

**PELAPISAN SOSIAL DAN PERNIKAHAN IDEAL  
DALAM MITOS *SANGKURIANG*:  
TELAHAH STRUKTURAL ANTROPOLOGI LÉVI-STRAUSS  
Social Stratification and Ideal Marriage in *Sangkuriang* Myth:  
Lévi-Strauss Structural Anthropology Study**

**Asep Yudha Wirajaya**

Jurusan Sastra Indonesia, Fakultas Sastra dan Seni Rupa,  
Universitas Sebelas Maret, Jalan Ir. Sutami, Ketingan, Solo, Telepon 0271-632480  
Pos-el: asepyuda@uns.ac.id

(Makalah diterima tanggal 7 Maret 2010—Revisi tanggal 2 Mei 2010)

**Abstrak:** Mitos Sangkuriang merupakan mitos yang pesan kearifan tradisinya “gagal” dicerna oleh masyarakat pemiliknya. Mitos ini pada akhirnya hanya mampu menceritakan asal mula “kelahiran” sebuah gunung dan cekungan Bandung, dan tidak ada hubungannya dengan kehidupan manusia kecuali tentang perjalanan kehidupan seorang anak manusia yang durhaka pada orang tuanya. Tampak bahwa, pesan-pesan mitos ini sedemikian naifnya jika dibandingkan dengan dinamika perjalanan kehidupan yang dijalani oleh manusia Sangkuriang. Karena itulah perlu cara pandang, pemahaman dan penafsiran yang tidak hanya menangkap berbagai fenomena atas peristiwa yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari – tetapi juga untuk melihat ‘batin sosial’ suatu masyarakat – bahkan melihat ke dalam ‘struktur dalam’ (deep structure) suatu masyarakat. Dengan demikian mitos sebagai sebuah “proses komunikasi” lintas generasi dalam tataran simbolis mampu hadir dan bermakna dalam tatanan yang apik dan rapih sebagai alternatif solusi mengatasi atau memecahkan berbagai kontradiksi empiris yang selama ini tidak dipahami oleh nalar manusia.

**Kata-Kata Kunci:** inses, pelapisan sosial, dan Sangkuriang

**Abstract:** Sangkuriang myth represents myth whose message of its tradition wisdom is "fail" to be digested by its owner society. This myth in the end only can narrate provenance "birth" a Bandung hollow and mount, and there no relation with human life except about life journey a disaffected human being child at its old fellow. See that, messages of this myth is naive in such a way in comparison with life journey dynamics experienced by Sangkuriang human being. Therefore, it needs a way of approach, interpretation and understanding which do not only catch various phenomenon to the event that happened in everyday life, but also to see 'social mind' society, even see into 'structure in' (structure deep) society. Thereby myth as a "communications process" passed by quickly generation in symbolic devices can attend and have a meaning of in nice structure and good alternatively solution overcome or solve various empirical contradiction is not comprehended by human being natural existence

**Key Words:** incest, social veneering, and Sangkuriang

#### **PENGANTAR**

Secara etimologis kata mitos berasal dari kata ‘*myth*’, yang berasal dari kata Yunani ‘*mythos*’, yang secara harfiah merujuk kepada pengertian cerita atau sejarah yang dibentuk dan diriwayatkan

sejak dan tentang masa lampau. Kata tersebut kemudian mengalami perkembangan menjadi kata *mite*, yakni cerita atau sejarah yang berisi dongeng, legenda mengenai asal-usul kejadian alam semesta dan hubungannya dengan

keberadaan manusia (Sykes, 1952:ix; Campbell, 1988:5; Eliade, 1987; Graves, 1986:4—6, Danandjaja, 1994:50, Hutomo, 1991:63, dan Zeffry, 1998:1—2). Oleh sebab itu, pengertian mitos seringkali ditafsirkan sebagai cerita atau legenda kuno mengenai dewa-dewi dan ketinggalan zaman. Kecenderungan pemahaman yang “keliru” ini perlu kiranya “diluruskan” sehingga mitos dapat diterima dan ditempatkan sesuai dengan porsi-porsinya dengan baik.

Barangkali, memang belum banyak orang menyadari bahwa sebenarnya mitos juga merupakan bagian dari kehidupan mereka karena aktivitas manusia sejak mereka lahir hingga meninggal dunia secara tidak langsung dipengaruhi oleh berbagai mitos. Dengan demikian, mitos dapat juga diartikan sebagai sebuah “proses komunikasi” lintas generasi dalam tataran simbolis yang tertata apik dan rapi untuk mengatasi atau memecahkan berbagai kontradiksi empiris yang tidak dipahami oleh nalar manusia (Ahimsa-Putra, 2006:256—260). Jadi, mitos menjadi semacam model jendela atau tirai nalar yang (sadar atau tidak) ‘menentukan cara memandang, memahami dan menafsirkan bukan hanya berbagai peristiwa dalam kehidupan sehari-hari, tetapi juga untuk melihat ‘batin sosial’ suatu masyarakat, bahkan melihat ke dalam ‘struktur dalam’ (*deep structure*) suatu masyarakat (lih. Ahimsa Putra, 2006:376—377). Karena itulah, mitos dapat juga dijadikan model untuk membangun sebuah tatanan kehidupan sosial yang diidam-idamkan sekaligus pula menjadi sumber inspirasi dan semangat untuk mengatasi berbagai kesulitan yang dihadapi.

Sepintas mitos *Sangkuriang* tidak memperlihatkan kaitan yang jelas dengan sistem pelapisan sosial. Akan tetapi, pembacaan pada tataran yang lebih dalam telah memberikan pemahaman bahwa mitos tersebut secara implisit menyampaikan pesan-pesan tentang

pelapisan sosial. Hal ini terlihat jelas terutama pada miteme Raja Sungging Perbangkara yang membawa Dayang Sumbi ke keraton, tetapi tidak sekaligus Babi Wayungyang (ibu Dayang Sumbi). Untuk lebih memahami hal ini, diperlukan pengetahuan tentang sistem pelapisan sosial yang berkembang dalam masyarakat Sunda. Seperti diketahui bahwa setiap tatanan kehidupan organisasi sosial, termasuk negara, selalu ada dua elemen manusiawi, yaitu pengorganisasi dan yang diorganisasi, pemerintah dan pengikut, raja dan rakyat, atau *penggedhe* dan *wong cilik* (Laksono, 1985:38). Berdasarkan konsep *manunggaling kawula-Gusti*, konsep yang menjadi tujuan tertinggi dan paling benar bagi orang Sunda (Laksono, 1985:37; Ali, 1986:29), raja dan rakyat dianggap mempunyai kedudukan yang sama. Perbedaan hanya terletak pada fungsi atau keduniawianannya, bukan nilai atau sifat transenden esensialnya. Jadi, dalam hal ini, yang membedakan raja dan rakyat hanyalah ikatan-ikatan tertentu dalam pretensi/tuntutan sosial, bukan dalam hal eksistensinya sebagai manusia yang sama-sama dapat *manunggal dengan Gusti* atau *Yang Tak Dapat Diterangkan*. Oleh karena itu, adanya identifikasi raja-dewa atau rakyat-dewa yang ditempatkan dalam posisi berlawanan sebagaimana terdapat dalam tradisi Hindu, oleh orang Sunda dianggap sangat masuk akal dan ditempatkan dalam posisi identik (Laksono, 1985:7). Penempatan posisi identik itu, dalam alam pikiran Sunda, dipergunakan sebagai sesuatu untuk mencapai tujuan keselarasan yang disebut *tata tentrem*. Hal ini, yang dalam konteks tradisi Sunda, merupakan implementasi dari keyakinan yang lebih mengedepankan aspek harmoni dalam lintas kosmos.

Pemilihan mitos *Sangkuriang* ini sebenarnya hanya karena faktor kebetulan saja. Pertama, saya merupakan salah satu putra daerah Jawa Barat. Kedua, mitos

*Sangkuriang* memiliki tingkat kepopuleran yang relatif cukup tinggi. Terbukti hampir semua orang yang berasal dari sukubangsa Sunda mengenal keberadaan mitos ini. Ketiga, mitos *Sangkuriang* merupakan salah satu contoh mitos yang pesan kearifan tradisinya “gagal” dicerna oleh masyarakat pemiliknya. Mitos ini pada akhirnya hanya mampu menceritakan asal mula “kelahiran” sebuah gunung dan cekungan Bandung, dan tidak ada hubungannya dengan kehidupan manusia kecuali tentang perjalanan kehidupan seorang anak manusia yang durhaka pada orang tuanya. Tampak bahwa pesan-pesan mitos ini sedemikian naifnya jika dibandingkan dengan dinamika perjalanan kehidupan yang dijalani oleh manusia Sangkuriang.

Perlu juga disampaikan bahwa sampai dengan artikel ini dibuat, kajian atas berbagai versi mitos *Sangkuriang* sebagaimana terlihat dalam kajian Gibson Al-Bustomi (2005), Sahidin (2006), dan Ferbianty (2007) baru sebatas mentranskripsikan cerita lisannya. Selain itu, telaah-telaah tersebut tidak begitu kuat kerangka teorinya sehingga tafsir-tafsir yang lebih dalam dan komprehensif masih belum dapat ditemukan. Tulisan ini dimaksudkan untuk mengatasi kelemahan-kelemahan tersebut.

## TEORI

Lévi-Strauss adalah salah satu tokoh yang paling tekun dalam menerapkan dan mengembangkan cara analisis struktural. Penerapan analisis strukturalnya terhadap fenomena kekerabatan dan perkawinan, mitos, totemisme dan topeng merupakan bukti yang sulit dibantah bahwa Lévi-Strauss adalah tokoh strukturalisme yang paling maju, paling konsisten, serta paling yakin dengan paradigma strukturalnya.

Lévi-Strauss mengawali penjelajahan strukturalnya atas mitos-mitos dengan menganalisis kisah Oedipus. Dalam analisisnya, Lévi-Strauss beranggapan bah-

wa setiap mitos dapat dipenggal menjadi segmen atau peristiwa-peristiwa, dan setiap orang yang mengetahui mitos tersebut sependapat mengenai segmen-segmen atau peristiwa-peristiwa ini. Setiap segmen harus memperlihatkan relasi-relasi antarindividu yang merupakan tokoh-tokoh dalam peristiwa tersebut, atau menunjuk pada status-status dari individu-individu di situ. Segmen inilah yang disebut *mytheme* (miteme). Jadi sewaktu menganalisis, perhatian harus diarahkan pada miteme, pada relasi-relasi dan status-status tersebut. Sementara itu, tokoh-tokohnya bisa saja mengalami pergantian (Ahimsa-Putra, 2006:102).

*Mytheme* (miteme) inilah yang merupakan konsep Lévi-Strauss yang sangat operasional dan sangat banyak membantu para peneliti dalam mengungkapkan relasi-relasi penting antartokoh dalam sebuah mitos. Konsep ini merupakan implikasi dari strategi Lévi-Strauss menggunakan linguistik struktural, khususnya fonologi dari Roman Jakobson sebagai model analisis mitos. Dengan menganalisis miteme-miteme dan ceriteme-ceriteme pada sebuah mitos dan kemudian menghubungkannya dengan mitos lain—dengan tema yang berbeda—dan dari masyarakat yang berbeda akan didapat sebuah pemahaman yang komprehensif atas keberadaan mitos tersebut.

Cara seperti ini didasarkan pada pandangan bahwa sebuah mitos sebenarnya tidak mempunyai makna tertentu, kecuali ketika dia ditempatkan dalam hubungannya dengan mitos-mitos yang lain, yang tidak harus berasal dari kebudayaan yang sama. Dengan kata lain, dalam membahas mitos-mitos Lévi-Strauss sebenarnya berbicara tentang mitos dengan M besar. Logika mitos yang ingin diungkapkannya adalah logika Mitos, yang mencerminkan cara kerja Nalar Manusia (Ahimsa-Putra, 2006:106).

Hal ini sejalan dengan pendapat Lévi-Strauss bahwa kehadiran mitos da-

lam kehidupan manusia adalah untuk mengatasi atau memecahkan berbagai kontradiksi empiris yang tidak dipahami oleh nalar manusia (Ahimsa-Putra, 2006:106). Untuk dapat memahami kontradiksi tersebut nalar manusia kemudian memindahkan kontradiksi-kontradiksi ini ke tataran simbolis dengan cara sedemikian rupa sehingga elemen-elemen yang kontradiktif tadi kemudian dapat diolah (dikemas), menjadi sebuah sistem simbol yang tertata apik dan rapih.

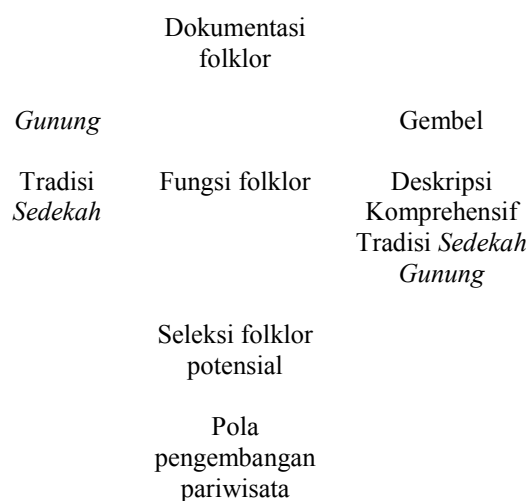
Melalui sistem simbol semacam inilah manusia kemudian memandang, menafsirkan, dan memahami realitas empiris sehari-hari sehingga yang tampak kontradiktif, *amburadul* dan tidak dipahami kemudian tampak tertata apik dan rapih, tidak mengandung kontradiksi ataupun hal-hal yang tidak masuk akal. Jadi, melalui mitos manusia pada dasarnya menciptakan ilusi-ilusi bagi dirinya bahwa segala sesuatu itu logis, masuk akal. Pada tataran itulah mitos menjadi semacam model atau tirai nalar yang (sadar atau tidak) ‘menentukan cara memandang, memahami dan menafsirkan berbagai peristiwa dalam kehidupan sehari-hari, sehingga tidak menimbulkan kebingungan dan kecemasan. Namun demikian, mitos juga dapat dijadikan model untuk membangun sebuah kehidupan sosial yang diinginkan, diidam-idamkan sehingga menjadi sumber inspirasi dan semangat untuk mengatasi berbagai kesulitan yang dihadapi.

Jadi, tujuan Lévi-Strauss menganalisis berbagai mitos adalah untuk dapat mengungkapkan logika-logika yang ada di balik mitos-mitos tersebut, yang juga merupakan wujud dari cara bekerjanya nalar manusia (1963). Untuk itu, dibutuhkan banyak data mengenai budaya dan masyarakat yang diteliti, serta data mengenai lingkungan mereka. Oleh karena itu, hasil akhir yang dicapai bukan hanya berupa ditemukannya logika-logika yang dianggap ada di balik mitos, tetapi juga sebuah pemahaman yang cu-

kup mendalam dan luas atas mitos, budaya dan masyarakat yang dibicarakan (Ahimsa-Putra, 2006:380—381).

## METODE

Penelitian ini merupakan jenis penelitian deskriptif dengan menggunakan pendekatan induktif-kualitatif. Hasil utama penelitian ini berupa deskripsi tentang subjek penelitian yang kemudian akan digunakan sebagai dasar untuk membentuk hipotesis-hipotesis baru. Penelitian ini menyajikan empat permasalahan ganda yang terdapat di dalam satu fenomena, yakni tradisi *Sedekah Gunung*. Oleh karena itu, desain penelitian disusun dalam rangka mencapai pemahaman komprehensif terhadap fenomena mitos Sangkuriang seperti dalam bagan sebagai berikut.



Aspek dokumentasi folklor, fungsi folklor, seleksi folklor potensial, dan pola pengembangan pariwisata tersebut merupakan konsep dasar desain penelitian ini. Hal ini menjadi konstruk yang dimanifestasikan dalam penelitian empiris sebagai definisi operasional (Koentjaraningrat, 1983:23). Definisi operasional lebih jelas di dalam pembicaraan tentang deskripsi subjek penelitian.

Subjek penelitian ini berupa sastra lisan atau tradisi lisan yang saat ini eksis di daerah dataran tinggi Tangkuban Pe-

rahu, Jawa Barat. Subjek ini membentuk suatu jaringan institusional sebagai penjaga kelangsungan tradisi. Terdapat tiga unsur jaringan, yakni sastra lisan yang berbentuk legenda, kegiatan ritual, dan artefak yang sampai saat ini masih dijaga kesakralannya (situs-situs yang terkait dengan mitos Sangkuriang).

Lokasi penelitian ini adalah daerah Dataran Tinggi Tangkuban Perahu, Jawa Barat. Lokasi ini merupakan lokasi kultural sehingga batas secara administratif tidak dapat dilakukan. Teknik *sampling* yang digunakan ialah *purposive sampling* atau *sampling* bertujuan. Peneliti juga menggunakan *internal sampling*, yakni peneliti menentukan informan berdasarkan kebutuhan.

Data penelitian ini berupa segala informasi, baik verbal maupun nonverbal mengenai tradisi *Sedekah Gunung* yang berkaitan dengan aspek dokumentasi folklor, fungsi folklor, seleksi folklor potensial, dan pola pengembangan pariwisata. Data-data nonverbal diusahakan dijadikan data verbal dengan teknik deskripsi. Sumber data penelitian ini terdiri atas hal-hal sebagai berikut: (a) Informan (lurah, panitia upacara tradisi, masyarakat sekitar, dan tokoh adat); (b) Peristiwa dan Tingkah Laku (peristiwa atau tingkah laku yang berhubungan dengan tradisi *Sedekah Gunung*, seperti penyiapan sesaji dan pelaksanaan upacara); (c) dokumen (catatan-catatan atau terbitan tentang tradisi *Sedekah Gunung*, seperti proses upacara, kaset rekaman, dan foto-foto); dan, (d) artefak (seperangkat peralatan acara ritual, tempat acara dilaksanakan, dan situs-situs yang terkait dengan legenda Sangkuriang).

Sesuai dengan jenis dan sumber data, teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara: (a) wawancara informal (*indepth interview*) disertai dengan *member check* (Nasution, 1992:117); (b) observasi terlibat dan tidak terlibat terhadap peristiwa dan tingkah laku informan/sumber data; (c) kajian dokumen

tertulis (*content analysis*) ditempuh dengan membaca dokumen dan mencatat dalam displai data hal-hal yang sesuai dengan tema penelitian; (d) kajian dokumen nontertulis (foto, rekaman, dan sebagainya) dilakukan dengan cara observasi simak; dan (e) observasi artefak dengan cara mengamati artefak yang ada serta memahami fungsinya dalam ritual ruwatan.

Validitas data diuji dengan triangulasi data, yakni peneliti menggunakan beberapa sumber data untuk mendapatkan data sejenis (Sutopo, 1988:31) sehingga dapat pemahaman lintas data yang komprehensif. Validitas juga diperkuat dengan cara *per de briefing* (Nasution, 1992:117). *Per de briefing* ditempuh dengan cara mengundang orang-orang yang tidak terlibat dalam penelitian untuk memberikan komentar tentang hasil penelitian dalam suatu seminar. Komentar-komentar tersebut kemudian digunakan untuk menyempurnakan hasil penelitian.

Model analisis dalam penelitian ini adalah model analisis interaktif (Miles dan Huberman, 1993:20), yakni reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan saling berinteraksi selama proses penelitian; bahkan proses reduksi data sudah berlangsung pada saat dilakukan pembatasan dan pemilihan subjek kajian.

Jaringan kausal dalam penelitian ini menyangkut empat hal, yakni aspek dokumentasi folklor, fungsi folklor, seleksi folklor potensial, dan pola pengembangan pariwisata. Secara hipotesis, peristiwa historis *sedekahan* pada puncak upacara tradisi *sedekah gunung* berhubungan dengan kepercayaan primitif (*tolak bala*) yang disimbolkan dengan penyerahan seperangkat sesaji. Tradisi ini memiliki hubungan kausal dengan keberadaan Sangkuriang yang dianggap sebagai sepeuh pendiri atau *pepunden* masyarakat Tangkuban Perahu yang kemudian sudah dinaturalisasi dalam bentuk kepercayaan

masyarakat setempat. Dalam fenomena tersebut berperan pula unsur imajinasi dan simbolisasi. Sementara unsur fantasi juga dipengaruhi memori tradisi primitif. Jaringan kausal ini bersifat sementara dan akan disempurnakan lagi berdasarkan temuan-temuan yang ada di lapangan.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Mitos Sangkuriang

Mitos *Sangkuriang* yang disusun dalam bentuk sastra lisan diperkirakan telah dikenal sejak akhir abad ke-15. Hal ini didasarkan pada sebuah catatan perjalanan Pangeran Bujangga Manik, seorang pangeran muda kerajaan Sunda dari Istana Pakuan (Bogor sekarang), yang menjelajahi Pulau Jawa dengan berjalan kaki seorang diri<sup>1</sup>. Catatan yang tertuang dalam lembaran lontar ini, sekarang tersimpan di Perpustakaan Bodleian, Oxford, Inggris<sup>2</sup> sejak tahun 1627 M<sup>3</sup>. Mitos ini menginformasikan pengalaman manusia purba tentang kebaikan-kejahatan, perkawinan dan kesuburan, dosa, bencana, asal-muasal, nasib manusia, tingkah laku dan tujuan hidup manusia serta menjadi alat pendidikan moral bagi masyarakat pendukung kebudayaan tersebut.

Hasil perbandingan tiga versi mitos Sangkuriang dapat dilihat pada lampiran. Berdasarkan perbandingan ketiga mitos dalam lampiran tersebut, maka mitos yang dijadikan dasar dalam kajian ini adalah mitos Sangkuriang versi B. Hal ini didasarkan pada kelengkapan cerita dan nuansa mitologisnya saya anggap masih cukup kuat. Kelengkapan cerita dalam mitos Sangkuriang versi B terlihat dengan adanya episode kelahiran Dayang Sumbi (DS) dan Sangkuriang (S) sampai dengan akhir episode matinya atau lenyapnya DS dan S. Adapun nuansa mitologis terlihat misalnya, pada bagian awal: seekor babi hutan Wayungyang bertapa ingin menjadi manusia, DS memohon pada Hyang Maha Gaib untuk menggagalkan upaya S, dan

DS berubah menjadi bunga jaksi dan S pun menghilang dengan cara Ngahiyang di Ujung Berung.

### Pelapisan Sosial

Sepintas mitos *Sangkuriang* tidak memperlihatkan kaitan yang jelas dengan sistem pelapisan sosial. Akan tetapi, pembacaan pada tataran yang lebih dalam telah memberikan pemahaman bahwa mitos tersebut secara implisit menyampaikan pesan-pesan tentang pelapisan sosial. Hal ini terlihat jelas terutama pada miteme-miteme: (1) Raja Sungging Perbangkara menemukan bayi perempuan dan diberi nama Dayang Sumbi atau Rarasati; (2) Dayang Sumbi mengasingkan diri di hutan ditemani anjing jantan bernama Tumang; (3) Dayang Sumbi menikah dengan Tumang dan lahirlah Sangkuriang. Butir-butir inilah yang menurut hemat saya merupakan miteme-miteme penting pelapisan sosial dalam kisah *Sangkuriang*. Oleh karena itu, analisis dan tafsir yang dibangun tidak lepas dari miteme-miteme tersebut.

Miteme pertama menunjukkan relasi kekerabatan antara tokoh Sungging Perbangkara dan Dayang Sumbi atau Rarasati. Mereka merupakan bapak dan anak. Miteme ini sebenarnya sebuah sindiran atau kritik sosial pujangga terhadap kebiasaan para keturunan raja (bangsawan) yang senang berpetualang cinta ke daerah-daerah pedalaman di wilayah kekuasaan kerajaan. Hal semacam inilah yang kemudian dimunculkan oleh penyair pantun<sup>4</sup> dengan metafora buang air kecil sembarangan. Rakyat kecil digambarkan sebagai binatang, seperti babi hutan Wayungyang. Hal ini diperkuat dengan adanya data sejarah yang menyatakan bahwa Sunda merupakan daerah yang terpengaruhi agama Hindu. Oleh karena itu, keberadaan *celeng* Wayungyang dalam mitos tersebut dapat diartikan sebagai simbol “kembang desa” yang hidup di kampung dekat hutan, yang derajatnya rendah (sudra)<sup>5</sup>. Adapun

raja yang berburu dan kencing pada batang kelapa itu merupakan simbol pejabat atau kesatria yang memanfaatkan status sosialnya untuk memetik dan menikmati harumnya “kembang desa” – yang dalam bahasa populer disebut *gundik* atau istri simpanan. Oleh karena itu, dapat diketahui bahwa pada masa itu yang dianggap “manusia” hanyalah kaum brahmana, kesatria dan waisya, sedangkan kaum sudra adalah simbol manusia yang tidak berharga dan dinilai sama dengan binatang, sehingga Sungging Perbangkara yang mewakili kaum kesatria melakukan tindakan yang dehumanis. Inilah bentuk kesewenang-wenangan manusia (dengan status sosialnya) yang masih sering terjadi di masyarakat.

Hal ini diperkuat dengan miteme sebelumnya yang menyatakan bahwa babi betina bernama Wayungyang yang sedang bertapa di hutan karena ingin menjadi manusia kemudian meminum air seni Raja Sungging Perbangkara yang tertampung dalam tempurung kelapa. Akibatnya, Wayungyang hamil dan melahirkan anak perempuan. Anak itu kemudian ditemukan Raja Sungging Perbangkara berkat jasa dari si Tumang, anjing pengawalnya yang setia pada saat perburuan berikutnya. Anak perempuan itu kemudian dibawa ke karaton dan diberi nama Dayang Sumbi atau Rarasati.

Pemaknaan atas kemunculan beberapa tokoh, seperti Sungging Perbangkara, Wayungyang, Dayang Sumbi, dan Tumang dapat pula dilakukan dari aspek linguistik, terutama secara etimologisnya. Berikut ulasannya, *Sungging Perbangkara* (Bhs. Sunda) yang secara etimologis terdiri atas dua kata, yakni *Sungging* yang berarti “ukiran” atau *ornament*, dan *Perbangkara* (*Prabhangkara*) yang akar katanya adalah *Prabha* yang artinya cahaya. Tambahan ‘ng digunakan sebagai penanda hormat, “honorifik”. Adapun *kara* berarti “matahari”. Jadi, maknanya adalah “penanda dari kebaikan atau kebena-

ran sebagai cahaya pencerahan bagi yang menyimaknya”.

Adapun *Wayungyang* (Bhs. Sunda: *w(b)ayeungyang*) berarti “perasaan yang tidak tenteram”, “gundah gulana”. Maknanya adalah seseorang yang masih berada dalam sifat kehewanatan tetapi telah mulai bimbang dan menginginkan menjadi seorang manusia seutuhnya (berperikemanusiaan).

Dayang Sumbi secara etimologis terdiri atas kata, *danghyang* dan *sumbi*. *Danghyang* terdiri atas dua kata, yakni *dang* berarti penanda hormat, honorifik, dan *Yang* berasal dari akar kata *hyang* artinya “gaib”. *Sumbi* berarti: 1) *tendok* yaitu alat untuk menusuk hidung kerbau agar menurut; 2) bagian ujung terdepan dari perahu sebagai penunjuk arah dalam berlayar. Jadi, maknanya adalah petunjuk gaib sebagai kendali manusia dalam menentukan arah dalam melayari kehidupannya, atau dapat juga dimaknai sebagai kata hati, nurani yang mendapat pencerahan hidayah Allah Swt. Sementara itu, Rarasati adalah nama lain dari Dayang Sumbi. Rarasati secara etimologis terdiri atas dua kata, yakni *Raras* artinya perasaan yang sangat halus, dan *ati* berarti hati, kalbu. Maknanya adalah Hati atau kalbu yang penuh dengan kehalusan budi karena mendapat pancaran sinar Ilahi.

Si *Tumang* secara etimologis dapat berarti. 1) Peti yang tertutup (Bhs. Kawi: *Tumang*); 2) sumpah (Bhs.Kawi: *mang-mang*), *tu-mang-mang* berarti orang yang terkena sumpah karena waswas. Jadi, maknanya adalah karakter seseorang yang selalu asal bersumpah, waswas, akhirnya termakan sumpahnya sendiri, hatinya seperti peti yang tertutup rapat tidak mendapat pencerahan.

Miteme ini dimaksudkan sebagai cahaya pencerahan yang dilambangkan dengan tokoh Sungging Perbangkara bagi manusia yang masih bimbang akan keberadaan dirinya dan berkeinginan untuk menemukan jati diri kemanusiaannya

(Babi Wayungyang). Hasil yang diperoleh dari pencariannya ini akan melahirkan kata hati (nurani) sebagai kebenaran sejati (Danghyang Sumbi atau Rarasati). Akan tetapi, bila tidak disertai dengan kehati-hatian dan kesadaran penuh atau eling (= taropong), dirinya akan dikuasai dan digagahi oleh rasa kebimbangan yang terus-menerus (= digagahi si Tumang) dan akan melahirkan ego-ego yang egoistis, yaitu jiwa yang belum tercerahkan (= Sangkuriang). Ketika Sang Nurani termakan lagi oleh kewaswasan (= Danghyang Sumbi memakan hati si Tumang), maka hilanglah kesadaran yang hakiki.

Hal ini diperkuat dengan miteme-miteme berikutnya yang mengisahkan Dayang Sumbi yang mengasingkan diri di hutan, menikah dengan Tumang dan melahirkan Sangkuriang, serta miteme pembunuhan si Tumang. Ketika Dayang Sumbi mengetahui bahwa hati yang dimakannya adalah hati si Tumang, kemarahan dan penyesalannya pun memuncak. Semua itu kemudian ia lampiaskan dengan memukul kepala Sangkuriang dengan *centhong* dan mengusirnya. Bekas pukulan inilah yang kemudian menjadi tanda dan sekaligus “jalan hidup” yang menjadi awal dan sekaligus akhir (paradoks ruang-waktu, keabadian).

Untuk lebih memahami tafsir miteme di atas, perlu diketahui hal-hal berikut. Pertama, istilah Jawa dan Sunda dalam konteks ini sengaja disatukan selain karena memang secara geografis wilayah itu tidak terpisahkan, juga karena faktor kesejarahannya. Berdasarkan data sejarah yang terdapat dalam naskah kuna *Pustaka Rajyarajya i Bhumi Nusantara* dalam parwa yang kedua (*Pustaka Rajyawarnana i Bhumi Nusantara*) sarga ketiga, terutama halaman 119—127<sup>6</sup>, diketahui bahwa dahulu antara Jawa-Sunda terjalin hubungan yang erat, karena memang kedua kerajaan besar tersebut

dipimpin oleh raja yang masih bersaudara.

Naskah itu menyatakan bahwa Raden Wijaya, raja kerajaan Majapahit yang pertama merupakan cucu dari Prabhu Guru Dharmasiksa atau Prabhu Sanghyang Wisnu, yang juga terkenal dengan nama Sang Paramartha Mahapurusa, yang memerintah kerajaan Sunda selama  $\pm$  122 tahun (1175—1297M). Prabhu Sanghyang Wisnu mempunyai beberapa anak, di antaranya adalah *Rakryan Jayagiri* atau *Rakryan Jayadharma* dan *Rakryan Saunggalah* atau *Sang Prabhu Ragasuci*. Oleh Raja Singhasari yang berkuasa pada saat itu, *Prabhu Wisnuwardhana Rakryan Jayadharma* dikawinkan dengan keponakannya yang bernama *Dewi Singhamurti* atau *Dyah Lembu Tal*, anak *Mahisa Campaka*. Dari perkawinan itulah lahir anak laki-laki, *Sang Nararya Sanggramawijaya* atau *Raden Wijaya*, yang kemudian dikenal sebagai pendiri kerajaan *Wilwatikta* atau *Majapahit*, yang kemudian menurunkan raja-raja di Demak dan Mataram (Jawa).

Dalam naskah itu juga disebutkan bahwa Raden Wijaya dinasihati oleh kakeknya, Sanghyang Wisnu agar jangan sampai mempunyai niat untuk menyerang—apalagi menaklukkan—kerajaan Sunda karena sebenarnya kedua keluarga raja itu masih tunggal saudara. Selain itu, sang kakek juga sangat mengharapkan agar kedua cucu ahli warisnya menjalin persaudaraan yang lebih akrab dan erat. Majapahit dan Sunda sepantasnya saling bantu dan saling tolong.

Nasihat ini senantiasa diingat oleh Raden Wijaya, anak dan cucunya. Itulah sebabnya selama pemerintahan Wijaya, Jayanagara dan Tribhuwanatunggadewi (selama  $\pm$  64 tahun) tidak pernah terjadi perselisihan di antara kedua negara itu. Kedua negara benar-benar hidup dalam suasana persaudaraan, tidak pernah bersengketa. Suasana itu barulah kemudian rusak karena ulah *Gajahmada* yang ru-



panya memang tidak menyukai suasana rukun dan damai di antara kedua negara. Puncak sengketa itu terjadi pada tahun 1357, dalam peristiwa yang dikenal sebagai *Pasundabubat*.

Bagian lain dari naskah itu juga menjelaskan bahwa Raja *Tarumanagara* yang terakhir, *Sri Maharaja Linggawarman Atmahariwangsa Panunggalan Tirthabumi* (666—669), menikah dengan *Dewi Ganggasari*, anak raja daerah *Indraprahasta* dan mempunyai anak perempuan bernama *Dewi Manasih*. *Dewi Manasih* inilah yang kemudian diperistri oleh *Tarusbawa*, raja daerah Sunda. Anak *Tarusbawa* yang bernama *Rakryan Sundasambawa* meninggal ketika *Tarusbawa* masih berkuasa, dan meninggalkan anak perempuan yang bernama *Nay Sekarkancana* atau *Dewi Tejakancanahayu Purnawangi*. Gadis inilah yang kemudian diperistri oleh *Rahyang Sanjaya* dari Galuh.

*Rahyang Sanjaya* yang bergelar *Ksatrabhimaparakrama Yudhenipuna Bratasenawaputra*, mula-mula memerintah di Galuh (Sunda) selama sembilan tahun ( $\pm$  723—732). Ia mempunyai dua orang istri, yaitu *Dewi Sekarkancana* yang bergelar *Dewi Tejakancanahayu Purnawangi*, cucu *Maharaja Tarusbawa* dari kerajaan *Sunda*, dan *Dewi Sudhiwara* dari keluarga raja Keling. Dari istri pertama, ia menurunkan *Rahyang Tamperan* yang kemudian menjadi penerus *Sanjaya* di kerajaan *Sunda* ( $\pm$  732—739), kemudian ia menjadi maharaja di *Mataram* ( $\pm$  732—754). Adapun dari istri kedua ia menurunkan *Dyah Sangkara* atau *Rakai Panangkaran Sri Maharaja Tejahpurnapana Panangkara*, yang memerintah *Mataram* selama sekitar 28 tahun ( $\pm$  754—782). *Panangkaran* pun memiliki dua istri, yaitu *Dewi Taraprathama* yang berasal dari keluarga *Sailendra* dan *Satyadarmika* yang berasal dari keluarga Keling di Jawa Timur. Dari perkawinan

dengan istri pertama, mulailah terjadi hubungan antara keluarga *Sanjaya* dan *Sailendra* yang “berbagi daerah kuasa” di Jawa Tengah. Pembagian ini terjadi karena *Panangkaran* mempunyai anak dari kedua istrinya itu<sup>7</sup>.

Berdasarkan faktor-faktor kesejarahan tersebut, penulis berpendapat bahwa hal itulah yang menjadi salah satu sebab yang mendasari kesamaan-kesamaan konsepsi tentang pernikahan ideal antara masyarakat Jawa dan Sunda<sup>8</sup>. Oleh karena itu, dalam pembicaraan pernikahan ideal selanjutnya istilah Jawa dan Sunda tidak lagi dipisahkan.

Kedua, dalam hal pernikahan ideal, masyarakat Jawa sangat menekankan pada jodoh yang harus dihindari. Akan tetapi, tidak berarti bahwa masyarakat Jawa tidak mengenal jodoh yang ideal. Berkenaan dengan hal ini, jodoh yang harus dihindari (*disiriki*) adalah pernikahan antara ibu dan anak atau dua orang saudara kandung atau dua orang anggota dari sebuah keluarga inti. Pernikahan semacam ini diyakini akan mendatangkan hukuman supernatural. Ini menunjukkan bahwa orang Jawa mengenal larangan *incest* (perkawinan sumbang)<sup>9</sup>.

Selain itu, pernikahan yang juga dianggap akan mendatangkan hukuman supernatural adalah: (a) pernikahan antarkerabat, tetapi suami berasal dari generasi yang lebih muda daripada generasi calon istrinya; pernikahan antara *pancer wali*<sup>10</sup>; (b) pernikahan dengan adik istri yang meninggal, dan pada umumnya semua pernikahan dengan kerabat suami atau istri yang telah meninggal; dan (c) pernikahan antara orang-orang yang tidak cocok *wetonna*<sup>11</sup>. Meskipun demikian, tiga pernikahan terakhir ini masih bisa dimungkinkan terjadi atau diperbolehkan, asal sebelumnya diadakan *slametan* terlebih dahulu untuk melindungi kedua pengantin dari hukuman supernatural. Dengan kata lain, larangan *incest* yang tidak dapat dilanggar

sama sekali adalah pernikahan dengan kerabat dalam satu keluarga inti<sup>12</sup>.

Sebenarnya orang Jawa juga mengenal jodoh yang ideal atau orang yang sebaiknya dijadikan pasangan hidup. Akan tetapi, pandangan semacam ini biasanya lebih banyak dilakukan oleh golongan priyayi dan dikenakan terutama terhadap wanita. Pandangan mengenai hal ini misalnya terdapat dalam *Serat Nitimani*, yang menyatakan bahwa dalam perjodohan perlu memperhatikan *bobot*, *bebet* dan *bibit*<sup>13</sup>. *Bobot* adalah derajat kebangsawanan atau keturunan bangsawan atau bukan; *bebet* adalah kekayaan calon pengantin; *bibit* adalah kecantikan dan kesehatan calon pengantin. Berdasarkan *Serat Nitimani* yang perlu memperhatikan kualitas calon pasangannya adalah pihak pria, karena dalam pandangan Jawa pihak pria lah yang berhak memilih wanita.

Meskipun demikian bukan berarti bahwa wanita Jawa pasrah begitu saja dengan jodoh yang menghampirinya. Karena itulah muncul istilah bahwa "*lanang wenang milih, wadhon wenang nolak*" yang artinya "laki-laki berhak memilih, perempuan berhak menolak".

Berkembangnya konsep 3B di atas memunculkan sebuah paradigma baru bahwa jodoh itu akan selalu "seimbang" baik dari segi *bibit*, *bebet* maupun *bobot*-nya. Karena itulah, untuk mendapatkan jodoh yang ideal, biasanya para perempuan Jawa klasik akan berupaya untuk "meningkatkan kualitas keperempuannya" dengan bercermin pada tokoh-tokoh perempuan dalam wayang seperti Dewi Srikandi, Dewi Sembadra, Dewi Ulupi, Ratna Gandawati dan Dewi Manohara. Tokoh-tokoh tersebut dianggap sebagai perempuan yang memiliki kecantikan lahir batin, kecenderungan pembelaan kepada kebenaran dan keadilan, kesetiaan dalam mendampingi suami, dan lain-lain. Kisah-kisah semacam ini terdapat dalam *Serat Candrarini*. Selain itu, ada juga beberapa kitab yang

isinya tentang peningkatan kualitas keperempuanan Jawa, di antaranya adalah *Serat Wulang Putri* karya Paku Buwono IX dan *Serat Yadnyasusila* yang mengajarkan tiga sifat perempuan sebagai ratu rumah tangga yang baik, yakni *merak ati*, *gemati*, dan *luluh*. Yang dimaksudkan dengan *merak ati* adalah pandai menjaga kecantikan lahir batin, bertutur sapa dengan santun, pandai mengatur pakaian yang pantas, murah senyum, luwes gerak-geriknya, dan *lumampah anut wirama* 'bertindak sesuai irama'. *Gemati* artinya menyelenggarakan kewajiban sebagai istri dengan sebaik-baiknya. Sebagai istri, wanita harus menjadi perawat rumah tangga dengan mengatur keuangan sebaik-baiknya. Ia bertugas mendidik anak dengan naluri keibuannya yang terasah. *Luluh*.<sup>14</sup>

Mengenai pernikahan dalam masyarakat Jawa, data dari beberapa penelitian antropologi menunjukkan adanya dua pola yang berbeda yang berhubungan dengan kelas sosial, yakni: *priyayi* dan *wong cilik*<sup>15</sup>. Pada golongan *priyayi* inilah, biasanya banyak terjadi perkawinan antarindividu yang masih ada hubungan kekerabatan dengan berbagai alasan. Fenomena ini terjadi karena suku Jawa agaknya merupakan salah satu suku yang merasa perlu untuk membentu organisasi *sanak* atau *familiebonden* (bahasa Belanda). Mereka yang tergabung dalam organisasi *familiebonden* atau sekarang disebut dengan keluarga besar, menamakan diri mereka *trah*, keturunan seorang moyang tertentu. Pada saat acara *sadranan*, mereka berkumpul di makam moyang. Pertemuan keluarga besar setahun sekali ini dianggap penting oleh karena bisa memelihara kesadaran bahwa para anggota yang hadir ialah keturunan dari moyang yang sama, yang mereka hormati. Karena adanya *trah* tersebut, orang sedikit-tidaknya menjadi tahu anggota sanak-sanaknya yang tersebar di seluruh Indonesia, bahkan mungkin juga di seluruh dunia.

Tidak jarang terjadi dulu, bila di makam moyang, seorang pemuda bertemu dengan jodohnya. karena pada hari yang sama, seorang pemudi datang juga berziarah. Terjadilah hubungan kekeluargaan baru. Sesuatu yang dulu sangat diidamkan, tetapi kini tidak begitu diminati lagi. Sebab perkawinan antaranggota keluarga kini tidak seberapa tenar lagi. Dengan kata lain, orang Jawa lebih senang kalau mereka menikah dengan orang-orang yang tidak ada hubungan kekerabatan sama sekali, sebab dengan begitu pertalian kekerabatan, pertalian sosial, yang dimiliki akan dapat lebih banyak. Sementara itu, kalau mereka menikah dengan kerabat dekat, tidak akan tercipta relasi-relasi kekerabatan baru. Dilihat dari sudut pandang ini, maka pernikahan tersebut menjadi tidak produktif, tidak membuat orang menjadi “lebih kaya kerabat”, padahal “*sugih sanak kadang*”, kaya saudara atau kerabat lebih penting bagi orang Jawa daripada kaya harta<sup>16</sup>.

Selain itu, orang juga semakin sadar bahwa mengawini seorang saudara sepupu misalnya, dapat berarti juga mewarisi dan melestarikan penyakit yang dididap oleh saudara sepupu itu dalam garis keturunan keluarga. Orang sekarang lebih suka memilih orang yang sama sekali tidak ada hubungannya dengan keluarga sebagai pasangan hidupnya. Selain cara berpikir yang sudah lebih rasional, ruang gerak pun sudah tidak lagi dibatasi desa atau kota kelahirannya. Dengan kata lain, batasan *sanak* kini tidak lagi relevan bagi mereka. Mereka berkeyakinan bahwa kehidupan bahagia juga dapat dibangun dengan seorang pasangan yang bukan berasal dari *sanak*<sup>17</sup>. Itulah sebabnya perkawinan dalam keluarga kini merupakan sesuatu yang di dalam masyarakat Jawa sudah mulai ditinggalkan. Gadis-gadis Jawa sudah berani kawin dengan seorang yang berasal dari luar suku bahkan juga di luar bangsanya. Berdasarkan contoh-contoh per-

kawinan antaranggota keluarga, mereka menjadi tahu bahwa perkawinan demikian lebih banyak merepotkan daripada menyenangkan. Soalnya, setiap perkawinan selalu berkemungkinan gagal. Selagi kegagalan dalam perkawinan antara dua orang yang tidak mempunyai hubungan kekeluargaan, hal tersebut tidak membawa dampak apa-apa, karena keluarga sang suami dan keluarga sang istri besar kemungkinan hanya merenggang dalam hubungan satu sama lain. Sebaliknya, kegagalan di dalam perkawinan antaranggota keluarga akan membawa dampak akibat yang panjang karena sesudah terjadinya kegagalan, mantan suami dan mantan istri masih tetap mempunyai hubungan *sanak* satu sama lainnya, meskipun hubungan antarkekeluargaan masing-masing tidak lagi dapat berjalan secara wajar. Masing-masing mau tidak mau harus bertenggang rasa dan mungkin juga akan berusaha untuk saling menyingkiri dan mungkin hal ini merupakan sesuatu yang sukar bisa dilaksanakan. Mengingat kenyataan bahwa bukan saja Indonesia, bahkan dunia pun telah menjadi terlalu kecil untuk memungkinkan saling menyingkiri, karena suatu saat mereka akan saling berjumpa juga.

Fakta-fakta etnografis dan historis di atas menunjukkan bahwa dalam masyarakat Jawa dikenal larangan *incest*. Pada sisi yang lain fakta-fakta tersebut juga menunjukkan pola sosial-budaya tertentu yang muncul karena adanya aturan pernikahan eksogami terbuka, yang tidak menentukan kategori sosial tertentu sebagai jodoh yang sebaiknya diambil. Dalam hal pernikahan, orang Jawa lebih menekankan pada orang-orang yang tidak boleh dinikahi. Hal ini sejajar dengan miteme penolakan Dayang Sumbi atas lamaran Sangkuriang.

Miteme-miteme tersebut dapat juga ditafsirkan sebagai wujud larangan *incest* dan eksogami terbuka sekaligus. Ditafsirkan sebagai larangan *incest* karena

rencana pernikahan di antara keduanya dapat dibatalkan. Ditafsirkan sebagai wujud eksogami terbuka karena dengan penolakan tersebut seolah-olah kemudian mereka diizinkan atau disarankan mencari jodoh yang lain. Di sini, Sangkuriang seakan menjadi bebas menikah dengan siapa saja.

## SIMPULAN

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan sebagai berikut. Pertama, mitos *Sangkuriang* diturunkan secara lisan sehingga sangat mungkin terjadi perbedaan-perbedaan cerita. Kedua, mitos *Sangkuriang* adalah mitos larangan *incest*, yakni perkawinan antara ibu dan anak kandung. Ketiga, yang mendasari kesamaan-kesamaan konsepsi tentang pernikahan ideal antara masyarakat Jawa dan Sunda adalah faktor-faktor kesejarahannya. Keempat, mitos *Sangkuriang* sebenarnya sebuah sindiran atau kritik sosial pujangga terhadap kebiasaan para keturunan raja (bangsawan) yang senang berpetualang cinta ke daerah-daerah pedalaman di sekitar wilayah kekuasaan kerajaan.

- <sup>1</sup> lih. Ferbianty, *Gunung Tangkuban Perahu dan Prospeknya Sebagai Daerah Tujuan Wisata*, (Bandung: 2007), 1.
- <sup>2</sup> lih. Chambert-Loir, Henri. & Oman Fathurahman, *World Guide To Indonesian Manuscript Collection*, (Jakarta: Yayasan Obor, 1999), 188
- <sup>3</sup> Berdasarkan keterangan Noorduyn 1985 diketahui naskah lontar ini berbahasa Sunda Kuna yang dihadiahkan oleh Andrew James pada tahun 1627M. Naskah tersebut diperikan dalam Ricklef & Voorhoeve 1977: 181 dan Ekadjati (ed.) 1988: 425. Gallop & Arps 1991: 74 mengandung pemerian terperinci dan foto dari 1 naskah.
- <sup>4</sup> Penggunaan istilah pujangga atau penyair pantun karena mitos *Sangkuriang* awalnya memang disajikan dalam bentuk lisan, yakni disajikan dalam 125 cerita pantun yang memikat. Selain itu, *carita pantun* ialah suatu bentuk sastra lisan yang diakui sebagai milik asli orang Sunda (lih. H. Hasan Mustapa, 1978: 249 dan Ayatrohaedi, 1980: 145).

- <sup>5</sup> Dalam kepercayaan Hindu dikenal adanya pembagian kasta yang terdiri atas brahmana, ksatria, waisya dan sudra.
- <sup>6</sup> lih. Ayatrohaedi, *Sundakala: Cuplikan Sejarah Sunda Berdasarkan Naskah-naskah "Panitia Wangsakerta" Cirebon*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 2005), 124–127.
- <sup>7</sup> lih. Ayatrohaedi, *Op. Cit.*, 115–123.
- <sup>8</sup> Untuk selanjutnya istilah Jawa dan Sunda, penulis ganti dengan istilah "Jawa" karena merujuk pada kesamaan geografis, kesejarahan dan budayanya.
- <sup>9</sup> lih. Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1994).
- <sup>10</sup> *Pancer Wali* (Bhs. Jawa) artinya saudara sepupu seajar dari pihak ayah.
- <sup>11</sup> *Weton* (Bhs. Jawa) adalah hari lahir seseorang menurut perhitungan penanggalan Jawa. Hari lahir ini merupakan kombinasi hari-hari Islam yang berjumlah 7 (Ahad sampai dengan Sabtu), dengan hari-hari Jawa yang berjumlah 5 (Kliwon, Legi, Pahing, Pon, Wage). Weton ini misalnya, Senin-Kliwon, Selasa-Legi, Rabu-Pahing, Kamis-Pon, Jumat-Wage, dan seterusnya.
- <sup>12</sup> lih. Koentjaraningrat, *Op. Cit.*, 125
- <sup>13</sup> lih. Kartodirdjo, *Perkembangan Peradaban Priyayi*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1987), 83.
- <sup>14</sup> lih. Hariwijaya, *Seks Jawa Klasik*, (Yogyakarta: Niagara, 2004), 68.
- <sup>15</sup> lih. Palmier dalam Ahimsa-Putra, *Op. Cit.* 410
- <sup>16</sup> lih. Ahimsa-Putra, *Op. Cit.*, 414
- <sup>17</sup> lih. Hardjowirogo, *Manusia Jawa*, (Jakarta: Haji Masagung, 1989), 69—70

## DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2006. *Strukturalisme Lévi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Kepel Press.
- Al-Bustomi, Ahmad Gibson. 2005. "Mengembara Bersama Sangkuriang" dalam *Pikiran Rakyat*. Bandung. <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/.../lainnya01.htm> diunduh pada 12 Juli 2008 pukul 21:00 WIB.
- Ali, Fachri. 1986. *Refleksi Paham Kekuasaan Jawa dalam Indonesia Modern*. Jakarta: Gramedia.

- Ayatrohaedi. 1980. "Tradisi Sastra Sunda Buhun" dalam *Yang Tersirat dan Tersurat*. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- \_\_\_\_\_. 2005. Sundakala: Cuplikan Sejarah Sunda Berdasarkan Naskah-naskah "Panitia Wangsakerta" Cirebon. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Campbell, Joseph. 1988. *The Power of Myth: with Bill Moyers*. New York: Doubleday.
- Chambert-Loir, Henri & Oman Fathurahman. 1999. *World Guide To Indonesian Manuscript Collections*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Danandjaja, James. 1994. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan lain-lain*. Jakarta: Grafiti.
- Elliaide, Mircea. 1987. "Ritual, Ceremonial, Sacrifice, and Purification" in *The Encyclopedia of Religion*. New York: MacMillan.
- Ferbianty, Dieny. 2007. *Gunung Tangkuban Perahu dan Prospeknya Sebagai Daerah Tujuan Wisata*. Bandung: -.
- Graves, Robert. (ed.). 1986. *Encyclopedia of Mythology*. London: Hamlyn Publishing.
- Hardjowirogo, Marbangun. 1989. *Manusia Jawa*. Jakarta: Hasi Masagung.
- Hariwijaya. 2004. *Seks Jawa Klasik*. Yogyakarta: Niagara.
- Hutomo. 1991. *Mutiara Yang Terlupakan: Pengantar Studi Sastra Lisan*. Surabaya: Komisariat HISKI Jawa Timur.
- Kartodirdjo, S., et al. 1987. *Perkembangan Peradaban Priyayi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Koentjaraningrat. 1983. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Laksono, P.M.. 1985. *Tradisi dalam Struktur Masyarakat Jawa: Kerajaan dan Pedesaan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Marbangun Hardjowirogo. 1989. *Manusia Jawa*. Jakarta: Haji Masagung.
- Miles, Matthew B. dan Huberman, A. Michael. 1993. *Qualitative Data Analysis (Analisis Data Kualitatif)* Terjemahan Tjetjep Rohendi Rohidi. Jakarta: UI-Press
- Nasution. 1992. *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*. Bandung: Tarsito
- Sutopo, Heribertus. 1988. *Pengantar Penelitian Kualitatif: Dasar-dasar Teoretis dan Praktis*. Surakarta: Pusat Penelitian Universitas Sebelas Maret.
- Sahidin, Ahmad. 2007. "Di Balik Mitos Sangkuriang" dalam <http://hauzah.wordpress.com/2007/09/05/dibalik-mitos-sangkuriang/> diunduh pada tanggal 12 Juli 2008 pukul 21:15 WIB.
- Sykes, Egerton. 1952. *Dictionary of Non Classical Mythology*. London: JM Dent & Son.
- Zeffry. 1999. *Manusia: Mitos dan Mitologi*. Jakarta: Fakultas Sastra UI – Depok.

**Lampiran:**

<b>A</b>	<b>B</b>	<b>C</b>
Raja gemar berburu ditemani anjing yang bernama Tumang	Raja Sungging Perbangkara (SP) berburu di tengah hutan	Raja berburu di hutan
Raja berburu rusa	Raja SP kencing di tempurung kelapa	Raja kencing pada tempurung kelapa
Binatang seakan 'lenyap'	Babi hutan perempuan: Wayungyang (WY) bertapa ingin jadi manusia	
	WY minum air kencing Raja SP	Air kencing diminum celeng betina: Wayungyang (WY)
Tumang (T)menyalak → menemukan bayi perempuan	WY hamil dan melahirkan bayi perempuan cantik	Celeng hamil dan melahirkan bayi perempuan: Dayang Sumbi (DS)
		DS bertanya siapa Bapaknya
Prabu senang karena belum dikaruniai putra → bayi diberi nama Dayang Sumbi (DS)	Bayi perempuan dibawa ke keraton diberi nama Dayang Sumbi (DS) atau Rarasati	WY membawa DS ke kerajaan dan menunjukkan bahwa raja itu bapaknya
		Raja mengakui DS sebagai anaknya
	DS cantik sehingga banyak raja yang ingin melamar	DS dididik menjadi seorang puteri
	Tidak ada satupun lamaran yang diterima	
	DS mengasingkan diri di hutan ditemani anjing bernama Tumang (T)	DS rindu ibunya → pergi ke hutan WY tidak ditemukan
		DS memilih tinggal di hutan
	DS asyik menenun → torak jatuh	DS senang menenun → teropong / torak jatuh
	DS berjanji bahwa siapa pun yang dapat menolongnya jika laki-laki dijadikan suami jika perempuan dijadikan saudara	DS bernadzar bahwa siapa pun yang dapat menolongnya jika laki-laki dijadikan suami jika perempuan dijadikan saudara
		Anjing bernama: Tumang (T) dengar nadzar DS
DS yang cantik dipersunting seorang pria	T mengambil torak → jadi suami DS	T mengambil torak → menyerahkan pada DS → T jadi suami DS
DS melahirkan Sangkuriang (S)	DS melahirkan Sangkuriang (S)	DS melahirkan Sangkuriang (S)
S gemar berburu		
DS tidak berumur panjang		
		DS minta S membawa hati menjangan
S berburu ditemani T → 'tidak berhasil'	S berburu di hutan ditemani T	S berburu dengan T
S sudah berjanji pada ibu untuk membawa hati rusa		S tidak dapat menemukan menjangan
		S melihat celeng dari arah Timur
	S menyuruh T berburu babi hutan Wayungyang (WY)	S menyuruh T mengejar celeng
S membunuh T → mengambil hatinya	T tidak mau → dibunuh → diambil hatinya	T tidak mau → dibunuh dengan tombak → diambil hatinya
Hati T diserahkan pada ibunya	Hati T diserahkan pada DS	Hati T diserahkan pada DS
	Hati T dimasak dan dimakan	Hati T dimasak dan dimakan
DS akhirnya tahu itu: hatinya T	DS akhirnya tahu itu: hatinya T	DS bertanya tentang T pada S
		S menjawab dengan jujur
DS murka → memukul kepala S dengan centhong nasi hingga luka	DS marah → kepala S dipukul centhong hingga luka	DS marah → kepala S dipukul gayung hingga luka
S pergi meninggalkan kerajaan	S diusir dari rumah	S pergi dari rumah
DS menyesal → mohon pada Sang Hyang Tunggal agar dipertemukan kembali		DS menyesal → mohon pada Sang Hyang Widi agar S dikembalikan
Permohonan dikabulkan dan DS dikaruniai awet muda		

S mengembara → pemuda gagah dan sakti	S mengembara ke Timur	
S mengalahkan Siluman Guriang Tujuh (GT)		
Tanpa sadar S kembali ke kerajaan asal		
S bertemu DS → jatuh hati	Tanpa sadar S sampai ke Barat lagi → di tempat DS	S datang pada DS
S dan DS tidak tahu kalau mereka ibu dan anak	S tidak kenali DS → saling jatuh cinta	S jatuh hati pada DS
DS benahi ikat kepala S dan tahu ada bekas luka dikepala		
DS akhirnya tahu S adalah anaknya	DS akhirnya tahu S anaknya dari bekas luka di kepalanya	DS lihat bekas luka di kepala S
DS berusaha menggagalkan pernikahan	S tetap memaksa menikahi DS	DS menjelaskan bahwa S adalah anaknya
		S membantahnya
DS mengajukan syarat: perahu dan telaga sampai sebelum fajar	DS minta S membuatkan perahu dan telaga dalam satu malam	DS mengajukan syarat: perahu dan danau dalam satu malam
Syarat DS diterima S		
S dan GT dibantu para siluman kerjakan perahu dan telaga	S membuat perahu dari pohon yang tumbuh di Timur	S dibantu jin dan siluman kerjakan syarat tersebut
Kayu untuk perahu dan tanggul dari Gunung Bukit Tanggul	Pokok/tunggul pohon jadi Gunung Bukit Tunggul	
Ranting dan daun ditumpuk di Gunung Burangrang	Ranting ditumpuk di sebelah Barat menjadi Gunung Burangrang	
DS mohon pada Sang Hyang Tunggal untuk menggagalkan S	DS mohon pada Hyang Maha Gaib untuk menggagalkan S	
Permohonan dikabulkan	DS menebar irisan Boeh Rarang	DS menyuruh seluruh penduduk tumbuk padi dan kibarkan Boeh Rarang
Ayam berkokok sebelum fajar	Fajar pun terbit	Ayam berkokok → pertanda pagi
		DS mendatangi S → mengatakan bahwa ia gagal menjadi suaminya
S tahu gagal → murka	S marah	S kesal → DS menggagalkan usahanya
	Bendungan di Sanghyang Tikoro dijebol	
	Sumbatan dilempar ke Timur jadi Gunung Manglayang	
	Air telaga Surut	
S menendang perahu → telungkup → menjadi Gunung Tangkuban Perahu	Perahu ditendang ke Utara menjadi Gunung Tangkuban Perahu	S menendang perahu → telungkup → menjadi Gunung Tangkuban Perahu
Sungai Citarum dibendung menjadi Danau Bandung	S mengejar DS ke Gunung Putri	
	DS menjadi bunga jaksi	
	S hilang (Ngahiyang) di Ujung Berung	