

SASTRA LISAN TENGGER

PILAR UTAMA PEMERTAHANAN TRADISI TENGGER

Ayu Sutarto

Jurusan Sastra Inggris, Fakultas Sastra, Universitas Jember
Jalan Jawa 19, Jember, Pos-el: ayuayusus@yahoo.com

(Makalah diterima 3 Februari 2009 – Revisi 29 Mei 2009)

Abstrak

Artikel ini bertujuan membahas sastra lisan Tengger sebagai tiang utama pemertahanan tradisi Tengger dengan pendekatan folklor. Sastra lisan yang dibahas adalah legenda Kasada dan Karo serta mantera. Dalam sejarah, legenda Kasada pernah terpengaruh oleh proses islamisasi, sementara legenda Karo memiliki pesan kultural yang menganjurkan persatuan dan kesatuan dalam perbedaan iman antara Budha-Hindu dan Islam. Meskipun demikian, dalam rekam jejak sejak era kolonial, legenda Kasada dan Karo serta mantra mengalami perubahan. Sastra lisan tersebut dapat bertahan hidup karena pewaris aktifnya telah menggunakannya sebagai tiang utama dalam tradisi Tengger.

Kata kunci: Tengger, sastra lisan, legenda Kasada, legenda Karo, mantra

Abstract

TENGGER ORAL LITERATURE A MAIN PILLAR IN TENGGER TRADITION MAINTAINANCE

This writing is aimed to discuss Tengger oral literature as a main pillar of Tengger tradition maintenance with folklore approach. Oral literature being discussed are Kasada and Karo legend and magic formula. In the history, Kasada legend has ever been influenced by islamization process, while Karo legend has a cultural message that suggests the unity in differences between Buddha-Hindu and Islam. Although, in the track record since colonial era, Kasada and Karo legend and magic formula sometimes change, the oral literatures can be still alive because their active heir has used them as a main pillar of Tengger tradition.

Keywords: Tengger, oral literature, Kasada legend, Karo legend

1. Pengantar

Meskipun tradisi tulis di Jawa sudah dimulai pada sekitar abad ke-9 (Zoetmulder, 1984:5), orang-orang Walandit yang sekarang disebut orang-orang Tengger yang bertempat tinggal berpencar-pencar di kawasan Pegunungan Bromo-Tengger-Semeru masih belum akrab dengan tradisi tulis, yakni tradisi yang mengandalkan aksara sebagai alat untuk menyampaikan gagasan dan berkomunikasi. Artinya, sampai sekarang ini, orang Tengger, yang diperkirakan berjumlah sekitar 400.000 jiwa, yang dalam kehidupannya menggunakan bahasa Jawa dialek Tengger, masih terkungkung oleh tradisi lisan, yaitu sebuah tradisi yang mengandalkan mulut sebagai alat untuk

berkepresensi dan berkomunikasi.

Ketiadaan tradisi tulis di wilayah kebudayaan Tengger menyebabkan ketiadaan karya sastra yang ditulis dengan bahasa Jawa dialek Tengger. Oleh karena itu, tradisi lisan yang masih hidup dan berkembang di wilayah tersebut adalah tradisi sastra lisan, yakni suatu produk kebudayaan lisan dari masyarakat tradisional yang ditumbuhkembangkan dan diwariskan secara lisan. Jika dilihat dari jenisnya, ada dua produk budaya lisan (yang selanjutnya disebut sastra lisan) yang masih hidup di Tengger, yakni cerita rakyat dalam bentuk cerita (*prose narrative*)¹ dan mantera, yaitu doa-doa yang digunakan oleh para dukun Tengger dalam berbagai macam upacara adat yang

diselenggarakan di wilayah itu. Dua jenis sastra lisan ini masih berkembang dengan baik karena dukun sebagai pewaris aktifnya memiliki komitmen yang tinggi untuk melestarikannya (Sutarto, 1998:1—8). Sastra lisan Tengger, baik yang berbentuk mantra maupun legenda telah diaksarakan, baik oleh orang Tengger maupun orang di luar komunitas Tengger yang terdiri atas pejabat pemerintahan Belanda, pemerhati dan peneliti Tengger, serta para penulis cerita rakyat. Akibatnya, teks-teks lisan yang diperoleh para pemerhati tersebut sering mengalami perubahan karena dicatat oleh orang-orang yang berbeda dan dalam waktu yang berbeda pula. Untuk mantra, perbedaan tersebut berkaitan dengan isi dan panjang-pendeknya mantra, sedangkan untuk cerita rakyat, perbedaan yang muncul berkaitan dengan wira, latar, dan alurnya.

Tradisi keberaksaraan yang belum memengaruhi sebagian besar orang Tengger menyebabkan kesulitan yang berarti bagi para pemerhati dan peneliti dalam mengorek dan menggali informasi lebih mendalam mengenai wilayah dan budaya Tengger karena belum ada artikel dan buku deskripsi serius yang berasal dari para pewaris aktifnya. Hampir semua tulisan tentang Tengger ditulis oleh orang yang berasal dari luar Tengger.

Dua legenda utama orang Tengger, yaitu legenda *Kasada*, yang berkisah tentang mengapa orang Tengger mempersembahkan kurban berupa hasil pertanian ke kawah Gunung Bromo pada bulan Kasada, dan legenda *Karo* tentang mengapa orang Tengger mengadakan Upacara Karo untuk memuliakan dan menyucikan arwah para leluhur dan kerabat mereka yang sudah meninggal pada bulan Karo, merupakan produk sastra lisan Tengger yang sekarang masih hidup dan memiliki sejarah pencatatan yang sangat panjang.

Makalah ini membahas dua legenda tersebut di atas karena bentuk-bentuk cerita rakyat Tengger yang lain, yang jumlahnya sangat sedikit, baik yang berupa mite maupun dongeng, hanya merupakan sempalan dari kedua legenda tersebut. Di samping itu, penulis juga membahas eksistensi mantra Tengger yang belum banyak dibicarakan orang.

2. Pembahasan

Para pemerhati dan pencatat sastra lisan Tengger terdiri atas orang asing dan orang-orang dalam negeri yang bukan orang Tengger. Pada zaman penjajahan, tidak satu pun pemerhati dalam negeri yang menulis tentang perayaan Kasada dan Karo dan mengaitkan keduanya dengan legenda yang diwarisi secara turunturun. Baru pada tahun 1965 Singgih Wibisono, seorang mahasiswa Fakultas Sastra Universitas Indonesia yang berkunjung ke Tengger bersama beberapa mahasiswa lain menulis tentang orang Tengger dan dua hari raya yang berkaitan dengan dua legenda yang dipercaya sebagai sejarah. Padahal, pemerhati asing sudah memulai menulis salah satu dari peristiwa budaya yang khas tersebut, yaitu perayaan Kasada atau perayaan Bromo sejak tahun 1785.

2.1 Legenda Kasada dan Karo

Pemerhati pertama legenda orang Tengger (selanjutnya disebut LOT) adalah Adriaan Van Ryck, seorang komandan Belanda di Pasuruan. LOT yang dicatat Van Ryck ini dipublikasikan dalam *VBG*, deel VII, 1814. Publikasi LOT ini lebih tepat dikatakan sebagai publikasi surat Adriaan Van Ryck kepada Hooymann yang ditulis pada tanggal 26 Mei 1785. Pencatatan ini tidak disertai analisis atau keterangan-keterangan lain, melainkan hanya bagian dari sebuah surat tentang orang Tengger. Menurut catatan Van Ryck, tokoh utama LOT bernama Kiej Dadap Petak (Kiai Dadap Petak), putra Sultan Banten yang tidak disebut namanya. Ia hidup miskin bersama 25 orang anaknya dan bersumpah akan melabuh (menjadikan kurban) salah satu dari anak-anak tersebut apabila keluarganya dikaruniai cukup makan. Seorang dewa agung bernama Sanjang Wisekso (Sang Hyang Wisesa) yang sedang bertapa bersama istrinya, Dewi Soeparbo (Dewi Suparbo) di Gunung Mahameru (Semeru) memberi dua macam benih yang dinamakan bawang *abang* ‘merah’ dan bawang putih kepada Kiai Dadap Petak. Benih tersebut harus ditanam bersama ubi dan kacang polong, tetapi jangan sampai menanam padi. Kiai Dadap Petak melaksanakan semua petunjuk Sang Hyang Wisesa. Setelah ia dan keluarganya terlepas dari

kemiskinan, sesuai dengan sumpahnya, ia melabuh putra bungsunya (Ryck, 1814:6—8).

Selanjutnya, Raffles mencatat tiga buah LOT, yang salah satunya adalah legenda tentang perayaan Kasada. Tokoh utama versi Raffles sama dengan yang di-catat Adriaan Van Ryck, yakni Kiai Gede Dadap Putih (Kiai Gede Dadap Putih). Karena tidak dikaruniai anak, Kiai Gede Dadap Putih mengajukan permohonan kepada Dewata agar dikaruniai 25 anak, dengan janji, apabila permohonannya dikabulkan, ia akan melabuh salah satu dari mereka ke dalam laut. Dewa mengabulkan permohonannya, tetapi karena ia lupa janjinya, Dewata marah dan wabah menyerang Tengger. Kiai Dadap Putih mendapat petunjuk Dewata bahwa ia harus menepati janjinya. Akhirnya, ia melabuh anak bungsunya ke dataran pasir yang luas yang terletak di kaki Gunung Bromo. Tidak lama setelah kurban dilaksanakan, Gunung Bromo mengeluarkan suara gemuruh, lalu meletus dengan dahsyat. Sejak itu, Gunung Bromo menjadi gunung berapi (Raffles, 1978:333).

Pemerhati LOT berikutnya adalah J.D Van Hwerden yang pada waktu menulis artikel dalam *VBG* pada tahun 1844 menjabat sebagai Residen Madiun. Dalam tulisannya yang berjudul “Tengersch Gebergte en Bewoners” ia mencatat cerita turun temurun tentang orang Tengger yang mengadakan selamatan di Gunung Bromo. Hwerden mencatat bahwa pada zaman dahulu ketika Majapahit diserang Raden Patah dan pengikutnya, penduduk yang bertempat tinggal di dataran rendah menyingkir ke pegunungan di sekitar Malang yang disebut Tengger, dipimpin oleh Kiahi Dadap Poetie (Kiai Dadap Putih). Tokoh ini bersumpah bahwa segera setelah ia mendapatkan 25 orang anak, semuanya laki-laki, ia akan mengurbankan mereka sebagai rasa terima kasih. Dewata mengabulkan permintaan Kiai Dadap Putih. Istrinya melahirkan 25 orang bayi, kemudian Kiai Dadap Putih membungkus bayi-bayi tersebut dengan kain putih dan membawanya ke Gunung Dasar sambil memanggil-manggil Dewo Bromo. Di atas sebuah batu, ia berhenti memohon keselamatan bagi para pengikutnya yang terusir dari dataran rendah. Setelah berdoa, ia berjalan lagi. Ketika langkahnya sampai di tengah-tengah Laut Pasir, tiba-tiba puncak-puncak

gunung di sekitarnya ambruk, memuntahkan lahar, disertai suara yang dahsyat. Kedua puluh lima anaknya ditelan oleh jurang yang di dalamnya mengalir lumpur api yang mendidih. Yang Maha Kuasa menerima kurbannya dan mengabulkan permohonannya. Lambat laun pengejaran tidak terjadi lagi dan penduduk hidup damai serta makin makmur karena bumi Tengger memberi kesuburan yang luar biasa. Orang Tengger sangat berterima kasih dan menganggap semua nikmat tersebut sebagai karunia atas kurban yang dipersembahkan oleh Kiai Dadap Putih. Sejak peristiwa itu Gunung Bromo menjadi gunung berapi. Putra-putra Kiai Dadap Putih tidak musnah dimakan jurang api. Dengan bimbingan tangan perkasa Dewo Bromo mereka dibawa ke *Winongan* melalui saluran bawah tanah dan tiba di sebuah mata air. Di sini mereka ditemukan oleh seorang rohaniwan dan diangkat sebagai anak. Setelah besar, anak-anak tersebut dikirim ke Mekah supaya apabila nanti kembali dapat menjadi *saka guru* ‘tiang utama’ agama (Islam). Sebagai peringatan abadi atas kurban yang dipersembahkan oleh Kiai Dadap Putih yang suci, maka setiap tanggal 15 bulan Kasada orang Tengger menyelenggarakan kurban (Hwerden, 1844:76—78).

Seperti halnya pencatat terdahulu, Hwerden tidak memberi ulasan atau analisis tentang LOT yang ia catat. Bedanya, catatan Hwerden mengemukakan alur yang mencerminkan Islamisasi yang sedang melanda Jawa pada waktu itu. Hal tersebut dapat dilihat dari disebutkannya kota Mekah sebagai tempat belajar agama bagi kedua puluh lima anak Kiai Dadap Putih.

Pada tahun 1897 muncul lagi publikasi LOT yang dicatat J.H.F. Kohlbrugge dalam *TBG*. Tulisan tersebut diberi judul “Waarom de Tenggereezen Offers Brengen ann den Bromo: de Legende van Kjahi Koesoemo”. Dalam LOT versi Kohlbrugge ini tokoh utamanya adalah Kiai Oemah (Kiai Umah) dan Nyai Oemah (Nyai Umah) yang bertempat tinggal di Rubo. Dari Rubo mereka kemudian pindah ke Penanjakan, sebuah tempat tertinggi di tepi kawah. Putus asa tidak dikaruniai anak, Kiai Umah bersumpah di dekat Gunung Bromo bahwa apabila dikaruniai anak sebanyak 25 orang, ia akan melabuh anak yang termuda ke dalam kawah sebagai persembahan

kepada Bromo. Permintaan Kiai Umah dipenuhi. Putra pertama lahir dan diberi nama Tengger. Selanjutnya, satu demi satu terlahir anak laki-laki dari Nyai Umah yang subur sehingga jumlah semuanya menjadi 25 orang. Ketika anak-anak tersebut menjadi dewasa, Kiai Umah ingat sumpahnya. Koesoema (Kusuma), anak yang bungsu, bersedia menjadi kurban mewakili saudara-saudaranya. Selanjutnya, Kusuma mengingatkan bahwa ia adalah orang yang membuat saudara-saudaranya hidup tenteram dan makmur sehingga mereka harus mengingat hari kematiannya. Setiap tahun, pada bulan Kasada, anak cucu Kiai dan Nyai Umah berkumpul menjadi satu di Laut Pasir, memenuhi janji yang telah diikrarkan pada masa lalu. Karena peristiwa itu, dukun-dukun mengirimkan doa dengan asap dupa yang wangi. Para dukun dan semua warga Tengger naik ke tepi kawah, melemparkan persembahan kurban ke dalam kawah. Itulah hari raya kurban untuk mengenang Kiai Kusuma, yang kematiannya menyelamatkan warganya dan memberikan kehidupan kepada mereka (Kohlbrugge, 1897:428—429).

Perhatian J.H.F. Kohlbrugge kepada LOT tidak berhenti pada tahun itu. Pada tahun 1901 ia mencatat lagi beberapa LOT dalam sebuah studi etnologi tentang Tengger yang berjudul “Die Tenggeresen”, dimuat dalam *BKI*, Deel IX 1901. Dalam tulisan tersebut, ia mencatat lima buah LOT, di antaranya satu legenda Kasada, “Der Opfer Bringen” dan satu LOT yang ada kaitannya legenda Karo, “Die grosse Schlange Wieder Gute Belohnt und der Schlechte Bestraft Wird”. Legenda Kasada yang dicatat oleh Kohlbrugge kali ini berbeda dari yang ia catat tahun 1897. Dalam catatan sebelumnya, tokoh utamanya adalah Kiai Umah dan Nyai Umah yang memiliki anak sulung bernama Tengger dan anak bungsu bernama Raden Kusuma yang merelakan dirinya sebagai persembahan kurban ke dalam kawah Bromo. Akan tetapi, dalam catatan ke-2 tentang legenda Kasada ini tokoh utamanya bernama Putro yang kemudian disebut Kiai Dadap Petak dan Putri yang kemudian menjadi istrinya. Keduanya adalah keturunan Sultan Banten yang tidak disebutkan namanya. Jadi, baik tokoh, latar, maupun alurnya sama dengan LOT yang dicatat oleh Adriaan Van

Ryck pada tahun 1785. Putra termuda yang dikurbankan tidak disebutkan namanya dan alasan persembahan kurban adalah agar Kiai Dadap Petak beserta pengikutnya mendapat berkah dari Bromo (Kohlbrugge, 1901:96—101).

LOT kedua yang dicatat oleh Kohlbrugge “Die grosse Schlange Wieder Gute Belohnt und der Schlechte Bestraft Wird” memiliki beberapa tokoh yang sama dengan legenda Karo atau kisah tentang Ajisaka dan Mohammad yang di kalangan orang Tengger dianggap LOT yang kontroversial. Tokoh-tokoh tersebut adalah Kiai dan Nyai Kures, Bambang Dursila, dan seekor ular besar yang dalam legenda Karo disebut Antaboga. Peranan mereka pun tidak berbeda dari peranan mereka di legenda Karo. Nama Kures jelas bukan produk Tengger. Kures atau Kuraisy adalah nama sebuah suku bangsa Arab yang dipimpin oleh Abdul Motalib, kakek Nabi Muhammad saw. Jadi, menurut pendapat penulis, informan Kohlbrugge adalah seorang Tengger yang telah membaca atau mendengar sejarah Islam atau dengan sengaja ingin memasukkan acuan Islam ke dalam LOT.

Pemerhati LOT berikutnya adalah J.E. Jasper, Residen dan kemudian Gubernur Yogyakarta, yang membuat tulisan cukup panjang mengenai Tengger dan orang Tengger dalam bukunya yang terbit pada tahun 1926, *Tengger en de Tenggeresen*. Dalam buku ini Jasper mencatat dua legenda utama orang Tengger, yaitu legenda Karo dan legenda Kasada. LOT ke-1 yang ia catat adalah sebuah legenda Karo. Pada awalnya, legenda ini berkisah tentang Kjai dan Njai Koeres (Kiai dan Nyai Kures) yang mendadak kaya karena ditolong oleh seekor ular besar (naga) yang dalam catatan Jasper disebut Antaboga. Akan tetapi, kisah ini kemudian dilanjutkan dengan lahirnya seorang bayi dari istri Bambang Doersila (Bambang Dursila). Bambang Dursila adalah putra Kiai dan Nyai Kures. Bayi tersebut dinamakan Adji (Aji), yang atas saran Antaboga, Kiai Kures mengirimkannya ke Mekah untuk belajar pada Nabi Mohammad bersama Ali, Abubakar, dan Usman. Nama Aji mendapat tambahan Saka (menjadi Aji Saka) setelah ia hilang dan diketahui oleh Nabi Mohammad bersembunyi di dalam tiang (*saka*). Kisah dalam legenda ini berakhir dengan gugurnya Setija (Setiya), seorang abdi Aji Saka

dan Toehoe (Tuhu), abdi Nabi Mohammad karena masing-masing mempertahankan perintah tuannya. *Karone mati payah* 'keduanya tewas kehabisan tenaga'. Kata *karone* (terbentuk dari *ro* yang menun-jukkan *loro* 'dua') dianggap sebagai asal-usul mengapa orang Tengger dalam bulan ke-2, Karo, merayakan bulan tersebut sebagai penghormatan atas kesetiaan Setiya dan Tuhu. Karena mayat Setiya tergeletak dengan kepala di selatan, maka orang Tengger yang meninggal dunia selalu dikubur dengan letak kepala yang sama (Jasper, 1926:42).

Legenda tentang perayaan Kasada yang dicatat Jasper diperoleh dari sebuah buku kuno yang ditulis tangan milik seorang dukun di Ngadisari. Tokoh utama legenda ini bernama Putri Tatiban dari Malang yang mengabdikan kepada Kjai Gede Dadap Poetih (Kiai Gede Dadap Putih). Sang Putri dilamar oleh Kjai Bima (Kiai Bima). Ia mau menjadi istri Kjai Bima jika sang pelamar mampu membuat laut di Pegunungan Tengger dalam waktu satu malam. Putri Tatiban, yang tidak mencintai Kjai Bima, tahu bahwa Kjai Bima akan mampu melakukannya dan oleh karena itu ia menyiapkan sebuah tipu muslihat. Sebelum laut terselesaikan, Putri Tatiban membangunkan ayam-ayam jantan sehingga binatang-binatang itu berkokok dengan keras. Mendengar suara ayam jantan, Kjai Bima berpikir bahwa pagi telah tiba dan ia tidak mampu menyelesaikan tugasnya. Ia lalu pergi entah ke mana. Tempat tersebut sekarang terkenal dengan nama Dasar atau Laut Pasir. Putri Tatiban yang berhasil menghindari Kjai Bima, hidup tanpa suami, tetapi ia ingin memperoleh keturunan. Kjai Gede Dadap Putih memberi nasihat agar sang Putri bertapa selama enam tahun, dengan ketentuan, satu tahun menghadap ke timur, satu tahun menghadap ke selatan, satu tahun menghadap ke barat, satu tahun menghadap ke utara, satu tahun terlentang dan satu tahun tengkurap, dengan wajah menghadap ke bumi sebagai ungkapan sujud kepada Ibu Pertiwi. Setelah bertapa selama enam tahun, Dewata menganugerahi Putri Tatiban 25 anak dan sejak itu ia disebut Nyai Teng. Dibelit oleh kemiskinan, Nyai Teng bersumpah ia akan melabuh salah satu anaknya, pakaiannya, uang, dan apa saja yang diperolehnya di pasar kepada kawah Gunung

Bromo apabila ia dikaruniai cukup sandang dan pangan. Dewata mengabulkan lagi permintaannya dan Nyai Teng memenuhi sumpahnya. Anak laki-laki yang ia labuh ke dalam kawah Gunung Bromo muncul lagi di sebuah sumber air di Banyu Biru, Winongan. Ia ditemukan oleh Kjai Supa dan dijadikan anak angkat. Kjai Supa mendidiknya dengan sungguh-sungguh sehingga menjadi pemuda yang mahir mencipta dan membentuk keris. Anak angkat ini selanjutnya menjadi Pangeran Winongan (Jasper, 1926:43). Legenda Kasada yang dicatat Jasper ini sangat berbeda dari yang telah dicatat oleh Van Ryck, Raffles, dan Hewarden. Dalam versi Jasper, putra bungsu yang dikurbankan adalah putra Nyai Teng yang tidak disebutkan namanya dan bukan putra Kjai Dadap Putih. Akan tetapi, keempat pemerhati legenda Kasada tersebut mencatat Kjai Dadap Putih sebagai tokoh arif yang dituakan dan dihormati.

Setelah Jasper, pencatat LOT lainnya baru muncul lagi empat belas tahun kemudian, yakni pada tahun 1940. Pada tahun ini, di bawah redaksi G.H. Von Faber, Direktur Museum Provinsi dan Museum Kota Surabaya, diterbitkan semacam buku petunjuk wisata dari tiga daerah yang menarik, yakni Bali, Dataran Tinggi Ijen, dan Tengger. Dalam terbitan yang diberi judul *De Tengger: Van Menschen, Goden en Vulkanen* tersebut disajikan empat buah versi legenda Kasada. Legenda Kasada ke-1 yang dicatat Von Faber adalah tentang asal-usul perayaan Bromo atau legenda Kjai dan Njai Kesoema (Kiai dan Nyai Kesoema), ke-2 tentang Putri Tatiban dari Malang, ke-3 tentang Kjai Gede Dadap Poetih (Kiai Gede Dadap Putih) dan benih dari Dewi Suparba, ke-4 tentang Kyai Dadap Putih lagi. Tema yang dibangun dalam keempat legenda Kasada ini tidak jauh berbeda dengan tema legenda yang sama yang dicatat pada tahun-tahun sebelumnya, yakni tentang pengurbanan, meskipun terdapat perbedaan pada tokoh utamanya, dan kadang-kadang alurnya.

Legenda Kasada ke-1 yang dicatat Von Faber berkaitan dengan persembahan kurban pada Gunung Bromo. Tokoh utamanya bukan Kjai dan Nyai Gede Dadap Poetih atau Kjai dan Nyai Umah, melainkan Kjai dan Nyai Kesuma. Dalam beberapa versi legenda Kasada lain, seperti yang

telah dikemukakan sebelumnya, Kiai Kesuma adalah putra bungsu Kiai dan Nyai Umah yang dikurbankan. Sebaliknya, dalam legenda Kasada catatan Von Faber ini, Kiai Kesuma adalah orang tua dari si bungsu yang dikurbankan.

Menurut catatan Von Faber, Kiai dan Nyai Kesuma memohon kepada Brahma agar diberi keturunan dan Brahma mengabulkan. Anak semata wayang tersebut tumbuh menjadi seorang pemuda yang sangat tampan, tetapi pada suatu malam datang utusan Brahma yang memberitahukan kepada mereka bahwa mereka harus membawa sang anak ke tepi kawah untuk diserahkan kepada Brahma. Mereka pun pasrah. Sebelum fajar menyingsing, Kiai dan Nyai Kesuma membawa sang anak ke tepi kawah sambil meminta kepada Dewata agar mereka yang sudah tua saja yang menjadi persembahan. Tiba-tiba didengarnya suara Brahma yang mengatakan bahwa sebenarnya Brahma tidak menghendaki putra mereka menjadi kurban. Brahma hanya ingin membuktikan kecintaan mereka kepada Dewata. Lalu Brahma menyuruh Kiai dan Nyai Kesuma pulang dan hidup berbahagia dengan putra tunggalnya. Sebagai ungkapan rasa terima kasih, Kiai dan Nyai Kesuma mempersembahkan hasil bu-mi dan ternak mereka sebagai kurban kepada Bromo (1940:62—63).

Legenda Kasada ke-1 versi Von Faber ini sangat berbeda dari versi lainnya. Alurnya sama dengan kisah Idul Adha yang dirayakan umat Islam. Saya berpendapat, informan Von Faber dengan sengaja atau tidak telah memasukkan acuan Islam ke dalamnya. Dalam kisah Idul Adha, Nabi Ibrahim bermimpi diperintah Allah untuk menyembelih atau mengurbankan anak satu-satunya, Ismail, hasil pernikahannya dengan Siti Hajar. Pada waktu Ibrahim ingin mengayunkan pedangnya ke leher Ismail, datang Malaikat Jibril dengan membawa seekor kambing gibus dan mengatakan bahwa dia telah mengganti Ismail dengan kambing tersebut. Kesetiaan dan ketakwaan Ibrahim dan Ismail telah teruji. Ismail batal menjadi persembahan kurban. Ia tetap hidup dan setiap tahun umat Islam mengingat peristiwa tersebut dengan mengurbankan sebagian harta mereka berupa kambing dan ternak yang lain (lihat Marhijanto, 1995:145—149).

Legenda Kasada ke-2 yang dicatat oleh Von Faber adalah tentang putri Tatiban dari Malang. Tokoh utamanya, Putri Tatiban, bertapa enam tahun lamanya atas anjuran dari Kiai Gede Dadap Putih. Ia akhirnya dikaruniai anak sebanyak 25 orang dan melabuh anak bungsunya. Anak tersebut tidak musnah, melainkan muncul di sebuah sumber air di Banyu Biru, ditemukan oleh Kiai Supa, dan akhirnya menjadi Pangeran Winongan. Legenda Kasada ke-3, tentang Kiai Gede Dadap Putih dan benih dari Dewi Suparba, tidak berbeda dari legenda Kasada yang dicatat oleh Van Ryck. Tokoh utamanya, Kiai Gede Dadap Putih, hidup miskin dengan kedua puluh lima putranya dan menjadi kaya setelah membudidayakan “bawang abang” dan “bawang putih” pemberian Sang Hyang Purba Wasesa dan istrinya Dewi Suparba. Klimaksnya, Kiai Dadap Putih memenuhi janjinya, melabuh salah satu dari 25 orang anaknya. Legenda Kasada ke-4 tentang Kiai Dadap Putih yang tidak menepati janji untuk Melabuh salah satu dari 25 orang anaknya, setelah keinginannya untuk memperoleh anak terkabul. Versi ini sama dengan versi yang dicatat Raffles tentang asal-usul gunung Bromo menjadi gunung Berapi (Faber, 1940:63—64).

Setelah Von Faber, pencatatan legenda Kasada dan legenda Karo oleh pencatat asing baru muncul 45 tahun kemudian, yaitu pada tahun 1985. Robert W. Hefner, seorang pakar antropologi agama dari Amerika Serikat, mencatat dan menganalisis kedua legenda tersebut dalam bukunya yang berjudul *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, yang terbit pada tahun 1985. Berbeda dengan para pencatat asing terdahulu, Hefner melakukan analisis yang mendalam dari kacamata antropologi mengenai dua legenda tersebut.

Menurut catatan Hefner, Kiai Dadap Putih adalah seorang pendeta yang berasal dari sekitar kerajaan Majapahit yang sedang bertapa di pegunungan Tengger. Di Tengger, beliau berjumpa dengan seorang wanita yang juga berasal dari kerajaan Majapahit, bernama Rara, dan bertapa di hutan Grinting. Pada saat yang sama, ada seorang pemuda dari desa kawasan Tengger bernama Jaka Seger yang sedang mencari pamannya yang hilang ketika sedang bertapa. Dalam pertapaannya, dia

bertemu Rara, jatuh cinta, dan mereka menikah atas restu Kiai Dadap Putih. Lama tidak dikaruniai putra, mereka bersumpah di hadapan Dewata, akan mengorbankan putra bungsunya jika mereka kelak diberi anak. Dewata mengabulkan permintaan mereka dengan memberi mereka 25 orang anak. Akan tetapi, mereka tidak menepati janjinya sehingga Dewata marah. Putra bungsu mereka, Dewa Kesuma, dimangsa api gunung Bromo. Ketika api gunung Bromo mereda, muncul suara Dewa Kesuma yang mengatakan bahwa ia telah menjadi wakil dari saudara-saudaranya yang lain. Untuk mengingat kepergiannya ia memohon agar saudara-saudaranya mengingatnya setiap tahun dengan cara mengirim hasil pertaniannya kepada Bromo, tepatnya pada tanggal 15 bulan Kasada (Hefner, 1985:53—54).

Menurut Hefner (1985:55—56), legenda Kasada merupakan cerminan hubungan sosial, yakni hubungan antara identitas Tengger dan Islam. Ia adalah sebuah legitimasi tradisi dan pemberi warna orang Tengger. Kiai Dadap Putih adalah seorang pendeta Majapahit dan Rara adalah se-orang wanita dari Majapahit. Pesan sosialnya menjadi jelas, yakni sebuah pembangunan identitas non-Islam. Munculnya pemuda gunung bernama Joko Seger, yang akhirnya menikah dengan Rara kemudian bernama Rara Anteng, juga memperkuat pembangunan identitas tersebut.

Legenda Karo yang dicatat oleh Hefner pada awalnya memiliki stuktur faktual yang sama dengan yang telah dicatat oleh Jasper, yaitu tentang Ajisaka, cucu Kiai dan Nyai Kures yang kemudian atas saran Antaboga dikirim belajar ke Mekah untuk menjadi siswa Nabi Muhammad bersama Umar, Usman, Abu Bakar, dan Ali. Dalam catatan Hefner juga ditemukan dua abdi yang bernama Setia dan Setuhu yang akhirnya saling membunuh karena mempertahankan tanggung jawab masing-masing. Catatan Hefner lebih panjang dan terdapat perbedaan alur serta penambahan tokoh dan latar. Hefner mencatat tokoh kanibal bernama Dewata Cengkar, Raja Medang Kemuliaan yang tewas oleh kesaktian Ajisaka, dan kemudian rakyat Medang Kemuliaan mengangkat Ajisaka menggantikan raja tersebut. Sepulang dari Mekah, Ajisaka tidak mengajarkan kalimat syahadat,

melainkan kalimat *loro*, yaitu kesatuan yang berlawanan, yakni pria dan wanita, timur dan barat serta Islam dan Budha. Dari legenda inilah perayaan Karo bermula meskipun beberapa pemuka Tengger sekarang ini meragukan kebenaran legenda tersebut (Hefner, 1985:127—120).

Dalam analisis Hefner (1985:129—135), cerita Ajisaka versi Tengger merupakan cerita dua tradisi budaya yang diceritakan melalui interaksi para tokohnya. Hubungan antara pribadi tokoh-tokoh ceritanya merupakan proses kultural yang lebih jelas. Nama Kures mengingatkan pada suatu kaum yang menjadi musuh Nabi Muhammad di Arab, dan dalam kisah Ajisaka adalah lambang dari masa prakultural pada saat orang masih terbelakang dan miskin. Ajisaka adalah seorang *culture hero* yang tampil dalam sosok yang sangat berbeda dari Ki Kures, kakeknya yang kafir, dan dari ayahnya, Bambang Dursila, yang miskin kebajikan dan kearifan. Dalam cerita itu dinyatakan, meskipun Ajisaka pintar dan rupawan, kapasitasnya masih di bawah Nabi Muhammad. Oleh karena itu, Ajisaka disarankan untuk pergi ke Mekah mengaji. Di sana ia bertemu Abu Bakar, Usman, Umar, dan Ali. Hubungan antara Ajisaka dan Nabi Muhammad menjadi lebih jelas, yakni hubungan yang bukan didasarkan kepada kesamaan iman tetapi hubungan dari dua kutub yang berbeda dan saling menghormati.

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa *Singgih Wibisono* adalah orang pribumi pertama yang mencatat “sejarah” asal-usul perayaan Kasada dan Karo (1956). Setelah Singgih, bermunculan para pemerhati dan pencatat pribumi lainnya, seperti Tim Peneliti dari Proyek Sasana Budaya Direktorat Jenderal Kebudayaan Depdikbud (1978/1979), Tjokorde Raka Derana dari Universitas Udayana (1979), Soepanto dari Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta (1981/1982), Simanhadi dari Universitas Jember (1994), dan terakhir penulis dari Universitas Jember yang mengangkatnya sebagai disertasi (1997), dengan memilih komunitas Tengger Lumajang sebagai objek penelitian karena beranggapan bahwa komunitas Tengger yang satu ini belum pernah dijamah oleh para pemerhati dan peneliti lain, baik dari dalam maupun luar negeri.

Pada awal tahun 1995, penulis mulai merekam legenda Kasada dan legenda Karo di komunitas Tengger Lumajang. Legenda Kasada orang Tengger Lumajang yang penulis catat bertokoh utama Dewi Rara Anteng alias Nini Umah alias Nini Tengger dan Jaka Seger alias Kaki Umah alias Kaki Tengger. Sebutan Kaki Umah dan Nini Umah diperoleh setelah keduanya *omah-omah* 'berumah tangga'. Dalam versi ini Sang wirawati, Rara Anteng, memiliki peranan lebih dibanding Jaka Seger. Ketika Rara Anteng membuat tipu daya untuk menggagalkan kerja Bima Sakti yang ingin memperistrikannya, Jaka Seger ikut berperan serta di dalamnya. Pencerita tidak menyinggung cerita Jaka Seger menjadi Raja Tengger. Perbedaan dari versi-versi sebelumnya adalah penegasan pencerita bahwa Rara Anteng dan Jaka Seger melahirkan anak kembar laki-laki dan perempuan dua belas kali. Anak-anak kembar tersebut selanjutnya menjadi suami istri yang menurunkan orang Tengger sekarang ini. Anak terakhir tidak lahir kembar, yaitu Dewa Kusuma, yang dijadikan kurban.

Legenda Karo orang Tengger Lumajang yang penulis catat tidak menyebutkan tokoh kanibal Dewata Cengkar, raja Medang yang dikalahkan oleh Ajisaka. Tidak berbeda dengan kebanyakan legenda Karo yang telah dicatat tokoh utama legenda Karo orang Tengger Lumajang adalah Ajisaka dan Nabi Muhammad. Meskipun Ajisaka belajar mengaji kepada Nabi Muhammad di Ngarab, hubungan mereka bukan sebagai guru dan murid melainkan sebagai dua sahabat. Klimaks dari legenda ini adalah tewasnya *Setya* alias *Alif* dan *Satuhu* alias *Hana*, utusan Ajisaka. Keduanya tewas karena memperebutkan Kropak dan Pangot Ajisaka yang tertinggal di Ngarab. Dalam versi ini tempat tewasnya dua utusan tersebut adalah *Pulau Jumedhi*. Untuk memperingati kedua abdi tersebut, Kanjeng Nabi memerintahkan kepada Ajisaka agar mengadakan selamatan Karo untuk *nyelameti wong loro* 'slamatan yang ditujukan kepada dua orang', dan Kanjeng Nabi mengadakan selamatan lebaran karena semuanya sudah *lebar* 'usai'.

Dalam penelitian penulis selanjutnya, penulis juga melakukan perekaman dan pencatatan di komunitas Tengger Malang. Legenda Kasada

orang Tengger Malang yang penulis catat memiliki Wirawati yang berbeda, baik dalam nama maupun latar belakang sosialnya. Dalam versi ini, tidak disebutkan Wirawan yang bernama Jaka Seger. Sang Wirawati bernama Dewi Mutrim, putri Raden Tunggul Wulung dari Malang. Ada tokoh lain yang bernama kaki Bima yang berperan sama dengan Kiai Bima atau Bajak Sakti atau Perampok atau Bima Sakti dalam versi-versi lain. Dalam versi ini yang berkokok bukan ayam jantan sebenarnya tetapi seorang teman Dewi Mutrim yang berperan sebagai ayam. Karena kegagalannya, kaki Bima pergi entah ke mana, tanpa kemarahan dan tanpa dendam. Dewi Mutrim ingin memiliki keturunan, tetapi tanpa harus bersuami. Seorang pendeta, yang dalam legenda Kasada orang Tengger Malang bernama Kiai Dadap Putih menyarankan agar ia bertapa selama enam tahun dengan menghadap ke segala arah. Dewi Mutrim memperoleh putra sebanyak 25 orang lalu jatuh miskin karena terlalu banyak anak. Kepada kawah Bromo, Sang Dewi berjanji apabila diberi cukup sandang pangan ia akan mengurbankan salah satu putranya. Tidak berbeda dari versi-versi terdahulu, dalam legenda Kasada orang Tengger Malang yang penulis catat ini juga terdapat peristiwa kurban Raden Kusuma, putra bungsu Dewi Mutrim.

Legenda Karo orang Tengger Malang yang penulis catat jauh lebih panjang dari legenda Karo orang Tengger Lumajang atau legenda versi-versi yang telah dicatat sebelumnya. Legenda Karo orang Tengger Malang juga bertokoh utama Aji Saka dan Kanjeng Gusti Nabi Rasul atau Kanjeng Nabi Mohammad. Di sini pencerita menyebutkan tahun kejadiannya, yakni tahun 968. Seekor naga Antaboga yang menjadi guru Aji Saka, adalah penjelmaan dewata yang bernama *Bapa Adam* yang diturunkan oleh Gusti Hyang Agung bersama-sama *Ibu Hawa*, dewata yang menjelma menjadi burung merak. Bapa Adam turun di *wanadri* atau *Wana Agung* 'Hutan Besar' dan Ibu Hawa turun di *Pajangkungan*. Ajisaka yang sudah dididik berbagai macam ilmu oleh Antaboga kemudian bergabung dengan Ngusman, Ngali, dan Abu Bakar untuk berguru kepada Gusti Nabi Rasul. Meskipun berguru kepada Gusti Nabi Rasul, Ajisaka tidak mau belajar mengaji. Gusti Nabi

Rasul dapat mengerti tindakan Ajisaka, dan untuk selanjutnya Ajisaka dijadikan teman imbangannya (*counterpart*). Jika dalam versi Jasper (1926) dan Hafner (1985) putra Kiai Kures yang jahat bernama Bambang Dursila, maka dalam versi yang saya catat bernama Bambang Durjana. Dua abdi yang tewas, masing-masing Hana, abdi Ajisaka, dan Alif, abdi Kanjeng Nabi, merupakan penyebab diadakannya selamatan Karo. Selamatan ini diadakan atas perintah Kanjeng Gusti Nabi Rasul.

Berbeda dengan pencerita yang lain, pencerita legenda Karo orang Tengger Malang menggambarkan dengan jelas perbedaan antara Kanjeng Nabi Rasul dan Ajisaka, terutama perbedaan yang mengacu kepada latar belakang budaya dan keimanan kedua tokoh tersebut. Oleh pencerita dikisahkan bahwa ketika Ajisaka dan Kanjeng Nabi sedang duduk di bawah pepohonan ada dua lembar daun yang jatuh di atas pangkuan mereka. Daun yang jatuh di atas pangkuan Kanjeng Nabi bertuliskan huruf Arab sebanyak 30 huruf yang kemudian menjadi tuntunan di Arab, sedangkan yang jatuh di atas pangkuan Ajisaka bertuliskan huruf Jawa sebanyak 20 huruf yaitu, *ha, na, ca, ra, ka, da, ta, sa, wa, la, pa, dha, ja, ya, nya, ma, ga, ba, tha, nga*, menjadi tuntunan di Jawa. Untuk tempat memuja dan mengajarkan agama Islam, Kanjeng Nabi mendirikan *langgar*, sedangkan Ajisaka mendirikan sanggar untuk tempat memuja bagi warganya yang ber-agama Hindu.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa legenda Kasada dan legenda Karo adalah produk sastra lisan yang memiliki keterkaitan erat dengan para pewaris aktifnya (*orang Tengger*). Kedua legenda tersebut merupakan bagian yang integral dari kehidupan orang Tengger, baik kehidupan sosial, kultural, maupun ritualnya. Karena menjadi bagian yang integral dari kehidupan pewaris aktifnya, maka hidup mati produk sastra lisan Tengger tergantung kepada hidup mati mereka (para pewaris aktifnya).

2.2 Mantera

Informasi pertama mengenai adanya mantera Tengger terkuak setelah Raffles diberi sebuah buku yang disebut *Panglawu* oleh seorang dukun Tengger (Raffles, 1978:332—333). Ternyata,

panglawu yang disebut Raffles adalah nama sebuah doa yang disebut *Purwa Bumi Kamulane*, yakni doa penyucian roh pada zaman hindu Jawa kuna yang sampai sekarang masih digunakan oleh para dukun Tengger. Buku doa (manuskrip) Tengger tersebut sekarang disimpan di British Library di London dan pada halaman depannya terdapat tulisan berbahasa Inggris yang berbunyi “Sacred Book of the Hindoo of The Mountain of Tanggar” (Smith-Hefner, 1990:290).

Pemerhati Tengger yang pertama kali membuat tulisan tentang mantera Tengger adalah seorang peneliti asing (dari USA), bernama Nancy J. Smith Hefner. Dalam tulisannya yang berjudul “The Litany of the World’s Beginning” A Hindu-Javanese Purification Text², pemerhati ini membandingkan empat versi naskah *Purwa Bumi Kamulane*, yakni versi Tengger Barat Daya, Tengger Barat Laut, Manuskrip yang ada di British Library, dan teks yang ditemukan Hooykaas (1974). Analisis komparatif menunjukkan bahwa naskah temuan Raffles tersebut mirip dengan doa penyucian yang sampai sekarang masih dibaca oleh dukun Tengger dalam berbagai macam upacara. Bahkan dalam temuan akhir-akhir ini diketahui bahwa doa ini juga sama dengan doa-doa yang diucapkan oleh *sengguhu* atau *resi bhujangga* di Bali (Smith Hefner, 1990:288).

Selama melakukan penelitian di Tengger pada tahun 1978—1980 dan 1985, Nancy J. Smith Hefner juga menemukan dan mengumpulkan teks-teks lain yang berkaitan dengan peribadatan dukun Tengger. Salah satu teks tersebut bernama *Pembaron*³, yakni doa yang dahulu digunakan dalam ritual dukun Tengger untuk menyucikan kembali dirinya. Teks *Pembaron* adalah teks yang secara rinci mencerminkan kosmologi Hindu yang kompleks dan posisi spiritual serta sosial seorang dukun yang berbeda dari orang biasa. Sayangnya, tidak satu pun dukun Tengger sekarang ini yang melakukan tradisi *Pembaron*. Bahkan, hanya ada beberapa dukun saja yang mengenal teks ini.

Pada tahun 1992, Simanhadi, seorang pemerhati Tengger dari Universitas Jember, mengumpulkan teks *japa mantra* Tengger di komunitas Tengger Probolinggo dan kemudian mengaksarakannya, tetapi tidak

mempublikasikannya. Tiga tahun berikutnya, tepatnya tahun 1995, penulis juga mengumpulkan teks lisan *japa mantra* Tengger di komunitas Tengger Lumajang dan pada tahun 1998 penulis mengumpulkan *japa mantra* yang sudah dialihaksarakan dalam huruf Jawa dan Latin di komunitas Tengger Malang. Penulisnya adalah orang dari luar Tengger yang telah *melek* huruf dan menikah dengan putri seorang pewaris aktif (dukun Tengger).

Pada tahun 1999, Budi Suyanto juga mengumpulkan teks *japa mantra* Tengger, khususnya doa-doa yang digunakan pada hari raya Kasada dan hari raya Karo. Nama-nama dan isi doa yang dikumpulkan oleh Budi Suyanto sangat mirip dengan doa-doa yang dikumpulkan dengan baik oleh Simanhadi maupun penulis. Doa-doa tersebut adalah *Panglawu, Pesadon, Bo-reh, Menyan, Padupan, Prapen, Babadan, Kayopan Alit, Kayopan Agung, Dandan Banyu, Sega Liwet, Pasucen, Panglawu Siti Derma, dan Pamit*.

Dilihat dari isinya, doa-doa yang penulis kumpulkan dari pewaris aktif komunitas Tengger Lumajang lebih kompleks dibandingkan dengan doa-doa yang dikumpulkan oleh Simanhadi dan Budi Suyanto. Doa-doa dari pewaris aktif Tengger Lumajang memuat lebih banyak nama-nama dewa, nama-nama roh halus penjaga mata angin, dan tempat-tempat tertentu, seperti sumber air, perempatan jalan, dan dapur. Nama-nama dewa yang disebutkan adalah Sang Hyang Adi Guru, Bethara Siwah, Bethara Sambu, Bethara Iswara, Hyang Geni, Sang Hyang Maha Meru, Sang Hyang Angganapati, Bathari Pertiwi, Bathari Sri, Bathari Uma, dan lain-lain. Nama yang paling banyak disebut adalah nama-nama roh halus yang melindungi desa. Mereka adalah Dhanyang Kumbayana, Dhanyang Tuwa, Dhanyang Purba Desa, Dhanyang Banyu Banaspati, Kaki Among dan Nini Among, Kaki Dhungus dan Nini Dhungus, Kaki Towok dan Nini Towok, Kaki Jenggot dan Nini Jenggot, Kaki Yuyu dan Nini Yuyu, Kaki Panutan dan Nini Panutan, Kaki Panggih dan Nini Panggih, Kaki Waruju dan Nini Waruju, dan banyak lagi. Roh-roh leluhur yang disebut-sebut adalah Setya, Setuhu, Raki Ajisaka, Kaki Umah, dan Nini Umah. Untuk menyebut dewa yang

tertinggi sering digunakan sebutan, antara lain Hom Pakulun, Gusti Kang Maha Agung, Sang Hyang Widhah, Sang Hyang Manon, Sang Hyang Ening Suci.

Berbeda dari mantera-mantera yang dimiliki para dukun di luar komunitas Tengger (*dukun Jawa* (ngare), *dukun Using*, dan *dukun Madura*), mantera dukun Tengger tidak ada yang berbau *ngelmi celeng*, yakni mantera-mantera yang digunakan untuk mencelakai orang lain atau mencapai maksud buruk. *Ngelmi celeng* termasuk ilmu gaib destruktif, yakni suatu ilmu gaib yang dikembangkan oleh dukun-dukun tertentu untuk menyakiti, mencelakai, atau merugikan orang lain (Koentjaraningrat, 1984:42). Mantera Tengger merupakan mantera yang berisi pujaan dan permintaan pada dewa, ruh halus, Hong Pukulan, atau kekuatan lain yang tidak tampak, agar tidak mengganggu atau memberi bencana pada orang Tengger. Mantera-mantera tersebut sebagian besar berkaitan dengan permohonan kesejahteraan masyarakat desa dan keluarga Tengger. Dengan kata lain, dapat ditegaskan bahwa dalam mantera Tengger sama sekali tidak ditemui kandungan *ngelmi celeng*. Semua mantera memiliki kandungan *ngelmi pethak*, yakni untuk kesejahteraan dan keselamatan seluruh warga. Dukun Tengger tidak pernah mengubah fungsi mantera yang dimilikinya secara turun temurun.

3. Simpulan

Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa sastra lisan Tengger, baik yang berbentuk *prose narrative* (*Legenda Kasada* dan *Legenda Karo*) maupun mantera (*japa mantra*), telah mengalami pencatatan ulang beberapa kali. Pencatatan itu kadang-kadang mengakibatkan perubahan yang tidak kecil dan bertentangan dengan pikiran mayoritas pewaris aktif tradisi Tengger. Meskipun demikian, para pewaris aktif tradisi Tengger dan warganya tidak pernah memperlakukan perbedaan yang muncul.

Dalam perjalanannya, *Legenda Kasada* pernah terpengaruh oleh proses islamisasi yang berlangsung di Jawa pada waktu itu sehingga alurnya mencerminkan syiar Islam, sedangkan *Legenda Karo* memiliki pesan budaya yang menganjurkan persatuan dan kesatuan dalam

perbedaan iman antara Budha (Hindu) dan Islam. Kedua legenda yang memiliki keterkaitan erat dengan kehidupan orang Tengger ini dapat bertahan hidup karena pewaris aktifnya (*dukun Tengger*) menggunakannya sebagai pilar utama yang menyangga kelestarian tradisi Tengger. Di samping itu, dukun Tengger yang menjadi pewaris aktif tradisi Tengger memperlakukan mantera sebagai miliknya yang paling suci dan berharga. Hari-hari dukun Tengger yang penuh dengan kegiatan ritual adalah hari-hari membaca mantera untuk meminta belas kasihan dan keselamatan kepada dewata dan roh-roh halus penjaga desa. Kesimpulannya, mantera Tengger juga merupakan pilar utama pemertahanan tradisi Tengger.

DAFTAR PUSTAKA

- Bauman, Richard (ed.). 1984. *Verbal Arts As Performance*. Prospect Heights, Illionis: Wafeland Press.
- .1986. *Story, Performance, and Event*. Cambridge: Cambridge University Press.
- .1992. *Folklore, Cultural Performance, and Popular Entertainments*, New York: Oxford University Press hlm. 41—49.
- Ben-Amos, Dan (ed.). 1992. “Folktales” dalam *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. Disunting oleh Richard Bauman. New York dan Oxford University Press
- Bezemer, T.J. 1903. *Javaansche en Malaeische Fabelen en Legendes*. Amsterdam: Cohen Zonen.
- Danandjaya, James. 1984. *Folklor Indonesia*. Jakarta: Grafiti Press.
- Dherana, Rara Tjokorda. 1979. *Sekilas Tentang Hukum Adat dan Kebudayaan di Desa Mororejo: Studi Lapangan di Daerah Tengger*. Denpasar: Biro Dokumentasi dan Publikasi Hukum Fakultas Hukum dan Pengetahuan masyarakat Universitas Udayana.
- Domis, H.J.1903. “*Aanteekeningen over Het Gebergte Tinger*” dalam *Verhandelingen van Het Bataviaasch Genotschap Van Kunsten en Wetenschappen*, 13:325—56
- Faber, G.H. Von (ed.).1940. *De Tengger*, Soerabaia: H. Van Ingen
- Finnegan, Ruth.1992. *Oral Traditions and the Verbal Arts*. London dan New York: Routledge.
- Galzaba, Shindu, dkk. 1989. *Pola Kehidupan Sosial Budaya dalam Hubungan dengan Konsep Sanitasi pada Masyarakat Tengger*. Jakarta: Dirjen Kebudayaan.
- Geertz, Clifford. 1981. *Abangan, Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya.
- Hefner, Robert W. 1983a. “Ritual and Cultural Reproduction in non-Islamic Java” *American Etologist*, 10:665—83.
- .1983. “The Problem of Preference: Ritual and Economic Change in Highland Java”, *man* n.s. 18:669—89.
- .1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- .1987a. “Depolitical Economy of Islam Confertion in Modern as Java”. In William R. Rolf (Ed). *Islam and Depolitical Meaning: Comparative Studies in Moslem Dis-course*, 53—78. London: Croom Helm.
- .1987b. “The Politics of Popular Arts: Tayuban Dance and Culture Change in East Java” *Indonesia* 43: 75—94.

- .1987c."Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java". *The Journal of Asian Studies*. 46:533—54.
- .1990. *The Political Economy of Mountain Java*. Berkeley: University of California Press.
- Herweden. 1844. "Tenggersche Gebergte en Bewoners" dalam *Verhandelingen van Het Bataviaasch Gebootschap van Kunsten en Wetenschappen*. 20: 1—98.
- Jasper, J.E. 1926. *Tengger en de Tenggereezen*. Waltevreden: Druk van G. Kollf & Co.
- Kenney, William. 1966. *How to Analyze Fiction*. New York: Monarch Press.
- Kohlbrugge, J.H.F.1987. "Waarom de Tenggereezen Offers Brengen Aan den Brom: de Legende van Kjahi Koesoema" dalam *Tidjs Chrif Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen*, 39:428—29.
- . 1901. "Die Tenggereezen" dalam *Bijragen Tot De Taal – Land – en Vonkenkunde*. 9: 83—147.
- Marhiyanto, Kholifah.1995. *Kisah Teladan 25 nabi dan Rasul*. Surabaya: Penerbit Arkola.
- Pigeaud, Th. C. 1996. *Java in the 14th century*. Jilid I—V. The Hague: Martinus Nijhoff
- Poesponegoro, M. Djoned dan Nugroho S.1984. *Sejarah Nasional Indonesia*. Jilid I—IV. Jakarta: P.N. Balai Pus-taka.
- Raffles, Thomas Stamford. 1987. *The History of Java*. Jilid I dan II, Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Rouffaer. 1917. "Tenggereezen" dalam *Encyclopedie van Nederlands Indie, IV: 298*. Leiden: E.J. Brill.
- Smith-Hefner, Nancy J.1983. "Language an Social Identity: Speaking Javanese in Tengger". Ph.D. Thesis University of Michigan
- .1989. "A Social History of Language Change in Mountain East Java". *The Journal of Asian Studies*. 48:258—711.
- .1990. "The Litany of the World's beginning": A Hindu Javanese Purification Text" *Journal of Shoutheast Asian Studies*. 2:287—328.
- .1992."Pembaron: An East Javanese Rite of Prestly Rebirth", *Journal of Shoutheast Asian Studies*, 23:237—275.
- Soepanto, dkk. 1981/1982. *Mengenal Cerita Rakyat di Daerah Tengger Jawa Timur*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Sutarto, Ayu.1991. "Analisis Struktural Legenda Masyarakat Tengger". Laporan Penelitian Universitas Jember.
- .1992."Dua Legenda Wong Tengger". Makalah. Jember: Universitas Jember.
- .1994."Pencatatan Legenda Orang Tengger pada Zaman Penjajahan". Makalah. Jember: Universitas Jember.
- .1997. *Legenda Kasada dan Karo Orang Tengger Lumajang*. Jakarta: Universitas Indonesia.
- .1998. "Dukun Tengger: Pewaris Aktif Sastra Lisan Tengger". Makalah dalam Pertemuan Ilmiah Nasional (PILNAS) IX Himpunan Sarjana Kesusasteraan Indonesia (HISKI) di Semarang.
- .1998. "Budha Jawa Sanyata Agama Orang Tengger Malang" Makalah dalam Simposium Internasional Pernaskahan

Nusantara II di Jakarta.

———.2000. “Komunitas Lokal dalam Perspektif Perubahan Sosial Budaya: Kasus Tengger” Artikel *Jurnal Ilmu-Ilmu Humaniora* Vol. 1 No. 1 Januari 2000. Jember: Fakultas Sastra Universitas Jember

———.2000. “Tradisi Orang Tengger: Mutiara Peradaban yang Terlupakan”. Makalah dalam Seminar Nasional Tengger yang diselenggarakan pada bulan Februari 2000 di Pusat Kebudayaan Jepang, Jakarta.

Tim.1978. *Upacara dan Beberapa Adat Istiadat Masyarakat Tengger*. Proyek Sasana Budaya Dirjen Kebudayaan.

Catatan:

¹ William Bascom memperkenalkan istilah *prose narratives* (selanjutnya diterjemahkan menjadi cerita rakyat dalam bentuk prosa) sebagai bagian dari seni lisan (bahasa). Cerita rakyat dalam bentuk prosa ini terdiri atas mite, legenda, dan dongeng, yang saling terkait dan memiliki ciri-ciri tertentu sehingga membedakan ketiganya dari bentuk-bentuk seni lisan lainnya, seperti peribahasa, teka-teki, balada, puisi, *tongue-twisters* (serangkaian kata atau kalimat yang sulit diucapkan), dan lain-lainnya. Definisi Bascom untuk ketiga bentuk tersebut adalah sebagai berikut: *Mite* adalah cerita rakyat dalam bentuk prosa yang oleh masyarakat pemiliknya dipercaya sebagai kejadian sungguh-sungguh terjadi pada zaman dahulu kala. *Mite* diajarkan untuk dipercayai

karena dianggap memiliki kekuatan untuk menjawab ketidaktahuan, keragu-raguan atau ketidakpercayaan, dan dikaitkan dengan teologi dan ritual. *Mite* merupakan perwujudan dogma dan biasanya dianggap suci. Tokoh-tokoh utama *mite* biasanya binatang, dewa, atau pahlawan kebudayaan yang tindakannya terjadi pada zaman dahulu kala ketika dunia belum seperti sekarang ini. *Mite* menerangkan tentang asal-usul dunia, manusia, kematian, atau tentang sifat-sifat burung, binatang, bentuk geografis, dan gejala alam; *Legenda* adalah cerita rakyat dalam bentuk prosa, yang seperti halnya *mite*, dianggap benar-benar terjadi baik oleh pencerita maupun pendengarnya, tetapi waktu kejadiannya dalam zaman yang lebih muda, ketika dunia sudah seperti sekarang ini. *Legenda* bisa bersifat *sekuler* atau *suci* dan tokoh-tokoh utamanya adalah manusia. Bentuk ini bercerita tentang migrasi, perang dan kemenangan, kehebatan pahlawan, pemimpin dan raja-raja pada zaman dahulu, serta tentang suksesi dalam suatu dinasti yang sedang memerintah.; Dongeng adalah cerita rakyat dalam bentuk prosa yang dianggap sebagai rekaan. Bentuk ini tidak dianggap sebagai dogma atau sejarah dan tidak dipermasalahkan kebenaran tentang kejadian peristiwanya. Meskipun sering dikatakan hanya bentuk hiburan, dongeng memiliki fungsi penting seperti yang dikesankan oleh dongeng-dongeng yang mengandung nasihat. Lebih lanjut lihat William Bascom dalam “*The Forms of Folklore: Prose Narrative*” dalam JAF. Vol. 78, No. 307, 1965.

² Artikel ini dimuat dalam *Journal of Southeast Asian Studies*, National University of Singapore, Vol XXI No. 2, pp. 287—328, September 1990.

³ Tulisan Nancy J. Smith Hefner tentang *Pembaron* dapat dibaca dalam *Journal of Southeast Asian Studies*, National University of Jember, Vol XXIII No. 2, September 1992, dengan judul “*Pembaron: An East Javanese Rite of Priestly Rebirth*”.