

REPRESENTASI BANGSAWAN SASAK DALAM TEKS *ANGIN ALUS* MASYARAKAT SASAK

Dharma Satrya HD dan Zainul Muttaqin
Universitas Hamzanwadi Lombok
email: dharmasatryahd@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan representasi bangsawan Sasak dalam teks *Angin Alus* masyarakat Sasak-Lombok. Pembahasan teks ini menggunakan perspektif semiotik Peirce dengan metode analisis Recouer. Pembahasan terdiri atas analisis struktur teks dan dunia yang digelar teks dan analisis hubungan pertama dan kedua dengan dunia penafsir. Hasil penelitian menemukan bahwa teks *Angin Alus* menunjukkan representasi kabar kesedihan orang Sasak dan bangsawan karena kehidupan membawanya ke suatu ruang yang memberikan penderitaan, baik dalam konteks historis Sasak maupun dalam konteks kekinian dengan konteks sosial yang berbeda. Hal tersebut mengindikasikan bahwa masyarakat Sasak juga mengalami percampuran dengan pihak luar yang mempengaruhi caranya memandang kehidupan. Generasi muda Sasak-Lombok harus memahami posisi sebagai *buaq ate*, *kembang mate*, generasi yang selalu berserah diri dan sebagai *lomboq*, dengan selalu mengembalikannya kepada yang satu (*Sa Sak*), yakni Tuhan. Perbedaan antara diri dan yang lain melebur menjadi Sasak-Lombok sekarang.

Kata kunci: representasi, masyarakat Sasak, kabar kesedihan, bangsawan

THE REPRESENTATION OF SASAK ARISTOCRATS IN SASAK COMMUNITY'S TEXT *ANGIN ALUS*

Abstract

This study aims to describe the representation of Sasak aristocrats in Sasak-Lombok community's text *Angin Alus*. The discussion of the text used Peirce's semiotic perspective and Recouer's analysis method. It consisted of the analysis of the text structure and the world represented by the text and the analysis of the first and second relationships with the world of interpreters. The research finding reveals that the text *Angin Alus* shows the representation of the news of sadness of Sasak people and aristocrats because life brings them to a space that gives suffering, both in the historical context of Sasak and in the contemporary context with different social contexts. This indicates that Sasak community also experience mixing with outsiders that affect the way they view life. Sasak-Lombok young generation have to understand the positions as *buaq ate* and *kembang mate*, as a generation that always show submission and as *lomboq* by always returning it to the one (*Sa Sak*), namely God. The differences between the self and others merge into the present Sasak-Lombok.

Keywords: representation, Sasak community, *Angin Alus*, news of sadness, aristocrats

PENDAHULUAN

Teks *angin alus* merupakan karya para pendahulu masyarakat Sasak. Tidak diketahui siapa penulis tembang itu. Namun, ia selalu hadir dan dihadirkan oleh masyarakat. Kehadirannya dalam konteks masa lalu berbeda dengan kehadirannya dalam konteks masa kini. Dalam konteks masa lalu ia hadir sebagai produk yang murni kelisanan, sedangkan dalam konteks kekinian ia hadir sebagai produk budaya populer. Permasalahannya, kenapa teks itu selalu dihadirkan? Merepresentasikan apa teks tersebut? Permasalahan tersebut dijawab dengan pendekatan semiotik model Peirce dengan metode analisis interpretasi Paul Recoeur. Pemaknaan terhadap teks tersebut dipahami dalam kerangka komunikasi. Pada tahap pertama tanda tersebut tidak berarti apa-apa sampai tanda tersebut berhubungan dengan objek (Noth, 1995: 41). Hubungan antara yang pertama dan kedua tersebut hanya berarti dalam hubungannya dengan yang ketiga yaitu interpreter (Noth, 1995: 41). Yang pertama menjadi dasar untuk interpreter memaknai objek tersebut. Dalam penelitian ini, tanda tersebut adalah teks *angin alus* dan objeknya adalah masyarakat Sasak, sedangkan interpreturnya adalah peneliti. Representasi dengan model semiotik tersebut mengasumsikan bahwa teks *angin alus* merepresentasikan orang Sasak bangsawan.

Penelitian tentang representasi Sasak pernah dilakukan oleh Fauzan (2013). Dalam penelitian itu, Fauzan (2013: 254) menemukan bahwa masyarakat Sasak berasal perwujudan jin perwangsa menjadi manusia Sasak yang kemudian membentuk kerajaan awal Sasak. Masyarakat Sasak menurutnya mengidealkan posisi pusat, pusat anutan, sehingga dalam cerita

Doyan Neda ia menemukan bahwa Sasak-Lombok mengidealkan posisi pusat anutan, yaitu Majapahit. Hal itu dibuktikan dengan menikahnya raja Seleparang dengan anak Raja Majapahit. Penelitian Fauzan menunjukkan bahwa representasi Sasak dalam perspektif struktural. Sedangkan, representasi Sasak Lombok dalam teks yang sama diteliti oleh Usup (2011). Usup menemukan bahwa masyarakat Sasak sangat plural dan religious. Pluralitas tersebut ditunjukkan menikahnya raja-raja di Lombok dengan putri raja dari Madura dan Jawa, serta tersebarnya pusat-pusat Islam. Penelitian Usup tersebut lebih melihat teks *Doyan Neda* dalam perspektif pascastruktural. Penelitian yang lebih mendalam dilakukan oleh Fajri (2015) dengan perspektif pascakolonial. Fajri (2015: 396) menemukan bahwa terdapat dua kategori kelas dalam masyarakat Sasak, yaitu *bangsawan kawula* dan *perwangsa dengan jamaq*. Menurut Fajri, perwangsa dengan jamaq inilah yang merupakan representasi orang Sasak, sedangkan *bangsawan kawula* merupakan representasi Jawa. Tetapi karena bangsawan kawula ini dekat dengan kekuasaan terutama pada masa kolonial maka dialah yang direpresentasikan oleh kolonial pada masa itu yang jejaknya masih tersisa sampai sekarang, seperti dalam teks *angin alus*. Penelitian ini membuktikan tesis Fajri tersebut. Teks *angin alus* merepresentasikan bangsawan. Hal itu dapat dibuktikan dengan penggunaan bahasa dalam teks tersebut. Tanda yang menunjukkan hal tersebut adalah *mas mirah* dan *dende*. Istilah *mas mirah* digunakan Jawa untuk menyebut sasak yang tertuang dalam kitab Negara Kertagama. Istilah *denda* adalah istilah yang digunakan untuk menyebut perempuan bangsawan. Sasak-Lom-

bok tidaklah mengenal istilah kebangsawanan (Fajri, 2015: 397). Sejak awal penciptaannya berdasarkan teks *Doyan Neda* Sasak-Lombok adalah penjelmaan jin *perwansa* (Fauzan, 2013: 254).

Realitas masyarakat Sasak dalam perspektif ilmu sejarah menunjukkan realitas Sasak yang bermacam-macam berdasarkan perspektif melihat realitas, misalnya Fauzan dengan perspektif struktural, Usup dengan perspektif pascastruktural, dan Fadri dengan perspektif pascakolonial. Namun, realitas sasak terus didefinisikan dalam konteks yang berbeda. Trisnawati (2016) menunjukkan masyarakat Sasak yang harmonis dalam beragamnya etnis yang mendiami pulau Lombok. Kesenian Sasak bercampur dengan kesenian modern (Yudarta & Pasek, 2017). Keberadaan kesenian Bali mendukung pariwisata di Kota Mataram (Yudarta, 2016). Dalam konteks demikian, teks *angin alus* tetap hadir dan dihadirkan oleh masyarakat Sasak. Kehadiran teks *angin alus* perlu didialogkan dengan realitas yang dikonstruksi oleh hasil penelitian-penelitian tersebut.

METODE

Metode penelitian ini menggunakan interpretasi. Teks *angin alus* ini sebagai produk budaya lisan dan populer. Data diperoleh melalui media, yaitu dilisankan dan dimultimediasikan. Metode analisis data menggunakan metode interpretasi, yaitu model hermeneutika-fenomenologis. Teks *angin alus* sebagai fakta semiotik. Fakta semiotik di dalam teks bukan peristiwa yang terkandung di dalam teks, tetapi interpretasinya (Faruk, 2012: 101). Interpretasi itu mengkristal dalam empat kategori, yaitu objektivasi melalui struktur, distansiasi, dunia teks dan aproprasi (Har-

atmoko, 2015: 81). Analisis terhadap kata, frasa, dan kalimat berhubungan dengan empat kategori tersebut yang kemudian menjadi langkah dalam analisis.

Teks *angin alus* diperoleh melalui sumber lisan dan media. Data teks yang diperoleh dari sumber lisan dipadukan dengan data teks dalam media (lagu). Data teks dianalisis dengan interpretasi berdasarkan pengalaman atau kesadaran penafsir (peneliti) sebagai orang Sasak. Metode interpretasi bersifat terbuka sehingga tidak dibatasi oleh maksud pengarang. *Pertama*, analisis struktur teks, yaitu hubungan antara teks *angin alus* dengan masyarakat Sasak. *Kedua*, analisis dunia yang digelar teks. Dunia yang digelar teks diperoleh melalui struktur teks. Struktur teks mengarahkan pemaknaan. *Ketiga*, struktur teks dan arah pemaknaan menjadi milik penafsir. Pada tahap ini struktur teks dan pemaknaan diarahkan atau didialogkan dengan dunia kongkret penafsir.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Dunia Teks, Kabar Luka dan Kesedihan

Teks tembang *angin alus* terdiri dari dua bait. Bait pertama merepresentasikan rasa kehilangan, luka, kerelaan, dan harapan orang Sasak pada sosok anak. Bait pertama, yaitu *Aduh anakku mas mirah, buaq ate kembang mate, mulen tulen kubantelin, sintung jari salon angin*. Frase *angin alus*, yang dijadikan judul dalam teks itu, secara *qualisign* memiliki sifat halus dan lembut. Judul itu mengandung pengertian angin yang halus. Sebagai sesuatu yang halus jika dikembalikan dalam kehidupan dan diri manusia adalah nafas, yang tampak nyata dalam hidup. *Angin alus* adalah metafor dari suara hati yang paling dalam. *Alus* adalah kondisi nafas yang keluar

masuk dan *angin* adalah unsur hidup yang menghidupi seluruh tubuh, karena hidup itu bernafas, keluar masuknya angin. Dengan demikian, angin menjadi *ikon* dari hidup, yang memiliki kehidupan, dan bahkan cara hidup itu dijalani. Hidup dioposisikan dengan mati, sedangkan alus beroposisi dengan keras. Halus (alus) dan keras adalah sebuah kondisi hidup seseorang, apakah dengan nafas yang alus atau keras. Menurut Nuriadi (2014), masyarakat Sasak mempunyai karakter keras dan praktis. Dalam teks itu yang muncul adalah kondisi alus yang artinya berada dalam kondisi tenang. Artinya, teks itu menggambarkan kehidupan yang halus atau lembut, bukan keras dan praktis sebagaimana dikemukakan Nuriadi. Yang penting adalah bahwa angin menjadi simbol kehidupan, simbol kehidupan yang masih berjalan. Kehidupan yang keras dan halus tentunya hadir bersamaan. Namun, bagaimana perjalanannya dapat dilihat pada bait-bait dalam teks tersebut. Jika itu merupakan simbol kehidupan, maka kehidupan siapa dan seperti apa yang sedang ditunjukkan oleh teks tersebut?

Kata *aduh* merupakan kata seruan yang secara implisit menjadi *qualisign* terhadap kedirian orang (tua) Sasak. *Aduh* adalah ungkapan rasa sakit, juga penyesalan atas yang sudah terjadi. Dalam bait itu, *aduh* bukanlah rasa sakit tetapi sebuah ungkapan prihatin yang ditunjukkan untuk generasi penerus atau anaknya. Ungkapan rasa sakit atau kehilangan dan luka tidak hanya terjadi pada masa kini, tetapi dirasakan sepanjang sejarah hidup masyarakat. Masyarakat Sasak mengalami penjajahan oleh Jawa, Bali, Belanda, dan Jepang (Kingsley, 2011: 98; Budiwanti, 2000). Masyarakat mengalami penaklukan oleh

Karangasem Bali (Kraan, 2009: 8). Penaklukan tersebut, menurut Hagerdal (2016) bukanlah penaklukan Bali, tetapi kolonial, karena menurutnya Bali adalah orang kepercayaan kolonial di Lombok. Hal itulah yang membuat masyarakat Lombok mengalami luka atau kesedihan yang berkepanjangan sejak abad 17, yang menurut Fadri (2015) terjadi sampai rezim Orde Baru.

Kata *aduh* merupakan *sinsign* verbal ketika polemik yang terjadi dalam tahap batin harus diutarakan. *Aduh* menandai apa yang dirasakan. Adapun frasa *aduh anakku* bersifat *indeksikal* yang menandai adanya kausalitas bahwa orang tua dan anak saling merefleksikan, hubungan pencerminan, anak menjadi cermin orang tua. Baik dan tidaknya seorang anak akan tampak dari orang tuanya. Sehingga secara simbolis bisa dilihat bahwa anak menjadi symbol orang tua. Pada tatanan *dicent* frasa *aduh anakku* kemudian menjadi proyeksi bagaimana sosok orang tua Sasak menjaga dan mencintai anak atau generasi penerusnya. Hal ini sejalan dengan klausa *buaq ate kembang mate* (buah hati) itu sendiri. Sehingga, tidak heran kemudian orang tua Sasak terkadang menyebut atau memanggil sang anak dengan panggilan kasta seperti *dende*. Penggunaan kata *denda* menempatkan teks itu dalam ideologi bangsawan. Fauzan (2013) menunjukkan masyarakat Sasak mengidealkan posisi anutan, yaitu Jawa Majapahit yang dimitoskan dalam mitologi asal-usul orang Sasak.

Selanjutnya frasa *mas mirah* merupakan *sinsign* bagi masyarakat Sasak dalam penyebutan anak. Kata *mirah* sendiri bermakna permata, secara *qualisign* berarti sesuatu yang dianggap paling berharga yang dimiliki orang tua. Hubungan anak dan orang tua terlihat di dalam bentuk

perhatian. Orang tua memberikan hati dan perhatiannya untuk anaknya. Hubungan keduanya berada dalam hubungan antara yang memberi dan menerima, hubungan kasih sayang, hubungan antara asal dan tujuan. Orang tua menjadi representasi tuhan oleh karena itu apapun yang terjadi atau menimpa anaknya dan apapun yang dilakukan anaknya, baik itu melanggar tatanan atau tidak kasih orang tua tidak berada dalam hukum kausalitas, karena orang tua selalu akan memberikan kasih sayangnya kepada anak. *Mirah* menjadi ikonitas bagi masyarakat Sasak yang *lomboq lempeng* (lurus, baik) karena kejujuran dan apa adanya orang Sasak inilah yang kemudian menjadi mutiara yang berharga. Hal tersebut dipertegas dalam kitab Negara kertagama yang ditulis oleh empu prapanca yaitu *Lombok mirah sasak adi* (kejujuran adalah permata yang utama) (Fauzan, 2013). Istilah *mas mirah* adalah istilah yang digunakan orang Jawa untuk menyebut Sasak-Lombok. Jawa menyebut orang Sasak jujur dan kejujuran itu adalah permata. Kejujuran diidentitaskan dalam konteks membayar upeti ke kolonial. Namun kejujuran itu bukanlah sebuah kejujuran, tetapi sebuah ketakutan. Kolonial mengkonstruksi Sasak sebagai orang yang bermental terjajah (Fajri, 2015: 395).

Fajri (2015: 400-1) menjelaskan bahwa penjajahan yang terjadi di Lombok disebabkan oleh bekerjasamanya pihak luar Sasak, Jawa dan Bali. Pada masa kolonial mereka mendapat posisi penting dalam pemerintahan. Dengan demikian, *mas mirah* menjadi nama yang dilekatkan pihak luar untuk menyebut Sasak. Orang Sasak memahami Lombok sebagai *lombok*, yang artinya lurus yang tidak sama dengan jujur. *Lomboq* mengacu pada keyakinan yang

satu. Namun, bagaimana keyakinan pada yang satu tidaklah sesederhana keyakinan dalam pengertian islam Arab. Itulah yang sebenarnya permata itu dalam pengertian orang Sasak. Dalam konteks bait di atas, anak adalah permata orang tua, permata yang diberikan Tuhan kepadanya. Oleh karena itu, *mirah* menjadi simbol penghargaan, menjadi simbol harga diri orang Sasak. *Mas mirah* adalah simbolisasi dari betapa berharganya darah dagingnya, yaitu anak. Baris *aduh anakku mas mirah* kemudian merepresentasikan rasa harap, cinta dan ketakutan orang tua kepada sesuatu yang paling berharga (*mirah*) yaitu anak.

Baris kedua yaitu *buaq ate kembang mate*. Frasa *buaq ate* merupakan ungkapan metaforis untuk merujuk pada sesuatu yang berharga. Kata *buaq* sendiri bermakna buah yang secara semantik merupakan hasil dari proses pembuahan pada tumbuhan. Pada tataran *rhema*, kata *buaq* adalah identitas Sasak itu sendiri. Kata *buaq* juga menjadi ikonitas yang dilekatkan dengan kebiasaan orang Sasak yang *mamaq* (memakan sirih dan buah pinang). Jika pada zaman dahulu ketika orang Sasak bertamu selalu disuguhkan *pinginang* yang berisi *buaq*, *apur*, dan sirih sebagai ungkapan selamat atas kedatangan atau kunjungan kerabat dan saudara mereka. Sementara itu, *ate* dalam bahasa Indonesia berarti hati yang menjadi sumber penentu dalam kehidupan manusia. Hati kemudian menjadi ikonitas pemilikinya. Jika hatinya baik, maka baik pula sikap dan perilaku yang dimunculkan oleh sang pemilik hati tersebut. Hati pada dasarnya memiliki peran sentral dalam diri manusia, karena hati menjadi penentu. Kata *ate* (hati) dan *buaq* sama-sama memiliki urgensi yang cukup kuat. Oleh sebab itu, kemudian kedua kata tersebut

bersifat indeksikal bagi orang Sasak untuk mengungkapkan sesuatu yang paling berharga. Frase *buaq ate* (buah hati) mengacu pada anak kesayangan yang tampil dalam kenyataan sebagai kasih sayang yang berlebihan sebagaimana dulu orang tuanya mendapatkan kasih sayang dari orang tuanya juga. *Kembang mate* adalah tanda yang mempunyai sifat sebagai cermin. Anak menjadi cermin orang tua karena sifat orang tua mewujudkan di dalam diri anak. Dasar hubungan orang tua dan anak adalah hubungan genetik. Oleh karena itu, anak menjadi ikon orang tua sehingga anak menjadi simbol keluarga. Anak adalah tempat melihat diri, adalah tempat bercermin bagi orang tua.

Frasa *buaq ate* kemudian menjadi *symbol* yang merujuk pada posisi anak dalam suku Sasak. Selanjutnya frasa *kembang mate*, secara etimologis kata *kembang* sendiri bermakna bunga yaitu benda yang disukai orang karena keindahan yang dimiliki. Pada tataran *rhema*, *kembang* kemudian dipersepsikan sebagai sesuatu yang membuat hati senang atau tenang. Dalam kultur Sasak sendiri sering didengar ungkapan *kembang keluarga* yang memiliki padanan makna dengan anak. Karena anak adalah *kembang/bunga* yang mampu membuat orang tua bahagia. Sehingga setelah apapun orang tua bekerja, ketika melihat anaknya, rasa lelah itu bisa hilang. Atau sekuat apapun orang tua marah pada isterinya jika melihat anaknya maka amarah itu bisa ditunda. Sehingga kata *kembang* menjadi *dicent* yang cukup kuat yaitu sebagai *penyelemor angen*, pembuat rasa bahagia orang tua yang dalam konteks ini adalah anak itu sendiri. Sementara itu kata *mate* dalam bahasa Indonesia berarti mata yang pada tataran *rhema* mengacu pada fungsi dan

kegunaan yang cukup sentral dalam hidup manusia. Tanpa mata segala bentuk keindahan dunia dan keindahan hidup tidak akan pernah bisa dinikmati. Kata *mate* sendiri menjadi ikonitas personal orang. Dalam bahasa Sasak juga sering didengar frasa *abang mate*, *batu mate* yang secara metaforis mengacu pada perilaku tidak baik seseorang. Oleh sebab itu, kata *mate* juga menjadi indeksikal seseorang, yaitu keperibadian seseorang bisa dibaca atau diketahui dari sorot matanya. Sehingga *mate* memiliki posisi yang sama dengan kata *kembang* yaitu substansial. Klausa *buaq ate kembang mate* kemudian menjadi sebuah ungkapan tentang posisi urgen seorang anak bagi orang tua Sasak sampai-sampai diasosiasikan dengan permata (*mira*), *kembang* (bunga), *ate* (hati) dan *mate* (mata) yang secara fungsional sangat berarti.

Pada larik ketiga yaitu *mulen tulen kumbantelin*, frasa *mulen tulen* mengacu pada kesungguhan yang ditunjukkan oleh orang Sasak dalam menjaga dan mensyukuri kehadiran seorang anak dalam keluarga. Selanjutnya kata *bantelin* merupakan afiksasi dari kata *bantel* yaitu mengikat/terikat. Kata *bantel* sendiri dilakukan pada sesuatu yang dianggap penting, bermanfaat, berharga. Kata *bantel* juga adalah sesuatu yang sudah terikat kuat, ikatan yang kuat, dan harga mati dalam hubungannya dengan *buaq ate*. Sehingga kata *bantel* sering ditemukan sinoniminya dalam bahasa Sasak seperti ungkapan *bantelne mate*, yang bermakna kematiannya terikat atau disebabkan sesuatu yang melekat pada seseorang, entah karena persoalan cinta yang ditolak, sakit hati, maupun yang lainnya. Pada tataran *qualisign* kata *bantelin* mengacu pada karakter orang Sasak

yang selalu menjaga atau mengikat sesuatu yang dianggap berharga. Hal ini kemudian menjadi manifestasi kultural Sasak yang sejalan dengan *lomboq* (lurus) itu sendiri. Secara umum klausa *mulen tulen kubantelin* menerangkan bagaimana wujud keseriusan orang Sasak dalam menjaga anaknya (*buaq ate kembang mate*) sampai-sampai kata *kubantelin* memperkuat bukti keseriusan itu. Jiwa orang tua dan anak terikat menjadi satu. Jika anaknya sakit, maka sakit pulalah yang dirasakan oleh orang tuanya, begitupun sebaliknya. Dengan demikian, frase *Mulan tulen kubantelin* ini adalah ungkapan yang dipahami sebagai sebuah sikap bahwa apapun akan dilakukan walau harus mempertaruhkan nyawa demi anak. Sikap itu terlihat di dalam perilaku orang tua. Sikap itu didasari oleh sebuah keyakinan bahwa anak adalah bentuk kepercayaan Tuhan kepada manusia. Oleh karena itu menjaga anak adalah menjaga kepercayaan, menjaga sebuah titipan. Frase itu menjadi ikon pembelaan, karena apapun yang menimpa sang anak harus dibela. Pada dasarnya anak selalu benar. Jika terdapat kesalahan dalam perilaku anak maka kesalahan itu bukanlah kesalahan sang anak, tetapi kesalahan orang tua yang bisa dianggap gagal dalam mendidik. Masyarakat Sasak selalu bertanya tentang anak siapa itu, jika anak tersebut misalnya mempunyai perilaku buruk.

Pada larik *sintung jari salon angin*, frase *sintung jari* sendiri dalam bahasa Indonesia bermakna sekedar menjadi, sedangkan frase *salon angin* bermakna sisa rasa. Kata *sintung* sendiri menjadi ikonitas keikhlasan, pasrah, berserah diri yang dilakukan orang Sasak. Pada fase *qualisign* pembuat tembang sadar bahwa sekuat apapun ia *bantel* (ikat) rasa memiliki atau kecintaan terhadap

anaknya akan ada masa dimana kerelaan akan dituntut. Dalam hal ini kerelaan melepas anak jika sudah menikah, pergi keluar desa seperti menuntut ilmu atau pergi bekerja ke daerah rantauan. Frasa *salon angin* kemudian menjadi manifestasi bahwa kecintaan, rasa memiliki yang dipegang teguh oleh orang tua dalam sanubarinya tidaklah hilang seutuhnya ketika anak pergi secara ragawi dari orang tua mereka, akan tetapi akan tetap ada sisa cinta dan rasa memiliki dalam jiwa untuk anaknya sehingga cenderung akan melakukan apapun untuk membantu anaknya menjalani hidup dengan sisa hidup yang dimilikinya. Frasa *salon angin* pada tataran *rhema* yaitu harapan. Sehingga *salon angin* kemudian menjadi satu-satunya penyemangat yang akan dijaga oleh orang tua disebabkan semakin besarnya anak maka semakin kompleks dan banyaknya kemungkinan yang akan terjadi dengannya seperti pergi jauh, menikah, merantau, meninggal, dll. Sehingga, frase *salon angin* kemudian menjadi manifestasi harapan, penyemangat orang tua Sasak ketika hal-hal yang sifatnya duniawi datang menghampiri anaknya.

Secara keseluruhan interpretasi pada bait ini yaitu pembuktian karakter orang Sasak yaitu melankoli, kerelaan/keridhoan, rela untuk memiliki dan rela untuk melepas jika sewaktu-waktu sesuatu yang dicintai harus pergi. Frase *Sintung jari salon angin* juga adalah ungkapan yang berarti pembelaan dan atau membenaran, karena apapun yang terjadi pada anaknya, orang tua akan membela sampai nafas terakhir. Demi anaklah sisa nafas yang dimiliki orang tua dan hanya untuknya sisa nafas tersebut. Kata *angin* menjadi ikon dari *angen* (hati), sehingga *salon angi(e)n* dalam alam pikir orang Sasak termasuk

yang menjadi pilihan kata dalam judul teks tersebut adalah *angin* sekaligus dengan maksud *angen* (hati).

Dari Ketidakberdayaan ke Penerimaan

Bait kedua, yaitu *Berembe bae side dende, jangke ngene, kembang mate kelebangne isiq angin, laguq temah side dende, bau bedait maliq*. Frasa *Berembe bae* merupakan *qualisign* terhadap pengejawantahan ketidakberdayaan menghadapi kenyataan. Ungkapan tersebut menjadi *sinsign* dalam bentuk ketakutan, sesal, bercampur rasa harap menjadi padu. Tidak mudah kemudian mengkombinasikan rasa tersebut, sehingga dibutuhkan pribadi dan jiwa yang kuat untuk bisa mengimani ungkapan itu. Frasa *side dende* bermakna anda (*side*), anak (*dende*). Kata *dende* (anak) biasanya diacu pada anak perempuan, sedangkan kalau laki-laki disebut (*raden*). Kata *dende* sendiri merupakan gelar kebangsawanan suku Sasak yang paling tinggi. Di depan nama bangsawan laki-laki memakai nama *raden* dan di depan nama bangsawan perempuan memakai nama *denda* (Alaini, 2015: 116). Alaini (2015: 116) juga menyebutkan nama gelar lain dalam nama bangsawan, yaitu *lalu* dan *baiq*. Penggunaan nama itu mempunyai kadar kebangsawanan lebih rendah dibandingkan dengan *raden* dan *denda*.

Pada tataran *rhema* kata *dende* menjadi pujian yang diberikan oleh orang tua Sasak kepada anaknya, meskipun sang anak tidak bergelar *dende*. Pada tataran *sinsign* orang tua Sasak sering memanggil anaknya dengan sebutan *dende, kembeqne dende, araq ape dende, napi dende*, merupakan contoh panggilan yang digunakan orang tua kepada anaknya sebagai tanda pujian, sayang dan cinta yang tinggi seperti tingginya status *dende* tersebut dalam strata sosial

suku Sasak. Digunakannya kata *denda* dalam bait tersebut menunjukkan bahwa orang Sasak yang dimaksudkan adalah bangsawan. *Dende* menjadi simbol Sasak. Dengan demikian, orang Sasak yang dikomunikasikan oleh teks itu adalah orang bangsawan *kawula*. Frasa *jangke ngene* bermakna sampai begini, pada tataran *dicent* frasa *jangke ngene* menjadi bukti keresahan, sesal dan harap sudah tidak bisa lagi dipendam karena *sintung jari salon angin* itu sendiri. *Jangke ngene* juga merupakan simbolisasi ketakkuasaan orang Sasak pada sesuatu yang bukan menjadi miliknya secara dzat. Secara menyeluruh pada larik ini mengindikasikan rasa takut kehilangan sekaligus bentuk penerimaan atas apapun yang menyimpannya.

Pada larik kedua yaitu *kembang mate kelebangne isiq angin* dapat dipahami dalam dua pengertian. *Pertama*, Frasa *kembang mate*, secara etimologis kata *kembang* sendiri bermakna bunga yaitu tumbuhan yang disukai orang karena keindahan yang dimiliki. Pada tataran *rhema*, *kembang* kemudian dipersepsi sebagai sesuatu yang membuat hati senang atau tenang. Dalam kultur Sasak sendiri sering didengar ungkapan *kembang keluarga* (bunga keluarga) yang memiliki padanan makna dengan anak. Karena anak adalah *kembang/bunga* yang mampu membuat orang tua bahagia. Sehingga setelah apapun orang tua bekerja, ketika melihat anaknya, rasa lelah itu bisa hilang. Atau sekuat apapun orang tua marah pada isterinya jika melihat anaknya maka amarah itu bisa ditunda. Sehingga kata *kembang* menjadi *dicent* yang cukup kuat yaitu sebagai *penyelemor angen*, pembuat rasa bahagia orang tua yang dalam konteks ini adalah anak itu sendiri. Sementara itu kata *mate* dalam bahasa Indonesia berarti

mati. Pada tataran *rhema* mengacu pada ketiadaan identitas, atau pudarnya kekhasan pribadi luhur orang Sasak. Sehingga kualitas tanda yang tampak yaitu orang Sasak merasa ketakutan dengan semakin terpuruknya pemahaman dan kecintaan orang Sasak akan kultur dan nilai filosofi adatnya. Pada tataran *sinsign* kata *mate* mengacu pada semua yang hidup dan diciptakan dalam kehidupan tidak ada yang abadi, semua akan kembali kepada pemilik diri. Oleh sebab itu frasa *kembang mate* menjadi simbolitas pudarnya nilai-nilai luhur, cinta, harapan, dan kejujuran yang selama ini disematkan dan menjadi identitas Sasak. Jika anak adalah harapan maka pudarlah harapan ketika sang anak sudah dibawa arus peradaban, *kelepanq isiq angin*. Kedua, *kembang mate* adalah metafor untuk anak. *Kembang mate* mengandung pengertian cermin orang tua. Dikatakan demikian karena orang tua melihat dirinya sendiri ketika melihat anaknya. Kata *mate* dalam pengertian yang kedua adalah mata. *Kembang* yang mati (*mate*) dan *kembang mate* (cermin orang tua) menunjukkan kondisi terbawa oleh angin (*kelepanqne isiq angin*). Selanjutnya frasa *kelepanqne isiq angin* bermakna diterbangkan atau terbawa oleh angin. Dalam pengertian yang pertama, *kembang mate* mengacu pada konsep *hidup dalam mati* oleh karena itu dibawa oleh angin kehidupan, oleh peradaban. Pada tataran *rhema* frasa ini bermakna kehilangan dan ketiadaan diri. Kehilangan yang dimaksud adalah kehilangan identitas itu sendiri, kehilangan *buaq ate kembang mate* yang selama ini dipuja dan dijunjung tinggi oleh orang tua Sasak. *Angin* dalam frase *kelepanqne isiq angin* menjadi simbol peradaban. Dunia tardisi dan cara pandangnya terbawa oleh oleh arus atau angin

modernitas (Budiwanti, 2000). Orang-orang sasak banyak yang memilih pergi dari asalnya untuk mangadu nasib ke negara lain (Lindquist, 2010), sedangkan yang tidak pergi tetap diam dengan cara pandang baru yang disebut modernitas. Seni musik tradisi sudah bercampur dengan seni modern, misalnya musik kecimol (Yudarta & Pasek, 2017: 317). Semua itu terjadi pada semua ruang baik pada level perkawinan, rumah tangga sampai pada level kenegaraan dalam konteks kesadaran berbangsa orang Sasak. Pada tataran *indeksikal* frasa tersebut menggambarkan bahwa tidak ada keabadian di dunia ini. Selanjutnya pada tataran *dicent* frasa tersebut menjadi bukti nyata bahwa saat ini apa yang sudah menjadi tradisi leluhur, yang dikeramatkan, didewakan karena dianggap sebagai bagian dari jalan hidup berangsur-angsur menghilang. Apalagi hegemoni media dan arus budaya luar yang setiap hari merasuki alam bawah sadar generasi Sasak sehingga perlahan tapi pasti mereka meninggalkan semua ajaran dan falsafah hidup yang sudah menjadi pakem leluhur gumi Sasak. Sementara itu pada tataran *qualisign* frasa di atas menjadi jeritan hati yang cukup mendalam bagi orang tua Sasak atas fenomena kekinian yang menggerogoti generasinya. Tidak ada yang bisa dilakukan kecuali menjadikan itu sebagai *bantel angen*, *sintung jari salon angen*, hanya sekedar menjadi sisa rasa, sisa harapan, sisa impian yang dibanggakan.

Baris selanjutnya yaitu *laguq temah side dende* yang bermakna tapi bagaimana lagi anakku. Klausula ini menjadi ikonitas kerelaan orang Sasak yang selalu berpikiran positif atas sikap atau tindakan yang sejatinya melukai perasaannya. Pada tataran *qualisign* dimaknai bahwa suku Sasak

khususnya orang tua Sasak selalu optimistik di tengah keterpurukan yang mengancam mereka. Nilai optimistik inilah kemudian menjadikan peribadi Sasak menjadi peribadi yang tangguh dan kuat dengan beragam persoalan. Sementara itu pada tataran *sinsign* menunjukkan bahwa beberapa kali Sasak dikuasai oleh pihak luar, namun tetap saja merunduk, mengambil hikmah setiap kejadian dan optimis bahwa hari esok akan lebih baik. Bahkan sampai saat ini kita melihat pola ini masih menghingapi kehidupan orang Sasak, menjadi buruh di rumah sendiri namun mereka tetap saja menerima dan yakin bahwa akan ada hari baik esoknya. Sehingga ungkapan sehari-hari seperti *ape yak te uni, mule ye wah aneh* (memang begitulah), menjadi bukti nyata bahwa kerelaan dan optimistik selalu ada dalam sanubari orang Sasak. Dengan demikian, frase *laguq temah* adalah tanda yang menunjukkan penerimaan takdir bahwa segala sesuatu yang terjadi dalam kehidupan sudah digariskan tuhan. Apapun yang terjadi dan dialaminya adalah sesuatu yang memang sudah ditentukan tuhan yang menjadi nasibnya ketika melaksanakan hidup di dunia. Artinya, semua yang terjadi tersebut adalah pemberian tuhan yang semuanya tampil nyata dalam bentuk peristiwa, baik yang sifatnya baik maupun yang tidak baik. Hal itu terjadi juga dalam cerita rakyat Sasak seperti Putri Mandalika, Dewi Rengganis, dan Dende Cilinaye.

Baris terakhir yaitu *bau bedait malik* bermakna semoga bisa bertemu kembali dan menunjukkan bahwa apapun yang terjadi pada sang anak yang terpenting adalah masih bisa bertemu lagi (*bedait malik*) walau dalam keadaan mengaharukan. Pertemuan itu terjadi dalam kondisi berserah diri bahwa tidak ada daya upaya untuk meng-

hindari takdir. Tetapi yang paling penting adalah orang tua dan anak masih bisa bertemu, menyatu. Pertemuan keduanya disebabkan oleh kerinduan penyatuan akan asal dan tujuan, antara yang diberi kasih sayang dan yang menerima kasih sayang. Pada tataran *rhema* frasa ini bermakna harapan, peluang. Harapan agar tidak lagi terbawa arus kehidupan (*kelepangne isiq angin*) tidak terjadi lagi. Pada tataran *qualisign* mengacu pada keyakinan yang kuat akan keajaiban pada hari esok. Keyakinan akan segala yang pergi akan digantikan dengan yang lebih baik. Keyakinan akan kepergian *buaq ate kembang mate, kelepangne isiq angin* pasti dipertemukan kembali. Sementara itu pada tataran *rhema* frasa di atas menunjukkan bahwa orang Sasak tidak pantang menyerah, tidak pernah putus asa atas segala sesuatu yang menyimpannya karena segala sesuatu yang terjadi sudah ada ketentuan dari pemilik kehidupan. Sehingga membumikan semangat pantang putus asa dan selalu menerima takdir dengan selalu optimis akan sebuah keadaan yang lebih baik adalah salah satu cara untuk tetap bisa bertahan menjalani hidup dalam kolonialisme yang berkepanjangan, bertahan menjaga norma dan nilai diri yang semakin memudar dan bercampur dengan yang lain.

Kabar Kesedihan Bangsawan Sasak

Pembacaan semiotik tersebut di atas mengantarkan pada pemaknaan teks ke dalam konteks yang lebih luas. Orang Sasak yang mana yang direpresentasikan oleh teks tersebut. Melalui pembacaan semiotik tersebut dapat diketahui representasi Sasak yang mana yang ditunjukkan oleh teks *angin alus*. Secara keseluruhan teks angin alus sebagai sebuah tanda mengacu kepada

masyarakat Sasak kelas *bangsawan-kawula*. Menggunakan istilah *mas mirah* dan *denda*, dan dengan demikian orang tua Sasak yang dimaksudkan, yang merasa kehilangan dan merasakan luka tersebut adalah kelas *bangsawan kawula*. Dalam konteks masa kini, perasaan itu dialami juga oleh *perwanga dengan jamaq*. Oleh karena itu, representasi Sasak-Lombok dalam teks *angin alus* adalah representasi *bangsawan kawula*. Representasi Sasak dalam teks tersebut dapat dikatakan representasi “yang lain.” Teks *angin alus* adalah representasi diri Sasak yang lain (*other*), yang berbeda dari *self*. Interpretasi terhadap teks *angin alus* ini adalah upaya mengungkap atau melestarikan makna yang tersebut di dalam teks tersebut. penafsiran tersebut muncul sebagai bentuk refleksi peneliti sebagai orang Sasak yang sampai saat ini masih menemukan kenyataan bahwa para *bangsawan* Sasak merasa diri sebagai manusia asli Sasak yang paling tahu siapa Sasak sebenarnya dan seperti apa budayanya. Teks *angin alus* masih ada dan terus ada untuk mengabarkan tentang berita kesedihan yang dialami oleh generasi penerus Sasak. Dalam konteks sekarang, dan dalam interpretasi masa kini, para *bangsawan* tersebut mengalami kesulitan untuk bertahan hidup dengan gelar kebangsawannya ketika dunia modern lebih membutuhkan gelar akademik dalam mencari pekerjaan. Mereka, para generasi *bangsawan*, memilih merantau ke negeri orang daripada menjadi buruh di negeri sendiri. Interpretasi peneliti yang dikemukakan di atas adalah usaha menggapai makna tersirat yang tidak dimaksudkan oleh pengarangnya, karena dunia ketika teks dibuat jauh berbeda dengan ketika sekarang teks tersebut diproduksi ulang dengan media yang berbeda. Konteks yang berbeda mem-

buatnya terbuka untuk diinterpretasi.

Dengan pembacaan semiotik di atas, struktur teks menunjukkan bahwa masyarakat Sasak kelas *bangsawan kawula* merasakan sedih dan luka. Penderitaan tersebut disebabkan oleh arus kehidupan atau peradaban. Dunia teks tersebut ditunjukkan oleh baris *mulan tulen kubantelin, sintung jari salon angin, berembe bae, kelepanagna isiq angin, laguk temah*. Teks tersebut mengabarkan kesedihan orang Sasak *bangsawan-kawula*. Dalam konteks masa kini, banyak *bangsawan* yang masih bangga dengan gelar kebangsawannya. Sedikit di antara mereka yang mampu mempertahankan kekayaannya seperti tanah. Pada zaman kolonial, mereka menempati posisi penting dalam pemerintahan. Mereka memiliki banyak tanah dan menjadi tuan tanah. Namun, ketika Indonesia merdeka ia masih bertahan di bawah pemimpin Jawa. Ketika pemimpin daerah mulai diambil alih oleh putra daerah, oleh Sasak yang diasumsikan asli, mereka mulai kesulitan bertahan. Banyak di antara *bangsawan* menjual tanah dan hidup sederhana. Mereka sulit meraih posisi dengan mengandalkan gelar *bangsawan*. Sekitar tahun 2000-an, banyak di antara mereka memilih merantau keluar negeri menjadi tenaga kerja. Perempuan *bangsawan* mulai kesulitan menemukan jodoh yang sesama *bangsawan*. Ketika perempuan *bangsawan* menikah dengan laki-laki *perwangsa dengan jamaq* atau *jajar karang*, mereka dibuang atau tidak dianggap lagi sebagai anak. Mereka masih memegang teguh adat walau harus melepaskan anaknya, membuang anaknya. Pada akhirnya seiring waktu, sang anak akan diterima kembali, bertemu (*bedait*), menyatu kembali sebagai keluarga dalam suasana yang berbeda, suasana sedih. *Bangsawan* yang ber-

tahan dengan adat sepenuhnya tidak menerima anaknya kembali. Bangsawan yang sudah pernah mengenyam pendidikan tinggi lebih terbuka menyikapi adat. Dunia yang ditawarkan teks tersebut tersebut membuat peneliti sadar bahwa sebagai seorang anak, terlepas dari apakah *bangsawan* atau *perwangsa dengan jamaq*, harus siap menerima takdir sekalipun sesuatu yang menyimpannya tidak diharapkannya, namun bukan berarti tanpa bisa diubah. Frase *bau bedait malik* dalam teks tersebut menunjukkan kemungkinan untuk mengubah sesuatu yang sudah terjadi itu menjadi sesuatu yang diharapkan atau dicitakan. Namun, semuanya tergantung pada seberapa kuat keyakinan kita untuk mengubahnya. Konsep *bau bedait* adalah upaya memperbaiki apa yang sudah terjadi atau kita lakukan, baik yang berupa kesalahan maupun kecerobohan.

SIMPULAN

Berdasarkan hasil dan pembahasan dapat disimpulkan hal-hal berikut. Pertama, dunia teks yang digelar teks angin alus adalah dunia tragik, kabar luka dan kesedihan. Luka dan kesedihan akibat *denda* (sang anak) yang merupakan cermin dirinya (*buaq ate kembang mate*), permata hati (*mas mirah*) terbawa arus kehidupan dan peradaban. Kabar itu memposisikan anak sebagai sebuah kebenaran dan sebagai harga diri.

Kedua, kabar ketidakberdayaan dan penerimaan atas arus peradaban (modernisme) yang membawanya ke dalam dunia baru yang berbeda dengan dunia tradisi. Ketiga, rasa kehilangan dan kesedihan tersebut dialami oleh masyarakat Sasak kelas Bangsawan. Dengan demikian, teks angin alus merepresentasikan kehilangan dan

kesedihan masyarakat Sasak kelas bangsawan. Namun, tidak dapat diingkarkan para bangsawan Sasak tersebut sudah *belomboq* atau *meLombok*. Bangsawan menjadi simbol Jawa yang *meLombok*. Bangsawan dalam teks itu direpresentasikan sebagai orang yang siap menerima takdir dan merindukan penyatuan kembali antara orang tua dan anak, antara asal dan tujuan. Kenyataan tersebut membuat peneliti sadar bahwa cara pandang Sasak dan makna diri sebagai orang Sasak tidaklah tunggal, namun beragam. Beragamnya pandangan tersebut menunjukkan bahwa masyarakat Sasak mengalami percampuran dengan pihak luar.

UCAPAN TERIMA KASIH

Ucapan terima kasih disampaikan kepada teman sejawat yang telah memberi masukan dalam proses penelitian. Ucapan terima kasih disampaikan juga kepada reviewer yang telah memberi masukan untuk perbaikan artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Alaini, Nining Nur. 2015. *Stratifikasi Sosial Masyarakat Sasak dalam Novel Ketika Cinta Tak Mau Pergi Karya Nadhira Khalid*, Jurnal Kandai, Volume 11 Nomor 1, hlm 110-123
- Budiwanti, Erni. 2000. *Islam Sasak: Islam Wetu Telu versus Islam Wetu Lima*. Yogyakarta: Lkis.
- Fajri, Muhammad. 2015. *Mentalitas dan Ideologi dalam Tradisi Historiografi Sasak-Lombok abad XIX-XX*. UGM. Disertasi Ilmu Sejarah.
- Faruk. 2012. *Metode Penelitian Sastra: Sebuah Penjelajahan Awal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fauzan, Ahmad. 2013. *Mitologi Asal-Usul*

- Orang Sasak (Analisis Struktural pemikiran orang Sasak dalam Tembang Doyan Neda). UGM. Tesis Antropologi.
- Hagerdal, H. (2016). *Expansion in the Shadow of the Company*. Bijdragen tot de Taal-, Land- en De Volkenkunde, 172 (2/3), pp 279-309 .
- Haryatmoko. 2015. *Membongkat Rezim Kepastian, Pemikiran Kritis Post-Strukturalis*. Yogyakarta: Beokoe Tjap Petroek.
- Jamaludin. 2011. *Sejarah Sosial Islam di Lombok tahun 1740-1935*. Jakarta: Kementerian Agama.
- Kingsley, Jeremy. 2011. *Pelopor Perdamaian atau Perusak Perdamaian?: Pemilihan Kepala Daerah, Kepemimpinan Agama, dan Proses Perdamaian di Lombok, Indonesia*, dalam *Kegalauan Identitas: Agama, Etnisitas, dan Kewarganegaraan pada masa PascaOrdebaru*. Jakarta: Gramedia.
- Lindquist, Johan. 2010. *Labour Recruitment, Circuit of Capital and Gendered Mobility: Reconceptualizing the Indonesian Migration Industry*. Pacific Affair, Volume 83 Nomor 1, hlm 115-132
- Noth, Winfried. 1995. *Handbook of Semiotik*. Abd. Syukur Ibrahim (ed.). 2006. Surabaya: Universitas Airlangga.
- Nuriadi. 2014. *Mendefinisikan Orang Sasak melalui Habitusnya: "Pelagaq Lekong Belah,"* dalam *Prosiding Kongres Bahasa Daerah NTB*, hal 227-242.
- Trisnawati, Ida Ayu dkk. 2016. *Strands of Gumi Sasak Pearl: Harmoni-based Tourism Product in Mataram City, West Nuda Tenggara Barat*, dalam *Mudra Journal of Art dan Culture Volume 31 Nomor 3*, hlm 29 5-307.
- Usup. 2011. *Citra Pluralitas dan Religisitas Masyarakat Sasak di Lombok: Tinjauan Sosio-semiotik atas Ta Melak Mangan*. Universitas Gajah Mada: Yogyakarta. Tesis.
- Yudarta, I Gede & Pasek, I Nyoman. (2017). *Kecimol Music as Cultral Idetification of Sasak Ethnic*, dalam *Mudra Journal of Art and Culture, Vol 32 Nomor 3*, hlm 314-318
- Yudarta, I Gede. 2016. *Potensi Seni Pertunjukan Bali sebagai Penunjang Pariwisata di Kota Mataram, Nusa Tenggara Barat*, dalam *Mudra Vol. 31 No. 1*, hlm 37-53.