

Refleksi Kohesivitas Sosial Penutur Bahasa Sasak dan Kecenderungannya Bertransformasi

Saharudin

Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, STKIP Qamarul Huda, Bagu, Lombok Tengah 83562, Indonesia

E-mail: sahrul_saharuddin@yahoo.com

Abstrak

Artikel ini menjelaskan kohesivitas sosial masyarakat Sasak tradisional yang tercermin dalam kategori dan ekspresi linguistiknya, khususnya pada domain modal sosial. Selanjutnya, bagaimana nilai-nilai kohesivitas sosial itu bertransformasi dalam modal sosial masyarakat Sasak sekarang. Kategori dan ekspresi linguistik dimaknai sebagai bentuk kategorisasi lingual dan ungkapan verbal dalam domain modal sosial, yang mana di dalamnya tersimpan berbagai sistem pengetahuan masyarakat Sasak mengenai kohesivitas sosial. Sementara itu, transformasi dalam kajian ini dimaknai sebagai bentuk pergeseran atau perubahan pada struktur permukaan (transformasi lingual) dan juga pada struktur dalam (perubahan perilaku) masyarakat Sasak. Untuk tujuan tersebut, digunakanlah pendekatan etnosemantik, yakni memeriksa kosakata-kosakata tertentu dalam bahasa yang mereka gunakan pada ranah sosial dan memiliki kaitan dengan konsep modal sosial. Berdasarkan hasil analisis, ditemukan paling tidak ada tiga macam modal sosial masyarakat Sasak yang menjadi landasan nilai-nilai kohesivitas sosialnya: (1) modal sosial yang merujuk kepada bentuk interaksi-interaksi, (2) modal sosial yang merujuk kepada bentuk institusi, dan (3) modal sosial yang menunjuk kepada norma-norma. Adapun kecenderungan transformasi sosial yang terjadi lebih dikarenakan oleh adanya (i) tuntutan kualifikasi baru, (ii) bergesernya peran profesi, (iii) munculnya stratifikasi kompleks dalam masyarakat Sasak dewasa ini, dan (iv) adanya berbagai kelembagaan baru yang diterapkan oleh negara dan lebih didukung oleh sistem kekuasaan formal.

Reflection on Social Cohesion of Sasak Speakers and the Trends Transformed

Abstract

This article presents the social cohesiveness of traditional Sasak reflected and expressed in their linguistics, particularly at social capital domain, and to transform it to the current social capital of Sasak people. The category and linguistic expressions are considered to be the lingual category forms and the verbal expressions in the social capital domain, in which it is kept various knowledge systems of the social cohesiveness of Sasak people. Transformation in this study is defined as a shift at the surface structure (the lingual transformation) and deep structure (the behaviour transformation) of Sasak people, it is used the ethnosemantic approach, by investigating certain vocabularies in the language they use in the social domain having relationship with the social capital. This study reveals three social capitals of Sasak people becoming the base of values: (1) the social capital referring to the interactional forms, (2) to the institutional forms, and (3) to the norms. Furthermore, the social transformation tendency is caused by (i) the new qualification needs, (ii) the shift of professional role, and (iii) the existence of the complexity stratification, and (iv) the existence of new various institutions formed by the governments and the formal system power.

Keywords: cohesion, linguistic categories and expressions, social capital, transformation

Citation:

Saharudin (2014). Refleksi kohesivitas sosial penutur bahasa sasak dan kecenderungannya bertransformasi. *Makara Hubs-Asia*, 18(2): 140-148. DOI: 10.7454/mssh.v18i2.3468

1. Pendahuluan

Jauh sebelum suatu masyarakat menerima ilmu dan teknologi modern, mereka sudah memiliki sistem ilmu pengetahuan sendiri mengenai berbagai hal. Dalam studi antropologi, ilmu pengetahuan mengenai sesuatu hal yang dimiliki oleh suatu masyarakat atau suku disebut

etnosains. Di Indonesia, keberadaan etnosains yang ada di berbagai kelompok masyarakat/suku bangsa sempat agak terabaikan. Dalam dasawarsa terakhir, keberadaan etnosains mulai mendapat perhatian yang memadai. Hal itu terjadi karena ilmu dan teknologi modern ternyata tidak selamanya mendatangkan hal yang positif. Misalnya, cara bertani secara modern, telah menimbulkan

kerusakan alam atau ketidakseimbangan lingkungan. Selain itu, ia telah merenggut banyak hal terkait modal sosial (*social capital*) yang dimiliki dan berkembang dalam suatu kelompok masyarakat/etnis. Contohnya, masyarakat Sasak (di Lombok), memiliki modal sosial dalam menyelesaikan pekerjaan tani mereka melalui kegiatan *najen*, *nginjam*, *bêsiru*, *bêkelompok*, *bêdêrêp*, dan *bêgae*. Semua leksikon tersebut memiliki makna generik ‘gotong royong’ dalam menuntaskan pekerjaan tani mereka. Seiring dengan digunakannya sistem pertanian modern, lambat laun nilai-nilai kebersamaan dan kepaduan sosial (kohesivitas) dalam kelompok masyarakat Sasak mulai bergeser bahkan berubah.

Dilihat dari segi arti leksikalnya, kategori linguistik bahasa Sasak di atas jelas tampak sederhana, tetapi dalam konteks pemahaman sebuah leksikon ternyata sangat rumit. Khazanah budaya Sasak mengungkapkan bahwa *pan basê siji sedasa* ‘karena satu kata dalam bahasa bisa memiliki sepuluh makna’. Ini dikarenakan adanya kaitan erat dengan cara pandang para penutur bahasa tersebut. Penutur bahasa menggolongkan benda yang dinamai ke dalam kategori tertentu ketika menamai sesuatu. Oleh karena itu, tidak heran jika ilmu semantik, ilmu yang mengkaji tentang makna, sering diartikan sebagai studi analisis terhadap perspektif-perspektif yang terkristalisasi dalam kata. Terdapat suatu proses khusus konstruksi realitas antara kata dan sesuatu yang disebut oleh penutur kata.

Lebih jauh lagi, pikiran kita tidak hanya memantulkan struktur realitas secara pasif. Kita juga melakukannya secara lebih aktif dan positif melihat realitas dari sudut pandang tertentu. Aktivitas mental inilah yang menjadikan realitas ada bagi kita. Setiap kata mewakili satu kategorisasi bahasa tertentu terhadap realitas non-bahasa—salah satunya bidang sosial. Kategorisasi ini dilakukan atas dasar suatu prinsip yang terbentuk secara historis dan kultural. Masing-masing kata yang dipakai mewakili suatu pandangan tertentu mengenai dunia dan suatu konsep. Konsep adalah kristalisasi pandangan subyektif terhadap sesuatu. Pandangan ini bersifat sosial, milik dari keseluruhan masyarakat bahasa yang ditransmisikan dari generasi ke generasi (*cf. Cann, 1993*).

Penelitian ini mencoba mengungkapkan salah satu bagian etnosains yang ada dalam masyarakat Sasak pedesaan, yaitu etnosains dalam dunia sosial, domain modal sosial (*social capital*). Penelitian terutama dilakukan dengan pendekatan etnolinguistik, yaitu dengan memeriksa leksikon dan ungkapan-ungkapan lain dalam bahasa yang mereka gunakan. Pendekatan etnolinguistik menggunakan fakta kebahasaan sebagai data utamanya. Pendekatan ini dipilih berdasarkan pada pertimbangan bahwa fakta bahasalah yang dapat memberi informasi banyak mengenai etnosains. Dari fakta bahasa itu kemudian akan ditafsirkan sistem pengetahuan yang terkandung di dalamnya. Selain fakta bahasa, data lainnya yang dapat

memberi informasi mengenai etnosains dalam dunia sosial juga akan digunakan, misalnya data yang berupa peristiwa budaya.

Dasgupta (1997 dalam Umam, *et al.*, 2006) mencatat bahwa dari sejumlah besar studi ilmu-ilmu sosial terkini, terungkap bahwa konsepsi tentang *capital* tak lagi hanya mencakup *physical capital* dan *human capital*, namun meluas mencakup bentuk *capital* lainnya, yakni *social capital* (modal sosial). *Social capital* ini merujuk kepada institusi-institusi, hubungan-hubungan, dan norma-norma yang menentukan kualitas dan kuantitas interaksi sosial masyarakat. *Social capital* berkaitan erat dengan adanya sikap saling percaya dan norma-norma sosial yang berlaku, serta jaringan sosial yang efektif. Anggota masyarakat/komunitas/etnis berupaya mengatasi berbagai persoalan secara bersama dalam suatu bentuk hubungan timbal-balik.

Sementara itu, berbicara tentang hubungan bahasa dan sistem pengetahuan memang tidak ada matinya. Setiap ranah sistem pengetahuan masyarakat tidak dapat dilepaskan dari kontribusi sebuah bahasa. Sistem pengetahuan masyarakat Sasak dalam dunia sosial (domain modal sosial), terefleksikan melalui data atau fakta linguistik berupa kategori/leksikon dan ekspresi linguistik yang merujuk pada domain tersebut. Pentingnya hubungan antara ekspresi linguistik dengan rangkaian pengetahuan ini melahirkan sebuah aliran pemikiran yang membentuk sebuah paradigma, yaitu paradigma etnosains (Ahimsa-putra, 1985; 2011). Etnosains sendiri didefinisikan sebagai perangkat pengetahuan yang dimiliki oleh suatu masyarakat suku bangsa yang diperoleh dengan menggunakan metode tertentu serta mengikuti prosedur tertentu yang merupakan bagian dari “tradisi” mereka, dan “kebenarannya” dapat diuji secara empiris (Ahimsa-putra, 1985; 2002; 2003).

Penelitian etnosains bertujuan untuk mengetahui gejala-gejala materi mana yang dianggap penting oleh warga suatu kebudayaan—Sasak—dan bagaimana mengorganisasi berbagai gejala tersebut dalam sistem pengetahuan masyarakatnya. Masyarakat Sasak sendiri secara nirsadar membuat klasifikasi yang berbeda atas lingkungan yang sama. Peneliti—dalam kacamata *etik*—berusaha mengungkap struktur-struktur yang digunakan untuk mengklasifikasi lingkungan baik fisik maupun sosial (Ahimsa-putra, 2007) dalam dunianya tersebut. Dengan mengetahui pengkategorisasian berbagai macam lingkungan ini (khususnya domain modal sosial) akan dapat diketahui pula peta kognitif dunia dari suatu masyarakat tertentu (Frake, 1972), yakni masyarakat Sasak pedesaan (baca: tradisional).

Selain itu, bagaimana komunitas pengguna bahasa Sasak merespons secara aktif bahasa mereka (dalam domain modal sosial khususnya) perlu juga dibahas di sini. Bahasa Sasak sebagai institusi sosial yang masih sangat hidup

di kalangan masyarakat penggunaanya harus diasumsikan membentuk struktur sosial masyarakat Sasak. Oleh karena itu, penting untuk mengungkapkan bagaimana masyarakat pengguna bahasa sebagai *agency* merespons dan bernegosiasi dengan struktur sosial mereka (yang mencakupi pula sistem bahasanya). Hal ini dilakukan agar dalam prosesnya, mereka tidak hanya dibentuk oleh struktur tersebut dan beroperasi dalam rambu-rambu serta batasan yang ditetapkan struktur, tetapi mereka diasumsikan juga aktif membentuk dan mempengaruhi struktur sehingga menjadi sesuatu yang dinamis.

Dari situ diharapkan kita juga bisa melihat pergeseran alam pikiran dan nilai-nilai dalam merespons perubahan zaman, serta melihat perubahan dalam struktur sosial (dan sistem bahasanya) itu sendiri. Dimensi etnografis, kontak dengan informan serta pengetahuan tentang dinamika hubungan antara *agency* dan struktur perlu juga dikaji dalam tulisan ini

Dengan demikian, penelitian ini diharapkan bisa memberikan sumbangsih pengetahuan tentang bagaimana sistem pengetahuan masyarakat Sasak (komunitas adat dan pedesaan) dan *local wisdom*nya terkait dengan dunia sosial (domain modal sosial) mereka. Selain itu, bagaimana pula kecenderungan terjadinya transformasi sosial sekarang ini dalam domain tersebut sebagai sebuah komunitas/suku yang dilihat dari pergeseran verbal pada ranah tersebut.

2. Metode Penelitian

Peneliti menggunakan data berupa kategori (leksikon/frase) dan ekspresi linguistik dalam bahasa Sasak. Bahasa yang dianalisis adalah bahasa yang dipakai pada ranah sosial masyarakat Sasak yang hidup di pedesaan, khususnya yang terkait dan memuat modal sosial. Titik pengamatan dilaksanakan di satu wilayah administrasi, yakni kabupaten Lombok Timur, kecamatan Jerowaru, desa Batu Nampar.

Pengumpulan data dilakukan dengan teknik pengamatan berpartisipasi dan wawancara mendalam di seluruh titik pengamatan. Dalam melakukan pengamatan berpartisipasi, peneliti berusaha menyimpan pembicaraan informan (melakukan penyimakian penggunaan bahasa informan), membuat penjelasan berulang, menegaskan kembali apa yang dikatakan oleh informan, dan tidak menanyakan makna, tetapi mencari kegunaannya (Spradley, 2007); (Mahsun, 2007).

Lebih jauh lagi, penelitian ini mencoba mengungkapkan salah satu bagian etnosains yang ada dalam masyarakat Sasak, yakni etnosains dalam domain sosial. Penelitian terutama dilakukan dengan pendekatan etnolinguistik dan etnosemantik, yaitu dengan memeriksa kosakata-kosakata tertentu yang memiliki kaitan dengan konsep modal sosial dalam bahasa yang mereka gunakan pada

ranah sosial. Penggunaan kedua pendekatan tersebut berdasarkan pada pertimbangan, bahwa fakta bahasalah yang dapat memberi informasi banyak mengenai masalah tersebut. Dari fakta bahasa itu kemudian akan ditafsirkan sistem pengetahuan dan nilai-nilai kearifan yang terkandung di dalamnya sebagai media mewujudkan kohesivitas sosial. Lalu, penelitian ini juga melihat kecenderungan terjadinya pergantian (transformasi) sosial (terutama yang terkait dengan kohesivitas sosial) ke arah ketidakpaduan sosial yang dilihat melalui pergantian verbal pada domain tersebut.

Peneliti menggunakan model analisis komponen (*componential analysis*) untuk mengungkap makna dari kategori/leksikon dan ekspresi linguistik dalam perihal modal sosial masyarakat Sasak. Model analisis ini berusaha menganalisis komponen-komponen makna yang dimiliki oleh sebuah kata, lalu membandingkannya dengan komponen-komponen makna yang dimiliki oleh kata yang lain (Lyons, 1978, 1996; Goddard, 1998).

Peneliti menggunakan metode padan, dengan teknik hubung banding menyamakan dan teknik hubung banding memperbedakan untuk menganalisis bagaimana terjadinya transformasi sosial dalam konteks domain sosial sebagai basis kohesivitas sosial yang tercermin pada level verbal penutur bahasa Sasak (Sudaryanto, 1993).

3. Hasil dan Pembahasan

Modal Sosial yang Merujuk kepada Bentuk Hubungan-Hubungan: Kategori linguistik dengan makna generik ‘kerja sama/gotong royong’. Masyarakat Sasak tani tradisional memiliki beberapa istilah terkait dengan kegiatan kerja sama atau solidaritas dalam mengerjakan sawah dan padi yang tergolong modal sosial. Istilah tersebut meliputi *najen*, *nginjam*, *bésiru*, *bêkelompok*, *bêdêrêp*, dan *bêgae*. Semua komponen istilah itu masuk dalam kategori verba. Masing-masing kosakata ini memiliki komponen makna (KM) yang berbeda. Perbedaan makna tersebut bisa dilihat dari jenis upah, apakah berupa padi, uang, atau lainnya. Selai itu, bisa juga dari sifat kerja sama tersebut (suka rela atau timbal-balik), atau juga dari jenis kelamin pekerja yang melakukan kerja sama itu (laki-laki atau wanita). Di samping itu, dasar perbedaannya dapat berupa ada atau tidaknya alat lain, seperti penggunaan kerbau untuk aktivitas tersebut. Semua leksem itu diikat oleh satu makna generik yang menjadi payung dari semuanya, yakni ‘kerja sama’ walaupun komponennya berbeda. Payung inilah yang dijadikan dasar kategorisasi dalam aktivitas ini. Makna *kerja sama* akan membawahi (i) jenis upah, (ii) sifat kerja sama, (iii) jenis kelamin yang bekerja, dan (iv) alat lain yang berhubungan dengan aktivitas yang dimaksud.

Dengan melihat komponen makna pembeda yang ada pada Tabel 1, dapat dibuat definisi-definisi sederhana.

Tabel 1. Kategori Linguistik dengan Makna Generik ‘Kerja Sama/Gotong Royong’

Kategori Kata	Komponen Makna							
	Jenis upah			Sifat		Jenis kelamin pekerja		Alat lain
	Padi	Uang	Lainnya	Sukarela	Timbal balik	Laki-laki	Wanita	
<i>najen</i>	-	-	-	+	-	+	-	+
<i>nginjam</i>	-	+	+	-	+	+	-	+
<i>bêsiru</i>	-	-	-	-	+	+	+	-
<i>bêkelompok</i>	-	-	-	-	+	+	-	-
<i>bêdêrêp</i>	-	+	-	-	+	-	+	-
<i>bêgae</i>	+	-	-	-	+	-	+	-

terkait dengan berbagai kosakata tersebut. *Najen* merupakan bentuk solidaritas tanpa ada imbalan (sukarela). Hal ini dikerjakan oleh laki-laki dengan mempekerjakan kerbau untuk membajak sawah orang yang dibantu. *Najen* biasanya dilakukan untuk membantu pembajakan sawah orang-orang yang dihormati/ditokohkan di desa atau kampung tersebut, semisal pemuka agama, kepala desa atau kepala dusun.

Sementara itu, *nginjam* adalah kegiatan kerja sama dengan upah berupa uang (bersifat timbal-balik). Kegiatan ini dilakukan oleh laki-laki dengan mempekerjakan kerbau untuk membajak sawah orang yang meng-*injam*. Cara pembayarannya adalah tergantung pada berapa jumlah kerbau yang dipakai membajak. Kegiatan ini juga bisa mengambil upah dari orang yang dibajaki sawahnya berupa *lambe*. Tanah *lambe* merupakan sejenis ladang (*rau*) yang hanya ada rumput/semak belukarnya saja. *Lambe* ini akan digembalakan kerbau selama setahun.

Selanjutnya, *besiru* adalah bentuk tolong-menolong untuk menyelesaikan pekerjaan di sawah, baik oleh laki-laki maupun wanita tanpa pamrih. Mereka wajib saling membantu antar sesama anggota *siru* tersebut (*puliq siru*) hingga selesai, dengan jenis pekerjaan yang sama. Jenis tolong-menolong yang hampir sama dengan *besiru* adalah *bekelompok*. Bedanya hanya pada jenis kelamin tenaga pekerjanya. *Bekelompok* lazimnya hanya beranggotakan laki-laki, karena jenis pekerjaannya lebih berat, seperti mencangkul atau *begora*. Sementara, ada aktivitas kerja sama khusus diperuntukan oleh kaum hawa, yaitu *bederep* dan *begae*. *Bederep* dan *begae* adalah bentuk kerja sama yang menuntut adanya upah. *Bederep* upahnya berupa uang, sedangkan *begae* upahnya adalah padi.

Nilai-nilai kearifan yang terkandung di dalam berbagai kosakata yang bermakna generik ‘kerja sama’ adalah mengenai pembentukan relasi sosial yang harmonis di antara masyarakat tani. Hal ini dapat dilihat pada kategori *najen*, *besiru*, dan *bekelompok*. Pada kategori ini, mereka sama sekali tidak berharap upah, melainkan keberterimaan *social benefits* yang dinikmati bersama di antara mereka sebagai dampak saling percaya.

Ada satu lagi istilah dari modal sosial yang memiliki makna saling membantu/menolong, yakni *bebanjar*. Letak

perbedaan dengan enam kategori sebelumnya adalah pada bidang cakupan kegiatan tolong-menolong tersebut. Istilah *bebanjar* lebih sering digunakan untuk acara *gawe* (pesta pernikahan dan *gawe* kematian) dan pembangunan rumah tinggal. *Bebanjar* sendiri diartikan sebagai kesadaran untuk terlibat dalam setiap kegiatan *banjar* dengan mengeluarkan iuran sesuai kesepakatan anggota *banjar* dengan disepakati berapa kali penggunaannya dalam setahun. Sebuah *banjar* dalam komunitas Sasak biasanya diberikan nama, misalnya, *banjar ngamuk*, *banjar mate*, *banjar irup* dan sebagainya serta memiliki susunan pengurus, semisal arisan. Iuran dalam sebuah *banjar* dari setiap anggota bisa berupa: beras 25 kilogram, uang 300 ribu, kayu bakar *sepoto*, rokok satu pak, dan seterusnya untuk konteks *gawe*. Selain itu, iuran dapat pula berupa bahan bangunan untuk konteks *banjar* bangun rumah. Semuanya tergantung kesepakatan anggota.

Dalam *bebanjar*, tampak terlihat beroperasinya jaringan sosial. Keberadaannya berpotensi menciptakan “jaring pengaman sosial” yang krusial bagi anggota *banjar* untuk mewujudkan kebaikan berjamaah di saat jaring-jaring formal (baca: negara) tidak berpihak dengan kemampuan dan kepetingan sosial mereka. Selanjutnya, nilai-nilai yang diusung dalam bentuk modal sosial tersebut adalah semangat saling membantu (tolong-menolong) dalam menyelesaikan problem bersama di kelompok *banjar* tersebut.

Seperti yang telah disebutkan di atas, *banjar* sebagai sebuah bentuk hubungan (dari modal sosial) memiliki institusi (sebagai modal sosial) dalam masyarakat Sasak. Ini terlihat dari istilah-istilah kebahasaan yang memuatnya, misalnya, *krama banjar subak*, *krama banjar merariq*, *krama banjar mate*, bahkan sekarang ada istilah *krama banjar haji*.

Kategori linguistik dengan makna generik ‘sambung rasa persaudaraan’. Masyarakat Sasak memiliki konsep dalam membangun perilaku sosialnya, yakni konsep kolektivitas yang dalam terminologi orang Sasak disimbolkan dengan konsep *semeton*. Sementara mekanisme sosial untuk membangun konsep *semeton* tersebut tercermin dalam beberapa kategori linguistik berikut, seperti *ngayo*, *bejango*, *siarah*, *sempait salam*, *belangar*. Kategori/istilah-istilah tersebut memiliki komponen

makna yang berbeda. Perbedaan maknanya bisa diselidiki dari siapa yang dikunjungi, jauh atau dekat tempatnya, langsung atau tidak dalam bertatap muka, penyebab terjadinya kunjungan (Tabel 2).

Memperhatikan kolom komponen makna pada Tabel 2, kita dapat membuat definisi dari kategori kata (KK) yang ada. Pertama, *ngayo*, yakni istilah khusus bagi kebiasaan bertandang ke tetangga, semisal *silaturrahim*, baik yang ada ikatan garis keturunan atau tidak. Nilai utama yang hendak dikembangkan adalah keakraban antartetangga dekat dalam masyarakat tersebut. Maksud *dekat* di sini, yakni dari jarak antarrumah tetangga, sehingga individu yang saling *ngayo* berada dalam satu lingkungan jiran yang berdekatan.

Kedua, *bejango*. *Bejango* adalah tradisi berkunjung atau menjenguk keluarga, kerabat, tetangga, dan handai taulan yang berumah agak jauh, yakni tidak dalam satu lingkungan atau dusun. Istilah *bejango* hampir sama dengan *ngayo*, namun yang membedakannya adalah faktor jarak tempuh lokasi. Pada saat pergi *bejango*, seseorang biasanya membawa oleh-oleh ataupun semacam bantuan (Sasak: *kaluq-aluq*) yang kiranya dibutuhkan oleh pihak yang dijenguk. Kualitas dan kuantitas bantuan sering dimaknai sebagai bentuk solidaritas individu berkecukupan (dan darmawan) terhadap tetangga maupun handai taulan yang kurang berkecukupan.

Kegiatan *bejango* menunjukkan adanya tuntutan normatif untuk saling mengunjungi, menjenguk, ber-*silaturrahim*, hingga saling menanyakan kabar. Perilaku tersebut menjadi modal sosial yang amat penting di kalangan masyarakat Sasak (khususnya di pedesaan) guna membangun dan menjaga harmoni sosial di kalangan komunitas/etnis.

Ketiga, *siarah*. Istilah ini diserap dari bahasa Arab dan mengalami pergeseran semantik. *Siarah* dalam tradisi masyarakat Sasak cenderung bermakna sebagai kegiatan berkunjung seseorang atau sekelompok orang kepada orang yang status/kelas sosialnya lebih tinggi dan terhormat. Misalnya, *siarah* seorang murid kepada ustadz, jamaah kepada ulama (Sasak: *Tuan Guru*) sebagai rasa ta'zim (perhormatan). *Siarah* lazim dilakukan pada saat hari raya idul fitri. *Siarah* juga biasa dilakukan dari orang yang lebih muda kepada orang yang lebih tua,

misalnya saudara bungsu kepada kakak-kakaknya, seorang anak kepada orang tuanya. Dalam *siarah* biasanya diadakan permohonan maaf, terkait kekhilafan yang pernah dilakukan, baik sengaja maupun tidak disengaja.

Keempat, *sempait salam*. Secara harfiah berarti 'menitip salam'. Istilah *sempait salam* merupakan tradisi orang Sasak saat bertemu dengan sahabat dan kerabatnya dalam sebuah acara, undangan ataupun di perjalanan. Lalu, dalam pertemuan tersebut ada orang yang dikenal dekat yang diundang berhalangan hadir karena suatu alasan sehingga ia menitip salam lewat temannya yang hadir. Begitu pula saat bertemu di perjalanan. Tradisi ini sangat membantu mempererat hubungan pertemanan/persahabatan dalam komunitas Sasak. Dan bagi orang yang titipkan salam merasa dirinya berarti masih selalu diingat oleh sahabat atau temannya, sehingga ia merasa bersalah kalau tidak hadir dalam undangan-undangan berikutnya.

Kelima, *belangar*. Istilah ini hanya khusus dipakai untuk mengunjungi keluarga atau sahabat yang meninggal dunia dengan membawa *pelangar*, semacam bersungkawa (Islam: *ta'ziyah*). Biasanya semua keluarga dekat berkunjung ke rumah yang meninggal dunia (rumah duka) dalam kegiatan *belangar*. Kunjungan ini diharapkan mampu memberikan hiburan kepada keluarga yang ditinggal mati dan meringankan beban mereka dari segi ekonomi melalui terkumpulnya *pelangar* (sumbangan uang, beras, dll.). Dari tradisi ini, rasa solidaritas dan kesetiakawanan terus bersemi dalam diri masyarakat pelakunya.

Berbagai kategori linguistik bahasa Sasak yang terkait dengan aktivitas menjenguk, mengunjungi, dan *silaturrahim* tersebut, menunjukkan bahwa masyarakatpada dasarnya memperhatikan arti penting sebuah hubungan yang harmonis antarsesama. Ini semua bisa menjadi modal sosial (*social capital*) yang sangat berharga dalam membangun sebuah nilai kebersamaan sosial. Tidak heran jika dalam bahasa Sasak dikenal ada ekspresi linguistik yang menggambarkan tentang perihal tersebut. Orang sasak menyatakan: *bareng anyong saling sedok*. Ungkapan ini mengusung makna senasib sepenanggungan, bersama-sama sehidup semati, dalam bahagia dan duka.

Tabel 2. Kategori Linguistik dengan Makna Generik 'Sambung Rasa Persaudaraan'

Kategori Kata	Komponen Makna							
	Jarak		Alasan/sebab		Hubungan darah		Bertatap muka	
	jauh	dekat	murni	lainnya	dekat	jauh	langsung	tidak langsung
<i>ngayo</i>	-	+	+	+	+	+	+	-
<i>bejango</i>	+	+	+	-	+	-	+	-
<i>siarah</i>	+	+	+	-	+	+	+	-
<i>sempait salam</i>	+	-	+	-	+	+	-	+
<i>belangar</i>	+	+	-	+	+	-	+	+

Kategori linguistik dengan makna generik ‘membantu meringankan beban’. Dalam hubungan ekonomi perdagangan, masyarakat Sasak memiliki tiga istilah yang mencerminkan pengedepanan sifat sosial dalam meringankan beban seseorang yang ada dalam komunitasnya, yakni: *saling sangkol*, *salaing peliwat*, dan *saling liliq*. Bentuk-bentuk modal sosial ini merupakan perwujudan dari rasa kebersamaan dalam komunitas tersebut. *Saling sangkol*, secara hafiah berarti saling membahu. Secara istilah, *saling sangkol* berarti bentuk saling tolong-menolong dengan memberikan bantuan material/finansial terhadap tetangga atau teman yang sedang menerima kerugian, kemacetan, bahkan kebangkrutan usaha sehingga ia bisa melanjutkan usahanya. Setelah ia bisa bangkit dalam usahanya, ia berkewajiban untuk mengembalikan bantuan yang dulu diterimanya tanpa ada *riba*.

Saling peliwat, memiliki arti suatu bentuk saling bantu dengan seseorang yang sedang pailit atau rugi dalam usaha dagangnya. *Saling peliwat* dilakukan dengan cara menanggguhkan pembayaran hutangnya untuk jangka waktu tertentu hingga usahanya bisa pulih kembali. Selain itu, istilah *saling liliq*, yakni suatu bentuk menolong kawan dengan membantu membayar hutang tanggungan sahabat atau tetangga dekat dengan tidak memberatkan dalam bentuk bunga atau ikatan lainnya yang mengikat dan memberatkannya. Dengan kata lain, orang yang menolong siap pasang badan (menjadi jaminan).

Melalui modal sosial semacam itu, nilai-nilai sosial saling percaya tumbuh kembang sebagai wadah ketahanan dalam hubungan sosial kemasyarakatan, terutama dalam hal hubungan kekerabatan dan persahabatan. Dengan demikian, dalam kehidupan sehari-hari mereka selalu menjalankan prilaku *saling perasak* (saling memberi/mengantarkan sesuatu sesuai kemampuan), *saling pesilaq* (saling mengundang jika ada hajatan). Dari kegiatan itu pula, akhirnya mereka bisa saling menghormati (*saling ajinin*), saling balas budi (*saling bales semu-dane*), hingga saling memperingati jika berbuat kesalahan.

Modal Sosial yang Merujuk kepada Bentuk Institusi. Adapun modal sosial yang menunjuk kepada institusi-institusi dalam masyarakat Sasak, misalnya: *krama banjar* (sudah disebutkan bagian-bagiannya di muka), *krama gubuk*, dan *krama desa*. *Krama banjar* merupakan bentuk perkumpulan masyarakat adat (Sasak) yang anggotanya terdiri dari penduduk di suatu kampung/dusun, yang keanggotaannya berkumpul dan bersatu karena ada memiliki tujuan yang sama.

Krama gubuk adalah suatu bentuk perkumpulan adat yang beranggotakan seluruh masyarakat dari sebuah dusun/kampung (Sasak: *dasan/gubuk*), tanpa terkecuali. Dengan demikian, keanggotaan *krama gubuk* tidak memandang asal-usul, status dan kelas sosial, asalkan – secara adat dan administratif—yang bersangkutan adalah

penduduk legal/sah dalam kampung/dusun tersebut. Pada masa dahulu, unsur pimpinan yang duduk pad jenis krama ini adalah klian (kepala dusun sekarang), *juru arah* (pembantu klian selaku penghubung antargubuk), *lang-lang* (kepala keamanan), *kiai/penghulu gubuk*, dan *penoak gubuk* (sesepuh gubuk).

Krama desa yakni majelis adat tingkat desa. Fungsi dan perannya hampir sama dengan *karma gubuk*. Bedanya pada luas cakupan wilayah krama dan unsur pimpinan yang duduk di majelis adat tersebut, yakni mulai *pemusunan* (kepala desa), *juru arah*, *lang-lang desa*, *hakim desa*, liuput (koordinasi kesejahteraan sosial), dan *kiai/penghulu*. Dari segi fungsi, modal sosial yang berupa institusi ini sangat bermanfaat dalam mewartakan nilai-nilai yang melandasi prilaku sosial masyarakat, seperti kepatuhan, kebersamaan, saling mengasihi (Sasak: *patuh*, *reme*, *trasna*), dan sejenisnya.

Modal Sosial yang Menunjuk kepada Norma-Norma. Masyarakat Sasak pedesaan (yang notabene masih terbelakang, terpinggirkan, miskin, *rural*, dan semisalnya) masih sangat kental dalam mempertahankan norma-norma sosial sebagai modal sosial dalam membangun kebersamaan dan memperkukuh kohesivitas sosial mereka. Tidak heran jika dalam bahasa Sasak terdapat istilah yang menunjukkan makna norma sosial, misalnya, *téndéh*.

Téndéh (*tindih*—pada dialek Sasak yang lain) merupakan nilai ideal dasar yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat Sasak tradisional. *Téndéh* tercermin penggunaannya dalam berbagai perihal yang menaungi nilai-nilai positif lainnya, seperti *patut* (baik, terpuji, pantas, cocok, dan tidak berlebihan) *pasu*, dan *pacu* (rajin, tekun, giat, serius, pantang menyerah atau tak mengenal putus asa) (Saharudin, 2010).

Predikat *téndéh* didapat seorang Sasak atau keluarga tertentu dari komunitasnya melalui proses panjang setelah terpenuhinya sistem sosial yang disepakati. Akan tetapi, dewasa ini *keténdéhan* tidak hanya lagi diukur dengan cara-cara lama yang secara historis mengedepankan keturunan (pertalian darah) dan penguasaan tradisi feodalistik, tetapi juga dengan cara yang lebih menekankan pada asas manfaat kemanusiaan. Misalnya, pada masyarakat Sasak tradisional zaman dahulu *keténdéhan* semata-mata ditekankan pada pentingnya pelaksanaan dan penguasaan adat-istiadat dan bahasanya. Sekarang ini *keténdéhan* seseorang diukur pula dengan kesalehan dan keterdidikannya (Mahyuni, 2007; Saharudin, 2010). Dalam konteks berbahasa, seseorang yang *téndéh* akan menyampaikan tutur kata yang selalu lemah lembut, kata-kata yang dipilihnya menyejukkan hati, serta diikuti gerak tubuh yang selaras. Dia menyimak lawan tuturnya secara seksama (*bêtêlêngo*) dengan menaruh tangan di depan (*bêsêlêkêp*) dibarengi wajah agak merunduk. Pembicaraan disampaikan dengan sangat hati-hati (*apik*),

guna menghindari jangan sampai lawan tuturnya terluka perasaannya.¹

Téndéh sebagai bentuk modal sosial masyarakat Sasak (pedesaan), juga ikut mengartikulasikan berbagai pantangan dalam berperilaku, baik perilaku verbal maupun non verbal. Dengan menjadikan konsep *téndéh* sebagai norma sosial, komunitas/suku Sasak sama tidak sekali diperbolehkan menyakiti fisik ataupun perasaan sesamanya, apalagi melakukan hal-hal yang bertentangan dengan agama dan adat. Itulah sebabnya masyarakat Sasak dahulu membuat semacam *awik-awik* (aturan-aturan) *gubuk/dasan* dan desa untuk menghukum orang yang tidak berbuat *téndéh*, alias melakukan pidana adat. Itulah sebabnya dalam istilah-istilah Sasak dikenal jenis pelanggaran i) *ngampas aken*, ii) *gile bibir*, iii) *gile tangan*, dan iv) *dende pati*.

Ngampas aken, yakni semacam perbuatan tidak terpuji, seperti sengaja mengintip orang yang sedang mandi dan pengantinan, lalu yang diintip keberatan. *Gile bibir*, yaitu pengucapan kata-kata kotor atau tabu di depan umum yang bertujuan untuk bersumpah-serapah (Sasak: *nyumpak-nyenak*) kepada seseorang dan orang yang disumpah-sepahi keberatan. *Gile tangan*, adalah perilaku tidak senonoh yang dilakukan seseorang kepada lawan jenisnya dan si korban keberatan, misalnya, seorang pemuda tiba-tiba memeluk atau memegang bagian-bagian terlarang si gadis. *Dende pati*, yakni perbuatan zina dan pemerkosaan.

Dalam *awik-awik* suku Sasak (di suatu *krama gubuk*) yang memiliki skop wilayah (Sasak: *owet*), siapa saja yang melakukan hal-hal yang bertentangan dengan norma sosial dalam *téndéh*, maka orang tersebut wajib dikenakan denda sesuai ketentuan pidana adat (denda adat) selama berada dalam *owet krama dasan*. Perlu dicatat, denda adat tidak menggugurkan dosa (terkait hukum Tuhan), tetapi dengan diberlakukannya akan menimbulkan efek jera serta membuat kampung/dusun tempat tinggal aman. Jika kampung aman, modal-modal sosial yang berbentuk hubungan-hubungan kemanusiaan akan bisa berjalan.

Selanjutnya, uang denda dari pidana adat tersebut tidak diambil oleh orang yang keberatan atau yang punya masalah, namun denda tersebut adalah hak *pengemban* dan *pengemong* adat serta para saksi. Setelah denda

dibayar, pihak yang didenda dan yang mendenda harus bersalaman, saling memaafkan, dan berjanji tidak mengulangi perbuatannya dan saling mengganggu. *Social trust* harus dijaga. *Danta danti kusuma warsa* ‘gading gajah, ludah, bunga, dan hujan’. Artinya, setiap kata-kata yang diucapkan atau janji-janji yang diikrarkan wajib dipegang dan dipertahankan dengan kukuh bagaikan gading gajah yang apabila telah keluar tidak akan masuk lagi. Jika berludah tidak akan dijilat kembali. Laksana bunga yang tidak akan mekar dua kali, dan hujan jika telah turun tidak akan naik kembali.

Transformasi Kohesivitas Sosial: dari pergeseran verbal ke perubahan sosial. Bahasa sebagai salah satu unsur penting di dalam kebudayaan selalu mengalami pergeseran, terutama menyangkut kosakatanya. Tuntutan kebutuhan manusia mendorong untuk senantiasa meningkatkan kualitas kehidupan dari segala aspeknya. Pengaruh dari luar komunitas/suku penutur bahasa tersebut juga telah turut menentukan pergeseran tersebut.

Selain itu, masyarakat Sasak di Lombok dalam mengaktualisasikan diri telah mengalami pergeseran dari yang paling mendasar, seperti nilai, ide, konsep sampai hal-hal yang bersifat teknis pragmatis. Fenomena pergeseran ataupun perubahan ini terjadi pada bahasa. Lalu pertanyaannya, apakah pergeseran bahasa mempengaruhi pergeseran sistem sosial kemasyarakatan?

Berdasarkan hasil pengamatan peneliti selama berada dalam komunitas penutur bahasa Sasak, paling tidak peneliti menemukan ada beberapa faktor yang menyebabkan terjadinya pergeseran verbal pada masyarakat Sasak yang berimplikasi pada pergeseran sistem sosial masyarakat penuturnya.

(1) *Adanya tuntutan kualifikasi baru.* Bahasa sebagai elemen budaya pada hakekatnya merupakan hasil pergulatan pemikiran antara pikiran pribadi dan pikiran kolektif dalam memenuhi kebutuhan hidupnya, material maupun spiritual. Berbagai kebutuhan itu sendiri seringkali menuntut kualifikasi baru.

Contoh kongkret dalam konteks ini adalah munculnya kosakata *bait upak* dan *puliq upak* yang menggeser penggunaan istilah *bait siru* dan *puliq siru*. *Bait upak* dan *puliq upak* secara harfiah berarti ‘mengambil upah’ dan ‘mengembalikan upah’. Istilah tersebut awalnya tidak banyak ditemukan dalam masyarakat Sasak yang lebih mengutamakan kohesivitas sosial dalam menyelesaikan pekerjaan taninya. Adanya tuntutan kebutuhan hidup yang semakin kompleks, menjadikan kosakata yang merujuk ke makna kohesivitas sosial seperti *besiru*, *bekelompok*, dan *najen* mulai tergantikan. Orang akhirnya lebih cenderung untuk pergi *bait upak* (mengambil upah) berupa uang dari hasil kerjanya di sawah dibandingkan harus pergi bekerja dengan sistem *bait siru/besiru* (mengambil *siru*) atau *bekelompok*. Sama halnya dengan istilah *puliq upak* yang menggantikan istilah *pulik siru*.

¹ Konsekuensi bagi orang yang dianggap *tendeh* pada masyarakat Sasak dahulu—selain beberapa hal di atas—adalah harus bisa *tate/titi base*, *indit base*, dan *ragin base*. *Titi base* artinya dalam berbicara orang tersebut harus berbahasa sesuai dengan tata bahasa (kaidah bahasa) Sasak yang benar. *Indit base*, yakni pemakaian bahasa dalam bahasa Sasak sesuai dengan tingkatan/status sosial seseorang, sehingga tingkatan tutur (*speech levels*) harus benar-benar diperhatikan. *Ragin base*, yakni bagaimana menggunakan kata yang memiliki makna lebih dari satu secara profesional sesuai posisi lawan tutur. Jika beberapa maksim bahasa dan budaya ini dilanggar maka orang yang tadinya dianggap *tendeh* tidak akan dianggap *tendeh* lagi.

Dalam *puliq upak*, pekerja telah mengambil upahnya terlebih dahulu, sehingga ketika pekerjaan tersebut tiba waktunya, maka yang bersangkutan harus siap bekerja untuk memenuhi upah yang telah diambil sebelumnya. Contoh ini setidaknya mencerminkan bagaimana pergeseran verbal berdampak pada tataran sosial, terutama yang mulanya sangat mengutamakan kohesivitas sosial lalu tergeser oleh adanya kebutuhan hidup yang bersifat pragmatis.

(2) *Bergesernya peran profesi* semisal petani, *belian* (dukun), guru, *tuan guru*, nelayan, dsb., ke profesi atau spesialisasi-spesialisasi baru.

Sekarang banyak *tuan guru* (Jawa: kyai) Sasak-Lombok berubah profesi menjadi politikus. Perubahan ini menyebabkan sistem sosial berupa kohesivitas berbasis modal sosial bergeser ke kohesivitas berbasis finansial. Dengan demikian, ungkapan baru pun muncul: *arak kepeng kance arak bantuan, selapuq bau doang gaweq* (ada uang dan ada bantuan, semua bisa dikerjakan), dan *arak upak lelah begawean* (ada upah lelah bekerja). Karena itulah, sekarang ini masyarakat Sasak walau disuruh *tuan guru*, mereka belum tentu mau diperintah, terutama dalam pekerjaan yang membutuhkan massa. Ungkapan-ungkapan tersebut secara tidak langsung telah menggeser makna istilah *gotong royong, najen, saling peliwat, patuh, dan reme*. Semua kosakata/istilah ini merujuk kepada makna 'saling bantu, saling tolong, kepatuhan dan kebersamaan' guna terwujudnya tujuan dan hilangnya beban dari yang punya hajat melalui kohesivitas sosial.

(3) *Munculnya stratifikasi kompleks dalam masyarakat Sasak*. Stratifikasi sosial yang mulanya berbasis kuat pada faktor nasab (gen) kini bergeser ke stratifikasi berbasis peran (fungsionalisasi). Orang tidak lagi melihat orang lain dari keturunan siapa dan gelar bangsawannya apa (*raden, datu, lalu, gede, dende, baiq, lale*), namun sejauh mana peran dia dalam masyarakat, itulah dasar mereka bisa diperintah. Implikasinya, tingkatan tutur (dalam bahasa Sasak) yang dulunya sangat diperhatikan karena mempertimbangkan status sosial keturunan (bangsawan) semakin menipis. Istilah *kaji-mêran, tiang-enggih* (saya-ya) sebagai simbul kepatuhan dan ketaatan orang non-bangsawan pada orang yang secara gennya berasal dari bangsawan lambat laun berkurang. Karena itu, sekarang ini agak sulit membangun kepaduan sosial dengan mengandalkan garis keturunan untuk memberi komando dalam konteks pekerjaan tanpa diupah.

(4) Dalam konteks modal sosial berupa lembaga, adanya berbagai kelembagaan yang diterapkan oleh Negara (seperti LMD/LKMD, PKK, dan BPD di tingkat desa) sebagai bentuk baru lebih didukung kuat oleh sistem kekuasaan. Akibatnya, lembaga-lembaga kemasyarakatan semisal *krama banjar, krama desa*, dsb. peranannya sudah jauh berkurang. Lembaga-lembaga

tersebut tidak bisa lagi diandalkan sebagai modal sosial untuk mempertahankan kohesivitas sosial masyarakat Sasak tradisional. Modal sosialnya yang berbasis lembaga mungkin masih bisa ditemukan di komunitas/masyarakat Wetu Telu di daerah Bayan, Lombok Utara.

4. Simpulan

Uraian mengenai berbagai kategori dan ungkapan bahasa Sasak dalam domain sosial, telah menunjukkan kepada kita bagaimana sistem pengetahuan masyarakat/suku Sasak tentang kohesivitas sosial sebagian besar terdapat dalam bahasa. Di samping itu, modal sosial (*social capital*) yang mereka miliki, dulunya sangat efektif sebagai media penyelesaian berbagai persoalan sosial sehari-hari, membangun rasa persaudaraan, solidaritas, hingga harmonisasi sosial. Data yang diperoleh juga menunjukkan bahwa masyarakat Sasak tradisional dahulunya memiliki ikatan tali persaudaraan yang kuat, tingkat partisipasi yang tinggi, cinta untuk membangun kedamaian, kebaikan, keakraban, saling pengertian, dan kebersamaan guna mewujudkan kohesivitas sosial. Kohesivitas sosial merupakan cara untuk mewujudkan harmonisasi sosial di tengah-tengah komunitas etnis penutur bahasa tersebut. Bahkan, sederetan institusi modal sosial yang mereka miliki (awalnya) merupakan getah perekat yang menggerakkan mereka secara kolektif. Seiring dengan perkembangan zaman dan perubahan sosial yang terjadi, pergeseran sosial pun tak dapat mereka hindari dalam mempertahankan nilai-nilai kohesivitas sosial mereka. Ini terjadi dari level pergeseran verbal berupa munculnya kategori/ekspresi linguistik baru yang menggantikan kategori/ekspresi linguistik lama pada domain modal sosial. Pergeseran ini merujuk kepada bentuk hubungan-hubungan, yangberimplikasi pada tataran pergeseran sosial yang terkait dengan mulai mudarnya kohesivitas sosial mereka. Faktor penyebab pergeseran tersebut ada yang bersifat internal dan eksternal. Faktor Intenal diantaranya adalah tuntutan kebutuhan manusia itu sendiri, yakni kebutuhan masyarakat Sasak yang semakin kompleks. Sedangkan, faktor eksternal dapat berupa pemerintah atau Negara

Daftar Acuan

- Ahimsa-Putra, H.S. (1985). Etnosains dan etnometodologi: Sebuah perbandingan. *Jurnal Masyarakat Indonesia*, 12(2), 103-133.
- Ahimsa-Putra, H.S. (2002, Desember 17-18). *Etnosains dan etnoteknologi: Wawasan budaya untuk pengembangan teknologi*. Makalah seminar Pembangunan Berwawasan Budaya, Jakarta.
- Ahimsa-Putra, H.S. (2003). Etnosains: Mengungkap pengetahuan masyarakat pedesaan. *Jurnal Dinamika Pedesaan & Kawasan*, 4(4), 34-45.

- Ahimsa-Putra, H.S. (2007). Etnosains, etnotek, dan etnoart: paradigma fenomenologis untuk revitalisasi kearifan lokal. *Kemajuan Terkini Riset Universitas Gadjah Mada*, 157-176.
- Ahimsa-Putra, H.S. (2011, 6 Mei). *Paradigma, epistemologi dan etnografi dalam antropologi*. Makalah ceramah Perkembangan Teori dan Metode Antropologi, Surabaya: Jurusan Antropologi Unair.
- Cann, R. (1993). *Formal semantics: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frake, C.O. (1972). The ethnographic study of cognitive systems. dalam J.A. Fishman (ed). *Readings in the Sociology of Language*. The Hague – Paris: Mouton.
- Goddard, C. (1998). *Semantic analysis: a practical introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Lyons, J. (1978). *Semantics Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyons, J. (1996). *Linguistic semantics: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahsun. (2007). *Metode penelitian bahasa: Tahapan strategi, metode, dan tekniknya*. Edisi Revisi. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Mahyuni. (2007). Valuing language and culture: an example from Sasak. *Jurnal Makara, Sosial Humaniora*, 11(2), 79-86.
- Saharudin. (2010). Sesenggak dalam bahasa Sasak: cintraan metaforis dan signifikansinya. *Jurnal Adabiyat*, 9(1), 61-88.
- Spradley, J.P. (2007). *Metode etnografi*. Edisi kedua. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Sudaryanto. (1993). *Metode dan aneka teknik analisis bahasa: Pengantar penelitian wahana kebudayaan secara linguistik*. Yogyakarta: Duta Wacana Press.
- Umam, F., et al. (2006). Kohesivitas berbasis modal sosial: Belajar dari kaum wetu telu. *Jurnal Istiqro'*, 5(1), 159-192.