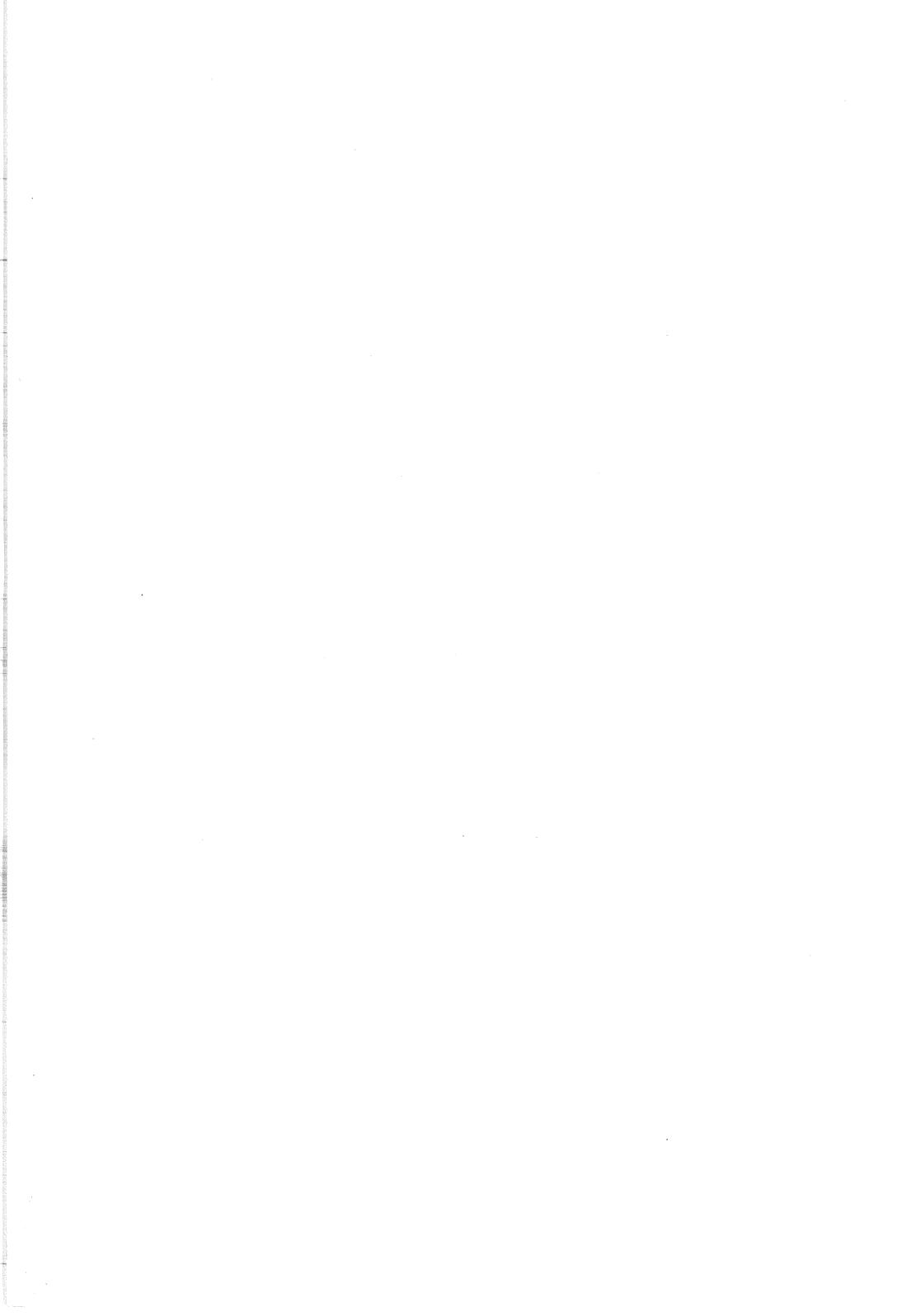


IDENTITAS ETNOLINGUISTIK ORANG HAMAP :

KODE ETNISITAS &
BAHASA SIMBOL



IDENTITAS ETNOLINGUISTIK ORANG HAMAP :
**KODE ETNISITAS &
BAHASA SIMBOL**

Penulis :
Ninuk Kleden-Probonegoro
Katubi
Fanny Henry Tondo

Editor :
K a t u b i



Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

KATALOG DALAM TERBITAN

Katubi

Identitas Etnolinguistik Orang Hamap : Kode Etnisitas dan Bahasa Simbol / Ninuk Kleden-Probonegoro; Katubi; Fanny Henry Tondo - Jakarta : LIPI, 2005

vii, 148 hal, 21 cm

ISBN 979-3673-62-1

1. Linguistik

305.7

Penerbit : LIPI Press, Anggota IKAPI
Jl. Gondangdia Lama 39, Menteng, Jakarta 10350
Telp. 314 0228, 314 6942 Fax. 314 4591
e-mail : bmlipi@uninet.net.id
lipipress@uninet.net.id

IDENTITAS ETNOLINGUISTIK ORANG HAMAP : KODE ETNISITAS DAN BAHASA SIMBOL

Copyright© 2005 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 : Foto Koleksi Lapangan Katubi

KATA PENGANTAR

Identitas menjadi bahan perbincangan dari berbagai perspektif karena atas nama identitaslah orang atau sekelompok orang dapat saling mengeksklusifkan. Bahkan, kadang-kadang dengan mengatasnamakan identitas pula dapat terjadi saling serang antarkelompok. Sebegitu besar kekuatan identitas hingga mendorong banyak pihak untuk memikirkan persoalan identitas.

Buku ini membahas persoalan identitas orang Hamap, yang bermukim di Moru, Kec. Alor Barat Daya, Kab. Alor. Kajian persoalan identitas dalam buku ini beranjak dari perspektif kebahasaan, yang lazim disebut identitas etnolinguistik. Bahasa Hamap sebagai bahasa etnik orang Hamap dapat dinyatakan menjadi kode etnisitas orang Hamap atau “kode kami”, yang membedakan mereka dengan kelompok etnis lain, yaitu Abui, Kui, dan Klon yang juga memiliki bahasa etnik masing-masing. Namun, ada kode bersama yang dapat dianggap sebagai “kode kita”, yaitu bahasa Melayu Alor sebagai basantara dan bahasa Indonesia. Ironisnya, anak-anak muda Hamap kini lebih cenderung menggunakan “kode kita” dan bukan “kode kami” dalam berbagai ranah penggunaan bahasa. Namun, hingga kini penggunaan bahasa Hamap sebagai simbol dalam *bahasa dalam* dan *bahasa tinggi*, pantun dan nyanyian, serta istilah kekerabatan masih bertahan.

Di samping bahasa etnik, mitologi orang Hamap juga menjadi legitimasi identitas mereka dengan menarasikan asal-usul mereka sendiri dan kaitannya dengan kelompok lain. Orang Hamap menjadikan mitologi mereka sebagai media kesadaran sejarah (akan identitas orang Hamap) yang terus ditransmisikan dari generasi ke generasi. Kajian mitologi orang Hamap, Kui, Abui, dan Klon juga menunjukkan terjadinya “perebutan dalam dunia imajinasi” berkaitan dengan “siapa yang berhak atas ruang yang bernama Moru.”

Uraian yang tertuang dalam buku ini merupakan hasil penelitian tahun kedua di Alor dan merupakan kelanjutan dari penelitian

sebelumnya (*“Hak Asasi Linguistik dan Bahasa Minoritas”*, 2004), yang hasilnya dituangkan dalam buku berjudul *“Bahasa & Kebudayaan Hamap: Kelompok Minoritas di Alor”*.

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, dan juga keluarga (alm.) Bapak Odjan dan Bapak Kumanireng, yang dengan kerelaan hatinya menjadikan rumahnya sebagai tempat persinggahan 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 2005

Kepala Pusat Penelitian
Kemasyarakatan dan Kebudayaan- LIPI

Ttd.

Dr. M. Hisyam, APU

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	i
DAFTAR ISI	iii
DAFTAR TABEL	vi
DAFTAR BAGAN	vii
BAB 1 PENDAHULUAN	1
<i>Oleh Ninuk Kleden-Probonegoro & Katubi</i>	
1.1 Latar Belakang.....	1
1.2 Permasalahan: Teoretis dan Operasional	3
1.3 Kerangka Pikir.....	4
1.4 Etnografi sebagai Metode Penelitian	10
1.5 Tujuan.....	13
1.6 Pemilihan Daerah Penelitian dan Cara Pengambilan Data.....	14
BAB 2 KOMUNITAS HAMAP SELAYANG PANDANG	17
<i>Oleh Fanny Henry Tondo</i>	
2.1 Wilayah Permukiman	17
2.2 Sistem Mata Pencaharian.....	19
2.2.1 Bercocok Tanam	20
2.2.2 Menangkap Ikan	21
2.3 Religi	22
2.3.1 Agama.....	22
2.3.2 Kepercayaan pada Nenek Moyang.....	24
2.3.3 Kepercayaan pada Alam Semesta	24
2.3.3.1 Pada Waktu Menggarap Kebun.....	24
2.3.3.2 Gempa Bumi	25
2.3.3.3 Bulan Purnama	26
2.4 Pandangan Masyarakat	26

BAB 3 MITOLOGI DAN KESADARAN IDENTITAS ETNIK 29
Oleh Ninuk Kleden-Probonegoro

3.1 Kesadaran Etnik melalui Mitologi	29
3.2 Mitologi Orang Hamap	30
3.2.1 Versi I: Keturunan <i>Bap</i> Hiftarsah di <i>Nuh</i> <i>Mate</i> dan <i>Nuh Atinang</i>	31
3.2.2 Versi II: Palemoafen Bergelar Hiftarsah; Nenek Moyang Hamap, Abui, Adang, Kabola, dan Pura	36
3.3 Kisah Orang Mor: Asal Moru dan Orang Hamap keturunan Mor	48
3.3.1 Asal Moru	49
3.3.2 Kisah Mor tentang Abui	50
3.3.3 Kesadaran Orang Hamap sebagai Etnik	51
3.4 Abui Yang Belum Terekam dan Klon yang Berpindah	55
3.5 Mitologi Orang Kui	58
3.5.1 Kampung Asli di Lerebain dan Raja Kui	59
3.5.2 Sistem Pemerintahan Adat Kui	62
3.5.3 Perpindahan Kerajaan Kui ke Moru dan Pemerintahan Kecamatan	63
3.6. Mitos Kekalahan Penduduk Asli	64
3.7. Mitologi: Kesadaran Sejarah dan Identitas	66

**BAB 4 BAHASA DAN KODE ETNISITAS: BUKTI
FLEKSIBILITAS IDENTITAS? 71**
Oleh Katubi

4.1 Komunitas Pengguna Bahasa dan Komunitas Reka-Bayang (<i>Imagined Communities</i>)	71
4.1.1 Komunitas Pengguna Bahasa	72
4.1.2 Komunitas Reka-Bayang (<i>Imagined</i> <i>Communities</i>)	73
4.2 Kode dan Pembedaan Kode	75
4.3 Siapa Kami? Masalah Pengidentifikasian “Kami”, “Kita”, dan “Mereka” bagi Orang-orang di Moru	76

4.3.1	Eksklusivitas dan Inklusivitas Bahasa sebagai Kode bagi Orang-orang di Moru.....	76
4.3.2	Kedwibahasaan dan Persoalan Kode.....	81
4.3.3	Kawin Campur, Bahasa, dan Identifikasi Etnik: Persilangan Subjektivitas	83
4.4	Etnisitas Simbolik atau Etnisitas Reka-Bayang?	87
4.5	Fleksibilitas Komunitas Bahasa dan Identitas	90

BAB 5 PEMILIHAN BAHASA DAN PERUBAHAN IDENTITAS

KULTURAL	95
-----------------------	----

Oleh Katubi

5.1	Diglosia: Kontak Bahasa dan Pemilihan Bahasa	95
5.2	Aspek Vertikal dalam Pemilihan Bahasa: Sebuah Perseberangan dalam Pemahaman Penggunaan Bahasa Hamap	98
5.3	Agen Perubahan dan Pilihan Bahasa	107

BAB 6 SIMBOL BAHASA DAN FUNGSI EKSPRESIF

TRADISI HAMAP	113
----------------------------	-----

Oleh Ninuk Kleden-Probonegoro

6.1	Simbol Bahasa dan Ekspresi Simboliknya	113
6.2	Bahasa Simbol	115
6.2.1	Bahasa Tinggi dan Bahasa Dalam.....	116
6.2.2	Pantun dan Lirik Nyanyian Tradisi.....	119
6.2.3	Istilah Keekerabatan	129
6.3	Simbol Bahasa dalam Tradisi Hamap.....	132

BAB 7 IDENTITAS ETNOLINGUISTIK: PERUBAHAN

DALAM KONTEKSNYA	135
-------------------------------	-----

Oleh Ninuk Kleden-Probonegoro & Katubi

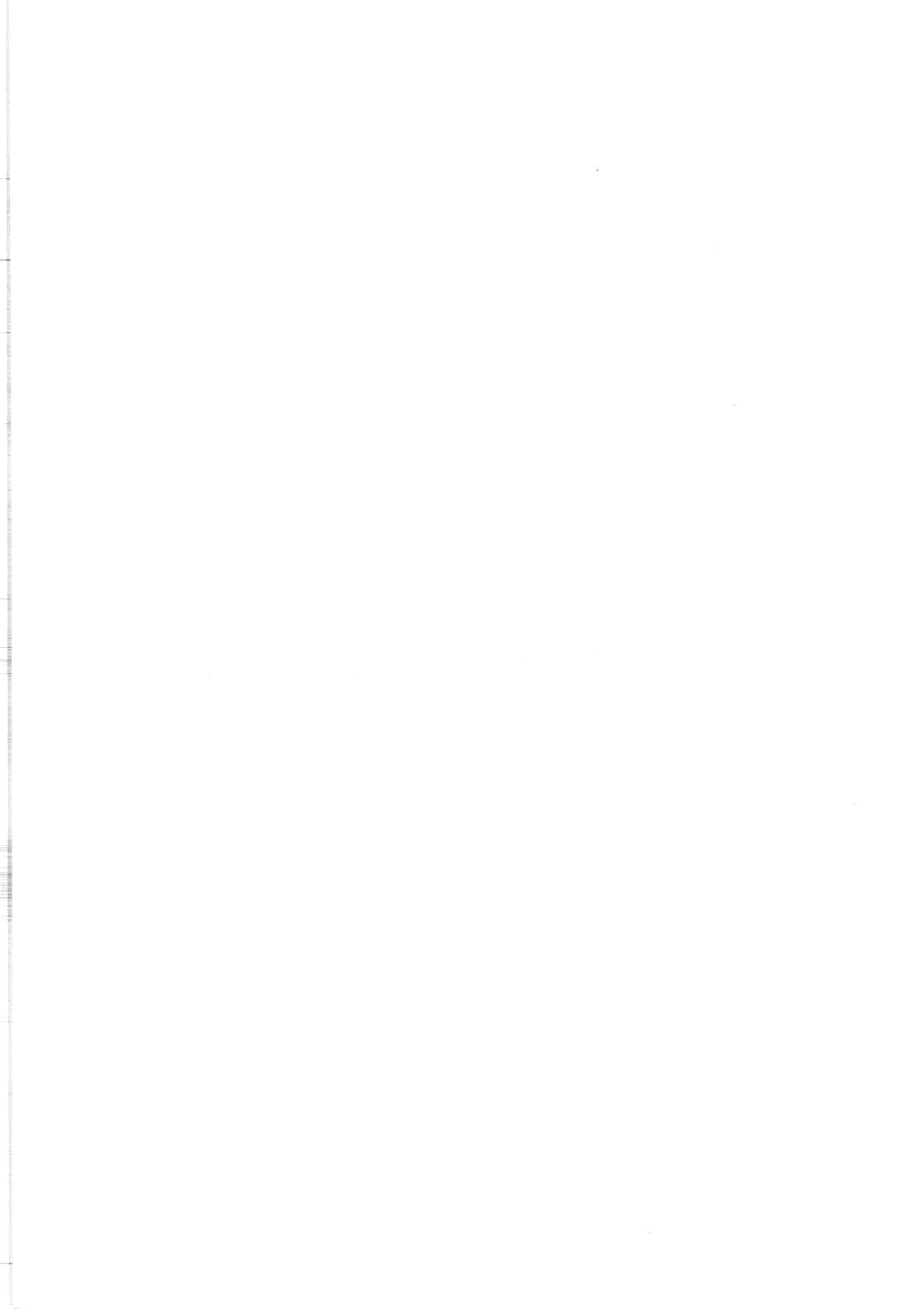
PUSTAKA ACUAN	145
----------------------------	-----

DAFTAR TABEL

Tabel 1	: Jumlah dan Persebaran Orang Hamap	18
Tabel 2	: Penggunaan bahasa di rumah dengan Ibu/Bapak....	100
Tabel 3	: Penggunaan bahasa di rumah dengan adik/kakak.....	101
Tabel 4	: Penggunaan bahasa di rumah dengan kakek/nenek	101
Tabel 5	: Penggunaan bahasa dengan tetangga orang Hamap.....	102
Tabel 6	: Penggunaan bahasa dengan tetangga orang Abui...	103
Tabel 7	: Penggunaan bahasa dengan tetangga orang Klon.....	103
Tabel 8	: Penggunaan bahasa dengan tetangga orang Kui.....	104
Tabel 9	: Penggunaan bahasa dengan tetangga etnik lain	104
Tabel 10	: Penggunaan bahasa di pasar	105
Tabel 11	: Penggunaan bahasa ketika berdoa	105

DAFTAR BAGAN

Bagan 1 : Hiftarsah dan anak-anaknya.....	32
Bagan 2 : Hiftarsah (di Molmoti/Molmoit = Alor Selatan) dan keturunannya.....	38
Bagan 3 : Aimo Ton dan anak-anaknya.....	40
Bagan 4 : Ton Arab (Aimo II) dan keturunannya	44
Bagan 5 : Suku dan Pemerintahan Adat Orang Kui.....	63
Bagan 6 : Istilah Kekerabatan Orang Hamap.....	130



BAB I

PENDAHULUAN

Oleh Ninuk Kleden-Probonegoro & Katubi

1.1 Latar Belakang

Kelompok etnis minoritas perlu mendapat perhatian, khususnya setelah masa reformasi karena otonomi daerah telah diputuskan dalam Undang-Undang No. 22/1999 tentang pemerintahan daerah. Hingga saat ini muncul berbagai reaksi karena beragamnya interpretasi terhadap undang-undang itu. Tidak sedikit orang yang menginterpretasikannya sebagai keleluasaan daerah dalam mengatur dan menyelenggarakan pembangunan di daerahnya masing-masing. Pada galibnya isu yang hangat ialah daerah mulai “memunculkan kembali” identitasnya dan menyebarkan secara luas agar diketahui oleh khalayak ramai. Bahkan, ada pula daerah yang “mencari” identitasnya sendiri, yang mungkin selama masa orde baru hal tersebut tidak bisa dilakukan.

Munculnya identitas daerah itu sebenarnya dapat dianggap sebagai reaksi terhadap pemerintahan Orde Baru yang mendengungkan slogan “Bhineka Tunggal Ika”, berarti kesatuan dalam kemajemukan. Slogan ini secara politis dianggap sebagai sesuatu yang mengikat bangsa yang terdiri dari berbagai kelompok etnis itu. Akan tetapi, pada waktu itu justru secara faktual kemajemukan tidak mendapatkan tempat di Indonesia. Setelah Orde Baru jatuh pada tahun 1998, orang mulai menolak asas tunggal itu.

Alor--salah satu pulau di Nusa Tenggara Timur--merupakan daerah penelitian yang masyarakatnya sadar akan adanya pluralitas tersebut karena Alor terbedakan dari Timor atau Alor yang NTT terbedakan dari NTB atau dari daerah-daerah lain di Nusantara ini. Menariknya, penelitian pertama yang dilakukan di Alor pada tahun 2004, memperlihatkan adanya sejumlah besar perbedaan di dalam masyarakat yang plural dan heterogen itu, termasuk bahasanya. Dengan kata lain,

tampaknya ada perbedaan-perbedaan (baca: bahasa dan kebudayaan) di dalam masyarakat Alor yang juga sudah berbeda dari masyarakat lain di nusantara ini (*intra-cultural differentiations*).

Sejumlah perbedaan yang ditemukan dapat dikemukakan secara ringkas sebagai berikut.

1. Dalam segi kebahasaan, kabupaten Alor sekurang-kurangnya ini mempunyai 17 bahasa. Jumlah ini diperkirakan akan terus meningkat seiring dengan makin intensifnya penelitian kebahasaan di Alor oleh para linguist dan makin terjangkaunya daerah-daerah yang selama ini sulit dicapai. Salah satu bahasa yang ada di Alor ialah bahasa Hamap yang menjadi bahasa minoritas di Alor karena kini penuturnya diperkirakan tinggal seribu orang meskipun bahasa Hamap bukanlah satu-satunya bahasa yang jumlah penuturnya sedikit.
2. Situasi kebahasaan itu menyebabkan terjadinya situasi *diglosik*, yaitu keadaan masyarakat yang menggunakan dua bahasa atau dialek yang berlainan dan kedua bahasa atau dialek itu memainkan peran masing-masing dalam masyarakat yang bersangkutan.
3. Situasi diglosik itu disertai oleh adanya komunitas *bilingual* atau bahkan *multilingual*.
4. Daya tahan atau vitalitas etnolinguistik bahasa Hamap dapat dikatakan lemah dibanding bahasa lain yang jumlah penuturnya banyak.
5. Mitos orang Hamap yang menceritakan asal-usul nenek moyang mereka yang juga tinggal di daerah yang dihuni oleh orang Abui dan Kui.

Berbagai temuan awal itu menunjukkan adanya kecenderungan bahwa bahasa dalam situasi diglosik yang disertai bilingualisme itu tidak berdiri sendiri, tetapi mempunyai kaitan dengan berbagai faktor kontekstual lain seperti faktor sosial, budaya, dan demografi.

1.2 Permasalahan: Teoretis dan Operasional

Hasil penelitian tahun 2004 menunjukkan bahwa vitalitas etnolinguistik bahasa Hamap dapat dinyatakan lemah. Dipandang dari sudut demografi, jumlah orang Hamap pun tergolong sedikit dibanding jumlah penutur bahasa lain, yakni Abui, Kui, dan Klon. Orang Hamap juga dihadapkan pada situasi diglosik yang disertai bilingualisme/multilingualisme penuturnya karena pada umumnya orang Hamap menguasai dua bahasa atau lebih. Di samping itu, ada sebuah bahasa yang berfungsi sebagai basantara (*lingua franca*), yaitu bahasa Melayu Alor dan juga bahasa nasional, yaitu bahasa Indonesia yang menjadi bahasa pengantar dalam proses belajar mengajar sekaligus menjadi materi ajar di sekolah-sekolah. Situasi itu diperparah oleh kecenderungan anak-anak dan juga generasi muda Hamap yang lebih senang menggunakan bahasa Melayu Alor dalam pergaulan dibanding menggunakan bahasa etnik mereka. Bahkan, fenomena seperti itu sudah merambah pada ranah rumah tangga, sebuah ranah yang menjadi “benteng terakhir” pemertahanan bahasa mereka.

Pada sisi lain, temuan penelitian tahun 2004 juga menunjukkan bahwa para generasi tua sangat menyayangkan dan mengkhawatirkan situasi penggunaan bahasa oleh generasi muda. Karena itu, para tetua adat Hamap pada umumnya sepakat untuk “duduk bersama” dengan anak-anak muda. Dengan begitu, generasi muda Hamap dapat mendengarkan dan memahami hal yang dibicarakan orang-orang tua dalam bahasa Hamap, terutama untuk konsep-konsep yang rumit dalam bahasa mereka.

Dengan demikian, orang Hamap membedakan diri dengan liyan, salah satunya melalui bahasa. Oleh sebab itu, nama bahasa orang Hamap sama dengan nama etnik mereka, yaitu bahasa Hamap. Begitu pun bahasa etnik lain yang ada di Moru sama dengan nama masing-masing etnik. Hal itu dapat dibaca sebagai upaya pembatasan etnik melalui bahasa.

Kalau bahasa digunakan sebagai pemarkah identitas, bagaimana orang Hamap sebagai kelompok minoritas dapat menciptakan identitas

etnik yang dapat membedakan diri dari liyan melalui bahasa? Padahal, orang Hamap kini dihadapkan pada situasi masyarakat yang heterogen dengan situasi kebahasaan yang diglosik dan disertai bilingualisme. Di samping itu, kondisi vitalitas etnolinguistik bahasa Hamap juga dapat dinyatakan lemah.

Operasionalisasi Masalah

Permasalahan di atas dioperasionalkan melalui telaah bahasa dan etnisitas. Telaah bahasa melihat bahasa sebagai kode yang memungkinkan suatu kelompok mengklaim kepemilikan kode tersebut. Di samping itu, dalam masyarakat yang bilingual bahkan multilingual, pemilihan bahasa dalam interaksi harus dilakukan oleh para penutur dwibahasawan. Karena itu, pemilihan bahasa turut ditelaah dalam penelitian ini yang dikaitkan dengan ciri kontekstual lain. Telaah etnik mengklaim atas *in-groupness* yang dapat ditransformasi dari satu generasi ke generasi melalui mitos yang diciptakan, baik oleh orang Hamap maupun etnik-etnik lain yang ada di daerah penelitian.

Uraian di atas telah menjelaskan permasalahan yang dioperasionalkan ke dalam penggunaan bahasa sebagai kode kelompok dan pemilihan bahasa antargenerasi pada orang Hamap dalam berbagai ranah (*domain*). Selain itu, mitologi diperlukan untuk melihat “siapa kita” dan “dari mana asal kita” yang diperlukan sebagai kontestasi dalam merebut ruang yang bernama Moru.

1.3 Kerangka Pikir

Kedua uraian di atas memperlihatkan bahwa permasalahan penelitian ini berkaitan dengan penciptaan identitas etnis orang Hamap dengan menggunakan bahasa, yang hidup dalam lingkungan masyarakat diglosik yang disertai bilingualisme. Padahal, vitalitas etnolinguistik bahasa Hamap tersebut lemah. Berdasarkan permasalahan itu, penelitian ini memperlakukan bahasa sebagai pemarkah identitas suatu kelompok etnis. Dengan demikian, penelitian ini berasumsi adanya hubungan yang

inheren antara bahasa dan identitas. Hal itu bertolak dari pemikiran bahwa bahasa dapat menjadi konkomitan penting dari anggota kelompok etnis karena dalam bahasa terkandung ujaran, norma, dan nilai yang dapat menjadi atribut penting kelompok etnis tersebut. Selain itu, bahasa turut pula mendukung kekohesifan antaranggota kelompok.

Keterkaitan identitas dan bahasa itu memunculkan konsep identitas etnolinguistik. Inti dari teori identitas etnolinguistik dalam penelitian ini berpangkal pada definisi kognitif tentang keanggotaan kelompok etnis di mana individu mengidentifikasi diri mereka sendiri sebagai bagian dari anggota suatu kelompok.

Membicarakan identitas etnolinguistik tentu tidak lepas dari identitas kultural. Pada kajian ini identitas kultural tidak dilihat sebagai cerminan dari keadaan (*state of being*) yang tetap dan alamiah, tetapi dilihat sebagai proses menjadi (*becoming*). Identitas kultural terus-menerus diciptakan dalam vektor-vektor persamaan dan perbedaan. Identitas kultural bukanlah esensi, melainkan posisi yang terus berubah karena makna tidak pernah selesai. Politik identitas sebagai suatu “produksi” dan terbuka adanya kemungkinan identitas jamak, akan terus bergeser. Hal itu tidak berarti bahwa kita tidak bisa membicarakan identitas karena identitas menjadi cerminan sekejap dari makna yang membuka itu.

Menurut Barker (2000: 227-228), gagasan terus bergesernya identitas sebenarnya didasari oleh hubungan identitas dan wacana, yaitu identitas merupakan ciptaan wacana. Hal itu didasari oleh pandangan bahwa tidak ada esensi yang diacu oleh bahasa. Karena itu, tidak ada identitas yang bersifat esensial. Dengan demikian, representasi tidak menggambarkan dunia, tetapi menyusun dunia untuk kita. Hal itu disebabkan oleh beberapa alasan berikut. Pertama, penanda menciptakan makna bukan karena kaitannya dengan objek-objek yang tetap, melainkan karena kaitannya dengan penanda-penanda lain. Makna tercipta melalui hubungan **perbedaan**. Jadi, “baik” bermakna karena terkait dengan “buruk”. Kedua, hubungan antara suara dan tanda bahasa, yaitu **penanda**, dan apa yang dianggap sebagai maknanya, yaitu

petanda, tidak memiliki hubungan tetap, kekal. Ketiga, memikirkan dunia objek yang independen hanya bisa dilakukan dengan bahasa. Mustahil melarikan diri dengan bahasa agar bisa secara langsung melihat dunia objek yang independen. Keempat, bahasa bersifat relasional. Kita menciptakan makna bukan karena merujuk pada ciri-ciri khusus atau esensial dalam suatu objek atau kualitas, melainkan melalui jejaring hubungan **permainan bahasa** yang kita pakai. Kelima, kata apa pun mengandung gema atau jejak-jejak makna lain dari kata-kata terkait lainnya dalam beragam konteks. Makna secara inheren bersifat labil dan terus-menerus bergeser. Pandangan seperti itu terhadap bahasa memiliki konsekuensi penting dalam memandang diri dan identitas.

Konsep identitas yang terus bergeser itu hendak dipertautkan dengan etnisitas. Menurut Barker (2000: 257), etnisitas merupakan suatu konsep budaya yang berintikan penganutan norma, nilai, keyakinan, simbol, dan praktik budaya bersama. Pembentukan “kelompok etnis” berdasarkan **penanda** budaya bersama yang telah tumbuh dalam konteks sejarah, sosial, dan politik tertentu dan telah mendorong perasaan terlibat yang dilandasi, setidaknya sebagian, oleh leluhur **mitologis** bersama.

Dengan demikian, jelas bahwa kelompok etnis tidak berlandaskan ikatan primordial atau ciri-ciri kultural universal yang dimiliki oleh kelompok tertentu, melainkan terbentuk melalui praktik diskursif. Etnisitas terbentuk oleh cara kita membicarakan identitas kelompok dan mengidentifikasi diri dengan tanda-tanda dan simbol-simbol yang menciptakan etnisitas. Menurut Hall (1996), istilah *etnisitas* mengakui peran sejarah, bahasa, dan budaya dalam penciptaan subjektivitas dan identitas, juga mengakui kenyataan bahwa semua wacana itu ditempatkan, diposisikan, disituasikan, dan bahwa semua pengetahuan bersifat kontekstual.

Mitologi: Sejarah dan Legitimasi

Sejarah, sebagai hal yang tidak bisa diabaikan dalam pembentukan identitas etnis, turut dipertimbangkan dalam penelitian ini.

Hal itu berlandaskan pada pendapat Rorty (dalam Barker 2000) bahwa kita semua tunduk pada “cap sejarah”. Dalam kasus di Moru, perbatasan kelompok etnis itu ditandai oleh mitologi kelompok etnis, yang terus ditransmisikan dari generasi ke generasi. Bagi mereka, mitos merupakan “sejarah lisan” mereka.

Mitologi turut diperbincangkan berkaitan dengan kesadaran etnik, khususnya tentang asal-usul etnik. Penginterpretasian atas hal itu sangat bergantung pada agen-agen yang menginterpretasikannya. Karena itu, timbullah kompetisi dan negosiasi tentang asal-usul, sejarah, kebudayaan, dan ikatan kelompok yang akhirnya dapat menimbulkan kesadaran akan keterlibatan orang dalam kelompok etnis. Mitologi dapat dianggap sebagai narasi, yang merepresentasikan identitas tentang “siapa kita” dan “dari mana kita” berasal.

Di samping mitologi, dengan mengacu kepada pendapat Hall (1996) yang telah disebutkan di atas, bahasa diakui turut berperan dalam penciptaan subjektivitas dan identitas. Bahasa dalam penelitian ini tentulah bahasa etnik yang menjadi “sekat” antarkelompok etnis yang ada di Moru. Namun, dalam praktik penggunaan bahasa, penyekatan seperti itu bukan merupakan harga mati. Karena itu, perlu dibahas fungsi bahasa dalam penggunaannya. Secara garis besar, penelitian ini membedakan dua fungsi bahasa, yaitu fungsi komunikatif dan fungsi simbolik.

Bahasa dalam Fungsi Komunikatif

Fungsi komunikatif bahasa berkaitan dengan penggunaan bahasa untuk membangun interaksi sehari-hari. Pada fungsi inilah pentingnya dibahas masalah pemilihan kode dan etnisitas karena dalam situasi diglosik yang disertai bilingualisme atau bahkan multilingualisme, masyarakat dihadapkan pada banyak pilihan kode. Mereka tidak hanya memilih bahasa etniknya saja untuk melakukan interaksi dengan penutur lain. Pemilihan atas satu kode dibanding kode yang lain bertalian erat dengan aspek di luar bahasa karena pada diri anggota komunitas bahasa

itu ada tarik-menarik antarberbagai pilihan. Individulah yang menentukan pilihan itu dan pilihan yang sama dari berbagai individu dapat menghasilkan perubahan karena bahasa bersifat kolektif. Di sinilah pentingnya menelusuri perihal keagenan yang dikaitkan dengan perubahan.

Untuk mengetahui perihal pemilihan bahasa, sebenarnya ada tiga ancangan yang dapat digunakan, yaitu ancangan psikologi sosial, sosiolinguistik, dan linguistik antropologi. Dalam penelitian ini, ancangan linguistik antropologilah yang digunakan dengan mengandalkan hasil pengamatan penggunaan bahasa dan wawancara mendalam. Namun, untuk lebih meyakinkan diri, ancangan sosiolinguistik yang mengandalkan kuesioner penggunaan bahasa dalam berbagai ranah juga digunakan sebagai data pendukung.

Bahasa Simbolik

Berkaitan dengan fungsi simbolik bahasa, penting dibahas pendapat Charles Morris (1962: 79-104), yang membahas fungsi ekspresif bahasa untuk mengungkapkan pikiran dan perasaan penuturnya. Fungsi ekspresif semacam ini ada pada apa yang oleh orang Hamap disebut *bahasa tinggi* dan *bahasa dalam*.

Selain itu, orang Hamap juga mengenal pantun dan nyanyian yang dinyanyikan pada saat-saat tertentu. Dalam hal ini pantun dan nyanyian tidak langsung merefleksikan pikiran dan perasaan, tetapi pikiran dan perasaan itu direfleksikan ke dalam bentuk-bentuk metafor dan simbol. Dengan demikian, pada tataran ini kita berbicara mengenai ekspresi simbolik.

Konsep ekspresi simbolik banyak digunakan dalam antropologi, khususnya oleh Clifford Geertz (1971), meskipun konsep ini sebenarnya pertama kali diungkapkan oleh Wiliam Dilthey (1986: 148-164), seorang ahli filsafat (filsafat sejarah).

Dilthey melihat ekspresi sebagai bagian dari apa yang disebutnya *life-expression*, yang terdiri atas konsep, tindakan, dan ekspresi. *Ekspresi* berbeda dengan konsep, karena ia selalu memerlukan *konteks*, sedangkan konsep tidak memerlukan konteks. Ekspresi juga sangat berhubungan dengan kondisi-kondisi mental dan psikologis. Di sini “kebenaran” ekspresi dapat dilihat berdasarkan otentik atau tidak otentik (*truth – untruth*). Selain itu, berbeda dari dua jenis yang disebutkan terdahulu, ekspresi dapat difiksasikan. Dengan demikian, ekspresi mempunyai kedudukan yang unik, karena terletak di antara konsep yang dikuasai oleh ilmu dengan tindakan yang dikuasai oleh muatan mental. Misalnya, ekspresi wajah sedih terjadi karena perasaan sedih yang berhubungan dengan konteks kematian. Jadi, jelas bahwa ekspresi mengandung muatan mental.

Akan halnya pantun, lirik lagu dan sistem istilah kekerabatan orang Hamap, dalam konteks ini tidak lain adalah ekspresi yang mengandung muatan mental dan difiksasi ke dalam bentuk pantun dan lirik tersebut. Pada tataran ini lah sebenarnya kita berbicara tentang ekspresi simbolik yang jelas berbeda misalnya dengan ekspresi ungkapan “aduh”.

Berbicara mengenai simbol, paling tidak ada dua ciri yang perlu diketahui. *Pertama*, simbol mempunyai sifat samar, sehingga apa yang diujarkan mempunyai makna yang disembunyikan oleh simbol itu, dan bukan makna yang lahir karena struktur. Oleh sebab itu, ekspresinya dapat mendramatisasi pengertian objek dan subjek menjadi suatu *imajinasi*. Ekspresi semacam ini pada gilirannya akan melahirkan suatu dimensi poetik, dalam arti analogi antara arti pertama dengan arti kedua tidak dapat diobjektifikasikan, dan hal ini tentunya juga akan melahirkan kesamaran. *Kedua*, simbol tidak dapat digantikan dengan konsep yang sifatnya univokal. Dalam hal ini yang diperlukan adalah *makna* dari simbol itu yang berbeda dari logika simbolik. Bentuk simbol yang disebutkan terakhir ini dikenal dalam ilmu-ilmu pasti yang merupakan hubungan-hubungan formal, misalnya dalam matematika. Sedangkan ekspresi simbolik bekerja dengan simbol yang berakar pada *pengalaman manusia*. Jadi jelas lah bahwa pantun, pepatah, lirik lagu dan sistem

istilah kekerabatan, tidak lain adalah simbol-simbol yang diekspresikan oleh orang Hamap.

1.4 Etnografi sebagai Metode dan Teknik Penelitian

Pemilihan suatu metode dalam suatu penelitian didasarkan pada permasalahan yang diajukan. Untuk sekadar mengingatkan, penelitian ini ingin melihat bagaimana orang Hamap menciptakan kesadaran identitasnya dalam situasi diglosik yang disertai bilingualisme dengan vitalitas etnolinguistik yang lemah.

Penelitian ini berdasarkan asumsi yang melihat bahasa sebagai representasi identitas etnik. Pertanyaannya ialah metode penelitian apa yang dapat digunakan untuk menemukan jawaban dari permasalahan yang diajukan. Peneliti melihat bahwa deskripsi- etnografi lah yang dapat digunakan sebagai metode yang sesuai untuk menjawab persoalan tersebut. Ada beberapa alasan yang menyebabkan etnografi beserta deskripsinya dipilih untuk dijadikan metode penelitian di sini.

Sebelum kita sampai pada alasan itu, perlu diketahui bahwa penelitian ini boleh disebut sebagai penelitian yang bersifat interdisiplin, dan hal ini tampak dari judul laporan penelitiannya, yang menekankan konsep etnolinguistik. Secara rinci terminologi etnolinguistik dapat dipisahkan antara *etno* yaitu ilmu yang membicarakan kelompok-kelompok etnis dan *linguistik* yaitu ilmu tentang bahasa atau telaah bahasa secara ilmiah. Dalam sejarah etnografi, pendekatan etnografi sebenarnya sejak awal memang sudah bersifat interdisiplin (James Clifford & George Marcus 1986: 3). Roland Barthes mengatakan bahwa mengerjakan sesuatu yang bersifat interdisiplin, tidak cukup hanya dengan memilih suatu subyek atau tema yang dikerjakan bersama di antara dua atau tiga disiplin ilmu. Interdisiplin “*consists in creating a new object that belong to no one*” (Roland Barthes, dalam James Clifford & George Marcus 1986:1). Demikian juga halnya dengan interdisiplin yang ada dalam penelitian ini. Ada antropologi yang memperhatikan kelompok etnis sebagai objek penelitiannya dan para

ahli linguistik yang memberikan perhatian khusus pada bahasa kelompok etnis Hamap. Meskipun demikian, laporan ini tidak bisa disebut hanya sebagai laporan yang menggunakan disiplin antropologi atau laporan dengan disiplin linguistik saja, tetapi merupakan sintesis di antara keduanya, etnolinguistik, dengan deskripsi- etnografi sebagai metodenya.

Rasa-rasanya orang awam pun paham dengan apa yang dinamakan etnografi. Semua peneliti sosial-budaya mengenal observasi, partisipasi, dan tentu saja wawancara, sebagai teknik dasar dalam studi etnografi. Metode tersebut mengharuskan etnografi dalam kelompok ilmu-ilmu *ideografis* yang subjektif terbedakan dari *nomotetis* yang objektif. Meskipun bersifat subjektif, deskripsi dalam etnografi mempunyai pertanggungjawaban metodologinya juga. 'Realitas' didekati melalui pemahaman makna dari gejala-gejala yang bisa diinterpretasi.

Dalam hal pengujian, seperti halnya dalam pendekatan yang bersifat ideografis, etnografi tidak menggunakan uji statistik, tetapi intersubjektivitas. Interpretasi yang otentik (*truthful*) akan meningkatkan intersubjektivitas, sedangkan interpretasi yang tidak otentik (*untruthful*) dapat mendatangkan sangsi. Dengan kata lain, tes kebenaran dalam etnografi ada pada intersubjektivitas dan kemampuan membangun retorika. Sementara itu, James Clifford (1986: 8) yang memosisikan dirinya sebagai etnografer mengatakan bahwa "*I am not sure I can tell the truth ... I can only tell what I know*". Itulah "kebenaran" dalam etnografi yang sebenarnya.

Teknik Penelitian

Metode etnografi dalam penelitian ini menggunakan teknik penelitian yang bersifat kualitatif dan kuantitatif, yaitu wawancara, *Focus Group Discussion* (FGD), kuesioner, dan pengamatan.

Wawancara

Data kualitatif diambil dari wawancara bebas kepada para informan, yaitu tokoh adat, pemuka Hamap yang merupakan tokoh masyarakat, guru, dan orang biasa. Pemuka adat dan orang-orang tua dijadikan informan tentang segala hal yang berhubungan dengan adat-istiadat, kebiasaan orang Hamap, dan mitologinya. Tokoh masyarakat digunakan sebagai informan untuk mengetahui seluk-beluk keadaan sosial masyarakat; seperti juga halnya guru dan kepala sekolah yang menceritakan perkembangan pendidikan anak-anak Hamap dan pergaulan mereka dengan anak-anak dari etnik lain di sekolah.

Focus Grup Discussion (FGD)

FGD dilakukan untuk melihat keterangan yang “mendekati kebenaran”. Pada penelitian ini, FGD dilakukan untuk mengumpulkan data mitologi orang Kui. Penerapan FGD ini sebenarnya tidak disengaja atau tidak dirancang sebelumnya. Pada saat pengumpulan data, para tokoh adat Kui, yang mewakili berbagai *suku* yang ada dalam kelompok Kui, berkumpul di rumah salah satu tokoh adat. Mereka membicarakan mitologi orang Kui dalam bahasa Kui terlebih dahulu dengan harapan ada kesepakatan di antara mereka tentang mitologi mereka. Diskusi itu dipandu oleh Bapak Kaharudin Kinanggi, yang masih keturunan langsung dari Raja Kui. Setelah ada kesepakatan berkaitan dengan mitologi mereka, barulah salah satu juru bicara dari kelompok Kui tersebut mengemukakannya kepada peneliti dengan menggunakan bahasa Melayu Alor, yang kemudian “diterjemahkan” oleh salah seorang dari mereka ke dalam bahasa Indonesia jika kami tidak mengerti penjelasan mereka dalam bahasa Melayu Alor.

Kuesioner

Kuesioner dalam penelitian ini tidak digunakan sebagai teknik pengumpul data utama dan juga tidak dimaksudkan sebagai sampel

penelitian, tetapi hanya sebagai data pendukung dari data-data kualitatif yang telah terkumpul selama penelitian. Perlu diketahui bahwa daftar pertanyaan ini baru disebarikan di hari-hari akhir penelitian.

Kuesioner dibuat dengan beberapa pertanyaan yang menggunakan bahasa Melayu Alor. Pada awalnya pertanyaan dalam kuesioner dibuat dalam bahasa Indonesia, tetapi setelah dilakukan percobaan dengan mewawancarai beberapa orang responden, tampak bahwa ada beberapa alur pemikiran yang tidak dapat dipahami oleh responden yang berdiam di Moru.

Kuesioner yang berjumlah 48 lembar disebarikan di SMPN Moru karena peneliti ingin mengetahui penggunaan bahasa Hamap oleh generasi mudanya. Menurut beberapa orang informan, generasi muda Hamap lebih senang menggunakan bahasa Melayu Alor daripada bahasa etniknyanya. Dari 48 lembar kuesioner, ternyata hanya diperoleh lima kuesioner yang respondennya berasal dari kelompok etnis Hamap. Bapak dan Ibu kelima responden itu adalah orang Hamap. Selain itu, kuesioner juga diberikan kepada beberapa orang muda dan dewasa dari kelompok etnis Hamap, yang berjumlah sembilan orang.

Pengamatan

Pengamatan dalam penelitian ini terutama digunakan untuk memperoleh data penggunaan bahasa oleh penutur bahasa Hamap dalam interaksi yang nyata. Akan tetapi, data penggunaan bahasa dalam penelitian ini belum sampai pada penggunaan metode etnografi komunikasi, yang dengan rinci menampilkan dan menganalisis percakapan.

1.5 Tujuan

Penelitian ini mempunyai dua tujuan, yakni tujuan teoretis dan praktis. Akan tetapi, bobot tujuan teoretis tampak lebih menonjol dibanding tujuan praktisnya karena penelitian linguistik pada dasarnya

adalah **penelitian dasar**, yang diterapkan pada satu kelompok etnis sehingga muncullah konsep etnolinguistik.

Tujuan teoretis penelitian ini hendak memperlihatkan pembentukan identitas etnik pada masyarakat diglosik yang disertai bilingualisme. Karena kajian bahasa dan identitas tidak dapat dilakukan dalam kekosongan konteks, penelitian ini akan menunjukkan pembentukan identitas etnolinguistik itu dalam berbagai aspek, yakni mitologi dan kesadaran etnik, kode dan pemilihan kode yang berkaitan dengan dunia reka-bayang dan perubahan identitas kultural, serta penggunaan bahasa simbol dalam bahasa dan fungsinya dalam masyarakat yang vitalitas etnolinguistiknya lemah.

Tujuan praktis penelitian ini ialah dihasilkannya deskripsi etnografi orang Hamap. Deskripsi itu tidak hanya mencakupi aspek kebahasaannya, tetapi juga keterkaitan aspek kebahasaan dengan kebudayaan yang melingkupinya. Dengan dihasilkannya deskripsi etnografi orang Hamap, orang lain dapat memahami kehidupan mereka.

1.6. Pemilihan Daerah Penelitian dan Cara Pengambilan Data

Perlu diingat kembali bahwa penelitian tahun 2005 merupakan penelitian yang kedua di Moru. Namun, laporan penelitian tahun 2004 tidak menarasikan proses pemilihan desa Moru sebagai daerah penelitian secara eksplisit. Karena itu, tidak ada salahnya kalau hal itu dikemukakan pada laporan ini.

Pemilihan daerah penelitian berdasarkan rencana strategis kelompok studi etnolinguistik bahwa penelitian harus dilakukan pada bahasa-bahasa etnik yang disinyalir hampir punah karena sedikitnya jumlah penutur. Karena itu, dipilihlah daerah yang kondisi kebahasaannya sangat plural. Berdasarkan Laporan Penelitian SIL (2000) diketahui bahwa di Pulau Alor ada 18 bahasa. Laporan itu juga melansir kondisi masing-masing bahasa dengan jumlah penuturnya sehingga dapat diperoleh informasi bahasa apa saja yang ada di Alor yang penuturnya sedikit.

Di samping itu, informasi dari linguis putra daerah yang lulusan ANU, Australia, dengan disertasi tentang Bahasa Adang, juga sangat berperan menentukan daerah penelitian. Menurutnya, di wilayah administratif Kabupaten Alor, sekurang-kurangnya ada empat bahasa yang berpenutur sedikit (kurang lebih tinggal 1000 orang), yaitu bahasa Hamap, Kafoa, Nedebang, dan Tereweng. Bahasa Hamap dan Kafoa dipakai masyarakat di Pulau Alor, bahasa Nedebang dipakai masyarakat di Pulau Pantar, dan bahasa Tereweng dipakai di Pulau Tereweng. Berkaitan dengan bahasa Hamap, beberapa orang informan yang ditemui menganggap bahasa Hamap mirip dengan bahasa Adang dan Kabola, yang berdasarkan kajian mitologi, kedua etnik ini memang berasal dari seorang nenek moyang (lihat: 3.2.1 dan 3.2.2).

Semua informasi yang telah diperoleh dijadikan pegangan untuk menentukan daerah penelitian. Dari ketiga kelompok bahasa dengan penutur sedikit, pilihan jatuh pada bahasa Hamap berdasarkan pertimbangan keterjangkauan lokasi dan dukungan infrastruktur yang masih memudahkan penelitian. Ketiga bahasa kelompok minoritas yang lain sulit dijangkau. Bahasa Kafoa meskipun dipakai di Pulau Alor, tetapi lokasinya sulit dijangkau karena masyarakat pemakai bahasa itu berada di daerah pegunungan. Sementara itu, bahasa Nedebang dan Tereweng dipakai masyarakat di pulau-pulau kecil di luar Pulau Alor.

Tahap berikutnya ialah peneliti mendatangi Moru yang merupakan ibu kota Kecamatan Alor Barat Daya (ABAD), tempat orang Hamap bermukim. Di Kecamatan Alor Barat Daya, menurut penjelasan Sekretaris Wilayah Daerah yang sekarang sudah menjadi camat, ada empat bahasa, yaitu (1) bahasa Abui yang penuturnya terbesar dan tersebar di tujuh wilayah Moru dan Kelurahan Moru sendiri, (2) bahasa Kui yang penuturnya tinggal di Kelurahan Moru, di desa Mangkapsir, dan Tribur, (3) bahasa **Hamap** yang penuturnya tersebar di tiga desa, yaitu Moru, Moramam, dan Wolwal, dan (4) bahasa Klon yang pemakainya bermukim di desa Probur Utara, Probur, Halerman, Margeta, Manatang, dan Tribur.

Dari tiga desa tempat orang Hamap bermukim, diputuskanlah untuk meneliti bahasa Hamap yang dipakai oleh orang Hamap yang tinggal di ibu kota kecamatan dan di desa tetangganya, yaitu Moru dan Moramam. Desa Wolwal yang lebih masuk ke daerah pedalaman yang berbukit-bukit, belum dijangkau. Meskipun demikian, peneliti masih berharap pada suatu saat kelak dapat mengadakan perbandingan bahasa, kebudayaan, dan kehidupan sosial orang Hamap yang tinggal di Moru dan Moraman dengan orang Hamap yang tinggal di Wolwal.

BAB 2

KOMUNITAS HAMAP SELAYANG PANDANG

Oleh Fanny Henry Tondo

Siapa orang Hamap merupakan pertanyaan yang akan dijawab dalam bab ini. Mustahil rasanya kalau laporan ini tidak memberikan gambaran tentang mereka padahal penelitian yang dilakukan memfokuskan diri pada orang Hamap. Sehubungan dengan hal itulah, dalam bab ini secara khusus akan dikemukakan aspek kehidupan mereka dan juga pandangan kelompok etnis lain tentang orang Hamap.

2.1 Wilayah Permukiman

Seperti telah dikemukakan sebelumnya (lihat 1.6) orang Hamap yang dijadikan objek penelitian ini bermukim di Moru. Keberadaannya di Moru tidak terjadi demikian saja karena mitologi mereka menarasikan bagaimana kelompok etnis ini sampai di Moru (lihat: 3.2.1 dan 3.2.2).

Di sini ada tiga kampung tradisional yang dihuni orang Hamap, yaitu *Tamela Malibang*, *Bu'ui Homasil*, dan *Tonbang*. *Tamela* berarti 'pohon asam tempat orang beristirahat sebelum melanjutkan perjalanannya' (*tame* artinya 'asam', *la* 'tempat persinggahan'). Dinamakan demikian karena pada waktu itu banyak sekali pohon asam yang tumbuh di tempat tersebut. *Malibang* berarti 'benteng pertahanan' (*mali* berarti 'bertempur' dan *bang* berarti 'rumah'). Dahulu, *Tamela Malibang* merupakan tempat pertahanan jika orang Hamap diserang musuh. Kampung kedua ialah *Bu'ui Homasil*. *Bu'ui* artinya 'bukit besar' dan *homasil* artinya 'pohon lilin'. *Bu'ui* mengacu pada bukit besar yang ada di sebelah Moru. Tempat ini dahulu dianggap keramat. Menurut yang empunya cerita, pada suatu saat tidak ada babi yang dapat dimakan

dan orang pun “berdoa” di sana agar dua raja batu mengeluarkan babi. Kemudian, dua raja itu mengeluarkan babi dari celah bebatuan yang jumlahnya tidak terkira. Babi-babi itu berjalan menyerupai semut yang merayap beriringan. Sejak saat itu, tempat itu pun dianggap keramat. Kampung ketiga ialah *Tonbang*. *Ton* artinya ‘rawa-rawa’ dan *bang* ‘rumah’. Jadi, *tonbang* berarti ‘rumah di atas rawa-rawa’. Secara administratif pemerintahan, kini *Tamela Malibang* berada di RT 01 Kelurahan Moru, *Bu’ui homasil* berada di RT 04, dan *Tonbang* berada di RT 06.

Menurut ketua adat Hamap, walaupun saat ini permukiman orang Hamap terkonsentrasi di Kelurahan Moru, khususnya di tiga tempat seperti yang disebutkan di atas, ada pula orang Hamap yang berdomisili di luar wilayah ini. Tabel berikut memperlihatkan rincian jumlah dan persebaran orang Hamap di berbagai tempat.

Tabel 1 : Jumlah dan Persebaran Orang Hamap

Domisili	Jumlah Kepala Keluarga (KK)
Di Alor:	
Moru	106
Fanating	10
Kokar	1
Kalabahi	11
Foleboo	4
Di luar Alor	88
Jumlah	220

Sumber: Ketua Adat Hamap, 2005

Tabel di atas menunjukkan bahwa dari jumlah keseluruhan orang Hamap sebanyak 220 kepala keluarga, sebagian besar orang Hamap berada di Alor, yaitu 132 KK dan sisanya 88 KK berada di luar Alor. Data tersebut juga menunjukkan bahwa Moru merupakan pusat konsentrasi permukiman orang Hamap terbanyak, yaitu 106 KK.

Kalabahi merupakan pusat perekonomian dan perdagangan di Alor sekaligus sebagai pusat pemerintahan Kabupaten Alor. Untuk mencapai kota ini, orang Hamap yang berada di Moru dan sekitarnya memiliki dua alternatif (seperti halnya kelompok-kelompok etnik lain), yaitu melalui darat dengan menggunakan angkutan umum atau melalui laut dengan menggunakan perahu yang waktu tempuhnya relatif singkat, yaitu sekitar lima belas menit saja jika dibanding dengan menggunakan angkutan darat yang menghabiskan waktu lebih lama, sekitar satu jam. Kota ini merupakan kota pelabuhan, tempat terjadinya perdagangan antarpulau dan antardaerah di Pelabuhan Laut Kalabahi. “Kota Kenari” ini, selain sebagai pusat pemerintahan Kabupaten Alor, juga tempat para pedagang yang berasal dari desa-desa, termasuk orang Hamap, yang biasa membawa barang dagangannya seperti hasil tanaman dan ikan untuk dijual di pasar-pasar yang ada di sana.

Berbicara mengenai kata *kalabahi* sendiri, sebenarnya kata ini berasal dari sebutan orang Alor. Mereka menyebutnya *kalabahi* yang artinya ‘pohon kusambi’. Orang Abui menyebutnya *kalang fat*, sedangkan orang Klon dan orang Kui menyebutnya *kal bat*. Orang Hamap sendiri menyebutnya *aremba*. Jadi, daerah yang sekarang dijadikan ibukota Kabupaten Alor ini pada mulanya banyak ditumbuhi pohon kusambi.

2.2 Sistem Mata Pencaharian

Di wilayah Kelurahan Moru dapat ditemukan berbagai komunitas dengan berbagai profesi yang dijalani sebagai usaha mencari nafkah seperti petani ladang, pedagang, pegawai pemerintah, anggota TNI/POLRI, wiraswastawan, tukang, dan nelayan. Orang Hamap sendiri pada umumnya mempunyai mata pencaharian pokok sebagai peladang berpindah. Mereka juga menangkap ikan, namun hal itu hanya sebagai pekerjaan sampingan saja.

2.2.1 Bercocok Tanam

Orang Hamap memiliki ladang yang berada di batas RT 01, Malibang yang berbatasan dengan sungai di selatan dan gunung di sebelah utaranya. Orang Hamap mempunyai delapan suku, yakni *suku Raja*, *suku Ta'fa*, *suku Dei*, *suku Tu'fa*, *suku Minbang*, *suku Hukung*, *suku Marang*, dan *suku Kapitang* (Lihat: Laporan Penelitian, 2004:82). Karena itulah ladang yang tersedia dibagikan kepada kedelapan *suku* tersebut dan setiap *suku* kemudian membagi lagi jatah ladangnya kepada keluarga-keluarga yang termasuk dalam suku tersebut. Agar batas lahan yang dikerjakan oleh tiap keluarga itu jelas dan tidak terjadi kesalahpahaman, ditanamlah bambu dan asam sebagai tanda batas. Ladang, yang dalam bahasa Hamap disebut *diyil*, luasnya bervariasi, antara setengah hektar sampai satu hektar.

Ada suatu cara tersendiri dalam menangani sistem ladang berpindah ini. Pertama-tama ladang itu dipersiapkan dengan cara membersihkannya dari rumpun, perdu, dan sisa-sisa tanaman sebelumnya. Orang Hamap menyebutnya *potong kebun*, yang dilakukan pada bulan Juli. Tanaman yang dibersihkan dibiarkan sampai mengering dan pada bulan September atau Oktober, orang mulai membakarnya. Pada bulan berikutnya, November dan Desember, hujan diharapkan sudah turun sehingga petani dapat mulai menggemburkan tanah ladang mereka. Sebelum ditanami, ladang itu harus didoakan terlebih dahulu agar arwah nenek moyang tidak mengganggu tanaman mereka sehingga panennya nanti bisa berhasil dengan baik.

Ada beberapa syarat yang harus dipenuhi apabila orang ingin mendapatkan panen yang baik. Misalnya, jika ada dua orang menanam jagung pada saat yang sama, keduanya tidak boleh “bertengkar” atau saling mendendam. Kalau hal itu terjadi, mereka harus terlebih dahulu duduk bersama untuk menyelesaikan permasalahan yang ada di antara mereka itu. Apabila mereka tidak dapat menyelesaikannya, hal ini akan berpengaruh terhadap hasil panen nanti, misalnya tidak diperoleh hasil panen yang baik.

Petani Hamap, seperti juga halnya etnik lain di daerah itu, memanen hasil tanaman mereka hanya satu kali dalam setahun. Tanaman pokok mereka ialah jagung (bahasa Hamap: *bate*), padi (*alla*), turis (*lavel*), kacang (*utang*), dan labu (*zyh*). Bagi orang Hamap, jagung merupakan hasil ladang yang paling utama. Hal itu tampak bagaimana orang memperlakukan jagung. Panen jagung dimeriahkan dengan berbalas pantun (baca: pantun *pepel*) dari malam sampai siang, tetapi tidak demikian halnya kalau orang panen labu atau kacang-kacangan. Ada dua maksud diadakannya *pepel* tersebut. Dengan berbalas pantun, doa dipanjatkan sebagai rasa syukur kepada Tuhan atas hasil panen yang sudah diberikan. Selain itu, *pepel* juga mengingatkan silsilah keturunan, adat istiadat, tata krama, dan interaksi sosial di dalam masyarakat (lihat: 6.2.2).

2.2.2. Menangkap Ikan

Selain sebagai peladang berpindah, orang Hamap juga menangkap ikan di laut sebagai usaha sampingan dalam rangka menambah penghasilan keluarga. Pekerjaan ini tidak dilakukan setiap saat. Mereka menunggu musim ikan antara bulan Desember sampai dengan April. Bagi orang Hamap, bulan purnama bukanlah saat yang tepat untuk menangkap ikan.

Perahu merupakan alat utama dalam menangkap ikan. Ada dua macam perahu, yaitu *he* yang artinya ‘perahu kecil’ dan *pelang* berarti ‘perahu besar’. Sayangnya, seringkali ikan hasil tangkapan yang banyak tersebut tidak dapat diolah atau disimpan dan hal ini jelas sangat merugikan masyarakat itu sendiri.

2.3 Religi

Dalam realitas orang Hamap tidak hanya memeluk agama Kristen dan Islam, tetapi juga tetap mempertahankan beberapa kepercayaan yang telah ada secara turun-temurun, yaitu kepercayaan yang berkaitan dengan nenek moyang dan kepercayaan kepada alam semesta. Berikut ini akan diuraikan agama yang dianut oleh orang Hamap dan akan dilanjutkan dengan kepercayaan mereka.

2.3.1. Agama

Sejak orang Hamap masih bermukim di Foang, mereka telah terpisah menjadi dua kelompok, yakni kelompok orang Hamap yang beragama Kristen dan mereka yang beragama Islam. Seperti disebutkan sebelumnya (lihat: Laporan 2004) pada waktu itu orang Hamap masih menyembah dewa, yang disebut Dewa Bap dan ada kelompok tertentu yang bertugas memelihara dan menjaga Dewa Bap tersebut. Mereka harus bersih dan disunat. Akhirnya, keturunan dari kelompok inilah yang memeluk agama Islam sampai sekarang ini dan kebanyakan dari mereka tinggal di Dulolong.

Di Moru orang Hamap yang beragama Kristen beribadah di Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT) Imanuel Habula *Moru*. Jemaat Kristen di sini dipimpin oleh pendeta Dessy Millu, S.Th. Menurut pendeta Millu, khotbah-khotbahnya sering menggunakan ungkapan-ungkapan yang diambil dari bahasa-bahasa yang ada di Kelurahan Moru karena disadarinya bahwa jemaat di sana terdiri dari berbagai kelompok etnis yang masing-masing mempunyai bahasanya sendiri. Dengan ungkapan seperti itu diharapkan agar mereka dapat memahami khotbah dengan baik.

Contoh ungkapan dalam bahasa Hamap yang dikemukakan oleh ibu pendeta Dessy Milly yang orang Pura itu, antara lain sebagai berikut.

- 1) *Lame no' no* yang dalam bahasa Indonesia berarti 'Jalanlah dengan baik' atau 'ikutilah jalan yang lurus'.

Ungkapan ini sering digunakan dalam khotbah supaya jemaat orang Hamap memahami dan kemudian menjalani hidup dengan baik sesuai petunjuk Tuhan Yesus. Selain itu, ungkapan ini juga digunakan kalau orang hendak berpisah (seperti memberi pesan supaya jalan baik-baik agar tiba dengan selamat).

- 2) *Tomnu lame no' no*, terjemahannya dalam bahasa Indonesia ialah 'jalanlah satu hati, jalanlah dengan baik'.

Ungkapan ini digunakan pada akhir khotbah ibadah umum, dan juga diucapkan dalam khotbah ibadah khusus, misalnya pada ibadah peneguhan nikah yang kudus. Tujuannya agar dalam mengarungi kehidupan rumah tangga kedua mempelai tetap berjalan dengan baik dan tetap satu hati.

Masuknya agama Kristen, khususnya di Moru, tidak hanya merupakan kegiatan penyebaran agama semata-mata, tetapi diikuti pula dengan pengembangan pendidikan seperti pendirian sekolah. Sekolah GMT yang ada di Alor didirikan di Kalabahi. Pendirian sekolah tersebut didahului oleh *Zending*, yang masuk di Alor Besar pada tahun 1908. Baru pada tahun 1912 sekolah GMT berdiri di Moru. Murid-murid pada waktu itu dan sampai sekarang adalah anak-anak dari berbagai kelompok etnis, yaitu orang Hamap, Abui, Klon, dan Kui. Setelah GMT memutuskan hubungan dengan Belanda, penyelenggaraan pendidikannya mulai diatur sendiri. Untuk itu, sekolah-sekolah mendapat bantuan juga dari negara, yang antara lain digunakan untuk membayar honor guru-guru yang memberikan pelajaran tambahan dan belanja alat-alat tulis kantor.

2.3.2 Kepercayaan pada Nenek Moyang

Orang Hamap percaya bahwa nenek moyang mereka dapat mempengaruhi kehidupan. Oleh karena itu, mereka harus dihargai dengan menempatkannya di tempat yang terhormat.

Dalam aktivitas kehidupan sehari-hari, ada hal-hal yang selalu dikaitkan dengan kepercayaan kepada nenek moyang ini. Sebelum mulai menanam di ladang, misalnya, mereka selalu memanjatkan doa agar nenek moyang tidak mengganggu tanamannya sehingga mereka mendapatkan panen yang baik.

2.3.3 Kepercayaan pada Alam Semesta

Selain percaya kepada kekuatan nenek moyang dan dewa seperti yang telah disebutkan di atas, orang Hamap juga percaya akan kekuatan-kekuatan yang ada di alam semesta ini. Misalnya, kepercayaan yang ada kaitannya dengan kejadian gempa bumi, bulan purnama, dan waktu menggarap kebun.

2.3.3.1 Pada Waktu Menggarap Kebun

Pada saat orang tua-tua mulai bertanya apakah ini musim baik atau tidak untuk mulai menanam, mereka juga mencari gunung yang baik untuk dijadikan kebun garapan. Untuk menentukan gunung yang baik untuk digarap, orang tua yang mengurus pertanian mengambil tujuh biji padi, kemudian memasukkannya ke dalam mangkuk yang berisi air. Hal itu didahului pembacaan doa. Setelah itu, ketujuh biji tersebut dilepaskan ke dalam air. Apabila biji-biji padi itu berhamburan ke kiri dan ke kanan, hal itu berarti tanah di gunung tersebut tidak baik untuk dijadikan ladang dan dipercaya tidak akan menghasilkan panen yang bagus. Akan tetapi,

bila ketujuh padi itu menggumpal pada saat dilepaskan ke dalam air, hal itu berarti tanah di gunung itu baik untuk dijadikan ladang.

Setelah ditemukan gunung untuk membuka ladang, orang mulai bersiap-siap untuk bercocok tanam. Pencarian waktu yang tepat untuk mulai bertanam dilakukan dengan melihat petanda melalui bintang tujuh. Apabila bintang tujuh sudah terlihat, hal itu berarti para petani Hamap dapat mulai menanam ladang berpindah itu.

2.3.3.2 Gempa Bumi

Pada bulan November tahun 2004 lalu, telah terjadi gempa bumi yang cukup besar di Alor. Inilah gempa pertama dalam rentetan gempa dengan skala yang cukup besar di tanah air yang diikuti gempa di Nabire, tsunami di Aceh, dan gempa di Nias dan Mentawai. Di Alor, dan juga Moru, orang percaya bahwa gempa itu terjadi karena kesalahan manusia. Perlu diketahui bahwa Pemerintah Kabupaten Alor telah mengizinkan orang menggali minyak bumi. Ada tiga titik bumi yang dibor dan ada lima puluh batang pipa ditanam untuk mendapatkan kekayaan bumi ini. Bor mengenai sayap naga yang menjadi penguasa bumi. Karena itu, ia bergerak karena marah. Gerak naga inilah yang menimbulkan gempa. Supaya naga tidak marah, ia harus ditenangkan dengan diberi makan-minum melalui *fit*, yaitu rumah yang dianggap suci karena di sana juga tinggal Dewa Bap.

Ada versi lain berkaitan dengan terjadinya gempa bumi. Gempa terjadi karena Dewa Bap memindahkan bumi, yang disangganya ke atas bahunya yang lain. Dewa memikul bumi di salah satu bahunya. Suatu ketika, bumi dirasakan terlampau berat karena manusia bertambah. Kemudian dipindahkannya bumi itu ke bahunya yang lain. Saat bumi dipindahkan itulah terjadi gempa. Supaya tidak lagi terjadi gempa, orang memukul gong sambil berteriak “*o... mainsa namen so to fang yah ba*

ahae obob ae” yang dalam bahasa Melayu Alor berarti ‘sudah, sudah, kita orang masih ada semua, berhenti’.

2.3.3.3 Bulan Purnama

Orang Hamap menghubungkan bulan purnama dengan waktu menanam. Mereka percaya bahwa kalau menanam jagung tidak boleh dilakukan pada saat bulan purnama. Kalau hal ini tidak diperhatikan, akan datang angin ribut pada saat tanaman mulai cukup besar nanti sehingga dapat merobohkan tanaman jagung dan mengakibatkan kegagalan panen.

Orang juga percaya bahwa tidak baik berjalan sendiri melewati jalan besar ke arah Malibang dekat jembatan di tepi laut pada saat bulan purnama karena sering muncul seorang perempuan yang duduk dekat jembatan di jalan tersebut. Si perempuan biasanya menyapa orang yang lalu di jembatan itu dan bertanya ke mana tujuannya. Kemudian, ia akan mengajaknya duduk dan tidak lama kemudian ombak besar akan datang menyapu mereka yang bersedia duduk menemani perempuan itu. Oleh karena itu, kalau kita bertemu perempuan di jembatan saat bulan purnama, sebaiknya jangan menoleh dan berjalan terus.

2.4 Pandangan Masyarakat

Ada pandangan yang mengatakan bahwa orang Hamap selalu menganggap diri lebih dari orang lain dan sukar dipengaruhi. Kalau ada sesuatu pendapat yang mereka anggap benar, akan dipertahankan mati-matian. Mereka hanya dapat dipengaruhi oleh orang-orang dari kalangan mereka sendiri.

Berbicara tentang orang Hamap dan mata pencahariannya, ada pandangan yang mengungkapkan dampak dari sikap para petani Hamap sebagai peladang berpindah. Sebagai peladang berpindah, mereka akan menebang pepohonan untuk membuka kebun. Hal ini tentu dapat berakibat terjadinya banjir.

Dalam hal pendidikan, orang Hamap saat ini sudah mulai meningkat pendidikannya. Anak-anak Hamap saat ini sudah dapat menikmati pendidikan dengan lebih baik daripada orang tua mereka. Bahkan, ada yang dapat menikmati pendidikan tingkat tinggi di luar daerah, tidak hanya di Kupang atau di daerah lain di Provinsi Nusa Tenggara Timur, tetapi ada juga yang kuliah di Pulau Jawa. Dahulu banyak orang tua yang putus sekolah karena tidak mempunyai biaya. Pihak gereja juga tidak bisa banyak membantu secara ekonomi. Ada bantuan gereja, tetapi hanya sebatas pengarahan saja.

Bab 2 – Komunitas Hamap Selayang Pandang

BAB 3

MITOLOGI DAN KESADARAN IDENTITAS ETNIK

Oleh Ninuk Kleden-Probonegoro

Seperti sudah dikatakan sebelumnya bahwa penelitian ini mengasumsikan adanya hubungan antara etnik dengan bahasanya (lihat: 1.3). Dengan demikian, juga timbul relasi antara identitas etnik dengan identitas etnolinguistiknya karena identitas etnolinguistik tidak dapat dilepaskan dari *etno*-nya, yaitu etnik penutur bahasa yang dijadikan objek penelitian. Bab ini membicarakan kesadaran etnik orang Hamap tentang siapa “kita” dan dari mana asal “kita” dari perspektif mitologi mereka. Kesadaran akan kelompok etnis tersebut pada gilirannya juga akan melibatkan persoalan kesadaran tentang bahasa mereka.

3.1 Kesadaran Etnik melalui Mitologi

Pembicaraan mengenai kesadaran etnik ini diilhami oleh buku *The Politics of Ethnic Consciousness*, bunga rampai yang karangan-karangan di dalamnya dikumpulkan dan diedit oleh Cora Govers dan Hans Vermeulen (1997). Buku ini memperlihatkan transisi kajian tentang etnik. Kalau pada mulanya para ahli antropologi memperlakukan kelompok etnik ini sebagai suatu organisasi sosial dengan sifat primordial yang anggotanya mempunyai ide-ide yang sama, sekarang persoalan dalam kesadaran etnik ini berdasarkan pemikiran bahwa (kelompok) etnik mempunyai makna yang selalu berubah. Tidak lagi dikenal primordialisme dengan satu ide, tetapi orang sudah melihat adanya agen-agen yang menginterpretasikan kembali kelompok etnis - bisa dalam arti nama etnik, narasi tentang asal-mula kelompok itu, norma dan adat kebiasaannya –untuk suatu tujuan tertentu. Dengan demikian, timbul kompetisi dan negosiasi tentang asal-usul, sejarah, kebudayaan,

dan ikatan kelompok yang pada gilirannya dapat menimbulkan kesadaran akan keterlibatan orang dalam kelompok etnis.

Berbagai bentuk kompetisi, khususnya tentang asal-usul etnik, akan lebih menyadarkan orang tentang siapa “kita” yang dikuatkan dengan dari mana “kita” berasal. Narasi merupakan salah satu media yang merepresentasikan identitas semacam itu. Penelitian tentang mitologi yang berhubungan dengan identitas etnolinguistik ini bertolak dari pemikiran adanya afinitas antara realitas di dunia dengan kosmos. Hanya saja kalau laporan tahun 2004 menyinggung mitologi dalam arti strukturalisme ala Levi-Strauss yang melihat struktur makna di dalam mitologi, kajian penelitian tahun ini sudah lebih terarah, yaitu melihat narasi mitologi yang berhubungan dengan pengalaman (*experience*) hidup kelompok-kelompok etnis di daerah penelitian. Berbagai mitologi memperlihatkan kedekatan mereka dengan mitologi-mitologi kelompok etnis lain yang secara realitas hidup berdampingan di Kelurahan Moru, Kecamatan Alor Barat Daya. Kalau dalam beberapa dekade lalu orang beranggapan bahwa narasi (dalam kasus ini, narasi dalam mitologi) mempunyai makna, kini para konstruksionis menganggap narasi mengundang makna untuk diinterpretasikan (Bruner 1995:20) karena peran konteks dalam memunculkan makna narasi.

Dengan demikian, mitologi-mitologi yang akan dikaji memperlihatkan relasi kelompok etnis pemilik mitos, yang pada gilirannya juga memperlihatkan relasi dengan bahasa mereka.

3.2 Mitologi Orang Hamap

Mitologi orang Hamap pernah muncul dalam laporan tahun 2004. Karena itu, laporan yang disajikan sekarang merupakan perbaikan dari tahun sebelumnya dan pendalaman kisah mitologi yang cukup rumit itu. Perlunya dilakukan perbaikan itu disebabkan ada kesalahan fatal yang baru diketahui kemudian, misalnya dalam mengungkapkan nama, entah itu nama dewa, nama manusia biasa, dan juga nama tempat. Kesalahan-kesalahan yang cukup banyak itu disebabkan belum

terbiasanya para peneliti dengan bunyi tuturan yang diujarkan oleh informan di daerah penelitian sekalipun mereka menggunakan bahasa Melayu-Alor, apalagi dengan bahasa etnik mereka.

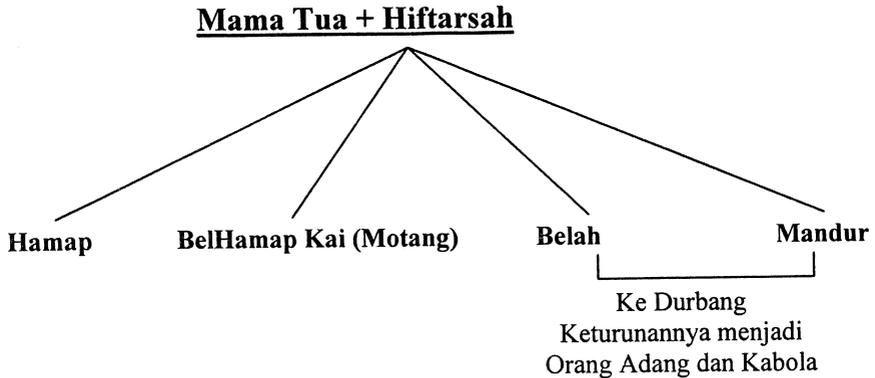
Dalam mitologi orang Hamap, tokoh-tokoh adat percaya bahwa narasi mitologi tidak boleh diceritakan sampai selesai karena pencerita dapat berusia pendek. Alasan ini pulalah yang mungkin menyebabkan mitologi pada penelitian terdahulu tidak sempurna meskipun baru diketahui kemudian. Dalam penelitian ini, “alam”-lah yang tampaknya tidak ingin narasi itu diselesaikan karena ada saja gangguannya. Misalnya, tamu yang keluar-masuk rumah dan di hari terakhir ada seorang tetangga yang meninggal sehingga informan yang ketua adat ini tidak bisa meninggalkannya. Sementara itu, kami pun tidak bisa menunggu untuk tinggal beberapa hari lagi. Singkat kata, narasi mitologi yang tersaji ini terasa “ditutup” dengan sangat terburu-buru.

Mitologi orang Hamap, sebagaimana mitologi pada umumnya, selalu mengundang persoalan asal-usul, perpindahan keturunan kelompok yang disebutkan terdahulu dengan berbagai sebabnya, dan ada pesan yang disampaikan mitos tersebut, yang berupa nilai, norma, dan tentunya sejarah asal-usul kelompok etnis. Ada dua versi mitologi orang Hamap. Keduanya berangkat dari seorang nenek moyang yang sama, yaitu *Bap* (disebut juga *Datok*) Hiftarsah. Versi kedua merupakan kelengkapan versi pertama. Kedua versi mitologi tersebut narasinya diceritakan satu per satu berikut ini.

3.2.1 Versi I: Keturunan *Bap Hiftarsah* di *Nuh Mate* dan *Nuh Atinang*

Menurut keterangan informan, *raja* pertama orang Hamap adalah Hamap Bel (dalam penelitian tahun 2004 disebut Hamap Bil), yang tinggal di puncak Gunung Kukusan, di kampung asli mereka Iyhingsa. Hamap Bel adalah salah satu dari empat orang anak Hiftarsah, seperti tampak dalam bagan berikut ini

Bagan 1
Hiftarsah dan Anak-Anaknya



Punya 3 anak (+ 2):

Pinkoil

(*Avin lelang* /suku Raja)

Duil Motang

(*Tafa lelang*/suku Tafa)

Air Adang

(*Di' lelang*/suku Di')

Koil Tang (anak angkat)

(*To fah lelang*/suku To fah)

Suku Menbang (pendatang)

(*Menbang lelang*)

3 anak:

Suku Hukung → Tenggam

Suku Marang → La'som

Suku Kapitang → Bansom

Kisah Anak Angkat Hamap Bel

Hamap Bel yang telah mempunyai tiga orang anak kandung, pada suatu hari ia pergi ke ladangnya. Di tengah jalan ia bertemu dengan seorang anak kecil, yang diminta untuk menjaga sirih dan topinya. Ia

kemudian naik ke ladang untuk melihat kebun jagung. Setelah ia turun, dilihatnya anak kecil itu masih menjaga topi dan sirihnya. Sejak saat itu, anak itu pun dijadikan anak angkat dan bertugas menjaga keamanan daerah, sedangkan anaknya sendiri dijadikan raja.

Pembagian Tugas Keturunan Hamap Bel dan Hamap Kai

Hamap Bel mempunyai tiga orang anak kandung (Pinkoil, Duil Motang, dan Air Adang), seorang anak angkat (Koil Tang), dan seorang pendatang yang dijadikan anak angkatnya juga (Menbang). Pinkoil sebagai anak sulung mendapat tugas untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang tidak dapat diselesaikan oleh adik-adiknya. Ia dan keturunannya dianggap sebagai *Avin lelang* (*suku* raja). Anak Hamap Bel yang kedua, Duil Motang, bertugas menyelesaikan masalah. Misalnya, kalau ada perselisihan antara adik dan kakak, tugas Duil Motang lah untuk menyelesaikannya. Oleh sebab itu, Duil Motang dan keturunannya disebut *Tafa lelang* (*suku* Tafa). Air Adang bertugas menjalankan keputusan yang sudah ditentukan oleh kakaknya, Pinkoil, sehingga ia dan keturunannya dikenal sebagai *Di lelang* (*suku* Di). Anak angkat Hamap Bel, Kuil Tang bertugas menjaga keamanan kerajaan. Ia duduk di balai-balai sambil mengawasi arah mata angin, mengawasi jarak jauh-dekat, sampai melihat “angin timur dan gelombang barat”. Sehubungan dengan tugasnya ini, Kuil Tang beserta keturunannya disebut *Tofa lelang* (*suku* Tofa) yang harus melaporkan pada raja apabila terjadi hal-hal yang mencurigakan.

Suku Menbang yang juga diangkat anak oleh Hamap Bel tinggal di kampung O'ta. Saat itu adalah masa perang dan tiap hari ada satu orang O'ta yang hilang. Oleh karena itu, raja memanggil orang kampung O'ta untuk membersihkan *menbang*, rumpun alang-alang untuk dijadikan tempat tinggal. Orang-orang kampung O'ta kemudian tinggal di padang alang-alang yang telah dibersihkan itu untuk menjaga orang Hamap. Keturunan mereka dikenal sebagai *suku* Menbang, yang bertugas memang menjaga keamanan wilayah itu.

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

Dua orang anak Mama Tua dan Hiftarsah yang lain, yaitu **Belah** dan **Mandur**, berpisah dengan kedua orang kakaknya. Keduanya pergi ke Durbang di daerah Alor Kecil. Keturunan Belah dan Mandur menjadi kelompok **Adang** dan **Kabola**, yang bahasanya juga dikenal sebagai bahasa Adang dan Kabola, keduanya mirip dengan bahasa Hamap. Di daerah yang pernah ditempati Belah dan Mandur, yaitu Alor kecil, juga terdapat sebuah kampung Hamap.

Orang Hamap di Nuh Mate dan di Nuh Atinang

Kisah selanjutnya dapat dilihat dalam Laporan tahun 2004 (Laporan 2004: 75-84). Keturunan Hiftarsah tinggal di dua tempat yang berbeda. Hamap Bel, anak-anak dan keturunannya beserta anak dan keturunan Hamap Kai, tinggal di *Nuh Mate* (Pulau Besar), sebagai *Mate Lelang* (*suku* besar) dan *Atinang lelang* (*suku* kecil). Mereka yang termasuk dalam kelompok *suku* besar adalah keturunan anak-anak Hamap Bel yang menjadi *suku* raja atau *Avin lelang*, *Tafa lelang*, *Di lelang*, *Tofah lelang*, dan *Menbang lelang*. Mereka yang termasuk dalam *suku* kecil adalah anak-anak keturunan Hamap Kai, yaitu *Hukung lelang*, *Marang lelang*, dan *Kapitang lelang*.

Sementara itu, anak Hiftarsah yang lain, yaitu Belah dan Mandur berpisah dengan kedua orang kakaknya dan pergi ke Durbang. Keturunan kedua orang itu menghuni *Nuh Atinang* (Pulau Kecil). Jadi, kalau *Nuh Mate* dihuni oleh anak-anak Hamap Bel dan Hamap Kai, *Nuh Atinang* dihuni oleh keturunan Belah-Mandur, orang Adang dan Kabola. Kepergian Belah-Mandur ke *Nuh Atinang* meninggalkan jejak adanya kampung Hamap di Dulolong sampai sekarang.

Perjalanan dari Gunung Kukusan ke Moeng, Foang, dan Moru

Menurut versi ini orang Hamap turun dari kampung mereka di puncak **gunung Kukusan** dan pindah ke **Moeng** karena terjadi *bala* (musibah) ular. Di Moeng putri raja hamil, dan ingin makan ikan. Akan tetapi, Moeng terletak jauh dari laut, sehingga untuk mendapatkan ikan bukanlah suatu hal yang mudah. Sang Putri kemudian memerintahkan orang untuk pergi ke *mamar bambu*, yaitu hutan bambu dan menggoyang bambu-bambu itu. Bambu digoyang dan ikan pun berjatuh dari pohon bambu yang kemudian ditampung dengan nyiru. Ada ikan *lamoru*, ikan *bubu*, *ikan merah*, ikan *belo-belo*, ikan *kombang*. Mereka yang menadah ikan merasa sangat senang, mengambil ikan-ikan itu, memasak dan memakannya. Sayang, tidak lama kemudian mereka pun mati.

Menurut kisah itu, ada satu orang yang selamat dan ia melarikan diri, jauh dari kampung. Meskipun tidak disebutkan siapa orang yang berhasil menyelamatkan diri itu, dapat diduga ia adalah putri raja. Berkat kesaktiannya jua ia berhasil lepas dari mala petaka ikan-ikan itu. Di tempat baru tersebut, beberapa minggu kemudian ia melahirkan anak laki-laki. Di tempat baru itu berkembanglah anak-anak yang ibunya datang dari Moeng. Tempat ini menjadi kampung baru, yang penghuninya adalah keturunan putri Moeng.

Tidak diketahui berapa lama penghuni kampung itu tinggal di sana, sampai pada suatu ketika kampung itu diserang oleh sekelompok orang dari Bukumelang (orang **Abui**) yang datang dari daerah pegunungan. Kampung dibakar dan penghuninya melarikan diri. Akhirnya, mereka “turun” ke **Foang**.

Pada tahun 1947 orang Hamap di Foang diminta pindah oleh pendeta yang disebut Nenek Dopung, ke *Habula* yaitu padang luas tempat perburuan babi. *Habula* berasal dari kata *habu* yang berarti ‘padang’ dan kata *la* yang berarti ‘luas’. Habula kemudian bernama Moru. “Karena besok atau lusa tidak ada tempat, karena kampung kita dikuasai oleh orang lain”. Begitu kata Nenek Dopung. Patut diketahui bahwa pada waktu itu kerajaan Kui menguasai daerah sekitar Moru, termasuk Foang.

Namun, informan yang sama memberikan pernyataan berbeda saat wawancara dilakukan pada tahun 2005 ini. Pada wawancara yang disebutkan terakhir ini ia menyatakan bahwa pada tahun 1949 orang Hamap di Foang dihimbau oleh raja Kui untuk pindah ke Moru karena di daerah ini penduduk belum banyak dan tanah masih kosong. Dengan kata lain, mereka dihimbau untuk pindah ke Moru oleh Raja Kui untuk “meramaikan” daerah itu.

3.2.2 Versi II : *Palemoafen* Bergelar *Hiftarsah*; Nenek Moyang Hamap, Abui, Adang, Kabola dan Pura

Informan adalah ketua adat orang Hamap yang membagi narasi ke dalam tiga episode, yang dalam bahasa setempat disebut masa *Purba I*, *Purba II*, dan *Purba III*. Narasi dari mitologi ini masih jelas memperlihatkan persambungan dan perbedaan di sana-sini.

Purba I: Mobeng & Orang Alor

Episode pertama, yang disebut masa *Purba I*, menceritakan nenek moyang pertama orang Alor. **Palemoafen** adalah seorang raja **Ton**, yang berasal dari daerah Lafeng. Ia sering bepergian untuk menjelajah pulau Alor. Karena itu, ia bergelar **Hiftarsah** yang berarti ‘pengembara’. *Datok* (sebagaimana orang Hamap menyebutnya) Palemoafen yang juga dipanggil Hiftarsah ini mengembara sampai ke Molmoit yang juga disebut Mol Moti untuk bertemu dengan orang-orang di sana. Mol Moti terletak di bagian selatan pulau Ton yang sekarang disebut *Alor Selatan*.

Di Molmoit, *Datok* Palemoafen atau Hiftarsah mendapat dua orang anak, yaitu *Mobeng* dan *Bengfif*. *Mobeng*-lah yang kemudian menurunkan silsilah Hamap, sebagaimana diuraikan sebagai berikut.

Mobeng mempunyai anak sulung yang bernama *Aimo Ton*, yang bersaudara kandung tujuh orang, yaitu Ulmo, Tangmo, Tonmo,

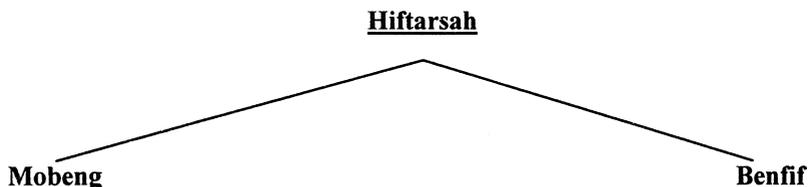
Timungmo, Podamo, Ilmo, dan Penmo. Anak-anak inilah yang keturunannya tersebar di seluruh Pulau Alor.

Anak-anak Mobeng dan keturunannya kemudian berkembang di seluruh Alor, dengan rincian sebagai berikut.

1. Padamo dan Tangmo keturunannya ada di *Dai Mate* yang juga disebut *Gunung Besar*. Sekarang mereka dikenal sebagai orang Abui
2. Ulmo mengembangkan keturunan di O'a yang sekarang menjadi Adang. Mereka tinggal di sepuluh kampung
3. Penmo mengembangkan keturunan di Abol yang juga disebut Kabola, dan tinggal di sepuluh kampung.
4. Timungmo mengembangkan keturunan di Pulmalal, yang sekarang menjadi penduduk Pura. Di daerah ini mereka juga tinggal di sepuluh kampung.
5. Tonmo, Ilmo bersama Aimo Ton tetap ditempat semula, yaitu Molmoit

Perkembangan keturunan Hiftarsah di Alor Selatan yang kemudian menurunkan kelompok-kelompok etnis di Pulau Alor, dapat diringkas dalam bagan berikut ini

Bagan 2
Hiftarsah (di Molmoti/ Molmoit = Alor Selatan)
dan Keturunannya



1. *Aimo Ton* - tetap di Molmoit
2. *Ulmo* - di O'a, keturunannya menjadi orang **Adang**
3. *Tangmo* - di Gn. Besar, keturunannya menjadi orang **Abui**
4. *Podamo* - di Gn. Besar, keturunannya menjadi orang **Abui**
5. *Timungmo* - di Pungmalal, nenek moyang orang **Pura**
6. *Ilmo* - tetap di Molmoit
7. *Penmo* - di Abol, keturunannya menjadi orang **Kabola**
8. *Tonmo* - tetap di Molmoit

Hubungan Hamap & Kabola

Bagan di atas memperlihatkan bahwa orang Kabola keturunan dari Penmo yang merupakan salah satu anak Mobeng, dan Mobeng sendiri adalah anak dari *Bap* Hiftarsah yang nenek moyang orang Hamap. Hubungan antara Hamap dan Kabola dikenal dalam konsep ***Afui Mani*** dan ***Kafola Mani***. *Afui* berarti 'gunung' dan *Mani* adalah 'orang'. Sementara itu, ***Kafola Mani*** dari kata *Kafola* yang berarti 'Kabola', dan *Mani* adalah 'orang'. Jadi, ***Afui Mani*** (orang Gunung) berada di *Nuh Mate* (Pulau Besar), dan ***Kafola Mani*** (orang Kabola) berada di *Nuh Atinang* (Pulau Kecil).

Purba II: Dari Molmoit ke Uil-Uil Doi & Uil-Uil Mol sampai Fanating dan Tonbang, serta Kisah Dewa Air

Seperti sudah diceritakan di atas, tiga anak Mobeng (Aimo Ton, Ilmo, dan Tonmo) tetap tinggal di Molmoit. Keturunan mereka berkembang dengan pesat. Sampai pada suatu saat penduduk Molmoit mendapat musibah yang disebut *fain bala* (bala lebah). Serangan lebah ini membuat penduduk Molmoit terpecah ke seluruh pulau Ton. *Suku Aimo Ton* salah satu dari keturunan anak Hiftarsah mengungsi ke suatu tempat yang bernama *Uil-Uil Doi* dan *Uil-Uil Mol*. Kedua tempat ini menjadi perkampungan para pengungsi Molmoit yang ditandai dengan pembuatan *mesbah* yang disebut *Ton Don* (mesbah Ton).

Aimo Ton bersama keempat orang anaknya, yaitu Ton Ai, Noh Ai, Tanoh dan Arambahta, mulai menyusun pemerintahan. **Arambaha** diangkat menjadi raja dengan permaisurinya yang bernama Fai Apung. Orang sekarang memanggilnya Bab Arambahta. Sayang bahwa kerajaan ini tidak berusia lama karena diganggu oleh seorang pemuda asing yang menjaga permaisuri. Pemuda itu bukan manusia biasa. Ia adalah manusia siluman yang disebut *Sened* atau Dewa Air yang ingin menikah dengan permaisuri raja. Oleh sebab itu, raja memerintahkan rakyatnya untuk mengusir pemuda tersebut dan membunuhnya. Pemuda tersebut masuk dalam air *Uil-Uil Mol* dan menghilang.

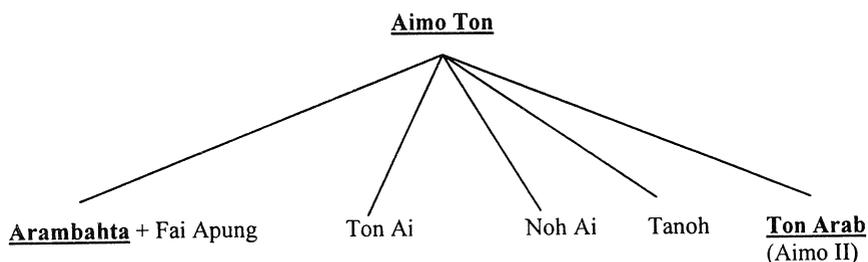
Tidak lama kemudian terjadilah gempa bumi dan hujan lebat yang menimpa *Uil-Uil Mol* sehingga terjadi banjir hingga air menutup *Ton Buir* (daratan Ton) dan semua mahluk hidup boleh dikatakan musnah. Dewa Air sebenarnya ingin memusnahkan raja dan permaisuri karena telah berani melawan hasratnya untuk menikahi permaisuri. Musibah ini membawa petaka karena banyak penduduk yang hilang dan ada yang melarikan diri sehingga terdampar di tempat lain. Mereka yang berhasil menyelamatkan diri di antaranya adalah keturunan *Bap (Datok)* Aimo Ton, yaitu **Ton Arab** yang juga dikenal sebagai Aimo II. Keturunan Ton Arab adalah Moalang dan Tonalang.

Moalang terdampar di sebelah barat *Uil-Uil Doi*. Kemudian, dia membuka kampung Murafui dan Malangwi yang sekarang disebut

Fanating, sedangkan **Tonalang** menyelamatkan diri dan terdampar di Tamalabang sampai di Kalijahi dan Kolondama. Sekarang *suku*-nya disebut *Suku Lamma*. Sementara itu, *Bap* Aimo Ton (Ton Arab) dan penduduk lain yang selamat mengungsi ke sebelah barat dan menetap di dataran Ton Buir. Kemudian, merekalah yang membuka *Ton Bang* (kampung Ton)

Kalau kita simak uraian di atas, ada dua anak Aimo Ton yang cukup penting, yaitu Arambahta dan Ton Arab yang keturunannya tetap diceritakan dalam mitologi ini. Untuk memudahkan memahami silsilah anak-anak Aimo Ton, silsilah tersebut dapat dibagikan sebagai berikut.

Bagan 3
Aimo Ton dan Anak-anaknya



Ada dua hal yang cukup penting pada masa *Purba II* ini. Pertama, lima anak Mobeng menurunkan orang-orang Adang (dari keturunan Ulmo), Abui (dari keturunan Tangmo dan Padamo), orang Pura (keturunan Timungmo), orang Kabola (yang keturunan Penmo). Kedua, munculnya nama Ton Arab, yang bahkan diberi gelar Aimo II. Informan tidak menyatakan secara tegas bahwa ia anak Aimo Ton, hanya sebagai salah satu keturunan *Bap* Aimo Ton yang melarikan diri dari kemarahan Dewa Air sehingga timbul gempa dan hujan lebat. Meskipun demikian, Ton Arab ini cukup penting karena keturunan-keturunannya yang muncul dalam masa *Purba III*.

Purba III: *Bap Ton Arab dan Anak Kembarnya*

Di *Ton Bang* (Kampung Ton), istri *Bap Ton Arab* (Aimo II) melahirkan putra kembar yang diberi nama **Parik Lol Ai**, berarti ‘anak yang menjelajahi bumi’ dan **Mol Lol Ai** yang berarti ‘anak yang menjelajahi sungai’. Kedua nama ini diambil dari nama moyang mereka karena nama sebenarnya belum ada.

Beberapa saat kemudian kedua anak kembar itu diberi nama menurut cara mengasuh, yang merupakan satu nama, yaitu **HAM - AP** (Hamap) yang berasal dari kata *Ham*, berarti ‘sama rata’, ‘seimbang’ dan ‘sama-sama’, sedangkan *AP* (disebut juga *Dafail/Dehing/Kariang*) berarti, ‘pelihara’, ‘rawat’ ‘asuh’. Dalam bentuk lain, kata *Hamap* memunculkan tiga dualisme sebagai berikut.

1. pelihara sama rata
pelihara seimbang
pelihara sama-sama
2. rawat sama rata
rawat seimbang
rawat sama-sama
3. asuh sama rata
asuh seimbang
asuh sama-sama

Agar kedua anak itu dapat dibedakan mana anak sulung dan mana yang bungsu, si sulung diberi nama **Hamap Mate** dan adiknya diberi nama **Hamap Kai**. Dengan demikian, nama *Hamap* mulai dikenal sejak anak kembar *Bab Aimo II* (Ton Arab) ini diberi nama. Selanjutnya, kedua anak kembar ini menurunkan keturunannya masing-masing sebagai berikut.

Parik Lol Ai/ Hamap Mate

Salah seorang keturunan Hamap Mate bernama *Bap Peabeng* yang menikah dengan *Bahel Adang*. Ketika istrinya hamil, *Bap Peabeng*

tenggelam dalam air, yang bernama Opon yang disebut *Se* ('air') *pabeng*. Sebagai pengganti *Bap* Peabeng muncul benda-benda sebagai berikut.

1. Sebuah lesung tua, yang saat diangkat berubah menjadi *Moko Malahai* yang juga disebut *Malay Tanah* dan diberi nama *Moib*.
2. Dua buah nyiru tua, yang saat diangkat berubah menjadi gong dan diberi nama *Modap*. Satu gong jatuh pecah, sedangkan Gong *Modap* dibawa ke *Lawahing*. Nama daerah tempat gong kemudian diganti dengan *Loinhul*.
3. Ake diangkat berubah menjadi pedang yang diberi nama *Tabarae*.
4. Biji *Barae* yang saat diangkat berubah menjadi *Muti Tanah* (*apat he*).

Setelah suaminya meninggal, istri *Bap* Peabeng, *Bahel Adang*, melahirkan anak kembar. Si sulung diberi nama *Air Peabeng* dan adiknya *Lef Peabeng*. Anak *Bahel Adang* yang bungsu, *Lef Peabeng* mengikuti jejak ayahnya, mati tenggelam dan dimakamkan dekat bapaknya di *Bab Abul*. **Air Peabeng** kemudian mengembangkan keturunannya, kira-kira di 22 kampung di wilayah *Duil Talel*.

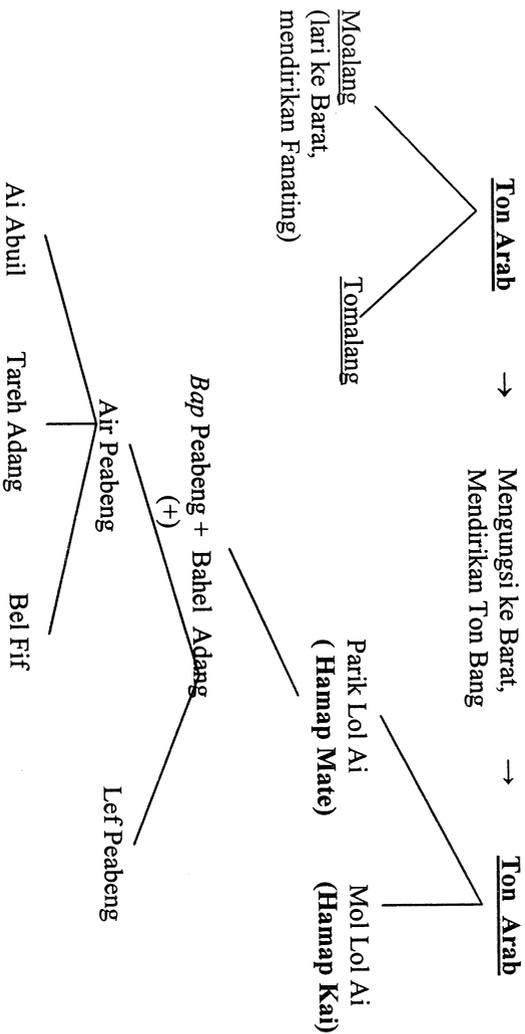
Di tengah perkembangan penduduk yang cukup pesat ini, terjadi musibah *bala ular* yang disebut *Bol dod*. Serangan ular cukup berbahaya sehingga penduduk lari menyelamatkan diri. Ke arah barat mereka tinggal di *Dop Bang* sampai di *Bang Doita*, dan ke selatan mereka tinggal di *Ilanem*. *Air Peabeng* sendiri tetap tinggal di *Ton Buir* (dataran *Ton*) bersama kakeknya, *Datok Hamap Mate* (*Pari' Lol Ai*). Ia mengatur perkampungan *Duil Talel* itu. Keturunan *Air Peabeng* yang lari terdiri atas tiga orang, yang dapat dikemukakan sebagai berikut.

1. *Ai Abuil*, yang tidak mempunyai keturunan, tinggal di *Bab Abul*;
2. *Tareh Adang* memiliki keturunan *Pentareh*, yang menurunkan *Oilmo* dan keturunan *Oilmo* adalah *Pentareh II*;
3. *Bel Fif*, yang mempunyai anak empat orang, salah satunya adalah *Ilmo*, yang tinggal di *Foibubungdel* (sekarang tempat itu bernama

Dorbang) dan di Kenarilang (sekarang termasuk Kelurahan Kalabahi Barat).

Gambaran tentang silsilah orang Hamap sampai dengan masa *purba III* ini diperjelas dalam bagan sebagai berikut. Bagan ini dimulai dari keturunan Aimo Ton, Aimo II yang disebut juga Ton Arab. Patut diketahui bahwa hubungan antara Aimo Ton dengan Ton Arab ini tidak terlalu jelas. Narasi ini hanya mengatakan bahwa Ton Arab adalah keturunan dari Aimo Ton. Padahal, pada bagian lain disebutkan bahwa Aimo Ton mempunyai empat orang anak yang salah satunya adalah Arambahta dan nama Ton Arab tidak ada. Arambahta, yang kemudian menjadi raja, menikah dengan Fai Apung.

Bagan 4
Ton Arab (Aimo II) dan keturunannya



Mol Lol Ai/ Hamap Kai

Mol Lol Ai, yang lebih dikenal dengan nama Hamap Kai, berjalan ke arah selatan dan tinggal di sana. Perkampungan mereka bernama *Mol* atau *Mor*, diambil dari nama Datuk *Mol Lol Ai*. Keturunan Hamap Kai yang tersohor adalah *Pa'pa' Name Lamuil*, yang kemudian mengembangkan keturunan *Balalang*. Disebut demikian karena keturunan ini menempatkan tengkorak ikan *muko balalang* di atas *mesbahnya*, dan disebut *Balalang Don*. Ikan Muko Balalang itu diperoleh dari Pelita Don atau Pasar Pekta. *Don* berarti 'pasar' dan *pekta* berarti 'karung'. Tempat itu sekarang dipakai sebagai istana raja Kui.

Pada masa itu ada perebutan kekuasaan yang dikenal dengan nama *Pedil Petaat*. Pedil Petaat adalah seorang yang ternama dan tinggal bersama Pak-Pak. Ia mengembangkan keturunannya di Duil Bang I dan Duil Bang II. Tepatnya di Bui Alelang di atas kampung Mol atau Mor. Perebutan kekuasaan itu terjadi antara Pedil Petaat dengan Pa'pa, Demang Pen, dan Demang Mopen. Sampai sekarang orang masih mengenal *Perang Pedil Petaat* dan panglima perangnya Pak-Pak

Di tengah-tengah kesibukan masyarakat Hamap Mate dan Hamap Kai yang mata pencaharian utamanya adalah berladang, ada seorang ibu yang berladang di sebelah timur sungai Abue (*Abue Mol*). Di ladang tersebut tumbuh satu rumpun tanaman baru, yang disebut *La* atau *Aman*, yang dipelihara oleh ibu itu. Tanaman itu mulai berbunga dan bunganya diterbangkan angin, sehingga ia tumbuh di seluruh dataran ini. Tanaman yang tumbuh cepat itu kemudian menutupi dataran Ton sehingga orang tidak dapat bercocok tanam. Hal itulah yang menyebabkan penduduk Ton mulai berpindah lagi.

Penduduk Hamap Mate bergeser ke daerah perbukitan di bagian barat pulau Alor dan menetap di sana. Daerah ini disebut *Bang Doi Ta* (=kampung di atas bukit atau gunung). Kemudian, mereka bergeser ke Gunung Beringin Sakti (*Iyhing Sah Doi*) untuk mengatur perkampungan. Penduduk Hamap Kai menuju ke arah selatan, di sebelah timur Bang Doi Ta. Di sana mereka membuka kampung yang disebut *Mol* atau *Mor Doi*. Ada dua keturunan besar di sini, yaitu keturunan Pak Pak dan

Mormo. Keturunan Pak Pak tinggal di Palelang dan Duil Bang II, sedangkan keturunan Mormo menetap di Duil Bang I.

Tata Cara Berburu

Datok **Hamap Mate** bersama rakyatnya mulai mengatur perkampungan dan membuat peraturan hukum, termasuk aturan yang berkaitan dengan padang luas di dataran Ton. Padang yang kemudian dijadikan padang perburuan orang Hamap, merupakan tempat persembunyian binatang-binatang liar, seperti babi, rusa, dan lain-lain. Aturan itu dapat dibagi ke dalam dua kelompok besar.

Pertama, sebelum padang dibakar untuk berburu, harus diawali dengan upacara bebas perang (kemerdekaan) dengan mengundang semua *suku* untuk hadir dalam upacara tersebut. Kemudian upacara diawali dengan pemancungan kepala *Pedi Petaat* yang dilakukan oleh seorang Panglima dari Pitung Bang, bernama *Pak Buk Maipak*. Kepala *Pedil Petaat* dibawa ke **Foang**, dan dilakukanlah upacara bebas perang yang sekaligus ditandai dengan pesta tengkorak (*Tafen Afutu*) yang dimeriahkan dengan *Diang Puin* dan *Lego-Lego*.

Dalam *Lego-Lego* dilantunkan syair sebagai berikut.

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

Sebelum pesta dibuat masih ada dua peristiwa lagi, yaitu Datok Hamap memunculkan kerbau dari laut untuk disembelih, di suatu tempat yang disebut *Abu Dor*. Kemudian Datok Hamap menghunjamkan tombaknya di tanah dan keluarlah air berwarna kuning yang disebut **air kuning**. Air itu berwarna kuning dan bau besi. Air kuning tetap ada sampai sekarang, dan orang percaya bahwa siapa yang minum air kuning, akan lancar berbahasa Hamap dan betah tinggal di daerah ini.

Kepercayaan ini sebenarnya dihubungkan dengan banyaknya migran dan kawin campur. Selanjutnya baru dilakukan pesta tengkorak. Setelah Pesta Tengkorak di Foang, orang Hamap kembali ke *Ihing Sah Doi*.

Kedua, orang pun kemudian melakukan pembakaran padang dan harus menggunakan *habol* (bambu kecil). *Ketiga*, orang Mor bertugas menjaga dan memperhatikan keadaan padang keramat. *Keempat*, Balalang membaca laporan kepada kepala *suku*. *Kelima*, kepala *suku* menentukan waktu perburuan.

Aturan Berkeluarga: Kasus Dun Farehat dan Loin Moanang

Para keturunan **Hamap Mate** tengah sibuk berladang dan berburu, serta bergaul dalam tata krama dan tenggang rasa. Tiba-tiba datanglah seorang nenek dari O'ta, yang bernama *Dun Farehat* dengan istrinya bernama *Loin Moanang*. Mereka datang disertai pengawal mereka Tut Peh Tanpeh dengan dua orang bersaudara bernama Uil Moana dan Tel Moana. Kedua pengawal ini bergabung dengan penduduk Hamap di Iyhing sah.

Istri Dunfarehat, Loin Moanang sering pergi berjualan ke pasar "*Don Taat*" di Faibuk yang terletak di sebelah Iyhing sah. Pasar itu cukup jauh sehingga Loin Moanang selalu menginap di sana. Kadang lamanya 2 sampai 3 hari. Hal ini dilakukannya berulang-ulang sehingga timbul rasa curiga suaminya, Dun Farehat. Ia perintahkan pengawalnya, Tut Peh-Tampeh untuk mengintai Loin Moanang. Ternyata kedatangan Loin Moanang sedang bersetubuh dengan saudara kandung Dun Farehat. Dun Farehat memerintahkan agar kepala Loin Moanang dipancing karena ia telah menyeleweng.

Kejadian itu menimbulkan **permusuhan** dalam keluarga Dun Farehat sendiri (karena yang berzina dengan Loin Moanang adalah adik kandungnya) dengan keluarga Loin Moanang. Keluarga Loin Moanang mengatur siasat untuk menyerang orang Hamap, tetapi *Bap* mengetahuinya, dan ia perintahkan orang Hamap untuk turun ke **Foang**. Kemudian, orang Hamap naik *Icalab* yang juga disebut *Perahu Ton Bel*

dan dibawa ke seberang pulau, yaitu ke Afung Male dan Afoihol. Sementara itu, Datok Hamap berenang di atas perisai, menuju ke seberang menemui rakyatnya. Dapat diduga bahwa kampung Hamap dibakar.

Beberapa lama kemudian orang Hamap di Afeng Male dan Afoihol ingin kembali ke tempatnya melalui jalan darat. Sebelum berangkat, mereka meninggalkan dua orang, yaitu *Belah* dan *Mandur*, sebagai ucapan terima kasih atas jasa penduduk setempat. Tempat-tempat yang disinggahi dalam perjalanan ialah Ateng Male → A Foihol → Se Laan → Hombul → Sobanta Laan → Se Laan → Foi Ameting → dan di Foi Amiting, Datok Hamap meninggalkan dua orang lagi, yaitu *Motang* dan *Bantang*. Menurut yang empunya cerita, kedua orang itu terus ke Kela Fining.

Perjalanan orang Hamap dilanjutkan menuju ke barat. Mereka beristirahat dan membuka tenda di suatu tempat yang disebut *Bang Safai*. Disebut demikian karena tenda itu ditutup dengan *safai*, yaitu tikar yang terbuat dari daun pandan. Setelah cukup beristirahat, perjalanan pun dilanjutkan ke Sasabor, kemudian ke Tonbang. Setelah itu, mereka kembali ke Iyhingsah (Gunung Beringin Sakti), kampung lama.

3.3 Kisah Orang Mor: Asal Moru & Orang Hamap Keturunan Mor

Berdasarkan mitologi Hamap dan jumlah penduduk yang mengidentifikasi diri sebagai orang Hamap, orang Mor dapat dianggap sebagai subetnik Hamap. Dalam mitologi orang Hamap, orang Mor adalah keturunan Ton Arab yang nenek moyangnya adalah *Bap* Hiftarsah yang orang Hamap. Kalau kita ingat kisah sebelumnya, Ton Arab mempunyai dua orang anak, yaitu Hamap Mate yang sulung dan adiknya Hamap Kai. Orang Mor adalah keturunan Hamap Kai. Pada waktu itu Mol Lol Ai, yang lebih dikenal dengan nama Hamap Kai, berjalan ke arah selatan dan mendirikan perkampungan di sana yang diberi nama

Mol atau *Mor*. Salah satu keturunan yang tinggal di sana disebut Balalang karena keturunan ini menempatkan tengkorak ikan *muko balalang* di atas *mesbah*-nya, yaitu tempat pemujaan.

Informan yang ketua *suku* Mor dalam mitologi bertugas menjaga dan memperhatikan keadaan padang yang keramat, di pekarangan rumahnya ada mesbah dengan gambar tengkorak ikan. Ia juga ketua grup kesenian *Kemas Tomikang*, yang berarti orang-orang yang berkumpul di satu *mesbah*. *Kemas* adalah singkatan dari *ke* mesbah dan *masang* berarti persatuan. Jadi *Kemas* berarti persatuan orang-orang di satu mesbah.

3.3.1 Asal Moru

Menurut kisah mitologi orang Mor, ada dua orang laki-laki yang bernama Tonti Tobal dan Ledeng Ledenbal. Meskipun sudah berumur, keduanya belum mempunyai calon istri. Pada suatu hari mereka mendengar lagu Lego-Lego dan keduanya mendengarkan lagu itu terus-menerus. Kemudian, suara Lego-Lego yang terus mengalun akhirnya mengundang mereka berjalan mengikuti arah suara tersebut sampai ke Morbesi. Di Morbesi mereka bertemu dengan seorang nenek.

Nenek itu memberinya dua buah jeruk yang diberinya tanda, untuk bekal dalam perjalanan. Ketika mereka menemukan tempat orang menari dan menyanyi Lego-Lego, kedua orang itu merasa sedih karena tetap tidak mendapatkan *nona*. Perlu diketahui bahwa Lego-Lego ditarikan oleh laki-laki dan perempuan yang saling mengaitkan kedua jari kelingking mereka dan berdiri dalam satu lingkaran, sedangkan pantun dilakukan bersama setelah ada orang yang mengawalinya (*angkat pantun*). Kembali pada narasi tersebut di atas, tiba-tiba kedua buah jeruk pemberian nenek tadi berubah menjadi manusia dan ikut menari dalam Lego-Lego itu.

Tonti Tobal dan Ledeng Ledenbal mengenali tanda yang ada pada kulit jeruk mereka, tetapi kini ada pada kedua gadis yang juga ikut menari itu. Dengan demikian, jeruk yang berubah menjadi manusia

diberi nama Manofedi dan Buifedi. Sejak saat itu tempat orang menari Lego-Lego itu disebut Moru, yang berasal dari kata *Mor* yang berarti jeruk.

Selanjutnya, Tonti Tobal menikah dengan Monofedi dan mereka mempunyai satu anak yang diberi nama Litma. Litma sendiri kemudian mempunyai lima orang anak; **Mor**, Belalang, Haning, Damoi, dan **Hamap**. Sementara itu, *Ledeng Ledenbal* menikah dengan *Buifedi* dan dikaruniai satu anak, yaitu Kuiman. Mor akhirnya menjadi tuan tanah di Moru. Itulah sebabnya bahasa Mor dan Hamap itu hampir sama karena mereka berasal dari keturunan yang sama.

Litma, Mor, dan Hamap

Menurut orang Mor, Hamap, seperti juga orang Mor sendiri dan tiga saudaranya yang lain, adalah cucu dari Tonti Tobal yang menikah dengan “seorang gadis jeruk”, yang mempunyai seorang anak bernama Litma, ayah mereka. Narasi ini memperlihatkan bahwa Mor bukanlah subetnik dari orang Hamap karena mereka bersaudara, anak-anak dari ayah yang sama.

3.3.2 Kisah Mor tentang Abui

Raja Abui berasal dari Naubara. Menurut keterangan informan, “Raja Abui dulu adalah *raja tanah, bukan raja pemerintahan*”. Hal yang dinyatakan secara eksplisit oleh tokoh adat Abui ini sebenarnya tidak berbeda dengan raja dari kelompok-kelompok etnis lain (mungkin kecuali Kui), yang tidak berkuasa sebagaimana layaknya raja di Jawa. Dengan istilah lain, istilah *raja* di pulau Alor lebih sebagai ketua etnik saja. Hal itu berubah setelah kedatangan kolonial Belanda yang dapat dijelaskan dengan kerajaan Kui.

Raja Abui yang berasal dari Naubara itu dianggap angker karena badannya berbentuk raksasa. Hal itu tampak dari jejak kaki kanan yang panjangnya dua meter dan lebarnya satu meter yang hingga kini masih

dapat dilihat di Mataru, sedangkan kaki kirinya ada di Naubara. Kemudian, ia menginjakkan kaki untuk membelah daratan sehingga air laut dapat masuk dari sebelah barat dan bumi Alor pun terbelah hingga seperti tampak saat ini.

Raja ini terkenal dengan kegiatannya membuat berbagai perlengkapan untuk mempertahankan diri dari serangan musuh, misalnya menyediakan tombak, *selawako* (perisai), rumbai-rumbai, busur panah, dan sebagainya. Rumbai pada kepala terbuat dari bulu ayam dengan tiga cabang, yang menandakan adanya tiga hal yang dianggap penting oleh orang Mor, yaitu agama, pemerintah, dan adat. Beberapa kelengkapan lain ialah kelewang untuk memotong orang dan anak panah untuk memanah manusia, babi, dan burung. Perisai digunakan untuk menangkis anak panah dan busur merupakan tempat anak panah. Ada pula tempat sirih pinang sebagai lambang melayani cinta kasih sesama.

Kesaktian Raja Abui diketahui oleh musuh-musuhnya sehingga mereka menyusun siasat untuk melenyapkan Raja Abui. Mereka mengumpulkan kapur sebanyak-banyaknya. Akhirnya, lama-kelamaan terkumpullah kapur yang cukup banyak. Ketika Raja Abui datang, disiramkanlah kapur itu sebanyak-banyaknya pada raja. Siraman kapur itu dapat membuatnya buta, namun ia tidak mati.

Musuh pun kemudian merancang siasat baru. Mereka mengumpulkan lebah sebanyak-banyaknya dan memasukkannya ke tempat sirih pinang. Tempat sirih pinang itu diberikan kepada Raja Abui. Raja Abui mengira bahwa ia sedang dijamu. Ketika ia diminta untuk membuka tempat sirih pinang, Raja Abui pun melakukannya. Namun, apa yang terjadi? Begitu tempat sirih pinang itu dibuka, berterbanganlah banyak lebah yang segera menyengat sekujur tubuhnya hingga ia meninggal.

3.3.3 Kesadaran Orang Hamap Sebagai Etnik

Kedua versi mitologi yang dikemukakan di atas masih dapat didengar karena sering dituturkan oleh *orang tua-tua*, yaitu ketua adat

dan ketua-ketua suku, pada kesempatan-kesempatan tertentu. Misalnya, pada saat calon pengantin laki-laki dan kerabatnya “pergi minta” seorang gadis dan juga dalam upacara perkawinan. Pada kedua kesempatan itu, mitologi dituturkan dalam bentuk pantun. Kawula muda yang hadir dalam upacara perkawinan dapat mendengarkan episode-episode mitologi. Selain itu, esensi dari lagu *Lego-Lego Pepel* juga mengandung episode mitologi ini. Dengan demikian, orang Hamap pada umumnya tetap mengenal nenek moyang dan mitologi mereka, tetapi tentu saja tidak seluruh runtutan narasinya karena cukup sulit bagi seorang awam. Patut diingat bahwa mitologi orang Hamap yang muncul dalam tuturan mereka berbeda dengan mitologi yang dituturkan oleh kelompok etnis lain.

Ada delapan hal penting yang muncul berdasarkan hasil kajian mitologi Hamap ini. *Pertama*, kedua versi mitologi ini mempunyai perbedaan tempat asal orang Hamap meskipun dengan nama nenek moyang yang sama. Versi I menyebutkan bahwa *Bap* Hiftarsah berasal dari Gunung Kukusan yang kampung aslinya bernama Iyhing Sah. Versi II juga menyebut kampung asli itu Iyhing Sah, tetapi tidak terletak di Gunung Kukusan, melainkan di Gunung Beringin Sakti yang dalam bahasa setempat disebut *Iyhingsah Doi*. Pertanyaannya adalah, apakah Gunung Beringin Sakti itu adalah nama lain dari Gunung Kukusan?

Kedua, penghuni pulau Alor yaitu orang Hamap, Abui, Adang, Kabola, dan Pura, semua bersaudara yang berasal dari seorang nenek moyang. Menariknya, melalui variasi kedua versi tersebut, dan secara khusus versi II, diperlihatkan bahwa nenek moyang tertua mereka, *Bap* Hiftarsah adalah orang “Hamap”. Versi I memperlihatkan bahwa Hiftarsah mempunyai empat orang anak, yaitu Hamap Bel, Hamap Kai (Motang), Belah, dan Mandur. Hamap Bel mempunyai lima orang anak dan Hamap Kai mempunyai tiga orang anak. Keturunan Hamap Bel dan Hamap Kai tinggal di Alor Besar sedangkan keturunan Belah dan Mandur pergi ke wilayah “Kepala Burung”, yang tidak lain adalah Alor Kecil. Dalam versi II *Bab* Hiftarsah mempunyai dua orang anak, yaitu Mobeng dan Benfif. Mobeng anak sulung Hiftarsah tampak cukup penting karena ia mempunyai delapan orang anak. Menurut versi ini

orang Adang, Abui, Kabola, dan Pura adalah keturunan Mobeng, anak dari Hiftarsah yang termasuk orang “Hamap”.

Ketiga, hubungan Hamap dengan orang Abui dalam mitologi perlu diwaspadai. Pada satu sisi, mitologi Hamap mengatakan bahwa orang Hamap menurunkan orang Abui karena mereka adalah keturunan Tanmo dan Padamo yang tinggal di Gunung Besar. Pada sisi lain, Abui dianggap sebagai musuh karena orang Hamap yang ada di Foang diserang oleh orang Abui yang datang dari Bukumelang dan kampung Hamap dibakar. Hal itu menyebabkan orang Hamap melarikan diri ke Foang. Setelah itu, mereka pindah ke Moru. Penyebab kepindahan mereka ke Moru memiliki dua versi. Pertama, kepindahan itu karena disuruh oleh Pendeta Adang agar tanah-tanah mereka di Moru tidak dikuasai oleh Raja Kui. Kedua, informan yang sama dengan jeda wawancara yang hanya satu tahun menyatakan bahwa kepindahan orang Hamap ke Moru karena atas himbauan Raja Kui). Dalam mitologi orang Mor, kalau kita andaikan bahwa Mor adalah subetnik Hamap, Raja Abui dibunuh oleh musuh-musuhnya dengan menggunakan tipuan, yaitu disiram dengan menggunakan kapur dan dengan sengatan banyak lebah, yang dengan sengaja dimasukkan ke dalam tempat sirih sebagai jamuan. Raja Abui yang merasa ia sedang dijamu, membuka tutupnya dan lebah-lebah beterbangan dan menyengatnya hingga mati. Hal yang hendak dikatakan di sini ialah adanya ketegangan antara orang Hamap dan Abui. Abui adalah kelompok kuat yang menyerang dan membakar kampung sehingga orang Hamap lari tercerai-berai. Karena itu, tidaklah mengherankan kalau dalam episode lain dikatakan bahwa orang Abui masih keturunan *Bap* Hiftarsah, yang termasuk orang “Hamap”.

Keempat, kalau uraian sebelumnya menyebut nama Hamap dengan menggunakan tanda kutip, menjadi “Hamap”, hal itu disebabkan kemunculan nama *Hamap* sendiri baru setelah masa *Bap* Ton Arab, yang juga disebut Aimo II melahirkan putra kembar. Kedua anak itu diberi nama **HAM** yang berarti sama rata’, ‘seimbang’ dan ‘sama-sama’ dan **AP** yang berarti ‘pelihara’, ‘rawat’ dan ‘asuh’. Kemudian, kedua kata itu disatukan dan terbentuklah tiga buah pasangan. Sejak saat itu, yaitu empat generasi setelah *Bap* Hiftarsah, baru muncul nama *Hamap*.

Kelima, sudah dikatakan bahwa bahasa Mor mirip dengan bahasa Hamap. Dari sudut orang Hamap, hal itu memperlihatkan bahwa Mor adalah bagian dari Hamap. Akan tetapi, bagi orang Mor, hal itu memperlihatkan pentingnya mereka untuk orang Hamap. Bukankah kota Moru muncul karena mitologi orang Mor, tempat orang menari Lego-lego di mana dua orang perempuan yang berasal dari jeruk itu mendapatkan pasangannya. Menurut orang Mor, hal itulah yang menyebabkan orang Mor menyebut **Mor Hamap**, bukan sebaliknya menjadi **Hamap Mor** karena Mor adalah anak tertua (sulung) dari Litma, sedangkan Hamap adalah anak terakhir (bungsu). Menurut versi ini, Mor lah yang menjadi tuan tanah di Moru.

Keenam, mitologi ini juga mengemukakan norma, yaitu berburu dan membakar ladang. Upacara berburu sekarang tidak dilakukan lagi karena sudah tidak ada lagi padang perburuan. Menurut mitologi, sebelum orang pergi berburu, dilakukanlah upacara bebas perang dengan memenggal musuh Hamap, yaitu Pedil Petaat, sebagai tanda kemerdekaan Hamap. Hal penting yang tersisa dari tata cara berburu yang dalam mitologi dilakukan di Foang adalah satu syair Lego-Lego yang menceritakan kisah Pedil Petaat. Syair ini masih dikenal sampai sekarang. Norma lain ialah cara membakar padang yang ditentukan oleh seorang kepala *suku*, harus dilakukan dengan *habol* (bambu kecil). *Suku-suku* tertentu yang masuk dalam wilayah padang yang akan dibakar mempunyai tugas masing-masing. Tata cara seperti itu masih dilakukan sampai saat ini meskipun dengan perubahan di sana-sini dan tidak mutlak seperti narasi dalam mitologi.

Ketujuh, seperti layaknya mitologi dari kelompok-kelompok etnis lain, mitologi Hamap juga mengandung nilai. Dalam kisah Dun Farehat dan Loin Moanang, muncul nilai dalam perkawinan. Bagaimana mungkin Loin Moanang dapat (mempunyai kesempatan untuk) berzina dengan saudara kandung suaminya. Dengan kasat mata tampak bahwa saudara laki-laki suami pun dapat berzina dengan iparnya. Episode narasi dalam mitologi ini juga memperlihatkan permusuhan yang terjadi dalam kelompok Hamap sendiri, yaitu antara Dun Farehat dengan pihak keluarga saudaranya. Selain itu, juga ada permusuhan antara pihak Dun

Farehat yang disebut informan sebagai orang Hamap, dengan pihak keluarga Loin Moanang. Sayangnya, bahwa penelitian ini belum melihat realitas empiris ke dua keluarga ini. Dengan kata lain, apakah ada larangan antara keluarga Dun Farehat yang orang Hamap untuk menikah dengan keluarga Loin Moanang yang tidak dijelaskan oleh informan dari kelompok mana ia berasal.

Kedelapan, mitologi juga menunjukkan tempat-tempat penting. Kisah *Datok* Hamap Mate yang nantinya memimpin upacara membuka padang, memerlukan beberapa persyaratan, seperti kepala Pedil Petaat yang akan digunakan dalam pesta tengkorak di Foang, kerbau laut untuk disembelih, dan saat *Datok* Hamap Mate ini menghunjamkan tombaknya di tanah, keluarlah air berwarna kuning yang disebut “air kuning”. Warnanya kuning dan berbau besi. Air kuning itu tetap ada sampai sekarang dan saat ini orang masih tetap percaya bahwa siapa yang minum air kuning, orang tersebut akan lancar berbahasa Hamap dan betah tinggal di daerah ini.

Kedelapan aspek penting yang ditunjuk oleh mitologi Hamap dan Mor tersebut dapat diandaikan sebagai pengikat kelompok etnis ini. Selain itu, mitologi tersebut juga merupakan legitimasi orang Hamap sebagai kelompok etnis yang cukup penting di Alor karena kelompok-kelompok etnis lain berasal dari keturunan orang Hamap, *Bap* Hiftarsah.

3.4 Abui Yang Belum Terekam dan Klon Yang Berpindah

Sebelum kelompok etnik Abui dan Klon dibicarakan, ada baiknya kalau diperhatikan kembali bahwa di Kelurahan Moru, ibu kota Kecamatan Alor Barat Daya, berdiam empat etnik yang boleh dianggap sebagai penduduk “asli” karena mereka bukan migran yang baru datang satu atau dua bahkan tiga generasi. Keempatnya adalah orang **Abui** yang mendiami tujuh desa di Kecamatan Alor Barat Daya dan di kelurahan Moru sendiri; orang **Kui** yang bisa ditemui di desa Moru, Wakapsir, dan Tribur; orang **Hamap** yang mendiami Moru, Moramam, dan

Wolwal; serta orang **Klon** yang tinggal di Probur, Probur Utara, Halerman, Margeta, Manatang, dan Tribur.

Tidak ada statistik yang menghitung jumlah penduduk per kelompok etnis dengan pasti. Orang hanya dapat memperkirakan bahwa di Kelurahan Moru jumlah orang Abui dapat dikatakan yang terbanyak dibanding etnik-etnik lain. Kemudian, diikuti oleh orang Klon, Kui, dan Hamap. Mitologi orang Hamap dikemukakan dengan panjang lebar dalam penelitian ini karena orang Hamap-lah yang menjadi fokus utama penelitian ini, sedangkan mitologi kelompok etnis lain hanya sebagai pembanding untuk dapat mengetahui orang Hamap lebih mendalam. Mitologi orang Kui mendapat tempat tersendiri karena perannya yang cukup besar. Sejak ada raja Kui yang datang dari Soe-Ende, mulailah dikenal mitologi kekalahan “penduduk asli”.

Mitologi Abui yang Belum Terekam

Penelitian ini belum merekam mitologi orang Abui karena alasan teknis semata. Pada saat penelitian pertama (2004) dilakukan, sekretaris camat--sekarang (2005) dia menjadi Camat Alor Barat Daya--memberikan beberapa nama ketua dan tokoh adat kelompok-kelompok etnis yang tinggal di Moru. Mereka inilah yang dijadikan informan untuk memberikan informasi kelompok etnisnya. Sayangnya, wakil dari orang Abui tidak representatif untuk dijadikan informan karena saat hendak diwawancarai ia mengaku sudah lama meninggalkan Moru dan baru kembali untuk menghabiskan masa pensiunnya. Karena itu, dia mengaku tidak mengetahui dengan tepat tentang adat, kebiasaan, dan mitologi orang Abui, terutama yang berkaitan dengan Moru.

Perlu diinformasikan kembali (lihat: Laporan 2004) bahwa bahasa Abui dikenal dalam kerajaan Kui bersama dengan bahasa Kui, Klon dan Kafoa, selain ia juga digunakan dalam kerajaan Batulolong di Selatan Alor. Dengan demikian, dapat diandaikan bahwa orang Abui berada di Alor Besar maupun Alor Kecil.

Abui di Mata Orang Hamap

Pada saat Belanda datang, di Alor dikenal seorang raja yang bernama Bala Nampira. Seluruh *raja-raja kampung* di sana taat padanya. Informan dari orang Hamap ini menceritakan mitologi hubungan antara raja Alor dengan orang Hamap dan Abui. Raja Alor yang namanya cukup besar itu adalah keturunan orang Hamap juga. Raja Alor itu dibunuh oleh orang Abui karena ia memeras pajak orang Abui. Bala Nampira dengan orang Hamap berasal dari satu nenek moyang “Kita ini *pohon*, dan istilah yang diberikan oleh orang Nampira adalah *Wukung*”.

“Nampira dari kerajaan Alor dengan Hamap satu. Ada peristiwa atau kejadian apa di sana, kita harus pergi ke sana. Ada kejadian di Hamap, mereka harus pergi ke Hamap. Ketika nenek Dopping (nenek almarhum Bapak Domi Adang) meninggal, raja Nampira memerintahkan jenazah nenek Dopping dikubur di sana karena sebenarnya mereka adalah satu keturunan”.

Ketika Raja Nampira meninggal, seharusnya kerajaan diserahkan kepada raja Hamap. Akan tetapi, karena ia masih kecil, kerajaan diberikan kepada Balolong. Selanjutnya, informan tidak menjelaskan apakah setelah besar kerajaan itu dikembalikan kepada orang Hamap atau tidak.

Orang Klon dan Sukunya: Etnik yang Berpindah

Kalau kita simak kedua versi dan episode-episode dalam mitologi orang Hamap, tidak satu pun yang menyinggung orang Klon. Meskipun demikian, peneliti berusaha mencari informasi tentang orang Klon karena etnik ini juga ada di Moru. “Orang yang dituakan” dari etnik Klon adalah mantan kepala desa Moru, yaitu Vincentius Loban yang saat penelitian dilakukan (2004) dia berusia sekitar 65 tahun. Sayangnya, dia merasa tidak terlalu memahami hal-hal yang berkaitan dengan keetnikan mereka. Kemudian, dia merujuk ke kakaknya Thomas Loban yang tinggal di Probur (daerah pegunungan di pedalaman yang masih masuk dalam wilayah Alor Barat Daya). Selanjutnya, informasi

dicari ke Probur. Secara metodologis hal ini dapat dibenarkan karena tema penelitian tidak terikat ketat dalam ruang Kelurahan Moru saja.

Menurut informan, dulu orang-orang Klon tinggal dalam wilayah kerajaan Kui. Kelompok etnis Klon terdiri atas tiga suku, yaitu *suku* Bring, Paneya, dan Aboa. *Suku* Aboa menggunakan bahasa Aboa yang sering disebut Kafoa. Ketiga suku tersebut berasal dari tiga urutan suku, yaitu *Om'elor* (*suku* sulung), *Kpit'elor* (*suku* Tengah), dan *Ik'elor* (*suku* bungsu).

Suku Bring mempunyai nenek moyang yang karena perang melawan setan laut, melarikan diri dari Munaseli. Awalnya mereka tinggal di Klon Buku, baru kemudian naik ke gunung Muna. Kemudian, mereka tinggal di Menif, wilayah Mataru dan pindah ke Kemai Fui, terus ke Wakafsir, pindah lagi ke Buraga, dan naik ke Gunung Ulman Waiman. Ketika mereka menetap di gunung tersebut, lahirlah tiga orang anak, tetapi seorang di antaranya meninggal. Kedua bersaudara yang masih hidup itu, seorang tinggal di wilayah Klon sekarang dan satu lagi tinggal di Buraga (sekarang *Tribur*). Tempat mereka selalu berpindah-pindah karena mereka merasa bahwa daerah tempat mereka tinggal sudah tidak lagi mampu menampung perkembangan keluarga dengan segala kebutuhan hidupnya.

Penutur bahasa Klon, yang berarti orang Klon, pada saat ini terkonsentrasi di tujuh desa, yaitu Probur, Probur Utara, Probur Selatan, Margeta, Tribur, Manata, dan Orger. Semua desa itu berada di sebelah barat Moru. Dengan demikian, orang Klon dapat dikatakan sebagai kelompok orang yang berpindah-pindah dan sebagian akhirnya menetap di Moru.

3.5 Mitologi Orang Kui

Mitologi orang Kui yang dilaporkan di sini tidak diceritakan oleh hanya seorang informan, tetapi dalam kelompok yang dihadiri oleh *suku-suku* yang merupakan tokoh adat Kui. Mereka adalah Kaharudin Kinanggi (anak raja Kinanggi), Ismail Laminsai, Ramlan, Hasan Gogo

(keturunan Sultan), Khadir Sira Kasong, Abdul Hamid Kasong, dan Husen Mensari (dari *suku* pengawal). Melalui analisis mitologi orang Kui, dapat diketahui *suku* yang ada dalam etnik itu, siapa mereka, dan pembagian tugas di antara mereka. Hal tersebut seperti halnya dengan mitologi orang Hamap yang menjelaskan pembagian tugas *suku* orang Hamap.

Orang Kui mayoritas beragama Islam. Beberapa orang dari etnik ini pula yang menduduki jabatan-jabatan penting di wilayah Kecamatan Alor Barat Daya, bahkan jalan utama yang melalui ibu kota kecamatan ini menggunakan nama tokoh penting Kui. Menurut informasi, beberapa orang Kui menjadi anggota DPRD, bahkan ada yang menduduki posisi strategis penting lain. Kenyataan yang demikian ini memperlihatkan betapa pentingnya orang Kui di daerah ini. Hal itu juga tampak dari mitologinya yang akan diuraikan berikut ini.

3.5.1 Kampung Asli di Lerebain dan Raja Kui

Dalam mitologi Kui disebutkan bahwa sebelum raja Kui datang ke Alor, di daerah ini ada tiga kelompok yang berkuasa, yaitu **Abela**, **Kuyas**, dan **Murwas**. Daerah mereka letaknya di kampung Lerebain. Ketiga kelompok ini tidak bergabung di satu tempat. Orang Abela tinggal di Peraman yang berarti ‘tempat Kala’, orang Kuyas tinggal di Kuiman, yaitu tempat tumbuhnya ubi jalar berbatang kecil dan isinya berwarna putih, dan orang Murwas tinggal di Sola Timpe yang berarti ‘satu barisan bukit yang berujung tebing’, dan di sini dibuka kampung. Saat itu adalah masa perang. Karena itu, tiap kelompok berusaha melindungi diri masing-masing.

Pada suatu hari dari Ende datang dua orang bersaudara Karkili dan Malikili dengan perahu *Marikawal*. Mereka bertemu tuan tanah yang bernama *Menir Sarluwin*. Setelah pertemuan, perjalanan dilanjutkan, menuju ke Tanjung Sembilan, dan naik ke darat untuk bertemu bapak tua yang bernama Silu. Karkili dan Malikili ingin menguasai tanah milik tuan tanah tersebut, karena itu ia memerintahkan untuk memenggal

kepala sang tuan tanah. Di tempat itu kemudian muncul air (*air Kui* yang dalam bahasa Alornya disebut *Wei Mahuwa*), yang dijadikan batas kerajaan Kui. Kemudian, kepala bapak tua itu dibawa pergi.

Setelah membunuh tuan tanah, rombongan raja berbelok menuju ke Pailelang dan bertemu dengan tuan tanah yang bernama *Sofran*. Karkili tinggal di daerah itu bersama anjingnya yang bernama Pailelang. Jadi, nama desa *Pailelang* yang ada sekarang ini diambil dari nama anjing. Karkili berjalan bersama anjingnya memotong gunung, Pailelang membuang kotorannya di pohon asam, yang masih ada sampai sekarang. Nama tempat itu disebut *Likutaw*. Perjalanan dilanjutkan ke Bombaru, dan Karkili (kakak dari Malikili, yang juga biasa disebut *Karkil Malikil*), meninggal dalam perjalanan, dan dimakamkan di Bombaru. Setelah itu, Malikili pun melanjutkan perjalanannya.

Marikawal mengalami kerusakan di Saurana dan Malikili tidak bisa makan karena ada bau busuk. Orang-orang Soe-Ende menuduh orang Murwas kentut dan baunya tidak dapat membuat raja makan. Mereka ingin membunuh orang Murwas yang tinggal di gua-gua yang ada di pantai. Padahal, bau itu sebenarnya timbul karena ada mayat dalam peti di atas bambu yang hanyut dekat perahu raja.

Kemudian, terjadilah komunikasi antara orang Murwas dengan Malikili yang dilakukan dengan bahasa isyarat karena kedua belah pihak mempunyai bahasa yang berbeda. Orang Murwas menawarkan Malikili dan pengikutnya yang dari Ende *tena mesa*, artinya ‘duduk di tengah kampung dan menjadi raja’. Sementara itu, orang-orang Murwas itu sendiri di pinggir saja, sebagai pengawal raja. Karena itulah, raja tidak perlu membunuh orang-orang yang ada di daratan.

Setelah kesepakatan dicapai, perahu ditarik ke darat dan tempat itu dinamakan *Simbuk Mambuk*. Orang pun sepakat untuk membuka kampung, tetapi masih sulit untuk dilaksanakan karena serangan dari beberapa suku, seperti Kuiman dan Peraman. Daerah itu kemudian dinamakan *Lerebain*.

Orang Abela, Murwas, dan Soe-Ende Melawan Kuyas

Anak buah Malikili mencari ikan dan siput di pantai Asinmie. Di sana anak buah Malikili memanggil temannya yang bernama “Maila”, tetapi orang dari Peraman juga ada yang bernama Maila sehingga terjadilah komunikasi di antara mereka. Dengan demikian, orang Soe-Ende sudah berhubungan dengan orang Murwas di Peraman.

Tidak lama kemudian terjadi pula hubungan di antara orang Abelwas dan Murwas dengan orang Soe-Ende. Mereka sepakat akan bertemu di Karikla untuk menyerang Kuyas di Kuiman karena Murwas sebagai tuan tanah belum bisa menaklukkan Kuyas. Karena itu, ia meminta bantuan Abelwas. Hal ini dapat dibuktikan dengan pemberian gua sarang burung dan madu yang sekarang dikuasai oleh Abelwas. Murwas dan Abelwas sepakat untuk menjalankan rencana orang Soe-Ende, yaitu bahwa orang-orang dari Kuiman harus sudah turun kampung setelah raja Malikili meninggal dan digantikan Maleisoma. Saat turun dari Peraman, mereka memberi kode dengan mengangkat tangan tiga kali yang berarti “saya”. Pertemuan Karikla dalam bahasa daerah disebut *Karikla Langan La* merupakan pertemuan Murwas, Ende, dan Abelwas, yang ketiganya sepakat untuk menyerang Kuyas.

Setelah pertemuan, mereka memberi tahu Kuyas bahwa tiga hari lagi mereka akan bertemu, tetapi Kuyas belum juga mau turun. Oleh sebab itu, terjadilah pertempuran untuk memaksa Kuyas turun ke Lerebain. Dalam pertempuran Kuyas kalah, tetapi tetap belum mau turun ke Lerebain. Raja Maleisoma (*raja kampung*) ia kemudian memerintahkan agar Kuyas diberi jabatan sebagai juru bicara dan “*tinggal di mana raja ada*” (tetap mengikuti raja), sehingga Kuyas mau turun. Dengan demikian, pemerintahan *raja kampung* Malaisoma, sudah ditinggalkan dan kerajaan Kui menjadi sebagaimana layaknya sebuah kerajaan yang dikenal di seluruh Alor.

3.5.2 Sistem Pemerintahan Adat Kui

Bagian pertama sub-bab ini sudah menjelaskan bahwa mitologi Kui disampaikan oleh beberapa orang dari tiap *suku* yang ada dalam orang Kui. Di sini akan dijelaskan bahwa mereka yang hadir dalam pertemuan itu merupakan wakil dari keempat *suku* yang ada pada orang Kui. Dalam pembicaraan dengan kami, tidak semua orang riuh berbicara. Setelah ada kesepakatan di antara mereka tentang alur narasi mitologi mereka, barulah tugas pembicara menjelaskan kepada kami tentang isi pembicaraan dan kesepakatan yang mereka capai. Dengan demikian, tampak bahwa tugas-tugas orang Kui dalam adat tidak hanya dijalankan pada saat upacara adat saja, tetapi juga dalam menghadapi dunia luar yang dalam hal ini adalah tim peneliti.

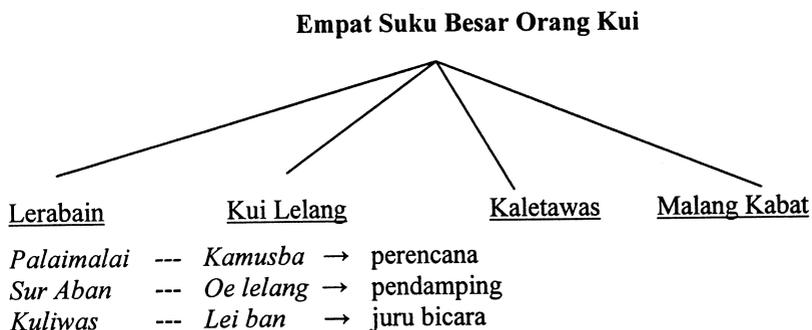
Suku-suku yang ada pada orang Kui dapat dikemukakan secara ringkas sebagai berikut. Mereka adalah (i) *Lerabain* (*suku* raja) yang berdasarkan mitologi disebut juga *Tena Misa*, terjemahan lurusnya ialah *orang di tengah 'duduk'* (lihat: uraian tentang mitologi), (ii) *Kui Lelang* (*suku Aran*) yang juga dikenal sebagai *suku Kapitang*. Tugas *suku* ini ialah mengkhitan orang. “Bahudin Bangkay adalah tukang sunat yang terkenal. Dimana-mana orang cari dia, dan dia pergi putar terus karena dicari orang”. (iii) *Kaletawas* (*suku Ber Maran*) terjemahan lurusnya ialah *matahari naik* (lihat: mitologi). Jabatan *suku* ini adalah sebagai panglima dan mereka dekat dengan raja. Apabila ada peperangan, *suku* inilah yang harus lebih dahulu maju. Dalam upacara perkawinan sampai sekarang, kalau pengantin keluar rumah, *Kaletawas* harus keluar lebih dahulu untuk menjaga pasangan pengantin itu. Apabila terjadi kesalahan adat, misalnya pengantin *suku* raja tidak dikawal oleh *Kaletawas*, hidup pengantin itu bisa jadi tidak beraturan. (iv) *Melang Kabat* (*suku Ber Sei*) yang terjemahan lurusnya *matahari turun* (lihat: mitologi) menjabat sebagai panglima, tetapi bukan yang dekat dengan *suku* raja.

Tugas-tugas adat yang dimiliki setiap *suku* dijalankan oleh kelompok-kelompok dan keturunannya yang sudah disertai tugas tersebut. Kelompok adat yang berada di bawah (1) *Lerebain* (*suku* raja) terbagi ke dalam apa yang dalam terminologi Kui disebut *Palaimalai*,

yang bertugas sebagai perencana dan penasihat kerajaan; *Sur Aban*, yang bertugas sebagai pendamping raja; dan *Kuyas*, yang merupakan jurubicara; (2) *Kuilelang (Aran)* mencakup *Kamusba*, yang bertugas sebagai perencana; *Oe lelang*, yang mendampingi raja; dan *Lei ban*, yang bertindak sebagai juru bicara; (3) *Kaletawas*, panglima perang; dan (4) *Malangkabat* sebagai imam.

Bagan 5

Suku dan Pemerintahan Adat Orang Kui



3.5.3 Perpindahan Kerajaan Kui ke Moru & Pemerintahan Kecamatan

Dalam bahasa Kui, kata *Moru* berasal dari *Morbelalan*. *Mor* berarti ‘tempat’ dan *belalan* berarti ‘perjalanan jauh’. Jadi, kata *Moru* berarti ‘tempat yang dicapai dengan berjalan jauh’. Hal itu dapat dimengerti karena untuk tiba di Moru orang Kui harus berjalan cukup jauh seperti yang diungkapkan dalam mitologinya.

Narasi di atas memperlihatkan bahwa ibu kota kerajaan Kui pada awalnya ada di Lerebain. Informan memastikan bahwa pada tahun 1930 ibu kota kerajaan Kui pindah ke Moru karena pada tahun itu orang sudah mengenal raja pertama Kui yang bernama *Katangkoli Kinanggi*. Ia membuat istana di Moru yang masih berdiri sampai saat ini. Selanjutnya,

informan yang sudah berusia sekitar 70 tahunan mengatakan bahwa sebenarnya yang pindah hanya raja dengan juru tulisnya. Raja itu buta huruf. Jadi, kalau ada surat dari Belanda, sang juru tulislah yang membacakannya.

Pembukaan kota Moru secara keseluruhan baru dilakukan pada tahun 1933. Ketika kerajaan pindah ke Moru, orang Hamap, Abui, dan Klou belum ada. Karena itu, Raja Kui menghimbau agar orang-orang datang ke Moru untuk meramaikan kota Moru.

Raja Katangkoli Kinanggi meninggal tahun 1959. Kemudian, ia digantikan oleh anaknya yang bernama *Banla Kinanggi*. Pada tahun 1962 pemerintahan beralih ke swapraja. Sejak saat itulah Moru menjadi ibu kota kecamatan.

3.6 Mitos Kekalahan Penduduk Asli

Seperti kita ketahui dari uraian di atas, mitologi orang Hamap menceritakan bahwa kelompok etnis yang ada di *Nuh Mate* dan *Nuh Atinang*, yaitu orang Hamap, Abui, Mor, Adang, dan Kabola serta orang Pura, adalah satu nenek moyang dengan orang Hamap. Baik versi pertama maupun versi kedua, narasi ini tidak menyinggung orang Kui yang juga banyak tinggal di Desa Moru dan Kecamatan Alor Barat Daya. Dalam wawancara mendalam, informan yang bukan orang Kui selalu mengatakan bahwa orang Kui adalah pendatang. Hal ini dibenarkan oleh beberapa orang informan yang orang Kui. Hanya saja, secara khusus sebenarnya yang dimaksudkan dengan mereka yang bukan “asli” Alor dari orang Kui adalah *suku* raja, karena seperti diketahui suku-suku orang Kui yang lain berasal dari Alor juga (ingat mitologi tentang Abela, Kuyas, dan Murwas).

Dalam narasi tentang kampung asli orang Kui yang telah disebutkan di atas, tampak bahwa sebelum dua bersaudara, Malikili dan Karkili, datang dari Soe-Ende, di Alor (dalam arti dekat Lerebain sekarang) sudah dihuni oleh tiga etnik, yaitu Abela yang tinggal di Peraman, Kuyas di Kuiman, dan orang Murwas di Sola Timpe. Daerah

ini tidak jauh dari Lerebain sekarang. Mitologi mereka menceritakan bagaimana Malikili dan Karkili tidak hanya menaklukkan penduduk yang berada di daratan Alor, tetapi juga membuat pembagian ruang. Menurut narasi ini, orang Murwas menawarkan Malikili dan pengikutnya yang dari Ende *tena mesa*, artinya ‘duduk di tengah kampung dan menjadi raja’, sedangkan orang-orang Murwas itu sendiri di pinggir saja, sebagai pengawal raja. Perjanjian ini dilakukan oleh orang Murwas supaya raja tidak perlu membunuh orang-orang yang ada di daratan. Di daerah inilah kemudian didirikan *Lerebain* yang dijadikan kampung asal orang Kui. Orang Kuyas baru kemudian bisa dikalahkan dan atas kesepakatan raja Malaisoma, yang dikenal sebagai *raja kampung*, orang Kuyas dijadikan juru bicara raja. Hal penting yang dikatakan oleh mitologi ini ialah kedudukan atau pembagian kerja tradisional orang Kui diberikan oleh penduduk asli kepada mereka yang datang dari Ende. Jadi, hal itu bukan karena kekalahan, melainkan karena kesepakatan dan pengakuan orang Murwas akan keunggulan pendatang. Dengan kata lain, jelas bahwa mitologi merupakan legitimasi terhadap kekuasaan orang-orang yang datang dari Soe-Ende.

Selain itu, pada masa ini orang belum berbicara tentang agama, karena Islam yang datang ke pulau Pantar (termasuk dalam daerah administrasi kabupaten Alor) berasal dari Ternate, dan Islam yang berkembang di Kalabahi dibawa oleh orang Bugis, Makasar dan Solor (Proyek Depdikbud, 1982/1983). Di Alor agama Kristen dikenal lebih dahulu daripada Katolik. Secara resmi agama Kristen datang pada tahun 1915 bersamaan dengan datangnya pendeta Van der Wallen ke Alor. Sebenarnya orang Alor sudah mengenal Kristen pada tahun 1905 saat pelarian politik dari Rote (S.Mengga) dan dari Solor (M.Heo) menyebarkan Kristen di tempat persembunyiannya. Kemudian pada tahun 1910 ada tiga orang utusan dari Kupang yang mendirikan sekolah di Alor, Frans Tomodok di Alor Kecil, Yesua Siyon di Dulong dan Ferdinand Therik di Kalabahi. Mereka mengajarkan Al Kitab di sekolah yang mereka dirikan, dan dampaknya adalah pembaptisan orang Kristen pertama di Dulong oleh pendeta Wellem Back (proyek Depdikbud 1982/1983)

Kedatangan Belanda di Alor yang dimulai dengan penyebaran agama, baik oleh orang awam maupun Zending, dan kemudian diikuti oleh pemerintahan kolonial. Sejak kedatangan pemerintah Belanda ke Alor, muncul raja-raja besar yang diakui oleh pemerintah Belanda, antara lain Kui yang ibu kota kerajaannya berada di Moru, sekarang masuk Kecamatan Alor Barat Daya. Ibu kota kerajaan Kui dipindahkan ke Moru pada tahun 1930 karena Lerebain di bom. Menariknya, informan yang ketua adat Hamap, dalam mitologi Hamap mengatakan bahwa orang Hamap pindah ke Moru (dari Foang) pada tahun 1947 (pada wawancara lain tahun 2005 dikatakan tahun 1949) atas perintah Domine Adang. Akan tetapi, pada wawancara tahun 2005, dia menyatakan kepindahan orang Hamap ke Moru itu atas himbauan Raja Kui.

Ada dua hal yang dapat diungkapkan dari pernyataan di atas. Pertama, telah terjadi peralihan dari mitologi ke dalam sejarah. Kalau mitologi dituturkan dan narasinya dikenal oleh etnik pemilik mitologi itu saja, sejarah sudah ditulis sehingga dapat dibaca oleh siapa saja yang ingin mengetahui sejarah itu. Kedua, dalam hubungannya dengan kerajaan Kui, tampaknya kerajaan inilah yang berperan di Moru dan mendapat pengakuan dari Belanda. Dalam logika sejarah, orang Hamap dan etnik “asli” lain adalah kelompok-kelompok etnis yang bernaung di bawah kerajaan Kui, yang rajanya berasal dari Soe-Ende.

3.7 Mitologi: Kesadaran Sejarah dan Identitas

Seperti sudah dikatakan dalam uraian terdahulu bahwa mitologi dikaji tidak secara primordial dengan satu ide, tetapi menginterpretasikannya kembali dengan memperhatikan para agennya. Demikian juga halnya dengan mitologi orang Hamap yang mempunyai dua versi. Selain itu, masih ada lagi mitologi yang dinarasikan oleh orang Mor. Persoalan yang dikemukakan oleh para agen yang menarasikannya memperlihatkan bahwa masing-masing menganggap etniknya sebagai kelompok yang lebih tua (yang sering diungkapkan sebagai “*kakak*”) dari kelompok etnik lain atau justru merupakan kelompok yang menurunkan etnik-etnik lain. Orang Hamap mengatakan bahwa Mor adalah bagian

dari Hamap karena ia adalah keturunan Mol Lol Ai atau lebih dikenal dengan Hamap Kai, dan membuka perkampungan yang diberi nama kampung *Mol* atau *Mor*. Jadi, orang Mor (bagi orang Hamap) adalah keturunan Hamap Kai yang tinggal di kampung Mor (lihat: bagan 4). Sementara itu, bagi orang Mor, orang Hamap bukan kelompok etnis yang menurunkannya (lihat: terjadinya Moru yang dinarasikan oleh orang Mor) karena orang Mor dan orang Hamap berasal dari satu keturunan. Bahkan, orang Mor adalah keturunan dari anak sulung, sedangkan orang Hamap adalah keturunan dari anak bungsu. Keduanya adalah keturunan nenek yang berasal dari jeruk dan dikenal sebagai “perempuan jeruk”.

Kalau kita ingat narasinya, ada dua orang yang mencari asal bunyi Lego-Lego, yaitu Tonti Tobal dan Ledeng Ledenbal, yang kemudian keduanya menikah dengan dua “perempuan jeruk” dan keduanya dikaruniai seorang anak. Ledeng Ledenbal anaknya bernama Kuiman, sedangkan Tonti Tobal anaknya bernama Litma. Litma mempunyai lima orang anak, Mor (sulung), Belalang, Haning, Damoi, dan Hamap (bungsu). Oleh karena itu, menurut informan, bahasa Mor “dekat” dengan bahasa Hamap karena mereka berasal dari keturunan yang sama. Jadi, seharusnya disebut *Mor Hamap*, bukan sebaliknya menjadi *Hamap Mor*.

Selain itu, ruang di Moru masih diperebutkan antara narasi orang Abui (yang secara teknik dilakukan oleh orang Mor¹), Klou, Kui, dan tentunya Hamap. Dengan demikian, timbul kompetisi dan negosiasi tentang asal-usul, kebudayaan (lihat: Laporan 2004), dan ikatan kelompok yang pada gilirannya dapat menimbulkan kesadaran akan keterlibatan orang-orang dalam kelompok etnisnya. Akhirnya, hal tersebut dapat menyadarkan mereka bahwa kelompok etnis mereka berbeda dari etnik-etnik lain.

¹ Dengan demikian, kekurangan ini masih dapat diatasi dengan melakukan penelitian ulang.

Kalau mitologi dapat menimbulkan kesadaran akan etnik yang membedakannya dengan kelompok etnis lain, mitologi orang Kui yang menceritakan kedatangan orang Soe-Ende itu bercerita lain. Mitologi orang Kui sekurang-kurangnya memperlihatkan dua hal. Pertama, mitologi itu memperlihatkan bagaimana pendatang dapat menjadi raja di tempat perantauannya. Kedua, mitologi itu memperlihatkan bagaimana persambungan antara mitologi dengan sejarah.

Persambungan mitologi dengan perang dunia II dan Belanda menimbulkan pertanyaan di mana mitologi itu berakhir dan di mana sejarah itu mulai? Perlu dicatat bahwa “membaca” mitologi Kui dapat menimbulkan pertanyaan apakah mitologi orang Hamap juga mengandung aspek sejarah atau apakah sekadar rangkaian episode di dalam narasi saja?

Levi-Strauss (1978:34-43) menganggap bahwa mitologi ialah sejarah tanpa arsip, yang tidak disertai dengan dokumen-dokumen tertulis karena yang ada adalah tradisi lisan yang sekaligus juga diklaim berada dalam tataran sejarah. Sekarang sudah tiba waktunya untuk memperlihatkan bagaimana mitologi itu dapat diklaim sebagai sejarah.

Mitologi Hamap dengan jelas memperlihatkan asal mula aturan-aturan (misalnya aturan saat membuka ladang, berburu, dan perkawinan), yang merupakan *social order* yang *embeded* dalam kebudayaan Hamap. Selain itu, juga ada nama-nama keluarga (misalnya Tanghamap), ada gelar (ingat bahwa beberapa tokoh mitologi tidak disebut dengan namanya saja tetapi dipanggil dengan *Datok* atau *Bap* di muka namanya), dan ada hak yang dimiliki individu dalam etnik tersebut, misalnya sebagai ketua adat yang memahami adat berhak menangani semua masalah adat. Dia tidak hanya mengatur orang-orang dalam kelompok etnisnya, tetapi juga melakukan komunikasi dengan pihak di luar Hamap. Selain itu, dia juga mendapat hak individu Hamap yang lain, misalnya mendapat jatah tanah untuk dijadikan ladang.

Pengetahuan yang dimiliki oleh ketua adat Hamap untuk memimpin orang Hamap sudah kelihatan akan diwariskan pada anak laki-lakinya yang sulung. Menurut keterangannya, sampai pada umur

tertentu ia tidak peduli dengan mitologi Hamap atau adat-kebiasaannya. Menurut keterangannya, meskipun ia tidak pernah belajar tentang mitologi dan adat-istiadat Hamap, pada suatu saat pengetahuan ini timbul dalam dirinya, demikian kata anak ketua adat yang melanjutkan dengan spontan wawancara kami dengan ayahnya karena sang ayah tidak di tempat.

Dengan kata lain, kalau deretan gejala itu diproyeksikan di layar masa kini, dengan cara mengatur satu per satu episode-episode yang sinkronik itu, muncullah ilustrasi aspek-aspek kebudayaan yang *given*, seperti deretan nama dan hak individu seperti yang telah diuraikan di atas.

Persamaan antara mitologi dengan sejarah dalam narasi di atas memperlihatkan bahwa Moru adalah kota yang baru berdiri. Mitologi Hamap menceritakan bagaimana orang Hamap pindah ke Moru yang tadinya disebut *habula*, yang berarti 'padang luas'. Ada dua versi penyebab perpindahan orang Hamap ke Moru. Versi pertama menunjukkan bahwa perpindahan itu dianjurkan oleh Pendeta (*Domine*) Adang, sedangkan versi kedua mengatakan bahwa pindahnya orang Hamap ke Moru (dari Foang) atas himbauan Raja Kui, yang juga memindahkan ibu kotanya dari Lerebain ke Moru. Dalam hal ini kedua versi episode itu tidak banyak menimbulkan perbedaan. Sementara itu, dalam sejarah, jelas dikatakan bahwa perpindahan orang Kui dari Lerebain ke Moru karena Lerebain di bom oleh Belanda. Kisah Lerebain di bom bisa dinarasikan, tetapi juga dapat dilihat dari catatan Belanda.

Apa yang tampak dalam versi-versi mitologi juga menunjukkan sejarah. Pertama, narasi keduanya mempunyai struktur dasar yang sama, hanya saja isi dari sel-selnya tidaklah demikian. Episode perpindahan orang Hamap dan orang Mor ke Moru dan episode yang diciptakan oleh orang Kui, ketiganya berbeda-beda meskipun isinya sama; Moru tadinya merupakan *habula*, baru kemudian menjadi tempat berkumpulnya berbagai kelompok etnis. Kedua, narasi tersebut mempunyai gaya pengulangan yang tinggi. Gejala yang sama diulang dan mempunyai perbedaan hasil. Ingat episode bagaimana orang Adang dan Kabola bisa

muncul di *Nuh Atinang*. Satu versi disebabkan mereka adalah keturunan Bela dan Mandur yang saudara dari Hamap Bel yang pergi ke *Nuh Atinang*, sedangkan versi lain mengatakan bahwa keduanya ditinggal di daerah itu karena sengaja ditinggal oleh kelompoknya sebagai tanda bahwa mereka pernah singgah di sana. Ketiga, mitologi lebih statis dan ada elemen mitologi yang dikombinasikan berulang kali meskipun tetap berada dalam sistem tertutup (ini adalah kajian model Levi-Strauss), sedangkan elemen-elemen dalam kajian sejarah mempunyai sistem terbuka.

Dengan demikian, meskipun dalam tataran sejarah, kalau ada situasi yang sama, tetapi ditulis oleh dua orang sejarawan yang berbeda, kita dapat memperoleh informasi dari pendapat dasar yang sama meskipun hasilnya tetap akan berbeda apabila kedua penulis itu berangkat dari tradisi akademik dan juga tradisi politik yang berbeda. Jadi, para “penulis” Hamap masa kini memperlihatkan pada kita sejarah masa lalunya. Fungsi mitologi yang dituturkan dan tidak mempunyai arsip sejarah ialah untuk memastikan bahwa masa depan (*future*) masih tetap setia pada masa sekarang (*present*) dan masa lampau (*past*). Sementara itu, bagi kita sekarang, masa depan selalu berbeda dengan masa sekarang (*present*), apalagi dengan masa lampau. Bagaimana pun *gap* di antara mitologi dan sejarah, dapat dipatahkan dengan mempelajari sejarah, bukan sesuatu yang terpisah dari mitologi tetapi sebagai lanjutannya (Levi-Strauss, 1978: 43). Dengan demikian, mitologi orang Hamap tersebut di atas dapat menjadi kesadaran sejarah (akan identitas Hamap).

BAB 4

BAHASA DAN KODE ETNISITAS: BUKTI FLEKSIBILITAS IDENTITAS?

Oleh Katubi

Bahasa merupakan salah satu kode dalam pengertian kode merupakan konsep yang memiliki cakupan yang lebih luas dibanding bahasa itu sendiri karena kode dapat mencakupi bahasa dengan berbagai variasinya. Pada bagian ini akan dibahas keterkaitan bahasa sebagai sebuah kode bagi orang Hamap dengan etnisitas. Selain itu, penggunaan kode bagi orang Hamap khususnya dan masyarakat Moru pada umumnya berkaitan erat dengan dunia reka-bayang mereka tentang siapa diri mereka sebagai sebuah komunitas dan siapa liyan. Oleh karena itu, pada bagian ini dibahas terlebih dahulu komunitas pengguna bahasa dan komunitas reka-bayang.

4.1 Komunitas Pengguna Bahasa dan Komunitas Reka-Bayang (*Imagined Communities*)

Studi kebahasaan tidak bisa lepas dari konteks sosiokultural karena konvensi sosial dan norma kepatutan sosial merupakan produk komunitas pengguna bahasa. Konvensi dan kepatutan itu juga berkaitan dengan penggunaan bahasa yang diketahui bersama oleh komunitas pengguna bahasa. Selain itu, ada hal penting lain selain konteks sosiokultural, yaitu imajinasi. Kramsch (2000: 8) menyatakan bahwa komunitas wacana ditandai tidak hanya oleh fakta dan artifak, tetapi juga oleh imajinasi bersama, imajinasi yang terpenuhi maupun tidak terpenuhi. Imajinasi itu diperantarai melalui bahasa dan hal itu adalah metafor untuk realitas kebudayaan komunitas bahasa tersebut. Bahasa berkaitan erat dengan kebudayaan, tidak hanya kebudayaan yang telah

ada maupun yang ada dalam konteks kekinian, tetapi juga kebudayaan imajinasi yang menguasai pertimbangan dan tindakan orang. Oleh sebab itu, pembahasan pada bagian ini akan dimulai dengan konsep komunitas bahasa berkaitan dengan komunitas reka-bayang sebagai wujud pengaruh adanya kebudayaan reka-bayang.

4.1.1 Komunitas Pengguna Bahasa

Orang yang mengidentifikasi dirinya sendiri sebagai anggota dari kelompok sosial (keluarga, afiliasi etnik, bangsa) memerlukan cara pandang bersama tentang dunia melalui interaksi mereka dengan anggota yang lain dari satu kelompok yang sama. Pandangan itu diperkuat melalui institusi seperti keluarga, sekolah, gereja, pemerintahan, dan sisi lain dari sosialisasi melalui kehidupan mereka. Sikap, kepercayaan, dan nilai bersama itu salah satunya direfleksikan dalam cara anggota kelompok menggunakan bahasa, misalnya berkaitan dengan apa yang mereka pilih untuk dikatakan, apa yang tidak boleh untuk dikatakan, dan bagaimana mereka mengatakannya. Jadi, di samping konsep komunitas bahasa (*speech community*) yang terbentuk dari orang yang menggunakan kode kebahasaan yang sama, kita juga dapat berbicara tentang komunitas wacana (*discourse communities*) yang mengacu kepada kesamaan cara anggota kelompok sosial menggunakan bahasa untuk memenuhi kebutuhan sosial mereka. Tidak hanya ciri-ciri dalam aspek gramatikal, leksikal, dan fonologi yang membedakan mereka dari liyan, tetapi juga topik yang mereka pilih untuk dibicarakan, cara mereka mengemas penyajian informasi, dan gaya mereka dalam berinteraksi. Dengan kata lain, perbedaan itu tampak dalam aksen wacana mereka (*discourse accent*) (Kramsch 2000: 6).

Akan tetapi, ada pula cara lain dalam memandang kebudayaan, yaitu kebudayaan dipandang dari perspektif historis. Berdasarkan perspektif itu, kebudayaan dalam praktik keseharian didasarkan pada sejarah dan keberbagian tradisi antaranggota komunitas. Orang

mengidentifikasi mereka sendiri sebagai anggota masyarakat sampai tingkat mereka memiliki tempat dalam sejarah masyarakat tersebut dan bahwa mereka dapat mengidentifikasi diri dengan cara mengingat masa lalunya, merefleksikannya untuk masa kini, dan mengantisipasi masa depannya. Karena itu, kebudayaan terdiri atas dimensi historis. Pandangan diakronis tentang kebudayaan ini memusatkan perhatian pada cara kelompok sosial merepresentasikan diri sendiri dan liyan melalui produksi materialnya atas waktu—pencapaian teknologi, peninggalannya, karya seninya, dan kebudayaan populernya—yang menjelaskan perkembangan identitas historisnya atau perubahan identitas dari berbagai kurun waktu dalam komunitas tertentu.

Bahasa bukanlah kode yang bebas kebudayaan. Karena itu, bahasa dapat memainkan peran utama dalam menjelaskan kebudayaan karena kebudayaan merupakan produk komunitas wacana baik secara sosial maupun secara historis, yaitu komunitas reka-bayang yang diciptakan dan dibentuk dengan bahasa (Kramsch 2000: 10).

4.1.2 Komunitas Reka-bayang (*Imagined Communities*)

Referensi yang paling banyak disebut berkaitan dengan pembahasan konsep reka-bayang ialah tulisan Benedict Anderson (1983/1991) yang disebutnya komunitas reka-bayang (*Imagined community*). Konsep Anderson sebenarnya lebih berkaitan dengan konsep pembentukan bangsa. Dalam tulisan ini, identik dengan bangsa ialah kelompok etnis sebagai sebuah komunitas. Anderson (1991: 15-16) menegaskan bahwa bangsa adalah komunitas politis dan dibayangkan sebagai sesuatu yang bersifat terbatas secara inheren sekaligus berkedaulatan. Sebuah bangsa dikatakan sebagai sesuatu reka-bayang karena para anggota dari bangsa terkecil sekali pun tidak akan pernah mengenal sebagian besar anggotanya, bertemu, atau mendengar tentang mereka, tetapi dalam benak setiap orang hiduplah bayangan-bayangan tentang kebersamaan mereka. Bangsa dibayangkan sebagai sesuatu yang

pada hakikatnya bersifat terbatas karena bangsa-bangsa paling besar pun, yang anggotanya semiliar manusia, memiliki garis-garis perbatasan yang pasti meskipun bersifat elastis. Di luar bangsa itu adalah bangsa-bangsa lain. Bangsa dibayangkan sebagai sesuatu yang berdaulat lantaran konsep itu lahir dalam kurun waktu saat Pencerahan dan Revolusi memporak-porandakan keabsahan ranah dinasti berjenjang berkat pentasbihan Tuhan sendiri. Bangsa dibayangkan sebagai sebuah komunitas sebab takpeduli akan ketidakadilan yang ada dan penghisapan yang mungkin takterhapuskan dalam setiap bangsa. Bangsa itu sendiri selalu dipahami sebagai kesetiakawanan yang masuk mendalam dan melebar-mendatar. Perkembangan bahasa “nasional” memungkinkan kelahiran komunitas nasional reka-bayang baru.

Meskipun pemikiran Anderson tentang bangsa sangat mempengaruhi pemikiran para pakar dalam menafsirkan konsep kebangsaan, tetap ada kritik yang dilontarkan kepada Anderson. Menurut Thompson (1995), Anderson tidak mampu menjelaskan secara tepat cara bentuk-bentuk cetakan baru melahirkan rasa kebangsaan. Ia juga tidak cukup menggambarkan berbagai cara beragam kelompok sosial menggunakan produk-produk media dan menafsirkannya dengan cara yang berbeda-beda. Anderson hanya dapat menunjukkan cara media cetak menciptakan prasyarat bagi kelahiran identitas nasional dan negara-bangsa. Lebih lanjut, ketidakstabilan makna dalam bahasa, membuat kita selalu memikirkan kebudayaan, identitas, dan identifikasi sebagai tempat dengan batas-batas dan hibriditas daripada entitas yang stabil dan baku (Bhaba 1994 dalam Barker 2000: 263).

Berdasarkan konsep komunitas reka-bayang Benedict Anderson, pada bab ini akan dibahas fungsi bahasa dalam pembentukan komunitas reka-bayang di Alor. Tentu saja tidak ada kaitannya dengan pembentukan bangsa di Alor, tetapi berkaitan dengan kemungkinan komunitas reka-bayang yang bisa diciptakan oleh berbagai kelompok etnis yang ada di Alor melalui bahasa.

4.2 Kode dan Pembedaan Kode

Dalam tradisi Anglo-Saxon, ada tiga istilah yang berhubungan erat dengan istilah dialek sosial, yaitu kode, dialek sosial, dan sosiolek. Dialek sosial ditafsirkan sama dengan sosiolek dalam pencakupan objek karena itu memiliki masalah seperti sosiolek, tetapi tidak demikian halnya dengan kode sosiolek. Berkaitan dengan hal itu, kode hanya relevan dalam hal-hal yang berasal dari teori Bernstein (dan penganutnya). Dia membedakan kode terbatas dan kode terperinci lapisan menengah dan juga lapisan atas sebagian besar masyarakat Inggris yang diteliti. Dalam hal ini, lapisan masyarakat ditentukan menurut kriteria status ekonomi sosial dan tingkat pendidikan. Karena istilah *kode* sering mengacu kepada perilaku bahasa yang spesifik untuk lapisan masyarakat dan *sosiolek* mengacu kepada lapisan masyarakat, kedua istilah itu memungkinkan disamakan saja. Akan tetapi, dalam tulisan ini hal itu diabaikan. Kode menurut Berstein tidak mengacu kepada varian pada tataran sistem, tetapi pada perbandingan kelompok, bagian kelompok, dan juga mengacu kepada frekuensi pemunculan kode yang berbeda dan kemungkinan peramalannya. Di luar itu, Berstein menghubungkan dengan jelas konsep kodenya dengan pandangan yang dipengaruhi hipotesis relatif Sapir-Whorf, yakni gramatika. Dalam pengertian yang luas, pengalaman orang itu menentukan cara berpikir dan kode terbatas hanya memungkinkan kegiatan berpikir yang terbatas juga.

Adakah hubungan antara kode dengan identitas? Dengan mengandaikan pembedaan Berstein tersebut, dapat pula dibedakan kode kami, kode mereka, dan kode kita. Menurut Sebba dan Wootton (1998: 262), konsep *we-code* dan *they-code* pertama kali diperkenalkan ke dalam khasanah literatur kebahasaan oleh Gumperz, yang kemudian diikuti oleh banyak peneliti. Konsep identitas seringkali dilibatkan dalam pembahasan kode itu. Gumperz (1982: 66), misalnya, dalam pembahasannya tentang *we-and they-code* juga membuat kaitan dengan konsep identitas kelompok, yaitu:

Ada kecenderungan anggapan pada kelompok etnis tertentu bahwa bahasa minoritas dianggap sebagai *kode kami* dan dikaitkan dengan *in-group* dan aktivitas informal, sedangkan bagi bahasa mayoritas berlaku sebagai *kode mereka* yang berkaitan dengan aspek lebih formal, lebih sulit, dan berkaitan dengan *out-group*.

4.3 Siapa *Kami*? Masalah Pengidentifikasian “Kami”, “Kita”, dan “Mereka” bagi Orang-orang di Moru

Masalah penentuan “siapa kami, kita, dan mereka” dapat dibahas dari berbagai perspektif. Akan tetapi, pada bagian ini hal tersebut akan dibahas dari perspektif kebahasaan, terutama sifat eksklusivitas dan inklusivitas bahasa, kedwibahasaan, perkawinan campur (antaretnik) dan identifikasi etnik.

4.3.1 Eksklusivitas dan Inklusivitas Bahasa sebagai Kode bagi Orang-orang di Moru

Kaitan *kami*, *kita*, dan *mereka* dengan kode tertentu dan juga dengan identitas memang tidak secara langsung dapat diprediksi melalui penggunaan bahasa secara aktual dalam situasi tertentu. Dalam wilayah penggunaan bahasa yang mengklasifikasi adanya bahasa dominan dan bahasa minoritas yang sangat nyata, perbedaan tersebut sangat bergantung pada kompleksitas hubungan antarkelompok, terutama kelompok minoritas pada satu sisi dan kelompok mayoritas dalam masyarakat pada sisi lain.

Namun, pada komunitas bahasa di Moru, yang bercampur antara komunitas bahasa Hamap, Abui, Kui, dan Kelon, tampaknya tidak bisa diklasifikasi melalui garis kelompok minoritas dan mayoritas secara kebahasaan dan secara tegas. Pertimbangannya ialah di antara keempat

kelompok itu tidak satu pun bahasa yang dapat dijadikan *kode kita*. Selain itu, secara kebahasaan, bahasa Hamap bukanlah bahasa dengan jumlah penutur yang dianggap paling kecil. Penutur bahasa Kui yang juga bermukim di Moru juga berjumlah hampir sama dengan penutur bahasa Hamap, yaitu sekitar 1500—2000 orang. Barangkali, yang bisa membedakan komunitas Hamap dan Kui adalah aspek politik karena secara politis penutur bahasa Kui jauh lebih berperan aktif dalam kehidupan politik praktis di wilayah Alor. Orang Abui sebagai kelompok yang besar karena persebarannya di berbagai tempat, juga tidak bisa menempatkan bahasa Abui sebagai *kode kita* bagi orang-orang di Moru atau lebih luas lagi di Alor. Begitu pun bahasa Kelon yang berdasarkan beberapa informan penuturnya bisa mencapai 5000-an orang tidak bisa menjadi kode kita di Moru.

Meskipun begitu, “kekamian”, “kekitaan”, dan “kemerekaan” di antara berbagai kelompok di Moru, tetap bisa dijelaskan. Bahasa Hamap, Kui, Kelon, dan Abui, masing-masing menjadi kode bagi kelompok mereka. Bahasa itulah yang digunakan oleh anggota masing-masing kelompok sebagai penanda “in-group”. Kekamian orang Hamap, misalnya, salah satunya terbentuk melalui bahasa, meskipun pada satu sisi identitas kebahasaan ini bersifat inklusif karena bisa dipelajari oleh orang dari kelompok lain. Misalnya, ada beberapa orang Moru yang menguasai lebih dari satu bahasa etnik meskipun sangat kecil jumlahnya. Kalaupun di antara mereka banyak yang menjadi dwibahasawan, kedwibahasaan mereka berkat penguasaan satu bahasa etnik dan bahasa Melayu Alor, yang menjadi kode bersama.

Mereka akan menggunakan bahasa Hamap, misalnya, ketika mereka berbicara dengan orang-orang Hamap. Dengan bahasa itulah mereka mengeksklusifkan penutur bahasa lain. Bahasa kelompok lain itu dapat dianggap sebagai *kode mereka*. Namun, jika tetangga mereka bukan orang Hamap, sebagian besar orang Hamap akan menggunakan bahasa Melayu Alor. Dengan demikian, bahasa Melayu Alor menjadi “kode kita” dan menjadi bahasa mayoritas masyarakat di Alor.

Posisi bahasa Indonesia menjadi posisi yang dilematis. Hampir sebagian besar anggota komunitas bahasa di Moru mengatakan bahwa jika mereka bertemu dengan orang-orang yang tidak sekelompok dengan mereka, bahasa Indonesialah yang mereka gunakan. Namun, secara faktual, bahasa yang mereka gunakan bukanlah bahasa Indonesia. Ada perbedaan yang sangat mencolok antara bahasa Indonesia dan bahasa Melayu Alor. Namun, dalam hal ini harus dibedakan antara bahasa Alor dan bahasa Melayu Alor karena bahasa Alor adalah salah satu bahasa etnik yang mirip dengan bahasa Lamaholot yang dipakai orang-orang di Flores. Bahasa Alor adalah satu-satunya bahasa yang termasuk rumpun Austronesian yang dipakai oleh orang-orang di Alor Kecil.

Ciri-ciri bahasa Melayu Alor dapat dikemukakan secara selintas berdasarkan hasil penelitian Baird, Klamer, dan Kratochvil (2004), yang kebetulan sama-sama melakukan penelitian kebahasaan di Alor. Ciri pertama berkaitan dengan ciri leksikal. Leksikon bahasa Melayu Alor terdiri atas sejumlah kosakata yang aslinya berasal dari Belanda dan juga Portugis, misalnya *om* (Belanda: *oom*), *nyora* (Portugis: *senhora*), *kunyadu* (Portugis: *cunhado*).

Ciri kedua berkaitan dengan ciri fonotaktik, yang pada umumnya ditemukan juga dalam ragam Melayu yang lain, yaitu

- 1) ketidakhadiran fonem *h* di akhir kata dan di antara vokal yang tidak sama. Contohnya ialah *penu* ‘penuh’, *liat* ‘lihat’, *ruma* ‘rumah’.
- 2) Ketidakhadiran bunyi diftong yang tidak ditekankan, misalnya *pulo* ‘pulau’, *pake* ‘pakai’, *bagemana* ‘bagaimana’.
- 3) Ketidakhadiran bunyi *schwa* antara bunyi hentian (*stop*) dan *liquid*, begitu juga antara bunyi frikatif dan hentian pada beberapa butir leksikal. Contohnya ialah *brat* ‘berat’, *kliling* ‘keliling’, *brenti* ‘berhenti’ *skola* ‘sekolah’, (jau) *skali* ‘(jauh) sekali’.

Ciri ketiga berkaitan dengan ciri gramatikal yang dapat dijelaskan secara singkat sebagai berikut.

- 1) Kepemilikan diungkapkan dengan penggunaan kata *punya* atau *pung* misalnya *kamu pung anjing* ‘anjing kamu’.
- 2) Kausatif diungkapkan dengan kata *kasi* dan *bikin*, misalnya *Dia bikin saya pung hati panas* ‘Dia membuatku marah’.
- 3) Kata *baku* digunakan sebagai pemarkah resiprokal, misalnya *Dorang baku bakalai* ‘mereka saling berkelahi’.
- 4) Verba *ada* digunakan untuk memarkahi aspek kontinuatif, misalnya *Dorang ada tidur* ‘Mereka sedang tidur’.
- 5) Kata *suda/su* memarkahi aspek perfektif, misalnya *De su pigi?* ‘Dia sudah pergi?’.
- 6) Pemarkah jumlah mengikuti nomina, misalnya *De pung itu anak dua ni* ‘Dia mempunyai dua anak’.
- 7) Demonstrative mendahului nomina, misalnya *Sa makan itu ikan* ‘Saya makan ikan itu’.
- 8) Partikel *ko* digunakan sebagai konjungsi klausal maupun pertanyaan ya/tidak. Contohnya *Simon panggil Fani ko Fani tida mau liat* ‘Simon memanggil Fani tetapi Fani tidak mau melihat; *belum jalan ko?* ‘Belum berjalan ya?’
- 9) Partikel *o* digunakan sebagai partikel dalam percakapan informal yang bisa digunakan untuk menunjukkan keakraban di antara penutur-petutur. Contohnya ialah *Tutup pintu o!* ‘Tutup pintunya!’
- 10) Partikel *e* digunakan sebagai partikel empatik. Contohnya, *Kasihane* ‘Kasihane sekali’.

- 11) Partikel *la* juga digunakan sebagai partikel empatik. Ini adalah kognat dari partikel *lah* dalam ragam Melayu Barat. Partikel ini digunakan untuk menekankan sebuah ujaran dengan implikasi bahwa ujaran berisi informasi kontradiksi dengan harapan penutur, misalnya dalam percakapan

A: Ada rokok? ‘Apakah Anda masih mempunyai rokok?’

B: *Su habis la* ‘Sudah habis’.

Klasifikasi bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia memang klasifikasi seorang akademisi karena di antara para penutur berbagai bahasa yang ada di Moru itu dan juga di antara penutur bahasa Hamap tidak pernah ada yang menyebut bahwa diri mereka menggunakan bahasa Melayu Alor sebagai “kode kita” di antara mereka. Meskipun begitu, dapat dinyatakan bahwa Melayu Alor merupakan *kode kita* bagi orang Moru, baik bagi orang yang terpelajar maupun bukan. Sementara itu, bahasa Indonesia merupakan *kode kita* yang bersifat eksklusif. Di katakan eksklusif karena bahasa Indonesia itu sebenarnya hanya dikuasai dan digunakan oleh orang-orang yang beruntung mendapatkan kesempatan mengenyam pendidikan yang “relatif bagus”. Hal itu dibuktikan melalui percakapan dengan orang-orang di kampung, yang jika ditanya dengan menggunakan bahasa Indonesia (yang nonstandard sekalipun), di antara mereka banyak yang tidak mengerti, terutama generasi tuanya. Lalu, teman-teman mereka akan menjelaskan dengan menggunakan bahasa Melayu Alor atau bahasa daerah mereka sebagai “kode kami”. Dengan cara itu, barulah mereka memahami maksud ujaran dalam bahasa Indonesia tersebut. Dengan demikian, perbedaan kode kami, kita, dan mereka, bagi orang-orang yang tinggal di Moru tidak semata-mata berkaitan dengan minoritas tidaknya sebuah kelompok, tetapi lebih berkaitan dengan etnik. Di samping itu, perbedaan kode kita berkaitan dengan penggunaan bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia lebih berdasarkan aspek pendidikan. Bahasa Indonesia sebagai kode kita lebih eksklusif dibanding bahasa Melayu Alor yang bisa menjadi kode kita bagi semua orang Alor.

Analisis di atas menunjukkan bahwa bahasa sebagai sebuah kode bagi orang-orang di Moru, terutama untuk komunitas Hamap sangat jelas berfungsi sebagai kode eksklusif kelompok. Artinya, bahasa bagi mereka merupakan salah satu unsur yang membentuk sebuah kebudayaan dan identitas mereka, tetapi perlu ditekankan bahwa bahasa hanyalah satu dari beberapa faktor yang tak kalah pentingnya dalam pendefinisian identitas mereka.

4.3.2 Kedwibahasaan dan Persoalan Kode

Analisis pada bagian 4.3.1 tampaknya bisa menyelesaikan masalah pengklasifikasian bahasa sebagai kode bagi orang-orang di Moru. Namun, fakta menunjukkan adanya persoalan lain yang tidak bisa dipandang sederhana. Ketika sebuah bahasa etnik, misalnya, bahasa Hamap dapat berfungsi sebagai salah satu pembentuk identitas orang Hamap, bagaimana posisi orang-orang di luar Hamap yang sebagian menguasai dua bahasa etnik atau menjadi dwibahasawan di satu wilayah yang sama itu? Dapatkah orang di luar Hamap yang menguasai bahasa Hamap lalu bisa menjadi orang Hamap?

Hal itu bisa dijelaskan bahwa sebenarnya tidak akan pernah ada penutur bahasa dari satu kelompok menggunakan bahasa kelompok lain akan mencapai kefasihan secara sempurna. Memang betul mereka menjadi dwibahasawan. Misalnya, orang-orang Abui yang rumahnya berdekatan dengan orang Hamap sangat mungkin bisa berbahasa Hamap. Begitu pun orang Abui yang sering bergaul dengan orang Hamap meskipun tempat tinggal mereka berjauhan lama-kelamaan dapat menguasai bahasa Hamap pada taraf tertentu. Namun, penguasaan bahasa Hamap oleh orang Abui itu tidak akan pernah mencapai “kesempurnaan”. Penutur dari komunitas bahasa Hamap akan menyatakan “aneh” jika penutur dari komunitas bahasa lain menggunakan bahasa Hamap. Ada nuansa aksen dan intonasi yang berbeda dalam pandangan orang Hamap jika orang dari kelompok lain

menggunakan bahasa Hamap. Karena itu, menurut informan Hamap, meskipun ada orang Abui, Kui, dan Kelon yang bisa menggunakan bahasa Hamap, rasanya lain karena terpengaruh oleh bahasa mereka sendiri sehingga terdengar agak janggal. Dalam konsep linguistik, penggunaan bahasa Hamap oleh orang Abui, Kui, dan Kelon itu terinterferensi bahasa pertamanya atau bahasa etniknya sehingga orang Hamap sendiri menganggap bahasa Hamap yang digunakan oleh orang Abui, Kui, atau Kelon berbeda dari bahasa Hamap yang diujarkan oleh orang Hamap sendiri sebagai penutur asli berkat pemerolehan bahasa (*language acquisition*) di rumah sejak kecil.

Selain itu, dapat menggunakan bahasa, katakankalah bahasa Hamap, tidak berarti ada rasa memiliki. Orang Abui yang mampu berbahasa Hamap tidak akan ada perasaan memiliki bahasa Hamap karena penguasaan itu didapatkannya bukan dari pemerolehan sejak kecil. Penguasaan itu berkat pergaulan mereka yang lama dengan orang Hamap. Di sini lah pentingnya dibahasa loyalitas bahasa. Akan tetapi, penelitian ini belum sampai pada pembahasan loyalitas bahasa.

Meskipun begitu, penutur dari komunitas bahasa Hamap akan merasa sangat senang jika ada penutur dari komunitas lain yang mampu menggunakan bahasa Hamap. Hal itu dapat dimaknai bahwa bahasa tidak selamanya bersifat pengekklusif. Dalam bahasa Anderson (1991: 203), bahasa bukanlah peranti pengecuali (eksklusi) karena pada prinsipnya siapa pun bisa mempelajari bahasa apa pun. Sebaliknya, bahasa itu pada intinya berwatak merangkul (inklusif). Itulah yang terjadi dalam komunitas Hamap dan juga komunitas lain di sekitar mereka berkaitan dengan penggunaan bahasa. Pada satu sisi, bahasa bisa menjadi kode eksklusif di antara mereka. Pada sisi lain, bahasa bisa menjadi kode inklusif di antara mereka.

Kondisi itu berbeda dengan bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia. Kedua bahasa itu, bagi orang Hamap, tidak bisa mengeklusifkan kelompok mereka dan menjadikan kelompok lain:

Abui, Kui, dan Kelon sebagai liyan karena masing-masing kelompok tidak bisa mengklaim bahwa kedua bahasa itu adalah bahasa mereka.

4.3.3 Kawin Campur, Bahasa, dan Identifikasi Etnik: Persilangan Subjektivitas

Ketika bahasa Hamap digunakan untuk menganggap orang lain sebagai liyan--bahasa Melayu dan juga bahasa Indonesia tidak dapat digunakan untuk itu--dapat dinyatakan bahwa perilaku kebahasaan yang mendukung konsep “kita” dan “mereka” ternyata mengandung permasalahan yang jauh lebih kompleks daripada yang diimplikasikan melalui perbandingan penggunaan kode berdasar konteks yang relevan. Hal itu berkaitan dengan pengidentifikasian anak-anak hasil kawin campur yang sama sekali tidak menguasai bahasa Hamap. Akankah mereka dianggap sebagai *out-sider* karena mereka tidak bisa masuk ke dalam wilayah “kode kami”, terutama karena anak-anak itu sama sekali tidak menguasai bahasa Hamap atau bahasa etnik mereka? Mereka umumnya langsung masuk ke dalam wilayah “kode kita”, dengan menguasai bahasa Melayu Alor sebagai bahasa pertama.

Untuk membahas hal itu lebih dalam, penting dikemukakan kasus yang terjadi pada beberapa keluarga komunitas Hamap.

Pertama akan diangkat kasus yang terjadi pada keluarga Ibu Suryati. Ibu Suryati adalah orang Hamap yang masih keturunan Kui. Dia beragama Islam. Suaminya, Bapak Anas Mamang, berasal dari Adonara, Flores. Dia juga beragama Islam. Mereka mempunyai dua putra dan satu putri, masing-masing berumur 24 tahun (sudah menikah), 21 tahun, dan 13 tahun.

Dalam keseharian mereka, terutama ketika bercakap-cakap di rumah, keluarga ini biasa menggunakan “bahasa Indonesia” (sebenarnya bahasa Melayu Alor). Anak-anak menggunakan bahasa Melayu Alor

sebagai bahasa pertama karena Ibu Suryati mengajari anak-anak mereka dengan bahasa Melayu Alor. Meskipun begitu, anak-anak dari keluarga Ibu Suryati bisa juga menggunakan bahasa Hamap. Penguasaan bahasa Hamap itu diperoleh dari pergaulan mereka dengan teman-temannya. Namun, bahasa Hamap itu hanya digunakan ketika anak-anak mereka bercakap-cakap dengan teman-temannya yang berasal dari kelompok etnis Hamap dan tidak digunakan di rumah. Di rumah mereka menggunakan bahasa Melayu Alor. Jika ada pembicaraan rahasia, Bu Suryati menggunakan bahasa suaminya, yakni bahasa Flores.

Dalam pergaulan sehari-hari, Bu Suryati tidak bisa memastikan menggunakan bahasa apa dalam percakapan. Hal itu sangat dipengaruhi oleh siapa “orang sebelah” (tetangga) mereka. Jika dia bertemu dengan tetangga yang berasal dari Kolana, dia biasa menggunakan bahasa Indonesia. Jika dia bertemu dengan tetangga orang Kui, dia menggunakan bahasa Kui karena dia masih ada keturunan orang Kui. Jika bertemu dengan orang Abui, dia biasa menggunakan bahasa Abui sedikit-sedikit. Yang penting di antara mereka saling bisa mengerti. Namun, Ibu ini berpendapat bahwa hampir sebagian besar orang (di Alor) senang menggunakan bahasa Indonesia saja (tentu saja bahasa Melayu Alor maksudnya).

Anak-anak mereka jika ditanya “orang mana?” akan lebih menganggap diri sebagai “Orang Flores Alor”. Penggunaan kata “Flores” dalam diri anak-anak lebih bisa memberikan ketenangan dari serangan kelompok lain karena pernah terjadi kasus penyerangan terhadap orang Hamap. Dengan menganggap diri orang Flores, anak-anak itu merasa lebih terlindungi.

Di samping itu, ada pula persatuan orang-orang Flores di Alor, yaitu IKAF, singkatan dari Ikatan Keluarga Flores. Ibu Suryati bergabung pula dengan ikatan ini. Kegiatan IKAF yang paling rutin ialah arisan tiap bulan sambil melakukan “kumpul-kumpul”. Anak-anak Ibu Suryati sering dibawa ke perkumpulan ini kalau ada kegiatan bersama anggota. Anak Ibu Suryati yang baru melangsungkan pernikahan juga

diperkenalkan dengan IKAF dan masuk sebagai anggota kelompok itu. Namun, karena mereka tinggal di lingkungan orang Hamap, anak-anak mereka juga bersosialisasi dan bergaul dengan persatuan anak-anak Hamap.

Ada beberapa hal yang dapat dibahas berkaitan dengan kasus pertama itu. Pertama, lingkungan tempat tinggal tidak serta merta menjadikan anak hasil perkawinan campur itu mengidentifikasi dirinya ke dalam kelompok etnik tersebut. Anak-anak ibu Suryati tumbuh dan berkembang di lingkungan yang dominan orang-orang Hamap. Namun, justru mereka mengidentifikasi diri sebagai orang Flores. Hal itu dapat diartikan bahwa sistem patrilineal dan juga keterpajanan pada kelompok orang Flores memungkinkan diri anak untuk mengikuti garis keturunan bapak dalam mengidentifikasi diri sebagai anggota kelompok etnis. Kedua, anak-anak ibu Suryati menguasai bahasa Hamap, di samping bahasa lain seperti bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia. Namun, penguasaan bahasa Hamap itu tidak serta-merta menjadi bahan pertimbangan dalam pengidentifikasian diri anak-anak tersebut untuk menjadi anggota kelompok etnis Hamap. Hal itu bisa dimaknai bahwa bahasa Hamap bagi anak-anak tersebut hanya dijadikan fungsi komunikatif ketika mereka bergaul dengan orang Hamap. Intensitas keterpajanan mereka pada orang Hamap sebenarnya sangat tinggi karena lingkungan tempat tinggal mereka dominan orang Hamap. Namun, penguasaan bahasa Hamap, lingkungan tempat tinggal yang dominan orang Hamap, dan keterpajanan interaksi dengan orang Hamap tidak menjadikan anak-anak dari keluarga Ibu Suryati mengidentifikasi diri sebagai orang Hamap. Ini menunjukkan subjektivitas pemilihan seseorang atas keanggotaan dirinya pada suatu kelompok etnis tanpa dipengaruhi kondisi objektif seperti bahasa yang dikuasai dan digunakan dalam lingkungan sekitar.

Kasus kedua yang patut dibahas berkaitan dengan pengidentifikasian diri anak hasil kawin campur dan penguasaan bahasa ibu pada diri anak tersebut ialah pengakuan diri Konstan Tanghamap. Dia berusia 16 tahun dan masih duduk di bangku SMU. Ayahnya orang

Hamap, seorang kepala sekolah, dan ibunya orang Abui, dari Mataru. Dia biasa menggunakan bahasa Indonesia dalam percakapan dengan siapa pun, baik di rumah maupun di lingkungan tetangganya. Dia sama sekali tidak pernah menggunakan bahasa daerah setempat karena memang tidak menguasai satu pun bahasa daerah di situ, juga bahasa daerah bapak dan ibunya sendiri. Padahal, ia tinggal di lingkungan yang benar-benar dominan orang Hamap dari segi jumlah. Ibunya sejak kecil tidak pernah mengajarkan bahasa daerah kepada anak-anaknya. Sejak kecil ia mendidik anak-anaknya dengan bahasa Indonesia.

Konstan mengaku bahwa dirinya adalah orang Hamap. Alasannya, tidak mungkin ia mengaku orang Abui—kelompok etnis ibunya—karena ibunya telah *dibelis* dengan *moko* oleh ayahnya. Meskipun begitu, Konstan tidak pernah terlibat dan masuk dalam pengurus RAT (Rukun Anak Ton), yaitu persatuan remaja Hamap dengan alasan ia tidak terpilih sebagai pengurus RAT.

Kasus kedua pada diri Konstan Tanghamap itu menunjukkan bahwa seorang anak mengidentifikasi diri sebagai anggota kelompok etnis dengan mengikuti garis keturunan bapak. Artinya, secara tidak langsung dia memahami fungsi belis dalam kebudayaan mereka. Sementara itu, ketidakmampuan dia dalam menguasai bahasa etnik bapaknya lebih disebabkan oleh proses sosialisasi karena transmisi bahasa oleh ibunya memang dilakukan dalam bahasa Indonesia (Melayu Alor?).

Dua kasus di atas sebenarnya menunjukkan perbedaan besar berkaitan dengan penguasaan bahasa dan keetnisan. Kasus pertama, yang menyangkut keluarga ibu Suryati menunjukkan bahwa anak-anak hasil perkawinan mereka menguasai bahasa Hamap, meskipun itu tidak diperolehnya melalui transmisi dalam keluarga. Namun, anak-anak Ibu Suryati itu tidak mengidentifikasi diri sebagai orang Hamap. Sementara itu, kasus kedua, yang menyangkut pengakuan diri Konstan Tanghamap, menunjukkan bahwa Konstan Tanghamap tidak menguasai bahasa Hamap. Namun, dia menganggap diri sebagai orang Hamap.

Perbandingan tersebut menunjukkan tidak adanya kesejajaran antara penguasaan bahasa dengan identifikasi kelompok etnis. Identitas etnik tidak selamanya berdasarkan bahasa sebagai salah satu karakteristik objektif dalam pendefinisian etnik. Untuk kedua kasus di atas, etnisitas “tampak” sebagai sesuatu yang *given* karena mengikuti garis patrilineal.

Di samping itu, kasus pertama menunjukkan bahwa orang Hamap tidak menganut sifat pernikahan patrilokal, yaitu suami dan istri tinggal di tempat suaminya dibesarkan. Pada kasus pertama, istrinya adalah yang orang Hamap dan suami istri itu tinggal di lingkungan istri. Kasus kedua menunjukkan bahwa orang Hamap juga tidak menganut sifat pernikahan patrilingual, yaitu si istri tidak hanya harus tinggal di tempat suaminya dibesarkan, tetapi juga harus menggunakan bahasa suaminya untuk berbicara dengan anak-anak mereka. Pada kasus kedua itu baik bahasa ibu maupun bahasa ayah ternyata tidak ditransmisikan kepada anak-anaknya. Oleh sebab itu, perlu dibedakan antara pengakuan dan penguasaan. Kostan—pada kasus kedua—mengakui bahwa bahasa Hamap adalah bahasa orang Hamap. Namun, ia tidak menguasai penggunaan bahasa itu.

4.4 Etnisitas Simbolik atau Etnisitas Reka-Bayang?

Identifikasi kelompok etnis oleh anak-anak seperti pada kedua kasus di atas dapat dinyatakan sebagai etnisitas simbolik. Penamaan itu berdasarkan pada pengklasifikasian fungsi bahasa ke dalam dua kelompok besar, yakni fungsi komunikatif dan fungsi simbolik (Edwards 1985: 17). Dalam pandangan Edwards, suatu kelompok etnis bisa saja meninggalkan bahasa etniknya. Namun, dalam situasi tertentu mereka menggunakan bahasa tersebut sebagai pengikat antaranggotanya. Artinya, bahasa tersebut telah kehilangan fungsi komunikatifnya, yang tersisa adalah fungsi simboliknya.

Dua kasus yang telah dipaparkan pada 4.3.3 di atas memberikan pelajaran bahwa pengakuan seseorang atas kekamian, kemerekaan, dan kekitaan cukup rumit, terutama dalam suatu keluarga kawin campur. Kerumitan itu berawal dari ketidaksejajaran antara identifikasi diri seseorang ke dalam satu kelompok etnik dengan penguasaan bahasa etnik tersebut oleh individu. Kasus pertama menunjukkan bahwa anak-anak tersebut mengaku orang Flores meskipun berketurunan Adonara (Flores)-Hamap. Padahal, mereka juga bisa berbahasa Hamap. Kasus kedua menunjukkan bahwa ia mengaku orang Hamap meskipun sama sekali tidak menguasai bahasa Hamap. Namun, ada kesamaan di antara kedua kasus itu, yakni mereka dominan menggunakan bahasa Melayu Alor, baik di rumah maupun di luar rumah.

Jika kasus seperti itu banyak terjadi, pertanyaan yang dapat diajukan ialah komunitas seperti apakah yang akan muncul nanti ketika kasus-kasus tersebut meningkat? Bahkan, sebagian informan menyatakan bahwa kini banyak anak-anak –yang bukan hasil perkawinan campur— menggunakan bahasa Melayu Alor sejak kecil. Anak-anak itu menggunakan bahasa Melayu Alor tidak hanya ketika bermain dengan anak-anak tetangga yang berbeda bahasa, tetapi juga menggunakannya ketika berkomunikasi di rumah. Analisis berkaitan dengan hal itu barangkali bisa dibandingkan seperti halnya keberadaan bahasa Indonesia. Mungkin lima puluh tahun silam, nyaris taksatu pun orang Indonesia berbicara dalam bahasa Indonesia sebagai bahasa ibunya. Namun, sekarang mungkin ada jutaan anak Indonesia dengan latar belakang etnolinguistik yang bermacam-ragam, berbicara bahasa Indonesia sebagai bahasa pertama mereka. Lima puluh tahun silam, mungkin juga tidak pernah ada yang menjadikan bahasa Melayu Alor sebagai bahasa pertama mereka. Namun, kini mungkin ratusan anak di Moru berbicara dengan menggunakan bahasa Melayu Alor sebagai bahasa ibu.

Situasi itu memungkinkan terjadinya “komunitas bahasa Melayu Alor”, yang anggotanya tidak hanya anak-anak hasil kawin campur, yang menjadikan bahasa Alor sebagai bahasa ibu dan juga “orang Alor” secara

keseluruhan sebagai pengguna bahasa tersebut untuk berkomunikasi antaranggota kelompok etnis. Hal itu sudah mengisyaratkan bahwa meskipun bahasa Melayu Alor digunakan secara luas, bahasa tersebut bukanlah bahasa adat, yang tidak digunakan dalam tradisi keetnikan, terutama dalam upacara daur hidup seperti perkawinan, kelahiran, kematian sebuah kelompok sehingga ada sebutan adat Hamap, adat Abui, adat Kui, adat Kelon, tetapi tidak ada adat Melayu Alor. Artinya, bahasa Melayu Alor memang tidak memiliki otoritas kebudayaan tentang adat. Kini memang sangat mungkin terjadi penggunaan bahasa Melayu Alor dalam berbagai acara seperti kematian dan perkawinan. Namun, hal itu terjadi manakala yang hadir dalam acara itu tidak hanya dari satu kelompok etnis. Meskipun begitu, bahasa Melayu Alor “memang betul-betul” bahasa karena bahasa tersebut dipakai di mana-mana, di pasar, di sekolah saat anak-anak bermain, di jalanan, di kebun, bahkan di rumah. Bahasa itu bukanlah bahasa Indonesia seperti yang dipakai dalam acara-acara resmi.

Berdasarkan hal tersebut, bahasa Melayu Alor itu dapat “dibayangkan” sebagai identitas kebudayaan yang “homogen” (hanya dalam penggunaan bahasa), yang membuat bahasa Melayu Alor sebagai simbol dari komunitas reka-bayang di Alor. Hal itu lama-kelamaan memungkinkan terjadinya “ketidaktampakan” bahasa-bahasa lain, terutama bahasa yang berpenutur sedikit. Bisa juga dikatakan bahwa bahasa Melayu Alor telah menjadikan mereka (orang Alor) sebuah “komunitas reka-bayang”.

Dalam komunitas bahasa multilingual seperti di Alor, bahasa Melayu Alor sebagai *lingua franca* memang sangat penting, bahkan dapat menggantikan posisi bahasa etnik dalam keadaan tertentu. Pentingnya bahasa Melayu Alor bagi mereka berdasarkan pendapat bahwa jika tidak ada bahasa Melayu Alor, di antara berbagai kelompok etnis yang hidup berdampingan itu bisa terjadi “baku pukul” karena di antara mereka tidak “baku mengerti” satu sama lain. Artinya, tidak semua orang menguasai bahasa etnik lain sehingga diperlukan “bahasa

bersama”. Karena itu, hampir semua orang tahu bahasa Melayu Alor meskipun mereka tinggal di kampung yang jauh.

Meskipun bahasa Melayu Alor itu penting bagi orang Hamap dan juga kelompok etnis lain, sampai saat ini mereka (terutama orang Hamap yang masuk kategori kelompok usia dewasa) menganggap bahwa mempertahankan keberbedaan bahasa merupakan hal penting dalam masyarakat multilingual seperti di Moru. Pernyataan mereka dapat dimaknai bahwa mereka juga menganggap keberbedaan bahasa merupakan nilai pengidentifikasi penting bagi kelompok. Sayangnya, data tentang pengakuan tentang pentingnya bahasa Hamap pada diri anak-anak belum didapatkan pada penelitian ini.

Namun, perlu diingat bahwa kebermanfaatan *lingua franca* dalam wilayah yang multilingual, misalnya, merupakan faktor yang relevan atas penggantian bahasa etnik. Jika hal itu terjadi pada orang Hamap, terutama generasi mudanya, hal tersebut dapat diartikan anak-anak itu menciptakan sebuah identitas baru akibat persekutuan strategis bersama dengan poros umur sebagai basis perubahan.

4.5 Fleksibilitas Komunitas Bahasa dan Identitas

Kelompok etnis secara umum menggunakan bahasa sebagai *salah satu* dari ciri pengidentifikasi kelompok yang penting. Karena itu, nama kelompok etnis yang tinggal di Moru dan nama bahasanya sama seperti orang Hamap dengan bahasa Hamap, orang Kui dengan bahasa Kui, orang Kelon dengan bahasa Kelon. Sebagian besar kelompok etnis percaya bahwa bahasa mereka merupakan medium terbaik untuk menjaga dan mengungkapkan tradisi mereka. Oleh sebab itu, mereka pada umumnya tetap menginginkan adanya transmisi kebahasaan kepada generasi berikutnya dan sama sekali tidak menginginkan akan adanya upaya meninggalkan bahasa etnik mereka. Mereka beranggapan bahwa hilangnya bahasa Hamap berarti hilangnya kebudayaan mereka. Bagi

informan Hamap, bahasa Hamap bisa mempersatukan mereka sebagai sebuah kelompok, yaitu orang Hamap.

Meskipun kondisinya seperti itu, perlu dibedakan antara komunitas bahasa dan kelompok etnis. Orang bisa keluar masuk ke dalam komunitas bahasa yang berbeda. Hal itu tampak pada kasus keluarga Ibu Suryati di atas. Anak-anak bisa masuk ke dalam komunitas bahasa Hamap, Melayu Alor, dan bahasa Indonesia. Ibu Suryati bisa masuk ke dalam komunitas bahasa Hamap, Kui, Melayu Alor, dan bahasa Indonesia. Contoh yang diberikan tersebut memang tidak terjadi dalam sebuah peristiwa tutur. Contoh berikut ini ialah contoh peristiwa tutur ketika peneliti mewawancarai Bapak Lukas Oila. Ketika kami sebagai peneliti mewawancarai Bapak Lukas Oila tentang kebudayaan dan bahasa Hamap, Bapak Lukas Oila berbincang-bincang dengan kami menggunakan bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia. Akan tetapi, ketika ada beberapa hal yang perlu didiskusikan dengan anaknya, Anen Oila, keduanya menggunakan bahasa Hamap dalam percakapannya. Pada satu saat, ketika tamu Pak Lukas Oila, orang Abui, menanyakan sesuatu dalam bahasa Abui, Pak Lukas menjawabnya dalam bahasa Abui. Lalu, keduanya asyik berbincang dalam bahasa Abui.

Contoh-contoh tersebut menunjukkan bahwa pemakaian ciri kebahasaan sendiri untuk menentukan apakah mereka satu komunitas bahasa atau bukan ternyata tidak mungkin karena masyarakat tentu saja tidak merasakan hubungan langsung seperti itu antara ciri kebahasaan dengan komunitas bahasa. Penutur tidak hanya menggunakan ciri kebahasaan untuk mencapai identitas kelompok dan perbedaan kelompok dari penutur lain. Mereka juga menggunakan ciri kebahasaan untuk keperluan lain, salah satunya pembeda kelompok etnis. Jadi, kita perlu menetapkan kriteria tambahan selain ciri kebahasaan untuk mencapai pemahaman yang lebih berguna tentang komunitas bahasa.

Yang diperlukan dalam komunitas itu paling tidak adalah bahasa yang dipahami bersama. Kaidah yang mengatur strategi komunikatif

dasar harus pula dipahami sehingga para penutur dapat menafsirkan makna sosial yang terkandung dalam modus komunikatif alternatif.

Jadi, orang dapat keluar masuk ke dalam komunitas bahasa pada saat yang hampir sama. Orang dapat menyesuaikan norma perilaku berbahasanya untuk masuk dalam salah satu komunitas bahasa, baik dengan menambahi, mengurangi, maupun menggabungkan kaidah perilaku komunikatif. Hal itu diperkuat dengan adanya perasaan para anggota komunitas bahasa tersebut bahwa mereka berbagi bahasa dan sekaligus berbagai norma pemakaian bahasa dalam berkomunikasi. Kompleksnya komunitas bahasa itu ditentukan oleh banyak dan luasnya ragam bahasa dari satu bahasa atau banyaknya bahasa yang ada dalam jaringan yang didasari oleh pengalaman dan sikap para penutur tempat ragam bahasa atau berbagai bahasa itu berada

Sementara itu, orang tidak bisa keluar masuk kelompok etnis, misalnya orang masuk kelompok etnis Hamap kemudian keluar dan masuk kelompok etnis Abui. Hal itu dapat ditafsirkan bahwa keanggotaan pada komunitas bahasa bersifat fleksibel. Individu di Moru setiap saat bisa menjadi komunitas bahasa mana pun sepanjang ia menguasai bahasa yang dipakai orang-orang yang tinggal di Moru.

Yang menjadi pertanyaan ialah apakah fleksibilitas komunitas bahasa itu sama dengan fleksibilitas identitas etnik mereka? Identitas, seperti dinyatakan Hall (1996), terbentuk dan diekspresikan dalam bahasa yang tidak stabil; identitas etnis lebih merupakan suatu konstruksi diskursif ketimbang cerminan dari suatu keberadaan yang esensial, tetap, dan alami. Pernyataan Hall itu mempraanggapkan adanya ketidaktetapan identitas. Namun, hal itu juga tidak bisa dipahami bahwa setiap saat orang bisa berubah identitas keetnikan mereka. Argumen ini bisa diperkuat dengan pendapat Barker (2000: 258) yang menyatakan bahwa apa yang kita pikir sebagai identitas kita bergantung pada apa yang kita pikir *bukan* identitas kita. Dengan begitu, meskipun orang Hamap bisa keluar masuk ke dalam berbagai komunitas bahasa secara fleksibel—tentu saja bagi mereka yang masuk kategori multilingual—namun

mereka tidak akan pernah menganggap bahasa Kelon sebagai bahasa etnik mereka meskipun mereka bisa menggunakan bahasa itu. Pada titik ini harus diakui bahasa turut berperan dalam penciptaan identitas etnik. Fleksibilitas identitas tidak harus ditafsirkan sejajar dengan fleksibilitas keanggotaan komunitas bahasa.

Bab 4 – Bahasa dan Kode Etnisitas: Bukti Fleksibilitas Identitas?

BAB 5

PEMILIHAN BAHASA DAN PERUBAHAN IDENTITAS KULTURAL

Oleh Katubi

Hasil penelitian di Alor pada tahun 2004 menunjukkan bahwa masyarakat Moru, termasuk di dalamnya orang Hamap, adalah masyarakat multilingual. Salah satu hal yang sangat mungkin terjadi pada masyarakat multilingual ialah terjadinya pemilihan bahasa. Hal itu disebabkan dalam masyarakat multilingual kemungkinan untuk berkomunikasi dengan berbagai kelompok etnis sangat besar. Karena masing-masing kelompok etnis mempunyai latar belakang kebahasaan berbeda-beda, setiap penutur harus selalu mempertimbangkan pemilihan bahasanya apabila terjadi komunikasi di antara mereka. Akan tetapi, pemilihan bahasa itu bukanlah pilihan acak. Hal itu pada bab ini akan dibahas berkaitan dengan perubahan identitas kultural karena adanya asumsi bahwa pemilihan bahasa pada masyarakat multilingual dapat dijadikan acuan sebuah kelompok dalam mempersepsikan situasi.

5.1 Diglosia: Kontak Bahasa dan Pemilihan Bahasa

Di samping masyarakat multilingual, hasil penelitian di Alor pada tahun 2004 menunjukkan bahwa masyarakat Moru, termasuk di dalamnya orang Hamap, adalah masyarakat diglosik. Istilah *diglosik* yang digunakan dalam tulisan ini merupakan istilah dalam pengertian luas seperti dikemukakan oleh Fishman (1975). Diglosia pada hakikatnya ialah suatu gejala yang bertalian dengan masyarakat yang menggunakan dua bahasa (atau lebih) untuk berkomunikasi di antara sesama anggotanya. Masing-masing bahasa itu memainkan peran tertentu.

Konsep diglosia yang dikemukakan Fishman itu memang lebih luas dibanding konsep yang dikemukakan Ferguson (1959) yang menggunakan istilah *diglosia* untuk menggambarkan dua variasi dari satu bahasa yang hidup berdampingan di dalam suatu masyarakat dan masing-masing mempunyai peranan tertentu. Konsep diglosia Ferguson ini hanya melibatkan satu bahasa dengan variasinya.

Meskipun cakupannya berbeda, kedua pakar itu tetap sepakat bahwa dalam masyarakat diglosik itu terdapat pemilahan peran bahasa. Tiap bahasa dan ragam bahasa berdampingan menjalankan perannya masing-masing. Di samping pemilahan bahasa, situasi diglosik suatu masyarakat juga ditandai oleh adanya anggapan penutur tentang bahasa yang tinggi dan bahasa yang rendah. Anggapan itu didasari oleh tinggi rendahnya cakupan pemakaian dan ketepatan distribusi fungsionalnya.

Konsep diglosik yang ditawarkan Fishman itu hanya terjadi pada masyarakat bilingual atau multilingual. Hasil penelitian tahun 2004 juga menunjukkan bahwa masyarakat Moru adalah masyarakat yang sebagian besar bilingual, bahkan multilingual. Ada beberapa faktor penyebab bilingualisme atau multilingualisme itu, di antaranya migrasi berbagai kelompok etnis di Moru dan sistem perkawinan eksogami.

Hasil yang paling umum dari situasi seperti itu ialah kontak bahasa, dan dalam situasi tertentu bisa diikuti konflik bahasa, yang menghasilkan tekanan dari satu bahasa terhadap penutur dari bahasa-bahasa lain untuk mengadopsinya. Tekanan itu mungkin disebabkan oleh hasil kebijakan yang direncanakan atau pengaruh daya tarik bahasa tertentu yang tidak direncanakan.

Ketika seseorang masuk kategori dwibahasawan (*bilingual*), apalagi ia hidup dalam komunitas bahasa yang juga bilingual, aktivitas memilih bahasa dalam penggunaan yang aktual tidak bisa dihindari. Di sinilah pentingnya studi tentang pemilihan bahasa. Edwards (1985: 5) menyatakan bahwa konteks dapat mempengaruhi pemilihan bahasa dan

pemilihan bahasa dapat berfungsi sebagai pengacu kepada persepsi situasi.

Pemilihan bahasa dalam masyarakat multilingual yang di dalamnya terdapat kontak bahasa turut memperlibatkan reaksi emosional karena hal itu tidak hanya melibatkan bahasa dalam tataran komunikatif praktis, tetapi juga melibatkan fungsi simbolik bahasa dan ragam bahasa (Spolsky 1998: 57). Salah satu cara paling umum dalam pengidentifikasian orang ialah melalui bahasanya. Karena bahasa secara inheren terlibat dalam proses sosialisasi, kelompok pengguna bahasa itu akan menjadikan bahasa sebagai identitas penting karena bahasa mereka turut menentukan hubungan sosial.

Masyarakat multilingual dihadapkan pada “konflik” dalam pemilihan bahasa. Beberapa aspek pemilihan bahasa itu dapat dijelaskan secara praktis, politis, dan ekonomis. Karena itu, penutur bahasa ada yang merasa lebih kuat posisinya ketika bahasa mereka digunakan untuk komunikasi nasional atau internasional, untuk pemerintahan, perdagangan, atau pendidikan. Akan tetapi, peran bahasa dalam menentukan identitas kultural menambahkan sebuah tambahan, dimensi nonmaterial terhadap konflik.

Dengan demikian, pemilihan atas satu atau lebih bahasa bertalian erat dengan aspek di luar bahasa. Pemilihan bahasa yang dimaksudkan di sini ialah bagaimana seorang dwibahasawan—dalam hal ini orang Hamap yang hidup berdampingan dengan ketiga kelompok lain: Abui, Kui, dan Kelon—memilih bahasa yang digunakan untuk berkomunikasi, baik di rumah maupun dengan tetangga mereka.

5.2 Aspek Vertikal dalam Pemilihan Bahasa: Sebuah Perseberangan dalam Pemahaman Penggunaan Bahasa Hamap

Partisipan adalah salah satu komponen dalam komponen tutur seperti yang dikemukakan Hymes (1972). Partisipan dapat dibedakan menjadi penutur dan petutur atau orang yang dituturkan. Pemilihan bahasa antarpeserta tutur ditentukan oleh perbedaan dimensi vertikalnya di satu pihak dan dimensi horisontalnya di pihak lain. Perbedaan dimensi vertikal antara lain meliputi perbedaan umur, status sosial, kedudukan, dan tingkat ekonomi. Sementara itu, perbedaan dimensi horisontal antara lain berkaitan dengan perbedaan tingkat keakraban antarpeserta tutur. Dimensi vertikal dijadikan materi bahasan pada bagian ini karena analisis pada dimensi itu dapat digunakan untuk menunjukkan terjadinya perubahan pilihan bahasa antargenerasi, yang pada akhirnya bisa dikaitkan dengan perubahan identitas kultural.

Hasil wawancara menunjukkan bahwa di luar konteks siapa petuturnya, anak-anak muda Hamap cenderung mencampur penggunaan bahasa Hamap dengan bahasa Indonesia (Melayu Alor). Hal itu tidak hanya terjadi dalam percakapan anak-anak dengan teman-teman mereka di lingkungan ketetanggaan, tetapi juga terjadi ketika percakapan berlangsung dalam ranah rumah tangga.

Banyak anak-anak muda sekarang menggunakan bahasa campur-campur, yaitu campuran bahasa Hamap dan Melayu Alor. Berikut ini beberapa contoh yang bisa dikemukakan.

1) *Heinhe*

Anak-anak Hamap justru biasa menggunakan kalimat:
Kalau hein mantatain.

Padahal, *hein* sendiri sudah berarti ‘kalau’. Jadi, penggunaan *kalau hein* itu rangkap pengandaian/syarat dan jika diterjemahkan menjadi *kalau-kalau*.

Seharusnya

Heinhe mantatain.

‘Kalau begitu, bagaimana?’

2) *Mang fe 'de* ‘umpama’

Anak-anak seringkali menggantinya dengan ‘sama seperti’. Padahal, kedua bentuk itu berbeda. Oleh karena itu, sering muncul kalimat seperti

Mang fe 'de aikabar beng dengan maksud ‘sama seperti anak-anak lain’. Padahal, kalimat tersebut dalam bahasa Hamap berarti ‘umpama anak-anak lain’.

3) *Kasibota* ‘sepatu’

Anak-anak sekarang sudah tidak mengetahui lagi bahasa Hamapnya sepatu. Dalam sehari-hari mereka menggunakan kata *sepatu* saja meskipun mereka berbicara dalam bahasa Hamap.

4) *Jadi tatain*

Frasa itu biasa digunakan oleh anak-anak Hamap untuk menyimpulkan suatu uraian. Padahal, kata *tatain* sendiri sudah berarti ‘jadi’. Karena itu, penggunaan frasa tersebut sudah berlebihan atau rangkap konjungsi.

5) *Na mau hae*

Pada kalimat itu, ada penyisipan kata bahasa Melayu/Indonesia, yaitu kata *mau* yang berada di antara *na* ‘saya’ dan *hae* ‘begini’.

Atas munculnya fenomena seperti itu, orang-orang tua juga sering tidak memahami bahasa anak-anak yang dicampur-campur seperti itu.

Fenomena lain yang muncul saat ini di kalangan generasi muda Hamap ialah ketika anak-anak muda berkomunikasi dalam bahasa Hamap dan mereka merasa sudah tidak bisa lagi bertahan dalam bahasa Hamap, mereka langsung beralih kode ke dalam bahasa Indonesia. Selain itu, ada kecenderungan anak-anak muda sekarang juga sudah tidak lagi mengerti jika orang-orang tua menggunakan bahasa Hamap tinggi atau bahasa dalam. Bahkan, ketika orang tua sudah selesai berbicara pun kadang-kadang anak-anak muda sekarang tidak mengetahui bahwa pembicaraan telah selesai.

Kasus menarik lain terjadi pada anak-anak yang berada di lingkungan yang menurut orang Hamap sendiri adalah lingkungan yang 99% orang Hamap, yaitu di Malibang. Anak-anak Malibang bersekolah di SD I Kenari, yang siswanya berasal dari berbagai kelompok etnis. Karena itu, anak-anak sering kali mencampuradukkan bahasa Hamap dengan bahasa Melayu Alor/Indonesia karena pengaruh pergaulan dengan anak-anak dari etnik lain ketika mereka bersekolah.

Temuan lapangan itu didukung oleh hasil survei dengan kuesioner kepada berbagai kelompok umur pada orang Hamap. Survei tersebut merupakan survei penggunaan bahasa dalam berbagai ranah (*domain*), yaitu ranah rumah tangga, ketetanggaaan, dan agama. Hasil survei kecil itu dipaparkan dalam bentuk tabel sehingga akan kelihatan pemilihan bahasa oleh masing-masing kelompok umur.

Tabel 2
Penggunaan bahasa di rumah dengan ibu/bapak

Kelompok Umur	Bahasa Hamap	Bahasa Melayu Alor/Ind	Campuran Hamap& Melayu
13-18th		3	2
19-24th			2
25-40th		1	4
40-65th			2

Tabel 2 menunjukkan bahwa pemilihan bahasa oleh keempat kelompok umur menunjukkan kecenderungan yang berbeda. Dalam ranah rumah tangga, ketika mereka berbicara dengan ibu/bapak, kelompok umur 40—65 tahun masih menggunakan bahasa Hamap dan bahasa Melayu. Namun, ada perubahan drastis pada kelompok umur 13—18 tahun yang menunjukkan kecenderungannya untuk menggunakan bahasa Melayu Alor/Indonesia meskipun masih ada yang memilih campuran antara bahasa hamap dan Melayu Alor.

Tabel 3
Penggunaan bahasa di rumah dengan adik/kakak

Kelompok Umur	Bahasa Hamap	Bahasa Melayu Alor/Ind	Campuran Hamap& Melayu
13-18th		4	1
19-24th			2
25-40th		2	3
40-65th			2

Tabel 3 juga menunjukkan terjadinya fenomena seperti pada tabel 2, yaitu kelompok umur 13-18 tahun secara konsisten menunjukkan lebih dominan memilih menggunakan bahasa Melayu Alor/Indonesia. Hal itu tidak terjadi pada kelompok umur 19-24 tahun dan 40-65 tahun.

Tabel 4
Penggunaan bahasa di rumah dengan kakek/nenek

Kelompok Umur	Bahasa Hamap	Bahasa Melayu Alor/Ind	Campuran Hamap& Melayu
13-18th		3	2
19-24th			2
25-40th			5
40-65th	1		1

Tabel 4 menunjukkan kecenderungan anak-anak muda untuk menggunakan bahasa Melayu Alor/Indonesia ketika berbicara dengan nenek/kakek. Hal itu tidak terjadi pada kelompok usia yang lain.

Ketiga tabel penggunaan bahasa dalam ranah rumah tangga di atas menunjukkan bahwa anggota kelompok umur 13-18 tahun cenderung menggunakan bahasa Melayu Alor dan campuran Melayu Alor/Hamap. Kelompok umur 18-24 tahun juga cenderung menggunakan bahasa Melayu Alor dan campuran bahasa Hamap dan Melayu Alor. Sementara itu, anggota kelompok umur 25-40 tahun dominan menggunakan bahasa Melayu Alor dan campuran Hamap dan Melayu Alor. Sementara itu, anggota kelompok umur 40-65 tahun masih dominan menggunakan bahasa campuran Hamap dan Melayu Alor. Berdasarkan data itu dapat ditarik simpulan bahwa telah terjadi pergeseran pilihan penggunaan bahasa berdasar kelompok umur. Artinya, semakin muda usia orang Hamap, semakin lebih memilih menggunakan bahasa Melayu Alor. Kelompok usia 19-65 tahun masih cenderung menggunakan campuran bahasa Hamap dan bahasa Melayu Alor.

Tabel 5
Penggunaan bahasa dengan tetangga orang Hamap

Kelompok Umur	Bahasa Hamap	Bahasa Melayu Alor/Ind	Campuran Hamap& Melayu
13-18th	2	2	1
19-24th	2		
25-40th	5		
40-65th	2		

Tabel 5 menunjukkan dengan jelas bahwa ketika mereka berinteraksi dengan tetangga yang sama-sama orang Hamap, anggota kelompok umur 13-18 tahun sudah mulai memilih menggunakan bahasa Melayu Alor “murni” dan juga campuran Hamap dan Melayu Alor. Sementara itu, kelompok umur lain masih dominan menggunakan bahasa

Hamap. Hal yang bisa dibaca dari tabel itu ialah pada ranah ketetanggaan, terutama berkaitan dengan tetangga orang Hamap, anggota kelompok umur 13-18 tahun telah bergeser pilihan bahasa yang mereka gunakan dalam interaksi, yakni dengan menggunakan bahasa Hamap, Melayu Alor, dan campuran di antara keduanya.

Tabel 6
Penggunaan bahasa dengan tetangga orang Abui

Kelompok Umur	Bahasa Hamap	Bahasa Abui	Bahasa Melayu Alor/Ind	Campuran bhs Hamap/ Melayu Alor	Tidak relevan
13-18th			4		1
19-24th			2		
25-40th		1	4		
40-65th		1	1		

Tabel 6 menunjukkan kebervariasian penggunaan bahasa oleh berbagai kelompok umur. Anggota kelompok umur 13-18 tahun dan 19-24 tahun dominan menggunakan bahasa Melayu Alor/ Indonesia. Sementara itu, anggota kelompok umur 25-65 tahun masih ada yang menggunakan bahasa Abui ketika mereka berkomunikasi dengan orang Abui. Artinya, bisa jadi anggota kelompok umur 25-65 tahun adalah orang yang menguasai banyak bahasa etnik yang ada di Moru.

Tabel 7
Penggunaan bahasa dengan tetangga orang Klön

Kelompok Umur	Bahasa Hamap	Bahasa Klön	Bahasa Melayu Alor/Ind	Campuran bhs Hamap/ Melayu Alor	Tidak relevan
13-18th			4		1
19-24th			2		
25-40th		1	4		
40-65th			1		1

Penggunaan bahasa oleh orang Hamap ketika berinteraksi dengan orang Klön juga menunjukkan dominannya penggunaan bahasa

Melayu Alor. Memang ada satu responden yang menggunakan bahasa Klon ketika mereka berkomunikasi dengan orang Klon. Pastilah responden tersebut dwibahasawan Klon-Hamap dan itu terjadi pada kelompok umur 25-40 tahun.

Tabel 8
Penggunaan bahasa dengan tetangga orang Kui

Kelompok Umur	Bahasa Hamap	Bahasa Kui	Bahasa Melayu Alor/Ind	Campuran bhs Hamap/ Melayu Alor	Tidak relevan
13-18th			4		1
19-24th			2		
25-40th			5		
40-65th			1		1

Berkaitan dengan penggunaan bahasa dengan tetangga (orang Kui), penutur Hamap secara keseluruhan menggunakan bahasa Melayu Alor. Ketidakrelevanan di atas disebabkan oleh tidak adanya orang Kui sebagai tetangga mereka.

Tabel 9
Penggunaan bahasa dengan tetangga etnik lain

Kelompok Umur	Bahasa Hamap	Bahasa Melayu Alor/Ind	Campuran bhs Hamap/ Melayu Alor	Tidak relevan
13-18th		4		1
19-24th		2		
25-40th		5		
40-65th		2		

Hal yang sama juga terjadi pada penggunaan bahasa dengan tetangga dari etnik lain seperti dari Flores atau pendatang lain. Orang Hamap dominan menggunakan bahasa Melayu Alor ketika mereka berkomunikasi dengan tetangga yang merupakan pendatang atau di luar keempat kelompok etnis yang ada di Moru.

Tabel 10
Penggunaan bahasa di pasar

Kelompok Umur	Bahasa Hamap	Bahasa Melayu Alor/Ind	Campuran bhs Hamap/ Melayu Alor	Tidak relevan
13-18th		5		
19-24th			2	
25-40th		3	2	
40-65th			2	

Tabel 10 menunjukkan fenomena menarik. Penutur kelompok umur 13-18 tahun secara keseluruhan menggunakan bahasa Melayu Alor. Sementara itu, penutur kelompok umur 19-24 tahun memilih menggunakan campuran bahasa Hamap dan Melayu Alor. Begitu pun penutur berusia 40-65 tahun. Penutur berusia 25-40 tahun masih memungkinkan menggunakan bahasa campuran bahasa Melayu Alor dan Hamap dan juga ada yang secara jelas menggunakan bahasa Melayu Alor saja. Hal yang bisa dikemukakan dari data itu ialah dalam berinteraksi di pasar tradisional sebagai ruang publik tempat bertemunya berbagai orang dari kelompok etnis yang berbeda, penutur generasi muda berumur 13-18 tahun memastikan diri lebih memilih menggunakan bahasa Melayu Alor.

Tabel 11
Penggunaan bahasa ketika berdoa

Kelompok Umur	Bahasa Hamap	Bahasa Melayu Alor/Ind	Campuran bhs Hamap/ Melayu Alor	Lain-lain
13-18th		5		
19-24th		2		
25-40th		4		
40-65th		1		1 (Arab)

Berdoa merupakan satu aktivitas penggunaan bahasa pada ranah keagamaan. Dapat dipastikan bahwa ketika penutur bahasa Hamap ketika

berdoa bersama di gereja atau masjid mereka menggunakan bahasa Melayu Alor/Indonesia. Akan tetapi, biasanya ketika berdoa sendiri orang yang pemertahanan bahasanya kuat lebih memilih menggunakan bahasa etnik atau bahasa pertamanya. Namun, penutur bahasa Hamap secara keseluruhan menunjukkan bahwa ketika mereka berdoa sendiri, mereka menggunakan bahasa Hamap. Ada satu responden yang memilih bahasa lain, yakni responden yang beragama Islam memilih menggunakan bahasa Melayu Alor dan juga bahasa Arab.

Secara keseluruhan, data pada tabel di atas menunjukkan bahwa ada perbedaan pilihan bahasa antara generasi, terutama dalam ranah rumah tangga dan publik (pasar). Artinya, generasi usia 13-18 tahun lebih memilih menggunakan bahasa Melayu Alor dalam berkomunikasi dalam kedua ranah itu. Sementara itu, penutur dari kelompok usia di atas 18 tahun masih memungkinkan melakukan pilihan menggunakan bahasa etnik dan bahasa Melayu Alor.

Ada satu alasan utama berkaitan dengan kondisi itu, yaitu pergaulan yang luas menuntut mereka menggunakan bahasa lain. Fenomena ini hendaknya bisa dibaca bahwa untuk mendapatkan pergaulan yang luas, anak-anak Hamap merasa perlu menguasai dan menggunakan bahasa lain. Artinya, daya tarik bahasa lain, misalnya bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia, sangatlah terasa. Hal itu bisa disebabkan oleh luasnya cakupan penggunaan bahasa Melayu Alor dan juga bahasa Indonesia.

Dapatkah fenomena itu dibaca melalui interpretasi bahwa tidak semua bahasa terlahir sejajar? Pada prinsipnya setiap bahasa terlahir sejajar. Berbagai bahasa tersebut memiliki hak yang setara untuk digunakan dan dihargai serta diakui keberadaannya. Dari sudut pandang kebutuhan akan identitas, bahasa Hamap, Kui, Klon, dan Abui, serta Melayu Alor memainkan peran yang sama persis. Namun, ketika tiba pada fungsi lain, bahasa sebagai alat komunikasi, kesejajaran berbagai bahasa itu pun berhenti. Bahasa Melayu Alor dan juga bahasa Indonesia tiba-tiba menjelma menjadi *kode kita* dan kadang menjadi *kode mereka*.

Pilihan bahasa itu telah menunjukkan perubahan identitas kultural. Hal itu dapat ditengarai oleh perbedaan pemahaman antara generasi muda dan generasi tua. Orang-orang tua merasa kadang tidak memahami lagi ujaran-ujaran anak-anak sekarang yang dicampur-campur antara bahasa Melayu dan Hamap. Sementara itu, orang-orang tua juga menganggap anak-anak sekarang tidak memahami “bahasa” orang-orang tua. Perseberangan pemahaman itu memungkinkan terjadinya penggantian bahasa etnik.

5.3 Agen Perubahan dan Pilihan Bahasa

Analisis pemilihan bahasa oleh orang Hamap di atas telah menunjukkan adanya perubahan yang sangat berarti. Artinya, telah ada perubahan identitas kultural pada diri orang Hamap melalui pemilihan bahasa mereka. Dalam hal ini bahasa Hamap menjadi medium kesadaran diri dan kreativitas (Barker 2000: 238). Pertanyaannya ialah siapa yang menjadi agen perubahan itu? Keagenan yang dipertanyakan di sini hendaknya dipahami sebagai sesuatu yang diciptakan secara sosial dan dimungkinkan oleh sumber-sumber sosial yang terdistribusikan secara berbeda-beda sehingga melahirkan derajat kemungkinan bertindak dalam ruang tertentu. Berdasarkan pemahaman itu, orang yang terlibat dalam perubahan identitas kebahasaan bagi orang Hamap bukanlah muncul dengan sendirinya. Kemampuan mereka bertindak ditentukan secara sosial.

Perubahan identitas kultural yang tampak dalam aspek kebahasaan seperti yang dipertunjukkan orang Hamap “dimotori” oleh kelompok usia muda. Merekalah yang menjadi agen perubahan itu dengan melakukan pilihan penggunaan bahasa Melayu Alor dan bahasa Hamap dalam ranah rumah tangga. Bahkan, dalam ranah ketetanggaan mereka cenderung menggunakan bahasa Melayu Alor.

Ketika anak-anak muda Hamap menjadi agen perubahan identitas etnolinguistik bagi kelompok etnisnya, hendaknya itu tidak dibaca sebagai sebuah tindakan bebas. Anak-anak itu diciptakan dalam konteksnya sendiri. Oleh sebab itu, perlu dibicarakan konteks ruang dan waktu yang memungkinkan anak-anak menjadi agen perubahan itu. Pertama, anak-anak muda Hamap sekarang hidup dalam lingkungan komunitas yang “tidak berbatas ruang” antara kelompok etnis yang satu dengan yang lain. Mereka kini hidup dalam satu kawasan yang sama dengan orang Klon, Kui, dan Abui. Bahkan, banyak keluarga Hamap yang “terkepung” oleh orang-orang dari kelompok etnis lain dalam lingkungan mereka. Hal itu menyebabkan pergaulan mereka juga menjadi tanpa sekat. Artinya, anak-anak Hamap sebagai agen perubahan itu tidak dibesarkan dalam ruang hampa dan ruang tempat mereka dibesarkan juga bukan ruang hampa. Seperti ditunjukkan oleh Barker (2000: 389) ruang merupakan suatu konstruksi dan materialisasi hubungan-hubungan sosial yang bisa mengungkapkan berbagai asumsi dan praktik budaya. Anak-anak Hamap itu terkonstruksi dalam ruang yang sama dengan anak-anak dari berbagai kelompok etnis lain. Mereka dibesarkan dalam ruang yang kepadatan komunikasinya dipenuhi dengan interaksi antarkelompok etnis. Hal itu memungkinkan komunikasi dalam keseharian mereka tidak hanya terjadi dengan anggota kelompok etnis mereka sendiri, tetapi juga dengan berbagai kelompok etnis yang ada di Moru. Kedua, media elektronik (televisi, radio, dan VCD) telah merambah dalam kehidupan mereka meskipun tidak setiap orang memilikinya. Program-program yang ditayangkan, terutama dalam televisi, lebih menuju kutub global daripada kutub lokal. Dengan begitu, kebudayaan yang dipertontonkan pun mengarah ke tontonan global. Bahasa yang dipergunakan pun sama sekali tidak mengarah ke kutub lokal, justru ke kutub nasional dan global. Artinya, anak-anak Hamap itu sudah terpajankan pada berbagai tayangan dengan bahasa Indonesia dan bahkan bahasa Inggris dalam keseharian mereka. Dalam kondisi seperti itulah anak-anak muda Hamap dibesarkan. Hal itu tidak terjadi pada orang-orang dewasa Hamap. Dulu mereka hidup dalam batasan ruang dengan kelompok etnis lain dan juga tidak terpajankan pada kebudayaan global dan penggunaan bahasa Indonesia seperti sekarang.

Berdasarkan hal itu, dapat dinyatakan bahwa perubahan yang dilakukan kelompok usia muda pada orang Hamap merupakan upaya berpikir ulang tentang identitas keetnikan mereka berkaitan dengan aspek kebahasaan. Upaya berpikir ulang itu tidak bersifat individual karena jika perubahan itu dilakukan secara individual, tentu tidak akan menghasilkan apa pun karena bahasa tidak mungkin bersifat privat (Wittgenstein dalam Barker 2000). Karena itu, berpikir ulang sebagai aktivitas politik kebudayaan dengan menghasilkan perubahan identitas kultural melalui aspek kebahasaan itu diperlukan upaya kolektif, meskipun tidak harus melibatkan keseluruhan anggota kelompok etnis Hamap.

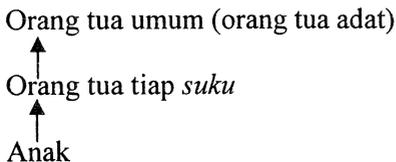
Upaya berpikir ulang tentang identitas kultural mereka dalam bentuk perubahan penggunaan bahasa itu disebabkan oleh beberapa faktor. Sekurang-kurangnya ada tiga faktor utama yang bisa dikemukakan, yaitu faktor kebahasaan secara praktis, kebudayaan, dan motivasi.

Ditinjau dari faktor kebahasaan secara praktis, ada berbagai faktor yang bisa digunakan untuk menjelaskan perubahan pilihan bahasa pada berbagai kelompok. Pertama, perubahan itu dipicu oleh kepraktisan kebahasaan. Anak-anak Hamap dan juga anak-anak dari kelompok etnik lain berpikir bahwa penguasaan satu atau dua bahasa yang bisa digunakan berkomunikasi dengan semua orang dalam satu kewilayahan jauh lebih praktis dibanding menguasai beberapa bahasa yang cakupan penggunaannya lebih sempit. Alasan pertama itu menimbulkan alasan kedua, yaitu efisiensi komunikatif. Anak-anak merasa bahwa dengan menggunakan bahasa Melayu Alor komunikasi mereka lebih efektif karena bisa digunakan kepada siapa saja yang ada di sekitar mereka.

Ditinjau dari aspek kebudayaan mereka, perubahan pilihan bahasa itu karena telah terjadi pula perubahan kebiasaan yang dulu biasa dilakukan oleh para orang tua, kini tidak lagi dilakukan oleh anak-anak muda. Yang pasti, banyak nilai adat-istiadat tidak dikenali lagi oleh anak-anak karena pengaruh pergaulan atau meningkatnya lapangan pergaulan.

Perubahan tradisi itu dapat diberikan melalui tiga ontot berikut. Pertama, contoh yang berkaitan dengan klasifikasi suku dan pantangannya. Orang Hamap mengklasifikasi kelompoknya ke dalam berbagai suku, misalnya *avin lelang*, *kapitang lelang*, dsb. Pada umumnya, anak-anak masih memahami keberadaan suku-suku tersebut dalam etnik mereka dan mereka juga tetap bisa menelusuri diri mereka berkaitan dengan keturunan diri atas suku-suku yang ada. Meskipun zaman berubah, anak-anak tetap mengetahui tugas masing-masing suku. Akan tetapi, anak-anak zaman sekarang tidak melakukan pantangan-pantangan seperti yang dilakukan oleh para tetua dulu. Misalnya, dulu orang dari *suku kapitang* tidak bisa memerintah keturunan dari *suku raja*. Namun, kini hal itu bisa saja terjadi. Anak-anak sekarang lebih mendasarkan diri pada umur. Jika anak dari *kapitang lelang* (*suku kapitang*) lebih tua umurnya, bisa saja dia memerintah anak keturunan *avin lelang* (*suku raja*) yang umurnya di bawah dia. Jadi, dimensi umur sekarang lebih dipentingkan daripada dimensi *suku* meskipun mereka memahami perbedaan *suku* yang ada. Mereka pun masih memahami tugas-tugas masing-masing *suku*.

Kedua, ketika seorang anak mempunyai maksud yang hendak disampaikan kepada orang tua, (maksudnya orang tua adat), mereka harus menyampaikan dulu kepada orang tua tiap *suku*. Setelah itu, orang tua tiap *suku* baru menyampaikannya kepada orang tua umum (ketua adat). Jadi, dulu anak tidak bisa langsung berbicara dengan orang tua umum (orang tua adat). Hal tersebut dapat digambarkan sebagai berikut.



Jika ada masalah dengan anak-anak yang berbeda bahasa, hal itu tidak bisa langsung diselesaikan atau disampaikan kepada ketua kampung. Orang yang datang ke ketua kampung Hamap adalah ketua

kampung asal anak tersebut. Jika mereka tidak mengetahui bahasa Indonesia, informan menggunakan bahasa mereka kalau memang dia bisa. Hal itu dilakukannya karena dulu tidak semua orang mengetahui dan bisa menggunakan bahasa Melayu Alor atau bahasa Indonesia. Namun, menurut informan, kini tampaknya semua orang di Alor bisa menggunakan bahasa Melayu Alor atau bahasa Indonesia.

Kini alur penyampaian maksud tersebut sudah berubah. Kini anak bisa saja berbicara langsung kepada orang tua umum (orang tua adat). Dalam kasus kedua, peran ketua kampung kini juga sudah tidak seperti dulu lagi.

Ketiga, contoh ini berkaitan dengan hak bicara pada kelompok etnis Hamap. Mereka yang mempunyai hak bicara dalam acara adat hanyalah *avin lelang*, *tu'fa lelang*, dan *kapitang lelang*. Akan tetapi, perubahan kini telah terjadi. Jika pembicaraan berkaitan dengan masalah pembangunan, misalnya, tiap orang dari *suku* apa pun memiliki hak bicara.

Ditinjau dari aspek motivasi, senangnya anak-anak Hamap menggunakan bahasa Melayu Alor dapat dijelaskan sebagai berikut. Ada dua motivasi yang turut mendorong mereka lebih senang menggunakan bahasa Melayu Alor/Indonesia. Pertama, motivasi instrumental, yaitu suatu motivasi belajar yang timbul dengan sikap pandang bahwa bahasa yang dipelajari dianggap sebagai instrumen atau alat untuk mencapai sesuatu. Dalam hal ini, anak-anak Hamap menggunakan bahasa Melayu Alor/bahasa Indonesia karena bahasa itulah yang juga digunakan dalam ranah pendidikan. Pembelajaran dan buku-buku ditulis dalam bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia. Jangan lupa, perbedaan struktur bahasa Hamap dan bahasa Indonesia/Melayu Alor juga sangat tinggi. Bahasa Hamap berstruktur SOV (Subjek, Objek, Verba), sedangkan bahasa Melayu Alor/bahasa Indonesia berstruktur SVO (Subjek, Verba, Objek). Perbedaan struktur itu memungkinkan anak-anak untuk menggunakan bahasa yang memang sedang dipelajari di sekolah sebagai upaya praktik berbahasa.

Kedua, motivasi integrasi, yaitu suatu motivasi yang timbul dengan sikap pandang bahasa yang dipelajari akan menentukan hidupnya pada masa yang akan datang. Berkaitan dengan hal itu, anak-anak Hamap yang menggunakan bahasa Melayu Alor/bahasa Indonesia termotivasi oleh anggapan bahwa bahasa Melayu Alor/Indonesia merupakan sarana untuk mengintegrasikan diri ke dalam masyarakat yang lebih luas. Dengan begitu, kehidupan mereka bisa terintegrasi dengan berbagai kelompok lain. Motivasi integrasi ini dapat dikaitkan dengan penggunaan konsep reka-bayang Benedict Anderson. Perubahan pilihan bahasa yang mengakibatkan perubahan identitas kultural kelompok etnik Hamap itu karena mobilitas sosial kalangan usia muda menuju masyarakat reka-bayang, yaitu masyarakat Alor secara keseluruhan.

Jika para orang tua atau kelompok dewasa dari kelompok etnis Hamap menginginkan kelompok usia muda tetap menginginkan pemertahanan bahasa etnik mereka dan tidak menginginkan adanya perubahan, para orang tua itu tentu menganggap bahwa bahasa sebagai pemarkah etnik merupakan warisan vertikal, yang menurun pada generasi muda dari leluhur mereka. Para orang tua itu tidak menyadari bahwa di balik itu ada warisan horisontal yang dikembangkan oleh rekan sezaman mereka hidup. Anak-anak muda sebagai agen perubahan pilihan bahasa itu hidup pada zaman kekinian, bukan zaman dulu. Karena itu, tidak bisa dilakukan pengadilan nilai dengan mempertanyakan lebih bagus manakah pilihan bahasa para orang tua dan anak-anak muda tersebut karena mereka hidup dalam konteks zamannya masing-masing.

BAB 6

SIMBOL BAHASA DAN FUNGSI EKSPRESIF TRADISI HAMAP

Oleh Ninuk Kleden-Probonegoro

Bab yang membicarakan simbol bahasa dan fungsi ekspresifnya dalam tradisi Hamap ini terbagi dalam tiga bagian. Bagian pertama membahas secara singkat bentuk hubungan yang ada di antara bahasa sebagai simbol dan ekspresinya pada tataran teoretis. Bagian kedua membahas berbagai bentuk ekspresi bahasa Hamap yang merupakan simbol, yang terwujud dalam bentuk pantun, lirik pada nyanyian, dan ekspresi lain dari bentuk ekspresi yang disebutkan terdahulu, yaitu istilah kekerabatan. Bagian ketiga berisi simpulan tentang hal yang terjadi dengan simbol bahasa dan fungsi ekspresifnya ini.

6.1 Simbol Bahasa dan Ekspresi Simboliknya

Seperti telah dikemukakan sebelumnya, penelitian ini berlandaskan pada asumsi bahwa bahasa merupakan konkomitan penting dari anggota suatu kelompok etnis karena dalam bahasa terkandung ujaran, norma, dan nilai yang dapat menjadi atribut penting keberadaan etnik tersebut. Berdasarkan asumsi tersebut, bahasa mencakup dimensi identitas etnik dan media untuk mendukung kekohesifan antaranggota kelompok etnis.

Temuan di lapangan menunjukkan bahwa *vitalitas etnolinguistik* bahasa Hamap boleh dikatakan lemah. Selain itu, laporan penelitian pertama (lihat: Laporan 2004) yang didasarkan pada data statistik memperlihatkan bahwa pada tahun 2002 di Moru ada 396 kepala keluarga (*Alor Barat Daya Dalam Angka*, 2002). Sementara itu, jumlah orang Hamap yang tinggal di Moru hanya 106 kepala keluarga dari jumlah keseluruhan orang Hamap yang hanya 220 kepala keluarga pada

tahun 2005 ini (ingat perkembangan penduduk dalam jangka waktu tiga tahun). Jadi, tampak jelas bahwa secara demografis pun bahasa Hamap memperlihatkan sedikitnya jumlah penutur. Dengan demikian, sebenarnya penggunaan bahasa Hamap untuk fungsi komunikatif, baik komunikasi di antara orang Hamap sendiri, terlebih secara vertikal (antara generasi muda dengan generasi tua) dan di antara sesama generasi muda (lihat: 5.2) maupun dengan etnik lain, telah mengalami pergeseran. Namun, pada berbagai kesempatan orang Hamap masih menggunakan pantun, nasihat-nasihat perkawinan, dan lirik-lirik lagu dalam bahasa Hamap untuk mengiringi tari lego-lego. Kondisi ini menimbulkan suatu pertanyaan: apa yang terjadi dengan bahasa Hamap?

Charles Morris dalam *International Encyclopedia of Unified Science* (1962: 79-104) membagi bahasa dalam tiga kategori, yaitu (1) semantik yang melihat hubungan bahasa dengan obyeknya, (2) sintaktik yang melihat hubungan di antara tanda dalam bahasa, dan (3) pragmatik yang melihat bahasa dengan pemakai bahasa. Fungsi pragmatis bahasa dapat dibedakan antara hubungan bahasa dengan penutur (pembicara) dan hubungan bahasa dengan petutur (mitra bicara). Dalam hubungan dengan diri penutur, bahasa berfungsi sebagai alat ekspresi, yang mengekspresikan pikiran dan perasaan penutur. Sebaliknya, dalam hubungan dengan petutur, bahasa berfungsi sebagai sarana komunikasi untuk menyampaikan pikiran dan perasaan penutur kepada petutur.

Suatu bahasa yang masih digunakan secara aktif diandaikan mempunyai ketiga fungsi tersebut, yaitu fungsi semantis untuk menunjuk objek yang dimaksud, fungsi sintaksis berupa syarat-syarat gramatikal yang harus dipatuhi supaya bahasa dapat dipahami, dan fungsi pragmatis berupa ekspresi maupun komunikasi. Sebaliknya, suatu bahasa yang tidak lagi digunakan dalam kehidupan sehari-hari dan hanya dipakai pada saat-saat tertentu, diandaikan tidak mempunyai fungsi semantis (karena tidak ada yang didiskusikan dengan bahasa tersebut), tidak mempunyai fungsi sintaktis (karena yang diucapkan hanya beberapa kata atau kalimat yang tidak ada hubungan satu sama lain), dan juga tidak ada fungsi komunikasi, karena perkataan-perkataan yang digunakan itu tidak dimaksudkan untuk ditujukan kepada petutur. Fungsi yang tertinggal

adalah fungsi ekspresifnya, yang mengungkapkan pikiran dan perasaan penutur meskipun tidak ada petutur.

Pandangan Charles Morris tersebut adalah pandangan seorang linguis, yang dapat dihubungkan dengan pandangan linguis lain seperti Wurm dalam Crystal (2001: 20-21) yang menghubungkan bahasa dengan jumlah penuturnya dan berbagai faktor lain sebagai dasar klasifikasi tahapan kepunahan bahasa. Ada bahasa yang dianggap berpotensi terancam punah, terancam punah, sangat terancam punah, sekarat, dan dianggap punah. Dalam klasifikasi itu, Wurm tidak hanya melihat jumlah penutur, tetapi juga pilihan dan kemampuan menggunakan bahasa oleh generasi muda dan generasi tua. Dalam konteks kebudayaan, masih ada komponen-komponen yang harus diperhitungkan lagi. Mati dan hidupnya bahasa juga dilihat dalam fungsi apa bahasa itu hidup dan dalam fungsi apa ia mati, selain itu secara rinci masih dapat didiskusikan tingkat hidup dan kematiannya. Jadi, ada gradasi sejak bahasa itu aktif digunakan, paling tidak oleh komunitasnya sendiri, sampai pada tingkat kematiannya.

Pada bahasa yang masuk dalam kategori menuju kepunahan, pikiran dan perasaan penutur dapat diartikan sebagai ekspresi diri penutur yang dalam hal ini adalah orang Hamap. Jadi, pada bahasa yang tidak digunakan secara aktif, ekspresi bahasa hanya berfungsi sebagai representasi identitas saja. Sebelum diperlihatkan bagaimana ekspresi dapat berfungsi sebagai representasi identitas, perlu dipertanyakan apa sebenarnya yang diekspresikan oleh bahasa Hamap itu.

6.2 Bahasa Simbol

Bahasa yang termasuk dalam bahasa simbol bagi orang Hamap adalah *bahasa tinggi* dan *bahasa dalam*, pantun, lirik nyanyian, dan istilah kekerabatan. Bahasa simbol tidak digunakan sebagai alat komunikasi meskipun orang masih mengenalnya. Seperti telah dikatakan sebelumnya, sebagai ekspresi, simbol di sini mengekspresikan pengalaman hidup.

6.2.1 Bahasa Tinggi & Bahasa Dalam

Orang Hamap mengenal istilah *bahasa tinggi* yang dibedakan dari *bahasa dalam*. *Bahasa tinggi* juga disebut bahasa adat yang tidak dimengerti oleh orang awam. Biasanya hanya orang-orang tua yang kepala suku dan kepala adat yang mengerti. Menurut keterangan seorang informan, “*bahasa tinggi* tidak boleh mati, orang muda harus tahu bahwa ada *bahasa tinggi*”. Bagaimana jadinya kalau pembicaraan adat dilakukan dengan menggunakan bahasa sehari-hari? Dengan kata lain, orang Hamap tetap ingin memelihara *bahasa tinggi* sebagai ekspresi simbolik untuk berbicara adat. Dalam bicara adat, misalnya yang dilakukan pada bagian ritual dari upacara perkawinan, “orang-orang tua” lama berbicara karena belum ada kesepakatan (biasanya persoalan *belis*). Orang awam tidak mengerti apa yang dibicarakan. Paling tidak mereka hanya tahu bahwa belum ada kesepakatan di antara kedua belah pihak yang terlibat dalam upacara perkawinan itu. Meskipun demikian, ada juga usaha dari orang-orang tua untuk mempopulerkan *bahasa tinggi* ini. Caranya, mereka mulai mengajak kawula muda untuk duduk melihat mereka berbicara, misalnya saat membicarakan *belis*. Tampaknya upaya ini juga disambut oleh beberapa kawula muda yang peduli terhadap kelompok etnisnya.

Kalau *bahasa tinggi* tidak dimengerti oleh orang awam, tidak demikian halnya dengan *bahasa dalam* meskipun ia diekspresikan dalam bentuk metafor. Ungkapan metaforis ini menyebabkan tanda (dalam hal ini adalah pantun dan lirik–lirik lagu) mempunyai makna ganda sehingga tataran ini dapat disebut sebagai simbol atau aspek simbolik dari tanda-tanda yang mempunyai makna ganda tersebut. Kebanyakan orang Hamap (kecuali anak-anak) biasanya paham akan *bahasa dalam* yang biasa dipakai. Kalau *bahasa dalam* itu jarang dipakai, kawula muda dan juga anak-anak juga sulit memahaminya. Beberapa contoh *bahasa dalam* akan diberikan berikut ini.

Se baul na he in fepia hul

Terjemahan harfiah ungkapan tersebut ke dalam bahasa Indonesia ialah ‘minum *air kuning* baru kita mengerti apa itu air’ (*se* berarti ‘air’). Ungkapan itu merupakan peringatan agar kita berhati-hati dalam berbicara supaya semua rahasia kita tidak diketahui orang lain.

Dalam mitologi orang Hamap (lihat: 3.2) telah disinggung bahwa *Datok* Hamap Mate sebelum melakukan *Tafen Afutu* (pesta tengkorak) sebagai tanda pembebasan karena kepala Pedil Petaat telah dipancung, ia menghunjamkan tombaknya ke tanah dan keluarlah air yang berwarna kuning.

Perlu diketahui bahwa *air kuning* itu secara nyata memang ada di desa tradisional *Tamela-Malibang* (di RT 01). Di wilayah itu terdapat daerah pertemuan antara sungai dengan air laut yang dasarnya tampak berwarna kuning, tetapi apabila air diambil, air itu tidak tampak berwarna meskipun berbau besi. Ada kepercayaan bahwa apabila seseorang dari etnik lain minum dan mencuci mukanya dengan air itu, orang tersebut akan berhubungan erat dengan orang Hamap.

Seperti telah disebutkan terdahulu bahwa permukiman orang Hamap terkonsentrasi di tiga desa tradisional, yaitu *Tamela-Malibang*, *Bu’ui homasil*, dan *Tonbang*. Kalau di dua desa yang disebutkan terdahulu orang Hamap berbaur dengan etnik lain yaitu Abui, Klun, dan Kui (karena kedua desa itu masih berada dalam kota Moru), di *Tonbang* orang Hamap lebih eksklusif. Dikatakan demikian karena kampung itu terletak di daerah perbukitan yang dikelilingi oleh ladang. Antara satu rumah dengan rumah lain cukup berjarak dan orang masih harus berjalan kaki selama setengah jam dari Moru untuk bisa mencapai *Tonbang*. Tidak sedikit anak muda *Tonbang*, yang istrinya bukan orang Hamap, tinggal di desa ini. Supaya istri betah dan dapat bergaul dengan kerabat suami, mereka biasanya minum dan mencuci muka dengan “air kuning” itu.

Iran aran bersei bermaran

Bahasa dalam ini sebenarnya milik orang Kui, tetapi sengaja dipaparkan di sini untuk memperlihatkan bahwa di daerah penelitian secara garis besarnya masih mempunyai kesamaan di antara etnik-etnik itu. Meskipun tidak bisa dipungkiri, perbedaan juga terdapat di sana-sini. Konsep *bahasa dalam* yang dikenal oleh orang Hamap digolongkan sebagai *bahasa adat* oleh orang Kui.

Iran aran bersei bermaran adalah ungkapan yang menyatakan kelompok suku yang ada pada orang Kui. *Iran* berarti ‘orang’, dan *aran* berarti ‘tengah’. Jadi, *iran aran* berarti ‘orang tengah’. Sementara itu, *bersei* berarti ‘matahari turun’, dan *bermaran* berarti ‘matahari naik’. Jadi, *bersei* dan *bermaran* berarti ‘matahari naik dan matahari turun’. Ungkapan itu untuk menggambarkan orang Kui secara keseluruhan yang terdiri atas empat unsur, yaitu orang bawah tengah, kuilelang, suku matahari turun, dan suku matahari naik.

Ungkapan ‘matahari naik’ dan ‘matahari turun’ ini dapat dikembalikan pada mitologi Kui (lihat: 3.5.1). Sebelum kedatangan orang Soe-Ende yang kemudian menjadi raja, ada tiga suku yang hidup sendiri-sendiri, yaitu orang Abela, Kuyas, dan Murwas. Saat Malikili-pemimpin orang Soe-Ende datang ke daerah ini, orang Murwas menawarkan *tena mesa*, yang terjemahannya secara harfiah berarti ‘duduk di tengah kampung’, untuk ‘menjadi raja’. Sementara itu, orang-orang Murwas itu sendiri duduk di pinggir, sebagai pengawal raja. Sukunya adalah Kale Tawas (*suku Bermaran*), yang terjemahan lurusnyanya adalah “matahari naik” (lihat: mitologi), dan Malangkabat yang juga duduk di pinggir kampung, tepatnya di bagian tebing yang merupakan ‘matahari turun’. Jadi, baik Kale Tawas maupun Malangkabat (*suku Bersei*) keduanya adalah “suku pinggir”.

Karba gatuk ben giap kabi gatuk ben ale tabaga nanga

Uraian di atas dapat memberi gambaran posisi kedua suku tersebut dalam hubungannya dengan suku raja sehingga kalau *iran aran*

baku kawin, ungkapan di atas tidak ada. Namun, ungkapan *Karba gatuk ben giap kabi gatuk ben ale tabaga nanga* itu akan muncul jika orang keturunan *Kale Tawas* dan *Malangkabat* akan menikah dengan *iren aran*. Ungkapan itu disampaikan oleh *Kale Tawas* (bermaran) dan *Malangkabat* (bersei) sebagai upaya merendahkan diri dengan harapan agar belis yang harus dikeluarkan tidak terlalu mahal. Ungkapan di atas terjemahannya ialah ‘kuku kerbau tidak sama dengan kuku kambing’.

Dalam realitas, sulit kiranya bagi seorang laki-laki dari *suku Malangkabat* dan *Kale Tawas* untuk menikahi seorang gadis *suku iren aran*. “Anak perempuan dari kedua suku tersebut harganya mahal, apalagi dari suku raja (*lerabain*)”, demikian kata salah seorang informan yang orang *Kale Tawas*. Kalau anak-anak kampung sudah mulai dekat dengan anak raja, biasanya orang tua mulai mengingatkan karena mereka harus menyiapkan *Moko Jawa* yang tidak mungkin terbayar oleh kedua suku pinggir itu. Katakanlah, pria *Kale Tawas* dan *Malangkabat* mempunyai pendidikan yang tinggi, tetap saja hal itu tidak dibenarkan oleh informan kami.

6.2.2 Pantun & Lirik Nyanyian Tradisi

Ekspresi simbolik bahasa Hamap yang lain tampak dalam pantun dan nyanyian tradisi mereka. Dalam ekspresi ini jelas kelihatan metafor yang digunakan oleh orang Hamap dalam membentuk pantun dan nyanyian tradisi. Kedua bentuk ekspresi tersebut kebanyakan diungkapkan dalam hubungannya dengan adat-kebiasaan seperti dalam perkawinan dan dalam mata pencaharian tradisional, mencari ikan dan bercocok tanam. Di daerah penelitian ada penghargaan khusus terhadap jenis tanaman tertentu yang menjadi makanan utama masyarakat di sana, yaitu padi dan jagung.

Pantun biasanya dimulai oleh seseorang yang memang sudah dikenal masyarakat sebagai orang yang biasa *angkat pantun*, antara lain *Lalape* dan *Simri Airtur*. Kedua orang tersebut juga mahir dalam *angkat lagu*, yaitu mulai melantunkan lagu seperti dalam *Lego-lego*, yang

kemudian akan dilanjutkan oleh pekerja ladang yang lain. Dalam istilah setempat, *angkat pantun* atau *angkat lagu* akan *dibalas*.

*** *Bu manem pelang ta a dil.***

O manem pelang mi laful

Artinya: '*Pinawangi* dibeli dalam perahu.

Semerbak wangi dalam perahu, dirasakan oleh semua orang'

Pantun tersebut dicoba oleh informan untuk menerjemahkannya ke dalam bahasa Indonesia. Padahal, informan sebagaimana layaknya mereka yang tinggal di Moru, lebih menguasai bahasa Melayu Alor. Karena itu, terjemahannya merupakan campuran bahasa Indonesia dan bahasa Melayu Alor seperti tertera di atas.

Informan, yang menjadi ketua adat Hamap, menuturkannya saat ia diminta untuk memberi nasihat perkawinan bagi dua orang tentara yang sedang bertugas di Moru. Pengantin pria adalah orang Sumba dan pengantin perempuannya orang Jawa dari Malang. Dalam bahasa Hamap perahu besar disebut *pelang* dan perahu kecil disebut *he*. Perahu besar adalah bentuk metafor dari rumah tangga. Secara keseluruhan, dalam pantun itu penutur minta agar pasangan baru menjaga rumah tangganya dengan baik karena semerbak dari 'perahu' itu harumnya akan sampai ke Sumba.

*** *Ton Bil***

Tampaknya *pelang* atau 'perahu besar' cukup penting bagi orang Hamap. Kalau dalam contoh pantun di atas perahu besar itu diartikan secara metafor, ada pantun lain yang didendangkan saat orang meluncurkan perahu besar. Orang Hamap mempunyai kebiasaan untuk mengundang keluarga besar datang melihat perahu besar yang baru selesai dibuat dan akan diluncurkan. Perahu diluncurkan, sambil orang berpantun sebagai berikut.

Tonu beli laju e e ...

siapa lawane (2x)

Laju siapa lawane siapa lawane (2x)

* **Worang & Pantun**

Seperti diketahui, beras dan jagung adalah makanan pokok orang Alor. Oleh karena itu, ada penghormatan khusus yang diberikan pada kedua jenis tanaman itu.

Meskipun demikian, ada perbedaan dalam memberikan “penghormatan” kepada keduanya yang dilakukan melalui pantun dan nyanyian. Pada saat menanam padi, orang Hamap memulai acara tanam padi dengan pantun, yang disebut *worang*. Pada saat itu orang berdiri dalam dua barisan (*rei*) dan mereka mulai berpantun setelah salah seorang dari mereka *angkat pantun*. Akan tetapi, hal itu tidak dilakukan pada saat mulai menanam jagung.

Fed tong na hooey lafini fe na o ...o...o...o

Topali-palioo

artinya: datanglah pagi-pagi karena ada pekerjaan besar/ banyak (diulang-ulang, dan penutupnya sbb.)

Topalipak o ... Buhu Tepao ...o ...o

Artinya: cepatlah berkeliling, sisa yang ada dihabiskan saja.

* **Pentang pentang pentang**

Mantut pale moavin

Artinya:

(Raja padi dan jagung)

Dia sudah berhati baik dengan memberi padi yang berlimpah)

Informan menerjemahkan dengan bebas pepatah tersebut di atas dan ia berusaha untuk mendapatkan maknanya. Karena padi dan jagung merupakan dua makanan pokok orang Hamap, keduanya diperlakukan istimewa meskipun berbeda perlakuan. Pada saat memanen padi dan jagung, orang Hamap menyanyikan pantun di atas. Berdasarkan hal itu, tampak jelas bahwa padi dan jagung disebut ‘raja’ dan diperlakukan

sebagaimana layaknya manusia yang mempunyai kebaikan hati dan memberi hasil bumi yang berlimpah.

*** Pepel**

Pepel berarti berbalas pantun yang dilakukan pada saat panen padi di ladang. Dalam bahasa setempat disebut *pungut padi*. Selain itu, *pepel* juga dilakukan pada saat orang menginjak padi untuk melepaskan butir-butir padi dari tangkainya. Sementara itu, pada panen jagung, orang berbalas pantun saat “melepas” jagung dan juga *ikat jagung*, yaitu melepas jagung dari kelobot jagung dan mengikat jagung untuk disatukan pada jumlah tertentu. Jadi, pantun pada panen jagung tidak dilakukan pada saat memetik jagung dari pohonnya.

Berikut ini contoh *pepel* yang dapat diberikan.

Solo-solo eykalokang puin-puin (sendiri berperahu)

Solo-solo eykalokang puin-puin (tangan pegang kemudi)

Efayuling atong di alap (kaki terus berdayung)

Terjemahan bebas yang dilakukan oleh informan, tampak lebih mendekati bahasa Melayu Alor daripada bahasa Indonesia. Esensi dari pantun tersebut merupakan nasihat agar jangan bekerja sendiri karena urusan berat kalau dikerjakan sendiri akan terasa tetap berat, sedangkan apabila kita beritahu orang lain, urusan berat dapat menjadi lebih ringan. Intinya, pantun tersebut menyarankan adanya kebersamaan dalam melakukan suatu pekerjaan untuk meringankan beban.

Di lingkungan daerah penelitian tampaknya bukan hanya orang Hamap yang mempunyai *pepel* karena istilah itu juga dikenal pada orang Abui. *Pepel* orang Abui, yang disebut *donakala*, mirip dengan *pepel* yang dimiliki oleh orang Hamap, seperti terlihat pada contoh berikut.

Donakala eykalasing ju una (sendiri berperahu)

Donakala eykalasing ju una (tangan pegang kemudi)

Hetak uling hatang mi alapa (kaki terus berdayung)

Dengan membandingkan *pepel* kedua etnik tersebut, kelihatan bahwa antara Hamap dan Abui tampaknya hanya sebagai dua varian dari satu kebudayaan saja. Perhatikan kata-kata dalam liriknya. *Eykalokang* untuk orang Hamap menjadi *eykalasing* untuk orang Abui, *efayuling* untuk orang Hamap menjadi *hetak uling* bagi orang Abui, dan *atong di alap* bagi orang Hamap menjadi *hatang mi alapa* untuk orang Abui. Tampak ada permainan bunyi dengan makna yang sama di antara keduanya. Dari sudut pandang antropologi, gejala ini dapat disebut varian-varian dari suatu kebudayaan.

Lagu Saat Tanam

Deskripsi di atas merupakan contoh pantun yang diujarkan pada saat *pepel* dan *worang*. Pada saat yang sama orang juga melantunkan lagu-lagu, yang dimulai oleh seseorang yang *angkat lagu*, kemudian *disambut* pekerja lain.

Contoh lagu yang hanya dicantumkan liriknya ini tidak memiliki judul (kami pun belum berhasil mendapatkan terjemahannya).

* *Mailalela iiu same ta – ou*
Mailalela e iiu same ta ou
Sausebung molu emi sei e
Sausebung e molu emi seni e
(2x)

Aliobar bate singka dofa e
Aliobar e batesingka dofa e
Duming doli tahanofe menge

Taharing e teang tabaring e
Taharing no e teang tabaring e

Rambi doi dolu rambi doi e

Rambi e doi e dolu rombi doi e

Rusang doi e dolu rusang doi e
Rusang e doi e dolu rusang doi

Moeng bang e koto doding tofa e
Moeng bang e koto doding tofa e

Lagu tanam padi yang kedua di bawah ini juga tidak berjudul meskipun informan berusaha menerjemahkannya ke dalam bahasa Melayu Alor.

- | | |
|---------------------------------------|---|
| <i>Dil dai u toh sei parang</i> | - Masih gelap bangun buat air panas |
| <i>Pi nae pisam dil leam</i> | - Kita minum, kita pi kebun |
| <i>E . . . pi maad</i> | - Kita potong kebun |
| <i>Feedhel e . . . pi tabor</i> | - Sore kita pulang |
| <i>A borang fitnpibang leho</i> | - Pikul bakul kayu kita pulang rumah |
| <i>Malap dof ade pipiomof</i> | - Cari makan minum kita tidur |
|
 | |
| <i>Di'l pisam dil rup</i> | - Besok kita pi bakar kebun |
| <i>Dil lel e . . . pisam bate te</i> | - Besok kita pi tanam jagung, padi dan kacang |
|
 | |
| <i>Ala ted utang te</i> | |
| <i>Foil dilel pisam olufe fetang</i> | - Besok kita pi cabut rumput |
| <i>Dil mi bang aten</i> | - Buat rumah di kebun |
| <i>No diel pisam bate hor, ala</i> | - Besok kita pigi potong jagung, pungut |
| <i>Hi, utang hi</i> | padi, dan petik kacang |
| <i>No pisam fit bate fit, ala fit</i> | - Habis kita pi pikul jagung, padi, kacang |
| <i>Utang fit pun ho taroing</i> | bawa datang ko simpan |
| <i>Soba bang paan mi taroing</i> | - Simpan di rumah gudang |
| <i>Aer sapad taroing</i> | - Berenti cape simpan parang |
|
 | |
| <i>Pisam Arambah leam</i> | - Kita pi Kalabahi |
| <i>Mae pisam gareja leam</i> | - Mari kita pi gereja |

- Ai kaboir sakolah holong am* - Anak dong su pulang sekolah
Bunga nuk rupa osa - Bunga satu bagus sekali
Aika e . . . felang erang - Anak tu mau pi mandi
Aika bar henang tetang osah - Anak dorang nakal sekali
- Oto mang e . . . lame am* - Oto semua sudah jalan
Ojek so tofang osah - Ojek yang banyak sekali
Ai ob e . . . name maso - Anak perempuan tu orang sudah maso
minta am minta
Minggu mak supi nakah am - Hari Minggu ni dorang sudah nikah
Pisam Arambah e . . . nokod - Kita pi Kalabahi ko beli saya punya
Nabar fel baju baru
- Mae pi kopi na* - Mari ko kita minum kopi
Gula fel o . . . pi kokis panen - Beli gula ko kita buat kue
Bel o . . . alol ema pane - Usir itu anjing nanti gigit orang
Soname en
Mama lea pisam dil leam dil - Mama lea kita pi kebun ko
Leam e . . . fale lap kita cari sayur

Dalam bahasa Melayu Alor *pi* yang sebenarnya adalah singkatan dari *pigi* (meskipun orang lebih sering melafalkannya dengan *pi* saja), dalam bahasa Indonesia berarti ‘pergi’. *Dorang* adalah sebutan untuk orang ketiga, yaitu ‘dia orang’. Apa yang sering dituturkan dengan *su* dalam bahasa Indonesia berarti ‘sudah’. *Tu* dalam bahasa Indonesia berarti ‘itu’. Jadi, *anak tu mau pi mandi* berarti ‘anak itu mau pergi mandi’. *Oto* adalah ‘mobil’ dalam bahasa Indonesianya. Ada satu alinea bahasa Melayu Alor yang merupakan terjemahan informan, yang erat berhubungan dengan adat-kebiasaan perkawinan, yaitu *anak perempuan tu orang sudah maso minta*. *Maso* dalam bahasa Indonesia berarti ‘masuk’. Jadi, lirik itu menggambarkan seorang anak perempuan yang sudah dilamar karena ada orang yang sudah “minta masuk”.

Lagu yang dinyanyikan pada waktu orang menanam padi, menceritakan tidak saja kehidupan ladang berpindah, tetapi juga kehidupan sehari-hari orang Hamap. Bait pertama mengatakan bahwa

sebelum pergi berladang, orang minum terlebih dahulu. Tidak disebutkan apakah mereka minum kopi, tetapi mengingat bahwa kopi cukup mahal bagi petani ladang berpindah dan mengingat kebiasaan mereka untuk minum air panas bergula, dapat diduga bahwa petani yang disebutkan dalam lirik itu tidak minum kopi. Selanjutnya, mereka membersihkan tanah yang akan diolah dan sore hari mereka pulang sambil membawa kayu untuk masak. Tanaman-tanaman liar yang sudah dikumpulkan itu baru dibakar (*di'l pisam dil rup*). Setelah beres, baru orang menanam jagung, padi, dan kacang. Kegiatan dilanjutkan dengan mencabut rumput dan membuat dangau, yang dalam bahasa daerah disebut *mi bang*. *Bang* berarti 'rumah' dan *mi* adalah 'kebun'. Sesuai dengan gramatika mereka, *mi bang* berarti 'rumah kebun' yang tidak lain adalah dangau. Kemudian, panen tiba dan orang mulai "*potong jagung, pungut padi, dan petik kacang*". Hasil bumi ini akan disimpan di gudang, yang disebut *soba bang*, yang terjemahan lurusny adalah 'rumah gudang'. Bagi orang Hamap, gudang disebut rumah karena lumbung tempat menyimpan hasil bumi letaknya di sebelah rumah dan mirip dengan rumah yang berdiri sendiri. Setelah panen, mereka pergi ke *Arambah*, yaitu bahasa Hamap untuk menyebut Kalabahi, ibu kota Kabupaten Alor. Mereka juga pergi ke gereja di Kalabahi (di desa juga ada gereja-gereja kecil) karena orang Hamap mayoritas adalah pemeluk Kristen dan membeli pakaian. Adat kebiasaan dalam perkawinan juga dikemukakan dalam lagu ini karena anak perempuan yang sudah dilamar akan menikah pada hari Minggu.

Berdasarkan contoh tersebut, tampak bahwa lagu yang dinyanyikan untuk menanam padi pun mempunyai lirik yang menggambarkan kehidupan orang Hamap, mulai dari kebiasaan sebelum membuka ladang, berladang, dan memanen. Setelah panen, biasanya mereka bersenang-senang, bersyukur kepada Tuhan, dan pergi ke kota untuk belanja. Bagi orang Hamap, waktu setelah panen tampaknya juga saat yang baik untuk menikah.

“Masaip Da!” ; Lirik Lagu Lego-Lego

Lego-lego adalah tarian yang dapat digolongkan sebagai tari pergaulan, ditarikan dalam satu lingkaran secara massal baik oleh laki-laki maupun perempuan, tua maupun muda. Berbagai kelompok etnik di Alor mengenal tarian ini. Hidayat (1998: 197) yang menulis Lego-lego untuk kepentingan skripsinya, menyatakan ada beberapa jenis tari Lego-Lego, yaitu *Eliora*, *Kelero*, *Lendola*, *Leling*, *Dakasarang*, *Taikang* (di Mataru), dan *Pepel*. Sayangnya, penulis tersebut tidak membicarakannya secara lebih terperinci lagi.

Tari Lego-lego cukup penting bagi orang Alor, pada umumnya dan bagi orang Hamap, khususnya karena mitologi mereka (orang Mor) menyinggung Lego-lego yang berhubungan dengan berdirinya kota Moru. Hal itu berkaitan dengan kisah Tonti Tobal dan Ledeng Ledenal (lihat: 3.3.1.) yang tidak mempunyai pasangan dan berjalan mengikuti arah suara Lego-lego hingga akhirnya ia bertemu dengan seorang nenek yang memberi dua buah jeruk. Di tempat orang menari Lego-lego, kedua buah jeruk itu berubah menjadi gadis yang turut menari. Sejak saat itu tempat orang menari Lego-Lego itu disebut Moru, yang berasal dari kata *Mor* yang berarti jeruk.

Pada orang Hamap, Lego-lego ditarikan pada beberapa kesempatan. *Pertama*, tarian tersebut dilakukan ketika orang membangun rumah “besar”, misalnya, balai desa, gereja, mesjid, sekolah, dan kantor. Pada saat kuda-kuda bangunan itu telah naik, orang pun menari Lego-lego sebagai tanda bahwa pekerjaan yang tersulit telah selesai sehingga orang boleh bergembira. *Kedua*, Lego-lego juga ditarikan apabila orang mengadakan pesta perkawinan. *Ketiga*, pada pesta peringatan hari kemerdekaan juga sering menggunakan Lego-lego.

Ada perbedaan antara cara menarikan Lego-lego pada kelompok etnik yang tinggal di pantai, termasuk di sini adalah orang Hamap, dengan mereka yang tinggal di pegunungan yang berhawa dingin. Orang Hamap, yang menurut tradisi tinggal di dekat pantai, menarikan Lego-lego dengan saling mengaitkan jari kelingking mereka, sedangkan mereka yang asalnya dari daerah berhawa dingin, misalnya orang Abui,

menarik Lego-lego dengan cara berpelukan. Di Alor, tampaknya daerah geografis dengan perbedaan suhu juga mempengaruhi kebudayaan dan menimbulkan varian-varian dalam kebudayaan fisiknya.

Orang Hamap mengenal dua jenis lagu Lego-lego, yaitu lagu Lego-lego biasa dan lagu Lego-lego *Lindolo*, yang menceritakan sejarah dan adat-istiadat Hamap. Berikut ini adalah contoh lirik lagu Lego-lego biasa yang berjudul *Masaip Dal* yang secara khusus dinyanyikan oleh seorang janda tua.

*Rika bahe lolong e lolong rika lolong
Rika lolong fati e o . . . o hero fala
Rika e he lolong o . . . ho e sere lolong e
O . . . ho e . . . e sere he lolong he o . . . ho e
Sere lolong fari he ro he re fala
Sere he lolong e oho e rika lolong e
O . . . ho e . . . e rika e . . . e lolong e
O . . . ho e . . . e rika lolong fari e . . . e
Ro . . . here fala rika e lolong e . . . lolong rika
Lolong sere lolong fari bahe o . . . ho e . . . fara
Sere he . . . e lolong oho e . . . sere lolong e . . . dio e . . . e*

*Tonu reko banahe reko banahe oba lele teko bangahe
Teko bangahe mai sadi ronu teko bangahe reko bangahe reko bangahe
Mai sadi tonu e . . . e teko bangahe*

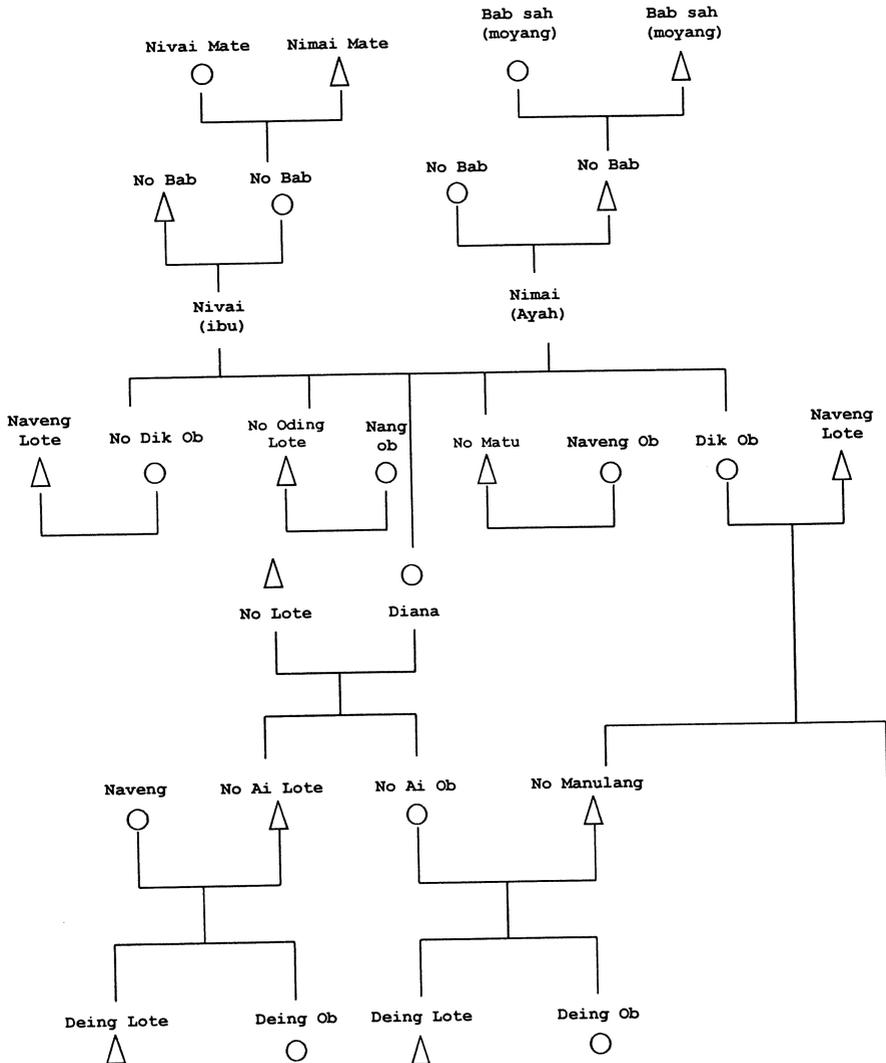
*Bain baiu take he hele roh her . . . hele roho e . . . obalele bain
Bain take he . . . e hele ro he . . . hele roho e . . . hele roho . . . e
Hele hele rohe, hele roho e . . .
Bain- bain take he hele roho e . . . hele rohe, hele rohe v . . . e . . .*

Sayangnya, peneliti belum berhasil mendapatkan terjemahannya, baik ke dalam bahasa Melayu Alor maupun ke dalam bahasa Indonesia.

6.2.3 Istilah Kekerabatan

Bagan di bawah memperlihatkan sistem kekerabatan yang diandaikan berperan sebagai ekspresi simbolik. Hal itu berarti sistem kekerabatan ini merupakan simbol pengalaman orang Hamap. Sebelum dibicarakan ekspresi simbolik pengalaman itu, terlebih dahulu akan dipaparkan bentuk sistem kekerabatan orang Hamap.

Bagan 6 Istilah kekerabatan orang Hamap



Bagan di atas memperlihatkan empat hal. *Pertama*, sistem kekerabatan dengan bentuk *patrilineal* pada orang Hamap memperlihatkan kekhasannya, karena ada penghargaan khusus pada nenek dan kakek ego, dari pihak ayahnya. Selain juga kakek dan nenek ayah ego, juga dari pihak ayah. Kakek, nenek, dan buyut dari ego, semua mendapat panggilan *Bap*. Mitologi Hamap memperlihatkan bahwa nenek moyang mereka dipanggil dengan sebutan *Bap*, seperti misalnya *Bap* Hiptarsa (lihat: 3.2.1 dan 3.2.2). Orang Hamap juga menyebut *Dewa Bab* untuk menyatakan dewa tertinggi mereka. *No Bab* untuk menyatakan kakek saya atau nenek saya karena *no* berarti ‘saya’ dan *Bab Sah* digunakan untuk menyebut kakek dan nenek moyang.

Pentingnya generasi di atas ayah (pihak laki-laki) lebih jelas lagi kalau dilakukan perbandingan dengan pihak perempuan. Kakek ego dari pihak ibu disebut *Nimai* dan neneknya disebut *Nivai*, sedangkan orang tua mereka adalah *Nimani Mate* dan *Nimai Mate*. Tampak bahwa konsep *Bab* tidak berlaku bagi kakek dan nenek pihak ibu serta generasi di atasnya.

Kedua, “orang tua”, khususnya dari pihak laki-laki tampak mempunyai arti sendiri karena istilah “orang tua” dalam konsep orang Hamap selalu berarti ketua adat atau ketua suku. Kami mendapat kesulitan saat menanyakan pada informan bahasa yang digunakan dalam hubungan antargenerasi. “Adakah bahasa khusus yang digunakan anak pada orang tua?” Informan pada awalnya selalu menganggap bahasa khusus yang ditujukan seorang anak pada ketua adat atau ketua suku mereka. Karena itu, diperlukan penjelasan yang teliti kalau menyinggung konsep “orang tua”.

Ketiga, semua laki-laki, baik yang setara (suami atau saudara kandung ego) maupun generasi di bawahnya (anak) dan generasi di bawahnya lagi (cucu), semua mendapat sebutan yang sama yaitu *Lote*. Suami ego disebut *Lote*; adik laki-laki disebut *Oding Lote*; dan ipar laki-laki mempunyai sebutan yang sama dengan suami ego, yaitu *Lote*.

Keempat, demikian juga halnya dengan perempuan. Anak perempuan ego, ipar perempuan, dan adik perempuan semua disebut dengan *Ob*.

Keempat hal tersebut di atas, sekali lagi memperlihatkan pentingnya perbedaan generasi, di atas ego dan di bawahnya

6.3 Simbol Bahasa dalam Tradisi Hamap

Bab ini memperlihatkan bahwa meskipun vitalitas etnolinguistik itu rendah, tetapi bahasa Hamap masih tampak digunakan, khususnya pada saat-saat tertentu. Uraian tersebut di atas memperlihatkan saat *bahasa tinggi* dan *bahasa dalam* itu digunakan. Orang Hamap pun masih mengerti apabila ada yang mengatakan “*bu manen pelang te adil, O manen pelang mi lafuil*”, orang pun masih tahu pantun dalam *worang* dan *pepel*. Sementara itu, Lego-lego juga masih harus diiringi dengan musik dan lagu-lagu dengan lirik kata-kata Hamap. Meminjam istilah Charles Morris seperti disebutkan di atas, gejala tersebut memperlihatkan bahwa fungsi bahasa bukan hanya sebagai alat komunikasi, tetapi juga sebagai ekspresi, dan apa yang diekspresikannya? Dalam konsep Dilthey tidak lain adalah pengalaman hidup.

Pengalaman hidup orang Hamap diekspresikan ke dalam bentuk simbol. Seperti diketahui, sifat utama simbol adalah samar. Apa yang oleh orang Hamap disebut sebagai *bahasa dalam* sifat samarnya lebih mudah diketahui daripada *bahasa tinggi*. Kalau *bahasa tinggi* hanya dapat dimengerti oleh kalangan tertentu saja, maka *bahasa dalam* masih dipahami oleh orang Hamap meskipun banyak menggunakan metafor. Contoh yang disebutkan di atas memperlihatkan bagaimana kata *pelang* yaitu ‘perahu besar’, digunakan dalam nasihat perkawinan yang sarat dengan nilai karena ‘perahu besar’ berarti juga rumah tangga. Hal yang sama juga terjadi saat pantun dalam *worang* dan *pepel* dikumandangkan, muncul ekspresi pengalaman hidup yang masih dijalankan sampai saat ini dalam kehidupan sehari-hari.

Dengan demikian, simbol bahasa dapat berperan sebagai pengikat di antara orang Hamap. Hal itu, salah satunya, tampak dalam penggunaannya yang selalu dalam kondisi berkelompok atau bersama-sama antaranggota orang Hamap.

Bab 6 – Simbol Bahasa dan Fungsi Ekspresif Tradisi Hamap

BAB 7

IDENTITAS ETNOLINGUISTIK: PERUBAHAN DALAM KONTEKSNYA

Oleh Ninuk Kleden-Probonegoro & Katubi

Permasalahan penelitian ini berkaitan dengan identitas etnolinguistik orang Hamap, tepatnya bagaimana orang Hamap sebagai kelompok minoritas dapat menciptakan identitas etnik yang dapat membedakan diri dengan liyan melalui bahasa. Padahal, orang Hamap hidup dalam lingkungan masyarakat yang heterogon, situasi kebahasaan yang diglosik dan disertai bilingualisme, serta vitalitas etnolinguistik bahasa Hamap tergolong lemah. Permasalahan itu dioperasionalkan melalui telaah mitologi, bahasa sebagai kode, dan pilihan bahasa. Ketiga hal itu ditelaah dalam kaitannya dengan etnisitas.

Telaah bahasa pada penelitian ini dilakukan dengan membedakan fungsi bahasa seperti yang dikemukakan Edward (1985: 17), yaitu fungsi komunikatif dan fungsi simbolik. Perbedaan mendasar di antara kedua fungsi itu ialah bahasa yang maknanya dipahami dalam keseharian sebagai alat komunikasi dan bahasa sebagai tanda keanggotaan kelompok, sebagai simbol. Analisis fungsi komunikatif bahasa Hamap dibagi menjadi dua bagian, yaitu analisis kode dan analisis pemilihan bahasa orang Hamap.

Bahasa yang bertalian erat dengan kebudayaan, baik pertalian yang bersifat koordinatif maupun yang bersifat subordinatif, penting dibahas untuk menciptakan identitas yang menentukan siapa “kita” dan siapa “mereka”. Dinyatakan demikian karena pada dasarnya manusia mempunyai “bekal” yang sama untuk belajar bahasa apa saja. Namun, bahasa pertama, yang berkemungkinan besar menjadi bahasa etnik, diperoleh sangat awal dalam ontogenesis manusia sehingga dapat menjadi hal penting untuk pengembangan keterikatan seseorang pada sebuah kelompok etnis. Meskipun begitu, kajian ini tidak menafikan unsur kebudayaan lain yang jelas-jelas menjadi acuan keterikatan

bersama yang turut memperkuat kesadaran positif dan loyalitas terhadap kelompok etnis.

Analisis penggunaan bahasa sebagai kode “etnisitas” dalam masyarakat bilingual atau bahkan multilingual menimbulkan kesulitan tersendiri karena meskipun penutur dalam berbagai interaksi secara sistematis membedakan berbagai kode kebahasaan dalam praktik percakapan, tidaklah mungkin disimpulkan dalam sebuah anggapan dasar yang a priori tentang kode yang menyampaikan “kita”, “kami”, dan “mereka”. Hal itu hanya dapat dipertimbangkan dengan melihat fungsi kode itu ketika digunakan, yang mungkin bervariasi dari satu situasi ke situasi dan tidak dapat diperlakukan sebagai hal yang sudah pasti. Dinyatakan demikian karena sebagian besar orang secara teratur menggunakan beberapa bahasa dalam percakapan. Mobilitas dan konstruksi permukiman mereka menembus batas kesejajaran antara bahasa dan wilayah, juga bahasa dan etnisitas. Kondisi itu menjadi seperti konsep yang dikemukakan Lentz (1998: 43) bahwa bahasa merupakan pemarkah yang taksa (*ambiguous*) untuk batas kelompok etnis ketika dia membahas penciptaan identitas etnis di Gana Utara-Barat.

Namun, pernyataan Lentz tersebut dapat terbantahkan jika dalam analisis dibedakan konsep penguasaan dan kepemilikan. Dalam konsep kepemilikan terdapat unsur loyalitas yang berpengaruh besar terhadap pemertahanan bahasa etnik mereka. Sementara itu, dalam konsep penguasaan, unsur instrumental yang jauh lebih menonjol. Karena itu, dalam penguasaan bahasa kedua, ketiga, atau keempat seperti yang terjadi pada orang-orang di Moru, selalu ada interferensi, yaitu pengaruh bahasa pertama mereka terhadap penggunaan bahasa kedua dan seterusnya. Penguasaan bahasa itu dicapai tidak seperti halnya pemerolehan bahasa pertama, yakni bahasa etnik. Hal seperti itu dikemukakan oleh orang Hamap dalam mengomentari penggunaan bahasa Hamap oleh orang Abui atau Klon.

Dengan demikian, bahasa Hamap sebagai sebuah bahasa etnik tetap menjadi identitas etnolinguistik bagi orang Hamap. Melalui bahasa

Hamaplah orang Hamap menciptakan keberbedaan dengan orang Kui, Abui, dan Klon. Oleh sebab itulah, orang Hamap merasa memiliki bahasa Hamap. Rasa kepemilikan itu dapat dibuktikan melalui penolakan mereka atas pengakuan bahwa bahasa Hamap sama dengan bahasa Adang. Begitu pun penolakan atas klaim bahwa bahasa Hamap merupakan dialek bahasa Adang. Orang Hamap membalikkan klaim itu dengan mengatakan bahwa bahasa Adang merupakan dialek bahasa Hamap.

Analisis kode menunjukkan bahwa bagi orang Hamap, bahasa Hamap menjadi kode “kami” dan bahasa etnik lain yang ada di Moru, yaitu bahasa Abui, Kui, dan Klon menjadi kode “mereka”. Sementara itu, bahasa Melayu Alor dan Bahasa Indonesia menjadi kode “kita”. Akan tetapi, keberadaan kedua bahasa yang terakhir itu menunjukkan cakupan yang berbeda. Bahasa Melayu Alor memang menjadi kode “kita” bagi orang Hamap dan orang dari kelompok lain, baik yang berpendidikan maupun tidak. Karena itu, bahasa Melayu Alor menjadi kode “kita” yang bersifat inklusif. Sementara itu, bahasa Indonesia menjadi kode “kita” bagi orang Hamap dan juga etnik-etnik lain, tetapi hanya bagi mereka yang mengenyam pendidikan dengan baik. Karena itu, bahasa Indonesia menjadi kode eksklusif.

Namun, pada berbagai kesempatan, orang Hamap bisa “meloncat” atau melakukan alih kode dari satu bahasa etnik ke bahasa etnik atau bahasa lain seperti Melayu Alor. Hal itu hendaknya tidak dimaknai sebagai kepemilikan kode ganda atas bahasa etnik, tetapi keanggotaan ganda atas suatu komunitas bahasa, yang memungkinkan terjadinya keluar masuk dari satu komunitas bahasa ke komunitas bahasa yang lain. Hal itu menunjukkan fleksibilitas keanggotaan komunitas bahasa, namun bukan fleksibilitas identitas etnolinguistik.

Permasalahan yang muncul berkaitan dengan analisis pembagian kode dan etnisitas ialah jika di lapangan ditemukan klaim keanggotaan etnik Hamap, tetapi mereka tidak menguasai bahasa Hamap atau orang keturunan dari kelompok etnis Hamap dan menguasai bahasa Hamap, tetapi tidak mengidentifikasi diri sebagai orang Hamap. Hal itu

mengundang pertanyaan: dapatkah dikatakan bahwa setiap orang Hamap pasti menguasai bahasa Hamap? Tidaklah demikian faktanya, terutama bagi anak-anak dari pasangan kawin campur antaretnik. Bagi mereka, identifikasi etnik lebih mengacu kepada pola patrilineal dalam perkawinan dan penguasaan bahasa Hamap tidak berkaitan dengan identifikasi keetnisan mereka.

Memang harus diakui bahwa tindak berbahasa merupakan tindak identitas, seperti dikemukakan Le Page dan Tabouret-Keller (dalam Sebba dan Wotton 1998: 276). Mereka juga menyatakan bahwa perilaku kebahasaan melibatkan “pergeseran identitas” pada diri penutur. Melalui perilaku kebahasaan itu, seseorang “memproklamasikan” identitasnya. Kedua ahli itu juga memahami tindakan sosial bisa dilakukan secara kebahasaan, misalnya melalui pilihan kosakata, tata bahasa, pelafalan (dalam pengertian luas melalui ragam bahasa) atau melalui pilihan bahasa. Namun, dalam kasus orang Hamap di Moru, perilaku kebahasaan mereka yang selalu bisa melakukan tindak alih kode dalam berbagai kesempatan tidak dapat dikatakan sebagai pergeseran identitas seperti dikatakan Le Page dan Tabouret-Keller. Dinamika interaksi yang dibangun oleh orang-orang Hamap yang bilingual atau bahkan multilingual memang menampakkan pergeseran identitas di samping menunjukkan identitas sosial antarpribadi orang Hamap. Identitas sosial yang muncul dalam percakapan dapat dilihat sebagai konstruksi yang fleksibel, diciptakan, dinegosiasikan, dan secara konstan berubah selama interaksi berlangsung. Namun, tindak mereka belum bisa diartikan sebagai pergeseran identitas etnolinguistik.

Analisis pemilihan bahasa antargenerasi menunjukkan pergeseran identitas etnolinguistik orang Hamap. Generasi muda cenderung lebih memilih menggunakan bahasa Melayu Alor dibanding menggunakan bahasa Hamap pada ranah kerumahtanggaan dan ketetanggaan. Hal itu sekaligus menunjukkan pergeseran identitas kultural orang Hamap dan generasi mudalah yang menjadi agen perubahan tersebut.

Berdasarkan fenomena itu, tampaknya strategi yang dilakukan orang Hamap, terutama generasi mudanya berkaitan dengan identitas etnolinguistik mereka ialah strategi mobilitas. Strategi ini mengacu kepada strategi yang memungkinkan suatu kelompok mengidentifikasi dirinya dengan kelompok etnis lain, biasanya kelompok dominan. Namun, fakta di Moru membalikkan teori itu. Strategi mobilitas yang dilakukan lebih mengarah pada penggunaan bahasa Melayu Alor, sebuah bahasa basantara (*lingua franca*) dan bukan mengarah pada penggunaan bahasa kelompok etnis lain yang lebih banyak jumlahnya, Abui, misalnya.

Hal itu bisa diartikan bahwa pergeseran identitas etnolinguistik yang terjadi mengarah pada kelompok orang Alor yang diimajinasikan, barangkali tidak hanya oleh orang Hamap, tetapi juga oleh orang Abui, Kui, dan Klon. Dengan demikian, dapatkah bahasa Melayu Alor pada akhirnya menjadi identitas etnolinguistik kelompok yang diimajinasikan bagi generasi sekarang dan generasi berikutnya? Artinya, akankah mereka menciptakan identitas baru melalui pemilihan bahasa itu? Pertanyaan tersebut belum bisa terjawab melalui penelitian ini. Penelitian tentang penggunaan basantara sebagai identitas pun hingga kini memang masih sangat sedikit.

Jika penggunaan bahasa Hamap dalam fungsi komunikatifnya mengalami pergeseran, bagaimana halnya dengan penggunaan bahasa Hamap sebagai bahasa simbol? Pembahasan atas hal itu melibatkan bahasa Hamap, yang oleh orang Hamap diklasifikasi menjadi dua, yaitu *bahasa dalam* dan *bahasa tinggi*. Adat, nilai, nasihat-nasihat orang Hamap itu ada dalam *bahasa hamap tinggi* dan juga *bahasa dalam*. Yang dimaksudkan *bahasa dalam* bagi orang Hamap ialah bahasa perumpamaan yang memiliki pengertian yang tetap, yang harus dipelajari satu demi satu. *Bahasa dalam* tidak sama dengan *bahasa tinggi*, yang juga disebut *bahasa adat*. *Bahasa dalam* juga tidak bisa langsung masuk menjadi *bahasa tinggi* karena banyak juga bahasa dalam yang biasa dipakai dan sudah dimengerti umum. Namun, banyak pula *bahasa dalam* yang dipakai dalam *bahasa tinggi* yang sulit dimengerti

umum. Jadi, *bahasa tinggi* bagi orang Hamap adalah bahasa yang hanya dipakai dalam acara-acara adat, misalnya dalam acara kawin-mawin.

Penggunaan *bahasa dalam* dan *bahasa tinggi* itu dapat dianggap sebagai ekspresi simbolik orang Hamap. Ekspresi simbolik lain tampak dalam pantun dan nyanyian tradisi, dan istilah kekerabatan mereka. Pada pantun, baik dalam bentuk *pepel*, *worang*, dan *solo-solo* dan nyanyian tradisi orang Hamap, yang biasa digunakan untuk mengiringi tarian *Lego-lego*, sangat jelas penggunaan metaforanya. Keduanya menceritakan pengalaman kehidupan sehari-hari orang Hamap.

Ekspresi simbolik lain dapat ditunjukkan melalui analisis istilah kekerabatan orang Hamap. Bagan kekerabatan orang Hamap menunjukkan bahwa orang Hamap menganut sistem kekerabatan dengan bentuk *patrilineal*, yang memperlihatkan kekhasannya, karena ada penghargaan khusus pada nenek dan kakek ego, dari pihak ayahnya. Selain juga kakek dan nenek ayah ego, juga dari pihak ayah. Kakek, nenek, dan buyut dari ego, semua mendapat panggilan *Bap*. Pentingnya generasi di atas ayah (pihak laki-laki) lebih jelas lagi kalau dilakukan perbandingan dengan pihak perempuan. Kakek ego dari pihak ibu disebut *Nimai* dan neneknya disebut *Nivai*, sedangkan orang tua mereka adalah *Nimani Mate* dan *Nimai Mate*. Tampak bahwa konsep *Bab* tidak berlaku bagi kakek dan nenek pihak ibu serta generasi di atasnya. Hasil analisis kekerabatan ini sangat mendukung hasil analisis yang berkaitan dengan identifikasi anak hasil kawin campur, penguasaan bahasa, dan etnisitas yang telah dikemukakan di atas. Istilah “orang tua”, khususnya dari pihak laki-laki, tampak mempunyai arti sendiri karena istilah “orang tua” dalam konsep orang Hamap selalu berarti ketua adat atau ketua suku.

Jadi, pengalaman hidup orang Hamap diekspresikan ke dalam bentuk simbol, yang sifat utamanya ialah samar. *Bahasa dalam* sifat samarnya lebih mudah diketahui daripada *bahasa tinggi*. Kalau *bahasa tinggi* hanya dapat dimengerti oleh kalangan tertentu saja, *bahasa dalam* masih dipahami oleh orang Hamap meskipun banyak menggunakan metafor. Hal yang sama juga terjadi saat pantun dalam *worang*, *pepel*,

dan *solo-solo* dikumandangkan, muncul ekspresi pengalaman hidup yang masih dijalankan sampai saat ini dalam kehidupan sehari-hari.

Persoalannya ialah generasi muda sekarang juga mengalami kesulitan dalam memahami keseluruhan ekspresi simbolik tersebut, terutama bahasa tinggi. Berbagai upaya memang dilakukan oleh “orang-orang tua” Hamap. Namun, memang tidak ada jaminan bahwa upaya itu akan membuahkan hasil.

Berdasarkan hasil analisis fungsi bahasa Hamap, baik fungsi komunikatif dan fungsi simbolik dan dengan berlandaskan pada tahap-tahap kepunahan bahasa yang dikemukakan Grimes (2000), bahasa Hamap masuk kategori mengalami kemunduran (*eroding*) karena sebagian penutur adalah anak-anak dan kaum tua, sedangkan anak-anak lain tidak berbicara bahasa tersebut. Dalam kategori Wurm dalam Crystal (2000: 21), bahasa Hamap tergolong ke dalam bahasa yang dianggap berpotensi terancam punah (*potentially endangered languages*) karena bahasa tersebut secara sosial tergolong minoritas serta mendapat tekanan yang cukup besar dari bahasa mayoritas. Generasi mudanya (dan juga anak-anak) sudah mulai berpindah ke bahasa mayoritas dan jarang menggunakan bahasa ibu. Simpulan itu mengindikasikan adanya kaitan antara lemahnya vitalitas etnolinguistik, tahapan kepunahan bahasa, dan pergeseran identitas kultural yang tampak pada pemilihan bahasa dalam interaksi.

Penentuan siapa “kita” dan siapa “mereka” bagi orang Hamap dan juga kelompok etnis lain tidak cukup hanya dengan pentingnya perbedaan bahasa sebagai kode etnisitas. Hal itu dipertegas melalui mitos yang mereka bangun tentang asal-usul orang Hamap dan perjalanan leluhur mereka di daerah Alor, yang akhirnya membuahkan berbagai kelompok di Alor. Atas nama etnisitas, mereka terus mentransmisikan dan mengembangkan gagasan “*myths of descent*” sebagai dasar perasaan keetnikan mereka. Analisis mitologi orang Hamap sebenarnya menunjukkan sisi ganda. Pada satu sisi, mitologi orang Hamap tentang asal-usul dan perjalanan leluhur mereka menunjukkan bahwa orang Hamap memiliki asal-usul yang sama dengan

orang Abui, Mor, Pura, Adang, dan Kabola. Pada sisi lain, analisis empat mitologi, yaitu mitologi orang Hamap, Kui, Mor, dan Klon menunjukkan masing-masing memiliki mitos dengan versinya sendiri, yang masing-masing kelompok berusaha membangun dunia imajinasi tentang “siapa yang menurunkan siapa” dan “siapa yang berhak atas nama ruang yang bernama Moru”.

Kajian itu dapat menunjukkan bahwa sebuah etnik dapat terbentuk melalui unsur mitologis, yang berkaitan dengan “tanah” bersama dan asal-usul mereka. Seperti yang dikemukakan Mariategui (dalam Worchel et al. 1998: 118) bahwa mitos menggerakkan umat manusia melalui sejarah. Tanpa mitos keberadaan manusia tidaklah akan memiliki makna historis. Karena itu, terlepas dari “kebenaran ilmiah” dari isi mitos, sebuah mitos tetap akan dipercaya sebagai sebuah kebenaran oleh sebuah kelompok etnis yang terus mentranmisikannya dari generasi ke generasi.

Dengan demikian, bagi orang Hamap, mitologi mereka merupakan salah satu legitimasi identitas mereka sebagai sebuah kelompok etnis, di samping perbedaan bahasa di antara berbagai kelompok etnis yang ada. Selain itu, bagi mereka, mitologi yang tidak memiliki arsip sejarah itu berfungsi untuk memastikan bahwa masa depan (*future*) masih tetap setia pada masa sekarang (*present*) dan pada masa lampau (*past*). Hal itu dapat dibaca sebagai upaya membangun politik kesadaran (sejarah) identitas etnik.

Akhir paparan ini ditutup dengan dua hipotesis yang dapat dikemukakan sehubungan dengan temuan penelitian ini. Pertama, jika orang Hamap secara mitologis menganggap mereka satu nenek moyang dengan orang Adang, Kabola, Mor, Abui, dan juga Pura, dari aspek kebahasaan pun dimungkinkan bahasa-bahasa mereka menjadi satu keluarga bahasa dan saling bisa memahami dalam hal penggunaan bahasa. Hal itu memerlukan kajian linguistik historis komparatif dan juga tes pemahaman timbal balik antarbahasa. Perlu juga dilakukan analisis kesamaan kosakata dasar bidang kebudayaan di antara berbagai kelompok etnis tersebut. Kedua, jika bahasa Hamap pada akhirnya

mengalami kepunahan karena sudah tidak digunakan lagi dalam fungsi komunikatifnya, ekspresi simbolik dalam bahasa Hamap kemungkinan masih akan bisa didengar. Dengan demikian, bahasa Hamap akan berfungsi sebagai simbol bagi orang Hamap meskipun tidak dipilih dalam tindak komunikasi yang nyata.

Bab 7 – Identitas Etnolinguistik: Perubahan dalam Konteksnya

PUSTAKA ACUAN

- Anderson, Benedict. 1983/1991. *Imagined Communities: Reflections on the rigin and spread of nationalism*. London: Sage Publications.
- Badan Pusat Statistik. 2002. *Alor Barat Daya dalam Angka*. Alor: BPS.
- Baird, Louise, Marian Klammer, Frantisek Kratochvil. 2004. "Alor Malay as a Distinct Variety of Malay". Paper Presented at International Symposium on Malay Indonesian Linguistic (ISMIL) 8 in Penang, Malaysia.
- Barker, Chris. 2000. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage Publications.
- Barthes, Roland. 1993. *Mythologies*. Dikumpulkan dan diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh Annette Lavers. London: Random House.
- Bruner, Edward M. 2005. *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Burawoy, Michael. 1991. "Introduction" dalam *Ethnography Unbound: Power and Resistance in the Modern Metropolis*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Clifford, James dan George E. Marcus (ed.). 1986. *Writing Culture, The Poetics, and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Crapanzano, Vincent. 1986. "Hermes Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description", dalam James Clifford & George Marcus (ed.), *Writing Culture; The Poetics and Politics of Ethnography*. London: University of California Press.

- Crystal, David. (ed.). 2000. *Language Death*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1982/1983. *Sistem Ekonomi Tradisional Sebagai Perwujudan Tanggapan Masyarakat Terhadap Lingkungan Daerah NTT*. Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah.
- Dilthey, William. 1986. "The Hermeneutic of The Human Sciences", *The Hermeneutic Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, (diedit oleh Mueller-Vollmer, K). Oxford: Basil Blackwell.
- Edwards, John. 1985. *Language, Society and Identity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Geertz, Clifford (ed.). 1971. *Myth, Symbol and Culture*. New York: W.W. Norton & Company.
- Geertz, Clifford. 1989. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. United States of America: Polity Press.
- Govers, Cora dan Hans Vermeulen. 1997. *The Politics of Ethnic Consciousness*. Great Britain: Macmillan Press.
- Greenblatt, Stephen. 1999. "The Touch of Real", dalam Sherry B. Ortner (ed.), *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- 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.

- Gumperz. 1982. *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, S. 1996. "Who Needs Identity?" dalam S. Hall dan P Du Gay (ed.). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- Hymes, Dell. 1972. "Models in Interaction of Language in Social Life" dalam Gumperz and Hymes (eds.). *Directions in Sociolinguistics*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Katubi, Ninuk Kleden-Probonegoro dan Frans Asisi Datang. 2004. *Bahasa dan Kebudayaan Hamap: Kelompok Minoritas di Alor*. Jakarta: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB)-LIPI.
- Kleden-Probonegoro, Ninuk. 1994. "Seni Memahami Sebagai Metode Humaniora", *Masyarakat Indonesia*, jilid XXI, no.1.
- Kramsch, Claire. 2000. *Language and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Lentz, Carola. 1997. "Creating Ethnic Identities in North-Western Ghana" in Cora Govers and Hans Vermeulen. *The Politics of Ethnic Consciousness*. Great Britain: Macmillan Press.
- Levi-Strauss, Claude. 1978. *Myth and Meaning*. London: University of Toronto Press.
- Maalouf, Amin. 2004. *Atas Nama Identitas*. Terjemahan dari *In the Name of Identity* oleh Ronny Agustinus. Yogyakarta: Resist Book.
- Morris, Charles. 1962. *International Encyclopedia of Unified Science*.

- Salazar, Jose Miguel. 1998. "Social Identity and National Identity". Dalam Worchel, Stephen, et.al. 1998. *Social Identity*. London: Sage Publications.
- Sebba, Mark & Tony Wootton. 1998. "We, They and Identity: Sequential versus Identity-related Explanation in Code-switching" dalam Peter Auer. *Code-switching in Conversation: Language, Interaction and Identity*. London & New York: Routledge.
- SIL International Indonesia Branch. 2001. *Languages of Indonesia*. Jakarta: SIL International, Indonesia Branch.
- Spolky, Bernard. 1998. *Sociolinguistics*. Oxford: Oxford University Press.
- Worchel, Stephen, et.al. 1998. *Social Identity*. London: Sage Publications.

LAMPIRAN



