

kk  
kk-2  
Dis. 5. 2009  
for  
e

# **DISERTASI**

## **POLITIK BAHASA NASIONAL DAN DAERAH DALAM PERSPEKTIF ORANG LAMAHOLOT MENJADI ORANG INDONESIA**

MILIK  
PERPUSTAKAAN  
UNIVERSITAS AIRLANGGA  
SURABAYA



**SEBASTIANUS FERNANDEZ**

**PROGRAM PASCASARJANA  
UNIVERSITAS AIRLANGGA  
SURABAYA  
2009**

**POLITIK BAHASA NASIONAL DAN DAERAH  
DALAM PERSPEKTIF ORANG LAMAHOLOT  
MENJADI ORANG INDONESIA**

**DISERTASI**

**Untuk memperoleh Gelar Doktor  
Dalam Program Studi Ilmu Sosial  
Pada Program Pascasarjana Universitas Airlangga  
Telah dipertahankan di hadapan  
Panitia Ujian Doktor Terbuka  
Pada hari : **Senin**  
Tanggal : **23 Maret 2009**  
Pukul **10.<sup>00</sup> WIB****

**Oleh :**

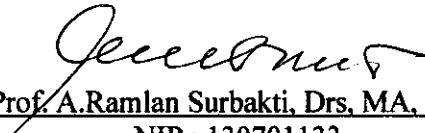
**SEBASTIANUS FERNANDEZ  
NIM. 090114526 D**

DISERTASI INI TELAH DISETUJUI


Tanggal 27 Maret 2009

Oleh

Promotor:

  
Prof. A. Ramlan Surbakti, Drs. MA, Ph.D  
NIP : 130701133

Ko-promotor:

  
Herudjati Purwoko, Drs. M.Sc., Ph.D  
NIP : 130936142

Telah Diuji pada Ujian Tahap I (Tertutup)

Tanggal 16 Februari 2009

---

**PANITIA PENGUJI DISERTASI**

Ketua : Prof. Dr. L. Dyson Penjalong. ,Drs. M.A.  
Anggota : 1. Prof. A.Ramlan Surbakti, Drs.,MA., Ph.D  
2. Herudjati Purwoko,Drs.,M.Sc., Ph.D.  
3. Prof. Soetandyo Wignjosoebroto, MPA.  
4. Prof. Dr. H.J.Glinka, SVD  
5. Prof. Dr. Hotman M.Siahaan  
6. Daniel Theodore Sparringa, Drs, MA, Ph.D

Ditetapkan dengan Surat Keputusan  
Rektor Universitas Airlangga Surabaya  
Nomor: 331/H3/KR/2009  
Tanggal: 26 Februari 2009



*Man is a political animal that articulates language signifying by convention;  
Language and politics define who man really is;  
Politics is the art, language is the medium (Aristoteles).*

*Persembahanku buat yang tersayang:*

*Mama: Reyneldis M. Boleng (almh) dan Bapa: Wenceslaus Fernandez (alm), dan*

*Istriku:*

*Dra. Rr. Valentina Gaudensia Sri Wahyu Andajani Adhikesoemo, (Aniek), serta*

*Anak-anakku:*

*Reyneldis Belladona Fernandez, (Bella)*

*Patricia Gloria Fernandez, (Patcy)*

*Wenzel Prudentio Fernandez, (Wenzel)*

*Virginia Maria Nirmala Fernandez, (Nirma)*

# UCAPAN TERIMA KASIH

## UCAPAN TERIMA KASIH

Sembah-sujud, Puji dan syukurku kupersembahkan ke hadirat Allah Yang Maha Rahim, Pencipta langit dan bumi karena hanya oleh penyelenggaraannya disertasi ini dapat diselesaikan. KasihMu Tuhan, sepanjang hidupku. TanpaMu Tuhan siapakah aku ini? Tuhan, Engkau lah kekuatanku, perlindunganku, dan pertolonganku. Engkau terang dan sukacitaku. *Kemuliaan kepadaMu sejak dahulu, sekarang dan selama-lamanya !*

Kasih, kekuatan dan pertolongan Tuhan juga penulis telah terima melalui perhatian, dedikasi, pertolongan dan bimbingan dari sangat banyak pihak. Namun, pada bagian ini perkenankan penulis secara khusus mengucapkan terima kasih dari hati yang tulus kepada:

Prof. A. Ramlan Surbakti, Drs., MA., Ph.D. sebagai promotor dan pendidik saya yang meskipun sangat sibuk dengan tugas-tugas hariannya mau dan bersedia dengan tulus menjadi promotor saya, membimbing dan memberikan saran-saran yang sangat berharga baik pada perkuliahan-perkuliahannya terlebih dalam proses pembimbingan disertasi saya hingga selesainya. Kesabaran dan sifat kebapaknya yang menyejukkan di tengah kegalauan penulis menyelesaikan pendidikan dalam waktu yang relatif lama merupakan peneguhan utama bagi penulis untuk tetap tegar menyelesaikan penulisan disertasi ini. Semoga Tuhan yang Maha Kasih dan Penyayang membalas budi baik beliau.

Bapak Herudjati Purwoko, Drs., M.Sc., Ph.D, sebagai ko-promotor yang dengan segala keramahan dan kerendahan hati bersedia dan mau melayani penulis di rumahnya dan dengan suasana penuh keikhlasan meminjamkan buku-buku dan berdiskusi bersama dengan isterinya, Ibu I. M. Hendrarti, Dra.,MA.,Ph.D, yang kebetulan berlatar belakang pendidikan yang sangat relevan dengan topik penulisan disertasi ini. *Pak Heru dan Bu Hen, semoga Tuhan membalas semua budi baik Bapak dan Ibu!* Penulis banyak belajar hal-hal yang positif dari sikap dan cara menjadi pembimbing yang baik.

Rektor Universitas Airlangga, Prof. Dr. H. Fasich, Apt. dan mantan Rektor Universitas Airlangga, Prof. Dr. Med. Puruhito, dr. SpBTKV, atas kesempatan yang diberikan kepada penulis untuk mengikuti dan menyelesaikan pendidikan program doktor.

Rektor Universitas Nusa Cendana, Prof. Ir. Frans Uumbu Data, M.Sc, Ph.D atas dorongan dan bantuannya. Terima kasih juga tak lupa disampaikan kepada mantan Rektor Universitas Nusa Cendana, Prof. Dr. August Benu, MS, dan mantan Dekan FKM Universitas Airlangga, Prof. Dr. Tjipto Suwandi, dr.MOH, yang masing-masing telah memberikan kesempatan penulis untuk melanjutkan pendidikan di Universitas Airlangga sekaligus mengizinkan istri penulis dititipkerjakan di FKM Universitas Airlangga Surabaya selama perkuliahan penulis di Program Pascasarjana Universitas Airlangga, dari tahun 2001 sampai dengan 2004.

Direktur Program Pasacasarjana Universitas Airlangga, Prof.Dr.Hj.Sri Hajati,SH, MS., beserta staf, mantan Direktur Pascasarjana Universitas Airlangga, Prof. Dr. Muhammad Amin, dr.,Sp. P(K) atas fasilitas dan pelayanan yang ramah

yang diberikan kepada penulis selama menjadi mahasiswa program doktor pada Program Pascasarjana Universitas Airlangga.

Ketua Program Studi (S3) Ilmu Sosial Program Pascasarjana Universitas Airlangga, Prof. Dr. L. Dyson, Drs., MA dan mantan-mantan Ketua Program Studi (S3) Prof. Dr. Hotman M. Siahaan, dan Prof. A. Ramlan Surbakti, Drs. MA, Ph.D. yang dengan tugas-tugas lainnya yang padat terjadual masih meluangkan waktu dan perhatiannya mendorong penulis hingga menyelesaikan pendidikan di program doktor ini.

Staf Pengajar Program Studi (S3) Ilmu Sosial Universitas Airlangga: Prof. Soetandyo Wignjosoebroto, MPA, Prof. A. Ramlan Surbakti, Drs., MA, Ph.D, Prof. Dr.H.J. Glinka, SVD, Prof. Dr. Hotman M. Siahaan, Dede Oetomo, Drs.,MA, Ph.D, Dr. Edy Suhardono, MA, Daniel T. Sparringa, Drs., MA, Ph.D.

Dosen Pengasuh Matakuliah Penunjang Disertasi (MKPD): Bapak Dr. Nico L. Kana, Romo Dr. Budi Susanto, SJ, Bapak Herudjati Purwoko, Drs., M.Sc., Ph.D. yang mau menerima penulis untuk menimba pengetahuan dan memperoleh bimbingan serta konsultasi akademis baik secara langsung melalui tatap muka yang sangat kondusif maupun melalui penugasan-penugasan kajian literatur dan seminar yang sangat menantang dan bermanfaat. Kesediaan, keikhlasan dan dedikasi Anda semua menjadi dosen MPKD tidak dapat dibayar. Semua amal dan kasih serta perhatian dan dedikasi Bapak-bapak menjadi teladan bagi penulis. Semoga Tuhan Yang Maha Kasih memberkati semua usaha dan karya Anda semua dengan berkat berlimpah.

Teman-teman mahasiswa peserta Program Studi (S3) Ilmu Sosial Angkatan 2001 Program Pascasarjana Universitas Airlangga: Dr. Nurwani Idris, Dra.; Dra. Veronika Suprapti, M.Ed ; Dr. Ratih Retnowati, Dra., M.Si.; Dr. Rina Martiara, Dra., M.Si.; Prof. Dr. Th. Slamet Suparno, Drs. M.S.; Drs. Heri Suharyanto, M.Si.; Drs. A.F.Sigit Rochadi, M.Si.; Dr.Syafrudin, Drs.,M.Si.; Prof. Dr.Yakub Cikusin, SH, M.Si.; Dr. Ashari Ismail, Drs., M.Si., dan Dr. Muhammad, SIP, M.Si

Secara khusus penulis mengucapkan banyak terima kasih kepada Dr.Ratih Retnowati, Dra.,M.Si. dan Suami, Kombespol Mardi Rukmiyanto, SH, MBA yang selama perkuliahan Mata Kuliah Penunjang Disertasi (MKPD) di Semarang, Jogja dan Salatiga memberikan kendaraan tumpangan. Bahkan di masa akhir penulisan disertasi ini masih memberikan tumpangan kepada penulis untuk menulis perbaikan disertasi di rumahnya di Dukuh Kupang. Juga kepada Ibu Dr. Nurwani Idris dan, suami, Prof. Dr. Idris Idham, dr. ACC, FECC dan keluarga atas segala perhatian dan bantuannya kepada penulis selama mengikuti pendidikan di Unair. Ibu Dra. Veronika Suprapti, M.Ed, yang masih tetap memberikan semangat dan dorongan kepada penulis untuk menyelesaikan pendidikan. Tak lupa Dr. Rina Martiara, Dra, M.Si., yang bersama penulis tertinggal di belakang teman-teman yang sudah lebih dahulu selesai selalu saling memberikan semangat untuk maju dan selesai bersama. Sahabat-sahabatku, persahabatan yang sejati dalam suka dan duka, saling mendorong, meneguhkan bahkan semua bantuan serta kemudahan-kemudahan yang telah penulis terima darimu semua tak dapat dibalas. Semoga Tuhan Yang Maha Rahim melimpahimu semua dengan berkatNya berlimpah.

Terima kasih yang tulus juga kepada Pater Dr. H.J. Glinka, SVD Dr. H. Soenyono, SH, M.Si. atas nasihat, dorongan dan bantuannya kepada penulis agar dapat tetap maju dan menyelesaikan studi yang menyita waktu dan menguras perhatian dan segala kemampuan yang ada. Semua perhatian, bantuan dan kebaikanmu tidak dapat penulis balas.

Para narasumber, yang tidak dapat saya sebutkan satu per satu di sini, yang dalam kesehariannya disibukkan dengan tugas-tugasnya namun masih dengan sabar dan ikhlas memberikan perhatian, pengetahuan dan informasi yang sangat berguna bagi penulis dalam penulisan disertasi ini. Semoga Tuhan Yang Maha Kuasa membalas budi baik Anda semua yang sudah berbuat yang terbaik untuk *Lewo tana*.

Almarhum Ayah, Wenceslaus Fernandez dan Almarhumah Ibu, Reyneldis Mami Boleng yang hidup, hasrat dan karyanya sudah dipersembah-bhaktikan bagi pendidikan anak-anaknya hingga akhir hayatnya. *Pa, Mama, semoga jiwa-jiwa Pa/Mama beristirahat dalam ketentraman karena kerahiman Tuhan!* Kasih sayangmu yang hanya memberi dan memberi dan tak berharap kembali, menjadi suar bathinku, menyuluh jalan hidupku, penghiburku.

Saudara-saudari penulis: Kakak Flora Leonarda Nuryati Fernandez, AMd; Kakak Dr. Hyronimus A.Fernandez, dr. MKes dan Isteri, dr. Simplicia, M.A, Sp.A.; Kakak Drs. Frederik L. Fernandez, MPd, dan Isteri, dr. Agnes Savitri Agni; Adik Ir.Paskalis Th. Fernandez, M.Si, dan Istri, Yustina Nuhan, B.Sc.; Adika Yoseph Sudarso Fernandez, SH dan isteri, Dra. Josalin Pandie; Adik M.Lukasias Gunthilde Fernandez, A.Md, dan Suami Yoseph Didiek, B.Sc., S.Kp., M.Kes, Adik Ir.Yuliana Esther Fernandez, dan Suami, Drs. Marselinus Koten; M.Chr. Adik Kartini Fernandez, S.Pd.; dan Adik Yohanes Vianey Andreas Fernandez dan Isteri, Ir.Yunandari Djalal, yang dengan semua cinta dan kasih sayang mereka telah banyak mendorong, membantu, meringankan beban dengan berbagai cara dan segala kemampuannya merupakan peran yang sangat besar bagi perjalanan pendidikan penulis selama ini, khususnya selama penulis mengikuti pendidikan Program S3 Ilmu Sosial di Universitas Airlangga. Semoga segala kasih dan pengurbanan yang telah diberikan kepada penulis mendapat berkat Tuhan berlimpah bagi segenap keluarga. Tanpamu semua, penulis tidak bisa seperti ini. *"Saya tak akan bisa menyelesaikan studiku tanpa bantuanmu, saudara dan saudariku! Keberhasilanku adalah usahamu, keberhasilanmu, semua!"*

Juga untuk keluarga besar Isteri yang sudah ikut mendorong dan mendoakan, memperhatikan penulis selama ini, dengan berbagai cara, khususnya, Almarhum Ayah mertua : Bapak R. Marsono Adhikesoemo dan Almarhumah Ibu mertua: Ibu Soemini, Mbak Tatiek dan Suami, Prof. Drs. Troeboes (alm.), Mas Wisnu, B.Sc dan isteri, Mbak Ning, B.Sc. sekeluarga, Mbak Sri dan suami, Mas Drs. Zubir Rawi sekeluarga, Mas Ir. Hendro Winarno, MS dan isteri, Mbak Ir.Yani, MS., sekeluarga, dan adik Ir.Yoyok dan isteri, adik Feny, sekeluarga.

Untuk keluargaku sendiri; isteriku tercinta, Dra. Rr.V.G.S.W. Andajani, yang telah banyak dan lelah berkorban lahir-bathin, penuh kesabaran mendorong, mendampingi, menyemangati penulis dan terlebih, dalam pasrahnya, berdoa bagi penulis, melalui suka-duka perjalanan hidup bersama keluarga selama ini, khususnya selama pendidikan Program S3 Ilmu Sosial di Universitas Airlangga.

Semua ini telah lebih memberi arti bagi kasih-sayang kami. Anak-anakku tersayang: Reyneldis Belladona Fernandez (*Bella*), Patricia Gloria Fernandez (*Patcy*), Wenzel Prudentio Fernandez (*Wenzel*), dan, si bungsu, Virginia Maria Nirmala Fernandez (*Nirma*) yang sudah terpaksa ikut berpindah pindah sekolah mengalami suka-duka selama ini terlebih selama penulis belajar di Program S3 Ilmu Sosial Universitas Airlangga yang menghabiskan waktu yang sangat panjang dengan segala resiko dan akibat ikutannya. Doa-doamu yang tekun dan penuh pasrah, kasih sayang, kurban, dan kerelaanmu semua untuk tidak mendapatkan pendampingan yang selayaknya dari Bapa, canda dan tawamu, menjadi pendorong, di kala Bapa lelah berjalan, dan sekaligus jadi semangat hidup Bapa. *"Isteriku, anak-anakku, semua kamu..., hatiku, banggaku!"*

Akhirnya, juga kepada Allah Tritunggal Yang Maha Kudus, Yang Kuasa dan Rahim, Yang Kekal Abadi Kasih SetiaNya: dengan penuh sujud, hormat dan puji serta syukur hambaMu berserah dan persembahkan hati, budi, hasrat dan karya hambaMu ini dengan penuh kesadaran akan segala kekurangannya. *"Terima kasih, Tuhan!"*

Karya sederhana ini merupakan tanggung jawab penulis terhadap pengajaran, nasihat, bimbingan serta dukungan yang sudah penulis terima dari orangtua, saudara-saudari, keluarga, guru-guru (sejak TKK , SD, SMP, SPG, S1, S2 dan S3), sahabat dan sesama. Karya ini, oleh karenanya, adalah hasil usaha dari begitu banyak orang dan oleh karena itu pula kritik dan saran dari berbagai pihak untuk kebaikan karya ini dengan senang hati akan penulis terima. Semoga ini juga dapat bermanfaat bagi yang membutuhkannya.

# RINGKASAN

## RINGKASAN

POLITIK BAHASA NASIONAL DAN DAERAH DALAM PERSPEKTIF  
ORANG LAMAHOT MENJADI ORANG INDONESIA

Sebastianus Fernandez

Kajian ini mengenai dampak politik bahasa yang diterapkan di Indonesia bagi bahasa, nasionalisme dan etnisitas orang Lamahot. Politik bahasa nasional telah berhasil menjadikan status bahasa Indonesia sebagai bahasa persatuan dan membangun nasionalisme di hampir seluruh masyarakat Lamahot. Namun politik bahasa yang *assimilationist* yang dibimbing oleh idealisme *monolingual* dan ditujukan kepada homogenisasi linguistik bagi masyarakat Indonesia yang multi etnik tidak berhasil melenyapkan bahasa dan etnisitas masyarakat Lamahot.

Di samping itu, politik *corpus* bahasa nasional yang menjadikan bahasa Indonesia sebagai bahasa negara yang cenderung tidak egaliter, feodal dan birokratis (yang mungkin didominasi oleh kultur feodal) menimbulkan resistensi di kalangan masyarakat yang sedang berkembang menuju ke masyarakat yang lebih demokratis, termasuk di dalamnya masyarakat Lamahot.

Metode penelitian ini adalah kualitatif yang dilakukan secara *simultaneous cross sectional* terhadap dua generasi Lamahot untuk mendapatkan pemahaman subjektif subjek penelitian ini tentang (1) penerimaan dan/atau resistensinya terhadap politik bahasa nasional dan daerah dan (2) keindonesiaan dan/atau kelimahotannya. Untuk mendapatkan pemahaman tentang ini, informasi diperoleh melalui multi-metode dalam fokusnya, yakni melalui observasi, wawancara mendalam, dan pengumpulan beragam bahan empiris seperti studi kasus; pengalaman pribadi; introspeksi, sejarah hidup, teks dan produk budaya; teks-teks observasional, historis, interaksional dan visual yang mendeskripsikan momen-momen rutin dan problematik serta makna dalam kehidupan individu.

Secara historis politis, dulu, masyarakat etnik Lamahot dibedakan atas dua kelompok, *Paji* dan *Demon*, dan berada di bawah kekuasaan bangsawan kecil-kecilan (*petty nobility*). Bangsawan kecil-kecilan ini kemudian dikenal sebagai *Kakang* untuk kelompok *Demon* dan *Kapitan* (untuk kelompok *Paji*) dan kemudian, pada akhirnya, berada di bawah kekuasaan dua kerajaan, yakni kerajaan Larantuka dan kerajaan Adonara. Kerajaan Larantuka membawahi sepuluh wilayah per-*kakang*-an dan menjadi kerajaan *Demon Lewo Pulo* sedangkan kerajaan Adonara membawahi lima per-*kapitan*-an dan menjadi kerajaan *Paji Watan Léma*. Selain dua kerajaan “besar” ini masyarakat Lamahot yang lain dahulu juga berada di bawah empat kerajaan kecil lainnya yakni, *Terong*, *Lamahala*, *Lawayong*, dan *Lamakéra*. Wilayah ini semula menjadi wilayah jelajah penjajah Portugis. Kedatangan Belanda kemudian menjadikan wilayah ini wilayah konflik perebutan kekuasaan kedua pemerintahan penjajah itu. Setelah diserahkan ke penjajah Belanda, dilakukan amalgamasi dan konsolidasi menjadi hanya dua wilayah swapraja, yakni swaparaja Larantuka dan swapraja Adonara. Kedua swapraja ini berada di bawah *Onderafdeeling Oost Flores en Solor Eilanden*, distrik Flores Timur dan kepulauan Solor. Kemudian,



pada saat kemerdekaan seluruh wilayah ini menjadi bagian dari provinsi Sunda Kecil dan kemudian menjadi provinsi Nusa Tenggara. Wilayah ini kemudian berada di bawah provinsi Nusa Tenggara Timur setelah provinsi Nusa Tenggara terbagi menjadi tiga dengan Bali dan NTB. Pada saat itu, tahun 1958, kedua swapraja yang ada itu menjadi satu kabupaten, kabupaten Flores Timur. Terakhir, tahun 2000, kabupaten ini dimekarkan menjadi dua kabupaten, yakni Flores Timur dan kabupaten Lembata.

Secara geografis masyarakat etnik Lamaholot kebanyakan tersebar dan mendiami empat pulau yakni pulau Flores bagian Timur, pulau Lembata, pulau Adonara dan pulau Solor. Sebagian kecil masyarakat etnik ini juga berada di pulau Alor.

Secara linguistik bahasa Lamaholot di kelompokkan ke dalam kelompok bahasa *Central Malayo-Polynesian* yang merupakan sub-kelompok bahasa Austronesian. Bahasa Lamaholot kemudian dibedakan ke dalam tiga kelompok besar dengan 33 dialek, yakni kelompok Lamaholot Timur (dua dialek), Lamaholot Tengah (delapan dialek) dan Lamaholot Barat (23 dialek).

Penelitian ini membatasi diri untuk hanya mengkaji kelompok bahasa Lamaholot Barat. Kelompok bahasa Lamaholot Barat yang diteliti tersebar dan mendiami pulau Flores bagian Timur, pulau Lembata, pulau Solor dan pulau Adonara. Kelompok bahasa Lamaholot Barat ini, dalam kenyataannya, berada di kota (kota kabupaten), yang heterogen, dan ada pula yang tinggal di pedesaan, yang homogen. Dengan demikian maka penelitian ini juga memperhatikan perbedaan ke dua struktur masyarakat yang ada itu dalam menjangkau informasi penelitiannya.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa politik bahasa nasional telah berhasil membuat masyarakat Lamaholot menerima bahasa Indonesia menjadi bahasa persatuan dan sekaligus menimbulkan nasionalisme linguistik. Memang pada awal pembelajarannya bahasa Indonesia (yang waktu itu masih dengan nama bahasa Melayu) kurang diterima oleh generasi tua Lamaholot akan tetapi itu bersifat sementara oleh karena alasan teknis dan metodik pembelajaran. Pada generasi baru hal itu tidak terjadi lagi. Penerimaan bahasa Indonesia ini berlangsung dengan bagus, baik di kelompok masyarakat Lamaholot yang heterogen maupun yang homogen.

Di samping itu, ada juga resistensi pada penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah kehidupan adat istiadat dan bahasa Indonesia yang feodal yang menunjukkan perbedaan status serta tidak egaliter. Dalam kehidupan adat resistensi lebih nampak pada generasi tua dan dalam kelompok yang homogen sedangkan pada generasi muda dan di kelompok yang heterogen mulai berkurang. Resistensi terhadap unsur etnik lain hampir tidak ada kecuali bila unsur etnik lain itu ditampilkan dalam ranah publik yang seharusnya lebih ditonjolkan unsur (bahasa) nasional, terlebih oleh pejabat publik. Untuk yang terakhir ini, baik generasi (tua dan muda) maupun kelompok (homogen dan heterogen) menolak dengan tegas.

Penerimaan terhadap bahasa Indonesia sebagai bahasa persatuan dan nasionalisme yang ditimbulkannya ini tidak berhasil menghilangkan bahasa dan etnisitas orang Lamaholot. Masyarakat Lamaholot memisahkan dengan jelas penggunaan bahasa nasional dan bahasa etniknya sesuai dengan tempat dan kesempatannya. Bahasa Lamaholot terpelihara dengan baik sekali di dalam

masyarakat Lamaholot yang homogen dan oleh generasi tua yang ada di dua kelompok masyarakat itu. Demikian juga oleh generasi muda di dalam kelompok yang homogen. Sebaliknya, generasi muda dalam kelompok yang heterogen, bahasa Lamaholot terasa mulai berkurang pemeliharannya. Menarik untuk dicatat, bahwa untuk pemeliharaan bahasa Lamaholot umumnya dua generasi Lamaholot di dalam dua kelompok masyarakat itu sama-sama menghendaki untuk dilakukan dengan baik dan tidak terlalu lama. Penguatan bahasa Lamaholot pernah terjadi pada saat bahasa Lamaholot dipakai dalam liturgi gereja Katolik kemudian berkurang sejalan dengan tidak dipakainya bahasa itu dalam acara liturgi gereja lagi. Akhir-akhir ini bahasa Lamaholot dihidupkan lagi penggunaannya khususnya dalam liturgi gereja Katolik di dalam kelompok yang homogen Lamaholot. Secara umum, orang Lamaholot tahu dan bisa menempatkan penggunaan bahasa Indonesia dan bahasa Lamaholot dengan tepat dan benar sesuai waktu, tempat dan kesempatan yang benar.

Nasionalisme dan etnisitas orang Lamaholot ada dan menjadi kenyataan yang diterimanya sebagai bagian dan kesatuan dalam hidupnya dan oleh karena itu tidak perlu dipertentangkan bahkan dalam pandangannya dapat saling menunjang. Nasionalisme Indonesia tidak perlu menghilangkan etnisitas Lamaholotnya, demikian juga sebaliknya. Nasionalisme Indonesianya terusik oleh penonjolan secara berlebihan dan tidak proporsional simbol-simbol kelompok, agama dan etnik lain yang mendominasi ranah publik nasional seperti media masa nasional. Mereka kecewa ketika mengalami kesulitan hidup dan kemakmurannya tertinggal jauh di belakang kelompok etnik lainnya yang mereka saksikan baik secara langsung maupun tidak langsung melalui siaran dan media masa yang ada. Etnisitas orang Lamaholot tidak tunggal melainkan terpecah-pecah ke dalam kelompok dan cenderung tidak lebih luas daripada *'lewo'* atau kampungnya terkecuali pada kelompok yang heterogen. Dalam kelompok yang disebut terakhir ini etnisitasnya mulai berkurang.

Kajian ini menghasilkan pemahaman teoritik tentang nasionalisme dan etnisitas dalam negara-bangsa yang multi etnik tidak perlu dipertentangkan dan saling meniadakan melainkan bisa berjalan dengan damai sesuai dengan kepentingannya sendiri-sendiri. Politik bahasa yang *assimilationist* tidak berhasil menghilangkan bahasa etnik yang menjadi ciri pengungkapan diri kolektif sebagai suatu unsur keberagaman dalam era globalisasi dan desentralisasi saat ini. Politik *corpus* bahasa yang tidak demokratis, tidak egaliter dan feodalistis serta yang menonjolkan perbedaan status antara penutur dan lawan bicara awalnya mendapatkan resistensi dalam masyarakat Lamaholot. Namun sejalan dengan waktu dan peran sekolah yang memperkenalkan penggunaan bahasa yang seperti itu maka lama kelamaan itu diterima sebagai biasa, bahkan ada yang menilai itu lebih baik meskipun ada yang tetap merasa terganggu dengan penggunaan bahasa seperti itu. Globalisasi, yang di satu sisi, mempunyai kecenderungan homogenisasi belum berhasil melenyapkan bahasa dan sentimen etnis. Globalisasi, di sisi lainnya, justru membangkitkan kesadaran identitas etnik akan keberadaannya sebagai bagian dari negara-bangsa yang multi etnis yang perlu hadir bersama etnik lainnya secara damai. Nasionalisme dan etnisitas adalah identitas yang dapat dimiliki secara bersamaan tanpa perlu dipertentangkan dan saling meniadakan satu terhadap yang lainnya karena masing-masingnya berada dalam ranahnya sendiri.

# ABSTRACT

## ABSTRACT

### **National and Regional Language Policy in the Perspective of Lamaholot People: Becoming Indonesian**

Sebastianus Fernandez

A research project was conducted from early August 2006 to November 2006 in West Lamaholot language communities in the district of East Flores and in the district of Lembata. The purpose of the research was to reveal and describe the impact of Indonesian national language planning and policy on the nationality and the ethnic sentiment of the native speakers of Lamaholot language.

The method employed in the research is qualitative in its nature. It includes a case study design, especially simultaneous cross sectional design. The multi-method in focus was applied to gather information. Various techniques, (such as: in depth interviews, observations on personal experiences, introspection, life stories, cultural products, local histories, visual and conversational texts that described routines, problematic moments and meanings of individual lives) are used to understand and interpret the social-political aspirations of the native speakers under study.

This study results in some findings, among others, are: (1) the Indonesian language policy, in relation to status planning, is successful in promoting Indonesian language as the language of unity among Indonesian people and, at the same time, it is successful in building Indonesian linguistic nationalism among West Lamaholot language communities, (2) on the other hand, the assimilationist language policy aiming at linguistic homogeneity within Indonesian multi-ethnic societies cannot get rid of Lamaholot language and its ethnic sentiment; (3) the West Lamaholot language communities are resistant to Indonesian language policy, in relation to corpus planning, which promotes some asymmetric, feudal and non-egalitarian state language; (4) the older generation of West Lamaholot language communities are resistant to the use of Indonesian Language in cultural and traditional domains; and (5) the West Lamaholot communities can wisely distinguish between the use of Indonesian language and the use of Lamaholot language in its appropriate domain.

This study also brings about some theoretical understandings related to the concepts of nationality, ethnicity and language policy in a modern nation-state. Firstly, it reveals the fact that assimilationist and hegemonic language policy, which was based on monolingualism ideology and aimed at homogenizing multi-ethnic societies, has failed to make the use of minority languages come to an end. The ethnic sentiments of its native speakers still linger on even in the era of globalization and democratization. In other words, languages and societies in multi-ethnic spheres cannot be homogenized in all kinds of uses and aspects. Secondly, to promote a language of unity among the societies in a multi-ethnolinguistic sphere is of paramount importance and, as in the case of Lamaholot communities, it tends to be very successful. But, this does not signify that the national language can replace all functions of the other minority languages. Besides, a language always develops hand in hand with its society and all values its native speakers believe in. It is, therefore, to promote a non-egalitarian and

feudal language in an ongoing democratic society may invite some resistances. Finally, ethnicity and nationality in multi-ethnic societies within a modern nation-state do not always become two conflicting and contradicting entities. Ethnicity and nationality may coexist peacefully if they are properly managed.

*Key words: language policy; assimilationist language policy; status planning; corpus planning; state language; language of unity; ethnicity; nationality; nation-state ; linguistic homogeneity*

# DAFTAR ISI

## DAFTAR ISI

### ***BAGIAN AWAL***

Sampul Dalam.....	i
Sampul Dalam.....	ii
Lembar Pengesahan.....	iii
Pernyataan telah Melalui Ujian Tahap I (Tertutup).....	iv
Refleksi.....	v
Ucapan Terimakasih.....	vi
Ringkasan.....	x
<i>Abstract</i> .....	xiii
Daftar Isi.....	xv
Daftar Tabel.....	xviii
Daftar Gambar.....	xix

### ***BAGIAN INTI***

#### **BAB I PENDAHULUAN**

A. Latar Belakang .....	1
B. Kajian Masalah .....	13
C. Rumusan Masalah Penelitian.....	28
D. Tujuan Penelitian.....	29
E. Kerangka Teori.....	30
1. Hegemoni.....	33
2. Nasionalisme.....	39
3. Politik Bahasa.....	44
5. Pemikiran yang Ditawarkan.....	50
F. Metode Penelitian.....	52

1. Jenis Penelitian.....	52
2. Lokasi Penelitian.....	58
3. Subjek Penelitian.....	63
4. Pengumpulan Data.....	65
<b>BAB II KAJIAN PUSTAKA.....</b>	<b>71</b>
A. Etnik dan Bahasa Lamaholot.....	71
1. Asal usul Etnik dan Bahasa Lamaholot.....	71
2. Sejarah dan Relasi Kultural Etnik Lamaholot.....	80
3. Masyarakat Lamaholot Era Pasca Orde Baru.....	89
B. Politik Bahasa, Negara dan Identitas.....	94
C. Politik Bahasa di Indonesia.....	105
1. Politik Bahasa di Hindia Belanda.....	105
2. Politik Bahasa Nasional di Indonesia.....	114
<b>BAB III POLITIK BAHASA DAN PENERIMAAN ETNIK LAMAHOLOT.....</b>	<b>120</b>
A. Penerimaan Masyarakat Penutur Bahasa Lamaholot terhadap Bahasa Indonesia .....	120
B. Resistensi Masyarakat Penutur Bahasa Lamaholot terhadap Bahasa Indonesia.....	137
C. Atrisi Bahasa Lamaholot.....	149
D. Penguatan Bahasa dan Budaya Lamaholot.....	157
<b>BAB IV ETNISITAS DAN NASIONALISME ORANG LAMAHOLOT.....</b>	<b>166</b>
A. Etnisitas Orang Lamaholot.....	168
B. Nasionalisme Orang Lamaholot.....	190



**BAB V PENGARUH POLITIK BAHASA NASIONAL TERHADAP  
BAHASA DAN MASYARAKAT LAMAHOLOT.....206**

A. Penerimaan Etnik Lamaholot terhadap Politik Bahasa Nasional.....	220
1. Penerimaan Masyarakat Penutur Bahasa Lamaholot terhadap Bahasa Indonesia.....	221
2. Resistensi Masyarakat Penutur Bahasa Lamaholot terhadap Bahasa Indonesia.....	228
3. Atrisi Bahasa Lamaholot.....	232
4. Penguatan Bahasa dan Budaya Lamaholot.....	235
B. Etnisitas dan Nasionalisme Orang Lamaholot.....	242

**BAB VI SIMPULAN DAN IMPLIKASI TEORITIS.....249**

A. Simpulan.....	249
B. Implikasi Teoritis.....	272
1. Terhadap Bahasa.....	272
2. Terhadap Etnisitas dan Nasionalisme.....	279
C. Masalah Lain yang Perlu Diteliti Lebih Lanjut.....	296
D. Kelemahan dan Keterbatasan Disertasi ini.....	297

***BAGIAN AKHIR***

A. DAFTAR PUSTAKA.....	299
B. DAFTAR INFORMAN KUNCI.....	318
C. FOTO INFORMAN.....	323
D. SURAT-SURAT IZIN DAN REKOMENDASI PENELITIAN.....	327

## DAFTAR TABEL

	<b>Halaman</b>
<b>Tabel 5.1 Penerimaan Terhadap Politik Bahasa.....</b>	<b>207</b>
<b>Tabel 5.2 Etnisitas dan Nasionalisme Orang Lamaholot.....</b>	<b>213</b>
<b>Tabel 6.1 Dampak Politik Bahasa Nasional Terhadap Penutur Asli Bahasa Lamaholot.....</b>	<b>255</b>
<b>Tabel 6.2 Dampak Politik Bahasa Nasional Terhadap Nasionalisme Dan Etnisitas Orang Lamaholot.....</b>	<b>265</b>

## DAFTAR GAMBAR

	<b>Halaman</b>
<b>Peta Kelompok Bahasa Lamaholot.....</b>	<b>59</b>
<b>Peta Dialek Bahasa Lamaholot.....</b>	<b>60</b>
<b>Peta Politik Flores Timur dan Kepulauan Solor.....</b>	<b>79</b>
<b>Foto Informan.....</b>	<b>323-326</b>

MILIK  
PERPUSTAKAAN  
UNIVERSITAS AIRLANGGA  
SURABAYA

# BAB I PENDAHULUAN

## BAB 1

### PENDAHULUAN

#### A. Latar Belakang

Pengakuan terhadap bahasa, baik sebagai suatu hak, sumber daya, suatu masalah (Ruiz,1984) maupun sebagai salah satu unsur yang menerangkan dan mengelompokkan suatu bangsa atau (etnik) seseorang, bukanlah merupakan sesuatu hal yang baru. Setidak-tidaknya, sejak nasionalisme kultural yang dicanangkan oleh Johann Gottfried Herder pada Abad XVII, bahasa sudah dipahami sebagai sebuah pintu masuk ke suatu pemahaman diri kolektif suatu kelompok (Herder,1772 dalam Lee, 2001:15; Edwards,1985:23-27; Smith, 1986:109-110 dalam Johnson,2001; Sole,1995 dalam Schmidt,2000:6;).

Menurut May (2001:1-4) tentang hidup matinya suatu bahasa setidaknya ada dua kelompok pendapat yang berkeyakinan berbeda. Di satu pihak, ada pendapat bahwa bahasa hidup, dipelihara, berkembang dan bahkan punah atau mati secara alamiah. Dalam hal ini, orang beranggapan bahwa kepunahan bahasa, secara sederhananya, adalah merupakan suatu kegagalan bahasa itu sendiri, atau kegagalan penuturnya dalam berkompetisi di dunia modern, yang di dalamnya hanya bahasa yang paling kuatlah yang dapat (dan akan) bertahan. Paham Darwinisme linguistik sosial (*linguistic social Darwinism*) ini diartikulasikan secara luas oleh bukan saja penutur asli bahasa mayoritas (yang membuatnya menjadi bertambah aman dalam mempertahankan bahasa dan kebudayaan nenek moyangnya), melainkan juga penutur bahasa minoritas (yang melihat kemajuan sosial, budaya dan ekonominya dengan cara pandang bahasa mayoritas).

Di lain pihak, pandangan kedua berpendapat bahwa pandangan Darwinisme yang menggunakan metafora biologis itu menutup dan mengaburkan peran faktor sosial dan politis yang lebih luas terhadap kepunahan bahasa. Menurut pandangan yang kedua ini, kepunahan bahasa tidak hanya, atau bahkan bukan pada pokoknya, persoalan atau isu bahasa melainkan itu jauh lebih banyak berhubungan dengan kekuasaan (*power*), prasangka (*prejudice*), kompetisi yang tidak seimbang (*unequal competition*) dan, dalam banyak kasus, diskriminasi dan subordinasi yang nyata-nyata ada (*overt discrimination and subordination*). Sebagaimana didukung juga oleh Chomsky (1979:191) yang mengatakan bahwa persoalan bahasa pada dasarnya adalah persoalan kekuasaan.

Banyak teoritis sependapat bahwa bahasa merupakan unsur yang esensial dalam nasionalisme modern. Hal ini didasari kenyataan bahwa bahasa merupakan alat yang ampuh (*powerful instrument*) dalam mempromosi kohesi internal dan menyajikan identitas etnik atau nasional. Bahasa memberi kontribusi kepada nilai, identitas dan rasa kebangsaan (*peoplehood*) dan merupakan sekat-sekat yang efektif antara orang kita (*ingroups*) dan orang lain (*outgroups*). Dalam semua pengertian seperti ini bahasa berhubungan dengan kekuasaan pada dasarnya (Schmid,2001:9; Anderson,1991; Chomsky, 1979; Smith,1971).

Tanpa mengabaikan kedua pandangan itu, proses hidup matinya bahasa itu memakan waktu yang lama. Pada suatu tingkat dan tataran tertentu proses perkembangan atau kepunahan bahasa bisa pula terjadi karena secara sadar diintervensi, direncanakan dan direkayasa oleh manusia.

Ketika membicarakan negara-bangsa, menurut May (2001:5-7), persyaratan tentang berbicara satu bahasa yang umum (*speaking a common*

*language*) merupakan suatu keunikan bagi suatu negara-bangsa dan hal itu merupakan suatu fenomena historis yang relatif belum lama karena bentuk organisasi politik sebelumnya tidak mempersyaratkan derajat keseragaman linguistik (*degree of linguistic uniformity*) seperti itu. Itu baru dan merupakan produk nasionalisme beberapa abad yang lalu, yang khususnya diawali dengan Revolusi Perancis. Nasionalisme ketika itu menekankan pada homogenitas budaya dan bahasa yang diartikan dalam pengertian tentang "negara-bangsa yang sama dan sebangun" (*nation-state congruence*).

Negara-bangsa yang sama dan sebangun ini berpendirian bahwa identitas politik dan nasional harus bertepatan atau serupa (*coincide*). Dalam pandangan ini diyakini bahwa idealnya orang-orang (*people*) atau bangsa yang adalah warga negara dari suatu negara (*state*) seharusnya juga adalah anggota suatu kolektivitas nasional yang sama. Menurut May (2001), batasan Ernest Gellner (1983:1) tentang nasionalisme sebagai suatu teori tentang legitimasi politis, yang mempersyaratkan batasan etnis (*ethnic boundaries*) tidak harus mengambil jalan pintas dengan batasan politis, mengilustrasikan cara pandang ini.

Selanjutnya, menurut May, konsekuensi yang tak terhindarkan dari imperatif politis (*political imperative*) seperti ini adalah mendirikan atau membangun suatu negara-bangsa yang secara etnis eksklusif dan secara budaya dan bahasa homogen. Model 'ideal' ini masih menginspirasi kebanyakan negara-bangsa (dan pergerakan kaum nasionalis), meskipun, sebagaimana kita lihat, di depan kita, ada suatu realitas multietnik dan multilingual yang jauh lebih kompleks dan menantang. Mengutip Dorian (1998:18) dan Coulmas (1998:67), May (2001:7) mengatakan bahwa konsep tentang negara-bangsa berpasangan

dengan bahasa resmi standarnya, di abad modern ini, telah menempatkan ancaman yang paling hebat terhadap identitas dan bahasa komunitas kecil (minoritas). Dengan mengobservasi secara ringkas negara-bangsa yang muncul sejak Revolusi Perancis, May menyimpulkan bahwa negara-bangsa adalah musuh alamiah terhadap minoritas. Dengan bahasa yang lain Foley (1997:398-400) mengatakan bahwa negara-bangsa dan bahasa standar merupakan hasil dari perjuangan antara kelompok politik dan ekonomi yang berkompetisi di Eropa dalam abad ke sembilan belas untuk kepentingan mereka sendiri.

Menurut May, meskipun pengaruhnya begitu kuat akhir-akhir ini, negara-bangsa mendapatkan tekanan yang makin bertambah. Tekanan itu datang dari dua arah, dari atas dan dari bawah. Tekanan dari atas melalui kemunculan globalisasi yang tidak dapat ditawar-tawar (*the inexorable rise of globalization*), yang sejalan dengan pengaruh tawar-menawar korporasi multinasional dan organisasi politis supranasional. Tekanan dari arah ini telah mempersyaratkan negara-bangsa modern untuk mengevaluasi kembali batasan kedaulatan politis dan ekonomisnya.

Tekanan dari bawah berasal dari kelompok minoritas yang makin mendesakkan haknya untuk kalau bukan membentuk negara-bangsanya sendiri, -- sebagaimana dapat diamati dalam pergerakan-pergerakan penarikan/pemisahan diri (*secessionist movements*) dan pergerakan penggabungan (*irredentist movements*) di seluruh dunia—maka untuk mendesak keterwakilan atau perwakilannya yang lebih besar di dalam struktur negara-bangsa yang ada. Perkembangan terakhir inilah (dan implikasinya bagi organisasi sosial, budaya dan politik negara-bangsa) yang paling relevan dengan isu tentang penempatan



yang salah terhadap bahasa minoritas dan hilangnya bahasa minoritas. Akibatnya, kelompok minoritas mulai dan makin mempertanyakan dan menentang prinsip dan efek "negara-bangsa yang sama dan sebangun" itu. Dalam proses itu, May menyimpulkan, identitas nasional, parameternya, dan elemen konstituen-nya telah terbuka untuk diperdebatkan—khususnya berhubungan dengan persoalan tentang bilingualisme dan multikulturalisme.

Dalam kenyataannya, multilingualisme atau keberagaman etnolinguistik sering dipandang sebagai suatu ancaman bagi *nation-building* yang damai dan berhasil dalam suatu negara-bangsa (*nation-state*). Namun, dari sisi lain, keberagaman itu sering dibanggakan sebagai suatu kekayaan. Bahkan, untuk kasus Indonesia, Haryatmoko, (2003:185) ketika mengulas tentang hukum, moral dan etika politik dalam masyarakat majemuk, mengatakan bahwa dalam konteks hukum, kemajemukan masyarakat (Indonesia)<sup>1</sup> lebih merupakan kutuk daripada berkat.

Sementara itu, O'Reilly berpendapat bahwa, pada hakekatnya, hak bahasa minoritas, secara sosiologis maupun politis, dapat dipertahankan dalam dunia modern (O'Reilly,2001:68). Perjuangan hak sipil dan asasi manusia, lanjutnya, sangat sering dikaitkan atau terkait dengan isu bahasa. Dengan terus berkurangnya keberagaman bahasa, karena bahasa mulai punah dan didominasi atau dihegemoni oleh sejumlah kecil *bahasa negara*<sup>2</sup>, maka bahasa daerah (atau bahasa minoritas dan asli yang telah jarang digunakan) harus berjuang keras untuk mendapatkan ruang hidup. Oleh karena itu, lanjutnya, politik bahasa dan etnisitas telah menjadi fokus beberapa penelitian yang baru mulai akhir-akhir ini,

---

<sup>1</sup> Tanda kurung dibuat oleh penulis sendiri

<sup>2</sup> Cetak miring sengaja dibuat oleh penulis untuk dibedakan dengan bahasa persatuan

Secara teoritis, politik bahasa sebagai jalan untuk mendapatkan alat pemersatu komunikasi dalam negara-bangsa yang multi etnik mungkin berhasil membangun suatu bangsa sebagai suatu *imagined community* (lihat Anderson,1991) dan sekaligus membuat *an imagined language community* (lihat Gal,1998; Silverstein, 2000; Josep,2003; Schmid,2001; dan Davies, 2004). Namun, apakah itu juga dengan serta-merta dan dengan sendirinya dapat menghilangkan keberagaman etnik dan membentuk satu budaya nasional yang homogen dalam satu negara-bangsa yang sama dan sebangun (*a nation-state congruence*) (lihat May,2001), adalah merupakan pertanyaan utama yang dicabar dalam disertasi ini.

Apakah bahasa manusia bisa “diseragamkan” dan sampai ke tingkat apakah keseragaman itu bisa diperoleh adalah pertanyaan yang relevan untuk dipersoalkan. Menurut Joseph (dalam Davies,2004:351), ada dua mode pendekatan sosial dan politik dalam bahasa; mode pendekatan sosial-politik Saussure dan mode pendekatan sosial-politik Voloshinov. Mode Saussure, dengan analisis bahasa atas *langue* dan *parole*, berdasarkan suatu pemahaman sosial tentang apa yang mengikat orang bersama, yang ujung-ujungnya sampai pada standarisasi bahasa yang berjalan bersamaan dengan standarisasi pikiran. Di sisi lain ini, juga bisa dilihat sebagai hegemoni pihak ‘penguasa’ yang berdiri sebagai pihak yang memproduksi ‘bahasa’ kepada masyarakat pemakainya sebagai konsumen yang pasif dan tidak bisa kreatif. Kemudian daripada itu bagaimanakah dengan persoalan bahasa dan rasa; apakah dengan demikian bisa distandarkan juga? Bahasa, secara realitas sosialnya, tetap mempunyai bentuk-bentuk tidak standar. Bentuk seperti itulah yang justru digunakan oleh mayoritas masyarakat.

Mode pendekatan kedua adalah mode pendekatan sosial-politik Voloshinov. Voloshinov dan Bahktin melihat setiap segi sentral dari pengalaman manusia (termasuk bahasa) adalah sosial pada asal dan kerjanya. Bahasa adalah sebuah konstruk antara orang yang terorganisasi secara sosial dalam proses interaksi mereka dan, oleh karena itu, dikondisikan oleh organisasi sosial orang itu dan kondisi yang ada di sekitar interaksi itu. Demikianlah bahasa itu menyatu dengan masyarakatnya. Menurut Voloshinov, kreativitas linguistik tidak dapat dipahami terlepas dari makna ideologis dan nilai yang ada di dalamnya. Dalam konteks ini kita melihat keberadaan dan kekhususan bahasa lokal, peran dan pentingnya dalam kehidupan masyarakat lokal (Voloshinov,1973:23).

Secara empirik telah ditemukan sejumlah kenyataan yang berhubungan dengan isu politik bahasa negara, negara-bangsa dan bahasa lokal dan etnik. Beberapa disertasi dan penelitian tentang politik bahasa, baik di negara bekas jajahan maupun di negara-bangsa serta penelitian disertasi ini, membahas terhadap persoalan teoritis tersebut di atas, Bagaimana semua penelitian itu telah membuktikan betapa keinginan menciptakan negara-bangsa yang sama dan sebangun itu, termasuk dalam aspek bahasanya, merupakan kegagalan sejarah dan persoalan negara-bangsa yang nyata saat ini.

Di Afrika Barat Daya, di S n gal, sebagai negara bekas jajahan Prancis, penelitian Johnson (2001:369-370) terhadap empat komunitas penduduk asli Senegambian mengungkapkan bahwa politik bahasa *assimilasionist* penjajah Prancis, melalui proyek teknologi nasionalisme *a la* Prancis, terhadap wilayah jajahannya itu tidak berhasil atau gagal. Proyek itu bertujuan membangun suatu komunitas berbahasa Prancis secara trans-nasional dan trans-teritorial. Namun

proyek tersebut terlebih dahulu sudah “diduduki” oleh *originaires* (‘yang berasal dari asli’). Masyarakat dalam keempat komunitas tersebut merespons proyek nasional Prancis itu dengan teknologi *counter-nationalism* mereka sendiri yang mempunyai efek pada mempromosi suatu *unilingual*. Dalam hal ini masyarakat di empat komunitas itu justru mengangkat bahasa *Wolof* dan membentuk sebuah komunitas trans-etnik yang berbicara bahasa *Wolof* (*Wolof-speaking trans-ethnic community*). Di keempat komunitas itu, menurut Johnson (2001) terjadi dua hal, yakni kegagalan Prancisifikasi (*Frenchification*) dan keberhasilan proses *Wolofisasi* (*Wolofization processes*). Negara penjajah Prancis, menurut Johnson (2001), gagal karena meremehkan otonomi politis, linguistik dan budaya penduduk asli yang tinggal di keempat komunitas tersebut.

Di Amerika Serikat, Schmidt (2007:1-4), yang meneliti politik bahasa melalui dua pendekatan yakni *assimilationist* dan *pluralist* terhadap pendidikan kedwibahasaan (*bilingual education*) di sekolah-sekolah negeri, mengungkapkan contoh dan narasi yang menunjukkan suatu tinjauan yang luas tentang “perang budaya” (*culture wars*) di Amerika Serikat. Schmidt juga menjelaskan mengapa konflik itu baru saja muncul ke permukaan sebagai suatu isu pokok di sana. Schmidt, yang mengkaji (1) pendidikan kedwibahasaan di sekolah negeri, (2) hak-hak ‘akses linguistik’ kepada pelayanan publik (*‘linguistic access’ rights to public services*) dan (3) penunjukan bahasa Inggris sebagai bahasa “resmi” di Amerika Serikat (*the designation of English as the US’ “official” language*), menjelaskan konflik yang ada di sana dengan mendeskripsikan secara komparatif, teoritis dan sosial kontekstual terhadap perdebatan itu.

Menurut Schmidt, sumber ketidaksepahaman yang terjadi di sana bukan pada suatu ketidaksepahaman terhadap bahasa itu sendiri melainkan terhadap identitas dan konsekuensi tentang identitas bagi individu, kelompok etnik dan negara itu secara keseluruhan. Pertanyaan seperti; siapakah bangsa Amerika itu, apakah mereka satu kelompok nasional yang ke dalamnya pendatang baru harus berasimilasi, atau, apakah mereka merupakan komposisi dari banyak komunitas budaya yang masing-masing bersifat unik tetapi merupakan bagian integral dari *national fabric* adalah pertanyaan-pertanyaan yang dikajinya. Butir fundamental inilah yang mendasari perselisihan khusus terhadap politik bahasa (*specific dispute over language policy*). Cara pandang terhadap identitas politik ini, menurut Schmidt (2007:1) menimbulkan persoalan dikotomi antara bahan interesse politik (*material interest politics*) dan politik simbolik (*symbolic politics*) dalam hubungannya dengan identitas kelompok.

Politik bahasa di Cina, menurut kajian Shih C-Y (2007:1) di *Yunnan* dan *Shenyang* merupakan isu yang kompleks dan tidak ada politik bahasa universal yang mungkin berlaku di sana. Menurut Shih (2007), di *Yunnan* promosi bahasa etnik justru menolong pembelajaran bahasa *Mandarin*. Di *Shenyang*, di sebuah sekolah berbahasa Korea, identitas etnik menjadi semakin dikuatkan dengan suatu program bahasa etnik yang dibuat oleh negara dan ini membuat negara, bersama-sama dengan sistem bahasa *Mandarin*-nya, berjalan berseiringan dan tidak lagi mengancam identitas bagi etnik Korea. Politik bahasa etnik di Cina setelah Revolusi Kebudayaan, menurut Shih (2007), harus dianggap berhasil bukan karena politik bahasa di Cina mereproduksi identitas ini atau itu, atau bukan karena politik bahasa di Cina mengkonsolidasi identitas nasionalistik Cina yang

dianggap opresif, melainkan politik bahasa di Cina membiarkan *koeksistensi* dan *hibridisasi* identitas etnik lokal.

Di Afrika Barat, di Lembah Sungai Sénégal, Mauritania, Scionti (2001) yang meneliti untuk disertasinya dengan judul **Bahasa, Politik dan Orang Hapulaar di Mauritania** (*Language, Politics and The Hapulaar'en of Mauritania*), mendeskripsikan tiga hal yakni (1) perkembangan historis politik bahasa, (2) peta demografis terakhir dalam konteks sosiolinguistik, bahasa dan masyarakat, dan (3) sikap penutur asli bahasa *Pulaar* di *Boghé*.

Secara historis, politik bahasa di Mauritania berubah sesuai dengan rezim yang berkuasa. Perubahan politik bahasa ini menimbulkan perbedaan derajat multilingual menurut kelompok umur. Sebagai koloni Prancis Mauritania masih di bawah kekuasaan Prancis sampai dengan tahun 1960. Selama masa itu bahasa *Prancis*-lah yang menjadi bahasa resmi dan hegemonik karena kendali lembaga pemerintahan. Setelah masa kolonial Prancis, rezim yang berkuasa mendeklarasikan bahasa Arab sebagai bahasa nasional. Pendeklarasian ini merugikan kelompok etnolinguistik *Pulaar*, *Wolof* dan *Soninké*. Ketiga kelompok ini kemudian membentuk kelompok politik yang menuntut konsesi dengan pendirian *Lembaga Bahasa Nasional* untuk mempromosikan bahasa *Pulaar*. Dalam kenyataan waktu berjalan selama ini lembaga ini tidak didanai secara layak. Hal ini menjauhkan harapan kelompok etnis ini untuk mempunyai akses ke dalam sekolah yang diajarkan dengan bahasa *Pulaar*.

Dalam konteks sosiolinguistik, peta demografis terakhir, bahasa dan masyarakat Mauritania di *Boghé*, menurut Scionti, adalah masyarakat multilingual yang mempunyai kurang lebih 10 bahasa yakni bahasa *Pulaar*, *Prancis*,

*Hassaniya* (dialek Arab orang Mauritania), *Wolof*, *Arab*, *Inggris*, *Spanyol*, *Bambara*, *Lingala*, dan *Soninké*. Bahasa *Pulaar* sebagai bahasa *lingua franca* utama di *Boghé* dan semua orang di *Boghé* berbicara bahasa *Pulaar*. Namun demikian, menurut etnis, ada tiga etnis utama di sana yakni etnis *Pulaar*, *Wolof*, dan *Harratine*; sedangkan dari segi bahasa, bahasa Prancis dan Arab adalah bahasa yang hegemonik di Mauritania. Bahasa Prancis dikuasai dengan lancar oleh 55.7%, bahasa Arab hanya 20,9 %, bahasa *Hassaniya* hanya 40%, hanya 3% yang menguasai bahasa lain, yakni bahasa Spanyol, *Lingala*, *Bambara*, Rusia, Jepang dan *Soninké*.

Perspektif masyarakat *Pulaar* terhadap peran bahasa *Pulaar*, Arab, dan Prancis juga tergantung kepada lingkungan, prioritas dan pandangan politiknya. Perspektif inipun berubah khususnya dalam konteks globalisasi. Bahasa *Pulaar* adalah bahasa utama di rumah dan menjadi pilihan untuk berkomunikasi antara orang *Pulaar* (*Halpulaaren*). Peran bahasa *Pulaar* di sekolah menjadi subjek yang sangat dipolitisasi, khususnya sehubungan dengan sejarah perlawanan terhadap bahasa nasional yang dikembangkan oleh rezim yang berkuasa pasca kolonial. Demikianlah politik bahasa di *Boghé*, Mauritania, menjadi subjek yang menguntungkan rezim yang berkuasa dan menimbulkan kerugian bagi sebagian besar masyarakatnya. Tuntutan konsesi masyarakat secara yudiridis politis dilayani rezim dengan pendirian lembaga bahasa nasional yang bertujuan mempromosikan bahasa yang dirugikan. Namun, secara *de facto* konsesi itu tidak jalan karena tidak didanai secara memadai.

Di Puerto Rico, Schmidt (2000), untuk disertasi di bidang ilmu politik, meneliti Politik tentang Kebijakan Bahasa Pendidikan: Bahasa Enterprenir, Minat

dan Lembaga (*The Politics of Educational Language Policies: Language Entrepreneurs, Interests and Institutions*). Schmidt dalam kajian *ex post facto* melihat dampak desentralisasi dan partisipasi pengembangan kebijakan-kebijakan bahasa pendidikan terhadap Kesenjangan Pendekatan Bahasa atau *LAG* (*Language Approach Gap*) di Puerto Rico dari tahun 1900 sampai tahun 1949. Desentralisasi didefinisikannya sebagai lokus kebijakan pendidikan yang dalam hal ini adalah jarak relatif dari badan pendidikan pusat. Partisipasi merujuk kepada bahasa enterprenir yang dilibatkan dalam proses pengambilan keputusan dan preferensinya, khususnya pada politik bahasa. Kesenjangan Pendekatan Bahasa (*LAG*) merujuk kepada pengurangan penggunaan bahasa secara sosial dari penggunaan bahasa pendidikan. Schmidt menemukan bahwa desentralisasi dan partisipasi mempunyai efek yang kebalikan terhadap Kesenjangan Pendekatan Bahasa. Jika Desentralisasi dan Partisipasi bertambah maka Kesenjangan Pendekatan Bahasa berkurang; sebaliknya, jika Desentralisasi dan Partisipasi berkurang maka Kesenjangan Pendekatan Bahasa bertambah.

Teori, pemikiran, pertanyaan dan temuan itu mendasari sekaligus ingin dicabar lebih lanjut melalui penelitian dan penulisan disertasi ini dan menjadi ajang diskusi yang ada dalam konteks Indonesia khususnya Masyarakat Lamaholot. Penelitian disertasi ini mengambil judul: **Politik Bahasa Nasional dan Daerah Dalam Perspektif Orang Lamaholot Menjadi Orang Indonesia**. Dengan demikian disertasi ini melihat dampak politik bahasa nasional dan daerah terhadap masyarakat Lamaholot dalam hal bahasa, nasionalisme dan etnisitas. Apakah politik bahasa nasional yang menyeragamkan dan dalam rangka nasionalisme linguistik, sebagaimana yang diterapkan Prancis terhadap daerah-



daerah jajahannya, dalam negara-bangsa yang multi etnik ini mampu menghasilkan *nation-state congruence*, di mana nasionalisme dipandang sebagai suatu fenomena antropologis, etnisitas melenyap dalam suatu homogenisasi; ataukah nasionalisme sebagai sebuah ideologi, nasionalisme sipil sebagai hasil alamiah dari demokrasi liberal; di samping itu, apakah model politik bahasa *assimilationist*, *differential*, ataukah model politik bahasa *multicultural (pluralist)* yang digunakan merupakan persoalan dan teori yang dicabar dalam penelitian ini.

## **B. Kajian Masalah**

Bahasa daerah di provinsi NTT jumlahnya banyak dan bervariasi. Di antara lebih dari 15 bahasa daerah di NTT (Fernandez dkk,1996;Maryanto dkk,1987), bahasa Lamaholot merupakan salah satu bahasa daerah yang memiliki jumlah penutur terbesar (dibicarakan sebagai bahasa ibu oleh masyarakat di empat daerah tingkat dua).

Bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional telah menjadi bahasa pengantar sehari-hari di antara penutur bahasa daerah di NTT. Fakta ini mempengaruhi kelangsungan hidup bahasa daerah. Oleh sebab itu, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa telah memberikan perhatian serius serta melakukan pendokumentasian bahasa daerah di NTT, termasuk bahasa Lamaholot. Dalam kebijakannya, bahasa daerah, termasuk Lamaholot, *diyakini* sebagai sumber yang memperkaya bahasa dan kebudayaan nasional.

Penggunaan bahasa nasional oleh penutur bahasa Lamaholot dirasakan telah merupakan suatu proses yang, di satu sisi, membuat orang Lamaholot

*menjadi* orang Indonesia namun, di sisi lainnya, penggunaan bahasa nasional mengalienasi generasi baru dari akar budaya Lamaholot.

Demikianlah di sini terbukti bahwa politik bahasa nasional di Indonesia sebagai upaya yang bertujuan mempersatukan bangsa telah berhasil (menata tata kehidupan bahasa negara) dan dalam perjalanan selanjutnya, berhasil pula membangkitkan nasionalisme. Namun, di sisi lain, mengurbankan terlalu banyak aspek budaya dan oleh karena itu perlu dipertanyakan lagi efektivitas dan efisiensinya terlebih dalam era globalisasi dan desentralisasi (lihat Anderson, 2000: 409-495; Budiman, 1999:23-30; Suryadi, 1995:110-116).

Politik bahasa nasional yang selama ini telah dilaksanakan cenderung hanya menguntungkan bahasa nasional (bahasa Indonesia) dan sangat kurang memberikan ruang gerak dan hidup yang cukup bagi bahasa daerah tertentu. Isu ini dipertanyakan sehubungan dengan penerimaan dan/ atau penolakannya di daerah tersebut. Hal yang selama ini tidak banyak mendapat perhatian karena dianggap sebagai sudah selayaknya demikian (lihat juga May, 2001:307-310).

Apa yang bisa disimpulkan dari uraian ini adalah bahwa kajian ini, pada suatu sisi, mengungkapkan sejauh mana politik bahasa nasional telah berhasil membuat orang Lamaholot menjadi orang Indonesia, dan di lain sisi, mengungkapkan kenyataan lain yang ada sebagai akibat globalisasi dan suatu keputusan politik terhadap perkembangan budaya dan bahasa daerah Lamaholot.

Akan halnya penelitian di dalam negeri, di Indonesia, penulis belum menemukannya. Namun, sebagai suatu keputusan politik misalnya Halim (1976) menulis tentang *Politik Bahasa Nasional* sebagai kerangka dasar politik bahasa nasional setelah 30 tahun bahasa Indonesia ditetapkan sebagai bahasa negara. Di

samping itu, terdapat juga tulisan Groeneboer, (1993) tentang *Politik Bahasa pada Masa Hindia Belanda* dan sebuah buku tulisan Moeliono (1985) dengan judul *Pengembangan dan Pembinaan Bahasa*, dan sebuah buku lainnya tulisan Purwoko dan I.M.Hendrarti (2004) dengan judul *Rekayasa Bahasa dan Sastra Nasional*. Selain kedua tulisan tiga buku dan satu tulisan lepas itu serta beberapa opini yang dimuat pada koran nasional akhir-akhir ini seperti sebagian besar terlampir lampiran disertasi ini, penulis belum menemukan sebuah kajian politik bahasa nasional khususnya sebagai hasil penelitian yang dikaitkan baik dengan atrisi kultur/bahasa daerah, dengan nasionalisme dan etnis maupun dengan desentralisasi di Indonesia.

Menurut Foley (1997:413; lihat juga Gadellii,1999:9), yang juga mendiskusikan kebijakan bahasa di Indonesia, dalam merencanakan modernisasi dan standarisasi bahasa, elit Indonesia terikat kepada Eropa, Amerika Utara dan Jepang. Di Eropa banyak negara menjadi tuan rumah bagi sebuah bahasa nasional tunggal yang tersebar luas seperti Swedia, Portugal, dan Yunani. Namun, di Eropa juga ada sejumlah bahasa minoritas seperti bahasa Celtic di Inggris Raya, Basque di Prancis dan Spanyol, Catalan di Spanyol, Breton di Prancis, Saami di Skandinavia Utara dan lainnya lagi (lihat Lunden,1991). Di samping itu, ada juga banyak negara Eropa yang mempunyai komunitas imigran yang besar dan penting.

Negara-negara di Amerika umumnya monolingual dengan dominasi terbesar bahasa Inggris, Spanyol, dan Portugis dalam bekas koloninya (Gadellii,1999:8). Sebagai akibat dari kolonialisasi Eropa, bahasa asli Amerika

melenyap. Oleh karena itu, politik bahasa di negara-negara Amerika itu adalah persoalan tentang penyelamatan bahasa Amerindian.

Di samping sedikitnya hasil penelitian, Schmidt (2000:2-6) mencatat bahwa hanya segelintir ilmuan politik telah terlibat di dalam debat tentang relevansi bahasa bagi ilmu politik. David Laitin yang mengkaji bahasa politik, atau “kajian tentang usaha pemerintah dan/atau kelompok linguistik untuk mempengaruhi, secara resmi dan tidak resmi, perubahan dalam bahasa yang dipakai di dalam suatu masyarakat” (Laitin,1988:289). Das Gupta (1970), lanjut Schmidt, bergabung dengan dua ahli sosiolinguistik terkemuka, Joshua Fishman dan Charles Ferguson, dalam menerapkan suatu metodologi ilmu politik dan pendekatan terhadap kajian ilmu bahasa dalam suatu kajian antar disiplin yang berbeda, dan yang jarang namun berhasil. Karya Das Gupta, menurutnya, yang universal dalam hal pendekatan teoritisnya, memusatkan validasi empiriknya pada multibahasa di India. Laponce (1987), menurut Schmidt, mengeksplorasi relasi antara perencanaan negara dan jumlah bahasa di seluruh dunia. Barreto (1998), lanjutnya, mengeksplorasi implikasi-implikasi legislasi bahasa bagi gerakan nasionalis di Quebec dan Puerto Rico.

Menurut Schmidt, satu aspek yang telah, namun secara ringkas, dibicarakan oleh sarjana ilmu bahasa politik adalah peran besar pendidikan dalam politik bahasa. Sistem pendidikan *massal* penting sekali bagi pembangunan negara-bangsa modern, dan pilihan terhadap bahasa dalam pendidikan mempunyai pengaruh yang besar terhadap distribusi ekonomi, akses kepada kekuasaan, dan partisipasi politik. Sifat kebijakan bahasa pendidikan, seperti isu bahasa pada umumnya, adalah politis. Maka tidaklah mengherankan bahwa di

antara kebijakan yang pertama dari kebanyakan pemerintahan kolonial terletak pada penentuan bahasa pusat dalam urusan-urusan resmi dan pendidikan umum. Kebijakan bahasa pendidikan juga telah menjadi isu-isu kebijakan di negara berdaulat yang multilingual dengan konsekuensi yang penting bagi beraneka kelompok bahasa. Karena sifat politis dari dinamika bahasa, maka hasil kebijakan bahasa cenderung mencerminkan berbagai kapasitas kelompok bahasa untuk mempengaruhi keputusan pemerintah. Kelompok atau mereka yang lebih mampu mempengaruhi kebijakan tidak selalu mewakili suatu mayoritas, dan kebijakan pendidikan umum mungkin saja menekan bahasa yang mempunyai frekuensi penggunaan yang relatif rendah di dalam masyarakat (Schmidt, 2000:2).

Dalam disertasi ini *Politik Bahasa Nasional* sebagai suatu keputusan politik yang diambil oleh pemerintah dikaji *dampaknya terhadap kebudayaan daerah khususnya atrisi bahasa ibu* serta akibat yang mengikutinya di satu sisi, *dan terhadap nasionalisme dan/ atau sentimen etnis* di sisi lainnya. Subkajian ini menjadi lebih relevan dalam konteks pembicaraan tentang desentralisasi atau pemberian otonomi kepada daerah dan globalisasi.

Di satu pihak, sebagai suatu keputusan politik, desentralisasi memberikan kewenangan kepada daerah untuk memelihara dan mengembangkan identitas budaya lokal (Surbakti,2000:8-9 dalam Djohan,2002:64). Persoalannya dapatkah budaya lokal dikembangkan tanpa mengembangkan bahasa lokal(?). Di pihak lain, globalisasi yang menghembuskan semangat demokratisasi, memberikan suatu pencerahan yang membangkitkan kesadaran tentang hak kelompok bahasa minoritas dalam negara-bangsa. Bagaimana keadaan dan nasib bahasa lokal

sebagai *core*, yang merekam budaya lokal yang ingin dikembangkan itu, adalah persoalan yang diteliti di sini.

Aspek kajian ini, di Indonesia, masih berupa isu, karena selama pemerintahan yang lalu, baik pada masa Orde Lama maupun pada masa Orde Baru, politik bahasa nasional dan daerah menjadi topik yang sangat sensitif dan sedapat mungkin dihindari. Hal ini disebabkan oleh cara pandang yang cenderung menganggap bahwa persoalan itu sudah selesai dan persatuan itu sudah jadi semenjak pengucapan Sumpah Pemuda dan Proklamasi. Mempersoalkannya kembali, di satu sisi, akan langsung bersinggungan dengan kepentingan nasional, persatuan dan kesatuan bangsa. Di sisi lain, sebagaimana kata Haryatmoko yang dikutip terdahulu kemajemukan masyarakat Indonesia lebih merupakan kutukan daripada berkat<sup>3</sup>. Hal ini mungkin menjadi lebih jelas pembenarannya bila dikaitkan dengan fenomena bahasa di menara Babel dan otonomi daerah yang dilihat sebagai ancaman separatisme.

Senada dengan hal ini juga disinggung Laponce (2004) ketika menulis tentang *Minority Languages and Globalization*, dalam sub-judulnya *The Law of Babel*. Mengutip *Bible*, Laponce menulis bahwa dalam hubungan antara evolusi suatu bahasa dalam hubungannya dengan geografi, *Bible* memberikan dua markah yakni *Babel dan Pentecost*. Kedua peristiwa itu menurutnya mengatakan kepada manusia bahwa suatu sistem sosial yang tertutup dan terintegrasi secara baik akan bergerak ke arah *unilingualism*, sementara suatu sistem bahasa yang terfragmentasi ke dalam komunitas-komunitas yang terpencil akan bergerak kea

---

<sup>3</sup> Lihat juga tulisan Hermawan Sulistiyo, "Aneka Warna Hijau dalam Pelangi Isu-isu Etnoreligius dan Angkatan Bersenjata Indonesia" dalam Hefner, 2007:478.

rah *multilingualism*. Sistem bahasa dunia di abad ke- 21, lanjutnya, ada di suatu posisi di antara *Babel* dan *Pentekosta* itu.

Djohan (2002:63) yang mengutip Legge dalam Sjamsuddin (1989:24) mengungkapkan bahwa pemerintahan sebelum masa Orde Baru juga berkelakuan serupa dengan Orde Baru terhadap otonomi daerah yang diatur dengan *selera kolonial*, yakni pemerintah pusat menumbuhkan kekuasaannya di daerah seolah-olah ia adalah pemerintahan asing (lihat juga Roshwald,2001:215-217).

Surbakti (2000:7-9), sebagaimana juga dikutip Djohan (2002:63), mengamati hal yang sama dalam Orde Baru; yakni bahwa apresiasi budaya lokal selama Orde Baru hanya secara simbolik, seperti terhadap makanan daerah, pakaian daerah, rumah adat, lagu daerah dan senjata tradisional.

Oleh karena dalam tataran wacana saja isu itu menjadi sensitif, kalau tidak hendak dikatakan tabu, maka sulitlah untuk mendapatkan suatu hasil penelitian di Indonesia tentang hal ini sebagaimana dialami penulis dalam usaha mengkaji hasil penelitian yang berhubungan dengan ini.<sup>4</sup>

Namun demikian, meskipun sensitif, dalam tulisan lepas di media masa dan dalam lingkup akademis isu itu tidak luput dari perhatian dan pembahasan. Tercatat, Suryadi (1995), misalnya dalam tulisan lepasnya melihat bahwa era transformasi; orang Jawa menjadi orang Indonesia, budaya Jawa menjadi bagian budaya Indonesia, bahasa dan sastra Jawa menjadi bahasa dan sastra etnik di Indonesia, membawa masalah yang perlu dijadikan bahan dialog.

---

<sup>4</sup> Penulis mengamati bahwa topik-topik tulisan lepas tentang bahasa dan budaya lokal, bahkan yang langsung berhubungan dengan politik bahasa mulai lebih sering muncul dalam koran-koran nasional seperti *KOMPAS* dan *JAWA POS*, sejak runtuhnya Orde Baru terlebih sejak berlakunya UU No.22 tahun 1999

Kayam (1984) sebagaimana dikutip Tirtosudarmo (2002:341) mengusulkan siasat yang cocok dalam bentuk kebijakan yang mendorong berbagai lingkungan budaya yang ada dalam negara kebangsaan ini untuk menemukan sendiri dinamika kreativitas mereka masing-masing (tetapi) masih dalam kerangka negara kebangsaan yang baru. Demikianlah dinamika kreativitas budaya/bahasa daerah diharapkan menemukan dinamikanya.

Budiman (1999) juga mendiskusikan secara panjang-lebar persoalan *Jatidiri Budaya dalam Proses "nation-building" Mengubah Kendala menjadi Aset* datang kepada salah satu simpulan bahwa pandangan bahwa *nation* sebagai segala-galanya perlu dikoreksi sehingga kemajemukan tanda budaya yang pada saat ini ada dan merupakan fakta tidak boleh dikorbankan demi persatuan dan kesatuan yang kerap diasosiasikan dengan titik *final* proses *nation-building*. Demikianlah bahasa sebagai salah satu tanda, bahkan, inti tanda budaya, perlu dilestarikan.

Penelitian terhadap bahasa dan budaya Lamaholot, sudah ada cukup banyak kajian yang dilakukan. Oleh karena ada beberapa dialek dalam bahasa tersebut maka kajiannyapun mencakup berbagai dialek yang ada, baik dari aspek fonologi, morfologi maupun sintaksis serta leksikografi (perkamusan). Menyebut beberapa di antaranya maka dapat diikuti beberapa karya sebagai berikut: Fernandez (1977) meneliti tentang bahasa Lamaholot dialek Ile Mandiri, Keraf, (1978) meneliti tentang morfologi bahasa Lamaholot dialek Lamalera, Pampus (2001) menulis kamus bahasa Lamaholot dialek Lewolema.

Demikian pula penelitian terhadap budaya dan masyarakat Lamaholot juga telah ada cukup banyak penelitian. Arndt (1937) meneliti tentang agama orang



Lamaholot, Barnes (1972) meneliti tentang kelompok etnik di Solor, Lutz (1986) meneliti tentang bahasa dan ideologi di Adonara, Graham (1991) meneliti tentang Lewo Lema, Lamaholot.

Namun dari semua penelitian yang ada terhadap bahasa dan budaya Lamaholot, sejauh pengamatan penulis, belum pernah ada penelitian tentang dampak politik bahasa nasional dan daerah terhadap bahasa dan budaya Lamaholot apalagi kalau itu kemudian dikaitkan dengan sentimen nasional dan etnis Lamaholot lebih khusus lagi dalam era globalisasi dan desentralisasi.

Demikianlah penelitian atau disertasi ini menambah daftar kajian yang ada dan secara khusus memberikan sumbangsuhnya dalam melihat pengaruh politik bahasa nasional terhadap bahasa dan budaya masyarakat Lamaholot lintas generasi khususnya dalam era globalisasi dan desentralisasi saat ini.

Sesuai dengan judul disertasi ini maka bidang studi yang dikaji adalah ilmu sosial dan aspek yang dikaji dalam disertasi ini adalah bidang politik khususnya politik bahasa yang dalam jurnal-jurnal internasional topik seperti ini dibahas dalam jurnal *ethnopolitics*. Pembicaraan tentang politik bahasa pada prinsipnya adalah pembicaraan tentang politik perencanaan dan pengembangan bahasa.<sup>5</sup>

Menurut Richard et al. (1985) bahasa secara sederhana dapat diartikan sebagai segala sistem khusus komunikasi manusia, misalnya bahasa Prancis,

---

<sup>5</sup> Disebut juga dengan nama *Language planning; planning usually by a government or government agency, concerning choice of national or official language(s), ways of spreading the use of a language, spelling reforms, the addition of new word to the language and other language problems. Through language planning an official language policy is established and/or implemented* (Perencanaan bahasa: perencanaan yang biasanya dilakukan oleh pemerintah atau badan pemerintah, berhubungan dengan pilihan bahasa(-bahasa) nasional atau bahasa resmi, cara penyebaran penggunaan suatu bahasa, reformasi ejaan, penambahan kata-kata baru ke dalam suatu bahasa dan persoalan bahasa lainnya. Melalui perencanaan bahasa suatu kebijakan bahasa resmi ditetapkan dan/atau diimplementasikan (Richard, Jack, et al.,1985:158).

bahasa Hindi. Kadang-kadang suatu bahasa dibicarakan oleh kebanyakan orang di suatu negara tertentu seperti misalnya bahasa Jepang di Jepang namun kadang dibicarakan oleh sebagian penduduk sebuah negara seperti misalnya bahasa Tamil di India atau Prancis di Kanada. Bahasa kadang tidak dibicarakan dengan cara yang persis sama dari satu tempat ke tempat yang lain di suatu negara. Perbedaan dalam cara berbicara suatu bahasa oleh orang yang berbeda dideskripsikan sebagai regional dan variasi. Dalam sejumlah kasus ada suatu kontinum dari suatu bahasa ke bahasa yang lainnya. Dialek A dari bahasa X di suatu sisi dari sebuah perbatasan (negara) mungkin menjadi sangat mirip dengan dialek B dari bahasa Y di sisi lain dari perbatasan itu jika bahasa X dan bahasa Y berhubungan. Hal seperti inilah terjadi antara Swedia dan Norwegia dan antara Jerman dan Belanda.<sup>6</sup> Jadi, dengan kata lain, bahasa merupakan sistem komunikasi suatu bangsa (bahasa etnik), suatu negara (bahasa negara), suatu daerah tertentu (bahasa daerah/regional) dan suatu kelompok variasi tertentu (dialek)

Dalam pengertiannya yang lebih teknis bahasa diartikan sebagai komunikasi pemikiran dan perasaan melalui suatu sistem sinyal yang arbitrer seperti suara, bunyi, gestur atau simbol-simbol tertulis. Sistem seperti itu termasuk aturannya untuk menggabungkan unsurnya seperti kata dan sistem itu digunakan oleh suatu bangsa, orang, atau komunitas tertentu dan ini sering dikontraskan dengan dialek.<sup>7</sup>

Politik dalam pengertiannya yang paling awal dan mendasar, sebagaimana dikemukakan oleh filsuf Yunani kuno seperti Plato dan Aristoteles, adalah suatu usaha untuk mencapai masyarakat yang baik (Budiardjo,1986). Dalam

---

<sup>6</sup> Richard, Jack.,et al.,1985:154

<sup>7</sup> The American Heritage, Dictionary of the English language, Fourth Edition.2000.Houghton Mifflin Company

pengertiannya yang lebih maju politik diartikan sebagai kekuasaan, sebagai pengambilan keputusan, sebagai kebijakan, sebagai alokasi nilai dan sebagainya (Merkl,1967:13). Demikianlah konsep politik bahasa di sini dapat diartikan sebagai suatu pengambilan keputusan atau kebijakan tentang bahasa dalam suatu masyarakat (dalam hal ini masyarakat bangsa atau negara) untuk dilaksanakan atau diimplementasikan agar tata kehidupan bahasa masyarakat bangsa dan negara yang terbaik bisa dicapai.

Dalam pengertian seperti ini yang menjadi persoalan selanjutnya adalah bagaimana memberi makna kepada konsep “yang terbaik” itu sendiri. Betapa makna kata “yang terbaik” itu akan menjadi bervariasi dan relatif sekali, oleh karena hal itu bergantung kepada sistem nilai dan ideologi yang ada dan dalam kurun waktu tertentu pula. Artinya, apa yang terbaik dahulu mungkin tidak lagi menjadi yang terbaik sekarang. Terbaik menurut sistem nilai dan ideologi yang satu belum tentu terbaik menurut sistem nilai dan ideologi yang lainnya.

Konsep politik bahasa nasional ketika awal pembentukan negara ini sudah selayaknya ditinjau kembali setelah negara ini mencapai usianya yang ke-63 tahun. Demikianlah konsep perencanaan bahasa itu perlu dicermati dengan bijak sejalan dengan perubahan sistem nilai, perubahan ideologi dan perubahan atau perjalanan waktu yang dialami masyarakat.

Jadi, dengan kata lain bahasa juga bisa direkayasa. Perencanaan dan/atau rekayasa bahasa ini berhubungan dengan dua persoalan utama yakni persoalan *status* bahasa (penentuan atau pemilihan bahasa nasional atau bahasa resmi, bahasa daerah dan bahasa asing) dan persoalan *corpus* bahasa.

Rekayasa *corpus* bahasa ini hampir bisa dilakukan dalam berbagai level/tataran linguistik yakni fonologis, morfologis, dan sintaksisnya. Demikianlah upaya standardisasi bunyi, kata dan tata kalimat bahasa dapat disebut sebagai upaya intervensi atau rekayasa dan terencana atas bahasa dalam aspek ini.

Demikianlah disertasi ini mengkaji dampak suatu keputusan politik, yakni keputusan politik tentang bahasa nasional dan bahasa daerah, terhadap salah satu kelompok etnik minoritas, yakni etnik Lamaholot, setelah berjalan lebih dari tiga dasa warsa, setidaknya sejak tahun 1975 sampai sekarang, dan dalam era globalisasi dan desentralisasi yang di satu sisi membuka sekat-sekat entitas yang ada, juga mempertegas entitas yang ada.

Fenomena sosial pokok yang dikaji adalah dampak keputusan politik tentang bahasa nasional dan daerah terhadap bahasa dan etnis Lamaholot serta sentimen nasionalisme dan/atau etnik yang ditimbulkannya antar dua generasi (*across generation*) dalam era globalisasi dan desentralisasi saat ini. Dengan kata lain penelitian ini menjawab persoalan sejauhmana politik bahasa nasional telah berhasil membuat orang Lamaholot menjadi orang Indonesia di satu sisi, dan, di sisi lain, terhadap kelimaholotan itu.

Fenomena pokok ini dapat diuraikan ke dalam pengamatan terhadap dua aspek, yakni: (1) pemerolehan/penerimaan bahasa nasional dan atrisi bahasa dan budaya lokal sejak bahasa nasional ditetapkan sebagai bahasa resmi negara sampai sekarang termasuk di dalamnya pemeliharaan dan pengembangan bahasa dan budaya Lamaholot dalam pandangan orang Lamaholot, dan (2) nasionalisme dan/atau sentimen etnis yang ditimbulkannya, yakni bagaimana etnik Lamaholot

memahami keindonesiaannya dan/atau kelamaholotannya dalam era globalisasi dan pemberian otonomi

Dari aspek pertama, secara historis dan empiris, perkembangan dan pemertahanan budaya dan bahasa Lamaholot tidak seperti perkembangan dan pemertahanan budaya dan bahasa yang telah lebih maju seperti bahasa etnis Jawa atau etnis Cina. Seperti halnya bahasa-bahasa di Papua, Lombok, Sumatera, Kalimantan dan Sulawesi serta bahasa minoritas lainnya di Indonesia, perkembangan dan pemertahanan bahasa Lamaholot tidak pernah diatur/diperhatikan secara jelas. Ketidakjelasan langkah-langkah perkembangan dan pemeliharaannya ini secara linguistik mungkin dapat dipahami sebagai akibat dari tidak adanya bentuk tulis dari bahasa itu, tidak seperti bahasa etnis Jawa atau Cina, Sunda dan Bali misalnya.

Di samping itu, mungkin karena seperti halnya pengalaman di Prancis, bahasa lisan yang murni berasal dari rakyat diturunkan pada status *patois* yang didefinisikan secara negatif, direndahkan dan diperlawankan dengan bahasa resmi dan dalam bentuk tulisan, (Thompson, 2003:80-82; May,2001:150-156; lihat juga Pullum, 2006). Demikian pula, bahasa lokal, termasuk Lamaholot, cenderung dilihat secara negatif sebagai bahasa dari kebudayaan yang tidak atau belum maju.

Namun demikian, secara linguistik, pengadaan bentuk tulis dari bahasa-bahasa itu bukanlah sebuah persoalan yang tidak bisa ditemukan jalan keluarnya. Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa telah berhasil membuat pendataan dan pada saat yang bersamaan mendeskripsikan bentuk tulis dari berbagai bahasa daerah itu. Usaha yang pada hakekatnya terbatas pada pendokumentasian ini agaknya merupakan usaha maksimal negara sebagai upaya untuk melaksanakan

apa yang diamanatkan dalam penjelasan UUD 45 pasal 36 yang menyebutkan bahwa bahasa daerah yang dipelihara oleh rakyatnya baik-baik akan dihormati dan dipelihara juga oleh negara karena bahasa itu merupakan sebagian dari kebudayaan (Halim,1984:74).

Upaya maksimal ini juga dilandasi oleh ketakutan akan bayangan bahwa terlalu menonjolkan pelajaran bahasa daerah apalagi menjadikannya bahasa pengantar akan merugikan kepentingan nasional dan oleh karena itu bahasa daerah sebagai mata pelajaran di sekolah hanya perlu diberikan pada daerah tertentu yang *menginginkannya saja* (Halim,1984:74 yang juga mengutip Selamat Mulyana,1958:46, dan Alisjahbana,1957).

Secara politik, pertimbangan dan bayangan ketakutan akan ancaman terhadap kepentingan nasional (penyatuan bangsa) mungkin dapatlah dibenarkan bila dipertimbangkan bahwa pada awal berdirinya negara, dalam upaya menggalang persatuan maka itu, untuk sementara, haruslah dilupakan/diabaikan perbedaan yang ada termasuk di dalamnya bahasa daerah. Sulitlah untuk membayangkan upaya pemersatuan bangsa melalui pemerataan bahasa Indonesia sebagai alat pemersatu sejalan dengan penggalangan bahasa daerah di usia awal negara-bangsa ini.

Namun demikian, sejalan dengan keberhasilan pemerataan bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional dan dalam menemukan jatidiri budaya dalam proses *nation-building* lebih lanjut, perhatian terhadap keberagaman budaya dan bahasa daerah sebagai aset budaya nasional perlu diberikan tempat yang lebih baik (Kompas, 20 Februari 2007, hal. H). Hal ini, di satu sisi, menjadi lebih relevan saat ini sejalan dengan globalisasi dan tuntutan pemberdayaan daerah

otonom sebagai bentuk partisipasi politik daerah yang maksimal dalam rangka pembangunan nasional yang kaya akan warna dan nilai budayanya. Di sisi lain, hal ini justru akan meredam bibit perpecahan yang mungkin akan timbul sebagai akibat adanya perasaan dimarjinalisasikan dan didominasi, pada kelompok budaya dan bahasa minoritas, oleh sub-kultur atau bahasa yang dominan baik oleh karena jumlah penuturnya maupun oleh karena kekuasaan yang dimilikinya.

Termasuk dalam aspek pertama ini dapat diamati beberapa hal seperti (1) cara bagaimana, dari generasi ke generasi, adat, bahasa dan budaya Lamaholot digunakan, diekspresikan dan dilembagakan; (2) hambatan dari dalam maupun dari luar terhadap penggunaan, penguatan dan pelembagaan bahasa, adat dan budaya Lamaholot dan (3) langkah maupun usaha nyata yang ditempuh untuk itu sejalan dengan ruang gerak yang sudah lebih luas diberikan dalam rangkai otonomi daerah dan pemberdayaan masyarakat lokal.

Dari aspek kedua, (nasionalisme dan sentimen etnik) nasionalisme seperti yang ditumbuhkan dalam diri warga masyarakat Indonesia ini adalah antara lain nasionalisme linguistik, yakni nasionalisme yang didasarkan pada berbicara bahasa yang sama. Shiraishi (1997) secara cukup tajam dan rinci mengurai pola pembentukan budaya nasional yang berlangsung di Indonesia dalam perspektif politik keluarga Indonesia. Menurutnya, sapaan (*terms of address*) kekeluargaan seperti "bapak", yang ada dalam domain privat (keluarga) diangkat dan digunakan dalam domain publik (birokrasi politik) adalah sebuah contoh. Hal ini pula yang menyebabkan relasi yang ada dalam domain privat ini ikut terbawa dalam domain publik. Pada bagian lain, ia menjelaskan tentang penyebaran sebutan kekeluargaan seperti itu beriring dengan penyebaran penyeragaman bahasa

Indonesia. Dia bahkan mengatakan bahwa "para orang tua merasa bangga jika anaknya berbicara dengan bahasa Indonesia dan bernyanyi dalam bahasa Indonesia. Orangtua (yang masih muda) bahkan juga menyanyikan lagu kebangsaan Indonesia Raya untuk menidurkan bayi mereka" (Shiraishi,1997:140).

Nasionalisme sering dipertentangkan dengan etnisitas. Sejalan dengan upaya membangun rasa nasionalisme dalam negara-bangsa yang baru dibangun, isu-isu yang bernuansa etnisitas menjadi isu yang hampir selalu diabaikan. Perbedaan ditekan dan diabaikan demi keharmonisan; dan keharmonisan yang seperti ini kemudian dianggap sebagai suatu bentuk nasionalisme yang sudah jadi.

Namun, benarkah nasionalisme yang dibangun itu telah berhasil menghilangkan keberagaman etnisitas yang ada dan perlukah etnisitas itu dipertentangkan dan dihilangkan dalam negara-bangsa adalah pertanyaan-pertanyaan yang relevan untuk dicermati dalam era globalisasi yang mempunyai dua tendensi perubahan yang dihasilkannya yakni: homogenisasi dan diversifikasi tatanan sosial.

### **C. Rumusan Masalah Penelitian**

Berdasarkan fenomena sosial pokok yang dikaji melalui kedua aspek sebagaimana diuraikan itu maka penelitian ini menjawab masalah utama: tidakkah ada dampak politik bahasa nasional terhadap bahasa dan etnis Lamaholot lintas generasi saat ? Masalah pokok itu kemudian diurai atas dua aspek atau sub-masalah, yakni:

1. betulkah penerimaan masyarakat penutur asli bahasa Lamaholot terhadap politik bahasa nasional bervariasi menurut generasi dan komposisi masyarakatnya?



2. betulkah politik bahasa nasional melahirkan identitas ganda yakni nasionalis Indonesia dan etnis Lamaholot ?

#### **D. Tujuan Penelitian**

Secara umum penelitian ini mempunyai tujuan untuk mendapat pemahaman yang cermat tentang apa yang menjadi masalah penelitian ini. Dengan kata lain penelitian ini bertujuan mendapatkan pemahaman yang jelas dan benar antar generasi tentang (1) penerimaan dan/ atau resistensi penutur asli bahasa dan budaya Lamaholot terhadap politik bahasa nasional dan daerah, dalam era globalisasi dan sentralisasi dewasa ini, dan (2) bagaimana orang Lamaholot memahami keindonesiaannya dan/atau kelimaholotannya saat ini.

Dengan mendapatkan gambaran tentang pemerolehan dan penerimaan bahasa nasional pada kelompok etnik minoritas Lamaholot, di satu sisi, dan informasi tentang atrisi dan/atau pemertahanan bahasa/budaya etnik minoritas Lamaholot, di sisi lainnya, dan dengan mendapatkan tipe nasionalisme dan etnisitas macam apakah yang dihasilkan oleh kebijakan politik bahasa yang ada, maka manfaat praktis yang diperoleh adalah suatu perubahan kebijakan nasional terhadap politik bahasa dan etnisitas yang dikaji.

Selama ini kebijakan/politik bahasa yang diterapkan di Indonesia, sejauh pengamatan penulis, belum pernah dikaji lintas disiplin ilmu bahasa dan sosial politik dalam satu penelitian pun. Dengan demikian penelitian ini mempunyai nilai lebih karena menjadi persoalan yang tidak hanya dicermati oleh ahli disiplin ilmu bahasa sebagaimana selama ini menjadi domain perhatian Pusat Pembinaan

dan Pengembangan Bahasa Nasional, melainkan juga menjadi domain perhatian ahli ilmu sosial politik.

Dalam membicarakan nasionalisme, etnisitas dan bahasa May (2001:7-8) menjelaskan alasan mengapa begitu sedikit ditulis dalam literatur yang ada tentang inter-relasi antara nasionalisme dan bahasa. Menurutnya, hal itu dapat dijelaskan oleh sifat hermetika dari batasan-batasan akademis. Sosiolinguistik dan teoritis sosial dan politik jarang secara langsung saling mengikutsertakan argumen dalam domain yang kompleks dan dipertandingkan tentang bahasa dan nasionalisme. Ketiadaan kerjasama atau dialog ini dibuat kompleks oleh perspektif-perspektif yang secara radikal berbeda tentang hubungan identitas bahasa yang diadopsi di dalam bidang kajian akademik yang berbeda ini.

Selain itu, persoalan nasionalisme dan etnisitas yang sering bertolak belakang untuk dikembangkan dalam pembangunan negara-bangsa yang multi etnik bisa menjadi lebih terbuka untuk dipahami secara proporsional tanpa sikap apriori yang pada gilirannya dapat mengancam keberadaan satu dengan yang lainnya. Temuan dari penelitian ini dapat memberikan gambaran tentang persoalan ini dengan lebih objektif sehingga selanjutnya sikap politik yang proporsional dan objektif dapat diambil terhadap bahasa dan budaya lokal dalam negara-bangsa yang multi etnik.

### **E. Kerangka Teori**

Mencermati masalah seperti yang telah disampaikan pada bagian terdahulu maka pengertian teori pada bagian ini bisa dibedakan ke dalam dua hal yakni: (1)

teori yang menjelaskan fenomena yang dikaji dan (2) teori tentang konsep-konsep yang digunakan dalam deskripsi fenomena itu.

Sebagai upaya untuk menjelaskan fenomena sosial yang dikaji, argumen teoritis yang dipikirkan adalah sebagai berikut: Bahwa hegemoni negara yang sentralistik melalui politik bahasa yang *assimilationist*, yang mempromosikan bahasa nasional (bahasa Indonesia) terhadap kelompok masyarakat/etnis di Indonesia termasuk masyarakat/etnis Lamaholot melalui pendidikan semenjak Taman Kanak-Kanak, menciptakan situasi konflik dilematis antara tujuan pembentukan negara-bangsa (*nation-state*), di satu sisi, dan pemertahanan dan pengembangan budaya dan bahasa lokal/etnis termasuk etnis Lamaholot di sisi lainnya. Dominasi yang efektif terhadap budaya dan bahasa lokal melalui promosi bahasa nasional ini, pada gilirannya, menimbulkan alienasi dan amnesia budaya dan bahasa Lamaholot. Globalisasi yang menghembuskan demokratisasi, reformasi dalam bentuk pemberian otonomi, membawa pencerahan tentang hak komunitas minoritas dalam negara-bangsa untuk menjelaskan posisinya dan kehadirannya dalam negara-bangsa.

Di samping argumentasi teoritis seperti itu, penjelasan teori Giddens tentang identitas (*plurality of social identities*) juga bisa menjelaskan fenomena ini. Menurut Giddens (2001:29-30) ketika berbicara tentang identitas, *setting* budaya di mana kita dilahirkan dan menjadi dewasa mempengaruhi tingkah laku kita; kenyataan bahwa sejak lahir hingga mati seseorang bergumul dalam interaksi dengan orang lain tentu saja mengkondisikan kepribadiannya, nilai-nilai yang dia pegang, maupun tingkah laku yang ditunjukkannya. Dalam proses

sosialisasi seperti ini seseorang mengembangkan *identitas*<sup>8</sup> dan kapasitasnya. Identitas, lanjutnya, menurut ahli ilmu sosial, ada dua macam yakni identitas sosial dan identitas diri. Keduanya secara analitis berbeda namun sangat erat berhubungan satu dengan yang lainnya. Identitas sosial (*social identity*) merujuk kepada karakteristik yang diatribusikan kepada individu oleh orang lain dan memberikan markah cara dalam mana individu tersebut "sama" dengan orang yang lainnya. Jadi identitas sosial melibatkan suatu dimensi kolektif, identitas yang dimiliki bersama (*shared identities*). Sebaliknya, identitas diri (*self-identity*) menempatkan seseorang terpisah dari orang lainnya sebagai individu yang berbeda. Identitas diri, lanjutnya, merujuk kepada proses pengembangan diri yang melaluinya seseorang memformulasikan rasa unik tentang dirinya sendiri dan hubungannya dengan dunia di sekitarnya.

Kebanyakan individu, lanjut Giddens, memiliki identitas sosial lebih dari satu atribut (*multiple social identities*) dan hal ini mencerminkan banyaknya dimensi kehidupan manusia. Individu secara terus menerus bernegosiasi dengan dunia luar yang membantunya menciptakan dan membentuk makna dirinya sendiri. Pluralitas identitas sosial ini dapat menjadi sumber potensi konflik.

Mengikuti uraian Giddens tentang identitas ini maka orang Lamaholot sebagai suatu identitas sosial melalui politik bahasa nasional yang diimplementasikan *via* pendidikan di sekolah bernegosiasi dengan dunia luarnya menciptakan dan membentuk dirinya menjadi orang Indonesia. Demikianlah orang Lamaholot menjadi orang Indonesia. Perubahan seperti ini mungkin serupa dengan apa yang dikatakan Giddens (2001:30) perubahan identitas dari

---

<sup>8</sup> cetak miring dibuat sendiri oleh penulis

masyarakat tradisional ke masyarakat modern, suatu perubahan yang menjauh dari faktor-faktor yang tertentu dan turun-temurun yang semula menjadi penentu formasi identitas (*a shift away from the fixed, inherited factors that previously guided identity formation*). Dengan kata lain politik bahasa nasional tidak menghilangkan identitas Lamaholot melainkan memberikan atribut tambahan baru (orang Indonesia) kepada atribut yang sudah ada sebelumnya (orang Lamaholot) sehingga memberikan identitas tambahan baru, identitas ganda kepada orang Lamaholot.

### 1. Hegemoni

Istilah hegemoni, dalam teks Gramsci, merujuk, kadang-kadang, kepada dominasi borjuasi terhadap aspirasi-aspirasi ideologis dan politis masyarakat umum, dan, di lain tempat, merujuk kepada sebuah strategi yang dipakai oleh suatu kepemimpinan proletariat untuk memperoleh persetujuan dan aliansi dari sebanyak mungkin sektor kelas pekerja. Rujukan-rujukan kontemporer tentang hegemoni sering lebih memperhatikan atau eksklusif pada pengertian yang pertama (Heryanto, 1993:321).

Dalam mendiskusikan hegemoni borjuasi Barat, Gramsci, menurut Heryanto, dalam publikasi yang sama mengutip Anderson (1976/7:21-23), menganjurkan tiga model yang berbeda yang berhubungan dengan siapa yang sebenarnya melakukan hegemoni. Pada model pertama Gramsci mengemukakan bahwa masyarakat sipil yang melakukan sementara negara melakukan koersi. Dalam model yang lain, Gramsci mempertimbangkan masyarakat sipil dan negara secara bersama-sama melakukan hegemoni. Dalam model yang lainnya lagi, ia

mempertimbangkan negara sebagai aktor hegemonik dan mempertimbangkan masyarakat sipil sebagai bagian dari negara.

Untuk memahami dengan tepat kebingungan ini maka, menurut Heryanto seseorang mesti beranjak dari formulasi Gramsci sendiri tentang hegemoni dalam masyarakat sipil borjuasi Barat. Konsep ini telah dibuat terkenal oleh ilmu sosial kontemporer. Hegemoni, menurut Gramsci (1971:12) adalah persetujuan spontan yang diberikan oleh massa yang luas dari suatu populasi tentang arah umum kehidupan sosial yang ditentukan oleh kelompok fundamental dominan; persetujuan ini secara "historis" disebabkan oleh prestise (dan konsekuensi kepercayaan) yang dinikmati oleh kelompok dominan oleh karena posisi dan fungsinya di dalam dunia produksi.

Waters (1994:182-185) menjelaskan konsep hegemoni Gramsci sebagai berikut: Konsep hegemoni mempunyai relevansi khusus dalam hal pencapaian kontrol negara. Kelas yang memerintah mendapatkan kontrol negara dan dengannya mengontrol sarana kekerasan dengan menyajikan kepemimpinan intelektual dan moral, meskipun hegemoni selalu dipersenjatai dengan koersi. Kepemimpinan intelektual dan moral ini harus mengambil bentuk sebuah aliansi antara interes-teres yang berbeda, pengotakan sejarah (*historic bloc*). Secara khusus, sebuah kelas yang hegemonik harus sering bersekutu dengan kepentingan-kepentingan nasionalistik atau patriotik atau dengan kepentingan-kepentingan demokratis. Persekutuan seperti ini dinamakan strategi atau orientasi populer nasional. Sebuah strategi atau orientasi yang di dalamnya menyimpan kepentingan yang berbeda digabungkan dalam sebuah konsep satu bangsa. Di

dalam konsep satu bangsa ini dibayangkan persamaan perlakuan terhadap anggota-anggotanya dan resistensi terhadap dominasi asing.

Selanjutnya, mengutip Kolakowski (1981:242), Waters dalam publikasi yang sama menjelaskan bahwa Gramsci memberikan penekanan bahwa dominasi negara dicapai tidak hanya dengan jalan koersi melainkan juga dengan persuasi dan pencapaian konsensus: negara itu adalah sebuah *kombinasi bermuka Janus* antara *dominio* (dominasi koersif) dan *direzione* (kewenangan yang dilegitimasi). Konsep sentral dalam analisis ini adalah hegemoni yang diartikan sebagai kontrol terhadap kehidupan intelektual sebuah masyarakat dengan sarana kebudayaan semata sehingga hegemoni mungkin bisa ditegakkan dengan *direzione* tanpa *dominio*. Hegemoni adalah suatu pencapaian oleh kelompok-kelompok atau kelas-kelas sosial yang dapat merasuk dan mengontrol organisasi-organisasi privat sehingga pengetahuan, nilai dan standar-standar dapat dimanipulasi sesuai dengan seleranya.

Menurut Nezar Patria dan Arief (1999:125), ketika berbicara tentang konsensus, Gramsci selalu mengaitkannya dengan spontanitas psikologis. Spontanitas psikologis itu mencakup berbagai penerimaan aturan sosio-politis ataupun aspek-aspek aturan yang lain. Bagi Gramsci, lanjutnya, tampaknya sangat aneh asumsi liberal masa kini yang mengatakan bahwa orang yang tidak mempunyai kesempatan sungguh-sungguh untuk mengungkapkan oposisinya tidak dapat dikatakan perjanjian. Dalam suatu perjanjian dengan sendirinya ada disposisi mental yang mengantar orang untuk menyesuaikan diri.

Nezar Patria dan Arief (1999:125), yang mengutip Hendarto (1993:80), selanjutnya, mengurai tiga kategori penyesuaian yang berbeda yang dikemukakan

Gramsci yakni (1) karena rasa takut, (2) karena terbiasa, dan (3) karena kesadaran dan persetujuan.

Dijelaskan selanjutnya, hegemoni melalui konsensus muncul melalui komitmen aktif, yang didasarkan pada adanya pandangan bahwa posisi tinggi yang ada, atas kelas sosial, adalah sah (*legitimate*). Kelas sosial lahir, secara historis dalam hubungan produksi. Konsensus ini secara historis lahir (disebabkan oleh) karena prestasi yang berkembang dalam dunia produksi (Nezar Patria dan Arief, 1999:126).

Oleh kelas pekerja, konsensus yang diterima pada dasarnya bersifat pasif. Dengan kata lain, konsensus yang mereka terima bukan karena mereka menganggap struktur sosial yang ada itu sebagai keinginan mereka melainkan karena mereka kekurangan basis konseptual yang membentuk kesadaran yang memungkinkan mereka memahami realita sosial secara efektif (Nezar Patria dan Arief, 1999:127). Konsensus seperti ini, lanjutnya, menurut Gramsci, merupakan konsensus terselubung.

Selanjutnya dijelaskan bahwa, menurut Gramsci, ada dua hal mendasar yang menjadi biang keladinya yaitu (1) pendidikan dan (2) mekanisme kelembagaan, seperti sekolah, gereja, partai-partai politik, media massa dan sebagainya. Mekanisme kelembagaan ini menjadi perpanjangan tangan-tangan kelompok yang berkuasa untuk menentukan ideologi yang mendominasi. Dalam hal ini, lanjutnya, bahasa menjadi sarana penting untuk melayani fungsi hegemonis itu. Dengan demikian, konflik sosial yang ada, baik intensitas maupun ruang lingkupnya dibatasi karena ideologi yang ada membentuk keinginan, nilai dan harapan menurut sistem yang telah ditentukan. Maka dari itu, Gramsci



menyimpulkan bahwa watak konsensus seperti ini sebagai kesadaran yang bertentangan (*contradictory consciousness*), artinya hegemoni yang dilakukan itu adalah hasil dari sebuah konsensus yang samar-samar (Nezar Patria dan Arief,1999:128).

Meskipun hegemoni yang dikemukakan Gramsci berada dalam konteks kelas borjuis atas kelas pekerja (relasi produksi dalam orientasi materialistik), namun di sini dilihat bagaimana Gramsci mencoba mengalihkan perhatian kita dari persoalan produksi ke persoalan politik (Waters,1994:182).

Mengikuti uraian yang panjang tentang konsep hegemoni Gramsci di atas maka ada beberapa hal yang bisa disimpulkan. Simpulan itu akan langsung dikaitkan dengan tahapan penerimaan etnik Lamaholot terhadap politik bahasa nasional.

Pertama, meskipun tidak persis sama, kelas borjuis dapat dibuatkan analoginya dengan kaum nasionalis Indonesia pada masa pra dan pasca kemerdekaan Indonesia, kelas pekerja bisa dianalogikan dengan masyarakat/etnik lokal termasuk masyarakat atau etnik Lamaholot. Pada masa pra-kemerdekaan, kaum nasionalis Indonesia (yang mungkin dapat dianalogikan dengan apa yang oleh Gramsci dikatakan sebagai intelektual organik) dalam fungsinya sebagai organisator memproduksi gagasan persatuan dan melawan penjajah, merebut kemerdekaan, mewujudkan masyarakat bangsa Indonesia. Pada masa pasca kemerdekaan mereka memproduksi gagasan persatuan, mengisi kemerdekaan dengan pembangunan. Masyarakat kebanyakan atau kelompok etnis tidak saja harus menginternalisasi nilai/gagasan itu melainkan juga memberikan persetujuan terhadap gagasan itu, termasuk gagasan politik satu bahasa. Masyarakat

kebanyakan atau kelompok etnis dikuasai isi pikirannya melalui monopoli makna yang manipulatif untuk merasakan dan mengevaluasi realitas sosial yang ada (seperti masyarakat yang terpecah belah karena bahasa, tanpa bahasa persatuan, adu domba penjajah dan lain-lain).

Kedua, aliansi atau persekutuan antara kepentingan kelompok etnis yang berbeda terjalin karena kepentingan untuk bersatu mengusir penjajah. Dhakidae (2003:67-130) ketika mengupas secara historis tentang *eksistensi dan resistensi boemipoetra*, khususnya tentang *bangsa, bahasa dan kebangsaan dalam wacana politik etis*, secara jelas mengungkapkan perjuangan dan peran kaum nasionalis membangun aliansi itu.

Ketiga, kepentingan mengusir penjajah ini menjadi sebuah strategi atau orientasi populer nasional. Strategis dan populer karena kepentingan yang berbeda digabungkan oleh sebuah konsep *satu bangsa* (yang oleh karena itu menjadi lebih efektif) yang resisten terhadap dominasi asing.

Keempat, dominasi ini tidak dicapai dengan koersi melainkan persuasi dan konsensus. Artinya, dominasi yang terjadi bukan karena paksaan melainkan persuasi dengan menunjukkan kondisi-kondisi hidup masyarakat yang dijajah, yang tidak bersatu dan yang oleh karenanya menjadi mudah diadu domba dan sebagainya. Konsensus, meskipun terselubung juga diperoleh karena internalisasi masyarakat tentang keadaan yang digambarkan tidak dibekali dengan pengetahuan yang jelas tentang apa yang sebenarnya terjadi.

Kelima, bahasa sebagai sarana kebudayaan dipakai sebagai alat hegemonik untuk mengontrol kehidupan intelektual masyarakat, untuk mengontrol organisasi-organisasi privat sehingga pengetahuan, nilai dan standar-

standar dapat dimanipulasi sesuai seleranya. Hal ini sangat efektif dan efisien dirasakan pada zaman pasca kemerdekaan khususnya ketika pendidikan dan pengajaran bahasa Indonesia dipakai sebagai alat hegemonik (pertimbangkan ini ketika pengajaran bahasa Indonesia sebagai salah satu dari tiga mata pelajaran yang nilainya tidak boleh kurang dari enam untuk penentuan kelulusan atau kenaikan kelas siswa).

Keenam, penggunaan bahasa sebagai sarana ini dicapai secara konsensus—spontanitas psikologis—yang mencakupi penerimaan aturan sosiopolitik. Penerimaan ini bisa terjadi karena rasa takut, terbiasa atau karena sadar dan setuju. Konsensus terhadap bahasa ini pasif dan terselubung. Demikianlah konsep hegemoni Gramsci dapat dianggap relevan dalam analog dengan masalah penelitian disertasi ini.

## 2. Nasionalisme

Dalam mendiskusikan nasionalisme dan identitas, Anderson (2002:51-75) menyebut *serialitas berjilid* dan *serialitas tak berjilid* untuk membuat kerangka masalah formasi berbagai subjektivitas kolektif di dunia modern yang memikirkan basis materi, institusi dan diskursus. Kata seperti, *nasionalis*, *anarkis* dan *buruh* menurutnya adalah contoh *serialitas yang tak berjilid* sedangkan kata seri-seri terbatas seperti Asia- Amerika, Tutsis adalah contoh *serialitas berjilid*. *Serialitas* lah yang membuat etnisitas atau identitas bersatu.

*Serialitas tak berjilid* ini terbentuk oleh peran surat kabar dan kinerja pasar, yang membuat realitas yang ada dalam lokal-lokal yang terpisah menjadi suatu realitas yang homogen dan universal dan kemudian menciptakan glosarium

seperti *militerisme, nasionalis, nasionalisme, koloni dan negara*. Sebagai ilustrasi, demikianlah menurut Anderson, sebuah tata bahasa representasi baru mewujud dan merupakan suatu prakondisi untuk *membayangkan* negara.

*Serialitas berjilid* digambarkannya sebagai akibat logika dan politik statistik yang menyatu dalam sensus, yang memiliki tiga aspek ganjil dari konvensi sensus. Ketiga aspek ganjil itu, menurut Anderson (2002:62-64), *pertama* adalah tidak dimungkinkannya perpecahan atau sebaliknya integritas dalam suatu klasifikasi yang mencoba menyortir penduduk ke dalam kelompok Hitam dan Putih, misalnya pada kelompok campuran. Setiap objek di satu sisi merupakan suatu benda utuh tak terbagikan; dari sisi yang lain objek itu semata-mata merupakan situs serangkaian seri yang saling bersinggungan.

*Kedua*, konvensi anonimitas yang memiliki dua efek realitas yang saling bertentangan yakni di satu sisi mendukung kebenaran sensus dan di sisi lain memetakan sebuah bidang sosial yang stabil, secara serial sinkronik sebagai potret diri. Artinya, bahwa tidak mungkin bagi setiap orang mencocokkan sensus dengan dunia pengetahuan pribadinya dan pengetahuan komunitasnya. Karena itu berarti dinamika, yang ada dalam label, yang dibayangkan secara serial dan sebagai potret diri itu, diabaikan.

*Ketiga*, totalitas, yang menjadi salah satu ciri yang melambung dalam dialek ilmu sosial dan yang sebenarnya dibutuhkan untuk kebanyakan perhitungan statistik sekunder, memotong setiap seri pada ujung waktu yang sama dan berbeda jelas dengan bayang-bayangan surat khabar yang benar-benar tanpa jilid. Demikianlah istilah *para wanita, para dokter, kaum kulit putih* adalah merupakan ilustrasi totalitas jenis itu. Nasionalisme, menurut Anderson, ada dalam banyak

bentuk dan perbedaannya dengan etnisitas dapat dilihat dalam perspektif *serialitas tak berjilid* dan *serialitas berjilid*.

Anderson (2001:31-42) membedakan nasionalisme ke dalam empat bentuk, yakni (1) nasionalisme kreol (*creole nationalism*), (2) nasionalisme resmi (*official nationalism*), (3) nasionalisme linguistik (*linguistic nationalism*), dan (4) nasionalisme jarak jauh (*long-distance nationalism*). Nasionalisme, menurutnya, bukan sebagai suatu yang *final*. Nasionalisme Indonesia, dalam kacamata Anderson, adalah nasionalisme terbayang, dan dinamis, bukan yang sudah jadi dan / atau bergerak ke satu titik yang *final*, apalagi yang sudah jadi.

Dhakidae ketika memberikan pengantar kepada terjemahan buku Anderson, *Imagined Communities*, (2001:vii-xlv), yang banyak mengulas tentang konsep nasionalisme termasuk nasionalisme Indonesia, berkomentar bahwa buku itu (1) membawakan kebingungan di kalangan akademisi Indonesia dan (2) mengguncangkan kepercayaan tentang makna nasionalisme Indonesia.

Mengutip pidato pengukuhan Pabottinggi sebagai seorang guru besar di Universitas Indonesia, Dhakidae selanjutnya menunjukkan kebingungan (problematik) Pabottinggi, yang kalau boleh dianggap sebagai mewakili akademisi yang bingung, yang mengartikan bangsa (*people*) sebagai kolektivitas sosiologis dan nasion (*nation*) sebagai kolektivitas politik. Menurut Dhakidae *people* dalam bahasa Indonesia padanannya *rakyat*, yang senantiasa berada dalam hubungan kekuasaan; sedangkan *nation* lebih dipandang dalam arti *komunitas*, yang baru menjadi politis ketika melampaui suatu proses radikal yaitu proses konstruksi sosial menjadi komunitas politik terbayang. Dalam konsep Anderson bangsa dipandang sebagai suatu komunitas yang terbayang.

Dhakidae selanjutnya melihat bahwa meski konsep Anderson ini diterima oleh kalangan muda, konsep itu juga mengguncangkan kepercayaan penuh dan keyakinan tak terusik pada nasionalisme sebagai sebetulnya “mantra” yang bukan saja *harus* tetapi *pasti* mempersatukan bangsa. Nasionalisme Indonesia, lanjut Dhakidae merupakan “agama baru” cendekiawan Indonesia pada awal sampai pertengahan abad duapuluh, seperti komunisme menjadi agama baru Eropa abad sembilan belas. “Agama baru” yang dengan susah payah disebar oleh kaum nasionalis Indonesia ke kalangan bawah, yang sama sekali belum terusik oleh paham itu atau bahkan membayangkannya di luar diri, keluarga dan perkampungannya. Semua *kepastian* dan *keyakinan* serta semua janji dan sumpah yang diberikan tahun 1928 itu di penghujung abad duapuluh dan awal abad duapuluh satu menjadi terguncang. Dalam kaitannya dengan bangsa dan bahasa, sebagai bagian dari apa yang dia istilahkan sebagai *the holy trinity*, Dhakidae melihat satu tanah air tidak dengan sendirinya menjadi “satu bangsa” (seperti dicontohkannya perjuangan oleh rakyat Aceh dan Papua); satu bahasa tidak lagi dengan sendirinya mengharuskan Indonesia menjadi satu bangsa (seperti dicontohkannya Riau yang menghendaki pemisahan diri); satu bangsa tidak lagi dengan sendirinya mengharuskannya berbicara satu bahasa (seperti dicontohkannya bahwa hampir seluruh *gejala Jawanisasi bahasa Indonesia*<sup>9</sup> dalam media massa terjadi seperti halnya birokrasi sipil dan militer). Contoh terakhir ini mungkin juga sebagai akibat terpusatnya pemerintahan di Jawa

---

<sup>9</sup> Cetak miring oleh penulis sendiri. Dalam bahasa yang lebih netral Kleden dalam *Tempo*, Edisi 27 Oktober-2 Nopember 2008 halaman 68-69, Edisi Khusus 80 Tahun sumpah Penuda, mengatakan bahwa sebagai bahasa negara khususnya selama Orde Baru, bahasa Indonesia mengalami proses feodalisasi dan birokratisasi yang amat kencang, yang menonjolkan perbedaan status penutur dan status lawan bicara. Ada ketegangan antara bahasa persatuan yang egalitarian dan bahasa negara yang cenderung feodal.

dengan segala konsekuensinya maupun sebagaimana dipersoalkan oleh Suryadi sebagai transformasi bahasa Jawa menjadi bahasa (etnik) Indonesia.

Dalam membicarakan nasionalisme dan pemikiran tentang negara-bangsa, Roshwald (2001:1-6) mengatakan bahwa keduanya, nasionalisme dan negara-bangsa, adalah fenomena politik yang paling pervasif dan paling sedikit dipahami secara benar. Kedua konsep itu begitu saling berkaitan dengan lembaga-lembaga sosial, ekonomi, budaya, politik dan diplomatik kontemporer; yang begitu melekat dalam psikologi politis; yang begitu meluas berpengaruh dalam membentuk identitas dan tingkah laku sosial politis, sehingga hampir tidak mungkin untuk mengutak-atik nasionalisme terpisah dari unsur-unsur yang serba-serbi yang dengannya nasionalisme itu berinteraksi atau berbentuk dan mempelajarinya sebagai sesuatu yang berdiri sendiri. Apakah nasionalisme itu sebuah ideologi ataukah suatu fenomena antropologis? Apakah itu hasil alamiah dari demokrasi liberal ataukah ia tidak toleran dan kondusif melekat pada authoritarianisme? Apakah nasionalisme itu sebuah aspek dari modernitas atau sebuah reaksi melawannya?

Pertanyaan-pertanyaan ini, lanjutnya, merangsang dan produktif namun tidak ada respons yang definitif baginya karena tiap pertanyaan itu dapat dijawab secara afirmatif dan negatif bergantung kepada konteks sejarah apa dan manifestasi atau bentuk nasionalisme yang mana yang ada dalam pikiran seseorang.

Dalam diskusi yang lebih lanjut, Roshwald (yang mengutip Greenfeld,1992;Kupchan,1995) menyebut kategori-kategori tipologis, yang menurutnya bermanfaat untuk digunakan dan digunakan dalam banyak literatur

kontemporer. Menurutnya, perlu dibedakan antara bentuk-bentuk nasionalisme sipil (*civic nationalism*) dan nasionalisme etnik (*ethnic nationalism*). Nasionalisme sipil merujuk kepada pernyataan identitas kolektif suatu populasi dan suatu hak kedaulatan politis teritorial berdasarkan pada kelekatan/keterikatan terhadap suatu nilai politis yang umum dan pada kesetiaan secara teritorial terhadap negara yang ada atau negara yang bakal ada.

### 3. Politik Bahasa

Dalam bidang politik bahasa ada tiga tipe ideal yakni *assimilationist*, *differentialist*, dan *multicultural* (Konig,1989:404). Model *assimilationist* dibimbing oleh idealisme *monolingual* dan ditujukan kepada homogenisasi lingusitik bagi masyarakat yang dimaksud. Meskipun minoritas linguistik mungkin ditoleransi strategi-strategi kebijakan yang berorientasi *assimilationist* mengecilkkan hati bagi pemeliharaan bahasa minoritas yang tidak resmi dengan misalnya kebijakan pendidikan yang memaksakan pengajaran monolingual di sekolah negeri dalam bahasa resmi.

Model *differentialist* (atau juga disebut model *exclusionist*) juga diarahkan oleh idealisme monolingualisme yang secara sistematis meniadakan bahasa-bahasa minoritas. Dalam beberapa kasus yang moderat, model ini juga membiarkan kelompok minoritas kebahasaan itu mendirikan lembaga yang paralel seperti sekolah, media privat dan asosiasi-asosiasi dalam bahasa mereka sendiri. Namun demikian, dengan memarginalisasikan minoritas kebahasaan itu model ini berupaya untuk membatasi partisipasi orang-orang yang berasal dari kelompok itu dari lembaga *mainstream* dalam masyarakat.



Model kebijakan yang ketiga adalah model kebijakan bahasa *multicultural* ( atau model *pluralist*) yakni model yang mencari partisipasi yang diakui dari bahasa minoritas dalam *public sphere*. Model ini dibedakan atas dua tipe, yakni, pertama, *multicultural* dengan varian regional dan kedua, multikultural dengan varian sosio-kultural. Tipe yang pertama diajarkan oleh konsep Lijphart tentang *consociational democracy*. Dalam model ini yang ingin dicapai adalah perlakuan yang nondiskriminasi dan jaminan persamaan perlakuan dan promosi identitas minoritas kebahasaan dengan pembagian teritorial, federalisme dan pengaturan representasi politis yang mutilevel. Tipe yang kedua (multikultural dengan varian sosio-kultural) melindungi dan mempromosi identitas bahasa minoritas, membiarkan dan mendorong penciptaan institusi yang paralel (sekolah, media, asosiasi sipil), yang dijamin sama statusnya dalam *public sphere*. Untuk menyajikan suatu komunikasi yang berfungsi dalam *public sphere* tipe ini secara khusus mempromosikan *bilingual* atau *multilingual* dalam pendidikan dan media (Edward,1994 dalam Konig,1999:405).

Dengan demikian model pendekatan politik bahasa *assimilationist* tidak mungkin me-*lahir*-kan nasionalisme yang terbayang (karena nasionalisme Indonesia dalam proses formasi, di mana bangsa mengisi kehadirannya sendiri dalam satu proyek yang dikerjakan sendiri sebagai suatu *historical being*, yang bukan hanya mewarisi masa lalu akan tetapi mencakup masa depan dengan berpatokan pada masa kini yang dinamis). Penghadiran ini bersesuaian dengan dinamika perubahan *global* yang mengarah kepada bentuk-bentuk baru yang mengharuskan perubahan sistem sosial. Sistem sosial yang dimaksud tidak hanya

sistem ekonomi melainkan juga sistem politik dan komunitas etnik dan religius yang berbeda.

Politik bahasa nasional dan daerah yang menetapkan bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional adalah *lambang* kebulatan semangat *kebangsaan*, alat penyatuan dan sebagai bahasa negara/resmi (Halim,1975:17). Terhadap bahasa daerah, politik bahasa nasional juga berfungsi sebagai sumber, dasar dan pengarah bagi pengolahan masalah bahasa daerah. Hal ini berhubungan dengan (1) fungsi dan kedudukan bahasa daerah, (2) pembakuan dan pengembangan bahasa daerah tertentu, (3) pengembangan pengajaran bahasa daerah dan (4) pendokumentasian bahasa daerah yang dipakai sebagai bahasa lisan (Halim,1975:21). Dengan demikian, politik bahasa nasional dan daerah di Indonesia dalam kerangka negara-bangsa adalah, di samping sebagai alat untuk persatuan, sebagai lambang/symbol untuk menciptakan nasionalisme, *nasionalisme linguistik* (nasionalisme yang didasarkan pada berbicara bahasa yang sama).

Alur pemikiran tersebut di atas ini agak berbeda dengan apa yang dijelaskan oleh Anderson (2000:409-428). Anderson berargumen bahwa Sumpah Pemuda bukanlah merupakan awal dari suatu era baru melainkan lebih merupakan kulminasi dari transformasi kebahasaan yang sudah berlangsung selama setidaknya tiga dasawarsa. Bahasa bersamalah yang, menurutnya, menumbuhkan nasionalisme ketimbang nasionalisme yang menjadikan terbentuknya suatu bahasa bersama. Dengan mempertanyakan kenyataan bahwa orang Jawa sendiri beramai-ramai menulis dalam bahasa bukan Jawa untuk dibaca oleh orang Jawa sendiri, Anderson menjelaskan hal itu sebagai pengucilan internal. Dengan itu

para penulis Jawa, menurutnya, bergulat melawan kekuasaan Jawa yang mengusik.

Terhadap kedua pemikiran ini dapat dikritisi kebenarannya. Pertama, apakah benar bahasa bersamalah yang menumbuhkan nasionalisme? Bahasa bersama siapa atau kelompok atau etnis apa saja? Apakah bahasa bersama untuk semua etnis di Indonesia hingga ke daerah-daerah pedalaman atautkah hanya sebatas pesisir jalur perdagangan yang ada waktu itu? Kedua, apakah benar nasionalisme yang menjadikan terbentuknya suatu bahasa bersama? Nasionalisme seperti apa dan nasionalisme siapa? Terhadap pertanyaan-pertanyaan ini ada yang pasti jawabannya yakni (1) bahasa Indonesia (bahasa Melayu waktu itu) bukanlah bahasa bersama untuk seluruh pelosok daerah yang sekarang menjadi wilayah negara-bangsa ini, (2) nasionalisme (kalau sudah ada waktu itu) terbatas pada kelompok tertentu saja, bukan menjadi milik semua kelompok/etnik yang sekarang membentuk negara-bangsa ini. Dengan kata lain, nasionalisme dan bahasa nasional pada waktu Sumpah Pemuda baru mulai dikembangkan dan digalangkan pemilikannya ke seluruh wilayah negara-bangsa yang sekarang ada, wilayah negara Republik Indonesia.

Ada pemikiran yang mungkin lebih netral dan dapat menengahi dua pemikiran tentang apakah bahasa membangun nasionalisme dan persatuan atau nasionalisme yang membangun satu bahasa tersebut di atas. Kleden (dalam *Tempo*, Edisi 27 Oktober-2 Nopember 2008, halaman 68-69) mengingatkan beberapa pokok pikiran yang dapat diikuti kronologisnya sebagai berikut. Pertama, bahwa sebelum diangkat menjadi bahasa persatuan, bahasa Melayu sudah menjadi *lingua franca*, yakni hanya sebagai sarana komunikasi. Kedua,

karena sudah menjadi *lingua franca* maka *dikenal* dan tidak berperan lagi sebagai markah etnik tertentu seperti halnya bahasa Inggris sekarang, bahasa Latin dahulu. Ketiga, karena tidak lagi menjadi pemarah etnik maka (dapat diperkirakan) tidak ada penolakan kelompok etnik lainnya. Keempat, karena tidak ada keberatan atau penolakan etnik yang lain maka bahasa Melayu, (diganti nama kemudian menjadi bahasa Indonesia), diterima. Sumpah Pemuda, menurut istilah Kleden, berperan sebagai *remote preparation* untuk Proklamasi, sebagai deklarasi persatuan bangsa.

Teknik menggunakan bahasa sebagai media menciptakan nasionalisme ini mirip dengan teknik yang dikembangkan oleh penguasa Prancis terhadap negara jajahannya yang dikenal dengan istilah *teknologi nasionalisme Prancis*. Demikianlah teknologi nasionalisme Prancis ini merujuk kepada suatu proses kulturasi melalui sistem sekolah di mana bahasa Prancis adalah medium pengajaran dan dialek-dialek regional maupun bahasa-bahasa non-Prancis ditindas; dan sebagai akibatnya maka bahasa Prancis sebagai bahasa nasional dan identitas nasional seseorang ditempa dan dijalin dalam ruang kelas. Model teknologi nasionalisme ini dikenal dengan model Eugen Weber (Johnson, 2001: 5-6, 32).

Dalam perspektif yang agak berbeda dengan proses *prancisasi* melalui bahasa itu, Bourdieu (1991: 46-50) dalam mendiskusikan konsep *standard language* menggunakan istilah unifikasi pasar dan dominasi simbolik (*unification of market and symbolic domination*) untuk menjelaskan unifikasi bahasa (*linguistic unification*) sebagai proses yang membuat *collapse* nilai-nilai yang dimiliki oleh petani di pedalaman daerah (jajahan) Prancis.

Masih dalam konteks ini, Frantz Fanon, yang menulis *Kulit Hitam Topeng Putih*, sebagaimana dikutip Johnson, mengeritik teknologi nasionalisme Prancis itu, dan mengatakan bahwa proses seperti itu membawa pengaruh yang merusak/menghancurkan bahasa dan kultur masyarakat yang dijajah dan membawakan *keterasingan* dari bahasa ibu seseorang, kultur serta tradisi lokalnya. Semakin seseorang berbicara bahasa penjajah dan menjagokan budaya peradaban penjajah semakin seseorang lupa bahasa, kebudayaan dan peradabannya. Proses semacam itu menurut Fanon adalah semacam *amnesia* budaya (Johnson, 2001:xxvi-xxxvii). Dalam mendiskusikan krisis sastra dan budaya Jawa Anderson juga menggunakan istilah yang sama, *amnesia* kultural (Anderson,2000:428-432).

Politik bahasa seperti itu, menurut pemahaman penulis pada akhirnya mengandaikan bahwa dengan melalui jalannya waktu yang panjang, *pada akhirnya* akan terjadinya suatu *proses asimilasi*. Proses asimilasi yang terjadi itu dilihat sebagai homogenisasi biologis, kultural, sosial dan fusi psikologis sebagaimana yang dipahami oleh Barth dan Noels dan dikutip Marger dalam Hawkesworth dan Maurice Kogan (1992:744).

Perubahan kebijakan nasional, dari sentralisasi ke dalam bentuk desentralisasi, dan pelaksanaan kurikulum pendidikan bermuatan lokal, telah mengemukakan persoalan potensial dan bahkan sudah menjadi wacana politik dalam usaha memunculkan “purifikasi etnis” dan sentimen etnis lainnya. Maka dari itu, hal ini perlu disikapi dengan bijaksana.

Kebijaksanaan ini diperlukan oleh karena pengakomodasian hak bahasa minoritas tidak hanya sesederhana seperti persoalan peningkatan demokrasi,

melainkan merupakan hal rumit yang perlu ditangani secara serius untuk mencegah fragmentasi potensial dalam negara-bangsa. Sehubungan dengan hak bahasa dan fragmentasi potensial ini, ada sebuah asumsi umum yang melawan hak minoritas bahasa. Asumsi umum itu adalah bahwa pengakuan hak seperti itu akan mengantar kepada fragmentasi, perpecahan dan pada akhirnya konflik. Asumsi ini ditolak oleh May (2001) dan Schmidt (2001). Menurut May, konflik yang bersifat etnis dan nasional paling sering dilapis-endapkan bila negara-bangsa *mengabaikan* tuntutan bagi demokrasi kultural dan linguistik (May,2001:17). Kasus penentuan bahasa Biak Numfor sebagai bahasa lokal di seluruh Papua (Kompas,19 Juli 2002) dapat dilihat dalam perspektif ini.

#### 4. Pemikiran yang Ditawarkan

Mengikuti penjelasan kerangka dasar teori ini maka disertasi ini menawarkan pemahaman yang relevan dengan fenomena yang dikajinya. Terhadap politik bahasa nasional dan daerah sebagai alat untuk membentuk nasionalisme Indonesia yang terbayang, kerangka pemikiran yang ditawarkan di sini adalah politik bahasa yang multikultural. Ini sesuai dengan nasionalisme Indonesia yang terbayang yang dalam pembentukannya mungkin lebih cocok dilihat sebagai suatu bangsa yang *hadir* bukan yang *lahir* dalam dinamika yang ada, yakni globalisasi yang membuat diferensiasi dan batas-batas yang baru. Sebuah bangsa yang kehadirannya memang multi etnik dan oleh sebab itu tidak mungkin melahirkan dirinya sendiri dalam bentuk baru, yang homogen.

Sebagai bangsa yang multi etnik politik bahasa yang dikembangkan adalah politik bahasa Indonesia sebagai bahasa persatuan. Sebagai bahasa persatuan,

bahasa yang dikembangkan, sejalan dengan pemikiran Kleden (dalam Tempo, Edisi 27 Oktober- 2 Nopember 2008, halaman 68-69), seharusnya adalah bahasa yang bersifat egalitarian sebagaimana bahasa yang digunakan dalam masa revolusi dan tahun-tahun pertama Indonesia merdeka. Bahasa persatuan, lanjut Kleden, menghendaki syarat-syarat yang mempersamakan kedudukan semua pemakai bahasa karena tidak membedakan mereka berdasarkan kelas sosial, keturunan, umur atau status dan jabatan.

Selanjutnya, Kleden mengutip Ajip Rosidi, yang mengajukan kritik bahwa Pusat Bahasa tidak berbuat sesuatu pun selama masa Orde Baru untuk mengendalikan proses feodalisasi dan birokratisasi bahasa Indonesia.

Melihat trend pengembangan bahasa Indonesia seperti itu tidaklah mengherankan bahwa bahasa Indonesia yang dulunya sudah diterima karena tidak merepresentasi etnik tertentu manapun, sekarang mendapatkan resistensi dari kelompok etnik lain yang merasa bahwa bahasa persatuan itu berkembang menjadi bahasa etnik tertentu, atau bahasa yang dikembangkan sesuai dengan jiwa atau kultur etnik tertentu yang tidak egaliter, yang feodal.

Hal ini sejalan dengan apa yang diingatkan oleh Roshwald (2001:8) yang mengutip Gellner (1983), bahwa jika mengeksploitasi politik etnik membawa banyak bahaya maka mengabaikannya adalah suatu yang mustahil. Beberapa aspek teknis yang paling dasar dalam proses modernisasi seperti standarisasi bahasa pendidikan dan administrasi, menjadi isu politis yang eksplosif ketika minoritas etnik merasa takut bahwa bahasa atau dialek mereka akan termarginalisasi dan bahwa kesempatan mereka untuk maju dalam sistem yang ada menjadi terbatas.

Nasionalisme yang dicapai adalah nasionalisme sipil<sup>10</sup> (*civic nationalism*) bukan nasionalisme etnik; nasionalisme yang dicapai adalah nasionalisme sebagai sebuah ideologi bukan sebagai fenomena antropologis; nasionalisme yang terbentuk sebagai hasil alamiah dari demokrasi liberal bukan nasionalisme yang tidak toleran dan kondusif melekat pada authoritarianisme; nasionalisme yang ada bersama-sama (*coexist*) dengan etnisitas bukan yang menenyapkan etnisitas atau sebaliknya etnisitas yang *coexist* dengan nasionalisme bukan menenyapkan nasionalisme.

## **F. Metode Penelitian**

### **1. Jenis Metode Penelitian**

Penelitian ini menggunakan metode penelitian *kualitatif* dengan beberapa pertimbangan. Pertama, menyangkut persoalan tujuan penelitian ini, penelitian ini mempunyai perspektif subjektif, yakni yang melihat praktek sebagai aksi yang diniati, dibentuk oleh makna dan nilai: pemahaman psikologis (*psychological verstehen*) pemahaman empatis (*empathetic understanding*) dan pendekatan yang paling konstruktivis (*most constructivist approaches*) (Lihat Denzin dan Yvonna Lincoln, 2000:574-576). Demikianlah pemahaman subjektif subjek penelitian ini tentang (1) penerimaan dan/ atau resistensi penutur asli bahasa dan budaya Lamaholot terhadap politik bahasa nasional dan daerah, dan (2) keindonesiaannya dan/ atau kelamaholotannya dalam era globalisasi dan desentralisasi saat ini, semuanya ini, menjadi perspektif dan fokus penelitian ini. Hal ini sesuai dengan

---

<sup>10</sup> Istilah ini mungkin mirip dengan yang digunakan Fred W. Riggs, 1995, *Turmoil among Nations: A Conceptual Essay: Ethnonationalisms, Authoritarianism, Anarchy, and Democracy*, Paper Prepared for Use at the International Studies Association Conference, Chicago, February 22-25 sebagaimana dikutip Edwin Martua Bangun Tambunan dalam Tambunan (2004:ix).



tujuan penelitian ilmu-ilmu humaniora—termasuk ilmu sosial, yakni untuk mendapatkan pemahaman atau (*understanding/verstehen*) yang menjadi berselisih dan berbeda dengan tujuan ilmu-ilmu alam (*natural sciences*) yakni untuk suatu eksplanasi (*explanation/erklären*).

Denzin dan Lincoln (2000:2-3;24-25) mengatakan bahwa di Amerika Utara penelitian kualitatif beroperasi dalam suatu bidang sejarah yang kompleks yang memotong tujuh momentum historis (*seven historical moment*). Ketujuh momentum itu tumpang tindih (*overlap*) dan secara serempak (*simultaneously*) beroperasi saat ini. Ketujuh momentum itu adalah (1) tradisional,1900-1950, yang berhubungan dengan *positivist, foundational paradigm*, (2) modernis,1950-1970, yang dikaitkan dengan kemunculan argumen-argumen *postpositivist*, (3) *blurred genres*,1970-1986, di mana humanitas menjadi sumber sentral bagi teori kritis, teori interpretif dan bagi proyek penelitian kualitatif yang disusun secara meluas (4) *crisis of interpretation*,1986-1990, di mana peneliti berjuang untuk bagaimana menempatkan dirinya dan subjeknya dalam teks-teks yang refleksif (5) *postmodern*,1990-1995, (6) *postexperimental inquiry*,1995-2000 dan (7) *future*,2000--, yang berhubungan dengan wacana moral dengan pengembangan *sacred textualities* yang mengharapkan ilmu-ilmu sosial dan humaniora menjadi situs bagi percakapan kritis (*critical conversation*) tentang demokrasi, ras (*race*), gender, kelas (*class*), negara-bangsa (*nation-states*), globalisasi (*globalization*), kebebasan (*freedom*) dan komunitas (*community*). Dengan demikian jelaslah bahwa secara topikal penelitian ini berada dalam momentum ke tujuh yang melihat komunitas Lamaholot dalam negara-bangsa Indonesia di era demokratisasi dan globalisasi sebagai situs bagi percakapan kritis dengan

pertanyaan wacana moral antara lain seperti perlukah etnisitas dikurbankan untuk suatu nasionalisme, atau bisakah etnisitas sejalan dengan nasionalisme dalam negara-bangsa dan lain sebagainya.

Kedua, bila mengutip Denzin dan Lincoln (2000:7) yang memberikan definisi tentang penelitian kualitatif, dalam kajian budaya, sebagai:

*“...an interdisciplinary, transdisciplinary, and sometimes counterdisciplinary field. It crosscuts the humanities and the social physical sciences. Qualitative research is many things at the same time. It is multiparadigmatic in focus. Its practitioners are sensitive to value of the multimethod approach. They are committed to naturalistic perspective and to the interpretive understanding of human experience. At the same time, the field is inherently political and shaped by multiple ethical and political positions.*

*Qualitative research embraces two tensions at the same time. On the one hand, it is drawn to abroad, interpretive, postexperimental, postmodern, feminist, and critical sensibility. On the other hand, it is drawn to more narrowly defined positivistic, postpositivist, humanist, and naturalistic conceptions of human experience and its analysis. Further, these tensions can be combined in the same project, bringing both postmodern and naturalistic or critical and humanistic perspectives to bear.”*

Maka dari itu penelitian ini, dengan unsur dan sifat daripada penelitian kualitatif dalam pengertian seperti itu, sesuai dalam beberapa hal: pertama, penelitian ini interdisipliner atau transdisipliner antara ilmu sosial politik dan sosiolinguistik yang melihat keputusan politik bahasa dan penggunaan bahasa secara sosial dalam konteks nasional dan etnisitas saat ini. Kedua, penelitian ini merangkul dua macam ketegangan yakni sensibilitas interpretif dan kritis (*interpretive and critical sensibility*), di satu sisi, dan konsepsi positivis dan naturalistis (*positivist and naturalistic conceptions*), di sisi lainnya, dari pengalaman manusia dalam setiap analisisnya, yang dalam hal ini pengalaman anggota masyarakat bahasa etnis Lamaholot.

Hal ini sejalan dengan dasar pertimbangan bahwa penelitian kualitatif melibatkan penggunaan dan pengumpulan beragam bahan empiris—seperti studi

kasus ; pengalaman pribadi ; introspeksi ; sejarah hidup ; wawancara ; teks dan produk budaya, artifak ; teks-teks observasional, historis, interaksional dan visual—yang mendeskripsikan momen-momen rutin dan problematik serta makna-makna dalam kehidupan individu-individu (Denzin dan Yvonna.S.Lincoln,2000 :3). Oleh karena itu, sudah menjadi sifatnya, penelilitan ini multi-metode dalam fokus (*multi-method in focus*) sebagaimana dijelaskan Flick (1998) dalam Denzin dan Lincoln (2000:5).

Penelitian ini menggunakan pendekatan konstruktivis (*constructivist approach*) dengan kesadaran akan bahaya atau resiko dari tiap metode induktif seperti ini yang memberikan penekanan yang berlebihan pada individual (*overemphasis on the individual*), reflektif aktor, akan tetapi juga menyadari adanya kekuatan sosial yang lebih besar beraksi terhadap aktor ini. Jadi, peneliti dalam hal ini mempelajari bagaimana kekuatan-kekuatan sosial ini memberikan pengaruh terhadap aktor ini dan apakah, ada sesuatu, yang dipikirkan, dirasakan dan dibuat aktor terhadap kekuatan sosial tersebut (Charmaz dalam Denzin dan Lincoln, 2000:529). Peneliti dalam menulis laporan penelitiannya, dalam hal ini, membuat pilihan moral tentang penggambaran responden, perencanaan bagaimana menyampaikan cerita-ceritanya, melukiskan cara-cara untuk menginterpretasinya. Pilihan-pilihan ini juga mengantar pada jabatan peneliti, sebuah peran sebagai penulis. Kendatipun begitu, oleh karena peneliti tetap berpegang kepada kategori-kategori konseptual yang ada dan membangun "cerita-cerita" seputar kategori-kategori yang ada itu, maka penulisan laporan penelitian ini tetap konsisten dengan kebanyakan penulisan ilmiah sosial yang ada (Charmaz dalam Denzin dan Lincoln, 2000:328).

Akan halnya konstruksi teoritis yang ada dalam penelitian ini dimaksudkan sebagai skema semata yang dibangun berdasarkan intuisi untuk membantu memahami fenomena yang ada dengan lebih baik. Fenomena tersebut didukung oleh teori-teori yang ada tersebut sehingga analisis yang dibuat itu mendapatkan validitasnya.

Di samping itu, meskipun tidak diniati, penelitian ini juga bersifat evaluatif karena pada pokoknya penelitian ini mencoba memahami dampak dari suatu keputusan politik, politik bahasa, terhadap sekelompok masyarakat, masyarakat bahasa/budaya etnik Lamaholot. Dengan demikian dapatlah dikategorikan penelitian kualitatif evaluasi (*qualitative evaluation*).

Sesuai dengan sifat dan konteks penelitian evaluasi kualitatif, maka penelitian ini merupakan sebuah bidang penerapan penyelidikan sosial (*a field of applied social inquiry*) yang secara unik dibedakan oleh dimensi-dimensi nilai yang eksplisit tentang klaim-klaim pengetahuan yang dihasilkannya, oleh karakter politis dari konteksnya, dan oleh keberagaman aktor dan suara yang tak terhindarkan. (Denzin dan Yvonna. S.Lincoln, 2000 :981). Melalui penelitian ini peneliti membuat suatu *social inquiry* tentang penerimaan dan/atau resistensi masyarakat bahasa/budaya Lamaholot tentang politik bahasa nasional dan bahasa daerahnya.

Menurut konteksnya, maka penelitian ini secara jelas melekat sifat politisnya yakni konteks tentang kebijakan dan program sosial yang dipertandingkan (*contested social policies and programs*), tentang bagaimana dan oleh siapa sumber daya dialokasi, dan tentang nilai-nilai sipil yang berkompetisi (*competing civic values*) di arena masyarakat global dan lokal. Sehingga isi pokok

dari evaluasi yang dilakukan melalui penelitian ini terikat ke dalam dengan kekuatan politik dan pembuatan/pengambilan keputusan tentang prioritas dan arah perkembangan sosial (Denzin dan Yvonna.S.Lincoln,2000 :982). Dengan demikian sifat politis dari penelitian ini ada pada kebijakan/politik bahasa yang membuat atau membangun nasionalisme dalam masyarakat multi etnis, di satu sisi, dan hilangnya hak hidup masyarakat bahasa yang multilingual dan multi etnis sebagai bagian yang dibanggakan sebagai nilai atau ciri masyarakat dan bangsa Indonesia di sisi lainnya. Semua ini berhubungan dengan isu demokratisasi dan pemberian otonomi yang dihembuskan dalam era globalisasi.

Dengan pemahaman seperti ini maka ada beberapa analogi yang dibuat sebagai pembenaran metodis terhadap penelitian ini yakni, pertama, isu dan kebijakan otonomi daerah, nasionalisasi dan globalisasi dilihat sebagai *contested social policies* atau program yang berkembang di masyarakat. Kedua, sumber daya bahasa dan budaya lokal dilihat sebagai sumber daya yang pengembangannya (bagaimana dan oleh siapa), pemertahanannya (bagaimana dan oleh siapa) serta bagaimana dan oleh siapa pengalokasiannya diperhatikan. Ketiga, nilai sipil (*civic values*) dalam skala global dan lokal, seperti hak bahasa minoritas, demokratisasi dan pemberdayaan masyarakat lokal, mendapatkan kekuatan politis dan menjadi pertimbangan dalam pengambilan keputusan tentang prioritas dan arah perkembangannya.

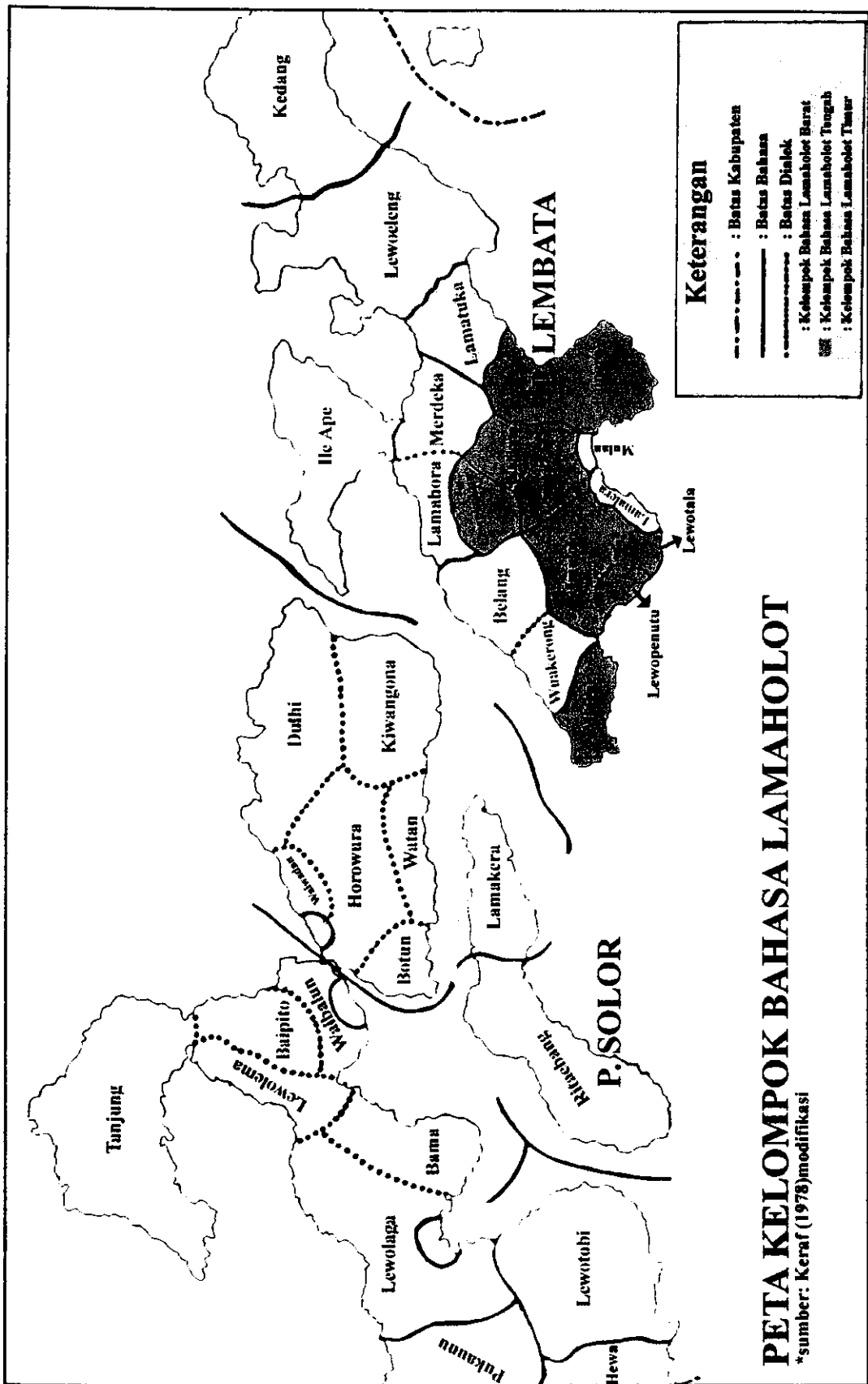
Di samping sifat evaluatif, karena penelitian ini melihat dampak keputusan politik bahasa terhadap masyarakat tertentu antar generasi dan diamati serempak terhadap subjek yang berbeda, maka penelitian ini merupakan penelitian studi

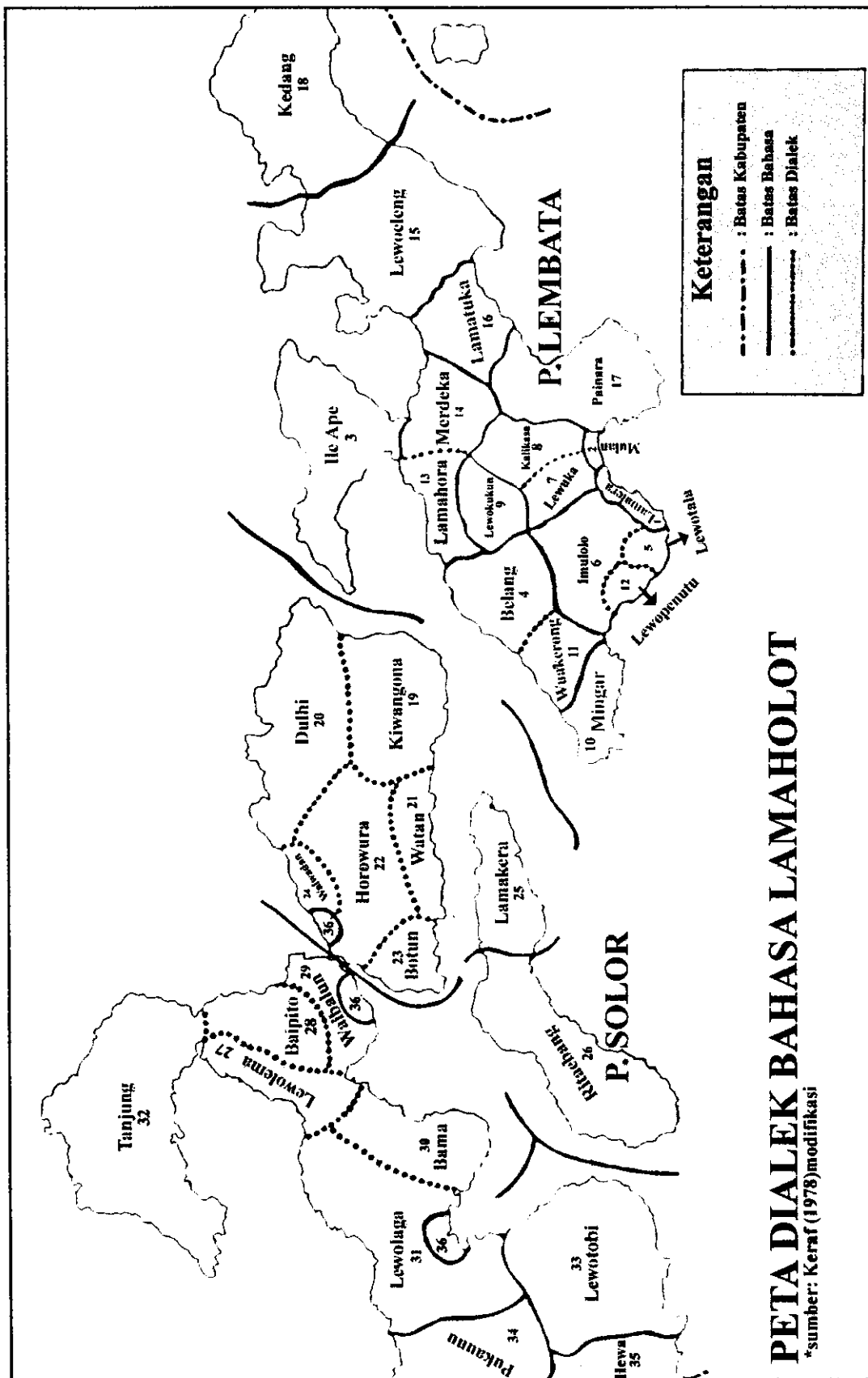
kasus *cross sectional* yang serempak (*simultaneous cross sectional*) dalam rancangannya.

Penelitian ini secara keseluruhan disimpulkan sebagai sebuah studi kasus evaluasi kualitatif secara *simultaneous cross sectional* tentang dampak politik bahasa nasional dan daerah terhadap bahasa dan masyarakat Lamaholot, nasionalisme dan etnisitas yang ditimbulkan.

## 2. Lokasi Penelitian

Lokasi penelitian, secara administrasi pemerintahan, ada di wilayah dua kabupaten, yakni kabupaten Flores Timur dan kabupaten Lembata. Masyarakat bahasa Lamaholot merupakan bagian terbesar penduduk di dua kabupaten ini. Keraf (1978) membagi masyarakat bahasa Lamaholot ke dalam tiga bagian yakni *Lamaholot Barat* dengan 23 dialek, *Lamaholot Tengah* dengan delapan dialek dan *Lamaholot Timur* dengan dua dialek. Dengan demikian secara keseluruhan masyarakat berbahasa Lamaholot mempunyai 33 dialek yang berbeda satu dengan yang lainnya dalam hal variasi fonologis, morfologis, morf fonemik dan leksikon. Perbedaan yang ada di antara dialek ini secara linguistik tidak diinterpretasikan sebagai perbedaan sistem melainkan sebagai variasi lokal yang menandai identitas khusus di dalam suatu masyarakat bahasa yang lebih luas. Hal ini karena di antara dialek-dialek yang ada itu kebanyakan saling dapat dimengerti (*mutually intelligible*) (Lutz, 1986:113 yang mengutip Keraf, 1978). Lihat Peta Kelompok Bahasa Lamaholot pada halaman 59.







Bila dikatakan bahwa suatu bahasa sebagai cermin suatu budaya dan variannya disebut dialek maka budaya Lamaholot juga mempunyai 33 *dialect* atau *sub-culture*. Lihat Peta Dialek Bahasa Lamaholot halaman 60.

Sebenarnya, sebagian masyarakat bahasa Lamaholot ini juga berada di dua kabupaten lainnya yakni kabupaten Alor dan kabupaten Sikka, meskipun tidak sebanyak di Flores Timur dan Lembata. Di kabupaten Alor bagian utara, terdapat sekelompok masyarakat yang berbahasa yang sama dengan bahasa Lamaholot. Demikian pula sekelompok masyarakat di kabupaten Sikka bagian timur laut. Bahkan, masyarakat di kabupaten Sikka sebelah timur laut itu, masyarakat *Muhang*, adalah sebuah *enclave* yang mengklaim dirinya adalah bagian dari masyarakat Lamaholot sebagaimana juga ditemukan Fernandez (1996,1997) dalam penelitian tentang struktur fonologi, morfologi dan sintaksis bahasa *Muhang*.

Namun dua kelompok masyarakat terakhir itu tidak dimasukkan dalam penelitian ini karena penelitian ini ingin mendasari pengambilan data penelitiannya hanya pada informasi hasil penelitian linguistik yang pernah ada sebelum ini. Hal ini dilakukan agar klaim pembenaran atas sebaran dan masyarakat berbahasa Lamaholot dapat dipertanggungjawabkan secara linguistik. Oleh karena secara linguistik Keraf (1978) tidak ikut memasukkan kedua kelompok ini dan belum ada penelitian linguistik lainnya yang memasukkan kedua kelompok ini untuk membandingkannya dengan masyarakat bahasa Lamaholot yang sudah dikaji Keraf maka peneliti tidak memasukkan kedua kelompok masyarakat ini ke dalam cakupan penelitiannya.

Penelitian ini hanya membatasi kajiannya pada salah satu subkultur Lamaholot yang paling konservatif dalam menjaga dan memelihara bahasa dan budaya Lamaholot. Kelompok masyarakat bahasa Lamaholot itu adalah kelompok masyarakat bahasa Lamaholot Barat menurut pengelompokan Keraf (1978).

Kelompok masyarakat bahasa Lamaholot Barat dalam pembagian Keraf (1978) ini juga tersebar di empat pulau yakni pulau Flores bagian Timur, pulau Solor, pulau Adonara dan pulau Lembata yang sebelum tahun 2000 menjadi wilayah satu kabupaten, kabupaten Flores Timur. Sekarang, setelah otonomi daerah, pulau yang disebut terakhir, Lembata, menjadi kabupaten tersendiri, kabupaten Lembata. Meskipun masih lebih banyak pada tingkat 'diwacanakan', akhir-akhir ini sebagian masyarakat Lamaholot di pulau Adonara mempunyai keinginan juga untuk menjadi kabupaten tersendiri (Kompas, 13 Juni 2007), melepaskan dirinya dari kabupaten induknya, kabupaten Flores Timur. Wacana ini juga dapat terdengar di lapangan saat penelitian ini dilaksanakan.

Sebagaimana bisa diamati dalam peta, ibukota dua kabupaten itu terletak dalam atau dekat dengan masyarakat kelompok bahasa Lamaholot Barat. Dengan demikian tidak dapat dihindarkan bahwa sebagai pusat pemerintahan dan pelayanan publik masyarakat Lamaholot Barat yang ada di atau dekat dengan ibukota kabupaten tersebut sudah juga bercampur dengan kelompok etnis atau masyarakat lainnya sehingga homogenitasnya juga berkurang. Di samping itu, anggota masyarakat Lamaholot Barat lainnya, yang jauh dari pusat pemerintahan tersebut, terkonsentrasi dan terisolasi dalam homogenitasnya yang sangat tinggi. Kelompok terakhir ini bisa dikatakan cukup eksklusif meskipun tidak berarti isolatif karena di sana pun terdapat pusat-pusat pelayanan publik. Oleh karena itu,

struktur masyarakat Lamaholot Barat yang jadi objek dan lokasi penelitian secara sederhana bisa dikelompokkan ke dalam dua kelompok yakni masyarakat Lamaholot Barat yang struktur homogenitasnya sangat tinggi dan yang sudah berkurang homogenitasnya. Kelompok yang homogenitasnya sangat tinggi itu berada jauh dari ibukota kabupaten dan sentral pelayanan publik sedangkan kelompok lainnya berada di dekat atau sekitar ibukota kabupaten dan pusat pelayanan publik dan pemerintahan.

Kedua kelompok ini diperhitungkan dalam penelitian ini sebagai bahan perbandingan.

Informan penelitian ini diambil dari empat pulau itu yakni Flores Timur, Solor, Lembata dan Adonara. Untuk menyebut dengan pasti lokasi penelitian ini maka di Flores Timur; informan kunci diambil dari wilayah *Ile Mandiri (Tanjung Bunga, Lewokluok, Baipito, Waibalun dan Lewolema), Pukaunu (Gerong/Kanada)*. Di Solor informan kunci diambil atau berasal dari *Pamakayo dan Balaweling*. Di Adonara informan kunci yang diambil berasal dari *Waiwadan, Ile Boleng, Klubagolit*. Di Lembata informan kunci yang diambil berasal dari *Ile Ape, Lamalera, Lebatukan dan Nubatukan*.

### **3. Subjek Penelitian**

Sesuai dengan permasalahan penelitian yang ada maka subjek penelitian ini adalah anggota kelompok masyarakat bahasa Lamaholot Barat yang berdiam di masyarakat bahasa Lamaholot Barat yang dalam kesehariannya menggunakan dan memelihara bahasa dan budaya Lamaholot. Kelompok masyarakat bahasa Lamaholot Barat ini semula ingin dibedakan atas tiga generasi, yakni generasi tua

(berusia sekitar 70-an), generasi muda (berusia sekitar 50-an) dan generasi baru (berusia sekitar 25-an). Namun, karena kesulitan teknis di lapangan untuk memenuhi kelompok usia seperti itu maka hanya dibedakan atas dua saja yakni kelompok generasi tua (usia 60-80-an) dan kelompok generasi muda (usia 30 – 50-an). Masing-masing kelompok terdiri dari 25 informan kunci sehingga menjadikan keseluruhan jumlah informan kunci 50 orang. Meskipun demikian peneliti juga secara langsung mengamati kelompok generasi baru yang berusia sekolah lanjutan di sekolah. Pengamatan terakhir ini tidak menjadi pokok bahasan utama namun sebagai pembanding dan pelengkap untuk memperkaya pemahaman peneliti membahas pengamatannya terhadap dua generasi di atasnya. Dengan demikian peneliti berasumsi bahwa data penelitian ini diambil lintas generasi dengan mengamati dua kelompok generasi tersebut.

Keterangan dari informan kunci diperoleh melalui wawancara mendalam. Wawancara yang rata-rata menghabiskan waktu antara satu sampai dengan dua setengah jam. Selain informan kunci diperoleh juga informasi dari informan lain untuk melengkapi sekaligus sebagai bahan perbandingan. Informasi dari informan lain diperoleh melalui tanya jawab dan diskusi yang tidak formal namun intensif/diniati sebagai kelengkapan dan perbandingan maupun tulisan atau bahan suplemen lainnya yang dibuat atau dimiliki oleh informan tersebut.

Selanjutnya, di dalam kedua kategori yang ada dipilihkan secara purposif subjek atau individu berdasarkan relevansi dan pengetahuannya terhadap informasi yang diperlukan untuk menjawab permasalahan yang ingin diperoleh jawabannya melalui penelitian ini. Informan penelitian ini sedapatnya orang yang berasal dari dan tinggal di dalam serta sebagai anggota kelompok masyarakat

bahasa Lamaholot Barat. Sesuai dengan substansi persoalan penelitian ini maka kualitas informan adalah pemuka masyarakat yang mengetahui atau terlibat secara langsung dalam persoalan yang menyangkut politik bahasa dan penerapannya di dalam masyarakat. Praktisnya mereka adalah orang yang terlibat dalam persoalan politik bahasa yakni guru, orangtua, dan tokoh masyarakat seperti kepala desa, pegawai negeri sipil atau pensiunan, pemimpin agama, serta anggota masyarakat lainnya, seperti pemimpin masyarakat adat setempat yang mempunyai kepeduliannya terhadap persoalan bahasa pada umumnya seperti seniman lokal.

#### **4. Pengumpulan Data**

Sumber Data penelitian disertasi ini dikumpul melalui dua cara yakni langsung dari lapangan, (*field work*) dari dari literatur yang dapat dikumpulkan. Cara pertama yakni melalui wawancara mendalam dengan informan-informan kunci dan pemahaman peneliti terhadap bahan-bahan yang ada di lapangan sebagai pengamat-partisipan (*participant observer*) penelitian ini. Cara kedua yakni melalui kajian hasil penelitian yang relevan, bacaan maupun diskusi yang berhubungan secara langsung dengan permasalahan penelitian ini maupun yang tidak langsung tetapi ada dalam topik penelitian .

Data lapangan dikumpulkan dengan melalui beberapa tahapan penelitian sebagai berikut: Pertama, membuat pedoman wawancara dalam bentuk pertanyaan-pertanyaan yang dikembangkan berdasarkan relevansinya dengan informasi yang dibutuhkan untuk menjawab pertanyaan penelitian. Meskipun pertanyaan yang tersusun cukup rinci namun tidak dimaksudkan untuk digunakan secara ketat dalam wawancara, hanya sebagai pegangan saja karena pada

prinsipnya dalam penelitian kualitatif peneliti sesungguhnya merupakan instrumen penelitian itu. Di samping itu, untuk menjaga agar suasana lebih relaks dan alamiah dapat dipelihara sekaligus memberikan peluang kepada informan menyampaikan hal-hal yang mungkin diperlukan sebagai kelengkapan atas informasi yang dibutuhkan.

Kedua, menetapkan kriteria informan kunci yang dalam hal ini berhubungan dengan keterandalannya dalam memberikan informasi yang dibutuhkan untuk menjawab masalah penelitian ini. Dalam hal ini, pilihan jatuh kepada kelompok informan yang terlibat secara langsung dalam hal penerapan politik bahasa seperti guru, orangtua, tokoh masyarakat, tokoh agama, seniman masyarakat lokal yang mengalami sekaligus menjadi saksi atas pelaksanaan politik bahasa nasional dan mempunyai kepedulian terhadap bahasa dan budaya Lamaholot.

Ketiga, menemukan informan kunci yang memenuhi kriteria itu dengan terlebih dahulu menetapkan lokasi desa di dalam kelompok masyarakat Lamaholot Barat. Pengetahuan peneliti sebagai bagian dari masyarakat Lamaholot memberikan kemudahan tersendiri mendapatkan informan kunci khususnya dalam mendapatkan informan awal yang adalah guru karena peneliti sendiri mempunyai teman-teman guru yang tersebar dan mengajar di sebagian besar wilayah Lamaholot. Informasi dari teman-teman guru ini ikut membantu peneliti untuk mendapatkan informan kunci yang lebih pas memenuhi kriteria yang ada.

Keempat, mendatangi informan yang sudah ditetapkan untuk mendapatkan kesediaan waktu atau kesempatannya. Peneliti mengikuti waktu yang disediakannya. Kebanyakan dari antara informan kunci yang ada dengan senang

hati menyiapkan waktu dalam kesempatan pertama bertemu dengan peneliti untuk langsung diwawancarai. Informan merasa sangat dihargai dan senang menjadi informan meskipun hampir semuanya diakhir wawancara dengan merendah mengatakan bahwa mereka *hanya* bisa memberikan keterangan seadanya.

Masyarakat bahasa Lamaholot Barat yang tersebar di empat pulau itu (Lembata, Adonara, Flores bagian timur dan Solor, ) didatangi untuk memperoleh informasi yang diperlukan melalui wawancara mendalam. Wawancara direkam dan kemudian dicatat dengan baik.

Rekaman dan catatan wawancara itu kemudian ditranskripsikan<sup>11</sup> dalam bentuk tertulis dikategorikan, dianalisis, diinterpretasi dan ditafsir kembali sesuai dengan relevansi dan kepentingannya dalam menjawab masalah penelitian.

Di samping wawancara mendalam, observasi partisipan digunakan sebagai teknik utama dalam penelitian ini. Artinya, wawancara mendalam dengan anggota dua kelompok generasi Lamaholot Barat itu dan observasi partisipan dalam masyarakat tersebut menjadi cara yang dominan di samping juga cara lain seperti penelusuran literatur yang dilakukan sebelum turun ke lapangan maupun yang ditemukan di lapangan.

Kegiatan pengumpulan data di lapangan ini sesungguhnya memakan waktu yang cukup lama yakni sejak Januari 2006 sampai dengan Maret 2007 namun itu tidak dilakukan secara intens sepanjang waktu itu. Pengumpulan data dilakukan secara intens di lapangan baru mulai dari awal bulan Agustus 2006 sampai dengan awal Nopember 2006. Setelah waktu itu juga dilakukan

---

<sup>11</sup> Terima kasih yang tulus penulis sampaikan kepada Nona Anastasia P. Suban, SKM yang sudah dengan susah payah mendengarkan dengan cermat hasil rekaman wawancara dan menuliskannya untuk peneliti. Pekerjaan yang menghabiskan banyak waktu dan tenaga, yang tak dapat penulis lakukan sendiri.

penambahan dan pelengkapan data baik secara langsung maupun secara tidak langsung melalui diskusi dan pemantapan pemahaman<sup>12</sup> dengan orang-orang sumber lainnya.

Sebelum mengumpulkan data melalui wawancara mendalam peneliti terlebih dahulu menyampaikan secara lisan kepada informan tentang maksud dan tujuan peneliti melakukan wawancara itu. Peneliti juga memberikan jaminan kerahasiaan, keamanan bagi informan terhadap informasi, pendapat dan komentar yang diberikannya selama wawancara sebagai semata-mata untuk kepentingan penelitian akademis sehingga tidak merugikan informan baik secara hukum, politik maupun sosial.

Meskipun sudah disampaikan jaminan seperti itu, ada beberapa informan yang masih meragukannya. Keraguan-keraguan yang ada ditunjukkan dengan berbagai cara antara lain meminta terlebih dahulu pokok-pokok pertanyaan yang bakal ditanyakan beberapa hari sebelum wawancara berlangsung. Hal ini penulis alami khususnya ketika akan mewawancarai seorang politisi lokal, mantan ketua partai, anggota dewan dan tokoh pendidikan setempat. Setelah diberikan *outline* dan daftar pertanyaan yang akan ditanyakan tiga hari setelah itu beliau dengan senang hati melayani peneliti dalam wawancara di rumahnya.

Ada dan banyak pula yang tidak bersedia untuk direkam wawancaranya meskipun peneliti sudah menjelaskan dengan panjang lebar maksud dan tujuan dari wawancara ini semata-mata untuk kepentingan peneliti dan tidak disampaikan ke pihak lain data dirinya demi menjaga kerahasiaan dan keamanan

---

<sup>12</sup> Pemantapan pemahaman ini penulis lakukan dalam upaya mengontrol subjektivitas peneliti dengan bertanya kembali kepada orang sumber bila itu dimungkinkan atau dengan mendiskusikannya dengan nara sumber lain. Terima kasih khusus juga penulis sampaikan kepada Drs. A.Beda Ama, MS., Drs. Marianus Kleden, MS yang memberikan komentar-komentar dan pemahamannya sebagai anggota masyarakat Lamaholot untuk melengkapi pengetahuan penulis.



narasumber dari hal-hal yang merugikannya kemudian. Di Adonara ada wawancara yang terpaksa berhenti sebentar ketika istri dari narasumber yang datang kemudian dan menguping jalannya wawancara kemudian menyampaikan kepada suaminya, sang narasumber, untuk berhati-hati dengan jawaban dan informasi yang di sampaikan. Sang istri mencurigai peneliti adalah orang pemerintah atau aparat yang bisa saja kemudian merugikan suaminya. Namun, karena di samping peneliti, peneliti juga ditemani oleh seorang sahabat lama peneliti, teman peneliti waktu kuliah di Malang dulu, yang kebetulan jadi kepala desa setempat, maka kecemasan itu segera dihilangkan oleh keterangan dalam nada kelakar oleh sang kepala desa itu. Wawancara kemudian berjalan dengan lebih santai dan akrab lagi setelah itu.

Di samping itu, ada lagi yang tidak mau diambil foto atau gambarnya. Bahkan, ada pula yang menolak untuk diwawancarai. Terhadap reaksi-reaksi seperti ini peneliti tidak memaksa dan mengikuti saja keinginan mereka sepanjang peneliti bisa mendapatkan informasi yang berguna daripadanya.

Secara umum, lebih banyak informan yang menerima dengan senang hati dan meluangkan waktu mereka selama peneliti memerlukannya. Bahkan di lain kesempatan mereka melengkapinya dengan catatan-catatan maupun sumber-sumber tertulis yang ada pada mereka. Informan seperti ini umumnya mereka yang banyak memberikan perhatian pada budaya dan bahasa Lamaholot.

Ada yang tak pernah penulis lupakan adalah bahwa ketika di lapangan peneliti pernah mengalami kejadian yang membuat peneliti sangat kecewa yakni ketika 16 hasil wawancara yang sudah terekam dengan baik ketika ditransferkan ke dalam *CD* untuk disimpan ternyata terhapus oleh virus komputer sementara

sumber aslinya di *recorder* sudah dihapus untuk merekam wawancara lainnya. Untuk itu beberapa informan yang bertempat tinggal yang tidak terlalu jauh peneliti mendatangi lagi bila masih ragu tentang ingatan dan catatan penulis akan apa yang disampaikan dalam wawancara terdahulu. Untuk informan yang jauh dan sulit dijangkau lagi peneliti tidak bisa mendatangnya lagi, di samping kesulitan menghubunginya untuk menetapkan waktu yang baik untuk melakukan wawancara ulang. Terhadap kenyataan seperti itu dengan berat hati penulis mengeluarkannya dari daftar informan kunci karena kehilangan rekaman tersebut.

Terlepas dari itu, peneliti merasa senang dengan pengalaman lapangan selama penelitian ini. Banyak hal yang sengaja maupun tidak sengaja penulis dapat baik yang berhubungan langsung dengan topik maupun yang diluar topik penelitian ini. Semua itu menjadi bekal yang sangat berharga bagi peneliti dalam memahami lebih jauh konteks dan kedalaman permasalahan di lapangan.

# BAB II KAJIAN PUSTAKA

## BAB II

### KAJIAN PUSTAKA

Dalam bab ini dibahas dua hal pokok yakni (A) tentang Etnik dan Bahasa Lamaholot, sebagai *setting* sekaligus *locus* kajian disertasi ini, dan (B) Orientasi Politik Bahasa Negara dan Identitas dalam konteks umumnya dan (C) Politik Bahasa Indonesia, yang dalam hal ini, berhubungan langsung dengan topik kajian disertasi ini, yang dilihat pengaruhnya terhadap bahasa dan etnik Lamaholot.

#### A. Etnik dan Bahasa Lamaholot

Pembahasan tentang etnik dan bahasa Lamaholot akan dipilah ke dalam tiga bagian yakni tentang (1) asal usul etnik dan bahasa Lamaholot, (2) sejarah dan relasi kultural etnik Lamaholot, dan (3) masyarakat etnik Lamaholot era pasca Orde Baru.

##### 1. Asal-usul Etnik dan Bahasa Lamaholot

Etnis Lamaholot ditemukan di pulau-pulau Flores bagian Timur, Adonara, Solor dan Lembata antara 8°05' dan 8°40' lintang selatan dan 122°35' dan 123°45' bujur timur (Hockings, 1993:155; Keraf, 1978; Kopong, 1995 dalam UNESCO, 1996). Ini tidak termasuk komunitas lain yang juga ada di sana, yakni komunitas pesisir yang *lingua franca*-nya adalah sebuah dialek bahasa Melayu yang ada di Larantuka, Konga dan Wure dan komunitas Cina dan yang lainnya yang terakhir ada. Penutur bahasa Melayu ini mengusut daerah asal-usulnya hingga ke masa persaingan antara kekuatan-kekuatan Eropa di Asia Tenggara selama masa kejayaan Malaka (sebagai tempat penyaluran barang), jatuh ke tangan Portugis dalam tahun 1511 dan kemudian ditaklukkan oleh Belanda di

tahun 1641. Ketika Malaka berpindah tangan pada kesempatan terakhir ini maka kelompok-kelompok orang Katolik yang berbicara bahasa Melayu naik kapal (embarkasi) bersama-sama dengan saudara-saudara Portugis-nya dalam perjalanan ke arah Timur mencari tempat yang lain untuk menetap. Komunitas-komunitas Kristen yang baru mulai tumbuh di Indonesia Timur, termasuk di daerah Lamaholot, menerima imigran ini dan/atau keturunannya yang melarikan diri dari pengaruh kekuasaan Belanda awalnya di Malaka dan juga yang lebih kemudian di Makasar (Graham:1991:6; lihat juga Vatter,1932,1984:33).

Berbicara mengenai asal-usul etnik Lamaholot maka akan ada banyak versi cerita tentangnya. Jumlah versinya hampir sama banyaknya dengan jumlah kelompok masyarakat Lamaholot yang ada. Persoalannya mungkin karena tiadanya bentuk tulis bahasa ini dan karena cerita yang dituturkan dari generasi ke generasi bisa mengalami perubahan (penambahan dan pengurangan) sesuai dengan keterbatasan dan kepentingan yang mungkin ada di balik perubahan tersebut. Dengan demikian maka tidak ada satu versi yang dapat diklaim sebagai versi yang paling benar.

Namun, sebelum memulai uraian tentang asal usul etnik dan bahasa Lamaholot, agaknya perlu dijelaskan kata *Lamaholot* itu sendiri terlebih dahulu. Ada beberapa versi penjelasan tentang arti dan etimologis kata *Lamaholot*. Arndt (1937) pada bagian pengantar bukunya, yang merupakan studi bahasanya, yang berjudul *Grammatik der Solor-Sprache* itu, menulis bahwa penduduk *Solor* menyebut pulau tempat tinggalnya dengan nama *Lama Holo* di mana / h / dalam / *holo* / berubah menjadi / s / di beberapa tempat lain sehingga menjadi / *solo* /, dan

menambahkan /r/ atau /t/ di belakang sehingga menjadi /solor/ atau /solot/ (lihat juga Lutz, 1986:144 dan Graham, 1991:23).

Ke dalam kepulauan Solor, lanjut Arndt, termasuk juga dua pulau lain yang lebih besar dan lebih kaya dari Solor yaitu pulau Adonara dan Lomben. Namun karena Solor menjadi pangkalan (*base*) politik Portugis di perairan itu dan menjadi pusat penyebaran [agama Katolik] misi Dominikan di wilayah itu, maka [pulau ini] lebih dulu dikenal dan karena itu kepulauan ini dinamai kepulauan Solor. *Holo*, dalam *Lama Holo*, berarti bersatu (*to join together, to unite, to combine*), saling bergantung demi mencapai kesepakatan dan/atau harmoni (*unanimity/harmony*). Istilah ini juga, menurut Arndt, berarti nama bagi harmoni pulau. Namun demikian, dari sebuah teks yang sangat tua *holo* juga cenderung berarti manusia, tanah tempat tinggal manusia.

Menurut Keraf (1978) *Lamaholot* adalah nama yang lazim bagi keseluruhan wilayah (di luar *Kedang*, yang ada di pulau Lomblen yang sekarang dinamakan pulau Lembata) dan istilah ini diketahui oleh mayoritas penduduk daerah ini untuk merujuk kepada bahasa dan budaya daerahnya, daerah *Lamaholot*. Klaim Keraf ini tidak dapat diterima begitu saja karena melalui penelitian ini penulis menemukan bahwa banyak dari antara informan, baik yang berusia di atas 70-an maupun yang 40-an, di banyak tempat yang berbeda, yang diwawancarai penulis, mengatakan tidak demikian. Mereka mengatakan bahwa istilah *Lamaholot* itu tidak ada dalam perbendaharaan kata mereka, istilah yang menurut mereka baru didengarnya pada tahun-tahun belakangan ini.

Hal ini juga, menurut Graham (1991:24-25) sesuai dengan apa yang dikemukakan Barnes (1993) dalam Hockings (1993:154-157), yakni bahwa 'nama *Lamaholot*

(hanya) baru saja diberikan ke kelompok etnik Lamaholot yang berbicara bahasa Lamaholot dan hanya dalam tulisan akademik. Bagi kebanyakan orang lokal di daerah itu, mereka lebih sering menyebut nama kampung di mana mereka tinggal sebagai nama kelompoknya. Barnes (1993) menulis *ethnonyms Ata Kiwan, Holo, Solor, Solorese* dan *Solot* ketika menulis tentang Lamaholot.

Tentang nama kelompok ini, Vatter (1932:72-73) bahkan mengatakan dengan cara yang lain. Vatter mengamati dan mengatakan bahwa kesadaran akan kehidupan berkelompok hampir tidak melampaui batas kampung. Ini diamatinya tidak hanya di Flores bagian Timur melainkan juga di kepulauan Solor. Dia bahkan lebih tegas mengatakan bahwa tidak ada 'suku bangsa', tidak ada kesadaran suku bangsa karena itu juga tidak ada nama suku bangsa. Nama-nama seperti 'orang Flores Timur,' 'orang Adonara' dan sebagainya diberikan oleh orang Eropa untuk kepentingan orang Eropa. Akan tetapi, lanjutnya, nama-nama tersebut tidak menunjukkan suatu kelompok suku bangsa dan tidak ada kesadaran dan persatuan pada diri orang pribumi (di sini) yang bertopang pada keterikatan etnis atau historis. Orang dapat saja bertemu orang dari kampung lain, juga dapat mempunyai hubungan perkawinan, tetapi tidak ada kesadaran akan adanya pertalian etnis atau politis, jelasnya.

Vatter (1932) juga mengakui bahwa memang ada rasa pertalian yang lebih luas, tetapi praktis tidak berguna dan akhirnya semua kembali kepada tempat tinggal yang lebih sempit itu, yaitu rasa persatuan dan rasa melekat pada *tempat tinggal*, kampung. Oleh karena itu mereka merasa berbeda dengan orang asing yang datang dan menetap di pantai. Mereka merasa dirinya, *ata kiwan*, 'orang gunung' (*people of the uplands*) terhadap 'orang pantai'.

Istilah *ata kiwan* ini, menjadi kurang populer bagi sebagian orang karena dirasakan mempunyai konotasi 'keterbelakangan' negatif (*the negative 'backward' connotations*). Istilah *ata kiwan* ini juga menjadi populer, menurut hemat penulis, semenjak Ernest Vatter (1932), yang di awal Nopember 1929 sampai awal Juli 1930 melakukan penelitiannya di daerah ini, menulis dan menerbitkan 'deskripsi perjalanannya' itu di tahun 1932 dalam sebuah buku dengan judul yang sama, *Ata Kiwan*.

Keraf menjelaskan makna *Lamaholot* itu sebagai tergabung dari dua kata, yakni kata *Lama* dan kata *holo*. *Lama* menurutnya berarti 'tempat', 'daerah', 'tempat orang hidup bersama-sama' atau 'kampung'. Dia juga mencatat ke-sering-muncul-an istilah *Lama* dalam nama-nama kampung yang ada di wilayah ini seperti *Lamalera*, *Lamakera*, *Lamatuka*, *Lamabaka*. *Holot* atau *olot* berarti 'melekat', 'lem', 'getah', 'melekat bersama-sama'. Untuk ini dia menyebut juga penggunaan *holot* dalam *fata holot*, bahasa Lamaholot dialek Lamalera, yang berarti 'sorgum'. Tentang ini pun, Graham (1991:25) juga mencatat sebagai sesuatu yang menarik dalam penelitiannya bahwa orang Lewotala, yang berbicara bahasa Lamaholot, menyebut *wata' belolon* untuk 'sorgum' ketika berbicara bahasa Lamaholot, dan menyebut '*jagung solor*' untuk 'sorgum' ketika berbicara bahasa *Indonesia*. Orang Lewotala tidak menyebut *\*wata solor* yang mungkin akan lebih berpadanan dengan *fata holot*-nya orang Lamalera. *Holot* dalam bahasa Lamaholot dialek Lamalera justru menjadi *belolon* dalam bahasa Lamaholot dialek (Ile Mandiri) Lewotala. Kata (*s/h*)olo(*t/r*) yang lebih pantas diharapkan muncul dalam bahasa Lamaholot dialek (ile Mandiri) Lewotala yang berpasangan dengan *wata* justru muncul dalam bahasa Indonesia-nya orang Lewotala dalam



pasangannya dengan *jagung*. Ini membuktikan bahwa \**wata* (*h/s*)*olo(t/r)* tidak ada dalam perbedaharaan bahasa Lamaholot dialek (Ile Mandiri) Lewotala. Kata *holo* ada dalam bahasa Lamaholot dialek (Ile Mandiri) Lewotala dan mempunyai arti 'menyambung' atau 'menyatukan' (Pampus,2001:84).

Kembali ke persoalan istilah *Lamaholot*, terlepas dari persoalan makna kata yang ada, sesuatu yang pasti adalah bahwa Keraf (1978) telah berhasil mengungkapkan melalui kajian linguistik tentang adanya 'kesatuan' antara masyarakat-masyarakat di daerah itu di dalam 'kesatuan bahasa' dan memberinya dengan satu nama, (masyarakat) bahasa Lamaholot. Lamaholot adalah kelompok etnis yang tinggal di kepulauan solor (pulau Solor, Adonara dan Lembata, tidak termasuk Kedang) dan sebahagian pulau Flores bagian Timur. Demikianlah, menurut hemat penulis, istilah Lamaholot dalam pengertian seperti itu menjadi populer di kalangan luas, termasuk di dalam kelompok-kelompok masyarakat Lamaholot itu sendiri, semenjak Gorys Keraf (1978) mengungkapkan 'kesatuan masyarakat bahasa' itu dan menerbitkan hasil penelitiannya. Sehingga tidaklah mengherankan bahwa istilah itu senyatanya kurang dan baru mulai dikenal di antara masyarakat awam/kebanyakan dan menjadi lebih dikenal di dunia akademis sebagaimana dikatakan oleh Barnes (1993) maupun oleh informan penelitian Graham (1991) dan informan penelitian ini sendiri.

Bahasa Lamaholot menurut penelitian linguistik lainnya dikelompokkan ke dalam kelompok-kelompok bahasa *Central Malayo-Polynesian* yang merupakan sub-kelompok bahasa *Austronesian* (Grimes et al.,1997; Hockings, 1993; Barnes, 1993; *SIL International*, 2003).

Keraf (1978) membagi masyarakat bahasa Lamaholot ke dalam tiga bagian yakni *Lamaholot Barat* dengan 23 dialek, *Lamaholot Tengah* dengan delapan dialek dan *Lamaholot Timur* dengan dua dialek. Dengan demikian secara keseluruhan masyarakat berbahasa Lamaholot mempunyai 33 dialek yang berbeda satu dengan yang lainnya dalam hal variasi fonologis, morfologis, morfofonemik dan leksikon. Perbedaan yang ada di antara dialek ini secara linguistik tidak diinterpretasikan sebagai perbedaan sistem melainkan sebagai variasi lokal yang menandai identitas khusus di dalam suatu masyarakat bahasa yang lebih luas. Hal ini karena di antara dialek-dialek yang ada itu kebanyakan saling dapat dimengerti (*mutually intelligible*) (Lutz,1986:113 yang mengutip Keraf,1978). Dengan demikian maka, bila suatu bahasa sebagai cermin suatu budaya dan variannya disebut dialek maka budaya Lamaholot juga mempunyai 33 *diacult* atau *sub-culture*.

Sejarah tentang asal usul etnik Lamaholot dalam tuturan lisan ada berbagai versi. Ada mengatakan bahwa etnik Lamaholot itu berasal dari tiga kelompok yakni kelompok *Ile jadi*, kelompok *Sina Jawa* atau *Sina (Muti) Malaka*, kelompok *Keroko Puken Tena Mau*. Di samping ketiga kelompok itu ada yang menambahkan satu kelompok lainnya yakni orang-orang yang datang dari pulau-pulau yang lain daripada ketiga kelompok tersebut (Ardnt,1938:68; lihat juga Fernandez (2005); Tokan (2003);Tukan (1995). Mereka yang mengatakan bahwa mereka adalah *anak tanah*, penduduk asli di wilayah itu yang dalam istilah mereka *ile jadi*, meyakini bahwa dilahirkan oleh gunung. Ada pula yang mengatakan bahwa mereka pendatang. Bagi yang mengatakan pendatang ini ada dua arah datangnya ke tanah Lamaholot sekarang ini, yakni dari kawasan Timur

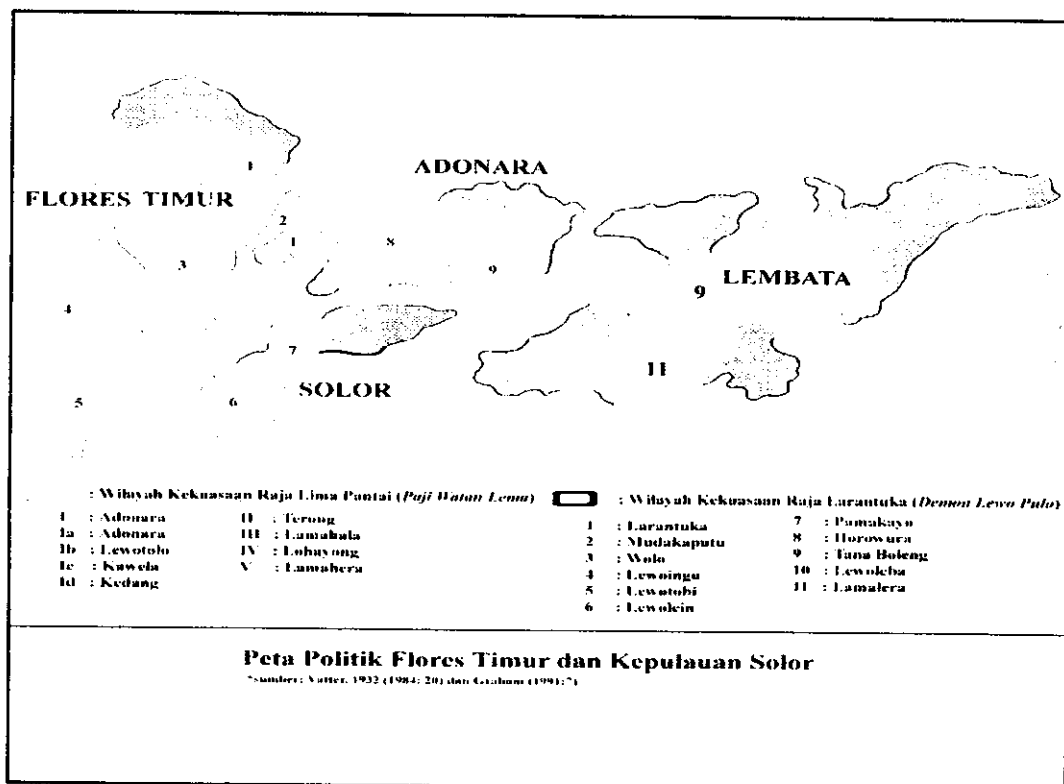
Indonesia dan yang dari kawasan Barat Indonesia. Mereka yang datang dari kawasan Timur Indonesia, dari *Seram Guram*, menamakan dirinya kelompok *Keroko Puken Tena Mau* sedangkan yang datang dari kawasan Barat Indonesia menamakan dirinya kelompok *Sina Jawa* atau *Sina (Muti) Malaka*.

Berbicara tentang kajian budaya Lamaholot maka kita dapat merujuk kepada kajian Paul Arndt (1886-1962), seorang misionaris Katolik, antropolog dan etnolog aliran difusionisme, murid Wilhem Schmidt (1868-1954) salah seorang guru utama sekolah difusionisme Jerman/Austria dari *sekolah Vienna, Anthropos*. (Arndt,1938,2002:10-11). Ada dua sekolah difusionisme yang berkembang saat itu, yakni di Inggris yang dikenal dengan *Sekolah Manchester* atau *Heliosenteris*, dan yang di Jerman/Austria, yang dikenal dengan nama *Anthropos*. Berbeda dengan *Sekolah Manchester* yang menekankan bahwa negeri asal semua elemen kebudayaan yang ada di muka bumi ini adalah Mesir Kuno, maka rekonstruksi yang dilakukan oleh *Sekolah Vienna, Anthropos*, ada beberapa wilayah yang disebut dengan istilah *Kulturkreise* (lingkaran-lingkaran kebudayaan) yang menjadi pusat difusi kebudayaan. Menurut skema *Sekolah Anthropos* di dunia ini ada sembilan *Kulturkreise*, yang terbagi dalam tiga *Kulturkreise primitif*, tiga *Kulturkreise primer*, dan tiga *Kulturkreise sekunder*.

Arndt meneliti masyarakat ini disebabkan oleh keinginan pemerintah Belanda, yang meminta bantuan Misi, ketika itu untuk mengetahui dasar-dasar permusuhan yang ada antara dua kelompok masyarakat di daerah itu, *Demon* dan *Paji*. Permusuhan itu menyebabkan pembunuhan yang tidak berkeputusan. Permintaan pemerintah Belanda ini disambut dengan minat pribadi Arndt yang berkembang lebih jauh daripada itu baik melalui persiapannya yang intens untuk

mempelajari terlebih dahulu bahasa-bahasa setempat maupun pelaksanaan penelitiannya di lapangan dan laporan penelitiannya yang cukup lengkap tentang masyarakat ini (Arndt,1951:xxv).

Menurut Arndt, yang sangat mendalami mitologi, permusuhan antara kelompok masyarakat *Demon* dan *Paji* di wilayah Lamaholot itu didasari secara mendalam oleh keyakinan bahwa permusuhan itu adalah suatu hal mistis-religius, suatu perintah dari Wujud Tertinggi di samping didasari oleh adat, kebiasaan dan pendapat umum. Menurutnya, permusuhan antara kelompok *Demon* dan *Paji* sebagai suatu versi mitos tentang bulan yang, melalui studi kebahasaannya, mitos itu berasal dari Munda di India yang dipengaruhi oleh Hindusime. Menurut perkiraannya orang Munda mengungsi ke tempat itu, kepulauan Solor, sekitar tahun 300 sebelum Masehi (Arndt,1938, 2002:15-17).



Dari berbagai sumber yang dikutip di sini dapat dilihat benang merah dan simpulan tentang asal usul etnis dan bahasa Lamaholot. Masyarakat Lamaholot merupakan masyarakat campuran yang datang dari timur dan dari barat kepulauan Indonesia yang sebelumnya berasal dari Asia Selatan, sebagaimana lazimnya diakui sebagai asal penduduk kepulauan Indonesia. Bahasa Lamaholot masuk ke dalam kelompok bahasa *Central Malayo-Polynesian* yang merupakan sub-kelompok bahasa *Austronesian*<sup>13</sup>.

## 2. Sejarah dan Relasi Kultural Etnis Lamaholot

Sebagaimana telah diungkapkan di depan bahwa etnis ini tidak mempunyai tradisi bahasa tulis sehingga berbicara tentang perjalanan sejarah etnis ini tidak lain daripada berbicara tentang rekaman tertulis dari luar yang mendeskripsikan tentang kelompok etnis ini dari waktu ke waktu. Namun diceritakan bahwa sejak Abad X orang Jawa, Cina dan Malaka mengunjungi pulau Timor dan Solor untuk mengambil kayu cendana dan hamba. (Uran,tt:16; lihat juga Lutz,1986:144 dan Krom, 1931:205).

Kepulauan Solor-Alor ditemukan dalam tahun 1522 oleh orang-orang Spanyol dan segera setelah itu Solor menjadi kawasan pertama dari Misi Dominikan Portugis di kepulauan Hidia Timur (Uran,tt:10-51; Arndt,1932:viii-ix; Wali Gereja Indonesia, Jilid 1,1974:367-375). Diceritakan bahwa raja Spanyol

---

<sup>13</sup> Fox (1995) dalam *Installing the 'outsider' inside: The Exploration of an epistemic Austronesian cultural theme and its Social Significance* yang menguji secara epistemologis kesamaan ciri-ciri tema narasi tentang asal-usul masyarakat Austronesia dalam perspektif komparatif juga mengatakan hal yang sama dengan ini.yakni bahwa ada kategori orang lokal (*indigenous / insider/oroginal constituent population*) dan ada orang dari luar [ (*incoming*)*outsider*]. Oleh karena itu maka narasi itu dibuat dari dua perspektif itu. Fox menambahkan bahwa keadaan waktu lalu itu diceritakan kembali untuk memberikan justifikasi terhadap keadaan sekarang. (*The past is called upon to justify the presence, and for this reason, in Austronesian societies, narratives of origins are invariably a subject of contention and revision*)

mengirim sebuah armada yang terdiri dari lima buah kapal di bawah pimpinan Fernao de Magelhaes, seorang pelaut Portugis, untuk mengadakan ekspedisi menemukan pulau-pulau penghasil rempah rempah. Karena terlibat peperangan dengan raja-raja pribumi dalam ekspedisi itu maka Fernao de Magelhaes akhirnya tewas di Filipina tahun 1521. Dari kelima kapal ini akhirnya tinggal sebuah kapal, kapal "Victoria", yang dinakhodai Juan Sebastian del Elcano dari Bask. Pada bulan Desember 1521 kapal "Victoria" ini berangkat dari Ambon dan tiba di Flores Timur pada tanggal 8 Januari 1522. Di atas kapal ini ada Francisco Albo, petugas navigasi, (yang bertugas mencatat segala sesuatu mengenai kedudukan matahari, laut dan iklim), dan Antonio de Pigafetta, yang mencatat dalam buku hariannya segala sesuatu tentang keadaan penduduk dan adat-istiadat pulau-pulau yang dijumpai. Pengamatannya cukup saksama dan peta-peta yang dibuatnya cukup baik untuk ukuran waktu itu. Dia pulalah yang membuat tata bahasa Melayu dengan kosa kata berjumlah 400 buah. Dengan melalui laut antara pulau Lomblen dan Pantar kapal "Victoria" ini menuju pulau Timor dan dari Timor berlayar menuju ke Tanjung Pengharapan kembali ke Spanyol.

Menurut Uran (tt:14-17), dokumen Portugis tidak banyak menulis tentang keadaan penduduk dan kebudayaan kepulauan Solor dan Timor pada zaman itu namun Pigafetta menulis dengan jelas tentang ini. Secara analog, sambung Uran, segala sesuatu yang ditulis oleh Pigafetta mengenai adat-istiadat dan kebudayaan penduduk pulau Alor dan Timor dapat diterapkan juga kepada penduduk pulau-pulau lain. Pigafetta mencatat bahwa penduduk di pulau Alor hampir tidak berpakaian kecuali ada cawat kecil sekedar menutup badan bagian bawah baik untuk laki-laki maupun perempuan, namun sudah mengenal perhiasan dari emas

pada telinga, gelang dan cincin pada jari. Ini merupakan pengaruh dari pedagang asing yang sudah biasa memakai perhiasan emas. Meskipun tidak sebagai makanan harian mereka juga makan daging manusia khususnya hanya jantung dan hatinya untuk keperluan adat untuk memperoleh keberanian dari pahlawan musuh yang dibunuh di medan perang (Uran, tt:14, 17).

Selain catatan Pigafetta pada zaman Portugis ini terdapat juga sumber dan catatan lain yang dikumpul oleh Artur Basilio de Sa dalam bukunya *Documentacao para a Historia da Missioes do Padroado Portugues do Oriente, Insulinda*. Menurut Artur (1958), yang dikutip Uran (tt:15), orang Flores (Timur) tidak menyembah dewa-dewa tetapi mereka percaya sia-sia seperti misalnya bahwa mereka membelah hati kambing untuk melihat tanda baik atau buruk pada awal memulai melaksanakan suatu pekerjaan penting. Di sini ternyata, menurut Uran (tt:15), orang Portugis tidak menyelidiki agama asli yang dianut oleh penduduk pulau Solor, Timor, maupun Flores (Timur) sebagaimana kemudian ditemukan oleh Arndt (1938). Arndt mengungkapkan bahwa orang Flores Timur menghormati roh tertinggi di samping banyak roh baik dan jahat serta arwah nenek moyang.

Dari dua sumber itu dapat disimpulkan beberapa hal tentang penduduk di daerah ini. Pertama, sejak Abad X masyarakat di kepulauan Solor sudah dikunjungi oleh orang Jawa, Cina dan Malaka. Kedua, orang Spanyol adalah orang kulit putih pertama yang mendatangi kepulauan Solor ini. Portugis, yang mencari rempah-rempah dan kayu cendana sembari melaksanakan hak *Padroado* (Perjanjian khusus antara raja Portugal dan Sri Paus yang menetapkan Portugal sebagai Pelindung Misi Katolik di daerah jajahan Portugis di Asia ), setelah

menaklukkan kerajaan Malaka tahun 1511 secara periodik, dua kali setahun berlayar ke pulau Solor membeli kayu cendana, madu, lilin (Uran,tt:12).

Ketiga, ketika Pigafetta tiba di kepulauan Solor bahasa Melayu sudah lama dipakai di wilayah itu. Ke empat, penduduk pulau ini banyak yang memeluk agama Katolik yang membuat orang-orang Portugis itu kerasan. Di samping itu, terdapat juga penduduk beragama Islam yang disebarkan oleh orang Islam dari Calcuta dan Benggala. Bahkan dari sumber yang lain yakni dalam Barnes (1993) dikatakan bahwa Islam datang ke daerah Lamaholot ini jauh sebelum Islam menetap di Jawa dan di tempat-tempat lainnya di Indonesia (Hockings, 1993:155).

Dari segi organisasi sosial politik, dikatakan bahwa klan-klan yang menguasai atau memiliki tanah secara relatif lebih berkuasa dan makmur. Bangsawan kecil-kecilan (*petty nobility*) tersebar di berbagai tempat di wilayah Lamaholot namun sudah kehilangan kedudukan, kekuasaan dan pengaruhnya sejak kemerdekaan. Perbudakan dulu cukup terkenal di wilayah ini (Barnes,1993:156). Dahulu, masyarakat di tempat ini diperintah oleh raja-raja dan ketua-ketua adat yang mempunyai banyak istri dan hamba. Raja-raja adalah pedagang hamba, yang dianggap sangat rendah dan diperlakukan sama seperti barang, orang yang tidak punya hak (Uran,tt:17).

Menurut Graham (1991:10-13),[yang juga mengutip Heynen (1876:25), Kluppel (1873:379-381), Anon (1877:324) dan van Lynden (1851:325)], pada zaman kolonial, bangsa Portugis dan Belanda melimpahkan suatu alat pemerintahan (*government stock*) yang sering merupakan sebuah tongkat rotan yang pada bagian ujungnya diberi emas atau perak pada pemimpin-pemimpin lokal sebagai tanda otoritasnya. Tanda kebesaran kerajaan (*regalia*) di zaman



Belanda biasanya bercirikan baju/seragam militer pemerintah sedangkan Portugis memanfaatkan penggunaan cara imajinatif berupa gelar-gelar kepangkatan (*titles of rank*) sebagai sarana untuk menggabungkan dan merestrukturisasi hirarki-hirarki lokal.

Sebagaimana telah diungkapkan terdahulu, etnis Lamaholot bisa dibedakan ke dalam dua kelompok, *Demon* dan *Paji*, namun bagaimana sebenarnya sebab awal terjadinya permusuhan di antara kedua kelompok itu maupun bagaimana sebenarnya penyebarannya di tempat-tempat yang sekarang mereka tinggal tidak dapat diungkapkan dengan tuntas karena ada sekian banyak cerita yang bertentangan (Arndt, 1938,2001:104). Dari cerita-cerita yang ada sulit untuk ditetapkan mana yang harus dianggap sebagai mitos dan mana yang dapat diterima sebagai kebenaran historis (Arndt,1938,2002:101). Namun demikian, pertentangan antara kedua pihak telah mempunyai warna politis.

Secara politis pada masa terakhir orang-orang Demon disatukan di bawah kekuasaan raja Larantuka, *Raja Demon Lewo Pulo*, yang membawahi sepuluh orang *kakan(g)* dan hampir semua orang Paji takluk di bawah raja Adonara (Sagu) *Raja Paji Watan Léma*. Selain itu masih ada empat kerajaan kecil yakni *Lama Hala*, *Terong*, *Lama Kéra* dan *Lewo Hayong* (Arndt,1938,2002:107; lihat juga Graham,1993:8). Tidak dapat disamakan bentuk-bentuk kerajaan ini dengan yang ada di Eropa karena meskipun ada perintah dari wujud tertinggi, *Lera Wulan*, bahwa orang Demon harus membunuh orang Paji yang jatuh ke tangannya (begitu pun sebaliknya), itu tidak dilaksanakan secara ketat karena pernah ada persahabatan dahulu dan juga masih ada sekarang antara kedua kelompok itu (Arndt,1938,2002:107).

Kerajaan Larantuka membawahi sepuluh kakan(g) ini yakni (1) *Kakan(g) Mudakaputu*, (2) *Kakan(g) Hadun(g) Lewoleba*, (3) *Kakan(g) Tana Boleng*, (4) *Kakan(g) Horowura*, (5) *Kakan(g) Pamakayo*, (6) *Kakan(g) Lewo Lein*, (7) *Kakan(g) Lewotobi*, (8) *Kakan(g) Lewoingu*, (9) *Kakan(g) Lamalera*, (10) *Kakan(g) Wolo*. Kemudian ditambahkan lagi oleh Raja Larantuka dengan (11) *Kakan(g) Lewotala* (atau *Kakan(g) Lango Ono*). *Kakan(g)* yang ditambahkan terakhir ini disebut juga *Kakan(g) Lango Ono* yang artinya *Kakan(g)* 'di dalam rumah (raja) sendiri', tidak dianggap sebagai berdiri sendiri. Ini sebuah kedudukan atau status bagi *Lewotala* sebagai penghargaan raja Larantuka kepada *Lewotala* ketika angkatan perang *Lewotala* membantu raja Larantuka menumpas pemberontakan tetangganya *Baipito* (Arndt,1938,2002:100; Graham 1991:10).

Daerah kakan(g) ini oleh Heynen (1876:79) sebagaimana dikutip Graham (1991:8), dideskripsikan sebagai *vassal state* (negeri pengikut). Setiap kakan(g) menjalani administrasi internal sendiri akan tetapi mengakui kekuasaan raja kerajaan Larantuka dan sebagai pengakuannya mereka wajib menyerahkan upeti pada waktu damai dan mendukung dengan armada perang di saat perang.

Kerajaan Adonara, *Paji Watan Léma*, (Paji Lima Pantai) merupakan suatu federasi dari lima kerajaan pesisir (pantai) yang terdiri dari *Adonara*, *Adonara\_a* (di ujung timur Flores Timur), *Lewo Tolo*, *Kawela* dan *Kedang*. Di samping dua kerajaan "besar" ini (kerajaan *Larantuka* dan kerajaan *Adonara*), masih ada empat raja kecil yakni *Terong*, *Lamahala*, *Lawayong* dan *Lamakera* (Heynen,1876b; Arndt, 1938,2002: 107; Vatter, 1932,1984: 21; Lutz,1986: 151,157). Heynen (1876b) sebagaimana dikutip Lutz (1986:157) menyebut ke enam kerajaan ini sebagai kerajaan asli setempat (*indigenous kerajaans*).

Belanda selalu bersekutu dengan raja-raja yang beragama Islam di sini dan Portugis bertumpu pada kerajaan Larantuka yang rajanya dibaptis tahun 1645. Ini terbukti dengan adanya penandatanganan 'Pakta Enam Kekuatan' (dinamakan demikian karena merupakan gabungan enam kerajaan yakni: *Terong, Lamahala, Lamakera, Lawayong Adonara* dan *Sarabiti*) dengan Belanda yang menjamin monopoli dagang Belanda di kepulauan Solor, ketika benteng Portugis di Solor harus diserahkan kepada Belanda tahun 1613 (Vatter 1932,1984:21).

Setelah konflik yang berulang-ulang antara Portugis dan Belanda untuk mengontrol daerah-daerah kerajaan ini maka baru pada tahun 1859 kerajaan Larantuka masuk ke dalam kekuasaan pemerintah kolonial Belanda. Portugis, yang dalam Abad ke- 17 hanya dapat mempertahankan bagian-bagian dari pulau Timor, Flores dan kepulauan Solor, melepaskannya agar dalam pengaturan perbatasan di Timor mereka mendapat bagian yang lebih menguntungkan. Flores Timur dan kepulauan Solor sejak itu di bawah keresidenan "*Timor en Onderhorigheden*". Penyerahan ini dibuat dengan perjanjian bahwa kekristenan Katolik yang sudah ada di wilayah itu harus tetap dipertahankan (Vatter,1932,1984:16-21; Lutz, 1986:160 yang mengutip Heynen,1876b: 61). Pada waktu itu pula kerajaan yang diakui secara resmi oleh Belanda di Flores Timur dan kepulauan Solor hanya ada 7, yakni *Larantuka, Adonara, Terong, Lamahala, Lawayong, Lamakera* dan *Labala* (Lutz,1986:160-161 yang mengutip Ormeling, 1956:79). *Larantuka* memiliki distrik *Larantuka, Mudakaputu, Wolo, Lewoingu, Lewotobi, Horowura, Pamakayo, Lewoléin, Lamalera*, dan *Lewoléba*; *Adonara* memiliki distrik *Tanjung Bunga, Adonara, Botung, Lonih Burin,*

*Kedang, Lewotolo dan Kawéla*; sedangkan *Terong, Lamahala, Lawayong, Lamakéra* dan *Labala* tidak dibagi ke dalam distrik.<sup>14</sup>

Dalam kenyataannya pemerintah Belanda sampai dengan pertengahan kedua Abad ke-19 masih tetap nama saja. Keadaan ini menimbulkan ketidakpastian yang memicu peperangan baik antara kerajaan Larantuka dan kerajaan pulau lainnya maupun antara penduduk pantai dan penduduk gunung. Belanda hanya memberikan tunjangan yang besar (300 gulden) kepada dua raja 'besar' (*Larantuka* dan *Adonara*), sedangkan ke empat kerajaan kecil (*Terong, Lamahala, Lamakera* dan *Lawayong*) menerima sangat kecil (10-20 gulden sebulan). Raja Larantuka mempunyai wilayah sepuluh *kakan(g)* yang mengepalai sepuluh wilayah per-*kakan(g)*an sebagaimana sudah disinggung terdahulu dan Raja Adonara dengan lima *kapitan*, yang mengepalai lima per-*kapitan*-an.

Baru dalam masa pemerintahan Gubernur Jenderal van Heutsz (1904-1909) yang kuat, pulau-pulau itu benar-benar dibuka dan penduduk pedalamannya ditaklukkan sehingga ke-enam raja yang ada dicabut kekuasaannya yang mutlak dan mereka ditempatkan di bawah pengawasan seorang kontrolir Belanda (Vatter,1932:1984:19).

Tahun 1929 Belanda kembali melakukan program konsolidasi birokratis dengan mengurangi jumlah tujuh kerajaan yang ada dan diamalngasikan ke dalam atau menjadi dua wilayah swapraja, yakni wilayah swapraja Larantuka dan

---

<sup>14</sup> Wilayah *Labala, Lawayong* dan *Lamakera* baru pada tahun-tahun terakhir setelah pergantian *Gezagheber* yang pertama dari pemerintah Belanda dalam tahun 1851 yang menetap di Larantuka secara definitif termasuk pada wilayah *Larantuka*. (Blanteran de Rosari, 1919. *Note Penjelasan Lanschap Larantuka Kepala Pemerintahan Sendiri Lanschap Larantuka*. Lihat juga *Memori Serah Terima dari Mantan Pejabat Kontrolleur Dari Flores Timur dan Kepulauan Solor W.Y. Howwing pada 20 Juli 1928*).

wilayah swapraja Adonara.<sup>15</sup> Kedua swapraja ini selanjutnya menjadi bagian dari *Onderafdeeling Oost Flores en Solor Eilanden* (distrik Flores Timur dan kepulauan Solor) (Lutz,1986:161 yang mengutip Ormeling,1956:79). Wilayah swapraja Larantuka meliputi daerah Flores bagian timur, seluruh pulau Solor dan sebahagian pulau Lomblen, sedangkan wilayah swapraja Adonara meliputi seluruh wilayah pulau Adonara dan sebahagian wilayah pulau Lomblen.

Sebelum konsolidasi terakhir ini, sebagaimana dapat dilihat dalam Peta *Politik Flores Timur dan Kepulauan Solor* di halaman 79, di pulau Solor dan Adonara ada dua suku, suku Demong dan suku Paji dan, oleh karena itu, di dua pulau itu, ada yang berada di bawah yurisdiksi raja Larantuka (yang orang Demong) dan ada pula yang berada di bawah yurisdiksi raja Adonara (yang orang Paji). Namun setelah konsolidasi semua Solor berada di bawah raja Larantuka dan semua Adonara berada di bawah yurisdiksi raja Adonara. Hal ini membuat orang suku Paji di Solor tidak kooperatif dengan raja Larantuka (yang adalah Demong) demikian pula orang suku Demong di Adonara tidak kooperatif dengan raja Adonara (yang adalah Paji). Suku-suku yang teralienasi ini bahkan menyerang suku yang kooperatif dan menuduh suku yang kooperatif ini bersekongkol atau berkolaborasi dengan Belanda (Lutz,1986:163).

Konsolidasi administrasi ini juga menimbulkan kebencian dan kemarahan raja-raja yang dipecat yakni raja *Terong, Lamahala, Lamakera, Lawayong* dan *Labala*. Ini karena meskipun mereka lebih lemah daripada raja Larantuka dan Adonara bagaimanapun mereka menganggap dirinya sebagai figur-figur politik yang berpengaruh. Oleh karena itu mereka menyatakan dengan tegas otoritasnya

---

<sup>15</sup> Wilayah *per-kakang-an* di swapraja Larantuka dan wilayah *per-kapitan-an* di swapraja Adonara kemudian disebut dengan nama *Haminte*

kepada Belanda dan melawan raja-raja Larantuka dan Adonara yang didukung Belanda (lihat Barnes, 1974a:7; Kluppel, 1873:380; Wichman,1891:264-266).

### 3. Masyarakat Lamaholot Era Pasca Orde Baru

Bagian ini perlu secara khusus dibahas karena, menurut hemat penulis dan sesuai dengan pengamatan Hadiz<sup>16</sup>, buyarnya Orde Baru Soeharto yang dibarengi dengan meledaknya kekerasan etnik dan religius di seluruh Indonesia, dan pada saat yang sama menguatnya kembali politik lokal akibat kemerosotan otoritas negara yang sentralistik memberikan ruang yang subur bagi penegasan identitas dan kebutuhan lokal yang selama itu terpendam oleh penekanan yang berlebihan pada pembentukan bangsa (*nation building*). Terhadap persoalan penegasan identitas dan kebutuhan lokal ini juga dapat diamati dinamikanya dalam masyarakat bahasa dan etnik Lamaholot.

Masyarakat bahasa dan etnik Lamaholot yang mempunyai sejarah seperti digambarkan di bagian sebelum ini, kemudian dalam masa kemerdekaan, dengan Undang-Undang Nomor 69 tahun 1958 tentang pembentukan daerah-daerah tingkat II dalam wilayah daerah-daerah Tingkat I Bali, Nusa Tenggara Barat dan Nusa Tenggara Timur (Lembaran Negara tahun 1958 Nomor 122, tambahan Lembaran Negara Nomor 1655), berada dalam satu wilayah daerah tingkat II, yakni daerah tingkat II kabupaten Flores Timur.

Masuk ke dalam satu wilayah tingkat dua, dengan sejarah masa lalu seperti itu bukannya tidak mempunyai dinamika dan resistensi tersendiri. Lembata, yang semula berada dan di bawah dua kerajaan, kerajaan Larantuka dan

---

<sup>16</sup> Vedi R.Hadiz meneliti untuk penulisan bukunya *Workers and the State in New Order Indonesia* (Hadiz, 1997) yang kemudian menyempurnakan bukunya itu melalui penelitian pada tahun 1998-1999 setelah jatuhnya Soeharto. (Lihat Hadiz, dalam Hefner,2007:435-467).

Adonara dan terpecah dalam dua kelompok, kelompok Paji dan kelompok Demon, sudah sejak 7 Maret 1954, digerakkan oleh segelintir tokoh masyarakat di sana membuat suatu pernyataan politis untuk mengakhiri permusuhan antara kelompok Paji dan kelompok Demon. Untuk menggalang persatuan dan kesatuan masyarakat Lembata mereka sepakat untuk menghilangkan pengelompokan masyarakat ke dalam kelompok Paji dan Demon di antara mereka dan memandang satu dengan yang lainnya sebagai "saudara," dalam persaudaraan Lembata. keluarga besar Lembata, yang dalam bahasa setempat disebut dengan istilah *Reu*. Mereka juga menuntut penghapusan *Swapradja* yang menempatkan mereka di bawah dua wilayah kekuasaan *Swapradja Larantuka* dan kekuasaan *Swapradja Adonara* yang dianggapnya sebagai sisa pemerintahan kolonial hasil politik *divide et impera* Belanda, dan juga menuntut untuk berpemerintahan sendiri terlepas dari Larantuka dan Adonara. Untuk menggalang persatuan Lembata yang terpecah belah secara sosial dan politik maka kekuasaan *Swapradja* dijadikan musuh bersamanya.

Pernyataan sikap politik ini dinyatakan dalam suatu pertemuan tokoh-tokoh masyarakat dan ditandatangani oleh Ketua dan Panitera *Partai Katolik Sub Comisariat Lomblen* dan Ketua dan Panitera *Partai Masjumi Cabang Kedang*<sup>17</sup> tanggal 7 Maret 1954. Pernyataan ini kemudian dikirimkan ke Kementerian Dalam

---

<sup>17</sup> Setahun kemudian Partai Islam Masjumi Cabang Kedang ini mengundurkan diri dari perjuangan ini yang membuat Konperensi Kedua Partai Katolik Sub Komisariat Lomblen yang berlangsung tanggal 7 sampai dengan 10 Juli 1955 mengambil sikap menghormati hak pengunduran diri saudara-saudaranya dari Masjumi namun tetap berjuang terus sampai mencapai otonomi dengan atau tidak dengan Partai Islam Masjumi Cabang Kedang. Serta berharap Partai Islam Masjumi Cabang Kedang sekali kelak kembali lagi bersama membangun *rumah Lomblen* (Pidato Ketua Panitia Pusat Perjuangan Rakyat Lomblen, Ketua Partai Katolik Sub Komisariat Lomblen pada Konperensi Kerja II di Hadakewa pada tanggal 7 sampai dengan 10 Juli 1955, tertandatangani P.G.Betekeneng).

Negeri di Jakarta, Gubernur Sunda Kecil<sup>18</sup>, Kepala Daerah Flores, Ketua DPR Daerah Flores, *Swapradja Larantuka*, *Swapradja Adonara*, KPS Flores Timur, Asisten Wedana, Anggota DPR Flores untuk Lomblen di Larantuka. Pernyataan yang berhasil mendatangkan kunjungan anggota DPRD Flores tanggal 15 Mei 1954, Kepala Daerah Flores tanggal 17 Juni 1954, Gubernur Sunda Kecil tanggal 10 Oktober 1954. Tuntutan ini dijawab dengan telegram Gubernur Provinsi Sunda Kecil melalui Kepala Desentralisasi dan Otonomi Daerah Provinsi Sunda Kecil yang ditandatangani atas nama Gubernur oleh *W.J.Lalamentik*<sup>19</sup>. Isi telegram tersebut adalah bahwa tuntutan itu dapat terlaksana, terjawab terwujud setelah pembentukan Undang-undang Desentralisasi dan Otonomi Daerah, di mana tuntutan tersebut dapat disesuaikan dengan Undang-undang tersebut. *Untuk sementara* rakyat Lomblen tetap di bawah kekuasaan *Swapradja Larantuka* dan *Swapradja Adonara*.

Setelah melalui waktu yang panjang dan melalui perubahan berbagai nama (bahkan nama *Lomblen* juga berubah menjadi *Lembata*), status Lomblen/Lembata baru menjadi wilayah kabupaten tersendiri, terlepas dari kabupaten Flores Timur pada tahun 2000 yang lalu, sejalan dengan kebijakan pemerintah Jakarta yang memberikan status otonomi kepada berbagai daerah di wilayah Republik Indonesia.

---

<sup>18</sup> Pada tahun 1950 kepulauan Sunda Kecil diangkat menjadi Provinsi oleh Peraturan pemerintah R.I.No.21, tahun 1950 Tahun 1954 Sunda Kecil diganti dengan nama Provinsi Nusa Tenggara berdasarkan Undang-undang Darurat, No.9. tahun 1954 yang disahkan DPR RI tanggal 6 februari 1958. Pada Tahun itu juga, 1954, Provinsi Nusa Tenggara dijadikan tiga Daerah Tingkat I: daerah Tingkat I Bali, Nusa Tenggara Barat, dan Nusa Tenggara Timur oleh Undang-undang No.64. tahun 1958. Hari jadi Daerah Tingkat I Nusa Tenggara Timur, disingkat NTT, tanggal 20 Desember 1958 bertepatan dengan ditetapkannya dalam Lembaran Negara No.115, tahun 1958 dengan 12 kabupaten, termasuk di dalamnya kabupaten Flores Timur (Fernandez, 1991)

<sup>19</sup> W.J.Lalamentik kemudian menjadi Gubernur Provinsi NTT pertama.



Di kalangan masyarakat Lembata ada sebagian masyarakat meyakini bahwa status otonomi yang diperolehnya sekarang merupakan hasil perjuangan sekelompok elit daerah itu sejak 7 Maret 1954. Namun ada juga sebagian yang kurang sependapat dengan klaim itu dan mengatakan bahwa itu memang sudah waktunya sejalan dengan era demokratisasi dengan jatuhnya pemerintahan yang sentralistis dan kemauan dan kebijakan yang ditempu oleh pemerintah pusat. Meskipun kelompok yang terakhir ini juga mengakui bahwa Lembata yang bersatu itu setelah ada kesepakatan untuk menghentikan permusuhan yang turun temurun antara kelompok *Paji* dan *Demon* melalui peristiwa 7 Maret 1954 itu.

Mengikuti pengalaman Lembata, kelompok Lamaholot dari pulau Adonara saat ini juga sedang membentuk persatuannya untuk menuntut berpemerintahan sendiri, lepas dari kabupaten induknya, yang sudah menjadi semakin kecil wilayahnya selepasnya Lembata menjadi kabupaten sendiri. Tuntutan yang sudah mendapat tanggapan pemerintah dan DPR kabupaten Flores Timur untuk ditindaklanjuti dengan kajian-kelayakan sesuai dengan peraturan yang berlaku.

Apa yang bisa disimpulkan dari uraian tentang dinamika sesama masyarakat yang dilabeli kesamaan bahasanya dengan label Lamaholot ini dalam dinamika hidup bernegara di era pasca Orde Baru ini adalah bahwa persoalan kesatuannya dalam satu entitas politik itu tidaklah merupakan suatu harga mati hanya karena sesama anggota masyarakat berbahasa yang sama, bahasa Lamaholot. Persoalan lebih banyak kepada persoalan perasaan bersatu oleh karena ada yang diperjuangkan bersama untuk suatu kebersamaan yang adil. Bersatu dalam satu entitas politik apapun tidak perlu menjadi *harga mati* bila keadilan

bersama tidak dapat diperoleh dalam dan melalui entitas yang ada itu. Bila kebersama itu hanya menguntungkan kelompok tertentu sedangkan kelompok yang lainnya, yang ada bersama-sama dengan kelompok tertentu itu, kurang *merasakan perasaan senasib*, apa guna kebersamaan itu. Bukankah kebersamaan itu mempunyai tujuan yang dibayangkan bersama untuk dicapai bersama.

Masyarakat di kabupaten yang baru itu maupun di tempat yang lainnya yang juga mau berdiri sendiri jika dimungkinkan oleh aturan dan diberikan oleh Pusat, melihat otonomi lebih banyak sebagai kesempatan untuk mendapatkan perhatian pembangunan yang selama ini kurang nyata dan dirasakan merata, entah karena kekurangan biaya pembangunan itu sendiri atau karena alasan-alasan lainnya. Biaya pembangunan yang selama ini tersalurkan liwat kabupaten induk itu terlalu panjang dan terlalu jauh jalannya untuk sampai dan dirasakan di seluruh wilayah kabupaten pulau-pulau ini. Isu seperti inipun menjadi topik kampanye elit politik untuk mendapat dukungan politiknya meskipun dalam kenyataannya kelak isu ini hanya menjadi isu kampanye, sehingga menimbulkan kekecewaan masyarakat.

Dengan demikian maka otonomi masyarakat Lamaholot yang dulu (dan juga sebenarnya masih sampai sekarang) lebih banyak berbatas pada *Lewo cenderung* menjadi melentur dan meluas setidak-tidaknya menjadi berbataskan *pulau*. Hal ini berhubungan dengan persoalan politik untuk memperoleh kesejahteraan hidup sebagaimana makna asalnya. Dalam konteks inilah kita mungkin akan bisa memahami mengapa kasus penerimaan *CPNS bukan putra daerah* menjadi soal di Lembata yang akan dibahas dalam bagian pembahasan kemudian dalam disertasi ini.

Masyarakat Lamaholot yang ketika era Orde Baru dengan sistem yang sentralistis dan kebebasan berekspresi yang cenderung lebih dibatasi dengan berbagai cara dan intimidasi, sekarang menjadi lebih berani dan kritis terhadap persoalan politis dengan pemahaman dan caranya sendiri beraksi, beraksi dan berinteraksi dengan fenomena politis yang ada

### **B. Politik Bahasa, Negara dan Identitas**

Diskusi tentang politik bahasa, negara dan identitas, sedikit atau banyak, berhubungan dengan orientasi perencanaan bahasa dalam suatu negara dan persoalan bahasa sebagai identitas dalam suatu negara yang ditinjau dari aspek politik dari negara bersangkutan. Orientasi dalam perencanaan bahasa dalam suatu negara itu setidaknya berhubungan dengan empat persoalan bahasa yakni (1) bahasa sebagai hak, (2) bahasa sebagai sumber daya, (3) bahasa sebagai masalah, dan (4) bahasa sebagai salah satu unsur yang bisa menerangkan dan mengelompokkan suatu bangsa atau (etnik) seseorang (Ruiz,1984; Sole,1995 dalam Schmidt,2000; Edwards,1985:23-27; Laponce dalam Hawkesworth dan Maurice Kogan (1992:592-594). Ke-empat persoalan ini kemudian diletakkan dalam konteks sebuah negara, khususnya identitas negara yang bersangkutan. Dengan kata lain, berbicara tentang politik bahasa negara dan identitas tidak lain daripada berbicara tentang bahasa(-bahasa) yang ada dalam negara yang bersangkutan ditinjau dari atau dilihat sebagai hak, sebagai sumber daya, sebagai masalah, dan sebagai identitas negara.

Berbicara tentang hak-hak bahasa (*language rights*), Fishman (1991) mengamati bahwa hal itu tidak seperti halnya berbicara tentang hak-hak asasi

manusia (*human rights*) di telinga kaum intelektual Barat dan kaum intelektual yang terpengaruh oleh Barat yang telah membantu perkembangan partisipasi (dalam hak-hak asasi) yang lebih meluas demi manfaat dan interaksi-interaksi kemasyarakatan secara umum. Hak-hak bahasa masih secara meluas diinterpretasikan sebagai sesuatu yang "regresif" karena hal itu akan, paling mungkin, memperpanjang eksistensi perbedaan-perbedaan ethnolinguistik. Nilai dari perbedaan-perbedaan itu dan hak untuk menghargai perbedaan-perbedaan itu secara umum belum dikenal oleh atau ada dalam rasa keadilan Barat modern (*the modern Western sense of justice*) (May,2001:185).

Sebagai hak, bahasa juga bisa dilihat dalam bingkai pendidikan dan hak-hak minoritas, khususnya dengan melihat peran pendidikan dalam pemeliharaan bahasa (*language maintenance*) dan perubahan bahasa (*language shift*) (May, 2001:128-166). Dikatakannya bahwa debat tentang hak bahasa minoritas dan pendidikan minoritas dalam hukum internasional dapat ditelusuri kembali ke pakta-pakta minoritas yang diatur atau diawasi oleh Liga Bangsa-Bangsa, secara khusus oleh Pengadilan Tetap untuk Keadilan Internasional (*the Permanent Court of International Justice, PCIJ*), sebelum Perang Dunia ke Dua. Pakta tersebut terutama mengatur tentang perlindungan minoritas yang "disalahtempatkan" di negara-bangsa yang lain (*protection of "displaced" minorities in other nation-states*), yang hasilnya adalah reorganisasi perbatasan negara-negara Eropa setelah Perang Dunia Pertama (Wolfrum,1993; Packer,1999). Ada dua prinsip pengukuran yang dimasukkan di sana, yakni bahwa (1) orang-orang yang termasuk dalam minoritas linguistik, antara lain, akan ditempatkan atau diperlakukan di atas dasar yang sama dengan orang dari suku-bangsa yang lain

dalam negara yang bersangkutan, dan (2) sarana-sarana untuk memelihara karakteristik nasional dari minoritas tersebut, termasuk bahasa, harus dipastikan atau dijamin.

Berdasarkan pertimbangan ini maka sejak itu dikenal ada dua macam hak pada bahasa minoritas yakni hak-hak yang berorientasi pada toleransi (*tolerance-oriented rights*) dan hak-hak yang berorientasi pada promosi (*promotion-oriented rights*). Hak yang berorientasi toleransi menjamin hak untuk memelihara atau melindungi bahasa seseorang dalam ranah privat dan ranah non-pemerintah dalam kehidupan nasional. Hak-hak ini dapat didefinisikan lebih sempit dan meluas. Termasuk di dalamnya hak-hak individu untuk menggunakan bahasa pertamanya di rumah dan di depan umum, kebebasan untuk berserikat dan berorganisasi, hak untuk mendirikan lembaga budaya, ekonomi dan sosial swasta, yang di dalamnya bahasa pertama itu dapat digunakan, dan hak untuk mengangkat suatu bahasa pertama di sekolah swasta. Prinsip kunci dari hak ini adalah bahwa negara tidak mencampuri atau mengganggu usaha minoritas untuk menggunakan bahasanya di ranah atau domain privat.

Hak berorientasi promosi (*promotion-oriented rights*) meregulasi sejauh mana hak minoritas diakui atau dikenal dalam ranah publik atau bidang sipil dalam negara-bangsa. Dalam hal ini melibatkan pejabat publik dalam mencoba untuk mempromosikan suatu bahasa minoritas dengan cara menggunakannya di lembaga publik, legislatif, administratif dan pendidikan, termasuk sekolah negeri. Seperti halnya terhadap hak yang pertama, maka interpretasi dari hak ini juga bisa menyempit dan bisa juga meluas. Pada pengertian yang paling sempit hak ini mungkin secara sederhana meliputi penerbitan dokumen-dokumen publik dalam

bahasa minoritas. Pada pengertian yang paling meluas hak ini meliputi pengakuan terhadap suatu bahasa minoritas dalam semua ranah formal di dalam negara-bangsa terkait. Dengan demikian mengizinkan kelompok bahasa minoritas untuk mengatur dalam persoalan dalam negeri (*internal affairs*), yang sama dengan negara mengizinkan pemerintahan sendiri bagi kelompok minoritas. Dalam hal ini perlu mensyaratkan ketersediaan pendidikan bahasa minoritas yang dibiayai pemerintah sebagai hak (May, 2001:185; lihat juga Kloss, 1971, 1977; Macias, 1979).

Selanjutnya, sebagaimana diketahui dalam perjalanan sejarah, perkembangan berikutnya dalam hukum internasional dengan cepat menggantikan pakta dan prinsip hak minoritas bahasa dan pendidikan ini. Prinsip dan pakta ini dimasukkan ke dalam definisi yang lebih luas tentang hak asasi manusia yang diadopsi Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) sejak Perang Dunia Kedua. Hak-hak asasi manusia dipandang, waktu itu, telah cukup memberikan perlindungan kepada minoritas. Namun, hal ini kemudian diakui oleh PBB sebagai tidak demikian; artinya hak asasi manusia tidak cukup memberikan perlindungan kepada minoritas-minoritas itu. Ini dinyatakannya seperti tertera dalam *The Human Rights Facts Sheet on Minorities* (No.18, Maret 1992) yang menyatakan bahwa "setting dari standar atau patokan yang menciptakan hak-hak tambahan dan yang membuat pengaturan khusus terhadap orang-orang dari kelompok minoritas maupun minoritas itu sebagai kelompok—meskipun telah dinyatakan sebagai tujuan dari PBB selama lebih dari 40 tahun—telah mengalami perkembangan yang sangat lambat. Oleh karena itu maka tidak ada hak tambahan yang dianggap perlu bagi anggota etnik khusus atau minoritas nasional.

Bagaimanapun juga, meskipun prinsip perlindungan hak minoritas dalam bahasa dan pendidikan ini ada dalam kerangka hukum yang lebih bersifat general, masih juga terdengar gaungnya. Gaung yang paling nyata dapat dilihat dalam Pasal 27 Perjanjian Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik tahun 1966 (*Article 27, 1966, International Covenant on Civil and Political Rights, ICCPR*) yang membebaskan sebuah tanggung jawab negatif kepada negara-bangsa dalam hal perlindungan atau proteksi kepada bahasa dan budaya kelompok minoritas, yakni bahwa di dalam negara-negara yang ada etnik, agama, atau bahasa minoritas, orang-orang yang masuk dalam kelompok minoritas seperti itu tidak boleh ditiadakan atau disangkal haknya dalam masyarakatnya untuk menikmati budayanya, untuk menyatakan dan melaksanakan agamanya, atau untuk menggunakan bahasanya (May,2001:186-187; ).

Bahasa sebagai hak juga bisa dilihat dari perspektif hak anak. Ini terlihat dalam Konvensi tentang Hak-hak Anak, Resolusi Majelis Umum PBB No.44/25 bulan Nopember 1989 Pasal 29c, 30 dan 31. Dalam pasal 29c Konvensi tentang Hak-hak Anak itu dikatakan bahwa negara-negara anggota setuju bahwa pendidikan anak harus diarahkan pada perkembangan penghargaan kepada orangtua anak, identitas budayanya, bahasa dan nilai-nilai, kepada nilai nasional negara di mana anak itu tinggal, negara dari mana anak itu berasal, dan kepada peradaban yang berbeda dari yang dimilikinya. Dalam pasal 30 Konvensi yang sama ini (sangat mirip dengan pasal 27 Perjanjian Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik tahun 1966 yang telah dibahas sebelum ini) dikatakan bahwa di dalam negara di mana ada etnik, agama, atau bahasa minoritas atau orang-orang penduduk asli, seorang anak yang berasal dari kelompok minoritas tersebut atau

yang merupakan penduduk asli jangan diingkari haknya dalam komunitasnya dengan anggota-anggota yang lain dalam kelompoknya untuk menikmati budayanya sendiri, menyatakan dan melaksanakan agamanya sendiri, atau untuk menggunakan bahasanya sendiri.

Bahasa sebagai hak berkonfrontasi dengan kecenderungan asimilasionis dari masyarakat bahasa dominan dengan argumen-argumen tentang hak legal, moral, dan alamiah dari identitas lokal (Ruiz,1984,1990; May,2001:182).

Selain bahasa sebagai hak, bahasa juga sebagai sumber daya. Dalam hal ini bahasa dan komunitas yang menggunakan bahasa tersebut dapat dipandang sebagai suatu sumber daya sosial (*social resource*). Peran besar pendidikan dalam politik bahasa telah dibicarakan oleh ilmuwan politik bahasa khususnya yang merujuk pada pentingnya sistem pendidikan masal dalam pembangunan negara-bangsa modern. Secara jelas ini dapat dilihat, misalnya, bahwa pemilihan terhadap bahasa dalam pendidikan telah memberikan efek yang besar terhadap distribusi ekonomi, akses kepada kekuasaan dan inklusi politik. Demikian pula dapat dipahami bahwa kebanyakan pemerintahan kolonial di awal pemerintahannya meletakkan kebijakan tentang bahasa resmi dan bahasa pendidikan sebagai salah satu kebijakan publik pertama (Schmidt, 2000:2-3; Ruiz, 1984, 1990; May, 2001:182).

Bahasa sebagai sumber daya ini juga bisa diamati pada kenyataan di negara-negara multi bahasa. Di negara-negara ini kebijakan bahasa telah menjadi isu politik utama yang mempunyai konsekuensi penting bagi berbagai kelompok bahasa. Oleh karena sifat politis dari dinamika bahasa, maka hasil kebijakan bahasa cenderung mencerminkan kapasitas atau kemampuan dari berbagai



kelompok bahasa untuk mempengaruhi keputusan-keputusan pemerintah. Dalam hal ini, kelompok yang lebih memberikan pengaruh kepada kebijakan tersebut tidak selalu mewakili suatu kelompok mayoritas, dan kebijakan publik pendidikan dapat saja menekankan bahasa yang jarang digunakan di dalam masyarakat. Dalam hal ini maka akan ada kesenjangan yang berkembang antara bahasa yang digunakan dalam dunia pendidikan dan bahasa yang digunakan di dalam masyarakat. Hal ini selanjutnya akan mengukuhkan perbedaan sosial-ekonomi dan politis di antara kelompok bahasa tersebut (Schmidt,2000:3).

Schmidt (2000) lebih jauh melihat bagaimana tingkat partisipasi masyarakat sebagai sumber daya sosial di Puerto Rico dari tahun 1900 sampai dengan tahun 1949 melalui desentralisasi sistem pendidikannya memberikan pengaruh kepada tingkat partisipasi masyarakat melalui kebijakan atau politik bahasa pendidikan.

Pierre Bourdieu (1982) secara lebih mendalam membahas bahasa sebagai sumber daya ini dengan menguraikan persoalan ekonomi dari pertukaran linguistik (*the economy of linguistic exchanges*) terlebih dalam hal produksi dan reproduksi bahasa yang sah (*legitimate language*) (Thompson,1991:35-65). Menurutnya, pertukaran linguistik (*linguistic exchange*)—sebagai suatu relasi komunikasi antara seseorang yang mengirim dan seseorang yang menerima, berdasarkan pesan yang dikirim dan pesan yang diterima, dan oleh karena itu juga maka berdasarkan implementasi dari suatu kode (bahasa) atau dari suatu kompetensi generatif—adalah juga suatu pertukaran ekonomis (*an economic exchange*) yang ditetapkan di dalam sebuah relasi simbolik kekuasaan tertentu (*a particular symbolic relation of power*) antara produser, yang diberkati dengan

modal linguistik tertentu (*a certain linguistic capital*), dan konsumen (atau suatu pasar), dan yang mampu mendapatkan atau memperoleh suatu materi tertentu atau keuntungan simbolik tertentu (*a certain material or symbolic profit*). Dengan kata lain, lanjutnya, ujaran-ujaran (*utterances*) bukan saja sinyal-sinyal (*signs*) untuk dipahami atau untuk diterima melainkan juga sinyal-sinyal atau tanda-tanda kekayaan (*signs of wealth*), yang dimaksudkan untuk dievaluasi dan diapresiasi, dan sinyal-sinyal atau tanda-tanda suatu kewenangan (*signs of authority*), yang dimaksudkan untuk dipercaya atau diyakni dan ditaati. Kecuali penggunaan bahasa sastra (khususnya puisi), jarang sekali, menurutnya, dalam kehidupan sehari-hari bahasa itu berfungsi sebagai semata-mata alat untuk komunikasi. Usaha untuk mendapatkan efisiensi informatif secara maksimum hanya merupakan pengecualian suatu tujuan eksklusif produksi linguistik. Kekhasan penggunaan instrumental bahasa yang diimplikasinya ini umumnya berbentrok dengan usaha pencarian keuntungan simbolik yang sering tidak disadari. Hal ini terjadi oleh karena di samping informasi yang dinyatakan secara eksplisit, praktek linguistik (*linguistic practice*) tidak dapat dihindar, juga mengkomunikasikan informasi tentang cara yang berbeda dalam berkomunikasi (*differential manner of communicating*), yakni tentang cara ekspresif (*expressive style*), yang sedang dirasakan dan diapresiasi dengan merujuk kepada keseluruhan cara (*styles*) yang sedang berkompetisi secara teroris maupun praktis, mengambil suatu nilai sosial atau suatu kemanjuran simbolik.

Bahasa membentuk atau merupakan suatu kekayaan yang semua orang dapat menggunakannya dengan segera tanpa menyebabkan penyusutan dari gudangnya, dan oleh karenanya dapat menampung atau dapat memberikan tempat

bagi kenikmatan suatu masyarakat secara lengkap; terhadap semua, yang dengan bebas mengambil bagian dalam kekayaan umum ini, secara tanpa disadari, membantu dalam menjaga pelestariannya (Bourdieu,1982:43).

Senada dengan Bourdieu, Pauwels (dalam Davies,2004:728) mengurai sejumlah ilmuan yang mengkaji bahasa-bahasa minoritas yang telah menarik perhatian kepada fakta bahwa bahasa dapat dipandang sebagai suatu sumber daya sosio-ekonomis yang mempunyai suatu nilai pasar. Dikatakan bahwa di dalam suatu situasi kontak bahasa maka bahasa atau bahasa-bahasa yang dirasakan berguna dalam pengertian sosio-ekonomis-lah yang akan bertahan. Jika pemertahanan bahasa minoritas dapat membawakan perbaikan sosio-ekonomis (dalam hal ini pekerjaan yang lebih baik) maka bahasa itu mungkin dipelihara. Dalam konteks studi pemertahanan bahasa, teori ini, bagaimanapun juga meremehkan nilai simbolik bahasa dan kekuatannya dalam mendorong pemertahanan bahasa sebagaimana yang sudah dikaji Fishman (1985) tentang kebangkitan etnis (*ethnic revival*) di Amerika Serikat.

Bahasa dirasakan sebagai masalah bilamana target dari kebijakan bahasa ditafsirkan sebagai suatu masalah sosial yang diidentifikasi, diadikasi atau dihapuskan, diredakan, atau dengan cara lainnya dipecahkan (Ruiz,1984,1999; May,2001:182).

Bahasa sebagai salah satu penentu etnik, menurut Laponce (dalam Hawkesworth dan Maurice Kogan,1992:592-594; lihat juga Sole,1995 dalam Schmidt,2000:6), tidak sama seperti agama dan ras. Agama dan ras dapat menyesuaikan strategi-strategi untuk *survive*-nya dengan penyebaran geografis (*geographical dispersions*) dan dengan penyusupan geografis (*geographical*

*penetration*) yang dilakukan oleh kelompok dominan. Akan tetapi suatu bahasa, lanjutnya, memerlukan suatu tingkat konsentrasi spasial (*a degree of spatial concentration*) yang sepadan atau setaraf dengan tingkat perkembangan dari masyarakat yang bersangkutan. Sebagai contoh Laponce menyebutkan bahwa beberapa bahasa orang-orang Indian di Pantai Barat Kanada atau di rimba Venezuela dapat bertahan selama berabad-abad meskipun mereka dibicarakan oleh sangat sedikit penutur. Hal ini hanya dapat berlangsung selama masyarakat bahasa-bahasa itu tetap terisolasi dari kelompok-kelompok etnik yang lebih *powerful* yang berada di sekelilingnya dan selama mereka masih melaksanakan kegiatan untuk pertahanan masyarakatnya sesuai dengan keadaan dan mata pencaharian untuk keberlangsungan hidupnya. Bahasa dipahami sebagaimana bahasa itu sendiri memerlukan konsentrasi geografis dan untuk melindunginya terhadap derasnya arus penggunaan bahasa yang lebih *powerful* maka minoritas bahasa memerlukan homogenitas teritorial bahasa (*linguistic territorial homogeneity*).

Selanjutnya, Laponce menjelaskan bahwa persoalan homogenitas teritorial bahasa ini tidak saja menjadi persoalan bagi masyarakat bahasa yang primitif melainkan juga dialami dan menjadi persoalan dalam suatu masyarakat industrial modern. Dalam suatu masyarakat industrial modern (yang jumlah masyarakat penutur bahasanya kecil, yakni antara 100.000 hingga 500.000 penutur) seperti di Islandia, Swedia di Finlandia dan Francophones di Ontario, misalnya, meskipun bahasanya diproteksi dengan cara isolasi, masyarakat industrial modern itu mengalami kesulitan dalam melaksanakan pendidikan dalam skala yang luas yang meliputi bidang sains dan disiplin ilmu lainnya dalam bahasa mereka sendiri.

Dengan demikian, bahasa minoritas memunculkan persoalan sistem politik yang melibatkan persoalan batas-batas, dan persoalan seperti ini tidak menjadi persoalan bagi bahasa-bahasa yang bukan minoritas. Jika bagi mereka yang berasal dari kelompok bahasa yang bukan minoritas, mereka sering merasa puas bila hak-hak individualnya (*individual rights*) dijamin lintas teritorial (*granting of territorially transportable individual rights*) maka bagi mereka yang berasal dari kelompok bahasa minoritas, mereka akan secara khusus menghendaki hak-hak kelompok (*group rights*) yang terkait dan didasarkan menurut homogenitas teritorial.

Mengikuti uraian Laponce ini maka jelas dapat disimpulkan bahwa bahasa sebagaimana adanya memerlukan dan berada dalam suatu batas teritorial yang disebutnya sebagai *linguistic territorial homogeneity*. Hal ini juga merupakan habitat asli suatu bahasa (*specific linguistic homeland*) yang bila tidak dipelihara keberadaannya maka akan menuju ke kepunahan bahasa itu akibat pengaruh bahasa yang lebih *powerful*.

Persoalan ini menjadi bertambah kompleks dan bervariasi antara satu negara dengan yang lainnya yang berhubungan dengan berbagai faktor. Sejarah tentang penjajahan dan emigrasi, penduduk negara yang berkeragaman etnik, orientasi dan tujuan negara, letak negara yang berada di antara negara-negara besar dan berkuasa lainnya maupun persoalan perubahan politik dalam negara adalah merupakan unsur-unsur yang melahirkan dinamika persoalan politik bahasa, negara dan identitas. Kesemua faktor ini bisa dengan lebih jelas ditinjau dalam pergerakan nasionalis

Dinamika persoalan politik bahasa yang diwarnai oleh sejarah tentang penjajahan dan perubahan politik dalam negara dapat dengan gamblang diikuti dengan mengamati politik bahasa di Indonesia semenjak zaman Hindia Belanda hingga kemerdekaan daerah jajahan ini membentuk negara Republik Indonesia.

### **C. Politik Bahasa di Indonesia**

#### **1. Politik Bahasa di Hindia Belanda**

Untuk membahas topik ini tidak banyak sumber yang penulis dapatkan kecuali dari tulisan Groeneboer (1998) yang ternyata juga menjadi rujukan beberapa tulisan yang diperoleh penulis kemudian. Dikatakan di sana, bahwa sebagai negara penjajah, Belanda tidak seperti Inggris di India atau Perancis di Afrika. Bila Inggris dan Perancis dengan sangat giat dan terencana 'memaksakan' penggunaan bahasa-bahasanya di negara-negara jajahannya tidak demikian halnya dengan Belanda. Belanda tidak pernah secara serius berusaha untuk menanamkan bahasanya sebagai medium untuk memerintah di daerah-daerah jajahannya dan bahkan sampai dengan abad ke dua puluh sering mencoba untuk mencegah elit-elit setempat menggunakannya (Groeneber,1998; Keane, 2003:513). Hal ini dapat diikuti dengan melihat politik bahasa pendidikan yang diterapkan di Hindia Belanda dari waktu ke waktu yang justru sangat memperhatikan penggunaan bahasa-bahasa lokal di wilayah Hindia Belanda. Terlepas dari adanya pro dan kontra (dengan berbagai alasan yang ada) baik di antara pemerintah penjajah Belanda sendiri maupun di antara pribumi di Hindia Belanda, tentang perlu tidaknya pengajaran (dalam) bahasa Belanda di sekolah-sekolah di Hindia Belanda saat itu, satu yang pasti adalah bahwa bahasa-bahasa daerah yang bahkan

belum mempunyai bentuk tulisnya waktu itu dibuat bentuk tulisnya diterbitkan buku-buku pelajarannya dan diajarkan pengajaran di sekolah dalam bahasa-bahasa lokal tertentu yang ada.

Politik bahasa pemerintah Hindia Belanda, lanjut Groeneboer, berawal sejak pertengahan abad ke-19, sebelumnya tidak dilaksanakan suatu politik bahasa yang eksplisit. Pada zaman VOC, meskipun bahasa Belanda telah dianggap penting untuk menyatukan penduduk dan menjaga kesetiaan penduduk pribumi kepada Belanda, hanya sedikit upaya untuk membuat bahasa Belanda menjadi bahasa pergaulan. Pendidikan berbahasa Belanda diperuntukkan bagi penduduk Eropa. Hanya segelintir kecil anak laki-laki dari elit pribumi yang diperkenankan masuk dalam pendidikan ini. Pendidikan bagi pribumi hanya ada di beberapa wilayah berpenduduk Kristen yang menggunakan bahasa pengantar bahasa Melayu yang jauh sebelum kedatangan bangsa Belanda telah menjadi *lingua franca* di wilayah Hindia Belanda.

Tahun 1865 pendidikan dasar bagi pribumi di Hindia Belanda sudah diberikan dalam lima bahasa yakni bahasa *Melayu*, bahasa *Jawa*, bahasa *Sunda*, bahasa *Madura* dan bahasa *Batak Mandailing*.

Tahun 1870an, (didahului dengan dikeluarkannya keputusan Kerajaan Belanda tanggal 30 Mei 1868, tentang pendidikan dalam bahasa daerah—atau apabila tidak mungkin, baik karena terlalu sedikitnya perkembangan maupun karena kurangnya sarana belajar, dalam bahasa Melayu) baru benar-benar terjadi perluasan pendidikan pribumi di Hindia Belanda. Sejak tahun 1877 sampai dengan tahun 1900 pendidikan dengan bahasa pengantar bahasa daerah sudah menjadi 13 bahasa, yakni, *Bawean*, *Bugis*, *Dayak*, *Gorontalo*, *Makasar*, *Nias*,

*Sangir, Tumbulu* ditambah dengan bahasa-bahasa yang disebut terdahulu. (Groeneboer, 1998)

Tahun 1928 sudah disebarakan buku-buku pelajaran sekolah dalam 24 bahasa. Ketika itu diusahakan agar setiap bahasa yang dipakai oleh paling kurang 100.000 orang akan dijadikan bahasa pengantar untuk pendidikan (Groeneboer, 1998)

Tahun 1940 terdapat 30 bahasa pribumi yang menjadi bahasa pengantar di pendidikan dasar. Di samping bahasa-bahasa yang sudah disebut sebelum ini juga diberikan bahasa *Aceh, Bada, Bali, Bare, Batak-karo, Minangkabau, Irian Jaya Utara, Sasak, Sikan, Batak-Simalungun, Sumba, Tae, Ternate, Timor, Batak-Toba, Tobelo, Totemboan* sebagai bahasa pengantar di pendidikan dasar sekolah (Groeneboer, 1998)

Sejak Keputusan tahun 1854 untuk tidak memakai bahasa Belanda di sekolah Pribumi, yang memicu tanggapan pro kontra di Hindia Belanda, sampai dengan bulan Juni tahun 1864, ketika diputuskan secara definitif untuk menyisihkan bahasa Belanda sebagai bahasa pengantar maupun sebagai mata pelajaran di sekolah pribumi, dalam kenyataan masih ada sekolah yang tetap melaksanakannya.

Namun demikian pada waktu bersamaan, yakni tahun 1864, masih ada pendapat bahwa adalah penting bagi kaum elite pribumi untuk memiliki pengetahuan bahasa Belanda yang diyakini sebagai bahasa sumber untuk menyerap pengetahuan dan budaya Barat sekaligus membantu perkembangan bahasa pribumi. Ini terbukti dengan kenyataan bahwa ditahun yang sama itu ujian masuk Sekolah Dasar Eropa (*Europes Lagare School, ELS*) menjadi supel yakni



(1) untuk pertama kalinya dijanjikan premi untuk penyusunan buku-buku ajar bahasa Belanda sebagai bahasa asing; (2) bahasa Belanda diterapkan di Sekolah Guru Pribumi, di Sekolah Amtenar Pribumi (yang sejak tahun 1900 dikenal sebagai *Osvia, Opleidingsschool voor Inlandse Ambtenaren*, dan di Sekolah Dokter-Jawa (dari tahun 1902 di kenal dengan nama *Stovia, School ter Opleiding van Inlandse Artsen*.

Di samping itu, beberapa sekolah mendapat status sebagai sekolah spesial, tempat anak-anak pribumi Kristen boleh mengikuti pendidikan berbahasa Belanda sejalan dengan edaran yang menghimbau para pegawai pribumi untuk memberikan pendidikan Barat kepada anak-anak mereka.

Dengan dijalankannya Politik Etis bahasa Belanda tidak hanya sebagai bahasa sumber melainkan sebagai faktor penting dalam proses *pendidikan menuju otonomi*. Ini menyebabkan pada dua dasawarsa pertama abad ke-20 peningkatan tenaga pribumi yang berpendidikan Belanda semakin besar hingga pasar kerja bagi yang berbahasa Belanda menjadi mencapai titik jenuh. Oleh karena itu setelah tahun 1920 Politik Etis itu dihentikan (Groeneboer,1998:38).

Di Den Haag, pada tahun 1916 dan 1919 dan di Batavia tahun 1918 diadakan Kongres Pendidikan Kolonial yang diikuti oleh orang Eropa maupun pribumi yang salah satu temanya berbicara tentang perosoalan bahasa pengantar di dalam pendidikan Barat di Hindia Belanda yang dalam kenyataannya mempunyai dua kecenderungan. Pertama, bahwa pendidikan berbahasa Ibu lebih baik daripada berbahasa Belanda. Kedua, bahwa pendidikan bahasa daerah masih belum cocok untuk mengalihkan pengetahuan Barat.

Untuk kecenderungan yang pertama dimajukan beberapa alasan. Pemakaian bahasa asing sebagai bahasa pengantar bukan saja tidak bertanggung jawab melainkan juga merugikan masyarakat karena pendidikan itu tidak akan pernah mencapai massa rakyat (karena mahal, bahasa Belanda sulit, jumlah guru yang dibutuhkan). Kemudian daripada itu, bila bahasa Belanda secara mendalam hanya kepada elite saja akan memisahkan elite dari masyarakatnya dan membuat mereka mengabaikan bahasa daerah mereka sehingga tidak mungkin lagi mereka mengalihkan pengetahuan Barat itu kepada masyarakatnya. Bahwa pengetahuan Barat tidak dapat disampaikan dalam bahasa daerah dianggap tidak tepat karena perkembangan bahasa daerah justru terhambat karena tidak digunakan. Bahasa Belanda oleh karena itu hanya akan menghambat perkembangan menuju kemandirian nasional. Bahasa Belanda diakui baik untuk dapat membaca karena itu cukup untuk dikuasai secara pasif saja dengan menjadikan bahasa Belanda sebagai salah satu mata pelajaran.

Kecenderung kedua, bahwa bahasa daerah masih belum cocok untuk mengalihkan pengetahuan Barat juga didasari oleh berbagai argumen pendukung antara lain ketiadaan buku ajar dalam bahasa pribumi, tenaga pengajar pada tingkat lanjutan hanya ada orang Belanda karena ketiadaan kader pribumi; penerjemahan buku Eropa mahal dan kekurangan tenaga penerjemah; pendidikan dalam bahasa Belanda hanya untuk orang elite saja yang selanjutnya akan mentransferkan pengetahuannya kepada kelompok penduduk yang lebih besar dan mereka juga diberikan pendidikan bahasa daerah agar tidak mengalami denasionalisasi dan kehilangan kontak dengan massa rakyat.

Menarik untuk dicatat di sini adalah bahwa yang mewakili sudut pandang yang mendukung bahasa daerah sebagai bahasa pengantar justru seorang Belanda, guru Sekolah Menengah Atas (*HBS*), yang sosial demokrat (D.J.A. Westerveld), dan wakil dari sudut pandang yang mendukung bahasa Belanda sebagai bahasa pengantar adalah, dokter Jawa, seorang nasionalis (Cipto Mangunkoesoemo) (Groeneboer,1998:40).

Menurut Westerveld pendidikan bahasa daerah tidak mendapat kesempatan untuk berkembang karena pembelandaan (Westerveld 1916:270-271 sebagaimana dikutip Groeneboer,1998:40). Intelektual pribumi tidak mengenal bahasa ibu mereka dengan cukup baik lagi untuk dapat menuangkan pikiran dan perasaan mereka, mereka lebih suka menggunakan bahasa Belanda untuk itu. Bahasa *Belanda* di *HIS* menurutnya hanya untuk kepentingan Belanda tergantung akan kepentingan tenaga kerja di pemerintahan dan perusahaan, tidak untuk kepentingan Jawa. Hindia Belanda akan semakin tergantung kepada kaum intelektual Belanda, kepercayaan diri dan kualitas bahasa sendiri dirusakkan. Pendapat Westerveld ini ditunjang oleh orang Eropa tidak semata-mata karena alasan yang diberikannya melainkan juga karena pertimbangan praktis dan didaktis. Bersama Westerveld mereka juga berpendapat bahwa bahasa Belanda memang harus diberikan hanya sebagai mata pelajaran dan setidak-tidaknya untuk pengetahuan pasif.

Menurut Cipto Mangunkoesoemo, bahasa Jawa tidak memenuhi tuntutan zaman, tidak cocok untuk menuangkan ide dan pemikiran modern atau untuk mengalihkan pengetahuan ilmiah teknis, tidak demokratis, tidak cocok untuk menjadi bahasa pergaulan umum. Beliau bahkan menyarankan bahasa Belanda

sebagai bahasa pemersatu di Hindia Belanda<sup>20</sup>. Bahasa Belanda yang sulit dapat disesuaikan dengan situasi di Hindia Belanda mengikuti contoh yang terjadi di Afrika Selatan (Mangunkesoemoe, 1918:274 sebagaimana dikutip Groeneboer, 1998:40-41). Menariknya lagi, pikiran Cipto Mangunkesoemoe ini hanya didukung oleh beberapa orang Belanda.

Dari pertentangan yang ada antara dua kubu ini, yang menang kemudian adalah pendapat yang tidak begitu ekstrim yang berpendapat bahwa bahasa Belanda untuk sementara waktu masih harus menjadi bahasa pengantar dalam pendidikan Barat, tetapi sekaligus harus diperhatikan pendidikan bahasa pribumi sehingga lambat laun bahasa-bahasa daerah dapat menggantikan posisi bahasa Belanda sebagai bahasa pengantar. Sudut pandang terakhir ini didukung sepenuhnya oleh pihak pribumi dan kebanyakan orang Eropa juga setuju.

Pada tahun 1930 dibentuklah Komisi Pendidikan Belanda Pribumi (*Hollands-Inlands Onderwijs-Commissie, HIOC*) sebagai reaksi terhadap permasalahan kelebihan tenaga kerja berbahasa Belanda di pasar kerja yang juga dianggap terlalu mahal, membahayakan negara, menimbulkan kekecewaan, hilang muka dan ketidakpuasan. Semua ini bisa memunculkan semacam 'proletariat kerah putih' dengan kelumpuhan batin, yang setengah intelektual, yang tidak puas dan kecewa dan yang akan cepat terpengaruh oleh propaganda para nasionalis. Komisi ini mengajurkan agar pendidikan Barat untuk pribumi tidak lagi diperluas

---

<sup>20</sup> Kleden, (dalam *Tempo*, Edisi 27 Oktober-2 Nopember 2008, halaman 69) menulis bahwa Dr.G.J.Nieuwenhuis adalah orang yang merencanakan perluasan penggunaan bahasa Belanda oleh sebanyak mungkin penduduk pribumi agar suatu saat bahasa itu menjadi cukup kuat untuk menjadi bahasa persatuan di Hindia Belanda. Strategi ini, menurut Kleden, ditentang dengan tangguh oleh Sutan Takdir Alisjahbana. Sutan Takdir Alisjahbana pendukung fanatik bahasa Indonesia sebagai bahasa persatuan dan itu dilakukannya dengan nyata dengan mengabdikan tahun-tahun terbaik dalam hidupnya untuk membina dan mengembangkan bahasa Indonesia. Jika demikian kenyataannya maka Cipto Mangunkoesoemo dan Sutan Takdir Alisjahbana berseberangan dalam hal ini.

dan membiarkan perkembangan pendidikan berbahasa Belanda tergantung pada keuntungan ekonomi.

Selanjutnya, meskipun masih ada pihak yang tetap tidak setuju dengan keputusan Komisi ini, khususnya pihak yang lebih "progresif" (dengan argumen bahwa bukan hanya kebutuhan objektif (ekonomi dan pemerintahan) saja yang harus menentukan penawaran pendidikan melainkan mestinya keuntungan subjektif (budaya dan pribadi) juga harus dipertimbangkan), pemerintah tidak pernah lagi mengambil alih pemikiran progresif ini. Oleh karena itu, pada wal tahun 1930-an perluasan pendidikan berbahasa Belanda sama sekali tidak dipikirkan lagi.

Ketika orang berdiskusi tentang bahasa pengantar dalam perdebatan-perdebatan tersebut di atas, bahasa Melayu hampir-hampir tidak dibicarakan. Hanyalah seorang Soewardi Suryaningrat, seorang nasionalis yang kemudian lebih dikenal dengan Ki Hadjar Dewantawa yang pada tahun 1916 membela pendidikan bahasa Melayu sebagai bahasa *asing* dalam seluruh pendidikan termasuk di *ELS*, dengan tujuan agar bahasa Melayu dapat menjadi bahasa persatuan di Nusantara. Pertimbangannya adalah bahwa bahasa ini lebih sederhana dan demokratis dibandingkan dengan bahasa Jawa (Surya Ningrat 1916:32-72 sebagaimana dikutip Groeneboer,1998:43). Pendapatnya ini juga menimbulkan suasana yang tidak menyenangkan di kalangan nasionalis-budayawan Jawa yang melihat itu sebagai kemunduran yang besar dan penindasan terhadap bahasa Jawa sendiri.

Tahun 1928 bahasa Melayu dinyatakan sebagai bahasa Indonesia. Pencanangan ini tidak berarti merugikan bahasa Belanda karena hampir seluruh

pemimpin pribumi berpendidikan Belanda dan karena itu lebih suka mengungkapkan diri dalam bahasa Belanda. Soekarno sendiri dalam memoarnya tahun 1965 menyatakan begini tentang bahasa Belanda: *“it became the language in which I did my thinking. Even today I automatically curse in Dutch. When I pray to God, I pray in Dutch”* (Soekarno, 1965:67 sebagaimana dikutip Groeneboer, 1998: 43). Tahun ini pula menandai tahun ‘pembatisan’ bahasa Indonesia dari semulanya bernama bahasa Melayu, bahasa yang mempunyai nama bahasa *Indonesia* bahkan sebelum ada suatu entitas yang secara legal disebut *Indonesia* (Keane, 2003:513).

Penyebaran baik bahasa Belanda maupun bahasa Melayu, menurut Groeneboer, sebenarnya lebih banyak karena alasan pragmatis yang bersifat praktis, ekonomis dan terutama finansial. Namun, karena tiba-tiba bahasa Melayu digunakan sebagai alat perlawanan politik maka timbul pertanyaan di kalangan orang Eropa sendiri tentang apakah di masa lalu pengalihan bahasa dan budaya Belanda cukup diperhatikan.

Terhadap pertanyaan ini, Groeneboer mengutip penilaian Bosquet, seorang profesor Perancis yang menyatakan keheranannya mengenai ketidakacuan orang Belanda tentang bahasa dan budayanya sendiri, berikut ini:

*Dutch colonial policy has never for a moment considered that the Dutch language could play apart in the culture and civilization to be given to the native. On the contrary, by opposing him with a language intended to mark the distance which sets him apart from the European, the Dutch have striven and still strive, though vainly, to deprive their ward of contact with the outside world They believed themselves to be forging a chain for their subjects, but they see now that they have given them [...] terrible psychological weapon, a common national language with which to express their common national aspirations. (Bousquet (1940:89 sebagaimana dikutip Groeneboer, 1998:45).<sup>21</sup>*

<sup>21</sup> Politik kolonial Belanda walau sesaat tidak pernah sama sekali mempertimbangkan bahasa Belanda untuk memainkan perannya dalam budaya dan peradaban penduduk asli. Sebaliknya,

Selanjutnya, penilaian seperti ini memunculkan diskusi yang sengit tentang bahasa dan budaya Belanda dan orang-orang Belanda di Hindia Belanda merasa bertanggung jawab untuk itu. Sebagai reaksi atas itu maka untuk pertama kalinya politik bahasa di Hindia Belanda merumuskan kebijakan dwijalur, yakni bahasa Belanda dan bahasa Melayu mendapat tempat yang sama sebagai mata pelajaran dalam pendidikan pribumi dan pada prinsipnya bahasa daerah sebagai bahasa pengantar. Demikianlah pada tahun 1941 bahasa Belanda sebagai penopang kontak eksternal dengan Barat, bahasa Melayu menjadi mata pelajaran wajib di Sekolah Menengah Pertama (*MULO*). Kursus bahasa Belanda dan Melayu sebagai bahasa asing disiarkan radio Hindia Belanda *NIROM* sebagai dampak daripada politik bahasa yang baru ini. Namun, politik bahasa yang baru ini tidak lagi mendapat kesempatan karena serbuan Jepang pada bulan Maret 1942. Demikian pula itu tidak berarti lagi ketika selesai peran dunia ke dua ketika hendak dilaksanakan kembali politik bahasa dwijalur ini.

## 2. Politik Bahasa Nasional di Indonesia

Politik bahasa nasional di Indonesia, sebagaimana sudah dijelaskan dalam bagian terdahulu, tidak dapat dipisahkan dari apa yang sudah dilakukan selama masa penjajahan pemerintah Belanda di Hindia Belanda.

Sebab, sebelum Proklamasi Kemerdekaan Republik Indonesia 1945, telah lahir Sumpah Pemuda tahun 1928 yang mencetuskan status bahasa Indonesia (yang

---

dengan mempertentangkannya dengan suatu bahasa yang dimaksudkan untuk memarkahi jarak yang memisahkan bahasa itu dari bahasa Eropa, Belanda telah berjuang keras bahkan hingga saat ini tetap, meskipun dengan sia-sia, menghindari/mencegah kontaknya dengan dunia luar. Pemerintah kolonial Belanda percaya dirinya sendiri menempa suatu mata rantai untuk subjek pengetahuan mereka saja, namun lihat sekarang, bahwa mereka telah memberikannya [...] senjata psikologis yang dahsyat, suatu bahasa nasional yang umum, yang dengannya mereka mengekspresikan aspirasi nasionalnya yang sama.

sebelumnya dikenal dengan nama bahasa Melayu) sebagai bahasa persatuan untuk sebuah negara yang baru lahir 17 tahun kemudian. Sumpah Pemuda dalam dipandang dari segi politik bahasa adalah *status planning* bagi bahasa Indonesia sebagai bahasa persatuan sebuah bangsa yang belum lahir. Oleh karena itu maka Kleden (2008) dalam hal ini menyebut Sumpah Pemuda berperan sebagai *remote preparation* untuk Proklamasi.

Politik Bahasa Nasional di Indonesia bermakna sebagai politik atau kebijakan nasional mengenai bahasa dan sastra yang menyeluruh meliputi masalah bahasa nasional, bahasa Indonesia, bahasa daerah dan pemakaian bahasa asing (Halim,1984:8). Politik bahasa nasional ini menjadi tanggung jawab kerja Lembaga Bahasa Nasional yang oleh Keputusan Presiden Republik Indonesia No.45 tahun 1974 lembaga ini berganti nama menjadi Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.

Dalam melaksanakan tugas dan tanggung jawabnya lembaga ini mendapat dana melalui dua macam proyek yakni Proyek Penelitian dan Proyek Pengembangan. Untuk Proyek Penelitian kegiatannya meliputi (a) penelitian dan penyusunan kamus, (b) penelitian dan penyusunan istilah, (c) penelitian bahasa Indonesia, (d) penelitian sastra Indonesia, (e) penelitian bahasa daerah dan (f) penelitian sastra daerah. Untuk Proyek Pengembangan kegiatannya meliputi (a) pengembangan politik bahasa nasional, (b) pengembangan pusat informasi kebahasaan, (c) pengembangan ketenagaan teknis, (d) pengembangan bahasa dan sastra, (e) pengembangan kerjasama kebahasaan, (f) pengembangan bahasa Indonesia melalui media masa, dan (g) pengembangan penulisan, penterjemahan, dan penerbitan (Mulyadi dalam Halim,1984:11).



Sejak ditetapkan statusnya sebagai bahasa negara, dalam Undang-Undang Dasar 1945 bab XV pasal 36, baru 30 tahun (tepatnya tahun 3-5 Februari 1975) kemudian ketetapan itu dijabarkan, atau 46 tahun setelah Sumpah Pemuda yang diyakini sebagai hari lahirnya bahasa Indonesia. Sebelum itu memang tahun 1954, di Medan pernah ada Kongres Bahasa Indonesia namun diakui belum ditetapkan pokok-pokok kebijaksanaan tentang bahasa. Dalam tahun 1975 itu ditetapkan fungsi dan kedudukan bahasa Indonesia, bahasa daerah dan bahasa asing.

Sehubungan dengan topik disertasi ini maka ada beberapa hal yang perlu dicatat dari kebijaksanaan yang diambil antara lain tentang bahasa Indonesia. Bahasa yang *harus* diajarkan di sekolah-sekolah adalah bahasa Indonesia (di semua jenis dan tingkat sekolah) mulai dari SD kelas satu sampai ke perguruan tinggi. Sebelumnya, menurut kurikulum SD 1968 dipisah dua, ada yang diajarkan sejak kelas satu ada yang baru mulai sejak kelas tiga (Halim,1984:73,77),

Tentang bahasa daerah dikatakan bahwa bahasa-bahasa daerah tentu patut diajarkan di sekolah sebagai mata pelajaran hanya perlu diberikan di daerah-daerah tertentu yang menginginkannya. Jika dikehendaki oleh masyarakat yang bersangkutan bahasa daerah dapat diajar di sekolah menengah atas sebagai mata pelajaran pilihan. Ini sangat serasi untuk sekolah-sekolah di kota-kota besar yang murid-muridnya berasal dari berbagai suku bangsa, jika di sekolah itu diajarkan bahasa daerah (Halim,1984:79). Bahasa daerah tidak diajarkan di SD dan SMP karena terlalu membebani siswa belajar bahasa lebih dari satu. Sebelumnya bahasa daerah diajarkan sebagai bahasa pengantar di SD kelas I dan II, dan sebagai mata pelajaran diberikan sejak kelas I sampai dengan sekolah lanjutan atas. Untuk kepentingan ilmu pengetahuan bahasa daerah diajarkan pada

perguruan tinggi yang mempunyai fakultas sastra jurusan bahasa dan sastra daerah. Untuk mengajar bahasa daerah diperlukan guru yang mendapat latihan dan pendidikan khusus. Hal ini sering tak dipenuhi sehingga tidak bisa diajarkan bahasa daerah, di samping buku bacaan dalam bahasa daerah sering kurang mencukupi baik kualitas maupun kuantitas. Oleh karena itu, buang waktu, tenaga dan biaya percuma. (Halim,1984:79).

Tentang bahasa asing, sebelumnya bahasa asing diajarkan di sekolah lanjutan pertama disarankan diajarkan di sekolah lanjutan atas, dan sesuai dengan keperluan diajarkan juga di perguruan tinggi dan sekolah sekolah agama Islam juga diajarkan bahasa Arab. Bahasa yang Inggris diberikan prioritas utama.(Halim,1984: 82).

Dalam perjalanan waktu banyak yang telah berubah dengan ketetapan itu. Tentang bahasa Indonesia tidak ada lagi sekolah dasar yang tidak mengajarkan bahasa Indonesia sejak kelas satu baik sebagai bahasa pengantar maupun sebagai mata pelajaran. Bahkan sebelum masuk sekolah dasar, di kelompok bermain maupun di Taman kanak-kanak sudah diajarkan bahasa Indonesia baik sebagai bahasa pengantar maupun sebagai mata pelajaran.

Di samping percepatan usia belajar bahasa Indonesia di sekolah, ada hal lain yang dicatat dan diamati Kleden terhadap politik bahasa Indonesia. Menurut Kleden (2008) politik bahasa hendaknya memperhatikan pembakuan bahasa Indonesia untuk memenuhi kebutuhan menjadikan bahasa Indonesia sebagai bahasa persatuan maupun bahasa negara. Sebagai bahasa persatuan menghendaki syarat-syarat yang mempersamakan kedudukan semua pemakai bahasa ini karena tidak membeda-bedakan mereka berdasarkan kelas sosial, keturunan, umur atau

status dan jabatan. Sifatnya sebagai bahasa persatuan mengharuskan bahasa Indonesia menjadi egalitarian sebagaimana bahasa yang digunakan pada masa revolusi kemerdekaan atau pada tahun-tahun awal revolusi<sup>22</sup>. Namun, bahasa Indonesia sebagai bahasa negara, menurut Kleden, khususnya dalam masa Orde Baru, bahasa Indonesia justru mengalami feodalisasi dan birokratisasi yang kuat dan menonjolkan perbedaan status penutur dan status lawan bicara. Dengan demikian, ditambahnya, ada ketegangan antara bahasa persatuan yang egalitarian dan bahasa negara yang cenderung feodal. Mengelola ketegangan di antara dua ketegangan ini merupakan pekerjaan Pusat Bahasa. Mengutip Ajip Rosidi, Kleden menambahkan bahwa lembaga tersebut tidak berbuat apa-apa selama masa Orde Baru untuk mengendalikan dan mengurangi tendensi feodalisasi bahasa Indonesia ini.<sup>23</sup>

Akan halnya bahasa daerah, hampir tidak ada lagi sekolah dasar yang menggunakan bahasa daerah baik sebagai bahasa pengantar, maupun sebagai mata pelajaran di daerah sejak kelas satu.

Memperkaya dan sebagai upaya menyimpulkan diskusi tentang politik bahasa nasional dan daerah dalam perjalanan sejarah Sparringa<sup>24</sup> mencoba memilah atas tiga tahapan yakni tahap pergerakan nasional, tahap Orde Baru dan

---

<sup>22</sup> Perhatikan bagaimana seorang pemuda (Wikana) pada peristiwa Rengasdengklok berucap kepada Soekarno: "Kami tidak ingin mengancammu, Bung....Revolusi di tangan kami sekarang dan kami memerintahkan Bung. Kalau Bung tidak memulai revolusi malam ini maka..." (Cindy Adams,Sukarno: An Autobiography as Told to Cindy Adams (Indianapolis:The Bobbs-Mnerrill Company,1965)hlm.206 sebagaimana dikutip Shiraishi,2001,52. Bandingkan kebiasaan Bung Karno mengawali pidatonya dengan menyapa : "saudara-saudara sebangsa dan setanah air" dengan kebiasaan Bapak Suharto yang lebih senang memulai dengan pengucapan **salam** dalam bahasa yang hanya dipahami oleh segelintir orang, tidak dipahami oleh semua orang.

<sup>23</sup> Perhatikan gaya bahasa pada upacara pengibaran bendera seperti ini: "Pemimpin upacara **berkenan** meninggalkan lapangan upacara menuju mimbar satu untuk **persembahan** lagu-lagu kebangsaan. Kata seperti **berkenan** dan **persembahan** adalah kata-kata yang berlebihan karena kata-kata itu lebih cocok misalnya ditujukan kepada Tuhan, dewa atau sesuatu yang jauh lebih tinggi dan terhormat daripada seorang pemimpin yang adalah manusia biasa saja.

<sup>24</sup> Daniel Sparringa: dalam diskusinya dengan penulis tanggal 22 Desember 2008

tahap pasca Orde Baru. Pada tahap pergerakan nasional bahasa nasionalnya berhubungan dengan bahasa pembebasan (*liberation*), kemerdekaan (*freedom*) dan kesetaraan (*equality*). Pada masa Orde Baru politik bahasanya berhubungan dengan permainan kekuasaan (*power exercise*) di mana (bahasa) etnik dan lokalitas dipertimbangkan sebagai “yang lain” (*the other*) dan menunjukkan keberpihakan (*partiality*). Pada masa sesudah Orde Baru bahasa etnik dan lokalitas ditemukan kembali (*re-invented*) dan terjadi semacam pembentukan identitas baru (*new identity formation*). Terhadap penggunaan bahasa nasional dan bahasa lokal (etnik) beliau menggarisbawahi perbedaannya di mana yang pertama sebagai bahasa yang disponsori oleh institusi negara (*state-sponsored language*), terbayang (*imagined*) dan abstrak (*abstract*); sedang yang kedua sebagai bahasa yang berbasis komunitas (*community-based language*), bahasa pengalaman dan yang sudah ada terlebih dahulu dan nyata (*language of experience, engagement and concrete*).

Dalam perjalanan waktu yang lebih menarik perubahannya adalah persoalan bahasa asing. Bila sebelumnya bahasa asing diajarkan di sekolah lanjutan pertama maka saat ini tidak sedikit Taman Kanak-Kanak di kota-kota sudah mulai memperkenalkan bahasa Inggris. Di sekolah dasar bahasa asing, khususnya bahasa Inggris, ada sekolah yang sudah memulainya di kelas satu namun masih lebih banyak yang memulainya di kelas empat. Hampir tidak ada lagi sekolah dasar yang tidak mengajarkan bahasa Inggris sebagai mata pelajaran. Di kota besar bahkan ada sekolah yang menggunakan bahasa Inggris sebagai bahasa pengantar di sekolah dasar meskipun belum banyak.

**BAB III**  
**POLITIK BAHASA DAN**  
**PENERIMAAN ETNIK**  
**LAMADOLOT**

**BAB III**  
**POLITIK BAHASA DAN PENERIMAAN**  
**ETNIK LAMAHOLOT**

Dalam bab ini dan bab berikutnya, Bab IV, akan disajikan secara khusus pengaruh kebijakan politik bahasa nasional Indonesia terhadap bahasa dan etnis bahasa Lamaholot sebagai fokus dan lokus penelitian disertasi ini.

Pembahasan dalam Bab III ini khusus mencakup permasalahan pertama yakni penerimaan penutur asli bahasa dan budaya Lamaholot terhadap politik bahasa nasional lintas generasi. Penerapan politik bahasa nasional dan daerah terhadap masyarakat penutur asli bahasa Lamaholot mempunyai dampak yang dapat diuraikan ke dalam empat hal. Artinya, masyarakat penutur asli bahasa Lamaholot ber-reaksi terhadap penerapan politik bahasa itu atas empat cara yakni menerima, melakukan resistensi, meninggalkan bahasa Lamaholot dan juga justru mempertahankan atau bahkan memperkuat pemeliharaan bahasa dan budaya Lamaholot. Demikianlah penerima masyarakat penutur asli bahasa Lamaholot diuraikan lagi atas empat bagian penyajian yakni tentang (1) penerimaan masyarakat bahasa Lamaholot terhadap bahasa Indonesia, (2) resistensi masyarakat bahasa Lamaholot terhadap bahasa nasional, (3) atrisi bahasa dan budaya Lamaholot, dan (4) penguatan bahasa dan budaya masyarakat Lamaholot.

**1. Penerimaan Masyarakat Bahasa Lamaholot terhadap Bahasa**

**Indonesia**

Penerimaan masyarakat bahasa Lamaholot terhadap bahasa Indonesia di sini diartikan sebagai bagaimana bahasa Indonesia pertama dikenal, bagaimana

dipelajari dan bagaimana digunakan dalam keseharian masyarakat Lamaholotnya dengan berbagai alasannya dari satu generasi ke generasi yang lainnya.

Bagi generasi tua penerimaan terhadap bahasa Indonesia berawal dari pendidikan dan pengajarannya yang diterimanya di sekolah dalam bahasa Melayu sejak SR, sekolah rakyat, di saat sebelum merdeka melalui pendidikan yang dahulu dilaksanakan oleh misi Katolik. Kesadaran tentang pentingnya bahasa Indonesia terasakan dengan cukup jelas dan gamblang. Berikut ini dapat diikuti sejumlah wawancara dengan generasi tua tentang hal itu. Wawancara *120806a* dengan seorang tokoh masyarakat, petani, mantan kepala desa, bapak dari 12 orang anak, Katolik, pendidikan SR 6 tahun, tinggal jauh dari pusat pemerintahan:

- T: Kapan dan di mana Bapak belajar bahasa Indonesia?  
 J: Saya belajar bahasa Indonesia di sekolah, di SR 6 tahun dulu, tiga tahun di desa sini, dan tiga tahun di *Hadakewa*. Guru-guru saya dari Larantuka, Guru *Paji Letor*, kepala sekolah, guru *Sedu Kabelen* dan di kelas enam guru *Herman Duru Kelen*. Selesai sekolah pakai bahasa Lamaholot.  
 T: Bapak senang belajar bahasa Indonesia waktu itu? Mengapa?  
 J: Senang supaya bisa melatih dan memberikan pendidikan kepada anak-anak.  
 T: Di dalam rumah dengan isteri dan anak-anak Bapak pakai bahasa apa?  
 J: Di dalam rumah kami pakai bahasa daerah, bahasa Lamaholot.  
 T: Bapak bisa berdoa dalam bahasa Lamaholot?  
 J: Sudah tidak bisa. Dulu, di kelas satu sampai kelas tiga diajar oleh pastor-pastor Belanda, pater *van Ste, van de Bur*, mereka juga berkhotbah dalam bahasa Melayu campur Lamaholot.  
 T: Itu kira-kira tahun berapa itu?  
 J: Kira-kira tahun 1945.

Senada dengan informan ini dapat diikuti wawancara dengan seorang pensiunan guru, 70 tahun, Islam, bapak 11 orang anak, tinggal jauh dari pusat kota, dalam wawancara *130806* berikut ini:

- T: Kapan dan di mana Bapak belajar bahasa Indonesia?  
 J: Belajar bahasa Indonesia waktu pendidikan sejak di SDK tahun

- 1946 Guru saya dari *Larantuka*, dari *Waibalun*, Hendrik Suban Bethan yang anaknya Stanis, Dofu mereka itu....
- T: Selain bahasa Indonesia bapak juga belajar bahasa lain di sekolah dulu?
- J: Tahun 19 empat puluh.....(lupa) belajar bahasa Belanda dari guru-guru tamatan *OVO*, guru Anton Sinu, tapi hanya beberapa bulan saja, sekarang sudah tidak tahu lagi, Cuma ingat satu dua kata saja...
- T: Bapak senang belajar bahasa Indonesia ketika itu?
- J: Senang karena untuk bisa berkomunikasi dengan orang lain seperti dari *Lomblen* selatan, *Lomblen* timur
- T: Dalam rumah pakai bahasa apa?
- J: Dalam rumah orangtua dulu kami pakai bahasa Lamaholot sekarang juga dalam keluarga dengan isteri dan anak-anak pakai bahasa Lamaholot. Bahasa Indonesia itu di sekolah.

Keterangan seperti ini juga diberikan oleh informan lain di desa tersebut juga di beberapa tempat lainnya di wilayah Lamaholot dengan kondisi dan situasi yang mirip seperti itu seperti antara lain dapat diikuti dalam wawancara *160806*, dengan seorang Bapak, tokoh masyarakat, Islam, mantan anggota DPR, pendidikan *Standar School* di Larantuka tahun 1942, 75 tahun, sebagai berikut:

- T: Di mana dan kapan Bapak belajar bahasa Indonesia?
- J: Bahasa Melayu. Dulu itu kami sebut bahasa Melayu. Waktu itu tahun 1942 saya belajar di *stándar school* di Larantuka. Guru-guru saya dari Larantuka: Pak *Badilango*, Pak *Ipi da'Silva*, Pak *Tinyu Diaz Vera* dan Pak *Dominggus Wunggubelen*. Saya tahu saja sekolah. Bapak saya yang *kapitán* waktu itu yang mengurusnya dengan pater *van Burk*, sedangkan direktornya pater *van Eijk*
- T: Apakah Bapak juga belajar bahasa Belanda?
- J: Ya. Tapi waktu itu saya tidak belajar semua mata pelajaran di *OVO*, karena saya juga tidak masuk *OVO* karena mungkin mereka tahu kalau saya kurang mampu sehingga saya hanya diberikan dua mata pelajaran saja atas perintah pater *van Eijk* saya diajar waktu itu oleh guru *Gute Betekeneng*. Saya tinggal sama-sama dengan mereka yang di *Ambaks school* sambil bekerja dengan pater *deken*. Teman-teman yang lain, yang mampu, meneruskannya ke *OVO*. Sebenarnya saya memilih pulang kampung tetapi Pater *van Burk* menyuruh saya bekerja di misi dan kemudian saya atas permintaan raja Adonara, diserahkan oleh pater *van Burk* untuk bekerja dengan raja Adonara di *Waiwerang*.....



Dalam versi yang agak lain pengamatan seorang pendidik terhadap penerimaan dan pembelajaran bahasa Indonesia dapat diikuti berikut ini. Wawancara 160806 dengan seorang pensiunan guru sekolah dasar berusia 67 tahun dan berpendidikan SGA tahun 1960, tinggal di dekat pusat kota dapat diikuti sebagai berikut:

- T: Kapan Bapak belajar atau mengenal bahasa Indonesia?  
 J: Sejak kelas tiga SR karena diwajibkan oleh guru-guru waktu itu.  
 T: Bagaimana dengan perkembangan bahasa Lamaholot di sini?  
 J: Bahasa Lamaholot di sini hampir punah karena orangtua saja yang bisa.  
 T: Anak-anak Bapak sendiri bisa berbicara bahasa Lamaholot?  
 J: Ada yang mengerti, ada yang tidak mengerti karena mereka sejak kecil waktu sekolah sudah diajarkan bahasa Indonesia.  
 T: Bahasa apa yang paling mempengaruhi bahasa daerah ini?  
 J: Bahasa *Larantuka* bahasa luar yang paling mempengaruhi bahasa daerah sini. Karena di lingkungan sini bila orang bisa berbicara bahasa (Melayu) *Larantuka* maka mereka dianggap hebat sekali karena orang *Larantuka* dianggap orang yang paling maju. *Larantuka* waktu itu pusat *serani* (agama Katolik) dianggap jauh sekali. Dulu perjalanan ke *Larantuka* bisa seminggu (*dibandingkan dengan sekarang yang cuma dua sampai empat jam*). Itu sudah dirasakan sejak dulu dan sampai sekarang anak-anak juga senang pakai bahasa *Larantuka* karena merasa bisa berbahasa *Larantuka* itu lebih hebat daripada berbicara bahasa sendiri. Di samping itu karena *bahasa Larantuka* itu lebih menunjang karena mirip dengan bahasa Indonesia

Demikianlah menurut pengamatan ini, dan, yang juga diakui, oleh informan-informan lain seusianya tentang penerimaan terhadap bahasa Indonesia (dan bahasa Indonesia versi Melayu Larantuka) via orang Larantuka yang, waktu itu, dianggap lebih maju, ikut membantu penerimaan bahasa Indonesia di segenap pelosok wilayah Lamaholot yang ketika itu sudah ada sekolah-sekolah yang dilaksanakan oleh gereja Katholik.

Dalam wawancara yang lain lagi dengan seorang bapak pensiunan polisi, terakhir sebagai Kapolsek, berusia 67 tahun, berpendidikan SMA tahun 1960,

tinggal di pusat kota, bapak dari enam orang anak, wawancara 180806, ada pemikiran yang sedikit lain namun mempunyai kemiripan dengan yang terakhir ini sebagaimana dapat diikuti berikut ini:

- T: Di mana Bapak belajar bahasa Indonesia.  
 J: Di sini, di *Lamalera*, SDK *Lamalera*  
 T: Dalam kehidupan sehari-hari Bapak berbahasa apa?  
 J: Dalam keluarga Bapak saya dahulu kami menggunakan bahasa *Lamalera* tapi karena Mama saya orang *Larantuka* maka kami juga bisa bahasa *Larantuka*. Tapi, saya lebih senang berbahasa daerah karena itu lebih termakan (*masuk ke dalam hati*). Meskipun begitu dalam masa kepemimpinan saya saya memperlakukan secara sama (adil) kepada semua orang. Malahan kepada orang sendiri (Lamaholot) saya akan tindak lebih tegas bila melakukan kesalahan, karena itu memalukan. Sebagai seorang polisi saya lebih sering menggunakan bahasa daerah dengan masyarakat daripada bahasa Indonesia. Pakai bahasa Indonesia itu perlu kalau kita berbicara dengan orang dari berbagai daerah dengan lain-lain bahasa daerahnya. *Tetapi kalau di daerah sendiri pakai bahasa daerah*.  
 T: Adakah bahasa lain yang dipakai dalam keluarga?  
 J: Ada, dengan istri bahasa rahasia (kami) bahasa Sunda karena isteri saya orang Sunda.  
 T: Di mana Bapak belajar bahasa Sunda?  
 J: Di asrama Brimob (polisi) Kupang hampir semua (berasal) dari Sunda, karena hidup dengan mayoritas orang Sunda.

Dari keterangan ini cukup jelas diperoleh kesan bahwa penerimaan terhadap bahasa Indonesia melalui sekolah yang ditunjang oleh penggunaan bahasa Melayu Larantuka di rumah dalam lingkungan Lamaholot membuat orang ini, dan juga sejumlah informan lainnya di tempat lainnya, di satu sisi, menjadi lebih mudah menerima bahasa Indonesia, namun di sisi lain tetap memilih menggunakan bahasa Lamaholot di rumah dan di lingkungannya. Dalam hal ini jelas terlihat bahwa lingkungan bahasa (*speech community*) di sekitar sangat berperan dalam pemilihan penggunaan bahasa.

Bagi generasi muda Lamaholot penerimaannya terhadap bahasa Indonesia dapat diikuti dalam beberapa contoh wawancara di lapangan berikut ini. Wawancara 130906 dengan seorang petani muda, 38 tahun, *dropout* semester 6 perguruan tinggi fakultas teknik, jurusan teknik elektro, bapak satu orang anak, tinggal tidak di pusat kota, sebagai berikut:

- T: Kapan Anda belajar bahasa Indonesia?  
 J: Belajar bahasa Indonesia pertama di SD karena di rumah/ dalam keluarga orangtua dan di lingkungan (kampung kami) menggunakan bahasa Lamaholot.  
 T: Apakah waktu itu Anda senang belajar bahasa Indonesia? Mengapa?  
 J: Waktu itu saya senang karena ada yang baru tapi juga ada rasa takut buat salah karena ada hukumannya kalau buat salah. Setelah besar dan mengalami sendiri sampai dengan kuliah, saya rasa bahasa Indonesia itu penting untuk berhubungan dengan orang luar dan untuk pendidikan dan pengajaran di sekolah. Karena punya pengalaman bahwa dulu waktu di SD ada teman yang menonjol di kelas karena bahasa Indonesianya bagus. Oleh karena itu meskipun anak saya masih berusia belum setahun saya mulai membiasakan berbicara dengan dia bahasa Indonesia.  
 T: Apakah dalam keluarga Anda berbicara dengan isteri juga bahasa Indonesia?  
 J: Oh, tidak. Dengan isteri saya berbicara bahasa Lamaholot. Tapi saya akan ajar anak saya bahasa Indonesia karena bahasa Lamaholot dia akan kuasai secara otomatis melalui lingkungan, karena di sini, sehari-hari, orang bicara bahasa Lamaholot.

Selanjutnya, mirip dengan ini seseorang dari generasi muda Lamaholot juga dalam wawancara dengan penulis mengungkapkan penerimaannya terhadap bahasa Indonesia sebagai berikut, wawancara 130906a dengan seorang bapak tiga orang anak, usia 40 tahun, pendidikan sarjana pertanian, tinggal dekat dengan pusat kota,:

- T: Kapan anda mulai belajar bahasa Indonesia?  
 J: Saya mulai belajar bahasa Indonesia di Taman Kanak-kanak? Ketika itu guru TK menggunakan bahasa daerah campur dengan bahasa Indonesia.  
 T: Lebih banyak mana, bahasa daerah atau bahasa daerah?

- J: Saya lupa, tapi di rumah dan di luar sekolah kami menggunakan bahasa daerah, masuk sekolah itu baru mulai mengenal bahasa Indonesia. Jadi ada rasa tertarik di samping rasa lucu karena kalau salah dan ditertawai teman, terlebih waktu di SD kelas-kelas awal. Di SD kami diharuskan berbahasa Indonesia meskipun kami sekolah di kampung (yang berbahasa Lamaholot). Itu sebabnya jadi bahan tertawaan di antara kami bila teman sekampung omong dengan bahasa Indonesia yang kami rasa aneh atau salah.
- T: Bagaimana dengan di SMP?
- J: Oh SMP saya di Larantuka jadi kami berbahasa Indonesia campur bahasa *Nagi* (Melayu Larantuka). Waktu itu kami juga sudah lancar bahasa Indonesia di SD
- T: Bagaimana dengan penggunaan bahasa di dalam keluarga Anda sekarang?
- J: Kalau dalam rumah dengan istri saya pakai bahasa Lamaholot tapi campur-campur dengan bahasa *Nagi*. Dengan anak-anak juga dengan bahasa Lamaholot, tapi lebih banyak campur dengan bahasa *Nagi* bila dibandingkan ketika dengan istri.
- T: Mengapa begitu?
- J: Anak-anak sekarang sudah kurang menggunakan bahasa ibu, atau mungkin karena lebih dekat ke Larantuka jadi ada pengaruhnya. Mungkin juga karena sekolah ya.

Seorang ayah satu orang anak, yang pernah merantau ke Malaysia selama tujuh bulan namun akhirnya berkeputusan pulang ke daerahnya, berusia 38 tahun, pendidikan SMA, pekerjaan pegawai di kantor gereja paroki mengungkapkan penerimaan dan pemerolehannya terhadap bahasa Indonesia dalam wawancara *150806a* sebagai berikut:

- T: Kapan Anda kenal dan belajar bahasa Indonesia?
- J: Saya mengenal bahasa Indonesia dari orang tua sejak saya kecil, Ibu saya tamat SD sedangkan ayah saya tamat SR jadi mereka bisa berbahasa Indonesia, tetapi dalam rumah pakai bahasa *Lamaholot*. Saya juga mengenal bahasa Indonesia sejak TK, TK Pertiwi. Di sana kami menggunakan bahasa Indonesia campur dengan bahasa Lamaholot.
- T: Apakah Anda senang belajar bahasa Indonesia waktu itu?
- J: Senang tapi lebih senang bahasa daerah karena bahasa daerah sudah kami tahu sejak kecil.
- T: Apakah Anda sulit berbahasa Indonesia?
- J: Sulit karena campur dengan bahasa daerah.
- T: Tapi Anda juga mengatakan bahwa Anda senang berbahasa

- J: Indonesia, mengapa senang?  
 Senang karena kita dapat berkomunikasi dengan orang luar, senang juga menggunakan bahasa daerah karena dapat berkomunikasi dengan sesama Lamaholot

Penerimaan masyarakat Lamaholot terhadap bahasa nasional, bahasa Indonesia, bisa dipahami bila dilihat kembali latar belakang dan *setting* masyarakat bahasa Lamaholot. Sebagaimana telah diuraikan pada bab-bab terdahulu, masyarakat bahasa dan budaya Lamaholot cukup bervariasi bahkan juga di dalam sub-kelompok bahasa Lamaholot Barat yang menjadi lokus dan fokus penelitian ini. Sub-kelompok Lamaholot Barat tersebar di empat pulau dan mempunyai 10 variasi. Di dalam kenyataan yang lain, fanatisme terhadap kelompok (kecil) sendiri, dalam hal ini kampung-kampung dalam masyarakat Lamaholot, yang diikuti dengan loyalitas terhadap bahasa kelompok-kelompoknya yang kecil itu, menyebabkan loyalitas linguistik terbatas pada kelompoknya yang kecil itu sendiri saja. Dalam interaksi dengan orang lain di luar kelompoknya maka penggunaan bahasa yang lain, tidak bisa tidak, tak terhindarkan, kalau bukan masing-masing mereka tetap menggunakan bahasa kelompoknya sendiri dengan aksen yang berbeda-beda itu (karena sebenarnya mereka dapat saling mengerti satu dengan yang lainnya). Hal ini dapat diamati dengan jelas ketika berada di pasar. Penjual dan pembeli saling berkomunikasi dengan bahasanya sendiri-sendiri karena mereka saling mengerti. Namun bila derajat kesulitannya makin tinggi maka pilihan "teraman" adalah bahasa Indonesia.<sup>25</sup> Dalam hal ini baik kelompok generasi tua maupun generasi muda menunjukkan hal yang mirip kecuali dalam hal penguasaan terhadap bahasa

---

<sup>25</sup> Ingatlah bahwa bahasa Indonesia sudah dikenal juga oleh masyarakat ini sejak lama sebagai *lingua franca* bahkan bahasa tetangganya adalah bahasa Melayu, Melayu Larantuka

Indonesia. Di sinilah saatnya bahasa Indonesia menjadi salah satu pilihan untuk digunakan di antara mereka. Dikatakan sebagai salah satu pilihan karena bahasa kelompok Lamaholot setempat (tetap) bisa juga dijadikan pilihan. Pilihan terhadap bahasa Indonesia lebih menimbulkan kesan netral, formal dan berjarak atau setidaknya *nothing to lose* di antara para pihak; sedangkan pilihan terhadap bahasa Lamaholot setempat (dengan aksen lokal lain) menimbulkan kesan mendekatkan, *in-group*, inklusif, dan lebih bersahabat. Hal ini juga jelas terungkap dalam berbagai wawancara dengan penutur bahasa Lamaholot baik yang tua maupun yang muda. Bagi generasi muda Lamaholot salah satu contohnya sebagaimana dapat dikutip dalam wawancara dengan informan 120806 berikut ini:

- T: Bila berbicara dengan orang dari kampung lain yang menurut Anda bahasa *Lamaholot*nya berbeda dengan bahasa *Lamaholot* di kampung Anda, Anda menggunakan bahasa apa? Mengapa?
- J: Saya pakai bahasa Indonesia saja karena bahasa kita masing-masing beda, supaya lebih enak.
- T: Mengapa lebih enak?
- J: Supaya dimengerti.
- T: Kalau menggunakan bahasa *Lamaholot* sendiri-sendiri apakah bisa saling mengerti?
- J: Bisa, cuma logatnya beda, lagunya dan ada beberapa katanya berbeda, tapi bisa saling mengerti.
- T: Kalau orang lain itu datang ke sini dan berbicara pakai bahasa *Lamaholot* seperti di kampung Anda ini? Apa perasaan Anda? Mengapa?
- J: Saya senang, karena dia bicara bahasa saya berarti dia menghargai bahasa saya.
- T: Apakah dia juga akan merasa sama seperti itu bila Anda memakai bahasanya?
- J: Saya pikir begitu juga, karena kalau kita ke suatu tempat dan menggunakan bahasa yang dipakai di tempat itu, kita membuat orang di tempat itu senang karena kita pakai bahasanya. Ada keakraban.
- T: Bagaimana kalau di rantau (bukan di tanah Lamaholot) ada orang *Lamaholot* dari lain kelompok *Lamaholot* atau kampung lain, menyapa dan berbicara dengan Anda dalam bahasa *Lamaholot*

kelompoknya, bukan dengan bahasa *Lamaholot* yang sama persis dengan Anda ?

- J: Oh, itu saya senang juga karena meskipun tidak sama persis dengan saya kita sama-sama orang *Lamaholot* di tanah orang jadi ada rasa senasib di rantau. Kita bisa saling mengerti.

Dalam formulasi yang lain pemikiran ini juga disampaikan atau diungkapkan oleh informan lain, generasi tua *Lamaholot*, dalam wawancara *120806a*, dengan tokoh masyarakat, berusia 72 tahun berikut ini:

- T: Dalam keluarga, dengan isteri dan anak-anak setiap hari Bapak pakai bahasa apa?
- J: Bahasa daerah sini, bahasa *Lamaholot*.
- T: Selain di desa ini desa-desa mana lagi yang bahasanya sama atau hampir sama dengan desa ini?
- J: Di desa ini, di desa *Lemau, Ebak, Atawatun, Mawa, Bungamuda, Amakaka, Waowalan* dan desa *Lamawolo*. Bahasa kita hampir sama tapi lagunya sedikit berbeda. Kalau bertemu kita bicara dan bisa mengerti. Kita juga langsung tahu (bahwa) orang ini dari desa ini atau itu.
- T: Bagaimana Bapak tahu?
- J: Dari lagunya itu tadi.
- T: Desa terdekat yang bahasanya berbeda dengan sini dan desa-desa yang Bapak sebut tadi desa apa?
- J: Desa *Leragere*. Juga *Kedang*, bahasa *Kedang* juga beda dengan kami.
- T: Kalau ke pasar terdekat dari sini pasar apa? Dan di pasar pakai bahasa apa?
- J: Kami ke pasar *Tapo Lango* dan di pasar pakai bahasa Indonesia karena di sana kami bertemu dengan orang dari *Leragere* dan *Kedang* jadi kami pakai bahasa Melayu, bahasa Indonesia.

Mengikuti penggalan-penggalan wawancara ini, ada beberapa hal yang dapat disimpulkan di sini. Pertama, bahwa bahasa Indonesia dipakai dan diterima dengan baik di antara penutur bahasa *Lamaholot* berlainan kampung maupun antara orang *Lamaholot* dengan yang non-*Lamaholot*.

Kedua, penggunaan ini didasari oleh pertimbangan tentang adanya perbedaan di antara mereka betapapun kecilnya perbedaan itu, apalagi (lebih-lebih) bila berbeda sekali. Hal ini, dalam konteks *Lamaholot*, bisa juga dimengerti

bila diingat bahwa keterikatan masyarakat Lamaholot terhadap kampungnya sendiri-sendiri secara eksklusif sebagaimana juga diamati Vatter (1932:72-73) tentang kesadaran akan kehidupan berkelompok orang Lamaholot yang hampir tidak melampaui batas kampung, seperti telah diuraikan di bagian depan disertasi ini.

Ketiga, penggunaan bahasa Indonesia itu untuk menghilangkan perbedaan di antara mereka yang mungkin terjadi bila menggunakan bahasa Lamaholot yang bervariasi di antara mereka.

Keempat, ada semacam pembenaran terhadap apa yang pernah disampaikan oleh Laponce (dalam Hawkesworth dan Kogan, 1992:593), ketika berbicara tentang bahasa dalam perbandingannya dengan penentu etnik lainnya. Laponce mengatakan bahwa dalam kenyataan di mana terdapat relasi kekuasaan asimetrik antara kelompok bahasa (*asymmetrical power relationship between language groups*), ahli geografi dan ahli ilmu politik lebih sensitif daripada sosiolog dan ahli sosiolinguistik terhadap kebutuhan sekelompok bahasa khususnya bahasa minoritas, akan suatu wilayah untuk bahasanya sendiri, kebutuhan akan *a secure spatial base covered by the same L(anguage)l*. Di sinilah kita dapat memahami rasa "senang" dan "dihargai" bila seseorang (lain) menggunakan bahasa setempat yang merupakan *homeland* dari suatu bahasa. Rasa "secure" tercermin dalam rasa senang dan dihargai bila "orang lain" juga menggunakan bahasa yang sama dengan bahasa yang digunakan seseorang di tempatnya yang merupakan *homeland* bahasa itu.

Kelima, agak berbeda dengan yang keempat, perbedaan yang ada di antara kelompok bahasa Lamaholot itu menjadi terabaikan dan bahkan menimbulkan



rasa "persatuan" bila komunikasi itu terjadi di rantau, jauh dari konteks *homeland* Lamaholot dan menimbulkan kesan 'senasib'. Hal ini bisa dipahami bila kita lihat dalam penjelasan tentang konsep akomodasi linguistik (*linguistic accomodation*) sebagaimana yang disampaikan Giles dan Powesland (1975:158) melalui Edwards (1985:150-152). Bahwa dialek-dialek, bagaimanapun mempunyai implikasi *mutual intelligibility* dan mempunyai ciri-ciri umum yang sama, dan bahwa esensi daripada konsep *linguistic* atau *speech accomodation* ini diturunkan dari kajian-kajian psikologi sosial tentang atraksi kemiripan (*similarity-attraction*) dan pertukaran sosial (*social exchange*). Jika sikap-sikap bahasa (*linguistic attitudes*) itu saja memberikan sejumlah pemahaman ke dalam suatu persepsi dan presentasi identitas, sebagaimana terungkap melalui marka-marka aksen atau dialek, maka akomodasi (*accomodation*) dapat menjelaskan penyesuaian-penyesuaian (*adjustments*) yang dibuat melalui presentasi itu. Singkatnya, dijelaskan bahwa kemiripan menambah kemungkinan atraksi dan rasa suka—kita senang orang lain yang seperti atau mirip dengan kita (...*similarity increases the likelihood of attraction and liking—we like others who are like ourselves*). Pemahaman ini ditunjang dengan temuan yang mengatakan bahwa reduksi terhadap ketidakmiripan yang ada akan mengantar kepada penilaian yang lebih menyenangkan karena keinginan untuk diterima secara sosial diasumsikan sebagai jiwa daripada akomodasi. Oleh karena itu akomodasi melalui bahasa dapat dipahami sebagai suatu usaha di pihak pembicara untuk memodifikasi atau menyamakan kepribadiannya dengan maksud membuatnya lebih dapat diterima oleh orang yang dihadapinya, lawan bicaranya. Pembicara secara linguistik menjadi lebih mirip atau sama dengan pendengarnya, pendengar yang

daripadanya persetujuan tentang kemiripan atau persamaan itu diharapkan (oleh pembicara).

Penerimaan terhadap bahasa Indonesia (meskipun ketika itu dengan label bahasa Melayu) di wilayah masyarakat bahasa Lamaholot sebenarnya sudah mulai jauh sebelum kedatangan bangsa Barat sebagaimana sudah disinggung pada bagian awal disertasi ini pada kisah perjalanan *Pigaffeta*. Dalam perdagangan dengan Arab dan Cina yang melalui selat Malaka sejak abad ke lima penyebaran bahasa dan bangsa Melayu sudah lebih dahulu sampai di wilayah Lamaholot sekarang ini. Bahkan sebagian masyarakat mengklaim dirinya berasal dari Malaka, *Sina (Muti) Malaka*, dan sekelompok masyarakat di sekitar masyarakat Lamaholot, sampai sekarang, menggunakan bahasa Melayu, Melayu Dialek Larantuka, secara eksklusif dari masyarakat Lamaholot di sekitarnya. Penggunaan bahasa Melayu di Larantuka yang adalah sebagai pusat kerajaan dan administrasi pemerintahan penjajah dan gereja Katolik dan kemudian bahasa Indonesia, khususnya melalui pendidikan, saat itu ikut mendukung penerimaan dan penyebaran bahasa Melayu dan kemudian bahasa Indonesia sebagaimana diakui dan diungkapkan oleh informan terdahulu (Wawancara 160806).

Dari wawancara-wawancara ini jelas terlihat bahwa penerimaan terhadap bahasa Indonesia baik secara langsung melalui pendidikan maupun secara tidak langsung melalui bahasa Melayu Larantuka sedikit atau banyak, sebagaimana diakui, berhubungan dengan status (bergengsi atau baru) dan manfaat atau guna bahasa itu (untuk kemajuan dan pendidikan pengajaran) masyarakat bahasa Lamaholot.

Untuk menjelaskan fenomena ini secara teoritis mungkin dapat dikutip pandangan Bourdieu tentang *production and reproduction of legitimate language* dan *The economy of linguistic exchange* (lihat Bourdieu dalam Thompson, 1991: 43-65 dan Bourdieu dan Wacquant, 1992:145).

Penerimaan terhadap bahasa Indonesia membawakan perubahan terhadap bahasa Lamaholot itu sendiri.<sup>26</sup> Hal ini diamati oleh peneliti dan secara khusus disampaikan juga oleh seorang informan dengan membandingkan penggunaan bahasa Lamaholot dan Indonesia di tempatnya mengajar 30-an tahun yang lalu dan penggunaan bahasa Lamaholot dan Indonesia di tempat itu sekarang. Informan ini adalah seorang Lamaholot dari wilayah yang lain daripada wilayah tempatnya mengajar dulu, berusia 69 tahun pensiunan guru dan sekarang sudah kembali ke wilayah asalnya di *Riang Krokot, Tanjung Bunga*. Ketika dimintai cerita pengalamannya tentang penerimaan dan belajar bahasa Indonesia ketika bertugas (di Adonara) itu dalam wawancara 260806 berikut:

- T: Bagaimana pengalaman Anda mengajar bahasa Indonesia di sana (Adonara) ketika itu?
- J: Waktu saya mengajar di sana saya punya pengalaman menarik yang saya catat sampai sekarang sebagai sesuatu yang berkesan dan menarik. Ketika itu saya menerima siswa baru di SD dan salah satu siswa ketika memperkenalkan diri menyebut nama ayahnya *Bapa* dan nama ibunya *Mama*. Ini tentu membuat saya bertanya-tanya dan bahkan sudah menduga bahwa anak ini pasti orangtuanya bukan dari daerah ini karena selama saya mengajar di sana tidak ada anak yang memanggil nama ayah atau ibunya dengan sebutan seperti itu. Itu sama sekali tidak umum waktu itu. Diam-diam saya mencari tahu dan bertemu dengan orangtua anak itu kemudian. Di situ baru saya tahu bahwa memang diajarkan oleh ibunya, yang bukan berasal dari situ, dari Bandung. Dia membiasakan dan menyuruh anak-anaknya memanggil *Bapa* dan *Mama* untuk ayah dan ibunya.
- T: Bagaimana kebiasaan anak-anak di sana memanggil ayah atau ibunya ketika itu?

<sup>26</sup> Sebagaimana dapat diikuti kemudian, bahasa Lamaholot terkesan lebih egalitarian cenderung terpengaruh untuk menjadi feodal.

- J: Mereka umumnya memanggil ayah atau ibunya langsung dengan menyebut nama diri ayah atau ibunya, cara yang juga asing bagi saya waktu itu. Saya bahkan pernah '*mengeritik*' kebiasaan yang menurut saya '*kurang sopan*' itu dan menyarankan mereka dengan menyebut atau memanggil *Bapa* atau *Mama* saja tanpa nama. Karena, di tempat lain, itu dianggap sangat kasar atau 'kurang sopan' atau 'kurang hormat' bila menyebut nama apalagi nama lengkap ayah atau ibu. Tapi, saya balas dikritik dengan pertanyaan "lantas untuk apa nama itu ada kalau bukan untuk dipakai panggil". Satu jawaban, yang menurut saya saat itu, sangat kritis dan saya pikir itu mungkin benar juga. Sekarang saya mencatat dalam pengamatan saya kebiasaan memanggil ayah atau ibu dengan menyebut nama ayah atau ibu itu hampir tidak ada lagi. Orang di sana sekarang sudah menambahkan *Ama* atau *Ina* di depan nama ayah atau ibu. Bahkan sudah lebih banyak hanya dengan kata *Ama* atau *Ina* saja untuk menyebut ayah atau ibunya, tanpa ada tambahan nama.
- T: Mungkin itu lebih demokratis?
- J: Hahahaha....., mungkin juga ya?!

Di samping itu, menurut pengamatan peneliti, terhadap persoalan *terms of address* (bentuk-bentuk sapaan) seperti *bapak/ibu*+nama diri dalam bahasa Lamaholot sebagai bentuk sapaan tidaklah lazim. Bahkan dalam banyak kesempatan bentuk-bentuk sapaan yang simetris seperti kata ganti diri kedua tunggal *moé* ("engkau") selalu digunakan sebagai bentuk sapaan antara *addressor* dan *addressee* yang seusia maupun yang tidak seusia tanpa ada kesan 'tidak hormat' atau 'tidak sopan'.

Di samping itu penulis mengalami sendiri seorang guru sekolah dasar penulis yang berasal dari Adonara, memanggil ayahnya sendiri dengan hanya menyebut nama ayahnya saja. Dengan hanya menyebut nama tanpa embel-embel di depan nama ayahnya, sang guru itu tidak menunjukkan rasa kurang hormat atau kurang sopan. Itu juga diamati penulis dalam kesempatan lainnya. Ketika penulis mengkonfirmasi hal itu, penulis mendapat jawaban bahwa itu merupakan

kebiasaannya di sana. Namun seorang lainnya mengatakan bahwa kebiasaan itu sudah jarang ditemukan sekarang. Sekarang orang sudah mulai memanggil dengan memberi sebutan [Bapa] + *Yakob* sehingga menjadi *Bapak Yakob* atau, dalam bahasa Lamaholot [Ama] + *Yakob* sehingga menjadi *Ama Yakob*. Ketika ditanya kira-kira mengapa demikian maka orang itu menjawab bahwa mungkin itu supaya lebih sopan.

Seorang informan lain mengamati perubahan yang mirip dengan itu dalam penyebutan atau cara bagaimana seseorang dipanggil dulu dan Semarang di kalangan masyarakatnya. Menurutnya dulu orang lebih terbiasa menggunakan sebutan atau panggilan dengan pola; [Jabatan/pekerjaan] + *nama* sehingga ada sebutan/panggilan: **guru Juang, mantri Lukas, opas Sili, bupati Juking, camat Fredi, kapten Sina, tentera Riwu** dimana *Juang, Lukas, Sili, Juking, Fredi, Sina,* dan *Riwu* adalah nama diri yang bersangkutan, yang menjabat atau pekerjaannya berturut-turut sebagai pengajar, juru rawat, pesuruh, kepala daerah, kepala kecamatan, nakoda papal, dan prajurit TNI. Sekarang orang lebih senang memanggil atau dipanggil: ***bapak guru, bapak mantri, bapak bupati, bapak camat, bapak kapten, dan bapak tentera***. Bentuk yang pertama menurutnya lebih akrab, tidak berjarak dan tidak formal sedangkan bentuk kedua tidak akrab, berjarak dan formal.

Di dalam bacaan yang lain, bahkan, persoalan *terms of address* ini dikatakan sebagai salah satu contoh pengaruh bahasa atau budaya kelompok dominan (Jawa) terhadap bahasa Indonesia. Hardjoprawiro (Kompas, 15 Desember 2003) membahas fenomena ini dalam topik *Peng-“krama”-an bahasa*

*Indonesia* < bandingkan ini dalam bahasa Jawa dengan strata penggunaannya dalam bentuk-bentuk seperti: “*koe*”, “*sampeyan*”, dan “*panjenengan*”>.

Di dalam bacaan yang lain lagi Shiraishi (1997) membahas ini secara lebih mendalam, di dalam bukunya *Pahlawan-pahlawan Belia, Keluarga Indonesia dalam Politik*, hingga tentang permindahan penggunaan *terms of address* dalam domain privat ini ke dalam domain publik dan birokratik.

Penerimaan terhadap bahasa Indonesia oleh masyarakat bahasa dan budaya Lamaholot ini juga dapat dijelaskan dalam perspektif pemikiran tentang hegemoni sebagaimana yang diungkapkan Gramsci. Namun, sebelum itu, agaknya perlu ditegaskan pandangan Gramsci tentang bahasa ditinjau dari sudut pandang sejarah dan kebudayaan.

Menurut Gramsci (1985:119-123), dari sudut pandang sejarah dan budaya ada perbedaan yang besar antara ekspresi linguistik literer (*linguistic expression of written and spoken word*) dan ekspresi linguistik seni lainnya (*linguistic expression of the other arts*). Bahasa literer (*literary language*) sangat ketat terikat kepada kehidupan nasional yang massal/luas dan itu berkembang secara perlahan-lahan dan hanya secara molekuler. Seseorang dapat saja mengatakan bahwa setiap kelompok sosial mempunyai “bahasa”-nya sendiri, namun dia masih harus ingat bahwa ada semacam *adhesi* dan pertukaran yang terus menerus antara bahasa yang populer dan bahasa kelas-kelas terdidik. Tidak demikian halnya dengan bahasa-bahasa seni yang lainnya. Meskipun diakuinya tidak sederhana ini, Gramsci memberi ilustrasi bahasa literer, dengan menunjukkan bagaimana sulitnya seseorang memahami dan menikmati karya Shakespeare dan Dante maupun puisi Goethe di satu sisi, dan ilustrasi ekspresi linguistik seni yang lain,

dengan menunjukkan bagaimana seseorang memahami dan menikmati patung karya Michelangelo, musik klasik Verdi dan tari balet Rusia.

Mengikuti pandangan Gramsci tentang bahasa literer (*literary language*) ini dan konsep hegemoninya (sebagai suatu persetujuan spontan yang diberikan oleh massa yang luas dari suatu populasi tentang arah umum kehidupan sosial yang ditentukan oleh kelompok fundamental dominan; persetujuan yang secara historis disebabkan oleh prestise dan konsekuensi kepercayaan yang dinikmati oleh kelompok dominan oleh karena posisi dan fungsinya di dalam dunia produksi), maka dapatlah dipahami bagaimana penerimaan masyarakat bahasa Lamaholot terhadap bahasa Indonesia yang mempunyai bentuk tulisnya telah menduduki status dan prestise sebagai bahasa yang lebih "maju" karena perannya dalam bidang pendidikan dan pengajaran sebagai alat untuk memproduksi pengetahuan dan kemajuan. Dalam konteks yang lain peran agama Katholik pun bisa dilihat dalam perspektif seperti ini. Jelas di sana terlihat dengan penggunaan nama-nama baptis itu bahkan lebih jauh daripada itu peninggalan 'agama' atau kepercayaan lokal dan penerimaan agama Katholik dalam masyarakat Lamaholot.

## **2. Resistensi Masyarakat Bahasa Lamaholot terhadap Bahasa Indonesia**

Resistensi masyarakat bahasa dan budaya Lamaholot terhadap bahasa nasional, bahasa Indonesia, meskipun sedikit terasakan pada awalnya namun kemudian hal itu menjadi tidak jelas. Oleh karena itu boleh dikatakan hampir tidak ada lagi baik di kalangan generasi yang tua maupun yang muda kecuali dalam hal tertentu. Dikatakan demikian karena meskipun di awal-awal masa

pembelajarannya, baik pada generasi muda maupun, terlebih, pada generasi tua dirasakan sedikit ada penolakan. Penolakan ini terjadi karena dirasakan adanya pemaksaan oleh guru-guru di sekolah dasar di sana pada waktu itu. Pemaksaan yang diikuti dengan sanksi atau hukuman bila melawan atau melanggar itu menimbulkan *rasa tidak senang* di pihak siswa. Sebagai contoh salah satu wawancara dengan informan berikut ini, wawancara 130906, dengan seorang laki-laki, 64 tahun pensiunan guru SD, pendidikan SGA tahun 1967, berikut ini

T: Apakah Bapak senang belajar dan menggunakan bahasa Indonesia ketika itu?

J: Kami dalam pendidikan jadi ingin tahu, jadi senang karena merasa ada yang baru dan bahasa itu dipakai di sekolah itu. Kami tidak senang disuruh bicara bila tidak tahu. Juga tidak senang dapat sanksi, tapi terima hukuman itu. Rasa tidak senang terhadap bahasa Indonesia itu tidak ada karena (kami ) masih anak-anak.

Dari ungkapan ini jelas ada dua hal yang perlu dicermati. Pertama, bahwa secara objektif bahasa Indonesia diterima karena bahasa Indonesia (1) sebagai sesuatu yang baru, (2) dipakai saat itu di sekolah, (3) dalam situasi pendidikan, dan (4) diajarkan di usia dini.

Kedua, secara subjektif, sebagaimana diakui oleh informan itu (dan juga informan-informan seusianya), ada rasa tidak senang bila (1) disuruh bicara padahal dia (mereka) tidak tahu, dan (2) bila diberikan sanksi atas kesalahan yang dilakukan.

Namun demikian, betapapun rasa tidak senang itu ada, informan itu (dan juga informan lain seusianya), kembali menegaskan bahwa bukan karena bahasa Indonesia yang membuat mereka tidak senang. Pertanyaannya kemudian adalah kalau bukan bahasa Indonesia, lantas apa yang membuatnya tidak senang. Jawabannya jelas karena pemaksaan dan sanksi yang diterapkan dalam



pendidikan dan pengajaran bahasa Indonesia oleh guru-guru saat itu. Kalau demikian maka pertanyaan selanjutnya adalah mengapa mereka mereka tidak melawan. Jawabannya juga tersurat dan tersirat di sana yakni bahwa karena mereka masih anak-anak.

Mungkin tidak tepat bagi kita untuk berandai-andai sekarang tentang keadaan waktu itu. Namun, dapatlah kita membayangkan bila pendidikan dan pengajaran bahasa Indonesia (1) bukan sebagai mata pelajaran wajib (melainkan sebagai pelajaran pilihan saja), atau (2) tidak diberikan di usia dini (melainkan kemudian misalnya di saat remaja), atau (3) tidak *digunakan* sebagai bahasa pengantar pendidikan dan pengajaran (hanya sebagai satu mata pelajaran saja).

Tentang ini dapat diikuti keterangan informan ini lebih jauh berikut ini.

- T: Kapan dan di mana Anda belajar bahasa Indonesia? Apakah Anda belajar bahasa Indonesia sejak di SD?
- J: Saya SD di *Tana Boleng* kurang lebih tahun 1959. Kalau dulu bahasa Indonesia hampir tidak nampak, kami diajar dalam bahasa daerah saja.
- T: Masih ingat siapa guru-guru Anda di SD?
- J: Hanya ingat kepala sekolahnya, itu *Blasius Suban Muda*, orang *Redon*.
- T: Dari kelas berapa sampai kelas berapa Anda diajar dengan menggunakan bahasa daerah?
- J: Mulai dari kelas satu sampai dengan kelas enam dalam bahasa daerah.
- T: Adakah guru-guru dari daerah lain yang mengajar dan memakai bahasa Indonesia?
- J: Itu guru-guru yang berasal dari *Larantuka*. Mereka memberi pelajaran dalam bahasa Indonesia tetapi karena kesanggupan menerima anak-anak itu kurang akhirnya mereka menggunakan bahasa daerah.
- T: Apakah guru-guru dari *Larantuka* itu bisa berbahasa daerah?
- J: Ya, mereka bisa berbahasa daerah
- T: Apakah di sekolah itu ada kewajiban berbahasa Indonesia?
- J: Ya, di sekolah wajib berbahasa Indonesia. Kami disiksa, diberi sanksi kalau tidak berbahasa Indonesia.
- T: Bagaimana persaan Bapak ketika belajar bahasa Indonesia dengan Sanksi seperti itu?
- J: Ya..kalau diberi sanksi dan siksaan kami tidak senang, tapi kami

terima saja karena kami masih anak-anak dan senang karena ada yang baru itu tadi.

- T: Kapan Anda diajar (menerima pelajaran di sekolah) dengan menggunakan bahasa Indonesia?  
J: Waktu (saya) di SMP *Paladiyah*.

Dari informasi ini jelas dapat diikuti bahwa di saat awal belajar bahasa Indonesia ada yang secara langsung menggunakannya sebagai bahasa pengantar di samping ada juga yang menggunakan bahasa daerah sebagai pengantar meskipun yang terakhir ini mulai dikurangi bahkan dihentikan sama sekali sebagai pengantar pada level kelas yang berbeda dari satu sekolah dengan yang lainnya berdasarkan pertimbangan didaktik metodik semata. Namun, dengan kompleksitas pengetahuan dan pelajaran pada level-level yang lebih lanjut di sekolah maka penggunaan bahasa daerah tidak dapat dipertahankan lagi dan bahasa Indonesia memperoleh legitimasi penggunaannya secara sempurna.

Pengalaman penolakan seperti ini tidak dirasakan lagi oleh generasi muda Lamaholot. Generasi baru Lamaholot yang hidup di saat penyebaran penggunaan bahasa Indonesia sudah memasuki berbagai ranah kehidupan masyarakatnya. Masyarakat bahasa Lamaholot dengan senang belajar dan menggunakan bahasa Indonesia karena mempertimbangkan manfaat dan kepentingannya.

Namun demikian, bila ditanyakan kapan saatnya atau situasi ketika masyarakat bahasa Lamaholot menolak penggunaan bahasa Indonesia dalam kehidupannya? Secara umum dapat dijawab bahwa masyarakat Lamaholot 'menolak' penggunaan bahasa Indonesia di antara kalangannya sendiri, di lingkungan Lamaholot dan bila penggunaan bahasa Lamaholot diharapkan ataupun diharuskan. Penggunaan bahasa Lamaholot diharapkan bahkan diharuskan dalam pembicaraan-pembicaraan urusan adat seperti perkawinan atau

kematian. Hal ini banyak terungkap dalam berbagai wawancara dengan informan yang ada sebagaimana dapat diikuti salah satunya dalam wawancara 130906, berikut ini:

- T: Bagaimana perasaan Anda bila sesama sekampung Anda berbicara bahasa Indonesia dengan Anda?
- J: Saya merasa tidak ada keakraban dan bahkan kasarnya saya menilai dia sombong? Kecuali dalam konteks tertentu di mana ada orang lain yang tidak mengerti bahasa Lamaholot atau dalam kondisi yang mengharuskannya berbicara bahasa Indonesia seperti waktu dalam relasi dinas di kantor. Itu pun kalau di depan orang lain, namun kalau berhadapan sendiri saya merasa lebih menerimanya kalau dia menggunakan bahasa Lamaholot dengan saya.

Dalam konteks tertentu bahasa Lamaholot harus digunakan karena dirasakan lebih patut dan diterima daripada bahasa Indonesia. Hal ini disampaikan oleh sebagian besar informan sebagaimana salah satunya dapat dikutip dalam wawancara 120806, dengan mantan kepala desa, lelaki, 80 tahun, petani, dan ketua adat, berikut ini.

- T: Kapan Anda menggunakan bahasa Lamaholot, dan kapan Anda menggunakan bahasa Indonesia?
- J: Sebagai kepala desa saya lebih banyak menggunakan bahasa Indonesia di pertemuan desa. Tapi saya juga sering menggunakan bahasa Lamaholot bila orang-orang tua tidak terlalu tahu maksud saya. Di dalam rumah saya dengan isteri dan anak-anak menggunakan bahasa Lamaholot.
- T: Adakah suatu waktu Anda harus berbahasa Lamaholot?
- J: Ya, selain sebagai kepala keluarga dan kepala desa, di dalam suku saya, saya dipercaya sebagai juru bicara dalam suku. Jadi kalau omong adat seperti *geté dahang* (melamar gadis) itu harus pakai bahasa Lamaholot, di sini.
- T: Tidak boleh pakai bahasa Indonesia?
- J: Haha..(tertawa) Itu bagaimana.....? Tidak bisa, tidak boleh.

Dalam menggali lebih jauh tentang mengapa tidak boleh atau tidak bisa menggunakan bahasa Indonesia dan harus bahasa Lamaholot informan ini akhirnya mengatakan bahwa itu karena memang lebih baik atau "kena di hati".

Kesimpulan yang sama ini juga ditemukan ketika mewawancarai, putera informan tersebut, dalam wawancara *120806*, usia 48 tahun sebagai berikut.

- T: Kapan Anda merasa lebih suka dan harus berbahasa Lamaholot dan bukan bahasa Indonesia demikian juga sebaliknya?
- J: Saya lebih suka menggunakan bahasa Lamaholot bila menyampaikan perasaan hati saya. Rasanya lebih cocok. Belum lama ini saya memimpin koor di gereja dengan lagu-lagu berbahasa Lamaholot. Selesai misa orang-orang tua itu mendekati saya dan mengatakan bahwa mereka sangat terharu bahkan ada yang mengatakan sampai meneteskan air mata dalam gereja mendengarkan lagu-lagu itu. Mereka merasa lebih cocok.
- T: Apakah hanya orang-orang tua?
- J: Ya, kebanyakan orang-orang tua, ibu-ibu itu. Tapi, pada waktu yang lain Seperti pada saat orang melakukan *Oha* (tarian berkemlompok melingkar, yang lebih banyak melantunkan syair dan pantun-pantun daripada gerak,) orang muda pun sangat menikmati. Itu semua dalam bahasa Lamaholot.

Demikianlah resistensi yang ada ini juga bukan secara langsung berhubungan dengan bahasa Indonesia yang digunakan melainkan lebih banyak kepada preferensi untuk menggunakan bahasa Lamaholot di antara sesama orang Lamaholot. Hal itu menjadi lebih penting ketika berhubungan dengan soal ekspresi perasaan dalam konteks melaksanakan tata cara adat Lamaholot.

Dalam hal lain, meskipun tidak selalu demikian, terungkap dalam beberapa wawancara dengan informan yang ada bahwa ada semacam resistensi serupa terhadap adanya simbol atau unsur asing (yang berasal dari etnik Indonesia lainnya maupun dari luar Indonesia) yang terekspresi atau dipakai oleh sesama Lamaholot dalam konteks atau lingkungan Lamaholot sebagaimana bisa diikuti dalam penggalan wawancara *020906* dengan laki-laki, pensiunan guru, 70 tahun, berikut ini.

- T: Bagaimana pengamatan Bapak tentang pemakaian bahasa Lamaholot di antara kalangan Lamaholot sendiri?
- J: Ya.... anak-anak sekarang ini mulai lupa atau mungkin malu akan

kebiasaan yang baik yang sekaligus menunjukkan kelamaholotan kita yang khas itu.

- T: Misalnya dalam hal apakah itu? Mungkin bisa dijelaskan lebih jauh?
- J: Ya. Misalnya anak-anak sekarang ini sepertinya mulai malu tidak mau lagi memakai nama-nama asli sesuai dengan kebiasaan dan turun temurun dari nenek moyang yang justru menunjukkan asal-usul kita orang Lamaholot. Nama seperti *Peni*, *Barek*, atau *Boli* atau *Beda* itu khas kita. Ini tidak (lagi). Ada yang senang dengan pemain bola dunia memberi nama anaknya nama *Ronaldo*, *Maradona* pemain bola itu daripada nama leluhurnya *Masang*, atau *Kia*. Atau ada juga memberi nama yang umumnya dari kelompok suku lainnya seperti *Yanti* atau *Dewi*. Ya..., itu boleh saja kalau memang ayah atau ibunya memang dari suku yang lain itu. Tapi ini tidak.

Terhadap persoalan nama ini ada juga yang menarik yang penulis temukan walaupun tidak umum. Ketika mewawancarai seseorang pria Lamaholot, 38 tahun, pendidikan sarjana bekerja sebagai wiraswastawan:

- T: Saya mendapat kesan bahwa kebiasaan memberikan nama kampung (nama lokal) kepada anak di samping nama baptisnya mulai berkurang? Apakah kesan atau pengamatan saya ini benar?
- J: Ya, ada benar dan ada tidak benarnya. Maksudnya memang ada orang yang tidak mau memakai atau memberi nama-nama itu lagi kepada anak-anaknya. Mungkin malu atau apa saya tidak tahu. Tapi masih ada juga yang memberikan nama-nama kampung kepada anak-anak. Terus terang saya pernah berpikir dan merasa seperti yang pertama, malu dan tidak akan memberi nama kepada anak saya nama-nama seperti itu. Tetapi, ada sesuatu yang menarik yang membuat saya mengubah sama sekali pikiran seperti itu.
- T: Apa itu?
- J: *Kia* di *AFI* atau di *Indonesian Idol* itu. Saya sangat terharu dengan penampilan *Kia* dan sorak-sorai penonton menyanjung dan menyebut nama *Kia*. Nama itu yang sangat khas dari Adonara (Lamaholot). Itu nama bisa langsung menunjukkan daerah asalnya di Flores Timur. Nama itu yang dieluh-eluhkan penonton, ternyata bisa menjadi idola. *Kia* membawa nama Lamaholot menjadi idola Indonesia. Saya sadar, saya terharu, dan saya bangga. Dan saya kemudian memberikan nama anak saya seperti nama kakeknya. Bahkan saya meletakkan di depan sekali nama itu, tidak di tengah-tengah seperti selama ini biasa dilakukan.
- T: Apa namanya?
- J: Nama bapak saya ditulis *Albertus Beda Boli Larantukan*. Jadi

nama anak saya menjadi *Bedaboli Albertus Larantukan*. Biar *Bedaboli*-nya yang muncul. *Albertus* itu nama baptis, jadi banyak orang yang punya nama seperti itu.

- T: Tidakkah itu berkesan kasar atau kurang sopan?  
 J: Tidak kasar. Saya tidak memanggilnya demikian, tapi biarlah orang lain memanggilnya demikian *karena itu memang namanya*, nama kakeknya. Orang biasa memanggil dengan nama saja.  
 T: Bagaimana Anda akan memanggilnya?  
 J: Kalau saya panggil dengan *Beda Boli* atau *Boli* nanti orang Larantuka bilang seperti menarik dari kaki (bukan dari tangan), itu ungkapan yang berarti 'tidak hormat'. Ibu saya orang Larantuka.<sup>27</sup> Saya akan panggil dia *No* atau *Bapa* saja.  
 T: Menarik. Mungkin saya akan menyebut ini sebagai *Kia Syndrome* atau mungkin lebih tepat *Kia Testimony*, kesaksian *Kia*.  
 J: Hahahahaha...(tertawa)...mungkin begitu ya.....hahahahaha (tertawa).

Terhadap penggunaan nama ini, ada juga kecenderungan yang lain sebagaimana diungkapkan informan generasi muda lain dalam wawancara 120806, dengan laki-laki, PNS, 48 tahun, ayah dari lima orang anak.

- T: Siapa nama-nama anak Anda itu? Bisa Anda menyebutnya satu persatu?  
 J: Ya. Bisa. Pertama *Febri Marice*, ke dua *Robertus Wilhelmus*, ke tiga *Hironimus Andreas*, ke empat *Martina Dafrosa*, ke lima *Maria Yulita Manggota*  
 T: Apakah Anda tidak menggunakan nama suku atau marga Anda di belakang nama anak-anak Anda?  
 J: Hanya beberapa, dua laki-laki saja yang menggunakannya. Itupun hanya inisial marga saja yang dipakai  
 T: Mengapa, ada alasan tertentu?  
 J: Karena terlalu panjang, penuh bukunya (tidak ada spasi yang cukup untuk itu).  
 T: Siapa nama ayah Anda?  
 J: *Andreas Angin* (+ nama marga). Anak laki-laki ke dua itu nama ayah saya, *Hironimus Andreas*.  
 T: Tidak ada tanda khusus yang menunjukkan dia anak .  
 J: Ya, nenek moyang dulu kurang begitu apa.....sehingga

<sup>27</sup> Di Larantuka seseorang akan merasa tidak dihormati dan tersinggung bila orang lain menyebut nama orangtuanya secara lengkap tanpa di dahului dengan sapaan seperti *Bapa/Om/Nenek* atau *Tanta/Mama* di depan nama ibu. Hal itu dirasakan sebagai tidak menghormatinya. Jadi bentuk sapaan/panggilan yang diharapkan dan sopan adalah: *Bapa /Om + Nama kecil*, atau kadang menggunakan teknonim (*teknonymy*). Teknonim adalah praktek untuk menamakan orang dewasa menurut nama anaknya. Tentang teknonymy lihat Hildred dan Clifford Geertz (1964). Bandingkan dengan keterangan informan tentang perkenalan murid SD di Adonara pada wawancara 260806 hal 15

menggunakan istilah begitu.... (maksudnya *Angin*)

Benar apa yang dikatakan oleh salah satu informan di atas, bahwa nama dalam bahasa Lamaholot di samping menunjukkan asal-usul keturunan seseorang juga bisa menunjukkan tempat dari mana orang itu berasal. Nama dan kebiasaan memberi nama bisa menjadi persoalan yang mendatangkan kekuatan, tuah, berkat, atau sebaliknya bisa mendatangkan penderitaan, penyakit, bahkan kematian bagi penyandang nama itu. Terhadap akibat-akibat negatif ini bisa dielakkan dengan cara menggantikan nama tersebut dengan nama yang lainnya<sup>28</sup> dengan melaksanakan ritual tertentu yang akhir-akhir ini sudah tidak lazim dilakukan lagi.

Nama-nama lokal pohon seperti *tobi* ('asam'), *motong*, ('kélor'<sup>29</sup>), *keloré*, ('mengkudu'), *kesambi* ('kesambi'<sup>30</sup>), atau nama-nama peristiwa alam, seperti *olé*, ('arus'), *angi*, ('angin'), adalah nama-nama yang dulu lazim dikenakan kepada anak-anak di dalam sebagian keluarga Lamaholot, kini menjadi semakin jarang kalau tidak mau dikatakan sebagai dihindari sebagaimana dapat diikuti dalam petikan salah satu wawancara di atas. Hal menghindari pemakaian nama-nama seperti itu tidak mau diungkapkan dengan jelas alasannya namun sepintas itu, menurut hemat penulis, berhubungan dengan rasa malu menggunakannya dan lebih ingin nama-nama yang bernuansa asing yang terkesan lebih mentéréng, atau lebih modern sebagaimana yang menjadi *sinyalemen* informan dalam wawancara 020906 pada bagian terdahulu. Di samping itu, kebiasaan memberikan nama

<sup>28</sup> Nama lain ini seperti nama tumbuhan atau pohon tertentu yang diberikan kepada seorang anak berdasarkan kepercayaan bahwa hal ini akan melindungi anak itu dari setan atau roh jahat yang akan memangsa manusia bila setan atau roh jahat itu mendengar nama manusia. Dalam kenyataannya tidak sembarang tumbuhan atau nama pohon yang dipakai untuk itu melainkan nama tumbuhan atau pohon tertentu yang secara tradisional dipercayai mempunyai kekuatan atau khasiat tertentu.

<sup>29</sup> dalam istilah Latin-nya *moringa pterygosperma*

<sup>30</sup> dalam istilah Latin-nya *schleicheraoleosa*

baptis sebagai pelindung dalam tradisi Katholik, yang merupakan agama mayoritas anggota masyarakat Lamaholot, yang umumnya diambil dari nama orang-orang luar yang diyakini saléh dalam hidupnya, merupakan sebab mengapa penggunaan nama-nama lokal itu menjadi jauh berkurang.

Lagi-lagi, sebagaimana diungkapkan di atas maka ini bukannya berhubungan dengan penolakan atau resistensi terhadap unsur etnis Indonesia lainnya atau asing itu sendiri, sebenarnya, melainkan, lebih banyak, kepada persoalan penolakan terhadap orang Lamaholot yang tidak menggunakan unsur yang menjadi kebiasaan dan ciri Lamaholot, meskipun, sebagai akibatnya, tidak dapat dihindari, kesan penolakan itu juga ada terhadap unsur atau nama asing itu.

Terhadap agama yang berhubungan langsung dengan bahasa, seorang informan penelitian ini bahkan bercerita bahwa salah seorang saudari ayahnya yang Katholik ketika akan meninggal pernah menyampaikan keresahan hatinya tentang apakah dia mendapat keselamatan di akhirat (masuk Surga) karena dia tidak bisa berdoa dalam bahasa Indonesia. Demikianlah *image* tentang sesuatu bahasa itu yang membuat bahasa itu begitu ampuh (*powerful*) sehingga bila seseorang yang tidak bisa berbahasa itu akan menjadi 'merasa' begitu tak berdaya. Sedemikian parahnya rasa ketidakberdayaan itu sehingga yang bersangkutan bisa 'terjebak' ke dalam pemikiran bahwa, sepertinya (jangan-jangan), Tuhan hanya memahami bahasa Indonesia, Tuhan tidak memahami bahasanya, bahasa Lamaholot.<sup>31</sup>

Ketika menulis tentang bahasa Latin literasi (*Literacy Latin*) dan bahasa Latin vulgar (*Latin vulgar*), Gramsci (1985:168-1169), menguraikan bagaimana

---

<sup>31</sup> Bandingkan nanti pernyataan ini dengan pernyataan seorang rohaniwan Katolik ketika diwawancarai sehubungan dengan pemeliharaan bahasa Lamaholot di dalam liturgi gereja pada bagian pemeliharaan bahasa dan budaya Lamahaolot.



bahasa Latin literasi (yang semula juga dikembangkan dari bahasa Latin *vulgar*) mengkristal menjadi bahasa Latin-nya akademisi, bahasa Latin-nya kaum intelektual yang kemudian disebut sebagai bahasa Latin Pertengahan (*Middle Latin*). Di sana ada pemisahan antara rakyat dan kaum intelektual, antara rakyat dan kebudayaan. Bahkan, lanjutnya, buku-buku agama tertulis dalam bahasa Latin Pertengahan, sehingga diskusi-diskusi agama ada di luar jangkauan rakyat meskipun agama merupakan elemen yang paling penting dari kebudayaan. Rakyat melihat ritus-ritus religius (*people see religious rites*) dan mendengar nasihat/khotbah-khotbah yang keras berisi peringatan-peringatan (*people hear exhortatory sermons*), namun mereka tidak dapat mengikuti diskusi-diskusi dan pengembangan idologis yang dimonopoli oleh suatu kasta. Demikianlah kegalauan hati wanita Lamaholot yang dijelaskan di atas bisa dilihat sebagai kegalauan hati umat yang hanya "melihat" (*see*), tidak 'memperhatikan' atau "mengikuti" (*look or involve in*) ritus-ritus keagamaan, juga hanya 'dengar' (*hear*), tidak 'mendengarkan' atau 'menyimak' (*listen to or attention to*) peringatan-peringatan dalam khotbah-khotbah tersebut. Mereka, terasing, terpisah dari semua itu, dan semua itu menjadi monopoli kelompok tertentu, kelompok yang menggunakan/menguasai bahasa itu saja, bahasa Indonesia.

Fenomena seperti ini juga mirip dengan yang terjadi di Italia dan menjadi persoalan bahasa dan literasi sebelum Gramsci menulis tentang *Language, Linguistics and Folklore*. Sebagai mahasiswa *Historical Linguistics* yang tidak selesai menulis tesisnya di universitas Turin di bawah supervisi Matteo Giulio Bartoli (1873-1946), Gramsci dengan konsepnya tentang hegemoni dipengaruhi oleh model-model untuk mendeskripsikan perubahan linguistik sebagai

*"radiations of innovations from high-prestige to low-prestige speech communities"* (radiasi inovasi dari masyarakat bahasa dengan prestise tinggi ke masyarakat bahasa dengan prestise rendah) (Gramsci (1985:164). Menurut aliran neolinguistik (yang kemudian dikenal dengan istilah *'spatial linguistics'*) yang dikembangkan Bartoli di Italia ini, perubahan bahasa merupakan suatu proses di mana suatu komunitas bahasa dominan menggunakan tekanan terhadap komunitas subordinat di sekitarnya; kota terhadap daerah sekitarnya, bahasa "standar" terhadap dialek, kelompok sosio-budaya dominan terhadap yang subordinat.

Di samping itu, juga diakui bahwa meskipun mempunyai latar belakang dan minat di bidang linguistik, konsep hegemoni Gramsci juga mungkin sudah dipengaruhi oleh makna yang dipahaminya dalam wacana politik di Rusia.

Demikianlah dapat dipahami dalam wawancara di atas, bahwa penggunaan bahasa Indonesia oleh guru-guru yang berasal dari luar wilayah Lamaholot waktu itu, sedikit atau banyak, merupakan upaya untuk 'mempengaruhi' atau "menekan" siswa setempat, untuk menerima bahasa Indonesia yang pada akhirnya tidak terlalu berhasil sehingga guru kembali menggunakan bahasa daerah setempat dalam penyampaian pelajarannya.

Penerimaan terhadap bahasa Indonesia waktu itu, di daerah itu, tak terhindarkan, baru berlangsung di SMP yang berlokasi di desa yang lain yang merupakan tempat pertemuan siswa-siswa yang berasal dari berbagai desa lain dengan dialek Lamaholotnya sendiri-sendiri. Di samping itu, kompleksitas pengajaran di SMP yang lebih membuat pengajaran dalam bahasa daerah tidak dapat diteruskan.

### 3. Atrisi Bahasa Lamaholot

Atrisi bahasa (*language attrition*) sering diperhitungkan sebagai atau merupakan lawan daripada pemerolehan bahasa (*language acquisition*). Batasan seperti ini agak tidak kontroversial; di mana pemerolehan bahasa sebagai suatu proses di mana profisiensi dalam suatu bahasa (bahasa pertama atau kedua) bertambah/ meningkat, sementara di dalam proses atrisi bahasa kekurangan kontak mengantar kepada suatu pengurangan tingkat profisiensi bahasa tersebut (Schmid dan Kees De Bot dalam Davies dan Catherine Elder (Eds).2004:210).

Dalam berbagai kesempatan atrisis bahasa ditemukan sebagai suatu isu yang sangat sensitif bagi *atritor* (*attriters*): sebagian orang menunjukkan bahwa mereka merasa malu terhadap apa yang mereka rasa sebagai ketidakmampuan mereka menguasai bahasa tersebut, sementara ada pula yang dengan tegas menyangkal memiliki suatu “persoalan bahasa” seperti itu (Schmid dan Kees De Bot dalam Davies dan Catherine Elder (Eds).2004:221).

Sebagai bahasa dengan penutur asli yang menurut Kelen (2005) berjumlah kurang lebih 292.350 orang yang terbagi dalam kelompok varian (dialek) yang banyak dalam komunitas yang kecil, melalui perjalanan sejarah yang panjang dengan pengaruh berbagai bahasa dan budaya asing serta diikuti dengan penyebaran bahasa Indonesia yang intens melalui pendidikan, maka sudah dapat diduga atrisi bahasa Lamaholot mencemaskan. Kecemasan ini ada pada hampir semua informan yang ditemui sebagaimana, salah satunya, diakui oleh seorang tokoh pendidikan, kepala sekolah swasta lebih dari separuh waktu hidupnya, 70 tahun, laki-laki, wiraswastawan, mantan anggota DPR, yang terakhir lebih suka menyebut dirinya sebagai petani dalam wawancara 280806 berikut ini:

- T: Bagaimana pengamatan dan pendapat Anda tentang pemeliharaan bahasa Lamaholot di (*Waibalun*) sini?
- J: Di sini bukan jadi tempat yang baik untuk Anda mengetahui tentang itu. Mungkin di tempat lain Anda lebih banyak mendapatkan informasi tentang itu. Tapi, mungkin baik juga Anda ketahui sebagai bahan perbandingan dengan daerah lainnya. Di sini, bahasa Lamaholot sudah campur aduk. Anak-anak tidak bisa lagi berbahasa Lamaholot dengan baik dan benar.
- T: Apakah dalam keluarga Anda sehari-hari berbahasa Lamaholot?
- J: Ya, campur dengan bahasa Indonesia dan bahasa *Nagi* (=Melayu Larantuka).
- T: Apakah dengan isteri Anda, Anda juga menggunakan bahasa Lamaholot misalnya sebagai bahasa rahasia antara Anda?
- J: Kalau berbicara rahasia dengan anak-anak misalnya saya biasanya menjauh, mengambil jarak dan tempat sendiri. Tapi, tetap kami gunakan bahasa Lamaholot campur dengan bahasa Indonesia atau bahasa *Nagi*.
- T: Apakah dulu pernah ada penggunaan bahasa Lamaholot di dalam acara liturgi gereja?
- J: Mungkin dulu sekali ya..Saya kurang tahu. Tapi seusia saya itu tidak ada. Kalau di Paroki *Riang Kemié* itu bertahan cukup lama. Parokinya *Pater Johannes Kroll SVD*.
- T: Terhadap pemeliharaan bahasa Lamaholot seperti ini, apakah komentar Anda?
- J: Memang sulit ya, tapi bila ada upaya untuk memelihara adat dan kebudayaan daerah lewat pendidikan di sekolah mungkin bisa diupayakan pemeliharaan bahasa daerah juga termasuk di dalamnya. Masyarakat di sini juga mungkin akan menyambut baik itu, karena di tempat lain bisa mengapa kita tidak mulai. Ini menyangkut jati diri kita sebagai orang lamaholot, agar anak-anak tahu sejarah dan adat istiadat serta nilai-nilai yang baik yang mungkin baik dipertahankan.

Tentang atrisi bahasa dengan adat ini seorang informan dari generasi tua Lamaholot, seorang Bapak, 80 tahun, melihat adanya hubungan antara adat dan bahasa Lamaholot dengan menyatakan pendapatnya sebagai berikut :

”anak-anak muda (Lamaholot) sekarang tidak tahu adat (Lamaholot) karena (mereka) tidak tahu bahasa adat (Lamaholot)”

Dalam nada yang sedikit lebih keras dan cenderung menghakimi keadaan pengetahuan anak muda Lamaholot ini, ada juga generasi tua

lainnya, seorang Bapak, pensiunan guru, 71 tahun, Islam, yang berusaha menjelaskan kepada peneliti perbandingannya dengan membuat analogi yang dikutipnya dari Injil sebagai berikut:

”anak-anak muda yang tidak lagi menggunakan bahasa Lamaholot itu sama dengan Petrus yang menyangkal Yesus”.

Di samping itu, menurut beliau, mengapa bahasa Lamaholot tidak dipakai lagi, katanya:

”itu karena kesalahan kita sendiri, mengapa di roster tidak dicantumkan di sekolah, itu kesalahan penilik sekolah, kesalahan kita sendiri”.

Seorang bapak dari generasi tua lainnya, 68 tahun, lebih jauh memberikan komentarnya tentang keadaan ini dengan menambahkan bahwa anak-anak muda itu dengan sengaja meninggalkan adat kebiasaan dan bahasanya bahkan malu dan menyangkali keadaannya dengan menceritakan kepada orang lain di luar Lamaholot keadaan yang lain daripada sebenarnya. Mereka, menurutnya, bahkan ada juga yang karena malu dengan keadaan kampung halamannya yang miskin cenderung membual tentang kampung halamannya kepada orang lain itu. Untuk itu beliau dengan tegas mengingatkan generasi muda Lamaholot sebagai berikut:

”Jangan bohong, jangan membual, harus ceritakan yang aslinya... (tentang kampung halamanmu). Karena itu (bila membohong tentang kampung halamanmu) justru tidak mencintai kampung halamanmu sendiri. (Dan bila kamu membual dan membohong tentang kampung halamanmu), nanti *Lewo tana baru liat engko*”

Ketika peneliti ingin mengkonfirmasi kalimat terakhir informan itu (“nanti *Lewo tana baru liat engko*”), yang, menurut hemat penulis, merupakan sebuah sumpah atau kutukan, beliau dengan tegas mengatakan bahwa memang demikianlah adanya. Menurutny, dia dan semua orang Lamaholot percaya akan

hal itu; bahwa *Lewo tana* punya kekuatan yang menuntun dan memberikan pertolongan kepada mereka dalam mengarungi hidup ini<sup>32</sup> dan, oleh karena itu jangan disangkal. Bila seseorang menyangkali kampung halaman, tanah tumpah darah yang sudah melahirkan dan membesarkan leluhurnya yang akhirnya menurunkannya sendiri maka kutuk akan datang baginya. Tanah yang miskin dan kering yang disangkalinya itu telah menghidupi kami. Kami hidup bukan dengan *Mie instan*, kami hidup dengan *jagung* dan *sayur* yang tumbuh dari tanah ini, ikan yang ada dari laut di depan kita ini, imbuhnya.<sup>33</sup>

Memang kecemasan tentang atrisi bahasa dan budaya Lamaholot ini lebih banyak disuarakan oleh generasi tua Lamaholot. Namun tidak sedikit pula generasi muda Lamaholot ikut mencemaskannya. Kelompok yang terakhir ini lebih banyak datang dari kalangan yang sedang bergelut dan/ atau yang peduli pada bidang pendidikan dan kebudayaan. Beberapa pandangan itu dapat diikuti dalam petikan wawancara-wawancara berikut ini.

Wawancara dengan bapak 5 orang anak, 41 tahun, PNS, SPG tahun 1985, yang pernah tahun 1991 diutus pemda Flotim untuk mengikut studi perbandingan dan pelatihan tari dan musik tradisional di *Padepokan Bagong Kusudiarjo* dapat diikuti sebagai berikut:

T: bagaimana pendapat Anda tentang penggunaan bahasa Lamaholot di kalangan generasi muda Lamaholot?

---

<sup>32</sup> Keyakinan ini telah membuahkan sebuah pemikiran di kalangan pejabat Bupati di daerah ini untuk dalam rangkai memberantas korupsi terhadap dana *ADD* (Alokasi Dana Desa) yang hendak diturunkan ke desa-desa, sebelum digunakan, terlebih dahulu dibawa masuk ke rumah adat, sebagai simbolisasi kekuatan *Lewo tana*. Dengan demikian diyakini bahwa dana *ADD* tersebut sudah menjadi milik *Lewo tana* sehingga perbuatan korupsi atau yang melanggar peruntukannya akan menyalahi kehendak *Lewo tana*, dan oleh karena itu akan mendapat kutukan dari *Lewo tana*. Tentang ini mendapat tanggapan serius dari seorang pastor tua, asal Lamaholot.

<sup>33</sup> Beliau juga menambahkan bahwa anak-anak sekarang ini tidak *kuat* dan *tahan* seperti generasinya dan generasi pendahulunya karena tidak makan makanan lokal yang diyakininya justru lebih cocok dengan keadaan alam setempat, di samping supaya kita tidak bergantung pada orang lain, pada makanan orang lain.

- J: Anak-anak sekarang sudah lebih banyak menggunakan bahasa Indonesia. Bahkan di rumah juga mereka pakai bahasa Indonesia dengan neneknya.<sup>34</sup>
- T: Bagaimana dengan tanggapan neneknya?
- J: Nenek-neneknya juga ikut "*mengalir*" karena *arus* komunikasi dalam Indonesia membuat mereka ikut terbawa. Kadang-kadang neneknya tidak mengerti baru saya atau istri saya memberi tahu maksudnya kepada mereka.
- T: Dengan istri Anda menggunakan bahasa Indonesia?
- J: Oh tidak kami menggunakan bahasa Lamaholot juga dengan maksud *memancing* anak-anak untuk ikut berbahasa Lamaholot. Tapi mereka tidak terpancing, mungkin karena kami sudah pindah ke Larantuka jadi mereka juga sudah pakai bahasa *Nagi*. Tapi, saya pikir anak-anak harus kembali perlu menguasai bahasa daerah karena dengan berbahasa daerah dia menemukan nilai-nilai yang paling dalam tentang orang Lamaholot.
- T: Apakah kalau Bapak masih tinggal di Solor mereka juga berbahasa Indonesia dengan nenek-neneknya?
- J: Saya pikir juga begitu atau mungkin bisa campur, tapi karena sejak sekolah mereka sudah mengenal bahasa Indonesia jadi sudah terpengaruh, juga dengan arus transportasi dan komunikasi yang semakin lancar dengan orang-orang dari daerah lain.

Demikianlah informan ini meskipun mengakui ketakberdayaan hidup bahasa Lamaholot dalam *aliran arus* penggunaan bahasa Indonesia yang kuat masih berusaha '*memancing*' kepedulian anak-anaknya untuk berbicara dan menggunakan bahasa Indonesia. Namun, anak-anaknya tidak terpancing untuk ikut berbahasa Lamaholot yang menurut dugaannya sendiri mungkin karena tempat tinggalnya yang sudah berpindah ke Larantuka yang berbahasa (Melayu) Larantuka.

Tentang pengaruh lingkungan tempat tinggal kepada bahasa anak ini memang hampir selalu diakui oleh informan penelitian ini baik yang tua maupun

<sup>34</sup> Peneliti juga mengamati bahwa ketidaktahuan nenek atau generasi tua terhadap bahasa Indonesia ini di satu sisi menempatkan nenek atau generasi tua itu berada "di bawah" si cucu atau anak tersebut. Ini dapat diamati dengan sikap merasa lebih tahu di pihak si anak atau cucu yang cenderung meremehkannya dan didukung juga oleh perasaan tidak berdaya sang nenek. Mungkin benar di sini pengetahuan (*knowledge*) tentang bahasa Indonesia mempunyai implikasi lebih berkuasa (*powerful*).

yang muda, sebagaimana juga diamati oleh peneliti sendiri. Artinya, meskipun di rumah orang tua berbahasa Lamaholot, anaknya lebih memilih bahasa Indonesia daripada menggunakan bahasa Indonesia kecuali di lingkungan (kampung) bahasa Lamaholot yang digunakan. Bila keadaan seperti yang terakhir ini maka pasti anak-anak itu berbahasa Lamaholot dan bukan bahasa Indonesia. Demikianlah atrisi bahasa Lamaholot sangat nyata terjadi bila di lingkungan sekitar anak-anak berbahasa lain daripada bahasa Lamaholot, bahasa Indonesia atau bahasa (Melayu) Larantuka. Sebaliknya, bila di lingkungan sekitar anak berbahasa Lamaholot maka atrisi bahasa Lamaholot tidak terjadi dan oleh karena itu tidak meresahkan baik generasi tua maupun generasi muda Lamaholot. Berikut ini wawancara dengan seorang kepala desa, putus sekolah (*drop out*) semester enam jurusan sejarah IKIP Malang tahun 1986, bapak satu orang anak, Katolik.

- T: Bagaimana pengamatan Anda terhadap penggunaan bahasa Lamaholot di antara generasi ini? Apakah tetap seperti dahulu, atau makin berkurang atau makin bertambah dari satu generasi ke generasi yang baru.
- J: Di sini bahasa Indonesia itu belum mendapat tempat sebagai bahasa yang digunakan dalam keluarga. Di sekolah pun selesai pelajaran di kelas, di halaman sekolah anak-anak menggunakan bahasa Lamaholot.
- T: Apakah tidak ada kewajiban berbahasa Indonesia?
- J: Di sekolah diwajibkan berbahasa Indonesia. Dari dahulu sampai sekarang itu tetap diwajibkan. Bahkan dahulu kami harus denda kalau melanggar aturan itu. Satu kali melanggar, berbahasa Lamaholot kami harus denda satu buah kelapa. Jadi kalau dua kali kesalahan maka dua kelapa.
- T: Kelapa itu dibuat apa?
- J: Kelapa itu dikumpul kemudian diproses untuk menjadi kopra, kopra kemudian dijual oleh sekolah untuk membeli kapur tulis. Sekarang ini tidak lagi. Bahkan tidak ada lagi denda seperti itu, anak-anak bebas berbahasa Lamaholot di luar kelas tidak ada denda. Kalau kita di sini kurang menjadikan bahasa Indonesia sebagai bahasa rumah tangga. Karena kita semua menggunakan bahasa Lamaholot



Demikian dapat disimpulkan bahwa kecil kemungkinan atrisi bahasa Lamaholot di lingkungan yang homogen Lamaholot. Di Adonara, seorang Bapak, 50 tahun, sarjana pendidikan bahasa Indonesia IKIP Sanata Dharma tahun 1984, berusia 50 tahun dengan yakin menyatakan bahwa bahasa Lamaholot tidak akan punah, mungkin dia akan punah kalau orang di sini (Adonara) sudah tidak ada lagi. Sementara di Larantuka, seorang kawannya, bapak 5 orang anak, sarjana pendidikan bahasa Indonesia juga dari IKIP Sanata Dharma Jogja, tahun 1984 ketika peneliti menanyakan pengamatannya terhadap pemeliharaan dan atau atrisi bahasa Lamaholot, beliau bahkan berujar:

- T: Bagaimana pendapat Anda tentang pemeliharaan bahasa daerah, bahasa Lamaholot di Flores Timur?
- J: Sekarang ini lebih baik kita melihat ke depan, memelihara atau menghidupkan kembali bahasa Lamaholot rasanya kurang relevan lagi. Lagi pula Lamaholot yang mana yang mau dikembangkan? Memang itu masih bisa diperdebatkan lagi karena itu mungkin saja bisa dikembangkan. Tetapi yang dicemaskan adalah menghidupkan kembali bahasa Lamaholot itu sejalan dengan usaha untuk melestarikan kebiasaan-kebiasaan yang dulu sudah dibuang juga oleh pendahulu-pendahulu kita.
- T: Seperti apa itu misalnya?
- J: Ya, seperti yang sekarang mulai dihidupkan kembali dengan membawa masuk ke rumah adat atau *korke* atau rumah-rumah adat di beberapa tempat itu.

Lain lagi pandangan seorang muda Lamaholot, sarjana filsafat Ledalero tahun 1998, Bapak tiga orang anak, usia 37 tahun sebagaimana dapat diikuti dalam wawancara berikut ini:

- T: Bagaimana pandangan Anda tentang pemeliharaan bahasa Lamaholot di sini?
- J: Kami dalam keluarga menggunakan bahasa Lamaholot dan lingkungan di sini (*Lewohala*) juga menggunakan bahasa Lamaholot. Karena bagaimanapun juga itu bahasa ibu jadi kami selalu gunakan dan harus pelihara. Oleh karena itu saya tidak takut bahwa bahasa ini akan hilang. Bahasa Lamaholot menurut saya harus diajarkan di sekolah supaya anak-anak tahu adat istiadat

yang justru lebih baik disampaikan dalam bahasa Lamaholot. Meskipun begitu saya juga mulai memperkenalkan kepada anak saya bahasa Indonesia demi perkembangannya ke depan.

T: Mana yang lebih penting diajarkan kepada anak-anak di sekolah, bahasa Indonesia atau bahasa Lamaholot?

J: Menurut saya yang pertama bahasa Indonesia *karena bahasa Lamaholot itu sudah dengan sendirinya diketahuinya sejak kecil dalam keluarga dan lingkungan di sini*. Bahasa Indonesia itu penting untuk dia ketahui dalam rangka sekolah dan pergaulan dengan orang lain, selain bahasa Inggris sebagai bahasa Internasional tentu saja juga diperlukan.

Demikianlah dapat disimpulkan bahwa di sini bahwa atrisi bahasa Lamaholot itu memang ada di kalangan generasi muda Lamaholot, namun tidak terjadi secara merata di seluruh komunitas bahasa Lamaholot. Atrisi yang terjadi umumnya di komunitas Lamaholot yang dekat dengan komunitas bahasa lain, bahasa Melayu Larantuka dan yang dekat dengan pusat-pusat kegiatan dan ekonomi serta pemerintahan yang menjadi lokus penggunaan bahasa Indonesia atau bahasa Melayu Larantuka. Di tempat-tempat seperti ini baik generasi tua maupun generasi muda Lamaholot mengakuinya sekaligus mencemaskannya. Namun tidak demikian halnya dengan di komunitas Lamaholot yang homogen dan jauh dari pusat-pusat kegiatan ekonomi dan pemerintahan. Di tempat ini baik generasi muda maupun generasi tua tidak mencemaskannya bahkan merasa yakin bahwa bahasa Lamaholot tidak akan punah. Generasi tua di tempat terakhir ini memang mencemaskan pengetahuan bahasa adat Lamaholot di kalangan generasi muda, namun kecemasannya itu menjadi berlebihan bila dilihat bahwa banyak juga generasi muda yang peduli dengan bahasa Lamaholot umumnya maupun bahasa Lamaholot yang digunakan dalam persoalan adat istiadat setempat. Di sana juga justru usaha penggunaan bahasa Indonesia di kalangan generasi muda

menjadi lebih nampak sebagai upaya untuk membekali generasi penerusnya menghadapi kepentingan pendidikan dan pengajaran lebih lanjut mereka.

#### **4. Penguatan Bahasa dan Budaya Lamaholot**

Bila mengikuti diskusi tentang atrisi bahasa dan budaya Lamaholot, sepintas dikesankan bahwa proses pertemuan bahasa dan budaya asing terhadap budaya Lamaholot, seolah-olah, tidak pernah terjadi semacam “penguatan” di pihak bahasa dan kebudayaan Lamaholot. Dengan kondisi bahasanya yang ada sekarang maupun jumlah penuturnya yang kecil dan berkurang membuat, seolah-olah, penguatan bahasa dan budaya Lamaholot menjadi suatu impian.

Namun, patutlah dicatat di sini, bahwa pada waktu yang lalu, ketika bahasa dan budaya Lamaholot juga dipertemukan dengan bahasa dan budaya asing, yakni ketika terjadi “*globalisasi*” gelombang pertama khususnya dengan penyebaran agama Katolik di wilayah Lamaholot, bahasa dan budaya Lamaholot mengalami semacam penguatan. Banyak penelitian dan penulisan tentang bahasa dan adat istiadat serta kepercayaan masyarakat Lamaholot yang dilakukan oleh misionaris-misionaris Katolik sebagaimana sebahagian dari antaranya telah dirujuk dalam disertasi ini. Khusus tentang bahasa Lamaholot, penguatan itu telah nyata terjadi dengan adanya penulisan buku-buku doa dan nyanyian gereja yang dikumpul dan ditulis serta digunakan secara meluas di wilayah masyarakat bahasa Lamaholot.

Di wilayah masyarakat bahasa Lamaholot, sepengetahuan dan pengamatan yang ada, diterbitkan tiga versi buku doa dan nyanyian gereja yang ditulis dan digunakan di tiga wilayah Lamaholot yang berbeda. Ketiga versi itu adalah doa dan nyanyian gereja Katolik versi wilayah Lamaholot di daratan Flores Timur

(dengan nama *Mengadji dan Kantar Serani*, terbit tahun 1938), di pulau Adonara (dengan nama *Ata Senarén*), dan di pulau Lembata (dengan nama *Soedoe Hormat Mengadji Misa nan Samboet*, terbit tahun 1937). Penulis hanya berhasil mendapatkan doa dan nyanyian gereja untuk versi yang pertama dan yang ketiga saja, sedangkan untuk yang kedua, penulis tidak berhasil menemukannya lagi. Terlepas dari persoalan karena sudah tidak digunakan lagi dalam keperluan hidupnya sehari-hari, kesulitan mendapatkan mendapatkan bahan ini karena sudah tidak tersimpan lagi ini juga merupakan suatu indikator bagaimana kepedulian masyarakat Lamaholot terhadap bahasa dan budayanya.

Buku-buku doa dan nyanyian itu diterbitkan dan digunakan dalam perayaan liturgi gereja di wilayah Lamaholot dengan baik sebagaimana disampaikan dalam wawancara berikut ini:

- T: Apakah Anda bisa berdoa dalam bahasa Anda?  
 J: Ya, dulu. Tapi sekarang saya sudah lupa semua. Dulu kami sembahyang dan menyanyi dalam upacara misa dengan bahasa Lamaholot. Di gereja pastor juga berkhotbah dalam bahasa Lamaholot. Ada bukunya, untuk sembahyang nama bukunya *Mengaji* dan untuk lagu-lagu gerejanya, *Kantar Serani*. Dulu kami pakai di gereja, tapi sekarang sudah susah dapat buku itu.  
 T: Kira-kira saya bisa dapat informasi tentang buku atau buku itu dari siapa? Di mana?  
 J: Ahk, susah....! Mungkin bisa cek ke paroki *Riang Kemié*. Karena itu (ada) zaman Pater Jan Kroll, SVD. Coba saja cek ke sana.

Penguatan bahasa Lamaholot yang awalnya dimotori oleh gereja Katolik ini kemudian mulai berkurang dan menuju ke kehilangan penggunaannya juga, sedikit atau banyak menurut pengakuan sejumlah informan dan dugaan penulis, diawali oleh keputusan pimpinan gereja Katolik setempat. Hal ini juga terungkap dalam wawancara dengan salah seorang misionaris Katolik asal Belanda yang

sudah 40an tahun bertugas di wilayah Lamaholot dan masih di sana sampai saat ini. Menurutnya, dalam masa kepemimpinan almahrum uskup Gabriel Manek, SVD, yakni antara tahun 1951 sampai dengan tahun 1961, antara tahun itu, pada suatu waktu (beliau lupa tanggal persisnya) ketika ada kesulitan tenaga imam maka uskup mewajibkan agar pastor berkhotbah dalam bahasa Indonesia. Ini beliau lakukan semata-mata karena pertimbangan pastoral yakni agar pada saat Paskah dan Natal pastor dari tempat lain bisa memberikan pelayanan sakramen pengakuan dan khotbah dalam bahasa Indonesia.<sup>35</sup> Semenjak itu pelayanan liturgi mulai berkurang dalam bahasa Lamaholot, umat di daerah-daerah yang terbiasa mengikuti khotbah dan pengakuan dalam bahasa Lamaholot "terpaksa" mengikuti khotbah dan pengakuan dalam bahasa Indonesia. Mungkin sejak itulah perlahan-lahan pemertahanan bahasa Lamaholot di dalam liturgi gereja mulai goyah setidak-tidaknya pada generasi dewasa saat itu. Ini sejalan dengan makin menyempitnya pemakaian bahasa Lamaholot di ruang publik Lamaholot dan bergandengan tangan dengan *massive*-nya penyebaran dan infiltrasi bahasa Indonesia melalui pendidikan pada generasi muda semenjak masa kanak-kanak. Anak-anak yang belajar bahasa Indonesia di sekolah pulang dan membawa ke dalam kehidupan keluarganya pengetahuan dan keterampilan bahasa Indonesia. Dengan demikian infiltrasi bahasa Indonesia masuk langsung ke dalam jantung kehidupan dan wilayah penggunaan bahasa Lamaholot, dalam keluarga Lamaholot. Pada gilirannya penggunaan bahasa Indonesia mengambil alih penggunaan bahasa Lamaholot hal yang mendorong pengurangan penggunaan bahasa Lamaholot di antara anggota keluarga.

---

<sup>35</sup> Hal ini juga dibenarkan oleh rekan pastornya yang berasal dari Lamaholot dengan tambahan bahwa sebenarnya itu bukan melarang tetapi lebih-lebih supaya rohaniwan yang ditugaskan di sana tidak menjadi tidak percaya diri karena ketidakbisaannya berbahasa Lamaholot.

Meskipun begitu, peneliti juga bertemu dengan salah seorang pensiunan guru SMP berusia 67 tahun, di desa *Lewoléré*, yang juga menjadi informan penulis yang menceritakan pengalaman dan usahanya untuk dan dalam upaya penguatan dan pemeliharaan bahasa Lamaholot. Menurutnya, pada tahun 1975 dan 1976 ketika mengajar SMP *Sidi Bhakti* di Solor, beliau atas inisiatifnya sendiri mengajarkan tata bahasa Lamaholot kepada murid-muridnya di SMP ketika itu. Sayangnya, ketika penulis meminta bahan-bahan pelajarannya itu, yang menurutnya masih ada satu eksemplar di tangannya, beliau tidak berani memberikannya karena punya pengalaman yang membuatnya enggan memberikan bahan itu. Pengalamannya itu ketika seorang ahli bahasa meminjamnya ketika datang meneliti dan menjadikannya sebagai orang sumber namun tidak pernah mengembalikannya.

Menelusuri informasi ini peneliti berketepatan bertemu dengan seorang informan lain dari Solor yang kebetulan adalah mantan murid guru tersebut. Mantan murid ini membenarkan cerita gurunya dan menyampaikan kekagumannya tentang bagaimana mantan gurunya itu sanggup dengan cara yang sederhana mengajarkannya tata bahasa bahasa Lamaholot. Tidak ada guru seperti mantan gurunya itu saat itu, imbuhnya.

Mirip dengan ini, peneliti juga mencatat bahwa dalam wawancara *160806*, dengan tokoh masyarakat di Lembata, kepala desa lebih dari 4 periode, ada pengalaman pengajaran bahasa Lamaholot di SD sekitar tahun 60-an yang diajarkan oleh guru-guru SD yang berasal dari etnis Lamaholot. Informan itu juga menyampaikan bahwa pelajaran itu diberikan di luar jam sekolah dan khusus untuk bahasa-bahasa sastra Lamaholot yang menurut dia bagus dan khas serta

perlu diberikan kepada anak-anak sekarang. Sayangnya, guru-guru yang disebutkan dalam wawancara ini sebagian besar sudah meninggal kecuali satu yang sudah peneliti telusuri keberadaannya untuk dijadikan informan tetapi ke luar daerah sehingga tidak bisa ditemui.

Di samping itu, meskipun tidak signifikan, di beberapa tempat di masyarakat Lamaholot akhir-akhir ini dirasakan mulai ada kecenderungan untuk menghidupkan kembali suasana liturgi gereja dalam bentuk doa dan nyanyian dalam bahasa Lamaholot.

Makin banyaknya rumah-rumah produksi musik serta kemudahan-kemudahan teknologi perekaman serta tingkat pendidikan masyarakat maupun keterampilan di dunia musik, (yang dalam pengamatan peneliti didorong oleh pembukaan sekolah dengan jurusan musik yang memberikan kemudahan akses bagi masyarakat lokal), semua ini membuat produksi musik dan tarian daerah dapat ditemui di pasar-pasar lokal. Dalam hal tata perayaan liturgi gereja, umat merasa makin lebih terwakilkan perasaannya bila nyanyian dan doa-doa juga dilagukan dalam musik dan bahasa Lamaholot sebagaimana dilaporkan salah seorang rohaniawan Katolik yang berasal dari etnis ini kepada penulis dalam wawancara berikut ini:

T: Apakah tidak pernah lagi ada liturgi gereja yang disampaikan dalam bahasa Lamaholot akhir-akhir ini?

J: Dua tahun yang lalu ketika asistensi di paroki Witihama saya bersama Romo Zakarias Beni melayani umat dalam perarakan Jumad Agung di sana yang dilaksanakan dalam bahasa Lamaholot. Saya menyaksikan bagaimana orang-orang begitu khusyuk dan hanyut dalam suasana itu. Saya pikir itu karena mereka merasa lebih kena di hati.

T: Apakah Pater mendukung acara-acara seperti itu?

- J: Ya, saya sangat mendukung itu. Memang untuk itu kita perlu secara terus-menerus membuat publikasi-publikasi sederhana terlebih dahulu, sebelum kita menulisnya kembali dalam buku yang lebih lengkap. Ini dilakukan agar pelan-pelan bisa ditemukan kembali semangat itu karena sudah lama itu tidak dilakukan sehingga mungkin ada banyak yang sudah lupa. Saya diminta oleh keluarga dan kenalan saya dari *Lamalera* yang tinggal di Jakarta untuk memperbanyak teks lagu-lagu gereja bahasa daerah saya untuk mereka gunakan di sana.

Di samping itu, tentang penguatan ini, ada pengalaman yang menarik yang dialami oleh peneliti sendiri ketika berada di lapangan. Ketika berhasil mendapatkan salah satu buku doa yang tidak ada lagi judul atau kulit luarnya penulis membawa ke mana-mana buku tersebut dalam wawancara di lapangan untuk mendapatkan keterangan dari informan apa nama atau judul buku doa itu. Ketika bertemu dengan salah seorang kepala desa di Adonara dan beliau mengetahui bahwa peneliti mempunyai buku tersebut maka dengan segera dia meminta peneliti untuk memberikannya sebuah fotokopi dengan maksud agar dalam perayaan paskah di tahun 2007 dapat diperbanyak dan digunakan umat di *stasi* (kelompok-kelompok umat basis gereja Katolik yang ada di bawah satu *Paroki*, yang merupakan unit kecil di bawah *keuskupan* (wilayah kerja seorang uskup). Permintaan tersebut segera, dengan senang hati, peneliti kabulkan saat selesai mewawancarainya. Ketika penulis mulai menulis laporan penelitian ini, kepala desa tersebut memberi khabar bahwa dia sudah melaksanakan di *stasi*-nya ibadat *jalan salib* dalam bahasa Lamaholot dengan menggunakan buku tersebut dan melaporkan sambutan positif umat di wilayah tersebut. Kepala desa tersebut adalah seorang yang putus sekolah di semester ke enam jurusan sejarah IKIP Malang tahun 1986.



Mengikuti berbagai pembicaraan, diskusi dan wawancara baik yang telah disampaikan dalam tulisan ini maupun yang tidak disampaikan serta mengamati dengan cermat keadaan bahasa dan budaya masyarakat ini di lapangan, maka ada beberapa hal yang perlu disampaikan di bagian ini.

Pertama, hampir semua menyadari bahwa bahasa dan budaya Lamaholot tidak (dapat) dipelihara dengan baik sebagaimana layaknya dan hal itu sudah secara langsung maupun tidak langsung didiskusikan pada bagian terdahulu. Terhadap hal ini, khususnya bahasa Lamaholot, dari semua wawancara yang ada, ada seorang pemuka masyarakat, kepala desa, usia 57 tahun, di Lembata yang secara tegas menunjukkan bahwa pendidik di sekolahlah yang membuat anak-anak Lamaholot tidak bisa lagi berbicara bahasa Lamaholot. Oleh karena itu dia juga secara tegas menyarankan pengajaran bahasa Lamaholot di sekolah. Perlu dicatat bahwa tingkat pendidikan informan ini hanyalah Sekolah Dasar saja. Berikut ini petikannya.

- T: Kira-kira kenapa anak-anak sekarang kurang bisa berbahasa Lamaholot?
- J: Kelihatan dari para pendidik ini dia mau supaya anak-anak berbahasa Indonesia sehingga baik di rumah juga orangtua sudah mulai latih anak-anak ini berbahasa Indonesia. Sehingga anak-anak umur tiga sampai empat tahun itu sudah akhirnya berbicara bahasa Indonesia di rumah.
- T: Jadi, Anda cemas ya?
- J: Ya, dengan sendirinya. Sehingga saya anjurkan pendidikan bahasa daerah ini (diselenggarakan) di sekolah. Sehingga kebudayaan bahasa daerah tidak bisa hilang.

Kedua, pemeliharaan bahasa, juga dapat dilaksanakan melalui pelaksanaan kegiatan adat atau tata cara adat. Hal ini dimungkinkan oleh kenyataan bahwa dalam melaksanakan acara adat, tidak bisa tidak, bahasa Lamaholot-lah yang

digunakan. Ada yang secara tidak langsung mengatakan bahwa tuntutan untuk berbahasa adat itu disebabkan oleh tuntutan adat, sementara ada juga yang mengatakan bahwa itu disebabkan oleh bahasa Lamaholot itu sendiri yang memiliki sastra dan ungkapan-ungkapan adat yang lebih tepat digunakan daripada bahasa Indonesia.

Dalam hal budaya, pemeliharannya perlu dipertimbangkan dengan semangat dan perkembangan zaman. Masyarakat sendiri telah mempunyai kearifan tersendiri untuk itu<sup>36</sup>. Dalam hal terdapat pemborosan pembiayaan dalam pelaksanaan tata cara adat, hampir semua informan mengakui sudah ada pengurangan bahkan penghilangan sama-sekali tuntutan yang digariskan oleh adat. Mas kawin yang memberatkan dan berlebihan, pembunuhan binatang yang berlebihan pada acara-acara adat tertentu, maupun proses adat yang rumit mulai dikurangi bahkan dihilangkan sama sekali. Hal ini banyak diucapkan dalam wawancara yang peneliti lakukan dengan informan-informan kunci maupun dalam bicang-bincang informal dengan pihak-pihak lain yang tidak menjadi informan kunci namun mempunyai perhatian terhadap pokok persoalan penelitian ini.


Ketika mempertanyakan pemunculan dan keterlibatan anggota masyarakat dalam seni-seni pertunjukan, musik dan tarian serta lagu-lagu daerah, banyak informan menyampaikan keprihatinannya tentang keberlangsungan semua itu karena makin berkurangnya itu dalam pengamatan mereka pada waktu-waktu yang lalu, di samping banyak juga yang menunjukkan rasa *gregetnya* mengikuti *trend* paling akhir dengan mulai muncul kembali kesenian-kesenian daerah itu.

---

<sup>36</sup> Ketika berbicara tentang pemilikan *gading* sebagai simbol kekayaan di Lamaholot, salah seorang informan menyampaikan perubahan pemahamannya dengan bahasa yang lugas kepada peneliti sebagai berikut: “Materi dulu itu *gading*, tapi sekarang itu *pendidikan*”.

Terhadap kelompok yang pertama, mereka mencontohkan bahwa sudah banyak tarian dan kesenian daerah yang tidak ditampilkan lagi dalam berbagai kesempatan yang dulunya biasa ditampilkan. Di samping itu, berkurangnya keterlibatan generasi muda dalam tampilan itu kalau toh itu dimunculkan.

Terhadap kelompok yang kedua, mereka menunjukkan perasaan belum puas mereka terhadap tampilan-tampilan kesenian yang menurut mereka belum sesuai dengan yang seharusnya, menurut mereka, ada dan dipertunjukkan.



**BAB IV**  
**ETNISITAS DAN**  
**NASIONALISME ORANG**  
**LAMADOLIT**

**BAB IV**  
**ETNISITAS DAN NASIONALISME**  
**ORANG LAMAHOLOT**

Pada bagian ini dibahas etnisitas orang Lamaholot dan nasionalismenya. Namun, terlebih dahulu, sebagai kerangka analisis kembali perlu disinggung pandangan teoritis tentang kedua konsep itu agar bisa lebih fokus dalam mengurai informasi yang dikumpulkan melalui penelitian ini.

Membicarakan nasionalisme dan/atau etnisitas orang Lamaholot secara teoritis dapat dilihat dari beberapa sudut pandang. Smith dalam *The Ethnic Origins of Nations* (1986:109-110, dalam Johnson,2001:169) memberikan enam kriteria bagi inti etnik (*'ethnic core'*) yakni (1) sebuah nama bersama yang umum bagi unit populasi yang ada di dalamnya (*a common name for the unit of population included*), (2) seperangkat mitos tentang asal bersama dan keturunan dari populasi tersebut (*a set of myths of common origins and descent for that population*), (3) sejumlah kenangan historis bersama tentang hal-hal yang dialami bersama (*some common historical memories of things experienced together*), (4) suatu teritori historis atau tanah asal atau suatu asosiasi dengan suatu asal (*a common 'historic territory' or 'homeland', or an association with one*), (5) satu atau lebih unsur budaya bersama—bahasa, adat istiadat, atau agama (*one or more elements of common culture—language, customs, or religion*) dan (6) suatu rasa solidaritas di antara kebanyakan anggota komunitas tersebut (*a sense of solidarity among most members of the community*).

Dengan menggunakan pandangan Smith (1986) seperti itu, maka persoalan nasionalisme dan /atau etnisitas orang Lamaholot secara teoritis dapat dilihat melalui ke enam kriteria itu. Namun dengan perjalanan waktu dan dalam domain yang berbeda orang Lamaholot memberikan makna yang berbeda sesuai dengan kepentingannya. Artinya, dengan perjalanan waktu, orang Lamaholot mempunyai pemahaman yang berbeda tentang etnisitas dan nasionalismenya. Hal ini terungkap melalui berbagai wawancara terhadap setidaknya dua generasi orang Lamaholot. Demikian pula halnya dengan domain etnisitas dan nasionalismenya yang mempunyai muatan kepentingan yang berbeda antar generasi orang Lamaholot.

Dalam hal lain, khususnya bila nasionalisme dan etnisitas orang Lamaholot ditempatkan dalam persoalan bahasa, Giles et al (1977) seperti dikutip Edwards (1985:153) berpendapat lain. Edwards (1985:150-158) ketika berbicara tentang akomodasi bahasa (*speech/linguistic accomodation*), dalam konteks tingkah laku bahasa dan identitas (*language behavoiur and identity*), dan vitalitas etnolinguistik (*ethnolinguistic vitality*) banyak mengutip Giles dan Powesland (1975, 1977). Akomodasi bahasa dapat dilihat sebagai suatu penyesuaian identitas yang dilakukan untuk meningkatkan status kelompok dan hal yang mendatangkan keuntungan/kesenangan (*speech accomodation can be seen as an identity adjustment made to increase group status and favourability*). Modus akomodasi bahasa itu kalau bukan konvergensi maka divergensi. Modus konvergensi mencerminkan suatu keinginan untuk disetujui, dan itu terjadi ketika manfaat yang dirasakan lebih banyak daripada ongkos/korban dan ini bervariasi dalam hal besar/kepentingannya menurut perbendaharaan bahasa yang ada dan tingkat

kebutuhan untuk diterima. Modus divergensi (atau setidaknya pemertahanan bahasa) mencerminkan suatu hasrat untuk pemisahan diri personal (*personal dissociation*) atau suatu penekanan atau penegasan terhadap identitas positif *ingroup*/klik (*an emphasis upon positive ingroup identity*). Besarnya pembatasan-pembatasan/sekat dan reaksi-reaksi yang tidak menyenangkan/tidak menguntungkan dapat timbul bila pendengar merasakan niat negatif. Dalam kerangka seperti ini akomodasi bahasa dalam hal tingkah laku bahasa orang Lamaholot dikaitkan dengan identitasnya interen orang Lamaholot dan antar orang Lamaholot dengan kelompok etnik yang lainnya dibahas.

### 1. Etnisitas Orang Lamaholot

Bila enam kriteria bagi *ethnic core* yang ditetapkan Smith di depan dipakai untuk meneropongi etnisitas Lamaholot, maka ada beberapa poin yang bisa ditemukan di sana. Untuk kriteria pertama, sebuah nama bersama yang umum bagi unit populasi yang ada di dalamnya (*a common name for the unit of population included*, meskipun tidak umum lagi digunakan, *Ata Kiwan* adalah nama yang umum lebih dahulu dikenal bagi kelompok ini. Patut dicurigai di sini, apakah istilah ini adalah secara *emik* merupakan istilah yang umum dikenal oleh keseluruhan kelompok-kelompok masyarakat Lamaholot yang ada ataukah merupakan sebuah generalisasi secara *etik*, yang diberikan oleh orang luar melalui suatu hasil kajian ilmiah. Untuk yang terakhir ini, penulis menduga bahwa itu merupakan generalisasi yang dibuat oleh suatu kajian akademis berdasarkan deskripsi lokal yang diperolehnya. Hal ini terbukti dengan adanya berbagai nama yang diberikan kepada bahasa Lamaholot itu. Nama-nama itu juga lebih sering dinamakan sesuai dengan nama *Lewo* atau kampung di mana bahasa Lamaholot

itu digunakan. Berbeda dengan ini di Lembata, khususnya di sekitar gunung *Ilé Apé* mereka mempunyai penamaan tersendiri kepada bahasa atau kelompok bahasa yang kemudian oleh Kéraf (1978) dimasukkan ke dalam kelompok dialek bahasa Lamaholot itu. Hal ini dapat diikuti dalam wawancara dengan seorang pensiunan guru sekolah dasar, 71 tahun, ayah dari 11 orang anak berikut ini:

- T: Apakah Bapak tahu artinya kata Lamaholot itu sendiri?  
 J: Istilah itu istilah yang baru-baru ditemukan. Di sekitar *Ilé Apé* ini kami kenal ada tiga bahasa; *Koin*, *Pawala* dan *Kain*. *Koin* itu bahasa orang di *Waipukan*, *Kimakama* dan *Baupukan*. *Pawala* itu bahasa orang dari *Lamawolo* dan *Tokojahéng*. *Kain* itu bahasa orang dari *Amakaka*, *Atawatun*, *Wewala*, *Watuwutun*, *Mawa*, *Bungamuda*, *Woloriang*, *Lewobelang* dan *Tanjung bahagia*. Selain tiga itu orang *Atadéi* pakai bahasa *Narabogalai*, bahasa *Kédang* itu. Oh ya, *Leragéré* juga lain lagi.

Terhadap hal ini juga diungkapkan oleh generasi muda Lamaholot sebagaimana dapat diikuti wawancara dengan seorang bapak, 41 tahun, SPG tahun 1985, PNS, ayah dari 5 orang anak berikut ini:

- T: Apa istilah atau apa nama yang Anda sebut untuk bahasa Anda ini?  
 J: Sekarang orang bilang bahasa Lamaholot.  
 T: Orang bilang bahasa Lamaholot, tapi Anda sendiri atau orang di sini menyebutnya dengan nama bahasa apa?  
 J: Dulu kami bilang *koda kiwan*, waktu masuk sekolah orang bilang bahasa daerah dan kemudian orang bilang bahasa Lamaholot.  
 T: Jadi istilah bahasa Lamaholot itu sendiri menurut Anda baru datang kemudian?  
 J: Ya, kami dan orang tua-tua di kampung tidak tahu itu, kami dan orang tua di kampung bilang *koda kiwan*  
 T: Di Adonara orang bilang *koda titén*.  
 J: *Koda* itu artinya 'omong', 'berbicara', *titén* itu artinya 'kita punya' Maksudnya bicara kita punya.

Demikianlah istilah *Ata Kiwan* sebagaimana disampaikan oleh informan-informan di atas, juga disampaikan oleh informan lainnya di tempat lain lebih dahulu dikenal di sana daripada istilah *Lamaholot* itu sendiri. Orang yang membuat



generalisasi tersebut dan mempopulerkannya, menurut hemat penulis adalah Vatter (1938).

Kemudian, kelompok ini mulai lebih dikenal terakhir dengan nama *Lamaholot*, meskipun tidak merata hingga saat ini. Lagi-lagi, menurut pemahaman penulis, istilah *Lamaholot* sebagai suatu kesatuan yang terdiri dari dua unsur kata (*lama* dan *holot*), merupakan suatu istilah yang secara *etik* merupakan hasil kajian secara akademik, linguistik, yang diberikan kemudian kepada kelompok-kelompok masyarakat ini berdasarkan deskripsi lokal yang diperolehnya. Orang yang membuat generalisasi dan menulis serta mempopulerkan istilah ini, menurut hemat penulis, adalah Kéraf (1978) melalui penelitiannya yang cukup menyeluruh terhadap kelompok-kelompok kecil masyarakat ini secara ilmiah, melalui kajian linguistik komparatif.

Baik *Ata Kiwan* maupun *Lamaholot*, kedua-duanya, diterima oleh masyarakat ini meskipun dengan komentar-komentar yang berbeda. Kedua istilah itu secara etimologis berasal dari bahasa yang digunakan dan ada di sana. Namun, ketika dipertanyakan penggunaannya dan makna dalam konteks komunitas lokal (*kampung*) yang ada, anggota masyarakat merasa agak 'asing' karena dalam kesehariannya mereka lebih sering menggunakan atau menyebut nama kelompoknya menurut nama *kampung* mereka. Meskipun begitu, mereka tidak menolak untuk dimasukkan ke dalam kelompok dengan label atau nama tersebut ('*Ata Kiwan*' atau 'orang *Lamaholot*') dengan kelompok atau *kampung* lainnya yang mereka akui mempunyai kemiripan dan bahkan kesamaannya dengan kelompok mereka.

Meskipun begitu, nama *Lamaholot* saat ini sudah menjadi lebih dikenal bahkan secara sosial dan politis itu mulai muncul dan dipertegas di berbagai tempat dan kesempatan untuk merangkum kelompok-kelompok kecil masyarakat ini, terlebih diperantauan.<sup>37</sup> Di berbagai kota besar di Indonesia, bahkan di luar negeri, yang menjadi tempat perantauan anggota masyarakat ini, terdapat perkumpulan masyarakat dengan menggunakan nama atau istilah ini baik untuk tujuan sosial maupun politis. Untuk tujuan yang terakhir ini, setidaknya menurut catatan penulis, salah satu contoh dapat diilustrasikan peristiwa deklarasi pembentukan *Ikatan Keluarga Lamaholot di Kota Kupang, Nusa Tenggara Timur, (IKAL Kupang)*, tanggal 3 Pebruari 2007,<sup>38</sup> berikut ini:

#### **Ikrar dan Amanat Adat**

#### **Ikatan Keluarga Lamaholot (IKAL) Kupang**

pukën tité ta'an to'u  
 ti pi rëron nhi kamé sëra koda  
 ma'an mio tobo téti pëti aran lolon  
 turun tité ta'an éhan  
 ti pi rëron nhi kamé soron khirin  
 ma'an mio paé lali méja wakonë

ma'an onëké dë pétën  
 ti pupu ribhun ata kiwan pulo kaé  
 ti pupu ma'an gëtan-gëtan  
 ma'an onëké dë sudi  
 ti anin rathun ata watan léma kaé  
 ti anin ma'an golé-golé  
 ti mian nuan paé gëtana' ha'é  
 ti tité hama-hama soka tukan wëli tai  
 wëtot ta'an tekun sëdan sama lusi lera wulan

<sup>37 37</sup> Di Jogja, bahkan telah terbit bulletin dengan nama *Lamaholot* yang beredar juga di sejumlah kalangan *Lamaholot* di Kupang meskipun terbatas. Selain itu di Flores Timur juga telah ada sekolah dengan nama *SMA Lamaholot*

<sup>38</sup> Pembentukan *IKAL* oleh sebagian orang *Lamaholot* di Kupang disinyalir sebagai usaha sejumlah politisi asal *Lamaholot* yang ingin merapatkan barisan mengumpulkan simpati dan dukungan bagi mereka pada pemilihan umum, PILKADA baik di tingkat provinsi maupun di tingkat Kabupaten /Kota di NTT. Sebagian lainnya menerima itu dengan sikap menunggu dan melihat apa yang akan dilakukan oleh *IKAL* itu pada kenyataannya. Cukup banyak yang hadir dalam acara ini.

ta'an sogá lěwo naraně  
 ti mian musin haka nathan ha'é  
 ti tite golé-golé lěba lolon haka tai  
 gawé ta'an awé golé hélon épo hawé pékat tana ékan  
 ta'an ikit tana makěně  
 ěma-bapa  
 ... au' tolo (?) watan léma  
 tité hama-hama,  
 tité lěwo to'u, tana to'u, atén to'u.  
 Kupang, 03 Februari 2007

Teks tersebut di atas dapat diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia sebagai berikut:<sup>39</sup>

Teks: *pukěn tité ta'an to'u*  
 Harfiah: karena kita bertindak/menjadi satu  
 Makna: "Karena kita menjadi satu"

Teks: *ti pi rěron nhi kamé sěra koda*  
 Harfiah: maka di hari ini kami serahkan  
 daulat  
 Makna: "maka hari ini kami menyerahkan kedaulatan (sebagai dasar)"

Teks: *ma'an mio tobo tėti pėti aran*  
*lolon*  
 Harfiah: jadikan kamu duduk di peti rumah/papan  
 atas  
 Makna: "mendudukkan kamu di atas kursi (jabatan kepengurusan)."

Teks: *turun tité ta'an éhan*  
 Harfiah: karena kita bertindak/menjadi tunggal  
 Makna: "Lantaran kita adalah tunggal"

Teks: *ti pi rěron nhi kamé soron*  
*kěhirin*  
 Harfiah: maka di hari ini kami memberi  
 kuasa  
 Makna: "maka hari ini kami memberi kuasa"

Teks: *ma'an mio paé lali méja wakoně*  
 Harfiah: jadikan kamu duduk di meja ujung/kepala  
 Makna: "menempatkan kamu di ujung (kepala) meja."

<sup>39</sup> Dengan tidak bermaksud memindahkan tanggung jawab, penulis berterima kasih kepada Bapak Drs. Agustinus Beda Ama, SS, MS. yang telah membantu penulis dalam mengalihbahasakan korpus data bahasa atau teks ini. Penulis bertanggung jawab seluruhnya atas kekeliruan yang terjadi atas terjemahan ini.

Teks:	<i>ma'an</i>	<i>oněké</i>	<i>*dě</i>	<i>pětěn</i>		
Harfiah:	jadikan	hatimu		ingat		
Makna:	"Hendaknya hatimu selalu ingat"					
Teks:	<i>ti</i>	<i>pupu</i>	<i>ribhun</i>	<i>ata</i>	<i>kiwan</i>	<i>pulo</i>
	<i>kaé</i>					
Harfiah:	untuk	himpun	ribuan	orang	pedalaman	sepuluh
	semua					
Makna:	"untuk menghimpun semua orang (dari wilayah) pedalaman"					
Teks:	<i>ti</i>	<i>pupu</i>	<i>ma'an</i>	<i>gětan-gětan</i>		
Harfiah:	untuk/agar	himpun	menjadi	lengkap-lengkap		
Makna:	"himpunlah selengkap-lengkapnya"					
Teks:	<i>ma'an</i>	<i>oněké</i>	<i>*dě</i>	<i>sudi</i>		
Harfiah:	jadikan	hatimu		ikhlas		
Makna:	"hendaknya hatimu senantiasa ikhlas"					
Teks:	<i>ti</i>	<i>anin</i>	<i>rathun</i>	<i>ata</i>	<i>watan</i>	<i>léma</i>
	<i>kaé</i>					
Harfiah:	untuk	kumpulkan	ratusan	orang	pantai	lima
	semua					
Makna:	"untuk mengumpulkan semua orang dari (wilayah) pantai"					
Teks:	<i>ti</i>	<i>anin</i>	<i>ma'an</i>	<i>golé-golé</i>		
Harfiah:	agar	kumpulkan	menjadi	genap-genap		
Makna:	"kumpulkan segenap-genapnya".					
Teks:	<i>ti</i>	<i>mian</i>	<i>nuan</i>	<i>pai</i>	<i>gětana'</i>	<i>ha'é</i>
Harfiah:	sehingga	kelak	saat	datang	genap	
	kalau					
Makna:	"Sehingga kelak kalau sudah tiba saatnya "					
Teks:	<i>ti</i>	<i>tité</i>	<i>hama-hama</i>	<i>soka</i>	<i>tukan</i>	<i>wěli</i>
Harfiah:	maka	kita	sama-sama	melompat	tengah	ke
						<i>tai</i>
Makna:	"maka kita sama-sama maju ke medan (perjuangan)"					
Teks:	<i>wětot</i>	<i>*ta'an</i>	<i>těkun-sědan</i>	<i>sama</i>	<i>lusi</i>	<i>lěra-</i>
	<i>wulan</i>					
Harfiah:	sepak	(bertindak)	tendang-injak	seperti	elang	langit
Makna:	"(kita) bergerak bagaikan elang di langit"					
Teks:	<i>*ta'an</i>	<i>soga</i>	<i>lěwo</i>	<i>naraně</i>		
Harfiah:	(bertindak)	mengangkat	kampung	nama		
Makna:	"untuk mengangkat nama (kehormatan) kampung-halaman"					
Teks:	<i>ti</i>	<i>mian</i>	<i>musin</i>	<i>haka</i>	<i>nathan</i>	<i>ha'é</i>
Harfiah:	sehingga	kelak	musim	datang	pasti	
	kalau					

Makna: "sehingga kelak kalau musimnya sudah tiba"

Teks: *ti tité golé-golé lēba lolon haka tai*

Harfiah: maka kita semuanya melangkah atas ke pergi

Makna: "maka kita semua melangkah ke atas arena"

Teks: *gawé \*ta'an awé golé hēlon \*épo sawut ?-kat tanaékan? (tidak jelas)*

Harfiah: langkah jalan tuntas bag' \*campur? bumi ?

Makna: "melangkah tuntas bagai \*(burung) epo mengais bumi".....(tidak jelas)

Teks: *\*ta'an ikit tana makēñē*

Harfiah: (bertindak) menaikkan persada nama

Makna: "untuk menaikkan keharuman kampung-halaman."

Teks: ... (*tak tersimak*) ...

Teks: *Ĕma Bapa*

Harfiah: Ibu Bapa

Makna: "Ibu-Bapa, sekalian"

Teks: *...? ...? watan léma*

Harfiah: pantai lima

Makna: "seluruh wilayah" ('sepuluh bukit - lima pantai')

Teks: *tité hama-hama*

Harfiah: kita sama-sama

Makna: "kita semuanya"

Teks: *tité lēwo to'u*

Harfiah: kita kampung satu

Makna: "kita satu kampung"

Teks: *tana to'u*

Harfiah: tanah satu

Makna: "satu tanah"

Teks: *atén to'u*

Harfiah: hati satu

Makna: "satu hati".

Kupang, 03 Februari 2007

Sehingga secara keseluruhan bunyi ikrar itu akan menjadi sebagai berikut:

Ikrar dan Amanat Adat  
Ikatan Keluarga Lamaholot (IKAL) Kupang

Karena kita sepakat mengikat diri menjadi satu  
maka, pada hari ini, kami menyerahkan kuasa bagimu  
untuk menempati kursi kepengurusan (IKAL).

Ingatlah selalu dalam hatimu  
untuk menghimpun semua anggota keluarga  
dari seluruh wilayah,  
segenap-genapnya.

Agar kelak jika saatnya tiba  
kita maju ke medan laga  
berjuang demi kemenangan  
untuk mengharumkan nama kampung-halaman

Ibu-Bapa,  
kita semuanya  
satu kampung  
satu halaman  
satu hati.

Kupang, 03 Februari 2007

Dari ikrar ini jelas sekali terlihat bahwa selain ada sebagai judul,  
kata/nama atau label *Lamaholot* tidak pernah muncul dalam ikrar tersebut.

Dengan jelas di katakan bahwa *puken tité taan tou* yang artinya "karena kita  
menjadi satu" implisit menegaskan bahwa kita bukan satu pada awalnya dan  
(sekarang) mau menjadi satu. Pertanyaannya menjadi satu apa, atau menjadi apa?  
Jawabannya disampaikan kemudian di bagian akhir ikrar itu yakni bahwa  
kesatuan yang mau dibangun itu menjadi *lewo tou*, "satu kampung". Mereka  
sekali lagi menyebut ikatan yang trans pulau dan kabupaten ini dengan label *lewo*,  
"kampung", dalam kalimat atau frasa *tité lewo tou*, "kita sekampung". Kalimat  
atau frasa itu tidak dilanjutkan sehingga menjadi misalnya seperti *tité tana tou*  
*tanah Lamaholot* atau *tité tana tou tana (Ata) Kiwan*. Jadi, hanya "satu kampung"  
Ini berarti "kampung" atau *lewo* adalah suatu entitas yang utuh, otonom dan tidak

ada yang lebih daripada itu. Walaupun ikrar ini didahului dengan nyanyian bersama seluruh hadirin lagu kebangsaan Indonesia, *Rayuan Pulau Kelapa*, dan salah satu lagu daerah, *Lewo ro piring sina*,<sup>40</sup> untuk membangun rasa nasionalisme dan semangat dan kerinduan terhadap kampung halaman di rantau, tidak ada label atau nama *Lamaholot* apalagi *Ata Kiwan* terucapkan di dalam ikrar itu.

Dalam konteks dan suasana seperti ini juga, kita dapat melihat bahwa suasana etnis ada dalam suasana nasionalisme atau juga bisa dibalik, suasana nasionalisme ada dalam suasana etnis. Etnisitas dan nasionalisme orang Lamaholot melalui peristiwa ini menunjukkan keberadaan yang harmonis, saling menguatkan dan tidak bertentangan atau tidak saling meniadakan satu dengan yang lain.

Di samping itu juga tersirat di sana bahwa *Lamaholot* itu tidak hanya satu dalam kenyataannya. Hal ini terlihat dengan jelas dalam ikrar itu dalam kalimat awal " *pukĕn tité ta'an to'u*, yang artinya "karena kita sepakat menjadi satu". Ini berarti kita memang tidak satu dan mau menjadi satu. Orang *Lamaholot* menyadari adanya variabilitas di antara mereka dan mengakui serta menerimanya sebagaimana adanya mereka dalam batas-batas pulau yang ada dengan *lewo*-nya sendiri-sendiri yang otonom.

Pembentukan *IKAL* ini dimaksudkan untuk merangkul masyarakat Lamaholot di kota Kupang, masyarakat Lamaholot yang diklaim meliputi

---

<sup>40</sup> *Lewo ro piring sina* adalah lagu daerah dari kabupaten Alor yang masyarakat *Lamaholot*-nya relatif lebih kecil jumlahnya bila dibandingkan dengan masyarakat *Lamaholot* di dua kabupaten lainnya. Mungkin pilihan lagu ini juga dipertimbangkan untuk lebih merangkul masyarakat Alor yang ikut dilibatkan dalam ikrar itu. Masyarakat Alor diketahui lebih banyak memiliki *bahasa* daripada di dua kabupaten itu. Bahkan di pedalaman Alor ada bahasa yang *berkerabat dekat* dengan bahasa di *High Land* Papua.

masyarakat di pulau Flores bagian Timur, pulau Adonara, pulau Solor, pulau Lembata dan pulau Alor. Dalam kenyataan, di Kupang, sebelum ini, masyarakat Lamaholot berkelompok dalam kelompok-kelompok kecil sesuai dengan pengelompokkannya di daerah asal. Dari Flores Timur, misalnya, ada kelompok *Tanjung Bunga*, *Wulangitan*, *Waibalun* dan *Lewoingu*, dari Solor ada kelompok *Pamakayo*, *Balawéling* dari Lembata ada *Keluarga Ilé Apé*, *Keluarga Lamalera*, dan sebagainya. Sebelumnya, juga belum ada perkumpulan yang menyatukan kelompok-kelompok kecil Lamaholot ini ke dalam satu kelompok. Pembentukan ini juga dikatakan dengan tegas dalam pidato pembukaan dan pengantarnya bahwa tidak untuk tujuan politik, namun sponsor yang membiayai acara dengan peserta dan undangan sebanyak kurang lebih 2000-an orang, momentum pelaksanaannya, pemunculan aktor-aktor dalam acara tersebut, serta komentar-komentar pembawa acara yang memperkenalkan calon-calon walikota Kupang dan calon gubernur NTT periode berikutnya, semua itu, tidak bisa tidak dapat dikatakan syarat bermuatan politik.<sup>41</sup>

Demikianlah *Ata Kiwan* yang dideskripsikan Vatter (1938) dan *Lamaholot* yang dideskripsikan Keraf (1978) serta *IKAL* yang diikrarkan di Kupang, ibukota provinsi NTT itu merupakan label-label atau nama yang mendeskripsikan dan mempertegas keanggotaan dan kesatuan masyarakat bahasa dan budaya Lamaholot sebagai markah pertama dalam *ethnic core*-nya Smith (1986).

Kriteria kedua, ada sejumlah mitos tentang asal-usul dan keturunan etnis ini. Sebagaimana telah dikatakan di depan masyarakat Lamaholot menurut cerita

---

<sup>41</sup> Tercatat kemudian bahwa baik di tingkat Kota Madya Kupang maupun tingkat Provinsi NTT calon-calon yang diusung kelompok ini menang dalam *pilkada* di dua level pemerintahan ini. Ini kemudian diklaim sebagai berhubungan dengan ikrar persatuan itu yang kemudian, di awal tahun 2009 kemenangan ini disyukuri dan digarisbawahi kembali dalam acara Natal dan Tahun Baru yang diselenggarakan tanggal 3 Januari 2009 di GOR Oeufu Kupang yang juga dihadiri penulis.



tutur sedikit-tidaknya dapat dikelompokkan atas mereka yang berasal dari *Ile Jadi* (penduduk asli wilayah itu), *Sina Jawa* atau *Sina (Muti) Malaka* (dari arah Barat), dan dari *Séram Guram* (dari Timur), yang menamakan kelompoknya kelompok *Keroko Pukén Téna Mau*. Mitos-mitos ini masih diceritakan dan sebahagian masih diyakini dengan kuat kebenarannya. Mitos-mitos itu antara lain tentang *Ilé Jadi*, maupun cerita tentang ‘air bah’ atau *tsunami* yang terjadi di tempat asalnya pulau *Lapam Batang*<sup>42</sup>, *Keroko Pukang* yang menjadi sebab perpindahan masyarakat ini ke tempat-tempatnya sekarang dengan beragam versinya. Mitos-mitos yang telah berhasil dikumpulkan oleh Arndt (1938) tentang masyarakat ini masih juga diceritakan sampai saat ini meskipun makin berkurang orang-orang yang dengan fasih menceritakannya. Kalaupun ada yang bisa menceritakannya dengan fasih maka, menurut pengamatan penulis, maupun sesuai pengakuan beberapa informan, hal itu terjadi berkat bacaan yang bersangkutan terhadap bahan-bahan penelitian-penelitian terdahulu tentang masyarakat ini khususnya melalui hasil kumpulan Arndt (1938). Anggota masyarakat kebanyakan hanya menyebut tempat asal-usul nenek moyangnya saja. Berikut ini petikan beberapa wawancara peneliti dengan sejumlah informan baik generasi tua Lamaholot maupun generasi mudanya yang hanya bisa menyebutkan asal-usul dari mana nenek-moyangnya berasal:

Wawancara dengan bapak, mantan kepala desa, pensiunan guru tahun 1992, 74 tahun, yang sempat mengalami pendidikan dasar di zaman Belanda (di *Standar School* dan di *WVS*), bekas seminari, SGA Kéfa tahun 1959, ayah enam

---

<sup>42</sup> *Lapam Batang* konon kata sebagian informan adalah nama sebuah pulau di sebelah timur pulau Lembata yang sudah tenggelam oleh air bah dan *Lembata* adalah nama yang diberikan untuk menggantikan pulau yang tenggelam itu. *Lembata* dulu dikenal dengan nama *Lomblen*.

orang anak, pengarang lagu-lagu daerah dan penulis sejarah lokal, terakhir menjadi guru SMP, wawancara 140806, sebagai berikut:

- T: Bapak bisa cerita tentang asal-usul Bapak atau suku Bapak?  
 J: Menurut cerita tutur, kami marga *Olé Ona* ini kami ini suku pendatang. Kami ditemukan di tengah laut oleh perahu orang suku *Kéraf*. Entah karena bencana banjir atau apa kami hanyut. Ada yang bilang nenek moyang kami ditemukan di atas ikan paus. Nenek moyang suku kami itu ditemukan di *Olé Ona*, artinya "dalam arus", *Olé* itu (artinya) arus, *Ona* itu (artinya) "di dalam". Nenek moyang kami ditemukan dalam arus, jadi datang dari laut, dari *Lapam Batang*.

Dalam wawancara lainnya juga terungkap deskripsi tentang asal-usul nenek moyang dari salah satu suku lainnya yang berasal dari timur sebagai berikut ini:

- T: Bapak bisa cerita sedikit tentang asal-usul nenek moyang suku Bapak ini?  
 J: Bisa. Suku saya, suku *Pureklolon* ini berasal dari *Seram Goram*. Datang di sini dengan perahu, dan perahunya itu sudah jadi batu di pantai sana, Perahu yang sudah jadi batu itu namanya *Wato molo*, *Wato* artinya "batu", dan *molo* artinya "perahu". Kalau air surut kita bisa pergi lihat di pantai sana. Ada tiga suku besar yang datang waktu itu, suku *Koko*, Suku *Bémo*, dan Suku *Bido*. Suku *Bido* terpecah jadi tiga, ada *Making*, *Bomaking*, dan *Pureklolon*. Jadi suku saya ini pecahan dari suku *Bido*.

Dalam wawancara lainnya seorang informan, bapak 4 orang anak, usia 41 tahun, PNS, guru, mengaku berdarah campuran, bapak dari *Mauméré* dan ibu dari *Tana Léin* namun lahir dan dibesarkan di *Tana Léin*, mengaku mengetahui adat dan kebudayaan di *Tana Léin* dan di Solor umumnya, menyatakan tentang asal-usul orang di desanya sebagai berikut:

- T: Mungkin Anda tahu cerita tentang asal-usul masyarakat dari *Tana Léin* ini?  
 J: Menurut cerita-cerita orang tua-tua di sini yang saya tahu itu seperti ini Pak. Menurut cerita keluarga kami itu bernama *Kebo Wurin Nama*, moyang mereka itu, Bapa *Gési Wayong* biasa

ke kebun dengan anjingnya. Anjingnya itu pada suatu saat suka selalu menggali-gali tanah di tempat yang sama sambil menggonggong dan kemudian mengejar sesuatu. Itu berlangsung sampai tiga atau empat kali. Hal ini membuat bapak *Gési Wayong* yang melihat semua ini jadi penasaran dan mendatangi tanah galian anjing tersebut, yang kemudian ternyata adalah sebuah batu yang tumbuh. Persis dekat batu itu kemudian tumbuh sebuah pohon *tuak* yang bersamaan dengannya juga tumbuh sebuah beringin. Beringin itu kemudian "memeluk" (melilit) pohon *tuak* itu sehingga pohon *tuak* itu mati dan tinggallah batu dan beringin itu. Umur beringin itu diyakini sudah ribuan tahun. Batu di bawah beringin itu kemudian diberi nama *Nuba Gési Wayong*. Mereka ini suku *Sogén*. Menurut cerita suku *Sogén* ini datang dari Jawa, *Sogé Sina Jawa*. Bersamaan dengan suku *Sogén* ini, dari Jawa, juga datang dua suku lainnya yakni suku *Hokéng* dan Suku *Wawé*. Suku yang terakhir ini sudah punah.

T: Apakah ini sama-sama juga dengan suku *Léwar*?

J: Oh, tidak. *Léwar* itu dari *Pamakayo*.

T: Selain tentang asal suku *Sogén* ini apakah Bapak juga tahu tentang asal usul suku lain di *Tana Léin* ini?

J: Di *Tana Léin* ini ada dua kelompok. Kelompok pertama adalah kelompok yang menyatakan bahwa mereka adalah orang asli di sini, di *Tana Léin* ini dan kelompok kedua adalah kelompok pendatang, *Téna Mau*. Kelompok pertama, orang asli, juga sebenarnya ada dua. Kelompok asli pertama adalah yang menyebut dirinya kelompok *Tawa Tana Ékan Géré* (artinya mereka tumbuh bersamaan dengan bumi ada). Mereka ini ada dua suku yaitu suku *Toron* dan suku *Héra*. Mereka ini ada sebelum suku-suku lain datang. Kelompok asli kedua adalah kelompok yang menyebut dirinya *Ilé Jadi*. (artinya yang turun dari gunung)

T: Gunung apa di sini?

J: Tidak, tapi dari suatu tempat namanya *Belang Lewo Ringi*. *Belang* itu nama sejenis bambu yang ruasnya panjang sekali, halus dan mudah pecah, sedangkan *Lewo Ringi* itu nama sebuah tempat di mana terdapat bambu jenis itu. Diceritakan bahwa seorang lelaki dari suku *Toron*, suku asli kelompok pertama, pergi dengan seekor anjingnya mencari sesuatu di sana, ketika hendak memotong tali lelaki suku *Toron* ini melihat anjingnya mengorek-ngorek sesuatu di bawah rumpun bambu itu kemudian mengejar-ngejar sesuatu itu yang tidak kelihatan oleh lelaki suku *Toron* itu. Karena penasaran dan jengkel lelaki suku *Toron* itupun menebas batang bambu itu yang akhirnya, setelah beberapa batang jatuh, muncullah suara "oh, go pia, go raya laba léang" (artinya: oh saya di sini, saya *Raya Laba Léang*"), suara seorang lelaki yang muncul di depannya. Kemudian *Raya Laba Léang* ini diceritakan kawin dengan perempuan dari suku *Toron*, yang menurunkan dua anak lelaki, yang sulung bernama *Pati* dan yang adik bernama *Béda*. *Pati*, sang kakak bekerja di kebun sedangkan *Béda*, adik, bekerja di laut. *Pati*

ingin melaut dan meminjam alat pancing adiknya, *Béda*. Sebaliknya *Béda* juga ingin berkebun dan mengiris (menyadap) tuak. Karena ketidakterampilan masing-masing maka peralatan melaut dan menyadap tua itu hilang dan rusak. Maka terjadilah perselisihan antara kakak-beradik tersebut yang berakhir dengan perginya si adik, *Béda*. Tinggallah si kakak, *Pati*, yang kemudian menurunkan suku *Hayon*. Kelompok kedua, kelompok pendatang yang di sini disebut kelompok *Téna Mao*. Kelompok pendatang atau *Téna Mao* ini dibagi dua, ada yang datang dari arah barat dan ada yang datang dari arah timur. Mereka yang datang dari barat itu yang disebut kelompok *Sina Jawa* tadi. Suku *Sogén* dengan kawan kawannya tadi. Mereka yang dari Timur itu disebut kelompok dari *Keroko Puken*, di sini mereka itu yang dari suku *Hulér* dan *Keloré*. Yang terakhir ini, suku *Keloré* ini tidak langsung ke Solor seperti halnya suku *Hulér*. Suku *Keloré* ini datang ke Solor setelah terlebih dahulu berdiam di *Adonara*.

Cerita tentang asal-usul nenek moyang ini, sebagaimana sudah diikuti, cukup bervariasi menurut suku-suku yang ada. Namun, dalam kenyataannya suku-suku yang ada itu menyebutkan salah satu dari tiga kelompok yang ada itu sebagai asal datang sukunya. Meskipun demikian, persoalan asal usul ini, bagaimanapun, harus diakui sebagai persoalan pilihan kepada kelompok suku mana seseorang itu mengidentifikasi diri atau kelompoknya karena, dalam kenyataannya, kelompok atau suku itu merupakan hasil perkawinan campur dengan kelompok suku lainnya. Di samping itu, pilihan kepada kelompok suku mana seseorang *berpihak* lebih banyak ke pihak kelompok suku ayah, sebagaimana umumnya masyarakat Lamaholot.

Kriteria ke tiga, tentang memori sejarah bersama, juga masih bisa diceritakan oleh generasi yang tua, khususnya tentang pembagian masyarakat ini dahulu secara tradisional atas kelompok *Paji* dan *Demon*, pengelompokannya ke dalam kerajaan-kerajaan kecil, wilayah per-*kakang*-an, aliansi yang dibangun di antara kelompok-kelompok kecil dalam masyarakat ini ketika melawan pendatang asing, Portugis dan Belanda maupun di antara mereka ketika berada dalam

wilayah kerajaan-kerajaan kecil di sana. Tentang ini tidak ada lagi permusuhan itu selain cerita dan pengakuan bahwa pengelompokan itu memang ada dan mereka ada dalam salah satu dari kelompok itu, atau *Paji* atau *Demon*.

Kriteria ke empat, suatu teritori historis atau tanah asal atau asosiasi dengan suatu asal (*a common 'historic territory' or 'homeland', or an association with one*), seperti dalam kriteria ke dua, juga masih diungkapkan baik tentang teritori asal kedatangannya maupun perjalanan dan tempat tujuan mereka yang sekarang mereka tinggal. Tanah dalam budaya Lamaholot mempunyai arti yang sangat sentral dan sakral. Bila mengikuti cerita-cerita informan, pengamatan maupun pengalaman anggota masyarakat ini tentang persoalan yang berhubungan dengan tanah maka kiranya perlu diberikan sedikit lebih perhatian dalam uraian ini.

Keterikatan anggota masyarakat Lamaholot terhadap tanah sangat bervariasi. Artinya, dari satu tempat ke tempat yang lain di dalam masyarakat Lamaholot terdapat pandangan yang berbeda tentang ini. Dalam satu wawancaranya dulu Vatter (1932) menggunakan seorang guru di *Ilé Mandiri*, yang adalah ayah dan kakek dari dua informan kunci peneliti dalam penelitian ini. Apa yang diungkapkan Vatter (1932) kurang lebih 75 tahun yang lalu dibandingkan dengan yang peneliti temukan sekarang sudah jauh berbeda di antara tiga generasi itu. Ketika itu Vatter mengungkapkan bahwa warga *Ilé Mandiri* begitu erat memegang kepercayaan untuk mati di tanah kelahirannya, 'ketertambatan dengan sejengkal tanah tumpah-darah pada saat menjelang ajal' (Vatter,1932, melalui Vatter,1984:48), sebagai suatu kerinduan. Pada generasi kedua, masih tampak keterikatan itu setidak-tidaknya melalui orientasi dan

perhatiannya terhadap kegiatan-kegiatan adat di kampungnya *Lewoloba*. Meskipun berdiam di kampung lain, yang jaraknya dipisahkan atau harus melalui enam kampung yang lainnya, dari kampung kelahirannya, informan saya yang dari generasi tua ini masih aktif terlibat dalam urusan-urusan adat di kampung asalnya. Pada generasi ketiga, informan dari generasi muda, meskipun sedang tinggal di kampung asal kakeknya, informan ini merasa tidak perlu dan juga tidak melibatkan diri sama sekali dalam urusan-urusan adat. Hal ini mungkin saja benar, sesuai dengan pengakuannya, bahwa ia tidak mau melibatkan diri atau karena ketidapahaminya terhadap adat istiadat yang ada. Namun, mungkin saja karena belum (mau) dilibatkan dalam hal itu karena masih ada generasi ayahnya. Namun satu yang pasti dari kedua generasi itu, keduanya sama-sama tidak mengharapkan akan atau ingin dikuburkan di tanah leluhurnya seperti keinginan ayah dan kakek mereka. Keduanya mengakui bahwa itu 'pemikiran orang dulu-dulu'.

Dalam kesempatan lain, ketika peneliti mewawancarai seorang pemuka masyarakat, tokoh agama Islam yang mengaku sebagai keturunan dari raja Adonara, terungkap pengakuan dan pengalamannya ketika melakukan 'pemindahan' kubur kerabatnya yang meninggal di perantauan.

T: Apakah bapak bisa menceritakan sedikit bagaimana proses pemakaman kembali itu?

J: Iya, di sini kami punya kebiasaan dan kepercayaan bahwa kita dapat memindahkan kubur. Saya pernah memindahkan kubur keluarga saya dengan cara itu. Karena kuburannya di pantai dan sudah akan tertutup air laut, jadi kami pindahkan

T: Bagaimana caranya?

J: Ya, kita semua datang dan berdoa di kuburan itu. Ada seorang tua-tua adat yang tahu yang memimpinnya. Mula-mula disiapkan kain putih dan di atasnya diletakkan sepotong kayu. Tapi, memang saya percaya, ketika didoakan maka tiba-tiba tercium bau seperti mayat dan datang lalat yang terbang, kerumuni (potongan) kayu itu. Dan

pemimpin itu dengan sopan kemudian membungkus potong kayu itu, seperti bungkus mayat itu, lalu bawa pergi, kami antar sama-sama dan kubur di lubang baru yang sudah disiapkan. Anehnya, begitu selesai, lalat-lalat itu hilang, pergi begitu saja, juga tidak ada lagi bau seperti tadi.

Di samping itu, membicarakan kesatuan masyarakat Lamaholot dengan tanahnya ini dapat diceritakan di sini pengalaman penulis di lapangan. Ketika hendak mewawancarai informan kunci di *Ilé Boléng*, Adonara, penulis tiga kali dicegat di jalan dan disuruh tidak melanjutkan perjalanan ke sana karena ada perang tanding antara dua kampung tetangga di sana.<sup>43</sup> Menyadari kemungkinan ancaman keselamatan, maka peneliti akhirnya pulang. Ketika datang untuk kedua kalinya, masih berlangsung konflik antara kampung tetangga tersebut, namun, karena kepentingan mendapat data penelitiannya peneliti memaksakan diri masuk ke tempat konflik itu. Di sepanjang daerah konflik (tanah yang menjadi sebab konflik itu), penulis menyaksikan kaum laki-laki dengan wajah yang penuh kecurigaan dan sangat tidak bersahabat, berkelompok antara lima sampai enam orang di dalam lima kelompok dengan jarak 15 sampai 20 meter antara satu kelompok dengan yang lainnya, lengkap dengan senjata busur/panah, tombak dan parang, sementara di sisi jalan lainnya penulis juga melihat kelompok-kelompok aparat keamanan (polisi) lengkap bersenjata terdiri dari tiga sampai empat orang setiap kelompok dan ada tiga atau empat kelompok. Peristiwa ini kemudian menjadi tanya penulis dalam berbagai wawancara setelah itu. Berikut dapat diikuti wawancara 130906 salah satu wawancara yang dilakukan segera setelah itu.

T: Apakah perang antar kampung seperti itu masih sering terjadi?

J: Ya, tidak seperti dulu lagi. Tapi, masih, Pak. Terlebih soal tanah atau batas tanah.

---

<sup>43</sup> Perang antar desa *Tobi vs Lewokeléng*

- T: Bukankah antara kampung itu ada pertalian darah karena perkawinan?
- J: Di sini, kalau sudah seperti itu, antara kampung, tidak ada lagi ikatan seperti itu.
- T: Maksudnya?
- J: Kalau sudah antar kampung kita membela kampung. Jadi meskipun dari kampung sebelah ada suami saudari saya, atau ponakan saya, saya dari kampung sini tetap saling berhadapan.
- T: Saling membunuh?
- J: Ya.
- T: Tidak adakah rasa sayang atau bersalah bila kita membunuh atau melemparkan tombak ke musuh yang adalah saudara atau keluarga kita itu?
- J: Tidak. Itu sudah seperti keharusan untuk membela kampung. Kalau toh ada rasa seperti itu kita hanya paling bisa mengekspresikan semacam rasa kesal tapi tetap kita lakukan.
- T: Seperti apa ekspresi rasa kesal itu?
- J: Biasanya sambil mengumpat (maki) saya akan berkata ” coba (kalau) kamu bisa menghindar ini” sambil atau sebelum melemparkan tombak ke arah lawan yang adalah keluarga kita itu. Itu saja. Tapi bukan berarti melempar tombak asal-asal saja. Karena kita tidak asal pergi perang begitu saja. Sebelumnya kita sudah terlebih dahulu menjalani ritual-ritual adat untuk menolak bahaya dan menyucikan diri. Jadi kita pergi dengan keyakinan akan membela kampung, semacam tugas panggilan kampung. Sehingga kalau kita menang, bisa pulang membawa kepala musuh kita akan diterima seperti pahlawan.
- T: Bagaimana kata pemimpin agama?
- J: Di sini bukan soal agama lagi. Tidak ada beda antara Islam dan Kristen, ini soal *Lewo*.

Demikianlah keterikatan masyarakat Lamaholot ini kepada *Lewo* seolah-olah melebihi keterikatan kepada darah (perkawinan). Sekalipun ini satu-satunya kasus yang disaksikan sendiri oleh peneliti, persoalan keterikatan terhadap *Lewo* ini juga diceritakan seperti itu ditempat lainnya, meskipun tidak serinci itu (karena tidak langsung bisa diamati). Peran *Lewo* yang mengatur tindakan individu sangat besar di sana. Di samping itu, peran pemerintah, yang dalam hal ini kehadiran aparat keamanan (polisi) di sana menjadi dipertanyakan.



Ketika mempertanyakan peran institusi adat, agama dan pemerintah di sana dalam diskusi dengan salah seorang anak Lamaholot yang terpelajar, beliau, kepada peneliti, mengakui bahwa adat di sana lebih berkuasa terhadap masyarakat daripada dua institusi lainnya itu. Meskipun mayoritas anggota masyarakat Lamaholot beragama Katolik, di sejumlah tempat tertentu, seperti di Adonara dan di beberapa tempat lainnya di Lembata, kerukunan hidup umat antar dua kelompok itu sangat harmonis. Tidak sedikit keluarga yang anggota-anggotanya meyakini agama yang berbeda tanpa ada ketegangan seperti yang akhir-akhir ini dapat diamati di sebagian tempat lainnya di Indonesia.<sup>44</sup>

Kriteria ke lima, tentang budaya--- bahasa, adat, dan agama, sebagaimana telah sering dikutip di bagian depan, telah terekam dengan baik liwat berbagai penelitian. Kesemua rekaman itu menunjukkan bahwa benar ada hubungan atau keterkaitan bahkan kesamaan di antara kelompok masyarakat Lamaholot itu baik dari segi bahasa, adat istiadat maupun agamanya.

Tentang kriteria ke enam (solidaritas antar anggota masyarakat), ada yang perlu menjadi catatan. Masyarakat Lamaholot tersebar dan mendiami empat bahkan lima pulau yang terpisah dengan laut dan selat-selat sempit yang terkenal kuat arus lautnya. Bahkan, di dalam satu pulau pun masyarakat ini dipisahkan satu dengan yang lainnya dengan gunung dan bukit yang yang mempersulit hubungan antara satu kelompok dengan kelompok yang lainnya. Demikianlah solidaritas masyarakat Lamaholot tidak bisa dibayangkan sebagai solidaritas kelompok yang hanya mendiami satu wilayah daratan yang kelompok-kelompoknya mudah dan biasa berhubungan satu dengan yang lainnya. Solidaritas di sini mungkin

---

<sup>44</sup> Khusus tentang kerukunan hidup antar umat beragama di Adonara, Barnes (2004) dalam *Antropologi Indonesia 74* menulis laporan penelitiannya tentang masyarakat di sana.

berhubungan langsung dengan persoalan 'sama-sama mengalami', 'sama-sama merasakan', bukan dengan persoalan membayangkannya sebagai satu (kesatuan).

Tentang solidaritas ini, benar, pengamatan Vatter (1938), sebagaimana juga masih dapat diamati hingga saat ini yang juga diakui oleh anggota masyarakat ini dalam wawancara-wawancara yang ada di lapangan selama penelitian ini serta diamati oleh peneliti sendiri, masyarakat Lamaholot ada dalam kampung-kampung yang otonom, dan kesadaran akan hidup berkelompok sebagai orang Lamaholot hampir tidak melampaui batas kampungnya itu.

Lamaholot itu tidak satu. Sebagaimana telah diuraikan terlebih dahulu, kebanyakan orang Lamaholot, bahkan, kurang memahami kata Lamaholot itu sendiri. Mereka lebih sering menyebut asal-usul dirinya dengan merujuk kepada nama kampung dari mana mereka berasal. Demikianlah hampir tidak pernah didengar ungkapan seperti '*kami orang Lamaholot*'\*) melainkan hampir selalu didengar ungkapan seperti '*kami orang + nama kampung*, sehingga menjadi misalnya, *kamé ata Pamakayo*, *kamé ata Tana Boléng*, *kamé ata Lewokluok*, *kamé ata Ilé Apé*, dan seterusnya. *Pamakayo*, *Tana Boléng*, *Lewokluok* dan *Ilé Apé* adalah nama-nama kampung kecil orang Lamaholot.

Lamaholot yang satu itu dipromosikan secara akademis melalui penelitian bahasa yang dilakukan dan dipublikasikan oleh Kéraf (1978) untuk disertasinya tentang salah satu dialek bahasa itu, dialek Lamalera, untuk disertasinya di Universitas Indonesia. Masyarakat bahasa Lamaholot yang terbagi dalam 33 dialek tidak memiliki rasa satu suku Lamaholot sebagaimana yang mungkin dibayangkan oleh karena memiliki satu nama bahasa, bahasa Lamaholot. Masyarakat Lamaholot terpecah ke dalam kampung yang otonom dan merasa

eksklusif dari kampung lainnya. Bahwa ada semacam aliansi antar kampung itu bersifat tidak permanen dan untuk kepentingan-kepentingan tertentu. Sifat eksklusif ini memang mulai berkurang semenjak konsolidasi yang dilakukan pemerintah Belanda terhadap kerajaan-kerajaan kecil yang kemudian dilanjutkan dengan penggabungan dan pembentukan desa dan desa gaya baru dalam struktur pemerintahan Indonesia. Namun, hal itu belum dapat menghilangkan sama sekali rasa eksklusif yang ada di antara kampung itu. Ini sangat dirasakan di dalam masyarakat Lamaholot di Adonara, Lembata dan Solor serta sebahagian di daratan Flores Timur. Perang tanding antara kampung memperebutkan tanah atau mempermasalahkan batas kampung masih saja terjadi bahkan di saat peneliti ada di lapangan mengumpulkan data penelitian ini. Demikianlah, solidaritas orang Lamaholot sebagai satu etnik menjadi terbatas pada kelompok-kelompok kecil.

Di samping kecenderungan eksklusivitas *Lewo* ini, akhir-akhir ini dalam era otonomi yang sedang gencar disuarakan di berbagai penjuru tanah air, di wilayah ini sejauh pengamatan penulis terdapat dua peristiwa penting sehubungan dengan eksklusivitas ini. Pertama, yang terjadi di Lembata, segera setelah kabupaten baru itu berdiri sendiri dalam penerimaan CPNS (Calon Pegawai Negeri Sipil), dan, kedua, semakin santernya suara tentang pemekaran Adonara sebagai kabupaten sendiri.

Terhadap hal yang pertama, sejarah mencatat sebagaimana diakui oleh sejumlah informan bahwa ketika pertama kali kabupaten baru itu melakukan penerimaan pegawai, tahun 2000, pemerintahan yang baru tidak berdaya ketika tidak kurang dari 112 orang CPNS baru asal non-Lembata ditolak kehadirannya di kabupaten baru itu, termasuk di dalamnya adalah CPNS asal dari bekas kabupaten

induknya, kabupaten Flores Timur, oleh demonstrasi pemuda setempat. Ketika informasi ini penulis konfirmasi ke salah seorang pejabat, mantan kepala bagian urusan itu, beliau mengakuinya dan menerangkan bahwa demo itu lebih disebabkan oleh *cemburu sosial* pemuda setempat yang menyadari bahwa dari sekian banyak yang diterima itu ternyata mereka *bukan penduduk asli* Lembata, mereka semua *pendatang*. Penolakan ini menyebabkan CPNS baru tersebut ditempatkan kembali sebagai CPNS di kantor pemerintah provinsi NTT di Kupang. Seorang pegawai urusan itu di pemerintahan provinsi NTT, ketika dikonfirmasi tentang alasan penolakan di Lembata dan pengembalian ke pemerintah provinsi, mengatakan tidak jelas alasan penolakan tersebut, tidak ada surat resmi penolakan itu, namun membenarkan bahwa CPNS sejumlah itu ditolak di Lembata. Dia juga menambahkan bahwa sebagian CPNS itu juga ditempatkan atau diterima di PEMDA kabupaten Flores Timur di samping di PEMDA provinsi. Demikianlah dalam hal ini solidaritas sesama Lamahotot menjadi jelas dibatasi pada sekelompok Lamahotot di pulau Lembata saja terbukti dari penolakan tersebut.

Terhadap santerinya usaha pemekaran Adonara menjadi kabupaten sendiri persoalannya bukan pada setuju atau tidak setuju pada usaha tersebut karena itu dimungkinkan sepanjang memenuhi persyaratan yang ditetapkan. Persoalannya adalah bahwa suara di kalangan masyarakat Adonara sendiri masih ada yang pesimis tentang kekompakan sesama masyarakat Adonara sendiri, yang sampai saat ini belum terlihat kompak. Hal ini disampaikan oleh sejumlah tokoh masyarakat Adonara ketika dimintai komentarnya tentang itu. Umumnya mereka tidak berkeberatan bila itu dapat dilaksanakan sebagai sebuah upaya untuk lebih

mendekatkan pelayanan kepada masyarakat. Namun, hampir semua mereka itu mengakui perlu adanya *kekompakan* dan *persatuan* di antara masyarakat Adonara sendiri, yang menurut mereka cukup sulit meskipun masih bisa diupayakan dengan *duduk bicara bersama*.

Meskipun solidaritas orang Lamaholot dalam pengamatan sejarah seperti itu, namun ada pula yang harus dicatat di sini bahwa tanggal 3 Maret 2007 yang lalu di ibu kota Provinsi Nusa Tenggara Timur, diadakan suatu pertemuan akbar yang 'memproklamkan' pembentukan forum masyarakat adat Lamaholot di Kupang yang merangkum tidak saja masyarakat adat Lamaholot dari empat pulau yang ada (dari pulau Flores bagian Timur, Solor, Lembata dan Adonara) melainkan juga memasukkan masyarakat dari pulau Alor, yang memang bagian utara-baratnya berbahasa yang sangat mirip dengan bahasa Lamaholot. Masyarakat yang disebut terakhir ini memang masuk dalam penelitian Vatter (1932) bersama-sama dengan masyarakat di empat pulau itu yang kemudian dipublikasikan Vatter (1932) dan diberi judul *Ata Kiwan* "orang (dari) gunung". Keterkaitan atau kesamaan seperti itu juga terungkap dari berbagai keterangan dan wawancara yang diperoleh di lapangan dan masih sejalan dengan pengamatan Vatter sebelumnya.

## **2. Nasionalisme orang Lamaholot**

Nasionalisme dan etnisitas orang Lamaholot dalam hubungannya dengan negara-bangsa Indonesia jika dilihat menurut pandangan Anderson (2002:51-75) maka merupakan gabungan serialitas tak berjilid dan serialitas berjilid. Nasionalisme dan etnisitas itu sendiri merupakan serialitas tak berjilid sedangkan

Lamaholot adalah serialitas berjilid. Oleh karena itu, bila dikatakan nasionalisme orang Lamaholot dan/atau etnisitas orang Lamaholot maka kita menggabungkan dua jenis serialitas tersebut. Nasionalisme orang Lamaholot dalam kerangka negara-bangsa Indonesia dibangun melalui bangku sekolah yang diberikan liwat pendidikan dan pangajaran yang ada dalam setiap level pendidikan yang ada melalui bahasa Indonesia. Hal ini dapat diikuti pengakuannya sebagaimana dalam berbagai wawancara yang antara lain dapat diikuti dalam wawancara 030906, dengan seorang guru SD, laki-laki, 46 tahun, sebagai berikut;

- T: Kapan dalam hidup Anda, Anda merasa bahwa Anda orang Indonesia?
- J: Saya merasa sebagai orang Indonesia sejak saya masuk SD. Melalui mata pelajaran yang diberikan di sekolah saya akhirnya tahu bahwa saya orang Indonesia. Yang sangat berkesan itu, ketika kami di kampung saat 17 Agustus tidak mempunyai bendera merah putih, dan kami membuatnya dari kertas-kertas yang ada dan mewarnainya dengan *buah merah* dari sejenis kaktus untuk warna merahnya. Pokoknya 17 Agustus itu kami di SD di kampung betul merasakan susana itu. Guru-guru kami mengajarkan kami lagu-lagu perjuangan yang melengkapi cerita-cerita sejarah perjuangan para pahlawan. Ada pertandingan dan perlombaan antar kelas atau sekolah.
- T: Kapan lagi Anda merasa tersentuh dan mengakui:”ah....saya orang Indonesia...atau saya bangga menjadi orang Indonesia?
- J: Ya, juga ketika mendengar radio dulu atau menonton televisi sekarang. Dulu waktu Rudy Hartono main bulutangkis, atau waktu lihat Elyas Pical atau Susi Susanti menang di tivi.

Dari segi bahasa, etnisitas orang Lamaholot, di lain pihak, menurut hemat penulis, mulai dibangun oleh gereja Katolik melalui diskursus ritual gereja dalam bentuk doa-doa dan lagu gereja versi Lamaholot yang *diterbitkan* dan disebarluaskan pemakaiannya di komunitas-komunitas lokal Lamaholot yang terpisah. Hal ini berjalan hampir bersamaan dengan dan dikuatkan oleh penerbitan dokumentasi karya Vatter (1938) yang menyatukan keberagaman etnik ini dalam

satu nama *Ata Kiwan*. Semua ini menjadi lebih dipertegas oleh Keraf (1978) yang secara eksplisit menyebut kelompok masyarakat bahasa ini dengan label *Lamaholot*.

Dalam mendiskusikan nasionalisme dan identitas, Anderson (2002:51-75) menyebut *serialitas berjilid* dan *serialitas tak berjilid* untuk membuat kerangka masalah formasi berbagai subjektivitas kolektif di dunia modern yang memikirkan basis-basis materi, institusi dan diskursus. Kata seperti, nasionalis, anarkis dan buruh menurutnya adalah contoh *serialitas yang tak berjilid* sedangkan kata seri-seri terbatas seperti Asia- Amerika, Tutsis adalah contoh *serialitas berjilid*. *Serialitas*-lah yang membuat etnisitas atau identitas bersatu.

*Serialitas tak berjilid* ini terbentuk oleh peran surat khabar dan kinerja pasar, yang membuat realitas yang ada dalam lokal-lokal yang terpisah menjadi suatu realitas yang homogen dan universal dan kemudian menciptakan glosarium seperti *militerisme, nasionalis, nasionalisme, koloni dan negara*. Sebagai ilustrasi, demikianlah menurut Anderson, sebuah tata bahasa representasi baru mewujud dan merupakan suatu prakondisi untuk *membayangkan* negara.

*Serialitas berjilid* digambarkannya sebagai akibat logika dan politik statistik yang menyatu dalam sensus, yang memiliki tiga aspek ganjil dari konvensi sensus. Ketiga aspek ganjil itu, menurut Anderson (2002:62-64), *pertama* adalah tidak dimungkinkannya perpecahan atau sebaliknya integritas dalam suatu klasifikasi yang mencoba menyortir penduduk ke dalam kelompok Hitam dan Putih, misalnya pada kelompok campuran. Setiap objek di satu sisi merupakan suatu benda utuh tak terbagikan; dari sisi yang lain objek itu semata-mata merupakan situs serangkaian seri yang saling bersinggungan.

*Kedua*, konvensi anonimitas yang memiliki dua efek realitas yang saling bertentangan yakni di suatu sisi mendukung kebenaran sensus dan di sisi lain memetakan sebuah bidang sosial yang stabil, secara serial sinkronik sebagai potret diri. Artinya, bahwa tidak mungkin bagi setiap orang mencocokkan sensus dengan dunia pengetahuan pribadinya dan pengetahuan komunitasnya. Karena itu berarti dinamika, yang ada dalam label, yang dibayangkan secara serial dan sebagai potret diri itu, diabaikan.

*Ketiga*, totalitas, yang menjadi salah satu ciri yang melambung dalam dialek ilmu sosial dan yang sebenarnya dibutuhkan untuk kebanyakan perhitungan statistik sekunder, memotong setiap seri pada ujung waktu yang sama dan berbeda jelas dengan bayang-bayang surat khabar yang benar-benar tanpa jilid. Demikianlah istilah *para wanita*, *para dokter*, *kaum kulit putih* adalah merupakan ilustrasi totalitas jenis itu. Nasionalisme menurut Anderson ada dalam banyak bentuk dan perbedaannya dengan etnisitas dapat dilihat dalam perspektif *serialitas tak berjilid* dan *serialitas berjilid*.

Selain itu nasionalisme sebagian orang Lamaholot bisa diungkapkan secara lain sebagai contoh, salah satunya, disampaikan oleh salah seorang informan dalam cuplikan wawancara berikut.

- T: Apakah Anda merasa Anda orang Indonesia?  
 J: Ya.saya merasa saya orang Indonesia.  
 T: Mengapa?  
 J: Karena saya merasa saya orang Lamaholot dan bagian dari Indonesia ini. Dan sebagai warga desa *Petuntawa* ini saya berharap mudah-mudahan ke depan ini pemerintah lebih punya perhatian terhadap masyarakat di desa karena sudah lebih dari 61 tahun merdeka ini tapi rakyat yang ada di desa ini masih hidup di bawah garis kemiskinan, jadi harapan saya mudah-mudahan pemerintah punya program yang bisa merubah pola hidup masyarakat di desa sehingga bisa berkembang hidup sejahtera lahir bathin. Berpikir



dan merasa bertanggung jawab terhadap bangsa ini saya juga rasakan hampir setiap saat, pak. Baik dalam melaksanakan tugas saya di kantor sebagai kepala desa, apalagi dalam pertemuan-pertemuan dengan masyarakat kita berpikir bagaimana supaya mengangkat masyarakat kita yang miskin ini supaya mungkin bisa naik dulu sejajar dengan garis miskin ini dulu, pak. Sebab ini masih di bawah garis kemiskinan ini....kita ini orang masih kategori di bawah garis kemiskinan ini, pak. Menjadi orang Indonesia itu mestinya orang yang *sederhana*, punya *tanggung jawab*, dan lebih-lebih orang yang punya *pengorbanan untuk kepentingan umum*.

T: Kenapa begitu, pak?

J: Sebab misalnya orang jadi pemimpin, dia hanya ingat diri maka rakyat tetap begitu terus.

Senada dengan itu seorang informan di *Tanjung Bunga* menyampaikan pendapatnya tentang pemimpin masyarakat khususnya pejabat pegawai negeri sipil di daerahnya ketika dimintai komentarnya tentang mengapa menurutnya daerah ini sejak dahulu sampai sekarang hampir tidak ada kemajuan yang nyata seperti di daerah lain yang meskipun tidak terlalu maju namun masih relatif lebih nyata daripada di daerahnya.

T: Menurut Bapak mengapa daerah ini relatif tidak ada kemajuan yang nyata di dibandingkan di daerah lain di Flores Timur ini?

J: Susah ya *No* (nak) untuk membandingkan yang dahulu dengan sekarang. Tapi, ada satu hal yang sangat mengganggu pikiran saya selama ini, namun saya tidak berani omong sebab nanti orang bilang kita apa....Begini *No* (nak) ini soal pengalaman sendiri waktu membuka sekolah dan mengajar di desa-desa terpencil dulu dan juga melihat sendiri bagaimana guru-guru saya sendiri yang tua-tua dan sudah mati semua itu membuka sekolah mengajar di tempat seperti ini 50 puluhan tahun lalu. Waktu itu, guru-guru tua itu, dan juga angkatan saya kemudian, kami semua datang dan tinggal di sini di tempat-tempat yang terpencil seperti ini, tinggal bersama masyarakat menjadi satu dengan masyarakat membawa keluarga, isteri dan anak-anak kita juga sekolah di sini. Jadi, siang dan malam kita hidup dengan masyarakat setempat dengan demikian terjadi interaksi pendidikan yang baik bagi masyarakat di pedalaman ini. Kita mengerti mereka dan kenal mereka dengan baik dan dengan demikian kita mudah memberikan pengaruh-pengaruh yang baik. Mereka belajar dari kita dan kita pun belajar dengan mereka sama-sama. Guru-guru tua itulah membuat kami-

kami ini bisa sekolah dan tahu serta belajar hidup yang lebih baik. Sekarang ini tidak demikian. Ada kantor camat, ada puskesmas, ada SD dan SMP Negeri dengan gedung-gedungnya yang jauh lebih luks daripada sekolah kami dahulu di rumah guru-guru itu. Tapi, kebanyakan di antara mereka tidak tinggal di sini, pak dokter dan guru-guru tidak tinggal di sini. Kalau toh mereka tinggal di sini, keluarga mereka, istri dan anak-anak mereka tidak di sini. Keluarga mereka ada di Larantuka, dan oleh karena itu mereka lebih sering pulang-pergi. Mereka baru mulai kantor jam sembilan dan kembali sebelum jam 12, itupun tidak setiap hari datang. Orang sekarang tidak cinta pekerjaannya, bagaimana kita berharap mereka mencintai atau melayani orang-orang yang dipercayakan kepada mereka....? Memang kita tidak bisa mempersalahkan mereka karena daerah ini....., ya seperti ini (miskin)...., tidak mungkin seperti di kota sana.....

- T: Mungkin kita butuh PNS yang punya sifat pionir, perintis yang betul-betul mau menyatu dengan dan melayani masyarakat betapa pun keadaannya seperti ini.
- J: Susah ya *No* (nak)? Orang dari sini juga seperti itu. Tidak mau Berkurban untuk orang banyak, padahal mereka dipilih untuk tugas itu.

Demikianlah perasaan cinta kepada panggilan tugas mengabdikan kepada bangsa dirasakan semakin merosot oleh informan ini di kalangan pengabdian *negara* dan *abdi masyarakat* di daerah terpencil ini. Bahkan lebih jauh beliau juga menduga bahwa label daerah terpencil memberikan kemudahan-kemudahan bagi sebagian abdi masyarakat itu untuk diangkat dan mendapatkan perlakuan khusus dibandingkan dengan mereka yang di kota, namun dalam pelaksanaannya, setelah diangkat mereka menjadikannya sebagai tempat pengasingan yang membuat mereka ingin lebih cepat-cepat keluar dari sana.

Berbeda dengan apa yang menjadi sinyalemen informan ini, yakni bahwa warga setempat sendiri tidak mau mengabdikan di daerah, seorang Lamaholot dari generasi muda, sarjana filsafat, 39 tahun, menyampaikan kekesalan terhadap sistem kuota penerimaan guru bidang studi agama. Menurutnya sistem kuota yang merata diterapkan di seluruh Indonesia tanpa mempertimbangkan agama

mayoritas masyarakat setempat agar sesuai kebutuhan setempat merupakan suatu ketidakadilan. Hal ini, tambahannya, merupakan salah satu alasan mengapa tenaga-tenaga guru khususnya guru agama menjadi sangat kurang terlebih di daerah-daerah terpencil yang jarang diminati oleh mereka yang berasal dari luar daerah tersebut. Hal ini merupakan pengalaman pribadinya sendiri, katanya kemudian.

Dalam kesempatan lain, ketika sedang di lapangan peneliti ikut mendampingi seorang konsultan LSM asing (*GTZ*) bertemu dengan masyarakat di kecamatan *Demon Pagong*, kekecewaan dan harapan kepada pemerintah ini juga terungkap dengan lebih menyentuh hati. Penulis menyaksikan dan mendengarkan langsung seorang perempuan setengah baya yang menyampaikan keluh-kesahnya kepada pemerintah kecamatan itu di depan tamu itu dengan air mata penuh haru sebagai berikut:

“Kami sangat bersyukur dengan adanya pertemuan kita hari ini. Pemerintah dan pemerintah Jerman mau membantu ekonomi masyarakat di desa-desa kami. Hidup keluarga kami susah membuat suami kami merantau ke Malaysia, keluarga kami cerai-berai. Kami percaya Tuhan menjawab doa-doa kami selama ini dengan rencana (program) ini. Semoga program ini jalan supaya suami kami bisa kembali kerja di sini saja, kami bisa kumpul di sini. *Biar hujan emas di tana orang di kampung sendiri lebih baik*, biar kami cuma usaha ménté ini.

Lain dengan perempuan paruh baya ini lain pula harapan informan lelaki 40 tahun yang pernah 10 tahun merantau ke Malaysia pada usia perkawinan yang masih muda meninggalkan isteri dengan dua orang anaknya dalam wawancara 180106 berikut ini:

- T: Tadi Anda mengatakan bahwa Anda sepuluh tahun pergi merantau ke Malaysia.  
 J: Ya. Akhir 78 saya ke Sabah Malaysia sampai kembali 88.  
 T: Mengapa Anda merantau?  
 J: Merantau cari rejeki, di sini kerja susah cari uang.  
 T: Anda meninggalkan isteri dan anak waktu ke Malaysia?

- J: Ya, waktu itu saya sudah punya dua orang anak, saya kawin masih muda pak. Empat tahun setelah tamat SD saya kawin. Sesudah punya dua anak saya pergi merantau.
- T: Bagaimana pengalaman hidup Anda di Malaysia? Senang?
- J: Ingat kampung halaman lebih-lebih waktu tidur malam dan kerja sendirian. Waktu itu kita pikir (bahwa) Malaysia sudah begini (maju) ya.....di Indonesia... di kampung halaman tidak begini...kapan Indonesia begini....? Kita sedih.
- T: Mengapa Anda kembali dari perantauan.
- J: *Gelekat lewo.* (mengabdikan tanah air). Baik (atau) tidak baik kita pulang kerja untuk istri anak daripada untuk orang Cina di Malaysia sana. Tapi....., waktu saya pulang, istri saya sudah dengan orang lain. Dengan perantaraan Om saya, saya katakan kepada istri saya (bahwa) saya mau menerimanya kembali, (sebab) kita kawin gereja, pak. Tapi, isteri saya tidak mau kembali karena (katanya) dia sudah begini.....(diam yang panjang)

Demikianlah rasa nasionalisme itu ada dan rasa itu membangun harapan, nasionalisme dalam harapan yang nyata-nyata ada sebagai kebutuhan untuk hidup yang lebih layak. Harapan dan perasaan ini terungkap dengan cara yang sangat menyentuh dari rata-rata informan penelitian ini yang tinggal di kampung-kampung yang terpencil serta rata-rata berpencaharian petani kecil dengan pendapatan yang tidak tentu oleh keterikatan dengan kondisi cuaca dan musim yang kadang tidak menentu.

Dengan cara lain lagi, informan berikut ini menunjukkan rasa nasionalismenya yang dia sejajarkan dengan rasa kelamaholotannya.

- T: Kapan dan dalam situasi apa atau bagaimana Anda merasa sebagai orang Indonesia dan kapan dan dalam situasi apa Anda merasa sebagai seorang Lamaholot?
- J: Menurut saya itu dalam situasi umpama dalam keadaan kita sakit atau ada dalam urusan-urusan adat lainnya biar bagaimana saya merasa saya orang Lamaholot. Saya buktikan saja, *No* (= nak). Saya orang militer, waktu perang di Timor Timur. Saya di serang selama beberapa jam di atas *Lalian*. Itu tahun 1976. Kami diserang dan kami tidak bisa minta bantuan, saya yang pimpin peleton itu, saya omong kepada anak buah saya berdoa menurut keyakinan masing-masing. Semua berdoa. Saya angkat hati kepada *Lewo tana*, biar bagaimana saya tidak lupa *Lewo tana*. Saya panggil nenek moyang semua saya bilang kalau kamu tidak bantu saya

malam ini saya tidak selamat dan itu maka anak-anak saya cucu-cucu dan keturunanmu akan susah tanpa saya, begitu, *No*, saya punya mortir sudah delapan tidak meledak, tapi setelah angkat hati seperti itu kepada nenek moyang semua saya suruh *Diaz*, kebetulan dia orang Larantuka, tembak dan mortir itu meledak. Saya dan anak buah saya selamat. Dan itu saya yakin berkat nenek moyang, biar bagaimanapun, *No*, sampai mati untuk *Lewotana* saya tidak lupa karena itu saya alami sendiri, bukan cerita orang. Pengalaman yang sama itu pun saya alami ketika menjadi Kapolsek di Adonara, ketika ada konflik antar *Redon téna* dan *Adobala*, di mana orang saling bunuh dan memenggal kepala dan mengantarkan ke Kapolsek kepala-kepala korban yang di isi di dalam tas plastik. Saya pimpin operasi itu juga dengan terlebih dahulu berdoa memohon bantuan (doa) nenek moyang. Jadi saya percaya saya bisa jadi nasionalis tapi saya juga tidak lupa *Lewo tana*, kampung halaman.

Demikianlah perasaan nasionalis dan sentimental etnik tidak perlu menjadi sesuatu yang dipertentangkan karena keduanya bisa ada bersama dan saling melengkapi serta menjadi dan memberi semangat tersendiri terhadap nasionalisme dan etnisitas itu sendiri. Karena nasionalisme dan etnisitas mempunyai entitasnya sendiri-sendiri, berada bersama-sama (*coexist*).

Hal ini juga diakui oleh sejumlah informan dari Solor yang menceritakan bahwa di saat hari-hari besar atau hari raya nasional seperti Perayaan Tujuh Belas Agustus di desanya sering diadakan lomba mendongeng dalam bahasa Lamaholot bagi anak-anak sekolah.

Dalam konteks perlombaan dalam rangka memeriahkan perayaan nasional misalnya, sepanjang pengamatan penulis dan juga diakui oleh sebagian informan, ada semacam perubahan yang signifikan. Bila waktu yang lalu pertandingan olah raga, khususnya sepak bola, dan atau perlombaan yang diadakan antar kampung dalam rangka membangun rasa nasionalisme itu justru menjadi (1) pemicu perkelahian pemuda antar kampung dan memperkuat batas-batas kelompok etnik Lamaholot atas *Lewo*. Namun, di sisi lain menjadi (2) ajang pembinaan bibit dan

bakat olah raga yang *massive* di hampir seluruh wilayah Lamaholot, yang pada gilirannya (3) memunculkan kelompok Lamaholot ini menjadi kelompok yang unggul dalam olah raga tertentu seperti bola kaki di tingkat provinsi.

Akhir-akhir ini, sejalan dengan berkurangnya penyelenggaraan pertandingan-pertandingan seperti itu sudah tidak nampak lagi *keunggulan* masyarakat ini dalam olah raga tersebut di tingkat provinsi. Demikianlah *pertandingan* antara sesama Lamaholot menjadi arena penegasan perpecahan kelompok Lamaholot secara interen di satu sisi, namun di sisi yang lain, menjadi modal sosial kelompok Lamaholot secara eksternal. Nasionalisme yang hendak dibangun dalam konteks "kemajemukan Lamaholot" bisa jadi pemicu perpecahan sekaligus memberikan *amunisi* bagi. Nasionalisme oleh karena itu bisa dihadirkan bersama dengan etnisitas bila ditempatkan secara baik dan benar.

Khusus tentang nasionalisme bahasa dalam entitas antar bangsa mungkin perlu ditambahkan di sini cerita seorang informan ketika berada di Malaysia, wawancara dengan seorang pensiunan guru, 63 tahun, yang pernah merantau ke Malaysia selama dua tahun berikut ini:

- T: Tadi Bapak mengatakan bahwa Bapak pernah merantau ke Malaysia? Pengalaman menarik apa yang Bapak alami di sana?
- J: Ya, dalam hal bahasa. Ketika pertama tiba di sana, saya punya pengamatan sepintas bahwa bahasa Malaysia sangat mirip dengan bahasa *kita* Indonesia. Meski agak sulit lama-lama saya tahu bahwa soal arti kata yang sering tidak persis sama. Tapi bisa saling (dapat di) mengerti. Oleh karena itu saya pikir mengapa saya susah-susah mengikuti bahasa mereka. Saya akhirnya berkeputusan untuk berbahasa Indonesia saja dengan mereka, jadi bukan saya saja yang sulit kalau kesulitan itu ada. Biar mereka juga ikut sulit untuk memahami saya. Ternyata tidak ada masalah, mereka pakai bahasa Malaysia, saya pakai bahasa Indonesia.
- T: Selain itu apa alasan Bapak tetap menggunakan bahasa Indonesia dengan mereka? Apakah Bapak tidak bisa berbahasa Inggris?
- J: Saya memang tidak bisa berbahasa Inggris, bahasa Inggris Malaysiapun tidak seperti kita dengar di sini (di Indonesia). Di

*samping itu saya pikir kalau saya ikut berbahasa Malaysia seperti kebanyakan teman-teman dari sini, saya merusak bahasa Indonesia. Jadi ada rasa seperti itu bahwa bahasa Indonesia lebih baik daripada bahasa Malaysia. Bahasa Malaysia itu campur aduk dengan bahasa Inggris.*

Pendapat dan pengalaman serupa juga disampaikan seorang generasi muda Lamaholot, 49 tahun, ketika merantau di Malaysia dalam penggalan wawancara berikut ini.

- T: Kapan Anda merasa senang dan bangga menggunakan bahasa Indonesia?
- J: Saya bangga dengan bahasa Indonesia misalnya ketika saya ke Malaysia. Bila dibandingkan dengan bahasa Melayu di sana maka bahasa Indonesia lebih bagus karena bahasa Indonesia lebih kaya. Selain itu saya juga bersyukur bisa menguasai bahasa Indonesia yaitu sejak saya keluar dari daerah ini, misalnya saya ke Larantuka, ke Kupang Kalabahi (di pulau/kabupaten Alor). Tapi yang lebih banyak saya menggunakan bahasa Indonesia di Kalabahi karena di sana ada 24 rumpun bahasa dibandingkan dengan di tempat lain (yang kurang dari itu).
- T: Kalau diurutkan prioritasnya mana yang paling penting untuk dikuasai oleh anak-anak Anda, menurut Anda antara bahasa Lamaholot, bahasa Indonesia atau bahasa asing seperti bahasa Inggris misalnya?
- J: Yang paling penting bahasa Indonesia yang merupakan bahasa persatuan yang dimengerti oleh semua suku di Indonesia ini sebagai bahasa pengantar dalam pergaulan dunia pekerjaan. Tetapi saya juga mau agar semua anak-anak saya harus menguasai bahasa Lamaholot, karena itu bahasa nenek moyang

Jawaban terhadap pertanyaan yang terakhir ini secara keseluruhan merupakan jawaban yang umum diperoleh dari informan yang ada baik dari generasi tua maupun generasi muda Lamaholot. Tuntutan terhadap penguasaan dan penggunaan bahasa Indonesia yang baik dan benar ini di satu sisi membangun harapan bagi, bahkan *tuntutan* oleh, sebagian besar informan informan terhadap penggunaan bahasa Indonesia oleh pejabat-pejabat negara dalam berbagai kesempatan di depan umum dan di media massa seperti televisi seperti yang

terakhir ini. Mereka mengakui bahwa rasa kebangsaan mereka cukup terusik dengan penggunaan bahasa pejabat di depan televisi yang menggunakan bahasa-bahasa daerah di samping penonjolan secara sangat berlebihan sinetron-sinetron yang membawa misi atau simbol-simbol kelompok-kelompok dan agama tertentu.<sup>45</sup> Terhadap yang terakhir ini mereka mengatakan bahwa untuk sinetron atau siaran-siaran seperti itu mereka lebih cenderung mematikan televisi atau bahkan mencari siaran luar negeri yang memberikan pengetahuan baru. Namun demikian mereka juga mengatakan senang menonton siaran-siaran tentang adat-istiadat suku-suku bangsa di mana saja termasuk di Indonesia sendiri namun mempersyaratkan agar disertai terjemahannya dalam bahasa Indonesia. Demikianlah nasionalisme dalam masyarakat negara-bangsa yang majemuk menghendaki ruang gerak dan hidup yang seimbang untuk semua warna unsur kemajemukan tanpa ada usaha untuk meng-*hegemoni* semua unsur kemajemukan dan atau meng-*homogen*-kan salah satu unsur.

Nasionalisme dan etnisitas tidak perlu dipertentangkan atau tidak perlu saling meniadakan. Berbeda dengan pengakuan mantan polisi tentang nasionalisme dan etnisitas yang bersamaan, lain lagi pendapat seorang informan ketika ditanyakan pertanyaan-pertanyaan seperti di atas. Seorang perempuan, ibu guru SD, 56 tahun di desa dalam wawancara 130906, mengatakan sebagai berikut:

---

<sup>45</sup> Tuntutan ini dirasakan cukup konsisten ketika penulis menyaksikan sendiri dalam suatu kesempatan pemaparan visi misi bakal calon bupati Flotim yang hendak diusung partai PDIP di Flores Timur ketika itu. Hampir semua bakal calon menggunakan motto pemerintahannya dalam bahasa Lamaholot, dan itu tidak ditentang *audience* yang ada waktu itu. Namun, ketika salah satu bakal calon menyampaikan visi dan misinya dengan lebih banyak menggunakan bahasa Lamaholot, *audience* merasa aneh dan memberikan reaksi negatif terhadapnya. Mereka mengharapkannya menyampaikan dalam bahasa Indonesia karena meskipun sebagian orang bisa mengikutinya ada juga kurang paham di samping alasan urusan pemerintahan. Penulis mengakui itu dengan menambahkan kemungkinan alasan yang lain yakni karena itu disampaikan dalam bahasa Lamaholot versi bakal calon tersebut yang mungkin cocok disampaikan di kalangannya sendiri, sementara mereka yang ada dari berbagai versi Lamaholot



- J: kami merasa sebagai orang Indonesia itu (baru) ketika kami sekolah dulu. Ketika guru-guru kami mengajarkan sejarah-perjuangan dan mata pelajaran lainnya, baru kami tahu dan rasa bahwa kami orang Indonesia. Tetapi sebagai orang Lamaholot kami merasa kami orang Lamaholot dari dulu sampai sekarang dan akan *tetap* merasa sebagai orang Lamaholot. Kami sekarang juga orang Indonesia.

Demikianlah perempuan Lamaholot ini memberikan ketegasan pemahamannya tentang nasionalisme dan etnisitas Lamaholotnya dalam kronologi yang jelas. Nasionalisme yang ditumbuhkan kemudian menjadi miliknya tanpa meniadakan etnisitas yang lebih dulu ada, etnisitas yang dulu ada akan tetap ada bersamaan dengan nasionalisme yang ditumbuhkan di bangku sekolah.

Pernyataan ini sesuai dengan pengamatan Anderson (2001), Shiraishi (2001:197), maupun Giddens (2001:29-30). Menurut Anderson (2001:8-11), bangsa adalah sesuatu yang terbayang karena para anggota bangsa terkecil sekalipun tidak bakal tahu dan takkan kenal sebagian besar anggota lain, tidak akan bertatap muka dengan mereka itu, bahkan mungkin tidak pula pernah mendengar tentang mereka. Namun toh di benak setiap orang yang menjadi anggota bangsa itu hidup sebuah bayangan tentang kebersamaan mereka. Pandangan ini dibandingkannya dengan pandangan Seton-Watson dalam *Nation and State*, bahwa suatu bangsa mengada tatkala sejumlah orang (jumlah yang cukup besar) dalam suatu masyarakat menganggap diri mereka membentuk sebuah nasion, atau berperilaku seolah mereka telah membentuk sebuah bangsa, di mana Anderson selanjutnya menerjemahkan frasa "*menganggap diri mereka*" menjadi "*membayangkan diri mereka*". Selanjutnya, Anderson menambahkan, perbedaan antar komunitas harus dilakukan bukan berdasarkan

kesejatian/kepalsuannya melainkan menurut gaya pembayangannya. Bangsa dibayangkan sebagai sesuatu yang pada hakikatnya bersifat terbatas, karena meskipun suatu bangsa itu besar sekalipun, bangsa itu mempunyai garis-garis perbatasan yang pasti meski elastis. Bangsa dibayangkan sebagai sesuatu yang berdaulat, komunitas yang berdaulat dalam kesetiakawanan. Demikianlah sebagai orang Lamaholot anggota masyarakatnya merasa sebagai anggota komunitas yang berdaulat dalam kesetiakawanan yang mempunyai garis-garis perbatasan yang pasti namun elastis. Batasan yang pasti karena mereka sanggup membedakan mana yang Lamaholot dan yang bukan Lamaholot, elastis karena bisa ditarik-ulurkan dalam batasan-batasan yang jelas ada dalam pemahamannya terhadap ciri yang membedakan komunitasnya dari yang lainnya.

Menurut Shiraishi (2001:195-203), masa sekolah mengandung makna sebagai pengalaman nasional mendasar yang di dalamnya anak-anak belajar bahasa Indonesia dan menjadi orang Indonesia. Demikianlah, cerita sejarah dalam mata pelajaran di sekolah, perayaan hari-hari besar nasional di sekolah telah berhasil membangun *bayangan nasionalisme* dalam diri orang Lamaholot.

Menurut Giddens (2001:29-30), secara umum dikatakan bahwa identitas (dalam kasus ini identitas sebagai orang Lamaholot dan/atau orang Indonesia) berhubungan dengan pemahaman (*understandings*) yang dimiliki orang tentang siapa mereka dan apa yang bermakna bagi mereka. Pemahaman-pemahaman ini terbentuk dalam hubungannya dengan predikat atau atribut tertentu yang memegang prioritas makna utama satu daripada yang lainnya. Beberapa sumber utama identitas termasuk gender, orientasi seksual, *nasionalisme atau etnisitas*<sup>46</sup>,

---

<sup>46</sup> cetak miring dibuat oleh penulis sendiri.

dan kelas sosial. Demikianlah orang Lamaholot membentuk pemahamannya tentang makna apa kapan, dan mengapa menjadi orang Lamaholot dan/atau menjadi orang Indonesia sesuai dengan keutamaan/prioritas yang dipertimbangkannya. Dengan kata lain informan ini menegaskan bahwa seseorang bisa menjadi atau memiliki lebih dari satu identitas sosial persis seperti yang dikatakan Giddens bahwa kebanyakan individu mempunyai lebih dari satu identitas sosial dan itu mencerminkan banyaknya dimensi kehidupan manusia (*Multiple sosial identities reflect the many dimensions of people's lives.*).

Dalam peristiwa yang lain lagi, ketika penulis menghadiri pemakaman salah seorang informan kunci asal Leworok, Almahrum bapak H.D.Kelen penulis juga mengamati suatu yang menarik. Bapak H.D.Kelen sebagai pemuka masyarakat desa Leworok meninggal tanggal 8 Desember 2007 di rumah anaknya di Kupang Timor dan sesuai dengan harapan dan kebiasaan masyarakat setempat jenasanya harus dibawa pulang ke Tempat tinggalnya di Pantai Besar, Flores Timur. Jenasah beliau dibawa ke Flores dengan pesawat menuju Maumere, Flores. Dalam perjalanan ke Pantai Besar, Flores Timur, jenasanya dibawa terlebih dahulu ke kampung kelahirannya dan diterima secara adat Lamaholot dengan upacara adat dan tari-tarian seperti layaknya penyambutan tokoh masyarakat adat yang dalam istilah masyarakat setempat di sebut dengan *ata kebelen*. Jenasanya dimampirkan dari satu rumah adat suku ke rumah adat suku lainnya dan berakhir di rumah adat sukunya sendiri, suku *Kelen*, yang memang lebih besar daripada yang lainnya. Tepat di depan *korke*, rumah adat sukunya, jenasanya diterima dengan nyanyian lagu kebangsaan *Gugur Bunga*.

Demikianlah masyarakat Lamaholot di desa Leworok memberikan penghormatan kepada tokoh masyarakatnya yang berjasa bagi komunitasnya dan memaknai segala perjuangan dan kurban almarhum sebagai layaknya seorang pahlawan. Seorang pahlawan yang tidak saja bagi masyarakatnya tetapi juga bagi Indonesia. Demikianlah *Herman Duru Kelen* adalah seorang pahlawan nasional di mata orang Leworok. Melalui peristiwa ini kita melihat bahwa etnisitas orang Lamaholot desa Leworok ada dan hidup dalam dan harmonis dengan nasionalisme Indonesia.

Penghormatan etnis Lamaholot terhadap tokoh masyarakatnya ini tidak hanya berhenti sampai atau di dalam kelompok masyarakat desa itu saja. Kelompok masyarakat Lamaholot desa ini juga *memproklamkan* kepahlawanan H.D.Kelen bahkan melintas etnis yang lainnya, etnis Melayu, etnis di mana almarhum *H.D.Kelen* mendapatkan pasangan hidupnya, *Mangdalena de'Ornay*. Hal itu dilakukannya dengan mengantarkan jenasahnya dengan alunan *gong-gendang* dan tari-tarian *Hedung* hingga ke pemakamannya di desa *Pantai Besar* seperti pahlawannya yang gugur di medan perang, medan bhaktinya.

Dalam kacamata orang Larantuka, almarhum juga oleh sebagian orang digelar sebagai seseorang yang *pecah kota rabe duri*.<sup>47</sup> Artinya, beliau dapat dipandang sebagai pelopor yang *melintas* pagar isolasi antar etnik sekaligus menjembatani dan membawa kemajuan bagi kelompoknya.

---

<sup>47</sup> Istilah ini awalnya dipopulerkan oleh almarhum *Paulus Senoda Hadjon* ketika menunjukkan kepeloporan almarhum guru *Roy Koten* dalam pidato pemakaman guru *Roy Koten* di kampung *Lewoloba*. *Kota* menunjukkan kehidupan di kota tetapi juga menunjukkan "tembok batu yang tersusun mengelilingi sebuah perkampungan atau kota atau sebidang tanah yang menjadi hak milik seseorang. *Duri* atau onak merujuk kepada *Duri perang* istilah yang dipakai oleh orang Larantuka untuk duri (pohon) kaktus, yang dahulu ditanam mengelilingi suatu perkampungan yang berfungsi sebagai perisai atau benteng terhadap musuh.

**BAB V**  
**PENGARUH POLITIK**  
**BAHASA NASIONAL**  
**TERHADAP BAHASA**  
**DAN MASYARAKAT**  
**LAMAHOLOT**

## BAB V

### PENGARUH POLITIK BAHASA NASIONAL TERHADAP BAHASA DAN MASYARAKAT LAMAHOLOT

Politik bahasa nasional, sebagai upaya untuk menjadikan bahasa Indonesia bahasa persatuan dalam negara-bangsa yang multi etnik (*multilingual*) ini, bagaimanapun, harus diakui telah berhasil mencapai tujuannya. Keberhasilan ini juga diakui oleh dunia (Foley, 1997:413 dan Gedelii,1999).

Namun demikian, di luar dari keberhasilan itu, politik bahasa nasional, yang *assimilationist* seperti itu, (yang mempersyaratkan penggunaan satu bahasa yang umum sebagai ciri khas negara-bangsa), terlalu memberikan tekanan pada homogenitas budaya dan bahasa dalam negara-bangsa yang sama dan sebangun. Politik bahasa seperti ini merupakan sebuah produk nasionalisme baru yang berawal dari Revolusi Prancis. Sebagai sebuah produk nasionalisme, politik bahasa seperti ini mempunyai pengaruh terhadap bahasa dan etnisitas yang ada dalam negara-bangsa (lihat juga Eriksen, 1992).

Pengaruh politik bahasa nasional terhadap bahasa Lamaholot, sebagaimana diuraikan di bab terdahulu, dapat dibedakan dalam empat cara penerimaan, yakni (1) menerima bahasa Indonesia, (2) menolak (resisten terhadap) bahasa Indonesia, (3) atrisi bahasa Lamaholot, dan (4) menguatkan/memelihara bahasa Lamaholot. Keempat cara penerimaan ini kemudian ikut memberikan warna kepada etnisitas Lamaholot dan nasionalisme Indonesia orang Lamaholot.

Dalam bab ini akan dibahas penerimaan etnik Lamaholot terhadap politik bahasa nasional dan, sebagai akibat dari penerapan politik bahasa yang *assimilationist* seperti itu, bagaimana etnisitas dan nasionalisme orang Lamaholot. Mengikuti permasalahan disertasi ini maka pembahasan dalam bab ini menyangkut persoalan (1) betulkah penerimaan masyarakat penutur asli bahasa Lamaholot terhadap politik bahasa bervariasi menurut generasi dan komposisi masyarakatnya, dan (2) betulkah politik bahasa nasional melahirkan identitas ganda, yakni nasionalis Indonesia dan etnis Lamaholot.

Agar lebih terfokus maka sebelum membahas secara lebih mendalam kedua persoalan tersebut maka secara ringkas terlebih dahulu perlu disampaikan temuan penelitian ini mengikuti urutan permasalahan tersebut di atas. Secara ringkas temuan peneliti ini dapat dibaca dalam tabel-tabel berikut ini, yakni table 5.1, untuk masalah nomor satu, dan tabel 5.2, untuk masalah nomor dua.

Tabel 5.1 Penerimaan Terhadap Politik Bahasa

Masalah	Tua		Muda	
	Heterogen	Homogen	Heterogen	Homogen
<i>Betulkah penerimaan masyarakat penutur asli bahasa Lamaholot terhadap politik</i>	<i>Penerimaan bahasa Indonesia</i>  *Menerima dengan baik politik bahasa persatuan sebagai sarana pemersatu bangsa	<i>Penerimaan bahasa Indonesia</i>  *Menerima dengan baik politik bahasa persatuan sebagai sarana pemersatu bangsa	<i>Penerimaan bahasa Indonesia</i>  *Menerima dengan baik politik bahasa persatuan sebagai sarana pemersatu bangsa	<i>Penerimaan bahasa Indonesia</i>  *Menerima dengan baik politik bahasa persatuan sebagai sarana pemersatu bangsa

<p><b><i>bahasa bervariasi menurut generasi dan komposisi masyarakatnya</i></b></p>	<p>*Mereka menerima bahasa Indonesia sebagai bagian dari budayanya yang dipakai di dalam kehidupannya sehari-hari</p> <p>*Mereka menerima dengan baik bahkan menuntut penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah publik dan media/ siaran nasional terlebih oleh pejabat publik dan dalam komunikasi antar etnik di Indonesia</p>	<p>*Mereka menerima bahasa Indonesia sebagai bagian dari budayanya yang dipakai dalam komunikasi dengan orang yang berbahasa lain (bukan sesama Lamaholot)</p> <p>*Mereka menerima dengan baik bahkan menuntut penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah publik dan media/ siaran nasional terlebih oleh pejabat publik dan dalam komunikasi antar etnik di Indonesia</p>	<p>*Mereka menerima bahasa Indonesia sebagai bagian dari budayanya yang dipakai di dalam kehidupannya sehari-hari</p> <p>*Mereka menerima dengan baik bahkan menuntut penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah publik dan media/ siaran nasional terlebih oleh pejabat publik dan dalam komunikasi antar etnik di Indonesia</p>	<p>*Mereka menerima bahasa Indonesia sebagai bagian dari budayanya yang dipakai dalam komunikasi dengan orang yang berbahasa lain (bukan sesama Lamaholot)</p> <p>*Mereka menerima dengan baik bahkan menuntut penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah publik dan media/ siaran nasional terlebih oleh pejabat publik dan dalam komunikasi antar etnik di Indonesia</p>
	<p><b><i>Resistensi terhadap bahasa Indonesia</i></b></p> <p>*Hampir tidak ada resistensi pada saat awal belajar bahasa (Melayu/bahasa Indonesia).</p>	<p>*Ada resistensi pada saat awal belajar bahasa (Melayu/ bahasa</p>	<p>*Tidak ada resistensi karena bahasa Indonesia/Melayu Larantuka juga diperoleh</p>	<p>*Tidak ada resistensi karena bahasa Indonesia dipakai dalam ranah</p>



<p>Karena mereka mempelajarinya dalam usia yang masih muda dan di sekitar mereka digunakan juga bahasa Melayu/bahasa Indonesia</p>	<p>Indonesia). Namun karena mereka mempelajarinya dalam usia yang masih muda dan melihat bahasa Indonesia sebagai bahasa yang baru maka akhirnya mereka menerimanya.</p>	<p>secara langsung dalam kehidupan sehari-hari selain di waktu belajar di sekolah</p>	<p>kehidupan pemerintahan (sekolah) sedangkan bahasa Lamaholot dipakai dalam ranah kehidupan sosial sehari-hari lainnya.</p>
<p>*Hampir tidak ada resistensi terhadap penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah adat.</p>	<p>*Ada resistensi terhadap penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah adat istiadat</p>	<p>*Tidak ada resistensi terhadap penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah adat istiadat karena dalam kehidupan sehari-hari sudah juga terjadi penggunaan bahasa Indonesia dan bahasa Lamaholot secara bergantian (campuran).</p>	<p>*Ada resistensi terhadap penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah adat istiadat</p>
<p>*Ada resistensi terhadap penggunaan bahasa Indonesia yang tidak sesuai dengan rasa</p>	<p>*Ada resistensi terhadap penggunaan bahasa Indonesia yang tidak</p>	<p>*Tidak ada lagi resistensi terhadap penggunaan bahasa Indonesia yang tidak sesuai</p>	<p>*Tidak ada lagi resistensi terhadap penggunaan bahasa Indonesia yang tidak</p>

	<p>bahasa dan kebiasaannya.</p> <p><b>*Resistensi terhadap <i>politik bahasa yang assimilationist</i> yang pada akhirnya menghilangkan etnisitas dan bahasanya</b></p>	<p>sesuai dengan rasa bahasa dan kebiasaannya.</p> <p><b>*Resistensi terhadap <i>politik bahasa yang assimilationist</i> yang pada akhirnya menghilangkan etnisitas dan bahasanya</b></p>	<p>dengan rasa bahasa dan kebiasaannya</p> <p><b>*Tidak ada resistensi dalam belajar bahasa Indonesia. Bahasa Indonesia dirasakan sebagai beban tambahan dalam belajar. Beban itu kemudian tidak menjadi masalah karena berubah menjadi tantangan yang memotivasinya untuk belajar. Pengetahuan tentang fungsi dan manfaat penguasaan bahasa Indonesia mengubah tantangan itu menjadi kebutuhan.</b></p> <p><b>*Resistensi terhadap <i>politik bahasa yang assimilationist</i> yang pada akhirnya menghilangkan etnisitas dan</b></p>	<p>sesuai dengan rasa bahasa dan kebiasaannya</p> <p><b>*Tidak ada resistensi dalam belajar bahasa Indonesia. Bahasa Indonesia dirasakan sebagai beban tambahan dalam belajar. Beban itu kemudian tidak menjadi masalah karena berubah menjadi tantangan yang memotivasinya untuk belajar. Pengetahuan tentang fungsi dan manfaat penguasaan bahasa Indonesia mengubah tantangan itu menjadi kebutuhan.</b></p> <p><b>*Resistensi terhadap <i>politik bahasa yang assimilationist</i> yang pada akhirnya menghilangkan</b></p>
--	--	---	---	--

			bahasanya	kan etnisitas dan bahasanya
	<b><i>Atrisi bahasa Lamaholot</i></b>			
	*Atrisi bahasa Lamaholot terjadi pada mereka yang sebelumnya dididik sejak kecil dalam bahasa Indonesia dan atau sebelumnya hidup lama di luar wilayah bahasa ini.	*Tidak ada atrisi bahasa Lamaholot karena mereka tetap menggunakan nya dalam kehidupan sehari-hari.	*Atrisi diakui ada karena menggunakan juga bahasa Indonesia secara bersamaan dengan bahasa Lamaholot	*Tidak ada atrisi bahasa Lamaholot karena mereka tetap menggunakan nya dalam kehidupan sehari-hari kecuali bahasa adat, karena tidak semua mereka difungsikan dalam penggunaan bahasa adat.
	*Mencemaskan atrisi bahasa Lamaholot pada generasi muda khususnya dalam ranah adat istiadat Lamaholot	*Tidak mencemaskan atrisi bahasa Lamaholot pada generasi muda khususnya dalam ranah adat istiadat Lamaholot	*Mencemaskan atrisi bahasa Lamaholot karena mengakui adanya pengurangan profisiensi berbahasa Lamaholot oleh karena penguasaan terhadap bahasa Indonesia	*Tidak mencemaskan akan adanya atrisi bahasa Lamaholot karena menggunakan bahasa Lamaholot dan bahasa Indonesia dalam domainnya masing-masing.
			*Mencemaskan atrisi bahasa Lamaholot karena mengakui adanya pengurangan	*Mencemaskan atrisi bahasa Lamaholot karena mengakui adanya

			profisiensi berbahasa Lamaholot oleh karena penguasaan terhadap bahasa Indonesia	pengurangan profisiensi berbahasa Lamaholot oleh karena penguasaan terhadap bahasa Indonesia
	<p><b><i>Penguatan/ pemeliharaan bahasa Lamaholot</i></b></p> <p>*Penguatan pertama terjadi ketika bahasa Lamaholot mempunyai bentuk tulis yakni ketika misionaris Katolik Eropa menerbitkan buku lagu dan doa dalam liturgi gereja serta menggunakannya dalam khotbah</p> <p>* Mereka mendukung pemeliharaan bahasa Lamaholot juga melalui doa dan lagu gerejani</p>	<p>*Penguatan pertama terjadi ketika bahasa Lamaholot mempunyai bentuk tulis yakni ketika misionaris Katolik Eropa menerbitkan buku lagu dan doa dalam liturgi gereja serta menggunakannya dalam khotbah</p> <p>*Selain beberapa individu melalui penulisan dan dengan inisiatip sendiri melalui pengajaran bahasa Lamaholot, tidak ada</p>	<p>*Tidak ada upaya penguatan/ pemeliharaan bahasa Lamaholot</p> <p>*Mereka mendukung pemeliharaan bahasa Lamaholot juga melalui doa dan lagu gerejani</p>	<p>*Penguatan kembali terjadi akhir-akhir ini melalui penggunaan kembali doa-doa dan lagu berbahasa Lamaholot dalam liturgi gereja seperti saat <i>Jumat Agung</i> dan <i>Jalan Salib</i></p> <p>*Selain beberapa individu melalui penulisan dan dengan inisiatip sendiri melalui pengajaran bahasa Lamaholot, tidak ada</p>

		upaya penguatan di kalangan ini selain pemelihara bahasa Lamaholot dengan cara menggunakannya dalam kehidupan sehari-hari dan dalam acara-acara adat.		upaya penguatan di kalangan ini selain pemelihara bahasa Lamaholot dengan cara menggunakannya dalam kehidupan sehari-hari dan dalam acara-acara adat.
	* Mereka sangat mengharapkan pemeliharaan bahasa dan adat istiadat Lamaholot	*Mereka mengharapkan pemeliharaan bahasa dan adat istiadat Lamaholot	*Mereka sangat mengharapkan pemeliharaan bahasa dan adat istiadat Lamaholot yang baik	*Mereka sangat mengharapkan pemeliharaan bahasa dan adat istiadat Lamaholot

Tabel 5.2 Etnisitas dan Nasionalisme Orang Lamaholot

Masalah	Tua		Muda	
	Heterogen	Homogen	Heterogen	Homogen
1	2	3	4	5
<b><i>Betulkah politik bahasa nasional melahirkan identitas ganda, yakni</i></b>	* Ya, menjadi orang Indonesia dan menjadi orang Lamaholot itu kenyataan yang diterimanya sebagai bagian dan kesatuan	* Ya, mereka melihat nasionalisme Indonesia dan etnisitas Lamaholot tidak perlu dipertentangkan dan	*Ya, menjadi orang Indonesia dan menjadi orang Lamaholot itu kenyataan yang diterimanya sebagai bagian dan kesatuan	*Ya, mereka melihat nasionalisme Indonesia dan etnisitas Lamaholot tidak perlu dipertentangkan dan

<p><b><i>nasionalis Indonesia dan etnis Lamaholot?</i></b></p>	<p>hidupnya.</p> <p><b><i>*Etnisitas orang Lamaholot</i></b></p> <p><b>*Mulai berkurang karena dalam kesehariannya mereka berhadapan dengan orang lain dan juga menggunakan bahasa yang lain selain bahasa Lamaholot.</b></p> <p><b>*Tidak merasa tersinggung bila lawan bicara menggunakan bahasa etnik lain di lingkungan bahasanya. Namun kurang setuju bila lawan bicara tidak</b></p>	<p>memiliki keduanya secara proporsional</p> <p><b>*Hampir tidak melampaui batas <i>lewo</i>-nya sendiri-sendiri</b></p> <p><b>*Cenderung menguat bila menghadapi kondisi-kondisi tertentu seperti misalnya lawan bicara menggunakan bahasa etnik lain di</b></p>	<p>hidupnya.</p> <p><b>*Mulai berkurang karena dalam kesehariannya mereka berhadapan dengan orang lain dan juga menggunakan bahasa yang lain selain bahasa Lamaholot.</b></p> <p><b>*Tidak merasa tersinggung bila lawan bicara menggunakan bahasa etnik lain di lingkungan bahasanya. Namun kurang setuju bila lawan bicara tidak</b></p>	<p>memiliki keduanya secara proporsional.</p> <p><b>*Masih juga terbatas pada <i>lewo</i>-nya sendiri sepanjang mereka hanya menetap atau kembali menetap di kampungnya sendiri. Namun pengetahuan dan kesadaran tentang kesamaan bahasa di antara sesama Lamaholot membuat generasi ini lebih terbuka kepada variabilitas Lamaholot.</b></p> <p><b>*Cenderung menguat bila menghadapi kondisi-kondisi tertentu seperti misalnya lawan bicara menggunakan bahasa etnik lain di</b></p>
--	--	---	--	--

	<p>menggunakan bahasa Indonesia tapi bahasa etnik lainnya (yang tidak dimengertinya) dalam konteks yang seharusnya berbahasa Indonesia.</p> <p>*Senang dan merasa dihargai bila lawan bicara dari etnik lain berbicara dengan (atau menguasai) bahasa Lamaholot</p> <p>*Merasa kurang akrab dan berjarak bila lawan bicaranya orang Lamaholot menggunakan bahasa bukan Lamaholot dengannya.</p> <p>*Di luar wilayah Lamaholot lebih terbuka dan akomodatif terhadap perbedaan di antara sesama Lamaholot dan cenderung</p>	<p>lingkungan bahasanya atau lawan bicara tidak menggunakan bahasa Indonesia tapi bahasa etnik lainnya dalam konteks yang seharusnya berbahasa Indonesia.</p> <p>*Senang dan merasa dihargai bila lawan bicara dari etnik lain berbicara dengan (atau menguasai) bahasa Lamaholot</p> <p>*Tidak senang dan menilai sombong kepada lawan bicara orang Lamaholot yang menggunakan bahasa bukan Lamaholot dengannya.</p> <p>*Di luar wilayah Lamaholot lebih terbuka dan akomodatif terhadap perbedaan di antara sesama Lamaholot</p>	<p>menggunakan bahasa Indonesia tapi bahasa etnik lainnya (yang tidak dimengertinya) dalam konteks yang seharusnya berbahasa Indonesia.</p> <p>* Senang dan merasa dihargai bila lawan bicara dari etnik lain berbicara dengan (atau menguasai) bahasa Lamaholot</p> <p>*Merasa kurang akrab dan berjarak bila lawan bicaranya orang Lamaholot menggunakan bahasa bukan Lamaholot dengannya.</p> <p>*Di luar wilayah Lamaholot lebih terbuka dan akomodatif terhadap perbedaan di antara sesama Lamaholot dan cenderung</p>	<p>lingkungan bahasanya atau lawan bicara tidak menggunakan bahasa Indonesia tapi bahasa etnik lainnya dalam konteks yang seharusnya berbahasa Indonesia.</p> <p>* Senang dan merasa dihargai bila lawan bicara dari etnik lain berbicara dengan (atau menguasai) bahasa Lamaholot</p> <p>*Tidak senang dan menilai sombong kepada lawan bicara orang Lamaholot yang menggunakan bahasa bukan Lamaholot dengannya.</p> <p>*Di luar wilayah Lamaholot lebih terbuka dan akomodatif terhadap perbedaan di antara sesama Lamaholot</p>
--	--	--	---	---

	<p>mengabaikan perbedaan yang ada di antara mereka dan merasa bersatu.</p> <p>*Etnisitas orang Lamaholot berdampingan dengan nasionalisme Indonesianya dalam domainnya sendiri-sendiri</p> <p>*Etnisitas orang Lamaholot ada dalam domain adat.</p> <p>*Tidak menghilangkan nasionalisme Indonesianya.</p> <p>*Tidak dipakai untuk membangun solidaritas sesama Lamaholot untuk mengklaim otonomi.</p> <p>*Etnisitasnya lebih kepada keinginan untuk memelihara kekhasan budaya dan adat</p>	<p>dan cenderung mengabaikan perbedaan yang ada di antara mereka dan merasa bersatu.</p> <p>*Etnisitas orang Lamaholot berdampingan dengan nasionalisme Indonesianya dalam domainnya sendiri-sendiri</p> <p>*Etnisitas orang Lamaholot ada dalam domain adat.</p> <p>*Tidak menghilangkan nasionalisme Indonesianya.</p> <p>*Tidak dipakai untuk membangun solidaritas sesama Lamaholot untuk mengklaim otonomi.</p> <p>*Etnisitasnya lebih kepada keinginan untuk memelihara kekhasan</p>	<p>mengabaikan perbedaan yang ada di antara mereka dan merasa bersatu.</p> <p>*Etnisitas orang Lamaholot berdampingan dengan nasionalisme Indonesianya dalam domainnya sendiri-sendiri</p> <p>*Etnisitas orang Lamaholot ada dalam domain adat.</p> <p>*Tidak menghilangkan nasionalisme Indonesianya.</p> <p>*Tidak dipakai untuk membangun solidaritas sesama Lamaholot untuk mengklaim otonomi.</p> <p>*Etnisitasnya lebih kepada keinginan untuk memelihara kekhasan budaya dan adat</p>	<p>dan cenderung mengabaikan perbedaan yang ada di antara mereka dan merasa bersatu.</p> <p>*Etnisitas orang Lamaholot berdampingan dengan nasionalisme Indonesianya dalam domainnya sendiri-sendiri</p> <p>*Etnisitas orang Lamaholot ada dalam domain adat.</p> <p>*Tidak menghilangkan nasionalisme Indonesianya.</p> <p>*Tidak dipakai untuk membangun solidaritas sesama Lamaholot untuk mengklaim otonomi.</p> <p>*Etnisitasnya lebih kepada keinginan untuk memelihara kekhasan</p>
--	--	--	--	--



<p>istiadatnya secara adil bersama-sama dengan etnik lainnya.</p> <p>*Cenderung menuntut kesetiaan anggota kelompok etniknya terhadap bahasa dan budaya etniknya.</p> <p>* Menghargai dan senang melihat keberagaman etnik yang ada dalam negara</p> <p>*Senang dan menginginkan melihat penampilan pertunjukan etnik dan budaya sendiri dalam panggung nasional</p> <p>*Akhir-akhir ini, cenderung untuk memanfaatkan sentimen etnis yang mulai meluas melampaui <i>lewo</i> itu untuk</p>	<p>budaya dan adat istiadatnya secara adil bersama-sama dengan etnik lainnya.</p> <p>*Cenderung menuntut kesetiaan anggota kelompok etniknya terhadap bahasa dan budaya etniknya.</p> <p>* Menghargai dan senang melihat keberagaman etnik yang ada dalam negara</p> <p>*Senang dan menginginkan melihat penampilan pertunjukan etnik dan budaya sendiri dalam panggung nasional</p> <p>*Akhir-akhir ini, cenderung untuk memanfaatkan sentimen etnis yang mulai meluas melampaui <i>lewo</i> itu untuk</p>	<p>istiadatnya secara adil bersama-sama dengan etnik lainnya.</p> <p>*Tidak menuntut namun menghargai kesetiaan anggota kelompok etniknya terhadap bahasa dan budaya etniknya</p> <p>* Menghargai dan senang melihat keberagaman etnik yang ada dalam negara</p> <p>*Senang dan menginginkan melihat penampilan pertunjukan etnik dan budaya sendiri dalam panggung nasional</p> <p>*Akhir-akhir ini, cenderung untuk memanfaatkan sentimen etnis yang mulai meluas melampaui <i>lewo</i> itu untuk</p>	<p>budaya dan adat istiadatnya secara adil bersama-sama dengan etnik lainnya.</p> <p>*Tidak menuntut namun menghargai kesetiaan anggota kelompok etniknya terhadap bahasa dan budaya etniknya</p> <p>* Menghargai dan senang melihat keberagaman etnik yang ada dalam negara</p> <p>*Senang dan menginginkan melihat penampilan pertunjukan etnik dan budaya sendiri dalam panggung nasional</p> <p>*Akhir-akhir ini, cenderung untuk memanfaatkan sentimen etnis yang mulai meluas melampaui <i>lewo</i> itu untuk</p>
---	---	---	---

	mobilitas politik di luar wilayah Lamaholot.	mobilitas politik di luar wilayah Lamaholot.	mobilitas politik di luar wilayah Lamaholot.	mobilitas politik di luar wilayah Lamaholot.
	<p><b><i>Nasionalisme Indonesia Orang Lamaholot</i></b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>*Ada dan hidup berdampingan dengan etnisitasnya dalam domain sendiri-sendiri.</li> <li>*Tidak menghilangkan etnisitas kelimaholotannya</li> <li>*Saling melengkapi dan menunjang etnisitasnya.</li> <li>*Sudah diyakininya sebagai proyek masa depannya semenjak itu ditanamkan melalui pendidikan formal di sekolah</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Ada dan hidup berdampingan dengan etnisitasnya dalam domain sendiri-sendiri.</li> <li>*Tidak menghilangkan etnisitas kelimaholotannya</li> <li>*Saling melengkapi dan menunjang etnisitasnya.</li> <li>*Sudah diyakininya sebagai proyek masa depannya semenjak itu ditanamkan melalui pendidikan formal di sekolah</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Ada dan hidup berdampingan dengan etnisitasnya dalam domain sendiri-sendiri.</li> <li>*Tidak menghilangkan etnisitas kelimaholotannya</li> <li>*Saling melengkapi dan menunjang etnisitasnya.</li> <li>*Sudah diyakininya sebagai proyek masa depannya semenjak itu ditanamkan melalui pendidikan formal di sekolah</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Ada dan hidup berdampingan dengan etnisitasnya dalam domain sendiri-sendiri.</li> <li>*Tidak menghilangkan etnisitas kelimaholotannya</li> <li>*Saling melengkapi dan menunjang etnisitasnya.</li> <li>*Sudah diyakininya sebagai proyek masa depannya semenjak itu ditanamkan melalui pendidikan formal di sekolah</li> </ul>

	<p>*Merasa terusik ketika menyaksikan dan mengalami kelompok etnik, agama, bahasa yang lain cenderung mendominasi kehidupannya dalam ranah publik dan pemerintahan.</p> <p>*Mengharapkan perhatian pemerintah terhadap perbaikan taraf hidup dan ekonominya.</p> <p>*Merasakan kekecewaan yang mendalam ketika merasakan kesulitan hidup dan tingkat kemakmuran-nya yang jauh tertinggal di belakang sesama warga negara lainnya dari etnik lain.</p>	<p>*Merasa terusik ketika menyaksikan dan mengalami kelompok etnik, agama, bahasa yang lain cenderung mendominasi kehidupannya dalam ranah publik dan pemerintahan.</p> <p>*Mengharapkan perhatian pemerintah terhadap perbaikan taraf hidup dan ekonominya.</p> <p>*Merasakan kekecewaan yang mendalam ketika merasakan kesulitan hidup dan tingkat kemakmuran-nya yang jauh tertinggal di belakang sesama warga negara lainnya dari etnik lain.</p>	<p>*Merasa terusik ketika menyaksikan dan mengalami kelompok etnik, agama, bahasa yang lain cenderung mendominasi kehidupannya dalam ranah publik dan pemerintahan.</p> <p>*Mengharapkan perhatian pemerintah terhadap perbaikan taraf hidup dan ekonominya.</p> <p>*Merasakan kekecewaan yang mendalam ketika merasakan kesulitan hidup dan tingkat kemakmuran-nya yang jauh tertinggal di belakang sesama warga negara lainnya dari etnik lain.</p>	<p>*Merasa terusik ketika menyaksikan dan mengalami kelompok etnik, agama, bahasa yang lain cenderung mendominasi kehidupannya dalam ranah publik dan pemerintahan.</p> <p>*Mengharapkan perhatian pemerintah terhadap perbaikan taraf hidup dan ekonominya.</p> <p>*Merasakan kekecewaan yang mendalam ketika merasakan kesulitan hidup dan tingkat kemakmuran-nya yang jauh tertinggal di belakang sesama warga negara lainnya dari etnik lain.</p>
--	---	---	---	---

	*Membanggakan keberhasilan dan prestasi anak bangsa dalam unjuk kerja dan penampilannya dalam forum seperti pertandingan antara negara.	*Membanggakan keberhasilan dan prestasi anak bangsa dalam unjuk kerja dan penampilannya dalam forum seperti pertandingan antara negara.	*Membanggakan keberhasilan dan prestasi anak bangsa dalam unjuk kerja dan penampilannya dalam forum seperti pertandingan antara negara.	*Membanggakan keberhasilan dan prestasi anak bangsa dalam unjuk kerja dan penampilannya dalam forum seperti pertandingan antara negara.
--	---	---	---	---

#### A. Penerimaan Etnik Lamaholot terhadap Politik Bahasa Nasional

Penerimaan etnik Lamaholot terhadap politik bahasa nasional berdasarkan pengamatan penulis dan pengakuan serta cerita informan dalam berbagai wawancara yang dilakukan di lapangan dapat dikelompokkan ke dalam setidaknya dua hal yakni menurut generasi (tua dan muda) dan menurut komposisi masyarakat Lamaholot yang ada.

Menurut komposisinya, masyarakat Lamaholot dapat dibedakan juga atas dua yakni (1) kelompok yang berada di komunitas Lamaholot yang homogen,<sup>48</sup> eksklusif dan relatif isolatif dan (2) kelompok yang berada di dalam komunitas Lamaholot yang sudah bercampur dengan etnik lain, tidak eksklusif dan tidak isolatif. Kelompok yang pertama tinggal dan terkonsentrasi dalam satu wilayah yang terpisah jauh dari kelompok etnis lain atau terpisah sendiri dari komunitas lainnya dan dalam kesehariannya hampir selalu menggunakan bahasa Lamaholot

<sup>48</sup> Komunitas Lamaholot yang homogen itu ada dalam bentuk *lewo* yang relatif kecil. Kalaupun komunitas Lamaholot yang homogen itu, secara linguistik homogen melampaui *lewo* maka homogenitas yang ada itu juga tidak membuat *lewo-lewo* itu menjadi satu oleh karena masing-masing *lewo* tersebut otonom. Otonomi itu terlihat dalam kemandirian *korké*, 'rumah suku

di dalam keluarga maupun dalam lingkungan masyarakatnya. Kelompok kedua hidup dalam atau tinggal berdekatan dengan atau (bahkan) berbaur dengan kelompok etnik lain dan dekat dengan pusat kota/ pemerintahan dan dalam kesehariannya tidak hanya menggunakan bahasa Lamaholot dalam keluarga dan lingkungannya melainkan juga menggunakan bahasa Indonesia atau Melayu Larantuka. Untuk memudahkan pembahasan ini maka pengelompokan komunitas Lamaholot yang pertama ini secara sederhana dikatakan komunitas Lamaholot yang homogen sedangkan kelompok yang kedua dikatakan kelompok Lamaholot yang heterogen.

Berikut ini dibahas empat macam penerimaan etnik Lamaholot terhadap politik bahasa nasional sebagaimana sudah disinggung di atas yakni penerimaan, penolakan atau resistensi, atrisi dan pemeliharaan atau penguatan bahasa Lamaholot.

### **1. Penerimaan Masyarakat Penutur Bahasa Lamaholot terhadap**

#### **Bahasa Indonesia**

Sebagaimana terungkap dalam berbagai wawancara yang dilakukan di lapangan dan sesuai dengan catatan sejarah yang ada masyarakat penutur bahasa Lamaholot sudah mengenal dan menerima bahasa ini sejak masih dengan nama bahasa Melayu. Bahasa Melayu bahkan sudah menjadi bahasa lokal etnik Melayu di *Larantuka*, *Konga* dan *Wuré* (lihat peta Dialek Bahasa Lamaholot, dalam Bab 1, di halaman 60), etnik yang tinggal bertetangga dengan etnik Lamaholot. Demikianlah bahasa Indonesia sudah dikenal dan diterima oleh generasi tua Lamaholot semenjak bahasa itu masih dikenal dengan nama bahasa Melayu.

Orang Lamaholot yang dahulu dikenal dengan sebutan *Ata Kiwan*, artinya 'orang gunung' (*people of the uplands*), berbeda dengan 'orang-orang asing'<sup>49</sup> yang datang dan tinggal di pantai, orang pantai. Mengapa orang Lamaholot bertempat tinggal di gunung dan mungkin oleh karena itu disebut dengan istilah 'orang gunung' tidak ada yang tahu persis penjelasannya mengapa demikian. Penulis menduga hal ini merupakan suatu kearifan lokal masyarakat ini yang berhubungan dengan pengalaman sejarah yang dituturkan dari generasi ke generasi tentang bencana *air bah* yang menenggelamkan pulau, tanah asalnya, maupun pengalaman tentang perompakan dan perampokan manusia untuk dijadikan budak belian pada waktu lampau. Hal ini tidaklah berarti bahwa tidak ada orang Lamaholot yang tinggal di pantai, karena orang Lamaholot juga, meskipun tidak banyak, mempunyai keterampilan hidup sebagai nelayan. Orang-orang ini turun ke pantai untuk melaut sebagai nelayan atau sekedar mencari ikan di siang hari. Orang Lamaholot di gunung dan 'orang pante' yang tinggal di pesisir pantai saling berhubungan dagang yang dahulu masih dalam bentuk *barter*. Dengan demikian jelas dapat dimengerti mengapa orang Lamaholot yang kebanyakan tinggal di gunung (*uplands*) lebih terisolasi dan oleh karena itu bahasa Lamaholotnya lebih terkonservasi dengan baik dibandingkan dengan sedikit orang Lamaholot yang di pantai dan dekat dengan 'orang-orang asing' yang datang dan menetap di pantai.

Di dalam *setting* masyarakat yang seperti ini bahasa Indonesia (dulu bahasa Melayu) diperkenalkan sebagai bahasa pendidikan oleh gereja Katolik. Pendidikan di daerah ini mula-mula dirintis oleh misionaris asing. Bersamaan

---

<sup>49</sup> Istilah orang-orang asing adalah sebutan yang diberikan oleh Arndt (1938) kepada kelompok non-Lamaholot yang tinggal di pantai (orang pantai) untuk membedakannya dengan 'orang gunung', *ata kiwan*.

dengan itu pusat pendidikan dan pemerintahan berada di daerah kota pelabuhan. Pendidikan datang dari pusat kota pelabuhan ke pedalaman, ke gunung-gunung. Menjadi lebih jelaslah di sini mengapa orang Lamaholot di dekat pusat pendidikan dan kota pelabuhan sudah menjadi lebih terbuka dan sudah sangat berkurang pemeliharaan bahasa Lamaholotnya bila dibandingkan dengan sesamanya yang berkedioman nun jauh di gunung atau jauh dari kota pelabuhan. (perhatikan juga wawancara 280806) Dengan penjelasan seperti ini kita bisa memaklumi keterangan yang diberikan dalam wawancara 120806a, 130806 dan 160806. Mendapat pendidikan dan pengajaran dalam bahasa Melayu (waktu itu) dan bahasa Indonesia (setelah itu) --bahasanya orang kota-- menjadi motivasi dan memberikan status tersendiri kepada pelajar bahkan keluarga pelajar itu juga. Bahasa Melayu yang kemudian menjadi bahasa Indonesia menjadi simbol kemajuan dan modernitas sedangkan bahasa Lamaholot sebagai simbol tradisionalitas masyarakat.

Meskipun sudah ada perubahan yang terjadi sejalan dengan kemajuan yang ada, dalam hal tertentu, keadaan masyarakat Lamaholot sekarang, khususnya yang di pedalaman, tidak terlalu jauh berbeda dengan keadaan waktu itu. Keadaan infra struktur seperti jalan ke daerah pedalaman (yang bergunung-gunung), meskipun sudah mulai menunjukkan kemajuan dari tahun ke tahun, dirasakan belum memberikan kemudahan yang berarti untuk membuka isolasi penduduk di daerah pedalaman itu. Ekonomi masyarakat yang tidak berkembang (dikembangkan) dengan selayaknya membuat masyarakat ini terkesan tertinggal di belakang sesamanya warga Indonesia di tempat lain. Sarana pendidikan, kesehatan dan pelayanan publik pemerintahan yang dibangun di daerah ini relatif

sulit diakses dari kota. Oleh karena keadaannya seperti itu maka kota<sup>50</sup> dan kehidupannya menjadi pusat orientasi bagi status dan kemajuan masyarakat di pedalaman.

Di sejumlah tempat yang memang lebih terisolasi dari yang lainnya petugas-petugas pelayanan publik, termasuk guru, menjadi tidak betah berlama-lama dan lebih memilih untuk berada di sana hanya di saat sedang bertugas saja dan kembali ke rumahnya di kota selesai bertugas. Dahulu keadaannya tidak demikian. Keadaan waktu itu memaksa mereka yang bertugas di sana untuk tetap tinggal di sana. Di samping itu, ada pula mereka yang menetap di sana oleh sebab lainnya seperti, antara lain, mereka yang sudah mempunyai ketetapan hatinya untuk memandang tugasnya sebagai suatu pengabdian (lihat wawancara 260806, dan 160806). Di tempat seperti ini bahasa Indonesia digunakan hanya di saat sekolah bahkan pada saat pelajaran di kelas saja atau pada saat petugas publik berkomunikasi dengan masyarakat saat bertugas itu saja. Di luar daripada itu masyarakat menggunakan bahasa ibunya, bahasa Lamaholot.

Penerimaan bahasa Indonesia oleh kalangan masyarakat etnik Lamaholot dapat dianalogikan dengan konsep hegemoni Gramsci. Hal ini dapat dijelaskan sebagai berikut: bahwa masyarakat etnik Lamaholot menginternalisasi gagasan

---

<sup>50</sup> Kota di sini tidak terbatas pada pengertian ibu kota kabupaten, melainkan, lebih-lebih kota dalam pengertian yang identik dengan kemajuan dan kemudahan mendapatkan pekerjaan karena perputaran ekonomi yang lebih baik, sehingga banyak di antara anggota masyarakat ini bahkan merantau ke luar negeri karena menemukan ibukotanya terdekat tidak juga menjanjikan apa yang mereka harapkan. Kota adalah lawan dari desa. Desa adalah simbol ketertinggalan. Bandingkan pengamatan Saya Shiraishi terhadap pengaruh buku pelajaran di Aceh yang dipakai pada zaman Belanda dalam tulisannya *Eyeglasses: some Remarks on Acehness Textbooks*, dalam *Indonesia* 36 (Oktober 1983): halaman 67-86. Di sana dikatakan bahwa pemahaman tentang keluarga penduduk asli yang khas di desa ditampilkan sebagai tempat kebodohan berasal. Di kelas anak-anak diajarkan untuk meninggalkan kebodohan (keluarga dan desa) (Shiraishi, 2001:213). Rupanya konotasi desa yang negatif, yang tertinggal dan tempat kebodohan berasal dan harus ditinggalkan itu sudah jauh tertanam pengaruhnya ke mana-mana sejak zaman kolonial, tidak hanya di Aceh melainkan juga dalam masyarakat Lamaholot.



tentang pentingnya pendidikan dan pengajaran bahasa Indonesia bagi kehidupan berbangsa dan bernegara pada umumnya dan, khususnya, bagi kehidupan masyarakat dan individu di masa depan. Setelah menginternalisasi nilai gagasan itu masyarakat memberikan persetujuan terhadap gagasan itu untuk selanjutnya memberikan persetujuan spontan tentang arah umum kehidupan sosialnya kepada negara melalui kepemimpinan intelektual (guru dan pendidik dan gereja) dalam hal ini melalui pendidikan dan pengajaran bahasa Indonesia. Spontanitas psikologis (konsensus) masyarakat tentang pendidikan dan pengajaran ini, khususnya terhadap penggunaan bahasa Indonesia, terjadi karena sadar dan setuju. Demikianlah konsep hegemoni Gramsci cukup relevan dalam analogi ini.

Masyarakat penutur bahasa Lamaholot menyadari pentingnya penerimaan dan penguasaan bahasa Indonesia ini dikaitkannya dengan nilai instrumental bahasa Indonesia. Fenomena ini dalam pandangan Bourdieu dijelaskan sebagai sumber daya dalam pertukaran linguistik (*linguistic exchanges*) dalam hal memproduksi dan mereproduksi bahasa yang sah (*legitimate language*). Memiliki kemampuan berbahasa Indonesia dalam hal ini juga disebut sebagai mempunyai *linguistic capital* yang mempunyai keuntungan simbolik tertentu (*certain symbolic profit*). Pemilikan modal linguistik ini diterima sebagai simbol atau tanda-tanda kekayaan (*signs of wealth*) yang diapresiasi dan sekaligus menjadi simbol atau tanda-tanda kekuasaan (*signs of authority*). Hal yang disebut terakhir ini dinikmati oleh guru-guru bahasa Melayu waktu itu dan menjadi kenikmatan yang ingin dimiliki oleh siswa-siswa yang belajar waktu itu, dalam hal ini berupa harapan orang tuanya. Modal bahasa (*linguistic capital*) ini lama kelamaan dengan berjalannya waktu dan terbukanya pikiran masyarakat tidak perlu lagi

dipaksakan untuk dimiliki oleh masyarakat. Masyarakat sendirilah yang dengan “sadar” berupaya memilikinya.

Gramsci (1985,180-181) menjelaskan fenomena ini, ketika menulis tentang *Language, Linguistics and Folklore*, sebagai berikut:

*A peasant who moves to the city ends up conforming to urban speech through the pressure of the city environment. In the country, people try to imitate urban speech; the subaltern classes try to speak like the dominant classes and the intellectuals, ect<sup>51</sup>*

Penjelasan Gramsci ini, menurut hemat penulis mencampuri dua hal yakni pertama tentang penggunaan bahasa di kota oleh orang desa yang datang ke sana, dan, kedua, tentang penggunaan bahasa orang kota di daerah (di desa) sebagai upaya meniru cara bicara orang kota. Terhadap yang pertama sebenarnya juga terjadi ketika seseorang yang berasal dari kota masuk ke desa atau pedalaman dalam upayanya untuk adaptasi, untuk *survive* di desa yang didatanginya itu. Di sini kekuatan lingkungan dan ketidakberdayaan individu yang baru masuk di lingkungan itu memaksa individu untuk beradaptasi agar bisa diterima dan hidup dengan nyaman. Namun, terhadap yang kedua, penjelasannya tidak sama seperti itu. Orang di daerah, menurut hemat penulis, menirukan bahasa dan cara bicara orang kota bukan karena terdesak. Tidak ada yang mendesak individu tersebut untuk berbicara seperti orang kota di desa. Individu tidak dalam suatu keadaan yang mendesaknya untuk berbicara seperti di kota, karena di desa atau daerah kondisinya berbeda dengan di kota dan dia tidak *perlu*<sup>52</sup> berbicara seperti orang

<sup>51</sup> Gramsci sebenarnya di sini secara khusus membahas persoalan tata bahasa baku (*standard grammar*) atau tata bahasa normatif (*normative grammar*). Dia menjelaskan bagaimana proses masyarakat (bahasa) menjadi terunifikasi secara teritorial dan kultural. Dengan cara ini kelas yang memerintah/berkuasa (*a governing class*) fungsinya dikenal/diakui dan diikuti.

<sup>52</sup> Mungkin yang menjadi ‘keperluannya’ di sini adalah untuk mendapatkan pengakuan dari orang lain bahwa dia sudah pernah ke kota dan bisa berbicara seperti orang di kota, tempat idolanya orang desa.

kota. Penjelasan terhadap fenomena ini, menurut hemat penulis, terletak pada kecenderungan orientasi individu yang melihat sesuatu yang datang dari luar dan (apalagi) yang dari kota lebih baik, lebih bergengsi, lebih dihargai daripada memakai dan menghargai yang ada di tempat sendiri. Dalam hal ini sepertinya ada rasa tidak percaya diri, atau mungkin persoalan rasa rendah diri (*low self esteem*)<sup>53</sup> yang mungkin bukan persoalan individu tertentu saja melainkan persoalan suatu kecenderungan umum kelompok tertentu. Demikianlah apa yang dikeluhkan sebagian informan tentang pengaruh bahasa Indonesia dan bahasa Melayu Larantuka terhadap bahasa Lahamolot bisa dipahami seperti ini (lihat juga wawancara 160806, 280806, 020906, 130906).

Fenomena seperti ini juga dijelaskan, oleh sebagian kalangan, sebagai keberhasilan dan kekuatan ekonomis (*power*) suatu bahasa yang membuat bahasa itu menjadi pilihan, hidup dan bertahan, dan, sebaliknya, bila suatu bahasa tidak mempunyai kekuatan ekonomis akan ditinggalkan, tidak berkembang dan akhirnya punah. Mungkin penjelasan seperti ini ada benarnya, namun menerimanya begitu saja sebagai suatu kemutlakan, menurut sebagian kalangan lain, dikatakan sebagai mengabaikan nilai bahasa lainnya. Selain nilai ekonomis, menurut kalangan yang terakhir ini, bahasa juga mempunyai nilai simbolik yang juga tidak kalah kuat pengaruhnya. Diilustrasikannya bawa fenomena kebangkitan etnik (*ethnic revival*) dengan pemeliharaan *heritage language*<sup>54</sup> di Amerika akhir-

<sup>53</sup> Tentang hal ini dengan sangat tegas disampaikan/diakui juga informan penelitian ini dalam wawancara 180806, 130806, 160806. Dalam cara yang lain ini juga diakui oleh informan lain dalam wawancara 120806. Melalui penelitian ini penulis mempunyai dugaan kuat bahwa fenomena ini berhubungan dengan persoalan loyalitas linguistik dan *self esteem* (*self pride*). Mungkin ada hubungannya antara tinggi rendahnya *self-esteem* dan loyalitas linguistik. Orang tidak(mau) menjadi dirinya sendiri dan cenderung meniru-niru orang lain (imitasi).

<sup>54</sup> Penulis kurang setuju dengan penggunaan dua konsep ini, *ethnic revival* dan *heritage language* yang, terkesan tidak netral dan tendensius meskipun mungkin tidak diniati. Hal ini menurut hemat penulis merupakan cara pandang kelompok mayoritas (kelompok Anglo Amerika) terhadap

akhir ini merupakan bukti kekuatan nilai simbolik suatu bahasa. Hal ini, menurut hemat penulis, membuktikan bahwa mati hidupnya suatu bahasa, kuat tidaknya satu bahasa dalam situasi kontak bahasa seperti ini tidak semata-mata diukur dengan nilai ekonomis bahasa itu ke depan, di masa yang akan datang. Pengalaman di Amerika itu, menurut hemat penulis, membuktikan bahwa orientasi pemeliharaan bahasa tidak hanya berhubungan dengan keadaan sekarang dan ke depan melainkan juga kesetiaan terhadap yang lalu. Hidup manusia, menurut hemat penulis, hampir selalu mempunyai orientasi setidak-tidaknya dalam tiga rentang waktu, yakni kemarin, hari ini dan nanti. Meskipun demikian, cara berpikir seperti ini juga bisa saja menyesatkan karena hanya menilai segala sesuatu dari sisi pragmatis ekonomis saja. Terhadap penggunaan bahasa ini (penerimaan maupun pemertahanannya) juga bisa ditilik dari, antara lain, persoalan rasa dan domain penggunaan yang lebih sesuai menurut sistem nilai masyarakat pemakai suatu bahasa. Demikianlah penerimaan masyarakat penutur bahasa Lamaholot terhadap bahasa Indonesia menjadi bagian dari kehidupan dan kebutuhan hidupnya untuk digunakan sesuai dengan domain (bidang) kehidupan yang di dalamnya hidup masyarakat itu telah menjadi satu kesatuan.

## **2. Resistensi Masyarakat Penutur Bahasa Lamaholot Terhadap**

### **Bahasa Indonesia**

Mengikuti keterangan dan cerita serta melalui diskusi dengan informan yang dilibatkan dalam penelitian ini diketahui bahwa pada awalnya terjadi

---

kelompok minoritas (imigran dan non-Anglo). Bukankah tidak ada bahasa yang tidak diturunkan? Bukankah semua bahasa itu adalah bahasa etnik? Mungkin hanya *Esperanto*, bahasa yang ditemukan oleh *L.L.Zamenhof* dalam tahun 1887, sebagai bahasa yang bukan bahasa etnik dan tidak diturunkan (*inherited*)

semacam penolakan terhadap pendidikan dan pengajaran bahasa Indonesia (Melayu) ketika itu pertama dikenalkan. Namun, juga seperti sudah diakui, penolakan itu lebih banyak pada subjektivitas individual saja, sebagai akibat daripada metode pengajaran bahasa Melayu yang diberikan waktu itu oleh guru-guru tertentu.

Kenyataan ini mungkin sulit dipahami bila kita memakai cara pandang kita sekarang, tentang bagaimana sebaiknya seseorang mengajar atau diajarkan dengan baik dan benar, untuk menilai kondisi dan situasi masyarakat Lamaholot ketika belajar bahasa waktu itu. Diceritakan bahwa dahulu betapa sulitnya guru-guru sekolah itu mengumpulkan siswa untuk belajar di sekolah. Jadi, bukan hanya soal pendidikan dan pengajaran bahasa Melayu akan tetapi lebih daripada itu soal kebiasaan belajar di sekolah. Bagaimana guru itu mendatangi anak di rumah bahkan di kebun-kebun untuk diajak ke sekolah karena mereka lebih memilih ke kebun daripada bersusah-susah belajar di sekolah. Kesadaran untuk belajar dan pergi ke sekolah saat itu tidak seperti yang dijumpai sekarang. Di sana, oleh karena demikian keadaannya maka terjadi semacam pemaksaan. Guru memaksa anak belajar dan orang tua memberikan semacam “persetujuan” kepada tindakan guru karena mengakui kelebihan yang dimiliki guru bermanfaat. Pengetahuan guru, bila ditransferkan kepada anaknya, akan bermanfaat bagi jalan hidup anak itu kemudian. Guru, dalam hal ini, mendapat legitimasi dan (mempunyai) kekuasaan karena mempunyai pengetahuan yang diakui dan oleh karena itu (harus) dituruti. Guru diposisikan sebagai pemimpin intelektual dan moral yang dibekali dengan kemampuan persuasi dan (bahkan) ‘hak’ menggunakan

kekerasan untuk mengontrol kehidupan intelektual anak didiknya (masyarakat etnik Lamaholot) dengan sarana kebudayaan yang ada (sekolah).

Mengikuti ulasan ini kita dapat memahami betapa peran (kuasa) guru ketika itu<sup>55</sup>. Guru, dalam banyak kejadian, menyalahgunakan kekuasaan yang diberikan itu dengan melakukan kekerasan-kekerasan fisik (*abuse of power*) untuk memaksa anak belajar termasuk di dalamnya memaksa anak belajar bahasa Melayu. Pemaksaan dan hukuman dengan kekerasan fisik<sup>56</sup> ini oleh sebagian orang 'diterima' sebagai suatu kelaziman namun oleh sebagian orang lainnya lagi "ditolak". Salah satu bentuk penolakan itu adalah tidak mau atau tidak senang belajar, termasuk di dalamnya belajar bahasa Melayu (lihat wawancara 130906) Penolakan itu dilakukan dalam bentuk dan cara anak-anak yang tidak berdaya dan yang tidak mendapatkan pembelaan dari orang tuanya yang sudah mempercayai ketokohan sang (*Tuan*) Guru.<sup>57</sup> Demikianlah kita dapat memahami apa yang disampaikan oleh sejumlah informan dari generasi tua dalam penelitian ini

Dengan berjalannya waktu dan oleh kesadaran yang timbul, baik dari pihak siswa maupun dari pihak guru, kondisi seperti yang dialami oleh generasi tua Lamaholot ini mengalami perbaikan. Siswa menjadi lebih sadar dan

---

<sup>55</sup> Dalam banyak hal kuasa seperti itu bahkan masih terpelihara dengan baik dalam kultur pendidikan Indonesia hingga saat ini di hampir di semua level pendidikan di desa maupun di kota. Di SD dan SLTP hal ini memunculkan program yang akhir-akhir ini ramai diperkenalkan di sana sebagai sekolah yang rama dengan anak. Salah satu program untuk menciptakan iklim belajar yang menyenangkan bagi siswa yang diyakini akan lebih produktif bagi siswa bila dibandingkan dengan iklim belajar yang lebih membuat anak tidak nyaman karena *stress* yang ditimbulkan oleh berbagai bentuk kekerasan (*power abuse*) yang dilakukan oleh guru.

<sup>56</sup> Hukuman terhadap penggunaan bahasa daerah bagi siswa yang menggunakannya di sekolah ini juga berlangsung di Amerika terhadap anak-anak orang Indian Amerika sampai dengan tahun 1950an meskipun politik pendidikan yang asimilasionis bagi orang Indian sudah dihapuskan sejak tahun 1934 oleh *Bureau of Indian Affairs* (lihat May, 2001:209 yang mengutip Crawford, 1989). Sekitar tahun yang sama informan penelitian ini mengalami siksaan dari guru bahasa Indonesia karena menggunakan bahasa Lamaholot di sekolah, di SD *Tana Boleng, Adonara*.

<sup>57</sup> Sebutan ini di tempat lain, umumnya diberikan kepada guru, yang di mata masyarakat suatu saat ketika itu, identik dengan orang yang paling tahu segala sesuatu dan jadi tempat bertanya berbagai persoalan.

termotivasi untuk belajar dan guru menjadi lebih mampu secara didaktik metodik dalam pendidikan dan pengajaran, termasuk di dalamnya pendidikan dan pengajaran bahasa Indonesia. Oleh karena itu pula maka pengalaman penolakan yang dialami dan diceritakan oleh generasi tua Lamaholot ini hampir tidak terdengar atau dialami lagi oleh generasi muda Lamaholot kemudian dan sekarang. Dikatakan hampir tidak ada karena, bagaimana pun, harus diakui bahwa, setidaknya-tidak-tidaknya secara psikologis, siswa Lamaholot (sampai saat ini) mendapat beban tambahan seperti itu dalam belajar bahasa Indonesia<sup>58</sup>. Beban seperti ini tidak dimiliki oleh mereka yang dalam kesehariannya sejak kecil di rumah menggunakan bahasa Indonesia sebagai bahasa ibu atau menggunakan bahasa campuran (bahasa Indonesia dan bahasa Lamaholot). Beban ini terasa menjadi lebih nyata ketika ditambah lagi dengan peraturan tentang nilai kelulusan (tidak kurang dari enam) bagi mata pelajaran bahasa Indonesia. Mengenai pengalaman seperti ini, dalam wawancara yang ada, sebagian informan dari generasi muda dengan kesadarannya secara langsung memperkenalkan anaknya bahasa Indonesia sejak di dalam keluarga dengan maksud memberikan kemudahan kepada anaknya dalam menerima pelajaran di sekolah. Kemudahan seperti ini tidak diperolehnya dulu, karena dia baru mengenal bahasa Indonesia ketika masuk SD., Keadaan ini menyebabkannya ketinggalan di belakang temannya yang sudah sejak di rumah dan dalam keluarganya menggunakan

---

<sup>58</sup> Tentang “beban tambahan’ ini juga mengingatkan penulis akan keluhan anak penulis yang ikut pindah bersama penulis belajar di Jawa. Dia mempertanyakan apa gunanya dia belajar bahasa Jawa seperti yang diperolehnya di sekolah, bahasa yang kebanyakan tidak lazim digunakan di masyarakat. (di Surabaya). Bandingkan hal ini juga dengan pemaksaan anak-anak di SD di daerah yang belajar bahasa Inggris. Persoalannya tidak demikian bila beban tambahan itu menjadi tantangan yang mengasyikkan. Ini mungkin akan terjadi bila bahan pelajaran yang diajarkan itu *secara langsung* dipakai dan *bermanfaat* dalam keseharian anak tersebut. Namun, bila tidak, maka (bahan) pelajaran seperti itu tidak relevan untuk diajarkan. Itu hanya akan menjadi beban tambahan yang tidak perlu.

bahasa Indonesia juga sebagai bahasa sehari-harinya (lihat wawancara 130906). Demikianlah resistensi atau penolakan terhadap pendidikan dan pengajaran bahasa Indonesia dari kalangan generasi muda Lamaholot boleh dikatakan tidak ada lagi selain beban psikologis tambahan karena belajar bahasa yang baru. Beban ini juga menjadi terpiculkan oleh karena keinginan untuk mengetahui sesuatu yang baru, meskipun belum tentu bermanfaat secara langsung. Hal yang terakhir ini lebih banyak dialami oleh anak yang tinggal dalam komunitas Lamaholot yang homogen karena, dalam kesehariannya, di rumah maupun di masyarakat, setiap saat, bahasa Lamaholot adalah bahasa utama yang digunakan.

### **3. Atrisi Bahasa Lamaholot**

Sebagaimana sudah disampaikan pada bab terdahulu, masyarakat Lamaholot yang tersebar di daerah kepulauan sudah lama mengenal dan mengalami kontak bahasa dengan bahasa Indonesia. Perkenalan dan hubungan itu telah meliwati waktu yang membilang abad lamanya. Di satu sisi, sebagaimana sudah dibahas, kenyataan yang ditemukan di lapangan menunjukkan bahwa bahasa Lamaholot masih digunakan oleh dan terpelihara dengan baik di sebagian besar komunitas Lamaholot di pedalaman, di masyarakat Lamaholot yang homogen. Namun, di sisi lain, juga ditemukan melalui penelitian ini fenomena kemerosotan dan pengurangan profisiensi bahasa Lamaholot di sebagian masyarakat Lamaholot yang berada di atau dekat dengan pusat kota pemerintahan dan pelayanan publik, masyarakat Lamaholot yang heterogen.

Mengikuti riwayat tentang jalan dan cara orang Lamaholot mendapatkan pengaruh dari luar, baik sejak zaman sebelum kemerdekaan, masa penjajahan,



sampai dengan saat ini, melalui pendidikan, patutlah diakui bahwa pemertahanan bahasa (*language maintenance*) lokal di sana, terbilang cukup bagus. Betapa tidak, karena dalam rentang waktu berabad lamanya, atrisi bahasa Lamaholot *hanya* dialami oleh sekelompok masyarakat Lamaholot yang dekat dengan pusat kota pemerintahan dan tempat pelayanan publik, yakni masyarakat Lamaholot yang heterogen saja.

Dalam era globalisasi ini, perubahan yang dahulunya memerlukan waktu yang panjang dan kurang nyata sekarang menjadi begitu cepat dan masif dan, oleh karena itu, sangat nyata dirasakan. Jangkauan sarana telekomunikasi dan penggunaan teknologi informasi modern menyentuh dan langsung masuk ke dalam hidup masyarakat di daerah pedalaman. Dengan demikian bukanlah tidak mungkin atrisi bahasa akan menjadi lebih cepat dan masif tidak hanya sampai di daerah pusat pemerintahan melainkan juga masuk jauh ke pedalaman. Sehubungan dengan itu penulis menemukan bahwa baik generasi muda Lamaholot maupun (lebih-lebih) generasi tuanya mencemaskan keadaan ini kecuali mereka yang tinggal di dalam komunitas Lamaholot yang homogen.

Atrisi bahasa Lamaholot dan kecemasan akan dampaknya terhadap bahasa dan jati diri orang Lamaholot disampaikan oleh generasi tua dan muda Lamaholot sebagaimana bisa diikuti dalam wawancara 280806, 031106. Atrisi yang mencemaskan itu juga bukan semata-mata berhubungan dengan persoalan bahasa Lamaholot tetapi juga dihubungkan dengan persoalan nilai dan adat isitiadat yang baik dari masyarakat Lamaholot yang mungkin ikut hilang bersamaan dengan atrisi bahasa itu.

Seorang informan ( dalam wawancara 160806) membicarakan secara panjang-lebar kecemasannya tentang atrisi nilai-nilai yang baik dalam masyarakatnya yang menjadi luntur karena, menurutnya, generasi barunya kurang memahami bahasa-bahasa adat. Dia mencontohkan fungsi-fungsi lembaga adat dan aturan adatnya yang berhubungan dengan lembaga keluarga serta tata cara yang lazimnya dilalui untuk pembentukan lembaga keluarga itu. Aturan adat, menurutnya, hanya dilihat sebagai hal yang menghambat saja dan sebagai akibatnya mereka tidak mau mengikutinya. Bersamaan dengan itu lembaga adat yang ada tidak berfungsi (difungsikan) lagi. Orangtua kehilangan wibawa karena bahasa (adat) Lamaholot tidak diajarkan kepada anak. Bahasa adat itu, menurutnya, terekam dengan baik sekali dalam syair-syair adat yang sudah tidak diketahui lagi oleh anak zaman sekarang, tambahanya.

Seorang informan lain, dari generasi muda Lamaholot, dalam wawancara 301006, ketika dimintai komentarnya tentang atrisi bahasa ini dengan cukup komprehensif menjelaskan pemahamannya tentang atrisi bahasa dan nilai kelamaholotan yang hilang. Dia mencontohkan kata Lamaholot '*gemohin(g)*'<sup>59</sup>, yang berarti 'cara kerja bersama-sama yang umumnya dilakukan dalam mempersiapkan '*netak*'<sup>60</sup>, dalam rangka mempersiapkan lahan untuk musim tanam yang mendatang. Kata itu, menurutnya, telah hilang sejalan dengan hilangnya praktek kerjasama itu oleh karena orang sekarang lebih mengandalkan uang untuk membayar atau mengupah orang lain untuk bekerja di *netak*-nya

---

<sup>59</sup> Kata ini mungkin dapat dipadankan dengan kata "gotong royong" dalam versi Jawa atau Indonesia.. Dalam *gemohin(g)* sesama petani secara bergiliran saling membantu mempersiapkan *netak* petani lainnya tanpa perlu membayar, bahkan bekal yang diperlukan untuk santap siang dibawa sendiri-sendiri dan petani yang *netak*-nya digarap tidak perlu menyiapkan makanan untuk mereka yang terlibat dalam kegiatan tersebut.r

<sup>60</sup> *Netak* dalam bahasa Lamaholot berarti kebun dalam bahasa Indonesia.

daripada mengajak ber-*gemohin(g)* dengan sesama petani di desanya. Persoalannya, menurutnya, terletak pada kenyataan yang ada yakni bahwa tidak semua petani mempunyai uang. Ketiadaan uang ini membuat mereka yang tidak beruang ini merasa malu untuk mengajak *gemohin(g)* sejawatnya. Keadaan seperti ini, menurutnya, pada akhirnya menurunkan rasa kebersamaan dan meningkatkan individualitas dalam masyarakat di desa. Uang, menjadi segala-galanya, imbuhan informan sarjana filsafat ini.

#### **4. Penguatan dan Pemeliharaan Bahasa dan Budaya Lamaholot**

Sebagaimana disampaikan dalam bab terdahulu penelitian ini juga menemukan bahwa di samping atrisi bahasa Lamaholot di komunitas Lamaholot yang heterogen, juga terjadi penguatan dan pemeliharaan terhadap bahasa Lamaholot itu di tempat lainnya, yakni di komunitas Lamaholot yang homogen.

Penguatan bahasa Lamaholot sebagaimana dimaksudkan di sini pertama kali terjadi ketika gereja Katolik, melalui program inkulturasi, mengangkat dan menjadikan bahasa Lamaholot menjadi bahasa doa dan nyanyian dalam liturgi gereja setempat. Penulisan buku doa, nyanyian dan liturgi gereja ke dalam beberapa versi Lamaholot ini, membuat bahasa Lamaholot, yang semula hanya berbentuk bahasa lisan, kemudian mempunyai bentuk tulis dan tersebar serta digunakan di hampir setiap komunitas Lamaholot.

Upaya ini dibuat sebelum kemerdekaan oleh misionaris Katolik asal Eropa (Belanda). Misionaris-misionaris Belanda ini mempunyai kepedulian yang sangat tinggi terhadap bahasa dan budaya lokal. Mereka bahkan menguasai dengan fasih bahasa setempat. Sebaliknya misionaris Katolik asal Lamaholot hampir tidak ada yang menunjukkan kepeduliannya seperti ini. Waktu itu

memang belum ada misionaris Katolik asal Lamaholot, namun, sekarang, setelah ada sekian banyak misionaris Katolik asal Lamaholot, tetap saja tidak ada yang memberikan perhatian secara khusus kepada bahasa lokal di sana, sama seperti yang sudah ditunjukkan oleh senior mereka yang berasal dari Eropa. Misionaris asal Lamaholot justru dididik dan sangat fasih dalam berbagai bahasa asing seperti bahasa Latin, Inggris, Jerman dan Belanda. Mereka bahkan menjadi gagap dalam bahasanya sendiri, yakni mengerti secara pasif tetapi kurang menguasai secara aktif.<sup>61</sup> Penggunaan buku doa dan nyanyian dalam liturgi gereja ini mulai berkurang secara nyata setelah kemerdekaan dan akhirnya hilang sama sekali antara tahun 1951 sampai dengan tahun 1961. Hal ini terjadi karena Gereja Katholik sendiri kekurangan tenaga imam yang dapat menguasai bahasa Lamaholot untuk pelayanan kegiatan rohani umat setempat.<sup>62</sup>

Di luar daripada upaya pastor-pastor Eropa ini, di waktu yang lalu, hampir tidak ada lagi perhatian yang signifikan terhadap penguatan bahasa dan budaya Lamaholot. Kalau saja ada yang lain maka itu hanya sebatas upaya individual tetapi tidak dalam bahasa melainkan pengangkatan cerita-cerita rakyat setempat

---

<sup>61</sup> Ini juga diakui oleh salah rohaniawan Katolik, seorang informan penelitian ini, yang menjelaskan sebab *kegagapan*-nya oleh karena dia mulai masuk seminari sejak usia 13 tahun, di seminari rendah, dan sejak itu hingga ditahbiskan dan bertugas sebagai imam hanya di bidang pendidikan dan penerjemahan dan penulisan buku-buku doa dalam bahasa Indonesia dan sejak itu kehilangan kontak yang intens dengan bahasa Lamaholot. Beliau, sebagaimana diakuinya sendiri, tidak pernah memimpin umat di satu *paroki* pun. Memang ada satu atau dua *pastor* asal Lamaholot yang dalam beberapa kesempatan *berkhotbah* dalam bahasa Lamaholot dalam upacara *misa* yang dipimpinnya.

<sup>62</sup> Ini juga diakui oleh pemimpin tertinggi umat Katolik di keuskupan Larantuka, keuskupan yang melayani umat Katolik yang paling banyak dari kelompok etnik Lamaholot ini dalam wawancara penulis dengannya. Beliau sebagai pemimpin umat mengharapkan agar dalam waktu akan datang akan ada banyak *pastor* yang mempunyai perhatian seperti yang penulis sudah mulai terhadap bahasa Lamaholot. Beliau mengakui hal ini sebagai suatu kekurangan gereja Katolik sekarang. Beliau sendiri adalah orang Lamaholot.

ke dalam bentuk pentas sandiwara.<sup>63</sup> Di samping itu ada juga guru sekolah lanjutan tingkat pertama yang berinisiatif untuk mengajarkan bahasa Lamaholot di kelasnya (lihat wawancara 280806).

Akhir-akhir ini, sesuai dengan perkembangan dan penyebaran rumah produksi musik serta teknologi rekaman musik video, di satu sisi dan peningkatan pendidikan, pengetahuan dan keterampilan musik, di sisi lain, masyarakat lokal Lamaholot tidak saja mau dan cukup puas dengan mendengar dan menjadi pasar produksi musik nasional atau musik daerah lain. Musik tradisional dan dalam bahasa daerah Lamaholot mulai diproduksi secara lokal. Lagu-lagu gerejani juga diproduksi dan mendapat pangsa pasarnya sendiri di kalangan umat lokal maupun orang Lamaholot yang berada di perantauan.<sup>64</sup>

Terhadap makin berkembangnya musik daerah termasuk di dalam musik liturgi gereja akhir-akhir ini, menurut seorang rohaniawan Katolik yang berasal dari daerah ini, merupakan suatu momentum bagi gereja untuk menilai kembali apa yang sudah dibuatnya selama ini.<sup>65</sup> Tidak hanya itu, penulis juga mencatat bahwa dalam beberapa upacara liturgi gereja Katolik yakni *Jumat Agung* dan *Jalan Salib* juga sudah mulai lagi dibawakan dalam bahasa Lamaholot seperti di beberapa tempat di Adonara. Upacara liturgi gereja seperti ini, sesudah meliwati waktu puluhan tahun tidak dilakukan lagi, sekarang mulai diadakan kembali. Penggunaan lagi bahasa Lamaholot dalam liturgi gereja setempat ini sudah cukup

---

<sup>63</sup> Tercatat dalam benak penulis nama seorang seniman lokal asal Waibalun yang sering mementaskan legenda rakyat setempat ke dalam bentuk drama yakni Almarhum M.Suban Bethan. Sandiwara yang ketika penulis masih kecil sering ikut menyaksikannya.

<sup>64</sup> Penulis mencatat salah satu lagu gereja yang mendapat sambutan yang luar biasa di kalangan umat Katholik baik lokal maupun di perantauan adalah lagu *Ina Maria*, "Bunda Maria".

<sup>65</sup> *Pastor* ini menghabiskan sebagian besar waktu pengabdianya sebagai penulis buku, penerjemah dan penulis syair lagu-lagu dan doa dalam liturgi gereja Katolik dalam bahasa Indonesia.

memberikan bukti tentang adanya upaya pemeliharaan dan penguatan kembali bahasa Lamaholot di kalangan masyarakat Lamaholot kontemporer.

Di samping itu penulis juga mencatat dalam penelitiannya bahwa, di beberapa komunitas Lamaholot, pemerintah daerah kabupaten Flores Timur telah memfasilitasi dan membentuk lembaga adat setempat melalui peraturan daerah<sup>66</sup> tentang *Pedoman Pemberdayaan dan Pelestarian Adat Istiadat dan Lembaga Adat*. Dengan dasar hukum ini telah dibentuk dua lembaga adat yakni lembaga adat di *Lewoléma* dan di *Titéhéna* keduanya di bagian Flores Timur. Dalam rencana akan dibentuk lagi sebuah lembaga adat di *Ilé Boléng* di pulau Adonara.. Dalam wawancara penulis dengan dua orang pengurus lembaga adat itu penulis mendapatkan keterangan bahwa mereka belum banyak melakukan sesuatu dan masih terbatas pada menyelesaikan perselisihan dan pelanggaran adat setempat dengan cara adat Lamaholot.

Meskipun lembaga adat yang terbentuk ini baru menjalani fungsinya terbatas sebagai lembaga penyelesaian sengketa atau pelanggaran adat setempat saja, sebagaimana diakui di sini, hal ini sudah cukup membuktikan bahwa pemerintah daerah mempunyai kepedulian terhadap eksistensi hukum adat setempat dan budaya masyarakatnya. Memang dalam keadaan masyarakat seperti ini diperlukan inisiasi yang bisa saja datang dari masyarakat kalau bukan dari pemerintah. Sayangnya, pendirian lembaga itu tidak dibimbing dan dibina kegiatannya selanjutnya sehingga, seperti yang diakui di sini, belum ada kegiatan lain yang dilakukan seperti layaknya dan sesuai dengan nama lembaga adat yang

---

<sup>66</sup> PERDA No.24 Tahun 2001

dimaksudkan dalam peraturan daerah itu. Bentuk pelestarian dan pemberdayaannya masih ditafsir seperti begitu saja.

Meskipun tidak dimaksudkan untuk diikuti, karena kondisi masyarakat yang berbeda, mungkin dapat dipelajari apa yang sudah dilakukan masyarakat *Māori* di Selandia Baru, setidaknya-tidaknya menjadi bahan referensi. Fenomena seperti ini dulu juga terjadi pada orang *Māori* di *New Zealand* yang ketika itu dianggap sebagai sesuatu yang akan gagal dan sia-sia. Di *New Zealand*, orang-orang tua *Māori* yang merasa anaknya teralienasi dari bahasa dan budayanya oleh bahasa Inggris, telah berhasil membentuk *Te Kōhanga Reo* dan *Kura Kaupapa Māori*<sup>67</sup>. Ini merupakan suatu gerakan yang berinisiasi untuk menghidupkan kembali pengetahuan tradisional *Māori* dan praktek budayanya. Gerakan yang kemudian tercatat sebagai suatu keberhasilan yang fenomenal (lihat May, 2001:299-306).

Mirip dengan di Zelandia Baru, di beberapa wilayah tengah (*Central Region*) di Amerika Serikat yakni di Colorado, Kansas, Missouri, Nebraska, North Dakota, South Dakota dan Wyoming, pemerintah Amerika Serikat membentuk pusat Laboratorium Pendidikan untuk anak Amerika Indian (Mackety dan Linder-Van Berscot, 2008). Laboratorium pendidikan ini dibentuk sebagai hasil dari

---

<sup>67</sup> *Te Kōhanga Reo* secara hurufiah berarti 'sangkar bahasa' (*language nest*) yang pertama diluncurkan tahun 1982 sebagai suatu gerakan yang secara filosofis mempunyai tujuan: (1) secara total 'membatis' anak-anak *Māori* dalam gerakan penggunaan bahasa *Māori* (2) memperkenalkan budaya *Māori* dan nilai dan konsep spiritual ke pada anak-anak *Māori* (3) mengajar dan melibatkan anak *Māori* dalam adat *Māori* (4) melibatkan keseluruhan penyelenggaraan gerakan ini di setiap pusat dengan jaringan keluarga luas (*extended family*), (5) penggunaan berbagai teknik tradisional tentang pemeliharaan anak dan pemerolehan pengetahuan cara *Māori*. *Kura Kaupapa Māori* secara harafiah berarti 'sekolah berfilosofi *Māori*', adalah sekolah tingkat dasar, yang pada awalnya dibiayai seluruhnya oleh swasta dan dibuka Februari tahun 1985. yang setelah melalui advokasi politis selama lima tahun maka tahun 1990 disetujui pemerintah 6 *Kura kaupapa Māori* baru atas biaya pemerintah. Tahun 1999 telah berdiri 59 buah *Kura Kaupapa Māori* Dalam tahun 1993/1994 sebagai akibat daripadanya berdirilah *Wharekura* (sekolah lanjutan pertama dengan medium bahasa *Māori*) dan *Wānanga* (sekolah lanjutan atas dengan medium bahasa *Māori*. Tahun 1997 ada 4 *Wharekura* dan 3 *Wānanga*. ( May, 2001:299-301)

suatu kajian yang jujur terhadap hasil pendidikan yang diterapkan di masyarakat Amerika Indian sebelumnya. Pada awalnya pemerintah federal Amerika Serikat menggunakan kebijakan pendidikan untuk masyarakat Indian yang menjauhkan dan mengasingkan anak-anak Indian dari orangtuanya, bangsanya, budayanya, bahasanya serta nilai-nilainya serta mengkonversi mereka ke dalam kepercayaan Kristen (Mackety dan Linder-Van-Berschot, 2008:1-2, mengutip Adams,1995; Butterfield dan Pepper, 1991; Reyhner dan Eder, 2004). Dalam tahun 1991 sebuah *Task Force* yang dibentuk oleh Departemen Pendidikan Amerika Serikat melaporkan bahwa erosi bahasa dan budaya asli serta kegagalan sekolah untuk mendidik anak Amerika Indian disebabkan oleh kondisi pendidikan di sekolah yang tidak bersahabat dan dengan penggunaan kurikulum yang Eurosentris. Semua ini menyebabkan ancaman bagi kepunahan masyarakat Indian Amerika.

Menyadari kesalahan kebijakannya yang seperti itu maka pemerintah federal Amerika Serikat melaksanakan reformasi pendidikan bagi masyarakat Indian Amerika. Reformasi pendidikan itu dilakukan dalam bentuk penerapan kebijakan pendidikan yang ramah yakni dengan (1) melibatkan orangtua Indian dalam pendidikan anaknya, (2) menghargai dan menggunakan juga bahasa asli, budaya, nilai-nilai dan cara belajar Indian dengan cara memasukkannya ke dalam kurikulum dan pengajaran serta (3) memasukkan atau melibatkan masyarakat lokal dalam proses pendidikan. Salah satu sekolah di Rough Rock, Arizona, sekolah pertama yang dikontrol oleh komunitas Indian Amerika (Navajo), mencatat keberhasilan penerapan kebijakan ini (McCarty, 2002).



Memang sulit bagi masyarakat di Lamaholot untuk melakukan hal serupa di Selandia Baru atau di Amerika karena kondisi masyarakatnya yang berbeda-beda. Tentu saja perlu dipikirkan cara yang lebih sesuai dengan kondisi setempat. Namun, di atas semua itu, ada kesamaannya di sini, yakni kecemasan tentang hilangnya sebuah bahasa, sebuah kebudayaan.

Bila pemerintah daerah, dalam hal ini Bupati kabupaten Flores Timur, konsisten dengan motto program pembangunannya<sup>68</sup> maka PERDA yang ada, sebagai perangkat hukum yang sudah ada, di satu sisi, dan kesadaran masyarakat untuk memelihara bahasa Lamaholot, di sisi lainnya, telah memberikannya peluang untuk menindaklanjuti apa yang sudah dimulai oleh pendahulunya.

Mengikuti penjelasan pimpinan wilayah salah satu kabupaten yang penduduknya paling banyak dari etnis Lamaholot ini penulis juga mewawancarai seorang pemerhati budaya setempat. Pemerhati budaya ini juga mengakui kepedulian pimpinannya namun secara terus terang mengakui keterbatasan tenaga yang ahli di bidang ini. Di samping itu, tambahannya, penempatan tenaga birokrasi yang ada kurang sesuai dengan latar belakang pengetahuan dan keterampilan yang dimiliki, serta mutasi kepegawaian yang sering dilakukan, semua itu, ikut memberikan andil atas tidak terlaksananya program pembangunan yang dicanangkan pemerintah. Oleh karena itu maka persoalan pembangunan, termasuk di dalamnya pemeliharaan/pemberdayaan masyarakat dan budaya lokal, tidak hanya persoalan kemauan politik elit politiknya tetapi juga persoalan masyarakat

---

<sup>68</sup> Sebagaimana sudah disinggung di depan dalam wawancara penulis dengan Bapak Bupati Flores Timur, tanggal 22 Agustus 2006, ketika menghadap beliau untuk menyerahkan surat keterangan penelitian dan memohon izin penelitian di daerah kekuasaannya, beliau menerangkan bahwa dalam 4 tahun sisa masa bhaktinya beliau mau membangun Flores Timur dengan motto *pembangunan berparadigma budaya*. Beliau dengan antusias menyambut baik penelitian penulis dan banyak membantu dan memberikan fasilitas bagi penulis di lapangan. Terima kasih atas perhatian dan bantuan Bapak Bupati Flores Timur, Drs. Simon Hayon.

lainnya seperti dana, ketersediaan tenaga, dan kesungguhan hati dan kesinambungan pelaksanaan program oleh mereka yang ikut masuk di dalam keseluruhan program tersebut.

Belajar dari pengalaman masyarakat Māori di Selandia baru dan juga masyarakat Indian di Amerika Serikat maka perubahan yang efektif baru bisa terjadi bila dilakukan dari dalam (*an inside-out change*). Terhadap masyarakat Lamaholot sebagaimana dikeluhkan oleh sebagian informan, ketiadaan ahli atau orang yang mempunyai kompetensi untuk menggerakkan perubahan dari dalam keluar ini merupakan persoalan tersendiri. Sebagaimana sudah diuraikan di depan kebanyakan anak tanah negeri ini mempunyai orientasi ke luar daerah. Oleh karena itu, harapan untuk membuat perubahan dari dalam ke luar (*an inside-out change*) hanya akan menjadi sebuah harapan. Ini mungkin juga merupakan fenomena umum pembangunan di Indonesia, pembangunan yang mulai dari kota ke desa, bukan dari desa ke kota. Dengan demikian juga penguatan dan pemberdayaan masyarakat lokal dalam pengertian yang luas maupun dalam hal pemeliharaan bahasanya hanya tetap menjadi harapan saja.

### **B. Etnisitas dan Nasionalisme Orang Lamaholot**

Etnisitas orang Lamaholot sebagaimana diamati di lapangan dan sebagiannya dapat diikuti melalui wawancara dan data yang ada menunjukkan keberadaannya dalam kelompok-kelompok yang kecil. Bila bahasa tetap dipakai sebagai markah etnisitas maka etnisitas itu terpecah ke dalam kelompok dialek yang ada sekarang, setidaknya-tidaknya secara sinkronis. Sayangnya, secara diakronis etnisitas orang Lamaholot itu tidak dapat ditelusuri ke belakang jauh sebelum

orang Lamaholot meninggalkan tanah asalnya dan masih berada dalam suatu entitas Lamaholot sebagai asal-usul orang Lamaholot sekarang. Penelusuran itu berpedoman pada prinsip bahwa bahasa adalah *natural boundary* untuk menandai anggota suatu etnik dari etnik yang lainnya. Prinsip ini tentu saja tidak bisa dipertahankan lagi karena tidak hanya masyarakat yang mengalami perubahan tetapi bahasa itu sendiri juga mengalami perubahan. Dengan demikian etnisitas Lamaholot yang sekarang ada tidak dapat dibandingkan dengan asal-usulnya karena masyarakat dan bahasanya berubah. Perubahan itu telah melampaui waktu dan tempat serta melalui berbagai dinamika yang ada di dalamnya, entah melalui perkawinan campuran, entah melalui kontak bahasa dengan etnik atau bahasa lainnya.

Hal yang sama dengan etnisitas itu juga terjadi pada nasionalisme orang Lamaholot. Nasionalisme orang Lamaholot yang dihasilkan, antara lain, melalui politik bahasa yang *assimilasionist* menunjukkan keberadaannya melalui generasi yang satu ke generasi yang lainnya. Pengamatan terhadap nasionalisme orang Lamaholot yang ada sekarang ini, meskipun dilihat secara lintas generasi, tetaplah merupakan pengamatan sinkronis. Artinya, dengan kata lain, apa yang diungkapkan oleh informan itu adalah apa yang dirasakannya sekarang, meskipun dia menceritakan pengalamannya di waktu yang lalu. Pemaknaan terhadap pengalaman waktu yang lalu, di waktu yang lalu, mungkin tidak akan persis sama dengan pemaknaan terhadap pengalaman waktu lalu itu, sekarang. Hal ini terjadi karena manusia memaknai pengalamannya berubah sejalan dengan waktu dan perubahan yang dialami oleh manusia itu sendiri. Sebagaimana dikemukakan oleh Giddens (2001:31) “diri kita sendiri merupakan nara sumber yang paling baik

dalam mendefinisikan siapa kita sekarang, darimana kita datang sebelumnya, dan ke mana kita akan tuju. Melalui kapasitas sebagai manusia yang sadar diri dan mawas diri kita selalu menciptakan dan menciptakan kembali identitas kita”. Namun, hal ini tidaklah berarti bahwa kita tidak dapat menafsirkan sesuatu yang sudah lalu itu sekarang. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan kita kecermatan untuk mendudukan interpretasi kita terhadap keterangan yang ada itu lebih proporsional. Sebagai contoh, kita mendapatkan keterangan bahwa belajar bahasa Melayu waktu itu disikapi sebagai sesuatu yang bermanfaat untuk hidup anak-anaknya kemudian dan oleh karena itu disikapi dengan sikap hati yang positif, atau menyenangkan (lihat wawancara 120806). Pertanyaannya apakah saat itu informan sudah mempunyai pemikiran sejauh itu, ataukah itu merupakan suatu reinterpretasi, refleksi, dan evaluasi terhadap pengalamannya waktu lalu, saat ini, setelah waktu berjalan sejalan dengan perkembangan pengertiannya tentang peran atau manfaat yang dirasakannya terhadap penguasaan bahasa Indonesia sekarang. Namun demikian, kita tidak dapat mengabaikan fakta lain yang disampaikan tentang *setting* masyarakat di mana pengalaman itu terjadi. Pemahaman tentang *setting* ini bisa memberikan gambaran yang lebih jelas tentang pengalaman waktu lalu itu, meskipun belum tentu sempurna hasilnya.

Apa dan bagaimanapun makna etnisitas dan nasionalisme orang Lamaholot yang dipahami melalui penelitian ini telah memberikan suatu bukti tentang adanya etnisitas dan nasionalisme (Indonesia) orang Lamaholot sebagai dua atribut atau identitas yang dimiliki bersamaan. Etnisitas dan nasionalisme orang Lamaholot ada dan hidup berdampingan dalam dinamika dan domain hidupnya sendiri-sendiri. Etnisitasnya tidak menjadi hilang oleh karena

nasionalisme yang ditumbuhkan dalam negara-bangsa Indonesia yang multi etnis ini. Sebaliknya nasionalisme (Indonesia) orang Lamaholot tidak menjadi hilang dalam etnisitas Lamaholot yang dimilikinya (lihat wawancara 130906).

Kenyataan seperti ini mungkin sejalan dengan apa yang disampaikan Calhoun (1993). ketika membahas tentang nasionalisme dan etnisitas sebagai berikut:

*Neither nationalism nor ethnicity is vanishing as part of an obsolete traditional order. Both are part of a modern set of categorical identities invoked by elites and other participants in political and social struggles. These categorical identities also shape everyday life, offering both tools for grasping pre-existing homogeneity and difference and for constructing specific versions of such identities. (Annual Review of Sociology, 1991, 19:211)*

Artinya, nasionalisme atau pun etnisitas bukanlah bagian daripada suatu tatanan tradisional yang sedang menjadi ketinggalan jaman. Keduanya adalah merupakan suatu alat untuk mengkonversi identitas kategoris yang digunakan oleh elite maupun pihak lain yang berpartisipasi dalam perjuangan sosial dan politis. Identitas kategoris ini juga membentuk kehidupan sehari-hari, memberikan keduanya sebagai sarana untuk mencakupi homogenitas dan perbedaan yang telah lebih dahulu ada dan untuk mengkonstruksikan versi-versi yang spesifik bagi identitas-identitas itu. Demikian pula kita bisa melihat bahwa benar etnisitas dan nasionalisme orang Lamaholot itu bukanlah merupakan suatu tatanan tradisional yang ketinggalan jaman melainkan masih tetap ada dan membentuk keseharian hidup masyarakat ini.

Etnisitas Lamaholot dan nasionalisme Indonesia ada dan hidup berdampingan di dalam dinamika dan domainnya sendiri-sendiri membentuk keseharian hidup orang Lamaholot. Etnisitas orang Lamaholot berhubungan

dengan hidup adat istiadat masyarakatnya sedangkan nasionalisme orang Lamaholot berhubungan dengan hidup dan kehidupannya sebagai warga negara dan warga bangsa dalam wilayah negara Republik Indonesia (lihat juga wawancara 160806).

Etnisitas dan nasionalisme orang Lamaholot juga dimanfaatkan oleh elite politik Lamaholot untuk perjuangan politiknya sebagai alat untuk mencakup *pre-existing homogeneity* yang ada serta mengkonstruksikan versi khusus identitas seperti itu. Sebagai ilustrasi kita dapat mencermati ikrar *IKAL, Ikatan Keluarga Lamaholot* di Kupang. Dalam ikrar itu dapat diikuti bagaimana elite politik Lamaholot di tingkat provinsi Nusa Tenggara Timur mencakupi homogenitas kelimaholotan yang ada dan mengkonstruksikan versi kelimaholotan yang baru dengan memasukkan seluruh orang Alor sebagai bagian dari orang Lamaholot (sebenarnya hanya sebagian kecil masyarakat Alor saja yang menjadi bagian dari masyarakat Lamaholot). Pencakupan identitas kelimaholotan itu dilakukan sebagai alat untuk mengkonversi etnisitas Lamaholot sebagai identitas kategoris untuk perjuangan politik mereka.

Tentang nasionalisme dan etnisitas ini, Calhoun (1993) mengatakan bahwa nasionalisme, khususnya, tetaplah merupakan retorika projek masa depan (*the pre-eminent rhetoric*) bagi usaha-usaha untuk memberikan demarkasi komunitas politik, hak-hak untuk mengklaim *self-determinasi* dan aturan yang *legitimate* bagi ‘rakyat’ sebuah negara sedangkan solidaritas etnik dan identitasnya sering diklaim ketika kelompok-kelompok itu tidak mencari otonomi “nasional” melainkan lebih kepada sebuah pengakuan internal bagi atau jalan pintas untuk batasan-batasan nasional atau negara. Kedua identitas kategorial ini sering

digunakan dalam cara-cara yang sama. Terhadap pandangan ini nasionalisme orang Lamaholot bukan lagi menjadi retorika proyek masa depan karena itu sudah diamininya sejak awal proyek membangun bangsa ini melalui nasionalisme bahasa yang ditanamkan melalui pendidikan. Nasionalisme orang Lamaholot mulai dirasakan dalam perhatian pemerintah terhadap kebutuhan hidup kesehariannya, sebagai upaya mengangkat ketertinggalannya dibandingkan dengan etnik lainnya dalam negara republik Indonesia (Lihat wawancara 160806, 170806, 061206).

Mengutip konseptualisasi nasionalisme dalam *Konferensi Tahunan Ke-18, Assosiasi bagi Kajian Etnisitas dan Nasionalisme Tahun 2008* di *London School of Economic and Political Science*, tanggal 15 sampai dengan 17 April yang lalu, nasionalisme orang Lamaholot adalah nasionalisme “*inclusive*”, yakni nasionalisme berdasarkan kewarganegaraan dan wilayah bukan nasionalisme yang “*exclusive*”, yakni yang berdasarkan kesamaan ikatan –ikatan etnik dan keturunan. (Lihat lagi wawancara 160806).

Etnisitas orang Lamaholot, di lain pihak, sebagaimana diamati dalam penelitian ini, tidak dipakai untuk membangun solidaritas sesama Lamaholot untuk mengklaim otonomi (ingat kasus Lembata menjadi Kabupaten dan Adonara ingin menjadi Kabupaten sendiri) melainkan untuk mencari sebuah pengakuan internal. Etnisitas orang Lamaholot lebih kepada keinginan untuk memelihara kekhasan budayanya dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia secara adil bersamaan dengan pemeliharaan budaya etnik lainnya. Etnisitas Lamaholot ingin dihargai dan menghargai keberagaman etnik yang ada dalam negara kesatuan ini (Lihat wawancara 120806). Etnisitas Lamaholot tidak ingin meniadakan dan

ditiadakan oleh etnis yang lain karena etnisitasnya menghargai keberadaan etnik lain dan keberagaman etnik lainnya dalam negara. Hal ini mungkin ditunjang oleh kenyataan yang ada dalam masyarakat Lamaholot itu sendiri yakni bahwa etnisitas Lamaholot itu tidak tunggal melainkan terpecah-pecah ke dalam kelompok yang bervariasi sebanyak dialek bahkan hampir sebanyak *lewo* yang ada dalam masyarakat tersebut.

Etnisitas dan nasionalisme orang Lamaholot bahkan dilihat sebagai entitas yang sama-sama dimiliki sebagai identitas atau atribut yang saling melengkapi, atribut atau identitas ganda (lihat wawancara 180806). Demikianlah etnisitas dan nasionalisme dalam pemahaman orang Lamaholot tidak perlu saling meniadakan satu dengan yang lainnya. Orang Lamaholot memahami dirinya sebagai orang Lamaholot yang Indonesia atau sebaliknya orang Indonesia yang Lamaholot. Secara praktis etnisitas dan nasionalisme ini dihayati dengan bijak tanpa sikap saling mempertentangkan keduanya seperti halnya mungkin dipikirkan oleh segelintir orang sebagai satu yang akan saling mengancam yang lainnya. Etnisitas mempunyai ruang hidupnya sendiri seperti halnya nasionalisme mempunyai ruang hidupnya sendiri pula.



**BAB VI**  
**SIMPULAN DAN**  
**IMPLIKASI TEORITIS**

## BAB VI

### SIMPULAN DAN IMPLIKASI TEORITIS

Dalam bab ini diuraikan empat hal pokok yakni (A) simpulan sebagai jawaban terhadap masalah penelitian, (B) implikasi teoritis sebagai kaitan temuan terhadap teori dan politik bahasa, (C) masalah lain yang perlu diteliti lebih lanjut, dan (D) kelemahan dan keterbatasan disertasi ini.

#### A. Simpulan

Penulis telah menguraikan dampak politik bahasa nasional terhadap masyarakat Lamaholot atas dua hal pokok yakni terhadap bahasa dan terhadap etnisitas dan nasionalisme masyarakat itu. Terhadap bahasa, politik bahasa nasional mempunyai dampak yang dapat dilihat atas empat cara yang berbeda yakni (1) penerimaan masyarakat penutur bahasa Lamaholot terhadap bahasa Indonesia sebagai bagian dari bahasanya, (2) resistensi masyarakat penutur bahasa Lamaholot yang terjadi pada awal penerapannya dan pada penggunaannya dalam domain budaya lokal, khususnya dalam membicarakan urusan adat istiadat setempat, (3) atrisi atau pengurangan tingkat profisiensi bahasa Lamaholot di kalangan penutur bahasa itu, yang ditakutkan sebagai jalan menuju kepunahan bahasa tersebut, dan (4) sebagai lawan dari yang ketiga, yakni penguatan dan pemeliharaan bahasa Lamaholot.

Penerimaan masyarakat penutur bahasa Lamaholot terhadap bahasa Indonesia disebabkan oleh setidak-tidak dua hal utama yakni kondisi masyarakat Lamaholot itu sendiri dan kedua oleh karena status dan fungsi bahasa Indonesia itu sendiri.

Kondisi masyarakat Lamaholot yang sangat bervariasi dan terkotak-kotak ke dalam dialek yang berbeda<sup>69</sup> serta keengganan untuk menggunakan dialek yang lain daripada dialeknnya sendiri di antara sesama Lamaholot menimbulkan pilihan yang tak terhindarkan kepada penggunaan bahasa yang lain sama sekali, bahasa Indonesia, sebagai instrumen komunikasi di antara sesama Lamaholot dengan dialeknnya yang berbeda itu. Mungkin di sinilah letak sebab dan bedanya dengan kasus bahasa etnik di negara-negara kontinental Afrika dan Amerika dibandingkan dengan kasus bahasa etnik di negara kepulauan seperti Indonesia<sup>70</sup>.

Di samping itu, penerimaan terhadap bahasa Indonesia juga merupakan keinginan penutur asli bahasa Lamaholot sendiri sebagai sesuatu yang lain maupun yang mirip dengan bahasa tetangganya (Melayu Larantuka) yang sekaligus memberikan nilai tambah kepadanya dalam pergaulannya di tengah masyarakat yang menjadi pusat pemerintahan (Larantuka).

Di lain pihak, dari bahasa Indonesia itu sendiri, status dan fungsi bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional/negara yang digunakan di dalam bidang pendidikan dan pengajaran dan berbagai bidang kehidupan berbangsa dan bernegara lainnya yang multi etnik itulah yang membuat penutur asli bahasa

<sup>69</sup> Ingat, bahwa, sebagaimana sudah disinggung di bagian depan, variabilitas masyarakat bahasa Lamaholot itu hancur sampai ke tingkat *lewo* yang kecil dan etnik Lamaholot merupakan etnik campuran, tidak seperti etnik di daerah kontinental yang relatif tunggal.

<sup>70</sup> Perhatikan kasus *wolofisasi* yang terjadi di Afrika dan kasus *Quebec* di Canada, serta (mungkin juga) *Puerto Rico*, Amerika Serikat. *Wolofisasi* di Afrika relatif lebih luas dan masyarakatnya tidak terkotak-kotak lagi seperti halnya masyarakat *Lamaholot* ke dalam pulau-pulau dan *Paji-Demon* yang saling-silang. Di samping itu bahasa yang diperkenalkan di Afrika tidak sama dengan di Indonesia. *Wolofisasi* di Afrika terjadi karena bahasa yang dikenalkan adalah bahasa penjajah, sedangkan Indonesianisasi yang terjadi di Indonesia yang dikenalkan adalah bahasa Indonesia dan bahasa Indonesia *bukan* bahasa penjajah, bahkan bukan milik salah satu etnik secara eksklusif melainkan telah terlebih dahulu menjadi *lingua franca* di daerah pesisir wilayah Indonesia sekarang, termasuk di wilayah Lamaholot sendiri. Demikian pula bedanya dengan *Quebec* di Canada yang terlebih dahulu sudah didominasi oleh masyarakat yang berbicara bahasa Prancis dan *Puerto Rico*, Amerika Serikat, yang terlebih dahulu sudah didominasi oleh masyarakat yang berbicara bahasa Spanyol (lihat Schmid, 2001:137138; 175). Di samping bahasa, *Quebec* dan *Puerto Rico* sama-sama memiliki homogenitas yang lain selain bahasa, yakni agama.

Lamaholot menerima dan menggunakannya sebagai bagian dari bahasa dalam kehidupannya, bahasa kedua.

Penerimaan terhadap bahasa Indonesia dengan alasan-alasan seperti ini pada gilirannya menimbulkan harapan bahkan semacam 'tuntutan' dari kalangan penutur asli bahasa ini agar etnik yang lainnya pun, dalam komunikasi antara etnik yang berbeda dan dalam ranah publik dan, khususnya pemerintahan, menggunakan bahasa yang sama, bahasa Indonesia. Dengan demikian maka tersirat juga di sana penerimaan penutur asli bahasa Lamaholot terhadap etnik lainnya akan menjadi lebih baik bila etnik yang lain itu menggunakan bahasa Indonesia dalam berkomunikasi dengannya, terlebih dalam domain publik dan pemerintahan.

Resistensi masyarakat penutur asli bahasa Lamaholot terhadap bahasa Indonesia pada awalnya dirasakan khususnya pada generasi tua dan yang kemudian, dengan perjalanan waktu dan perkembangan zaman mulai berkurang bahkan hampir tidak ada, baik terhadap generasi tua itu sendiri maupun, lebih-lebih, pada generasi muda. Terhadap generasi tua resistensi itu terjadi bukan karena bahasa Indonesia itu sendiri melainkan oleh beberapa alasan lain, antara lain metode pengajaran yang diberikan oleh guru bahasa Indonesia (bahasa Melayu) waktu itu, maupun karena tuntutan untuk menggunakan bahasa Lamaholot dalam domain adat istiadat (sampai sekarang) yang dirasakannya lebih ekspresif mewakili hati dan rasa kelimaholotannya daripada menggunakan bahasa yang lain termasuk bahasa Indonesia. Di samping itu, bagi generasi ini juga, penggunaan nama dan simbol Lamaholot lebih menjadi pilihan untuk memelihara rasa kelimaholotannya daripada nama atau simbol lain yang mencerminkan adat

istiadat dan budaya etnik lainnya. Di sini pula sebenarnya terdapat resistensi terhadap bahasa negara Indonesia yang feodalistis dan tidak egalitarian. Hal itu terasa sangat mengganggu bila bahasa etnik atau golongan agama tertentu atau yang lain (saja) digunakan dalam domain publik dan pemerintahan khususnya oleh pejabat publik dalam media massa seperti surat kabar dan siaran televisi nasional. Tentang pemeliharaan kelamaholotannya, akhir-akhir ini juga mulai disuarakan oleh generasi muda Lamaholot yang dalam pergaulannya dengan etnik lain akhirnya menemukan bahwa tidak ada salahnya mereka juga menggunakan dan memelihara simbol-simbol kelamaholotannya dalam negara yang multi etnik ini. Pemeliharaan kekhasan etniknya ini dimaksudkan untuk menunjukkan jatidirinya sekaligus memperkaya kasanah budaya bangsa multi etnik ini.

Di samping itu, pemeliharaan bahasa etnik ini sejalan dengan Deklarasi Universal Hak-hak Linguistik, Barcelona tahun 1996 oleh UNESCO (*the Universal Declaration of Linguistic Rights, Barcelona 1996, UNESCO*)<sup>71</sup> (Kramsch, Claire, 2004). Deklarasi itu dalam dua pasalnya, yakni pasal tiga dan pasal tujuh, mencantumkan secara jelas hak bahasa individu dan kolektif. Dalam pasal tiga, tentang hak bahasa individu, ayat satu, dua dan tiga deklarasi itu dikatakan antara lain bahwa: (1) hak individu untuk menggunakan bahasanya baik di ranah privat maupun publik, (2) hak menggunakan namanya sendiri, dan (3) hak untuk berhubungan dan berasosiasi dengan anggota komunitas bahasa asalnya, serta (4) hak untuk memelihara dan mengembangkan budayanya. Tentang hak bahasa kolektif dikatakan bahwa (1) hak bahasa dan kebudayaan untuk diajarkan, (2) hak untuk mengakses pelayanan budaya (*cultural services*),

---

<sup>71</sup> Lihat Phillipson dan Skutnabb-Kangas, 1995. *Linguistic rights and wrongs*, dalam *Applied Linguistics*, 16:4, 483-504

(3) hak bahasa dan budaya untuk muncul secara adil dalam media komunikasi, dan (4) hak untuk menerima perhatian dari badan pemerintah terhadap bahasanya dan dalam relasi-relasi sosial ekonomis. Selanjutnya dikatakan bahwa hak individu dan kelompok bahasa seperti itu seharusnya tidak menghalangi atau mengganggu hubungan antar individu atau kelompok itu dengan bahasa komunitas tuan rumah (*the host language community*) atau integrasi ke dalam komunitas tuan rumah itu. Hak-hak ini juga tidak boleh membatasi hak-hak komunitas tuan rumah (*the rights of host community*) atau anggota-anggotanya untuk menggunakan secara penuh bahasa komunitas itu sendiri di ranah publik dan di seluruh teritorial komunitas bahasa tuan rumah tersebut.

Pasal tujuh deklarasi itu juga dengan tegas mengatakan bahwa (1) semua bahasa adalah ekspresi identitas kolektif dan merupakan suatu cara yang khas untuk memahami atau menerima dan mendeskripsikan atau mengekspresikan realitas dan, oleh karena itu, harus dapat menikmati kondisi-kondisi yang diperlukan untuk pengembangannya dalam semua fungsinya, (2) semua bahasa secara kolektif merupakan dan perlu ada dalam suatu komunitas bagi individu untuk digunakan sebagai sarana atau alat untuk kohesi, identifikasi, komunikasi dan ekspresi kreatif.

Atrisi atau pengurangan profisiensi penutur asli bahasa Lamaholot terhadap bahasanya sendiri sebagai akibat penyusupan bahasa Indonesia ke dalam kehidupannya sejak awal (melalui pendidikan) dan dalam berbagai aspek kehidupan lainnya adalah konsekuensi yang hampir tidak dapat dielakkan. Hal ini sangat dirasakan di dalam komunitas penutur asli bahasa Lamaholot yang heterogen yang berada dekat dengan atau di dalam pusat pemerintahan dan

pelayanan publik yang dalam kesehariannya penggunaan bahasa Indonesia merupakan kelaziman. Di dalam kelompok masyarakat Lamaholot seperti ini kecemasan tentang atrisi bahasa Lamaholot diakui tidak saja oleh generasi tua melainkan juga oleh generasi mudanya, kecemasan yang mungkin lebih cocok diimbahi dengan keputusan. Meskipun demikian anggota kelompok masyarakat ini juga menaruh harapan akan penyelamatan bahasa sebagai aset budaya khas daerahnya.

Di sisi lain lagi, dampak politik bahasa nasional juga memunculkan pemeliharaan terhadap bahasa Lamaholot. Keinginan dan usaha pemeliharaan bahasa (dan budaya) Lamaholot ini lebih dirasakan dan dilaksanakan di dalam masyarakat Lamaholot yang pekat terkonsentrasi dan terisolasi dari pencampurannya dengan etnik lain. Di dalam kelompok ini bahasa Lamaholot secara alamiah digunakan dan terpelihara dengan baik. Hal ini sejalan dengan Laponce (dalam Hawkesworth dan Kogan, 1992:592-595) ketika membicarakan homogenitas teritorial kebahasaan (*linguistic territorial homogeneity*).<sup>72</sup> Kecemasan tentang atrisi tidak dirasakan di dalam masyarakat ini.

Secara ringkas kembali dapat dilihat simpulan temuan disertasi ini dalam tabel 6.1 berikut ini.

---

<sup>72</sup> bandingkan dengan "hak komunitas bahasa tuan rumah (*the rights of host language community*)"

Tabel 6.1 Dampak Politik Bahasa Nasional terhadap Penutur

## Asli Bahasa Lamaholot

Dalam Bentuk / Cara	Tua		Muda	
	Heterogen	Homogen	Heterogen	Homogen
<b><i>Penerimaan bahasa Indonesia</i></b>	<p>*Menerima dengan baik <i>politik bahasa persatuan</i> sebagai sarana pemersatu bangsa</p> <p>*Mereka menerima bahasa Indonesia sebagai bagian dari budayanya yang dipakai di dalam kehidupannya sehari-hari</p> <p>*Mereka menerima dengan baik bahkan menuntut penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah publik dan media/ siaran nasional</p>	<p>*Menerima dengan baik <i>politik bahasa persatuan</i> sebagai sarana pemersatu bangsa</p> <p>*Mereka menerima bahasa Indonesia sebagai bagian dari budayanya yang dipakai dalam komunikasi dengan orang yang berbahasa lain (bukan sesama Lamaholot)</p> <p>*Mereka menerima dengan baik bahkan menuntut penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah publik dan media/ siaran nasional</p>	<p>*Menerima dengan baik <i>politik bahasa persatuan</i> sebagai sarana pemersatu bangsa</p> <p>*Mereka menerima bahasa Indonesia sebagai bagian dari budayanya yang dipakai di dalam kehidupannya sehari-hari</p> <p>*Mereka menerima dengan baik bahkan menuntut penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah publik dan media/ siaran nasional terlebih oleh</p>	<p>*Menerima dengan baik <i>politik bahasa persatuan</i> sebagai sarana pemersatu bangsa</p> <p>*Mereka menerima bahasa Indonesia sebagai bagian dari budayanya yang dipakai dalam komunikasi dengan orang yang berbahasa lain (bukan sesama Lamaholot)</p> <p>*Mereka menerima dengan baik bahkan menuntut penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah publik dan media/ siaran nasional</p>



	terlebih oleh pejabat publik dan dalam komunikasi antar etnik di Indonesia	terlebih oleh pejabat publik dan dalam komunikasi antar etnik di Indonesia	pejabat publik dan dalam komunikasi antar etnik di Indonesia	terlebih oleh pejabat publik dan dalam komunikasi antar etnik di Indonesia
<b><i>Resistensi terhadap bahasa Indonesia</i></b>	<p>*Hampir tidak ada resistensi pada saat awal belajar bahasa (Melayu/bahasa Indonesia). Karena mereka mempelajarinya dalam usia yang masih muda dan di sekitar mereka digunakan juga bahasa Melayu/bahasa Indonesia</p> <p>*Hampir tidak ada resistensi terhadap penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah adat.</p>	<p>*Ada resistensi pada saat awal belajar bahasa (Melayu/bahasa Indonesia). Namun karena mereka mempelajarinya dalam usia yang masih muda dan melihat bahasa Indonesia sebagai bahasa yang baru maka akhirnya mereka menerimanya.</p> <p>*Ada resistensi terhadap penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah adat istiadat</p>	<p>*Tidak ada resistensi karena bahasa Indonesia/Melayu Larantuka juga diperoleh secara langsung dalam kehidupan sehari-hari selain di waktu belajar di sekolah</p> <p>*Tidak ada resistensi terhadap penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah adat istiadat karena dalam kehidupan sehari-hari sudah juga terjadi penggunaan bahasa Indonesia dan bahasa</p>	<p>*Tidak ada resistensi karena bahasa Indonesia dipakai dalam ranah kehidupan pemerintahan (sekolah) sedangkan bahasa Lamaholot dipakai dalam ranah kehidupan sosial sehari-hari lainnya.</p> <p>*Ada resistensi terhadap penggunaan bahasa Indonesia dalam ranah adat istiadat</p>

	<p>*Ada resistensi terhadap penggunaan bahasa Indonesia yang tidak sesuai dengan rasa bahasa dan kebiasaannya.</p> <p>*Resistensi terhadap <i>politik bahasa yang assimilationist</i> yang pada akhirnya menghilangkan etnisitas dan bahasanya</p>	<p>*Ada resistensi terhadap penggunaan bahasa Indonesia yang tidak sesuai dengan rasa bahasa dan kebiasaannya.</p> <p>*Resistensi terhadap <i>politik bahasa yang assimilationist</i> yang pada akhirnya menghilangkan etnisitas dan bahasanya</p>	<p>Lamaholot secara bergantian (campuran).</p> <p>*Tidak ada lagi resistensi terhadap penggunaan bahasa Indonesia yang tidak sesuai dengan rasa bahasa dan kebiasaannya</p> <p>*Tidak ada resistensi dalam belajar bahasa Indonesia. Bahasa Indonesia dirasakan sebagai beban tambahan dalam belajar. Beban itu kemudian tidak menjadi masalah karena berubah menjadi tantangan yang memotivasinya untuk belajar. Pengetahuan tentang fungsi dan manfaat penguasaan bahasa Indonesia mengubah tantangan itu menjadi kebutuhan.</p>	<p>*Tidak ada lagi resistensi terhadap penggunaan bahasa Indonesia yang tidak sesuai dengan rasa bahasa dan kebiasaannya</p> <p>*Tidak ada resistensi dalam belajar bahasa Indonesia. Bahasa Indonesia dirasakan sebagai beban tambahan dalam belajar. Beban itu kemudian tidak menjadi masalah karena berubah menjadi tantangan yang memotivasinya untuk belajar. Pengetahuan tentang fungsi dan manfaat penguasaan bahasa Indonesia mengubah</p>
--	--	--	--	--

			<p>*Resistensi terhadap <i>politik bahasa yang assimilationist</i> yang pada akhirnya menghilangkan etnisitas dan bahasanya</p>	<p>tantangan itu menjadi kebutuhan.</p> <p>*Resistensi terhadap <i>politik bahasa yang assimilationist</i> yang pada akhirnya menghilangkan etnisitas dan bahasanya</p>
<p><b><i>Atrisi bahasa Lamaholot</i></b></p>	<p>*Atrisi bahasa Lamaholot terjadi pada mereka yang sebelumnya dididik sejak kecil dalam bahasa Indonesia dan atau sebelumnya hidup lama di luar wilayah bahasa ini.</p> <p>*Mencemaskan atrisi bahasa Lamaholot pada generasi muda khususnya dalam ranah adat istiadat Lamaholot</p>	<p>*Tidak ada atrisi bahasa Lamaholot karena mereka tetap menggunakannya dalam kehidupan sehari-hari.</p> <p>*Tidak mencemaskan atrisi bahasa Lamaholot pada generasi muda khususnya dalam ranah adat istiadat Lamaholot</p>	<p>*Atrisi diakui ada karena menggunakan juga bahasa Indonesia secara bersamaan dengan bahasa Lamaholot</p> <p>*Mencemaskan atrisi bahasa Lamaholot karena mengakui adanya pengurangan profisiensi berbahasa Lamaholot oleh penguasaan terhadap bahasa</p>	<p>*Tidak ada atrisi bahasa Lamaholot karena mereka tetap menggunakannya dalam kehidupan sehari-hari kecuali bahasa adat, karena tidak semua mereka difungsikan dalam penggunaan bahasa adat.</p> <p>*Tidak mencemaskan akan adanya atrisi bahasa Lamaholot karena menggunakan bahasa Lamaholot dan bahasa Indonesia dalam domainnya</p>

			Indonesia	masing-masing.
			*Mencemaskan atrisi bahasa Lamaholot karena mengakui adanya pengurangan profisiensi berbahasa Lamaholot oleh karena penguasaan terhadap bahasa Indonesia	*Mencemaskan atrisi bahasa Lamaholot karena mengakui adanya pengurangan profisiensi berbahasa Lamaholot oleh karena penguasaan terhadap bahasa Indonesia
<b><i>Penguatan/pemeliharaan bahasa Lamaholot</i></b>	*Penguatan pertama terjadi ketika bahasa Lamaholot mempunyai bentuk tulis yakni ketika misionaris Katolik Eropa menerbitkan buku lagu dan doa dalam liturgi gereja serta menggunakannya dalam khotbah  * Mereka mendukung pemeliharaan bahasa Lamaholot juga melalui doa dan lagu gerejani	*Penguatan pertama terjadi ketika bahasa Lamaholot mempunyai bentuk tulis yakni ketika misionaris Katolik Eropa menerbitkan buku lagu dan doa dalam liturgi gereja serta menggunakannya dalam khotbah  *Selain beberapa individu melalui penulisan dan dengan inisiatif sendiri	*Tidak ada upaya penguatan/pemeliharaan bahasa Lamaholot  *Mereka mendukung pemeliharaan bahasa Lamaholot juga melalui doa dan lagu gerejani	*Penguatan kembali terjadi akhir-akhir ini melalui penggunaan kembali doa-doa dan lagu berbahasa Lamaholot dalam liturgi gereja seperti saat <i>Jumat Agung</i> dan <i>Jalan Salib</i>  *Selain beberapa individu melalui penulisan dan dengan inisiatif sendiri

		melalui pengajaran bahasa Lamaholot, tidak ada upaya penguatan di kalangan ini selain pemelihara bahasa Lamaholot dengan cara menggunakannya dalam kehidupan sehari-hari dan dalam acara-acara adat.		melalui pengajaran bahasa Lamaholot, tidak ada upaya penguatan di kalangan ini selain pemelihara bahasa Lamaholot dengan cara menggunakannya dalam kehidupan sehari-hari dan dalam acara-acara adat.
	* Mereka sangat mengharapkan pemeliharaan bahasa dan adat istiadat Lamaholot	*Mereka mengharapkan pemeliharaan bahasa dan adat istiadat Lamaholot	*Mereka sangat mengharapkan pemeliharaan bahasa dan adat istiadat Lamaholot yang baik	*Mereka sangat mengharapkan pemeliharaan bahasa dan adat istiadat Lamaholot

Selain berdampak kepada bahasa masyarakat itu, politik bahasa nasional yang *asimilasionist* itu, yang sejak dulu diyakini sebagai pintu masuk ke suatu pemahaman diri kolektif suatu kelompok (nasionalisme kultural), mempunyai dampak terhadap etnisitas dan nasionalisme orang Lamaholot. Dampak tersebut dapat dilihat dari sudut pandang enam kriteria Smith tentang *ethnic origins of nations* (1986:109-110 dalam Johnson, 2001:169) maupun yang lebih khusus lagi dari segi *linguistic accomodation* yang disampaikan Giles dan Powesland (1975,1977)

Etnisitas orang Lamaholot sebagaimana telah diuraikan di depan, meskipun asal usul etniknya dapat ditelusuri awalnya melalui kajian antropologis (sosial dan ragawi), dalam perjalanan waktu dan sejarah sejak awalnya bukannya etnis yang tunggal melainkan berasal dari dan terjalin melalui proses pembauran berbagai unsur budaya. Dengan demikian maka etnisitas orang Lamaholot yang sekarang ada diwarnai dan mewarnai kenyataan historis seperti itu.

*Lamaholot* itu sendiri meskipun secara etimologis terlihat dibangun dari unsur-unsur lokal dalam kenyataannya merupakan generalisasi secara *etik* bukan sebuah *emik* yang secara umum dikenal di seluruh kalangan Lamaholot. Meskipun demikian kata itu mulai berpengaruh untuk membangkitkan kenangan tentang keterikatan dan keterkaitan kelompok-kelompok Lamaholot yang ada sekarang tentang kesamaan asal-usul, mitos, kenangan historis, tanah atau daerah asal usul, adat dan agamanya.

Keterikatan etnik Lamaholot terhadap tanah asal-usul atau kelahiran merupakan keterikatan yang khusus yang dalam hal-hal tertentu di tempat tertentu keterikatan ini bahkan lebih kuat (diutamakan) daripada darah dan keturunan.

Etnisitas orang Lamaholot terpecah-pecah ke dalam kelompok yang ada dan umumnya ke dalam *Lewo*. Meskipun begitu, akhir-akhir ini cenderung meluas bergantung kepentingan dan ini tidak permanen sesuai dengan kepentingan. Perluasan pemahaman etnisitas orang Lamaholot ini merupakan proses sosialisasi yang alamiah sebagai akibat interaksi sesama anggota masyarakat Lamaholot maupun antar anggota masyarakat itu dengan masyarakat lainnya. Sebagaimana dikatakan oleh Giddens (2001:29) dalam proses sosialisasi setiap kita mengembangkan suatu rasa identitas, identitas sosial maupun identitas diri. Hal

ini sejalan dengan apa yang juga disampaikan oleh Mendieta (Alcoff dan Eduardo Mendieta, 2003:407) yakni bahwa identitas tidak pernah satu suara (*univocal*), tetap (*stable*) atau tak bercela (*innocent*). Identitas, lanjutnya, selalu merupakan suatu pencapaian (*an accomplishment*) dan sebagai suatu proyek yang tidak pernah berhenti (*a ceaseless project*).

Etnisitas orang Lamaholot, bila ditempatkan dalam persoalan bahasa khususnya menurut cara pandang Giles dan Powesland (1975.1977) yakni dalam hal *linguistic accomodation* menunjukkan hal yang menarik. Di antara sesama Lamaholot di dalam wilayah Lamaholot lebih cenderung menggunakan bahasa Indonesia kalau bukan modus divergensi (menggunakan bahasa (dialek)nya sendiri) untuk mempertegas *ingroup*.<sup>73</sup> Di antara sesama Lamaholot di luar wilayah Lamaholot lebih cenderung digunakan modus konvergensi<sup>74</sup> (menggunakan bahasa Lamaholot yang lebih diterima) dan/atau menggunakan bahasa Indonesia, meskipun pilihan kepada yang terakhir ini juga dibuat dalam komunikasi dengan anggota kelompok etnik Indonesia non-Lamaholot lainnya. Dengan demikian politik bahasa dalam hal ini mempunyai dampak kepada pemberian pilihan bagi orang Lamaholot, yang tidak satu itu, untuk menjadikan bahasa Indonesia sebagai pilihan yang “aman” dalam berkomunikasi sesama anggota kelompok etnik Lamaholot, baik di dalam wilayah Lamaholot sendiri maupun di luar wilayah Lamaholot, di antara sesama Lamaholot maupun dengan yang non-Lamaholot. Oleh karena itu, dalam hal ini, bahasa Indonesia menjadi

<sup>73</sup> Seperti umumnya tujuan akomodasi bahasa yakni sebagai penyesuaian identitas yang dilakukan untuk meningkatkan status kelompok dan menciptakan kesenangan, maka ini menjadi tidak berlaku bila tujuan jelas-jelas untuk mendapatkan penerimaan atau mendatangkan kesan sebagai bagian dari kelompok. Untuk maksud ini maka pilihan terhadap penggunaan bahasa yang lebih cocoklah (*favourable*) yang dilakukan.

<sup>74</sup> Di sini penggunaan bahasa Lamaholot dari kelompok mana saja tidak menjadi persoalan yang berarti karena tujuannya untuk menciptakan kesan persatuan sehingga walaupun ada perbedaan, perbedaan itu diabaikan.

'pengikat' lapis kedua bagi sesama Lamaholot dan 'pengikat' lapis pertama antara orang Lamaholot dan orang Indonesia etnik non-Lamaholot lainnya.

Di lain pihak, penggunaan bahasa (etnik) Lamaholot (*ethnolinguistic vitality*) akhir-akhir ini cenderung menjadi *trend* untuk menggalang dukungan politik dari kelompok Lamaholot dalam berbagai kegiatan politik baik di wilayah Lamaholot sendiri maupun di luar Lamaholot. Meskipun begitu, pemanfaatan kesamaan bahasa ini tidak dengan sendirinya menghilangkan sama sekali perbedaan yang ada di antara mereka, karena memang antara sesama Lamaholot perbedaan itu masih dan tetap terpelihara dengan baik di antara mereka. Loyalitas terhadap bahasa kelompoknya sendiri (*linguistic loyalty*) dan toleransi terhadap perbedaan yang ada di antara kelompok sesama bahasa Lamaholot ini menurut penulis membuat orang Lamaholot lebih mudah menerima perbedaan yang ada (kalau tidak mau dikatakan sebagai "terbiasa" menerima perbedaan). Hal ini terjadi karena *kemajemukan* masyarakat Lamaholot<sup>75</sup> itu sendiri yang dalam kesehariannya hidup saling bergantung kepada kelompok satu dan lainnya.

Nasionalisme (Indonesia) orang Lamaholot dibangun melalui bangku sekolah yang diberikan lewat pendidikan dan pengajaran yang ada pada setiap level pendidikan melalui pendidikan bahasa Indonesia, sejarah dan pendidikan moral Pancasila serta mata pelajaran lainnya.

Nasionalisme orang Lamaholot yang dibangun sejak lama melalui pendidikan itu juga membangun harapan sekian lama akan perbaikan nasib dan kemakmuran hidup dalam bentuk kemudahan-kemudahan mendapatkan lapangan pekerjaan menyambung hidup keluarga. Nasionalisme dalam harapan ini tak

---

<sup>75</sup> Tentang kemajemukan masyarakat Lamaholot, sebagai salah satu contoh kasus, Barnes (2004) dalam *Antropologi Indonesia* 74, tahun 2004 melaporkan hasil penelitiannya di Witihamo, Adonara.



kunjung datang sehingga memaksa pergi-pulang perantau bahkan hingga ke negeri seberang, negeri yang dalam pengamatan para perantau tidak lebih kaya daripada, Indonesia, negerinya sendiri. Nasionalisme (Indonesia) mereka adalah nasionalisme yang menumbuhkan harapan kepada pembesar dan pengelola negara dan bangsa ini untuk tidak hanya memperkaya diri dan berdiri untuk melayani kepentingan semua etnik (bukan etniknya sendiri), termasuk etniknya yang terkesan terlupakan. Nasionalismenya adalah nasionalisme yang mengharapakan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Nasionalisme orang Lamaholot tidak perlu dipertentangkan dengan rasa kelamahotannya dan, dalam banyak hal, keduanya ada dalam relasi yang sangat harmonis dan saling melengkapi karena nasionalisme dan etnisitas mempunyai entitasnya sendiri-sendiri. Loyalitas orang Lamaholot terhadap bangsa dan negara ini sejalan dengan loyalitasnya terhadap kultur dan bahasanya dalam domainnya sendiri-sendiri, bahkan bila diperlukan saling melengkapi.

Oleh karena itu pula nasionalisme Indonesia tidak perlu meniadakan etnisitas (Lamaholot) ataupun sebaliknya. Nasionalisme Indonesia yang ditumbuhkan kemudian (melalui pendidikan di sekolah) telah menjadi milik mereka tanpa perlu menghilangkan etnisitas mereka yang lebih dahulu ada dan akan tetap ada. Nasionalisme dalam negara bangsa yang multi etnik ini dihayati bukan sebagai fenomena antropologis melainkan sebuah ideologis, nasionalisme sipil. Nasionalisme yang dihayati juga bukan sebagai nasionalisme yang tidak toleran dan kondusif, yang melekat pada autoritarianisme, melainkan nasionalisme yang *coexist* dengan etnisitas.

Nasionalisme (Indonesia) orang Lamaholot dalam harapan akan peningkatan kehidupan yang layak dan bebas dari kemiskinan akhir-akhir ini mulai lebih dirasakan dalam perhatian pembangunan dalam era desentralisasi. Pembentukan kabupaten Lembata yang jelas-jelas berdampak kepada pertumbuhan ekonomi masyarakat (Lamaholot) di daerah itu membangkitkan harapan baru bagi masyarakat di sana dan bahkan masyarakat Lamaholot lainnya akan perhatian pembangunan bagi mereka yang selama ini terkesan 'dilupakan' yang memaksa mereka meninggalkan kampung halaman. Terwujudnya harapan baru itu akan menghimbau pulang perantau ke bumi pertiwi, mendulang emas di negerinya sendiri, membangun dan melayani tanah air sendiri.

Tentang dampak politik bahasa nasional terhadap etnisitas dan nasionalisme Indonesia orang Lamaholot secara ringkas kembali dapat diikuti temuan disertasi ini dalam tabel 6.2 berikut ini.

Tabel 6.2 Dampak Politik Bahasa Nasional terhadap Etnisitas dan Nasionalisme  
Indonesia Orang Lamaholot

Masalah	Tua		Muda	
	Heterogen	Homogen	Heterogen	Homogen
1	2	3	4	5
<i>Betulkah politik bahasa nasional melahirkan identitas</i>	* Ya, menjadi orang Indonesia dan menjadi orang Lamaholot itu kenyataan yang diterimanya	* Ya, mereka melihat nasionalisme Indonesia dan etnisitas Lamaholot tidak perlu	* Ya, menjadi orang Indonesia dan menjadi orang Lamaholot itu kenyataan yang diterimanya	* Ya, mereka melihat nasionalisme Indonesia dan etnisitas Lamaholot tidak perlu

<p><b><i>ganda, yakni nasionalis Indonesia dan etnis Lamaholot?</i></b></p>	<p>sebagai bagian dan kesatuan hidupnya.</p>	<p>dipertentangkan dan memiliki keduanya secara proporsional</p>	<p>sebagai bagian dan kesatuan hidupnya.</p>	<p>dipertentangkan dan memiliki keduanya secara proporsional.</p>
	<p><b><i>*Etnisitas orang Lamaholot</i></b></p>			
	<p><b><i>*Mulai berkurang karena dalam kesehariannya mereka berhadapan dengan orang lain dan juga menggunakan bahasa yang lain selain bahasa Lamaholot.</i></b></p>	<p><b><i>*Hampir tidak melampaui batas lewonya sendiri</i></b></p>	<p><b><i>*Mulai berkurang karena dalam kesehariannya mereka berhadapan dengan orang lain dan juga menggunakan bahasa yang lain selain bahasa Lamaholot.</i></b></p>	<p><b><i>*Masih juga terbatas pada lewonya sendiri sepanjang mereka hanya menetap atau kembali menetap di kampungnya sendiri. Namun pengetahuan dan kesadaran tentang kesamaan bahasa di antara sesama Lamaholot membuat generasi ini lebih terbuka kepada variabilitas Lamaholot.</i></b></p>
	<p><b><i>*Tidak merasa tersinggung bila lawan bicara menggunakan bahasa etnik lain di lingkungan bahasanya. Namun kurang</i></b></p>	<p><b><i>*Cenderung menguat bila menghadapi kondisi-kondisi tertentu seperti misalnya lawan bicara</i></b></p>	<p><b><i>*Tidak merasa tersinggung bila lawan bicara menggunakan bahasa etnik lain di lingkungan bahasanya. Namun kurang</i></b></p>	<p><b><i>*Cenderung menguat bila menghadapi kondisi-kondisi tertentu seperti misalnya lawan bicara</i></b></p>

<p>setuju bila lawan bicara tidak menggunakan bahasa Indonesia tapi bahasa etnik lainnya (yang tidak dimengertinya) dalam konteks yang seharusnya berbahasa Indonesia.</p> <p>*Senang dan merasa dihargai bila lawan bicara dari etnik lain berbicara dengan (atau menguasai) bahasa Lamaholot</p> <p>*Merasa kurang akrab dan berjarak bila lawan bicaranya orang Lamaholot menggunakan bahasa bukan Lamaholot dengannya.</p> <p>*Di luar wilayah Lamaholot lebih terbuka dan akomodatif terhadap perbedaan di</p>	<p>menggunakan bahasa etnik lain di lingkungan bahasanya atau lawan bicara tidak menggunakan bahasa Indonesia tapi bahasa etnik lainnya dalam konteks yang seharusnya berbahasa Indonesia.</p> <p>*Senang dan merasa dihargai bila lawan bicara dari etnik lain berbicara dengan (atau menguasai) bahasa Lamaholot</p> <p>*Tidak senang dan menilai sombong kepada lawan bicara orang Lamaholot yang menggunakan bahasa bukan Lamaholot dengannya.</p> <p>*Di luar wilayah Lamaholot lebih terbuka dan akomodatif terhadap</p>	<p>setuju bila lawan bicara tidak menggunakan bahasa Indonesia tapi bahasa etnik lainnya (yang tidak dimengertinya) dalam konteks yang seharusnya berbahasa Indonesia.</p> <p>* Senang dan merasa dihargai bila lawan bicara dari etnik lain berbicara dengan (atau menguasai) bahasa Lamaholot</p> <p>*Merasa kurang akrab dan berjarak bila lawan bicaranya orang Lamaholot menggunakan bahasa bukan Lamaholot dengannya.</p> <p>*Di luar wilayah Lamaholot lebih terbuka dan akomodatif terhadap perbedaan di</p>	<p>menggunakan bahasa etnik lain di lingkungan bahasanya atau lawan bicara tidak menggunakan bahasa Indonesia tapi bahasa etnik lainnya dalam konteks yang seharusnya berbahasa Indonesia.</p> <p>* Senang dan merasa dihargai bila lawan bicara dari etnik lain berbicara dengan (atau menguasai) bahasa Lamaholot</p> <p>*Tidak senang dan menilai sombong kepada lawan bicara orang Lamaholot yang menggunakan bahasa bukan Lamaholot dengannya.</p> <p>*Di luar wilayah Lamaholot lebih terbuka dan akomodatif terhadap</p>
---	--	--	---

	<p>antara sesama Lamaholot dan cenderung mengabaikan perbedaan yang ada di antara mereka dan merasa bersatu.</p> <p>*Etnisitas orang Lamaholot berdampingan dengan nasionalisme Indonesiannya dalam domainnya sendiri-sendiri</p> <p>*Etnisitas orang Lamaholot ada dalam domain adat.</p> <p>*Tidak menghilangkan nasionalisme Indonesiannya.</p> <p>*Tidak dipakai untuk membangun solidaritas sesama Lamaholot untuk mengklaim otonomi.</p> <p>*Etnisitasnya lebih kepada keinginan untuk</p>	<p>perbedaan di antara sesama Lamaholot dan cenderung mengabaikan perbedaan yang ada di antara mereka dan merasa bersatu.</p> <p>*Etnisitas orang Lamaholot berdampingan dengan nasionalisme Indonesiannya dalam domainnya sendiri-sendiri</p> <p>*Etnisitas orang Lamaholot ada dalam domain adat.</p> <p>*Tidak menghilangkan nasionalisme Indonesiannya.</p> <p>*Tidak dipakai untuk membangun solidaritas sesama Lamaholot untuk mengklaim otonomi.</p> <p>*Etnisitasnya lebih kepada keinginan</p>	<p>antara sesama Lamaholot dan cenderung mengabaikan perbedaan yang ada di antara mereka dan merasa bersatu.</p> <p>*Etnisitas orang Lamaholot berdampingan dengan nasionalisme Indonesiannya dalam domainnya sendiri-sendiri</p> <p>*Etnisitas orang Lamaholot ada dalam domain adat.</p> <p>*Tidak menghilangkan nasionalisme Indonesiannya.</p> <p>*Tidak dipakai untuk membangun solidaritas sesama Lamaholot untuk mengklaim otonomi.</p> <p>*Etnisitasnya lebih kepada keinginan untuk</p>	<p>perbedaan di antara sesama Lamaholot dan cenderung mengabaikan perbedaan yang ada di antara mereka dan merasa bersatu.</p> <p>*Etnisitas orang Lamaholot berdampingan dengan nasionalisme Indonesiannya dalam domainnya sendiri-sendiri</p> <p>*Etnisitas orang Lamaholot ada dalam domain adat.</p> <p>*Tidak menghilangkan nasionalisme Indonesiannya.</p> <p>*Tidak dipakai untuk membangun solidaritas sesama Lamaholot untuk mengklaim otonomi.</p> <p>*Etnisitasnya lebih kepada keinginan</p>
--	--	---	--	---

<p>memelihara kekhasan budaya dan adat istiadatnya secara adil bersama-sama dengan etnik lainnya.</p> <p>*Cenderung menuntut kesetiaan anggota kelompok etniknya terhadap bahasa dan budaya etniknya.</p> <p>* Menghargai dan senang melihat keberagaman etnik yang ada dalam negara</p> <p>*Senang dan menginginkan melihat penampilan pertunjukan etnik dan budaya sendiri dalam panggung nasional</p> <p>* Akhir-akhir ini, cenderung untuk memanfaatkan sentimen etnis yang mulai</p>	<p>untuk memelihara kekhasan budaya dan adat istiadatnya secara adil bersama-sama dengan etnik lainnya.</p> <p>*Cenderung menuntut kesetiaan anggota kelompok etniknya terhadap bahasa dan budaya etniknya.</p> <p>* Menghargai dan senang melihat keberagaman etnik yang ada dalam negara</p> <p>*Senang dan menginginkan melihat penampilan pertunjukan etnik dan budaya sendiri dalam panggung nasional</p> <p>* Akhir-akhir ini, cenderung untuk memanfaatkan sentimen etnis yang</p>	<p>memelihara kekhasan budaya dan adat istiadatnya secara adil bersama-sama dengan etnik lainnya.</p> <p>*Tidak menuntut namun menghargai kesetiaan anggota kelompok etniknya terhadap bahasa dan budaya etniknya</p> <p>* Menghargai dan senang melihat keberagaman etnik yang ada dalam negara</p> <p>*Senang dan menginginkan melihat penampilan pertunjukan etnik dan budaya sendiri dalam panggung nasional</p> <p>* Akhir-akhir ini, cenderung untuk memanfaatkan sentimen etnis yang mulai</p>	<p>untuk memelihara kekhasan budaya dan adat istiadatnya secara adil bersama-sama dengan etnik lainnya.</p> <p>*Tidak menuntut namun menghargai kesetiaan anggota kelompok etniknya terhadap bahasa dan budaya etniknya</p> <p>* Menghargai dan senang melihat keberagaman etnik yang ada dalam negara</p> <p>*Senang dan menginginkan melihat penampilan pertunjukan etnik dan budaya sendiri dalam panggung nasional</p> <p>* Akhir-akhir ini, cenderung untuk memanfaatkan sentimen etnis yang</p>
---	---	---	---

	meluas melampaui <i>lewo</i> itu untuk mobilitas politik di luar wilayah Lamaholot.	mulai meluas melampaui <i>lewo</i> itu untuk mobilitas politik di luar wilayah Lamaholot.	meluas melampaui <i>lewo</i> itu untuk mobilitas politik di luar wilayah Lamaholot.	mulai meluas melampaui <i>lewo</i> itu untuk mobilitas politik di luar wilayah Lamaholot.
	<p><b><i>Nasionalisme Indonesia Orang Lamaholot</i></b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>*Ada dan hidup berdampingan dengan etnisitasnya dalam domain sendiri-sendiri.</li> <li>*Tidak menghilangkan etnisitas kelamaholotannya</li> <li>*Saling melengkapi dan menunjang etnisitasnya.</li> <li>*Sudah diyakininya sebagai proyek masa depannya semenjak itu ditanamkan melalui pendidikan formal di sekolah</li> <li>*Merasa terusik</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Ada dan hidup berdampingan dengan etnisitasnya dalam domain sendiri-sendiri.</li> <li>*Tidak menghilangkan etnisitas kelamaholotannya</li> <li>*Saling melengkapi dan menunjang etnisitasnya.</li> <li>*Sudah diyakininya sebagai proyek masa depannya semenjak itu ditanamkan melalui pendidikan formal di sekolah</li> <li>*Merasa</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Ada dan hidup berdampingan dengan etnisitasnya dalam domain sendiri-sendiri.</li> <li>*Tidak menghilangkan etnisitas kelamaholotannya</li> <li>*Saling melengkapi dan menunjang etnisitasnya.</li> <li>*Sudah diyakininya sebagai proyek masa depannya semenjak itu ditanamkan melalui pendidikan formal di sekolah</li> <li>*Merasa terusik</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Ada dan hidup berdampingan dengan etnisitasnya dalam domain sendiri-sendiri.</li> <li>*Tidak menghilangkan etnisitas kelamaholotannya</li> <li>*Saling melengkapi dan menunjang etnisitasnya.</li> <li>*Sudah diyakininya sebagai proyek masa depannya semenjak itu ditanamkan melalui pendidikan formal di sekolah</li> <li>*Merasa</li> </ul>

	<p>ketika menyaksikan dan mengalami kelompok etnik, agama, bahasa yang lain cenderung mendominasi kehidupannya dalam ranah publik dan pemerintahan.</p> <p>*Mengharapkan perhatian pemerintah terhadap perbaikan taraf hidup dan ekonominya.</p> <p>*Merasakan kekecewaan yang mendalam ketika merasakan kesulitan hidup dan tingkat kemakmuran-nya yang jauh tertinggal di belakang sesama warga negara lainnya dari etnik lain.</p> <p>*Membanggakan keberhasilan dan prestasi anak bangsa dalam unjuk</p>	<p>terusik ketika menyaksikan dan mengalami kelompok etnik, agama, bahasa yang lain cenderung mendominasi kehidupannya dalam ranah publik dan pemerintahan.</p> <p>*Mengharapkan perhatian pemerintah terhadap perbaikan taraf hidup dan ekonominya.</p> <p>*Merasakan kekecewaan yang mendalam ketika merasakan kesulitan hidup dan tingkat kemakmuran-nya yang jauh tertinggal di belakang sesama warga negara lainnya dari etnik lain.</p> <p>*Membanggakan keberhasilan dan prestasi anak bangsa dalam unjuk</p>	<p>ketika menyaksikan dan mengalami kelompok etnik, agama, bahasa yang lain cenderung mendominasi kehidupannya dalam ranah publik dan pemerintahan.</p> <p>*Mengharapkan perhatian pemerintah terhadap perbaikan taraf hidup dan ekonominya.</p> <p>*Merasakan kekecewaan yang mendalam ketika merasakan kesulitan hidup dan tingkat kemakmuran-nya yang jauh tertinggal di belakang sesama warga negara lainnya dari etnik lain.</p> <p>*Membanggakan keberhasilan dan prestasi anak bangsa dalam unjuk</p>	<p>terusik ketika menyaksikan dan mengalami kelompok etnik, agama, bahasa yang lain cenderung mendominasi kehidupannya dalam ranah publik dan pemerintahan.</p> <p>*Mengharapkan perhatian pemerintah terhadap perbaikan taraf hidup dan ekonominya.</p> <p>*Merasakan kekecewaan yang mendalam ketika merasakan kesulitan hidup dan tingkat kemakmuran-nya yang jauh tertinggal di belakang sesama warga negara lainnya dari etnik lain.</p> <p>*Membanggakan keberhasilan dan prestasi anak bangsa dalam unjuk</p>
--	--	--	--	--



	kerja dan penampilannya dalam forum seperti pertandingan antara negara.	kerja dan penampilannya dalam forum seperti pertandingan antara negara.	kerja dan penampilannya dalam forum seperti pertandingan antara negara.	kerja dan penampilannya dalam forum seperti pertandingan antara negara.
--	---	---	---	---

## B. Implikasi Teoritis

### 1. Implikasi Terhadap Bahasa

Masyarakat bahasa dan Etnis Lamaholot yang dalam perjalanan sejarah diceritakan berasal dari satu tempat asal yang sama mendiami wilayah Lamaholot dalam kelompok yang terpisah telah berkembang dalam kelompok kecil yang otonom. Dalam kelompok kecil yang otonomi itu mereka cenderung melihat kelompoknya sendiri berbeda dengan yang lainnya. Pertentangan dan aliansi di antara mereka sebagai akibat yang tak terhindarkan, sebagai resiko daripada kedekatan tempat tinggal, di satu sisi, maupun, di sisi lain, pengaruh dari luar dan berada berdampingan dengan etnik lain, yang dialami sepanjang sejarahnya, telah memberikan warna dan membuat dinamika masyarakat dan etnik ini menjadi semarak. Tersebar mendiami empat pulau kecil di antara gunung, dipisahkan oleh selat sempit yang berarus kuat, menyekat kelompok ini dalam otonominya yang menjadi nyata dalam *lewo*, 'perkampungan'.

*Lewo* yang otonom itu dirasakan sejak dulu, sebelum kedatangan bangsa Barat, saat kedatangan bangsa Barat, selama penjajahan, sebelum kemerdekaan, hingga setelah merdeka dan di dalam era global dan desentralisasi ini. Sebelum kedatangan bangsa Barat masyarakat Lamaholot yang secara umum dibedakan atas kelompok *Paji* dan *Demon* terdiri dari kelompok *Lewo* yang berdiri sendiri. Ketika kedatangan bangsa Barat *lewo* yang otonom itu dilaporkan mempunyai

bangsawan kecil-kecilan (*petty nobility*) dan ini tersebar di berbagai tempat di pelosok Lamaholot. Pada masa penjajahan hingga menjelang kemerdekaan kelompok masyarakat Lamaholot yang dikuasai oleh bangsawan kecil-kecilan ini berusaha mempertahankan otonominya dengan membangun koalisi di antara mereka dan saling dihadap-hadapkan oleh karena berbagai kepentingan, termasuk di dalamnya kepentingan pemerintah penjajah untuk menguasai. Sejak kemerdekaan hingga era otonomi dan desentralisasi ini *lewo* yang otonom itu tetap ada meskipun dengan dan dalam nama *desa* atau *desa gaya baru* yang berbeda namun dengan komposisi masyarakat yang sama. Penggabungan yang dipaksakan pada waktu lalu, di saat iklim pemerintahan yang lebih demokratis seperti sekarang ini, menimbulkan tuntutan untuk kembali ke entitasnya semula.

Namun demikian, masyarakat bahasa yang masih berjalan dengan tradisi lisan *lewo* yang otonom ini masih cukup beruntung karena sastra lisan yang ada di dalam masyarakat ini sempat terekam dengan cukup lengkap dulu (melalui penelitian misionaris Katolik), dan kemudian oleh peneliti-peneliti *anak tanah Lamaholot*. Kini rekaman bahasa dari *lewo-lewo* yang otonom itu bisa diputar ulang sebagai cermin untuk membangkitkan kesadaran tentang *pertalian* dan *kesamaan* yang (pernah) ada di antara kelompok ini.

Memang, dahulu, ketika masuknya pendidikan dan agama Katolik dengan strategi *survive*-nya untuk melakukan penyebaran dan penetrasi geografis (meminjam istilah Laponce dalam Hawkesworth dan Kogan, 1992:592-594 yakni *geographical dispersion and penetration*), kesadaran tentang kesamaan bahasa itu juga sempat dimunculkan. Hal itu dilakukan melalui penerbitan buku doa dan lagu Gerejani tahun 1938 dalam 'bahasa' setempat dan pemakaian secara cukup

meluas di wilayah ini. Dengan demikian ‘kesadaran’ tentang kesatuan bahasa tentang *lewo* yang otonom menjadi sedikit diperluas oleh homogenitas wilayah kebahasaan (*linguistic territorial homogeneity*) dan oleh agama itu sendiri; atau, mungkin lebih tepat dikatakan oleh ‘*bahasa agama*’ daripada mengatakan bahasa dan agama. Hal ini menurut hemat penulis didasari oleh kenyataan bahwa sebenarnya ‘bahasa’ yang ada dan digunakan di masing-masing *lewo* itu adalah bahasa yang sama sebagaimana dibuktikan 40 tahun kemudian oleh Keraf (1978) melalui penelitian linguistiknya dan olehnya diberi label bahasa Lamaholot. Di samping itu, agama, sebagaimana diungkapkan Arndt (1951) yang dianut oleh kelompok masyarakat ini adalah ‘agama’ (baca: kepercayaan) yang sama, kepercayaan terhadap wujud tertinggi *Lera Wulan Tana Ékan*.

‘Bahasa agama’ yang sama dan dalam bentuk tulis ini mempunyai pengaruh untuk membangun kesadaran identitas kolektif, yang dalam bahasa Anderson (2000:409-428), dikatakan kesadaran tentang “bahasa bersamalah” yang menimbulkan rasa nasionalis (baca:etnisitas) Lamaholot. Meskipun harus diakui bahwa saat itu masih di dalam kelompok yang tidak lebih luas melampaui pulau. Ini jelas sekali berlangsung dan dirasakan di Lembata (yang dipersatukan oleh bahasa (waktu itu) disebut Lamalera, yang kemudian oleh Keraf disebut dengan nama *bahasa Lamaholot dialek Lamalera*, dan di Flores bagian timur dipersatukan oleh bahasa (waktu itu) disebut *Riangkemié*, yang kemudian oleh Keraf disebut dengan nama *bahasa Lamaholot dialek Ilé Mandiri*).

Meskipun tidak persis sama dengan yang dimaksudkan oleh Anderson (2001) dengan *kapitalisme cetak*, fenomena ini mempunyai kemiripan. Hal itu dapat dibandingkan dengan yang ada dalam pembahasan Anderson (2001:55-70)

tentang asal-muasal kesadaran nasional dan kapitalisme cetak. Menurut Anderson, “dalam konteks Eropa di zaman *pracetak*, dan, tentu saja, di tempat lain juga di seluruh penjuru dunia, keragaman bahasa lisan sangatlah besar; begitu besarnya sehingga, andaikata kapitalisme cetak berniat menggali setiap pasar potensial berbahasa lisan yang ada, kapitalisme hanya akan menjadi kapitalisme kecil-kecilan. Namun, idiolek yang beraneka ini dapat disusupkan ke dalam bahasa cetak yang jumlahnya jauh lebih sedikit.<sup>76</sup> Sifat ‘sewenang-wenang’ dalam setiap sistem tanda-tanda tertulis mewakili bunyi-bunyi bahasa lisan banyak memuluskan proses pepaduan<sup>77</sup>. Bahasa cetak ini, lanjut Anderson, membentangkan landasan bagi kesadaran nasional (baca:etnis Lamaholot).

Landasan bagi kesadaran nasional (baca:etnis) ini, menurut Anderson, dapat dibedakan dalam tiga cara. Pertama dan utama, bahasa cetak menciptakan ajang pertukaran dan komunikasi terunifikasi. Dalam kasus bahasa Latin sebagai bahasa kekuasaan dalam Gereja, maka ajang pertukaran dan komunikasi itu terunifikasi di bawah bahasa Latin dan di atas bahasa ibu lisan.<sup>78</sup> Dalam konteks Lamaholot ini berarti bahwa sesama pengguna buku-buku doa dan lagu-lagu dalam versi bahasa Lamaholot yang terpilih itu terhubung melalui barang cetakan itu lantas membentuk janin komunitas yang dibayangkan. Komunitas itu tidak kasat mata, tidak sebatas *Lewo* atau dalam hal ini mungkin lebih tepat dialek tertentu saja.

<sup>76</sup> (Bandingkan bahasa Lamaholot yang ternyata kemudian terdiri dari 33 dialek, saat itu diangkat ke dalam hanya tiga versi bentuk cetaknya untuk doa-doa dan liturgi Gereja lokal di Lamaholot ).

<sup>77</sup> Demikianlah sebenarnya dengan hanya menciptakan tiga versi ada ke-sewenang-wenang-an di sana. Pelafalan bahkan kata yang berbeda di antara sekian banyak dialek Lamaholot ‘dipaksakan’ menjadi hanya tiga, yang dalam bahasa Anderson ini adalah proses pepaduan.

<sup>78</sup> Demikianlah bahasa doa Lamaholot yang tiga versi menjadi ajang pertukaran dan komunikasi berada *di bawah* bahasa liturgi Gereja yang waktu itu (juga) dalam bahasa Latin dan berada *di atas* dialek-dialek Lamaholot lain dari tiga versi yang diambil dan diterbitkan menjadi doa itu.

Kedua, kapitalisme-cetak memberikan kepastian baru kepada bahasa yang dalam jangka panjang membantu membangun citra tentang bangsa. Mengutip Fébvre dan Martin, Anderson (2001:66-67) mengatakan bahwa buku tercetak akan mempertahankan bentuknya semula secara permanen, bisa dikatakan mampu direproduksi selama-lamanya, dalam titik-titik waktu maupun matra ke ruang manapun. Di lapangan penulis menemukan fenomena yang sama di mana buku doa tercetak dalam bahasa Lamaholot versi Adonara direproduksi kembali setelah sekian lama tidak digunakan bahkan menghilang dari peredarannya di kalangan masyarakat Lamaholot di Adonara.<sup>79</sup>

Ketiga, kapitalisme cetak menciptakan bahasa kekuasaan yang jenisnya berlainan dengan bahasa ibu yang dipakai dalam urusan-urusan administrasi sebelumnya (Anderson,2001:67). Demikianlah penggunaan kembali buku doa lama itu (tanpa diikuti lagi dengan perubahan) membuat dialek yang mempunyai bentuk cetak itu mendapatkan pengukuhan statusnya. Bandingkan hal ini dengan kasus bahasa Latin di kalangan Kristen. Ketika berbicara tentang bahasa Latin di kalangan Kristen, Anderson mengatakan bahwa ‘pengangkatan bahasa-bahasa ibu ke status bahasa kekuasaan ini tiada ayal memberi sumbangan tersendiri atas pemerosotan komunitas terkhayal Umat Kristen (Anderson,2001:63-64)’. Fungsi bahasa Latin untuk membangun komunitas terkhayal umat Kristen menjadi melemah oleh karenanya<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Hal ini mengingatkan penulis pada wawancara dengan informan yang dengan sangat antusias meminta buku doa Lamaholot yang ada pada penulis untuk dikopi dan diperbanyak untuk kemudian digunakan dalam kegiatan kebaktian selama masa puasa di wilayahnya. Kegiatan ini kemudian dilaporkannya kepada penulis dengan bangga sebagai salah satu upayanya untuk memunculkan kembali kebanggaan mereka akan dipakainya bahasa Lamaholot dalam liturgi Gereja. Sebuah contoh reproduksi melampaui ruang dan waktu seperti yang dikatakan Anderson.

<sup>80</sup> Bandingkan hal ini dengan fungsi bahasa Arab bagi umat Islam.

Kesadaran tentang kesamaan bahasa, sebagai salah satu markah etnis Lamaholot yang pernah mulai dibangun ini kemudian menjadi perlahan-lahan berkurang sejalan dengan penyebaran bahasa Indonesia melalui pendidikan dan pengajaran di sekolah yang makin merata ke seluruh pelosok tanah Lamaholot. Di lain pihak pengurangan ini juga ikut dipercepat dengan tidak digunakannya bahasa Lamaholot dalam doa dan nyanyian di gereja setempat. Dengan demikian masyarakat bahasa Lamaholot kembali dalam sekat-sekatnya semula dengan perubahan yang cukup signifikan.

Pada tingkat *lewo* dahulu, masyarakat bahasa Lamaholot mempunyai otonomi, akan tetapi sekarang sudah mulai berkurang. Pengurangan ini jelas dirasakan oleh masyarakat Lamaholot yang tinggal di dekat dengan ibukota kabupaten sebagai pusat pemerintahan dan administrasi pelayanan publik yang dalam kesehariannya menggunakan bahasa Indonesia kalau bukan bahasa Melayu Larantuka. Namun, pengurangan itu tidak signifikan di tempat-tempat tertentu di mana masyarakat Lamaholot merupakan mayoritas dan pekat terkonsentrasi seperti di seluruh pulau Adonara, seluruh pulau Solor, sebagian besar pulau Lembata dan sebagian kecil Flores bagian Timur. Hal ini dapat dengan jelas diamati melalui penggunaan bahasa Lamaholot dalam kehidupan sehari-hari, di dalam keluarga maupun di luar keluarga, di lingkungan masyarakat. Bahasa Lamaholot menjadi terkonservasi secara alamiah dalam *linguistic territorial homogeneity*, dan menjadi *homeland* yang subur serta hidupnya bertahan setelah melalui berbagai pengaruh asing maupun pengaruh bahasa Indonesia. Di samping itu bahasa Lamaholot bertahan hidup karena mempunyai domain pemakaiannya

yang tersendiri. Bahasa Lamaholot juga masih digunakan dalam tata cara adat dan bahasa Indonesia digunakan dalam situasi dan tata cara publik kenegaraan.

Dalam kenyataannya yang seperti ini maka pertanyaan teoritis pertama, tentang keseragaman yang hendak diciptakan melalui politik bahasa yang *assimilasionist* dan nasionalisme linguistik yang dijalankan di sini terjawab. Bahwa meskipun penyebaran bahasa Indonesia telah berhasil membangun suatu nasionalisme baru di kalangan masyarakat Lamaholot, nasionalisme yang baru itu tidak atau belum mampu melenyapkan keberagaman dan pemertahanan bahasa (*language maintenance*). Bahasa Indonesia dan bahasa Lamaholot dipakai dan digunakan dengan dan dalam cara serta tujuan yang berbeda berdasarkan kepentingan dan kondisi tertentu dalam suatu harmoni dan hampir tanpa ada konflik.

Bagi kelompok yang sudah jauh membaaur dengan etnis dan kelompok lain sekat kelamaholotannya semakin rapuh sementara itu kelompok Lamaholot yang eksklusif masih kuat memelihara sekatnya. Ini juga dapat dilihat dari penggunaan bahasa Lamaholotnya. Bagi yang sudah membaaur, penggunaan bahasa Lamaholotnya berkurang kalau bukan dicampur dengan bahasa Melayu Larantuka maka dengan bahasa Indonesia.

Dengan rasa kelamaholotan yang seperti ini orang Lamaholot kemudian tidak pernah mengelompok menjadi satu untuk, secara bersama-sama, membedakan diri mereka dari etnis Melayu yang ada di sekitarnya. Artinya, orang Lamaholot dari kelompok *lewo* yang satu tidak berkelompok dengan orang Lamaholot dari *lewo* yang lainnya dan bersama-sama melihat etnis Melayu

sebagai berbeda dengannya, karena sesama Lamaholot itu melihat dirinya sendiri-sendiri.

## 2. Implikasi Terhadap Etnisitas dan Nasionalisme

Dalam bidang politik, dahulu, sebagaimana sudah dikatakan di bagian terdahulu, masyarakat Lamaholot yang terdiri dari *lewo* yang otonom itu mempunyai bangsawan kecil-kecilan yang berusaha mempertahankan otonominya dengan membangun koalisi yang tidak permanen di antara mereka yang pada kenyataannya dibedakan atas dua kelompok yakni kelompok *Paji* dan kelompok *Demon*.

Sekarang khusus dalam bidang politik pemerintahan pengelompokan masyarakat Lamaholot cenderung berdasarkan pulau<sup>81</sup>, terlebih setelah Lembata menjadi daerah otonom (kabupaten) sendiri melepaskan diri dari sebagian besar sesama Lamaholotnya di kabupaten Flores Timur. Tentang Lembata, sebenarnya jauh sebelum mendapat status otonom sudah ada upaya untuk menghapuskan perbedaan (*Paji dan Demon*) sebagaimana pembagian masyarakat Lamaholot dahulu dan bersepakat menyatukannya dalam satu Lembata dengan etnis Kedang di sebelah timur pulau itu. Upaya penghapusan perbedaan *Paji – Demon* di Lembata untuk menjadi satu dan bergabung dengan Kedang di Timur, dalam peristiwa bersejarah di Hadakéwa tanggal 7 Maret tahun 1954, merupakan cikal bakal dan memuluskan Lembata, yang dulunya terbagi (dua) atas kekuasaan raja Larantuka dan kekuasaan raja Adonara, menjadi daerah otonom. (Berada di bawah dua kerajaan ini juga yang membuat di satu sisi Lembata menjadi lebih kompak untuk memisahkan diri dari dua-duanya, dari Larantuka dan dari

---

<sup>81</sup> Bandingkan pemikiran bahwa laut yang memisahkan dan laut yang menyatukan dalam retorika politik Indonesia.



Adonara. Di sisi lain, Lembata juga merasa 'diabaikan' kalau tidak hendak dikatakan dengan lebih keras "dijajah". Lembata bukan bagian dari Adonara ataupun Larantuka. Bahkan kesamalaholotannya dengan masyarakat Lamaholot di pulau Adonara, Solor dan Flores bagian timur tidak mengurungkan niatnya untuk berdiri sendiri.<sup>82</sup>

Akhir-akhir ini digulir dengan cukup gencar isu untuk menjadikan Adonara sebagai kabupaten sendiri. Meskipun sudah diikuti dengan persiapan di antara elite asal Adonara sendiri, persiapan itu masih menyisahkan tanda tanya di kalangan masyarakat Lamaholot di Adonara sendiri tentang keterlaksanaannya keinginan itu. Hal ini didasari kenyataan bahwa *lewo* yang otonom sebagai ciri masyarakat Lamaholot itu justru sangat kuat berakar di Adonara. *Lewo* yang secara teritorial mempunyai batas yang sangat jelas dan tak pernah boleh terlanggarkan itu mempunyai ikatan terhadap anggotanya jauh melampaui ikatan darah (perkawinan), sejarah dan bahasa. Terlepas dari itu, isu Adonara kabupaten itu juga muncul mungkin disebabkan oleh perasaan kurang diperhatikan secara maksimal ketika bergabung dengan sesama Lamaholotnya di Flores Timur dan Solor. Kesamalaholotannya juga nyatanya tidak mengurungkan niat dan upaya Adonara untuk berdiri sendiri bila itu dimungkinkan oleh aturan yang ada. Dengan kata lain, kesamalaholotannya, di mata orang Adonara, tidak perlu membuat mereka harus tetap bergabung dengan Flores Timur apalagi bila oleh karena bergabung mereka terpaksa harus menerima kesempatan untuk diperhatikan dalam urutan perhatian pemerintah dalam pembangunan setelah (perhatian kepada) Flores Timur, atau, dibagi lagi bersama Solor. Bagi orang

---

<sup>82</sup> Ingat 'penolakan' cpns yang berasal dari luar Lembata seperti telah disampaikan pada bagian depan disertasi ini.

Adonara yang menginginkan kabupaten sendiri pemikirannya adalah bahwa kalau bisa langsung mengatur diri sendiri mengapa harus melalui dan/atau bersamaan dengan Flores Timur dan Solor<sup>83</sup>. Di samping itu, Adonara merasa bahwa secara ekonomis mereka mungkin akan mampu oleh karena kesuburan tanahnya. Meskipun ada benarnya, hal ini pada kenyataannya tidak sepenuhnya benar karena tidak semua atau seluruh wilayah Adonara itu subur, melainkan hanya di wilayah barat pulau ini. Adonara bagian timur tidak subur dan berpenghasilan seperti di bagian baratnya. Ini semua terpantau dalam berbagai wawancara dan diskusi yang peneliti lakukan di lapangan.

Selanjutnya, dalam sudut pandang yang lain, James (1996:xiv), ketika berbicara tentang perubahan sejarah, dalam bukunya *Nation Formation* memusatkan pembicaraannya pada subjektivitas-subjektivitas struktural yang mendasari *nation formation* atas tiga kategori eksistensi manusia dan relasi-relasi sosial yakni tubuh (*body*), ruang (*space*) dan waktu (*time*). Tubuh berhubungan dengan darah atau keturunan (*blood of people*); *space* berhubungan dengan wilayah (*territoriality*) dan *time* yang berkaitan dengan budaya, historisitas, tradisi dan akar-akar primordial.

Dalam pandangan James seperti ini maka *lewo* yang dibatasi secara teritorial dengan jelas dalam pandangan masyarakat Lamaholot (dulu), umumnya, dan dalam pandangan masyarakat Adonara, khususnya, (hingga saat ini) berada dalam urutan pertama dari ketiga kategori James ini. Bila ada konflik di antara ketiga kategori yang ada itu maka yang harus dimenangkan adalah kewilayahan

---

<sup>83</sup> Meskipun pemikiran tentang pemekaran daerah otonom disadari betul di sana, yakni antara lain tentang potensi dan kemandirian ekonomi namun ide yang lebih sering dimunculkan adalah "memperpendek birokrasi dan jangkauan pelayanan publik yang dirasakan sangat menghambat di kabupaten (kepulauan) Flores Timur.

(*territoriality*). Demi *lewo* ikatan darah dan sejarah menjadi tidak penting bahkan, bila perlu dikorbankan.

Dengan pandangan seperti ini maka pertanyaan tentang kemungkinan penyatuan masyarakat Lamaholot di Adonara ke dalam satu wilayah daerah otonom sendiri menjadi persoalan krusial yang menurut hemat penulis, meskipun sulit, hanya bisa dijawab oleh masyarakat Lamaholot di Adonara sendiri.

Bila persoalan tentang sejarah asal-usul Lamaholot, persoalan bahasa dan agama orang Lamaholot, serta persoalan tanah orang Lamaholot (sekali pun) itu dapat dibayangkan sebagai satu kesatuan, hal itu tidak pernah atau tidak harus membuat mereka menjadi satu. Satu sejarah tentang tanah asal dan nenek-moyang serta bahasa, dalam kenyataannya, tidak (harus) membuat mereka menjadi satu.

Etnik Lamaholot dapat dianalogikan dengan masyarakat bangsa Indonesia yang plural. Bahasa (Lamaholot) sebagai alat yang ampuh (*powerful instrument*) dalam mempromosi kohesi internal (*internal cohesion*), menyajikan identitas etnik (*ethnic identity*) dan sekat efektif (*effective boundaries*) antara *ingroup* dan *outgroup*, **ternyata tidak** membuat mereka menjadi satu. Demikian pula bila (dianalogikan) masyarakat bangsa Indonesia dapat dibayangkan sebagai satu dalam sejarah, satu dalam bahasa (nanti, umpamanya), dan *satu dalam teritorial*<sup>84</sup>, tidak harus membuatnya menjadi sama dan sebangun. Meminjam pernyataan May (2001:5-7) nasionalisme yang menekankan homogenitas budaya dan bahasa dalam pengertian 'negara-bangsa yang sama dan sebangun' (*nation-state congruence*) akan mendapat tekanan dari atas dan bawah. Dari atas melalui globalisasi dan dari bawah melalui desakan-desakan kelompok minoritas melalui

---

<sup>84</sup> Hal yang mustahil karena meskipun dikatakan laut yang menyatukan, bagaimanapun Indonesia adalah negara kepulauan, bukan ada dalam satu daratan, negara kontinental.

gerakan memisahkan diri (*secessionist movement*) maupun gerakan membangun/membentuk pemerintahan sendiri (*irredentist movements*).

Bila masyarakat Lamaholot (yang pada kenyataannya satu bahasa dan hanya berbeda dialek) itu saja tidak menjadi satu, apalagi bangsa Indonesia, yang masyarakatnya mempunyai bermacam-macam bahasa dan suku<sup>85</sup>. Nasionalisme berdasarkan bahasa mungkin saja terjadi namun, menurut hemat penulis menjadi sangat artifisial, di permukaan dan lebih pada instrumental, persis sama seperti orang Lamaholot memilih berbahasa Indonesia di antara sesama Lamaholotnya daripada menggunakan bahasa Lamaholot dalam variasinya. Jadi, dalam hal ini, pilihan kepada bahasa Indonesia bukan karena nasionalisme saja pertimbangannya melainkan pragmatis, sama seperti orang mungkin lebih memilih bahasa Inggris bila dirasakan itu lebih tepat bukan kepada soal nasionalis atau tidak nasionalis. Dengan kata lain, nasionalisme tidak banyak berhubungan dengan kesamaan bahasa. Satu bahasa tidak harus membuat kita satu bila kalau sendiri-sendiri kita akan lebih makmur, lebih senang, lebih diperhatikan. Sebaliknya, banyak bahasa tidak perlu membuat kita tidak bersatu atau membuat kita tidak mungkin bersatu

Dalam kasus masyarakat bahasa Lamaholot yang secara ekonomis dan politis tidak mempunyai posisi tawar yang kuat dalam politik negara-bangsa ini, persoalan yang digambarkan May ini mungkin tidak perlu diresahkan. Kecuali jika ditinjau dari segi lain seperti persoalan geografis atau geopolitik dalam wilayah negara-bangsa ini. Persoalannya menjadi lain bila Papua, Aceh atau Kalimantan dipandang seperti ini. Tiga daerah yang disebut terakhir ini secara

---

<sup>85</sup> Sejarah dan kajian antropologi ragawi juga menunjukkan bahwa etnisitas di Indonesia tidak berasal dari satu etnis atau ras tunggal melainkan lebih dari satu etnik dan ras. Mungkin di sini pulalah letak perbedaannya mengapa fanatisme kelompok, apakah itu etnik, agama, bahasa atau daerah tidak begitu kuat dirasakan di Indonesia daripada di negara lain, karena dari sananya Indonesia itu *plural*.

ekonomis mempunyai posisi tawar yang jauh lebih kuat daripada Lamaholot. Di sana mungkin dapat dilihat urgensinya menciptakan pemerataan kemakmuran agar tidak ada gerakan-gerakan separatistis dan lain sebagainya.

Di samping itu, etnisitas tidak perlu ditakuti dan dipertentangkan dengan nasionalisme apalagi dalam hal bahasa. Makin tinggi keragaman bahasa atau etnisitasnya makin diperlukan kesatuan bahasa, namun kesatuan bukan berarti menghilangkan yang lain. Ini sangat jelas dipraktikkan dalam masyarakat bahasa Lamaholot yang sangat kaya akan variasi bahasanya. Penggunaan bahasa nasional, bahasa Indonesia lintas *lewo* yang bervariasi dialek menjadi tak terhindarkan dan diinginkan tanpa resistensi.

Penggunaan satu bahasa tidak berarti melenyapkan bahasa yang lain. Bahasa yang satu diperlukan dalam ranah yang satu sedangkan bahasa yang lainnya diperlukan dalam ranah yang lainnya lagi. Hal ini sangat disadari oleh pendiri negara-bangsa ini sejak awal ketika merencanakan wujud negara-bangsa yang mau dibangun melalui Sumpah Pemuda. Khusus untuk bahasa, bunyi sumpah pemuda bukannya “mengaku berbahasa satu” melainkan “menjunjung tinggi bahasa persatuan, bahasa Indonesia”. Jadi, oleh karenanya, tidak perlu dan tidak boleh menghilangkan keragaman bahasa yang ada bila kita setia kepada sumpah itu.

Di samping itu, mengikuti pemikiran Orwell yang dalam novelnya yang mengeritik *orthodoxy* Marxis, pemerintah hendaknya tidak memelihara suatu *orthodoxy* di dalam masyarakat bahwa masyarakat bahasa pluralis tidak baik untuk memelihara persatuan dan kesatuan bangsa, atau bahwa pluralitas mengancam kesatuan bangsa. *Orthodoxy* seperti itulah yang memberikan

pembenaran terhadap upaya standarisasi bahasa dalam semua aspek atau domain hidup bangsa dengan hegemoni bahasa Indonesia dan homogenisasi masyarakat bahasa Indonesia.<sup>86</sup> Bila ini terjadi, seperti halnya kritik Orwell (1946) terhadap standarisasi bahasa Inggris, maka pemerintah membuat standarisasi bahasa berjalan bersamaan dengan standarisasi pikiran. Hal ini mendudukkan penguasa pada pihak yang memproduksi makna dan masyarakat menjadi penggunanya saja. Sementara dalam realitas yang dapat diamati (*observable reality*) tidaklah demikian. Realitas objektifnya adalah bahwa tetap ada bentuk-bentuk bahasa yang tidak standar, yang justru digunakan oleh mayoritas anggota masyarakat. Oleh karena itu bahasa manusia tidak dapat diseragamkan.

Berbicara tentang realitas objektif yang teramati ini, dalam hubungannya dengan bahasa, mungkin perlu diingatkan lagi apa yang juga sudah diamati oleh ahli ilmu politik Canada, Laponce, (dalam Hawkesworth dan Maurice Kogan, 1992) terhadap bahasa Indian di pantai barat Kanada dan di Venezuela ketika membahas tentang tingkat konsentrasi ruang (*degree of spatial concentration*) dan perlunya homogenitas bahasa secara teritorial (*linguistic territorial homogeneity*).

Pengamatan terhadap masyarakat Lamaholot dalam konteks *territorial homogeneity* bisa diperluas ke dalam pengamatan terhadap masyarakat bahasa-bahasa di Indonesia. Realitas objektif masyarakat Lamaholot yang terpisah oleh *lewo* saja sudah seperti itu apalagi realitas objektif masyarakat bahasa-bahasa di Indonesia yang *terpisah* oleh laut dan pulau. Secara politis mungkin saja

---

<sup>86</sup> Kecenderungan mau melihat Indonesia yang satu ini juga bisa menimbulkan sikap ketidaktoleran masyarakat Indonesia akan perbedaan, bahkan ada juga pendapat yang mengatakan bahwa orang takut dengan perbedaan. Masyarakat Indonesia ini heterogen dan mungkin tidak akan bisa menjadi homogen.

pemerintah memelihara *orthodoxy* laut yang menyatukan pulau-pulau di nusantara tetapi kenyataan objektif, dalam cara pandang lain, khususnya dalam cara pandang *linguistic territorial homogeneity*, adalah sah-sah saja untuk melihat laut justru memisahkan pulau-pulau itu. Meskipun begitu tetaplah harus diingat juga bahwa, seperti halnya Lamaholot yang tersebar dalam beberapa pulau, ada juga "perbedaan" secara inter dan antar pulau. Demikian pulalah hal seperti itu di Indonesia, ada juga perbedaan inter dan antar pularunya.

Bila logika ini diteruskan dalam konteks *bahasa politik*, menyambung *orthodoxy laut yang menyatukan* nasionalisme bahasa yang terbayang, maka mungkin itu perlu dipertegas dengan nasionalisme kemakmuran yang dialami menyatu, seperti halnya laut yang menyatukan, bukan nasionalisme kemakmuran yang *terpisahkan* oleh *laut yang membedakan*. Pengalaman masyarakat kabupaten Lembata mungkin sedikit banyak bisa dilihat sebagai ilustrasi yang menjelaskan fenomena ini khususnya maupun fenomena *putra daerah* yang marak terjadi akhir-akhir ini di seluruh pelosok nusantara di era globalisasi dan desentralisasi ini, umumnya. Nasionalisme linguistik mungkin kurang relevan lagi untuk dicemaskan karena, dalam hal bahasa, *terbukti* melalui sejarah pengaruh yang panjang, bahasa Lamaholot bertahan hidup dalam homogenitas teritorialnya yang relatif kecil itu hingga saat ini.

Di samping itu, kesamaan atau ketidaksamaan bahasa kadang-kadang bukan persoalan objektivitas ilmiah yang dapat dibuktikan dengan suatu penelitian bidang ilmu linguistik saja, melainkan (lebih sering) persoalan subjektivitas di masyarakat yang bisa berubah sesuai dengan kepentingan dan kondisi yang menghendaknya. Sebagai contoh dapat dibandingkan klaim

ketidaksamaan di antara dialek-dialek bahasa Lamaholot dan yang sama juga terjadi di Belanda dan Belgia. Dalam batas kepentingan dan kondisi tertentu (biasanya kondisi dan kepentingan internal) mereka bisa menjadi berbeda, namun dalam kondisi dan kepentingan yang lain (biasanya kondisi dan kepentingan eksternal) mereka bisa menjadi satu dan mengabaikan perbedaan yang ada. Hal yang terakhir ini terjadi bila menurut perhitungan dan pertimbangan politis tertentu masing-masing mereka tidak dapat berdiri sendiri untuk mencapai tujuan tertentu itu, entah karena tidak mampu entah karena terdesak oleh kondisi tertentu.

Keinginan untuk bersatu tidak berarti menjadi satu; karena memang negara-bangsa ini plural. Mengutip Suseno (2006:150-151) suatu bangsa yang plural seperti Indonesia tidak dapat tetap bersama kecuali jika menerima keberagaman. Ini berarti masyarakat Indonesia harus diorganisasikan sedemikian rupa sehingga semua etnik yang berbeda, agama, kelompok budaya tidak merasa terancam dalam identitas spesifiknya.

Kemudian daripada itu bila nasionalisme itu dikaitkan dengan keterikatan terhadap (kepada) satu tanah, *territoriality*, maka dalam dan melalui penelitian ini terbukti bahwa kesamaan tanah asal (orang Lamaholot dahulu) dan kesamaan tempat tinggalnya (orang Lamaholot sekarang, bahkan di satu pulau sekalipun seperti halnya di pulau Adonara, misalnya) juga relatif, tidak dengan sendirinya membuat mereka menjadi merasa bersatu. *Lewo* yang otonom di Adonara itu menjadi contoh betapa keberadaan bersama di satu pulau dan eksklusif tidak dengan sendirinya membuatnya merasa bersatu. Mungkin, hemat penulis, persatuan ke dalam suatu entitas masyarakat (apapun namanya, entah itu suku,



etnis, nasion dan sebagainya) pada dasarnya bukanlah sesuatu yang *dibayangkan* melainkan, lebih-lebih saat sekarang, adalah sesuatu yang *dialami*, *sama-sama mengalami satu*, *sama-sama merasakan satu*. Persatuan orang Lamaholot dahulu ke dalam satu kabupaten, kabupaten Flores Timur, dalam perjalanan sejarahnya tidak bisa dipertahankan karena masyarakat Lembata menginginkan berdiri sendiri (dan mungkin juga Adonara dan Solor bila itu dimungkinkan). Hal ini terjadi karena, menurut hemat penulis, dalam “kesehariannya” mereka *tidak sama-sama mengalami satu* (nasib), *tidak sama-sama merasakan satu* (tanggung). Pengamatan dan pengalaman terhadap kepincangan pemerataan perhatian (baca:pembangunan), menghasilkan pengalaman dan perasaan berbeda. Demikianlah nasionalisme bukanlah sesuatu yang dibayangkan melainkan sesuatu yang diamati dan bahkan dialami. Sama-sama mengalami kemakmuran, sama-sama mengalami keamanan, sama-sama mengalami kemajuan, semuanya itu menimbulkan rasa persatuan, rasa satu nasib. Demikian pula halnya dengan persoalan-persoalan yang sulit; sama-sama dijajah, sama-sama berjuang, sama-sama menderita ketika dijajah, semua itu, membangun nasionalisme, yang dialami, bukan yang dibayangkan.

Selanjutnya, persoalan bagaimana memelihara dan mengembangkan etnisitas (dan nasionalisme) dalam negara-bangsa adalah persoalan memberikan ruang hidup sesuai dengan domainnya. Bila hendak memelihara bahasa dan budaya etnik maka ruang gerak dan hidup bahasa dan budaya etnik itu perlu diberikan sesuai dengan domainnya. Di sini mungkin bisa dikutip pandangan Geertz ketika berbicara tentang bangsa dan negara sebagaimana dikutip Hardiman dalam Kymlicka (2003:vii-ix). negara (*country*) dan bangsa (*nation*), menurutnya,

adalah pasangan konsep yang kalau keduanya disamaratakan begitu saja maka konsep yang pertama (negeri) akan ditelan oleh yang terakhir (bangsa). Ini menurutnya imajinasi yang mengecoh, karena seolah-olah sebuah negeri ini didiami oleh satu bangsa saja. Bangsa dijelaskan sebagai kumpulan orang dengan bahasa, darah, sejarah dan tanah yang sama dan negeri sebagai teritorium atau tanah dari kumpulan orang itu. Imajinasi ini baru disadarkan kekeliruannya oleh perang Balkan. Yugoslavia tercabik-cabik secara internal oleh kekuatan-kekuatan nasional yang sekarang menjadi negara-negara kecil. Jika negeri dan bangsa ingin tetap didekatkan satu sama lain, lanjut Hardiman, mungkinkah dengan memberi makna yang berbeda untuk 'bangsa'? Lagi-lagi, Hardiman mengutip Geertz, 'kita membutuhkan sebuah politik baru: sebuah politik yang melihat penegasan diri, etnik, religius, ras, bahasa ataupun regional tidak sebagai irrasionalitas masa silam ataupun bawaan, sebagai irrasionalitas yang harus ditekan atau diatasi, suatu politik yang memperlakukan berbagai ungkapan kolektif ini tidak sebagai kegilaan yang dilecehkan ataupun sebagai emosi yang tak terkenali, melainkan menghadapi berbagai ungkapan kolektif itu seperti juga menghadapi ketidaksamaan, penyalahgunaan kekuasaan dan problem-problem sosial lainnya.'" Bangsa, lanjut Hardiman, seharusnya lebih dilihat sebagai *civic nation* daripada *ethnic nation*.

Sebuah politik baru seperti yang dikemukakan oleh Geertz ini nampaknya sama seperti yang dikemukakan juga oleh Hefner (2007) ketika membahas tentang politik multikulturalisme. Menurut Hefner, jalan menuju demokrasi dan pluralisme *civic* harus bervariasi. Perlu dibangun sebuah lingkup publik partisipasi demokratis yang didasarkan pada sebuah budaya kewarganegaraan yang inklusif.

Itu saja juga belum cukup karena demokrasi tidak hanya bergantung kepada masyarakat sipil dan struktur politik formal tetapi juga pada suatu sinergi antara negara dengan masyarakat yang memperdalam disposisi demokratis negara maupun masyarakat. Dalam perspektif pluralis mengenai demokrasi dan kewarganegaraan multikultural, jika segmen-segmen tertentu dalam masyarakat dihalangi dari partisipasi publik oleh kemiskinan atau diskriminasi historis, kita tidak boleh heran jika melihat beberapa anggota kelompok yang tidak diuntungkan itu *menuntut langkah-langkah istimewa*<sup>87</sup> untuk mengakses sumber-sumber yang dibutuhkan bagi partisipasi yang lebih penuh. Hal itu mungkin sekali mengarah pada seruan-seruan bagi suatu kewarganegaraan yang dibeda-bedakan (*differentiated citizenship*).<sup>88</sup>

Lebih lanjut Hefner mengatakan, jika sebagai hasil dari kecelakaan sejarah atau diskriminasi secara sengaja, salah satu segmen penduduk tidak diberi kesempatan-kesempatan tadi, maka tidak ada yang tidak demokratis atau tidak adil selain daripada pemberian sumber-sumber bagi perbaikan peluang hidup penduduk yang tidak diberi hak. Hefner menegaskan bahwa tidak ada kontradiksi antara kewarganegaraan demokratis dengan program-program *penyetaraan*<sup>89</sup> seperti itu jika tujuan mereka dinyatakan dengan tegas dan jelas sebagai usaha untuk meratakan lapangan bertanding sehingga menciptakan kondisi-kondisi bagi partisipasi yang sama. Dengan kata lain lanjutnya, suatu kewarganegaraan yang

---

<sup>87</sup> Cetak miring dibuat oleh penulis, bukan aslinya, dengan maksud agar dianalogikan dengan tuntutan-tuntutan perlakuan khusus, seperti otonomi, otonomi khusus, daerah istimewa, daerah khusus, dan sebagainya

<sup>88</sup> Istilah ini dipakai Hefner (2007:86) yang mengutip Parekh (1991) yang merujuk kepada pembedaan-pembedaan institusional di antara warga negara yang didasarkan pada etnisitas, gender, ras, atau entah apa pun, untuk memberikan layanan-layanan istimewa kepada kelompok-kelompok yang tidak diuntungkan itu untuk memperbaiki nasib mereka. Hefner mengakui bahwa hal ini mungkin akan dilihat sebelah mata oleh *pasar liberal* ataupun akan dikutuk oleh *democrat simplisan* sebagai "pemaksaan hak-hak kelompok" lebih tinggi daripada 'hak-hak individual'.

<sup>89</sup> Cetak miring dibuat oleh penulis sendiri sebagai kata kunci.

dibeda-bedakan menurut etnik, agama, atau gender bisa menjadi sebuah stasiun kecil di tengah jalan panjang menuju partisipasi penuh bagi semua orang.

Nasionalisme bahasa tidak perlu membuat kita mempunyai hanya satu bahasa. Bahkan lebih daripada nasionalisme bahasa, nasionalisme saat ini lebih berhubungan dengan kesamaan pengalaman, senang dan susah dialami bersama, kesamaan kemakmuran. Ketidaksamaan kemakmuran merupakan ancaman utama bagi nasionalisme itu sendiri, bukan ketidaksamaan bahasa yang mengancam nasionalisme.

Nasionalisme Indonesia yang oleh Dhakidae dikatakan sebagai agama baru yang sudah dengan susah payah disebarkan melalui pendidikan dalam kenyataannya sudah tersebar ke kalangan bawah termasuk kalangan masyarakat Lamaholot. Dia bukan lagi menjadi agama baru dan milik segelintir orang nasionalis. Nasionalisme sudah menjadi bayangan dan harapan masyarakat bawah sejak mulai ditanamkannya. Nasionalisme itu sekarang sudah menjadi pengalaman dan pengamatan masyarakat bawah. Pengalaman nasionalisme mereka terusik oleh pengamatan dan pengalaman ketidakadilan dalam berbagai aspek kehidupannya di sekitarnya. Nasionalisme mereka yang terusik karena merasa ditinggalkan sendiri jauh di belakang saudara-saudaranya di tempat lain. Nasionalisme mereka yang terusik karena tidak terangkat dari kemiskinan. Apa yang terjadi mungkin lebih tepat dikatakan sebagai nasionalisme yang mengusik etnisitasnya dan bukannya etnisitasnya yang mengusik nasionalismenya. Artinya, rasa nasionalisme mereka menjadi terusik ketika mereka melihat bagaimana kelompoknya menjadi tertinggal dari kelompok etnik yang lainnya; bukan karena etnisitas mereka yang memenangkan rasa nasionalismenya.

Di samping itu, di atas semuanya ini, dalam pengamatan dan berbagai wawancara dengan informan dan tokoh masyarakat yang ada, tidak terdengar sekalipun pemikiran separatis yang selama ini ditakuti oleh sebagian besar kalangan yang menyebut dirinya nasionalis. Hal ini terjadi mungkin karena kesadaran akan ketakberdayaan secara ekonomi, politik dan lain sebagainya. Namun, bila kita memberikan alasan hanya sampai di situ maka kita mengabaikan hasil proyek nasionalisme pendidikan Indonesia di daerah itu. Mungkin dari situ pula, akan bisa lebih dipahami mengapa Papua dan Aceh bergolak. Di sisi lain, kita jangan lupa dan juga bisa mendapatkan pelajaran mengapa Timor Timur tidak lagi menjadi bagian dari Republik ini dan sekarang menjadi *Timor Leste* yang sedang membangun harapan baru lagi.

Mengikuti penjelasan tentang implikasi temuan penelitian ini terhadap bahasa, etnisitas dan nasionalisme orang Lamaholot dalam kaitannya dengan teori yang dicabarnya maka politik bahasa seperti apakah yang perlu diterapkan di dalam negara-bangsa yang multi etnik ini? Menurut hemat penulis politik bahasa yang perlu diterapkan di sini adalah politik bahasa yang tetap menjunjung tinggi bahasa persatuan, bahasa Indonesia, tetapi juga tidak menghilangkan atau mengabaikan bahasa etnik. Politik bahasa yang tidak hanya mempromosi bahasa persatuan, bahasa Indonesia, melainkan juga politik bahasa yang menghargai, mengakui, memelihara dan memberikan ruang hidup yang baik bagi bahasa etnik. Dengan penghargaan, pengakuan, pemeliharaan dan pemberian ruang hidup yang baik bagi bahasa etnik maka kelompok-kelompok etnik yang ada merasa diakui, dihargai dan diterima keberadaannya sebagai bagian dari negara kesatuan yang

multi etnik ini, negara yang dimiliki dan memilikinya bersama, negara yang bukan memiliki dan dimiliki etnik tertentu saja.

Dalam rangka menumbuhkan nasionalisme Indonesia, tentu saja bukan hanya politik bahasa, yang seperti ini saja yang dilaksanakan. Bangsa yang dibayangkan versi Anderson, khususnya dalam hal bahasa (yakni nasionalisme bahasa), mungkin sudah berhasil dicapai di Indonesia. Dalam hal ini bahasa Indonesia sudah berhasil menjadikan orang Lamoholot khususnya atau Indonesia umumnya, sebagai suatu komunitas terbayang (*an imagined language community*). Namun, nasionalisme linguistik itu saja tidak cukup karena dia akan segera berubah atau sekedar menjadi instrumental bila tidak diikuti dengan nasionalisme kemakmuran (*an imagined welfare community*).

Lebih daripada itu temuan ini membuktikan bahwa suatu masyarakat (bahasa) yang dibayangkan (*an imagined language community*) itu saja belum cukup membuat suatu masyarakat menjadi satu dalam era globalisasi dan desentralisasi saat ini. Masyarakat yang satu itu menjadi *lebih nyata*, bukan hanya sekedar *dibayangkan* saja (apalagi hanya persoalan membayangkannya satu dalam bahasa saja). Masyarakat yang menjadi satu itu menjadi nyata dalam pengamatan dan pengalaman hidup. Pengamatan dan pengalaman tentang penderitaan dan kemakmuran hidup nyata yang samalah yang menyatukan masyarakat. Dalam ruang yang lebih terbatas dan lebih memungkinkan pengamatan dan pengalaman tentang penderitaan dan kemakmuran itu menjadi faktor yang utama untuk menyatukan masyarakat dalam waktu atau zaman globalisasi dan desentralisasi ini.

Etnisitas dan nasionalisme orang Lamaholot merupakan dua atribut atau identitas yang dimiliki oleh orang Lamaholot selain atribut-atribut lainnya.

Mengutip Mendieta ( dalam Alcoff dan Mendieta, 2003:408):

*"Our identities...are a matter of positionality, or locality. An Identity is not a prius, object, or substratum, or essential substance. It is a social locus, and a social locus is an imagined and imaginary topos. This place or locality is a function of social topography, or how forces determine a field of forces. We move, or are in the process of moving, through those fields of forces. Social topographies themselves have changed in accordance with the stability and potentiality of some of the forces that constituted the web of forces determining the space of social interaction"*

Demikianlah identitas-identitas seseorang itu adalah persoalan posisionalitas atau lokalitas. Identitas tidak merupakan sesuatu yang ada di depan, suatu objek, atau tingkatan, atau suatu substansi yang esensial. Identitas merupakan suatu lokus sosial, dan bahwa lokus sosial itu sebenarnya adalah suatu peta yang terbayangkan, peta imajiner. Tempat atau lokalitas ini merupakan fungsi dari suatu topografi sosial, atau bagaimana kekuatan-kekuatan menentukan suatu medan kekuatan. Kita bergerak, atau ada dalam suatu proses bergerak, melalui medan-medan kekuatan itu. Topografi-topografi sosial itu sendiri telah berubah sejalan dengan perubahan stabilitas dan potensialitas sejumlah kekuatan yang merupakan jaring laba-laba kekuatan yang menentukan ruang interaksi sosial.

Mengikuti alur pikiran Mendieta itu kita bisa mengerti bahwa ada saatnya orang Lamaholot menjadi orang Lamaholot dan ada saatnya orang Lamaholot menjadi orang Indonesia. Menjadi orang Lamaholot dan /atau menjadi orang Indonesia merupakan suatu lokus sosial yang merupakan suatu peta imajiner. Ada saatnya kekuatan-kekuatan seperti adat istiadat menentukan seorang Lamaholot menjadi orang Lamaholot, dan ada pula saatnya kekuatan seperti aturan

perundang-undangan negara menentukan dan memposisikan seorang Lamaholot harus menjadi orang Indonesia.

Menurut Mendieta, dahulu negara-bangsa sebagai suatu entitas ekonomi politis muncul atau dibentuk sebagai interaksi identitas-identitas yang relatif stabil dan membentuk satuan-satuan geopolitis. Negara-negara bangsa itu berkembang melalui dan di dalam kancah proyek imperial dan kolonial, proyek yang diberikan sanksi dan dipersyaratkan/diminta oleh misi peradaban (*civilizational mission*).<sup>90</sup> Proyek nasionalisme seperti ini telah membawa tidak hanya peperangan internal untuk unifikasi dan pasifikasi melainkan juga perang imperial demi ekspansi peradaban itu sendiri. Dalam kaca mata analisis sistem dunia, lanjutnya, pusat pengaturan sistem itu (*the managing center of the system*) berpindah dari satu bangsa ke bangsa lainnya bergantung kepada bangsa (*penjajah*<sup>91</sup>) manakah yang sedang mengontrol sarana pokok ekonomi dunia dan militer.

Saat ini, dalam era globalisasi, proyek unifikasi dan peradaban dipertanyakan. Apakah perbedaan yang ada dalam negara-bangsa yang multi etnik telah berhasil diseragamkan melalui proyek unifikasi seperti itu?

Apakah proyek seperti itu berhasil menciptakan identitas tunggal yang terbayangkan (*a single imagined identity*)? Penelitian ini, dan berbagai penelitian yang dikutip dalam disertasi ini sudah membuktikan bahwa proyek itu tidak berhasil, gagal. Etnisitas yang tertekan dan cenderung diabaikan oleh nasionalisasi pada waktu yang lalu kembali mendapatkan momentumnya yang tepat untuk revitalisasi dalam era globalisasi ini.

---

<sup>90</sup> Ingat diskusi tentang nasionalisme versi Prancis di sebagian tanah jajahannya seperti di Afrika.

<sup>91</sup> Kata dalam kurung ditambahkan sendiri oleh penulis.



### C. Masalah Lain yang Perlu Diteliti Lebih Lanjut

Mengikuti hasil temuan dan pembahasan hasil temuan disertasi ini maka ada beberapa hal yang mungkin perlu diteliti lebih lanjut untuk melengkapi dan lebih menyempurnakan pemahaman tentang permasalahan yang berhubungan langsung maupun tidak langsung dengan masalah penelitian disertasi ini. Pertama, mungkin perlu dilakukan penelitian seperti ini terhadap beberapa etnik lain (lebih banyak lagi kelompok etnik) dengan memperhatikan variabilitas besarnya jumlah anggota masyarakat kelompok etnik, tingkat kemampuan ekonomi, posisi tawar ekonomis dan politis, maupun letak geografisnya dari pusat kekuasaan dan pemerintahan.

Kedua, dalam hal pemeliharaan dan atrisi bahasa, sebagaimana sudah disinggung pada bagian pembahasan hasil, mungkin perlu dikaji keterkaitan kesetiaan dan loyalitas bahasa suatu masyarakat bahasa dengan harga diri (*self pride*) dari suatu kelompok masyarakat dan orientasi masyarakat bahasa yang bersangkutan.

Ketiga, dalam hal rasa nasionalisme dan etnisitas, mungkin perlu diperhatikan ketergantungan ekonomi anggota kelompok masyarakat kepada negara. Apakah ada perbedaan cara pandang anggota masyarakat yang bekerja di sektor swasta dan yang berekerja di dalam bidang pemerintahan (pegawai negeri).

Keempat, secara metodis, mungkin perlu dilakukan penelitian kuantitatif, yang lebih luas jangkauannya, melalui teknik sampling yang lebih baik dan benar untuk melihat berbagai etnik lainnya.

#### **D. Kelemahan dan Keterbatasan Disertasi ini**

Penelitian disertasi ini pada kenyataannya hanya mengamati satu kelompok etnik saja meskipun mempunyai banyak variasi (karena terpisah-pisah ke dalam kelompok kecil yang otonom). Oleh karena itu, meskipun diklaim sebagai juga (secara tidak langsung) telah mengamati lebih dari satu kelompok, hal ini tidak berarti bahwa pemahaman yang ada akan persis sama dengan pemahaman yang akan diperoleh bila penelitian ini dilakukan terhadap beberapa kelompok etnik yang berbeda. Kelompok yang diteliti ini (meskipun mengatakan dirinya bervariasi dan memang demikian kenyataannya sesuai dengan pengamatan disertasi ini), bagaimanapun, berasal dari satu kelompok etnik saja, kelompok etnik yang oleh disertasi Keraf dikelompokkan ke dalam etnik berbahasa Lamaholot. Sebagaimana berasal dari sebuah kelompok maka bagaimanapun perbedaan yang ada dalam dialek-dialek yang ada itu tetap saja selalu ada kesamaannya. Oleh karena itu, maka mungkin sekali pengamatan terhadap kelompok etnik yang berbeda sama sekali (baik dari segi jumlah anggota, tingkat kemakmuran, posisi tawar politisnya dalam negara, maupun letak geografisnya dari pusat kekuasaan), akan menunjukkan hasil yang mungkin berbeda.

Secara metodis kualitatif penelitian ini terbatas mengkaji sekelompok masyarakat saja dan tidak dimaksudkan untuk digeneralisasikan kepada kelompok lain. Meskipun demikian, bila dimaksudkan untuk dijadikan sebagai dasar untuk sebuah keputusan publik, apalagi di tingkat nasional, dalam hal politik bahasa nasional, hasil penelitian ini perlu dibandingkan dengan suatu penelitian yang berskala luas. Namun penelitian itu hendaknya didasarkan atas kemauan yang

jujur untuk melihat persoalan secara objektif ilmiah dan bukan oleh suatu kepentingan atau keberpihakan politik tertentu. Penelitian ini, bagaimanapun, menurut hemat penulis, sudah cukup dijadikan dasar untuk politik bahasa nasional untuk masyarakat Lamaholot.

Etnisitas dan nasionalisme yang dipahami dan dibahas di sini tentu saja terbatas kepada keberadaan kelompok etnik Lamaholot dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia dengan persoalan dan dinamika yang telah dan sedang berlangsung sejauh ini dalam masyarakat ini.

# DAFTAR PUSTAKA

**Daftar Pustaka**

- Alcoff, Linda Martin and Eduardo Mendieta. (Eds).2003. *Identities Race, Class, Gender, and Nationality*. Melbourne: Balckwell Publishing
- Alvesson, Mats and Kaj Skoldberg.2000.*Reflexive Methodology New Vistas for Qualitative Research*. London: SAGE Publication Inc.
- Alwasilah, A.Chaedar.1993.*Pengantar Sosiologi Bahasa*. Bandung: Penerbit Angkasa
- Anderson, Benedict R.O’G 1990.*Kuasa Kata Jelajah Budaya-Budaya Politik di Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Matabangsa
- \_\_\_\_\_.2001a.*Komunitas-KomunitasTerbayang. (Imagined Communities)*. Yogyakarta: Insist & Pustaka Pelajar
- \_\_\_\_\_.2001b.“*Western Nationalism And Eastern Nationalism; Is there a differences that matters?*” dalam *New Left Review* 9 May Jun 2001. pp3142.<http://www.newleftreview.net/NLR24302.shtml>
- \_\_\_\_\_.2002.*Hantu Komparasi Nasionalisme, Asia Tenggara, dan Dunia*.Yogyakarta: Penerbit Qalam
- Arndt, Paul, SVD.2003a[1951].*Falsafah dan Aktivitas Hidup Manusia di Kepulauan Solor*. Terjemahan.*(Religion auf Ostflores, Adonare und Solor)* Maumere, Flores: Penerbit Pustlit Candraditya
- \_\_\_\_\_.2003b [1951].*Agama Asli di Kepulauan Solor*. Terjemahan.*(Religion auf Ostflores , Adonare und Solor)* Maumere, Flores: Penerbit Pustlit Candraditya
- Artur, Basilio de Sa.1958.*Documentacao para a historia das Missioes de Padroado Portugues do Oriente, Insulinda*. Band I- V.
- Barker, Chris.2000.**Cultural Studies.Theory and Practice**. London: Sage Publication Ltd.
- Barnes, R.H.1993. '*Lamaholot*'. dalam Hockings, Paul (Ed).1993. **Encyclopedia of World Cultures Vol.V.,East and Southeast Asia**
- \_\_\_\_\_.2001. '*Alliance and Warfare in an Eastern Indonesian Principality Kedang in the Last half of the Nineteenth Century*'.*Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde (BKI)* 157 (2001): 171-311
- \_\_\_\_\_.2002. '*Ba Naruq An Eastern Indonesian Narrative*'.*Anthropos*

97.2002:495-504

- \_\_\_\_\_.2004a. *'Keragaman dan Persatuan Masyarakat di Witihamu, Adonara'*. Antropologi Indonesia 74, 2004
- \_\_\_\_\_.2004b. *'Community Diversity and Unity in Witihamu, Adonara'*. Antropolgi Indonesia Special Volume, 2004
- \_\_\_\_\_.2005a. *An Outbreak of Violence in Eastern Adonara, Indonesia, in 1934*. Indonesia and the Malay World, Vol. 33, No. 95, March 2005
- \_\_\_\_\_.2005b. *'Fransiskus/Usman Buang Duran Catholic, Muslim, Communist*. Koninklijk Instituut vor Taal, Land-en Volkenkunde
- \_\_\_\_\_.2005c. *'Hongi Hinga and Its implications A War of colonial consolidation in the Timor Residency in 1904'*. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Bolkenkunde (BKI) 161-1(2005)
- \_\_\_\_\_.2005d. *'The Murder of Sengaji Begu: A Turning Point in the Dutch Involvement in the Solor Archipelago'*. Jakarta: Masyarakat Indonesia Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia Jilid XXXI, No.1, 2005. Lembaga Ilmu pengetahuan Indonesia.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of A Theory of Practice*. Terjemahan. Cambridge: Cambridge University Press
- \_\_\_\_\_.1992a. *Language and Symbolic Power*. Terjemahan. Cambridge: Polity Press
- \_\_\_\_\_. dan Wacquant, Loïc J. D.1992b. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press
- \_\_\_\_\_.1998. *Acts of Resistance Against the Myths of Our Time*. Terjemahan. Cambridge: Polity Press
- Bowers, Jr., Angus Wayne.2005. *"The Linguistic Construction of Person and Solidarity in North Carolina Political Advertisements"*. Texas Linguistic Forum 49: 149-157. Proceedings of the Thirteenth Annual Symposium About Language and Society Austin April 15-17, 2005. Internet
- Buci-Glucksmann, Christine.1980. *Gramsci and the State*. London: Lawrence and Wishart
- Budiardjo, Miriam. 1986. *"Pendekatan-pendekatan dalam ilmu Politik"*

- dalam **Jurnal Ilmu Politik** 1.Jakarta:Percetakan PT Gramedia.
- Budiman, Manneke.1999. "***Jatidiri Budaya dalam Proses "nation-Building di Indonesia Mengubah Kendala Menjadi Aset"***" dalam **WACANA**,Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya Vol. 1No.1,1999.  
Jakarta:Fakultas Sastra Universitas Indonesia
- Calhaun, Craig.1993."***Nationalism And Ethnicity***"dalam **Annual Review of Sociology**, 1993.19:211-39
- Canagarajah, A.Suresh.(Ed.).2006."***Reclaiming The Local in Language Policy and Practice.Lawrence Erlbaum, 2005.***"Reviews.By Nancy H. Hornberger,University of Pennsylvania, USA dalam **Applied Linguistics** 27/1: 142-155.Oxford University Press 2006
- Cànain, Rannsaichadh air Poileasaidh dan Agus Dealbhadh Cànain.2001. "***Revitalising Gaelic? A Critical Analysis of the Report of the Tasforce on Public Funding of Gaelic***".Department of Celtic and Scottish Studies, University of Edinburgh. Internet:<http://www.arts.ed.ac.uk/celtic/poileasaidh/>
- Chomsky, N.1979.**Language and Responsibility**.London:Harvester
- Coulmas, Florian.(Ed.)1998.**The Handbook of Sociolinguistics**. Oxford: Blackwell Publishers
- Crawford, James.(Ed.).1992.**Language Loyalties A Source Book on the Official English Controversy**.Chicago:The University of Chicago Press
- \_\_\_\_\_.1994. **Endangered Native American Languages: what is to be done and why?** *Journal of Navajo Education* 11, 3,3-11
- \_\_\_\_\_.1996. "***7 Hypotheses on Language Loss: Causes and Cures***" dalam G. Cantoni (Ed.) (1996), **Stabilizing Indigenous Languages**. Flagstaff: Center for Excellence in Education, North Arizona University.
- Crystal, David.1990.**A Dictionary of Linguistics and Phonetics**. Oxford: Blackwell
- Davies, Alan dan Catherine Elder.(Eds.).2004.**The Handbook of Applied Linguistics**. Malden, MA:Blackwell Publishing Ltd.

- De Silva, K.M.1997.**Book Review *Language and Politics in Pakistan***, Rahman, Tariq, Oxford University Press,Karachi 1996 dalam ICES, **Ethnic Studies Report**, Vol. XV.No.2.July 1997.
- Dhakidae, Daniel.2003.**Cendikiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru**. Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama
- Djohan,Djohermansyah.2002."***Fenomena Etnosentrisme dalam Penyelenggaraan Otonomi Daerah***", Artikel dalam: **Jurnal Ilmu Pemerintahan Masyarakat dan Ilmu Pemerintahan Indonesia**, Edisi No.16.Tahun 2002.hal.53-71
- Dobel, Renald.1999. "***Power and Powerlessness in the Global Village: Stepping into the 'Information Society' as a 'Revolution from Above'***" dalam **Electronic Journal of Sociology** .3/13/2000
- D'Souza, Dinesh.2001."***Multiculturalism:Fact or Threat?***".Pidato dalam: Hilldale College Seminar on May 22,2001 di Boise, Idaho
- Edwards, John.1985.**Language, Society and Identity**.New York: Basil Blackwell Inc.
- Eriksen, T.H.,2002.**Ethnicity and Nationalism Anthropological Perspectives**.London: Pluto Press
- \_\_\_\_\_,1992."***Linguistic Hegemony and Minority Resistance***". dalam **Journal of Peace Reaserch** August 1,1992 29 (3):313-332
- \_\_\_\_\_,1991. "***Ethnicity versus Nationalism***".Department of Anthropology,University of Oslo. Peace Research Institute Oslo (PRIO)
- Erwantoro, Heru.1996."***Bahasa Politik Di Indonesia Dari Hiperbol ke Eufemisme Suatu Analisis Komunikasi Politik***". Artikel dalam: **Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik POTENSIA**. Tahun VII, Nomor 18, Oktober 1996.Universitas Katolik Parahyangan, Bandung
- England, Nora C.2002."***Maya Linguists, Linguistics, and the Politics of Identity***".Texas Linguistic Forum 45:33-45. Proceedings of the Tenth Annual Symposium about Language and Society-Austin April 12-14.Internet
- European Union.2000."***Charter of Fundamental Rights of The European***



- Union (2000/C 364/01)*". Official Journal of the European Communities.  
Internet
- Fanon, Frantz. 2000. **Bumi Berantakan**. Jakarta: Teplok Press
- Fernandez, Inyo Yos, 1992. **Rekonstruksi Protobahasa Flores**. Disertasi Doktor  
Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada.
- \_\_\_\_\_. 1996. **Relasi Historis Kekkerabatan Bahasa Flores Kajian Linguistik  
Historis Komparatif terhadap Sembilan Bahasa di Flores**.  
Ende: Penerbit Nusa Indah
- Fernandez, Sebastianus. dkk. 1996. **Struktur Bahasa Muhang**. Laporan Penelitian  
Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa
- Fishman, Josua. Ed. 1974. **Advances in Language Planning**. The Hague:  
Mouton
- \_\_\_\_\_. 1996. *"What Do You Lose When You Lose Your Language?"* dalam G.  
Cantoni (Ed.). 1966. **Stabilizing Indigenous languages**. Flagstaff: Center  
for Excellence in Education, Northern Arizona University.
- Foley, William A. 1997. **Anthropological Linguistics. An Introduction**. Oxford:  
Blackwell Publishers Inc.
- Folmer, Jetske Klatter dan Sjaak Kroon. tt. **Dutch Overseas: Introductory Remarks  
on Dutch as an Immigrant Language**". Internet-
- Forgacs, David dan Geoffrey Nowell-Smith. (Eds). 1985. **Antonio Gramsci  
Selections from Cultural Writings**. Cambridge: Harvard University  
Press
- Fox, James J. 1995. *"Installing the 'Outsider' Inside: The Exploration of  
An Epistemic Austronesian Cultural Theme And Its Social  
Significance"*. Revised version of A Paper Prepared for The First  
Conference of the European Association for Southeast Asian Studies  
"Local Transformation and Common Heritage in Southeast Asia".  
Leiden University (29 June to 1 July 1995).
- França, Antonio Pinto da. 1970. **Portuguese Influence in Indonesia**.  
Jakarta: Gunung Agung
- Gadellii, K.E. 1999. **Language Planning: Theory And Practice, Evaluation  
of Language lanning Cases Worldwide**. Paris: United nations

Educational Scientific and Cultural Organization

- Geka, S. Gatin. 2005. **Adonara dan Imperialisme. Himpunan Muatan Lokal.** Larantuka.
- Gal, S. 1998. **"Multiplicity and Contention Among Language Ideologies"** dalam B. B. Schieffell, K. A. Woolard, & P. V. Kroskity (Eds.). **Language ideologies: Practice and Theory.** (pp. 445-9). New York and Oxford: Oxford University Press
- General Assembly, UN. 1989. **"Convention on the Rights of the Child Resolution 44/25 of 20 November 1989"**. Internet.
- Gibson, Karl. 2004. **"English Only Court Cases Involving The U.S. Workplace: The Myths of language Use and The Homogenization of Bilingual Workers's Identities"**. University of Hawaii. Dalam **Second Language Studies**, 22(2). Spring 2004, pp 1-60.
- Giddens, Anthony. 2001. **Sociology.** 4<sup>th</sup> Edition. Cambridge, UK: Polity Press
- Glazer, Konstanze. 2002. **"Essentialism and Relativism in Gaelic and Sorbian Language Revival Discourses"**. Department of Celtic and Scottish Studies, University of Edinburgh
- Graham, C. Ray dan Cheryl Brown. 1996. **"The Effects of Acculturation on Second Language Proficiency in a Community with a Two-Way Bilingual Program"**. Artikel dalam: **The Bilingual Research Journal**, Spring, 1996, Vol. 20, No. 2, pp. 235-260
- Graham, Penelope. 1991. **To Follow the Blood: the Path of Life in a Domain of Eastern Flores, Indonesia.** The ANU Ph.D Dissertation. The ANU Canberra, ACT
- Gramsci, Antonio. 1987a. **Catatan-Catatan Politik.** (Terjemahan). Surabaya: Penerbit Pustaka Prometheus
- \_\_\_\_\_. 1987b. **Sejarah dan Budaya.** (Terjemahan). Surabaya: Penerbit Pustaka Prometheus
- Grimes, Charles E., 1997. **A Guide to the People and Languages of Nusa Tenggara.** Kupang: Centre for Regional Studies. Paradigma Series B- No. 1. Artha Wacana Press
- Groeneboer, Kees. 1993. **"Politik Bahasa pada Masa Hindia Belanda"**.

- Artikel dalam: **WACANA** Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya Vol.1 No.1,1999.Hal.32-48.Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia
- Halim, Amran.1984.**Politik Bahasa Nasional 1**.Jakarta:PN Balai Pustaka
- Handayani, Christina S. dan Adrian Novianto.2004.**Kuasa Wanita Jawa**.Yogyakarta:PT LKiS Aksara
- Harrison, Lawrence E dan Samuel P.Huntington (Eds).2006.**Kebangkitan Peran Budaya Bagaimana Nilai-nilai Membentuk Kemajuan Manusia.(Culture Matters:how values shape human progress. 2000)**.Jakarta: Penerbit Pustaka LP3ES Indonesia
- Haryatmoko,J.2003.**Etika Politik dan Kekuasaan**.Jakarta:Penerbit Buku Kompas
- Hawkesworth,M.E.andMaurice Kogan.1992.**Encyclopedia of Government And Politics**. Volume 1,2.New York:Routledge, Chapman and Hall. Inc.
- Hefner, Robert W.(Ed).2007.**Politik Multikulturalisme Menggugat Realitas Kebangsaan**.Yogyakarta:Penerbit Impulse-Kanisius
- Heryanto, Ariel.1993.**Discourse and State-Terrorism A Case Study of Political Trials in New Order Indonesia 1999 - 1990**. Disertasi Ph.D. Department of Anthropology Monash University, Australia
- Hockings, Paul.(Ed).1993.**Encyclopedia of World Cultures Volume V East And Southeast Asia**. New York: G.K. Hall & Company An Imprint of Simon & Schuster Macmillan
- Hoffman, C.2000. "**Balancing Language Planning and Language Rights:Catalonia's Uneasy Juggling Act**" dalam **Journal of Multilingual and Multicultural Development**, Vol.21. No.5.2000
- Houwing, W.Y.1928.**Memori Serah Terima Mantan Pejabat Kontrolleur Flores Timur dan Kepulauan Solor**.Larantuka
- James, Paul.1996.**Nation Formation Towards a Theory of Abstract Community**. London:Sage Publications
- Johnson.F.L.2000.**Speaking Culturally:Language Diversity in the United States**. Thousand Oaks, CA:Sage Publications
- Johnson, Nancy Kwang.2001. **Senegalese "into Frenchmen"? The Politics of**

- Language, Culture, And Assimilation (1891-1960)** Disertasi Ph.D.  
Faculty of Graduate School, Cornell University.
- Joseph, J.E.2003.**Language and Identity:National, Cultural, Personal.**  
Basingstoke & New York:Palgrave Macmillan
- Kawamoto, Kevin. J.1993."**Hegemony and Language Politics in Hawaii**"  
School of Communications, University of Washington, Seattle,  
WA.**World Englishes.** Volume 12 Issue 2 Page 193-2007, July 1993
- Keane, Webb.2003."**Public Speaking: On Indonesian As the Language of the Nation**"dalam Berg (2003:503-530).**Public Culture.**
- Keda, Stefanus Kopong, SVD.1968.**Nuba Penghubung Bumi dan Sorga.**Kertas  
Kerja Pastoral Larantuka
- Kelen, Herman.2005.Language Documentation Center, University of Hawaii at  
Manoa: <http://www.scholarspace.manoa.hawaii.edu>
- Kelen, Herman Duru.1999.**Selayang Pandang Memperkenalkan Desa  
Leraboleng Dalam Era Pembangunan Lewo Rook Lama Merik  
Tana Dota Lama Polu.**Larantuka
- \_\_\_\_\_.2004.**Sejarah Ide Dasar Pendidikan Mencerdaskan Bangsa di  
Desa Leraboleng.**Larantuka
- \_\_\_\_\_.2005.**Manusia Ana Tana Leraboleng/Leworook Dengan  
Kebudayaan Tanah, Papan, Sandang Dan Pangan.**Larantuka
- Keraf, Gorys.1978.**Morfologi Bahasa Lamalera.** Ende:Percetakan Nusa Indah
- Kleden, Ignas.1987.**Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan.**Jakarta:LP3ES
- \_\_\_\_\_.2001.**Menulis Politik: Indonesia sebagai Utopia.** Jakarta:  
Penerbit Buku Kompas
- \_\_\_\_\_.2004.**Masyarakat dan Negara Sebuah Persoalan.** Magelang: Indonesia  
Tera
- Konig, Matthias.1999. "**Cultural diversity and language policy**".dalam  
**UNESCO 1999.** ISSJ 155/1999.pp.401-408.Oxford:Blackwell  
Publishers
- Kopong, E.1995. dalam **Prospects:UNESCO Quarterly Review of  
Comparitive Education, XXV (4), 639-651.** "*Informal Learning: a  
case study of local curriculum development in Indonesia*"

- Kramsch, Claire.2006."Foreign Languages between Knowledge and Power"  
dalam *Applied Linguistics* 26/4:545-567.Oxford University Press 2005
- Kuipers, Joel C. 1998. **Language, Identity, and Marginality in Indonesia.**  
Cambridge:Cambridge University Press
- Kymlicka, Will.2003.**Kewargaan Multikultural Teori Liberal mengenai Hak-hak Minoritas.** Terjemahan. (*Multicultural citizenship: a liberal theory of minority right*) . Jakarta: Penerbit PT Pustaka LP3ES Indonesia
- Kramsch, Claire.2005."Post 9/11: Foreign Languages between Knowledge and Power" dalam *Applied Linguistics* 26/4:545-567: Oxford University Press
- Kroskrity, Paul V.(Ed).2000. **Regimes of Language Ideologies, Politics, and Identities.**Santa Fe New Mexico: School of American Research Press
- Laan, Petrus, SVD.(Ed.).1968. **Larantuka, Karya Misi Oleh Imam Projo, Yesuit-Yesuit dan Misionaris-Misionaris SVD, Tahun 1860 – 1919, Jilid I s/d IX.** (Terjemahan Pater C.Kramer,SVD)
- Laponce,J. 2004."Minority Languages and Gobalization". University of British Columbia.Internet
- Laode,Haryudin.2001.**Konstruksi Bahasa Politik dalam Memperkokoh Hegemoni Kekuasaan:Suatu Analisis Wacana Kritis Menjelang SU MPR 1998 hingga Munculnya Era Reformasi Mei 1998.**Tesis Magister Program Pasca Sarjana Universitas Indonesia. 2001,Jakarta.
- Lee,Taeku.2001."Language-of-Interview Effects and Latino Mass Opinion" dalam **John F Kennedy School of Government Harvard University Faculty Research Working Papers Series**, April 2001.Internet
- Lombard, Denys.2005a.**Nusa Jawa:Silang Budaya Batas-Batas Pembaratan. 1** Jakarta:Gramedia Pustaka Utama Forum Jakarta-Paris
- \_\_\_\_\_.2005b.**Nusa Jawa: Silang Budaya Jaringan Asia 2.**Jakarta: Gramedia Pustaka Utama Forum Jakarta-Paris
- \_\_\_\_\_.2005c.**Nusa Jawa: Silang Budaya Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris 3.**Jakarta:Gramedia Pustaka Utama Forum Jakarta-Paris

- Lutz, Nancy Melissa. 1986. **Authoritative Discourse: Language and Ideology in Adonara, Eastern Indonesia**. Disertasi Ph.D. University of California, Berkeley
- McCarty, Teresa L. 1995. *"Change From The Inside Out: A Story of Transformation in A Navajo Community School"*. Artikel dalam: **The Bilingual Research Journal**. Winter 1995, Vol. 19, No. 1, pp.121-139
- \_\_\_\_\_, 2002. **A place to be Navajo: Rough Rock and the struggle for self-determination in indigenous schooling**. Mahwah, NJ : Lawrence Erlbaum
- Mackety, D.M. dan Linder-VanBerschoot, J.A. 2008. *Examining American Indian Perspectives in the Central Region on Parent involvement in Children's education (Issues & Answers Report, REL 2008- No.059)*. Washington, DC: U.S. Department of Education, Institute of Education Sciences, National Center for Education Evaluation and regional Assistance, Regional Educational
- Mangunwijaya, Y.B. 1998. **Menuju Republik Indonesia Serikat**. Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama
- Maryanto, Sandi .1987. **Pemetaan Bahasa Daerah di NTT**. Laporan Penelitian. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Nasional
- May, Stephen. 2001. **Language and Minority Rights: Ethnicity, Nationalism and the Politics of Language**. Edinburg: Pearson Education Limited
- Merkel, Peter H. 1967. **Continuity and Change**. New York: Harper and Row
- Moeliono, Anton.M. 1985. **Pengembangan dan Pembinaan Bahasa**, Ancangan alternative di dalam perencanaan bahasa. Jakarta: Penerbit Djambatan
- Muda, Hubert, SVD. 2003. *"Otonomi daerah: Pendidikan Otonomi. Lembaga Studi Agama dan Budaya"* Van Bekkum-Vrhayan, Ruteng Flores.
- Mulder, Niels. 2000. **Indonesian Images the Culture of the Public World**. Yogyakarta: Kanisius Publishing House
- Nasikun, 2002. *"Etnisitas Dan Nasionalisme: Tantangan Panjang Masyarakat Indonesia"*, Makalah dalam Seminar Etnisitas Dalam Bingkai

- Nasionalisme dan Civil Society di Tingkat Lokal". PISI Jawa Timur, Surabaya, 30 September 2002.
- Ngcobo, Mtholeni N. 2007. *"Language Planning, Policy and Implementation in South Africa"*. Internet: Department of Linguistics, University of South Africa (UNISA).
- Ohmae, Kenichi. 2002. **Hancurnya Negara-Bangsa Bangkitnya Negara Kawasan dan Geliat Ekonomi Regional di Dunia tak Berbatas**. Yogyakarta: Penerbit Qalam.
- Oleona, Ambrosius. 2005. **Profil Paroki Sta. Maria Banneaux Lewoleba**. Lewoleba, Lembata
- O'Reilly, Camille. 2001. *"The Politics of Language and Ethnicity"* dalam **The Global Review of Ethnopolitics**, Vol. 1. no. 2, December 2001, 67-73. Internet
- Ozdowski, Sev. 2001. *"Human Rights And Multiculturalism"*. Speech on Multiculturalism in a New Millenium Policy Forum Brisbane 29 March 2001. Internet.
- Pampous, Karl-Heinz. 2001. **Mue Moten Koda Kiwan Kamus Bahasa Lamaholot Dialek Lewolema, Flores Timur**. Ende- Flores: Percetakan Arnoldus
- Patria, Nezar dan Andi Arief. 1999. **Antonio Gramsci Negara & Hegemoni**. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar
- Piliang, Indra J. dkk. 2002. **Merumuskan Kembali Kebangsaan Indonesia**. Jakarta: CSIS.
- Pinker, Steven. 1995. **The Language Instinct**. London: Penguin
- Preyer, Gerhard dan Mathias Bos. 2002. *Borderline in Time of Globalization*. Artikel dalam **Protosociology Journal**. J.W. Gothe-Universitat, Frankfurt am Main, Germany; Institut fur Soziologie, Ruprecht Karls – Universitat, Heidelberg, Germany. Internet: [www: http://www.rz.uni-franfurt.de/protosociology](http://www.rz.uni-franfurt.de/protosociology)
- Pullum, Geoffrey K. 2006. *"Ideology, Power, and Linguistic Theory"*. University of California, Santan Cruz. Internet
- Purwoko, Herudjati dan I.M. Hendrarti. 2004. **Rekayasa Bahasa dan Sastra**

- Nasional**. Semarang:Penerbit Masscom Media
- Ranjit Singh rangila..2001. **Language in India Strength for Today and Bright Hope for Tomorrow**.Volume 1, 6 October 2001
- Richards, Jack. et al. 1985.**Longman Dictionary of Applied Linguistics**.  
Hongkong:Longman Group Limited
- Ritzer, George.1985.**Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda**.  
Terjemahan. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada
- Roshwald, Aviel.2001.**Ethnic Nationalism and the Fall of Empires  
Central Europe,Russia and the Middle East, 1914 – 1923**.New  
York: Routledge
- Ruiz, Richard.1984."**Orientation in Language Planning**" dalam **NABE  
Journal 8(2):15-34**
- Sabon, Max Boli.2001.**Peran Hukum Adat Lamaholot terhadap  
Otonomi Daerah dan Perkawinan di Kabupaten Flores Timur**.  
Jakarta:Universitas Katolik Indonesia Atmajaya
- Salhi, Kamal.2002."**Critical Imperatives of French language in the  
Francophone World: Colonial Legacy – Postcolonial Policy**" dalam  
**Current Issues in Language Planning**, Vol.3, No.3,2002
- Salim,Agus.2001.**Teori Dan Paradigma Penelitian Social (dari Denzin  
Guba dan Penerapannya)**.Yogya:Penerbit PT Tiara Wacana
- Samuel, Hanneman & Henk Schulte Nordholt.(Eds).2004.**Indonesia in  
Transition Rethinking Civil Society, Region and Crisis**.  
Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Scionti, Theresa Louise.2001.**Language, Politics And The Hapulaar'en  
of Mauritania**.Disertasi Doktor dari Graduate College of The  
University of Arizona.
- Sekretariat Daerah Kabupaten Flores Timur,Bagian Hukum. 2005.  
**Lembaran Daerah Kabupaten Flores Timur Tahun 2005**.  
Larantuka
- Seliger, Herbert W. and Robert M.Vago.(Eds).1991.**First Language  
Attrition**. Cambridge : Cambridge University Press
- Schmid, Carol L.2001.**The Politics of Language:Conflict, Identity and**



- Cultural Pluralisme in Comparative Perspective.**Oxford University Press
- Schimdt, Jorge R.2000.**The Politics of Educational Language Policies Language Entreperneurs Interests and Institutions.** Ph.D. Dissertation Graduate Program in Political Science, The State University of New Jersey
- Schmidt, Ronald, Sr (2007). **Language Policy and Identity Politics in the United States.**Internet:<http://www.temple.edu/tempress/titles/1505reg.htm>
- Scionti, Theresa Louise. 2001. **Language, Politics and The Halpulaar'en of Mauritania.** Ph.D. Dissertation.The University of Arizona
- Smith, Anthony D.1986.**The Ethnic Origins of Nations.** Oxford:Blackwell
- Shih C-Y.2007.**Assimilation through Ethnicity:China's Ethnic Language Policy in Yunnan and Shenyang.**International Journal on Minority and Group Rights, Volume 7, Number 3, 2000,pp.189-206 (18).Internet Website ©2007 Ingenta: Martinus Nijhoff Publishers
- Shiraishi, Saya Sasaki.1997.**Pahlawan-Pahlawan Belia Keluarga Indonesia dalam Politik.**Terjemahan.(*The Indonesian Family in Politics*). Jakarta:Kepustakaan Populer Gramedia
- Siahaan, Hotman M. et al.2001. **Pers yang Gamang Studi Pemberitaan Jajak Pendapat di Timor Timur.** Surabaya:Penerbit Lembaga Studi Perubahan Sosial.
- SIL International.(Summer Institute of Linguistics International).2003. **Ethnologue: Language of the World.**14<sup>th</sup> Edition.Internet.
- Silverstein,M.2000."**Whorfianism and the linguistic imagination of nationality**" dalam P.V.Kroskity (Ed.).**Regimes of Language: Ideologies,Polities, and Identities** (pp.85-138).Santa Fe, N.:School of American Research Press.
- Simon,Roger.1999.**Gagasan-gagasan Politik Gramsci.**Yogyakarta: Penerbit Insist bekerja sama dengan Pustaka Pelajar
- Soto, Lourdes Diaz.1993."**Curriculum & Instruction Research Native**

- Language For School Success***". dalam: **Bilingual Research Journal**, 17 :1&2, Winter/Spring 1993
- Sumartana, Th. Elga Sarapung, Zuly Qodir, dan Samuel A. Bless  
.(Eds).2001.**Nasionalisme Etnisitas Pertaruhan Sebuah Wacana Kebangsaan**. Yogyakarta : Pustaka Pelajar
- Suryadi, Linus AG.1995.**Dari Pujangga ke Penulis Jawa**. Yogyakarta: Penerbit Pustaka
- Susanto, Budi, S.J.2000.**Imajinasi Penguasa dan Identitas Postkolonial, Siasat Politik Kethoprak Massa Rakyat**. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, Lembaga Studi Realino
- Suseno, Franz Magnis.1983.**Etika Jawa**,Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakananaan Hidup Jawa.Jakarta:Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama
- Suseno, Franz Magnis.2006.**Berebut Jiwa Bangsa Dialog, Perdamaian dan Persaudaraan**.Jakarta:Penerbit Buku Kompas
- Teasdale, GR (Bob). 1997."***Globalisation; localization: impacts and implications for teacher education in the Asia Pacific region***". School of Education, Flinders University.A Paper presented at the 27<sup>th</sup> Annual Conference of the Australian Teacher Education Association, Rochkhampton, 5-8 July 1997
- Thompson, John B.1984.**Analisis Ideologi Kritik Wacana Ideologi-ideologi Dunia**.Terjemahan. (*Studies in the Theory of the Ideology*). Yogyakarta:Penerbit IRCiSoD Pelajar.
- Tirtosudarmo, Riwanto.2002."***Migrasi dan Konflik Etnis:Belajar dari Konflik di Kalimantan Barat dan Kalimantan Tengah***" dalam **Analisis CSIS Tahun XXXI/ 2002 No.3**.hal.340-352.**Konflik Sosial di Indonesia:Analisis Faktor Penyebab Struktural dan Kultural**.
- Tokan, Chrispinus Boro.2003.**Penyelesaian Delik Adat Pembunuhan Melalui Mekanisme Pranata Lokal Orang Lamaholot di Pulau Adonara Kabupaten Flores Timur**. Disertasi Doktor. Universitas Indonesia. Fakulatas Hukum, Pascasarjana, Jakarta.

- Tukan, Bernard.1995.**Keluarga Larantuka Antara Tradisis dan Modernisasi**.Larantuka: Komisis Pastoral Keluarga keuskupan Larantuka
- \_\_\_\_\_.1995b."*Keluarga lamaholot Opu lake Opu Bine*".Larantuka
- Tukan, Stefanus Resi.1997.**Upacara Adat Perkawinan Masyarakat Lewohala dalam Perbandingannya dengan Upacara perkawinan Menurut Tradisis Katolik dan Relevansi Pastoralnya bagi Usaha Inkulturasi**.Skripsi.Sekolah Tinggi Filsafat Katolik Ledalero, Maumere Flores.
- UNESCO.Prospects:UNESCO Quarterly Review of Comparitive Education, XXV (4), 639-651. "*Informal Learning: a case study of local curriculum development in Indonesia*"
- UNESCO.2001."*The Human Rights of Linguistic Minorities and Language Policies*".International Journal on Multicultural Societies (IJMS). Vol.3,No.2,2001
- Uran, L.Lame.tt.**Sejarah Perkembangan Misi Flores Dioses Agung Ende**. Ende: Penerbit Nusa Indah
- Van Harskamp, Anton.2002."*Religion and Local Context: a Problematic Distinction*" dalam RENAI Tahun II,No.3-4, Edisi Musim Kemarau - Labuh. Juli – Oktober 2002.
- Van Oostendorp, Marc.2007."*Language Planning in the Low Countries (1996-2005): The Dutch Language Union*": Internet: <http://taalunieversum.org/taal/vragen/antwoord/4>
- Vatter, Ernst.1932.**Ata Kiwan**.Edisi bahasa Indonesia.Ende Flores:Penerbit Nusa Indah
- Voloshinov, V. N.1973.**Marxism and the Philosophy of Language**. (trans.L.Matejka & I.R.Titunik).Cambridge, MA & London: Havard University Press. (Original Work Published 1929.)
- Wali Gereja Indonesia, Bagian Dokumentasi Penerangan Kantor Wali Gereja Indonesia,1974.**Sejarah Gereja Katolik Indonesia Jilid 1,2,3a,3b,dan Jilid 4**. Ende-Flores: Percetakan Arnoldus
- Wallace, Ruth A. Dan Alison Wolf.1999.**Contemporary Sociological**

**Theory.5<sup>th</sup> Edition.** New Jersey:Prentice Hall

Waters, Malcom.1994.**Modern Sociological Theory.**London:Sage Publications

Wayong, Petrus Pati.tt.**Lamaholot dalam Sejarah Adat-Istiadat.** Larantuka

Wayong, Petrus Pati dan G.B.Langoday.2000.**Demon Paji Dalam Sejarah Budaya Lamaholot.** Larantuka

Widharyanto,B.2000.**Manifestasi Perspektif Surat Khabar Indonesia pada Akhir Era Orde Baru ke dalam Strategi Penyajian Informasi dan Bentuk-Bentuk Ekspresi Bahasa.** Disertasi Program Doktor Universitas Negeri Malang

Wieland, Carsten.2002."**One Macedonian With Three Faces:Domestic Debates and Nation Concepts**".Internet.

Wodak, Ruth dan Paul Chilton."**Discourse Approaches to Politics, Society, and Culture**" dalam: **New Journal 2002 Journal of Language and Politics.**Internet.

#### **Surat Khabar**

Kompas, Sabtu, 17 Maret 2007, "**Menyoal Politik Bahasa**"

Kompas, Kamis 22 Februari 2007,"**Kebahasaan Jika Tidak Dilestarikan, akan Punah**"

Jawa Pos, Rabu, 21 Februari 2007, "**Golkar, Rekomendasi Departemen Budaya**"

Kompas, Rabu, 21 Februari 2007, "**UU Kebahasaan Cukup untuk Tataran Kenegaraan**"

Kompas, Selasa, 20 Februari 2007, "**Kekayaan Budaya Jatim Tidak Tergali**"

Jawa Pos, Minggu, 18 Februari 2007, "**Si`kecil pun Casciscus Bahasa Asing Sampai Lupa Bahasa Negeri; Ingat Jangan Lupakan Bahasa Ibu; Tetap Ajarkan Bahasa Jawa**"

Kompas, Senin, 12 Pebruari 2007, "**Kebangsaan Pemikiran STA Masih Relevan bagi Bangsa Indonesia**"

Kompas, Selasa, 27 September 2005, "**Seni pun Lakukan Konstruksi**"

*Sosial*

- Kompas, Senin 26 September 2005, "*Nasionalisme Indonesia Terancam Komunalisme*"
- Kompas, Sabtu, 24 September 2005, "*Festival Cerita Rakyat Hidupkan Kisah Tradisi*"
- Kompas, Jumat, 16 September 2005, "*Otonomi Khusus untuk Bali Masih Kontroversial*"
- Kompas, Rabu, 14 September 2005, "*Bali Ingin Otonomi Khusus*"
- Kompas, Kamis, 4 Agustus 2005, "*Keindonesiaan Harus Dibangun di Atas Keadilan*"
- Kompas, Kamis, 19 Mei 2005, "*Nasionalisme, Menggugat Nurani*"
- Jawa Pos, Minggu, 12 September 2004, "*Tak Perlu Betty La Fea Berbahasa Jawa*"
- Kompas, Senin, 31 Mei 2004, "*Menuju Globalisasi yang Mamusiawi*"
- Kompas, Selasa, 24 Februari 2004, "*Bahasa Melayu Sudah Modern sejak Abad ke-16*"
- Kompas, Jumat, 12 Februari 2004, "*Sastra Melayu Tionghoa—MencaLa Pengakuan*"
- Kompas, Kamis, 5 Februari 2004, "*Antiglobalisasi, Siapa Takut?*"
- Kompas, Senin, 19 Januari 2004, "*Sia-sia, Pembinaan Kesenian Tak Berbasis Komunitas*"
- Kompas, Senin, 19 Januari 2004, "*Kemajemukan Budaya Harus Tetap Dihormati*"
- Kompas, Sabtu, 10 Januari 2004, "*Kedwibahasaan*"
- Kompas, Sabtu, 10 Januari 2004, "*UNESCO aku Wayang sebagai masster Piece Budaya Dunia*"
- Kompas, Jumat, 9 Januari 2004, "*Indonesia harus dibangun Berdasarkan Nilai dan Budaya*"
- Kompas, Jumat, 9 Januari 2004, "*Sultan HB X: Sumpah Pemuda Akhiri Sumpah Palapa*"
- Kompas, Kamis, 8 Januari 2004, "*Mayoritas Bangsa Indonesia Memang Tidak Punya Konsep Jelas*"

- Kompas, Selasa, 30 Desember 2003, "*Budaya Paternalistik Cenderung Dipelihara Untuk Kepentingan Politik*"
- Kompas, Jumat, 26 Desember 2003, "*Janganlah Bereksperimen dengan Masyarakat dan Negara*"
- Kompas, 20 Desember 2003, "*Keroncong dan Gereja Tugu*"
- Kompas, Kamis, 18 Desember 2003, "*Satu Suku Bangsa, satu Budaya, Dua Negara*"
- Kompas, Senin, 15 Desember 2003, "*Bahasa Indonesia Masuk Pasar Bebas?*"
- Kompas, Senin, 15 Desember 2003, "*Peng- 'Krama' -an Bahasa Indonesia*"
- Kompas, Jumat, 12 Desember 2003, "*Kekhasan Budaya Bali Memudar akibat Investasi*"
- Kompas, Jumat, 12 Desember 2003, "*Negara Melindungi Pluralitas*"
- Kompas, Selasa, 28 Oktober 2003, "*Masih Berwujudkah Nasionalisme Kita?*"
- Kompas, Selasa, 28 Oktober 2003, "*Memberi Makna (Lain) Sumpah Pemuda*"
- Kompas, Selasa, 28 Oktober 2003, "*Sumpah untuk Indonesia*"
- Kompas, Senin, 27 Oktober 2003, "*Harus Mulai Bergerak*"
- Kompas, Senin, 27 Oktober 2003, "*Kiprah Pemuda Mengatasi Krisis Bangsa*"
- Kompas, Senin, 27 Oktober 2003, "*Kepedulian Berbangsa Hanya Sebatas Kata*"
- Kompas, Senin, 27 Oktober 2003, "*Refleksi Kecil atas Sumpah Pemuda*"
- Kompas, Rabu, 22 Oktober 2003, "*Kongres yaan V di Bukittinggi Dibahas, Pembentukan Pusat Kebudayaan Indonesia*"
- Kompas, Selasa, 21 Oktober 2003, "*NKRI Tidak Mengenal Lagi Genesisnya*"
- Kompas, Senin, 20 Oktober 2003, "*Hasil Kongres Kebudayaan V di Bukittinggi Hendaknya Jangan Hanya Bisa Dipahami Budayawan*"
- Kompas, Sabtu, 18 Oktober 2003, "*Budaya Pop Dibahas dalam Kongres*"

*Kebudayaan”*

Kompas, Sabtu, 18 Oktober 2003, *”Pelajaran Bahasa Indonesia juga Terkandung Makna Kebangsaan”*

Kompas, Jumat, 17 Oktober 2003, *”Kembangkan Sistem Belajar Asli Masyarakat”*

Kompas, Kamis, 16 Oktober 2003, *”Pelestarian Bahasa Tak Mesti dengan UU”*

Kompas, Rabu, 15 Oktober 2003, *”Enam Tokoh Berbahasa Indonesia Lisan Terbaik”*

Kompas, Senin, 13 Oktober 2003, *”Bukan Puritanisme Yang Memperkaya dan Memperjaya Bahasa Kita”*

Kompas, Senin, 13 Oktober 2003, *”Bahasa Nasional Mau Kita Apakan?”*

Kompas, Senin, 13 Oktober 2003, *”Bahasa Indonesia Masuk Pasar Bebas”*

Kompas, Senin, 13 Oktober 2003, *”Surat dari Iwan Jaya Azis”*

Kompas, Senin, 13 Oktober 2003, *”Sastra, Indra, dan Politik Bahasa”*

Kompas, Jumat, 10 Oktober 2003, *”Kongres Bahasa sebagai Proyek”*

Kompas, 24 September 2003, *”Presiden Akui Banyak yang Ingin Utak-atik Papua”*

Kompas, Senin, 28 Oktober 2002, *”Satu Tanah Air, Satu Bangsa, Satu Bahasa, Satu Negara”*

Kompas, Senin, 28 Oktober 2002, *”Dari Cerai Berai ke Persatuan Bangsa”*

Kompas, Senin, 28 Oktober 2002, *”Pemuda Bersumpah”*

Jawa Pos, Senin, 28 Oktober 2002, *”Sumpah Pemuda Masih Adakah?”*

*Multikulturalisme yang Tercerai-berai”*

Jawa Pos, Minggu, 27 Oktober 2002, *”Diskusi Menggugah Sastra*

*Etnis: Jawa, Madura, dan Using; Dari Genjer-Genjer hingga Hadiah Rancage”*

Jawa Pos, Minggu, 27 Oktober 2002, *”Jeda Soempah Pemoeda”*

# LAMPIRAN



### DAFTAR NAMA INFORMAN KUNCI

No.	Nama Informan	Jenis kelamin dan Usia	Pekerjaan dan Alamat	Tgl wawancara
1.	Bernardus Boli Langoday	Laki-laki 60 tahun	Kepala Desa Petani Petuntawa, Ilé Apé	16082006
2.	Andreas Angin Pureklolon	Laki-laki 80 tahun	Mantan Kepala Desa, Petani Tokojahen, Ilé Apé	12082006
3.	Sebastianus Pureklolon	Laki-laki 48 tahun	PNS, Guru Agama Tokojahen, Ilé Apé	12082006
4.	Syukur Taiwan Tupen	Laki-laki 70 tahun	Pensiunan Guru Ilé Apé	13082006
5.	Ambrosius Oléona	Laki-laki 74 tahun	Pensiunan Guru Mantan Kepala Desa Lamalera, Wulandoni	14082006
6.	Oktovianus Boréng Ruing	Laki-laki 27 tahun	Koster gereja Hadakéwa	15082006
7.	Pétrus Pana Tukan	Laki-laki 69 tahun	Pensiunan Guru Tanatreket	16082006
8.	Yoakim Langoday	Laki-laki 53 tahun	PNS Lewoleba	16082006
9.	Klara Temu	Perempuan 68 tahun	Ibu Rumah Tangga Lewoleba	16082006
10.	Mgr.Frans Kopong K.,Pr	Laki-laki 56 tahun	Rohaniwan Larantuka	16082006
11.	Haji Muhamad Ali Raya Buang	Laki-laki 70 tahun	Pensiunan PNS Lewoléba	16082006
12.	Yoséph Bala Sura	Laki-laki 40 tahun	Petani Lewoléba	17082006
13.	Benyamin da'Sion	Laki-laki 67 tahun	Pensiunan Polisi, mantan	18082006

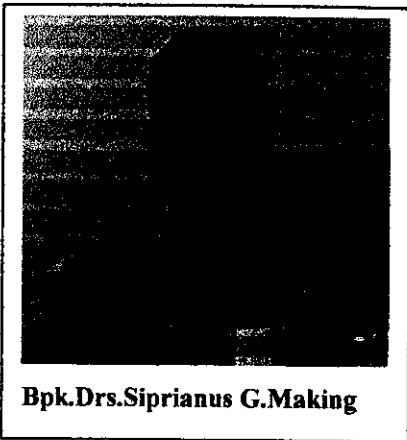
			Kepala Desa Lamalera	
14.	Théodorus Lusi Kélén	Laki-laki 68 tahun	Pensiunan Guru Riang Kroko, Tanjung Bunga	26082006
15.	Lambertus Tulen Hadjon	Laki-laki 70 tahun	Guru Swasta Mantan Anggota DPR Waibalun Larantuka	28082006
16.	Yosef Udjé Hurint	Laki-laki 70 tahun	Pensiunan PNS Lewoloba Larantuka	29082006
17.	Yohanes Hurint	Laki-laki 48 tahun	PNS Larantuka	29082006
18.	Y.Krobi Hurint	Laki-laki 80 tahun	Petani Mantan Kepala Desa Lewotala	31082006
19.	Lambértus Liko Hurint	Laki-laki 50 tahun	Petani Mantan Kepalka Desa Lewotala	31082006
20.	Dominikus Kopong Mamu	Laki-laki 70 tahun	Pensiunan Guru Lamapaha Klubagolit	02092006
21.	Martinus Ola Notan	Laki-laki 50 tahun	PNS Guru Lamapaha Klubagolit	02092006
22.	Martinus Pati Weluk	Laki-laki 46 tahun	PNS Guru SD Pukaunu Wulanggitang	03092006
23.	Simon Weluk	Laki-laki 65 tahun	Petani Pukaunu Wulanggitang	03092006
24.	Rofinus Nara Kéan	Laki-laki 65 tahun	Pensiunan Anggota KPU Flotim Lebao Larantuka	06092006
25.	Haji Yusuf Kia Béku	Laki-laki 76 tahun	Wiraswasta Waiwadan Adonara Barat	08092006
26.	Siprianus G..Making	Laki-laki 47 tahun	PNS Guru Waiwadan Adonara Barat	08092006
27.	Agustinus Hélan	Laki-laki	Petani Manatan	O9092006

		70 tahun	Kepala Desa Bukit Saburi Adonara Barat	
28.	Dance Paun	Laki-laki 56 tahun	Petani Mantan Kepala Desa Waiwadan Adonara Barat	09092006
29.	Bernardus B	Laki-laki 43 tahun	PNS Waiwadan Adonara Barat	09092006
30.	M.Ike Kabélén	Laki-laki 60 tahun	Petani Lewokluok	11092006
31.	Bernardus B.Léin	Laki-laki 51 tahun	Petani Kepala Desa Lewokluok	11092006
32.	Daniel Daton	Laki-laki 48 tahun	PNS Ilé Boléng	13092006
33.	Darius Daton	Laki-laki 30 tahun	Petani Ilé Boléng	13092006
34.	Leonardus Laga	Laki-laki 63 tahun	Pensiunan Guru Lewoblolong Ilé Boléng	13092006
35	Héléna Gélu	Perempuan 56 tahun	PNS Guru SD Lewoblolong Ilé Boléng	13092006
36.	Emanuéel Menué Niron	Laki-laki 72 tahun	Pensiunan Guru SD, Kepala Sekolah Balawéling Dua Solor Barat	14092006
37.	Magdalena Belaon Werang	Perempuan 67 tahun	Pensiunan Guru SD, Kepala Sekolah Balawéling Dua Solor Barat	14092006
38.	Krispianus Lagalewo Hayon	Laki-laki 41 tahun	Guru Kontrak Kepala Desa Liwo Solor Barat	14092006
39.	Yohanes Kebakut Hurint	Laki-laki 53 tahun	Petani Pekerja LSM	01112006

			Lewotala Lewolema	
40.	Hendrikus Hende Lowe Hurint	Laki-laki 55 tahun	Petani Lewotala Lewoléma	01112006
41.	Yeremias Kopong Bahy	Laki-laki 46 tahun	Petani Kepala Desa Pépak Kelu Klubagolit	04112006
42.	Pétrus Kotak Pati	Laki-laki 62 tahun	Pensiunan Guru SD Pépak Géka Klubagolit	04112006
43.	Pétrus Énga Tukan	Laki-laki 62 tahun	Pensiunan Guru SD Lewohala Ilé Mandiri	301022006
44.	Stéfanus Rési Tukan	Laki-laki 39 tahun	Pekerja LSM Bélogili Ilé Mandiri	30102006
45.	Pater Alex Beding SVD	Laki-laki 82 tahun	Rohaniwan Katolik, Penulis, Penerjemah Buku Larantuka	
46.	Simon Hayon	Laki-laki 48 tahun	Bupati Flotim Larantuka	30102006
47.	Hyronimus Mitén Bao	Laki-laki 39 tahun	PNS Kepala Perpustakaan Daerah Flotim Lewo Léin Solor Barat	03112006
48.	Mikhael Hégon Hokon	Laki-laki 40 tahun	Petani, Wiraswasta Riang Kroko Tanjung Bunga	06122006
49.	Pater C.Kramer,SVD	Laki-laki 86 tahun	Rohaniwan Katolik Postoh Larantuka	
50.	Mado Halan	Laki-laki 67 tahun	Pensiunan Guru SD Lewoléré	
51.	Benyamin da'Sion	Laki-laki	Pensiunan Polisi	

		67 tahun	Lamalera Wulandoni	
52.	A. B.Ama	Laki-laki 50 tahun	Seniman Tobi Adonara	
53.	L.Larantukan	Laki-laki 39 tahun	Wiraswasta Waibalun	
54.	Bédi Langoday	Laki-laki 47 tahun	Wiraswasta Lewoléba	
55.	M. Klédén	Laki-laki 48 tahun	Dosen Waibalun Larantuka	

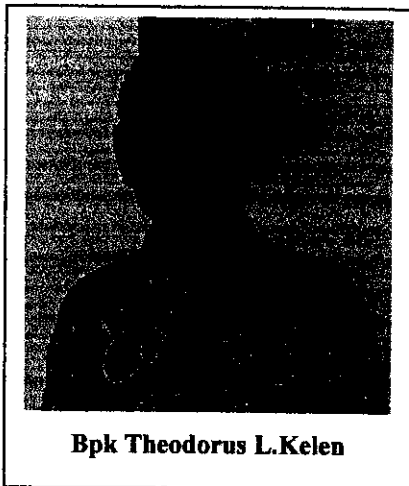
**FOTO INFORMAN**



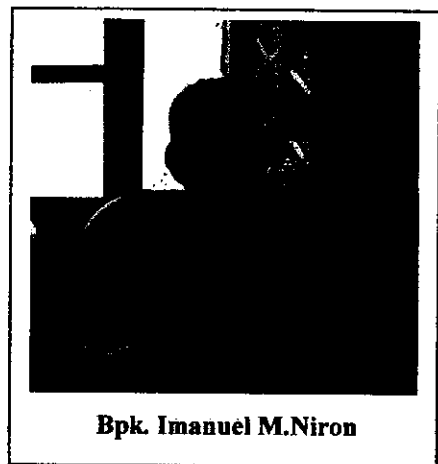
**Bpk.Drs.Siprianus G.Making**



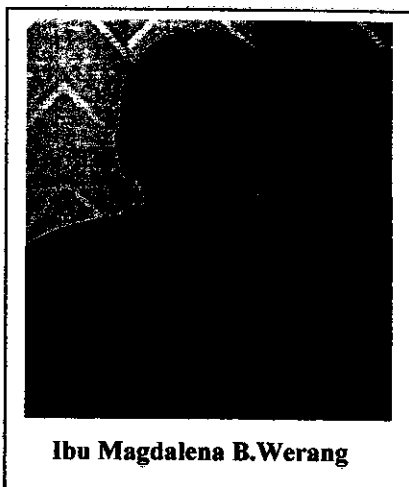
**Bpk.Sebastianus Pureklolon**



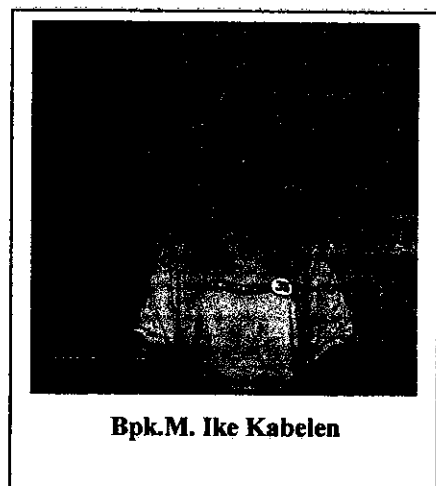
**Bpk Theodorus L.Kelen**



**Bpk. Imanuel M.Niron**



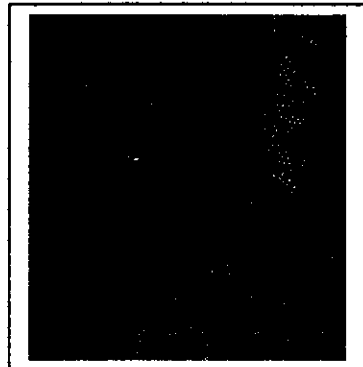
**Ibu Magdalena B.Werang**



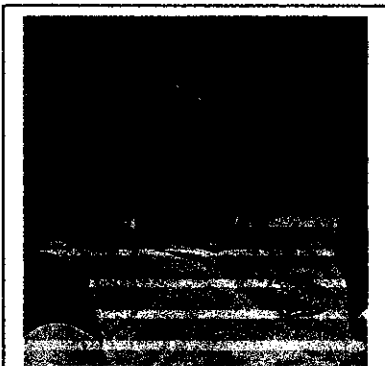
**Bpk.M. Ike Kabelen**



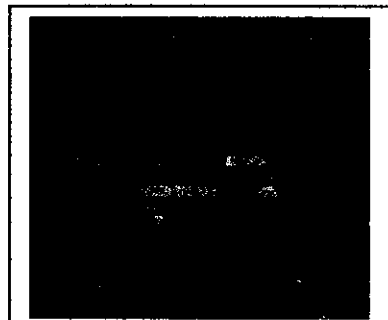
**Bpk. Ambrosius Oleona**



**Ibu Helena Geluk**



**Bpk. Leonardus Laga**



**Bpk. Bernardus B.**



**Bpk. K. Lagalewo Hayon**



**Bpk. Yosep Bala Sura**



**Bpk. Haji Yusuf Kia beku**



**Bpk. Rofinus Nara Kean**



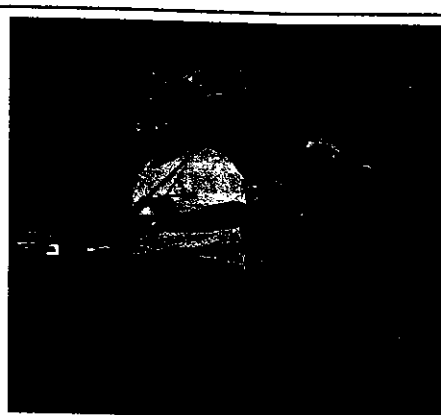
**Bpk. Martinus Ola Notan**



**Bpk. Bernardus B. Lein**



**Bpk. Y. Krobi Hurint**



**Bpk. Y.K. Hurint dengan pakaian tari**





**Bpk. Hendrikus Hende L. Hurint**



**Bpk. P. Pana Tukan dan Isteri**

## **SURAT IZIN DAN REKOMENDASI PENELITIAN**

### **1. Surat As.Dir. Bidang Akademik Program Pascasarjana Unair**

Nomor : 3696/J03.4/PP/2004,

Tanggal 20 Oktober 2004

Lamp :-

Perihal : Izin melaksanakan Penelitian

### **2. Kepala Badan Kesatuan Bangsa dan Perlindungan Masyarakat, Pemerintah Kabupaten Lembata**

Nomor : Ba.KBLM 070/203/VIII/2006

Tanggal : 11 Agustus 2006

Lampiran : —

Perihal : Rekomendasi Penelitian

### **3. Surat Bupati Flores Timur**

**Kepala Kantor Kesatuan Bangsa dan Politik Kabupaten Flores  
Timur**

Nomor :100/KBP/TU/FLT/VIII/2006,

Tanggal 22 Agustus 2006

Rekomendasi Mengadakan Survey/Research/Aplikasi



DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL  
**UNIVERSITAS AIRLANGGA**  
**PROGRAM PASCASARJANA**

Jl. Dharmawangsa Dalam Selatan Surabaya - 60286 ☎ (031) 5023715, 5020170, Fax. : (031) 5030076  
E-mail : pasca@pasca.unair.ac.id URL Address : http://www.pasca.unair.ac.id

nomor : 3696 /J03.4/PP/2004

20 Oktober 2004

jenis : Izin melaksanakan penelitian

- Yth. 1. Masyarakat Bahasa Lamaholot di Kabupaten Flores Timur  
2. Masyarakat Bahasa Lamaholot di Kabupaten Lembata  
3. Masyarakat Bahasa Lamaholot di Kabupaten Sikki di Propinsi Nusa Tenggara Timur

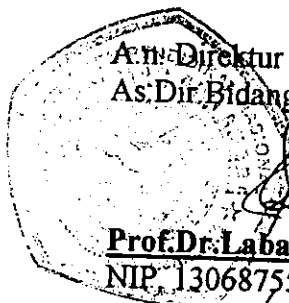
Guna penulisan penelitian untuk Disertasi peserta Program Doktor Program Studi Ilmu Sosial angkatan tahun 2001/2002 Program Pascasarjana Universitas Airlangga,

Nama : Sebastianus Fernandez, Drs, M.Pd, Grad.Dip.  
Nim : 090114526 - D  
Judul : POLITIK BAHASA NASIONAL DAN DAERAH DALAM PERSPEKTIF GLOBALISASI DAN DESENTRALISASI ; ORANG LAMAHOLOT MENJADI ORANG INDONESIA

Promotor : Prof.Dr.A.Ramlan Surbakti, M.A  
Ko-Promotor : Dr.Herudjati Purwoko, MA

Maka dengan ini kami mohon perkenan Saudara untuk memberikan izin kepada yang bersangkutan untuk melaksanakan penelitian di Instansi Saudara.

Demikian dan atas bantuan Saudara kami sampaikan terima kasih.

  
An: Direktur  
As. Dir. Bidang Akademik,  
**Prof. Dr. Laha Mahaputra, drh, M.Sc.**  
NIP. 130687550

S-UA-04

**PEMERINTAH KABUPATEN LEMBATA**

**BADAN KESATUAN BANGSA DAN PERLINDUNGAN MASYARAKAT**

JLN. ATADEI NO. TELP. / FAX. (0383) 41395 LEWOLEBA

Nomor : Ba. KBLM 070/ 203/ VIII /2006. Lewoleba, 11 Agustus 2006  
Lampiran : --  
Perihal : Rekomendasi Penelitian

Kepada  
Yth. 1. Pimpinan dan Anggota DPRD  
Kab. Lembata.  
2. Kadis P dan K Kab. Lembata  
3. Kabag Hukum Setda Lembata  
4. Camat Ile Ape  
5. Camat Lebatukan  
6. Camat Nubatukan  
7. Camat Atadei  
8. Camat Nagawutun  
9. Camat Wulandoni

Masing ~ masing  
di-  
Tempat

Dengan hormat,

Menunjuk Surat Direktur Bidang Akademik Program Pasca Sarjana Universitas Airlangga, nomor :3696/J03.4/PP/2004, perihal Permohonan Ijin Melaksanakan Penelitian, maka dengan ini diberikan Surat Keterangan / Rekomendasi kepada :

Nama : **Sebastianus Fernandez, Drs.M.Pd.Grad.Dip**  
Alamat : Universitas Airlangga  
Pekerjaan : Peneliti  
Kebangsaan : Indonesia

***"Akan melakukan kegiatan pengumpulan data"***

Judul : **"Politik Bahasa Nasional dan Daerah Dalam Perspektif Globalisasi dan Desentralisasi : Orang Lamaholot Menjadi Orang Indonesia."**

Lokasi Penelitian : DPRD Kab. Lembata, Dinas P dan K, Bagian Hukum Setda Lembata, Kec.Ile Ape, Kec. Lebatukan, Kec.Nubatukan, Kec.Atadei, Kec.Nagawutun, Kecamatan Wulandoni Kabupaten Lembata.

Lama Penelitian : 2 (dua) bulan terhitung mulai tanggal rekomendasi ini dikeluarkan.

Pengikut : --

Peneliti berkewajiban menghormati / mentaati peraturan dan tata tertib yang berlaku di daerah setempat, dan melaporkan hasil penelitiannya kepada Bupati Lembata Cq. Kepala Badan Kesatuan Bangsa dan Perlindungan Masyarakat Kabupaten Lembata.

An. Kepala Badan Kesbanglinmas  
Kabupaten Lembata  
Sekretaris,  
  
**RAPHAEL D. HAYON,SH**  
Kabina  
NIP. 380 053 902

**Tembusan Kepada Yth:**

1. Bapak Gubernur Nusa Tenggara Timur di Kupang sebagai laporan;
2. Bapak Bupati Lembata di Lewoleba ;
3. Bapak Wakil Bupati Lembata di Lewoleba;
4. Bapak Ketua DPRD Kabupaten Lembata di Lewoleba ;
5. Direktur Bidang Akademik Universitas Airlangga Surabaya di Surabaya;
6. Yang Bersangkutan di tempat ;
7. Arsip.



**PEMERINTAH KABUPATEN FLORES TIMUR**  
**KANTOR KESATUAN BANGSA DAN POLITIK**  
Jalan Ite Nepo Telp. ( 0383 ) 21014, Fax ( 0383 ) 21994  
**LARANTUKA**

**SURAT KETERANGAN / REKOMENDASI**  
**UNTUK MENGADAKAN SURVEY / RESEARCH / APLIKASI**  
**NOMOR :/oo/ KBP / TU / FLT / VIII / 2006**

**MEMBACA** : Surat Direktur Program Pascasarjana Universitas Airlangga Nomor : 3696 / J03.4 / PP / 2004, tanggal 20 Oktober 2004 perihal Izin Melaksanakan Penelitian.

- MENINGAT** :
1. Undang – undang Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah;
  2. Keputusan Menteri Dalam Negeri Nomor 72 Tahun 1981 tentang Organisasi dan Tata Kerja Departemen Dalam Negeri;
  3. Surat Kawat Menteri Dalam Negeri Nomor S / D 6 / 2 / 12 tanggal 5 Juli 1972;
  4. Surat Menteri Dalam Negeri Nomor : 070 / 2170 tanggal 10 Juni 1981 tentang Surat Pemberitahuan Penelitian.

**MENERANGKAN** : ..... **TIDAK BERKEBERATAN** .....

**Kepada** : Sebastianus Fernandez, Drs, M.Pd, Grad.Dip.  
**Nip / Nirm / Nim / Nrp** : 090114526 - D  
**Pekerjaan** : Peneliti  
**Untuk** : **Melakukan Penelitian.**  
**Judul Tulisan / Kegiatan** : " **POLITIK BAHASA NASIONAL DAN DAERAH DALAM PERSPEKTIF GLOBALISASI DAN DESENTRALISASI ORANG LAMAHOLOT MENJADI ORANG INDONESIA** "  
**Lokasi Penelitian / Kegiatan** : Kabupaten Flores Timur.  
**Lama Penelitian / Kegiatan** : 2 ( Dua ) bulan ( dari Bulan Agustus s/d Oktober 2006 )

**DENGAN KETENTUAN :**

1. Wajib melaporkan maksud dan tujuan kegiatan kepada Pemerintah setempat;
2. Selama mengadakan kegiatan dimaksud tidak dibenarkan untuk melakukan kegiatan di bidang lain;
3. Berbuat positif, tidak dibenarkan melakukan hal – hal yang mengganggu ketertiban masyarakat.
4. Wajib melaporkan hasil kegiatan kepada Bupati Flores Timur;
5. Rekomendasi ini akan batal, apabila pemegangnya tidak memenuhi ketentuan – ketentuan tersebut di atas.

Demikian Surat Keterangan ini diberikan kepada yang bersangkutan untuk dipergunakan seperlunya dan diminta agar **INSTANSI PEMERINTAH / SWASTA** yang dihubungi dapat memberikan bantuan / fasilitas kepada yang bersangkutan sesuai ketentuan yang berlaku.

Larantuka, 22 Agustus 2006

Kabupaten Flores Timur  
Kepala Kantor Kesatuan Bangsa dan Politik  
Kabupaten Flores Timur,  
**DRS. ANKLETUS TAKA BOLI**  
**PEMBINA TK. I**  
**NIP. 131917056**

- Tembusan** : disampaikan dh kepada :
1. Bapak Bupati Flores Timur di Larantuka (sebagai laporan);
  2. Bapak Wakil Bupati Flores Timur di Larantuka (sebagai laporan);
  3. Ketua DPRD Kabupaten Flores Timur di Larantuka.
  4. Kepala Dinas Kehutanan dan Perkebunan Kabupaten Flores Timur di Larantuka.
  5. Kepala Dinas Perikanan dan Kelautan Kabupaten Flores Timur di Larantuka.
  6. Kepala Dinas Perhubungan dan Pariwisata Kabupaten Flores Timur di Larantuka.
  7. Kepala BAPPEDA Kabupaten Flores Timur di Larantuka.
  8. Kepala Badan Pertanahan Nasional Kabupaten Flores Timur di Larantuka.
  9. Kepala Bagian Hukum pada Setda Kabupaten Flores Timur di Larantuka.
  10. Para Camat se Kabupaten Flores Timur masing – masing di Tempat.
  11. Lembaga – lembaga Adat se Kabupaten Flores Timur di Larantuka.
- PEMBAHASAN : Politik Bahasa Nasional ... Sebastianus Fernandez