

**LAPORAN AKHIR PENELITIAN HIBAH BERSAING  
LANJUTAN TAHUN ANGGARAN 2013**



**JUDUL**

**FOLKLORE ETNIK SERAWAI DI PROVINSI BENGKULU  
SEBAGAI BAHAN PEMBELAJARAN PENDIDIKAN KARAKTER  
BAGI SISWA SEKOLAH DASAR**

**Tahun ke-2 dari rencana 2 Tahun**

**PENELITI:**

**Sarwit Sarwono, M.Hum. NIDN 0012105807  
Ngudining Rahayu, M.Hum. NIDN 0018096006  
Agus Joko Purwadi, M.Pd. NIDN (NIDN 0028085912)**

**FAKULTAS KEGURUAN DAN ILMU PENDIDIKAN  
UNIVERSITAS BENGKULU  
SEPTEMBER 2013**

## HALAMAN PENGESAHAN

**Judul : Folklore Kelompok Etnik Serawai di Provinsi Bengkulu sebagai  
Bahan Pembelajaran Pendidikan Karakter bagi Siswa Sekolah Dasar**

**Peneliti / Pelaksana**

**Nama Lengkap** : Sarwit Sarwono, M.Hum.  
**NIDN** : 0012105807  
**Jabatan Fungsional** : Lektor Kepala  
**Program Studi** : Pend. Bahasa dan Sastra Indonesia  
**Nomor HP** : 081223456235  
**Alamat surel (e-mail)** : sarwitsudiro@gmail.com

**Anggota (1)**

**Nama Lengkap** : Agus Joko Purwadi, M.Pd.  
**NIDN** :

**Perguruan Tinggi** : Universitas Bengkulu

**Anggota (2)**

**Nama Lengkap** : Ngudining Rahayu, M.Hum.  
**NIDN** : 0018096006  
**Perguruan Tinggi** : Universitas Bengkulu

**Institusi Mitra**

**Nama Institusi Mitra** : --  
**Alamat** : --  
**Penanggung Jawab** : --  
**Tahun Pelaksanaan** : Tahun ke 2 dari rencana 2 tahun  
**Biaya Tahun Berjalan** : Rp.40.000.000,00  
**Biaya Keseluruhan** : Rp.85.000.000,00



**Mengetahui,  
Dekan FKIP UNIB,**

**Prof. Dr. Rambat Nursasongko, M.Pd.  
NIP 19611207 198601 1 001**

Bengkulu, November 2013

**Ketua,**

**Sarwit Sarwono, M.Hum.  
NIP 195810121986031003**



**Menyetujui,  
Ketua Lembaga Penelitian,**

**Sarwit Sarwono, M.Hum.  
NIP 195810121986031003**

## RINGKASAN

Kelompok etnik Serawai merupakan salah satu etnik yang terdapat di Provinsi Bengkulu. Kelompok etnik lainnya adalah Pasemah, Nasal, Mukomuko, Rejang, Lembak, dan Enggano. Kelompok etnik Serawai mendiami desa-desa dalam wilayah Kabupaten Seluma dan Kabupaten Bengkulu Selatan. Dewasa ini kelompok etnik Serawai mendiami wilayah Kabupaten Seluma dan Kabupaten Bengkulu Selatan, serta sebagian wilayah Kabupaten Bengkulu Tengah. Selain itu sebagai pendatang, kelompok etnik Serawai dewasa ini mendiami beberapa desa di Kabupaten Kepahiang. Bahasa kelompok etnik Serawai termasuk ke dalam kelompok bahasa Melayu Tengah. Bahasa Serawai memiliki varian subdialek (atau beda wicara), yang ditandai dengan perbedaan bunyi /o/ dan /au/ pada akhir kata-kata dari etimon yang sama. Pembagian secara garis besar menunjukkan bahwa wilayah pemakaian dialek /o/ tersebar di desa-desa dalam kabupaten Seluma, sedangkan wilayah pemakaian dialek /au/ meliputi desa-desa dalam kabupaten Bengkulu Selatan.

Sebagaimana etnik lainnya di Indonesia, etnik Serawai memiliki *folklore* dalam berbagai tipe, seperti lisan, sebagian lisan, dan bukan lisan. Pertama-tama adalah yang termasuk ke dalam kelompok *folklore* lisan, dikenal antara lain *nandai* atau *andai-andai*, *guritan*, *serdundum* atau kisah kejadian, *sedingan*, *teka-teki*, *pantun*, dan *rejung*. *Nandai* atau *andai-nadai* dapat diartikan cerita pada umumnya yang berbentuk prosa. Sementara itu *guritan* (kadang disebut juga *nandai*) berbeda dari cerita prosa umumnya (*andai-andai*) antara lain karena bentuknya. *Guritan* berbentuk prosa lirik, memiliki irama ketika dibawakan atau dikisahkan oleh tukang guritan dengan alat bantu *gerigiak* untuk menopang dagunya. *Guritan* mengisahkan lingkaran hidup. Prosa rakyat lainnya *nandai Kancil*, *Biyawak Nebat* baik dalam varian lisan maupun tulis, yakni dalam naskah beraksara Ulu, koleksi Museum Negeri Bengkulu bernomor **MNB 07. 32** dan **MNB 07.72** dan *Buaya Kuning* untuk kelompok fabel. Selanjutnya adalah puisi rakyat, mencakup antara lain teka-teki, pantun, dan *rejung*. Pantun mencakup berbagai macam jenis menurut isinya. Pantun biasanya disampaikan dalam berbagai kesempatan. Misalnya dalam pertunjukan seni dendang, yaitu pertunjukan berupa tarian yang dimainkan oleh laki-laki dewasa dalam jumlah banyak diringi musik rebana dan biola. Para penari mengenakan peralatan kain panjang, selendang, piring porselein, dan sapu tangan. Seni dendang biasanya dipentaskan dalam acara pernikahan. Selain pantun, ada *rejung*. Bentuk *rejung* mirip pantun, tetapi berbeda jumlah satuan sintaktiknya. Jika pantun terdiri dari 4 satuan sintaktik (baris), *rejung* terdiri dari 5 sampai 8 satuan sintaktik. Selain itu, *rejung* merupakan komposisi berpasangan: ada pernyataan dan ada jawaban yang merupakan satu kesatuan semantik. Perlu diketahui bahwa *rejung* merupakan bagian tidak pisahkan dari pertunjukan tari adat.

Adapun *folklore* sebagian lisan bisa kita dapati antara lain pantun dan *rejong* sebagaimana dicontohkan di atas karena selain ada unsur bahasa verbal ada juga unsur bunyi instrumen musik dan gerak tari sebagai satu kesatuan. Sebab, pantun lazim juga dilantunkan dalam seni dendang. Dalam konteks ini, ada unsur gerak (tarian) dan unsur bunyi lainnya (musik biola dan rebana) yang menyertai pengucapan pantun dalam irama atau lagu tertentu, di samping perlengkapan lain seperti sapu tangan dan selendang. *Rejong* dilantunkan secara bersahutan atau berbalasan oleh para penari dalam kesatuannya dengan tari setelah gerakan tertentu, yaitu gerakan *nyengkeling*. Di sini ada unsur-unsur gerak dan bunyi instrumen kelintang, gong, dan redab, dan juga ada perlengkapan lain berupa kipas.

Pertunjukan *sekujang* termasuk ke dalam *folklore* sebagian lisan. *Sekujang* dipertunjukkan untuk *meradai* atau meminta sesuatu dengan cara berkunjung dari rumah ke rumah, pada malam hari, hari kedua bulan Syawal. Rombongan, salah satu di antaranya adalah dukun, mengenakan kebaya dan topeng yang menyerupai elang, beruang, harimau, babi, atau yang menyerupai hantu, bertongkat, membawa perlengkapan keranjang berisi tumbuhan obat dan sekapur sirih serta dilengkapi obor. Tetapi ada juga pantun-pantun yang hanya diucapkan menurut keadaan atau situasi tertentu, khususnya berkaitan dengan sikap tuan rumah terhadap mereka. Pantun-pantun jenis ini biasanya merupakan respon atau tanggapan atas sikap tuan rumah. Misalnya, jika tuan rumah pelit atau kikir, tidak memberi sedekah apa pun kepada rombongan *sekujang*, atau benda pemberian itu adalah benda-benda kurang berharga, maka rombongan akan mengucapkan pantun yang berisi sindiran kepada tuan rumah yang kikir itu.

Termasuk ke dalam *folklore* sebagian lisan adalah ritus atau upacara tradisional, antara lain *ngindun padi*, *kayiak betarang*, *nutup lubang*, serta *nyialang* (menggambil madu lebah pada pohon *sialang*), mengingat adanya campuran unsur lisan dan bukan lisan. Dalam ritus tradisional yang dimaksud terdapat unsur bahasa lisan yang berupa doa-doa atau jampi atau pernyataan-pernyataan verbal, di samping adanya unsur benda-benda untuk sesaji dan peralatan ritus maupun adanya unsur gerak, misalnya mengelilingi pohon kelapa, atau memukul-mukul batang sialang.

Rumah tradisional etnik Serawai dengan arsitekturnya merupakan *folklore* bukan lisan yang material. Ada bagian ruang yang disebut *luan*, ada bagian rumah yang disebut *berugo*, ada kamar (bilik) untuk gadis tetapi tidak untuk bujang, dan bagian-bagian lain dengan fungsi sosial yang tertentu, memperlihatkan bahwa rumah mengandung ciri-ciri *folklore*. Ada *tengkiyang* (lambung padi) yang posisinya tertentu terhadap rumah tinggal, dan ada juga *langgar* (tempat menyimpan pusaka) yang tempatnya juga tertentu, biasanya hanya terdapat dalam desa induk dan letaknya di tengah-tengah desa. *Luan* biasanya digunakan untuk tempat belangsungnya *perhelatan* penting, seperti melamar, dan mempertunjukan guritan. Dalam *perhelatan* penting itu, hanya orang yang memiliki hubungan kekerabatan tertentu dengan tuan rumah dan status sosial tertentu dalam masyarakatnya yang boleh duduk

di ruang *luan* itu, sementara yang lainnya di ruangan lain. Juga ada ruang yang otoritas perempuan lebih dominan dibanding laki-laki. Semua itu berkaitan dengan fungsi sosial rumah dan bagian-bagiannya dan memperlihatkan ciri *folklore*.

Naskah (*manuscripts*) beraksara Ulu termasuk ke dalam *folklore* bukan lisan. Naskah-naskah Ulu Serawai umumnya tidak berkolofon yang memuat identitas penulisnya, dan dengan demikian bersifat anonim. Sejauh yang kami ketahui, teks-teks tulis Ulu bersumber dari teks-teks lisan. Terdapat cukup banyak bukti yang memperlihatkan bahwa naskah-naskah Ulu diturunkan dari sumber lisan. Teks rejang yang tertulis dalam naskah **MNB 07.18** (Museum Negeri Bengkulu) dapat dipastikan diturunkan dari sumber lisan, sebagai satu varian dari teks *rejang*. Contoh lain yang memperlihatkan bahwa teks-teks yang tertulis dalam naskah Ulu juga teks-teks yang terdapat dalam tradisi lisan dan/atau dalam ritus tradisional, dapat disimak dari teks *serdundum*. Teks *serdundum* adalah teks yang dibacakan atau dibawakan oleh dukun ketika mempertemukan mempelai pria dan wanita dalam rangkaian pernikahan menurut adat etnik Serawai. Sementara itu, naskah **L.Or. 5447** (Perpustakaan Universitas Leiden) juga teks *serdundum* yang mengisahkan terjadinya alam semesta (bumi langit, laut, angin, gunung, tumbuhan, hewan), termasuk terjadinya manusia (Adam). Dalam **L.Or. 5447** dikisahkan bahwa semesta dan isinya terjadi dari telur sembilan ruang yang dierami burung.

Selama penelitian ini, terkumpul sekitar 40 (empat puluh) *folklore* lisan, yang mencakup berbagai kategori atau kelompok, yaitu puisi rakyat dan prosa rakyat. Yang tergolong puisi rakyat antara lain rejang, pantun, rimbaian, dan teka-teki. Adapun yang termasuk ke dalam prosa rakyat, meliputi cerita binatang (misalnya *Sang Kancil*, *Buaya Kuning*, dan *Biawak Nebat*, *Nandai Kucing Keciak*, serta *Kughongan Beghuak*, di samping dongeng (seperti *Gak Gerugak*, *Sang Beteri* dan *Degenam Enam*), legenda (seperti *Puyang Alun Segaro*), dan Mite (seperti *Asal Mulo Medu* dan *Rajo Bujang*). Dari sejumlah *folklore* lisan yang terkumpul itu, kami akan memilih dengan mempertimbangkannya berdasarkan aspek ukuran teks, bahasa, dan topik atau tema *folklore* agar memiliki kesesuaian dengan karakteristik siswa sekolah dasar. Berdasarkan kriteria tersebut, kami menetapkan 14 (empat belas) prosa rakyat yang mencakup kisah mite, legenda, dan dongeng, serta cerita binatang. Selanjutnya terpilih 35 (tiga puluh lima) bait pantun dan 20 (dua puluh) pasang *rejang*. Keseluruhannya akan kami satukan dan kami sajikan dalam buku kumpulan *folklore* kelompok etnik Serawai.

## **PRAKATA**

Penelitian ini dilakukan sebagai upaya kodifikasi folklore lisan pada kelompok etnik Serawai di Provinsi Bengkulu, khususnya kelompok etnik Serawai di Kabupaten Seluma. Kodifikasi yang kami lakukan selama dua tahun mendapatkan sekitar 40 buah folklore lisan yang berupa prosa rakyat. Dari empat puluh prosa rakyat itu kami pilih 14 (empat belas) dengan pertimbangan kesesuaiannya dengan karakter siswa sekolah dasar. Selain itu, selama penelitian ini kami juga mendapatkan 35 bait pantun dan 20 pasang bait rejang, sebagai folklore jenis puisi rakyat.

Folklore lisan tersebut, baik yang berupa prosa rakyat maupun yang berupa puisi rakyat kami kumpulkan, kemudian kami sunting (edit) dan sajikan dalam sebuah buku kumpulan folklore lisan kelompok etnik Serawai. Penyuntingan kami lakukan atas dasar dan pertimbangan kemudahan bagi siswa sekolah dasar membacanya. Sajikan folklore kami tulis dalam bahasa Serawai subdialek Seluma. Penempatan dan penggunaan ejaan kami sesuaikan dengan Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan (EYD) mengingat bahasa Serawai belum memiliki pedoman yang disusun dan ditetapkan untuk itu.

Kami berharap kodifikasi folklore lisan (yang terpilih ini) akan memberikan kontribusi secara berarti kepada pemertahanan bahasa Serawai bilamana buku kumpulan ini dimanfaatkan sebagai bahasa bacaan siswa sekolah dasar di Kabupaten Seluma. Membaca cerita dalam bahasa etnik yang bersangkutan, dapat menjadi wadah pemertahanan bahasa etnik atau bahasa daerah yang bersangkutan. Harapan ini beralasan kuat karena dalam era globalisasi, disadari maupun tidak, penggunaan bahasa daerah oleh penutur bahasa yang bersangkutan semakin rendah intensitasnya dan kondisi ini dapat menimbulkan kepunahan bahasa etnik atau bahasa daerah. Selain itu, buku kumpulan folklore ini, sekiranya dimanfaatkan sebagai bahan bacaan pada beberapa mata pelajaran (misalnya IPS, Bahasa Indonesia, Pendidikan

Kewarganegaraan) dapat dimanfaatkan dan dikembangkan sebagai bahan pembelajaran pendidikan karakter.

Kami menyadari bahwa secara keseluruhan sajian folklore dalam buku kumpulan yang kami kerjakan masih mengandung kelemahan di sana sini. Meski demikian, langkah awal sudah kami mulai dan semoga menjadi perhatian banyak pihak untuk mengembangkannya lebih lanjut guna kepentingan pendidikan siswa sekolah dasar dan dalam rangka sarana atau wadah pemertahanan salah satu bahasa etnik.

Selanjutnya, ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya patut kami sampaikan kepada Dit.Litambas Ditjen Dikti Kemendiknas yang melalui Program Penelitian Desentralisasi Perguruan Tinggi telah memfasilitas dana demi terlaksananya penelitian ini. Kepada semua pihak, para informan, nara sumber, para mahasiswa yang membantu terlaksananya penelitian ini , tak lupa kami sampaikan terima kasih.

Bengkulu, September 2013

Tim Peneliti

## DAFTAR ISI

RINGKASAN

PRAKATA

DAFTAR ISI

BAB I	PENDAHULUAN .....	1
BAB II	TINJAUAN PUSTAKA .....	9
BAB III	TUJUAN DAN MANFAAT PENELITIAN .....	26
BAB IV	METODE PENELITIAN .....	28
BAB V	HASIL PENELITIAN	
	A. Sekilas tentang kelompok etnik Serawai .....	32
	B. Folklore kelompok etnik Serawai di Bengkulu .....	40
	C. Manuskrip sebagai folklore .....	50
	D. Rejung sebagai folklore .....	57
BAB VI	KESIMPULAN DAN SARAN .....	75
	DAFTAR PUSTAKA .....	81
	LAMPIRAN: Folklore Kelompok Etnik Serawai .....	85

## **BAB I**

### **PENDAHULUAN**

Selama penelitian tahun pertama (2012) yang kami lakukan, terkumpul sekitar 40 (empat puluh) folklore lisan, yang mencakupi berbagai kategori atau kelompok, yaitu puisi rakyat dan prosa rakyat. Yang tergolong puisi rakyat antara lain rejang, pantun, rimbaian, dan teka-teki. Adapun yang termasuk ke dalam prosa rakyat, meliputi cerita binatang (misalnya *Sang Kancil*, *Buaya Kuning*, dan *Biawak Nebat*, *Nandai Kucing Keciak*, serta *Kugho ngan Beghuak*, di samping dongeng (seperti *Gak Gerugak*, *Sang Beteri dan Degenam Enam*), legenda (seperti *Puyang Alun Segaro*), dan Mite (seperti *Asal Mulo Medu* dan *Rajo Bujang*).

Folklore lisan yang kami maksudkan, secara teoretis memuat pesan yang berupa nilai-nilai yang bertalian dengan berbagai aspek kehidupan, menyangkut pergaulan muda-mudi, pernikahan, pemeliharaan lingkungan, termasuk pendidikan karakter, seperti kepatuhan dan kesantunan, kesetiaan dan kerjasama, kerendahan hati dan keuletan. Melalui peristiwa dan tindakan tokoh-tokoh dalam folklore tersebut, atau melalui latar peristiwa dan koneksi penuturan folklore lisan itu, kita dapat juga menemukan hukum-hukum kausalitas, hukum sebab akibat, keseimbangan dan keadilan, seperti siapa menanam kebaikan akan mendapatkan kebaikan, dan siapa yang menanam keburukan akan mendapat mala petaka; siapa yang memberikan bantuan dengan ikhlas akan mendapatkan pertolongan yang tidak terduga pada saatnya. Sebaliknya, siapa yang berlaku egois, hanya

mementingkan diri sendiri, memperdaya orang lain, pasti akan mendapatkan hukumannya, akan celaka dan merugi. Tidak sedikit peristiwa dan tindakan tokoh-tokoh dalam beberapa folklore lisan itu terungkap pesan bahwa kebodohan seringkali menimbulkan petaka dalam kehidupan.

Secara umum karakter berarti sifat-sifat kejiwaan, akhlak atau budi pekerti. Dalam arti positif, karakter berarti sifat-sifat kejiwaan atau budi pekerti yang baik, seperti jujur, tekun, toleran, santun, bekerja keras, berorientasi kepada mutu, mandiri, bertanggung jawab, religius, dan seterusnya yang menggambarkan perilaku seseorang atau masyarakat yang secara positif bermakna dan berkontribusi bagi terwujudnya kemuliaan kehidupan manusia. Pendidikan karakter berarti upaya secara sadar dan sungguh-sungguh, sistematis, dan berkelanjutan yang dilakukan secara melembaga maupun individual untuk menanamkan, menumbuhkan, dan menguatkan sifat-sifat kejiwaan sebagaimana yang dimaksudkan di atas kepada seseorang atau sekelompok orang, melalui berbagai medium dan/atau metode demi terbentuknya insan yang utuh dan berkepribadian baik.

Sebagaimana menjadi pengetahuan bersama (*common sense*) karakter, sebagai sifat-sifat kejiwaan dan akhlak atau budi pekerti, antara lain bersumber dari dan/atau terdapat dalam doktrin agama dan kebudayaan. Doktrin agama mengajarkan kepada umatnya soal-soal sikap dan perilaku, di samping keyakinan-keyakinan yang secara keseluruhan dimaksudkan demi terbentuknya insan paripurna yang akan berkontribusi bagi kemuliaan kehidupan umat manusia. Demikian juga kebudayaan, melalui berbagai jenis institusinya, berfungsi menanamkan

dan membangun karakter, sifat-sifat kejiwaan, sikap dan perilaku, keyakinan-keyakinan yang berorientasi kepada terwujudnya tatanan kehidupan yang harmonis, berkembang, damai dan sejahtera, manusiawi, dan religius. Para antropolog sependapat bahwa kebudayaan (*culture*, yang dibedakan dari *nature*) pada dasarnya merupakan sarana yang memungkinkan suatu kolektif mempertahankan dan melangsungkan kehidupannya.

Kebudayaan adakalanya disebut juga folklore; sebaliknya adakalanya folklore dipandang sebagai bagian dari kebudayaan; adakalanya folklore dimaknai secara lebih sempit, *verbal, poetic product* (Dananjaja, 1984; Propp, 1997). Sumber-sumber menjelaskan bahwa folklore maujud dalam beberapa perwujudan. Yang pertama adalah verbal atau lisan; yang kedua sebagian lisan (lisan dan gerak serta benda-benda); yang ketiga benda-benda (Danandjaja, 1984). Pada etnik Serawai dikenal berbagai macam prosa dan puisi rakyat sebagai wujud folklore lisan (misalnya *guritan, nandai, dongeng, teka-teki, peribahasa*), serta berbagai upacara dan ritus tradisional sebagai folklore sebagian lisan (misalnya *nutup lubang, kayiak betarang, merejung*).

*Nandai* atau *andai-andai* dapat diartikan cerita pada umumnya yang berbentuk prosa. Sementara itu *guritan* (kadang disebut juga *nandai*) berbeda dari cerita prosa umumnya (*andai-andai*) antara lain karena bentuknya. *Guritan* berbentuk prosa lirik, memiliki irama ketika dibawa-kan atau dikisahkan oleh tukang guritan dengan alat bantu *gerigiak*<sup>1</sup> untuk menopang dagunya (Kurniati, 2004; Astuti,2005). Berbeda dari cerita pada umumnya, guritan mengisahkan

---

<sup>1</sup> Satu ruas bambu besar yang berlubang pada bagian atasnya, biasa digunakan mengambil air dari sungai.

lingkaran hidup, dikisahkan selama berjam-jam atau semalam suntuk,<sup>2</sup> (konon bisa bermalam-malam menurut cerita beberapa informan) dan lazimnya hanya pada musibah kematian.

Upacara *nutup lubang* dilaksanakan setelah seorang bayi berumur antara 1 sampai 4 minggu, bersifat wajib (bagi yang meyakini), dipimpin oleh seorang dukun bayi (wanita) yang mendampingi si ibu selama mengandung dan membantu persalinannya. Upacara ini dilaksanakan pada pagi hari sampai menjelang siang, diikuti oleh ibu si bayi dan beberapa orang dewasa perempuan (ketika upacara di dalam rumah) serta anak-anak (ketika upacara di luar rumah), dilaksanakan di dalam dan di halaman rumah, dengan sejumlah perlengkapan sesajian dan alat-alat. Upacara ini dilaksanakan dengan mengikuti serangkaian kegiatan yang sudah baku, dan dalam kegiatan-kegiatan tertentu sang dukun mengucapkan doa atau jampi-jampi yang tertentu pula (Nensi, 1999). Sementara *kayiak betarang* merupakan upacara membawa anak perempuan (yang memasuki usia remaja) ke sungsi untuk dimandikan (disucikan) kemudian dihias untuk kemudian menari. Upacara dipimpin seorang dukun (wanita) dan dalam pelaksanaannya terdapat berbagai doa ayau jampi yang diucapkan dukun (Hardadi, 2002).

*Rejung* pada dasarnya mirip pantun, tetapi berbeda jumlah satuan sintaktiknya. Jika pantun terdiri dari 4 satuan sintaktik (baris), *rejung* terdiri dari

---

<sup>2</sup> Dalam salah satu tulisannya, yang berjudul "Bijdrage tot de Letterkunde van den Serawajer en Besemaher in de afdeeling Manna en P.O Manna (Residentie Bengkoelen)", *TBG* XXXVII, 1894:65-104, O.L. Helfrich memberikan komentarnya sebagai berikut. *De proza bepaalt zich bijna uitsluitend tot langdradige verhalen, meest van vreemden oorsprong "goerita en andaj-andaj" genaamd. Moeilijk valt 't ons te beoordeelen, wat meer te bewonderen is het geduld van den reciteur, die uren achter elkander somtijds den geheelen nacht door in sleependen toon eene goerita of 'andaj-andaj' opdreunt, dan weld at van zijne toehoorders, die met schier ingehouden adem aan de lippen van den voordrager hangen* (hlm. 65).

5 sampai 8 satuan sintaktik. Selain itu, rejang merupakan komposisi berpasangan: ada pernyataan dan ada jawaban yang merupakan satu kesatuan semantik. Perlu diketahui bahwa *rejang* merupakan bagian tidak terpisahkan dari pertunjukan tari muda-mudi. Tari muda-mudi merupakan bagian dari rangkaian tari adat. *Rejang* dilantunkan secara bersahutan oleh penari bujang dan gadis<sup>3</sup> sesaat setelah mereka melakukan gerakan *nyengkeling*.<sup>4</sup>

Pantun-pantun, rimbaian, dan dongeng yang sejauh ini telah dapat kami kumpulkan memberikan petunjuk bahwa kandungan isi dan pesannya memiliki kesesuaian dan dapat dimanfaatkan untuk bahan pembelajaran pendidikan karakter pada siswa sekolah dasar. Pantun-pantun yang kami maksudkan misalnya, mengajarkan ikhwal kesantunan, respek dan hormat kepada orang tua, mengasihi sesame, berperilaku baik menurut tatanan adat yang melingkupinya. Sementara dongeng lainnya, menunjukkan adanya sikap dan perilaku kerja keras, berusaha dengan sungguh-sungguh dan jujur, serta patuh kepada orang tua dan atau cerdik cendekia. Demikianlah, maka folklore lisan yang ada, pada dasarnya dapat dimanfaatkan sebagai sumber bahan pembelajaran pendidikan karakter pada siswa sekolah dasar.

Wujud lisan, sebagian lisan dari folklore etnik Serawai sebagaimana diilustrasikan di atas dapat dipandang sebagai teks karena karakteristiknya.

---

<sup>3</sup> Penari dalam tari muda-mudi harus bujang dan gadis yang berasal dari desa yang berbeda; mereka bukan bersaudara, masih perjaka dan gadis/perawan.

<sup>4</sup> Tari adat dilaksanakan di halaman rumah tempat tinggal keluarga mempelai perempuan atau di tanah lapang sekitarnya yang cukup luas atau – pada masa lampau – di *laman libaR* yang terletak di tengah desa. Tari adat terbagi 4 bagian, yaitu (a) pembukaan, (b) tari muda-mudi, (c) tari kebanyakan, dan (d) penutup. Pertunjukan tari adat diiringi musik yang terdiri dari redab, kelintang, dan gong. Gerakan tarian terdiri dari 3 macam, yakni (a) *betaup*, (b) *nyengkeling*, dan (c) *ngipas* (Merzanuddin, *Rejang dalam Pementasan Tari Adat pada Masyarakat Serawai*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Unib, 1995, hlm. 18-28.)

Sebagai teks, folklore adalah juga suatu tanda atau simbol yang bermakna (*semiotic beings*).

*“Texts are surely physical beings, but they exist in such forms in order to be semiotic beings. Conversely, texts can be semiotic beings only when they have some physical form...” “...texts can be in the form of writing, speech, pictures, music or any other symbol (Lehtonen, 2003:72).*

Berbagai wujud folklore dewasa ini tidak lagi menarik bagi kebanyakan orang. Para siswa demikian juga, kurang meminati dongeng, teka-teki, peribahasa, pantun, atau seni pertunjukan tradisional; juga upacara tradisional tidak lagi terpelihara dan diwariskan karena alasan-alasan agama atau alasan-alasan sosial ekonomi. Kalau pun folklore dicoba diperkenalkan di sekolah sebagai kurikulum muatan lokal, serta dalam kerangka pembelajaran apresiasi sastra, pembelajarannya terlepas dari konteksnya, terlepas dari “*circumstance*”-nya. Pembelajaran folklore (sebagai teks, seperti dongeng, cerita atau prosa rakyat, mite dan legenda) tidak ditempatkan dalam kerangka “*social determinant*”-nya. Pendeknya pembelajaran folklore tidak ditempatkan dalam *social knowledge* kebudayaan suatu kolektif. Folklore, seperti dongeng, teka-teki, peribahasa, dan yang lainnya tidak diajarkan secara utuh dalam kerangka kebudayaannya, melainkan sebatas struktur luarnya, dan tidak menjangkau isi hakiki dan struktur batinnya.

*... that perhaps it is those circumstances and not the size of the linguistic unit which determines textuality..., in other words, on relating the text to something outside itself, that is to say to the context; to where it is located on the one hand, and to how, on the other hand, it keys in with my knowledge of reality as shaped and sanctioned by the society I live in – that is to say, my social knowledge (Widdowson, 2004:6-7).*

Maka, menjadi penting penyajian folkore yang dilengkapi penjelasan-penjelasan mengenai konteksnya. Informasi yang utuh tentang kebudayaan suatu kolektif, kaitannya dengan berbagai jenis folkore merupakan bagian yang terpisah, jika kita menghendaki pembelajaran folkore menjadi menarik. Jika hal ini dapat diwujudkan, maka berbagai jenis folkore dapat dijadikan bahan dan/atau sumber pembelajaran pendidikan karakter. Sebab, sebagaimana dimaklumi, dan telah diteliti oleh para antropolog, folkore memiliki berbagai fungsi sosial, seperti acuan dan kontrol perilaku (Danandjaja, 1984).

William Bascom misalnya, menjelaskan bahwa mite (*myth*) memiliki fungsi sosial yang luas karena mite terkait dengan keyakinan masyarakatnya, aktivitas atau ritus sosial, serta sebagai acuan dan kontrol perilaku. Dan ini berarti bahwa isi mite mengandung bahan-bahan atau referensi terkait dengan pendidikan karakter.

*Myths are prose narratives which, in the society in which they are told, are considered to be truthful accounts of what happened in the remote past. They are accepted on faith, they are thought to be believed, and they can be cited as authority in answer to ignorance, doubt or disbelief. Myths are embodiment of dogma, they are usually sacred, and they are often associated with theology and ritual. Their main characters are not usually human beings, but they often have human attributes; they are animas, deities, or culture heroes, whose actions are set in an earlier world, when the earth was different from what it is today, or in another world such as the sky or underworld. Myths account for the origin of the world, of mankind, of death, or for characteristics of birds, animals, geographical features, and the phenomena of nature. They may recount the activities of the deities, their love affairs, their family relationships, their friendships and enmities, their victories and defeats. They may purport to 'explain' details of ceremonial paraphernalia or ritual, or why tabus must be observed, but such etiological elements are not confined to myth (Bascom, 1984:9).*

Demikianlah, dari sejumlah folkore lisan yang sudah terkumpul selama penelitian tahun 2012, kami akan memilih dengan mempertimbangkannya

berdasarkan aspek ukuran teks, bahasa, dan topik atau tema folklore agar memiliki kesesuaian dengan karakteristik siswa sekolah dasar. Folklore guritan memiliki ukuran teks yang panjang. Penuturannya berlangsung selama berjam-jam dan jika ditranskripsikan mencapai puluhan halaman. *Guritan Limas Karo* misalnya, setelah ditranskripsi dari rekaman audionya mencapai lebih dari seratus halaman satu spasi. Meskipun temanya sangat penting dan bertalian dengan berbagai nilai yang mendasar bagi kehidupan manusia secara umum, namun mengingat ukurannya terlalu panjang untuk siswa sekolah dasar, folklore ini tidak kami pilih sebagai bahan yang akan kami sajikan dalam buku kumpulan folklore. *Guritan* mengisahkan lingkaran hidup (*life cycle*) dan mengandung nilai-nilai yang mendasar bagi kehidupan masyarakat Serawai. Kasih sayang orang tua, kepatuhan anak-anak, kesungguhan dan kerja keras, kesetiaan dan kesetiakawanan, kerendahan hati, tahan penderitaan, dan ulet merupakan nilai-nilai yang dapat dipetik dari folklore *guritan*. Tentu saja nilai-nilai itu sangat penting karena mendasar sifatnya. Tetapi karena ukuran teksnya terlalu panjang, maka folklore ini kami sisihkan. Selain itu, bentuknya yang prosa lirik juga tidak mudah bagi siswa sekolah dasar. Bahasa prosa lirik tidak langsung atau kaya akan kias dan simbol-simbol yang hanya bisa dipahami oleh mereka yang memiliki pengalaman budaya yang luas. Siswa sekolah dasar belum memiliki pengalaman budaya Serawai yang luas dan mendalam, sehingga sangat sulit memahami ungkapan-ungkapan dalam folklore *guritan*. Demikian yang terkumpul tidak se seluruhnya kami sajikan dan bukukan sebagai bahan pembelajaran anak-anak sekolah.

## **BAB II**

### **TINJAUAN PUSTAKA**

Kajian mengenai folklore berbagai etnik di Indonesia belum cukup banyak dilakukan. Meski demikian, beberapa studi folklore telah dirintis, sebagai contoh dapat disebutkan antara lain karya H. Kern yang berjudul *I La Galigo* (1989), Nani Tuloli, berjudul *Tanggomo: salah satu ragam sastra lisan gorontalo* (1991), karya Tennes Effendy yang berjudul *Bujang Tandomang* (1997), karya Henri Chambert-Loir dan Siti Mayam R. Salahuddin yang berjudul *Bo' Sangaji Kai: catatan kerajaan Bima* (1999), karya Fachruddin Ambo Enre yang berjudul *Ritumpanna Wélénréngé* (1999), dan karya Nurhayati Rahman dan Sri Sukesi Adiwimarta (editor) yang berjudul *Antologi Sastra Daerah Nusantara* (1999). Karya-karya ini, dan karya-larya sejenis lainnya baik yang dilakukan oleh sarjana Indonesia maupun sarjana Barat sangatlah penting dan sungguh bermanfaat terutama bagi kalangan akademisi.

Penting kiranya, selain kodifikasi ilmiah seperti telah dilakukan oleh pendahulu yang dicontohkan di atas, adalah soal penyajian folklore sebagai hasil suatu kodifikasi. Dalam konteks ini, sudah semestinya, folklore ditempatkan sebagai teks, sebagai simbol yang bermakna dan dengan demikian folklore menyajikan atau mengandung isi, nilai (*value*), ide atau gagasan atau nalar dasar suatu etnik, dan yang berfungsi dan bermanfaat bagi etnik yang bersangkutan, serta mungkin relevan dengan kebutuhan (berbagai) etnik atau kelompok sosial lainnya dewasa ini.

Folklore dalam keseluruhannya sesungguhnya menggambarkan, menandai keseluruhan atau totalitas kolektifnya. Mengenai hal ini kita punya contoh yang sangat bagus, yakni tulisan-tulisan James J. Fox tentang masyarakat Roti. Tulisan-tulisan Fox yang kemudian dikompilasi dan diterjemahkan dengan judul *Bahasa, Sastra dan sejarah: kumpulan karangan mengenai masyarakat pulau roti* (1986) ini tidak hanya berupa sajian beberapa jenis folklore (teks) masyarakat Roti, melainkan menyajikan ulasan yang berbasis konteks kebudayaan dan logika dasar masyarakat pulau Roti, sedemikian jika kita membacanya dengan cermat kita mendapatkan gambaran ide-ide, gagasan-gagasan, nalar, logika, dan nilai-nilai yang cukup utuh tentang masyarakat dan kebudayaan Roti.

Inilah yang seyogyanya dilakukan apabila kita bermaksud agar kodifikasi dan penyajian folklore suatu etnik memungkinkan kita memanfaatkannya sebagai sumber atau bahan pembelajaran pendidikan karakter. Folklore sebagai teks, mestilah disajikan dalam kerangka *cultural analysis of texts* (Lehtonen, 2003).

Lehtonen memberi pengertian mengenai teks seperti berikut. "*Texts are surely physical beings, but they exist in such forms in order to be semiotic beings. Conversely, texts can be semiotic beings only when they have some physical form*" (Lehtonen, 2003:72). Pengertian ini mengandung gagasan bahwa teks terdiri dari dua aspek yang satu dan lainnya tidak dapat dipisahkan, yaitu wujud dan isi atau wujud dan makna. Lyons menyebutnya *form* dan *content* (Lyons, 1981). Yang pertama mengacu kepada wujud lahiriah yang inderawi dan yang kedua mengacu kepada kandungan atau isi atau maknanya. Dengan demikian, teks pertama-tama dapat dicerap oleh indera, seperti pendengaran dan penglihatan.

Selanjutnya, yang maujud dan inderawi itu bisa berupa simbol-simbol *linguistic* atau *non-linguistic* (Fairclough, 2004:21), seperti yang antara lain dicontohkan oleh Lehtonen, “*texts can be in the form of writing, speech, pictures, music or any other symbol* (Lehtonen, 2003:72), atau seperti yang dikemukakan Mieke Bal di bawah ini.

*..., a text is a finite, structured whole composed of language signs. The finite ensemble of signs does not mean that the text itself is finite, for its meanings, effects, function, and background are not. It only means that there is a first and last word to be identified; a first and last image of a film; a frame of a painting, even if these boundaries, as we will see, are not watertight* (Bal, 1999:5).

Teks-teks dalam wujud simbol bahasa tersebut bisa lisan dan bisa tulis.

Ujaran seseorang dan/atau percakapan adalah simbol bahasa lisan yang dapat dicerap indera pendengaran. Ujaran atau percakapan itu adalah *teks bahasa lisan*. Teks bahasa lisan ini setelah terdengar lalu lenyap, hilang, dan tidak meninggalkan jejak. Ujaran dan percakapan yang kita dengar setiap satu atau beberapa orang berbicara di berbagai tempat dan pada berbagai kesempatan untuk bermacam-macam tujuan, lenyap begitu aktivitas atau peristiwa itu berakhir. Setelah diujarkan, teks-teks itu hilang tanpa jejak. Namun jika ujaran itu direkam dan ditranskripsi, akan berubah wujud menjadi tulisan atau *spoken inscription* (Lyons, 1981:173) dalam wujud simbol grafis yang bisa dicerap oleh indera penglihatan. Teks ini, dalam wujud simbol grafis ini, dapat disimpan untuk jangka waktu lama serta disebarluaskan melampaui batas-batas ruang dan waktu. Orang dari tempat dan waktu yang berbeda bisa melihat wujud transkripsinya itu dan kemudian membacanya. Yang semula lisan, yang semula merupakan wilayah

indera pendengaran, menjadi tulisan, dan menjadi bagian wilayah indera penglihatan.

Sebagai contoh, berikut ini disajikan *spoken inscription* yang disebut *rejung*.<sup>5</sup> Teks *rejung* yang berikut semula berupa teks-teks (simbol bahasa) lisan yang kemudian direkam dan ditranskripsi oleh Sdr. Merzanuddin pada tahun 1995 dari seorang informan di desa Nanjungan Kecamatan Semidang Alas Kabupaten Seluma. Teks-teks *rejung* tersebut selama itu terpelihara dalam tradisi lisan, dalam benak penuturnya sebagai teks lisan. Oleh alasan tertentu Sdr. Merzanuddin merekam dan mentranskripsikannya ke dalam simbol grafis, ke dalam tulisan (kolom **A**). Selanjutnya, teks *rejung* yang sama kita jumpai dalam wujud *written inscription*, yakni **MNB 07.18** (Museum Negeri Bengkulu), dalam rupa manuskrip beraksara Ulu,<sup>6</sup> yang transliterasinya disajikan pada kolom **B** berikut.

---

<sup>5</sup> *Rejung* pada etnik Serawai dikenal sebagai teks-teks berbentuk menyerupai pantun, terdiri dari 6 sampai 10 baris (satu baris menunjukkan satu satuan sintaktik, kalimat atau klausa). *Rejung* dilantunkan oleh bujang dan gadis (yang bukan sedarah atau sekerabat) secara bersahutan pada jeda setelah mereka menari dalam babak tari muda-mudi sebagai bagian dari tari adat dalam acara bimbang pernikahan pada etnik Serawai (lihat Merzanuddin. *Rejung dalam Tari Adat Masyarakat Serawai di Kecamatan Semidang Alas Kabupaten Bengkulu Selatan*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Unib, 1995).

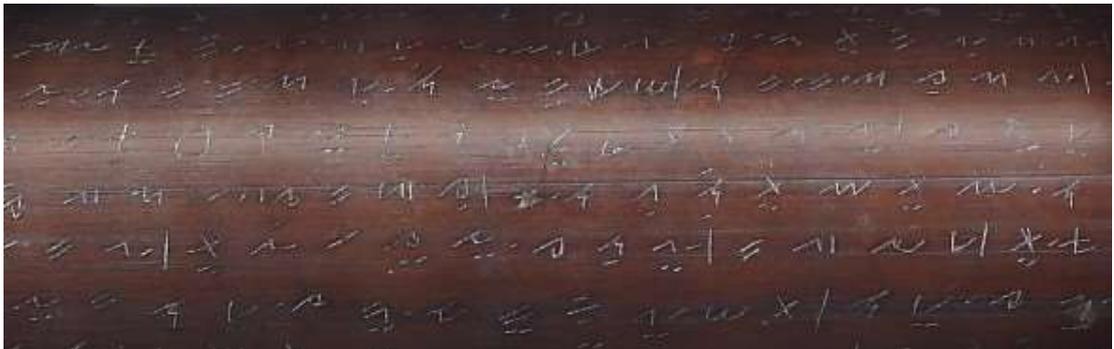
<sup>6</sup> Aksara Ulu merupakan turunan atau perkembangan aksara *Indonesian Pallava* (Gonda, J., *Sanskrit in Indonesia*. Second Edition. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1973, hlm. 85; lihat juga Holle, K.F. *Tabel van Oud en Nieuwe Indische Alphabetten*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1882, hlm. 14-15) atau *Pasca Pallava* (Sedyawati, Edi, dkk., (editor), *Sastra Melayu Lintas Daerah*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2004, hlm. 2). Di Sumatera, sebaran tradisi tulis Ulu meliputi wilayah etnik Batak, Kerinci, Lampung, Sumatera Selatan dan Bengkulu. Sarjana Barat menyebut aksara yang dimaksud dengan nama aksara *rencong* (lihat misalnya van Hasselt, 1881; de Sturler, 1842 dan 1855; Helfrich, 1904; Lekkerkerker, 1916; Westenenk, 1919; Wink, 1926; Voorhoeve, 1970) atau *Ka-Ga-Nga* (Jaspan, 1964).

A	B
1. <i>o...oi andun bejudi</i>	1. ....
2. <i>si antang andun bejudi</i>	2. <i>si atang andun bejudi</i>
3. <i>minjam tukul minjam lendasan</i>	3. <i>minjam tukul minjam lendasan</i>
4. <i>minjam pulo rintikan taji</i>	4. <i>minjam pulo rimpian taji</i>
5. <i>masang unak di muaro ngalam</i>	5. <i>masang unak di maro ngalam</i>
6. <i>riako sampai ke bengkulu</i>	6. <i>kabarnya sampay ke bengkulu</i>
7. <i>diso sini</i>	7. <i>diso sini</i>
8. <i>kami la mpay diso sini</i>	8. <i>kami la mpay diso sini</i>
9. <i>minjam dusun minjam lelaman</i>	9. <i>minjam dusun minjam lelaman</i>
10. <i>minjam tempiyon jalan mandi</i>	10. <i>minjam tempiyon jalan mandi</i>
11. <i>numpang tunak sari semalam</i>	11. <i>numpang tunak sari semalam</i>
12. <i>batan pamabang ati rindu</i>	12. <i>batan pamabang ati rindu</i>

Contoh *spoken inscription* lainnya adalah teks yang oleh etnik Serawai disebut *serdundum*. Teks *serdundum* terpelihara dalam tradisi lisan, diucapkan oleh dukun pengantin menjelang calon mempelai pria dan calon mempelai wanita melakukan ijab kabul (Desmiarti, 2006). Teks *serdundum* berkaitan isinya dengan kisah kejadian semesta beserta segala isinya, termasuk terjadinya adam dan hawa.

Demikian halnya enam naskah Ulu yang berikut adalah contoh *written texts* atau *written inscription*. Keenam naskah itu milik Museum Negeri Bengkulu bernomor **MNB 07.70**, **MNB 07.18**, **MNB 07.49**, **MNB 07.20**, **MNB 07.55** dan **MNB 07.48** (naskah **A**, **B**, **C**, **D**, **E**, dan **F**), isinya bertalian dengan adat pernikahan pada etnik Serawai di Bengkulu. Naskah **A** berupa satu ruas gelondong bambu, panjang 44 cm dan garis tengah 7 cm. Teks ini berjudul *Rejung Bujang Nga Gadis* ‘Rejung Bujang dan Gadis’. Naskah **B** berupa satu ruas gelondong bambu, panjang 55,6 cm dan garis tengah 9 cm, berjudul *Arawan Bujang ataw Gadis*. Naskah ini memuat beberapa teks. *Yang pertama* adalah semacam doa atau jampi. *Yang kedua* adalah *rejung* seperti terdapat dalam naskah

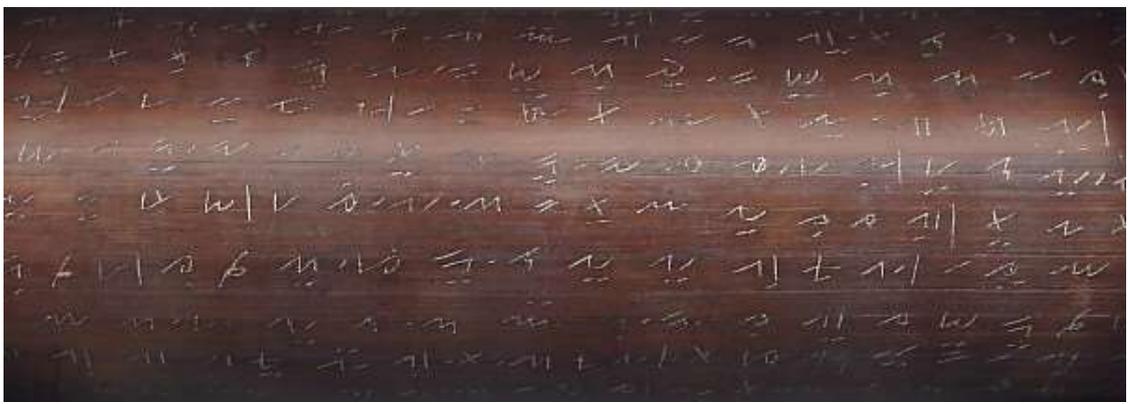
A. Naskah C berupa satu ruas gelondong bambu, panjang 42 cm dan garis tengah 7cm, berjudul *caro paduwan kulo*, menguraikan *rasan tuo*, yakni pembicaraan keluarga pihak bujang dengan keluarga pihak gadis tentang kelanjutan hubungan anak mereka; di samping menguraikan jenis perkawinan *semendo*. Naskah D berupa satu ruas gelondong bambu, panjang 57 cm dan garis tengah 6 cm, berjudul *secaro adat bimbang belepaw*. Naskah berisi uraian tentang persiapan menjelang pelaksanaan bimbang pernikahan, jenis pekerjaan dan jabatan orang-orang yang terlibat dalam bimbang pernikahan. Naskah E berupa satu ruas gelondong bambu, panjang 57 cm dan garis tengah 7,5 cm. Terdapat satu larik yang berbunyi *perambak bujang nga gadis* yang menggambarkan isi naskah; yakni dialog atau *rasan* antara bujang dan gadis ketika mereka masih dalam status *begadisan*. Naskah F berupa satu ruas gelondong bambu, panjang 50 cm dan garis tengah 7 cm, berjudul *jenjang marga*.



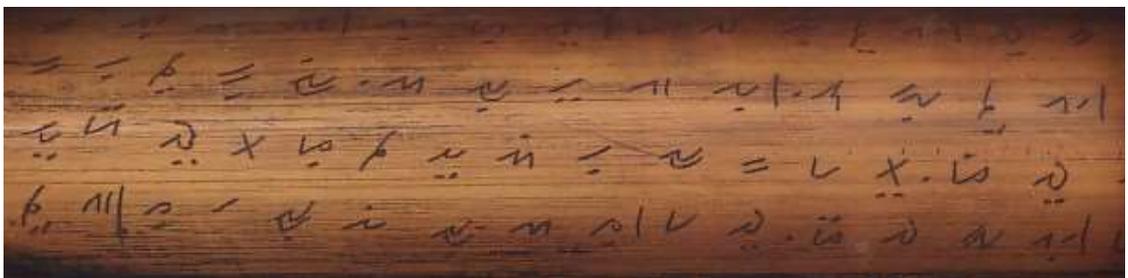
Bagian dari naskah A



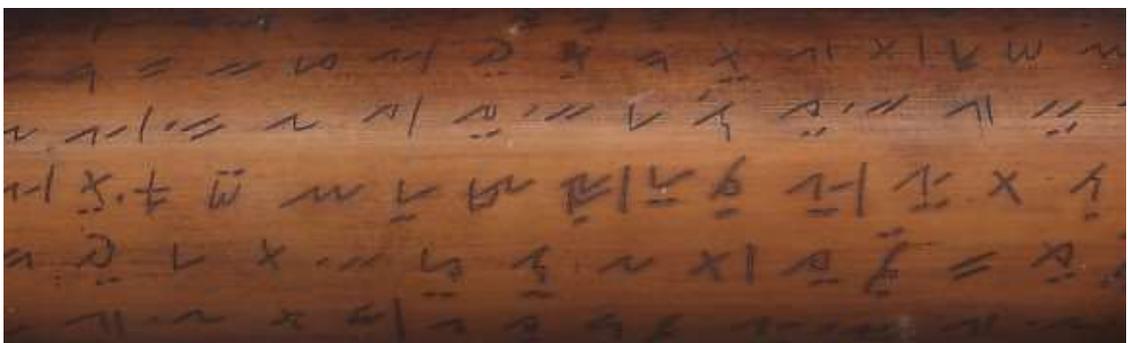
Bagian dari naskah **B**



Bagian dari naskah **C**



Bagian dari naskah **D**



Bagian dari naskah **F**

Manuskrip-manuskrip sebagaimana dicontohkan di atas, yang *written inscription* atau *written texts* tersebut menurut McCulloch dikategorikan sebagai dokumen. Dan karena karakteristiknya, dokumen dalam rupa manuskrip itu dikategorikan sebagai *primary documents* (McCulloch, 2004:2). Mengutip pendapat Marwick, McCulloch mencatat beberapa karakteristik yang menunjukkan ke-*primer*-an dan ke-*sekunder*-an suatu dokumen. *Primary documents* misalnya memiliki karakteristik yang berikut: *'the basic, raw material, imperfect evidence', more meaningful to the expert historian than to the layman, often fragmentary, scattered and difficult to use; created within the period studied,* sementara itu *secondary documents* memiliki karakteristik *'coherent work of history, article, dissertation or book'; produced later* (dibuat sesudah sekian waktu suatu peristiwa berlangsung). Selanjutnya, dokumen yang primer pun mengandung makna yang luas dengan derajat hierarki yang berbeda-beda. Dinyatakan bahwa dokumen tulis tangan (*manu-script materials and private collection*) dan hanya dibuat 1 eksemplar dipandang memiliki hierarki ke-*primer*-an yang tinggi jika dibandingkan dengan dokumen cetak yang dibuat dalam sejumlah besar eksemplar (McCulloch, 2004:25-27).

Selanjutnya teks-teks bervariasi dalam bangun atau strukturnya. Bangun teks terbentuk oleh adanya hubungan formal antar-unsur dalam teks itu sendiri. Teks-teks *rejang* seperti dikutip di atas memiliki bangun yang terbentuk oleh hubungan formal berupa sejumlah satuan sintaktik yang tertentu dan yang lazimnya terdiri dari sekurang-kurangnya fungsi subjek dan predikat, selain pola yang berulang atau berpasangan. Teks-teks *rejang* memperlihatkan adanya

distribusi kata (kata yang berkategori dan bermakna sama atau kata berkategori sama tapi bermakna beda) pada bagian pola yang berulang. Selanjutnya, teks-teks rejang terbangun atas unsur pernyataan dan tanggapan, yakni suatu komposisi tanya jawab. Sementara itu, teks-teks lainnya memiliki bangun yang berbeda.

Sebagai *semiotic beings*, sebagai tanda, teks-teks memiliki makna. Pertama-tama adalah makna dalam tanda yang bersangkutan, yakni hubungan antara petanda (konsep) dan penanda ('gambaran akustik') dalam tanda yang bersangkutan (de Saussure, 1988:145-151). yaitu makna konseptual atau 'tekstual' atau makna 'denotatum'. Dalam kerangka ini, larik-larik A 1-6 (atau B1-6) dari teks rejang yang kami kutip di atas bersama-sama dengan larik-larik A 7-12 (atau B 7-12) yang diaktualisasi dalam komposisi paralel<sup>7</sup> merupakan gambaran akustik (penanda) atas suatu konsep (petanda) yang secara keseluruhannya menunjuk kepada makna tekstual yang tertentu, yang dapat dirumuskan misalnya sebagai 'seseorang yang datang dari lain desa ke suatu desa dengan suatu maksud *tunak* untuk melepas rindu pada pujaan hatinya'. Kata *andun* dan *tunak* merupakan inti dari pernyataan dalam larik-larik rejang tersebut. Sementara kata-kata lainnya merupakan penjelas atau atribut dari kata-kata *andun* dan *tunak* tersebut. Kata *minjam* (berikut objek sintaktiknya: *tukul, lendasan, rimpikan taji, dusun, lelalam, tempiyon jalan mandi*) merupakan atribut atau keterangan bagi kata *andun* dan *tunak*. Dalam bangun rejang itu kita mendapati perangkat kohesi dan koherensi (Lyons, 1981:198), suatu relasi endofora antar-unsur dalam bangun rejang

---

<sup>7</sup> Perlu dicatat bahwa soal paralelisme, pengulangan pola kalimat (larik) dalam teks rejang semata-mata bukan hanya untuk menggambarkan adanya kesesuaian bunyi (rima), melainkan menggambarkan adanya prinsip berpasangan dan kontras.

tersebut, sedemikian sehingga melalui hubungan perangkat itu dapat ditetapkan makna tekstualnya. Kata *si antang* pada larik kedua ko-referensi dengan kata *kami* pada larik kedelapan. Subjek pada larik-larik kedua sampai kelima lesap (yakni *si antang*), demikian halnya subjek pada larik kesembilan sampai kesebelas lesap (yakni *kami*). Sementara itu paralelisme sintaktik dapat disimak dari larik-larik 2, 3, 4, 5, dan 6 dengan 8, 9, 10, 11, 12, yang masing-masing pasangan memiliki pola sintaktik yang sama dengan kategori unsur-unsur sitaktiknya sama atau berbeda.

Sebagai teks, folklore memiliki tekstualitasnya. Widdowson menyatakan bahwa tekstualitas tidak ditentukan oleh ukuran unit linguistik, melainkan oleh 'circumstance'-nya, oleh 'social intent'-nya, seperti yang dinyatakan berikut ini

*... that perhaps it is those circumstances and not the size of the linguistic unit which determines textuality..., in other words, on relating the text to something outside itself, that is to say to the context; to where it is located on the one hand, and to how, on the other hand, it keys in with my knowledge of reality as shaped and sanctioned by the society I live in – that is to say, my social knowledge (Widdowson, 2004:6-7).*

Seperti halnya sebagaimana yang juga dinyatakan Lyons bahwa tekstualitas suatu teks ditentukan oleh *sociocultural determinants* (Lyons, 1981:194). Ini berarti bahwa makna teks, juga ditentukan atau bergantung kepada teks-teks di luar teks itu. Kata *andun, minjam, tunak, numpang* misalnya, selain merupakan unsur-unsur pembentuk dan merupakan bagian dari bangun teks rejang tersebut, juga merupakan sebuah tanda yang maknanya tergantung kepada tanda lain di luar teks rejang tersebut. Tekstualitas rejang yang kami maksud, tidak semata-mata karena secara struktur atau bangun teks itu utuh dan bermakna, melainkan juga

karena lingkungannya, karena *social determinant*-nya. Teks yan kami kutip itu adalah rejang karena secara sosial dan dalam konteksnya teks itu disebut dan dipahami sebagai rejang oleh warga etnik Serawai dan ber-makna. Kata-kata *andun, minjam, tunak, numpang* misalnya, memiliki maknanya karena lingkungan dan konteks sosialnya. Secara social kata-kata tersebut menunjuk kepada suatu konsep ‘orang luar’ (*outsider*) yang berposisi dengan ‘orang dalam’ (*insider*); atau orang dari desa ‘sana’ dan orang dari desa ‘sini’ dalam tata organisasi sosial etnik Serawai. Dengan demikian, makna kata *andun, minjam, tunak, numpang* tergantung kepada adanya tanda lain atau teks lain yang menunjuk kepada konsep “*insider – outsider*” itu. Sejumlah teks menunjukkan kenyataan ini.

Ini adalah persoalan interteks. Teks dalam kerangka ini dipandang tidak memiliki independensi makna yang objektif sebagaimana digagas Ferdinand de Saussure, melainkan interdependensi makna yang terbentuk melalui dan dalam jaringan dengan tanda-tanda atau teks-teks lain.

*Texts, whether they be literary or non-literary, are viewed by modern theorists as lacking in any kind of independent meaning. They are what theorists now call intertextual. The act of reading, theorists claim, plunges us into a network of textual relations. To interpret a text, to discover its meaning, or meanings, is to trace those relations. Reading thus becomes a process of moving between texts. Meaning becomes something which exists between a text and all the other texts to which it refers and relates, moving out from the independent text into a network of textual relations. The text becomes the intertext (Allen, 2000:1-2).*

Teks-teks di luar teks rejang adalah konteksnya. Konteks bisa berwujud apa saja -- mengingat teks merupakan sebagai *part of social events* (Fairclough, 2004:21) -- yang secara eksoforis ber-‘ko-referensi’ membentuk makna (Brown dan Yule, 1996:198). Pelaksanaan tari muda-mudi yang secara sosial mensyarat-

kan pasangan bujang dan gadis adalah yang bukan sekerabat (dalam makna sempit berbeda desa atau dusun) merupakan konsep (petanda) bagi penanda *andun*, *tunak*, *minjam*, *numpang* dalam larik-larik rejang tersebut di atas. Konsep jenis perkawinan *jujur* dan *semendo* (dalam manuskrip **MNB 07.48** dan **MNB 07.49**; serta dalam praktik keseharian warga etnik Serawai) merupakan referensi kata-kata *andun*, *tunak*, *minjam*, *numpang* secara eksoforis dan membentuk makna kata *andun* dan seterusnya itu secara sosial.

Kata-kata itu atau keseluruhan teks rejang maknanya merupakan *social and historical construct*. Kata *andun* harfiahnya berarti ‘datang’ atau ‘berkunjung’, sementara rejang adalah komposisi dialog antara bujang dan gadis pada saat pause (jeda) pada tari muda-mudi dalam rangkaian tari adat dalam bimbang pernikahan etnik Serawai, yang berisi ungkapan perasaan kedua belah pihak mengenai hubungannya selama ini. Kata *andun* mengandung makna sosial. Seorang bujang yang menari berpasangan dengan seorang gadis dan kemudian melantunkan teks-teks rejang secara berbalasan, dapat mewakili dirinya sendiri, sedemikian sehingga semua ungkapan dalam rejang yang ia lantunkan adalah isi hatinya, kegelisahannya, pencariannya pada sosok lawan jenis yang diidamkannya. Demikian juga sang gadis yang menjadi lawan menarinya, tampil sebagai dirinya. Apa yang ia dengar dari sang bujang dalam ungkapan rejangnya adalah apa yang ia duga dan harap diucapkan oleh si bujang, sementara respons-nya atau balasanya menyatakan ikhwal dirinya.

Namun demikian, dalam konteks pertunjukan tari adat (di mana salah satu bahagiannya adalah tari muda-mudi dan berbalas rejang; dan pertunjukan tari adat

di sini dapat dimaknai sebagai ‘teks’) sang bujang sesungguhnya merupakan representasi dari seorang bujang atau beberapa bujang yang datang ke perhelatan itu tetapi tidak menari dan merejung dalam arena pertunjukan, melainkan sebagai penonton. Bagi bujang-penonton itu, si bujang penari-perejung itu adalah dirinya; atau mewakili atau merepresentasi mereka. Semua orang Serawai mengetahui bahwa demikianlah adanya yang berlangsung selama tari adat itu. Bahwa tarian pasangan bujang gadis dan lantunan ungkapan-ungkapan rejung dari bujang dan gadis yang menari itu adalah aktualisasi dari keinginan dan harapan publik bujang dan gadis mengenai segala kemungkinan kejadian yang berlangsung selama pergaulan muda-mudi dalam lingkungan sosial mereka. ‘*Social construct*’-nya memungkinkan bujang dan gadis yang menari dan merejung itu merepresentasi publik, keseluruhan audiens atau penonton atas suatu pengalaman historis mereka. Demikian para penonton bukan saja menyaksikan dan mendengar secara pasif apa yang berlangsung selama bujang-gadis menari dan merejung, melainkan ‘turut serta memutar ulang’ pengalaman historisnya dan berharap menemukan jawaban atau solusi atas problem aktual yang sedang dihadapi dalam kancah pergaulan dengan pasangannya. Tari adat dan tari muda-mudi memiliki makna sosialnya karena pertunjukan itu merupakan ‘replika simbolik’ atas pengalaman dan perjalanan historis kaum muda.

Intertekstualitas dan kontekstualitas teks rejung seperti docontohkan di atas dapat dilacak misalnya dari kata *si antang* dalam larik *si antang andun bejudi*. Kata ini *impersonal*, dapat menunjuk kepada siapa pun yang secara emosional dan sosial terlibat dan berpartisipasi dalam pertunjukan tari adat (atau

dalam makna yang lebih luas, dalam perhelatan sosial, mengingat tari adat adalah perhelatan sosial). Demikian juga kata *kami* dalam larik *kami la sampai desa sini*, bersifat impersonal, bisa menunjuk kepada siapa pun yang hadir dalam perhelatan tari muda-mudi itu.

Teks-teks di luar teks rejang adalah konteksnya, mengingat teks rejang dan teks-teks lain itu yang ber-‘ko-referensi’ satu terhadap lainnya yang dalam relasi eksoforis membangun makna teks tersebut. Membaca teks-teks rejang (yang sebahagiannya dikutip di atas), pada dasarnya membaca keseluruhan makna yang terbangun -- bukan hanya secara tekstual oleh unsur-unsur teks rejang itu sendiri – melainkan oleh relasi interteks dan dengan konteksnya. Membaca (dokumen; manuskrip) dan menyimak (menyaksikan) teks-teks rejang pada dasarnya atau sama halnya dengan membaca konteksnya mengingat teks adalah produk konteksnya. Yang menyaksi-kan rejang diungkapkan secara lisan dalam tari muda-mudi secara berbalasan dan yang membaca teks-teks tulis rejang dalam dokumen manuskrip Ulu, dikondisikan untuk menyimak dan membaca konteksnya agar dapat memahami keseluruhan maknanya. Memproduksi teks rejang (mengungkapkan secara lisan dalam tari muda-mudi dalam suasana dan lingkungan yang tertentu atau menuliskannya dengan aksara Ulu ke dalam medium bambu atau kulit kayu atau kertas dengan maksud yang tertentu pula) berarti menghadirkan dan menghidupkan kembali keseluruhan konteksnya baik bagi dirinya maupun bagi publik atau pembaca.

*..., they are complementary: each presupposes the other. Texts are constituents of the context in which they are produced; and contexts are created, and continually transformed and refashioned, by the texts that speakers and writers produce in particular situations (Lyons, 1981:195).*

Inilah gambaran bahwa suatu teks merupakan produk sosial dan konteksnya.

*All texts have their own production history. Certain people have produced them under certain historical and material preconditions. These preconditions reach from the language used to genres, assumed readership, distribution channels of texts and other such things (Lehtonen, 2003:73).*

Perlu ditambahkan bahwa folklore sebagai teks adalah naratif, mengingat teks-teks itu menceritakan kisah, *tell a story* (Bal, 1999:3), melalui *discourse*<sup>8</sup>, ekspresi simbolik.<sup>9</sup> Bait kutipan rejang yang disajikan di atas melalui komposisi pernyataan dan balasan dan pola berulang atau paralel mengisahkan seorang bujang berkunjung (*andun*) ke suatu desa dengan maksud *tunak* untuk mengobati kerinduannya kepada gadis pujaannya. Sang bujang *andun* ke desa sang gadis karena mereka berbeda silsilah (keturunan) dan dengan demikian tidak sedarah. Sang bujang *minjam dusun, lelaman* dan *tempiyan jalan mandi* karena dusun yang dikunjunginya bukanlah asalnya, bukan tempat ia lahir dan dibesarkan dan karena itu sang bujang tidak memilikinya. Sebagai bagian dari pertunjukan tari muda-mudi dan sebagai bagian dari rangkaian tari adat dalam bimbang perkawinan menurut adat Serawai, teks-teks rejang (bahagiannya atau keseluruhannya) berkaitan dengan bagian-bagian atau keseluruhan tari adat. Tari muda-mudi adalah simpul antara tari pembukaan dan tari kebanyakan, yakni tari sang mempelai serta tari para orang tua dan orang muda, laki-perempuan. Tari

---

<sup>8</sup> Discourse dalam pengertian Farclough sebagaimana dikutip Teubert, Wolfgang. *Discourse, Meaning and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 120-121, yakni "it is society that determines discourse. Discourse is 'social practice determined by social structures', 'actual discourse is by socially constituted orders of discourse', and 'orders of discourse are ideologically shaped by power relations in social institutions and in society as a whole'.

<sup>9</sup> Lihat juga Pier John yang menyatakan "In simple terms, the story is the *what* in a narrative that is depicted, discourse the *how*". (Pier John, 2003, hlm. 75)

muda-mudi dan dengan demikian teks-teks rejang merupakan simpul antara dua masa, antara dua dunia dengan status dan fungsi sosial yang berbeda. Sebelum menikah dan sesudah menikah adalah dua masa, dua dunia yang berbeda hak dan kewajiban sosial. Simpul ini merupakan titik tengah yang dapat dihubungkan dengan dua dunia yang berbeda tetapi bersinambung. Dalam kaitan ini, perkawinan dapat juga dipandang sebagai simpul tengah kehidupan sosial setiap individu dalam kesatuan sosialnya karena perkawinan menjadi peristiwa perubahan kedudukan dan fungsi sosial individu-individu di dalamnya. Gambaran mengenai kedudukan dan fungsi sosial individu (yang belum menikah dan yang sudah menikah) antara lain dapat disimak dari teks **MNB 07.20**, *secaro adat bimbang belepaw*.

Gambaran di atas memperlihatkan persoalan pemaknaan suatu teks sebagai simbol secara kultural (*cultural analysis of texts*)<sup>10</sup> meniscayakan analisis aspek *poetics* teksnya, *hermeneutics* konteksnya, dan *ethnography of meanings* atas subjeknya. Pemaknaan dalam dimensi-dimensi ini pada dasarnya berlandaskan kepada pemikiran bahwa teks disebut teks karena '*circumstance*'-nya, '*social intent*'-nya, atau karena *sociocultural determinants*. Dengan kata lain, teks dan teks-teks bersifat simbolik bagi masyarakatnya, teks adalah simbol masyarakatnya. Memaknai teks atau teks-teks berarti memaknainya secara sosial, sebagai *discourse*.

Pemaknaan sedemikian dimungkinkan dilakukan dengan alat bantu semiotika. Prinsip-prinsip semiotika memberikan jalan bagi pemaknaan teks secara

---

<sup>10</sup> Lehtonen, Mikko, *Op.cit.*, hlm. 156.

sosial.

1. *Meaning is not inherent in objects, objects do not signify by themselves. Meaning, rather, is constructed by what is known as a competent observer, i.e. by a subject capable of 'giving form' to objects.... However, left alone with it, we will give it a meaning that is based on what knowledge we have and what will suit our purpose.*
2. *Semiotics views the text, any text, as an autonomous unit, that is, one that is internally coherent. Rather than starting ideas/meanings external to the text and showing how they are reflected within it, ..., semiotics analysis begins with a study of the actual language and structure of the text, showing how meanings are constructed and, of course, at the same time what these meanings are. Semiotics analysis becomes, then, a discovery method and is clearly an invaluable tool for all those engaged in original research.*
3. *Semiotics posits that story structure or narrativity underlies all discourse, not just what is commonly known as a story. For instance, it underlies political, sociological and legal discourse.<sup>11</sup> One can even go as far as to say that narrativity underlies our very concept of truth: recent studies in the field of legal discourse, for example, have shown that those witnesses in law court whose account conforms most closely to archetypal story patterns are those whose version is likely to be believed.<sup>12</sup>*
4. *Semiotics posits the notion of level of meaning: it is, for instance, the deep abstract level that generates the surface levels. A text must, therefore, be studied at these different level of depth and not just at surface level as is the case with traditional linguistics (Browner dan Ringham, 2000:1-2).*

---

<sup>11</sup> Tentang *narrativity* dijelaskan secara panjang lebar dan mendalam oleh Mieke Bal, dalam bukunya yang berjudul *Narratologi. Introduction to the Theory of Narratif* (edisi kedua), terbit di Toronto: University of Toronto Press, tahun 1999.

<sup>12</sup> Bandingkan juga dengan orientasi studi filologi klasik khususnya, yang menggunakan metode *stemma* untuk menetapkan hubungan genealogis sejumlah teks (saksi; witnesses) sedemikian sehingga dapat ditetapkan teks yang paling mendekati aslinya (*archetype*). Lihat misalnya, Reynolds, L.D. dan N.G. Wilson. *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek & Latin Literature*. Edisi ketiga. Oxford: Clarendon Press, 1992.

### **BAB III**

#### **TUJUAN DAN MANFAAT PENELITIAN**

##### **A. Tujuan Penelitian**

Penelitian lanjutan ini bertujuan melanjutkan pengumpulan folklore lisan terutama yang termasuk ketagori legenda, serta pengeditan dan penerbitan buku kumpulan folklore lisan dari kelompok etnik Serawai di Provinsi Bengkulu. Buku kumpulan folklore yang kami maksud kami lengkapi dengan pengantar yang berisi penjelasan ringkas mengenai konteks budaya folklore lisan tersebut serta penjelasan ringkas tentang isi dan pesan yang terkandung dalam folklore tersebut, sehingga dimungkinkan buku kumpulan folklore itu dimanfaatkan sebagai sumber bahan pembelajaran pendidikan karakter pada siswa sekolah dasar.

Secara khusus, penelitian ini dilakukan dengan tujuan seperti yang berikut ini.

- (a) Melakukan penyuntingan dan menyajikan folklore lisan dari kelompok etnik Serawai di Bengkulu dalam bahasa Serawai dan disertai glosarium.
- (b) Menyajikan penjelasan ringkas mengenai konteks sosial budaya folklore yang dimaksud.
- (c) Menyajikan secara ringkas nilai-nilai yang terkandung di dalam berbagai jenis folklore lisan dan sebagian lisan itu (misalnya kesantunan, kerja keras, toleransi, jujur dan ulet), sehingga dapat digunakan sebagai bahan bagi pembelajaran pendidikan karakter di Sekolah Dasar.

## **B. Manfaat Penelitian**

Kodifikasi folklore, yang mengumpulkan dan menyajikannya dalam bahasa aslinya dan menyertainya dengan glosarium, serta melengkapinya dengan penjelasan-penjelasan konteks kebudayaannya dan informasi terkait lainnya, memiliki keutamaan antara lain seperti yang berikut.

- (1) Dapat menjadi sarana pemertahanan bahasa etnik yang bersangkutan apabila bahan tersebut digunakan siswa dan guru pada wilayah etnik tersebut (pemertahanan bahasa; *language maintenance*).
- (2) Memperkenalkan keanekaragaman dan kebhinekaan Indonesia apabila bahan itu digunakan atau diakses oleh siswa dan guru dari wilayah bahasa etnik lainnya di Indonesia, detelah terlebih dahulu diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia.
- (3) Memperkenalkan secara utuh khasanah folklore suatu etnik sehingga memungkinkan pembaca lebih dapat mengapresiasi dan menikmati berbagai jenis folklore yang tersaji.
- (4) Memperkenalkan nilai-nilai yang bertalian dengan karakter, sifat-sifat kejiwaan, sikap, dan mentalitas yang mungkin relevan dengan konteks situasi dewasa ini untuk membantu mewujudkan karakter peserta didik yang konstruktif dan progresif.
- (5) Tersedianya bahan sekunder untuk pengkajian kaidah bahasa etnik tersebut, selain pengkajian kebudayaan secara umum atau kajian-kajian antropologis-sosiologis dan sejarah dari etnik yang bersangkutan.

## **BAB IV METODE PENELITIAN**

Penelitian ini tergolong ke dalam penelitian etnografi, yang terpusat pada perekaman berbagai fenomena yang menggejala dalam etnik yang diteliti. Dalam konteks ini, perhatian dipusatkan pada berbagai jenis folklore lisan. Folklore lisan misalnya, dongeng, peribahasa, teka-teki, petatah-petitih, serta pantun dan macam yang lainnya. Folklore tersebut dikumpulkan melalui wawancara, perekaman, dan atau pencatatan dari sejumlah informan secara sengaja maupun tidak dengan mengikuti prinsip-prinsip baku dalam pengumpulan folklore. Perekaman dilakukan dengan alat bantu *voice recorder* disertai catatan-catatan pelengkap pada kartu-kartu catatan. Informasi lain yang terkait dengan konteks budaya setiap folklore dilakukan dengan perekaman dan pencatatan, melalui wawancara terstruktur kepada para informan (Danandjaja, 1992).

Lokasi penelitian ini yakni Kabupaten Seluma, Kabupaten Bengkulu Selatan, dan beberapa desa di Kabupaten Kepahiang, mengingat etnik Serawai tersebar di wilayah tersebut. Informan dipilih baik laki-laki maupun perempuan, yang menguasai atau memahami berbagai jenis folklore dalam masyarakatnya, dengan memperhatikan kemampuan komunikatifnya, di samping kapasitas fisiologis dan psikologisnya, seperti tidak sumbing, tidak ompong, percaya diri, dan terbuka.

Bahan-bahan folklore yang terkumpul kemudian diklasifikasi menurut golongan folklore-nya dan disajikan secara sistematis. Transkripsi dan penyun-

tingan dilakukan dengan mengikuti kaidah transkripsi yang baku. Dalam hal terdapat folklore lisan dalam wujud manuskrip, akan dilakukan transliterasi dengan mengikuti kaidah transliterasi yang baku sebagaimana dilakukan dalam kajian filologi (Barried, 1985; Robson, 1988; Reynold dan Wilson, 1992). Penyajian suntingan folklore lisan dan teks-teks dalam folklore sebagian lisan dibuat dengan penyesuaian-penyesuaian, dan disertai penjelasan-penjelasan secukupnya untuk memudahkan pengguna membacanya.

Dalam hal folklore sebagian lisan, penyajian dibuat selengkap mungkin, misalnya dengan menyertakan ilustrasi atau gambar atau foto dari suatu pertunjukan atau upacara. Dalam hal suatu upacara tidak mungkin direkam secara elektronik, maka diupayakan pendeskripsian prosesnya secara utuh, mencakup misalnya waktu pelaksanaan, urutan kegiatannya, perlengkapan yang diperlukan, jumlah pelibat, dan seterusnya.

Setiap teks verbal dan folklore lisan dan sebagian lisan disertai glosarium, untuk membantu pembaca memahami teksnya. Analisis tekstual, kontekstual, dan intertekstual atas folklore dilakukan untuk mendapatkan “nilai-nilai” yang terkandung dalam folklore tersebut. Analisis tekstual pada prinsipnya dilakukan untuk menemukan penanda dan tinanda dari folklore yang dianalisis sehingga ditemukan maknanya. Sarana metodologis untuk analisis tekstual ini adalah struktural (de Saussure, 1988; Ahimsa-Putra, 2006).

Tekstualitas suatu teks ditentukan oleh *'circumstance'*-nya, oleh *'social intent'*-nya, seperti yang dinyatakannya Widdowson (2004:6-7) berikut ini,

*... that perhaps it is those circumstances and not the size of the linguistic unit which determines textuality..., in other words, on relating the text to something outside itself, that is to say to the context; to where it is located on the one hand, and to how, on the other hand, it keys in with my knowledge of reality as shaped and sanctioned by the society I live in – that is to say, my social knowledge....*

atau oleh *sociocultural determinants* sebagaimana dinyatakan Lyons (1981:194), maka makna teks juga ditentukan atau bergantung kepada teks-teks di luar teks itu. Ini adalah persoalan interteks. Teks dalam kerangka ini dipandang tidak memiliki independensi makna yang objektif sebagaimana digagas Ferdinand de Saussure, melainkan interdependensi makna yang terbentuk melalui dan dalam jaringan dengan tanda-tanda atau teks-teks lain.

*Texts, whether they be literary or non-literary, are viewed by modern theorists as lacking in any kind of independent meaning. They are what theorists now call intertextual. The act of reading, theorists claim, plunges us into a network of textual relations. To interpret a text, to discover its meaning, or meanings, is to trace those relations. Reading thus becomes a process of moving between texts. Meaning becomes something which exists between a text and all the other texts to which it refers and relates, moving out from the independent text into a network of textual relations. The text becomes the intertext (Allen, 2000:1-2).*

Nilai pada dasarnya bersifat simbolik, dan menemukannya berarti memaknainya dalam kerangka sosiokulturalnya. Untuk ini diperlukan sarana metodologis seperti dikemukakan di atas. Secara ringkas, penemuan nilai dalam folklore adalah pemaknaan suatu teks sebagai simbol secara kultural (*cultural analysis of texts*) (Lehtonen, 2003:156) yang meniscayakan analisis aspek *poetics* teksnya, *hermeneutics* konteksnya, dan *ethnography of meanings* atas subjeknya. Pemaknaan dalam dimensi-dimensi ini pada dasarnya berlandaskan kepada pemikiran bahwa teks disebut teks karena ‘*circumstance*’-nya, ‘*social intent*’-nya, atau karena *sociocultural determinants*. Dengan kata lain, teks dan teks-teks

bersifat simbolik bagi masyarakatnya, teks adalah simbol masyarakatnya dan itulah nilainya. Memaknai teks atau teks-teks berarti menemukan nilainya secara social.

Pemaknaan sedemikian untuk pada akhirnya mendapatkan nilai suatu folklore dimungkinkan dilakukan dengan alat bantu semiotika. Prinsip-prinsip semiotika memberikan jalan bagi pemaknaan teks secara sosial.

1. *Meaning is not inherent in objects, objects do not signify by themselves. Meaning, rather, is constructed by what is known as a competent observer, i.e. by a subject capable of 'giving form' to objects.... However, left alone with it, we will give it a meaning that is based on what knowledge we have and what will suit our purpose.*
2. *Semiotice views the text, any text, as an autonomous unit, that is, one that is internally coherent. Rather than starting ideas/meanings external to the text and showing how they are reflected within it, ..., semiotics analysis begins with a study of the actual language and structure of the text, showing how meanings are constructed and, of course, at the same time what these meanings are. Semiotics analysis becomes, then, a discovery method and is clearly an invaluable tool for all those engaged in original research.*
3. *Semiotics posits that story structure or narrativity underlies all discourse, not just what is commonly known as a story. For instance, it underlies political, sociological and legal discourse.<sup>13</sup> One can even go as far as to say that narrativity underlies our very concept of truth: recent studies in the field of legal discourse, for example, have shown that those witnesses in law court whose account conforms most closely to archetypal story patterns are those whose version is likely to be believed.<sup>14</sup>*
4. *Semiotics posits the notion of level of meaning: it is, for instance, the deep abstract level that generates the surface levels. A text must, therefore, be studied at these different level of depth and not just at surface level as is the case with traditional linguistics (Bronwen dan Ringham, 2000:1-2).*

---

<sup>13</sup> Tentang *narrativity* dijelaskan secara panjang lebar dan mendalam oleh Mieke Bal, dalam bukunya yang berjudul *Narratologi. Introduction to the Theory of Narratif* (edisi kedua), terbit di Toronto: University of Toronto Press, tahun 1999.

<sup>14</sup> Bandingkan juga dengan orientasi studi filologi klasik khususnya, yang menggunakan metode *stemma* untuk menetapkan hubungan genealogis sejumlah teks (saksi; witnesses) sedemikian sehingga dapat ditetapkan teks yang paling mendekati aslinya (*archetype*). Lihat misalnya, Reynolds, L.D. dan N.G. Wilson. *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek & Latin Literature*. Edisi ketiga. Oxford: Clarendon Press, 1992.

## **BAB V HASIL PENELITIAN**

### **A. Sekilas tentang Kelompok Etnik Serawai**

Kelompok etnik Serawai merupakan salah satu etnik yang terdapat di Provinsi Bengkulu. Kelompok etnik lainnya adalah Pasemah, Nasal, Mukomuko, Rejang, Lembak, dan Enggano. Kelompok etnik Serawai mendiami desa-desa dalam wilayah Kabupaten Seluma dan Kabupaten Bengkulu Selatan. Dewasa ini kelompok etnik Serawai mendiami wilayah Kabupaten Seluma dan Kabupaten Bengkulu Selatan, serta sebagian wilayah Kabupaten Bengkulu Tengah. Kelompok etnik Pasemah mendiami sebagian wilayah Kabupaten Kaur yang berbatasan dengan Kabupaten Bengkulu Selatan. Kelompok etnik Nasal mendiami bagian selatan wilayah Kabupaten Kaur yang berbatasan dengan Provinsi Lampung. Kelompok etnik Mukomuko mendiami bagian utara wilayah Kabupaten Mukomuko yang berbatasan dengan Provinsi Sumatera Barat dan Provinsi Jambi, sedangkan kelompok etnik Pekal mendiami sebagian selatan wilayah Kabupaten Mukomuko yang berbatasan dengan Kabupaten Bengkulu Utara. Kelompok etnik Rejang mendiami wilayah Kabupaten Lebong, Kabupaten Kepahiang, sebagian wilayah Kabupaten Rejang Lebong, sebagian wilayah Kabupaten Bengkulu Utara, dan sebagian wilayah Kabupaten Bengkulu Tengah. Kelompok etnik Lembak mendiami sebagian wilayah Kabupaten Rejang Lebong, sebagian wilayah Kabupaten Bengkulu Tengah, dan sebagian wilayah Kota Bengkulu. Adapun kelompok etnik Enggano mendiami pulau Enggano dalam wilayah Kabupaten Bengkulu Utara.

Selanjutnya, untuk keperluan menempatkan posisi kelompok etnik Serawai terhadap kelompok-kelompok etnik lainnya, perlu kiranya kami menyinggung sekilas kelompok-kelompok etnik di Provinsi Bengkulu dari sudut pandang bahasa, tradisi lisan, dan tradisi tulisnya. Bahasa kelompok etnik Serawai, Pasemah, dan Lembak termasuk ke dalam kelompok bahasa Melayu Tengah.<sup>15</sup> Sementara itu bahasa kelompok etnik Rejang adalah bahasa Rejang.<sup>16</sup> Bahasa Pekal dan bahasa Mukomuko termasuk ke dalam kelompok yang berbeda dari kelompok Melayu Tengah dan Rejang. Adapun bahasa Nasal termasuk ke dalam kelompok bahasa Lampung dan Krui.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Melayu Tengah merupakan terjemahan dari “Midden-Maleisch” atau “Middle-Malay”, yaitu sebutan yang lazim digunakan khususnya oleh sarjana Belanda. Kompleks bahasa Melayu Tengah tersebar di Sumatera Selatan dan Bengkulu, mencakup bahasa-bahasa Ogan, Komering, Semendo, Rawas, Lintang, Pasemah, Lembak, dan Serawai (lihat misalnya Salzner, Richard. *Sprachenatlas des Indopasifischen Raumes*, Wiesbaden: Otto Harrosowittch, 1960; juga Helfrich, O.L. “Bijdragen tot de kennis van het Midden-Maleisch (Bësëmähsch en Sërawajsch Dialect)”, *TBG*, LIII, 1904; dan Voorhoeve, Petrus. *Critical Survey of Studies on the Language of Sumatra*. ‘s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1955).

<sup>16</sup> Bahasa Rejang diketahui memiliki varian geografis, yakni Lebong, Musi, Keban Agung, dan Pesisir yang antara lain ditandai oleh perbedaan bunyi pada akhir kata-kata dari etimon yang sama (McGinn, Richard. *Outline of Rejang Syntax*. Jakarta: Badan Penyelenggara Seri NUSA, Universitas Atmajaya, 1982. Lihat juga Rahayu, Ngudining. *Bahasa Rejang di Kabupaten Rejang Lebong: suatu kajian geografi dialek*. Tesis S-2 Universitas Indonesia, 1995).

<sup>17</sup> Pengelompokan bahasa-bahasa Jawa-Sumatera telah dilakukan Bernd Nothofer (1975) dan Robert A. Blust (Purwo dan James T. Collins, 1985). Nothofer mengelompokkan Bagian Jawa-Sumatera (*Javo-Sumatra Hesion*) menjadi *Malayic Hesion*, *Lampungic Subfamily*, *Sundanese* dan *Javanese*. Selanjutnya, *Malayic Hesion* mencakupi *Malayan Subfamily*, *Madurese*, dan *Achinese*. *Malayan Subfamily* mencakupi *Malay*, *Minangkabau*, dan *Kerinci*. Adapun *Lampungic Subfamily* mencakupi Lampung dan Kroë (Nothofer, Bernd. *The Reconstruction of Proto-Malayo-Javanic*. Verhandelingen KITLV 73. ‘s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1975). Atas dasar ini bahasa-bahasa kelompok etnik di Provinsi Bengkulu dapat dimasukkan ke dalam kelompok Melayu (Malay), subkelompok Melayu Tengah (cf. Blust, 1985; Salzner, 1960, Helfrich, 1904, dan Voorhoeve, 1955), Minangkabau, dan Koë. Bahasa kelompok etnik Nasal dapat dikelompokkan ke dalam bahasa Kroë (Krui; lihat Stikhof, 1987c), sementara bahasa Mukomuko dapat di kelompokkan ke dalam bahasa Minangkabau (lihat juga Stokhof, 1987a). Bahasa Pekal dalam pandangan kami merupakan kelompok bahasa Rejang yang menerima unsur-unsur bahasa Mukomuko secara kuat. Pertimbangan kami memasukkan bahasa Pekal ke dalam varian Rejang didasarkan pada faktor genealogis kelompok etnik Pekal, yaitu bahwa kelompok etnik ini merupakan keturunan orang-orang Rejang di Lebong yang bermigrasi ke daerah Seblat, Ipuh dan sekitarnya, yaitu daerah yang dewasa ini merupakan wilayah kelompok etnik Pekal (lihat antara lain Siddik, Abdullah. *Hukum Adat Rejang*. Jakarta: Balai Pustaka, 1980; juga Wuisman, J.J.J.M. *Sociale Verandering in Bengkulu. Een cultuur-sociologische analyse*. Verhandelingen

Secara umum, bahasa kelompok-kelompok etnik di Provinsi Bengkulu menunjukkan variasi bunyi pada sejumlah kata yang bersifat ajeg, selain tentunya memperlihatkan perbedaan leksikon. Sebagai ilustrasi sederhana, berikut ini kami sajikan beberapa contoh yang menunjukkan variasi bunyi pada kata-kata dari etimon yang sama.

- (1) Adanya kecenderungan gugus nasal /ngk/, /nc/, /nt/, /mp/ pada suatu bahasa etnik menjadi /k/, /c/, /t/, /p/ pada bahasa etnik lainnya.

	Serawai	Pasemah	Nasal	Muko- muko	Pekal	Rejang	Lembak
lumbang padi	<i>tengkiyang</i>	<i>tengkiyang</i>	-	-	-	<i>tekiyang</i>	-
sungkai	<i>sungkai</i>	<i>sungkai</i>	<i>sungkai</i>	<i>sungkai</i>			<i>sukai</i>
bengkak	<i>bêngkak</i>	<i>bêngkak</i>	<i>bêngkak</i>	<i>bêkak</i>	<i>bêkak</i>	<i>bêkok</i>	<i>bêkak</i>
cangkul	<i>pangkur</i>	<i>pangkur</i>	<i>pangkur</i>	<i>pangkur</i>	-	<i>pakoa</i> ; <i>pakua</i> ; <i>pakuh</i>	<i>pakur</i>
kunci	<i>kunci</i>	<i>kunci</i>	<i>kunci</i>	<i>kunci</i>	<i>kuci</i>	<i>kucay</i> ; <i>kucey</i>	<i>kuci</i>
kancil	<i>kancil</i>	<i>kancil</i>	-	<i>kancil</i>	<i>kacè</i>	<i>kacèa</i>	<i>kacè</i>
bintang	<i>bintang</i>	<i>bintang</i>	-	<i>bitang</i>	<i>bitang</i>	<i>bitang</i>	<i>bitang</i>
muntah	<i>muntah</i>	<i>muntah</i>	<i>muntah</i>	<i>mutah</i>	<i>mutah</i>	<i>mutèak</i>	<i>mutah</i>
gantung	<i>gantung</i>	<i>gantung</i>	<i>gantung</i>	<i>gatung</i>	<i>gatung</i>	<i>gatung</i>	<i>gatung</i>
lempuk	<i>lêmpai</i>	<i>lêmpai</i>	<i>lêmpai</i>	<i>lêmpuk</i>	<i>lêpuk</i>	<i>lêpuk</i>	<i>lêpuk</i>

- (2) Adanya kecenderungan variasi bunyi /o/, /aw/, /ê/, /è/, /u/ di satu pihak dan bunyi serta diftong /ay/, /ey/, /i/, /aw/, dan /ew/ pada kata-kata dari etimon yang sama di lain pihak, seperti kami contohkan berikut ini.

	Serawai	Pasemah	Nasal	Muko- muko	Pekal	Rejang	Lembak
lima	<i>limo</i> ; <i>limaw</i>	<i>limê</i>	<i>limo</i>	<i>limo</i>	<i>limo</i>	<i>lêmo</i>	<i>limè</i>
kita	<i>kito</i> ; <i>kitaw</i>	<i>kitê</i>	<i>kito</i>	<i>kito</i>	<i>kito</i>	<i>itê</i>	<i>kitè</i>
nama	<i>namo</i> ; <i>namaw</i>	<i>namê</i> ; <i>damê</i>	<i>namo</i>	<i>namo</i>	<i>namo</i>	--	<i>namè</i>
otak	<i>otak</i>	<i>otak</i>	<i>otak</i> ;	<i>utak</i>	<i>utak</i>	<i>otok</i>	<i>utak</i>

KITLV 109. Dordrecht-Holland: Foris Publications, 1985). Bahasa Enggano tidak termasuk ke dalam kelompok bahasa-bahasa daratan Sumatera, melainkan termasuk ke dalam satu kelompok dengan bahasa-bahasa pulau-pulau di pantai barat Sumatera, seperti Nias dan Mentawai (lihat Stokhof, 1987b).

			<i>utuk</i>				
buluh	<i>buluah</i>	<i>buluh</i>	<i>boloh</i>	<i>buluh</i>	<i>buluh</i>	<i>boloak</i> ; <i>buluak</i>	<i>bolo</i>
mata	<i>mato</i> ; <i>mataw</i>	<i>matê</i>	<i>mato</i>	<i>mato</i>	<i>mato</i>	<i>matay</i> ; <i>matêy</i>	<i>matè</i>
dada	<i>dado</i> ; <i>dadaw</i>	<i>dadê</i>	<i>dado</i>	<i>dado</i>	<i>dado</i>	<i>dado</i>	<i>dadè</i>
bunga	<i>bungo</i> ; <i>bungaw</i>	<i>bungê</i>	<i>bungo</i>	<i>bungo</i>	<i>bungo</i>	<i>bungay</i> ; <i>bungêy</i> ; <i>bungi</i> <sup>18</sup>	<i>bungè</i>

- (3) Selain itu, juga terdapat bukti yang cukup bahwa bunyi glotal /ʔ/ pada suatu bahasa etnik cenderung menjadi /r/ velar atau /gh/ alveolar dan bunyi /h/ pada bahasa kelompok-kelompok etnik tersebut. Kata *turun*, *surat*, *darat*, *bêrat*, *kêring*, *guru*, *kurang*, dan *sarung*<sup>19</sup> dalam bahasa-bahasa kelompok etnik Serawai, Pasemah, Pekal, dan Mukomuko misalnya menjadi *tuʔun*, *suʔêt*, *daʔêt*, *bêʔêt*, *kêʔing*, *guʔaw*, *kuʔang*, dan *saʔung* dalam bahasa kelompok etnik Rejang.
- (4) Demikian juga yang dalam bahasa-bahasa etnik Serawai dan Pasemah engkulu bunyi /a/ atau /i/, dalam bahasa etnik Rejang cenderung menjadi bunyi /êa/ dan /ia/. Kata-kata *darah*, *patah*, *muntah*, dalam bahasa-bahasa etnik setempat lainnya, menjadi *dalêak*, *patêak*, *mutêak*; dan kata-kata *putih*, *alih*, *buli* 'boleh' dalam bahasa Pasemah, *putiya*, *aliya*, *buliya* dalam bahasa Serawai, menjadi *putiak*, *naliak*, *buliak* dalam bahasa Rejang.
- (5) Mengenai bahasa Serawai, kami mencatat adanya varian **o** dan **aw** yang bersifat geografis. Varian **o** bahasa Serawai terdapat di Kabupaten Seluma (selanjutnya disebut Serawai-Seluma) dan varian **aw** terdapat di

<sup>18</sup> Bunyi /ay/mendanai varian Lebong, bunyi /êy/ menandai varian Musi dan Pesisir, sedangkan bunyi /i/ menandai varian Keban Agung.

<sup>19</sup> Atau *tughun*, *sughat*, *daghat*, *bêghat*, *kêghing*, *gughu*, *kughang*, dan *saghung*.

Kabupaten Bengkulu Selatan (selanjutnya disebut Serawai-Manna; Manna adalah ibu kota Kabupaten Bengkulu Selatan).<sup>20</sup>

- (6) Dalam bahasa Serawai terdapat dialek (atau subdialek atau beda wicara), yang ditandai dengan perbedaan bunyi /o/ dan /au/ pada akhir kata-kata dari etimon yang sama. Pembagian secara garis besar menunjukkan bahwa wilayah pemakaian dialek /o/ tersebar di desa-desa dalam kabupaten Seluma, sedangkan wilayah pemakaian dialek /au/ meliputi desa-desa dalam kabupaten Bengkulu Selatan. Berikut beberapa contoh leksikon dari dua subdialek itu.

<b>Serawai Seluma</b>	<b>Serawai Manna</b>	
<i>nido</i>	<i>nidau</i>	tidak
<i>jemo</i>	<i>jemau</i>	orang
<i>setuo</i>	<i>setuau</i>	harimau
<i>ghuso</i>	<i>ghusau</i>	rusa
<i>ado</i>	<i>adau</i>	ada
<i>rajo</i>	<i>rajau</i>	raja
<i>kelo</i>	<i>kelau</i>	nanti, kelak

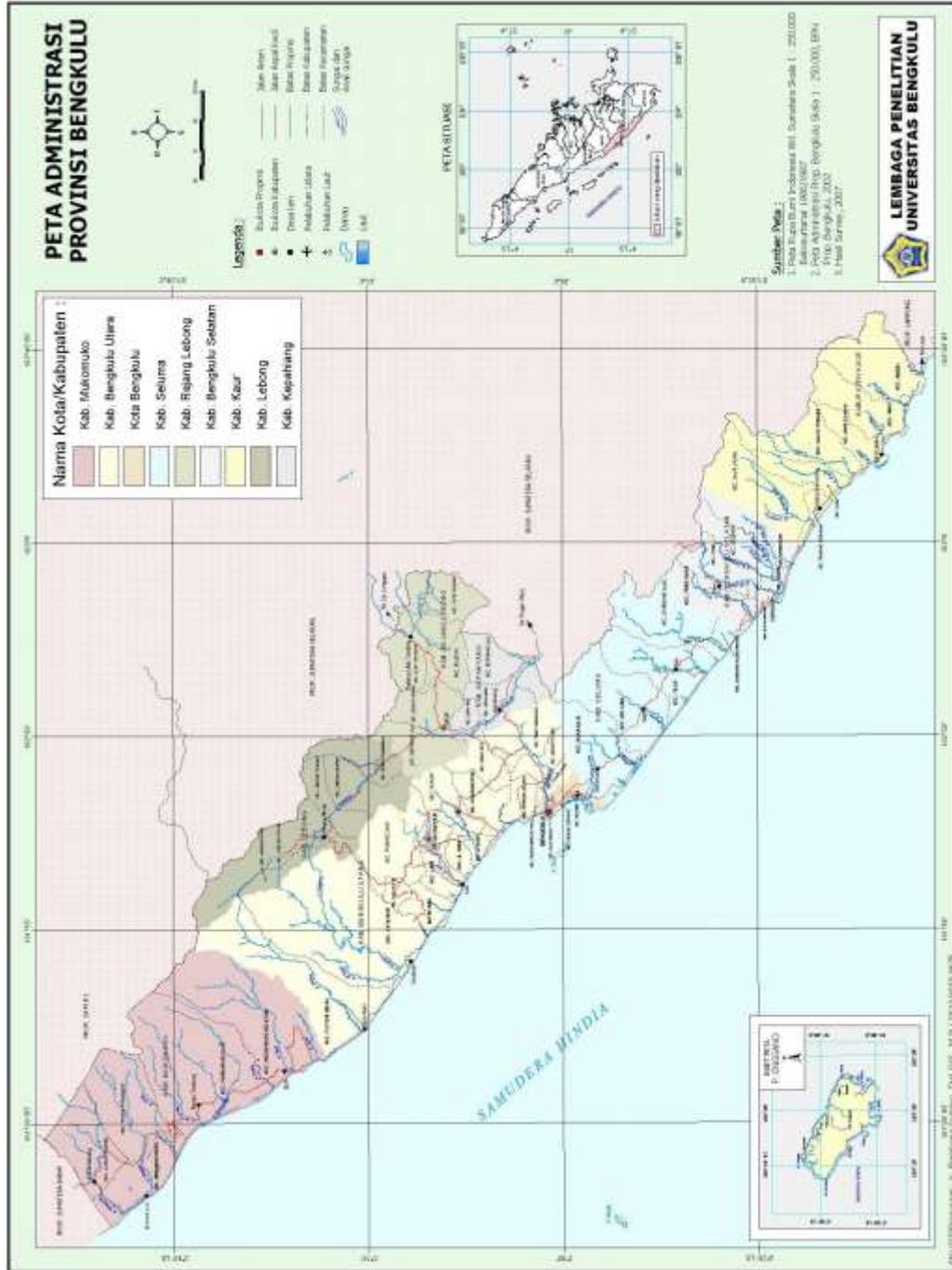
- (7) Demikianlah, bahasa Serawai (varian Seluma dan Manna), Pasemah, dan Lembak dibedakan dengan kecenderungan bunyi pada akhir kata, yaitu **o**, **aw**, **ê**, dan **è**. Kata-kata dari etimon yang sama, yang dalam bahasa Serawai diucapkan sebagai **o** (Serawai-Seluma), **aw** (Serawai-Manna), dalam bahasa Pasemah diucapkan sebagai **ê** dan dalam bahasa Lembak diucapkan sebagai **è**. Beberapa contohnya kami sajikan berikut ini.

---

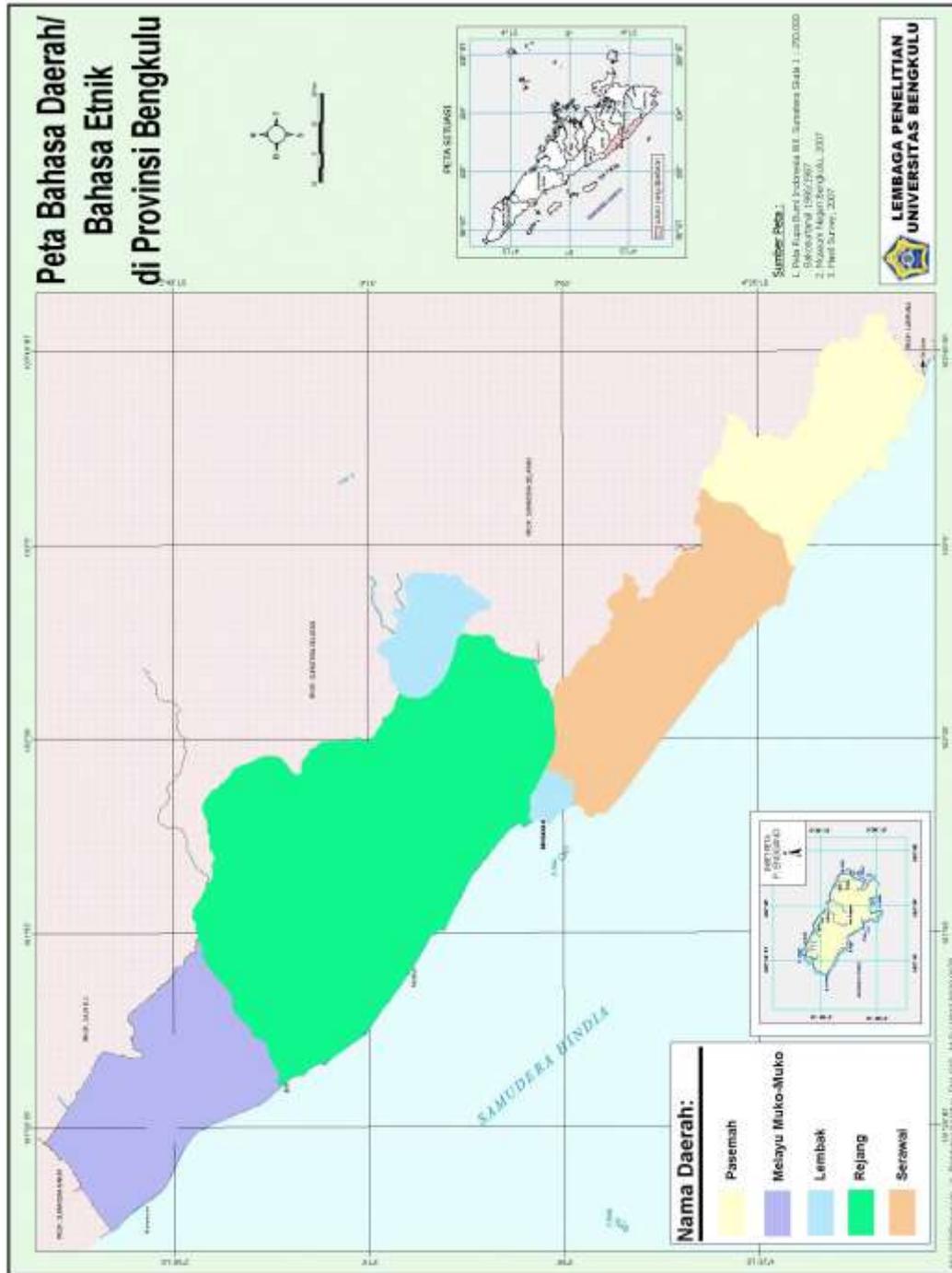
<sup>20</sup> Aliana, Zainul Arifin. *Bahasa Serawai*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1979.

<b>Serawai-Seluma</b>	<b>Serawai-Manna</b>	<b>Pasemah</b>	<b>Lembak</b>	
<i>jêmo</i>	<i>jêmaw</i>	<i>jêmê</i>	<i>jêmè</i>	‘orang’
<i>kito</i>	<i>kitaw</i>	<i>kitê</i>	<i>kitè</i>	‘kita’
<i>tuapo</i>	<i>tuapaw</i>	<i>tapê</i>	<i>apè</i>	‘apa’
<i>duo</i>	<i>duaw</i>	<i>duê</i>	<i>duè</i>	‘dua’
<i>mano</i>	<i>manaw</i>	<i>manê</i>	<i>manè</i>	‘mana’
<i>umo</i>	<i>umaw</i>	<i>dumê</i>	<i>umè</i>	’ladang’

## Peta Administrasi Provinsi Bengkulu



## Peta Kelompok Etnik di Provinsi Bengkulu



## B. Folklore Kelompok Etnik Serawai di Bengkulu

Sebagaimana etnik lainnya di Indonesia, etnik Serawai memiliki *folklore* dalam berbagai tipe, seperti lisan, sebagian lisan, dan bukan lisan.<sup>21</sup> Sebagai ilustrasi kami sajikan beberapa contohnya, terutama yang termasuk *folklore* lisan dan sebagian lisan.<sup>22</sup> Pertama-tama adalah yang termasuk ke dalam kelompok *folklore* lisan, dikenal antara lain *nandai* atau *andai-andai*, *guritan*, *serdundum* atau kisah kejadian, *sedingan*, *teka-teki*, *pantun*, dan *rejong*.

*Nandai* atau *andai-nadai* dapat diartikan cerita pada umumnya yang berbentuk prosa. Sementara itu *guritan* (kadang disebut juga *nandai*) berbeda dari cerita prosa umumnya (*andai-andai*) antara lain karena bentuknya. *Guritan* berbentuk prosa lirik, memiliki irama ketika dibawakan atau dikisahkan oleh tukang *guritan* dengan alat bantu *gerigiak*<sup>23</sup> untuk menopang dagunya.<sup>24 25</sup> Berbeda dari cerita pada umumnya, *guritan* mengisahkan lingkaran hidup, dikisahkan selama berjam-jam atau semalam suntuk,<sup>26</sup> (konon bisa bermalam-

---

<sup>21</sup> Danandjaja, James. *Folklore Indonesia. Ilmu Gosip, dongeng, dan lain-lain*. Jakarta: Grafiti Press, 1984, hlm. 21.

<sup>22</sup> Bahan-bahan kami kutip dari berbagai skripsi mahasiswa Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia dan Daerah, Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni, FKIP Unib mengenai bahasa, kesusasteraan, dan upacara tradisional etnik Serawai yang kami bimbing selama ini. Skripsi itu kami cantumkan dalam daftar pustaka. Meskipun pengumpulan bahan-bahan *folklore* oleh mahasiswa kami belum sepenuhnya mengikuti standar baku pendokumentasian *folklore*, namun demikian unsur-unsur atau hal-hal yang disarankan dalam pendokumentasian *folklore* sebagian besarnya telah tercatat.

<sup>23</sup> Satu ruas bambu besar yang berlubang pada bagian atasnya, biasa digunakan mengambil air dari sungai.

<sup>24</sup> Kurniati, Novi. *Nandai Raden Kesian pada Masyarakat Semidang Alas di Kabupaten Seluma*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Unib, 2005.

<sup>25</sup> Astuti, Rini. *Guritan pada Masyarakat Serawai di Kabupaten Seluma*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Universitas Bengkulu, 2004.

<sup>26</sup> Dalam salah satu tulisannya, yang berjudul "Bijdrage tot de Letterkunde van den Serawajer en Besemaher in de afdeeling Manna en P.O Manna (Residentie Bengkoelen)", *TBG XXXVII*, 1894:65-104, O.L. Helfrich memberikan komentarnya sebagai berikut. *De proza bepaalt zich bijna uitsluitend tot langdradige verhalen, meest van vreemden oorsprong "goerita en andaj-andaj" genaamd. Moeilijk valt 't ons te beoordeelen, wat meer te bewonderen is het geduld van*

malam menurut cerita beberapa informan) dan lazimnya hanya pada musibah kematian.<sup>27</sup> *Guritan* yang bentuk dan isinya sebagaimana yang dimaksudkan ini dikenal pada semua etnik di Provinsi Bengkulu, kecuali etnik Enggano. Etnik Pasemah dan Lembak (baik di Provinsi Bengkulu maupun di Provinsi Sumatera Selatan) menyebutnya dengan nama *guritan*,<sup>28</sup> sedangkan etnik Rejang menyebutnya dengan nama *ndula* karena pada setiap subtema atau subbagian cerita diawali dengan ungkapan *enduk dula* atau *dula*.<sup>29</sup>

Guritan dapat dikelompokkan sebagai mite,<sup>30</sup> terdiri dari tiga babak atau bagian, yakni *nedo sunting*, *alam bembang*, dan *nyergo*. Babak *nedo sunting* mengisahkan keadaan *sunting* (manusia) di alam gaib sebelum turun ke dunia, sedangkan *alam bembang* mengisahkan perjalanan dan perjuangan manusia di dunia,

---

*den reciteur, die uren achter elkander somtijds den geheelen nacht door in sleependen toon eene goerita of 'andaj-andaj' opdreunt, dan weld at van zijne toehoorders, die met schier ingehouden adem aan de lippen van den voordrager hangen* (hlm. 65).

<sup>27</sup> Dewasa ini, guritan sudah hampir tidak pernah lagi dibawakan dalam acara musibah kematian karena dianggap tidak sesuai dengan syariah Islam. Meski demikian, kita masih bisa meminta tukang guritan mempertunjukkannya, seperti yang kami lakukan pada tahun 2004 di desa Lubuk Betung, Talo, Kabupaten Seluma, yang bernama datuk Zikri. Berdasarkan pengamatan kami, dewasa ini tidak banyak lagi tukang guritan yang masih ada.

<sup>28</sup> Susanti, Evi. *Kajian Bentuk Sastra Lisan Nandai pada Masyarakat Lembak Padang Ulak Tading*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Unib, 2000.

<sup>29</sup> Susmiani, Emi. *Mitos Besae pada Masyarakat Rejang Lebong*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Unib, 2000.

<sup>30</sup> Bascom, William. "The Forms of Folklore: Prose Narratives", dalam Alan Dundes (ed), *Sacred Narrative. Reading in the Theory of Myth*. California: University of California Press, 1984: 5-29, hlm. 9, menyatakan *Myths are prose narratives which, in the society in which they are told, are considered to be truthful accounts of what happened in the remote past. They are accepted on faith, they are thought to be believed, and they can be cited as authority in answer to ignorance, doubt or disbelief. Myths are embodiment of dogma, they are usually sacred, and they are often associated with theology and ritual. Their main characters are not usually human beings, but they often have human attributes; they are animals, deities, or culture heroes, whose actions are set in an earlier world, when the earth was different from what it is today, or in another world such as the sky or underworld. Myths account for the origin of the world, of mankind, of death, or for characteristics of birds, animals, geographical features, and the phenomena of nature. They may recount the activities of the deities, their love affairs, their family relationships, their friendships and enmities, their victories and defeats. They may purport to 'explain' details of ceremonial paraphernalia or ritual, or why tabus must be observed, but such ethiological elements are not confined to myths.*

masa kanak-kanaknya, masa remaja dan dewasa, perjuangannya mendapatkan pasangan hidup dan melawan musuh, perjuangannya mendapatkan atau meraih cita-citanya. Adapun babak *nyergo* mengisahkan perjalanan tokoh utama setelah meninggal dunia di alam gaib. Dewasa ini yang masih dapat kita simak atau kita saksikan adalah guritan yang mengisahkan babak *nedo sunting* dan babak *alam bembang*. Babak *nyergo*, sudah sangat sulit kita dapatkan dituturkan. Tidak semua tukang nandai bersedia menuturkan babak ini, babak perjalanan di alam gaib, karena konon resikonya berat bagi tukang guritan. Dipercaya oleh setengah orang Serawai, jika tukang guritan keliru dalam menyajikan babak *nyergo*, maka ia bisa menerima resiko kematian.<sup>31</sup>

Guritan merupakan cerita yang dianggap suci serta memperlihatkan karakteristiknya sebagai mite. Memperdengarkannya atau mempertunjukkannya mengha-ruskan pemenuhan sejumlah syarat,<sup>32</sup> di samping harus bertempat dalam bagian rumah yang disebut *luan*. Babak *nedo sunting* (disebut juga *betedo*) menjadi rujukan bagi pasangan suami istri (yang karena suatu hal lama setelah pernikahannya tidak mendapatkan keturunan, atau karena suatu hal hanya mempunyai keturunan laki-laki semua atau perempuan semua dan menghendaki anak perempuan atau laki-laki) melakukan ritus *betedo*. Ritus *betedo* atau *nedo sunting* dipimpin oleh seorang dukun (wanita). Pasangan suami istri yang “berobat”

---

<sup>31</sup> Herdenson, *Aspek Religi pada Nandai Batebah di Semidang Alas Bengkulu Selatan*. Skripsi S-Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Universitas Bengkulu, 1995.

<sup>32</sup> Seperti (a) *jambar* (berupa nasi ketan kuning dilengkapi *ayam guling* yang dimasak utuh), (b) *padang periasan* (terdiri dari bunga melur, bunga selasih, daun sirih, *bangka*, kapur sirih, gambir, *buria* atau boreh: terbuat dari beras, minyak kelapa, dan kunyit; piring belantan, mangkuk berisi air dan *subang sighia* (racikan sirih lengkap yang siap dikunyah), (c) lempuk, dodol sirsak, lemang tiga sambung, kain *tango kundu*, kain *semban sangkuriman*, *tuguak puayang mandi*, *tuguak perindooan*, dan *gandit*;<sup>32</sup> (d) *bakul betera* yang terdiri dari bakul yang berisi beras 1 canting, mangkuk pedas garam (berisi cabe dan garam), benang putih, jatum/peniti, pisau, kain putih, dan kemenyan, (e) pedupaan, lading ulu, *gerigiak* (foto yang berikut), dan kain putih.

(istilah populer untuk *betedo*) diwajibkan menjalani terapi fisik seperti diurut dan minum ramuan yang disiapkan dukun, juga terapi metafisik (spiritual) seperti menjauhi sejumlah pantang; sementara sang dukun diyakini melakukan aktivitas dan perjalanan metafisik (spiritual) ke alam gaib untuk menjemput *sunting*<sup>33</sup> yang bersedia turun ke dunia menjadi anak bagi pasangan suami istri yang tengah berobat itu. Perlengkapan seperti kain *tanggo kundu*, *semban sangkoriman* (lihat catatan kaki 15) adalah perlengkapan yang melekat dan berhubungan dengan urusan kehamilan, kelahiran, bayi dan pengasuhan bayi pada etnik Serawai. Peran sang dukun, suami dan istri yang “berobat” dalam praktik ritus *betedo* menggambarkan peristiwa-peristiwa dan tokoh-tokoh sebagaimana yang dikisahkan dalam babak *nedo sunting* dalam teks guritan.<sup>34</sup>

Prosa rakyat etnik Serawai antara lain nandai *Kancil*, *Biyawak Nebat* baik dalam varian lisan maupun tulis, yakni dalam naskah beraksara Ulu, koleksi Museum Negeri Bengkulu bernomor **MNB 07. 32** dan **MNB 07.72** dan *Buaya Kuning* untuk kelompok fabel. Fabel termasuk *folktales*, seperti dinyatakan William Bascom sebagai berikut.

---

<sup>33</sup> *Sunting* atau *suting* berarti janin, anak, atau ruh yang masih berada di alam gaib (lihat Voorhoe, Petrus, *Materials for A Rejang – Indonesian – English Dictionary* collected by M.A. Jaspian. With a fragmentary sketch of the Rejang Language by W. Aichele, and a preface and additional annotations by P. Voorhoeve. Canberra: The Australian National University, 1982, hlm. 112; Helfrich, O.L. *Op.Cit.*, 1904, hlm. 167).

<sup>34</sup> Terdapat manuskrip Ulu, bernomor **E4 Peti 91** (koleksi Perpustakaan Nasional RI) yang isinya menggambarkan perjalanan spiritual menjemput *sunting* turun ke dunia bagi manusia yang menghendaki (lihat Sarwono, Sarwit, “Naskah E 4 Peti 91 dan Tradisi Nedo Suting pada Masyarakat Rejang”, dalam Titik Pujiastuti (penyunting), *Tradisi Tulis Nusantara Menjelang Milenium III*, Jakarta: Masyarakat Pernaskahan Nusantara, 2000:66-96).

*A variety of sub-types of folktales can be distinguished including human tales, animal tales, trickster tales, tall tales, dilemma tales, formu-listics tales, and moral tales or fables.*<sup>35</sup>

Selanjutnya adalah puisi rakyat, mencakup antara lain teka-teki, pantun, dan *rejong*. Berikut kami sajikan beberapa contoh teka-teki yang dikutip dari tulisan Zetma Nengsi.<sup>36</sup>

- (1) *Bentukau bulat-bulat. Mbiakau dalam bungin. Kalau bejalan mbatak belangau. Tapau titu?* Bentuknya bulat. Berkembang biak dalam pasir. Kalau berjalan memawa belanga. Apakah itu?  
*Jawapau: ghutip* (Jawabnya: penyu).
- (2) *Luak manau niniak bungkuak tidur?* (Bagaimana cara nenek bungkuak tidur?)  
*Jawapau mejam.* (Jawabnya: memajamkan mata).
- (3) *Ditetak nyambung. Ditetak agi masia tetap nyambung. Tapau titu?*  
Dipotong nyambung. Dipotong lagi masih tetap nyambung lagi. Apakah itu?  
*Jawapau: ayiak.* (jawabannya: air).

Puisi rakyat lainnya yakni pantun yang mencakup berbagai macam jenis menurut isinya. Pantun biasanya disampaikan dalam berbagai kesempatan. Misalnya dalam pertunjukan seni dendang, yaitu pertunjukan berupa tarian yang dimainkan oleh laki-laki dewasa dalam jumlah banyak diringi musik rebana dan biola. Para penari mengenakan peralatan kain panjang, selendang, piring porselein, dan sapu tangan. Seni dendang biasanya dipentaskan dalam acara pernikahan.<sup>37 38</sup> Berikut beberapa bait contoh pantun yang kami kutip dari Meifi

---

<sup>35</sup> Bascom, William, "The Forms of Folklore: Prose Narratives", dalam Alan Dundes (ed), *Sacred Narrative. Reading in the Theory of Myth*. California: University of California Press, 1984: 5-29; hlm. 8.

<sup>36</sup> Nengsi, Zetma. *Analisis Teka-teki Masyarakat Serawai di Desa Jeranglah Kecamatan Manna Kabupaten Bengkulu Selatan*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Universitas Bengkulu, 2004.

<sup>37</sup> Mahyudin. *Pertunjukan Dendang pada Masyarakat Semidang Alas di Kabupaten Bengkulu Selatan*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Universitas Bengkulu, 2000.

<sup>38</sup> Batman. *Struktur Pantun-pantun pada Seni Dendang Masyarakat Serawai*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Universitas Bengkulu, 1999.

Andriani (contoh nomor 4 dan 5)<sup>39</sup> dan dari Batman (contoh nomor 6 dan 7).<sup>40</sup>

- (4) *Nyiugh kuning setandan lebat*  
*Amo kukuncang mudo galo*  
*Putia kuning dabung serepat*  
*Amo kupandang alap galo*
- (5) *Jarang-jarang betanam kacang*  
*Supayo cepat puyua belaghi*  
*Bulan betanyo kepado bintang*  
*Cundung ke mano matoaghi*
- (6) *Duduakau di atas tebing*  
*Lawas memandang pinggir pantai*  
*Putia matau si burung keling*  
*Barang dicintau sukar disampai*
- (7) *Belayar kapal jakdi bugis*  
*Sarat bemuat tali sawa*  
*Di luagh gelak di dalam tangis*  
*Allah ngan Rasul sajaw nyau tau*

Selain pantun, ada *rejung*. Bentuk *rejung* mirip pantun, tetapi berbeda jumlah satuan sintaktiknya. Jika pantun terdiri dari 4 satuan sintaktik (baris), *rejung* terdiri dari 5 sampai 8 satuan sintaktik. Selain itu, *rejung* merupakan komposisi berpasangan: ada pernyataan dan ada jawaban yang merupakan satu kesatuan semantik. Perlu diketahui bahwa *rejung* merupakan bagian tidak terpisahkan dari pertunjukan tari adat. *Rejung* dilantunkan secara bersahutan oleh para penari<sup>41</sup> sesaat setelah mereka melakukan gerakan *nyengkeling*.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Andriani, Meifi. *Analisis Pantun Masyarakat Talo*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Universitas Bengkulu, 2006.

<sup>40</sup> Batman., *Op.cit.*, hlm. 16.

<sup>41</sup> Penari dalam tari adat adalah mempelai laki-laki berpasangan dengan seorang gadis yang tidak sedarah, mempelai perempuan yang berpasangan dengan hujung yang tidak sedarah, apit pengantin laki-laki yang berpasangan dengan apit pengantin perempuan yang juga tidak sedarah, buajng dan gadis yang tidak sedarah dan masih perjaka dan gadis/perawan.

<sup>42</sup> Tari adat dilaksanakan di halaman rumah tempat tinggal keluarga mempelai perempuan atau di tanah lapang sekitarnya yang cukup luas atau – pada masa lampau – di *laman libaR* yang terletak di tengah desa. Tari adat terbagi 4 bagian, yaitu (a) pembukaan, (b) tari muda-mudi, (c) tari kebanyakan, dan (d) penutup. Pertunjukan tari adat diiringi musik yang terdiri dari redab, kelintang, dan gong. Gerakan tarian terdiri dari 3 macam, yakni (a) *betaup*, (b) *nyengkeling*, dan (c) *ngipas* (Merzanuddin, *Rejung dalam Pementasan Tari Adat pada Masyarakat Serawai*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Unib, 1995, hlm. 18-28.)

Berikut kutipan beberapa bait *rejong* yang direkam Merzanuddin (contoh nomor 8a, 8b, 8c, 8d),<sup>43</sup> Marni Dewi Yanti (contoh nomor 8e dan 8f),<sup>44</sup> dan yang berupa naskah (*manuscript*) beraksara Ulu koleksi Museum Negeri Bengkulu, yakni **MNB 07.18** (contoh nomor 8g dan 8h).

- (8a) *o...oi andun bejudi  
si antang andun bejudi  
minjam tukul minjam lendasan  
minjam pulo rintikan taji  
masang unak di muaro ngalam  
riako sampai ke bengkulu*
- (8b) *diso sini  
kami la mpay diso sini  
minjam dusun minjam lelanan  
minjam tempiyon jalan mandi  
numpang tunak sari semalam  
batan pamabang ati rindu*
- (8c) *Mamak Depati  
Tuapo kendak mamak depati  
Ndak pinang kuumbut pinang  
Ndak nau kuumbut nau  
Padi tula belum kuumbut  
Remembak padi di tebing  
Padi padi kuumbut jugo*
- (8d) *Oi adinganu ading lagi  
Tuapo kendak ading lagi  
Ndak ribang ku turut ribang  
Ndak gayau ku turut gayau  
Kalu pecak sesamo seding  
Mati mati ku turut jugo*
- (8e) *Mamang Depati  
Yo duo dingan mamang depati  
Tuapoka kendak mamang depati  
Endak enau kuumbut enau  
Endak pinang kuumbut pinang  
Padi bae belum kuumbut  
Remabak jagung di tebing  
Padi padi kuumbut jugo*
- (8f) *Yo duo dingan ni tadi  
Ndak gayau kuturut gayau*

---

<sup>43</sup> Merzanuddin. *Ibid.*

<sup>44</sup> Marni Dewi Yanti. *Bimbang Cara Ulu pada Masyarakat Serawai*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan seni FKIP Universitas Bengkulu, 2000.

- Ndak ribang kuturut ribang*  
*Mati bae belum kuturut*  
*Amu mbak seding samo menyeding*  
*Mati mati oi mak uncu ku turut jugo*  
 (8g) *Si atang andun bejudi*  
*Minjam tukul minjam lendasan*  
*Minjam pulo rimpian taji*  
*Masang unak di maro ngalam*  
*Kabarnya sampay ke bengkulu*  
 (8h) *Diso sini*  
*Kami la mpay diso sini*  
*Minjam dusun minjam lelaman*  
*Minjam tempiyon jalan mandi*  
*Numpang tunak sari semalam*  
*Batan pamabang ati rindu*

Adapun *folklore* sebagian lisan bisa kita dapati antara lain pantun dan rejung sebagaimana dicontohkan di atas karena selain ada unsur bahasa verbal ada juga unsur bunyi instrumen musik dan gerak tari sebagai satu kesatuan.<sup>45</sup> Sebab, pantun lazim juga dilantunkan dalam seni dendang. Dalam konteks ini, ada unsur gerak (tarian) dan unsur bunyi lainnya (musik biola dan rebana) yang menyertai pengucapan pantun dalam irama atau lagu tertentu, di samping perlengkapan lain seperti sapu tangan dan selendang. Demikian halnya dengan rejung. Rejung dilantunkan secara bersahutan atau berbalasan oleh para penari dalam kesatuannya dengan tari setelah gerakan tertentu, yaitu gerakan *nyengkeling*. Di sini ada unsur-unsur gerak dan bunyi instrumen kelintang, gong, dan redab, dan juga ada perlengkapan lain berupa kipas.

Pertunjukan *sekujang* termasuk ke dalam *folklore* sebagian lisan. *Sekujang* dipertunjukkan untuk *meradai* atau meminta sesuatu dengan cara berkunjung dari rumah ke rumah, pada malam hari, hari kedua bulan Syawal. Rombongan, salah

---

<sup>45</sup> Danandjaja, James, *Op.cit.*, hlm. 21.

satu di antaranya adalah dukun, mengenakan kebaya dan topeng yang menyerupai elang, beruang, harimau, babi, atau yang menyerupai hantu, bertongkat, membawa perlengkapan keranjang berisi tumbuhan obat dan sekapur sirih serta dilengkapi obor.<sup>46</sup> Sebelum mereka berangkat dari dusunnya, pemimpin rombongan bersama-sama kelompoknya mengucapkan mantra atau doa, yakni

*Bubugh manis lemanng manis  
Kami pantau arwah tunggal kait ngan jemo lenget  
Kami tughun ndak sekujang*

Selanjutnya, setiap kali mereka di depan pintu rumah yang dikunjungi, mereka berpantun. Ada pantun-pantun yang pokok atau baku yang selalu diucapkan setiap kali mereka mengunjungi rumah untuk *meradai*, yakni yang berikut.

- (9) *Bar bir bar  
Umah sapo besak ini  
Ini kapur ini sirghia  
Kami turghun ndak sekujang*
- (10) *Jang sekujang  
Mintak lemanng gak sebatang  
Mintak gelamai gak semato  
Kami pagi ndak rerayo*
- (11) *Atang selembak atang  
Batang panah muncul tengelam  
Atang kami lambat dating  
Dusun jauh bulan tenggelam*
- (12) *Anai-anai bawa batang  
Betutup daun bulua  
Anak moanai la datang  
Kalu ado seratus dua pulua*
- (13) *Yam sekiam  
Seraut mato kalo  
Ngapola ibung diam-diam  
Bukan lak itu caro kalo*
- (14) *Kangkung basa-basa  
Tentiru la bemuni  
Janganla ibung susah paya*

---

<sup>46</sup> Sapharhawi, Lori. *Analisis Teks Tradisi dan Upacara Sekujang Masyarakat Serawai Kepahiang sebagai Bahan Pembelajaran Bahasa dan Sastra Indonesia*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan seni FKIP Unib, 2003.

*Nduak ibung lum temalam*

Tetapi ada juga pantun-pantun yang hanya diucapkan menurut keadaan atau situasi tertentu, khususnya berkaitan dengan sikap tuan rumah terhadap mereka. Pantun-pantun jenis ini biasanya merupakan respon atau tanggapan atas sikap tuan rumah. Misalnya, jika tuan rumah pelit atau kikir, tidak memberi sedekah apa pun kepada rombongan sekujang, atau benda pemberian itu adalah benda-benda kurang berharga, maka rombongan akan mengucapkan pantun yang berisi sindiran kepada tuan rumah yang kikir itu.

(15) *Cit bedecit munyi kelambit*  
*Muni kucira di gunung dempo*  
*Alangka keghit uma ini*  
*Monyenkan lemang baling tungku*

Sementara terhadap tuan rumah yang acuh tak acuh, tidak peduli dan tidak menenerima sepenuhnya kedatangan rombongan sekujang, maka pantun yang diucapkan mengandung sindiran pula atas sikap tuan rumah yang demikian itu.

(16) *Enjuak-enjuak tali perahu*  
*Perahu jangan ke tenga*  
*Luak geduak kami la tau*  
*Geduak jangan pungo igo*

Termasuk ke dalam *folklore* sebagian lisan adalah ritus atau upacara tradisional, antara lain *ngindun padi*, *kayiak betelang*, *nutup lubang*, serta *nyialang* (menggambil madu lebah pada pohon *sialang*), mengingat adanya campuran unsur lisan dan bukan lisan.<sup>47</sup> Dalam ritus tradisional yang dimaksud terdapat unsur bahasa lisan yang berupa doa-doa atau jampi atau pernyataan-pernyataan verbal, di samping adanya unsur benda-benda untuk sesaji dan peralatan ritus maupun

---

<sup>47</sup> Danandjaja, James, *Op.cit.* hlm. 22.

adanya unsur gerak, misalnya mengelilingi pohon kelapa, atau memukul-mukul batang sialang.

Rumah tradisional etnik Serawai dengan arsitekturnya merupakan folklore bukan lisan yang material. Ada bagian ruang yang disebut *luan*, ada bagian rumah yang disebut *berugo*, ada kamar (bilik) untuk gadis tetapi tidak untuk bujang, dan bagian-bagian lain dengan fungsi sosial yang tertentu, memperlihatkan bahwa rumah mengandung ciri-ciri *folklore*. Ada *tengkiyang* (lumbung padi) yang posisinya tertentu terhadap rumah tinggal, dan ada juga *langgar* (tempat menyimpan pusaka) yang tempatnya juga tertentu, biasanya hanya terdapat dalam desa induk dan letaknya di tengah-tengah desa. *Luan* biasanya digunakan untuk tempat belangsungnya *perhelatan* penting, seperti melamar, dan mempertunjukan guritan. Dalam *perhelatan* penting itu, hanya orang yang memiliki hubungan kekerabatan tertentu dengan tuan rumah dan status sosial tertentu dalam masyarakatnya yang boleh duduk di ruang *luan* itu, sementara yang lainnya di ruangan lain. Juga ada ruang yang otoritas perempuan lebih dominan dibanding laki-laki. Semua itu berkaitan dengan fungsi sosial rumah dan bagian-bagiannya dan memperlihatkan ciri *folklore*.

### C. Manuskrip Ulu sebagai *Folklore*

Naskah (*manuscripts*) beraksara Ulu<sup>48</sup> termasuk ke dalam *folklore* bukan lisan. Naskah-naskah Ulu Serawai umumnya tidak berkolofon yang memuat

---

<sup>48</sup> Aksara Ulu merupakan turunan atau perkembangan aksara *Indonesian Pallava* (Gonda, J., *Sanskrit in Indonesia*. Second Edition. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1973, hlm. 85; lihat juga Holle, K.F. *Tabel van Oud en Nieuwe Indische Alphabetten*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1882, hlm. 14-15) atau *Pasca Pallava* (Sedyawati, Edi, dkk., (editor),

identitas penulisnya, dan dengan demikian bersifat anonim. Sejauh yang kami ketahui, teks-teks tulis Ulu bersumber dari teks-teks lisan.<sup>49</sup> Terdapat cukup banyak bukti yang memperlihatkan bahwa naskah-naskah Ulu diturunkan dari sumber lisan.<sup>50</sup> Teks rejang yang tertulis dalam naskah **MNB 07.18** (Museum Negeri Bengkulu) dapat dipastikan diturunkan dari sumber lisan, sebagai satu varian dari teks rejang. Yang tertulis dalam naskah tersebut menunjukkan sedikit banyak perbedaan dengan yang dicatat Merzanuddin, misalnya tampak pada kutipan di bawah ini.

**Merzanuddin**

*o...oi andun bejudi  
si antang andun bejudi  
minjam tukul minjam lendasan  
minjam pulo rintikan taji  
masang unak di muaro ngalam  
riako sampai ke bengkulu*

**MNB 07.18**

.....  
*si atang andun bejudi  
minjam tukul minjam lendasan  
minjam pulo rimpikan taji  
masang unak di maro ngalam  
kabarnyo sampay ke bengkulu*

Kata *riako* pada teks yang direkam Merzanuddin menjadi *kabarnyo* dalam **MNB 07.18**, menunjukkan adanya perbedaan atau adanya varian, sebagai ciri *folklore*.

Naskah **MNB 07.69** berisi uraian tentang menanam padi, terutama yang bertalian dengan menyemai dan menanam padi, serta beberapa jenis hama padi dan cara memberantasnya. Ketika menyemai dan/atau menanam padi, pawing padi lazimnya mengucapkan doa-doa atau jampi yang sifatnya membujuk padi

---

*Sastra Melayu Lintas Daerah*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2004, hlm. 2). Di Sumatera, sebaran tradisi tulis Ulu meliputi wilayah etnik Batak, Kerinci, Lampung, Sumatera Selatan dan Bengkulu. Sarjana Barat menyebut aksara yang dimaksud dengan nama aksara *rencong* (lihat misalnya van Hasselt, 1881; de Sturler, 1842 dan 1855; Helfrich, 1904; Lekkerkerker, 1916; Westenenk, 1919; Voorhoeve, 1970) atau *Ka-Ga-Nga* (Jaspan, 1964).

<sup>49</sup> Sarwono, Sarwit dan Nunuk Juli Astuti. *Transformasi Teks dalam Tradisi Tulis Ulu pada Etnik Serawai di Provinsi Bengkulu*. Laporan Penelitian Fundamental, DP2M Ditjen Dikti, 2008.

<sup>50</sup> Sarwono, Sarwit dan Nunuk Juli Astuti. *Pemetaan Penulis dan Pusat Penulisan Naskah Ulu melalui Penelusuran Naskah-naskah Ulu pada Etnik Serawai di Provinsi Bengkulu*. Laporan Penelitian Hibah Pekerti, DP2M Ditjen Dikti, 2007.

yang hendak dilepas atau ditanam, selayaknya membujuk seorang anak yang hendak dilepas di kehidupan luas. Menanam padi, berarti melepas padi untuk merantau dengan harapan akan kembali pada waktunya dengan membawa hasil sesuai yang diharapkan. Inilah *kindun*, suatu nyanyian bujuk raju dan perintah kepada padi agar dapat memenuhi harapan manusia. Dalam kepercayaan orang Serawai, padi sebagaimana halnya anak manusia, dan dengan demikian memperlakukannya juga sebagaimana memperlakukan anak manusia. Seperti halnya anak manusia, padi juga memiliki *semangat*, ruh, atau spirit. Dapat dipastikan teks *kindun* padi pada naskah tersebut diturunkan dari sumber lisan, mengingat tidak ditemukan teks-teks sejenis dari naskah-naskah Ulu selain **MNB 07.69**. Selanjutnya, *kindun* padi yang tertulis dalam naskah **MNB 07.69** memperlihatkan kesamaan ide, meski berbeda pengungkapannya dengan *kindun* yang diucapkan seorang pawang padi ketika menuai padi, yang kami peroleh dari desa Karang Anyar Kabupaten Seluma.<sup>51</sup> Perhatikan kutipan *kindun* padi dari **MNB 07.69** dan yang direkam Harlini di bawah ini. Akan nyata kepada kita bahwa keduanya merupakan varian saja dari teks yang sama tentang padi.

---

<sup>51</sup> Harlini, Heni. *Bekindun Padi pada Masyarakat Semidang Alas*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Unib, 1999.

**MNB 07.69**

... Na bujang belantan,  
 kamu merantawla kamu,  
 kubatasi kamu merantaw,  
 limo bulan sepuluwa aRi,  
 kamu nuntut serebo abut,  
 nalak sereba beRat,  
 ada'o pat serebo abut,  
 la buliya serebo beRat,  
 la tutuk limo bulan sepuluwa aRi,  
 mangko kamu baliak,  
 di mano kito bejanji,  
 situla pulo kamu kudapatka,  
 kito bejanji di penyulung,  
 di situla aku ndapatka kamu,  
 diampak nga punjung besak, ...

**Harlini (1999)**

U.... padi belibak padi belibung.  
 Padi trik semayang kunéng.  
 Kito bejanji besemayo.  
 Kamu bejalan kamu bejalan.  
 Belayar enam bulan sepuluwa aRi.  
 Belayar di situ di sini.  
 Enam bulan sepuluwa aRi,  
 kamu baliak.  
 Kamu baliak ke gedong penyimpanan.  
 Apo penanti kami,  
 Gedong baru, berugo baru, pané baru.  
 Itu penanti kami.  
 Di gedong penyimpanan,  
 Kamu belayar ke ulak segalo miréng,  
 Kamu belayar ke ulak batang,  
 Kamu belayar ke ulak tunggul.  
 Cucok belayar enam bulan sepuluwa aRi,  
 Kamu baliak ke gedong penyimpanan.  
 Papa bimbéngan guto pata,  
 Mintak batak'inyo,  
 tunjang kait mintak undoyo,  
 Mintak dibatak, batak'an kamu,  
 aponyo kamu batak.  
 U... trik semayang kunéng.  
 Kamu batak serebo abut,  
 Kamu undo serebo beRat.  
 Itu batak'an kamu.  
 Kamu baliak segalo,  
 ke gedong penyimpanan.

Perhatikan juga contoh lainnya di bawah ini, yakni mengenai doa atau jampi dalam upacara tradisional 'kayiak betérang'.<sup>52</sup> Hardadi (2003) merekam dan mencatat pelaksanaan upacara tradisional ini, termasuk doa-doa yang diucapkan sang dukun ketika melakukan bagian-bagian ritus tersebut. Dalam naskah **MNB**

---

<sup>52</sup> *Kayiak bêtérang* diturunkan dari kata *ayiak* yang berarti 'sungai'. *Kayiak bêtérang* merupakan upacara tradisional yang masih hidup dan dilaksanakan oleh masyarakat Serawai. *Kayiak bêtérang* berarti membawa anak perempuan ke sungai untuk dimandikan dan kemudian ditawarkan. Upacara ini dilaksanakan dengan maksud mensucikan anak perempuan remaja sebelum memasuki usia dewasa. Anak perempuan yang di-*kayiak* lazimnya yang berumur di bawah 10 tahun. Upacara dipimpin oleh seorang dukun wanita, meliputi serangkaian kegiatan, yakni (a) mandi (bersuci/disucikan), (b) berpakaian adat, (c) menari, dan (d) menikmati hidangan bersama keluarga dan undangan. Pada setiap kegiatan, sang dukun membacakan jampi atau doa.

**07.18** juga tertulis doa yang sejenis dengan salah satu doa yang sebagaimana direkam Hardadi. Doa atau jampi yang dimaksud adalah yang berkaitan dengan bagian ritus sang dukun mengenakan pakaian dan merias sang anak yang di-*kayiak*. Apabila kita simak dengan saksama, isi kedua kutipan tersebut pada dasarnya sama.

**MNB 07.18 (Naskah B)**  
**ini mantara mincung kayin**  
pincung kanan pincung kiri  
pincung kanan lirang  
pincung (li ka) kiri lirang (kiri)  
nund[ua]k anak adam  
tepanang kepada aku  
kato ala

**Hardadi (2003)**  
*bismillahirrahmanirrahim*  
*kainku kupincung*  
*ke kanan mincung*  
*kainku kupincung*  
*ke kiri mincung*  
*banyak tepandang kepada aku*  
*kato allah*

Contoh lain yang memperlihatkan bahwa teks-teks yang tertulis dalam naskah Ulu juga teks-teks yang terdapat dalam tradisi lisan dan/atau dalam ritus tradisional, dapat disimak dari teks *serdundum*. Teks *serdundum* adalah teks yang dibacakan atau dibawakan oleh dukun ketika mempertemukan mempelai pria dan wanita dalam rangkaian pernikahan menurut adat etnik Serawai. Sementara itu, naskah **L.Or. 5447**<sup>53</sup> juga teks *serdundum* yang mengisahkan terjadinya alam semesta (bumi langit, laut, angin, gunung, tumbuhan, hewan), termasuk terjadinya manusia (Adam). Dalam **L.Or. 5447** dikisahkan bahwa semesta dan isinya terjadi dari telur sembilan ruang yang dierami burung. Dalam adat pernikahan etnik Serawai, teks *serdundum* juga menyatakan hal yang sama, bahwa semesta seisinya terjadi dari telur sembilan ruang yang dierami burung. Beda kedua teks ini

---

<sup>53</sup> Naskah aslinya tersimpan di Perpustakaan Universitas Leiden. Naskah ini terdiri dari 64 *gelumpai* bambu, tiap *gelumpai* terdiri dari 2 baris.

terletak di bagian akhir. Pada bagian akhir teks *serdundum* yang diucapkan pada pertemuan mempelai pria dan wanita muncul kalimat *sedangkan rumput ratai gudung kekayuan, laut ngan gunung lagi kawin apaukah lagi Adam dengan Wau; sedangkan Adam dengan wau lagi kawin, apaukah lagi budak benamau si anu dengan si anu dikawinkan pulau*; sementara pada **L.Or. 5447** kalimat ini tidak muncul. Perbedaan lainnya adalah bahwa teks dalam **L.Or. 5447** ditulis dalam bahasa Melayu dialek /è/ sedangkan, teks *serdundum* yang kami peroleh dari sumber lisan berbahasa Melayu dialek Serawai (dialek **au**).<sup>54</sup>

Perhatikan bagian-bagian yang sama yang kami kutip dari **L.Or. 5447** dan teks *serdundum* yang kami kutip dari Sdr. Desmiarti (2007) berikut ini.

### **Bandingan Serdundum dengan L.Or. 5447**

#### **SERDUNDUM**

Tatkalau bomi belum, langit belum adau, embun kesium bolum pulau. Empai adau bumi setapak miring, langit baru seketimbang payung, nyataulah burung cendana putih hitam mataunya. Hiduplah burung cendana putih hitam mataunya, betelur di telapak tangan, betelur sebiji Sembilan ruang sembilan bulan, sembilan hari, sembilan malam.

Bekataulah burung cendana putih, hitam mataunya kepada burung mararakau, "Hai burung mararakau, poghamilah dengan engkau telur sebiji, sembilan ruang, sembilan bulan, sembilan hari, sembilan malam."

Lalu, meramlah burung mararakau selamau sembilan bulan, sembilan hari, sembilan malam. Ngelutuklah keting ngelubunglah paruah, rumpunglah sayap rumpunglah rambai telur belum juga meletas.

Terus bekata lagi burung cendana putih hitam mataunya kepada burung cinta kasiah, "Hai engkau burung cinta kasiah, porarnilah telur sebiji, sembilan ruang, sembilan bulan, sembilan hari, sembilan malam".

#### **L.Or. 5447**

*takale balum barabalum  
 bumi balum jamanang bumi  
 langit balum jamanang langit  
 lawut balum jamanang alam ....  
 bumi dan langit balum ada ...  
 baru katon talur saiji  
 baragi sambilan ragi  
 baruwang sambilan ruwang ....  
 ... param talur sambilan ruwang  
 mandang diya talur maratas  
 maram burung karakariki  
 sambah ade ku ari lawan malam  
 ...  
 sambah ade ku bulan lawan  
 tawun  
 tuju ari tuju malam  
 gotok tuju bulan ganap  
 rupas sayap lawan rambay ...  
 maramok kuku maripun pagut .....  
 maram burung saraja nyawa  
 sambah ade ku ari lawan malam  
 sambah ade ku bulan lawan  
 tawun  
 ganam ku ari tuju malam*

<sup>54</sup> Bahasa Serawai memiliki dua dialek, dialek **o** dan dialek **au**.

Lalu meramlah burung cintau kasiah selamau sembilan bulan, sembilan hari, sembilan malam. Ngelutuklah keting, ngelubunglah paruah, rumpung sayap, rumpunglah rambai, telur belum jugau meletas".

Lantas berkataulah burung cintau kasiah kepada burung cendanau putih hitam mataunyau, "Hai engkau burung cendanau putih hitam mataunyau, engkaulah yang memerami telur sobiji sembilan ruang, sembilan bulan, sembilan hari, sembilan malam ini."

Lalu meramlah burung cendanau putih hitam mataunya selarnau sembilan bulan, sembilan hari, sembilan malam. Lalu meletaslah telur itu diau menjadikan sertau menjadilah:

1. Seruang rnenjadi bumi ngan langit.
2. Seruang menjadi laut ngan gunung.
3. Seruang nionjadi embun ngan angin.
4. Seruang menjadi sungai pandak ngan sungai panjang.
5. Seruang menjadi pematang pandang ngan pomatang panjang
6. Seruang menjadi rumput ratai gudung kekayuan.
7. Seruang yang monimbulkan cayau.
8. Seruang merimbulkan rupau.
9. Seruang jadilah Adam dan Wau.

Sedangkan rumput ratai gudung kekayuan, laut ngan gunung lagi kawin apaukah lagi Adam dengan Wau. Sedangkan Adam dengan wau lagi kawin, apaukah lagi budak benamau si anu dengan si anu dikawinkan pulau.

*gotok ku tuju bulan ganam ....  
upas ku sayap lawan rambay  
maramuk kuku lawan pagut  
maramuk sagale ujung jari  
ura nana talur maratas ....  
mangucap burung sarajo nyawa  
alang inda talur su iji  
ku suke tlur naga ula tala  
dalam ni lawut pitung ratus  
maka diya talur maratas  
saruwang talur maratas ...  
itu majadi osar bumi  
duwe ruwang talur maratas  
itu majadi osar langit ...  
tige ruwang talur maratas  
itu majadi osor lawut  
apat ruwang talor maratas  
itu majadi osor rambun  
lime ruwang talor maratas  
itu majadi osar angin ...  
anam ruwang talur maratas  
itu majadi osor adam  
tuju ruwang talor maratas  
itu majadi osor gunung  
salapan talor maratas  
itu majadi osor batang  
katon tingga saruwang kiyang  
lagi ...  
mica ica balakang bumi  
micang ica balakang langit ...  
maram burung saraja nyawa  
tuju ari tuju malam  
gotok tuju bulan ganap  
maka diya talor maratas  
jadi pabuwattan  
jadi panyakit ukum ala*

Contoh-contoh yang disajikan di atas kami kutip untuk menunjukkan bahwa teks-teks dalam naskah Ulu bersifat anonim, di samping memperlihatkan adanya varian atau perbedaan dengan teks yang sama dari tradisi lisan atau teks yang sama dalam naskah Ulu sejenis lainnya. Kenyataan sebagaimana dikemukakan di atas terkait teks-teks tulis Ulu itu memperlihatkan kesesuaiannya dengan ciri-ciri folklore.

*Suatu folklore tidak berhenti menjadi folklore apabila ia telah diterbitkan dalam bentuk cetakan atau rekaman. Suatu folklore akan tetap memiliki identitas folklorenya selama kita mengetahui bahwa ia berasal dari peredaran lisan.*<sup>55</sup>

#### **D. Rejung sebagai Folklore**

Jika kita perhatikan dengan saksama, teks-teks seperti dicontohkan di atas memperlihatkan cirri-cirinya sebagai *folklore*. Rejung yang dikutip di atas misalnya, bersifat anonim dan dengan demikian dianggap milik kolektifnya, serta disebarakan secara lisan. Teks-teks itu mengandung nilai dan dengan demikian memiliki fungsi tertentu bagi kolektifnya.<sup>56</sup>

Perhatikan misalnya rejung yang direkam Marni Dewi Yanti (MDY) pada tahun 2000 dari desa Sukaraja (Kolom A) dan yang direkam Merzanuddin (MZ) tahun 1995 dari desa Nanjungan (kolom B) serta dari informan yang berbeda. Bait-bait yang dimaksud mengandung perbedaan meskipun hanya pada sejumlah kata dan kalimat. Misalnya, *mamang depati, jagung*, pada rejung MDY dan *mamak depati* pada rejung MZ, dan juga ungkapan *yo duo dengan mamang depati* pada MDY sementara ungkapan tersebut tidak ada pada MZ. Dengan demikian, jumlah satuan sintaktik pada bait pertama rejung MDY adalah 7, sementara jumlah satuan sintaktik rejung MZ adalah 6.

---

<sup>55</sup> Danandjaja, James. *Op.cit.*, hlm. 5

<sup>56</sup> Danandjaja memberikan Sembilan cirri folklore, yakni (1) penyebaran dan pewarisannya secara lisan; (2) berifat tradisional, disebarakan dalam bentuk relative tetap di antara kolektif tertentu dalam waktu cukup lama; (3) memiliki versi-versi atau varian-varian; (4) anonim; (5) bisanya mempunyai bentuk berumnus atau berpola; (6) memiliki kegunaan dalam kolektif yang bersangkutan; (7) bersifat pralogis; memiliki logika sendiri yang tidak sesuai dengan logika umum; (8) milik besarama; (9) bersifat polos atau lugu, kelihatan kasar dan terlalu spontan (Danandjaja, James, *Ibid.*, hlm. 3-5).

**A**

*Yo duo dingan mamang depati  
 Tuapoka kendak mamang depati  
 Endak enau kuumbut enau  
 Endak pinang kuumbut pinang  
 Padi bae belum kuumbut  
 Remabak jagung di tebing  
 Padi padi kuumbut jugo*

*Yo duo dingan ni tadi  
 Ndak gayau kuturut gayau  
 Ndak ribang kuturut ribang  
 Mati bae belum kuturut  
 Amu mbak seding samo menyeding  
 Mati mati oi mak uncu ku turut jugo*

**B**

*Tuapo kendak mamak depati  
 Ndak pinang kuumbut pinang  
 Ndak nau kuumbut nau  
 Padi tula belum kuumbut  
 Remembak padi di tebing  
 Padi padi kuumbut jugo*

*Oi adinganu ading lagi  
 Tuapo kendak ading lagi  
 Ndak ribang ku turut ribang  
 Ndak gayau ku turut gayau  
 Kalu pecak sesamo seding  
 Mati mati ku turut jugo*

Juga adanya varian lisan dan tulis yang berupa teks-teks dalam naskah Ulu (yang dapat dipastikan diturunkan dari sumber lisan) menunjukkan salah satu sifatnya sebagai folklore. Setidak-tidaknya ada dua naskah yang isinya antara lain rejang, yakni **MNB 07.70** dan **MNB 07.18**. Jika kita simak kutipan bait-bait rejang dari ketika sumber itu tampak adanya perbedaan kecil di sana sini, selain ada banyak kesamaannya. Sekali lagi hal ini menandai varian saja dari teks-teks itu, dan karena dapat dipastikan teks tulis Ulu yang dimaksud merupakan turunan dari teks lisan, maka teks-teks rejang dalam naskah Ulu yang dimaksud merupakan folklore.

**Naskah A (MNB 07.70)**

andun bajudi  
 si antang andun bajudi  
 minjam tukul minjam landasan  
 minjam pula rimpian ta[ji]  
 masang unak di maro ngalam  
 kabaRnya sampay ka bangkulu

disa sini  
 kami la sampay di sa sini  
 minjam dusun minjam lalaman  
 minjam tapiyan jalan mandi  
 numpang tunak saRi samalam  
 batan pemabang ati rindu  
 balaso

si antang andun bajudi  
 ini tukul ini landasan  
 ini pula rimpia taji  
 masang unak di mara ngalam  
 anyuto sampay ka bangkulu  
 disa sini  
 ading la sampay disa sini  
 tunakla kuday saRi samalam  
 kita mamabang ati rindu

**Naskah B (MNB 07.18)**

si yantang andun bajudi  
 minjam tukul minjam landasan  
 minjam pula rimpian taji  
 madang unak di mara ngalam  
 kabaRnya sampay ka bangkulu

disa sini  
 kami la mpay disa sini  
 minjam dusun minjam lalaman  
 minjam tampyan jalan mandi  
 numpang tunak saRi samalam  
 batan pamabang ati rindu

**Merzanuddin (1995)**

andun bejudi  
 si antang andun bejudi  
 minjam tukul minjam landasan  
 minjam pulo rintikan taji  
 masang unak di muaro ngalam  
 riako sampai ke Bengkulu

petang tadi  
 kami la datang petang tadi  
 minjam dusun minjam lalaman  
 minjam tempian jalan mandi  
 numpang tunak saRi semalam  
 batan pemabang ati rindu

andun bejudi  
 si antang andun bejudi  
 minjam tukul minjam landasan  
 minjam pulo rintikan taji  
 masang unak di muaro ngalam  
 riako sampai ke bengkulu

oi adingai diso sini  
 kundang la sampai diso sini  
 ini dusun ini lalaman  
 ini tempian jalan mandi  
 tunakla kundang saRi semalam  
 batan pemabang ati rindu

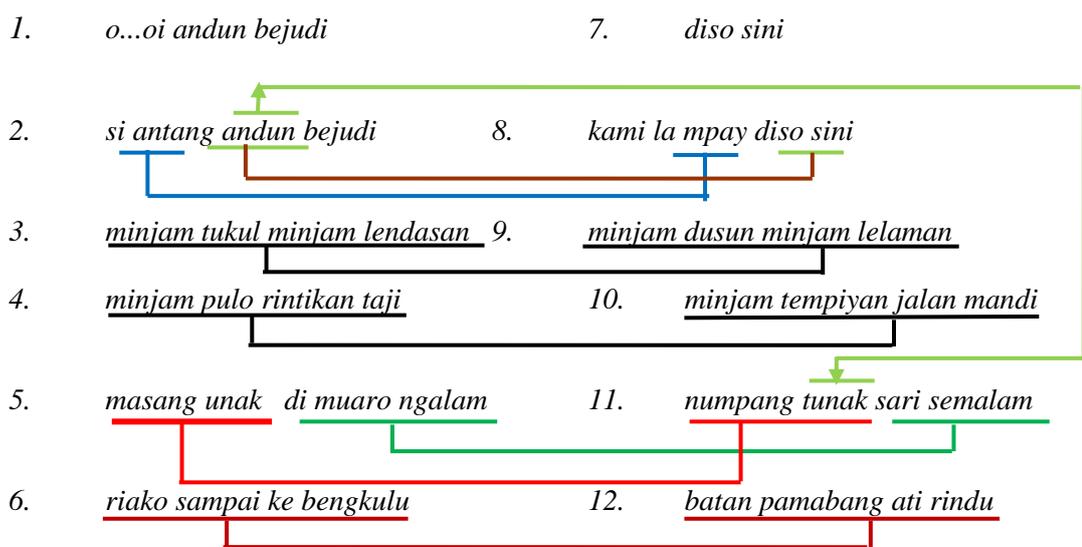
Sebagaimana dikemukakan oleh Propp bahwa karakteristik *folklore* antara lain *changeability*, ‘keberubahan’ mengingat pewarisannya secara lisan sebagaimana kita bisa simak dari contoh-contoh rejang yang dikutip di atas.

Dalam kaitan ini, Propp menyatakan seperti berikut ini.

*Performers do not repeat their texts word for word but introduce changes into them. Even if these changes are insignificant (but they can be very great), even if the changes that take place in folklore texts are sometimes as slow as geological processes, what is important is the fact of **changeability of folklore compared with the stability of literature.***<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Propp, Vladimir. *Theory and History of Folklore*. Translated by Ariadna Y. Martin and Richard P. Martin. Edited, with an Introduction and Notes by Anatoly Liberman. Cetakan keempat. Minnesota: University of Minnesota Press, 1997, hlm. 8.

Selanjutnya, sebagai folklore rejang memiliki rumus atau pola. Pertama-tama, rejang merupakan kesatuan unsur pernyataan (**UP**) dan unsur tanggapan (**UT**). Unsur pernyataan merupakan unsur yang diungkapkan oleh sang bujang dan unsur tanggapan adalah respon sang gadis. Disebut rejang jika ada unsur-unsur pernyataan dan tanggapan itu. Unsur-unsur **UP** dan **UT** merupakan kesatuan berpasangan. Masing-masing unsur, yaitu baik **UP** maupun **UT** terdiri dari satu atau lebih bait. Tiap bait terdiri dari 5 sampai 7 satuan sintaktik. Satuan-satuan sintaktik yang kami maksud di sini pada umumnya berupa satuan predikatif, terdiri dari unsur predikat dengan atau tanpa subjek dan keterangan. Satuan-satuan sintaktik dalam bait-bait rejang memiliki pola yang relatif tetap. Juga terdapat kesesuaian bunyi antara satu satuan sintaktik dengan satuan sintaktik lainnya pada bait yang bersangkutan atau pada bait lainnya. Ada kata yang sama atau kata yang bersinonim di antara satuan-satuan sintaktik itu. Perhatikan dua bait **UP** yang berikut ini.



Jika kita simak secara saksama kutipan di atas, di antara larik-larik rejung terdapat susunan atau struktur sintaktik yang sama atau lebih kurang sama. Larik 2 dan 8 memiliki pola sintaktik yang sama. Susunan sintaktik *si antang andun bejudi* (Subjek + Predikat) sama dengan susunan sintaktik *kami la sampay diso sini* (Subjek + Predikat + Keterangan Tempat). Demikian juga larik 3 dan 9, 5 dan 11, serta 6 dan 12 memiliki susunan sintaktik yang sama, yaitu Subjek (*si antang*) yang dihapuskan diikuti Predikat (*minjam*) dan Objek (*tukul*); suatu susunan yang bisa dirumuskan sebagai  $\emptyset$  + Predikat + Objek. Pola seperti dicontohkan tersebut akan kita temukan muncul secara berulang pada hampir semua satuan-satuan sintaktik atau larik-larik rejung. Selanjutnya pola atau rumus juga tampak pada adanya kesesuaian bunyi pada larik-larik 1, 4, 8, 10 dan 3, 5, 9, 11, dan 12. Larik-larik *minjam tukul minjam lendasan* di satu pihak dan *minjam dusun minjam lelaman* di lain pihak memperlihatkan kesesuaian bunyi, yakni **an** pada akhir tiap barisnya. Larik *minjam pulo rintikan taji* di satu pihak dan *minjam tempiyen jalan mandi* di lain pihak pun memiliki kesesuaian bunyi, yakni bunyi **i** pada akhir larik yang dimaksud. Kita juga mendapati bunyi **nak** pada larik *masang unak* di satu pihak dan larik *numpang tunak* di lain pihak. Pendek kata, selain perulangan struktur atau susunan sintaktik, pola dalam hal ini juga berupa perulangan bunyi atau yang biasa disebut rima.

Seperti dikemukakan di atas, teks-teks rejung diucapkan atau dibawakan sebagai satu kesatuannya dengan tari adat. Tari adat merupakan tari yang dipentaskan dalam pesta pernikahan dalam etnik Serawai. Ini berarti bahwa teks-teks rejung merupakan bagian dari suatu pertunjukan, dan pertunjukan itu sendiri

juga merupakan bagian dari keseluruhan mengenai adat perkawinan. Apa yang tersurat dan tersirat dalam teks-teks rejang tentulah berhubungan dengan hal-hal yang menjadi bagian dari tari adat serta keseluruhan adat perkawinan dalam etnik Serawai.

Struktur rejang (baik dalam tataran teksnya, maupun dalam tataran yang lebih besar, yaitu pertunjukan tari adat) menunjukkan komposisi oposisi berpasangan, oposisi biner, sebagaimana yang dimaksudkan dalam strukturalisme Lévi-Strauss. Oposisi berpasangan dalam struktur rejang mencakup baik yang bersifat eksklusif maupun tidak eksklusif.<sup>58</sup> Struktur teks rejang terdiri dari unsur pernyataan dan unsur tanggapan (**UP** dan **UT**). Unsur pernyataan (**UP**) diujarkan atau dinyatakan oleh penari laki-laki (mempelai laki-laki atau apit pengantin laki-laki, atau bujang) usai gerakan *nyengkeling* dalam tari adat, sedangkan unsur tanggapan (**UT**) diujarkan oleh penari perempuan (pengantin perempuan, apit pengantin perempuan, atau gadis) sebagai balasannya. Keseluruhan rejang adalah kesatuan **UP** dan **UT**. **UP** dan unsur **UT** terbentuk dari satu atau lebih bait, dan setiap bait terdiri dari sejumlah satuan sintaktik. Tiap satuan sintaktik itu biasanya memiliki unsur predikat, dengan atau tanpa subjek dan keterangan atau fungsi sintaktik lainnya. Unsur-unsur itu satu terhadap lainnya merupakan pasangan oposisi.

---

<sup>58</sup> Lihat Ahimsa-Putra, Shri Heddy. *Strukturalisme Lévi-Strauss. Mitos dan Karya Sastra*. Cetakan Pertama. Yogyakarta: Kepel Press, 2006:69.

rejung							
Bujang/Laki-laki				Gadis/Perempuan			
UP				UT			
bait		bait		bait		bait	
satuan sintaktik							
kata, istilah, ungkapan							

rejung							
Bujang/Laki-laki				Gadis/Perempuan			
UP				UT			
bait		bait		bait		bait	
<i>Oi di mban burung</i> <i>Alangka rayo di mban burung</i> <i>Kapak melebagh aghika panas</i> <i>Pengiran mungga sawah</i> <i>Sapo meringgit daun pandan</i> <i>Umbak gemulung di muaro</i> <i>dan seterusnya</i>		<i>Oi adingai katonyo burung</i> <i>Ini sajo katanyo burung</i> <i>Dalam selibar laut lepas</i> <i>Sikat ringkia angkanla kundang</i> <i>Jumbang tula penuju mato</i> <i>Kesian mbak aku lingkungila</i> <i>dan seterusnya</i>		<i>Oi andun bejudi</i> <i>Si Antang andun bejudi</i> <i>Minjam tukul minjam lendasan</i> <i>Minjam pulo rintPan taji</i> <i>Masang unak di muaro Ngalam</i> <i>Riak'o sampai ke Bengkulu</i> <i>dan seterusnya</i>		<i>Oi adinganu diso sini</i> <i>Kundang la sampai diso sini</i> <i>Ini dusun ini lelanan</i> <i>Ini tempian Jalan mandi</i> <i>Tunakla kundang saghi semalam</i> <i>Batan pemabang ati rindu</i> <i>dan seterusnya</i>	

Penari laki-laki dan penari perempuan dalam tari adat menunjukkan pasangan oposisi eksklusif karena kedua pasangan penari itu disyaratkan yang tidak sekerabat atau sedarah. Komposisi berpasangan ini juga tampak pada tataran tekstualnya, yakni pada bait-bait seperti tersebut di atas, serta pada adanya kata-kata atau kelompok kata dari satuan-satuan sintatik dalam bait-bait **UP** maupun **UT**. Unsur pernyataan biasanya mengungkapkan keadaan atau suasana batin seseorang yang digambarkan dengan kata-kata dari medan makna binatang, benda, keadaan alam, sedangkan unsur tanggapan menyatakan keadaan atau suasana batin yang digambarkan dengan kata-kata dari medan makna sifat atau kata-kata dari medan makna aktivitas dan tindakan. Pernyataan (bujang; laki-laki) dan tanggapan (gadis; perempuan) dalam kesatuannya menggambarkan dan/atau menunjukkan suatu keadaan atau suasana atau pengertian-pengertian tertentu. Dapatlah dikatakan bahwa unsur-unsur dalam teks rejung merupakan penanda dari suatu tinanda, yaitu keadaan-keadaan tertentu atau konsep atau pengertian

tertentu. Ungkapan, kata, istilah dalam satuan-satuan sintaktik bait-bait UP maupun UT dapat dipandang sebagai citra akustik<sup>59</sup> yang menandai suatu hal, keadaan atau pengertian, atau konsep tertentu.

Ungkapan-ungkapan *alangka rayo dimban burung, kepak melebagh aghi panas, umbak gemulung di muaro, dalam selibar laut lepas, sikat ringkia angkanla kundang, dst.* dalam unsur pernyataan ini mengisahkan keadaan bujang yang mes-kipun dalam pergaulannya yang luas dan bertemu dengan banyak gadis (*kepak melebagh aghi panas, umbak gemulung di muaro, dalam selibar laut lepas*) tetapi hanya menghendaki seorang saja (*sikat ringkia angkanla kundang*). Sementara balasannya, yakni melalui ungkapan-ungkapan *ini dusun ini lelaman, ini tempiyon jalan mandi, tunakla kundang saghi semalam*, menyatakan bahwa sang gadis atas keadaan sang bujang, memahami, menerima, dan menyilakan. Ungkapan *ini dusun ini lelaman, ini tempiyon jalan mandi, tunakla kundang saghi semalam* tersebut sebagai pernyataan pemahaman, penerimaan, dan penyilahan. Kata *angkan* dan *tunak* merupakan kata-kata yang ‘beroposisi’, dan keduanya merupakan penanda bagi suatu tinanda, yaitu suatu keadaan atau suasana atau suatu konsep dalam suatu pergaulan muda-mudi dalam kehidupan keseharian mereka.

Selanjutnya, satuan-satuan sintaktik yang berupa ungkapan-ungkapan, kata dan istilah dalam **UP** biasanya menyatakan modus (atau cara)<sup>60</sup> permintaan atau

---

<sup>59</sup> De Saussure, Ferdinand. *Pengantar Linguistik Umum*. Terjemahan Rahayu S. Hidayat. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988, hlm. 145-151.

<sup>60</sup> Modus atau cara atau modalitas merupakan seperangkat sarana gramatikal untuk menandai kalimat-kalimat menurut komitmen pembicara berkenaan dengan status faktual apa yang dikatakannya, misalnya kepastian, ketidakpastian, keraguan, dan sebagainya. John Lyons dalam bukunya *Language, Meaning and Context*. Suffolk: Fontana, 1981, hlm. 240, menyatakan bahwa

peng-harapan, sementara itu satuan-satuan sintaktik, ungkapan-ungkapan, istilah dan kata-kata dalam **UT** menyatakan modus pembiaran atau perintah atau penerimaan. Satuan sintaktik *jumbang tula penuju mato, kesian mbak aku lingkungila* dalam **UP** menyatakan modus permintaan atau pengharapan, sementara satuan sintaktik *tunakla kundang saghi semalam, batan pemabang ati rindu* dalam **UT** menyatakan modus pembiaran atau perintah. Dari bait-bait teks rejung kita dapat menemukan adanya modus kemungkinan di satu pihak dan modus kepastian di lain pihak, yang menggambar-barkan oposisi. Satuan sintaktik *kalo burung nyimpang ke lain, kuruang perujung nian kami* dalam bait **UP** di satu pihak dan *cincin suaso duo lilit, tumbua somelap di joriji, tabangan masia tegua* dalam bait **UT** di lain pihak menggambarkan oposisi antara modus kemungkinan dan modus kepastian.

Dalam kenyataannya, pertunjukkan tari adat melibatkan berbagai pihak dari sejumlah desa. Para penari dalam tari adat, merupakan undangan, pihak yang diundang oleh keluarga penyelenggara pesta pernikahan. Dalam pelaksanaan tari adat, ada pihak, yakni panitia yang mengatur siapa boleh dan siapa tidak boleh menari ber-pasangan. Ada ide mengenai orang dalam (keluarga penyelenggara pesta pernikahan) dan ada ide mengenai orang luar (bukan keluarga penyelenggara dan dengan demikian bukan kerabat).

---

modalitas bertalian dengan "*subjectivity of utterance.... locutionary agent's expression of himself in the act of utterance and of the reflection of this in the phonological, gramatical and lexical structure of the utterance inscription*". Lihat juga Lyons, John. *Pengantar Teori Lingistik*. Terjemahan I Soetikno. Cetakan pertama. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995, hlm. 300; Alwi, Hasan. *Modalitas dalam Bahasa Indonesia*. Cetakan Pertama. Yogyakarta: Kanisius, 1992; dan juga Crystal, David. *The Cambridge Encyclopaedia of Language*. Cetakan pertama. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, hlm. 93.

Demikianlah, struktur teks rejang memperlihatkan pola berpasangan, suatu oposisi, seperti tampak dalam unsur-unsurnya. Penari laki-laki (pengantin laki-laki, apit pengantin laki-laki, para bujang pada babak atau bagian masing-masing menari berpasangan dengan perempuan (pengantin perempuan, apit pengantin perempuan, para gadis). Penari laki-laki, sesudah gerakan *nyengkeling* akan mengucapkan bait-bait rejang sebagai suatu pernyataan. Selanjutnya, penari perempuan, sesudah gerakan *nyengkeling* akan mengucapkan bait-bait rejang sebagai balasannya. Satuan-satuan sintaktik serta kata-kata, istilah, dalam bait-bait rejang yang diucapkan oleh bujang dan balasannya oleh gadis juga menunjukkan adanya pola berpasangan atau oposisi. Demikian juga keadaan-keadaan yang digambarkan dalam bait-bait rejang pun memperlihatkan adanya oposisi.

bujang	-	gadis
laki-laki	-	perempuan
menyatakan	-	menanggapi
meminta	-	memberi
<i>lolaman</i>	-	<i>berugo</i>
<i>minjam</i>	-	<i>tunak</i>
<i>andun</i>	-	<i>tunak</i>
<i>datang</i>	-	<i>tunak</i>
<i>becerai</i>	-	<i>betemu</i>
<i>orang luar</i>	-	<i>orang rumah (orang dalam)</i>
<i>berkerabat</i>	-	<i>tidak berkerabat</i>
<i>kemungkinan</i>	-	<i>kepastian</i>

Selanjutnya, penari-perejung (baik bujang maupun gadis yang merejung) tidak memiliki hubungan langsung dengan isi bait-bait rejang yang diujarkannya. Dalam artian ini, bait-bait rejang yang diujarkan bujang dan gadis bisa saja mewakili isi hati berdasarkan pengalamannya si penari-perejung sendiri,

melainkan bisa saja tidak. Penari-perejung dalam konteks ini dapat merepresentasi dirinya sendiri maupun pihak-pihak lain, yaitu bujang dan gadis lain, yang tidak merejung, yang hanya menjadi penonton dalam pertunjukan tari adat. Isi rejung yang diujarkan oleh penari-perejung dalam hal ini bisa saja mengungkapkan atau mengisahkan pengalaman orang lain, bujang dan gadis yang dalam pertunjukan tari adat sebagai penonton.

Teks-teks rejung pada dasarnya merupakan ungkapan pengalaman bujang dan gadis secara umum dalam pergaulan keseharian mereka. Dalam pergaulan itu, se-orang bujang atau gadis yang saling menaruh perhatian satu sama lain tidak jarang mengalami keraguan-keraguan yang timbul oleh keadaan atau tingkah laku pasangan-nya atau oleh keadaan-keadaan lainnya. Kecemburuan bisa saja menimpa seorang bujang atau gadis terhadap 'kekasihnya'. Bisa juga seorang bujang atau gadis merasa ketakjelasan hubungannya dengan 'kekasihnya', maka muncullah keraguan. Sese-orang merasa miskin, sementara ia menaruh perhatian kepada lawan jenis dari keluarga kaya. Yang satu merasa kurang pandai menarik perhatian sementara ia menyaksikan ada pihak ketiga yang lebih dalam hal itu. Keadaan-keadaan seperti ini adalah kenyataan dalam kehidupan bujang dan gadis. Inilah yang diungkapkan melalui komposisi rejung dalam tari adat. Misalnya, ungkapan *bujang kesian ngaturka pamit, nta ilang nta melayang, ntaka lengit sapo tau* menunjukkan "ketak-pastian" hubungannya dengan orang yang dikehendaknya; atau menunjukkan 'ketak-bergunaannya' bagi lawan jenis yang diharapkannya. Di lain pihak, ungkapan-ungkapan dalam bait-bait rejung, seperti *cincin suaso duo lilit, tumbua somelap di joriji, tabangan masia tegua*

menunjukkan kesetiaan seseorang. Ungkapan *tambangan masia tegua* berarti bahwa ikatan batin seseorang masih tetap teguh, meskipun dalam kenyataannya ia mengenakan cincin yang lazimnya dimaknai adanya ikatan (lain).

Dalam keseluruhan rangkaian adat perkawinan, pertunjukan tari adat dapat dipandang sebagai satu bahagian yang secara sintagmatik menunjukkan relasi dengan dengan bagian-bagian lain, yaitu kegiatan-kegiatan yang mendahului maupun meng-ikutinya; dan dengan demikian memiliki fungsi yang tertentu kaitannya dengan bagian-bagian lain itu. Adat perkawinan dalam etnik serawai pada dasarnya men-cakup serangkaian aktivitas sosial, mulai dari bagadisan, berasan (baik rasan muda maupun rasan tua beserta aktivitas lain yang menyertainya), dan kegiatan-kegiatan pasca pernikahan. Dalam rangkaian itu, tari adat merupakan simpul. Tari adat meru-pakan titik tengah, menghubungkan segala sesuatu sebelum ”menikah” dan segala sesuatu sesudah menikah. Tari adat merupakan simpul dua dunia yang berposisi satu terhadap lainnya, dunia dengan tanggung jawab dan karakteristik sosial yang berbeda. Itulah sebabnya, dalam tari adat, rangkaian tari diawali dengan pengantin (laki-laki dan perempuan) yang menari berpasangan dengan salah seorang gadis atau bujang yang tidak sekerabat dan kemudian ditutup dengan tari kebanyakan, tarian yang dibawakan oleh orang-orang tua. Ini menggambarkan simpul dari dua dunia itu, dunia lajang dan dunia berumah tangga; dunia *berugo* dan dunia *lolaman*. Dunia *berugo* adalah dunia gadis sebelum dia menikah, yakni dalam rumah, dalam pengawasan dan pengasuhan orang tua, sementara dunia *lolaman* adalah dunia masya-rakat luas, dunia pergaulan sosial dengan tanggungjawab sosial, tanggung jawab bersama

masyarakatnya.

Dalam teks-teks rejang, kata atau istilah yang menggambarkan dua dunia ini bisa kita dapati. Selain kata *berugo* dan *lolaman*, juga terdapat kata-kata atau istilah-istilah *tempiyan jalan mandi*, *dusun*, *dalam laut libagh*, yang menggambarkan dunia kehidupan sosial, dunia bersama dengan yang lainnya. *Berugo*<sup>61</sup> adalah bagian bela-kang rumah, bagian tempat perempuan banyak melakukan aktivitasnya. Sementara itu, *lolaman* berarti halaman, luar rumah. Kata *lolaman* bersinonim dengan *laman libagh* 'halaman luas', yakni dunia di luar rumah. Kata *berugo* berasosiasi dengan wilayah yang sempit, terbatas, wilayah dengan dominasi perempuan, wilayah dengan segala urusan perempuan, sedangkan *lolaman* berasosiasi dengan wilayah yang luas, wilayah publik, wilayah dengan urusan yang sebahagian besarnya didominasi laki-laki. Demikian juga istilah *tempiyan jalan mandi*, *dusun*, *dalam laut libagh* menunjukkan pengertian dunia luas, dunia pergaulan dan dunia sosial kemasyarakatan yang luas di luar rumah, suatu dunia dengan urusan dan persoalan-persoalan yang juga lebih luas dibanding dengan urusan dalam wilayah *berugo*.

Demikianlah, tari adat merupakan simpul dua dunia, yang satu adalah dunia *berugo*, dunia dalam lingkungan keluarga, dan yang satunya lagi adalah dunia *laman libagh*, dunia dalam kehidupan sosial yang lebih luas. Dunia *berugo* adalah dunia tanpa tanggung jawab sosial karena seorang yang belum menikah masih menjadi tanggung jawab orang tuanya, sementara dunia *laman libagh* adalah dunia dengan tanggung jawab sosial karena mereka yang sudah menikah

---

<sup>61</sup> Helfrich, O.L., *Op.Cit.*, Hlm.

memiliki tanggung jawabnya sendiri. Mereka yang sudah menikah dapat diundang untuk menghadiri kenduri, selamatan, rapat-rapat desa atau urusan-urusan sosial bersama, urusan dusun atau desanya. Jika yang bersangkutan sudah memiliki anak atau keturunan, maka ia berhak disebut atau dipanggil dengan nama anak sulungnya, "bapak fitri" misalnya.

Dalam rangkaian dan relasinya dengan unsur atau aktivitas yang mendahului dan mengikutinya, tari adat merupakan simpul aktivitas sosial tempat para bujang dan gadis memperoleh kesempatan untuk mencari calon pasangan hidup di satu pihak, dan tempat bujang dan gadis meninggalkan masa lajangnya menuju masa berumah tangga. Dalam pesta atau bimbang pernikahan, di mana tari adat dipentaskan, para bujang dan gadis dalam aktivitas "begadisan"<sup>62</sup> belum menemukan dan mandapatkan calon pasangan yang diidamkannya, dalam tari adat berkesempatan untuk mendapatkan kepastian-kepastian mengenai calon pasangannya. Tari adat, dan ungkapan-ungkapan rejang memungkinkan dan menyediakan sarana bagi para bujang dan gadis itu untuk saling mengukur kesungguhan, keseriusan, kesetiaan, kecintaan satu sama lainnya, dan kemudian menemukan putusan-putusan atas hubungannya itu: terus ke jenjang pernikahan atau putus. Terus ke jenjang pernikahan artinya, keduanya akan segera menyampaikan ikhwal hubungannya itu kepada orang tua masing-masing untuk kemudian melakukan pembicaraan antar-keluarga (*rasan tuo*). Jika ada kesepakatan antara kedua belah pihak, yakni antara keluarga si bujang dan keluarga si gadis, maka si bujang dan si gadis, melalui pemenuhan sejumlah

---

<sup>62</sup> *Begadisan* merupakan wadah yang melembaga (formal) ketika para bujang mengunjungi rumah gadis untuk saling mengenal satu sama lain, dst....

syarat, masuk ke status bertunangan (*betunang*). Kesepakatan *betunang* masing-masing pihak memberi dan/atau menerima sejumlah benda atau uang atas dasar jenis perkawinan yang disepakati kedua belah pihak (ataukah *jujur* ataukah *semendo*) sebagai ikatan. Dengan status ini, baik si bujang dan si gadis dapat pergi ke rumah calon mertua, pergi mengunjungi calon istri/suaminya tanpa dikenai sanksi adat karena melanggar tabu, atau pergi berdua dalam lingkungan dan pada waktu yang tidak bertentangan dengan ketentuan adat. Pihak keluarga si bujang dan si gadis masih terikat oleh sejumlah kewajiban-kewajiban sampai keduanya resmi menikah. Jika pada masa bertunangan ini, terjadi hal-hal yang membatalkan pernikahan si bujang dan si gadis, diberlakukan ketentuan-ketentuan adat. Ketentuan-ketentuan yang dimaksud berupa kewajiban keluarga si bujang atau si gadis berdasarkan pada jenis perkawinan yang disepakati pada saat betunang, di samping alasan dan sumber pemutusan hubungan yang menyebabkan batalnya pernikahan.

Tari adat sebagai simpul dua dunia itu dapat dipandang sebagai wadah (*form*) dan isi (*content*)<sup>63</sup> dari suatu tanda atau simbol. Tari adat adalah wadah konseptual dan gerakan tari serta teks-teks rejang adalah isinya. Sebagai tanda, kesatuan wadah dan isinya, tari adat memiliki aspek penanda dan tinanda. Gerakan-gerakan tari adat dan teks-teks rejang dapat dipandang sebagai penanda-penanda yang menunjuk suatu tinanda tertentu, hal-hal, pengertian-pengertian, konsep-konsep yang realtif tetap. Hal-hal, pengertian-pengertian, atau konsep-konsep yang dimaksud secara ringkas dapat kami sebut sebagai harmoni,

---

<sup>63</sup> Ahimsa-Putra, *Op.Cit.*, hlm. 35; 39-42.

keseimbangan. Berbagai gejala sosial yang menyangkut “pernikahan” (sebut saja mulai dari rangkaian aktivitas *begadisan*, *berasan*, *bimbang* pernikahan, dan pasca pernikahan) dalam etnik Serawai pada dasarnya merupakan tanda-tanda dari suatu prinsip umum harmoni atau keseimbangan; suatu struktur simetris.

Bagaimana dengan adanya kenyataan dewasa ini yang memperlihatkan pertunjukan tari adat tidak lagi atau sangat jarang dipentaskan dalam pesta pernikahan etnik Serawai? Sebaliknya pertunjukan organ tunggal atau band hampir selalu ada dalam pesta pernikahan pada etnik Serawai? Apakah *begadisan* yang dewasa ini tidak lagi lazim dan tidak lagi kita jumpai sebagai bagian aktivitas bujang-gadis mencari pasangan, sementara berbagai medium lain memberikan kesempatan kepada mereka untuk mencari pasangan, juga berarti hilangnya prinsip-prinsip umum yang semula direpresentasikan melalui *begadisan* itu? Apakah fenomena-fenomena ini berarti bahwa prinsip-prinsip umum, yaitu harmoni, yang direpresentasikan melalui tari adat, *begadisan*, *berasan* dengan segala seluk-beluknya juga turut hilang?

Prinsip-prinsip umumnya tidak hilang (meski masih harus dikaji secara lebih mendalam). Band dan organ tunggal yang hampir selalu ada dan dipertunjukkan dalam pesta pernikahan pada masyarakat Serawai dewasa ini, pada dasarnya mengisi slot yang sama dengan tari adat, demikian juga, *face book* atau tempat kerja atau kampus dan sekolah menempati slot yang sama dengan *begadisan* dalam struktur nalar orang Serawai. Band dan organ tunggal merupakan fenomena dalam struktur paradigmatis yang sama dengan tari adat, demikian juga *face book* dan yang lainnya itu berada dalam relasi paradigmatis

yang sama dengan tari adat dan *begadisan*. Band dan organ tunggal, juga *face book* dan yang lainnya itu sesungguhnya “isi yang berbeda” dari “wadah yang sama” dalam keseluruhan struktur adat pernikahan etnik Serawai.

Sebagaimana sudah disinggung di atas, dalam tari adat dilantunkan teks-teks rejang, dan dalam *begadisan* disampaikan dalam komposisi dialog teks-teks *begadisan* sebagai sarana komunikasi pihak-pihak terkait. Sebagai tanda, teks-teks itu menunjuk kepada konsep yang tertentu, mengenai apa saja yang berkaitan dengan hubungan bujang dan gadis dalam pergaulannya dalam kehidupan sehari-hari mereka. Teks-teks rejang khususnya, bisa mewakili di penari-perejang tetapi juga bisa mewakili public, yakni bujang dang aid yang menonton. Demikian juga dalam band dan organ tunggal. Lirik-lirik lagu yang dinyanyikan oleh sang artis atau oleh undangan pada dasarnya merupakan tanda yang mengandung sejumlah penanda-penanda yang menunjuk **hal yang sama** sebagaimana penanda-penanda dalam tari adat dan teks-teks rejang serta teks-teks *begadisan*. Teks-teks (lirik lagu) itu menunjuk kepada keadaan-keadaan tertentu yang dialami langsung atau tidak baik oleh si penyanyi maupun si pendengar-penonton, dalam konteks sosial yang sama atau mirip sebagai-mana konteks teks-teks rejang.

Agaknya, inilah gejala transformasi, alih rupa, dari struktur dalam yakni prinsip-prinsip umum dalam adat pernikahan etnik Serawai. Wujud lahiriahnya berbeda-beda, tetapi sesungguhnya bersumber dari atau berdasar pada struktur dalam yang sama. Unsur-unsur dalam pertunjukan band dan organ tunggal (dalam pesta pernikahan) pada dasarnya menjalankan fungsi sintaktik yang lebih kurang sama dengan unsur-unsur dalam pertunjukan tari adat dalam kerangka pesta

pernikahan pada etnik Serawai. Dalam kerangka struktural, baik tari adat maupun pertunjukan band dan organ tunggal merepresentasikan wadah yang sama, meskipun keduanya merupakan isi yang berbeda.

## **BAB VI**

### **KESIMPULAN DAN SARAN**

#### **A. Kesimpulan**

Kelompok etnik Serawai memiliki *folklore* dalam berbagai tipe, seperti lisan, sebagian lisan, dan bukan lisan. Yang termasuk ke dalam kelompok *folklore* lisan, dikenal antara lain *nandai* atau *andai-andai*, *guritan*, *serdundum* atau kisah kejadian, *sedingan*, *teka-teki*, *pantun*, dan *rejong*. *Nandai* atau *andai-andai* dapat diartikan cerita pada umumnya yang ber-bentuk prosa. Sementara itu *guritan* (kadang disebut juga *nandai*) berbeda dari cerita prosa umumnya (*andai-andai*) antara lain karena bentuknya. *Guritan* berbentuk prosa lirik, memiliki irama ketika dibawakan atau dikisahkan oleh tukang guritan dengan alat bantu *gerigiak* untuk menopang dagunya. *Guritan* mengisahkan lingkaran hidup. Prosa rakyat lainnya *nandai Kancil*, *Biyawak Nebat* baik dalam varian lisan maupun tulis, yakni dalam naskah beraksara Ulu, koleksi Museum Negeri Bengkulu bernomor **MNB 07. 32** dan **MNB 07.72** dan *Buaya Kuning* untuk kelompok fabel. Selanjutnya adalah puisi rakyat, mencakup antara lain teka-teki, pantun, dan *rejong*. Pantun mencakup berbagai macam jenis menurut isinya. Pantun biasanya disampaikan dalam berbagai kesempatan. Misalnya dalam pertunjukan seni dendang, yaitu pertunjukan berupa tarian yang dimainkan oleh laki-laki dewasa dalam jumlah banyak diringi musik rebana dan biola. Para penari mengenakan peralatan kain panjang, selendang, piring porselein, dan sapu tangan. Seni dendang biasanya dipentaskan dalam acara pernikahan. Selain pantun, ada *rejong*. Bentuk *rejong* mirip pantun, tetapi berbeda jumlah satuan sintaktiknya. Jika

pantun terdiri dari 4 satuan sintaktik (baris), *rejong* terdiri dari 5 sampai 8 satuan sintaktik. Selain itu, *rejong* merupakan komposisi berpasangan: ada pernyataan dan ada jawaban yang merupakan satu kesatuan semantik. Perlu diketahui bahwa *rejong* merupakan bagian tidak terpisahkan dari pertunjukan tari adat.

Adapun *folklore* sebagian lisan bisa kita dapati antara lain pantun dan *rejong* sebagaimana dicontohkan di atas karena selain ada unsur bahasa verbal ada juga unsur bunyi instrumen musik dan gerak tari sebagai satu kesatuan. Sebab, pantun lazim juga dilantunkan dalam seni dendang. Dalam konteks ini, ada unsur gerak (tarian) dan unsur bunyi lainnya (musik biola dan rebana) yang menyertai pengucapan pantun dalam irama atau lagu tertentu, di samping perlengkapan lain seperti sapu tangan dan selendang. *Rejong* dilantunkan secara bersahutan atau berbalasan oleh para penari dalam kesatuannya dengan tari setelah gerakan tertentu, yaitu gerakan *nyengkeling*. Di sini ada unsur-unsur gerak dan bunyi instrumen kelintang, gong, dan redab, dan juga ada perlengkapan lain berupa kipas. Pertunjukan *sekujang* termasuk ke dalam *folklore* sebagian lisan. *Sekujang* dipertunjukkan untuk *meradai* atau meminta sesuatu dengan cara berkunjung dari rumah ke rumah, pada malam hari, hari kedua bulan Syawal. Rombongan, salah satu di antaranya adalah dukun, mengenakan kebaya dan topeng yang menyerupai elang, beruang, harimau, babi, atau yang menyerupai hantu, bertongkat, membawa perlengkapan keranjang berisi tumbuhan obat dan sekapur sirih serta dilengkapi obor. Tetapi ada juga pantun-pantun yang hanya diucapkan menurut keadaan atau situasi tertentu, khususnya berkaitan dengan sikap tuan rumah terhadap mereka. Pantun-pantun jenis ini biasanya merupakan respon atau

tanggapan atas sikap tuan rumah. Misalnya, jika tuan rumah pelit atau kikir, tidak memberi sedekah apa pun kepada rombongan sekujang, atau benda pemberian itu adalah benda-benda kurang berharga, maka rombongan akan mengucapkan pantun yang berisi sindiran kepada tuan rumah yang kikir itu.

Termasuk ke dalam *folklore* sebagian lisan adalah ritus atau upacara tradisional, antara lain *ngindun padi*, *kayiak betarang*, *nutup lubang*, serta *nyialang* (mengambil madu lebah pada pohon *sialang*), mengingat adanya campuran unsur lisan dan bukan lisan. Dalam ritus tradisional yang dimaksud terdapat unsur bahasa lisan yang berupa doa-doa atau jampi atau pernyataan-pernyataan verbal, di samping adanya unsur benda-benda untuk sesaji dan peralatan ritus maupun adanya unsur gerak, misalnya mengelilingi pohon kelapa, atau memukul-mukul batang sialang.

Rumah tradisional etnik Serawai dengan arsitekturnya merupakan *folklore* bukan lisan yang material. Ada bagian ruang yang disebut *luan*, ada bagian rumah yang disebut *berugo*, ada kamar (bilik) untuk gadis tetapi tidak untuk bujang, dan bagian-bagian lain dengan fungsi sosial yang tertentu, memperlihatkan bahwa rumah mengandung ciri-ciri *folklore*. Ada *tengkiyang* (lumbung padi) yang posisinya tertentu terhadap rumah tinggal, dan ada juga *langgar* (tempat menyimpan pusaka) yang tempatnya juga tertentu, biasanya hanya terdapat dalam desa induk dan letaknya di tengah-tengah desa. *Luan* biasanya digunakan untuk tempat belangsungnya *perhelatan* penting, seperti melamar, dan mempertunjukan guritan. Dalam *perhelatan* penting itu, hanya orang yang memiliki hubungan kekerabatan tertentu dengan tuan rumah dan status sosial tertentu dalam masyarakatnya yang

boleh duduk di ruang *luan* itu, sementara yang lainnya di ruangan lain. Juga ada ruang yang otoritas perempuan lebih dominan dibanding laki-laki. Semua itu berkaitan dengan fungsi sosial rumah dan bagian-bagiannya dan memperlihatkan ciri *folklore*.

Selain itu, kelompok etnik ini juga mengembangkan tradisi tulis dalam aksara daerah yang disebut aksara Ulu. Manuskrip Ulu warisan kelompok etnik ini cukup banyak jumlahnya, dalam rupa antara lain kulit kayu, gelondong bambu dan tanduk kerbau, mencakup berbagai macam isinya. Manuskrip beraksara Ulu ini termasuk ke dalam *folklore* bukan lisan. Manuskrip Ulu Serawai umumnya tidak berkolofon yang memuat identitas penulisnya, dan dengan demikian bersifat anonim. Sejauh yang kami ketahui, teks-teks tulis Ulu bersumber dari teks-teks lisan. Terdapat cukup banyak bukti yang memperlihatkan bahwa naskah-naskah Ulu diturunkan dari sumber lisan. Teks rejung yang tertulis dalam naskah **MNB 07.18** (Museum Negeri Bengkulu) dapat dipastikan diturunkan dari sumber lisan, sebagai satu varian dari teks *rejung*. Contoh lain yang memperlihatkan bahwa teks-teks yang tertulis dalam naskah Ulu juga teks-teks yang terdapat dalam tradisi lisan dan/atau dalam ritus tradisional, dapat disimak dari teks *serdundum*. Teks *serdundum* adalah teks yang dibacakan atau dibawakan oleh dukun ketika mempertemukan mempelai pria dan wanita dalam rangkaian pernikahan menurut adat etnik Serawai. Sementara itu, naskah **L.Or. 5447** (Perpustakaan Universitas Leiden) juga teks *serdundum* yang mengisahkan terjadinya alam semesta (bumi langit, laut, angin, gunung, tumbuhan, hewan), termasuk terjadinya manusia

(Adam). Dalam **L.Or. 5447** dikisahkan bahwa semesta dan isinya terjadi dari telur sembilan ruang yang dierami burung.

Selama penelitian ini, terkumpul sekitar 40 (empat puluh) folklore lisan, yang mencakup berbagai kategori atau kelompok, yaitu puisi rakyat dan prosa rakyat. Yang tergolong puisi rakyat antara lain rejang, pantun, rimbaian, dan teka-teki. Adapun yang termasuk ke dalam prosa rakyat, meliputi cerita binatang (misalnya *Sang Kancil*, *Buaya Kuning*, dan *Biawak Nebat*, *Nandai Kucing Keciak*, serta *Kugho ngan Beghuak*, di samping dongeng (seperti *Gak Gerugak*, *Sang Beteri dan Degenam Enam*), legenda (seperti *Puyang Alun Segaro*), dan Mite (seperti *Asal Mulo Medu* dan *Rajo Bujang*). Dari sejumlah folklore lisan yang terkumpul itu, kami akan memilih dengan mempertimbangkannya berdasarkan aspek ukuran teks, bahasa, dan topik atau tema folklore agar memiliki kesesuaian dengan karakteristik siswa sekolah dasar. Berdasarkan kriteria tersebut, kami menetapkan 14 (empat belas) prosa rakyat yang mencakup kisah mite, legenda, dan dongeng, serta cerita binatang. Selanjutnya terpilih 35 (tiga puluh lima) bait pantun dan 20 (dua puluh) pasang *rejang*. Keseluruhannya akan kami satukan dan kami sajikan dalam buku kumpulan folklore kelompok etnik Serawai.

Sebahagian folklore yang kami maksudkan itu masih produktif, dituturkan meskipun intensitasnya menurun dibanding tiga dasawarsa yang lalu. Para orang tua, ketua-ketua adatpada umumnya masih menguasai berbagai prosa dan puisi rakyat. Dalam kesempatan pesta pernikahan, pantun atau rejang masih dibawakan meskipun jumlahnya tidak sebanyak pada waktu yang lampau.

## **B. Saran**

Kiranya penting untuk selanjutnya memetakan folklore (baik lisan, sebagian lisan maupun folklore bukan lisan) pada kelompok etnik Serawai. Pertimbangannya adalah bahwa kelompok etnik ini memiliki kahasanah folklore yang besar, yang mencakup berbagai macam jenis (genre). Di samping itu, kelompok etnik ini memiliki khasanah tradisi tulis dengan aksara daerah yang mewariskan kepada kita manuskrip Ulu dalam jumlah besarm sebagiannya masih tersimpan sebagai pusaka desa atau pusaka keluarga, dan sebagian lainnya tersimpan di Museum Negeri Bengkulu.

Jika folklore kelompok etnik Serawai ini dapat dikumpulkan dan dipetakan secara akurat, akan didapatkan sumber yang melimpah untuk pengkajian kebudayaan kelompok etnik Serawai secara lebih mendalam dan luas.

## DAFTAR PUSTAKA

- Allen, Graham. *Intertextuality*. New York: Routledge, 2000.
- Ambo Enre, Fachruddin. *Ritumpanna Wélenrénngé: sebuah episode sastra bugis klasik galigo*. Jakarta: Ecolle française d'Extrême-Orient dan Yayasan Obor Indonesia, 1999.
- Astuti, Rini. *Guritan pada Masyarakat Serawai di Kabupaten Seluma*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Universitas Bengkulu, 2004.
- Bal, Mieke. *Narratologi. Introduction to the Theory of Narratif* (edisi kedua), terbit di Toronto: University of Toronto Press, tahun 1999.
- Barried, Siti Baroroh. *Pengantar Filologi*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdiknas, 1985.
- Bascom, William, "The Forms of Folklore: Prose Narratives", dalam Alan Dundes (ed), *Sacred Narrative. Reading in the Theory of Myth*. California: University of California Press, 1984: 5-29.
- Berger, Peter L. dan Thomas Luckman. *Tafsir Sosial atas Kenyataan*. Terjemahan Franz M. Parera. Jakarta: LP3ES, 1990.
- Bronwen, Martin and Felizitas Ringham. *Dictionary of Semiotics*. New York: Cassell, 2000.
- Brown, Gillian dan George Yule. *Analisis Wacana*. Diindonesiakan oleh I. Soetikno. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Chambert-Loir, Henri dan Siti Maryam R. Salahuddin. *Bo' Sangaji Kai: catatan kerajaan bima*. Jakarta: Ecolle française d'Extrême-Orient dan Yayasan Obor Indonesia, 2000.
- Danandjaja, James. *Folklore Indonesia. Ilmu Gosip, dongeng, dan lain-lain*. Jakarta: Grafiti Press, 1984.
- De Saussure, Ferdinand. *Pengantar Linguistik Umum*. Terjemahan Rahayu S. Hidayat. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988.
- Desmiarti, Shinta. *Bimbang Ulu pada Masyarakat Serawai di Kabupaten Bengkulu Selatan*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan seni FKIP Unib, 2006.

- Effendy, Tennas. *Bujang Tandorang: sastra lisan orang petalangan*. Jakarta: Ecolle française d'Extrême-Orient dan Yayasan Obor Indonesia, 1997.
- Fairclough, Norman. *Textual Analysis for Social Research*. New York: Routledge, 2004.
- Fox, James J. Bahasa, Sastra dan Sejarah: kumpulan karangan mengenai masyarakat pulau roti. Terjemahan Sapardi Djoko Damono dan Ratna Saptari. Jakarta: Djambatan, 1986.
- Gonda, J. *Sanskrit in Indonesia*. Second Edition. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1973.
- Hardadi, Paizal. *Upacara Kayiak Beterang pada Etnik Serawai*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Unib, 2003.
- Harlini, Heni. *Bekindun Padi pada Masyarakat Serawai di Desa Karang Anyar Talo Bengkulu Selatan*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Unib, 2001.
- Helfrich, O.L., "Bijdrage tot de Letterkunde van den Serawajer en Besemaher in de afdeeling Manna en P.O Manna (Residentie Bengkoelen)", TBG XXXVII, 1894:65-104.
- \_\_\_\_\_, "Bijdragen tot de kennis van het Midden-Maleisch (Besemahsch en Serawajsch dialect)", **VBG** LIII, 1904.
- Holle, K.F. *Tabel van Oud- en Nieuwe- Indische Alphabetten*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1882.
- Jaspan, M.A. *South Sumatra Literature: The Redjang Ka-Ga-Nga Texts*. Canberra: The Australian National University, 1964.
- Kurniati, Novi. *Nandai Raden Kesian pada Masyarakat Semidang Alas di Kabupaten Seluma*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Unib, 2005.
- Kern, H. I La Galigo. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989.
- Lekkerkerker, L.C. *Land en Volk van Sumatra*. Leiden: E.J. Brill, 1916.
- Lehtonen, Mikko. *Cultural Analysis of Texts*. Translated by Aija-Leena Ahonen and Kris Clarke. London: SAGE Publications, 2003.
- Lyons, John. *John. Language, Meaning and Context*. Suffolk: Fontana Paperback, 1981.

- Mahyudin. *Pertunjukan Dendang pada Masyarakat Semidang Alas di Kabupaten Bengkulu Selatan*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Universitas Bengkulu, 2000.
- McCulloch, Gary. *Documentary Research in Education, History and the Social Sciences*. New York: Routledge, 2004.
- Merzanuddin. *Rejung dalam Pementasan Tari Adat di Semidang Alas Kecamatan Talo Kabupaten Bengkulu Selatan*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Unib 1995
- Nensi, Elda. *Upacara Tradisional Nutup Lubang pada Masyarakat Serawai Bengkulu Selatan*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Unib, 2001.
- Nengsi, Zetma. *Analisis Teka-teki Masyarakat Serawai di Desa Jeranglah Kecamatan Manna Kabupaten Bengkulu Selatan*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Universitas Bengkulu, 2004.
- Propp, Vladimir. *Theory and History of Folklore*. Translated by Ariadna Y. Martin and Richard P. Martin Edited, with an Introduction and Notes by Anatoly Liberman. Cetakan keempat. Minnesota: University of Minnesota Press, 1997.
- Rahman, Nurhayati dan Sri Sukesri Adiwimarta. *Antologi Sastra Daerah Nusantara*. Jakarta: Masyarakat Pernaskahan Nusantara dan Yayasan Obor Indonesia, 1999.
- Reynolds, L.D. dan N.G. Wilson. *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek & Latin Literature*. Edisi ketiga. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Robson, R.O. 1988. *Principles of Indonesian Philology*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Sedyawati, Edi, Dendy Sugono, Abdul Rozak Zaidan, Edwar Djamaris, Achadiati Ikram (editor). *Sastra Melayu Lintas Daerah*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2004.
- Susanti, Evi. *Nandai pada Masyarakat Lembak di Padang Ulak Tanding*. Skripsi S-1 Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni FKIP Unib, 2000.
- Sturler, W.L. de. *Proeve eener beschrijving van het gebied van Palembang (Zuid ooste-leijk gedeelte van Sumatra)*. Groningen: J. Oomkens, 1843.

- \_\_\_\_\_. *Bijdrage tot de kennis en rigtige beoordeeling van den staatkundigen toestand van het Palembang gebied.* Groningen: J. Oomkens, 1855.
- Teubert, Wolfgang. *Meaning Discourse and Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Tuloli, Nani. *Tanggomo salah satu ragam sastra lisan gorontalo.* Jakarta: Intermedia, 1990.
- van Hasselt, A.L. *De Talen en Letterkunde van Midden-Sumatra.* Leiden: E.J. Brill, 1881.
- Voorhoeve, Petrus. *Südsumatranische Handschriften.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1970.
- Westenenk, L.C. "Aanteekeningen omtrent het hoornopschrift van Loeboek Blimbing in de marga Sindang Bliti, onderafdeeling Redjang, afdeeling Lebong, residentie Benkoelen", *TBG* LVIII, 1919: 448 - 459.
- Widdowson, H.G. *Text, Context, and Pretext. Critical Issues in Discourse Analysis.* Victoria: Blackwell Publishing, 2004.
- Wink, P., "De Onderafdeeling Lais in de Residentie Bengkoeloe", *VBG* LXVII/2, 1926.