

# MANIFESTASI KEARIFAN EKOLOGIS DALAM KARO DAN KASADA: SEBUAH PERSPEKTIF EKOKRITIK

## Manifestation of Ecological Wisdom in Karo and Kasada: An Ecocriticism Perspective

Fredy Nugroho Setiawan<sup>a,\*</sup>, M. Andhy Nurmansyah<sup>b,\*</sup>, Rizki Nufiarni<sup>c,\*</sup>,  
Scarletina Vidyayani Eka<sup>d,\*</sup>

<sup>a\*,b\*,c\*,d\*</sup> Fakultas Ilmu budaya, Universitas Brawijaya, Jalan Veteran, Ketawanggede, Lowokwaru,  
Malang 65145, Indonesia, Telepon (0341) 575875

Pos-el: fredyns@ub.ac.id, andhyfib@ub.ac.id, nufiarni\_rizki@ub.ac.id, scarletina@ub.ac.id

(Naskah Diterima Tanggal 12 Mei 2018—Direvisi Akhir Tanggal 13 Oktober 2018—Disetujui Tanggal 29 Oktober 2018)

**Abstrak:** Penelitian ini bertujuan untuk memaparkan kearifan ekologis yang termanifestasi dalam Karo dan Kasada. Karo dan Kasada merupakan tradisi orang Tengger yang berakar dari sastra lisan. Kedua tradisi tersebut berkaitan erat dengan kearifan lingkungan yang menarik dikaji seiring dengan persoalan ekologis yang menjadi isu global. Data dalam penelitian ini meliputi data pustaka dan data lapangan. Data pustaka berasal dari informasi dan laporan tertulis mengenai kedua ritual yang didapatkan dari artikel, jurnal dan laporan penelitian. Data lapangan berasal dari wawancara dengan Dukun Pandita di Tengger mengenai kedua ritual dan cerita rakyat yang melatarbelakanginya dan observasi peristiwa ritual. Data kemudian dikategorisasikan menjadi unit-unit deskriptif dan diinterpretasi menggunakan pendekatan ekokritik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa alam, pemeliharaan, dan budaya terjalin berkelindan dengan esensi ritual Karo dan Kasada sehingga setiap laku ritual tidak lepas dari simbolisasi hubungan antara manusia dan alam, yaitu tentang bagaimana manusia dan segala praktik budayanya harus menghormati dan menjaga hubungan baik dengan lingkungannya.

**Kata-Kata Kunci:** karo; kasada; sastra lisan; kearifan ekologis; ekokritik

**Abstract:** This study aims to explain how the ecological wisdom is manifested in Karo and Kasada. Karo and Kasada are Tenggerese traditions rooted in oral literature. Both traditions are closely related to environmental wisdom which is interesting to be studied in regard with ecological issues that have become global issues. The data in this study include library data and field data. The library data come from written information and reports on two rituals obtained from articles, journals, and research reports. The field data come from interviews with Dukun Pandita in Tengger, talking about rituals and folklore that underlie, them and observation of ritual events. The data is then categorized into descriptive units and interpreted using ecocriticism approach. The results show that the nature, nurture, and culture intertwine with the essence of Karo and Kasada so that every ritual practice cannot be separated from the symbolization of the relationship between humans and nature, which is about how humans and all practices of culture respect and maintain harmonious relations with the environment.

**Key Words:** Karo; Kasada; ritual; ecological wisdom; ecocriticism

**How to Cite:** Setiawan, F.N., Nurmansyah, M.A., Nufiarni, R., Eka, S.V. (2018). Manifestasi Kearifan Ekologis dalam Karo dan Kasada: Sebuah Perspektif Ekokritik. *Atavisme*, 21 (2), 209-223 (doi: 10.24257/atavisme.v21i2.455.209-223)

**Permalink/DOI:** <http://doi.org/10.24257/atavisme.v21i2.455.209-223>

### PENDAHULUAN

Persoalan degradasi lingkungan hidup menjadi isu populer seiring dengan

dampak konkret yang mulai dirasakan manusia. Perubahan iklim, bencana alam, dan hasil-hasil pertanian yang

tidak sesuai harapan adalah beberapa bukti empiris yang sering ditemui. Di Indonesia, misalnya, perubahan iklim yang ditandai dengan meningkatnya suhu udara dan perubahan intensitas dan distribusi curah hujan pada taraf ekstrem-kompleks berakibat pada berkurangnya produksi tanaman, penurunan sumber daya air, meningkatnya risiko kebakaran hutan, meningkatnya kejadian kekeringan, banjir, dan efek-efek merugikan lainnya (Harmoni, 2005). Fenomena semacam inilah yang menjadi salah satu dasar para aktivis lingkungan terus mengampanyekan pentingnya menjaga dan melindungi hak-hak lingkungan.

Melalui gerakan environmentalisme, para aktivis lingkungan berupaya menyampaikan kritik terkait hubungan manusia dengan alam sekitar dan kondisi lingkungan alam nonmanusia yang kurang diperhatikan dalam pemikiran-pemikiran antroposentris. Gerakan ini terus berkembang dan meluas memengaruhi gagasan-gagasan filosofis, ideologis, dan sosial. Salah satu pemikiran yang muncul karena pengaruh environmentalisme adalah *ecophilosophy*. *Ecophilosophy* merupakan filosofi *environmentalists* yang mengatur interaksi antarsesama manusia dan manusia dengan lingkungannya yang, apabila diimplementasikan, diyakini akan membawa kebaikan bersama sekaligus menemukan kembali makna kehidupan manusia yang hilang. Salah satu postulat penting *ecophilosophy* adalah kesadaran lingkungan dan ekologis menjadi dasar dalam setiap tindakan manusia.

Di bidang sastra, nilai-nilai *ecophilosophy* dikembangkan dalam bentuk kajian sastra dan lingkungan dalam kerangka multidisipliner. Para kritikus sastra menganalisis teks-teks sastra yang mempersoalkan masalah lingkungan dan/atau menelusuri cara sastra mengungkapkan dan memosisikan tema-tema mengenai alam. Kajian tersebut

dikenal dengan *ecocriticism* (Glotfelty, 1996). *Ecocriticism* berasal dari kata *ecology* dan *criticism*. Ekologi merupakan kajian ilmiah tentang pola hubungan tumbuh-tumbuhan, hewan, dan manusia terhadap satu sama lain dan terhadap lingkungannya. Kritik adalah bentuk dan ekspresi penilaian tentang kualitas baik atau buruk dari sesuatu. Dengan demikian, ekokritik dapat dipahami sebagai kritik berwawasan lingkungan (Harsono, 2008).

Dalam perspektif ekokritik, manusia dan alam tidak dipandang sebagai entitas yang terpisah dan dikotomis, tetapi manusia merupakan bagian dari alam. Lingkungan nonmanusia bukan objek eksploitasi berlebihan demi kepentingan manusia sehingga manusia harus melindungi dan menjaga keharmonisan dengannya karena manusia dan lingkungannya merupakan satu kesatuan dalam sebuah sistem ekologi. Dalam konteks permasalahan ekologis, ekokritik dapat membantu mendefinisikan, mengeksplorasi dan bahkan menyelesaikan masalah ekologis dengan mengubah persoalan ilmiah dalam ranah ekologi menjadi permasalahan yang lebih umum (Garrard, 2004). Meskipun pada awalnya identik dengan kajian sastra tulis, kini premis-premis ekokritik juga diterapkan pada produk-produk sastra lisan dan kebudayaan secara umum.

Tren tersebut berkembang di kalangan penggiat ekokritik yang tergabung dalam *the Association for the Study of Literature and the Environment* (ASLE), sebuah asosiasi internasional di bidang kajian sastra dan lingkungan (Garrard, 2004). McKeon menambahkan bahwa perubahan radikal diperlukan untuk menanggulangi krisis ekologi global. Salah satu cara dalam mewujudkan hal tersebut adalah dengan melakukan pembelajaran ekologis melalui visi dan arah baru, yaitu melalui budaya lokal (McKeon, 2012).

Pembelajaran budaya lokal dan budaya global secara ontologis dan empiris bertemu pada titik tertentu sehingga pembelajaran ekologis dapat diperkaya dengan pemahaman lokal (*indigenous understanding*) yang didapatkan melalui pemahaman atas cerita khas rakyat, hubungan antara masyarakat, wilayahnya, dan pengalamannya dengan lingkungan (McKeon, 2012). Pemahaman atas hubungan manusia dan alam tersebut disebut sebagai pengetahuan ekologis tradisional yang tidak hanya meliputi khasanah pengetahuan saja, namun juga praktik, dan keyakinan mengenai hubungan makhluk hidup satu sama lain dan makhluk hidup dengan lingkungannya. Dengan akar yang sama yaitu observasi atas fenomena-fenomena alam, pengetahuan ekologis tradisional dan pengetahuan ekologis saintifik (*scientific ecological knowledge*) bertemu dan dapat menjadi dasar pentingnya pembelajaran kesadaran ekologis (Berkes, 1993).

Berdasarkan uraian tersebut, tulisan ini berusaha memaparkan relasi kearifan ekologis dengan narasi lisan Karo dan Kasada yang ada di wilayah lereng Gunung Bromo dan praktik ritual kedua upacara tersebut.<sup>1</sup> Narasi dan praktik ritual Karo dan Kasada dipilih karena dua alasan. Pertama, kedua ritual tersebut merupakan ritual besar yang dilakukan tiap tahun, diikuti oleh semua warga masyarakat Tengger, dan dilangsungkan dan dijaga kesakralannya dari generasi ke generasi oleh pemimpin ritual yang dipilih secara eksklusif melalui serangkaian proses seleksi yang melibatkan aspek-aspek mistis. Kedua, Karo dan Kasada hanya ada di Tengger dan menjadi identitas orang Tengger yang membedakan mereka dengan penganut kepercayaan Hinduisme di wilayah lain. Secara spesifik, aspek-aspek yang akan dibahas dalam tulisan ini meliputi kearifan lokal yang terkandung dalam Karo dan Kasada (baik dalam wujud narasi lisan maupun

praktik ritual) yang merefleksikan kesadaran akan keselarasan hubungan antara manusia dan alam. Dalam hal ini, orang Tengger dikenal sebagai kelompok masyarakat yang menjaga nilai-nilai hubungannya dengan memberi penghargaan yang tinggi kepada Tuhan, roh leluhur, dan roh penjaga desa yang diyakini mendiami kawasan Gunung Bromo, seperti puncak Bromo, hutan, bukit, pohon, mata air, serta danau (Negara, 2010).

Untuk menjelaskan narasi lisan dan laku ritual Kasada dan Karo yang berimplikasi kepada kesadaran orang Tengger untuk menjaga keselarasan dengan alam, pendekatan ekokritik dianggap sesuai karena sifatnya yang lintas disiplin sehingga dapat dikombinasikan dengan bidang ilmu lain yang berkontribusi pada pemahaman ekologi. Keluwesan pendekatan ekokritik tersebut sesuai dengan pernyataan Buell, Heise, dan Thornber dalam *Literature and Environment* berikut.

*"Ecocriticism ... comprise an eclectic, pluriform, and cross-disciplinary initiative that aims to explore the environmental dimensions of literature and other creative media in a spirit of environmental concern not limited to any one method or commitment. ... In this, ecocriticism concurs with other branches of the environmental humanities - ethics, history, religious studies, anthropology, humanistic geography - in holding that environmental phenomena must be comprehended, ..."* (Buell, Heise, & Thornber, 2011: 418).

Sifat dinamis ekokritik, sebagaimana dijelaskan oleh Buell, Heise, dan Thornber, dapat dilihat dari bagaimana pendekatan tersebut berkembang. Ekokritik gelombang pertama yang cenderung fokus pada penafsiran dan penggambaran sastra tentang alam sebagai sarana untuk memperkuat rasa keterikatan biologis, psikologis, dan spiritual

manusia dengan lingkungan sehingga bermuara pada pentingnya menghargai alam agar tetap lestari, berkembang pada gelombang kedua yang menunjukkan penekanan pada keadilan terhadap lingkungan yang tergerus arus industrialisasi dan penolakan pada dualisme *nature-culture* yang berimplikasi pada pemisahan alam dan manusia. Buell, Heise, dan Thornber menambahkan, perkembangan tersebut juga termasuk pada ruang lingkup, dari latar lokal ke transnasional dan/atau global dan dari kajian sastra ke kajian media ekspresif, termasuk media visual, musik, dan sinematik, dan media instrumental, termasuk artikel, dokumen, dan laporan.

Karo dan Kasada merupakan dua upacara besar masyarakat Tengger yang diadakan setahun sekali berdasarkan kalender Tengger. Perayaan Karo ditandai dengan saling mengunjungi tetangga dan ziarah makam leluhur, sedangkan Kasada merupakan upacara kurban atau labuh yang dilaksanakan di Gunung Bromo (Sutarto, 1997). Kedua upacara tersebut merupakan contoh manifestasi kearifan lokal orang Tengger yang menjunjung tinggi tradisi nenek moyang. Pelaku tradisi tersebut tidak dilihat dari apa agamanya tetapi dari ke-Tengger-annya. Dengan demikian, pemeluk agama apapun, selama ia adalah keturunan orang Tengger, secara adat terikat pada kewajiban melaksanakan kedua ritual tersebut. Sikap kebersamaan dalam melestarikan tradisi menandakan bahwa tidak ada permasalahan mengenai perbedaan agama di kalangan orang Tengger; tradisi justru menjadi sarana penguat ikatan antarwarga secara sosial (Haryanto, 2014).

Sebagai sebuah praktik ritual tahunan, kedua upacara tersebut didasarkan pada narasi lisan yang dilesatarkan dari generasi ke generasi di kalangan orang Tengger. Menurut Sutarto, cerita rakyat dalam bentuk cerita (prosa naratif) dan mantra adalah dua jenis sastra lisan

yang masih berkembang dengan baik di wilayah Tengger karena dukun sebagai pewaris aktifnya memiliki komitmen yang tinggi untuk melestarikannya (Sutarto, 2009). Cerita-cerita tersebut diwariskan turun-temurun dari satu generasi dukun ke generasi berikutnya.<sup>2</sup>

Telah cukup banyak kajian tentang Tengger dan narasi yang berkembang dalam kehidupan masyarakatnya. Sejauh penelusuran kami, terdapat beberapa penelitian terkait tradisi orang Tengger dan upacara Karo dan Kasada. Pertama, penelitian Sutarto yang berjudul *Legenda Kasada dan Karo Orang Tengger Lumajang* (1997) yang memaparkan analisis elemen-elemen struktural dan makna yang ada dalam beragam versi cerita yang mempengaruhi tradisi masyarakat Tengger, terutama Karo dan Kasada. Kedua, penelitian Sutarto berjudul *Sastra Lisan Tengger Pilar Utama Pemertahanan Tradisi Tengger* (2009) dan penelitian Haryanto berjudul *Kearifan Lokal Pendukung Kerukunan Beragama pada Komunitas Tengger Malang Jatim* (2014) yang menjabarkan peran penting dukun bagi keberadaan sastra lisan, signifikansi sastra lisan bagi keberlangsungan tradisi di Tengger, dan keistimewaan kearifan lokal Tengger yang mendukung toleransi antarumat beragama. Tiga penelitian ini memberikan gambaran pada penulis bahwa faktor-faktor individual dan sosial yang mengiringi perkembangan sastra lisan di wilayah Tengger sudah dijadikan fokus kajian dalam penelitian terdahulu. Dengan demikian, hal tersebut menjadi batasan penelitian bagi penulis.

Mengacu pada penelitian-penelitian terdahulu, kami menemukan *research gap* terkait dengan penelitian seputar orang Tengger dan ritual-ritualnya. *Research gap* yang perlu dijawab adalah terkait relasi narasi lisan dan praktik ritual yang menjadi turunannya dengan kearifan ekologis masyarakat Tengger. Berdasarkan hal tersebut, maka

rumusan masalah dalam penelitian ini adalah bagaimanakah manifestasi kearifan ekologis orang Tengger dalam narasi lisan dan ritual Karo dan Kasada.

Seperti yang telah disebutkan, upacara Karo dan Kasada merupakan praktik ritual yang didasarkan pada narasi lisan yang bertahan turun temurun di lingkungan masyarakat Tengger. Narasi tersebut merupakan medium untuk menyebarkan pengetahuan ekologis tradisional. Oleh karena itu, dengan pendekatan ekokritik, kami berpendapat bahwa pengetahuan ekologis tradisional masyarakat Tengger yang mewujud dalam bentuk narasi dan ritual Karo dan Kasada dapat dijelaskan.

## **METODE**

Data dalam penelitian ini dibagi menjadi data pustaka dan data lapangan. Untuk mendapatkan data pustaka mengenai orang Tengger dan ritual Karo dan Kasada, kami melakukan pembacaan dan pencatatan informasi tertulis yang didapatkan dari artikel, jurnal, dan laporan penelitian yang relevan dengan menerapkan prinsip-prinsip studi pustaka (*library research*), sedangkan data lapangan berupa narasi dan ritual Karo dan Kasada didapatkan dari rekaman suara, gambar, dan video wawancara dengan Dukun Pandita di wilayah Tengger dan observasi laku ritual.

Pengumpulan data lapangan dilakukan dengan teknik wawancara mendalam (*in-depth interview*) dan observasi nonpartisipan dengan menerapkan prinsip-prinsip studi lapangan (*field research*). Wawancara dilakukan dengan para Dukun Pandita terkait informasi mengenai cerita rakyat (sastra lisan) di balik ritual Karo dan Kasada dan seluk-beluk ritual Karo dan Kasada. Prinsip pemilihan Dukun Pandita dilakukan dengan teknik *snowball*. Dalam hal ini, penulis mengontak dan kemudian mewawancarai salah satu Dukun Pandita

sebagai informan pertama, yaitu Pak Dukun Keto, yang membawahkan salah satu desa di Pasuruan, yaitu Desa Tosari, yang masuk wilayah Tengger Brang Kulon. Beliau juga merupakan ketua paruman (perkumpulan Dukun Pandita) Tengger Brang Kulon. Berdasarkan informasi Dukun Keto, penulis mendapatkan referensi dan rekomendasi informan-informan berikutnya yang dipandang memiliki kompetensi dalam menjelaskan pelaksanaan Karo dan Kasada. Informan-informan tersebut adalah Dukun Puja dari Desa Ngadiwono (Pasuruan), Tengger Brang Kulon, dan Dukun Sutomo dari Desa Ngadisari (Lumajang), Tengger Brang Wetan. Dukun Sutomo juga merupakan ketua paruman pusat yang memimpin semua Dukun Pandita Brang Kulon dan Brang Wetan. Informan yang dipilih merupakan representasi masing-masing Brang di Tengger dengan tujuan mengakomodasi variasi data ritual.<sup>3</sup>

Data yang telah terkumpul kemudian direduksi dan dikelompokkan menjadi unit-unit deskriptif. Pengelompokan unit-unit deskriptif didasarkan pada premis Smart tentang dimensi agama (*dimensions of religions*), yaitu (1) praktik ritual, (2) filosofis doktrinal, (3) naratif mitis, (4) sosial organisasional, (5) legal etis, (6) eksperiensial emosional, dan (7) material (Rennie, 1999). Berdasarkan hasil pengelompokan, fokus analisis diarahkan pada dimensi material, eksperiensial emosional, dan naratif mitis karena data yang terkumpul mengerucut pada ketiga dimensi tersebut. Dimensi material mencakup penjelasan mengenai Sodor dan *Dandangan/Banten* dalam ritual Karo dan Hongkek/Ongkek dalam ritual Kasada, dimensi eksperiensial emosional terkait dengan pengalaman orang Tengger tentang erupsi Gunung Bromo, dan dimensi naratif mitis mengenai kisah Aji Saka (Karo) dan Roro Anteng dan Joko Seger (Kasada).

Setelah ditentukan fokusnya, data diinterpretasi menggunakan pendekatan ekokritik. Ritual Karo dan Kasada dapat dijadikan objek kajian ekokritik karena merupakan proses dan produk budaya. Garrard berpendapat sebagai berikut.

*“As ecocritics seek to offer a truly transformative discourse, enabling us to analyse and criticise the world in which we live, attention is increasingly given to the broad range of cultural processes and products in which, and through which, the complex negotiations of nature and culture take place”* (Garrard, 2004:4).

Sejalan dengan argumen Garrard, ranah ekokritik telah meluas pada kajian-kajian mengenai proses-proses dan produk-produk budaya yang menunjukkan negosiasi kompleks antara alam dan budaya; yang dalam konteks penelitian ini adalah negosiasi antara alam dan budaya sehingga memunculkan kearifan ekologis yang termanifestasi dalam Karo dan Kasada. Secara spesifik, objek kajian tersebut dianalisis dalam kerangka paradigma *nature-nurture-culture*. Menurut Harsono, dalam paradigma *nature-nurture-culture* jaringan ekologis membentuk keterkaitan antara alam, pemeliharaan dan budaya dalam suatu ekosfer (Harsono, 2008). Hasil analisis disajikan dengan metode informal, yaitu metode pemaparan dengan kata-kata dalam bentuk uraian secara terperinci, dengan memasukkan beberapa terminologi khusus dalam bidang sastra, ritual, dan ekokritik.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

Manusia dan alam sekitar merupakan entitas ekologis yang menjadi bagian dari sistem ekologis. Sistem ekologis, atau ekosistem, identik dengan ekosfer yang tidak hanya mencakup lingkungan fisik dan biologi, tetapi juga lingkungan ekonomi, sosial, dan budaya. Jaringan ekologis di antara lingkungan-lingkungan

tersebut dapat dicermati dengan paradigma ekokritik berpola: *nature – nurture – culture* (Harsono, 2008). Untuk menganalisis manifestasi kearifan ekologis dalam kehidupan masyarakat Tengger, artikel ini melihat dua manifestasi *folklore* (cerita rakyat) yang terkait antara satu dengan yang lain, yaitu manifestasi narasi lisan dan manifestasi praktik ritual yang menjadi “turunan” dalam upacara Karo dan Kasada.

Penggunaan dikotomi istilah Wong Tengger (untuk menyebut orang Tengger) dan Wong Ngare (untuk menyebut orang dari luar wilayah Tengger), sebagaimana dikonfirmasi oleh Dukun Keto dari Desa Tosari, menandai eksklusivitas ekosfer masyarakat Tengger.<sup>4</sup> Dalam hal ini ekosfer yang dimaksud adalah ekosfer berskala lokal yang berlaku untuk penduduk Tengger yang tinggal di lereng Gunung Bromo. Pada kenyataannya, eksklusivitas tersebut tidak hanya ditunjukkan pada tataran penggunaan istilah Wong Tengger saja tetapi juga melalui serangkaian ritual dan cerita rakyat yang khas dan terlokalisir di seputar kawasan Gunung Bromo. Eksklusivitas ekosfer ini tampaknya disadari oleh masyarakat Tengger khususnya para pemuka adat dan terus dijaga dan diwariskan secara sistematis. Khususnya dalam upacara Karo dan Kasada, salah satu sistem yang tampak dalam usaha menjaga eksklusivitas ekosfer tersebut adalah dengan menghadirkan tidak hanya praktik ritual namun juga praktik doktrinal, sehingga praktik ritual yang dilakukan memiliki landasan dan dasar yang kuat untuk terus dijalankan.

### Manifestasi Kearifan Ekologis dalam Karo

Pada upacara Karo, manifestasi kearifan ekologis masyarakat Tengger terdapat dalam narasi mistis Aji Saka yang mendasarinya dan dalam ritual itu sendiri, yang di dalam pelaksanaan ritual

terdapat Tari Sodor yang menjadi pembuka rangkaian upacara dan *Dandan* atau *Banten* (*sesajen* yang ditata dan diatur sedemikian rupa) dan tari Ujung sebagai penutup rangkaian ritualnya. Dari dimensi naratif, Tari Sodor dipengaruhi oleh salah satu bentuk sastra lisan yang berkembang di Tengger. Berikut adalah cerita Aji Saka yang disarikan dari dua informan penelitian, yaitu Dukun Keto (wawancara tanggal 11 September 2016) dan Dukun Puja (wawancara tanggal 12 September 2016).

Raja Dewata Cengkar adalah seorang raja di Medang Kamulan yang baik dan bijak. Pada suatu hari, juru masak sang raja secara tidak sengaja memotong salah satu jarinya ketika memasak makanan dan potongan jarinya tercampur dalam masakan yang disajikan ke sang raja. Saat sedang makan, Raja merasakan masakannya lebih enak dari biasanya. Ia kemudian mengetahui bahwa ada potongan tubuh manusia di dalam makanan yang ia makan dan menurutnya itu yang membuat makanannya menjadi lebih enak. Sejak saat itu, Raja selalu meminta persembahan manusia untuk menjadi santapannya. Kejadian ini diketahui oleh Aji Saka, seorang kesatria yang memiliki dua murid bernama Setia dan Setuhu. Aji Saka mengajak Setia untuk mengunjungi Dewata Cengkar dan meninggalkan Setuhu untuk menjaga pusakanya yang bernama Sarutama. Aji Saka berpesan pada Setuhu untuk tidak memberikan pusaka itu kepada siapa pun kecuali pada Aji Saka sendiri. Aji Saka bertemu Dewata Cengkar dan mengatakan siap untuk menjadi sajian bagi Dewata Cengkar dengan satu syarat, yaitu Aji Saka meminta tanah/dataran seluas ikat kepalanya. Dewata Cengkar menyetujuinya dan membiarkan Aji Saka menghamparkan ikat kepalanya. Ikat kepala tersebut ternyata meluas dan menutupi seluruh daratan/bumi yang dipijak Dewata Cengkar. Dewata Cengkar

tersudut dan akhirnya jatuh ke samudra luas. Aji Saka berhasil menyingkirkan Dewata Cengkar. Akhirnya, Aji Saka menggantikan Dewata Cengkar sebagai raja di Medang Kamulan. Setelah menjadi raja, Aji Saka memerintahkan abadinya, Setia, untuk mengambil pusaka yang ia tinggalkan pada Setuhu. Setia menjalankan perintah untuk mengambil pusaka, Setuhu juga menjalankan perintah untuk menjaga pusaka. Karena kesetiaan dan kepatuhan keduanya atas perintah Aji Saka, Setia dan Setuhu berkelahi dan bertempur hingga keduanya mati.

Ringkasan cerita tentang Aji Saka tersebut dibacakan oleh Dukun Pandita pada pembukaan upacara Karo setiap tahunnya di Tengger. Kehadiran narasi ini tidak hanya sekadar menjadi pelengkap pelaksanaan ritual namun berfungsi sebagai narasi doktrinal yang melatari laku ritual yang akan dijalankan. Lebih jauh dalam hubungannya dengan kearifan ekologis, narasi tersebut secara tersirat mempertentangkan antara pandangan antroposentrisme dan ekosentrisme. Kemenangan Aji Saka atas Dewata Cengkar bukan saja kemenangan kebaikan atas keburukan. Dalam abstraksi yang lebih tinggi, kemenangan Aji Saka adalah metafora kemenangan ekosentrisme atas antroposentrisme. Kemenangan Aji Saka mewakili paradigma filosofis tentang cara pandang manusia atas dirinya, alam, dan posisi manusia dalam relasi ekologis dengan alam yang mengedepankan kebersihan, kemurnian, pengorbanan, dan penghormatan ekologis.

Dalam cerita Aji Saka, Dewata Cengkar tidak dibunuh oleh Aji Saka. Dewata Cengkar hilang tercebur ke laut (laut selatan menurut Dukun Keto) dalam usaha memenuhi janjinya sendiri pada Aji Saka yang meminta tanah seluas ikat kepala. Dalam konteks ini jelas bahwa Aji Saka memenangkan pertarungannya melawan Dewata Cengkar

dengan cara yang tidak agresif atau tidak dengan pertumpahan darah. Aji Saka siap mengorbankan dirinya untuk jadi sajian makanan Dewata Cengkar dan hanya “meminta daratan”, syarat yang pada akhirnya membuat Dewata Cengkar tersir dari daratan dan hanyut di samudra. Secara simbolik, hanyutnya Dewata Cengkar ke samudra dapat dimaknai sebagai pemurnian daratan atas kemungkaran. Pemurnian, pembersihan, pengorbanan, dan penghormatan atas ruang-ruang ekologis pegunungan (daratan) seperti tersirat dalam cerita tersebut menjadi keniscayaan karena ruang hidup masyarakat Tengger ada di wilayah pegunungan. Dengan demikian, aksi-reaksi antara manusia dan alam sekitarnya menjadi bagian yang tidak terbantahkan dari narasi yang dibangun oleh masyarakat Tengger atas diri mereka dan kawasan Bromo.

Dalam konsepsi *nature – nurture – culture*, narasi tersebut memainkan peran pada wilayah *nurture*. Narasi ini berfungsi sebagai media ekspresi keyakinan dan tata nilai atau sebagai media edukasi bagi masyarakat Tengger, seperti disampaikan Sims: “*regardless of whether the audience responds with laughter, tears, or rapt attention, this verbal lore expresses beliefs and values and may even educate members of the folk group that hear it*” (Sims & Stephens, 2005:13). Dalam konteks yang demikian itulah kehadiran narasi tersebut (atau dalam bahasa Sims & Stephens disebut dengan *verbal lore*) menjadi narasi doktrinal yang *nurturing*, baik *nurturing nature* ataupun *nurturing culture*.

Lebih lanjut, narasi doktrinal tersebut mendapatkan ruang praksisnya pada pelaksanaan ritual Karo. Paradigma *nature–nurture–culture* semakin menguat dalam praktik ritual. Keterkaitan antara kondisi alam Tengger, budaya masyarakat Tengger dan pemeliharaan alam dan /atau budaya Tengger mendapatkan

ruang aktualisasi dalam bentuk upacara Karo. Berdasarkan informasi dari Dukun Keto (wawancara tanggal 11 September 2016), upacara Karo dimulai pada pertengahan bulan kedua kalender Tengger (tanggal 15 di Brang Kulon dan tanggal 16 di Brang Wetan) dengan Tari Sodor dan diakhiri jelang akhir bulan dengan Tari Ujung.<sup>5</sup> Di Brang Kulon, Tari Sodor hanya dilaksanakan di satu tempat, yaitu Desa Tosari. Adapun di Brang Wetan, Tari Sodor dilaksanakan secara bergantian di tiga desa, yaitu Ngadisari, Wolontoro, dan Jetak. Tari Sodor di Brang Kulon ditampilkan oleh kelompok-kelompok penari yang mewakili masing-masing desa. Sodor (tongkat bambu) yang digunakan kemudian dipecahkan oleh kelompok penari terakhir di akhir tarian mereka agar biji-bijian yang sebelumnya dimasukkan ke dalam sodor keluar semua, sedangkan di Brang Wetan, penari tidak membawa sodor.<sup>6</sup> Setelah Tari Sodor selesai dilanjutkan dengan pemahteraan *Dandan* (*sesajen*) dan penyimpanan kembali Jimat Klonthong (jimat berupa baju peninggalan nenek moyang yang dipercaya muat dipakai oleh siapa saja), yang sehari sebelumnya diambil dari penyimpanannya. Setelah prosesi sodoran selesai, dukun mulai berkeliling rumah warga satu per satu untuk melaksanakan upacara Sesandingan, yaitu memberikan sesajen kepada leluhur. Ritual kemudian dilanjutkan dengan kegiatan anjangsana warga dengan saling mengunjungi satu sama lain. Setiap berkunjung, warga yang bertindak sebagai tamu harus memakan hidangan yang disediakan oleh warga yang bertindak sebagai tuan rumah. Pada akhirnya upacara Karo diakhiri dengan Tari Ujung, saat para penari bertelanjang dada dan kemudian saling memukul satu sama lain dengan rotan. Tari tersebut dilaksanakan di Desa Wonokitri.

Secara ringkas upacara yang dilaksanakan pada setiap bulan kedua ini



terdiri atas rangkaian: pembukaan (Tari Sodor dan Pemantraan *Dandan*), anjangan Dukun Pandita ke setiap rumah warga dan melakukan ritual pemantraan di setiap rumah yang dikunjungi (aktivitas ini bisa berlangsung dalam beberapa hari, tergantung dari banyaknya warga), dan ditutup dengan pelaksanaan Tari Ujung. Keseluruhan rangkaian tersebut berlangsung selama satu minggu.

Upacara-upacara adat orang Tengger, baik yang sifatnya besar maupun kecil, komunal maupun individu –dilakukan berdasarkan hitungan- hitungan tertentu dengan pedoman kalender Tengger dan panduan dari dukun. Pelaksanaannya melibatkan pemantraan oleh dukun terhadap *sesajen* yang telah disiapkan oleh Wong Sepuh dan/atau Legen, yang secara hierarkis berperan sebagai asisten dukun. *Sesajen* berupa makanan-makanan yang dihasilkan dari tanah Tengger, yang ragamnya disyaratkan sesuai dengan jenis upacara. Selain sebagai seremonial peribadatan, ritual juga memiliki fungsi mistis terkait harmonisasi hubungan manusia dengan alam sebagai sumber kehidupan dan makhluk gaib atau roh halus, yang disebut *Danyang*. Fungsi tersebut termanifestasi dalam serangkaian tahapan dan sarana beberapa upacara. Dengan demikian, garis besar keterkaitan *nature – nurture – culture* sudah dapat dipetakan.

Tari Sodor lahir sebagai sebuah transformasi doktrin dalam narasi Aji Saka ke dalam ruang ritual. Tari Sodor adalah artikulasi pertempuran antara kebaikan dan keburukan yang pada akhirnya dimenangkan oleh kebaikan. Dalam kemenangan tersebut, bumi kembali bersih dan siap menjadi tempat lahirnya segala kebaikan dari “biji atau benih yang ditanam” kemudian. Dari dimensi material, penggunaan sodor (tongkat dari bambu) dan biji-bijian yang dihasilkan di daerah Tengger sebagai sarana tarian mengandung arti

filosofis mengenai penciptaan manusia dan alam. Jumlah penari, jenis sodor yang digunakan, jenis dan jumlah biji-bijian yang dimasukkan ke dalam sodor diikat oleh ketentuan-ketentuan sehingga dapat menyampaikan makna dengan paripurna. Berikut adalah kutipan uraian Tari Sodor yang dijelaskan oleh Dukun Keto.

“Tari-tarian itu (Sodor) ditarikan oleh duabelas orang. Duabelas orang itu menyimbolkan jumlah bulan, dan kalau bahasa Tengger, duabelas itu adalah ‘rolas’, alias *rong las*. Itu dua biji yang berbeda. *Rong* itu adalah dua dan *elas* itu biji... Yang dinamakan sodor itu adalah bambu wuluh, yang satu dilubangi, bentuk memanjang seperti itu. Ada *ros*, yang satu masih utuh, yang ini dilubangi. Dibuang *rosnya*. Jadi yang lubang ini diisi biji-bijian yang tumbuh di Tengger seperti buncis, benguk, yaitu ada tujuh macam biji, ada biji jagung, tapi kalau gak ada ya tiga macam biji gak papa. Karena kenapa tiga, karena apapun yang terjadi di alam ini pasti ada kelahiran, kehidupan, dan kematian... Masing-masing desa mengeluarkan tari, tigabelas tari jumlahnya karena ada yang mengeluarkan dua tari. Jadi, total ada tigabelas tari. Jadi, tigabelas kali tari, gerakan sama. Jadi, tigabelas tari dan disaat tari yang terakhir, bumbung yang berisi biji ini harus pecah. Tetapi kalau belum selesai gak boleh pecah, kalau pecah harus diganti. Filosofinya, biji-biji ini harus tumpah di alam dan harus tumbuh di alam juga. Termasuk pada awalnya, antara benih laki dan perempuan harus menyatu, dinamakan terjadinya manusia, sangkan-paran” (Wawancara tanggal 11 September 2016).

Deskripsi Tari Sodor terkait pelaku, sarana, dan tahapan tarian yang disampaikan Dukun Keto mengungkapkan pencitraan *culture*, praktik budaya yang dilakukan sebagai simbolisasi upaya pelestarian kehidupan alam dan pemeliharaan keseimbangan alam (*nurture*)

yang dilakukan terhadap biji-bijian sebagai cikal bakal kehidupan. Biji-bijian yang dikeluarkan dari dalam sodor di akhir tarian yang, dalam istilah yang digunakan Dukun Keto, “harus tumpah dan tumbuh di alam juga” merupakan *nature* yang pengertiannya dapat meluas pada segala bentuk benih kehidupan yang muncul selaras dengan keseimbangan alam, termasuk asal-usul kelahiran manusia melalui penyatuan benih laki-laki dan perempuan. Itu artinya ritus kehidupan awal alam dan manusia direpresentasikan dengan setara oleh simbol yang sama: penyebaran biji-bijian sebagai benih-benih kehidupan di tanah Tengger. Eratnya hubungan antara alam dan manusia diibaratkan Dukun Puja (wawancara tanggal 12 September 2016) sebagai sahabat yang saling membutuhkan. Manusia menjaga kelestarian alam dengan merawat dan tidak merusak lingkungan, sedangkan alam memberikan jaminan kelangsungan hidup di masa depan.

Selain dalam konteks penampilan (Tari Sodor) dalam upacara Karo, relasi *nature-nurture-culture* serupa juga terjadi pada sarana pemujaan (*Dandanan*). Akan tetapi, terdapat perbedaan dengan masuknya unsur transendental dalam pemakaian ritual, yaitu wujud ungkapan rasa syukur kepada Tuhan atas anugerah alam, kehidupan dan keselamatan. Berikut penjelasan Dukun Keto mengenai *Dandanan*.

“Sodoran itu selain tari-tarian itu juga ada yang namanya *Banten* atau *Dandanan*. Kalau orang Tengger itu menyebut *Dandanan*, yang populer itu, ada yang menyebut *Banten* atau *Pebanten* dan *Dandanan* itu adalah ungkapan terima kasih yang nyata, pertama kepada Yang Kuasa diwujudkan *Dandanan* itu, dan *Dandanan* itu mempunyai arti *dedandan* atau *benah-benah*. Jadi karena di alam ada dua-duanya tadi, baik buruk, biar yang buruk ini *didandani*

menjadi baik, lewat sarana-sarana, lewat itu tadi, wujud *Dandanan* itu tadi. Jadi, biarlah yang tidak baik menjadi baik, yang tidak stabil menjadi stabil... *Dandanan* itu ada tumpeng, ada takir, dan lain sebagainya” (Wawancara tanggal 11 September 2016).

Pencitraan *culture* terlihat dalam bentuk perlengkapan *Dandanan*, yang sudah dibacakan mantra kemudian dipersembahkan kepada Yang Kuasa sebagai bentuk terima kasih sekaligus upaya untuk “membenahi” keadaan dan menjaga keharmonisan alam. Adanya harapan bahwa dengan *Dandanan* Tuhan akan memberikan keselamatan dan perlindungan merupakan upaya pelestarian alam dan manusia (*nurture*). Artinya melalui persembahan hasil bumi, misalnya tumpeng dan *takir* yang bahan-bahannya bersumber dari tanah Tengger (*nature*), diharapkan Yang Kuasa akan memberikan perlindungan kepada manusia dan lingkungannya. Dari perspektif dimensi material, tumpeng merupakan tiruan dari bentuk gunung yang merupakan lambang konsepsi tentang hubungan manusia dengan penciptanya, tentang pemujaan dan orientasi manusia kepada Tuhannya (Alkaf, 2013), sedangkan *takir* banyak digunakan dalam tradisi *slametan* di Jawa berupa makanan untuk yang dibungkus sedemikian rupa dengan daun pisang. Oleh karena itu, dilihat dari segi eksperiensial emosional, dapat disimpulkan bahwa kelengkapan *Dandanan* secara kosmologis tidak hanya berfungsi horizontal untuk kepentingan sesama manusia atau manusia dengan alam, tetapi juga vertikal untuk menjaga hubungan baik manusia dengan Tuhannya.

Rangkaian terakhir dari upacara Karo adalah Tari Ujung. Tari ujung merupakan aktualisasi atas pertempuran antara Setia dan Setuhu, dua murid Aji Saka yang gugur (*sampyuh*) karena sama-sama menjaga dan menjalankan amanah

gurunya, yaitu Aji Saka. Pertempuran di antara keduanya dianalogikan dengan sepasang penari Ujung yang saling menyerang dan memukul dengan rotan secara bergantian. Hal tersebut menunjukkan bahwa eksistensi kisah dan ketokohan Setia dan Setuhu dalam sastra lisan Aji Saka direpresentasikan oleh laku para penari dalam ritual Tari Ujung yang sama-sama merasakan sakit karena lecutan rotan yang mengenai tubuh dari masing-masing penari.

### **Manifestasi Kearifan Ekologis dalam Kasada**

Selain Karo, praktik budaya lain yang dilakukan oleh orang Tengger secara tahunan yang menjadi perwujudan dari doktrin narasi mistis adalah Kasada. Upacara adat yang dilaksanakan tiap bulan ke-12 ini bertujuan untuk menunjukkan bakti terhadap Yang Maha Kuasa sekaligus menghormati leluhur serta alam sekitar. Sama seperti upacara Karo, Kasada juga diawali dengan pembacaan narasi mistis tentang Roro Anteng dan Joko Seger. Berikut adalah cerita Roro Anteng dan Joko Seger yang disarikan dari dua informan penelitian, yaitu Dukun Keto (wawancara tanggal 11 September 2016) dan Dukun Puja (wawancara tanggal 12 September 2016):

Pasangan Roro Anteng dan Joko Seger telah menikah dalam beberapa tahun, namun belum mendapatkan *momongan*. Untuk mendapatkan *momongan*, pasangan ini melakukan pertapaan. Pertapaan dilakukan selama beberapa tahun hingga pada tahun kelima mereka mendengar suara dari arah Gunung Bromo. Suara tersebut mengatakan bahwa mereka berdua akan dikaruniai dua puluh lima anak dengan syarat bahwa anak ke-25 harus dikorbankan ke Gunung Bromo. Setelah dikaruniai dua puluh lima anak, Roro Anteng dan Joko Seger tidak menepati janji ke Gunung Bromo (satu dukun mengatakan lupa, satu

dukun yang lain mengatakan memang tidak ingin menepatinya). Gunung Bromo murka dengan menunjukkan suara gemuruh dan jilatan api yang keluar dari kawahnya. Dalam keadaan galau, Raden Kusuma (anak ke-25 dari pasangan Roro Anteng dan Joko Seger) tiba-tiba hilang dan tidak dapat ditemukan. Setelah kejadian tersebut, muncul suara dari Gunung Bromo, yaitu suara Kusuma yang meminta semua orang untuk tidak mencarinya karena sekarang ia telah nyaman bersama Yang Maha Kuasa dan dia meminta bahwa setiap pertengahan bulan ke-12 penanggalan Tengger dikirimkan hasil bumi ke Gunung Bromo.

Sebagai landasan doktrinal, narasi sastra lisan tersebut menghadirkan tiga hal yang merefleksikan siklus perjalanan kehidupan manusia yang tidak dapat lepas atau terpusat dan terikat pada citra alam sekitar, yaitu Gunung Bromo. Tiga siklus yang dimaksud adalah kemunculan (asal muasal atau kelahiran), kehidupan (perjalanan hidup), dan kematian. Narasi tentang Roro Anteng dan Joko Seger, serta Raden Kusuma, menyiratkan siklus hidup orang Tengger yang sangat eksklusif berada dalam wilayah ekosfer Tengger. Tidak adanya *momongan* dari pasangan Roro Anteng dan Joko Seger dan keinginan yang kuat untuk mendapatkan *momongan* menjadi siklus pertama, yaitu titik awal keterikatan hidup manusia dengan citraan alam (*non-human*), yang direpresentasikan oleh Gunung Bromo yang menjadi lokasi pertapaan pasangan Roro Anteng dan Joko Seger. Pertapaan tersebut diterima serta permintaan dikabulkan oleh suara yang muncul dari Gunung Bromo. Siklus kedua ditandai dengan kelahiran 25 anak keturunan Roro Anteng dan Joko Seger. Pada siklus ini keterikatan masyarakat Tengger dengan citra *non-human* digambarkan dari suara “restu” dan “karunia” dari Gunung Bromo atas keturunan yang akan didapatkan. Siklus ketiga

adalah hilangnya Raden Kusuma, anak ke-25 dari Roro Anteng dan Joko Seger, yang “kembali” ke Gunung Bromo. Ketika asal muasal masyarakat Tengger secara metafisis didapatkan atas restu Gunung Bromo, maka kehancuran atau kematian pun juga akan kembali ke Gunung Bromo.

Dalam konteks struktur narasi Roro Anteng dan Joko Seger, hilangnya Raden Kusuma mengandung makna simbolik yang menggambarkan keterikatan masyarakat Tengger pada Gunung Bromo, khususnya pada siklus kematiannya. Pada penutup cerita, terdapat “suara” Raden Kusuma setelah ia menghilang dan menyatu dengan Sang Hyang di Gunung Bromo yang meminta dikirimkannya hasil bumi setiap pertengahan bulan ke-12 kalender Tengger ke Gunung Bromo. Relasi Raden Kusuma dan Gunung Bromo merepresentasikan keterikatan masyarakat Tengger dengan Gunung Bromo sepanjang hidup mereka, yang terwujud setidaknya dalam pelaksanaan upacara besar Kasada tiap tahunnya. Dari titik ini jelas terlihat bahwa narasi Roro Anteng dan Joko Seger menjadi doktrin atas eksistensi ekosfer Tengger. Tokoh Roro Anteng dan Joko Seger menjadi tanda atas keinginan masyarakat tengger untuk menghadirkan “titik nol” sejarah Tengger yang dimulai pada kedua tokoh tersebut saja, bukan yang lain. Narasi Roro Anteng dan Joko Seger adalah doktrin penting kebermulaan dan keberlangsungan Tengger sebagai sebuah ekosfer yang eksklusif. Dilihat dari konsep *nature – nurture – culutre*, narasi tersebut berfungsi sama seperti narasi Karo. Narasi tersebut memainkan peran mendidik masyarakat Tengger atas keberadaan *nature* dan *culture*-nya. Tata nilai yang terekspresikan melalui citraan alam seperti tergambarkan di narasi tersebut dapat disebut sebagai kearifan lingkungan. Kearifan lingkungan, menurut Keraf (Sukmawan & Nurmansyah,

2012) berisi prinsip-prinsip moral berupa sikap hormat terhadap alam (*respect for nature*), sikap bertanggung jawab terhadap alam (*responsibility for nature*), kepedulian terhadap alam (*caring for nature*), prinsip kasih sayang terhadap alam, prinsip tidak merugikan alam, dan prinsip hidup sederhana dan selaras dengan alam. Pada penjelasan berikutnya, akan diuraikan artikulasi praksis dari doktrin narasi Roro Anteng dan Joko Seger dalam upacara Kasada.

Menurut informasi Dukun Keto (wawancara tanggal 11 September 2016), Kasada dilaksanakan setiap bulan purnama atau Panglong Satu tanggal 16 panggalan Tengger. Sesuai dengan cerita, anak mereka yang bernama Kusuma telah moksa di dalam Gunung Bromo sebagai penebusan janji Roro Anteng dan Joko Seger kepada Bromo, yang meminta anak terakhir mereka sebagai tumbal. Dukun Puja (wawancara tanggal 12 September 2016) menambahkan bahwa *sesajen* yang diberikan ke Bromo tiap bulan kesepuluh adalah permintaan Raden Kusuma melalui suara gaib yang terdengar dari dalam Gunung Bromo. Oleh karena itu, setiap upacara Kasada penduduk Tengger membawa *sesajen* bernama *Hongkek*; “Hong” artinya Tuhan, “kek” artinya leluhur. Maka, *Hongkek* adalah persembahan untuk Tuhan dan leluhur.<sup>7</sup> Dari segi material, *Hongkek/Ongkek* adalah hasil bumi yang disusun sedemikian rupa sehingga berbentuk seperti pikulan untuk dibawa ke kawah Gunung Bromo. Isinya terdiri atas palawija dan batang pohon pisang dengan akarnya.

Tujuan dasar persembahan *sajen* berupa *Hongkek/Ongkek* yang sifatnya tanggung jawab komunal (satu desa satu persembahan) dan persembahan *sajen-sajen* lain yang sifatnya individual kepada Gunung Bromo merupakan aspek *culture*, yang tercermin dalam rangkaian ritual upacara Kasada. Kaitannya dengan faktor ekologis (*nature*) adalah hasil

bumi Tengger berupa palawija dan pisang (dalam *Hongkek/Ongkek*) dan kentang, kubis, atau ayam (dalam *sajen* individual) yang merupakan hasil pertanian warga. Terkait hal tersebut, Dukun Keto mengatakan sebagai berikut.

“(Naik ke Bromo memberikan persembahan, pen.) pasti bawa hasil buminya entah itu nanam apa; kalau kentang ya kentang, kubis, ayam. Sesuai apa yang sudah dijanjikan. Kadang-kadang ada yang “mudah-mudahan saya nanam kentang hasilnya bagus, nanti saya bawa ke Kasada”. Jadi, bawa kentang dan apapun dibawa bisa. Ini wujud janji dan terima kasih, menebus janji dulu baru terima kasih dan dilaksanakan sampai sekarang. Prosesnya tetap, waktunya tepat” (Wawancara tanggal 11 September 2016).

Informasi Dukun Keto mengenai tujuan orang Tengger memberikan persembahan ke Bromo mengonfirmasi bahwa *sesajen*, yang diberikan dengan proses dan waktu yang tepat sesuai perhitungan akan menjalankan dua fungsi pemeliharaan (*nurture*). Fungsi pertama adalah menghormati dan melestarikan tradisi leluhur, berupa penepatan janji seperti yang dilakukan oleh Joko Seger dan Roro Anteng ketika menepati janji menyerahkan anak terakhirnya ke Bromo sehingga roh leluhur akan selalu menjaga keselamatan warga Tengger. Fungsi kedua adalah menghormati alam dalam bentuk ucapan terima kasih yang terrepresentasi melalui *sesajen* hasil pertanian yang menjadi sumber kehidupan warga Tengger sehingga alam (Gunung Bromo) akan memberikan berkah kesuburan. Kedua fungsi tersebut menjadi landasan orang Tengger untuk tidak khawatir dengan keselamatan mereka setiap kali terjadi erupsi di Gunung Bromo.

Dilihat dari perspektif eksperiensial emosional, informasi dari Dukun Keto menunjukkan kearifan ekologis orang

Tengger yang menilai dampak positif letusan Gunung Bromo bagi lahan pertanian. Istilah “menetralisir kembali alam ini” mengindikasikan pemahaman orang Tengger mengenai siklus kesuburan tanah, dilokasi tanah yang sudah tereksplorasi terus-menerus untuk pertanian membutuhkan regenerasi untuk bisa menjadi subur kembali. Pendapat ini sejalan dengan beberapa hasil penelitian mengenai dampak erupsi gunung berapi yang mengungkapkan bahwa meskipun erupsi mengakibatkan dampak kerusakan lahan pertanian dan vegetasi, material erupsi menyimpan potensi *recovery* lahan sehingga dalam kondisi yang ideal, misalnya iklim yang lebih hangat dan sebaran hujan yang lebih teratur, material erupsi akan membantu terbentuknya tanah (Rahayu, et al, 2014; Tampubolon, et al, 2014)

Meskipun berprasangka baik terhadap letusan Gunung Bromo sebagai bentuk tindakan membangun atau memperbaiki alam, orang Tengger tetap tidak lupa untuk mawas diri setiap kali Gunung Bromo berkejolak. Mereka memiliki keyakinan bahwa erupsi terjadi sebagai peringatan atau pemberitahuan kepada warga Tengger akan kesalahan yang telah mereka lakukan di tanah Tengger. Artinya, terdapat keyakinan lain terkait perilaku tidak terpuji manusia yang berakibat pada “marahnya” Gunung Bromo.

Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat dikatakan bahwa orang Tengger melihat erupsi Gunung Bromo disebabkan oleh dua hal, yaitu penyebab yang sifatnya empiris dan penyebab yang sifatnya mistis. Empiris karena letusan Bromo merupakan rutinitas dalam memperbaiki kesuburan tanah yang buktinya sudah dirasakan oleh warga dalam bentuk hasil panen yang melimpah pasca erupsi. Mistis karena letusan Bromo juga dimaknai sebagai pengingat akan kesalahan orang Tengger terhadap

alam atau leluhur yang tidak kasat mata. Kesalahan tersebut harus ditelusuri untuk kemudian diperbaiki melalui laku spiritual sehingga “kemarahan” Bromo reda.

## SIMPULAN

Narasi mistis dan praktik ritual, khususnya pada upacara Karo dan Kasada di Tengger, merupakan bagian dari lanskap *folklore* yang ada di kelompok masyarakat Tengger. Keberadaan narasi dan ritual tersebut terikat dan tidak dapat dipisahkan. Ketidakhadiran yang satu akan menjadi ketiadaan bagi yang lain. Dalam hal ini, narasi mistis dan ritual yang mengikutinya berfungsi sebagai salah satu penanda identitas ke-Tengger-an masyarakat yang hidup di lereng Gunung Bromo.

Dalam hubungannya dengan kearifan ekologis masyarakat Tengger, narasi mistis menjadi media yang tidak saja mendasari keterikatan masyarakat Tengger dengan alam namun juga ketergantungan masyarakat Tengger pada alam. Laku ritual Karo dan Kasada menghadirkan dimensi material dan eksperiensial emosional yang menjadi manifestasi dari nilai-nilai doktrinal yang terkandung dalam narasi sastra lisan Aji Saka dan Roro Anteng-Joko Seger. Simpul-simpul ritual seperti Tari Sodor, *Dandanan/Banten*, Tari Ujung, dan *Hongkek/Ongkek*, merupakan wujud konkret bagaimana kehidupan orang Tengger yang tergantung, dipengaruhi, dan terikat dengan sistem ekosfernya.

Narasi tentang Aji Saka dan Roro Anteng-Joko Seger dalam sastra lisan Tengger yang berkelindan dengan Ritual Karo dan Kasada merupakan wujud *high-context rituals*<sup>8</sup> yang menjadi identitas kelompok masyarakat Tengger di lereng gunung Bromo. Runtutan kehadiran narasi dan prosesi ritual Karo dan Kasada yang tidak dapat ditampilkan dalam kesempatan dan keperluan lain

selain yang disyaratkan oleh ajaran leluhur merupakan bentuk kearifan orang Tengger untuk menjaga keharmonisan ekosfer Tengger. Dalam hal ini, ekosfer Tengger yang dimaksud adalah jejaring dan interaksi sinergis antara ekosfer alami, berupa biosfer alam lereng pegunungan yang sejuk dan subur dan ekosfer buatan, berupa teknosfer yang terrealisasi dalam institusi sosial dan artefak budaya masyarakat Tengger di lereng Gunung Bromo.

<sup>1</sup>Secara administratif orang Tengger bertempat tinggal di empat kabupaten, yaitu Pasuruan, Probolinggo, Malang, dan Lumajang (Sutarto, 1997).

<sup>2</sup>Dukun yang dimaksud adalah pemimpin ritual upacara-upacara di Tengger yang sifatnya tradisi, termasuk *Karo* dan *Kasada*. Ia disebut juga Dukun Pandita (Wawancara Dukun Keto tanggal 11 September 2016).

<sup>3</sup>Wilayah Tengger dibagi menjadi dua Brang, yaitu Brang Kulon (meliputi daerah Malang dan Pasuruan) dan Brang Wetan (meliputi daerah Lumajang dan Probolinggo) (Wawancara Dukun Keto tanggal 11 September 2016).

<sup>4</sup>Mengutip dari tulisan Hefner dalam *Hindu Javanese* (1985), Sutarto (1997) mencatat bahwa orang Tengger menyebut diri mereka *wong'orang'* Jawa dan hanya dalam keadaan tertentu mereka menyebut diri mereka *wong* Tengger (orang Tengger).

<sup>5</sup>Dukun Keto tidak secara eksplisit mengatakan tanggal penutupan Karo. Informasi tanggal penutupan yang diperoleh dari Dukun Puja dari Desa Ngadiwono (Brang Kulon) adalah tanggal 29 bulan kedua. Akan tetapi, masyarakat Tengger di Desa Ngadiwono melaksanakan penutupan Karo pada tanggal 26-27 (Wawancara tanggal 12 September 2016).

<sup>6</sup>Informasi dari Dukun Keto (Wawancara tanggal 11 September 2016) mengenai Tari Sodor di Brang Wetan yang tidak menggunakan sodor bertentangan dengan informasi dari Dukun Sutomo (Wawancara tanggal 9 Oktober 2016) dari Desa Ngadisari (Brang Wetan) yang mengatakan bahwa penari menggunakan sodor. Sodor tersebut tidak boleh dipisahkan karena merupakan warisan leluhur yang harus dijaga dengan baik.

<sup>7</sup>Istilah *HongKek* yang digunakan oleh Dukun Puja (wawancara tanggal 12 September 2016) untuk mengacu pada rangkaian *sesajen* khusus yang dipersembahkan ke Gunung

Bromo sedikit berbeda dengan istilah yang digunakan Dukun Tomo (Wawancara tanggal 9 Oktober 2016), yang menyebutnya *Ongkek*.

<sup>8</sup>Lihat Sims & Stephens (2005) mengenai penjelasan *low-context rituals* dan *high-context rituals*. *High-context rituals* identik dengan kekhususan dan kekhasan ritual yang ditandai dengan pelaku, tahapan, perlengkapan, dan pelaksanaan ritual yang sangat teratur dan sakral.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Alkaf, M. (2013). Berbagai Ragam Sajen pada Pementasan Tari Rakyat dalam Ritual Slametan. *Gelar: Jurnal Seni Budaya*, 11 (2), 211–223.
- Berkes, F. (1993). Traditional Ecological Knowledge in Perspective. Dalam T. Inglis (Ed.), *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases* (1–9). Ottawa: Canadian Museum of Nature and International Development Research Centre.
- Buell, L., Heise, U. K., & Thornber, K. (2011). Literature and Environment: Annual Review of Environment and Resources. *Annual Review of Environment and Resources*, 36, 417–440. <https://doi.org/10.1146/annurev-environ-111109-144855>
- Garrard, G. (2004). *Ecocriticism*. London & New York: Routledge.
- Glotfelty, C. (1996). Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis. In *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*.
- Harmoni, A. (2005). Dampak Sosial Ekonomi Perubahan Iklim. Dalam *Seminar Nasional PESAT 2005* (62–68). Jakarta.
- Harsono, S. (2008). Ekokritik: Kritik Sastra Berwawasan Lingkungan. *Kajian Sastra*, 32 (1), 31–50.
- Haryanto, J. T. (2014). Kearifan Lokal Pendukung Kerukunan Beragama pada Komunitas Tengger Malang Jatim. *Jurnal Analisa*, 21 (2), 201–213.
- McKeon, M. (2012). Two-Eyed Seeing into Environmental Education: Revealing its “Natural” Readiness to Indigenize. *Canadian Journal of Environmental Education*, 17, 131–147.
- Negara, P. D. (2010). Kearifan Lingkungan Tengger dan Peranan Dukun Sebagai Faktor Penentu Pelestarian Lingkungan Tengger Pada Desa *Enclave Ngadas*, Taman Nasional Bromo Tengger Semeru: Suatu Tinjauan Hukum. Dalam *Seminar Nasional Pengelolaan Lingkungan Hidup* (232–246).
- Rahayu, R, Ariyanto, D., Komariah, K., Hartati, S., Syamsiyah, J., & Dewi, W. (2014). Dampak Erupsi Gunung Merapi terhadap Lahan dan Upaya-Upaya Pemulihannya. *Caraka Tani: Journal of Sustainable Agriculture*, 29 (1), 61–72. doi: <http://dx.doi.org/10.20961/carakatani.v29i1.13320>
- Rennie, B. S. (1999). The View of the Invisible World: Ninian Smart's Analysis of the Dimensions of Religion and of Religious Experience. *The Bulletin*, 28(3), 63–70.
- Sims, M. C. & Stephens, M. (2005). *Living Folklore: an Introduction to the Study of People and Their Traditions*. Utah: Utah State University Press.
- Sukmawan, Sony & Nurmansyah, M. A. (2012). Etika Lingkungan dalam Folklor Masyarakat Desa Tengger. *Literasi*, 2(1), 88–95.
- Sutarto, A. (1997). *Legenda Kasada dan Karo Orang Tengger Lumajang*. Depok: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- Sutarto, A. (2009). Sastra Lisan Tengger Pilar Utama Pemertahanan Tradisi Tengger. *Atavisme*, 12(1), 9–21.
- Tampubolon, B. D. (2014). *Karakterisasi dan Remediasi Lahan Pertanian Pasca Erupsi Gunung Sinabung Tanah Karo Medan*. (Laporan Penelitian). Medan. [https://perpustakaan.uhn.ac.id/...../2016\\_fundamental%](https://perpustakaan.uhn.ac.id/...../2016_fundamental%20)