

CERITA-CERITA PESUGIHAN DI JAWA
Pola Keekerabatan Sastra dan Paradoks Teks-Konteks
THE PESUGIHAN STORIES IN JAVA
Pattern of Literary Kinship and Tex-Contex Paradox

MASHURI

Balai Bahasa Jawa Timur
Pos-el: misterhuri@gmail.com

ABSTRAK

Kajian cerita-cerita pesugihan di Jawa ini menggunakan elaborasi teori tipe-motif, arkeo-genealogi pengetahuan, dan tafsir kebudayaan. Tujuannya untuk memperoleh pola keekerabatan cerita-cerita pesugihan yang berserak di Jawa Timur, Jawa Tengah, dan Yogyakarta dan paradoks teks-konteks seputar kesenjangan dan keretakan epistemologis dalam kesejarahan dan tafsir sosiokulturalnya. Dalam hal ini digunakan metode perbandingan dan analisis diskursus. Hasilnya, dari rekonstruksi sembilan cerita pesugihan di Jawa dengan topografi wilayah berbeda, ditemukan empat tipe-motif yang menjadi penanda keekerabatan, meliputi berdasar benda (pohon), tabu/larangan (pernikahan terlarang), hewan yang luar biasa (kera jadi-jadian), dan tipe orang tertentu (perempuan sakti atau sakit hati). Cerita pesugihan juga menyimpan paradoks teks-konteks, karena terdapat pemaknaan yang menyimpang dan bertolakbelakang antara cerita dengan konteks, yang meliputi peleburan sakral-profane, tarik-ulur orisinalitas dan politik ekonomi, dan keaburan fakta-fiksi. Paradoks tersebut muncul setelah melewati proses panjang dalam dialektika waktu dan ruang, dengan residu yang menempatkan cerita pesugihan dalam lubang hitam dan kelim. Mengungkap sisi gelap pesugihan, dengan mengeliminir prasangka adalah upaya mengenali sisi lain dari kondisi manusia Jawa dalam proses menjadi beradab.

Kata kunci: cerita pesugihan, pola keekerabatan sastra, paradoks kebudayaan

ABSTRACT

The study of pesugihan stories in Java uses the elaboration of motive-type theory, archeology-genealogy of knowledge, and cultural interpretation. The objective is to obtain a pattern of kinship of scattered pesugihan stories in East Java, Central Java, and Yogyakarta and the paradox of text-context around the epistemological gaps and rifts in their historical and sociocultural interpretations. In this case used the method of comparison and discourse analysis. As a result, from the reconstruction of nine stories of pesugihan in Java with different topographic areas, four types of motives were identified, covering objects (trees), taboo/prohibition (forbidden marriages), extraordinary animals (apes) and a certain type of person (female sakti or hurt). The pesugihan story also holds the context-textual paradox, since there is a distorted and contrasting meaning between the story and the context, which includes sacral-profane fusion, the pulling of originality and economic politics, and fact-fictional blurring. The paradox arises after a long process in the dialectics of time and space, with the residue placing the story of pesugihan in black and dark holes. Revealing the dark side of pesugihan, by eliminating prejudice is an attempt to recognize the other side of the Javanese human condition in the process of being civilized.

Keywords: pesugihan story, pattern of literary kinship, cultural paradox

PENDAHULUAN

Kajian terhadap cerita-cerita pesugihan di Jawa termasuk langka keberadaannya. Hooykas (1929) menyinggung makhluk pesugihan sekilas dan tidak secara khusus, karena terkait dengan legenda rakyat Jawa lain dalam khasanah seni rupa Jawa tradisional berupa lukisan kaca. Dalam bidang antropologi, sosiologi, sejarah, dan agama, pesugihan menjadi bahan kajian para sarjana di bidang tersebut, bahkan sejak zaman kolonialisme Belanda,

terutama tuyul dan Nyi Blorong, meskipun ada yang tidak menjadikannya bahan kajian utama, diantaranya Harthoorn (1860), van Hien (1894), Kremeer (1904), Drewes (1929), Geertz (1983), Onghokham (2002), Pemberton (2003), dan Wessing (2006). Kajian mendalam ihwal kesejarahan pesugihan dilakukan Boomgaard (1993), yang dikaitkan sejarah perekonomian di Jawa, mulai zaman keemasan kolonial, zaman depresi, hingga munculnya kapitalisme di Jawa. Terdapat beberapa penelitian mutakhir tentang pesugihan yang terfokus pada satu tempat dan dari sudut pandang antropologis dan sosiologis, seperti Roibin (2008) tentang mitos Pesugihan Gunung Kawi dalam tradisi keberagaman, Abdau (2013) terkait aspek sosiologis ritual Pesugihan Gunung Kemukus, Hadi (2016) tentang fenomena dan muatan pendidikan Pesugihan Gunung Kawi, dan Desianasari (2016) tentang makna sosial ritual Pesugihan Roro Kembang Sore di Tulungagung. Oleh karena itu, tulisan ini mengkaji cerita-cerita pesugihan Jawa di beberapa wilayah geografis dalam lingkup kebudayaan Jawa, meliputi Jawa Timur, Jawa Tengah, dan Yogyakarta, dengan menelusuri pola kekerabatan dan paradoks antara teks cerita dengan konteks sosiokulturalnya.

Dengan mempertimbangkan lokasi geografi, keunikan, dan unsur pembentuk cerita, penelitian ini mengkaji sembilan cerita pesugihan yang tersebar di beberapa wilayah di Jawa dengan jangkauan demografi dan topografi berbeda. Di Jawa Timur, yaitu Pesugihan Gunung Kawi di Wonosari, Kepanjen, Malang, Pesugihan Makam Ngujang di Tulungagung, dan Pesugihan Roro Kembang Sore di Gunung Bolo, Tulungagung. Di Jawa Tengah, meliputi Pesugihan Gunung Kemukus di Gunung Sari, Pendem, Sumberlawang, Sragen, Pesugihan Pulau Seprapat di Desa Bendar, Juwana, Pati, Pesugihan Nyi Puspo Cempoko di Desa Kabongan, Rembang, Pesugihan Pohon Ketos di Desa Bero, Trucuk, Palar, Klaten. dan Pesugihan Dewi Lanjar, di Pantai Slamaran, Pekalongan. Di Daerah Istimewa Yogyakarta, adalah Pesugihan Nyi Blorong di Sendang Pengilon, Desa Bangunjiwo, Bantul. Selain kesembilan tempat pesugihan tersebut, masih banyak tempat lain pesugihan di Jawa, seperti di Gunung Surowiti Gresik, di Alas Purwo Banyuwangi, di Sendang Jimbung Klaten, Sendang Alas Kucur di Paseban Bayat Klaten, dan sebagainya.

Cerita-cerita pesugihan di sembilan tempat tersebut sangat beragam dan tidak dapat dikategorikan ke dalam salah satu dari tiga golongan besar cerita rakyat *ala* Bascom, yaitu mite, legenda dan dongeng (Danandjaya, 1984: 64). Meski penggolongan Bascom sangat terbatas oleh beragam cerita pesugihan Jawa dan termasuk penggolongan ideal, tetapi bertumpu pada strategi penggolongan tersebut masih tetap perlu, meskipun nanti ada improvisasi dan eksplorasi tertentu terkait dengan keberadaan cerita pesugihan yang tidak sesuai dengan penggolongan Bascom tersebut. Misalnya di beberapa tempat, terdapat kisah-kisah yang berbau legenda, tetapi ternyata sifatnya ke arah mite, yaitu disakralkan oleh pemilik cerita. Tentu hal itu sulit untuk mengikuti kategori Bascom. Untuk menghadapi kasus tersebut, jalan keluar yang dirumuskan Danandjaya (1984) menjadi relevan. Bila cerita pesugihan berada dalam ruang liminal antara legenda dan mite, strategi pemilahannya dengan mempertimbangkan ciri yang lebih dominan. Jika ciri mite lebih menonjol, cerita tersebut digolongkan mite. Namun, jika yang lebih berat adalah ciri legenda, cerita itu harus digolongkan legenda.

Relativitas tersebut berlaku karena di kalangan para ahli penggolongan legenda belum ada kesatuan pendapat. Brunvand (*via* Danandjaya, 1984:67) mengelompokkan legenda menjadi empat, yaitu legenda keagamaan, legenda alam gaib, legenda perseorangan, dan

legenda setempat. Yang termasuk legenda keagamaan adalah legenda orang-orang suci agama. Meskipun legenda itu sudah ditulis sebagai hagiografi dan disahkan oleh otoritas keagamaan tertentu, tetapi masih tetap sebagai folklor atau prosa rakyat, karena ia masih hidup di kalangan rakyat sebagai tradisi lisan. Oleh karena itu, tidak salah jika disebut bahwa hagiografi merupakan transkripsi dari kehidupan orang-orang saleh (Danandjaya, 1984:67—68). Dalam cerita pesugihan, legenda orang saleh seputar tokoh yang masih meninggalkan jejak makam yang dianggap keramat atau punden. Adapun legenda alam gaib biasanya berbentuk kisah yang dianggap benar-benar terjadi dan pernah dialami seseorang. Fungsi legenda semacam ini untuk meneguhkan kebenaran takhayul atau kepercayaan rakyat (Danandjaya, 1984:71). Legenda perseorangan adalah cerita mengenai tokoh-tokoh tertentu, yang dianggap oleh yang empunya cerita benar-benar pernah terjadi (Danandjaya, 1984:73). Kedua jenis legenda tersebut termasuk kisah tokoh yang menjadi sumber cerita pesugihan.

Cerita pesugihan memiliki unsur-unsur pembentuk cerita yang semotif antara satu tempat dengan tempat lainnya, meskipun lokasinya berjauhan, sehingga punya potensi kekerabatan bila diperbandingkan dengan bertumpu pada kesamaan unsur tersebut. Oleh karenanya, anjakan tulisan ini untuk mengkonstruksi pola kekerabatan sastra sesuai dengan potensi sembilan cerita pesugihan tersebut. Hal itu karena untuk mendeskripsikan dan mendapatkan peta sastra yang utuh terkait cerita pesugihan dibutuhkan proses panjang, karena ketersebaran cerita dan sisa-sisa yang dapat ditangkap sangat mungkin mengalami reduksi seiring dengan perjalanan waktu, apalagi lewat tradisi lisan.

Meski demikian, tak dapat disangkal, cerita pesugihan hidup lewat tradisi lisan. Tradisi lisan diartikan segala wacana yang diucapkan meliputi yang lisan dan yang beraksara atau dikatakan juga sebagai sistem wacana yang bukan aksara (Pudentia, 1998: vii). Tradisi lisan memiliki nilai dan muatan yang sangat bermakna bagi komunitas masyarakat tertentu, dan menjadi penanda budaya kelompok masyarakat tertentu. Bahkan, Waiko dalam Djuweng (1998:169) menekankan bahwa wacana lisan merupakan landasan keasadaran diri dan otonomi sebuah suku bangsa ketika mereka berhubungan dengan dunia luar, dari yang verbal sampai yang nonverbal. Lewat kesadaran itu, mereka menemukan kepercayaan diri yang pada gilirannya memainkan peranan penting dalam membentuk jati diri dan eksistensi. Hal senada diungkap Danandjaya (1984) bahwa semua prosa rakyat memiliki beberapa fungsi sebagaimana yang telah diungkap Bascom, diantaranya adalah sebagai sistem proyeksi bagi pemilik cerita, sebagai alat pengesahan pranata dan lembaga kebudayaan, alat pendidikan anak (pedagogi), sebagai alat kendali masyarakat, dan sebagai penghibur atau penglipur lara (hlm. 140—141).

Dengan klaim konseptual demikian, tentu relasi paradoksal mengiringi cerita pesugihan di Jawa karena entitas pesugihan terlanjur dipersepsi kontradiktif dalam bangun kebudayaan Jawa. Dilihat dari sisi etimologis, pesugihan merupakan sarana yang dapat menyebabkan seseorang menjadi kaya, dapat berupa jimat dan sejenisnya (Tim Balai Bahasa Yogyakarta, 2011: 683). Pemberton (2003) menjelaskan, pesugihan adalah sebuah ngelmu yang khas di tempat-tempat tertentu, 'suatu sarana esoterik untuk menjadi kaya'. Tempat-tempat tertentu itu memberikan ruang untuk berhubungan dengan makhluk halus tertentu yang mampu mengubah menjadi binatang. Makhluk itu menjamin bagi mereka yang telah mengikat kontrak dengan mereka akan memperoleh imbalan kekayaan. Logika dari kontrak tersebut adalah pada suatu imbalan jasa, yang pada hakekatnya orang-orang tersebut menggadaikan jiwanya (hlm. 371).

Tak heran, posisi pesugihan dalam alam kultur Jawa pun dipandang negatif, bahkan dianggap residu bagi konstruksi kebudayaan Jawa yang dipersepsi adiluhung, meskipun religi orang Jawa mempercayai kekuatan alam di luar diri manusia, termasuk makhluk halus dan roh (Kodiran, 1987; Koentjaraningrat, 1994), terutama orang Jawa Kejawen (Magnis-Suseno, 1993: 15). Realitas kultural itu memang kontradiktif karena dalam primbon tertentu dijelaskan makhluk-makhluk penghuni wilayah, bahkan ada mantra yang merujuk pada makhluk pesugihan untuk laku kelancaran rezeki (Soembogo, tt; Noeradyo, 1994: 37).

Hal yang sama juga ditangkap beberapa antropolog dan sejarawan dalam melihat pesugihan di Jawa, sebagaimana van Hien (1896) mencatat, karakter Blorong yang memberi kekayaan pada orang yang terikat kontrak dengannya dengan tebusan tertentu. Di sisi lain, Geertz (1983) mendefinisikan pesugihan sebagai memiliki tuyul. Memang pengertian yang terlalu sederhana tetapi ia adalah salah seorang antropolog yang pertama kali menaruh perhatian pada fenomena tuyul, meskipun ia juga menyebut *keblek*, pesugihan pencuri beras. Tuyul pun digolongkan sebagai makhluk halus yang karib dan manja, berbeda dengan makhluk halus lainnya (hlm. 26—28). Geertz (1983) mengategorikan makhluk halus di Jawa menjadi *memedi*, *lelembut* dan tuyul (hlm. 19). Bahkan, salah satu praktik pesugihan adalah menjadi babi hutan jadi-jadian, istilahnya *babi ngepet*. Geertz (1983) juga menggolongkan pesugihan sebagai semacam sihir (hlm. 370). Pemberton (2003) mencatat bahwa ada beberapa tempat untuk pesugihan di Jawa Tengah. Selain Bulus Sendang Jimbung di Klaten, terdapat jenis pesugihan harimau jadi-jadian di Setra Kombor Wonogiri, dan ditengarai sebagai praktik pesugihan paling populer (hlm. 371).

Yang perlu dicatat, ritual pesugihan di Jawa selalu bersandar pada sosok-sosok legenda, bahkan tokoh historis. Anehnya, di antara tokoh itu ada yang sama sekali tidak berhubungan dengan pesugihan. Beberapa di antaranya dipersepsi sebagai orang suci, bahkan wali (Roibin, 2008). Adapun cara mendapatkan pesugihan adalah cara melakukannya dengan ziarah kubur ke makam-makam tokoh tersebut pada hari tertentu dengan cara tertentu. Geertz (1983) mencatat bahwa ada informannya yang mendapatkan pesugihan di makam Sunan Giri di Gresik (hlm. 26), meskipun makam itu tidak dikenal sebagai pesugihan. Mungkin yang dimaksud adalah petilasan Sunan Kalijaga di Gunung Surowiti, Panceng, Gresik, yang menyimpan potensi sebagai lokasi mencari pesugihan.

Ihwal tokoh-tokoh suci, Chambert-Loir dan Guillot (2007) mengidentifikasi bahwa pelaku ziarah kubur biasanya berhubungan dengan persoalan kehidupan yang riil, dan betapa sulitnya untuk mencari kesinambungan antara ziarah kubur yang intinya adalah berkirim doa dengan maksud-maksud tertentu yang berbau profan. Namun, Chambert-Loir dan Guillot (2007) mendapatkan sebuah ‘konklusi’ reflektif bahwa ada semacam keyakinan Tuhan begitu Mahabesar sehingga terlalu akbar menjangkau persoalan hidup mereka sehari-hari (hlm. 270). Meski demikian, Harris (2009) mencatat bahwa ziarah kubur di Jawa mengandung banyak hal, mulai dari legitimasi politik, ketersebaran sejarah lokal, hingga pembentukan identitas. Adapun dalam konteks ziarah kubur, pesugihan digolongkan dalam ritual *ngalab berkah* dengan tujuan khusus mendapatkan kekayaan, dengan rincian sebagaimana yang diulas Pemberton (2003). Namun, tulisan ini tidak berpretensi memperuncing persoalan ziarah kubur dari sudut pandang teologi, apalagi ziarah yang terkait dengan maksud-maksud pesugihan, yang tentu saja dianggap sebagai bentuk penyimpangan oleh publik.

Meski posisi pesugihan subordinat dalam bangun kebudayaan Jawa, tetapi terdapat cukup banyak tempat pesugihan di Jawa, mulai dari pesisir hingga pedalaman, mulai dari latar kultur santri, kejawen hingga abangan. Di tempat-tempat tersebut beredar cerita rakyat yang khas, tetapi jarang yang didokumentasikan sebagaimana kumpulan cerita rakyat pada umumnya. Dimungkinkan stigma negatif terhadap pesugihan menjadi faktor penghambat dokumentasi cerita tersebut, meskipun cerita pesugihan itu seputar orang-orang keramat, bahkan dianggap wali di kalangan masyarakat seperti yang sudah disinggung. Ada beberapa cerita yang sengaja dibukukan dan menjadi panduan peziarah lokal tetapi jauh dari persoalan pesugihan. Namun, ada pula cerita yang masih hidup dalam ingatan kolektif masyarakat, dan di antaranya terkait dengan pesugihan.

Beberapa cerita sudah dimodifikasi untuk menyantuni keseimbangan dan keselarasan dan sengaja dikonstruksi untuk meminimalkan paradoks. Dengan kata lain, beberapa tradisi tutur yang menjadi rumah bagi cerita pesugihan sudah mengalami banyak perubahan, seiring dengan kondisi zaman dan perkembangan kognitif masyarakat, apalagi yang terkait dengan kepercayaan pada magi dan supranatural. Subagya (1981) menjelaskan, keyakinan pada makhluk halus di kalangan masyarakat sedikit demi sedikit menyusut, bahkan luntur, seiring dengan perluasan pendidikan modern, meski di antara kaum abangan kepercayaan itu masih dipelihara dan awet (hlm. 77). Pemberton (2003) juga menengarai bahwa peminat pesugihan sudah tidak lagi marak terdengar di Jawa Tengah (hlm. 371). Kini, beberapa tempat memang sudah menjadi situs makam yang lebih bersifat Islami, seperti di makam Eyang Djoego dan R. Iman Soedjono di Gunung Kawi (Roibin, 2008), meski demikian, di beberapa tempat, pelaku ritual pesugihan masih tetap ada peminatnya (Roibin, 2008; Abdau, 2013; Hadi, 2016; Desianasari, 2016) dan di tempat lain sudah jarang ditemukan, bahkan pengamal pesugihan ditengarai sudah punah, seperti di Pulau Seprapat.

Meski demikian, terdapat sebuah fakta bahwa ciri khas dan motif utama cerita-cerita pesugihan tidak terhapus sama sekali dari ingatan kolektif masyarakat, meski mengalami degradasi, modifikasi dan adaptasi terhadap berbagai kepentingan, beberapa cerita sudah diinventarisasi dan didokumentasikan. Oleh karenanya, dalam penelitian ini, data yang digunakan tidak hanya data lisan semata, tetapi juga data tertulis hasil dokumentasi atau penulisan ulang dengan mempertimbangkan kualitas dan kesempurnaan cerita yang dapat dirunut pada motif dan kekerabatannya. Tentu saja, untuk menuju ke analisis yang lebih komprehensif dilakukan rekonstruksi cerita terlebih dulu, karena sebagaimana yang sudah disinggung, beberapa cerita sudah mengalami penafsiran ulang, terutama yang terkait dengan moralitas, agama, bahkan budaya pasar.

Dengan melihat potensi dan realitas cerita pesugihan Jawa, baik dalam lokal geografi Jawa Timur, Jawa Tengah maupun Yogyakarta, dirumuskan dua masalah penelitian, yaitu bagaimanakah pola kekerabatan cerita pesugihan di Jawa dan bagaimanakah paradoks yang melingkupi cerita pesugihan tersebut berdasarkan kondisi sosiokulturnya. Untuk mengurai dua permasalahan tersebut, dibutuhkan penelusuran untuk memilah cerita pesugihan berdasar jenis dan motif untuk mendesain peta kekerabatannya. Dalam hal ini digunakan pendekatan yang tidak sekadar menggunakan kesamaan motif sebagai pembenar jaringan kekerabatannya, tetapi mengkaji orisinalitas dan kekhususan cerita rakyat bersangkutan sebagai lokal genus masyarakat setempat, sebagai khasanah yang unik dan khas, apalagi masing-masing cerita

memiliki paradoks teks-konteks tersendiri dalam kesejarahannya terkait retakan, dialektika ruang-waktu, dan bias tafsir dalam konstruksi sosiokulturalnya.

LANDASAN TEORI

Penelitian ini menggunakan elaborasi tiga teori. Untuk penelusuran pola kekerabatan menggunakan motif cerita berdasar teori tipe-motif Aarne-Thomson. Sementara itu, untuk mengungkap paradoks teks-konteks digunakan teori arkeo-genealogi pengetahuan Foucault dan tafsir kebudayaan Geertz. Ketiga teori tersebut disenyawakan untuk mengungkap pola kekerabatan dan paradoks teks-konteks cerita-cerita pesugihan.

Pendekatan tipe-motif digunakan untuk membedah kesamaan motif antar cerita pesugihan yang diteliti, sehingga memunculkan pola kekerabatan. Yang dimaksud dengan motif adalah unsur-unsur suatu cerita. Motif teksnya adalah unsur dari cerita itu yang menonjol dan tidak biasa sifatnya (Danandjaya, 1984; Taum, 2011). Adapun untuk motif dibagi menjadi enam motif, yaitu motif berupa benda, motif yang berupa hewan luar biasa, suatu konsep, suatu perbuatan, penipuan terhadap suatu tokoh, tipe orang tertentu, atau sifat struktur tertentu (Danandjaya, 1984; Taum, 2011:88—90). Tipe-motif dalam penelitian ini termasuk ke dalam poligenesis atau *parallel invention*. Artinya, unsur-unsur keunikan dan kekhasan cerita rakyat dari kawasan penelitian dipandang sejajar dengan cerita-cerita rakyat bermotif sama.

Sementara itu, potensi cerita pesugihan sangat tepat didekati dengan metode Foucauldian, baik dari sisi marginalnya, relasi kekuasaan, diskursus, serta aspek-aspek arsip dan diskontinuitas sejarahnya yang menyaran pada kecenderungan arkeologis dan genealogis. Apalagi, arkeologi pengetahuan merupakan metode tepat untuk menganalisis diskursus lokal (Barker, 2014: 11). Adapun genealogi pengetahuan digunakan untuk meneliti relasi kekuasaan, serta kesinambungan dan patahan diskursus yang bermain dalam kondisi-kondisi kesejarahan tertentu (Barker, 2014: 106). Hal itu karena konsep kesejarahan Foucault adalah diskontinuitas. Kendati genealogi mengkritisi sejarah, tidak berarti genealogi adalah oposan sejarah. Pasalnya, meski genealogi menolak metahistoris yang menyebarkan pentingnya idealisme tanpa mendefinisikan secara teleologis, genealogi tetap membutuhkan sejarah untuk menghalau tirai penutup keaslian objek sejarah dengan mengetahui secara jelas segala even dalam sejarah. Bahkan Foucault sempat mengatakan: “genealogi adalah sejarah dalam bentuk konser karnaval” (Foucault, 2009: 277).

Teori tafsir kebudayaan Geertz digunakan untuk lebih memperhatikan makna daripada sekedar perilaku manusiawi. Geertz (1992) beranggapan kebudayaan adalah hal yang semiotik dan kontekstual. Tafsirannya adalah dengan memaparkan konfigurasi dan sistem-sistem simbol yang bermakna secara mendalam dan menyeluruh. Simbol budaya adalah kendaraan pembawa makna. Menurutnya, selama ini sistem simbol yang tersedia di kehidupan masyarakat menunjukkan bagaimana masyarakat bersangkutan melihat, merasa dan berpikir tentang dunia mereka dan bertindak berdasar pada nilai-nilai yang sesuai dan selaras (hlm. 17—19). Geertz (1992) juga menyiratkan adanya dualitas dalam kerja tafsir kebudayaan di lapangan, yaitu apakah peneliti menggunakan kaca mata ilmiah atau peneliti menggunakan mata kepala masyarakat. Dalam sebuah penelitian memang seyogyanya memadukan unsur emik dan etik. Dalam penelitian ini, mengarah ke metode tersebut. Dengan menganggap bahwa cerita dan historisitas di baliknya adalah data-data kebudayaan dan berupa simbol-simbol yang perlu ditafsirkan untuk dicari makna terdalamnya (hlm. 17—19).

METODE PENELITIAN

Langkah penelitian ini dimulai dari mendata sebagian cerita pesugihan dalam tradisi lisan, kemudian dimodel pengarsipan. Sebagian lain diambil dari berbagai sumber, yang ditunjang bahan pustaka, berupa buku-buku, hasil inventarisasi, babad, brosur, berita, dan tulisan lain dalam berbagai media. Data-data tersebut dikumpulkan, diverifikasi, diklasifikasi dalam kadar perbedaan dan persamaannya. Selanjutnya, dilakukan rekonstruksi cerita, lalu diperbandingkan berdasarkan kesamaan tipe-motif untuk mengetahui pola kekerabatan di antara cerita. Selanjutnya, dianalisis dengan menggunakan diskursus, arkeologi, dan genealogi. Hal ini merujuk pada langkah metodologis yang perlu dilakukan bagi analisis diskursus yang merupakan implikasi dari penggunaan perangkat teoretik Foucault, yang meliputi tahap pemecahan struktur wacana dan kritik ideologi-kesejarahan ---dari arkeologi menuju genealogi pengetahuan (Faruk, 2008: 78). Antara proses kajian arkeologi dan genealogi tidak berbeda satu sama lain dalam kajiannya karena saling melengkapi. Arkeologi menfokuskan pada kondisi historis yang ada, sedangkan genealogi lebih mempermasalahkan tentang proses historis (Ritzer, 2003: 67). Dalam analisis, paradigma tafsir kebudayaan digunakan untuk mendekati fakta kebudayaan yang dipenuhi dengan sistem pengetahuan dan simbol kultural.

REKONSTRUKSI CERITA

Geertz (1983) melihat laku *ngelmu* pesugihan sama dengan sihir, tenung, atau santet (hlm. 370). Pemberton (2003) juga melihat bahwa ritual pesugihan terlalu individualis dan bersifat kontrak, yang berbeda dengan *ngelmu* pencuri dan dalang, karena pesugihan digunakan untuk kepentingan sendiri, memperoleh kekayaan demi kekayaan dengan menukarkan jiwanya dengan uang (hlm. 372). Hal yang sama juga dijabarkan oleh beberapa paranormal atau parapsikologi terkait dengan *ngelmu* dan pesugihan, yang dianggap sebagai bentuk kejahatan atau laku kotor untuk mendapatkan kekayaan karena merugikan orang lain, dan diri pelakunya (wawancara dilakukan dalam rentang 2010—2017).

Beberapa paranormal atau parapsikolog menjelaskan, apapun bentuk pesugihannya, selalu minta tumbal bagi pemiliknya (wawancara Ki Karebet, ahli primbon, guru besar Padepokan Sandi Cakra, Lawang, Malang, berlatar kultur Islam-Kejawen), baik itu tumbal berupa nyawa sendiri, anak-isteri sendiri, maupun anggota keluarga lainnya. Bahkan, ada yang mengatakan, efek pesugihan terkait erat dengan kehidupan anak-cucu sampai tujuh turunan karena yang diambil oleh pesugihan adalah rejeki anak-cucu (wawancara Agus Misbahul Munir, ahli *khadam*, pengasuh Perguruan Amanat Suci, di Tropodo Waru Sidoarjo, berlatar santri). Oleh karena itu, pesugihan dianggap sebagai sebuah kejahatan yang melibatkan kekuatan supranatural (wawancara Gus Becki, *ghost-buster*, ketua Padepokan Lillaah, Krukah Selatan, Surabaya, berlatar metropolis) karena dilakukan dengan cara mencuri hak milik orang, serta menjual jiwa dengan kekuatan gaib hitam dan menempuh jalan sesat untuk kepentingan sesaat. Menurutnya, ‘akibat pesugihan sangat kejam, apalagi melibatkan Blorong dan pasukannya, karena jenis ini tidak pernah memberi batas toleransi bagi pemiliknya’. Meski ada pemakluman tertentu kepada pemilik pesugihan karena ada yang menempuh jalan pesugihan itu karena kondisi darurat, dan bukan semata-mata lemah iman (wawancara Suhu Ong, ahli shio dan feng shui, dan pernah menjadi ketua IPSI—Ikatan Paranormal Seluruh Indonesia),

tetapi pengorbanan yang ditempuh terlalu besar dan tidak sebanding dengan hasil yang diharapkan, karena ranah pesugihan itu berisiko tinggi.

Antropolog, sejarawan, dan parapsikolog, semakin mempertegas dan mengukuhkan persepsi minor di kalangan masyarakat luas terhadap pesugihan. Dampaknya, cerita-cerita sekitar pesugihan tidak menduduki cerita utama yang menampung ingatan kolektif, yang dianggap sarat dengan cermin didaktis dan keteladanan. Bahkan, dari beberapa cerita tentang pesugihan di Jawa, hanya diperoleh dua cerita yang ditulis untuk konsumsi publik, terutama untuk anak-anak dan remaja karena usai paparan cerita diberi kesimpulan. Namun, cerita tersebut sudah dideformasi dan dikaitkan tokoh lain atau asal kejadian tempat. Misalnya cerita Pesugihan Roro Kembang Sore, bertajuk “Tewasnya Pangeran Lembu Peteng” (Santosa, 2003: 17—22) yang merujuk pada asal-usul Sungai Lembu Peteng, dan Pesugihan Gunung Kemukus, dengan judul “Pangeran Samudra, Putra Prabu Brawijaya”, yang merujuk pada perjuangan Pangeran Samudro sebagai putera Prabu Brawijaya dalam membantu saudaranya Raden Patah membangun Kerajaan Demak Bintara dan asal-usul penamaan gunung tempat Pangeran Samudra dimakamkan, yaitu Gunung Kemukus (Tim Pustaka Setia, 2006).

Versi lisan juga demikian. Beberapa cerita pesugihan sudah mengalami modifikasi seiring dengan tuntutan moralitas dan nilai agama, terutama untuk cerita yang dianggap pra-Islam dan melanggar tabu masyarakat. Salah satunya cerita Pesugihan Gunung Kemukus. Pada tahun 2005, masih marak cerita bahwa hubungan antara Pangeran Samudro dan Dewi Ontrowulan adalah hubungan cinta terlarang antara anak dan ibu tiri. Namun, dalam perkembangan mutakhir, terdapat versi cerita bahwa cinta keduanya bukan cinta terlarang tetapi cinta antara anak dan orang tua, tanpa asmara, apalagi inses. Bahkan, ritual pesugihan dianggap tidak ada di Gunung Kemukus dan hanya dianggap sebagai sebuah sesat pikir akibat salah tafsir pada mitos, yang selanjutnya dimanfaatkan untuk kepentingan sesaat, terutama ekonomi kelompok masyarakat tertentu (Tempo.co, 21 November 2014).

Dengan adanya perkembangan cerita, dalam berbagai kepentingan, tentu perlu dilakukan rekonstruksi. Dasar yang dijadikan rekonstruksi adalah dominasi unsur tertentu dalam beberapa versi, keutuhan cerita, dan versi cerita yang dimiliki masyarakat luas. Pertimbangannya, sekali lagi, bukan pada kebenaran sejarah, tetapi pada otentisitas cerita. Pasalnya, beberapa pusat cerita pesugihan ini adalah tokoh historis, yang dalam penafsiran cerita pesugihannya lebih ke arah fiksi, meskipun beberapa di antaranya lekat dengan fakta historis, seperti nama tokoh historis lain, nama geografi, kerajaan, dan lain sebagainya. Ihwal kesenjangan tersebut, akan dibahas dalam subbab tersendiri terkait dengan paradoks teks-konteks. Rekonstruksi sembilan cerita berupa sinopsis dan sudah memenuhi unsur-unsur pembentuk cerita. Ada yang terdiri atas dua versi, yaitu Pesugihan Gunung Kemukus, Pesugihan Roro Kembang Sore, Pesugihan Pulau Seprapat, dan Pesugihan Nyi Blorong. Namun, dalam kesempatan ini, rekonstruksi tersebut tidak dapat ditampilkan secara utuh karena keterbatasan halaman. Lihat Tabel 1.

Tabel 1
Rekonstruksi Sembilan Cerita Pesugihan di Jawa

No.	Cerita Pesugihan	Lokasi	Sumber	Keterangan
-----	------------------	--------	--------	------------

1	Gunung Kawi	Malang	Solikin (putera Juru Kunci), <i>Memo Malang</i> , dan Roibin (2008)	Satu versi. Terkait tokoh Eyang Djoego dan Eyang R Iman Soedjono yang menanam pohon dewandaru.
2	Gunung Kemukus	Sragen	Juru Kunci Muhammad Widanto, <i>Memorandum</i> , dan <i>Cerita Rakyat Jawa Tengah</i> (2006)	Dua versi. Versi pertama, terkait hubungan antara Pangeran Samudro-Dewi Ontrowulan sebagai anak dan ibu tiri. Versi kedua, hubungan Pangeran Samudro-Dewi Ontrowulan sebagai anak dan ibu kandung.
3	Nyi Blorong	Bantul	<i>Serat Centini, Serat Kandaning Ringgit Purwa</i> , informan	Dua versi berbeda. Versi pertama terkait dengan Ratu Kidul. Versi kedua sebagai tokoh historis cucu dari raja Sunda.
4	Pohon Ketos	Klaten	Juru Kunci Mbak Kardikem, <i>Tata Tjara Pesoegihan di Mbero Troetjoek</i> , <i>Memo</i>	Satu versi. Mbah Bandho muksa, lalu tumbuh pohon ketos.
5	Roro Kembang Sore	Tulungagung	informan, <i>Babad Tulungagung, Cerita Rakyat Tulungagung</i> (2003)	Dua versi. Versi pertama terkait dengan cinta terlarang Roro Kembang Sore dan Pangeran Lembu Peteng (asal-usul Sungai Lembu Peteng). Kedua, terkait dengan Roro Kembang Sore dengan Joko Budeg (asal-usul Gunung Budeg).
6	Makam Ngujang	Tulungagung	Juru Kunci Ribut Katenan, <i>Babad Tulungagung</i> , dan <i>Memo X Tulungagung</i>	Satu versi. Sepasang santri yang disabda oleh Sunan Kalijaga menjadi kera.
7	Pulau Seprapat	Pati	Juru Kunci Mbah Salimin, <i>Tribunwisata, Merdeka</i> , dan <i>Wikipedia</i>	Dua versi. Versi pertama terkait dengan pangeran tanpa nama sebagai muasal kera jadi-jadian. Versi kedua terkait dengan tokoh Datuk Lodang.
8	Dewi Lanjar	Pekalongan	Informan, <i>wikipedia</i>	Satu versi. Kisah janda penguasa pantai utara Jawa, anak buah Ratu Kidul.
9	Nyi Puspo Cempoko	Rembang	Informan, <i>Merdeka</i>	Satu versi. Kisah perempuan yang bertapa setelah melarikan diri dari kawin paksa.

POLA KEKERABATAN

Pola kekerabatan kesembilan cerita pesugihan Jawa dikelompokkan berdasarkan kesamaan motif, yang telah diperikan menjadi enam macam (Danandjaya, 1984; Taum, 2011: 88—90), menghasilkan klasifikasi tipe-motif empat jenis, yaitu berdasar motif benda (Pesugihan Gunung Kawi dan Pesugihan Pohon Ketos), berdasar tabu/larangan (Pesugihan Roro Kembang Sore dan Pesugihan Gunung Kemukus), berdasar hewan luar biasa (Pesugihan makam Ngujang dan Pulau Seprapat), dan berdasar tipe orang tertentu (Pesugihan Nyi Blorong, Pesugihan Dewi Lanjar, dan Pesugihan Nyi Puspo Cempoko).

Berdasar Motif Benda

Cerita seputar Pesugihan Gunung Kawi berbeda dengan Pesugihan Pohon Ketos, yang dianggap sebagai pusat kerajaan tuyul. Meski demikian, ditemukan pola kekerabatan cerita pesugihan yang berbeda tersebut. Aspek liminitasnya terdapat pada keberadaan benda sejenis yang sangat penting dalam pola alur cerita, yang dianggap sebagai sarana berkomunikasi antara peziarah dengan tokoh yang dikeramatkan di sana yang akan dibahas lebih jauh dalam paradoks

teks-konteks, yaitu keberadaan sebuah pohon. Bila di Gunung Kawi adalah dewandaru, sedangkan di Bero adalah ketos.

Dewandaru memiliki jejak panjang sebagai pohon mitos dalam alam kepercayaan Jawa. Tumbuhan yang bernama Latin atau nama ilmiah *Eugenia uniflora L.*, yang mempunyai beberapa sinonim diantaranya *Eugenia michelii Lam.*, *Eugenia oblongifolia*, *Eugenia zeylanica Willd* dikenal oleh khalayak sebagai cerme belanda, belimbing belanda, asam selong, atau cereme asam. Secara etimologi, dewandaru berarti pembawa anugerah Tuhan. Dalam alam keyakinan Jawa, pohon ini adalah satu di antara sekian pohon yang dianggap suci dalam dunia pewayangan. Dalam jagat wayang purwa, dewandaru adalah sebuah pohon sakti dan keramat yang tumbuh di kayangan. Dalam beberapa lakon wayang dijelaskan, raja yang memiliki pohon dewandaru bakal menjadi raja agung karena kerajaannya akan berkembang menjadi sebuah negeri yang makmur, sentausa dan *gemah ripah loh jinawi*. Dewa yang bertugas merawat dan memeliharanya di Kayangan adalah Batara Kamajaya. Bahkan, pohon tersebut pernah menjadi syarat pinangan Arjuna kepada Dewi Wara Subadra, adik Kreshna dan Baladewa. Batara Kamajaya meminjamkan pohon tersebut pada anak ketiga Pandudewanata tersebut, sehingga Arjuna dapat menikah dengan Dewi Wara Subadra (Tim Penulis Sena Wangi, 1999: 445)

Sementara itu, pohon ketos, yang menurut juru kunci Mbah Kardikem, sebagai satu-satunya pohon jenis tersebut di Klaten dan berusia 500 tahun. Pohon tersebut memang termasuk spesies tanaman langka, tentu bukan dari ketuaannya, tapi karena tidak ditemukan pohon ketos lain di tempat berbeda. Tengara juru kunci tersebut tidak hanya terjadi di Klaten, bahkan juga di dunia, karena nama Latin atau nama ilmiah ketos itu sulit dicari, bahkan kemungkinan besar belum dirumuskan. Meski demikian, nama ketos sangat mashur di Jawa, meskipun namanya tidak dapat ditemukan di kamus Jawa Kuno maupun Jawa Baru. Ketos sudah menjadi nama sebuah desa di Kecamatan Paranggupito Wonogiri Jawa Tengah, dan di Kecamatan Kibin, Serang, Banten, yang menunjukkan sebuah kecenderungan penamaan nama-nama desa di Jawa, bahkan di Indonesia, berdasarkan nama tumbuhan. Dalam kaitannya dengan alur dan motif cerita, tentu sangat sulit dicari dasarnya kenapa jelmaan Mbah Bandho adalah pohon ketos, yang secara maknawi sangat berbeda dengan posisi dewandaru dalam Pesugihan Gunung Kawi, yang terkesan simbolis dan mitologis, meskipun dapat diasumsikan bahwa pada masa 500 tahun lalu, ketos adalah sebuah pohon pilihan dan terkandung dalam dirinya unsur-unsur simbolis dan mitologis.

Di sisi lain, relasi antara tokoh dengan benda tersebut memiliki perbedaan yang signifikan. Pohon ketos dan Mbah Bandho sebagai tokoh utama memiliki relasi secara substansial karena pohon tersebut ada ketika Mbah Bandho tiada. Apalagi disebutkan pohon tersebut sebagai jelmaan Mbah Bandho yang muksa, dan itu merupakan penanda peralihan bentuk dengan subjek yang berganti ruang. Dalam keyakinan pra-Islam di Jawa, yang terpengaruh oleh religi Hindu-Budha, memang dikenal adanya jelmaan, sebagai bentuk teknis dari konsep *nitis* dan reinkarnasi. Bahkan, keyakinan pada benda-benda tertentu, terutama pohon besar, berkekuatan adikodrati dikenal sebagai keyakinan lama di Jawa (Subagya, 1981). Sementara itu dewandaru ditanam R.M. Iman Soedjono, bukan tokoh utama, tetapi sebagai pengganti tokoh utama, sebagai penanda beralihnya waktu dalam ruang yang sama, dalam alam sama. Relasi yang terbangun adalah relasi imanensi. Pengaruh sinkretisme Islam-Jawa sangat kental dengan manifestasi konsep harmonisasi alam, sebagai wujud keseimbangan antara mikro-makrokosmos, dan pohon menjadi sarana komunikasi –sesuai dengan namanya

dewandawu. Dimungkinkan penanaman itu sebagai semacam inisiasi atau doa terkait dengan perkampungan baru, agar dilimpahi dengan anugerah Tuhan.

Titik temu di antara keduanya adalah pada modus representasi tokoh. Mbah Bandho merepresentasikan dirinya dalam wujud baru sebagai simbol eksistensi, sedangkan Eyang Iman Soedjono menjadikan pohon sebagai representasi simbolik dalam relasinya antara alam dan manusia. Di sisi lain, di antara kedua cerita tersebut juga terdapat pola kekerabatan dalam kerangka liminitas lainnya, terkait unsur pembentuk cerita, yaitu tokoh utama antara Mbah Bandho dan Eyang Djoego. Keduanya merupakan pelarian, terkait dengan cucu seorang tokoh yang dikenali, dan yang ketiga bahwa mereka berusaha menyamakan dirinya untuk tidak tidak dikenali asal dan jati dirinya, meskipun Mbah Bandho dianggap sebagai legenda, dan Eyang Djoego sebagai sosok historis.

Berdasar Motif Tabu atau Larangan

Untung saja makam Siti Nurbaya di Gunung Padang, Sumatera Barat, sehingga muncul sebuah novel legendaris dari tangan Marah Rusli. Pasalnya, bila makam Sitti Nurbaya di gunung atau bukit di Jawa, dengan label cinta tak sampainya, dimungkinkan ia bakal menjadi objek pemujaan yang mengarah pada pesugihan. Bisa jadi, pernyataan tersebut berbau karikatural, tetapi jauh hari Teeuw (dalam Jamil, 1987), pernah menyitir perbedaan mentalitas orang Melayu dan Jawa dalam mempersepsi dunia. Orang Jawa lebih cenderung bersifat mitis, sedangkan orang Melayu cenderung rasional. Kira-kira begitulah nasib yang dialami Roro Kembang Sore-Pangeran Lembu Peteng dan Pangeran Samudera-Dewi Ontrowulan. Kisah kasih tak sampai mereka menerbitkan sebuah ritus pemujaan yang mengarah pada pesugihan.

Kekerabatan cerita Pesugihan Roro Kembang Sore dan Pesugihan Gunung Kemukus pun seputar cinta sejati tapi tak sampai yang berdasar motif tabu atau larangan. Tentu dalam hal ini berdasar cerita Pesugihan Gunung Kemukus (versi 1), yang menyatakan, Dewi Ontrowulan adalah ibu tiri Pangeran Samodra. Sebagaimana diketahui, Roro Kembang Sore dilarang untuk bersatu dengan pujaan hatinya, Pangeran Lembu Peteng. Ketika Lembu Peteng mati di tangan ayah Roro Kembang Sore, ia melarikan diri dan bertapa di puncak Gunung Bolo hingga ajal menjemput. Begitu pula dengan Dewi Ontrowulan, yang dilarang atau tabu bersatu dengan anak tirinya, pun pergi dari istana kerajaan. Begitu tahu bahwa sang pujaan hati sudah mati, ia pun menginginkan mati dalam satu liang lahat.

Keduanya memiliki akses fatalis yang mirip. Roro Kembang Sore melakukan bunuh diri esensial. Meski secara ragawi ia masih hidup tetapi jiwanya telah pupus. Ia bertapa dalam rangka menghadirkan tanatos dalam relung erosnya yang telah meninggalkan dirinya. Ia menebusnya dalam perjalanan waktu yang menubuh. Adapun Dewi Ontrowulan melakukan bunuh diri eksistensial. Begitu erosnya rampung, ia ingin merengkuh tanatosnya secara menyeluruh sehingga ia pun berhasrat bersatu dalam alam lain bersama sumber erosnya. Kedua tokoh berdasarkan pada romantisme platonik, meskipun dengan cara penyikapan berbeda. Persamaan lainnya adalah peran orang tua yang menjadi pemisah jalinan cinta. Roro Kembang Sore oleh orang tuanya Adipati Bedalem karena calonnya adalah musuh. Adapun Pangeran Samudro adalah orang tuanya Raja Majapahit karena yang dicintainya adalah ibu tirinya. Dengan kata lain, Roro Kembang Sore-Pangeran Lembu Peteng merupakan cinta dilarang, sedangkan Dewi Ontrowulan-Pangeran Samudro adalah cinta terlarang.

Berdasar Motif Hewan yang Luar Biasa

Cerita pesugihan di beberapa tempat selalu dikaitkan dengan hewan luar biasa, karena dalam *ngelmu* pesugihan selalu mengadopsi kekuatan hewan. Geertz (1983) mencatat ada babi hutan atau *babi ngepet, ama menthek, dan kebleg*. Pemberton (2003) mencatat ada dua jenis hewan yang terlibat yaitu bulus di pesugihan Bulus Jimbung Klaten, dan harimau jadi-jadian di Setra Kombor Wonogiri. Sementara itu, dalam khasanah pesugihan lain, binatang juga menjadi modus operandinya, semisal ular untuk Nyi Blorong, kuda untuk Pesugihan Jaran Panoleh, dan lainnya. Adapun untuk Pesugihan Makam Ngujang dan Pesugihan Pulau Seprapat adalah hewan berwujud kera. Oleh karenanya, keduanya berkerabat dalam cerita pesugihannya dengan persamaan motif hewan yang luar biasa.

Kera dalam dunia mitologi Jawa menempati posisi istimewa. Begitu pula dengan Sunda karena dalam khasanah Sunda dikenal dengan cerita rakyat Lutung Kasarung, makhluk yang dikutuk menjadi buruk dan menjalani karmanya, tetapi akhirnya berubah menjadi seorang lelaki tampan dan menjadi suami dari ratu cantik (Pudentia, 1992). Dalam dunia wayang lakon Ramayana, dapat dilihat posisi kera sebagai hewan yang luar biasa. Selain ksatria kera putih Anoman, putera Dewi Anjani, terdapat dua kera legendaris lainnya, yang merupakan saudara Dewi Anjani, yaitu Sugriwa dan Subali. Bahkan, para kera itu tidak hanya sosoknya yang menjadi sumber rujukan tentang makhluk luar biasa, tetapi kekuatan dan kesaktian mereka telah mewariskan jenis kesaktian di Jawa, termasuk adanya Aji Brajamusti, Brajalamatan, Brajadenta dan lain-lainnya, yang dalam beberapa primbon dianggap sebagai ilmu kadigdayan Jawa adiluhung (Trunarimong dan Indrajati, 1966: 42; Noeradyo, 1994: 33). Kesaktian-kesaktian itulah yang dimiliki Sugriwa dan Subali, terlebih Anoman, yang dikenal berusia panjang dan memiliki segudang kelebihan, seperti *Aji Sepi Angin* dan dapat kalis dari sambaran api (Tim Penulis Sena Wangi, 1999: 107).

Posisi kera dalam wayang purwa tersebut dalam proses menjadinya mirip dengan cerita Pesugihan Makam Ngujang dan Pesugihan Pulau Seprapat (versi 1), meskipun dalam hasilnya dipersepsi berbeda. Dari sudut pandang viktimologi, posisi kera di kedua pesugihan tersebut adalah korban. Kera dalam cerita Pesugihan Makam Ngujang adalah korban kutukan Sunan Kalijaga, sedangkan kera dalam Pesugihan Pulau Seprapat adalah korban kecerobohan pangeran tanpa nama dengan pusaka ajaibnya. Ihwal kutukan tersebut mirip dengan sebuah lakon wayang yang berpusar pada Cupu Manik Astagina, yang merupakan asal-usul perubahan wujud anak-anak Resi Gautama, yaitu Subali, Sugriwa dan Dewi Anjani, menjadi kera. Karena berebut Cupu Manik Astagina, ketiganya mencelupkan diri ke Telaga Mandirda. Sugriwa dan Subali menenggelamkan diri sehingga sekujur tubuhnya menjadi kera, sedangkan Dewi Anjani hanya mencuci tangan dan wajah. Ketiganya dikutuk 'buruk rupa' dan harus melakukan serangkaian tapa untuk menebus karmanya (Tim Penulis Sena Wangi, 1999: 102—105).

Di sisi berbeda, cerita di Pesugihan Makam Ngujang diyakini berkumpar pada petilasan Sunan Kalijaga berpola sama dengan cerita legenda Situs Taman Kera dan Petilasan Sunan Kalijaga, di Kelurahan Kalijaga, Harjamukti, Kota Cirebon. Juru kunci petilasan Raden Edi menjelaskan bahwa masyarakat setempat meyakini kera ekor panjang di situs tersebut adalah santri Sunan Kalijaga yang dikutuk. Pola kutukan dan sebab-musababnya sama dengan cerita Pesugihan Makam Ngujang, meskipun di Cirebon tidak berujung pada pesugihan. Yang unik, terdapat petilasan Sunan Kalijaga di Gunung Surowiti, Gresik, yang menjadi tempat pesugihan, meskipun tidak ada santri yang dikutuk menjadi kera.

Berdasar Motif Tipe Orang Tertentu

Kekerabatan cerita Pesugihan Nyi Blorong, Pesugihan Dewi Lanjar, dan Pesugihan Nyi Puspo Cempoko terletak pada motif tipikal mereka sebagai perempuan yang tersakiti dan terbuang, tentu dalam hal ini adalah cerita Pesugihan Nyi Blorong versi 2, karena Pesugihan Nyi Blorong versi 1 yang bersumber dari khasanah Jawa lama, tergambar Nyi Blorong demikian digdaya. Bila diteruskan pada cerita seputar cara mendapatkan pesugihannya yang dipersepsi publik, akan terurai sebuah motif lain, yang juga sama di antara ketiganya, yaitu sebagai perempuan haus seks. Pasalnya, pelaku pesugihan yang menggunakan jasa mereka selalu diminta imbalan dalam soal ranjang. Namun, untuk soal ranjang, menyimpan sebuah paradoks tersendiri, sebagaimana kelanjutan cerita ketiga sosok tersebut sebagai perempuan yang pernah mengalami diskriminasi gender.

Perbedaan ketiga cerita tersebut terletak pada penyebab kepergian masing-masing tokoh. Nyi Blorong diusir karena kejahatannya, Dewi Lanjar pergi untuk mengobati sakit hati karena ditinggal suami, dan Nyi Puspo Cempoko pergi untuk menghindari kawin paksa. Dalam konteks tersebut, motif Dewi Lanjar dan Nyi Puspo Cempoko punya kemiripan. Bisa jadi karena latar kultur pesisir yang membuat mereka sama dalam merespon masalah. Kisah lain yang mirip dengan Nyi Puspo Cempoko adalah Roro Mendut, cerita rakyat dari Pati, meskipun Roro Mendut tidak berujung pesugihan sebagaimana Nyi Puspo Cempoko, juga Dewi Ontrowulan-Pangeran Samudro atau Roro Kembang Sore-Pangeran Lembu Peteng. Bisa jadi karena Roro Mendut berasal dari kalangan masyarakat bawah, dan petilasan atau makamnya tidak dijadikan sebagai sarana untuk *ngalab berkah* dan ziarah kubur.

Adapun untuk kelanjutan cerita bersua dengan Kanjeng Ratu Kidul, Nyi Blorong dan Dewi Lanjar memiliki kesamaan motif. Keduanya diakui sebagai anak buah penguasa keraton Laut Selatan. Dalam khasanah Jawa, terutama historiografi tradisional Jawa dan mitologi Jawa, posisi penguasa Laut Selatan itu sangat sentral dan vital. Bahkan terdapat ritual dan beberapa bangunan di Keraton Jawa, yang khusus dipersembahkan pada penguasa Laut Kidul tersebut, salah satunya adalah Panggung Sanggabuwana di Keraton Kasunanan Surakarta dan situs bangunan lainnya di Kasultanan Yogyakarta (Wessing, 1997; Twikromo, 2000).

Tabel 2
Pola Kekerabatan Sembilan Cerita Pesugihan

Motif	Cerita Pesugihan
Benda	Gunung Kawi, Pohon Ketos
Tabu/Larangan	Gunung Kemukus, Roro Kembang Sore
Hewan Luar Biasa	Makam Ngujang, Pulau Seprapat
Orang Tertentu	Nyi Blorong, Dewi Lanjar, Nyi Puspo Cempoko

PARADOKS TEKS-KONTEKS

Sumardjo (2014) menjelaskan, cerita menjadi paradoks karena memiliki atau mengandung dua makna yang saling bertolak belakang, yaitu makna umum dan makna khusus. Makna umum berdasarkan logika empiris, sedangkan makna umum berdasarkan logika kaum makrifat, sehingga makna umum bersifat eksoterik dan makna khususnya esoterik (hlm. 13). Namun, dalam konteks cerita pesugihan, yang paradoks dan bertolak belakang tidak hanya ceritanya tetapi juga dengan konteksnya, yang meliputi realitas sosio-kulturalnya. Sisi paradoknya menyerupai pertunjukkan wayang kulit Jawa. Makna ruang seringkali terbalik. Dari belakang dalang, ruang kanan adalah 'baik' tetapi ruang kiri 'jahat'. Namun, dari balik

kelir, ruang kiri adalah baik, sedangkan ruang kanan yang jahat. Dalam konteks demikian, nilai baik dan jahat itu tergantung dari mana menilainya (Sumardjo, 2014: 13). Sementara itu, sisi paradoks cerita pesugihan dalam kerangka teks-konteksnya, sangat banyak. Namun, dalam kesempatan ini diperikan menjadi tiga macam, meliputi paradoks sakral-profana, paradoks kepentingan ekonomi pasar-orisinalitas, dan paradoks fakta-fiksi.

Peleburan Sakral dan Profan

Chambert-Loir dan Guillot (2007) menjelaskan bahwa tidak ada perbedaan yang signifikan antara tokoh yang semasa hidupnya sebagai orang yang melanggar tatanan masyarakat, orang suci, maupun raja yang dihukum, terkait dengan tradisi *ngalab berkah* dalam ziarah kubur yang dilakukan para peziarah di Indonesia. Rerata peziarah pun *ngalab berkah* dan berdoa di situs makam agar tujuan-tujuannya tercapai, tanpa mempedulikan kecenderungan hidup si tokoh, menyamping kuburnya dikaramatkan secara kolektif. Hal itu pula yang terjadi untuk cerita pesugihan yang bersandar pada makam atau tokoh historis atau pseudohistoris. Hal itu berlaku untuk Pesugihan Gunung Kawi dengan pusat makam Eyang Djoego dan R.M. Iman Soedjono, Pesugihan Gunung Kemukus dengan pusat makam Pangeran Samudro dan Dewi Ontrowulan, Pesugihan Pulau Seprapat dengan pusat makam Datuk Lodang, dan Pesugihan Nyi Puspo Cempoko dengan pusat makam Nyi Puspo Cempoko di Kabongan Rembang.

Dengan demikian, hingga kini, di Gunung Kawi, dapat dijumpai peziarah di makam Eyang Djoego dan R. Iman Soedjono untuk ber kirim doa versi agama-agama formal dan ada pula yang berziarah dalam rangka untuk pesugihan, meskipun dalam buku petunjuk ziarah disebutkan bahwa berziarah ke Gunung Kawi bukanlah pesugihan karena Eyang Djoego adalah seorang wali. Hal yang sama juga di makam Pangeran Samudro di Gunung Kemukus. Banyak yang datang untuk berziarah secara lazimnya, baik yang berlatar santri maupun Kejawan, tetapi di sisi lain, ada orang-orang yang berniat melakukan ritual seks terlarang dengan pasangan yang sudah tersedia di beberapa warung di sekitar makam. Begitu pula dengan Pesugihan Pulau Seprapat, meski kini jarang ditemui adanya ritual pesugihan di sekitar makam Datuk Lodang, yang bila mengacu pada dua versi cerita, memang sebagai dua subjek yang berbeda.

Sesungguhnya ritual seks bebas dengan tujuan merengkuh pesugihan termasuk dalam konteks tarikan antara sakral dan profan yang radikal, sebagaimana yang berlaku di Gunung Kemukus dan Gunung Bolo. Bila dilihat dari nilai-nilai kekinian, laku itu merupakan tindakan profan dan bila terkait dengan spiritualitas, cenderung dianggap menyimpang. Namun, bukan berarti ritual tersebut tanpa akar tradisi. Dalam sejarah perkembangan keagamaan era kerajaan Jawa klasik, dimungkinkan adanya akar tradisi yang mendasari ritual tersebut. Pada masa lalu, tantrisme dianut beberapa raja kerajaan-kerajaan besar di Jawa *tempo doeloe*. Sebagaimana diketahui, raja Singasari terakhir, Prabu Kertanegara (1268—1293), adalah penganut tantrik dan menganggap bahwa pesta minuman keras dan seks sebagai jalan pembebasan. Sahdan, pada saat kerajaan Singasari diserang oleh Jayakatwang dari Kediri, Prabu Kertanegara sedang menjalankan pesta tantrik sehingga ia tidak memiliki persiapan untuk menangkal penyerangan tersebut. Ajaran tersebut merupakan perkembangan lain dari sinkretisme Hindu—Budha yang bermula dari pernikahan Ken Arok dan Ken Dedes, yang pada akhirnya menjadi sebuah agama negara dengan nama agama Siwa-Budha yang berlaku hingga Majapahit (Soejono dan Leirissa, 2010; Kartodirdjo, 2012: 97; Munandar, 2013: 4), bahkan salah satu tinggalan Majapahit akhir, simbolisasinya mengarah ke tradisi tantrik, yaitu Candi Sukuh. Dalam konteks ini, seks yang

dipahami orang modern sebagai hal profan adalah laku sakral bagi para penganut ajaran tersebut. Dengan demikian, seks dianggap sebagai jalan untuk merengkuh kekuatan adikodrati, sebagaimana keberadaan keyakinan pada seks untuk *ngelmu*, seperti fenomena Sumobawuk di Kediri pada 1980-an dan Dukun Datuk di Padang pada 1990-an. Selain itu, ditambah lagi adanya himbauan dari tokoh pesugihan yang dirangkai atau dikonstruksi sebagai pembelar laku tersebut dalam tradisi lisan dengan menyatakan, barang siapa yang meneruskan kisah cinta terlarang mereka akan mendapatkan keberuntungan dan rezeki yang melimpah. Bila ritual pesugihan dengan seks bebas dibandingkan dengan akar tradisinya, yang terjadi adalah sebuah ritual yang salah waktu dan keliru tujuan.

Paradoks juga berlaku terkait mitos tanaman suci dan keramat. Daun dalam dunia literatur Indonesia, terutama pepatah dan kata bijak, sangat dikenal, meskipun menunjukkan kebalikannya. Dunia tidak selebar daun kelor, artinya dunia itu sangat luas. Begitu pula dengan seperti air di daun talas, bukan merujuk pada air yang melambangkan kesejukan dan kebeningan, bukan pada daun yang mengarah pada hijau dan damai, tetapi sebaliknya bahwa orang yang dilambangkan dengan itu tidak dapat dipercaya. Hal itu berbeda dengan bukan pepatah kejatuhan daun dewandaru di Gunung Kawi atau daun ketos di Bero. Artinya, itu pertanda keberuntungan. Keberuntungan yang dimaksud adalah bagi para pencari pesugihan. Bahkan, perkembangannya kini tidak hanya daun, tetapi ranting dan buah, terutama dewandaru. Dalam kasus tersebut, terdapat tarikan dari profan ke sakral, dan tentu dalam ini kerangkanya bukan logika, tetapi dalam kerangka agama primitif lebih berorientasi pada supranatural (Pritchard, 1984: 104). Akar keyakinannya merujuk pada pohon-pohon suci dalam keyakinan lama, sebagaimana konsepsi tentang pohon kehidupan atau pohon hayat, atau pohon yang tumbuh di nirwana dalam pewayangan. Dapat pula pada soal magi, karena ada tanaman tertentu yang disukai makhluk astral dan dijadikan sebagai medium untuk berhubungan dengan mereka (McKenna, 1992).

Antara Keaslian Versi dan Selera Pasar

Blorong hadir secara ambigu dalam literatur makhluk halus di Indonesia. Bahkan Boomgaard (1993) menemukan dalam beberapa literatur (1855—1875), Blorong adalah laki-laki dan disebut Kiai Blorong. Dalam literatur 1879—1924, Blorong adalah sepasang Ki dan Nyai. Namun, setelah 1929, Blorong hadir sepenuhnya perempuan (hlm. 202—5). Hanya saja, di kalangan masyarakat Jawa selama ini, diskursus yang berkembang, banyak pandangan yang menyamakan Nyi Blorong dengan Kanjeng Ratu Kidul. Selain karena sosoknya yang digambarkan sama, cantik, suka berkebaya hijau dan bertempat di Laut Kidul, bahkan ada yang menyatakan Blorong sebagai alter-ego Kanjeng Ratu. Jika mengacu pada *Serat Centini* (Ranggasutrisna, 1990: 70—71), yang juga digurat dalam *Serat Kandaning Ringgit Purwa* (Sarman, 1986), keduanya adalah khasanah Jawa yang ditulis tahun 1800an, Blorong adalah perempuan, karena ia merupakan anak Kanjeng Ratu Kidul (cerita versi 1). Dengan demikian, antara Kanjeng Ratu dan Nyi Blorong adalah dua pribadi berbeda, karena karakter dan sifatnya dianggap berlainan. Sebagaimana tengara Twikromo (2000) berdasarkan pengalaman seorang paranormal bahwa Blorong memang sering menyaru sebagai Kanjeng Ratu Kidul, dan bagi yang mempercayainya sangatlah berbahaya, karena Ratu Kidul sangat welas asih, sedangkan Blorong sebaliknya (hlm. 61). Selain itu, tempatnya pun berbeda, karena Laut Kidul identik dengan keraton Ratu Kidul, dan Nyi Blorong dipercaya di Sendang Pengilon, Bantul. Ketika ia menyamar sebagai Ratu Kidul, berarti ia sedang dinas di keraton Ratu Kidul. Namun, dalam

diskursus lain, Nyi Blorong dianggap sebagai sosok historis dengan mengacu pada silsilah Raja Galuh, yang sejajar dengan historisasi Ratu Kidul sebagai Dewi Kandita, puteri raja yang terusir dari istana Pajajaran (Twikromo, 2000). Dalam modifikasi historis, keduanya ditampilkan sebagai mojang Sunda.

Meski Nyi Blorong berstigma negatif dalam jagad kultural Jawa, ia menempati wilayah tersendiri yang unik, misalnya bila ada perempuan cantik yang memakai perhiasan emas yang mencolok, ia langsung dicap mirip Blorong. Bahkan, di Sendang Pengilon, yang dianggap sebagai tempat Blorong, ia tidak dicitrakan sebagai makhluk yang kejam. Tak heran, dalam beberapa primbon Jawa, terdapat mantra permintaan kekayaan, yang diringi dengan laku yang merujuk pada Nyi Blorong, yang dalam mantra disebut dengan Nini Blorong, dan dianggap sebagai makhluk halus welas asih. Mantra tersebut dinamakan *Aji Ngirup Banda*, dan disebut aji karena mantra ini baru dapat diterapkan bila diiringi dengan puasa *mutih* selama 7 hari 7 malam, *patigeni* sehari semalam, dan dimulai pada hari Jumat Pahing. Mantra ini harus diucapkan setiap tengah malam pukul 00.00, di halaman depan. Berikut bunyi mantranya: “*Ingsun amatak ajiku si Nini Blorong, Nini Blorong daktempuhake anyukupi sandang pangan kanga gung, amboyonga kasugihane Sri Sadana wadhahana ing gedhong arajabrana, sakehing pangan lebokna ing lumbung gumuling, aja esat ing selawase*”. (Noeradyo, 1994: 37)

Di sisi yang berbeda, keberadaan pesugihan Nyi Blorong, Pesugihan Dewi Lanjar, dan Pesugihan Nyi Puspo Cempoko sebenarnya dapat membalik anggapan bahwa mata duitan alias *matre* adalah perempuan, karena terbukti laki-laki juga dapat sangat *matre*, bahkan menjual jiwanya untuk kepentingan harta benda. Namun, untuk menjual jiwa yang mengarah pada urusan seks itu tidak ditemukan pada literatur pesugihan, baik yang ditulis oleh kalangan orientalis maupun sumber-sumber naskah kuno. Van Hien (1896) yang tercatat sebagai ahli yang memberi perhatian pada Blorong pertama kali menjelaskan bahwa Blorong sebagai makhluk yang “segala jenis kekayaan akan diberikan kepada si pemanggil. Dan hal itu berjangka waktu selama tujuh tahun, namun bisa diperpanjang hingga dua kali lagi. Namun selama itu harus ada yang dikorbankan, dan terakhir si pemanggil itu yang menjadi korban dan mengisi istana Nyai Blorong” (hlm. 112).

Wacana seksisme Nyi Blorong dimungkinkan berkembang seiring film-film nasional bertema horor marak pada tahun 1970an, seperti kemunculan *Beranak dalam Kubur* (1971) dan *Setan Kuburan* (1975). Fenomena itu kemudian memuncak pada tahun 1980an, dengan racikan unsur horor dan unsur seks, salah satunya adalah *Nyi Blorong* (1982), yang disusul dengan *booming* film horor yang diramu antara seks, *action*, dan humor, dengan bintang legendaris Suzana dan kawan-kawan. Aroma seks memang sengaja ditebar karena dalam budaya populer mengarah pada komoditas dan pasar. Sekali lagi, tengara tersebut dipicu oleh tiadanya referensi yang berbau seksual terkait dengan Pesugihan Nyi Blorong, juga Pesugihan Dewi Lanjar dan Pesugihan Nyi Puspo Cemporo karena rerata yang diminta bukan soal layanan seks, tetapi tumbal nyawa. Adapun soal kamar khusus yang dimajinasikan sebagai kamar khusus untuk meladeni nafsu seksual para setan pesugihan tersebut berfungsi mirip dengan pesugihan lainnya yang membutuhkan ruang khusus, tempat menaruh sesaji persembahan, dan sebagai ruang pertemuan yang tidak semata-mata mengarah pada seks, yang dalam beberapa film horor seks selalu digambarkan mengarah pada adegan ranjang. Selain itu, hasil wawancara dengan Ki Wejang Kawedar, ahli kejawen dan keturunan Pura Mangkunegaran (2010) bahwa perkawinan antara manusia dan makhluk halus dapat terjadi

tetapi tidak saling menyakiti dan mengintimidasi. Artinya, pernikahan itu bukan semata-mata seks, tetapi terkait daya tarik yang bersifat auratik, bahkan cinta. Dengan demikian, wacana seks yang meliputi sosok Nyi Blorong, Dewi Lanjar dan Nyi Puspo Negoro sebagai makhluk halus haus seks sebagai komoditas, sebuah modus untuk menarik minat pasar dan bersifat ekonomi-bisnis, terutama untuk produk budaya populer yang berorientasi pada selera pasar.

Kekaburan Fakta dan Fiksi

Meskipun sebagian besar cerita pesugihan termasuk legenda, tetapi wilayahnya sudah memasuki mite, artinya sebagian besar dianggap nyata dan terjadi. Apalagi beberapa di antara tokohnya dipandang sebagai sosok historis. Salah satu penegasan sosok historis adalah keberadaan makam yang dinisbatkan kepada tokoh bersangkutan, seperti Eyang Djoego, Syekh Datuk Lodang, Pangeran Samudro, Nyi Puspo Cempoko, Roro Kembang Sore, Eyang Bandho, Eyang Sentono Renggo (Makam Ngujang), adapun selebihnya seperti Nyi Blorong dan Dewi Lanjar, dianggap makhluk mitos. Meski demikian, masing-masing cerita memiliki kekhasannya tersendiri

Misalnya Pesugihan Pulau Seprapat. Pulau tersebut termasuk pulau legendaris, bersejarah dan kosmopolit. Cerita pesugihan yang dimaksud menunjukkan ke arah tersebut, baik versi 1 maupun versi 2. Versi 1 merujuk pada asal-usul pulau itu yang mengacu pada pendatang dari negeri Cina, Dampo Awang, yang meninggalkan kekayaannya seperempat di pulau tersebut sehingga disebut Pulau Seprapat. Versi 2 merujuk pada keberadaan sebuah tempat pesugihan dan komunitas kera, meskipun pada akhir-akhir ini laku mencari pesugihan semakin langka, seiring dengan komunitas kera berekor panjang di Pulau Seprapat yang punah. Namun, keberadaan Datuk Lodang menegaskan kosmopolitan Pulau Seprapat.

Awalnya, diduga ada Islamisasi terhadap cerita Pesugihan Pulau Seprapat versi 1 tentang asal-usul kera dengan kemunculan versi 2 tentang sejarah Datuk Lodang. Namun dugaan itu pun direvisi karena ada kecenderungan dalam cerita tutur di Jawa yang menganggap kejadian pada masa kerajaan-kerajaan dulu terjadi dalam satu waktu, padahal antara kejadian satu dengan kejadian lainnya memiliki jarak waktu yang panjang, bahkan ada yang berabad-abad. Cerita Pesugihan Pulau Seprapat versi 1 merupakan sebuah jenis legenda, adapun versi 2 termasuk ranah sejarah. Dengan demikian, antara versi 1 dan versi 2, relasi waktunya adalah kronologis, bukan paralel. Versi 1 berbicara tentang asal-usul Pulau Seprapat dan komunitas keranya, sedangkan versi 2 berkisah tentang jati diri Datuk Lodang. Dari cerita itu, ia hidup yang semasa dengan Sunan Muria, karena Sunan Muria adalah sosok historis. Ia adalah putera Sunan Kalijaga dengan Dewi Sujinah (puteri Utsman Haji) dan memiliki seorang putera yang bernama Pangeran Santri yang tinggal di Kadilangu (Mustofa, 2004: 22; Sunyoto, 2016: 362)

Ihwal kontradiksi fakta-fiksi juga menggelayuti keberadaan beberapa situs dan tokoh lainnya dalam cerita pesugihan, salah satunya Pangeran Samudra. Selain adanya kepentingan untuk menghapus cerita bahwa yang terjadi adalah cinta terlarang antara seorang pangeran dengan ibu tirinya, ada upaya untuk melakukan Islamisasi dan moralisasi cerita, terutama versi 2, dan ditulis dalam *Cerita Rakyat Jawa Tengah* dengan judul “Pangeran Samudra, Putra Prabu Brawijaya”. Di sisi yang berbeda, dalam *Serat Sindujoyo*, sebuah khasanah pesisir utara Jawa Timur yang dalam salah satu fragmennya mengisahkan persinggungan tokoh utama Sindujoyo dengan Gunung Kemukus. Dalam naskah kuno pesisir tersebut, sama sekali tidak disebut adanya makam Pangeran Samudro dan Sendang Ontrowulan di Kemukus. Bahkan, yang disebutkan hanya sebuah goa, tempat tokoh tersebut bertapa dan mendapatkan kesaktiannya

untuk membantu raja Mataram, Pangeran Sedo Ing Krapyak, yang berkeraton di Plered menumpas pemberontakan Pangeran Puger, adik raja, yang menjadi adipati di Demak. Saudara raja itu dapat ditawan dengan dimasukkan keranjang tetapi segera diampuni dan dihukum ringan (de Graaf, 2002: 4—11). Peristiwanya terjadi pada tahun 1605 M, sedangkan *Serat Sindujoyo* ditulis pada tahun 1778 S/1849 M (Mashuri, 2017).

Tabel 3
Paradoks Sembilan Cerita Pesugihan

Paradoks	Cerita Pesugihan
Sakral vs Profan	Gunung Kawi, Gunung Kemukus, Pulau Seprapat, dan Nyi Puspo Cempoko
Versi Otentik vs Selera Pasar	Nyi Blorong, Dewi Lanjar, Nyi Puspo Cempoko
Fakta vs Fiksi	Gunung Kawi, Gunung Kemukus, Nyi Puspo Cempoko, Pulau Seprapat, Makam Ngujang

PENUTUP

Dari rekonstruksi cerita, pola kekerabatan sembilan cerita pesugihan di Jawa meliputi empat tipe-motif, yaitu berdasar kesamaan benda (Pesugihan Gunung Kawi dan Pesugihan Pohon Ketos), tabu/larangan (Pesugihan Gunung Kemukus dan Pesugihan Roro Kembang Sore), hewan luar biasa (Pesugihan Makam Ngujang dan Pesugihan Pulau Seprapat), dan tipe orang tertentu (Pesugihan Nyi Blorong, Pesugihan Dewi Lanjar, dan Pesugihan Nyi Puspo Cempoko). Empat motif tersebut dapat berkembang merupakan langkah awal untuk merumuskan peta sastra terkait cerita rakyat berbasis pesugihan di Jawa, karena masih banyak cerita pesugihan lainnya yang perlu diinventarisir, kemudian digali tipe-motifnya untuk merumuskan sebuah peta sastra yang menyeluruh.

Fokus kajian pada cerita pesugihan bukan untuk mencari sensasi karena watak pesugihan yang kontradiktif dan dianggap sebagai sisi gelap dari kebudayaan Jawa. Pasalnya, cerita pesugihan tersebut menyimpan paradoks karena seringkali masyarakat terjebak pada makna umum, dan tidak menelusuri makna khusus. Dengan demikian, ada pemaknaan yang menyimpang antara teks dan konteks. Tentu pemaknaan tersebut bukan jatuh dari langit, tetapi melewati proses panjang, semacam lubang hitam, yang melibatkan waktu dan ruang. Dalam perjalanannya, terdapat retakan, pemiuhan, tumpang-tindih berbagai kepentingan, juga tarik-ulur kemanusiaan, sehingga konteks cerita pesugihan pun bercitra kelam. Namun, dengan mengetahui kekelamannya, dapat dikenali lebih jauh tentang proses ‘menjadi’ sebuah fenomena, tanpa bermain mutlak-mutlakan dengan mengeliminir prasangka, dan kondisi-kondisi manusia Jawa dalam mempersepsi diri dan kebudayaannya. Adanya paradoks teks-konteks menunjukkan bahwa antara manusia dan budaya terus berproses, hidup, dan dinamis.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdau, L. (2013). *Ritual Pesugihan di Gunung Kemukus (Studi Diskriptif tentang Ritual di Gunung Kemukus)*. Program Studi Sosiologi, FISIP Universitas Airlangga.
- Barker, C. (2014). *Kamus Kajian Budaya*. Yogyakarta: Kanisius.
- Boomgaard, P. (1993). “Illicit riches: Economic development and changing attitudes towards money and wealth as reflected in Javanese popular belief”. dalam Lindblad, J.T. (Ed.). *New Challenges in the Modern Economic History of Indonesia*, hlm. 197–215. The Hague: Cip-Gegenvens Koninklijk Bibliotheek.

- Chambert-Loir, H. & Guillot, C. (2007). *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*. (penerjemah: Jean Couteau, dkk.). Jakarta: Serambi.
- Danandjaja, J. (1984). *Folklor Indonesia; Ilmu Gosip, Dongeng, dan Lain-lain*. Jakarta: Grafiti.
- Desianasari. (2016). “Makna Sosial Ritual Pesugihan bagi Peziarah Makam Roro Kembang Sore Gunung Bolo Tulungagung”, dalam *Jurnal Komunitas*, Vol. 5/ No. 2/ 2016.
- De Graaf, H. J. (2002). *Puncak Kekuasaan Mataram, Politik Ekspansi Sultan Agung*. Edisi Revisi. Jakarta: Grafiti dan KITLV.
- Djuweng, S. (1998). “Tradisi Lisan Dayak dan Modernisasi: Refleksi Metodologis Peneliti Sosial Positif dan Penelitian Partisipatoris” dalam Pudentia (ed.). *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan.
- Drewes, G.W.J. (1929). “Verboden rijkdom: Een bijdrage tot de kennis van het volksgeloof op Java en Madoera,” dalam *Djawa* 9 tahun 1929.
- Faruk. (2008). *Pascastrukturalisme; Teori, Implikasi Metodologi, dan Contoh Analisis*. Jakarta: Pusat Bahasa.
- Foucault, M. (2009). *Pengetahuan dan Metode, Karya-karya Penting Foucault*. Yogyakarta: Jalasutra
- Hadi, P.H (2016). *Fenomena Pesugihan di Pesarean Gunung Kawi Kecamatan Wonosari Kabupaten Malang dan Muatan Pendidikannya*” Skripsi, Jurusan Sejarah, Program Studi Pendidikan Sejarah, Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Malang. Tidak diterbitkan.
- Harris, D.C. (2009) *Ziarah in the Javanese Context*. Tesis MA Universitas Northern Illinois.
- Harthoorn, S.E. (1860). “De zending op Java en meer bepaald die van Malang,” dalam *Madedelingen van het Nederlandsch Zendelingen Genootschap* 4, tahun 1860.
- Hooykas, J.H. (1929) “Volksoverlevering in Beeld” dalam *Djawa IX*, Surakarta; Secretariaat van Het Java Institut.
- Jamil, T.I. (1987). “Wawancara A. Teeuw: Jawanisasi Kesusasteraan Indonesia”, dalam *Horison*, No. 2, Februari 1987.
- Kartodirdjo, S. Soekmono, R. Atmadi, P, Sedyawati, E. (2012). *700 Tahun Majapahit (1293—1993), Suatu Bunga Rampai (Edisi 3)*. Surabaya: Dinas Pariwisata Jawa Timur.
- Kodiran. (1987). “Kebudayaan Jawa” dalam Koentjaraningrat (ed.). *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan
- Koentjaraningrat. (1994). *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Kremeer, J. (1904). “Blorong of de geldgodin der Javanen”, dalam *Mededelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap*.
- Geertz, C. (1983). *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. (penerjemah Aswab Mahasin). Jakarta : Pustaka Jaya.
- (1992). *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Magnis-Suseno, F. (1993). *Etika Jawa, Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia.
- Mashuri. (2017). “Kesejarahan Desa-Desa Pesisir dalam *Serat Sindujoyo*” dalam *Manuskripta (Jurnal Manassa)*, Vol. 7 (2), 2017.
- McKenna, T. 1992. *Food of The Gods, a Radical History of Plants, Drugs and Human Evolution*. London: Rider.
- Munandar, A.A. (2013). *Tidak Ada Kanal di Majapahit*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Mustofa, B. (2004). *Tarikhul Auliya, Silsilah Walisanga*. (Penerjemah: Basyir A.M. & Ulum, A.F.). Yogyakarta: Gama Media.
- Noeradyo, S.W.S. (1994). *Primbon Ajimantrawara, Yogabrata, Rajahyogamantra*. Yogyakarta: Soemodidjojo Maha-Dewa.
- Onghokham.(2002).*Dari Soal Priyayi sampai Nyi Blorong:Refleksi Historis Nusantara*.Jakarta: KPG.

- Pemberton, J. (2003). *“Jawa”, On The Subject of “Java”*. (Penerjemah: Hadikusumo, H.) Yogyakarta: Matabangsa.
- Pritchard, E. E. E. (1984). *Teori-teori Tentang Agama Primitif*. Yogyakarta: Pusat Latihan Penelitian dan Pengembangan Masyarakat (PLP2M).
- Pudentia, M.P.S.S. (1992). *Transformasi Sastra, Analisis atas Cerita Rakyat ‘Lutung Kasarung’*. Jakarta: Balai Pustaka.
- (ed.). 1998. *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan.
- Ranggasutrasna, N. (1991). *Centhini: Tambangraras-Amongraga, Jilid I*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Ritzer, G. (2003). *Teori Sosial Postmodern*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Roibin (2008). *Mitos Pesugihan dalam Tradisi Keberagamaan Masyarakat Muslim Kejawen; Studi Konstruksi Sosial Mitos Pesugihan Para Penziarah Muslim Kejawen di Gunung Kawi Malang*. Disertasi IAIN Sunan Ampel Surabaya. Tidak diterbitkan.
- Santosa, E. (2003). *Cerita Rakyat Tulungagung*. Jakarta: Grasindo.
- Sarman, A.A. (1986). *Serat Kandhaning Ringgit Purwa*. Jakarta: Djambatan.
- Soejono, R.P. & Leirissa, R.Z. (2010) *Sejarah Nasional Indonesia II Zaman Kuno, Edisi Pemutakhiran*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Soembogo, W.H. (tt). *Kitab Primbon Qurasyin Adammakna*. Yogyakarta: CV. Buana Raya
- Subagya, R. (1981). *Agama Asli Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan dan Yayasan Cipta Loka Caraka.
- Sumardjo, J. (2014). *Paradoks Cerita-cerita Si Kabayan*. Bandung: Yrama Media.
- Sunyoto, A. (2016). *Atlas Walisongo, Edisi Revisi*. Bandung: Pustaka Iman.
- Taum, Y. Y. (2011). *Studi Sastra Lisan; Sejarah, Teori, Metode dan Pendekatan Disertai Contoh Penerapannya*. Yogyakarta: Lamalera.
- Tim Balai Bahasa Yogyakarta. (2011). *Kamus Basa Jawa (Bausastra Jawa) Edisi Kedua*. Yogyakarta: Kanisius.
- Tim Penulis Sena Wangi. (1999). *Ensiklopedi Wayang Indonesia 1—2*. Jakarta: Sekretariat Nasional Pewayangan Indonesia.
- Tim Pustaka Setia. (2006). *Cerita Rakyat Jawa Tengah, Volume 6*. Surakarta: Pustaka Setia.
- Trunarimong, K & Indrajati, S. (1966). *Kitab Mantra Yoga*. Solo: Sadu Budi.
- Twikromo, Y.A. (2000). *Ratu Kidul*. Yogyakarta: Bentang.
- Van Hien, H.A. (1896) “De Javaansche geestenwereld, en de betrekking, die tussen de geesten en de zinnelijk wereld, verduidelijkt door petangan's of tellingen bij de Javanen in gebruik”.
- Wessing, R. (1997). “A Princess from Sunda: Some Aspects of Nyai Roro Kidul” dalam *Asian Folklore Studies* Vol. 56 tahun 1997.
- (2006). “Homo Narrans in East Java” dalam *Asian Folklore Studies* Vol. 65 tahun 2006.