

## Interaksi Sosial dalam *Isun-Isun* Bajau Social Interaction in Bajau *Isun-Isun*

SAIDATUL NORNIS HJ. MAHALI

### ABSTRAK

*Terdapat pelbagai bentuk genre yang dimiliki oleh orang Bajau. Antaranya ialah Isun-Isun yang masih lagi dinyanyikan dalam kalangan orang Bajau di daerah Kota Belud. Mereka sangat menggemari lagu ini. Sehubungan itu, makalah ini diusahakan untuk meneliti elemen-elemen interaksi sosial yang tersirat dalam nyanyian Isun-Isun.*

*Kata kunci: Bahasa Bajau, bahasa & budaya, strategi interaksi, nyanyian lisan, genre Bajau.*

### ABSTRACT

*There are various folk genre belonging to the Bajau people. Among them is the Isun-Isun folk songs sung by the Kota Belud Bajaus. This is a popular folk song sung by the the Bajaus in Kota Belud. Hence this article will focus on the elements of social interaction found in these Isun-Isun.*

*Keywords: Bajau language, language & culture, interaction strategy, oral songs, Bajau genre.*

### PENDAHULUAN

Apabila memperkatakan tentang penulisan bersifat ilmiah sama ada bersifat awalan mahupun kajian lanjutan, didapati terlalu sedikit sekali kajian yang membincangkan atau memilih suku kaum Bajau sebagai objek atau sasaran kajian. Kendala ini mungkin disebabkan jarak geografi kediaman suku kaum ini dan kendala bahasa dalam kalangan pengkaji, sama ada pengkaji budaya ataupun bahasa. Meskipun sukar sekali mencari karya terbaru dalam suku kaum ini, namun tidak dinafikan bahawa masih wujud dan masih ada inisiatif dalam kalangan pengkaji awal terutama daripada kalangan pelajar di tahap ijazah pertama untuk melengkapkan pengajian mereka.

Secara tradisi, sesuatu aspek budaya itu disebarkan secara lisan, dan disampaikan dari satu generasi ke satu generasi berikut. Dalam penyampaian lisan itu usaha mempertahankan warisan tradisi sangat ditekankan oleh generasi lama. Unsur-unsur tradisi dipertahankan agar pendengar atau penonton dapat

menghargai kemurnian yang terkandung dalam wacana lisan itu. Wacana sedemikian adalah hasil karya budaya yang berbentuk lisan dan disampaikan juga secara lisan. Hasil pengumpulan yang bersifat ilmiah telah menyebabkan sebahagian kecil daripada karya lisan milik suku kaum Bajau dan milik masyarakat lain dapat disimpan dalam bentuk bertulis.

Sebelum ini pengetahuan kita tentang genre-genre lisan dalam kalangan suku-suku kaum bumiputera di Sabah diperolehi hasil usaha para mubaligh Barat, ahli-ahli antropologi dan pentadbir Inggeris. Antara tulisan yang boleh dirujuk berkaitan hal ini adalah seperti Rutter (1922, 1929); Evans (1922, 1952), Cyrill (1961, 1966) dan Wright (1970). Walau bagaimanapun, tulisan-tulisan mereka lebih terfokus kepada kajian sosiobudaya secara menyeluruh dan tidak memberi perhatian khusus terhadap genre lisan.

Akhir-akhir ini, banyak kajian telah dilaksanakan oleh pengkaji bahasa dan budaya dari kalangan ahli akademik. Namun, kebanyakan daripada kajian tersebut lebih memberi tumpuan kepada kaum Melayu dan sedikit atau mungkin tidak ada yang meneliti genre lisan milik suku kaum Bajau. Sehubungan itu, makalah ini diusahakan untuk memberi gambaran berhubung dengan genre lisan yang dikenali sebagai *Isun-Isun* milik suku kaum Bajau, khususnya mereka yang mendiami daerah Kota Belud, Sabah.

## SUKU KAUM BAJAU

Untuk mengenali sesuatu suku kaum atau bangsa, adalah perlu bukan sekadar mengetahui namanya, malah pengetahuan terhadap penggunaan bahasa dan kebudayaannya turut perlu diketahui. Seseorang tidak boleh mengatakan telah benar-benar dapat mengenali sesuatu suku kaum itu tanpa mengetahui bahasa dan budayanya. Jumlah sebanyak lebih kurang 35 suku kaum yang menghuni bumi Sabah, telah mewujudkan pelbagai variasi budaya dan bahasa. Keunikan sebegini adalah menarik bagi sesetengah pengkaji. Penduduk negeri ini dapat hidup aman dan tenteram tanpa perlu rusing tentang ketidaksamaan atau perbezaan budaya yang dipegang. Salah satu suku kaum yang mendominasi negeri ini ialah suku kaum Bajau. Suku kaum Bajau di Sabah berjumlah 343,178 orang daripada jumlah keseluruhan penduduk Sabah (Jabatan Perangkaan Sabah 2005:16) dan mereka dapat dibahagikan kepada dua kawasan utama di Sabah, iaitu di kawasan pantai barat dan pantai timur Sabah.

Di Malaysia, umum mengetahui bahawa suku kaum Bajau menghuni kawasan Borneo, khususnya di Sabah. Residensi pantai barat dan pantai timur Sabah merupakan kawasan utama petempatan kelompok Bajau di Sabah. Mereka lebih gemar dikenali sebagai *Sama* atau Bajau. Istilah *Sama* merupakan kata panggilan yang digunakan sesama ahli kelompok Bajau, manakala istilah Bajau digunakan oleh individu yang bukan dalam kelompok Bajau. Mereka turut dikenali dengan panggilan berasaskan tempat kediaman seperti Bajau Kota Belud, Bajau Tuaran, Bajau Papar dan Bajau Semporna.

Komuniti Bajau yang mendominasi daerah Kota Belud (dahulunya dikenali sebagai Tempasuk) berkemahiran sebagai petani dan penunggang kuda (St John 1862: 237 & 371; Harrison 1974). Daerah lain di pantai barat Sabah yang turut didiami oleh kelompok ini ialah di Kudat, Tuaran, Putatan, Papar dan sekitar Kota Kinabalu. Jumlah populasi orang Bajau di daerah Kota Belud adalah seramai 25,129 orang daripada seluruh populasi daerah ini, iaitu seramai 72,357 orang (Jabatan Perangkaan Sabah 2005: 16). Angka tersebut menjadikan orang Bajau sebagai suku kaum kedua teramai di Kota Belud selepas suku kaum Dusun. Selain menjadi petani, kebanyakan orang Bajau di Kota Belud bekerja di sektor kerajaan, dan sebagai penternak dan nelayan. Biasanya bahasa Bajau digunakan sebagai medium komunikasi di daerah ini.

Di kawasan pantai timur Sabah, mereka mendominasi daerah Semporna, sekitar Teluk Darvel, Sandakan, Lahad Datu dan Tawau. Di kawasan ini, kebanyakan mereka menjadi nelayan yang berjaya. Di daerah Semporna (dulunya dikenali sebagai Tong Talun) orang Bajau dikenali dengan pelbagai nama panggilan misalnya Bajau kubang/Omadal, Simunul, Ubian, Sikubung, Balimbing, Bannaran (Benadan), Sibaud, Palauh (sama/Bajau rilaut), Laminusa, Tabawan, Sibutu, Bangingi dan Yakan. Penduduk di daerah ini berjumlah 108,526 orang dan daripada jumlah tersebut, seramai 60,771 orang terdiri daripada orang Bajau (Jabatan Perangkaan Sabah 2005: 16). Bahasa Bajau yang digunakan di daerah ini dikenali sebagai bahasa Sinama.

Memandangkan proses pembangunan telah semakin menjengah setiap pelosok negara, maka atas desakan dan dorongan mencari peluang pekerjaan yang lebih baik, kebanyakan generasi muda kelompok Bajau ini telah berhijrah ke bandar-bandar lain di Malaysia, khususnya ke Kuala Lumpur. Oleh yang demikian, orang Bajau turut boleh ditemui di Kuala Lumpur dalam pelbagai bidang pekerjaan.

## BAHASA DAN PENGGUNAANNYA

Bahasa memainkan peranan yang luas dan menjadi dasar penting dalam masyarakat. Isu bahasa dan hubungannya dengan budaya dalam kerangka teori dikenali sebagai etnografi pertuturan, yakni berhubung dengan kajian bahasa dan penggunaan bahasa (*linguistic practices*) sebagaimana yang dipaparkan dalam kehidupan harian masyarakat berkenaan (cf., Hymes 1964, 1972, 1974; Gumperz & Hymes 1964, 1972; Bauman & Sherzer 1975; Ferguson 1977; Sherzer 1977; Saviile-Troike 1982).

Kaedah etnografi pertuturan merupakan gabungan beberapa kaedah antropologi yang melibatkan antaranya penglibatan ikut serta (*participant observation*) sebagai teknik penting untuk menunjukkan sejadinya satu-satu penelitian itu. Etnografi pertuturan mengkaji penggunaan bahasa dengan peraturan-peraturan pertuturan, yakni cara penutur menyesuaikan mod-mod pertuturan yang khusus dengan topik atau bentuk-bentuk mesej dengan latar

tertentu berserta dengan aktiviti-aktiviti (Hymes 1972). Etnografi pertuturan mempunyai dua fokus. Pertama, fokus khusus yang menumpukan kajian kepada penghuraian dan pemahaman terhadap lakuan komunikasi dalam latar budaya tertentu. Kedua, fokus umum, yakni kajian menumpukan kepada rumusan konsep dan teori yang dijadikan landasan untuk membina suatu metateori yang menyeluruh tentang komunikasi manusia (Saville-Troike 1991).

Tradisi etnografi pertuturan menggunakan kaedah pengumpulan maklumat mengenai komunikasi sama ada maklumat tersebut berupa daftar kata, kod bahasa, teks lisan, organisasi sosial dan hubungan peranan dalam kumpulan, istilah kekerabatan, etnologi, mitos, dan sebagainya untuk dianalisis menggunakan kaedah etnografi. Dengan mengambil kira hal-hal seumpama itu, tradisi etnografi mampu menghuraikan peraturan dan perlakuan setiap individu dalam konteks komuniti bahasa itu. Justeru itu, ahli-ahli etnografi pertuturan menumpukan perhatian kepada cara unit-unit komunikasi disusun dan cara unit-unit tersebut dipolakan dalam pertuturan, misalnya dapat dilihat menerusi cara sapaan dan panggilan. Dengan perkataan lain, unit-unit komunikasi tersebut saling kait-mengait dengan aspek-aspek lain dalam kebudayaan setiap komuniti bahasa. Salah satu aspek penting dalam etnografi pertuturan adalah berkaitan dengan strategi interaksi sosial. Perilaku komunikasi harian dan komunikasi bersemuka dianalisis seiring dengan bentuk-bentuk budaya dan lakuan sosial (Baugh & Sherzer 1984: 165).

Keseluruhan sistem pertuturan dalam masyarakat lazimnya dikenali sebagai kecekapan komunikasi (*communication competence*) yang mengintegrasikan kecekapan linguistik dengan aspek sosial, interaksi sosial dan kecekapan budaya yang turut menjadi pusat perhatian etnografi komunikasi. Kecekapan komunikasi meliputi pengetahuan dan juga jangkaan siapa yang akan atau tidak akan bercakap dalam situasi tertentu, bila boleh bercakap dan bila harus diam, kepada siapa seseorang itu bercakap, bagaimana seseorang itu bercakap dengan mereka yang mempunyai status dan peranan yang berlainan, apakah perlakuan tanpa bahasa yang sesuai untuk pelbagai konteks, apakah rutin bagi ambil giliran dalam perbualan, bagaimana hendak bertanya dan memberikan maklumat, bagaimana hendak meminta, bagaimana hendak memberi atau menolak pertolongan atau kerjasama, bagaimana hendak memberi perintah, menguatkuasakan disiplin dan lain-lain. Ringkasnya, kecekapan komunikasi meliputi apa sahaja yang melibatkan penggunaan bahasa dan dimensi komunikasi yang lain dalam latar sosial tertentu (Muriel Saville-Troike 1991: 23-4).

Dapat dirumuskan bahawa etnografi pertuturan memerlukan seseorang pengkaji itu memerhatikan dan merekodkan aspek-aspek linguistik atau mengendalikan komunikasi secara semula jadi. Hal ini dilakukan dalam usaha memformulasikan teori dengan cara komunikasi dalam masyarakat berkenaan. Teori etnografi biasanya mengandungi pernyataan tentang budaya, sistem simbol dan makna, persepsi dan nilai pendapat serta peraturan-peraturan sosial. Dengan perkataan lain, kajian etnografi pertuturan mengkaji perkembangan dalam

kehidupan sosial dalam usaha meneroka unsur budaya yang diselidiki oleh bidang linguistik. Semua ini memerlukan analisis dari perspektif budaya pengguna bahasa itu sendiri.

### TEKS LISAN *ISUN-ISUN*

Budaya *Isun-Isun* asalnya hanya dimiliki oleh komuniti Bajau yang menghuni daerah Kota Belud. Memandangkan orang Bajau dari daerah lain di pantai barat Sabah tidak mempunyai tradisi lisan tersendiri, maka mereka telah cuba mempelajari *Isun-Isun* daripada penyanyi-penyanyi asalnya di daerah Kota Belud. Namun, mereka masih kekal bergantung pada penyanyi dari Kota Belud, kerana mereka menganggap orang Bajau dari Kota Belud lebih asli bahasa pertuturannya dan sekaligus keadaan ini memberikan kesan yang sama terhadap tradisi lisan. Sehingga kini, ramai daripada kalangan peminat tradisi lisan Bajau di Residensi pantai barat Sabah akan mengupah penyanyi tradisi lisan dari Kota Belud untuk melagukan nyanyian tradisi Bajau. Situasi ini secara tidak langsung telah menyediakan satu kedudukan atau tapak kukuh kepada *Isun-Isun* sebagai milik orang Bajau dari daerah Kota Belud. Keadaan ini diperkukuh dengan adanya pakaian tradisi yang khusus digunakan untuk nyanyian tradisi ini. Malah, setiap tahun akan diadakan acara pertandingan *Isun-Isun* untuk mencari pasangan penyanyi yang mampu mengemukakan lirik-lirik baru.

*Isun-Isun* merupakan satu bentuk genre lisan menyamai bentuk pantun, yakni empat bait serangkap dan mempunyai rima akhir yang sama a-a-a-a. Genre ini disampaikan secara berlagu dengan iringan gesekan biola. Nyanyian ini dinyanyikan oleh sepasang penyanyi yang menyampaikannya secara berselang-seli seperti nyanyian Dondang Sayang (yakni saling berbalas-balas antara pasangan penyanyi). Proses menyanyikan puisi ini dapat digambarkan seperti satu proses berbalas pantun. *Isun-Isun* adalah indikator sosial yang membezakan suku kaum Bajau daripada suku kaum lain, khususnya di Sabah. Malah, suku kaum Bajau Laut di daerah Semporna, Sabah tidak mempunyai puisi lisan seumpama ini, sedangkan mereka adalah di bawah satu keluarga bahasa, iaitu Keluarga Bahasa Bajau (Miller 1981).

*Isun-Isun* berupa satu nyanyian yang saling berkait antara satu rangkap dengan satu rangkap lain. Ia seakan-akan mempunyai bentuk pantun Melayu, namun *Isun-Isun* memperlihatkan sedikit perbezaan ketara dengan pantun, terutama dari segi struktur dan cara penyusunan idea. *Isun-Isun* memaparkan kandungan cerita dari awal hingga akhir. Dengan perkataan lain puisi lisan ini mempunyai elemen pengenalan, inti dan penutup cerita, berbanding dengan pantun yang hanya mengungkapkan satu maksud dalam satu-satu rangkapnya. Nyanyian ini juga mempunyai struktur pantun, yakni mempunyai pembayang dan maksud, seperti yang ditunjukkan di bawah ini. Dua baris di atas merupakan pembayang, manakala dua baris di bawah pula adalah maksud.

Delamba badu boi no ku meli.  
*saya membeli sehelai baju.*  
 Ai bo ku ngogo sandakan.  
*Saya bawa pergi sandakan.*  
 Songom teq betiru kekuri doq kiti.  
*Malam ini kita menyanyi.*  
 Sempena nambut dinakan anak dinakan.  
*Sempena menyambut sanak saudara.*

*Isun-Isun* dinyanyikan dengan iringan muzik tradisi yang dikenali sebagai *nget biula*. Secara harfiah, *nget biula* bermaksud memotong biola atau menggesek biola. *Nget biula* turut dikenali dengan nama *Isun-Isun*, iaitu nama lagu yang dipersembahkan sambil menggesek biola. *Isun-Isun* ialah nyanyian yang dilagukan dengan cara berbalas jawab di antara penyanyi lelaki dan perempuan. Kedua-dua penyanyi akan saling menjual *kalang* (pantun), yakni lirik yang hampir serupa dengan struktur pantun. Istilah *kalang* biasa digunakan untuk merujuk kepada tarian *runsai* (sejenis tarian tradisi masyarakat Bajau). Walau bagaimanapun, dalam *nget biula*, biasanya lirik tersebut dikenali sebagai *Isun-Isun* atau *kalang Isun-Isun*. Dalam makalah ini, istilah *Nget Biula* dan *Isun-Isun* akan digunakan secara bersilih ganti.

Asalnya, *nget biula* hanya mengandungi muzik tanpa lirik, yakni pendengar hanya mendengar irama gesekan biola sahaja. Memandangkan penyanyi-penyanyi *runsai* juga gemarkan irama *nget biula*, maka mereka telah mengolah *kalang runsai* ke dalam *kalang Isun-Isun*. Akhirnya, lirik sedemikian kekal dalam nyanyian *Isun-Isun*.

Sehingga kini, belum muncul teks *Isun-Isun* yang ditulis atau dikumpulkan dan dibukukan secara menyeluruh daripada penyanyinya. Dengan perkataan lain, belum ada teks *Isun-Isun* yang dicetak untuk tatapan pembaca atau peminatnya. Malah, setiap penyanyi mempunyai versi lagu yang berbeza di antara satu dengan yang lain. *Isun-Isun* didendangkan dalam situasi berbeza dan bergantung sepenuhnya kepada tujuan lagu itu dinyanyikan. Sebagai contoh, jika majlis yang mahu diadakan berkaitan dengan maksud atau niat seseorang untuk membayar nazar, maka nyanyian *Isun-Isun* akan berkisar pada situasi dan maksud majlis tersebut. Ini bermakna, persembahan *Isun-Isun* dilaksanakan dengan maksud tertentu oleh individu yang mahu mengadakan sesuatu majlis itu.

## ASAL USUL ISUN-ISUN

Seperkara yang menarik mengenai tradisi ini ialah cara nyanyian ini mendapat namanya. Terdapat pelbagai versi asal usul *nget biula* atau *Isun-Isun*. Malah, *Isun-Isun* dikatakan bukan berasal dari kalangan suku kaum Bajau di Sabah.

*Isun-Isun* dikatakan berasal dari Kepulauan Sulu dan dipelajari oleh penduduk setempat untuk sebagai medium hiburan.

Kisah bermula dengan cerita Anak Kuda Ragam, seorang nakhoda yang belayar bersama-sama isterinya. Dalam perjalanan tersebut, si isteri telah menjahit dan dikatakan jarum yang digunakannya telah terkena kepala suaminya. Anak Kuda Ragam dikatakan telah meninggal dunia. Isterinya telah menangi kematian si suami, dan untuk menghilangkan kesedihan tersebut, maka si isteri telah menggesek biola (dengan irama *beragam*. *Beragam* dalam bahasa Bajau sebenarnya, secara harfiah bermakna bergurau). Gesekan tersebut diikuti dengan tarian *mengalun* (runsai).

Selepas si suami dikebumikan, si isteri mendendangkan pula gesekan kematian (irama *bejikir*). Tatkala dia membuat gesekan itu, maka didengarnya bunyi sejenis 'hantu' sedang mengilai (ngakak). Seketika kemudian, si isteri telah mula menarikan tarian kuda pasu (ngalai) bagi menghilangkan kerinduannya kepada si suami. Kesemua perasaan dan suasana di sekitarnya diungkapkan ke dalam gesekan biola tersebut yang akhirnya menzahirkan *nget biula* atau *Isun-Isun* dalam suku kaum Bajau.

Terdapat satu lagi versi mitos *nget biula* yang dikatakan berasal dari Palembang dan Sulu. Kisah bermula dengan khabar mengenai kecantikan seorang puteri dari Palembang, bernama Radin Ghalu Nangrat Pufah Dewi, yakni puteri kepada Radin Ahmad Maulana Gagah. Seorang putera raja dari Sulu telah mendengar khabar itu dan ingin meminang puteri tersebut. Putera itu ialah Anak Kuda Ragam (Nakhoda Abd. Basher Maulana), yakni putera kepada Panglima Abd. Rahman Maulana berketurunan Sulu. Khabar tentang kecantikan si puteri yang kononnya tiada tolok bandingnya telah tersebar ke seluruh rantau Asia Tenggara. Walau bagaimanapun, ayah si puteri tidak mahu melayan sebarang permintaan untuk meminang puterinya itu.

Apabila Anak Kuda Ragam mendengar khabar ini, beliau tercabar lalu mengumpulkan anak-anak kapalnya. Beliau kemudian belayar ke Palembang dengan maksud menculik puteri tersebut. Setiba sahaja angkatan Anak Kuda Ragam di Palembang, dia telah menyamar sebagai seorang pedagang lalu berpura-pura masuk meminang puteri itu. Namun, sebagaimana lazim dalam cerita, pinangannya ditolak, malah ayah si puteri, Radin Ahmad Maulana Gagah telah menempelak dengan menggunakan panggilan *anak Suluk*. Akibatnya, tercetus pertengkaran di antara kedua-dua pihak. Pertengkaran tersebut bertukar menjadi pergaduhan dan mengorbankan ramai pengikut dari kedua-dua belah pihak. Suasana tersebut menjadi teruk lagi dengan keadaan cuaca yang gelap gelita, guruh dan kilat sambar-menyambar.

Anak Kuda Ragam telah mengambil kesempatan atas suasana tersebut untuk menculik dan membawa lari Radin Ghalu Nangrat Pufah Dewi. Semasa pelayaran kembali ke Sulu, empat orang anak kapal telah jatuh cinta dengan puteri itu dan mereka sepakat untuk membunuh Anak Kuda Ragam. Puteri itu dapat menduga keadaan itu, dan dia berasa risau dan ragu-ragu. Bertambah malang lagi, Anak

Kuda Ragam kemudiannya telah jatuh sakit dan meninggal dunia tanpa disedari oleh anak-anak kapalnya. Hanya puteri tersebut sahaja yang mengetahui kematian Anak Kuda Ragam. Keadaan itu telah menambahkan kerisauan si puteri, lantas dia berdiam diri sepanjang pelayaran itu.

Bagi menghilangkan kerisauannya, si puteri telah menggesek biola yang dibawa bersama-samanya dari Palembang. Puteri itu memainkan irama *Bandung, Palembang, Kuda Pasu* dan irama-irama lain. Anak-anak kapal itu berasa hairan dan kagum mendengar gesekan biola dan nyanyian si puteri. Puteri itu menjelaskan bahawa dia diarahkan oleh Anak Kuda Ragam untuk menggesek biola tersebut, kerana Anak Kuda Ragam sedang sakit, dan kononnya nyanyian dan irama itu telah melelepkan matanya. Setibanya mereka di Sulu, Panglima Abd. Rahman Maulana datang menyambut Anak Kuda Ragam, tetapi beliau mendapati si puteri sedang mendakap mayat anaknya sambil menangis. Sebaik sahaja melihat keadaan anaknya, Panglima Abd. Rahman Maulana pengsan dan tidak sedarkan diri. Berita kematian Anak Kuda Ragam dengan cepat tersebar dan sampai ke pengetahuan Radin Ahmad Maulana Gagah di Palembang. Beliau belayar ke Sulu untuk mengambil semula anaknya tetapi biola yang digesek puteri itu telah ditinggalkan di Sulu. Menurut cerita, bermula dari situ penduduk di Sulu telah mempelajari irama gesekan biola puteri Palembang itu dan mencipta lirik-lirik baru untuk *nget biula* (temu bual: Pn. Lemah binti Musib). Bermula daripada mitos itulah dipercayai *nget biula* (gesekan biola Bajau) dan nyanyian *Isun-Isun* mula dimainkan secara aktif dalam suku kaum Bajau.

### INTERAKSI SOSIAL DALAM *ISUN-ISUN*

Interaksi sosial bermaksud suatu jaringan hubungan antara dua orang atau lebih atau antara dua golongan atau lebih yang menjadi syarat penting bagi kehidupan bermasyarakat (Kamus Antropologi 1985:162). Setiap masyarakat menggunakan bahasa dengan cara dan, fungsi yang berbeza selain mengekspresikan fungsi-fungsi tertentu dengan cara berbeza juga. Malah, bahasa turut mampu menggambarkan sikap penutur dan norma setiap masyarakat bahasa. Sikap penutur sesuatu bahasa dipengaruhi oleh aspek sosial.

Keupayaan anggota masyarakat menggunakan bahasa dipengaruhi oleh pengetahuan mereka terhadap bahasa dalam pergaulan dan biasanya ini dikenali sebagai kecekapan sociolinguistik (*sociolinguistic competence*). Kecekapan ini juga melibatkan pengetahuan menggunakan bahasa dengan fungsi berlainan, misalnya untuk menyapa (*greeting*). Hal ini juga berkait rapat dengan penggunaan bahasa dengan cekap dan sopan oleh individu berbeza. Dalam mana-mana masyarakat, proses interaksi perlu melibatkan aspek konteks dan situasi yang bersesuaian. Penggunaan bahasa dengan kesesuaian situasi dan konteks akan membolehkan inti interaksi itu difahami tanpa sebarang masalah salah tafsiran. Malah, keperluan memahami dan mengetahui budaya bahasa yang dituturkan



akan membolehkan proses interaksi itu berjalan dengan lancar tanpa sebarang masalah. Hal yang serupa berlaku dalam suku kaum Bajau.

### MEMULAKAN DAN MENGAKHIRI INTERAKSI

Memulakan dan mengakhiri interaksi dengan menggunakan ujaran berbeza dan bersesuaian adalah perlu semasa interaksi sedang berlangsung. Sekiranya seseorang individu itu baru sahaja menyertai satu situasi interaksi, maka biasanya dia perlu berdiam diri terlebih dahulu untuk memastikan topik dan konteks yang sedang berlangsung dalam interaksi itu. Untuk itu, biasanya proses menyapa bagi memulakan sesuatu interaksi itu akan melibatkan sapaan yang mudah dan ringan sahaja. Walau bagaimanapun, dalam suku kaum ini proses sapaan tidaklah begitu kompleks kerana tidak terdapat banyak bentuk sapaan yang digunakan untuk menyapa individu lain. Ucapan-ucapan seperti *embah!* (benar, betul [secara literal *embah!* berfungsi seperti hai/hello]), *embah! run kiti, pinggo?* (benar [secara literal], ada kita ke mana?), *pinggo kiti?* (ke mana kita?), *emberen kau teko?* (bila kamu sampai?) merupakan antara cara sapaan yang biasa kedengaran dalam suku kaum ini. Ucapan sebegini bersifat *phatic communion*, yakni lakuan bahasa yang digunakan untuk memulakan interaksi dan tidak membawa sebarang pengertian asas. Lakuan bahasa sebegini hanya sekadar untuk memenuhi fungsi sosial dalam masyarakat.

Malinowski menjelaskan bahawa *phatic communion* ibarat tali yang mengikat antara satu individu dengan individu lain dalam proses interaksi. Orang Bajau tidak mempunyai cara tertentu untuk menyapa individu lain sama ada bertemu atau berselisih di jalan. Sebenarnya tidak wujud bentuk khusus untuk maksud sapaan. Melalui *Isun-Isun* dapat dikenal pasti beberapa contoh yang boleh dikategorikan sebagai bentuk permulaan interaksi dan proses mengakhiri suatu interaksi, misalnya contoh di bawah ini.

#### PERMULAAN INTERAKSI

1. Songom teq betiru kekuri doq kiti.  
*Malam PEN ini bermain (menyanyi) PEN kita.*
2. Gai tu pen pitu jarang teq pitu.  
*Mereka ini juga jarang ke mari.*
3. Kiti sitemu jarang dik sitemu.  
*Kita jarang berjumpa adik.*
4. Anak dinakan sambut ti doq kak.  
*Sanak saudara kita sambut abang.*
5. Maklum jarang bana pitu sigoq gai.  
*Maklum mereka jarang ke mari.*

Contoh di atas tidak menunjukkan sebarang bentuk sapaan. Sebaliknya, contoh tersebut menunjukkan usaha antara penyanyi untuk beramah mesra dan memulakan proses interaksi. Cara memulakan interaksi itu disesuaikan dengan situasi dan konteks interaksi ketika itu, yakni dalam situasi si penyanyi menerima kunjungan daripada sanak saudaranya yang telah lama tidak menziarahinya dan konteksnya pula adalah persembahan nyanyian *Isun-Isun* untuk menyambut kunjungan tersebut.

#### AKHIR INTERAKSI

Demikian halnya apabila interaksi itu akan berakhir, maka cara mengakhiri proses interaksi itu turut ditandai dengan lakuan bahasa tertentu yang memberikan petanda bahawa proses interaksi akan berakhir. Misalnya ucapan *ba!* (ba!); *ba! bege no* (ba! begitulah); *dau aku* (dahulu saya); *kiabut aku tu, setemu loso balik* (kelam kabut saya ini, berjumpa lagi nanti) dan sebagainya. Semasa mengakhiri proses nyanyian *Isun-Isun*, penyanyinya turut memberikan petanda bahawa nyanyian itu akan berakhir seperti contoh di bawah.

6. Alap no teq kau petarang maraq petarang.  
*Baik lah PEN kamu berterus-terang memberitahu berterus-terang.*
7. Ai no teq tarang uleq ku dik maraq.  
*Saya telah berterus terang.*
8. Kau loso dik ngejangkak pandai no ngejangkak.  
*Kamu sahaja (cuba) meneka.*
9. Sijangkak-jangkak dong no kau mo.  
*Janganlah mengajak teka meneka.*

Contoh di atas menunjukkan cara nyanyian *Isun-Isun* berakhir dengan pernyataan keinginan pasangan lelaki memperisterikan pasangan penyanyinya. Memandangkan agak sukar bagi penyanyi perempuan itu meneka ujaran penyanyi lelaki, maka dia meminta pasangan penyanyinya itu berterus terang. Akhirnya ujaran terus terang sebagaimana contoh di atas diujarkan sebagai mengakhiri proses nyanyian dan interaksi itu.

#### BAHASA SOPAN

Mana-mana komuniti bahasa, dipandu oleh peraturan-peraturan kesopanan dalam hubungan sesama manusia. Kesopanan boleh dilihat dari segi tingkah laku bukan bahasa dan juga dari segi bahasa. Dalam kebanyakan masyarakat bahasa terdapat berbagai-bagai tingkat kesopanan yang dicerminkan oleh bahasa. Pengenalpastian jenis bahasa dalam mana-mana masyarakat bahasa menunjukkan

bahawa ahli-ahli masyarakat berkenaan mengakui adanya bahasa yang lebih halus, yakni lebih sopan daripada bahasa yang digunakan secara bersahaja sehari-hari.

Kesopanan bahasa boleh menggambarkan interaksi yang berlaku antara sesama manusia, malah fenomena ini digambarkan secara semulajadi dalam bahasa. Mana-mana masyarakat di dunia memperlihatkan adanya unsur kesopanan semasa berbahasa. Unsur ini mungkin memperlihatkan perbezaan antara kumpulan masyarakat, situasi dan juga cara individu menggunakan unsur kesopanan. Ahli-ahli bahasa mendapati secara asasnya kesopanan dicerminkan dalam bahasa mana-mana masyarakat di dunia. Bagaimanapun, mungkin cara pengalihan atau penonjolan unsur kesopanan itu bergantung kepada budaya masyarakat penutur bahasa itu. Dengan kesopanan juga kita akan dapat mengetahui cara pertuturan dalam masyarakat dihubungkan dengan fungsi sosial bahasa.

Kesopanan bukanlah strategi dalam komunikasi semata-mata, tetapi yang lebih asas daripada itu ialah kesopanan merupakan ciri budaya yang menghendaki anggota masyarakat bersopan santun terhadap satu sama lain dan menghormati satu sama lain. Oleh kerana itu, dalam mana-mana masyarakat yang bertamadun ada kesopanan asas yang dikaitkan dengan didikan sejak awal lagi. Kesopanan sebagai strategi merupakan tambahan kepada kesopanan yang asas itu (Asmah Hj. Omar 1996:92-3).

Penggunaan bahasa yang sangat sopan antara dua rakan boleh digolongkan sebagai bahasa halus. Bahasa yang seperti ini biasa juga disebut sebagai *cakap berlapik*. Ini bermakna dalam perbualan yang menunjukkan adanya cakap berlapik itu, masing-masing pemeran berusaha sedaya upaya tidak berlaku kekasaran. Jika ada sesuatu yang tidak berkenan di hati, perkara ini tidak dinyatakan dengan terus terang, tetapi disampaikan secara tidak langsung, misalnya melalui kiasan atau menyatakan sesuatu yang sebaliknya (Asmah Hj. Omar 1996:89).

Sebagaimana genre lain dalam kelompok masyarakat di Asia, *Isun-Isun* turut memaparkan nilai budi dan norma kesopanan. Setiap anggota masyarakat tidak dapat melarikan diri daripada mempelajari, memahami, melakukan dan menerapkan nilai serta norma ini, baik dalam kehidupan sehari-hari mahupun dalam kehidupan bermasyarakat. Dengan perkataan lain, *Isun-Isun* turut memperlihatkan wujudnya kesopanan berbahasa, yakni penggunaan cakap berlapik. Strategi kesopanan sebegini dapat dilihat seperti di bawah.

10. Maklum no lat dik tiyo mungkin pen teq tiyo.  
*Maklum (-lah) negeri adik jauh mungkin juga PEN jauh.*
11. Sampai no babaq pasal ku teq kak.  
*Sehingga (-lah) merayau sebab saya PEN abang.*
12. Niaq teq aku niaq pen dampar ngabut boi dampar.  
*Tidak PEN saya tidak juga hanyut menjadi hanyut (merantau).*

13. Dekereso niaq betutur tekoq betutur.  
*Seperti tidak bercakap susah bercakap.*

Contoh 10 sebenarnya merupakan ayat sindiran yang ditujukan kepada saudara mara pemeran yang jarang sekali datang menziarahi pemeran. Pemeran ialah orang yang menjalankan peranan tertentu dalam sesuatu peristiwa (Kamus Bahasa Melayu Nusantara 2003:2048) atau dengan perkataan lain, watak yang dimainkan oleh individu, dan dalam *Isun-Isun* pemeran bermaksud penyanyi lagu ini. Sebenarnya, dalam konteks nyanyian ini, saudara mara pemeran tinggal dekat dengan pemeran, iaitu di kawasan pekan, tetapi mereka jarang sekali datang berziarah. Hal ini menyebabkan pemeran menyindir mereka melalui *Isun-Isun*. Kata *maklum no* dalam konteks ini menggambarkan bentuk sindiran itu, di mana pemeran menyimpulkan bahawa saudara maranya jarang sekali datang meskipun tinggal dekat dengannya, sebab itu kata *mungkin* digunakan untuk menguatkan sindiran itu. Kata *mungkin* dalam konteks ini merujuk kepada *lat* (negeri/daerah/kampung) yang kononnya jauh, walhal keadaan sebaliknya berlaku.

Contoh 11 dan 12 pula menunjukkan rasa geram pemeran B terhadap pasangan penyanyi yang awalnya tidak memahami masalah yang dihadapi pemeran. Maka, dengan menggunakan kedua-dua contoh itu, pemeran B mengkiaskan keadaan dirinya. Kedua-dua contoh diperkuatkan dengan penggunaan kata *babaq* (merayau) dan *dampar* (hanyut/merantau). Walau bagaimanapun, kata *babaq* dan *dampar* dalam konteks ini bukanlah bermakna merayau dan hanyut seperti mana ertinya dalam kamus. Sebaliknya, maknanya adalah menurut konteks budaya Bajau, iaitu keadaan yang tidak mempunyai arah tujuan kerana tidak mempunyai tempat yang ditujui, sama ada kerana tiada rumah atau tidak mempunyai saudara mara. Pemeran sebenarnya cuba memberikan gambaran dirinya yang tiada tempat bergantung dan memerlukan bantuan.

Rasa sedih kerana tidak mempunyai saudara mara dan ibu bapa juga cuba disampaikan oleh pemeran B kepada pasangan penyanyinya, tetapi usaha itu tidak difahami dengan baik. Maka dengan menggunakan contoh 13 pemeran B mengungkapkan rasa geramnya kepada pemeran A dengan penanda kata *tekoq* (susah). Kata ini bermaksud susah untuk menggambarkan perasaannya sama ada gembira, geram atau sedih. Dalam budaya Bajau, sekiranya kata *tekoq* digunakan dalam mana-mana ayat, bermakna individu yang mengucapkan ayat itu sedang berasa geram/marah.

Kesopanan bahasa secara tidak langsung mampu mencerminkan kehalusan budi masyarakat penutur bahasa itu. Penggunaan kesopanan semasa berbahasa, secara tidak langsung juga turut memperlihatkan strategi komunikasi seperti lakuan bahasa yang wujud dalam masyarakat, sama ada lakuan bahasa itu dilakukan secara berterus terang atau sebaliknya. Malah, kesopanan ini juga sebenarnya adalah suatu hal yang sejagat sifatnya dan terjadi berdasarkan konteks yang bersesuaian dengan budaya masyarakat penutur bahasa itu.

Penggunaan bahasa sopan dalam komunikasi harian amat dititikberatkan dalam mana-mana budaya di dunia. Pengungkapan tutur kata yang bersopan mampu menarik perhatian orang lain dan menimbulkan suasana sopan. Malah, dengan bahasa sopan, mesej yang mahu disampaikan akan lebih mudah difahami. Penggunaan bahasa sopan dalam *Isun-Isun* mampu membuat genre tersebut lebih mempunyai nilai estetik dan lebih menarik.

Selain itu, terdapat juga contoh kesopanan bahasa yang digunakan untuk mengelakkan timbulnya rasa marah pendengar seperti contoh di bawah.

14. Iyan ka sigoq kak niat atai nu?

*Apakah niat di hati kamu?*

Suba kian kau petarang maraq petarang.

*Cuba kamu berterus terang.*

15. Tilau nu maku iyan ka sigoq kak?

*Apakah yang mahu kamu tanyakan, abang?*

Run dekit tilau ku angkan dik tilau ku.

*Adik, ada sesuatu yang mahu saya tanyakan.*

Contoh di atas menunjukkan pemeran A mempunyai soalan untuk ditanyakan kepada pemeran B. Dengan cara bersantun pemeran A cuba mengemukakan soalnya. Dengan perkataan lain, dalam suku kaum ini untuk menanyakan soalan sekalipun perlu mendapat kebenaran. Cara ini memaparkan proses kesantunan yang masih dipelihara. Sekiranya kebenaran tidak diperolehi, ini bermakna sikap kurang sopan telah ditunjukkan. Sehubungan itu, untuk mengelakkan dilabel sebagai 'kurang ajar' atau kurang sopan, maka usaha menjaga tingkah laku sama ada berbentuk perbuatan mahupun lisan, tetap dilakukan.

Selain itu, kebenaran yang diberi oleh pemeran B bagi membolehkan pemeran A menanyakan soalan adalah satu cara untuk menjaga *air muka* pemeran B. Sekiranya pemeran B tidak membenarkan pemeran A menanyakan soalan, maka berkemungkinan pemeran A akan berasa malu di hadapan khalayak. Konsep *air muka* juga wujud dalam suku kaum Bajau dan konsep ini saling dijaga bagi membolehkan anggotanya hidup dengan harmoni. Oleh yang demikian, seboleh mungkin dalam *Isun-Isun* tidak disentuh langsung perkara-perkara yang memungkinkan *air muka* sesiapa sahaja, sama ada penyanyi atau pendengar 'dijatuhkan'. Sekiranya berlaku kejadian yang telah 'menjatuhkan' *air muka* seseorang, maka denda adat *kepanasan* (denda untuk mengelakkan musibah yang dikenakan kepada seseorang yang melanggar norma susila yang telah ditentukan dalam Hukum/denda Adat) akan dikenakan bagi mengelakkan pergaduhan sesama anggota suku kaum.

Konsep *air muka* amat penting dalam kebanyakan masyarakat di Asia. Di Sabah misalnya, jika *air muka* seseorang 'dijatuhkan' maka individu yang

melakukannya akan dikenakan denda adat atau lebih dikenali sebagai *sogit* atau *kepanasan*. Adanya denda seumpama ini akan membolehkan keharmonian dalam masyarakat dijaga. Hal ini juga penting untuk mengelakkan anggota masyarakat daripada saling bermasam muka dan anggota masyarakat akan tahu bagaimana menggunakan bahasa secara yang betul dan bersopan.

Berhubung dengan unsur kesopanan ini, Brown & Levinson (1987: 4, 58, 64) ada mengemukakan teori kesopanan. Teori ini merupakan lanjutan daripada Model Perbualan (Model of Conversation) yang dikemukakan oleh Grice (1975) yang mengandaikan bahawa komunikasi manusia merupakan sesuatu yang rasional, penuh tujuan (purposeful) dan mempunyai matlamat (goal-directed). Berdasarkan premis itu, Brown & Levinson mencadangkan Model Kesopanan (Politeness Model). Model ini bertujuan untuk meneliti unsur kesopanan di luar daripada kebiasaan (deviations), misalnya semasa berbual. Berasaskan empat bentuk maksim tradisi yang dikemukakan oleh Grice (1975), iaitu maksim kualiti, maksim kuantiti, maksim relevans dan maksim perilaku, maka Brown & Levinson menyimpulkan bahawa 'muka' (face) adalah bersifat sejagat (1987: 61-62).

Brown & Levinson (1987: 61) mendefinisikan 'muka' sebagai *the public self-image that every member wants to claim for himself*. Manakala Goffman (1967: 15) pula melihat 'muka' berdasarkan urutan peristiwa (flow of events) dan 'muka' ini merupakan milik masyarakat (on loan from society). Dengan perkataan lain, Goffman mendefinisikan 'muka' sebagai hak milik umum. Sebaliknya, Brown & Levinson pula memberikan karakteristik kepada 'muka' sebagai imej intrinsik yang dimiliki oleh individu untuk dirinya (face as an image that intrinsically belongs to the individual, to the 'self'). Mereka membahagikan kesopanan kepada dua jenis, iaitu kesopanan positif dan kesopanan negatif.

### KESOPANAN POSITIF

Kesopanan positif mengandungi imej diri (self-image) atau personaliti yang dimiliki oleh individu yang berinteraksi. Kesopanan jenis ini meletakkan tiga perkara dari segi tafsiran keinginan (wants), iaitu (1) individu itu mahu orang lain mempunyai perasaan menghargai dan berpuas hati dengan apa yang dilakukannya; (2) 'muka' positif dapat diketahui dengan penghargaan sama ada secara psikologi seperti ucapan kasih sayang, sikap taat dan rasa kesamaan (liberty), atau secara fizikal seperti menonton bersama, bermain bersama; dan (3) individu dengan kesopanan ini mahukan cita-cita atau matlamatnya turut dapat dikongsi atau diketahui oleh orang lain seperti baju A disukai kawan-kawannya dan tulisan A digemari pembacanya. Selain itu, kesopanan positif juga digunakan dalam bentuk metafora untuk maksud, misalnya, menambahkan keeratatan hubungan (extension of intimacy), untuk berkongsi keinginan atau kehendak antara penutur-pendengar dalam satu-satu konteks perbualan.

Misalnya, *How absolutely marvellous! I simply can't imagine how you manage to keep your roses so exquisite, Mrs A!*.

Selain itu, *Face-wants* atau air muka juga mempunyai peranan semasa, yakni semasa komunikasi sedang berlaku. Keinginan untuk dapat menyatakan maksud tanpa sekatan sosial dan keinginan supaya tidak menghadapi ancaman negatif daripada pihak yang diajak bercakap dikatakan tersimpul dalam *face-wants*. Keseronokan atau kekecewaan berkenaan adalah berdasarkan kesan yang ditimbulkan daripada komunikasi yang disampaikannya (Asmah Hj. Omar 1996: 101).

- 16 a. Kiti bedinakan ai no sitemu. Alap pen tarus pen kiti kekuri.  
*Kita bersaudara telah PEN bertemu. Baik juga terus juga kita bermain (menyanyi).*
- b. Eling nu ea kak amun pen bege. Aku nut jo engkau.  
*Kata kamu itu jika juga demikian, abang. Saya menurut kamu sahaja.*

Contoh 16 di atas menunjukkan wujudnya strategi kesopanan positif yang ditunjukkan melalui persetujuan pemeran B untuk menuruti kehendak pemeran A. Pemeran A mengajak pemeran B *kekuri* (menyanyi) untuk menyambut saudara maranya. Pemeran B dengan rasa senang menyatakan kesediaannya dengan pernyataan *aku nut jo engkau*. Melalui contoh 16 ini, unsur kesopanan ditandai dengan frasa *alap pen*. Dalam budaya Bajau, frasa ini membawa pengertian 'cadangan'. Ini bermakna pemeran A mencadangkan agar mereka boleh *kekuri* bersama-sama saudara mara dan hal ini telah dipersetujui oleh pemeran B.

- 17 a. Amun dik niaq dasar labuq no entanaq.  
*Jika tidak (kerana) lantai sudah jatuh ke tanah, dik.*
- b. Niaq no aku padul piyan jono kak.  
*Saya tidak peduli bagaimana juga (keadaannya), abang.*
- c. Sukur jono kak un tungan ku temban.  
*Asal sahaja ada tempat saya tinggal.*

Melalui contoh 17, pemeran A mahu menghulurkan pertolongan kepada pemeran B, tetapi dia sendiri menghadapi masalah kemiskinan. Untuk tidak menyinggung perasaan dan menghampakan pemeran B yang benar-benar memerlukan pertolongan, maka pemeran A cuba untuk menggambarkan kemiskinan yang dihadapinya dengan ayat *amun niaq dasar labuq no entanaq*. Sebaliknya, cara yang digunakan oleh pemeran A itu tidak dihiraukan oleh pemeran B. Malah pemeran B sanggup untuk melalui kesusahan itu bersama-sama.

- 18 a. *Oyo no dom ku pinendon noq pinendon.*  
*Besarliah hajat/niat saya minta (tolong) dipinangkan.*
- b. *Maraq jo kau teq pakai enggo teq pakai.*  
*Kamu beritahu sahaja yang mana satu diminati (dipilih)*

Niat atau kehendak pemeran A untuk meminta pertolongan daripada pemeran B pula ditunjukkan melalui contoh 18. Frasa *oyo no dom ku* memperlihatkan kesungguhan niat pemeran A untuk meminta pemeran B pergi meminang bagi pihak dirinya. Dengan gembira pemeran B menyatakan kesanggupannya untuk menolong berdasarkan frasa *maraq jo kau*. Frasa tersebut memperlihatkan kesungguhan pemeran B terhadap niat pemeran A. Dalam budaya Bajau, kedua-dua frasa, iaitu *oyo no dom ku* dan *maraq jo kau* menunjukkan kesungguhan pelaku untuk melaksanakan sesuatu perbuatan.

- 19 a. *Tungan kak numpang sisit no jomo.*  
*Saya menumpang pada semua orang.*
- b. *Sukur kereso kak buas densoboq buas.*  
*Asal sahaja dapat merasa sesuap nasi.*
- c. *Amun dik tekaleh uleq nu betutur.*  
*Jika didengar kata kamu.*
- d. *Diang ku nak birai engkok dik birai.*  
*Kasihannya memang adik mengasihankan.*

Luahan rasa kesusahan yang dinyatakan menerusi ayat *tungan kak numpang sisit no jomo*. *Sukur kereso kak buas densoboq buas*. Ayat 19(a) dan 19(b) tersebut digunakan untuk meraih simpati daripada pemeran B kepada pemeran A. Keadaan ini menggambarkan betapa susahnyanya kehidupan penyanyi B sehingga meminta-minta pada semua orang sekadar untuk merasa sesuap nasi. Dalam budaya Bajau pernyataan keadaan susah seperti contoh 19(a) dan 19(b) itu akan diperkuatkan dengan frasa berikut *diang ku nak birai engkok dik birai* sebagaimana contoh 19(d) di atas.

## KESOPANAN NEGATIF

Strategi kesopanan yang kedua, iaitu kesopanan negatif merupakan strategi komunikasi yang memiliki kekangan untuk melakukannya. Ini bermakna, penggunaan strategi ini memerlukan penutur mengambil kira faktor-faktor lain seperti latar, peranan pemeran, 'air muka', taraf sosial dan faktor-faktor lain. Melalui *Isun-Isun*, dapat dilihat kehadiran kesopanan jenis ini seperti ditunjukkan melalui contoh-contoh di bawah ini.



- 20 a. Nyaun kak seq ku nulung boi sanggup nulung.  
*Saya tidak mempunyai kawan yang sanggup menolong, abang.*
- b. Ensan pen ngendaq niaq ingin jomo niaq ingin.  
*Sedangkan juga melihat orang tidak sudi.*

Contoh 20 merupakan pernyataan kesopanan negatif dengan menunjukkan usaha untuk meraih simpati daripada pendengar, khususnya pemeran A. Dalam contoh ini, pemeran A menanyakan sama ada pemeran B dibantu oleh sesiapa atau tidak. Dengan cara paling sopan pemeran B menjelaskan *ensan pen ngendaq niaq ingin jomo niaq ingin*. Dalam budaya Bajau, ungkapan tersebut adalah ungkapan yang menggunakan cara yang sopan untuk menunjukkan kekecewaannya. Sekiranya pemeran B mahu menggunakan cara yang kasar dan tidak sopan, pemeran B boleh menggunakan ayat seperti *bansi jomo ngendaq* (orang benci melihat). Kata *ensan* (sedangkan) itu boleh digunakan untuk meraih simpati daripada pendengar.

- 21 a. Niaq duwo telu leq nu nulung ku kak.  
*Kamu bersungguh-sungguh menolong saya.*
- b. Alap kak nu betutur bana.  
*Baik kamu beritahu hal yang sebenar.*
- c. Sigoq dik ling nu amun pen tut nu.  
*Jika demikian kata kamu.*
- d. Alap no pen kiti duangan lum dik duangan.  
*Baik juga PEN kita hidup berdua.*

Contoh 21 pula memperlihatkan satu lagi bentuk pertolongan yang diberikan oleh pemeran A, iaitu dengan menghulurkan hubungan yang melebihi ikatan persaudaraan. Sebaliknya, pemeran A cuba untuk menyatakan keinginannya untuk memperisterikan pemeran B. Namun, masih ada keraguan dalam diri pemeran A. Dengan itu, dia menggunakan frasa *alap no pen*, sekali lagi membawa maksud cadangan agar *kiti duangan lum dik duangan* (kita hidup berdua/bersama). Namun niat pemeran A tidak begitu menarik perhatian pemeran B.

22. a. Pesorong mendo kiro ni pen aku.  
*Sekiranya saya pergi meminang.*
- b. Memia jo kau alap ruwo bi somo dik ruwo bi.  
*Kamu cari sahaja seseorang yang serupa wajahnya dengan kamu.*
- c. Eling ataiku landuq no seb pen.  
*Kata hati saya, kamu ini keterlaluan.*

d. Kau tu tinulus susah tinulus.

*Kamu ini susah diurus.*

Dalam contoh 22, sekali lagi pemeran A berusaha meyakinkan pemeran B akan kesungguhannya untuk memperisterikannya. Pemeran A meminta pertolongan pemeran B untuk meminang seseorang, tetapi dia meletakkan syarat bahawa wajah orang itu mestilah serupa dengan pemeran B. Syarat tersebut menyebabkan pemeran B merasakan permintaan tersebut sebagai keterlaluan atau dengan istilah lain sebagai cerewet. Hal ini dapat diperhatikan dengan penggunaan kata *landuq no* dan dibantu lagi dengan frasa *susah tinulus*. Dalam budaya Bajau, kata *landuq* mengungkapkan bentuk ujaran yang mempunyai unsur marah. Memandangkan pemeran B ingin bersikap santun maka dia kemudiannya melembutkan kata itu dengan frasa *tinulus susah tinulus* (susah diurus). Frasa *susah tinulus* tidak membawa makna literal, sebaliknya frasa tersebut membawa pengertian bahawa seseorang itu amat cerewet dan sukar diusai dengan baik.

23 a. Tungan ku manja amun teq kak run.

*Jika ada tempat saya bermanja.*

b. Niaq teq aku dampar ngabut boi dampar.

*Saya tidak akan merantau sampai ke mari.*

Melalui contoh 23 pula, pemeran B menjelaskan keadaan dirinya yang tidak mempunyai tempat mengadu menyebabkannya terpaksa merantau dan sampai ke tempat pemeran A. Hal ini ditunjukkan dalam contoh 23(a) *tungan ku manja amun teq kak run*. Kata *dampar* mempunyai makna literal hanyut. Dalam hal ini, pemeran B juga dengan rasa rendah diri menyatakan bahawa dia telah ‘hanyut’, yakni merayau-rayau ke sana sini tanpa arah tujuan kerana tidak mempunyai sanak saudara. Pemeran B berusaha untuk mendapatkan simpati daripada pemeran A agar dapat menerima kedatangannya. Walau bagaimanapun, keinginan pemeran B itu tidak disampaikan secara berterus terang sebaliknya dia menggunakan kata seperti *dampar* untuk meraih simpati.

Kesopanan positif dan kesopanan negatif bukan sahaja boleh berfungsi sebagai strategi komunikasi. Malah, dalam budaya Bajau kedua-dua jenis kesopanan itu mampu menunjukkan bahawa setiap penutur bahasa Bajau perlu mengetahui situasi yang melatari lakuan bahasa dan memastikan agar semua bentuk interaksi yang berlaku tidak akan menjejaskan hubungan dan ‘air muka’ lawan bicara. Penting mengetahui strategi komunikasi ini kerana dengan pengetahuan sedemikian, seseorang individu itu tidak akan dikenali sebagai manusia kurang adab. Memandangkan bahasa Bajau bukanlah bahasa yang kompleks dan mempunyai tatatingkat seperti bahasa Jawa, maka tidak banyak masalah yang timbul dari segi penggunaan kesopanan negatif, melainkan orang

Bajau perlu menggunakan bentuk kesopanan ini semasa menuturkan hal-hal yang sensitif agar tidak menyinggung perasaan lawan bicara.

### KATA GANTI NAMA

Kata ganti nama merupakan penanda kata hormat yang pastinya dimiliki oleh semua masyarakat di dunia. Dengan wujudnya kata ganti nama dan sistem panggilan yang teratur dalam sesebuah masyarakat, maka proses komunikasi dapat dilakukan dengan sopan berdasarkan kata ganti nama dan kata panggilan yang telah ditentukan dalam suku kaum berkenaan. Oleh yang demikian, terbentuklah dalam setiap masyarakat di dunia sistem kata ganti nama dan penggunaannya yang tersendiri. Penentuan kata ganti nama dalam sesuatu masyarakat lazimnya berdasarkan norma dan budaya yang didukung oleh masyarakat itu sendiri. Penggunaan kata ganti nama ini mampu memaparkan status yang sedia wujud dalam suku kaum Bajau. Meskipun dalam bahasa Bajau penggunaan kata ganti nama tidaklah sekompleks seperti yang terdapat dalam suku kaum lain di Borneo seperti suku kaum Kelabit atau Kenyah, namun bentuk panggilan ini masih menjadi unsur menarik yang menunjukkan wibawa kuasa dan norma yang baik dalam masyarakat

Bentuk kata ganti nama juga digunakan berdasarkan kesesuaian konteks dalam interaksi sosial. Setiap kata ganti nama yang dipilih oleh penutur memperlihatkan hubungan antara penutur dengan lawan tuturnya dan biasanya konteks turut mempengaruhi pemilihan bentuk ganti nama itu. Bentuk ganti nama dalam bahasa Bajau tidaklah begitu sukar untuk digunakan dalam interaksi sosial. Malah, tidak terdapat bentuk hormat atau bentuk bukan hormat untuk menyapa individu lain dalam dalam suatu interaksi. Kata ganti nama seperti *aku* (saya), *kau*, *engkau*, *nu* (kau, kamu), *kiti* (kita) dan *gai* (mereka) didapati begitu kerap digunakan dalam *Isun-Isun* ini. Apa yang jelas ialah tidak terdapat bentuk panggilan khusus yang digunakan untuk memanggil orang lain dalam interaksi sosial suku kaum Bajau. *Isun-Isun* memaparkan contoh-contoh seperti di bawah ini.

24. Gai tu pen pitu jarang teq pitu.  
*Mereka ini juga ke mari jarang PEN ke mari.*
25. Maklum jarang bana pitu sigooq gai.  
*Maklum mereka jarang ke mari.*
26. Kiti sitemu jarang dik sitemu.  
*Kita bertemu jarang adik bertemu.*
27. Kiti bedinakan ai no sitemu.  
*Kita bersaudara telah bertemu.*

28. Da kau airan pasal teq beqe.  
*Jangan kamu hairan sebab PEN begitu.*
29. Suba kian kau petarang maraq petarang.  
*Cuba kamu berterus terang.*
30. Aku nut jo engkau.  
*Saya ikut sahaja kamu.*
31. Aku pen tilau buli sigoo kak?  
*Boleh(kah) abang saya bertanya?*

Walau bagaimanapun, terdapat juga penggunaan bentuk inklusif (memasukkan orang kedua) yang digunakan dalam *Isun-Isun* seperti berikut:

32. Uleq ti kekuri paad ni niaq taa.  
*Oleh kita bermain (menyanyi) panjang (tempoh)nya tidak lama.*
33. Setut ti upakat amun pen kiro ni.  
*Jika sekiranya kita bersepakat.*

Contoh 32 dan 33 di atas menunjukkan penggunaan bentuk inklusif *ti* (kita). Penggunaan bentuk ganti nama sebegini disesuaikan dengan bentuk ayat yang digunakan semasa berinteraksi.

Namun begitu, terdapat juga bentuk ganti nama yang mementingkan tanda hormat semasa memanggil individu dalam interaksi. Bagaimanapun, kata ganti nama hormat sedemikian biasanya hanya dirujuk atau digunakan terhadap individu yang mempunyai darah keturunan datu atau gelaran seperti haji. Lihat contoh ayat di bawah ini:

34. Niaq terati ku orop pinggo rumaq ni jomo ea datu?  
*Tidak tahu saya arah mana rumahnya orang itu datu?*
35. Dong tutin baraq aji ea.  
*Jangan ikutkan kata haji itu.*

Kedua-dua contoh di atas menunjukkan penggunaan bentuk ganti nama hormat berdasarkan gelaran individu. Penggunaan bentuk panggilan seperti *datu* dan *aji* itu memperlihatkan wujudnya jarak status sosial antara penutur dan lawan tuturnya. Walau bagaimanapun, dalam *Isun-Isun* tidak terdapat penggunaan bentuk gelaran sedemikian.

Penyanyi *Isun-Isun* sedar akan hubungannya dengan orang yang bercakap dengannya sama ada dari segi pangkat sosial, pangkat kekeluargaan, umur dan

sebagainya. Dalam mana-mana pertemuan, individu disapa menurut taraf sosialnya dalam hubungannya dengan orang yang bercakap. Sebagai contohnya dalam *Isun-Isun* ditunjukkan penggunaan kata ganti nama dan kata panggilan seperti *kak* (abang), *dik* (adik), *kiti* (kita), *gai* (mereka), *aku* (saya), *kau* (kamu) dan *nu* (kamu-bentuk lemah) menurut jarak perbezaan umur dengan pemeran. Pangkat kekeluargaan pula merujuk kepada tatatingkat yang diduduki oleh pemeran dalam jaringan persanakan seperti ibu, bapa, datuk, nenek, adik dan abang. Penggunaan bentuk-bentuk ganti nama sedemikian menunjukkan bahawa tidak terdapat perbezaan status yang ketara antara kedua-dua pemeran dalam *Isun-Isun*. Sebaliknya, hanya ditekankan panggilan hormat, iaitu pasangan kata *dik* (adik) - *kak* (abang).

Cara menggunakan kata ganti nama dalam interaksi sosial masyarakat Bajau juga disumbangkan oleh faktor-faktor lain seperti umur, jantina, peranan sosial, yakni sama ada individu dalam interaksi itu saling kenal erat, mesra, sering bekerja bersama atau ahli keluarga dan sebagainya. Hubungan penutur-pendengar penting untuk menentukan gaya atau corak ujaran dan bentuk ganti nama yang digunakan. Hal ini turut menunjukkan jarak hubungan sosial penutur-pendengar atau hubungan setiakawan (*solidarity*) antara mereka. Malah, bentuk ganti nama juga turut menentukan cara penutur-pendengar bertingkah laku dalam interaksi sosial berkenaan. Selain itu, bentuk ganti nama sedemikian juga menggambarkan sikap santun dan nilai budi bahasa.

Meskipun tidak ada bentuk panggilan khusus dalam *Isun-Isun*, namun penggunaan panggilan *dik-kak* masih turut ditekankan sebagai cara mengekspresikan penghormatan terhadap perbezaan usia antara pemeran, tetapi kedua-dua pemeran tidak mempunyai hubungan persanakan. Keadaan ini bukanlah suatu perkara yang pelik kerana penggunaan kata panggilan *adik-abang* juga boleh digunakan di luar daripada hubungan kerabat, bagi mengekspresikan penghormatan.

## PENGETAHUAN BUDAYA DALAM BAHASA

Selain pengetahuan terhadap nahu bahasa, aspek-aspek lain seperti latar fizikal, pengetahuan terhadap latar belakang lawan bicara dan sikap penutur, latar budaya, nilai sosial dan norma merupakan antara perkara penting yang perlu diketahui dalam proses interaksi. Menerusi bahasa kita boleh mengkategorikan pengalaman ke dalam bentuk kata yang bersesuaian dengan budaya masyarakat pendukung bahasa itu. Memandangkan bahasa mampu mencerminkan aspek-aspek sosial dalam masyarakat, maka penutur perlu menyesuaikan setiap kata yang digunakan dengan latar situasi dan konteks semasa berinteraksi.

Setiap kata yang diujarkan berkemungkinan mempunyai pengertian lain yang juga boleh membawa pemahaman yang berlainan. Dengan demikian, pengetahuan yang baik terhadap bahasa dan budaya membolehkan individu itu memilih kata

yang sesuai dengan konteks yang melatari setiap lakuan bahasa itu. Dalam *Isun-Isun*, misalnya, terdapat kata-kata yang tidak sekadar membawa pengertian literal semata-mata, sebaliknya juga boleh membawa pengertian lain yang hanya mampu diketahui dengan pengetahuan terhadap norma dan nilai sosial serta pengetahuan terhadap budaya suku kaum Bajau.

Selain itu, melalui *Isun-Isun* juga kita boleh ‘menarik keluar’ amalan-amalan lain budaya yang pula boleh dikaitkan secara tidak langsung dengan kehidupan orang Bajau. Pengetahuan terhadap budaya dalam proses interaksi penting bagi memungkinkan kelancaran interaksi, selain mengelak daripada berlakunya salah tafsir dalam proses interaksi. Aspek kata sedemikian dapat dikategorikan kepada tiga kategori utama, iaitu hubungan kekeluargaan, hubungan sosial dan permainan bahasa.

### HUBUNGAN KEKELUARGAAN

Dalam mana-mana masyarakat di dunia, tunjang utama keharmonian masyarakat bermula dari keluarga. Keluarga menekankan banyak unsur penting seperti kerjasama, kesepakatan, kekeluargaan, keharmonian, persahabatan, dan kerukunan yang kemudiannya diterapkan masuk ke dalam hubungan masyarakat yang lebih luas. Hubungan kekeluargaan ini kemudiannya menjadi lebih luas dan menjadi antara elemen yang penting dalam masyarakat secara keseluruhan. Dalam *Isun-Isun* ini, terdapat beberapa unsur hubungan kekeluargaan yang boleh dilihat dari kaca mata budaya Bajau. Antaranya kata *keluman*, *pakat* dan *pesorong*. Ketiga-tiga kata ini mampu memperlihatkan banyak lagi jalinan kemasyarakatan dan kekeluargaan dalam suku kaum Bajau. Misalnya contoh kata *keluman* berikut:

36. Nyaun ka seq nu keluman dikauq keluman.  
*Tidakkah ada kawan (pasangan) kamu hidup bersama.*
37. Babaq nyaun no teq sineq kak keluman dikauq keluman.  
*Merayau tiadalah PEN kawan (pasangan) abang.*

Perkataan bergaris dalam contoh ayat di atas mempunyai maksud lain dalam budaya Bajau. Perkataan *keluman* mempunyai empat makna yang boleh digunakan dalam konteks yang berbeza. Dalam contoh di atas, (1) makna *keluman* merujuk kepada pasangan hidup. Namun makna lain bagi perkataan itu ialah (2) sumber kehidupan; (3) lelaki atau perempuan yang suka menghias diri dan bergaya untuk menarik perhatian lelaki/perempuan; (4) *mekelum* yakni membesarkan atau menyara anak. Dengan empat makna berbeza itu, maka individu yang bertutur dalam bahasa Bajau perlu mengetahui kesesuaian makna kata *keluman* yang digunakan dalam ayat-ayat lain.

Dua contoh ayat di atas merujuk kepada makna pertama, iaitu pasangan hidup. Pemeran B menyatakan bahawa dia tidak mempunyai pasangan hidup yang menyebabkan dia merayau ke sana-sini untuk menampung hidup. Kehidupan yang tidak menentu sedemikian menimbulkan rasa kasihan pada diri pemeran A kepada pemeran B. Keprihatinan sedemikian memang lazim dalam masyarakat Bajau. Apabila tidak ada tempat untuk mengadu masalah atau sanak saudara maka lazimnya individu itu akan mengembara atau pergi ke tempat lain untuk memulakan penghidupan baru. Memandangkan tiadanya tempat pemeran B mengadu nasib maka pemeran A sanggup untuk menghulurkan 'bantuan' yang lebih daripada sekadar bantuan, iaitu pemeran A sanggup menjadi pasangan hidup kepada pemeran B. Dengan demikian, secara tidak langsung hubungan kekeluargaan dapat dibina antara pemeran A dan pemeran B.

Hubungan kekeluargaan juga boleh dilihat menerusi kata *pakat*. Perkataan *pakat* seperti dalam ayat di bawah membawa pengertian pasangan atau teman hidup. Makna lain bagi kata itu ialah perbuatan berpakat atau berunding seperti berunding untuk menyelesaikan sesuatu masalah.

38. Sukur jono run pakat sineq pakat.

*Asal sahaja ada kawan berunding/berpakat.*

Dalam suku kaum Bajau, perbuatan *pakat* boleh dilihat dalam pelbagai aspek kehidupan. Misalnya menerusi amalan-amalan budaya antaranya amalan *mangan niaq mangan sukur jo kurung-kurung* (makan atau tidak, yang penting berkumpul bersama) dan amalan *seliu* (penggiliran pertolongan dari segi tenaga), dan lain-lain. Amalan *mangan niaq mangan sukur jo kurung-kurung* misalnya, masih bertahan sehingga kini. Meskipun masa silih berganti, zaman berubah, generasi tua yang menjadi pengasas amalan ini sudah lama meninggalkan dunia, tetapi ungkapan ini masih tegar dalam masyarakat. Malah generasi muda kini sedar bahawa amalan tersebut perlu dipertahankan walau dalam apa keadaan sekalipun. Menerusi amalan itu ada amalan lain yang lebih kecil tetapi membawa kesan yang besar dan bermakna dalam suku kaum Bajau, iaitu *seliu*. Ungkapan *seliu* pula membawa pengertian penggiliran bantuan tenaga yang diberikan sama ada secara individu atau dalam kumpulan. Amalan *seliu* sering dapat dilihat dalam pekerjaan terutama pekerjaan orang Bajau yang rata-ratanya adalah petani.

39. Pesorong mendo ai kang aku.

*Nanti saya terus memenang.*

*Pesorong* dalam contoh di atas membawa maksud mempercepatkan sesuatu perbuatan (dalam ayat itu perbuatan memenang). Sebaliknya, makna lain bagi kata itu ialah mempersilakan orang untuk maju ke hadapan atau naik ke rumah atau lokasi sesuatu acara yang sedang berlangsung atau ucapan selamat datang. Kata *pesorong* pula penting dalam hubungan kekeluargaan terutama untuk

maksud pertama seperti dalam contoh 39. Di akhir nyanyian *Isun-Isun*, terungkap keinginan si penyanyi untuk melamar pasangan penyanyinya. Proses lamaran itu nantinya akan melibatkan kedua-dua amalan tersebut. Konsep *adat-mengadat* (hal-hal yang berhubung dengan adat Bajau) hanya melibatkan *waris-waris sikot* (waris-waris dekat) sahaja. Sekiranya ada kesalahan yang dilakukan oleh pihak lelaki, maka adat *kepanasan* (denda untuk mengelakkan musibah yang dikenakan kepada seseorang yang melanggar norma susila yang telah ditentukan dalam Hukum/denda Adat) akan mengambil tempat. Misalnya, jika penyanyi wanita mempunyai kakak yang belum berkahwin, maka si lelaki perlu membayar adat *kepanasan* untuk *kelangkaan* (langkah bendul) yang dilakukannya.

## HUBUNGAN SOSIAL

Hubungan sosial merupakan suatu kontak sosial yang terjadi akibat adanya interaksi antara berbagai-bagai satuan sosial yang berbeza-beza dalam sesebuah masyarakat (Kamus Antropologi 1985:151). Oleh yang demikian, semasa sesuatu interaksi berlaku, kita perlu mengandaikan pendengar atau lawan bicara mampu menggambarkan rujukan interaksi berdasarkan latar pengetahuan terhadap budaya sosial dan ekspresi makna, khususnya untuk mendapatkan informasi. Dalam hal ini, interaksi yang berlaku bukan sekadar sesama anggota keluarga malahan interaksi turut melibatkan individu di luar hubungan tersebut, sama ada disedari atau tidak, hubungan interaksi yang berlaku setiap hari secara tidak langsung telah menjalinkan hubungan sosial antara individu dan anggota dalam masyarakat. Dengan demikian secara tidak langsung hubungan sosial yang utuh diperlukan untuk memastikan proses interaksi dapat berlangsung dengan baik.

Dalam hal ini, suku kaum Bajau turut menekankan kepentingan hubungan sosial yang perlu dijaga dan diketahui. Antaranya kata *kekuri* dalam suku kaum Bajau mampu memaparkan jalinan hubungan sosial sesama anggota seperti contoh di bawah.

40. Alap pen tarus pen kiti kekuri.  
*Baik juga terus juga kiti bermain (menyanyi).*
41. Uleq ti kekuri paad ni niaq taa.  
*Kita bermain (menyanyi) tempohnya tidak lama.*

Kata *kekuri* pula dalam contoh di atas bermaksud menyanyi. Namun, terdapat tiga lagi makna lain bagi kata ini, iaitu (1) perbuatan bermain-main (bagi kanak-kanak sahaja); (2) menyambut perayaan yang mempunyai pelbagai aktiviti; dan (3) sebarang jenis acara yang dilakukan oleh manusia yang berunsurkan kegembiraan.



*Kekuri* bukan sekadar perbuatan menyanyi untuk meraikan kehadiran sanak saudara malah, kadang-kadang *kekuri* akan diadakan dalam apa juga acara keramaian bagi mengeratkan hubungan sosial sesama ahli dalam satu-satu kampung, misalnya *kekuri bul* (bermain bola), *kekuri saligundi* (bermain layang-layang) dan sebagainya.

Kata *dinakan* pula boleh digunakan dalam dua situasi. Pertama, *dinakan* digunakan dengan pengertian secara literal, iaitu saudara mara atau sanak saudara untuk merujuk individu yang mempunyai hubungan darah. Kedua, kata *dinakan* juga boleh digunakan bagi merujuk individu di luar daripada lingkungan kerabat. Misalnya, untuk menyapa seseorang yang tidak diketahui namanya, Untuk menimbulkan sikap sopan agar tidak dikatakan 'kurang ajar', maka cara terbaik dan selamat untuk mengelakkan sebarang masalah, kata ini turut juga digunakan.

42. Sempena nambut anak dinakan.  
*Sempena menyambut sanak saudara.*
43. Anak dinakan buat teq penambut.  
*Sanak saudara disambut.*
44. Kiti bedinakan ai no sitemu.  
*Kita bersaudara telah bertemu.*

Penggunaan kata *dinakan* memaparkan makna yang luas dalam suku kaum Bajau. Hal ini secara tidak langsung dapat dikaitkan dengan jalinan sosial yang mengikat antara satu individu dengan individu lain dalam masyarakat. Dengan pengakuan *bedinakan* (bersaudara), orang Bajau akan merasakan diri mereka lebih dekat dengan individu lawan interaksi berbanding dengan *jomo luar* (orang luar).

Keprihatinan anggota suku kaum Bajau terhadap masalah individu lain terutama individu dari kalangan suku yang sama menyebabkan mereka akan dengan mudah menghulurkan bantuan sebagaimana contoh kata *dampar* yang digunakan dalam *Isun-Isun*.

45. Niaq pen dampar ngabut boi dampar.  
*Tidak juga hanyut boleh menjadi hanyut.*

Perkataan *dampar* dalam contoh di atas bermaksud mencari sesuatu untuk membolehkan seseorang itu memenuhi keinginannya seperti mencari tempat tinggal atau kasih sayang atau pencarian hidup dan sebagainya. Manakala makna lain bagi kata tersebut ialah hanyut, yakni dihanyutkan oleh arus air seperti dihanyutkan oleh arus dari tengah laut ke pantai.

Memandangkan contoh yang diberikan merujuk kepada maksud yang pertama, maka anggota suku kaum Bajau sedaya upaya akan cuba membantu

individu yang bermasalah. Hal ini bersesuaian dengan konsep *setampu-tampu* yang masih diamalkan oleh suku kaum ini. Konsep *setampu-tampu* mengambil tempat kerana ada usaha daripada pemeran A untuk membantu pemeran B. Meskipun pemeran A tidak dapat menghulurkan bantuan dalam bentuk material tetapi dia cuba menghulurkan bantuan dengan cara lain.

Amalan ini secara tidak langsung menjadi penanda kepada kekuatan dan keutuhan dalam kalangan pendukung *Isun-Isun* ini yang berasaskan latar kehidupan dan budaya mereka sebagai petani. Kekuatan yang ditunjukkan dengan sikap prihatin sedemikian membuktikan bahawa dalam kehidupan bermasyarakat, sikap ingin tahu keadaan individu lain adalah perlu bagi memastikan keharmonian dan kesepakatan dalam hidup bermasyarakat. Orang Bajau biasanya merupakan suku kaum yang begitu mengambil berat terhadap hal ahli keluarga, sahabat handai, jiran dan individu yang memerlukan bantuan. Dengan adanya sikap seumpama itu, maka keharmonian dan kepaduan akan sentiasa terjaga dan terpelihara dengan baik.

Oleh yang demikian, tidak menghairankan jika wujud kata *tinulus* dalam budaya Bajau. Kata itu membawa pengertian susah mahu diurus, yakni perbuatan menolak sesuatu perkara dengan pelbagai alasan. Makna lain bagi perkataan tersebut ialah mengubat orang yang terkena gangguan 'makhluk halus' dengan menggunakan, misalnya, telur, sirih, pinang, dan lain-lain dengan bantuan atau perantara bomoh. Walau bagaimanapun, dalam contoh *Isun-Isun* kata *tinulus* membawa pengertian yang pertama seperti dalam ayat di bawah ini.

46. Kau tu tinulus susah tinulus.  
*Kamu ini susah untuk diurus.*

Contoh ini membuktikan lagi bahawa setiap kesusahan yang dialami oleh jiran, kawan atau saudara mara akan cuba diatasi sebaik mungkin. Dengan pertolongan yang diberikan oleh anggota dalam masyarakat, masalah yang dihadapi oleh individu lain akan mudah diatasi dan boleh mengelakkan sebarang masalah lain yang mungkin timbul.

## PERMAINAN BAHASA

Bagi memahami ekspresi sebenar dalam bahasa, kita perlu mengetahui cara bahasa digunakan. Bahasa berkait erat dengan perlakuan, kerana bahasa yang kita gunakan menggambarkan perilaku kita sehari-hari. Kemahiran menggunakan kosa kata dalam bahasa akan membolehkan penciptaan ayat-ayat yang menarik dan indah dalam bahasa. Hal seperti ini dinamakan sebagai permainan bahasa.

Permainan bahasa merupakan salah satu bentuk interaksi. Penggunaan permainan bahasa adalah salah satu cara untuk mengekspresikan makna yang terkandung dalam kepala seseorang. Melalui konsep permainan bahasa, individu

yang menggunakan permainan bahasa itu secara tidak langsung mengajak pendengar melihat konteks kata yang digunakannya. Terdapat pelbagai bentuk permainan bahasa, antaranya seperti penggunaan metafora dan teka-teki. Dalam *Isun-Isun*, terdapat satu bentuk kata yang boleh dikategorikan ke dalam bentuk permainan bahasa, yakni kata *ngejangkak* seperti dalam contoh berikut:

47. Kau loso dik ngejangkak pandai no ngejangkak.  
*Kamu sahaja (cuba) meneka.*
48. Sijangkak-jangkak dong no kau moo.  
*Teka meneka jangan lah kamu membawa.*
49. Jangkak alap no teq kau petarang maraq petarang.  
*Tekaan baiklah PEN kamu berterus terang.*
50. Bino dik sijangkak amun no niaq ingin.  
*Diajak adik meneka jika lah tidak mahu.*

Kata *ngejangkak* berasal dari kata dasar *jangkak* yang membawa dua pengertian dalam budaya Bajau. Pertama, *ngejangkak* bermakna meneka sebagaimana dalam contoh 47 di atas. Bagaimanapun terdapat istilah lain untuk merujuk kepada kata teka-teki, iaitu *tekodon*. Namun, dalam konteks *Isun-Isun* ini, kata *ngejangkak* membawa pengertian perbuatan meneka, yakni meneka apakah niat yang cuba diperkatakan oleh pemeran A kepada pemeran B. Pemeran A sebenarnya cuba menyuarakan perasaannya kepada pemeran B, sebelum berterus terang, penyanyi A mengajak pemeran B meneka niatnya itu. Manakala pengertian kedua pula bermakna menjangkakan. *Ngejangkak* dalam konteks kedua ini bermaksud seseorang diminta untuk menjangkakan sesuatu. Perbuatan menjangkakan sesuatu di sini tidak melibatkan konsep masa. Misalnya, menjangkakan ketinggian sebuah bukit. Ayat sedemikian dapat diteliti seperti contoh berikut, *jangkak ku datus kaki langa belud tu* (jangkaan saya 100 kaki tinggi bukit ini) dan jangkaan itu mestilah tepat. Dengan demikian pengetahuan terhadap budaya penduduk setempat perlu untuk menggunakan kata seperti ini dengan betul pada konteks dan situasi yang betul juga.

Demikian halnya ayat 48 dan ayat 49 masih menekankan perbuatan meneka persoalan pemeran A kepada pemeran B. Sebenarnya pemeran A memberikan bayangan atau gambaran sahaja kepada pemeran B tentang kehendaknya. Oleh yang demikian, pemeran B terpaksa berusaha meneka kehendak dan niat pemeran A. Akhirnya pemeran A mengalah lalu menyuarakan ayat 50 *bino dik sijangkak amun no niaq ingin* (diajak adik meneka jikalau tidak mahu). Pemeran A kemudiannya menjelaskan dengan ayat berikut *alap pen no tarang kau no pendo ku* (baik jugalah terus terang kamulah saya pinang) yang secara keseluruhan menjawab semua persoalan melalui ayat 48 dan ayat 49.

## KESIMPULAN

Pemilihan kata yang betul dalam konteks yang betul juga adalah penting bagi menunjukkan pengetahuan terhadap budaya suku kaum Bajau. Berdasarkan contoh-contoh perkataan di atas, dapat dirumuskan bahawa keperluan terhadap pengetahuan budaya amat penting bagi membolehkan sesuatu interaksi sosial itu dilaksanakan tanpa sebarang masalah kesalahan tafsiran antara penutur-pendengar. Dengan memahami dan mengetahui budaya suku kaum penutur bahasa Bajau, maka proses interaksi sosial akan lebih mudah dilakukan dan penutur itu akan lebih mudah diterima oleh anggota suku kaum Bajau yang lain.

## RUJUKAN

- Asmah Hj. Omar. 1996. *Wacana Perbincangan, Perbahasan dan Perundingan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka.
- Baugh, J. & Sherzer, J. 1984. Language and Speech in Ethnographic Perspective. In *Language in Use: Readings in Sociolinguistics*, edited by John Baugh & Joel Sherzer. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall. p. 165-166.
- Bauman & Sherzer. 1975. *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, P & Levinson, S.C. 1987. *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cyrrill, A. 1961. *Threatened Paradise (North Borneo and Its Peoples)*. Great Britain.
- \_\_\_\_\_. 1966. *In the Shadow of Kinabalu*. London: Robert Hale.
- Evans, I.H.N. 1922. *Among Primitive Peoples in Borneo*. London: Seeley, Service & Co. Ltd.,
- \_\_\_\_\_. 1952. Notes on the Bajaus and Other Coastal Tribes of North Borneo. *Journal of Malaysian Branch Royal Asiatic Society* 25(1):48-55.
- Ferguson. 1977. Linguistics as Anthropology. In *Linguistics and Anthropology*, edited by Muriel Saville-Troike. Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics. Washington: Georgetown University Press.
- Goffman, E. 1967. *Interaction Ritual: Essays on Face to Face Behavior*. New York: Garden City.
- Grice, H.P. 1975. Logic and Conversation, edited by *Syntax and Semantics*. P. Cole & J.L. Morgan. Vol. 3: Speech Acts. New York. p. 41-58.
- Gumperz, J. & Hymes D. (eds.). 1964. The Ethnography of Communication. *American Anthropologist* 66(6). Part II.
- \_\_\_\_\_. 1972. *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. New York: Basil Blackwell.
- Harrison, T. 1973/1974. The Bajaus: Their Origins and Wide Importance. *Sabah Society Journal*. Vol. VI. p. 38-41.
- Hymes, D. 1964. *Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology*. New York: Harpers & Row, Publishers, Inc.

- \_\_\_\_\_. 1972. Model of the Interaction of Language and Social Life. Dlm. edited by *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. Gumperz, I.J. & D. Hymes. New York: Holt, Rinehart & Winston. pg. 35-71.
- \_\_\_\_\_. 1974. *Foundation in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Jabatan Perangkaan Malaysia (Sabah). 2005.
- Kamus Antropologi. 1985. Jakarta: Akademika Pressindo.
- Miller, C.P. 1981. A Brief Look at the Languages and Dialects of Sabah. *Sabah Society Journal* 7(1): 53-64.
- Rutter, O. 1922. *British North Borneo*. London: Constable & Co.,
- \_\_\_\_\_. 1929. *The Pagans of North Borneo*. London: Hutchinson & Co (Publishers) Ltd.
- Saville-Troike, M. 1982. *Ethnography Communication: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Etnografi Komunikasi: Suatu Pengenalan* (Terjemahan). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka.
- Sherzer, J. 1977. The Ethnography of Speaking: A Critical Appraisal. In. edited by *Linguistics and Anthropology*. Muriel, Saville-Troike. *Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics*. Washington: Georgetown University Press. pg: 43-57.
- St. John, S. 1862. *Life in the Forests of the Far East*. 2 Vols. London: Smith Elder.
- Wright L.R. 1970. *The Origins of British Borneo*. Hong Kong: University Press.

Saidatul Nornis Hj. Mahali, Ph.D  
Pusat Penataran Ilmu & Bahasa  
Universiti Malaysia Sabah  
saidatul@ums.edu.my