dari bala, mengungsi ke sebelah barat dan menetap di dataran Ton Buir. Kemudian dibuka kampung Ton yang dalam bahasa Hamap adalah *Ton Bang*.

Dengan ungkapan lain, larangan berarti “tanda tidak boleh” melakukan sesuatu.

Orang Hamap juga mengenal tanaman *larangan*. Di muka salah satu rumah penduduk di tengah kampung, ada pohon yang digantungi dengan daun-daunan yang dibentuk dan diberi warna merah buah pinang. Menurut keterangan, pohon dengan tanda semacam itu adalah *pohon larangan*. Artinya, orang dilarang mengambil sesuatu dari pohon itu, misalnya buah atau daunnya (lihat: 3.4.1.). Bagi orang Hamap pelanggaran *larangan* jauh lebih berat hukumannya daripada “larangan” (baca:hutan) pemerintah.

Orang Hamap benar-benar tidak berani memasuki hutan *larangan*, bahkan bayangannya saja tidak boleh masuk dalam hutan itu. Hukuman yang diterima oleh mereka yang berani melanggar *larangan* cukup berat, yaitu sakit atau bahkan mati. “*Palor* betul-betul pemali betul”, yang katanya jauh lebih berat daripada *larangan-larangan* di tempat lain. Tanah yang digunakan sebagai hutan *larangan* semacam itu adalah milik orang Hamap juga.

### 3.3.3. Tanah Pribadi: Kebun (Ladang Usaha) dan *Mamar*

Tanah adat orang Hamap yang luas itu, saat ini sudah dikuasai oleh sub-sub etnik Hamap, bahkan oleh keluarga batih. Tanah ini disebut *tanah pribadi* oleh orang Hamap yang menggunakan istilah Melayu Alor. Tanah pribadi bisa dijadikan tempat hunian dan bisa juga diberdayakan sebagai kebun (istilah Melayu Alor) atau ladang dalam bahasa Indonesia. Di Moru tanah pribadi bisa diperjualbelikan pemiliknya yang sedang kekurangan uang kontan atau ditukar dengan tanah lain yang lebih bermanfaat. Tukar tanah pernah dilakukan di antara keluarga Diana Tanghamap dengan keluarga Kafelban.

Keluarga Nona Diana mempunyai tanah yang cukup luas di kota Moru. Pak Kafelban mempunyai tanah di *atas* (istilah Melayu Alor untuk menyebut kebun atau tanah kosong di luar Moru, yang

menuju gunung). Sementara itu, Pak Kafelban diterima bekerja sebagai pegawai kecamatan. Hal itulah yang menyebabkannya ingin tinggal di Moru saja agar dekat dengan tempat kerjanya. Untuk itu, pada tahun 1979 Pak Kafelban menukar sebagian tanahnya yang di atas itu dengan sebagian tanah orang tua Nona Diana yang ada di Moru. Dengan demikian keluarga Nona Diana mendapat tanah yang bisa dijadikan ladang usaha dan tetap memiliki sebagian tanah yang ditempatinya di Moru dan keluarga Kafelban juga mempunyai tanah di Moru.

Apabila tanah pribadi itu tidak dijadikan untuk tempat tinggal dan tanah itu diberdayakan oleh mereka yang menguasainya, orang Hamap dalam bahasa Melayu Alor menyebutnya *kebun* atau *ladang usaha*. Istilah Hamap sendiri untuk menyebut kebun adalah *dijl*.

Kebun letaknya tidak jauh dari rumah sehingga orang dapat setiap pagi merawat kebunnya dan memetik hasil untuk kebutuhan sehari-hari. Kebun Pak Matheus dikerjakan oleh istri dan anak-anaknya karena ia sudah lanjut usia dan tidak lagi pernah pergi ke kebun yang diterima dari moyangnya.

Mama Bet, istri Pak Matheus, setiap hari ke kebun, dan dua hari sekali mengambil kayu api yang dijualnya Rp1.000 untuk satu ikatan kecil dan Rp3.000 untuk ikatan besar. Pembelinya adalah pegawai dan ibu guru yang tidak mencari kayu dan tidak mempunyai tanah apabila mereka adalah guru-guru pendatang.

Orang Hamap tidak mengetahui luas kebunnya. Seorang informan mengatakan bahwa mereka boleh bekerja semampunya dan itulah yang dianggap kebun mereka. Menarik untuk diteliti lebih lanjut karena nama ukuran tidak dikenal dalam bahasa Hamap. Hanya saja, seorang informan lain yang jauh lebih muda dari yang disebutkan terdahulu, mengatakan bahwa luas minimal ladang kira-kira 500 m<sup>2</sup>. Orang lain lagi mengatakan 25x25 meter adalah luas minimal suatu kebun atau ladang usaha. Selain itu, tidak mustahil ada ladang yang luasnya 0,5 ha. Tampaknya ukuran luas ladang usaha tidak terlampau penting bagi orang Hamap karena seperti kata

seorang informan, “di atas” orang boleh bekerja semampunya. Mereka lebih mementingkan kerja itu sendiri daripada mengukur-ukur luas lahan.

Seperti sudah dikatakan, orang Hamap menyebut kebunnya *ladang usaha*, istilah *usaha* merujuk pada kerja. Hal itu berarti ada ladang yang dikerjakan atau yang diusahakan dan ada ladang yang tidak dikerjakan. Karena itu, ladang yang diusahakan terbedakan dari “ladang” yang tidak diusahakan, yaitu *mamar*. Kalau *ladang usaha* ditanami dengan tanaman umur pendek, yaitu jagung, kacang-kacangan, ubi, dan umbi-umbian lain, *mamar* ditanami tanaman keras, kenari, dan kemiri yang saat penelitian ini dilakukan, umurnya bisa di atas 50 tahunan.

Contoh *mamar* yang kepemilikannya dikuasai oleh ibu Nona Diana Tanghamap, memperlihatkan bahwa *mamar* termasuk dalam kategori tanah pribadi. Diana bersama dua orang adik tinggal dengan ibu mereka karena sang ayah telah meninggal. Menurut Diana, tanah mamanya (yang berarti tanah moyangnya), ada di Foang<sup>7</sup> sampai ke Gunung Kukusan. Tanah luas yang dijadikan *kebun besar* (istilah lain yang digunakannya), seingat Diana sudah ada sejak dulu. Di sana ada pohon kenari dan kemiri, yang ia tidak kenal lagi penanamnya. Nona Diana pernah diajak *bapak kecilnya* ke kebun besar itu untuk mengambil kemiri dan ia menangis karena harus berjalan satu hari penuh. Diana merasa sangat lelah dan ia pun menangis dan menggerutu. *Bapak kecilnya* marah karena “ini kan punya sendiri, tidak boleh omong begitu”. Setelah satu hari berjalan, mereka mengumpulkan kemiri selama tiga hari dan baru kembali setelah kemiri cukup terkumpul.

Menarik untuk secara khusus berbicara tentang kenari<sup>8</sup> dan kemiri yang tumbuh di *mamar* karena tidak seorang pun informan

---

<sup>7</sup> Desa Foang terletak di tepi pantai arah timur Moru

<sup>8</sup> Ingat bahwa pulau Alor disebut Pulau Kenari. Florens Maxi Un Bria, *Mengenal Keajaiban Pulau Kenari*, Kupang: Yayasan Parahita Widya Bhakti & Caritas Publishing House, 2001

yang pernah menanamnya<sup>9</sup>. Biji kenari dibawa oleh burung yang senang sekali makan bijinya dan jatuh sebagai bibit yang kemudian tumbuh sendiri. Di Moru, kenari dijual Rp1.000 segelas. Sudah menjadi kesepakatan orang Hamap bahwa kenari yang tumbuh di *mamar*, adalah “milik bersama”. Orang boleh mengumpulkan sesukanya, dengan tidak usah memperhatikan pemilik lahan tempat pohon itu tumbuh. Kalau orang rajin dan mau lebih naik sampai ke tebing-tebing yang curam di tempat itu banyak tumbuh pohon kenari.

Berbeda dengan *mamar* kenari, *mamar* kemiri pemiliknya sama dengan pemilik lahan tempat pohon tumbuh. Pak Theo, misalnya, mempunyai 30 pohon kemiri yang dapat dipanen pada bulan Juni dan Oktober. Hal itu berbeda, misalnya, dengan jagung dan padi yang hanya sekali setahun panen. Pada bulan Juni ini ia mendapat satu karung kemiri, yang bisa dijualnya dua kali. Memang, kemiri tampak sangat membantu kehidupan petani. Kemiri pak Theo dijual di kios yang berbeda-beda agar mendapat harga yang lebih tinggi. Kemudian, kios menjual ke KUD, yang selanjutnya akan mendistribusikannya ke instansi yang lebih luas. KUD menjualnya Rp4.700 untuk per kilogram dan harga saat penelitian dilakukan melorot Rp3.600 per kilogram.

Uraian di atas telah menjelaskan tanah yang lahannya bisa digunakan untuk hunian (banyak di kota Moru), kebun, dan *mamar*. Kalau *mamar* kemiri secara ekonomis lebih mirip dengan ladang usaha *dijil*, *mamar* kenari tampak lebih menonjol fungsi sosialnya.

### 3.3.4. Sistem Pewarisan Tanah

Orang Hamap yang menggunakan nama keluarga di belakang nama baptis dan nama *halaiknya* (lihat: Bab 5) menandakan bahwa patrilineal adalah sistem kekerabatan mereka, yang menganut

---

<sup>9</sup> Saat penelitian ini dilakukan, gubernur menghimbau agar masyarakat menanam kenari karena pohon-pohon kenari yang ada sekarang sudah berusia di atas 50 tahun.

garis keturunan pihak laki-laki. Pada kelompok masyarakat ini tidak ada kesejajaran antara garis keturunan dengan pewarisan. Warisan yang diterima seseorang tidak hanya didasarkan pada garis keturunan laki-laki saja karena perempuan juga bisa mendapatkan tanah. Hal ini tampaknya berlaku pada masyarakat di Nusa Tenggara Timur ini pada umumnya<sup>10</sup>. Kasus berikut ini diharapkan dapat menjelaskan aturan pewarisan tanah di daerah penelitian.

Di Tamela Malibang, RT 01 Moru yang merupakan salah satu titik konsentrasi orang Hamap, tinggal seorang janda yang anak orang kaya. Ia sendiri mempunyai empat orang anak. Anak sulungnya seorang gadis yang dipanggil Nona Diana. *Bai*, julukan untuk “kakek” Nona Diana dikenal orang sebagai *Tuan Tanah*, yaitu pemilik tanah, mempunyai *kebun besar* (yang terbedakan dari “kebun” atau “ladang usaha”) yang juga disebut *mamar* di Foang. Uraian sebelumnya mengatakan bahwa tanah orang Hamap terbentang dari Malibang sampai ke Foang (lihat: 3.3.1.). Persoalannya adalah, apa hubungan tanah atau *kebun besar Bainya* Nona Diana dengan tanah-tanah di Foang itu?

*Bainya* Diana mempunyai empat orang anak, dua laki-laki dan dua perempuan. Perempuan sulung tidak lain adalah ibunya Nona Diana. Kedua paman ini meninggal dengan meninggalkan dua orang anak laki-laki yang masih di bawah umur. Seorang anak laki-laki duduk di bangku SMA dan yang seorang lagi masih duduk di bangku SD. Karena mereka masih di bawah umur dan belum pandai berbicara, persoalan tanah dikuasakan pada *Mama besarnya* yang tidak lain adalah Mamanya Diana.

Orang-orang di Foang, Kokar dan Kenari Lang kalau hendak menggunakan lahan itu untuk kebun, harus minta izin kepadanya. “Tahun kemarin tidak ada yang omong, tetapi tahun muka saya berusaha untuk bisa menggarap kebun di Foang”. Hal itu berarti

---

<sup>10</sup> Lihat misalnya R.H.Barnes (1974). Bernard Tukan & Johan Suban Tukan (1995)

tahun lalu tidak ada yang datang minta mereka untuk menggunakan tanah itu.

Setelah minta izin untuk *potong kebun* dan diizinkan, berarti orang itu akan menggarap tanah milik keluarga Nona Diana. Hasil tanah garapan ini dibagi dua dengan pemiliknya, yang dalam hal ini diwakili oleh Mamanya Diana. Berarti 50% untuk penggarap dan 50% untuk pemilik. Dua tahun lalu (tahun lalu tanah itu tidak ada yang menggarapnya) kebun besar itu menghasilkan 50 ikat jagung (satu ikat berisi 100 buah), sehingga 50 ikat untuk keluarga Diana dan 50 ikat lainnya untuk si penggarap. Jatah pemilik yang 50 ikat harus dibagi empat, karena *Bai* mempunyai empat anak. Meskipun dua anak *Bai* telah meninggal, kedua anak almarhum yang di bawah umur itu juga harus mendapat bagian.

Kasus tersebut di atas memperlihatkan bahwa kepemilikan tetap di tangan kedua anak di bawah umur itu meskipun tanah kebun dikuasai oleh bibinya. Jadi, seorang perempuan, dalam hal ini adalah ibunya Diana mempunyai hak untuk mewakili warisan tanah yang dimiliki oleh keponakan-keponakannya.

Apabila ada seorang laki-laki yang meninggal dan ia tidak mempunyai keturunan, hak waris jatuh ke tangan saudara laki-lakinya yang lain. Selain itu, dalam masyarakat patrilineal Hamap, perempuan juga memperoleh tanah baik dari waris, maupun dengan cara lain. Orang tua boleh memberi anak perempuannya tanah, tetapi dengan ukuran yang sangat terbatas dan tidak boleh lebih dari tiga bidang. Hukum adat Hamap mengatur pembagian waris di antara anak laki-laki dan perempuan adalah  $\frac{3}{4}$  untuk anak laki-laki berbanding  $\frac{1}{4}$  untuk anak perempuan.

### 3.3.5. Menyiasati Persengketaan

Ada dua lembaga yang dapat berperan apabila terjadi sengketa tanah, yaitu pemerintah (perangkat pemerintah yang terendah adalah desa atau kelurahan) dan lembaga adat. Tampaknya



lembaga adat lebih berperan daripada lembaga pemerintah. Hal itu diakui tidak saja oleh orang-orang tua adat, tetapi juga oleh kepala desa. Kedua lembaga ini dianggap dapat menyelesaikan persoalan sengketa waris, tanah ladang, dan *mamar*.

Di Kelurahan Moru, kepala desa menganggap bahwa tidak ada masalah tanah yang pelik di wilayahnya. Tanah ladang atau kebun boleh dikata tidak terlampau ada persoalan, jika dibanding tanah pekarangan. Ungkapan itu adalah pernyataan lurah yang saat penelitian tidak tinggal di wilayah ke pemerintahannya karena ia diangkat oleh pemerintah dan bukan pilihan masyarakat sebagaimana layaknya suatu desa. Dengan demikian, untuk mengatasi sengketa, masyarakat lebih senang menyelesaikannya melalui adat daripada jalur hukum pemerintah.

## Sengketa Waris

Soleman Lalape sudah sejak remaja merantau. Mula-mula dia merantau ke Dili (sekarang bagian dari negara Timor Leste), kemudian ke Kupang. Pada tahun 1992 dari Kupang ia merantau ke Malaysia dan kembali menetap di Moru pada tahun 1998. Sementara itu, ayahnya yang menjadi guru bantu juga sering meninggalkan kampung. Hal itulah yang menyebabkan tanah mereka dikuasakan pada saudara laki-laki ayah pak Soleman.

Akar konflik mulai tampak karena *Bai* pak Soleman Lalape ini mempunyai tiga orang istri yang berasal dari Moru, Wolwal, dan Pura. Paul Lalape (ayah Soleman) adalah anak *Bai* dengan istri dari Wolwal<sup>11</sup>, sedangkan Theo Lalape adalah anak *Bai* dengan istri yang berasal dari Pura. Kalau Paul mempunyai anak bernama Soleman, Theo anaknya diberi nama Nico. Jadi, Paul dan Theo adalah dua bersaudara dari ibu yang berbeda. Paul banyak bekerja di luar kampung karena ia adalah guru bantu, demikian juga anaknya yang

---

<sup>11</sup> Istri Soleman Lalape juga dari Wolwal, demikian juga iparnya. Keluarga ini tampaknya memang berorientasi dengan Wolwal.

mencari nafkah di luar kampung. Setelah *Bai* meninggal, surat tanah dipegang oleh Theo, anak *Bai* dari istri Pura. Soleman, anak Paul, juga banyak di luar kampung tetapi setelah ia pulang pada tahun 1998, ia mempertanyakan hak ayahnya (yang pada gilirannya juga haknya). Nico, anak Theo, tidak memperlihatkan surat itu pada Soleman. Padahal, menurut informan, Soleman berhak mengetahuinya karena ia adalah ahli waris Paul. Percekcokan antara Paul dan Soleman di satu pihak dengan Theo dan Nico di pihak lain, tidak lagi dapat dihindari. “Nico tebas di Soleman Lalape punya bapak”, demikian cerita informan yang orang tua Hamap dengan bahasa Melayu Alornya. Nico ditangkap polisi dan di tahan selama dua minggu, setelah itu ia dilepas, tetapi perkaranya tidak hangus karena dikembalikan oleh polisi ke adat.

Ketua adat yang dari suku Kapitang ini mulai turun campur tangan dan mempelajari persoalannya. Ia tidak ingin Nico dipenjara, meskipun dia juga tahu bahwa Nico bersalah. Sementara itu, ia juga menghendaki supaya Soleman merasa puas. Akhirnya, keputusan lembaga adat ialah Nico dihukum dengan cara mengambil rumput selama dua minggu. Dengan keputusan lembaga adat seperti ini, Nico pun puas.

Kasus perselisihan tanah orang Hamap dari dua orang bersaudara yang ibu asal Wolwal dan Pura memperlihatkan bahwa adat masih berperan untuk menyelesaikan persoalan. Hanya saja, saat penelitian ini dilakukan masih belum terpecahkan bagian tanah yang menjadi milik Theo dan Nico Lalape dan tanah yang menjadi bagian Paul dan Soleman Lalape. Dalam wawancara Soleman selalu mengatakan bahwa ia mempunyai banyak tanah, tetapi tanah waris ini masih dikuasai oleh saudara-saudaranya. Sekarang ia hanya mengerjakan kebun yang juga disebut ladang usaha, dengan menanam jagung, ubi, dan kacang-kacang saja, sedangkan *ladang tahunan* (istilah Soleman untuk menyebut *mamar*) yang terletak di arah Malimbang ke barat, belum pernah dijamahnya.

## Sengketa Tanah Ladang

Persoalan tanah ladang biasanya muncul berkaitan dengan pembagian hasil di antara pemilik dan penggarap. Bagi hasil 50% berbanding 50% seperti dalam kasus tanah keluarga Diana, biasanya tidak menimbulkan persoalan karena penggarap mematuhi aturan mainnya. Persoalan baru muncul biasanya karena penggarap memberikan jumlah yang lebih kecil daripada yang seharusnya diberikan pada pemilik atau tanah yang digarapnya diberikan kepada orang lain untuk dilanjutkan. Pemilik merasa tersinggung karena ia menganggap penggarap sebagai pemilik tanah itu, seolah-olah itu adalah tanahnya sendiri.

Kasus Tinu seorang anak yatim dari Belu, Timor, yang dipelihara oleh keluarga orang Hamap, dapat dijadikan contoh perilaku yang memicu konflik. Tinu malas sekali, kerjanya makan-tidur dan bermain dengan kawan-kawannya. Suatu hari ia datang pada seorang ketua adat Hamap, karena lapar. Mungkin orang tua asuhnya sudah marah dan tidak memberinya makan. Informan memberinya jagung, sebagian boleh dimakan dan sebagian lagi disuruhnya simpan. Kemudian anak yang meningkat remaja itu disuruh membersihkan kebun, *potong kebun* milik ketua adat tadi. Pada bulan Oktober ia diberi lagi jagung dua ikat untuk ditanam dan dimakan. Dari biji jagung yang ditanam Tinu bisa menghasilkan 130 ikat jagung (1 ikat berisi 100 buah jagung) yang dibaginya menjadi dua bagian, yaitu 65 ikat untuk ketua adat yang menjadi pemilik ladang jagung itu dan 65 ikat untuk dirinya. Hubungan antara ketua adat dengan penggarap ladangnya yang orang Belu itu, sudah berjalan beberapa tahun dan tidak ada persoalan. Entah untuk berapa kali lagi Tinu diizinkan ketua adat Hamap menggarap ladangnya, tetap tidak ada persoalan sejauh Tinu tidak memberikan atau mewariskan ladang garapannya kepada orang lain atau kepada anak cucunya. Di pihak lain, kalau bapak tua itu meninggal, tentu tidak ada persoalan kalau anaknya tetap mengizinkan Tinu bekerja di ladang mereka.

## Sengketa Mamar

Kalau perselisihan tanah *mamar* tersebut di atas belum terselesaikan, kasus lain memperlihatkan peran adat. Persoalannya adalah tanah *mamar* yang ditanami 300 pohon jambu monyet habis dibakar oleh orang dari Moru. Pada mulanya kasus ini akan dibawa ke pengadilan, tetapi ketua adat minta agar kasus itu diselesaikan oleh adat saja. Hal itu didasarkan pada pertimbangan bahwa lebih baik dipikirkan jalan terbaik yang menguntungkan kedua belah pihak yang bersengketa daripada satu orang rugi tanaman dan satu orang lainnya masuk penjara.

Dewan adat memutuskan bahwa orang Hamap yang dari Moru itu harus menanam kembali jambu monyet seperti semula, yaitu 300 pohon, sebagai pengganti jambu monyet yang mati dibakar. Dengan cara ini, si pelaku tidak usah masuk penjara, yang dianggapnya cukup enak karena mendapat makan meskipun tanpa bekerja. Sementara itu, mereka yang dirugikan juga mendapatkan gantinya.

Uraian tersebut di atas memperlihatkan bahwa lembaga adat tampak lebih penting daripada lembaga pemerintah dalam mengatasi persengketaan tanah, waris, ladang usaha, dan *mamar*. Keputusan yang diberikan oleh adat, juga berbeda dengan keputusan pemerintah yang lebih menekankan hukuman bagi mereka yang bersalah. Adat lebih memperhatikan keseimbangan, yang salah dihukum, tetapi kelihatan tidak terlampau berat bila dibandingkan dengan hukum negara, dan yang dirugikan akan mendapat kembali kerugiannya.

### 3.4. Resiprositas dan Sistem Bercocok Tanam Ladang Berpindah

Banyaknya panen yang dihasilkan tidak hanya bergantung pada nasib, tetapi juga pada jenis bibit yang biasa digunakan, cara menanam, dan siklus tanam yang telah digariskan secara turun-temurun (James Scott, 1981). Petani Hamap dan petani Alor pada

umumnya tidak pernah menggunakan bibit istimewa, dalam arti hasil inovasi atau yang dibeli dari suatu tempat karena kualitasnya yang baik. Bibit yang digunakan adalah sebagian dari hasil panen yang memang disimpan untuk dijadikan bibit. Berarti, hasil yang akan dipetik dengan kondisi alam yang sama akan menghasilkan tidak lebih baik daripada hasil tahun sebelumnya. Cara menanam dengan sistem ladang berpindah yang tanahnya tidak diolah, tetapi dibakar ialah benih dimasukkan dalam lubang tanah yang dibuat dengan tugal dan tanpa pupuk. Hal itu menyebabkan tanaman tidak subur. Apalagi, air hanya mengandalkan curah hujan. Tidak ada irigasi yang mengatur pengairan ke ladang. Dengan segala kemungkinan ini, tidaklah mengherankan apabila panen hanya dapat dilakukan setahun sekali.

Bercocok tanam dengan menggunakan sistem berladang merupakan sistem mata pencaharian tradisional yang di dunia ini lama-kelamaan ditinggalkan oleh masyarakatnya (Koentjaraningrat 1985: 365), apalagi ladang berpindah. Perubahan itu terjadi karena di daerah-daerah, yang penduduknya mencapai 50 jiwa per kilometer persegi, tidak lagi memadai. Padahal, di Kecamatan Alor Barat Daya pada tahun 2004 kepadatan penduduknya hanya 5 jiwa/km<sup>2</sup> (*Alor Barat Daya Dalam Angka 2004*:13). Bandingkan dengan Jawa yang pada tahun 1985 mencapai 450 jiwa/km<sup>2</sup>. Hal itulah yang menyebabkan masyarakat Alor Barat Daya pada umumnya dan orang Hamap secara khusus masih dapat melakukan ladang berpindah. Apabila diandaikan ada stratifikasi dalam sistem bercocok tanam, ladang berpindah terletak dalam strata yang lebih rendah daripada bercocok tanam menetap, meskipun dalam strata yang lebih tinggi daripada meramu.

Pergeseran dari bercocok tanam ladang berpindah menjadi bercocok tanam menetap memerlukan inovasi dalam pertanian. Karena untuk tidak berpindah, petani harus dapat menjaga kesuburan tanahnya dengan irigasi, pengolahan tanah (dicangkul atau dibajak), dan memupuknya. Cara menjaga dan memperoleh kesuburan tanah di Alor pada umumnya, di Kecamatan Alor Barat Daya dan pada orang

Hamap pada khususnya, belum dijalankan. Misalnya, petani tidak menanam dengan cara terlebih dahulu membalik tanah dan mengolahnya dengan mencangkul, membajak, dan memberinya pupuk sehingga tanah dapat menerima oksigen dan menjadi lebih subur, tetapi mereka menggunakan tugal untuk melubangi tanah dan langsung memasukkan benih ke dalam lubang itu. Dengan tidak adanya perawatan, tanah lambat laun menjadi tidak produktif sehingga orang harus pindah untuk mencari lahan baru yang bisa diberdayakan.

Bagian ini akan membicarakan empat hal, yaitu (i) resiprositas dan bagi hasil di ladang, (ii) pengadaaan lahan, (iii) tanam dan *pungut*, serta (iv) gagal panen dan upaya penduduk untuk tetap bisa eksis.

### 3.4.1. *Kumpul Tangan & Baku Kunci: Resiprositas Petani Hamap*

Konsep *kumpul tangan dan baku kunci* tersebut di atas hanya berlaku di ladang usaha (istilah Melayu Alor yang diucapkan oleh orang Hamap) yang juga disebut kebun dan bukan di *mamar* yang oleh sebagian orang Hamap disebut kebun besar. *Kumpul tangan* adalah istilah Hamap untuk menyatakan resiprositas yang dikenal sebagai konsep antropologi, yang berarti saling membantu dalam menyelesaikan suatu pekerjaan berat. Dalam hal ini pekerjaan yang ada dalam ladang usaha, yang dimulai dari membersihkan lahan untuk memperoleh ladang, tanam, dan panen. Secara harfiah *kumpul tangan* berarti tangan-tangan yang terkumpul dan banyak tangan menyebabkan pekerjaan berat menjadi ringan. Orang Hamap mempunyai aturan-aturan yang jelas dalam *kumpul tangan*.

*Kumpul tangan* dilakukan oleh suatu kelompok orang sehingga mereka dapat saling membantu, yang dilakukan secara bergantian oleh orang-orang dalam grup tersebut. Orang Hamap menerjemahkan *kumpul tangan* juga dengan *arisan*. Jika keluarga A

akan membuka lahan baru, beberapa hari sebelum ia mulai bekerja, ia minta bantuan pada tetangga dekat dan kerabatnya, yang pernah dibantu keluarga A sebelumnya. Perlu diingat bahwa di RT 01, *Tamela Malibang*, RT 04, *Buing O Mate*, dan di RT 06, *Tombang*, antara tetangga dan kerabat tidak lagi bisa dipisahkan karena tetangga sebenarnya adalah juga kerabat. Contohnya ialah rumah keluarga Pak Paris Tanghamap berhadapan dengan kakaknya, Hermanus Tanghamap.

Dalam *kumpul tangan*, secara resmi makan-minum menjadi tanggungan pemilik ladang, meskipun mereka yang bekerja biasanya juga tidak datang dengan tangan kosong. Mereka biasanya membawa pisang, ubi, dan singkong rebus, atau apa saja yang kebetulan ada pada saat itu. Sebelum orang-orang bekerja, mereka disuguh kopi dan teh serta penganan untuk sarapan. Kemudian, dilanjutkan dengan makan siang, yang juga dilakukan di ladang. Setelah pekerjaan selesai, sebelum orang kembali ke rumah masing-masing, mereka masih dijamu dengan minuman lagi.

*Baku kunci* atau ada pula yang menyebutnya *pegang kunci*, dilakukan oleh seorang pemilik tanah, dengan orang yang menggarap tanahnya. Orang melakukan *baku kunci* karena keluarga batih pemilik tanah tidak mempunyai tenaga yang cukup untuk mengerjakan tanahnya. Di samping itu, ada pula orang yang ingin menanam atau bekerja di ladang, tetapi ia tidak memiliki ladang atau luas ladangnya tidak mencukupi. "*Pegang kunci* baru bisa dilakukan apabila kedua orang itu sehati, tidak boleh saling mendendam atau bertengkar", demikian kata seorang ketua adat. Apabila terjadi pertengkaran karena dua orang mengerjakan sebidang tanah, keduanya harus duduk bersama dan "*baku omong*" sehingga permasalahan itu dapat diselesaikan. Tampaknya ada kepercayaan ada hubungan antara manusia dan hasil kebun. Apabila tidak ada pertengkaran antara mereka yang *pegang kunci*, orang dapat mengharapkan hasil panen yang baik. Begitu pun sebaliknya.

*Baku kunci* sangat penting dalam hal pembagian panen. Perbandingan antara pemilik dan penggarap ialah 50% untuk pemilik kebun dan 50% untuk penggarapnya. Selain itu, semua dana yang dikeluarkan sehubungan dengan pengerjaan ladang sampai panen ditanggung bersama, termasuk jamuan makan-minum pekerja.

Uraian di atas memperlihatkan bahwa ladang usaha dapat dikerjakan dengan sistem *kumpul tangan* (gotong-royong) dan dengan sistem *baku kunci*. Kalau dalam *kumpul tangan* hanya pengerjaannya yang dilakukan bersama-sama, dan hasil panen tetap utuh untuk pemilik ladang tersebut, hasil yang diperoleh dalam *baku kunci* harus dibagi dua, yaitu antara pemilik ladang dan penggarapnya. Selain itu makan-minum dalam *baku kunci* ditanggung kedua belah pihak, sedangkan dalam *kumpul tangan* makan-minum menjadi tanggungan pemilik ladang meskipun biasanya orang bekerja juga membawa makanan. Perbedaan lain ialah bahwa dalam *baku kunci* pihak pemilik dan penggarap ladang bisa sepakat untuk membayar tenaga kerja yang biayanya juga mereka tanggung berdua, sedangkan dalam *kumpul tangan* tidak ada biaya yang dikeluarkan.

### **3.4.2. Pengadaan Ladang: Tebas dan Bakar**

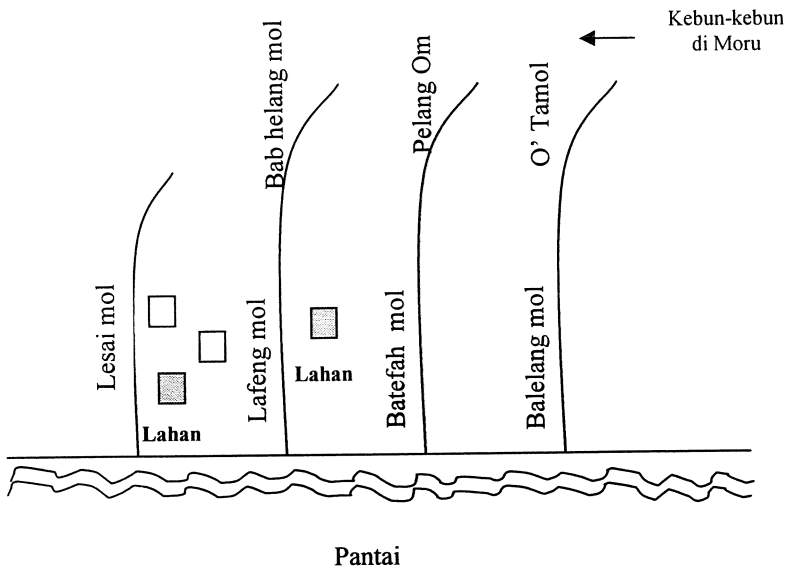
Orang Hamap melakukan ladang berpindah karena tanah yang berusia tiga tahun sudah tidak membuahkan hasil yang baik. Bhal itu berarti setelah tiga kali panen, petani ladang berpindah harus mencari ladang baru karena panen padi dan jagung hanya bisa dilakukan setahun sekali. Hal itulah yang menyebabkan petani harus pindah guna memberi kesempatan bagi lahannya untuk menjadi subur kembali. Persoalannya, di mana petani itu berhak membuka ladang baru karena lahan selalu mempunyai keterbatasan sedang manusia selalu berkembang.

Ada dua hal yang harus diperhatikan untuk dapat menjawab pertanyaan ini. *Pertama* adalah kepemilikan ladang dan *kedua* adalah



batas-batas ladang yang jelas itu, eksistensinya didukung oleh adat-kebiasaan Hamap.

Bagan di bawah ini dapat memperlihatkan sistem berpindahnya para petani ladang itu. Perlu diketahui bahwa ladang-ladang itu dibatasi oleh sungai yang mengalir di sana. Perhatikan bahwa satu anak sungai mempunyai dua nama yang dibedakan dari tempat ia dialirkan. Sungai yang terletak di dataran tinggi, mempunyai nama yang berbeda dengan sungai yang ada di pantai. Misalnya, di dataran tinggi sungai itu bernama O'Tamol, tetapi di pantai ia menjadi Balelang Mol. Sungai Bab Lafeng kalau di pantai disebut sungai Bab Helang Mol, sungai Pelang Om di pantai menjadi Batefah Mol.



**Bagan 3:**  
**Ladang Orang Hamap**

Bagan di atas memperlihatkan *ladang usaha* orang Hamap yang tidak terletak di atas atau di lereng gunung, tetapi lebih dekat dengan pantai tempat desa Moru itu berada. Dengan demikian, letak tersebut akan memudahkan petani untuk pulang-pergi setiap hari ke *ladang usahanya*. Harus diingat bahwa ladang hanya produktif dalam jangka waktu tiga tahun saja. Karena itu, orang Hamap tidak selamanya berladang dekat dengan rumahnya. Kependahan sebenarnya tidak dilakukan di tanah yang asing baginya karena sebenarnya ia pindah di lingkup tanahnya sendiri. Perhatikan gambar 2 tersebut di atas.

Dari bagan itu tampak bahwa tanah “1” yang katakanlah dimiliki oleh A, berada di antara Lesai Mol dengan Lafeng Mol. Ada beberapa orang yang memiliki tanah di antara kedua buah sungai itu. Antara satu lahan yang dimiliki oleh seorang pemilik dengan lahan lain dalam *ladang usaha* yang ada di antara kedua sungai itu, dibatasi oleh beberapa jenis tanaman yang sudah dikenal umum misalnya, pohon jarak yang dalam bahasa Hamapnya disebut *ifing lae*. Ada juga *pohon duri laos* (istilah dalam bahasa Melayu Alor), yang merupakan terjemahan dari *emoil*. Selain tanaman, biasanya batu-batu besar juga sering digunakan sebagai batas kepemilikan suatu ladang. Kalau pemilik A mempunyai dua bidang lahan ladang, Hermanus Tanghamap mempunyai tiga bidang kebun yang di tepinya ditanami pohon asam, dan kemiri yang sekaligus juga berfungsi sebagai pembatas.

Katakanlah ladang “1” yang pemiliknya adalah A. Apabila ladang itu sudah mencapai tiga tahun, A harus mencari lahan baru. Pilihannya ialah ladang “2”, yang lebih ke arah barat. Kalau ladang “1” nya terletak di antara Lesai Ai Mol dengan Lafeng Mol, ladang “2” sekarang terletak di antara Lafeng Mol dengan Bab Baefah Mol. Menariknya, proses pemindahannya itu sangat berhubungan dengan ladang-ladang lain di antara kedua buah sungai itu, Lesai Mol dengan Lafeng Mol. Hal itu berarti yang harus pindah bukan hanya ladang pemilik A saja, tetapi juga ladangnya B, C, D, dst. Dengan demikian,

petani di daerah itu sepakat untuk pindah ke daerah di antara sungai Lafeng Mol dengan Bab Baedah Mol.

Pencarian ladang baru pada orang Hamap biasanya sudah dimulai sejak orang mulai *potong* (panen). Biasanya mereka mendatangi Pak Matheus Lalape, dan bertanya “tanam di gunung baik atau tidak?” Orang tua adat yang bertanggung jawab pada kepengurusan pertanian kemudian mengambil 7 butir (atau *biji* dalam bahasa Melayu Alor) padi dan diletakkan dalam suatu wadah berisi air. Kemudian, ia *omong* dengan butir padi itu. Kalau ketujuh biji padi itu bersatu dan tidak lepas, yang disebut *baku gumpal*, tanah di gunung “X” bisa dibuka. Kalau empat biji itu hanyut dan tiga tenggelam, hal itu berarti membuka tanah di gunung “X” masih baik. Tetapi, kalau padi itu tidak ada satu pun yang *baku gumpal*, tidak usah menanam di gunung “X” karena hasilnya juga diharapkan tidak menjadi lebih baik.

## Tebas & Bakar

Sebelum waktu yang ditentukan untuk menebas, pemilik ladang usaha sudah dapat memperkirakan apakah keluarga batihnya mampu menebas dan membersihkan ladang itu sendiri atau memerlukan bantuan orang lain. Ladang usaha yang terkecil diperkirakan 500 m<sup>2</sup>, rata-rata memerlukan dua atau tiga orang untuk menebas. Tenaga ini biasanya cukup diambil dari dalam rumah saja, tetapi jika luas lahan mencapai kira-kira 5.000 m<sup>2</sup>, tentunya penebasan tidak bisa diselesaikan oleh anggota keluarga batihnya saja.

Tebas akan dimulai setelah ladang yang baik ditemukan letaknya, seperti dijelaskan di atas. Dulu, kira-kira empat hari sebelum waktu yang direncanakan untuk tebas, dilakukan ritual yang disebut “potong tali”. Ritus ini dilakukan untuk mencari tanda apakah orang boleh mulai menebas rumput-ilalang atau belum. Tali yang sudah didoakan terlebih dahulu, digantung di kebun dan ditinggalkan

di sana. Keesokan harinya, ia datang kembali untuk melihat, apakah ada lebah yang bergantung di tali itu. Kalau tidak ada lebah, hal itu berarti orang bisa melakukan tebas. Akan tetapi, apabila ada lebah bergantung di sana, berarti *larangan*, orang dilarang melakukan tebas sampai batas waktu tertentu.

Tanda lain yang bisa dijadikan panutan adalah buah mangga. Apabila pohon mangga berbuah sarat, hal itu adalah tanda bahwa tahun ini baik untuk tanam, yang berarti baik pula untuk mulai membuka lahan baru.

Saat ini ritus potong tali dan membaca tanda-tanda alam yang diberikan oleh buah mangga tidak lagi terlampau diperhatikan karena orang akan segera melakukan tebas apabila tanah di ladang lama sudah dipanen. Generasi sekarang lebih berpikir realistis, harus bertindak cepat dengan perhitungan tebas tidak bisa dilakukan lebih dari bulan Agustus. Setelah tebas dilakukan, lahan harus didiamkan beberapa saat, bisa sampai bulan Oktober, untuk memberi kesempatan agar semak belukar itu kering, dan mudah untuk dibakar. Orang harus pula memburu waktu supaya hasil tebas itu sudah dibakar sebelum hujan turun. Kadang kala tidak usah menunggu sampai bulan Oktober karena “Kerja tebas habis, istirahat satu minggu, baru bakar”, “makin cepat makin baik”, kata seorang informan.

Ada kepercayaan bahwa pada hari keempat sebelum kebun mulai dibakar, mereka yang akan membakar kebun tidak boleh makan-minum, harus puasa. Apabila puasa tidak dilakukan, api tidak mau membakar rumpun-rumpun itu.

Rumpun dari beberapa orang pemilik lahan dalam satu lokasi, ditebas secara bersamaan dalam kurun waktu tertentu. Menurut bagan 3 di atas, di antara Lafeng Mol dan Bab Batefah Mol dibuat pembatas supaya api tidak menjalar dengan tidak terkendali. Kalau hari ini rumpun di kebun A yang dibakar, esok di kebun B, lusa di kebun C, dan seterusnya. Lokalisasi dimaksudkan supaya tidak ada kebun yang dibakar, dekat kebun tetangganya yang masih ada tanamannya. Jika

lokalisasi tidak dilakukan, hal ini tentunya bisa membuat tanaman di kebun tetangga itu mati kepanasan atau api bisa merambat ke kebun itu. Jadi, dari contoh tersebut, dapat dikatakan bahwa setiap hari ada kebun yang dibakar di antara Lafeng Mol dan Bab Batefah Mol.

Pekerjaan membakar lahan untuk berladang ini dilakukan hanya oleh laki-laki. Setelah api menyala, mereka duduk bergerombol di sekitar api, menjaga jangan sampai api menjalar ke tempat-tempat yang tidak dikehendaki. Sementara itu, kaum perempuan, biasanya duduk-duduk menunggu makanan dan minuman yang segera disantap setelah pekerjaan selesai karena ia telah bekerja menyiapkan makan minum di rumah.

### 3.4.3. Tanam & Pungut

Uraian sebelumnya telah memperlihatkan bahwa siklus pertanian ladang berpindah orang Hamap dimulai dari mencari ladang baru dan membersihkan rumpun supaya lahan itu bisa ditanami lagi. Tanam dilakukan apabila hujan mulai turun, yaitu antara bulan November dan Desember.

Menanam bisa dilakukan oleh keluarga batih saja, kalau kebun itu tidak terlampau luas. Kalau luas kebun sampai 0,5 ha, biasanya memerlukan 10 sampai 12 orang pekerja, yang rata-rata tidak bisa dipenuhi oleh keluarga batihnya saja. Ada tiga cara untuk mengatasi kekurangan tenaga, yaitu dengan mengupah orang untuk membantu pemilik kebun itu menanam bibit, dengan cara *kumpul tangan*, dan *baku kunci* kalau sejak awal sudah dilakukan perjanjian antara pemilik dan penggarap. Sama seperti halnya dengan upah mengerjakan ladang yang lain, petani harus membayar antara Rp 10.000 sampai Rp15.000, bergantung pada siapa yang menyediakan makan siang para pekerja itu. *Kumpul tangan* dan *baku kunci* dapat dilihat pada uraian sebelumnya.

Tanaman yang diperlakukan istimewa ialah padi, yang dalam bahasa Hamap disebut *alla* dan jagung yang disebut *bate*. Hal itu

tampak dari adanya doa yang dilakukan sebelum orang menanam dan memanennya. Selain itu, padi yang setelah diproses menjadi beras dan jagung tidak hanya merupakan makanan pokok semata-mata, tetapi juga mempunyai nilai sosial sendiri. Makanan pokok sehari-hari sangat bervariasi dari satu keluarga ke keluarga lain. Meskipun demikian, tampaknya orang berusaha untuk menyajikan nasi dan nasi jugalah yang selalu hadir dalam acara-acara ritual.

Dilihat dari jumlah produksinya, *bate* dihasilkan lebih banyak daripada *alla* (lihat: tabel 8 dan 9) meskipun setiap hektarnya *alla* dihasilkan lebih banyak daripada *bate*. Hal itu memperlihatkan bahwa lahan yang digunakan untuk menanam *bate* jauh lebih banyak daripada *alla*. Jadi, orang lebih suka menanam *bate* daripada *alla* meskipun *alla* masih mempunyai nilai lebih.

Dulu, sampai dengan tahun 1980-an, saat menanam merupakan ritus yang harus dirayakan, sama seperti halnya saat panen yang disebut *pungut* itu. Meskipun demikian, ada perbedaan saat menjalankan ritus yang berhubungan dengan tanam *bate* dan ritus menanam *alla*. Sebelum *bate* maupun *alla* mulai ditanam, orang harus berdoa dahulu. Doa dilakukan di sekitar mesbah yang ada di ladang dan bertujuan agar tidak ada arwah yang marah atau kurang senang karena ada “keributan” di daerahnya dan mereka dapat muncul dalam bentuk tikus, babi, atau bentuk hama lain yang dapat merusak tanaman.

*Ala* atau padi yang upacara tanamnya disebut *worang* dan diperlakukan berbeda dengan apabila *bate* yang ditanam. Padi biasanya mulai ditanam apabila sudah tampak bintang tujuh. Sehari sebelum tanam orang membunyikan gong tanda berkumpul, orang pun sudah menyediakan sopi, minuman keras, memotong babi yang kepala dan kakinya diikat guna sajian di mesbah, sirih yang diikat dan juga pinang. Keesokan harinya orang datang dengan anyaman daun kelapa yang berbentuk bakul. Di mesbah ada orang tua yang membagi rata benih kepada pekerja dan memasukkannya ke dalam bakul yang mereka bawa. Ladang yang luasnya 0,5 ha biasanya dikerjakan oleh

12 orang dan harus menghabiskan benih dalam bakul itu. Para pekerja berdiri dalam dua barisan. Setelah itu, orang tua pemimpin upacara itu pun berteriak oooo.....oooo, dan pekerja pun mulai berpantun sambil menugal dan memasukkan benih ke lubang yang telah ditugal itu.

Contoh pantun dalam *Worang*

*Fed tong na hooey lafani fe na o ...o...o...o*

*Topali-palioo*

artinya: cepat kita berkeliling dan sisa yang ada dihabiskan saja (diulang-ulang, dan penutupnya sbb.)

*Buhu Tepao ...o ...o*

Artinya: minta supaya datang pagi karena pekerjaan banyak, sisa yang ada dihabiskan saja

(lihat: laporan 2005)

Kalau *Worang* adalah pantun dalam menanam padi, maka orang tidak mengenal pantun saat menanam dan panen (*pungut*) jagung. Jadi, jagung, meskipun dianggap cukup penting tetapi tidak diperlakukan secara istimewa. Hal ini memperlihatkan bahwa tampaknya padi memang mempunyai status yang lebih tinggi daripada jagung.

Orang Hamap mempunyai pengetahuan tentang bercocok tanam yang diturunkan secara turun-temurun, atau *stock of knowledge* menurut konsep Peter Berger. Seperti sudah dikatakan sebelumnya, bahwa padi ditanam saat bintang tujuh muncul. Akan halnya jagung, pengetahuan lokal orang Hamap telah memperhitungkan bahwa jagung tidak boleh ditanam pada saat bulan purnama karena angin ribut akan datang pada saat pohon jagung nanti sudah besar dan dapat merubuhkan pohon yang siap panen itu.

Saat ini *worang* tidak dilakukan lagi terutama dengan alasan biaya karena dalam melaksanakan *worang*, penyelenggara harus menyediakan sopi, makan-minum, disertai daging babi. Alasan lain, bahwa dalam berpantun dua kelompok orang yang menebar benih itu

saling menjatuhkan. Ada dua bentuk kerugian dalam berbalas pantun. *Pertama*, karena orang bisa lebih senang berpantun daripada bekerja, mereka lebih memikirkan lirik-lirik pantun yang digunakan untuk menjatuhkan lawan daripada menanam dan menjadi pemandangan biasa apabila ada penanam yang tidak memasukkan benih ke tempatnya tetapi berdiri “diam” dengan tangan di dalam bakul sambil berpantun. *Kedua*, worang harus tetap dijalankan tahun berikutnya karena ada pihak yang belum puas dan belum cukup membalas padahal waktu sudah habis. Hal tersebut tidak boleh dikatakan dendam. Mereka hanya ingin tetap “menyelesaikan” apa yang dikatakan lawan dalam berpantun. Padahal, untuk keperluan ini biaya cukup tinggi. Karena itu, sekarang orang tidak lagi berpantun saat menanam padi.

Tampaknya “kesadaran” untuk tidak menghambur-hamburkan uang, dan tidak membiarkan dendam dalam ritus-ritus pertanian, dianjurkan oleh gereja. Dalam hal ini, gereja Kristen di Moru pada tahun 1980-an dengan jelas menyerukan pada umatnya agar tidak lagi melakukan Worang. Upacara Worang diganti dengan berdoa di mesbah yang ada di kebun, demikian juga halnya dengan tanam jagung, yang selalu harus dimulai dengan doa (secara Kristen) di mesbah. Dengan demikian, saat ini kita tidak dapat lagi mendengar orang berbalas pantun saat menanam dan panen padi.

Selain padi dan jagung, ladang orang Hamap juga ditanam labu (*zyh*), kacang turis (*lavel*), dan berbagai jenis kacang-kacangan lain. Semuanya ditanam dengan cara tumpang sari, di antara padi dan jagung.

## Pungut

*Pungut* adalah istilah dalam bahasa Hamap untuk menyebut panen. Rupanya istilah *pungut* dan panen terbedakan dari cara bagaimana padi yang dihasilkan dari sawah. Di Jawa, Bali dan Kalimantan, misalnya, padi dipanen dengan menggunakan ani-ani



atau ada juga yang menggunakan sabit. Padi ladang di Kabupaten Alor ditanam bersama dengan tanaman lain yang menggunakan pengairan tadah hujan. Oleh sebab itu, padi ladang dipanen dengan cara mencabut atau menarik batang padi. Inilah yang disebut *pungut*, istilah ini juga digunakan untuk menyebut panen hasil ladang lainnya.

Ada perbedaan arah antara *tanam* dengan *pungut*. Kalau tanam dilakukan dari arah “atas” ladang menuju ke “bawah”, sebaliknya *pungut* dilakukan dari “bawah” menuju ke “atas”<sup>12</sup>. Aturan ini masih dijalankan sampai sekarang. Hanya saja, kalau dulu mereka yang melakukan panen harus berpantang, tidak boleh makan nasi dan tidak boleh mandi (belum diperoleh informasi tentang maksud melakukan pantangan ini), sekarang tidak lagi.

*Pungut* padi biasanya dilakukan di antara bulan April dan Mei. Dulu, seperti sudah dikatakan, orang berbalas pantun pada saat tanam padi yang disebut *worang*, hal yang sama dilakukan pada saat *pungut*. Pada saat *pungut* berbalas pantun disebut *Pepel*, yang juga dilakukan ketika orang menginjak batang-batang padi guna mendapatkan gabahnya. Dalam *Pepel*, selain berbalas pantun, diungkapkan pula rasa syukur. Kalau padi belum hendak dikeluarkan gabahnya, padi-padi itu dikumpulkan di mesbah. Kepala mesbah menaruh gendang dan mulai berpantun lagi.

Contoh pantun dalam *Pepel*

*Pentang pentang pentang*

*Mantut pale moavin*

(Raja padi dan jagung)

Dia sudah berhati baik dengan memberi padi yang berlimpah)

---

<sup>12</sup> Konsep *atas* dan *bawah* dikenal di seluruh NTT. *Atas* menunjuk pada gunung dan bukit, sedangkan *bawah* adalah laut (lihat misalnya Yohanes E.Lamuri, *Mue Moten Koda Kiwan; Kamus Bahasa Lamaholot Dialek Lewolema, Flores Timur*, Frankfurt am Main: Frobenius-Institut, 2001.

Pepel di atas mengungkapkan rasa syukur pada Tuhan YME dan memuji baiknya panen. Selain itu, Pepel juga menceritakan hubungan kekerabatan dan istilah-istilah kekerabatan juga digunakan secara khusus dalam Pepel.

Contoh penggalan berbalas pantun dalam Pepel

*“Solo-solo eykalokang puin-puin.  
Solo-solo eykalokang puin-puin  
Efayuling atong di alap”*

Terjemahan bebasnya  
sendiri berperahu, tangan pegang kemudi,  
kaki terus dayung

Maksudnya; jangan bekerja sendiri.  
Kalau ada urusan yang berat, sebaiknya beritahu orang lain  
(lihat: laporan 2005)

Setelah selesai berbalas pantun, kelompok yang tidak bisa menjawab atau masih merasa kalah akan “melawan” kembali tahun depan. Baru kemudian setelah dari mesbah, diambil satu ikat padi itu untuk digantung di langit-langit rumah agar penghuni rumah itu jangan kehabisan beras atau padi.

Sekarang, orang tidak lagi melaksanakan Pepel. Seperti juga halnya pada worang hal itu dilakukan karena mengikuti anjuran gereja. Rasa syukur hanya diungkapkan dengan doa secara Kristen di depan Mesbah yang ada di ladang.

Kalau tebas dan bakar dikerjakan oleh laki-laki, tanam dikerjakan baik oleh laki-laki maupun perempuan, *pungut* dikerjakan oleh perempuan saja. Tugas laki-laki ialah mengikat, satu ikat jagung berisi 100 buah. Selain itu, laki-laki juga berkewajiban untuk memikulnya jagung dan padi itu pulang ke rumah. Apabila kebun agak jauh dari rumah, mereka akan mengumpulkannya di tepi jalan besar, untuk kemudian diangkat dengan kendaraan roda empat ke kampung pemilik lahan itu.

Seluruh panen di Kabupaten Alor ini hanya setahun sekali saja, tetapi semua hasil panen itu tidak dipanen sekaligus. Kacang-kacangan, turis, ubi dan labu tidak diambil bersamaan dengan jagung dan padi; biasanya setelah dipanen (diambil) dua atau tiga minggu setelah panen besar (padi dan jagung). Dengan demikian selalu ada pekerjaan di kebun. Kebun tetap harus dijaga, dibersihkan, dan sore harinya daun-daun kering yang sudah dikumpulkan sebaiknya langsung dibakar karena asapnya dapat mengusir tikus, yang sangat senang akan ubi. Selain itu, berbagai jenis kacang, turis, dan labu dapat dipetik sedikit-sedikit untuk dijual ke pasar. Dengan cara itu, petani tetap akan menjual hasil kebunnya guna mendapatkan penghasilan.

Dalam hubungannya dengan panen tanaman pendek ini, *ubi* (singkong) biasanya dicabut sendiri saja oleh anggota rumah keluarga batih. Akan tetapi, apabila hasil kacang-kacangan cukup banyak, biasanya pemilik kebun akan meminta bantuan di luar keluarga batih dengan sistem sama seperti halnya tebas, bakar, dan tanam.

### **3.4.4 Gagal Panen dan Etika Subsisten**

Awal dari bab ini memperlihatkan secara teoretis munculnya etika subsisten dalam suatu perilaku ekonomi, yang didasarkan pada teori James Scott (1981). James Scott melihat bahwa etika itu timbul apabila lembaga-lembaga yang ada dalam sistem sosial masyarakat dianggap lebih penting dalam menentukan perilaku ekonomi petani, daripada lembaga pasar yang dikenal dalam perilaku ekonomi “modern” (baca: kapitalis).

Di kebanyakan masyarakat petani yang pra-kapitalis, kekhawatiran akan mengalami kekurangan pangan telah menyebabkan timbulnya etika subsisten itu. Satu panen yang buruk tidak hanya akan berarti kurang makan, tetapi juga pengorbanan terhadap harga diri, menjadi beban hidup orang lain, atau menjual sebagian dari tanah atau ternaknya. Hal ini berarti memperkecil

kemungkinan untuk mencapai subsistensi yang lebih kecil untuk tahun berikutnya. Singkat kata, masalah yang dihadapi keluarga petani ialah bagaimana menghasilkan beras (dan jagung) yang cukup untuk makan sekeluarga, untuk membeli beberapa barang kebutuhan seperti garam dan kain.

Apakah kondisi semacam itu juga berlaku bagi orang Hamap apabila terjadi gagal panen di daerah mereka? Apabila kita berbicara mengenai etika subsisten, kiranya lembaga mana yang dianggap lebih berperan daripada lembaga pasar?

Dalam hal ini gagal panen digunakan sebagai indikator untuk mengkaji etika, sebagaimana yang dilakukan oleh Clifford Geertz dan James Scott yang mengkaji masyarakat petani. Di daerah penelitian, gagal panen terjadi karena hama (biasanya tikus), cuaca yang tidak mendukung (biasanya kemarau panjang), dan baru-baru ini adalah angin<sup>13</sup>. Pada tanggal 20 Desember 2005, beberapa hari menjelang Natal, angin bertiup kencang dan merebahkan pohon jagung dan padi yang masih berusia muda. Berikut ini dikemukakan beberapa kasus orang Hamap dalam menanggapi bencana tersebut.

Keluarga batih Hermanus Tanghamap terdiri dari tujuh orang anak yang telah dewasa, empat orang pria dan tiga orang wanita, seorang mantu dan dua orang cucu. Ladangnya yang produktif cukup luas (satu di dekat kampung dan satu lagi di *atas*). Hasil *pungut* padi biasanya mencapai 15 sampai 20 *blik* (kaleng minyak tanah yang digunakan untuk mengisi dan mengukur) padi. Hal itu berarti antara 300 hingga 325 kg karena setiap *blik* berisi 15 kg padi. Setelah bencana angin, ia hanya mendapat tiga *blik*, kira-kira 30-45 kg saja. Sementara itu, tanaman jagung biasanya menghasilkan 50-60 ikat.

---

<sup>13</sup> Ingat pada uraian sebelumnya yang mengatakan bahwa tanam jagung tidak boleh pada saat bulan purnama, karena beberapa bulan kemudian kalau jagung sudah besar akan rebah kalau terjadi angin kencang. Apakah gagal panen yang disebabkan oleh angin, terjadi karena orang menanam jagung pada saat bulan purnama? Masih perlu dilakukan *depth interview*.

Kalau satu ikat berisi 100 buah jagung, 50 sampai 60 ikat jagung berisi 5000 sampai 6000 buah jagung yang dikerjakan dengan sistem *baku kunci*. Bencana angin yang terjadi pada bulan Desember itu menyebabkan keluarga ini hanya memperoleh 30 ikat saja.

Pohon jagung pak Theo Aertang juga rebah, terutama di kebun *atas*. Hanya saja, bapak tua ini masih beruntung karena meskipun jagungnya yang rebah itu masih cukup muda, jagung tersebut sudah bisa dimakan. Karena itu, jagung yang rebah segera *dipungut* dan disimpannya.

Angin juga merusak ladang Nona Diana. Meskipun demikian, keluarga yang terdiri dari seorang ibu tua dengan empat anaknya ini, juga masih merasa beruntung karena hasil ladangnya tahun lalu cukup banyak dan masih bisa dimakan meskipun kali ini terjadi gagal panen.

Kalau kita ingat arti gagal panen bagi petani, seperti yang diungkapkan oleh James Scott di atas, gagal panen yang terjadi di ladang-ladang orang Hamap dapat menyebabkan orang Hamap kurang makan. Lalu, apakah mereka juga menjadi beban hidup orang lain, serta menjual sebagian tanah dan ternaknya?

“Panen gagal, tapi orang sini tidak bisa sengsara”, demikian kata Diana. “Orang Alor gagal panen masih bisa usaha karena ditolong oleh kemiri, kenari, dan ubi-ubian. Kalau sudah tidak ada uang, orang mulai masuk *mamar* kemiri, beruntung kalau tidak dicuri”, komentar Theo saat ditanya apa yang akan dilakukannya kalau gagal panen. Petikan dari komentar kedua orang ini adalah jawaban rata-rata informan saat persoalan gagal panen ditanyakan.

Uraian di atas memperlihatkan bahwa tampaknya gagal panen tidak sampai membunuh atau menjadikan orang Hamap lapar. Tanaman keras kemiri dan kenari sebenarnya tidak hanya banyak di *mamar* yang letaknya di gunung, tetapi orang juga menggunakannya sebagai batas ladang di samping tanaman jambu monyet dan asam. Kenari yang tumbuh di *mamar*, biasanya sudah berusia di atas 50 tahunan, boleh diambil oleh siapa saja, meskipun tumbuhan itu jelas

berdiri di *mamar* milik seseorang. Begitulah aturan adat yang mengizinkan siapa saja boleh memungut kenari. Kenari yang harganya Rp1.000 segelas dan asam Rp1.500 segelas kotor (masih harus dikupas dan diolah), bisa *dipungut* hingga berbakul-bakul. Lain halnya dengan kemiri. Orang tidak boleh memungut di kebun atau *mamar* yang bukan miliknya. Meskipun demikian, seperti sudah diuraikan sebelumnya, boleh dikata setiap orang Hamap mempunyai tanah, kebun, dan *mamar*. Dengan cara ini tampaknya mereka memperpanjang hidup supaya tidak kelaparan.

Kurang makan dan menjadi beban hidup orang lain karena gagal panen, bagi masyarakat Hamap adalah dua hal yang terpisah. *Pertama*, lembaga adat tidak akan mengizinkan orang Hamap lapar. *Kedua*, menjadi beban hidup orang lain tidak usah menunggu sampai ada gagal panen karena ada beberapa kondisi yang menyebabkan seseorang harus dibantu.

Lembaga adat Hamap menyediakan kategori bagi mereka yang rawan lapar, yaitu anak yatim (dan yatim-piatu) serta janda. Oleh sebab itu, beberapa janda dan anak yatim yang tinggal di kampung itu wajib disantuni karena mereka adalah tetangga yang juga keluarga. Kasus Tinu, anak yatim dari Belu yang diberi kebun oleh ketua adat, memperlihatkan cara orang Hamap memelihara anak yatim-piatu. Menjual sebagian dari tanah juga memang dilakukan karena kebutuhan, misalnya untuk menyekolahkan anak, bukan karena gagal panen.

Pentingnya lembaga adat dalam menentukan perilaku ekonomi, juga tampak dari kebiasaan orang Hamap untuk tidak memperjualbelikan padi atau beras dan jagung. Kedua makanan pokok itu tidak layak diperjualbelikan karena banyak fungsi sosialnya. *Pertama*, selain untuk makanan tentunya, keduanya juga wajib disumbangkan ke gereja, sepersepuluh dari hasil yang diperoleh. Gereja akan membaginya pada mereka yang membutuhkan. *Kedua*, padi dan jagung juga wajib diberikan kepada fakir miskin, janda dan yatim piatu. Dalam hal ini orang boleh

langsung memberikannya kepada yang bersangkutan. *Ketiga*, padi dan jagung juga dapat digunakan sebagai pengganti moko, baik langsung maupun tidak. Apabila seseorang tidak mempunyai moko atau tidak mempunyai cukup uang untuk membeli moko, biasanya langkah pertama yang dilakukannya ialah menjual padi atau jagungnya, dan hasilnya akan digunakan untuk membeli moko. Cara lain, pihak keluarga mempelai perempuan akan diberi beras yang akan mereka urus sendiri untuk menukarkannya dengan moko.

Dengan demikian, tampaknya gagal panen, merupakan satu aspek yang diurus oleh kebudayaan Hamap dengan ekonomi subsisten. Kebudayaan dengan etika subsisten yang cukup menonjol ini, tampaknya tidak akan mematikan orang Hamap, sekalipun terjadi gagal panen.

### **3.5. Tenaga Kerja dan Asuransi Sosial**

Uraian di atas memperlihatkan etika subsisten yang disertai dengan resiprositas telah berhasil menyelamatkan orang Hamap meskipun mereka berada dalam kondisi gagal panen sekali pun. Bagian ini membicarakan aspek lain dari masyarakat yang juga merupakan ciri lain masyarakat subsisten, yaitu tenaga kerja dan *opportunity cost* serta sistem nilai sebagai asuransi sosial.

#### **3.5.1. Tenaga Kerja dan *Opportunity Cost***

Laporan penelitian James Sctott (1981:20) yang terbit dalam bentuk buku itu memperlihatkan bahwa pada masyarakat subsisten, tenaga kerja adalah faktor produksi yang relatif berlimpahan. Karena itu, sangatlah mungkin bahwa tenaga kerja ini harus melakukan kegiatan-kegiatan yang memerlukan banyak kerja, tetapi sayang bahwa mereka hanya dapat memperoleh hasil yang sangat minimal. Tenaga kerja yang berlimpah ini akan mengisi sektor pertanian dengan melakukan segala macam aktivitas pertanian yang sebenarnya

tidak memerlukan tenaga yang banyak (misalnya cara tertentu dalam bercocok tanam, yang kalau dilaksanakan dengan teknologi modern hanya membutuhkan satu atau dua orang tenaga saja). Tenaga kerja itu juga mengisi waktunya dengan membuat barang-barang kerajinan untuk diperdagangkan (seperti yang terjadi di Bali), menjadi tukang, dan berjualan di pasar.

Kalau sejak awal laporan penelitian ini telah berasumsi bahwa perekonomian orang Hamap adalah ekonomi subsisten, uraian berikut akan memperlihatkan bagaimana kondisi subsisten dalam hubungannya dengan sistem produksi yang menyangkut tenaga kerja orang Hamap. Penelitian James Scott di atas memperlihatkan bahwa tenaga kerja di sektor pertanian sangat berhubungan dengan tenaga kerja di luar sektor pertanian itu sendiri. Sehubungan dengan hal itu, terlebih dahulu akan dijelaskan kondisi lapangan kerja di luar sektor pertanian ladang berpindah. Sebenarnya, data mengenai angkatan dan tenaga kerja seyogyanya dapat diperoleh di BPS sejak tingkat kecamatan. Akan tetapi, sayang bahwa hal itu belum diperoleh. Untuk mengatasinya, data itu diperoleh dari pengamatan dan wawancara yang tentu saja bersifat subjektif.

Apabila kita berjalan di jalan utama Moru di siang hari, boleh dikata belum pernah tidak dijumpai anak-anak muda usia sekolah lulusan SMU (laki-laki), dan tenaga kerja produktif lain yang duduk bergerombol di bawah kerindangan pohon. Demikian juga kalau kita ke pasar satu-satunya di daerah ini, selalu saja banyak orang yang duduk-duduk mengobrol. Di sore hari tidak ada jalan sepi dari manusia yang mengobrol di sisinya. Bukan itu saja, ada juga perkelahian yang dimulai dari dua orang yang berseteru, tetapi kemudian menyangkut perseteruan antarkampung, seperti yang terjadi pada saat penelitian kedua di bulan Agustus tahun 2005 dan 2006 di Kalabahi.

Observasi memperlihatkan bahwa ada korelasi antara pengangguran dengan perkelahian dan kerusakan. Sayangnya, belum diperoleh data objektif tentang ketenagakerjaan semacam ini.



Meskipun demikian, wawancara dengan kawula muda Hamap memperlihatkan bahwa tidak satu pun dari mereka yang mempunyai cita-cita untuk memajukan kampungnya. Semua yang kita temui selalu ingin ke luar desa berarti ke Kalabahi atau bahkan ke Kupang (ibu kota provinsi) atau ingin melanjutkan studi dan paling tidak ingin belajar komputer.

Keinginan semacam itu pada satu sisi cukup baik karena memperlihatkan kemajuan (baca: semu), tetapi pada sisi lain ada kecenderungan tidak ada lagi generasi yang mau bekerja di sektor pertanian. Ladang hanya untuk ayah, ibu, serta kakak dan adik perempuan saja. Dengan kata lain, kawula muda itu merasa bahwa pendidikan SMU<sup>14</sup> sudah terlalu tinggi untuk bekerja di ladang. Sayangnya, mata pencaharian di luar ladang tidak mampu menampung mereka.

James Scott (1981) memperlihatkan bahwa tenaga kerja pada masyarakat subsisten banyak mengisi sektor pertanian karena tidak tertampung dalam sektor nonpertanian<sup>15</sup>. Namun, di daerah penelitian, hipotesis itu memperlihatkan ada dua varian baru. *Pertama*, tenaga kerja yang banyak kelihatan lebih suka menganggur daripada bekerja di sektor pertanian. Mereka sebenarnya merupakan kelompok mengambang yang berdiri di antara kerja pertanian (ladang berpindah) dengan kerja di luar pertanian itu. Kelompok seperti ini, pada waktu-waktu tertentu akan turut pula memeriahkan pertanian, misalnya pada saat tanam dan panen, yang terjadi entah karena

---

<sup>14</sup> Kesadaran akan pentingnya pendidikan ada pada orang Hamap seperti juga orang Alor pada umumnya. Karena itu, kawula muda berusia produktif, paling tidak berpendidikan SMU setingkat atau bahkan ada yang sudah mengecap bangku kuliah dan ada juga beberapa yang sudah menyelesaikan kuliahnya di Kupang.

<sup>15</sup> Apabila lahan yang dikerjakan oleh keluarga batih itu berkurang, keluarga yang jumlah anggotanya tidak berubah akan menambah proporsi yang besar untuk membuat kerajinan tangan dan bekerja sebagai tukang (hipotesa ini saya rangkum dari penelitian Chayanov yang dijadikan contoh oleh James Scott (1981:20)

dipaksa oleh keluarga atau karena kesadaran sendiri. Dalam hal ini, James Scott hanya melihat hubungan lurus di antara sektor pertanian dengan lapangan kerja di luar pertanian. Dampaknya, lahir hipotesis yang mengatakan bahwa padat karya di sektor pertanian adalah akibat dari lapangan kerja yang tidak memadai di luar sektor yang disebutkan terdahulu. *Kedua*, di daerah penelitian, tenaga kerja yang banyak itu kelihatan menumpuk di sektor pertanian hanya pada waktu-waktu tertentu saja, khususnya pada saat tanam dan panen yang dikerjakan sesuai dengan adat kebiasaan orang Hamap.

Persoalannya adalah, apakah *kumpul tangan* yang menjadi kebiasaan orang Hamap, tidak mengundang tenaga kerja yang melampaui jumlah yang dibutuhkan? Informan akan selalu menjawab “tidak” kalau hal ini ditanyakan pada mereka. Sayangnya, belum ada kesempatan untuk melihat sendiri apakah benar bahwa tanam dan *pungut* di kebun menggunakan banyak tenaga yang melampaui jumlah yang dibutuhkan.

Pak Hermanus adalah orang Hamap yang tinggal di tengah kampung orang Hamap, di Moru. Ia mempunyai tujuh orang anak yang telah dewasa, empat orang laki-laki dan tiga perempuan. Seorang putrinya telah menikah. Seluruh keluarga batih pak Hermanus beserta menantu dan cucu, tinggal di rumah itu. Pak Hermanus yang mempunyai tiga ladang dengan luas masing-masing 0.5 ha., sebenarnya bisa ditangani oleh tenaga kerja dalam rumah saja. Akan tetapi, tidak semua anggota keluarga mau ke kebun dengan alasannya masing-masing; sekolah (meskipun saat liburan anak-anak ini juga tidak ke kebun), kuliah (karena ia anak perempuan, maka saat pulang liburan masih kerja kebun juga), kerja (menantu laki-laki) atau mengurus rumah tangga (anaknyanya yang perempuan). Keluarga ini adalah contoh tidak dimanfaatkannya secara maksimal berlebuhnya tenaga kerja untuk pertanian ladang yang tetap merupakan tumpuan utama keluarga ini.

*Ketiga*, menurut James Scott, seperti telah diuraikan sebelumnya, tenaga kerja yang banyak itu akan mengisi berbagai

sektor informal, seperti bekerja sebagai tukang atau berjualan di pasar. Beberapa orang informan memang bekerja sebagai tukang apabila sedang tidak ada pekerjaan besar di kebun. Pekerjaan di luar sektor pertanian yang cukup penting ialah mencari ikan. Padahal, dalam perbandingan dengan kecamatan lain, Moru bukan daerah penghasil ikan yang besar. Hanya 6,17% (108,8 ton setahun dari 1.761,9 ton seluruh kabupaten), jauh di bawah kecamatan Pantar (28,15%), Pantar Barat Daya (20,89%) dan Teluk Mutiara (20,3%). Meskipun demikian, sektor ini adalah sektor yang paling digemari oleh para petani ladang berpindah itu. Mereka bisa secara teratur mencari ikan di laut baik untuk kebutuhan sendiri maupun dijual. Para tenaga kerja ladang itu bisa juga lari meninggalkan pekerjaan ladang dan turun ke laut karena ikan sedang banyak.

Sektor lain yang oleh hipotesis James Scott dianggap dapat menampung kelebihan tenaga kerja yang kelebihan ialah perdagangan di pasar. Namun, daerah penelitian James Scott berbeda dengan Kecamatan Alor Barat Daya dan orang Hamap, khususnya. Pasar di Kecamatan ABAD adanya tiga kali seminggu. Orang Hamap yang berjualan di sana adalah ibu-ibu tua. Jadi, kalau kita temui ada kawula muda yang berjualan, dapat dipastikan bahwa mereka bukanlah orang Hamap. *Mama-mama* tua itu menjual beberapa ikat kacang-kacangan yang dipetikinya sendiri setelah diambil untuk kebutuhan dapur. Uang yang diperoleh digunakan untuk membeli garam, bumbu, dan kebutuhan-kebutuhan kecil lain.

Ketiga hal tersebut memperlihatkan bahwa hipotesis yang dibangun James Scott, yang melihat bahwa lahan yang berkurang dengan jumlah anggota keluarga yang tetap, dapat menyebabkan tenaga kerja lari ke sektor-sektor nonpertanian, tidaklah tepat sebagai hubungan yang dapat ditarik sebagai garis lurus. Hal itu disebabkan ada kelompok mengambang, yang senang menganggur daripada bekerja di ladang karena pendidikannya. Kelompok ambang seperti ini tidak dijumpai di daerah penelitian James Scott. Selain itu, sektor informal yang dituju oleh orang Hamap hanya bersifat temporal. Tenaga kerja menumpuk di sektor pertanian ladang berpindah hanya

pada saat-saat tertentu, yaitu tanam dan *pungut*. Mereka mengisi sektor informal hanya bersifat sementara (lihat laki-laki yang menangkap ikan di laut). Ibu-ibu tua yang berjualan hasil kebun di pasar, sebenarnya bukan tenaga kerja produktif lagi. Apalagi, pasar tempat mereka bekerja hanya tiga kali seminggu. Istri pak Hermanus bisa memperoleh Rp10.000 – Rp20.000 sehari karena harga satu ikat kacang-kacangan itu Rp1.000. Selain itu, para pedagang dikenai pajak pasar Rp1.000.

Dengan demikian, ada perbedaan penumpukan tenaga kerja orang Hamap dengan masyarakatnya yang subsisten, dengan penumpukan tenaga kerja yang terjadi pada masyarakat subsisten yang menjadi daerah penelitian James Scott.

*Opportunity cost* atau tingkat kesempatan tenaga kerja di daerah penelitian, sama seperti halnya dengan daerah Burma Hulu, Annam dan Tonkin yang menjadi daerah penelitian James Scott. Tingkat kesempatan kerja orang Hamap terhalang oleh kemajuan pesat sektor pendidikan. Semua orang Hamap yang ditemui mengakui pentingnya pendidikan. Tenaga kerja produktif adalah kawula muda yang secara umum sebenarnya mencapai titik pendidikan yang tanggung, yaitu mereka bersekolah di sekolah umum dan rata-rata bisa mencapai tingkat SMU. Meskipun demikian, tingkat pendidikan ini dirasakan terlampau tinggi untuk lapangan kerja di sektor pertanian, yang menurut mereka hanya memerlukan kemampuan fisik saja.

### **3.5.2. Asuransi Sosial dan Minimalisasi Risiko**

Asuransi adalah pertanggungan yang merupakan perjanjian antara dua pihak. Pihak yang satu berkewajiban membayar iuran dan pihak yang lain berkewajiban memberikan jaminan sepenuhnya kepada pembayar iuran apabila terjadi sesuatu yang menimpa pihak pertama atau barang miliknya sesuai dengan perjanjian. Asuransi sosial berarti juga perjanjian di antara dua belah pihak dengan

perjanjian tertentu, yang dalam hal ini sesuai dengan adat kebiasaan orang Hamap. Asuransi sosial yang terjadi pada orang Hamap tidak dipertanggungjawabkan secara tertulis, tetapi ditanggung oleh masyarakat bersama melalui adat-kebiasaan.

Bagi James Scott (1981), asuransi sosial pada masyarakat subsisten merupakan salah satu cara untuk menghindari risiko, meskipun dengan perilaku berisiko itu orang akan dapat memperoleh untung sebesar-besarnya. Hal yang dimaksudkan oleh James Scott dijelaskan dengan menggunakan penelitian Michael Moerman dari Muangthai Utara. Di daerah penelitian ini, masyarakat petani mengerjakan dua jenis persawahan, yaitu sawah yang hasilnya digunakan untuk makan para petani itu sendiri dan sawah yang hasilnya akan dijual. Percobaan untuk menambah penghasilan, seperti menggunakan bibit dan teknologi baru, dilakukan di sawah kedua. Meskipun sawah kedua dapat memberi harapan akan keuntungan yang lebih besar, orang Thai Utara itu lebih senang akan bentuk pertama, yaitu sawah tradisional yang meskipun mendatangkan keuntungan sedikit, tetapi mempunyai risiko yang kurang daripada sawah keduanya. Hal ini juga tampak pada perlakuan terhadap sawah pertama itu karena petani biasanya baru mengerjakan sawah kedua setelah sawah pertamanya selesai dikerjakan.

Kalau orang Muang Thai Utara mengekspresikan cara mereka menghindari risiko dengan cara bekerja di dua sawah yang mempunyai tujuan berbeda, orang Hamap memperlakukan padi/beras dan jagung yang merupakan makanan pokok dengan perilaku yang berbeda dari hasil panen yang lain. Di daerah penelitian ada suatu kepercayaan bahwa padi atau beras dan jagung tidak boleh diperjualbelikan. Kalaupun ada orang Hamap yang menjual kedua bahan makanan pokok itu, orang pun segera tahu bahwa si penjual ada dalam kondisi kesulitan.

Gejala orang Hamap memperlakukan beras dan jagung yang tidak boleh dijual, perlu mendapat perhatian khusus karena bukankah sebenarnya petani Hamap dapat memperbanyak produksi kedua

bahan makanan pokok ini sehingga bisa mendapat keuntungan yang memadai bila menjualnya? Apalagi, kalau kita perhatikan, produksi jagung dan padi cukup besar, misalnya, dalam perbandingannya dengan produksi ikan. Kecamatan Alor Barat Daya menghasilkan jagung 13,67% dari seluruh kabupaten, dan padi sebanyak 11,64%, sedangkan ikan hanya 6,17% dari seluruh kabupaten. Memajukan produk pertanian, dalam hal ini padi dan jagung, memang memerlukan inovasi teknologi yang memang belum pernah dilakukan di daerah penelitian ini.

Gejala menghambat produksi pertanian dengan adat juga merupakan suatu cara untuk menghindari risiko yang mungkin saja muncul karena inovasi teknologi yang tentu saja masih bersifat mencari. Contoh ini jelas memperlihatkan ketidakberanian masyarakat subsisten mengambil risiko meskipun ada keuntungan yang lebih menjanjikan. Mereka lebih mempercayakan hidupnya dalam suatu asuransi sosial karena asuransi sosial adalah salah satu cara untuk dapat menyelamatkan diri bila terjadi sesuatu yang tidak dikehendaki dengan hasil panennya.

Kalau di Jawa asuransi sosial muncul dalam hubungan patron-klien (Geertz 1963), di Alor Barat Daya orang Hamap mengenal *kumpul tangan* sebagai bentuk asuransi sosial yang biasa dilakukan pada saat menebas, yaitu mencari lahan baru, menanam, dan menyangi rumput (lihat: 3.4.1 dan 3.4.3). Kelompok *kumpul tangan* boleh dikatakan mempunyai anggota yang tetap sehingga mereka bisa saling membantu dalam pekerjaan ladang para anggotanya.

Bentuk *kumpul tangan* sebenarnya bukan satu-satunya cara untuk mendapatkan asuransi sosial karena orang Hamap masih mengenal *perpuluhan* dan juga *balui*. Baik *perpuluhan* maupun *balui* adalah pengumpulan hasil ladang, padi, jagung, dan ubi-ubian, yang dibagikan kepada fakir miskin, yaitu janda dan yatim piatu. Perbedaannya ialah pada *perpuluhan* pengumpulan bahan makanan pokok dilakukan gereja, sedangkan pada *balui* dilakukan oleh ketua

suku yang selalu mempunyai ingatan anggotanya yang termasuk ke dalam kategori yang harus menerima *balui*.

Asuransi sosial merupakan satu ciri masyarakat subsisten, yaitu cara untuk selalu dalam kebersamaan sehingga beban biaya produksi ditanggung bersama pula. Orang tidak akan berani keluar dari *perpuluhan* dan *balui* karena kalau itu dilakukan orang akan marah dan ia akan dikucilkan. Suatu sanksi yang cukup berat bagi masyarakat subsisten seperti itu.

### **3.6. *Pungut* dan Komoditas: Perubahan Ekonomi Subsisten?**

Bagian ini merupakan penutup dari bab 3 yang mempertanyakan perubahan ekonomi subsisten orang Hamap. Pertanyaan yang berhubungan dengan persoalan ekonomi ini sebenarnya tidak berdiri sendiri karena sangat berhubungan erat dengan tema etnolinguistik yang mengandaikan ada kaitan erat antara bahasa dengan kondisi di luar kebahasaan. Ekonomi subsisten hanyalah salah satu aspek dari kondisi luar kebahasaan yang memegang peran penting bagi dinamika penggunaan bahasa itu sendiri.

Dalam hubungannya dengan ekonomi, penelitian ini mengasumsikan bahwa perubahan ekonomi, sebagai salah satu aspek sosiokultural yang cukup penting, sangat mempengaruhi perubahan sosial lain, termasuk perubahan aspek kebahasaan. Seperti telah diuraikan sebelumnya, perubahan ekonomi yang terjadi dikaji berdasarkan pemikiran James Scott (1994) yang membedakan dua bentuk ekonomi, yaitu ekonomi subsisten dan pasar. Ekonomi subsisten yang aspeknya telah diuraikan dalam sub-subbab ini memperlihatkan peran lembaga adat dan lembaga sosial yang cukup besar dalam perekonomian orang Hamap.

Kelas sosial yang secara langsung dapat dianggap mengekspresikan kondisi perekonomian, bagi orang Hamap tidak

hanya ada dalam realitas objektif yang dapat diabstraksikan dari data statistik saja, tetapi juga muncul dalam pandangan subjektif masyarakat. Perlu diingat kembali bahwa resiprositas dalam sistem produksi ladang berpindah menunjukkan adanya etika subsisten yang dibangun dalam lembaga asuransi sosial dengan tenaga kerja yang berlebihan dan meminimalkan risiko meskipun akan mendapat hasil yang besar. Semua yang disebutkan itu memperlihatkan sifat ekonomi subsisten orang Hamap.

Sebaliknya, ekonomi pasar, menunjukkan adanya hubungan logis antara tujuan dan cara mencapai tujuan di mana harus dilakukan pilihan terhadap sarana-sarana yang tersedia secara terbatas. Kalau ekonomi formal hanya sanggup menerangkan satu lembaga ekonomi, yaitu pasar yang didasarkan pada tukar-menukar, maka ekonomi subsisten mempertimbangkan institusi ekonomi yang ada dalam lembaga adat, yang meliputi resiprositas, redistribusi, dan tukar-menukar.

Pasar dalam arti formal secara harfiah adalah tempat dilakukannya transaksi jual-beli. Satu-satunya pasar di kota Moru tempat orang Hamap bersama dengan kelompok-kelompok etnis lain dapat melakukan transaksi hanya ada tiga kali dalam seminggu, yaitu pada hari Senin, Rabu, dan Sabtu.

Kalau kita datang ke pasar di salah satu hari itu, kawula muda dan laki-laki hanya tampak di bagian muka pasar saja; duduk bergerombol di gubuk tempat Hansip berjaga, entah hanya mengobrol atau menunggu penumpang karena sebagian besarnya adalah tukang ojek. Pasar yang tidak terlampau besar didominasi oleh para ibu yang kelihatan cukup tua dengan bibir memerah, bekas mengunyah sirih pinang. Mereka membuka alas untuk meletakkan dagangannya, kebanyakan adalah plastik yang dibawa dari rumah. Di plastik itulah dihamparkan barang dagangan, yang sangat sederhana, yakni beberapa ikat kacang, daun-daunan, beberapa buah sirih, beberapa pepaya atau beberapa sisir pisang. Kadang kala ada pula ikan yang telah diasap. Semua dijual oleh ibu-ibu tadi, yang kalau beruntung



bisa memperoleh Rp15.000 sampai Rp20.000 karena seikat kacang panjang atau ikatan sayur yang lain harganya Rp1.000. Biasanya mereka paling banyak membawa hanya 20 ikat.

Semua hasil bumi yang *dipungut* dari kebun sehari sebelumnya itulah yang dijual ke pasar. Pulangnya, mereka akan membawa barang-barang kebutuhan pokok seperti garam, gula, kopi, sabun, dan lain-lain, yang secara bergantian dibeli di warung Cina yang ada di muka pasar.

Apa yang bisa diharapkan dari menjual hasil yang *dipungut* seperti itu kalau tidak hanya pemenuhan kebutuhan sehari-hari saja? Hasil bumi yang menjanjikan, yang merupakan makanan pokok mereka, yaitu padi dan jagung, menurut adat-kebiasaan Hamap tidak layak diperjualbelikan. Padahal, tanah yang cukup luas dan udara panas, sangat memungkinkan orang menanam jagung sebagai produk pertanian yang bisa dijadikan barang komoditas. Hanya saja, tentu masih harus dipikirkan teknik pelaksanaannya. Haruskah ada varietas bibit jagung tertentu karena yang ditanam saat ini adalah bibit dari sebagian hasil *pungut* tahun sebelumnya. Apakah harus ada perubahan dalam cara menanam? Sampai sekarang orang Hamap hanya menggunakan tugal sehingga tanah akan kekurangan oksigen karena tidak pernah dibalik. Apakah sistem pengairan di daerah perkebunan orang Hamap sudah dianggap cukup sehingga tidak perlu diubah? Sampai saat penelitian ini dilakukan, tidak dikenal irigasi atau penggunaan bak penampungan yang bisa digunakan untuk mengairi ladang. Tanaman di ladang dibiarkan tumbuh sendiri tanpa uluran tangan yang berarti dari pemiliknya. Benar bahwa pemilik masih mendatangnya pagi dan sore untuk sekadar menyangi dan membersihkan kebun dari tumbuhan liar, tetapi hal itu tidak cukup bagi suatu usaha komoditas.

Kalau kita berangkat dari pemikiran James Scott (1981) yang membedakan ekonomi subsisten dan ekonomi pasar, dan mengandaikan bahwa perubahan ke arah “modernitas” ekonomi itu

terjadi apabila ekonomi berjalan dari subsisten menuju ekonomi pasar, tampaknya hal itu tidak terjadi pada ekonomi orang Hamap.

Ekonomi pertanian orang Hamap masih berhenti pada tingkat subsisten dan tidak atau belum memperlihatkan gerak ke arah ekonomi pasar dengan ciri pasar dan komoditas. Berbicara mengenai komoditas sebenarnya Kabupaten Alor secara keseluruhan dan Alor Barat Daya, secara khusus, mempunyai tanaman komoditas seperti kenari, kemiri, dan pohon asam.

Sayangnya, kenari yang harganya cukup mahal di luar Alor dan banyak tumbuh di *mamar*, tidak dijadikan barang komoditas. Semua orang boleh *pungut* kenari meskipun ia tidak tumbuh di tanahnya sendiri. Sebab, orang juga tidak menanamnya. Pohon kenari sudah berdiri di sana sejak orang Hamap lahir. Pohon itu tumbuh dari biji kenari yang dibawa burung. Karena itu, semua orang boleh *memungutnya*.

Kemiri biasanya diambil kalau pemiliknya memerlukan uang saja. Ia tidak dipanen secara teratur. Sementara itu, asam masih diolah dan dijual meskipun harganya tidak seberapa.

Sebagai kata akhir, tampaknya perekonomian orang Hamap belum memperlihatkan gerak dari perekonomian subsisten ke arah perekonomian pasar karena lembaga adat dan kebiasaan setempat masih sangat mempengaruhi perekonomiannya.

---

---

## **BAB 4**

---

---

# **IDEOLOGI BAHASA ORANG HAMAP: LOYALITAS TERSEMBUNYI**

Oleh Katubi

**K**etika modernisasi menransformasi masyarakat dunia ketiga seperti Indonesia, hal tersebut juga berpengaruh besar terhadap bahasa mereka. Ada hubungan antara perubahan sosial yang terjadi pada suatu masyarakat dengan perubahan pada kebahasaan. Namun, jika analisis ini dibatasi hanya pada perubahan bahasa dalam konteks sebatas struktur internalnya—pada tataran fonologi dan morfosintaktik—hasilnya mungkin akan menunjukkan sedikit perubahan yang sedang terjadi. Karena itu, diperlukanlah pengubahan sudut pandang, yakni pusat perhatian secara analitis dipindahkan dari aspek internal bahasa ke penggunaannya. Hal itu akan dapat memperjelas kemungkinan perubahan yang sedang terjadi pada diri komunitas bahasa, yang dalam hal ini bahasa Hamap. Pada sisi lain, jika analisis secara keseluruhan dipusatkan pada aspek sosiokultural dari perubahan—misalnya berubahnya orang Hamap masuk ke agama Kristen, produksi agrikultur, dan reorganisasi politik—kajian ini juga akan kehilangan penjelasan “mengapa bahasa yang menjadi identitas penting bagi sebuah kelompok mengalami “penurunan” pemakaian.

Kajian ini berdasar pada sebuah anggapan dasar, yakni salah satu petunjuk penting dari pergeseran identitas etnolinguistik ialah kepercayaan lokal mereka terhadap bahasa dan sikap mereka terhadap fungsi bahasa dan bagaimana hal tersebut memainkan peran penting dalam transformasi dan distribusi sumber daya sosial, ekonomi, dan politik. Mereka secara aktif merepresentasi aspek-aspek kehidupan mereka dengan berbagai cara yang memberikan petunjuk penting bagaimana mereka merasakan perubahan tersebut. Dengan dipandu oleh istilah-istilah lokal yang signifikan dan ideologi bahasa tentang performansi ekspresif, penamaan, dan tata bahasa, hal tersebut dapat digunakan untuk menunjukkan pergeseran verbal yang dapat

menyampaikan peran yang penuh daya bahwa bahasa telah memainkan (dan masih terus memainkan) diri dalam pembentukan identitas etnolinguistik orang Hamap.

Di kampung Moru, *folk-classification* tentang bahasa—sebuah ideologi bahasa sistematis—dimulai dengan klasifikasi ragam bahasa, yaitu *Hamap mateing o mimid* (bahasa Hamap yang tinggi) dan *Hamap mateing* (bahasa Hamap yang dipakai sehari-hari). Di samping itu, orang Hamap menggunakan *Malasu mateing* (Bahasa Melayu) dan bahasa Indonesia.

Kuipers (1998: 18) memandang ideologi sebagai “*ideas with which “participants frame their understandings of linguistic varieties and the differences among them, and map those understandings onto people, events, and activities”*”. Gagasan Kuipers itu dapat dinyatakan sebagai berikut. Ideologi memainkan peran penting dalam pembentukan batas-batas antara bahasa-bahasa dan ragam-ragamnya. Dia memandang ideologi bahasa sebagai gagasan yang memungkinkan partisipan membingkai pemahaman mereka tentang ragam-ragam bahasa dan perbedaan di antara mereka dan memetakan pemahaman mereka atas orang, peristiwa, dan berbagai aktivitas. Ide-ide tersebut adalah ideologis dalam pengertian hal tersebut secara mendalam berjalanan dengan aspek politik, moral, dan ekonomi dari pembawa ideologi tersebut, mungkin penutur bahasa itu sendiri, atau berbagai pengamat, ahli filologi, dan linguist yang mendeskripsikan dan memetakan batas-batas bahasa dan ragam-ragamnya.

#### 4.1. Betulkah Bahasa Hamap Tidak Dihargai Lagi?

Ketika saya mengumpulkan data penelitian, banyak orang Hamap berkumpul memberikan informasi kebahasaan kepada saya. Lalu, sekali-sekali, saya bertanya beberapa kosakata konkret seperti kata *rumah*, *meja*, *kursi*, *tanah*, dan sebagainya kepada anak-anak kecil yang mengerubungi saya. Melihat hal yang saya lakukan, orang-orang tua yang ada di sekitar itu memberikan informasi kepada saya:

“Mas, anak-anak itu pasti tidak bisa bahasa Hamap.” Pertama saya tidak percaya. Namun, setelah berulang kali saya bertanya kepada anak-anak di sekeliling saya dan mereka tidak mampu menjawab, saya lalu “setuju” dengan pendapat para orang dewasa di atas.

Ilustrasi di atas, setidaknya menggambarkan bagaimana orang tua mempersepsikan kemampuan anak-anak Hamap terhadap bahasa Hamap. Di samping itu, banyak orang tua Hamap berpandangan skeptis terhadap penguasaan dan penggunaan bahasa Hamap oleh anak-anak muda. Bahkan, ada kelakar menarik tentang hal tersebut.

Pada suatu saat orang-orang tua *baku omong* dalam bahasa Hamap dan anak-anak muda ikut terlibat dalam pembicaraan itu. Orang tua terus berbicara dalam bahasa Hamap. Ketika orang tua sudah selesai berbicara, mereka memberi kesempatan kepada anak-anak muda tidak tahu bahwa pembicaraan telah selesai. Ada jeda lama saat itu. Lalu, ada seorang anak muda yang bertanya: “*Sudah selesai omong, ko?*” (“Sudah selesai pembicaraannya?”)

Kelakar itu bukanlah sekadar kelakar. Jika ditarik ke tataran empiris, hal itu menimbulkan pertanyaan: benarkah mereka, terutama anak-anak muda Hamap sudah tidak mampu lagi menggunakan bahasa Hamap? Jawaban atas pertanyaan itu memerlukan uji kemampuan bahasa Hamap. Selain itu, informasi di atas juga memunculkan pertanyaan lanjut. Bagaimanakah penghargaan anak-anak muda terhadap bahasa Hamap? Ataukah penyangkalan yang dilakukan oleh anak-anak muda Hamap tentang kemampuannya berbahasa Hamap juga karena rendahnya penghargaan mereka terhadap bahasa Hamap?

Sebagian besar anak-anak muda Hamap mengakui bahwa penguasaan bahasa Hamap mereka memang tidak terlalu bagus. Di rumah mereka ada yang berbahasa Hamap dan ada pula yang tidak. Akan tetapi, kalau mereka berkumpul di jalan dengan teman-teman, jarang sekali anak-anak muda Hamap itu menggunakan bahasa Hamap meskipun banyak di antara peserta percakapan itu anak-anak

muda Hamap, bahkan jika semua peserta percakapan anak-anak muda Hamap, mereka cenderung menggunakan bahasa Melayu Alor/Indonesia.

Berdasar kondisi itu, banyak di antara mereka merasa tidak menguasai bahasa Hamap. Namun, dalam pandangan mereka, mungkin saja sebenarnya anak-anak muda Hamap mengerti kalau orang berbicara dalam bahasa Hamap, tetapi tidak bisa mengungkapkannya dalam bahasa Hamap. Oleh sebab itu, mereka memilih mengatakan tidak bisa berbahasa Hamap.

Meskipun begitu, mereka tetap menginginkan adanya pemakaian bahasa Hamap, misalnya dalam urusan adat. Namun, perlu dikemukakan bahwa urusan adat tidak identik dengan pesta. Dalam pesta mereka justru cenderung menggunakan bahasa Indonesia karena yang datang ke pesta adalah orang dari bermacam-macam kelompok etnis. Meskipun anak-anak muda itu menginginkan penggunaan bahasa Hamap dalam acara adat, celakanya ialah kalau acara adat, hanya orang-orang tualah yang berbicara. Anak-anak (muda) tidak berhak untuk berbicara pada acara adat seperti itu. “Kita, anak-anak muda di luar saja, mendengarkan dari “aspal” (jalan, maksudnya) kecuali yang sudah punya satu dua anak, mereka boleh ikut.” Jawaban spontan anak-anak muda itu dapat diinterpretasi bahwa ada aturan main keterlibatan orang Hamap dalam acara adat. “Peran sosial” turut memainkan hal penting dalam keterlibatannya pada acara adat. Tidak semua orang dapat berbicara dalam acara adat.

Dalam rapat resmi versi pemerintahan desa, misalnya, rapat yang dihadiri kepala desa atau ketua RT, biasanya yang datang adalah orang-orang dari berbagai kelompok etnis karena rapat seperti itu biasanya berkaitan dengan program pemerintahan (desa). Karena itu, dalam acara seperti itu biasanya bahasa Indonesia yang dipakai.

Kalau acara kumpul-kumpul remaja, biasanya mereka menggunakan bahasa campuran, kadang-kadang bahasa Indonesia, kadang-kadang menggunakan bahasa Hamap. Namun, sebagian besar mereka mengatakan bahwa mereka lebih sering menggunakan bahasa

Indonesia jika berkomunikasi dengan teman-teman sebayanya. Ketika mereka melakukan percakapan yang pesertanya di antaranya adalah orang tua, mereka menggunakan bahasa Hamap. Hal itu dapat diinterpretasikan sebagai upaya pengklasifikasian partisipan oleh kelompok anak-anak muda. Orang tua dianggap penjaga konvensi berbahasa Hamap, sedangkan anak-anak muda dapat dianggap sebagai sebuah dinamika gerak yang beranjak dari bahasa Hamap ketika penjaga konvensi tidak terlibat dalam percakapan.

#### **4.2. Penghargaan terhadap Bahasa Indonesia dan Bahasa Asing Meningkatkan?**

Salah satu gejala yang dapat ditemukan pada diri anak-anak muda Hamap ialah munculnya perilaku penggunaan bahasa selain bahasa etnis mereka sendiri, yakni bahasa Indonesia. Namun, mereka menyadari bahwa bahasa yang mereka gunakan sehari-hari itu bukanlah bahasa Indonesia yang baik, melainkan *bahasa Indonesia pasar*, menurut istilah mereka. Padahal, sebenarnya, yang mereka gunakan dalam pandangan akademisi ialah bahasa Melayu Alor.

Menguasai bahasa Indonesia dengan baik merupakan keinginan mereka. Akan tetapi, mereka berpikir bahwa mereka sudah belajar bahasa Indonesia sejak di SD. Sebagian dari mereka bahkan lebih jauh berpikir ingin menguasai bahasa asing, misalnya bahasa Inggris dan Jerman. Ada ungkapan salah satu peserta diskusi yang menarik: "Dulu ketika ujian bahasa Inggris, saya cepat-cepat keluar. Lulus tidak lulus, tidak menjadi masalah. Ini bukan bahasa saya, ko. Untuk apa? Tapi sekarang ingin mempelajarinya juga meskipun terlambat". Ungkapan seperti itu didukung oleh banyak teman-temannya.

Ungkapan mereka menunjukkan bahwa ada keinginan lain dalam hal penguasaan bahasa. Mereka menganggap belajar bahasa Inggris, di samping bahasa Indonesia merupakan suatu hal yang harus dikuasai untuk melengkapi bahasa etnik mereka. Padahal, dulu

mereka tidak beranggapan seperti itu. Mereka dulu menganggap bahasa Inggris sebagai “sesuatu yang bukan miliknya dan tidak harus dan tidak perlu dipelajari”. Kini anggapan itu berubah.

Keinginan untuk belajar bahasa asing itu sangat mungkin disebabkan oleh adanya pembukaan jurusan bahasa pada SMUN 2 Kalabahi, yang sekolahnya hanya beberapa kilometer dari Desa Moru. Di sekolah itu, terutama yang di Jurusan Bahasa, diajarkan tiga bahasa asing, yakni bahasa Inggris, bahasa Jerman, dan bahasa Arab.

Mereka tahu bahwa untuk menguasai bahasa asing itu mereka banyak mengalami kesulitan dibanding ketika mereka harus menguasai bahasa Hamap, bahasa etnik mereka. Bagi anak-anak “yang baru-baru naik” (baru tumbuh), menguasai bahasa Hamap sebagai bahasa etnik jauh lebih sulit dibanding menguasai bahasa Indonesia karena teman-teman sepermainan mereka rata-rata menggunakan bahasa Indonesia. Selain itu, bahasa Indonesia banyak digunakan di radio, buku-buku pelajaran, dan juga televisi. Namun, dibanding belajar bahasa Indonesia dan bahasa Hamap, mereka merasa lebih sulit belajar bahasa Inggris. Sementara itu, jika mereka belajar bahasa Hamap sebagai bahasa etnik, “biar jatuh bangun, kita tiap hari bisa berbahasa Hamap dan masih banyak orang tua yang mengajari kita”. Hal itu dapat dipahami karena tingkat keterpaparan mereka terhadap bahasa Inggris sangat rendah. Tidak ada kesempatan bagi mereka untuk berpraktik menggunakan bahasa Inggris. Sementara itu, untuk belajar bahasa Hamap mereka masih memiliki “partner” untuk melakukan praktik percakapan, terutama para orang tua.

Persoalannya ialah mengapa mereka tetap ingin menguasai bahasa Indonesia yang baik dan juga bahasa asing seperti bahasa Inggris dan bahasa Jerman? Pertanyaan itu hendaknya dikembalikan pada ungkapan sikap yang merefleksikan fungsi, gengsi, ranah penggunaan, dan saluran yang dirasakan dan dikaitkan dengan berbagai bahasa yang berbeda itu.



Ada spesialisasi fungsi yang dirasakan oleh mereka untuk bahasa Hamap, bahasa Indonesia, dan bahasa asing seperti bahasa Inggris. Asosiasi bahasa Indonesia dengan fungsi dan ranah tertentu berkontribusi terhadap daya tarik penggunaan bahasa Indonesia bagi orang Hamap. Bahasa Indonesia dikaitkan dengan ranah pendidikan, pekerjaan yang lebih baik, dan pemerintahan. Bahasa Indonesia juga dikaitkan dengan konsep keberaksaraan dan keberaksaraan sendiri berkaitan erat dengan saluran tulis. Hal itu dapat dimengerti karena memang tidak ada bahan bacaan apa pun yang terdapat dalam bahasa Hamap.

Bahasa Indonesia dirasakan memiliki gengsi yang tinggi dibanding bahasa Hamap. Hal itu dapat dirunut berdasar sejarah pemberantasan buta huruf di Indonesia, terutama untuk orang Hamap.

Orang Hamap cenderung menggunakan bahasa Indonesia untuk menaikkan gengsinya agar tidak dianggap buta huruf. Pemerintah dulu “melarang” (menganjurkan?) orang untuk menggunakan bahasa daerah. “*Jangan omong pake bahasa daerah. Nanti kamu tetap buta huruf.*” Hal itu terus melekat dalam ingatan masyarakat sampai sekarang. Karena itu, sekarang tiap-tiap keluarga sudah biasa berbicara dengan menggunakan bahasa Indonesia saja. Padahal, dulu orang biasa saja menggunakan bahasa Hamap dalam keseharian mereka.

Sejak pemerintah “melarang” penggunaan bahasa daerah dalam upaya pemberantasan buta huruf, setiap orang ingin menunjukkan bahwa “*kita juga bisa omong bahasa Indonesia*”, terutama setiap ada orang baru. Hal tersebut terjadi sejak tahun 1942, terus sampai 1957, sampai 1960-an. Pengaruh besar sejak tahun 1960-an mendorong orang menggunakan bahasa Indonesia saja. Padahal, mereka sebenarnya belum tentu tamat sekolah dasar.

Pemberantasan buta huruf waktu itu juga sampai di Moru (tempat sebagian orang Hamap kini bermukim. Program itu dilanjutkan dengan Kejar Paket A. Pesertanya ada orang-orang tua dan ada pula anak-anak muda yang tidak memiliki ijazah SD waktu

itu. Paket itu setara dengan ijazah SD. Dengan memiliki ijazah itu, mereka dianggap tidak buta huruf lagi dan juga tidak buta bahasa Indonesia lagi.

Aparat pemerintah dulu mengatakan bahwa tiap orang tidak boleh buta huruf. Kalau ada orang datang, pakailah bahasa Indonesia. Hal itu terdorong oleh kondisi permukiman orang Hamap yang dikelilingi oleh berbagai kelompok etnis dengan bahasa etnisnya masing-masing. Hal itu berbeda dengan di Probur, Tribur, dan Halerman, desa tetangga yang relatif homogen penggunaan bahasanya, yakni bahasa Kelon.

Penghargaan mereka terhadap bahasa Indonesia, terutama disebabkan oleh kegunaan bahasa tersebut sebagai sarana bergabungnya diri mereka dengan masyarakat nasional Indonesia yang lebih luas. Selain itu, bahasa Indonesia dapat dianggap menjadi instrumen yang berguna untuk fungsi resmi, ranah formal, dan saluran tertulis. Bahkan, ranah agama turut berperan atas naiknya peran bahasa Indonesia karena di gereja mereka menggunakan bahasa Indonesia. Semua itu berkontribusi terhadap daya dongkrak gengsi bahasa Indonesia di mata orang Hamap.

### **4.3. Multilingualisme: Sebuah Jalan Kompromi**

Meskipun mereka menganggap bahasa Indonesia bernilai tinggi, pada dasarnya mereka juga menganggap begitu terhadap bahasa lain yang mereka kuasai. Misalnya, ketika diajukan pertanyaan, bahasa mana yang lebih disukai? Mereka mengatakan bahwa bahasa Hamap sendiri dan juga bahasa Indonesia. Kalau tidak begitu, bahasa Hamap bisa hilang.

Kuatnya penghargaan terhadap multilingualisme juga tampak pada kekhawatiran akan hilangnya bahasa Hamap jika mereka hanya menggunakan bahasa Indonesia. Jika orang Hamap hanya menguasai bahasa Melayu/Indonesia saja, ada beberapa kemungkinan yang terjadi. *Pertama*, orang Hamap dengan orang Hamap tidak akan *baku*

*kenal* karena tidak ada lagi ciri pengenalnya, yaitu bahasa yang digunakan. Berkaitan dengan hal itu, mereka menyatakan “kita kehilangan bahasa, kehilangan budaya, dan berakhir dengan tidak baku kenal.” *Kedua*, orang Hamap dengan orang luar juga tidak akan *baku kenal* karena hubungan orang Hamap dengan orang luar itu bisa terjadi karena kawin-mawin. Hasil kawin-mawin seperti itu biasanya adalah anaknya tidak mengetahui bahasa Hamap. Lalu, bagaimana mereka diakui sebagai orang Hamap? Pertanyaan yang diajukan oleh orang Hamap itu sendiri menimbulkan sejumlah hipotesis. *Pertama*, agar dapat dianggap sebagai orang Hamap, mereka harus bisa berbahasa Hamap. *Kedua*, penguasaan bahasa Hamap merupakan syarat keanggotaan untuk menjadi orang Hamap.

Namun, mereka juga tidak ingin hanya menguasai dan menggunakan bahasa Hamap saja tanpa menguasai bahasa lain. Jika mereka hanya menguasai bahasa Hamap, mereka merasa akan menjadi buta pengetahuan dan juga buta aksara; pandangan orang Hamap akan menjadi sempit, terbatas pada bahasa yang dipunyainya, juga sempit hidupnya; nol dan buta huruf; akan terjadi sengketa terus-menerus karena pasti sering terjadi salah paham karena ketidaktahuan bahasa. Hal itu dapat berujung pada *baku pukul*. Akibat lainnya ialah pemahaman bahasa Indonesia orang Hamap dalam percakapan pun juga menurun sehingga bahasa Indonesia mereka pasti akan bercampur-campur dengan bahasa Hamap. Akibatnya lainnya ialah mereka takut menggunakan bahasa Indonesia, tidak bisa membaca buku, mendengarkan radio, dan juga menonton televisi. Akibat lanjutannya ialah mereka menjadi terisolasi.

Ungkapan diri orang Hamap tentang akibat yang terjadi jika orang Hamap hanya menguasai bahasa Hamap di atas merupakan ketidakinginan mereka menjadi kelompok monolingual. Pada dasarnya, orang Hamap mengakui bahwa mereka harus mengetahui bahasa Hamap dan juga mengetahui bahasa Indonesia. Mereka mengungkapkan keinginan mereka untuk menjadi masyarakat multilingual dengan ungkapan “*kalau sudah licin dalam bahasa Hamap, licin juga dalam bahasa Indonesia.*” Ungkapan itu digunakan

untuk memberikan semangat kepada anak-anak muda bahwa kemampuan menggunakan bahasa Hamap dan juga bahasa Indonesia itu perlu sekali sehingga kemampuan dalam kedua bahasa itu kuat.

Dukungan terhadap keberadaan multilingualisme tampak paling nyata ketika mereka ditanya reaksinya jika bahasa Hamap dilarang digunakan dalam kehidupan mereka. Dengan tegas mereka menyatakan hal itu tidak bisa dan tidak boleh dilakukan pemerintah karena larangan seperti itu sama artinya dengan menghilangkan orang Hamap. Orang Hamap yang tampak, terutama dalam acara adatnya dengan bahasa Hamap, tidak akan tampak lagi jika ada pelarangan atas penggunaan bahasa Hamap.

Menurut orang hamap, jika pelarangan itu terjadi, orang Hamap akan kehilangan kebudayaannya dan adat-istiadatnya. Orang Hamap tidak akan *baku kenal* lagi. Hal itu dapat diartikan bahwa bahasa hamap menjadi alat penyatu antaranggota kelompok etnis Hamap. Bahkan, dengan sangat indah, seorang informan menyatakan “Bahasa Hamap itu seperti tali yang mengikat orang Hamap. Pelarangan penggunaan bahasa Hamap seperti halnya memotong tali ikatan itu sehingga masing-masing berpecah keluar dari ikatan”. Ketakutan itu sangat beralasan karena adanya satu kasus punahnya bahasa Paneya, yang dulu digunakan tetangga kampung mereka. Kini penutur bahasa Paneya itu telah bergeser ke bahasa Kelon dan dianggap sebagai orang Kelon. Tidak ada lagi yang mengingat bahwa dulu pernah ada orang Paneya kecuali orang-orang tua yang pernah hidup sezaman dengan komunitas bahasa Paneya ketika masih ada. Padahal, nenek moyang mereka mempunyai tali pengikat bagi mereka, yaitu bahasa Paneya.

Jadi, jika bahasa Hamap dilarang dipakai, pasti anak-anak semua menggunakan bahasa Melayu/Indonesia. Akhirnya, bahasa Hamap hilang. Hal itulah yang tidak mereka inginkan seperti yang terjadi pada bahasa Paneya. Komunitas bahasa itu telah kehilangan tali pengikatnya sehingga dianggap tidak ada lagi komunitas Paneya.

## **Bahasa yang lebih disukai**

Dukungan terhadap pentingnya multilingualisme dapat juga dilihat pada aspek bahasa yang lebih disukai. Di antara berbagai bahasa yang dikuasai, mereka umumnya menyatakan bahwa mereka menyukai bahasa Hamap karena bahasa itu adalah bahasa nenek moyang, yang diwariskan secara turun-temurun. Akan tetapi, hal itu tidak membuat mereka fanatik. Kelompok orang tua menyatakan bahwa kalau mereka berada di lingkungan orang Hamap, mereka menggunakan bahasa Hamap. Kalau mereka berada di tempat atau di tengah kelompok etnis lain, mereka akan menggunakan bahasa etnik tersebut jika mereka mampu untuk *memelihara hati* mereka. Pada kesempatan lain mereka menggunakan bahasa Indonesia.

Generasi tua menyatakan bahwa orang-orang seumur dia lebih banyak yang menggunakan bahasa Hamap. Jika ada orang datang dari kelompok lain dan mereka bisa berbahasa Hamap, di pintu masuk pun mereka sudah menggunakan bahasa Hamap sehingga percakapan tetap dalam bahasa Hamap. Jika informan datang ke tempat lain, yang bahasanya dia kuasai, dia akan menggunakan bahasa mereka. Hal ini sangat berbeda dengan tanggapan anak-anak muda yang dengan jujur menyatakan bahwa banyak waktu percakapan mereka dihabiskan dengan menggunakan bahasa Indonesia meskipun partisipan percakapan itu semuanya orang Hamap.

## **Bahasa yang Lebih Penting**

Pentingnya multilingualisme juga tampak pada pemikiran mereka tentang bahasa yang lebih penting di antara berbagai bahasa yang mereka kuasai. Bagi generasi tua, melihat posisi orang Hamap yang berada di tengah-tengah berbagai kelompok, mereka berpendapat bahwa kesemua bahasa penting. Akan tetapi, dalam kegiatan intern orang Hamap, bahasa Hamaplah yang penting. Jika

sudah berada di luar kelompok, semua bahasa menjadi penting agar sama-sama bisa saling memahami.

Hal itu sangat kontras dengan tanggapan anak-anak muda yang menyatakan bahwa di antara banyak bahasa yang mereka kuasai dan ada dalam kehidupan mereka, bahasa Indonesia dianggap yang paling penting karena bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional. Semua buku, koran, radio, televisi menggunakan bahasa Indonesia. Di gereja, semua kegiatan menggunakan bahasa Indonesia. Namun, tanggapan ini harus dikembalikan pada aspek sikap mereka yang tetap menginginkan adanya pemakaian bahasa Hamap. Karena itu, tanggapan anak-anak muda itu tidak dapat ditafsirkan bahwa mereka tidak menghargai atau mendukung multilingualisme.

Hal yang dapat disimpulkan dari pendapat mereka adalah pentingnya aspek keuntungan dan ketidakuntungan seandainya mereka hanya menjadi komunitas monolingual dan menjadi komunitas bilingual/multilingual. Ada banyak ketidakuntungan yang harus mereka tanggung ketika mereka hanya menjadi komunitas monolingual. Sementara itu, banyak keuntungan yang mereka peroleh ketika mereka menjadi komunitas multilingual. Karena itu, mereka lebih memilih menjadi masyarakat multilingual dengan mengatur posisi masing-masing bahasa dalam kehidupan mereka.

Informan dari generasi tua menyatakan bahwa dengan adanya banyak bahasa di Moru, “*kita harus atur posisi*”. Jika berbicara semata-mata dengan anak-anak muda Hamap, mereka harus berbicara dalam bahasa Hamap. Hal itu dilakukan dengan tujuan sekaligus mengajarkan mereka menggunakan bahasa Hamap. Akan tetapi, kalau sudah bercampur dengan anak-anak dari Abui, Kui, dan Kelon, mereka harus mengembangkan tenggang rasa dalam berbahasa. Jika situasinya beralih seperti itu, biasanya percakapan beralih dengan menggunakan bahasa Indonesia.

Multilingualisme menjadi pilihan karena adanya pemahaman bahwa orang Moru itu seperti *dofe mate* ‘gendongan yang besar’. Orang Abui, Kui, Kelon, Hamap, dan anak-anak dari kelompok lain

masuk dalam gendongan itu. Karena itu, selayaknya anak-anak juga belajar bahasa dari suku-suku lain sehingga bisa *baku omong*. Namun, mereka juga harus menguasai bahasa Indonesia karena mereka tidak ingin seperti penduduk daerah lain yang tidak menguasai bahasa Indonesia. Memang disinyalir ada daerah yang penduduknya banyak yang tidak mengerti bahasa Indonesia seperti di Kenari Lang, Kokar, yang menggunakan **bahasa Afengmali**. Di sana guru mengajar di depan kelas biasanya dengan menggunakan bahasa campuran bahasa daerah dan Indonesia karena kalau hanya menggunakan bahasa Indonesia, anak-anak di sana tidak mengerti penjelasan guru tersebut. Kalau ada “orang asing” datang ke sana, mereka menjadi “terkaget-kaget” ketika harus berkomunikasi dalam bahasa Indonesia. Anak-anak muda Hamap tidak ingin hal seperti itu terjadi pada diri kelompok mereka.

Pentingnya multilingualisme itu bagi orang Hamap karena mereka menganggap multilingualisme sebagai sumber daya, bukan sumber masalah. Maksudnya, dengan menjadi kelompok multilingual, mereka dapat menjadikan berbagai bahasa yang dikuasai sebagai sarana interaksional yang lentur. Orang Hamap dapat menggunakan bahasa Hamap pada situasi keluarga, kedaerahan, dan persahabatan jika memungkinkan. Sementara itu, mereka dapat menggunakan bahasa Indonesia dalam konteks resmi. Pada sisi lain, mereka juga dapat menggunakan bahasa Indonesia campur daerah pada konteks setengah resmi. Di samping itu, dengan menjadi masyarakat yang multilingual, hal itu menjadikan mereka sebagai masyarakat yang dinamis. Mereka bisa saling belajar berbagai bahasa etnik yang ada sehingga membentuk sebuah komunitas bersama di antara berbagai komunitas yang berbeda.

#### 4.4. Bahasa Hamap Dihargai?

Seperti telah dijelaskan pada bagian sebelumnya, komunitas bahasa Hamap menghargai multilingualisme pada umumnya. Namun, mereka juga menilai pentingnya bahasa etnik mereka sendiri. Hal itu

dapat ditelusuri melalui sikap mereka terhadap pemerolehan bahasa dan melalui komentar mereka yang merefleksikan fungsi, ranah, saluran yang berkaitan dengan bahasa Hamap seperti halnya mereka mengaitkan hal itu terhadap bahasa Indonesia.

*Pertama*, anak-anak muda Hamap merasa kesulitan ketika mereka harus belajar bahasa Inggris. Namun, mereka merasa ketika belajar bahasa Hamap sebenarnya tidak sulit jika mau belajar bahasa Hamap. Mereka yakin bisa menguasainya, asal ada kemauan, terutama mau bergaul dengan orang-orang tua. Pasti mereka bisa. Namun, mereka mengatakan bahwa pergaulan mereka yang luas dengan berbagai kelompok lebih memungkinkan untuk menggunakan bahasa yang diketahui bersama di antara mereka, yaitu bahasa Melayu/Indonesia pasar.

Jika dicermati, meskipun mereka yakin mampu menguasai bahasa Hamap jika mereka mau belajar, tidak ada di antara anak-anak muda yang ikut dalam pembicaraan perihal bahasa mereka ini yakin bahwa mereka betul-betul menguasai bahasa Hamap. Menurut anak-anak muda itu, memang dirasakan bahwa anak-anak muda yang menguasai bahasa Hamap semakin sedikit, yang mengakibatkan munculnya kelucuan kalau mereka berbicara menggunakan bahasa Hamap karena menjadi *tabolak-tabalik* (terbolak-balik). Sebagian anak-anak muda itu menyadari hal tersebut. Lalu, mereka mengatakan bahwa sebenarnya mereka berusaha untuk bisa menggunakan bahasa Hamap.

Generasi tua pun menyatakan hal yang sama. “Anak-anak sekarang memang sering menggunakan bahasa Hamap campur dengan bahasa Indonesia, yang juga kadang terbolak-balik”.

*Kedua*, selain dari aspek pemerolehan, hal lain yang dapat dikemukakan ialah bagaimana mereka memandang fungsi bahasa etnik mereka sendiri. Bagi anak-anak muda, bahasa Hamap diharapkan dipakai dalam acara adat. Pada istirahat sekolah, mereka tidak mungkin menggunakan bahasa Hamap karena sudah “ramai” (partisipan percakapan sudah bercampur aduk). Dalam situasi seperti



itu, pada umumnya mereka menyatakan bahwa mereka menggunakan bahasa Indonesia.

Menurut informan dari generasi tua, bahasa Hamap diharapkan dipakai dalam berbagai situasi. *Pertama*, bahasa Hamap dipakai dalam acara gotong royong, yang kadang kala ada acara *lego-lego*-nya. Hal itu itu bertujuan (1) secara langsung memberikan pelajaran bahasa Hamap, terutama kepada anak-anak muda sehingga dapat mengembalikan kemampuan anak-anak berbahasa Hamap; (2) menunjukkan kepada anak-anak muda tentang arti penting persatuan dan kesatuan yang dibuat oleh orang tua dulu, yang tampak dalam *lego-lego*. *Kedua*, bahasa Hamap diharapkan dipakai dalam forum adat, misalnya dalam perkawinan antarorang Hamap. Dalam situasi seperti itu, anak-anak muda diminta oleh informan untuk datang, agar “bisa curi-curi bahasa, jatuhnya bagaimana, bahasa yang dipakai seperti dalam *bahasa tinggi* itu mempunyai pengertian apa, dan sebagainya.” *Ketiga*, dalam situasi rapat khusus orang Hamap, informan berharap semuanya menggunakan bahasa Hamap, tidak boleh bercampur dengan bahasa lain. Akan tetapi, kalau rapat itu bercampur dengan orang dari kelompok lain, situasinya tidak memungkinkan untuk menggunakan bahasa Hamap.

Pada acara *lego-lego* biasanya yang berpartisipasi tidak hanya dari orang Hamap; orang dari kelompok etnis lain bisa datang bergabung dalam *lego-lego*. Kalau terjadi *baku balas pantun*, mereka yang berasal dari kelompok etnis lain bisa menggunakan bahasanya sendiri. Misalnya, orang Hamap menggunakan bahasa Hamap, kemudian dibalas pantunnya dengan menggunakan bahasa Kelon oleh orang Kelon. Itu biasa terjadi.

Sementara itu, tidak mungkin *lego-lego* menggunakan bahasa Indonesia. Hal itu tidak pernah terjadi selama ini. Pantun dalam *lego-lego* itu ada ceritanya. Semuanya diungkapkan dalam bahasa Hamap.

Orang Hamap mempunyai *masair* (*lego-lego* dalam bahasa Melayu). Pantun-pantun dalam *masair* sukar diindonesiakan kecuali *lego-lego baru*, yang datang dari luar kelompok Hamap. *Lego-lego*

seperti itu bisa menggunakan bahasa Indonesia. Contohnya ialah *Rika Lolong*. Itu berasal dari bahasa Alor. Misalnya,

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

Artinya:

Ada orang menghargai dia  
Namanya sudah diangkat  
Pantun di atas disampaikan dalam bahasa Melayu.

Hal yang diutamakan dalam *masair* ialah keluarnya pantun-pantun yang bersifat cerita sejarah, kawin-mawin, dan perkembangan orang Hamap dari kampung ke kampung. Semua itu diungkapkan dalam bahasa Hamap. Keindahan pantun akan menghilang manakala pantun itu diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Kemungkinan lain yang terjadi jika pantun dalam *lego-lego* diindonesiakan ialah menimbulkan kemarahan orang-orang tua Hamap karena dianggap membuat rusaknya *masair*.

Hal itu dapat dimaknai bahwa bahasa Hamap dipersepsikan dan dinilai sangat berharga dalam saluran lisan, sedangkan bahasa Indonesia dan Inggris dikaitkan dengan keberaksaraan. Secara historis, sebagian besar tradisi *foklore* dan legenda orang Hamap disampaikan dan dipertahankan melalui saluran lisan, salah satunya ialah melalui *masair*. Ketidakungkinan *masair* diekspresikan dalam bahasa Melayu atau bahasa Indonesia, bahkan bahasa Inggris pada dasarnya berkaitan dengan penghargaan orang Hamap sendiri terhadap bahasa Hamap karena kualitas estesisnya.

Uraian di atas juga menunjukkan bahwa hal yang terjadi bukannya orang Hamap tidak menghargai bahasa mereka sendiri melainkan ada sebuah loyalitas yang tersembunyi, bukan untuk mengalahkan prestise bahasa Indonesia atau bahasa Inggris, melainkan sebagai penyeimbang atas prestise kedua bahasa tersebut.

#### 4.5. Loyalitas Tersembunyi

Secara keseluruhan, uraian di atas menunjukkan adanya loyalitas yang tidak disadari oleh komunitas bahasa Hamap sendiri. Hal yang tampak sebenarnya bukan pada seberapa besarnya loyalitas mereka terhadap bahasa Hamap melainkan pada ketidaksadaran mereka yang besar terhadap loyalitas. Bagi mereka, bahasa bukan sekadar identitas mereka, yang mereka gunakan sebagai pembeda diri dan liyan. Bahasa Hamap bagi mereka juga menjadi instrumen yang menyatukan mereka sebagai sebuah kelompok. Kesadaran itu muncul karena mereka harus “berkonfrontasi” dengan kebudayaan/bahasa yang jumlah pendukungnya lebih besar dibanding kelompok mereka. Hal itu mendukung terbentuknya sikap loyal terhadap bahasa dan kebudayaan mereka sebagai maujud yang harus dipertahankan dan mereka pikirkan keberadaannya. Bahkan, mereka percaya bahwa suatu saat ada orang atau kelompok khusus yang akan mempelajari dan memikirkan bahasa dan kebudayaan orang Hamap. “Ramalan” itu terekam begitu saja dalam ingatan mereka sejak puluhan tahun lalu dan mereka percaya hal itu akan terjadi. Besarnya loyalitas mereka itu tampak pula pada keyakinan mereka bahwa tak ada yang bisa melarang mereka untuk menggunakan bahasa Hamap.

Ketidaksadaran atas loyalitas mereka itu juga sebanding dengan ketidaksadaran mereka akan ragam bahasa yang ada pada bahasa mereka. Yang mereka kemukakan hanyalah perbedaan ragam bahasa Hamap tinggi dan ragam bahasa Hamap sehari-hari. Padahal, sangat mungkin masih banyak lagi ragam yang bisa ditemukan, mungkin secara stilistik maupun geografis. Mereka selalu mengatakan bahwa bahasa Hamap yang dipakai oleh semua orang Hamap sama saja; tidak ada perbedaannya. Mereka hanya menyatakan bahwa ada perbedaan tentang penggunaan bahasa Hamap yang lebih baik, misalnya orang Tamela. Hal itu berdasar pada apakah terjadi percampuran atau tidak dalam penggunaan bahasa Hamap dengan bahasa-bahasa lain. Mereka beranggapan bahwa bahasa campur-campur itu tidak baik.

Loyalitas itu mereka tunjukkan salah satunya melalui upaya membetulkan jika ada anak-anak yang salah dalam menggunakan bahasa Hamap. Salah seorang informan menyatakan bahwa, kalau cucunya salah menggunakan bahasa Hamap, informan akan membetulkannya. Begitu pun yang dilakukan kepada anak-anak muda yang dikenalnya. Misalnya, penggunaan kata *ba'i*. Kata itu adalah bahasa Melayu, yang berarti 'kakek'. Lalu, kalau cucunya menggunakan kata itu, ia diberitahu harus memanggil dirinya dengan *bap* 'kakek/nenek'; *Bap ob* 'nenek; *bap lotte* 'kakek'. Misalnya,

*Bap taro leam*

'Kakek mau ke mana?'

Sementara itu, informan lain juga "memarahi" sekelompok anak-anak muda, yang salah satu di antara mereka adalah anaknya sendiri, karena mereka terus saja menggunakan bahasa Melayu Alor ketika *baku omong*. Padahal, mereka semuanya anak-anak muda Hamap.

Anak-anak muda pun juga berusaha melakukan tindak koreksi terhadap penggunaan bahasa Hamap yang salah oleh adik-adik mereka. Jika melihat ada orang menggunakan bahasa Hamap tetapi salah-salah, mereka berusaha untuk membetulkannya meskipun kadang-kadang menjadi bahan tertawaan. Anak-anak muda itu berpendapat bahwa kalau mereka dibiarkan salah menggunakan bahasa Hamap, mereka akan salah terus. Misalnya, ketika anak menggunakan kalimat

*Atena ade eti*

'mungkin kita mau makan'

Padahal, anak itu sebenarnya sudah akan makan dan tidak perlu lagi dengan ucapan itu.

Sebuah bukti terakhir tentang loyalitas mereka yang tersembunyi dapat ditunjukkan melalui harapan mereka terhadap bahasa Hamap. Anak-anak muda itu berharap bahasa Hamap jangan sampai hilang atau punah; bahasa itu harus masih ada secara turun-

temurun agar anak cucu masih bisa menggunakan bahasa Hamap. Kalau bisa, mereka ingin ada kamus dalam bahasa Hamap dan juga cerita-cerita dalam bahasa Hamap sehingga anak-anak generasi mendatang bisa membacanya. Begitu pun harapan orang-orang tua Hamap.

## Bab 4 – Ideologi Bahasa Orang Hamap: Loyalitas Tersembunyi

---

---

## BAB 5

---

---

# NAMA DIRI DAN PENAMAAN PADA ORANG HAMAP: INGATAN KOLEKTIF YANG BERGESER

Oleh Katubi

Untuk memahami hubungan bahasa dan perubahan sosial budaya, penting sekali menemukan sudut pandang, yang dalam hal ini diperlukan konsep “genre” sebagai titik pijak analisis daripada memulai dari struktur kalimat, morfem, dan fonem. Dalam pandangan Bakhtin “*genres are the drivebelts between the history of language and history of society.*” Dalam ancangan linguistik standard terhadap perubahan dan pergeseran, Kuipers (1998: 6) menyatakan bahwa “*in standard linguistic approaches to change and shift, the “uncontroversial point” that “dying languages exhibit ‘stylistic shrinkage’” in fact assumes that “style” is a formal set of options that “shrinks” in a neutral fashion when such affixes, certain syntactic constructions, and phonological resources are no longer used.* Lebih lanjut Kuipers menyatakan bahwa ancangan linguistik terhadap bahasa yang hampir punah (*endangered languages*) cenderung menganggap secara relatif repertoire stilistik bersifat homogen. Ketika membahas kegagalan transmisi atau marginalitas, anggapannya ialah bahwa hal tersebut mengacu kepada “bahasa keseluruhan”, bukan *style* tertentu atau konteks penggunaan atau genre tertentu. Jika penurunan *style* yang dijelaskan, mereka mendiskusikan sebagai *symton* penurunan keseluruhan yang berbagai ciri dengan seluruh anggota secara sama.

Berdasar hal tersebut, pada bagian ini dibahas salah satu genre penggunaan bahasa, yang dapat dikategorikan bahasa ritual, yakni nama dan penamaan. Hal itu akan dibahas berkaitan dengan pergeseran bahasa dan identitas.

## 5.1. Nama Diri dan Penamaan dalam Teori

Pembahasan karakteristik penamaan dalam berbagai kepastakaan umumnya dimulai dari pandangan J.S. Mill (1843) dan G. Frege (1892) dan berlanjut pada anjakan yang lebih fungsional dan berorientasi praktis (Searle 1969 dan Lyons 1977).

Pertanyaan yang paling sering dimunculkan berkaitan dengan penamaan ini ialah apakah nama memiliki arti (*sense*)? Searle (1969: 162-175) membahas perihal nama berkaitan dengan pembahasan “*problems of reference*”. Mill beranggapan bahwa nama diri tidak memiliki arti; nama diri merupakan pemarkah tanpa arti; nama diri memiliki denotasi tetapi tidak memiliki konotasi. Argumennya ialah ketika deskripsi definit mengacu kepada objek hanya berdasar pada fakta yang dideskripsikan dari objek, nama diri tidak mendeskripsikan objek secara keseluruhan. Mengetahui deskripsi pasti yang sesuai dengan objek berarti mengetahui fakta tentang objek tersebut, tetapi mengetahui nama objek itu tidak serta merta mengetahui fakta tentang objek itu. Singkat kata, kita menggunakan nama diri untuk mengacu, bukan untuk mendeskripsikan; nama diri tidak bersifat predikatif sehingga nama diri tidak memiliki arti.

Secara ringkas, pandangan Mill tentang nama diri ialah nama diri berbeda dengan nama-nama umum karena kaitannya dengan objek atau acuan bersifat “arbitrer”, yaitu nama diri tidak memiliki makna. Nama diri hanya mengacu, sangat spesifik (tetapi tidak mendeskripsikan) pada orang yang memiliki nama itu. Pendeskripsian nama oleh Mill itu sebenarnya konsisten dengan pendeskripsian Saussure tentang tanda bahasa yang acuannya bersifat arbitrer.

Nama, menurut Mill, tidak melibatkan atribut. Pendapat Mill ditentang oleh Frege (dalam Searle 1969). Frege menyimpulkan bahwa nama dapat mengacu kepada atribut/sifat, tetapi dia membatasi kekuatan pendeskripsian nama, seperti tampak dalam pernyataannya: “nama diri tidak pernah dapat menjadi ungkapan



predikat, yaitu “*no name can include a description*”. Alih-alih Frege menyatakan bahwa nama memperoleh kualitas deskriptif dari arti komposisionalitas nama, yakni perannya dalam kalimat.

Namun, menurut Searle, ada tiga keberatan terhadap pandangan bahwa nama diri tidak memiliki arti. Pertama, kita menggunakan nama diri dalam proposisi eksistensial. Kedua, kalimat yang berisi nama diri dapat digunakan untuk membuat pernyataan identitas yang menyampaikan fakta, bukan hanya informasi kebahasaan. Ketiga, *the principle of identification requires that an utterance of proper name must convey a description just as the utterance of definite description must if the reference is to be consummated. And from this it seems to follow that a proper name is a kind of shorthand description.* Ketiga keberatan itu menunjukkan simpulan yang sama, yaitu bahwa nama diri merupakan deskripsi definit.

Menurut Searle (1969: 170), Mill benar ketika menganggap nama diri tidak memperikutkan deskripsi khusus; bahwa nama diri tidak memiliki definisi. Akan tetapi, Frege juga benar dalam menganggap bahwa tiap istilah tunggal harus memiliki “*mode of presentation*” sehingga memiliki arti. Kesalahan Frege ialah dalam pengambilan pengidentifikasian deskripsi di mana kita dapat menggantikan nama sebagai definisi.

## **Nama dan Penggunaan**

Lyons (1977: 174-229) membahas perihal penamaan berkaitan dengan topik “*Reference, Sense and Denotation*”. Nama memiliki dua karakteristik fungsi, yaitu referensial dan vokatif. Secara singkat, dapat dikatakan bahwa Lyons mendasarkan diri pada dikotomi Saussure. Dia menyatakan bahwa kita dapat menelusuri nama pada acuannya ketika dia mendeskripsikan nama diri sebagai “hal yang termotivasi secara sinkronis”. Namun, Lyons menambahkan bahwa nama diri tidak hanya termotivasi secara

sinkronis, tetapi dapat juga ditemukan secara diakronis. Nama seseorang yang diberikan memiliki satu makna sinkronis dalam upacara pembaptisan, tetapi ketika seseorang menggunakan nama tersebut, nama tersebut memperoleh makna baru dan berbeda secara diakronis. Sehubungan dengan hal itu, Searle (dalam Rymes 1996: 239) menyatakan bahwa meskipun peristiwa pembaptisan dapat memberikan acuan pada nama dalam beberapa tingkat, fungsi nama bukan sebagai deskripsi, tetapi sebagai “*pegs on which to hang descriptions.*” Jadi, makna nama diri seseorang berkembang melalui sejarah kehidupan dan dapat berkaitan dengan “*identity concern*” tentang individu atau masyarakat (Goodenough 1965: 265).

Kuipers (1996) menyatakan bahwa meskipun studi tentang nama diri telah lama dilakukan, fenomena kebahasaan ini merupakan masalah khusus bagi etnografer karena sulit mengetahui apa yang bisa dilakukan dengan nama diri secara analitis: apakah nama diri merupakan kepemilikan individual? Ataukah nama diri merupakan aspek sosial, kolektif, dan konvensional?

Mertz (dalam Kuipers 1996) mengembangkan argumen perihal penamaan dengan cara baru demi menghargai hubungan antara fungsi semantik dan fungsi pragmatik tentang nama. Pada satu sisi, nama-nama adalah semantik karena mereka berfungsi mengklasifikasi orang ke dalam kategori. Misalnya, Geertz dalam studinya yang sangat terkenal (1973) menyatakan bahwa sistem teknonimi--adalah sistem klasifikasi sosial yang penuh kuasa--secara gradual menghapus individualitas, bahkan perspektif tertentu pada waktu. Hasilnya ialah nama pribadi orang tua dilupakan sama sekali, kemudian menghasilkan kedangkalan pengetahuan genealogis dan secara strategis dapat memanipulasi “krisis keturunan”. Pada sisi lain, sejak John Stuart Mill membahas perihal nama, penamaan memiliki sejarah panjang dalam linguistik dan filsafat, yang menekankan fungsi pragmatik nama sebagai hubungan antara tanda dan penafsir.

Bagi Mertz, yang diperlukan ialah memahami hubungan antara dua fungsi tersebut. Penting pula dipahami bahwa nama

pribadi memainkan peran berbeda dalam sapaan (*address*) dan acuan (*reference*). Berdasar penelitian lapangan pada komunitas tutur Gaelic, dia mengamati bahwa “orang-orang Cape Breton hanya membolehkan penggunaan nama-nama akrab dalam sapaan”. Namun, penggunaan nama-nama dalam acuan berubah secara signifikan: nama-nama Gaelic menghilang. Jenis dan arah hilangnya nama-nama itu berkaitan dengan perubahan dalam batas-batas komunitas dan konsep definisi *insider* dan *outsider*.

Dalam studi antropologis lain, Carrol (dalam Rymes 1996: 239) menekankan pentingnya analisis fungsi penamaan yang melibatkan kerja empiris. Survei singkat literatur antropologis tentang praktik penamaan menunjukkan kelemahan ancangan filosofis yang berusaha membatasi bahasan mereka tentang nama-nama yang umum pada argumen logika. Dia pun berseberangan dengan konsep filosofis klasik, Mill, pengalaman dengan nama yang dikontekstualisasi secara sosial menunjukkan bahwa nama diri bukanlah “label arbitrer.” Hasil penelitian dari berbagai kebudayaan menunjukkan bahwa nama seringkali menggambarkan karakteristik individu yang dinamai, berkaitan dengan peristiwa pembaptisan, dan berubah melalui konteks dan penggunaan.

## **Nama sebagai Deskripsi**

Analisis dalam kepustakaan antropologi menunjukkan bahwa nama bukanlah sekadar deskripsi. Whitely (dalam Rymes 1996: 239) mendeskripsikan “nama-nama Hopi sebagai literatur”. Kemudian dia menjelaskan bahwa aturan yang sangat banyak tentang pengetahuan budaya merupakan hal penting untuk memahami kekuatan deskriptif dari salah satu nama Hopi. Dia menemukan bahwa nama-nama Hopi tidaklah didapatkan melalui kesewenangan “permainan bebas dari penanda dengan makna arbitrer”, tetapi melalui acuan aktual dan lingkungan. Tiap nama Hopi menyampaikan persoalan besar tentang nama, makna, dan deskripsi.

Menurut Rymes (1996: 241), konsep kaitan kausalitas kaidah sosial dan kausalitas peristiwa baptis berguna dalam memahami praktik penamaan berkaitan dengan acuannya. Akan tetapi, teori fungsional praktik penamaan juga harus mengakui penggunaan khusus tempat nama digunakan. Di Arizona, misalnya, merupakan salah satu tempat di antara berbagai kebudayaan yang ada, yang anggotanya menerima nama ganda yang berubah menurut konteks sosial. Orang Hopi, seperti halnya orang Tewa, diberi berbagai nama sepanjang hidupnya melalui serangkaian pengenalan saat individu memulai berpartisipasi dalam berbagai ritus kehidupan mereka. Di Hidatsa orang diberi beberapa nama. Kumpulan nama merupakan prestise karena seseorang dapat memperoleh banyak nama karena perbuatan baiknya. Akumulasi nama merupakan suatu kehormatan dalam kebudayaan mereka. Di Malagasi justru sebaliknya. Orang sama sekali menghindari penggunaan nama. Nama lahir jarang digunakan. Nama yang diberikan sering kali diubah mengikuti keadaan yang tidak menyenangkan. Penggunaan nama dikaitkan dengan *malevolent forces* (kekuatan berhati dengki).

## **Nama dan Studi Perubahan Bahasa**

Nama diri merupakan masalah khusus untuk studi perubahan bahasa pada umumnya. Haruskah nama diri dianggap pribadi secara sempit, milik linguistik atau lebih luas sebagai fenomena kolektif dan sosial? Apakah hubungan, jika ada, perubahan-perubahan nama dan marginalisasi kebahasaan?

Dalam berbagai kasus pergeseran bahasa, nama pribadi tentu saja tidak berubah dengan cara yang sama seperti ciri-ciri kebahasaan yang lain. Watson dalam Kuiper (1989: 95) menjelaskan adanya pengaruh besar-besaran sistem penamaan bahasa Inggris terhadap penutur bahasa Gaelik di Irlandia dan Gaeltacht Skotlandia dalam jangka waktu yang lama. Watson berpendapat bahwa hal itu mempunyai pengaruh yang merugikan pada sikap penutur bahasa gaelik pada bahasa ibu mereka.

Kuipers (1998) melakukan penelitian di Weyewa, Sumba Barat dan memusatkan perhatian pada kajian bahasa ritual, salah satunya ialah penamaan. Hasilnya menunjukkan bahwa ideologi kebahasaan mengorganisasi perilaku penutur dalam perubahan berkaitan dengan aspek penamaan.

Sondergaard (1998: 601) menyatakan bahwa dalam kebudayaan yang dalam penamaan anak-anak memungkinkan pemilihan di antara berbagai kemungkinan yang berbeda, terdapat berbagai faktor yang menentukan pemilihan nama anak-anak oleh orang tua. Di Negara-negara seperti Denmark, dan juga negara-negara Eropa dan Amerika Serikat orang tua dapat memilih di antara ratusan nama pertama. Namun, dari sejumlah nama yang tersedia, hanya sejumlah kecil nama-nama yang dipilih. Hal tersebut menandakan bahwa telah terjadi proses praseleksi sebelum pemilihan yang sebenarnya. Sekurang-kurangnya ada parameter sosiologis dan psikologis yang kompleks dalam proses pemilihan itu. Akan tetapi, ada sejumlah faktor yang dapat dijelaskan.

Secara kasar, ada dua motif utama dalam pemilihan nama, yaitu sadar dan tidak sadar. Perbedaan ini tidak mengimplikasikan saling mengeksklusifkan satu motif atas yang lain. Sebaliknya, pada umumnya ada kombinasi motif dari keduanya dan selalu dalam keduanya rasa (*taste*) merupakan faktor superordinat. Apa pun usulan nama yang dipilih, selalu saja harus lulus saringan **rasa**.

## 5.2. Penamaan Orang Hamap

Pada umumnya, orang Hamap mengklasifikasi nama menjadi dua kelompok, yakni nama baptis, *nama halaik* (nama kampung), dan nama keluarga (*family name*). Nama halaik inilah yang dianggap nama tradisional dan nama asli mereka. Ketiga hal itu akan dibahas satu per satu berikut ini.

### 5.2.1. Nama Halaik (Nama Kampung)

Nama halaik itu sama dengan “moyang punya nama” (nama yang dimiliki oleh nenek moyang). Salah satu fungsi semantik penting dari penamaan tradisional orang Hamap, yang disebut nama halaik ialah fungsi pengklasifikasi, yakni nama menciptakan batas antara *lelang* dalam kehidupan orang Hamap sehari-hari. Batas itu berkaitan erat dengan narasi orang Hamap, yang mengklasifikasi anggota mereka ke dalam delapan *lelang*. Uraian atas klasifikasi dan sejarahnya dapat dilihat pada lapran 2004 dan 2005. Karena adanya batas antar-*lelang*, ada karakteristik nama yang ada pada mereka. Hal itu dapat dilihat pada tabel penamaan berikut ini. Penabelan yang dilakukan semata-mata hanya untuk memudahkan pembacaan nama-nama tersebut. Nama laki-laki berada di sebelah kiri dan nama perempuan di sebelah kanan. Akan tetapi, hal itu jangan dianggap berpasangan.

Nama-nama halaik pada *Avin Lelang*

Laki-laki	Perempuan
Pinkuil	Helang Tang (Ini sebenarnya berasal dari <i>helang</i> saja. <i>Tang</i> berasal dari <i>Tang Pin</i> yang menandakan bahwa Helang yang ini adalah anak Tang Pin)
Airtang	Luin Tang (anak Tang Pin)
Tang pin	Buin Adang
Ubi lape	Enaman

Nama-nama halaik *Ta'fa Lelang*

Laki-laki	Perempuan
Duil Motang	Bepang Mail
Tong hail	Kuleko
Teing Adang	Bui Mani
Tib Adang	Hulape
Bella	To'ing Ob
Demang Ol	

Nama-nama Halaik orang dari *Di' Lelang*

Laki-laki	Perempuan
Air Adang	Male ban (ban adalah nama bapaknya)/ Malemo
Air Tur	Litidonu
Tanghamap	Helang mani
Tangresi	Bepangla
Loale	
Labudi	
Lelang Mail	

Nama-nama halaik pada *Tu'fa lelang*

Laki-laki	Perempuan
Tangkuil	
Kuiltang	Builafang
Pada Masing	Patuarang
Dopung Pada	Panat Demang
Pada Dopung	
Pada Sah	
Pih Dopung	

Nama-nama Halaik pada *Minbang Lelang*

Laki-laki	Perempuan
Libang	
Afutun	Lilotang Bill
Tang Uh	Da'i Ob (di lereng karena <i>da'i</i> berarti 'lereng')
Mokak	Male Tun (di rawa-rawa karena <i>tun</i> berarti 'rawa-rawa')
Tang Mu	Maleoko
	Panat Dema
Adang La	Oila
Namandak	
Tangresi	
Oiltib	
Pada Dur	
Nab Tang	

Adang Afo	
Mar Pada	
Maar Kadong	
Lakalau /Lakalaf	

Informan menyatakan bahwa dalam *Minbang Lelang* terdapat lima marga seperti tampak dalam pembagian di atas.

Nama-nama Halaik pada *Hukung Lelang*

Laki-laki	Perempuan
Hamap Ban	
Ban la	
Ban mo	
Moratib	
Duratang	
Bil Aning	

Nama-nama Halaik pada *Marang Lelang*

Laki-laki	Perempuan
Oil Adang	Tapuil Sah
Lafang Dopung	Bana ob
Felaki	Bepang La
Bate Tarih	Buin Adang
Tarih Teing	Lito Afo

Nama-nama Halaik pada *Kapitang Lelang*

Laki-laki	Perempuan
Oila	Boing Tel (istri nenek moyang Oila)
Tanglape	Lilo Tang (istri nenek moyang Tang lape)
Lalape	Alu'pin (istri nenek moyang Lalape)

Deskripsi nama di atas menunjukkan bahwa ada perbedaan nama halaik laki-laki dan perempuan. Dulu nama halaik laki-laki dan perempuan tidak bisa dipertukarkan. Sekarang hal itu bisa terjadi. Misalnya, Pak Mateus memiliki nama halaik Tang Pin. Kemudian, dia memiliki anak sulung perempuan dan anak itu dinamai Tang Ob.



*Ob* berarti ‘perempuan’. Karena itu, *Tang ob* berarti ‘anak perempuan dari Tang Pin’. Contoh lain ialah dalam *Kapitang lelang* ada nama *halaik* Motang. Kemudian dia mempunyai anak perempuan yang disebut Motang Ob, yang berarti ‘anak perempuan yang bernama Motang’.

### 5.2.1.1. Nama *Halaik* dalam Stratifikasi Sosial

Salah satu hal yang harus diingat dalam praktik penamaan orang Hamap ialah “martabat”. Di sini nama tidak bisa dianggap sekadar hubungan nama dan individu, namun ada kaitan nama dan martabat. Martabat itu muncul dari ingatan kolektif mereka tentang klasifikasi sosial orang Hamap, yakni *lelang mate* dan *lelang atinang*. Kedua kelompok itu memiliki lagi sub-*lelang* sehingga secara keseluruhan, mereka mengklasifikasi diri ke dalam delapan *lelang*.

Berdasar klasifikasi itu, mereka memiliki ingatan kolektif tentang penamaan masing-masing *lelang*. Mereka tidak bisa melakukan tindak “asal ambil nama”. Nama *halaik Avin Lelang*, misalnya, tidak boleh diambil oleh orang dari *kapitang lelang* dan juga kelompok lain. Jika mereka ingin mengambil nama lintas *lelang*, mereka harus melakukan pembayaran *moko* atau alat pembayaran lain yang pantas seperti kain. Hal itu dilakukan karena nama adalah martabat.

### 5.2.1.2. Nama *Halaik* dan Nama Nenek Moyang

Begitu anak lahir, anak itu harus diberi *nama halaik*. Kalau tidak, arwah nenek moyang akan datang dan mengganggu bayi merah tersebut. Jika bayi merah menangis siang malam karena belum diberi *nama halaik*, hal yang harus dilakukan orang tuanya ialah “*pagi-pagi lipat kain, letakkan bayi itu di atas kain dan dekapkan tangannya*”.

Lalu, dikatakan kepada bayi itu, “*kau punya nama ini, Penat Demang*”, misalnya.

Penamaan bayi biasanya dilakukan sesudah bayi lahir. Begitu terdengar tangisan bayi, bapaknya akan bertanya dari luar bilik dengan menggunakan bahasa tamsilan, “*tempat sirih ko busur?*”. Busur melambangkan laki-laki dan tempat sirih melambangkan perempuan. Jika ada jawaban “busur”, biasanya orang akan mengatakan “*Bapa etam saboram*”, yang berarti ‘kakek saya sudah kembali’. Dengan begitu, si anak sudah mendapatkan nama halaik berupa nama kakeknya. Kalau bayinya perempuan, orang tuanya langsung menyebut nama neneknya atau moyang perempuannya. Jadi, dalam tradisi mereka, begitu bapak si bayi mengetahui jenis kelamin bayi, langsung dia akan menyebut salah satu nama moyang mereka sesuai dengan jenis kelamin bayi.

Ada tanda khusus cocok tidaknya nama halaik yang diberikan kepada anak yang baru lahir. Kalau bayi itu langsung buang air kecil, hal itu berarti nama itu cocok pada bayi itu. Artinya, datuk yang namanya diberikan kepada bayi yang baru lahir itu, rohnyanya hadir dan setuju bersemayam pada keturunannya. Hal itu sudah menjadi kepercayaan orang Hamap sejak dulu.

Nama arwah nenek moyang diambil untuk menamai keturunan mereka dengan alasan nama arwah nenek moyang tidak hilang. Jika hilang, biasanya mereka akan menuntut melalui bayi tadi.

### **5.2.1.3. Penggantian Nama *Halaik***

Jika nama yang diberikan kepada bayi tidak cocok, bayi itu biasanya akan menangis terus-menerus siang malam. Jika hal itu terjadi, biasanya pagi-pagi ada yang mulai cerita bahwa ada arwah nenek moyang mereka yang datang tadi malam. Kemudian, orang yang datang itu diinterpretasikan sebagai arwah seseorang yang namanya harus diberikan kepada bayi yang baru lahir. Misalnya,

nama yang diberikan sebelumnya hanyalah Dopung, lalu digantilah nama bayi itu menjadi Dopung Pada. Nama *Dopung Pada* merupakan singkatan dari dua nama arwah moyang yang digabung, yaitu nama *Dopung Bill* dan *Pada Masing*. Orang tua bayi berharap agar nama arwah Dopung Bill tidak hilang; begitu pun nama arwah Pada Masing. Penggabungan seperti itu diharapkan arwah Pada masing tidak akan datang lagi mengganggu si bayi yang baru lahir.

Ada cara khusus penggantian nama anak. Orang tua si anak mengambil kain, anak digendong, kemudian dia menyebut nama-nama nenek kakek moyang mereka, yang dapat dianggap “daftar nama dalam ingatan” mereka. Jika pada penyebutan nama tertentu si anak diam, berarti nama itu cocok dengan si anak. Artinya, arwah nenek moyang mau menempati raga si anak. Misalnya, ketika disebutkan nama Tandopung anak itu berhenti menangis, bapaknya akan mengatakan, misalnya, “Engkau yang datang berbicara ini, namamu sudah ada pada anak ini”. Namun, jika pada malam hari anak itu menangis-nangis terus lagi, nama Nasrani anak itu (jika sudah diberi) juga diganti.

Kain yang digunakan untuk membopong anak itu ketika proses pencarian dan penggantian nama dapat kain sarung atau kain pelikat. Kain dari toko pun bisa digunakan. Biasanya, kalau anak itu laki-laki, kain yang digunakan ialah kain pelikat, sedangkan jika anak itu perempuan, kain yang digunakan ialah kain sarung.

Hal ini sebenarnya hampir sama dengan sistem pemberian nama pada orang Modole di Halmahera. Koagouw (1987: 402) menyatakan bahwa pemberian nama diberikan oleh ayah (*aba*). Sebelum nama diberikan dan ternyata sang bayi menangis terus-menerus, segera dapat dimengerti bahwa satu dari roh orang mati dari pihak keluarga menghendaki agar namanya diberikan kepada bayi. Untuk itu, mulailah *aba* menyebut nama-nama dari mereka yang telah meninggal. Jika anak itu kebetulan berhenti menangis, sementara nama disebut, segera nama itu dinyatakan sebagai nama anak mereka. Hal yang sama juga dikemukakan oleh Kuipers (1998:

102-103) berkaitan dengan hasil penelitiannya di Sumba Barat, khususnya di Weyewa. Hal itu memunculkan pertanyaan: apakah penamaan yang sama dengan nama-nama leluhur mereka merupakan tradisi dari orang-orang di wilayah Indonesia Timur pada umumnya? Untuk menjawab hal itu, masih diperlukan data yang lebih banyak dari berbagai daerah di Indonesia Timur.

#### 5.2.1.4. Sistem Senama (*namesake system*)

Jika diamati daftar nama halaik pada masing-masing *lelang* seperti tampak pada bagian 2.2 di atas, dapat dinyatakan bahwa nama halaik orang Hamap jumlahnya terbatas. Oleh sebab itu, nama-nama halaik mereka banyak yang sama. Hal itu sangat mungkin terjadi karena desakan dari arwah yang memiliki nama.

Meskipun begitu, tetap ada upaya pembedaan yang dilakukan orang Hamap. Kalau ada anak yang nama halaiknya sama, ada upaya membedakan persamaan itu. Langkah yang ditempuh biasanya ialah nama anak itu diberi sambungan nama bapaknya. Misalnya,

- Air Tang yang mempunyai bapak bernama Adang Batin namanya menjadi Air Adang Batin.
- Air Tang yang mempunyai bapak bernama Tangpin namanya menjadi Air Tangpin.
- Air Tang yang mempunyai bapak bernama Afolang namanya menjadi Air Afolang.

Dengan cara seperti itu, tampak perbedaan di antara berbagai nama halaik yang sama. Begitu pula yang terjadi pada perempuan yang namanya sama. Pada bagian ini dapat dicontohkan melalui nama *Buyaf*. Buyaf adalah nama lengkap. Kalau dia punya bapak bernama Air Tang, dia dipanggil Bu Air Tang. Kalau dia punya bapak bernama Tangpin, dia dipanggil Bu Tangpin.

Kesamaan nama halaik satu orang dengan orang lain menunjukkan adanya keterkaitan di antara orang pemilik nama yang sama itu dengan nama leluhur mereka. Artinya, mereka pasti dari satu

leluhur dalam satu lelang. Mereka berpikir bahwa mereka memiliki ikatan khusus sebagai orang dengan leluhur yang sama atau bahkan senama.

Seseorang dari lelang tertentu tidak boleh mengambil nama orang besar, terutama nama halaiknya dari lelang lain. Aturan itu tidak berlaku untuk nama baptis karena pada nama baptis boleh saja dilakukan pengambilan nama yang sama dengan orang-orang kaya atau ternama dari suku lain.

Pembentukan nama yang senama itu berasal dari perspektif orang yang menamai, bukan dari orang yang dinamai. Sistem senama mempraanggapkan perspektif sosiosentris daripada egosentris. Hal itu berarti sebagai bentuk klasifikasi yang meminggirkan individualitas. Dari seluruh “stock” nama yang tersedia, seseorang tidak boleh asal mengambil nama. Mereka harus mengetahui asal-usul mereka dan juga nama-nama leluhur mereka. Hal itu juga berarti bahwa nama bukan milik individu, tetapi milik sosial yang ada pada pengetahuan lokal bersama.

#### 5.2.1.5. Teknonimi

Teknonimi ialah nama panggilan dan juga acuan yang digunakan, baik laki-laki maupun perempuan, berdasar kelahiran anak pertama. *Jacobed*, istri Pak Mateus, biasa disapa tetangganya *Mama Merry*. Hal itu terjadi karena nama anak pertamanya adalah Merry Alloduka. Tetangga tidak pernah menyapa dengan nama halaik putri pertamanya, misalnya Mama Alloduka. Hal yang banyak terjadi ialah sapaan nama dengan nama baptisnya. Namun, informan menyatakan bahwa sapaan seperti itu baru terjadi akhir-akhir ini saja. **Dulu** tidak pernah ada penyebutan nama perempuan yang telah menjadi istri seseorang dengan nama anak pertama. Dalam berbagai kebudayaan, seperti di Jawa, misalnya teknonimi itu berlaku untuk bapak maupun ibu si anak sulung. Akan tetapi, pada orang Hamap hal itu tidak

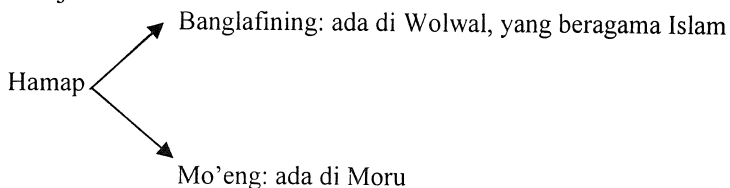
berlaku. Penyebutan dengan menggunakan nama pertama anak sulung hanya berlaku pada si ibu, tetapi tidak pada si bapak.

Dalam berbagai kebudayaan, seperti di Sumba, juga lazim bahwa teknonimi itu digunakan sebagai nama sapaan untuk orang dewasa yang masih dalam usia produktif, yaitu usia untuk dapat melahirkan anak (Kuipers 1998: 105). Akan tetapi, hal itu tidak berlaku pada orang Hamap. Seorang informan, Jacobed, istri Bapak Mateus, yang sudah berusia sekitar 50-an hingga kini masih biasa disebut dengan Mama Merry karena anak pertama mereka bernama Merry. Padahal, Ibu Jacobed sudah tidak dalam usia produktif lagi.

## 5.2.2. Agama dan Penamaan pada Orang Hamap

### 5.2.2.1. Nama Depan Kristen

Tidak semua orang hamap beragama Kristen. Di antara mereka ada pula yang beragama Islam. Hal itu berkaitan erat dengan klasifikasi orang Hamap yang terbagi menjadi dua, yaitu orang Hamap yang ada di Bangana, yang dulu kampung lamanya bernama Banglafining dan orang Hamap yang mempunyai kampung lama bernama Mo'eng. Dengan demikian, orang Hamap dapat diklasifikasi menjadi dua.



Hamap Banglafining itu memiliki lima *lelang*, tidak delapan *lelang* seperti halnya Hamap yang berasal dari Mo'eng. Kelima *lelang* itu ialah

- (1) Avin Lelang
- (2) Ta'fa Lelang
- (3) Di' Lelang

(4) Marang Lelang

(5) Abarang Lelang

Di antara lima *lelang* itu, ada tiga *lelang* yang Islam, yaitu Ta'fa lelang, *Di' lelang*, dan Abarang *Lelang*. Sementara itu, *Avin Lelang* terdiri atas pemeluk Islam dan Kristen. *Marang lelang* mayoritas beragama Kristen.

Perbedaan jumlah *lelang* antara Hamap Moeng dan Hamap Banglafining karena adanya perbedaan kategori, yaitu Banglafining termasuk kampung kecil, sedangkan Mo'eng merupakan kampung besar. Di antara delapan *lelang* yang ada di Mo'eng, satu *lelang* yang pemeluk Islam, yaitu Tu'fa lelang, di Alor Barat laut dan Fanating.

Meskipun orang Hamap tidak semuanya beragama Kristen, bahasan pengaruh agama pada penamaan orang Hamap ini difokuskan pada pengaruh agama Kristen karena penelitian yang dilakukan belum pernah sampai di Wolwal, yang sebagian di antara mereka beragama Islam.

Pengabdosian nama Kristen sesudah pembaptisan memiliki sejarah panjang sejak masuknya agama Kristen di Alor. Pada laporan tahun pertama yang tertuang dalam judul buku *Bahasa dan Kebudayaan Hamap: Kelompok Minoritas di Alor* telah dinyatakan bahwa agama Kristen masuk ke Alor jauh sebelum masuknya zending ke Alor. Baru pada tahun 1915 Van der Wallen dari zending datang ke Alor dan sejak saat itu penyebaran agama Kristen dilakukan secara resmi di Alor.

Orang Hamap mulai ada yang masuk Kristen sejak tahun 1920-an. Sejak saat itulah dimulai penggunaan nama baptis. Pemberian nama baptis oleh gereja dulu berdasarkan urutan abjad. Kalau nama halaiik anak yang dibaptis berawal dengan huruf A, dia akan diberi nama baptis yang berawalan bunyi A, misalnya Ayub, Adam dan sebagainya. Setelah tahun 1980-an, seseorang bebas memilih nama baptis. Karena itu, ada anak yang dibaptis dengan hanya menggunakan nama halaiiknya saja, misalnya Labudi.

Nama baptis biasanya diberikan sesudah tiga hari bayi lahir. Pada umumnya, nama halaik itu langsung digantikan oleh nama baptis. Sebenarnya boleh saja orang Hamap mencantumkan nama halaik di depan nama baptis. Akan tetapi, hal itu jarang dilakukan sehingga nama halaik biasanya hilang kecuali nama itu menjadi nama-nama keluarga.

### **5.2.2.2. Pengaruh Penamaan Kristen terhadap *Nama Halaik***

Pembaptisan pada sebagian orang Hamap penganut Kristen berpengaruh besar terhadap penamaan orang Hamap, termasuk penggunaan kata sapaan karena nama baptis itu sebagian besar bukan nama asli orang Hamap. Sebagian besar nama baptis orang Hamap diambil dari nama-nama yang ada dalam Kitab Injil dan tidak berhubungan dengan santo hari kelahiran.

Dulu sebenarnya orang Hamap saling panggil dan saling sapa dengan nama halaik saja. Akan tetapi, sejak masuknya agama Kristen dan adanya pembaptisan, orang-orang Hamap menyapa orang lain dengan nama baptis saja.

Seorang informan yang berusia sekitar 65 tahunan menyatakan bahwa ketika informan masih bersekolah dulu, teman-temannya yang memiliki nama halaik dan juga nama baptis, jika dipanggil dengan nama halaik, mereka marah. Hal itu terjadi karena mereka sudah terpengaruh rasa keagamaan yang kuat. Sampai sekarang juga banyak yang seperti itu. Jika mereka dipanggil dengan nama halaiknya, mereka marah. Mereka tidak ingin nama halaiknya diketahui oleh orang lain, dalam hal ini terutama selain orang Hamap. Bagi orang-orang seperti itu, nama halaik dianggap sudah kuno, sudah tidak baik lagi. Mereka lebih senang dan bangga dengan nama baptisnya karena hal itu menandakan kedekatan dengan agama.

Peristiwa pembaptisan dengan nama-nama Kristen juga berpengaruh terhadap pencantuman nama di akta kelahiran dan pendaftaran saat sekolah. Kalau mendaftar di sekolah dan juga



mengurus akta kelahiran, ada kewajiban mencantumkan nama baptis dan nama keluarga. Akan tetapi, tidak ada kewajiban mencantumkan nama halaik. Sebenarnya, dulu nama halaik juga ditulis dalam register di gereja. Jadi, susunan nama orang Hamap dulu adalah nama baptis, nama halaik, dan nama keluarga. Sekarang nama halaik tidak ditulis dalam register karena merepotkan.

Untuk menunjukkan rasa religiusitas, anak-anak sekarang sebagian besar kalau dipanggil dengan nama halaik saja tidak senang. Mereka menganggap hal itu tidak bagus sehingga anak-anak muda sekarang kalau dipanggil dengan nama halaik, mereka marah. Agar mereka mau menjawab sapaan atau panggilan, mereka musti dipanggil dengan nama baptis. Bahkan, anak-anak sekarang tidak ingin nama halaiknya diketahui banyak orang sehingga mereka tidak mau disapa dan dipanggil dengan nama halaik. Kalau dipanggil dengan nama halaik, biasanya mereka marah karena nama halaiklah yang biasa digunakan untuk ejek-mengejek antarteman. Padahal, orang-orang tua dulu *baku panggil* dengan menggunakan nama halaik saja dan hal itu tidak menjadi masalah.

Menghilangnya nama halaik sebagai nama panggilan dan sapaan itu sebenarnya tidak hanya terjadi pada kalangan generasi muda. Contohnya ialah nama informan seperti nama halaik Pak Mateus (Airtang), yang sudah berusia 65 tahunan. Dia punya nama halaik Tang Pin. Akan tetapi, sekarang dia dipanggil Pak Teus. Nama halaik tidak pernah digunakan. Jadilah, nama baptis saja yang digunakan untuk panggil-memanggil.

Meskipun penggunaan nama halaik itu kini memudar, ada pula orang yang *concern* terhadap pengembalian nama *halaik*, yang dianggap asli nama orang Hamap. Pak Lukas Oila, misalnya, sekarang sedang berusaha mengembalikan posisi nama *halaik* agar menjadi bagus dalam pandangan orang Hamap pada umumnya dengan menyertakan nama *halaik* pada nama baptisan cucunya, yaitu

***Ulu Selta Oila***

Ulu adalah nama pendek nenek

Selta ‘kembali’

Oila ‘nama marga’

Melalui penamaan cucunya seperti itu, dia ingin menunjukkan bahwa nama halaik bisa juga dijadikan nama baptisan dan dapat juga digunakan sebagai sapaan. Orang-orang seperti ini ingin menunjukkan bahwa nama halaik tidak berkonotasi buruk dan kuno.

Berdasarkan paparan di atas, dapat dinyatakan bahwa penggunaan nama-nama Kristen berpengaruh terhadap sapaan dan pengacuan terhadap seseorang. Nama baptis dianalogikan dengan religiusitas, sedangkan nama halaik dianalogikan dengan ketradisional.

### **5.2.2.3. Patronimi**

Perkembangan lain akibat masuknya agama Kristen pada orang Hamap ialah munculnya gaya patronimi seperti orang barat. Dulu tidak ada tradisi nama keluarga di belakang nama halaik. Pencantuman nama keluarga di belakang nama halaik itu merupakan pengaruh masuknya agama Kristen. Oleh sebab itu, kini semua nama anak-anak Hamap memiliki nama keluarga. Nama-nama keluarga biasanya diambil dari nama-nama halaik secara turun-temurun.

### **5.2.3. Penamaan Terkini pada Orang Hamap**

Bagi orang Hamap, nama halaik dianggap nama asli orang Hamap yang harus dipertahankan karena hal itu berkaitan dengan keberadaan moyang mereka. Akan tetapi, kini telah terjadi perubahan. Ada fenomena orang Hamap yang memberi anaknya nama kejawa-jawaan, misalnya ada anak yang namanya Yanto dan Sutarto. Ada pula orang Hamap yang menamai anaknya dengan nama pemain

sepak bola terkenal seperti Ronaldo dan juga klub sepak bola terkenal Juventus. Yang membuatnya mereka berbeda (bagi anak yang menggunakan nama Jawa) dengan orang Jawa ialah di belakang nama Yanto dan Sutarto itu ada nama keluarga, yang masih menandakan orang Hamap. Akan tetapi, kalau panggilan akrabnya memang seperti orang Jawa. Padahal, ayahnya tidak bekerja di Jawa. Ada beberapa kemungkinan atas terjadinya hal itu. Mungkin Jawa dianalogikan dengan kemodernan. Mungkin juga hal itu disebabkan seringnya orang tuanya menonton tayangan televisi, yang bintangnya orang-orang Jawa.

Selain itu, kini juga muncul fenomena lain dalam penamaan orang Hamap. Nama *halaik* yang diberikan kepada anak-anak dihasilkan dari penggabungan atau pemendekan nama bapak dan ibunya. Sebagian orang hamap menyatakan bahwa fenomena itu menunjukkan bahwa kepribadian sebagai orang Hamap sudah tidak ada lagi.

Namun, jika ditelusuri secara mendalam, kini pada orang Hamap telah berlaku motif “rasa” dalam hal penamaan. Motif itu menggeser motif sadar dalam penamaan orang Hamap, yang dulu lebih bersandar pada motif kolektivitas dengan tetap mempertahankan stratifikasi sosial di antara mereka.

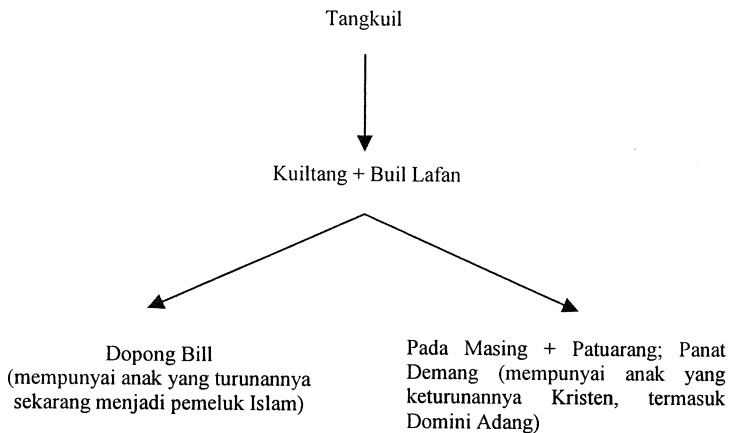
### **5.3. Penamaan dan Politik Ingatan Jangka Panjang akan Narasi Orang Hamap**

Tidak ada nama halaik tanpa narasi. Itulah yang terjadi pada penamaan halaik orang Hamap karena tiap nama yang muncul dalam nama halaik orang Hamap selalu disertai narasi tentang kehidupan mereka sebagai sebuah kelompok. Hal itu dapat dipaparkan melalui beberapa contoh nama dengan kepingan narasinya.

Nama Pada Dopung, misalnya, dalam tradisi orang Hamap tidak boleh diabaikan. Pada Dopung adalah keturunan dari anak angkat dalam cerita asal-usul orang Hamap. Sejak zaman Datuk, dia

diakui sebagai bagian dari keluarga. Dalam tradisi orang Hamap, dia tidak boleh diabaikan begitu saja. Artinya, jika pengabaian itu dilakukan oleh orang Hamap, hal itu berarti laknat karena Datuk sudah memberikan kepercayaan kepadanya sebagai bagian dari orang Hamap. Dia tidak bisa dianggap sepele.

Nama Pada Dopung tidak terlepas dari narasi keberadaan *Tu'fa lelang*. Nama yang paling diingat dalam mitologi terbentuknya *Tu'fa lelang* ialah Kuiltang. Pada zaman nenek moyang, Kuiltang sebenarnya mempunyai bapak yang asli di kampung Da'il, yaitu Tangkuil. Kemudian, ada kelompok yang menyerang nya hingga kelompok mereka habis. Tangkuil pun terbunuh. Kuiltang yang masih kecil pada waktu itu lari turungunung dan bersembunyi di atas pohon. Kemudian, Datuk ketika pergi ke kebun melihat anak itu dan memintanya turun dari pohon. Datuk bertanya kepada anak tadi: "Engkau siapa dan dari mana?". Anak tadi tidak menjawab. Lalu Datuk berkata: "Kalau betul engkau manusia, jagalah tempat sirih ini!" Lalu, pergilah Datuk itu. Begitu Datuk kembali ke tempat semula, anak tadi masih berada di situ. Akhirnya, anak itu diajak pulang. Dialah nanti yang menjadi asal-usul *Tu'fa Lelang*. Kuiltang menikah dengan orang dari Kapitang Lelang, Buil Lafan. Silsilah mereka dapat dibagangkan secara ringkas sebagai berikut.



Dalam cerita, Datuk Hamap Bill punya tiga anak. Nama anak-anak itu hanya diingat-ingat saja secara turun-temurun. Ketiga anak lelaki itu adalah anak sejak lahir. Namun, ketiga anak itu tukang melawan. Berbeda dengan ketiga anaknya itu, anak yang ditemukan di kebun sangat rajin. Akhirnya, begitu akil baliq, anak itu dinobatkan sebagai anggota keluarga Datuk sebagai anak angkat.

Tugas yang diberikan kepadanya ialah

*Bil hamau bar te*

‘Angin dari timur, angin dari barat’

Maksudnya:

Jika ada masalah dari timur yang berkaitan dengan kelompok ini, selesaikan

Jika ada masalah dari barat yang berkaitan dengan kelompok ini, selesaikan. Jika tidak bisa, barulah masuk ke dalam (dibicarakan dalam forum adat keseluruhan).

Akhirnya, dalam perkembangannya tahun 18-an atau 19-an, kalau ada masalah, merekalah yang dikenal karena merekalah yang pergi berunding.

Sampai akhir tahun 19-an ke atas, jika membicarakan Bap Dopung, pembicaraan itu harus sampai pada soal agama. Waktu itu, kalau dia mati, dia ingin dikubur dengan cara Islam. Itulah awal adanya Islam dan Kristen pada orang Hamap. Jadi, munculnya Islam dan Kristen itu bukan masalah pengaruh-mempengaruhi. Akhir-akhir ini saja karena perkawinan ada orang Hamap yang masuk Islam dan ada yang masuk Kristen.

Kasus nama *halaik* lain yang tidak bisa lepas dari narasi kehidupan orang Hamap ialah nama Tanghamap. Nama itu berarti ‘lebih menguatkan diri sebagai orang Hamap’. *Tang* berarti ‘laut’. Jadi, nama itu dimaknai ‘di tengah laut atau di lautan itu mereka tetap mengaku diri sebagai orang Hamap.’ “Saya ini orang Hamap, meskipun saya berada di laut.” Kalau dia dipanggil: “Hai, pelaut!” Dia jawab: “Ah, tidak. Saya Hamap meskipun saya ada di laut.”

Tanghamap itu sebenarnya keturunan dari Air Adang. Air Adang menurunkan enam keluarga, tetapi kini tinggal tiga saja, yaitu Tanghamap, Lelang Mail, dan Airtur. Sementara itu, tiga lainnya yang sudah tidak ada keturunannya ialah Air Adang, Tangresi, dan Loale.

Hal yang bisa dibaca dari kepingan narasi itu ialah mereka mengonseptualisasi identitas mereka dengan narasi karena bercerita melalui narasi merupakan aktivitas manusia yang mendasar. Orang memahami kehidupan mereka sendiri melalui narasi (Whitebrook 2001: 9). Identitas naratif orang Hamap itu terdiri atas cerita tentang “siapa orang Hamap”, yang salah satunya berkaitan dengan “nama” dan “siapa dia si pemilik nama itu” dalam narasi mereka. Identitas itu dipertahankan keberlangsungannya melalui cerita karena identitas memerlukan penceritaan, baik oleh (dan tentang) diri sendiri maupun oleh (dan tentang) liyan.

Lebih lanjut, Whitebrook (2001: 10) menyatakan bahwa naratif adalah skemata organisasional yang kompleks yang melibatkan pelaku, peristiwa, waktu, kesadaran, ingatan, penilaian, dan bahasa. Hal yang hendak dikemukakan berkaitan dengan pendapat Whitebrook di atas ialah “nama” dan “peristiwa” merupakan hal yang selalu ditekankan untuk diingat oleh orang Hamap melalui penamaan pada anggota kelompok mereka. Praktik penamaan dengan terus menggunakan nama nenek moyang itu ada kaitannya dengan ingatan. Oleh sebab itu, dapat dinyatakan bahwa upaya itu merupakan politik ingatan jangka panjang akan kelompok mereka.

#### **5.4. Perempuan Hamap: Penamaan dan Posisinya dalam Adat**

Begitu bayi keluar dari rahim sang ibu, pertanyaan pertama yang meluncur dari sang ayah ialah: *ob lotte?* ‘perempuan atau laki-laki?’ Hal itu sering diterjemahkan dalam bahasa Melayu Alor:

“*busur ko tempat sirih?*”. Busur adalah lelaki dan tempat sirih adalah perempuan. Lalu, jika ada pertanyaan: manakah yang lebih disukai oleh orang Hamap, anak lelaki atau perempuan? Lelakilah jawabannya. Ada dua ungkapan yang menarik dalam hal ini.

- Pertama, *batei ba' builol*. Ungkapan itu ditujukan kepada perempuan, yang berarti bahwa perempuan pasti akan meninggalkan keluarga.
- Kedua, *sasofui halal tamih*. Ungkapan itu ditujukan kepada laki-laki, yang berarti laki-laki dianggap sebagai penjaga misbah, tempat pemujaan dalam religi asli orang Hamap.

Karena adanya prinsip perempuan akan meninggalkan rumah, berlakulah tradisi perempuan masuk ke dalam keluarga laki-laki. Selain itu, mereka juga menganut paham eksogami, baik eksogami lelang, desa, maupun agama. Dengan demikian, anak hasil perkawinan dari *Avin Lelang* dengan *Kapitang Lelang*, misalnya, jika perempuannya dari *Avin Lelang*, anaknya akan masuk ke dalam *Kapitang Lelang* dengan nama halaik dari *Kapitang Lelang*. Namun, ada kasus lain di sini. Nama halaik *Avin lelang* tidak boleh diambil oleh kelompok lain, kecuali, misalnya anak perempuan seseorang dari *Avin lelang* kawin dengan lelaki dari *Kapitang lelang*. Karena anak perempuan itu masih cinta dengan bapaknya sebagai orang tua, anak hasil perkawinan dengan lelaki dari *Kapitang lelang* tersebut dapat dinamai dengan nama bapak dari pihak perempuan. Akan tetapi, orang lain tidak boleh “menggambil nama” dari *lelang* yang berbeda.

Kalau lelaki orang Kelon menikah dengan orang hamap dari *Avin lelang* (perempuan), lalu mereka mempunyai anak, mereka dapat menamai anaknya itu dari nama nenek moyang *Avin lelang* meskipun perkawinan itu menembus batas kelompok.

Sebenarnya, pemberian nama keluarga pada orang Hamap mengambil garis bapak. Namun, nama keluarga itu tidak pernah dipakai dalam kehidupan sehari-hari. Nama yang dipakai ialah nama halaik saja.

Keadaan sekarang telah berubah. Dalam perkembangannya anak-anak hasil perkawinan eksogami itu hanya dipanggil dan diberi nama Nasrani saja. Nama keluarga tidak disertakan. Nama halaik juga tidak pernah disebut. Jadi, orang tidak mengetahui lagi nama halaik dan nama keluarga anak itu.

### **Nama Halaik Laki-laki dan Perempuan**

Ada perbedaan nama halaik laki-laki dan perempuan. Dulu nama halaik laki-laki dan perempuan tidak bisa dipertukarkan. Sekarang ada pertukaran seperti itu. Misalnya, informan, Pak Mateus mempunyai anak sulung perempuan, yang nama halaiknya ialah nama informan sendiri, yakni Tang Pin. Akan tetapi, anak sulung perempuan itu disapa dengan Tang Ob. *Ob* artinya ‘perempuan’, sedangkan *lotte* berarti ‘laki-laki’. Karena itu, ada Tang Lotte dan ada Tang Ob.

Dulu nama-nama halaik perempuan bisa menjadi sama jika mereka kawin masuk ke *lelang* yang lain karena begitu kawin masuk, perempuan juga ada di *lelang* lain. Misalnya, putri Pak Mateus dari *Avin lelang* menikah dengan lelaki dari *lelang* lain. Jika dia mempunyai anak, dia bebas memberikan nama halaik kepada anaknya. Dia boleh mengambil namanya untuk anaknya atau nama bapak/mama suaminya atau nama kakek/nenek suaminya. Akan tetapi, kalau dia masih sayang kepada Pak Mateus, kemudian dia akan memberikan nama Pak Mateus kepada anak yang baru dilahirkan, hal itu diperbolehkan. Karena itu, nama halaik informan (Mateus) bisa saja ada pada suku lain. Misalnya, sekarang nama halaik informan ada juga pada *Marang lelang*. Hal itu disebabkan saudara kandung Bapak Mateus menikah dengan perempuan dari *Marang Lelang*. Begitu istrinya melahirkan, disebutlah nama bapaknya, Airtang. Dia tidak menyebut nama Nasrani karena waktu lahir belum ada nama Nasrani.



Ada perubahan ketika sudah ada nama baptis. Misalnya, anak Pak Mateus (*Avin lelang*) menikah dengan anak dari keluarga Oil Adang dari *Marang lelang*. Kemudian, anak itu melahirkan dan anaknya diberi nama baptis Marta. “Namanya menjadi Marta Oil Adang, bukan Marta Air Tang karena marga mereka yang mengawini anak saya.”

### 5.5. Penamaan, Pergeseran Bahasa, dan Identitas

Bagi orang yang tertarik pada pergeseran bahasa, bukti yang ditampilkan melalui penamaan orang Hamap ini jelas menunjukkan bahwa pergeseran bahasa, terutama bahasa ritual diperantarai oleh ideologi bahasa tentang arti nama diri. Bagi orang Hamap, aspek terpenting dari arti nama adalah semantiknya, yakni fungsi pengklasifikasi sehingga menamani dan menemukan nama yang cocok bagi anak yang baru lahir sangat penting. Hal itu berkaitan erat dengan ingatan mereka akan leluhur dan keberlangsungan *lelang* mereka dalam adat. Nama merupakan cara mengklasifikasi diri dan menentukan posisi diri secara sosial di antara berbagai *lelang* yang ada pada orang Hamap. Sayangnya, nama halaik mereka yang mereka anggap sebagai nama asli yang dapat digunakan sebagai politik penjagaan ingatan jangka panjang akan leluhur mereka, oleh pihak gereja justru dinafikan karena dalam register gereja, nama baptis dan nama keluarga sajalah yang dicantumkan. Nama halaik tidak pernah dicantumkan lagi. Sementara itu, bagi pemerintah, mungkin saja nama-nama mereka hanya mengacu pada keunikan individu untuk kepentingan statistik dan tujuan penghitungan semata.

Pada mulanya, penamaan pada orang Hamap cenderung memperkuat konsep bahwa untuk mengungkapkan individualitas diri, seseorang harus secara bersamaan mengungkapkan afinitasnya dengan kelompok. Namun, kini ada kecenderungan praktik penamaan keluarga muda pada orang Hamap lebih bermotifkan rasa (*taste*).

Selain itu, perubahan nama-nama itu dan juga sapaan yang mereka gunakan tidak hanya berkaitan dengan perubahan bahasa, tetapi juga perubahan identifikasi diri, yaitu sebagai orang Kristen, khususnya.

Bagaimana halnya dengan identitas? Nama adalah salah satu bagian penting dari narasi orang Hamap. Karena itu, mereka berusaha “mengingat-ingat” nama tanpa sumber tertulis itu melalui narasi. Bagi mereka, nama merupakan salah satu “ciri keaslian” mereka meskipun kini telah terjadi pergeseran. Nama diri yang dulu merupakan aspek sosial, kolektif, dan konvensional, kini bergeser. Nama seolah-olah menjadi kepemilikan individual dengan mengedepankan rasa (*taste*). Hal itu tampak pada beberapa fenomena penamaan yang dilakukan oleh pasangan keluarga muda, misalnya dengan menggabungkan nama mereka sendiri atau singkatan dari kependekan nama mereka berdua. Pasangan keluarga muda juga menamai anak-anaknya dengan nama-nama selebritis, baik dari kalangan olahragawan maupun bintang film, sinetron, dan iklan.

---

---

## BAB 6

---

---

# IDENTITAS ETNOLINGUISTIK ORANG HAMAP DALAM PERUBAHAN

Oleh Katubi & Ninuk Kleden-Probonegoro

**A**da tiga hal penting yang dibicarakan dalam penelitian ini, yaitu ekonomi, bahasa (struktur internal), dan ideologi (kebahasaan). Penelitian ini bertolak dari hipotesis bahwa perubahan ekonomi akan diikuti perubahan bahasa dan ideologi.

Hasil analisis ekonomi orang Hamap menunjukkan bahwa perekonomian orang Hamap yang subsisten belum memperlihatkan gerak dari perekonomian subsisten itu ke arah perekonomian pasar karena lembaga adat dan kebiasaan setempat masih sangat mempengaruhi perekonomiannya. Ada beberapa penyebab terjadinya kondisi seperti itu. *Pertama*, adat-kebiasaan menghalangi perubahan gerak ekonomi itu karena, misalnya, padi dan jagung tidak boleh dijual. Padahal, kedua hasil pertanian itu merupakan produk pertanian yang utama. *Kedua*, pasar yang ada adalah pasar tradisional dengan frekuensi yang sangat jarang dengan harga jual yang relatif rendah. *Ketiga*, barang-barang komoditas, seperti kenari, hanya dipungut saja dan tidak pernah dibudidayakan. Padahal, jika dibudidayakan, kenari dapat dijadikan komoditas andalan.

Sementara itu, kajian struktur internal bahasa Hamap pada penelitian ini baru dilakukan pada tataran fonologi dan morfologi, yang pada akhirnya dapat digunakan untuk menunjukkan perubahan bahasa. Akan tetapi, kajian perubahan bahasa dalam struktur internal memang belum menunjukkan banyak hasil karena pendeskripsian bahasa Hamap itu sendiri belum selesai dilakukan. Padahal, untuk menunjukkan perubahan struktur internal suatu bahasa, diperlukan deskripsi yang lengkap dari bahasa tersebut. Jika perubahan itu terjadi akibat kontak bahasa, deskripsi berbagai bahasa yang saling berkontak juga sangat diperlukan. Hal itu untuk memudahkan

peneliti melakukan identifikasi saling pengaruh antarbahasa yang terlibat kontak bahasa.

Sementara itu, kajian ideologi kebahasaan dalam penelitian ini dilakukan melalui dua hal, yaitu ideologi bahasa dan ideologi penamaan. *Pertama*, ideologi bahasa yang dimaksudkan dalam kajian ini ialah sistem gagasan dan sikap, baik sadar maupun tidak, yang dipegang penutur bahasa Hamap berkaitan dengan bahasa etnik, bahasa etnik lain, bahasa Melayu Alor sebagai basantara, dan bahasa Indonesia. Kajian ideologi kebahasaan orang Hamap menunjukkan beberapa hal. Orang Hamap, baik generasi muda maupun tua, sebenarnya masih menghargai bahasa mereka sendiri. Dalam pergulatannya dengan berbagai bahasa, baik bahasa etnik lain maupun bahasa nasional, Indonesia, dan juga basantara (*lingua franca*), yaitu Melayu Alor, mereka “mengatur posisi” penggunaan bahasa. Akan tetapi, penghargaan terhadap bahasa etnik sendiri itu tidak memunculkan ketertutupan terhadap penggunaan bahasa lain sehingga mereka juga menghargai bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional. Justru ada harapan lain pada generasi muda, yakni mereka memandang penting penguasaan bahasa asing, terutama bahasa Inggris dan Jerman. Hal itu diduga akibat pembukaan Jurusan Bahasa di SMU Negeri Alor Barat Daya. Bahasa Inggris, yang dulu tidak begitu ingin dipelajari, kini justru ingin mereka pelajari.

Temuan itu menunjukkan pentingnya jalan kompromi yang mereka pilih atas banyaknya bahasa di lingkungan kehidupan mereka, yaitu menjadikan diri mereka sebagai komunitas bilingual, bahkan multilingual. Mereka mengakui bahwa bahasa Hamap adalah “tali pengikat” bagi orang Hamap. Hilangnya atau matinya bahasa itu sama dengan ketiadaan mereka sebagai sebuah kelompok etnis. Jalan kompromi itu dipilih dengan mengingat keuntungan dan ketidakuntungan mereka menjadi komunitas multilingual. Bagi mereka, keuntungan yang lebih besar akan mereka peroleh ketika menjadi komunitas multilingual.

Multilingualisme yang mereka junjung akan mengantarkan mereka pada konsep Moru sebagai “*dofe mate*” (gendongan besar), yang di dalamnya hidup anak-anak dari berbagai kelompok etnis yang harus saling mengenal dan saling menghargai, salah satunya melalui bahasa. Dalam *dofe mate* itulah mereka hidup bersama dengan menggunakan bahasa Melayu Alor dan juga berharap dengan berbagai bahasa etnik mereka.

Secara keseluruhan, hal itu menunjukkan bahwa ada loyalitas pada diri orang Hamap terhadap bahasa etnik mereka sendiri, yang tidak mereka sadari. Persoalannya ialah loyalitas tersembunyi itu memang tidak berbanding lurus dengan penguasaan dan performansi mereka pada bahasa etnik, terutama di kalangan generasi muda. Hal itu perlu dikemukakan karena adanya pandangan “skeptis” para orang-orang tua atas penguasaan dan performansi bahasa etnik Hamap oleh generasi muda.

*Kedua*, ideologi penamaan sebagai bagian dari kajian salah satu genre penggunaan bahasa menunjukkan adanya keterkaitan nama dengan narasi asal-usul orang Hamap dan stratifikasi sosial. Bagi orang Hamap, nama pada mulanya bukanlah kepemilikan individual, melainkan sebagai aspek sosial, kolektif, dan juga konvensional. Dikatakan demikian karena *nama halaik* (nama kampung) yang diberikan kepada anak-anak Hamap adalah nama-nama yang berkaitan dan juga muncul dalam narasi asal-usul orang Hamap, yang di dalam narasi itu terkonstruksi stratifikasi sosial mereka. Stratifikasi sosial itu salah satunya dieksplisitkan melalui penamaan. Ada konvensi penamaan berdasarkan *lelang* masing-masing dan tidak diperkenankan asal ambil nama karena adanya klaim sosial tentang kepemilikan nama. Dengan demikian, perbedaan *insider* dan *outsider* melalui *nama halaik* tidak hanya berlaku antarkelompok etnis, tetapi juga antar-*lelang*. Dalam hal ini, *taste* (cita rasa) yang dianggap sebagai faktor superordinat pemilihan nama, tidak berlaku karena *penamaan halaik* orang Hamap selain terkendali oleh stratifikasi sosial juga oleh unsur “supranatural”, yakni kehendak arwah nenek moyang. Jadi, penamaan *halaik* bagi

orang Hamap merupakan upaya politik ingatan kolektif jangka panjang. Dikatakan demikian karena pemberian nama *halaik* pada anak-anak mereka bertujuan mengingatkan anak-anak itu tentang “siapa diri mereka”, yang berkaitan dengan “dari *lelang* mana dan siapa nenek moyang mereka”.

Nama dan sapaan memiliki keterkaitan meskipun sapaan tidak sepenuhnya berasal dari nama. Sapaan dapat muncul dari gelar, profesi, dan istilah kekerabatan. Selain itu, peristiwa pembaptisan bagi orang Hamap sangat berpengaruh terhadap penamaan dan sapaan. Orang Hamap mulai melupakan *nama-nama halaik* dalam sapaan dengan mengedepankan dan menempatkan nama baptis sebagai nama dan sapaan yang lebih memiliki prestise dibanding nama *halaik*. Ada makna religiusitas dengan panggilan dan sapaan nama baptis.

Perubahan lain yang sangat mencolok berkaitan dengan penamaan ini ialah munculnya motif *taste* sebagai motif utama dalam hal praseleksi penamaan. Keluarga muda dan juga pasangan kawin campur lebih memilih memberikan nama “*halaik*” pada anak-anaknya dengan mengandalkan kreativitas mereka, misalnya penamaan dengan gabungan dua nama ayah ibu, meniru nama-nama selebritis, dan juga menamai anak mereka dengan nama-nama orang Jawa. Bahkan, ada pula pasangan yang tidak lagi memberikan nama *halaik* kepada anaknya. Hal itu terutama dilakukan oleh pasangan kawin campur antarkelompok etnis.

Berdasar paparan di atas, tampak bahwa perekonomian orang Hamap belum bergerak maju dari ekonomi subsisten menuju ekonomi pasar. Hal itu berbeda dengan ideologi kebahasaan, yang menunjukkan telah terjadinya perubahan jangkauan harapan. Generasi muda memiliki jangkauan keinginan untuk belajar bahasa asing seperti bahasa Jerman dan Inggris, yang tidak pernah dikemukakan oleh generasi sebelumnya. Namun, perlu diingat bahwa ideologi bahasa orang Hamap yang menunjukkan loyalitas tersembunyi pada bahasa etnik mereka mungkin tidak paralel dengan

penguasaan bahasa etnik itu, terutama oleh generasi muda. Dalam hal ideologi penamaan, juga telah terjadi perubahan yang memungkinkan digunakannya motif cita rasa sebagai praseleksi penamaan oleh pasangan muda Hamap sehingga nama tidak lagi “ketat” menjadi milik kolektif dan sosial-konvensional.

Dengan demikian, hipotesis yang dirumuskan sebagai titik tolak penelitian ini dinyatakan gugur. Dinyatakan demikian karena ideologi (kebahasaan dan penamaan) telah mengalami perubahan. Begitu pun sistem bahasa mereka dalam kerangka linguistik deskriptif. Akan tetapi, ekonomi orang Hamap tidak menunjukkan tanda perubahan dari ekonomi subsisten menuju ekonomi pasar.

Berkaitan dengan ideologi kebahasaan, ekonomi, dan bahasa itu, Kuipers (1998: 149), berdasarkan hasil penelitiannya di Weyewa, Sumba Barat, dengan sangat jelas menyatakan bahwa perubahan, pertumbuhan, dan menurunnya penggunaan bahasa bukan karena lingkaran hidup yang alamiah, tetapi cara ideologi bahasa-- yang dipegang oleh para aktor dan penutur yang terlibat dan orang yang memegang kekuasaan atas mereka--memediasi hubungan ciri struktur kebahasaan dan sosioekonomi. Bagi Kuipers, bahasa ritual, register prestis khusus, dan bahasa tinggi--yang secara luas ditemukan di seluruh Indonesia--merupakan sarana yang sangat bagus untuk mencari ideologi kebahasaan karena ragam bahasa seperti itu merupakan pusat perhatian dari kepercayaan yang dipegang kuat tentang untuk apa bahasa tersebut, kenapa bahasa itu ada, bagaimana seharusnya bahasa itu digunakan, dan bagaimana seharusnya bahasa itu berubah atau bagaimana seharusnya dijaga.

Ideologi bahasa yang dikaji dalam penelitian ini memang tidak berdasarkan pada kajian penggunaan bahasa ritual secara khusus seperti yang dilakukan Kuipers. Namun, temuan penelitian ini mendukung temuan Kuipers, yakni ada hubungan antara ideologi bahasa dan penamaan dengan pergeseran bahasa.

Temuan penelitian ini, yang didukung oleh temuan sebelumnya, memunculkan hipotesis baru. *Pertama*, ideologi penutur

berpengaruh terhadap perubahan, termasuk perubahan dalam aspek kebahasaan. *Kedua*, pergeseran bahasa Hamap tidak hanya terjadi pada pemilihan penggunaan bahasa dalam keseharian, tetapi juga pada penggunaan bahasa ritual, yang dalam penelitian ini belum banyak dibahas.



## PUSTAKA ACUAN

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2001. *Strukturalisme Levi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Galang Printika.
- Aronoff, Mark dan Janie Rees-Miller. 2003. *The Handbook of Linguistics*. USA: Blackwell.
- Badan Pusat Statistik. 2004. *Alor Barat Daya Dalam Angka*. Alor: BPS.
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Alor. 2003. *Statistik Pertanian Kabupaten Alor*. Alor: BPS.
- Barker, Chris. 2000. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage Publication.
- Barnes, R.H. 1974. *Kedang: A Study of The Collective Thought of An Eastern Indonesian People*. Oxford: Clarendon Press.
- Berger, Peter & Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. New Zealand: Penguin Book.
- Bertens, K. 1993. *Etika*. Seri Filsafat Atma Jaya no.15. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Bria, Florens Maxi Un. 2001. *Mengenal Keajaiban Pulau Kenari*. Kupang: Yayasan Parahita Widya Bhakti & Caritas Publishing House.
- Burquest, Donald A. 2001. *Phonological Analysis: A Functional Approach*. Dallas: SIL International.
- Budiman, Hitmat. (ed.). 2005. *Hak Minoritas: Dilema Multikulturalisme di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Interseksi.
- Bloomfield, L. 1964. *Language*. New York: Holt, Rinehart dan Winston.

- Cavallaro, Dani. 2001. *Critical and Cultural Theory: Thematic Variations*. London: The Athlone Press.
- Clifford, James & George E. Marcus (eds.). 1986. *Writing Culture*. California: University of California Press.
- Dieter-Evers, Hans (ed.) 1988. *Teori Masyarakat: Proses Peradaban dalam Sistem Dunia Modern*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Dieter-Evers, Hans, Wolfgang Clauss, Wong Diana. 1988. "Reproduksi Subsistensi, Suatu Kerangka Analisis", dalam Hans-Dieter Evers(ed.). *Teori Masyarakat: Proses Peradaban Dalam Sistem Dunia Modern* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 162-180
- Fischer, Michael. 1986. "Ethnicity and the Post Modern Arts of Memory". Dalam J.Clifford & G.Marcus (ed.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Geertz, Clifford. 1963. *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Geertz, Clifford. 1963. *Peddlers & Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Towns*. Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford (ed). 1971. *Myth, Symbol and Culture*. New York: W.W.Norton & Company.
- Geertz, C. 1976. *Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi di Indonesia*. Jakarta: Bhratara K.A.
- Grimes, Barbara F. 2001. "Kecenderungan Bahasa untuk Hidup atau Mati secara Global: Sebab, Gejala, dan Pemulihan untuk Bahasa-bahasa yang Terancam Punah". Makalah PELBBA 15. Unika Atma Jaya.

- Grimes, Charles E, Tom Terik, Barbara Dix Grimes, dan Max Jacob. *A Guide to the People and Languages of Nusa Tenggara*. Kupang: Artha Wacana Press.
- Hall, Stuart. 1990. "Cultural Identity and Diaspora", dalam J. Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart.
- Hornberger, Nancy H. 1988. "Language Ideology in Quechua Communities of Puno, Peru." Dalam *Anthropological Linguistics*. Vol.30 No.2: 214-235.
- Katubi, Ninuk Kleden-Probonegoro, dan Frans Asisi Datang. 2004. *Bahasa dan Kebudayaan Hamap: Kelompok Minoritas di Alor*. Jakarta: LIPI Press.
- Katubi, Ninuk Kleden-Probonegoro, dan Fanny Henry Tondo. 2005. *Identitas Etnolinguistik Orang Hamap: Kode Etnisitas dan Bahasa Simbol*. Jakarta: LIPI Press.
- Koagouw, P.H. 1987. "Shamanisme pada Orang Modole". Dalam E.K.M. Masinambow (ed.). *Halmahera dan Raja Ampat sebagai Kesatuan Majemuk: Studi-Studi terhadap Suatu Daerah Transisi*. Jakarta: LEKNAS-LIPI. 401-422.
- Kridalaksana, Harimurti. 1993. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Kuipers, Joel C. 1998. *Language, Identity and Marginality in Indonesia: The Changing Nature of Ritual Speech of The Island of Sumba*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koentjaraningrat. 1985. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.
- Lamuri, Yohanes, E. 2001. *Mue Moten Koda Kiwan: Kamus Bahasa Lamaholot Dialek Lewolema, Flores Timur*. Frankfurt am Main: Frobenius-Institut.

- Larrain, Jorge. 1979. *The Concept of Ideology*. Melbourne: Hotchinton Publishing Group.
- Luke, A. 1998. "Ideology". Dalam Jacob L. Mey (ed.). *Concise Encyclopedia of Pragmatics*. Oxford: Elsevier. 361—366. .
- Lyons, John. 1977. *Semantics*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahsun. 2000. *Penelitian Bahasa: Berbagai Tahapan Strategi, Metode, dan Teknik-Tekniknya*. Mataram: Universitas Mataram.
- Nida, E.A. 1978. *Morphology: The Descriptive Analysis of Words*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Payne, Thomas E. 2002. *Describing Morphology and Syntax: A Guide for Field Linguists*. Dallas: SIL International.
- Popkin, Samuel L. 1979. *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley: University of California Press.
- Polanyi, Karl. 1992. "The Economy as Instituted Process", dalam Mark Granovetter *et al.*(eds.). *The Sociology of Economic Life*, Boulder, San Fransisco, Oxford, Westview Press. 29-52.
- Polanyi, Karl. 1978. *The Great Transformation*. Frankfurt: Shurkamp.
- Rymes, Betsy. 1996. "Naming as Social Practice: The Case of Little Creeper from Diamond Street". Dalam *Language in Society*, 25, 237-260.
- Scott, James C. 1994. *Moral Ekonomi Petani: Pergolakan dan Subsistensi di Asia Tenggara* (terjemahan). Jakarta: LP3ES
- SIL Internasional, Indonesia Branch. 2001. *Languages of Indonesia*. Jakarta: SIL Internasional.

- Searle, John R. 1969. *Speech Acts: An Essay in The Philosophy of Language*. London: Cambridge University Press.
- Sondergaard, G. 1998. "Naming of Children". Dalam Jacob L. Mey (ed.). *Concise Encyclopedia of Pragmatics*. Oxford: Elsevier. 601-604.
- Spencer, Andrew and Arnold M. Zwicky. 2001. *The Handbook of Morphology*. Oxford: Blackwell.
- The International Phonetic Association. 1999. *Handbook of the International Phonetic Association: A Guide to the Use of the International Phonetic Alphabet*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trask, R. L. 1996. *A Dictionary of Phonetics and Phonology*. London and New York: Routledge.
- Tukan, Bernard & Johan Suban Tukan. 1995. *Keluarga Lamaholot: Opu Laku-Opu Bine*. Larantuka: Komisi Keluarga Keuskupan Larantuka.
- Whitebrook, Mauren. 2001. *Identity, Narrative and Politics*. New York: Routledge.
- Verhaar, J. W. M. 1993. *Pengantar Linguistik*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

