

POLITIK PENGGUNAAN BAHASA & LELUCON JAWA

Herudjati Purwoko

Universitas Diponegoro, Semarang

herudjati_p@yahoo.com

Abstract

This paper deals with a Javanese joke commonly used by Javanese parents to teach their young children a kind of typical cultural wisdom in accordance with their effort of socializing subsistence ethics. The respondents are all postgraduate students. Their age is roughly distinguished into two broad categories: (1) around 30 years, and (2) above 40 years. Most of those in the first category do not understand the essence of the joke at all, whereas all of those in the second category do remember and completely understand it. The reasons for their un/intelligibility become of paramount importance. Besides, the discourse of the typical joke also shows that a tiny piece of such a traditional product may reveal the process of meaning-making, in the study of language use, which is very “political” in characteristics.

Makalah ini tentang lelucon Jawa yang digunakan oleh orangtua Jawa untuk mengajarkan kebijaksanaan khas kepada anak-anak sehubungan dengan usaha mereka dalam mensosialisasikan etika subsistensi. Para respondennya adalah mahasiswa pascasarjana. Usia mereka dibedakan dalam dua kategori: (1) sekitar 30 tahun, dan (2) di atas 40 tahun. Mereka yang dalam kategori satu tidak memahami esensi dari lelucon itu sama sekali, sementara yang dalam kategori dua mengingat dan memahaminya dengan baik. Alasan bagi mereka untuk tidak/memahami lelucon itu menjadi sangat penting. Di samping itu, wacana lelucon khas itu juga menunjukkan bahwa sebuah serpihan kecil dari produk tradisional semacam itu bisa mengungkap proses pembuatan-makna, dalam kajian penggunaan bahasa, yang bersifat sangat “politik”.

Key words: joke, Javanese, public discourse, language use, politics in language.

Pendahuluan

Pada mulanya, saya perlu menjelaskan beberapa istilah teknis yang berkaitan dengan konsep “bahasa”. Para ahli sosiolinguistik membuat dua istilah yang berbeda, yakni: (1) *language usage* (seluk-beluk bahasa) dan (2) *language-in-use* (penggunaan bahasa). Istilah pertama merujuk ke deskripsi *lexico-grammar*

(kosakata-tatabahasa); istilah kedua merujuk ke fungsi bahasa dalam penggunaan sehari-hari yang nyata.

Jika seorang pengamat menganggap bahwa bahasa adalah deskripsi *lexico-grammar*, seperti istilah pertama, maka ia akan melihat bahasa sebagai suatu entitas, yang bisa dibedakan ke dalam tiga konsep, yakni: (a) *langage*, (b) *langue* dan (c) *parole*. Dengan kata lain, istilah *langage* digunakan untuk menandai bahasa manusia, bukan bahasa binatang. Istilah *langue* digunakan untuk menandai suatu bahasa yang otonom, misalnya: Bahasa Melayu, Bahasa Indonesia, Bahasa Brunei Darussalam, Bahasa Inggris dan/atau Bahasa Jawa. Sedangkan, istilah *parole* digunakan untuk menandai suatu ujaran dalam bahasa tertentu yang dieksekusi oleh penutur individual. Dengan tegas, Saussure menulis demikian: “Execution is always individual, and the individual is always its master: I shall call the executive side *speaking (parole)*” atau terjemahannya kurang lebih demikian: “Eksekusi selalu bersifat individual, dan individu selalu menjadi pelakunya: saya akan menyebut sisi eksekutif ini *ujaran*” (1966/16:13).

Dari dua konsep *langue* dan *parole* saja, kita bisa melihat bahwa “bahasa” tidak bisa lepas dari persoalan politik, baik yang dilaksanakan oleh sekelompok orang maupun seorang individu. Nama dari tiga contoh “bahasa otonom” (*langue*) yang berbeda seperti tersebut di atas, yakni: Bahasa Melayu, Bahasa Indonesia, dan Bahasa Brunei Darussalam, diciptakan lebih berdasarkan pada kebijakan politik dari pada kebijakan linguistik, yang ditetapkan oleh negara yang bersangkutan (lihat Purwoko & Hendrarti, 2004), mengingat ketiganya berasal dari satu induk bahasa (Melayu) yang sama. Sedangkan istilah *parole* tidak bisa digunakan untuk merujuk ke “bahasa otonom tertentu” melainkan ke “ujaran dari penutur, yang boleh jadi menggunakan satu atau lebih bahasa otonom tertentu”. Oleh sebab itu, Gee menyatakan bahwa *language-in-use* (penggunaan bahasa) oleh penutur di mana pun selalu bersifat “*political*” (2005:1). Dengan kata lain, pengertian dari istilah *parole* dan pernyataan Gee tersebut sesuai dengan pengertian bahasa dari segi *language-in-use* (penggunaannya).

Jika “bahasa otonom” (*langue*) dilihat sebagai entitas, maka ia memiliki “seluk-beluk” (*lexico-grammar*) yang bisa dianalisis, diperinci dan dideskripsikan, seolah-olah, “bahasa” bagaikan “produk” yang terpisah dari gaya-hidup penuturnya (*speakers*). Sebaliknya, jika “ujaran” (*parole*) sebagai ‘penampilan linguistik’ (*performance*) yang dieksekusi oleh seorang penutur, maka ia tidak bisa lepas dari maksud dan gaya penuturnya sewaktu bicara, sesuai dengan sosialisasi kulturalnya. Sebagai pengamat kajian Etnografi Komunikasi, saya lebih suka memandang teks dan/atau wacana yang menggunakan media bahasa dari sudut *language-in-use*, bukan *language usage*.

Pada suatu hari, di depan para mahasiswa pascasarjana linguistik UNDIP, saya melontarkan sebuah lelucon etnik (*ethnic joke*) yang kurang-lebih begini bunyinya:

Ketika saya masih kecil, jika keluarga kami menikmati *ingkung* bersama-sama di meja makan, ayah selalu menganjurkan agar saya tidak makan *brutu* karena bagian ayam itu akan membuat anak kecil gampang menjadi *lalèn*. Sebaiknya, saya dianjurkan untuk

makan *cakar* agar besok saya, kalau telah besar, pintar *cèkèr-cèkèr* (mencari makan).

Apa yang saya ucapkan di ruang kelas tidak sama persis dengan teks yang saya tuliskan di atas. Mengapa berbeda? Dalam hal ini, saya jelas-jelas melakukan usaha *text-building*. Karena bahasa lisan (yang tidak saya rekam) berbeda dari bahasa tulisan, meskipun ‘topik’ atau maksud yang ingin saya ungkapkan tetap sama. Di samping itu, saya melakukan *code-switching* (alih-kode, dari bahasa Indonesia ke bahasa Jawa) namun dalam teks tertulis di atas ‘alih-kode’ itu hanya tampak sebagai *borrowings* (kosakata pinjaman) saja. Secara konseptual, dua istilah itu dibedakan oleh para ahli sosiolinguistik. Misalnya, Croft (2000:233) mendefinisikan ‘*borrowing*’ sebagai “the result of language contact on a society attempting to maintain its language” (hasil dari kontak bahasa di sebuah sosietas yang mencoba mempertahankan bahasanya)”, sementara Winford (2003:12) mengaitkannya dengan konsep ‘*interference*’ (interferensi). Contohnya, dalam teks itu saya menggunakan bahasa Indonesia tetapi masih dipengaruhi atau tercampuri (*interfered*) oleh bahasa Jawa. Croft (2000:234) mendefinisikan ‘*code-switching*’ sebagai “the process of using two languages in a single social setting” (proses menggunakan dua bahasa dalam satu *setting* sosial yang sama).

Sebenarnya, proses *text-building* yang saya lakukan itu mirip dengan *process of meaning-making* (proses pembuatan-makna), yang paling tidak melibatkan tiga hal, yakni: produksi teks, teks itu sendiri, dan penerimaan teks oleh para pembaca agar mudah diinterpretasikan, seperti yang dijelaskan oleh Fairclough (2008:10). Oleh sebab itu, sewaktu menggunakan ragam lisan, saya melakukan ‘*code-switching*’, namun ketika menyusun teks tertulis seperti di atas saya melakukan ‘*borrowings*’ agar redaksinya dalam bahasa Indonesia tampak ‘baik dan benar’ atau paling tidak ‘berterima’ dan mudah diinterpretasikan oleh para pembaca sesuai dengan apa yang saya maksudkan. Mengapa demikian? Dalam wacana lisan, saya masih memiliki kesempatan untuk menegosiasikan “makna” lewat dialog jika kurang dipahami oleh para pendengar, sedangkan dalam teks tertulis kesempatan untuk menegosiasikan “makna” dengan para pembaca telah tertutup sehingga saya harus menyusun teks sedemikian rupa seperti tersebut di atas agar tidak disalahpahami oleh para pembaca.

Dengan kata lain, sewaktu berbicara, saya menggunakan bahasa Indonesia (sebagai *Matrix Language*) secara kurang ketat, dengan sekali-kali pindah ke bahasa Jawa (sebagai *Embedded Language*) bahkan kadang-kadang saya pinjam kosakata bahasa Inggris. Sebaliknya, sewaktu menuliskan teks di atas, saya berusaha untuk menggunakan bahasa Indonesia secara lebih ketat. Meskipun demikian, saya terpaksa meminjam beberapa kosakata Jawa agar ‘lelucon’ tampak khas Jawa dan agar makna bisa diinterpretasikan secara efektif oleh para pembacanya. Istilah *Matrix Language* (ML) dan *Embedded Language* (EL) diciptakan oleh Myers-Scotton (1998:220-1) ketika ia menengarai para penutur yang menggunakan bahasa tertentu sebagai medium komunikasi namun, sekali-sekali, mereka terpaksa melakukan ‘alih-kode’ (*code-switching*) dan/atau ‘pinjaman’ (*borrowings*) dari bahasa lain. Pendek kata, ML bisa diinterpretasikan sebagai “bahasa otonom” yang dipilih oleh seorang *bi/multilingual*, sewaktu berkomunikasi, namun sewaktu-waktu ia terpaksa

menyelipkan atau “melekatkan” (*embed*) kosakata atau frasa dari bahasa otonom lain (EL). Saya menerapkan istilah itu di sini untuk memperlihatkan bagaimana para penutur asli bahasa Jawa berkomunikasi. Mereka bisa menggunakan bahasa Indonesia sebagai ML dan bahasa Jawa sebagai EL atau sebaliknya, bahasa Jawa sebagai ML dan bahasa Indonesia sebagai EL, dalam komunikasi. Jadi, bahasa apa yang dipilih sebagai medium komunikasi merupakan hal krusial bagi seorang peneliti agar ia bisa menentukan bagaimana para penutur asli dengan sengaja melakukan seleksi bahasa. Dengan demikian, fenomena *code-switching* dan/atau *borrowings* dalam *parole* bisa diamati secara lebih seksama.

Saya sengaja meminjam kata ‘*ingkung*’, dari bahasa Jawa, dalam teks itu karena sangat efektif untuk berkomunikasi. Kata itu tidak memiliki padanan dalam bahasa Indonesia. Kalau terpaksa harus dijelaskan dalam bahasa Indonesia, kata tersebut perlu penjelasan cukup panjang dalam bentuk frasa, yakni: “daging ayam utuh yang telah matang”. Demikian pula, kata ‘*brutu*’. Kata itu secara khas merujuk ke “bagian pantat ayam”, yang secara tradisional, bentuk potongannya pun tidak boleh terbelah agar rasa daging tetap gurih karena mengandung minyak asli yang keluar dari daging-ayamnya. Kata ‘*lalèn*’ berarti ‘pelupa’, sedangkan ‘*cakar*’ adalah “kaki ayam bagian bawah” dan ‘*cèkèr-cèkèr*’ menggambarkan “gerakan kaki ayam ketika sedang mencari makan”. Barangkali, kata ‘*lalèn*’ dan ‘*cakar*’ memiliki padanan kata ‘pelupa’ dan ‘cakar’ dalam bahasa Indonesia namun kata Jawa ‘*lalèn*’ itu memiliki konstruksi morfologis yang berbeda dari konstruksi morfologis dalam bahasa Indonesia. Di samping itu, makna kata ‘*cakar*’ berkaitan dengan makna kata ‘*cèkèr*’, meskipun ada perubahan bunyi fonologis. Hal ini tidak terjadi dalam bahasa Indonesia dan hal terpenting lain adalah bahwa *cèkèr* bisa digunakan sebagai kata kerja ‘*cèkèr-cèkèr*’¹ (= mengais-kais) ketika di-reduplikasi-kan dan digunakan sebagai metafora khas Jawa yang mengandung makna: “mencari makan”, karena verba baru tersebut bisa diterapkan pada “ayam” maupun “manusia”. Kata banyak orang, filosofi yang diajarkan oleh para orangtua Jawa dalam lelucon itu adalah bahwa “perilaku makan enak (sebagai *symbol* bagi ‘hidup enak’) cenderung membuat orang lupa diri”. Oleh sebab itu, anak-anak Jawa perlu dididik untuk latihan hidup *prihatin* dengan cara “menahan diri” dalam hal menghindari “makan enak”. Walaupun, oleh mereka yang tidak sepakat, lelucon itu, secara harfiah, bisa diinterpretasikan sebaliknya: “Makanan enak hanya untuk orangtua, sedangkan anak-anak harus menerima bagian yang seadanya”, sehingga menyiratkan sisa-sisa nilai feodalisme.

Lepas dari soal benar atau tidaknya makna dari lelucon itu, ketika saya lontarkan di ruang kelas, saya memperhatikan reaksi dari para mahasiswa dan mencatat fakta berikut ini:

¹ Derivasi dari kata itu juga bisa berupa verba, ‘*nyèkèr*’ = bertelanjang-kaki, tetapi hal itu tidak akan dibicarakan dalam makalah ini. Kata ‘*cèkèr*’ memang digunakan sebagai verba. Misalnya, dalam kalimat berikut ini: *Tandurané dicèkèri pitik* (Tanamannya dikais-kais ayam). Dalam bahasa Indonesia, orang menggunakan pula istilah “mengais rejeki” sebagai metafora untuk “mencari makan”, tetapi bunyi kata “kais” dan “cakar” kurang onomatopis dari pada “cakar” dan *cèkèr*, dalam bahasa Jawa.

- **Pertama**, hanya empat mahasiswi dari sebelas orang (10 mahasiswi dan 1 mahasiswa)² tertawa ketika mendengar lelucon itu, karena mereka ingat pengalaman mereka sendiri dan mengaku sering mendengar lelucon serupa itu dari orangtua masing-masing.
- **Kedua**, masing-masing dari keempat mahasiswi itu dibesarkan di: Semarang, Wonogiri, Magetan dan Ngawi.
- **Ketiga**, tiga dari mereka berusia sekitar 40 tahun dan hanya satu mahasiswi (dari Ngawi) masih berusia tidak lebih dari 30 tahun.
- **Keempat**, tujuh mahasiswi/a lainnya, yang rata-rata berusia di bawah 30 tahun, mengaku tidak pernah mendengar lelucon serupa itu.
- **Kelima**, tiga mahasiswi, yang tidak memahami lelucon itu, bukan dari etnik Jawa (2 Dayak dan 1 Sunda).

Bagi banyak orang, lelucon itu merupakan peristiwa yang “kecil dan *trivial*”; tetapi bagi pengamat etnografi komunikasi, seperti saya, lelucon itu bisa mengungkap peristiwa sosiolinguistik yang “besar dan *crucial*”. Oleh sebab itu, saya punya alasan kuat untuk mengulasnya di makalah ini. Dan, langkah penting yang perlu saya lakukan adalah mengangkat teks lelucon di atas sebagai “data” linguistik (karena ‘pesan’ diungkapkan dengan media bahasa) dan dibuat oleh ‘penutur asli’ (meskipun, secara kebetulan, saya sendiri yang membangun teks tersebut).

Pembahasan

Dari catatan di seksi sebelum ini, saya bisa menemukan beberapa ‘*points*’ penting yang tersirat dari respons para pendengar terhadap wacana dan/atau teks (*discourse/text/code*) lelucon etnik tersebut. ‘*Points*’ yang akan saya bicarakan berdasarkan pada profil dari para ‘pendengar’ (*listeners/decoders*) karena saya hanya berperan sebagai ‘penutur/penulis’ (*speaker/writer/encoder*). Beberapa ‘*points*’ itu akan saya tunjukkan di bawah ini:

Pertama: ***Intelligibility*** (pemahaman)

Kedua: ***Setting of Socialization*** (tempat sosialisasi)

Ketiga: ***Age & Rural/Urban Origin*** (usia & daerah asal: pedesaan/perkotaan)

Keempat: ***Ethnicity*** (etnisitas)

Saya tidak akan membicarakan perihal *code* (teks), yang saya bangun sendiri, dan *encoder* (pembuat teks) karena, tentu saja, saya merasa tidak akan bisa bersikap obyektif dalam membicarakan *parole* yang saya eksekusi sendiri dan dari sudut pandang sendiri. Kalau dikaitkan dengan *the processes of meaning-making* seperti yang dijelaskan oleh Fairclough, dalam makalah ini, saya hanya akan mengulas

² Saya bertanya pula kepada lima orang dosen wanita Sastra Inggris, mereka juga tertawa karena sering mendengar lelucon serupa itu waktu kecil. Mereka dibesarkan di Surakarta (2 orang), di Semarang (2 orang), dan di Blora (1 orang). Usia mereka semua sudah mencapai 40 tahun atau lebih.

perihal “interpretasi”, bukan “produksi teks” dan bukan pula “teks-nya itu sendiri”.

Dari profil *decoders* (pendengar), saya memiliki empat macam ‘*points*’, yang bisa dibicarakan secara lebih mendalam; yakni, hal yang berkaitan dengan: (1) *Intelligibility*, (2) *Setting of Socialization*, (3) *Age & Rural/Urban Origin* dan (4) *Ethnicity*. Masing-masing *point* itu akan dibicarakan secara terpisah di sub-seksi berikut ini.

***Intelligibility* (Pemahaman)**

Ternyata tidak semua pendengar mampu memahami sebuah lelucon meskipun mereka semua mampu dengan mudah memahami bahasa yang digunakan (yakni: bahasa Indonesia bercampur dengan bahasa Jawa). Fakta ini memberikan indikasi³ bahwa untuk memahami wacana dan/atau teks, para pendengar tidak cukup hanya mengandalkan “bahasa” saja melainkan perlu juga melengkapi diri dengan muatan “plus” lain. Untuk menjelaskan muatan “plus” itu, Gee menggunakan frasa: *language and “other stuff”* (2008:7). Wujud dari muatan “*other stuff* = plus” itu beraneka macam mulai dari wujud yang berkaitan dengan faktor *individual, group, institutional* dan *societal/cultural*. Tetapi apa pun macam faktornya, wujudnya akan mengacu pada suatu *form of life* (bentuk kehidupan) tertentu. Dalam kasus lelucon Jawa yang dibahas di sini, muatan “bentuk kehidupan” atau “pola/pandangan hidup” tertentu yang bersifat *group* dan/atau *societal/cultural* menjadi sangat ‘menentukan’ untuk proses *meaning-making* (pembuatan makna). Oleh sebab itu, media bahasa (Indonesia dan Jawa) saja tidak lah cukup untuk memahami “makna” dari lelucon itu karena lelucon itu mengandung “nilai” atau “pola/pandangan hidup” tertentu dari suatu (sub-) kelompok sosial/kultural tertentu dari etnik Jawa. Maka tidaklah mengherankan jika, tidak semua penutur asli bahasa Jawa mampu memahami lelucon itu kecuali jika mereka termasuk dalam: (a) kelompok usia tertentu (di atas 40) ketika “pola/pandangan hidup” yang tercermin dalam lelucon itu relatif masih dianut dan dipraktikkan oleh hampir semua penutur asli Jawa; (b) mengalami sosialisasi tertentu sesuai dengan “pola/pandangan hidup” yang tercermin dalam lelucon itu; (c) berasal dari lokasi di mana para penuturnya masih menjalankan “pola/pandangan hidup” yang tercermin dalam lelucon itu.

³ Kata ‘indikasi’ saya kaitkan dengan istilah “*index*”. Tiga istilah: *symbol, index, icon* sangat penting dalam kajian Semiotika untuk menjelaskan kadar *motivation* yang menunjukkan kaitan antara *signifier* (tanda) dan *signified* (pesan). Kadar motivasi yang dimaksud di sini adalah tingkat kejelasan yang ditampilkan oleh ‘tanda’ untuk menjelaskan ‘pesan’ yang dimuatnya (Guiraud 1978:26). Misalnya, ‘potret’ manusia adalah *icon* dari orang yang ditampilkannya, ‘dasi’ adalah *index* yang menunjukkan ‘klas sosial’ tertentu dari pemakainya, dan kata ‘*man*’ adalah *symbol* bagi ‘manusia laki-laki’ dalam bahasa Inggris, tetapi bukan dalam bahasa lain. Ketika menginterpretasikan wacana, ada tiga hal yang perlu diperhatikan dalam studi Antropo-linguistik (termasuk Etnografi Komunikasi), yakni: *performance, indexicality, dan participation* (lihat Duranti 1997:14-20). Oleh sebab itu, peran bahasa sebagai *index* menjadi penting karena bahasa selalu memberikan indikasi (atau sebagai *indicator*) bagi nilai dan/atau perilaku budaya dari para penutur aslinya.

Dari diskusi di paragraph sebelum ini, kita bisa menyimpulkan bahwa ada dua hal yang perlu dipisahkan dalam usaha menginterpretasikan wacana, yakni: bahasa (*language*) dan ‘muatan plus’ (*other stuff*). Dari pengertian “bahasa” (*language = langue*) pun, saya perlu mempertanyakan lebih lanjut karena setiap orang yang memproduksi (mengekseseksi) wacana (termasuk lelucon) selalu menggunakan “ujaran” (*parole*) bukan “bahasa (*langue*). Sedangkan “ujaran” (*parole*), menurut para pengamat antro-po-linguistik, selalu mencerminkan “perilaku (sub-) budaya” (*culturized behavior*) tertentu.

Neustupny (1978), dari aliran Linguistik Praha, membedakan apa yang disebutnya *Sprechbund* dan *Sprachbund*. Oleh para pengamat etnografi komunikasi, pengertian *Sprechbund*, yang secara harafiah berarti ‘batas bicara’, mirip dengan konsep *speech community* (komunitas linguistik). Konsep itu berbeda dari *Sprachbund*, yang secara harafiah berarti ‘batas bahasa’ (*langue*) atau, lebih tepatnya, ‘rentang kawasan di mana bahasa otonom tertentu digunakan’. Untuk lebih jelasnya, contoh untuk *Sprachbund* dari bahasa Jawa adalah ‘kawasan yang terbentang dari Cirebon sampai dengan Banyuwangi’; sedangkan *Sprechbund* bisa merujuk ke ‘kawasan yang lebih sempit dan bahkan bisa jadi hanya sewilayah dalam satu kota’ yang memiliki sekelompok anggota komunitas linguistik dengan gaya bicara yang berbeda dari satu komunitas ke komunitas lainnya. Misalnya, ujaran atau teks dan/atau wacana yang ditampilkan oleh para warga di komunitas linguistik di Semarang Barat bisa/boleh berbeda dari ujaran yang ditampilkan oleh warga di komunitas linguistik di Semarang Timur, meskipun mereka menggunakan media bahasa yang sama.⁴

Menurut data dalam *Point: Intelligibility*, fakta menunjukkan bahwa hanya empat (50%) dari delapan orang Jawa mampu memahami lelucon etnik Jawa yang saya lontarkan di ruang kelas.⁵ Persentase itu merupakan indikator awal tentang timbulnya pergeseran *Sprechbund* di komunitas linguistik Jawa. Sekitar empat dekade yang lalu komunitas linguistik Jawa masih cukup luas kalau kita boleh menggunakan empat mahasiswi⁶ yang memahami lelucon itu sebagai indikatornya, yakni: dari Semarang ke Wonogiri bahkan sampai dengan Magetan. Seperti kebanyakan anak-anak Jawa yang lahir di Jawa Tengah, sebelum atau semasa dekade 1970an, mereka masih mengetahui lelucon yang mirip *folklore*

⁴ Gaya atau *style* yang dimaksud di sini memang agak sulit dibedakan dari ragam dialektal. Misalnya, untuk mengungkapkan aksi tidak peduli, para penutur asli Jawa di berbagai daerah menggunakan ekspresi linguistik yang berbeda-beda. Orang Semarang akan mengatakan “*mbuh ah*” atau “*bèn ah*”, orang Magelang mengatakan “*luwèh*”, sedangkan orang Kendal mengatakan “*porah*”. Dengan demikian, orang yang tinggal di Semarang Barat yang sering bergaul dengan orang dari Kendal akan memahami ekspresi yang terakhir itu. Sementara, orang Semarang Timur tentu kurang mengenal ekspresi itu.

⁵ Saya tidak menghitung tambahan lima dosen Sastra Inggris UNDIP sebagai responden di seksi ini. Silakan periksa-ulang catatan kaki no.2.

⁶ Saya tidak memperhitungkan isu gender dalam hal ini. Padahal isu itu bisa sangat erat kaitannya dengan etika subsistensi dan ranah keluarga (*family domain*) di mana para wanita dianggap seharusnya berada di ranah itu menurut ideologi patriarki (lihat Cameron 2003), sehingga lelucon perilaku makan semacam itu tidak akan luput dari perhatian para wanita. Pertimbangan saya adalah bahwa hampir semua responden (kecuali satu mahasiswa), sekali pun jika lima dosen Sastra Inggris itu diikutsertakan, adalah wanita.

populer itu. Oleh sebab itu, empat orang penutur asli Jawa (50%) yang mengaku tidak memahami lelucon itu, pada hemat saya, cukup mengherankan. Dua kesimpulan sementara bisa ditarik. Pertama, mereka (yang berusia kurang dari 30 tahun) **tidak** pernah mendengar lelucon itu karena mereka tidak pernah mengalami zaman 'sulit makan' seperti di zaman sebelum dekade 1970an. Kedua, mereka (yang berusia kurang dari 30 tahun) pernah mendengar lelucon itu karena orangtua mereka masih merasa kekurangan dari segi ekonomi ketika mereka masih kecil sehingga lelucon itu masih sering diceritakan oleh orangtua mereka.

Muatan nilai kultural Jawa yang dikandung dalam lelucon itu mencerminkan isu *subsistence ethics* (etika perilaku makan/subsistensi), yang secara umum disosialisasikan oleh orangtua Jawa kepada anak keturunan mereka, di dekade 1950 sampai dengan 1970an, ketika ekonomi di pulau Jawa belum begitu stabil sehingga konsumsi protein menjadi isu yang istimewa. Tetapi kini, mengapa hanya separo dari jumlah sampel penutur asli Jawa yang pernah mendengar lelucon itu? Dengan kata lain, apakah anak-anak Jawa yang lahir setelah dekade 1970an, ketika ekonomi relatif lebih baik di pulau Jawa, tidak pernah lagi mendengar lelucon yang memuat isu *subsistence ethics* dari orangtua mereka atau adakah faktor lain yang mempengaruhinya? Marilah kita runut jawabannya di seksi-seksi berikut ini.

Setting of Socialization (Tempat dan Waktu Sosialisasi)

Bahasa, baik yang berwujud *langue* maupun *parole*, tidak bisa diwariskan oleh orangtua ke pada generasi penerusnya begitu saja tanpa proses pemerolehan (*acquisition*) dan pembelajaran (*learning*) lewat rentang sosialisasi jangka panjang. Sosialisasi perlu dilaksanakan dan sangat tergantung pada tempat dan waktu di mana pembelajar bahasa itu menghayati nilai-nilai hidup sosial-budaya yang termuat dalam bahasa ibunya. Oleh sebab itu, tempat dan waktu sosialisasi yang dilewati oleh para responden menjadi penting dalam pemahaman lelucon Jawa yang sedang kita bicarakan ini. Hanya satu dari responden⁷ yang memahami lelucon itu berusia sekitar 30 tahun atau di bawah 40 tahun. Hal ini menunjukkan bahwa faktor waktu sosialisasi kurang begitu penting dari pada faktor tempat. Dengan asumsi, bahwa hampir semua penutur asli Jawa yang berusia di atas 40 tahun memahami atau paling tidak pernah mendengar lelucon itu sewaktu kecil. Sedangkan, para responden yang tidak mampu memahami lelucon itu berusia sekitar 30 tahun atau di bawah 40 tahun. Dengan demikian, faktor waktu sosialisasi (yang tersirat dalam usia responden) menentukan makna dan popularitas dari lelucon itu.

Di paragraf sebelum ini, saya menyatakan bahwa faktor waktu kurang begitu penting dibandingkan faktor tempat sosialisasi karena terbukti bahwa ada satu mahasiswi/responden yang berusia sekitar 30 tahun atau di bawah 40 tahun tetapi mampu memahami lelucon itu. Dengan kata lain, faktor tempat sosialisasinya perlu saya perhitungkan secara cermat. Responden yang memahami

⁷ Angka ini bisa saya gunakan sebagai landasan asumsi untuk memberikan gambaran bahwa, pada saat ini, jumlah dari penutur asli Jawa yang berusia di bawah 30 tahun dan masih memahami lelucon itu kemungkinan besar tidak lebih dari 10 persen.

lelucon itu mengaku dibesarkan di Ngawi, sebuah kota kecil di perbatasan Jawa Tengah dan Jawa Timur. Saya menganggap Ngawi (apalagi pada dekade 1980an) bukan merupakan daerah perkotaan besar (*urban*) sehingga *subsistence ethics* dan/atau ‘kesulitan makan protein’ masih merupakan isu yang dihadapi para penduduknya sehari-hari. Dengan logis, para orangtua Jawa yang tinggal di daerah *rural* itu telah memanasifestasikan isu subsistensi itu lewat lelucon populer serupa itu. Oleh sebab itu, faktor usia dan daerah asal responden menjadi hal penting yang perlu dibicarakan pula.

Age & Rural/Urban Origin (Usia & Daerah Asal: Pedesaan/Perkotaan)

Faktor usia dan daerah asal responden jelas tidak ada kaitannya dengan seluk-beluk bahasa atau komponen linguistik. Oleh sebab itu, lelucon sebagai teks (kalau tertulis) atau wacana (kalau diucapkan) mengandung muatan “plus” atau “*other stuff*” (seperti yang dijelaskan oleh Gee 2008 di atas). Namun, terbukti dalam kasus ini bahwa faktor usia dan daerah asal responden mempengaruhi pemahaman (*intelligibility*) responden terhadap makna dari lelucon Jawa yang dulu populer itu. Muatan “plus” atau “*other stuff*” itu mencerminkan kondisi sosial-budaya di pulau Jawa pada kurun waktu tertentu. Jika relatif banyak penutur asli Jawa yang berusia di atas 40 tahun masih mengingat lelucon itu, hal itu berarti bahwa pada dekade 1970an, kondisi sosial-budaya dan ekonomi di Jawa Tengah dan Jawa Timur kurang begitu baik dibandingkan dengan kondisi serupa pada dekade 1980an. Oleh sebab itu, etika subsistensi masih sangat dihayati oleh para penutur asli Jawa baik yang lahir dan tinggal di pedesaan dan perkotaan, pada dekade 1970an atau kurun waktu sebelum itu, tetapi etika subsistensi serupa itu telah ditinggalkan oleh mereka yang lahir pada dekade 1980an, apalagi mereka yang tinggal di daerah perkotaan.

Bukti untuk memperkuat argumen tentang perbaikan ekonomi itu tidak bisa dicari dari fakta linguistik melainkan dari fakta sosial, budaya dan ekonomi di negeri ini. Sejarah menunjukkan bahwa pada awal dekade 1970an ada demonstrasi besar-besaran, yang disebut Peristiwa Malari. Para mahasiswa menuntut pemerintah agar memperbaiki kondisi ekonomi negeri yang amburadul. Kemudian pemerintah Orde Baru terpaksa melakukan perbaikan sistem ekonomi meskipun dengan cara pendekatan keamanan yang secara politis tidak demokratis. Secara umum kondisi ekonomi negeri, termasuk daerah Jawa Tengah dan Jawa Timur, relatif semakin baik dan pembangunan di daerah perkotaan berkembang pesat. Kondisi ekonomi itu mengubah taraf hidup rakyat sehingga mereka tidak lagi puas untuk sekadar hidup berdasarkan pada etika subsistensi. Oleh sebab itu, lelucon usang tentang makan *brutu* dan *cakar* ayam, yang mencerminkan “kelangkaan asupan protein” seperti yang pernah terjadi pada kurun waktu sebelum dekade 1970an, tidak lagi perlu dipopulerkan dan bahkan semakin terlupakan. Di samping itu, teknologi peternakan ayam semakin berkembang pesat sehingga penutur asli Jawa yang tinggal di daerah perkotaan dengan mudah dan mampu membeli daging ayam sewaktu-waktu. Pola konsumsi protein berubah drastis di daerah perkotaan meskipun pola serupa belum tentu terjadi di daerah pedesaan. Maka dari itu, saya punya asumsi bahwa etika subsistensi barangkali masih berlaku di daerah pedesaan pada dekade 1980an. Jadi, tidaklah mengherankan jika mahasiswa, yang lahir dan dibesarkan di Ngawi pada dekade

1980an, masih mampu memahami makna dari lelucon Jawa tersebut di atas. Ia memahami wacana lelucon itu bukan dari pengetahuan linguistik melainkan dari muatan “plus” atau “*other stuff*” atau, lebih tepatnya, “nilai budaya khas Jawa” yang disosialisasikan kepadanya lewat media bahasa.

Di paragraf sebelum ini, saya menyatakan bahwa muatan “plus” atau “*other stuff*” itu adalah “nilai budaya khas Jawa”. Alasan saya adalah bahwa penutur asli bahasa non-Jawa, misalnya: Sunda atau Dayak, tidak atau belum tentu tahu makna dari lelucon itu. Faktor etnik/suku menjadi penting pula dalam kasus ini. Oleh sebab itu, saya akan membicarakannya secara terpisah di seksi berikut ini.

Ethnicity (Suku)

Para responden yang tidak memahami makna dari lelucon itu berasal dari suku Dayak (2 orang) dan suku Sunda (1 orang). Meskipun dari segi linguistik, mereka tahu benar apa yang saya ucapkan dalam lelucon itu karena saya menggunakan bahasa Indonesia dengan sisipan beberapa kata Jawa yang telah saya terjemahkan pula. Mereka tetap tidak mampu menangkap sifat khas dari lelucon itu barangkali karena, selain tidak pernah mendengarnya, mereka juga kurang akrab dengan sumber protein khas Jawa yang berupa “daging ayam”. Tiap suku memiliki “pengalaman dekat” (*experience near*)⁸ dengan pandangan hidup termasuk etika subsistensi, yang dalam hal ini, terwujud dalam “sumber protein” untuk makanan mereka. Suku Jawa lebih suka makan daging “ayam”, sedangkan suku Sunda lebih suka “ikan”, dan, bisa jadi, suku Dayak lebih suka daging “babi”. Oleh sebab itu, lelucon tentang makan daging ayam adalah asing bagi telinga penutur asli bahasa non-Jawa. Fakta ini memperkuat hipotesis Sapir-Whorf, yang menyatakan bahwa bahasa mencerminkan pandangan hidup dan, tentu saja, “nilai budaya khas” yang dihayati oleh para penuturnya (Whorf 1976/56). Nilai budaya khas itu bisa terlupakan dan hilang jika ada perubahan drastis dari segi sosial, budaya dan ekonomi yang menimpa masyarakat penuturnya atau, dari segi politik penggunaan bahasa (*language use*), jika ada perubahan bahasa (*language change*), pergeseran bahasa (*language shift*), dan kepunahan bahasa (*language extinction*). Oleh sebab itu, dua hal penting bisa disebutkan di sini, yakni: (1) perubahan sosial, budaya dan ekonomi yang cukup drastis, dan (2) politik penggunaan bahasa. Hal pertama sedang mempengaruhi tata-kehidupan suku Jawa sehingga mereka tidak lagi puas dengan sekadar hidup dengan mengandalkan etika subsistensi lama. Hal kedua sedang mempengaruhi keberlangsungan hidup bahasa Jawa pula. Dua hal itu membuat nilai budaya khas Jawa menjadi semakin lemah dan lambat-laun akan lenyap tak-berbekas.

Hal pertama yang berkaitan dengan perubahan sosial, budaya dan ekonomi telah cukup dibicarakan dalam makalah ini dan terbukti telah mempengaruhi nilai budaya khas (tentang etika subsistensi) yang termuat dalam lelucon Jawa tersebut di atas. Fenomena sosiolinguistik lain yang berkaitan dengan hal kedua (politik

⁸ Istilah ini saya kutip dari Geertz (1986:56-7). Ia memberikan contoh bahwa ‘*love*’ adalah ‘*experience near*’ kemudian saya menginterpretasikannya sebagai ‘pengalaman yang selalu dihayati secara emosional oleh hampir setiap orang’ walaupun manifestasi kulturalnya berbeda-beda di setiap suku. Demikian pula, kesukaan terhadap ‘perilaku makan enak’ dan ‘menu kesukaan’ manusia berbeda-beda pula di setiap suku.

penggunaan bahasa Jawa) baru disinggung secara sekilas dalam makalah ini. Oleh sebab itu, saya sengaja mengagihkan seksi berikut ini secara khusus untuk membicarakan perihal politik penggunaan bahasa Jawa dewasa ini.

Politik Penggunaan Bahasa

Di awal makalah ini telah saya sebutkan bahwa, menurut Saussure (1966/1916), *parole* selalu dieksekusi oleh penutur individual, yang menjadi anggota dari sebuah komunitas linguistik (*speech community*) tertentu, sebab kalau ia bukan anggota dari komunitas linguistik itu, ujaran atau wacana yang diproduksinya boleh jadi tidak akan dipahami oleh para pendengarnya. Kasusnya hampir sama dengan wacana tentang lelucon Jawa yang saya lontarkan kepada para mahasiswi/a yang menjadi responden saya. Meskipun demikian, alasan tentang ketidak-pahaman dari para responden tidak lah sesederhana itu. Ada persoalan teknis yang lebih tepat untuk mengkaji proses pemahaman mereka terhadap lelucon itu. Hal itu akan saya bahas secara khusus di paragraf berikut ini.

Pemahaman wacana memang bukan hanya membutuhkan pengetahuan linguistik semata melainkan juga pengetahuan lain (*other stuff*) yang, secara teknis menurut studi *Discourse Analysis*, disebut *shared knowledge* (Tannen 1982) atau *common knowledge* (Lewis 1986:69:56) atau *mutual knowledge* (Schiffer 1972) atau *socio-cultural knowledge* (Gumperz 1984) atau semacam “pengetahuan sosio-kultural yang sama-sama dihayati oleh penutur dan pendengar”.⁹ Berdasarkan pada konsep *socio-cultural (shared/common/mutual) knowledge* itu, saya akan menginterpretasikan bahwa para responden yang mendengarkan lelucon Jawa yang saya lontarkan itu memiliki *socio-cultural knowledge* yang relatif serupa tetapi *discursive information* atau ‘informasi wacana’ (yang telah mereka rekam di benak selama masa sosialisasi mereka) tidak sama persis. Secara teknis, oleh pengamat studi *Discourse Analysis*, informasi yang direkam di benak oleh para pengguna bahasa itu dibedakan menjadi dua yakni: “*new information*” dan “*old/given information*”.¹⁰ Oleh sebab itu, meskipun para responden merupakan penutur asli bahasa yang sama (bahasa Jawa), hidup dalam *speech community* yang sama dan diduga memiliki *socio-cultural knowledge* yang serupa, tidak semua dari mereka mampu memahami satu lelucon yang sama karena masing-masing memiliki ‘informasi’ yang berbeda tentang isi lelucon itu. Para responden, yang pernah mendengar lelucon itu berkat sosialisasi di masa kecil, menganggap lelucon itu sebagai “*old/given information*”, yang tersimpan di benak mereka. Sedangkan, para responden, yang belum pernah mendengar lelucon itu sama-sekali di sepanjang masa sosialisasi hidupnya, menganggapnya sebagai “*new information*” sehingga perlu penjelasan untuk memahaminya.

⁹ Konsep *shared/mutual/socio-cultural knowledge* itu telah dikembangkan menjadi bahan kajian lebih luas, yang disebut *relevance*, oleh Sperber & Wilson (1986).

¹⁰ Dua macam informasi itu disebut dengan beberapa istilah pula. Halliday & Hasan (1976) menyebutnya *Given & New Information*. Kuno (1972; 1978; 1979) secara konsisten menggunakan istilah *Old & New Information*. Bahkan Prince (1981) menyebutkan bahwa di beberapa literatur terdapat istilah serupa, yakni: *Known & New Information* atau *Presupposition & Focus*. Semua istilah itu mengacu pada fenomena wacana yang relatif sama. Untuk informasi lebih lanjut tentang *Old & New Information* ini, silakan lihat Purwoko (2007), khususnya bab 6.

Fakta menunjukkan bahwa sebagian dari para responden ada yang memahaminya dan ada pula yang tidak. Hal ini membuat saya tertarik untuk merenungkan dan menganalisisnya berdasarkan temuan yang berkaitan dengan profil dari para responden, yang telah dibahas di seksi 3.1 s/d 3.4. Di salah satu seksi tersebut itu pula saya telah menunjukkan bahwa ada perubahan rentang komunitas linguistik di Jawa Tengah dan Jawa Timur yang terjadi akibat dari (1) perubahan sosial, budaya dan ekonomi di masyarakat, dan (2) politik penggunaan bahasa yang melanda bahasa yang bersangkutan, meskipun kedua hal itu hanya berselang sekitar satu dekade (10 tahunan).

Oleh sebab itu, jika baik penutur dan pendengar merupakan anggota dari satu komunitas linguistik yang sama, mereka diharapkan memiliki pengetahuan sosio-kultural yang sama, sehingga kesalah-pahaman tidak akan terjadi dalam komunikasi, demikian idealnya. Namun pada kenyataannya, adegan komunikasi tidak semudah itu karena interaksi antar manusia sulit lepas dari fenomena “*power bargaining*” (tawar-menawar kekuasaan), yang harus dilakukan oleh setiap individu yang terlibat dalam interaksi sosial yang nyata. Di zaman modern ini, *power* seseorang sangat tergantung pada akumulasi informasi yang telah terrekam di benaknya. Oleh sebab itu, isu tentang *old & new/given information* menjadi penting dalam pemahaman wacana (termasuk lelucon) dan komunikasi yang menggunakan media bahasa karena isu tersebut sangat menentukan dalam usaha *power bargaining* dalam interaksi sosial.

Dengan kata lain, setiap individu harus mempertimbangkan *power* (kekuasaan) yang melekat pada diri individu lain yang diajak berbicara sehingga komunikasi bisa berjalan mulus tanpa menyinggung perasaan satu sama lain. “Informasi yang telah terakumulasi di benak” dan *courtesy* atau “unggah-ungguh” (barangkali, lebih mudah kalau disebut sebagai: “isi” dan “cara”) merupakan dua hal yang perlu diperhitungkan oleh setiap individu dalam usaha menyampaikan wacana kepada mitra-bicara sewaktu berinteraksi. Dua hal yang berbeda itu harus dikemas oleh penutur sedemikian rupa agar mampu mencerminkan wujud dari “maksud hati” yang sebenarnya. Para pengamat kajian Semantik telah menyadari kesulitan ini sehingga mereka membedakan antara *sentence meaning* (makna kalimat) dan *utterance meaning* (makna ucapan), lihat Palmer (1981:40-2). Makna kalimat hanya tergantung pada *lexico-grammar* (kosakata-tatabahasa) sedangkan makna ucapan tergantung pada praanggapan, prosodi dan bunyi suprasegmental lain. Kemudian, para pengamat kajian Pragmatik semakin memperjelas perbedaan antara *utterance meaning* (makna ucapan) dengan *utterer’s meaning* (maksud pengucap/penutur) atau *people’s intended meaning* (makna yang dimaksudkan orang/penutur), lihat Yule (1998:4). Konsep tentang “maksud penutur” (*speaker’s purpose/meaning*) ini semakin mudah dipahami dalam kajian *Speech Acts* (Tindak Ujaran), lewat istilah “*illocutionary point*” (makna tersirat yang sengaja dieksekusi oleh penutur) yang dibedakan dari istilah “*locutionary point*” (makna tersurat yang diucapkan oleh penutur), lihat Searle (1969). Karena *locution* (apa yang terucap) dan *illocution* (maksud di balik ucapan) bisa serupa maupun berbeda, maka setiap individu yang menggunakan bahasa untuk memproduksi wacana, secara sengaja atau tidak sengaja, pasti melaksanakan aksi politis. Oleh sebab itu, seperti pendapat Gee (2008:1) yang

telah saya paparkan di bagian depan makalah ini, semua aksi penggunaan bahasa selalu bersifat “*political*” (politis).

Para pengamat Etnografi Komunikasi dan/atau *Discourse Analysis* (baik yang *Critical* maupun bukan) percaya bahwa aksi menyusun wacana (atau, paling tidak, tindak ujaran) sudah merupakan “aksi politis” karena penuturnya pasti menciptakan *illocution* yang menyiratkan maksud (*purpose*) atau tujuan (*goal*) tertentu di balik *locution* (ucapan) untuk memberi dampak (*perlocution*) yang mempengaruhi pendengarnya. Sehingga individu penutur bisa dimintai tanggungjawab atas wacana yang diproduksinya. Meskipun demikian, bagi para politisi, wacana atau tindak ujaran yang diucapkan di ruang publik sekalipun bukan merupakan “aksi politis” yang perlu dipertanggungjawabkan. Oleh para pengamat politik dan/atau oleh para politisi, kajian serius tentang wacana publik seringkali hanya dianggap sebagai sekadar gosip yang tak-berdasar karena kurang atau bahkan tidak didukung oleh bukti-bukti yang telah disahkan oleh para penegak hukum yang berwenang secara legal-formal. Namun demikian, bagi para pengamat *language use*, data yang berupa wacana publik selalu mencerminkan logika, pola-pikir, prinsip kausalitas dan ilokusi dari penuturnya sehingga maksud dan makna sebenarnya bisa dideteksi atau paling tidak diinterpretasikan.¹¹ Beberapa contoh bisa dilihat di paragraf berikut ini.

Pertama, suatu ketika seorang yang diduga korupsi pernah memberi penjelasan bahwa dirinya tidak menerima uang meskipun ia mengakui bahwa ia melihat *cheque* yang berada di meja-kerjanya. *Kedua*, beberapa pimpinan dari sebuah partai politik menolak adanya praktik *money politics* dalam sebuah pemilihan ketua umumnya meskipun ada pengakuan dari sopir dan para kurir yang mengawal mobil *box* penuh uang menuju hotel tempat kongres partai itu berlangsung. *Ketiga*, kasus kaburnya Nazaruddin yang kontroversial merupakan contoh yang menarik untuk direnungkan. Bagaimana caranya dia tahu bahwa kapan KPK akan mencekalnya sehingga ia bisa meloloskan diri tepat semalam sebelum hari-H tanpa diketahui oleh pemimpin partainya sendiri? *Keempat*, beberapa hari setelah Nazaruddin berhasil lolos ke Singapura dari jeratan aksi cekal oleh KPK, para petinggi partainya membuat pernyataan di depan publik lewat konferensi pers yang ditayangkan oleh beberapa stasiun TV untuk mengumumkan bahwa Nazaruddin sedang berobat karena menderita sakit parah sehingga bobotnya berkurang 18 kilogram. Logikanya, siapa pun yang bobotnya berkurang drastis seperti itu dalam tempo kurang dari seminggu akibat sakit pasti telah terkapar di tempat tidur. *Kelima*, beberapa minggu kemudian, para petinggi yang sama menyatakan bahwa Nazaruddin memang bersalah dan pantas jadi buronan Interpol. Bagi para politisi sikap *bela* dan *cerca* bisa berubah dalam hitungan bulan tanpa perlu penjelasan apalagi perasaan malu karena, bagi mereka, wacana publik hanyalah semacam gosip yang tak-perlu tanggungjawab. Dengan kata lain, pernyataan terdahulu hanya dianggap sebagai *sekadar wacana*, *belum*

¹¹ Bahkan slogan kampanye pemilihan presiden dan/atau pemilihan umum daerah sekali pun bisa dianalisis lewat kajian etnografi komunikasi karena *the processes of meaning-making* tidak akan lepas dari logika linguistik, baik dari segi *lexico-grammar* dan/atau logika pragmatik maupun dari segi *discourse* dan ilokusi. Untuk melihat contoh ulasan tentang kampanye politik, silakan lihat Purwoko (2004, 2005).

“aksi politis” yang sebenarnya. Bagi para politisi, pernyataan serupa itu adalah *strategi*. Sedangkan bagi para pendengar awam pada umumnya pernyataan itu adalah *kebohongan*. Bagi para pengamat *language use*, wacana publik yang berupa pernyataan semacam itu adalah *lelucon konyol* karena pasti mencederai *common sense* atau logika manusia waras. Perbedaan argumentasi dan interpretasi terhadap satu pernyataan atau wacana publik yang sama berdasarkan pada maksud penuturnya itu memberikan bukti bahwa “penggunaan bahasa itu selalu bersifat politis (*political*)”.

Simpulan

Akhirnya saya harus kembali membicarakan kasus lelucon Jawa. Diskusi di seksi 3 membuat saya harus melihat lelucon sebagai “aksi politis” juga karena lelucon merupakan serpihan wacana publik yang dieksekusi oleh para orangtua Jawa dengan menggunakan media bahasa. Oleh sebab itu, meskipun hanya lelucon, ia pasti memiliki pesan politis yang sengaja ditanamkan ke sanubari anak-anak sewaktu mereka menjalani sosialisasi di masa kecil. Hanya saja pesan yang dimaksudkan itu bisa bersifat taksa (*ambiguous*), seperti yang telah saya utarakan di bagian depan makalah ini. Yakni: orangtua Jawa ingin mendidik anak-anak untuk latihan hidup *prihatin* dengan cara “menahan diri” dalam hal menghindari “makan enak”, atau sebaliknya, orang yang tidak setuju dengan pesan itu bisa menginterpretasikannya bahwa “makanan enak hanya untuk orangtua, sedangkan anak-anak harus menerima bagian yang seadanya”, dengan demikian nilai feodalisme masih sering dipertahankan.

Lepas dari pesan mana yang benar, lelucon itu memuat nilai atau “perilaku budaya” (*culturized behavior*) tertentu yang perlu diajarkan kepada anak-anak. Tetapi barangkali kita akan bertanya demikian: mengapa pesan dari lelucon itu tampak kurang jelas dan bahkan kontroversial? Dengan mengacu pada pendapat Ong (1982), saya menyimpulkan bahwa wacana publik (baik yang berupa *fable*, *folklore*, *riddle*/teka-teki, mitos, dan/atau lelucon) di masyarakat yang masih menganut tradisi lisan hampir selalu menggunakan tokoh atau pesan yang *bizarre* (aneh, ajaib atau ganjil) bahkan cenderung irasional dan kontroversial. Tujuannya adalah agar wacana publik itu gampang diingat oleh para pendengarnya. Oleh sebab itu, dalam *fable* (cerita binatang), kita sering mendengar bahwa kancil bisa berbicara dan menipu gajah. Tokoh aneh seperti *unicorn* (kuda bertanduk satu) sengaja diciptakan walaupun tidak mungkin ada di dunia nyata. Dalam *folklore* (cerita rakyat), ada telaga yang terjadi hanya karena tingkah seorang sakti yang mencabut sebuah lidi. Maka apa bedanya dengan lelucon Jawa yang mengandung pesan kontroversial itu? Oleh sebab itu, seiring perkembangan zaman anak-anak Jawa yang sudah mulai meninggalkan tradisi budaya lisan (*orality*) dan sedang bergerak menuju ke budaya tulis (*literacy*) tentu saja tidak lagi tertarik pada wacana publik yang bersifat *bizarre*, aneh, *controversial* apalagi irasional seperti pesan dari lelucon Jawa itu. Akibatnya lelucon semacam itu akan terlupakan dan lenyap di telan zaman bersama dengan nilai atau “perilaku budaya” yang dikandungnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Cameron, D. 2003. "Gender and Language Idologies". Dalam *The Handbook of Language and Gender*. Diedit oleh J. Holmes M. Meyerhoff, Oxford: Blackwell.
- Croft, W. 2000. *Explaining Language Change: An Evolutionary Approach*. Harlow: Longman Linguistics Library.
- Duranti, A. 1997. *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fairclough, N. 2008. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. New York: Routledge.
- Gee, J. P. 2008. *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*. New York: Routledge, Edisi Kedua.
- Geertz, C. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Guiraud, P. 1978. *Semiology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Gumperz, J. 1984. "The Retrieval of Socio-cultural Knowledge in Conversation" dalam *Language in Use: Readings in Sociolinguistics*. Diedit oleh J. Baugh & J. Sherzer, Englewood Cliffs: Prentice Hall, pp. 127 – 138.
- Halliday, M. & R. Hasan. 1979/76. *Cohesion in English*. London: Longman.
- Kuno, S. 1972. "Functional Sentence Perspective" dalam *Linguistic Inquiry* 3, pp. 269-386.
- Kuno, S. 1978. "Generative Discourse Analysis in America" dalam *Current in Textlinguistics*. Diedit oleh W. Dressler, Berlin: de Gruyter, pp. 275-294.
- Kuno, S. 1979. *On the Interaction between Syntactic Rules and Discourse Principles*. Manuskrip tidak diterbitkan.
- Lewis, D. 1986/69. *Convention: A Philosophical Study*. Oxford: Basil Blackwell.
- Myers-Scotton, C. 1998. "Code-Switching" dalam *The Handbook of Sociolinguistics*. Diedit oleh F. Coulmas. Oxford: Blackwell.
- Neustupny, J.V. 1978. *Post-Structural Approach to Language: Language Theory in Japanese Context*. Tokyo: Tokyo University Press.
- Ong, W.J. 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Methuen.
- Palmer, F.R. 1981. *Semantics*. Cambridge: Cambridge University Press. Edisi Kedua.
- Prince, E. 1981. "Toward A Taxonomy of Given-new Information" dalam *Radical Pragmatics*. Diedit oleh P. Cole, New York: Academic, pp. 223 – 256.
- Purwoko, H. & I.M. Hendrarti. 2004. *Rekayasa Bahasa dan Sastra Nasional*. Semarang: Masscom Media.

- Purwoko, H. 2004. "Jualan Citra di Media Cetak" dalam *Renai* (Jurnal Politik Lokal dan Sosial Humaniora), Th. IV No. 4. (2004), ISSN 0216-2407.
- Purwoko, H. 2005. "Jualan "Citra" di Media Cetak Dalam Pilkada di Kota Semarang" makalah untuk Seminar Internasional VI, *Dynamics of Local Politics in Indonesia: Ethics, Politics, and Democracy* in Salatiga, 2-5 Agustus 2005.
- Purwoko, H. 2007. *Discourse Analysis: Kajian Wacana Bagi Semua Orang*. Jakarta: Indeks.
- Saussure, F de. 1966/1916. *Course in General Linguistics*. C. Bally & A. Sechehaye (eds). Diterjemahkan dari bahasa Perancis oleh W. Baskin. London: Peter Owen.
- Schiffer, S. 1972. *Meaning*. Oxford: Clarendon Press.
- Searle, J. 1969. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sperber, D. & D. Wilson. 1986. *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Blackwell.
- Tannen, D. (ed). 1982. *Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy*. Norwood: Ablex.
- Whorf, B. 1976/56. *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Diedit oleh J.B. Carroll. Cambridge: MIT Press.
- Winford, D. 2003. *An Introduction to Contact Linguistics*. Oxford: Blackwell.
- Yule, G. 1998. *Pragmatics*. Oxford: Oxford University Press.