

Patriotisme sebagai Ruang Ketiga: Praktik Ritual Adat *Ujung Mantra* dalam Masyarakat Gucialit Lumajang

Patriotism as the Third Space: Traditional Ritual Processions of *Ujung Mantra* in Gucialit Lumajang Community

Aprinus Salam

Universitas Gadjah Mada, Indonesia

Penulis koresponden: aprinus@ugm.ac.id

Abstrak

Perubahan prosesi ritual adat dalam suatu tradisi masyarakat merupakan hal yang lazim terjadi seiring pergerakan sosiokultural masyarakat. Bagaimana tradisi dan budaya berubah di antara pergerakan manusia secara kolektif, periode sejarah, dan hubungan dilematis antara agama, budaya (adat), dan transisi lainnya. Tulisan ini memusatkan perhatian pada upacara adat *ujung mantra* masyarakat Lumajang. Apakah *ujung mantra* pada masyarakat Gucialit Lumajang yang menuju modern masih mempertahankan otentitasnya? Sebagai ruang kultural, berdasarkan data historisnya, Lumajang adalah wilayah diaspora sehingga sebagian besar masyarakatnya adalah Madura-Jawa dan masyarakat Gucialit, sebagian besar beragama Islam. Bahasan utama tulisan, adalah sejarah, praktik, dan perubahan-perubahan yang terjadi dalam upacara adat *ujung mantra*. Di balik praktik ritual tercipta ruang liminal dengan menghadirkan wacana patriotik. Tujuan upacara bergeser dari ritual pemanggil hujan menjadi mencipta kerukunan antarwarga. Patriotisme sebagai strategi pengalihan wacana dan alternatif untuk melebur persinggungan antara agama, budaya, dan modernitas di dalam ruang ketiga (*ujung mantra*).

Kata kunci: agama; modernisasi; patriotisme; ritual; *ujung mantra*

Abstract

The changes in traditional ritual processions in a community tradition are common along with the sociocultural movements of the community. How traditions and cultures change among collective human movements, historical periods, and dilemmatic relationships between religions, cultures (customs), and other transitions. This paper focuses on the traditional ceremony of *ujung mantra* of the Lumajang community. Does *the ujung mantra* in the Gucialit Lumajang community that is towards modern still maintain its authenticity? As a cultural space, based on historical data, Lumajang is a diaspora area so that most of the people are Madurese-Javanese and Gucialit people, mostly Muslims. The main discussion of the writing, is the history, practices, and changes that occur in the traditional ceremony of *ujung mantra*. Behind the ritual practice is created liminal space by presenting patriotic discourse. The purpose of the ceremony shifted from the rain-calling ritual to creating harmony between citizens. Patriotism as a discourse transfer strategy and alternative to merge the intersection between religion, culture, and modernity in the third space (*ujung mantra*).

Keywords: modernization; patriotism; religion; ritual; *ujung mantra*

Riwayat Artikel: Diajukan: 19 Juli 2023; Disetujui: 20 Agustus 2023

1. Pendahuluan

Jawa menjadi salah satu contoh wilayah yang memungkinkan suatu budaya ritual mengalami perubahan seiring dengan pergerakan masyarakatnya (Geertz, 1973).

Perubahan itu disebabkan oleh perubahan masyarakat menuju kondisi sosiokultural yang terus bergerak ke depan. Dalam situasi tersebut, ritual sebagai tradisi yang diwariskan ikut tereduksi oleh berbagai kepentingan dan tuntutan masyarakat modern dan harus beradaptasi dengan periode sejarah yang baru. Hal tersebut terkait pula dengan posisi sejarah-geografis yang membentuk ruang kultural mereka.

Sastra Lumajang merupakan salah satu daerah yang mengalami perubahan sosiokultural tersebut. Berbeda dengan masyarakat Jawa Timur yang tinggal di kawasan kultur mataraman dan arekan, faktor historis telah membentuk ciri khas masyarakat Lumajang sendiri, yang memunculkan budaya Pendalungan. Kawasan yang menjadi bagian dari Pendalungan adalah daerah Tapal Kuda, seperti Pasuruan, Probolinggo, Lumajang, Jember, Bondowoso, Situbondo, dan Banyuwangi. Sebagian besar mereka adalah masyarakat campuran Madura dan Jawa sehingga terkenal dengan budaya Pendalungan. Salah satu budaya khas Pendalungan adalah *ujung mantra*.

Ujung mantra terkenal sebagai rangkaian upacara adat sedekah desa di Kecamatan Gucialit Kabupaten Lumajang. *Ujung* (*ojung/ojhung* dalam bahasa Madura) memang tradisi kolektif yang hampir ada di semua daerah di Jawa Timur (Sutarto, dkk., 2013). Di daerah lain, *ujung* dikenal dengan *ujungan* di budaya Sunda dan *perisaian* di budaya Lombok. Perbedaannya, *ujung* di kebanyakan daerah Jawa Timur hanya sebagai kesenian yang fungsinya tidak sesakral di Gucialit Lumajang. Akan tetapi, *ujung* lekat sebagai tradisi khas Pendalungan.

Ujung mantra adalah upacara sakral bagi masyarakat Gucialit karena ada prosesi dan rangkaian yang harus dijalankan masyarakat. Perhelatan *ujung* dibarengi dengan sajian *Mantra* (makanan tradisional) khas Gucialit, yaitu tape tetel dan jajan pasar. Sajian ini sudah dipersiapkan dari hari-hari sebelumnya dan menjadi budaya hantaran yang diberikan ke tetangga hingga saudara bersama nasi, lauk, dan pelengkap lainnya. Bagi masyarakat Gucialit, waktu *suroan* (bulan ketika *ujung mantra* dihelat) lebih ramai dari hari Raya Idul Fitri. Budaya menjelang dan saat hari raya seperti memberi hantaran makanan dan mempersiapkan jajanan di rumah juga menjadi budaya *suroan* masyarakat Gucialit. Dengan demikian, *Suroan* sebagai hari raya bagi masyarakat Gucialit Lumajang.

Sebelum perhelatan *ujung*, masyarakat telah melakukan doa bersama secara parsial di musala, dusun-dusun, atau pelataran lingkungan mereka di malam hari sebelumnya; dan ritual doa bersama di tempat perhelatan *ujung*. Masyarakat Gucialit Lumajang, sebagaimana masyarakat adat lainnya, memiliki sajian khas dalam ritual doa bersama tersebut. Selain tape

tetel dan jajanan tradisional, cara penyajiannya pun berbeda dengan tradisi kenduri pada umumnya. Mereka masih menggunakan bahan-bahan alam seperti daun pisang, batang pisang, dan kelengkapan lainnya.

Akan tetapi, pergeseran atau perubahan prosesi perhelatan *ujung* sangat dimungkinkan mengingat persentuhan budaya terutama dengan agama Islam dan modernitas. Dalam hal ini, tradisi dan budaya berupaya beradaptasi dengan perubahan-perubahan itu. Sangat jarang masyarakat bertahan dalam otensitas yang utuh pada sebuah tradisi dan kebudayaan (Woodward, 1999). Selain masalah pergesekan tersebut, kajian ini mencoba menelisik ulang aspek historis masyarakat Lumajang yang mengalami dinamisasi akibat pertemuan dua budaya yang berbeda, yaitu Jawa dan Madura.

Sebagai lokasi diasporik, proses-proses penciptaan ruang kultural yang hibrid menjadi jalan tengah dalam membentuk tradisi dan budaya yang baru. Dalam *The Location of Culture* (1994), Bhaba menjelaskan bahwa diaspora masyarakat global semakin terkoneksi satu sama lain. Persinggungan antar etnis, antar budaya, bahkan antar agama meleburkan sekat-sekat homogenitas sehingga memunculkan budaya baru dalam ruang ketiga. Di dalam ruang ketiga inilah identitas diaspora dan hibriditas budaya seolah melakukan perpaduan dan intergrasi. Ruang ketiga menciptakan kesempatan bagi percampuran dan pertukaran budaya sesuai dengan kepentingan dan kebutuhan sosial masyarakatnya.

Diaspora masyarakat Madura di Jawa sudah dimulai sejak tahun 1806. Hampir 833.000 orang Madura bertempat tinggal di Jawa Timur. Kesempatan besar itu mulai terbuka lebar sejak dibukanya perkebunan oleh Pemerintah Hindia Belanda yang mengeluarkan Undang-Undang Agraria di tahun 1870 (Hafid, 2001). Migrasi masyarakat Madura ini memunculkan budaya Pendalungan sebagai asimilasi budaya Jawa dan Madura yang memiliki kekhususan dan berbeda dari Jawa ataupun Madura.

Dapat dipastikan bahwa proses pelaksanaan ritual *ujung mantra* pada masyarakat Pendalungan berbeda dengan *ujung* di Mataraman, Arekan, dan Madura. Hal yang menjadi perhatian utama penelitian ini adalah *ujung* sebagai upacara adat yang di tempat-tempat lainnya dihelat sebagai bagian dari seni hiburan masyarakat. Tidak ada maksud dan permohonan tertentu. *Ujung* digelar semata-mata sebagai hiburan masyarakat. Sementara *ujung mantra* menjadi ritual untuk memanggil hujan dan upaya menjaga perdamaian antaranggota masyarakat.

Akan tetapi, sampai hari ini, *ujung mantra* berhadapan dengan hal-hal lain di luar kebudayaan. Kontestasi dan negosiasi dalam ruang kebudayaan terus-menerus terjadi.

Modernisasi masyarakat Lumajang memungkinkan ritual ini bergerak ke arah yang lebih dinamis, mengikuti kedinamisan masyarakat pendukungnya yang telah melakukan migrasi dari Madura ke Lumajang. Upacara adat yang awalnya dipraktikkan dalam satu dimensi, misi, kepentingan, dan tujuan. Seiring dengan modernisasi dan institusi-institusi keagamaan yang kian tumbuh, upacara adat harus bernegosiasi untuk mencari titik temu membentuk maksud dan tujuan sama yang baru, sebagai ruang yang dapat menengahi perbedaan-perbedaan itu.

Salah satu perubahan yang tampak adalah pemaknaan *ujung mantra* yang pada mulanya sebagai ritual pemanggil hujan, di satu sisi dan kemudian mengalami pergeseran yang ditandai dengan munculnya mitos patriotik, di sisi lain yang kemudian menjadikan *ujung mantra* sebagai Upaya membangun kohesivitas sosial antarwarga. Dua hal yang sebenarnya sangat berbeda maksudnya. Patriotisme adalah sifat dan sikap kepahlawanan atau berjiwa kepahlawanan (heroisme) individu yang dalam aktivitas-aktivitasnya ditransformasikan sebagai sikap yang berani, pantang menyerah, rela berkorban untuk bangsa dan negara, dan menjaga perdamaian. Oleh sebab itu, praktik *ujung mantra* di salah satu desa Gucialit, yaitu Wonokerto, perhelatan *ujung* diiringi dengan lagu “Sarip Tambak Oso” yang merepresentasikan jiwa dan semangat patriotisme. Upaya patriotik ini menunjukkan gejala sebagai sebuah alternatif agar *ujung mantra* tidak bergesek dengan aturan-aturan keagamaan (Islam) dan dapat diterima oleh seluruh masyarakat.

2. Metode

Penelitian tentang “Patriotisme sebagai Ruang Ketiga: Praktik Ritual Adat Ujung Mantra dalam Masyarakat Gucialit Lumajang” secara garis besar menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan etnografi. Data kualitatif tidak berupa angka tetapi berupa pernyataan-pernyataan mengenai isi, sifat, ciri, keadaan, gejala, atau pernyataan mengenai hubungan-hubungan antara sesuatu dengan yang lainnya, baik berupa benda fisik, pola perilaku, gagasan, nilai, norma, atau peristiwa yang terjadi di masyarakat (Ahimsa-Putra, 2009).

Metode ini dipahami sebagai metode untuk mengeksplorasi dan memahami makna yang-oleh sejumlah individu atau sekelompok orang-dianggap berasal dari masalah sosial dan kemanusiaan. Desain etnografi dalam penelitian kebudayaan dipahami sebagai prosedur penelitian kualitatif untuk menggambarkan dan menganalisis berbagai kelompok budaya

dengan menafsirkan pola perilaku, keyakinan, dan bahasa yang berkembang dalam suatu kelompok masyarakat dari waktu ke waktu (Cresswell, 2012).

Objek penelitian adalah upacara adat *ujung mantra* di Gucialit Lumajang dengan melibatkan subjek penelitian masyarakat Gucialit Lumajang. Pengumpulan data dilakukan dengan tiga cara. Pertama, studi lapangan berupa pengamatan langsung terhadap kegiatan kebudayaan. Kedua, studi lapangan berupa wawancara kepada beberapa narasumber, yaitu para pemimpin adat, pelaku kebudayaan, dan ahli/pakar/akademisi kebudayaan tersebut. Ketiga, studi kepustakaan dengan mengumpulkan dan mempelajari sumber-sumber tertulis berupa karya ilmiah yang berhubungan dengan permasalahan yang diteliti.

Data-data diolah dan dianalisis dengan mengorganisasikan dan mengurutkan ke dalam pola, kategori, dan satu uraian dasar sehingga dapat ditemukan tema. Hal ini juga untuk menjawab asumsi-asumsi dasar berdasarkan teori budaya yang digunakan. Pengorganisasian dan pengurutan data disesuaikan dengan konsep-konsep dalam penelitian kebudayaan, terutama mengenai persoalan upacara adat *ujung mantra* secara praktis, patriotisme di balik upacara itu, dan perubahan-perubahan masyarakatnya yang menuju modernisasi. Analisis data menggunakan seperangkat kerangka konseptual tentang diaspora lokal, teori kebudayaan Bhabha (1994), serta ritual dan perubahan masyarakat sehingga dapat digambarkan dan diuraikan desain atau pola hubungan dari tiga persoalan tersebut: upacara adat, patriotisme, dan modernisasi.

3. Hasil dan Pembahasan

Hasil kajian mengenai *ujung mantra* dipaparkan dalam empat pembahasan meliputi proses ritualisasi *ujung mantra* dalam kuasa simbolik dan kuasa kapital; diaspora masyarakat Madura di Jawa yang berpengaruh pada upacara adat *ujung mantra* serta kemungkinan perubahan proses dan pemaknaan ritualisasi akibat transisi masyarakat Gucialit menuju modernisasi; persinggungan/pertemuan antara agama, budaya (ritual), dan modernitas yang membuka ruang kontestasi dan negosiasi ketiganya; serta pemunculan wacana patriotik sebagai ruang alternatif dan strategi pengalihan wacana yang diciptakan di balik upacara *ujung mantra*, yang semula sebagai ritual pemanggil hujan menjadi ritual perekat kerukunan dan kedamaian antar warga. Proses-proses ini tentu tidak lepas dari keberadaan ritual di tengah dinamisasi masyarakat yang secara jelas diuraikan sebagai berikut.

3.1 Ujung dan Mantra: Dalam Kuasa Simbolik dan Kapital

Sebelum masuk membahas prosesi ritual *ujung mantra*, penting untuk melihat kembali posisi geografis Gucialit sebagai wilayah ikonik dengan perkebunan tehnya. Gucialit terkenal dengan Kebun Teh Kertowono yang merupakan salah satu objek wisata unggulan di Lumajang. Kalau melihat wilayah yang seperti itu tentu curah hujan menjadi hal penting karena teh memerlukan jumlah air yang sangat banyak agar optimal. Sebab tanaman teh tidak tahan terhadap musim kemarau panjang. Faktor ini mungkin menjadi alasan mengapa orang dulu melakukan ritual *ujung* yang bermaksud untuk memanggil hujan.

Seperti *ujung* di daerah lain, *ujung* di Gucialit adalah perhelatan yang menghayati tradisi pergulatan dua orang yang saling memukul menggunakan rotan. Perbedaannya, di daerah lain, *ujung* dikenal sebagai seni tradisi permainan yang dihelat untuk hari-hari perayaan tertentu. Sementara di Gucialit, *ujung* masuk dalam rangkaian ritual yang disakralkan oleh masyarakat. *Ujung* adalah bagian dari rangkaian tradisi *ujung mantra* yang dihelat bersama sajian-sajian dan doa-doa khusus di bulan Suro. Suroan bagi mereka adalah momen sakral yang dirayakan seperti hari raya idulfitri. Ada sajian-sajian khusus makanan tradisional tape ketan dan jajanan pasar disajikan di rumah-rumah dan dalam ritual doa.

Satu hari sebelum *ujung* dihelat masyarakat berkumpul di musala, jalan kampung, atau tempat khusus tertentu yang dikeramatkan seperti sumber mata air yang disakralkan di perkampungan mereka; sebagai ritual doa memohon kepada sang pencipta untuk diturunkan hujan (di masa lalu) atau memohon kerukunan, keberkahan, dan tolak balak (di masa kini). Ritual doa juga dilakukan saat akan mengawali permainan *ujung* dengan sajian-sajian makanan tradisional (*manta*). Begitu dengan wadah sajian yang digunakan semua dari bahan alami seperti daun pisang dan batang pisang. Rotan yang dipakai untuk perhelatan terlebih dahulu dirapalkan mantra-mantra atau doa-doa oleh dukun desa.



Gambar 1. Ritual doa sebelum perhelatan *ujung*
(Dokumentasi Peneliti)

Setiap desa mempunyai *dukun desa* yang berkemampuan khusus merapalkan mantra-mantra. Mereka juga bertugas menyiapkan kayu rotan yang telah diisi dengan doa-doa atau mantra-mantra. Para pemain *Ujung* tidak akan merasa kesakitan walaupun dalam proses permainannya ada yang sampai bersimbah darah. Sampai saat ini *Ujung Mantra* dapat bertahan dengan baik karena ada prosesi-prosesi adat masih dihayati oleh masyarakat Gucialit-Lumajang. Salah satunya di Desa Wonokerto, Gucialit, Lumajang (6/08/2022) yang menyelenggarakan *Ujung Mantra* sebagai sedekah bumi di bulan Suro.

Terlepas dari tujuan ritualisasi mengalami perubahan, eksistensi ritual *Ujung* berada dalam dilema kuasa yang berujung pada kontestasi, atau sebaliknya, ada proses-proses negosiasi yang dapat dilewati. Masalah ini berakar pada perubahan sosial yang mengharuskan sebuah budaya, ritual, ataupun upacara adat beradaptasi pada perubahan-perubahan itu. *Ujung Mantra* sebagai tradisi kolektif, satu sisi ia berhadapan dengan kuasa simbolik, sisi lain ia berhadapan dengan tuntutan perubahan yang berpotensi mentransformasikan *Ujung* ke arah kapitalistik.

Sisi kedua tidak hanya berlaku pada *Ujung*, tapi ini fenomena umum yang sedang terjadi di masyarakat Indonesia. Banyak ritual-ritual yang mengarah pada upaya festivalisasi untuk mencapai derajat ketenaran tertentu. Tentu ini akan menjadi tantangan yang bertentangan untuk adat sendiri. Sakralitas sebuah ritual akan menjadi taruhannya. Kuasa bentuk kedua ini adalah kuasa kapital yang mampu mengubah praktik ritual menjadi praktik yang lebih politis dan ekonomis. Sementara itu, bentuk pertama adalah kuasa simbolik yang mempertahankan ritual-ritual menjadi bagian dari (prosesi) kehidupan sebagai masyarakat adat; dan bertahannya rezim adat dalam arus perubahan lokal menuju transisi ke arah global.



Gambar 2. Sajian ritual saat doa Bersama
(Dokumentasi Peneliti)

Bourdieu mengatakan bahwa kuasa simbolik mengacu pada kemampuan seseorang atau kelompok untuk menghasilkan, mengendalikan, dan menginterpretasikan simbol, makna, dan representasi dari masyarakat. Kuasa simbolik melibatkan dominasi dalam domain simbolik, di mana agen yang memiliki kontrol atas produksi dan interpretasi simbolik dapat mempengaruhi dan mengarahkan tindakan orang lain. Sementara kuasa kapital tidak hanya merujuk pada aset material namun juga mencakup aspek yang tidak tampak seperti pengetahuan maupun kekuasaan (Fauzi, 2014). Menurut Bourdieu seorang agen yang telah memiliki cukup kapital dapat mengendalikan reproduksi sosial untuk mempertahankan maupun memperkuat legitimasi dalam struktur sosial (Bourdieu, 2010).

Agensi atau penggerak kedua kuasa tersebut tentu berbeda. Satu digerakkan oleh kuasa adat, lainnya oleh kuasa politis. Pada pelaksanaan prosesi ritual, kedua bermain peran untuk merebut legitimasi kuasa kepemilikan atas adat tersebut. Persoalannya adat saat ini berjalan sebagai prosesi formal yang mengharuskannya melewati lapisan-lapisan administratif tertentu. Tujuannya agar acara tetap terselenggara dan mendapat dukungan (secara finansial) dari pemerintah setempat. Dari sini muncul upaya kontestasi dan proses-proses negosiasi yang perlu ditempuh keduanya. Bagaimana dengan masyarakat adat? Dalam konteks ini mereka akan terbelah mengikuti arus salah satu di antaranya.

Adat menempuh kuasa simbolik untuk mempertahankan sakralitas tatanan ritual. Salah satunya dengan memunculkan sosok dukun desa. Mereka yang terpilih adalah orang yang memiliki kekuatan magis. Tidak sembarang orang yang dinobatkan demikian. Di Jawa, banyak identifikasi istilah dukun berdasarkan perannya. Ada dukun yang mempraktikkan ilmu sihir (*sorcerers*), dukun petungan (*numerologists*), dukun bayi (*midwife samans*), dukun calak (*circumcisers*), dukun *temanten* (*marriage specialists*) (Geertz, 1976: 86; Khiun, 2012: 25), dan *dukun biyasa* yang memiliki kemampuan umum dalam hal magis dengan kekuatan besar memprediksi masa depan, menemukan barang hilang, dan mempraktikkan santet (Geertz, 1976: 88).

Sosok dukun ini bagian agensi adat untuk mempertahankan kekuasaan mereka. Di sinilah pergulatan dimulai. Sistem masyarakat yang mengalami transisi ke arah modernisasi tidak menutup kemungkinan memunculkan problematika baru. Keterlibatan pemegang kuasa desa dalam pelaksanaan ritual mengarahkan tradisi adat menuju dua situasi. Pertama, kuasa simbolik yang direpresentasikan oleh dukun. Dukun menguasai pengetahuan dan dipercaya sebagai seorang ahli magi yang mampu mempertahankan nilai dan simbol dari adanya tradisi Ujung Mantra. Kedua, kuasa desa yang direpresentasikan oleh pejabat

setempat (lurah) yang merepresentasikan adanya kuasa kapital. Lurah memiliki kewenangan untuk mengatur sedemikian rupa aset desa, termasuk budaya, sebagai bagian dari festivalisasi yang mana hal itu berkaitan dengan kapitalisasi adat. Kedua model kuasa ini saling berkontestasi baik dalam ranah konflikual maupun kerja sama.

3.2 Diaspora Lokal dan Transisi Masyarakat Gucialit-Lumajang

Tulisan ini melihat fenomena diaspora Madura sebagai sebuah pergerakan masyarakat yang dinamis serta berperan besar terhadap perubahan pada prosesi kebudayaan ritual. Lumajang yang terletak di Provinsi Jawa Timur bagian Timur memiliki dua etnis besar, yakni Jawa dan Madura. Dari segi bahasa, masyarakat Lumajang di beberapa daerah bertutur secara bilingual, yakni bahasa Jawa dan Madura. Terkadang ada daerah yang tidak bisa menggunakan bahasa Jawa sama sekali meskipun ia lahir dan tinggal di Pulau Jawa dan hidup berdampingan dengan masyarakat yang berbahasa Jawa.

Pendudukan orang-orang Madura di Lumajang tidak lepas campur tangan Belanda yang memigrasikan orang Madura ke pulau Jawa bagian Timur. Di era Belanda, pesisir utara Jawa bagian Timur dikuasai oleh Belanda untuk dijadikan sebagai tempat perkebunan tebu yang pada saat itu menjadi komoditas tinggi (Arifin, 1997). Untuk mencukupi kebutuhan petani, Belanda mengajak orang-orang Madura untuk bermigrasi dan dijadikan sebagai buruh tani di perkebunannya.

Migrasi orang-orang Madura ke tanah Jawa, terutama di Lumajang, tidak hanya mendiami dan bekerja semata melainkan juga membawa budaya dan tradisi Madura. Kondisi ini yang disebut oleh Homi K Bhabha dengan diaspora. Mereka tidak hanya berpindah secara fisik dari satu tempat ke tempat lain, namun juga melibatkan pengalaman emosional, psikologis, dan identitas yang kompleks. Ia menambahkan diaspora dapat membentuk budaya baru karena adanya ruang negosiasi identitas kultural (Bhabha, 1994). Persinggungan masyarakat Madura dan Jawa dapat membentuk suatu budaya baru, memperbarui makna budaya baru, dan sejenisnya.

Dalam kasus masyarakat Gucialit Lumajang, tradisi yang telah mendapat makna baru adalah *ujung mantra*. *Ujung mantra* yang dimaknai oleh orang Madura sebagai ritual pemanggil hujan bergeser menjadi ritual penguat solidaritas. *Ujung mantra* dimaknai sebagai ritual pemanggil hujan dapat dijumpai di beberapa daerah di Madura dan daerah pesisir yang didiami oleh orang Madura di tanah Jawa. Ini dibuktikan dari salah seorang kiai, lokasinya berada di bawah kecamatan Gucialit, yang mengatakan bahwa mereka tidak

memaknai ujung sebagai pemanggil hujan. Pemahaman ini berangkat dari identitas kultural yang mana kiai dan masyarakatnya berasal dari etnis Jawa.

Diaspora orang Madura di Lumajang, khususnya di Gucialit, merestrukturasi budaya dari masing-masing etnis. Budaya dan tradisi *ujung mantra* yang sejatinya dimaknai sebagai pemanggil hujan direstrukturasi menjadi tradisi solidaritas. Perubahan pemaknaan ini disebabkan karena kondisi geografis dan struktur masyarakatnya tidak sama. Kondisi geografis di Madura merupakan tanah gersang yang sulit untuk mendapatkan air sehingga orang Madura hanya mengandalkan air hujan untuk bercocok tanam. Maka dari itu, tradisi *ujung mantra* diadakan sebagai upacara pemanggil hujan.

Kondisi berbeda dengan di wilayah Lumajang, terutama di daerah Gucialit, yang notabene berada di kaki Gunung Semeru. Masyarakat Madura yang berdiaspora di Gucialit tidak memerlukan lagi ritual *ujung mantra* untuk memanggil hujan. Mereka sudah diberi air yang cukup untuk bercocok tanam dan bertani. Oleh karena itu, ritual *ujung mantra* bukan lagi difungsikan untuk memanggil hujan melainkan dimaknai ulang untuk mengembangkan dan menguatkan solidaritas antarwarga. Inilah yang disebut Bhabha (1994) sebagai hibriditas karena ada penyesuaian kembali antara tradisi dan kondisi sosial-kultural maupun geografis yang ada.

Diaspora dan hibriditas masyarakat Madura di Gucialit telah memberikan warna dan karakter unik untuk tradisi *ujung mantra*. Kondisi ini menunjukkan adanya transisi masyarakat yang mana keadaan tersebut dipengaruhi beberapa faktor seperti kondisi sosial, budaya, politik, bahkan agama. Pada akhirnya pemaknaan ulang atas tradisi *ujung mantra* adalah bentuk budaya baru yang berkembang di tengah masyarakat Gucialit. Transisi pemaknaan ulang ritual *ujung mantra* ini dimaksudkan untuk menyatukan antara masyarakat asli Jawa dan masyarakat Madura, sehingga dominasi narasi bahwa *ujung mantra* adalah budaya Madura tidak lagi ada.

Oleh karena itu, masyarakat Gucialit mulai berpikir bahwa salah satu upaya untuk meleburkan sekat ini adalah dengan cara memaknai ulang *ujung mantra* sebagai bagian dari ritual solidaritas dan patriotik. Budaya *ujung mantra* tidak lagi dipandang sebagai entitas yang homogen dan tetap, tetapi sebagai konstruksi yang terus berkembang dan berubah melalui interaksi budaya melintasi ruang liminal. Budaya ujung mantra pada akhirnya cenderung selalu berubah dan berkembang sesuai dengan kondisi kultural masyarakat. Dengan demikian, diaspora dan hibriditas di masyarakat Gucialit telah melahirkan pemaknaan baru atas tradisi *ujung mantra*.

3.3 Menegosiasikan Agama, Budaya (Ritual), dan Modernitas

Tulisan ini meninjau ritual-ritual yang terjadi dalam masyarakat Lumajang secara sosiologis. Persoalan utamanya bahwa budaya (ritual) adalah milik masyarakat, yang mana keduanya bergerak dalam suatu perputaran masa yang dinamis. Meski ritual dan masyarakat (dalam arti struktur sosial) adalah konsep yang saling berbeda, perubahan budaya sangat dimungkinkan akibat berubahnya sebuah masyarakat. Sebab itu aspek-aspek lain dalam kehidupan manusia seperti agama, politik, dan hal-hal lain dapat saling berinteraksi sekaligus berkontestasi.

Geertz (1978) dalam tulisannya yang berjudul “Ritual and Social Changes: A Javanese Example” menggambarkan bagaimana Jawa menjadi salah satu wilayah kultural yang berpotensi mengalami perubahan pada aspek kebudayaannya seiring dengan perubahan sosialnya. Perubahan itu bukan kejadian abnormal melainkan suatu yang umum terjadi dalam masyarakat yang diskontinu. Pendekatan fungsional tidak akan mampu menangani permasalahan tersebut lebih efektif. Perlu adanya penjelasan-penjelasan secara sosiologis mengenai pertemuan antara berbagai aspek dalam kehidupan manusia, misalnya diantaranya adalah agama, budaya (ritual), dan kemungkinan-kemungkinan perubahan dalam masyarakat seperti modernisasi.

Dilihat dari historisitas wilayah dan masyarakatnya, Lumajang menjadi salah satu daerah tujuan migrasi (*in migration*) masyarakat Madura di Pulau Jawa, terkhusus Jawa Timur. Proses tersebut merupakan bagian dari sejarah orang Madura. Pada tahun 1930 tercatat sekitar 18.327 imigran Madura yang mendiami daerah Lumajang (Kuntowijoyo, 2017: 84). Kesuburan wilayah Besuki menjadi faktor utama pendorong migrasi tersebut terjadi. Potensi perkebunan di Karesidenan Besuki juga menguntungkan bagi masyarakat Madura yang secara historis mereka adalah masyarakat agraris (Hartono, 2010: 5).

Persebaran orang Madura di ujung timur Jawa Timur mencirikan karakter masyarakat yang khusus dibandingkan persebaran di kawasan/wilayah lainnya. Budaya pendalungan (*phandhalungan*) disebut-sebut sebagai budaya baru dari hasil hibridasi kultural antara tradisi Jawa dan Madura. Budaya baru tersebut, misalnya, terjadi pada pola komunikasi antara komunitas Madura dan Jawa di Jember yang membentuk bahasa Jawa dialek Jember yang memiliki struktur berbeda dengan bahasa Jawa pada umumnya (Raharjo, 2006).

Dibandingkan dengan masyarakat homogen, masyarakat Pendalungan memiliki pola relasi sosial dan sistem stratifikasi yang heterogen sehingga mereka cenderung bersifat lebih

terbuka dan fleksibel (Zoebazary, 2017: 68). Ini menjadi salah satu alasan mengapa tradisi/budaya Jawa dapat dipertemukan dengan tradisi/budaya Madura dalam konteks masyarakat Pendalungan. Kebudayaan masyarakat Pendalungan terus berproses, berubah-ubah karena sejumlah sebab. Perubahan budaya dapat terjadi karena beberapa hal, diantaranya, *pertama*, mencairnya batas-batas kebudayaan disebabkan oleh mencairnya batas-batas klasik teritorial identitas, mobilitas manusia, kecanggihan media komunikasi dan teknologi (modernisasi) (Abdullah, 2006). Hal ini tentu menyebabkan setiap masyarakat terintegrasi bukan hanya pada level lokal tetapi dunia, sehingga batas-batas kebudayaan pun memudar dan mencair.



Gambar 3. Perhelatan Ujung oleh sesepuh desa
(Dokumentasi Peneliti)

Karakteristik semacam itu dapat ditemukan dalam upacara adat *ujung mantra* di Gucialit, Lumajang. Upacara adat *ujung mantra* tidak hanya sekedar ritual yang diadakan setiap tahunnya, melainkan dapat menunjukkan adanya negosiasi antar agama, etnis, dan modernitas. Negosiasi merupakan strategi menawar yang dilakukan oleh masyarakat Gucialit dalam mempraktikkan tradisi *ujung mantra* di tengah gerak zaman saat ini. Perjumpaan tradisionalisme yang diwakili oleh *ujung mantra* di satu sisi dan modernitas di sisi yang lain berjalan beriringan. Perjumpaan *ujung mantra* dengan modernitas, yang terkadang dapat mengalahkan, dapat diatur sedemikian rupa sehingga eksistensi budaya *ujung mantra* tidak kalah.

Menegosiasikan antara ketiga entitas dalam kurun waktu yang bersamaan tidaklah mudah. Konflik horizontal maupun vertikal adalah hal yang lumrah dijumpai ketika melakukan negosiasi. Dalam hal ini, tidak ada yang kalah atau menang, yang ada adalah suatu kebudayaan baru dengan dibuktikan adanya pemaknaan ulang atas ritual *ujung mantra*.

Hefner (1985) ketika meneliti masyarakat Tengger menggunakan berbagai macam teori dan pendekatan untuk menjelaskan masyarakat Tengger itu sendiri. Teori sosiologi modern tidak bisa digunakan secara keseluruhan untuk menganalisis struktur dan sistem masyarakat Tengger. Ini menunjukkan bahwa berbicara terkait dengan agama, budaya, dan modernitas membutuhkan banyak perspektif dan teori dengan tujuan temuannya tidak bersifat subjektif.

Sistem dan struktur masyarakat Gucialit memilih bersikap terbuka dengan adanya faktor eksternal seperti agama dan modernitas. Agama tidak dipertentangkan dengan ritual *Ujung Mantra*. Agama justru dijadikan sebagai instrumen untuk melengkapi tradisi *ujung mantra*. Mulai dari pembukaan acara hingga penutupan tidak lepas dari unsur agama. Doa keselamatan dan doa untuk menyuburkan tanah dipanjatkan sebelum ritual *ujung mantra* dilakukan. Makanan yang telah disajikan didoakan terlebih dahulu sebelum dimakan bersama-sama. Semua praktik ini menunjukkan bahwa agama dan budaya bisa saling bernegosiasi satu sama lain dan dapat menghasilkan suatu ritual baru dalam *ujung mantra*.

Dialektika agama dan budaya dalam masyarakat Jawa telah banyak diteliti oleh para sarjana baik Barat maupun dalam negeri. Hefner, ketika mengkaji masyarakat Tengger, juga membahas perihal agama dan budaya. Pigeud (1962: 443) dalam risetnya menemukan bahwa masyarakat Tengger telah memiliki budaya sebelum masuknya agama Islam. Di kawasan Bromo telah tumbuh dan berkembang budaya Siwa-Hindu-Buddha. Ketiganya telah saling berkelindan satu sama lain untuk membentuk sebuah identitas kultural sendiri. Hingga pada akhirnya, ketika agama Islam masuk, masyarakat Tengger mampu menegosiasikan antar keduanya. Di satu sisi Islam diyakini sebagai agama, di sisi lain eksistensi ritual dan tradisi masyarakat Tengger masih dipraktikkan sebagaimana nenek moyangnya dulu melakukan.

Berpijak pada pola negosiasi seperti ini, masyarakat Gucialit tidak memiliki alasan untuk menegasikan antara agama dan budaya. Keduanya bisa berjalan secara beriringan dan saling melengkapi. Secara radikal, agama dijadikan sebagai alat legitimasi dari eksistensi ritual *ujung mantra*. Anggapan ini didasarkan pada rangkaian acara *ujung mantra* yang kental dengan nuansa Islam. Bacaan tahlil dan kalimat toiybah dilantunkan untuk mengirimkan doa kepada leluhur dan sebagai tanda acara telah dibuka. Setelah pembacaan doa selesai, hidangan yang telah disajikan dimakan bersama-sama.

Dalam kacamata sosiologi agama, seperti Emile Durkheim (2011), mengatakan bahwa agama secara inheren berada dalam ruang kultural. Ekspresi agama yang termanifestasikan melalui ritual-ritual yang dirasionalisasikan melalui mitos (Anthony Wallace, 1966). Dalam hal ini, Islam tidak hanya dipahami sebagai agama yang transenden,

yang berbicara hanya tentang konsep supranatural, melainkan memiliki relasi kuat dengan kehidupan sosial masyarakat. Kondisi ini dibuktikan dengan tema yang diangkat dalam ritual *ujung mantra* sebagai bagian dari ritus sedekah bumi. Agama hadir melalui simbol-simbol yang disakralkan sebagai bagian dari aspek budaya. Negosiasi antara agama dan budaya ini terjadi pada ruang liminal sehingga keduanya mampu membentuk budaya baru yang unik (Syam, 2005; Hilmi, 1994; Beatty, 1999).

Ruang liminal (ruang ketiga) sebagai tempat untuk bernegosiasi tidak hanya terjadi pada dua budaya, terjajah-penjajah, atau sejenisnya, melainkan juga dapat terjadi dengan identitas agama dan budaya. Bhaba (1994) mengamati suatu identitas baru dapat terbentuk melalui ruang liminal yang melibatkan dua identitas berbeda (penjajah-terjajah). Konsep liminal bersifat universal di mana ketika ada dua identitas yang berbeda saling bertemu, maka akan terjadi konflik, baik yang nantinya akan melahirkan budaya baru atau saling menguntungkan pihak tertentu.

Ketika agama dan budaya telah mewujud menjadi satu entitas baru, maka entitas tersebut akan berdialektika dengan kondisi zaman. Modernitas adalah suatu era yang cirinya adalah membentuk masyarakat yang rasional, mobilitas masyarakat semakin tinggi, ikatan solidaritas bergeser dari organik ke mekanik, strata sosial semakin beragam, dan sejenisnya (Giddens, 2001). Kondisi tersebut mulai tampak pada masyarakat Gucialit. Sebagai buktinya, petani bukan menjadi satu-satunya pilihan pekerjaan. Di antara masyarakat Gucialit ada yang menjadi pegawai pabrik, guru, penjaga toko, dan sebagainya. Semua keadaan ini memungkinkan terjadinya pergeseran dari masyarakat yang homogen (budaya petani) menjadi heterogen.

Ini merupakan tantangan tersendiri bagi pelaku adat masyarakat Gucialit. Pasalnya terdapat perbedaan budaya kerja. Pegawai maupun buruh pabrik telah mengikuti logika modern dengan mengikuti sistem kerja yang jelas, seperti libur hari Sabtu/Minggu dan jam kerja sesuai dengan jadwal. Sementara di sisi lain budaya petani tidak mengenal sistem hari libur. Masyarakat Gucialit masih mempercayai hari baik dan hari buruk dalam bertani. Bagi masyarakat Gucialit, hari baik digunakan untuk mengawali pertanian, melakukan panen, dan lainnya. Sementara di hari buruk masyarakat dilarang untuk melakukan aktivitas pekerjaan. Di hari buruk inilah masyarakat bisa meliburkan diri.

Dua kultur yang berbeda ini mampu dinegosiasikan dengan baik di ruang liminal. Dalam hal ini, internalisasi yang dilakukan oleh kalangan tua terhadap kalangan mudah berjalan dengan baik. Mengikuti logika Berger (2018) bahwa proses internalisasi merupakan

proses yang berciri nilai, norma, budaya, dan adat-istiadat diajarkan dan disosialisasikan kepada generasi mudah. Melalui kelembagaan yang berupa ritual *ujung mantra* proses sosialisasi dapat dilakukan dengan baik. Para pemuda yang ikut serta dalam *ujung mantra* menyerap nilai yang terkandung di dalamnya. Proses penyerapan ini dimaksudkan sebagai upaya pelestarian ritual *ujung mantra*.

Di sisi lain penyerapan ini sebagai media untuk menegosiasikan antara tradisionalisme dan modernitas. Subjek atau pelaku yang berada di ruang liminal adalah pemuda-pemuda Gucialit yang notabene mereka telah mengenal dunia luar, pekerjaannya semakin beragam, mobilitasnya semakin tinggi, dan mendapat pendidikan modern. Melalui kaum muda ini tradisionalisme dalam budaya *ujung mantra* diserap dan diinternalisasikan untuk kemudian disesuaikan dengan zamannya. Dengan model seperti ini, hipotesis modernitas yang meminggirkan tradisionalisme tidak akan terjadi. Dengan model seperti itu pula, *ujung mantra* sebagai warisan budaya masyarakat Gucialit akan tetap bertahan di tengah dunia modern.

3.4 Patriotisme sebagai Ruang Ketiga dan Strategi Pengalihan Wacana

Di atas telah dijelaskan bahwa di dalam ruang liminal terjadi kontestasi antara agama, budaya, dan modernitas. Masing-masing elemen saling berkelindan satu sama lain sehingga membentuk suatu pemaknaan baru tentang *ujung mantra* yakni sebagai bagian dari misi patriotik. *Ujung mantra* yang awalnya dipahami sebagai ritual pemanggil hujan diberi makna baru (berbeda) menjadi misi patriotik. Pemberian makna baru ini terjadi di ruang liminal yang mana masing-masing elemen saling mengisi untuk memberikan makna baru atas ritual tersebut.

Makna baru yang diberikan pada *ujung mantra* adalah meningkatkan solidaritas antarwarga supaya warga dapat terhindar dari konflik. Redefinisi makna ini dapat dimengerti mengingat acara *ujung mantra* dilaksanakan sebagai bagian dari acara sedekah bumi yang dilaksanakan secara gotong royong. Rangkaian acara tersebut melibatkan seluruh warga Gucialit untuk menyukseskan dan memeriahkan sedekah bumi. Keterlibatan warga dalam ritual tersebut dapat meningkatkan rasa solidaritas sosial.

Pemaknaan ulang ini diperkuat dengan adanya sajian makanan tradisional (Mantra) yang terdiri dari tape, tetel, dan jajanan pasar. Tape dan tetel memiliki sifat yang lengket. Makna harfiah dari jajan tersebut adalah dapat merekatkan antar warga. Tape tetel adalah hidangan yang wajib ada. Ketika peneliti berkunjung ke salah satu warga Gucialit, tuan rumah menyuguhkan tape ketan sembari mengatakan bahwa makanan tersebut harus selalu

ada di setiap acara sedekah bumi. Tape tetel diyakini dapat meningkatkan rasa solidaritas, kerukunan, dan saling membantu antarwarga masyarakat.

Selain itu, untuk mengisi pemaknaan ulang yang diciptakan dalam ruang liminal ini dengan memunculkan sosok pahlawan ritual *ujung*. Sosok yang dimunculkan adalah Sarip Tambak Oso. Sosoknya yang dikenal sebagai orang yang melakukan perlawanan terhadap Belanda dinilai memiliki makna patriotisme. Sebelum acara dimulai, pembawa acara memberikan penjelasan dan melantunkan puisi tentang Sarip Tambak Oso. Dengan dilantungkannya puisi Sarip Tambak Oso, harapannya warga dapat mengambil nilai patriotisme dan diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari.

Pemberian makna patriotisme dalam ritual *ujung mantra* dilakukan sebagai bentuk pengalihan wacana. Ini disebabkan untuk mengantisipasi adanya salah penafsiran dari agama tentang ritual tersebut. Masyarakat melakukan strategi pengalihan wacana ini untuk menghindari adanya stigmatisasi syirik terhadap ritual *ujung mantra*. Dengan pemberian makna baru ini ada upaya rasionalisasi atas ritual *ujung mantra*. Rasionalisasi tersebut berfungsi sebagai alat legitimasi bahwa agama tidak bertentangan dengan ritual adat. Di sisi lain juga berfungsi untuk menjelaskan secara fungsional tentang pentingnya *ujung mantra* bagi masyarakat Gucialit.

Pada akhirnya rasionalisasi atas pengalihan ini dimaksudkan untuk memberikan legitimasi baru atas ritual *ujung mantra*. Legitimasi tersebut bertujuan untuk; Pertama, melanggengkan kuasa kultural bahwa ritual *ujung mantra* tidak bertentangan dengan agama; Kedua, melanggengkan kuasa kapital bahwa ritual *ujung mantra* dapat dijadikan sebagai modal penguasa daerah (lurah/bupati).

4. Simpulan

Berdasarkan hasil diskusi di atas, penelitian ini menyimpulkan bahwa perubahan makna dari ritual *ujung* terjadi pada ruang liminal. *Ujung mantra* yang awalnya difungsikan sebagai ritual pemanggil hujan bergeser menjadi rangkaian adat sedekah bumi dengan diberi makna baru yakni solidaritas dan patriotisme. Redefinisi makna ini didasarkan dua alasan. Pertama, pemaknaan ulang ritual *ujung mantra* tersebut dipengaruhi oleh diaspora orang Madura di Jawa dan hibriditas antara dua etnis dan agama. Pemaknaan ulang tersebut dimaksudkan agar ritual *ujung mantra* dapat diterima oleh kedua etnis.

Kedua, pemberian makna baru ini bagian dari rasionalisasi tradisi *ujung mantra*. Rasionalisasi yang dimaksudkan adalah sebagai bentuk baru atas bertemunya tiga entitas

yakni agama, budaya, dan modernitas agar pemaknaan tersebut dapat dipahami secara rasional, dan juga menghindarkan dari adanya stigma negatif atas ritual tersebut. Dengan strategi demikian, wacana baru tentang *ujung mantra* dapat dilestarikan sehingga ritual tersebut dapat bertahan di tengah perubahan zaman.

Daftar Pustaka

- Abdullah, I. (2006). *Konstruksi dan Rekonstruksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ahimsa-Putra, S.H. (2009). Paradigma Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pandangan. Dalam Kuliah Umum "Paradigma Penelitian Ilmu-ilmu Humaniora", diselenggarakan oleh Program Studi Linguistik, Sekolah Pascasarjana, Universitas Pendidikan Indonesia, di Bandung, 7 Desember. 2009.
- Arifin, E.B. (1997). *Migrasi Orang-Orang Madura dan Jawa ke Jember*. Jakarta: Depdikbud.
- Beatty, A. (1999). *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger, P. L. (2018). *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES.
- Bourdieu, P. (2010). *Arena Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Cresswell, J.W. (2012). *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Durkheim, E. (2011). *The Elementary of Religious Life*. Terjemahan Inyik Ridwan M. Yogyakarta: IRCISOD.
- Geertz, C. (1973). Ritual and Social Change: A Javanese Example. Dalam Pamela J. Stewart dan Andrew Strathern (Ed), *Ritual* (hal. 549-576). London: Routledge.
- Geertz, C. (1976). *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.
- Giddens, A. (2001). *Tumbal Modernitas: Ambruknya Pilar-Pilar Keimanan*. Terjemahan M Yamin. Yogyakarta: IRCISOD.
- Fashri, Fauzi. (2014). *Pierre Bourdieu Menyikap Kuasa Simbol*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Hartono, M. (2010). Migrasi Orang-orang Madura di Ujung Timur Jawa Timur: Suatu Kajian Sosial Ekonomi, *ISTORIA: Jurnal Pendidikan dan Sejarah* 8(1), 1-10. DOI: 10.21831/istoria.v8i1.3717.
- Hafid, J. (2001). *Perlawanan Petani, Kasus Tanah Jenggawah*. Jakarta: Pustaka latin.
- Hefner, R.W. (1985). *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton: Princeton University Press.

- Hilmi, Masdar. 1994. *Islam and Javanese Aculturation*. (Thesis) Canada: Magister of McGill University.
- Khiun, L.K. (2012). *Liberalism, Feminism, Popularizing Health Communication*. England: Ashgate Pub. Ltd.
- Kuntowijoyo. (2017). *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris: Madura 1850–1940*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Pigeaud, T.G. (1962). Java in Fourteenth Century: A Study, in *Cultural History: the Nāgara-Kērtāgama by Rakawi Prapañca of Majapahit*, Volume 5. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Sutarto, A., dkk. (2013). *Pengetahuan Tradisional dan Ekspresi Budaya Lokal Jawa Timur*. Jakarta: Kemendikbud.
- Syam, N. (2005). *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LkiS.
- Wallace, A.F.C. (2013). *Religion: An Anthropology Perspective*. Random House Publishing.
- Woodward, M.R. (1999). *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS.
- Zoebazary, I. (2017). *Orang Pendalungan: Penganyam Kebudayaan di Tapal Kuda*. Jember: Paguyupan Pandhalungan Jember.