

# SIGNIFIKASI KONSEP PROXEMICS DAN CHRONEMICS DALAM RITUAL KEMATIAN BAJAU: SATU KAJIAN DARI PERSPEKTIF KOMUNIKASI BUKAN LISAN

HALINA SENDERA MOHD. YAKIN  
ANDREAS TOTU  
UNIVERSITI MALAYSIA SABAH

## **Abstrak**

Bahasa digunakan sebagai wahana komunikasi manusia, samada dalam bentuk simbol bahasa lisan mahupun bukan lisan. Dalam realiti fenomena sosial, tidak semua perkara dapat dikomunikasikan melalui bahasa lisan sahaja, malah kebanyakannya diekspresikan melalui bahasa rupa, yang turut dikenali sebagai komunikasi bukan lisan. Kertas kerja ini mengetengahkan simbol bahasabukan lisan dengan memfokuskan kepada konsep *proxemics* (ruang) dan *chronemics* (masa) dalam ritual kematian Bajau. Kajian bersifat kualitatif ini menggunakan teknik pengamatan turut serta dan temu bual mendalam yang dilaksanakan di Kampung Kota Belud, Sabah. Teori Semiotik dan pendekatan Komunikasi bukan lisan diaplikasikan untuk memandu arah dan memberi makna kepada simbol-simbol berkenaan. Selain berfungsi sebagai aktiviti budaya yang harus dilaksanakan ketika adanya kematian, symbol bukan lisan menerusi konsep ruang dan masa turut berperanan sebagai salah satu daripada pelbagai cara masyarakat Bajau mengekspresikan nilai-nilai budaya dan merepresentasikan pandangan alam mereka.

**Kata kunci:** *Proxemics (ruang/spatial); chronemics (masa/time); signifikasi, ritual kematian; komunikasi bukan lisan*

## SIGNIFICATION IN THE CONCEPTION OF PROXEMICS AND CHRONEMICS OF THE BAJAU DEATH RITE: A STUDY FROM A NONVERBAL COMMUNICATION PERSPECTIVE

### **Abstract**

Language is used as the means of human communication, whether in the form of verbal or non-verbal symbols. In social phenomenon reality, not all things can be communicated through verbal language only, but mostly are communicated through visual communication, which is also known as non-verbal communication. This paper highlights the symbols of non-verbal language by focusing on the concept of space and time in the Bajau death customs. This qualitative study utilized participant observation and in-depth interview conducted in Kampung Kota Belud, Sabah, Malaysia. The semiotic theory and non-verbal communication approach has been applied to guide the research and to signify the related symbols. Apart from functioning as cultural activities which are implemented during death, the non-verbal symbols through the concept of space and time also serve as one of many ways on how the Bajaus express their cultural values and world-view.

**Keywords:** *Proxemics (spatial); chronemics (time) signification; death ritual; nonverbal communication.*

### **PENGENALAN**

Signifikasi atau pemaknaan di sebalik struktur realiti sosial amat berkait rapat dengan aspek semiotik, iaitu disiplin ilmu yang mengkaji segala fenomena berkaitan dengan tanda, sama ada dalam bentuk isyarat bahasa lisan mahupun bukan lisan. Realiti fenomena sosial seperti adat kematian misalnya sering dikaitkan dengan tanda atau simbol kerana ia melibatkan kronologi ritual yang mempunyai fungsi dan makna tertentu agar ianya dapat dikomunikasikan sesama manusia sebagaimana kenyataan Leach bahawa *culture communicates; the complex interconnectedness of cultural events itself conveys information to those who participate in those events* (1976:2). Menurut Leach lagi, beberapa konsep wujud sebagai deskripsi tentang keberadaan objek dan kejadian di dunia fizikal, tapi aspek-aspek lain seperti perbezaan antara dua konsep yang bertentangan, misalnya baik dan jahat adalah terhasil dari minda tanpa merujuk kepada sesuatu benda dan kejadian di alam nyata. Oleh itu, dengan menggunakan tanda-tanda

dan simbol-simbol, kita dapat menggambarkan konsep-konsep janaan minda ke atas benda atau perlakuan di alam nyata.

Sebagai wahana komunikasi dalam realiti fenomena sosial, tanda-tanda dan simbol-simbol tersebut bukan hanya dapat diekspresikan melalui bahasa pertuturan atau simbol berbentuk lisan yang bersifat linguistik seperti bacaan doa, mantera dan seumpamanya, tetapi juga menerusi perlakuan, ekspresi wajah, penggunaan masa, ruang dan sebagainya yang dikenali dalam bidang komunikasi sebagai komunikasi bukan lisan atau tanpa lisan. Pengaruh tanda-tanda bukan lisan sangat signifikan dalam realiti kehidupan manusia, di mana kira-kira 80 peratus mesej disampaikan dan diterima melalui aspek visual, yakni menggunakan pancaindera mata. Lambang-lambang dalam bentuk komunikasi bukan lisan yang wujud dalam adat kematian subjek kajian, iaitu masyarakat Bajau Sabah adalah satu tradisi unik dan kreatif yang mencerminkan interpretasi semiotik mereka dan secara tidak langsung mengkontraskan identiti budaya mereka dengan etnik lain di Sabah. Selain berfungsi sebagai aktiviti budaya yang harus dilaksanakan ketika adanya kematian, tanda-tanda bukan lisan yang wujud dalam adat tersebut turut berfungsi sebagai salah satu antara variasi kaedah masyarakat Bajau mengekspresikan nilai-nilai budaya dan merepresentasikan pandangan alam mereka. Oleh yang demikian, penelitian terhadap aspek-aspek bukan lisan, yakni struktur makna di sebalik lambang-lambang bahasa bukan lisan merupakan suatu yang diperlukan agar makna-makna yang tersirat dapat difahami dan dikomunikasikan dengan baik, bukan sahaja dalam kalangan masyarakat Bajau, malah masyarakat di luar lingkungan budaya berkenaan.

Tinjauan kesusasteraan memperlihatkan bahawa kebanyakan kajian semiotik sebelum ini lebih menumpukan kepada aspek linguistik, yakni komunikasi lisan (Yuet See Monica Owyong, 2009). Tambahan lagi, Leach (1976: 17) pernah menyatakan bahawa apabila memperkatakan tentang perilaku fizikal (*expressive behaviours*), aspek yang perlu ditekankan ialah hubungan antara corak yang mampu diperhatikan (*observable patterns*) di dunia nyata (dirujuk sebagai *sound-images*) dan corak yang tidak kelihatan (*unobservable patterns*), yakni wujud di dalam minda (dirujuk sebagai *sense-image*) kerana menurut beliau makna bukan hanya tertumpu kepada komunikasi lisan atau tanda-tanda linguistik sebagaimana pandangan Saussure dan para pengikutnya. Oleh yang demikian, dalam usaha untuk merapatkan jurang kajian berkenaan, maka makalah ini diusahakan untuk menganalisis aspek komunikasi bukan lisan dalam adat dan ritual kematian Bajau, khususnya persoalan berhubung konsep proxemics (ruang) dan chronemics (masa).

## **PERSPEKTIF TEORI SECARA RINGKAS: SEMIOTIK SIMBOL DAN KOMUNIKASI BUKAN LISAN DALAM RITUAL MASYARAKAT**

### **Teori Semiotik**

Semiotik berasal dari bahasa Yunani *semesion*, bermaksud *sign* atau tanda, *semainon* yang bererti *signifier* atau penanda dan *semainomenon* yang bermaksud *signified* atau petanda. Secara umumnya, semiotik adalah *the study of signs* atau ilmu yang mengkaji keberadaan tanda dalam kehidupan masyarakat. Ramai para perintis, pengkaji, pengamal dan penulis tentang ilmu semiotik seperti Ferdinand de Saussure, Charles Sanders Peirce, Roland Barthes, Roman Jakobson, Charles Morris dan Umberto Eco (Eco 1976; Leeds-Hurwitz 1993; Panuti Sudjiman dan Zoest, A.V 1996; Chandler 2002) telah bersetuju mengenai definisi ringkas tersebut. Untuk pemahaman dan maksud yang lebih jelas, semiotik adalah mencakupi segala sesuatu yang boleh dilihat atau diinterpretasikan sebagai tanda seperti yang dipostulatkan oleh Umberto Eco dalam '*A Theory of Semiotics*' bahawa '*semiotics is concerned with everything that can be taken as a sign. A sign is everything which can be taken as significantly substituting for something else*' (1979: 7). Menurut Umberto Eco, *something else* atau dirujuk sebagai sesuatu yang lain itu tidak semestinya wujud atau berada tepat pada masa yang sama ketika tanda tersebut menggantikan posisi atau mewakilinya. Oleh kerana itu, Umberto Eco juga sering merujuknya sebagai *theory of the lie*, iaitu teori dusta atau tipu daya kerana ia boleh digunakan untuk mengelabui atau memperdayakan orang lain (1976: 6-7).

Menelusuri susur galur pensejarahan dan kemunculannya, pada zaman perkembangan semiotik klasik, pemikiran tentang fungsi tanda dalam kehidupan manusia sejagat telah bermula kira-kira lebih dua ribu tahun lalu oleh ahli falsafah Yunani (Greek). Seterusnya pada abad pertengahan, pengertian dan penggunaan tanda secara mendalam telah disentuh dan dibicarakan oleh golongan Stoici (Zeno) serta para ahli falsafah dan sarjana. Namun, istilah semiotik hanya muncul pada akhir abad ke 18 apabila diperkenalkan dan diaplikasikan oleh seorang ahli falsafah Jerman, iaitu Lambert. Seterusnya pada abad ke-20, pemikiran dan penggunaan tanda secara sistematik mula mendapat perhatian umum dan sehingga kini, bidang semiotik terus menjadi topik penelitian dan tulisan para sarjana dan ahli akademik (Panuti Sudjiman dan Zoest, A.V 1996; Yarni Munaf, Erizal Ghani, Ady Rosa dan Amris Nura 2001). Dalam perkembangan sejarah semiotik moden, terdapat dua perintis dari negara barat yang sangat berjasa dalam bidang berkenaan, iaitu Ferdinand de Saussure (1857-1913), seorang tokoh linguistik dari Switzerland dan Charles Sanders Peirce (1839-1914), ahli falsafah dari Amerika.

Ferdinand de Saussure dan Charles Sanders Peirce hidup sezaman tapi datang dari dua benua yang berbeza. Yang menariknya, walaupun tidak saling mengenali dan mengetahui penelitian masing-masing, keduanya lahir dengan satu keinginan dan pemikiran yang sama, iaitu membangunkan satu bidang untuk merungkai kajian dan pencarian makna di sebalik tanda-tanda dan simbol-simbol (Leeds-Hurwitz 1993). Pemikiran dan pendekatan dua sarjana agung dalam bidang semiotik ini telah mendepani dan memberi ilham kepada

beberapa pengikut serta sarjana yang lain. Hasilnya, muncullah beberapa lagi sarjana yang terkenal dalam bidang semiotik, antaranya, Louis Hjelmslev (1899-1965), Charles Morris (1901- 1979), Max Bense (1910 – 1990) Roman Jakobsen (1896-1982), Roland Barthes (1915-1980) dan Umberto Eco (1932-). Pendekatan semiotik Saussure dan Peirce tidak hanya terbatas dalam bidang penelitian masing-masing, tetapi telah menjangkau, merentasi dan menerobosi disiplin ilmu yang lain, yakni bersifat multidisiplin. Sehingga kini, pendekatan semiotik dan konsep-konsep yang mereka perkenalkan telah mendapat liputan meluas dan sering dijadikan rujukan dalam bidang-bidang penelitian semiotik dalam pelbagai bidang dan disiplin pemikiran termasuklah bidang falsafah dan linguistik sendiri, kesenian dan kesusasteraan seperti musik, teater, filem dan analisis teks, komunikasi, periklanan, antropologi, psikologi, arkeologi, arkitek, matematik dan sebagainya.

## **PENDEKATAN KOMUNIKASI TANPA LISAN**

Komunikasi tanpa lisan ialah satu bidang yang merangkumi pelbagai disiplin dalam Sains Sosial dan Sains Tulen. Kajian-kajian awal mengenai komunikasi tanpa lisan bermula dalam dua orientasi. Orientasi yang pertama bermula pada pertengahan tahun 1950-an dengan kolaborasi antara para ahli linguistik, psikiatri dan antropologi yang telah mendapat ilham melalui perkembangan baharu dalam teori informasi dan siberetik. Para pengkaji yang menggunakan pendekatan struktural dan analisis konteks berminat mengkaji penyusunan tingkahlaku, bentuk-bentuk interaksi dan sebagainya. Kajian-kajian awal tersebut menjurus dalam konteks budaya kerana ia mendapat ilham melalui bidang linguistik antropologi dalam tradisi Sapir-Whorf. Antara para pelopor tersebut ialah Ray Birdwhistell, yang mengkaji ilmu *kinesics* (bahasa pergerakan badan) (Segerstrale & Molnar 1997) melalui monografinya bertajuk *Introduction to Kinesics*, pada tahun 1952 (Druckman, Rozelle dan Baxter (1982) dan Edward Hall dengan ilmu *proxemics* (bahasa ruang) pada tahun 1959 dan 1966 (Segerstrale & Molnar 1997). Seterusnya, satu lagi orientasi berbeza yang cenderung mengkaji sifat-sifat semulajadi (*nature side*) dalam komunikasi tanpa lisan dipelopori oleh Charles Darwin melalui bukunya bertajuk, *The Expression of the Emotions in Man and Animals* pada tahun 1872. Beliau menyimpulkan bahawa semua mamalia menunjukkan emosi mereka melalui ekspresi wajah (Segerstrale & Molnar 1997). Kini kajian mengenai komunikasi tanpa lisan merentasi pelbagai bidang termasuklah bidang linguistik, antropologi, semiotik dan psikologi sosial.

Secara literalnya, kebanyakan sarjana komunikasi menyimpulkan bahawa komunikasi tanpa lisan ialah "*communication without words*", yakni komunikasi tanpa perkataan (Adler & Rodman 2003; DeVito 2005; Tubbs & Moss 2006). Justeru, komunikasi tanpa lisan ialah segala bentuk komunikasi selain daripada komunikasi yang menggunakan perkataan seperti definisi-definisi yang diutarakan oleh sarjana-sarjana seperti Ronald Adler & George Rodman

(2003:150) yang mengistilahkan komunikasi tanpa lisan sebagai "oral and non-oral messages expressed by other than linguistic means". Dalam pengertian ini, mesej bahasa seperti perkataan bertulis yang tidak diujarkan atau dituturkan secara vokal atau yang berunsurkan linguistik tidak termasuk dalam konsep ini tetapi tergolong dalam komunikasi lisan khususnya komunikasi yang tidak disuarakan kerana menurut Stewart Tubbs & Sylvia Moss (2006) komunikasi tanpa lisan hanya "conveys nonlinguistic messages". Seperti juga komunikasi lisan, komunikasi tanpa lisan merangkumi kedua-dua komunikasi vokal (iaitu, dengan penggunaan mulut) dan komunikasi tanpa vokal. Untuk menjelaskan kontinum tersebut, jadual berikut diaplikasikan bagi memperlihatkan perbezaan antara komunikasi lisan dan tanpa lisan.

**Jadual 1: Jenis-jenis Komunikasi**

	<b>Komunikasi vokal</b>	<b>Komunikasi bukanvokal</b>
Komunikasi lisan/lisan	Perkataan yang dituturkan ( <i>spoken words</i> )	Perkataan bertulis ( <i>written words</i> )
Komunikasi tanpa lisan/ bukanlisan	Nada suara, kualiti vokal, keluhan, jeritan dan sebagainya	Gerak geri badan, pergerakan, penampilan, ekspresi wajah dan sebagainya

Jadual ini diadaptasikan dari Roland, B.A & Rodman, G. (2003). *Understanding Human Communication*. New York: Oxford University Press yang terdahulunya diadaptasikan dari Stewart, J & D'Angelo, G. (1993). *Together: Communicating Interpersonally*.

Seiringan dengan itu, William Seiler dan Melissa Beall turut mentakrifkan komunikasi tanpa lisan sebagai, "... all behaviors, attributes, or objects (except words) that communicate messages that have social meaning" (2005: 110). Maksudnya, komunikasi tanpa lisan melibatkan sebarang bentuk perlakuan, objek, atribut, mesej atau simbol yang membawa makna-makna sosial, selain daripada perkataan ataupun bahasa masyarakat yang diutarakan samada melalui pertuturan lisan dan tulisan.

Selain daripada itu, komunikasi tanpa lisan juga dianggap sebagai satu proses penjaanaan makna dengan penggunaan mesej-mesej yang tidak mengaplikasikan perkataan atau pertuturan lisan sebagaimana yang ditakrifkan oleh Judy Pearson, Paul Nelson, Scott Titsworth & Lynn Harter (2006). Proses dalam komunikasi melibatkan satu siri tindakan yang tidak mempunyai titik mula atau akhir dan ianya selalu berubah (Seiler dan Beall 2005), yakni ia bersifat dinamik. Kewujudan istilah komunikasi dalam konsep komunikasi tanpa lisan bermaksud sesuatu itu dianggap komunikasi jika dalam proses tersebut wujud penghantar dan penerima mesej (DeVito 2005). Komunikasi juga bersifat sistemik, yakni melibatkan elemen-elemen yang saling berkaitan untuk mewujudkan makna. Maknanya, sekiranya seseorang melakukan aksi tanpa lisan seperti tersenyum sendirian dalam sebuah bilik yang tidak berpenghuni, ia tidak dianggap sebagai

proses komunikasi tanpa lisan. Menurut Joseph DeVito lagi samalah juga keadaannya jika seseorang berucap tanpa sesiapaupun mendengar, maksudnya komunikasi tidak berlaku. Namun, bagi pengkaji kenyataan ini boleh dipertikaikan kerana komunikasi juga boleh berlaku dalam diri seseorang, iaitu dipanggil sebagai komunikasi intra-peribadi yang berlaku apabila seseorang itu menjadi sumber dan pada masa yang sama menjadi penerima terhadap mesej yang diciptakannya sendiri. Cuma mungkin, Joseph DeVito (2005) mempunyai tafsiran dan penjelasannya tersendiri yang di luar jangkauan minda pengkaji.

Justeru persoalannya di sini, bagaimanakah kita menganggap bahawa komunikasi tanpa lisan telah berlaku dan apakah yang boleh digolongkan sebagai komunikasi tanpa lisan. Takrifan dari Harrison dalam bukunya yang diterbitkan pada tahun 1973 bertajuk *Nonlisan Communication* (Abdul Rahman 2004: 12) dapat menjelaskan perkara ini kerana beliau menyatakan bahawa,

*“the term nonlisan communication has been applied to a broad range of phenomena: everything from facial expression and gesture to fashion and status symbol, from dance and drama to music and mime, from flow of affect to flow of traffic, from the territoriality of animals to the protocol of diplomats, from extrasensory perception to analog computers, from the rhetoric of violence to the rhetoric of topless dancers”.*

Secara kesimpulannya, komunikasi tanpa lisan boleh berlaku melalui sebarang saluran pancaindera, iaitu samada melalui penglihatan, pendengaran, bau, sentuhan dan rasa.

Para sarjana telah mengkategorikan komunikasi tanpa lisan kepada beberapa jenis. Secara kesimpulannya, komunikasi tanpa lisan dapat dibahagikan kepada aspek komunikasi yang melibatkan ekspresi wajah, gerak isyarat, pergerakan badan atau kinesik (*kinesics*), pergerakan dan tingkahlaku mata atau okulesik (*oculesics*), ciri-ciri fizikal, komunikasi sentuhan atau haptik (*haptics*), bau atau olfaktik (*olfactics*), penggunaan ruang atau proksemik (*proxemics* dan *territoriality*), penggunaan masa atau kronemik (*chronemics*), cara membunyikan atau menyuarakan perkataan yang diutarakan (*paralanguage/vocalics*), bunyi diam/berdiam diri (*silence*) konteks persekitaran yang melibatkan keadaan fizikal dan psikologikal, artifak (Wood 2006; Seiler & Beall 2005; Jandt 1995; Borden 1991), pakaian dan penampilan fizikal (Adler & Rodman 2003; Jandt 1995; Borden 1991) kod rasa dan makanan atau gustik (*gustics*), kod muzik serta bunyian atau akustik (*accoustics*) dan tanda serta simbol (Jandt 1995; Borden 1991). Makalah ini hanya memfokuskan kepada konsep *proxemics* (ruang), iaitu kajian berhubung penggunaan ruang ketika berkomunikasi, dan juga konsep *chronemics* (masa), iaitu kajian tentang bagaimana individu mempersepsikan, menstrukturkan dan menggunakan masa sebagai komunikasi (Seiler & Beall 2005; DeVito 2005; Tubbs & Moss 2006) atau untuk menjelaskan identiti dan interaksi (Wood 2006).

Kelazimannya, konsep *proxemics* diaplikasikan untuk mengkaji penggunaan

ruang dan jarak antara individu atau manusia (Seiler & Beall 2005; Tubbs & Moss 2006) dan haiwan (Adler & Rodman 2003) apabila berkomunikasi. Sebagai contohnya, istilah *proxemics* yang dipelopori oleh Hall dalam dua buah buku klasik beliau, *The Silent Language* dan *The Hidden Dimension* menerangkan tentang penggunaan ruang dalam budaya orang Amerika Utara (Seiler & Beall 2005; DeVito 2005). Dalam *The Silent Language*, Hall (1959: 146) menyatakan bahawa “*every living thing has a physical boundary that separates its external environment*”. Dalam buku beliau seterusnya, *The Hidden Dimension* (1966), Hall mengidentifikasi empat zon yang dibezakan oleh jarak antara individu ketika berkomunikasi, iaitu zon mesra (*intimate*), zon peribadi (*personal*), zon sosial (*social*) dan zon awam (*public*). Secara universalnya, semakin jauh konteks hubungan antara individu, semakin besarlah jarak komunikasi antara mereka. Walau bagaimanapun ia turut dipengaruhi oleh agama, budaya, status, kuasa dan gender seseorang. Salah satu aspek dalam *proxemics* ialah *territoriality* (kewilayahan ataupun persempadanan) yang bermaksud kecenderungan seseorang untuk mengidentifikasi ruang-ruang tertentu sebagai milik peribadi (Seiler & Beall 2005; DeVito 2005). Pendek kata, konsep *proxemics* sering digunakan dalam kajian yang menghubungkan komunikasi lisan dan bukan lisan. Menyedari keterbatasan tersebut, makalah ini diupayakan untuk memperluaskan lagi penggunaan konsep *proxemics* dengan memvariasikan dan menggunakan konsep tersebut dalam kajian berhubung simbol-simbol bukan lisan dalam budaya dan ritual masyarakat.

## **KAJIAN BERHUBUNG SIGNIFIKASI SIMBOL DALAM RITUAL MASYARAKAT**

Douglas (1970;1996), Leach (1976) dan Turner (1967) adalah antara sarjana terkemuka yang pernah melaksanakan kajian tentang simbol dan ritual dalam hidup masyarakat. Selain mereka, hubungan simbol dalam ritual kematian khususnya masyarakat Borneo, pernah diteliti antaranya oleh Dzulfawati (2006), King (1974) dan Metcalf (1955). Menurut Douglas (1996: 40), *symbols are the only means of communication. They are the only means of expressing value; the main instruments of thought, the only regulators of experience*. Dalam pengertian ini, Douglas mendefinisikan simbol dari segi fungsi-fungsinya kepada individu dan sosial. Menurut beliau lagi, bagi membolehkan sebarang bentuk komunikasi berlaku, simbol-simbol haruslah distrukturkan. Bagi komunikasi berkaitan dengan agama pula, struktur simbol berkenaan haruslah berupaya mengekspresikan sesuatu yang relevan kepada peraturan dan susunan sosial.

Turner (1967:19) pula menyatakan bahawa *symbol is the smallest unit of ritual which still retains the specific properties of ritual behavior, it is the ultimate unit of specific structure in a ritual context*, manakala ritual disebut sebagai *prescribed formal behavior for occasions not given over technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers*. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Sapir, *ritual symbols like all condensation symbols*



*strike deeper and deeper roots in the unconscious* (dalam Turner, 1967:33). Dalam pemahaman ini, *unconscious* disifatkan sebagai unsur dalaman, yakni dari dalam minda manusia sebagaimana pandangan strukturalisme Levi-Strauss (1963) dan Leach (1976). Menurut Turner lagi (1967:48) simbol adalah lokasi tanda, yang diistilahkan oleh beliau sebagai *a blaze or landmark*, yakni berupaya menghubungkan sesuatu yang tidak diketahui dengan yang diketahui.

Seiring dengan perspektif semiotik, Leach seringkali menegaskan prinsip primer dalam wacananya (1976:49) bahawa simbol-simbol samada bersifat lisan ataubukan lisan wujud dalam satu gugusan atau kesatuan, dan makna sesuatu simbol diperolehi dengan mengkontraskannya dengan simbol-simbol lain yang berbeza. Pandangan beliau seiringan dengan Turner (1967:51) yang menyatakan '*the positional meaning of a symbol derives from its relationship to other symbols in totality, a gestalt whose elements acquire their significance from the system as a whole*'. Dalam pengertian ini, simbol boleh difahami sebagai manifestasi pandangan masyarakat mengenai makna kehidupan, tujuan hidup, cara hidup, hubungan dengan alam, hubungan dengan waktu dan ruang, hubungan sesama manusia, hubungan dengan tuhan dan sebagainya.

Berpandukan teori-teori yang pernah dibincangkan, analisis mengenai makna-makna simbol dalam ritual kematian ini memperlihatkan keterikatan antara struktur dalaman (minda) dengan manifestasi simbol melalui amalan dan ritual yang dilaksanakan masyarakat Bajau dalam adat kematian. Hal ini kerana mengekspresikan sesuatu dalam bentuk simbol atau perlambangan, khususnya dalam sesuatu ritual berkait rapat dengan pemikiran atau idea yang tidak dapat disuarakan, yakni idea yang tidak terkandung dalam mitos dan tradisi lisan yang lain seperti cerita rakyat, teka teki, syair dan sebagainya. Rentetan daripada itu, signifikansi yang diperolehi daripada simbol-simbol yang wujud dalam sesuatu ritual dapat menggambarkan pandangan alam dan kosmologi masyarakat.

### ***Sorotan ringkas mengenai orang Bajau***

Orang Bajau ataupun dikenali sebagai kaum *Sama*, dikelompokkan sebagai etnik *boat nomads* atau *sea nomads*, yakni merujuk kepada masyarakat yang mempunyai pertalian akrab dengan laut dan kehidupan berperahu, serta berkecenderungan untuk hidup secara nomadik. Selain daripada istilah tersebut, kelompok ini juga dikaitkan dengan beberapa gelaran, antaranya *sea gypsies*, waju dan variasi sebutan serta ejaan dari istilah Bajau, seperti Badjaw, Bajo, Badjoo, Bajjau dan sebagainya. Di Kepulauan Sulu, orang Bajau juga dikenali dengan nama seperti Sama, Samal, Palau, Kaliaggeh dan Luwaan. Namun, di sebalik kepelbagaian gelaran tersebut, istilah Sama-Bajau sering diguna pakai bagi merujuk kepada kelompok suku etnik ini, bukan sahaja mereka yang sinonim dengan kehidupan di laut, malah kelompok etnik yang majoritinya sudah tinggal di persisiran pantai dan di atas daratan (tanah rata).

Disoroti daripada sejarah penghijrahan, realitinya semua masyarakat Bajau ini berasal daripada rumpun bangsa *Sama* yang pada asalnya memang *sea nomads*.

Gelombang penghijrahan yang berbeza telah menempatkan orang Bajau di Pantai Barat Sabah terkedepan dalam menjadi penghuni rumah yang tinggal di daratan dan seterusnya merubah sistem ekonomi mereka daripada aktiviti laut seperti menjadi nelayan kepada aktiviti bercucuk tanam. Seiring dengan peredaran masa, mereka telah beradaptasi dan berasimilasi dengan senario persekitaran baharu dan masyarakat setempat (Halina Sendera 2007), khususnya masyarakat Dusun dan Melayu- Brunei (Saidatul Nornis, Halina Sendera, Mohammad Shauki dan Mohd. Rizal 2012).

Ditinjau dari sudut lokasi geografi, suku etnik ini menempati beberapa wilayah di Asia Tenggara dan menjadi kaum pribumi di tiga buah negara, iaitu Filipina, Indonesia dan Malaysia. Di Filipina, mereka boleh ditemui di bahagian Selatan ataupun di Kepulauan Sulu, manakala di Indonesia, mereka menduduki bahagian sebelah timur, khususnya di sepanjang pantai Sulawesi. Di Malaysia pula, orang Bajau majoritinya menempati negeri Sabah. Di negeri ini, terdapat dua lokasi utama yang menempatkan sebilangan besar masyarakat Bajau, iaitu daerah Kota Belud yang terletak di Pantai Barat, dan daerah Semporna yang terletak di sebelah Pantai Timur. Perbezaan lokasi utama berkenaan telah menyebabkan wujudnya pengklasifikasian terhadap suku etnik Bajau di Sabah, iaitu orang Bajau Pantai Barat dan orang Bajau Pantai Timur. Selain itu, sarjana barat juga sering merujuk orang Bajau Pantai Barat sebagai Bajau Darat, manakala orang Bajau Pantai Timur sebagai Bajau Laut. Pengklasifikasian berkenaan turut diterima pakai oleh kerajaan yang antaranya bertujuan memudahkan pembezaan kelompok-kelompok terbabit, termasuklah dalam urusan melibatkan banciaan penduduk.

Hakikatnya, orang Bajau Pantai Barat lebih selesa mengidentifikasikan diri mereka sebagai *Jomo Sama*, manakala orang Bajau Pantai Timur gemar menggunakan istilah *A'a Sama* yang kedua-duanya bermaksud orang *Sama* atau orang Bajau. Dalam pemahaman ini, perlu dimaklumi bahawa identiti takrifan pihak pemerintah terhadap sesuatu kelompok etnik tidak semestinya selaras dengan identiti takrifan harian yang dikonstruksi sendiri oleh ahli-ahli kelompok berkenaan (Halina Sendera 2007; Saidatul Nornis, Halina Sendera, Mohammad Shauki dan Mohd. Rizal 2012).

Daerah Kota Belud dipilih sebagai lokasi kajian kerana bertepatan dengan konteks kajian yang ingin dilaksanakan dan persoalan yang cuba ditinjau dalam penelitian ini. Hal ini kerana masyarakat Bajau di daerah ini masih lagi dilatari dan dicirikan dengan budaya tradisi sehingga kini, di samping saiz populasi masyarakat Bajau di daerah tersebut yang mendominasi bilangan orang Bajau di sepanjang Pantai Barat Sabah. Daerah Kota Belud terletak di Pantai Barat Utara negeri Sabah, kira-kira 77km dari ibu negeri Sabah, Kota Kinabalu, iaitu kira-kira sejam perjalanan menggunakan kereta. Daerah ini bersempadan dengan daerah Tuaran, Kota Marudu dan Ranau.

### ***Struktur adat kematian Bajau secara ringkas pada masa kini***

Dari sudut struktur asas, adat kematian Bajau mempunyai persamaan

dengan adat kaum Melayu yang berteraskan Islam. Dalam pengertian ini, ritual pengendalian jenazah, iaitu memandikan, mengkafankan, menyembahyangkan, menghantar, mengebumikan dan mentalkinkan jenazah serta amalan membaca surah yassin atau surah lain dari Al-Qur'an semasa arwah sakit, sebelum, semasa dan selepas pengebumian masih lagi diamalkan dan mengikut struktur ritual asas seperti yang diwajibkan dalam Islam. Selain daripada tuntutan asas ini, orang Bajau juga mengamalkan beberapa amalan tradisional seperti upacara *ngeduang*, *mangan bangi*, *pesuk*, mayang pinang, *guris* dan sebagainya, yakni ritual-ritual yang tidak melibatkan tuntutan Islam.

Walau bagaimanapun, pada masa kini khususnya dalam konteks masyarakat pluralistik dan rumit, berlaku beberapa perubahan dalam struktur kematian orang Bajau. Transformasi berkenaan dapat dilihat dari aspek peralatan dan bahan yang digunakan serta beberapa amalan yang telah ditinggalkan atau disimplifikasikan. Hal ini kerana peralatan tradisional kebanyakannya memerlukan masa, tenaga dan wang yang bukan sedikit, dan pada zaman yang kini dilanda ambang pasca moden, amalan dan ritual tradisional dilihat agak membebankan. Secara keseluruhannya, struktur ritual kematian Bajau kontemporer memperlihatkan gabungan antara ritual dan amalan tradisional serta amalan yang berteraskan Islam.

### ***Signifikasi konsep proxemics (ruang) dalam adat kematian Bajau***

Konsep ruang dalam adat kematian Bajau dapat dimanifestasikan menerusi antaranya, simbol *bangkai-bangkaian*, ruang dalam kubur, kedudukan jenazah dan alam orang mati dalam kosmologi Bajau. Sebelum ritual pengebumian, ruang-ruang berlainan turut disediakan di dalam rumah sepanjang proses pengendalian jenazah, iaitu ruang tempat memandikan, mengkafankan dan menyembahyangkan jenazah.

*Bangkai-bangkaian* ialah *peturian* ataupun tempat tidur si mati yang dilengkapi dengan peralatan tidur (seperti tilam, bantal, cadar, selimut dan sebagainya), pakaian si mati semasa hayatnya, sebuah cermin muka dan beberapa barangan milik si mati ketika hidup. Barang-barang tersebut akan disusun dengan kemas di bahagian kepala *bangkai-bangkaian*. Tradisinya, *bangkai-bangkaian* disediakan oleh keluarga si mati selama kenduri tujuh hari dari hari pengebumian kerana masyarakat Bajau percaya roh si mati akan datang berkunjung ke rumah beliau untuk melawat dan melihat ahli keluarganya. Kepercayaan tersebut dizahirkan dengan pembikinan dan penyediaan *bangkai-bangkaian* sebagai manifestasi simbol menyambut kedatangan roh ke rumah dan sebagai lambang penghormatan dan kasih sayang kepada si mati. Bagi memudahkan roh tersebut mencari tempat untuk berehat dan tidak merayau-rayau ke sekitar rumah, maka *bangkai-bangkaian* yang dilengkapi dengan barangan peribadi si mati disediakan di ruang khas.

Dalam tempoh tujuh hari kenduri dan *bejogo*, *bangkai-bangkaian* tersebut harus ditunggu dan dijaga rapi dari dihampiri *mangat* dan hantu yang dikenali

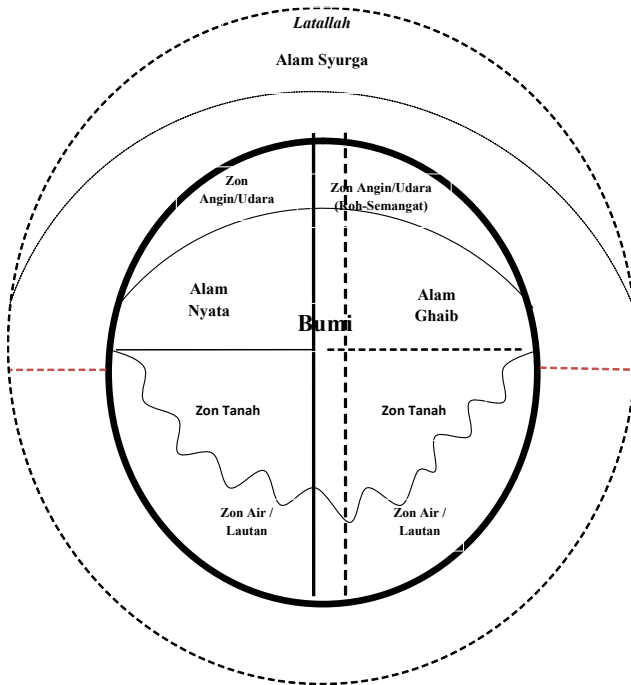
sebagai *balan-balan*. Ini kerana menurut kepercayaan Bajau, *mangat* dan *balan-balan* akan berjaya memperolehi jenazah yang telah disemadikan dengan hanya mendapatkan selembur benang dari kain *bangkai-bangkaian*. Menurut cerita tradisi Bajau berhubung kematian, dipercayai jika *balan-balan* berpeluang menjelirkan lidah dan lidah itu menyentuh *bangkai-bangkaian* maka, *balan-balan* akan dapat mengambil mayat si mati di dalam kubur (Saidatul Nornis, 2010). Oleh kerana itulah, maka bacaan tahlil dan yassin menjadi kemestian selama tempoh kenduri tujuh hari berkenaan, selain daripada meringankan beban dan kesengsaraan jenazah di alam barzakh. Lumrahnya, barangan si mati akan disedekahkan kepada sanak saudara terdekat apabila *bangkai-bangkaian* dibuka pada hari terakhir (hari ke tujuh), iaitu lazimnya pada waktu subuh sebelum matahari terbit. Hitungan hari adalah berbeza berdasarkan adat yang dipraktikkan, iaitu samada *adat sama* atau *adat abai*. Dalam *adat abai*, hari pertama dikira dari hari pengesahan kematian, manakala menurut *adat sama* kiraan hari dihitug dari tarikh pengkebumian. *Bangkai-bangkaian* dibuat sebagai ruang bagi roh si mati berehat di dalam rumah, sebaliknya ruang si mati di dalam kubur pula menempatkan jasadnya dengan membina ruang khas seperti binaan rumah agar beliau dapat berteduh dari himpitan tanah dan sebagainya. Kedudukan jenazah dihadapkan ke arah matahari terbenam, iaitu ke arah kiblat.

Konsep *bangkai-bangkaian* atau tempat tidur yang disediakan sebagai ruang khas untuk roh si mati yang dipercayai akan bertandang ke rumah beliau semasa kenduri arwah bukan hanya diterimapakai atau didapati dalam budaya Bajau, malah beberapa etnik di Sabah juga turut mempraktikkannya dalam budaya mereka. Antaranya masyarakat Iranun, yang turut menggunakan istilah yang serupa, *pabangkai-bangkaian* bagi orang Bajau Semporna, *mayat-mayat* atau *bangkai-bangkaian* bagi orang Bisaya dan *terugan* bagi orang Idahan (Halina Sendera 2012; Saidatul Nornis 2010). Selain etnik di Sabah, konsep *bangkai-bangkaian* juga wujud dalam upacara kematian etnik suku laut yang menempati daerah perairan Kabupaten di Kepulauan Riau. Salah satu suku orang laut seperti yang dilaporkan oleh Moh Daud Kadir (1985) ialah orang Mantang. Menurut kepercayaan orang Mantang, roh si mati akan datang ke rumah ketika upacara kenduri selamat dijalankan dan untuk tujuan tersebut, mereka akan meletakkan tempat tidur si mati yang dilengkapi dengan pakaian di tengah rumah atau di ruang tengah sampan (bagi mereka yang tinggal di dalam sampan).

Dari dimensi kosmologi Bajau pula, ruang atau dunia orang mati yang belum mencapai status *embo'* (Roh-roh individu yang telah lama meninggal dunia serta berkelakuan baik semasa hayatnya dan tidak lagi bergantung kepada perilaku atau tindakan orang hidup atau manusia untuk kelangsungan hidup di alam baharu) dapat dipersepsikan berada di tingkat ketiga sekiranya diilustrasikan dalam satu bentuk bulatan yang mempunyai empat tingkat. Dalam pemahaman ini, tingkat teratas (tingkat empat) dikhaskan untuk tuhan yang disebut sebagai *Latallah* yang ditanggapi sebagai alam ghaib yang penuh dengan keseronokan dan keindahan mengatasi segala-gala yang ada di bumi, yakni disifatkan sebagai

syurga. Tingkat kedua pula dispesifikasikan untuk ruang para *embo*'. Di tingkat ketiga pula adalah satu alam yang terbahagi kepada alam nyata dan juga alam ghaib. Alam nyata dihuni oleh manusia dan kejadian konkrit yang lain, manakala alam ghaib diduduki oleh makhluk-makhluk ghaib/halus.

Di dalam alam ghaib pula, terdapat residensi-residensi tertentu, iaitu zon udara atau angin, zon tanah dan zon air. Di zon udara, terdapat dua ruang yang menempatkan roh dan semangat. Roh orang mati ditempatkan di sebuah ruang, manakala ruang yang satu lagi, yakni berada di atas ruang roh diperuntukkan untuk semangat. Roh akan berpindah ke ruang semangat apabila tempoh kematian menjangkau 100 hari. Bagi individu yang mempunyai banyak dosa selama hidupnya, roh dan semangatnya akan terus berkeliaran di muka bumi menjadi hantu dan binatang. Pengkaji mempersepsikan bahawa manusia dan makhluk ghaib/halus tertentu berkongsi alam ini tetapi terpisah secara abstrak dan masing-masing berada di tingkat yang sama kerana wujud sifat kebergantungan dua hala antara penghuni-penghuni alam. Kosmologi Bajau diilustrasikan sebagaimana rajah berikut:



**Rajah 1 : Model Kosmologi Bajau**

- Garisan putus-putus ialah alam ghaib/halus.
- Garisan lurus ialah alam nyata.
- ||| Sempadan (abstrak) antara alam nyata dan alam ghaib.

### ***Signifikasi konsep chronemics (masa) dalam adat kematian Bajau.***

Analisis serta pemahaman tentang konsep masa mempunyai pertautan yang erat dengan konsep ruang khususnya dalam pelaksanaan ritual kematian Bajau. Seyogia itu, simbolisme tentang penggunaan ruang turut diaplikasikan dalam mensignifikasikan konsep masa. Konsep masa dalam adat kematian Bajau dapat dikaitkan dengan penyediaan *bangkai-bangkaian*, waktu pengkebumian dan tempoh *mangan bangi*, yakni secara literalnya bermaksud makan di hari. *Mangan bangi* dalam budaya Bajau disifatkan seperti kenduri arwah dalam kalangan orang Melayu, iaitu secara konsepsinya satu tempoh perkabungan yang diadakan untuk memperingati pemergian dan sebagai penghormatan kepada si mati.

Berdasarkan pemahaman terhadap pelaksanaan ritual kematian Bajau, dapat diandaikan bahawa semakin lama tempoh berlakunya kematian, semakin jauh terpisah ruang antara dunia nyata dan dunia orang mati. Secara fizikal (walaupun tidak dapat dilihat) ruang antara roh orang mati dan orang yang masih hidup khususnya ahli keluarga beliau masih berada dalam lingkungan jarak mikro selagi *bangkai-bangkaian*, yakni ruang si mati di dalam rumah belum dibuka dalam tempoh tujuh hari setelah berlakunya kematian. Menurut cerita tradisi orang Bajau di Kampung Liang Linau yang diperolehi dari Puan Mulai Mulud dan Puan Jubaidah Mulud, (Temubual bersama dua orang adik beradik, Puan Mulai Mulud dan Puan Jubaidah Mulud, di Kampung Liang Linau, Kota Belud pada 18 Mac 2010) roh orang yang telah meninggal dunia dikatakan akan berlegar-legar di kawasan rumahnya sepanjang tempoh tujuh hari *bejogo*, yakni selama *bangkai-bangkaian* belum dibuka. Oleh yang demikian, dalam tempoh berkenaan pintu rumah tidak boleh ditutup agar roh si mati bebas untuk memasuki rumah. Pada hari ke tujuh, yakni apabila *bangkai-bangkaian* telah dibuka, roh tersebut akan beralih ke pintu utama dan akan menjenguk sahaja dari luar untuk meninjau keadaan dan orang-orang di dalam rumahnya. Hari demi hari dia akan menjauhkan diri dari pintu rumah dan setelah masuk hari ke-44, dia beredar ke halaman dan tidak akan naik lagi ke atas rumah. Setelah 100 hari kematiannya, roh tersebut akan lenyap bersama angin dan akan muncul setahun selepas itu ketika pelaksanaan kenduri arwah dan akan menghilangkan diri setelah selesai pembacaan tahlil. Roh tersebut dipercayai akan kembali lagi setiap tahun hanya apabila kenduri *malam tujuh* dilaksanakan. Bacaan tahlil dikatakan dapat membantu roh tersebut di kehidupannya yang lain, yakni di alam metafizikal. Oleh kerana itu jugalah, orang Bajau mengamalkan ritual *ngeduang* semasa kenduri arwah dijalankan agar roh tidak kelaparan dan membantunya meneruskan kelangsungan hidup di dunia baharu. Amalan *ngeduang* dilaksanakan atas dasar kepercayaan bahawa makanan tersebut akan sampai kepada si mati.

Menurut Puan Mulai Mulud, ( Temubual bersama Puan Mulai Mulud, bertempat di rumah beliau di Kampung Liang Linau, Kota Belud pada 18 Mac 2010). penyediaan *bangkai-bangkaian* sebagai menyambut kedatangan roh si

mati, bukan hanya dibataskan selama tujuh hari malam *bejogo* sahaja. Malah ia boleh diadakan saban tahun, iaitu menjelang kira-kira tiga hari sebelum tibanya hari raya puasa (Tarikh berkenaan bersamaan dengan hari ke-27 umat Islam menunaikan ibadat puasa) yang dikenali oleh orang Bajau sebagai *songom pitu'* atau *malam tujuh*. Ia dikaitkan dengan malam lailatulqadar, iaitu malam yang penuh keajaiban dan sering dinanti-nantikan kerana dipercayai pada malam berkenaan lailatulqadar akan mencurahkan rezeki di dunia, iaitu sekali dalam setahun. Pada malam itu juga dipercayai orang-orang yang telah meninggal dunia akan datang berkunjung melawat ahli keluarganya sekiranya ritual menyambut mereka turut dilaksanakan. Pada malam tersebut, orang Bajau akan menyediakan satu tempat atau ruang sebagai menyambut kunjungan roh-roh ahli keluarga yang telah meninggal dunia, tidak kira yang baru atau yang telah lama menemui ajal.

Ruang tersebut tidak semestinya berbentuk seperti *bangkai-bangkaian* yang dibuat dalam majlis *bejogo*, tetapi cukup sekadar membentangkan tikar atau tilam dan menyediakan beberapa keperluan untuk menyambut tetamu seperti *penapa'* (peralatan makan sirih ) dan sigup atau rokok, serta memasang lilin di sekitar ruang tersebut sambil menghadihkan bacaan doa dan tahlil. Ritual sedemikian dilaksanakan sebagai tanda ingatan dan kasih sayang agar roh-roh orang yang telah meninggal dunia merasakan bahawa mereka masih diingati, disayangi dan dijagai sebaiknya oleh ahli-ahli keluarga yang ada. Selain itu, menurut keterangan informan, roh-roh orang yang telah mati akan sentiasa berkunjung walaupun sesudah beribu-ribu tahun lamanya kepergian mereka sekiranya kenduri *malam tujuh*, yakni ritual menyambut kedatangan mereka masih lagi dipraktikkan oleh ahli keluarga atau keturunan mereka yang masih hidup. Roh-roh tersebut dikatakan akan marah, merajuk, merasa tersisih dan melarikan diri sekiranya upacara sedemikian dilupakan atau tidak dilaksanakan.

Pada kelazimannya, jenazah orang Bajau akan dikebumikan pada waktu tengahari. Simbolisme arah kubur dan waktu pengkebumian orang Bajau mempunyai sedikit persamaan dengan orang Dusun seperti yang terdapat dalam kajian Pudarno Binchin (1988) yang membuat kajian masyarakat Dusun di Brunei. Menurut beliau, mayat orang Dusun diletakkan di dalam kubur menghadap *mataodau matai* (matahari mati) bagi menandakan berakhirnya hidup beliau, yakni bertunjangan simbol matahari 'mati' (terbenam). Pengubumian juga seringkali dilaksanakan pada waktu tengahari dan sebelum matahari terbenam. Pengubumian sebelum tibanya tengahari adalah dilarang sama sekali dan kepercayaan ini nampaknya sedikit berbeza dengan orang Bajau. Menurut kepercayaan masyarakat Dusun dalam kajian ini, *mataodau matai* adalah pintu masuk menuju ke *pagun lama matai*, iaitu dunia orang mati.

Konsep masa dalam kematian Bajau juga tergambar dalam ritual *mangan bangi*, khususnya hitungan hari bagi kenduri besar yang akan diadakan pada hari ke- 7, 40 dan 100 hari setelah kepulangan si mati ke rahmatullah. Berdasarkan penelitian, terdapat kesejagatan dalam pemikiran tradisi masyarakat Sabah berhubung hari-

hari kenduri. Sebagaimana masyarakat Melayu pada kelazimannya, masyarakat Islam di Sabah selain Bajau, seperti Iranun, Bisaya, Idahan dan Bugis akan mengadakan kenduri besar pada hari-hari yang sama. Pemilihan hari-hari tersebut sebenarnya mempunyai sebab yang boleh diterima logik dan makna-makna yang tersirat. Orang Melayu percaya bahawa pada hari ke-7, mayat dari golongan orang biasa akan mula mengalami proses peluluhan, yakni anggota badan seperti kulit, isi dan tisu-tisu lain akan meluluh. Pada peringkat ini juga anggota badan lain seperti mata, perut dan sebagainya sudah pecah atau terburai. Pada hari ke-40 pula, keseluruhan kulit, daging dan anggota badan lain akan hancur sepenuhnya, manakala pada hari ke-100, kesemua anggota badan sudah sebatu dengan tanah dan akan meninggalkan rangka tulang sahaja. Oleh yang demikian, orang Melayu mula berikhtiar untuk melaksanakan sesuatu sebagai simbol bantuan atau sedekah kepada si mati bagi mengurangkan kesakitan dan beban kepada beliau dan pada masa yang sama memberikan ketenangan kepada ahli keluarga. (Berdasarkan keterangan Ustaz Ahmad Tarmidzi Abdul Rahman yang bertugas sebagai pensyarah di Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah). Maka pada hari-hari tersebut orang Melayu beragama Islam akan mengadakan jamuan atau kenduri besar yang diiringi dengan bacaan tahlil dan ritual-ritual lain bagi menyempurnakan kenduri berkenaan (Halina Sendera Mohd. Yakin 2012).

Kematian turut menandakan terpisahnya ruang antara dunia orang hidup dan dunia orang mati dari segi jasad. Maksudnya, orang yang telah meninggal dunia tidak boleh lagi bertemu secara fizikal dengan orang-orang yang masih hidup. Hanya roh orang mati sahaja yang dapat kembali ke dunia nyata untuk melihat keadaan ahli keluarga dan sebagainya melalui ritual-ritual tertentu dalam konteks kepercayaan Bajau, yakni ketika *bangkai-bangkaian* atau ruang si mati disediakan oleh ahli keluarganya dalam horizon waktu terhad, iaitu dalam tempoh tujuh hari setelah kematian dan juga pada *malam tujuh* atau malam *lailatulqadar* setiap tahun seperti yang dinyatakan sebelum ini.

## **KESIMPULAN**

Simbol komunikasibukan lisan yang memfokuskan kepada aspek ruang (*proxemics*) dan masa (*chronemics*) dalam struktur adat kematian Bajau telah dianalisis berdasarkan pendekatan semiotik dan komunikasibukan lisan. Makalah ini telah cuba mempelbagaikan konsep *proxemics* dan *chronemics* yang terdahulunya sering dikekangi dan dibataskan pengaplikasiannya dalam kajian-kajian yang berkaitan dengan komunikasi lisan. Dalam pengertian ini, konsep *proxemics* dan *chronemics* bukan sahaja dapat digunakan dalam kajian berhubung penggunaan ruang dan masa ketika berkomunikasi, malah dapat diperkembangkan fungsinya sebagai wahana komunikasi, khususnya dalam mensignifikasikan simbol budaya masyarakat. Hasil perbincangan makalah ini menunjukkan bahawa simbol ruang dan masa dalam adat kematian Bajau tidak wujud dalam vakum kerana ia turut mensignifikasikan makna-makna janaan



minda yang tersirat, dan sekaligus menonjol nilai-nilai budaya yang melandasi dan memanifestasikan pandangan alam masyarakat berkenaan.

## **BIODATA PENULIS**

***Halina Sendera Mohd. Yakin*** adalah Pensyarah Kanan di Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa Universiti Malaysia Sabah. Mendapat ijazah dari Universiti Islam Antarabangsa pada tahun 1998 dan meneruskan pengajian di peringkat Sarjana di Universiti Malaysia pada tahun 1999. Beliau mendapat ijazah kedoktoran pada tahun 2003 dari Universiti Malaya. Bidang kajian beliau ialah kajian media dan budaya terutamanya dalam kalangan kumpulan etnik dari Sabah dan Borneo.

***Andreas Totu*** adalah Profesor Madya di Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah. Beliau mendapat ijazah dari Universiti Sains Malaysia pada tahun 1983. Beliau meneruskan pengajian di peringkat Sarjana di Leicester University, England pada tahun 1993 dan seterusnya mendapat ijazah kedoktoran pada tahun 2004 dari University of Wales, Cardiff, UK.. Bidang kajian beliau ialah kajian media dan budaya.

## RUJUKAN

- Adler, R.B. & Rodman, G. (2003). *Understanding human communication*. (8<sup>th</sup> ed). New York: Oxford University Press.
- Douglas, M. (1996). *Natural symbols: Explorations in cosmology*. London and New York: Routledge Classics.
- Douglas, M. (1970). *Natural symbols: Explorations in cosmology*. New York: Pantheon Books.
- Durkheim, E. (1965). *The elementary forms of the religious life*. (Joseph Swain Trans.). New York Press (Original work published 1961).
- Dzulfawati Hassan. (2006). *Upacara kematian Melanau Likow di Sarawak*. Kota Samarahan:Universiti Malaysia Sarawak.
- Geertz. C. (2008). *Tafisiran budaya/The interpretation of cultures*. (Trans.). Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad. (Original work published 1973).
- Halina Sendera Mohd. Yakin. (2012). Adat Kematian Masyarakat di Sabah: Kesejagatan *weltanschauung* daripada perspektif strukturalisme. Dlm. Saidatul Nornis Haji Mahali dan Asmiaty Amat (Eds.), *Setitik dijadikan laut, sekepal dijadikan gunung* (pp. 47-68). Kota Kinabalu: Penerbit Universiti Malaysia Sabah.
- Leach, E. (1976). *Culture and communication: The logic by which symbols are connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leeds-Hurwitz, W. (1993). *Semiotics and communication: Sign, codes, cultures*. New Jersey: Lawrence Erlbaum associates, Publishers.
- Levi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology I*. London:Penguin Books.
- Malinowski, B. (1954). *Magic, science, religion and other essays*. Garden City. New York: Doubleday Anchor Books.
- Metcalf, P. (1991). *A Borneo journey into death: Berawan eschatology from its ritual*. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co.
- Moh. Daud Kadir (et.al). (1985). *Upacara tradisional (upacara kematian) Daerah Riau* (Ahmad Yunus dan Siti Maria, Eds.). Jakarta: Departmen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Saidatul Nornis Mahali, Halina Sendera Mohd. Yakin, Mohammad Shauki M. Radzi dan Mohd. Rizal Zamani Idris. (2012). Latar masyarakat Bajau. Dlm. Saidatul Nornis Mahali, (Ed). *Bajau Pantai Barat* (pp.1-24). Kuala Lumpur: Institut Terjemahan & Buku Malaysia Berhad.
- Saidatul Nornis Mahali & Halina Sendera Mohd. Yakin. (2012). Perkahwinan, kelahiran dan kematian. Dlm. Saidatul Nornis Mahali, (Ed). *Bajau Pantai Barat* (pp.47-87). Kuala Lumpur: Institut Terjemahan & Buku Malaysia Berhad.
- Saidatul Nornis Mahali. (2010). Adat dan ritual kematian suku Bajau Kota Belud. Dlm. Saidatul Nornis Mahali, (Ed.). *Adat dan ritual kematian di Sabah* (pp.23-44 ). Kota Kinabalu: Universiti Malaysia Sabah.
- Seiler, W.J. & Beall, M.L. (2005). *Communication: Making connections*.

Boston: Pearson.

- Tubbs, S.L & Moss, S. (2006). *Human communication: Principles and contexts*. 10<sup>th</sup> Edition. Boston: McGraw-Hill.
- Turner, V. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. London: Cornell University Press.
- Umberto Eco. (1976). *A theory of semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Halina Sendera Mohd. Yakin. (2012). Symbolism in the death ritual among The Bajau. *The International Journal of the Humanities* 9 (10), 71-84.
- Halina Sendera Mohd. Yakin & Saidatul Nornis Haji Mahali. (2008). 'Duang': The semiotic interpretation and perception of the Bajau-Sama tradition. *Jurnal Sari* 26, 71-78.
- Pudarno Binchin. (1988). Symbolism in the conception of space and time among the Dusuns. *Brunei Museum Journal* 6 (4), 47 – 67.
- Yuet See Monica Owyong. (2009). Clothing semiotics and the social construction of power relations. *Social Semiotics*. 19 (2), 191-211.

#### **Tesis**

- Dzulfawati Hassan. (1993). Satu analisis mengenai upacara kematian Melanau Likow di Sarawak. Unpublished PhD thesis, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.
- Gang Chen, M.A. (2000). Death rituals in a Chinese village: An old tradition in contemporary social context. Unpublished PhD dissertation, The Ohio State University,

