

SODORAN KARO

Telaga Edukasi, Seni, Tradisi, dan
Gastronomi Tengger



Buku ini tidak diperjualbelikan.

**Sony Sukmawan | M. Andhy Nurmansyah
Ary Mustofa Achmad | Rahmi Febriani**



SODORAN-KARO

Telaga Edukasi, Seni, Tradisi, dan Gastronomi Tengger

© 2020

Penulis

Sony Sukmawan

M. Andhy Nurmansyah

Ary Mustofa Achmad

Rahmi Febriani

Desain Cover & Penata Isi

Tim MNC Publishing

Cetakan I, Agustus 2020

Diterbitkan oleh :



Media Nusa Creative

Anggota IKAPI (162/JTI/2015)

Bukit Cemara Tidar H5 No. 34, Malang

Telp. : 0812 3334 0088

E-mail : mnccpublishing.layout@gmail.com

Website : www.mnccpublishing.com

ISBN 978-602-462-443-9

Hak Cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ke dalam bentuk apapun, secara elektronis maupun mekanis, termasuk fotokopi, merekam, atau dengan teknik perekaman lainnya, tanpa izin tertulis dari Penerbit. Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2000 tentang Hak Cipta, Bab XII Ketentuan Pidana, Pasal 72, Ayat (1), (2), dan (6)



Buku ini tidak diperjualbelikan.

PENGANTAR PAKAR

TENGGER YANG TAK PERNAH USAI

Nanang Endaryanto

Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya

Secara garis besar, buku ini mencoba menggambarkan kekayaan seni budaya masyarakat Tengger dalam berbagai upacara tradisional baik yang terkait siklus tahapan hidup manusia maupun yang terkait tata kehidupan masyarakat. Secara khusus, buku ini menawarkan deskripsi mengenai pertunjukan *Sodoran* dalam Upacara *Karo* di masyarakat Tengger. Setidaknya, ada dua hasil tentatif dari proses penelitian yang melatarbelakangi buku ini. Pertama, buku ini memberikan temuan lebih terperinci dan barangkali relatif baru berupa deskripsi tentang pertunjukan *Sodoran*. Taruhlah, misalnya, apabila kita bandingkan dengan catatan pendek yang pernah ditulis Robert W. Hefner (Hefner 1985: 23) di tahun 1970an atas tari *Sodoran*. Kedua, buku ini membuka tawaran pendekatan. Berlatar belakang kajian sastra, upaya para penulis yang terbiasa dengan kajian tekstual dengan melakukan studi lapangan riset pertunjukan dan sastra lisan masyarakat Tengger adalah uji coba metodologis yang menantang. Tentu saja, upaya seperti ini tidak pernah mudah dan turun ke lapangan berpotensi hanya menambahi data/interpretasi kajian teks semata. Walaupun demikian, setidaknya tiap upaya riset memberikan kesempatan untuk lebih memahami permasalahan yang sedang terjadi dan berefleksi. Dalam pengantar ini, ada baiknya, kita menilik problematika metodologis ini dan mencermati permasalahan yang masih menempel di buku ini.

Mengapa Tengger? Istilah “Tengger”, “ritual”, “tradisi”, “seni pertunjukan”, dan “budaya” tampak berterima begitu saja dalam buku ini. Alasan konseptualnya barangkali istilah-istilah tersebut

tidak menjadi masalah riset yang tertuju pada dokumentasi *Sodoran* dan obyek material (*upakarta*) dalam perayaan Karo. Objek analisis tentu saja bisa kita argumentasikan adalah pilihan peneliti berdasarkan minat dan latar disiplin ilmunya. Namun demikian, setiap permasalahan riset tidak pernah hadir dalam kekosongan. Ada sekian banyak gagasan konseptual, baik yang disadari atau tidak, yang telah berkelindan dengan objek analisis yang kita pilih¹. Masalah penelitian yang baik selalu diharapkan memberikan dampak, apakah memperluas, memodifikasi, atau menantang pemahaman yang kaprah. Jamak terjadi bahwa Tengger seringkali didekati tidak hanya berbeda (*difference*) dari masyarakat Jawa umumnya namun sebuah entitas masyarakat Jawa yang liyan (*the Javanese other*) dan berbeda secara esensial. Sebagai ilustrasi, pada kurun periode 1970an, Robert W. Hefner mencatat bahwa kepopuleran lereng gunung Tengger dan masyarakatnya adalah posisinya sebagai kelompok masyarakat yang relatif ‘asli’ Jawa bagi mahasiswa (di luar Indonesia) yang belajar peradaban Asia Tenggara. Ini terkait pandangan bahwa Tengger adalah pewaris yang masih tersisa dari kebudayaan Majapahit yang bercorak Hindu dan Budha dalam konteks besar masyarakat Jawa modern yang bercorak Islam. Tentu saja para peneliti tidaklah naif dalam arti menerima bahwa, mengutip pernyataan Hefner sekali lagi, kategorisasi ini tidak selalu membantu di lapangan. “Ethnographic information on Tengger culture, however, has sometimes left unclear the question as to whether Tengger are in fact Hindu, Buddhist, animist, or *kejawen* ‘Javanist’. Indeed, some report have indicated that in modern times Tengger have converted to Islam (Hefner 1985: 3)”.

¹ Selain dua buku Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam* (1985) dan *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretive History* (1990), UB Press sendiri sekurangnya telah menerbitkan dua buah buku berasal dari disertasi terkait Tengger yakni *Perubahan Ekologis dan Strategi Adaptasi Masyarakat di Wilayah Pegunungan Tengger* (2011) hasil penelitian Yayuk Yuliati, dan *Rekonstruksi Politik Hukum Pangan: Dari Ketahanan Pangan ke Kedaulatan Pangan* (2013) hasil penelitian Rachmat Safa’at.

Namun demikian, model pengetahuan yang mencari asal-usul Jawa yang berujung pada tradisi Hindu/Budha dan sementara dinilai mulai memudar/terdegradasi seiring perkembangan Islam adalah kerangka berpikir yang terhubung dengan warisan kajian semenjak periode kolonial Belanda. Tengger menjadi seolah laboratorium “rumah kaca” yang cukup steril, miniatur Jawa asli yang masih bertahan dan murni terutama karena kedekatannya dengan ekosistem alamnya. Sementara masyarakat Jawa *ngare* (bukan pegunungan) adalah sebentuk masyarakat yang telah terkontaminasi. Perhatikan bias pemikiran Romantik dan fantasi ala Eropa dalam memandang kosmis alam di sini, yang berlainan dengan cara pandang kosmis seturut Upacara *Karo* dan *Kasada* di Tengger itu sendiri. Menggunakan istilah Richard Schechner (1993), tanpa mencoba merumuskan alternatif penjelasan lain mengenai keterkaitan konsepsi Tengger dengan istilah ritual dan tradisi, sebuah penelitian terjebak dalam “normative expectation”² yakni menerima begitu saja konstruksi diskursif sebagai kenyataan empirik di lapangan.

Bagaimana memahami *Sodoran* dalam perayaan *Karo* di Tengger? Secara implisit pendekatan buku ini dekat dengan model penelitian folklor dan sastra lisan. James Danandjaja (1998)³ membedakan tiga pendekatan dalam kajian folklor di Indonesia: humanistik, antropologis, dan modern. Apabila pendekatan

² Istilah ‘normative expectation’ disematkan oleh Richard Schechner atas apa yang menjadi “normalitas” dalam pertunjukan wayang. Ini berupa konvensi, lisan dan tak terucapkan, di antara seniman, cendekiawan, penerbit, birokrat, patron, pembelajar, dan penonton (beberapa individu termasuk dalam lebih dari satu kategori) untuk mempertahankan jenis pergelaran tertentu di mana semua perhatian diinvestasikan dalam menunjukkan korespondensi antara apa yang mereka anggap sebagai asli Jawa dan otoritatif (ditulis dalam artikel ilmiah berjudul *Wayang Kulit in the Colonial Margin*, TDR (1988-), Vol. 34, No. 2 (Summer, 1990), hal. 25-61).

³ Lebih lanjut, periksa “Pendekatan Folklor dalam Penelitian bahan-bahan Tradisi Lisan” (hal. 53-66) dalam buku *Metodologi Kajian Tradisi Lisan* (1998) terbitan Yayasan Obor dan Yayasan ATL.

humanistik lebih memfokuskan pada aspek *lore*, pendekatan antropologis cenderung berfokus pada aspek *folk*. Pendekatan modern “memperhatikan kedua aspek tersebut, yakni baik *folk* maupun *lore* dari folklor yang diteliti (Danandjaja 1998: 57)”. Sebagai model pendekatan modern, James Danandjaja, mengemukakan pendekatan Sutarto dalam penelitian mengenai legenda *Kasada* dan *Karo* Orang Tengger Lumajang. Penelitian disertasi Sutarto (1997) ini menggunakan tiga pendekatan utama, yakni (1) pendekatan historis-geografis, untuk menyusun ulang, menentukan tempat dan tanggal bentuk dasar sebuah cerita rakyat dengan perbandingan secara sistematis semua versi yang ada, yang tertulis maupun belum, (2) pendekatan morfologis dari Vladimir Propp, yang mengubah perhatian studi dari analisis diakronis menjadi analisis sinkronis, dan (3) pendekatan etnografis, yang memperluas deskripsi cerita dan penceritanya dalam kerangka masyarakat dan kebudayaan. Buku ini tidak secara eksplisit menjelaskan pendekatan yang digunakan dalam proses penelitiannya. Sebagai sebuah temuan, dari studi lapangan, penelitian ini menunjukkan bahwa pasangan penari *Sodoran* bisa terdiri dari para muda-mudi yang dalam catatan Hefner (1970an) kedua-duanya adalah laki-laki dewasa, di mana ciri perempuan hanya dimungkinkan dengan atribut pakaian saja. Secara historis, buku ini akan lebih informatif apabila para peneliti bersedia mencoba melacak perubahan ini secara terperinci dan menunjukkan perbedaan dinamisasi tari *Sodoran* di kawasan Tengger yang berbeda serta berusaha menyusun ulang struktur tari *Sodoran* dari tiap waktu dan lokasi yang beragam di Tengger.

Terkait deskripsi seni pertunjukan, termasuk di sini adalah tari *Sodoran*, Sal Murgiyanto (1998)⁴ menuntut dua hal dari peneliti agar deskripsi yang dihasilkan “enak dibaca”, yakni kemampuan (1) mengidentifikasi unsur-unsur gerak, dan (2) kemampuan mengungkapkan gagasan, pengalaman, dan

⁴ Lebih lanjut, periksa “Mengenai Kajian Pertunjukan” (hal. 6-24) dalam buku *Metodologi Kajian Tradisi Lisan* (1998) terbitan Yayasan Obor dan Yayasan ATL.

pengamatan gerak lewat kata kata (Murgiyanto 1998: 6). Murgiyanto menyatakan peneliti bisa memulai deskripsi gerak dengan memperhatikan klasifikasi yang dilakukan oleh Tadeusz Kowzan (1968, 1975) dan daftar pertanyaan yang disusun oleh Patrice Pavis (1985). Perhatikan penggambaran tari *Sodoran* dalam buku ini yang sebenarnya cukup informatif sebagai berikut.

Gerak tari pada sesi pertama diawali dengan gerak kaki kanan, yakni dengan posisi kaki kanan sedikit dilekukkan. Ujung kaki kanan dirapatkan ke kaki kiri dan sedikit dilekukkan sehingga ruang antara kaki kanan dan kaki kiri membentuk segitiga. Bersamaan dengan itu, para penari mengayunkan tangannya ke samping kiri dengan posisi tangan kiri lurus (sejajar dengan bahu) dan tangan kanan di letakkan di dada. Kedua telapak tangan terbuka menghadap ke arah kiri. Begitu pula dengan posisi kepala para penari ditengokkan ke arah samping kiri. Jika gerakan menghadap kiri sudah dilakukan, maka secara otomatis penari akan mengubah posisi gerak tari ke gerakan kaki kiri. Pada posisi ini, kaki kiri yang dilekukkan dan posisi tangan serta kepala menghadap ke kanan. Dalam setiap gerakan, para penari melakukan dua kali gerakan menurunkan setengah badannya dengan menekukkan lutut lebih rendah. Kemudian, akhir dari gerakan untuk satu posisi ini ditandai dengan suara *dungjesss* yang berasal dari alat musik yang dimainkan. Keseluruhan deskripsi di atas adalah tahapan *papakan*. Tahap awal tari setelah *sungkem* ini menggambarkan pertemuan antara laki-laki dan perempuan (hal. 84-85).

Deskripsi di atas akan lebih “tebal” apabila rambu-rambu Kowzan dan Pavis lebih diperhatikan semisal menampilkan deskripsi tentang mimik wajah para penari, keadaan panggung, pencahayaan yang ada, pengaruh bunyi dan musik, bagaimana respon para penonton, serta memberikan penjelasan apa yang tidak bisa diungkapkan melalui tanda-tanda dan makna di panggung.

Terakhir kali, bagaimanakah strategi buku ini dalam melakukan interpretasi atas *Sodoran* di perayaan *Karo*? Sebagai contoh, untuk menentukan apakah arti dari tiap gerakan tari

Sodoran yang diulang sebanyak tiga kali, penulis buku ini kemudian memilih konteks asal-usul manusia dalam istilah *sangkan paraning dumadi* sebagai konteks interpretasinya.

Tafsiran lain yang mirip tentang simbol-simbol tiga gerakan tari sodoran adalah trilogi kehidupan: kelahiran-kehidupan-dan kematian. Meskipun deskripsi simbolis kehidupan manusia tampak dominan disajikan dalam rangkaian tarian, pesan pentingnya adalah pemahaman *sangkan paran* atau asal dan tujuan kehidupan. *Sangkan paraning dumadi* merupakan falsafah hidup Jawa sebagai rujukan untuk mengungkapkan pandangan terhadap manusia, Tuhan, serta lingkungan alam oleh masyarakat Jawa. Dalam karya seni, falsafah ini berbentuk pralogis, metafisik, simbolik, dan penuh teka-teki yang misterius (hal. 88).

Dalam buku kedua yang terbit pada tahun 1990, *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretive History*, Hefner mengingatkan akan isu melekat dalam kajian interpretatif. Mengutip peringatan Geertz (1973), Hefner merangkumnya sebagai berikut, “the danger that cultural analysis . . . will lose touch with the hard surfaces of life-with political, economic, stratificatory realities within which men are everywhere contained (Hefner 1990: xiii)”. Kawasan Bromo-Tengger-Semeru (BTS) ditetapkan oleh pemerintah sebagai Destinasi Pariwisata Prioritas (DPP) dalam upaya menciptakan “Bali Baru”. Perlu kita catat bahwa selain potensi ekonomi yang dimunculkan, permasalahan terkait pariwisata dan ekologi politik masyarakat adat mengemuka dalam situasi terakhir di Indonesia. Pada bulan Juli 2020, misalnya, masyarakat Suku Baduy, Banten, menyatakan terganggu dengan kehadiran banyak wisatawan ke daerahnya. Pemimpin adat mereka menulis surat terbuka kepada presiden Joko Widodo agar menghapus wilayah adat sebagai destinasi wisata. Selayaknya, dinamika ekologi-politik seperti ini menjadi konteks penting sebuah pengkajian seni pertunjukan terkait Tengger. Pertanyaannya, mengapa pendekatan budaya yang interpretatif cenderung mengabaikan konteks yang terkait isu-isu relasi kuasa, konflik kepentingan dan ekonomi, atau perubahan

sejarah tetapi lebih cenderung berusaha memberikan deskripsi seperinci mungkin dari sudut pandang para pelaku (emik)? Ada berbagai alasan yang mungkin baik yang bersifat akademik maupun praktis. Satu hal, di Indonesia, istilah budaya sering berlaku sebagai konsep penjelas yang berkesan netral (apolitik), demokratis, dan berterima karena bisa mengatasi sekian perbedaan dan ketegangan terkait suku, agama, gender, adat istiadat, kelas sosial, dan kepentingan antargolongan di seantero Indonesia.

Terlepas dari permasalahan metodologis di atas, penulis buku ini memiliki niatan baik dan semangat tulus untuk terus-menerus menyampaikan apa yang terjadi di Kawasan Tengger. Kekayaan gagasan dan praktek budaya di Tengger tidak pernah berhenti. Perhatian pada aspek metodologis, sekali lagi menjadi penting, agar kita tidak terlibat lagi pada ketidakadilan cara deskripsi tentang Tengger yang sebenarnya peneliti juga tidak inginkan atau bahkan kritik.

Malang, 10 Juli 2020

Buku ini tidak diperjualbelikan.

KATA SAMBUT

Hong Ulun Basuki Langgeng

Dengan tulus saya menyambut gembira atas terbitnya buku *Sodoran-Karo: Telaga Edukasi, Seni, Tradisi, dan Gastronomi Tengger*. Buku ini memaparkan tentang bagaimana laku hidup *Wong Tengger* dan bagaimana kami, selaku *Wong Tengger* memaknai tarian sakral yang berkisah tentang *sangkan paraning dumadi*, yakni tari *Sodoran*.

Sejak dahulu, *Wong Tengger* telah melakukan tradisi dan budayanya dengan baik. Para leluhur kami telah merealisasikan ajaran budaya tersebut dalam aktivitas hidup sehari-hari. Selanjutnya, kami dengan taat dan patuh meneruskan tradisi dan ajaran budaya yang diwariskan sebagai bagian dari rutinitas kehidupan pula, sehingga tidak sedikit di antara kami yang lebih memilih *menitiluri* tanpa bertanya lebih jauh tentang hakikat sebuah tradisi.

Namun di masa sekarang, khususnya generasi muda yang terpelajar justru kerap kali merasa tidak puas hanya dengan mempersembahkan tradisi dan budaya. Mereka cenderung memiliki rasa keingintahuan yang lebih terhadap hal tersebut, sehingga muncul pertanyaan tentang makna sesungguhnya di balik tradisi dan ajaran budaya yang mereka laksanakan selama ini. Itulah sebabnya, perlu diterbitkan buku-buku yang memberikan pemaparan secara lebih mendalam atas tradisi dan budaya yang ada di Tengger. Tentunya, buku ini akan benar-benar menjadi telaga (baca:referensi) bagi generasi muda yang haus akan pengetahuan.

Saya berharap buku ini bukan hanya bermanfaat bagi masyarakat Tengger yang saya cintai, melainkan juga bagi siapa saja yang ingin mengerti dan mendalami kehidupan religiokultural orang Tengger. Akhirnya, saya ucapkan banyak terima kasih kepada Bapak Sony Sukmawan, dkk. yang telah

meluangkan waktu untuk menulis buku ini. Bapak Sony Sukmawan, dkk. merupakan peneliti tradisi dan budaya yang memiliki kepedulian besar terhadap tradisi Tengger. Semoga yang bersangkutan tidak pernah berhenti menemani dan mencintai *Wong Tengger*.

Langgeng Basuki

Telogosari, 12 Juli 2020
Dukun Pandita Desa Tosari

Eko Warnoto

Buku ini tidak diperjualbelikan.

PENGANTAR PENULIS

Dengan mengucap *Alhamdulilahirobbil'alamin* buku yang berikhtiar mengulas serpihan anggun kekuasaan Allah SWT berupa lanskap saujana Tengger ini dapat terwujud. Kepada para pemangku adat, para pihak (*stake holder*) dan masyarakat Tengger selayaknya disampaikan ucapan terima kasih yang mendalam atas segala ilmu dan pengalaman yang telah disampaikan. Ucapan terima kasih secara khusus dan tulus dialamatkan kepada yang Mulia Romo Eko Warnoto (dukun Pandita Tosari-Telogosari), Romo Puja Pramana (Dukun Pandita Ngadiwono), dan Romo Sukarji (Dukun Pandita Mororejo). Semoga Sanghyang Widi Wasa menjaga Panjengan sebagaimana Beliau menjaga Tengger dan masyarakatnya. Ucapan terima kasih juga disampaikan kepada Universitas Brawijaya, LPPM UB, dan FIB yang memberikan fasilitas Hibah Penelitian Unggulan (HPU) 2020 sehingga menjadi jalan bagi penulis untuk belajar.

Buku yang bertajuk *Sodoran Karo: Telaga Edukasi, Seni, Tradisi, dan Gastronomi Tengger* ini memuat delapan (8) Bab berisi uraian tentang tradisi *Karo* dan tari *Sodoran*. Bab 1 membahas ringkas fungsi religius, sosial, dan kultural ritual Tengger. Bab 2 membahas kategorisasi ritual Tengger berdasarkan pelaksanaannya, periode waktu, dan kaitannya dengan siklus kehidupan. Bab 3 memaparkan *titiluri* Tengger sebagai langkah mengikuti dan meneruskan agama, kepercayaan, dan adat istiadat nenek moyang secara turun-menurun. Aktualisasi tradisi ini sekaligus menjadi jalan konservasi kebudayaan Tengger. Bab 4 membahas prinsip *Desakalapatra*. Prinsip ini menuntun masyarakat Tengger terbuka dalam memahami dan menerima segala jenis perbedaan, toleran, hidup rukun, dan apresiatif terhadap perbedaan pandangan, keyakinan, kepercayaan, dan tata laku adat. Aktualisasi prinsip ini tampak dalam sebagian besar pelaksanaan tradisi.

Potensi kekayaan seni tradisi sakral dan khas yang bernama tari *Sodoran* diuraikan dalam Bab 5. Tarian *Sodoran* mengandung nilai filosofis yang sangat mendalam tentang asal mula terjadinya kehidupan. Selanjutnya, Bab 6 membahas salah satu sastra lisan kategori teka-teki lisan yang bernama *Cangkriman Kertijoyo*. Tradisi bersastra lisan ini digelar dalam konteks upacara suci *Karo* sehingga pembacaannya tidak sembarangan dilakukan tanpa dilatarbelakangi oleh konteks ritual.

Bab 7 membahas ringkas *cangkriman* dan narasi *Sodoran* sebagai tradisi lisan dengan karakteristik sastra lisan yang kuat. Kedua teks ini dinilai sebagai sastra lisan karena memiliki aspek pementasan, menampilkan teks, memiliki audien dan mengetengahkan para penampil. Bab 8 memaparkan bagaimana keragaman dan keunikan hidangan Tengger sebagai bagian kecil dari kompleksitas gastroritual. Akhirnya, Bab 9 membahas muatan nilai-nilai positif tentang kehidupan dalam *Sodoran*. Bab akhir ini juga mendeskripsi berbagai sarana dan prasarana ritual yang sarat akan nilai-nilai filosofis; makna gerak sebagai lukisan perjalanan kehidupan yang memberikan pemahaman tentang *sangkan paran*; dan relevansinya sebagai sarana edukasi intromisi bagi generasi muda Tengger melalui jalan *titiluri*.

Malang, 28 Juni 2020

Penulis

DAFTAR ISI

PENGANTAR PAKAR.....	iii
KATA SAMBUTAN	x
PENGANTAR PENULIS	xii
DAFTAR ISI.....	xiv
BAB 1 RITUAL TENGGER	1
<i>Slametan</i> Tengger: Warisan dan Keselarasan.....	2
Ritual <i>Slametan</i> Tengger: Kepercayaan dan Penghormatan ...	3
Dukun Adat: Otoritas dan Dediikasi	4
<i>Slametan</i> dan Harmonisasi Konflik.....	5
BAB 2 RAGAM RITUAL TENGGER	7
<i>Slametan</i> : Aktualisasi Titiluri	8
Ritual Periodik.....	8
<i>Ritual Santi atau Dederek</i>	8
<i>Roahan Kasada</i>	9
<i>Pujan Kapat</i>	10
<i>Mayu Desa/Mayu Bumi/Unan-Unan</i>	10
<i>Barikan</i>	11
<i>Ngembak Geni</i>	12
Ritual Kelahiran	12
<i>Neloni</i>	12
<i>Miton</i>	13
<i>Kekerik</i>	14
<i>Among-Among atau Selapan</i>	14
Ritual Personal dan Insidental	14
<i>Semeninga/semeningan</i>	14
<i>Entas-Entas</i>	15
<i>Mbeduduk</i>	15
<i>Rakantawang/rakatawang</i>	16
<i>Nambak Lelakon</i>	16
<i>Ngepras Sodoran</i>	17

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB 3 NITILURI TRADISI RITUAL: MENAATI DAN MELINDUNGI.....	19
<i>Titiluri</i> : Kepatuhan dan Penghormatan.....	20
Praktik <i>Titiluri</i> pada Tradisi Ritual Tengger	20
Konservasi Budaya melalui Aktualisasi Tradisi <i>Titiluri</i>	22
BAB 4 DESAKALAPATRA DALAM TRADISI TENGGER	25
<i>Desakalapatra</i> : Kemajemukan dan Toleransi	26
Aktualisasi <i>Desakalapatra</i> dalam Tradisi Tengger	26
Momen Pembacaan <i>Cangkriman</i>	27
Kelengkapan Sesaji <i>Blarak'i Sodoran</i>	28
Persyaratan dan Busana Penari <i>Sodoran</i>	29
Pelaksanaan Ritual <i>Bawahan</i>	30
Pembaca Mantra Ritual Ngayu	32
Ritual <i>Entas-entas</i>	33
<i>Desakalapatra</i> : Harmoni dalam Keragaman Budaya.....	34
BAB 5 TARI SODORAN DALAM SLAMETAN HARI RAYA KARO 37	
Hakikat dan Kategori Seni Tari.....	38
<i>Tari Sakral</i>	38
<i>Tari Hiburan</i>	39
<i>Seni Tari di Tengger</i>	39
Asal Mula Tari <i>Sodoran</i>	40
BAB 6 SASTRA PENTAS SODORAN- CANGKRIMAN.....	43
<i>Penari Sodoran</i>	44
<i>Cangkriman, Sastra Lisan, dan Ritual Tengger</i>	44
<i>Sastra Pentas Sodoran-Cangkriman</i>	47
<i>Runtut Peristiwa</i>	47
<i>Aktor</i>	50
<i>Lokasi</i>	50
<i>Durasi Penghentian</i>	51
BAB 7 CANGKRIMAN DAN NARASI SODORAN.....	53
<i>Cangkriman-Narasi Sodoran</i> : Tradisi, Tradisi Lisan, dan Sastra Lisan	54
Makna, Simbol, dan Filosofi Teka-Teki Kertijoyo dan Narasi <i>Sodoran</i>	60
BAB 8 GASTRORITUAL KARO	65
<i>Sajian Slametan Karo</i>	66
Pengabadian Sesaji Tengger dalam <i>Cangkriman</i>	69

Teroka Seni, Sosial-Budaya, Sejarah, dan Ilmu Pengetahuan melalui Teropong Gastromoni.....	71
<i>Mengungkap Simbol Budaya.....</i>	<i>71</i>
<i>Menguak Kohesi Sosial.....</i>	<i>72</i>
<i>Merambah Sejarah.....</i>	<i>73</i>
<i>Membaca Ilmu Pengetahuan.....</i>	<i>74</i>
Gastrosofi Sesaji Tengger	75
BAB 9 SODORAN DAN PENDIDIKAN REMAJA	79
<i>Sodoran: Tarian Sakral Sarat Nilai Edukasi</i>	<i>80</i>
<i>Simbolisasi Instrumen Tari</i>	<i>82</i>
<i>Sesaji Ritual <i>Blarak'i Sodoran Karo</i>.....</i>	<i>83</i>
<i>Atribut Penari</i>	<i>85</i>
<i>Tahapan Tari Sodoran, Lukisan Perjalanan.....</i>	<i>88</i>
<i>Makna Gerak Tari Sebagai Pesan Eduseks</i>	<i>92</i>
DAFTAR RUJUKAN	97
BIODATA PENULIS	101

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB I

RITUAL TENGGER

Bab 1 membahas ringkas fungsi religius, sosial, dan kultural ritual Tengger. Pelaksanaan ritual di Tengger ditengarai sebagai bagian dari adat tradisi suku Tengger yang dalam pelaksanaannya tidak hanya melibatkan sekelompok masyarakat tertentu, melainkan masyarakat Tengger secara umum. Lebih jauh, ritus *slametan* menjadi ruang bagi masyarakat Tengger dalam membina kerukunan di dalam masyarakatnya. Ritual yang dilaksanakan oleh masyarakat Tengger terbagi ke dalam dua kategori, yakni yang sifatnya personal dan yang diperuntukkan bagi kepentingan komunal. Ritual yang bersifat personal dibagi ke dalam bagian yang lebih kecil lagi berdasar pada siklus kehidupan manusia. Pada dasarnya, pelaksanaan ritual merupakan sebuah permohonan keselamatan sekaligus ucapan rasa syukur dan terima kasih *wong* Tengger yang dihaturkan kepada leluhur. Selain itu, pelaksanaan ritual juga merupakan sebuah pengendalian atau bahkan pencegahan konflik dengan alam.

Slametan Tengger: Warisan dan Keselarasan

Pelaksanaan ritual di Tengger ditengarai sebagai bagian dari adat tradisi suku Tengger yang dalam pelaksanaannya tidak hanya melibatkan sekelompok masyarakat tertentu, melainkan masyarakat Tengger secara umum. Lebih jauh, ritus *slametan* menjadi ruang bagi masyarakat Tengger dalam membina kerukunan di dalam masyarakatnya. ritual mengungkap nilai-nilai yang dirasakan paling mendalam oleh orang Jawa—termasuk Tengger—, yaitu nilai kebersamaan, ketetanggaan, dan kerukunan (Suseno, 1993:15). Hal ini menunjukkan bahwa ritus *slametan* merupakan modal yang sangat penting bagi masyarakat Tengger dalam membangun integrasi sosial. *Slametan* dianggap sebagai identitas *wong* Tengger sebagai warisan nenek moyang atau leluhur, maka *slametan* perlu untuk dilaksanakan oleh seluruh masyarakat Tengger sebagai upaya nyata dalam pelestarian tradisi.

Ritual yang dilaksanakan oleh masyarakat Tengger terbagi ke dalam dua kategori, yakni yang sifatnya personal dan yang diperuntukkan bagi kepentingan komunal. Ritual yang bersifat personal dibagi ke dalam bagian yang lebih kecil lagi berdasar pada siklus kehidupan manusia. Pertama, ritual *slametan* yang dilakukan berkaitan dengan kelahiran, baik itu pada saat pra melahirkan maupun pasca melahirkan. Selanjutnya, ritual *slametan* yang dilaksanakan berkaitan dengan keberlangsungan kehidupan seseorang, seperti *slametan wetonan* (memperingati hari kelahiran), *tugel kuncung* (khitanan) bagi remaja laki-laki, *walagara* (pernikahan). Kemudian, ritual yang berkaitan dengan kematian yaitu *puja pitara* (ritual pada hari ke-3, ke-7, ke-40 setelah kematian seseorang) dan *entas-entas*. Selain ritual yang bersifat personal, ada pula ritual yang bersifat komunal, yakni diperuntukkan bagi keseluruhan masyarakat Tengger. Ritual *Slametan* tersebut di antaranya *pujan kapat*, *pujan kawolu*, *pujan kasanga*, *pujan kasada*, *barikan* setiap bulan pada *jum'at legi*, hari raya *Karo*, *slametan desa*, *unan-unan*.

Tidak kurang dari 20 ritual yang dilaksanakan oleh Masyarakat Tengger setiap tahunnya. Masyarakat Tengger yakin dan percaya bahwa ritual *slametan* tidak hanya mampu menyelaraskan kehidupan dengan makhluk ‘tak kasat’, melainkan juga mampu menyelaraskan kehidupan sosial di dalam masyarakat itu sendiri. Lebih jauh, pelaksanaan ritual yang konsisten dan berkelanjutan tersebut telah mempertajam keintiman relasi antar masyarakatnya, baik itu relasi personal maupun komunal.

Ritual *Slametan* Tengger: Kepercayaan dan Penghormatan

Kehidupan masyarakat Tengger tidak dapat dipisahkan sepenuhnya dari kepercayaan terhadap roh leluhur. Hampir dalam segala aspek, kehadiran leluhur selalu menjadi bagian terpenting untuk turut dilibatkan dan dipertimbangkan. Sukmawan (2017c) menyebutkan bahwa *danyang, pepunden, baureksa*, atau leluhur adalah sosok gaib yang sangat dihormati (bukan ditakuti) oleh masyarakat Tengger karena menjadi pengayom kehidupan lahir-batin mereka. Adapun, ritual merupakan representasi dari keyakinan sebagai bentuk penghormatan terhadap leluhur. Lebih jauh, Sukmawan (2016:118) menegaskan bahwa keyakinan terhadap kekuatan tak kasat tersebut dapat bersifat integratif karena orang Jawa—termasuk Tengger—menghubungkan kekuatan-kekuatan alam yang beraneka ragam dengan roh-roh.

Perangai masyarakat Tengger dikenal luas akan kejujuran dan ketulusannya. Jika ditelaah secara mendalam, kepribadian tersebut tidak terlepas dari kepercayaan mereka terhadap leluhur. Kehadiran sosok leluhur yang dihormati dan juga disegani telah membentuk kepribadian masyarakat Tengger untuk senantiasa berhati-hati dalam berucap. Selain itu, di Tengger terdapat pula istilah yang mereka yakini, yakni “*Sabdo penditoratu*” bahwa segala sesuatu yang kita ucapkan tidak bisa ditarik kembali. Perspektif masyarakat Tengger yang demikian telah

membuat interaksi sosial di dalam masyarakatnya berlangsung harmonis.

Kepercayaan terhadap leluhur terepresentasi dalam pelaksanaan ritual *slametan*. Menurut Sukmawan (2017b) ritual jenis apapun pada akhirnya merupakan wujud penghormatan terhadap kekuatan gaib dunia nirskala. Selain melanjutkan ajaran leluhur tentang adat tradisi, masyarakat Tengger juga melaksanakan *slametan* sebagai upaya untuk meraih ketenteraman, ketenangan secara lahiriah maupun batiniah. Pada dasarnya, pelaksanaan *slametan* merupakan sebuah permohonan (keselamatan) sekaligus ucapan rasa syukur dan terima kasih *wong* Tengger yang dihaturkan kepada leluhur. Oleh karena itu, *wong* Tengger akan merasa tidak tenteram—tidak ‘pas’—hidupnya jika belum melaksanakan suatu *slametan* tertentu.

Dukun Adat: Otoritas dan Dedikasi

Kehidupan masyarakat Tengger tidak dapat dipisahkan sepenuhnya dari kepercayaan terhadap roh leluhur. *Slametan* juga dimaknai sebagai perwujudan dari *titiluri*, yang berarti mengikuti jejak para leluhur atau meneruskan agama, kepercayaan dan adat-istiadat nenek moyang secara turun-temurun. Dalam hal ini, Dukun memiliki peranan yang sangat penting untuk memegang kendali penuh pada saat pelaksanaan *slametan*. Dukun bertugas untuk menghaturkan sesaji kepada leluhur melalui pembacaan japa mantra. Tidak saja penting dalam hal pelaksanaan *slametan*, Dukun juga menempati posisi yang strategis dalam pewarisan pengetahuan adat Tengger secara sosio-kultural (Sukmawan, 2017b).

Tidak kurang dari dua puluh ritual yang dilaksanakan oleh Masyarakat Tengger setiap tahunnya. Dalam satu bulan bahkan bisa mencapai sepuluh orang yang melaksanakan ritual *slametan*, sedang dalam pelaksanaannya setiap ritual *slametan* rata-rata lebih dari satu hari. Pelaksanaan tersebut tidak terlepas dari peran seorang dukun dan stafnya. Oleh karena itu, seorang dukun harus tetap prima baik jasmani maupun rohaninya untuk

memimpin pelaksanaan ritual. Tidak saja berperan penting dalam pelaksanaan ritual, seorang dukun juga harus selalu siap sedia melayani masyarakatnya kapan pun ia dibutuhkan.

Keikhlasan pengabdian seorang dukun tampak ketika ia harus mengesampingkan ego personalnya demi kepentingan masyarakat. Bahkan, seorang dukun rela tidak bekerja ke ladang demi melayani masyarakat dan menyerahkan semua urusan rezeki kepada Sang Hyang Widi. Dalam konteks ini, dukun Tengger menjalani hidup sederhana, konsisten dalam laku serta selaras antara perkataan dan perbuatannya. Perlu digarisbawahi, bahwa upaya yang dilakukan oleh dukun di Tengger memeroleh legitimasi dari masyarakat setempat. Masyarakat memerlukan dukun untuk menunaikan kewajiban melaksanakan ritual. Di samping itu, masyarakat di Tengger juga menjadi saksi hidup laku dukun. Pada setiap bulan *kapitu*, dukun Tengger akan melakukan *megeng* atau *mutih*, yang berarti seorang dukun akan berpuasa selama satu bulan penuh. Ia tidak boleh makan atau minum segala sesuatu yang memiliki rasa. Di sini, masyarakat menunjukkan partisipasinya dengan memberikan nasi lembut kepada dukun.

Slametan dan Harmonisasi Konflik

Kepatuhan terhadap adat tidak hanya membentuk suatu masyarakat yang mengedepankan nilai toleransi dan prinsip hidup bergotong-royong. Tetapi juga telah membentuk sebuah masyarakat yang harmoni dan seimbang. Keadaan tersebut memungkinkan masyarakat Tengger untuk hidup jauh dari konflik yang berpotensi memecah-belah kebersatuhan masyarakatnya. Setiawan (2008:136) dalam penelitiannya menemukan bahwa antarwilayah ataupun antarwarga di Tengger dapat dibilang tidak pernah terjadi pertikaian dan konflik yang menjurus pada kekerasan fisik.

Pelaksanaan ritual *slametan* merupakan sebuah pengendalian atau bahkan pencegahan konflik sedini mungkin. Jikapun konflik itu ada, *wong* Tengger mempunyai mekanisme tersendiri dalam meredam konflik dan mengembalikan suasana

masyarakat serta alam kembali ke dalam keadaan ‘netral’. Mekanisme tersebut dilakukan dengan melaksanakan *slametan*.

Konflik personal yang menyebabkan ketidakseimbangan alam juga perlu dipulihkan melalui mekanisme ritual *slametan*. Hal ini dilakukan dengan tujuan untuk membersihkan desa dari hal-hal negatif sekaligus mengembalikan ketidakseimbangan pada keselarasan. Demikian juga dengan konflik sosial lainnya, sebagai contoh, erupsi Gunung Bromo tidak dimaknai sebagai bencana alamiah. Melainkan, sebagai bentuk ‘peringatan’ dari leluhur bahwa telah terjadi ketidakseimbangan dalam kehidupan sosial sehingga berdampak pada alam. Jika sudah demikian, masyarakat Tengger—dipimpin oleh dukun adat—akan melaksanakan *slametan* untuk membuat keadaan kembali dalam keadaan seimbang atau selamat.

BAB 2

RAGAM RITUAL TENGGER

Bab 2 membahas kategorisasi ritual Tengger berdasarkan pelaksanaannya, periode waktu, dan kaitannya dengan siklus kehidupan. Jika diklasifikasikan secara umum, jenis-jenis ritual di atas dapat dibagi atas pelaksanaan (i) ritual periodik, meliputi *Santi, Roahan Kasada, Pujan Kapat, Mayu Desa/Unan-Unan/Mayu Bumi, Bari'an, Nglukat, Ngembak Geni*; (ii) ritual kelahiran meliputi *Neloni, Mitoni, Kekerik, Among-Among* atau *Selapan*; dan (iii) ritual personal dan insidental terdiri atas *Semeninga, Entas-Entas, Mbeduduk, Rakantawang, Ngepras Sodoran*, dan *Ritual Nambak Lelakon*. Berdasarkan periode waktu, ritual Tengger ada yang bersifat bulanan, tahunan, dan lima tahunan. Sementara itu, berdasarkan titik-titik siklus kehidupan, ritual Tengger dapat berwujud ritual kelahiran, pernikahan, dan kematian.

Slametan: Aktualisasi Titiluri

Memberikan persembahan kepada *dewa yadnya* (dewa), *resi yadnya* (resi), *pitara/petra yadnya* (leluhur) dan *buta yadnya* adalah sesuatu yang sewajar (*lumrah*) dilakukan untuk upacara atau ritual apapun di Tengger. Hal ini adalah wujud *titiluri* ajaran leluhur. Bagian ini mengulas sejumlah ritual yang dilakukan oleh masyarakat Tengger di bawah pimpinan para pandita sebagai pewaris aktif tradisi. Ritual yang dimaksudkan yaitu *Santi* atau *Dederek*, *Roahan Kasada*, *Ritual Nambak Lelakon*, *Mayu Desa*, *Pujan Kapat*, *Semeninga*, *Entas-Entas*, *Neloni*, *Mitoni*, *Kekerik*, *Among-Among Atau Selapan*, *Ngembak Geni*, *Ngepras Sodoran*, *Bari'an*, *Nglukat*, *Unan-Unan/Mayu Bumi*, *Mbeduduk*, dan *Rakantawang*.

Jika diklasifikasikan secara umum, jenis-jenis ritual di atas dapat dibagi atas pelaksanaan (i) ritual periodik, meliputi *Santi*, *Roahan Kasada*, *Pujan Kapat*, *Mayu Desa/Unan-unan/Mayu Bumi*, *Bari'an*, *Nglukat*, *Ngembak Geni*; (ii) ritual kelahiran meliputi *Neloni*, *Mitoni*, *Kekerik*, *Among-Among* atau *Selapan*; dan (iii) ritual personal dan insidental terdiri atas *Semeninga*, *Entas-entas*, *Mbeduduk*, *Rakantawang*, *Ngepras Sodoran*, dan *Ritual Nambak Lelakon*. Hal ini tidak berbeda jauh dengan kategorisasi Sukmawan (2018:156) bahwa tradisi warisan leluhur berbasis lisan yang masih dilestarikan hingga sekarang oleh *Wong Tengger* dapat dibagi berdasarkan pelaksananya, periode waktu, dan siklus kehidupan. Kategori ritual berdasarkan pelaksananya terbagi atas tradisi ritual personal dan ritual komunal. Berdasarkan periode waktu, ritual Tengger ada yang bersifat bulanan, tahunan, dan lima tahunan. Sementara itu, berdasarkan titik-titik siklus kehidupan, ritual Tengger dapat berwujud ritual kelahiran, pernikahan, dan kematian.

Ritual Periodik

Ritual Santi atau Dederek

Ritual *santi* atau *dederek* dapat dilakukan setelah upacara *Karo*. Ritual ini merupakan salah satu upacara khas masyarakat Tengger

yang memiliki arti memuliakan para leluhur sesuai kepercayaan mereka, yaitu Roro Anteng dan Joko Seger serta kerabat yang telah meninggal. Hakikat *santi* adalah mengundang, memberikan sesaji, dan menyilahkan makan kepada roh-roh leluhur keluarga. Dilanjutkan dengaan berbakti. Maksudnya, mendoakan agar arwah leluhur tenang. Tahap akhir adalah *nundung* (untuk leluhur) atau (memberi) oleh-oleh (untuk para Dewa). Ritual *santi* memberi persembahan *panca yatsna* kepada *dewa yadnya* (dewa), *resi yadnya* (resi), *pitara/petra yadnya* (leluhur), *buta yadnya*, dan *manusia yadnya*. Kelima persembahan itu harus dilakukan saat ritual *santi*. Namun ada satu persembahan yang terkesan ‘unik’, yaitu *manusia yadnya*. Jika memberikan persembahan kepada *dewa yadnya* (dewa), *resi yadnya* (resi), *pitara/petra yadnya* (leluhur) dan *buta yatsna* adalah sesuatu yang sudah memang sewajarnya (*lumrah*) dilakukan untuk upacara atau ritual apapun. Dalam ritual *santi* memberikan persembahan kepada manusia maksudnya adalah memberikan *raratan* atau *ater-ater*. Tidak hanya memberikan persembahan *panca yadnya*, saat ritual *santi* juga memberikan persembahan kepada alam/ibu pertiwi melalui *leliwet* di dalam mantra yang dirapalkan oleh Dukun Pandita.

Roahan Kasada

Roahan adalah sejenis sesaji yang nantinya akan dilarung di kawah Bromo. Selamatan *Roahan* diadakan setiap tahun. Tujuan selamatan ini adalah untuk ‘nylameti’ *ongkek*, agar anak cucu semuanya mendapatkan keselamatan. Arti dari kata *ongkek* adalah *kembang layu*. Layu dapat berarti langgeng, langgeng keselamatannya serta kehidupannya. *Ongkek* adalah sebuah sesajen yang diberikan untuk memperingati kasada. Istilah lain dari *ongkek* yang disebut dalam japa mantra ialah kembang layu yang berarti ‘bakal kembang (mekar)’. Dalam setiap kasada terdapat *pras raka genep* dan *roahan*, hal ini bertujuan untuk *semeninga* atau memberitahu kepada leluhur bahwa masyarakat telah membuat *ongkek* untuk persembahan kepada leluhur.

Pada dasarnya ritual Roahan harus diikuti oleh semua warga. Karena adanya kesibukan masing-masing warga yang tidak

dapat ditinggal maka dibolehkan tidak meaksanakan jika sudah ada yang mewakili.

Pujan Kapat

Pujan Kapat dilaksanakan bulan ke empat penanggalan Tengger. Inti pelaksanaan *Pujan Kapat* adalah selamatan api (*nylameti geni*), air (*banyu*), kayu, angin, dan bumi. Selain bulan ini bisa dilakukan upacara selamatan bumi, air, api, angin, dan kayu. Namun, selamatan ini bersifat pribadi. Sesaji *Pujan Kapat* lebih dari sepuluh jenis, di antaranya adalah *pras pertwi*, *pras sesa/gangga*, dan *pras pertula*. Bumi diberi sesaji berupa *pras pertwi*, air diberi sesaji berupa *pras sesa/gangga*, dan udara diberi sesaji berupa *pras pertula*.

Mayu Desa/Mayu Bumi/Unan-Unan

Upacara *Unan-unan* atau *mayu bumi* adalah upacara lima tahunan yang dilaksanakan oleh suku Tengger. *Unan-unan* artinya *nguna* atau mengurangi yang bertujuan untuk *nylameti* hari, bulan, tahun, dan windu (windu dalam kalender Tengger berjumlah lima tahun) *sak lumahing bumi sak kurepe langit*. Sukmawan, dkk. (2020:63) menjelaskan bahwa *Unan-unan* berasal dari kata *una/nguna* yang berarti kurang. Tujuan *Unan-unan* adalah untuk mengupacarai bulan-bulan yang dikurangi/hal-hal yang kurang agar dapat sempurna kembali. Ritual lima tahunan ini berfungsi sebagai pengabsahan kebudayaan dan alat pendidikan. Dikatakan demikian karena ritual ini mampu melegitimasi perilaku teradat sebagai bentuk *titiluri* ajaran leluhur untuk menyempurnakan yang kurang agar alam berada dalam keadaan seimbang. Menghormati leluhur dan memedulikan alam merupakan nilai edukatif yang penting (Sukmawan, dkk., 2020:66)

Dalam pelaksanaannya, upacara unan-unan mulai dipersiapkan sejak tiga hari sebelum hari pelaksanaan upacara. Pada hari pertama, persiapan dimulai dengan kegiatan *bethek-sinoman* di balai desa. Nasi, *juadah*, *tetelan*, dan pembuatan bambu (*sudang*) untuk mengambil tirta di Gua Semar, Balidono,

Wanamerta, Ngadiwono, Ketuwon (Banyu Songo), Banyu Meneng, Banyu Petung.

Unan-unan biasanya juga diselenggarakan bersamaan dengan *Mayu Desa*. Pelaksanaan *Unan-unan* ditetapkan oleh ketua dukun Paruman se-Tengger. *Unan-unan* dilaksanakan pada pertengahan bulan *kapat* kedua dalam kalender Tengger. *Unan-unan* diselenggarakan selama dua hari. Pada hari pertama, dilaksanakan *mbeduduk* dengan menyembelih satu ekor kerbau. Setiap pelaksanaan *Unan-unan* pada tahun ke-25, kerbau yang disembelih adalah kerbau bule atau kerbau berwarna kuning.

Setelah pelaksanaan *Unan-unan*, digelar tradisi *Mayu Desa*. *Mayu Desa* di Desa Ngadiwana diikuti oleh seluruh masyarakat desa tanpa terkecuali. *Mayu Desa* selain diselenggarakan setelah pelaksanaan *Unan-unan* juga bisa dilaksanakan saat *Tutupan Karo*. Tahap pelaksanaan *Mayu Desa* secara umum sama seperti tahap pelaksanaan *Unan-unan* yaitu, (i) melaksanakan ritual *rakatawang*, (ii) mengundang roh leluhur, (iii) menghaturkan sesaji, (iv) memohon kebersihan dan keselamatan desa. Pelaksanaan puncak *Unan-unan* dilakukan di Punden, sedangkan *Mayu Desa* dilaksanakan di balai desa. Meskipun sebagian masyarakat ada pula yang melaksanakannya di punden. Hal ini bergantung kepada kebiasaan setiap desa. Untuk pelaksanaan *Unan-unan*, balai desa menjadi tempat untuk ‘transit’ para leluhur yang pada hari kedua akan diundang pada pelaksanaan *Unan-unan* di Punden.

Barikan

Slametan Barikan dilaksanakan setiap bulan sekali pada hari Jumat pasaran Legi. Ritual ini dilaksanakan dalam rangka meminta pelindungan dan keselamatan kosmis. Biasanya, ritual ini diawali dengan membuat sesaji/*bebanten* yang disebut *roahan* pada Jumat legi jam 8.00. Selain dibuat *roahan*, dibuat pula (*te*)*tamping*. *Tetamping* ini akan dikirim (dibagi-bagi) pada malam jumat legi ke beberapa tempat, di antaranya adalah tegal/ladang, pura, sumber mata air, *pepunden*, dan lain-lain. Esok harinya,

sekitar jam 9.00 pagi, ritual *barikan* digelar di pura. *Bebanten* atau *sesajen barikan* yang dikirim ke pura meliputi *sega kabuli*, *sego golong*, *jenang abang-putih*, *jenang kambang*, dan *tumpeng ketan* (*pras tanpasepura*).

Sukmawan (2017a) mengungkapkan bahwa ritual *barikan* adalah ritus permohonan keselamatan bagi unsur-unsur kosmis kepada Sang Maha Pencipta yang mereksa unsur-unsur kosmis tersebut. Ruang dan waktu dimohonkan keselamatan dan perlindungan melalui ritus simbolik yang didukung dengan seperangkat ritual sebagai pelengkap sekaligus penyempurna upacara ritual.

Ngembak Geni

Upacara *ngembak geni* adalah upacara yang dilaksanakan setelah melakukan prosesi penutupan *Karo*. Upacara *ngembak geni* dilaksanakan di Pura. Dalam upacara ini, para warga yang hadir akan saling berjabat tangan untuk bermaaf-maafan (dalam istilah Islam dinamakan *halal bi halal*). Tradisi saling memaafkan semacam ini merupakan wujud sikap toleran sebagai inti kesatuan dalam keragaman. Sukmawan dan Febriani (2018:748) menyimpulkan bahwa tradisi-tradisi Tengger, termasuk ritual *ngembak geni*, merepresentasikan semangat kesatuan dalam kemanunggalan. Membaca teks ini berarti membaca teks ke-Bhineka Tunggal Ika-an dan belajar bagaimana seharusnya berkehidupan bersama dalam masyarakat berbudaya majemuk.

Ritual Kelahiran

Neloni

Pelaksanaan *neloni* tidak wajib dilakukan di masyarakat Tengger, *neloni* akan dilakukan apabila dalam usia kandungan 1-3 bulan mengalami gangguan dan posisi bayi yang tidak semestinya. Dalam ritual *neloni* ada beberapa piranti atau *ubo rampen* yang dibuat oleh *dukun alit*, lalu dihaturkan pada Yang Maha Kuasa. Dalam ritual *neloni* tidak terdapat sesajen khusus, cukup dengan menyiapkan 3 piring nasi putih beserta lauknya (lauk seadanya)

kemudian dibacakan mantra setelah itu dibagikan kepada tetangga (1 piring nasi untuk 1 rumah).

Ritual awal adalah *neloni* (pada saat usia kehamilan 3 bulan), saat pelaksanaan *neloni* tidak menggunakan atau tidak membuat sesajen apapun. Namun membuat 3 piring yang kemudian dibagikan pada tetangga di sekitarnya (1 rumah 1 piring), 3 piring tersebut isinya meliputi, nasi, lauk pauk (seadanya), iring beralaskan daun pisang sebagai wadahnya, *jenang abang dan jenang putih* (untuk *nyemurepi*), dan *gedhang ayu*.

Upacara *neloni* bertujuan agar kandungan yang rewel tidak rewel lagi dan kandungan akan selalu sehat hingga waktu kelahiran tiba. Membuat 3 piring untuk dibagikan kepada tetangga, 3 piring tersebut menyimbolkan bahwa kandungan memasuki atau berusia 3 bulan.

Mitoni

Dalam pelaksanaan *mitoni* atau *sayud* ada beberapa piranti yang dibuat oleh *dukun allit* seperti *pras tingkepan*. *Pras tingkepan* memiliki makna yang beragam mulai dari simbol antara bapak (*bopo*), ibu (*biyung*), dan bumi pertiwi. Dalam *sesajen/pras* yang dibuat selalu memanfaatkan dan menggunakan alam sekitar sebagai penunjang ritual, seperti penggunaan daun pisang dan daun sirih sebagai upaya untuk konservasi alam. Setiap ritual yang dilaksanakan oleh masyarakat Tengger, yang berkaitan dengan ritual kelahiran memiliki nilai moral (mengatur hubungan manusia dengan Tuhan Yang Maha Esa) selain sebagai tradisi yang harus dilaksanakan untuk kewajiban, tetapi juga dapat beraati sebagai permohonan keselamatan, memintakan doa, menyucikan bapak dan ibu dan jabang bayi, serta memanjatkan syukur atas kelahiran si jabang bayi. Tak hanya itu ritual kelahiran juga mengandung nilai sosial (mengatur hubungan manusia dengan manusia), misalnya saat pelaksanaan ritual adanya perjamuan atau makan-makan, lalu membantu yang punya

hajatan untuk persiapan acara sebagai *biodo* dan *sinoman* (*bethek'an*).

Kekerik

Saat tali pusar bayi sudah lepas atau dalam masyarakat Tengger disebut *cuplak puser* akan diadakan ritual *kekerik*. Ritual ini dilakukan untuk membuka jalan bagi sang bayi agar tidak takut dalam melangkah. Ritual ini dilakukan tergantung pada keinginan keluarga kapan mau melaksanakannya. Bahkan biasanya bisa juga dilakukan bersamaan dengan ritual *among-along*, atau terserah dari kelurga bisa digabung menjadi satu atau sendiri-sendiri. Biasanya setelah melahirkan melakukan *puja* dan diharuskan terlebih dahulu untuk melakukan ritual *kekerik*, karena upacara tersebut membutuhkan biaya yang sangat banyak. Untuk *kekerik* wadahnya menggunakan *tampah* atau *tampih*.

Among-Among atau Selapan

Ritual *among-along* dilakukan saat usia bayi sudah berumur 40 hari. Saat ritual *among-along* atau *selapan* ada *pras among* dan *pras petulak*, yang membedakan diantara keduanya adalah jumlah dan maknanya. *Pras among* maknanya adalah memintakan doa dan menyucikan untuk bapak ibu dan keluarga besar (kakek nenek, paman bibi dari dua belah pihak dan sebagainya) dari si jabang bayi (terkadang jumlah yang harus dikeluarkan sesuai dengan jumlah keluarga yang masih hidup). *Pras petulak* untuk mendoakan atau memanjatkan syukur dan untuk menyucikan si jabang bayi dan tanah air kelahirannya (*ibu pertiwi*). Ritual *among-along* ini bersifat wajib atau harus dilakukan, jika tidak maka ada konsekuensinya.

Ritual Personal dan Insidental

Semeninga/semeningan

Semeninga adalah ritual pemberitahuan atau permohonan izin kepada leluhur atau baureksa untuk melakukan/melaksanakan sesuatu. *Semeninga Kasodo* misalnya, diawali dari perjalanan menuju Bukit Munggal. Pada bukit tersebut para dukun melakukan ritual *Semeninga*. *Semeninga* adalah ritual meminta izin untuk

lewat dan akan melakukan ritual Kasodo. Ritual ini tidak memakan waktu lama karena hanya menyampaikan sesaji secara sederhana. Pelaksanaannya dilakukan oleh masing-masing dukun saat mereka tiba di Bukit Mungal.

Entas-Entas

Ritual *Entas-entas* adalah salah satu tradisi milik masyarakat Tengger. Ritual tersebut merupakan upacara selamatan kematian leluhur yang menjadi ciri khas atau indentitas masyarakat Tengger. Upacara *Entas-entas* mempunyai makna membayar hutang kepada orangtua. Selain itu, tujuan ritual ini adalah untuk memperjelas status, artinya apabila roh leluhur di alam *langgeng* yang tidak layak diupayakan agar segera diangkat dan dilayakkan di surga. Jika hendak bereinkarnasi atau menitis, maka arwah leluhur diharapankan juga agar dapat segera menitis kembali.

Secara umum ada tiga tahapan (hari) pelaksanaan *Entas-entas*. Tahap pertama/hari pertama dilaksanakan ritual *rangkan tawang, epek, mekakat mepek jajan, dan mekakat mepek sega*. Tahap kedua/hari kedua dilaksanakan *mbeduduk* dan *prepekan agung*. Jika ritual ini dijadikan satu pelaksanaan dengan ritual adat *walagara* maka ada acara *nemoen*. Tahap ketiga/hari ketiga dilaksanakan ritual *nglukat*. Ritual ini diawali dengan pembacaan mantra, *kayopan alit, pemenyanan, ngasep padupan, prasen, basen, kayopan alit, kayopan agung, purwobumi, kibanyak dalang, puja, sraining pujo, nundung* dan diakhiri dengan ritual *persautan bawahan*.

Mbeduduk

Ritual *mbeduduk* ada dalam bagian upacara *Entas-entas* yang dilakukan oleh Suku Tengger. Tujuan *mbeduduk* untuk menyucikan roh binatang agar sempurna. Ritual ini pada intinya adalah pelaksanaan penyembelihan hewan. Hewan yang akan disembelih diikat dengan daun *tlotok*. Daun ini selain sarat simbol juga mudah untuk digunakan dan lebih kuat dibandingkan dengan daun yang lainnya. Semakin kering daun *tlotok* akan semakin kuat. Daun tersebut biasanya diambil dari hutan atau pekarangan

warga. Selain menggunakan daun *tlotok*, dalam ritual *mbeduduk* juga digunakan bambu sebagai *ancak* karena nilai praktisnya dibandingkan dengan jenis kayu yang lain.

Yang bertugas menyembelih hewan adalah Pak Legen. Sebelum menyembelih hewan, Pak legen mengucapkan mantra yang bertujuan meminta izin untuk menyembelih hewan. Selesai mengucapkan mantra, Pak Legen dan Pak Sepuh *ngayap* atau menghaturkan sesajen yang ada, yaitu berupa pisang ayu dan *pras among*.

Rakantawang/rakatawang

Rakantawang merupakan proses memberitahukan kepada para dewa dan leluhur apabila akan mengadakan suatu acara. Makna *rakantawang* yakni ‘membuka pintu’. *Rakantawang* berasal dari kata *tawang* yang berarti *nawangen*, maksudnya agar leluhur tidak menemui suatu halangan untuk membuka pintu. Upacara ini sekaligus menyucikan pintu-pintu yang akan dilewati oleh para leluhur. Upacara ini pada dasarnya untuk ‘membuka pintu’, oleh karena itu pelaksanaan upacaranya di depan pintu. Dalam ritual Unan-unan misalnya, *rakantawang* dilaksanakan dua hari sebelum pelaksanaan Unan-unan. *Rakantawang* bertujuan untuk menurunkan leluhur di sanggar *tawang* supaya menyaksikan upacara-upacara.

Nambak Lelakon

Nambak Lelakon adalah salah satu upacara di Tengger yang menggunakan sarana sesaji untuk memohon agar *butakala* (*pageblug/wabah*) menyingkir dengan diberikan bekal agar tidak membawa korban. Upacara ini dilakukan dengan kesepakatan bersama masyarakat. *Nambak* bermakna membendung *lelaku* yang tidak kelihatan dari alam atau yang maha kuasa. *Nambak* juga bermakna “menghentikan”, yakni menghentikan segala wabah, taun, atau musibah yang tengah terjadi. *Lelakon* dipahami sebagai sesuatu yang tidak kelihatan. *Pageblug* misalnya, dianggap sebagai lelaku yang tidak kasat mata. Upacara ini bisa secara khusus dilakukan di gua Widodaren. Rangkaian upacara ini

bertujuan meminta maaf atas kesalahan anak cucu di Tengger. Namun, jika *pageblug* tersebut merupakan kehendak alam (kehendak yang Mahakuasa), upacara ini memiliki harapan lain agar wabah yang menyerang tidak menganggu rencana kehidupan anak cucu.

Ngepras Sodoran

Upacara *Ngepras* merupakan solusi adat bagi penari yang tidak dapat menyelesaikan tugasnya selama tujuh tahun berturut-turut. *Ngepras* diartikan sebagai *Ngepras Malangan* (terbebas dari *malang sukerta*). *Ngepras* bertujuan agar ~~anak tersebut~~ penari terlepas dari kemalangan (segala-gala hal yang buruk) atau permohonan maaf kepada sang pencipta, apabila terdapat kekurangan dan kelebihan dalam menjadi penari *Sodoran*. Alasan penari tidak dapat melanjutkan tanggungjawabnya biasanya karena sudah rampung menarik sebanyak tujuh kali sehingga mengharuskan pergantian dengan penari yang lebih muda. Jika melewati tujuh kali penampilan akan diadakan ritual *Ngepras*. Jika ada penari yang sudah empat kali dan tidak dapat melanjutkan, penari tersebut harus melanjutkan satu kali antara tiga, lima sampai tujuh dari angka-angka ganjil. Penari tidak harus melanjutkan selama tujuh kali dikarena bisa saja dalam kurun waktu tersebut mereka memiliki anak (hamil dan menyusui) yang mau tidak mau maka akan *Ngepras*.

Tahapan-tahapan *Ngepras* dilakukan di rumah dengan sesaji *jenang abang* (merah), *puteh* (putih), *golong galang roahan*, dan *pras tampasepura*. *Pras tanpa sepura* diartikan sebagai permohonan maaf atas kekurangan, kelebihan, kesalahan dalam bentuk apapun. *Ngepras* memiliki mantra atau doa khusus yang diawali dengan *padupan* dan *prasen*. Mantra *Ngepras* termasuk mantra rahasia. Perlengkapan untuk *Ngepras* selalu lengkap di antaranya *sampet*. Penari yang akan melakukan ritual ini harus berpakaian rapi dan bersih diri. Pembacaan mantra inti dinamakan mantra *palapas mala*, yang berarti permohonan ampun (orang yang disucikan). Proses *Ngepras* berakhir jika mantra telah dibacakan, diakhiri akan diboreh atau disucikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB 3

NITILURI TRADISI RITUAL: MENAATI DAN MELINDUNGI

Bab 3 memaparkan *titiluri* Tengger sebagai langkah mengikuti dan meneruskan agama, kepercayaan, dan adat istiadat nenek moyang secara turun-menurun. Bagi masyarakat Tengger, penurutan jejak leluhur ini sekaligus penerusan keyakinan dan tradisi masa lalu guna menanamkan nilai-nilai luhur pada generasi masa kini. *Titiluri* adalah implementasi kepatuhan masyarakat Tengger terhadap para leluhur. Jejak kepatuhan, ketakziman, dan penghormatan terhadap leluhur serta perlindungan terhadap keselamatan anak cucu dan alam Tengger tercermin dalam tujuan setiap upacara. Yang tidak kalah penting dalam setiap perhelatan ritual adalah *nitiluri* penghormatan terhadap kebesaran alam ciptaan Tuhan. *Titiluri* merupakan aktualisasi tradisi mengikuti jejak leluhur secara turun temurun. Aktualisasi tradisi ini sekaligus menjadi jalan konservasi kebudayaan Tengger, yakni menanamkan, memanfaatkan, melestarikan, dan mempelajari budaya Tengger. Pada hakikatnya, menanamkan nilai budaya, memanfaatkan tradisi untuk aktualisasi pandangan hidup, dan melestarikan tradisi dengan melaksanakannya secara turun temurun, merupakan bentuk pembelajaran budaya. Proses belajar dan mempelajari tradisi yang dilakukan secara ajeg akan menjamin konservasi budaya Tengger berjalan utuh dan berkesimbangan.

Titiluri: Kepatuhan dan Penghormatan

Titiluri dipahami oleh masyarakat Jawa dalam pengertian mengikuti jejak para leluhur, meneruskan agama, kepercayaan, dan adat istiadat nenek moyang secara turun-menurun (Warsaa, 2019). Tidak terkecuali bagi masyarakat Tengger, penurutan jejak leluhur ini sekaligus penerusan keyakinan dan tradisi masa lalu guna menanamkan nilai-nilai luhur pada generasi masa kini. Sukmawan dan Febriani (2018:739) menjelaskan bahwa *Wong Tengger* secara konsisten dan berkelanjutan mewujudkan *titiluri* melalui pelaksanaan ritual adat. Terdapat keyakinan bahwa dengan mengikuti jejak leluhur dalam bentuk meneruskan adat akan dimudahkan semua urusan dan akan dikabulkan semua harapan oleh Yang Maha Kuasa. Semua ini akan terwujud atas restu dari leluhur. *Titiluri* adalah implementasi kepatuhan masyarakat Tengger terhadap para leluhur.

Secara umum, kepatuhan dalam tradisi Jawa dikenal dengan istilah *manut*. Padan istilah dalam ilmu psikologi sosial adalah *obedience*, yaitu sikap patuh seseorang terhadap orang lain yang memiliki kekuatan lebih (Milgran dalam Sarwono &Meinarno, 2009). Sikap *obedience* akan terwujud apabila seseorang dihadapkan pada sebuah otoritas yang mampu menjadikannya sebagai model untuk dipatuhi. Kepatuhan yang bernilai positif dihasilkan oleh otoritas yang baik sedangkan kepatuhan bernilai negatif dibuatkan dari otoritas yang buruk (Baron dan Byrne, [2005] dalam Adab dkk., [2013: 408]). Kepatuhan masyarakat adat Tengger terhadap ajaran leluhur dalam meneruskan agama, kepercayaan, dan adat istiadat merupakan aktualisasi konsep *titiluri*.

Praktik Titiluri pada Tradisi Ritual Tengger

Menuruti jejak laku para leluhur secara turun-temurun sebagai wujud kepatuhan, ketakziman, dan penghormatan merupakan konsep *titiluri*. Meneruskan agama, kepercayaan, dan adat-istiadat merupakan implementasi sesanti ini. Jadi, setiap upacara dilakukan tanpa perubahan, persis seperti yang dilaksanakan oleh

para leluhurnya berabad-abad yang lalu. Meneruskan apa yang sudah ada sebelumnya bukan berarti menjalankan apa adanya. Masyarakat Tengger memahami bahwa apa yang (telah) ada memiliki pesan dan *wewarah*. Menjalankan ajaran leluhur berimplikasi kepada pemahaman terhadapnya, sebab pemahaman inilah yang akan seturut dengan proses transmisi kepada anak cucu Tengger nantinya.

Jejak kepatuhan, ketakziman, dan penghormatan terhadap leluhur serta perlindungan terhadap keselamatan anak cucu dan alam Tengger tecerminkan dalam tujuan setiap upacara. Ritual *santi* atau *dederek* adalah pemuliaan Roro Anteng dan Joko Seger serta kerabat yang telah meninggal. Demikian pula upacara *Entas-entas*, wujud balas jasa kepada orang tua dengan cara mengangkat jiwa agar layak di surga. *Santi* dan *Entas-entas* adalah ritual pemuliaan leluhur, ritual *Rakantawang* pasti dilakukan untuk memberitahukan pelaksanaan ritual kepada para dewa dan leluhur.

Pada sisi yang lain, perlindungan terhadap anak dan sanak juga diupayakan dalam ritual *neloni*, *kekerik*, *among-among*, dan *roahan Kasada*.

Neloni, *kekerik*, dan *among-among* mengupayakan kepada Tuhan YME anugerah kesehatan bagi anak selama dalam kandungan hingga dilahirkan dan kesehatan bagi ayah-ibu dan keluarganya juga. *Roahan Kadasa* tidak jauh berbeda, yakni mendoakan keselamatan anak cucu Tengger. Yang unik adalah pelaksanaan *Ngepras*. Tradisi tolak bala ini dimaksudkan untuk melepaskan kemalangan anak cucu kepada Sang Pencipta karena halangan menunaikan kewajiban adat. Dalam konteks yang serupa, *Nambak Lelakon* juga memohon tolak *pageblug* dan wabah sehingga tidak membawa korban.

Yang tidak kalah penting dalam setiap perhelatan ritual adalah *nitoluri* penghormatan terhadap kebesaran alam ciptaan Tuhan. *Pujan Kapat* misalnya, mengupayakan keselamatan unsur alam berupa api, air, kayu, angin, dan bumi. *Unan-unan* juga

dilaksanaakan untuk *nitiluri nylameti* hari, bulan, tahun, dan windu. Unsur alam lainnya yang diupayakan selamat adalah binatang. Melalui ritual *mbeduduk*, roh binatang disucikan agar sempurna.

Titiluri merupakan aktualisasi tradisi mengikuti jejak leluhur secara turun temurun. Aktualisasi tradisi ini sekaligus menjadi jalan konservasi kebudayaan Tengger, yakni menanamkan, memanfaatkan, melestarikan, dan mempelajari budaya Tengger. Pada hakikatnya, menanamkan nilai budaya, memanfaatkan tradisi untuk aktualisasi pandangan hidup, dan melestarikan tradisi dengan melaksanakannya secara turun temurun, merupakan bentuk pembelajaran budaya. Proses belajar dan mempelajari tradisi yang dilakukan secara ajeg akan menjamin konservasi budaya Tengger berjalan utuh dan berkesimbangan.

Konservasi Budaya melalui Aktualisasi Tradisi *Titiluri*

Istilah konservasi umumnya dipahami dalam kerangka lingkungan. Bagaimana budaya dapat dipahami sebagai bentuk sebuah konservasi merupakan pembahasan yang menarik. Dalam konteks ini, Rahman (2012) memahami konservasi sebagai upaya menjaga, melestarikan, serta menerima suatu pembangunan atau perubahan yang terjadi secara alami, bukan perubahan yang radikal. Konservasi bertujuan agar identitas dan sumber daya lingkungan dapat tetap terjaga dan aspek-aspek untuk memenuhi kebutuhan arus modernitas dan kualitas hidup yang lebih baik dapat dikembangkan.

Dalam konteks budaya, konservasi merupakan upaya mengelola perubahan menuju pelestarian nilai dan warisan budaya yang lebih baik dan berkesinambungan melalui upaya menanam, memanfaatkan, melestarikan dan mempelajari budaya (Rahman, 2012). Keempat langkah konservasi tersebut memiliki makna yang lebih mendalam dibandingkan dengan konservasi pada bidang lingkungan. Secara nonfisik, menanam dapat diartikan meletakkan nilai-nilai fundamental dan luhur yang telah mengkristal menjadi pedoman atau pandangan hidup. Nilai-nilai

fundamental tersebut berasal dari nilai-nilai luhur yang disepakati bersama oleh masyarakat.

Pada dasarnya, budaya memiliki nilai-nilai luhur yang senantiasa diwariskan, ditafsirkan dan dilaksanakan seiring dengan proses perubahan sosial. Pewarisan dan penafsiran secara turun-temurun dan terus-menerus sepanjang kehidupan manusia yang niscaya berubah menjadi jalan hidup sebuah kebudayaan. Kebudayaan hidup dan menghidupkan kehidupan melalui pemahaman terhadap jalinan keseluruhan makna dalam simbol yang ditransmisikan. Kebudayaan adalah pola dari pengertian-pengertian atau makna yang terjalin secara menyeluruh dalam simbol-simbol yang ditransmisikan secara historis, suatu sistem mengenai konsepsi-konsepsi yang diwariskan dalam bentuk-bentuk simbolik yang dengan cara tersebut manusia berkomunikasi, melestarikan dan mengembangkan pengetahuan dan sikap mereka terhadap kehidupan (Geertz [1992:5] dalam Yunus [2013]). Pendapat ini menekankan bahwa kebudayaan merupakan hasil karya manusia yang dapat mengembangkan sikap mereka terhadap kehidupan dan diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya melalui proses komunikasi dan belajar agar generasi yang diwarisi memiliki karakter yang tangguh dalam menjalankan kehidupan.

Proses berbudaya yang dilakukan secara turun-menurun sejalan dengan konsep *titiluri* pada masyarakat Tengger. *Titiluri* merupakan aktualisasi tradisi mengikuti jejak leluhur secara turun temurun. Aktualisasi tradisi ini sekaligus menjadi jalan konservasi kebudayaan Tengger. Empat nilai konservasi yang termuat dalam tradisi *titiluri* secara terperinci akan dijelaskan berikut ini. *Pertama, Menanamkan Budaya.* Menanam dapat diartikan meletakkan nilai-nilai fundamental dan luhur yang telah mengkristal menjadi pedoman atau pandangan hidup dan dasar berkehidupan. Nilai-nilai luhur yang disepakati oleh masyarakat Tengger adalah menghormati leluhur. Menanamkan kepatuhan atau keakziman kepada leluhur merupakan langkah awal dari lahirnya proses turun-temurun atau menurunkan budaya yang

ada. Kedua, **Memanfaatkan Budaya**. Nilai yang disemai akan tumbuh menjadi pedoman, petunjuk, dan aturan dalam bertutur kata, berperilaku, dan berbuat dalam hidup dan berhubungan satu sama lain. Pada proses memanfaatkan budaya dapat disebut juga dengan pengaplikasian budaya yang telah dipelajari oleh suatu masyarakat di dalam daerahnya. Bentuk pelaksanaanya dapat berupa sebuah tingkah laku, kegiatan keagamaan, dan lain sebagainya. Prinsip *titiluri* mendasari setiap pelaksanaan tradisi Tengger. Pelaksanaan tradisi ini merupakan bentuk pemanfaatan instrumen budaya untuk meneguhkan dan menguatkan nilai kepatuhan atau ketakziman terhadap leluhur sebagai prinsip dasar *titiluri*. Ketiga, **Melestarikan Budaya**. Pelestarian sebagai kegiatan atau yang dilakukan secara terus-menerus, terarah dan terpadu guna mewujudkan tujuan tertentu yang mencerminkan adanya sesuatu yang tetap dan abadi, bersifat dinamis, luwes, dan selektif (Nahak, 2019: 71-72). Pelestarian budaya adalah upaya untuk mempertahankan nilai-nilai seni budaya, nilai tradisional dengan mengembangkan perwujudan yang bersifat dinamis, luwes dan selektif, serta menyesuaikan dengan situasi dan kondisi yang selalu berubah dan berkembang (Widjaja dalam Ranjabar, 2006:56). Pelaksanaan tradisi *titiluri* merupakan bentuk pelestarian nilai sekaligus pelestari budaya Tengger. Upaya pelestarian budaya Tengger ini diharapkan mampu menumbuhkan daya tahan budaya terhadap tekanan-tekanan modernisasi. Keempat, **Memelajari Budaya**. Belajar budaya berarti juga membaca fenomena budaya. Menanamkan, memanfaatkan, dan melestarikan budaya adalah fenomena budaya. Pada hakikatnya, menanamkan nilai budaya, memanfaatkan tradisi untuk aktualisasi pandangan hidup, dan melestarikan tradisi dengan melaksanakannya secara turun temurun, merupakan bentuk pembelajaran budaya. Proses belajar dan mempelajari tradisi yang dilakukan secara ajeg akan menjamin konservasi budaya berjalan utuh dan berkesimbangan.

BAB 4

DESAKALAPATRA DALAM TRADISI TENGGER

Bab 4 membahas prinsip *Desakalapatra*. Prinsip ini menuntun masyarakat Tengger terbuka dalam memahami dan menerima segala jenis perbedaan, toleran, hidup rukun, dan apresiatif terhadap perbedaan pandangan, keyakinan, kepercayaan, dan tata laku adat. Aktualisasi prinsip ini tampak dalam sebagian besar pelaksanaan tradisi, di antaranya adalah pemahaman terhadap perbedaan-perbedaan dalam (i) pembacaan *Cangkriman Kertijoyo*, (ii) ragam maupun jumlah sesaji *Blarak'i*, (iii) persyaratan penari *Sodoran* dan busana yang dikenakan, (iii) dasar pelaksanaan ritual *Bawahan*, (iv) pendaras mantra, dan (v) pemakluman terhadap tingkatan upacara. *Desakalapatra* merupakan wujud kesadaran multikultural masyarakat Tengger. Konteks ritual *mayu*/selamatan desa dan ritual besar Tengger lainnya menjadi salah satu contoh terbaik praktik multikulturalisme. Tradisi *anjangsana*, *simakrama*, dan *bethek-sinoman* secara faktual menjadi ruang dialog dan komunikasi yang penuh toleransi sebagai perekat harmoni sosial pada masyarakat Tengger yang multikultural.

Desakalapatra: Kemajemukan dan Toleransi

Desakalapatra adalah suatu ajaran agama Hindu yang dianut oleh mayoritas suku Tengger. Pada dasarnya konsepsi *Desakalapatra* tersusun atas tiga aspek, yaitu *desa* yang berarti ‘tempat’, *kala* yang berarti ‘waktu’, dan *patra* yang berarti ‘keadaan’. Secara keseluruhan *Desakalapatra* dapat dimaknai sebagai kelenturan interpretasi masyarakat pada suatu wilayah dalam kurun waktu tertentu yang disesuaikan dengan keadaan tertentu. Menurut Oetomo (2015) konsep ini mengacu pada proses munculnya *local genius* yang bersifat khas pada lokalitas daerah, namun konsep dasarnya mengacu pada ajaran pokok. Berdasarkan ajaran ini masyarakat Hindu Tengger mampu menerima segala perbedaan dan menjadikannya sebagai suatu kebanggaan yang unik dan menarik untuk dilestarikan.

Desakalapatra merupakan suatu konsepsi yang dijadikan sebagai acuan sosial dalam tradisi masyarakat Tengger. Konsepsi ini berperan sebagai pedoman dalam memperluas pemahaman masyarakat mengenai cara pandang yang berbeda yang dimiliki oleh masing-masing individu. *Desakalapatra* mengajarkan masyarakat suku Tengger untuk lebih terbuka dalam memahami dan menerima segala jenis perbedaan yang terjadi di sekitarnya. Konsepsi kemajemukan ini mendasari dan membentuk masyarakat Tengger sebagai komunitas yang toleran, hidup rukun, dan apresiatif terhadap perbedaan pandangan, keyakinan, kepercayaan, dan tata laku adat yang dijalankan oleh masyarakat suku Tengger secara keseluruhan. Hal itu, menjadikan Tengger layaknya sebuah miniatur keberagaman. Hidup dalam beragam keyakinan dan kekayaan upacara adat, namun mampu tinggal berdampingan secara harmonis dan rukun dengan toleransi.

Aktualisasi *Desakalapatra* dalam Tradisi Tengger

Adanya perbedaan dalam pelaksanaan tradisi di Tengger, baik perbedaan pelaksanaan antarwilayah maupun antardesa dalam satu wilayah, disebabkan oleh berbedanya Guru Nabe dari masing-masing romo dukun pandita. Guru Nabe adalah

pendamping, pembimbing, sekaligus pengajar spiritual maupun kultural para calon dukun pandita atau para dukun muda pandita. Guru Nabe para dukun pandita Tengger *Brang Kulon* saat ini di antaranya adalah Romo Hardjo Broto, Romo Gimantoro, dan Romo Cokro. Setiap Guru Nabe memiliki wawasan yang berbeda. Perbedaan wawasan inilah yang membentuk prinsip, sikap, keyakinan, dan kebijakan masing-masing dukun pandita dalam menjalankan tradisi. Lebih jauh, hal ini menyebabkan berbedanya aktualisasi tradisi, baik dari segi tata sesaji dan tata cara pelaksanaannya.

Momen Pembacaan *Cangkriman*

Cangkriman merupakan kata-kata yang disusun secara teratur, makna atau isinya mengandung maksud untuk dijawab (Subalidinata, 1994:13). *Cangkriman* atau teka-teki Tengger yang lazim disebut *Cangkriman Kertijoyo*, ditampilkan dalam sebuah ritual khusus tahunan, yakni tari *Sodoran* dalam rangka perayaan *Karo*. Penampil teka-teki khas ini adalah dukun pandita dan stafnya. Sukmawan (2018:126) menjelaskan bahwa *Cangkriman Kertijoyo* dibawakan (dibacakan) oleh dukun pandita berdampingan dengan salah-satu pembantu dukun. Dinamai *Cangkriman Kertijoyo* karena nama salah satu karakter penampilnya adalah Kertijoyo. Karakter/tokoh Kertijoyo diperankan oleh salah satu asisten dukun (*legen, sepuh*, atau *sanggar*). Sementara itu, dukun pandita memerankan tokoh Ardijoyo. Ardijoyo bertindak sebagai ‘pelempar’ teka-teki, Kertijoyo bertindak sebagai penjawab teka-teki.

Pembacaan *Cangkriman Kertijoyo* di setiap daerah berbeda-beda. Di Dusun Tosari misalnya, teka-teki sakral yang berjumlah 15 buah ini dibacakan sepasang demi sepasang (tanya-jawab). Setiap kali selesai dibacakan, dilaksanakan tari *Sodoran*. Berbeda dengan di Dusun Ngadiwono, *Cangkriman Kertijoyo* dibaca terlebih dahulu dan disisakan dua pasang bacaan pada dua tarian di akhir. Perbedaan ini dipengaruhi oleh banyaknya kelompok penari yang tampil. Pada pembukaan *Karo* di Dusun Tosari, lebih kurang terdapat enam belas kelompok penari yang berasal dari

dusun-dusun di Kecamatan Tosari, di antaranya adalah Dusun Keduwung, Balidono, Wonokitri, Sedaeng, Podokoyo, Jetak, Tosari, Kalitejo, Mororejo, Kandang sari, Telogosari, dan Dusun Purwono. Jadi, jumlah penari bergantung kepada jumlah dusun yang mengirimkan duta tarinya. Sementara itu, di Dusun Ngadiwono, jumlah penarinya adalah dua kelompok.

Kelengkapan Sesaji *Blarak'i Sodoran*

Blarak'i adalah ritual untuk membuka selamatan *Karo*. Upacara *Karo* diawali dengan ritual *Blarak'i*. Ritual ini dimulai pada waktu dini hari dan berakhir hingga jam 6.00 pagi (Sukmawan, 2018:78). Ritual pembukaan *Karo* ini berisi dua aktivitas, yaitu pembacaan mantra dan penampilan tarian *Sodoran*. Pembacaan mantra dilakukan oleh dukun pandita yang ditunjuk didampingi oleh dukun pandita Dusun Keduwung. Tarian *Sodoran Blarak'i Karo* ditampilkan oleh sesepuh.

Pendampingan dukun pandita Keduwung (Dusun Tengger di Utara daerah Penajakan) adalah suatu keharusan. Diyakini bahwa dusun tersebut menjadi tempat tinggal dukun tertua, sehingga ritual *Blarak'i* harus dilakukan oleh dukun pandita Keduwung. Dukun daerah Tengger yang lainnya bergantian menemani.

Sebagai kelengkapan sebuah ritual tentu selalu ada sesaji. Demikian pula ritual *Blarak'i*, selalu menghadirkan sesaji untuk dihaturkan kepada leluhur. Jumlah sesaji yang dihaturkan umumnya sesuai dengan yang disebutkan dalam pendarasan mantra. Namun, tetap ada perbedaan ragam maupun jumlahnya sebagai bentuk aktualisasi *Desakalapatra*. Dusun Ngadiwono memiliki sesaji *Blarak'i* yang lebih lengkap dibandingkan dengan Desa Tosari. Prinsip penghaturan sesaji di Dusun Ngadiwono adalah kelengkapan dan keutuhan, artinya sesaji yang dihaturkan selengkap sesaji yang dituturkan dalam mantra, tanpa mengurangi jumlah maupun ukuran selazimnya. Sementara itu, di Dusun Tosari, kelengkapan tetap menjadi prinsip, namun masih dapat disesuaikan.

Sesaji ritual *Blarak'i Sodoran* biasanya terdiri atas *gedhang ayu, degan, jajanan, gubahan*, dan degan. Degan merupakan simbol air *wasuhpada/pembersih*. Sesaji ini ditutup dengan daun beringin. Daun ini menyimbolkan pengayoman. *Gubahan* berisi daun *senikir, tanlayu, genjret, putihan*, dan daun *tlotok*. *Gubahan* digunakan sebagai media *Blarak'i Sodoran*.

Persyaratan dan Busana Penari *Sodoran*

Tari *Sodoran* hanya boleh dipentaskan pada saat Hari Raya *Karo*. Tari sakral ini berisi gerak tari yang sederhana dan tidak rumit. Meskipun demikian, nilai-nilai ihwal eksistensi manusia terkemas secara simbolik-eufemistik di dalam kesederhanaan gerak tersebut. Tari *Sodoran* menyimbolkan pertemuan pria dan wanita untuk menebar benih kehidupan. Karena itu, tari *Sodoran* juga bisa dikatakan sebagai *tari sangkan paran* (asal-usul manusia di dunia) Sukmawan (2017a:366). Tari *Sodoran* dibawakan oleh kelompok penari yang berbeda, baik dari segi usia maupun kepentingan tradisi. Penari *Sodoran* pada momen *Blarak'i* umumnya adalah para sesepuh. Sebagai sesepuh, para penari ini dipercaya sebagai pembuka ritual. Penari *Sodoran* pada momen pasca-*Blarak'i* adalah para generasi muda Tengger yang terpilih. Sebelum mementaskan tari *sangkan paran*, para pengantin *Sodoran* ini diarak terlebih dahulu dalam sebuah karnaval inaugurasi. Para penari muda sebagai wakil generasinya ini memerankan fungsi pewaris dan pelanjut tongkat estafet tradisi Tengger, khususnya tradisi *Sodoran*.

Dapat dikatakan bahwa penari *Sodoran* terdiri atas dua kategori, yaitu penari sepuh dan pengantin *Sodoran*. Penari *Sodoran* dalam bahasan ini adalah *kemanten Sodoran*. Di dukun Ngadiwono, penari *Sodoran* berjumlah dua kelompok penari. Sementara itu, di dukun Tosari, terdapat 13-16 kelompok penari yang berasal dari berbagai Dusun. Dua kelompok penari di Ngadiwono dan 13-16 pasang penari di Tosari merupakan bagian dari *Desamawacara*. Perbedaan persyaratan penarinya pun termasuk dalam ketentuan *Desamawacara*. Sebenarnya,

persyaratan penari *Sodoran* berlaku sama di semua daerah, yakni para penari wajib melaksanakannya berturut-turut selama tujuh kali dan mereka harus perawan/perjaka. Persyaratan keperawanan/keperjakan ini dianggap penting karena tari *Sodoran* sendiri bermakna *kemanten* (pengantin). Namun, di Tosari, persyarakatan keperawanan/keperjakan bukan sesuatu yang utama. Yang dipentingkan adalah melaksanakan tarian secara berturut-turut tujuh kali. Jika dalam perjalanannya, seorang penari *Sodoran* tidak bisa menjalankan tugas dan tanggung jawabnya, akan dilakukan ritual *Ngepras*.

Dari aspek busana, *selempang* (selendang) penari sodor Dusun Tosari dikenakan dari kanan ke kiri. Berbeda dengan kebiasaan di Dusun Mororejo, *selempang* dikenakan secara berbeda oleh perempuan dan laki-laki. Hal itu merupakan perwujudan *Desakalapatra*.

Selempang penari *Sodoran* berwarna kuning. Warna kuning merupakan *sampet* sejati. Dalam sejarah Tengger, *selempang* kuning digunakan pendeta dalam pemujaan. Penari *Sodoran* menggunakan *selempang* yang tidak bersilang dua sebagaimana yang dikenakan pandita. *Selempang* kuning atau *sampet* bersilang dua yang digunakan dukun pandita merupakan simbol dari menutup *babahan hawa nawa sanga*. Hal ini berbeda dengan *selempang* bersilang satu yang dikenakan oleh penari *Sodoran*. Di Dusun Mororejo, *selempang* laki-laki menyilang dari kanan ke kiri. Sementara itu, selempang perempuan dipasang menyilang dari kiri ke kanan. Silang kanan bermakna bahwa laki-laki tidak boleh *dikiwo* atau dilawan dalam rumah tangga. *Selempang* kiri menandakan bahwa penari masih suci.

Pelaksanaan Ritual *Bawahan*

Ritual penutupan *Karo* biasanya disebut *Bawahan*. Secara umum ritual ini dilaksanakan dengan runtutan: berkumpul bersama, pelaksanaan ritual inti, dan pembagian air anugerah (*kembang/sekar boreh*). Dalam pelaksanaannya, ritual ini diiringi pembacaan mantra secara berturut-turut, yaitu mantra

pamenyanan, padupan, prasen, kebaseng, babahan lima, dan mantra inti untuk *Bawahan*. Sesaji ritual akhir upacara *Karo* ini tidak sebesar pada pembukaan *Karo*, hanya ada *gedhang ayu, jenang apem, jenang putih, sega galang, sega roahan, pras among, tamping*, dan masing-masing warga membawa sesaji seadanya. Umumnya mereka membawa *sega roahan* yang berisi sepiring nasi, sepiring kue, dan *tamping*. *Tamping* yang berisi nasi, lauk, kue Tengger, *juadah, tanlayu, putihan, deribah/maribahan* ini akan kembali dibawa ke rumah masing-masing.

Sejalan dengan prinsip *Desakalapatra*, ritual *Bawahan* ada kalanya dilaksanakan berdasarkan kesepakatan atau berlandaskan keumuman. Secara kesepakatan, ritual *Bawahan* dilaksanakan setelah selesai upacara *santi*. Dusun di Tosari dan sekitarnya serta Dusun Ngadiwono melaksanakan berdasarkan kesepakatan ini. Namun, landasan umumnya adalah bahwa pelaksanaan *Bawahan* pasti di Dusun Wonokitri. Setelah ritual *Bawahan* dilaksanakan secara seremonial di Wonokitri, tidak ada (tidak boleh) lagi ritual sejenis dilaksanakan di tempat lain.

Pelaksanaan *Bawahan* berbeda-beda menurut waktu dan keadaan desa. Setelah selesai *santi* di Dusun terakhir (biasanya dilaksanakan di beberapa Dusun dalam beberapa hari), dilangsungkan ritual *Bawahan (tutupan)*. Di Ngadiwono, *tutupan* dilaksanakan berbeda dengan di Tosari. Tosari melaksanakan ritual ini secara sederhana, sebaliknya Ngadiwono menggelar secara besar-besaran. Tutupan di Ngadiwono dibarengi dengan pentas tari sakral *Sodoran*, tayuban, dan berbagai hiburan kesenian. *Tutupan* di Wonokitri juga dilaksanakan secara meriah setelah semua desa di Tengger *Brang Kulon* selesai. Jika masih ada yang belum selesai tutupan *Bawahan*, Wonokitri belum akan melaksanakan. Kebijakan masing-masing desa sebagai wujud *Desakalapatra* direspon oleh Wonokitri dengan menunggu atau memberikan kesempatan untuk menyelesaikan hajatan penutup di masing-masing desa.

Pembaca Mantra Ritual Ngayu

Ngayu berhubungan dengan upacara *Entas-entas*. Upacara *nyuwarga ake leluhur* ini merupakan metasimbolik dari simbol-simbol arkeologis ritual penyucian roh sebagaimana terpahat pada dinding candi Jago. Dalam pahatan tersebut digambarkan roh-roh yang bersemayam di segala ruang dan baru dapat dinaikkan ke kahyangan atau surga setelah roh-roh tersebut disucikan di ‘Gomukha’ (Sukmawan, 2018:121).

Menebang kayu atau bambu tidak boleh dilakukan pada sembarang waktu. Untuk kepentingan upacara *Entas-entas* minimal pada satu bulan buku atau dua bulan buku sebelum acara itu dilaksanakan harus sudah mempersiapkan. Termasuk penyiapan kayu sebagai bahan bakar.

Ritual *Ngayu* dilakukan satu-dua bulan sebelum hajatan dilaksanakan. Pada dasarnya, langsung memotong dan membakar kayu tanpa melakukan ritual tidak menjadi masalah. Namun, untuk lebih sakral, upacara perlu dilakukan sebagai bentuk permohonan izin kepada ibu pertiwi. Karena kayu berasal dari bumi, sebelum memotong hendaknya harus memohon izin terlebih dahulu kepada bumi. Permohonan ijin tersebut dilantarkan melalui pembacaan mantra *semeningah*. Prinsip pembacaan mantra adalah memberitahukan jenis ritual dan waktu pelaksanaannya, serta permohonan keselamatan.

Ritual pemotongan kayu ini didahului oleh upacara *rakatawang* (buka pintu). Sesaji upacara ini meliputi *gedhang ayu*, *pras among*, *pras rakatawang*, *inuman/unjukan*, *tedan*. Biasanya, upacara pemberitahuan leluhur ini dilaksanakan pada sore hari. Pada pagi harinya, kayu bisa ditebang. Yang mengatur sarana ritual adalah *pak sepuh*. Sementara itu, pembacaan japa dilakukan oleh rama dukun pandita. Namun demikian, pembacaan mantra bukan hanya bisa dilakukan oleh rama dukun pandita. Ada *kalapatra* bahwa dukun-dukun *alit* (kecil) juga bisa melakukannya. Mantra upacara *ngayu* juga bisa didaraskan oleh staf dukun pandita. Sesaji *Ngayu* dapat dikatakan sederhana karena hanya

memberikan *tamping* dan *boreh*. *Tamping* berisi beras, nasi, pisang dalam ukuran kecil/jumlah sedikit, ditambah dengan *boreh*. *Boreh* berisi *bunga telon* (bunga tiga warna).

Ritual *Entas-entas*

Toleransi terhadap perbedaan dapat dilihat dalam pelaksanaan ritual *Entas-entas*. Desa Mororejo memiliki perbedaan tingkatan upacara. Tingkatan ini bergantung kepada permintaan orang yang punya hajat. Perbedaan tingkatan hajat ritual ini tidak lebih penting dari tujuan pelaksanaan ritual, yakni menyucikan arwah leluhur. Tingkatan hajat dapat dikategorikan ke dalam *nesta*, *madya*, dan *utama*. *Nesta* merupakan hajat kecil, *madya* hajat sedang, dan *utama* merupakan hajat yang tinggi dan utama. Setiap tingkat hajatan memiliki perbedaan dari segi lama waktu pelaksanaan dan jumlah sesaji yang dibutuhkan.

Hajat utama dimulai dengan ritual *ngayu, semeningah*. Pada hari pertama hajatan dilakukan *slametan gong, slametan terop*, lalu upacara *rangkantawang, nabuh bendik, mepek merniti, isen-isen*, dilanjutkan dengan menghantarkan sesaji, *dhaharan* dan *kayupan alit* kepada leluhur. Upacara hari pertama ditutup dengan ritual *munggah kulak*.

Upacara hari kedua diawali dengan upacara *pasrah padok perkemit* ke tempat yang ditempati *jenengan* (leluhur). Kemudian diadakan upacara *adang tumpeng* untuk *jenengan*. Setelah itu dilaksanakan upacara menyembelih binatang yang bisa disebut *mbeduduk (wedhus)*. Penyembelihan binatang ini akan digunakan dalam upacara *ngulak, ngelukat, atman, siti darma*. Setelah upacara *mbeduduk* dengan irungan suara gong, dilaksanakan *ngirim leluhur* di tempat *jenengan* atau petra. Hari kedua upacara ditutup dengan upacara *mekakat*.

Hari ketiga dimulai dengan *ngembang petra* ke rumah yang ditempati dengan irungan musik *baleganjur* atau *ketipung*. Dilanjutkan dengan upacara *nurunen leluhur di sanggar bale tertii, bale banjar sari*, acara *mukul bende*, menurunkan semua *kulak*, dan acara makan-makan. Upacara disambung dengan ritual

kayopan alit, dan *kayopan agung*, kemudian menghaturkan *ampras* yang ada di *pawon* (dapur). Setelah menghaturkan *ampras* dilaksanakan upacara *ngelukat*, *ngeruwat atman*. Tahap berikutnya adalah upacara *nyelumuti* leluhur yang akan disurgakan. *Nyelumuti* tersebut merupakan upacara yang di dalamnya terdapat ayam dan *kambangan*, dilakukan oleh 5 atau 7 orang yang duduk dan diberi kain putih. Kemudian orang-orang tersebut akan lari dan memecah *degan ijo* (kelapa muda) yang disiram air. Upacara dilanjutkan dengan memberi makan leluhur yang akan dipulangkan ke alamnya. Selanjutnya, diadakan *nundung siti derma* dan upacara *amras boga*. Leluhur yang disimbolkan dengan boneka petra lantas diiring dan kemudian dibakar. Pembakaran tersebut menandakan leburnya segala *dosa-mala*-nya dengan *sastra mojageni*.

Pada upacara ditingkatkan *nesta*, semua aspek tadi tetap ada, namun dipersingkat menjadi satu hari satu malam dan tidak memakai meru. *Meru* adalah singgasana roh-roh leluhur yang akan disurgakan. Pembakaran *petra* pada tahapan terakhir *Entas-entas* hampir sama dengan *ngaben* yang ada di Bali. Jika pada upacara *ngaben* yang dibakar adalah manusianya, pada upacara *Entas-entas* di Tengger yang dibakar adalah simbolisasinya, yakni boneka ritual berupa *petra*.

Desakalapatra: Harmoni dalam Keragaman Budaya

Desakalapatra merupakan wujud kesadaran multikultural masyarakat Tengger. Multikultural secara bahasa dapat diartikan sebagai keragaman budaya. Aspek keragaman ini merupakan inti dari multikultural yang kemudian berkembang menjadi suatu ideologi yang disebut dengan multikulturalisme (Yaqin, 2005: 9). Multikulturalisme juga bisa dipahami sebagai gerakan yang bukan sekedar menuntut pengakuan terhadap segala perbedaan yang ada, tetapi bagaimana perbedaan dan keragaman yang ada dapat diperlakukan sama. Dalam pengertian ini tidak ada perbedaan yang mendasar yang menyebabkan adanya perbedaan perlakuan. Konteks ritual *mayu*/selamatkan desa Tengger menjadi salah satu

contoh terbaik praktik (gerakan) multikulturalisme. Tanpa melihat latar belakang keyakinan, profesi, dan status sosial, asal mengaku sebagai *wong Tengger*, bisa hadir dan guyub rukun di punden desa. Dipimpin oleh dukun pandita yang bersanding dengan modin dusun, selamatan desa digelar dengan sangat meriah. Tua, muda, anak-anak, perempuan, laki-laki berkumpul bersama membawa makanan dan jajanan. Pedagang kaki lima yang menjual makanan, minuman, camilan, dan mainan juga hadir meramaikan acara. Tidak terkecuali seniman lokal, yaitu pemusik *baleganjur*, pengrawit, dan pesinden tayub turut mengiringi ritual sekaligus menghibur khalayak. Kerukunan dalam perbedaan ini jelas memproyeksikan ide dan praktik kemajemukan budaya.

Tidak lantas karena tradisi ini dimiliki *wong Tengger*, masyarakat luar Tengger atau yang memeluk agama selain Hindu tidak dilibatkan. Etnis Tengger bukan masyarakat dengan kebudayaan tunggal, satu, dan seragam. Etnis yang menghuni pegunungan Tengger ini menjadikan *Desakalapatra* sebagai landasan praktik kehidupan sosial-budaya mereka. Ungkapan-ungkapan budaya yang berbeda-beda dipandang setara. Dalam sejumlah perayaan tardisi Tengger, beraneka ragam kesenian, baik yang asli Tengger (*tari ujung* dan *Sodoran* misalnya) berbaur dengan kesenian dari luar Tengger (tayub, ludruk, campursari, drum band, bantengan, dan barongsai). Dalam kasus kesenian ini, pengayaan budaya justru terjadi melalui pengadopsian unsur-unsur budaya dari luar (bandingkan dengan Suparlan, 2002:10). Adopsi unsur-unsur budaya ini sekaligus menjadi bentuk legitimasi terhadap kemajemukan budaya (Irhandayaningsih, 2012:9) dan wujud kesadaran adanya keberbeda-beda kebudayaan yang karenanya harus dihormati (Rifa'i, 2016:121).

Desakalapatra jelas melandasi corak kehidupan masyarakat Tengger, sebagaimana konsep *bhinneka tunggal ika* yang melandasi corak struktur masyarakat Indonesia. *Bhinneka tunggal ika* dan *Desakalapatra* sama-sama memberikan pengakuan akan kesamaan derajat fenomena budaya yang beragam, berbeda-beda tetapi tetap satu jua. *Bhinneka tunggal ika* dan *Desakalapatra*

sebagai satu prinsip yang sama makna tapi beda kata. Dwi tunggal ini mengisyaratkan suatu kemauan yang kuat untuk mengakui perbedaan sekaligus memelihara kesatuan atas dasar memelihara keragaman, bukan dengan menghapuskannya atau mengingkarinya. Perbedaan dihargai dan dipahami sebagai realitas kehidupan, hal ini merupakan asumsi dasar yang juga melandasi paham multikulturalisme.

Masyarakat multikultural merupakan masyarakat yang kelompok budayanya berada dalam kesetaraan derajat dan toleransi. Dalam hal ini, watak masyarakat multikultural adalah toleran. Mereka hidup dalam semangat hidup berdampingan secara damai. Setiap entitas sosial dan budaya masih tetap membawa serta jati dirinya, tidak melebur kemudian menghilang, tetapi juga tidak diperlihatkan sebagai kebanggaan melebihi penghargaan terhadap entitas lain. Dalam perspektif multikulturalisme, baik individu maupun kelompok dari berbagai entitas etnik dan budaya hidup dalam kohesi sosial tanpa kehilangan identitas etnik dan kultur mereka. Masyarakat bersatu dalam ranah sosial tetapi antar-entitas tetap ada jarak. Jarak tersebut harus dijaga dengan dialog, komunikasi, dan toleransi yang kreatif (Suardipa, 2018:64). Tradisi *anjangsana*, *simakrama*, dan *bethuk-sinoman* secara faktual menjadi ruang dialog dan komunikasi yang penuh toleransi sebagai perekat harmoni sosial pada masyarakat Tengger yang multikultural.

BAB 5

TARI SODORAN DALAM SLAMETAN

HARI RAYA KARO

Bab 5 menguraikan potensi kekayaan seni tradisi khas yang bernama tari *Sodoran*. Selain kaya akan pelaksanaan upacara adat, Tengger juga kaya akan seni tradisi. Salah satu seni tradisi sakral adalah tari *Sodoran*. Tarian ini mengandung nilai filosofis yang sangat dalam tentang *cikal bakal* ‘asal mula’ terjadinya kehidupan hingga kembalinya kehidupan. Tari *Sodoran* dipentaskan hanya dalam upacara *Karo*, baik di bagian pembukaan maupun penutupan. *Karo* yang bermakna *nylameti wong loro*, yakni memohon keselamatan bagi laki-laki dan perempuan dilaksanakan pada bulan *Karo* berdasarkan kalender Tengger. Makna tersebut tidak terlepas dari legenda *Karo*. tari *Sodoran* secara gamblang membingkai pengetahuan lokal tentang siklus kehidupan manusia mulai dari awal hingga akhir melalui sebuah proses yang disimbolkan oleh pusaka *Sarutama*. Sebuah proses yang *saru* ‘tabu’ untuk diucapkan, tetapi menjadi aspek *tama* ‘utama’ dalam melangsungkan keturunan.

Hakikat dan Kategori Seni Tari

Seni tari merupakan ekspresi jiwa yang diwujudkan melalui gerak tubuh yang indah dan harmonis dengan memerhatikan unsur ruang dan waktu. Artinya, setiap tari yang dipentaskan memiliki maksud dan tujuan tertentu bergantung di mana dan kapan tari tersebut dipentaskan. Sehubungan dengan hal tersebut, tarian di Indonesia memiliki jenis tari yang beragam karena berkaitan dengan daerah dan kebudayaan yang hidup di dalamnya. Menurut Khutniah dan Iryanti (2012:11) hidup dan tumbuhnya tari sangat erat berkaitan dengan citra masing-masing kebudayaan itu, bahwa tari diciptakan dan diciptakan dalam lingkungan tertentu, sehingga nilai kehadirannya pun tergantung pada lingkungan tersebut.

Secara umum, tari dibedakan menjadi tiga jenis, yaitu tari tunggal, tari berpasangan, dan tari kelompok. Tari tunggal dapat dilakukan secara berkelompok, seperti tari Gambyong, tari Bondan, tari Pendet, dan tari Panjisemirang. Begitu juga dengan tari berpasangan dapat dilakukan secara berkelompok, seperti tari Tani, tari Payung, dan tari Beksan Lawung. Contoh tari kelompok murni yaitu tari Bedaya dan tari Gending Sriwijaya (Muryanto, 2019: 25-26).

Selain itu, seni tari juga memiliki fungsi yang bermacam-macam, di antaranya sebagai sarana ritual, hiburan, kritik sosial, dan pendidikan. Dari fungsi tersebut dapat dikelompokkan menjadi dua kategori, yaitu tari yang bersifat sakral dan tari yang bersifat menghibur.

Tari Sakral

Tari sakral adalah tari yang dipentaskan dalam sebuah upacara atau ritual adat. Dalam konteks ini, fungsi tari merupakan sarana yang menghubungkan manusia dengan Sang Pencipta atau dengan kata lain alam manusia yang terlihat (skala) dan alam manusia yang tidak terlihat (nirskala). Sementara itu, upacara yang melibatkan tari dibagi menjadi dua macam, yakni upacara yang bersifat sakral/keagamaan dan upacara adat atau tradisi di suatu

daerah (Muryanto, 2019). Tarian yang dipentaskan dalam upacara keagamaan, contohnya tari Shanghyang, tari Gabos, dan tari Pendet. Sedangkan tari yang dipentaskan dalam upacara adat atau tradisi, contohnya tari Ketuk Tilu dalam upacara syukuran panen padi di Jawa Barat, tari Buyung dalam upacara seren taun di Jawa Barat, dan tari *Sodoran* dalam upacara *Karo* di Suku Tengger.

Tari Hiburan

Berbeda dengan tari yang bersifat sakral, tari yang bersifat menghibur tidak terikat oleh pakem-pakem keagamaan dan adat secara mutlak. Tari hiburan memiliki fungsi sebagai hiburan semata bagi siapa pun yang menontonnya. Dalam istilah lain, tari hiburan juga disebut sebagai tari yang bersifat sosial (*social dance*) karena fungsinya sebagai media pergaulan dalam kehidupan sosial. Jika tarian jenis ini kerap hadir pada upacara, maka kedudukannya sebagai wahana saja, dalam kata lain tidak identik dengan upacara itu sendiri (Sujana, 2007:263).

Seni Tari di Tengger

Selain kaya akan pelaksanaan upacara adat, Tengger juga kaya akan seni tradisi. Salah satu seni tradisi yang selalu hadir dalam hampir setiap peristiwa penting adalah seni tari. Seni tari di Tengger juga cukup beragam; ada tari yang bersifat sakral dan ada pula tari yang bersifat hiburan. Salah satu tari yang bersifat sakral, yaitu tari *Sodoran*. Dikatakan sakral karena tari ini memiliki sejumlah pakem-pakem yang harus ditaati, baik dari segi waktu pelaksanaan, tempat, penari, hingga koreografi. Pakem-pakem tersebut harus ditaati karena berkaitan dengan filosofi atau makna tarian. Pembahasan lebih lanjut mengenai tari *Sodoran* akan dipaparkan dalam subbab berikutnya.

Sementara itu, tarian yang bersifat hiburan tetapi masih berkaitan erat dengan pelaksanaan upacara, yaitu *tayub*. Tayub merupakan tari yang dilaksanakan untuk menghibur para tamu undangan. Namun demikian, tidak semua tayub dapat dikelompokkan ke dalam tari hiburan. Pada beberapa upacara, tayub menjadi bagian dari persembahan kepada para leluhur

sehingga dikatakan sakral. Oleh karena itu, hanya tayub yang dipentaskan di panggung dan di luar dari rangkaian upacara saja yang merupakan tayub sebagai tari hiburan.

Asal Mula Tari *Sodoran*

Tari *Sodoran* atau *Sodor* merupakan salah satu tarian sakral khas Tengger. Tarian ini mengandung nilai filosofis yang sangat dalam tentang *cikal bakal* ‘asal mula’ terjadinya kehidupan hingga kembalinya kehidupan. Tari *Sodoran* dipentaskan hanya dalam upacara *Karo*, baik di bagian pembukaan maupun penutupan. Menilik legendanya, *Karo* dan tari *Sodoran* adalah paket yang tidak dapat dipisahkan. Karena itu, tari *Sodoran* hanya dilaksanakan dalam upacara *Karo*.

Karo yang bermakna *nylameti wong loro*, yakni memohon keselamatan bagi laki-laki dan perempuan dilaksanakan pada bulan *Karo* berdasarkan kalender Tengger. Makna tersebut tidak terlepas dari legenda *Karo* yang mengisahkan dua orang kawula Ajisaka yang bernama Setya dan Setuhu. Setya dan Setuhu diberi mandat yang sama beratnya oleh Ajisaka. Setya diminta untuk menjaga cundrik di Pulau Majesti. Cundrik dalam hal ini adalah pusaka *Sarutama*. Ajisaka berpesan bahwa tidak boleh seorang pun memegang pusaka tersebut. Sementara itu, Setuhu diminta untuk mengambil cundrik yang tengah dijaga oleh Setya. Di sinilah awal mula perselisihan, Setya tetap setia akan penjagaannya dan Setuhu benar-benar tuhu dalam menjalankan perintah Ajisaka. Perang pun tidak terelakkan. Kedua kawula yang sama-sama sakti ini berperang dengan sengit. Hingga akhirnya, pada musim ketujuh (*naga*) mereka saling memberi dan menerima bagiannya. Makna saling memberi dan menerima bagiannya dimaknai sebagai mati *sampyuh*.

Secara simbolik, Setya dan Setuhu merupakan simbol dari laki-laki dan perempuan. Setya adalah simbol laki-laki dan Setuhu adalah simbol perempuan. Dalam penafsiran lebih lanjut, yang dimaksud dengan peperangan antara Setya dan Setuhu merupakan simbol dari proses yang dilakukan oleh laki-laki dan

perempuan dalam menjaga dan melangsungkan keturunan. Dengan demikian, *Karo* adalah upacara yang dilaksanakan untuk memohon keselamatan terhadap laki-laki dan perempuan karena berkaitan dengan asal mula terjadinya kehidupan atau *sangkan paraning dumadi*.

Pada versi legenda yang lain, disebutkan bahwa Setya dan Setuhu bukan berwujud manusia melainkan berwujud pusaka. Nama pusaka tersebut adalah *Sarutama*. Dalam hal ini, Setya merupakan pusaka sebagai simbolisasi laki-laki, sedangkan Setuhu merupakan warangka sebagai simbolisasi perempuan. Filosofi tersebut sekaligus menjadi simbolisasi penciptaan manusia. Bahwasanya, manusia berasal dari dua unsur yang berbeda.

Selanjutnya, pengetahuan *sangkan paraning dumadi* disimbolisasikan ke dalam bentuk tarian agar manusia Tengger dapat memahami dan terus mengingat tentang bagaimana kehidupan ini bermula dan akan ke mana kembalinya. Tarian tersebut dinamakan tari *Sodoran*. Tari *Sodoran* menggambarkan proses pertemuan antara laki-laki dan perempuan, mulai dari perjumpaan, perkenalan, hingga pernikahan (Sukmawan, Rizal, dan Nurmansyah, 2018:78). Dengan demikian, tari *Sodoran* secara gamblang membingkai pengetahuan lokal tentang siklus kehidupan manusia mulai dari awal hingga akhir melalui sebuah proses yang disimbolkan oleh pusaka Sarutama. Sebuah proses yang *saru* ‘tabu’ untuk diucapkan, tetapi menjadi aspek *tama* ‘utama’ dalam melangsungkan keturunan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB 6

SASTRA PENTAS *SODORAN-CANGKRIMAN*

Bab 6 membahas salah satu (mungkin satu-satunya) sastra lisan kategori teka-teki lisan yang bernama *Cangkriman Kertijoyo*. Tradisi bersastra lisan ini digelar dalam konteks upacara suci *Karo* sehingga pembacaannya tidak begitu saja dilakukan tanpa dilatarbelakangi oleh konteks ritual. Secara faktual, pementasan *Cangkriman Kertijoyo*-tarian *Sodoran* adalah genre sastra lisan yang tidak sangat terbuka. Dari jaman ke jaman, instrumen yang mengiringi dan irama yang didendangkan relatif tidak berubah. Improvisasi dalam penuturan pun sulit dilakukan karena tradisi pembacaan era literasi. Pendek kata, sejumlah aspek teknis yang memungkinkan sebuah genre sastra lisan bertahan, tidak memungkinkan dilakukan dalam pementasan *Cangkriman Kertijoyo*. Dengan demikian, terdapat faktor penentu kebertahanan tradisi penuturan cangkriman selain faktor teknis. Faktor tersebut adalah keyakinan melaksanakan dan menerima tradisi leluhur. Keyakinan yang membatin (menginternalisasi) ini membimbing dan mempertemukan citra estetis antara penampil dan khalayak, sekaligus mempertemukan citra mistis antara penampil-khalayak-Tuhan, pada waktu dan tempat yang sama.

Penari *Sodoran*

Tari *Sodoran* merupakan tarian sakral yang memiliki pakem-pakem tertentu yang tidak boleh dilanggar. Terdapat sejumlah Prasyarat yang harus dipenuhi oleh para penari *Sodoran*. Persyaratan tersebut terkait dengan jumlah penari dan siapa saja yang dapat menjadi penari *Sodoran*. Ketentuan jumlah kelompok dan persyaratan persona pelaksana berlaku wajib pada satu tempat, namun bisa jadi bukan sebuah keharusan pada tempat yang lain.

Tari *Sodoran* merupakan tari berpasangan yang dilakukan secara berkelompok. Jumlah penari dalam setiap pementasan harus berjumlah genap, mulai dari dua orang, empat orang, enam orang, maupun lebih. Namun, masyarakat Tengger lazim mementaskan tari *Sodoran* lebih dari satu pasangan atau dua orang saja. Adapun jumlah genap merupakan simbol dari pasangan laki-laki dan perempuan. Karena itu, pasangan penari *Sodoran* disebut sebagai pengantin *Sodoran* sebab berkaitan dengan filosofi tarian tersebut. Namun demikian, dalam pelaksanaannya tari *Sodoran* dapat ditarikan oleh laki-laki dan perempuan, laki-laki saja, atau perempuan saja, tetapi tetap berjumlah genap.

Lalu, siapakah yang dapat menjadi penari *Sodoran*? Orang yang dapat menjadi penari *Sodoran* adalah orang yang sudah memenuhi sejumlah syarat sebagai penari *Sodoran*. Syarat utama yang harus dipenuhi untuk menjadi penari *Sodoran* adalah menarik *Sodoran* secara **berturut-turut** sebanyak tujuh kali. Jika selama tujuh kali tersebut terdapat satu pementasan yang tidak dilakukan secara berturut karena alasan tertentu, maka orang tersebut harus melakukan upacara *Ngepras*. Upacara ini dilakukan secara mandiri orang calon penari yang dipimpin langsung oleh Dukun Pandita. Setelah itu, baru dapat menjadi penari *Sodoran*.

Cangkriman, Sastra Lisan, dan Ritual Tengger

Sastra lisan adalah wacana nir-aksara yang bersifat komunikatif, partisipatoris, bermedium bahasa, berfungsi etis dan estetis, serta

tidak terlepas dari nilai-nilai yang hidup dan berkembang dalam masyarakat (Astika dan Yasa, 2014: 2-5). Salah satu *genre* sastra lisan adalah cangkriman. Cangkriman atau teka-teki adalah kalimat atau ungkapan yang disampaikan melalui Bahasa tertentu dan menuntut orang lain menebak sesuatu yang ditanyakan. Teka-teki hidup dalam masyarakat tertentu dan disampaikan melalui bahasa masyarakat (daerah) tempat teka-teki tersebut hidup. Teka-teki umumnya memproyeksikan pola pikir, khazanah budaya, dan nilai. Dalam konteks masyarakat Jawa, teka-teki dapat dimanfaatkan untuk (i) mengisi waktu luang, (ii) menciptakan keakraban, (iii) menghibur diri atau orang lain, (iv) unjuk kemampuan dalam lingkup masyarakat sebudaya, (v) wacana pengantar tidur anak, dan (vi) untuk kegiatan sambilan saat menggembala (Sukatman, 2009:15-16).

Secara khusus, *Cangkriman Kertijoyo* ditampilkan dalam konteks upacara suci *Karo*, tepatnya pada tahap tarian penutupan (dan atau pembukaan), sehingga pembacaannya tidak semena-mena dilakukan tanpa dilatarbelakangi oleh konteks ritual. Konteks ritual inilah yang membentuk kekhasan. Sastra lisan Tengger memiliki karakteristik yang khas. Kekhasan ini terlihat pada nafas kosmosentris-spiritual yang terlahir dari sinkretisasi/adaptasi yang harmonis antara spiritualitas Tengger dan mistisisme Hindu-Budha (Sukmawan, 2017b). Praksis sinkretisasi/adaptasi ini menunjukkan sekaligus membuktikan adanya kesadaran sosiokultural tentang kemajemukan budaya. Karena itu, meskipun pembacaannya (penyampaianya) yang dilakukan pada sembarang waktu dapat menghilangkan konteks ritual dan makna pentas, pesan kultural cangkriman tidak terikat oleh ruang dan waktu (Sukmawan, 2017).

Cangkriman Kertijoyo menjadi khas justru karena ketidakumuman penuturnya. Umumnya, teka-teki dituturkan dalam kegiatan macapatan, lawakan punawakan dalam pertunjukan wayang kulit, pertunjukan ludruk, campursari, lawak, dan lain-lain. Beberapa konteks penuturan yang disebutkan sebelumnya bersifat popular, aktual, profan, sehingga penampilannya

cenderung dinamis dan kreatif. Berbeda dengan konteks penuturan *Cangkriman Kertijoyo*, konteks sakral upacara *Karo* membuat penuturannya cenderung simbolis, statis, dan sesuai pakem.

Apapun dan bagaimanapun konteksnya, penuturan ‘pertunjukan’ menjadi salah satu Prasyarat sebuah teks disebut sebagai sastra lisan. Membicarakan sastra lisan adalah membicarakan sastra yang dihadirkan secara lisan dalam sebuah pertunjukan; ia dikarang, digubah, dan disampaikan secara lisan. Intinya adalah pertunjukan. Di sana penampil dan khalayak bertemu, baik dalam makna fisik maupun dalam makna estetik. Teks (sastra) menjadi ranah pertemuan estetis penampil dan khalayak (Amir, 2013:4). Dalam perkembangannya, tradisi penuturan *Cangkriman Kertijoyo* beralih ke tradisi pembacaan sehingga hampir tidak dijumpai penggubahan teks. Menariknya, kondisi yang tidak menyediakan ruang luas berimprovisasi ini tidak lantas mematikan atau memunahkan tradisi penuturan Cangkriman. Amir (2013:6) menuturkan bahwa dari berbagai genre sastra lisan, yang masih hidup (tidak punah) adalah genre yang masih menyediakan ruang berimprovisasi dengan kekinian masyarakat dan genre yang terbuka dari sejumlah sisi, misalnya instrumen, irama pendendangannya, dan teks yang diselipkan lagu-lagu populer.

Dalam kenyataannya, pementasan *Cangkriman Kertijoyo*-tarian *Sodoran* adalah genre sastra lisan yang tidak sangat terbuka. Dari jaman ke jaman, instrumen yang mengiringi dan irama yang didendangkan relatif tidak berubah. Improvisasi dalam penuturan pun sulit dilakukan karena tradisi pembacaan era literasi. Pendek kata, sejumlah aspek teknis yang memungkinkan sebuah genre sastra lisan bertahan, tidak memungkinkan dilakukan dalam pementasan *Cangkriman Kertijoyo*. Dengan demikian, terdapat faktor penentu kebertahanan tradisi penuturan cangkriman selain faktor teknis. Faktor tersebut adalah keyakinan melaksanakan dan menerima tradisi leluhur. Keyakinan yang membatin (menginternalisasi) ini

membimbing dan mempertemukan citra estetis antara penampil dan khalayak, sekaligus mempertemukan citra mistis antara penampil-khalayak-Tuhan, pada waktu dan tempat yang sama.

Sastran Pentas *Sodoran-Cangkriman*

Runtut Peristiwa

Pentas *Sodoran* terdiri atas sejumlah tahapan peristiwa yaitu *Rakantawang*, ritual *Blarak'i*, pembacaan *Cangkriman Kertijoyo* bagian pertama, pagelaran tari *Sodoran* tahap satu, pembacaan cangkriman bagian kedua, pagelaran tari *Sodoran* tahap dua (*desamawacara Ngadiwono*).

Peristiwa 1: Pelaksanaan Ritual *Rakantawang* Sebelum Pertunjukan *Sodoran*

Ritual merupakan suatu bentuk upacara yang berhubungan dengan beberapa kepercayaan atau agama dengan ditandai oleh sifat khusus yang menimbulkan rasa hormat yang luhur dalam arti merupakan pengalaman suci (O Dea, 1995:5-36). Upacara ritual dilaksanakan pada waktu yang khusus, tempat yang khusus dan perlakuan yang luar biasa dengan dilengkapi berbagai peralatan ritus yang bersifat sakral, dalam bahasa Jawa disebut *ubarampen* sesaji. Dalam pertunjukan *Sodoran*, ritual berfungsi untuk memberitahukan kepada *danyang banyu* dan Leluhur Tengger bahwa keesokan harinya akan dibuka hari raya *Karo*.

Peristiwa 2: Pelaksanaan Ritual *Blarak'i* Sebelum Pertunjukan *Sodoran*

Ritual adalah bentuk dari menciptakan dan memelihara mitos, juga adat, sosial dan agama. Ritual dapat dilakukan secara pribadi atau berkelompok. Wujud ritual berupa doa, tarian, drama, kata-kata, dan sebagainya. Ritual juga dapat diartikan sebagai serangkaian kegiatan yang dilaksanakan terutama untuk tujuan simbolis. Ritual dilaksanakan berdasarkan suatu agama atau bisa juga berdasarkan tradisi dari suatu komunitas tertentu. Kegiatan-kegiatan dalam ritual biasanya sudah diatur dan ditentukan, dan tidak dapat dilaksanakan secara sembarangan.

Dalam pertunjukan *Sodoran*, ritual *Blarak'i* berfungsi membuka hari raya *Karo* sekaligus membuka pentas *Sodoran*.

Di Tengger, dukun yang bertugas *Blarak'i* adalah dukun yang berasal dari dusun Keduwung. Dusun Keduwung, yang terletak di sebelah Utara Penanjakan, diyakini menjadi tempat tinggal dukun tertua, sehingga ritual *Blarak'i* dilakukan oleh dukun Keduwung. Dukun tempat yang lainnya secara bergantian menemani dukun Keduwung pada saat prosesi *Blarak'i*. Ritual ini dimulai pada waktu dini hari dan berakhir hingga jam 6 pagi. Lebih kurang 2 jam gelaran tari *Sodoran* dilaksanakan.

Peristiwa 3: Pembacaan *Cangkriman Kertijoyo*

Cangkriman Kertijoyo umumnya disampaikan oleh dukun pandita berdampingan dengan salah-satu pembantu dukun. Dinamai *Cangkriman Kertijoyo* karena nama salah satu karakter penampilnya adalah Kertijoyo. Karakter/tokoh Kertijoyo diperankan oleh salah satu asisten dukun (*legen, sepuh*, atau *sanggar*). Sementara itu, dukun pandita memerankan tokoh Ardijoyo. Ardijoyo bertindak sebagai ‘pelempar’ teka-teki, Kertijoyo bertindak sebagai penjawab teka-teki. Cangriman Kertijoyo mengiringi atau tepatnya mengawali pementasan tari *Sodoran* pada perayaan hari raya *Karo*.

Cangkriman ini menjadi semacam penanda bahwa pertunjukan tari dimulai, sekaligus penanda bahwa pertunjukan tari diakhiri. Ketika sebuah pertunjukan tari diakhiri dan sebelum rombongan penari keluar pentas, rombongan penari berikutnya naik ke pentas dan siap menggantikan rombongan penari berikutnya.

Lima belas teka-teki dalam *Cangkriman Kertijoyo* mengarahkan jawaban kepada seperangkat sesaji wajib dalam ragam ritual apapun dalam tradisi Tengger. Seperangkat sesaji tersebut berturut-turut diawali dengan (1) lemek, (2) damar, (3) godong ajang, (4) sego, (5) tumpeng, (6) bero, (7) panggang ayam, (8) takir kurung, (9) pepes, (10) juadah, (11) jenang koleh, (12) tetelan, (13) pisang ayu, dan (14) suruh. Sesaji atau *sesajen* pada

dasarnya adalah sebuah simbol-simbol orang Jawa mengenai kehidupan, dan hubungan manusia dengan Tuhannya yang disimbolkan dalam berbagai makanan yang dikombinasikan sedemikian rupa antara satu sama lain. Sesaji dan ritual biasanya dilakukan beriringan karena keduanya mempunyai keterkaitan.

Peristiwa 4: Pagelaran Tari Sodor

Tari *Sodoran* atau Tari *sangkan paran dumadi* adalah sebuah tarian sakral yang menceritakan kisah asal usul manusia. Sukmawan (2017a:366) menyatakan bahwa tarian sakral yang hanya boleh dipentaskan saat hari raya *Karo* ini berisi gerak tari yang sederhana dan tidak rumit. Meskipun demikian, nilai-nilai ikhwatil eksistensi manusia terkemas secara simbolik-eufemistik di dalam kesederhanaan gerak tersebut. Tari *Sodoran* menyimbolkan pertemuan pria dan wanita untuk menebar benih kehidupan. Karena itu, tari *Sodoran* juga bisa dikatakan sebagai *tari sangkan paran* (asal-usul manusia di dunia).

Sepasang dari empat hingga enam pasang penari *Sodoran* mewakili laki-laki dan perempuan yang menjadi perantara Tuhan menciptakan manusia. Adegan demi adegan di dalamnya menegaskan relasi manusia mulai dari pertemuan, perkenalan, hingga pernikahan. Singkatnya, sebagian siklus kehidupan manusia dinarasikan dalam tarian sakral tersebut. Gerak tari yang terkesan monoton tidak menghilangkan pesan dan makna mendalam tentang kehidupan, kebersamaan, dan penghormatan kepada orang tua dan para leluhur. Secara khusus, relasi biologis pria-wanita disajikan dengan sangat halus, anggun, indah, dan bermartabat.

Pada awal dan di sela-sela tarian *Sodoran*, dukun pandita bersama pembantu dukun akan membacakan cangkriman. Cangkriman ini menjadi semacam penanda bahwa pertunjukan tari dimulai, sekaligus penanda bahwa pertunjukan tari diakhiri. saat sebuah penampilan tari berakhir dan sebelum kelompok penari turun panggung, kelompok penari selanjutnya siap menggantikan.

Aktor

Aktor merupakan faktor utama yang terdapat dalam sebuah pementasan. Dalam *Sodoran* terdapat dua jenis aktor, yaitu aktor inti dan aktor pendukung. Aktor inti merupakan aktor yang berperan aktif dalam setiap peristiwa. Aktor inti dalam pementasan ini adalah Ardi Joyo, Kertijoyo, dan sejumlah penari *Sodor*. Mereka merupakan tokoh aktif yang melengkapi alur cerita dalam Pentas *Sodoran*. Penari *Sodoran* harus dewasa. Batasan dewasa adalah masa puber atau sudah menikah. Pada masa *cuntaka* (masa menstruasi), perempuan tidak diperbolehkan menari *Sodoran*. Penari *Sodoran* berjumlah 6 pasang penari laki-laki dan perempuan. Sehingga jumlah totalnya adalah 12 orang. Enam pasang mewakili *Sedulur papat, pancer* dan Tuhan. Dua belas hari adalah waktu bagi *adman* atau roh untuk lepas. Dua belas hari pula waktu yang dibutuhkan untuk menciptakan ihwal hidup pasca ‘penanaman benih’.

Sementara itu, dukun pandita memerankan Ardijoyo dan staf dukun memerankan Kertijoyo. Aktor yang lainnya merupakan aktor pendukung yang berfungsi untuk memperlancar pertunjukan. Dalam petunjukan *Sodoran* aktor pendukungnya adalah pendamping penari atau *pelandang*.

Lokasi

Lokasi dalam sastra pentas setidak-tidaknya dibagi menjadi dua kategori, yaitu lokasi faktual dan lokasi dalam konteks cerita (Darihastining, 2016:74). Lokasi yang pertama adalah lokasi pementasan pertunjukan. Pada hari raya *Karo*, pementasan *Sodoran* dilaksanakan di balai desa. Bali desa menjadi lokasi yang lumrah ditempati berbagai kegiatan keagamaan, kegiatan kesenian, hajatan personal maupun sosial warga. Dalam konteks cerita, lokasi *Sodoran* tidak bersifat nir-ruang atau deksripsi ruang yang tidak jelas sebagaimana umumnya lokasi pentas sastra lisan. Lokasi *Sodoran* adalah ruang masa kini yang selalu kontekstual meskipun pentas *Sodoran* sudah dilaksanakan sepanjang sejarah peradaban Tengger.

Durasi Penghentian

Penghentian dalam pertunjukan *Sodoran* adalah berhentinya pementasan karena adanya suatu alasan tertentu. Alasan yang dimaksudkan adalah karena adanya pergantian naik dan turun panggung sejumlah pasangan penari. Alasan lainnya adalah karena adanya pembacaan *Cangkriman Kertijoyo* di sela-sela tarian. Penghentian karena pergantian penari dilaksanakan sekali selama pertunjukan. Sementara itu, penghentian karena keperluan pembacaan *Cangkriman Kertijoyo* dilaksanakan lebih dari sekali.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB 7

CANGKRIMAN DAN NARASI SODORAN

Bab 7 membahas ringkas *cangkriman* dan narasi *Sodoran* sebagai tradisi lisan dengan karakteristik sastra lisan yang kuat. Kedua teks ini dinilai sebagai sastra lisan karena memiliki aspek pementasan, menampilkan teks yang beragam namun membentuk keutuhan, memiliki audien yang menyaksikan pementasan, dan mengetengahkan para penampil. Dalam teks *cangkriman*, para penampil sastra pentas *cangkriman* adalah Ardijoyo dan Kertijoyo. Dalam narasi pentas *Sodoran*, penampilnya adalah pembaca narasi. Di samping itu terdapat pula sejumlah penampil yang lain, yakni para *kemanten sodor*, para *wiyaga*, dan *pelandang*. Bagian isi narasi *Sodoran* merupakan eksplanasi *Sodoran* sebagai tari *sangkan paran* yang menggambarkan atau melambangkan terjadinya manusia. Ekspalansi tersebut berupa *dawuh* (perintah) leluhur Tengger, dua versi *Legenda Ajisaka* beserta sejarah huruf Jawa, dan sejumlah kitab agama Hindu. Pada sisi yang lain, isi *Cangkriman Kertijoyo* adalah seperangkat sesaji utama ritual tengger.

Cangkriman-Narasi Sodoran: Tradisi, Tradisi Lisan, dan Sastra Lisan

Cangkriman dan narasi *Sodoran* adalah jenis tradisi lisan khas Tengger yang tradisi penuturnya tidak bisa dilepaskan dari konteks tari *Sodoran* yang ditampilkan pada saat Hari Raya *Karo*. Tradisi pembacaan saat tari *Sodoran* ini telah dilakukan secara turun-temurun sejak lama. Sebagai bentuk tradisi lisan, kedua teks ini bersifat anonim dan sangat kuat karakter kelisanannya meskipun saat ini sudah distabilkan dalam teks tulis.

Dalam banyak sisi, kedua teks ini bersesuaian dengan karakteristik sastra lisan. Tradisi lisan jenis teka-teki tradisional dan narasi pentas ini layak dinilai sebagai sastra lisan karena adanya ciri pementasan, teks yang dipentaskan, audien yang menyaksikan pementasan, dan tentunya para penampil. Dalam teks *cangkriman*, para penampil sastra pentas *cangkriman* adalah Ardijoyo dan Kertijoyo. Dalam narasi pentas *Sodoran*, penampilnya adalah seorang narator. Narator ini pada sejumlah kesempatan disampaikan oleh seorang tokoh pemuda Tengger. Karena tidak bisa dipisahkan dengan pementasan *Sodoran* pada momen yang sama, maka para penari sodor (*kemanten sodor*), para *wiyaga/niyaga/nayaga* (pemusik/pengrawit/penabuh *bale ganjur*, gamelan khas Tengger), dan *pelandang* (pendamping penari) dapat dikategorikan sebagai para penampil.

Teks sastra pentas *cangkriman* terdiri atas lima belas pasang pertanyaan dan jawaban. Aktor pelempar pertanyaan adalah Ardijoyo sedangkan aktor penjawab pertanyaan adalah Kertijoyo. Ardijoyo selalu dibawakan oleh dukun pandita, sedangkan Kertijoyo diperankan oleh staf dukun pandita. Pertanyaan yang disampaikan oleh Ardijoyo bukan pertanyaan literal melainkan pertanyaan kontekstual yang memberikan konteks secara tidak langsung terhadap arah jawaban Kertijoyo.

Pada sisi yang lain, teks narasi *Sodoran* yang diberi judul *Tentang Adat Kebiasaan Sodoran di Daerah Tengger yang Diperingati atau Diselenggarakan dalam Perayaan Karo*

menjelaskan konteks tari *Sodoran* dan hari raya *Karo* dalam perspektif etimologis, filosofis, historis, dan filologis. Pada sejumlah kesempatan disinggung pula keterkaitan *Sodoran-Karo* dengan legenda Ajisaka. Berikut ini tabel rincian teka-teki dan narasi pentas *Sodoran*.

Cangkriman Kertijoyo

No	Pertanyaan Ardijoyo	Jawaban Kertijoyo
1	Kertijoyo sak mangke wonten cangkriman kang dipun batang Wonten tiyang mlampah dalu mboten mawi obor Kerti joyo sak mangke kula pundut ature Kerti joyo sampun kedahar mboten kengeng kebabar maleh Kertijoyo sak mangke wonten cangkriman maleh kang dipun batang	O inggih, katenan mangke O inggih wonten ndemek-ndemek sae katur sae mboten ngaturaken lemek
2	Wonten bayi mular ing sak tengahe dalu Kerti joyo sak mangke kula pundut ature Kerti joyo sampun kedahar mboten kengeng kebabar maleh Kertijoyo sak mangke wonten cangkriman maleh kang dipun batang	O inggih, katenan mangke Wonten melek dalu Sae katur sae mboten Ngaturaken damar
3	Sak kilene wonorejo sak wetane kenongo Kerti joyo sak mangke kula pundut ature Kerti joyo sampun kedahar mboten kengeng kebabar maleh Kertijoyo sak mangke wonten cangkriman maleh kang dipun batang	O inggih, katenan mangke O inggih teng mriki wonten <i>nggedhang</i> Sae katur sae mboten ngaturaken godong ajang malang
4	Wonten griyo alit kathah tiyange Kerti joyo sak mangke kula pundut ature Kerti joyo sampun kedahar mboten kengeng kebabar maleh Kertijoyo sak mangke wonten cangkriman maleh kang dipun batang	O inggih, katenan mangke O, inggih wonten sesek-sesek Sae katur sae mboten ngaturaken sego
5	Wonten lembu alit sungune nginggil Kerti joyo sak mangke kula pundut ature Kerti joyo sampun kedahar mboten kengeng kebabar maleh Kertijoyo sak mangke wonten cangkriman maleh kang dipun batang	O inggih, katenan mangke Sae katur sae mboten ngaturaken tumpeng
6	Wonten peksi miber mboten mangki pencoan Kerti joyo sak mangke kula pundut ature Kerti joyo sampun kedahar mboten kengeng kebabar maleh Kertijoyo sak mangke wonten cangkriman maleh kang dipun batang	O inggih, katenan mangke O inggih wonten miber-miber Sae katur sae mboten ngaturaken bero
7	Sak kidule puspo sak lere bale dono	O inggih, katenan

	Kerti joyo sak mangke kula pundut ature Kerti joyo sampun kedhahar mboten kengeng kebabar maleh Kertijoyo sak mangke wonten cangkriman maleh kang dipun batang	mangke O inggih teng mriku wonten watu panggang sate Sae katur sae mboten ngaturaken panggang ayam
8	Sak wetane mungal sak kulone njijo Kerti joyo sak mangke kula pundut ature Kerti joyo sampun kedhahar mboten kengeng kebabar maleh Kertijoyo sak mangke wonten cangkriman maleh kang dipun batang	O inggih, katenan mangke O inggih wonten gunung wowong Sae katur sae mboten ngaturaken takir kurung
9	Sak lere sepedang sak kidule pakel Kerti joyo sak mangke kula pundut ature Kerti joyo sampun kedhahar mboten kengeng kebabar maleh Kertijoyo sak mangke wonten cangkriman maleh kang dipun batang	O inggih, katenan mangke O inggih wonten posong tipes Sae katur sae mboten ngaturaken pasung pepes
10	Wonten tiyang sepuh tolong bayi Kerti joyo sak mangke kula pundut ature Kerti joyo sampun kedhahar mboten kengeng kebabar maleh Kertijoyo sak mangke wonten cangkriman maleh kang dipun batang	O inggih, katenan mangke O inggih wonten ndadah sae katur sae mboten Ngaturaken juadah
11	Wonten tiyang dugi peken oleh-oleh Kerti joyo sak mangke kula pundut ature Kerti joyo sampun kedhahar mboten kengeng kebabar maleh Kertijoyo sak mangke wonten cangkriman maleh kang dipun batang	O inggih, katenan mangke O inggih wonten oleh-oleh sae katur sae mboten ngaturaken jenang koleh
12	Wonten lembu paibeman Kerti joyo sak mangke kula pundut ature Kerti joyo sampun kedhahar mboten kengeng kebabar maleh Kertijoyo sak mangke wonten cangkriman maleh kang dipun batang	O inggih, katenan mangke O inggih wonten tumbuk-tumbukan sae katur sae mboten ngaturaken tetelan
13	Wonten tiyang estri rupane ayu Kerti joyo sak mangke kula pundut ature Kerti joyo sampun kedhahar mboten kengeng kebabar maleh Kertijoyo sak mangke wonten cangkriman maleh kang dipun batang	O inggih, katenan mangke O inggih sae katur sae mboten ngaturaken gedhang ayu
14	Sak wetane Bangil sak kilene Ngopak Kerti joyo sak mangkekula pundut ature Kerti joyo sampun kedhahar mboten kengeng kebabar maleh Kertijoyo sak mangke wonten cangkriman maleh kang dipun batang	O inggih, katenan mangke O inggih teng mriku wonten Pasuruan sae katur sae mboten ngaturaken soroh

15	<p>Sak wetane Suroboyo sak kilone Pasuruan Kerti joyo sak mangke kula pundut ature Kerti joyo sampaun kedhahar mboten kengeng kebabar maleh Kertijoyo sak mangke wonten cangkriman maleh kang dipun batang</p>	<p>O inggih, katenan mangke O inggih teng mriku wonten Sidoarjo sae katur sae mboten ngaturaken sido rejo</p>
----	---	--

Narasi Sodoran

Tentang Adat Kebiasaan “Sodoran” Di Daerah Tengger yang Diperingati atau Diselenggarakan dalam Perayaan Karo

Orang boleh mengatakan bahwa masyarakat Tengger mayoritas memeluk kepercayaan agama Hindu Dharma, Tetapi apakah itu namanya Hindu Dharma, Hindu Bali, atau Hindu Jawa, yang nyata pengaruh adat kebiasaan masing-masing daerah. Besar juga perannya dalam pengejawantahan kepercayaan itu. Untungnya adat kebiasaan itu berdasar, besarnya rasa mituhu kepada Tuhan Yang Maha Kuasa, walaupun sering sukar diterima oleh akal.

Kehalusan perasaan, yang menentukan wujud suatu etika/kesopanan dan lain sebagainya, sering bertentangan dengan berfikir, orang yang menamakan dirinya moderen. Dan bagi yang percaya tak begitu memperdulikan yang disebut modern itu. Sebab bagi yang percaya sudah merasa menyaksikan apa yang tersirat dalam kepercayaan itu.

Demikian pulalah mengenai kebiasaan peringatan “Karo” yang diberi ciri khas tari *Sodor* atau “*Sodoran*”.

Kehalusan perasaan nenek moyang yang terikat oleh “udanegara” dan tata kesopanan menyebarkan pengertian “Sangkan-Paran” atau asal manusia dan kemana manusia, dengan perlambang atau simbolis, makin pandai seseorang, makin halus perasaannya, makin luhur dan indah perlambangan untuk untuk menyebarkan sesuatu pengertian apalagi yang gegayutan dengan kesopanan.

Tetapi menurut nenek moyang dulu, sangkan atau mana atau bagaimana terjadinya manusia, amat tidak patut atau tidak sopan dijelaskan dengan blak-blakan, karena terlalu sopannya, sampai-sampai denggap tabu untuk *memperucapkannya*. Akhirnya pengertian yang disebarluaskan dengan bungkus perlambang yang indah dan unsur itu makin kabur.

Kalau pada pengikut kepercayaan itu sendiri bisa menjadi maknanya, apalagi tafsiran orang lain hanya berdasarkan logikanya, dengan rasionalnya yang melupakan unsur kepercayaan yang menumbuhkan kebiasaan itu menjadi sangat berbeda-beda “kemantas” menjadi cara yang tak dapat dihindarkan lagi.

Untuk tidak makin kabur, saya berusaha mengumpulkan ceritera-ceritera dari semua fihak, terutama orang tua-tua di Tengger ini.

Bagaimanapun perbedaan-perbedaan pengantarnya, tetapi akhirnya dapat disimpulkan, bahwa tari *Sodoran* adalah tari sangkan-paran, yang menggambarkan/melambangkan terjadinya manusia, bebranakannya manusia, semua itu atas kehendak Sang Hyang Widi Wasa.

Dalam mewujudkan kehendak “Nggelah jagad saisinya” ini, Yang Maha Kuasa menggunakan warna dan sarana, warna dan sarananya juga apa yang diciptakannya. Semua warna dan sarana itu harus patuh, petunjuk-petunjuk yang diturunkan dan yang berhubungan dengan penciptaan manusia, timbulah dawuh-dawuh melalui manusia yang sinuci, yang berhasil mendekat kepada Tuhan, sebagai berikut:

Hingsun	Nitahake	Cahya	Rasa	Karsa
Dumadi	Titising	Sapiro	Wawadi	laksono
Pantya	Dawuhing	Jagat	nyekti	nyawiji
Marmane	Gatya	Binuka	Kuku	Ngakasa

Dawuh itu di dalam bahasa Indonesia kurang lebih begini:

Kami menciptakan cahya, rasa dan karsa.

Terjadi dari penjelmaan sarinya rasa.

Yang terlaksana dengan kerahasiaannya.

Lima unsur tercipta menjadi satu.

Karenanya jadilah tumbuh di dunia.

Perlambang pencipta huruf Jawa, Ajisaka yang kalau betul manusia adalah benar-benar manusia yang pinilih oleh Hyang Widi Wasa. Ajisaka yang berarti tiang mencipta huruf Jawa yang gancaranya berbunyi:

Hana Caraka

Data Sawala

Padha Jayana

Maga Bathanga

Yang berarti:

Ana Utusan

Tidak ingkar dari perentah

Sama-sama Sakti

Pada musim ketujuh prajurit itu saling memberi bagian.

Kalau disebut-sebut utusan Sang Ajisaka mempunyai dua orang pengawal atau prajurit, atau Ya Kawula bernama: Setya dan Setuhu.

Setya diserahi menjaga cundrik di Pulau Majethi dengan pesan Sang Ajisaka, tak boleh siapapun memegangnya senjata itu, senjata Ajisaka pribadi. Di saat lain Sang Ajisaka menyuruh Setuhu untuk mengambilnya.

Inilah pangkal perselisihan, Setya tetap setya akan menjagaannya. Setuhu benar-benar tuhu menjalankan perentah. Beperanglah prajurit yang sama-sama sakti itu, akhirnya dalam musim ketujuh (naga) mereka saling memberi dan menerima bagiannya.

Setya dan Setuhu adalah lambang kawula wanita dan pria.

Naga Bathanga: umumnya ditafsirkan sama-sama mati (mati sampyuh)

Tetapi kalau kita buka bausatra susunan: S. Prawiratmojo:

Naga berasal dari bahasa Jawa Kuno yang berarti nama musim atau bulan ketujuh.

Batha dari bahasa sangsekerta/kawi yang berarti prajurit.

Nga adalah akar kata yang membentuk kata-kata yang mengandung arti memberi.

Saya condong memberi arti demikian, karena kalau yang telah diartikan oleh umum itu, sampyuh, mati, menjadi bathang, dalam huruf Jawa ditulis "Gecak" sedang huruf carakan Jawa itu semuanya "Legono" tidak bersandangan.

Semua itu pulang kembali kepada pentapsir. Tetapi saya sekadar menyampaikan makna, bahwa kedua prajurit itu adalah perlambang wanita dan pria. Sedang yang dimaksut dengan perang, berarti: perangnya wanita dan pria yang diwajipkan menjaga dan melangsungkan keturunannya.

Sementara itu ada juga peparkan yang berlainan dengan pengetahuan sangkan paraning dumadi: sebagai berikut; (warah werang wareh walih waleh linuwung ladu tur angkoro kapituning si ing tирто.....)

Kembali ke inti pokok semua: hanacaraka datasawala padajayana magabathanga: artinya adalah sebagai berikut:

Hanacaraka, artinya ada utusan

Datasawala artinya sama beradu kekuatan

Padajayana artinya sama-sama kuatnya

Magabathanga artinya sama-sama mati

Dari arti Hanacaraka Datasawala Padajayana Magabhatanga yang artinya ada utusan sama-sama berkelahi, sama kuatnya kemudian matilah ia berdua. Lebih lanjut diterangkan dalam sajen *Jenang Gulo* sebagai simbolis dari penciptaan. Inilah sumber terpenting yang terungkap dalam kitab *Upanisad* dan lebih khusus dalam *Brahma Arainaka* dalam penciptaan dunia, Pada awalnya adalah kosong melompong yang dalam bahasa mantra Tengger berbunyi "*Kawitane sejati ora ono opo-opo, wasih awang-awang uwung uwung*" belum ada benih satupun kecuali yang ada hanyalah pribadi sejati Hyang Maha Sejati yang dalam sinar suci yang kita kenal Dia dalam bahasa Sansekerta, yang lebih lanjut jadi kehidupan asal kehidupan yang kita kenal kemudian menjadi *Atman*. Kemudian dijelaskan di dalam *Smerti* sebagai wahyu suci bahwa ciptaan ini sesungguhnya hanya seperempat krida-Nya.

Pada kesempatan ini kami sampaikan pula *Karo* dalam bagian japa mantra Tengger KA RO NO yang kami kutip dalam bagian "Hong tирто jati tumibo ing rong, sejati ngalapan gelah-gelah tan telutuh ilangaken duro, KA, RO, NO sengkolo kariyo ..." Dalam kutipian ini dapat dilihat bahwa upacara *Karo* bukan berarti pada bulan kedua kalender

Tengger, melainkan arti sejatinya adalah upacara menghilangkan segala dua sengkala, kejahatan dan kemunafikan.

Selanjutnya pakaian yang digunakan dalam tarian *Sodoran* “Slempang kuning linggar jati ...” dan seterusnya, sesungguhnya ini bukan hanya pakaian belaka yang pakaian ini juga digunakan dalam pemujaan. Sulinggih yang sesungguhnya. Dalam wujud itu dapat dijelaskan dalam kata selanjutnya yaitu “*arco patung panggonaniro*,” dalam tulisan yang terakhir ini adalah wujud pemujaan yang pada tempo dulu diwujudkan dalam bentuk bangunan berlubang yang ada sejenis tugu di atasnya. Menarik bagi kami karena sesungguhnya setelah diteliti adalah *Lingga Yoni* sebagai tempat pemujaan Hindu Kuno. *Lingga Yoni* inilah simbol *Purusa Pradana* yang sangat kental dengan *Karo*, *Jenang* dan *Sodoran*. Jadi bukan tidak mungkin para leluhur kita dulu membuat kata-kata simbul, tari dan pawono sari tanpa arti, hanya kita yang kurang mengerti sendiri.

Selanjutnya ada tertulis dalam kitab *Mahabarata*, bagian upacara melapas kuda, ada tertulis dengan putra *Jaka Seger* dan *Rara Anteng* yang 25, nama ini sesuai dengan jumlah *takir Karo* yang juga 25. Ini memberikan keyakinan kita yang lebih percaya, bahwa antara cerita *Karo* dan Gunung Bromo atau *Kasada* yang katanya hanya cerita lokal Tengger ternyata ada keterkaitan dengan Mahabarata, ini sebagai bukti sekali lagi bahwa apa yang ada dan hidup di Tengger adalah ada dan hidup di jaman Mahabarata dan ini adalah bagian dari ajaran Hindu yang lebih menarik, ternyata yang hidup dan tertinggal di Tengger lebih mendekati jaman filsafat. Banggalah dengan menjadi Hindu Tengger.

Makna, Simbol, dan Filosofi Teka-Teki Kertijoyo dan Narasi *Sodoran*

Cangkriman Kertijoyo terdiri atas pasang pertanyaan dan jawaban sebanyak 15 buah. Jawaban atas *cangkriman* yang pertama, adalah *ndemek-ndemek* yang merujuk kepada perangkat ritual berupa *lemek* (alas/tikar). *Lemek* artinya alas, apapun jenis *sajen* pasti menggunakan *lemek*. *Lemek* memiliki filosofi bahwa setiap yang ada di alam, pasti ada dasarnya. Bisa dikatakan bahwa *lemek* adalah simbolisasi bumi. Jawabannya atas pertanyaan kedua adalah *dalu*. *Dalu* secara ritmik berkaitan dengan *damar*. *Damar* berarti lampu untuk penerangan. *Damar* adalah simbolisasi

penerang hidup. Kehidupan yang terang akan memudahkan manusia mencari nafkah atau rezeki. Pada sisi yang lain, *Damar* adalah simboli pikiran yang diterangi dengan pengetahuan-pengetahuan positif yang berguna untuk memisahkan hal baik dan hal buruk. *Ketiga*, jawaban teka-tekinya adalah *ajang malang*. *Ajang malang* adalah sejenis *dandanan/banten/sajen*. Maksudnya bahwa dalam setiap kehidupan pasti ada aral melintang. Kehidupan tidak pernah berjalan lurus, pasti terdapat lika-liku dalam mengarunginya. *Ajang malang* bermakna harapan kepada Yang Maha Kuasa agar dihindarkan dari segala rintangan hidup.

Jawaban *keempat* teka-teki adalah *seselek-sesekek* yang berselaras bunyi awal kata dengan *sego*. *Sego* atau nasi adalah simbolisasi kemudahan dalam mencari nafkah. Yang *kelima*, jawabannya adalah *tumpeng*. *Tumpeng* berbeda dengan nasi. *Tumpeng* dibuat kerucut sebagai perlambangan gunung. Di gunung terdapat kesejahteraan dan kemakmuran, karena di dalamnya tersimpan sumber mata air dan berbagai jenis kehidupan. Yang *keenam* adalah *berah*. *Berah* merupakan unsur dari biji-bijian, sedangkan *kulup* adalah unsur dari daun. Biji-bijian yang dimaksudkan adalah biji-biji kehidupan. Biji kehidupan merupakan aspek kunci untuk keberlangsungan kehidupan. Jawaban *ketujuh*, adalah *panggang ayam* (bukan semata ayam panggang atau ayam yang dipanggang). *Panggang ayam* merupakan simbol kerukunan. Ada perbedaan antara *panggang ayam* dan ayam panggang. Pada panggang ayam, sayap, kepala dan kaki ditata sedemikian rupa hingga bertemu menjadi satu. Panggang ayam adalah simbol prinsip tidak membeda-bedakan manusia, baik latar belakang sosial, ekonomi, pendidikan, kepercayaan atau keyakinan. Bahkan, semua makhluk hidup adalah sama sebagai ciptaan Tuhan.

Jawaban atas pertanyaan *kedelapan* adalah *takir kawung*. Bahwa orang zaman dulu saat membuat *takir* pasti menatanya terlebih dahulu. Maknanya adalah ketika akan mengeluarkan kata-kata (ucapan) sebaiknya ditata agar terarah. *Takir kawung* juga berarti keseluruhan. Ketika menata pikiran, seluruhnya harus

diteliti agar tidak gegabah dan salah dalam bertindak. Selanjutnya, Jawaban atas pertanyaan *kesembilan* adalah *pasung pipis*. *Pasung pipis* merupakan lambang dari *lingga* dan *yoni* (kelamin laki-laki dan perempuan). Jawaban pertanyaan *kesepuluh* adalah *juadah* yang menyimbolkan penciptaan.

Pada cangkriman kesebelas disampaikan jawaban *jenang koleh*. *Jenang koleh* bermakna *ndang-ndang oleh* (segera mendapatkan yang dibutuhkan). Saat akan diselenggarakan upacara biasanya *jenang koleh* dibuat terlebih dahulu agar segera mendapatkan kebutuhan yang digunakan sehingga rezeki dapat datang dengan lancar. *Jenang koleh* biasa dibuat sebagai awalan. Sebelum membuat jajanan yang lain, *jenang koleh* didahului untuk dibuat. Saat upacara *Karo* misalnya, dua minggu sebelumnya sudah ada yang mulai membuat *jenang koleh*. Kemudian, jawaban kedua belas adalah *tetelan*. *Tetelan* adalah simbol persaudaraan dan pertemanan yang erat antarsesama. Jawaban ketiga belas adalah *gedhang ayu*. *Gedhang ayu* merupakan simbol tempat duduk leluhur atau *pelinggih*. Terdapat kata *sulinggih* dan *Pelinggih* yang keduanya memiliki makna berbeda. *Sulinggih* adalah nama-nama orang yang disucikan sedangkan *pelinggih* adalah tempat duduk leluhur. *Pelinggih* bisa juga digunakan untuk menyebut tempat yang Maha Kuasa, semua itu bergantung kepada kegunaan dan siapa yang dihadirkan dalam ritual. Contohnya, dalam ritual *Entas-entas*, *gedhang ayu* disediakan sebagai *pelinggih* leluhur. *Gedhang Ayu* sebagai simbol tempat duduk atau *linggih* karena sifat buah ini yang sebelum berbuah tidak akan mati. *Gedhang ayu* secara filosofis menggambarkan bentuk pengorbanan untuk kemanfaatan hidup orang lain. Sebagaimana buah pohon pisang, dalam hidupnya, manusia harus memberikan makna kepada orang lain. Secara implisit disampaikan bahwa sebelum meninggal manusia harus meninggalkan jejak-jejak baik. Sebelum meninggalkan kehidupan dunia, manusia harus meninggakan kebaikan.

Jawaban atas cangkriman keempat belas adalah Jambi atau *Jambe suruh*. *Jambe* adalah simbol penciptaan, sedangkan sirih

merupakan simbol pemeliharaan. Hal ini lekat dengan Trimurti atau karakter Brahma, Wisnu, dan Siwa. Sirih lambang pemeliharaan (Wisnu), Jambe atau pinang adalah lambang penciptaan (Brahma), sedangkan kapur adalah lambang *pralina* atau kematian (Siwa). Akhirnya, pertanyaan kelima belas dijawab dengan *Sido rejo*. Jika semua kewajiban (termasuk menjalankan tradisi) dilakukan dengan tulus dan ikhlas, maka orang yang melakukan akan mendapatkan keraharjaan, kerahayuan, keselamatan, dan kebahagiaan abadi.

Pada sisi yang lain, narasi *Sodoran* memuat penjelasan tari *Sodoran* sebagai tari asal-usul kehidupan manusia. Pada bagian awal narasi dijelaskan prinsip *Desakalapatra* sebagai wujud kepatuhan kepada Tuhan YME dan adanya penegasan bahwa tradisi *Karo* dengan ciri khas tari *Sodorannya* merupakan perwujudan kehalusan rasa manusia Tengger. *Sodoran* contohnya, adalah simbolisasi yang indah tentang asal kehidupan manusia.

Bagian isi narasi *Sodoran* merupakan eksplanasi *Sodoran* sebagai tari *sangkan paran* yang menggambarkan atau melambangkan terjadinya manusia atas kehendak Sang Hyang Widi Wasa. Eksplanasi tersebut terangkum dalam komposisi yang terdiri atas *dawuh* (perintah) leluhur Tengger, *Legenda Ajisaka* dan sejarah huruf Jawa beserta penjelasannya, kitab *Upanisad* dan *Brahma Arainaka*, simbolisasi lingga-yoni, dan kitab Mahabarata.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB 8

GASTRORITUAL KARO

Bab 8 memaparkan bagaimana keragaman dan keunikan hidangan Tengger sebagai bagian kecil dari kompleksitas gastroritual. Sejauh ini belum banyak ditemukan kajian komprehensif yang berfokus pada gastro di Tengger, lebih-lebih kajian yang menyoroti gastro dalam ritual Tengger. Paparan ini terfokus kepada bagaimanakah gastronomi ritual *Karo* mengungkapkan aspek seni, estetik, sosial-budaya, sejarah, dan ilmu pengetahuan. Dengan menggunakan perspektif gastronomi sastra, bahasan dalam bab ini menjelaskan bahwa hidangan tradisional Tengger distabilkan kesakralannya melalui sastra lisan *Cangkriman*. Sastra lisan kategori teka-teki ini menjadi satu bagian utuh dengan pentas tari *Sodoran*. Tari *Sodoran* pun menjadi bagian tak terpisahkan dengan perayaan *Karo*. Simbol kemurahan, kedermawanan, ketelitian, kedektilan, dan penghormatan leluhur ditampakkan dalam penyiapan dan penyajian makanan ritual (sesaji) dan makanan santapan (nasi, lauk, dan jajanan) pada rangkaian *Karo*. Tata sesaji *Karo* juga mencerminkan sebuah estetika boga yang khas. Proses peramuan dan penyajian masakan dan jajanan oleh institusi *bethuk-sinoman* menunjukkan sebuah aktivitas sosial yang penuh nilai kegotongroyongan. Secara khusus, sejarah genealogi dan embrologi manusia Tengger disimbolkan dalam kue *pepes* dan *pasung*.

Sajian *Slametan Karo*

Karo merupakan salah satu ritual penting tahunan di Tengger. Dikatakan penting karena (i) merefleksikan sejarah dan jati diri Tengger, (ii) merupakan satu-satunya hari raya yang dimiliki masyarakat Tengger yang multi-agama, (iii) penyelenggarannya paling lama, simultan, dan paling meriah, (iv) struktur ritual paling kompleks, dan (v) menyajikan hidangan/makanan secara lengkap. Masyarakat Tengger menyebut *Karo* sebagai hari raya (*riaya*) mereka, terlepas dari perbedaan latar belakang kepercayaan. Dini hari pada hari pertama *Karo* dilakukan ritual *rakantawang* yang bertujuan memberitahukan kepada leluhur bahwa perayaan hari raya *Karo* segera dimulai. Berikutnya, tradisi *Blarak'i* akan membuka secara simbolis hari raya yang dilaksanakan meriah selama dua minggu secara terus-menerus.

Sebelum perayaan *Karo*, lazim dibuat aneka sesaji atau hidangan yang cukup kompleks. Juru masak lokal yang diandakan untuk menyiapkan aneka masakan adalah *bethek-sinoman*. Para profesional lokal ini bekerja secara bergotong-royong dan sukarela. Kegiatan *bethek-sinoman* dilaksanakan dengan berbagai waktu. Aktivitas *bethek* dimulai pada pagi hari karena harus memasak sampai sekitar jam 9 malam, sedangkan untuk *sinoman* dimulai pada sore hari untuk *melekan* sampai pagi.

Keragaman, kekhasan, dan kelengkapan hidangan yang disiap-sajikan *bethek-sinoman* dapat dimaklumi karena hari raya *Karo* dilangsungkan setiap tahun sekali. Contoh yang merepresentasikan keragaman, kekhasan, dan kelengkapan hidangan *Karo* adalah sesaji yang bernama *Seroa Selawe*. *Seroa selawe* adalah sesaji lengkap dan khas yang ada dalam *Karo* (ditemui dalam ritual *walagara*). *Seroa selawe* tersusun atas lima *regen* yang masing-masingnya tersusun atas lima *takir*. *Takir* pada *seroa selawe* dibuat dari daun aren (janur aren). Adapun isi dari *seroa selawe* adalah *juwadah*, *ketan wilangan*, *pisang*, *ricikan*, *pasung*, *pipis*, *tetelan*, dan *jenang koleh*, yang masing-masing berjumlah 25 buah. Adapun makna dari kata *selawe* (dua puluh

lima) adalah sebagai perlambang jumlah putra leluhur Tengger, Roro Anteng dan Joko Seger.

Keragaman dan keunikan hidangan Tengger sebagaimana diuraikan adalah bagian kecil dari kompleksitas gastroritual. Sejauh ini belum banyak ditemukan kajian komprehensif yang berfokus pada gastro di Tengger, lebih-lebih kajian yang menyoroti gastro dalam ritual Tengger. Fokus umum tulisan, kajian, dan penelitian terbatas pada ritual dan tradisi. Dapat dikatakan bahwa kajian gastro-ritual Tengger menjadi area penelitian yang kaya, sangat terbuka, dan menantang.

Sesungguhnya, makanan dalam sebuah tradisi ritual bukan sekadar yang tampak secara fisik, materi, melainkan metafisik. Selain terkait dengan ritual dan metafisik, makanan juga terkait dengan estetika dan seni. Pengamatan yang baik akan mengungkap bahwa di sekitar makanan terdapat tari, seni drama, lukisan, patung, sastra, arsitektur dan musik (Endraswara, 2018:4). Dalam Ritual *Karo*, dijumpai seni tari, seni drama, seni sastra puitik, seni suara, seni oratorio naratif, seni musik, seni kerajinan, seni anyam, dan seni tata boga. Keseluruhan kategori seni ini menjadi satu kesatuan tonggak yang menopang tegaknya tradisi *Karo* secara khusus dan menyangga kokohnya tradisi Tengger secara umum.

Pada tahap awal, kajian gastronomi digunakan untuk memahami kompleksitas hidangan dalam ritual *Karo-Sodoran* sebagai bagian dari kebudayaan Tengger (Bandungan dengan Fossali, PB, 2008; Montanari, 2002). Karena aspek sastrawi perayaan *Karo* juga penting dikaji, pada tahap lanjut gastronomi sastra digunakan sebagai pendekatan. Gastronomi sastra mencakupi apresiasi (memahami), ekspresi (mencipta), dan studi gastro (menganalisis) karya sastra bernafas boga, kuliner, makanan. Pendek kata, kajian ini merupakan studi gastronomi sastra karena berikhtiar menganalisis makanan sebagai subjek sekaligus objek garap estetis, sebagai simbol persemaian kehidupan (Bandungan dengan Endraswara, 2018:2-3), sekaligus

pula, memahami simbol-simbol natural makanan dan makna filosofis makanan dalam sastra pentas *Sodoran* (Bandingkan dengan Endraswara, 2018:4)

Berdasarkan pemaparan di atas, permasalahan dalam bahasan ini terfokus kepada bagaimanakah gastronomi ritual *Karo* mengungkapkan aspek seni, estetik, sosial-budaya, sejarah, dan ilmu pengetahuan. Sementara itu, kajian gastronomi sastra terhadap rangkaian ritual *Karo* dalam uraian ini mencakupi tiga ruang lingkup, yaitu gastronomi sastra lisan, gastronomi sastra seni, dan gastronomi sastra mitos (bandingkan dengan Endraswara, 2018: 12-13). Ruang kajian gastronomi sastra lisan disasar karena ritual utama perayaan *Karo* (tari *Sodoran* dan pembacaan *Cangkriman*) adalah bentuk sastra lisan. Semua karakteristik sastra lisan terpenuhi dalam ritual *Karo* (khususnya ritual *Sodoran*) di antaranya adalah ada wujudnya (*exist*), ada pengwujudnya (*bearer*), dan khayalak (*audience*). Wujudnya (*exist*) adalah pagelaran pentas tari, pengwujudnya (*bearer*, semimannya) adalah penari, pengrawit, pelandang, pembaca *Cangkriman*, dan pembaca narasi *Karo*. Selanjutnya, masyarakatnya, pemilik, penikmat, khayalak (*audience*) terdiri atas penduduk lokal, tokoh atau pejabat undangan, dan awak media massa (Bandingkan dengan Amir, 2013).

Ruang lingkup kajian gastronomi sastra seni juga dirambah karena karya sastra *Sodoran* terekspresi dalam sebuah pertunjukan. Bisa dikatakan, tari *Sodoran* adalah sebuah sendratari, sebuah drama simbolis asal muasal dan tujuan kehidupan manusia. Sementara itu, gastronomi sastra mitos menjadi ruang lingkup kajian karena pentas sastra *Sodoran* sesungguhnya adalah tahapan penting pelaksanaan ritual. Pentas *Sodoran* adalah visualisasi simbolis legenda *Karo*. Sebuah legenda yang sangat berpengaruh terhadap kepercayaan, prinsip hidup, dan jati diri *wong Tengger*, di samping legenda Jaka Seger dan Rara Anteng (Legenda Kasada).

Pengabadian Sesaji Tengger dalam *Cangkriman*

Meminjam perspektif Foucault tentang wacana sebagai fiksasi dan stabilisasi relitas ke dalam teks tulis, sesaji tengger dapat dianggap sebuah realitas yang dihentikan dan distabilkan dalam teks tradisi perayaan *Karo*, secara khusus tradisi penuturan *cangkriman*. Dalam pelaksanaannya, *cangkriman* adalah salah satu (bahkan satu-satunya) teks sakral Tengger yang tidak boleh dihafalkan, dibandingkan dengan puluhan mantera Tengger yang harus dihapal terus-menerus oleh semua dukun pandita mulai dari inaugurasi dukun adat dalam malam Kasada (*mulunan*) hingga sepanjang mengemban jabatannya. Dapat dipahami bahwa larangan penghafalan teks sakral *cangkriman* direspon dengan merekamnya ke dalam tulisan.

Ingatan (hapalan-kelisanan) dan bacaan (tulisan-keberaksaraan) memiliki posisi yang istimewa dalam masing-masing era. Mantra misalnya, teknologi memorisasi peradaban lisan manusia mampu menciptakan dan merawat kesakralannya hingga kini. Sementara itu, *cangkriman* dalam konteks ritual Tengger, justru dijaga kesakralannya melalui teknologi cetak. Tidak seperti mantra-mantra sakral Tengger yang keberadaan dan perkembangannya dapat dilacak mulai dari jaman pra-Hindu (Prasasti Walandit), *cangkriman* masih belum terunut asal muasalnya, meskipun ada spekulasi bahwa penciptanya adalah Ki Dada Putih, leluhur Tengger yang seorang pendeta dari Majapahit (Hefner, 1985), Raja diraja para danyang, leluhur desa, dan pepunden di wilayah Tengger (Sukmawan, 2017)

Empat belas (14) dari lima belas (15) teka-teki dalam *Cangkriman Kertijoyo* mengarahkan jawaban kepada seperangkat sesaji wajib dan prasarananya dalam ragam ritual apapun pada tradisi Tengger. Seperangkat sesaji tersebut berturut-turut diawali dengan (1) *lemek*, (2) *damar*, (3) *godong ajang*, (4) *sego*, (5) *tumpeng*, (6) *bero*, (7) *panggang ayam*, (8) *takir kurung*, (9) *pepes*, (10) *juadah*, (11) *jenang koleh*, (12) *tetelan*, (13) *pisang ayu*,

dan (14) *suruh*. (Sukmawan, 2018:132). Seperangkat sesaji dan prasarana sesaji di antaranya dijelaskan sebagai berikut.

Jawaban pertanyaan untuk teka-teki **pertama** adalah *ndemek-ndemek lemek* (menyentuh alas). *Leme* artinya alas, apapun jenis *sajen* pasti ada *leme*. Penjelasan filosofisnya adalah bahwa setiap yang ada di alam pasti memiliki dasar. Bisa dikatakan *leme* adalah simbol bumi. Jawaban atas pertanyaan **kedua** adalah *dalu* atau *damar*. *Damar* berarti lampu untuk penerangan. Penerangan diperlukan agar kehidupan bisa terang atau lancar, yakni lancar dalam mendapatkan nafkah sehingga rezeki dapat diperoleh lebih mudah. Demikian pula dengan pikiran manusia diharapkan dapat diterangi oleh pengetahuan-pengetahuan yang berguna untuk memisahkan hal baik dan hal buruk. **Ketiga**, jawabannya adalah *ajang malang*. *Ajang malang* adalah sejenis *dandan/banten/sesaji*. Maknanya adalah bahwa dalam setiap kehidupan pasti ada aral melintang. Kehidupan selalu diwarnai dengan lika-liku. Manusia tentu akan menghadapi hal demikian dalam kehidupan. Untuk itu, ia berharap dimudahkan atau dihindarkan dari rintangan hidup.

Selanjutnya secara berturut-turut disampaikan jawaban (i) *sego* yang berarti nasi, maksudnya adalah agar manusia mudah dalam mencari nafkah; (ii) *tumpeng*, bentuk kerucutnya menyerupai gunung sebagai simbol kesejahteraan dan kemakmuran; (iii) *berah*, unsur dari biji-bijian, melambangkan biji kehidupan atau kelangsungan kehidupan, (iv) panggang ayam sebagai simbol kerukunan. Pada panggang ayam, sayap, kepala, kaki bertemu menjadi satu. Jadi tidak membeda-bedakan antara orang kaya dengan yang papa, atasan maupun bawahan. Agar ayam atau *ayem*, semua harus disamakan; (v) *takir kawung*, berarti keseluruhan. Ketika menata pikiran, semua harus diteliti dan jangan gegabah; (vi) *pasung- pipis*, melambangkan *lingga* dan *yoni*; (vii) *juadah* yang menyimbolkan penciptaan.

Teroka Seni, Sosial-Budaya, Sejarah, dan Ilmu Pengetahuan melalui Teropong Gastromoni

Memahami prosesi ritual *Karo* melalui perspektif gastronomi sastra bermakna mengungkap seni, estetika, simbol budaya, aktivitas sosial, bahkan ilmu pengetahuan (Bandingkan dengan Endraswara, 2018:3). Dengan perspektif ini pula dapat diungkap aspek historis melalui makanan (Endraswara, 2018: 28-29). Pada hakikatnya aspek yang diungkap melalui pendekatan Gastronomi sastra sangat sulit berdiri sendiri. Setiap aspek adalah sebuah jejaring makna yang membangun pengertian secara interkonektif dan utuh. Deskripsi masing-masing aspek diuraikan di bawah ini.

Mengungkap Simbol Budaya

Simbol budaya yang berupa kehalusan rasa ditunjukkan dalam gerak simbolik penari sodor. Adegan tari *Sodoran* terdiri atas *papakan*, *adu sodor*, dan *salipan*. Gerakan *Papakan* menggambarkan pertemuan laki-laki dan perempuan. Gerakan *adu sodor* menyimbolkan hubungan intim manusia. Sementara itu, gerakan *salipan* menggambarkan perjalanan manusia. Keseluruhan gerakan sederhana tersebut dibawakan dengan segenap rasa. Bahkan, pada bagian *pecah sodor*, luapan segala rasa yang bercampur baur antara sedih, haru, dan gembira, meledak bersama tangisan para penari. Gerakan-gerakan sederhana yang penuh perasaan itu menampilkan nilai-nilai ihwal eksistensi manusia yang terkemas secara simbolik-eufemistik.

Simbol kemurahan dan kedermawanan hati ditampakkan dalam penyiapan dan penyajian makanan ritual (sesaji) dan makanan santapan (nasi, lauk, dan jajanan) pada rangkaian *Karo*, mulai dari *Blarak'i*, *Santi*, *leliwet*, dan *bawahan*. Sesaji yang dapat disantap manusia adalah sesaji *manusia yatnya*. Secara khusus, suguhan sesaji menunjukkan ketelitian, kedetilan, kepenuhan-perhatian dalam meramunya. Ada beberapa nama untuk menyebutkan kelompok-kelompok *sesajen* berdasarkan komposisinya. Pada bagian ini, deskripsi difokuskan pada makna *sesajen* golongan *pras*. *Sesajen* golongan *pras* terdiri atas lima jenis

yaitu, *pras goreh*, *pras petula*, *pras tebusan*, *pras among*, dan *pras semoa*.

Setiap jenis *pras*, pada dasarnya memiliki komposisi unsur penyusun yang sama. Komposisi tersebut biasanya terdiri atas *tumpeng*, *pasung*, *pipis*, *bera*, *kulup*, *tetelan*, *wilingan*, *juwadah abang*, *putih*, *ireng*, *pangkon*, serta *panggang ayam*. Kelima *pras* tersebut merupakan dasarnya. Adapun yang menjadi pembedanya adalah pada jumlah masing-masing komposisi yang terdapat di masing-masing *tempeh* serta penambahan unsur lain seperti *kembang gubahan* dan juga *ucet* yang hanya terdapat pada *pras* tertentu saja.

Menguak Kohesi Sosial

Tengger adalah sebuah pusaka saujana (*cultural landscape*) yang hidup dengan nilai-nilai luhur yang dianut oleh masyarakat Tengger dan diejawantahkan melalui pelaksanaan ritual adat. Di dalamnya termuat semangat, nilai, dan pesan-pesan pluralisme, multikulturalisme, toleransi, kegotong-royongan, persatuan dan keutuhan (*unity*) dalam bermasyarakat. Di balik kebersatuannya, terdapat keberagaman yang menjadi pilar penyangga keutuhan masyarakat Tengger. Keberagaman tersebut di antaranya ditopang oleh kekayaan ritual adat (*slametan*), keberagaman agama yang dianut, serta profesi yang digeluti masyarakat Tengger.

Namun demikian, keberagaman tersebut tidak lantas menjadi penghalang dalam menggalang keguyuban untuk membangun solidaritas yang kuat di dalam masyarakatnya. Wirutomo, dkk (2012:18) menyebutkan bahwa kemajemukan (dan atau keberagaman) seringkali memantik perhatian karena dikaitkan dengan masalah konflik antar kelompok maupun disintegrasi sosial. Artinya, keberagaman di dalam masyarakat sangat rentan memicu konflik, baik itu konflik personal maupun konflik komunal. Berbeda halnya dengan masyarakat Tengger, hingga saat ini keutuhan dan kebersatuannya serta solidaritas dalam masyarakatnya masih terpelihara dengan baik. Keberagaman

tidak dimaknai sebagai sumber ketidakadilan, tetapi dipandang sebagai sesuatu yang harus dipersatukan dan dipertahankan.

Pelaksanaan *slametan* di Tengger merupakan bagian dari adat tradisi suku Tengger yang dalam pelaksanaannya tidak hanya melibatkan sekelompok masyarakat tertentu saja, melainkan masyarakat Tengger secara keseluruhan. Lebih jauh, ritus *slametan* menjadi ruang bagi masyarakat Tengger dalam membina kerukunan di dalam masyarakatnya. Hal ini selaras dengan pendapat Suseno (1993:15) yang menyatakan bahwa dalam *slametan* terungkap nilai-nilai yang dirasakan paling mendalam oleh orang Jawa—termasuk Tengger—, yaitu nilai kebersamaan, ketetanggaan, dan kerukunan. Ini menunjukkan bahwa ritus *slametan* merupakan modal yang sangat penting bagi masyarakat Tengger dalam membangun integrasi sosial.

Merambah Sejarah

Secara etnogeneologi, silsilah etnis Tengger ditarik dari garis keturunan Ajisaka, leluhur Tengger yang menaklukkan Dewata Cengkar dan mengambil takhta Medang Kamulan dalam Legenda *Karo*. Hari raya *Karo* sesungguhnya merupakan proyeksi penghormatan terhadap jasa dan kepahlawanan leluhur Tengger. Masyarakat Tengger meyakini bahwa Ajisaka dan dua abdinya: setya dan setuhu tidak hanya ada dan hidup di dalam Legenda *Karo*, tetapi pernah ada dan hidup di wilayah Tengger pada masa lalu. Mereka adalah cikal bakal yang menurunkan garis silsilah etnis Tengger (di samping Joko Seger-Roro Anteng). Selanjutnya, secara grafogeneologi, 20 huruf Jawa adalah lantunan baris-baris puisi Ajisaka sebagai penghormatan terhadap kesetiaan, kesungguhan, dan pengorban-an Setya dan Setuhu. *Hanacaraka* “ada utusan”, *datasawala* ‘saling berselisih’, *padajayanya* ‘sama-sama digdaya’, *magabatanga* ‘gugur keduanya’.

Secara embriologi, mengkaji ritual *Karo* bermakna mengungkap asal muasal kejadian manusia, bukan hanya manusia Tengger. Pertempuran setya dan setuhu merebut dan mempertahankan pusaka *Sarutama* dalam *Legenda Karo/Legenda*

Ajisaka adalah simbolisasi intromisi (persebadanan). Setya melambangkan manusia laki-laki dan Setuhu menggabarkan manusia perempuan. Secara khusus, tari *Sodoran* adalah simbolisasi eufemistik proses bertemuanya sel telur dan spermatozoa melalui intromisi.

Sejarah genealogi dan embriologi di atas setidak-tidaknya juga disimbolkan dalam jajanan khas Tengger, yakni kue *pepes* dan *pasung*. Kedua kue sakral ini selalu ada dalam *sesajen* pada ritual apapun. Dikatakan sakral karena pembuatannya hanya boleh pada momen pelaksanaan ritual. Pada hari-hari biasa, kue yang menjadi metasimbolik yoni dan lingga ini tidak diperkenankan dibuat.

Membaca Ilmu Pengetahuan

Pertanyaan teresterial *Cangkriman Kertijoyo* menggambarkan kesadaran kosmologi manusia Tengger terhadap empat sisi ruang untuk memahami realitas: Barat-Timur, Utara-Selatan. Penyebutan 18 nama tempat (kota, kecamatan, desa, dan wilayah) yakni Wonorejo, Kenongo, Nggedhang, Puspo, Baledono, Watu Panggang Munggal, Ngijo, Gonong Wowong, Sepedang, Pakel, Posong Tepes, Bangil, Ngopak, Pasuruan, Surabaya, dan Sidoarjo secara meyakinkan menunjukkan bahwa pengetahuan dan pemahaman geografis mendasari munculnya sastra lisan. Dengan kata lain, sastra lisan pada gilirannya menyimpan pengetahuan geografis. *Cangkriman Kertijoyo* pada hakikatnya adalah deskripsi kecil pertanyaan sains sosial. Pemahaman akan lokalitas diterjemahkan dengan sangat konkret, sederhana, aktual, dan kontekstual.

Selain sains sosial, ilmu tata saji makanan terdapat dalam teknik penempatan sesaji. *Ayam mancawarna, caru mancasata, liwet, cecepan caru, dan tumpeng kuning* misalnya, diposisikan pada tempat tersendiri. *Banyu kurung, gedhang ayu tayuhan isor, gedhang ayu tayuhan nduwur, pras semoa sayut, ajang malang, galang, roahan, dan pras petula* diletakkan di hadapan dukun

pandita. Sementara itu, *gedhang ayu rowahan* diletakkan di sisi kanan dan kiri dukun pandita.

Hal ini berbeda dengan penempatan *pras among*. Sesaji yang dimaksudkan untuk *among-along* ‘menjaga’ jiwa dan badan manusia ini ditempatkan di sanggar surya bersama dengan *pras goreh*, *petra pesaksi*, *beras pitrah*, *wakul*, *suruh agung*, *suruhan*, *sudang*, *pras tebusan*, dan *manden*. Lantas, *pras sesa pertiwi*, *bentung piti*, *ajang tlewer* dan *pras sesa gangga* disinggahkan di sanggar surya bawah. Lain lagi dengan penempatan *takir jangan*, *sega lungguh*, *tumpeng*, *sega lungguh ketan*, dan *takir janur*, sejumlah sesaji ini diletakkan di bale banjaran sari.

Gastrosofi Sesaji Tengger

Bagaimana dengan fungsi dan makna sesaji? Melalui pembacaan gastrosofi, yakni pemahaman terhadap filosofi makanan dalam berbagai kebutuhan hidup manusia, termasuk kebutuhan menjalankan ritual (Endraswara, 2018:118), dideskripsikan makna dan fungsi sebagai berikut. Pertama *pras tebusan*. *Pras tebusan* memiliki fungsi sebagai sajian untuk menebus segala kesalahan. Kedua *pras goreh*. *Pras goreh* difungsikan sebagai sajian yang sengaja dipersembahkan untuk leluhur penunggu mata air. Komposisi *pras goreh* ini selalu ditambahkan unsur pendukung *pras* yang lain, yaitu *kembang gubahan*. Ketiga *pras among*. *Pras among* oleh masyarakat Tengger dipercaya sebagai sajian yang digunakan untuk menjaga leluhur yang diundang saat dilaksanakannya ritual agar mereka tetap tenang di acara ritual.

Selanjutnya, *panggang ayam*. Pada praktiknya keberadaan *panggang ayam* dapat digantikan oleh *panggang mas*. Bentuk dari unsur *pras* yang satu ini adalah ayam yang dipanggang atau telur ayam kampung yang didadar. Penggantian ayam dengan telur memiliki makna moral berupa pemanfaatan barang pengganti yang lebih murah sebagai jalan untuk meminimalisasi tekanan akan suatu keharusan. Makna filosofis *panggang ayam* adalah sebagai lambang pengantar atau penghatur *pras* yang telah dibuat. Boleh menggunakan telur sebagai pengganti ayam karena adanya

kepercayaan bahwa nantinya telur tersebut akan tetap mampu menjadi ayam ketika telah dihaturkan.

Berikutnya, *pasung*. *Pasung* adalah sejenis kue basah yang terbuat dari tepung beras dan dibentuk dalam sebuah kerucut dari daun pisang. Di masyarakat Tengger *pasung* memiliki makna filosofis “kalau sudah ‘pas’ diusung”. Artinya seseorang yang dalam kehidupan waktunya/saatnya sudah pas/sudah tiba, maka saatnya untuk ‘diusung ke makam’. Setelah *pasung*, terdapat *Bera* dan *Kulup*. *Bera* dan *kulup* selalu bersandingan. *Bera* merupakan sejenis masakan dengan komposisi utama berupa sayuran isi buncis/ucet berukuran besar. Sementara itu, *kulup* adalah sejenis masakan dengan komposisi utama daun kubis. Secara filosofis keduanya memiliki makna yang sama yaitu sebagai makanan yang ditujukan untuk menolak gangguan dari Buta Kala.

Penjelasan makna filosofis lainnya adalah sajian *tetelan*. Makanan yang terbuat dari beras ketan yang ditumbuk halus ini memiliki makna utuh dan bulat, perlambang sikap kepatuhan terhadap apa yang telah diperintahkan. Pada sisi lain, *wilingan* adalah unsur *pras* yang merupakan pasangan dari *tetelan*. *Wilingan* terbuat dari beras ketan putih yang di-*kepel* dan dibungkus dengan daun pisang. Secara filosofis *wilingan* memiliki makna yang diambil dari bahasa Jawa *welingan/wilingan* (Jawa) yang berarti nasihat atau *pitutur*. Setelah *wilingan*, terdapat kue *juwadah*. Pada tatanan *pras* selalu terdapat tiga jenis *juwadah* dengan warna yang berbeda, yaitu *abang*, *putih*, *ireng*. *Juwadah abang* terbuat dari tepung jagung putih kemudian diwarnai merah. Ia memiliki makna filosofis sebagai perlambang ibu. Lalu *juwadah putih* terbuat dari tepung jagung putih tanpa tambahan pewarna dan memiliki makna sebagai perlambang ayah. Sementara itu, *juwadah ireng* juga terbuat dari bahan yang sama hanya perbedaannya terletak pada pemberian warna biru kehitaman. Terakhir adalah *pangkon*. *Pangkon* adalah sejumlah pisang yang masih menyatu dengan pangkalnya. Secara filosofis *pangkon* bermakna sebagai pemangku, atau yang memangku

tatanan sesaji dalam sebuah wadah bernama *tempeh* dan letaknya berada di bagian depan *tempeh*.

Selain makna yang dikaitkan dari nama dan bentuk unsur-unsur penyusun *pras*, terdapat pula makna yang berkaitan dengan jumlah tiap-tiap unsur *pras* dalam satu tampah. Jumlah 2 menggambarkan penciptaan segala sesuatu di bumi yang berpasang-pasangan dan memiliki dua sisi. Jumlah 9 menggambarkan sembilan lubang pada diri manusia yang merupakan sumber hawa nafsu. Maka dari itu untuk menyelamatkan segala hawa nafsu dari sembilan lubang tersebut dibuatkanlah *pras tebusan* untuk menebus. Jumlah 3 menggambarkan pemeliharaan kebenaran berpikir, berbicara, dan bertindak.

Hidangan tradisional Tengger distabilkan kesakralannya melalui sastra lisan *Cangkriman*. Sastra lisan kategori teka-teki ini menjadi satu bagian utuh dengan pentas tari *Sodoran*. Tari *Sodoran* pun menjadi bagian tak terpisahkan dengan perayaan *Karo*. Simbol kemurahan, kedermawanan, ketelitian, kedetilan, dan penghormatan leluhur ditampakkan dalam penyiapan dan penyajian makanan ritual (sesaji) dan makanan santapan (nasi, lauk, dan jajanan) pada rangkaian *Karo*. Tata sesaji *Karo* juga mencerminkan sebuah estetika boga yang khas. Proses peramuan dan penyajian masakan dan jajanan oleh institusi *bethek-sinoman* menunjukkan sebuah aktivitas sosial yang guyub penuh nilai kegotong-royongan. Secara khusus, sejarah genealogi dan embriologi manusia Tengger disimbolkan dalam jajanan khas Tengger, yakni kue *pepes* dan *pasung*. Pendek kata, makanan Tengger dapat memproyeksikan seni, estetika, sosial-budaya, sejarah, dan ilmu pengetahuan.

Telaah gasronomi Tengger dapat menjadi jalan untuk memperkenalkan identitas makanan lokal Tengger, khususnya makanan yang bersangkut-paut dengan ritual; memunculkan kebanggan identitas bangsa, serta membuka wawasan kehidupan

yang luas dalam cipta sastra bernuansa makanan dan manfaatnya bagi kehidupan manusia.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB 9

SODORAN DAN PENDIDIKAN REMAJA

Bab 9 membahas muatan nilai-nilai positif tentang kehidupan dalam *Sodoran*. Jika kebanyakan seni tradisi memberikan impresi meriah dan suka cita, maka *Sodoran* adalah seni yang merangkum khalayaknya dalam atmosfer sakral dan penuh haru. Dikatakan demikian karena tarian ini sarat akan makna tentang siklus kehidupan, yakni dari mana-bagaimana-dan akan ke mana kehidupan ini. Tarian ini potensial untuk dijadikan sebagai sarana edukasi intromisi. Oleh karena itu, bahasan bab ini akan mendeskripsikan secara komprehensif *Sodoran* untuk penajaman dan penguatan pengetahuan dan pemahaman generasi muda Tengger terhadap *Karo* dan *Sodoran*. Bagian ini juga menjelaskan utuh berbagai sarana dan prasarana ritual yang sarat akan nilai-nilai filosofis; makna gerak sebagai lukisan perjalanan kehidupan yang memberikan pemahaman tentang *sangka paran*; dan relevansinya sebagai sarana edukasi intromisi bagi generasi muda Tengger melalui jalan *titiluri*.

Sodoran: Tarian Sakral Sarat Nilai Edukasi

Sodoran Tengger merupakan tradisi tahunan yang utama dalam perayaan Hari Raya *Karo*. Tradisi berbalut seni ini dilaksanakan secara ajeg pada pembukaan hari Raya *Karo*. Selain *Sodoran*, Hari raya *Karo* juga dimeriahkan dengan kehadiran beragam tampilan kesenian daerah baik yang khas Tengger maupun berasal dari luar Tengger. *Bantengan*, kuda lumping, *drum band*, dan barongsai adalah contoh seni luar Tengger yang turut meramaikan acara. Sementara itu, tari *ujung*, *tayub*, dan sudah barang tentu tari *Sodoran* adalah seni khas Tengger yang tidak pernah absen mengisi tahapan tertentu dalam perayaan hari raya.

Tari *Sodoran* adalah seni khas dan unik dibandingkan dengan berbagai jenis kesenian yang telah disebutkan sebelumnya. Jika berbagai jenis seni sebelumnya direspon dengan meriah dan penuh kebahagiaan, seni *Sodoran* dibawakan dan disaksikan dengan penuh kekhususkan, bahkan keharuan. Suasana sakral dibangun dari awal pagelaran mulai dari puja japa pandita, ritual pengantar/pembuka di pura bagi para penarinya, hingga berbagai piranti ritual sakral yang mengiringinya. Sejumlah piranti pengiring antara lain bebunyian ritmis gamelan pengiring, tebaran asap dupa dan aneka sesaji leluhur, serta bambu sodor yang suci dan kaya makna simbolik.

Sejatinya, kekayaan makna simbolik hanya ternyatakan implisit dalam piranti ritual. Bahkan, keseluruhan tahapan upacara *Karo* dan keseluruhan tahapan prosesi ritual sodoraan masing-masing mengandung kekayaan makna simbolik. Makna simbolik *Karo* dan *Sodoran* terkait dengan nilai-nilai kebijakan hidup bagi manusia dan semesta. Nilai-nilai positif tersebut terbentang dari sisi moral personal, ekologis, sosial-budaya, politik, ekonomi, religius, hingga nilai pendidikan dan pembelajaran remaja.

Pendidikan remaja lazimnya dilakukan melalui jalur sosial, baik secara informal (keluarga) maupun nonformal (pembekalan, sosialisasi). Jalur kebudayaan belum banyak dioptimalkan. Jalur

ini lebih menjanjikan diterapkan dalam masyarakat yang masih memegang (memercayai) tradisi dan adat istiadat, termasuk masyarakat Tengger. Pendekatan kebudayaan dalam pendidikan generasi muda Tengger sangat prospektif mengingat tiga hal. *Pertama*, tradisi dan seni menjadi pengikat masyarakat. Kedua, tidak sedikit ditemukan kasus menikah usia dini karena kasus hamil di luar nikah. *Ketiga*, masyarakat Tengger memiliki tradisi yang sarat dengan nilai pendidikan remaja (*Sodoran*), namun, dalam studi pendahuluan diketahui bahwa belum banyak generasi muda yang memahami tradisi utama ini secara komprehensif. Secara umum, *titiluri* menjadi dasar keyakinan mereka. *Titiluri* merupakan sebuah prinsip kepatuhan kultural terhadap segala sesuatu yang telah diajarkan dan dilaksanakan para leluhur. Kepatuhan tanpa syarat ini menjadi motif begitu kuatnya internalisasi tradisi, meskipun difusi kepatuhan adat ini terbatas jangkauannya. *Titiluri* seharusnya dimaknai secara utuh sebagai tindakan sekaligus pengertian. Dengan cara ini, ketahanan tradisi bisa terpelihara secara intensif maupun ekstensif.

Demikian pula mengenai kebiasaan peringatan *Karo* yang berciri khas tari Sodor atau "*Sodoran*". Kehalusan perasaan nenek moyang yang terikat oleh "udanegara" dan tata kesopanan menyebarkan pengertian "Sangkan Paran" yakni asal muasal dan tujuan perjalanan hidup manusia, dengan perlambangan atau simbolisasi untuk menyebarkan sesuatu pengertian, apalagi yang bergayut dengan kesopanan. Namun demikian, menurut nenek moyang, sangkan atau dari mana atau bagaimana terjadinya manusia, amat tidak patut atau tidak sopan dijelaskan dengan blak-blakan, karena demikian sopannya sehingga dianggap tabu untuk *memperbincangkannya*. Akhirnya, pengertian yang disebarluaskan dengan bungkus perlambang yang indah dan unsur itu makin kabur. Kalau para penganut kepercayaan itu sendiri saja bisa maknanya, apalagi tafsiran orang lain yang hanya berdasarkan logika tentu akan melupakan unsur kepercayaan yang menumbuhkan kebiasaan itu. Pemahaman yang sangat berbeda-beda "kemantas" menjadi hal yang tak dapat dihindarkan lagi. Untuk tidak makin kabur, dihimpunlah cerita dan kisah dari semua pihak, terutama para tetua di Tengger ini.....

(Narasi Pentas *Sodoran*)

Membangun pengertian yang lebih komprehensif tentang *Sodoran* dari para tetua Tengger untuk kepentingan ekstensifikasi pesan dan makna diharapkan berdampak terhadap penggenapan, penajaman dan penguatan pemahaman generasi muda Tengger terhadap tradisi mereka. Pemahaman ini penting sebagai wahana reaktualisasi tradisi lokal kehidupan kontemporer abad milenial. Tradisi harus mampu menyambut tantangan perubahan global sekaligus mampu menguatkan diri sendiri agar tetap bertahan. Tradisi dituntut menyesuaikan diri dengan perubahan, memanajemennya, dan memimpinnya dengan jati diri yang otentik.

Simbolisasi Instrumen Tari

Instrumen yang menonjol dalam tarian *Sodoran* adalah *kecrek* atau bambu sodor. Disebut *kecrek* karena alat tersebut mengeluarkan bunyi 'crek' saat dihentakkan penari. Dikatakan pula sebagai *sodor* karena digunakan untuk *nyodor* 'menyerahkan atau memasrahkan diri'. Siapa saja boleh mengambil bahan-bahan dari hutan sebagai bahan dasar pembuatan *kecrek* atau *sodor*. Selain itu, tidak ada ketentuan khusus siapa yang harus membuatnya. Pembuatnya bisa Pak Sepuh atau Pak Legen.



Gambar 5. *Kecrek* atau bambu Sodor

Bahan yang diperlukan dalam pembuatan *kecrek* atau bambu *sodor* antara lain bambu *wuluh*, *penjalin* (rotan sebagai tali

untuk mengikat) atau *blanding* (serutan bambu), *sepet* (sabut kelapa), *janur*, dan *pala wiji*. Cara pembuatannya sederhana yaitu (i) memotong bambu *wuluh* sepanjang 150 cm, (ii) melilitkan janur sepanjang bambu, (iii) memasukkan biji-bijian ke bagian atas dan bawah ruas bambu, (iv) menutup dengan *sepet* lubang bagian atas dan bawah bambu, termasuk bagian tengah, dengan cara diikat menggunakan rotan atau *branding*.

Bambu *wuluh* merupakan simbol dari *wolu*, *loro*, *sepuluh*. *Wong Tengger* punya Dasawara, bahwa orang harus bisa *nglakoni*. Dasawara tersebut terdiri atas sabar, *nrima*, bening (hati dan pikiran), *eling*, *titi*, *ngerti*, *geming*, *ati-ati*, *ila-ila* (larangan), *nglakoni*. *Sepet* merupakan simbol dari rasa senang, susah, dan sedih. Pada keterangan lain *sepet* juga bisa menjelaskan keadaam *sebat*, ketidaknyamanan, tidak menyenangkan. Sementara ini, bambu *wuluh* menggambarkan sisi yang menyenangkan. Ia adalah simbol senjata lingga (alat kelamin jantan). Pendek kata, Bambu *wuluh* dan *sepet* merupakan sebuah simbolisasi bahwa perjalanan kehidupan itu ada pasang surutnya yang dinamis. Selanjutnya, janur menggambarkan kesucian dan kesakralan cinta.

Sesaji Ritual *Blarak'i Sodoran Karo*

Sesaji ritual *Blarak'i Sodoran* meliputi *gubahan* atau *kembang gubahan* (*senikir*, *tanlayu*, *genjret*, *putihan*, dan *tlotok*), jajanan pasar, *gedhang ayu*, segelas air putih, dan segelas kopi. *Kembang gubahan* adalah sejenis sesaji yang nantinya akan diletakkan di tempat-tempat yang mengandung air. Sesaji yang berisi beragam bunga ini dihaturkan kepada dewata yang bertugas menjaga mata air, terutama penjaga empat mata air (*banyu macapat*) yaitu Utara, Timur, Selatan, dan Barat. Biasanya selain diletakkan di sumber mata air yang ada di desa, *kembang gubahan* juga diletakkan di kamar mandi atau tempat penampungan air yang ada di rumah. Tumbuhan yang digunakan untuk *kembang gubahan* biasanya didapatkan di area sekitar ladang (liar) ataupun memang sengaja ditanam.

Daun *tlotok* bermakna *telu thok* ‘hanya tiga’ (yang utama), yakni lahir, hidup, mati. *Tlotok* juga memiliki makna bahwa manusia harus benar dalam tiga hal: berpikir, berbicara dan berbuat. Daun senikir memiliki makna berpikir (menimbang-nimbang) mengenai hal-hal yang baik dan buruk. Tanlayu memiliki makna kelanggengan atau keabadian.



Gambar 6 Sesaji *Blarak'i Sodoran*

Di Ngadiwono, pelaksanaan *Sodoran* sebagai ritual nyepasari *Karo* harus dilengkapi dengan sesaji yang tempatnya terbuat dari *takir janur* sejumlah 25 buah, *takir godong* 25 buah, tumpeng 25 buah, tempat lauk 25 bauh, *sega galang*, *sega roahan*, *gedhang* ayu, *pras pertula*, dan *pras among sanding*. Sarana lainnya adalah bambu *wuluh* sebagai alat yang dipakai untuk pentas dan degan yang dimasukkan ke dalam tempayan dan gayung sebagai simbol untuk ‘menggayung’ air suci.

Dalam setiap proses ritual apapun *gedhang* ayu wajib ada karena menyimbolkan tempat duduk untuk para leluhur yang diundang. *Gedhang* ayu juga untuk duduk roh halus, lelembut, dan baureksa. Itu mengapa tempatnya selalu di atas. *Gedhang* ayu umumnya dibalut kain ider-ider. Komposisi sesaji *gedhang* ayu secara lengkap tediri atas sisir, bedak tabur, kaca, rokok *klobot*, dan *cok bakal* satu takir.



Gambar 8. Gedhang Ayu

Selain sesaji, sarana ritual juga disiapkan, meliputi gayung/jodan untuk menyucikan semesta; degan sebagai simbol air *wasuhpada/pembersih* yang ditutup dengan daun beringgi sebagai simbol pengayoman; dan *jimat klontong*. *Jimat Klontong* atau baju *Ontokusumo* adalah busana yang tanpa jahitan dan diyakini menyatu dengan kulit. Dalam legenda Desa Tengger, Eyang Tunggak dan Eyang Tompo mendapatkan pusaka ini setelah melakukan semedi. Pusaka sakti ini akan dibuka dari tempat penyimpannya setelah ritual *Blarak'i* dan seusai tari *Sodoran* dilakukan.

Atribut Penari

Para penari, baik laki-laki maupun perempuan dalam pementasan tari *Sodoran* (Pembukaan dan Penutupan *Karo*) mengenakan *udeng* Tengger, baju kemeja putih yang berlogo di atas sakunya, memakai selendang berwarna kuning, (semacam) ikat pinggang, keris yang diselipkan ke dalam ikat pinggang dengan posisi di belakang, jarik, dan celana dengan panjang ¾.

Selanjutnya pakaian yang digunakan dalam tarian *Sodoran* “Slempang kuning linggar jati ...” dan seterusnya, sesungguhnya ini bukan hanya pakaian belaka. Pakaian ini digunakan dalam pemujaan. Pakaian ini menyimbolkan Sulinggih yang sesungguhnya. Hal dapat dijelaskan melalui

ungkapan mantra. Selanjutnya, yaitu “*arco patung panggonaniro*,” Ungkapan yang terakhir ini adalah wujud pemujaan yang pada tempo dulu diwujudkan dalam bentuk bangunan berlubang yang memiliki sejenis tugu di atasnya. Bangunan ini adalah *Lingga Yoni* sebagai tempat pemujaan Hindu Kuno. *Lingga Yoni* inilah simbol *Purusa Pradana* yang sangat kental dengan *Karo*, *Jenang* dan *Sodoran*.

(Narasi pentas *Sodoran*)



Gambar 7. Keris Penari Sodor

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Gambar 8. perlengkapan Penari

Pakaian untuk penari tidak boleh berwarna merah, karena warna merah dekat dengan warna cahaya dan langit, jadi dekat dengan alam lain. Variasi yang disarankan adalah kuning-kuning dan putih-kuning. Namun yang lebih baik adalah putih-hitam. Kemejanya berwarna putih, celananya berwarna hitam. Putih bermakna langit dan hitam berarti pertiwi. *Slempang* kuning merupakan *sampet sejati*. Dalam sejarah Tengger, *slempang* kuning digunakan pendeta dalam pemujaan. *Slempang* adalah simbolisasi ikatan kesucian jiwa. Saat menghaturkan ritual atau bersemedi, seorang pandita akan diikat dan *dislempang* jiwanya dalam kesucian.

Penari *Sodor* menggunakan *slempang* yang tidak bersilang dua sebagaimana yang digunakan pandita. *Slempang* kuning atau

sampet yang digunakan dukun pandita merupakan simbol dari menutup *babahan hawa nawa sanga*. Istilah lainnya, *ngempet*. Kuning diibaratkan dengan warna emas yang bermakna keindahan. Berbeda dengan *slempang* yang dikenakan penari *sodor* yang bersilang satu. *Slempang* laki-laki menyilang dari kanan ke kiri, dan perempuan dari kiri ke kanan. Silang kanan bermakna bahwa laki-laki tidak boleh *dikiwo* atau dilawan dalam rumah tangga. *Slempang* kiri menandakan penari masih suci. Selanjutnya, ikatan kepala dengan *udeng* bisa bervariasi model akhirnya, namun pola atau cara mengikatnya harus ikat *moncopat* dan dilanjutkan dengan lipatan segitiga. *Udeng* yang tidak berbentuk *moncopat* tidak boleh digunakan, contohnya *udeng* Bali. *Udeng* merupakan simbol mengikat pikiran.

Tahapan Tari *Sodoran*, Lukisan Perjalanan

Dini hari sekitar pukul 03.00-05.30 WIB, pada pembukaan Hari Raya Karo dilaksanakan ritual *Blarak'i*. Pada rangkaian ritual *Blarak'i* terdapat pembacaan *Cangkriman Kertijoyo* dan pementasan Tari *Sodoran*. *Cangkriman Kertijoyo* merupakan teka-teki yang berisi pertanyaan sekaligus jawabannya. *Cangkriman Kertijoyo* dibacakan oleh Dukun pandita Ada dan seorang staf dukun. Dukun pandita bertugas membaca pertanyaan dan staf dukun membacakan jawabannya. Sebelum dilakukan pembacaan *Cangkriman Kertijoyo*, seseorang akan memandu penari *Sodoran* untuk naik ke panggung. Pemandu penari *Sodoran* ini disebut *pelandang*. Penari *Sodoran* berjumlah genap, mulai dari empat orang, delapan orang, hingga dua belas orang. Pada siang hari saat puncak ritual pembukaan *Karo*, Tari *Sodoran* dilakukan oleh penari perempuan, laki-laki atau campuran. Berbeda dengan tari *Sodoran* pada permulaan ritual *Karo* (*Blarak'i*), jenis kelamin penari didominasi oleh laki-laki yang merupakan sesepuh.

Sesepuh mengawali pembukaan *Karo* dengan tari *Sodoran* karena sejumlah hal. Selain faktor regenerasi kultural dimungkinkan juga karena waktu pelaksanaan. Pelaksanaan tari pada dini hari tanggal 15 sasi *Karo* dinilai lebih tepat dibawakan

oleh penari laki-laki dan dewasa. Para remaja, khususnya remaja putri sudah mendapatkan bagian untuk tampil pada siang hari pada tanggal yang sama.



Gambar 9. Prosesi *Blarak'i*

Penari *Sodoran* muda Tengger dan tetua adat kini telah berpikir pentingnya organisasi. Mereka membentuk perkumpulan atau dikumpulkan sebagai kelompok penari jauh hari. Penghimpunan jauh hari ini dimaksudkan untuk mempersiapkan diri penari secara lahir dan batin, mental dan fisik, spiritual dan teknis. Mengingat ada sejumlah tahapan yang harus mereka lalui sebelum sah dan memenuhi syarat membawakan tarian sakral *Karo* ini.

Melalui aba-aba *Sang pelandang*, dua belas penari muda *Sodoran* menuju panggung. Setelah berada di panggung, dan *Cangkriman Kertijoyo* dibacakan, salah satu staf dukun akan melakukan gerakan simbolik mengisi gentong air dengan alat khusus yang diamakan *jodan*. Setelah itu, gong akan ditabuh dan gamelan mulai dimainkan. Penari *Sodoran* pun mulai menari.

Secara teknis, gerakan dalam Tari *Sodoran* terbilang sederhana, namun padat makna. Sebagaimana tari tradisional rakyat umumnya, tari *Sodoran* dibentuk oleh musiknya atau gendingnya karena pola gending dan kendangan sudah ada terlebih dahulu, maka gerak tari mengikuti musik (Minarto, 2008: 196).

Tarian sakral yang hanya boleh dipentaskan saat hari raya *Karo* ini berisi gerak tari yang sederhana dan tidak rumit. Meskipun demikian, nilai-nilai ikhwal eksistensi manusia terkemas secara simbolik-eufemistik di dalam kesederhanaan gerak tersebut (Sukmawan, 2017:366). Mula-mula, para penari saling berhadapan dalam posisi duduk menyembah. Secara berlahan kemudian mereka berdiri dan mulai menari. Sambil terus menari, satu sama lain akan saling mendekat.



Gambar 2. Posisi *Sembah/Sungkem*

Gerak tari pada sesi pertama diawali dengan gerak kaki kanan, yakni dengan posisi kaki kanan sedikit dilekukkan. Ujung kaki kanan dirapatkan ke kaki kiri dan sedikit dilekukkan sehingga ruang antara kaki kanan dan kaki kiri membentuk segitiga. Bersamaan dengan itu, para penari mengayunkan tangannya ke samping kiri dengan posisi tangan kiri lurus (sejajar dengan bahu) dan tangan kanan di letakkan di dada. Kedua telapak tangan terbuka menghadap ke arah kiri. Begitu pula dengan posisi kepala para penari ditengokkan ke arah samping kiri. Jika gerakan menghadap kiri sudah dilakukan, maka secara otomatis penari akan mengubah posisi gerak tari ke gerakan kaki kiri. Pada posisi ini, kaki kiri yang dilekukkan dan posisi tangan serta kepala menghadap ke kanan. Dalam setiap gerakan, para

penari melakukan dua kali gerakan menurunkan setengah badannya dengan menekukkan lutut lebih rendah. Kemudian, akhir dari gerakan untuk satu posisi ini ditandai dengan suara *dungjesss* yang berasal dari alat musik yang dimainkan. Keseluruhan deskripsi di atas adalah tahapan *papakan*. Tahap awal tari setelah *sungkem* ini menggambarkan pertemuan antara laki-laki dan perempuan.

Setelah itu, setiap penari akan diberi bambu *wuluh* yang berisi *palawiji* (*jagung, ketang, ucet*) oleh *pelandang* dibantu staf Dukun. Setelah masing-masing penari memegang satu bambu *wuluh*, bambu tersebut dipegang dengan tangan kanan dan posisi bambu berdiri (vertikal). Sementara itu, tangan kiri diletakkan di dada dengan posisi telapak tangan terbuka menghadap ke kanan. Pada momen ini, penari bersiap menunggu instrumen musik memberi tanda bahwa gerak tari selanjutnya dimulai. Saat musik telah memberi tanda bahwa tari dimulai, para penari mulai mengambil kuda-kuda untuk melakukan gerakan kaki tangan dengan alat, yakni dengan melekukkan kaki kanan. Sementara itu, bambu yang dipegang dengan tangan kanan diposisikan secara horizontal. Kemudian, tangan kanan dan kepala menghadap ke arah kiri.

Gerakan selanjutnya adalah gerak kaki kiri dengan alat, yaitu menghadap ke depan dengan posisi tangan kiri diletakkan di dada dan kepala menghadap ke depan. Dalam setiap gerakan, bambu dihentak-hentakkan sebanyak tiga kali sehingga menimbulkan bunyi ‘kecrek’. Seusai melakukan gerakan dengan alat ini, para penari bertemu di tengah panggung dan melakukan gerak tari selanjutnya yakni mengadu bambu. Gerakan adu bambu dilakukan dengan membungkukkan badan, kaki kiri lurus ke depan dan kaki kanan di belakang sebagai penumpu badan. Pada saat yang sama, bambu disodorkan ke depan. Kemudian, ujung bambu dipukul-pukulkan ke telapak tangan kiri. Setelah gerak adu bambu. Para penari kembali melakukan gerak tari seperti semula, dengan posisi saling membelakangi untuk kembali ke tempat semula. Kemudian, mengulangi gerak tari sesi bambu *wuluh* dari

awal sampai akhir sebanyak tiga kali. Akhirnya, penampil terakhir adalah penghancuran bambu *wuluh* dengan cara dipukul-pukulkan ke lantai hingga *palawiji* di dalamnya berhamburan. Setelah itu, bambu *wuluh* kembali diambil oleh *pelandang* dan staf Dukun. Deskripsi rinci gerakan tari dengan alat di atas adalah tahap kedua tarian sodor yang dinamakan *adu sodor*.

Tahap ketiga tarian setelah *papakan* dan *adu sodor* adalah tahap *salipan*. Dalam tahap ini, para penari melakukan gerak tari persis seperti tahap satu (*salipan*), tetapi para penari tidak bertemu di tengah, melainkan saling bersilangan dan terus menari sampai berada di posisi ‘penari lawan’. Lalu, menarik diri kembali sampai berada di posisi semula. Gerakan ini diulangi sebanyak 3 kali.

Setiap gerakan dalam Tari *Sodoran* dilakukan sebanyak 12 langkah dalam 3 kali balikan, sehingga jika ditotal akan berjumlah 9 kali gerakan. Sembilan ini melambangkan sembilan hawa nafsu dalam diri manusia. Adapun, secara filosofis, Tari *Sodoran* sangat sarat akan makna. Tari *Sodoran* merupakan tarian simbolis cikal-bakal adanya manusia. Dalam istilah lain, Tari *Sodoran* juga disebut sebagai tarian *sangkan paran* atau asal-usul keberadaan manusia di dunia. Tari *Sodoran* menyimbolkan pertemuan pria dan wanita untuk menebar benih kehidupan. Karena itu, tari *Sodoran* juga bisa dikatakan sebagai *tari sangkan paran* (asal-usul manusia di dunia) (Sukmawan, 2018).

Makna Gerak Tari Sebagai Pesan Eduseks

Gerak di dalam tari merupakan elemen baku yang paling mendasar (Soedarsono, 1972:4). Gerak tersebut dipergunakan sebagai media untuk mengungkapkan ekspresi, dan mediumnya adalah tubuh manusia. Ungkapan ekspresi melalui gerak tersebut merupakan suatu pernyataan imajinatif yang dituangkan dalam bentuk simbol-simbol (Minarto, 2013: 73). Simbol gerak tentu menyiratkan makna. Makna gerakan pada 3 kali balikan pertama tari *Sodoran* adalah proses perkenalan antara laki-laki dan perempuan yang masih malu-malu (gerakan *papakan/petukan*).

Pada gerakan ini, para penari menari hingga mereka bertemu di tengah-tengah panggung, kemudian bergerak mundur ke tempat semula. Begitu seterusnya hingga 3 kali.



Gambar 3 Gerak *Papakan/Petukan*

Selanjutnya, 3 kali balikan kedua saling bersalipan tari *Sodoran* merupakan simbol bahwa pemuda-pemudi tersebut sudah lebih kenal (menikah). Kemudian, 3 kali balikan ketiga, seluruh penari bertemu di tengah-tengah panggung. Pada gerakan ini, penari membawa bambu *wuluh* yang merupakan simbol belajar berumah tangga dengan ego yang saling berbenturan. Lalu, 3 kali balikan keempat dengan membawa bambu, para penari saling bersalipan. Ini merupakan simbol dari rumah tangga yang sudah matang atau sudah lebih dewasa. Kemudian, pada tahap selanjutnya adalah pemecahan bambu. Gerakan ini merupakan simbol penebaran benih atau membuat keturunan (gerakan *adu sodor*). Setelah itu, melakukan tarian kembali, 3 kali bertemu di tengah dan 3 kali bersalipan. Gerakan ini merupakan simbol dari rumah tangga yang sudah lengkap (gerakan *salipan*).



Gerak 4. Salipan

Tafsiran lain yang mirip tentang simbol-simbol tiga gerakan tari *Sodoran* adalah trilogi kehidupan: kelahiran-kehidupan-dan kematian. Meskipun deskripsi simbolis kehidupan manusia tampak dominan disajikan dalam rangkaian tarian, pesan pentingnya adalah pemahaman *sangkan paran* atau asal dan tujuan kehidupan. *Sangkan paraning dumadi* merupakan falsafah hidup Jawa sebagai rujukan untuk mengungkapkan pandangan terhadap manusia, Tuhan, serta lingkungan alam oleh masyarakat Jawa. Dalam karya seni, falsafah ini berbentuk pralogis, metafisk, simbolik, dan penuh teka-teki yang misterius. Dalam tari Bedoyo dan Serimpi misalnya, disampaikan makna tentang asal-usul manusia (Hartono, 2000)

Setelah semua proses tarian selesai, dukun pandita membacakan mantra untuk air suci supaya bibit-bibit itu tumbuh dengan subur dan tidak ada gangguan apa pun. Setelah itu, para penari diberikan air suci tersebut. Setiap kali dipentaskan, tarian *Sodoran* selalu dibawakan dengan gerak serempak yang selaras dengan musik dan sepenuh penjiwaan. Gerak tubuh, musik, dan penghayatan, dalam konsep Jawa, dikenal dengan *wiraga*, *wirama*, dan *wirasa*. *Wiraga* adalah gerak tubuh yang dilakukan oleh penari, *Wirama* adalah gerak tubuh penari dan irama irungan tari, dan *Wirasa* adalah penjiwaan atau penghayatan. Gerak tari,

iringan musik, dan penghayatan adalah satu kesatuan yang menjelmakan sebuah nilai keindahan (Sari, 2015:11)

Setiap malam, sebelum para penari melakukan tarian esok harinya, mereka akan berkumpul di Sanggar Pamujan dan diberikan wejangan oleh dukun pandita. Wejangan tersebut di antaranya adalah filosofi dari setiap gerakan yang dilakukan dalam tari *Sodoran*. Bahwasanya, tari *Sodoran* adalah tari *sangkan paran*. Lugas dibahas bahwa Tari *Sodoran* menyiratkan edukasi seks (eduseks) bagi pelaksananya (penarinya) terutama dan bagi generasi muda umumnya. Hasil kajian Utomo dkk (dalam Pakasi dkk, 2013) menuturkan bahwa meskipun tidak terdapat mata pelajaran khusus pendidikan seksualitas, tetapi hal ini telah terintegrasi dalam mata pelajaran Penjaskesor, Biologi, Ilmu Pengetahuan Sosial, dan Pendidikan Agama. Namun demikian, pendidikan seksualitas yang telah diberikan di sekolah tampak masih lemah.

Pendidikan seksualitas yang diberikan di sekolah belum cukup memberdayakan remaja untuk memahami seksualitasnya dan menghindari perilaku seks yang berisiko bagi kesehatan reproduksi dan seksualitasnya. Seharusnya, pendidikan seksualitas bagi remaja memberikan informasi terkait perlindungan diri bagi remaja dan seksualitasnya. Maka dari itu, diperlukan pendidikan informal sebagai sarana meletakkan pemahaman tentang pendidikan seksualitas secara lebih memadai. Seni merupakan instrumen kebudayaan yang bisa dimanfaatkan untuk menyampaikan pesan edukatif secara informal. Tari *Sodoran* bahkan tidak sekadar memuat pesan edukatif. Tari sakral ini memenuhi empat fungsi tari sekaligus, yaitu sarana upacara, hiburan, pertunjukan, dan media pendidikan (Jazuli: 1994). Sebagai sarana upacara, *Sodoran* merupakan media persembahan atau pemujaan untuk mendapatkan keselamatan atau kebahagiaan. Sebagai media hiburan, *Sodoran* dimaksudkan untuk memeriahkan atau merayakan hari raya *Sodoran*. Sebagai pertunjukan, *Sodoran* selalu memberikan pengalaman estetis sekaligus reigius kepada

penonton. Yang tidak kalah penting, sebagai media pendidikan, *Sodoran* menyaampaikan pendidikan seks secara sublim.

Harus diakui bahwa norma dalam masyarakat menganggap bahasan seks masih tabu untuk dibicarakan secara transparan. Konsumsi bahasan ini umumnya juga terbatas pada mereka yang dewasa. Tari *Sodoran* merupakan jalan masuk untuk menyampaikan nilai-nilai penting *sangkan paran* yang selaras dengan norma kesantunan, sesuai dengan karakteristik dan minat remaja, dan sejalan dengan kebijakan pemerintah terkait dengan pemajuan kebudayaan.

DAFTAR RUJUKAN

- Adab, Gugus dkk. 2013. *Bahagiakah Kalau Manut: Studi Kepatuhan pada Masyarakat Jawa*. (online), (<https://publikasiilmiah.ums.ac.id/xmlui/bitstream/handle/11617/3956/D3.pdf?sequence=1&isAllowed=y>), dikases 27 Mei 2020Hartono. 2000. Seni Tari Dalam Persepsi Masyarakat Jawa. *Harmonia: Jurnal Pengetahuan dan Pemikiran Seni*, vol. 1, no. 2, 2000, hlm. 52.
- Amir, Adriyetti. 2013. *Sastra Lisan Indonesia*. Penerbit ANDI: Yogyakarta.
- Astika, I Made dan Yasa, I Nyoman. 2014. *Sastra Lisan: Teori dan Penerapannya*. Yogyakarta: Graha Ilmu.
- Darihastining, Susi. 2016. *Etnopuitika Sastra Pentas Jidor Sentulan*. Malang: Aditya Media.
- Endraswara, Suwardi. 2018. *Metodologi Penelitian Gastronomi Sastra*. Yogyakarta: Textium.
- Fossali, PB. 2008. Seven Conditions for The Gastronomic Sciences. *Gastronomic Sci*, 4 (8):54-86.
- Hefner, Robert W. 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. New Jersey: Princeton University Press.
- Irhandayaningsih, Ana. 2012. *Kajian Filosofis terhadap Multikulturalisme di Indonesia*, (online), (<https://ejournal.undip.ac.id/index.php/humanika/article/view/3988>), dikases 3 Juni 2020.
- Jazuli M. 1994. *Telaah Teoritis Seni Tari*. Semarang: IKIP Semarang Press.
- Minarto, Soerjo Wido. 2013. Pemahaman Teknik Sebagai Dasar Pengembangan Tari Tradisional. *Jurnal TEROB*, 4.1 halm. 72-94.
- Minarto, Soerjo Wido. 2008. *Struktur Simbolik Dramatari Wayang Topeng pada Dramatari Wayang Topeng Malang Di Dusun Kedungmonggo Desa Karangpandan Kecamatan Pakisaji Kabupaten Malang*. Tesis tidak diterbitkan. Magister Pendidikan Seni di UNNES Semarang. Montanari, Massimo. 2002. *Food is Culture*. New York: Columbia University Press.

- Nahak, Hildigardis M. I. 2019. *Upaya Melestarikan Budaya Indonesia Di Era Globalisasi*, (online), (https://www.researchgate.net/publication/334000831_UPAYA_MELESTARIKAN_BUDAYA_INDONESIA_DIERA_GLOBALISASI), diakses 27 Mei 2020.
- Oetomo, Boedy Setyo. 2015. *Strategi Akomodatif Komunitas Tengger dalam Mempertahankan Identitas Keagamaannya* (online), (<https://blasemarang.kemenag.go.id/journal/index.php/smart/article/view/227>), dikases 3 Juni 2020.
- Pakasi, Diana Teresa dan Reni Kartikawati. 2013. *Antara Kebutuhan dan Tabu: Pendidikan Seksualitas dan Kesehatan Reproduksi bagi Remaja di SMA*. 17(2): 79-87. Makara Seri Kesehatan. (online). (<http://www.academia.edu/download/33338531/3030-5679-1-SM.pdf>) Diakses pada tanggal 21 Mei 2020.
- Rahman, Maman. 2012. *Konservasi Nilai dan Warisan Budaya* (online), (<https://journal.unnes.ac.id/nju/index.php/ijc/article/view/2062>), diakses 27 Mei 2020.
- Ranjabar, Jacobus. 2006. Sistem Sosial Budaya Indonesia: Suatu Pengantar. Bandung: Ghalia Indonesia.
- Rifa'i, K.M. 2016. *Internalisasi Nilai-Nilai Religius Berbasis Multikultural dalam Membentuk Insan Kamil*, (online), (<http://jurnalpai.uinsby.ac.id/index.php/jurnalpai/article/view/78>), dikases 3 Juni 2020
- Sari, Mey Kartika. 2015. *Biografi Tri Broto Wibisono, Konsep dan Pandangan Terhadap Seni Tari*, (online), (<https://jurnalmahasiswa.unesa.ac.id/index.php/apron/article/view/12356>), diakses 25 Mei 2020.
- Sarwono, S.W. dan Meinarno, E.A. 2009. *Psikologi Sosial*. Jakarta: Salemba Humanika.
- Soedarsono. 1972. *Djawa dan Bali, Dua Pusat Perkembangan Drama Tari Tradisional di Indonesia*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Suardipa, I Putu. 2018. *Problematika Segmentasi dalam Multikultur dalam Masyarakat Hindu Bali*, (online),

- (<http://jurnal.stahnmpukuturan.ac.id/index.php/bhuwana/article/view/35/33>), diakses 3 Juni 2020/
- Subalidinata. 1994. *Sarining Kasusastraan Djawa*, Yogyakarta: Djaker.
- Sukatman. 2009. *Butir-butir Tradisi Lisan Indonesia: Pengantar Teori dan Pembelajarannya*. Yogyakarta: LaksBang PRESSindo
- Sukmawan, Sony. 2017a. Pesan-Pesan Lingkungan dalam Folklor Tengger dan Relevansinya bagi Pendidikan Karakter. *Makalah*, disajikan dalam Seminar Internasional ECKLL VI Unitomo, Surabaya, 23 Agustus 2017,
- Sukmawan, Sony dkk. 2017b. Kearifan Ekologi dalam Sastra Lisan Tengger dan Pemanfaatannya Sebagai Sarana Mitigasi Bencana. *Jurnal Ilmiah Edukasi dan Sosial*, Volume 8, Nomor 8, September 2017.
- Sukmawan, Sony. 2017c. Leluhur Tengger: Kehadiran Psikis Sang Penjaga Gerbang Kosmis. *Makalah* disajikan dalam Seminar Nasional Kesusastraan ATL Jatim-Universitas Trunojoyo, Madura, 14 Oktober 2017.
- Sukmawan, Sony. 2018. *Sesajen Tengger dalam Perspektif Arkeologis, Folkloristik dan Sastra Lisan*. Prosiding Seminar Internasional ECKLL VI, 12 Juli 2018, Unitomo Surabaya.
- Sukmawan, Sony dan Rahmi Febriani. 2018. Folklor Tengger: Literasi Harmoni Budaya, Instrumen Pendidikan, Konservasi, dan Kewirausahaan. *Makalah*, disajikan dalam Seminar Internasional Riksa Bahasa XII UPI, Bandung, 3 November
- Sukmawan, Sony, E. Setiawati, M.S. Rizal, R. Febriani. 2020. *Dimensi Ekologi Folklor Unan-unan Tengger*, (online), (<http://jiesjournal.com/index.php/jies/article/view/224>), diakses 27 Mei 2020.
- Suparlan, Parsudi. 2002. *Multikulturalisme*, (online), (<https://jurnal.ugm.ac.id/jkn/article/view/22069/14727>), dikase 3 Juni 2020.
- Suseno, Franz Magnis. 1993. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

- Warsaa, Yogi Widya Saka. 2019. *Visualisasi Upacara Tawur Agung Kesanga dalam Film Dokumenter "Di Balik Awan Tengger*, (online), (<http://journal.isi.ac.id/index.php/invensi/article/download/2671/1032>), diakses 27 Mei 2020.
- Wirutomo, Paulus, dkk. 2012. *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- Yaqin, Ainul. 2005. *Pendidikan Multikultural*. Yogyakarta: Pilar Media.
- Yunus, Rasid. 2013. *Transformasi Nilai-Nilai Budaya Lokal Sebagai Upaya Pembangunan Karakter Bangsa (Penelitian Studi Kasus Budaya Huyula Di Kota Gorontalo)*, (online), (<https://ejournal.upi.edu/index.php/JER/article/view/3508>), diakses 27 Mei 2020.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BIODATA PENULIS



Sony Sukmawan, dosen Prodi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia di Jurusan Pendidikan Bahasa FIB ini aktif meneliti, menulis jurnal ilmiah, menyajikan makalah, dan melaksanakan pengadian kepada masyarakat. Sejumlah penelitiannya antara lain: *Strategi Budaya dalam Konservasi Alam dan Mitigasi Bencana melalui Kajian Kearifan Lingkungan Perempuan Tengger dalam Folklor* (2017-2018), *Efek Penggunaan Materi Otentik terhadap Kemampuan Menulis Esai dalam Tingkat Kecakapan Berbahasa yang Berbeda dalam kaitanya dengan Penguatan Karakter Bangsa* (2019), *Model Mitigasi Bencana Berbasis Tradisi Lisan* (2019), *Pengetahuan Tradisional tentang Ekologi dalam Sastra Anak-Anak* (2019), dan *Penanaman Pendidikan Karakter di Sekolah melalui Teks Media Luar Ruang di Kota Malang Sebagai Upaya Mengurangi Permasalahan Sosial Remaja* (2019). Jurnal yang telah terpublikasi diantaranya, yaitu *Kearifan Ekologi dalam Sastra Lisan Tengger dan Pemanfaatannya bagi Mitigasi Bencana* (2017), *Environmental Wisdom In Oral Literature of Arjuna Slopes People* (2018), *Perempuan-Perempuan Pemeluk Erat Adat: Studi Etnografi Perempuan Tengger* (2018), *Kampung Kulservasi (Kuliner dan Konservasi) Wanamerta, Tengger: Konsep Pariwisata Hijau* (2018), dan *Using Environmental Issues to Trigger The Students' Critical Thinking in Essay Writing Class* (2019). Makalah yang telah disajikan meliputi *Sesajen Tengger Dalam Perspektif Arkeologis, Folkloristik dan Sastra Lisan* (2018), *Folklor Tengger Sebagai Sumber Penciptaan Desain Kemasan Makanan Olahan* (2018), *Folklor Tengger: Literasi Harmoni Budaya, Instrumen Pendidikan, Konservasi, dan Kewirausahaan* (2018), *Folklor Unan-unan Tengger: Membentang Kearifan Ekologis, Mewujud Keselarasan Kosmis*

(2019), dan *Mengamati teliti, membangun Peduli: Kajian Ekokritik Cerita Anak Majalah Penjebar Semangat* (2019). Sejumlah PKM yang dilaksanakan tiga tahun terakhir di antaranya, yaitu *Revitalisasi Seni Pertunjukan Jaranan Sekar Melati Sebagai Basis Pengembangan Ekonomi Kreatif di Desa Toyomarto Kecamatan Singosari* (2016), *Revitalisasi Seni Tradisi Masyarakat Torongrejo, Pujon* (2017), *Komodifikasi Seni Pertunjukan Jaranan Pujon* (2018), dan *Pemanfaatan Terong Belanda Sebagai Kuliner Olahan Alternatif Khas Tengger Guna Menunjang Wanawerta Sebagai Desa Wisata Saujana Tengger, Kabupaten Pasuruan* (2018).



M. Andhy Nurmansyah, dosen Prodi Sastra Inggris di Jurusan Bahasa dan Sastra FIB ini aktif meneliti, menulis jurnal ilmiah, menyajikan makalah, dan melaksanakan pengabdian kepada masyarakat. Sejumlah penelitiannya antara lain: *Strategi Preservasi Seni Tradisi; Studi Kasus Kesenian Lengger di Kabupaten Jember* (2010), *Kajian Narasi Lokal sebagai motif Batik Tulis di Kabupaten Trenggalek, Sampang dan Tuban* (2014), *Kajian Folklor Narasi dan Ritual Besar Masyarakat Tengger Tahap* (2016), *Kajian Masyarakat Tengger dan Globalisasi* (2017), *Kajian Narasi dan Diskursus Film Mainstream dan Sidestream Indonesia* (2018), dan *Diskursus Nasionalisme dalam Film Biografis Indonesia* (2019). Jurnal yang telah terpublikasi di antaranya adalah *Mendayagunakan Genre Sastra Flash Fiction untuk Menulis Teks Argumentasi* (2015), *Kudus and Its Sweet Soya Sauces Stories in Mediating Multicultural Learning* (2016), *SWOT Analysis to Enhance Productivity of Batik Industri Centre in East Java Province Indonesia* (2017), *Manifestasi Kearifan Ekologis dalam Karo dan Kasada: Sebuah Perspektif Ekokritik* (2018), dan *Menjaga Nilai, Menyemai Kepariwisataan Global yang Berkekuatan Lokal* (2020). Makalah yang telah disajikan meliputi *Ruko Serbu di Kota Malang dan Konstruksi Gaya Hidup Konsumtif* (2011), *Globalisasi dan Seni*

Tradisi: Lengger Hibrid dan Potensi Seni Pariwisata Seni Tradisional (2011), *Desain Batik Dalam Balutan Narasi Lokal: Reka Ulang Budaya Lokal dan Jiwa Wira usaha untuk Memperkuat Karakter Bangsa* (2014), dan *Tayub Dance within the Realm of Karo Ritual* (2019). Sejumlah PKM yang dilaksanakan tiga tahun terakhir di antaranya, yaitu *Pelatihan Strategi Pembelajaran High Order Skills bagi Guru di SMA Brawijaya Smart School Malang* (2013), *Lokakarya Penulisan Teks Argumentasi dengan Flash Fiction bagi Mahasiswa Pendidikan Bahasa Inggris STKIP PGRI Pasuruan* (2015), dan *Bahasa Inggris untuk Profesi Driver UB* (2016).



Ary Mustofa Achmad, dosen jurusan Keteknikan Pertanian (TEP) di FTP ini aktif meneliti, menulis jurnal ilmiah, menyajikan makalah, serta melaksanakan pengabdian kepada masyarakat. Sejumlah penelitiannya antara lain *Uji Kinerja Mower untuk Mesin Pemanenan Padi* (2015), dan *Efek Variasi Kepadatan Benih Pada Media Persemaian Terhadap Peformansi Rice Transplanter Tipe Indo Jarwo* (2016). Jurnal yang telah terpublikasi diantaranya, yaitu *Rancang Bangun Sistem Penyerap Karbondioksida (CO_2) pada Aliran Biogas dengan Menggunakan Larutan $Ca(OH)_2$* (2013), *Applikasi Sludge Bio-Digester Kotoran Sapi Sebagai Pupuk Organik Terhadap Hasil Produksi Tanaman Jagung di Lahan Kering* (2013), *Uji Performansi Alat "Digital Formaldehyde Meter" Pendekripsi Kandungan Formalin pada Makanan* (2014), *Uji Performansi Alat "Digital Formaldehyde Meter" Pendekripsi Kandungan Formalin pada Makanan* (2014), *Efektifitas Pengaplikasian Sludge Biogas Pada Tanaman Jagung di Lahan Kering* (2014), *Pengaruh Teknik Pemberian Pupuk Organik dari Sludge Bio-Digester terhadap Pertumbuhan Jagung (*Zea mays L.*) Varietas Bima pada Fase Vegetatif* (2015). Makalah yang telah disajikan meliputi *The Impotance of Marketing Accompaniment in Sustainable Community Empowerment in Emerging Market (Case Study in Wonorejo Trisulo*

Indo Jarwo (2016). Jurnal yang telah terpublikasi diantaranya, yaitu *Rancang Bangun Sistem Penyerap Karbondioksida (CO_2) pada Aliran Biogas dengan Menggunakan Larutan $Ca(OH)_2$* (2013), *Applikasi Sludge Bio-Digester Kotoran Sapi Sebagai Pupuk Organik Terhadap Hasil Produksi Tanaman Jagung di Lahan Kering* (2013), *Uji Performansi Alat "Digital Formaldehyde Meter" Pendekripsi Kandungan Formalin pada Makanan* (2014), *Uji Performansi Alat "Digital Formaldehyde Meter" Pendekripsi Kandungan Formalin pada Makanan* (2014), *Efektifitas Pengaplikasian Sludge Biogas Pada Tanaman Jagung di Lahan Kering* (2014), *Pengaruh Teknik Pemberian Pupuk Organik dari Sludge Bio-Digester terhadap Pertumbuhan Jagung (*Zea mays L.*) Varietas Bima pada Fase Vegetatif* (2015). Makalah yang telah disajikan meliputi *The Impotance of Marketing Accompaniment in Sustainable Community Empowerment in Emerging Market (Case Study in Wonorejo Trisulo*

Village, Kediri Regency) (2019), dan Feasibility Study on Irrigation Management System of Water Pump Grant from Indonesian Goverment to Support Sustainable Local Farming in Malang District (2019). Sejumlah PKM yang dilaksanakan tiga tahun terakhir di antaranya, yaitu Pemateri pada Kegiatan "Penyuluhan Pembuatan Pupuk Organik Cair" yang diselenggarakan oleh SD Islam Sabililah Malang (2017), Sebagai Pemateri Budidaya Pertanian Organik di Gabungan Kelompok Tani (Gapoktan) Desa Semen (2017), Pengembangan Kawasan Agrowisata Terpadu Di Malang Selatan Dalam Mendukung Segitiga Emas Wisata (Batu, Bromo, Malang Selatan (2017), Tenaga Pengajar Pelatihan Smart Training Center (STC) Oisca Banyuwangi (2018), Memberikan Penyuluhan Terkait Tanah dan Hama Penyakit Tanaman pada Kegiatan Kuliah Kerja Mahasiswa Berprestasi (KKN MAPRES) (2018), Penanganan Pascapanen Buah Sirsak dan Optimalisasi Pemasaran Produk Sirsak di Desa Wonorejo Trisulo, Kecamatan Plosoklaten, Kabupaten Kediri (2018), Pengenalan Rumah Pengering Singkong untuk Peningkatan Usaha Tepung Cassava di Pondok Pesantren Nurul Huda Desa Pajaran Kabupaten Malang (2019), dan Inisiasi dan Pengembangan Agro Techno Park (ATP) Terpadu Berbasis Produk Hortikultura di Kecamatan Plosoklaten Kabupaten Kediri (2019).



Rahmi Febriani, terlahir di Garut pada 20 Februari 1998. Kebiasaan didongengi dengan teknik membaca nyaring (*read aloud*) oleh Ibunda Kayawati telah memapah minatnya dalam dunia sastra dan *public speaking*. Selanjutnya, minat tersebut diperdalam dengan mengambil konsentrasi jurusan sastra pada program studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia di Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya. Selain fokus dalam dunia akademisi, ia juga aktif sebagai *master of ceremony* (MC) di antaranya pernah menjadi MC dalam Seminar Nasional Kebudayaan II (2018) dan Seminar Nasional Kebudayaan III

(2019) yang diselenggarakan FIB UB, ICEL (*International Conference on Advances in Humanities, Education and Language* 2019) FIB UB, dan BICMST (*Brawijaya International Conference on Multidisciplinary Sciences and Technology* 2020). Di samping itu, sejumlah karya ilmiah dengan fokus kajian sastra telah berhasil dipublikasikan, baik dalam jurnal maupun seminar ilmiah. Karya tersebut, antara lain *Perempuan-perempuan Pemeluk Erat Adat: Studi Etnografi Perempuan Tengger* (2018), *Slametan Tengger sebagai Mekanisme dalam Menjaga Tradisi dan Membangun Integrasi* (2018), *Folklor Tengger: Literasi Harmoni Budaya, Konservasi, dan Kewirausahaan* (2018), *Folklor Unan-unan Tengger: Membentang Kearifan Ekologis, Mewujud Keselaran Kosmis* (2019), *Dimensi Ekologis Folklor Unan-unan Tengger* (2020).

Selain itu, ia juga menjadi kontributor dalam buku Kumpulan Cerita Pendek *Marianne* dengan judul cerpen *Merakit Bulan Sabit* (2018) dan kumpulan puisi *Romansa Sepotong Malam* dengan judul esai *Catatan Tentang Duka: Mengarung Duka Melalui Kata* (2019). Sejumlah prestasi juga berhasil diraih di antaranya terpilih sebagai Duta Kebudayaan FIB (2017), lolos pendanaan proposal penelitian dalam Program Kreativitas Mahasiswa (PKM) yang diselenggarakan oleh DIKTI (2018), masuk dalam juara 5 besar lomba esai nasional di Universitas Udayana (2018), dan juara 1 dalam lomba esai nasional di Universitas Brawijaya (2018).

Buku ini tidak diperjualbelikan



Media Nusa Creative
Anggota IKAPI (162/JTI/2015)
Bukit Cemara Tidar H5 No. 34 Malang
Telp : 0812 3334 0088
Email : mncpublishing.layout@gmail.com
Website : www.mncpublishing.com

ISBN 978-602-462-443-9

9 78602 624439