

Aris Badara
Sri Suryana Dinar



Sastra Lisan

Mosehe, Moanggo, Kinoho, dan Nyanyian Rakyat

‘Harta Karun’ Orang Tolaki

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sastra Lisan (*Mosehe, Moanggo, Kinoho*, dan Nyanyian Rakyat):
'Harta Karun' Orang Tolaki



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Aris Badara
Sri Suryana Dinar

Sastra Lisan

Mosehe, Moanggo, Kinoho, dan Nyanyian Rakyat

'Harta Karun' Orang Tolaki



Universitas Halu Oleo Press
Kendari, 2020

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sastra Lisan (*Mosehe, Moanggo, Kinoho*, dan Nyanyian Rakyat):
'Harta Karun' Orang Tolaki

Penulis
Aris Badara
Sri Suryana Dinar

Penyunting
Marwati

Penerbit
Universitas Halu Oleo Press
Kampus Hijau Bumi Tridarma
Jalan Eddy A. Mokodompit
Kendari 93231
surel press@uho.ac.id
WA 0811404044

xii + 136 hlm., 15,5 x 23 cm
ISBN 978-602-5835-30-8

cetakan pertama, April 2020

Buku ini merupakan karya buku yang terpilih
dalam Program Akuisisi Pengetahuan Lokal 2020
Balai Media dan Reproduksi (LIPI Press),
Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.

Hak cipta dilindungi Undang-Undang. Dilarang memperbanyak buku ini sebagian atau seluruhnya, dalam bentuk dan dengan cara apa pun, baik secara mekanis maupun elektronik, termasuk fotokopi, rekaman, dan lain-lain tanpa izin dari penerbit.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Daftar Isi

- Prakata — vii
Ucapan Terima Kasih — xi
- Bagian 1 Pendahuluan — 1
 Sastra: Menghibur dan Memberikan Solusi — 1
 Sastra Lisan: Harta Karun yang Terlupakan — 1
- Bagian 2 Kerangka Konsep Memahami Sastra Lisan Tolaki — 5
 Hakikat Sastra Lisan — 5
 Bentuk-Bentuk Sastra Lisan — 7
 Fungsi Sastra Lisan — 7
 Hakikat Nilai dalam Sastra Lisan — 8
- Bagian 3 Sosial Kemasyarakatan Orang Tolaki — 13
 Budaya Masyarakat Tolaki — 16
 Karya-Karya Sastra Masyarakat Tolaki — 18
- Bagian 4 *Mosehe*: Mantra pada Orang Tolaki 21
 Mantra — 21
 Ritual *Mosehe* — 23
 Mantra-Mantra pada Ritual *Mosehe* — 24
 Jenis Mantra *Mosehe* dan Maknanya — 25
 Nilai-Nilai yang Terkandung dalam Mantra *Mosehe* — 33
- Bagian 5 *Moanggo* — 35
 Moanggo sebagai Sastra Lisan — 36
 Jenis-Jenis *Anggo* sebagai Sastra Lisan — 37
 Makna *Moanggo* pada Orang Tolaki — 40

Nilai-Nilai yang Terkandung dalam Teks <i>Anggo</i> — 43
Upaya Pelestarian dan Inventarisasi <i>Moanggo</i> — 54
<i>Moanggo</i> dalam Pengembangan Kurikulum Muatan Lokal — 56
Bagian 6 <i>Kinoho</i> — 63
Jenis <i>Kinoho</i> — 64
Bentuk <i>Kinoho</i> — 73
Isi <i>Kinoho</i> — 80
Bagian 7 Nyanyian Rakyat Tolaki — 85
Nilai Budaya dan Fungsi Nyanyian “Mombakani” — 88
Nilai dan Fungsi Nyanyian “O Wulele Sanggula” — 99
Nilai dan Fungsi Nyanyian “Lamarambi” — 108
Pengembangan Nyanyian Rakyat Tolaki ke dalam Kurikulum — 116
Bagian 8 Penutup: Strategi Pelestarian & Rekomendasi — 119
Pelestarian Sastra Lisan Tolaki melalui Pembelajaran Muatan Lokal — 119
Rekomendasi — 124
Daftar Pustaka — 129
Para Penulis — 135

Prakata

Isi buku ini merupakan naskah penelitian hasil inventarisasi sastra Tolaki yang didanai oleh Pemerintah Daerah Kabupaten Kolaka bekerja sama dengan Lembaga Penelitian Universitas Halu Oleo. Oleh karena adanya keinginan menyebarkan informasi hasil inventarisasi tersebut, maka penulis sebagai peneliti utama pada penelitian tersebut mendesain beberapa bagian naskah yang disesuaikan dengan kondisi dan situasi kekinian, terutama pada bagian nilai-nilai sastra lisan Tolaki.

Sebagai bagian dari folklor, sastra lisan memiliki peran yang besar dalam membentuk, memengaruhi, dan menetapkan pola pikir, sikap, perilaku, dan sudut pandang seseorang pada suatu masyarakat dalam memandang dan mengarungi kehidupan. Hal tersebut memungkinkan karena di saat itu, situasi akan menjadi sangat estetik apabila seseorang sering bercerita karena hampir segala sendi kehidupan berkaitan dengan sastra. Bahkan, beberapa sastra lisan dianggap sakral dan tabu dilanggar oleh masyarakatnya. Selain itu, sastra lisan juga bagi orang-orang terdahulu digunakan untuk bereksistensi dalam memahami dunia, lalu diinterpretasikannya.

Pada kondisi kekinian, kita tidak lagi berhadapan dengan generasi milenial karena mereka telah menjadi orang tua. Akan tetapi, kita telah berhadapan dengan generasi *alpha* yang merupakan anak dari generasi Z. Generasi *alpha* ini sangat akrab, selalu terhubung dengan teknologi dan memanfaatkan teknologi untuk mendapatkan informasi, serta sebagai alat komunikasi secara instan. Bahkan, ada di antara generasi tersebut yang sangat memprioritaskan iptek dan

menganggap sastra lisan sebagai benda yang sudah “kuno”. Lalu, yang menjadi pertanyaan, apakah sastra lisan masih relevan bagi mereka? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, perlu menjadi dasar pendapat para ahli yang umumnya berpendapat bahwa sastra lisan memiliki fungsi dan nilai yang masih sangat relevan untuk kondisi kekinian; di antaranya Heddy Shri Ahimsa Putra (Astika, 2014: 3) yang mengatakan bahwa sebagai salah satu bentuk ekspresi budaya masyarakat pemiliknya, sastra lisan tidak hanya mengandung unsur-unsur keindahan (estetik), tetapi juga mengandung berbagai informasi tentang nilai-nilai kebudayaan tradisi yang bersangkutan. Sejalan dengan pendapat Ahimsa Putra, Endraswara (2013: 157) mengatakan bahwa sastra lisan kaya makna dan menghibur sekaligus mengasah otak penikmat. Di samping memuat makna, sastra lisan juga berfungsi sebagai hiburan dan memuat aspek-aspek sindiran.

Selain kedua pandangan kedua pakar di atas, yang menunjukkan pentingnya eksistensi sastra lisan, lebih spesifik Alan Dundes berpandangan bahwa sastra lisan dapat dijadikan alat untuk menguji kepandaian seseorang. Bahkan Bascom secara detail memaparkan fungsi sastra lisan sebagai (a) sebuah bentuk hiburan (*as a from amusement*); (b) alat pengesahan pranata-pranata dan lembaga-lembaga kebudayaan (*it plays in validating culture, in justifying its rituals and institutions to those who perform and observe them*); (c) alat pendidikan anak-anak (*it plays in educations, as pedagogical device*); dan (d) alat pemaksa dan pengawas agar norma-norma masyarakat akan dipatuhi anggota kolektifnya (*maintaining comformity to the accepted patterns of behavior, as means of applying social pressure and excercising social control*) (Sudikan (2001:109).

Pandangan-pandangan para pakar di atas menunjukkan bahwa pentingnya mempertahankan keberadaan sastra lisan karena masih memiliki relevansi pada masa kini, terutama pemanfaatannya untuk mempertahankan nilai-nilai kebaikan, baik secara individual maupun secara sosial. Selain itu, nilai-nilai yang ada pada sastra lisan dapat digunakan pula untuk meminimalisasi dampak negatif perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta pengaruh globalisasi.

Sebagai bagian dari masyarakat Nusantara yang memiliki banyak budaya (*cultural franca*) dan memiliki khazanah serta nilai (kearifan), orang Tolaki juga memiliki “harta karun” sastra lisan yang nilai-nilainya masih relevan untuk dipertahankan sebagai bekal bagi generasi saat ini. Orang Tolaki merupakan suku bangsa Tolaki atau sering juga disebut Tokea. Pada kepustakaan asing, ada juga yang menyebut Lolaki atau Lalaki. Mereka berdiam di lingkungan sebagian besar wilayah Kota Kendari dan Kabupaten Kolaka, Provinsi Sulawesi Tenggara. Dari berbagai referensi, suku Tolaki dibagi beberapa subsuku yakni Wiwirano, Labeau, Aserawanua, Mowewe, Mekongga, dan Tamboki. Oleh sebab itu, dalam buku ini yang dimaksud sastra lisan orang Tolaki mencakup sastra lisan milik sub-suku yang telah disebutkan.

Kehadiran buku ini dimaksudkan sebagai salah satu upaya pelestarian sastra lisan Tolaki. Oleh sebab itu, bagian-bagian tertentu dalam sastra lisan Tolaki penulis transliterasi ke dalam bahasa Indonesia sehingga dapat dinikmati oleh masyarakat luas. Dengan demikian, alam pikiran masyarakat Tolaki dan gambaran ide-ide orang Tolaki dapat dimanfaatkan untuk pengembangan kebudayaan daerah sebagai salah satu unsur kebudayaan nasional. Sampai saat ini, kondisi sastra lisan orang Tolaki masih bertumbuh dan berkembang dan masih berfungsi sebagaimana layaknya fungsi sastra lisan pada etnik lainnya. Buku ini diharapkan menjadi jembatan bagi sastra lisan dengan pembacanya yang jangkauannya tidak saja terbatas pada orang Tolaki, tetapi juga dapat menjangkau masyarakat dunia. Selain itu, buku ini diharapkan menjadi salah satu pemantik agar generasi muda berminat terhadap sastra lisan.

Buku ini tersusun dalam delapan bagian. Bagian 1, Pendahuluan; pada bagian ini diuraikan dua hal: (a) fungsi sastra yakni menghibur dan memberikan solusi, dan (b) sastra lisan sebagai harta karun yang terlupakan. Bagian 2, Kerangka Konsep Memahami Sastra Lisan Tolaki; pada bagian ini dipaparkan (a) hakikat sastra lisan, (b) bentuk-bentuk sastra lisan, (c) fungsi sastra lisan, dan (d) hakikat nilai dalam sastra lisan. Bagian 3, Sosial Kemasyarakatan Orang Tolaki; pada bagian ini dibahas (a) budaya

masyarakat Tolaki, dan (b) karya-karya sastra masyarakat Tolaki. Bagian 4, *Mosehe*: Mantra pada Orang Tolaki; di dalamnya dikaji lima hal: (a) mantra, (b) ritual *mosehe*, (c) mantra-mantra pada ritual *mosehe*, (d) jenis mantra *mosehe* dan maknanya, serta (e) nilai-nilai yang terkandung dalam mantra *mosehe*. Bagian 5, *Moanggo*; pada bagian ini ditelaah (a) *moanggo* sebagai sastra lisan, (b) jenis-jenis *anggo* sebagai sastra lisan, (c) makna *moanggo* pada orang Tolaki, (d) nilai-nilai yang terkandung dalam teks *anggo*, (e) upaya pelestarian dan inventarisasi *moanggo*, dan (f) *moanggo* dalam pengembangan kurikulum muatan lokal. Bagian 6, *Kinoho*; pada bagian ini dikaji tiga hal: (a) jenis *kinoho*, (b) bentuk *kinoho*, dan (c) isi *kinoho*. Bagian 7, Nyanyian Rakyat Tolaki; pada bagian ini ditelaah nilai budaya dan fungsi tiga nyanyian Tolaki, yaitu “Mombakani”, “O Wulele Sanggula”, dan “Lamarambi”, serta pengembangan nyanyian rakyat Tolaki ke dalam kurikulum. Buku ini diakhiri dengan Bagian 8, Penutup: Strategi Pelestarian & Rekomendasi yang menegaskan kembali ihwal pelestarian sastra lisan tolaki melalui pembelajaran muatan lokal serta sejumlah rekomendasi.

Akhirnya, penulis berharap penerbitan buku ini bermanfaat bagi pengembangan sastra lisan Tolaki agar tetap lestari.

Aris Badara & Sri Suryana Dinar

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Ucapan Terima Kasih

“Bacalah dengan nama Rabb-mu yang telah menciptakan. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Rabb-mu adalah yang Maha Pemurah. Yang mengajarkan (manusia) dengan (perantara) pena.” (Q.S. Al-Alaq [96] ayat 1-4).

Wahyu pertama yang turun kepada Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wasallam* adalah perintah membaca, yakni bacalah dari hafalanmu. Jika tidak ada, maka dari tulisanmu. Oleh sebab itu, tulisan merupakan salah satu bahan utama agar ibadah membaca bisa dilakukan. Maka, membuat tulisan sebagai bahan untuk membaca juga merupakan amal saleh. Oleh sebab itu, penulis berharap buku ini semoga Allah takdirkan sebagai salah satu amal saleh, baik bagi penulis maupun bagi para pembaca. Maka, sepatutnyalah penulis ‘memanjatkan’ puji bagi Allah dan bersaksi Muhammad adalah hamba, rasul, pilihan sekaligus kekasih-Nya. Semoga Allah melimpahkan *shalawat* kepada Muhammad *shallallahu ‘alaihi wasallam*, keluarganya, dan seluruh sahabatnya, serta meridai semua yang mengikuti sunnahnya.

Di tengah kejenuhan penulis menulis artikel ilmiah sebagaimana tuntutan seorang dosen, penulis mengisi waktu luang dengan menulis buku referensi ini. Walaupun dengan bidang yang tidak terlalu familiar karena penulis selama ini banyak menulis bidang-bidang kependidikan dan *discourse analysis*. Namun, ini menjadikan tantangan tersendiri. Selain itu, penulis menyayangkan beberapa bongkahan materi yang telah terkumpul sebelumnya yang

sayang apabila tidak dikonversi menjadi sebuah buku yang dapat bermanfaat bagi masyarakat luas, khususnya masyarakat ilmiah.

Pada bagian ucapan terima kasih ini, penulis hanya mampu menyebut beberapa di antaranya, tanpa mengurangi penghargaan dan ucapan terima kasih kepada semua pihak yang telah berkontribusi terhadap terbitnya buku ini. Marwati, S.Pd. M.Hum. yang telah melakukan desain awal buku ini. H. Akhdan, S.E. (Anggota DPRD Kabupaten Kolaka), dan Sunanto Wibowo, S.Pd., M.Pd. (Kepala SLB B-F Mandara Kota Kendari), Drs. Sal Amansyah, M.Sc. (Kepala Dinas Dikbud Kabupaten Kolaka) yang telah berdiskusi panjang dan telah menginisiasi awal materi-materi sastra lisan Tolaki sebelum menjadi buku. Begitu pula peserta seminar—sahabat-sahabat guru SD, SMP, dan tokoh masyarakat—pada saat materi buku ini didiseminasikan.

Terima kasih yang tulus untuk istri tersayang Nirwana, S.Sos. yang selalu tulus mendukung setiap kegiatan akademik yang penulis lakukan. Permataku, Zulfikar Azyumardi Aris dan Fakhrana Aris yang selalu menjadi pemacu adrenalin dalam mengarungi lautan dunia kepenulisan. Si kecil **Raidah Fakhirah Aris** yang protes saat tidak menemukan di buku-buku karya ayahnya—karena saat itu ia belum lahir. Buku ini dapat memuaskannya karena satu-satunya nama yang tercetak tebal.

Kendari, 02022020

Aris Badara

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAGIAN 1

Pendahuluan

Sastra: Menghibur dan Memberikan Solusi

Secara umum, karya sastra merupakan hasil cipta atau karya manusia yang bersifat imajinatif. Sebagai hasil karya yang imajinatif, sastra berfungsi sebagai bahan bacaan menyenangkan. Bahkan, dapat menambah kekayaan batin bagi permasalahan manusia, kemanusiaan, dan kehidupan. Sastra dapat berfungsi menambah kekayaan batin, terutama hal-hal yang berhubungan dengan kehidupan masyarakat pendukungnya. Dengan kata lain, melalui karya sastra itulah manusia dapat bercermin dan memaknai serta memahami kehidupan ini secara lebih dalam.

Sastra memiliki potensi untuk menghibur sehingga dapat menjadi 'komoditas' yang bernilai tinggi. Dengan demikian, sastra juga berkaitan dengan bisnis dan industri. Sebuah karya sastra dapat 'meledak', cetak ulang setiap tahun dengan tiras ratusan bahkan jutaan eksemplar dalam berbagai bahasa. Kemunculan sastra dan penciptanya tidak dapat dilepaskan dari keadaan masyarakat setempat. Melalui karya sastra, sastrawan berani mengungkapkan gagasan dan konsep kepada orang lain dengan segala alasan karena pedoman yang mereka ikuti adalah kebenaran dan kemanusiaan.

Sastra Lisan: Harta Karun yang Terlupakan

Setiap suku bangsa ini memiliki *local culture* yang khas dan beragam atau yang umum dikenal dengan istilah sastra lisan. Meskipun

masyarakat pendukung sastra lisan tersebut mengalami perubahan, diyakini sastra lisan tersebut ikut berkembang dengan mengikuti dinamika perubahan tersebut. Sebagai salah satu khazanah budaya, sastra lisan mencerminkan pola pikir, tingkah laku, dan karakter masyarakatnya. Pada prinsipnya, sebuah bentuk seni diciptakan untuk pemenuhan kebutuhan manusia agar merasa tenteram dalam menghadapi tantangan kehidupan.

Keberadaan sastra lisan yang dikreasi oleh manusia didasarkan pada pemenuhan kebutuhan manusia yang memiliki nilai estetis serta etika penutur dan penikmatnya. Oleh sebab itu, sastra lisan merupakan harta karun yang dapat dimanfaatkan bagi pengembangan kebudayaan nasional yang saat ini mengalami distorsi karena serangan budaya asing yang belum tentu sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia. Sebagai salah satu unsur kebudayaan, sastra lisan juga memiliki variasi yang beragam. Isinya pun berkaitan dengan berbagai peristiwa yang terjadi pada masyarakat pendukungnya.

Dari segi bentuknya, sastra lisan menunjukkan keteraturan pada setiap lisan. Sebagai salah satu karya sastra mendalaminya tidak cukup jika hanya ‘mendekati’ sastranya saja, tetapi kita harus dikaitkan pencerita, penceritaan, dan penikmatnya. Hal seperti itu juga diungkap oleh Finnegan (Tuloli, 1990:1), bahwa agar dapat menghargai sastra lisan, tidak cukup apabila hanya menginterpretasi kata-kata, nada, struktur stilistik, dan isinya. Sastra lisan perlu pula dibicarakan penggubah, variasi yang terjadi akibat audiens dan saat penceritaan, reaksi audiens, sumbangan alat-alat musiknya, konteks sosial tempat cerita itu.

Ibarat harta karun yang terlupakan, sudah saatnya dilestarikan, salah satunya berupa upaya transliterasi dari aksara daerah ke aksara latin. Atau, dapat pula dilakukan penerjemahan ke dalam bahasa Indonesia atau ke bahasa asing. Dengan demikian, sastra lisan sebagai ‘harta karun’ dapat dinikmati oleh masyarakat luas.

Khusus sastra lisan yang ada pada masyarakat Tolaki, dapat diinventarisasi sebagai berikut. *Pertama*, sastra lisan *mosehe* merupakan mantra dalam masyarakat Tolaki. *Kedua*, *moanggo*

merupakan sastra lisan yang mengikuti selingkung syair yang dilantunkan. *Ketiga*, *kinoho* merupakan pantun yang biasanya dilantunkan pada berbagai situasi dan kesempatan. *Keempat*, nyanyian rakyat merupakan salah satu bentuk folklor yang beredar secara lisan pada masyarakat Tolaki.

Sampai saat ini, relatif banyak sastra lisan Tolaki yang tidak lagi dikenal oleh generasi muda, khususnya generasi muda orang Tolaki. Hal tersebut disebabkan oleh banyaknya budaya populer yang berusaha menggantikan peran sastra lisan. Misalnya, lagu pop, media komunikasi seperti *handphone*, dan sebagainya. Selain itu, banyaknya pilihan permainan di kalangan generasi muda menyebabkan keengganan untuk mengenal khazanah sastra lisan. Padahal, nilai-nilai sastra lisan Tolaki masih relevan dijadikan sebagai pendukung dan penjaga dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Selain itu, sastra Tolaki sangat potensial sebagai kekayaan budaya bangsa yang perlu dikembangkan secara sungguh-sungguh dan terencana.

Sebagai bagian dari harta karun warga dunia, sastra lisan orang Tolaki terancam punah dan berpotensi tidak dikenal lagi oleh masyarakat pendukungnya. Kondisi tersebut mengakibatkan hilangnya harta karun berupa nilai-nilai luhur budaya bangsa, termasuk hilangnya media informasi untuk memahami ide, gagasan, dan tradisi budaya orang Tolaki. Oleh sebab itu, kehadiran buku ini diharapkan dapat menjadi solusi terhadap permasalahan sosial kemasyarakatan yang timbul di era kekinian.

Selain hal di atas, buku ini juga merupakan sebagian dari upaya pelestarian dan revitaliasi sastra lisan Tolaki yang sudah banyak dilakukan sepanjang tahun 1990 hingga saat ini. Dari dokumen yang ditemukan, upaya-upaya tersebut dilakukan baik oleh akademisi maupun dari pihak pemerintah pusat melalui lembaga bahasa milik pemerintah. Hasil dari upaya tersebut menunjukkan bahwa sastra lisan Tolaki bagaikan harta karun yang sarat dengan nilai-nilai. Oleh sebab itu, kehadiran buku ini juga menjadi bagian upaya pembinaan dan pengembangan sastra lisan sehingga dapat mendukung kepentingan pembangunan maupun kepentingan akademis dan praktis.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAGIAN 2

Kerangka Konsep Memahami Sastra Lisan Tolaki

Hakikat Sastra Lisan

Sastra lisan merupakan hasil kebudayaan lisan pada masyarakat tradisional yang isinya dapat disejajarkan dengan sastra lisan tulis—pada masyarakat modern—yang diwariskan secara lisan, seperti pantun, nyanyian rakyat, dan cerita rakyat (Zaidan, dkk., 2007: 182). Adapun cakupan sastra lisan ialah ekspresi kesusastraan warga suatu kebudayaan yang diturun-temurunkan secara lisan dari mulut ke mulut (Hutomo, 1991). Adapun Arifin (1990: 11–12) berpendapat bahwa sastra lisan adalah sastra lama yang disampaikan secara lisan, umumnya disampaikan dengan dandang baik dengan musik (rekap, kecapi, dan sebagainya) maupun tidak menggunakan alat musik.

Sastra lisan dapat dikenali dengan ciri-ciri: (i) penyebarannya melalui mulut; (ii) lahir di dalam masyarakat yang bercorak desa, masyarakat di luar kota; (iii) menggambarkan ciri-ciri budaya sesuatu masyarakat, sebab sastra lisan itu merupakan warisan budaya yang menggambarkan masa lampau, tetapi menyebut pula hal-hal baru (sesuai dengan perubahan sosial); (iv) tidak diketahui siapa pengarangnya, dan karena itu menjadi milik masyarakat; (v) bercorak puitis, teratur dan berulang-ulang, maksudnya untuk menguatkan ingatan dan menjaga keaslian sastra lisan supaya tidak cepat berubah; (vi) tidak mementingkan fakta dan kebenaran, lebih menekankan pada aspek khayalan/fantasi, (vii) terdiri atas berbagai versi; dan (viii) menggunakan gaya bahasa lisan (Hutomo, 1991: 3).

Tidak jauh berbeda dengan yang dikemukakan oleh Hutomo, Endraswara mengemukakan bahwa sastra lisan penyebarannya disampaikan dari mulut ke mulut secara turun-temurun dan dapat dikenali dengan ciri-ciri: (i) lahir dari masyarakat yang polos, belum melek huruf, dan bersifat tradisional; (ii) menggambarkan budaya milik kolektif tertentu, yang tak jelas siapa penciptanya; (iii) lebih menekankan aspek khayalan, ada sindiran, jenaka, dan pesan mendidik; serta (iv) sering melukiskan tradisi kolektif tertentu (Rafiek, 2010: 53). Ditambahkan oleh Rafiek bahwa ciri-ciri lain sastra lisan ialah: (i) sastra lisan banyak mengungkapkan kata-kata atau ungkapan-ungkapan klise, dan (ii) bersifat menggurui.

Berdasarkan uraian ciri-ciri seperti yang dikemukakan di atas, sastra lisan dapat dibedakan menjadi tiga: (1) bahan yang bercorak cerita, seperti cerita-cerita biasa, mitos, legenda, epik, cerita tutur, memori; (2) bahan yang bercorak bukan cerita seperti: ungkapan, nyanyian, peribahasa, teka-teki, puisi lisan, nyanyian sedih pemakaman, undang-undang atau peraturan adat; dan (3) bahan yang bercorak tingkah laku/drama seperti: drama panggung, dan drama arena (Hutomo dalam Rafiek, 2010: 54). Adapun isi sastra lisan berupa cerita-cerita yang disampaikan secara lisan dan bervariasi, dari uraian genealogis, mitos, legenda, dongeng, hingga berbagai cerita kepahlawanan (Sedyawati dalam Rafiek, 2010: 54). Memperkaya penjelasan tentang isi sastra lisan, dikutip pendapat Pudentia yang mengatakan bahwa bahwa sastra lisan itu mencakup cerita rakyat, teka-teki, peribahasa, nyanyian rakyat, mitologi, dan legenda (Rafiek, 2010: 55).

Sebagai bagian dari folklor, sastra lisan mencakup kehidupan kebudayaan rakyat seperti adat-istiadat, kepercayaan, dongeng, dan ungkapan. Cakupan tersebut karena bentuk folklor bentuknya murni lisan. Genre folklor antara lain: (1) bahasa rakyat (*folk speech*) seperti logat; (2) ungkapan tradisional, seperti peribahasa, pepatah, dan pemeo; (3) pertanyaan tradisional, seperti teka-teki; (4) puisi rakyat, seperti pantun, gurindam, dan syair; (5) cerita prosa rakyat, seperti mite, legenda, dan dongeng; serta (6) nyanyian rakyat (Danandjaja, 1991: 22).

Dari segi petutur, sastra lisan dibagi menjadi dua jenis, yakni: (i) sastra lisan yang bernilai sastra; (ii) sastra lisan yang tidak bernilai sastra. Sastra lisan yang bernilai sastra biasanya dituturkan oleh para penutur profesional, seperti *kaba* pada orang atau *si jobang* pada orang Minangkabau. Juru pantun pada orang Sunda, *kenstrung* dan *jemblung* pada orang Jawa, penglipur lara pada orang Melayu, dan lain sebagainya (Hutomo, 1991: 4).

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa sastra lisan adalah salah satu ragam sastra daerah yang dituturkan dari mulut ke mulut secara turun-temurun baik dengan menggunakan alat musik sebagai pengiringnya maupun yang tidak menggunakan alat pengiring.

Bentuk-Bentuk Sastra Lisan

Secara garis besar, bentuk sastra lisan dapat dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, sastra lisan yang lisan (murni) yaitu sastra lisan yang benar-benar diturunkan secara lisan. Sastra lisan tersebut biasanya berbentuk prosa murni, seperti dongeng, cerita rakyat, dan lain-lain yang sejenis. Selain itu, ada pula yang berbentuk prosa liris yang penyampaiannya dinyanyikan atau dilagukan. Bentuk seperti itu biasanya berwujud nyanyian rakyat, seperti pantun, syair, mantra, tembang anak-anak, ungkapan tradisional, dan teka-teki berirama. *Kedua*, sastra lisan yang berbentuk setengah lisan, yaitu sastra lisan yang penuturnya dibantu oleh bentuk-bentuk seni yang lain, seperti sastra ludruk, sastra ketoprak, sastra wayang, dan lain-lain yang sejenis (Hutomo; 1991: 60).

Fungsi Sastra Lisan

Sastra lisan memiliki fungsi dalam masyarakat, terutama masyarakat pendukungnya sehingga bisa betahan. Secara umum, fungsi sastra lisan dapat dipetakan menjadi empat bagian. *Pertama*, sebagai sistem proyeksi (cerminan) angan-angan suatu kolektif. *Kedua*, sebagai alat legitimasi pranata-pranata kebudayaan. *Ketiga*, berfungsi sebagai

alat pendidikan. *Keempat*, sebagai alat pemaksa atau pengontrol agar norma-norma masyarakat selalu dipatuhi anggota kolektifnya, (Danandjaja dalam Sukatman, 2009: 7-8). Adapun Hutomo (1991: 69-70) menyebutkan delapan fungsi sastra lisan dalam masyarakat, yaitu (i) sebagai sistem proyeksi; (ii) sebagai pengesahan kebudayaan; (iii) sebagai alat pemaksa berlakunya norma-norma sosial dan alat bantu pengendali sosial; (iv) sebagai alat pendidik anak; (v) memberikan suatu jalan yang dibenarkan oleh masyarakat agar lebih superior daripada orang lain; (vi) memberikan seseorang jalan yang dibenarkan masyarakat agar dia dapat mencela orang lain; (vii) sebagai alat untuk memprotes ketidakadilan dalam masyarakat; dan (viii) untuk melarikan diri dari himpitan hidup, atau dengan kata lain berfungsi sebagai hiburan semata.

Sejalan dengan pendapat Danandjaja dan Hutomo, Teeuw (Rahmawati dkk., 2007: 18) mengemukakan bahwa fungsi sastra lisan dalam masyarakat bergerak dari fungsi estetik sampai pada fungsi agama dan sosial. Selanjutnya, fungsi tersebut berwujud (i) afirmasi, yaitu menentukan norma-norma sosio-budaya yang ada pada waktu tertentu, (ii) restorasi, yaitu mengungkapkan keinginan, kerinduan pada norma yang sudah lama hilang atau tidak berlaku lagi, (iii) negasi, yaitu memberontak atau mengubah norma yang berlaku. Dari pendapat Teeuw tersebut dapat disimpulkan bahwa sastra lisan berfungsi sebagai alat untuk menghibur dan sebagai karya yang mengandung hal yang berguna sebagaimana yang dikemukakan oleh Horace (Tinambunan, 1996: 7), bahwa sastra lisan berfungsi *dulce et utile* (*sweet and useful*). Sastra lisan sebagai alat *dulce* berfungsi menghibur, memberi kenikmatan, kegembiraan, kepuasan, atau kelegaan pada hati pendengar. Sebagai *utile* berfungsi mendidik, memberi nasihat, memberi pengetahuan, membimbing bermoral, memberi gambaran kebiasaan tata cara kehidupan, atau memberi pengetahuan tentang asal-usul, peristiwa, atau jasa masyarakat lama.

Hakikat Nilai dalam Sastra Lisan

Kata 'nilai' merupakan yang hampir ada pada semua bidang; misalnya, pada bidang ekonomi dan perdagangan, pendidikan, kehidupan

sosial, termasuk juga dalam kebudayaan. Pada bidang ekonomi dan perdagangan, kata 'nilai' digunakan untuk istilah nilai kurs, nilai uang, nilai tukar, nilai barang, nilai ekonomi, dan nilai jual. Bidang pendidikan, para pendidik memberikan penghargaan terhadap kualitas atau kemajuan belajar peserta didik setelah mengerjakan evaluasi dengan nilai hasil belajar. Di dalam kehidupan sehari-hari, kata 'nilai' senantiasa dipergunakan untuk menunjuk kualitas sesuatu. Misalnya, pada kata atau istilah nilai-nilai kehidupan, nilai sosial, nilai estetis, nilai etika, nilai moral, nilai religius, nilai perjuangan, nilai persatuan, dan sebagainya.

Tidak mudah menjelaskan makna kata 'nilai', terutama dalam pandangan ilmu-ilmu etika (Bertens, 2005: 139). Namun, setidaknya 'nilai' diartikan sebagai sesuatu yang menarik, sesuatu yang dicari, sesuatu yang menyenangkan, sesuatu yang disukai dan diinginkan. Singkatnya, sesuatu yang baik. Nilai selalu memiliki konotasi positif yang berbanding terbalik dengan nonnilai atau *disvalue* atau sesuatu yang membuat kita menjauh dari hal-hal seperti penderitaan, penyakit, atau kematian. Dari perspektif sejarah filsafat, kajian 'nilai' baru mendapatkan tempat pada abad ke-19, khususnya pada uraian-uraian filsafat akademis. Namun, secara implisit 'nilai' sudah lama dibicarakan, terutama sejak Plato menempatkan ide 'baik' paling atas dalam hierarki ide-ide. Namun, baru kira-kira seabad yang lalu, 'nilai' mendapat tempat secara eksplisit dalam diskusi-diskusi filsafat. Bahkan, menimbulkan suatu cabang filsafat yang baru dengan nama 'aksiologi' atau 'teori nilai' (Bertens, 2005: 139). Selain itu, dalam pandangan ilmu sosiologi, 'nilai' merupakan patokan normatif yang memengaruhi manusia dalam menentukan pilihannya (Kupperman, 1983).

Bidang sains pun mengandung nilai yaitu; nilai praktis, nilai intelektual, nilai sosial-politik-ekonomi, nilai pendidikan, dan nilai religius (Einstein dalam Yudianto, 2006: 47). Nilai etika dan estetika merupakan nilai dari sains yang melekat pada sistem 'kebenaran objektif'. Kebenaran objektif adalah kebenaran yang dapat diuji kebenarannya melalui realitas empirik. Adapun proses sains itu sendiri dianggap sebagai suatu latihan meresapkan dan menghayati

nilai-nilai itu atau nilai keilmuannya. Nilai ekonomi yaitu yang dapat digunakan untuk menyejahterakan kehidupan masyarakat. Karakteristik nilai ini adalah menjaga keseimbangan hidup, baik individu maupun kelompok yang diwujudkan dalam bentuk-bentuk produksi dan pekerjaan untuk mendapatkan manfaat yang sebesar-besarnya. Uraian tentang batasan-batasan nilai tersebut masih tergolong kepada nilai-nilai yang sifatnya praktis.

Adapun nilai sosial berorientasi kepada berbagai bentuk hubungan sosial, sikap bertanggung jawab terhadap kelompok, kasih sayang, sikap loyal, dan bersedia berkorban dan berpartisipasi di dalam kehidupan sosial. Nilai sosial akan muncul pada diri seseorang jika merasakan kebutuhan pentingnya orang lain terhadap keberadaan dirinya. Dengan kata lain, nilai sosial terbentuk oleh rasa saling membutuhkan satu sama lain.

Nilai psikologis dan pedagogis dapat mencakup banyak hal, antara lain sikap mencintai kebenaran, sikap tidak buruk sangka, sikap murah hati dan tidak sombong, sikap toleran atau menghargai pendapat orang lain, sikap tidak mudah putus asa, sikap teliti dan hati-hati, dan sikap mengembangkan rasa ingin tahu. Nilai pedagogis tersebut juga disebut nilai pendidikan, yang menurut Einstein adalah kandungan nilai yang dapat memberi inspirasi atau ide untuk pemenuhan kebutuhan manusia dengan belajar dari prinsip-prinsip atau aturan-aturan yang berlaku. Dengan demikian, nilai pendidikan ini tidak saja menyangkut pendidikan mental, tetapi juga mencakup pendidikan teknik, pendidikan seni, pendidikan sistem pemerintahan dan kepemimpinan, sistem pertahanan negara, sistem lalu lintas jalan raya, dan pendidikan lainnya yang sifatnya meniru atau memodifikasi dari hukum alam untuk diterapkan menjadi hasil karya manusia.

Nilai religius berorientasi kepada nilai keimanan sebagai dasar segala pikiran dan tindakan yang berhubungan dengan kesadaran atas kekuasaan Tuhan Yang Maha Esa dengan segala sifat *asmaul husna* lainnya. Nilai keimanan ini dapat meningkatkan ketakwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Einstein berpandangan bahwa nilai religius adalah nilai yang dapat membangkitkan kesadaran akan keberadaan

Tuhan di alam sebagai sang Maha Pencipta dan sifat-sifat Tuhan lainnya. Kesadaran manusia terhadap kekuasaan Tuhan tersebut akan muncul bila dihadapkan dengan segala keteraturan fenomena alam, keseimbangan alam, peristiwa kausalitas yang terjadi di alam, daur hidup materi dan aliran energi dan berbagai keunikan dan keanekaragaman di alam yang mempesona, baik di tingkat mikroskopis maupun di tingkat makroskopis. Nilai intelektual dan nilai kecerdasan adalah kandungan nilai yang menganjurkan kecerdasan seseorang dalam menggunakan akalinya untuk memahami sesuatu dengan baik dengan tidak mempercayai takhayul atau kebenaran mistis, tetapi agar lebih kritis, analitis, dan kreatif terhadap pemecahan suatu masalah yang lebih efektif dan efisien.

Berdasarkan uraian di atas, dapat diuraikan ciri-ciri nilai dengan mengutip pendapat Bertens (2005: 140-142) sebagai berikut:

- 1) nilai berkaitan dengan subjek—kalau tidak ada subjek yang menilai, maka tidak ada nilai;
- 2) nilai tampil dalam suatu konteks praktis; dan
- 3) nilai-nilai menyangkut sifat-sifat yang “ditambah” subjek pada sifat-sifat yang dimiliki oleh objek.

Uraian tentang fungsi, hakikat, ciri, dan nilai di atas menunjukkan bahwa nilai merupakan sifat-sifat atau hal-hal yang penting atau berguna bagi kemanusiaan atau sesuatu yang menyempurnakan manusia sesuai dengan hakikatnya. Nilai juga dapat menjadi sarana atau tujuan sosial yang dianggap pantas dan berharga untuk dicapai. Selain itu, nilai merupakan patokan normatif yang memengaruhi manusia dalam menentukan pilihannya di antara cara-cara tindakan alternatif.

Uraian di atas menjadi kerangka konseptual untuk mengungkap dan mendalami nilai-nilai yang terdapat pada sastra lisan Tolaki. Sebagai salah satu bentuk karya seni, sastra lisan merupakan hasil budaya yang memiliki peran penting dalam berbagai bidang kehidupan. Dalam aspek sosial misalnya, sastra lisan menjadi cerminan tatanan sosial masyarakat. Dengan demikian, sastra lisan dapat dipandang sebagai media dalam menuangkan gagasan, pesan, dan suara hati dari penciptanya (Ratna, 2009: 26, 2007: 32).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAGIAN 3:

Sosial Kemasyarakatan Orang Tolaki

Untuk memahami asal-usul Tolaki, penting memahami sistem sosial kemasyarakatan masyarakat Tolaki karena orang Tolaki memiliki latar belakang sejarah, sosial, budaya, dan ekonomi yang berbeda dengan suku bangsa lain. Perbedaan tersebut membedakannya dengan suku-suku lain yang bermigrasi ke daratan Jazirah Sulawesi Tenggara. Menurut para ahli budaya, kehidupan sosial budaya orang Tolaki bersumber dan menyatu ke dalam *kalosara* (*kalo*). Konsep *kalo* memiliki ruang lingkup yang sangat luas, yang terdiri atas *sara owoseno* Tolaki atau *sara mbu'uno* Tolaki, yaitu adat pokok sumber dari segala adat istiadat yang berlaku dalam semua aspek kehidupan sosial kemasyarakatan (Aswati, 2000:1).

Sebagai simbol kebudayaan, *kalosara* memiliki peran yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat Tolaki. *Kalo* bukan saja sebagai simpul yang mengikat kesatuan adat orang Tolaki, melainkan juga mengatur semua prinsip kehidupan sosial, relasi sosial, dan perilaku orang Tolaki. Tarimana (1989: 293) mengemukakan untuk menciptakan ketertiban sosial dan moral dalam kehidupan masyarakatnya, orang Tolaki menggunakan nilai-nilai *kalo* sebagai pedoman hidup. *Kalo* sebagai pedoman hidup tampak pada usaha-usaha orang Tolaki dalam menghadapi bencana, misalnya bencana alam, kematian, penganiayaan, dan perselisihan antargolongan dan antarkelompok dalam masyarakat. Sejalan dengan itu, Tondrang (2000:4) menyebutkan bahwa *kalosara* berperan sangat besar

dalam membentuk masyarakat Tolaki dan sekitarnya. Misalnya, mengajarkan rendah hati, saling menyayangi, dan saling menghargai.

Suku Tolaki, merupakan suku yang ‘terbuka’ dan mudah berinteraksi dengan orang luar. Berkaitan dengan itu, orang Tolaki mengenal *meokohanu* (Karsadi, 2002: 148) yang berkaitan dengan hal-hal yang sangat sensitif dalam pergaulan sehari-hari. Pelanggaran atas budaya *meokohanu* ini akan menimbulkan permusuhan. Misalnya, dicontohkan oleh Su’ud (2000:9), orang Tolaki akan tersinggung apabila dikatakan pemalas, penipu, peminum, pemabok, penjudi, miskin, dihina, dan sebagainya. Orang Tolaki juga mengenal falsafah *inae kosara ieto nggoo pinesara, inae lia sara ieto nggoo pinekasara* ‘siapa yang tahu adat akan dihormati, siapa yang melanggar adat akan dikasari/dihukum’, *inae-nae merou, nggoieto ana dadio toono ihanuno* ‘barang siapa yang bersikap sopan kepada orang lain, maka pasti orang lain akan sopan kepadanya’.

Orang Tolaki juga mengenal sistem stratifikasi sosial atau pelapisan sosial. *Pertama*, ***anakia***, yang merupakan golongan bangsawan yang merupakan strata sosial tertinggi dan harus dihormati. Pada masyarakat Tolaki kontemporer, istilah *anakia* hampir-hampir mengalami pergeseran nilai. *Anakia* atau golongan bangsawan merupakan posisi atau identitas yang melekat pada seseorang karena hubungan kekeluargaan dengan kerajaan. Namun, dapat pula disematkan karena kepahlawanan seseorang. Dahulu, *anakia* digolongkan sebagai masyarakat atau individu yang memiliki karisma, wibawa, terpujandikan karena akhlak dan keteguhan memegang adat istiadat.

Anakia dalam masyarakat tradisional Tolaki adalah mereka yang menjadi pemimpin pada tingkat desa, kecamatan, dan dalam wilayah yang lebih luas yakni kerajaan. Oleh karena itu, *anakia* dapat digolongkan ke dalam beberapa macam berdasarkan fungsi dan peran-peran sosio-antropologis mereka. Menurut Tarimana, *anakia* dalam masyarakat Tolaki terdiri atas: (a) *sangia* ialah bangsawan tertinggi, yang menurut kepercayaan orang Tolaki turun dari dewa di langit; (b) *mokole* ialah keturunan dari *sangia*; (c) *anakia motaha* (bangsawan keturunan langsung dari *mokole*); (d) *anakia ndina’asi*

ialah tidak termasuk bangsawan tulen, karena garis keturunan ibunya bukan menurut garis keturunan *anakia motaha*; dan (5) *anakia mbuta* (bangsawan yang turun derajatnya, karena garis dari garis keturunan ayah bukan keturunan *anakia motaha*).

Struktur sosial kebangsawanan dalam masyarakat Tolaki ditentukan oleh karisma, keluhuran budi, keberanian, kesaktian, dan keterpelajaran. Dalam pandangan rakyat biasa, golongan bangsawan dianggap memiliki kemampuan sebagai, pelindung, penyelamat, pemberi kesejahteraan, dan pemberi kedamaian kepada masyarakat. Adapun posisi masyarakat biasa pada orang Tolaki memperkokoh kekuatan kalangan bangsawan.

Golongan *kedua*, ***toono motuo*** yaitu golongan pemimpin masyarakat, termasuk di dalamnya para penghulu. Golongan tersebut memegang posisi yang cukup strategis. *Toono motuo* menjadi pemimpin wilayah masing-masing di bawah otoritas *puu tobu*. Tiga di antara *toono motuo* memiliki kedudukan khusus karena tugasnya yang langsung berhubungan dengan pusat kerajaan, yaitu (i) *toono motuo i pehanggo*, pemegang arsip kerajaan; (ii) *toono motuo i sanggona*, pemegang persenjataan; dan (iii) *toono motuo i tawanga*, pemegang perlengkapan.

Menurut Burhanuddin, dkk., (1979: 34) kemungkinan *Pehanggo*, *Sanggona* dan *Tawanga* merupakan wilayah awal Kerajaan Konawe karena jabatan *toono motuo* merupakan jabatan tertua pada sistem pemerintahannya. Diperkirakan jabatan tersebut ada sebelum adanya sistem kerajaan (*mokole*). Seiring dengan perubahan yang terjadi dalam struktur masyarakat Tolaki, golongan tersebut tidak lagi didominasi oleh golongan tertentu atau berdasarkan penunjukan oleh otoritas lokal. Namun, golongan tersebut telah diisi oleh kelompok masyarakat yang memiliki tingkat pendidikan dan kedudukan dalam masyarakat (Karsadi, 2002: 152).

Golongan *ketiga* ialah ***toono dadio***, yaitu golongan rakyat kebanyakan. Golongan ini merupakan pelapisan sosial masyarakat terakhir pada masyarakat Tolaki. Umumnya, masyarakat dari golongan ini tidak memiliki hubungan langsung dengan kalangan bangsawan.

Di samping ketiga golongan utama dalam masyarakat Tolaki, terdapat satu lagi golongan yang disebut ***o ata*** (budak). Munculnya golongan terakhir ini karena berbagai sebab, antara lain, ditawan dalam perang, perhambaan karena mereka memohon untuk dilindungi, dan karena utang (Lakebo, dkk., 1977/1978: 125). Golongan *o ata* ini jumlahnya tidakterlalu banyak. Pada era sekarang ini, golongan *o ata* tidak dijumpai lagi pada masyarakat Tolaki.

Budaya Masyarakat Tolaki

Persebaran suku Tolaki—Mekongga—yang saat ini meliputi Kota Kendari, Kabupaten Konawe Selatan, Kabupaten Konawe Utara, Kolaka, Kolaka Utara, Kolaka Timur, dan sekitarnya, membawa serta pranata-pranata sosial, politik, ekonomi dan tata nilai. Pranata-pranata tersebut bersumber dari budaya *kalo*. Secara harfiah, *kalo* merupakan benda yang berbentuk lingkaran, cara-cara mengikat yang melingkar, dan pertemuan atau kegiatan bersama dengan pelaku membentuk lingkaran. Sebagai benda yang berbentuk lingkaran, *kalo* dibuat dari rotan. Bahkan, ditemukan ada yang terbuat dari emas, besi, perak, benang, kain putih, akar, daun pandan, bambu, dan sebagainya (Tarimana, 1993:20). Menurut Tarimana (1993:22), konsep *kalo* dalam kebudayaan Tolaki sangat luas maknanya. *Kalo* secara umum meliputi *o sara* (adat istiadat), khususnya *sara owoseno* Tolaki atau *sara mbu'uno* Tolaki, yaitu adat pokok, yang merupakan sumber dari segala adat istiadat orang Tolaki yang berlaku dalam semua aspek kehidupan mereka.

Kalo sebagai adat pokok dapat digolongkan menjadi lima: (i) *sara wonua*, yaitu adat pokok dalam pemerintahan; (ii) *sara mbedulu*, yaitu adat pokok dalam hubungan kekeluargaan; (iii) *sara mbe'ombu*, yaitu adat pokok dalam aktivitas agama dan kepercayaan; (iv) *sara mandarahlia*, yaitu adat pokok yang berhubungan dengan keahlian dan keterampilan; dan (v) *sara monda'u, mombopaho, mombakani, melambu, dumahu, meoti-oti*, yaitu adat pokok dalam berladang, berkebun, beternak, berburu, dan menangkap ikan. Kaitannya dengan hukum adat, Koodoh dkk. (2011) mengemukakan bahwa

sara (hukum adat) orang Tolaki terdiri atas (a) *sara ine tina*, (b) *sara ine teposala'a/sisala'a*, (c) *sara ine wuta*, (d) *sara ine petiari'a*, dan (e) *sara ine pe'indio'a ronga pepagadi'a*.

Uraian di atas menunjukkan bahwa *kalosara* merupakan landasan dasar dari keseluruhan sistem sosial budaya orang Tolaki—termasuk kepemimpinan, kaidah-kaidah hidup bermasyarakat, sistem norma-norma, sistem hukum, dan aturan lainnya. Oleh karena itu, orang Tolaki dalam kehidupan sehari-hari, baik sebagai orang kebanyakan maupun sebagai seorang pemimpin, selalu mengacu kepada nilai-nilai dalam *kalosara* yang berisikan persatuan dan kesatuan, keserasian dan keharmonisan, keamanan dan kedamaian, dan sebagainya. Sebagai sebuah pranata, *kalosara* juga menjadi landasan kultural bagi orang Tolaki dalam menciptakan suasana kehidupan bersama yang aman damai serta di dalam menegakkan aturan baik berupa hukum adat maupun hukum negara (Tawulo dkk., 1991; Tarimana, 1993; Su'ud, 1992; Tondrang, 2000). Karena itu, bagi orang Tolaki, menghargai, mengeramatkan, dan menyucikan *kalo* berarti menaati ajaran nenek moyang mereka. Apabila mereka berbuat sebaliknya, diyakini akan mendatangkan bala atau bencana (Tarimana, 1993: 43; Su'ud, 1992).

Dari sudut pandang antropologis, *kalo* merupakan unsur kebudayaan yang mendominasi hampir semua aktivitas orang Tolaki. Hal tersebut oleh Linton disebut sebagai *cultural interest* atau *social interest*, yaitu unsur-unsur kebudayaan yang tampak amat digemari warga masyarakatnya sehingga tampak seolah-olah mendominasi seluruh kehidupan masyarakat yang bersangkutan (Koentjaraningrat, 1981:230).

Fungsi *kalo* bagi orang Tolaki dapat diuraikan sebagai berikut. Pertama, *kalo* sebagai ide dalam kebudayaan dan sebagai kenyataan bagi kehidupan orang Tolaki. *Kalo* pada tingkat nilai merupakan sistem nilai yang berfungsi mewujudkan ide-ide yang mengonsepsikan hal yang paling bernilai. Semua itu terangkum dalam *medulu mepoko'aso* (persatuan dan kesatuan), *ate pute penao moroha* (kesucian dan keadilan), serta *morini mbu'umbundi monapa mbu'undawaro* (kemakmuran dan kesejahteraan). Ide-ide tersebut dinyatakan melalui penggunaan *kalo* pada setiap ritual perkawinan,

kematian, ritual tanam dan potong padi atau pun pada setiap upacara penyambutan tamu. Selain itu, ide-ide tersebut juga diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari, misalnya *mete' alo-alo* (gotong-royong). *Kedua, kalo* sebagai pengintegrasian unsur-unsur kebudayaan Tolaki. *Kalo* bagi orang Tolaki bukan saja sebagai simbol, melainkan juga alat untuk mengintegrasikan unsur-unsur kebudayaan Tolaki, yakni bahasa, sistem ekonomi tradisional, sistem teknologi tradisional, organisasi sosial, sistem pengetahuan, sistem kepercayaan, dan kesenian. *Ketiga, kalo* sebagai pedoman hidup agar tercipta ketertiban sosial dan moral. Agar tercipta ketertiban sosial dan moral dalam kehidupan masyarakat, Orang Tolaki menggunakan *kalo* sebagai pedoman hidup. Suku Tolaki menganggap bahwa timbulnya suasana yang tidak baik adalah akibat dari pelanggaran adat ataupun ajaran agama. *Keempat, kalo* sebagai pemersatu untuk pertentangan-pertentangan konseptual atau sosial dalam kebudayaan dan dalam kehidupan orang Tolaki (Tarimana (1993:283).

Kalosara sebagai suatu medium, ia menjadi alat yang sangat dominan dalam penyelesaian setiap sengketa. Pada orang Tolaki yang biasa terjadi ialah konflik hak atas tanah, masalah perkawinan, atau masalah warisan umumnya diselesaikan dengan menggunakan *kalo*. Begitu pula dengan sengketa perbatasan antardesa yang sering kali sulit dipecahkan/diselesaikan oleh pemerintah. Namun, umumnya dapat diselesaikan secara adat melalui *kalo*.

Karya-Karya Sastra Masyarakat Tolaki

Secara umum ragam sastra suku Tolaki terdiri atas dua jenis, yaitu sastra yang berbentuk prosa dan ragam sastra yang berbentuk puisi. Seni sastra yang berbentuk prosa (naratif), dalam masyarakat suku Tolaki sebagai berikut.

- (a) *O nango* (dongeng). Orang Tolaki memaknainya sebagai suatu cerita yang menggambarkan asal mula kejadian unsur alam dan menggambarkan sifat dan tingkah laku binatang yang baik dan buruk. Sifat-sifat ini sering dicontohkan oleh manusia, misalnya dongeng *kolopua ronga o hada* (kura-kura dan kera).

- b) *Tula-tula* (kisah), merupakan cerita yang menggambarkan liku-liku kehidupan tokoh masyarakat, misalnya kisah *Oheo* dan *Onggabo*.
- c) *Kukua* (silsilah), merupakan cerita yang menggambarkan suatu kerajaan atau nama-nama raja. Misalnya, cerita *Langgai Saranani*.
- d) *Pe'oliwi* (pesan-pesan), merupakan cerita yang berisi mengenai ajaran moral, nasihat, dan petuah dalam kehidupan keluarga dan masyarakat. Misalnya, *iamo iehe mondoiehe ine suere ndoono* (jangan suka berbuat semena-mena kepada orang lain), *iamo uteroraroramba* (hendaknya jangan engkau merampas milik orang lain), *piarai raimu, pombeotooriamino ariamu* (pelihara sikap dan tindakanmu pertanda engkau berasal dari bangsa yang beradab).

Adapun seni sastra berbentuk puisi yang berkembang di lingkungan sosial orang-orang Tolaki, meliputi tujuh bentuk.

- a) *Taenango* (epos kepahlawanan), merupakan syair yang didendangkan yang melukiskan kisah kepahlawanan. Misalnya, kisah *Tebaununggu* (kisah peristiwa penyebaran agama Islam dari Aceh ke Indonesia Timur) dan kisah *I Sara* (kisah perang total di darat, di laut, dan di udara dalam usaha memberantas segala kejahatan yang melanda orang-orang Tolaki).
- b) *Huhu* merupakan syair yang didendangkan yang bersifat hiburan untuk menidurkan anak. Misalnya, *peturu ule-ulenggu, mbarai masusa, lia masukaraa/ torondo masusa taehe sanaa/pehawaaku ombu au pokomondotuikona/au poko ari-ario koono tihono ananggu deela bulelenggu/ hulelenggu mohewu bara taakadu/ keeno laanggi pokawasa tuara/ teora masagena hende ine walinggu/ keno ine banggonanggu /aku sukuru rongga tarimakasi*.
- c) *Oanggo* merupakan syair yang didendangkan yang menggambarkan rasa kagum terhadap seorang pemimpin. *O anggo* terdiri atas beberapa jenis, setiap jenisnya disesuaikan dengan suasana, tempat, dan hanya boleh dinyanyikan pada waktu-waktu tertentu. Jenis *O anggo* yang dikenal dalam masyarakat Tolaki meliputi; *anggo meteia* (syair penjaga), *anggo mosawa-sawa* (syair menghibur), *anggo mondau* (syair berladang), *anggo mombeperiri* (syair kasihan-mengasihani), dan *anggo ndula-tula* (syair silsilah).

- d) *Kinoho* atau *lolama*, merupakan pantun yang sering disampaikan dalam berbagai kesempatan. *Kinoho* ini menggambarkan pujian, cemoohan, dan sindiran yang ditujukan kepada seseorang lawan jenis, baik di kalangan muda-mudi maupun di kalangan orang-orang tua. *Kinoho* atau *lolama* terdiri atas empat jenis: *kinoho mbesadalo* (*kinoho* anak muda), *kinoho agama*, *kinoho sara* (adat), dan *kinoho singgu* (menyinggung atau menyindir).
- e) *O doa* (mantra) merupakan ucapan yang diucapkan oleh orang-orang Tolaki yang memiliki kemampuan magis. *O doa* menggambarkan pujian, pujaan, harapan, dan permintaan kepada makhluk halus, dewa-dewa, baik sebagai ungkapan rasa syukur maupun tolak bala. *O doa* (mantra) terdiri atas beberapa jenis: mantra *mesosombakai*, mantra *o manu*, mantra *ni'isi*, mantra *o pali*, mantra *nabi baka*, dan mantra *oloti*.
- f) *Singguru* (teka-teki) merupakan kalimat yang diucapkan dan disampaikan dengan menguji kecerdasan seseorang dalam bentuk pertanyaan tebakan. *Singguru* (teka-teki) sering pula diartikan sebagai permainan kata-kata yang biasa disampaikan di pagi hari atau sore hari pada saat panen padi berlangsung. *Singguru* (teka-teki) dilakukan secara bersama-sama, saling membalas satu dengan yang lainnya.
- g) *Bitara ndolea* (perumpamaan) merupakan kata-kata yang bersifat ungkapan dan sifatnya berpola. Biasanya disampaikan dalam berbagai upacara yang sifatnya sakral. *Bitara ndolea* (perumpamaan) biasanya mengandung makna tertentu dan berisi mengenai falsafah sosial kemasyarakatan (Rusland, 2011; Yasmud, 2011).

BAGIAN 4

Mosehe: Mantra pada Orang Tolaki

Mantra

Mantra dapat didefinisikan sebagai puisi magis yang kadang-kadang digunakan untuk mencapai tujuan. Kata ‘mantra’ berasal dari bahasa Sanskerta yang berarti ‘jampi’ ‘pesona’, atau ‘doa’. Pada kajian folklor, istilah tersebut dapat dipadankan dengan puisi lisan yang merupakan bagian dari sastra lisan. Mantra memiliki *survival* yang cukup tinggi karena sampai saat ini terjadi banyak perubahan tata nilai masyarakat dan perkembangan iptek, mantra masih menunjukkan eksistensinya di tengah-tengah masyarakat (Mastrawijaya, 1993: 16).

Pada *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) ditemukan istilah ‘mantra’ dengan pengertian “susunan kata yang berunsur puisi (seperti rima dan irama) yang dianggap mengandung kekuatan gaib, biasanya diucapkan oleh dukun atau pawang untuk menandingi kekuatan gaib yang lain”. Selain KBBI, banyak ahli yang berusaha mendefinisikan mantra. Badudu (1984: 5–6) mengemukakan bahwa mantra merupakan bentuk puisi lama yang dianggap sebagai puisi tertua di dunia. Bentuk kata dan kalimat mantra tersebut tetap dan merupakan aturan yang tidak dapat ditawar lagi. Bahkan, menurut Sudjiman (1986: 58), kandungan suatu mantra mengandung kekuatan gaib yang berisi bujukan.

Sebagai salah satu bagian dari sastra lama, mantra dianggap sebagai gubahan bahasa yang diresapi oleh kepercayaan kepada dunia gaib dan sakti. Gubahan tersebut menurut Djamaris (1990:

20) memiliki seni kata yang khas. Kata-katanya dipilih secermat mungkin, kalimatnya tersusun rapi, isinya dipertimbangkan sedalam-dalamnya, begitu pula dengan iramanya. Djamaris selanjutnya menambahkan bahwa ketelitian dan kecermatan memilih kata-kata, menyusun larik, dan menetapkan iramanya itu sangat diperlukan dalam mantra untuk menimbulkan tenaga gaib. Oleh sebab itu, Alisjahbana (Djamaris, 1990: 20) menggolongkan mantra ke dalam golongan bahasa berirama, sedangkan bahasa berirama termasuk puisi lama.

Bahasa sebuah mantra bersifat rahasia dan terbatas yang tidak mudah dipahami oleh semua orang. Bahasa yang terdiri dari kata-kata yang indah dan diksi yang terpilih mengandung makna yang sangat dalam sehingga mantra mampu mencapai tujuan. Semua itu merupakan ciri estetis yang dimiliki oleh mantra. Sebuah puisi memiliki dua unsur pembangun. *Pertama*, hakikat puisi yang memiliki makna, rasa, nada, dan amanat. *Kedua*, metode puisi terdiri dari diksi, imajinasi, majas, irama (ritme) dan rima. Karena itu, sebagai bentuk dari puisi lama, mantra pun memiliki semua unsur tersebut. Dengan demikian, dari segi intrinsik mantra merupakan karya sastra karena memiliki unsur intrinsik yang sama dengan puisi.

Mantra umumnya tidak disebarluaskan secara bebas tetapi diturunkan atau diwariskan secara turun-temurun pada orang yang terpilih. Pada zaman dahulu, proses penciptaan mantra bersifat spontan, polos, dan menuruti firasat tertentu yang dirasakan oleh dukun sehingga bersifat sakral karena orang-orang tertentu saja yang mengetahuinya.

Secara umum, berdasarkan tujuannya mantra dapat dibagi ke dalam empat jenis: (1) mantra untuk pengobatan; (2) mantra untuk pakaian atau pelindung diri; (3) mantra untuk pekerjaan; dan (4) mantra adat-istiadat. Dari segi bentuknya, mantra sebenarnya lebih sesuai digolongkan ke dalam bentuk puisi bebas, yang tidak terlalu terikat pada aspek baris, rima, dan jumlah kata dalam setiap baris. Dari segi bahasa, mantra biasanya menggunakan bahasa khusus yang sukar dipahami. Adakalanya, dukun sendiri sering tidak memahami arti sebenarnya mantra yang diucapkan; ia hanya

memahami kapan mantra tersebut dibaca dan apa tujuannya. Dari segi penggunaan, mantra sangat eksklusif, tidak boleh dituturkan sembarangan karena bacaannya dianggap keramat dan tabu. Mantra biasanya diciptakan oleh seorang dukun atau pawang, kemudian diwariskan kepada keturunannya, murid, atau orang yang dianggap dapat menggantikan fungsinya sebagai dukun. Secara umum, kemunculan dan penggunaan mantra dalam masyarakat Melayu berkaitan dengan pola hidup mereka yang tradisional dan sangat dekat dengan alam. Oleh sebab itu, semakin modern pola hidup masyarakat Melayu, semakin jauh mereka dari alam. Hal tersebut menyebabkan mantra semakin tersisihkan dari kehidupan mereka.

Ritual *Mosehe*

Pada masyarakat Tolaki, *mosehe* merupakan upacara adat yang dilaksanakan dan bertujuan untuk menyucikan diri atau penolak bala. *Mosehe* dapat dilakukan jika masyarakat biasanya banyak mengalami bencana atau musibah yang menimpa—misalnya gagal panen, banjir, kekeringan, wabah penyakit atau terjadi perselisihan yang besar. Kepercayaan seperti itulah yang tertanam, mengakar, dan menjadi kerangka acuan dalam bertindak dan berperilaku masyarakatnya.

Ritual *mosehe* biasanya menggunakan bahasa tutur yang terikat. Bahasa tutur terikat dalam upacara adat *mosehe* ini berupa ucapan-ucapan yang telah disepakati oleh orang-orang tua atau dukun. Mantra-mantra itulah yang menjadikan *mosehe* sebagai sastra lisan orang Tolaki yang lahir dari kebiasaan orang-orang tua suku Tolaki. Pembacaan mantra pada ritual *mosehe* ini terdapat hampir di setiap tahap pelaksanaan sehingga ritual adat ini kental dengan bahasa daerah Tolaki.

Dalam bahasa Tolaki atau Mekongga, *mosehe* berasal dari dua suku kata yaitu, *mo* berarti ‘melakukan sesuatu’ dan *sehe* berarti ‘suci’. Jadi, *mosehe* berarti melakukan sesuatu untuk menyucikan atau membersihkan. *Mosehe* merupakan ritual yang dianggap sakral oleh orang Tolaki. Melalui ritual tersebut, orang Tolaki melalui *mbusehe* berupaya menjalin komunikasi, memohon agar Sang

Pencipta melindungi mereka dari segala bala atau bencana, baik yang berkaitan dengan persoalan sosial maupun yang berkaitan dengan perkebunan/pertanian (Arifin, 2008). Adapun *mosehe* menurut Tarimana (1989: 236) adalah upacara yang dilakukan oleh orang Tolaki untuk menyucikan diri karena adanya pelanggaran adat. Selain itu, juga dimaksudkan untuk memohon perlindungan dari Sang Pencipta. Sampai saat ini, ritual *mosehe* masih tetap dilestarikan oleh orang Tolaki sebagai ritual untuk penyucian diri atau untuk menghindari malapetaka atau musibah. Ritual tersebut biasa dilakukan jika di tengah-tengah masyarakat banyak jika terjadi bencana atau musibah yang menimpa.

Selain menggunakan tuturan bebas, ritual *mosehe* biasa juga menggunakan bahasa isyarat berupa gerakan-gerakan tertentu tanpa dilafalkan secara langsung. Adapun tutur terikat dalam upacara adat *mosehe* ialah berupa ucapan-ucapan yang telah ada pakemnya dan berfungsi sebagai mantra. Pembacaan mantra-mantra itulah yang menjadikan *mosehe* digolongkan sebagai sastra lisan.

Mantra-Mantra pada Ritual *Mosehe*

Mantra sebagai salah satu sastra lisan di Indonesia dengan berbagai ragamnya tetap bertahan dipergunakan masyarakat sebagai aktivitas ritual kemasyarakatan. Mantra bagi masyarakat Tolaki sampai saat ini diyakini mengandung kekuatan magis. Mantra dianggap sakral dalam setiap upacara atau ritual-ritual baik adat, budaya, dan keagamaan. Dalam tradisi mantra orang Tolaki, pamantra melakukan ritual mantra sesuai dengan waktu dan jenis mantranya. Terdapat kepercayaan bahwa berfungsi tidaknya mantra tergantung pada waktu dan tempat karena setiap mantra memiliki kekhasan dari segi bahasa. Sebuah mantra bila diucapkan pada sembarang tempat bukan pada tujuannya maka akan menghilangkan kemagisannya.

Menurut kepercayaan orang Tolaki, pada mantra *mosehe* terdapat beberapa kata yang hanya orang tertentu yang dapat mengartikannya. Termasuk untuk memperoleh mantra-mantra tersebut harus melalui beberapa tahap yang tidak semua orang

dapat melaluinya. Oleh sebab itu, Pada pelaksanaannya, ritual *mosehe* dipimpin oleh seorang dukun atau tokoh yang dituakan dan mengetahui tahapan pelaksanaan ritual *mosehe* serta mengetahui bacaan-bacaan mantra dalam *mosehe*.

Jenis Mantra *Mosehe* dan Maknanya

***Mosehe* Penyucian Diri**

Ritual *mosehe* yang bertujuan untuk menyucikan diri biasanya dipandu oleh seorang *mbusehe*. *Mbusehe* merupakan tetua adat atau dalam bahasa Indonesia dapat disinonimkan dengan pawang atau dukun. Pada ritual tersebut biasanya dilangsungkan dalam beberapa tahapan.

Tahap I

Pada tahap I, *mbusehe* dengan menggunakan bahasa isyarat mengajak orang-orang yang akan di-*sehe* untuk duduk di hadapannya, sambil membaca mantra seperti berikut ini.

Morongorongo neti'olu,
Au podeai
Kuonggo sumeheiko

Mendengar pada telur
Dan kamu mendengar
Saya hendak me-*mosehe*-kan

Tiwahakono moliakono
Ia pombeotudari mosaano
Uha kaemosano
Sumali mosaano Sumali mate
Sumali hakisako
Mbado owose mbali owose
Leitono la sinehnggu
La pinoko sirenggu
Iamoto nopongonosako
Nopombeo olosako
Nggo tiolu tamomu
Tambasuasa gambara sula

Entah siapa tahu
Ada tutur kata jahatnya
Garis nasib yang tidak baik
Tanda-tanda tidak baik
Tanda-tanda kematian
Tanda-tanda sakit keras
Pantangan besar
Hal inilah yang saya *sehe*
Yang saya singkirkan
Janganlah ia terkena di antara yang lain
Kamu telur namamu
Tambusuasa(?) lambang penutup

Inamu umokowiko mombuuwingi
Amamu tumotaraihili
Iwano oleo oha

Indukmu mengerami kamu sejak malam
Jantanmu berkokok,
Di atas matahari besar

<i>Meteweipo wura pundi,</i>	Setawar-tawarnya kulit batang pisang
<i>Manomoteweipo tiolu</i>	Tapi lebih tawar
<i>Tekokonono</i>	Selicin-licinnya telur
<i>Manomoloropo pekokonono</i>	Tapi lebih licin terkenannya
<i>Aroto kumadurii ona touo</i>	Mereka akan penuh hidupnya
<i>Lumeusi'i umururo</i>	Tiba pada umur panjang

Pada mantra di tahap I ini, *mbusehe* mengucapkan beberapa frasa *morongo-rongo neti'olu* 'mendengar pada telur', *nggo tiolu tamomu* 'kamu telur namamu', dan *Manomoteweipo tiolu* 'selicin-licinnya telur'. Dari mantra tersebut terdapat persamaan yaitu selalu menggunakan kata 'telur'. Kata 'telur' pada konteks mantra di atas diumpamakan sebagai benda tempat semua permasalahan berkumpul. Selain telur juga terdapat *wura pundi* 'batang pisang'. Batang pisang digunakan untuk meletakkan telur yang akan dipecahkan. Makna filosofisnya ialah permasalahan itu akan tetap tumbuh seperti batang pisang melalui tunas-tunas pisang yang baru. Maksudnya, sebuah permasalahan yang bersumber dari orang tua akan berlanjut pada keturunan berikutnya jika tidak diselesaikan. Oleh sebab itu, batang pisang dan telur digunakan sebagai simbol permasalahan yang ada, dikumpulkan menjadi satu yang nantinya akan dibersihkan atau ditawarkan.

Tahap II

Pada tahap II, *mbusehe* mengambil beberapa lembar daun siri hutan, kapur siri, serta kulit buah pinang secukupnya. Setelah itu, diletakkan di atas nyiru. Selanjutnya, *mbusehe* mengambil satu butir telur ayam, lalu diletakkan pada batang anak pisang sambil membaca mantra berikut ini.

<i>Morongo-rongo netiolu</i>	Mendengarkan pada telur
<i>Au poedea'i</i>	Dan engkau dengar
<i>Powule akomu ihanamu</i>	Siri pinangmu di kananmu
<i>Rua lawa rua wisi</i>	Dua lembar dua iris
<i>Puumbuumu sinehe</i>	Keturunanmu sinehe
<i>Puumbuunggu sumehoko</i>	Keturunanku sumehoko
<i>Kuonggo ona</i>	Saya akan segera

Mosehe moninikake
Mosehe monapake

Keto hoko-hoko labua
Hoko-hoko pe ono
Nggo hendetoka
Talu tinongo
Pae hinae
Lawalu inusu neiaku
O ora pekuro wuko-wuko
Puumbu tukono
Pabimbali uwano
Pelolo oru watu
Pekuli nggolopua

Inggoo tiolu temomu
Tambasuasa gambara sula

Inamu umokowiko mombuuwingi
Amamu tumotaraihili
Iwano oleo oha

Moteweipo wura pundi
Menomotewepo penaono
Mangguku ipo tiolu
Mano menggukuipo penaono
Mbeakoki hopulo ndapuno
Hopulo lebono
Inggoo tumorikei
Anggalo ndoa peihi
Inggoo'o tumorike toroaha
Inggoo'o tumoorike meteaha
Ieito ona la sinehengu
la pinoko sireinggu
Iamoto nponggonasake
Keumbuleki tiolu
Nopetioluko'o inamu
Kekimbule mesorogario

Wowai mosaana
Pombeotudari mosaano
Ma nggoinggooto tiolu
Nggasumukangge'e
Pasi laelaeni

Mosehe diinginkan
Mosehe sejuukkan

Akan senanglah berlabu
Senang hatinya
?
Talu (?) tinongo
Padi diikat dan teratur
Lawalu (?) diikat pada seperiang
Pakis melingkar siput
Bunyi-bunyi tongkatnya
Uban berganti uban
Berakar batu
Berkulit kura-kura

Engkau telur namamu
Tambuasa (?) lambang pemutus

Indukmu mengerami kamu sejak malam
Jantanmu berkokok,
Di atas matahari besar

Setawar-tawarnya batang pisang
Tetapi lebih tawar hatinya
Sekukuh-kukuhnya telur
Tetapi lebih kukuh hatinya
Sedangkan sepuluh pegunungan
Sepuluh lembahnya
Engkau yang mengetahui
Lembah yang tidak berisi
Engkau yang mengetahui kehidupan
Engkau yang mengetahui kematian
Itulah yang saya sucikan
Yang saya geserkan
Jangalah ia terkena
Kalau kembali telur
pada induknya
Ia akan kembali bersurga

Perbuatan jahatnya
Tutur kata yang tidak baik Engkaulah telur
Padang pasir yang luas
Negeri yang tidak dapat dicapai
Jurang yang tidak dapat dijamah

<i>Wuta ndaa nidunggu</i>	Di tempat yang terhalang
<i>Tekono ona</i>	Segala perkataan salah
<i>Mbera bitara sala</i>	Ajaran salah tingkah
<i>Mbekuku sala nggukura</i>	Yang dapat memusnahkan
<i>Nimopepu'ako Nimohondawa'ako</i>	Yang dapat membawa bencana

Makna bait pertama mantra di atas ialah jika ada keturunan orang Tolaki yang melakukan pelanggaran adat, maka *mbusehe* atau turunannya akan menyucikan atau membersihkan malapetaka yang dapat menimpanya. Secara umum, makna mantra di bait pertama di atas, tidak hanya berlaku pada masyarakat Tolaki tetapi berlaku secara universal bagi seluruh manusia. Selain itu, pada mantra di atas juga ditemukan kata *powule akomu ihanamu* 'sirih pinang di kananmu'. Sirih dan pinang adalah dua unsur yang tidak dapat dipisahkan dari *kalosara* karena merupakan simbol kedamaian pada orang Tolaki.

Adapun pada bait kedua mantra di atas, dapat diartikan hidup akan terus berlangsung, maka orang-orang Tolaki harus tetap bersatu dalam perdamaian. Hal tersebut ditandai dengan adanya frasa *pabimbali uwano* 'uban berganti uban' yang berarti bahwa kehidupan ini terus berjalan dari generasi ke generasi. Kemudian, ada kalimat *pelolo oru watu pekuli nggolopua* 'berakar batu berkulit kura-kura' yang berarti bahwa dengan berpegang pada adat dan tidak melanggarnya, maka manusia akan hidup dalam perdamaian dan terlindungi dari segala malapetaka.

Secara keseluruhan, mantra di atas mengandung pengertian bahwa segala permasalahan yang terjadi karena kehendak Pencipta dan akan kembali kepada-Nya pula. Permasalahan yang akan di-*sehe* merupakan suatu permasalahan yang tidak diketahui ujung dan pangkalnya karena tersimpan di lubuk hati masing-masing manusia yang melanggar adat.

Tahap III

Mombowuleako atau menyuguhkan siri pinang. Pada ritual *mosehe*, *mbusehe*, selain ia sendiri untuk makan sirih pinang juga menyuguhkan untuk orang yang akan di-*sehe* seraya membaca mantra, sebagai berikut.

*Aso... oruo... tolu...
Akutontumowoko tiolu
Mbeakoki pedalu
I Beselutu
Mealo meohai
Teposepe mata nda'a
Tepolalo mata mbetuko
Keno tetowoto ti'olu
Tesereto opundi*

*La iki linde
La iki ari-ari
La iki tekalo
La iki tepoweani*

Satu... dua... tiga...
Saya akan pecahkan engkau telur
Sedangkan permasalahan
Di Beselutu
Kawin bersaudara
Bertemu mata parang
Bertemu tombak
Kalau sudah pecahlah telur
Terpotonglah batang pisang

Menjadi rendah
Menjadi berhenti
Menjadi melingkar
Menjadi terpisah dan berdamai

Mantra di atas bertujuan untuk menyucikan diri. Hal tersebut tampak pada frasa *tetowoto ti'olu* 'pecahlah telur' dan *tesereto opundi* 'terpotonglah batang pisang'. Menurut kepercayaan orang Tolaki bahwa semua masalah yang di-*sehe* selalu disimbolkan dengan telur dan batang pisang. segala sesuatu akan selesai atau menjadi bersih setelah telur dipecahkan dan apabila batang pisang telah ditebang/ditebas.

Mantra *Mondetewei* (Menjinakkan)

Mantra yang dibaca oleh *mbusehe* pada ritual *mosehe mondetewei* ialah seperti berikut ini.

*Somba komiu sangia ndotongano wonua
Kulando mosehe ronga
 meisomba
Komiu kula mosunde'i ronga mosua
Hala ine puu sinehe ano tesulerito
Ano tetewei*

Kumohon dewa tengah wilayah
Saya sementara memperbaiki dengan
 memohon kepadamu
Atas yang kusimpan dan juga bersalah
Atas pokok masalah agar terselesaikan
Tertawar

Mantra di atas mengandung makna seorang dukun berkedudukan sebagai hamba yang memohon pertolongan atas segala kesalahpahaman yang terjadi. Selain itu, *mbusehe* juga menyampaikan bahwa dirinyalah yang berfungsi sebagai perantara untuk menyelesaikan persoalan yang sedang dihadapi agar dapat terselesaikan.

Pada mantra *mosehe* yang bertujuan untuk menjinakkan atau *mendetewei*, mantra yang dibaca untuk memohon kepada *sangia ndotongano wonua* yang berkedudukan sebagai dewa tengah wilayah dipercaya dapat menyatukan wilayah. Juga dipercaya bahwa dengan memohon kepada *Sangia ndotongano wonua*, maka dapat disatukan pihak-pihak yang berselisih.

Mantra *Mosehe* setelah Upacara Perkawinan

Pada ritual *mosehe* setelah perkawinan, *mbusuhe* membaca mantra seperti berikut ini.

<i>Aso, ruo, tolu, omba...</i>	Satu, dua, tiga, empat
<i>Kulando mosehe</i>	Saya sementara memperbaiki
<i>Ronga mondetewei keno laa tulura</i>	Dengan mempertawar bila ada perkataan yang tak diucapkan dengan baik
<i>Ndaloso laiki tepotewe laa tepo nawara</i>	Janji tak tepat agar saling tawar saling menawar

Secara umum, mantra di atas mengandung penegertian bahwa *mbusehe* menyampaikan tugasnya yaitu untuk memperbaiki sesuatu yang berselisih. Mantra diawali dengan mulai menghitung angka satu sampai dengan empat, dan seterusnya lalu diikuti dengan bacaan mantra lainnya. Menghitung mulai angka satu mengandung pengertian bahwa segala sesuatu yang dilakukan memiliki awal dan memiliki akhir. secara keseluruhan mantra *mosehe* bermakna bahwa kesalahan yang dilakukan memiliki permulaan yang menjadi pemicu munculnya pertikaian atau sumpah serapah yang tidak sadar diucapkan. Kesalahan-kesalahan tersebut akan diselesaikan melalui ritual *mosehe*.

Mantra *Mosehe* Penyembuhan

Adapun mantra-mantra yang dibaca pada *mosehe* untuk menghilangkan penyakit adalah sebagai berikut.

<i>Somba wulakomiu sangia mbobokasi</i>	Kubermohon kepadamu dewa penguasa
<i>Ipuri tahiwuta mbitu nduda kulaa</i>	Dasar laut, di tanah tujuh lapis saya
<i>Ndo meokomiu meo wosekomiu</i>	sedang
<i>aupepoko sabato</i>	Memanggilmu, mengagungkanmu

*Pepoko lilinggoro sangia puritahi
Moriniipo iwoy mano kepo morini
penaonggu tewoleipo obite
Kepo tewole penaonggu
Aku morini puu mbundi monapa puu
panggo*

Tolong tampakkalah, lalu muncullah
dewa dasar laut
Dinginlah air tapi lebih dingin hatiku
Lebarlah siri tapi lebih lebar hatiku
Saya dingin pohon pisang sesujuk pohon
sagu

Mantra di atas merupakan permohonan kepada penguasa di dasar laut. Hal tersebut berkaitan dengan kepercayaan orang Tolaki di zaman dahulu yang mengenal 9 Dewa, salah satunya yaitu *sangia i puri tahi* yang berkedudukan sebagai dewa dasar laut yang bertugas mengatur dan memelihara laut dan segala sumber air. Mantra di atas juga merupakan permohonan kepada penguasa melalui perantara *sangia i puri tahi* karena salah satu media yang digunakan dalam kegiatan penyembuhan adalah air selain siri dan pisang yang disebut dalam mantra.

*Somba wulakomiu sangia mbobokasi
Ipuri tahiwuta mbitu nduda kulaa
Ndo meokomiu meo wosekomiu
aupepoko sabato
Pepoko lilinggoro sangia puritahi
Moriniipo iwoy mano kepo morini
penaonggu tewoleipo obite
Kepo tewole penaonggu
Aku morini puu mbundi monapa puu
panggo*

Kubermohon kepadamu dewa penguasa
dasar laut, di tanah tujuh lapis saya
sedang
Memanggilmu, mengagungkanmu
Tolong tampakkalah, lalu muncullah
dewa dasar laut
Dinginlah air tapi lebih dingin hatiku
Lebarlah siri tapi lebih lebar hatiku
Saya dingin pohon pisang sesujuk pohon
sagu

Selain itu, di dalam mantra penyembuhan ini juga disebutkan daun sirih. Pada suku Tolaki, daun sirih dipercaya memiliki banyak khasiat untuk menyembuhkan penyakit. Adapun *puu mbundi* ‘pohon pisang’ dan *puu panggo* ‘pohon sagu’ yang disebutkan hanya sebagai kiasan. Pisang dan sagu merupakan sumber makanan khas bagi orang Tolaki. Hal tersebut berarti apabila kesehatan telah pulih, maka nafsu makan pun bertambah sehingga dalam mantra dikatakan *Aku morini puu mbundi monapa puu panggo* ‘Saya dingin pohon pisang sesujuk pohon sagu’ yang bermakna kenyamanan yang dirasakan berasal dari kesehatan yang telah diberikan.

Mantra Mendamaikan Perselisihan (Ndeposala/Mepokomeambo)

Adapun mantra yang dibaca oleh *mbusehe* pada ritual *mosehe* yang bertujuan untuk mendamaikan perselisihan/pertikaian sebagai berikut.

<i>Aso, ruo, tolu, omba</i>	Satu, dua, tiga, empat
<i>Tabeamu kaasi ombu ndolea iwawo sangia</i>	Kubermohon kepadamu Tuhan juru bicara di atas dewa
<i>La motudui laa motuha'i sapano Tolaki</i>	Sedang meletakkan menurunkan ajaran adat Tolaki
<i>Ulaa sumehai mosehe salanggono</i>	Yang sedang membenci mendamaikan perselisihan
<i>Nolaa teposala penao ronga o'ati</i>	Sedang berselisih hati dan perasaan
<i>Mbeakopo teposepe duluka tepolalo mata ndaawu</i>	Sedangkan saling pukul ucapan tak bertemu mata parang
<i>Satuduno sara laa'i tepokono laa'i tetewei</i>	Bila turun adat langsung baik langsung tawar
<i>Mbeakopo iwoi laa oti laa buso kepo'iyie</i>	Sedangkan air sedang surut dapat pasang apalagi
<i>Penao anonggota meambo ta tepokono</i>	Hati tak mungkin tak akan baik

Secara umum, mantra di atas mengandung pengertian bahwa *mbusehe* yang berkedudukan sebagai hamba memohon pertolongan atas perselisihan yang terjadi agar dapat didamaikan dengan izin Tuhan. Sebelum agama Islam dikenal oleh orang Tolaki, mereka mempercayai *O Ombu* 'yang disembah' atau 'yang dipuja'. *O Ombu* dipercaya sebagai pencipta jagat raya dan segala isinya. Ia disembah melalui para dewa sebagai perantara. Dewa-dewa tersebut dipuja berdasarkan kedudukan dan tempat persemayamannya di alam semesta.

Warga masyarakat Tolaki sangat saling menghormati sehingga apabila terjadi perselisihan dan pelanggaran adat, mereka akan diberikan sanksi sehingga harus dilakukan ritual *mosehe* menyucikan kembali. Ritual penyucian diri tersebut disebut *mosehe*. Walau tidak disebutkan secara tersurat dalam mantra *mosehe* untuk mendamaikan perselisihan namun terdapat kalimat *motuha'i sapano Tolaki* 'ajaran adat Tolaki' atau *kalo sara*.

Nilai-nilai yang Terkandung dalam Mantra *Mosehe*

Nilai Budaya dalam Mantra *Mosehe*

Mosehe sebagai hasil budaya yang lahir dari kebiasaan orang-orang tua masyarakat Tolaki merupakan warisan budaya nonbenda yang mengandung nilai-nilai. Nilai-nilai budaya yang dapat diperoleh bagi generasi muda ialah pengetahuan sejarah, tradisi/kebiasaan, serta bahasa daerah leluhur mereka. Selain itu, melalui ritual *mosehe*, masyarakat paham bahwa dalam melakukan segala sesuatu yang melanggar ketetapan adat, maka akan mendapatkan sanksi adat. Dengan demikian, masyarakat akan berhati-hati dalam bertindak dan lebih memperhatikan nilai-nilai lokal masyarakat Tolaki.

Nilai Sosial

Salah nilai yang dipetik dari ritual *mosehe* yaitu sikap saling menghargai dan saling menghormati. Hal tersebut tampak pada ritual *mosehe* yang tidak dibatasi pada usia, baik muda maupun tua, boleh mengikuti ritual tersebut sehingga dalam pelaksanaannya terdapat rasa kebersamaan dan saling menghargai karena melibatkan seluruh kalangan masyarakat Tolaki.

Nilai Religius

Ritual *mosehe* merupakan salah satu bentuk upaya yang dilakukan manusia sebagai hamba untuk memohon kepada pencipta agar terhindar dari segala marabahaya melalui pembacaan mantra berisi pemujaan, permohonan, pertolongan, pengampunan, serta puji-pujian yang ditujukan kepada pencipta. Mantra-mantra tersebut mengandung nilai sakral berkaitan dengan hubungan manusia dengan Tuhan. Sebagai hamba Tuhan, manusia senantiasa memohon petunjuk dan berserah diri kepada penciptanya. Masyarakat Tolaki percaya bahwa segala sesuatu yang menimpa mereka datang dari Sang Pencipta.

Nilai Ekonomi

Ritual *mosehe* ini diadakan di lapangan yang luas dan disaksikan oleh masyarakat. Masyarakat berbondong-bondong menyaksikan,

baik warga setempat maupun dari luar kampung/daerah. Ritual adat ini ditunggu-tunggu oleh masyarakat luas karena sudah menjadi bagian dari destinasi wisata di Sulawesi Tenggara.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAGIAN 5

Moanggo

Anggo dipandang sebagai sebuah teks sastra lisan yang dilantunkan oleh masyarakat Tolaki. Ketika melantunkan, penutur akan melihat pada situasi apa ia bertutur dan tema apa yang diangkat. Bagi seorang penutur, untuk menyanyikan sebuah *anggo* tidak mutlak harus menghafal dahulu syair-syair yang akan dilantunkan. *Anggo* yang dilantunkannya mengalir sendiri disesuaikan dengan keadaan atau situasi yang sedang berlangsung.

Anggo sebagai sastra lisan hingga saat ini sudah jarang dilantunkan di kalangan masyarakat Tolaki. Hal ini disebabkan oleh banyaknya media pengganti ke arah itu, antara lain semakin maraknya penggunaan media komunikasi seperti *handphone* dan internet yang mengakibatkan keengganan masyarakat untuk mempelajari khazanah budayanya.

Mengingat *anggo* adalah salah satu sastra lisan yang harus dijaga, maka perlu dilestarikan oleh masyarakat pewarisnya dengan cara dijadikan: (a) sebagai muatan lokal; (b) sebagai hiburan pada acara resmi pemerintah daerah; (c) membuat kontes *moanggo* pada tingkatan sekolah; (d) menggunakan *moanggo* sebagai hiburan masyarakat; (e) membudayakan *moanggo* sebagai hiburan di lingkungan rumah tangga; dan (f) pewarisan *moanggo* kepada generasi muda.

Selain itu, pentingnya inventarisasi dan pengungkapan jenis, nilai, fungsi, dan makna *moanggo* karena (1) generasi muda semakin menjauhi keinginan untuk menelaah nilai-nilai yang terkandung dalam sastra lama termasuk *moanggo*; (2) hingga saat ini sastra lisan belum ditetapkan dalam kurikulum sebagai muatan lokal; (3) tidak adanya pewarisan dari generasi ke generasi, baik di lingkungan keluarga maupun di lingkungan masyarakat Tolaki secara umum; dan (4) masih kurangnya penelitian-penelitian dan publikasi ilmiah mengenai sastra daerah.

Moanggo sebagai Sastra Lisan

Sastra lisan yang dimiliki oleh etnik yang ada di Nusantara umumnya berfungsi menambah kekayaan batin, khususnya pada masyarakat pendukungnya. Selain itu, sastra lisan memberikan kesadaran terhadap pengertian dalam tentang dunianya. Dengan kata lain, melalui sastra lisan manusia dapat bercermin dan memaknai serta memahami kehidupan secara lebih dalam. Sebagai suatu karya sastra yang khas, sastra lisan yang ada pada setiap suku bangsa di Nusantara ini memiliki bentuk-bentuk yang khas dan beragam yang disebut dengan *local culture*. Meskipun masyarakat pendukungnya mengalami perubahan, sastra lisan tersebut berkembang dengan mengikuti dinamika zaman. Sastra lisan sebagai salah satu khazanah budaya daerah berfungsi sebagai pencerminan pola pikir, tingkah laku, dan watak masyarakat pemilikinya.

Sebagai salah satu unsur budaya yang terdapat pada masyarakat, sastra lisan memiliki ragam dan variasi yang sangat banyak (Finnegan dalam Tuloli, 1990: 1). Dari segi bentuk, sastra lisan juga memperlihatkan keteraturan yang berlaku pada setiap ragam sastra lisan tertentu. Di samping adanya berbagai variasi dalam penceritaan, sastra lisan tidak sempurna kalau kita hanya membicarakan karya sastranya, tetapi harus dihubungkan dengan pencerita, penceritaan, dan pendengarnya.

Salah satu etnik yang memiliki sastra lisan yang tumbuh dan berkembang di tengah-tengah masyarakat yakni suku Tolaki. Hingga

saat ini, suku Tolaki masih memiliki tradisi bertutur secara lisan pada semua aspek kehidupan, baik dalam komunikasi sehari-hari, upacara-upacara adat, upacara ritual, maupun pada bentuk kesenian seperti seni vokal dan seni sastra—dalam bentuk puisi. Salah satu tradisi tutur yang dilantunkan dalam kegiatan tersebut ialah *anggo*.

Jenis-Jenis *Anggo* sebagai Sastra Lisan

Jenis *anggo* yang umumnya lebih dikenal dalam masyarakat Tolaki yakni jenis *anggo* yang berkaitan dengan suasana, tempat, dan hanya boleh dinyanyikan pada waktu-waktu tertentu. Berikut ini beberapa teks *anggo* yang berhasil diinventarisasi dan telah ditranskripsi dan ditransliterasi dalam bahasa Indonesia.

- 1) *Anggo meteia*, yaitu jenis lagu yang dilantunkan untuk menghibur anak-anak agar anak tersebut tidak rewel.
- 2) *Anggo mosawa-sawa*, merupakan lagu untuk menghibur orang yang bersedih. *Anggo* jenis ini biasanya dilantunkan menghibur orang-orang yang dirundung duka.
- 3) *Anggo mondau*, *anggo* jenis ini dilantunkan saat akan membuka lahan. Pada dasarnya, jenis *anggo* ini kedudukannya sama dengan mantra karena berfungsi sebagai penghubung kepada penguasa dalam menyampaikan permohonan agar diberikan berkah dan kemudahan. Oleh karena itu, *anggo* ini biasanya bersifat magis.
- 4) *Anggo mombeperiri*, *anggo* jenis ini merupakan lagu yang penuh keharuan. *Anggo* ini dilagukan dalam suatu pertemuan dengan seseorang yang sudah lama dirindukan.
- 5) *Anggo ndula-tula* atau *anggo silsilah*. *Anggo* jenis ini menggambarkan silsilah keluarga raja-raja atau pahlawan kerajaan. *Anggo* jenis ini terbagi lagi dalam dua jenis, yaitu (a) *anggono sangia*, dan (b) *anggono mokole*.
- 6) *Momboko sala anggo*. *Anggo* yang sampai saat ini masih sering dilantunkan pada saat setelah akad nikah. *Anggo* ini terbagi atas dua bentuk, yakni (a) *anggono sara* yang dibawa oleh *tolea*; dan (b) *anggono sara* yang dibawa oleh *pabitara*.

Di bawah ini disajikan contoh teks *anggono sara* yang dibawakan oleh *tolea* dan teks *anggono sara* yang dibawakan oleh *pabitara*.

**Anggono Osara
Ari Ine Tolea**

*He... he... Tabea nggomasima
Mongoni paramesi
Paramesi hamesi paralu owose
Ira'iro mokole woiro anakia
Olono metia toono meohai
Lala teporombu leu mbendeposua
Sara pondarooa pomboko mberapu'a
Powindahako'a powadaa'a
popolo
Tepoleno o sara heono peowai
Tinotoki osara hinue peowai
Tano ina inau tano ene enepo
Ano sinukahako noninaa
me'ita
Tahoringgu pelonggo dunggu nggo
momberahi
Momberahi nggo mbule masima
nggo mowahe
Laa'i pongoninggu inoirimaminggu
Keno onngo tewali laa peruku'ano
Owose'i ununggu wangga'i
penaonggu
Aki pedulu nggare meronga ronga
mbule
Watukee walino mo'ia taroano
Iyamo bata bata ruo ruo mbenao
Akiki umindo'i dunggu mahe mahe'i
He...he...nggo tetoronggeeto umari
'aringgee
Powukuno anggonggu posala
susuanggu
Kenolaa tesala baara taakaduno
Ai pokonggadui
Poko ndekono'i*

**Anggono Sara
yang Dibawakan oleh Tolea**

Suatu permohonan dipersembahkan
Hormat dan salam disampaikan
Pada kalangan tokoh dan sesepuh
Saudara kerabat dan handai tolan
Yang kini sempat bersua
Di suasana pesta yang meriah
Di acara perkawinan dan pelaminan
Berbarengan penyerahan adat
perkawinan
Adat perkawinan sudah diterima
Upacara adat sudah usai
Tidak ada yang sampai dan terlampaui
Kini perangkat adat sudah berada di
tempat yang tinggi
Sebelum mohon diri berpamitan untuk
kembali
Menuruni anak tangga dan
mengayunkan langkah
Untuk kembali ke tempat kediaman
Suatu permohonan ingin diajukan
Semoga mendapat sambutan dan
perkenan
Kepada pihak tuan rumah
Khususnya kepada pihak orang tua
mempelai
Terhadap mempelai wanita kami
Kami sungguh berbesar hati
Untuk memboyong bersama kembali
Ke rumah mempelai lelaki suaminya
Kami akan perhatikan dan sayangi
Hingga di sinilah lantunan lagu
Syair *anggo* nan bersahaja
Mohon kiranya dapat dimaafkan kalau
ada kekurangan diperlengkapi

**Anggono Osara
Ari Ine Pabitara**

He... hee
Ela metia toono meohai
Tolea motau limba mesinua
Ileu ari mondae bindani rorawua
Laa leu popolo hende mowindahako
Ine anamorenggu keno waipodenggu
Tebua moko hondo leu meoko'uko
Tehuu mokolema leu meokongango
Kei onngo wowaha mondaboli'ako
Ai onngo wawe'i popo peronga nggee
Iyamo nomenggau lalo monggolili'a
Akito meoriri meoko'aunggee
Kei laa moia mowawo rumah tangga
Iyamo penoho noho peopurihi
une
Noulaa tomba'i auto'orikee
Noki toro maranu deela marasai
Asokaa dadio toono meohai
Mokapa'i metia toono meohai
Keemoloro lausa mosala
iwoimu
Keilaa mowawo rumah tangga
Iyamo ehe mouba penao baratando
Iyamo motudi tudi modiku diku
nggae
Iyamo umonge nge umokeba nggebai
Keeterengga orapu nggo
teposinggalako
Mano ruuru o'ana tebanggona
wulele
Kei dunggu mowahe timba mbule
mbendua
Mbera sawino o raha ihi laikamiau
Iyamo osakami aukolupekomi
Oruki timba mbule aileu mbendua
Mano laila'ipo keno nunulaiki
Mano lipa wilapo ano tudu wulaki
'ato meobu obu tombepoko'aso

**Anggono Sara
yang Dibawakan oleh Pabitara**

Wahai kerabat dan bersaudara
Sabang duta dan perwakilan yang pandai
dan cekatan
Datang dari arah jauh
Datang membawa mas kawin
Kepada puteri anak kami
Muncul bermandi peluh tampak letih
Datang dalam keadaan yang sangat lelah
Jika saat kembali berkeinginan
Memboyong puteri kami
Asal jangan terlampau lama
Karena kami akan menanggung rindu
Dalam mengarungi hidup ke depan
Semoga tiada penyesalan yang
menghalang
Karena sejak awal sudah dimaklumi
Keluarga kami orang tak punya
Hanya saudara kerabat milik kami
Bersaudara milik kami
Jika berhimpun tak ada celah peluang
anak tangga licin
Persiapan dapur tak tercukupkan
Tegur sapa tak bersahabat dihindarkan
Suami yang gemar mengurus dapur
Adalah petunjuk kepelitan suami
Rumah tangga selalu bontrok perceraian
mengancam
Walau anak jumlahnya banyak
Kalau tiba saatnya untuk kembali balik
pulang ke tempat domisili
Hingga bertemu kembali dengan semua
keluarga dan kerabat
Kiranya kami tak terlupakan
Kunjungan selanjutnya akan terus
berlangsung
Walau kelak kembali ingatan tetap di sini
Walau tak di sini kenangan tetap pada
kami

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Makna *Moanggo* pada Orang Tolaki

Untuk memahami makna *moanggo* pada masyarakat Tolaki, dapat dilakukan melalui pemaknaan teksnya. Dalam konteks *Moanggo* sebagai ekspresi simbolik kehidupan kultural masyarakat Tolaki, *moanggo* memiliki makna yang berhubungan dengan realitas kehidupan sosial budaya. Pada tataran tertentu, makna-makna hidup dan perilaku hidup orang Tolaki dapat ditemukan melalui teks *anggo*. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *anggo* merupakan representasi keseluruhan (*weltanschauung*) masyarakat Tolaki yang berkaitan dengan lingkungan sosial budayanya.

Teks *anggo* “*He... he... he... tabea nggomasima mongoniparamesi/paramesi hamesi paralu owose ira’iro mokole woiro/anakia olono metia meohai*”, melukiskan kesantunan dan penghormatan kepada tokoh adat dan para sesepuh orang Tolaki yang hadir dalam perhelatan ritual perkawinan orang Tolaki. Realitas budaya orang Tolaki saat ini masih mengagungkan ke-*anakia*-an atau kebangsawanan. Kalimat *nggomasima mongoni paramesi* tampaknya semakna dengan *palalo*, permintaan izin untuk melakukan tindakan tertentu. *Paramesi* dan *palalo* merupakan kata bermakna yang sarat dengan sastrawi, berbeda dengan bahasa sehari-hari. Oleh karena itu, kata ini biasanya digunakan pada acara-acara resmi yang sakral.

Selanjutnya, kalimat *Anakia olono metia toono meohai* mengisyaratkan *pandeanggo* menganggap perlu memberi penghargaan dan penghormatan setinggi-tingginya kepada khalayak yang hadir pada acara pesta perkawinan tersebut. Meskipun tidak semua yang hadir dapat dikategorikan sebagai golongan *anakia*, bahasa sindiran ini merupakan penghormatan dan mengabaikan perbedaan-perbedaan kelas sosial dalam masyarakat Tolaki.

Teks *anggo* berikutnya, *Lala teporombu leu mbendeposua/Sara pondarooa pomboko mberapu’a/Powindahako’a powadaa’a popolo/Tepoleno o sara heono peowai/Tinotoki osara hinue peowai*, mengisyaratkan bahwa prosesi adat perkawinan adat Tolaki telah selesai dilaksanakan menurut tata cara perkawinan adat masyarakat Tolaki (*tengga tenggano osara*). Kalimat *Tepoleno o sara heono peowai/Tinotoki osara hinue peowai* dapat dimaknai sebagai pelaksanaan adat

telah selesai dan dapat dilanjutkan dengan kegiatan berikutnya yang mengiringi pelaksanaan adat perkawinan.

Teks *Tano ina inau tano ene enepo/Ano sinukahako noninaa me'ita/Tahoringgu pelonggo dunggu nggo momberahi/Momberahi nggo mbule masima nggo mowahe/Laa'i pongoninggu inoorimaminggu/Keno onngo tewali laa peruku'ano/Owose'i unenggu wangga'i penaonggu/Aki pedulu nggare meronga ronga mbule/Watukee walino mo'ia taroano/Iyamo bata bata ruo ruo mbenao/Akiki umindo'i dunggu mahe mahe'i*, sesungguhnya merupakan ungkapan hati dari mempelai laki-laki atau keluarga pihak laki-laki yang diwakili oleh *pandeanggo* untuk membawa mempelai perempuan yang telah dinikahinya. Dalam teks tersebut terungkap janji seorang laki-laki untuk menjaga dan mengasihi sang istri sehingga tidak perlu dikhawatirkan oleh pihak keluarga perempuan bahwa anak mereka akan menderita. Hal ini ditegaskan dalam teks *Iyamo bata bata ruo ruo mbenao/Akiki umindo'i dunggu mahe mahe'i* yang intinya menghendaki kepada pihak keluarga perempuan agar tidak khawatir dan ragu-ragu (*bata bata ruo ruo mbenao*), bahwa di kemudian hari sang istri (mempelai perempuan) akan dijaga dan dikasihi (*umindo'i dunggu mahe mahe'i*). Ini merupakan jaminan kepada keluarga mempelai perempuan dan bahkan kepada seluruh undangan yang hadir bahwa sang mempelai laki-laki akan membangun keluarga yang *sakinah mawaddah warahmah*.

Sebagai bentuk jawaban atas sindiran penuh makna yang dikemukakan *pandeanggo*, maka jawaban dari *pandeanggo* yang lain adalah dalam bentuk teks, "*He...hee ela metia toono meohai/Tole motau limba mesinua/Ileu ari mondae bindani rorawua/Laa leu popolo hende mowindahako/Ine anamorenggu keno waipodenggu*". Teks *anggo* ini dapat dimaknai sebagai bentuk penerimaan atas usaha dari pihak mempelai laki-laki untuk mendatangi pihak mempelai perempuan, dengan tidak mengenal lelah, penuh keringat mengucur, tetapi demi hajat menyambung hubungan kekerabatan, pada akhirnya dapat datang melangsungkan hajat perkawinan adat. Setelah melangsungkan janji setia kedua mempelai, pihak keluarga perempuan memberikan izin untuk membawa mempelai

perempuan hidup bersama suaminya. Hal ini terlihat dalam teks “*Tebua moko hondo leu meoko’uko/Tehuu mokolema leu meokongango/Kei onngo wowaha mondaboli’ako/Ai onngo wawe’i popo peronga nggee/Iyamo nomenggau lalo monggolili’a/Akito meoriri meoko’aunggee’*.”

Teks “*Kei laa moia mowawo rumah tangga/Iyamo penoho noho peopurihi une/Noulaa tomba’i au to’orikee/Noki toro maranu deela marasai*” dapat dimaknai sebagai peringatan kepada pihak mempelai laki-laki dan keluarga pihak laki-laki untuk menerima dengan lapang dada kondisi keluarga pihak perempuan. Hal tersebut ditegaskan dengan kalimat “*Iyamo penoho noho peopurihi une’* yang secara tekstual diartikan sebagai jangan menyimpan sesal dan kesal di hati. Ini berarti bahwa dibutuhkan keterbukaan dan kejujuran di dalam menjalani kehidupan rumah tangga.

Kemudian pada teks “*Asokaa dadio toono meohai/Mokapa’i metia toono meohai/Keemoloro lausa mosala iwoimu*” merupakan pesan-pesan kultural yang dapat dimaknai agar kedua mempelai laki-laki dan perempuan dalam menjalankan kehidupan rumah tangga agar memperhatikan keluarga dekat dengan cara banyak memberi. Akan tetapi, membantu keluarga dekat jangan sampai berlebihan yang akan berakibat *keemoloro lausa mosala iwoimu* atau (pemborosan). Dengan kata lain, jangan sampai *meopokosea*, memberi dengan berlebihan dan mengabaikan kondisi keluarga.

Dalam konteks budaya Tolaki, terdapat istilah *mombeka-meimeiri’ako* kepada keluarga dekat. Hal tersebut sangat wajar dilakukan mengingat luasnya ikatan kekerabatan dalam masyarakat Tolaki. Meskipun demikian, *mombekamei-meri’ako* jangan sampai mengabaikan kepentingan keluarga sendiri, anak, dan istri.

Selanjutnya, dalam teks *keilaa mowawo rumah tangga/Iyamo ehe mouba penao baratando/Iyamo motudi tudi modiku diku nggae/Iyamo umonge nge umokeba nggebai/Keeterengga orapu nggo teposinggalako/mano ruuru o’ana tebanggona wulele* dapat dimaknai, antara lain, (1) jangan sering cemburu buta; (2) jangan sering bertengkar yang mengarah kepada perkelahian antara suami-istri; dan (3) jangan selalu bersedih. Pesan tersebut memberikan pemahaman moral kepada keluarga baru tersebut untuk bertindak berdasarkan agama

dan budaya, karena jika ketiga hal tersebut sering terjadi dalam kehidupan keluarga, maka akan mempercepat jalan perceraian, *keeterengga orapu nggo teposinggalako*.

Selanjutnya, teks *anggo* yang lain, yakni *kei dunggu mowahe timba mbule mbendua/Mbera sawino o raha ihi laikamiu/Iyamo osakami aukolupekomami/oruki timba mbule aileu mbendua/mano laila'ipo keno nunulaiki/mano lipa wilapo ano tudu wulaki'ato meobu obu tombepoko'aso*, dapat dimaknai sebagai peringatan kepada kedua keluarga baru tersebut untuk selalu mengambil keputusan yang bijaksana ketika terdapat prahara dalam keluarga. Paling penting ialah berkonsultasi dengan kedua orang tua jika ternyata keluarga baru tersebut sulit mengambil jalan keluar ketika terdapat masalah.

Teks *anggo* harus ditafsir atau dimaknai dengan berpijak pada latar belakang sosio-historis kultural orang Tolaki. Dengan demikian, teks *anggo* merupakan narasi sosial kultural orang Tolaki atau narasi tentang konteks nyata kehidupan orang Tolaki yang tentu saja diwariskan secara turun-temurun oleh orang-orang tua. Bahkan, pesan-pesan di dalam teks *anggo* tersebut merupakan pengalaman-pengalaman orang-orang tua dahulu yang kemudian dinarasikan dalam bentuk lagu dengan maksud agar dapat dipahami dan membekas dalam kehidupan keluarga.

Nilai-Nilai yang Terkandung dalam Teks *Anggo*

Moanggo sebagai sastra lisan pada masyarakat Tolaki merupakan salah satu gejala kebudayaan, yang terdapat pada masyarakat terpelajar dan yang belum terpelajar. Menurut Tuloli (1990: 1), sastra lisan pada setiap kebudayaan daerah isinya mungkin mengenai berbagai peristiwa yang terjadi atau bahkan kebudayaan masyarakat pemilik sastra tersebut.

Sastra lisan *moanggo* mengandung sejumlah nilai. Di antaranya adalah nilai pendidikan, khususnya yang berkaitan dengan pendidikan keluarga, moral, budaya, dan filosofis yang berkaitan dengan pandangan hidup orang Tolaki.

Nilai Pendidikan

Teks *anggo* pada masyarakat Tolaki, khususnya yang biasa disampaikan pada saat pesta pernikahan memiliki kandungan nilai pendidikan, khususnya pendidikan keluarga bagi pasangan pengantin yang akan mengarungi bahtera rumah tangga. Kutipan berikut memberikan petunjuk bagaimana menjalani kehidupan rumah tangga dalam masyarakat Tolaki.

<i>Tano ina inau tano ene enepo</i>	Sebelum mohon diri berpamitan untuk
<i>Ano sinukahako noninaa me'ita</i>	kembali
<i>Tahoringgu pelonggo dunggu nggo</i>	Menuruni sanak tangga dan
<i>momberahi</i>	mengayunkan langkah
<i>Momberahi nggo mbule masima</i>	Untuk kembali ke tempat kediaman
<i>nggo mowahe</i>	Suatu permohonan ingin diajukan
<i>Laa'i pongoninggu inoorimaminggu</i>	Semoga mendapat sambutan dan
<i>Keno ongggo tewali laa peruku'ano</i>	perkenan
<i>Owose'i unenggu wangga'i</i>	Kepada pihak tuan rumah
<i>penaonggu</i>	Khususnya kepada pihak orang tua
<i>Aki pedulu nggare meronga ronga</i>	mempelai
<i>mbule</i>	Terhadap mempelai wanita kami
<i>Watukee walino mo'ia taroano</i>	Kami sungguh berbesar hati
<i>Iyamo bata bata ruo ruo mbenao</i>	Untuk memboyong bersama kembali
<i>Akiki umindo'i dunggu mahe mahe'i</i>	Ke rumah mempelai lelaki suaminya

Kutipan tersebut merupakan teks *anggo* yang dibawakan oleh *tolea*. Kutipan tersebut berisi pesan-pesan pendidikan keluarga kepada orang tua mempelai untuk tidak sekadar menganggap mempelai wanita sebagai menantu semata, tetapi juga sebagai anak kandung dan bagian dari keluarga besar mempelai pria.

Dalam sistem perkawinan orang Tolaki, dikenal istilah *merapu*. Secara harfiah, kata *merapu* merupakan penggabungan atas dua kata yakni *me-* yang merupakan kata kerja, memiliki arti membuat atau melakukan, dan kata *rapu* yang berarti rumpun. Jika kedua kata tersebut di atas digabungkan, maka *merapu* bermakna sebagai membuat atau menyatukan rumpun (Koodoh dkk., 2011: 43).

Kata *merapu* bagi masyarakat Tolaki pada akhirnya bermakna sebagai membuat rumpun yang baru. Jika diselusuri lebih jauh,

maka makna *merapu* bagi masyarakat Tolaki ialah memperluas rumpun keluarga (*momboko mberapu*), mendekatkan kembali hubungan pertalian keluarga atau darah (*momboko merambi peohai'a*), dan terutama penyatuan dua rumpun keluarga yang akan membentuk keluarga luas (*extended family*). Artinya, keluarga laki-laki dan keluarga perempuan telah disatukan melalui perkawinan. Dalam konsep yang sama, Tarimana (1993: 142) memaknai istilah *merapu* sebagai merumpun, keadaan ikatan suami-istri, anak-anak, mertua-menantu, paman-bibi, ipar kemenakan, sepupu, kakek-nenek, dan cucu, yang merupakan suatu pohon yang rimbun dan rindang. Istilah ini dimaksudkan bahwa seseorang yang kawin itu telah bersatu dalam ikatan erat dengan semua anggota kerabat, baik dari pihak istri maupun dari pihak suami, dan ia diharapkan akan melahirkan banyak keturunan yang akan semakin memperbesar rumpun itu laksana rimbunnya suatu pohon. Ikatan rumpun itu disebut *asombue* (satu ikatan keluarga asal dari satu nenek moyang) yang merupakan pohon keluarga.

Selain istilah *merapu*, menurut Tarimana (1993: 142) orang Tolaki juga memakai istilah *medulu* yang berarti berkumpul, bersatu; dan *mesanggina* yang berarti makan bersama dalam satu piring. Dalam pandangan penulis, konsekuensi dari penggunaan istilah ini adalah dalam bentuk bersatunya jiwa atau hati kedua suami-istri (*aso mbenao*) dan siap mengarungi bahtera rumah tangga, siap menghadapi kemelut dan gelombang mahlilai rumah tangga. Dengan demikian, perkawinan (*perapu'a*) bukan sekadar penyatuan jasmani dan rohani pasangan suami-istri, melainkan juga penyatuan dua rumpun keluarga besar.

Seringkali tokoh-tokoh adat dan pemberi wejangan atau nasihat perkawinan dalam *merapu*, *mesanggina*, dan *medulu*, memberikan nasihat bahwa kedua mempelai yang melakukan pernikahan telah menambah dua orang tua baru dan semakin banyak keluarganya, baik saudara, sepupu, dan seterusnya. Atas dasar ini, maka teks *anggo* di atas merupakan bentuk pemberian peringatan dan nasihat, dengan berpijak kepada istilah *merapu*, kepada kedua mempelai yang melakukan perkawinan untuk membentuk sebuah keluarga

dengan berpijak kepada nasihat-nasihat dan filosofi *perapu'a* dalam masyarakat Tolaki.

Nilai pendidikan keluarga sangat nyata dalam teks “*Owose, i unenggu wangga'i penaonggu, Aki pedulu nggare meronga ronga mbule, Watukee walino mo'ia taroano, Iyamo bata bata ruo ruo mbenao, Akiki umindo'i dunggu mahe mahe'i*. Dalam petikan teks *anggo* ini, tampak bahwa sebelum meninggalkan pesta pernikahan, pihak keluarga laki-laki melalui *moanggo* yang dilagukan oleh *tolea* terlebih dahulu memohon izin untuk memboyong sang istri atau mempelai kelak untuk berkunjung ke rumah mempelai laki-laki. Ini berarti bahwa meski mempelai perempuan sudah resmi menjadi istri mempelai laki-laki, pihak keluarga laki-laki masih memperhatikan etika sosial, menyangkut hubungan kekeluargaan orang Tolaki, melalui permohonan izin untuk kelak memboyong sang istri ke rumah mempelai laki-laki.

Dalam teks *anggo* yang lain, nilai pendidikan keluarga juga tampak seperti dalam kutipan berikut.

<i>Kei laa moia mowawo rumah tangga</i>	Dalam mengarungi hidup ke depan
<i>Iyamo penoho noho peopurihi</i>	Semoga tiada penyesalan yang
<i>une</i>	menghalang
<i>Noulaa tomba'i auto'orikee</i>	Karena sejak awal sudah dimaklumi
<i>Noki toro maranu deela marasai</i>	Keluarga kami orang tak punya
<i>Asokaa dadio toono meohai</i>	Hanya saudara kerabat milik kami
<i>Mokapa'i metia toono meohai</i>	Bersaudara milik kami
<i>Keemoloro lausa mosala</i>	Jika berhimpun tak ada celah peluang
<i>iwaimu</i>	anak tangga licin
<i>Keilaa mowawo rumah tangga</i>	Persiapan dapur tak tercukupkan
<i>Iyamo ehe mouba penao</i>	Dalam mengarungi bahtera rumah
<i>baratando</i>	tangga
<i>Iyamo motudi tudi modiku diku</i>	Jangan sering kali cemburu buta
<i>nggae</i>	Jangan berat tangan melakukan
<i>Iyamo umonge nge umokeba</i>	pekerjaan
<i>nggebai</i>	Jangan cengeng dan menghindarkan
<i>Keeterengga orapu nggo</i>	tegur sapa
<i>teposinggalako</i>	Perceraian mengancam dan berpisah
<i>Mano ruuru o'ana tebanggona</i>	rumah
<i>wulele</i>	Walau anak jumlahnya banyak

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Teks di atas merupakan nasihat dan pesan kepada kedua mempelai yang melakukan pernikahan untuk memantapkan hati dalam mengarungi bahtera rumah tangga. Dalam teks *anggo* dikemukakan *Kei laa moia mowawo* rumah tangga, *Iyamo penoho noho peopurihi une*, *Noulaa tomba'i auto'orikee*, *Noki toro maranu deela marasai*. Hal tersebut merupakan pesan kepada kedua mempelai untuk tidak larut dalam penyesalan dalam menjalani kehidupan rumah tangga ketika menghadapi masalah atau percekocokan. Dengan kata lain, sebelum pernikahan, diharapkan kepada kedua mempelai pria dan wanita telah memiliki kesiapan jasmani dan rohani sehingga sanggup menghadapi badai dalam kehidupan rumah tangga. Di samping itu, teks *anggo* tersebut memberi pesan dan nasihat kepada kedua mempelai untuk memaklumi keadaan keluarga, baik dari pihak perempuan maupun dari pihak laki-laki. Terutama yang menyangkut keadaan ekonomi sehingga tidak menimbulkan penyesalan atau sesal di kemudian hari. Dengan cara ini, diharapkan pasangan suami-istri baru ini dapat memaklumi dan menerima apa adanya kondisi keluarga mertua masing-masing.

Teks *anggo* berikutnya, yakni *Asoka adadio toonomeohai*, *Mokapa'i metia toono meohai*, *Keemoloro lausa mosala iwoimu*, memberikan pesan mengenai pentingnya menjaga hubungan kekeluargaan atau kekerabatan, baik dengan keluarga dekat maupun keluarga jauh. Hal tersebut penting dilakukan untuk menjaga kestabilan ekonomi dan keharmonisan keluarga. Rezeki akan mudah didapatkan jika mempererat hubungan kekeluargaan atau kekerabatan. Dalam pendidikan keluarga, orang Tolaki senantiasa ada pesan bahwa jika ingin memperpanjang usia dan membuka pintu-pintu rezeki, maka perkuatlah hubungan kekerabatan atau kekeluargaan.

Nilai Moral

Karya sastra yang baik, di samping memiliki nilai estetis yang indah juga memiliki makna akan suatu pesan kepada pembaca untuk berbuat baik. Dalam karya sastra, jelas dikatakan pesan kepada pembaca untuk berbuat baik. Kata tersebut secara langsung menyinggung nilai-nilai baik buruk atau etika. Jadi pesan tersebut

dinamakan moral karena pesan tersebut mengajak pembaca untuk menjunjung tinggi norma-norma moral. Oleh karena itu, sastra dianggap sebagai sarana pendidikan moral karena sastra merupakan cerminan dari kehidupan masyarakat.

Moanggo sebagai sebuah karya sastra lisan orang Tolaki merupakan ekspresi nilai-nilai budaya, khususnya moralitas orang Tolaki, yang sering kali menjadi pegangan dalam menjalani kehidupan, baik sebagai individu, keluarga, maupun sebagai anggota masyarakat. Dalam teks *anggo*, dapat ditemukan pesan-pesan atau nilai-nilai moral yang baik untuk kehidupan keluarga atau kekerabatan.

Dalam teks *anggo*, kata *iyamo* merupakan bentuk larangan untuk tidak melakukan sesuatu yang bertentangan dengan moralitas dan nilai-nilai budaya yang dianut orang Tolaki. Misalnya, dalam teks *Iyamo penoho noho peopurihi une, Iyamo ehe mouba penao baratando, Iyamo motudi tudi modiku diku nggae, Iyamo umonge nge umokeba nggebai, Iyamo bata bata ruo ruo mbenao*. Moralitas orang Tolaki yang terungkap dalam beberapa petikan teks *anggo* tersebut merupakan ekspresi budaya yang sudah tertanam kuat dalam kehidupan orang Tolaki. Selain itu, petikan *anggo* tersebut merepresentasikan nilai-nilai ideal yang harus dimiliki oleh setiap pribadi orang Tolaki. Dalam konteks tertentu, idealitas hidup orang Tolaki yang dipesankan oleh *pande anggo* dalam teks *anggo* tersebut merupakan bentuk keinginan untuk senantiasa menjaga harmoni atau keseimbangan hidup orang Tolaki, baik dalam kehidupan keluarga maupun dalam kehidupan sosial kemasyarakatan.

Nilai Budaya

Koentjaraningrat (1984: 8–25) mengemukakan bahwa suatu sistem nilai-nilai budaya terdiri atas konsepsi-konsepsi yang hidup dalam pikiran sebagian besar warga masyarakat mengenai hal-hal yang harus mereka anggap amat bernilai dalam hidup. Oleh karena itu, suatu sistem nilai budaya biasanya berfungsi sebagai pedoman tertinggi kelakuan manusia. Sistem tata kelakuan manusia lain yang tingkatnya lebih konkret seperti aturan-aturan khusus, hukum,

dan norma-norma semuanya juga berpedoman kepada sistem nilai budaya itu.

Sebagai sebuah konsepsi ideal tata hidup kemasyarakatan, nilai kebudayaan dapat diidentifikasi dalam setiap simbol-simbol budaya, kesenian, benda-benda tradisional, hingga teks-teks sastra lisan. Dalam konteks masyarakat Tolaki, nilai budaya ini terekspresi dalam simbol *kalosara*, beragam kesenian rakyat tradisional, hingga sastra lisan (*taenango*, *moanggo*, dan sebagainya). Nilai-nilai ideal kehidupan dan budaya orang Tolaki sering kali diungkapkan dalam setiap kesempatan, baik pada perhelatan budaya maupun dalam kehidupan keluarga.

Sebuah konsep yang sarat dengan nilai budaya orang Tolaki dapat ditemukan dalam istilah *inae kosara ieto nggoo pinesara*, *inae lia sara ieto nggoo pinekasara* (siapa yang tahu adat akan dihormati, siapa yang melanggar adat akan dikasari/dihukum), *inae-nae merou*, *nggoieto ana dadio toono ihanuno* (barang siapa yang bersikap sopan kepada orang lain, maka pasti orang lain akan sopan kepadanya). yang memiliki kandungan nilai budaya, khususnya menyangkut interaksi sosial dan harmoni dalam masyarakat Tolaki.

Penghargaan terhadap adat istiadat yang berlaku dalam masyarakat Tolaki serta bersikap sopan santun dan ramah dengan lingkungan masyarakat menjadi keniscayaan dalam interaksi sosial orang Tolaki. Istilah *pinesara* yang berarti dihormati terkandung nilai yang sangat mendalam berkaitan dengan relasi sosial yang baik. Di dalam teks *anggo* dapat ditemukan secara implisit bentuk penghormatan kepada adat-istiadat atau kebiasaan-kebiasaan positif yang berlaku dalam masyarakat Tolaki, misalnya dalam teks *He... he... Tabea nggomasima mongoni paramesi/Paramesi hamesi paralu owose ira'iro mokole woiro/Anakia olono metia toono meohai/Lala teporombu leu mbendeposua/Sara pondarooa pomboko mberapu'a/Powindahako'a powadaa'a popolo/Tepoleno o sara heono peowai/Tinotoki osara hinue peowai. Pande anggo* dalam teks pembuka tersebut memperlihatkan penghormatan yang mendalam kepada tokoh-tokoh adat dan dengan sendirinya menghormati adat istiadat orang Tolaki.

Istilah *merou* (sikap sopan) merupakan nilai budaya orang Tolaki yang kerap kali menjadi pesan leluhur kepada anak-cucu. Misalnya, dalam bentuk kalimat, *keulako mondae, meoana motu'ou merou*. Ini artinya bahwa sopan santun sangat prinsipil dalam kehidupan sosial budaya orang Tolaki. Kesantunan yang ditunjukkan oleh *pande anggo* dalam teks *anggo* merupakan bentuk ekspresi yang sudah menjadi kelaziman dalam kehidupan orang Tolaki.

Nilai Filosofis

Moanggo mengandung nilai yang sangat hakiki dan prinsipil dalam kehidupan orang Tolaki yaitu nilai filosofis. Nilai filosofis adalah nilai yang merepresentasikan pandangan hidup atau kebijaksanaan hidup orang Tolaki untuk mengendalikan dan mengarahkan manusia dalam bersikap, berperilaku atau perbuatan ke arah yang lebih baik.

Dalam konteks orang Tolaki, pandangan hidup atau nilai filosofis orang Tolaki, baik yang terpapar dalam sejumlah cerita rakyat, *taenango*, kesenian rakyat, hingga sastra lisan *moanggo* secara perlahan mengalami pergeseran. Bahkan dikhawatirkan akan lenyap. Pandangan hidup suku Tolaki tersebut, meskipun masih terdapat yang tetap, tetapi karena adanya perkembangan ilmu pengetahuan dan perubahan peradaban, maka dengan sendirinya pandangan hidup mereka mulai mengalami pula pergeseran, bahkan lambat laun akan mengalami proses transformasi. Pergeseran tersebut disebabkan oleh munculnya fakta-fakta sosial yang mengalami transformasi pada seluruh tingkatan nilai. Oleh karena itu, sebagian masyarakat suku Tolaki saat ini banyak yang mempertanyakan dan tidak memahami tentang pandangan hidup yang terdapat dalam lingkungan sosial dan menginginkan untuk memperoleh gambaran yang jelas mengenai pandangan hidupnya (Idaman dan Rusland, 2012: 269). Meskipun demikian, pandangan hidup atau nilai filosofis orang Tolaki ini masih dapat ditemukan melalui penelaahan secara mendalam terhadap teks *anggo*.

Di dalam teks *anggo* berikut ini, terungkap pandangan hidup orang Tolaki yang sampai kini masih terus dipertahankan dan dipedomani.

*Asokaa dadio toono meohai
Mokapa'i metia toono meohai
Keemoloro lausa mosala iwoimu
Keilaa mowawo rumah tangga
Iyamo ehe mouba penao baratando
Iyamo motudi tudi modiku diku nggae
Iyamo umonge nge umokeba nggebai
Keeterengga orapu nggo teposinggalako
Mano ruuru o'ana tebanggona wulele*

Ada beberapa nilai filosofis atau pandangan hidup yang terungkap di dalam teks di atas, antara lain: prinsip persaudaraan dan kerja keras tanpa pamrih. Filosofi hidup persaudaraan (*meohai*) dan kerja keras tanpa pamrih ini biasanya bersumber dari inspirasi *kalosara*. Konsep *kalo* ini dalam kebudayaan Tolaki mempunyai ruang lingkup yang sangat luas, yang meliputi adat istiadat, khususnya *sara owoseno* Tolaki atau *sara mbu'uno* Tolaki, yaitu adat pokok sumber dari segala adat istiadat yang berlaku dalam semua aspek kehidupan sosial kemasyarakatan.

Seperti pada uraian terdahulu, *kalosara* atau *kalo* sebagai simbol kebudayaan Tolaki memiliki peran penting dalam kehidupan masyarakat Tolaki. *Kalo* tidak saja sebagai simpul yang mengikat kesatuan adat orang Tolaki, tetapi juga mengatur dan mengikat semua prinsip-prinsip kehidupan sosial, relasi-relasi sosial, dan perilaku orang Tolaki. Tarimana (1989: 293) mengemukakan untuk menciptakan ketertiban sosial dan moral dalam kehidupan masyarakatnya, orang Tolaki menggunakan ajaran *kalo* sebagai pedoman hidup. Penggunaan *kalo* sebagai pedoman hidup tampak dalam usaha memulihkan suasana kelaparan, bencana alam, kematian, penganiayaan, dan permusuhan antargolongan dan kelompok masyarakat. Bahkan, Tondrang (2000: 4) menyebutkan *kalosara* mempunyai peranan dalam pembentukan karakter masyarakat Tolaki. Dalam kehidupan sehari-hari, peranan *kalo* yang paling menonjol antara lain: memberikan ajaran terhadap seseorang anggota masyarakat untuk rendah hati, kasih sayang, ramah, menghargai, dan menghormati orang lain.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Istilah *meohai*, *mepaekombo*, dan *kotukombo* merepresentasikan filosofi hidup orang Tolaki yang sangat mementingkan persaudaraan dan mempererat ikatan sosial di antara suku Tolaki itu sendiri. Sebagai bentuk ekspresi prinsip persaudaraan di kalangan orang Tolaki, anggota masyarakat suku Tolaki dalam suatu kampung mempunyai hubungan yang erat dan saling mengenal satu dengan yang lain. Mereka mempunyai kepribadian kelompok yang dipertahankan dan dikembangkan terus-menerus. Anggota masyarakat ini hidup tolong-menolong, bantu-membantu, satu dengan yang lain. Mereka bekerja sama (gotong royong) dalam berbagai kegiatan seperti membuat rumah, mengerjakan sawah/ladang, membersihkan desa, mendirikan bangunan, dan sebagainya. Setiap anggota masyarakat mengambil bagian dalam peristiwa-peristiwa penting yang berhubungan dengan daur hidup, seperti kelahiran, perkawinan, kematian, dan upacara-upacara lain yang berhubungan dengan itu (Lakebo dkk., 1977/1978: 122). Perilaku yang dikembangkan dalam masyarakat ini merupakan perwujudan dari nilai-nilai *kalo* atau struktur sosial dan adat dalam masyarakat Tolaki. Oleh karena itu, kelompok masyarakat yang tidak mau terlibat dalam pola-pola hubungan sosial seperti ini dianggap sebagai melanggar adat (*lia sara*), sombong dan tinggi hati, hanya mementingkan diri sendiri, serta dianggap tidak berguna bagi masyarakat. Biasanya yang bersangkutan dapat disisihkan dari pergaulan masyarakat sehingga ia hidup menyendiri. Ia juga bisa diasingkan dari lingkungan masyarakat tempat ia berada (Lakebo dkk. 1977/1978: 133).

Hal lain yang tampak dalam konsep persaudaraan ini adalah saling membantu atau tolong-menolong (*mete'alo-alo* atau *meteo'alo*) ketika sebuah keluarga hendak membuat hajatan. Misalnya, di beberapa kampung yang mayoritas penduduknya orang Tolaki, ketika akan melangsungkan pesta pernikahan, warga masyarakat di sekitarnya berbondong-bongong datang membantu, baik dalam bentuk menyumbangkan tenaga, membawa beras, kayu bakar, dan sebagainya. Kesan ini memberikan pemahaman mendalam bahwa orang Tolaki secara sosial diikat oleh sebuah simbol filosofis yakni *kalo*.

Sementara itu, prinsip kerja keras tanpa pamrih tecermin dalam filosofi *medulu mepokoaso*. Konsep *medulu mepoko'aso* dalam masyarakat Tolaki memiliki makna yang mendalam dan prinsipil. Orang Tolaki digambarkan sebagai masyarakat yang bersatu. Hal ini tampak hubungan antara orang per orang, keluarga dengan keluarga, dan golongan dengan golongan senantiasa terjalin suasana yang disebut *medulu* (saling bersatu), *mete'aloalo* (saling menanam budi), *samaturu* (saling ikut serta dalam usaha kepentingan bersama), *mombeka pona-pona ako* (saling menghargai), dan *mombekamei-meiri'ako* (saling mengasahi) (Tarimana, 1993: 190). *Medulu mepoko'aso* juga dianggap sebagai konsep yang paling bernilai dalam kehidupan masyarakat Tolaki, selain dari konsep *ate pute penao moroha* (kesucian dan keadilan), dan *morini mbu'umbundi monapa mbu'undawaro* (kemakmuran dan kesejahteraan). Ketiga konsep ini merupakan pengejawantahan dari fungsi *kalo* (Tarimana, 1993: 284).

Berdasarkan penelitian Tarimana (1993), ketiga konsep tersebut sering kali diperdengarkan oleh pemimpin upacara dalam setiap upacara adat yang dilakukan. Secara harfiah, *medulu mepoko'aso* adalah menggabungkan menjadi satu, *ate pute* adalah hati putih, *penao moroha* adalah jiwa yang suci, *morini mbu'umbundi* adalah nyaman laksana nyamannya berada di bawah pohon pisang, *monapa mbu'undawaro* adalah sejuk laksana sejuknya berada di bawah pohon sagu.

Dalam teks *anggo* berikutnya, nilai filosofi atau pandangan hidup orang Tolaki juga terungkap dalam bentuk saling mengasahi, *mombekameiriako*, dan *medulu mepokoaso*.

*Kei dunggu mowahe timba mbule mbendua
Mbera sawino o raha ihi laikamiau
Iyamo osakami aukolupekamami
Oruki timba mbule aileu mbendua
Mano laila'ipo keno nunulaiki
Mano lipa wilapo ano tudu wulaki'ato
meobu obu tombepoko'aso*

Teks tersebut memberi kesan betapa orang Tolaki jika pergi jauh pasti akan selalu mengenang dan mengingat kampung halamannya

atau rumahnya. Hal ini memberi makna bahwa kuatnya ikatan kekeluargaan dan kasih sayang di antara keluarga orang Tolaki. Di samping itu, nilai persatuan sebagai bagian dari pandangan hidup orang Tolaki juga terkesan kuat dalam teks tersebut, “*mano lipa wilapo ano tudu wulaki’ato meobu obu tombepoko’aso.*”

Upaya Pelestarian dan Inventarisasi *Moanggo*

***Moanggo* sebagai Ekspresi Seni dan Budaya Orang Tolaki**

Sampai saat ini, *moanggo* nyaris punah di kalangan masyarakat Tolaki. Dalam konteks tertentu, orang Tolaki justru lebih mengenal beberapa ekspresi seni budaya, seperti tarian *lulo*, *taenango*, dan sebagainya. Meskipun demikian, saat ini *moanggo* kadangkala dibawakan pada saat perkawinan adat Tolaki.

Moanggo yang dibawakan oleh *tolea* dan *pabitara* dalam pesta perkawinan adat Tolaki memperlihatkan sebuah kehendak kuat bagi tokoh-tokoh adat untuk terus memelihara bagian-bagian sentral atau nilai-nilai budaya Tolaki. Di dalam konteks itu, terdapat sebuah keyakinan mengenai relevansi nilai-nilai dasar yang terkandung di dalam budaya Tolaki, khususnya *moanggo*, bagi perkembangan kepribadian orang Tolaki. Hal ini dapat terjadi ketika diperoleh esensi dari kebudayaan Tolaki tersebut.

Moanggo sebagai ekspresi seni dan budaya orang Tolaki memungkinkan mengalami perubahan seiring dengan perkembangan kehidupan masyarakat Tolaki, dengan catatan tentu saja tidak meninggalkan substansinya sebagai media pemberi pesan tentang hidup yang baik bagi masyarakat dan keluarga. Yang paling penting adalah bahwa ekspresi seni dan budaya orang Tolaki ini tidak malah semakin meredup seiring dengan hadirnya bentuk-bentuk seni musik modern.

Kehadiran bentuk-bentuk dan ragam seni modern tentu akan secara perlahan menggeser kedudukan *moanggo* dalam masyarakat Tolaki. Betapa tidak, syair dan cara melagukan *anggo* masih dianggap sangat tradisional dan hanya dapat dinikmati oleh sebagian kecil orang Tolaki, khususnya bagi orang-orang tua. Sementara anak

muda lebih tertarik dengan musik-musik modern dan kontemporer. Sesuatu yang tradisional dianggap sebagai bagian masa lalu dan dengan demikian perlu di tinggalkan.

Transisi atau tepatnya pergeseran minat seni dan budaya orang Tolaki dari yang tradisional ke yang modern mirip sebuah pelarian. Dalam pandangan Parsudi Suparlan, (1995: 25), dinamika atau ekses perubahan sosial pada komunitas tertentu memungkinkan terjadinya tiga hal berikut. *Pertama*, mereka berusaha meninggalkan atau membuang tradisi-tradisi kebudayaan mereka karena mereka melihat tradisi-tradisi tersebut sebagai atribut yang tidak menguntungkan bagi jati diri atau identitas mereka dalam berinteraksi dengan golongan etnik atau suku bangsa lainnya, dan bagi kemajuan tingkat sosial, ekonomi, dan kebudayaan yang ingin mereka capai. Sebagai gantinya, mereka mengadopsi kebudayaan atau unsur-unsur kebudayaan lain yang mereka lihat sebagai dominan dalam struktur hubungan antarkebudayaan yang berlaku dalam masyarakat tempat mereka tinggal. *Kedua*, mereka secara spesifik melarikan diri lebih jauh dari pusat-pusat berlakunya kontak kebudayaan dengan dunia luar dan dari kontak-kontak dengan kebudayaan yang lebih maju sehingga secara kebudayaan mereka terbebas dari pengaruh kebudayaan luar yang dirasakannya sebagai beban kejiwaan dan mental karena merasakan kecilnya harkat dan martabat kemanusiaan mereka dalam kerangka acuan kebudayaan luar tersebut. *Ketiga*, kehidupan komunal dan solidaritas sosial mengalami disorganisasi atau bahkan mengalami disintegrasi karena mekanisme kontrol yang ada di dalam kebudayaan mereka yang tidak dipergunakan.

Berdasarkan hal tersebut, jika dikaitkan dengan kenyataan yang terjadi dalam masyarakat Tolaki, terdapat sebuah transisi dalam skala massif sebagai bentuk pelarian dari tradisi-tradisi lama dan cenderung menerima segala perubahan dan segala sesuatu yang serbabarur dan serbamodern. Meskipun orang Tolaki sangat terbuka dengan segala perubahan, pada saat yang sama dikhawatirkan justru akan merombak tatanan kebudayaan yang luhur yang telah diwariskan oleh nenek moyang orang Tolaki itu sendiri.

Moanggo, teks *anggo*, *pandeanggo* tentu tidak menolak perubahan-perubahan sebagai konsekuensi keterbukaan sebagai ciri khas budaya orang Tolaki. Namun, Alfian (1985: 62) mengingatkan bahwa keterbukaan terhadap perubahan atau pembaruan dibatasi oleh keperluan untuk mempertahankan keaslian diri. Proses perubahan itu biasa terjadi bilamana hal-hal baru yang datang dari luar diserap ke dalam kebudayaan sendiri dan diolah menjadi kepunyaan atau bagian dari kebudayaan sendiri. Kemampuan mengambil dan menyaring apa-apa yang baik, dari mana pun datangnya, dan memprosesnya menjadi bahan dari diri sendiri tanpa menghilangkan keaslian, yang seperti itulah yang dimaksudkan dengan sifat dinamika kebudayaan. Ia tumbuh dan berkembang, tetapi tetap tampak orisinal.

Inilah yang menjadi tantangan bagi tokoh-tokoh adat secara khusus dan masyarakat Tolaki secara umum, bahwa eksistensi *moanggo* sangat bergantung dari keinginan kuat untuk tetap mempertahankan keasliannya, pada saat yang bersamaan tetap terbuka dengan segala perubahan serta menerima segala hal yang berbau positif—sejauh tidak mengancam posisi dan kedudukan *moanggo* di dalam nadi kebudayaan orang Tolaki.

***Moanggo* dalam Pengembangan Kurikulum Muatan Lokal**

Sastra lisan adalah salah satu jenis sastra yang paling lekat dengan masyarakat. Setiap masyarakat hampir memiliki sastra lisannya masing-masing. Keberadaan sastra lisan di dalam masyarakat sangat penting karena merupakan perbendaharaan nilai-nilai yang diwariskan turun-temurun. Nilai-nilai yang terkandung dalam sastra lisan ini masih sangat berguna untuk kehidupan sekarang.

Dalam masyarakat Tolaki, sastra lisan memiliki posisi cukup sentral di dalam kebudayaan mereka. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya pedoman hidup yang merujuk pada keberadaan sastra lisan di sana. Walaupun banyak masyarakat yang tidak secara langsung menyadarinya, nilai-nilai yang berlaku dalam masyarakat, banyak merujuk pada sastra lisan, misalnya melalui *moanggo*. Nilai-

nilai yang berlaku ini yang dipetik dari sastra lisan telah membentuk alam bawah sadar masyarakat Tolaki.

Salah satu hal yang menjadi masalah adalah terjadinya perubahan sikap masyarakat karena banyaknya budaya yang datang dari luar. Jika dibiarkan, hal ini akan mengancam nilai-nilai yang ada dalam masyarakat tersebut. Sedikit demi sedikit nilai-nilai ini harus dipupuk kembali dengan berbagai cara, di antaranya memasukkan nilai-nilai lokal ini ke dalam pendidikan, baik formal maupun nonformal.

Masyarakat Tolaki seharusnya mewaspadaai arus cepat globalisasi dan modernisasi yang dapat memutarbalikkan dan memporandakan kehidupan kebudayaan orang Tolaki, khususnya dalam hal ini *moanggo*. Sekalipun beberapa daerah dengan strategi yang efektif di dalam mempertahankan kebudayaan sering kali tidak berdaya ketika berhadapan dengan globalisasi dan modernisasi. Istilah globalisasi mengandaikan perubahan cepat yang merambah seluruh dunia dengan indikasi bahwa batas-batas wilayah semakin sempit. Tidak ada lagi wilayah yang tidak terekam oleh revolusi informasi (Nye, Jr, 2002). Dengan demikian, berdasarkan konteks ini, wilayah-wilayah yang dahulu terasing dan terpinggirkan sekarang sudah diketahui oleh dunia internasional. Sisi positif ini membawa arti penting bagi kehidupan umat manusia dalam berbagai aspek. Namun, pada saat bersamaan, sebenarnya dampak lain dari globalisasi telah merambah seluruh wacana, seperti agama, identitas lokal, kebudayaan, dehumanisasi, dan lebih dari itu, globalisasi kerap kali mengecilkan pentingnya lokalitas (Faqih, 2000: 2; Berger, 1990). Pada titik ini, globalisasi dan modernisasi mencoba melakukan perubahan mendasar atas apa yang selama ini dianggap original (asli) dan sakral oleh budaya lokal tertentu, misalnya ritual-ritual sakral, tatanan sosial masyarakat lokal, budaya, dan seni.

Akibat lainnya, kebudayaan dan keyakinan lokal mengalami semacam pergeseran paradigma, dari paradigma lama atau masa lalu yang masih original ke arah yang lebih maju. Pada konteks ini, fakta-fakta ini memungkinkan terjadinya pendangkalan nilai dan kegamangan dalam menilai dan mempertimbangkan identitas

masing-masing kebudayaan. Globalisasi yang mentransendensikan ‘nasional’ ke arah ‘transnasional’ kemudian menjadi kecenderungan yang cukup memengaruhi pendefinisian individu dan identitasnya. Definisi identitas kemudian tidak lagi terikat pada tempat karena di satu pihak seseorang telah keluar dari wilayah kebudayaannya, di lain pihak ia tidak terintegrasi dalam wilayah kebudayaan baru. Kalaupun kemudian ia menjadi bagian dari lingkungan yang lain, maka proyek kesukubangsaan dan agama seseorang mengalami redefinisi dan reproduksi dalam bentuk-bentuk yang berbeda. Kecenderungan ini disebut Arjun Appadurai (2005:52-53) sebagai ‘deteritorialisasi’, suatu proses menghilangnya batas-batas kebudayaan.

Moanggo merupakan produk budaya orang Tolaki. Sebagai produk budaya, *moanggo* digunakan sebagai media ekspresi seni budaya untuk menyampaikan berbagai hal tentang kehidupan orang Tolaki, di samping sebagai media hiburan rakyat. Di tengah maraknya arus informasi dan globalisasi, sastra lisan seperti, *moanggo* nyaris punah dan tidak mendapat minat dan perhatian serius dari sebagian besar masyarakat Tolaki, khususnya generasi muda. Dalam wawancara dengan salah seorang antropolog Tolaki, Erens Elvianus Koodoh, terungkap bahwa: “minat anak-anak muda terhadap budayanya, khususnya budaya Tolaki saat ini masih memprihatinkan. Dalam kasus *Moanggo*, sangat sulit kita temukan anak muda Tolaki yang tertarik mempelajarinya. Padahal ini merupakan ekspresi seni, nyanyian yang sarat dengan makna. Malahan anak-anak muda Tolaki sekarang ini lebih tertarik dengan musik-musik dari luar”.

Keprihatinan yang sama juga muncul dari salah seorang tokoh adat Tolaki yang mengungkapkan: “*moanggo*, selain taenango, huuhuu, dan bentuk-bentuk seni tradisional orang Tolaki lainnya merupakan ekspresi seni yang berisi pesan-pesan budaya, khususnya menyangkut pesan-pesan kehidupan, sejarah, dan perilaku hidup orang Tolaki di zaman dahulu, yang mungkin masih bisa berlaku saat ini. Sangat disayangkan bahwa saat ini *Moanggo* ini sudah sangat jarang diperdengarkan. Hanya pada saat perkawinan adat saja. Itu pun tidak setiap saat, karena tidak semua *tolea* dan *pabitara*

menguasai teknik melagukan *anggo* ini. Apalagi anak-anak muda zaman sekarang, sangat besar kemungkinan mereka tidak lagi mengetahui dan mengerti arti dan maknanya” (wawancara dengan informan).

Patut menjadi perhatian bersama bahwa ternyata *moanggo* tidak lazim lagi dan menjadi perhatian di kalangan masyarakat, khususnya anak-anak muda pada masyarakat Tolaki. Hal tersebut disebabkan oleh gempuran berbagai jenis musik modern di kalangan generasi muda. Salah seorang mahasiswa di salah satu perguruan tinggi swasta di Konawe mengungkapkan, “Saya sebenarnya merasa aneh ketika mendengarkan *moanggo* pada suatu pesta perkawinan yang saya hadiri. Keanihan ini disebabkan saya tidak mengetahui arti dan makna yang terkandung di dalam *moanggo* tersebut. Apalagi bahasa yang digunakan tidak seperti bahasa Tolaki sehari-hari”.

Salah seorang informan mengungkapkan ketidaktahuannya terhadap *moanggo*, “Setiap kali ada pesta perkawinan di desa ini, saya pribadi tidak pernah mendengarkan apa itu *moanggo* sehingga jika saya ditanyakan tentang apa itu *moanggo*, terus terang saja saya tidak tahu. Yang saya tahu hanya *molulo* saja”.

Berbagai pandangan mengenai keberadaan *moanggo* dalam wawancara di atas menunjukkan betapa tradisi lisan ini tidak terlalu akrab di kalangan generasi muda. Tampaknya, *moanggo* ini hanya dikenal di kalangan orang-orang tua meski tidak seluruhnya dapat membawakan tradisi lisan ini. Padahal, isi dan pesan *moanggo* sangat dalam maknanya bagi orang Tolaki, sebagaimana dituturkan oleh Abdul Latif Parase, tokoh adat Tolaki di Kelurahan Lalosabila dalam wawancara, “*Anggo* merupakan sindiran atau petuah/nasihat dalam pernikahan bagi kedua mempelai di dalam menjalankan rumah tangga kelak. Pesan penting di dalamnya, antara lain, kedua mempelai harus saling mencintai dan saling berkasih sayang. Selain itu, pesan *anggo* juga mengajarkan agar mencintai orang tua dan menghormatinya”.

Kenyataan tersebut menunjukkan bahwa *anggo* sarat dengan makna bagi orang Tolaki. Secara fungsional, sebagaimana hasil wawancara di atas, *anggo* memiliki fungsi seperti mengajarkan agar

mencintai orang tua dan menghormatinya. Hal tersebut sejalan dengan pendapat Teeuw (1984: 304) bahwa fungsi sastra lisan adalah (1) afirmasi, yaitu menentukan norma-norma sosio-budaya yang ada pada waktu tertentu; (2) restorasi, yaitu mengungkapkan keinginan, kerinduan pada norma yang sudah lama hilang atau tidak berlaku lagi; dan (3) negasi, yaitu memberontak atau mengubah norma yang berlaku.

Moanggo memperlihatkan sebuah ekspresi seni budaya atau tradisi (sastra) lisan masyarakat Tolaki yang nyaris punah. Oleh karena itu, pementasan kembali (*re-enactment*) *moanggo* dalam perhelatan perkawinan adat Tolaki menunjukkan bahwa ada norma-norma sosial budaya orang Tolaki yang pernah berlaku pada masanya dan tampaknya masih representatif untuk dijalankan dan dipedomani dalam konteks kekinian. Pada saat yang bersamaan, ada kerinduan mendalam dari tokoh-tokoh adat Tolaki untuk tetap mempertahankan tradisi atau sastra lisan ini, mengingat makna, nilai, dan fungsinya bagi pembentukan karakter pribadi, keluarga, dan masyarakat Tolaki.

Kerinduan yang sama juga tampaknya ditujukan kepada *anggo* yang diadakan pada saat pesta. Dalam laporan Lakebo dkk. (1977/1978: 87), terungkap bahwa dalam membawakan *anggo* jenis ini, para pemain bergandengan tangan yang disebut *pandeanggo* dan ditemani oleh orang-orang lain sebagai pendengar. Mereka menyanyi secara bergantian dengan jalan sindir-menyindir atau kata-kata pujian terhadap seseorang, utamanya terhadap muda-mudi.

Keprihatinan mendalam terhadap *moanggo* sebagai ekspresi seni budaya orang Tolaki didasari oleh semakin jaranginya ditemukan *moanggo* dilagukan selain di upacara-upacara perkawinan adat Tolaki. Di dalam keluarga, *moanggo* tidak pernah diperdengarkan lagi. Bagaimanapun, pelestarian *moanggo* sebagai ekspresi budaya orang Tolaki, tidak hanya dilakukan melalui ruang-ruang budaya seperti perkawinan, tetapi juga perlu ditingkatkan pada level yang lebih tinggi.

Atas dasar itulah, ada beberapa strategi yang perlu dilakukan dalam rangka melestarikan *moanggo*. *Pertama*, strategi langsung

adalah strategi yang dilakukan oleh pemerintah untuk memelihara eksistensi *moanggo*, meliputi (1) inventarisasi dan dokumentasi, dijadikan sebagai muatan lokal di beberapa sekolah, sebagai hiburan pada acara resmi pemerintah daerah, dan membuat kontes *moanggo* pada tingkatan sekolah; (2) melalui pembinaan tradisi *moanggo*, khususnya maestro *anggo*; dan (3) melalui pengembangan, yaitu diteliti dan dikembangkan oleh ilmuwan dan budayawan Tolaki. *Kedua*, strategi tidak langsung yang dilakukan oleh masyarakat dalam upaya pelestarian *moanggo*, meliputi (a) penggunaan *moanggo* sebagai hiburan masyarakat pada acara keluarga; (b) pembudayaan *moanggo* sebagai hiburan di lingkungan rumah tangga; dan (c) pewarisan *moanggo* kepada generasi muda.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAGIAN 6

Kinoho

Salah satu jenis sastra lisan yang ada pada suku Tolaki adalah *kinoho*. *Kinoho* dibentuk atas dua kata yaitu '*ino*' yang berarti dijerat atau secara etimologi diartikan 'diikat' dan '*ho-hoo*' yang artinya suara atau bersuara. *Kinoho* merupakan sastra lisan berjenis pantun yang terdiri atas empat larik, dua larik pertama merupakan sampiran dan dua larik berikutnya merupakan isi, serta memiliki persamaan bunyi pada akhir kata. Berdasarkan pengertian tersebut, *kinoho* dapat digolongkan pada jenis puisi lama.

Kinoho biasanya disampaikan pada acara-acara adat serta pesta rakyat. Acara adat seperti pelamaran, perkawinan, *barasanji*, pemakaman, dan tahlilan. Sementara pada pesta rakyat seperti kerja bakti, membangun rumah dengan melibatkan orang banyak, musim tanam padi secara tradisional (*motasu*), dan pada saat panen padi. Penyampaian tersebut dilakukan melalui bahasa lisan dengan tujuan mendidik, memuji, menghibur, mengejek, menghina, menasihati, mengungkapkan isi hati, jatuh cinta, melarang, atau memprotes. Berdasarkan makna dan arti yang terkandung di dalamnya, *kinoho* dijadikan sebagai alat interaksi sosial yang menghubungkan antara satu dengan yang lain, baik dalam lingkungan keluarga, karib-kerabat, tetangga, maupun pada masyarakat luas.

Pengungkapan melalui *kinoho* semata-mata untuk menghindari keterusterangan atau kelugasan arti dengan maksud menjaga supaya

lawan bicara tidak tersinggung. Pengungkapan melalui *kinoho* dilakukan karena orang Tolaki memiliki perasaan yang halus seperti wanita dan cepat tersinggung, sehingga ada istilah dalam masyarakat Tolaki *oru pibiri lengan* yang berarti ‘seperti telinga belanga’, yang artinya cepat tersinggung.

Sampai saat ini, belum ada yang memastikan kapan *kinoho* diciptakan dan siapa penciptanya. Menurut kisah yang disampaikan oleh Doro Moita, *kinoho* ini mulai diungkapkan pada waktu menuai/memanen padi. Pada waktu itu beberapa orang pemuda dan pemudi sedang menuai padi. Di antara mereka tak seorang pun yang berani bertegur sapa. Akhirnya, tiba-tiba ada seorang pemuda yang ingin menyapa gadis di sekitarnya. Namun, masih diliputi keraguan-keraguan, jangan sampai gadis tersebut tersinggung. Untuk menjaga supaya gadis tersebut tidak tersinggung, pemuda tersebut memilih *kinoho* sebagai sarana untuk menyapa gadis itu. Dengan ber-*kinoho*, akhirnya ia dapat memikat dan menarik para gadis tersebut dan terjadilah sindir-menyindir di antara mereka. Begitulah awal kisah lahirnya *kinoho* dan akhirnya meluas pada pertemuan-pertemuan lain, selain dari pertemuan menuai padi.

Jenis *Kinoho*

Berdasarkan jenisnya, *kinoho* dapat dibedakan menjadi (a) *kinoho mbesadalo* (pergaulan), (b) *kinoho peombua*, (c) *kinoho sara*, dan (d) *kinoho singgu* atau *kinoho mosinggu*.

Kinoho Mbesadalo

Kinoho mbesadalo (pergaulan) merupakan salah satu jenis *kinoho* pergaulan muda-mudi. Kata *mbesadalo* berasal dari kata *mbe* + *sa* + *dalo* asal kata dasar *anadalo*. *Mbe* berarti ‘untuk’, *sa* berarti ‘sama’, dan *dalo* berarti ‘anak’. Kata *mbesadalo* berarti untuk ‘anak sesama umur’. Dengan demikian *kinoho mbesadalo* merupakan salah satu jenis *kinoho* untuk pergaulan anak-anak muda baik laki-laki maupun perempuan dalam memadu cinta kasih dengan cara berlawanan-lawanan atau berbalas-balasan seperti berikut ini.

Pemuda

*Adede ina mohaki karenggu
Kupondukari orui puungguni
Adede ina mohaki penaonggu
Kuponggi to memebabu mokuni*

*Kenota ousaki hende ino
Neusambue nggo mebahoika
Kenoto dadiki hende ino
Mano menggau nggo dadika*

*Rapa-rapa wala niowaimu
To : no mepuai asohorimu
Keno tadadiki inewaipodemu
Kuolui sri nekaeno to : no*

*Keno kaluku lulondo dowo
Titi bonggono motonda iha-iha
Keno luale ana dowo
Mbera mokora nopekawei*

Dijawab **Gadis**

*Hulo kinondo ine sohami
Hende kuro ana kinia
Hawo kinondo ihanumami
Omambu kura ilakoe anakia
Keno matandu hulonggalaru
Koki pahela nomokute
Keno matandu wula : nokalaru
Kioki nopehela nggato*

Dibalas oleh **Pemuda**

*Olui pale bele ndetinda
Manu iwala mehori-hori
Kuolui keno tebinda
Hanumuika pomberahi rahianggu*

Dibalas oleh **Gadis**

*Topi wolatu hende poaiu
Tekalialo newata sule
Okino panda anggu mohia -hia
Asio iwoi ano lakosule*

Dijawab oleh **Pemuda**

*Ana wembe iwawo bangga pemuda
Ina omba kareno pebalo-balo
Keno moreo Tania mohaki
Lualeika nggo pakulino*

Aduhlah ibu sakit kakiku
Kuinjak duri di pohon kunyit
Adulah ibu sakit hatiku
Karena kulihat berbaju kuning
Kalau tidak hujan hari ini
Pada hari lain kan hujan jua
Kalau tidak jadi sekarang ini
Pada hari nanti akan jadi jua
Rapat-rapat pagar bautanmu
Orang menjemur di seberangmu
Kalau tidak di waktu mudamu
Kunanti lepas dari tangan orang-orang
Kalau kelapa terapung diri
Jatuh berderai mumbangnya
Kalau gadis anak seorang
Itu yang besar godaannya

Lampu dipandang pada jerami
Rupa periuk anak perisasi
Apa dipandang pada kami
Harta kurang bangsawan kurang
Kalau jelas asalnya kuningan
Juru ramuan sudah ahlinya
Kalua jelas emas atau kuningan
Tidaklah mungkin bercampur aduk

Tunggulah dulu kaleng murni
Ayam dip agar berdekatan-dekatan
Aku menunggu kamu lepas
Kepadamu saja aku mengharap

Sari rambutan bagai sangkar
Berseberangan batang terbalik
Tidak sengaja enggan berkata
Nanti air berbalik surut

Anak kambing di atas rakit
Keempat kakinya belang-belang
Kalau demam tiada yang sakit
Gadis seorang untuk obatnya

Akhirnya si **Gadis** tersebut menyatakan persetujuannya.

<i>Manu mearo mololaha pinondu</i>	Burung lapar mencari makan
<i>Lako ipulo luma menanggona</i>	Terbang ke pulau bersama-sama
<i>Pineotuhako mololaha sala</i>	Telah disengaja mencari jalan
<i>Nggo perukuano penao meroha</i>	Untuk dilalui hati yang suci
<i>Ate pute penao moroha</i>	Hati suci bersih
<i>Hende moilano okasa</i>	Seperti putinya kapas suci
<i>Mberano penao sana : iune</i>	Supaya senang di dalam hati
<i>Alesi okalo nde ulusala</i>	Ambillah kalo penghulu adat

Kinoho Agama

Kinoho agama adalah salah satu jenis *kinoho* yang biasa dijumpai dan diungkapkan pada acara yang bersifat ritual atau keagamaan, seperti baca doa, selamatan, *barasanji*, dan tahlilan atau takziah. Acara dimulai dengan penyampaian atau nasihat dari pemuka agama yang di dalamnya mengungkapkan bait-bait *kinoho*.

<i>Keno otandato dunggu terondo</i>	Bila tanda telah mendahului
<i>Dungguito mberano banggo-banggo</i>	Sampailah batas sarung di dada
<i>Keno malaekato meo : ri nggombule</i>	Kalau malaikat telah memanggil pulang
<i>To oto notulei tomotanggo-tanggo</i>	Tidak dapat ditangguhkan lagi
<i>Kotupa nabi keno kinondo</i>	Ketupat nabi kalau dipandang
<i>Hende watumetala ineteteaha</i>	Bagai batu berjajar di titian
<i>Peoliwino nabi niniwatuakondo</i>	Berpesan nabi yang kita junjung
<i>Iamo totekolupe lako nemateaha</i>	Jangan lupa kematianmu
<i>Wata mbetanoa poopoo nomatandau</i>	Tanah berkubur juga belum pasti
<i>Tepehawari'i dowonggu ndo umiahi'i</i>	Ingat diri sampai menangis
<i>Anggeo nggoburu kadui noasipo</i>	Liang lahat sangat sempit
<i>Tetomate anodadio umi'ia</i>	Di sanalah umat banyak yang menangis

Bait-bait *kinoho* di atas berisi nasihat supaya kita selalu berbuat amal saleh untuk menjadi bekal pada hari kemudian, sebab yang namanya kematian, cepat atau lambat pasti akan menjemput kita. Tidak ada yang dapat menolong di dalam kubur kecuali amal saleh yang telah diperbuat sewaktu hidup di dunia.

Kinoho Sara

Kinoho sara adalah salah satu jenis *kinoho* yang diungkapkan pada acara-acara adat. Acara adat yang dimaksud seperti peminangan

dan pesta perkawinan. Jenis *kinoho* ini biasanya disampaikan oleh juru bicara dari pihak laki-laki dan juru bicara dari pihak perempuan secara bergantian. Adapun *kinoho* yang umum disampaikan pada acara perkawinan sebagai berikut.

Pihak laki-laki

Ie inggomiu pamarendano wonua
Inggomiu pabitaro inemore
Inggomiu anamotua la ulusala
Inggomiu mbuena mbuwulele

To'no meohai mbera kinaitako
Mbera latutate
Mbera lamokondo-kondo
Mbera lamopode-podea

Tudu ito mepotira
Itonga-tongando
Ipada mbolawando
Kalomami suramami

Kalo pokoaso sara peowaindo
Keno la : ndo tewaliano
Keno la : ndo dadiano
Keno peowaiha anoto

Keno ku : to luwuakono
Mbuito la : tinekokoriako
Mbuito la : tinekokoriako
Ma : keki onggoto tete embeako

Akiti buake mokodunggu
Une-unemami putudumami
La : nileu akomami tinunggai mami
Ikeni poiya

Dijawab oleh pihak perempuan

Laito leuito luwuakono
Mbuito ta : ta : la
Nggo : nggo : la la : ito
Nggo : nggo : leu leuito
Kaduito ku : ito koaito
Mango : hapopohae tineke: ako
La : la nio olu leuito

Wahai pemerintah negeri
Juru bicara kenamaan perempuan
Para orang tua perintis
Bapak dan ibu sebagai orang tua anak

Sekalian seluruh famili
Sekalian yang hadir
Sekalian yang melihat
Dan sesepu yang mendengarkan

Terletaklah hamparan sudah
Di tengah-tengah kita
Di hadapan kita
Kalo kami adat kami

Kalo penyatu adat kebiasaan
Jika gerangan telah ada
Untuk kejadian dilaksanakan
Untuk segera dimulai

Jika telah gelap sekalian
Tak ada lagi yang ditunggu
Tak ada lagi yang dinanti
Maka bagaimana kami ini

Akan kami nyata menyampaikan
Maksud dan tujuan kami
Kedatangan dan kehadiran kami
Di tempat ini

Telah datang semuanya
Tak ada lagi yang dinanti
Yang aka nada telah ada
Yang akan datang telah datang

U : ongo sumarui tumulura : i
Atopodedea : I topada mbendo
orike :

Ohawo otuomiu nileu akomiu
Lakoke : to dungguke : to

Dijawab oleh pihak laki-laki

Nika : to mende : ito tutadeito
Topada mbenggi : ito tombendengge
: to

Ohawo ari hawi rong a inipua
Ohawo ari pinenggadoindo
Ari pine sambepa akondo
Ari pine bitara akondo
Ari pine mokotu akondo

Popolomami windahomai
Tetedoa keno teteangga

Nika : to o : eno nggo : po : ongo

Nika : to karandu ngga : nilanggu
ndu : ndu :

Nika : to kiniku poku toroaha

Nika : to okasa tarda atepute

Nika : to selekeri tanda kiniku toro

Nika' to osawu nggo' pombesawuki

Nika : to obuku, buku mbebahoa

Nika : to osandu, sandu mbebahoa

Nika : to posikuhulu nggo : pomboko
lelea

Nika : to osawu eusano rame-rame
mba : a

Guna menyatakan ke hadapan kita
Untuk memperdengarkan supaya
diketahui

Akan maksud kedatangannya
Dengan ini kerjakan dan sampaikanlah

Kepada sekalian yang menyaksikan
Telah nyata dan telah Nampak
Kita telah sama melihat
Apa yang pernah dirintis
Yang telah kita tetapkan
Dari yang kita mufatkan
Yang sudah kita musyawarkan
Dan yang telah kita putuskan
Perlengkapan dan mas kawin kami yang
terdiri atas

Kalung emas sebagai alat pengikat
Gong sebagai alat pendengung
Kerbau untuk modal hidup
Kain kaci tanda kesucian hati
Sarung buat pengganti pakaian
Baju untuk pakaian penganten
Loyang tempat memandikan bayi
Timba untuk timba mandi
Lampu untuk penerangan
Pakaian untuk pengganti pakaian yang
lapuk.

Barang-barang di atas adalah isi adat yang mesti dipenuhi dalam pernikahan. Kemudian dilanjutkan lagi seperti berikut ini.

Keno la : ta kenduno
Ma : ai poku nggadu : i

Keno la : ta : ku : no

Kadu ito ku : ito

Ai tarimaito ai pokosi : ito

Bila tidak cukup
Maka segera dicukupkan
Bila ada yang tidak lengkap
Maka segera dilengkapi
Cukuplah dan lengkaplah Diterimalah
dan simpanlah

Kemudian dibalas oleh pihak perempuan

<i>Ma : nggo hapopohae nggo sinaru</i>	Apalagi yang hendak dikatakan
<i>Kinua nggo : nilau – laungako</i>	Pingin hendak dikemukakan
<i>Iinggomiu tolea posambu tulura</i>	Wahai juru bicara penyambung lidah
<i>Kiki : ito kipendangge : to</i>	Kami sudah lihat Nampak dipandang
<i>La : la tutade imbera : indo</i>	Yang telah nyata dihadapan kita
<i>Itongado ipolawando</i>	Di tengah-tengah kita
<i>Para-mbara teangga</i>	Barang-barang berharga
<i>Hapo-hapo teoli</i>	Alat-alat bernilai tinggi
<i>Keno ieto ta : kaduno</i>	Hanya saja demikian halnya
<i>Hende ta : koano Taki onngo mbaoke :</i>	Untuk dirimu sendirian
<i>Taki onngo bubutake :</i>	Tentang nilai wibawamu
<i>Ioka : saru keno tete : embeako</i>	Nanti akan bernilai ganjil
<i>Nodowomu metete ihanumu</i>	Bukan asalnya dari kami
<i>Noanggamu hende nilaimu</i>	Penyebab kejadian padamu
<i>Ke : makura ke : ta : koa</i>	Tetapi dari kepadamu jualah
<i>Kioki noari kainggami</i>	Sehingga mengenai dirimu
<i>Metete i : hanumani</i>	
<i>Mano ari I : hanumu</i>	
<i>Metete i : nedowomu</i>	

Kemudian dibalas dari pihak perempuan seperti berikut ini:

<i>Nokapoto osara noheoto peowai</i>	Selesai adat akan berakhirlah acara
<i>Tanda manasanoto komende : te : no</i>	Tanda jelasnya setelah mungkin
<i>Noku : to osara noheoto peowai</i>	Rampunlah secara adat
<i>Nonde osara noheoto peowai</i>	Telah memenuhi sesuai ketentuan adat
<i>Nope : ia pu : pu : ku : ku : noto</i>	Secukup mungkin
<i>Nope : ia taringgoa –koa koa-koanoto</i>	Selengkap-lengkapnya
<i>Keno kapoto keno heoto</i>	Jika telah berakhir
<i>Nggo : tumotoki : ito osara</i>	Segera kuselesaikan adat
<i>Nggo : pole : i peowai</i>	Mengakhiri kebiasaan
<i>Kutotoki ndonga'i kupole mbonimbi : i</i>	Dan kuputuskan di tengah-tengah
<i>Ita : ngge tano onngo me : ita</i>	Kemudian kupotong ujung sama ujung
<i>Irurungge : tano onngo te : inau</i>	Bila diangkat tak akan tinggi
	Dan kalau diturunkan tak akan rendah

Dijawab juru bicara perempuan seperti berikut ini.

<i>La : keitopoka mengonai-ngonai : isi</i>	Sungguh masih harus meminta
<i>Nggo : mombeokura sai : une</i>	Memancing rasa amarah
<i>Itotoaki : ito saramiu ipole : I</i>	Namun sudah diakhiri acara
<i>pewaimiu</i>	Tetapi tidak menjadi soal
<i>Nano ie taro kioki</i>	Sudah demikian halnya
<i>Songga inuhi-uhuaoko</i>	Telah demikian keadaannya
<i>Nonde : osaraki nde : powaiki</i>	Oleh karena tidak dalam hal jual beli
<i>Ma : ieka : ketola : nggomeoli</i>	Akan tetapi untuk kita satu anak
<i>Ie noto : onngo medulu ana</i>	

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kemudian dijawab oleh juru bicara laki-laki seperti berikut ini.

Nokapoto osara noheoto peowai
Manasaito mende : te : ito
Ni : ino anamami tinda uhuamami
Kileu mehengege we : ikomiu
Tewalino okapu dadino heawalu
Tewalino oseo dadino wulupae
Towandaramiu pondo : oriakomiu
Maiwowai : I landagi dadi teteaha
Tanoniombo nggo mehu : hu : mata
Tanoniombo nggo meodilo
Mano aito : orieki tetinda
meokunahi : i
Kioki nopada ano nolou –lou ano
Nolanggan ere-ere lako mohie-hie
Keki ari-ari keno ari moara-ara mo
:oru oru
Ano penasa iki moero-ero
Mano lako molimba-limba Lala ieka
kumokolorono
Mano kenolakoki sumua : i
Sa : ndekoro korumbano
Keki meturake : korokurumbano

Selesailah sudah rangkaian adat
Tanda rampungnya
Anak ini ganti diri kami
Kami serahkan kepadamu
Jadinya pohon beringin
Jadinya bulu padi
Terserah kekuasaanmu
Walua ia dijadikan titian
Tak ada lagi yang akan memata-matai
Tak ada lagi yang akan mengintip
Tapi satu hal yang perlu diketahui
Khususnya untuk diperhatikan
Karena tidak sepatasnya dan
sewajarnya
Ia lelaki kurus jalannya terhuyung
Namun ia tidak pernah merasa bosan
mencobanya
Walau itu di waktu pagi
Setelah itu lehernya terasa parau
Dan kalau melangkah untuk pergi
Ia selalu tergesah-gesah mencari
Dan kalau ia menemukan sesuatu
Seperti sesama umur tongkatnya
Pasti akan menyelipkan tongkatnya

Kemudian dilanjutkan seperti berikut:

Mano tano dadi hae
I : onngo weikomami
Kiokika nodowomami peana
Mano tombedulu anato
Mango : asoto kohanu
Atombeta huwui : iro
Mohina sambe u : u : no tau
Aro tewaliki okapu iamo no : oseau
Dadi-dadi hako hae
Mao api ilalombaku
Taro poko pepate : i
Tano lou – lou ano nihuturu
Mano keno lakoko metahumbai : i
Keika moko ehe–eheno
Ilakoepo kenola : moawi-awi
Hende kela peawu-awu

Tetapi bukan demikian halnya
Untuk diserahkan kepadakami
Karena bukan saja kami yang berhak
Kepadanya kita telah satu anak
Maka itu sudah satu tanggungan
Untuk sama-sama membina mereka
Supaya besok dan seterusnya
Mereka besar lagi jaya
Dari kebanyakan mereka
Dan tidak sebaliknya biar menyalakan api
Mereka tidak mampu menyalakan
Karena dasarnya lemah
Sekali waktu kalau ia menemukannya
Pasti ia akan kegirangan
Apalagi kalau sedang menimang anak
Walau anak itu seperti labu keabu-abuan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kinoho Singgu

Kinoho singgu adalah salah satu *kinoho* yang khusus menyinggung atau menyindir seseorang baik secara kasar maupun secara halus. *Kinoho singgu* berarti ‘singgung’ atau ‘menyinggung’ yang bersinonim dengan kata sindir atau menyindir atau bersindiran. *Kinoho* ini diucapkan oleh seorang pemuda yang akan pergi merantau ke negeri orang dengan maksud mencari uang. Ia meninggalkan seorang perempuan yang ia sayangi, tetapi kelak dia akan kembali untuk menjadikan perempuan itu istrinya.

<i>Po : iato ia : usa aku lako le : esu</i>	Kutinggalkan kau untuk sementara
<i>Mano pelalo nggela telaloto le : esu</i>	Akan kusinggahi walau sedetik
<i>Mano inae loso le : esu</i>	Kalau ada yang datang kepadamu
<i>Inakuka : mbele : esu</i>	Katakan saja akulah duluan

Kemudian dijawab oleh perempuan sebagai berikut:

<i>Po : iato ia : usa aku lako le : esu</i>	Kutinggalkan kau untuk sementara
<i>Mano pelalo nggela telaloto le : esu</i>	Akan kusinggahi walau sedetik
<i>Mano inae loso le : esu</i>	Kalau ada yang datang kepadamu
<i>Inakuka : mbele : esu</i>	Katakan saja akulah duluan
<i>Atoki lai-lai atolako lau-lau</i>	Kita akan mengharapkan terus
<i>Otoka mora : i-ra : I ano kare rurai</i>	Siapa tahu salah mengharap
<i>Atoki lau-lau atolako te : inau</i>	Maklumlah orang merantau
<i>Atolala : memberai-rabi ano kare niraha</i>	Tidak ditahu berada di mana

Kemudian dilanjutkan lagi seperti berikut ini.

<i>Mano lai-laipo</i>	Biar kain atau berkas tipis
<i>Keno numu laiki</i>	Kalau berkepanjangan
<i>Mano lipa wilapo</i>	Dan keadaannya suci bersih
<i>Keno koa wulaki</i>	Itulah yang akan abadi

Keadaan perempuan itu masih sangsi dengan pernyataan seorang pemuda tersebut seperti yang dipuisikan pada bait pertama di atas. Kemudian perempuan itu menghendaki supaya selalu mengirim berita apakah lewat surat atau tanda-tanda yang lain supaya diketahui keadaannya, sekaligus hasil akan tujuan kepergian itu yang diungkapkan pada bait kedua di atas.

Selanjutnya dibalas oleh pemuda tadi dengan puisinya:

<i>Koro bite batakō</i>	Tidak usa ragu-ragu
<i>Inea bata-bata</i>	Dan tidak usa bimbang
<i>Kumokea metako</i>	Aku telah tetapkan
<i>Makute taku-taku</i>	Dan takut akan ingkar janji

Kemudian dibalas oleh gadis dengan *Kinoho*-nya:

<i>Lipa pabara-bara</i>	Kain kabar pembawa kabar
<i>Pine bara-bara akoe</i>	Untuk dikabar-kabarkan
<i>Lipa lohia bara</i>	Bila tidak dikabarkan
<i>Pine hia-hia akoe</i>	Tidak menjadi kabar jadi
<i>Keno kona baraki</i>	Bila benar kabarnya
<i>Nggo inggitoki bara</i>	Maka kita akan jadi katanya
<i>Sela bara akoe</i>	Dan bila salah kabar
<i>Te : eni bara kioki bara</i>	Maka tidak akan jadi katanya

Kemudian dijawab oleh pemuda seperti berikut ini.

<i>La : ito moramba</i>	Sedang mempersiapkan
<i>Merambi mo : oliro</i>	Segala sesuatunya
<i>Tobangu sara</i>	Untuk membawa adat
<i>Towalu halo : io</i>	Pengiring maksud suci
<i>Ana nda : tinongga</i>	Sebagai seorang diri
<i>Ari la : uleno</i>	Yang hidup sendirian
<i>Nobue-bue galu</i>	Harus mengayun tangan
<i>Mobale ulu-ulu</i>	Membanting tulang
<i>Napetusake : tukono</i>	Sebagai perongkosan
<i>Pe : ekae pesukono</i>	Untuk datang mempersembahkan
<i>Nomokea metako</i>	Maksud dan keinginan
<i>No : onngo mepoindi</i>	Untuk dapat mendapatinya
<i>Monunu monipi</i>	Walaupun itu menipis sekali
<i>Kapu loma-loma</i>	Yang dipandang hnanya samar-samar
<i>Tunuiipo hulomu</i>	Tapi sudah itu yang didapat
<i>Kiki : I hulamu</i>	Yang penting halal dan suci
<i>Ta : ino popolonggu</i>	Tiada lagi dipersiapanku
<i>Pombe deanggu</i>	Yang dapat didengar kepada
<i>Tawa-tawanggu</i>	Baik barang-barangku
<i>Pondawa tawaninggu</i>	Maupun tumbuh-tumbuhanku
<i>Bengki polenggu</i>	Aku bukan turunan terhormat
<i>Pomboko ndepolenggu</i>	Dari susunan bangsawan
<i>Ta : awu nekaenggu</i>	Aku sekadar hanya
<i>Teposako nggaendo</i>	Golongan petani biasa
<i>Puwuka ano</i>	Yang penting biar jiwa sampai di dada
<i>Poana kia ano</i>	Akan berusaha merampungkan Pedang
<i>Babura ano</i>	di tangan
<i>Rumae ndawa ano</i>	Untuk menyatukan tangan kita

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Bait-bait *kinoho* di atas merupakan *kinoho* yang termasuk halus singgungannya atau sindirannya. Adapun *kinoho* yang kasar sindirannya adalah seperti berikut ini.

<i>Ana dalo nderoma-roma</i>	Anak yang suka jalan waktu gelap-gelap
<i>Lako nderonga-ronga</i>	Tujuannya untuk menyambar
<i>Ano pa : nggaduto</i>	Apalagi pemikul tas
<i>Ano ta : kaduto</i>	Tasnya hanya sepotong

Oleh karena itu, orang yang suka berjalan pada waktu malam, akan disangka pencuri. Apalagi kalau ada barang yang dibawanya seperti karung atau tas. Selain itu, ada juga *kinoho* yang termasuk kasar seperti di bawah ini.

<i>Noloso oleo tano takoro</i>	Matahari terbit terik tidak penik
<i>La : ipo uhu tekeno iepo notekara</i>	Nanti dada membesar barulah panik
<i>Peso : u wangako oleo mondonga</i>	Menengok ke atas matahari telah
<i>Petitirongako tia la : tekoro</i>	setengah
	Melihat ke bawah perut telah hamil muda
<i>Kula : mosale-salei</i>	Waktu aku membabat menebas
<i>Hanggari nola mosia-sialo</i>	Ia hanya mundur mandir
<i>Laha : akupo mosaka-saka</i>	Sedang aku memasak merebus
<i>Lepo noleu mosuka-suka</i>	Baru ia datang bertanya-tanya

Bentuk *Kinoho*

Tinjauan bentuk dapat dilihat dari larik dan bentuk persajakan *kinoho* berikut ini.

Bentuk Larik

Berdasarkan bentuknya, larik *kinoho* terdiri atas empat larik. Selain itu, ada pula yang enam larik meskipun itu adalah pengecualian karena bukan bentuk larik yang tetap. Puisi *kinoho* umumnya terdiri atas empat larik dalam satu bait. *Kinoho* ini termasuk puisi yang unik karena jumlah suku kata dalam satu larik bervariasi, yaitu antara lima sampai enam belas suku kata. Dilihat dari jumlah kata dalam satu larik, ada yang dua kata, ada yang tiga kata, ada yang empat kata, dan ada pula yang lima kata satu larik.

Untuk lebih jelasnya dapat dilihat uraian berikut.

<i>Adede ina mohaki karenggu</i>	Wahai ibu sakit kakiku
<i>Kupondukari orui ipu : u ngguni</i>	Kuinjak duri di pohon kunyit
<i>Adede ina mohaki penaonggu</i>	Wahai ibu sajit hatiku
<i>Kuponggi : to memebabu mokuni</i>	Kulihat orang barbaju kuning

Bait puisi *kinoho* di atas terdiri atas empat larik dalam satu bait, dengan jumlah suku kata antara sebelas sampai tiga belas suku kata. Ada juga yang sampai enam belas suku kata dalam satu larik. Seperti bait di bawah ini.

<i>Atoki la-lai atalako lau-lau</i>	Kita akan mengharapkan terus
<i>Atoko merai-ra : I ano kare rurai</i>	Siapa tahu salah mengaharap
<i>Atotaki lau-lau ato lako to : inau</i>	Maklum orang merantau
<i>Atotola : momberahi-rahi ano kare niraha</i>	Tidak ditahu berada di mana

Bait puisi *kinoho* di atas pada larik keempat, jumlah suku katanya terdiri atas enam belas suku kata. Kemudian, yang paling sedikit adalah lima suku kata seperti di bawah ini.

<i>Ta : nio popolonggu</i>	Tiada lagi persiapanku
<i>Pombo deanggu</i>	Yang dapat didengar kepadaku
<i>Tawa-tawanggu</i>	Baik barang-barangku
<i>Pondawa-tawaninggu</i>	Maupun tumbuh-tumbuhanku
<i>Benggi polenggu</i>	Yang penting biar jiwa sampai di dada
<i>Pomboko ndepolenggu</i>	Akan berusaha merampungkan
<i>Ta : awu nekaenggu</i>	Pedang berada di tangan
<i>Tepo sako nggaendo</i>	Untuk menyatukan tangan kita
<i>Powuku ano</i>	Aku bukan turunan terhormat
<i>Poana kia ano</i>	Dari susunan bangsawan
<i>Babura ano</i>	Aku sekadar hanya
<i>Rumae ndawa ano</i>	Golongan petani biasa

Puisi tersebut ada yang hanya lima suku kata dalam satu larik. Hal ini terdapat pada larik kedua dan ketiga bait pertama. Demikian pula larik pertama bait kedua dan larik pertama dan ketiga pada bait ketiga hanya terdiri atas lima suku kata.

Dapatlah disimpulkan bahwa puisi *kinoho* itu terdiri atas empat dan enam larik dalam satu bait. Yang enam larik bukan merupakan

bentuk yang tetap pada *kinoho*. Kemudian jumlah kata dalam satu larik ada yang dua kata, tiga kata, empat kata, lima kata, dan enam kata. Dilihat dari jumlah suku katanya, antara lima sampai enam belas suku kata dalam satu larik.

Bentuk Persajakan

Bentuk persajakan *kinoho* terdiri atas persajakan berdasarkan susunan bunyi dan berdasarkan letak atau tempat.

Persajakan Berdasarkan Susunan

Bentuk persajakan *kinoho* ditinjau berdasarkan susunan, akan dititikberatkan pada persamaan bunyi tiap akhir larik yang terbagi tiga: (a) sajak patah, (b) sajak kembar, dan (c) sajak sama.

Sajak Patah atau Sajak Putus

Sajak patah atau sajak putus adalah bila dalam bait puisi itu ada kata-kata yang tidak mempunyai pasangan atau persamaan bunyi dengan yang lain. Sajak patah ini terdapat pada puisi *kinoho* pada bait berikut ini.

<i>Koro biti biteki</i>	(a)
<i>Inea bata-bata</i>	(b)
<i>Kumokea metako</i>	(c)
<i>Makute taku-taku</i>	(d)
<i>Morini mbuu mbundi</i>	(a)
<i>Monapa mbuu ndawaro</i>	(b)
<i>Petanggalari watu</i>	(c)
<i>Pekuli nggolopua</i>	(d)

Kinoho di atas digolongkan sajak putus karena tidak mengikuti pola tertentu dan persajakan seperti ini langka ditemukan dalam puisi *kinoho*.

Sajak Kembar

Sajak kembar terdapat pula dalam puisi *kinoho*. Dikatakan kembar atau berpasangan karena bentuk persajakannya kembar. Ada yang bersajak dua-dua larik dan ada yang bersajak tiga-tiga larik. Berikut ini contoh yang bersajak dua-dua larik.

<i>Anadalo nderoma-roma</i>	(a)
<i>Lako nderonga-ronga</i>	(a)
<i>Ano pa : nggaduto</i>	(b)
<i>Ano ta : kaduto</i>	(b)

Bait *kinoho* di atas bersajak kembar dua-dua larik yakni larik pertama bersajak sama dengan larik kedua. Sementara larik ketiga bersajak sama dengan larik keempat.

Selain *kinoho* yang bersajak kembar dua-dua, terdapat pula *kinoho* yang bersajak kembar tiga-tiga larik seperti contoh berikut ini .

<i>Benggi polenggu</i>	(a)
<i>Pomboko ndapolenggu</i>	(a)
<i>Ta : awu inekaenggu</i>	(a)
<i>Teposaka nggaendo</i>	(b)

Demikian pula dengan bait berikut ini, juga bersajak kembar tiga-tiga larik dalam satu bait.

<i>Nopotusake : tukono</i>	(a)
<i>Pe : okae pesukono</i>	(a)
<i>Nomokea metako</i>	(a)
<i>No : onngo mepoindi</i>	(b)

Sajak Sama atau Sajak Rangkai

Sajak sama adalah persamaan bunyi yang terdapat pada semua larik yang membangun sebuah bait. Bentuk persajakan sama atau rangkai ditemukan dalam puisi *kinoho* berikut ini.

<i>Ta : nio popolonggu</i>	(a)
<i>Pombo deanggu</i>	(a)
<i>Tawa-tawanggu</i>	(a)
<i>Pondawa-tawaninggu</i>	(a)
<i>Powuku ano</i>	(a)
<i>Poanakia ano</i>	(a)
<i>Bubura ano</i>	(a)
<i>Rumae ndawa ano</i>	(a)
<i>Noleu pondau : a</i>	(a)
<i>Loso : i ponggi : a</i>	(a)
<i>Dunggu : I pengandu : a</i>	(a)
<i>Kuto : I pedandia : a</i>	(a)

Semua larik di atas digolongkan bersajak sama karena mempunyai persamaan bunyi pada akhir larik.

Persajakan Berdasarkan Bunyi

Persajakan berdasarkan bunyi terjadi antara dua kata dalam bait yang terdapat pada larik yang sama, atau pun yang terdapat antara dua larik yang berurutan. Persamaan bunyi tersebut dapat berwujud persamaan kata, persamaan suku kata, atau hanya sebagai suku kata. Persajakan berdasarkan bunyi itu terdiri atas sajak sempurna dan sajak tak sempurna.

Sajak Sempurna

Dinamakan sajak sempurna bila seluruh suku akhir sama bunyinya, misalnya:

Lipa pabara-bara
Pine bara-bara
Lipe lohia-bara
Pine hia-hia

Kata *bara* yang terdapat pada larik pertama, kedua, dan ketiga digolongkan ke dalam sajak sempurna. Demikian pula kata *hia* yang terdapat pada larik ketiga dan keempat. Persamaan bunyi tersebut terdapat dalam satu bait. Contoh lain adalah sebagai berikut.

Leuno pesukono
Lesopo pesukono
Torono kolosua
Dadino polosua

Pada bait di atas, terdapat persamaan bunyi sehingga dikatakan bersajak sempurna. Persamaan bunyi itu terdapat pada kata *pesukona* larik pertama, juga kata *pesukona* pada larik kedua. Begitu pula kata *kolosua* pada larik ketiga dan kata *polosua* pada larik keempat. Kemudian persamaan bunyi *no* yang terdapat pada larik pertama, kedua, ketiga, dan larik keempat.

Sajak Tak Sempurna

Sajak tak sempurna adalah persamaan bunyi yang hanya terdapat pada bagian suku kata saja. Persamaan bunyi itu ada yang konsonan

yang dinamakan disonasi, dan ada persamaan bunyi vokal yang dinamakan asonansi.

Mano *lai-laipo*
Keno *nunu laika*
Mano *lipa wilapo*
Keno *koa wulaki*

Perulangan bunyi yang terdapat pada kata *lai-laipo* dalam larik pertama dan pada kata *nunu laika* dalam larik kedua itu adalah sajak asonansi. Sementara sajak disonansi ditemukan pada kata *wila* dalam larik ketiga dan kata *wula* dalam larik keempat. Hal yang sama dapat pula dilihat pada bait berikut ini.

Mano keno lako metahumbai:i
Keiko moko ehe-ehe
Kenoloa : moawi-awi
Hende kela peawu-awu

Persajakan disonansi di atas di tandai oleh bunyi *i* yang diulang pada larik ketiga dan bunyi *a* yang diulang pada larik ketiga dan larik keempat. Begitu juga bunyi *u* dalam kata *peawu-awu* pada larik keempat.

Persajakan Berdasarkan Letak atau Tempat

Persajakan berdasarkan letak atau tempat adalah persajakan yang dilakukan berdasarkan tempat atau posisi suku kata atau bagian kata yang menduduki tempat, baik di awal, di tengah, maupun di akhir larik dalam bait. Persajakan berdasarkan tempat ini terdiri atas sajak awal, sajak tengah, dan sajak akhir.

Sajak Awal

Sajak awal dapat berwujud sajak sempurna dan dapat berwujud tak sempurna. Sajak awal ini adalah persamaan bunyi pada awal kata atau suku kata dalam larik pada satu bait. Contoh sajak awal:

Atoki lai-lai atolako lau-lau
Atoka morai-rai ano kare rurai
Atoki lau-lau ato lako te : innu
Atotola : momberahi-rahi ano kare niraha

Yang lain lagi adalah :

Nika : to kinikupoko toroaha

Nika : to okasa tanda atepute

Nika : to selekeri tanda kiniku tore

Nika : to osawu nggo pombesawuki

Nika : to pada kata *kiniku* bersajak awal dan *Nika : to okasa, selekeri, dan osawu* pada larik kedua, ketiga, dan keempat.

Sajak Tengah

Sajak tengah adalah persamaan bunyi yang terdapat pada tengah kata dalam satu larik. Contoh:

Hapouohae *nggo* sinaru

Kinua *nggo* nilau-laungako

Inggomiu *tolea* posambu tulura

Kiki : ito kipendengge : to

Bunyi *nggo* pada kata *nggo sinaru* terdapat pada larik pertama bersajak tengah dengan bunyi *nggo* pada kata *nggo nilau-laungako* larik kedua.

Sajak Akhir

Sajak akhir adalah persajakan yang terdapat pada akhir kata yang biasa terjadi antara kata-kata dalam larik yang sama atau pada bait yang sama. Sajak akhir ini dapat berwujud sajak sempurna dan sajak tak sempurna. Contoh:

Ta : nio popolonggu

Pombe deanggu

Tawa-tawanggu

Pondawa-tawaninggu

Bunyi *nggu* pada kata *popolonggu* pada larik pertama bersajak akhir dengan bunyi *nggu* pada larik kedua, ketiga, dan keempat. Contoh lain :

Benggi polenggu

Pomboko ndepolenggu

Ta : awu nekaenggu

Teaposako nggaendo

Larik pertama bersajak akhir dengan larik kedua dan ketiga pada bunyi akhir suku kata *nggu*.

Isi *Kinoho*

Ditinjau dari isi, *Kinoho* dibagi dalam tiga bagian yakni tema, amanat, dan fungsi *Kinoho*.

Tema

Umumnya makhluk hidup di dunia ini saling membutuhkan antara satu dengan yang lain, termasuk manusia. *Kinoho* yang merupakan puisi lama suku Tolaki dijadikan penghubung antara orang-orang Tolaki dalam berinteraksi sosial. Penyampaian itu dilakukan melalui *kinoho* sebagai alatnya.

Oleh karena itu, berdasarkan uraian pada jenis *kinoho*, maka puisi *kinoho* ini memiliki beberapa tema yakni tema cinta kasih, tema ajaran keselamatan dunia dan akhirat, tema permufakatan, dan tema mengejek atau menyindir. Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada contoh berikut ini.

<i>Mano lai-laipo</i>	Biar kain atau kertas putih
<i>Keno nunulaiki</i>	Kalau berkepanjangan
<i>Mano lipa wilapo</i>	Yang keadaannya suci bersih
<i>Keno kon wulaki</i>	Itulah yang akan abadi

Maksudnya: biar kain putih atau kertas tipis kalau itu yang menjadi pengganti diri atau itu yang membawa kabar berarti orang yang akan ditunggu masih hidup dan kabar tersebut sebagai pernyataan yang keluar dari kalbu yang suci bersih. Oleh karena itu, orang yang ditinggal akan selalu mendapat informasi walau itu hanya sepucek surat atau tanda-tanda lain yang datang membawa berita.

Berikut ini contoh lain yang masih tentang tema cinta dari seorang pemuda kepada seorang gadis.

<i>Kenota o : usaki hendeino</i>	Kalau tidak hujan hari ini
<i>Ine : usambue nggo mebaoika</i>	Pada hari lain kan hujakn jua
<i>Kenota dadiki hendeino</i>	Kalau tidak jadi sekarang ini
<i>Mano menggau nggo dadi : ka</i>	Besok atau lusa kita akan jadi jua

Maksudnya: soal jodoh itu tidak akan ada yang menghalangi walaupun hujan dan badai. Cepat atau lambat pasti akan terjadi juga kalau itu yang sudah ditentukan oleh Yang Mahakuasa. Bait di bawah ini mengungkapkan hal yang menyinggung atau menyindir.

<i>Ana dalo nderoma-roma</i>	Anak yang suka berjalan di waktu gelap
<i>Lako nderonga-ronga</i>	Tujuannya untuk menyamar
<i>Ano pa : nggaduto</i>	Apalagi pemikul tas/karung
<i>Ano ta : kaduito</i>	Yang tasnya hanya sepotong
<i>Kula mosale-salei</i>	Waktu aku membabat menebas
<i>Hanggari nola mosia-sailo</i>	Ia hanya mundur mandir
<i>Laha akupo mosaka-saka</i>	Sedang aku memasak merebus
<i>Laha akupo mosaka-saka</i>	Baru ia datang bertanya-tanya
<i>Leo]po noleu mosuko-suko</i>	

Bait puisi *kinoho* di atas menyinggung seorang yang suka berjalan malam sehingga dianggap oleh kebanyakan orang bahwa orang tersebut adalah pencuri, seperti yang diungkapkan dalam bait pertama di atas. Bait kedua menyinggung seseorang yang sifatnya malas kerja, hanya mondar-mandir.

Amanat

Puisi *kinoho* adalah salah satu alat yang digunakan masyarakat Tolaki untuk menyampaikan perasaan, keinginan, dan tanggapan yang banyak mengandung nilai-nilai kehidupan. Nilai-nilai kehidupan tersebut dapat dijadikan petunjuk, nasihat, dan dorongan hidup, baik sebagai makhluk individual maupun sebagai makhluk bermasyarakat. Hal ini diungkapkan dalam bait berikut ini.

<i>Kue owose ana ma : tu</i>	Bila anak besar nanti
<i>Au me : ita mboiaha</i>	Engkau berkedudukan tinggi
<i>Potor : i lipumu</i>	Dirikan negerimu
<i>Au wangu : i wonuamu</i>	Dan engkau harus bangun daerahmu

Pada kehidupan sekarang dan yang akan datang, seorang anak dituntut untuk membekali diri dalam rangka mengisi kemerdekaan melalui pembangunan di segala bidang. Sehubungan dengan itu, amanat bait puisi *kinoho* di atas adalah bahwa setiap orang dalam hidup bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara dituntut untuk

membangun dan mengembangkan lingkungan tempat tinggal sebagai wujud partisipasi seseorang dalam pembangunan nasional. Bait berikut ini mengungkapkan amanat persatuan dan kesatuan perlu ditimbulkan dalam memperkokoh kestabilan nasional.

<i>Medulu mopoko aso</i>	Kesatuan dan persatuan
<i>Atepute penao moroha</i>	Hati suci jiwa bersih
<i>Morini mbu : umbund</i>	Sedingin pohon pisang
<i>Monapa mbu : undawaro</i>	Sesejuk pohon sagu
<i>Metotoro oloho</i>	Tumbuhnya pohon oloho
<i>Mesuke ndaliawa</i>	Kuatnya taliawa
<i>Petoruku nggolopua</i>	Berpungung kura-kura
<i>Petanggalari watu</i>	Berbetis batu
<i>Pu : mbu otuko</i>	Kaki berganti tongkat
<i>Palimbali o : uwa</i>	Uban berganti uban
<i>Ano melai ndoro</i>	Berlanjut usia
<i>Ano menda : umuru</i>	Berpanjang umur

Maksud bait pertama *kinoho* di atas mengungkapkan bahwa dalam keluarga, masyarakat, bangsa, dan negara, hendaknya dalam satu kesatuan yang bulat dalam segala bentuk kegiatan dan berusaha menjadi orang yang jujur serta adil untuk menuju kehidupan yang makmur dan sejahtera.

Bait kedua maksudnya bahwa kehidupan seseorang harus kuat, ulet, dan ampuh dari keamanannya dan tangguh dalam pertahanan dalam menghadapi segala tantangan yang timbul, baik dari dalam diri sendiri maupun dari luar. Bait ketiga mengandung maksud bahwa masa muda itu akan beralih menjadi tua. Oleh karena itu, sebelum datangnya masa tua, hendaklah mempersiapkan diri waktu muda supaya pergantian tongkat kepemimpinan dari generasi ke generasi dapat berkesinambungan berkat ketaatan atas segala ketentuan dan peraturan yang telah ada.

Fungsi *Kinoho*

Berdasarkan analisis data *kinoho*, dapatlah diketahui fungsi *kinoho*. Adapun fungsi *konoho* adalah sebagai hiburan yang mengungkapkan perasaan senang, suka, dan gembira dalam berbagai pertemuan adat

atau pertemuan rakyat. Hal ini dapat dilihat pada bait-bait puisi *kinoho* berikut ini:

<i>Kioki nopanda ano nolou-lou ano</i>	Karena tidak sepantasnya dan sewajarnya
<i>Nolanggai ere-ere lako mohie-hie</i>	Ia lelaki kurus jalannya terhuyung
<i>Keki ari-ari keno ari</i>	Namun ia tidak pernah bosan mencobanya
<i>Moara-ara mo : oru-oru</i>	Walau itu di waktu pagi
<i>Anopenasaiki moero-ero</i>	Setelah itu lehernya terasa parau
<i>Mano lako molimba-limba</i>	Dan kalau melangkah untuk pergi
<i>Lalaieka kumokolorono</i>	Ia selalu tergesah-gesah mencari
<i>Mano keno lakoki sumua : i</i>	Dan kalau ia menemukan sesuatu
<i>Sa : ndekoro koro korumbano</i>	Seperti sesama umur tongkatnya
<i>Keki meturake : koro korumbano</i>	Pasti akan menyelipkan tongkatnya

Kemudian pada bait yang lain dinyatakan:

Mano keno lakoki metahumbai : i
Keika moko ehe-eheno
Ilakoepo kenola : moawi-awi
Hende kela peawu-awu

Ketiga bait puisi *kinoho* di atas mengungkapkan kegembiraan seseorang setelah mencoba dan akan selalu mengingat-ingat apa yang telah dicobanya dan tampak pula kegembiraan dari pasangan suami istri bila mereka telah mempunyai anak. Pernyataan ini bila didengar, yang mengerti artinya pasti akan tertawa karena merasa terhibur.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAGIAN 7

Nyanyian Rakyat Tolaki

Salah satu jenis kesenian yang pewarisannya terjadi secara lisan adalah nyanyian rakyat atau lebih dikenal dengan istilah lagu daerah. Nyanyian rakyat adalah salah satu bentuk folklor yang beredar secara lisan di antara anggota masyarakat tertentu serta banyak mempunyai varian yang mencerminkan gaya hidup pemilikinya.

Pada umumnya, nyanyian rakyat diwariskan secara turun-temurun dalam kehidupan budaya masyarakat pemilikinya. Sebagai suatu warisan budaya, lagu daerah sering tidak diketahui kapan diciptakan dan siapa penciptanya. Umumnya masyarakat pemilikinya mengetahui eksistensinya melalui pelisanan dari generasi pendahulu mereka. Dengan proses pewarisan lagu daerah tersebut, maka tidaklah mengherankan jika suatu lagu daerah bagi suku bangsa tertentu diketahui oleh sebagian besar dari masyarakat pendukungnya (<http://id.wikipedia.org>).

Oleh karena itu, maka berdasarkan sumber atau suku bangsa pemilikinya, kita dapat mengenal berbagai judul lagu daerah seperti “O Ina Nikeke” dari Tapanuli, “Anakkukang” dari Makassar, “Gundul-Gundul Pacul” dari Jawa, “Es Lilin” dari Sunda, “Jancimu Taroe” dari Bugis, “O Tampo” dari Muna, “Wa Leja Samata” dari Buton, “O Wulele Sanggula” dan “Mombakani” sebagai lagu daerah suku Tolaki yang mendiami daratan Konawe dan Mekongga. Di samping itu, masih banyak lagi lagu daerah yang dimiliki oleh suku-suku bangsa lainnya di Nusantara, antara lain “Garagangki Lembang Sura” dari Toraja, dan “Ampar-ampar Pisang” dari daerah Minahasa. Demikian

pula lagu “Jamuran”, “Iilir-Iilir”, “Sluku-Sluku Bathok”, “Padhang Bulan”, dan “Jaranan” (<http://aristanuril.blogspot.com/2012/06/>).

Sebagai warisan budaya suatu suku bangsa, keberadaan lagu daerah saat ini di tengah-tengah masyarakat pendukungnya telah melalui pasang surutnya waktu. Ditinjau dari perspektif tersebut, umumnya generasi masa kini (generasi muda) sudah banyak yang tidak lagi mengetahui syair-syairnya apalagi memahami isinya. Ketidakhahaman generasi suatu suku bangsa terhadap lagu daerah tidak saja berakibat pada ketidaktahuan pada jenis kesenian daerahnya, tetapi juga akan berdampak pada keterasingan generasi tersebut pada kebudayaan sendiri dalam arti luas. Oleh karena itu, pemerintah dan masyarakat pendukungnya harus mencari langkah-langkah alternatif guna melestarikan lagu-lagu daerahnya dan lagu-lagu daerah nusantara secara umum.

Salah satu langkah yang ditempuh oleh pemerintah dalam pelestarian lagu daerah Nusantara adalah memasukkan lagu daerah dalam pembelajaran seni budaya di berbagai tingkat dan jenjang pendidikan. Di dalam Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP) misalnya, pembelajaran kesenian (lagu) memiliki kompetensi dasar bahwa siswa diharapkan dapat memahami pengetahuan faktual dengan cara mengamati, mendengar, melihat, membaca, dan menanyakan berdasarkan rasa ingin tahu tentang dirinya, makhluk ciptaan Tuhan, dan kegiatannya, dan benda-benda yang dijumpainya di rumah dan di sekolah. Di lain sisi, kompetensi inti pembelajaran kesenian adalah bahwa siswa dapat (1) menyanyikan lagu anak-anak dan memperagakan tepuk birama dengan gerak; (2) memainkan pola irama lagu bertanda birama dua dengan tepuk dan gerak; (3) menyanyikan lagu anak-anak dan berlatih memahami isi lagu; (4) memainkan pola irama lagu bertanda birama dua dan tiga dengan alat musik ritmis; (5) melakukan gerak kepala, tangan, kaki, dan badan berdasarkan pengamatan alam di lingkungan sekitar; (6) menirukan gerak alam di lingkungan sekitar melalui gerak kepala, tangan, kaki, dan badan berdasarkan rangsangan bunyi; (7) menirukan gerak alam di lingkungan sekitar dengan menggunakan level tinggi, sedang, dan rendah; dan (8) melakukan gerak alam di

lingkungan sekitar dengan menggunakan level tinggi, sedang, dan rendah dengan iringan (KTSP, 2010: 105–107).

Dalam buku ini akan dibahas nilai dan fungsi tiga nyanyian rakyat suku Tolaki, yaitu (1) “Mombakani”, (2) “O Wulele Sanggula”, dan (3) “Lamarambi”. Berikut ini teks ketiga nyanyian rakyat itu.

Mombakani

- 1 *No mowing pewangu I Bio*
- 2 *No ale-alei kini kuno*
- 3 *Rolako-lako mombakani*
- 4 *Meronga-ronga banggonano*
- 5 *Meronga-ronga banggonano*
- 6 *No awei-awei ikini kuno*
- 7 *Ipambano Konaweha*
- 8 *Maroa mombakani*
- 9 *Tumambai-tambai kini kuno*
- 10 *Tumambai-tambai kini kuno*
- 11 *Mombakani ... mombakani ...
mombakani ... meronga-ronga*
- 12 *Mombakani ... mombakani ...
mombakani ... meronga-ronga*
- 13 *Mombakani meronga-ronga*
- 14 *Kiniwia mbule I Bio*
- 15 *Tealoi bohoi kini kuno*
- 16 *Bahoi i alala*
- 17 *Mombakani bebaho-baho*
- 18 *Mombakani bebaho-baho*

O Wulele Sanggula

- 1 *O wulele sanggula*
- 2 *O wulele sanggula anawai*
- 3 *Tumbuno welande*
- 4 *Porehu kamokole*
- 5 *O wulele wekoila*
- 6 *Anawai inuangi nosangia*
- 7 *Sangia ilahuene*
- 8 *Mokole lipuwuta*
- 9 *Ikita ngita i Unaaha*
- 10 *Petiro ano tarima sawulaa*
- 11 *Ikita ngita I Unaaha*
- 12 *Pesorongano luale wasaala*

Menggembala

- Pagi-pagi Si Bio bangun
Dia mengambil kerbaunya
Dia pergi menggembala
Bersama teman-temannya
Bersama teman-temannya
Dia bawa bersama-sama kerbaunya
Di pinggir sungai Konaweha
Banyak yang menggembala
Sambil mengusir-usir kerbaunya
Sambil mengusir-usir kerbaunya
Menggembala ... menggembala ...
menggembala ... bersama-sama
Menggembala ... menggembala ...
menggembala ... bersama-sama
Menggembala bersama-sama
Sore pulanglah Si Bio
Singgah memandikan kerbaunya
Memandikannya di kali
Menggembala kerbaunya sambil
mandi-mandi
Menggembala kerbaunya sambil
mandi-mandi

O Bunga Sanggula

- O bunga sanggula
Bunga sanggulanya putri
Gadis perawan cantik
Tempat duduk (singgasana raja)
O bunga wekoila
Putri pingitan Dewa
Dewa di atas langit
Raja di bumi
Di sana, di Unaaha
Melihat gadis cantik
Di sana di Unaaha
Tempatnya para gadis cantik

Lamarambi	Kerabat Dekan
1 O ... lamarambi ...	Kerabat dekat (sepupu)
2 O ... lamambo tehaa ...	Keluarga dekat
3 <i>Mondae arianggu</i>	Jauh sekali
4 <i>Asaki ndahi mondae</i>	Jauh di seberang laut
5 O ... lamarambii ...	Kerabat dekat (sepupu)
6 O ... lamambo teha kimengau	Keluarga dekat lama dinanti
7 inoolu	Ditunggu untuk bertatap muka
8 <i>I yepo tombende posua</i>	Kita ditunggu untuk ketemu
9 <i>Ino olu teposua inggito</i>	Mata ditunggu untuk bertatap mata
10 <i>Ino olu tepokondoro</i>	Dia dating senang perasaanku
11 <i>Noleu sana penaunggu</i>	Dia dating hatiku gembira
<i>Noleu ehe-ehenggu</i>	

(Sumber: Harmania)

Nilai Budaya dan Fungsi Nyanyian Rakyat “Mombakani”

Nilai Budaya

Berdasarkan judul nyanyian rakyat di atas, *mombakani* yang dalam bahasa masyarakat pendukungnya berarti ‘menggembala’. Kata ‘menggembala’ dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi IV* (KBBI, 2008: 435) berarti “menjaga dan memiara binatang (kerbau, sapi, kambing, dan sebagainya), terutama binatang yang berada di padang rumput”. Dengan makna kata ‘menggembala’ seperti yang dikemukakan di atas, maka kata *mombakani* dalam judul teks lagu tersebut diartikan sebagai ‘menggembala kerbau’. Artinya, menjaga dan memberi makan kerbau di padang rumput. Makna atau arti kata *mombakani* tersebut, semakin dipertegas oleh kata ‘kerbaunya’ yang secara berturut-turut terdapat pada larik: 2, 6, 9, 10, 15, 17, dan 18 dalam teks lagu di atas.

Pada larik pertama lagu “*Mombakani*” terdapat kalimat ‘pagi-pagi Si Bio bangun’; pada larik kedua, ‘dia mengambil kerbaunya’; dan pada larik ketiga, ‘dia bawa menggembala’. Bila dianalisis secara lebih mendalam, kalimat yang pertama, kedua, dan ketiga dalam lagu tersebut merupakan serangkaian kalimat yang menyatakan penegasan pada judul lagu “*Mombakani*”. Dalam formulasi lain, dapat dikatakan bahwa larik pertama, larik kedua, dan larik ketiga dari

lagu “*Mombakani*” menerangkan suatu pekerjaan yang dilakukan secara runtut dan secara hirarkis. Dikatakan demikian, karena kata ‘pagi-pagi’ dalam larik pertama lagu tersebut menyatakan suasana permulaan/awal dari satuan hitungan waktu yang kita lalui setiap hari. Di lain sisi, kata ‘bangun’ pada larik pertama sebagai kelanjutan dari kata ‘pagi-pagi’, menginformasikan pada kita tentang adanya peristiwa atau kejadian yakni seseorang, dalam hal ini Si Bio, telah sadar dari tidurnya dan selanjutnya akan melakukan pekerjaan menggembalakan kerbaunya. Dengan demikian, kalimat pada larik pertama, larik kedua, dan larik ketiga dari lagu “*Mombakani*” menginformasikan pada kita (pembaca) bahwa peristiwa atau kejadian bangunnya Si Bio dari tidurnya, lalu mengambil kerbaunya untuk digembalakan di padang rumput adalah suatu peristiwa yang direncanakan dan bukan karena kebetulan.

Seperti telah diuraikan di atas bahwa kata menggembala berarti menjaga dan memiara binatang (kerbau, sapi, kambing, dan sebagainya) berada di padang rumput, maka tidaklah berlebihan jika kita mengatakan bahwa pekerjaan tersebut tergolong pekerjaan yang relatif berat. Berbagai yang menguatkan kita untuk mengatakan seperti itu. *Pertama*, bahwa pekerjaan menghalau ternak apalagi dalam jumlah yang relatif banyak memerlukan kesabaran penggembalanya. Bila tidak, maka binatang yang digembalakan akan bercerai-berai antara satu dan yang lainnya. *Kedua*, padang rumput dipahami oleh setiap orang sebagai suatu kawasan yang lebih banyak ditumbuhi oleh rerumputan. Dengan demikian, berarti pepohonan yang dapat digunakan oleh seorang penggembala untuk berteduh tentu sangat terbatas. Dalam konteks tersebut, sangat diperlukan kesabaran seorang penggembala untuk dapat bertahan dalam waktu berjam-jam dari terik matahari selama menggembalakan ternaknya. *Ketiga*, selain harus menjaga ternak yang digembalakkannya dan bertahan dari terik matahari, sebagai orang yang bekerja seharian tentu rasa letih akan selalu ada. Namun, karena kesadaran dan kesabaran serta keuletannya, pekerjaan tersebut dilakukannya dengan penuh kesabaran. Bertitik tolak dari berapa hal yang telah diuraikan di atas, dapat

disimpulkan bahwa lagu “*Mombakani*” yang menjadi objek buku ini, sedikitnya mengejawantahkan empat nilai budaya, yakni (1) nilai bekerja giat, (2) nilai kesabaran, (3) nilai kebersamaan, dan (4) nilai rekreatif.

Nilai budaya bekerja giat dalam lagu rakyat Tolaki berjudul *mombakani* diindikasikan oleh beberapa frasa atau kalimat masing-masing pada judul lagu yakni *mombakani* yang dalam bahasa masyarakat setempat berarti ‘menggembala’. Larik pertama yang berbunyi ‘pagi-pagi Si Bio bangun’, larik kedua ‘dia mengambil kerbaunya’, larik ketiga ‘dia bawa menggembala’, dan larik keempat belas berbunyi ‘sore pulanglah Si Bio’. Bila kelima larik lagu tersebut diuraikan secara lebih mendalam, maka secara berturut-turut kita akan mendapatkan penjelasan bahwa kata *mombakani* yang berarti menggembala merupakan suatu pekerjaan relatif cukup berat. Dikatakan demikian karena pekerjaan *mombakani* (menggembala), selain harus dapat mengatur hewan gembalaannya, juga harus mencari padang rumput dan boleh jadi lokasinya sangat jauh dari perkampungan. Selain itu, pekerjaan yang dilakukan seharian (dari pagi hingga petang (lihat larik 1, 3, dan 14) untuk mengurus hewan di tengah terik matahari dengan makanan yang tentu saja tidak seperti hidangan yang ada di rumah. Semuanya itu mengakumulasi nilai-nilai bekerja keras dimaksud.

Selain nilai kesabaran dan nilai bekerja giat yang terkandung dalam teks lagu “*Mombakani*”, nilai budaya lainnya yang terkandung dalam larik lagu tersebut adalah nilai kebersamaan dan nilai rekreatif. Nilai kebersamaan dalam larik lagu daerah Tolaki yang berjudul *mombakani* diindikasikan oleh kata, frasa, dan kalimat-kalimat antara lain: ‘Bersama teman-temannya’ (larik 4 dan 5) dan ‘memberi makan bersama-sama’ (larik 11, 12, dan 13). Dikatakan demikian, karena kata ‘bersama-sama’, baik dalam larik 4 dan 5, maupun larik 11 s.d.13 dalam larik lagu tersebut menginformasikan suatu keadaan seseorang yang tidak dalam keadaan seorang diri atau menyendiri, tetapi bersama orang lain. Kata ‘bersama’ semakin jelas menyatakan kebersamaan setelah bergabung dengan frasa ‘teman-temannya’. Dengan kata lain, frasa

‘teman-temannya’ dalam kalimat ‘bersama teman-temannya’, dengan sangat jelas memahami kita bahwa Si Bio yang bangun pagi lalu mengambil kerbaunya untuk digembalakan dilakukan tidak sendirian, tetapi pekerjaan itu dilakukan secara bersama-sama dengan teman-temannya. Dalam konteks tersebut, kehadiran Si Bio dan teman-temannya sangat jelas mengejawantahkan nilai-nilai kebersamaan yang dimaksud. Namun, perlu ditekankan di sini bahwa kata ‘bersama’ dalam kalimat ‘dia bersama-sama kerbaunya’ tidak termasuk dalam nilai kebersamaan yang dimaksud dalam tulisan ini.

Selain nilai kebersamaan seperti telah dijelaskan, nilai lainnya yang terkandung dalam larik-larik lagu “*Mombakani*” adalah nilai rekreatif. Salah satu indikator yang memperkuat pernyataan tersebut dijelaskan oleh kata, frasa, dan kalimat-kalimat dalam larik-larik lagu “*Mombakani*”, antara lain, ‘memberi makan kerbaunya sambil bermandi-mandi’ (larik 17 dan 18). Sesungguhnya, tanpa melakukan analisis yang lebih mendalam tentang nilai rekreatif yang terdapat dalam larik 17 dan 18 lagu “*Mombakani*”, kalimat yang berbunyi ‘memberi makan kerbaunya sambil bermandi-mandi’ secara gamblang dapat kita tangkap dengan mudah bahwa kalimat tersebut dengan jelas mencerminkan nilai rekreatif yang dimaksud. Dikatakan demikian, karena frasa ‘bermandi-mandi’ dalam banyak kesempatan umumnya dimaknai sebagai suatu kegiatan yang dilakukan secara rileks dan santai atau sengaja dilakukan untuk menyenangkan diri. Suasana rekreatif seperti yang dimaksud semakin jelas bila kalimat dalam larik lagu “*Mombakani*” tersebut ditampilkan dalam struktur yang utuh, yaitu ‘memberi makan kerbaunya sambil bermandi-mandi’. Dalam kalimat tersebut, kata hubung ‘sambil’, tidak saja menjadi pepadu antara frasa ‘memberi makan kerbaunya’ dan frasa ‘berandi-mandi’, tetapi juga lebih mempertegas makna rekreatif itu sendiri. Selain itu, kehadiran kata ‘sambil’ dalam larik 17 dan 18 tersebut, menimbulkan makna rekreatif disatu sisi dan menyatakan adanya dua kegiatan yang dilakukan secara bersamaan di lain sisi. Dalam konteks demikian, nilai rekreatif yang dimaksud menjadi jelas.

Fungsi Lagu “Mombakani”

Seperti diketahui bahwa ketiga nyanyian rakyat Tolaki yang dibahas pada bagian ini adalah lagu rakyat. Sebagai lagu rakyat, tentu saja nyanyian tersebut adalah milik masyarakat yang diketahui melalui warisan secara turun-temurun dari generasi terdahulu ke generasi kemudian. Hal itu berarti pula bahwa setiap lagu rakyat tidak lagi diketahui kapan dan siapa penciptanya. Namun, satu hal yang pasti adalah bahwa lagu rakyat merupakan warisan masa lampau yang mampu bertahan melintasi pasang surutnya waktu hingga eksistensinya pada masa kini. Bertitik tolak dari uraian tersebut, maka fungsi teks lagu “*Mombakani*” akan dibagi dalam dua prespektif, yakni fungsi lagu “*Mombakani*” pada masa lampau dan pada masa kini.

Fungsi pada Masa Lampau

Sarana Pengungkapan Ide/Gagasan Masyarakat

Sebuah teks sastra, baik dalam bentuk naratif (cerita lisan dan tertulis) maupun dalam bentuk puisi termasuk di antaranya lagu, tentu menggunakan bahasa sebagai medium penyampaiannya. Berikut ini beberapa hal terkait dengan pernyataan tersebut.

Pertama, bahwa sebuah karya sastra merupakan rangkaian dari berbagai komponen kebahasaan yang terdiri atas fonem, kata, frasa, kalimat, hingga pada tataran yang lebih kompleks yaitu wacana. *Kedua*, suatu teks sastra merupakan realitas atau informasi tentang realitas itu sendiri dengan alat utamanya adalah bahasa. *Ketiga*, dalam prespektif ideasional seluruh kesadaran manusia, alam pikirannya, memorinya, imajinasi fantasinya—semuanya itu distrukturisasi dengan menggunakan bahasa. Oleh karena itu, dapatlah dimengerti pendapat yang mengatakan bahwa, “... seluruh proses domestifikasi (penjinakan) alam pikiran manusia tidak saja dimungkinkan lewat bahasa, tetapi juga sekaligus dimantapkan dan disempurnakan. Kata atau ‘sabda’ mampu menciptakan realitas-realitas dalam kesadaran kita” (Kartodirdjo, 1993).

Kaitannya dengan fungsi teks nyanyian rakyat *mombakani* sebagai sarana berpikir masyarakat pendukungnya di zamannya, kita dapat melihat bahwa di dalam teks atau larik-larik lagu tersebut

diungkapkan bagaimana kebiasaan masyarakat menggembalakan kerbau yang dilakukan oleh Si Bio. Diungkapkan pula kebersamaan anak-anak dalam menggembalakan kerbau, suasana anak-anak menggembala sambil bermandi-mandi, dan bagaimana anak-anak secara bersama-sama memberi makanan pada hewan gembalaan mereka. Agar fungsi lagu tersebut pada masa lampau menjadi lebih jelas, akan ditampilkan kembali teks lagu “*Mombakani*” berikut ini.

1	<i>No mowing pewangu I Bio</i>	Pagi-pagi Si Bio bangun
2	<i>No ale-alei kini kuno</i>	Dia mengambil kerbaunya
3	<i>Rolako-lako mombakani</i>	Dia pergi menggembala
4	<i>Meronga-ronga banggonano</i>	Bersama teman-temannya
5	<i>Meronga-ronga banggonano</i>	Bersama teman-temannya
6	<i>No awei-awei ikini kuno</i>	Dia bawa bersama-sama kerbaunya
7	<i>Ipambano Konawehea</i>	Di pinggir sungai Konawehea
8	<i>Maroa mombakani</i>	Banyak yang menggembala
9	<i>Tumambai-tambai kini kuno</i>	Sambil mengusir-usir kerbaunya
10	<i>Tumambai-tambai kini kuno</i>	Sambil mengusir-usir kerbaunya
11	<i>Mombakani ... mombakani ...</i>	Menggembala ... menggembala ...
	<i>mombakani ... meronga-ronga</i>	menggembala ... bersama-sama
12	<i>Mombakani ... mombakani ...</i>	Menggembala ... menggembala ...
	<i>mombakani ... meronga-ronga</i>	menggembala ... bersama-sama
13	<i>Mombakani meronga-ronga</i>	Menggembala bersama-sama
14	<i>Kiniwia mbule I Bio</i>	Sore pulanglah Si Bio
15	<i>Tealoi bohoi kini kuno</i>	Singah memandikan kerbaunya
16	<i>Bahoi i alala</i>	Memandikannya di kali
17	<i>Mombakani bebaho-baho</i>	Menggembala kerbaunya sambil mandi-mandi
18	<i>Mombakani bebaho-baho</i>	Menggembala kerbaunya sambil mandi-mandi

Mencermati larik-larik lagu di atas, tampak bahwa teks lagu “*Mombakani*” tidak seluruhnya menjelaskan keadaan masyarakat pada zamannya. Namun, terdapat beberapa kata di antara larik-larik lagu tersebut yang menjelaskan bahwa lagu “*Mombakani*” sebagai sarana berpikir pada zamannya.

Pertama, judul lagu yakni *mombakani* adalah sebuah kata kerja dalam bahasa Tolaki yang berarti ‘menggembalakan hewan ternak’ (kerbau, sapi, kambing, dan sebagainya). Dengan kata lain, ketika kita menyebut kata *mombakani*, maka di dalam pikiran masyarakat pendukungnya tergambar seorang anak laki-laki remaja yang sedang duduk di atas punggung kerbau di suatu padang rumput yang luas

sambil meniup seruling bambu di tangannya. Di sekitarnya terdapat beberapa ekor kerbau yang sedang merumput di bawah pengawasan sang penggembala.

Kedua, jika ditelaah secara lebih saksama, dalam teks lagu tersebut seluruh larik-lariknya merupakan pengungkapan kebiasaan-kebiasaan yang pada umumnya dilakukan oleh masyarakat pendukungnya pada masa lampau, utamanya masyarakat desa yang berprofesi sebagai gembala. Kata *mombakani* misalnya, demikian pula frasa ‘dia mengambil kerbaunya’, ‘dia bawa menggembala’, ‘bersama teman-temannya’, dan frasa ‘di pinggir Sungai Konaweha’, keseluruhannya merupakan frasa yang mengungkapkan pekerjaan dan keterangan tempat dari suatu nuansa masa lampau. Dikatakan demikian, karena pekerjaan menggembalakan ternak dan bermandi-mandi di kali secara bersama-sama merupakan kebiasaan anak-anak masa lampau yang pada zaman sekarang tentu akan sulit ditemukan lagi. Akan tetapi, di dalam teks lagu “*Mombakani*”, hal tersebut dengan sangat jelas diungkapkan. Dalam konteks tersebut, teks lagu daerah Tolaki yang berjudul *Mombakani* memperlihatkan eksistensinya sebagai sarana pengungkapan pikiran masyarakat yang melatari pada zamannya.

Media Hiburan Masyarakat

Seperti telah dijelaskan pada bagian awal tulisan ini bahwa bagian ini membahas lagu daerah Tolaki, yang berjudul “*Mombakani*”, “*O Wulele Sanggula*”, dan “*Lamarambi*”. Hal itu berarti bahwa ada tiga lagu daerah Tolaki yang dijadikan sebagai objek penelaahan.

Lagu yang berjudul “*Mombakani*”, eksistensinya sebagai sarana hiburan masyarakat pendukungnya sudah tidak diragukan lagi. Dikatakan demikian karena sebagai lagu rakyat, lagu “*Mombakani*” diketahui oleh sebagian besar masyarakat Tolaki, baik yang berdomisili di Kota Kendari maupun di seluruh Kabupaten Konawe Raya (Kabupaten Konawe, Konawe Utara, Konawe Selatan) dan Mekongga yang meliputi kabupaten Kolaka dan Kolaka Timur. Hal itu dipertegas oleh keterangan beberapa informan yang ditemui dalam kegiatan kunjungan lapangan dan wawancara bahwa lagu “*Mombakani*”

merupakan lagu atau nyanyian yang diketahui secara massif oleh masyarakat Tolaki-Mekongga pada segala kalangan. Ditambahkan pula bahwa masyarakat Tolaki-Mekongga dahulu memahami lagu tersebut melalui pewarisan tanpa sadar, dalam pengertian bahwa generasi muda Tolaki-Mekongga mendengar dari pendahulu mereka yang menyanyikan lagu “*Mombakani*”. berdasarkan pendengarannya itu, lalu mereka memahaminya atau menyanyikannya. Lebih lanjut dikatakan bahwa lagu “*Mombakani*” dalam fungsinya sebagai sarana hiburan masyarakat pendukungnya, awalnya dinyanyikan pada saat menggembalakan kerbau di padang rumput dan kadang-kadang juga diikuti oleh tiupan seruling sambil duduk di punggung kerbau gembalaannya. Dalam perkembangan selanjutnya, lagu tersebut tidak hanya semata-mata dinyanyikan oleh anak-anak gembala, tetapi juga lebih meluas lagi yaitu hampir pada berbagai tempat dalam wilayah budaya suku Tolaki-Mekongga, termasuk dalam kegiatan-kegiatan vokal grup, terutama bagi anak-anak siswa SD, SMP dan SMA.

Fungsi pada Masa Kini

Nyanyian rakyat “*Mombakani*” sebagai lagu rakyat suku Tolaki, tentu tidak diketahui lagi siapa penciptanya dan kapan diciptakan. Namun, satu hal yang pasti bahwa lagu tersebut telah melalui pasang surutnya waktu, ditinjau dari masa penciptaannya dan dengan keberadaannya pada masa kini. Oleh karena alasan tersebut, maka selain melihat fungsi lagu “*Mombakani*” pada masa lampau, juga harus ditinjau dalam fungsinya pada masa kini.

Terkait dengan fungsi lagu “*Mombakani*” pada masa kini, maka berdasarkan data yang terdapat dalam teks atau larik-larik lagu “*Mombakani*” serta informasi dari para informan dalam studi lapangan, dapatlah dibagi fungsi lagu tersebut pada masa kini dalam tiga fungsi utama yakni: (a) sebagai sarana pengawet bahasa, (b) sebagai motivasi kerja, dan (c) sebagai sarana hiburan.

Pengawet Bahasa Daerah Tolaki

Nyanyian “*Mombakani*” sebagai pengawet bahasa Tolaki pada masa kini karena dalam teks atau larik-larik lagu tersebut terdapat unsur

bahasa berupa kata yang telah berciri masa lampau (arkais). Kata *mombakani* misalnya, selain memiliki arti ‘menggembalakan kerbau’ seperti telah dijelaskan di atas, kata tersebut sesungguhnya telah beraspek masa lampau. Dikatakan demikian, karena kegiatan menggembala yang tergambar dalam kata *mombakani* pada masa kini sudah tidak banyak lagi digunakan atau dituturkan oleh para penutur bahasa Tolaki, terutama di wilayah-wilayah lokasi pengambilan data dalam buku ini. Selain itu, pekerjaan tersebut pun sudah relatif jarang dilakukan, terutama di Kota Kendari. Namun, di wilayah Konawe, Konawe Utara, dan Konawe Selatan kegiatan menggembalakan kerbau masih dapat kita jumpai, utamanya di desa-desa yang relatif agak jauh dari pusat kota.

Dalam perspektif lain, eksistensi teks lagu “*Mombakani*” sebagai pengawet bahasa Tolaki dapat kita lihat pada sistem afiksasi (akhiran) yang terdapat dalam kata-kata dari teks lagu tersebut, seperti tampak pada teks lagu berikut ini.

- 1 *No awei-awei i kini kuno*
- 2 *Ipambano Konawehe*
- 3 *Maroa mombakani*
- 4 *Tumambai-tambai kini kuno*
- 5 *Tumambai-tambai kini kuno*
- 6 *Mombakani... mombakani...*
- 7 *Mombakani meronga-ronga*
- 8 *Mombakani... mombakani...*
- 9 *Mombakani meronga-ronga*
- 10 *Mombakani meronga-ronga*
- 11 *Kiniwia mbule I Bio*
- 12 *Tealoi baha kini kuno*
- 13 *Bahoi I alala*
- 14 *Mombakani mebaho-baho*
- 15 *Mombakani mebaho-baho*

Mencermati kata-kata sebagai unsur naratif dari lagu “*Mombakani*”, tampak bahwa setiap kata dalam teksnya berakhiran vokal. Dengan kata lain, seluruh kata-kata dalam teks lagu tersebut, mulai dari larik pertama sampai larik kelima belas tidak satu pun yang berakhiran dengan konsonan. Larik pertama dari lagu tersebut, yakni: *no awei-awei i kini kuno*. Demikian pula larik kedua *I pambano*

Konaweha dan baris ketiga, *maroa mombakani*, dalam setiap katanya senantiasa berakhir dengan vokal.

Hal serupa dapat pula kita saksikan pada larik-larik lagu selanjutnya, mulai dari larik keempat sampai dengan larik kelima belas. Berdasarkan fakta-fakta bahasa teks lagu tersebut, dapatlah dikemukakan bahwa lagu rakyat *mombakani* adalah milik masyarakat suku Tolaki sebagai produk masa lampau. Keberadaannya pada masa kini dapat menjadi pengawet bahasa Tolaki yang dapat memberikan informasi sehubungan dengan sistem morfofonemik bahasa Tolaki itu sendiri, bagi masyarakat penuturnya dan masyarakat lain yang ingin mengetahui lebih jauh tentang bahasa Tolaki.

Motivasi Kerja

Terkait dengan fungsi lagu "*Mombakani*" sebagai penambah motivasi kerja, dapat dilihat ketika lagu tersebut digunakan dan oleh siapa yang menggunakannya. Lagu "*Mombakani*" dalam fungsinya sebagai motivasi kerja diindikasikan oleh beberapa hal sebagai berikut. *Pertama*, lagu "*Mombakani*" merupakan lagu rakyat masyarakat Tolaki pada masa lampau yang pada saat itu digunakan atau dinyanyikan oleh anak-anak remaja secara berkelompok pada saat menggelambakan kerbau mereka di padang rumput. *Kedua*, pada saat dinyanyikan, menurut keterangan dari beberapa informan, selain dinyanyikan secara tunggal (lagu tunggal), sering pula diiringi oleh seruling sambil duduk di punggung kerbau mereka. *Ketiga*, selain dalam kondisi seperti disebutkan di atas, sering pula anak-anak gembala tersebut bernyanyi sambil bermandi-mandi di kali untuk menghilangkan rasa dahaga mereka setelah berjalan menggembalakan kerbau. Keterangan tersebut sejalan dengan teks lagu berikut ini.

- | | | |
|---|---------------------------------|----------------------------|
| 1 | <i>No mowing pewangu I bio</i> | Pagi-pagi Si Bio bangun |
| 2 | <i>Na ale-alei kini kuno</i> | Dia mengambil kerbaunya |
| 3 | <i>Rolako-lako mombakani</i> | Dia bawa menggembala |
| 4 | <i>Meronga-ronga banggonano</i> | Bersama teman-temannya |
| 5 | <i>Meronga-ronga banggonano</i> | Bersama teman-temannya |
| 6 | <i>No awei-awei i kini kuno</i> | Dia bawa kerbaunya |
| 7 | <i>Ipambano Konaweha</i> | Di pinggir Sungai Konaweha |

Selain larik-larik lagu di atas, larik-larik lagu yang mencerminkan pemberi motivasi tergambar pula dalam larik-larik lagu “*Mombakani*” berikut ini.

8	<i>Maroa mombakani</i>	Banyak yang menggembala
9	<i>Tumambai-tambahi kini kuno</i>	Sambil mengusir-usir kerbaunya
10	<i>Tumambai-tambahi kini kuno</i>	Sambil mengusir-usir kerbaunya
11	<i>Mombakani ... mombakani ... mombakani ... meronga-ronga</i>	Menggembala ... menggembala ... menggembala ... bersama-sama
12	<i>Mombakani ... mombakani ... mombakani ... meronga-ronga</i>	Menggembala ... menggembala ... menggembala ... bersama-sama
13	<i>Mombakani meronga-ronga</i>	Menggembala bersama-sama
14	<i>Kiniwia mbule I Bio</i>	Sore pulanglah Si Bio
15	<i>Tealoi bohoi kini kuno</i>	Singgah memandikan kerbaunya
16	<i>Bahoi i alala</i>	Memandikannya di kali
17	<i>Mombakani bebaho-baho</i>	Menggembala kerbaunya sambil mandi-mandi
18	<i>Mombakani bebaho-baho</i>	Menggembala kerbaunya sambil mandi-mandi

Berdasarkan hal tersebut, maka lagu daerah Tolaki yang berjudul *Mombakani* digolongkan ke dalam kategori nyanyian kerja (*working song*). Nyanyian kerja menurut Danandjaja (2007: 146–153) adalah nyanyian yang mempunyai irama dan kata-kata yang bersifat menggugah semangat sehingga dapat menimbulkan rasa gembira untuk bekerja, serta dapat pula membangkitkan semangat pada saat mengerjakan suatu pekerjaan.

Sarana Hiburan

Pada uraian fungsi lagu “*Mombakani*” pada masa lampau telah diuraikan bahwa lagu tersebut pada masa lampau digunakan sebagai sarana hiburan, terutama bagi anak-anak gembala yang menggembalakan kerbaunya di padang rumput. Dengan demikian, berarti eksistensi utama lagu tersebut adalah sebagai sarana hiburan. Terlepas dari fungsi lagu “*Mombakani*” pada masa lampau sebagai sarana hiburan masyarakat pendukungnya seperti telah dikemukakan di atas, pada masa sekarang fungsi hiburan tersebut menjadi lebih luas. Dengan kata lain, jika dahulu hanya digunakan atau dimanfaatkan terbatas pada anak-anak gembala pada saat-saat mereka menggembalakan kerbau,

maka pada masa sekarang ini fungsi itu semakin menjadi luas karena lagu “*Mombakani*” tidak lagi terbatas pada konteks menggembalakan kerbau saja, tetapi telah menjadi sarana hiburan umum.

Lagu “*Mombakani*” telah dinyanyikan pada saat-saat pesta keluarga melalui iringan musik yang lebih modern, baik dengan orgen maupun dengan iringan band. Selain itu, lagu “*Mombakani*” juga telah dibuat dalam bentuk rekaman CD atau melalui pita kaset dan telah dipasarkan secara umum. CD lagu tersebut sudah banyak beredar di pasaran dan sangat mudah ditemui di toko-toko kaset.

Nilai dan Fungsi Nyanyian “O Wulele Sanggula”

Nilai Budaya

Seperti juga lagu “*Mombakani*” di atas, lagu “*O Wulele Sanggula*” pun memiliki sejumlah nilai yang terkandung di dalamnya. Untuk kepentingan analisis, penting kiranya menampilkan kembali teks lagu *O Wulele Sanggula* sebagaimana berikut ini.

1	<i>O wulele sanggula</i>	O bunga sanggula
2	<i>O wulele sanggula anawai</i>	Bunga sanggulanya putrid
3	<i>Tumbuno welande</i>	Gadis perawan cantik
4	<i>Porehu kamokole</i>	Tempat duduk (singgasana raja)
5	<i>O wulele wekoila</i>	O bunga wekoila
6	<i>Anawai inuanggi nosangia</i>	Putri pingitan Dewa
7	<i>Sangia ilahuene</i>	Dewa di atas langit
8	<i>Mokole lipuwuta</i>	Raja di bumi
9	<i>Ikita ngita i Unaaha</i>	Di sana, di Unaaha
10	<i>Petiro ano tarima sawulaa</i>	Melihat gadis cantik
11	<i>Ikita ngita I Unaaha</i>	Di sana di Unaaha
12	<i>Pesorongano luale wasaala</i>	Tempatnya para gadis cantik

Mencermati teks lagu “*O Wulele Sanggula*” seperti tampak bagan di atas, dengan jelas dapat dilihat bahwa lagu tersebut hanya terdiri atas dua belas larik. Setiap larik menceritakan suatu objek tertentu, antara lain: tentang bunga, putri raja yang cantik, singgasana, Dewa, langit, bumi, dan nama Unaaha sebagai salah satu wilayah geografis yang dihuni oleh para putri-putri cantik. Berdasarkan itu pula maka lagu “*O Wulele Sanggula*”, dapat digolongkan sebagai lagu yang menceritakan suatu kisah tertentu, dan oleh Danandjaja

(2007: 153) disebut dengan “nyanyian rakyat yang bersifat berkisah” (*narrative folksongs*), yaitu nyanyian yang menceritakan suatu kisah dalam bentuk epos (*epic*). Berdasarkan itu pula, maka nilai-nilai yang terkandung dalam lagu, maka lagu “O Wulele Sanggula” sedikitnya mengandung tiga nilai, yakni (1) nilai cinta tanah air (daerah) dan penghargaan pada raja (pemimpin), (2) nilai religius, dan (3) nilai hiburan.

Terdapat sejumlah indikator yang menginformasikan kepada kita bahwa lagu “O Wulele Sanggula” mengejawantahkan nilai-nilai cinta tanah air atau kecintaan kepada daerah, dalam hal ini daerah Unaaha. *Pertama*, dalam baris-baris lagu “O Wulele Sanggula” nama Unaaha disebut sebanyak dua kali, dalam frasa atau kalimat sebagai berikut; “di sana, di Unaaha” (baris 9 dan baris 11). Kecuali itu, Unaaha juga disebutkan dalam baris-baris lagu tersebut sebagai (tempat) di mana kita dapatkan “gadis perawan cantik (baris 3), “melihat gadis cantik (baris 10) dan tempatnya para gadis cantik dapat dijumpai “tempatnya para gadis cantik” (baris 12). Pada baris-baris sebelumnya, dijelaskan pula bahwa Unaaha juga merupakan tempat bertahtanya Raja Wekoila sebagai raja pertama suku Tolaki, yang dalam baris-baris lagu tersebut dimetaforkan dengan kata atau frasa antara lain: “o bunga sanggula”, “bunga sanggulanya putri”, “gadis perawan cantik”, “tempat duduk (singgasana raja)”, “o bunga Wekoila, putri pingitan Dewa”, dan “Dewa di atas langit” (baris 1–8).

Mencermati uraian di atas, maka baris-baris lagu “O Wulele Sanggula” mengandung nilai cinta tanah air (daerah) dan penghargaan pada raja (pemimpin). Kata, frasa, atau kalimat dalam baris-baris lagu tersebut di antaranya mengejawantahkan hal dimaksud. Dengan kata lain, penyebutan nama Unaaha beberapa kali dalam teks lagu demikian pula nama Wekoila yang dimetaforkan sebagai “bunga”, sebagai putri pingitan raja, dewa di atas langit dan raja di bumi mengakumulasi nilai cinta tanah air di satu sisi, dan kesetiaan pada raja di lain sisi.

Nilai religius berorientasi kepada nilai keimanan sebagai dasar segala pikiran dan tindakan yang berhubungan dengan kesadaran atas kekuasaan Tuhan Yang Maha Esa dengan segala sifat *asmaul*

husna lainnya. Nilai keimanan ini dapat meningkatkan ketakwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Einstein berpandangan bahwa nilai religius adalah nilai yang dapat membangkitkan kesadaran akan keberadaan Tuhan di alam sebagai sang Maha Pencipta dan sifat-sifat Tuhan lainnya. Kesadaran manusia terhadap kekuasaan Tuhan tersebut akan muncul bila dihadapkan dengan segala keteraturan fenomena alam, keseimbangan alam, peristiwa kausalitas yang terjadi di alam, daur hidup materi dan aliran energi dan berbagai keunikan dan keanekaragaman di alam yang memesona, baik di tingkat mikroskopis maupun di tingkat makroskopis (Yudianto 2006: 47–49).

Terkait dengan nilai-nilai religius yang terkandung dalam teks lagu “O Wulele Sanggula”, diakui tidak banyak isi teks yang menjelaskan hal tersebut. Namun, ada beberapa untaur teks yang menjelaskan nilai-nilai religius dimaksud, antara lain dalam kata “Dewa” dalam frasa “Putri pingitan Dewa” (baris 6) dan dalam kata “Dewa” dan “langit” dalam frasa “Dewa di atas langit” (baris 7). Sekali lagi ingin penulis tekankan bahwa kendatipun di dalam teks lagu “O Wulele Sanggula” hanya terdapat tiga kata yang merujuk pada nilai-nilai ketuhanan, kehadiran ketiga kata dimaksud cukup memberikan informasi bahwa di dalam teks atau baris-baris lagu “O Wulele Sanggula” mengandung nilai-nilai religius dimaksud. Atas dasar itu, maka disimpulkan bahwa teks lagu daerah Tolaki berjudul “O Wulele Sanggula” mengejawantahkan nilai-nilai religius yang penulis maksud.

Eksistensi lagu “O Wulele Sanggula” sebagai sarana hiburan bagi masyarakat pendukungnya dan masyarakat luas merupakan hal yang tidak perlu diragukan lagi. Karena kata “lagu” secara inheren menjelaskan nilai hiburan itu sendiri. Bahkan, selain nilai hiburan yang melekat dalam kata lagu, juga terkandung nilai estetis, baik yang ditimbulkan melalui pilihan kata (diksi) dalam lagu tersebut maupun karena irama dalam alunan setiap lagu.

Kecuali itu, nilai-nilai hiburan yang terkandung dalam lagu “O Wulele Sanggula”, juga dapat kita saksikan pada berbagai kesempatan. Dengan kata lain, bahwa lagu “O Wulele Sanggula”

tidak saja dinyanyikan dalam lingkup masyarakat Tolaki, tetapi telah dibuat dalam bentuk rekaman CD dan atau melalui pita kaset. Dibuatnya pita kaset dan CD dari lagu “O Wulele Sanggula”, secara esensial menjadikan lagu tersebut terpublikasi, yang berarti bahwa telah lagu dimaksud telah digunakan sebagai sarana hiburan bagi masyarakat luas.

Fungsi Lagu “O Wulele Sanggula”

Fungsi pada masa Lampau

Seperti diketahui bersama bahwa lagu rakyat Tolaki yang berjudul “O Wulele Sanggula”, demikian juga kedua lagu lainnya merupakan lagu rakyat. Sebagai sebuah lagu rakyat, dapatlah dipastikan bahwa lagu tersebut diciptakan hampir bersamaan dengan sejarah peradaban masyarakat Tolaki itu sendiri. Hal itu pula berarti bahwa untuk membicarakan fungsi lagu dimaksud mau tidak mau harus ditinjau dari prespektif masa lampau dan masa kini.

Sarana Pengungkapan Gagasan Masyarakat

Telah dikemukakan bahwa lagu merupakan gubahan seni nada atau suara dalam urutan, kombinasi, dan hubungan temporal dan biasanya diiringi dengan alat musik untuk menghasilkan gubahan musik yang mempunyai kesatuan dan kesinambungan mengandung irama ragam nada atau suara yang berirama. Demikian pula bahwa nyanyian adalah syair yang dilafalkan sesuai nada, ritme, birama, dan melodi tertentu hingga membentuk harmoni. Dengan demikian, bernyanyi adalah suatu kegiatan melafalkan syair sesuai nada, ritme, dan melodi tertentu hingga membentuk harmoni (<http://id.wikipedia.org/wiki/lagu>).

Lirik lagu merupakan ekspresi seseorang tentang suatu hal yang sudah dilihat, didengar, dan dialaminya. Dalam mengekspresikan pengalamannya, penyair atau pencipta lagu melakukan permainan kata-kata dan bahasa untuk menciptakan daya tarik dan kekhasan terhadap lirik atau syairnya. Permainan bahasa ini dapat berupa permainan vokal, gaya bahasa, serta penyimpangan makna kata dan diperkuat dengan penggunaan melodi dan notasi musik yang

disesuaikan dengan lirik lagunya sehingga pendengar semakin terbawa dengan apa yang dipikirkan pengarangnya (Awe, 2003: 51).

Definisi lirik atau syair lagu dapat dianggap sebagai puisi begitu pula sebaliknya. Hal dapat kita lihat dalam pernyataan Luxemburg (1989) bahwa teks-teks puisi tidak hanya mencakup jenis-jenis sastra melainkan juga ungkapan yang bersifat pepatah, pesan iklan, semboyan-semboyan politik, syair-syair lagu pop, dan doa-doa. Jika definisi lirik lagu dianggap sama dengan puisi, maka harus diketahui apa yang dimaksud dengan puisi. Puisi, menurut Pradopo (1990), merupakan rekaman dan interpretasi pengalaman manusia yang penting dan digubah dalam wujud yang berkesan. Sementara menurut Waluyo (1987), puisi adalah bentuk karya sastra yang mengungkapkan pikiran dan perasaan penyair secara imajinatif dan disusun dengan mengonsentrasikan semua kekuatan bahasa pada struktur fisik dan struktur batinnya.

Dari definisi di atas, dapatlah dikemukakan bahwa sebuah lagu seperti juga puisi merupakan karya sastra yang tentu saja sebagai karya imajinatif yang menggunakan bahasa sastra sebagai mediumnya. Hal itu pula berarti bahwa pada satu sisi bahasa sastra merupakan bahasa yang penuh ambiguitas dan memiliki segi ekspresif, dan karena sifat yang ambigu dan penuh ekspresi ini menyebabkan bahasa sastra cenderung untuk memengaruhi, membujuk, dan pada akhirnya mengubah sikap pembaca. Di sisi lain, lagu yang terbentuk dari hubungan antara unsur musik dengan unsur syair atau lirik merupakan salah satu bentuk komunikasi massa. Pada kondisi ini, lagu sekaligus merupakan media penyampaian pesan oleh komunikator kepada komunikan. Dalam kaitan itu penulis menampilkan kembali lirik-lirik lagu “O Wulele Sanggula” berikut ini.

- | | | |
|---|---------------------------------|--------------------------------|
| 1 | <i>O wulele sanggula</i> | O bunga sanggula |
| 2 | <i>O wulele sanggula anawai</i> | Bunga sanggulanya putrid |
| 3 | <i>Tumbuno welande</i> | Gadis perawan cantik |
| 4 | <i>Porehu kamokole</i> | Tempat duduk (singgasana raja) |
| 5 | <i>O wulele wekoila</i> | O bunga wekoila |
| 6 | <i>Anawai inuanggi nosangia</i> | Putri pingitan Dewa |
| 7 | <i>Sangia ilahuene</i> | Dewa di atas langit |

8	<i>Mokole lipuwuta</i>	Raja di bumi
9	<i>Ikita ngita i Unaaha</i>	Di sana, di Unaaha
10	<i>Petiro ano tarima sawulaa</i>	Melihat gadis cantik
11	<i>Ikita ngita I Unaaha</i>	Di sana di Unaaha
12	<i>Pesorongano luale wasaala</i>	Tempatnya para gadis cantik

Mencermati baris atau lirik lagu “O Wulele Sanggula” di atas, hal pertama yang dapat kita tangkap adalah bahwa di dalam lagu tersebut penciptanya mengungkapkan imajinasi dan pikirannya kepada penikmat/pendengar tentang eksistensi bunga sanggula seperti dijelaskan dalam frasa atau kalimat; “O bunga Sanggula”, “Bunga Sanggulanya Putri”, “Gadis perawan cantik”, “Tempat duduk (singgasana) Raja”, “O bunga Wekoila”, “Putri pingitan Dewa”, “Dewa di atas langit”, dan dalam frasa “Raja di bumi”, (baris 1–8). Pengungkapan pikran penyair seperti dimaksud menggunakan metafor-metafor. Wekoila sebagai raja dilukiskan sebagai bunga sanggula. Untuk memperkuat eksistensinya dia disebut sebagai Putri pingitan Dewa, Dewa di atas langit, dan sebagai Raja di bumi. Sementara itu, untuk dapat menyaksikan gadis cantik itu, melalui bahasa dalam lirik lagu “O bunga Sanggula” penyair atau pencipta lagu menginformasikan kepada penikmat/pendengar bahwa di Unaaha-lah tempatnya, seperti dijelaskan oleh larik atau baris lagu dalam frasa atau kalimat berikut; “di sana, di Unaaha”, “melihat gadis cantik”, “di sana di Unaaha”, dan “tempatnya para gadis cantik”.

Berdasarkan uraian tersebut, dapatlah dikemukakan bahwa lagu “O Wulele Sanggula” dengan sangat jelas berfungsi sebagai sarana berpikir (pengungkapan ide atau gagasan-gagasan) sekaligus sebagai media komunikasi masyarakat pemiliknya, baik dalam hal menanamkan kebesaran rajanya, negeri/daerahnya, maupun nilai-nilai sosial yang telah mentradisi dan melembaga dalam kehidupan budaya masyarakatnya. Berbagai contoh untuk hal dimaksud, kita dapat menyaksikan bagaimana fungsi lagu “Padamu Negeri”, lagu “Satu Nusa Satu Bangsa”, dan lagu “Indonesia Raya” dalam menciptakan kecintaan pada Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Demikian pula lagu-lagu lainnya seperti lagu “Himne Guru”, atau “Mars UHO”, “Himne UHO” dalam fungsinya sebagai

pengungkapan ide dan gagasan-gagasan penciptanya, baik untuk menambah kecintaan maupun sebagai motivasi dan untuk berbagai tujuan.

Alat Legitimasi Kekuasaan

Menurut Kartodirdjo (1992: 242–243), fungsi pragmatis karya sastra utamanya (sastra sejarah) tidak lain dari perannya melegitimasi suatu kekuasaan khususnya, dan situasi politik pada umumnya. Lebih lanjut dikemukakan bahwa dipandang dari perspektif itu, dapatlah dipahami mengapa genealogi raja-raja dari berbagai kerajaan di Nusantara dicakup dalam genealogi yang kembali kepada Nabi Adam, para nabi, dewa, dan tokoh Mahabharata, atau tokoh-tokoh mitos legendaris zaman kuno, dan sebagainya.

Lagu “O Wulele Sanggula” dalam fungsinya sebagai alat legitimasi kekuasaan pada zamannya, dapat diidentifikasi dari beberapa hal. *Pertama*, dalam teks “O Wulele Sanggula”, Wekoila disebut-sebut sebagai “bunga Sanggula”, “Bunga Sanggulanya Putri”, “Gadis perawan cantik”, “Tempat duduk (singgasana Raja). *Kedua*, dalam upaya melegitimasi eksistensi raja dan membenarkan ketinggian statusnya, Wekoila digambarkan sebagai “Putri pingitan Dewa”, “Dewa di atas langit”, dan “Raja di bumi”. Frasa-frasa seperti dimaksud, jika diperhatikan secara lebih seksama, menunjukkan bahwa Wekoila dalam lagu tersebut dilukiskan menguasai dua dimensi alan yakni bumi dan langit. Berkenaan dengan itu, terlihat bahwa kebesaran Wekoila mampu menyatukan dunia atas (langit) dan dunia bawah (bumi) sehingga tercipta penyatuan mikroskopis dalam kebesarannya. Seluruh rangkaian narasi legitimasi seperti dimaksud, pada gilirannya menempatkan Wekoila sebagai sosok yang memiliki kelebihan di atas manusia pada umumnya, dan itulah yang dimaksud dengan legitimasi raja sekaligus kekuasaannya.

Sarana Hiburan

Dalam eksistensinya sebagai sarana hiburan, lagu “O Wulele Sanggula” telah teruji dalam dua zaman, yakni masa lampau dan masa sekarang. Pada masa lampau, menurut keterangan yang diperoleh dari para

tokoh-tokoh adat Tolaki, lagu “O Wulele Sanggula” telah digunakan oleh masyarakat pendukungnya dalam berbagai upacara adat dengan maksud untuk memuji-muji kebesaran raja atau putri Wekoila. Selain itu, dimaksudkan pula untuk menghibur dan mengingatkan kepada masyarakat tentang kejayaan dan kebesaran negeri Unaaha (Konawe) yang diyakini oleh masyarakat Tolaki sebagai tempat pertama kali raja Wekoila membangun Kerajaan Konawe. Ditambahkan pula bahwa pada masa lampau, lagu “O Wulele Sanggula” sering dipersembahkan pada saat-saat panen padi dan diiringi *molulo* oleh masyarakat yang hadir dalam pesta panen tersebut. Satu hal penting yang patut untuk diketahui bahwa lagu “O Wulele Sanggula” merupakan lagu yang berisi puja-puji kepada Raja Wekoila sehingga hampir tidak pernah luput dinyanyikan oleh masyarakat pendukungnya di berbagai tempat dan dalam berbagai kesempatan.

Jika pada masa lampau lagu “O Wulele Sanggula” digunakan pada kegiatan-kegiatan pesta adat dan pesta panen dengan tujuan untuk mengumandangkan puja-puji kepada Raja, maka pada masa sekarang seiring dengan perkembangan zaman dan kemajuan fungsi hiburannya menjadi semakin luas. Dikatakan demikian karena jika sebelumnya (pada masa lampau) digunakan terbatas hanya untuk menghibur masyarakat pendukungnya dalam berbagai konteks seperti yang telah dijelaskan, maka pada masa kini telah dinyanyikan dalam berbagai konteks, misalnya pada saat pesta kawin, acara ulang tahun Provinsi Sulawesi Tenggara, dan di tempat-tempat lain sesuai dengan keinginan penyanyinya. Berkenaan dengan konteks menyanyikannya seperti disebutkan, maka fungsi yang sebelumnya hanya terbatas pada masyarakat pendukungnya, kini sudah menjadi sarana hiburan bagi masyarakat luas.

Lagu-lagu tersebut bahkan telah diaransemen secara lebih modern sehingga dapat diiringi oleh *band* atau *electone*. Menurut keterangan dari beberapa orang informan lagu “O Wulele Sanggula” yang dahulu hanya dinyanyikan pada lingkungan budaya Tolaki, saat ini sudah menjadi lagu yang dapat dinikmati/didengarkan oleh semua masyarakat, baik masyarakat Tolaki sendiri maupun suku-suku yang lain yang terdapat di Sulawesi Tenggara.

Selain dinyanyikan di berbagai tempat dan suasana-suasana tertentu atau acara-acara yang bersifat kedaerahan, lagu tersebut CD-nya telah dijual secara umum. Bagi penikmat yang ingin mendengarkan lagu tersebut, ia cukup menanyakannya pada penjual-penjual kaset CD atau di toko-toko kaset yang tersebar di berbagai tempat di kota Kendari.

Pemertahanan Bahasa Tolaki

Dalam kaitannya dengan fungsi lagu “O Wulele Sanggula” pada masa lampau, selain dapat diselusuri dari penuturan masyarakat pendukungnya, teks lagu dalam setiap barisnya tentu dapat menjelaskan fungsi-fungsi dimaksud. Kaitannya dengan hal tersebut, harus diakui bahwa tidak semua teks lagu “O Wulele Sanggula” dapat menjelaskan fungsinya pada masa lampau. Namun, terdapat beberapa kata, frasa, dan atau kalimat yang dapat menginformasikan fungsinya pada masa lampau. Oleh karena itu, untuk bahan analisis, penulis kembali menampilkan teks lagu “O Wulele Sanggula” sebagaimana tampak di bawah ini.

1	<i>O wulele sanggula</i>	O bunga sanggula
2	<i>O wulele sanggula anawai</i>	Bunga sanggulanya putrid
3	<i>Tumbuno welande</i>	Gadis perawan cantik
4	<i>Porehu kamokole</i>	Tempat duduk (singgasana raja)
5	<i>O wulele wekoila</i>	O bunga wekoila
6	<i>Anawai inuanggi nosangia</i>	Putri pingitan Dewa
7	<i>Sangia ilahuene</i>	Dewa di atas langit
8	<i>Mokole lipuwuta</i>	Raja di bumi
9	<i>Ikita ngita i Unaaha</i>	Di sana, di Unaaha
10	<i>Petiro ano tarima sawulaa</i>	Melihat gadis cantik
11	<i>Ikita ngita I Unaaha</i>	Di sana di Unaaha
12	<i>Pesorongano luale wasaala</i>	Tempatnya para gadis cantik

Jika diperhatikan teks lagu di atas, terdapat beberapa kata-kata tertentu yang telah mencerminkan masa lampau. Di antara kata-kata dimaksud, antara lain “Wekoila” dan “Sangia”. Kata “Wekoila” dalam kehidupan budaya masyarakat Tolaki dipahami sebagai nama seorang Raja pertama (perempuan) dari Kerajaan Konawe. Di lain sisi, kata “Sangia” merupakan gelar bagi seorang raja

yang memiliki karisma dalam sejarah Kerajaan Konawe. Beberapa raja yang memperoleh gelar *sangia*, antara lain Raja Lakidende bergelar Sangia Inoburu dan Raja La Dumaa (Mekongga) bergelar gelar Sangia Ni Bandera. Baik kata Wekoila maupun kata Sangia, pada masa kini penggunaannya sudah sangat jarang dalam kegiatan komunikasi lisan maupun komunikasi tulis bagi penutur bahasa Tolaki. Namun, di dalam teks lagu “O Wulele Sanggula” kedua kata tersebut masih sangat aktual, dan dalam konteks tersebut lagu dimaksud memperlihatkan eksistensinya sebagai pengawet bahasa Tolaki, sekaligus menempatkan lagu tersebut sebagai “*literature is an expression of society*”, (Wellek & Warren, 1995: 31), atau “pantulan zaman” dan “saksi zaman” menurut istilah Laurenson & Swingewood (Endraswara, 2009: 78).

Nilai dan Fungsi Nyanyian “Lamarambi”

Nilai Budaya

Dalam uraian nilai-nilai lagu daerah telah diketengahkan bahwa lirik lagu-lagu daerah banyak mengajarkan sistem nilai yang memiliki sumbangan yang berarti dalam pendidikan karakter bangsa di Indonesia. Sebagai contoh, lirik lagu “Gundul-Gundul Pacul” mengandung nilai rendah hati atau tidak sombong, dan nilai tanggung jawab. Lagu “Jumaran” mengandung nilai pendidikan (pedagogis), nilai ketatan atau nilai kedisiplinan. Di lain sisi, lagu “Sluku-sluku Bathok” mengejawantahkan nilai-nilai religius dan nilai cinta alam semesta beserta isinya. Demikian pula lagu “Ilir-Ilir” mengandung nilai-nilai religius dan nilai pendidikan (Arista, 2012: 7–10).

Terkait dengan itu, selain dua lagu daerah Tolaki yang telah diuraikan di atas, lagu berjudul “Lamarambi” pun memiliki nilai-nilai sosial tertentu yang dapat ditelaah dan dianalisis melalui baris atau larik-lariknya. Beberapa nilai dimaksud antara lain nilai pesaudaraan dan nilai kerinduan. Untuk kepentingan, analisis kembali penulis menampilkan teks lagu “Lamarambi” dimaksud.

1	<i>O ... lamarambii ...</i>	Kerabat dekat (sepupu)
2	<i>O ... lamambo tehaa ...</i>	Keluarga dekat
3	<i>Mondaie arianggu</i>	Jauh sekali
4	<i>Asaki ndahi mondaie</i>	Jauh di seberang laut
5	<i>O ... lamarambii ...</i>	Kerabat dekat (sepupu)
6	<i>O ... lamambo teha kimengau inoolu</i>	Keluarga dekat lama dinanti
7	<i>I yepo tombende posua</i>	Ditunggu untuk bertatap muka
8	<i>Ino olu teposua inggito</i>	Kita ditunggu untuk ketemu
9	<i>Ino olu tepokondoro</i>	Mata ditunggu untuk bertatap mata
10	<i>Noleu sana penaunggu</i>	Dia dating senang perasaanku
11	<i>Noleu ehe-ehenggu</i>	Dia dating hatiku gembira

Dalam bagan di atas, tampak bahwa baris-baris lagu “Lamarambi” berjumlah dua belas baris atau larik. Dari lima belas baris tersebut terdapat beberapa frasa atau kalimat dalam liriknya yang menggambarkan nilai persaudaraan, yaitu kata “lamarambi” sebagai judul lagu, lamarambi pada baris pertama, dan kata lamarambi pada baris kelima. Ketiga frasa dimaksud, kendatipun kita tidak melakukan analisis secara lebih mendalam, dari makna kata tersebut dengan jelas menginformasikan kepada kita tentang nilai-nilai persaudaraan dimaksud. Dikatakan demikian karena kata “keluarga” dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi IV* (2008:659) memiliki sedikitnya empat makna: (1) ibu dan bapak beserta anak-anaknya, seisi rumah; (2) orang seisi rumah yang menjadi tanggungan; (3) sanak saudara/kaum kerabat; dan (4) satuan kekerabatan yang sangat mendasar dalam masyarakat. Dengan demikian, kata *lamarambi* yang dalam bahasa Indonesia berarti keluarga dekat atau sepupu dan kehadirannya dalam teks lagu secara berulang merupakan informasi kepada pendengar/penikmat bahwa lagu tersebut bertema kekeluargaan yang di dalamnya membingkai nilai-nilai persaudaraan.

Seperti diketahui bahwa rasa rindu merupakan suatu perasaan kala seseorang sangat ingin atau sangat berharap pada sesuatu, suatu perasaan seseorang sangat ingin bertemu dengan orang lain, baik itu kerabat, teman maupun orang lain yang memiliki hubungan emosional dengan dirinya. Di lain sisi kerinduan dimaknai sebagai suatu keinginan dan harapan untuk bertemu (KBBI, 2008: 1175).

Berdasarkan makna kata rindu seperti dijelaskan, kata atau frasa serta kalimat dalam lirik-lirik lagu “Lamarambi” yang berbunyi “Lama dinanti baru bertemu”, “Jauh asalmu di seberang laut”, “Jauh sekali”, Lama dinanti baru bertemu sekarang”, “Ditunggu kita berjumpa”, “Kita ditunggu untuk bertemu mata”, “Dia datang senang perasaanku”, dan “Dia datang saya gembira”, (baris 2–11) merupakan pernyataan hati ketika seseorang sangat ingin bertemu dengan kerabat atau keluarganya. Dengan kata lain, frasa atau kalimat pada baris ke-2 yang berbunyi “Lama dinanti baru bertemu”, “Jauh asalmu di seberang laut (baris ke-3)”, “Jauh sekali (baris ke-4)”, Lama dinanti baru bertemu sekarang (baris ke-6)”, “Ditunggu kita berjumpa (baris ke-7)”, “Kita ditunggu untuk bertemu mata (baris ke-8)”, “Dia datang senang perasaanku (baris ke-9)”, dan “Dia datang saya gembira (baris ke-10) seluruhnya mengindikasikan nilai-nilai kerinduan dimaksud.

Fungsi Lagu Lamarambi

Sarana Pengungkapan Masyarakat Pendukungnya

Menurut Teeuw (1984:53), teks sastra menggunakan bahasa sebagai medium penyampaiannya sedikitnya memiliki enam fungsi, yakni; (1) fungsi emotif atau ekspresif, yaitu fungsi bahasa yang digunakan untuk menyatakan pesan si pengirim, (2) fungsi referensial, yaitu fungsi bahasa yang terutama digunakan untuk memberi informasi, (3) fungsi puitik, yaitu fungsi bahasa yang digunakan untuk menonjolkan perasaan, (4) fungsi konatif yaitu fungsi bahasa yang digunakan untuk memengaruhi si penerima, (5) fungsi fatik yaitu fungsi bahasa yang digunakan untuk menjalin hubungan antara si pemancar (pengirim) dan si penerima, dan (6) fungsi metalingual yaitu fungsi bahasa yang digunakan untuk menjelaskan kode (lihat Pa’Eni & Pudentia 2008; Kartodirjo, 1987; Pradotokusumo, 2005: 48).

Lagu Lamarambi sebagai bagian dari teks sastra tentu menggunakan bahasa sebagai medium penyampaiannya. Di dalam teks atau baris dan larik lagu tersebut, kita dapat menyaksikan berbagai unsur kebahasaan, dari kata, frasa, hingga pada kalimat.

Unsur-unsur kebahasaan seperti dimaksud disusun secara apik sehingga kata dan atau frasa bergabung secara teratur sehingga menjadi sebuah kalimat dengan suatu ide pokok seperti tampak dalam teks di bawah ini.

1	<i>O ... lamarambii ...</i>	Kerabat dekat (sepupu)
2	<i>O ... lamambo tehaa ...</i>	Keluarga dekat
3	<i>Mondae arianggu</i>	Jauh sekali
4	<i>Asaki ndahi mondae</i>	Jauh di seberang laut
5	<i>O ... lamarambii ...</i>	Kerabat dekat (sepupu)
6	<i>O ... lamambo teha kimengau inoolu</i>	Keluarga dekat lama dinanti
7	<i>I yepo tombende posua</i>	Ditunggu untuk bertatap muka
8	<i>Ino olu teposua inggito</i>	Kita ditunggu untuk ketemu
9	<i>Ino olu tepokondoro</i>	Mata ditunggu untuk bertatap mata
10	<i>Noleu sana penaunggu</i>	Dia dating senang perasaanku
11	<i>Noleu ehe-ehenggu</i>	Dia dating hatiku gembira

Mencermati baris dan larik lagu “Lamarambi” di atas, dengan jelas kita dapat menemukan beberapa indikasi yang meyakinkan kita bahwa lagu tersebut merupakan sarana pengungkapan ide atau gagasan-gagasan masyarakat pada zamannya. *Pertama*, pada baris pertama lagu tersebut yang berbunyi “O... kerabat dekat (sepupu)”, demikian pula baris kedua yang berbunyi “Lama dinanti baru bertemu”, dengan lugas memahamkan kita bahwa kedua kalimat tersebut menyatakan ungkapan perasaan dari penyair dalam hal hubungan kekerabatan, dan di baris kedua, penyair mengungkapkan sebuah suasana bagaimana perasaan seseorang yang menantikan atau mengharapkan suatu pertemuan dalam waktu yang relatif lama. Di lain sisi, baris ketiga yang berbunyi “Jauh asalmu di seberang laut”, dan baris keempat yang berbunyi “Jauh sekali” melukiskan jarak antara penyair dan kerabatnya. Seluruh baris lagu Lamarambi tersebut (baris 1, 2, 3, dan 4) secara berturut-turut menerangkan atau mengungkapkan perasaan penyair dalam hal hubungan kekerabatan, perasaan seseorang yang mengharapkan sebuah pertemuan dengan orang-orang terdekatnya, dan jarak yang membatasi antara seseorang dengan orang lain. Dengan kata lain, baris pertama sampai baris keempat lagu dimaksud

semuanya menyatakan sesuatu kepada pendengar/penikmat, dan dalam banyak konteks, kata, frasa dan atau kalimat yang berbunyi seperti di atas umumnya menyatakan atau mengungkapkan pikiran seseorang. Dalam konteks seperti dimaksud, dengan sangat jelas seluruh baris lagu yang telah dikemukakan menyatakan pikiran, dalam hal ini penyairnya.

Kedua, indikator lainnya dari lagu “Lamarambi” sebagai media pengungkapan ide atau gagasan-gagasan penyairnya dapat kita lihat pada baris ke-5 hingga baris ke-11 dari teks lagu tersebut. Agar menjadi lebih jelas, kembali penulis tampilkan kutipan baris-baris lagu tersebut berikut ini.

5	<i>O ... lamarambii ...</i>	Kerabat dekat (sepupu)
6	<i>O ... lamambo teha kimengau inoolu</i>	Keluarga dekat lama dinanti
7	<i>I yepo tombende posua</i>	Ditunggu untuk bertatap muka
8	<i>Ino olu teposua inggito</i>	Kita ditunggu untuk ketemu
9	<i>Ino olu tepokondoro</i>	Mata ditunggu untuk bertatap mata
10	<i>Noleu sana penaunggu</i>	Dia datang senang perasaanku
11	<i>Noleu ehe-ehenggu</i>	Dia datang hatiku gembira

Jika kita mencermati baris ke-5 yang berbunyi “O... Keluarga dekat (sepupu)”, baris ke-6 yang berbunyi “Lama dinanti baru bertemu sekarang”, demikian pula kalimat dalam larik “Ditunggu kita berjumpa”, “Kita ditunggu untuk bertemu mata “, “Dia datang senang perasaanku “, dan baris ke11 yang berbunyi “Dia datang saya gembira” seluruhnya menyatakan seseorang yang berkisah. Ia berkisah tentang kerabatnya, ia berkisah tentang lamanya dia menanti untuk bertemu, berkisah untuk sebuah pertemuan, dan berkisah tentang kegembiraan bila orang yang dirindukan dapat datang hingga dapat bertemu.

Dalam berbagai kesempatan, orang yang bercerita atau berkisah adalah suatu kegiatan di mana seseorang menyatakan pendapat-pendapatnya kepada orang lain sebagai teman bicara. Dalam formulasi lain dapat dikemukakan bahwa kisah atau cerita seseorang yang diperdengarkan kepada orang lain merupakan pernyataan pikiran orang tersebut, apa yang dirasakannya, apa yang dialaminya dan tentang apa yang didengarnya. Kisah adalah pemaparan sang

juru cerita kepada orang lain tentang pengalaman jiwanya. Oleh karena itu, dapatlah dimengerti pendapat yang mengatakan bahwa "...seluruh proses domestifikasi (penjinakan) alam pikiran manusia tidak saja dimungkinkan lewat bahasa, tetapi sekaligus dimantapkan dan disempurnakan. Kata atau "sabda" mampu menciptakan realitas-realitas dalam kesadaran kita..." (Kartodirdjo, 1993: 34).

Sarana Hiburan Masyarakat Pendukungnya

Sesungguhnya, tanpa melakukan analisis yang lebih mendalam dan seksama sehubungan dengan fungsi lagu "Lamarambi" sebagai sarana hiburan, dari judulnya saja yaitu lagu "Lamarambi" sebenarnya telah ada petunjuk yang memahamkan kita bahwa bahwa pada umumnya lagu fungsi utamanya adalah untuk menghibur.

Lagu "Lamarambi" sebagai sarana hiburan bagi masyarakat pendukungnya pada masa lampau diindikasikan oleh beberapa hal. *Pertama*, masyarakat Tolaki, baik yang berdomisili di Kota Kendari maupun di Kabupaten Konawe pada umumnya memahami dan mengetahui bahwa Lamarambi merupakan salah satu lagu daerah Tolaki yang mengisahkan hubungan kekeluargaan. *Kedua*, lagu "Lamarambi" merupakan gubahan seni nada atau suara dalam urutan, kombinasi, dan hubungan temporal untuk menghasilkan gubahan musik yang mempunyai kesatuan dan kesinambungan mengandung irama, ragam nada, atau suara yang berirama. Dengan kata lain, lagu tersebut pada saat dinyanyikan bahasa atau kata-kata dalam setiap barisnya dilantunkan secara berirama dengan ritme dan tempo yang tetap sehingga setiap pendengar merasakan keindahan irama, tempo, dan ritmenya. *Ketiga*, lagu "Lamarambi" dalam berbagai kesempatan dapat dinyanyikan secara solo, duet, secara trio atau secara beramai-ramai koir. *Keempat*, sebagai sebuah lagu meskipun kata-katanya sama dengan bentuk puisi, syair-syairnya dinyanyikan atau dilafalkan sesuai nada, ritme, birama, dan melodi tertentu hingga membentuk harmoni. *Kelima*, syair-syairnya dinyanyikan yang berarti melafalkan syair sesuai nada, ritme, dan melodi tertentu hingga membentuk harmoni, dan karenanya siapa pun yang mendengarkan sadar atau tidak ia akan merasa terhibur.

Sarana Hiburan Masyarakat Umum

Dalam uraian fungsi lagu “Lamarambi” pada masa lampau telah disinggung bahwa lagu tersebut merupakan sarana hiburan masyarakat pendukungnya. Dikatakan demikian karena pada masa lampau lagu tersebut dapat dipastikan hanya digunakan oleh masyarakat pendukungnya. Pada masa sekarang, tentu akan berbeda dengan masa itu, karena lagu tersebut tidak saja terbatas untuk dinyanyikan dalam lingkungan masyarakat Tolaki, tetapi telah dinyanyikan dalam berbagai tempat dan dalam berbagai suasana.

Indikator lain yang membuktikan fungsi lagu “Lamarambi” telah memiliki fungsi yang tidak saja terbatas pada masyarakat pemiliknya dan semakin lebih luas pada masa kini adalah bahwa lagu tersebut seperti juga kedua lagu lainnya, yakni lagu “Mombakani” dan “O Wulele Sanggula” telah dikemas dalam pita kaset dan CD. Dengan demikian, lagu tersebut tidak saja menjadi hiburan masyarakat pemiliknya pada masa kini tetapi telah menjadi sarana hiburan bagi publik. Dalam eksistensinya seperti dimaksud, dapat dikatakan bahwa fungsi lagu tersebut pada masa kini telah menjadi sarana hiburan masyarakat luas atau masyarakat umum.

Memupuk Rasa Kekeluargaan

Lagu “Lamarambi” merupakan sebuah lagu rakyat masyarakat Tolaki yang mengisahkan kekerabatan atau kerinduan kepada kerabat dekatnya. Seluruh baris lagu tersebut berisi kerinduan yang terlukis dalam setiap bahasa di dalam baris-baris lagu tersebut. Kita dapat melihat bahwa seluruh baris dalam larik lagu “Lamarambi” berisi pernyataan yang dapat mempertebal rasa kekeluargaan. Kalimat berbunyi “O... Keluarga dekat (sepupu)”, (baris ke-1), demikian juga kalimat yang berbunyi “Lama dinanti baru bertemu sekarang” (baris ke-2), juga kalimat yang berbunyi “Jauh asalmu di seberang laut” (baris ke-3) serta frasa yang berbunyi “Jauh sekali” (baris ke-4), seluruhnya menginformasikan kepada kita tentang perasaan seseorang yang sedang rindu pada kerabat atau keluarganya. Dengan kata lain, bahwa kalimat yang pertama dalam larik lagu tersebut berisi seruan yang berisi ungkapan perasaan yang menyatakan kerinduan, demikian pula

kalimat ke-2, ke-3, dan ke-4. Ketika beberapa kata-kata dalam baris lagu tersebut diungkapkan secara bersamaan dengan alunan nada, birama, tempo, serta ritme yang teratur akan menimbulkan harmoni nada yang saling menguatkan makna sehingga para penikmat atau pendengar terhanyut dalam makna yang mampu mengetuk perasaan dan pikiran pada keluarga atau kerabat yang pernah kita kenal atau mungkin kita akan mencoba mengingat seluruh garis keturunan kita, baik dari pihak ibu maupun ayah.

Selanjutnya, kalimat dalam baris ke-5 yang berbunyi “O... Keluarga dekat (sepupu)”, baris ke-6 yang berbunyi “Lama dinanti baru bertemu sekarang”, demikian pula kalimat dalam larik “Ditunggu kita berjumpa”, “Kita ditunggu untuk bertemu mata”, “Dia datang senang perasaanku “, dan “Dia datang saya gembira” (baris 6–11), merupakan pengulangan dari pernyataan baris 1–4 yang dimaksudkan untuk memperkuat makna yang ditimbulkan oleh kalimat dalam larik dan baris lagu tersebut.

Pengulangan seperti dimaksud dalam banyak konteks, selain menyatakan penguatan makna, juga merupakan isyarat bahwa hal yang dibicarakan merupakan sesuatu yang relatif penting untuk diingat dan diperhatikan. Sebagai ilustrasi, sebuah pesan yang diulang-ulang oleh pemberi pesan dapat dimaknai bahwa inti atau penekanan isi pesan berada pada hal hal tersebut. Hal itu sejalan dengan pernyataan beberapa maestro lagu daerah Tolaki bahwa lagu “Lamarambi” merupakan salah satu lagu Tolaki yang berisi pesan-pesan kepada setiap orang Tolaki agar senantiasa memelihara hubungan baik dengan seluruh keluarga karena sejelek-jeleknya keluarga (sepupu) yang dalam bahasa Tolaki disebut *poteha* kita tetap diikat oleh hubungan darah sehingga dalam suku maupun duka perasaan saling memiliki akan tetap ada. Dikatakan pula bahwa masyarakat Tolaki sebagai suatu masyarakat budaya, hubungan kekerabatan itu senantiasa ditumbuhsurburkan dan bila ada kerenggangan di antara mereka, maka sebagai piranti pemersatunya adalah *kalosara*. Bila sudah dibawakan *kalosara*, insyaallah semua persoalan dapat terselesaikan (wawancara dengan Saiful Tamburaka, 8 Maret 2015; Ramli, 21 Maret 2015; Boym, 29 Maret 2015).

Pengembangan Nyanyian Rakyat Tolaki ke dalam Kurikulum

Lagu “Mombakani” mengemban nilai-nilai bekerja giat dan kesabaran, sebagaimana yang diuraikan sebelumnya. Dikemukakan bahwa lagu “Mombakani” mengandung nilai-nilai kebersamaan dan nilai rekreatif. Di pihak lain, dalam Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP) misalnya, pengajaran kesenian (lagu) memiliki kompetensi dasar yakni siswa diharapkan dapat memahami pengetahuan faktual dengan cara mengamati, mendengar, melihat, membaca, dan menanyakan berdasarkan rasa ingin tahu tentang dirinya, makhluk ciptaan Tuhan dan kegiatannya, dan benda-benda yang dijumpainya di rumah dan sekolah. Berkenaan dengan itu, kompetensi inti pembelajaran kesenian adalah bahwa siswa diharapkan dapat (1) menyanyikan lagu anak-anak dan memperagakan tepuk birama dengan gerak; (2) memainkan pola irama lagu bertanda birama dua dengan tepuk dan gerak; (3) menyanyikan lagu anak-anak dan berlatih memahami isi lagu; (4) memainkan pola irama lagu bertanda birama dua dan tiga dengan alat musik ritmis; (5) melakukan gerak kepala, tangan, kaki, dan badan berdasarkan pengamatan alam di lingkungan sekitar; (6) menirukan gerak alam di lingkungan sekitar melalui gerak kepala, tangan, kaki, dan badan berdasarkan rangsangan bunyi; (7) menirukan gerak alam di lingkungan sekitar dengan menggunakan level tinggi, sedang, dan rendah; dan (8) melakukan gerak alam di lingkungan sekitar dengan menggunakan level tinggi, sedang, dan rendah dengan iringan (KTSP, 2010: 105–107).

Pada mata pelajaran Seni Budaya dan Keterampilan (SBK) kelas III semester I dan II, ditegaskan bahwa kompetensi dasar yang harus dikuasai oleh siswa setelah siswa mempelajari SBK adalah siswa mampu menyanyikan lagu daerah dan lagu anak dengan iringan sederhana (9.1), dan memainkan musik dalam bentuk ensambel dengan alat musik ritmis sederhana (9.2). Sementara itu, dalam kompetensi dasar kelas IV dikatakan bahwa setelah siswa mempelajari seni suara, siswa diharapkan mampu memainkan alat musik melodis sederhana (4.1), menyiapkan penyajian lagu daerah dan lagu wajib dengan iringan musik sederhana (4.2), dan

menyanyikan lagu daerah dan lagu wajib dengan iringan sederhana (4.3).

Nyanyian rakyat “Mombakni” mengandung nilai-nilai budaya seperti nilai nilai bekerja giat dan kesabaran, dan nilai kebersamaan dan nilai rekreatif. Dalam prespektif lain, lagu tersebut dalam kehidupan budaya masyarakat pendukungnya pada masa lampau berfungsi sebagai sebagai sarana pengungkapan ide/gagasan masyarakat di zamannya dan sebagai media hiburan masyarakat pendukungnya. Pada masa sekarang, lagu tersebut berfungsi sebagai sarana pengawet bahasa Tolaki, penambah motivasi kerja, dan sebagai sarana hiburan.

Lagu daerah Tolaki berjudul “O Wulele Sanggula” mengandung nilai-nilai sosial, yaitu (1) nilai cinta tanah air (daerah) dan penghargaan pada raja (pemimpin), (2) nilai religius, dan (3) nilai hiburan. Sementara itu, fungsi lagu “O Wulele Sanggula” pada masa lampau adalah sebagai sarana pengungkapan ide/gagasan masyarakat pendukungnya pada zamannya dan sebagai alat legitimasi kekuasaan. Pada masa sekarang, lagu tersebut berfungsi sebagai pengawet bahasa daerah Tolaki, dan sebagai sarana hiburan. Adapun lagu daerah “Lamarambi” mengandung nilai-nilai persaudaraan dan nilai kerinduan. Fungsi lagu tersebut pada masa lampau adalah sebagai sebagai sarana pengungkapan ide/gagasan masyarakat pendukungnya dan sebagai sarana hiburan. Pada masa sekarang, lagu “Lamarambi” selain berfungsi sebagai sarana hiburan masyarakat umum, juga berfungsi sebagai sarana mempertebal rasa kekeluargaan dalam lingkup masyarakat pendukungnya.

Bertitik tolak dari uraian isi serta kompetensi yang hendak dicapai dalam tujuan pendidikan nasional sebagaimana tercantum dalam Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003, standar mutu pendidikan yang kemudian diterjemahkan ke dalam kurikulum tingkat satuan pendidikan (KTSP), yang oleh para guru di SD dan secara operasional diterjemahkan ke dalam rencana pelaksanaan pembelajaran (RPP) mata pelajaran Seni Budaya dan Keterampilan (SBK), serta kandungan nilai dan fungsi yang terkandung dalam ketiga lagu daerah Tolaki masing-masing lagu “Mombakani”, “O

Wulele Sanggula”, dan “Lamarambi”, maka nilai dan fungsi yang terkandung dalam ketiga lagu tersebut relevan dengan pembelajaran di SD.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAGIAN 8

Penutup: Strategi Pelestarian & Rekomendasi

Pelestarian Sastra Lisan Tolaki melalui Pembelajaran Muatan Lokal

Akhir-akhir ini, sastra lisan Tolaki sudah mendapatkan perhatian, baik dari pemerintah maupun dari tokoh-tokoh budaya dan tokoh-tokoh masyarakat Tolaki. Hal tersebut disebabkan oleh munculnya kesadaran bahwa identitas orang Tolaki ditentukan oleh sejauh mana orang Tolaki itu menjadikan nilai-nilai kebudayaannya sebagai pedoman hidup. Kenyataan tersebut sejalan dengan pendapat Pudentia (melayuonline.com, 2014), bahwa tradisi lisan--sastra lisan--bukan sekadar kekayaan budaya semata melainkan juga identitas yang memiliki nilai yang sulit ditakar apabila dibandingkan dengan pemahaman masa kini. Oleh karena itu, pemahaman sastra lisan tidak hanya berbicara tentang pemberian ruang agar tradisi tersebut bisa ditampilkan, tetapi secara tekstual maupun kontekstual, sastra lisan tersebut juga harus dipahami. Tujuannya, agar nilai-nilai yang melekat dalam sastra lisan tersebut dapat diwariskan kepada generasi muda.

Salah satu strategi pewarisan sastra lisan kepada generasi muda adalah melalui revitalisasi gerakan kebudayaan dengan berpusat pada sikap masyarakat pemilik sastra lisan tersebut. Apakah mereka mau melestarikan budayanya atau tidak menganggap perlu lagi. Hal lain yang perlu dilakukan adalah dengan menjadikannya sebagai salah satu materi pembelajaran muatan lokal. Hal tersebut sejalan dengan tujuan pembelajaran muatan lokal yaitu membina dan melestarikan

kebudayaan daerah menjadi modal dasar bagi pembinaan dan pengembangan kebudayaan nasional, serta mengembangkan kepribadian anak didik menjadi manusia yang menghayati dan mengamalkan Pancasila. Sebagai contoh pada sastra lisan Tolaki, ialah dengan mengangkat mantra-mantra yang ada pada ritual *mosehe* yang dapat dijadikan sebagai salah satu materi pada mata pelajaran muatan lokal. Materi tersebut bukan hanya dari sisi bentuknya melainkan juga dari sisi nilai- nilainya karena nilai-nilai sastra lisan merupakan pembentuk alam bawah sadar masyarakat Tolaki.

Pentingnya mengangkat sastra lisan masuk ke dalam materi pembelajaran muatan lokal karena sampai saat ini telah terjadi perubahan sikap pada masyarakat yang disebabkan oleh masuknya budaya dan tradisi Barat. Jika dibiarkan, hal tersebut akan mengancam nilai-nilai yang ada pada masyarakat. Sedikit demi sedikit nilai-nilai dalam sastra lisan tersebut harus dipupuk kembali dengan berbagai cara, di antaranya memasukkan nilai-nilai lokal tersebut ke dalam materi pembelajaran, baik formal maupun nonformal. Kaitannya dengan sastra lisan Tolaki, masyarakat Tolaki—melalui tokoh budaya/masyarakatnya dan cerdik pandai—seyogianya mewaspadai arus cepat globalisasi dan modernisasi yang dapat memutarbalikkan dan memporak-porandakan kehidupan kebudayaan orang Tolaki. Betapa pun, kenyataannya pada beberapa daerah dengan berbagai strategi aktif mempertahankan kebudayaannya, sering kali tidak berdaya ketika berhadapan dengan globalisasi dan modernisasi. Namun, pada saat bersamaan, sebenarnya dampak lain globalisasi telah merambah ke seluruh wacana seperti, agama, identitas lokal, kebudayaan, dehumanisasi, dan lebih dari itu, globalisasi kerap kali mengecilkan pentingnya lokalitas (Faqih, 2000:2; Berger, 1990).

Akibat lain dampak globalisasi terhadap sastra lisan ialah pergeseran paradigma, dari paradigma lama atau masa lalu yang masih original ke arah yang lebih maju. Pada konteks tersebut, memungkinkan terjadinya pendangkalan nilai dan kaburnya identitas masing-masing kebudayaan. Globalisasi yang mentransendensikan “nasional” ke arah transnasional, selanjutnya menjadi kecenderungan yang cukup memengaruhi pendefinisian

individu dan identitasnya. Identitas kemudian tidak lagi terikat pada tempat karena di satu pihak seseorang telah keluar dari wilayah kebudayaannya, di lain pihak ia tidak terintegrasi dalam wilayah kebudayaan yang baru. Kalaupun kemudian ia menjadi bagian dari lingkungan yang lain, maka proyek kesukubangsaan dan agama seseorang mengalami redefinisi dan reproduksi dalam bentuk-bentuk yang berbeda. Kecenderungan ini disebut Arjun Appadurai (2005:52-53) sebagai “deteritorialisasi” atau suatu proses menghilangkan batas-batas kebudayaan.

Sastraplisan sebagai produk budaya orang Tolaki dapat digunakan sebagai media ekspresi seni budaya untuk menyampaikan berbagai hal tentang kehidupan orang-orang Tolaki. Hal tersebut berlangsung di tengah maraknya arus informasi dan globalisasi. Kenyataannya, sastra lisan nyaris punah dan tidak mendapat minat dan perhatian serius dari sebagian besar masyarakat Tolaki, khususnya bagi generasi muda. Patut menjadi perhatian bersama, bahwa ternyata sastra lisan Tolaki saat ini tidak lagi menjadi perhatian di kalangan masyarakat, khususnya anak-anak muda orang Tolaki. Hal tersebut disebabkan oleh gempuran berbagai jenis musik, permainan, dan tontonan modern di kalangan generasi muda. Berbagai pandangan mengenai keberadaan sastra lisan menunjukkan betapa tradisi lisan ini tidak terlalu akrab di kalangan generasi muda. Tampaknya, bahwa sastra lisan hanya dikenal di kalangan orang-orang tua meski tidak seluruhnya bisa membawakan tradisi lisan ini. Padahal, isi dan pesan sastra lisan sangat dalam makna dan mengandung “harta karun” bagi orang Tolaki.

Kenyataan di atas menunjukkan bahwa sastra lisan sarat makna bagi orang Tolaki. Sebagai contoh, sastra lisan memiliki fungsi seperti mengajarkan agar mencintai orang tua dan menghormatinya. Berdasarkan hal tersebut, Teeuw (1984: 304) mengemukakan bahwa fungsi sastra lisan dapat berwujud: (a) *afirmasi*, menentukan norma-norma sosio-budaya yang ada pada waktu tertentu, (2) *restorasi*, mengungkapkan keinginan, kerinduan pada norma yang sudah lama hilang atau tidak berlaku lagi, dan (3) *negasi*, memberontak atau mengubah norma yang berlaku.

Sastra lisan sebagai objek material buku ini memperlihatkan sebuah ekspresi seni budaya atau tradisi (sastra) lisan masyarakat Tolaki yang nyaris punah. Oleh karena itu, dibutuhkan pementasan kembali (*re-enactment*) dalam berbagai *event* yang masih representatif untuk dijalankan dan dipedomani dalam konteks kekinian. Pada saat yang bersamaan, tampaknya tokoh-tokoh masyarakat dan tokoh-tokoh adat Tolaki masih tetap ingin mempertahankan berbagai tradisi atau sastra lisan yang ada. Hal tersebut dilakukan mengingat makna, nilai, dan fungsinya masih bermanfaat bagi pembentukan karakter pribadi, keluarga, dan masyarakat Tolaki.

Keprihatinan mendalam terhadap sastra lisan sebagai ekspresi seni budaya orang Tolaki didasari oleh semakin jaranginya *event* yang berkaitan dengan pertunjukan sastra lisan. Di dalam keluarga orang Tolaki sendiri, sastra lisan tidak pernah diperdengarkan lagi. Bagaimanapun, pelestarian sastra lisan sebagai ekspresi budaya orang Tolaki, sangat perlu “dipentaskan” melalui ruang-ruang budaya, tidak hanya pada acara-acara perkawinan semata, tetapi juga perlu ditingkatkan pada level yang lebih tinggi. Atas dasar itu, ada beberapa strategi yang perlu dilakukan dalam rangka melestarikan sastra lisan Tolaki. *Pertama*, pemerintah daerah perlu bertindak dengan memelihara eksistensi sastra lisan, meliputi: (i) inventarisasi dan dokumentasi sastra lisan melalui digitalisasi, (ii) menjadikan sastra lisan sebagai muatan lokal di sekolah, (iii) menjadikan sastra lisan sebagai hiburan pada acara resmi pemerintah, (iv) membuat kontes sastra lisan. *Kedua*, melakukan pembinaan dan pengembangan tradisi sastra lisan dengan cara: (i) memberikan insentif penelitian yang berkaitan dengan sastra lisan Tolaki, (ii) mendorong warga masyarakat agar menjadikan sastra lisan sebagai hiburan masyarakat.

Khusus yang berkaitan dengan pemanfaatan sastra lisan dalam pembelajaran muatan lokal, perlu dilakukan langkah-langkah awal yang meliputi: (i) identifikasi kebutuhan pemerintah, khususnya pada kabupaten/kota tempat sastra lisan Tolaki berkembang; (b) identifikasi potensi daya dukung internal dan eksternal; (c) identifikasi materi pembelajaran muatan lokal sesuai dengan

kebutuhan dan potensi satuan pendidikan; dan (4) kerja sama dengan *stakeholder*.

Khusus yang berkaitan dengan identifikasi kebutuhan daerah, dapat dilakukan melalui identifikasi yang dibutuhkan oleh daerah melalui tokoh masyarakat/budaya maupun dari lembaga swadaya masyarakat dan industri. Secara formal, kebutuhan daerah dapat diperoleh melalui: (a) rencana pembangunan daerah, baik yang sifatnya jangka pendek, pembangunan jangka panjang, maupun yang sifatnya berkelanjutan (*sustainable development*); dan (b) aspirasi masyarakat mengenai konservasi alam dan pengembangan daerah.

Untuk memasukkan sastra lisan sebagai bahan muatan lokal, perlu pula dilakukan kajian terhadap potensi satuan, baik negeri maupun swasta sangat bervariasi. Oleh karena itu, untuk menentukan kebutuhan materi muatan lokal sebaiknya melalui identifikasi kebutuhan dan potensi masing-masing satuan pendidikan. Kegiatan tersebut dilakukan untuk mendata dan menganalisis daya dukung yang dimiliki satuan pendidikan. Analisis dilakukan melalui analisis kekuatan, kelemahan, peluang, dan tantangan yang ditekankan pada kebutuhan peserta didik yang harus memperhatikan (i) lingkungan, sarana, dan prasarana; (ii) ketersediaan sumber dana; (iii) keberadaan sumber daya manusia (pendidik, tenaga kependidikan, dan peserta didik); (iii) dukungan *stakeholder*; (iii) dukungan dunia usaha/ industri; dan (iv) kemungkinan perkembangan satuan pendidikan.

Berdasarkan kajian berbagai sumber, sekolah dapat menentukan jenis muatan lokal yang dapat dilaksanakan sesuai dengan kebutuhan peserta didik yang didasarkan pada kriteria sebagai berikut: (a) kesesuaian tingkat perkembangan peserta didik (fisik, psikis, dan sosial); (b) ketersediaan pendidik yang diperlukan; (c) ketersediaan sarana dan prasarana; (d) ketersediaan sumber dana; (e) tidak bertentangan dengan agama dan nilai luhur bangsa; (f) tidak menimbulkan kerawanan sosial dan keamanan; dan (g) diperlukan oleh lingkungan sekitar.

Pengembangan muatan lokal dengan memanfaatkan sastra lisan Tolaki bukanlah pekerjaan yang mudah, tetapi tidak berarti tidak bisa dikerjakan. Oleh karena itu, sekolah harus

dapat mempersiapkan berbagai hal agar muatan lokal dengan memanfaatkan sastra lisan Tolaki dapat diterapkan dengan baik. Sekolah dapat bekerja sama dengan komite untuk menentukan jenis muatan lokal yang akan dilaksanakan. Pihak Dinas Pendidikan juga dapat membentuk Tim Pengembang Kurikulum Muatan Lokal yang berbasis sastra lisan pada setiap jenjang pendidikan. Masukan dari guru, khususnya guru yang berpengalaman sebagai pengampu mata pelajaran muatan lokal perlu juga dipertimbangkan. Di samping itu, satuan pendidikan perlu menjalin kerja sama dengan unsur-unsur lain, seperti Tim Pengembang Kurikulum tingkat di Provinsi termasuk kerja sama dengan pihak LPTK (Lembaga Pendidikan Tenaga Kependidikan) yang ada di perguruan tinggi.

Rekomendasi

Berdasarkan hasil kajian, penulis merekomendasikan delapan hal yang dapat mempertahankan eksistensi sastra lisan Tolaki.

Inventarisasi dalam Bentuk Digitalisasi

Kajian terhadap sastra lisan Tolaki sampai saat ini telah banyak dilakukan, baik oleh perguruan tinggi, pemerintah, maupun oleh lembaga-lembaga kemasyarakatan. Namun, berkaitan dengan nilai, fungsi, dan maknanya belum maksimal penggaliannya. Oleh karena itu, perlu dilakukan inventarisasi sastra Tolaki, bukan hanya dari segi aspek sastranya, tetapi juga dari segi aspek nilai, makna, dan fungsinya. Selain itu, Pemerintah daerah, tempat sastra lisan Tolaki hidup (Kota Kendari, Kabupaten Konawe, Kabupaten Konawe Utara, Kabupaten Konawe Selatan, Kabupaten Kolaka, Kolaka Timur, dan Kabupaten Kolaka Utara) perlu membuat atau merumuskan kebijakan strategis dalam bentuk peraturan daerah (perda) dan program terencana untuk menginventarisasi lebih mendalam dan luas berkaitan dengan nilai, makna, dan fungsi sastra Tolaki sehingga dapat dijaga dan diwariskan kepada generasi mendatang. Hal lain yang perlu dilakukan oleh pemerintah daerah adalah mendokumentasikan dengan memanfaatkan informasi

teknologi sehingga sastra lisan Tolaki dapat dimanfaatkan dalam bentuk digital dan *audio visual*.

Kreativitas Guru dalam Mengelola Foklor (Sastra Daerah/Lisan)

Perkembangan pengetahuan di segala bidang merupakan aspek penting dalam memajukan suatu bangsa dan tidak dapat dipungkiri telah mengikis nilai-nilai budaya bangsa dan budaya daerah yang telah mengakar selama ini. Oleh karena itu, untuk membendung efek negatif dari perkembangan dunia tersebut, perlu ada usahaantisipasi dan solusi. Menutup diri dari masuknya budaya dan tradisi Barat, bukan jalan yang tepat, tetapi membuka sebebas-bebasnya pintu masuknya budaya dan tradisi Barat juga merupakan hal yang tidak dapat dibenarkan. Dalam mengatasi masalah tersebut, kita mesti bersikap moderat, dengan tujuan agar efek positifnya tetap diperoleh, sedangkan efek negatifnya dapat dihindari.

“Pintu” pendidikan merupakan strategi yang tepat untuk mengatasi persoalan yang telah disebutkan di atas. Penyelenggaraan pembelajaran yang dicanangkan dalam pembelajaran sebaiknya mengintegrasikan pembelajaran yang berkaitan dengan nilai-nilai kebudayaan bangsa. Salah satunya melalui pemanfaatan nilai-nilai sastra lisan. Pengenalan sastra lisan, khususnya sastra lisan Tolaki melalui pembelajaran, sangat penting dilakukam mengingat sasaran pembelajaran itu sendiri adalah generasi muda sebagai penerus bangsa. Salah satu langkah yang perlu dilakukan ialah melalui penyusunan bahan ajar yang digunakan guru sebagai “penunjuk jalan” bagi peserta didik dalam menemukan ilmu pengetahuan dan nilai-nilai kehidupan. Selain itu, kreativitas guru sangat dibutuhkan di dalam mengintegrasikan nilai-nilai budaya bangsa kepada peserta didik.

Memandang pentingnya pengintegrasian nilai-nilai kebudayaan daerah, khususnya sastra lisan Tolaki, maka kebijakan pemerintah daerah, khususnya dinas terkait dipandang perlu dan mendesak melalui perumusan peraturan daerah (perda) dengan melibatkan tokoh-tokoh adat Tolaki, tokoh-tokoh masyarakat Tolaki, dan tokoh-tokoh pendidikan, serta peneliti. Oleh karena itu,

merawat tradisi perlu melibatkan seluruh stakeholders, utamanya pemerintah daerah, demi keberlanjutan dan keberlanjutan tradisi yang berwujud sastra lisan Tolaki.

Hiburan pada Acara Resmi Pemerintah Daerah

Di antara sejumlah langkah strategis untuk melestarikan kebudayaan Tolaki, khususnya sastra lisan ialah dengan menjadikannya sebagai bagian dari kegiatan resmi pemerintah daerah, khususnya di Kota Kendari, Kabupaten Konawe, Kabupaten Konawe Utara, Kabupaten Konawe Selatan, Kabupaten Kolaka, Kabupaten Kolaka Utara, dan Kabupaten Kolaka Timur. Langkah strategis tersebut diperlukan dalam rangka memperkenalkan kembali sastra lisan Tolaki khususnya sebagai sarana hiburan dan pelestariannya.

Membuat Kontes Sastra Lisan di Tingkatan Sekolah

Bagi generasi muda Tolaki, kontes merupakan wahana yang efektif memperkenalkan sastra lisan. Kontes tersebut dapat dilakukan mulai dari tingkatan sekolah dasar sampai tingkat sekolah menengah atas. Bahkan, dapat dilakukan pada jenjang perguruan tinggi. Hal tersebut didasarkan pada kekhawatiran dan keprihatinan mendalam bahwa generasi muda tidak lagi mengenal dan berminat terhadap sastra lisan, khususnya sastra lisan Tolaki. Di samping itu, kontes tersebut akan berfungsi sebagai sarana untuk menyaring deras arus globalisasi dan modernisasi yang melanda generasi muda.

Pemberian Gelar Maestro

Saat ini tidak semua tokoh adat Tolaki menguasai sastra lisan Tolaki secara penuh dan benar. Meski demikian, masih terdapat beberapa tokoh adat yang dapat menguasainya secara penuh dan benar. Oleh sebab itu, pemerintah daerah perlu memberi perhatian khusus kepada tokoh adat yang masih menguasai sastra lisan dengan memberikan predikat “maestro” pada tiap-tiap jenis sastra lisan Tolaki. Selain pembinaan dan perhatian khusus, perlu pula diberikan insentif khusus kepada para maestro tersebut.

Pembukaan Prodi Baru, Khususnya Sastra Lisan Tolaki

Di dunia pendidikan tinggi, khususnya di Provinsi Sulawesi Tenggara sudah saatnya dibuka program studi yang ada kaitannya dengan sastra lisan Tolaki. Misalnya dengan membuka Program Studi Sastra Lisan Tolaki, baik yang berkaitan dengan pengajarannya maupun yang nonpendidikan. Program studi tersebut diharapkan dapat membekali mahasiswa pada kemampuan: (a) memahami secara mendalam dan mampu mengembangkan berbagai konsep, teori-teori, dan prinsip-prinsip pengembangan sastra lisan Tolaki, (b) memahami secara luas dan mendalam problem dan isu-isu terkini yang terkait dengan sastra lisan, khususnya sastra lisan Tolaki, dan (c) memahami secara mendalam penelitian yang berkaitan dengan sastra lisan Tolaki.

Pemberian Insentif bagi Penelitian Bertema Sastra Lisan Tolaki

Agar para peneliti tertarik dan berminat, khususnya peneliti di perguruan tinggi terhadap sastra lisan Tolaki, diperlukan rangsangan dari pemerintah daerah berupa insentif penulisan skripsi, tesis, dan disertasi. Insentif tersebut dapat menambah kedalaman dan memperkaya perbendaharaan kajian-kajian tentang sastra lisan Tolaki.

Penelitian Mendalam melalui Kerja Sama dengan Perguruan Tinggi

Pelestarian sastra lisan Tolaki sangat penting karena hanya tersimpan dalam ingatan orang-orang tua atau sesepuh orang Tolaki yang kian hari kian berkurang. Selain itu, sastra lisan Tolaki berfungsi sebagai penunjang perkembangan bahasa daerah dan sebagai pengungkap alam pikiran serta sikap dan nilai-nilai kebudayaan masyarakat Tolaki. Sastra lisan Tolaki juga merupakan budaya yang menjadikan bahasa sebagai media dan erat kaitannya dengan kemajuan bahasa masyarakat sehingga perlu adanya penyelamatan agar tidak hilang, dan generasi ke generasi dapat mengenal serta menikmati kekayaan budaya orang Tolaki. Oleh karena itu, riset mengenai sastra lisan Tolaki dianggap urgen dalam rangka mengungkap makna dan nilai-nilai yang bisa bermanfaat bagi pembentukan karakter masyarakat..

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sampai saat ini, riset dan aplikasi menyangkut sastra lisan Tolaki masih belum mendapat perhatian yang sangat serius dari pemerintah. Hal tersebut sangat penting dalam rangka menggali terus problem-problem kebudayaan yang masih relatif belum banyak dilakukan. Terdapat beberapa hal yang perlu dilakukan berkaitan dengan pengembangan sastra lisan Tolaki. *Pertama*, memberikan dukungan dan insentif bagi para peneliti, ilmuwan-akademisi, para mahasiswa pada tingkatan S1, S2, dan S3 yang hendak melakukan penelitian mengenai sastra lisan Tolaki. *Kedua*, bekerja sama perguruan tinggi yang ada di daerah, secara khusus untuk memanfaatkan hasil-hasil penelitian di bidang sastra lisan dan untuk kepentingan pembangunan daerah dan pembangunan kebudayaan Tolaki. *Ketiga*, melakukan kerja sama dengan institusi-institusi pendidikan, baik dalam negeri maupun luar negeri untuk mendesain penelitian bersama dengan tema sentral sastra lisan Tolaki. *Keempat*, mendorong dan mendukung lembaga pendidikan tinggi baik di dalam negeri maupun luar negeri untuk memelopori pusat-pusat studi kebudayaan Tolaki.

Daftar Pustaka

- Abdullah, I. (1995). Privatisasi Agama: Globalisasi atau Melemahnya Referensi Budaya Lokal? Seminar Kharisma Warisan Budaya Islam di Indonesia. Yogyakarta.
- Acikgence, A. (1996). The Framework for a History of Islamic Philosophy. *Journal of the Institute of Islamic Thought and Civilization*.
- Ahmadi, A. & Uhbiyati. (2007). *Ilmu Pendidikan*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Alfian. (1985). *Politik, Kebudayaan dan Manusia Indonesia*. Jakarta: LP3ES
- Apituley, L. (1991). *Struktur Sastra Lisan Totemboan*. Jakarta: Depdikbud.
- Appadurai, A. (2005). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, USA: University of Minnesota Press.
- Arifin, B. (1990). *Sastra Indonesia (Lama-Baru-Modern)*. Bandung: Angkasa.
- Arzamid, dkk. (2000). *Kamus Bahasa Tolaki*. Unaaha: Sahabat Offset.
- Astika, I M. & Yasa, I N. (2014). *Sastra Lisan Teori dan Penerapannya*. Yogyakarta: Graha Ilmu.
- Aswati, (2000). Kalosara dalam Kehidupan Masyarakat Tolaki. Musyawarah Adat I Suku Bangsa Tolaki. Unaaha.
- Berger, P. L. (1990). *The Sacred Canopy: Elements of A Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Book.
- Bertens, K. (1996). *Etika*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

- Bowie, A. (1998). Introduction dalam A. Bowie (Ed.), *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Cambridge Text in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bulhof, I. (1980). *Wilhem Dilthey: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*. Boston: Martinus Nijhoff.
- Burhanuddin, dkk. (1978/1979). *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Sulawesi Tenggara*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Caputo, J. D. (1987). *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press.
- Danandjaja, J. (1991). *Folklor Indonesia*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Eco, U. (1990). *The Limits of Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fakih, M. (2000). Pembangunan: Pelajaran Apa yang Kita Dapat?. *Jurnal Ilmu Sosial Transformatif*, II (5).
- Gadamer, H. G. (1975). *Truth and Method* (terj. J. Weinsheimer & D. G. Marshall). London: Crossroad Publishing.
- Gadamer, H. G. (1976). *Philosophical Hermeneutics* (terj. D. E. Linge). Berkeley: University of California Press.
- Hadot, P. (1999). *Philosophy as a Way of Life*. Oxford: Blackwell Publisher.
- Hasbullah. (2005). *Dasar-Dasar Ilmu Pendidikan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Hoed, B. H. (2004). Bahasa dan Sastra dalam Tinjauan Semiotik dan Hermeneutik dalam T. Christomy & U. Yuwono (Penyunting), *Semiotika Budaya*. Jakarta: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya Direktorat Riset dan Pengabdian Masyarakat Universitas Indonesia.
- Hutomo, S. S. (1991). *Mutiara yang Terlupakan: Pengantar Studi Sastra Lisan*. Surabaya: HISKI Jawa Timur.
- Idaman & Rusland. (2012). Islam dan Pergeseran Pandangan Hidup Orang Tolaki, *Al-Ulum Jurnal Studi-Studi Islam*, 12 (2), 267–302.

- Ihromi, T. O. (1987). *Pokok-Pokok Antropologi Budaya*. Jakarta: Gramedia.
- Karsadi. (2002). *Sengketa Tanah dan Kekerasan di Daerah Transmigrasi: Studi Kasus di Lokasi Pemukiman Transmigrasi di Kabupaten Kendari, Sulawesi Tenggara (Disertasi)*. Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.
- Keesing, R. M. (1981). *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. London: Holt, Rinehart & Winston.
- Koentjaraningrat. (1984). *Kebudayaan, Mentalitas, dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia.
- Koodoh, E. E., Alim, A., & Bacharuddin. (2011). *Hukum Adat Orang Tolaki*. Yogyakarta: Teras.
- Lakebo, dkk. (1977/1978). *Adat Istiadat Daerah Sulawesi Tenggara*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Leidecker, K. F. (1976). Hermeneutics, dalam D. D. Runes (Ed.), *Dictionary of Philosophy*. Totowa, NJ: Littlefield, Adams & Co.
- Moleong, L. J. (2007). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Remaja Rosdakarya.
- Nurgiyantoro, B. (1995). *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Pateda, M. (2001). *Semantik Leksikal*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Nomor 14 Tahun 2005 tentang Organisasi dan Tata Kerja Direktorat Jenderal Manajemen Pendidikan Dasar dan Menengah Departemen Pendidikan Nasional. Jakarta: Direktorat Jenderal Manajemen Pendidikan Dasar dan Menengah.
- Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2007 tentang Standar Penilaian Pendidikan. Jakarta: Direktorat Jenderal Manajemen Pendidikan Dasar dan Menengah.
- Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Republik Indonesia Nomor 22 Tahun 2006 tentang Standar Isi. Jakarta: Direktorat Jenderal Manajemen Pendidikan Dasar dan Menengah.

- Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2006 tentang Standar Kompetensi Lulusan. Jakarta: Direktorat Jenderal Manajemen Pendidikan Dasar dan Menengah.
- Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Republik Indonesia Nomor 24 Tahun 2006 tentang Pelaksanaan Standar Isi dan Standar Kompetensi Lulusan sebagaimana telah diubah dengan Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Republik Indonesia Nomor 6 Tahun 2007. Jakarta: Direktorat Jenderal Manajemen Pendidikan Dasar dan Menengah.
- Peraturan Pemerintah Nomor 19 Tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan. Jakarta: Fokus Media.
- Pradopo, R. D. (2008). *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Pudentia M. P. S. S. (1999). Kematian Tradisi menuju Proses Kehilangan Identitas, dalam Pudentia MPSS & S. Arybowo (Ed.), *Suara-Suara Milenium: Keragaman Budaya*. Jakarta: Festival Budaya Nusantara.
- Pusat Bahasa Depdiknas. (2005). *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi ke-3*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Rafiek, M. (2010). *Teori Sastra Kajian: Teori dan Praktik*. Bandung: Refika Aditama.
- Rahmawati dkk. (2007). *Sastra Lisan Tolaki*. Kendari: Kantor Bahasa Sultra.
- Ratna, N. K. (2008). *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ricouer, P. (1982). *Hermeneutics and Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santosa, P. (2012) Kearifan Budaya dan Fungsi Kemasyarakatan dalam Sastra Lisan Kafoa. *Metasastra*, 5 (1), 67–82.
- Semi, A. (1993). *Metode Penelitian Sastra*. Bandung: Angkasa.
- Setia, E. (1990). *Fungsi dan Kedudukan Sastra Melayu Serdang*. Jakarta: Depdikbud.
- Setiadi, E. M. (2006). *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*. Jakarta: Kencana.
- Smart, N. (2002). *From Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Belief*. USA: Wadsworth.

- Soekanto, S. (1983). *Pribadi dan Masyarakat (Suatu Tinjauan Sosiologis)*. Bandung: Alumi.
- Soelaeman, M. (1995). *Ilmu Budaya Dasar Suatu Pengantar*. Bandung: Eresco.
- Su'ud, M. (1992). *Masyarakat Pedesaan di Kabupaten Dati II Kendari*, Kendari: Balai Penelitian Universitas Haluoleo.
- Su'ud, M. (1992). Peranan Kepemimpinan Kelembagaan Adat Kalosara dalam Pembinaan Tata tertib Sosial dan Tertib Hukum untuk Meningkatkan Partisipasi Masyarakat terhadap Pembangunan.
- Su'ud, M. (2000). Nilai-Nilai Budaya Tolaki sebagai Penopang Sistem Otonomi Daerah. Musyawarah Adat I Suku Bangsa Tolaki. Unaaha.
- Sudikan, S. Y. (2001). *Metode Penelitian Sastra Lisan*. Surabaya: Citra Wacana.
- Sukatman. (2009). *Butir-Butir Tradisi Lisan Indonesia: Pengantar Teori dan Pembelajarannya*. Yogyakarta: Laksbang Pressindo.
- Sumaryono, E. (1999). *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Suparlan, P. (1995). *Orang Sakai di Riau: Masyarakat Terasing dalam Masyarakat Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Suseno, F. M. (1998). *Model-Model Pendekatan Etika*. Yogyakarta: Kanisius.
- Suyitno. (1986). *Sastra, Tata Nilai, dan Eksegesis*. Yogyakarta: Hanindita.
- Tarigan, H. G. (1993). *Prinsip-Prinsip Dasar Sastra*. Bandung: Angkasa.
- Tarigan, H. G. (2009). *Pengajaran Semantik*. Bandung: Angkasa.
- Tarimana, A. (1993). *Kebudayaan Tolaki*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Tawulo, A., dkk. (1991). Pranata Kepemimpinan Tusa Wuta dalam Sistem Pertanian Masyarakat Tolaki di Kabupaten Kendari, Kendari: Balai Penelitian Universitas Haluoleo.
- Teeuw, A. (1984). *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Tinambunan, T. R. dkk. (1996). *Sastra Lisan Dairi*. Jakarta: Depdikbud.

- Tondrang, A. (2000). Peranan Kalosara dalam Pembentukan Karakter Masyarakat Tolaki. Musyawarah Adat I Suku Bangsa Tolaki. Unaaha.
- Tuloli, N. (1991). *Tanggamo: Salah Satu Ragam Sastra Lisan Gorontalo*. Jakarta: Intermedia.
- Zaidan, A. R., dkk. (2007). *Kamus Istilah Sastra*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Zarkasyi, H. F. (2010). Pandangan Hidup, Ilmu Pengetahuan, dan Pendidikan Islam. www.fajarislam.com.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Para Penulis

Aris Badara, dosen Universitas Halu Oleo. Lahir di Pinrang, 1 Januari 1971, S-1 Universitas Halu Oleo (1994), S-2 Universitas Hasanuddin (1999), dan S-3 Universitas Negeri Jakarta (2007). Berminat pada bidang pembelajaran bahasa dan analisis wacana kritis yang diaktualisasikan melalui penelitian, penulisan buku, serta aktif di forum-forum seminar internasional. Di bidang organisasi sosial dan profesi, di antaranya pernah menjadi Ketua Pengurus Wilayah Ikatan Sarjana Nahdatul Ulama Sulawesi Tenggara (2013–2017), Sekretaris Daerah Perkumpulan Ahli dan Dosen Republik Indonesia (2015–sekarang), Ketua Pengurus Daerah Ikatan Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia (IKAPROBSI) Sulawesi Tenggara. Saat ini aktif sebagai asesor Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi (BAN-PT) dan *reviewer* penelitian di Kementerian Riset dan Teknologi.

Sri Suryana Dinar, dosen Universitas Halu Oleo. Lahir di Bulukumba, 1 November 1967. S-1 Universitas Halu Oleo (1992), S-2 Universitas Hasanuddin (2000). Berminat pada bidang bahasa, sastra Indonesia dan daerah. Aktif di berbagai forum seminar nasional dan internasional. Organisasi: Pengurus Asosiasi Dosen Indonesia (ADI) Sultra (2017-sekarang), anggota Masyarakat Linguistik Indonesia (MLI), saat ini menjadi Pengurus IKAPROBSI Sulawesi Tenggara.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sastra Lisan

Mosehe, Moanggo, Kinoho, dan Nyanyian Rakyat

'Harta Karun' Orang Tolaki

Keberadaan sastra lisan yang dikreasi oleh manusia didasarkan pada pemenuhan kebutuhan manusia yang memiliki nilai estetis bagi petutur dan penikmatnya. Oleh sebab itu, sastra lisan dapat bermanfaat bagi pengembangan kebudayaan nasional yang saat ini sedang mengalami distorsi. Sebagai salah satu unsur kebudayaan, sastra lisan juga memiliki variasi yang beragam. Isinya pun berkaitan dengan berbagai peristiwa yang terjadi pada masyarakat pendukungnya. Sebagai aset budaya yang cenderung terlupakan, sudah saatnya sastra lisan dilestarikan melalui transliterasi ke bahasa Indonesia dan bahasa asing. Dengan demikian, sastra lisan sebagai 'harta karun' dapat dinikmati oleh masyarakat luas.

Mengungkap secara mendalam sastra lisan Tolaki—mosehe, moanggo, kinoho, dan nyanyian rakyat—dari segi bentuk, nilai, fungsi, serta peluangnya sebagai materi bahan pembelajaran muatan lokal. Buku ini dapat menyadarkan pembaca bahwa sastra lisan Tolaki merupakan 'harta karun' yang perlu dilestarikan.

Aris Badara, dosen Universitas Halu Oleo. Lahir di Pinrang, 1 Januari 1971, S-1 Universitas Halu Oleo (1994), S-2 Universitas Hasanuddin (1999), dan S-3 Universitas Negeri Jakarta (2007). Berminat pada bidang pembelajaran bahasa dan analisis wacana kritis yang diaktualisasikan melalui penelitian, penulisan buku, serta aktif di forum-forum seminar internasional. Di bidang organisasi sosial dan profesi, di antaranya pernah menjadi Ketua Pengurus Wilayah Ikatan Sarjana Nahdatul Ulama Sulawesi Tenggara (2013–2017), Sekretaris Daerah Perkumpulan Ahli dan Dosen Republik Indonesia (2015–sekarang), Ketua Pengurus Daerah Ikatan Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia (IKAPROBSI) Sulawesi Tenggara. Saat ini aktif sebagai asesor Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi (BAN-PT) dan reviewer penelitian di Kementerian Riset dan Teknologi.

Sri Suryana Dinar, dosen Universitas Halu Oleo. Lahir di Bulukumba, 1 November 1967. S-1 FKIP Universitas Halu Oleo (1992), S-2 Universitas Hasanuddin (2000). Berminat pada bidang bahasa, sastra Indonesia dan daerah. Aktif di berbagai forum seminar nasional dan internasional. Organisasi: Pengurus Asosiasi Dosen Indonesia (ADI) Sultra (2017-sekarang), anggota Masyarakat Linguistik Indonesia (MLI), saat ini menjadi Pengurus IKAPROBSI Sulawesi Tenggara.



Universitas Halu Oleo Press
Kampus Hijau Bumi Tridarma
Jalan HEA Mokodompit, Kendari
press@uho.ac.id 0811404044



ISBN 978-602-5835-30-8



9 786025 835308