

**PERAN TU'A GOLO SEBAGAI PEMIMPIN TERTINGGI  
DALAM STRUKTUR SOSIAL KELOMPOK ETNIK MANGGARAI  
DITINJAU DARI PERSPEKTIF LINGUISTIK KEBUDAYAAN**

**FRANSISKUS BUSTAN**

*Universitas Nusa Cendana Kupang*

**Abstrak**

*Penelitian ini mengkaji peran tu'a golo sebagai pemimpin tertinggi dalam struktur sosial KEM ditinjau dari perspektif linguistik kebudayaan dengan merujuk pada karakteristik bentuk dan makna ungkapan yang dipakai sebagai atribut ajektif untuk tu'a golo sebagai acuan. Penelitian ini adalah penelitian deskriptif yang berlandas pada kerangka berpikir fenomenologis. Metode dan teknik pengumpulan data adalah obsevasi, wawancara, kelompok diskusi terarah, perekaman, simak-catat, dan studi dokumentasi. Sumber data adalah KEM yang diwakili empat informan kunci. Data dianalisis secara kualitatif dengan metode induktif dan teknik pengkodean. Hasil penelitian menunjukkan, persyaratan menjadi tu'a golo adalah dari keturunan tertua yang memiliki otoritas rohaniah. Seorang tu'a golo berperan sebagai pemimpin eksekutif dan yudikatif dengan tugas dan tanggungjawabnya sebagai kepala rumah adat (*ata lami rangga pede*), kepala sku (*ata kop gula agu mane*), dan kepala kampung (*ata nipu pa'ang olo, ngaung musu*). Perlu dilakukan revitalisasi peran tu'a golo guna menjadi mitra pemerintah Manggarai dalam mensukseskan program pembangunan masyarakat.*

**Abstract**

*This study examines roles of tu'a golo as top leader in social structure Manggarai ethnic group in terms of cultural linguistics, with reference to characteristics of forms and meanings of verbal expressions used as attribute-adjectives for tu'a golo. This study is descriptive based on phenomenology. Methods and techniques of data collection are observation, interview, focus group discussion, recording, note-taking, and documentation study. Data sources are Manggarai ethnic group representing by four key informants. Data is analyzed qualitatively by using inductive method and encoding technique. Result of study shows, requirement for tu'a golo is primogenitor having spiritual authority. As top leader in social structure of wa'u as patrilineal-genealogic clan, tu'a golo shares executive and judicative role, acting as traditional house manager, clan leader, and village chief. It suggested revitalizing roles of tu'a golo to be partner of Manggarai government in succeeding community development programs.*

*Kata kunci: etnik, bahasa, kebudayaan, struktur sosial, peran, pemimpin*

## **1. Pendahuluan**

Sosok kebudayaan suatu kelompok etnik berbeda dengan sosok kebudayaan kelompok etnik lain karena, secara fenomenologis, situasi dan kondisi realitas yang dialaminya juga berbeda. Perbedaan itu sosok kebudayaan itu menyata dalam bahasa, sebagaimana disimak dalam pandangan Koentjaraningrat (1992:264) bahwa, kelompok etnik adalah suatu kelompok masyarakat yang terikat kesadaran dan identitas akan

kesatuan kebudayaan, yang sering dikuatkan pula oleh kesatuan bahasanya (Adimihardja, 1983). Ini berarti, bahasa yang dipakai suatu kelompok etnik, baik dalam tataran interaksional makro maupun dalam tataran interaksional mikro, seperti dalam peristiwa tutur atau tindak tutur tertentu, merupakan cerminan kebudayaan yang dianutnya (Sapir, 1956; Duranti, 2001; Bustan, 2005). Dikatakan demikian karena, menurut Humbolt (*dalam* Cassirer, 1987: 183-184; Foley, 1997:19), perbedaan nyata antarbahasa bukan sekadar perbedaan bunyi atau tanda, tetapi perbedaan perspektif dunia (*weltansichten*). Selain menyingkap dunia secara faktual terjadi, bahasa juga dipakai untuk mengungkap dunia simbolik yang keberadaan objek yang menjadi referennya hanya bersifat imajinatif (Suriasumantari, 2001: 177). Oleh karena itu, tidak heran jika bahasa sering digunakan sebagai sumber rujukan dalam menelaah berbagai aspek kebudayaan, termasuk sistem kepemimpinan sebagai salah satu aspek struktur sosial (Foley, 1997: 3; Duranti, 2001).

Seperti halnya bahasa yang dipakai kelompok etnik lain, bahasa Manggarai yang dipakai kelompok etnik Manggarai (KEM) di Flores, Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT) juga berfungsi sebagai cerminan kebudayaan yang dianut KEM dalam memandang dunia. Pengejawantahan fungsi itu dapat dilihat, antara lain, dalam bentuk dan makna ungkapan yang dipakai dalam konteks sosial dan konteks budaya, yang di dalamnya terurat seperangkat makna budaya tentang fitur sistem kepemimpinan dalam struktur sosial KEM. Bentuk dan makna ungkapan-ungkapan itu menarik untuk dikaji karena, selain memiliki karakteristik khas sesuai latar pemakaiannya, di dalamnya terkandung seperangkat peran *tu'a golo* sebagai pemimpin tertinggi dalam struktur sosial KEM. Secara objektif, ketertarikan peneliti untuk mengkaji secara khusus dan mendalam peran *tu'a golo* sebagai pemimpin tertinggi dalam struktur sosial KEM dilatari pula pada beberapa pertimbangan. *Pertama*, pengaruh penyusutan peran *tu'a golo* sebagai pemimpin tertinggi dalam struktur sosial KEM sebagai dampak dari dinamika KEM menuju tatanan kehidupan yang lebih maju dan modern sesuai konstelasi dunia, menyebabkan sebagian besar warga KEM, terutama kelompok generasi muda terdidik, sudah tidak lagi memahami secara tepat karakteristik bentuk dan makna ungkapan-ungkapan tersebut. *Kedua*, orientasi metodologis yang digunakan sebagai panduan pemerolehan dan analisis data adalah ancangan etnografi

dialogis berperspektif emik sebagai sebuah inovasi keilmuan dalam kajian antropologi bermatra sosial, termasuk linguistik kebudayaan, guna menggantikan ancangan etnografi analogis berperspektif etik yang banyak diterapkan pada masa silam. *Ketiga*, belum ada hasil penelitian yang mengkaji secara khusus dan mendalam tentang peran *tu'a golo* sebagai pemimpin tertinggi dalam struktur sosial KEM ditinjau dari perspektif linguistik kebudayaan.

## 2. Tinjauan Pustaka

Seperti disinggung sebelumnya, kerangka teori utama yang memayungi penelitian ini adalah linguistik kebudayaan. Menurut Palmer (1996:10-26), linguistik kebudayaan adalah salah satu perspektif teoritis dalam linguistik kognitif yang mengkaji hubungan antara bahasa dan kebudayaan pada suatu masyarakat. Dalam perspektif linguistik kebudayaan, bahasa dikaji melalui prisma kebudayaan dengan tujuan untuk menyingkap makna budaya, sebagaimana tertera dalam peta pengetahuan masyarakat bersangkutan. Secara dasariah, linguistik kebudayaan disasarkan pada pencandraan makna bahasa dalam pemakaiannya sebagai sistem simbol bermakna dalam rangka menemukan pemahaman budaya di balik perilaku bahasa, sebagaimana ditampilkan dalam konteks sosial dan konteks budaya. Konsep dasar yang menjadi panduan utama dalam linguistik kebudayaan adalah bahasa dan kebudayaan (Foley, 1997:3-5; Mbetse, 1997).

Secara konseptual, bahasa dapat dipahami secara berbeda. Menurut de Vito (1970:7), bahasa adalah sistem simbol yang bersifat refleksif, sistematis, dan terstruktur yang dipakai manusia sebagai anggota suatu kelompok masyarakat untuk mengkatalog objek, peristiwa, dan hubungannya dalam dunia. Dalam perspektif ini, bahasa dipahami sebagai sistem simbol bermakna yang mewadahi dan mewahanai pandangan dunia suatu kelompok masyarakat. Hal ini mengisyaratkan pula bahwa, bahasa merupakan cerminan kebudayaan suatu kelompok masyarakat, sebagaimana disingkap Finochiaro (1974:3) bahwa, bahasa adalah sistem simbol bunyi arbitraris yang memungkinkan warga dalam satu kebudayaan tertentu atau orang lain yang sudah mempelajari kebudayaan itu, berkomunikasi atau berinteraksi. Bahasa dipahami sebagai jendela pikiran suatu kelompok masyarakat karena, selain dipandang sebagai fenomena linguistik dan fenomena sosial, bahasa dipahami pula

sebagai fenomena kebudayaan, sebagaimana yang menjadi sasaran pencandraan dalam linguistik kebudayaan.

Seperti halnya bahasa, kebudayaan juga mempunyai pengertian begitu banyak dengan kerangka makna berbeda antara satu aliran dengan aliran yang lain sesuai perspektif yang digunakan sebagai acuan. Menengarai adanya perbedaan pandangan antaraliran, menurut Ochs (1988:5), beberapa definisi dan konsep kebudayaan yang sering dipakai dalam penelitian antropologi bermatra sosial adalah: (1) sistem gagasan yang memberi makna terhadap perilaku suatu kelompok masyarakat; (2) pandangan dunia suatu kelompok masyarakat; (3) premis yang menata pikiran dan perasaan manusia sebagai anggota suatu kelompok masyarakat; (4) peta pengetahuan milik bersama suatu kelompok masyarakat; dan (5) sistem simbol dan makna. Definisi dan konsep kebudayaan itu tercermin dalam perilaku sosial yang mewujud secara empiris dalam beberapa fenomena berikut: (1) hubungan politis, ekonomi, agama, dan kekerabatan; (2) peristiwa, interaksi, dan lembaga; (3) nilai; (4) persepsi dan konsepsi tentang pandangan dunia; dan (5) teori pengetahuan, prosedur pemahaman, dan penafsiran makna budaya.

Hubungan antara bahasa dan kebudayaan dapat dilihat, antara lain, dalam struktur sosial karena salah satu peran bahasa dalam pemakaiannya sebagai sarana komunikasi dalam konteks sosial dan konteks budaya suatu kelompok masyarakat adalah membentuk dan mempertahankan struktur sosial (Foley, 1997:3). Hal ini selaras dengan pandangan Bungin (2007:192) bahwa, struktur sosial adalah sebuah konteks yang menentukan realitas, proses, dan dinamika komunikasi dalam tatanan kehidupan masyarakat. Analisis struktur sosial merupakan aspek penting dalam penelitian kebudayaan bermatra sosial karena struktur sosial merupakan suatu jaringan sosial yang mengatur hubungan antara seorang individu dan individu lain, serta antara seorang individu dan masyarakat secara keseluruhan. Salah satu media utama dan paling efektif untuk menata pola hubungan itu adalah bahasa karena, selain menyandang fungsi komunikatif, bahasa juga mengemban fungsi integratif yang dapat menyatupadukan warga satu kelompok masyarakat (Cassirer, 1987).

### 3. Metode Penelitian

Sesuai karakter masalahnya, penelitian ini termasuk kategori penelitian deskriptif yang berpilar pada kerangka berpikir fenomenologis. Bertalian dengan landasan filosofis yang menafasnya, penelitian ini dilakukan berdasarkan data faktual yang diberikan sebagaimana dan apa adanya sesuai realitas yang ditemukan pada saat penelitian dilakukan. Lokasi penelitian adalah wilayah sebaran KEM dengan kokasi utama kota Ruteng. Metode dan teknik pengumpulan data adalah pengamatan, wawancara, diskusi kelompok terarah, perekaman, pencatatan, dan studi dokumentasi. Sumber data utama adalah KEM, terutama yang berdomisili di kota Ruteng yang diwakili empat orang informan kunci.

Data dianalisis secara kualitatif dengan menggunakan metode induktif dan teknik pengkodean. Analisis data dilakukan sejak pengumpulan data awal sampai laporan hasil penelitian selesai ditulis. Hasil analisis data dinegosiasikan dan didiskusikan secara terus-menerus dengan informan guna memperoleh kesesuaian dengan kerangka konseptual yang tertera dalam peta pengetahuan mereka. Mengingat peneliti adalah warga KEM, pendekatan refleksi dan introspeksi dipakai pula sebagai pedoman analisis data. Meski demikian, kerangka pengetahuan dan pengalaman empiris peneliti hanya dipakai sebagai bahan pembandingan dalam melakukan pengecekan silang terhadap data dari informan.

### 4. Hasil Penelitian dan Bahasan

Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan, diperoleh sebuah gambaran umum bahwa, sistem kepemimpinan dalam struktur sosial KEM bersifat patrilineal-genealogis karena dirunut berdasarkan keturunan darah yang sama menurut garis ayah, yang dikenal dengan sebutan atau istilah *wa'u* (Verheijen, 1991; Lawang, 1999). Dalam persepsi dan konsepsi KEM, pengertian struktur sosial menunjuk pada struktur sosial *wa'u* sebagai klen patrilineal-genealogis. Pemimpin tertinggi dalam struktur sosial *wa'u* disebut disebut *tu'a golo*. Secara tekstual, kata *tu'a golo* adalah sebuah kata majemuk hasil persenyawaan kata *tu'a* 'tua' dan kata *golo* 'bukit' atau 'puncak bukit'. Kata *tu'a* adalah sebuah bentuk yang dikonversi dari *ata tu'a* 'orang tua'. Kata *golo* berpadanan makna dengan kata *beo*

'kampung' karena, sesuai kondisi fisik-topopgrafis wilayah Manggarai yang terdiri atas gunung-gunung (*golo*), sebagian besar kampung atau satuan pemukiman KEM terletak di atas gunung (*eta golo*). Itulah sebabnya penggunaan kata *golo* dalam ungkapan *tu'a golo* berpadanan makna dengan kata *beo* 'kampung'. Oleh karena itu, dalam konteks tertentu, seorang *tu'a golo* sering pula disapa dengan sebutan *tu'a beo*.

Secara kontekstual, kata atau istilah *tu'a golo* merupakan sebutan atau atribut ajektif untuk pemimpin tertinggi dalam struktur sosial *wa'u* yang tinggal dalam satu *beo* sebagai satuan pemukiman KEM yang bersifat unilokal. Seperti disinggung sebelumnya, *beo* dicirikan sebagai satuan pemukiman bersifat unilokal karena, dalam realitas sosial budaya KEM pada masa silam, satu kampung hanya dihuni satu *wa'u*. Warga *wa'u* itu disebut pula *ata ici tana* 'penduduk asli' karena mereka adalah penduduk pertama yang datang dan mendiami kampung itu. Sebagai *ata ici tana*, mereka memiliki privilese atau hak istimewa dalam hal pemilikan wilayah kampung dan tanah ulayat (*lingko*), jika dalam satu kampung sudah dihuni klen lain karena ikatan perkawinan (*dongge mata one*) atau mencari nafkah (*long*).

Bukti pemilikan kampung itu ditandai pula dengan rumah adat milik bersama warga *wa'u* bersangkutan yang disebut *mbaru gendang* 'rumah tambur' sebagai rumah induk atau rumah asal *wa'u* bersangkutan. Kata *mbaru gendang* adalah sebuah kata majemuk hasil persenyawaan kata (nomina) *mbaru* 'rumah' dan kata (nomina) *gendang* 'tambur'. Rumah adat ini disebut *mbaru gendang* karena di dalamnya disimpan tambur keramat yang dipahami dan dimaknai KEM sebagai representasi leluhur atau nenek moyang yang menjadi pengasal mereka. Sebagai pemimpin tertinggi dalam struktur sosial *wa'u*, seorang *tu'a golo* tinggal di *mbaru gendang* serta mengemban tugas dan tanggungjawab sebagai pengelola *gendang*. Penggunaan kata *gendang* di sini merupakan bentuk *pars pro-toto* dari *mbaru gendang*. Cakupan tugas dan rentangan tanggungjawab seorang *tu'a golo* sebagai pengelola *gendang* mewujudkan secara empiris dalam sejumlah peran yang sekaligus menggambarkan pula status dan kedudukannya sebagai pemimpin tertinggi dalam struktur sosial sistem kekerabatan *wa'u* dalam realitas sosial budaya KEM.

#### 4.1 Persyaratan Menjadi Tu'a Golo

Sebagai pilar pijakan untuk memahami cakupan peran yang diemban *tu'a golo* sebagai pemimpin tertinggi dalam struktur sosial KEM, berikut dipaparkan dan dijelaskan persyaratan menjadi *tu'a golo*. Sesuai norma atau kaidah budaya warisan leluhur yang hidup dan berkembang dalam realitas sosial budaya KEM, persyaratan umum menjadi *tu'a golo* adalah, berasal dari keturunan tertua atau keturunan kakak dalam hirarki struktur sosial sistem kekerabatan *wa'u*, sebagaimana disimak dalam pernyataan yaberikut.

- (1) *Toe sanggen atat nganceng ciri tu'a golo..., paka one mai ngasang wae tu'a ko wae ka'e ...one mai ca wa'u ...ai olong ise wa'u wa tana one ca ka ka'eng kilo... agu hitu muing eta empon dite mede ditet Manggarai.*  
“Tidak semua orang bisa jadi *tu'a golo*..., kalau bukan dari yang namanya keturunan kakak atau keturunan tertua....dari satu klen patrilineal-genealogis...karena mereka lebih dahulu turun ke tanah dalam satu keluarga ...dan itu memang sudah jadi tradisi warisan leluhur bagi kita orang Manggarai.”

Seperti tampak pada data, ungkapan yang menyiratkan persyaratan menjadi *tu'a golo* dalam struktur sosial KEM adalah *wae tu'a* atau *wae ka'e*. Secara tekstual, istilah *wae ka'e* adalah sebuah kata majemuk sebagai hasil persenyawaan kata (nomina) *wa'e* 'air' dan *tu'a* (ajektiva) 'tua'. Seperti halnya istilah *wae tu'a*, istilah *wae ka'e* juga merupakan sebuah kata majemuk sebagai hasil persenyawaan kata (nomina) *wae* 'air' dan kata (nomina) *ka'e* 'kakak'. Kata *wae* merupakan sebuah metafora nominal yang menunjuk pada keturunan dan kata *tu'a* merupakan konversi dari kata *ata tu'a* 'orang tua' yang dalam konteks ini berpadanan makna dengan kata *ka'e* yang menunjuk pada *ata ngaso* 'anak sulung' dalam satu keluarga. Secara kontekstual, ungkapan *wae tu'a* atau *wae ka'e* menunjukkan, persyaratan umum menjadi *tu'a golo* adalah berasal dari keturunan tertua atau keturunan anak sulung dalam hirarki struktur sosial sistem kekerabatan *wa'u*.

Meski demikian, tidak semua orang dari keturunan tertua dipercayakan menjadi *tu'a golo*, kecuali yang memiliki otoritas rohaniah, sebagaimana disingkap dalam pernyataan berikut.

- (2) *Bo kali one mai wa'e kae de ata ciri tu'a golo. Landing toe sangged taung ata one mai wae ka'e...ai toe de nggoes ciri tu'a go one ca beo. Paka ata tiwu lewe...ai eme ata tiwu lewe...ngong ...lewe kawe, ngalis nai, tuka ngengga, du manga bantang ko eme manga rintuk tau lewing agu kebor....ai le tu'a golo kali de ...kudut nganceng molorn lonto one ca golo.*

“Memang dari keturunan tertua yang menjadi tu'a golo...Tetapi tidak semua orang dari keturunan tertua...karena tidak mudah jadi tu'a golo dalam satu kampung. Harus orang kolam panjang karena jika orang kolam panjang...artinya ...panjang cari, luas hati, perut luas ...karena tu'a golo ...yang dapat buat baiknya tinggal dalam satu kampung.”

Seperti yang diungkap dalam pernyataan di atas, beberapa persyaratan khusus untuk menjadi *tu'a golo* adalah *tiwu lewe*, *lewe lawe*, dan *ngalis nai*, *ngengga tuka*.

Secara tekstual, ungkapan *tiwu lewe* adalah sebuah kata majemuk hasil persenyawaan kata (nomina) *tiwu* 'kolam' dan kata (ajektiva) *lewe* 'panjang'. Secara kontekstual, ungkapan itu menyiratkan makna bahwa, kualifikasi imperatif yang menentukan kelayakan dan kepantasan seseorang menjadi *tu'a golo* adalah arif dan bijaksana. Dengan demikian, seorang *tu'a golo* dapat menyelesaikan berbagai masalah yang dihadapi warga *wa'u* secara arif dan bijaksana dengan cara mencari dan mempertimbangkan berbagai alternatif terbaik, sebagaimana disingkap dalam ungkapan *lewe kawe* 'panjang cari'. Secara tekstual, ungkapan *lewe kawe* adalah sebuah kata majemuk yang terbentuk dari kata (ajektiva) *lewe* 'panjang' dan kata (verba) *kawe* 'cari'. Ungkapan *ngalis nai*, *tuka ngengga* 'lapang hati, luas perut' memang menyandang makna yang sama dengan ungkapan *tiwu lewe* dan *lewe kawe*, namun pilihan kata-kata dan cara pengungkapannya berbeda. Secara tekstual, ungkapan ini adalah sebuah kata majemuk serial yang terbentuk dari gugus kata *ngalis nai* dan *tuka ngengga*. Gugus kata *ngalis nai* adalah sebuah kata majemuk hasil persenyawaan kata (ajektiva) *ngalis* 'luas' dan kata (nomina) *nai* 'hati. Demikian pula gugus kata *tuka ngengga* adalah sebuah kata majemuk hasil persenyawaan kata (nomina) *tuka* 'perut' dan kata (ajektiva) *ngengga* 'luas' yang berpadanan makna dengan kata *ngalis*.

Kualifikasi imperatif tersebut memberikan sebuah pengesahan dan ketegasan bahwa, dalam persepsi dan konsepsi KEM, otoritas fisik bukan merupakan jaminan bagi seseorang



untuk bisa menjadi *tu'a golo*, sebagaimana dilihat dan disimak dalam ungkapan, *Bom landing le mese gelu* 'Bukan karena besar lengan'. Secara tekstual, kata atau istilah *mese gelu* 'besar lengan' merupakan sebuah kata majemuk sebagai hasil persenyawaan kata (ajektiva) *mese* 'besar' dan kata (nomina) *gelu* 'lengan'. Secara kontekstual, ungkapan itu merupakan sebuah metafora nomina yang mengias secara analogis tentang orang berada atau orang kaya (*ata bora*). Keberadaan dan kekayaannya itu biasanya ditakar secara empiris berdasarkan banyaknya jumlah ternak (*do weang*) yang dimilikinya, terutama kerbau (*kaba*) dan kuda (*jarang*) yang sering digunakan sebagai mas kawin dalam realitas sosial budaya KEM. Pemilikan jenis ternak besar semacam itu menyiratkan makna indeksikal atau makna sosial dan ekonomi tentang keberadaan atau kekayaan seseorang dalam konteks kehidupan KEM pada masa silam.

#### **4.2 Peran *Tu'a Golo* dalam Struktur Sosial KEM**

Bertalian dengan status dan kedudukannya sebagai pemimpin tertinggi dalam struktur sosial *wa'u*, seorang *tu'a golo* mengemban peran sebagai pemimpin eksekutif dan yudikatif yang terjut dalam satu kesatuan.

##### **4.2.1 Peran *Tu'a Golo* sebagai Pemimpin Eksekutif**

Peran *tu'a golo* sebagai pemimpin eksekutif tercermin tugas dan tanggungjawabnya sebagai kepala rumah adat, kepala kampung, dan kepala suku, sebagaimana disingkap dalam segmen wacana budaya *tudak penti* berikut.

- (3) *Denge di'a Lite, Morin agu Ngaran bate jari agu dedek,...nenggitu kole meu ngasang ceki agu wura...Nggitu kole de tae data lami rangka pede, ata kop gula agu mane, ata nipu ngaung lau, pa'ang le...*

“Dengarlah baik-baik oleh-Mu, Pemilik dan Penguasa yang menciptakan alam semesta,...demikian pula kamu yang namanya leluhur dan nenek moyang... Demikian pula yang jaga rumah induk, yang emban amanat pagi dan sore, yang urus seluruh kampung mulai dari pelataran depan sampai belakang...” (Bustan, 2005).

Seperti tampak pada data, beberapa ungkapan yang menyingkap peran *tu'a golo* sebagai pemimpin eksekutif adalah *ata lami rangga pede*, *ata kop gula agu mane*, dan *ata nipu ngaung lau, pa'ang le*.

Peran *tu'a golo* sebagai kepala rumah adat diisyaratkan dalam ungkapan *ata nipu rangga pede*. Secara tekstual, ungkapan ini merupakan sebuah klausa relatif yang terbentuk dari kata (perelatif) *ata* 'orang' yang berfungsi sebagai subjek, kata (verba) *nipu* 'urus' yang berfungsi sebagai predikat, dan gugus kata *rangga pede* 'tanduk pesan' yang berfungsi sebagai komplemen. Gugus kata *rangga pede* merupakan sebuah kata majemuk sebagai hasil persenyawaan kata (nomina) *rangga* 'tanduk' dan kata (nomina) *pede* 'pesan' yang menunjuk pada kaidah budaya warisan leluhur. Kata *rangga* dalam frasa tersebut menunjuk pada *rangga kaba* 'tanduk kerbau' yang biasanya ditancapkan di bubungan *mbaru gendang* 'rumah adat Manggarai' yang melambangkan keperkasaan dan kebesaran satu *wa'u* yang menjadi pemilik rumah adat itu. Kata *pede* menunjuk pada kaidah budaya warisan leluhur yang menjadi penuntun moral dan pedoman etika bagi warga *wa'u* bersangkutan dalam menata pola perilaku ketika berinteraksi dengan lingkungan.

Secara kontekstual, ungkapan *ata nipu rangga pede* menyiratkan makna bahwa, seorang *tu'a golo* berperan sebagai kepala *mbaru gendang* sebagai rumah induk atau rumah asal *wa'u*. Dalam kaitan dengan perannya sebagai kepala rumah adat, dalam hal ini *mbaru gendang*, seorang *tu'a golo* sering pula disapa *tu'a gendang* sebagai konversi dari ungkapan *tu'a mbaru gendang*. Sebagai kepala rumah adat, dalam hal ini *mbaru gendang*, seorang *tu'a golo* mengemban tugas dan tanggungjawab memelihara kaidah budaya warisan leluhur agar tetap hidup dan berkembang sesuai substansi sebenarnya guna dapat diwariskan secara turun-temurun dari satu generasi ke generasi berikut. Tugas dan tanggungjawab itu merupakan pengejawantahan lebih lanjut amanat leluhur yang berbunyi, *Eme wakak betong asa, manga wake nipu tae* 'Jika bambu tua sudah terjungkal, masih ada akar yang memelihara tradisi'. Kata *wakak* 'jatuh terjungkal' berarti 'meninggal dunia', kata *betong asa* 'bambu tua' menunjuk pada 'leluhur atau 'nenek moyang' sebagai pengasal atau pelahir pertama *wa'u* bersangkutan', dan kata *wake* 'akar' menunjuk pada 'anak-anak atau keturunannya yang tercakup dalam *wa'u* bersangkutan'.

Peran *tu'a golo* sebagai kepala suku disingkat secara tersirat dalam ungkapan *ata kop gula agu mane*. Pengertian kata 'suku' di sini menunjuk pada *wa'u* sebagai satu klen patrilineal-genealogis, sehingga istilah kepala suku identik dengan pemimpin *wa'u*. Secara tekstual, ungkapan *ata kop gula agu mane* adalah sebuah klausa relatif yang terbentuk dari kata (perelatif) *ata* 'orang' yang berfungsi sebagai subjek, kata (verba) *kop* 'tuntun' yang berfungsi sebagai predikat, dan gugus kata (adverbia pemarkah temporal) *gula agu mane* 'pagi dan sore' yang berfungsi sebagai komplemen. Gugus kata *gula agu mane* adalah sebuah frasa adverbia pemarkah temporal yang terbentuk dari kata *gula* 'pagi' dan kata *mane* 'sore' yang dirangkaikan dengan konjungsi kordinatif *agu* 'dan'. Penggunaan konjungsi kordinatif *agu* sebagai kata perangkai menunjukkan, gugus kata itu merupakan sebuah konstruksi polisindenton.

Secara kontekstual, ungkapan *ata nipu rangga pede* menyiratkan makna, seorang *tu'a golo* berperan sebagai kepala pemimpin *wa'u* yang mengemban tugas dan tanggungjawab mengayomi seluruh warga *wa'u* agar mereka selalu berada dalam situasi dan kondisi hidup yang aman dan tenteram secara jasmaniah dan rohaniah. Sebagai pengayom *wa'u*, seorang *tu'a golo* harus selalu berupaya untuk menampilkan perilaku yang baik karena dia menjadi model panutan bagi warga *wa'u* secara keseluruhan. Diharapkan agar tampilan perilaku yang baik seorang *tu'a golo* sebagai pengayom *wa'u* tidak hanya menyatu dalam tataran verbal (kata-kata), tetapi juga nyata dalam tataran nonverbal (tindakan ragawi), sebagaimana disingkat dalam ungkapan, *Tosong ata kop, toing ata di'a* 'Lakukan yang pantas, ajarilah yang baik'.

Peran *tu'a golo* sebagai kepala suku disingkat dalam ungkapan *ata nipu pa'ang olo, ngaung musu*. Secara tekstual, ungkapan ini merupakan sebuah klausa relatif yang terbentuk dari kata (perelatif) *ata* 'orang' yang berfungsi sebagai subjek, kata (verba) *nipu* 'urus' yang berfungsi sebagai predikat, dan gugus kata (adverbia pemarkah lokatif) *pa'ang olo, ngaung musu* 'pelataran depan, kolong belakang' yang berfungsi sebagai komplemen. Gugus kata *pa'ang olo, ngaung musu* merupakan sebuah frasa adverbia pemarkah lokatif yang terbentuk dari frasa adverbial *pa'ang olo* dan *ngaung musu*. Frasa adverbia *pa'ang olo* terbentuk dari kata (adverbia) *pa'ang* 'pelataran depan kampung' dan kata (adverbial) *olo*

‘depan’ yang digunakan untuk mempertegas makna kata *pa’ang*. Frasa adverbial *ngaung* musik terbentuk dari kata (adverbial) *ngaung* ‘kolong’ yang menunjuk bagian belakang kampung’ dan kata (adverbial) *musi* ‘belakang’ yang dipakai untuk mempertegas makna kata *ngaung*. Perpaduan kedua frasa adverbial ini tampil dalam sebuah konstruksi asindeton karena tidak dirangkaikan dengan konjungsi kordinatif. Kata *pa’ang* berhubungan secara antonimis dengan kata *ngaung* dan kata *olo* berhubungan secara antonimis dengan kata *musi*. Gugus kata tersebut selalu tampil dalam sebuah konstruksi kata berpasangan dengan kerangka makna yang berhubungan secara oposisional.

Sesuai konteks yang melatari pemakaiannya, ungkapan *ata nipu pa’ang olo, ngaung musi* menyiratkan makna bahwa, seorang *tu’a golo* berperan sebagai kepala kampung. Cakupan wilayah kekuasaannya mulai dari bagian depan sampai dengan bagian belakang kampung, sebagaimana diisyaratkan dalam gugus kata atau frasa adverbial pemarkah lokatif *pa’ang olo, ngaung musi* yang menunjuk pada wilayah satu kampung (*beo*) secara keseluruhan sebagai satuan pemukiman *wa’u* yang berciri unilokal. Seperti disinggung sebelumnya, *beo* dicirikan sebagai satuan pemukiman *wa’u* yang bersifat unilokal karena, dalam realitas sosial budaya KEM pada masa silam, satu kampung hanya dihuni satu *wa’u*. Sebagai kepala kampung, seorang *tu’a golo* mengemban tugas dan tanggungjawab mengelola seluruh wilayah kampung agar situasi dan kondisi keamanan tetap terkendali dari berbagai konflik, baik yang bersumber dari dalam lingkup kehidupan *wa’u* itu sendiri maupun yang bersumber dari luar, yang dapat mengganggu keselarasan hubungan sosial kemasyarakatan.

#### **4.2.1 Peran Tu’a Golo sebagai Pemimpin Yudikatif**

Cakupan tugas dan tanggungjawab *tu’a golo* sebagai pemimpin yudikatif dapat dilihat dan disimak dalam ungkapan *wae nggereng* sebagai salah satu sebutan atau atribut ajektiva untuk *tu’a golo*. Secara tekstual, ungkapan ini adalah sebuah kata majemuk yang terbentuk dari kata (nomia) *wae* ‘air’ dan kata (ajektiva) *nggereng* ‘jernih’ atau ‘bersih’. Secara kontekstual, ungkapan itu merupakan sebuah metafora nominal yang mengias secara analogis bahwa, dalam menyelesaikan konflik sosial antarwarga *wa’u*, seorang *tu’a*

*golo* harus bertindak sebagai mediator untuk menjernihkan masalah, sebagaimana tercermin dalam kata *nggereng*. Hal itu dilakukan dengan maksud dan tujuan agar konflik tidak berlangsung secara berkelanjutan dan dampaknya tidak membias secara meluas pada ranah kehidupan lain yang dapat merusak citra dan nama baik *wa'u* bersangkutan di hadapan warga *wa'u* lain.

Untuk mencapai maksud dan tujuan itu, proses dan mekanisme penyelesaian konflik sosial itu dilakukan *tu'a golo* dengan beraras pada prinsip *win-win solution* yang dielaborasi lebih lanjut dalam bentuk *hambor*. Yang dimaksud dengan *hambor* adalah suatu bentuk perdamaian antarpelibat dalam konflik tanpa menentukan pihak mana yang menang atau pihak mana yang kalah. Kedua belah pihak yang terlibat dalam konflik itu sama-sama dinyatakan menang karena pihak yang bersalah adalah *tu'a golo*. Basis argumentasi yang menjadi latar pikir adalah, konflik antarwarga dalam satu *wa'u* terjadi karena kelalaian *tu'a golo* sebagai pemimpin dalam mengayomi dan mengelola kehidupan mereka secara efektif, sebagaimana disimak dalam segmen wacana budaya *tudak penti* berikut.

- (4) *Somba ooo...Morin agu Ngaran..., mbate taekm ami musi mai. Somba ema..., ema lopo, ende lopo, meu ceki agu wuru ata lelung tana... Titong koe de ata kop tai, palong koe de ata di'a. Neka oke nggerlaus wa'u, neka oke nggersales de ase-ka'e. Anggoms pele awo, ambets pele sale. Denge di'a le meu ngasang ceki agu wuru, ho'og de lonto cama di'a raja, pecing ali ceki cama raja ce'e, neki ge ase-kae weki.*

“Ampun...ya Tuhan, Pemilik dan Penguasa alam semesta, kami dari belakang hanya teruskan amanat leluhur. Tunjukkan yang pantas, ajarilah yang baik. Jangan buang ke selatan anggota klen, jangan buang ke barat adik-kakak. Rangkul di timur, rangkul pula di barat. Tunjuk yang pantas, ajar yang baik. Dengar sungguh-sungguh oleh kamu leluhur, karena kami manusia sudah duduk bersama dengan baik. Semoga diketahui oleh kamu leluhur, dan juga roh pelindung” (Bustan, 2005).

Fragmen dalam segmen wacana di atas yang menyingkap model penyelesaian terhadap konflik sosial tersebut adalah, *Anggoms pele awo, ambets pele sale* ‘Rangkul di timur, rangkul pula di barat.’ Secara tekstual, fragmen ini adalah sebuah kalimat majemuk

setara yang terbentuk dari dua klausa independen, yakni *Anggoms pele awo* ‘Rangkul di timur’ dan *Ambets pele sale* ‘Rangkul di barat.’ Model penyelesaian terhadap konflik sosial antarwarga *wa’u* disebut *anggom* ‘rangkul’ dalam klausa yang berpadanan makna dengan *ambet* ‘rangkul’ dalam klausa kedua. Akan tetapi, dari kedua kata atau istilah ini kata *anggom* yang lebih banyak dipakai dalam realitas kehidupan sosial budaya KEM. Penerapan model penyelesaian semacam itu dilatari pada pertimbangan bahwa, pihak yang terlibat dalam konflik itu adalah anggota dari *wa’u* yang sama. Itulah sebabnya seorang *tu’a golo* sulit menentukan keputusan, sebagaimana disingkap dalam ungkapan, *tuku cala tu’us, paki cala wa’i* ‘pukul lagi lutut, potong lagi kaki.’

Sehubungan dengan itu, langkah penyelesaian yang dipandang aman adalah, kedua belah pihak yang terlibat konflik sama-sama dinyatakan menang karena, selaini berasal dari satu garis keturunan darah yang sama, mereka juga berasal dari satu *mbaru gendang* yang sama ketika mereka masih hidup dalam *pola kilo hang neki* (*extended family*). Selama hidup bersama dalam satu *mbaru gendang*, mereka makan makanan dari satu periuk (*lewing*) dan menggunakan *kebor* (irus) yang sama untuk mencedok (*kobe*) makanan, sehingga konflik itu disebut dengan istilah *rintuk tau lewing agu kebor* ‘saling bertabrakan antara periuk dan irus’, sebagaimana dilihat pada data (2). Secara tekstual, ungkapan itu terbentuk dari kata (verba) *rintuk* ‘tabrak’, kata (kata tugas) *tau* ‘saling’ atau ‘berdampingan’, kata (nomina) *lewing* ‘periuk’, kata (konjungsi) *agu* ‘dan’, dan kata (nomina) *kebor* ‘irus’. Secara kontekstual, ungkapan itu menyiratkan makna bahwa, konflik sosial yang terjadi antarwarga dalam lingkup kehidupan satu *wa’u* sebagai klen patrilineal-genealogis merupakan konflik internal, sehingga konflik itu tidak perlu dilanjutkan atau dibesar-besarkan agar tidak merusak citra dan nama baik warga *wa’u* secara keseluruhan.

## 5. Simpulan dan Saran

### 5.1 Simpulan

Berdasarkan hasil ulasan di atas, dikemukakan beberapa simpulan. *Pertama*, sistem kepemimpinan dalam struktur sosial KEM bersifat patrilineal-genealogis yang dikenal

dengan sebutan atau istilah *wa'u*, dengan pemimpin tertingginya disebut *tu'a golo*. *Kedua*, persyaratan umum menjadi *tu'a golo* sebagai pemimpin tertinggi dalam struktur sosial *wa'u* adalah, berasal dari keturunan tertua atau keturunan sulung (*wae ka'e*) dalam hirarki struktur sosial sistem kekerabatan *wa'u* bersangkutan. Akan tetapi, tidak semua orang dari keturunan tertua dapat dipercayakan menjadi *tu'a golo*, kecuali yang memiliki otoritas rohaniah. *Ketiga*, sebagai pemimpin tertinggi dalam struktur sosial *wa'u*, seorang *tu'a golo* mengemban peran sebagai kepala rumah adat, kepala kampung, dan kepala suku. Peran *tu'a golo* sebagai kepala rumah adat diisyaratkan dalam ungkapan *ata nipu rangga pede* yang menyiratkan makna bahwa, seorang *tu'a golo* mengemban tugas dan tanggungjawab sebagai kepala *mbaru gendang* sebagai rumah induk atau rumah asal *wa'u*. Peran *tu'a golo* sebagai kepala suku disingkap dalam ungkapan *ata kop gula agu mane* yang menyiratkan makna bahwa, seorang *tu'a golo* mengemban tugas dan tanggungjawab mengayomi seluruh warga *wa'u* agar mereka selalu berada dalam keadaan aman dan tenteram, dengan merujuk pada perilaku *tu'a golo* sebagai model panutan. Peran *tu'a golo* sebagai kepala suku diisyaratkan dalam ungkapan *ata nipu pa'ang lo, ngaung musu* yang menyiratkan makna bahwa, seorang *tu'a golo* berperan sebagai kepala kampung dengan tugas dan tanggungjawab menjaga keamanan seluruh wilayah kampung demi terbinanya suatu harmoni sosial dalam realitas kehidupan *wa'u* yang dipimpinnya.

## 5.2 Saran

Mengingat konflik dan sengketa tanah adat intraklen dan antarklen di wilayah Manggarai cenderung meningkat dalam jumlah dan intensitasnya (Lawang, 1999), disarankan kepada Pemerintah Kabupaten Manggarai untuk melakukan revitalisasi peran *tu'a golo* guna menjadi mitra dalam mengatasi konflik dan sengketa tanah adat tersebut. Bersamaan dengan itu, disarankan pula agar proses dan mekanisme pencaangan program itu melibatkan seluruh lapisan masyarakat, sehingga tidak ada pihak atau kelompok tertentu yang diabaikan dan dirugikan.

## Sumber Rujukan

---

*Vol. 16, No. 30, Maret 2009*

SK Akreditasi Nomor: 007/BAN PT/Ak-V/S2/VIII/2006

- Adimihardja, K. 1983. *Kerangka Studi Antropologi Sosial dalam Pembangunan*. Bandung: Tarsito.
- Bungin, B. 2007. *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya*. Jakarta: Kencana.
- Bustan, F. 2005. "Wacana budaya *tudak* dalam ritual *penti* pada kelompok etnik Manggarai di Flores Barat: sebuah nalisis linguistik kebudayaan." *Disertasi*. Denpasar: Program Pascasarjana Universitas Udayana.
- Cassirer, E. 1987. *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esai tentang Manusia*. Diterjemahkan oleh Alois A. Nugroho. Jakarta: Gramedia.
- de Vito, J. A. 1970. *The Psychology of Speech and Language: An Introduction to Psycholinguistics*. New York: Random House.
- Duranti, A. 2001. *Linguistic Anthropology: A Reader*. Massachussets: Blackwell Publishers.
- Finochiaro, M. 1974. *English as a Second Language: from Theory to Practice*. New York: Regent Publishing.
- Foley, W. A. 1997. *Anthropological Linguistics: an Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Koentjaraningrat. 1992. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: DIAN Rakyat.
- Mbete, A. M. 1997. "Linguistik sebagai Realisasi Pola Ilmiah Pokok Kebudayaan Universitas Udayana." *Makalah*. Disampaikan dalam Ceramah Pramagister Program Studi Magister (S2) Linguistik dan Kajian Budaya Universitas Udayana Denpasar 1997. Denpasar: Program Studi Magister (S2) Linguistik dan Kajian Budaya Universitas Udayana.
- Lawang, M. Z. R. 1999. *Konflik Tanah di Manggarai: Pendekatan Sosiologik*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.
- Ochs, E. 1988. *Culture and Language Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palmer, G. B. 1996. *Toward a Theory of Cultural Linguistics*. Austin, USA: The University of Texas Press.



- Sapir, E. 1956. *Culture, Language and Personality*. Berkeley: University of California Press.
- Suriasumantri, J. S. 2001. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Verheijen, A. J. 1991. *Manggarai dan Wujud Tertinggi*. Jilid I. Jakarta: LIPI-RUL.