

Mendaras Puja, Mengemas Tamasya Potensi Gastro-Sastra Wisata

Buku yang bertajuk “Mendaras Puja, Mengemas Tamasya” ini memuat tujuh (7) bab yang menguraikan kekayaan budaya Tengger dan potensinya dalam sektor pariwisata, khususnya wisata budaya. Pada bab pertama yang bertajuk *Pendaras Mantra* dibahas mengenai keberthanan tradisi di Tengger yang tidak lepas dari peranan dukun pandita yang dipercaya sebagai penerus Tumenggung Klewung, putra pertama Roro Anteng-Joko Seger. Kaki Dukun Tumenggung Klewung merupakan sosok yang dititahkan untuk kerahayuan jagad, mendoakan dan menjaga alam seisinya agar selamat. Sebagai penerus, dukun Tengger tidak seperti dukun lainnya yang dipahami awam sebagai sosok yang berurusan dengan hal-hal mistik. Ia berfokus pada tugas menentramkan alam melalui ritual periodik yang diwarnai pembacaan mantra.

Sumber Gambar:
https://www.freepik.com/free-photo/cloudy-mountains-landscape_5598131.htm#query=bromo%20mountain&position=3&from_view=keyword&track=sph



UB Press
Jl. Veteran No.10-11 Malang 65145 Indonesia
Gedung INBIS Lt. 3
Telp. (0341) 5081255
HP 0811 3647 50 (Penerbitan)
0811 3653 899 (Penjualan)
Email: ubpress@ub.ac.id, ubpress@gmail.com
Website: <http://ubpress.ub.ac.id/>

*Penerbit Perguruan Tinggi
Terbaik Kelas Dunia*

Sony Sukmawan | Elvin Nuril Firdaus
Salamah | Asri Kamila Ramadhani

Mendaras Puja, Mengemas Tamasya



Mendaras Puja, Mengemas Tamasya Potensi Gastro-Sastra Wisata



Sony Sukmawan | Elvin Nuril Firdaus
Salamah | Asri Kamila Ramadhani



Mendaras Puja, Mengemas Tamasya:

Potensi Gastro-Sastra Wisata

Sanksi Pelanggaran Pasal 113

Undang-Undang No. 28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).



Mendaras Puja, Mengemas Tamasya:

Potensi Gastro-Sastra Wisata

**Sony Sukmawan
Elvin Nuril Firdaus
Salamah
Asri Kamila Ramadhani**



2022

Mendaras Puja, Mengemas Tamasya: Potensi Gastro-Sastra Wisata

Penulis:

Sony Sukmawan
Elvin Nuril Firdaus
Salamah
Asri Kamila Ramadhani

ISBN:

978-623-296-622-2

Perancang Sampul:

Tim UBPress

Penata Letak:

Tim UB Press

Pracetak dan Produksi:

Tim UB Press

Penerbit:



Universitas Brawijaya Press (UB Press)

Jl. Veteran 10-11 Malang 65145 Indonesia
Gedung INBIS Lt.3
Telp : (034) 5081255
Hp : 08113653899 (Penjualan)
08113653899 (Info Penerbitan)
e-mail: ubpress@gmail.com/ubpress@ub.ac.id
<http://www.ubpress.ub.ac.id>

Cetakan Pertama, November 2022

i-xxii + 169 hlm.; 15,5 cm x 23,5 cm

Hak Cipta dilindungi Undang-undang
All Rights Reserved

Dilarang keras memfotokopi atau memperbanyak sebagian atau seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

Prakata

Dengan mengucapkan puji syukur ke hadirat Tuhan Yang Maha Esa, penulis tidak hentinya berterima kasih atas segala rahmat dan nikmat-Nya sehingga buku “Mendaras Puja, Mengemas Tamasya” ini dapat usai tepat pada waktu yang diharapkan. Tidak lupa pula penulis haturkan terima kasih kepada segenap pihak yang terlibat dalam proses penyelesaian buku ini, para pemangku adat, *stakeholder*, hingga seluruh masyarakat Tengger yang secara terbuka menerima kehadiran tim penulis. Secara tulus penulis haturkan juga ucapan terima kasih secara khusus dan sedalam-dalamnya kepada Rama Dukun Pandita Eko Warnoto dari Desa Tosari, Rama Dukun Pandita Puja Pramana dari Desa Ngadiwono, dan juga Rama Dukun Pandita Sukarji dari Desa Mororejo yang telah memberikan waktu dan upayanya dalam membantu penyelesaian buku ini. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada pihak Universitas Brawijaya, FIB UB, dan Direktorat Riset dan Pengabdian Masyarakat Ristek Dikti yang memberikan kesempatan pendanaan Penelitian Dasar Unggulan Perguruan Tinggi (PDUPT) periode 2022 sehingga menjadi wadah bagi tim penulis untuk mengekspresikan diri dan terus belajar serta berbudaya.

Buku yang bertajuk “Mendaras Puja, Mengemas Tamasya” ini memuat tujuh (7) bab yang menguraikan kekayaan budaya Tengger dan potensinya dalam sektor pariwisata, khususnya wisata budaya. Pada bab pertama yang bertajuk *Pendaras Mantra*

dibahas mengenai keberterapan tradisi di Tengger yang tidak lepas dari peranan dukun pandita yang dipercaya sebagai penerus Tumenggung Klewung, putra pertama Roro Anteng-Joko Seger. Kaki Dukun Tumenggung Klewung merupakan sosok yang dititahkan untuk kerahayuan jagad, mendoakan dan menjaga alam seisinya agar selamat. Sebagai penerus, dukun Tengger tidak seperti dukun lainnya yang dipahami awam sebagai sosok yang berurusan dengan hal-hal mistik. Ia berfokus pada tugas menentramkan alam melalui ritual periodik yang diwarnai pembacaan mantra.

Selanjutnya pada bab kedua bertajuk *Meniti Titah, Menyigi Desakalapatra: Jalan Pemertahanan Bahasa, Sastra, dan Budaya Tengger* dibahas mengenai pemertahanan adat dan bahasa Tengger melalui adanya *titiluri*, adaptasi, *anjangsana*, dan *desamawacara*. Adat yang dimiliki masyarakat Tengger merupakan sebuah identitas dan dijadikan sebagai titian hidup sehingga perlu dikonservasi dan dilestarikan. Adapun pada bab ketiga yang bertajuk *Menaksir Dialektika Gastro-Sastra Wisata dalam Cangkriman-Sodoran* dibahas mengenai makna simbolik yang terkandung dalam *Cangkriman-Sodoran* dan disampaikan secara implisit dalam ritual. Bab ini juga membahas mengenai *cangkriman* sebagai bagian dari sastra lisan masyarakat Tengger dan perangai gastronomi-gastrosofi di mana dikandung potensi wisata budaya di dalamnya.

Pada bab keempat bertajuk *Bale Desa dan Pawonan Tengger* dibahas mengenai bagaimana fungsi dan sistem manajemen dalam *pawonan* Tengger, bagaimana *pawonan* Tengger dapat merepresentasikan potret guyub rukun dari masyarakat Tengger, serta bagaimana *pawonan* Tengger dapat menjadi salah satu komoditas budaya yang memiliki daya tarik dalam sektor pariwisata. Adapun pada bab kelima bertajuk *Bale Desa dan Perempuan Tengger* dibahas mengenai deskripsi setiap ruang *bale* desa dan fungsinya, peran perempuan di *bale* desa Tengger, dan peran perempuan dalam ruang adat secara umum.

Pada bab keenam bertajuk *Potensi Sastra Pariwisata pada Tradisi Pujan Kasanga Tengger* dibahas mengenai bentuk, fungsi, dan struktur *Pujan Kasanga*, unsur sastra dalam *Pujan Kasanga* yang terdiri atas sastra pertunjukan dan sastra lisan, serta potensi *Pujan Kasanga* sebagai sastra wisata. Konsep pariwisata sastra pada tradisi *Pujan Kasanga* adalah aktivitas bernarasi mantra pada kegiatan pembukaan, pertunjukan dramatikal *mubeng* desa, dan pertunjukan kesenian lokal. Adapun pada bab terakhir atau bab ketujuh yang bertajuk *Sega Lembut Kuliner Ikonik Pariwisata Tengger* dibahas mengenai dinamika pangan masyarakat Tengger, kesakralan jajanan *sesaji* Tengger, *Sega Lembut* dan sambal *krangean* sebagai kuliner ikonik Tengger; hingga variasi olahan makanan minuman Tengger.

Malang, 20 November 2022

Penulis

Daftar Isi

Prakata	v
Daftar Isi.....	ix
Daftar Gambar.....	xi
Bab 1 Pendaras Mantra.....	1
1.1 Tumenggung Klewung	2
1.2 Eksistensi Kaki Dukun Tumenggung Klewung	3
1.3 Eksistensi <i>Romo</i> Dukun Pandita Sebagai Pewaris Ajaran Tumenggung Klewung	7
1.4 Presensi Dukun-Dukun Tengger dalam Folklor	10
1.5 Peran Dukun Pandita.....	14
Bab 2 Meniti Titah, Menyigi Desakalapatra: Jalan Pemertahanan Bahasa, Sastra, dan Budaya Tengger.....	17
2.1 Masyarakat Tengger dan Pemertahanan Budaya	17
2.2 <i>Titiluri</i> , Adaptasi, <i>Anjangsana</i> , dan <i>Desamawacara</i> : Pilar Pemertahanan Budaya.....	19
2.3 Mencipta Prakarsa, Menjaga Bahasa	29
2.4 Konservasi Tradisi Tengger.....	42
Bab 3 Menaksir Dialektika Gastro-Sastra Wisata dalam <i>Cangkriman-Sodoran</i>	45
3.1 <i>Cangkriman-Sodoran</i> Tengger	45
3.2 Perangai Sastra Lisan	46
3.3 Perangai Gastronomi-Gastrosofi	50
3.4 Perangai Sastra Saujana–Potensi Wisata Sastra.....	55
3.5 Makna <i>Cangkriman-Sodoran-Karo</i>	61
Bab 4 <i>Bale</i> Desa dan <i>Pawonan</i> Tengger: Refleksi Keteraturan Manajerial dan Keterpaduan Keterpaduan Sosiokultural	63
4.1 <i>Pawonan</i> Tengger.....	64

4.2	<i>Bale</i> Desa Sebagai Wadah Praktik Tradisi Masyarakat Tengger	66
4.3	<i>Pawonan</i> Tengger: Fungsi dan Manajemen Pelaksanaannya	69
4.4	<i>Pawonan</i> Tengger Sebagai Potret Guyub Rukun Masyarakat Tengger	75
4.5	<i>Pawonan</i> Tengger Sebagai Komoditas Budaya Dalam Sektor Pariwisata	81
4.6	Keunikan <i>Bale</i> Desa Tengger	82
Bab 5 <i>Bale</i> Desa dan Perempuan Tengger		85
5.1	<i>Bale</i> Desa Tengger	85
5.2	Pembagian Ruang di <i>Bale</i> Desa dan Fungsinya	87
5.3	Potensi Pariwisata di <i>Bale</i> Desa	96
5.4	Peran Perempuan Tengger di <i>Bale</i> Desa	97
5.5	Peran Perempuan Tengger di Lingkungan Adat	103
5.6	Kesetaraan Gender di <i>Bale</i> Desa Tengger	108
Bab 6 Potensi Sastra Pariwisata Pada Tradisi <i>Pujan Kasanga</i> Tengger		111
6.1	<i>Pujan Kasanga</i> dan Sastra Pariwisata	112
6.2	Bentuk, Fungsi, dan Struktur <i>Pujan Kasanga</i>	114
6.3	Unsur-Unsur Sastra dalam Tradisi <i>Pujan Kasanga</i>	118
6.4	Potensi <i>Pujan Kasanga</i> Sebagai Pariwisata Sastra	122
6.5	Nilai Wisata <i>Pujan Kasanga</i>	126
Bab 7 <i>Sega Lembut</i> Kuliner Ikonik Pariwisata Tengger		127
7.1	Aneka Tanaman Tengger	128
7.2	Gastronomi Tradisional, Pariwisata, dan Ketahanan Pangan	131
7.3	Dinamika Pangan Masyarakat Tengger	133
7.4	Jajanan Khusus Sesajen: Kesakralan yang Dijaga	135
7.5	Jajanan Tradisional Tengger	140
7.6	<i>Sega Lembut</i> dan Sambal <i>Krangean</i> Sebagai Kuliner Ikonik Tengger	142
7.7	Kreativitas Olahan Masyarakat Tengger	150
Daftar Pustaka		153
Indeks		163
Biografi Penulis		167

Daftar Gambar

Gambar 1.	Tempat <i>Moksa</i> Tumenggung Klewung, Gunung Ringgit.....	6
Gambar 2.	Legenda Desa Argosari (Lumajang)	34
Gambar 3.	Legenda Desa Tosari (Pasuruan).....	34
Gambar 4.	Legenda Desa Ngadas (Malang).....	35
Gambar 5.	Legenda Desa Sapi <i>Kerep</i> (Probolinggo).....	35
Gambar 6.	Patung Lumpur Lapindo	55
Gambar 7.	Opsi Penanaman Lokal	60
Gambar 8.	Opsi Penamaan Lokal	60
Gambar 9.	Sketsa <i>Bale Desa</i> Tengger.....	67
Gambar 10.	Denah <i>Bale</i> Desa Tengger.....	67
Gambar 11.	Sketsa <i>Pawon</i> Tradisional Tengger.....	70
Gambar 12.	<i>Pawon Ngombe</i>	71
Gambar 13.	<i>Pawon Adang</i>	72
Gambar 14.	<i>Pawon Kela Jangan</i>	72
Gambar 15.	<i>Pawon Lauk</i>	73
Gambar 16.	<i>Pawon Isuh-isuh</i>	74
Gambar 17.	Ruang-ruang di <i>Bale</i> Desa	93
Gambar 18.	Ruangan di <i>Bale</i> Desa	94
Gambar 19.	Aktivitas <i>Bethek</i> di <i>Pawon Lauk-Pauk</i>	100
Gambar 20.	<i>Bethek</i> Mempersiapkan Ritual <i>Entas-Entas</i>	105
Gambar 21.	<i>Sesaji Pujan Kasanga</i>	115

Gambar 22. Obor Untuk <i>Mubeng</i> Desa.....	116
Gambar 23. Aneka Kuliner Tengger.....	123
Gambar 24. <i>Bantengan</i>	125
Gambar 25. <i>Juadah Putih</i>	136
Gambar 26. <i>Juadah Abang</i>	136
Gambar 27. <i>Juadah Ireng</i>	136
Gambar 28. <i>Pasung</i>	138
Gambar 29. <i>Pepes</i>	138
Gambar 30. <i>Tetelan</i>	139
Gambar 31. <i>Kopi Pait</i>	140
Gambar 32. Alat Penumbuk.....	143
Gambar 33. <i>Tampeh</i> dan <i>Irik</i>	144
Gambar 34. Baskom	144
Gambar 35. Proses Mengayak Jagung dengan <i>Irik</i>	144
Gambar 36. Pembuatan Sambal <i>Krangean</i>	146
Gambar 37. Penyajian <i>Sego Lembut</i> , Sambal <i>Krangean</i> , dan Lauk-pauk.....	147

Bab 1

Pendaras Mantra



Sejauh ini, masyarakat Tengger cukup bisa mempertahankan tradisinya di tengah geliat modernisasi. Kebertahanan tersebut tidak lepas dari peranan dukun *pandita* yang dipercaya sebagai penerus Tumenggung Klewung, putra pertama Roro Anteng-Joko Seger. Kaki Dukun Tumenggung Klewung merupakan sosok yang dititahkan untuk *kerahayuan* jagad, mendoakan dan menjaga alam seisinya agar selamat. Sebagai penerus, dukun Tengger tidak seperti dukun lainnya yang dipahami awam sebagai sosok yang berurusan dengan hal-hal mistik. Ia berfokus pada tugas menentramkan alam melalui ritual periodik yang diwarnai pembacaan mantra. *Japa* mantra yang didasarkan berasal dari *lontar Purwaning Bumi Kamulan*. Dukun Tengger juga memiliki peran dan fungsi kultural, religius, dan bahkan sosial-politik yang mengacu pada otoritas menata agar tradisi Tengger tetap eksis. Presensi dukun Tengger juga tercermin dalam folklor masyarakat setempat, terutama pada sosok baureksa desa-desa Tengger, misalnya Mbah Tejasari, Eyang Tanggul, dsb. Bab ini menguraikan (1) eksistensi Kaki Dukun Tumenggung Klewung sang putra sulung Tengger; (2) eksistensi romo dukun *pandita* sebagai pewaris ajaran

Kaki Dukun Tumenggung Klewung; dan (3) presensi dukun-dukun Tengger dalam folklor masyarakat setempat.

1.1 Tumenggung Klewung

Terkenal akan kekayaan ritualnya hingga ke mancanegara, suku Tengger berhasil mempertahankan *titiluri* tradisinya di tengah geliat modernisasi yang mendunia. Cerita rakyat Tengger mengenai keberadaan Roro Anteng dan Joko Seger beserta 25 putra-putri yang melegenda berperan besar dalam mengenalkan wilayah Tengger, terutama keberadaan sang putra kedua puluh lima, Raden Dewa Kusuma, yang harus dikorbankan kepada dewa sehingga melahirkan ritual besar *Yadnya Kasada* untuk memperingatinya. Namun, di tengah tingginya popularitas Raden Dewa Kusuma, sebenarnya terdapat juga peranan besar dari putra-putri yang lain. Salah satunya adalah sang putra sulung Tengger yang bernama Tumenggung Klewung atau bisa juga disebut sebagai Kaki Dukun.

Tumenggung Klewung sebagai putra pertama dipercaya telah menjalankan *moksa* dan kini menjadi penjaga di Gunung Ringgit (Warouw *et al.*, 2012). Adapun selain Kaki Dukun, nama lain dari Tumenggung Klewung adalah Ki Tejo Leksono, beliau adalah sosok yang dianggap sebagai Yang Maha *Kudur*. Tumenggung Klewung dipercaya masyarakat Tengger sebagai orang yang menjaga keselamatan alam, dan ilmu-ilmu beliau pun terus diwariskan kepada dukun-dukun Tengger dari zaman dahulu hingga masa sekarang. Dukun-dukun di Tengger lebih lanjut akrab disapa sebagai *romo* dukun *pandita*, atau bisa juga disingkat sebagai *romo*. Bagi masyarakat awam, pengertian terkait eksistensi dukun masih banyak diwarnai oleh hal-hal yang berbau mistik. Akan tetapi, dukun Tengger tidaklah demikian. Dukun Tengger lebih mengacu kepada sosok dukun adat yang memiliki peran penting seorang sebagai tumpuan pelaksanaan ritual dan tradisi di Tengger (Febriani, Prihandini, dan Manda, 2018).

Oleh karena itu, peranan besar dari dukun Tengger tentunya adalah menjaga ritual adat dan tradisi agar bisa lestari

secara *titiluri*. *Titiluri* merupakan sebuah bentuk pewarisan berdasarkan ajaran nenek moyang yang berlangsung secara turun-temurun (Hasanah dan Sukmawan, 2020). Jadi, pada hakikatnya Kaki Dukun adalah sosok yang ditugaskan untuk menyelamatkan dan menentramkan alam, dan hal tersebut diwariskan kepada dukun-dukun *pandita* yang ada di semua desa di wilayah Tengger. Namun, catatan mengenai keberadaan Tunggu Klewung beserta pewarisan ilmunya yang dijalankan oleh dukun-dukun Tengger masih belum banyak ditemukan. Padahal selain Raden Dewa Kusuma, sang putra sulung Tunggul Klewung juga memainkan peranan besar dalam melestarikan kerahayuan bumi Tengger hingga masa kini.

Kajian terkait dukun *pandita* pernah dilakukan oleh Febriani, Prihandini, dan Manda (2018) yang secara sekilas menyoroti adanya eksistensi dukun Tengger sebagai tumpuan pelaksanaan ritual; Hidayat (2019) menguraikan peran, kedudukan, dan fungsi dukun *pandita* di Tengger; serta Setiaini dan Ganefo (2019) yang membahas peran dukun *pandita* dalam pelestarian budaya lokal. Bab ini berusaha menelaah eksistensi *romo* dukun *pandita* melalui sudut pandang yang lain, yakni folkloristik dengan menempatkan dukun Tengger sebagai jejak peninggalan Tumenggung Klewung, sehingga terdapat juga penjelasan mengenai Kaki Dukun yang menjadi asal-mula dukun *pandita*, sekaligus pembedahan eksistensi dukun *pandita* melalui folklor cerita rakyat yang berkembang di masyarakat.

1.2 Eksistensi Kaki Dukun Tumenggung Klewung

Legenda suku Tengger yang diawali dengan kehadiran Roro Anteng dan Joko Seger terus menghiasi folklor masyarakat kawasan gunung Bromo. Banyak peneliti dari dalam negeri dan mancanegara berusaha mengupas kekayaan ritual dan tradisi yang dimiliki suku ini. Ritual *Yadnya Kasada* pun banyak digadag-gadang sebagai salah satu ritual tertua dan terkemuka di Indonesia yang masih dapat bertahan hingga saat ini. Popularitas tersebut semakin didongkrak berkat adanya peranan sastra yang

menggaungkan legenda awal mula terbentuknya suku dan wilayah Tengger. Konon katanya masyarakat suku Tengger berasal dari keturunan dari Roro anteng dan Joko Seger (Hikmah, Sazjiyah, dan Sulistyowati, 2020).

Dalam versi lain, Tengger berawal dari kata *tetenger* atau tanda. Masyarakat Tengger mempercayai bahwa Tengger merupakan tanda atau asal-usul, yakni asal-usul dari alam semesta. Dapat dinyatakan demikian karena di Tengger terdapat tari yang namanya tari *sangkan paran* atau nama lainnya tari *sodor* (sodoran). Filosofi tari ini adalah menyimbolkan “darimana kita berada dan kemana kita kembali”. Sebelum Majapahit berdiri Tengger disebut-sebut sudah berdiri, masyarakat saat itu dinamai masyarakat “hulun hyang”, yakni masyarakat yang patuh pada raja atau dewa. Tanah yang ditempati saat itu dinamai tanah *hila-hila* atau tanah suci.

Selanjutnya, di tanah *hila-hila* tersebut didiami Roro Anteng dan Joko Seger yang sudah menikah tetapi tidak kunjung dikaruniai anak. Setelah penantian panjang dan memohon kepada Dewa, mereka pun dikaruniai banyak putra-putri dengan ketentuan anak terakhir harus dikorbankan kepada sang Dewa. Bungsu Tengger tersebut dikenal dengan nama Raden Dewa Kusuma, sosok di balik lahirnya ritual *Yadnya Kasada* yang diturunkan dari generasi ke generasi. Alkisah, saat Raden Dewa Kusuma mengorbankan diri di kawah Bromo, beliau berujar “Anak cucuku jangan kau mencari aku karena aku sudah bahagia di sini. Namun saya minta pada tanggal 15 malam 16 bulan *Kasada* tolong kirimkan hasil bumi kalian ke sini, dan yang memimpin upacara kakak pertama saya, Kaki Dukun Tumenggung Klewung”. Maka dari itu, saat ini di desa-desa wilayah Tengger, orang yang memimpin upacara disebut sebagai dukun.

Adapun setelah ritual *Yadnya Kasada* hadir, popularitas Dewa Kusuma semakin melonjak, hingga saat berbicara mengenai suku Tengger maka tidak bisa terlepas dari kehadiran Roro Anteng, Joko Seger, dan Dewa Kusuma itu sendiri. Namun, kebertahanan

suku Tengger dalam menjalankan ritual dan tradisinya tidak hanya sebatas karena popularitas belaka. Terdapat juga peran besar dari sosok dukun-dukun pandita yang menjadi tumpuan ritual di baliknya. Dukun Tengger yang kerap disebut sebagai *romo* dukun *pandita* tersebut percaya bahwa dukun-dukun Tengger hadir sebagai jejak percikan dari Kaki Dukun yang memiliki nama asli Tumenggung Klewung. Adapun Tumenggung Klewung sejatinya merupakan putra sulung dari 25 putra-putri Roro Anteng dan Joko Seger. Walau namanya tidak dikenal sebanyak nama Raden Dewa Kusuma, tetapi bagi masyarakat dan dukun-dukun Tengger beliau memiliki jasa besar dalam mewariskan ajaran-ajaran *kerahayuan* yang masih bertahan hingga masa sekarang.

Selain menyandang nama Kaki Dukun, Tumenggung Klewung juga memiliki nama lainnya lagi, yakni Ki Tejo Leksono. Tumenggung Klewung hadir sebagai sosok yang dititahkan atau ditugaskan untuk *kerahayuan* jagad. Artinya beliau adalah sosok yang dipercayai hadir untuk mendoakan alam agar alam selamat, tentram, dan damai, termasuk juga isi alam di dalamnya. Isi alam dapat meliputi manusia, binatang, dan tumbuh-tumbuhan. Tumenggung Klewung atau Kaki Dukun bertugas menjaga semua unsur alam tersebut agar seimbang, lestari, dan rahayu atau damai.

Jadi pada hakikatnya, dalam kepercayaan masyarakat Tengger, Tumenggung Klewung yang dijuluki sebagai Kaki Dukun ditugaskan untuk menyelamatkan dan menentramkan alam. Kemudian Kaki Dukun pun menurunkan generasi-generasinya sampai sekarang ini, yang dikenal sebagai *romo* dukun *pandita*. Dukun-dukun pandita tersebut tersebar di semua desa di wilayah Tengger. Dukun *pandita* menganggap diri mereka sebagai bagian kecil daripada percikan Kaki Dukun Tumenggung Klewung. Disebut hanya percikan kecil saja karena manusia seperti para dukun pandita merasa terbatas pengertiannya, berbeda dengan Kaki Dukun Tumenggung Klewung yang dianggap sebagai sang Maha *Kudur*.

Selain Ki Tejo Leksono, sebutan lain Kaki Dukun adalah sang Yang Maha *Kudur*. Sebutan ini mengacu pada seseorang atau orang yang selalu dihormati dan orang yang selalu hadir untuk menentramkan dan menyelamatkan alam beserta isinya. Tugas itu kemudian diteruskan oleh para generasi penerusnya yang disebut sebagai *romo* dukun *pandita*. Leluhur zaman dahulu tidak pernah menunjukkan kesaktiannya secara gamblang, tetapi orang zaman sekarang menganggap bahwa leluhur memiliki suatu kesaktian. Ki Tumenggung Klewung dapat berarti juga orang yang memiliki kekuasaan, di mana di zaman dahulu kemungkinan besar beliau memiliki kekuasaan di suatu daerah atau memegang peran penting, bisa dianggap juga bahwa beliau memiliki ilmu ketatanegaraan.

Adapun pada akhir hidupnya, sebagaimana dalam konsep ajaran Hindu, tujuan tertinggi dari hidup adalah mewujudkan *jagadhita* dan mencapai *moksa* (Saraswati, 2016). Mewujudkan *jagadhita* berarti mewujudkan kesejahteraan juga kemakmuran, dan sebagai sosok yang dianggap Maha *Kudur*, Tumenggung Klewung berhasil mewujudkan *jagadhita* dalam hidupnya dan pada akhirnya mencapai moksasnya, yang berarti telah terbebas dari segala ikatan duniawi. Kini Tumenggung Klewung dipercaya oleh masyarakat Tengger sebagai sosok yang mendiami Gunung Ringgit.



Sumber: wikipedi, 2009

Gambar 1. Tempat *Moksa* Tumenggung Klewung, Gunung Ringgit

1.3 Eksistensi *Romo* Dukun Pandita Sebagai Pewaris Ajaran Tumenggung Klewung

Dukun-dukun Tengger sebagai penerus *trah* Kaki Dukun Tumenggung Klewung akrab disapa sebagai *romo* dukun *pandita*. Kata '*romo*' berarti 'bapak' atau 'ayah', panggilan ini mengacu pada posisi dukun Tengger yang diisi oleh laki-laki yang sudah berkeluarga. Syarat dukun di Tengger yaitu ikut *mulunen* sebagai dukun, dan peserta *mulunen* harus laki-laki, serta sudah berkeluarga. Apabila ada perempuan, berarti menyalahi *wewaler* atau peraturan yang sudah dibuat di Tengger. Selanjutnya kata *pandita* menunjukkan bahwa dukun di Tengger bisa dikatakan sudah *mandita*. *Pandita* merupakan sebutan yang diberikan untuk orang yang sudah melakukan atau menempuh jalan spiritual, atau bisa juga dikatakan orang yang bisa mendekatkan diri kepada Yang Maha Kuasa.

Sebagai penerus Kaki Dukun Tumenggung Klewung, maka dukun Tengger berbeda dengan dukun *ngare* atau dukun wilayah bawah. Masyarakat Tengger yang menghuni wilayah dataran tinggi mengklasifikasikan diri sebagai *wong* gunung (orang gunung), sedangkan di luar wilayah Tengger disebut sebagai *wong ngare* (orang bawah). Hal yang membedakan adalah apabila dukun *ngare* cenderung mengarah pada hal-hal yang berbau supranatural, misalnya santet, guna-guna, pengasihan, dan sebagainya. Di sisi lain, dukun Tengger tidak berurusan dengan hal yang demikian. Dukun Tengger lebih berfokus sebagai sosok yang membimbing pelaksanaan ritual atau upacara, karena pada hakikatnya dukun Tengger dianggap sebagai pelestari dari Kaki Dukun untuk menentramkan alam melalui ritual-ritual dan upacara yang diadakan.

Selain itu, dikarenakan dukun Tengger hanya memohon atau berdoa untuk menyelamatkan alam, maka doanya adalah doa yang baku seperti doa-doa yang sudah diatur dalam kitab suci. Jadi, bukan jenis doa yang dicari sendiri dan ditujukan untuk hal-hal supranatural. Doa-doa yang *dirapalkan* oleh dukun *pandita* Tengger semuanya mengacu pada sebuah pegangan atau *lontar*.

Lontar yang digunakan tersebut merupakan salah satu lontar yang juga digunakan Kaki Dukun Tumenggung Klewung, bernama *lontar-lontar Purwaning Bumi Kamulan*. Kata *purwa* (pertama) bermakna *kawitan* (awal), kata bumi merujuk pada eksistensi alam, dan kata *kamulan* mengacu pada isi-isi alam itu sendiri.

Lontar *Purwaning Bumi Kamulan* disebut juga sebagai bagian dari sejarah, bukti otentik mantra-mantra Tengger. Sosok pasti yang meninggalkan lontar sulit untuk dikonfirmasi, tetapi berdasarkan kepercayaan masyarakat pada zaman dahulu lontar tersebut ditinggalkan oleh sesepuh bernama Ki Dada Putih, yakni *buyut* dari Kaki Dukun Tumenggung Klewung yang dalam mantra-mantra dijuluki “*ratune wong sak jagad*”, sesepuh dari tanah *hila-hila*. Lontar tersebut terus dipakai sebagai pedoman japa mantra para dukun dari zaman dahulu sampai sekarang, dan tujuan utamanya adalah keselamatan alam beserta isi-isinya. Bagi *romo* dukun *pandita* Tengger, yang harus didoakan bukan hanya orang-orang Tengger saja, tapi seluruh isi alam juga turut didoakan, karena dalam *lontar-lontar Purwaning Bumi Kamulan* ada juga mantra yang berbunyi “*mugi-mugi rahayu selamete sak lumahe bumi, sak kurepe langit*” yang maknanya “semoga-semoga kedamaian dan keselamatan terus menyertai seluruh bumi dan juga langit”.

Selain berkaitan dengan *kerahayuan* alam, *lontar-lontar Purwaning Bumi Kamulan* juga membahas beberapa hal-hal lainnya. Misalnya membahas permulaan adanya bumi atau permulaan dunia. Isi utama dari *japa Purwaning Bumi Kamulan* hanya bisa dibaca saat ritual *entas-entas* (ritual pengangkatan roh leluhur). Namun, *lontar Purwaning Bumi Kamulan* juga memiliki pecahan lain, misalnya *japa* mantra *mekakat* yang mendoakan *kerahayuan* alam dan dapat dibaca saat rangkaian ritual di hari raya Karo, begitupun *japa* mantra yang lain semuanya diambil dari pecahan *lontar Purwaning Bumi Kamulan*.

Selanjutnya, selain mengemban titah untuk mendoakan kesejahteraan dan keselamatan alam, dukun *pandita* Tengger juga

memiliki peran dan fungsi kultural yang berhubungan dengan pewarisan tradisi dan budaya, fungsi religius yang mengacu pada presensi *romo* dukun *pandita* sebagai sosok pemimpin agama, dan bahkan juga fungsi sosial-politik yang lebih mengarah pada otoritas membimbing kehidupan sosial-politik yang sesuai dengan adat-budaya serta norma yang sudah diwariskan secara turun-temurun atau *titiluri*.

Di wilayah suku Tengger terdapat dua jenis kepemimpinan, secara administratif dan secara adat (Hidayat, 2019). Walaupun bukan jenis kekuasaan secara administratif, dukun *pandita* memiliki kekuasaan yang besar secara hukum adat. Berdasarkan fungsi kulturalnya, dukun *pandita* memiliki hak dan/atau kewajiban untuk menjadi pemangku, pelaksana, maupun informan yang berhubungan dengan kebudayaan Tengger. Selain itu, untuk menjaga keberlanjutan tradisi dan budaya di tengah geliat modernisasi, dukun *pandita* secara rutin berupaya melestarikan kearifan lokal suku Tengger melalui penanaman nilai dan pencegahan distorsi budaya dengan perantara berupa ritual tradisional dan pembiasaan sehari-hari (Setiaini dan Ganefo, 2019).

Selanjutnya, berdasarkan fungsi sosial dan politiknya tentu bukan mengacu pada politik praktis, melainkan kehadiran dukun *pandita* Tengger yang memiliki otoritas untuk menata, menggerakkan, dan mengarahkan adat Tengger agar tradisi Tengger dapat tetap berkuasa di bumi Tengger. *Romo* dukun *pandita* memiliki hak dan/atau kewajiban membimbing jalannya pemerintahan di Tengger sesuai dengan konvensi adat yang ada. Misalnya, saat terjadi permasalahan hamil di luar nikah, maka selain keputusan hukuman berdasarkan peraturan desa (Perdes), dukun *pandita* juga memiliki hak dan kewajiban untuk menikahkan kedua orang yang terlibat serta menjalankan upacara *resik* (bersih) desa.

Yang tidak kalah penting adalah eksistensi *romo* dukun *pandita* secara religius sebagai seorang sosok pemimpin agama

menjadikan dukun *pandita* memiliki hak untuk menetapkan keputusan yang berhubungan dengan hal-hal keagamaan. Adapun kewajiban yang harus dipenuhi berdasarkan hak tersebut adalah menjalankan atau memimpin ritual-ritual yang berasal dari hajat personal maupun komunal, misalnya rangkaian ritual *entas-entas* (*rakatawang*, *mbeduduk*, *ngayu*, dsb); rangkaian ritual hari raya Karo (*resik* desa, *sodoran*, *sesanti*, *ancakan*, dsb), rangkaian *pujan* (*pujan kapat*, *kawolu*, *kasanga*, dan *kasada*); dan lain-lain. Selain itu, dukun *pandita* biasanya juga diminta untuk mendoakan orang-orang yang membutuhkan bantuan, misalnya doa atau *japa* mantra untuk orang yang hendak pindah rumah.

1.4 Presensi Dukun-Dukun Tengger dalam Folklor

Beralih pada pembahasan secara komprehensif mengenai folklor, presensi dukun-dukun *pandita* banyak ditemukan dalam legenda-legenda dan cerita rakyat masyarakat Tengger yang disebarkan melalui tuturan secara lisan dari waktu ke waktu dan telah melampaui berbagai generasi. Apabila dibedah dari sudut pandang folklor tersebut, maka peran dan fungsi dukun *pandita* Tengger juga banyak tercermin dalam sosok baureksa atau pendiri desa-desa Tengger di masa lalu. Selain itu, sosok dukun *pandita* juga dapat terepresentasi pada diri Mbah Tejasari, Eyang Tanggul, dan para pembuka desa (*babat alas* atau bedah *kerawang*) lainnya. Semuanya adalah tokoh-tokoh yang berperan besar dalam pembentukan desa dan keberlanjutan tradisi serta ritual Tengger dari zaman dahulu hingga masa sekarang.

Sebelum masa pemerintahan secara administratif dimulai, masyarakat dipimpin oleh sosok pemimpin adat. Pemimpin tersebut umumnya memulai perjalanan sebagai sosok yang melakukan *babat alas* atau bedah *kerawang*, yakni membuka lahan di suatu hutan belantara untuk dijadikan tempat bermukim. Para sosok yang melakukan *babat alas* dalam folklor masyarakat setempat juga dipercaya masih merupakan keturunan dari Roro Anteng dan Joko Seger. Selain berperan membuka lahan pemukiman, tentu mereka juga berperan dalam melestarikan ritual

adat dan tradisi suku Tengger. Dengan kata lain, mereka juga berperan sebagai sosok *romo* dukun *pandita* di masa lalu. Berikut beberapa contoh presensi dukun Tengger dalam folklor masyarakat setempat.

Legenda Asal Mula Desa Ngadiwono

“Dikisahkan bahwa Eyang Tanggul yang tinggal di Wonojati memiliki hewan peliharaan, yaitu seekor kerbau. Tapi suatu hari ada yang ganjil dirasakan Eyang Tanggul karena setiap kali pulang, badan kerbau tadi sudah basah. Ketika kerbau tersebut keluar dari kandangnya, dibuntutilah oleh Eyang Tanggul. Ketika tiba di tempat air, kerbau tersebut berhenti. Air itu berasal dari sumber mata air jernih dari dalam tanah. Sumber tersebut dinamakan *Umbulan*. Orang-orang di desa Wonojati diceritai oleh Eyang Tanggul dan diajak membuat rumah di sana. Seluruh warga desa setuju dan bersedia pindah. Berikutnya, mereka babad alas. Pada suatu waktu, Eyang Tanggul memandang dan mengamati keadaan desa tersebut. Ia berpikir bahwa di tempat yang ia tinggali kini telah berdiri desa dan telah memiliki sumber air. Eyang Tanggul merasa bahwa desa ini tepat jika diberi nama desa Ngadiwono. *Ngadi* berarti bagus atau apik, dan *wono* berarti hutan.”

(Dituturkan oleh PS)

Legenda Asal Mula Desa Sedaeng

“Alkisah, Ki Dada Putih melewati hutan belantara hingga menemukan daerah hutan kembang senikir yang dinamakan hutan Kiwana Sekar. Selanjutnya, Ki Dada Putih berjalan lagi dan melihat sebuah padang luas *oro-oro ombo* yang miring ke utara dan ditumbuhi tanaman *sedaer*. Ki Dada Putih berkata, “Suatu hari nanti akan banyak orang

menempati tempat ini. Tempat ini akan menjadi desa yang bernama desa Sedaeng”. Dinamakan Sedaeng karena daerah ini berasal dari nama tanaman yang banyak tumbuh di tempat ini, yaitu tanaman *sedaer*. *Sedaer* juga bermakna *mandhi sabdane* atau mujarab perkataannya. Adapun yang melakukan babat alas menjadi desa bernama Mbah Riyam. Mbah Riyam berkata, jika ada orang yang berniat jahat, maka ia tidak akan selamat.”

(Dituturkan oleh PS)

Berdasarkan cerita-cerita di atas, dapat disimpulkan bahwa presensi dukun Tengger telah memainkan banyak peran dari masa ke masa. Kendatipun di masa sekarang ini dukun Tengger lebih banyak berperan secara kultural, sosial, dan religi, dukun Tengger juga memiliki andil besar dalam perjalanan hidup suku Tengger yang berhasil memperluas wilayahnya hingga membentuk berbagai desa di kawasan gunung Bromo, pun dengan ritual adat dan tradisinya yang masih tetap berlangsung hingga saat ini.

Adapun sosok Ki Dada Putih yang disebut dalam salah satu cerita adalah sosok yang cukup spesial. Ki Dada Putih sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya merupakan seorang dukun pada zaman dahulu yang memiliki sebuah kesaktian, dan namanya saat ini banyak disebut sebagai salah satu raja diraja leluhur Tengger (Sukmawan, Rizal, dan Nurmansyah, 2018). Apabila ditelaah melalui pendekatan folkloristik, sosok ini digambarkan sebagai bagian dari folklor masyarakat Tengger yang menyebar secara lisan dalam kepercayaan masyarakat seperti sebuah tokoh sakti dalam legenda, lengkap dengan namanya yang juga disebut dalam beberapa *japa* mantra Tengger. Adapun posisi Ki Dada Putih dalam cerita kesejarahan masyarakat Tengger adalah orang pertama yang ada di wilayah Tengger. Beliau bisa dianggap sebagai titisan Bhatara Brahma/Bromo.

Ki Dada Putih memiliki wahyu untuk memiliki pasangan hidup dan membuat kehidupan di Tengger. Oleh sebab itu, ada

yang namanya Dewi Jeneng dan mereka pun memiliki tiga putra, yaitu Ki Bomo, Ki Dada Banyu Pahit, dan Ki Slamber Nyowo. Ki Bomo juga mendapatkan wahyu yakni seorang yang dianggap pasangan hidup bernama Dewi Mijil Sari, dan dari mereka lahirlah seorang anak bernama Roro Anteng. Lalu, Ki Dada Banyu Pahit mendapatkan istri bernama Dewi Anjarsari dan putra bernama Joko Seger. Adapun Ki Slamber Nyowo tidak berumah tangga, sehingga beliau *tapa brata*. Joko Seger dan Roro Anteng akhirnya menikah setelah dijodohkan dan memiliki dua puluh lima anak. Dari silsilah ini diketahui bahwa hubungan antara Ki Tumenggung Kliwung dan Ki Dada Putih adalah cicit dan *buyut*.

Selanjutnya, tidak hanya muncul dalam folklor berbentuk cerita rakyat, dukun Tengger juga turut terlibat aktif dalam perkembangan folklor masyarakat Tengger itu sendiri. Folklor merupakan bagian dari kebudayaan suatu kelompok yang tersebar dan diwariskan turun-temurun (Fitrianita, Widyasari, Pratiwi, 2018). Genre folklor lebih lanjut dapat terbagi menjadi tiga macam, folklor lisan, sebagian lisan, dan bukan lisan. Dalam folklor masyarakat Tengger berbentuk lisan termuat aspek tradisi lisan dan sastra lisan, di antaranya yaitu *cangkriman*, *japa* mantra, cerita rakyat, mitos, legenda, juga dongeng. Semua bentuk folklor lisan tersebut tidak terlepas dari peranan dukun Tengger dalam penyampaian dan penyebarannya.

Cangkriman dan *japa* mantra adalah dua jenis folklor lisan Tengger yang eksis dan lestari hingga saat ini karena mekanisme adat. *Cangkriman* dapat ditemui dalam pentas upacara *sodoran* di bulan *Karo* (bulan kedua dalam penanggalan Tengger), di mana saat itu *romo* dukun *pandita* dan stafnya akan saling berbalas teka-teki atau *cangkriman*. Adapun *japa* mantra sebagai syarat dimulainya ritual juga membutuhkan dukun Tengger sebagai penuturnya. Pada folklor berbentuk cerita rakyat, mitos, legenda, juga dongeng pun demikian, dikarenakan belum adanya pembukuan secara resmi, cerita-cerita rakyat Tengger banyak membutuhkan seorang dukun sebagai penuturnya.

Kemudian, dalam genre folklor sebagian lisan pun tidak terlepas dari kehadiran dukun-dukun Tengger. Contoh bentuk folklor sebagian lisan masyarakat Tengger adalah tarian dan pelaksanaan ritual adat dan tradisi setempat. Salah satu tari terkenal di Tengger adalah tari *sodoran*, di mana dalam tari itu juga membutuhkan peranan *romo* dukun *pandita* dalam menguraikan filosofi dari setiap hitungan dan gerakan tari. Adapun dalam pelaksanaan ritual adat dan tradisi tentunya kehadiran *romo* dukun *pandita* diwajibkan sebagai sosok pemimpin ritual atau upacara.

Selanjutnya, dalam genre folklor bukan lisan pun demikian. Pada genre ini masyarakat Tengger memiliki alat-alat musik tradisional dan juga makanan-makanan tradisional khususnya dalam bentuk *sesaji*. Dukun-dukun Tengger ada kalanya turut serta bergelut di bidang kesenian dan terlibat menjadi pengajar alat-alat musik tradisional bagi generasi penerus. Dalam urusan *sesaji* juga tidak berbeda jauh, pada hakikatnya *sesaji* tidak hanya masalah secara gastronomi, tetapi juga gastrosofi, yakni adanya filosofi pada setiap makanan yang dibuat. Tiap *sesaji-sesaji* di Tengger memiliki filosofinya sendiri, dan dukun-dukun Tengger biasanya berperan dalam mengarahkan pembuatan *sesaji*. Selain itu, apabila terdapat kendala dalam penyediaan *sesaji*, misalnya ada suatu bahan makanan yang tidak tersedia lagi, maka dukun Tengger berperan dalam menentukan bahan penggantinya dengan tetap mempertimbangkan keberterimaan filosofi yang ada.

1.5 Peran Dukun Pandita

Kebertahanan suku Tengger menjalankan tradisinya tidak lepas dari peran dukun *pandita* yang menjadi tumpuan ritual. Dukun Tengger dipercaya hadir sebagai titisan Kaki Dukun Tumenggung Klewung, putra pertama Roro Anteng-Joko Seger yang dititahkan untuk *kerahayuan* jagad, mendoakan dan menjaga alam seisinya agar selamat, lestari, dan rahayu. Tumenggung Klewung juga memiliki nama lain Ki Tejo Leksono dan Yang Maha Kudur, yakni orang yang selalu dihormati dan ada untuk menentramkan alam.

Sebagai penerus beliau, dukun Tengger berbeda dengan dukun lainnya yang berkaitan dengan mistik. Dukun Tengger lebih berfokus pada tugas menentramkan alam melalui ritual yang diadakan. Adapun *japa* mantra yang dirapalkan dukun Tengger mengacu pada sebuah *lontar* bernama *Purwaning Bumi Kamulan*, salah satu *lontar* yang digunakan Tumenggung Klewung.

Selain itu, dukun Tengger juga memiliki peran dan fungsi kultural terkait pewarisan tradisi dan budaya, fungsi religius sebagai pemimpin agama, dan bahkan fungsi sosial-politik yang mengacu pada otoritas untuk menata agar tradisi Tengger dapat tetap berkuasa di bumi Tengger. Presensi dukun Tengger juga tercermin dalam folklor masyarakat setempat, terutama pada sosok *baureksa*, yakni pendiri atau pemimpin desa-desa Tengger, misalnya Mbah Tejasari, Eyang Tanggul, dsb. Lebih lanjut, dukun-dukun Tengger juga turut berperan dalam perkembangan dan pemeliharaan folklor masyarakat suku Tengger.



Bab 2

Meniti Titah, Menyigi Desakalapatra: Jalan Pemertahanan Bahasa, Sastra, dan Budaya Tengger

Masyarakat Tengger merupakan masyarakat adat yang hidup bersandingan dengan ritual dan budaya. Adat yang dimiliki masyarakat setempat merupakan identitas masyarakat Tengger dan menjadi titian hidup masyarakat setempat, sehingga perlu dikonservasi dan dilestarikan. Bab ini membahas mengenai pemertahanan adat dan bahasa Tengger melalui adanya *titiluri*, adaptasi, *anjangsana*, dan *desamawacara*.

2.1 Masyarakat Tengger dan Pemertahanan Budaya

Peka terhadap perubahan merupakan prasyarat perilaku individu agar dapat hidup dan mempertahankan kehidupannya secara lebih berkelanjutan. Kepekaan yang dimaksudkan dapat terwujud dalam berbagai sikap dan perilaku, salah satunya adalah sikap dan perilaku adaptif. Soemarwoto (2004) menegaskan bahwa adaptasi kultural dilandasi oleh perilaku individual dalam menghindari ancaman lingkungan. Dalam pengertian ini, adaptasi terkait erat

dengan mempertahankan kehidupan dengan cara merelasikan kebudayaan dengan lingkungan. Kaplan dan Manners (2002) menamai proses penghubungan sistem budaya dengan lingkungan sebagai adaptasi. Lebih lanjut, Soemarwoto (2004) mengungkapkan bahwa kepekaan terhadap perubahan yang terjadi di lingkungan diperlukan demi mempertahankan dan memelihara kelangsungan hidup. Penyesuaian diri manusia terhadap lingkungannya berdampak terhadap keberlangsungan kehidupan. Dapat dikatakan, semakin besar kemampuan beradaptasi manusia, semakin besar pula kelangsungan kehidupannya, termasuk kelangsungan hidup sebuah kebudayaan.

Kebudayaan menjadi ciri manusia karena hanya manusia yang memiliki dan mampu mengembangkan kebudayaan. Kelangsungan kebudayaan menunjukkan adanya upaya manusia mempertahankan dan mengembangkan kepemilikannya. Sebaliknya, keterpinggiran kebudayaan menggambarkan tidak adanya kemauan atau kemampuan menjaga hak miliknya.

Banyak adat-istiadat dan tradisi yang terpinggirkan, bahkan tergilas lenyap roda jaman. Di antara sekian banyak penyebab, salah satunya adalah ketidaksediaan menyesuaikan diri dengan perubahan. Melalui kepemimpinan tokoh masyarakat (dukun), masyarakat Tengger mampu bernegosiasi dengan perubahan tersebut tanpa harus kehilangan makna dan identitas. Kajian terhadap upaya aktif masyarakat adat dalam mempertahankan kebudayaannya ini penting artinya mengingat bangsa ini memiliki masalah serius dengan ketahanan budaya. Gerakan pemertahanan budaya masyarakat Tengger bisa menjadi rujukan alternatif untuk melihat bagaimana sebuah masyarakat adat menjaga hidup dan kehidupannya secara kreatif, negosiatif, dan komprehensif. bagian ini berfokus kepada bagaimana strategi pemertahanan tradisi oleh masyarakat Tengger sehingga berdampak konkret terhadap konservasi budaya Tengger secara khusus, dan konservasi kebudayaan nasional secara umum.

2.2 *Titiluri, Adaptasi, Anjangsana, dan Desamawacara:* Pilar Pemertahanan Budaya

a. Penyesuaian Tahapan Ritual

Secara umum, pelaksanaan upacara/ritual adat di Tengger terdiri atas sejumlah tahapan. Setiap tahapan terdiri atas beberapa perilaku ritual dan mensyaratkan kelengkapan sejumlah *sesaji*. Setiap *sesaji* juga mewajibkan sejumlah unsur *sesaji*. Sebagai contoh, tahapan dalam pernikahan Tengger meliputi lamaran, *nikahan, sugu, rangkan tawang, nurunen, nemoen, wologora*. Tahap nikahan terdiri atas sejumlah perilaku: (1) wali menyerahkan/memasrahkan kepada Romo dukun, (2) kedua pengantin pasrah nikah, (3) dan pelaksanaan pernikahan. *Sesaji* yang dibawa pengantin adalah *beras pitrah (sandingan)*.

Selanjutnya, upacara *Entas-entas* terbagi atas tiga periode (hari). Periode Pertama terdiri atas tahapan ritual *Rangkantawang, Epek, Mekakat Mepek Jajan, Mekakat Mepek Sega*. Periode Kedua terdiri atas ritual *Mbeduduk, Prepekan Agung, Nemoen, Wologoro*. Periode Ketiga terdiri atas ritual *Nglukat*. Dalam ritual ini terdapat subritual *kayopan alit, pemenyanan, ngasep padupan, prasen, basen, kayopan alit, kayopan agung, purwobumi, kibanyak dalang, pujo, sraining pujo, nundung, dan persautan bawahan*.

Pelaksanaan upacara/ritual adat di Tengger dengan tahapan, subtahapan, dan *sesajian* lengkap ini dalam pelaksanaanya tentu sangat dinamis, fleksibel, dan terdapat sejumlah penyesuaian. Meskipun harus diakui bahwa terdapat sejumlah hal yang wajib ada dan tidak bisa tergantikan. Misalnya, dalam setiap proses ritual apapun, *gedang ayu* wajib ada, karena *gedang ayu* menyimbolkan tempat duduk para leluhur.

Dinamika dan fleksibilitas ini dapat menggambarkan adanya upaya pemertahanan tradisi secara lebih luas, yakni pemertahanan budaya dengan ketahanan budaya sebagai tujuan akhirnya. Dalam makna ini, ketahanan budaya tidak dimaksudkan sebagai warisan budaya, tetapi lebih sebagai sebuah strategi budaya. Dalam konteks ini, setiap pelaku budaya bukan hanya

berperan sebagai adaptor nilai dan norma, melainkan juga sebagai agen kreatif budaya. Sebagai agen kreatif, kebudayaan akan diselaraskan dengan berbagai alternatif yang berkembang dinamis. Selain itu, penguatan bentuk dan identitas secara berkesinambungan akan dilakukan tanpa menghilangkan jati diri kebudayaan milik sendiri (Kartawinata, 1995).

Tahapan prosesi ritual yang secara nyata mengalami penyesuaian terdapat dalam Upacara *Entas-entas*, khususnya upacara *panglukatan* yang berisi pembakaran *petra*. Upacara *Panglukatan* atau upacara *Nglukat* merupakan salah satu tahapan dalam rangkaian ritual *Entas-entas* hari ketiga. *Nglukat* berasal dari kata 'lukat' yang berarti suci. Di Tengger, upacara *Nglukat* dimaknai sebagai penyucian arwah. Sementara itu, di Hindu terdapat mantra yang bernama *tirta panglukat* yang bertujuan untuk menyucikan orang yang hendak ke Pura. Dapat ditarik kesimpulan bahwa *nglukat* memiliki arti "menyucikan" arwah atau roh. *Nglukat* dilakukan dengan cara mencipratkan air ('mengetis') dengan menggunakan *pangetis*.

Dalam upacara penyucian arwah ini dilaksanakan sejumlah tahapan. Tahapan akhir ritual ini adalah pembakaran jenazah. Prosesi ini mengalami penyesuaian yang signifikan, yakni penggantian objek manusia dengan objek material nonmanusia/benda. Penyesuaian tahapan ritual ini disebabkan oleh keyakinan bahwa tanah Tengger adalah tanah hila-hila, tanah sakral. Hila-hila berarti suci, mengabdikan kepada Yang Maha Suci dengan penuh kepatuhan (Sutarto, 2008). Untuk itu, aktivitas pembakaran jenazah (di Bali dikenal dengan *Ngaben*) dilaksanakan secara simbolis melalui pembakaran boneka khusus yang dinamakan *petra*.

Petra merupakan simbol arwah leluhur. Sutarto (2008) menyebutkan bahwa *petra* Berasal dari bahasa Kawi *pitara* 'nenek moyang', yaitu boneka yang terbuat dari dedaunan, bunga *tanlayu*, dan kain yang melambangkan leluhur yang telah meninggal dunia. Bagian atas *petra* (kepala) terbuat dari daun *tlotok* yang memiliki

makna *telu tok* (hanya tiga). *Tlotok* merujuk kepada siklus hidup manusia, yakni lahir, hidup di dunia, dan mati. Daun-daun ini disiapkan oleh Pak Sepuh (asisten dukun Tengger). Bagian bawah *petra* dapat dijumpai *pampung* (bahasa Tenggernya ‘pungpung-pungpung’, berarti mumpung ada waktu, ada kesempatan). Selain itu, dapat ditemui pula daun senikir, bunga *tanlayu*, dan daun kelapa. Daun senikir memiliki makna ‘berpikir’, berpikir mengenai hal-hal yang baik dan buruk. Bunga *tanlayu* memiliki makna kelanggengan, keabadian. Sementara itu, daun kelapa digunakan untuk membentuk mata.

Jika tidak ada *petra* dapat menggunakan *agem* (kata *Agem* memiliki makna ‘dipakai’ atau ‘diakui’). *Agem* adalah perlengkapan sajian yang terbuat dari bunga dan dedaunan, dimaksudkan sebagai tempat duduk untuk menjamu roh haus dan para dewa (Sutarto, 2008). Bahan *agem* ada tiga yaitu bunga *tanlayu*, bunga *senikir*, *plou*. Ketiga bahan tersebut diikat, dijadikan satu, dan dibungkus menggunakan daun untuk menggantikan *petra*. Namun, penggunaan *agem* tingkatnya (tingkat ritual, tingkat sakral) di bawah *petra*.

b. Penyesuaian Perlengkapan *Sesaji*

Dalam perjalanannya, pelaksanaan ritual Tengger mengalami sejumlah penyesuaian. Secara khusus penyesuaian yang dimaksudkan menyasar sejumlah perlengkapan *sesaji*. Hampir dapat dipastikan bahwa setiap ritual Tengger, baik ritual besar maupun ritual kecil, baik ritual bulanan maupun tahunan, mensyaratkan tersedianya *sesaji*. Unsur *sesaji* yang wajib ada adalah *gedhang ayu*. Di dalam *sesaji gedhang ayu* dapat ditemui sejumlah unsur, yaitu setandan pisang raja, jambe suruh, *satak* (uang berlubang), sari (*sesari*), dan rokok *klobot*.

Masing-masing unsur tersebut dapat disesuaikan. Rokok *klobot*, misalnya, dapat diganti dengan rokok masa kini yang mudah ditemukan dan dijual bebas di toko atau warung. Bahkan pisang raja bisa ganti dengan jenis pisang yang lain.

Selain penyesuaian unsur *sesaji gedhang ayu*, prasana upacara juga dapat disesuaikan.

Dalam ritual *entas-entas*, perlengkapan *sesaji* yang bisa disesuaikan adalah alas/tikar. Meskipun bisa disesuaikan, tikar yang digunakan harus berbahan dasar alam, tidak boleh diganti dengan tikar plastik. Seandainya tidak ditemukan atau tidak didapatkan maka tikar bisa disiasati pembuatannya dengan media atau bahan yang lain, misalnya janur. Penyiasatan pembuatan tikar dengan anyaman daun kelapa (janur) adalah bentuk penyesuaian. Penyesuaian seperti ini perlu dilakukan sebagai sebuah alternatif mengingat tikar yang dibuat dari anyaman daun pandan sudah sukar diperoleh di pasaran. Penyesuaian ini tentu dapat dimaknai sebagai sebuah kreativitas yang berdampak konservatif. Dikatakan demikian, karena jika tidak ada upaya penyesuaian kreatif penggantian prasarana upacara dan kewajiban pengadaan material tertentu tanpa kompromi, pelaksanaan ritual akan terhambat. Hambatan ini lebih jauh dapat mengancam eksistensi tradisi.

Hampir sama dengan penggantian tikar dengan anyaman daun kelapa, *sesaji* panggang ayam juga bisa diganti dengan bahan makanan lainnya. Penggantian ini bersifat ekonomis. Pelaksanaan ritual Tengger yang rutin dan relatif 'padat' tentu bisa memberatkan masyarakat. Suka atau tidak suka 'tanggung ritual' ini perlu diupayakan secara khusus oleh masyarakat, termasuk dengan bekerja lebih keras dibandingkan dengan yang dilakukan masyarakat pada umumnya. Namun demikian, tanggung jawab yang besar ini tidak lantas dilihat sebagai sesuatu yang membebani. Orang Tengger yang 'ngerti' tidak melihat pelaksanaan ritual mereka sebagai beban kehidupan. Sebaliknya, pelaksanaan ritual adalah tanggung jawab hamba kepada Tuhannya, pengabdian manusia kepada leluhurnya, dan ucapan syukur atas segala anugerah.

Pemangku adat Tengger tentu memperhitungkan sisi 'kemampuan ekonomis' masyarakatnya. Perubahan dan dinamika

jaman tentu tidak menjadi *sasmita* implisit lagi, tetapi kenyataan konkret, bahwa alam dan dunia berubah dengan sangat cepat dan kebutuhan manusia semakin meningkat. Ditambah harga-harga pangan juga melonjak. Untuk itu, mempertimbangkan kemampuan ekonomi dan kelestarian adat, fleksibilitas diberlakukan dalam sejumlah sisi pelaksanaan ritual. Maka dalam keadaan luar biasa, mengganti ayam panggang dengan telur dadar bisa dilakukan.

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 di sini memiliki makna moral berupa pemanfaatan barang pengganti yang lebih murah sebagai jalan untuk meminimalisir ketertekanan akan suatu keharusan. Berdasarkan wawancara yang dilakukan bersama RE (2 November 2020), disebutkan bahwa makna filosofis panggang ayam dimaknai 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.

‘Penyesuaian ritual’ berupa penyetaraan wujud benda (yang tak setara) juga terjadi dalam Tradisi *Unan-unan* dan/atau *Mayu Desa*. *Sesaji* (kepala) kerbau misalnya, bisa diganti dengan sapi atau bahkan kambing. Selain penyetaraan wujud, ‘penyesuaian ritual’ juga terkait dengan asal wujud/benda. Dalam tahapan *mepek* ritual *entas-entas* misalnya, *bumbung* ‘bambu’ tempat beras bisa diperoleh dari daerah lain, tidak harus dari bumi Tengger. Yang penting adalah bambu untuk ritual harus dari jenis tertentu (*ex:bambu ori*). Bambu jenis ini biasanya tumbuh di pinggiran jurang karena membutuhkan banyak air. Bambu merupakan simbol kesucian sebagai tempat *pelinggihan* para leluhur yang dientas. *Pelinggihan* merupakan tempat duduk sementara para leluhur selama acara *entas-entas* berlangsung, bisa diibaratkan sebagai kursinya para leluhur. Yang tidak kalah penting, bambu yang digunakan untuk *entas-entas* ini harus dibuat langsung oleh Pak Sepuh.

Penyesuaian ritual adalah bentuk adaptasi menuju harmoni. Adaptasi ini dapat dinilai dari berhasil tidaknya pencapaian harmoni. Bannett (dalam Putra, 2003) menegaskan bahwa adaptif atau tidaknya suatu perilaku dapat ditentukan atas dasar tercapai tidaknya tujuan yang diinginkan (*goal statis-faction*). Dengan melihat kenyataan bahwa pelaksanaan ritual Tengger membawa ketenangan masyarakatnya maka dapat dikatakan proses adaptasi ritual Tengger sebagai bagian dari proses penyesuaian budaya dalam menghadapi perubahan lingkungan (Moran dalam Iskandar, 2006), berjalan sesuai dengan harapan masyarakatnya.

c. Kemudahan Pelaksanaan Ritual

Dapat dipastikan bahwa dukun *pandita* dan *mbok* dukun (selain asisten dukun dan istrinya) selalu terlibat penuh dalam setiap ritual. Posisi sentral dukun dan posisi vital *mbok dukun* tentu tidak tergantikan atau tidak terwakilkan. Bentuk kolaborasi keduanya tidak hanya subordinatif, tetapi juga koordinatif (Sukmawan, dkk. 2018). Relasi ini sekaligus menunjukkan bahwa baik laki-laki maupun perempuan Tengger, masing-masing berperan, bergerak, dan bekerja sesuai dengan tanggung jawab dan kewenangannya.

Kesetaraan laki-laki dan perempuan Tengger sesungguhnya terproyeksi dalam folklor, termasuk pelaksanaan ritual (Sukmawan, 2018). Mengidentikkan ritual Tengger dengan laki-laki tentu kurang tepat karena perempuan juga sangat berperan. Ritual Tengger bukan didominasi maskulin, melainkan ‘dirawat dan *diayomi*’ juga oleh jiwa feminis perempuan-perempuan Tengger. Perempuan Tengger umumnya terlibat dalam ritual jumat *legi*, *barikan*, *pujan*, *kasada*, *karo*, dst. Yang menghalangi keterlibatan aktif perempuan Tengger dalam ritual hanya siklus bulanan alami pada tubuh perempuan, yaitu menstruasi.

Perempuan Tengger yang dalam masa menstruasi dilarang mengikuti segala jenis ritual yang dilaksanakan di pura. Meskipun terdapat larangan mengikuti ritual di pura, perempuan yang

sedang *cuntaka* boleh hadir di tempat-tempat tertentu, misalnya ritual di balai desa, di jalan, rumah tempat hajat, dan tempat-tempat selain pura. Kemudahan dalam pelaksanaan ritual seperti ini merupakan bentuk fleksibilitas yang memudahkan sekaligus menjamin hak perempuan untuk terlibat dalam ritual, meskipun dalam posisi sebagai khalayak/penonton/pengamat/pendengar, bukan sebagai aktor/pelaksana/pelaku. Bahkan tidak ikut ritual komunal (hajat bersama) pun tidak apa-apa asalkan sudah ada yang mewakili. Ketidakhadiran yang terwakilkan dalam perkara ini berlaku untuk semua masyarakat, baik laki-laki maupun perempuan. Perempuan (istri) dapat mewakili laki-laki (suami) dan begitu pula sebaliknya. Kemudahan penyelenggaraan sebuah ritual dapat pula menyasar hal-hal yang bersifat teknis, misalnya cara dan alat memasak. Awalnya, segala *sesaji* ritual Tengger harus dimasak dengan menggunakan kayu bakar. Kayu bakar yang akan digunakan biasanya ditempatkan tersendiri di *pekayon* (tempat menyimpan kayu bakar). Sebelum ditebang, dilakukan upacara *negor kayu*. Upacara jenis ini lumrah ditemui menjelang upacara Entas-entas. Dalam perkembangannya, media kayu bakar bisa digantikan dengan media yang lain.

RE dalam wawancara pada 3 Juni 2019 mengungkapkan bahwa kegiatan memasak seharusnya memang menggunakan kayu, karena kegiatan masak tersebut adalah salah satu kepentingan untuk ritual. Jika menggunakan gas LPG, itu hanya untuk keperluan lain-lain, sekadar membantu proses masak agar lebih cepat. Walaupun suatu saat kegiatan memasak mayoritas menggunakan gas LPG tidak apa-apa yang penting ada simbolisasi walaupun sedikit.

Semakin terbatasnya ketersediaan kayu bakar pada satu sisi, dan kebijakan penggunaan bahan bakar jenis tertentu oleh pemerintah pada sisi yang lain, berdampak pada pelaksanaan ritual Tengger. Meskipun sebenarnya ada kewajiban menggunakan kayu bakar untuk memasak *sesaji* upacara, pemangku adat Tengger membolehkan penggunaan bahan bakar LPG (atau sejenisnya). Dalam pelaksanaannya, baik bahan bakar kayu maupun bahan

bakar LPG digunakan bersama-sama untuk memasak. Bahan bakar LPG digunakan tidak untuk menggantikan kayu bakar karena kayu bakar adalah media memasak *sesaji* yang tidak tergantikan. Walaupun tidak banyak, kayu bakar dan tungku tetap digunakan sebagai simbolisasi. Sementara itu, LPG sebagai bentuk invensi dan inovasi membantu mempermudah masyarakat. Suhartini (2009) berargumen bahwa perkembangan inovasi (*discovery* maupun *invention*) dan difusi inovasi mempercepat proses teknologi sehingga disadari atau tidak oleh masyarakat telah menciptakan keinginan dan harapan-harapan baru dan memberikan cara yang memungkinkan adanya peningkatan kesejahteraan manusia.

d. Menghormati Perbedaan, Merajut Persaudaraan, Melestarikan Kesenian

Dapat dikatakan bahwa semua ritual Tengger adalah bentuk ungkapan rasa syukur dan terima kasih masyarakat kepada Sang Maha Pencipta, bumi pertiwi, beserta segala isinya atas karunia kebahagiaan dan kemakmuran. Ritual *selamatan* desa misalnya, aktivitas sedekah bumi yang menghaturkan segenap kekayaan bumi sebagai ucapan *matur nuwun ning sing ngawe urip, ning bumi pertiwi sing diancii rinawengi, lan ning banyu pertiwi sing diombe*.

Tidak dapat dimungkiri bahwa pelaksanaan ritual berkorelasi langsung dengan pemertahanan adat/tradisi, pelestarian seni, penciptaan semesta yang harmoni, serta pemberdayaan ekonomi. Ritual Tengger memuat relasi mutual antara pelaksanaan adat/tradisi dengan penguatan aspek-aspek kehidupan masyarakat, meliputi aspek sosial, ekonomi, religi, hingga seni. Singkatnya, pelaksanaan adat/tradisi simetris dengan pemertahanan budaya, penciptaan kohesi sosial, dan pemberdayaan ekonomi. Dengan demikian, pelaksanaan adat/tradisi adalah sarana penyelarasan kosmis, serta kunci pemertabatan dan pemberdayaan manusia. Penyesuaian-penyesuaian pelaksanaan adat tentu dalam rangka penguatan budaya, sosial, dan ekonomi. Marzali (2003) mengungkapkan

bahwa perilaku manusia dalam mengalokasikan sumber daya dalam merespons persoalan sebagai pilihan-pilihan tindakan yang tepat dan bermanfaat sesuai dengan kondisi lingkungan sosial, budaya, ekonomi, dan ekologi di tempat mereka berada, dapat dikatakan sebagai strategi adaptasi.

Selain potensi positif bagi pemertahanan budaya, kohesi sosial, dan ekonomi, ritual Tengger juga memiliki potensi negatif jika tidak dikelola dengan baik. Ada kekhawatiran terjadi perbedaan pelaksanaan ritual mengingat secara geokultural masyarakat Tengger terbagi dalam dua wilayah, yaitu Tengger *Brang Kulon* dan Tengger *Brang Wetan*. Tengger *Brang Kulon* terpusat di wilayah Kabupaten Pasuruan, sementara itu Tengger *Brang Wetan* terpusat di wilayah Kabupaten Probolinggo.

Dalam kenyataannya, kekhawatiran itu tidak terjadi karena kearifan para masyarakat dan para pemangku adat Tengger. Kearifan tersebut berupa sikap menghormati perbedaan (toleransi), menghargai sebuah pilihan. Hal tersebut sesuai dengan pernyataan REW dalam wawancara November 2018.

“Untuk di *Brang Kulon*, desa-desa yang tidak melaksanakan unan-unan biasanya melaksanakan *mayu* desa dengan waktu pelaksanaan berdasarkan keputusan masing-masing desa itu sendiri. Selain itu, *sesaji* yang digunakan tidak harus kerbau, boleh sapi atau kambing.”

Selain itu, juga sesuai dengan pernyataan RPP dalam wawancara Juni 2018.

“Di *Brang Kulon* khususnya daerah Kabupaten Pasuruan hanya ada dua desa yang melaksanakan *Unan-unan* yaitu di Tosari dan Ngadiwono sedangkan desa-desa lain itu *memayu desa*. *Unan-unan* adalah upacara lingkup besar anak cucu Tengger

bahkan nusantara, sedangkan *memayu desa* adalah upacara dalam lingkup kecil (hanya desa saja). Kenapa di Tosari dan desa Ngadiwono? Karena kedua desa ini adalah desa yang memiliki banyak penduduk sehingga sanggup melaksanakan upacara *Unan-unan* karena membutuhkan banyak biaya.”

Dalam masyarakat Tengger dikenal konsep *desa mawacara* atau *desa kalapatra*, yaitu kebiasaan dan tradisi yang berbeda-beda di masing-masing wilayah Tengger. Perbedaan ini dapat terkelola dengan baik dengan sokongan tradisi, misalnya tradisi anjangsana, simakrama, dan ater-ater atau hantaran. Tradisi ini terjaga bertahan hingga sekarang sebagai bentuk pelestarian nilai-nilai lama yang diwariskan leluhur. Terkait hal ini dikenal sesanti *titiluri*, yaitu tradisi meneruskan adat-istiadat nenek moyang (Sutarto, 2008).

Tradisi *anjangsana* dilakukan oleh masyarakat Tengger, khususnya di Desa Ngadiwana pada upacara *Sesanti* dalam rangkaian upacara Karo. Masyarakat yang rumahnya telah diupacarai (diberikan *japa* mantra) akan dikunjungi oleh masyarakat yang rumahnya belum diupacarai. Keluarga yang rumahnya sudah diupacarai tersebut akan menyediakan hidangan (nasi beserta lauk-pauk) untuk menjamu warga yang berkunjung atau melakukan tradisi *anjangsana*.

Selanjutnya, tradisi *simakrama* yang dilaksanakan setelah pelaksanaan Nyepi. *Simakrama* diselenggarakan oleh PHDI di tingkat kecamatan. *Simakrama* berlangsung di suatu tempat tertentu dalam lingkup yang lebih besar, misalnya kecamatan. Pihak yang hadir dalam *simakrama* yaitu tokoh-tokoh agama untuk bermaaf-maafan serta menjalin relasi yang lebih erat antarsesama. Rangkaian *simakrama*, diawali dengan pelaksanaan ritual keagamaan. Setelah itu, ada pementasan tari-tarian tradisional yang dilanjutkan dengan pelaksanaan *Dharma Wacana*.

Selain itu, ada pula tradisi *ater-ater* pada Hari Raya Idul Fitri, Galungan, dan Kuningan. Pada Hari Raya Idul Fitri, umat muslim yang berada di Ngadiwana akan memberikan hantaran berupa berkat (nasi beserta lauk-pauk) kepada Romo Dukun. Sebaliknya, pada upacara Galungan dan Kuningan, Romo Dukunlah yang akan memberikan hantaran tersebut kepada umat muslim. Tradisi tersebutlah yang dinamakan *ater-ater* atau saling mengantarkan berkat.

Kerap dijumpai kehadiran kesenian dalam setiap pelaksanaan tradisi Tengger, baik sebagai sarana ritual, pengiring, pemandu, pelengkap, maupun sekadar penyemarak. Soedarsono (2001) mengungkapkan bahwa seni pertunjukan memang dapat berfungsi sebagai sarana ritual sekaligus sarana hiburan dan presentasi estetis. Dalam fungsinya sebagai sarana ritual, seni merupakan media persembahan kepada Tuhan. Dalam ritual *Unan-unan*, terdapat berbagai jenis kesenian yang menyemarakkan acara, seperti *ketipungan*, *jaranan*, *reog*, *tayub*, dan *drumband*. Kesenian yang wajib ada dalam *Unan-unan* adalah *tayub*. *Tayub* ini sudah dipersiapkan sebelumnya. Penggamel *tayub* ini dari anak-anak lokal dan penarinya (*tandak*) boleh ambil dari luar. Sementara itu, *ketipungan*, *reog*, *jaranan*, dan *drum band* adalah kesenian untuk meramaikan *Unan-unan*. *Ketipungan*, *jaranan*, *reog*, dan *drumband* ini dilaksanakan saat di balai desa setelah *tayuban*. Dalam ritual *Entas-entas*, *bale ganjur* selalu mengiringi setiap tahapan ritual. Dalam *pujan kasanga* (*pujan mubeng*) pun, kesenian rakyat semacam *bantengan* juga hadir menyemarakkan acara.

2.3 Mencipta Prakarsa, Menjaga Bahasa

Ada 4 (empat) bahasa yang digunakan masyarakat Tengger dalam ruang penggunaan yang berbeda. Bahasa Jawa Tengger (BJT) atau Bahasa Jawa dialek Tengger (Soedjito, 1984) digunakan secara dominan dalam percakapan sehari-hari. Bahasa Jawa Standar (BJS) digunakan dalam pertuturan formal dalam adat dan komunikasi yang mengedepankan sikap santun terhadap mitra tutur yang dianggap terhormat. Bahasa Jawa Kuna (BJK) dominan digunakan

dalam pelaksanaan ritual dan karenanya bisa disebut sebagai bahasa Ritual (BR) (Suyanto dan Fernandez, 2005). Bahasa Indonesia (BI) digunakan dalam komunikasi formal di sekolah, untuk kepentingan pariwisata, dan kantor pemerintah. Dalam realitanya, ruang penggunaan tersebut bersifat fleksibel. Dalam BR misalnya, meskipun dominan menggunakan BJK, penuturan mantra, *japa*, dan doa tetap diwarnai BJS pada bagian 'ngaturaken' dan BJS pada sejumlah bagian mantra. Demikian pula penuturan BJT di lingkungan keluarga, kadang-kadang bercampur BI.

Namun demikian, masyarakat Tengger berusaha tetap konsisten menggunakan BJT sebagai bahasa komunikasi di lingkungan keluarga dan perhelatan hajatan adat. Masih ditemui orang tua yang mendongengkan cerita rakyat Tengger kepada anak-anaknya dan membiasakan berkomunikasi dengan BTJ selama di rumah dan lingkungan sekitarnya. BTJ juga setia digunakan sebagai sarana berkomunikasi selama proses upacara adat. Pada tahapan prapelaksanaan upacara adat, para *biodo* dan *sinoman* menggunakan BTJ dalam rangka menyiapkan *sesaji* dan sarana upacara lainnya. Saat pelaksanaan dan pascapelaksanaan upacara, mereka menggunakan BJT sebagai bahasa tata kelola penyelenggaraan adat.

Selain konsisten menjadikan BJT sebagai alat komunikasi di lingkungan adat dan keluarga, sejumlah inisiasi juga dilakukan kelompok masyarakat dari sejumlah elemen masyarakat Tengger untuk melestarikan BJT. Upaya tersebut ada yang sudah menghasilkan produk akademik dan sumber pengetahuan. Berikut ini diuraikan singkat hasil prakarsa swadaya dan swadana pemertahanan BJT.

a. Pembuatan Kamus Bahasa Jawa Tengger-Bahasa Inggris

Pembuatan Kamus Bahasa Jawa Tengger-Bahasa Inggris dilakukan oleh Tim Pengembang Bahasa Tengger pada tahun 2011. Sebagaimana ditegaskan dalam bagian pengantar, Kamus ini dibuat untuk memudahkan turis asing berkomunikasi dengan masyarakat

Tengger. Sebaliknya, Masyarakat Tengger dapat memanfaatkan kamus ini untuk keperluan yang sama. Buku ini dikemas dalam bentuk percakapan situasional antara turis asing dengan penduduk lokal yang diikat dalam sejumlah tema/topik pembicaraan. Tema-tema yang dimaksudkan berjumlah 13 buah, di antaranya adalah Tamu Anyar, Supir, Warung, Wayah Lowong, Wong Tani, Acara *Kasada*, Desa, Pendopa Agung, Jenenge Gunung, dst. Pada bagian akhir, diuraikan kamus sederhana yang berisi sejumlah kosakata terkait angka, kata tanya, nama binatang, nama makanan, nama tumbuhan, peralatan rumah tangga, dst.

b. Pembuatan Buku Cerita Rakyat Tengger dalam Bahasa Jawa Tengger

Penyusunan buku cerita rakyat Tengger dalam Bahasa Jawa Tengger dilakukan oleh peneliti asing dari Amerika. Pengumpulan cerita dilakukan dengan wawancara terhadap para dukun *pandita* dan tokoh masyarakat yang mengetahui cerita-cerita rakyat Tengger. Cerita hasil wawancara tersebut kemudian dikumpulkan menjadi satu yang kemudian diterjemahkan dalam bahasa Jawa Tengger dan bahasa Inggris. Salah satu cerita yang diangkat ialah cerita tentang Roro Anteng dan Joko Seger dan cerita-cerita tentang sejarah desa di sekitar Tengger. Selanjutnya, buku cerita dengan judul '23 Dongeng Asal-usul Desa Tengger' dihimpun oleh Tim Pengembangan Bahasa Tengger (TPBT) pada tahun 2007 dan dicetak ulang pada tahun 2011. Sebagaimana judulnya, dalam buku ini terdapat 23 cerita rakyat Tengger yang dibagi sesuai dengan wilayah masing-masing. Pada wilayah Tengger Kabupaten Pasuruan berisi 14 buah cerita, Kabupaten Probolinggo memuat 6 buah cerita, Kabupaten Lumajang memiliki 2 buah cerita, dan Kabupaten Malang mempunyai satu buah cerita. Sebagai upaya mengenalkan tradisi lisan Tengger kepada masyarakat luas, dilakukan pula penerjemahan cerita Tengger ke dalam bahasa Indonesia.

c. Penerjemahan Kitab Suci dalam Bahasa Jawa Tengger

Penyusunan terjemahan kitab Injil Perjanjian Baru ke dalam bahasa Tengger pada awalnya terinspirasi oleh seorang peneliti kebahasaan yang berasal dari Amerika. Ide penyusunan ini kemudian ditindaklanjuti oleh tokoh dan pemuda gereja. Penyusunan penerjemahan kitab dilakukan oleh tim khusus perkumpulan Paguyuban Umat Kristen Tengger (BUKIT) dan masyarakat Tengger. Proses penyusunannya diawali dengan merancang konsep awal, kemudian dilakukan proses penerjemahan secara kasar dengan melibatkan masyarakat Tengger sebagai penutur asli. Setelah itu diujicobakan. Proses uji coba dimaksudkan untuk mengetahui ketepatan penggunaan, pemilihan diksi, dan penyusunan kalimat agar tidak mengubah makna. Penerjemahan kitab suci dalam Bahasa Jawa Tengger ini diawali dengan kesadaran bahwa lama kelamaan penggunaan bahasa Tengger ini akan semakin berkurang. Untuk itulah, penerjemahan dapat menjadi dokumen tertulis keberadaan bahasa Tengger. Selain itu, dari sisi keagamaan penyusunan kitab suci ke dalam Bahasa Tengger bertujuan untuk mempermudah kalangan masyarakat Tengger dalam beribadah karena bahasa yang digunakan ialah bahasa mereka sendiri sehingga lebih khusyuk dan memahami isi doa yang diucapkan.

d. Penciptaan Lagu Berbahasa Jawa Tengger

Penciptaan Lagu Rohani Berbahasa Jawa Tengger dilakukan guna melestarikan Bahasa Jawa Tengger. Selain itu, dalam segi keagamaan, lagu rohani berbahasa Tengger diciptakan agar lebih mudah diterima dan dipahami maknanya oleh jemaat Gereja, yaitu masyarakat Kristen Tengger. Lagu ini diciptakan oleh pemuda yang tergabung dalam Paguyuban Umat Kristen Tengger (BUKIT). Lagu-lagu Rohani yang berhasil diciptakan baru berjumlah 5 buah lagu, masing-masing berjudul *Doa Bapa Kami*, *Damang Teka Pangeran*, *Sing Nylameten*, *Ayo Muji Pengeran*, *Nanak Sing Ora Kira Gawe Pengeran*, dan *Nrisnani Gusti Pengeran*. Lagu-lagu tersebut

dinyanyikan pada saat pelaksanaan persembayangan di gereja Kristen Desa Sedaeng. Lagu-lagu tersebut ditulis secara utuh berbahasa Tengger yang bersumber dari Alkitab.

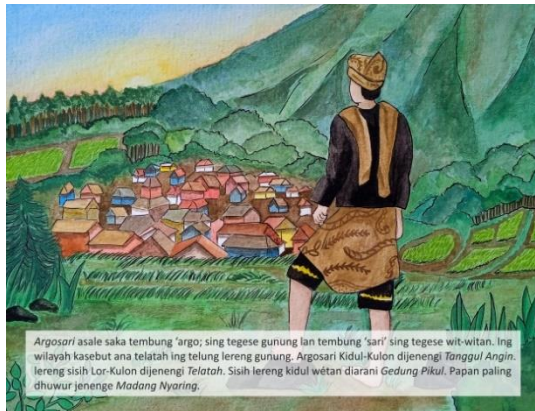
e. Sulih Suara Film dalam Bahasa Jawa Tengger

Sulih Suara Film dilakukan oleh tim Paguyuban Umat Kristen Tengger (BUKIT). Film yang disulih suaranya merupakan film perjalanan kehidupan Yesus. Paguyuban BUKIT melakukan sulih film sebagai salah satu upaya lanjutan Pelestarian bahasa Jawa Tengger yang telah mereka lakukan terlebih dahulu dalam penerjemahan Alkitab dalam bahasa Jawa Tengger. Sulih Suara film perjalanan kehidupan Yesus melibatkan seluruh masyarakat suku Tengger dari seluruh Desa. Hal tersebut dilakukan guna menemukan *talent* yang memiliki karakter yang sama dengan karakter yang diperankan. Karakter yang dimaksud tentu adalah karakter suara. Sebelum mencari pemeran yang cocok, tahapan awal yang dilakukan yaitu membuat naskah ulang dengan Bahasa Jawa Tengger berdasarkan Alkitab. Tahap kedua adalah audisi dan pengisian suara. Tahap ketiga dilakukan *editing* dan *finishing*. Setelah selesai, produk sulih suara film tersebut dicek ulang agar tidak ada makna yang terlewat ataupun menyimpang.

f. Visualisasi Dongeng Tengger dalam Buku Cerita

Aktivitas bercerita atau mendongeng merupakan budaya yang alamiah dan sangat baik diberikan sejak dini kepada anak-anak. Kegiatan ini dapat dilakukan dengan berbagai cara agar lebih menarik dan hidup, salah satunya melalui media cerita bergambar. Visualisasi cerita rakyat dalam media cerita bergambar memiliki kelebihan. Buku cerita bergambar dapat mudah dimanfaatkan dalam berbagai situasi dalam pembelajaran (Sudjana dan Rivai, 2013). Melalui cerita bergambar anak lebih tertarik dan antusias untuk membaca dan mempelajari nilai-nilai karakter serta kebudayaan yang ada di dalamnya. Selain itu, buku cerita bergambar juga dapat merangsang dan membantu anak-anak

berimajianasi, memperkaya kreativitas dan meningkatkan kecerdasan anak-anak (Nurgiyantoro, 2010). Buku cerita bergambar tentang cerita rakyat atau legenda lokal juga dapat menambah wawasan akan cerita rakyat yang berkembang di nusantara sebagai sebuah kekayaan sastra dan budaya bangsa. Lebih jauh, cerita bergambar diharapkan mampu memahami pesan positif yang terkandung di dalamnya serta dapat mengimplementasikannya dalam kehidupan sehari-hari.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 2. Legenda Desa Argosari (Lumajang)



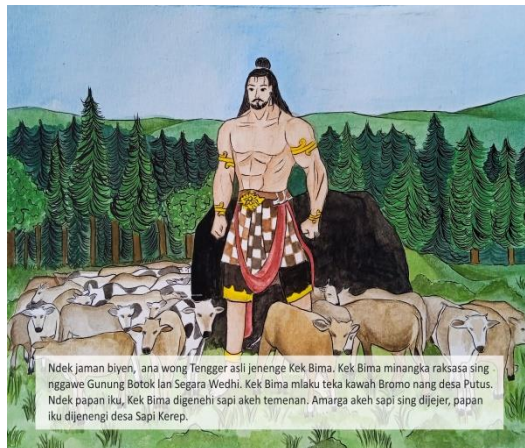
Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 3. Legenda Desa Tosari (Pasuruan)



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 4. Legenda Desa Ngadas (Malang)



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 5. Legenda Desa Sapi *Kerep* (Probolinggo)

Menggalakkan pengetahuan lokal dalam pendidikan yang terpapar globalisme tentu memerlukan identitas lokal dan akar kultural. Bahasa daerah, sebagai identitas lokal yang berakar kultural sangat tepat menjadi medium narasi atas gambar. BJT yang menjadi narasi cerita bergambar Dongeng Tengger sesungguhnya merupakan tiang utama budaya nasional yang terjaga dengan

sendirinya karena fiksasi dan stabilisasi dalam teks. Namun, membangun karakter bangsa bisa terwujud apabila upaya tersebut tidak sekadar bermaksud untuk mempromosikan bahasa-bahasa dan semua bentuk ekspresi tradisi-budaya lokal, tetapi melihat keduanya sebagai alat menuju bangsa multikultural.

Mempelajari arti penting kandungan nilai-nilai kearifan lokal yang sarat dengan ajaran moral etika pada hakikatnya juga menjaga bahasa lokal atau bahasa daerah agar luput dari kepunahan. Dua hal ini saling berkelindan mengingat dongeng seperti karya-karya sastra lainnya, dalam konteks verbal *art*, selalu mengandung kata-kata dari bahasa yang dipakai sebagai medium dalam kegiatan berkebudayaan. Tumbuhnya rasa cinta terhadap lingkungan dan kebudayaan yang melingkupinya bisa diperoleh anak-anak melalui kata-kata yang dinarasikan dalam dongeng (Herminingrum, 2021)

g. *Cangkriman* Sebagai Genre Sastra Lisan

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. Elemen yang ditanyakan dalam teka-teki menciptakan ambiguitas kebahasaan (Kyoore, 2010). Untuk berhasil di dalam memainkan teka-teki, diperlukan kemahiran memainkan bahasa dalam diri penanya (Olaosun & Faleye, 2015).

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).

Secara khusus, *cangkriman Kertijoyo* ditampilkan dalam konteks upacara suci Karo, tepatnya pada tahap tarian penutupan (dan atau pembukaan), sehingga pembacaannya tidak begitu saja dilakukan tanpa dilatarbelakangi oleh konteks ritual. Jikalaupun dibacakan (disampaikan) pada sembarangan waktu, *cangkriman* tersebut tentu akan kehilangan konteks ritual dan makna pentas. Namun, pesan kultural *cangkriman* tidak terikat oleh ruang dan waktu.

Cangkriman Kertijoyo menjadi khas justru karena ketidakumuman penuturannya. Umumnya, teka-teki Jawa dituturkan dalam kegiatan *macapatan*, lawakan *punawakan* dalam pertunjukan wayang kulit, pertunjukan ludruk, campursari, lawak, dan lain-lain. Beberapa konteks penuturan yang disebutkan sebelumnya bersifat populer, 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.

Apa pun 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, 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). 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 memusnahkan tradisi penuturan *cangkriman*. Amir (2013) 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.

Realitas berbicara bahwa pementasan *cangkriman* Kertijoyo-tarian *sodoran* adalah genre sastra lisan yang tidak sangat terbuka. Dari zaman ke zaman, 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 keberlanjutan 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.

h. Aspek Bahasa dan Budaya dalam *Cangkriman Kertijoyo*

Cangkriman Kertijoyo disampaikan secara bersahut-sahutan oleh dukun *pandita* (Sang Ardijoyo) dan asisten dukun (Sang Kertijoyo) pada saat ritual *Slametan Karo*. Aktivitas lisan ini dilakukan saat pelaksanaan Tari Sodoran sebuah tarian sakral yang dipentaskan hanya pada saat perayaan Hari Raya Karo, tepatnya disampaikan pada momen pembuka dan penela tarian. *Cangkriman* ini merupakan kode dimulai atau diakhirinya sebuah tahapan pertunjukan tari, sekaligus kode pergantian kelompok penari.

Sebagai bentuk teka-teki tradisional, *cangkriman* memuat unsur umum. Permasalahan dan solusi merupakan dua unsur umum dalam struktur teka-teki. Unsur permasalahan merupakan pertanyaan dari teka-teki yang terdiri atas tiga bagian, yaitu rumus pengantar, inti (subjek teka-teki & predikat teka-teki), dan formula akhir. Solusi merupakan jawaban dari pertanyaan teka-teki tersebut (Stokhof, 1980).

Teka-teki tradisional khas Tengger yang dikenal dengan nama *cangkriman Kertijoyo* merupakan paket tanya-jawab baku yang diekspresikan melalui pembacaan secara bergantian sehingga menyerupai dialog antara dua aktor. Paket tanya jawab ini bukan saja baku, yang berarti tidak bisa diganti tema, ataupun formulanya, melainkan juga paket lengkap karena teka-teki menyajikan sekaligus permasalahan dan solusi. Unsur permasalahan dalam *cangkriman Kertijoyo* diawali dengan rumus pengantar *wonten; sak kilene... sak wetane; sak lore... sak kidule* ‘ada; bagian baratnya.... bagian timurnya...; bagian utaranya... bagian selatannya’. Unsur inti meliputi *tiyang, tiyang sepuh, tiyang estri, bayi, griyo alit, lembu, lembu alit, peksi* sebagai subjek teka-teki, serta *mlampah dalu mboten mawi obor, mular ing sak tengahe dalu, kathah tiyange, sungune nginggil, miber mboten mangki pencoan, tolong bayi, dugi peken oleh-oleh, paibeman, rupane ayu* sebagai predikat teka-teki.

Formula akhir dalam *cangkriman* berupa struktur kalimat yang sama persis yaitu ‘Kerti joyo sak mangke kula pundut ature’. Kalimat tersebut diulang-ulang dalam setiap pasang dialog tanya-jawab dalam *cangkriman* yang berjumlah lima belas buah. Selanjutnya, unsur solusi berturut-turut dan runtut berupa kalimat minor (1) *ndemek-ndemek*, (2) *melek dalu*, (3) *gedangan*, (4) *sese-sese*, (5) *miber-miber*, (6) *watu panggang*, (7) *gonong wowong*, (8) *ndadah*, (9) *oleh-oleh*, (10) *pusung tepes*, (11) *tumuk-tumbukan*. Sejatinya, unsur ini bukan solusi yang sesungguhnya (solusi semu). Solusi teka-teki sesungguhnya adalah (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) *gedhang ayu*, dan (14) *suruh*.

Cangkriman Kertijoyo memuat lima belas buah teka-teki. Pada tiap bagiannya, terdapat kalimat tanya yang terdiri atas rumus pengantar, inti, dan formula akhir dan pernyataan jawaban (solusi). Pernyataan yang solusi ini mengarahkan (secara implisit) kepada jawaban sesungguhnya yang dikehendaki penanya atau

pemberi teka-teki. Kelima belas permasalahan dan solusi dalam *cangkriman Kertijoyo* dirinci sebagai berikut.

1. *Wonten tiyang mlampah dalu mboten mawi obor (Jawab: ndemek-ndemek).*
2. *Wonten bayi mular ing sak tengahe dalu (Jawab: melek dalu).*
3. *Sak kilene wanarejo sak wetane kenongo (Jawab: Nggedangan).*
4. *Wonten griyo alit kathah tiyange (Jawab: sesek-sesek).*
5. *Wonten lembu alit sungune nginggil (Jawab: numpang).*
6. *Wonten peksi miber mboten mangki pencoan (Jawab: miber-miber).*
7. *Sak kidule Puspo sak lere Baledono (Jawab: watu panggang sate).*
8. *Sak wetane Mungal sak kulone Ngijo (Jawab: Gonong Wowong).*
9. *Sak lere Sepedang sak kidule Pakel (Jawab: Posong).*
10. *Wonten tiyang sepuh tolong bayi (Jawab: Ndadah).*
11. *Wonten tiyang dugi peken oleh-oleh (Jawab: oleh-oleh).*
12. *Wonten lembu paibeman (Jawab: tumuk-tumbuan).*
13. *Wonten tiyang estri rupane ayu (Jawab: gedang ayu).*
14. *Sak wetane Bangil sak kulone Ngopak (Jawab: Pasuruan).*
15. *Sak wetane suroboyo sak kulone Pasuruan (Jawab: Sidoarjo).*

Berdasarkan tipe pertanyaannya, kelima belas pertanyaan di atas dapat dikategorikan menjadi dua, yaitu tipe pertanyaan ‘apa’ dan ‘di mana’. Pertanyaan tipe ‘apa’ menuntut jawaban berupa relasi kausalitas dan kolokatif. Kedua jenis relasi ini memerlukan penjelasan yang tidak sekadar aspek kebahasaan, tetapi juga aspek kebudayaan. Jawaban yang berelasi kausalitas terdapat dalam *cangkriman* (1), (2), (4) dan (12). *Cangkriman* (1) *Wonten tiyang mlampah dalu mboten mawi obor* ‘Ada orang berjalan tengah malam tanpa menggunakan obor’, misalnya, merupakan pertanyaan yang berproposisi sebab. Sebagai akibatnya (sekaligus jawaban) adalah *ndemek-ndemek* ‘berjalan pelan dan meraba-raba’. Secara kebiasaan, alat penerangan yang digunakan masyarakat Tengger dalam beraktivitas malam adalah obor. Tanpa alat penerangan tradisional ini, masyarakat akan mengalami kesulitan

karena kondisi medan geografis pegunungan Tengger yang berbukit dan rimbun oleh hutan.

Selanjutnya, jawaban yang berelasi kolokatif terdapat dalam *cangkriman* (5), (6), (10), (11), dan (13). *Cangkriman* (10) *Wonten tiyang sepuh tolong bayi* ‘Ada orang tua menolong bayi’ mengarahkan jawaban kepada kenyataan yang lazim bahwa orang tua yang biasanya membantu merawat bayi adalah dukun bayi. Dukun bayi, yang biasa disebut *Dukun Alit* oleh masyarakat Tengger, adalah profesi yang lazim merawat bayi, termasuk *ndadah* ‘memijat’. Pertanyaan tipe ‘apa’ terdiri atas sembilan buah (1,2,4,5,6,10,11,12,13). Sementara itu, pertanyaan tipe ‘di mana’ terdiri atas enam buah (3,7,8,9,14,15).

Pertanyaan tipe ‘di mana’ menuntut jawaban tentang letak atau posisi sebuah tempat/daerah. Secara umum, tipe pertanyaan ini berpola sama yaitu menyediakan ‘ruang tebak’ (*rumpang*) di tengah di antara dua kata penunjuk arah biporal: Timur><Barat, Utara><Selatan, Barat><Timur, Selatan><Utara, yang melekat (aditif) pada nama tempat tertentu. Misalnya, pertanyaan *Sak wetane suroboyo sak kulone Pasuruan* dapat dijelaskan bahwa terdapat penggunaan kata penunjuk arah biporal *wetan* ‘timur’ dan *kulon* ‘barat’. Kedua kata ini melekat pada dua nama tempat yaitu Surabaya dan Pasuruan. Di antara Timur Surabaya dan Barat Pasuruan tersedia “Ruang tebak” *cangkriman*, yaitu Sidoarjo.

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, Nggedhangan, Puspo, Baledono, Watu Panggang, Mungal, 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* yang

dideskripsikan tidak lebih dari 300 kata itu pada hakikatnya adalah deskripsi kecil pertanyaan sains sosial. Pemahaman akan lokalitas diterjemahkan dengan sangat konkret, sederhana, aktual, dan kontekstual.

Tema *cangkriman* terbangun atas konvensi dan kesamaan pengalaman antara pencipta teka-teki dan masyarakat yang berbahasa dan berbudaya sama. Tema yang dimaksudkan meliputi perilaku atau perbuatan tertentu (manusia atau hewan), keadaan tertentu, dan nama tempat/daerah. Tema-tema tersebut lebih tepat dikatakan sebagai tema semu karena tema sesungguhnya adalah rangkaian *sesaji* lengkap Tengger yang terdiri atas 14 macam sebagaimana diuraikan sebelumnya. *Sesaji* Tengger sebagai hidangan ritual-tradisional 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 dinampakkan 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 peramuhan dan penyajian masakan dan jajanan oleh institusi *bethek-sinoman* menunjukkan sebuah aktivitas sosial yang *guyub* penuh nilai kegotong-royongan. Secara khusus, sejarah geneologi 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.

2.4 Konservasi Tradisi Tengger

Sebuah bangsa dapat memelihara identitasnya dan menjamin keberlanjutan kebudayaannya hanya dengan kekuatan tradisi dan integrasi (Kleden, 1987). Namun konservasi budaya, bahasa, dan sastra selalu berdimensi ke dalam dan ke luar. Dimensi ke dalam dilakukan melalui proses penjagaan dan perawatan terhadap

kearifan lokal. Sementara itu, dimensi ke luar dimaksudkan untuk memastikan secara berkelanjutan. Konservasi dan keberlanjutan kebudayaan dapat ditempuh melalui jalan adaptasi menuju harmoni. Kesadaran kolektif pemangku kepentingan Tengger untuk mewujudkan harmoni kehidupan melalui konsistensi menjalankan tradisi, bahasa, dan sastra telah mengarahkan mereka menjadi manusia inovatif, kreatif, dan toleran. Mereka menyerap, memodifikasi, dan mengubahsesuaikan berbagai pengaruh dan berbagai hal melalui proses belajar kebudayaan yang bertumpu pada pengalaman sejarah yang sama dan kepercayaan terhadap tradisi.

Kepercayaan kepada tradisi sebagai kekuatan ideologi pembangunan seharusnya digali dari khazanah budaya masyarakat sendiri agar tidak terpinggirkan dari pembangunan. Kepercayaan ini membentuk kesadaran warisan (*heritage sense*) sekaligus kesadaran sejarah (*historical awareness*) Tengger. Dua bentuk kesadaran ini menjadi prasyarat keberlanjutan kebudayaan secara berkelanjutan.

Bab 3

Menaksir Dialektika Gastro-Sastra Wisata dalam *Cangkriman-Sodoran*



C*angkriman Sodoran* merupakan salah satu tradisi tahunan dalam perayaan Hari Raya Karo. *Cangkriman Sodoran* mengandung makna simbolik yang disampaikan secara implisit dalam ritual. Bab ini membahas mengenai (a) *cangkriman* sebagai sastra lisan masyarakat Tengger; (b) perangai gastronomi-gastrosofi; dan (c) potensi wisata sastra dalam *Cangkriman-Sodoran-Karo*.

3.1 *Cangkriman-Sodoran* Tengger

Cangkriman Sodoran Tengger merupakan tradisi tahunan yang utama dalam perayaan Hari Raya Karo. Tradisi berbalut seni ini dilaksanakan secara *ajek* 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, *drumband*, 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 berbagi jenis kesenian yang telah disebutkan sebelumnya. Tarian *Sodoran* ditampilkan dan disaksikan dengan sangat khushuk dan menyentuh. Bahkan ketika tarian berakhir, adegan dramatis dan histeris yang mengharukan dapat disaksikan. Para penari akan menangis. Sedih, bahagia, dan syukur bercampur baur dalam perayaan Karo yang sakral. 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 ternyata implisit dalam piranti ritual. Bahkan, keseluruhan tahapan upacara *karo* dan keseluruhan tahapan prosesi ritual *sodoran* masing-masing mengandung kekayaan makna simbolik. Makna simbolik *Karo* dan *Sodoran* terkait dengan nilai-nilai kebajikan hidup bagi manusia dan semesta. Nilai-nilai positif tersebut terbentang dari sisi moral personal, ekologis, sosial-budaya, politik, ekonomi, religius, hingga nilai pendidikan remaja. Nilai-nilai tersebut seturut dan sebangun dengan berbagai perangai *cangkriman-Sodoran-Karo*, di antaranya adalah perangai sastra lisan, ekologi sastra, gastronomi sastra, dan pariwisata sastra

3.2 Perangai Sastra Lisan

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). Salah satu (mungkin satu-satunya) sastra lisan yang hingga kini eksis di bumi Tengger adalah *cangkriman Kertijoyo*. *Cangkriman* atau teka-teki merupakan ekspresi kebahasaan yang menghendaki respons berbentuk taksiran atau dugaan tentang sesuatu yang ditebakkan. Teka-teki eksis dalam masyarakat dengan bermediumkan bahasa

lokal/daerah. Pada umumnya, sastra lisan jenis ini memantulkan gagasan, pikiran, dan nilai budaya (Sukatman, 2009). Eksistensi tradisi lisan ‘tebak-tebakan’ ini turut dijaga oleh tradisi besar tahunan Tengger yang dilaksanakan pada setiap pertengahan bulan kedua kalender Tengger, yakni tradisi perayaan *Karo*. Tradisi bersastra lisan yang digelar dalam konteks upacara suci *Karo* ini secara khusus dihelat pada hari pertama *Karo*, tepatnya pada tahap *Mblarai* atau membuka *Karo*.

Pembacaannya *cangkriman Kertijoyo* tidak begitu saja dilakukan tanpa dilatarbelakangi oleh konteks ritual *Karo* dan tanpa dibingkai oleh tarian sakral *Sodoran*. Secara faktual, pementasan *cangkriman Kertijoyo*–tarian *Sodoran* adalah genre sastra lisan yang tidak sangat terbuka. Dikatakan demikian karena sejumlah alasan. Pertama, sebagaimana disampaikan sebelumnya, sastra lisan genre teka-teki ini hanya dipentaskan setahun sekali oleh orang (penari) yang sama selama tujuh tahun berturut-turut. Bisa dibayangkan proses perkembangannya tentu sangat lambat meskipun proses regenerasi tetap berjalan, transmisi tetap berlanjut. Kedua, dari waktu ke waktu, peralatan yang mengiringi dan irama yang dilantunkan relatif baku, sehingga improvisasi tidak dapat dilakukan. Dalam kenyataannya, *cangkriman* dituturkan berlandas teks. Penulisan *cangkriman* bukan tanpa alasan, salah satunya adalah untuk melindungi marwah dan kesakralan teks. Ketiga, pembaca dan pembacaan teks tidak boleh dilakukan oleh orang dan dalam waktu sembarangan. Pembaca teks harus seorang dukun *pandita* dan salah satu stafnya. Pembacaannya pun harus mengiringi tarian *Sodoran*. Singkatnya, pentas *cangkriman Kertijoyo* secara teknis memang tidak menyediakan ruang improvisasi sebagai penciri dan prasyarat penting eksistensi sastra lisan.

Selain aspek teknis, alasan menjalankan *titiluri* menjadi faktor yang menentukan eksistensi tradisi penuturan *cangkriman*. Keyakinan akan *titiluri* ini memandu dan menjadi titik jumpa citra estetis antara penampil dan khalayak, sekaligus mempertemukan

citra mistis antara penampil-khalayak-Tuhan, pada waktu dan tempat yang sama.

Bagaimanapun latarnya, penyampaian 'pertunjukan' merupakan prakondisi sebuah teks dikatakan sastra lisan. Membincang sastra lisan berarti menghadirkan teks sastra secara lisan dalam ruang pertunjukan. Teks dikarang, dimodifikasi, dan dituturkan secara lisan. Intinya adalah pertunjukan. Di sana penampil dan penonton berjumpa, secara fisik sekaligus estetik (Amir, 2013). Saat ini, tradisi penuturan *cangkriman Kertijoyo* bergeser ke tradisi pembacaan. Pergeseran ini berdampak pada pengubahan teks. Namun demikian, kondisi yang tidak menyediakan ruang lapang bagi improvisasi ini tidak mematikan tradisi penuturan *cangkriman*. Amir (2013) mengungkapkan bahwa hanya tradisi lisan yang membuka peluang berimprovisasi dan terbuka saya yang akan bisa bertahan mengikuti dinamika zaman.

Tidak mungkin menghadirkan pembacaan *cangkriman* tanpa pentas *Sodoran* sebagai lapiknya dan perayaan *Karo* sebagai tudungnya karena ketiganya adalah *triangle* pentas sastra ritual. Pentas sastra ritual ini memang 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). Ritual *rakantawang* berfungsi untuk memberitahukan kepada *danyang banyu* dan leluhur Tengger bahwa keesokan harinya akan dibuka hari raya *Karo*. Pemberitahuan ini berwujud upacara kecil yang diyakini sebagai implementasi rasa hormat terhadap leluhur (O'Dea, 1995). 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 saat tengah malam dan diakhiri lebih kurang pukul 06.00 pagi. Lebih kurang 2 jam gelaran tari *Sodoran* dilaksanakan.

Peristiwa selanjutnya adalah pembacaan *cangkriman Kertijoyo*. Istilah *cangkriman Kertijoyo* diambil dari nama salah satu karakter penampilnya, yakni Kertijoyo. Peran Kertijoyo dibawakan oleh salah satu asisten, sedangkan dukun pandita membawakan tokoh Ardiyojo. Ardiyojo merupakan pemberi teka-teki, sedangkan Kertijoyo merupakan penjawab teka-teki tersebut. *cangkriman Kertijoyo* membuka gelaran tari *Sodoran* hari raya *Karo*. Pada satu kesempatan, pembacaan *cangkriman* menandai bahwa pertunjukan tari akan dimulai. Pada kesempatan berikutnya, pembacaan *cangkriman* menandai pula berakhirnya pertunjukan tari. Ketika sebuah pertunjukan tari diakhiri dan sebelum rombongan penari keluar pentas, rombongan penari berikutnya naik ke pentas dan siap menggantikan rombongan penari berikutnya.

Rangkaian peristiwa berikutnya adalah tari *Sodoran*. Tari *sangkan paran dumadi* ini adalah sebuah tarian sakral yang menceritakan kisah asal usul manusia. Tarian sakral yang hanya boleh di pentasan 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. Tari *Sodoran* menyimbolkan pertemuan pria dan wanita untuk menebar benih kehidupan (Sukmawan, 2017). Sepasang dari empat hingga enam pasang penari Sodor mewakili laki-laki dan perempuan yang menjadi perantara Tuhan menciptakan manusia. Adegan demi adegan di dalamnya menegaskan relasi manusia mulai dari pertemuan, pengenalan, 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.

Perangai sastra lisan *cangkriman Sodoran* juga turut diciptakan oleh penampil (*performer*) dan lokasi karena keduanya 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 Ardijoyo, Kertijoyo, dan sejumlah penari *Sodor*. Mereka merupakan tokoh aktif yang melengkapi alur cerita dalam Pentas *Sodoran*. Penari *Sodoran* berjumlah 6 pasang penari laki-laki dan perempuan. Sehingga jumlah totalnya adalah 12 orang. Enam pasang perwakilan 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 setelah ‘penanaman benih’. Aktor yang lainnya merupakan aktor pendukung yang berfungsi untuk memperlancar pertunjukan adalah pendamping penari atau *pelandang, pengrawit*, dan pembaca narasi *Sodoran*.

Lokasi dalam sastra pentas sedikit-tidaknya dibagi menjadi dua kategori, yaitu lokasi faktual dan lokasi dalam konteks cerita (Darihastining, 2016). 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 ataupun sosial warga. Dalam konteks cerita, lokasi *Sodoran* tidak bersifat nir-ruang atau deskripsi 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.

3.3 Perangai Gastronomi-Gastrosofi

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 mantra Tengger yang harus dihafal 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* direspons 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 zaman 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 dari segala raja para *pepunden*, leluhur desa, dan *danyang* di wilayah Tengger (Sukmawan, 2017). Empat belas dari lima belas *cangkriman Kertijoyo* merujuk kepada perangkat *sesaji* wajib dan prasarananya pada segala macam ritual di Tengger. Perangkat *sesaji* tersebut 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) *gedhang ayu*, dan (14) *suruh*. (Sukmawan, 2018). Seperangkat *sesaji* dan prasarana *sesaji* di antaranya dijelaskan sebagai berikut.

Jawaban pertanyaan untuk teka-teki **pertama** adalah *ndemek-ndemek lemek* (menyentuh alas). *Lemek* artinya alas, apa pun jenis *sesaji* pasti ada *lemek*. Penjelasan filosofisnya adalah bahwa setiap yang ada di alam pasti memiliki dasar. Bisa dikatakan *lemek* adalah simbol bumi. Jawaban atas pertanyaan **kedua** adalah *daluh* 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 *dandanan/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) *tumpang*, 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 membedakan antara orang kaya dengan yang papa, atasan dengan 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.

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), dideskripsikan makna dan fungsi sebagai berikut. *Pertama pras tebusan*. *Pras tebusan* memiliki fungsi sebagai sajian untuk menebus segala kesalahan. *Kedua pras goreng*. *Pras goreng* difungsikan sebagai sajian yang sengaja dipersembahkan untuk leluhur penunggu mata air. Komposisi *pras goreng* 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.

Sajian tradisional tengger dimantapkan kesakralannya melalui sastra lisan *cangkriman*. Sastra lisan jenis ini menjadi unsur tidak terpisahkan dalam pentas tari *Sodoran*. Tari *Sodoran* pun menjadi bagian utuh perayaan Karo. Simbol murah hati, detail dan teliti, serta hormat terhadap leluhur ditunjukkan dalam penyiapan dan penyajian hidangan ritual (*sesaji*) dan hidangan untuk santapan (nasi, lauk, dan aneka jajanan). Tata saji *sesaji Karo* juga menampilkan sebuah estetika boga yang unik. Tahapan peramuhan dan penyuguhan masakan dan jajanan oleh *bethek-sinoman* juga memperlihatkan sebuah perilaku sosial yang rukun penuh kebersamaan berlandaskan nilai gotong-royong. Tambah lagi, historisitas geneologi dan embriologi *wong Tengger*

disimbolisasikan dalam kue khas Tengger, yakni *pepes* dan *pasung*. Singkatnya, makanan Tengger dapat mempresentasikan sejarah, estetika, sosial-budaya, sejarah, sains, dan seni.

Telaah gasronomi Tengger dapat menjadi jalan untuk memperkenalkan identitas makanan lokal Tengger, khususnya makanan yang bersangkutan-paut dengan ritual; memunculkan kebanggaan identitas bangsa dan membuka wawasan kehidupan yang luas dalam cipta sastra bernuansa makanan dan manfaatnya bagi kehidupan manusia.

3.4 Perangai Sastra Saujana–Potensi Wisata Sastra

Masihkah kita mengingat fenomena semburan lumpur di Kecamatan Siring, Kabupaten Sidoarjo? Sejumlah media menyebutnya sebagai bencana yang menimbulkan tragedi mengerikan karena telah melenyapkan dua habitat sekaligus, yakni habitat ekologis dan habitat kebudayaan. Dalam *frame* media, tragedi ini dianggap dipicu oleh kesalahan teknis pengeboran yang dilakukan oleh Perusahaan Lapindo sehingga sebutan ‘Lumpur Lapindo’ sangat lumrah di telinga masyarakat hingga kini. Yang menarik adalah bahwa Lumpur Lapindo yang dari awal dianggap sebagai sebuah tragedi ternyata tidak selamanya merundungkan derita. Setidak-tidaknya ada secuil manfaat yang bisa dirasakan kini, yakni sebagai destinasi wisata baru dengan nama wisata lumpur panas.



Sumber: Pratikno, A. (2014)

Gambar 6. Patung Lumpur Lapindo

Dalam perspektif bencana alam, ada kemiripan antara apa yang terjadi di daerah Porong dengan yang terjadi di banyak daerah di penjuru Nusantara jauh berabad-abad sebelumnya. Pasalnya, bencana alam menyisakan manfaat berupa potensi pariwisata. Di daerah Lembang, Bandung Utara, terdapat Tangkuban Parahu, di Yogyakarta terdapat Gunung Merapi, di daerah Tengger Jawa Timur terdapat Gunung Bromo, dan di sejumlah tempat lainnya juga memiliki kemiripan. Yang patut mendapatkan perhatian adalah bahwa hampir semua lokasi wisata yang dilatar-belakangi oleh bencana alam memiliki akar kuat sejarah kelisanan yang turut membentuk, membangun, memaknai, menghidupi, dan menjaga eksistensi masing-masing destinasi wisata. Di balik Wisata Tangkuban Parahu terdapat Legenda Sangkuriang. Di belakang Gunung Merapi terdapat Kisah Eyang Merapi dan Nyai Gadung Melati (Triyoga, 2010). Cerita rakyat Ajisaka dan Roro Anteng-Joko Seger juga mendasari asal-usul gunung Bromo dan masyarakat tengger secara umum. Bagaimana dengan Lumpur Lapindo? Bencana alam ini secara folkloristik memiliki gayutan (atau digayut-gayutkan) dengan cerita Timun Mas. Secara kebetulan, Kerajaan Jenggala dan Kadiri sebagai latar cerita Dongeng Timun diperkirakan terletak di daerah Sidoarjo dan secara *othak-athik gathuk* diyakini pusat kerajannya terdapat di daerah Banjar Panji (pusat sempuran lumpur lapindo bernama Banjar Panji 1) (Nurchahyo, 2014).

Sisi-sisi tradisi, utamanya tradisi lisan, menjadi aspek penting untuk digali lebih dalam guna menguatkan sisi-sisi potensi wisata. Kajian tradisi lisan menjadi pintu masuk strategis dalam menyisir dan mengidentifikasi potensi sebagaimana dimaksudkan. Dalam konteks tradisi lisan tengger misalnya, 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 Kenongo, Nggedhangan, Watu Panggang, Wonorejo, Mungal, Puspo, Ngijo, Baledono, Pakel, Pasuruan, Gonong Wowong, Bangil, Sepedang,

Posong Tepes, Ngopak, Sidoarjo, dan Surabaya secara meyakinkan menunjukkan bahwa pengetahuan dan pemahaman geografis mendasari munculnya sastra lisan. Dengan kata lain, sastra lisan pada gilirannya menyimpan pengetahuan geografis. *Cangkringan Kertijoyo* pada hakikatnya adalah deskripsi kecil pertanyaan sains sosial. Pemahaman akan lokalitas diterjemahkan dengan sangat konkret, sederhana, aktual, dan kontekstual. Sains sosial yang terkandung dalam sastra lisan semacam ini tentu menarik dijadikan wisata edukasi yang disatupaketkan dalam studi wisata.

Selain sains sosial, ilmu tata saji makanan terdapat dalam teknik penempatan *sesaji*. *Caru mancasata, tumpeng kuning, ayam mancawarna, cecepan caru, dan liwet* misalnya, diposisikan pada tempat tersendiri. *Banyu kurung, gedhang ayu tayupan isor, gedhang ayu tayupan nduwur, ajang malang, pras semoa sayut, galang, pras petula, dan galang* 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-among* ‘menjaga’ jiwa dan badan manusia ini ditempatkan di sanggar surya bersama dengan *pras goreng, menden, pras tebusan, petra pesaksi, sudang, beras pitrah, suruhan, wakul, dan suruh agung*. Lantas, *pras sesa pertiwi, pras sesa gangga, ajang tlewer, dan bentung piti* disinggahkan di sanggar surya bawah. Lain lagi dengan penempatan *sega lungguh, sega lungguh ketan, takir jangan, takir janur, dan tumpeng* sejumlah *sesaji* ini diletakkan di *bale* banjaran sari. Ilmu tata saji dan tata letak *sesaji* sebagaimana uraian singkat di atas tentu sangat potensial menjadi sasaran atau *jujukan* wisata kuliner.

Saujana Tengger dalam teks *cangkringan* yang membenteng dari panorama alam (daerah) hingga perilaku budaya (tata ramu *sesaji* dan tata letaknya) merupakan suguhan wisata potensial yang layak dikelola. Lebih jauh lagi, *Saujana* Tengger dalam teks *sodoran* ataupun teks hari raya *Karo* menjadi paket wisata unik, variatif, kompleks, dan tentu menjanjikan. Pementasan *Sodoran-Karo*

misalnya, memenuhi syarat untuk menjadi sebuah ajang festival sastra. Pementasan tari *sodoran* yang bisa juga disebut sebagai sendratari simbolis sarat dengan aspek pertunjukan. Di sana ada penampil, teks yang ditampilkan, dan khalayak yang menyaksikan. Dengan berbagai kepentingan, ratusan khalayak dari berbagai tempat, golongan, dan profesi hadir untuk menyaksikan *event* tahunan ini. Bahkan, *event* penting ini lebih kuat dan otentik aspek pertunjukannya (hiburan) dibandingkan dengan Sendratari Roro Anteng-Joko Seger dalam Eksotika Bromo yang digelar rutin menjelang *Kasada*.

Selain itu, konteks pembukaan hari raya *Karo* dan pentas *sodoran* yang diperkuat dengan pembacaan narasi tari *sodoran* dan diwarnai pelantunan tembang *dhandhanggula* layak disebut *event* sastra. Dalam narasi tari *sodoran* juga dapat disimak nukilan kisah legenda Ajisaka. Pada poin ini, legenda menjadi salah satu sajian dalam *event* sastra untuk disimak oleh khalayak, baik masyarakat Tengger, masyarakat luar Tengger (wisatawan domestik), media massa, pejabat daerah, bahkan, wisatawan mancanegara.

Perlu dipahami bahwa dokumentasi sastra lisan juga turut menjadi penentu suatu wilayah populer sebagai tujuan wisata. Bahkan, alih wahana sastra ke film tidak selalu mempromosikan tempat yang dirujuk dalam latar kisah, tetapi mendompleng popularitas karya sastra untuk komoditas bisnis hiburan. Film Pasir Berbisik tahun 2001 yang dibintangi Dian Sastrowardoyo dan disutradarai oleh Garin Nugroho bisa jadi semakin memopulerkan Gunung Bromo sebagai destinasi wisata. Terlebih lagi, judul film layar lebar ini distabilkan menjadi nama salah satu destinasi wisata di sana. Namun, Sinetron *Prahara Cinta di Gunung Bromo* dan *Cinta Bersemi di Gunung Bromo* yang dibintangi oleh Roger Danuarta, Jonathan Frizzy, Angel Elga, Sinetron *Legenda Gunung Bromo*, sebuah sinetron legenda berseri yang diproduksi oleh rumah produksi milik keluarga Punjabi, lebih terkesan sebagai promosi film yang mendompleng cerita (sastra) daerah.

Lanjutan dokumentasi sastra lisan melalui penggalan mitos atau cerita rakyat juga dapat diupayakan sebagai upaya penciptaan *branding* sebuah destinasi wisata (Putra, 2019). Yang demikian merupakan bentuk penciptaan *branding* responsif budaya lokal. Namun demikian, dalam konteks Tengger, ditemukan sejumlah ‘keputusan’ yang kurang ramah terhadap isu lokal, atau bahkan kurang peka terhadap kekayaan dan keragaman potensi lokal. Sebut saja penamaan ‘Bukit Teletubbies’, atau ‘Padang Savana’ untuk memberikan label destinasi wisata baru sebagai paket wisata gunung Bromo, jelas tidak memiliki dan mengeksploitasi akar budaya lokal. Berbeda dengan misalnya penamaan Bukit/Gunung Ringgit, Bukit Mindongan, Bukit/Gunung Sumbar Semanik, Bukit/Gunung Ranten, Bukit/Gunung Watu Balang, Bukit/Gunung Tunggukan, Bukit/Gunung Widodaren, Bukit/Gunung Pusang Lingker. Bahkan, akan semakin kuat kesan sastra lokalnya jika sebutan di atas dilengkapi dengan para ‘baureksa’ nya sebagaimana yang dikisahkan dalam tradisi lisan.

Maka, akan dijumpai nama destinasi wisata yang betul-betul terilhami dari kisah lokal, misalnya Bukit Ringgit, Tempat Tumenggung Klewung, Putra ke-1 Roro Anteng-Jaka Seger, Bukit Mindongan, tempat Sinta Wiji, Putra ke-2 Roro Anteng-Jaka Seger, Gunung Sumbar Semanik, Tempat Ki Rawit, Putra ke-4 Rara Anteng-Jaka Seger, Gunung Ranten, Tempat Ical, Putra ke-6 Rara Anteng-Jaka Seger, Gunung Watu Balang, Tempat Raden Bagus Waris, Putra ke-11 Rara Anteng-Jaka Seger, Gunung Tunggukan, tempat Petung Supit/Tunggul Ametung, Putra ke-15 Rara Anteng-Jaka Seger, Gunung Widodaren, Tempat Puspo Ki Gontong, Putra ke-17 Rara Anteng-Jaka Seger, Gunung Pusang Lingker, Tempat Ki Dumeling, Putra ke-20 Rara Anteng-Jaka Seger, Pura Luhur Poten, tempat Ki Pranoto, Putra Ke-13 17 Rara Anteng-Jaka Seger, dan seterusnya.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 7. Opsi Penanaman Lokal



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 8. Opsi Penamaan Lokal

Selain Gunung Bromo, penamamaan bukit ‘Pananjakan’ sebagai salah satu destinasi wisata unggulan tentu memiliki akar lokal yang kuat. Dalam cerita lisan, Gunung Bromo maupun Bukit Pananjakan merupakan tempat bersemayam puta-putri Rara Anteng-Jaka Seger. *Baureksa* gunung Bromo adalah Raden Kusuma, Putra ke-25 Rara Anteng-Jaka Seger. Sementara itu, penguasa bukit Pananjakan adalah Putra ke-9 Rara Anteng-Jaka Seger, yakni Tumenggung Klintar. Pertanyaannya adalah bagaimana dengan penamaan ‘Bukit Cinta’ dan ‘Bukit Kingkong’?

3.5 Makna *Cangkriman-Sodoran-Karo*

Makna *cangkriman-sodoran-Karo* terkait erat dengan nilai-nilai kebajikan hidup bagi manusia dan semesta, baik yang bersifat sosial-budaya, ekonomi, religius, ekologis hingga nilai edukatif. Nilai-nilai tersebut sejalan dengan berbagai perangai *cangkriman-sodoran-Karo*, baik perangai sastra lisan, ekologi sastra, gastronomi sastra, maupun perangai pariwisata sastra. Dialektika (baca: komunikasi dan interaksi) antara berbagai perangai (potensi) itu dapat menjadi pilar-pilar penopang wisata, di antaranya adalah wisata *heritage*, sebuah wisata yang memiliki nilai budaya yang berhubungan dengan adat istiadat masyarakat maupun warisan budaya di suatu daerah (Kristiningrum (2014) atau lawatan wisata mengarungi lokasi, mengamati artefak, dan menikmati sejumlah aktivitas yang otentik mewakili kisah atau sejarah orang-orang masa lalu atau masa kini (Cahyadi dan Gunawan, 2009).

Bab 4

***Bale* Desa dan *Pawonan* Tengger: Refleksi Keteraturan Manajerial dan Keterpaduan Keterpaduan Sosiokultural**



Membahas tentang Tengger tentu tak bisa terlepas dari kuatnya tradisi yang sudah melekat secara *titiluri*. Salah satunya tradisi *bethek-sinoman* yang dilaksanakan di *bale* desa yang ternyata memiliki keunikan dalam sistem *pawonnya*. Bab ini menguraikan tentang bagaimana fungsi dan sistem manajemen dalam *pawonan* Tengger, bagaimana *pawonan* Tengger dapat merepresentasikan potret guyub rukun dari masyarakat Tengger itu sendiri, dan bagaimana *pawonan* Tengger dapat menjadi salah satu komoditas budaya yang menjadi daya tarik dalam sektor pariwisata. Hasil yang didapatkan yaitu sistem *pawonan* Tengger ternyata terbagi ke dalam berbagai jenis ruang sesuai fungsinya, di antaranya ada *pawon ngombe*, *adang*, *kela jangan*, *lauk*, dan *isuh-isuh*. Manajemen pelaksanaannya diserahkan sepenuhnya pada sang empunya hajat dan sudah mulai disiapkan sejak satu tahun ke belakang. Di sisi lain, *pawonan* Tengger juga dapat menjadi representasi prinsip hidup guyub rukun masyarakat Tengger melalui betapa ringan tangannya

masyarakat Tengger dalam membantu sesama, hal ini didasari oleh tingkat kerukunan dan rasa saling memiliki yang tinggi. Selain itu, hawa *pawon* dapat memberikan rasa hangat dalam berkomunikasi, di mana kehangatan di Tengger bukan hanya sebatas kehangatan fisik yang didapat dari hawa *pawon*, tapi juga kehangatan esensial yang berasal dari ketulusan hati membantu sesama, sehingga menciptakan keintiman tersendiri.

4.1 Pawonan Tengger

Berbicara tentang keguyuban tidak bisa dilepaskan dari nilai kerukunan. Nilai ini tercipta melalui hubungan yang harmonis antara satu individu dengan individu lainnya dalam suatu ruang lingkup masyarakat. Keharmonisan tersebut dapat diperoleh melalui sebuah interaksi yang dibangun dalam ruang komunikasi yang bisa terbentuk melalui berbagai cara. Ruang komunikasi dapat tercipta dari kegiatan-kegiatan masyarakat, pengadaan acara atau hajatan, ritual adat, hingga praktik tradisi yang berlangsung dengan melibatkan kehadiran masyarakat setempat. Dalam kehidupan masyarakat yang masih kental dengan ritual adat atau tradisi, akan terbuka ruang komunikasi yang intensif. Intensifikasi komunikasi seperti ini lumrah ditemui dalam masyarakat Tengger, utamanya saat pergelaran tradisi. Salah satu praktik tradisi di Tengger yang sangat sering dilakukan adalah kegiatan *bethek-sinoman*. Aktivitas adat ini banyak menciptakan ruang komunikasi dan peluang integrasi.

Bethek-sinoman adalah suatu istilah yang merujuk pada praktik tradisi untuk saling membantu sesama. Aktivitas guyub yang mencerminkan solidaritas dan nilai luhur tradisi ini (Pawane, 2016]; Anggorowati dan Sarmini, [2015]) dilakukan ketika ada suatu hajat, baik hajat personal maupun hajat upacara yang terdapat dalam ritual-ritual adat desa (Bahar dan Sukmawan, 2021). Sukmawan dkk. (2020) juga menyebutkan bahwa *bethek-sinoman* adalah kegiatan yang dapat memupuk persatuan antarsesama lewat ruang komunikasi yang membentuk keakraban satu sama lain yang dilandasi dengan kesamaan bahasa, budaya,

dan berbagai faktor lainnya. Singkatnya, istilah *bethek-sinoman* merujuk pada sebuah kegiatan berkumpul bersama untuk mempersiapkan jalannya ritual, di mana masyarakat akan saling berkomunikasi, bersosialisasi, dan bertukar informasi, menciptakan suatu potret guyub rukun antara satu individu dengan individu lainnya.

Apa yang membedakan antara kegiatan kerja sama masyarakat Indonesia pada umumnya dengan masyarakat suku Tengger dalam mempersiapkan suatu hajat atau ritual adalah pada tempat pelaksanaan dan persiapannya. Masyarakat Tengger memanfaatkan *bale* desa (balai desa) selain sebagai tempat administrasi pemerintahan juga sebagai tempat untuk mempersiapkan dan melaksanakan hajat. Bahkan, terdapat bangunan khusus yang strukturnya disesuaikan untuk mempersiapkan ritual atau hajat masyarakat, di antaranya ada *pawon*, *petamon*, *pedaringan*, *pekayon*, *penyimpén*, *penampung*, dan juga *pekiwan*. Dari bagian-bagian tersebut, *pawon* yang bermakna dapur adalah bagian yang paling mendominasi. Namun, *pawonan* Tengger di *bale* desa berbeda dari *pawon* atau dapur pada umumnya. Dalam sistem *pawon* Tengger dapat terbagi setidaknya empat hingga lima macam ruang di dalamnya.

Terdapat beberapa tulisan terdahulu yang relevan dengan tulisan ini, misalnya tulisan Bahar dan Sukmawan (2021) yang membahas *bethek-sinoman* sebagai kegiatan penopang *anjangsana*. Namun, tulisan tersebut hanya berfokus pada kegiatan *bethek-sinoman* itu sendiri, tidak ada pembahasan lanjutan mengenai eksistensi *bale* desa terutama sistem *pawon* Tengger dan manajemennya yang memiliki nilai-nilai potensial untuk dikaji dengan lebih komprehensif. Sebelumnya ada juga tulisan Sukmawan dan Febriani (2018) yang membahas *bale* desa sebagai tempat pelaksanaan hajat, tetapi pembahasan lebih terfokus pada studi etnografi perempuan Tengger yang mengambil peranan besar dalam kehidupan masyarakat, masih belum ada bahasan yang menyoroti *bale* desa dan *pawon* secara spesifik. Padahal,

eksistensi *pawon* Tengger selain sistem dan manajemennya yang unik juga terdapat potret guyub rukun dari masyarakat Tengger itu sendiri. Di dalam *pawon* ada ruang komunikasi yang didominasi dengan bahasa yang sama, bahasa Jawa dialek Tengger, di mana orang yang berkomunikasi dengan bahasa yang sama secara tidak langsung memiliki kedekatan tersirat karena berasal dari latar belakang kebudayaan yang sama.

Berdasarkan uraian di atas dapat diketahui bahwa masih terdapat banyak hal-hal potensial tentang *pawonan* Tengger yang dapat dibahas dengan lebih komprehensif. Oleh karena itu, tulisan ini memfokuskan pada (1) fungsi dan sistem manajemen adat di *pawonan* Tengger, (2) representasi prinsip hidup guyub dan rukun masyarakat Tengger melalui praktik tradisi di *bale* desa, serta (3) *pawonan* Tengger dapat menjadi salah satu komoditas budaya yang menjadi daya tarik dalam sektor pariwisata. Tulisan ini layak dibahas lebih lanjut karena kebudayaan pada hakikatnya melestarikan kemanusiaan. Dalam perkembangan zaman yang semakin maju ini banyak nilai-nilai kebersamaan yang terkikis oleh sifat-sifat individualis. Maka dari itu, bab ini diharapkan dapat menjadi contoh tentang nilai guyub rukun (*mentifact*) dapat tercipta melalui potret kebersamaan masyarakat (*sosiofact*) yang terbentuk melalui praktik tradisi di artefak budaya, khususnya dalam ruang *pawon*.

4.2 *Bale* Desa Sebagai Wadah Praktik Tradisi Masyarakat Tengger

Balai desa dalam pandangan masyarakat secara umum dianggap sebagai sebuah tempat yang mengelola administrasi pemerintahan dalam ruang lingkup masyarakat desa, walau dalam beberapa kesempatan juga terkadang dimanfaatkan sebagai tempat melaksanakan hajat warga. Namun, balai desa di wilayah Tengger yang oleh masyarakat setempat disebut sebagai 'bale desa' adalah suatu tempat yang dirancang khusus sebagai titik pelaksanaan hajat dan ritual, di samping fungsinya sebagai kantor pemerintahan

desa. Bahkan fungsi hajatan ini lebih banyak dijumpai dibandingkan dengan aktivitas desa itu sendiri.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 9. Sketsa *Bale Desa Tengger*



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 10. Denah *Bale Desa Tengger*

Hal ini juga dapat dibuktikan melalui struktur bangunan *bale* desa wilayah Tengger yang unik dan berbeda dari balai desa pada umumnya. Ruang-ruang di *bale* desa Tengger di antaranya

ada *pawon*, *petamon*, ruang *prasadan* atau *bujana*, *penyimpan*, *penampung*, *pedaringan*, *pekayon*, dan juga *pekiwan*. Di antara tempat-tempat tersebut, *pawon* adalah tempat dengan paling banyak jenis ruang yang terdapat di dalamnya.

Bagian ruang terdepan *bale* desa umumnya disebut *petamon*, yakni tempat untuk menyambut para tamu. Selanjutnya, ada juga tempat *prasadan* atau bisa juga disebut ruang *bujana*, yakni tempat makan dengan sistem prasmanan yang disediakan banyak kursi berjejer untuk para tamu hajatan menyantap hidangan. Lalu, apabila masuk lagi ada sebuah tempat yang digunakan untuk menyiapkan jajan sebelum dihidangkan. Kemudian ada juga *pekiwan*, yaitu toilet atau kamar kecil. Selanjutnya ada *pawon*, di mana kegunaan *pawon* tersebut untuk memasak. Ada juga ruang *penyimpan*, yakni tempat untuk menyimpan barang, misalnya alat-alat masak. Namun, karena ruang *penyimpan* tidak cukup menampung semua barang tersebut, maka dibagi ke tempat lain yang disebut sebagai *penampung*. Selanjutnya, ada juga *pedaringan* yang kegunaannya untuk semua kebutuhan upacara yang akan digunakan, terutama yang berbentuk bahan, termasuk juga daging-daging yang digantung pada ruang tersebut. Selain itu, ada juga gudang alat musik untuk menyimpan alat-alat musik tradisional yang menjadi pengiring upacara.

Sebagaimana yang disebutkan sebelumnya, *bale* desa sebagai wadah pelaksanaan suatu tradisi adalah hal yang sudah tidak asing lagi di Tengger. Menurut Sukmawan dan Febriani (2018), sekurang-kurangnya terdapat 18 ritual adat yang dilakukan oleh masyarakat Tengger. Namun, apapun jenis ritual adat ataupun hajat yang akan dilakukan, pasti membutuhkan persiapan yang disebut sebagai tahap prahajatan. Dalam mempersiapkan hajat di *bale* desa terdapat tiga tahap, di antaranya *woro-woro* atau pemberitahuan, *ngayon* atau mengumpulkan kayu bakar, dan praktik tradisi saling tolong-menolong antarmasyarakat yang bernama *bethek-sinoman*. *Bethek-sinoman* sendiri merupakan inti dari persiapan suatu hajat, di mana istilah *bethek* merujuk pada

masyarakat perempuan dan istilah *sinoman* merujuk pada masyarakat laki-laki yang membantu mempersiapkan acara.

4.3 Pawonan Tengger: Fungsi dan Manajemen Pelaksanaannya

Secara religiokultural, masyarakat Tengger sangat memperhitungkan eksistensi *pawon*. Ekspresi religius masyarakat terhadap *pawon* yang telah berperan besar membantu hajat mereka ditunjukkan dalam sikap hormat terhadap *danyang* atau roh penunggu *pawon* dengan memberi mereka *sesaji*. Apabila ada ritual atau hajat seperti *entas-entas*, *walagara*, dan sebagainya, maka *pawon-pawon* pada *bale* desa akan diselamati atau diupacarai dengan *sesajinya* yang bernama *tamping* atau *tetamping*. *Pawon* akan *ditamplingi* karena menurut orang Tengger tempat tersebut ada penunggunya yang bernama Kaki Thowok dan Nini Thowok, *danyang* lokal Tengger yang juga disebutkan dalam sejumlah *japa* mantra, khususnya *Japa Ngaturen Sajen Tamping* yang secara khusus diperuntukkan untuk *danyang* rumah, *pawon* (dapur), dan jalan (Sukmawan dkk, 2018).

Pemberian *tamping* sendiri bisa dimulai sebelum acara berlangsung, di mana *penunggu* akan diberi tahu bahwa akan ada kegiatan. Tujuannya adalah agar *penunggu* tersebut tidak mengganggu manusia dengan memberinya sebuah upah dalam bentuk *sesaji*. Tidak hanya *pawonan* di *bale* desa, *pawon* dalam rumah-rumah warga juga akan diberi *tamping* pada setiap Jumat *legi*.

Istilah *pawon* pada umumnya banyak dikaitkan dengan ruang dapur. Namun pada hakikatnya, kata *pawon* sendiri di Tengger merujuk pada penggunaan kompor tradisional yang memanfaatkan kayu bakar sebagai bahan baku pemanasnya. Bentuk *pawon* atau kompor tradisional itu pun bisa bermacam-macam, bergantung pada fungsi atau kegunaan kompor tersebut. Bisa berbentuk segi empat dengan dua hingga empat lubang, dan bisa juga berbentuk lingkaran dengan satu lubang yang

dikhususkan sebagai tempat pemanas ketel atau teko besar. *Pawon* yang menggunakan bentuk segi empat dengan dua lubang biasanya digunakan untuk memasak nasi atau *adang*, sedangkan yang berlubang empat bisa digunakan untuk memasak *jangan* atau sayur, daging, dan lauk-pauk. Kemudian, untuk *pawon* berbentuk lingkaran sendiri umumnya digunakan untuk memasak air.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 11. Sketsa *Pawon* Tradisional Tengger

Pawonan pada *bale* desa di wilayah Tengger umumnya bisa dibuat tanpa dinding sekat, yakni dengan memanfaatkan kayu atau barang-barang lain yang bisa menjadi pembatas ruang. Akan tetapi, tetap ada juga bagian *pawon* yang menggunakan dinding sebagai pembatasnya. Pembagian atau struktur ruang pada *pawonan* Tengger tersebut sudah diketahui oleh seluruh masyarakat sehingga sudah menjadi pakem yang diturunkan secara turun-temurun. Macam jenis *pawon* yang terdapat dalam *pawonan* Tengger dapat terbagi mulai dari empat hingga lima macam ruang. Di antaranya ada *pawon ngombe*, *adang*, *kela jangan*, *lauk*, dan *isuh-isuh*. Berikut ragam bentuk dan peruntukannya.

a. *Pawon Ngombe*

Pawon ngombe adalah tempat yang dikhususkan untuk membuat dan mempersiapkan minuman. Bentuk *pawon* ini fleksibel dan bisa diletakkan di mana saja. Intinya adalah pada *pawonan* atau kompor tradisional berbahan bakar kayu yang digunakan untuk merebus

air minum. Bentuk *pawon* yang digunakan biasanya berbentuk bundar atau kotak dengan lubang bundar di tengahnya yang bisa digunakan untuk meletakkan ketel atau baskom besar. Biasanya dalam satu *pawon* bisa digunakan untuk satu baskom atau dua sampai dengan tiga ketel. Jumlah orang yang terlibat dalam *pawon ngombe* setidaknya bisa hingga delapan orang atau bisa juga lebih tergantung pada besar acara yang disiapkan.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 12. *Pawon Ngombe*

b. Pawon Adang

Pawon adang atau bisa juga disebut sebagai *pawon ngadang* adalah tempat yang digunakan untuk *mengadang* atau menanak nasi. *Pawonan* ini juga menggunakan kompor tradisional berbahan bakar kayu-kayu yang sudah dikumpulkan sebelumnya saat *ngayon*. Bentuk *pawon* yang digunakan biasanya berbentuk kotak besar dengan empat lubang kompor di dalamnya sehingga umumnya dalam satu *pawon* bisa digunakan untuk empat baskom sekaligus. Jumlah orang yang bertanggung jawab dalam mengelola *pawon adang* setidaknya bisa hingga belasan orang atau bisa juga lebih tergantung pada besar acara yang disiapkan.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 13. *Pawon Adang*

c. Pawon Kela Jangan

Pawon kela jangan sesuai namanya berfungsi untuk melakukan *kela* atau memasak dan *jangan* berarti sayur dalam bahasa Jawa, sehingga *pawon kela jangan* dapat diartikan sebagai tempat untuk memasak sayur, baik yang berbasis santan ataupun tidak. *Pawonan* ini juga menggunakan kompor tradisional berbahan bakar kayu sebagaimana dua *pawon* sebelumnya.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 14. *Pawon Kela Jangan*

Bentuk *pawon* yang digunakan biasanya juga berbentuk kotak besar dengan empat lubang kompor di dalamnya sehingga dalam satu *pawon* bisa digunakan untuk empat panci atau wajan sekaligus. Jumlah orang yang bertanggung jawab dalam mengelola

pawon kela jangan setidaknya bisa hingga belasan, puluhan, atau bisa juga lebih tergantung besar acara yang disiapkan.

d. Pawon Lauk

Pawon lauk adalah tempat yang dimanfaatkan untuk mengolah daging-daging, ikan-ikan dan lauk-pauk lainnya. *Pawonan* ini juga menggunakan kompor tradisional berbahan bakar kayu. Akan tetapi, jika jumlah tamu undangan terlalu banyak, dapat dibantu menggunakan kompor gas. Bentuk *pawon* yang digunakan biasanya juga berbentuk kotak besar dengan empat lubang kompor di dalamnya sehingga dalam satu *pawon* bisa digunakan untuk empat panci atau wajan sekaligus. Jumlah orang yang bertanggung jawab dalam mengelola *pawon kela jangan* setidaknya bisa hingga belasan, puluhan, atau bisa juga lebih tergantung pada besar acara yang disiapkan.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 15. *Pawon Lauk*

e. Pawon Isuh-isuh

Pawon isuh-isuh adalah istilah yang digunakan untuk menyebut tempat mencuci alat-alat masak dan alat-alat makan. *Isuh-isuh* sendiri dalam bahasa Jawa berarti cuci-mencuci, tetapi konteksnya adalah peralatan. Meski disebut sebagai *pawon*, namun tentu saja jenis *pawon* ini tidak memerlukan adanya kompor, melainkan beberapa buah bak air yang dilengkapi keran air dan gayung. Jumlah orang yang bertanggung jawab dalam mengelola *pawon*

kela jangan bisa hingga delapan orang atau bisa juga lebih tergantung pada besar acara yang disiapkan.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 16. Pawon Isuh-isuh

Di sejumlah desa Tengger struktur *pawonan* biasanya dibuat bergandengan, lalu di dekat *pawon* disiapkan tempat *pekayon* untuk menyimpan kayu bakar. Fungsi dari setiap jenis *pawon* tersebut tidak dapat diganggu gugat karena sudah bagian dari tradisi. Misalnya tempat untuk *pawon ngombe* tidak bisa ditukar dengan *pawon* lainnya, pun dengan *pawon jangan, isuh-isuh*, dsb. Terkhusus *pawon ngombe* yang bentuknya berbeda, berbentuk bundar lalu di atasnya diletakkan ketel, sedangkan *pawon* lain membujur lalu ada dua sampai empat lubang di dalamnya sehingga *pawon-pawon* tersebut tentu tidak dapat ditukar. *Pawon-pawon* yang terdapat pada *bale* desa tersebut pun mengalami beberapa perubahan seiring dengan berjalannya waktu.

Pawon yang digunakan di zaman sekarang kebanyakan sudah dibuat permanen sehingga tidak perlu lagi membuat dari awal atau bongkar-pasang seperti pada zaman dahulu, di mana saat itu apabila ada hajatan maka masih harus membuat *pawon* yang tersusun dari bata dan dilengketkan dengan abu kayu yang diberi air. Akan tetapi, karena sekarang sudah permanen maka tidak perlu membuat *pawon* dari awal lagi setiap ada acara. Namun di lain sisi, tradisi masak-memasak memanfaatkan alam masih

berlanjut hingga sekarang, yakni penggunaan kayu bakar yang dikumpulkan melalui instrumen tradisi *ngayon* atau *negor* kayu (memotong kayu) yang dilakukan sebagai bagian dari prahajatan.

Sistem manajemen *pawon* sendiri sepenuhnya diserahkan kepada sang pemilik hajat, di mana jauh sebelum hajat dimulai maka sang empunya hajat akan mendatangi rumah masyarakat mulai dari tetangga sekitar, tetangga berbeda dusun, hingga bisa juga ke tetangga dari desa-desa yang berbeda, tergantung seberapa besar hajat yang dilakukan. Dengan kata lain, siapa yang bertanggung jawab pada bagian-bagian *pawon* nantinya adalah orang yang dari awal ditugasi oleh sang empunya hajat untuk membantu dalam *bethek*. Kisaran jumlahnya pun beragam dan bisa jadi sangat banyak karena sang empunya hajat bisa sampai mengundang seluruh masyarakat desa tempat hajat dilakukan hingga masyarakat dari desa lain juga bisa jadi ikut diundang untuk membantu persiapan acara.

Pada jenis hajat yang sakral seperti ritual *entas-entas*, yakni pelepasan arwah yang sudah meninggal, biasanya hajat dilakukan secara besar-besaran. Di salah satu desa di wilayah Tengger, bahkan bisa sampai mengundang 1.600 orang untuk mengikuti *bethek-sinoman*, dan jumlah ini belum termasuk tamu undangan. Dalam waktu kurang dari empat bulan sang empunya hajat sudah mendatangi rumah-rumah warga untuk meminta bantuannya mempersiapkan hajat. Masyarakat Tengger yang ingin mengadakan hajat bahkan umumnya sudah mempersiapkan hari sejak satu sampai dua tahun sebelum hajat diadakan. Tidak bisa dan tidak boleh mepet agar tidak bertabrakan dengan yang lainnya.

4.4 Pawonan Tengger Sebagai Potret Guyub Rukun Masyarakat Tengger

Sebagaimana yang disebutkan sebelumnya, alasan masyarakat Tengger bersedia berbondong-bondong untuk membantu mempersiapkan hajat terkhusus membantu memasak di *pawon* adalah karena adanya nilai guyub atau kerukunan yang tinggi

antara satu individu dengan individu yang lain. Dengan kata lain, *pawon* dapat menjadi potret guyub rukun dari kehidupan masyarakat Tengger. Konsep berguyub menurut KBBI adalah berkelompok atau berkumpul, sedangkan menurut konsep hidup masyarakat Jawa istilah guyub merujuk pada keselarasan. Apabila dimaknai secara menyeluruh maka konsep guyub mengacu pada kondisi berkumpulnya suatu kelompok masyarakat secara bersama-sama dengan berbagai tujuan selaras yang dapat mendasarinya. Kata guyub lebih lanjut sering dipasangkan dengan kata rukun, membentuk suatu konsep baru bernama guyub rukun, di mana istilah rukun dalam kehidupan sehari-hari sering dikaitkan dengan konsep damai tanpa adanya pertikaian.

Penggunaan konsep guyub rukun pada hakikatnya tidak dapat dipisahkan, karena rukun dapat tercipta dari adanya guyub, sementara kehidupan masyarakat yang guyub membawa konsekuensi logis pada kehidupan yang rukun (Sudarsih dan Widisuseno, 2021). Salah satu faktor keharmonisan dapat tercipta melalui implementasi guyub rukun yang diwujudkan ke dalam kehidupan bermasyarakat (Fitriyah dan Farihah, 2016).

Bentuk implementasinya sendiri dapat beragam, mulai dari pengadaan gotong royong, kerja bakti, hingga tidak terkecuali tradisi *biodho* dan atau *bethek-sinoman*. Pemanfaatan instrumen tradisi dalam memunculkan guyub terbukti dapat merekatkan kerukunan antara satu individu ke individu lain dalam ruang lingkup masyarakat, bahkan tanpa memandang kelas sosial yang ada (Haryanto, 2014).

Masyarakat yang bergotong-royong atau bekerja bakti bersama dalam menjalankan suatu tradisi atau mempersiapkan suatu ritual adat dapat menciptakan potret guyub rukun berlandaskan nilai agama, sosial, dan budaya. Misalnya dalam tradisi *walagara* dan *mayu desa* oleh masyarakat suku Tengger. Perasaan saling memiliki tanggung jawab untuk bekerja bersama-sama membersihkan dan mempercantik desa dapat meningkatkan intensitas masyarakat untuk saling bertemu, berinteraksi, dan berkomunikasi, sehingga kerukunan dapat terbangun melalui

adanya kegiatan berkumpul atau berguyub bersama. Masyarakat yang dapat mewujudkan potret guyub rukun pada dasarnya adalah yang berperilaku toleran dan bersikap ringan tangan dalam artian gemar membantu. Karakteristik ini sangat cocok dengan masyarakat suku Tengger yang menjunjung tinggi tradisi secara *titiluri* atau turun-menurun. Kebudayaan Tengger yang kuat ini juga dapat menjadi salah satu faktornya, karena pada hakikatnya kebudayaan melestarikan kemanusiaan.

Berbicara tentang kebudayaan, Indonesia sebagai negara multikultural adalah julukan yang tidak bisa dipisahkan. Beragam suku, ras, agama, dan budaya menjadikan Bhinneka Tunggal Ika sebagai sebuah semboyan yang relevan. Adapun dalam potret budaya tidak harus dimunculkan dalam wujud kesenian, adanya nilai guyub rukun pun adalah sebuah budaya Indonesia yang luar biasa dengan penuh nilai toleransi dan sikap yang menjunjung persatuan. Di lain sisi, persatuan adalah hal yang sangat rentan karena adanya sedikit bibit intoleransi maka dapat memunculkan ancaman disintegrasi. Namun sayangnya, sejauh ini ancaman disintegrasi adalah hal yang tidak bisa terelakkan bagi bangsa Indonesia. Mulai dari etnosentrisme, separatisme, hingga munculnya beragam jenis pemberontakan. Hal ini membuktikan bahwa Indonesia sebagai bangsa yang majemuk masih belum sepenuhnya siap menghadapi kemajemukan itu sendiri.

Dasar dari terciptanya permasalahan-permasalahan tersebut adalah tidak optimalnya nilai toleransi dan kerukunan sebagai landasan hidup masyarakat Indonesia dengan segala kemajemukannya. Maka dari itu, melalui potret kehidupan masyarakat suku Tengger sebagai salah satu suku tertua di Indonesia, diharapkan adanya representasi dan adaptasi nilai yang dapat menjadi contoh untuk mengurangi aksi-aksi disintegrasi. Alasan lain mengapa suku Tengger layak dijadikan potret masyarakat guyub rukun adalah tingkat kejahatan di Tengger yang sangat rendah. Pengendalian diri yang kuat dan keteguhan akan budaya dari masyarakat Tengger dibuktikan berhasil dalam

mencetak minimnya angka kejahatan (Negara, 2018). Hal ini tentu tidak bisa terlepas dari kuatnya perasaan saling memiliki antarmasyarakat suku Tengger yang banyak diciptakan melalui ruang komunikasi dengan instrumen tradisi sebagai media perantaranya.

Pelaksanaan *bethek-sinoman* menjadi sebuah tradisi yang mempertemukan berbagai lapisan masyarakat atau menjadikan *bale* desa sebagai tempat berjumpanya masyarakat dalam satu tujuan yang sama. Di antara ruang-ruang tersebut, *pawon* adalah tempat yang mendominasi terciptanya ruang komunikasi. Perlu ditegaskan ulang juga sebelumnya bahwa masyarakat Tengger pada hakikatnya terkenal akan sifatnya yang ramah, rukun, dan saling terbuka, serta gemar membantu. Saat ada kegiatan *bethek-sinoman*, kegiatan tersebut disambut dengan hangat dan dimanfaatkan menjadi tempat untuk berjumpa dan berinteraksi. Dengan kata lain, saat *bethek-sinoman* ada banyak perbincangan yang terjadi di dalamnya.

Selanjutnya, alasan mengapa masyarakat Tengger bersedia berbondong-bondong membantu *bethek-sinoman*, tidak lain adalah nilai kerukunan yang sangat kuat dalam masyarakat Tengger itu sendiri. Dari jauh hari, masyarakat sudah dihubungi untuk membantu *bethek-sinoman*, maka dari itu pasti akan diusahakan untuk datang, bahkan jika berbeda desa pun akan diusahakan untuk datang.

Masyarakat Tengger menganggap kegiatan *bethek-sinoman* sebagai suatu tradisi yang penting. Bagi mereka, suatu hal yang memalukan apabila tidak hadir padahal sudah diundang dan diminta tolong untuk membantu mempersiapkan hajatan. Oleh karena itu, mereka pasti meluangkan waktu untuk datang sebagai wujud penepatan janji dan penuntasan tanggung jawab menyelesaikan pekerjaan hingga akhir secara total (Anastassia, [2017]; Maulidia dan Saleh [2017]). Maka tidak heran apabila yang membantu hajatan bisa sampai puluhan, ratusan, hingga ribuan orang. Sikap dan sifat yang saling menjunjung nilai tolong-

menolong dan kerukunan sudah menjadi hal yang lumrah di Tengger. Keguyuban atau kerukunan bukan satu-satunya hal penting yang ditemukan dalam tradisi *bethek-sinoman*, melainkan juga nilai-nilai manajerial. Terkait dengan nilai ini, masyarakat Tengger adalah masyarakat yang sangat teratur. Seperti halnya prinsip kerja semut, tanpa diberi aturan sedemikian rupa, masyarakat sudah bekerja sesuai dengan kebutuhan yang diperlukan.

Pada umumnya saat sedang melakukan praktik tradisi *bethek-sinoman*, masyarakat biasanya akan bercerita tentang kehidupan sehari-hari, juga saling berbagi pengalaman antara satu individu ke individu lainnya. Lebih lanjut, dapat diketahui bahwa suhu di wilayah Tengger yang merupakan dataran tinggi tergolong sangat dingin dibandingkan wilayah-wilayah lain di Indonesia, sehingga hawa hangat dari *pawon* dipercaya dapat meningkatkan keintiman atau kedekatan dalam berinteraksi dan berkomunikasi. Sebagaimana yang diketahui, hawa dingin memang dapat mengganggu komunikasi dan hawa hangat dari *pawon* akan sangat membantu kelancaran komunikasi, tetapi tentu *pawon* tidak hanya sekadar bermanfaat sebagai pengusir hawa dingin saja. *Pawon* dapat menciptakan keintiman dan kehangatan yang tidak hanya bermakna literal bagi masyarakat Tengger, tapi ada juga kehangatan esensial.

Urgensi *pawon* selain untuk mempersiapkan hidangan juga berfungsi untuk membangun kedekatan esensial antarmasyarakat. Kehangatan di Tengger pun bukan hanya sebatas kehangatan fisik yang didapat dari hawa *pawon*, tapi juga ada kehangatan hati. Saat menghangatkan badan sambil saling berkomunikasi, tercipta keintiman dan potret guyub rukun di dalamnya. Selain itu, alasan lain *pawon* dapat merepresentasikan dan menciptakan potret guyub rukun adalah bahwa di dalam *pawon* ada ruang komunikasi dengan bahasa yang sama. Orang-orang yang berkomunikasi dengan bahasa yang sama secara tidak langsung akan menciptakan sebuah kedekatan emosional karena berasal dari latar belakang

kebudayaan yang sama. Pada dasarnya, bahasa dan budaya adalah kesatuan yang padu.

Kedekatan yang sudah dipupuk sedikit demi sedikit tersebut kemudian akan dapat memunculkan perasaan saling memiliki sehingga rasa kerukunan pun dapat tercipta. Selanjutnya, hal yang perlu menjadi perhatian juga adalah adanya *titiluri*, yakni pewarisan tradisi turun-temurun melalui pembiasaan sejak kecil mengikuti jejak leluhur (Warsaa (2019). Di Tengger, para mudamudi juga turut berkontribusi dalam hajatan. Mereka bersedia datang ke *bale* desa dengan inisiatif sendiri tanpa perlu diminta. Hal tersebut dapat terjadi karena adanya *titiluri* (pewarisan secara turun-temurun) masyarakat Tengger dalam mengenalkan kebudayaan setempat kepada generasi penerus, termasuk salah satunya tradisi untuk membantu hajat dan ritual adat.

Kesediaan masyarakat Tengger untuk saling membantu tersebut didasarkan pada prinsip pengabdian bukan tanggung jawab profesional berbayar. Alih-alih dibayar, masyarakat yang datang untuk membantu_ khususnya di *pawon*, malah datang sambil membawa sesuatu, misalnya telur, gula, minyak, dan sebagainya. Kesadaran diri untuk saling membantu sesama ini menjadi salah satu penyokong terciptanya guyub, maka dari itu tidak mengherankan apabila *pawonan* Tengger dapat menjadi potret guyub rukun dari masyarakat Tengger. Potret guyub rukun dan kekerabatan di Tengger juga dilandasi rasa kekeluargaan, di mana semua dianggap sebagai sebuah keluarga besar tanpa harus ditarik garis keturunan keluarga. Terdapat filosofi Tengger berbunyi “Aku adalah kau dan kau adalah aku”, yang bermakna orang Tengger pada hakikatnya adalah satu dan saling memiliki.

Bagi masyarakat Tengger, melalui *pawon* ada banyak hal yang bisa dibagikan, mulai dari pengalaman, cerita hidup, dan sebagainya. Rasa kerukunan dan sikap saling memiliki satu sama lain yang kuat sudah dianggap lebih dari cukup untuk menjadi alasan atau motif masyarakat Tengger dalam membantu sesama.

Selain itu, tidak hanya terbatas pada *pawonan* di ruang publik seperti *bale* desa, pada *pawon* domestik atau *pawon* rumah tangga pun dapat terlihat potret guyub rukun dari masyarakat Tengger. Masyarakat Tengger pada hakikatnya memiliki kegemaran berbincang di *pawon*, baik *pawon* publik maupun domestik, bahkan menyambut tamu terkhususnya yang sesama masyarakat Tengger pun juga di *pawon*. Selain kesan hangat yang diberikan *pawon*, juga ada filosofi di balik kegemaran orang Tengger dalam *medayoh* atau bertamu di *pawon*. Pertama memang mencari kehangatan, tetapi filosofi utamanya adalah karena *pawon* merepresentasikan ‘*jeroan* rumah’ atau bagian terdalam dari rumah. Hal ini mengacu pada karakteristik orang Tengger yang terbuka kepada sesama ataupun orang lain.

Tujuan menjamu tamu di *pawon* bukan untuk pamer, tetapi agar niat tulus dari hati terdalam sang empunya rumah bisa tersampaikan dengan baik kepada sang tamu melalui anggapan ‘inilah saya, inilah hati saya, silakan lihat *jeroan* saya’ yang disimbolisasikan atau direpresentasikan melalui bagian *jeroan* rumah, yakni *pawon* atau dapur. Dengan kata lain, menyambut tamu di *pawon* juga menunjukkan bahwa tidak ada yang disembunyikan antara satu dengan yang lain, sebuah bentuk kerukunan yang tercipta dari sikap saling mempercayai dan saling memiliki. Selain itu, memang sudah menjadi kebiasaan atau hal yang lumrah bagi sesama masyarakat Tengger yang apabila bertamu langsung mendatangi bagian *pawon* untuk saling berbincang dalam ruang komunikasi yang lebih hangat dan intim.

4.5 Pawonan Tengger Sebagai Komoditas Budaya Dalam Sektor Pariwisata

Tidak hanya sebagai salah satu bentuk kekayaan budaya saja, *pawonan* Tengger juga dapat dimunculkan dalam aspek lain misalnya perekonomian ataupun pariwisata. Pembangunan berbagai fasilitas ekonomi memerlukan ruang-ruang yang dalam realitasnya semakin hari semakin sempit sehingga yang dikorbankan adalah ruang terbuka tradisional. Ruang tradisional

hadir dengan peruntukan yang dimiliki seluruh warga suatu komunitas di wilayah itu sehingga ruang terbuka tradisional pun dapat menjadi sebuah komoditas (Brata, 2016). Komoditas tersebut lebih lanjut akan memicu munculnya komodifikasi, khususnya komodifikasi budaya.

Komodifikasi budaya dapat diartikan sebagai transaksi jual beli benda budaya melalui proses industri yang lahir seiring era globalisasi (Irianto, 2016). Proses jual beli benda budaya yang dimaksud tidak selalu tentang benda fisik selayaknya komoditas pada umumnya. Munculnya potensi wisata budaya yang menghadirkan sajian kekayaan budaya juga dapat dimasukkan di dalamnya. Dalam kasus *pawonan* Tengger juga tidak menutup kemungkinan akan adanya komodifikasi budaya yang dapat dimanifestasikan ke dalam sektor pariwisata. Baik sebagai objek wisata budaya berbentuk artefak bangunan tradisional, sajian wisata dalam bentuk *tour* atau menjelajahi ruang-ruang *bale* desa terkhusus *pawon*, maupun dalam bentuk keterlibatan langsung dengan cara melihat praktik tradisi yang ada sembari belajar memasak olahan tradisional, dan lain sebagainya.

Adanya potensi wisata budaya dapat memperkuat sektor pariwisata lokal yang secara langsung ataupun tidak langsung juga berdampak pada kesejahteraan ekonomi masyarakat. Selain itu, adanya bazaar-bazaar yang diadakan di luar bangunan juga dapat meningkatkan perekonomian usaha mikro setempat. Bahkan lebih jauh lagi dapat dimunculkan juga potensi profesi *tour guide* wisata *saujana* yang menjelaskan kepada wisatawan perihal kearifan lokal yang dimiliki oleh Suku Tengger.

4.6 Keunikan *Bale* Desa Tengger

Keunikan *bale* desa tengger dibandingkan dengan balai desa pada umumnya adalah adanya struktur *pawonan* dengan beragam fungsi khusus. Sistem *pawonan* Tengger terbagi ke dalam berbagai jenis ruang seperti *pawon ngombe* yang berfungsi untuk memasak minum, *adang* untuk menanak nasi, *kela janggan* untuk memasak sayur, *lauk* untuk mengolah daging dan lauk-pauk lainnya, dan

isuh-isuh untuk membersihkan alat masak dan makan. Kegiatan mempersiapkan hajatan tersebut biasanya disebut sebagai tradisi *bethek-sinoman* yang mana manajemen pelaksanaannya diserahkan sepenuhnya pada sang empunya hajat dan sudah mulai disiapkan sejak satu tahun ke belakang.

Di sisi lain, selain untuk mempersiapkan hidangan hajatan, *pawonan* Tengger juga dapat menjadi representasi prinsip hidup guyub dan rukun masyarakat Tengger dalam praktik tradisi di *bale* desa. *Pawonan* Tengger menjadi bukti dari betapa ringan tangannya masyarakat Tengger dalam membantu sesama, hal ini didasari oleh tingkat kerukunan dan rasa saling memiliki yang tinggi. Selain itu, *pawon* dapat memberikan rasa hangat di tengah dinginnya suhu udara di Tengger, di mana saat menghangatkan badan sambil saling berkomunikasi, tercipta keintiman dan potret guyub rukun di dalamnya. Kehangatan di Tengger pun bukan hanya sebatas kehangatan fisik yang didapat dari hawa *pawon*, tapi juga ada kehangatan hati. Perasaan senang yang didapat dengan saling membantu sambil bercerita menciptakan keintiman tersendiri.

Adapun manfaat *pawonan* juga dapat dalam sektor kehidupan lain, misalnya perekonomian ataupun pariwisata melalui adanya komodifikasi budaya. Komodifikasi budaya sebagai proses transaksi jual beli benda budaya yang tidak harus berbentuk fisik dapat memunculkan potensi wisata budaya atau wisata *saujana*. Dalam kasus *pawonan* Tengger tidak menutup kemungkinan adanya manifestasi sebagai objek wisata budaya berbentuk artefak bangunan tradisional, sajian wisata dalam bentuk *tour* atau menjelajahi ruang-ruang *bale* desa terkhusus *pawon*, hingga penguatan perekonomian mikro setempat melalui pengadaan bazar dan penyediaan *tour guide* wisata *saujana*.



Bab 5

Bale Desa dan Perempuan Tengger

Balai desa memiliki fungsi sebagai pusat pelayanan publik untuk masyarakat desa. Berbeda dengan masyarakat Tengger, balai desa memiliki fungsi sebagai pelayanan publik dan ruang pelaksanaan adat. Laki-laki ataupun perempuan akan berjibaku di balai desa dengan pembagian kerja merata. Bab ini membahas mengenai (a) macam-macam ruangan di balai desa dan fungsinya, (b) potensi balai desa dalam bidang pariwisata, (c) bentuk-bentuk peran perempuan di balai desa Tengger, dan (d) peran perempuan dalam menjaga adat. Delapan ruangan yang ada di balai desa digunakan dalam persiapan adat hingga pelaksanaannya. Perempuan memiliki dominasi peran di dapur. Perempuan bukan hanya bertugas memasak, tetapi juga mempersiapkan unsur vital upacara berupa *sesaji*. Berbagai kegiatan yang dilakukan perempuan di balai desa menjadikan perempuan sebagai sosok yang berperan penting dalam menjaga keseimbangan adat Tengger.

5.1 *Bale* Desa Tengger

Balai desa adalah pusat pemerintahan desa dan tempat pelayanan masyarakat desa. Pada umumnya, balai desa berfungsi sebagai ruang kerja aparatur pemerintah dalam mengelola dan melayani

kebutuhan masyarakat desa (Rofii, 2019). Fungsi utama tersebut masih tetap berlaku bagi masyarakat Tengger. Menariknya, *bale* desa di Tengger bukan hanya berfungsi untuk pusat pemerintahan desa, tetapi juga sebagai tempat berkumpul, pengelolaan, dan pelaksanaan adat. Di Tengger Kabupaten Pasuruan misalnya, balai desa terbagi menjadi dua ruang utama, yaitu kantor desa sebagai tempat pelayanan masyarakat dan balai desa sebagai ruang berkumpulnya masyarakat dalam rangka pelaksanaan adat.

Fungsi pelayanan publik di kantor desa secara umum dilaksanakan oleh kaum laki-laki karena posisi mayoritas mereka sebagai perangkat desa. Sebaliknya, balai desa merupakan ruang berkumpulnya masyarakat perempuan dalam penyelenggaraan adat, mulai dari persiapan, penyelenggaraan, hingga usai penyelenggaraan adat. Peran perempuan dalam pelaksanaan adat di ruang balai desa sangat besar, mulai dari persiapan makanan, pembuatan *sesaji*, hingga memastikan ritual berjalan dengan lancar. Balai desa atau lebih akrab disebut masyarakat sebagai *bale* desa bagi masyarakat Tengger menjadi ruang pengelolaan dan persiapan hajatan atau ritual. Berbagai ritual di Tengger, khususnya ritual-ritual besar baik hajat personal maupun masyarakat berpusat di *bale* desa.

Pusat kinerja adat di *bale* desa Tengger didominasi oleh perempuan, mulai dari persiapan ritual, persiapan *sesaji*, suguhan, dan kebutuhan ritual lainnya. Hal tersebut senada dengan yang diungkapkan Febriani (2018) bahwa perempuan Tengger memiliki pekerjaan yang setara dengan laki-laki dan berperan sebagai penjaga adat. Berdasarkan kepercayaan masyarakat Hindu, perempuan merupakan sosok yang dihormati oleh masyarakat (Rahmawati, 2016). Ajaran Hindu menggambarkan perempuan sebagai seorang dewi yang menjaga keseimbangan alam dan tradisi. Oleh sebab itu, masyarakat Tengger memandang sama kedudukan perempuan dan laki-laki.

Fungsi *bale* desa di Tengger, peran perempuan di wilayah Tengger, dan dominasi kinerja perempuan di *bale* desa menjadi

aspek utama dalam kajian ini. Perempuan memegang kontrol dan memiliki kewenangan penuh dalam mengelola keberlangsungan hajatan melalui ruang *bale* desa. Pekerjaan-pekerjaan domestik yang dilakukan oleh perempuan Tengger bukanlah aktivitas kecil dan remeh, melainkan aktivitas yang menentukan eksistensi adat yang menunjukkan keistimewaan pengabdian perempuan terhadap bumi Tengger.

Sukmawan and Febriani (2018) mengungkapkan bahwa perempuan Tengger memiliki peran aktif dalam menjaga kestabilan adat Tengger, baik di lingkungan keluarga maupun masyarakat. Sebanding dengan pernyataan tersebut, Tuwu (2018) menerangkan bahwa perempuan bukan hanya berperan di sektor rumah tangga, tetapi juga menjadi penggerak sekaligus pemenuh kebutuhan ekonomi keluarga. Bab ini secara khusus membahas mengenai (a) macam-macam ruang di *bale* desa dan fungsinya; (b) potensi *bale* desa untuk pariwisata; (c) peran perempuan dalam ruang *bale* desa; dan (d) peran perempuan Tengger di lingkungan adat.

5.2 Pembagian Ruang di *Bale* Desa dan Fungsinya

Masyarakat Tengger sebagai masyarakat adat, memiliki sejumlah ritual yang dilaksanakan sepanjang tahun, baik ritual pribadi maupun hajat desa. Hasanah and Sukmawan (2021) mencatat sejumlah ritual yang dilaksanakan masyarakat Tengger mulai dari ritual bulanan, tahunan, lima tahunan, hingga ritual pribadi. Ritual yang dilaksanakan sebulan sekali misalnya adalah *barikan* dan *pujan* yang dilaksanakan sepanjang empat bulan sekali. Adapun ritual yang dilaksanakan selama satu tahun sekali dan disebut sebagai hajat besar masyarakat Tengger adalah Upacara *Yadnya Kasada* dan Hari Raya *Karo*. Bukan hanya itu, masyarakat Tengger juga memiliki ritual yang pelaksanaannya selama lima tahun sekali, yaitu ritual *unan-unan*. Selain ritual-ritual yang telah disebutkan sebelumnya, juga terdapat ritual pribadi atau hajat individu yang umumnya berkaitan dengan kelahiran, kehidupan, dan kematian. Ritual yang dimaksud adalah upacara kelahiran, *among-among*,

tugel kuncung, walagara, ritual kematian, entas-entas, dan lain sebagainya.

Sejumlah ritual yang ada di Tengger dilaksanakan di kawasan Gunung Bromo, di *bale* desa, hingga di rumah. Ritual yang dilaksanakan di Gunung Bromo merupakan hajat besar yang melibatkan masyarakat Tengger di empat kabupaten, Kabupaten Malang, Kabupaten Pasuruan, Kabupaten Lumajang, dan Kabupaten Probolinggo. Adapun ritual yang dilaksanakan di *bale* desa merupakan hajat desa dan hajat individu. Umumnya, hajat individu yang dilaksanakan di *bale* desa dikarenakan ruangan di rumah tidak mencukupi untuk menampung banyak orang. Ritual yang dimaksud biasanya adalah *walagara* dan *entas-entas* yang mengundang *bethek-sinoman* (orang yang membantu persiapan hajatan) sekitar ratusan hingga ribuan orang. Selain untuk keperluan adat, *bale* desa juga digunakan untuk pertemuan-pertemuan formal, seperti rapat perangkat desa hingga rapat antar desa.

Bale desa sebagai ruang berlangsungnya ritual memiliki beberapa ruang kerja yang digunakan untuk persiapan dan tempat berlangsungnya hajatan. Ruang-ruang tersebut memiliki fungsinya masing-masing yang dimanfaatkan masyarakat Tengger untuk mengelola ritual. Kekayaan ritual tersebut menjadi salah satu pertimbangan penambahan fungsi pada *bale* desa sebagai ruang berlangsungnya adat. Sebagaimana masyarakat Bali yang mayoritas beragama Hindu, rumah adat Bali Aga bukan hanya berfungsi sebagai tempat untuk beristirahat dan berkumpulnya keluarga, tetapi juga menjadi tempat berlangsungnya ritual keagamaan dan adat (Prajnawrdhi, 2018).

Struktur ruang pada *bale* desa tidak terlepas dari struktur Joglo sebagai rumah adat Jawa yang memiliki denah ruang persegi panjang atau bujur sangkar. Kiswari (2019) mengungkapkan bahwa gaya bangunan khas rumah adat Jawa ini terletak pada bentuk atapnya berupa *pencu* yang disangga oleh empat tiang. Adapun susunan ruang pada Joglo sendiri terdapat *pendhapa*

(tempat menerima tamu dan pelaksanaan pertunjukan), *pringgitan* (serambi), *dalem* (ruangan inti), dapur, *gandhok* (kamar anak yang menginjak dewasa), serta *gadri* (tempat makan). *Bale* desa dibangun dan disusun dengan mengikuti pola rumah adat Jawa secara umum. Hal itu bisa dipahami karena masyarakat Tengger merupakan bagian dari masyarakat Jawa, sehingga susunan ruangnya tidak jauh berbeda dengan rumah Joglo. Adapun ruang-ruang di *bale* desa adalah sebagai berikut.

1. Ruang *Petamon*

Ruang *petamon* atau ruang pertemuan merupakan ruangan yang digunakan untuk menerima tamu sekaligus untuk penyelenggaraan ritual. Ruang *tamon* ukurannya cukup luas, $\pm 200 \text{ m}^2$. Struktur ruang *petamon* terdiri atas ruang lapang yang diisi dengan panggung, meja, dan kursi. Panggung yang terletak di bagian depan biasa digunakan untuk memimpin ritual, ruang pengantin untuk upacara pernikahan, hingga penampilan kesenian.

Pada saat persiapan upacara, ruang *petamon* difungsikan untuk menerima tamu. Serupa dengan fungsi *pendhapa* pada rumah Joglo yang berfungsi sebagai ruang terima tamu, pertemuan, dan untuk melakukan suatu pertunjukan (Moniaga and Gunawan, 2019). Hanya saja, bentuk *pendhapa* merupakan ruangan terbuka, sedangkan ruang *petamon* berbentuk tertutup yang berada di ruangan paling depan. Ketika tamu masuk ke dalam *bale* desa, mereka akan disambut oleh para penerima tamu yang biasanya akan berdiri di dekat pintu. Fungsi menerima tamu ini dilakukan secara langsung oleh ketua *sinoman*.

Di ruang *petamon* pula, laki-laki dan perempuan bekerja berdampingan. Laki-laki mempersiapkan meja, kursi, *banner* acara (apabila diperlukan), sedangkan perempuan bertugas menyiapkan makanan bagi tamu. Pada saat persiapan hajatan, masyarakat yang diundang sebagai *bethek-sinoman* akan berkunjung ke *bale* desa untuk membantu secara fisik hingga materi. Bagi para perempuan sebagai *bethek*, apabila mereka tidak mendapatkan bagian untuk membantu di dapur, mereka akan berkumpul di ruang *petamon*

untuk bercengkerama dan menjalin silaturahmi. Oleh sebab itu, masyarakat setempat menganggap bahwa ruang *petamon* menjadi simbol dari keteraturan dan keselarasan.

2. Ruang *Bujana*

Ruang *bujana* adalah sebutan bagi ruang makan. Istilah lain untuk ruang makan di *bale* desa adalah *prasadan*. Di ruang *bujana*, tamu dipersilakan mengambil makanan sendiri layaknya prasmanan. Ruang *bujana* juga menyediakan meja dan kursi bagi para tamu untuk makan. Ruangan ini merupakan salah satu ruangan yang tidak diwajibkan ada di *bale* desa. Misalnya di Desa Ngadiwono yang tidak memiliki ruang *bujana*, sehingga prasmanan dilakukan di ruang *petamon*. Letak ruang *bujana* berada di belakang ruang *petamon* atau di samping ruang *petamon*. Meja dan kursi di ruangan ini biasanya akan dipersiapkan ketika menjelang acara atau H-1 acara.

Sebagaimana ruangan di rumah adat Jawa, Joglo juga memiliki ruang tempat makan yang disebut dengan *gandri* (Moniaga and Gunawan, 2019). Ruang makan menyimbolkan kekeluargaan antarmasyarakat, mengingat bahwa Joglo sendiri bukan hanya sebagai rumah tempat tinggal, tetapi juga memiliki fungsi serupa *bale* desa, yaitu sebagai ruang pertemuan. Hal tersebut juga berlaku bagi ruang *bujana*, situasi kekeluargaan terjadi di ruang *bujana*, sembari menyantap makanan, masyarakat akan beramah-tamah dan berbincang-bincang.

Tradisi prasmanan yang ada di *bale* desa merupakan bentuk akulturasi budaya modern. Pada budaya modern seperti di acara pernikahan, prasmanan merupakan cara paling efektif bagi tamu untuk mengambil makanan sesuai yang diminati dan pemilik hajat akan menyediakan berbagai jenis makanan. Berbeda dengan pernikahan adat Jawa di masa lalu, makanan akan diantarkan langsung oleh masyarakat yang *rewang* (orang yang membantu hajat) kepada para tamu ke kursinya. Perkembangan tersebut merupakan salah satu respons dari masyarakat dalam memuliakan tamu di hajat. Hal itu juga yang terjadi pada masyarakat Tengger,

mereka menyajikan berbagai jenis makanan di ruang *bujana* untuk para tamu dan memuliakannya.

3. Dapur (*pawon*)

Pawon merupakan istilah yang ditujukan untuk kompor tradisional. Akan tetapi, masyarakat Jawa lebih identik menyebut dapur sebagai *pawon*. Masyarakat Jawa dahulu menggunakan *pawon* untuk memasak sebelum adanya kompor (Kiswari, 2019). Istilah untuk menyebut dapur tradisional juga digunakan oleh masyarakat Bali. Berbeda dengan masyarakat Jawa yang menyebutnya dengan *pawon*, masyarakat Bali menyebut dapur tradisional sebagai *pawon* yang memiliki banyak tungku (Prajnawrdhi, 2018). Terdapat sejumlah cara untuk membuat *pawon*, menggunakan serpihan-serpihan kayu, menggunakan batu bata yang dapat di bongkar-pasang, hingga menggunakan semen. Masyarakat Jawa percaya bahwa memasak menggunakan *pawon* dan arang dapat membuat masakan menjadi lebih lezat. Akan tetapi, dengan kehadiran kompor membuat masyarakat modern tidak lagi menggunakan *pawon* untuk memasak. *Pawon* juga cepat membuat wajan, panci, dan peralatan dapur lainnya menjadi cepat menghitam akibat terkena api, sehingga penggunaan *pawon* mulai terbatas.

Di *bale* desa, *pawon* masih digunakan untuk memasak, bahkan *pawon* disusun permanen menggunakan semen agar tidak perlu membuat manual. Dapur di *bale* desa terbagi atas beberapa ruang, yaitu (i) *pawon adang* (memasak nasi); (ii) dapur *kela jangan* (kompor dan *pawon*); (iii) dapur lauk-pauk (kompor dan *pawon*); (iv) dapur minum (kompor dan *pawon*); (v) dapur kue (kompor dan *pawon*); dan (vi) tempat *isuh-isuh* (cuci piring). Di samping menggunakan *pawon* untuk memasak, masyarakat Tengger juga mulai menggunakan kompor gas untuk memasak di dapur. *Pawon* biasa digunakan untuk memasak dalam porsi besar, sehingga membutuhkan wajan dan dandang yang besar pula. Biasanya *pawon* digunakan untuk membuat minum, memasak nasi, sayur, lauk-pauk, dan kue.

Dapur biasanya dihuni oleh perempuan untuk memasak. Perempuan yang membantu hajatan disebut dengan *bethek*. Mereka akan bergotong-royong memasak berbagai makanan untuk para tamu. Apabila porsi makanan yang dibutuhkan sangat besar, para perempuan yang didominasi oleh ibu-ibu akan menggunakan *pawon* dan kompor sekaligus untuk memasak.

Adapun bentuk umum dari *pawon* adalah persegi. Hal tersebut berbeda untuk *pawon* minum yang dibangun dengan bentuk bulat. Ketika membuat minum, masyarakat Tengger menggunakan ceret yang berisi kopi, teh, dan air yang diletakkan di atas *pawon* secara berputar. Penggunaan bentuk bulat dilakukan agar membuat minuman dapat berlangsung lebih cepat karena dilakukan bersama-sama. Lain halnya dengan *pawon adang* dan *kela jangan*, *pawon* disusun sebanyak empat persegi. Banyaknya susunan *pawon* tersebut dikarenakan porsi makanan yang dimasak sangat besar dan banyak *bethek* yang membantu, sehingga untuk mengefektifkan waktu, masyarakat membuat banyak *pawon*.

4. *Penyimpan*

Ruang *penyimpan* merupakan ruang yang digunakan untuk menyimpan bahan-bahan memasak dan ritual. Bahan-bahan yang disimpan dalam ruang *penyimpan* adalah bahan-bahan kering. Misalnya adalah mie beras, dan berbagai lauk-pauk lainnya. Bahan-bahan tersebut akan dibawa ke *bale* desa sebelum hajatan dimulai, yaitu pada saat *boyongan* yang biasanya dilakukan seminggu sebelum acara.

Di dalam ruang *penyimpan*, terdapat rak-rak berukuran besar untuk meletakkan bahan-bahan yang diperlukan untuk hajatan. Selain itu, di beberapa *bale* desa seperti Desa Tosari, di sudut ruang *penyimpan* juga terdapat kasur beserta bantal yang digunakan para *bethek-sinoman* beristirahat. Lain halnya dengan ruang *penyimpan* pada rumah adat Bali yang bersifat sakral. Ruangan tersebut digunakan untuk menyimpan peralatan dan keperluan untuk *sesaji* (Prajnawrdhi, 2018). Letaknya juga serupa dengan ruang *penyimpan* di *bale* desa yang berdekatan dengan

dapur, sehingga akses perempuan untuk mengambil bahan makanan lebih dekat.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 17. Ruang-ruang di *Bale Desa*

Keterangan gambar:

- a. Ruang *Petamon*
- b. Ruang *Bujana*

- c. Dapur dan *Pawon*
- d. Ruang *Penyimpanan*

5. Ruang *Gedong Pedaringan*

Ruang *gedong pedaringan* merupakan istilah yang digunakan untuk menyebut ruang penyimpanan bahan-bahan masakan basah. Misalnya, untuk menyimpan sapi yang sudah disembelih dan lauk-pauk basah lainnya. Ruang *gedong pedaringan* biasanya terletak di

dekat *pawon-pawon* dan *pekiwan*. Ruangnya cenderung lembab karena untuk meletakkan bahan-bahan basah. Ruang *gedong pedaringan* memiliki ukuran yang lebih kecil dibandingkan *ruang penyimpanan*, karena bahan-bahan yang disimpan di dalamnya juga tidak sebanyak di *ruang penyimpanan*.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 18. Ruangan di *Bale* Desa

Keterangan gambar:

- | | |
|-----------------------------------|---------------------|
| a. Ruang <i>Gedong Pedaringan</i> | c. <i>Penampung</i> |
| b. <i>Pekiwan</i> | d. <i>Pekayon</i> |

6. *Pekiwan*

Pekiwan merupakan istilah yang digunakan untuk menyebut toilet. Salah satu struktur di *bale* desa yang terletak di bagian belakang. Biasanya, *pekiwan* terletak di dekat dapur. *Bale* desa di Desa Tosari memiliki dua *pekiwan* yang terletak di dekat dapur dan ruang

gedong pedaringan, sedangkan *pekiwan* di *bale* desa Ngadiwono terletak di bagian belakang yang berdekatan dengan *pekayon*.

Pekiwan di *bale* desa sendiri memiliki tata letak yang serupa dengan rumah Joglo. Kholisa (2021) mengungkapkan bahwa *pekiwan* atau *pakiwan* harus dibangun jauh dari ruang-ruang bersih seperti kamar tidur dan ruang tamu, sehingga diletakkan di belakang, biasanya di dekat *pawon*.

7. *Penampung*

Penampung merupakan salah satu ruangan yang tidak wajib ada di *bale* desa. *Penampung* digunakan untuk menyimpan bahan-bahan atau barang-barang apabila ruang *penyimpan* sudah tidak cukup. Biasanya, *bale* desa akan membuat ruang *penampung* apabila ruang *penyimpan* yang dimiliki berukuran kecil. Barang-barang yang diletakkan di ruang *penampung* juga termasuk bahan-bahan kering, seperti beras.

Keberadaan ruang *penampung* di *bale* desa ini berkaitan dengan banyaknya jumlah tamu yang diundang. Dalam hajatan, masyarakat Tengger mengundang ratusan hingga ribuan *bethek-sinoman* dan juga ratusan tamu untuk acara. Oleh sebab itu, bahan-bahan yang dibutuhkan untuk memasak sangat banyak, karena menyesuaikan banyaknya jumlah tamu.

8. *Pekayon*

Pekayon merupakan ruangan untuk menyimpan kayu bakar. Kayu-kayu tersebut digunakan untuk memasak di *pawon*. Biasanya, kayu yang digunakan berasal dari pohon yang dimiliki masyarakat Tengger sendiri. Untuk upacara *entas-entas*, kayu yang digunakan harus melewati upacara *ngayu*. Kayu-kayu yang akan digunakan tersebut akan dibawa ke *bale* desa setelah acara *boyongan*. Kayu-kayu yang dibawa ke *bale* desa sudah berupa potongan kecil-kecil, sehingga mempermudah para *bethek* dalam menggunakannya untuk memasak di *pawon*. Selain berisi kayu bakar, ruang *pekayon* juga digunakan untuk menyimpan bahan bakar memasak lainnya seperti tabung gas LPG.

5.3 Potensi Pariwisata di *Bale* Desa

Bale desa di Tengger memiliki fungsi sebagai ruang adat. Fungsi tersebut secara turun-temurun dilaksanakan oleh masyarakat adat Tengger secara rutin. Bukan hanya adat, *bale* desa mencerminkan kerukunan masyarakat Tengger. Setiap hajat yang dimiliki individu ataupun hajat desa, akan dikerjakan secara gotong royong.

Bale desa sebagai ruang adat juga memiliki potensi sebagai objek wisata. Bangunan *bale* desa yang masih berupa bangunan tradisional mampu dijadikan sebagai objek wisata budaya berupa artefak. Sebagaimana yang diungkapkan dalam pembahasan sebelumnya, struktur bangunan *bale* desa serupa dengan struktur Joglo atau rumah adat Jawa. Selain itu, kondisi geografis wilayah Tengger yang berada di sekitar Taman Nasional Bromo-Tengger-Semeru juga mendukung keberadaan *bale* desa sebagai objek wisata.

Kelompok sadar wisata (Pokdarwis) setempat dapat menyusun paket wisata keliling Bromo-Tengger. Salah satunya dengan melakukan *tour* ke ruang-ruang *bale* desa, mengamati praktik ritual mulai dari persiapan hingga pelaksanaan ritual. Mengingat bahwa persiapan hingga pelaksanaan ritual-ritual besar dilaksanakan di *bale* desa. Misalnya adalah pelaksanaan ritual *entas-entas* sebagai salah satu bagian dari ritual kematian. Ritual *entas-entas* sebagai salah satu jenis hajat individu umumnya digelar secara besar karena masyarakat lebih memilih *mengentas* puluhan sanak-saudara yang telah meninggal sekaligus. Hal tersebut dilakukan agar keluarga tidak memakan banyak biaya.

Sejumlah potensi wisata tersebut dapat dimanfaatkan oleh masyarakat Tengger atau pengelola wisata setempat. Dengan demikian, *bale* desa sebagai ruang adat di Tengger bukan hanya bermanfaat bagi masyarakat setempat, tetapi juga memiliki manfaat bagi khalayak luas.

5.4 Peran Perempuan Tengger di *Bale* Desa

Perempuan dalam catatan sejarah tercatat sebagai kaum tertindas. Perempuan dianggap tidak memiliki kuasa dan dianjurkan untuk patuh terhadap laki-laki. Masyarakat Jawa misalnya, menanam stigma bahwa perempuan merupakan sosok yang dinomorduakan. Stigma tersebut justru tidak melemahkan perempuan Jawa, tetapi membentuk perempuan Jawa sebagai sosok yang mandiri. Pekerjaan domestik dan status yang diemban perempuan Jawa justru membentuk mereka menjadi pribadi yang "*wani ing tata*". Jati (2015) menyebutkan bahwa idiom "*wani ing tata*" bermakna perempuan Jawa merupakan sosok pemberani dan mampu menata dirinya. Perempuan Tengger sebagai bagian dari masyarakat Jawa menanam nilai-nilai falsafah Jawa dalam kepribadiannya dan diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari.

Sukmawan dan Febriani (2018) mengungkapkan bahwa karakter dan sifat yang dimiliki perempuan Tengger merupakan warisan dari Roro Anteng sebagai nenek moyang mereka. Kepercayaan yang dimiliki masyarakat Tengger tersebut membantu masyarakat Tengger dalam mengeksplorasi dan meningkatkan kemampuan yang dimiliki. Sejumlah aktivitas di rumah sebagai ibu rumah tangga ataupun pekerja, hingga aktivitas di luar rumah sebagai perempuan adat dilakukan secara sukarela.

Bagi masyarakat Tengger, konsep "*kasur, pupur, dan sumur*" yang dilekatkan terhadap perempuan tidak lagi berlaku. Meskipun pekerjaan domestik tetap melekat pada diri perempuan Tengger, mereka menyebutnya sebagai sebuah kewajiban yang perlu dilaksanakan. Pudjianto (2017) menyebutkan bahwa pekerjaan domestik tidak lantas membuat perempuan menjadi orang belakang, tetapi justru pekerjaan domestik merupakan faktor penting dalam kehidupan keluarga bagi masyarakat Tengger. Secara sukarela, perempuan Tengger bangun pagi untuk menyiapkan sarapan dan bekal ke ladang. Bukan hanya mempersiapkan bekal untuk suami dan anak yang hendak pergi sekolah, tetapi perempuan Tengger juga turut bekerja ke ladang.

Pekerjaan seperti menanam, merawat, dan memanen tanaman-tanaman jagung, kubis, dan kentang dilakukan dengan senang hati sebagai salah satu tanggung jawabnya. Tidak hanya berhenti di situ, rutinitas di ladang dilanjutkan hingga pukul dua siang. Sekembalinya di rumah, perempuan kembali bekerja membersihkan rumah dan memasak untuk makan malam. Citra diri patuh, pekerja keras, dan mandiri yang menjadi representasi sosial perempuan Tengger seutuhnya.

Keterkaitan perempuan Tengger terhadap ruang domestik juga mengenalkan perempuan terhadap istilah *bethek*. Sutarto (2008) menyebutkan dua istilah yang digunakan oleh masyarakat Tengger terhadap sanak-saudara ataupun tetangga yang membantu dalam suatu hajatan. *Bethek* atau *biodo* merupakan istilah yang digunakan oleh masyarakat Tengger terhadap perempuan yang membantu dalam suatu hajatan, sedangkan laki-laki disebut dengan *sinoman*. *Bethek* dan *sinoman* biasa bekerja di *bale* desa. Bagi *bethek*, ruang kerja utamanya berada di bagian dapur.

Tradisi *bethek-sinoman* merupakan suatu tradisi yang diturunkan kepada masyarakat Tengger secara lisan. Tradisi tersebut memperkenalkan masyarakat Tengger terhadap budaya tolong-menolong yang hingga kini masih melekat pada masyarakat setempat. Bukan hanya tolong-menolong, *bethek-sinoman* juga menjadi kesempatan bagi masyarakat Tengger dalam menjalin silaturahmi dan mempererat tali persaudaraan. Sebelum tradisi dipersiapkan, pemilik hajatan akan *atur-atur* atau silaturahmi ke rumah orang-orang yang akan diajak untuk menjadi *bethek-sinoman*. Kegiatan tersebut berlangsung berbulan-bulan sebelum hajatan dimulai karena banyaknya *bethek-sinoman* yang diundang. Bahar and Sukmawan (2021) mengungkapkan bahwa *bethek-sinoman* bukan hanya berlaku bagi masyarakat Hindu, tetapi juga seluruh masyarakat Tengger. Masyarakat Tengger memandang perbedaan agama sebagai kesempatan bagi masyarakat untuk meningkatkan keguyub-rukunan. Perbedaan-perbedaan yang ada pada masyarakat Tengger tidak lantas

membuat mereka berseteru. Adanya sokongan tradisi membawa masyarakat agar saling *neriman* (menerima) perbedaan. Oleh sebab itu, Tengger disebut sebagai *desakalapatra* (Hasanah and Sukmawan 2021), yaitu memiliki perbedaan-perbedaan kebiasaan yang ada pada setiap desa.

Bethek merupakan representasi pekerjaan domestik perempuan Tengger selain dalam lingkungan rumah tangga. Aktivitas yang dijalani perempuan Tengger sebagai *bethek* juga tidak jauh berbeda dengan perempuan-perempuan (Jawa) lainnya ketika sedang membantu di hajatan, yaitu bekerja di dapur *bale* desa. Perempuan akan *adang sego* (memasak nasi) di *pawon*, *kela janggan*, memasak lauk-pauk, membuat kue, dan minuman. Aktivitas-aktivitas tersebut mayoritas dilakukan dengan memanfaatkan dapur tradisional (*pawon*) yang terbuat dari semen dengan bahan bakar kayu. Apabila tamu semakin banyak, maka para *bethek* lainnya akan memasak menggunakan kompor gas. Para perempuan-perempuan Tengger yang membantu memasak tersebut akan bahu-membahu untuk menghidangkan masakan yang layak untuk disajikan kepada tamu.

Banyaknya *bethek* yang membantu di hajatan tersebut akan bekerja sesuai ruangnya masing-masing. *Bethek* yang bertugas membuat minuman akan menyiapkan berbagai minuman dan mengantarkannya ke tamu, *sinoman*, dan ke *bethek-bethek* yang bekerja di ruang lainnya. Begitu pula yang dilakukan *bethek* yang bertugas membuat kue dan makanan lainnya. Aktivitas-aktivitas tersebut dilakukan sejak seminggu sebelum acara dimulai hingga berakhirnya acara secara sukarela.

Selain bantuan yang dilakukan secara fisik, bantuan-bantuan juga diberikan dalam bentuk materi (Bahar & Sukmawan, 2021). Misalnya dengan memberikan sembako, uang tunai, ataupun rokok. Bantuan tersebut bukan hanya diberikan oleh *bethek* yang diundang, tetapi pemilik hajatan juga akan “mengembalikan” pemberian tersebut dalam bentuk makanan ataupun sembako kepada *bethek-sinoman* sebagai bentuk terima

kasih karena telah membantu persiapan hajatan. Hal itu akan dilakukan oleh seorang *peniti* atau orang yang bertugas mencatat pemberian para tamu untuk kemudian *diater-ater* atau diberikan makanan ataupun sembako ke rumah. Tradisi ini merupakan ajaran masyarakat Jawa zaman dahulu yang menganjurkan masyarakat untuk saling membantu dalam hajatan.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 19. Aktivitas *Bethek* di Pawon Lauk-Pauk

Perempuan Tengger dengan senang hati datang berbondong-bondong untuk membantu kelancaran pelaksanaan hajatan sebagai *bethek*. Banyaknya jumlah undangan yang mencapai ratusan hingga ribuan, membuat beberapa *bethek-sinoman* tidak mendapatkan bagian untuk membantu di mempersiapkan hajatan. Meskipun demikian, perempuan-perempuan Tengger akan tetap hadir di *bale* desa dengan membawa bantuan berupa materi. Menurut kepercayaan masyarakat Tengger, ketika diundang dan dipercaya menjadi *bethek-sinoman*, hukumnya wajib untuk datang ke persiapan hajatan. Aturan tersebut tidak tertulis, tetapi melekat pada diri

masyarakat Tengger karena mereka mewarisi dan menjalankan ajaran nenek moyang untuk saling membantu.

Pada umumnya, perempuan Tengger di *bale* desa bertugas untuk menyiapkan keperluan hajatan atau ritual seperti makanan, minuman, dan *sesaji*. Sebagaimana yang ditunjukkan pada Gambar 19, salah satu aktivitas yang dilakukan *bethek* adalah di *pawon* lauk pauk. Di *pawon* tersebut, sejumlah *bethek* bukan hanya memasak lauk-pauk, tetapi juga menatanya, menyiapkannya, dan menghidangkannya. Gambar 19, *bethek* sedang menata *cenggereng* (serundeng). *Cenggereng* sebagai salah satu makanan yang tahan lama dan terbuat dari parutan kelapa dan sejumlah bumbu yang diuleg akan dimasak terlebih dahulu dan disimpan.

Berdasarkan hasil observasi yang dilakukan di *bale* desa Tengger, terdapat dua pembagian kerja bagi perempuan, yaitu (i) *bethek* yang bertugas menyiapkan makanan dan minuman keperluan hajatan dan (ii) Mbok Sepuh, Mbok Legen, serta Mbok Dukun bertugas untuk menyiapkan *sesaji*. *Sesaji* tersebut akan dipersiapkan sehari sebelum acara dimulai. Sebelum mempersiapkan *sesaji* tersebut, sejumlah perempuan (*bethek*) lebih dulu bekerja tepat seminggu sebelum acara dimulai. Mbok Dukun, Mbok Sepuh, dan Mbok Legen yang memiliki kewajiban dalam menyusun *sesaji* bukan hanya mengerjakan hal tersebut saja, tetapi juga turut membantu para *bethek* dalam mempersiapkan makanan. Keguyuban yang ditunjukkan melalui pembagian tugas dan saling membantu antarmasyarakat Tengger di *bale* desa menunjukkan bahwa *bale* desa merupakan tempat yang fungsional. Tempat tersebut menyimbolkan keteraturan, keselarasan, dan keseimbangan masyarakat Tengger, baik perempuan maupun laki-laki dalam menjaga adat setempat.

Di *bale* desa, *bethek* sendiri memiliki pembagian kerja lagi yang berkaitan dengan ruang-ruang di *pawon*, seperti di *pawon adang*, *kela jangan*, lauk-pauk, kue, minum, dan *isuh-isuh*. Pembagian-pembagian kerja tersebut tidak terlepas dari pentingnya peran perempuan di ranah domestik dan adat. Namun,

bale desa bukan hanya menjadi ruang kerja bagi perempuan, tetapi laki-laki juga memiliki peran sebagai *sinoman*. Peran *sinoman* berkaitan dengan pekerjaan-pekerjaan berat, seperti menyembelih sapi, mengangkut barang-barang ketika *boyongan*, menata meja dan kursi, hingga mendirikan *terop*.

Koordinasi dalam lingkup hajat di *bale* desa untuk *sinoman* diserahkan kepada ketua *sinoman* yang ditunjuk secara langsung oleh pemilik hajat, sedangkan bagi *bethek*, pemilik hajat bertugas untuk membagi kerja perempuan-perempuan pada setiap ruang *pawon*. Umumnya, setiap *pawon* yang digunakan untuk memasak terdiri atas 50 orang perempuan. Persiapan hajatan yang dilakukan sejak seminggu sebelum berlangsungnya hajatan dipikul oleh perempuan-perempuan Tengger secara sukarela. Cahyani & Maftuhah (2018) mengungkapkan bahwa dominasi pekerjaan perempuan di lingkungan domestik (*pawon*) tidak lantas membuat perempuan-perempuan Tengger mengeluh. Fenomena tersebut justru memperlerat rasa kekeluargaan masyarakat Tengger melalui komunikasi ringan di *pawon* sembari memasak.

Kegiatan gotong-royong pada masyarakat Tengger bukan hanya terjadi di lingkungan *bale* desa atau ketika hajatan, tetapi juga terjadi pada kegiatan sehari-hari. Masyarakat Tengger juga memiliki istilah lain dari *bethek-sinoman*, yaitu *sayan*. *Sayan* diartikan sebagai kegiatan saling-membantu antarmasyarakat Tengger dalam membangun rumah ataupun bertani. Bukan hanya itu, Hasanah & Sukmawan (2021) menyebutkan bahwa istilah *sayan* juga dipergunakan bagi masyarakat yang membantu dalam kegiatan hajatan.

Serupa dengan kegiatan yang dilakukan *bethek-sinoman*, *sayan* bagi perempuan akan bekerja di wilayah dapur dan laki-laki mengambil pekerjaan yang lebih berat. Misalnya ketika membangun rumah, laki-laki akan turut serta dalam proses membangun rumah, mengaduk semen, menyusun batu-bata, hingga memasang genteng. Perempuan lebih banyak bekerja di dapur, menyiapkan konsumsi bagi pekerja laki-laki. Bukan hanya

memasak, bagi *sayan* bercocok tanam, perempuan akan turut serta bekerja di ladang. Aktivitas-aktivitas tersebut menunjukkan bahwa perempuan Tengger mampu mengeksplorasi diri melalui kegiatan-kegiatan yang dilakukan di rumah, lingkungan sekitar, hingga pada lingkungan adat. Perempuan pekerja keras merupakan sebutan yang tepat bagi perempuan Tengger, mereka menjunjung keguyuban, kemuliaan, dan kerukunan antarmasyarakat Tengger.

Istilah *srawung* selayaknya patut dilekatkan pada karakteristik perempuan Tengger. Intensitas pekerjaan yang dilakukan perempuan Tengger di rumah, di lingkungan masyarakat, dan di ruang-ruang *bale* desa selama persiapan hajatan dengan memasak dan mempersiapkan *sesaji*. Pada pelaksanaan hajatan, perempuan Tengger akan menata dan menyuguhkan makanan, hingga se usai hajatan dengan membersihkan ruang-ruang *bale* desa. Kegiatan-kegiatan tersebut bukan hanya menjadikan perempuan Tengger sebagai sosok yang pekerja keras dan patuh terhadap adat, tetapi juga membuktikan bahwa perempuan Tengger peka terhadap kebutuhan sosial masyarakat. Hal itu yang dimaksud Pudjianto (2017) sebagai seni melatih *srawung*, bahwa perempuan Jawa (Tengger) sudah selayaknya mampu menyesuaikan diri dengan adat dan budaya setempat, seperti guyub-rukun dan pandai bergaul.

5.5 Peran Perempuan Tengger di Lingkungan Adat

Masyarakat Tengger merupakan sekelompok masyarakat yang masih memegang teguh nilai-nilai tradisi. Lebih dari 18 ritual yang dijalani masyarakat Tengger setiap tahunnya. Ritual-ritual tersebut termasuk hajat masyarakat hingga hajat pribadi. Adapun Yuliati (2011) membagi ritual di Tengger menjadi 3 jenis, yaitu hajat masyarakat, ritual yang berkaitan dengan siklus kehidupan, dan ritual yang berkaitan dengan pertanian. Ritual yang menjadi hajat masyarakat umumnya adalah ritual-ritual besar seperti Hari Raya *Karo*, *Pujan Kapat*, *Pujan Kapitu*, *Pujan Kawolu*, *Pujan Kasanga*, *Yadnya Kasada*, serta *Unan-unan*. Ritual yang berkaitan dengan siklus kehidupan merupakan ritual kelahiran, pernikahan, hingga

kematian, seperti ritual *Mitoni*, *Cuplak Puser*, *Among-among*, *Tugel Puncung*, *Walagara*, dan *Entas-entas*. Mayoritas masyarakat Tengger memiliki lahan pertanian atau bekerja sebagai petani, sehingga kegiatan bertani pun memiliki upacara khusus, yaitu upacara *leliwet*.

Banyaknya ritual yang dijalani masyarakat Tengger setiap tahunnya menjadi momen penting bagi perempuan. Tanpa adanya perempuan, suatu ritual pelik untuk dilakukan. Perempuan berperan untuk membuat dan mempersiapkan unsur vital suatu ritual, yaitu *sesaji*. Sukmawan and Febriani (2018) mengungkapkan bahwa *sesaji* merupakan unsur vital ritual yang berfungsi untuk dihaturkan kepada roh leluhur dan sarana komunikasi kepada leluhur bahwa upacara akan dilaksanakan. Oleh sebab itu, peran perempuan dalam suatu ritual sangat penting, karena menentukan sah atau tidaknya suatu ritual.

Sesaji yang digunakan dalam ritual berasal dari hasil bumi Tengger yang berupa daun, bunga, biji, buah, air, dan api. Bahan-bahan tersebut akan dipilih, disiapkan, dan disajikan untuk leluhur. Adapun *sesaji* yang wajib ada dalam suatu ritual adalah *gedhang ayu*, *juadah*, kue *pepes*, kue *pasung*, dan *tetelan* (Sukmawan and Febriani, 2018). *Gedhang ayu* merupakan simbol tempat duduk untuk leluhur, kue *pipis* merupakan simbolisasi dari kelamin perempuan, kue *pasung* merupakan simbolisasi dari kelamin laki-laki, dan *tetelan* merupakan simbol dari keakraban dalam keluarga. Adapun *juadah* sendiri terdiri atas tiga jenis, yaitu *juadah ireng* yang menjadi simbol dari hutan, *juadah putih* merupakan simbol dari Bapak Hutan, dan *juadah abang* menjadi simbol dari Ibu Hutan.

Pembuatan dan persiapan *sesaji* merupakan kewajiban bagi perempuan Tengger, khususnya Mbok Dukun (istri dukun pandita), Mbok Legen, dan Mbok Sepuh. Jajaran istri pemangku adat tersebut bertugas untuk mempersiapkan *sesaji* pada setiap ritual. Mbok Legen dan Mbok Sepuh khususnya, memiliki kewajiban untuk menghafalkan sekaligus membuat *sesaji*,

sedangkan Mbok Dukun hanya berkewajiban untuk menghafalkan sesaji.

Dalam membuat *sesaji*, perempuan Tengger biasanya melakukan pembagian tugas. Sukmawan and Febriani (2018) mengungkapkan bahwa pembagian tugas dilakukan agar pembuatan *sesaji* dapat lebih efektif. Meskipun terdapat pembagian tugas, bukan berarti Mbok Sepuh, Mbok Legen, dan Mbok Dukun mengerjakannya secara individu. Masyarakat sekitar ataupun sanak-saudara juga turut membantu persiapan sesaji. Situasi tersebut menunjukkan bahwa perempuan Tengger juga turut berkontribusi dalam menjaga kegyuban antarmasyarakat.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 20. *Bethek* Mempersiapkan Ritual *Entas-Entas*

Bethek di lingkungan *bale* desa menjadi aktivitas perempuan Tengger dalam menjaga dan melangsungkan kegyuban antarmasyarakat. Kegiatan membantu dalam hajatan, memasak, sekaligus komunikasi ringan yang terjadi di ruang-ruang *bale* desa, khususnya *pawon* merupakan bentuk penjagaan kegyuban yang dilakukan oleh perempuan Tengger. Dalam tradisi-tradisi di Jawa (Tengger), keberadaan perempuan

merupakan simbol dari kehidupan sosial. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Pudjianto (2017) bahwa kultur hidup bagi perempuan berada di lingkungan sosial.

Salah satu bentuk keguyuban perempuan di lingkungan adat ditunjukkan pada Gambar 20. Berdasarkan hasil observasi di salah satu *bale* desa Tengger, di Desa Ngadiwono, sejumlah ibu-ibu yang membantu hajatan (*bethek*) akan berkumpul di dapur untuk mempersiapkan makanan dan *sesaji*. Persiapan tersebut dilakukan untuk ritual *entas-entas*, mulai dari memberitahu para perempuan dan laki-laki untuk diminta tolong menjadi *bethek-sinoman*. Aktivitas ini dilakukan sejak 3-4 bulan sebelum acara dimulai karena banyaknya *bethek-sinoman* yang diundang. *Bethek* yang sudah bekerja sejak seminggu sebelum acara tersebut rajin datang ke dapur *bale* desa pagi hari untuk mempersiapkan berbagai jenis makanan dan melayani tamu yang berkunjung ke dapur. Biasanya, tamu-tamu perempuan dan *bethek-bethek* yang baru berkunjung akan memilih untuk langsung menuju ke dapur, bersilaturahmi, dan bercengkerama dengan sesama perempuan. Kegiatan ritual merupakan kesempatan bagi perempuan untuk bersosialisasi dan membuktikan dirinya dalam lingkungan sosial. Oleh sebab itu, masyarakat Tengger menganggap bahwa ritual juga menjadi momen para sanak-saudara dan tetangga untuk berkumpul dan mempererat tali silaturahmi.

Adapun sejumlah ritual yang wajib bagi perempuan Tengger adalah Hari Raya *Karo*, *Yadnya Kasada*, *Pujan*, *Barikan*, dan ritual pada malam *Jumat Legi*. Sukmawan, Rizal, and Nurmansyah (2018) mengungkapkan bahwa menghadiri ritual harus dalam keadaan suci, sehingga ketika perempuan berada dalam masa menstruasi, mereka tidak diizinkan untuk mengikuti ritual. Hal itu berlaku apabila ritual dilaksanakan di Pura. Situasi ini menunjukkan betapa pentingnya kehadiran perempuan di tengah ritual. Mereka mempersiapkan unsur vital upacara dan mengajarkannya kepada anak-anak, sehingga perempuan dianggap sebagai penyeimbang kehidupan di Tengger.

Dalam merawat adat, perempuan Tengger bertugas untuk menyalurkan dan mendidik anak-anaknya tentang pengetahuan seputar Tengger dan ritual adat yang melingkupinya. Konsep *titiluri* yang digerakkan oleh masyarakat Tengger menjadi salah satu cara dalam menurunkan pengetahuan adat terhadap anak-anak. Hasanah and Sukmawan (2020) mengungkapkan bahwa konsep *titiluri* yang diwariskan oleh leluhur dilakukan oleh masyarakat Tengger untuk mengedukasi anak-anak mengenai tradisi, kebiasaan masyarakat sehari-hari, kegiatan bermasyarakat, hingga pekerjaan. *Titiluti* pada umumnya merupakan konsep pelestarian adat yang berkaitan dengan hubungan antara manusia dengan Yang Mahakuasa. Pelaksanaan upacara bulanan hingga tahunan, penggunaan pakaian adat Tengger, dan mematuhi aturan-aturan bagi masyarakat Tengger termasuk wujud dari *titiluri*.

Perempuan Tengger akan mengajarkan kepada anaknya melalui tuturan lisan secara perlahan-lahan dan melalui tindakan yang dilakukan orang tua setiap hari. Secara tidak sadar, anak-anak akan mengikuti setiap hal yang dilakukan orang tuanya. Anak-anak Tengger mewarisi sifat *manut* dalam tradisi Jawa, mereka patuh mengikuti adat dan mempelajari hal-hal seputar Tengger. Misalnya penari *Sodoran* untuk upacara *Karo* yang dimainkan oleh anak-anak dan remaja pada mayoritas Desa Tengger. Anak-anak akan secara sukarela mendaftarkan dirinya sebagai penari. Mereka paham bahwa tanah kelahirannya memiliki banyak budaya dan tradisi yang patut dilestarikan. Menjadi bagian dari para penari *Sodoran* merupakan bagian dari upaya pelestarian.

Konsep *titiluri* bukan hanya diterapkan oleh orang tua di rumah, tetapi juga dilakukan melalui pendidikan khusus umat Hindu di lembaga pendidikan bernama *pasraman*. Sebagaimana lembaga pendidikan keagamaan pada umumnya, *pasraman* menyasar anak-anak usia sekolah untuk berbagi dan memperkuat pengetahuan adat. Anak-anak akan diedukasi mengenai ajaran agama, pengetahuan mengenai adat, hingga adab yang perlu dipatuhi dalam kehidupan sehari-hari. Lembaga pendidikan memegang peran penting dalam mendidik anak dan menyalurkan

pengetahuan. Khoiriyah and Maghfiroh (2018) mengungkapkan bahwa lembaga pendidikan seperti *pasraman* merupakan wadah lain yang membantu orang tua dalam mengajarkan pengetahuan seputar kearifan lokal dan adat Tengger.

Sebagaimana yang diungkapkan oleh Hasanah and Sukmawan (2020) bahwa *titiluri* merupakan konsep konservasi budaya yang dilakukan secara lisan. Konsep *titiluri* menunjukkan peran perempuan dalam mematuhi adat dan dalam meneruskan warisan budaya Tengger kepada anak-cucunya. Adat bagi masyarakat Tengger, perempuan khususnya, telah membentuk kepribadian secara komunal. Dengan demikian, perempuan menjadi tonggak atas keberlangsungan dan ketahanan tradisi Tengger.

5.6 Kesetaraan Gender di *Bale* Desa Tengger

Masyarakat Tengger merupakan masyarakat yang menjunjung kesetaraan gender. Hal itu dibuktikan dengan keseimbangan peran perempuan dan laki-laki Tengger di ranah keluarga, masyarakat, dan adat. Perempuan Tengger khususnya, memiliki peran penting dalam mengayomi adat dan keguyuban masyarakat yang ditunjukkan dalam lingkungan *bale* desa atau tempat pelaksanaan adat bagi masyarakat Tengger. Di setiap ruang kerja *bale* desa, baik laki-laki maupun perempuan memiliki perannya masing-masing. Secara khusus, perempuan menjadi sosok yang menentukan keberhasilan ritual atau hajatan. Perempuan mempersiapkan suguhan dan sesaji yang dibutuhkan untuk hajatan. Persiapan kebutuhan hajatan tersebut merupakan bentuk pekerjaan domestik yang tidak dipandang sebelah mata oleh masyarakat Tengger. Akan tetapi, pekerjaan tersebut menentukan keberlangsungan hajatan. Perempuan Tengger melakukan pekerjaannya sebagai bentuk kewajiban yang harus dilaksanakan. Melalui pekerjaan tersebut, perempuan mengajarkan kepada anak-anaknya tentang kehidupan masyarakat Tengger, pengetahuan adat Tengger, dan adab yang harus diperhatikan. Bukan hanya itu, *bale* desa memberikan ruang bagi perempuan untuk menjunjung

keguyuban dan mempererat rasa kekeluargaan masyarakat Tengger. Situasi tersebut membuktikan bahwa perempuan Tengger merupakan simbol kegigihan perempuan dalam mengayomi dan menjunjung adat.



Bab 6

Potensi Sastra Pariwisata Pada Tradisi *Pujan Kasanga* Tengger

P*ujan Kasanga* merupakan salah satu tradisi tahunan yang dilaksanakan masyarakat Tengger untuk tolak bala. *Pujan Kasanga* memiliki unsur pertunjukan, narasi sastra, dan adegan drama simbolik sepanjang perjalanan berkeliling desa. Unsur-unsur tersebut menjadikan *Pujan Kasanga* sebagai tradisi yang berpotensi untuk dijadikan sastra pariwisata. Bab ini membahas mengenai (a) bentuk, fungsi, dan struktur *Pujan Kasanga* yang meliputi kegiatan berdoa di pintu masuk desa, *mubeng* desa, *beboreh*, dan *dedhahar sareng*; (b) unsur sastra dalam *Pujan Kasanga* yang terdiri atas sastra pertunjukan dan sastra lisan; serta (c) potensi *Pujan Kasanga* sebagai sastra wisata. Konsep pariwisata sastra pada tradisi *Pujan Kasanga* adalah aktivitas bernarasi mantra pada kegiatan pembukaan, pertunjukan dramatis *mubeng* desa, dan pertunjukan kesenian lokal. Selain itu, aspek gastronomi makanan Tengger juga dapat dikolaborasikan dalam pariwisata sastra tradisi *Pujan Kasanga*. Adanya pemanfaatan tradisi sebagai pariwisata sastra diharapkan mampu meningkatkan perekonomian masyarakat serta memperkenalkan tradisi dan makanan khas Tengger terhadap khalayak umum.

6.1 *Pujan Kasanga* dan Sastra Pariwisata

Sastra pada masa modern merupakan media atraktif yang digunakan masyarakat bukan hanya sebagai media untuk menuangkan ide dan pikiran, tetapi juga menjadi wadah bagi masyarakat untuk berbagi informasi dan memperkenalkan budaya masyarakat. Sastra bukan hanya sebatas tulisan untuk dibaca, tetapi juga sebagai sebuah pertunjukan yang dapat dilihat dan dinikmati masyarakat. Pada masa modern ini, masyarakat berbondong-bondong mengemas sastra sekreatif mungkin agar mampu menjangkau berbagai lapisan masyarakat dan meningkatkan nilai jual sastra itu sendiri. Di wilayah Tengger misalnya, kearifan Gunung Bromo dimanfaatkan masyarakat dan pemerintah setempat untuk menggelar *Eksotika Bromo* (Hikmah *et al.*, 2020), sebuah festival sastra yang digelar menjelang perayaan Upacara *Kasada*. Sejumlah pertunjukan kesenian ditampilkan dalam festival tersebut, seperti pertunjukan teater tradisional tentang Roro Anteng dan Jaka Seger sebagai nenek moyang masyarakat Tengger.

Kehadiran festival *Eksotika Bromo* berdampak signifikan terhadap perkembangan pariwisata dan ekonomi masyarakat Tengger. Mulai dari meningkatnya jumlah wisatawan yang mengunjungi kawasan Gunung Bromo dan masyarakat yang berkesempatan untuk menjajakan hasil olahan pertaniannya. Oleh sebab itu, banyak kalangan masyarakat yang mengembangkan wilayahnya menjadi desa wisata untuk memperkenalkan kearifan lokal sekaligus untuk meningkatkan perekonomian masyarakat (Rafsanjani *et al.*, 2021). Masyarakat Tengger sendiri memiliki sejumlah ritual yang rutin dilaksanakan setiap bulan hingga setiap tahun, seperti Upacara *Kasada*, Upacara *Karo*, *Pujan Kasanga* yang dilaksanakan setahun sekali. Ada pula yang dilaksanakan sebulan sekali, seperti *barikan* dan *pujan*.

Di antara ritual-ritual yang rutin dilaksanakan masyarakat Tengger, Upacara *Kasada* dan Upacara *Karo* menjadi ritual yang paling diminati oleh wisatawan. Pada Upacara *Karo* di hari

pertama, pertunjukan tari *Sodoran* menjadi daya pikat tersendiri yang mampu mengundang wisatawan untuk menanti-nanti jadwal pelaksanaan upacara tersebut. Tarian yang mengisahkan tentang asal mula manusia ini ditarikan oleh remaja secara berpasang-pasangan (Sukmawan *et al.*, 2020). Selain kedua ritual tersebut, salah satu ritual yang memiliki potensi sebagai pariwisata adalah *Pujan Kasanga*.

Illiyin, Hayati, & Zayadi (2019) mengungkapkan bahwa *Pujan Kasanga* merupakan salah satu ritual besar yang digelar masyarakat Tengger dan dilaksanakan oleh seluruh lapisan masyarakat Tengger, tanpa memandang perbedaan keyakinan/kepercayaan. Potensi kerukunan dan kohesi sosial ini merupakan salah satu aspek penting bagi pariwisata. Ketenangan dan kenyamanan dalam berwisata dapat dijamin dalam konteks masyarakat yang rukun, harmonis, dan penuh toleransi. *Pujan Kasanga* bukan sekadar instrumen adat yang mengumpulkan khalayak, melainkan juga dapat menyatukan masyarakat.

Pujan Kasanga sendiri dilaksanakan oleh setiap desa di wilayah Tengger pada bulan *Kasanga* (bulan kesembilan dalam kalender Tengger), *Panglong Sanga*. Ritual yang dilaksanakan selama satu tahun sekali ini termasuk bersih desa. Pada pelaksanaan *Pujan Kasanga*, terdapat sejumlah unsur kesenian yang ditampilkan dengan mengitari desa. Sebagai salah satu ritual besar yang hanya dapat dijumpai setiap satu tahun sekali, *Pujan Kasanga* memiliki potensi dalam bidang pariwisata sastra. Pengembangan ritual *Pujan Kasanga* sebagai pariwisata di Tengger dapat dimanfaatkan masyarakat untuk meningkatkan ekonomi setempat.

Illiyin, Hayati, & Zayadi (2019) mengungkapkan bahwa pada pelaksanaan upacara *Pujan Kasanga* terdapat sejumlah tumbuhan-tumbuhan yang digunakan sebagai *sesaji* seperti buncis, pisang, *senikir* (kenikir), bambu, edelweis, bayam merah, harumsari (*putihan*), sirih, dan kacang ercis. Hal tersebut merupakan bentuk gastro-ritual. Selain itu, *Pujan Kasanga*

memiliki potensi sebagai desa wisata untuk meningkatkan perekonomian. Pembangunan desa wisata merupakan salah satu upaya yang dilakukan masyarakat untuk meningkatkan ekonomi kreatif setempat dan kesejahteraan masyarakat (Hermawan, 2016; Mustangin *et al.*, 2017; Rafsanjani *et al.*, 2021; Wahyuningsih & Pradana, 2021). Bab ini membahas mengenai potensi *Pujan Kasanga* sebagai sastra pariwisata di Tengger.

6.2 Bentuk, Fungsi, dan Struktur *Pujan Kasanga*

Bersih desa merupakan salah satu upacara adat Jawa yang dilakukan oleh sekelompok masyarakat sebagai bentuk rasa syukur dan harapan agar suatu desa dihindari dari marabahaya. Pada umumnya, upacara bersih desa merupakan hajat suatu desa, sehingga penyelenggaraannya dilangsungkan oleh seluruh masyarakat desa (Rizkiawan & Meda, 2017). Sejumlah masyarakat di Jawa melangsungkan upacara bersih desa berkaitan dengan kehidupan pertanian, yaitu dengan tujuan agar hasil panen melimpah. Oleh sebab itu, masyarakat Jawa akan menggunakan *sesaji* yang berasal dari hasil panennya untuk dihaturkan kepada leluhur dan Yang Mahakuasa. Di Tengger, upacara bersih desa disebut sebagai *Pujan Kasanga*. *Pujan Kasanga* dilangsungkan dengan tujuan untuk menolak bala dan membersihkan desa dari hal-hal buruk. Istilah *Pujan Kasanga* diambil dari waktu pelaksanaannya yang berada di bulan *Kasanga*, yaitu bulan kesembilan pada kalender masyarakat Tengger, tepatnya pada *Panglung Sanga*. Masyarakat Tengger sendiri memiliki kalender sendiri yang dihitung berdasarkan rotasi bulan.

Seluruh masyarakat Tengger melaksanakan *Pujan Kasanga* di desa atau dusun masing-masing. Di Desa Ngadiwono, *Pujan Kasanga* dilangsungkan di desa karena ukuran desanya yang tidak cukup luas. Hal tersebut berbeda dengan Desa Tosari yang melaksanakan *Pujan Kasanga* pada setiap dusun. Pelaksanaan itu dilakukan dengan mempertimbangkan luas desa yang sangat besar dan jarak tempuh antardusun cukup jauh serta menanjak, sehingga Desa Tosari melangsungkannya di setiap dusun. Perbedaan ini juga

berlaku pada proses awal dari *Pujan Kasanga*. Bagi masyarakat Ngadiwono, pelaksanaan *Pujan Kasanga* dimulai dari pintu masuk desa, sedangkan masyarakat Tosari melangsungkannya di perempatan dusun. Meskipun terdapat perbedaan tempat pelaksanaan di masing-masing desa, hal tersebut tidak mengubah tujuan dan hakikat dari *Pujan Kasanga* itu sendiri. Hal yang demikian lazim dikenal sebagai *desakalapatra* (Hasanah & Sukmawan, 2021), yaitu perbedaan kebiasaan yang ada pada setiap desa.

Seluruh masyarakat Tengger akan melangsungkan *Pujan Kasanga* di hari yang sama setiap satu tahun sekali. Adapun peserta dari upacara adat *Pujan Kasanga* adalah seluruh lapisan masyarakat Tengger, bukan hanya umat Hindu, tetapi juga berlaku bagi seluruh agama yang dianut masyarakat Tengger. Pelaksanaan *Pujan Kasanga* hanya selama satu hari, tepatnya ketika sore hari, sekitar pukul 4 sore.



Sumber: Dokumen Pribadi

Gambar 21. *Sesaji Pujan Kasanga*

Masyarakat Tengger memiliki sejumlah istilah yang biasa digunakan untuk menyebut *Pujan Kasanga*. Pada masyarakat Ngadiwono misalnya, istilah *Pujan Kasanga* disebut sebagai *Pujan Mubeng*, sedangkan masyarakat Tosari menyebutnya sebagai *Pujan Ndrundung*. Istilah *Pujan Mubeng* diambil dari salah satu tahapannya, yaitu *mubeng* desa. Masyarakat akan berjalan mengitari desa sembari membawa sejumlah peralatan dan diiringi kesenian.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 22. Obor Untuk *Mubeng* Desa

Pujan Kasanga memiliki sejumlah tahapan yang harus dilalui, yaitu (i) Pra-acara; (ii) *Pujan Mubeng* atau pembukaan; (iii) *mubeng* desa; (iv) *beboreh*; dan (v) *dedhahar sareng* (makan bersama). Tahapan pertama adalah praacara atau persiapan. Hal-hal yang harus disiapkan sebelum pelaksanaan *Pujan Kasanga* berupa *sesaji* dan perlengkapan yang harus dibawa. Adapun *sesaji* yang dipersiapkan seperti *sego liwet*, *puncuk bakal*, *pras among*, *pras goreng*, *pras pertula*, *pras tebusan*, *juadah kirik*, dan *tumbak songo*. *Sesaji* yang khas pada pelaksanaan *Pujan Kasanga* adalah keberadaan *juadah kirik* dan *tumbak songo*. *Juadah kirik* merupakan *juadah ireng* yang dibentuk menyerupai anjing. *Juadah* ini digunakan sebagai simbol perbuatan buruk. Unsur pendamping

dari *juadah kirik* adalah *tumbak songo*, sembilan bambu yang diruncingi setiap ujungnya. *Tumbak songo* ini nantinya akan ditancapkan mengelilingi *juadah kirik* yang dikubur. *Tumbak songo* direpresentasikan sebagai simbol senjata Dewata Nawa Sanga.

Selain mempersiapkan *sesaji*, terdapat sejumlah peralatan yang harus dibawa ketika *mubeng* desa. Peralatan-peralatan tersebut merepresentasikan kegiatan bersih desa, yaitu sapu lidi, cangkul, kentongan, dan obor (*godhok*). Meskipun *Pujan Kasanga* dilaksanakan sebelum petang, keberadaan obor dimaknai masyarakat Tengger sebagai penerang jalan kehidupan. Obor yang digunakan terbuat dari bambu yang ujungnya diberi serabut kelapa untuk menyalakan api.

Pada pelaksanaan *Pujan Kasanga*, masyarakat akan berkumpul di pintu masuk desa, di perempatan jalan, ataupun di tengah desa. Hal tersebut sesuai dengan ketentuan masing-masing desa. Dukun pandita bertugas untuk memimpin upacara yang dimulai dengan pembacaan mantra *Pujan Mubeng*. Mantra dibacakan ketika lubang tempat mengubur *juadah kirik* sudah disiapkan. Sebelum mengubur *juadah kirik*, masyarakat akan mengelilingi desa terlebih dahulu sebanyak satu kali. Setelah proses ini, *tumbak songo* akan difungsikan sebagai pagar yang mengelilingi tempat penguburan *juadah kirik*. Proses penguburan *juadah kirik* yang dikelilingi *tumbak songo* ini merupakan representasi dari perusak desa yang dijaga oleh sembilan macan. *Tumbak songo* ini tidak akan dicabut sebelum berakhirnya *mubeng* desa.

Pada pelaksanaan awal ini pula, dukun pandita akan menyucikan air yang akan digunakan untuk *beboreh*. Proses penyucian air diiringi dengan pembacaan mantra yang akan menghasilkan *boreh*. *Boreh* yang dicampur 3 bunga, yaitu bunga kenanga, bunga kantil, dan bunga melati disebut sebagai *sekar boreh*. *Sekar boreh* digunakan untuk penyucian (Sukmawan, Rizal dan Nurmansyah, 2018). Air dan bunga tersebut akan dipercikkan oleh dukun pandita kepada masyarakat ketika *mubeng* desa.

Ketika melaksanakan *mubeng* desa, masyarakat akan membawa peralatan-peralatan yang sebelumnya sudah disiapkan. Selain itu, *mubeng* desa juga diiringi dengan kesenian *bantengan*. Kesenian ini dipertunjukkan pada pelaksanaan *Pujan Kasanga* di Desa Ngadiwono. Kesenian populer ini juga merupakan pertunjukan tradisional yang menggunakan peralatan reog banteng. Pemainnya sendiri terdapat 4 orang dengan pembagian 2 orang di bagian kepala banteng dan 2 orang di bagian ekor. Di samping *bantengan*, *mubeng* desa diikuti dengan permainan ketipung sebagai unsur kesenian yang wajib ada dalam *Pujan Kasanga*. Oleh sebab itu, sejumlah desa hanya menggunakan ketipung sebagai pengiring *mubeng* desa.

Pujan Kasanga akan ditutup dengan acara makan bersama yang dilaksanakan di kediaman dukun pandita. Makanan yang disajikan merupakan makanan-makanan yang sebelumnya telah dibawa oleh setiap masyarakat dan dikumpulkan menjadi satu, sehingga makanan yang disajikan berupa prasmanan. Adapun makanan yang dibawa masyarakat tidak memiliki ketentuan khusus, sehingga setiap masyarakat dibebaskan untuk membawa jenis makanan apapun.

6.3 Unsur-Unsur Sastra dalam Tradisi *Pujan Kasanga*

Manusia merupakan makhluk yang tidak dapat dipisahkan dari dunia kesusastraan. Hasanuddin (2021) mengungkapkan bahwa sifat dasar manusia adalah kegemarannya untuk berbicara dan mendengar. Pada konteks ini, manusia memiliki kebiasaan untuk terus mendengarkan cerita dan membagikan cerita. Oleh sebab itu, kebiasaan bermain sastra diturunkan dari generasi ke generasi. Sastra dibacakan ke anak-cucu, diwariskan sebagai nilai luhur yang melekat ke dalam diri suatu individu. Sastra lisan misalnya, sebagai sastra tertua meninggalkan jejak yang terdokumentasikan dalam perilaku hidup masyarakat pendukungnya. Di Tengger, sastra lisan bukan hanya sebagai warisan dari nenek moyang, tetapi sastra lisan telah melekat ke dalam pribadi masyarakat Tengger yang santun dan ramah.

“Roro Anteng dan Jaka Seger” merupakan sastra lisan di kawasan Pegunungan Bromo yang telah dikenal masyarakat luas (Sukmawan dan Febriani, 2018). Sastra lisan tersebut bukan hanya legenda yang banyak dibicarakan, melainkan juga sebagai sastra yang telah terefleksikan ke dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Tengger. Masyarakat Tengger sebagai masyarakat yang mewarisi sejumlah kebudayaan nenek moyang, rutin menggelar upacara adat setiap tahunnya. Pelaksanaan upacara adat tersebut bukan hanya sebagai kewajiban dan kebiasaan masyarakat pendukungnya. Namun juga menyimpan sejumlah kesusastraan yang dipahami oleh masyarakat Tengger, sehingga mereka dapat mewariskannya ke anak-cucu.

Pada pelaksanaan Upacara *Karo* misalnya, pagelaran sastra pertunjukan dilaksanakan pada pembukaan upacara. Pertunjukan tari *Sodoran* yang dimainkan oleh 12 remaja, yaitu 6 remaja laki-laki dan 6 remaja perempuan bukan hanya sebagai hiburan semata, tetapi juga sebagai pendidikan seksual bagi remaja Tengger (Sukmawan, Ramadhani, & Firdaus, 2020). Tari *Sodoran* yang terdiri atas tiga tahapan mengisahkan tentang asal-usul kehidupan manusia. Hal ini menunjukkan bahwa tradisi yang berupa praktik sastra pertunjukan memiliki fungsi hiburan, fungsi ritual, sekaligus fungsi edukasi. Pelaksanaan Upacara *Karo* sendiri bukan hanya dinikmati oleh masyarakat Tengger, tetapi upacara adat tersebut telah ditransmisikan sebagai pariwisata sastra.

Selain Upacara *Karo*, masyarakat Tengger juga memiliki tradisi potensial yang dapat dikembangkan sebagai pariwisata sastra. Tradisi tersebut adalah *Pujan Kasanga*. *Pujan Kasanga* merupakan upacara yang dilaksanakan setelah bulan purnama, tepatnya pada bulan kesembilan kalender Tengger, panglung sembilan (Subagiarta, 2015). Pada pelaksanaan *Pujan Kasanga*, seluruh masyarakat akan mengitari desa sembari diiringi dengan pukulan ketipung dan sejumlah kesenian, baik anak kecil, remaja, hingga para orang tua akan turut serta meramalkan ritual satu tahun sekali ini.

Pujan Kasanga sebagai upacara potensial untuk dijadikan pariwisata sastra ini memiliki unsur-unsur sastra yang patut dipertimbangkan. Unsur-unsur sastra tersebut terdiri atas sastra lisan dan sastra pertunjukan. Firmanda, Effendy, & Priyadi (2018) mengungkapkan bahwa sastra lisan memiliki sejumlah unsur, yaitu (i) diwariskan secara lisan; (ii) memiliki kaidah budaya; dan (iii) memiliki kaidah moral. *Pujan Kasanga* sebagai sastra lisan diturunkan oleh leluhur Tengger melalui *titiluri* dan perilaku berupa pelaksanaan setiap satu tahun sekali.

Pada awal pelaksanaan *Pujan Kasanga*, dukun pandita akan membacakan mantra ketika hendak mengubur *juadah kirik*. Sebagaimana yang diungkapkan Firmanda, Effendy, & Priyadi (2018) bahwa unsur budaya dalam sastra lisan adalah kemampuan seseorang dalam mengungkapkan cerita yang sesuai dengan kondisi sosial-budaya masyarakat. *Pujan Kasanga* sendiri merupakan ritual bersih desa yang menceritakan perusak desa yang diibaratkan sebagai *juadah kirik*. *Juadah kirik* tersebut akan dikubur dan dikelilingi 9 tombak yang terbuat dari bambu. Hal itu menyimbolkan bahwa untuk melindungi desa, seorang perusak desa (dalam wujud hal-hal buruk) harus dijaga agar tidak mengganggu kedamaian Desa Tengger. Setelah proses penguburan *juadah kirik* tersebut, masyarakat akan mengitari desa dengan melawan arah jarum jam. Tujuan berputar dengan melawan arah jarum jam tersebut untuk menolak marabahaya atau hal-hal buruk yang hendak mengganggu kedamaian desa. Proses *mubeng* desa tersebut akan diiringi dengan tabuhan ketipung dan kesenian *bantengan*.

Proses penguburan *juadah kirik* hingga *mubeng* desa tersebut berkaitan dengan kondisi sosial-budaya masyarakat. *Pujan Kasanga* yang dilaksanakan satu tahun sekali dan pada tanggal dan bulan akhir tersebut dilakukan untuk membersihkan desa. Sebagaimana hakikat bersih desa pada umumnya yang dilakukan untuk membersihkan desa dari segala hal buruk dan dengan harapan agar masyarakat desa akan diberikan keselamatan (Cathrin, 2017). Adapun unsur moral yang terdapat dalam *Pujan*

Kasanga adalah untuk menghormati leluhur, menolak bala, serta membersihkan diri dari hal-hal negatif.

Selain sastra lisan, *Pujan Kasanga* juga termasuk sebagai sastra pertunjukan. Dalam rangkaian *Pujan Kasanga*, kegiatan mengitari desa yang diiringi dengan kesenian tradisional merupakan unsur pertunjukan yang memiliki potensi pariwisata sastra. Unsur pertunjukan yang ada dalam *Pujan Kasanga* adalah permainan peran, iringan ketipung, dan pertunjukan seni tradisi. Sejumlah masyarakat dan sesepuh memerankan tokoh penolak bala dengan gerak simbolik tertentu yang memanfaatkan instrumen peralatan pertanian dan rumah tangga. Gerakan simbol tersebut seperti gerakan mencangkul dengan membawa peralatan pertanian berupa cangkul, gerakan menyapu dengan membawa sapu. Gerakan-gerakan tersebut menyimbolkan kegiatan membersihkan. Instrumen ini tentu bermuatan simbolik pula. Iringan ketipung dan pertunjukan *bantengan* tanpa henti dimainkan sepanjang perjalanan mengitari desa. Suasana kekhidmatan upacara tersebut bukan hanya dinikmati masyarakat setempat, tetapi juga layak dinikmati masyarakat luas. Hasanuddin (2021) mengungkapkan bahwa dalam perkembangan zaman, sastra lisan bukan hanya untuk dituturkan, tetapi juga beralih menjadi seni pertunjukan. Oleh sebab itu, pembacaan mantra, bukan sekadar kata-kata dan doa, melainkan berupa kalimat puitis yang dibacakan dukun pandita hingga terdengar merdu dan dapat menghanyutkan perasaan pendengarnya. Pembacaan mantra bukan hanya dituturkan, tetapi juga sebagai pemberian sugesti kepada masyarakat sehingga suasana ritual dapat terasa magis.

Berdasarkan perkembangan zaman, *Pujan Kasanga* yang hanya diwajibkan dengan iringan ketipung, lambat laun masyarakat menambahkan unsur kesenian lain untuk mengembangkan unsur pertunjukan. Sebagaimana yang dilakukan oleh masyarakat Desa Ngadiwono, penambahan kesenian *bantengan* memperkuat visualisasi sastra pertunjukan dalam ritual. Dengan tambahan unsur kesenian tersebut, *Pujan Kasanga*

bukan hanya sebagai ritual desa, tetapi juga sebagai festival budaya yang layak ditonton.

6.4 Potensi *Pujan Kasa nga* Sebagai Pariwisata Sastra

Industri pariwisata di Indonesia perlahan-lahan mengalami perkembangan yang signifikan. Baik masyarakat maupun pemerintah bergotong-royong untuk mengembangkan suatu daerah untuk menjadi lokasi wisata. Sayangnya, pengembangan pariwisata di Indonesia masih terbatas di lingkup wisata hiburan dan ekologi. Padahal masih banyak aspek yang memiliki potensi di bidang pariwisata. Bahtiar (2014) mengungkapkan bahwa tradisi dan sastra menjadi dua hal yang kurang diperhatikan. Apabila kedua aspek tersebut dilirik, hanya sebatas promosi wisata. Sejumlah tradisi, seperti kesenian tradisional banyak ditampilkan dalam pertunjukan luar negeri. Dengan begitu, Indonesia lebih dikenal sebagai negara yang kaya akan adat, tradisi, dan keseniannya, bukan sebagai narasi yang besar. Wilayah Tengger misalnya, dikenal sebagai masyarakat tradisi dan wilayahnya yang mengelilingi Taman Nasional Bromo-Tengger-Semeru (TNBTS). Masyarakat luas lebih mengenal Festival *Eksotika Bromo* yang digarap pemerintah setempat dibandingkan tradisi yang dijalani masyarakat secara utuh setiap tahunnya.

Menurut Sutarto (2008) Tengger merupakan Pusaka *Saujana* yang memiliki potensi untuk dikembangkan sebagai pariwisata. Akan tetapi, dalam praktik pengelolaan pariwisata di Tengger masih banyak permasalahan sosial yang terjadi. Pada pengelolaan TNBTS yang berada di kawasan Tengger, pengelolaan dipegang oleh Balai Besar TNBTS di bawah Pemerintah Provinsi yang secara tidak langsung keterlibatan masyarakat setempat dalam pengelolaan wisata sangat kecil. Padahal, pengelolaan dan pengembangan wisata memiliki potensi untuk meningkatkan ekonomi masyarakat setempat. Oleh karena itu, komunikasi dan sinergi antara masyarakat setempat dengan pemerintah perlu ditingkatkan kembali, sehingga pengembangan pariwisata bukan hanya memiliki manfaat bagi pemerintah, tetapi juga masyarakat.

Salah satu tradisi yang memiliki potensi untuk dikembangkan sebagai pariwisata adalah *Pujan Kasanga*. Ritual yang dilaksanakan setiap tahun sekali di setiap desa ini bukan hanya sebuah tradisi bersih desa atau tolak bala, tetapi juga menyimpan narasi besar Tengger. Oleh karena itu, potensinya sebagai pariwisata sastra sangat besar. *Pujan Kasanga* bukan hanya mampu menjadi wisata yang menghibur, tetapi juga mampu menjadi wisata yang bernilai edukasi, budaya, dan religi. *Pujan Kasanga* sebagai pariwisata sastra, menyimpan aspek sastra lisan dan sastra pertunjukan. Pembacaan mantra di awal upacara bukan hanya sebagai doa yang dibacakan dukun pandita, tetapi sebuah narasi puisi yang mampu menarik minat wisatawan karena tatanan kata-kata yang selaras dan indah. Narasi mantra tersebut menyimpan doa, harapan, dan adegan simbolik sepanjang perjalanan *pujan* mengelilingi desa merupakan pertunjukan dramatik yang unik dan bernilai.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 23. Aneka Kuliner Tengger

Konsep *Pujan Kasanga* sebagai pariwisata sastra dapat berupa festival dengan rangkaianannya adalah upacara *Pujan Kasanga* itu sendiri. Unsur-unsur yang mendukung “festival” ini adalah pertunjukan dramatik, pembacaan narasi mantra di awal upacara, ritual mengubur *juadah kirik*, *mubeng* desa yang serupa karnaval dengan iringan musik dan kesenian tradisional, serta makan bersama.

Sepanjang rangkaian *Pujan Kasanga* tersebut, festival dapat dikolaborasikan dengan penyediaan stan makanan khas Tengger seperti *sego lembut*, *sambel krangean*, aneka *juadah*, dan makanan-makanan tradisional Tengger lainnya. Penambahan stan makanan ini dapat dijadikan sebagai wadah bagi masyarakat setempat dalam menjajakan usahanya dan mengenalkan makanan khas Tengger kepada khalayak luas. Sebagaimana yang disampaikan oleh Pujiati & Hatmawan (2017) bahwa pariwisata membantu masyarakat setempat untuk meningkatkan ekonominya melalui pembukaan usaha ataupun lapangan kerja bagi masyarakat, seperti menyediakan tempat bagi masyarakat untuk berdagang. Oleh sebab itu, aspek pembangunan industri pariwisata sebagai salah satu rencana pembangunan nasional di Indonesia terus digaungkan.

Pada pelaksanaan *bantengan* yang dilakukan sepanjang *mubeng* desa, pemain bukan hanya terdiri atas 2-4 orang, tetapi sejumlah masyarakat yang merasa bahwa dirinya dapat memainkan pertunjukan tersebut, dapat menjadi pemain *bantengan*. Pertunjukan seni tradisi tersebut juga diisi dengan atraksi kesurupan yang banyak disukai oleh masyarakat dan mampu menarik perhatian pengunjung. Meskipun pada umumnya pelaksanaan *Pujan Mubeng* dimulai dan berakhir di sore hari, tetapi pelaksanaan *Pujan Mubeng* di Desa Ngadiwono biasanya akan diakhiri malam hari. Hal ini karena turut disemarakkan oleh pertunjukan seni tradisi populer yang sangat menghibur.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 24. *Bantengan*

Pertunjukan *bantengan*, sebagaimana kesenian tradisional lain, memiliki potensi untuk menjadi pariwisata. Bahkan telah banyak kesenian tradisional yang mendapatkan perhatian dari warga negara asing hingga melakukan pertunjukan internasional (Pujiati & Hatmawan, 2017). Oleh sebab itu, pengembangan *Pujan Kasanga* sebagai pariwisata sastra bukan hanya mampu memperkenalkan kebudayaan Tengger pada lingkup yang lebih luas, melainkan menjadi kesempatan dan wadah bagi kesusastraan Indonesia, khususnya daerah untuk mendapatkan lebih banyak perhatian. Melalui kesempatan tersebut, sastra yang sebelumnya hanya sebatas promosi wisata, dapat lebih menunjukkan jati dirinya sebagai narasi yang menyimpan sejarah besar peradaban Tengger.

Pariwisata sudah selayaknya bukan hanya menghibur, melainkan juga turut memberikan pengetahuan dan edukasi bagi penikmatnya. Perayaan Upacara *Karo* misalnya, edukasi seksual disalurkan melalui penampilan tari *Sodoran* yang dimainkan bergantian oleh perwakilan penari dari setiap desa (Sukmawan, Ramadhani, & Firdaus, 2020). *Pujan Kasanga* sebagai ritual yang sama besarnya dengan Upacara *Karo*, sudah sepantasnya mendapatkan perhatian yang sama pula. *Pujan Kasanga* sebagai

pertunjukan sastra juga menyampaikan amanat bahwa setiap wilayah memiliki simbol perusak atau pengganggu desa yang perlu dijaga dan didoakan agar desa yang ditempati mendapatkan keamanan dan keselamatan. Masyarakat Tengger bahkan menggambarkan perusak desa dalam tokoh anjing yang terbuat dari *juadah*. Masyarakat setempat percaya, selain sebagai perusak desa, figur anjing juga dapat diandalkan sebagai penjaga desa. Narasi besar tersebut seharusnya bukan hanya disimpan oleh masyarakat Tengger, tetapi narasi tersebut selayaknya mendapatkan wadah di hati wisatawan.

6.5 Nilai Wisata *Pujan Kasanga*

Wilayah Tengger menyimpan sejumlah potensi pariwisata yang belum dikembangkan secara maksimal oleh masyarakat setempat. Potensi tersebut salah satunya terdapat dalam tradisi *Pujan Kasanga*. *Pujan Kasanga* sebagai ritual tahunan tolak bala masyarakat Tengger mengundang antusiasme masyarakat setempat karena bukan hanya bernilai tradisi, melainkan juga bernilai hiburan dan edukatif. Nilai-nilai tersebut seperti pembacaan narasi mantra yang indah, pertunjukan dramatis *mubeng* desa, hingga pertunjukan kesenian lokal. Praktik ritual yang berlangsung mulai sore hingga malam hari tersebut bukan hanya mengundang antusiasme masyarakat lokal, melainkan juga masyarakat sekitar Tengger. Praktik ritual tersebut memiliki potensi pariwisata yang besar, mengingat mulai banyak pedesaan yang mengembangkan desanya sebagai desa wisata. Pengembangan *Pujan Kasanga* sebagai pariwisata sastra bukan hanya mampu meningkatkan perekonomian masyarakat, tetapi juga dapat memperkenalkan Tengger sebagai daerah wisata *saujana* yang bernilai tradisi, edukatif, dan rekreatif. Kajian gastronomi Tengger yang tersaji dalam pelaksanaan ritual tentu objek yang menarik untuk melengkapi paket sastra pariwisata dengan gastronomi lokal. Gastronomi yang dimaksudkan dapat berupa *sesaji* (gastro-ritual) ataupun kuliner lokal.

Bab 7

***Sega Lembut* Kuliner Ikonik Pariwisata Tengger**

Kesuburan alam Tengger mampu menghasilkan berbagai bahan dasar makanan pokok untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari masyarakat setempat. Misalnya jagung, menjadi makanan pokok sehari-hari yang menghasilkan makanan ikonik Tengger, yaitu sega lembut. Selain itu, jagung juga menjadi bahan dasar jajanan Tengger dan beberapa *sesaji*. Akan tetapi, seiring berjalannya waktu karena jagung dinilai tidak ekonomis, banyak masyarakat Tengger yang beralih menanam kentang dan beras. Hal tersebut membuat *Sega Lembut* dan sambal *Krangean*, beserta jajanan lokal terancam eksistensinya. Perlu adanya koordinasi dengan masyarakat dan pemerintah setempat untuk mengembalikan eksistensi *Sega Lembut* dan sambal *Krangean*, beserta jajanan-jajanan tradisional khas Tengger. Peluang memperkenalkan kuliner khas Tengger sebagai paket lengkap pariwisata sangatlah terbuka lebar dan menjanjikan bagi peningkatan kesejahteraan masyarakat lokal, mengingat Taman Nasional Tengger-Bromo-Semeru merupakan destinasi wisata dunia. Bab ini mengkaji (1) dinamika pangan masyarakat Tengger; (2) kesakralan jajanan *sesaji* Tengger; (3) *Sega Lembut* dan sambel

krangean sebagai ikonik Tengger; dan (4) variasi olahan makanan minuman Tengger.

7.1 Aneka Tanaman Tengger

Dalam catatan sejarah, penjajahan selama berabad-abad yang dialami bangsa Indonesia disebabkan oleh kekayaan rempah-rempahnya. Tidak dapat dipungkiri bahwa kekayaan rempah-rempah Indonesia memang menarik perhatian negara asing. Sumber daya alam yang melimpah membuat Indonesia memiliki potensi rempah-rempah yang bermacam-macam bentuk dan rasa. Rempah-rempah tersebut dapat diolah menjadi berbagai macam masakan yang disesuaikan dengan kebutuhan tubuh manusia. Selain itu, rempah-rempah juga dapat digunakan sebagai sumber antioksidan alami yang memiliki banyak manfaat bagi tubuh (Helmalia, Putrid, & Dirpan, 2019). Tidak hanya rempah-rempah, tanah subur di Indonesia juga dimanfaatkan untuk menanam berbagai tanaman yang dimanfaatkan sebagai sumber bahan makanan. Sudah menjadi kebiasaan masyarakat Indonesia bahwa sumber bahan makanan didapatkan dari tanaman yang ditanam di tanah sendiri. Perilaku bertani tersebut banyak ditemukan dalam masyarakat tradisional di pedesaan. Salah satu masyarakat tradisional yang bertahan dengan metode cocok tanam untuk kebutuhan pangan sehari-hari adalah masyarakat Tengger.

Berdasarkan data RPJMD Kabupaten Pasuruan tahun 2018, terdapat sejumlah tanaman yang banyak dibudi daya oleh masyarakat Tengger, yaitu terong belanda, kentang granola, kubis, jagung, kentang, kedelai, dan sejumlah tanaman lain. Tanaman-tanaman tersebut diolah oleh masyarakat menjadi sejumlah makanan. Pada pengabdian yang dilakukan oleh Sukmawan, Rizal, & Rohman (2018) terong belanda diolah menjadi sirup dan selai, sedangkan kentang diolah oleh masyarakat setempat menjadi kerupuk kentang ataupun kentang rebus (Perdani, Amaludin, & Wijana, 2019). Selain olahan-olahan tersebut, jagung menjadi salah satu tanaman di wilayah Tengger yang dikelola oleh masyarakat

dan memiliki nilai ekonomi tinggi apabila dimanfaatkan dengan tepat.

Jagung di wilayah Tengger terdiri atas empat jenis, yaitu jagung lokal, jagung hibrida, jagung manis, dan jagung putih. Menurut Wulandari & Batoro (2016), jagung lokal menjadi jenis jagung yang banyak diolah menjadi makanan, bahan pakan ternak, kayu bakar, pupuk, hingga bungkus rokok. Masyarakat Tengger di wilayah Pandansari, Kabupaten Malang menyebut olahan jagung yang berasal dari jagung lokal (jagung kuning) sebagai nasi empok (*gerit*) yang biasa disajikan dengan sambal, ayam, tempe, dan tahu, sedangkan di wilayah wisata Gunung Bromo, nasi jagung putih disebut sebagai nasi aron yang disajikan dengan lauk, sayur, dan sambal. Berbeda dengan masyarakat Desa Tosari, Kabupaten Malang yang menyebut nasi jagung putih sebagai *Sega Lembut* yang disajikan dengan sambal *Krangean*. Akan tetapi konsumsi *Sega Lembut* hanya terbatas pada keluarga dan acara tertentu saja, sehingga eksistensinya belum dirasakan oleh masyarakat luas.

Keterbatasan produksi dan konsumsi tersebut juga membatasi potensi yang ada pada kuliner khas Tengger ini. Alasan lainnya adalah berkurangnya minat masyarakat dalam mengonsumsi kuliner khas Tengger menyebabkan beberapa kuliner khas Tengger menjadi langka dan sulit ditemui dikarenakan mulai berkurang produsennya. Padahal, apabila ditilik dari lokasi wilayah yang dekat dengan Gunung Bromo dan kekayaan adat-tradisinya, Tengger memiliki potensi lebih untuk menarik minat pengunjung. Selain itu, kuliner khas Tengger berpotensi untuk dikenal oleh masyarakat luas dan menambah nilai ekonomi masyarakat.

Keterbatasan produksi, konsumsi, dan keberadaan jagung putih di Tengger, membuat masyarakat Tengger harus beralih ke beberapa bahan makanan pokok. Keberalihan bahan makanan pokok tersebut merupakan bentuk ketahanan pangan. Mengingat tidak banyak lahan yang dapat dimanfaatkan untuk menanam jagung, masyarakat Tengger beralih menuju kentang yang dilihat

memiliki nilai ekonomi yang lebih unggul. Sudah tertanam pada diri masyarakat Tengger bahwa kebiasaannya menanam untuk dikonsumsi sehari-hari dan menjadikan lahan sebagai sumber bahan makanan merupakan bentuk ketahanan pangan. Berbagai upaya dilakukan oleh keluarga atau masyarakat Tengger dalam menyediakan pangan yang cukup bagi anggota keluarganya. Cara yang dilakukan untuk mewujudkan daya tahan pangan antara lain dengan memproduksi pangan sendiri di lahan pertaniannya atau pun membeli di pasar atau di warung yang ada di lingkungan mereka (Khomsan 1993). Menurut Hanani (2008) ketahanan pangan memiliki lima unsur yang harus dipenuhi: (i) berorientasi pada rumah tangga dan individu; (ii) dimensi waktu setiap saat pangan tersedia dan dapat diakses; (iii) menekankan pada akses pangan rumah tangga dan individu, baik fisik, ekonomi maupun sosial; (iv) berorientasi pada pemenuhan gizi; dan (v) ditujukan untuk hidup sehat dan produktif.

Sistem ketahanan pangan telah dilakukan oleh masyarakat tradisional, salah satunya adalah Kasepuhan Ciptagelar. Masyarakat adat Ciptagelar (sebagaimana masyarakat adat lainnya di tatar Sunda) memiliki ketahanan dan kemandirian pangan yang kuat karena didukung oleh sistem logistik yang kuat berupa gudang tempat penyimpanan cadangan makanan yang dinamakan *leuit* (Khomsan, Riyadi, & Marliyati, 2013). Hal ini tidak berbeda jauh dengan masyarakat adat Tengger yang memiliki tempat penyimpanan cadangan makanan yang disebut *sigiran*. *Sigiran* adalah ruang untuk menyimpan jagung yang belum dikupas (Ayuninggar, Antariksa, & Wardhani, 2012). Berdasarkan hal tersebut, terlihat bahwa masyarakat tradisional telah memiliki sistem ketahanan pangan. Mereka menyadari bahwa pangan merupakan hal penting yang harus selalu diupayakan di segala kondisi agar terpenuhi akses secara fisik dan ekonomi untuk memperoleh kebutuhan konsumsi hidup sehat dan produktif. Berdasarkan hal tersebut tujuan pembahasan ini adalah menguraikan dinamika pangan masyarakat Tengger, kesakralan

jajanan *sesaji* Tengger, *Sega Lembut* dan sambal *Krangean* sebagai ikonik Tengger, dan variasi olahan makanan minuman Tengger.

7.2 Gastronomi Tradisional, Pariwisata, dan Ketahanan Pangan

Gastronomi melekat dengan kebudayaan daerah setempat. Gastronomi mempelajari antara budaya dan makanan (Taqwani, 2012). Selain itu, gastronomi juga mengkaji komponen-komponen budaya yang terdapat dalam makanan. Gastronomi terbentuk karena terdapat kegiatan pertanian yang menjadi sumber atau bahan baku pembuatannya sehingga warna, aroma, dan rasa suatu makanan dapat ditelusuri asal-usulnya. Makanan dan minuman tersebut biasanya menjadi ciri khas suatu daerah, dapat berupa makanan pokok sehari-hari atau makanan khusus yang hanya dapat dijumpai ketika momen-momen tertentu, seperti ketika terdapat ritual adat dan tradisi.

Makanan dan minuman erat kaitannya dengan pariwisata. Tidak jarang para wisatawan akan berburu berbagai makanan yang menjadi ciri khas daerah yang dituju. Astawan (2013) menegaskan bahwa makanan enak dan sehat terkandung dalam makanan tradisional dan mengingatkan untuk senantiasa memelihara dan mencintai makanan tradisional Indonesia karena pengembangan makanan tradisional dapat memberikan andil yang cukup besar bagi pengembangan wisata.

Dalam pembuatan berbagai makanan, tentu saja tidak dipisahkan dengan bumbu. Bumbu yang digunakan biasanya berasal dari kebun yang ditanam oleh masyarakat setempat. Menurut Suparni & Wulandari (2012) bumbu adalah bahan yang berasal dari alam, tumbuh-tumbuhan, atau sumber hewani yang bermanfaat untuk memberikan rasa khas pada masakan dan digunakan dalam keadaan kering atau segar. Sedangkan rempah-rempah adalah bahan yang berasal dari tumbuhan yang berfungsi untuk memberikan aroma dan cita rasa khusus pada makanan.

Manusia hidup berdampingan dengan alam yang selalu mengalami perkembangan dan perubahan. Perubahan tersebut berdampak terhadap beberapa aspek, salah satunya adalah pangan. Untuk mengantisipasi hal tersebut, setiap daerah memiliki sistem ketahanan pangan yang digunakan untuk mengantisipasi terjadinya kelangkaan pangan. Menurut Suharyanto (2011) sistem ketahanan pangan di Indonesia meliputi empat sub-sistem, yaitu: (i) ketersediaan pangan dalam jumlah dan jenis yang cukup untuk seluruh penduduk, (ii) distribusi pangan yang lancar dan merata, (iii) konsumsi pangan setiap individu yang memenuhi kecukupan gizi seimbang, yang berdampak pada (iv) status gizi masyarakat. Dengan demikian, sistem ketahanan pangan dan gizi tidak hanya menyangkut soal produksi, distribusi, dan penyediaan pangan di tingkat makro (nasional dan regional), tetapi juga menyangkut aspek mikro, yaitu akses pangan di tingkat rumah tangga dan individu serta status gizi anggota rumah tangga, terutama anak dan ibu hamil dari rumah tangga miskin.

Sistem ketahanan pangan diterapkan oleh beberapa masyarakat tradisional, contohnya adalah masyarakat Tengger dan masyarakat adat Kasepuhan Ciptagelar. Salah satu contoh sistem ketahanan pangan yang digunakan oleh masyarakat Tengger adalah sistem *sigiran*. *Sigiran* adalah ruang untuk menyimpan jagung yang belum dikupas (Ayuninggar, 2012). Jagung-jagung yang telah dipanen tersebut dikeringkan di *sigiran* hingga jagung tersebut benar-benar kering dan dapat diolah menjadi makanan. Ketika jagung sudah kering, maka jagung akan awet dalam jangka waktu yang lama. Selain itu, sistem ketahanan pangan tradisional juga dimiliki oleh masyarakat Kasepuhan Ciptagelar. Mereka memiliki ketahanan dan kemandirian pangan yang kuat karena didukung juga oleh sistem logistik yang kuat berupa gudang tempat penyimpanan cadangan makanan yang dinamakan *leuit* (lumbung padi) (Khomsan, Riyadi, & Marliyati, 2013). Ketersediaan pangan masyarakat suku Ciptagelar dapat dilihat dari jumlah kepemilikan *leuit*nya. Masyarakat Ciptagelar rata-rata memiliki *leuit* sebanyak 2 buah yang setara dengan 1.586 kg. Dengan memiliki *leuit* sebanyak

2 buah tersebut, sudah dianggap aman dalam memenuhi kebutuhan pangan sehari-hari (Khomsan, Riyadi, & Marliyati, 2013).

Selain memahami konsep sistem ketahanan pangan, Undang-Undang Pangan No.7 Tahun 1996 (dalam Ariesa, 2019) menyatakan kondisi terpenuhinya kebutuhan pangan bagi rumah tangga tercermin dari tersedianya pangan secara cukup, baik dari jumlah maupun mutunya, aman, merata dan terjangkau. Tidak hanya itu, *United States Agency for International Development (USAID)* (dalam Suharyanto, 2011) menyatakan bahwa terpenuhinya kebutuhan pangan juga terlihat dari kondisi ketika semua orang pada setiap saat mempunyai akses secara fisik dan ekonomi untuk memperoleh kebutuhan konsumsinya untuk hidup sehat dan produktif. Sedangkan menurut *Food and Agriculture Organization (FAO)* (dalam Suharyanto, 2011) menyatakan bahwa kondisi terpenuhinya kebutuhan pangan dilihat dari situasi semua rumah tangga mempunyai akses, baik fisik maupun ekonomi untuk memperoleh pangan bagi seluruh anggota keluarganya, di mana rumah tangga tidak berisiko mengalami kehilangan kedua akses tersebut.

7.3 Dinamika Pangan Masyarakat Tengger

Suku Tengger adalah suku yang mendiami kawasan Gunung Bromo. Kawasan dataran tinggi tersebut memiliki tanah yang subur sehingga cocok untuk ditanami berbagai jenis tanaman, salah satunya adalah jagung. Sebelum mengonsumsi beras, masyarakat Tengger pada zaman dahulu mengonsumsi jagung untuk kebutuhan pangan sehari-hari. Jagung-jagung tersebut adalah jagung putih yang mereka tanam di lahan pribadi. Bibit jagung tersebut berasal dari pemerintah. Warga yang dapat membeli bibit jagung adalah warga yang memiliki modal, sedangkan warga yang tidak memiliki modal, biasanya menggunakan sistem *maro*. Sistem *maro* adalah sistem bagi hasil sama rata antara pemilik bibit dengan orang yang menanam. Sistem *maro* mengharuskan si penggarap membeli sendiri bibit,

pupuk, dan membayar buruh tani, serta menyerahkan setengah dari hasil panen kepada si pemilik sawah (Wahyuningsih, 2011; Ambarwati *et al.*, 2021). Pajak atas tanah ini dibayar oleh pemiliknya. Sistem *maro* biasanya terjadi dikarenakan banyak lahan yang sudah penuh ditanami oleh tanaman yang lain, sedangkan masih terdapat bibit jagung yang tersisa. Begitu pula sebaliknya, ketika masih banyak terdapat lahan yang kosong, tidak ada bibit jagung yang dapat ditanam. Dalam sistem tersebut, pupuk atau obat yang digunakan untuk penyemprotan dibiayai oleh orang yang menanam. Sedangkan orang yang memiliki bibit jagung, hanya iuran bibit jagung saja.

Ragam olahan makanan berbahan dasar jagung dibuat oleh masyarakat Tengger untuk variasi pangan. Produk alami tersebut dimasak menjadi aneka makanan (Montanari, 2006) berupa *aron*, jagung goreng, *bledus*, *horog-horog*, dan masih banyak lagi. Masyarakat Tengger mengakui bahwa daya tahan kenyang ketika mengonsumsi jagung terasa lebih lama daripada ketika mengonsumsi nasi. Akan tetapi, pada tahun 1974–1975, hasil panen jagung mengalami penurunan. Hal tersebut disebabkan masa panen jagung yang cukup lama, yaitu sekitar 10–11 bulan.

Berada dalam masa-masa sulit tersebut, pemerintah setempat menganjurkan masyarakat Tengger untuk menanam bulgur. Menurut informasi yang dibagikan oleh Tiofani (2021), bulgur adalah salah satu biji-bijian yang berasal dari gandum yang dapat dimasak dalam durasi singkat, yaitu sekitar 15 menit. Akan tetapi, konsumsi bulgur tersebut hanya sekitar dua hingga tiga tahun. Setelah itu, untuk mengatasi kelangkaan pangan, pemerintah menginisiasi masyarakat Tengger untuk menanam kentang. Kentang dipilih berdasarkan alasan bahwa jangka waktu panen yang lebih cepat dan harga jual kentang jauh lebih tinggi daripada jagung, sehingga memiliki nilai praktis dan ekonomis yang jauh lebih unggul. Tanaman kentang mulai tumbuh di berbagai lahan milik warga dan dimanfaatkan sebagai salah satu penghasilan masyarakat Tengger.

Seiring berjalannya waktu, masyarakat Tengger mulai mengenal beras dan memakan nasi. Meskipun demikian, petani Tengger hingga saat ini masih menanam kentang dan dijual kepada para pengepul. Hal tersebut dimanfaatkan untuk mendongkrak perekonomian masyarakat setempat. Berdasarkan penjelasan di atas, terlihat bahwa gastronomi tidak hanya sebatas makanan dan minuman saja, tetapi juga mengisahkan jejak sejarah masa lalu mengenai kekayaan rempah-rempah dan kreativitas pengolahan bahan pangan guna memenuhi ketahanan pangan masyarakat.

7.4 Jajanan Khusus Sesaji: Kesakralan yang Dijaga

Suku Tengger adalah suku yang hidup berdampingan dengan tradisi. Tradisi-tradisi tersebut sebagai bentuk penghormatan kepada leluhur mereka. Dalam pelaksanaan sebuah tradisi, terdapat beberapa jajanan yang harus dipersiapkan, seperti *juadah*, *pepes*, *pasung*, dan *tetelan*. Jajanan seperti ini terkategori dalam makanan ritual Tengger. Makanan ritual merupakan bagian dari kebudayaan, yaitu sebagai ungkapan solidaritas kelompok atau identitas suatu kolektif (Dewi, 2021). Berikut adalah penjelasan dari jajanan yang wajib disediakan dalam sesaji di setiap tradisi Tengger.

Jajanan yang pertama adalah ***juadah***. *Juadah* berbahan dasar ketan yang dicampur jagung. Terdapat tiga macam *juadah* yang wajib disediakan dalam *sesaji*, yaitu *juadah* hitam, *juadah* putih, dan *juadah* merah. Masing-masing *juadah* tersebut memiliki filosofi. *Juadah* biru atau yang sering disebut dengan *juadah* hitam tersebut memiliki filosofi *tunjung macapat*, termasuk dalam saudara *papat* yang selalu hidup berdampingan dengan setiap manusia, yaitu *kakang kawah*, *adik ari-ari*, *getih*, dan *puser*. *Juadah* biru merepresentasikan dari mana setiap manusia berasal atau yang biasa disebut dengan *sangkan paraning dumadi*. *Juadah* putih memiliki filosofi “air putih” yang berasal dari seorang bapak. Sedangkan *juadah* merah memiliki filosofi “air merah” yang berasal dari seorang ibu. Secara keseluruhan, *juadah* tersebut

merepresentasikan hubungan antara bapak dan ibu, sehingga terciptalah seorang anak di dunia.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 25. *Juadah Putih*



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 26. *Juadah Abang*



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 27. *Juadah Ireng*

Juadah terbuat dari beberapa bahan, antara lain tepung jagung, tepung ketan, garam, parutan kelapa, dan air. Cara membuatnya adalah dengan mencampurkan seluruh bahan-bahan tersebut dalam baskom dan diberi air. Setelah itu, adonan *juadah* dituang ke dalam cetakan dan dikukus hingga matang. Proses pembuatan *juadah abang* dan *ireng* sama dengan pembuatan *juadah* putih. Hanya saja, untuk pembuatan *juadah abang* tidak memerlukan garam. Garam tersebut diganti dengan gula merah atau gula jawa sebagai pewarna *juadah* tersebut. Sedangkan *juadah ireng* menggunakan sabut kelapa yang sebelumnya telah dibakar. Sabut kelapa tersebut kemudian ditumbuk dan disaring. Kemudian, saringan sabut kelapa tersebut dicampurkan ke dalam adonan sebagai pewarna *juadah* tersebut.

Jajanan kedua adalah *pepes*. *Pepes* terbuat dari olahan tepung jagung yang dicampur dengan tepung ketan dan dibentuk seperti jajanan *nagasari*. Filosofi *pepes* berkaitan dengan filosofi *pasung*. **Pasung** yaitu jajanan tengger yang berasal dari tepung jagung. Jajanan *pasung* dan *pepes* tersebut merepresentasikan simbol *sarutama*. Melalui *sarutama* lah setiap manusia dapat terlahir di dunia.

Pepes terbuat dari bahan-bahan antara lain tepung jagung, tepung ketan, gula, garam, dan parutan kelapa. Perbedaan bahan pembuatan *pepes* dengan *juadah* terletak pada penambahan gula. Pembuatan *juadah* tidak memerlukan gula, sehingga rasa *juadah* cenderung gurih. Sedangkan dalam pembuatan *pepes* membutuhkan gula yang akan memberikan rasa manis.

Beranjak dari *pepes*, *pasung* terbuat dari bahan-bahan antara lain tepung jagung, kelapa parut, gula, pengembang kue/tape, garam, dan air hangat. Cara membuatnya adalah dengan mencampurkan seluruh bahan-bahan tersebut ke dalam baskom dan diaduk hingga merata. Jangan terburu-buru dalam membuat *pasung* karena adonan tersebut perlu didiamkan terlebih dahulu selama ± 15 menit. Setelah adonan dirasa mengembang, kemudian adonan diletakkan ke dalam contong yang terbuat dari daun

pisang. Contong *pasung* tersebut mirip dengan *cone* es krim. Setelah itu, semua adonan dikukus hingga matang dan siap dihidangkan.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 28. *Pasung*



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 29. *Pepes*

Jajanan selanjutnya adalah *tetelan*. *Tetelan* adalah jajanan yang berbahan dasar ketan saja. *Tetelan* memiliki filosofi yaitu sebagai perekat antara hubungan orang tua dengan anak. Tekstur lengket pada ketan tersebut menunjukkan perekat di antara keduanya. Maka dari itu, bahan dasar *tetelan* berasal dari ketan asli tanpa campuran bahan dasar lainnya. Cara membuat *tetelan* adalah dengan mencampurkan bahan-bahan seperti beras ketan, garam, parutan kelapa, dan air ke dalam baskom. Setelah itu, adonan dimasukkan ke dalam cetakan dan dikukus dengan matang.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 30. *Tetelan*

Beragam jajanan di atas menguraikan bahwa bahan dasar yang digunakan mayoritas berasal dari jagung putih, kecuali *tetelan*. Jagung putih dipilih karena memiliki daya awet yang lebih lama. Sistem pengawetan jagung putih sebelum diolah menjadi beberapa makanan adalah dengan cara membangun *sigiran* atau lumbung tempat penyimpanan jagung. *Sigiran* adalah ruang untuk menyimpan jagung yang belum dikupas (Ayuninggar, Antariksa, & Wardhani, 2012). *Sigiran* biasanya diletakkan di halaman rumah. Jagung-jagung yang telah kering, disimpan lengkap dengan kelobotnya dan dapat diolah kapan saja sesuai dengan jajanan atau masakan yang diperlukan. Akan tetapi, tidak jarang pula masyarakat setempat membeli tepung jagung instan di warung-warung terdekat karena lebih praktis.

7.5 Jajanan Tradisional Tengger

Hidup berdampingan dengan lahan yang banyak ditanami oleh jagung membuat masyarakat Tengger kreatif membuat variasi makanan. Keanekaragaman pangan merupakan salah satu upaya untuk mencapai ketahanan pangan dan untuk mengatasi masalah kerawanan pangan baik pada individu, rumah tangga, maupun pada kelompok masyarakat (Khomsan, Riyadi, & Marliyati, 2013). Sejumlah makanan khas Tengger berbahan dasar jagung yang sudah mulai jarang ditemui di antaranya adalah *horog-horog*.

Horog-horog adalah makanan berbahan dasar jagung yang dicampur dengan gula merah. Nasi jagung yang telah matang dicampur dengan gula merah, sehingga menghasilkan rasa manis dan berwarna coklat. Sementara itu, *bledhus* adalah kolak jagung. *Bledhus* berbahan dasar jagung yang telah *dipreteli* (biji jagung dipisahkan dari bonggol jagung) dan dihaluskan. Setelah halus, dicampur dengan kuah santan kolak.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 31. Kopi Pait

Selain makanan khas, Tengger juga memiliki minuman khas, di antaranya adalah kopi pahit. Kopi pahit berbahan dasar kopi Tengger. Kopi *pait* adalah minuman khas Tengger yang disajikan dengan gula merah batok yang diletakkan di pinggir gelas. Kopi yang digunakan adalah kopi Tengger yang ditanam oleh masyarakat setempat. Cara meminumnya adalah gula merah batok diemut, kemudian kopi *pait* tersebut diteguk.

Teman makan kopi *pait* adalah aron. Aron merupakan makanan berbahan dasar jagung asli tanpa campuran apapun. Kemudian, aron dibakar setengah matang dan dioleskan mentega, lalu dibakar kembali. Tidak hanya itu saja, masyarakat Tengger juga pernah mencoba membuat jagung goreng dan menghasilkan makanan yang disebut dengan *marning*. Cara membuat *marning* adalah dengan membersihkan biji jagung terlebih dahulu. Setelah itu, biji jagung direndam selama tiga hari. Kemudian, biji jagung tersebut direbus dengan diberi garam dan bawang putih. Setelah mendidih, biji jagung ditiriskan dan ditunggu hingga kering. Setelah kering, biji jagung siap digoreng dengan matang dan disajikan.

Minuman selanjutnya adalah serbat. Serbat adalah minuman yang dicampur dengan tanaman yang terdapat di Tengger. Serbat dapat beragam macamnya, seperti serbat terong dan serbat *glungung*. Cara membuatnya adalah air direbus dengan gula dan ditambahkan buah-buahan atau sayuran yang diinginkan, seperti terong, *ciplukan*, atau *glungung*. Tanaman *glungung* adalah tanaman kecil-kecil berwarna hitam dan memiliki kemiripan dengan *blueberry*. Akan tetapi, saat ini tanaman *glungung* sudah jarang ditemukan karena kurang dirasakan manfaatnya, sehingga banyak ditebang oleh masyarakat setempat.

Berdasarkan uraian makanan dan minuman di atas, mayoritas makanan berbahan dasar jagung putih. Hal tersebut menunjukkan bahwa pada zaman dahulu ketika jagung putih masih menjadi bahan makanan pokok masyarakat Tengger, masyarakat

Tengger mencoba untuk mengolah jagung-jagung tersebut menjadi berbagai variasi makanan.

Keanekaragaman makanan dan minuman khas Tengger menjadi salah satu pesona Tengger selain keindahan alamnya. Kekayaan makanan dan minuman tersebut akan menjadi sangat potensial apabila dikelola dengan baik. Kolaborasi antara kuliner, budaya, dan pariwisata dapat dilakukan melalui pariwisata berkelanjutan berbasis ekologi atau yang disebut dengan ekowisata. Ekowisata merupakan konsep pariwisata yang bersangkutan dengan prinsip keberlangsungan alam dan lingkungan (Pratama, Amady, & Hidir, 2021), termasuk keberlangsungan lingkungan budaya, yakni integrasi ekowisata dengan pelaksanaan tradisi *Karo* maupun *Kasada*. Upaya untuk mengembalikan eksistensi kuliner khas Tengger dapat dilakukan melalui wisata berbasis ekologi yang unik dan menarik, karena memanfaatkan potensi lokal yang ada. Konsep ekowisata gastronomi ini mengedepankan pemanfaatan tumbuhan yang hidup di wilayah Tengger untuk konservasi kuliner khas Tengger dan flora Tengger. Darsoprajitno (2021) menegaskan bahwa konsep ekowisata memiliki fokus pada ekologi, ekonomi masyarakat, dan tata adat. Hal tersebut dimaksudkan karena wisatawan umumnya mempertimbangkan keaslian alam dan adat masyarakat. Selain itu, adanya pariwisata berkelanjutan berbasis ekologi juga ditujukan untuk meningkatkan ekonomi masyarakat setempat.

7.6 *Sega Lembut* dan Sambal *Krangean* Sebagai Kuliner Ikonik Tengger

Sega Lembut adalah makanan pokok masyarakat Tengger yang berbahan dasar jagung. Sebelum mengenal nasi, *Sega Lembut* menjadi makanan sehari-hari. Akan tetapi, keterbatasan jagung putih membuat *Sega Lembut* tidak banyak diproduksi saat ini. Meskipun demikian, masyarakat Tengger tetap dapat menikmati *Sega Lembut* dan sambal *Krangean* dengan cara membeli di pasar terdekat atau membuat sendiri.

Sega Lembut berbahan dasar jagung yang dihaluskan. Pada zaman dahulu, penghalusan jagung dilakukan dengan cara manual, yaitu dengan cara ditumbuk. Akan tetapi, saat ini jagung dihaluskan dengan menggunakan mesin giling agar tidak memerlukan waktu lama. *Sega Lembut* disajikan dengan sambal *Krangean* atau sambal *esek* yang terbuat dari cabai, terong, garam, *krangaen* yang dihaluskan menjadi satu. Selain itu, juga dihidangkan dengan ikan asin dan sayur (*kulupan*).



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 32. Alat Penumbuk

Alat dan bahan yang digunakan untuk membuat *Sega Lembut* sangat mudah dijangkau, seperti jagung yang sudah kering, air, baskom, lumpang, *irik* (saringan untuk mengayak), *nyiru/tempeh*, dan *cukil*. Pembuatan *Sega Lembut* diawali dengan merendam jagung selama $\pm 15-30$ hari dan dihaluskan menggunakan lumpang. Sebelum jagung direndam, pilih jagung yang sudah tua atau kering. Lalu, kupas jagung dari kulitnya terlebih dahulu sebelum dilakukan proses *pengungkuman*. Setelah jagung direndam dan dihaluskan, selanjutnya kukus jagung agar menghasilkan tekstur lunak. Jika direbus, jagung tidak perlu direndam terlebih dahulu. Akan tetapi, tidak akan menghasilkan bau yang khas dari hasil perendaman.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 33. *Tampeh dan Irik*



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 34. Baskom



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 35. Proses Mengayak Jagung dengan *Irik*

Jagung yang ditumbuk harus dibuat menjadi benar-benar halus. Maka dari itu, lakukan pengayakan menggunakan *irik* agar mendapat hasil yang maksimal. Setelah jagung menjadi tepung, dimasukkan ke dalam panci untuk *didang* atau pengukusan. Kukus tepung tersebut selama ± 2 menit atau seperempat jam.

Jagung yang digunakan yaitu jagung putih karena memang di daerah Tengger yang mampu tumbuh hanya jagung putih. Sebetulnya, jenis jagung yang lain juga bisa dijadikan sebagai bahan dasar pembuatan *Sega Lembut*. Prosesnya sama, tanpa mengurangi rasa dan tingkat kesulitan dalam pembuatan. Jadi, setelah jagung tua dipanen dari pohonnya, lalu dikeringkan. Setelah itu, jagung yang sudah kering di-*kutuli* agar biji jagung terpisah dari *janggelnnya*, lalu biji jagung yang sudah di-*kutuli* dikeringkan kembali. Kemudian, jagung tersebut *dikecros*. *Kecros* merupakan proses untuk memisahkan jagung dari kulitnya (*dedeknya*) menggunakan lumpang. Sebelum jagung *dibebek* perlahan, terlebih dahulu diberikan air agar memudahkan proses pengelupasan *dedeknya*.

Sega Lembut yang sudah dikukus lalu diangkat dan ditiriskan pada nyiru (tampah). Setelah itu, *Sega Lembut dipesar* atau didadarkan dengan punggung *cukil* sebelum benar-benar siap santap. Selanjutnya, beri air dan *pesar* kembali agar tercampur rata dan tidak *prunggul-prunggul* selama ± 3 menit. Air yang digunakan yaitu air tawar (dingin). Kemudian, kukus kembali *Sega Lembut* selama $\pm 2-15$ menit. *Sega Lembut* siap disajikan.

Setelah selesai memasak *Sega Lembut*, dilanjutkan membuat sambal *Krangean*. Alat dan bahan yang diperlukan dalam membuat sambal *Krangean* adalah cobek, cabai terong 3 buah, *Krangean* 3 biji, terasi, penyedap rasa, garam, dan gula pasir.

Langkah-langkah dalam pembuatan sambal *Krangean* antara lain merebus cabai terong terlebih dahulu agar menghasilkan tekstur yang empuk. Selain itu, bahan yang lainnya adalah terasi dan *Krangean* sebanyak tiga biji. Bisa juga menambahkan bahan lain, yaitu tomat. Kemudian, penyedap rasa, garam, dan gula pasir

secukupnya. Langkah pembuatannya adalah dengan memasukkan bahan-bahan tersebut ke dalam cobek. Lalu, ulek sampai halus. Sambal sudah siap disajikan bersama sega lembut. Catatan: alasan cabai terong dijadikan bahan utama untuk pembuatan sambal ini, karena memang untuk kawasan Tengger hanya cabai terong yang mampu tumbuh dengan baik di daerah tersebut. Jika ingin menggunakan jenis cabai lainnya juga boleh saja.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 36. Pembuatan Sambal *Krangean*

Lauk yang disajikan bersama *Sega Lembut* biasanya adalah kentang rebus, *kulup* (sawi yang direbus), ikan asin yang digoreng, dan sambal. Ada teknik yang unik dalam menyantap *Sega Lembut* ini. Pertama adalah dengan cara *dipuluk*, yaitu mengambil *kulup* lalu di-*coelkan* ke sambal dan dimasukkan ke dalam gundukan *Sega Lembut*, setelah itu, dimakan. Yang kedua adalah dengan cara *dipelet*, yakni kentang yang sudah dikupas ataupun tidak *dipelet* dengan *Sega Lembut* sehingga keduanya tercampur. Setelah itu, siap disantap.

Sega Lembut bisa bertahan sampai satu minggu apabila sering *dinget* atau dihangatkan. Akan tetapi, jika sudah menjadi tepung yang telah direndam sebelumnya tidak mampu bertahan lama karena akan menimbulkan bau tidak sedap.



Sumber: Dokumentasi Pribadi

Gambar 37. Penyajian *Segga Lembut*, Sambal *Krangean*, dan Lauk-pauk

Keberadaan *Segga Lembut* dan sambal *Krangean* untuk saat ini sulit ditemukan. Tidak seperti zaman dahulu yang menjadi makanan pokok sehari-hari. Saat ini *Segga Lembut* dan sambal *Krangean* hanya dapat dijumpai pada acara-acara tertentu, seperti pada saat Upacara Entas-entas. Keterbatasan produksi dan konsumsi membatasi potensi yang ada pada kuliner khas Tengger tersebut. Selain itu, berkurangnya minat masyarakat dalam mengonsumsi kuliner khas Tengger menyebabkan beberapa kuliner khas Tengger menjadi langka dan sulit ditemukan karena mulai berkurangnya produsen. Padahal, apabila ditilik dari lokasi wilayah Tengger yang dekat dengan Gunung Bromo dan kekayaan adat-tradisinya, memiliki potensi lebih untuk menarik minat pengunjung. Selain itu, kuliner khas Tengger berpotensi untuk dikenal oleh masyarakat luas dan menambah nilai ekonomi masyarakat.

Untuk mengembalikan eksistensi kuliner khas Tengger, khususnya *Segga Lembut* dan sambal *Krangean*, diperlukan kolaborasi antara masyarakat dan pemerintah setempat untuk kembali membumikan kuliner khas Tengger yang dimulai dari peran pemerintah untuk melindungi dan mengembangkan bibit lokal. Sejak tahun 1970-an, bibit lokal sudah musnah, sehingga

penanaman jagung dan kentang digantikan dengan jenis baru yang berasal dari produk pabrik (Safa'at, 2011). Kabar baik muncul pada tahun 2008, yaitu perhatian pemerintah dalam mengembangkan dan melindungi bibit lokal. Akan tetapi, pada saat itu anggaran yang diberikanpun masih sangat minim. Besar harapan bersama agar untuk mendapatkan dukungan dan peran pemerintah dalam mewujudkan sistem ketahanan pangan yang berbasis pada kearifan lokal (Safa'at, 2011).

Selain pengadaan bibit dari pemerintah, langkah selanjutnya adalah menanam bahan baku untuk pengolahannya. Dalam menanam jagung, masyarakat Tengger zaman dahulu memiliki tradisi ritual *Teres* dan ritual *Wiwit* (Wulandari & Batoro, 2016). Ritual tersebut dilakukan dengan cara berdoa agar proses panen lancar. Akan tetapi, perubahan sistem politik ekonomi mengenai swasembada pangan hingga pariwisata membuat ritual tersebut jarang dilakukan oleh sejumlah wilayah Tengger. Padahal, ritual menanam jagung dapat berpeluang besar dalam menarik minat wisatawan karena merupakan ritual khas Suku Tengger yang dapat menjembatani kembalinya eksistensi jagung tengger. Ritual tersebut menggambarkan pentingnya komunikasi di dalam kebudayaan yang berperan sebagai media tradisional dalam pengembangan pariwisata daerah untuk menarik perhatian para wisatawan berkunjung ke daerah setempat (Ngare, 2014).

Masyarakat setempat mengakui bahwa *Sega Lembut* merupakan makanan khas Tengger, untuk itu sebuah langkah yang tepat jika makanan lokal ini senantiasa dilestarikan dan dikenalkan terhadap masyarakat luas. *Sega Lembut* menjadi ikon Tengger dikarenakan ladang-ladang milik masyarakat Tengger banyak ditanami jagung dan masyarakat menjadikan jagung sebagai makanan pokok sehari-hari (Setiyawan, 2009). Bahkan, makan nasi jagung tanpa menggunakan lauk-pauk pun sudah menjadi hal yang biasa karena cita rasa jagung sudah sangat bersahabat dengan lidah masyarakat setempat. Maka dari itu, masyarakat pun turut berperan dalam menjaga keberlanjutan sistem pertanian dan ladang dengan cara tidak memindahtangankan akses kepemilikan

atas sumber daya tanah dan ladang. Akses tersebut harus tetap dalam penguasaan dan pengelolaan mereka, sehingga petani Tengger sepakat untuk tidak menjual tanah kepada pihak luar dan ladang tidak beralih kepemilikan kepada pihak lain. Salah satu hal yang patut diapresiasi karena bagi masyarakat Tengger, tanah ladang tersebut tidak hanya bersifat ekonomis, tetapi juga memiliki makna dan nilai spiritual, sosial, dan budaya yang mendukung keberlangsungan hidup mereka (Syafa'at, 2011).

Selain itu, peningkatan eksistensi *Sega Lembut* dan sambal *Krangean* dapat dilakukan melalui konsep paket wisata. Dalam suatu paket wisata terdapat enam elemen, salah satunya adalah elemen konsumsi. Elemen konsumsi adalah elemen yang diterima oleh wisatawan berupa konsumsi, yaitu makanan dan minuman (Mulyani & Wirakusuma, 2016). Penyediaan fasilitas makanan dan minuman tentu saja tidak dapat dipisahkan dari sebuah paket wisata. Wisatawan yang sedang berkunjung ke suatu daerah, tentu saja menginginkan dan mulai menyesuaikan cita rasa makanan dan minuman tempat wisata yang mereka kunjungi (Baiquni, Harmayani, & Widyaningsih, 2018). Momentum mengembalikan eksistensi *Sega Lembut* dan sambal *Krangean* sebagai ikon Tengger harus diupayakan. Pemanfaatannya sebagai pelengkap paket pariwisata harus pula segera dilakukan. Tidak hanya itu, beberapa ritual Tengger yang telah menjadi sajian wisata turut menjadi peluang dalam memperkenalkan makanan dan minuman tradisional. Beragam *event* perayaan adat dapat dimanfaatkan untuk memperkenalkan gastronomi ikonik Tengger. Salah satu perayaan adat yang belum mendapatkan perhatian adalah *Pujan Mubeng*.

Ritual *Pujan Mubeng* diikuti oleh seluruh masyarakat Tengger dengan cara *mubengi ndheso* atau berkeliling desa. Rute perjalanan dimulai dari batas desa bagian timur, kemudian mengelilingi empat penjuru desa, yaitu selatan, utara, dan barat desa (Nida, 2018). Perjalanan mengelilingi desa tersebut diakhiri dengan makan-makan bersama di rumah dukun. Makanan yang dihidangkan biasanya berasal dari sumbangan setiap warga desa.

Menjadi sebuah tawaran yang menarik apabila *Sega Lembut* dan sambal *Krangean*, serta beberapa makanan khas Tengger lainnya turut dihidangkan dalam ritual tersebut. Konsep *stand* gastronomi yang berisi beberapa makanan dapat dihidangkan dan dinikmati setelah ritual selesai dilaksanakan. Hal tersebut merupakan momen yang tepat karena diikuti oleh seluruh warga masyarakat Tengger, sehingga membuat *Sega Lembut* dan sambal *Krangean*, serta beberapa makanan khas Tengger lainnya akan semakin dikenal masyarakat luas. Demi terselenggaranya kegiatan tersebut, diperlukan kolaborasi antarwarga untuk bergotong royong memasak berbagai makanan dan jajanan yang akan dihidangkan. Diperlukan pula kolaborasi dengan pemerintah setempat agar turut mempromosikan stand gastronomi khas Tengger pada saat ritual *Pujan Mubeng* agar semakin banyak wisatawan yang berkunjung. Selain memperkenalkan gastronomi Tengger kepada masyarakat luas, konsep stand gastronomi atau yang dapat disebut dengan wisata kuliner tersebut dapat menjadi wadah untuk memajukan pengembangan perekonomian masyarakat dan mengembangkan pemahaman antarbudaya karena wisata kuliner akan memberikan pengalaman gastronomi yang mengesankan dan melekat di hati wisatawan (Baiquni, Harmayani, & Widyaningsih, 2018).

7.7 Kreativitas Olahan Masyarakat Tengger

Suku Tengger adalah suku yang terletak di kaki Gunung Bromo yang memiliki tanah subur di dataran tinggi dan dimanfaatkan untuk menanam berbagai jenis tanaman, salah satunya adalah jagung. Jagung menjadi makanan sehari-hari masyarakat Tengger sebelum mengenal beras dan beralih ke nasi. Makanan yang dihasilkan dari bahan dasar jagung adalah *Sega Lembut* yang dipadukan dengan sambal *Krangean*. Keberadaan *Sega Lembut* dan sambal *Krangean* tersebut menjadi ikonik Tengger karena menjadi makanan pokok masyarakat Tengger. Disajikan dengan kentang rebus, ikan asin, dan sayuran sawi (*kulupan*) menambah kenikmatan *Sega Lembut* dan sambal *Krangean*. Akan tetapi,

seiring berjalannya waktu, produksi jagung di Tengger mulai berkurang. Hal tersebut disebabkan oleh penanaman jagung yang diganti dengan kentang dikarenakan kentang dianggap memiliki nilai ekonomis yang lebih tinggi. Sejak itu pula masyarakat Tengger beralih mengonsumsi beras untuk sehari-hari.

Banyak sekali gastronomi tradisional yang dihasilkan oleh masyarakat Tengger saat masih menggunakan jagung sebagai bahan dasarnya. Masyarakat Tengger kreatif membuat variasi makanan berbahan dasar jagung, seperti *horog-horog*, *bledhus*, *aron*, dan jagung goreng. Selain itu, terdapat juadah, *Pepes*, *pasung*, dan *tetelan* yang diproduksi sebagai jajanan ritual yang kesakralannya sangat dijaga. Tidak hanya itu, berlimpahnya hasil produksi yang ditanam oleh masyarakat Tengger, menghasilkan minuman kopi *pait* dan serbat yang keduanya berasal dari tanaman asli Tengger.

Sangat disayangkan bahwa beberapa makanan tersebut saat ini mulai jarang ditemukan karena berkurangnya produksi bahan dasar, salah satunya jagung. Padahal, melihat potensinya yang berada di wilayah Gunung Bromo, akan sangat memberikan peluang yang tinggi untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat karena banyak pengunjung menikmati keindahan alam serta keanekaragaman makanan dan minumannya. Perlu adanya upaya untuk berkoordinasi antara masyarakat dengan pemerintah setempat untuk mengembalikan eksistensi keanekaragaman makanan dan minuman Tengger. Selain itu, konsep *stand* gastronomi atau wisata kuliner yang dihadirkan pada saat ritual adat dapat menjadi pilihan yang tepat untuk memperkenalkan makanan dan jajanan khas Tengger kepada wisatawan.

Daftar Pustaka

- Ambarwati, A., R. A. Kusuma, Y. A. Pratama, *et al.* 2021. Sistem Maro pada Pengelolaan Lahan Pertanian Berkelanjutan di Desa Tlawong. *Solidarity: Journal of Education, Society and Culture*, 10(2), 117-126.
- Amir, A. 2013. *Sastra Lisan Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit ANDI
- Anastassia, D. F. 2017. Apakah Kamu Teman Yang Amanah? Psikologi Indijinus: Teman Yang Amanah Pada Masyarakat Melayu. *Jurnal Psikologi* 12(1):41-47. Retrieved June 05, 2020 (<http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/psikologi/article/view/2769>)
- Anggorowati, Puput, & Sarmini. 2015. Pelaksanaan Gotong-Royong di Era Global (Studi Kasus di Desa Balun Kecamatan Turi Kabupaten Lamongan). *Jurnal Kajian Moral dan Kewarganegaraan* 1(3):39-53. Retrieved May 10, 2020 (<https://jurnalmahasiswa.unesa.ac.id/index.php/jurnal-pendidikan-kewarganegaraan/article/view/10766>)
- Ariesa, Y. 2019. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Ketahanan Pangan Dengan Menggunakan Analisis Faktor Konfirmatori. *Jurnal Abdi Ilmu*, 12(1), 8-18.
- Astawan, M. 2013. *Jangan Takut Makan Enak Sehat Dengan Makanan Tradisional*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara.
- Astika, I. M. dan I. N. Yasa. 2014. *Sastra Lisan: Teori dan Penerapannya*. Yogyakarta: Graha Ilmu.
- Ayuninggar, D. P., A. Antariksa, & D. K. Wardhani. 2012. Pola Hunian Tempat Tinggal Masyarakat Tengger Desa Wonokitri Kabupaten Pasuruan (The Dwelling Patten of Tengger Community at

- Wonokitri Village of Pasuruan District). *Tesa Arsitektur*, 10(1), 29-41.
- Bahar, Z. R., & S. Sukmawan, S. 2021. Bethek-Sinoman: Memupuk Gotong Royong, Menopang Anjangsana, dan Memelihara Jati Diri Masyarakat Tengger. *SOSIOGLOBAL: Jurnal Pemikiran Dan Penelitian Sosiologi*, 6(1), 11-26.
- Bahtiar, A. 2014. Pariwisata Sastra: Mengenalkan Sastra Indonesia dengan Pariwisata Menuju Sastra Dunia. *Prosiding Seminar Nasional Bahasa Dan Sastra Dalam Era Teknologi*, 0-6.
- Baiquni, M., E. Harmayani, & Y. A. Widyaningsih. 2018. Potensi makanan tradisional kue kolombeng sebagai daya tarik wisata di daerah istimewa yogyakarta. *Home Economics Journal*, 2(2), 40-47.
- Brata, I. B. 2016. Kapitalisasi Ruang Terbuka Tradisional sebagai Komoditas. *Seminar Nasional Hasil Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat*. Lembaga Penelitian dan Pemberdayaan Masyarakat (LPPM), Unmas Denpasar.
- Cahyadi, R. & J. Gunawan. 2009. *Pariwisata Pusaka Masa Depan bagi kita, Alam & Warisan Budaya Bersama*. Jakarta: UNESCO & Program Vokasi Pariwisata UI.
- Cahyani, D. & A. Maftuhah. 2018. Perempuan Di Titik Lima Drajat Celsius: Fenomenologi Relasi Gender Masyarakat Suku Tengger Argosari. *An-Nisa'*, 11(2), 197-206. <https://lumajangkab.go.id/kecsenduro>
- Cathrin, S. 2017. Tinjauan Filsafat Kebudayaan Terhadap Upacara Adat Bersih-Desa Di Desa Tawun, Kecamatan Kasreman, Kabupaten Ngawi, Jawa Timur. *Jurnal Filsafat*, 27(1), 30-64. <https://doi.org/10.22146/jf.22841>
- Darihastining, S. 2016. *Etnopuitika Sastra Pentas Jidor Sentulan*. Malang. Aditya Media Publisng.
- Darsoprajitno, H. S. 2021. *Ekologi Pariwisata*. Bandung: Titian Ilmu.
- Dewi, T. K. S. 2021. *Rempah dan Makanan Ritual dalam Tradisi Bersih Desa di Daerah Solo Raya*. Yogyakarta: Penerbit PT Kanisius.
- Endraswara, Suwardi. 2018. *Metodologi Penelitian Gastronomi Sastra*. Yogyakarta: Textium.
- Febriani, R. & E. D. Riyanto. 2021. Upacara Adat Tengger di Ambang Komodifikasi: Merawat Tradisi dari Ancaman Desakralisasi. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 23(2), 148-156. <https://doi.org/10.29062/engagement.v3i2.67>
- Febriani, R. 2018. Wong Tengger: Sebuah Role Model Kesetaraan Gender. *Kumpulan Esai 10 Besar DENUSC, September*, 31-37. <https://www.researchgate.net/profile/Rahmi->

- Febriani/publication/327515880_Wong_Tengger_Sebuah_Role_Model_Kesetaraan_Gender/links/5b9313f2299bf147392493a5/Wong-Tengger-Sebuah-Role-Model-Kesetaraan-Gender.pdf
- Febriani, R., W. Cesarilla. Prihandini *et al.* 2018. Slametan Tengger sebagai Mekanisme dalam Menjaga Tradisi dan Membangun Integrasi. *IRONS Prosiding Volume 9*.
- Firmanda, G. E., C. Effendy, & A. T. Priyadi. 2018. Struktur dan Fungsi Sastra Lisan Masyarakat Senganan Kecamatan Sekadau Hilir Kabupaten Sekadau. *Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran*, 7(3), 1–10.
<https://jurnal.untan.ac.id/index.php/jpdpb/article/view/24431/75676576043>
- Fitrianita, E., W. Fanny, dan I. P. Widiyari. 2018. Membangun Etos dan Kearifan Lokal melalui folklor: Studi Kasus folklor di Tembalang Semarang. *Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi*, 2(1).
- Fitriyah, A. dan F. Irzum. 2016. Partisipasi Komunitas Samin dalam Guyub Rukun: Merajut Harmoni Kelompok Agama di Desa Karangrowo Undaan Kudus. *Fikrah: Jurnal Aqidah dan Studi Keagamaan*, 4(1).
- Hanani A. R., Nuhfil. 2008. *Ketahanan Pangan*. Sumber: <http://ajangberkarya.wordpress.com/2008/05/20/pengertian-ketahanan-pangan/>
- Haryanto, J. T. 2014. Kearifan Lokal Pendukung Kerukunan Beragama pada Komunitas Tengger Malang Jatim. *Analisa: Journal of Social Science and Religion*, 21(2), 201–2013.
<https://doi.org/10.18784/analisa.v21i02.15>.
- Hasanah, D. F. & S. Sukmawan. 2020. Titiluri Tegger: Aktualisasi Tradisi, Refleksi Jati Diri dan Strategi Konservasi. *LINGUA: Journal of Language, Literature and Teaching*, 17(2), 157–168.
<https://doi.org/10.30957/lingua.v17i2.643.secara>
- Hasanah, H. & S. Sukmawan. 2021. Berbingkai Kemajemukan Budaya, Bersukma Desakalapatra: Selidik Etnografi atas Tradisi Tengger. *DIGLOSIA*, 4(1), 79–90.
- Hasanuddin, W. S. 2021. *Pentas Sastra: Membaca Karya Sastra sebagai Tontonan*. Titian Ilmu.
- Hefner, R. W. 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. New Jersey: Princeton University Press.
- Helmalia, A. W., P. Putrid, & A. Dirpan. 2019. Potensi Rempah-Rempah Tradisional Sebagai Sumber Antioksidan Alami untuk Bahan Baku Pangan Fungsional. *Canrea Journal: Food Technology, Nutritions, and Culinary Journal*, 26–31.
- Hermawan, H. 2016. Dampak Pengembangan Desa Wisata Nglanggeran

- Terhadap Ekonomi Masyarakat Lokal. *Jurnal Pariwisata*, 3(2), 105–117.
- Herminingrum, S. 2021. *Dongeng Bantala Satwa dalam Bingkai Folklore Lingkungan*. Malang: Media Nusa Creative.
- Hidayat, S. S. 2019. Kedudukan, Peran, dan Fungsi Dukun Pandita di Suku Tengger. *Jurnal UMBARA: Indonesian Journal of Anthropology*, 4(1).
- Hikmah, K., S. R. Sazjiyah, & T. Sulistyowati. 2020. Dinamika Kehidupan Masyarakat Suku Tengger Dibalik Kegiatan Pariwisata Bromo. *Journal of Tourism and Creativity*, 4(2), 105. <https://doi.org/10.19184/jtc.v4i2.14818>
- Id.wikipedia.org. 2009. *De Goenoeng Ringgit Gezien Vanaf de Weg Naar Besoeki Oost-Java TMnr.* [Online]. Tersedia https://id.wikipedia.org/wiki/Berkas:COLLECTIE_TROPENMUSEUM_De_Goenoeng_Ringgit_gezien_vanaf_de_weg_naar_Besoeki_Oost-Java_TMnr_60009797.jpg (diakses Oktober 2022).
- Illiyin, R., A. Hayati, & H. Zayadi. 2019. Studi Etnobotani pada Upacara “Pujan Kasanga” di Desa Tosari Pasuruan. *E-Journal Ilmiah BIOSAIN TROPIS (BIOSCIENCE-TROPIC)*, 4, 1–7.
- Irianto, A. M. 2016. Komodifikasi Budaya di Era Ekonomi Global Terhadap Kearifan Lokal (Studi Kasus Eksistensi Industri Pariwisata dan Kesenian Tradisional di Jawa Tengah). *Jurnal THEOLOGIA*, 27(1).
- Iskandar, J. 2006. Metodologi Memahami Petani dan Pertanian. *Jurnal Analisis Sosial*. 11 (1): 25-45.
- Jati, W. R. 2015. Wanita, Wani Ing Tati: Konstruksi Perempuan Jawa dalam Studi Poskolonialisme. *Jurnal Perempuan*, 20(1), 82–91.
- Kaplan, D. & R. A. Manners. 2002. *Teori Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kartawinata, A. M. 1995. *Orang Betawi di Jakarta: Konsep Ruang Ketahanan Budaya*. UKM Bangil. Fakultas Sains Pembangunan.
- Khoiriyah, S. & W. Maghfiroh. 2018. Pendidikan Berbasis Local Wisdom Tengger Tengger: Studi Kasus SD Negeri Argosari 01 Senduro Kumajang. *FENOMENA*, 17(1), 93–112.
- Kholisa, F. N. 2021. Eksplorasi Etnomatematika Terhadap Konsep Geometri pada Rumah Joglo Pati. *CIRCLE: Jurnal Pendidikan Matematika*, 01(02), 89–108.
- Khomsan, A. 1993. *Keragaan Kebiasaan Makan: Proyek Diversifikasi Pangan dan Gizi*. Media Gizi dan Keluarga. 17(2): 29-33.

- Khomsan, A., H. Riyadi, & S. A. Marliyati. 2013. Ketahanan pangan dan gizi serta mekanisme bertahan pada masyarakat tradisional Suku Ciptagelar di Jawa Barat. *Jurnal Ilmu Pertanian Indonesia*, 18(3), 186-193.
- Kiswari, M. D. N. 2019. Identifikasi Perubahan Fungsi Ruang pada Rumah Tinggal Joglo. *Jurnal PRAXIS*, 2(1), 49–65.
- Kleden, I. 1987. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: Penerbit LP3ES
- Kristiningrum, N. D. 2014. Heritage Tourism dan Creative Tourism: Eksistensi Pasar Seni (Central market) di Malaysia sebagai salah satu pasar bersejarah. *Jurnal Hubungan Internasional tahun VII*, No.1 Januari-Juni 2014.
- Kyoore, P. K. S. 2010. A Study of Riddles Among the Dagara of Ghana and Burkina Faso. *Journal of Dagaare*, 7(10): 22-40.
- Marzali, A. 2003. *Strategi Peisan Cikalong dalam Menghadapi Kemiskinan*. Jakarta : Penerbit Yayasan Obor Indonesia.
- Maulidia, D. and R. S. Abdul. 2017. Pengaruh Modal Psikologi Dan Totalitas Kerja Terhadap Kesejahteraan Subjektif. *Jurnal Penelitian Psikologi* 2(2):107–24. Retrieved June 05, 2020 (<http://journal.walisongo.ac.id/index.php/Psikohumaniora/article/view/2461>).
- Moniaga, Christian, and Alvina Gunawan. 2019. Rumah Joglo Sebagai Identitas Visual Konsep Bangunan Kuliner Kontemporer. *Tutur Rupa* 1 (2): 1–13.
- Montanari, M. 2006. *Food is Culture*. Terjemahan Albert Sonnenfeld. Columbia: Columbia University Press.
- Mulyani, A. & R. M. Wirakusuma. 2016. Perencanaan Paket Wisata Berdasarkan Karakteristik dan Motivasi Wisatawan yang Datang ke Kampung Cireundeu Kota Cimahi. *Jurnal Manajemen Resort dan Leisure*, 13(2), 1-14.
- Mustangin, K., D. Islami, N. P. Setyaningrum *et al.* 2017. Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Potensi Lokal Melalui Program Desa Wisata di Desa Bumiaji. *SOSIOGLOBAL: Jurnal Pemikiran Dan Penelitian Sosiologi*, 2(1), 59–72.
- Negara, P. D. 2018. Budaya Malu pada Masyarakat Tengger dan Pengaruhnya terhadap Budaya Hukum Penghindaran Konflik. *Widya Yuridika: Jurnal Hukum*, 1(2).
- Ngare, F. 2014. Studi Komunikasi Budaya Tentang Upacara Ritual Congko Lokap dan Penti Sebagai Media Komunikasi dalam Pengembangan Pariwisata Daerah Manggarai Provinsi Nusa Tenggara Timur. *J-IKA*, 1(1), 40-49.

- Nida. 2018. *Kearifan Lokal Tradisi Suku Tengger*. Link diakses pada 20 Agustus 2022 <http://komunikasi.um.ac.id/2018/01/kearifan-lokal-tradisi-suku-tengger/>
- Nurchahyo, Henri. 2014. *Rekayasa Dongeng dalam Bencana Lumpur Lapindo*. Surabaya: Penerbit Tradisi Lisan Jawa Timur.
- Nurgiyantoro, B. 2005. *Sastra Anak*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Olaosun, I. E. & J. O. Faleye. 2015. A Cognitive Semantic Study of Some English Riddles and Their Answers in Amidst a Tangled Web. *Asian Journal of Social Sciences and Humanities*, 4(2): 62-71.
- O'Dea, T. F. 1995. *Sosiologi Agama: Suatu Pengenalan Awal*. Terjemahan Yasogama. Jakarta: PT Raja Garfindo Persada.
- Pawane, F. S. 2016. Fungsi Pomabari (Gotong-Royong) Petani Kelapa Kopra Di Desa Wasileo Kecamatan Maba Utara Kabupaten Halmahera Timur Provinsi Maluku Utara. *Jurnal Holistik* (18). Retrieved May 29, 2020 (<https://ejournal.unsrat.ac.id/index.php/holistik/article/view/14268>).
- Perdani, C. G., F. N. Amaludin, & S. Wijana. 2019. Formulasi Kerupuk Kentang Granola (*Solanum tuberosum* L.) sebagai Makanan Kuliner Khas Tengger Jawa Timur. *Jurnal Pangan Dan Agroindustri*, 7(3), 37-48.
- Pratama, S. Y., M. R. E. Amady, & A. Hidir. 2021. Ka Bakau : Ekowisata Mangrove Berbasis Pengetahuan Lokal. *International Journal of Tourism and Leisure*, 02(2), 117-129. <https://doi.org/10.36256/ijtl.v2i2.168>
- Pratikno, A. 2014. *Delapan Tahun Lebih Tragedi Lumpur Lapindo, Bagaimana Kabarnya?* Link diakses pada 29 Agustus 2022 <http://harian-oftheday.blogspot.com/2014/10/delapan-tahun-lebih-tragedi-lumpur.html>
- Prajnawrdhi, T. A. 2018. Ruang Sakral pada Rumah Adat di Desa Bali Aga. *Seminar Arsitektur Nusantara IPLBI*.
- Pudjianto, R. 2017. Perempuan Jawa, Representasi dan Modernitas. *Indonesian Journal of Sociology, and Education Policy*, 2(2), 125-132.
- Pujiati, O. & A. A. Hatmawan. 2017. Optimalisasi Potensi Ekonomi Festival Reog Ponorogo dan Dampaknya terhadap Pendapatan Asli Daerah Kabupaten Ponorogo. *Prosiding Seminar Hasil Penelitian*, 296-302. <http://prosiding.unipma.ac.id/index.php/SNHP/article/view/69>

- Putra, I. N. D. 2019. Sastra Pariwisata: Pendekatan Interdisipliner Kajian Sastra Dan Pariwisata. In *Seminar Nasional Inovasi dalam Penelitian Sains, Teknologi dan Humaniora-InoBali* (pp. 173-181).
- Putra, H. S. A. 2003. *Ekonomi, Moral, Rasional dan Politik dalam Industri Kecil di Jawa*. Yogyakarta: Kepel Press.
- Rafsanjani, M. R., Y. Rahmah, J. Alfani, *et al.* 2021. Pengembangan Pariwisata dengan Mendorong Ekonomi Kreatif Melalui Festival Balap Sampan Mini dan Inovasi Produk UKM Desa Paremas. *Unram Journal of Community Service*, 2(4), 99–104. <https://doi.org/10.29303/ujcs.v2i4.55>
- Rahmawati, N. N. 2016. Perempuan Bali dalam Pergulatan Gender (Kajian Budaya, Tradisi, dan Agama Hindu). *Jurnal Studi Kultural*, 1(1), 58–64.
- Rizkiawan, I., & W. Meda. 2017. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Persepsi Masyarakat Tentang Makna Sesajen pada Upacara Bersih Desa. *Jurnal Boga*, 5(2), 11–17.
- Rofii. 2019. *Desa Tanpa Balai Desa (Manajemen Pelayanan Publik Desa Sukolilo Barat Kecamatan Labang Kabupaten Bangkalan)*. Universitas Islam Negeri Sunan Ampel.
- Safa'at, R. 2011. Rekonstruksi Politik Hukum Ketahanan Pangan Berbasis Pada Sistem Kearifan Lokal (Studi Kasus Dinamika Perlindungan Hukum Hak Masyarakat Adat Tengger Dalam Menuju Kedaulatan Pangan). *Doctoral dissertation, Program Pascasarjana Undip*.
- Saraswati, I. A. G. A. dan I. G. A. Paramita. 2016. Konsep Surga, Neraka dan Moka dalam Kakawin Candra Bairawa. *Jurnal DHARMASMRTI*, 15(28).
- Setiaini, R. D. dan A. Ganefo. 2019. Dukun Pandhita dan Pelestarian Budaya Lokal (Studi Tentang Suku Tengger Di Desa Wonokitri). *Jurnal Entitas Sosiologi*, 8(2).
- Setiawan, I. 2009. *Nasi Aron, Menu Puasa Masyarakat Suku Tengger*. Link diakses pada 20 Agustus 2022 <https://amp.kompas.com/ekonomi/read/2009/08/24/14074158/nasi.aron.menu.puasa.masyarakat.suku.tengger>
- Soedarsono, R. M. 2001. *Metodologi Penelitian Seni Pertunjukan dan Seni Rupa*. Bandung: Masyarakat Seni Pertunjukan Indonesia (MSPI).
- Soedjito, S., I. L. O. Marsoedi, A. H. A. Rachman, *et al.* 1984. *Struktur Bahasa Jawa Dialek Tengger*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Soemarwoto, O. 2004. *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan*. Jakarta: Djambatan.

- Stokhof, W. A. L. 1980. 100 Woisika Riddles. *Studies in Slavic and General Linguistics*, 1: 377-4.
- Subagiarta, I. W. 2015. Vicous Circle Economic Adat Suku Tengger di Kabupaten Probolinggo Provinsi Jawa Timur. *Jurnal ISEI*, 5(3), 1-18.
- Sudarsih, S. dan I. Widisuseno. 2021. Pentingnya Nilai Guyub Rukun bagi Remaja di Dusun Sembung Sendangtirta Berbah Sleman Yogyakarta. *Harmoni: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat*, 5(1).
- Sudjana, N. dan A. Rivai. 2013. *Media Pengajaran*. Bandung: Sinar Baru Algensindo.
- Suharyanto, H. 2011. Ketahanan pangan. *Jurnal Sosial Humaniora (JSH)*, 4(2), 186-194.
- Suhartini. 2009. Kajian Kearifan Lokal Masyarakat dalam Pengelolaan Sumberdaya Alam dan Lingkungan. *Prosiding Seminar Nasional Penelitian, Pendidikan dan Penerapan MIPA*, Fakultas MIPA, Universitas Negeri Yogyakarta, 16 Mei 2009.
- Sukatman. 2009. *Butir-butir Tradisi Lisan Indonesia: Pengantar Teori dan Pembelajarannya*. Yogyakarta: LaksBang PRESSindo.
- Sukmawan, S. 2017. Kearifan Ekologi dalam Sastra Lisan Tengger dan Pemanfaatannya Sebagai Sarana Mitigasi Bencana. *Laporan Penelitian DPP/SPP 2017*.
- Sukmawan, S. & R. Febriani. 2018. Perempuan-Perempuan Pemeluk Erat Adat: Studi Etnografi Perempuan Tengger. *Linguista: Jurnal Ilmiah Bahasa, Sastra, Dan Pembelajarannya*, 2(1), 1-10. <https://doi.org/10.25273/linguista.v2i1.2682>
- Sukmawan, S., M. S. Rizal, & M. A. Nurmansyah. 2018. *Green Folklore*. UB Press.
- Sukmawan, S., M. S. Rizal, & M. F. Rohman. 2018. Kampung Kulservasi (Kuliner dan Konservasi) Wanamerta, Tengger: Konsep Pariwisata Hijau. *Jurnal Studi Budaya Nusantara*, 2(2), 99-107. <https://doi.org/10.21776/ub.sbn.2018.002.02.06>
- Sukmawan, S., A. K. Ramadhani, & E. N. Firdaus. 2020. Pesan Edukasi Seksual bagi Remaja Tengger Melalui Tari Sodoran. *Gondang: Jurnal Seni Dan Budaya*, 4(2), 109-118.
- Sukmawan, S. et al. 2020. *Sangsaka Saujana Tenger*. Edisi ke-1. Malang: MNC Publishing.
- Suparni, I. & A. Wulandari. 2012. *Herbal Nusantara 1001 Ramuan Tradisional Asli Indonesia*. Yogyakarta: ANDI OFFSET.

- Suyanto, B. dan I. Y. Fernandez. 2005. Pemakaian Bahasa Ritual di Tengger: Kajian Dialektologi Diakronis. *Humanika*, 18 (1).129:148
- Sutarto, A. 2008. *Kamus Budaya dan Religi Tengger*. Lembaga Penelitian Universitas Jember.
- Taqwani, M. D. 2012. Analisis Kebudayaan Gastronomi dan Tindak Tutur dalam Kajian Progmatic pada fim Ratatoile. *A-research. upi. edu*, 55.
- Tiofani, K. 2021. *Apa Itu Bulgur?* Gandum yang Belum Pernah Diolah Peserta Masterchef Indonesia. Link diakses pada 04 Juli 2022 <https://www.kompas.com/food/read/2021/06/19/213600975/apa-itu-bulgur-gandum-yang-belum-pernah-diolah-peserta-masterchef-indonesia?page=all>
- Triyoga, L. S. 2010. *Merapi dan Orang Jawa: Persepsi dan Kepercayaannya*. Jakarta: Grasindo.
- Tuwu, D. 2018. Peran Pekerja Perempuan dalam Memenuhi Ekonomi Keluarga: Dari Peran Domestik Menuju Sektor Publik. *Al-Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian*, 13(1), 63. <https://doi.org/10.31332/ai.v13i1.872>
- Wahyuningsih, R. & G. W. Pradana. 2021. Pemberdayaan Masyarakat Desa Hendrosari Melalui Pengembangan Desa Wisata Lontar Sewu. *Publika*, 9(2), 323-334.
- Wahyuningsih, T. 2011. Sistem Bagi Hasil Maro Sebagai Upaya Mewujudkan Solidaritas Masyarakat. *Komunitas: International Journal of Indonesian Society and Culture*, 3(2).
- Warsaa, Y. W. S. 2019. Visualisasi Upacara Tawur Agung Kesanga dalam Film Dokumenter “Di Balik Awan Tengger. *Jurnal Penciptaan dan Pengkajian Seni*. 4(1), 68-83. DOI: - . <http://journal.isi.ac.id/index.php/invensi/article/view/2671> .
- Warouw, J. N., A. Adrianto, D. Harnoko, et al. 2012. *Inventarisasi dan Komunitas Adat Tengger Ngadisari Sukapura Probolinggo Jawa Timur*. Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB).
- Wulandari, F. & J. Batoro. 2016. Etnobotani Jagung (*Zea mays* L.) Pada Masyarakat Lokal di Desa Pandansari Kecamatan Poncokusumo Kabupaten Malang | Wulandari | Biotropika: Journal of Tropical Biology. *Journal Tropical Biology*, 4(1), 17-24.
- Yuliati, Y. 2011. *Perubahan Ekologis dan Strategi Adaptasi Masyarakat di Wilayah Tengger*. UB Press.

Indeks

A

Amir, 37
among-among, 57, 87
Among-among, 103
Argosari, 34, 154, 156

B

bale desa, 63, 65, 66, 68, 69, 70, 74,
77, 79, 80, 82, 83, 86, 87, 88, 89,
90, 91, 92, 94, 95, 96, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 105, 106, 108
Bale Desa, 67
bantengan, 29, 118, 120, 121, 124,
125
Bantengan, 45
Bethek, 64, 68, 98, 99, 100, 105, 106,
154
bethek-sinoman, 42, 54, 63, 64, 65,
68, 75, 76, 77, 78, 88, 99, 102
Bethek-Sinoman, 154

C

Cangkriman, vi, 13, 36, 37, 38, 39, 40,
41, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 56,
61
cangkriman Kertijoyo, 39, 41, 46, 47,
48, 49, 51, 56
Cangkriman Kertijoyo, 37, 38, 39

D

Dukun Alit, 41
dukun pandita, vi, 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9,
10, 11, 13, 14, 24, 31, 38, 47, 49,
51, 57, 104, 117, 118, 120, 121,
123

E

ekologi, 27, 46, 61, 122, 142
Ekologi, 159, 160
entas-entas, 8, 10, 23, 69, 75, 88, 95,
96, 106
Entas-entas, 19, 20, 22, 25, 29, 103

G

gastronomi, vi, 14, 45, 46, 61, 111,
126, 131, 135, 142, 149, 150, 151
Gastronomi, 126
gedang ayu, 40
gedhang ayu, 21, 22, 39, 51, 57, 104
Gedhang ayu, 104

J

juadah, 39, 51, 52, 104, 116, 117,
120, 124, 126, 135, 137, 151
Juadah, 116, 120

K

Karo, 8, 10, 13, 24, 28, 37, 38, 42, 45,
46, 47, 48, 49, 50, 54, 57, 58, 61,
87, 103, 106, 107, 112, 119, 125,
142
Kasada, 24, 31, 51, 58, 87, 103, 106,
112
Kertijoyo, 37, 38, 40
kultural, 37

L

leluhur, 38

M

Mbok sepuh, 104
Mbok Sepuh, 101, 104, 105
mubeng desa, vii, 111, 116, 117, 118,
120, 124, 126

N

ndadah, 41
ndemek-ndemek, 39, 40, 51
Ngadas, 35

Ngadiwono, v, 11, 27, 48, 90, 95, 106,
114, 116, 118, 121, 124

P

pariwisata sastra, vii, 46, 61, 111,
113, 119, 120, 121, 123, 124, 125,
126
Pariwisata Sastra, 154
pasung, 42, 52, 53, 55, 104, 135, 137,
151
Pasung, 53
pawon, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,
72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 82,
83, 91, 92, 94, 95, 99, 101, 102,
105
Pawon, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 79, 91,
100
pawon adang, 71, 91, 92, 101
Pawon Adang, 71
Pawon isuh-isuh, 73
Pawon Isuh-isuh, 73
pawon kela jangan, 72, 73
Pawon Kela Jangan, 72
Pawon Lauk-Pauk, 100
pedaringan, 65, 67, 68, 93, 95
Pedaringan, 93, 94
pekayon, 25, 65, 67, 74, 95
Pekayon, 95
pekiwan, 65, 67, 68, 94, 95
Pekiwan, 94, 95
penampung, 65, 67, 68, 95
Penampung, 94, 95
penyimpén, 65, 67, 68, 92, 94, 95
Penyimpén, 92, 93
petamon, 65, 67, 68, 89, 90
Petamon, 89, 93
Pujan Kasanga, vii, 103, 111, 112,
113, 114, 115, 116, 117, 118, 119,
120, 121, 123, 124, 125, 126, 156
pujan mubeng, 29
Pujan Mubeng, 116, 117, 124

R

ruang *bujana*, 68, 90, 91
Ruang Bujana, 90, 93

S

sangkan paran dumadi, 49
Sapi Kerep, 35
sastra lisan, 37, 38
Sastra Lisan, 36, 153, 155, 160
Sedaeng, 11, 12, 33
Slametan, 38, 155
Sodoran, 38, 42, 45, 46, 47, 48, 49,
50, 57, 61, 107, 113, 119, 125,
160, 168, 169
Sukatman, 36

T

tamping, 69

Tamping, 69
tari *Sodoran*, 48, 49, 54
Tari Sodoran, 38
tari *ujung*, 45
tayub, 29, 45
Tayub, 29
titiluri, vi, 2, 3, 9, 17, 28, 47, 63, 76,
79, 107, 108, 120
Titiluri, 155
Tosari, v, 27, 34, 92, 94, 114, 116,
129, 156

U

Unan-unan, 23, 27, 29, 103

W

Walagara, 103
Wonokitri, 153, 159

Biografi Penulis



Sony Sukmawan, dosen pada Prodi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia ini memiliki ketertarikan terhadap sastra, sastra lisan, seni tradisi dan folklore. Beberapa tulisan terkait bidang peminatannya ini terbukukan dalam Karya UB untuk Anak Negeri (2013), Menyemai Benih Cinta Sastra (2015), Sastra: Lingkungan (2015), Ekokritik Sastra (2016), Green Folklore (2018), dan Senjakala Bumi (2020). Dua buah karya sastra juga telah ia bukukan, masing-masing adalah kumpulan puisi Ramansa Sepotong Malam (2019) dan antologi puisi bersama Covid-19: Radang dan Ladang kehidupan (2020).



Elvin Nuril Firdaus, mahasiswi S-1 Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya kelahiran 30 Oktober 2000. Hobi yang ditekuni sejauh ini adalah membaca dan menulis. Artikel yang telah terbit berjudul Pesan Edukasi Seksual bagi Remaja Tengger Melalui Tari Sodoran (2020) dan Peranan

Sandur Kembang Desa dalam Pelestarian Kesenian Sandur di Bojonegoro, Jawa Timur (2021. Penelitian yang telah dibukukan bertajuk Sangsaka Saujana Tengger (2020). Selain itu, pada tahun 2021, berhasil lolos pendanaan PKM DIKTI dengan dua skema PKM-RSH yang berjudul Kesenian Sandur Kembang Desa Sebagai Terapi Psikologis Akibat Pembatasan Sosial pada Masa Pandemi dan Rancang Ilustrasi Seni Damar Kurung Sebagai Media Pencegahan Penularan Covid-19 Bagi Masyarakat Gresik.



Salamah, mahasiswi S-1 Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya kelahiran 2002. Hobi yang terus ditekuni sejauh ini adalah membaca, menulis, dan fotografi. Dalam bidang kepenulisan, sebelumnya ia pernah menjuarai lomba karya ilmiah remaja yang

diselenggarakan oleh Kementerian Agama, juga menjuarai lomba menulis proposal PKM tingkat fakultas pada tahun 2021. Pada kesempatan yang terbuka luas di jenjang perkuliahan ini, ia berniat untuk lebih menekunkan diri pada bidang ilmiah melalui publikasi-publikasi ilmiah yang relevan, termasuk salah satunya buku *Mendaras Puja, Mengemas Tamasya*.



Asri Kamila Ramadhani, lahir di Klaten, 12 Desember 2001. Saat ini, ia tercatat sebagai mahasiswi S-1 Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia di Universitas Brawijaya. Hobi menulisnya sejak kecil, masih terus tertanam hingga saat ini. Hal tersebut dibuktikan dengan beberapa karyanya yang sudah terbit, yaitu KKPK Family Fun Bike (Dar! Mizan, 2014), Antologi KKPK JuiceMe Sepatu Melayang (Dar! Mizan, 2014), Antologi Komik Fantasteen Mix #2 Unfinished Story (Muffin Graphics, 2014), Antologi Diary Persahabatan Amel yang Bawel (Muffin Graphics, 2018), Antologi Diary Persahabatan Hujan Persahabatan (Muffin Graphics, 2018), Sangsaka Saujana Tengger (MNC Publishing, 2020), serta artikel yang telah terbit berjudul “Pesan Edukasi Seksual bagi Remaja Tengger Melalui Tari Sodoran” (Jurnal Gondang: Seni dan Budaya, 2020) dan “Eksistensi Lurik Prasojo: Sejarah dan Filosofi” (Jurnal Humanika UNDIP, 2022).

Rekomendasi Buku-buku Pilihan



Ekokritik Sastra: Menanggap Sasmita Arcadia

Sony Sukmawan

Rp102.000



Green Folklore

Sony Sukmawan dkk.

Rp78.000



Menyemai Benih Cinta Sastra

Sony Sukmawan

Rp102.000



Romansa Sepotong Malam

Sony Sukmawan

Rp85.000

Scan di
sini untuk
menuju ke
link
pembelian



SCAN ME

Buku- buku UB Press bisa didapatkan melalui:

Toko Buku Offline UB Press, Gedung INBIS UB Lt.1, Jl. Veteran 10-11 Malang
Toko Buku Online UB Press (bookstore.ub.ac.id) - Tokopedia (Toko Buku UB Press)
Bukalapak (UB Press Official Store) - Shopee ([ubpressofficialstore](https://ubpressofficialstore.shopee.co.id)) -
Google Play Books (Google Books untuk versi ebook)
serta toko buku & distributor lainnya di seluruh Indonesia
SMS/WA Bagian Penjualan: 0811-3653-899
Email: pemasaranubpress@gmail.com