

## SENYAWA ISLAM DAN BUDAYA PESISIR SELATAN TULUNGAGUNG

GEDONG MAULANA KABIR

FPF Yogyakarta

[gedong.maulana.kabir@gmail.com](mailto:gedong.maulana.kabir@gmail.com)

### Abstrak

*Islam selalu berjalın-kelından dengan budaya lokal. Pada dirinya sendiri, Islam memiliki seperangkat dasar (dalil) yang mungkin ditafsirkan selaras dengan budaya lokal, maupun sebaliknya. Disaat yang sama, budaya lokal telah mengakar dalam kesadaran masyarakat. Bisa jadi budaya lokal mengakar lebih dalam dibandingkan dengan ajaran agama, dalam konteks ini Islam. Budaya lokal menjadi semakin kompleks jika dikaitkan dengan seperangkat keyakinan masyarakat atas mistisitas wilayah pesisir selatan laut Jawa, Tulungagung. Relasi kompleks antara Islam dan sosio-kultural masyarakat pesisir selatan inilah yang akan dikaji dalam artikel ini. Perspektif sintesis mistik akan digunakan dalam menganalisa data dari hasil wawancara yang menelusuri fakta masyarakat pesisir selatan Tulungagung dan data dari penghampiran kajian kepustakaan. Artikel ini berupaya menjelaskan fakta sosial-budaya-keagamaan yang berkembang di masyarakat pesisir selatan Tulungagung. Faktanya, masyarakat bisa menciptakan kehidupan harmoni dengan tetap mempertahankan budaya lokal dan kehidupan keagamaan. Inilah yang, bisa jadi, disebut sebagai Islam sintesis mistik pesisir selatan.*

**Kata kunci:** *Islam, Budaya Lokal, Pesisir Selatan, Sosial.*

## Pendahuluan

Islam mengajarkan keharmonisan.<sup>1</sup> Ajaran ini tidak semata-mata dipahami dalam konteks relasi antar manusia, namun juga harmonis dalam relasi agama dan budaya sekaligus agama dan alam. Hanya dengan cara inilah Islam bisa diterima dimanapun dan kapanpun. Ini juga merupakan pintu gerbang bagi kita untuk melihat Islam yang *rahmatan lil 'alamin*.<sup>2</sup>

Pandangan keagamaan inklusif-harmonis seperti ini terus mendapat tantangan dalam sejarah beragama di sekitar kita. Belum lama ini, publik dikejutkan dengan viralnya berita soal teror sedekah laut yang rencananya dilaksanakan di Pantai Pandansimo, Bantul, Yogyakarta. Acara hendak dilaksanakan pada Sabtu, 13 Oktober 2018. Namun naas, sekelompok orang telah membubarkan dan merusak persiapan acara sedekah laut tersebut sebelum acara dilaksanakan karena dianggap bertentangan dengan ajaran agama Islam yang dipahaminya. Sedekah laut dianggap sebagai tindakan syirik, atau paling ringan adalah bid'ah, yang bisa memengaruhi akidah orang lain dan karenanya harus ditentang. Terkait hal ini, Buya Syafii Maarif menghimbau agar masyarakat bisa mengembangkan kultur kewarasan. Ini adalah langkah cerdas agar tidak ada lagi yang melakukan hal-hal anarkis.<sup>3</sup>

Di Tulungagung, sebelumnya juga pernah dilaksanakan acara yang serupa. Acara tersebut adalah Larung Sembonyo yang dilakukan secara swadaya oleh masyarakat di daerah pantai Popoh Desa Besole, Kecamatan Besuki, Tulungagung pada Selasa, 9 September 2018. Ini merupakan wujud syukur masyarakat sekaligus sebagai peringatan

---

<sup>1</sup> Saiful Mustofa, "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Islam Berkemajuan: Melacak Akar Epistemologis dan Historis Islam (di) Nusantara", *Epistémé*, Vol.10, No.2, Desember 2015, 407

<sup>2</sup> Muhammad Makmun Rasyid, "Islam *Rahmatan Lil 'Alamin* Perspektif KH. Hasyim Muzadi", *Epistémé*, Vol. 11, No. 1, Juni 2016, 98. Lihat juga Zuhairi Misrawi, "Revitalisasi Islam *Rahmatan lil 'Alamin*", dalam *Kompas*, 1 Maret 2011.

<sup>3</sup><https://nasional.tempo.co/read/1136567/soal-teror-sedekah-laut-buya-syafii-jangan-takut-sama-mereka> diakses pada 18 Oktober 2018

tahun baru Jawa, bulan *Suro*. Jika biasanya acara dilaksanakan oleh para nelayan, pada perhelatan kali ini juga melibatkan secara aktif para petani.<sup>4</sup> Yang membedakan dengan fenomena sedekah laut di pantai Pandansimo Bantul adalah, acara larung Sembonyo di pantai Popoh Tulungagung tidak ada penyerangan dari kelompok keagamaan.

Berdasarkan contoh fakta sosial-budaya dan kajian pendahuluan sebagaimana dipaparkan di atas, maka artikel ini dimaksudkan untuk mengulas dinamika sosial-budaya dan keagamaan yang berkembang di daerah Tulungagung sebagai salah satu basis sub-geografis pesisir selatan. Upaya ini akan dijalankan dengan menggunakan perspektif *mystic synthesis* sebagaimana pernah ditulis oleh M.C. Rickelfs.<sup>5</sup> Penulisan juga sangat mempertimbangkan berbagai kajian terdahulu atas tema terkait. Bagian ini nantinya akan sangat membantu dalam proses pemetaan kajian yang mengulas subjek ini. Semuanya akan digunakan secara proporsional untuk mendapatkan gambaran terbaik atas masalah yang diangkat. Berpijak dari seluruh uraian ini, artikel diharapkan bisa menjawab tujuan mendasar kajian ini, yaitu memberikan suatu ulasan deskriptif yang menjelaskan relasi kompleks Islam dan budaya pesisir selatan masyarakat Tulungagung.

### **Agama dan Budaya: Sebuah Tinjauan Kepustakaan**

Pada umumnya, para ahli memetakan kajian-kajian yang melihat pertemuan agama dan budaya dalam beberapa tipologi. Tipologi-tipologi ini ada yang memang secara eksplisit disampaikan oleh pengaji-penelitinya, ada pula yang merupakan penilaian dari pengaji-peneliti lain. Meski begitu, seluruh tipologi ini hampir tidak keluar dari konstruksi nalar dasar yang melihat hubungan antara agama

---

<sup>4</sup>Lihat.<https://www.jatimtimes.com/baca/178814/20180911/161900/harapkan-berkah-nelayan-popoh-larung-sembyonyo/> diakses pada 18 Oktober 2018

<sup>5</sup> Ulasan pertama tentang *mystic synthesis* dapat dilihat dalam M.C. Rickelfs, "The Birth of Abangan", *Bijdragen tot de Taal- en Volkenkunde (BKI)*, Vol. 162, No.1, 2006, 37. Hal ini juga dibahas kembali dalam M.C. Rickelfs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 Sampai Sekarang*, terj. FX. Dono Sunardi & Satrio Wahono, (Jakarta: Serambi, 2013), 36.

dan budaya sebagai bentuk Islam sinkretis, Islam lokal, Islam kolaboratif, Islam akomodatif maupun bentuk lain sebagai upaya tafsir alternatif.

Di bagian pertama, kita perlu membahas kajian tentang Islam sinkretis. Tipologi ini digawangi oleh Clifford Geertz. Penelitiannya yang dibukukan dalam *The Religion of Java* membagi masyarakat Jawa menjadi abangan, santri dan priyayi.<sup>6</sup> Kajian sinkretis semacam ini melihat adanya suatu paduan antara agama dan budaya. Keduanya telah bersintesa menjadi satu entitas tunggal yang sulit untuk diurai kembali jika hendak dicari identitas yang *genuine*. Islam Jawa dalam pandangan seperti ini tampil sebagai Islam yang menyerap tradisi Jawa pra Islam sebagai bentuk sinkretis.

Pendukung gagasan Islam sinkretis seperti ini diantaranya adalah Andrew Beatty. Penelitian dengan memilih *locus* Banyuwangi ini menghasilkan suatu simpulan yang menarik dalam melihat fenomena slametan.<sup>7</sup> Slametan, dalam uraian Beatty, dipandang sebagai ruang bersama yang mempertemukan segenap orang dengan latar belakang sosial keagamaan yang berbeda. Dengan analisis multivokalitas, slametan terbukti bisa menjembatani antara Islam dan segenap tradisi lokal. Temuan ini semakin kentara jika kita melihat paduan sempurna antara Adam dan Hawa sebagai representasi tradisi Islam dan Wisnu sebagai representasi tradisi Hindu. Pandangan ini bukan semata menerima total warisan sinkretisme Geertzian, namun juga semakin mengokohkannya karena adanya pembuktian sosial-budaya di Banyuwangi.

Masih dalam lingkup pandangan Islam sinkretis, penelitian dengan hasil senada diuraikan oleh Erni Budiwanti. Dia mengeksplorasi fenomena Islam Wetu Telu dan Islam Wetu Limo di suku Sasak, Lombok, dengan perspektif Mark Weber, Robert N.

---

<sup>6</sup> Lihat Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Chicago and London: The University of Chicago, 1976)

<sup>7</sup> Baca Andrew Beatty, "Adam and Eve and Wishnu: Syncretism in The Javanese Slametan", *Journal of the Royal Anthropolical Institute*, Vol. 2, No. 2, 1996, 285

Bellah, sekaligus sang begawan Islam sinkretis, Clifford Geertz.<sup>8</sup> Simpulan dari penelitian ini adalah Islam Sasak adalah Islam juga, bukan yang lain. Akan tetapi, poin pentingnya adalah Islam Wetu Telu mengedepankan aspek lokal seperti adat, budaya, maupaun pengetahuannya. Ini yang seringkali dibedakan dengan aspek-aspek Islam dalam pengertian dominasi adat dan budaya Arab. Meski demikian, bukan berarti Islam Wetu Telu meninggalkan sama sekali khazanah Islam seperti dalam hal doa maupaun tempat ibadah (masjid). Pada kasus Islam Wetu Telu, baik dimensi Islam maupaun dimensi kekayaan tradisi lokal, semua latar belakang identitas telah melebur menjadi satu. Konstruksi cara beragama seperti ini yang juga mengukuhkan pandangan Islam sinkretis ala Geertz.

Pada bagian selanjutnya, ada kajian yang menampilkan corak Islam lokal. Tipologi seperti ini misalnya bisa dilihat dalam penelitian Muhaimin AG yang mengambil setting lokasi di Cirebon.<sup>9</sup> Penelitian ini menunjukkan bahwa Islam ternyata memiliki ruang negosiasi dengan budaya lokal. Di ruang seperti ini memungkinkan terjadinya segenap proses adopsi, adaptasi sampai adaptasi kreatif sehingga Islam bisa diterima oleh masyarakat. Sayangnya, cara mengekspresikan Islam seperti ini sering dilihat secara pejoratif. Pandangan yang paling umum terhadap Islam seperti ini adalah anggapan bahwa Islam didominasi oleh pengaruh animisme, Hindhuisme sampai Budhisme pra-Islam. Padahal, penelitian ini membuktikan sebaliknya. Pengaruh-pengaruh animisme, Hindhuisme dan Budhisme harus diakui memang ada, namun sifatnya hanya minor dan perifer. Apa yang terjadi pada Islam di Cirebon sebenarnya mendapatkan penjelasan normatif dalam Islam sendiri. Artinya, ruang negosiasi budaya ini masih tetap dalam batas-batas yang dibenarkan baik menurut Al Qur'an, Hadits maupaun beberapa karya Ulama klasik. Bagi Muhaimin, Islam seperti ini

---

<sup>8</sup> Baca kembali Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Wetu Limo*, (Yogyakarta: LkiS, 2000)

<sup>9</sup> Penelitian ini dibukukan dalam Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal*, (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2001)

merupakan Islam lokal yang ekspresinya tetap bisa mendapat legitimasi normatif agama.

Islam lokal juga menjadi corak penelitian sebagaimana dilakukan oleh Abdul Munir Mulchan. Penelitian ini menarik karena berhasil membuktikan kesalahan pandangan umum yang berkembang di masyarakat. Selama ini, Muhammadiyah dinilai sering menentang tradisi lokal, namun Mulchan justru membuktikan sebaliknya. Penelitian yang dilakukan di Wuluhan Jember, telah dibukukan dalam *Islam Murni pada Masyarakat Petani*,<sup>10</sup> menunjukkan bahwa petani merupakan orang-orang yang selalu bekerja dan berinteraksi dengan alam. Kedekatan dengan alam pada gilirannya membuat petani dekat dengan Tuhan. Relasi manusia-alam-Tuhan ini seringkali dibingkai dalam ekspresi magis oleh para petani. Pada konteks masyarakat pedesaan, ini dianggap sebagai hal yang biasa. Bagi Mulchan, masyarakat dengan kosmologi seperti ini tidak bisa dekat dengan agama yang hanya menekankan syariah. Cara-cara magis merupakan ekspresi yang lebih melekat dengan kehidupan masyarakat. Unikny, corak semacam ini juga terjadi di masyarakat Muhammadiyah pedesaan. Mereka yang hidup terus bersanding dengan alam terbukti bisa bersikap akomodatif terhadap budaya lokal. Corak ber-Islam semacam ini memang menampilkan citra Islam yang khas lokal Wuluhan Jember.

Kita juga bisa melihat corak Islam kolaboratif, misalnya, sebagaimana diulas oleh Nur Syam dalam *Islam Pesisir*.<sup>11</sup> Penelitian ini memilih *locus* di daerah Palang, Tuban, Jawa Timur. Nur Syam menyebut ada medan budaya (*cultural sphere*) yang menjadi tempat bertemunya masyarakat yang terpolarisasi dalam berbagai varian seperti NU, Muhammadiyah, sampai masyarakat yang dilabeli abangan. Dengan meminjam perspektif konstruksi sosial Peter L. Berger<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Baca selengkapnya dalam Abdul Munir Mulchan, *Islam Murni pada Masyarakat Petani*, (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000)

<sup>11</sup> Baca dalam Nur Syam, *Islam Pesisir...*

<sup>12</sup> Lihat Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono, (Jakarta: LP3S, 1991)

medan budaya tersebut mampu menjadi ruang transformasi, legitimasi, dan habitualisasi. Konstruksi sosial tersebut mengarahkan masyarakat untuk melihat inti upacara berupa berkah yang dikaitkan dengan makam, sumur, dan masjid. Penelitian ini berhasil menelusuri proses konstruksi sosio-kultural dalam bingkai keagamaan masyarakat. Di Palang, seluruh konstruksi itu kemudian memunculkan suatu dialektika alam. Jika dideskripsikan, dialektika alam itu merupakan penggambaran dimana alam bisa menjadi subjek, objek, bahkan bisa juga menjadi subjek-objek. Inilah yang menghasilkan dialektika sakralisasi, mistifikasi, dan mitologi menjadi desakralisasi, demistifikasi dan mitologi. Proses berikutnya adalah mengembalikannya dalam resakralisasi, remistifikasi, dan remitologi. Dalam seluruh proses konstruksi ini, terbukti masyarakat dengan varian yang berbeda bisa berkolaborasi dalam medan budaya yang sama.

Adapula kajian yang cukup berpengaruh yang dilakukan oleh Mark. R. Woodward berjudul *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Penelitian ini memilih *setting* di jantung budaya Jawa, karaton Surakarta dan Yogyakarta. Melalui pendekatan aksiomatik struktural, penelitian ini berupaya untuk melacak kembali ekspresi-ekspresi budaya Islam yang dilakukan oleh masyarakat. Ternyata, ekspresi budaya keagamaan masyarakat di sana bisa ditemukan argumentasi literernya dalam teks-teks sufistik Islam. Ini cukup untuk membuktikan bahwa Islam di Jawa bukan Islam yang menyimpang, tetapi lebih tepat dikatakan sebagai varian lokal dalam Islam.<sup>13</sup> Situasi semacam ini juga bisa ditemukan di beberapa daerah lain, misalnya Islam Maroko, Islam India, Islam Syiria dan lain sebagainya. Sekali lagi, Islam menunjukkan bahwa ia bisa *compatible* dengan budaya lokal. Meski demikian, bukan berarti tidak terjadi gesekan dalam Islam. Gesekan-gesekan tersebut, menurut Woodward, hanya terjadi di level permukaan semata.

---

<sup>13</sup> Lihat Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, (Tucson: The University of Arizona Press, 1989)

Seluruh hamparan kajian-kajian sosial keagamaan masyarakat Jawa seperti disuguhkan di atas akhirnya menunjukkan hal penting bagi kita. Dari sekian banyak kajian, hanya beberapa yang melihat relasi antara Islam dan subkultur geografis pantai Jawa. Diantara semua itu, tidak banyak yang memfokuskan kajiannya di daerah pesisir selatan. Untuk menyebut yang sudah melakukan kajian di wilayah ini adalah Sardjuningsih. Kajiannya yang bertajuk *Sembonyo* fokus dalam melihat pemaknaan tradisi bagi orang-orang dengan latar belakang sosial keagamaan yang berbeda. Dari semua itu, nampak belum ada yang melihat ‘perkawinan’ antara Islam dan subkultur pesisir selatan Jawa, dalam konteks kajian ini adalah Tulungagung.

Suatu corak kajian yang agak berbeda sebenarnya disuguhkan oleh Jochem van den Boogert dalam *Rethinking Javanese Islam*.<sup>14</sup> Boogert tidak memfokuskan kajiannya dengan cara melihat Islam (di) Jawa. Kajian Boogert lebih diarahkan untuk melihat kembali bagaimana Islam (di) Jawa direpresentasikan dalam jagad akademik. Dengan meminjam perspektif genealogi Foucaultian, kajian kemudian menysar akar sejarah, basis epistemologis, dan beberapa isu-isu kunci yang menjadi perdebatan para akademisi dalam kajian ini. Konsep Islam Jawa dalam *Javanese Studies* seringkali menggunakan sejumlah perspektif yang tidak tepat. Konsekuensi dari penggunaan teori yang tidak tepat ini adalah adanya misrepresentasi atas realitas masyarakat Jawa. Sebenarnya, diskursus Islam Jawa adalah hasil dari pertemuan dua arus budaya. Arus budaya tersebut adalah budaya Barat yang selalu berupaya mendeskripsikan budaya lainnya (budaya Jawa). Untuk membuktikan ini, Boogert membongkar kembali catatan para

---

<sup>14</sup> Lihat Jochem van den Boogert, *Rethinking Javanese Islam: Towards New Description of Javanese Tradition*, (Disertasi Leiden University, 2015). Sebenarnya kajian ini cukup berbeda dengan kajian-kajian yang telah diuraikan sebelumnya. Boogert bukannya melihat langsung relasi agama dan budaya, namun dia melihat bagaimana Islam Jawa (yang pasti mengangkat relasi agama dan budaya sebagai kajian sentralnya) direpresentasikan dalam jagad akademik. Selain itu, Boogert juga menawarkan suatu perspektif yang baru dan memadai dalam melihat relasi Islam dan Jawa. Karena itu, saya kira kita masih akan menemukan relevansinya dengan kepentingan penulisan artikel ini.

pelancong yang mengunjungi Jawa pada kisaran 1500-1800M. Dari upaya ini mulai ditemukan benang merah genealogi konseptual tentang Islam Jawa yang sepenuh-penuhnya didasarkan pada catatan-catatan para pelancong tersebut. Baru pada kisaran awal abad 19M pendeskripsian tentang keagamaan masyarakat Jawa dilakukan dengan payung orientalis. Inilah babak baru kajian ilmiah tentang budaya dan agama Jawa.

Seluruh pemetaan kajian di atas, jika ditabulasiurut sesuai tahun penerbitannya maka hasilnya adalah sebagai berikut:

No	Peneliti	Judul	Locus	Pendekatan	Hasil
1	Clifford Geertz	<i>The Religion of Java</i> (1976)	Mojokuto (Pare)	Fungsionalisme Struktural dan analisis Robert Redfield tentang struktur sosial masyarakat desa dan kota	Masyarakat Jawa dipilah dalam 3 kategori berbeda, yaitu santri, abangan, dan priyayi. Islam dipandang bercorak sinkretis karena paduannya dengan adat Jawa
2	Andrew Beatty	<i>Adam and Eve and Wisnu: Syncretism in The Javanese Slametan</i> (1996)	Banyuwangi	Multivokalitas	Slametan menjadi ruang bersama tempat bertemunya masyarakat dengan perbedaan latar belakang orientasi keagamaan. Beatty juga melihat Islam bercorak sinkretis.

					Pada titik ini, Beatty senada dengan Geertz.
3	Mark R. Woodward	<i>Islam in Jawa: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta</i> (1989)	Yogyakarta	Aksioma Struktural	Islam dipandang <i>compatible</i> dengan budaya Jawa. Pembuktian atas hal ini ditempuh dengan melacak rujukan literer dalam naskah-naskah Islam sufistik dan membandingkannya dengan budaya lokal.
4	Erni Budiwanti	<i>Islam Sasak: Wetu Telu Versus Wetu Limo</i> (2000)	Suku Sasak Lombok	Fungsionalisme Alternatif	Islam di Wetu Telu dipandang sebagai Islam sinkretis. Pandangan ini didasari temuan bahwa masyarakat pada hakikatnya juga merupakan muslim yang mempraktekkan agama yang kental nuansa adat tradisi lokalnya.
5	Abdul Munir Mulchan	<i>Islam Murni pada Masyarakat</i>	Wuluhan Jember	Fungsionalisme Struktural	Adat tradisi yang biasa dijalankan oleh masyarakatnya juga ditemukan

		<i>kat Petani</i> (2000)			dalam kehidupan warga Muhammadiyah desa. Mereka yang hidup bersanding dengan alam pada gilirannya menjadi dekat dengan Tuhan. Akhirnya, yang muncul adalah Islam khas lokal Wuluhan.
7	Nur Syam	<i>Islam Pesisir</i> (2005)	Palang Tuban	Konstruksi Sosial	Islam dipandang bercorak kolaboratif. Hal ini dikarenakan Islam bersama tradisi lokal pesisir utara Jawa berkolaborasi sampai menghasilkan suatu corak beragama yang khas, terutama di medan budaya ( <i>cultural sphere</i> ) masjid, sumur, dan makam wali

### Sakral Sebagai Poros Budaya

Sakralitas selalu menarik untuk dikaji. Secara sosiologis, kajian tentang sakral diulas oleh Emile Durkheim. Bagi Durkheim perilaku masyarakat dahulu diselubungi oleh pandangan sakral yang bersumber dari keyakinan-keyakinan agama. “Sakral diciptakan melalui ritual-ritual

yang mengubah kekuatan moral masyarakat ke dalam simbol-simbol agamis yang mengikat para individu pada kelompok,” demikian tulis Ritzer saat menerangkan konsep sakrap Durkheim.<sup>15</sup>

Sakralitas dalam kajian Durkheim dipertentangkan dengan konsep profan. Yang disebut terakhir ini mengacu pada tindakan-tindakan yang dinilai lebih duniawi.<sup>16</sup> Dalam mengerangkai relasi sakral-profan, Durkheim tampak melihatnya dalam kacamata *binary opposition*. Masyarakat yang kehidupannya banyak bergelut dengan agama, maka akan banyak diselimuti oleh sakralitas. Sebaliknya, profan lebih menekankan aspek utilitarian dan hal yang biasa dalam kehidupan, pendek kata ini adalah kehidupan non-agamis.

Sakral dalam artikel ini bisa jadi memiliki sedikit perbedaan penjelasan Durkheim. Jika kita langsung bertanya pada masyarakat tentang konsep sakral, maka jawaban yang paling umum adalah relasi antara sesuatu dengan kekuatan adimanusiawi. Seringkali konsep sakral dilekatkan pada benda-benda yang seringkali dinilai menyimpan aura maupun kekuatan tertentu. Perluasan makna inilah yang membedakan dengan Durkheim yang hanya terfokus pada kegiatan atau perilaku (ritual) manusia. Masyarakat di Tulungagung saya kira memang memiliki cara pandang yang lebih *general* dari ulasan Durkheim, pun demikian dengan artikel ini.

Pada titik ini, konsep sakral bisa bertumpuk dengan pandangan magis. Keduanya memang tampak selalu berjalın-kelindan. Dan terutama, kesadaran masyarakat yang memang tidak memilah-milah diantara keduanya. Yang sakral itu magis, dan yang magis itu sakral. Kesadaran seperti ini begitu mudah kita temukan dalam masyarakat, terutama masyarakat yang masih menjaga pandangan-pandangan seperti ini (misalnya masyarakat pesisir selatan seperti dalam konteks ini).

---

<sup>15</sup> George Ritzer, *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*, edisi kedelapan, terj. Saut Pasaribu, Rh. Widada, Eka Adinugraha, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 167

<sup>16</sup> *Ibid.*,

Jika kita mau mengurai, tampak bahwa yang sakral secara hierarkis memang ditempatkan di atas yang magis.<sup>17</sup> Tidak mengejutkan karena masyarakat memang menaruh hormat pada yang sakral. Kalau boleh meminjam bahasa Durkheim, ini erat kaitannya dengan konsep khidmat.<sup>18</sup> Sederhana saja, ini sangat terkait dengan penghormatan masyarakat atas sesuatu yang dianggap sebagai sakral.

Seringkali, penghormatan atas sesuatu yang sakral ini memunculkan banyak rupa. Inilah yang kemudian, salah satunya, melahirkan ragam budaya. Sesuai dengan konteks artikel ini, sakralitas yang dilihat adalah sakralitas pada masyarakat pesisir selatan. Di Tulungagung, sebagaimana telah disebutkan di atas, ada tradisi Sembonyo yang juga merupakan bagian dari ungkapan syukur dan penghormatan. Persis seperti penjelasan ini, sakralitas kemudian turut menyumbang alasan mengapa Sembonyo tersebut dilakukan di Tulungagung.<sup>19</sup>

Sembonyo menjadi salah satu contoh budaya yang tumbuh dari poros sakralitas masyarakat. Poros itu tidak lain adalah laut selatan yang diyakini menjadi kerajaan Nyi Roro Kidul.<sup>20</sup> Sebenarnya pandangan semacam ini merupakan pandangan yang sangat umum. Bukan hanya Nyi Roro Kidul, tokoh lain yang juga melegenda adalah Nyi Blorong. Sebagai bukti keduanya sangat familiar adalah banyaknya

---

<sup>17</sup> Pandangan ini agak berbeda dengan Levi Staruss yang melihat fungsi yang sama baik agama, mitos maupaun magis sebagai pedoman bagi perseorangan maupaun masyarakat. Lihat Agus Cremers, *Antara Alam dan Mitos: Memperkenalkan Antropologi Struktural Claude Levi Strauss*, (Flores: Nusa Indah, 1997).

<sup>18</sup> Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, terj. Inyik Ridwan Mudzir, (Jogyakarta: IRCiSoD, 2012), 146

<sup>19</sup> Sardjuningsih, "Islam Mitos Indonesia (Kajian Antropologi-Sosiologi)", *Kodifikasia*, Vol. 9, No. 1, 2015.

<sup>20</sup> Robert Wessing, "Dislodged Tales Javanese Goddesses and Spirits on the Silver Screen," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKJ)*, Vol. 163, No. 4, 2007. Sebenarnya jurnal ini bukan hanya membahas Nyi Roro Kidul, namun juga membahas tentang Nyi Blorong. Terutama, legenda keduanya dilihat dalam layar kaca yang sempat menjadi *trend* pada masanya. Baca juga artikel Wessing yang lain dalam Robert Wessing, "A Princess from Sunda: Some Aspects of Nyai Roro Kidul," *Asian Folklore Studies*, Vol. 56, No. 2, 1997

film di televisi yang mengangkat cerita tentang keduanya. Setidaknya, itu cukup menjadi bukti bahwa masyarakat meyakini dimensi mistik-sakral yang terkait dengan pantai selatan.

Artikel ini kemudian berupaya untuk menggali bukan di wilayah keyakinan tersebut, namun melihat kembali bagaimana wilayah mistik-sakral itu turut mengkonstruksi kebudayaan masyarakat. Melalui pengamatan yang lama, artikel ini kemudian melihat bahwa setidaknya pertemuan antara wilayah pesisir selatan yang mistik dan sakral dengan kepercayaan masyarakat dapat memunculkan dua arus utama. *Pertama*, ekspresi yang mewujud dalam pelbagai ritual semacam Sembonyo, dan *kedua* ekspresi yang terendap dalam berbagai pantangan maupaun mitos-mitos yang lain.

Yang disebut pertama seringkali dianggap lebih menarik dan mengundang perhatian massa. Sembonyo menjadi semacam ritual tahunan di wilayah pesisir yang menyedot perhatian publik. Ini bisa dilihat dari perhelatan Sembonyo yang dilakukan di pantai Popoh Desa Besole, Kecamatan Besuki, Tulungagung pada Selasa, 9 September 2018 lalu. Tampak sekali ini merupakan ekspresi budaya masyarakat yang terus ditunggu-tunggu. Karena itu, tidak mengherankan kalau perayaannya berjalan dengan meriah.

Artikel ini kemudian mencoba untuk melihat dari sisi yang lain. Semarak dalam kegiatan Sembonyo bukan semata urusan ekspresi budaya, namun itu juga mewakili kesadaran masyarakat. Masyarakat yang hidup di sekitar pantai memang seringkali menggantungkan hidup dengan lingkungan alamnya. Hal ini misalnya bisa dilihat dalam mata pencahariannya yang merupakan seorang nelayan. Orang yang hidupnya digantungkan dalam proses mencari ikan seperti ini keselamatannya cukup tergantung pada alam itu sendiri. Ketika melaut, apapun bisa terjadi. Di tengah laut, tidak ada yang tau apa yang akan terjadi. Karena itu, berdoa dan mengharap keselamatan bagi nelayan

menjadi hal yang tidak terelakkan. Dan pada titik inilah Sembonyo menjadi salah satu wujud doa tersebut.<sup>21</sup>

Argumentasi mata pencaharian sebagai nelayan ternyata bukan satu-satunya yang mendasari masyarakat terlibat dalam larung Sembonyo. Tidak sedikit masyarakat yang *notabene* bekerja sebagai petani namun juga turut terlibat dalam larung Sembonyo ini. Pada konteks seperti ini, saya kira dimensi mistik-sakral telah terlampaui oleh kesadaran masyarakat atas rasa syukur. Tanpa mengabaikan poros mistik-sakral tersebut, masyarakat menempatkan syukur pada Tuhan di atas segalanya. Dengan demikian, menjadi tidak ada masalah siapakah dan dengan latar-belakang seperti apakah masyarakat yang terlibat di sana. Mereka datang dengan satu kesadaran bahwa ungkapan syukur dan doa dibangun di atas segalanya. Dan terutama, ini juga terkait dengan poros sakral-mistik di wilayah pesisir selatan Tulungagung.

Meski demikian, ada juga sakralitas pesisir selatan yang tidak memunculkan skspresi gebyar budaya semacam Sembonyo. Hal ini misalnya bisa kita temukan di daerah pantai Dlado Desa Panggungkalak, Kecamatan Pucanglaban, Kabupaten Tulungagung. Betapapun ini daerah pantai, namun kita tidak akan mendapati acara kebudayaan seperti Sembonyo. Betapapun masyarakat mengerti atas ekspresi budaya itu, namun masyarakat tidak menjalankannya.

Diantara alasan mengapa masyarakat tidak menjalankannya adalah karena faktor pekerjaan. Masyarakat merupakan petani yang menggantungkan hidupnya dengan daratan. Relasinya dengan 'kehidupan' sakral laut tidak sekuat masyarakat dengan yang berprofesi sebagai nelayan. Ini merupakan salah satu contoh masyarakat nelayan dengan orientasi ekonomi agraris. Masyarakat agraris, sebagaimana petani, memiliki corak yang berbeda dengan nelayan. Petani bisa bekerja dengan sumber daya produksi yang lebih

---

<sup>21</sup> Secara sosiologis, analisis ini sangat terbantu oleh pandangan-pandangan Arif Satria. Dia memberikan suatu deskripsi ulasan yang memadai sebagaimana dibukukan dalam Arif Satria, *Pengantar Sosiologi Masyarakat Pesisir*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015)

terkontrol. Dengan demikian, aktifitas pertanian relatif bisa diprediksi hasilnya.

Relasinya dengan sesuatu yang sakral biasanya manifes dalam ritual semacam slametan. Tentu saja ini juga merupakan bagian dari budaya. Namun demikian, budaya seperti ini tidak terkait langsung dengan laut atau pantai sebagai poros sakralitas budaya. Biasanya, slametan memang lazim digelar di desa-desa seperti di banyak tempat lainnya.<sup>22</sup> Saya kira, slametan secara umum masih belum menjawab relasi antara kepercayaan masyarakat atas sakralitas dan ekspresi kebudayaannya.

Tidak perlu susah-susah mencari jika masyarakat memang tidak memiliki ekspresi budaya layaknya Sembonyo. Ekspresi budaya bagi masyarakat seperti ini justru menyublim dalam ragam pantangan-pantangan maupun mitos. Hal ini juga terkait dengan cara masyarakat berelasi dengan pantai. Masyarakat di Dlodo tidak berelasi dengan laut dan pantai layaknya relasi nelayan dengan laut. Nelayan memasrahkan total kehidupannya pada pantai. Bukan hanya itu, pendapatan nelayan di pantai tidak bisa diperkirakan. Inilah yang tidak ditemukan di daerah pantai Dlodo Panggungkalak.

Masyarakat di pantai Dlodo Panggungkalak memanfaatkan keindahan pantai sebagai daya tarik wisata alam. Pada konteks seperti ini, hal yang harus dilakukan oleh masyarakat adalah mengelolanya dengan sebaik mungkin. Diantara yang paling getol digalakkan adalah kesadaran bersama untuk menjaga pantai. Menariknya, upaya ini tidak semata-mata dilakukan dengan memberikan papan peraturan dan tata tertib yang terpasang di beberapa titik pantai Dlodo, namun upaya ini juga ‘dibantu’ dengan maraknya pantangan-pantangan bagi pengunjung pantai. Atas nama yang sakral-mistik, tentu orang dilarang membuang sampah di pantai. Yang darat tidak boleh membuang *laraban* (kotoran) di lautan, begitu untkap mbah Marijan (65).<sup>23</sup> Jika ini

---

<sup>22</sup> Lihat dalam Niels Mulder, *Mistisisme Jawa: Ideologi di Indonesia*, (Yogyakarta: LkiS, 2011), 136

<sup>23</sup> Mbah Marijan, *Wawancara*, Panggungkalak, 24 Juli 2018

dilanggar, maka dipercaya laut akan mengembalikan kotoran-kotoran tersebut ke darat.

Tampak sekali bahwa sakralitas laut selatan tidak serta memunculkan ekspresi budaya yang khas. Sebagaimana kasus di Panggungkalak tersebut, sakralitas laut justru menyublim dalam seperangkat aturan, larangan, maupun pantangan yang dipatuhi oleh bukan saja masyarakat asli daerah tersebut, namun juga para pengunjung pantai. Inilah yang kemudian menjadi bagian dari kekayaan interpretasi masyarakat atas sakralitas laut selatan dan bagaimana ia memengaruhi kebudayaan masyarakat sekitar.

### **Sintesis Mistik: Sebuah Interseksi Agama dan Budaya**

Konsep sintesis mistik pertama kali dilontarkan oleh MC. Ricklefs. Sintesis mistik digunakan untuk menyebut masyarakat Jawa yang secara sadar memilih rekonsiliasi identitas ke-Jawa-an dan ke-Islam-an.<sup>24</sup> Masyarakat tidak disibukkan dengan pelbagai upaya untuk saling menegasikan satu diantara dua identitas tersebut. Yang terjadi justru sebaliknya, masyarakat merayakan kemenyatuan dua identitas tersebut. Dari sini saja sudah bisa ditebak kemana muara gagasan ini. Gagasan ini digunakan untuk melihat cara masyarakat mengekspresikan ke-agama-an dan ke-budaya-an di daerah pesisir selatan Tulungagung.

Sebagai sebuah landasan konseptual, sintesis mistik akan sangat membantu kita dalam melihat fenomena yang terjadi di wilayah pesisir selatan Tulungagung. Secara umum, sintesis mistik dijelaskan dalam tiga prinsip dasar,<sup>25</sup> yaitu 1) identitas sebagai orang Jawa dengan segenap kekayaan kebudayaannya, 2) identitas sebagai orang Islam dengan menjalankan lima rukun Islam, dan 3) penerimaan dan

---

<sup>24</sup> Ricklefs mengulasnya dalam artikel *The Birth of Abangan...*

<sup>25</sup> Sintesis mistik cukup menarik dijadikan metodologi dalam studi etnografi. Meskipun demikian, kajian yang lebih manyasar kekayaan literatur dengan sesekali mengomparasikannya dengan data lapangan (meskipun tidak seketat etnografi) seperti ini juga memadai. Lihat ulasannya Byron J. Good, "Theorizing the 'Subject' of Medical and Psychiatric Anthropology," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 18, Issue.3, 2012, 521. Tentu saja harus melihat langsung MC. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa....*

keyakinan atas kekuatan spiritualitas Jawa seperti Nyi Roro Kidul dan makhluk adimaniawi lainnya. Seluruhnya direkatkan dalam konteks sufisme yang mengakomodir ketiga identitas tersebut.

Mengacu pada landasan konseptual seperti tergambar di atas, masyarakat pesisir selatan Tulungagung cukup syarat untuk disebut sebagai masyarakat dengan paradigma sintesis mistik. Pasalnya masyarakat beragama Islam (dengan corak beragama tradisional ala NU), mereka juga banyak menjalankan adat budaya sebagai manifestasi dari identitas Jawa. Selanjutnya, hal yang tidak bisa dinafikan adalah keyakinan masyarakat pada realitas adimaniawi seperti Nyi Roro Kidul.

Dalam situasi seperti ini, kita bisa melihat bahwa sintesis mistik terjadi dalam masyarakat pesisir selatan Tulungagung. Agama dan budaya bisa berpadu sempurna dalam pelbagai sendi kehidupan masyarakat.<sup>26</sup> Masyarakat terbukti bisa hidup secara harmoni dengan berlandaskan dua hal tersebut. Selebihnya, kepercayaan pada Nyi Roro Kidul semakin melengkapi khazanah keyakinan masyarakat. Semuanya, nampak dalam pelbagai ritual yang sering dijalankan oleh masyarakat.

Diantara bentuk sintesis mistik-agama-budaya dapat dilihat dalam ritual Sembonyo. Pada ritual ini semua orang dengan ragam orientasi keagamaan yang berbeda berbaur menjadi satu. Perbedaan itu bisa teratasi karena kesamaan pandangan yang lebih tinggi, yaitu rasa syukur kepada Tuhan. Di sini, agama menampilkan peran sentralnya. Di saat yang sama, seluruh nuansa ritual tampak menyimbolkan ragam makna. Inilah wujud dimensi mistik yang mengambil peran. Dan tentu saja, semua mewujudkan dalam ritual budaya bernama Sembonyo. Dari

---

<sup>26</sup> Tidak ada suatu pertentangan yang berarti dalam masyarakat terkait pilihan ekspresi beragama yang melandaskan tindakan pada agama dan budaya. Ini cukup berbeda dengan apa yang pernah diteliti oleh Sutiyono tentang transformasi orientasi keagamaan masyarakat di daerah pedesaan di Klaten. Dia menjelaskan ada transformasi masyarakat yang awalnya memiliki kecenderungan beragama tradisional dengan menjunjung adat budaya, kemudian karena pelbagai hal berubah menjadi menentang adat budaya setempat. Lihat dalam Sutiyono, *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretik*, (Jakarta, PT. Kompas Media Nusantara: 2010),

sini nampak ritual ini menjadi contoh sempurna atas sintesis mistik sebagaimana diulas ini.

Agama bukan semata mengambil peran pemaknaan tersebut, namun juga turut menyumbang kesadaran yang sangat penting. Agama mengajarkan kita untuk membangun suatu keadaban dalam bermasyarakat. Situasi ini menyaratkan penghayatan yang memadai atas fakta multikultural masyarakat.<sup>27</sup> Faktanya, masyarakat memang tersusun dari unsur-unsur yang heterogen. Tidak perlu jauh-jauh melacak sampai heterogenitas ras, orientasi maupun tafsir keagamaan saja seringkali berbeda antara satu dan yang lainnya.

Belum lagi jika pandangan keagamaan yang berbeda ini dipertemukan dengan konsep budaya. Tidak jarang ada yang mempertentangkan keduanya.<sup>28</sup> Namun sejauh kita melihat fakta kebudayaan di Tulungagung, saat ini arus sedang berpihak pada upaya setiap elemen untuk membentuk suatu sintesis kreatif dari masyarakat. Tentu saja ini bukan berarti tidak ada upaya dari para penentang masyarakat yang berupaya mewujudkan relasi harmoni antara agama dan budaya. Namun seluruh upaya membententangkan keduanya akan gagal dengan sia-sia. Ini bukan semata-mata faktor sosial politis, namun pada dirinya sendiri agama dan budaya memang tidak bertentangan.

Hal yang sama juga terjadi dalam konteks budaya. Adanya infiltrasi ajaran Islam yang merasuki segenap kebudayaan, tidak bisa serta merta dimaknai sebagai upaya Islamisasi dengan konotasi yang negatif. Ini juga merupakan suatu dialektika yang, menurut saya, tidak bisa dihindarkan. Cepat atau lambat, agama pasti mengambil bagian dalam perhelatan budaya. Dan tentu saja karena budaya tidak ada yang kebal dengan perubahan zaman. Justru disinilah menariknya suatu

---

<sup>27</sup> Lihat Rizal Mubit, "Peran Agama dalam Multikulturalisme di Indonesia", *Epistémé*, Vol. 11 No. 1, Juni 2016, 164

<sup>28</sup> Baca uraian tentang ini dalam Ahmad Zainul Hamdi, "Islam Lokal: Ruang Perjumpaan Universalitas dan Lokalitas", *Ulumuna*, Vol. 9, No. 1, 2005, 107

budaya yang bisa mengakomodir perkembangan (termasuk diantaranya pengaruh agama) yang ada tanpa menghilangkan esensinya.

Keduanya menjadi tampil sebagai dua entitas yang saling mengisi satu sama lain. Akhirnya apa yang hadir pada kita saat ini sebenarnya adalah percampuran dari unsur-unsur seperti dijelaskan ini. Pada konteks seperti ini, masuknya kesadaran mistik menjadi semakin melengkapi percaturan identitas ini. Semuanya berinvestasi atas pemaknaan baru suatu ekspresi budaya masyarakat pesisir.

Seluruhnya itu manifes dalam ragam budaya yang bisa jadi berbeda satu dengan yang lain. Masyarakat ada yang menjalankan labuh Sembonyo dengan pelbagai tafsirnya masing-masing. Ada juga yang tidak memiliki suatu corak penampilan yang khas, namun mereka memiliki seperangkat peraturan yang khas. Diantara peraturan itu ada yang mengendap dan muncul kembali dalam ragam mitos, larangan, maupun pantangan-pantangan. Semuanya itu merupakan bagian dari agama dan sintesis mistik pesisir selatan.

Meski sintesis mistik memiliki peran yang sentral dalam pemaknaan atas realitas kebudayaan masyarakat, namun secara konseptual bisa jadi ini agak berbeda dengan kepentingan Ricklefs. Pesisir seperti judul bukunya,<sup>29</sup> Ricklefs melihat bahwa sintesis mistik hanyalah satu potongan kecil dari dinamika Islam di Jawa. Secara umum, amatan Ricklefs menunjukkan bahwa Jawa terus mengalami Islamisasi. Dan seluruh skema itu salah satunya ditempuh melalui jalur budaya. Namun artikel ini belum sampai ke sana. Butuh satu artikel baru untuk menguji *thesis* Ricklefs tersebut.

## **Kesimpulan**

Masyarakat mendasarkan setiap perilakunya pada pandangan keagamaan dan kebudayaan yang berlaku di lingkungannya.

---

<sup>29</sup> Lihat lagi dalam MC. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa...* Ricklefs juga melihat adanya penyusutan pelbagai kebudayaan sebagai bagian yang tidak terelakkan dari maraknya skema Islamisasi di Jawa. Untuk kepentingan seperti ini, Ricklefs dibantu oleh Pigeaud sebagaimana ditulisnya dalam *Javanese Volksvertoningen*. cukup disayangkan karya tersebut belum bisa dilacak lebih lanjut.

Lingkungan seperti pesisir selatan yang kental dengan nuansa mistik ternyata juga turut memberikan sumbangsih bagi masyarakat dalam menentukan tindakannya. Semua unsur itu kemudian secara otomatis menjadi menuntun masyarakat berperilaku sebagaimana yang seharusnya (*das sollen*). Perilaku masyarakat itu kemudian dalam bentuknya yang paling spesifik diamati dengan menggunakan perspektif sintesis mistik sebagaimana yang pernah disampaikan oleh Ricklefs. Bagi Ricklefs, sintesis mistik merupakan pembauran identitas ke-Jawa-an dan ke-Islam-an. Selanjutnya, sintesis mistik juga memasukkan unsur keyakinan masyarakat berupa penerimaannya pada realitas adimanusiwi seperti Nyi Roro Kidul. Seluruhnya akan digunkan dalam melihat masyarakat pesisir selatan Tulungagung.

Hasilnya, realitas sosial-budaya-agama bisa dilihat dalam dua cabang besar. *Satu*, rekonsiliasi identitas tersebut memunculkan ekspresi gebyar budaya seperti larung Sembonyo di pantai Popoh Desa Besole, Kecamatan Besuki, Tulungagung. Model budaya seperti ini bisa lahir diantaranya karena pengaruh relasi ekonomi masyarakat dengan pesisir selatan. Kebanyakan, tidak semua, masyarakat adalah nelayan.

*Dua*, ekspresi budaya yang mengendap dalam bentuk-bentuk seperti pantangan, larangan, dan aturan-aturan semacamnya. Masyarakat seperti ini membangun relasi ekonomi dengan laut tidak layaknya nelayan. Umumnya, model budaya seperti ini lahir di masyarakat yang menikmati keindahan pantai. Seluruh pantangan, larangan, dan aturan-aturan tersebut salah satunya bertujuan untuk menjaga pantai. Dalam konteks pesisir selatan Tulungagung, model seperti ini bisa ditemukan di pantai Dlodo, Desa Panggungkalak, Kecamatan Pucanglaban.

## Daftar Rujukan

- AG, Muhaimin. 2001. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal*, Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu
- Beatty, Andrew. 1996. "Adam and Eve and Wishnu: Syncretism in The Javanese Slametan", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 2, No. 2
- Berger, Peter L. 1991. *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono, Jakarta: LP3S
- Boogert, Jochem van den. 2015. *Rethinking Javanese Islam: Towards New Description of Javanese Tradition*, Disertasi Leiden University
- Budiwanti, Erni. 2000. *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Wetu Limo*, Yogyakarta: LkiS
- Cremers, Agus. 1997. *Antara Alam dan Mitos: Memperkenalkan Antropologi Struktural Claude Levi Strauss*. Flores: Nusa Indah
- Geertz, Clifford. 1976. *The Religion of Java*, Chicago and London: The University of Chicago
- Good, Byron J. 2012 . "Theorizing the 'Subject' of Medical and Psychiatric Anthropology," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 18, Issue. 3
- Hamdi, Ahmad Zainul. 2005. "Islam Lokal: Ruang Perjumpaan Universalitas dan Lokalitas", *Ulumuna*, Vol. 9, No. 1
- <https://nasional.tempo.co/read/1136567/soal-teror-sedekah-laut-buya-syafii-jangan-takut-sama-mereka> diakses pada 18 Oktober 2018
- <https://www.jatimtimes.com/baca/178814/20180911/161900/harapan-berkah-nelayan-popoh-larung-semboyo/> diakses pada 18 Oktober 2018
- Misrawi, Zuhairi "Revitalisasi Islam Rahmatan lil 'Alamin", dalam *Kompas*, 1 Maret 2011.

- Mubit, Rizal. 2016. "Peran Agama dalam Multikulturalisme di Indonesia", *Epistemé*, Vol. 11 No. 1
- Mulchan, Abdul, Munir. 2000. *Islam Murni pada Masyarakat Petani*, Yogyakarta: Bentang Budaya
- Mulder, Niels. 2011. *Mistisisme Jawa: Ideologi di Indonesia*, Yogyakarta: LkiS
- Mustofa, Saiful. 2015. "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Islam Berkemajuan: Melacak Akar Epistemologis dan Historis Islam (di) Nusantara", *Epistemé*, Vol.10, No. 2
- Pals, Daniel L. 2012. *Seven Theories of Religion*, terj. Inyik Ridwan Mudzir. Jogyakarta: IRCiSoD
- Rasyid, Muhammad Makmun. 2016. "Islam Rabmatan Lil 'Alamin Perspektif KH. Hasyim Muzadi", *Epistemé*, Vol. 11, No. 1
- Ricklefs, M.C. 2006. "The Birth of Abangan", *Bijdragen tot de Taal- en Volkenkunde (BKI)*, Vol. 162, No.1
- Ricklefs, M.C. 2013. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 Sampai Sekarang*, terj. FX. Dono Sunardi & Satrio Wahono, Jakarta: Serambi
- Ritzer, George. 2014. *Teori Sosiologi: dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*. edisi kedelapan. terj. Saut Pasaribu, Rh. Widada, Eka Adinugraha. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Sardjuningsih, 2015. "Islam Mitos Indonesia (Kajian Antropologi-Sosiologi)", *Kodifikasia*, Vol. 9, No. 1
- Sardjuningsih. 2013. *Sembonyo: Jalinan Spiritualisme Masyarakat Nelayan*, Tulungagung, Stain Tulungagung Press
- Satria, Arif. 2015. *Pengantar Sosiologi Masyarakat Pesisir*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia
- Spradley, James P. 1997. *Metode Etnografi*, terj. Misbah Zulfa Elizabeth, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya

Sutiyono. 2010. *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretik*, Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara

Syam, Nur. 2005. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LkiS

Wessing, Robert. 1997. "A Princess from Sunda: Some Aspects of Nyai Roro Kidul," *Asian Folklore Studies*, Vol. 56, No. 2

Wessing, Robert. 2007. "Dislodged Tales Javanese Goddesses and Spirits on the Silver Screen," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI)*, Vol. 163, No. 4

Woodward, Mark R. 1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: The University of Arizona P