

KEBUDAYAAN USING
KONSTRUKSI, IDENTITAS, DAN PENGEMBANGANNYA

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta

Pasal 1:

1. Hak Cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Pasal 9:

1. Pencipta atau Pemegang Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 8 memiliki hak ekonomi untuk melakukan: a. penerbitan Ciptaan; b. Penggandaan Ciptaan dalam segala bentuknya; c. penerjemahan Ciptaan; d. pengadaptasian, pengaransemenan, atau pentransformasian Ciptaan; e. Pendistribusian Ciptaan atau salinannya; f. Pertunjukan Ciptaan; g. Pengumuman Ciptaan; h. Komunikasi Ciptaan; dan i. penyewaan Ciptaan.

Ketentuan Pidana

Pasal 113:

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Pasal 114

Setiap Orang yang mengelola tempat perdagangan dalam segala bentuknya yang dengan sengaja dan mengetahui membiarkan penjualan dan/atau penggandaan barang hasil pelanggaran Hak Cipta dan/atau Hak Terkait di tempat perdagangan yang dikelolanya sebagaimana dimaksud dalam Pasal 10, dipidana dengan pidana denda paling banyak Rp100.000.000,00 (seratus juta rupiah).

KEBUDAYAAN USING

KONSTRUKSI, IDENTITAS, DAN PENGEMBANGANNYA

Editor:

**Novi Anoegrajekti
Sudartomo Macaryus
Hery Prasetyo**



PENERBIT OMBAK
www.penerbitombak.com

2016

KEBUDAYAAN USING: KONSTRUKSI, IDENTITAS, DAN PENGEMBANGANNYA

Copyright©Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas,
Lembaga Penelitian Universitas Jember, 2016

Diterbitkan oleh Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas,
Lembaga Penelitian Universitas Jember
bekerja sama dengan Penerbit Ombak (**Anggota IKAPI**), Juni 2016
Perumahan Nogotirto III, Jl. Progo B-15, Yogyakarta 55292
Tlp. 085105019945; Fax. (0274) 620606
e-mail: redaksiombak@yahoo.co.id
facebook: Penerbit Ombak Dua
www.penerbitombak.com

PO.691.07.'16

Editor:

Novi Anoegrajekti
Sudartomo Macaryus
Hery Prasetyo

Tata letak: Ridwan
Sampul: Dian Qamajaya

Gambar Sampul:
Google image search barong using (montase)

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan (KDT)

KEBUDAYAAN USING: KONSTRUKSI, IDENTITAS, DAN PENGEMBANGANNYA

Yogyakarta: Penerbit Ombak, Juni 2016

xxiii + 404 hlm.; 16 x 24 cm

ISBN: 978-602-258-382-0

DAFTAR ISI

Kata Pengantar Editor

Using yang Tak Asing ~vii

Kata Pengantar Bisri Effendy

Melongok Hari Depan Using~ x

Kata Pengantar Direktur Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI

Using dan Ketahanan Budaya ~ xvii

Kata Pengantar Rektor Universitas Jember

Gerak Waktu Gerak Budaya ~ xx

Bagian Satu: Identitas dan Kebijakan Kebudayaan

1. “Ketika Poniti dan Supinah Berbicara”: Identitas Budaya dan Ruang
Negosiasi Penari Gandrung
 - *Novi Anoegrajekti* ~ 1
2. Seni Tradisi, Industri Kreatif, dan Lekuk-Liku Perjuangannya
 - *Sudartomo Macaryus dan Novi Anoegrajekti* ~ 29
3. Multibahasa: Strategi Bertahan Seni Pertunjukan Janger Banyuwangi
 - *Mochamad Ilham* ~ 51
4. Bukan Sekedar Mencampur Budaya: Hibriditas sebagai Politik Kultural
Masyarakat Using dan Titik-Baliknya di Masa Kini
 - *Ikwan Setiawan dan Andang Subaharianto* ~ 76
5. Konstruksi Kebijakan Kebudayaan di Banyuwangi: Wacana, Relasi, dan
Model Kebijakan Berbasis Identitas
 - *Muhammad Hadi Makmur dan Akhmad Taufiq* ~ 102

Bagian Dua: Kebudayaan Verbal dan Nonverbal

1. *Mandine Pangucap*: Mantra Using sebagai Pranata Kultural
 - *Heru S.P. Saputra* ~ 123
2. Hukum Lingkungan dalam Pikiran Masyarakat Using
 - *Dominikus Rato* ~ 164
3. Kopi Tiga Dimensi: Praktik Tubuh, Ritual/Festival, dan Inovasi Kopi Using
 - *Dien Vidia Rosa* ~ 185

4. *Image Hegemonik: Membentuk dan Menciptakan Ruang Reproduksi Kultural*
 - *Hery Prasetyo ~ 226*
5. *Budaya Ekonomi Perempuan Using dalam Perspektif Kesetaraan Gender*
 - *Mutrofin, Retno Winarni, dan Heru S. Puji Saputra ~ 261*

Bagian Tiga: Pola Pikir dan Implementasinya

1. *Relasi Bentuk-Bentuk Leksikal Emotif-Ekspresif dan Elatifus dengan Pola Pikir dalam Tuturan Masyarakat Using*
 - *Asrumi ~ 277*
2. *Re-Inventing The Government: Peran Teknologi dalam Proses Pengambilan Keputusan Birokrasi di Pemerintah Banyuwangi*
 - *Antariksawan Jusuf ~ 302*
3. *Blambangan: Rekonstruksi Identitas Kebangsaan dan Pengembangan Industri Wisata*
 - *Sukatman ~ 322*
4. *Rumah Adat Using: Pembacaan dari Sudut Pandang Rumah Sehat*
 - *Isa Ma'rufi ~ 340*
5. *Konsumsi Makanan, Kuliner, dan Obat-Obatan Masyarakat Using Banyuwangi*
 - *Ninna Rohmawati ~ 359*
6. *Strategi Kebijakan Pengembangan Kawasan Wisata Using: Studi di Desa Kemiren Kecamatan Glagah Kabupaten Banyuwangi*
 - *Anastasia Murdyastuti, Suji, dan Hermanto Rohman ~ 381*

INDEKS ~ 394

INDEKS NAMA ~ 400

MANDINE PANGUCAP: MANTRA USING SEBAGAI PRANATA KULTURAL

Heru S.P. Saputra

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
heruespe@gmail.com

A. Pendahuluan

Pembunuhan dukun di Banyuwangi tahun 1998, yang juga dikenal sebagai Geger Santet Banyuwangi (Manan, dkk., 2001), menjadi semacam “tonggak” atau “puncak” peristiwa yang meneguhkan *image* bahwa Banyuwangi – khususnya orang Using– lekat dengan kehidupan supranatural (*magic*).¹ Peristiwa tersebut menimbulkan kegaduhan sosial, bukan saja pada tingkat lokal atau nasional, melainkan hingga tingkat internasional. Terbukti, hal itu mengusik kegelisahan peneliti asing –di antaranya Jason Brown, Douglas Kammen, dan Nicholas Herriman– untuk menelisik misteri sosial di balik kasus tersebut.

Dalam analisisnya, Brown (2000) menyinyalir bahwa pembantaian dukun tersebut merupakan konspirasi elite politik lokal, sedangkan Kammen (2001) lebih memahaminya sebagai akibat dari serangkaian konflik tuan tanah dengan buruh tani. Sementara itu, Herriman (2009) menilai bahwa sebenarnya kasus tersebut lebih sebagai persoalan *in-group* yang cakupannya hanya terbatas pada tetangga, kerabat, dan kenalan. Namun, kemudian menjadi meluas lantaran lemahnya kendali negara terhadap masyarakat lokal akibat berlangsungnya arus reformasi (Herriman, 2013a). Di sisi lain, Herriman (2013b) juga mempertanyakan “lonjakan” pembunuhan tersebut dalam konteks pelanggaran terhadap hak asasi manusia (HAM).

¹ kontemporer –dan bersumber dari bahasa Indonesia– sehingga menyamakannya dengan tindakan sadis menggunakan sarana magic. Padahal, pemahaman yang terakhir tersebut –dalam perspektif budaya lokal– telah

Sementara itu, kajian lain dilakukan oleh Sunarlan dan Sukidin. Dalam konteks gerakan reformasi politik, Sunarlan (2002) menilai bahwa kasus pembunuhan dukun di Banyuwangi merupakan konspirasi politik yang melibatkan elit informal dan militer. Hal itu tampak berseberangan dengan temuan Herriman (2013a) yang menyatakan bahwa negara –dalam hal ini militer– menjadi lemah dalam perannya sebagai kendali sosial. Sementara itu, dengan perspektif konstruktivisme Bergerian, Sukidin (2006) memandang bahwa masyarakat memiliki konstruksi sosial, yakni dukun santet merupakan musuh bersama yang harus segera disingkirkan. Jika demikian, konstruksi sosial yang didorong oleh beragam kepentingan politis dengan membangun situasi yang anomali menjadi determinan beringasnya massa.

Kajian-kajian tersebut lebih memahami pembunuhan dukun di Banyuwangi sebagai bagian dari peristiwa kekerasan, konspirasi, ketimpangan ekonomi, lemahnya kontrol negara, dan persoalan HAM. Sementara itu, jika dicermati dan ditarik benang merah ke rentang historis, akar persoalan yang menjadi pemicu kejadian tersebut tidak terlepas dari konteks budaya lokal, yakni tradisi *ngelmu*. Tampaknya tradisi *ngelmu* yang telah mengakar pada kehidupan masyarakat lokal ini yang dieksploitasi dalam kotak pandora yang kemudian menjelma dalam pola relasi kuasa.

Sebagaimana diketahui, jauh sebelum pecahnya kasus Geger Santet Banyuwangi, orang negara –dalam hal ini militer– menjadi cukup dikenal dalam hal tradisi bermantra dan *ngelmu*-nya. Mereka memiliki sikap yang cukup akomodatif terhadap kekuatan supranatural, sehingga kemudian dikenal sebagai *wong digdaya*.² Tradisi *matek aji* yang dilakukan orang Using merupakan pranata kultural yang sebenarnya juga dilakukan oleh kelompok etnik lain di Nusantara, misalnya orang Banten dan Lombok. Namun, karena orang Using cenderung lebih terbuka dan lebih sensitif untuk menggunakan mekanisme tersebut, yakni hal yang sepele pun telah cukup untuk menjadi alasan dalam *matek aji*. Oleh karena itu, orang Using dikenal lebih “heboh” dalam memanfaatkan *ngelmu*.

² Dalam catatan Margana (2012:25), kedigdayaan (kesaktian) orang Using “terekam” dalam novel *Digdaja* (1935) karya Tan Boen Swie. Dalam novel tersebut dikisahkan bahwa pada masa Mataram, laki-laki dari Blambangan dimanfaatkan sebagai *guinea-pig* (percobaan) untuk senjata yang lazim mereka gunakan dalam peperangan. Jika terbunuh, senjatanya akan dianggap sakti dan layak digunakan dalam peperangan. Sementara itu, para perempuan Blambangan dijadikan abdi untuk menyusui anak-anak raja dan bangsawan. Ada kepercayaan bahwa para perempuan tersebut memiliki kebiasaan minum jamu yang terbuat dari daun *rajegwesi*, sehingga air susunya menjadi berwarna *setengah wulung* (indigo), dan bayi yang mengonsumsinya akan tumbuh menjadi *wong digdaya*.

Jika persoalan yang menjadi pemicu pembunuhan adalah murni persoalan yang terkait dengan praktik dukun (*santet/sihir*),³ solusinya seharusnya bukan pembunuhan, apalagi pembantaian. Salah satu solusi yang paling sering ditempuh oleh warga adalah dengan cara mengusir tukang sihir dari tempat tinggalnya untuk berpindah ke desa atau kecamatan lain di wilayah Banyuwangi. Sebagai contoh, Bik Ls⁴ yang dituduh sebagai tukang sihir akhirnya diusir dari tempat tinggalnya di Giri dan kemudian pindah ke Kalibaru. Hal serupa juga terjadi pada Bik Ju. Bik Ju yang dituduh sebagai tukang sihir akhirnya diusir dari tempat tinggalnya di Singojuruh dan berpindah ke Giri. Suhalik (wawancara, 12 September 2014), sejarawan lokal, sebenarnya mengetahui bahwa Bik Ju yang kini kebetulan menjadi tetangganya tersebut adalah tukang sihir. Namun, Suhalik sengaja tidak memberitahukannya kepada warga lain, karena dirinya merasa kasihan, lantaran jika warga lain mengetahui, Bik Ju kemungkinan akan diusir juga dari wilayah tersebut.

Selain mekanisme pengusiran, cara lain yang juga digunakan untuk “mengadili” orang yang dituduh sebagai tukang sihir adalah dengan kearifan lokal, yakni mekanisme sumpah pocong. Sebagaimana dicontohkan Suhalik (2009:39–40), pada tahun 1980 ada tujuh orang di Bakungan yang dituduh sebagai tukang sihir. Meskipun harus tarik-ulur, akhirnya berhasil dilaksanakan sumpah pocong. Setelah dilakukan sumpah pocong, setahun kemudian dua orang meninggal dunia. Apakah meninggalnya dua orang tersebut akibat dari laknat sumpah pocong, atau meninggal secara alami karena takdir? Bagi warga, hal itu bukan lagi menjadi persoalan yang amat penting. Dengan keberanian orang-orang yang tertuduh untuk mengikuti tuntutan penuduh dan kemudian bersedia menjalani prosesi sumpah pocong, saat itu pula disharmoni sosial terhapuskan. Meskipun demikian, mekanisme sumpah pocong ini kurang populer di wilayah Banyuwangi, masih kalah populer dibanding wilayah masyarakat Madura –baik yang tinggal di Pulau Madura maupun di wilayah Tapal Kuda– di antaranya di Jember (Saputra, dkk., 2009).

³Perbedaan leksikon *santet* dan *sihir* dalam konteks budaya Using (konteks lokal) cukup signifikan. *Santet* diambil dari bahasa lokal yang dipahami sebagai *ngelmu* pengasih, dikenal sebagai akronim dari *mesisan kanthet* dan *mesisan bentheth*, dan dikategorikan sebagai magi kuning dan merah, sehingga bersifat konstruktif. *Sihir* dipahami sebagai *ngelmu* untuk menyakiti atau membunuh, dan dikategorikan sebagai magi hitam, sehingga bersifat destruktif. *Santet* dalam bahasa Using berbeda makna dari *santet* dalam bahasa Indonesia. *Santet* dalam bahasa Indonesia dipahami sama pengertiannya dengan *sihir*.

⁴Nama-nama yang terkait dengan profesi sebagai dukun, orang pintar, atau tukang sihir, tukang *lintrik*, dan semacamnya, sengaja disembunyikan dan hanya diganti dengan inisial, dengan tujuan untuk menghindarkan dari dampak negatif publikasi.

Mekanisme terakhir untuk “mengadili” tukang sihir adalah dengan cara “mengembalikan” atau membalasnya dengan menggunakan sihir juga. Meskipun mekanisme ini mengandung unsur kekerasan, bukanlah dalam bentuk kekerasan yang terbuka, melainkan atas dasar kedigdayaan *ngelmu* yang dimiliki. Hal seperti ini pernah dialami oleh Sp di Olehsari pada awal tahun 2015. Meskipun usianya belum mencapai kepala tiga, yakni 24 tahun, Sp memiliki kemampuan *linuwih*. Namun, karena tukang sihir yang “menyerang”-nya lebih ampuh, Sp merasa kuwalahan, sehingga dia baru berhasil menahan dan membuang “kiriman” tersebut setelah meminta bantuan kepada Tr dari Olehsari, Gd dari Porong (Giri), Kc dari Pakel, dan Hd dari Macan Putih. Keempat *wong pinter* tersebut kemudian “memagari” rumah Sp dari gangguan tukang sihir.⁵

Mekanisme kultural berupa pengusiran, sumpah pocong, dan pembalasan dengan *ngelmu* yang serupa mengisyaratkan bahwa ritual *matek aji* merupakan pranata kultural yang tak perlu direcoki oleh persoalan-persoalan politik dan kekuasaan. Ia merupakan produk budaya yang otonom. Meskipun telah marak sejak peradaban lisan (niraksara) dan khirografik (tulisan), mantra dan *ngelmu* tidak akan raib begitu saja hingga peradaban tipografik (cetakan) dan elektronik (teknologi). Kini telah berlangsung peradaban elektronik, tetapi produk budaya pada masa peradaban lisan yang berupa mantra dan *ngelmu* nyatanya tetap saja hidup di tengah-tengah masyarakat lokal, termasuk dalam relung kehidupan keseharian orang Using.

Atas dasar rentetan narasi tersebut, pertanyaan yang kemudian muncul adalah begitu berperankah mantra dan *ngelmu* bagi kehidupan keseharian orang Using? Jika memang demikian, mengapa hal itu bisa terjadi?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, dua ranah yang merupakan satu kesatuan –yakni mantra dan *ngelmu*– perlu dicarikan dasar konseptualnya, sehingga dapat digunakan untuk membantu menganalisisnya. Unsur verbal mantra dapat dikaji secara literer, khususnya aspek kelisanan dan pola formulanya. Sementara itu, *ngelmu* atau daya magis dikaji secara kultural (etnografis-ematik) dengan mengarahkan pada paradigma fungsionalisme-struktural.

⁵ *Wong pinter* berbeda dari *wong penter*. *Wong pinter* dimaksudkan sebagai orang yang memiliki kemampuan supranatural *linuwih* dan biasanya mengerti yang benar dan salah, sedangkan *wong penter* adalah orang yang hanya mengikuti kehendaknya atau seenaknya sendiri (*sak karepe dhewe*).

Dalam kajian kelisanan, konsep lisan (*oral*), sebagaimana dijelaskan Sweeney (1987:9–10; 2011:65), dapat dipahami pada dua konteks yang berbeda; yakni berantonim dengan kata *tertulis*, dan berantonim dengan kata *beraksara*. Konsep lisan yang pertama memiliki makna sebagai *penyampaian* secara lisan, dengan perspektif sistem beraksara, sedangkan konsep lisan yang kedua memiliki makna masyarakat lisan primer yang niraksara. Kajian kelisanan tidak hanya terbatas pada ucapan lisan, tetapi juga residu lisan (*oral residue*) (Ong, 1989) dan orientasi lisan (Sweeney, 1987; Teeuw, 1994; Sunarti, 2013). Konsep penting lain dalam kajian kelisanan adalah konsep formula dan ekspresi formulaik (Lord, 1981). Penggunaan ekspresi formulaik dapat membantu terbentuknya wacana ritmis (Ong, 1989). Lord (1981) menegaskan bahwa tidak ada puisi lisan yang tidak formulaik.⁶

Sementara itu, paradigma fungsionalisme-struktural Radcliffe-Brown (Marzali, 1997) dimanfaatkan untuk memahami fungsi *ngelmu* sebagai produk kearifan lokal dalam konteks relasi sosial. Dalam hal ini, fungsi dipahami dengan perspektif etnografi-emik (Spradley, 1997:3), sehingga tujuannya adalah untuk memahami *ngelmu* dari sudut pandang masyarakat lokal.

B. Metode

Penelitian tentang mantra (dan *ngelmu*) ini merupakan penelitian lapangan yang tergolong dalam kategori penelitian kualitatif dengan menggunakan metode etnografi, khususnya perspektif emik. Penelitian semacam ini lebih menekankan pandangan terhadap fenomena sosial budaya atas dasar perspektif masyarakat yang diteliti (Ahimsa-Putra, 1997). Sebagaimana dijelaskan oleh Spradley (1997:3–4), tujuan utama etnografi adalah memahami suatu pandangan hidup dari sudut pandang penduduk asli. Aktivitas tersebut tidak hanya mempelajari masyarakat, lebih dari itu, etnografi berarti belajar dari masyarakat. Penemuan pandangan yang dimiliki oleh penduduk yang bersangkutan (*insider*) merupakan jenis pengetahuan yang berbeda dari jenis pengetahuan yang utamanya ada dalam pandangan orang luar.

⁶ Konsepsi semacam itu, menurut Finkelberg (2004:236–252), akan menimbulkan keseragaman pandangan bahwa semua kelisanan adalah sama, yakni memiliki pola formulaik. Bagi Finkelberg, hal tersebut akan menjadi masalah. Untuk itu, ada dua kemungkinan yang ditawarkannya, yakni meninggalkan ide tentang 100% formularitas dalam Homer, atau melonggarkan kriteria dalam mengidentifikasi kelisanan Homer. Dalam konteks ini, Finkelberg mengarah ke poin kedua, yakni dengan cara mengganti formula dengan unit lain yang lebih fleksibel, yakni komposisi.

Untuk mengeksplorasi unsur verbal mantra dan fungsi *ngelmu* dalam konteks relasi sosial, dilakukan serangkaian wawancara, baik kepada pewaris aktif (dukun, *wong pinter*, pawang, “tukang”), maupun kepada pewaris non-aktif (pengguna jasa *wong pinter*, keluarga, budayawan, masyarakat sekitar). Selain untuk mendapatkan data tekstual mantra, rangkaian wawancara tersebut juga untuk mengeksplorasi data kontekstual, yakni persoalan “ideologi”, pandangan, sekaligus prosesi ritual secara empiris di lapangan. Untuk itu, kegiatan observasi partisipasi tidak bisa dihindarkan.

Meskipun demikian, kegiatan observasi partisipasi memiliki keterbatasan, karena hanya sebagian ritual *matek aji* dan ritual adat (dalam keadaan sedang berlangsung) yang bisa/boleh/berhasil diikuti, di antaranya *matek aji* yang dilakukan oleh tukang *lintrik* dan *wong pinter* (untuk pengasihian atau *santet*).⁷ Untuk prosesi *matek aji*, karena bersifat rahasia, ada tahapan tertentu yang tidak boleh diikuti, di antaranya ketika “wiridan”⁸ tengah malam hingga pagi hari. Sementara itu, ritual adat lebih “longgar”, karena merupakan hajat kolektif yang menjadi kepentingan bersama.

Selain wawancara dan observasi partisipasi, kajian pustaka juga diperlukan dalam rangka untuk mendapatkan data dan informasi pendukung. Kajian pustaka diutamakan pada pustaka yang telah terpublikasi dalam bentuk jurnal dan buku. Data tekstual dilakukan analisis formula untuk memahami karakteristik kelisanan dan pola formula mantra. Sementara itu, data yang terkait dengan ritual dan konteksnya dilakukan analisis fungsionalisme-struktural, guna memahami arti pentingnya dalam relasi sosial. Spirit dari analisis fungsionalisme-struktural tidak terlepas dari *frame* etnografi-emik.

C. Hasil dan Pembahasan

Hasil penelitian dan pembahasan terhadap mantra dan *ngelmu* diarahkan untuk menjelaskan aspek kelisanan dan pola formula, serta arti-penting *ngelmu* bagi kehidupan orang Using, terutama dalam konteks relasi sosial. Meskipun demikian, pembahasan terlebih dahulu diawali dengan paparan

⁷ Untuk menemukan dan mengikuti prosesi *matek aji* yang dilakukan oleh tukang sihir, berdasarkan pengetahuan/pengalaman yang peneliti rasakan di lapangan, tampaknya “nyaris” mustahil –karena sikapnya sangat tertutup dan tidak pernah mengakui bahwa dirinya tukang sihir– kecuali benar-benar berkepentingan untuk menggunakan jasanya.

⁸ Leksikon *wiridan* yang lazim digunakan dalam tradisi Islam –untuk membaca/mengucapkan doa-doa atau zikir yang diamalkan setelah selesai shalat– ini, oleh *wong pinter* dan tukang *lintrik* dipahami dan diimplementasikan untuk mengucapkan mantra-mantra.

tentang leksikon yang terkait dengan *ngelmu* guna menjernihkan kandungan arti leksikon tersebut sesuai dengan perspektif masyarakat lokal. Selain itu, pembahasan juga dilengkapi dengan paparan ringan yang mengungkapkan “suasana tidak sewajarnya” yang dialami peneliti selama berada di tengah-tengah masyarakat Using.

1. Leksikon: Menjernihkan Bias Pandangan

Mengeksplorasi lokalitas akan menemukan kedalamannya jika memanfaatkan keragaman khazanah leksikon atau kosakatanya. Leksikon lokal memiliki pengertian atau makna, bahkan konsep, yang khas karena lahir dari konteks yang terbatas dan dipahami dalam perspektif lokal, bukan universal. Leksikon lokal juga tumbuh dan diimplementasikan dalam aktivitas keseharian berdasarkan pandangan masyarakat setempat, sehingga ia menjadi pintu masuk untuk memahami secara jernih persoalan yang berakar dari leksikon yang bersangkutan. Carut-marut pemahaman terhadap leksikon akan muncul manakala terjadi campur-aduk antara pandangan-luar dan pandangan-dalam terhadap leksikon yang bersangkutan.

Dalam perspektif linguistik-antropologis, munculnya beragam leksikon sebagai pemerian atas fenomena budaya tertentu mengindikasikan bahwa hal tersebut merupakan fenomena yang determinan. Artinya, semakin banyak leksikon yang dimiliki –terkait dengan jenis produk budaya tertentu– mengindikasikan bahwa hal tersebut merupakan sesuatu yang cukup penting bagi masyarakat lokal yang bersangkutan. Demikian halnya dengan mantra dan *ngelmu* bagi orang Using; cukup banyak leksikon yang memerikan hal tersebut.

Leksikon dukun dalam kasus pembantaian dukun di Banyuwangi tahun 1998 “nyaris” selalu diembel-embeli dengan leksikon *santet*, sehingga menjadi “dukun santet”. Leksikon *santet* perlu dijernihkan kandungan artinya, karena istilah yang sebenarnya bermula dari leksikon lokal tersebut terlanjur dicampur-adukkan atau bahkan diambil-alih oleh leksikon yang lebih universal (dari bahasa Indonesia). Leksikon *santet* berasal dari bahasa Using yang berarti pengasih (sebagaimana *pelet* dalam tradisi Jawa) yang sering diakronimkan dengan *mesisan kanthet* (‘biar terikut/menyatu’) dan *mesisan bentheth* (‘biar terpisah/retak’).

Informan-informan di lapangan yang masih memiliki pemahaman jernih – dengan indikasi mengaitkannya dengan aspek historis budaya lokal– terhadap

leksikon *santet*,⁹ dan tulisan-tulisan lokal yang membahas kasus “santet” (Armaya, 2001; Sugihartoyo, 2001; Bahri, 2001; Hariyanto, 2001; Siswanto S., 2009; Suhalik, 2009; Juanda, 2009), memahami leksikon *santet* sebagai produk budaya lokal yang berupa mekanisme mistis untuk memengaruhi kesadaran orang lain dalam konteks pengasih, baik dalam ranah relasi lelaki-perempuan maupun relasi sosial yang lebih luas. Bagi mereka, santet tidak dipahami sebagai kejahatan sadis sebagaimana yang marak dalam kasus pembantaian dukun, melainkan lebih sebagai siasat untuk memengaruhi kesadaran dan memunculkan rasa *welas asih*, sehingga orang yang semula benci berbalik menjadi kasihan, orang yang semula menolak berbalik menjadi tertarik, orang yang semula ketus berubah menjadi lembut, dan orang yang semula dihina berubah menjadi berwibawa.

Sementara itu, generasi yang lebih muda dan pemberitaan di berbagai media massa cenderung menggunakan dan memahami leksikon *santet* dalam konteks kontemporer –dan bersumber dari bahasa Indonesia– sehingga menyamakannya dengan tindakan sadis menggunakan sarana *magic*. Padahal, pemahaman yang terakhir tersebut –dalam perspektif budaya lokal– telah direpresentasikan oleh leksikon lokal lainnya, yakni *sihir*.

Santet dan sihir merupakan dua *ngelmu* yang sangat berbeda, bahkan terdapat sisi yang bertolak-belakang. Sihir dalam pandangan orang Using semata-mata sebagai *ngelmu* yang destruktif, sehingga diidentikkan dengan kejahatan, karena bertujuan untuk menyakiti atau menghilangkan nyawa. Sementara itu, santet bukanlah ditujukan untuk menyakiti. Kalaupun ada yang merasa tersakiti, itu pun sebatas pada ranah perasaan, bukan fisik, apalagi hingga pembunuhan.

Ngelmu destruktif serupa sihir tetapi berbeda varian adalah *suwuk* dan *cekek*. *Suwuk*¹⁰ menggunakan bantuan media berupa benda-benda seperti telur, paku, jarum, sedangkan *cekek* menggunakan media makanan. Sementara itu, *racun*¹¹ adalah jenis *ngelmu* destruktif yang juga menggunakan

⁹ Di antaranya wawancara dengan budayawan (Hasnan Singodimayan, Fatrah Abal, Armaya, Aekano Haryono, Hasan Basri, Dariharto, Fauzi, Serat, Timbul, Purwadi, Sri Hidayati), sejarawan (Suhalik, Waris Leluhur), dan wong pinter/dukun (Rs, Ak, Bhr, Spt, Tr, Sp, Gd, Kc, Sgy, Bbg, Nwy, Jn, Wn), dalam rentang waktu pertengahan hingga akhir tahun 2014.

¹⁰ Dalam konteks budaya Jawa, *suwuk* bertujuan menyembuhkan penyakit atau menghentikan ketergantungan anak menyusu kepada ibunya.

¹¹ Bukan *racun* dalam pengertian bahasa Indonesia yang berarti zat kimia atau gas yang dapat mengakibatkan seseorang meninggal.

media makanan yang mengakibatkan luka membusuk pada bagian mulut dan sekitarnya.

Dalam kehidupan keseharian orang Using, varian untuk sebutan dukun setidaknya ada tiga versi yang masing-masing telah melekat secara konvensional dengan kata yang menjadi pasangannya. Ketiga varian tersebut adalah dukun, tukang, dan pawang. Leksikon dukun dalam penggunaan ujaran keseharian melekat dengan istilah jaranan dan pengasihian, sehingga muncul frasa *dukun jaranan* dan *dukun pengasihian*. Jaranan merupakan seni pertunjukan yang menggunakan sarana topeng dan kuda kepong, sebagian pemain mengalami *trance*. Sementara itu, pengasihian dimaksudkan sebagai santet. Akan tetapi, penyebutan yang lazim di lingkungan masyarakat adalah dukun pengasihian, bukan dukun santet. Hal ini, bisa jadi, aktivitas untuk *nyantet* ('pengasihian') bukan hanya otoritas seorang dukun, melainkan juga bisa dilakukan oleh orang kebanyakan. Bahkan, banyak remaja Using yang bisa *nyantet*.

Sementara itu, istilah tukang digunakan lebih variatif, baik yang mengandung konotasi negatif (tukang sihir/tukang suwuk dan tukang *lintrik*), maupun konotasi netral (tukang sarang, tukang *pijet*, tukang *nambani*, tukang *ngetung*, tukang *muter* barang). Leksikon tukang dapat dimaknai sebagai pihak yang bisa dipesan jasanya dengan imbalan tertentu. Frasa tukang sihir dan tukang *lintrik*, atau tukang sarang dan tukang *pijet*, cukup populer dalam tangkapan pendengaran masyarakat, sehingga eksistensi tukang-tukang tersebut tetap lestari hingga kini, dan mereka melakukan pekerjaannya atas dasar pesanan. Adapun leksikon *pawang* digunakan lebih fokus pada ritual adat (pawang Seblang, pawang Kebo-keboan).

Dalam khazanah kultural Using, *ngelmu* pengasihian tidak hanya terbatas pada *santet*, tetapi juga ada *lintrik*, *sensren*, *seret*, *susuk*, *pengirut*, dan *pelaris*. Sementara itu, untuk tolak *bala'* (balak) dan "kontra-pengasihian" meliputi *sikep*, *sarat*, *pathek*, dan *rapuh*.

Lintrik (*lentrek*) merupakan pengasihian dengan menggunakan media kartu (disebut kartu *lintrik* yang berjumlah *sewidak* atau enam puluh). *Lintrik* sangat populer di kalangan perempuan, sehingga ada kesan bahwa *lintrik* merupakan *magic* khusus perempuan. Dalam penelusuran di lapangan, dari berpuluh tukang *lintrik* yang berhasil "ditemui", hanya satu orang yang laki-laki. Selain mayoritas perempuan, ada beberapa orang yang *banci/bencong*. Menurut para perempuan *lintrik* tersebut, laki-laki *sing omes* ('tidak telaten')

untuk mendalami *lintrik*, di samping karena merasa kurang memiliki prestise. Selain sebagai pengasih, *lintrik* juga dapat digunakan untuk melakukan ramalan. Para pekerja seks komersial (PSK) Padang Bulan, menurut beberapa informan, banyak yang menggunakan jasa *lintrik* untuk memikat para pelanggannya hingga senantiasa kembali ke tempat tersebut, sekaligus untuk melakukan ramalan (mendeteksi) apakah lelaki yang akan mendatangnya di lokasi tersebut berkantong tebal atautkah tidak.

Sensren (*sensreng/pesensren*) merupakan pengasih dengan menggunakan media bedak, parfum, atau semacamnya. Para pekerja seni (laki-laki dan perempuan) atau orang-orang yang terbiasa untuk pentas juga sering menggunakan *sensren* untuk menambah daya tarik bagi penonton. Kepopuleran *sensren* ini memunculkan *basanan*, yakni *kembang jarak kembang waru/mbengi barak raino biru* ('bunga jarak bunga waru/malam cerah siang kusam'). *Malam cerah* karena menggunakan *sensren* (pada saat pentas seni), sedangkan ketika tidak menggunakan (*siang*), kelihatan *kusam* sesuai dengan raut-muka "asli"-nya.

Seret merupakan pengasih atau guna-guna antara laki-laki dan perempuan. Orang yang terkena *seret* seringkali tidak menyadari bahwa dirinya tertarik kepada lawan jenis karena guna-guna. Justru orang lain yang biasanya mendeteksi ketidakwajaran perilaku *welas asih* seseorang, dan kemudian memberitahukannya dengan ucapan *sira kena seret* ('kamu kena guna-guna'). Sementara itu, *susuk* merupakan pengasih dengan menggunakan media berupa benda tertentu yang dimasukkan di bagian tubuh tertentu sehingga menambah daya tarik. *Susuk* dapat dimasukkan di sekitar bibir, mata, atau tempat lain yang dikehendaki. Pada umumnya sarana material yang digunakan sebagai *susuk* terbuat dari emas (pengasih), atau bisa juga baja (*peteguhan/kekuatan*).

Pengirut juga merupakan jenis pengasih, tetapi cenderung digunakan untuk daya tarik dalam hubungannya dengan binatang, misalnya untuk membuat binatang menjadi penurut, atau untuk memancing ikan. Agar ikan terpicat dan mudah untuk dipancing, digunakan sarana *malam klanceng putih*. *Klanceng putih* merupakan sejenis *tawon* kecil, sedangkan *malam* merupakan tempat berlindung atau semacam rumah *klanceng putih*. Ikan sangat menggemari umpan yang *dipoleti* oleh *malam klanceng putih*, sehingga sangat mudah untuk mendapatkan ikan sebanyak-banyaknya. Meskipun demikian, ada kepercayaan bahwa hal tersebut tidak boleh digunakan sebagai profesi untuk "mencari uang".

Pelaris dapat dikategorikan sebagai pengasih dalam konteks transaksi perdagangan, meskipun sebenarnya tidak dapat dipisahkan dari keterkaitannya dengan *dina* dan *pasaran*. Hari baik untuk berdagang, menurut orang Using, adalah Kamis Kliwon dan Jumat Legi, sedangkan hari pantangan adalah Selasa dan Sabtu. Juga, beberapa *wong pinter* berpesan, jangan bepergian atau menemui orang pada hari Selasa atau Sabtu, karena seringkali tidak membuahkan hasil yang maksimal. Jika terpaksa harus hari Selasa atau Sabtu, usahakan siang setelah tengah hari, karena setelah tengah hari –menurut hitungan Using– sudah termasuk hari berikutnya. Pemahaman dan penerapan terhadap kepercayaan semacam itu tentu saja perlu dimaknai secara kontekstual.

Sikep (*singkep/ladhang*) merupakan tolak balak yang berguna untuk “memagari” atau “melindungi”. Sebagai contoh, ketika seorang anak akan bepergian atau merantau ke luar Banyuwangi, si anak diberi *sikep*. *Sikep* dapat berupa barang tertentu, misalnya berupa sabuk (yang biasanya berisi *rajah*, untuk *sabukan*), garam, atau air yang telah dimantrai (untuk diminum). Ada juga yang wujud *sikep* berupa air, seperti minyak jelantah, yang keruh. *Sarat* (*tamba*) digunakan untuk penyembuhan. Meskipun tujuan utama untuk penyembuhan, penggunaan *sarat* bisa juga digunakan untuk tujuan kewibawaan, mencari pekerjaan, atau naik pangkat.

Pathek adalah *ngelmu* untuk menutup/menghambat jalan hidup/rezeki/jodoh seseorang. Ketika sepasang kekasih mengalami putus cinta, misalnya, kemudian si perempuan *dipathek* oleh si laki-laki, hal itu diyakini menyebabkan si perempuan tidak akan laku, karena jalan untuk mendapatkan jodohnya telah “ditutup”. Demikian juga dengan rezeki. Jika jalan rezeki seseorang telah *dipathek* oleh orang yang menjadi pesaingnya, misalnya, diyakini pula bahwa rezeki orang yang kena *pathek* tersebut akan hilang/buntu.

Rapuh digunakan untuk membuat seseorang atau suatu benda menjadi tidak berdaya (dalam olahraga), tidak merdu (dalam kesenian), atau tidak sedap (dalam kuliner). Dalam konteks kompetisi kesenian, misalnya, agar musik (kendang) pihak yang bersaing (musuh) tidak bisa berbunyi, atau berbunyi tetapi tidak normal (hanya *begh-begh-begh*), digunakan *ngelmu rapuh*. Untuk melakukan tolak balak terhadap *ngelmu* tersebut, tangan pengendang perlu di-*rajah*, dan dengan syarat tangan tersebut tidak boleh untuk *njawil* perempuan, karena bisa *apes*. Hal senada juga berlaku untuk konteks olahraga dan kuliner. Dalam konteks olahraga, atlet yang terkena

rapuh akan menjadi *lesuh* ('loyo/lumpuh'). Untuk mengantisipasi hal tersebut, misalnya dalam lomba lari, jangan mendahului dari sebelah kanan. Dalam konteks kuliner (makanan), baik makanan yang dijual (di warung/di restoran) maupun makanan di tempat orang punya hajat, bisa dibuat basi seketika, dengan cara di-*rapuh*.

Selain *sihir*, pengasihian, "kontra-pengasihian", dan tolak balak, sebagaimana yang telah dipaparkan, ada pula *ngelmu* yang disebut *kadigdayan (aji)*, yang mengandalkan kesaktian atau keampuhan. *Aji* dapat digunakan dalam berbagai keperluan, di antaranya untuk *panglimunan* ('menghilang'), *pambungkem* ('membungkam'), dan *kateguhan* ('kekuatan'). *Mandine pangucap* atau *mandine ing pangucap* ('manjurinya ucapan') juga merupakan bagian dari *aji*, yang bukan hanya untuk keperluan *kanuragan*, melainkan juga dapat dipergunakan untuk penyembuhan. *Mandine pangucap*, menurut Sgy (wawancara, 12 September 2014), termasuk *ngelmu* dasar yang menjadi pondasi *ngelmu-ngelmu* lain, sekaligus dapat dikembangkan dengan berbagai varian *ngelmu kanuragan*. Sementara itu, dalam berbagai ritual adat, baik menyangkut siklus lingkaran hidup manusia, prosesi pengolahan lahan pertanian, hingga ritual bersih desa, tidak dapat dilepaskan dari seremoni *slametan* yang dipimpin oleh ketua masyarakat adat/pawang/sesepuh dengan menggunakan mantra dan *uborampe* ('sesaji').

Penelusuran terhadap leksikon-leksikon yang terkait dengan *ngelmu* atau kemampuan supranatural dalam perspektif lokal (*emik*) tersebut memberi gambaran betapa kaya khazanah kultural Using dalam mendeskripsikan perilaku magisnya. Leksikon lokal tersebut tidak menutup kemungkinan berhomonim dengan leksikon lain –baik lokal/bahasa daerah di wilayah lain maupun nasional/bahasa Indonesia– sehingga berpotensi menimbulkan pengertian yang rancu jika tidak dipahami secara kontekstual. Terkait dengan kasus pembunuhan dukun di Banyuwangi tahun 1998, jika yang dimaksud adalah orang-orang yang sebelumnya pernah membuat orang lain menjadi sakit secara tidak wajar atau bahkan meninggal, leksikon lokal untuk menyebut orang-orang seperti itu adalah *sihir*. Leksikon lokal tersebut selama ini banyak diidentikkan dengan leksikon dalam bahasa Indonesia yang dipersepsi memiliki makna yang sama, yakni *santet*.

Di sisi lain, leksikon *santet* dalam bahasa Indonesia berbeda makna dari leksikon *santet* dalam bahasa lokal Using. Dalam bahasa Using, *santet* adalah pengasihian. Upaya untuk menjernihkan leksikon dari bias pandangan

semacam ini menjadi penting guna menjelaskan akar persoalan yang sebenarnya. Ia sekaligus menjadi refleksi apakah kegaduhan sosial yang terjadi murni disebabkan oleh ulah supranatural si dukun atau telah terhegemoni oleh kepentingan politik-kekuasaan. Selain itu, dengan khazanah leksikon – terkait *ngelmu*– yang beragam menjadi indikasi bahwa bagi orang Using *ngelmu* cukup penting dalam proses kehidupan dan interaksi sosial, sehingga ia memiliki peranan yang menyatu dengan kebutuhan dan keperluan dalam relung keseharian mereka.

2. *Sekul Arum: Mengendus Aroma Mistis*

Kasus pembunuhan dukun tahun 1998 menjadi puncak sekaligus titik kulminasi dalam dunia kehidupan supranatural di Banyuwangi. Meskipun kasus pembunuhan terhadap dukun bukan yang pertama dan satu-satunya, kasus 1998 merupakan kasus yang terheboh karena ratusan nyawa melayang sia-sia. Akibat dari kasus tersebut, masyarakat menjadi sensitif dan bersikap tertutup terkait persoalan mantra, *ngelmu*, atau hal-hal semacamnya. Dalam pergaulan sosial di “permukaan”, suasana menjadi sunyi, karena masyarakat memendam rasa traumatik, terutama bagi keluarga yang terlibat kasus tersebut. Namun, apakah kehidupan per-*ngelmu*-an di Banyuwangi benar-benar berhenti? Jawabannya adalah tidak!

Jika dicermati, sebenarnya tidak semua orang Using menyukai *ngelmu*, terutama yang destruktif seperti sihir, sedangkan yang “ringan-ringannya saja” seperti jenis pengasihannya keseharian, tampaknya telah menjadi hal yang lumrah. Sebagaimana tradisi berdoa dalam agama yang *notabene* dilakukan dalam segala aktivitas sejak bangun tidur hingga beranjak untuk tidur lagi, dalam *ngelmu* –yang diverbalkan dengan mantra– pun demikian. Artinya, bagi sebagian masyarakat yang telah menyatu dengan tradisi ber-*ngelmu* (bermantra), mulai dari bangun tidur, mandi, bersolek, bersisir, menyapu, memasak, hingga *nyambel* pun dilakukan dengan sarana mantra.

Sistem kepercayaan mereka meyakini bahwa mantra yang digunakan dalam berbagai kegiatan keseharian semacam itu didasari oleh spirit pengasihannya, yakni agar proses hidup dalam keseharian selalu mendapat rasa *welas asih*, baik dalam relasi secara vertikal maupun horizontal. Ia berorientasi pada satu muara berupa terciptanya kehidupan yang harmoni, yakni kondisi *slamet*, baik dalam tataran *jagad cilik* (mikrokosmos) maupun *jagad gedhe* (makrokosmos). Sebagai sebuah sistem kepercayaan, tradisi bermantra dalam kehidupan sehari-hari orang Using tidak serta-merta hilang begitu saja lantaran

munculnya kasus pembunuhan dukun, meskipun bisa saja intensitasnya menurun dan dengan sikap sosial warga yang lebih tertutup.

Sikap kritis masyarakat terhadap *ngelmu* destruktif –di antaranya terhadap sihir– tampak dari partisipasi mereka dalam menentukan arah perkembangan masyarakat di lingkungannya, di antaranya terjadi di Kenjo. Dalam prosesi pemilihan kepala desa, salah satu tuntutan warga adalah “memberantas” tukang sihir dari wilayah Kenjo, dan spirit tersebut mendapat respons dari salah satu kandidat yang memang memiliki bekal *ngelmu linuwih*, dan kemudian mengusungnya menjadi salah satu prioritas program kerja ke depan. Sementara itu, calon petahana yang tidak memiliki bekal *ngelmu linuwih* cenderung mengabaikannya. Desa Kenjo selama ini memang dikenal sebagai salah satu “gudang” tukang sihir, meskipun tidak sedikit di antara mereka telah menunaikan rukun Islam kelima. Realitas sosial tersebut bagaikan sebuah paradoks –banyak tukang sihir yang telah menjadi haji tetapi tetap melakukan praktik sihir– yang mengindikasikan ketidakberesan dalam menghayati agama.

Sikap kritis warga Kenjo dalam pilkades membuahkan hasil, yakni terpilihnya kandidat yang sepaham dengan warga untuk “memberantas” tukang sihir. Kades terpilih segera menggalakkan program pemberantasan tukang sihir di segala lini tanpa terkecuali. Meskipun demikian, “memberantas” dan “mengubah” sistem kepercayaan tidaklah semudah membalikkan telapak tangan. Kondisi sosial “di permukaan” memang tampak harmoni, tetapi ternyata sesekali tetap muncul gejala secara laten, yang berakar dari sihir.

Kondisi sosial di Kenjo secara umum tidak jauh berbeda dari kondisi di desa atau wilayah lain, seperti di Pakis, Sobo, Tukang Kayu, dan Kertosari, yang secara laten bisa saja muncul gejala yang bersumber dari dunia per-*ngelmu*-an, meskipun bisa dalam koridor mekanisme kultural. Hal ini mengindikasikan bahwa atmosfer per-*ngelmu*-an masih terus berlangsung dalam relung dinamika kehidupan orang Using. Jika kita selami ke dalam ceruk kehidupan mereka dan kemudian menghayatinya secara *emik*, akan terasa betapa kuatnya aroma mistis yang menyatu dalam arus kehidupan keseharian mereka. Aroma mistis tersebut bukan hanya menyangkut persoalan *ngelmu*, melainkan juga ritual.

Pelaksanaan ritual Seblang Olehsari tahun 2014, misalnya, sempat tidak *ndadi* sejak prosesi dimulai hingga hari kedua, sehingga hari ketiga tidak dilaksanakan. Hal tersebut menimbulkan kegelisahan, bahkan disharmoni,

bukan hanya di benak para pemangku adat dan pelaku Seblang, melainkan juga di benak masyarakat lokal secara umum. Persepsi dan spekulasi tentang penyebab kejadian tersebut pun bermunculan. Bahkan berseliweran kecurigaan sosial. Namun, beberapa hari kemudian terjadi peristiwa *kejiman*, dan yang mengalami adalah Mbah Ni.

Peristiwa *kejiman* dipercaya oleh masyarakat Olehsari sebagai bagian integral dari ritual Seblang guna menunjuk aktor yang menjadi pelaku Seblang dan sekaligus menentukan hari pelaksanaannya. Penunjukan secara mistis tersebut disampaikan oleh roh leluhur –yang telah masuk ke dalam tubuh Mbah Ni– ketika diajak berbincang oleh pemangku adat Seblang, Mbah Syahwan. Prosesi dialog antara Mbah Syahwan dan roh leluhur yang ada di dalam tubuh Mbah Ni tersebut menjadi penentu diketahuinya aktor dan hari pelaksanaan ritual Seblang, sekaligus diyakini oleh masyarakat sebagai kunci suksesnya rangkaian pelaksanaan ritual Seblang.

Sistem kepercayaan semacam itu meneguhkan persepsi bahwa gagalnya Seblang 2014 dikarenakan penunjukan pelaku Seblang dilaksanakan atas dasar musyawarah para pemangku adat, bukan didasarkan pada penunjukan secara mistis berupa *kejiman*. Penentuan secara mistis (*alam alus*) semacam itu berbeda dari penentuan yang terjadi pada ritual Seblang Bakungan dan ritual Kebo-keboan Aliyan, yang hanya melibatkan manusia (*alam kasar*).

Aura mistis juga terjadi di luar rangkaian ritual adat. Ketika peneliti menelisik berbagai informasi yang dibutuhkan, secara tidak diduga mengalami dan mengetahui beberapa peristiwa empiris yang tidak sewajarnya atau tidak lazim (barangkali bisa dikatakan sebagai peristiwa mistis), antara lain peristiwa merebaknya aroma *sekul arum* ('kemenyan'), ditampar roh leluhur, insting/ firasat kecelakaan, dan rajah seharga isi dompet.

Aroma *sekul arum* lazimnya bersumber dari dibakarnya kemenyan dalam acara ritual, sebagai media untuk membantu mendatangkan roh leluhur. Namun, yang ini tidak lazim. Aroma *sekul arum* yang *anter* ('keras/ kencang') tetapi bukan bersumber dari kemenyan yang dibakar merupakan pengalaman dalam dua peristiwa pada beberapa hari setelah rangkaian prosesi ritual Seblang Olehsari berakhir, yakni ketika peneliti melakukan wawancara di rumah orang tua Miftah atau Mita (pelaku Seblang 2014 yang "gagal"), Jambesari, dan ketika melakukan diskusi terbatas atau *focus group discussion* (FGD) di rumah Sri Hidayati, Olehsari. Di rumah Miftah, selain dirinya dan orang tua serta adik, juga ada beberapa tetangga yang

datang untuk turut mendengarkan dan sesekali menimpali perkataan yang diucapkan oleh Miftah dan orang tuanya –Lasiyani dan Rohadi– sebagai jawaban atas pertanyaan peneliti tentang misteri tidak *ndadi*-nya Miftah ketika menjalani prosesi ritual Seblang.

Setelah berlangsung sekitar dua jam dan telah banyak informasi yang berhasil digali, tiba-tiba seperti ada angin lembut dari arah luar yang masuk ke rumah Miftah melalui pintu depan. Seketika itu aroma bunga kanthil (*sekar wangsa*) merebak di ruang tamu, disusul aroma *sekul arum*. Kami hanya bertanya dalam hati, barangkali memang ada tetangga yang sedang *slametan* sehingga harus membakar kemenyan. Namun, ternyata tidak. Edy Hariyadi yang mengecek hasil jepretannya ketika kami bertiga hendak beranjak pulang, sempat terhenyak. Ada siluet putih keabuan dalam foto itu. Saya dan Sri Hidayati turut terhenyak. Dengan mengaitkan aroma *sekul arum*, kami menyimpulkan bahwa peristiwa itu bukanlah peristiwa yang sewajarnya. Tiba-tiba terasa merinding.

Peristiwa serupa –tetapi lebih *serem*– terjadi di rumah Sri Hidayati. Ketika sedang seru-serunya melaksanakan FGD dengan tema mantra dan ritual Seblang bersama para remaja dan ibu-ibu, tiba-tiba aroma bunga kanthil merebak. Kemudian disusul aroma *sekul arum* yang menyengat lubang hidung. Kali ini lebih *anter* dibanding aroma di rumah Miftah, sehingga kami bagaikan orang yang *plepeken* ('sesak nafas') lantaran mengendus aroma mistis. Aroma menyengat itu bertambah, bertambah, dan terus bertambah. Sesaat kami *celingukan*, saling memandang penuh kecurigaan, dan terpancar beragam raut kebingungan karena mendapati peristiwa yang tidak lazim. Seketika merinding bulu kuduk. Saat itu pula, Sri Hidayati yang ada di antara kami langsung berdiri, sedangkan Supri tergopoh-gopoh berlarian dari arah ruang belakang. Keduanya hampir bersamaan meneriakkan kata *ngepos*: "*Ngepos! Ngepooos! Ngeposa, Mas! Ngeposaaa!*" Saya tidak memahami apa yang diinginkan dari teriakan itu, karena pada saat itu saya tidak mengerti arti kata *ngepos* ('berhenti'; *ngeposa* 'berhentilah'). Setelah Sri Hidayati mengganti dengan kata yang lain karena tanggap atas kebingungan saya, saya baru mengerti, dan kemudian langsung menghentikan perbincangan tentang mantra dan Seblang.

Setelah suasana reda, Supri menjelaskan bahwa aroma *sekul arum* yang baru saja datang menandakan kehadiran roh leluhur, mungkin roh Aji Anggring, Mas Broto, Sayu Sarinah, atau yang lain. Jika pembicaraan tentang

mantra dan Seblang *sing ngepos* ('tidak berhenti'), roh tersebut akan masuk ke salah satu perempuan yang ada di situ dan akan *ndadi*. Memang, tempat yang kami gunakan untuk FGD hanya beberapa puluh meter dari arena pentas Seblang dan makam Buyut Ketut (dipercaya sebagai leluhur dan "tuan rumah" dalam pelaksanaan ritual Seblang), serta baru beberapa hari dari berakhirnya pelaksanaan ritual Seblang Olehsari.

Bukan hanya itu. Kami juga mengetahui peristiwa lain yang tidak lazim, gara-gara kami ingkar janji kepada informan. Ketika saya dan asisten peneliti (Sri Hidayati) berkunjung ke rumah Spt di Loji (Boyolangu), kami disambut akrab dengan cerita-cerita dan mantra-mantra, karena Sri Hidayati telah berteman lama dengan putri Spt, yakni Ss. Meskipun demikian, Spt telah *wanti-wanti* ('berpesan') sebelumnya bahwa pembicaraan tidak boleh direkam dan ditulis. Karena tidak mungkin mengingat seluruh pembicaraan, apalagi teks-teks mantra yang diucapkannya, saya secara diam-diam menyelipkan *digital voice recorder* kecil ke dalam genggam tangan Sri Hidayati yang posisi duduknya lebih dekat dengan Spt dibandingkan saya. Pembicaraan pun berlangsung berjam-jam hingga usai tanpa ada syak wasangka.

Keesokan harinya, tak dinyana, Ss mendatangi rumah Sri Hidayati dan marah-marah dengan mengatakan bahwa kami telah ingkar janji. Dijelaskannya bahwa melalui mimpi Spt tadi malam "didatangi" dan *ditaboki* ('ditampar') oleh roh leluhur –yakni neneknya– lantaran telah melanggar *weluri* dengan memberikan mantra kepada orang yang bukan seharusnya. Artinya, Spt menyimpulkan bahwa kami telah melanggar janji dengan cara merekam mantra. Sri Hidayati –juga sekaligus mewakili saya– pun minta maaf kepada Spt dan Ss.

Kisah lain –tentang insting kecelakaan– kami alami ketika berbincang dengan Mak Juni. Perempuan yang dari segi umur telah sewajarnya untuk disebut *adon* ('nenek') tersebut adalah pemangku adat yang terbiasa membuat *kembang dirma* sebagai kelengkapan ritual Seblang, yang juga buyut dari Suidah (pelaku Seblang selama dua periode). Perempuan yang berprofesi sebagai penjual pecel semanggi dan memiliki kebiasaan *latah* –dengan meneriakan nama alat kelamin laki-laki atau perempuan ketika mendapat efek-kejut– tersebut senantiasa riang dan penuh canda ketika diajak berbincang tentang Seblang. Di rumahnya yang mungil, sembari melihat-lihat *kembang dirma* melingkar di atas meja yang telah selesai dironceny, kami berbincang akrab. Bahkan, di antara kami kerap menggodanya dengan memberi efek-kejut berupa hentakan suara atau *jawilan* ('colekan') nakal, sehingga kata-kata *saru*

akibat *latah*-nya berlontaran dari mulut yang disesaki oleh *susur* ('tembakau untuk menginning') itu. Kami pun bersama-sama tertawa terpingkal-pingkal.

Mak Juni memang seperti tidak pernah serius ketika diajak berbincang. Oleh karena itu, kami sempat terhenyak ketika di tengah-tengah *guyonan* tersebut tiba-tiba dengan mata terbelalak Mak Juni menjeritkan secara terbata-bata kata "*Pat!... Pap!... Papat!... Papat!...*". Kemudian diam membisu. Mata tetap terbelalak bagaikan melihat sesuatu yang tidak lazim. Sikap Mak Juni seperti tidak sewajarnya. Tampaknya hanya Sri Hidayati yang dapat memahami konteks situasi sekaligus mengerti makna kata-kata tersebut, sedangkan saya dan Surti tidak "nyambung". Kemudian Sri menelisik dengan beberapa pertanyaan interogatif. Saya dan Surti tetap gagal paham. Dengan pertimbangan tertentu, perbincangan diakhiri sebelum waktunya.

Ketika pulang dari rumah Mak Juni menuju rumah Sri Hidayati dengan berjalan kaki melalui lorong jalan setapak, Sri menjelaskan bahwa kata yang dijeritkan Mak Juni adalah kata *papat* yang berarti empat. Hal itu terkait dengan jumlah korban kecelakaan. Peristiwa kecelakaan itu sendiri, lanjut Sri, terjadi bersamaan dengan ketika Mak Juni menjeritkan kata *papat* tersebut. Beberapa jam kemudian tersiar kabar bahwa di Petaunan –lokasi yang dikenal *tenget* ('angker') atau *werit* ('keramat') di perbatasan antara Olehsari dan Banjarsari– terjadi kecelakaan kendaraan bermotor dengan empat korban luka berat. Saya terhenyak.

Firasat tentang musibah juga pernah dirasakan oleh para sinden Seblang terkait sikap Mbah Syahwan pada hari ketiga pelaksanaan ritual Seblang 2013 yang marah-marah tak sewajarnya. Pada hari itu Mbah Syahwan seperti tidak bisa mengendalikan diri. Ketua pemangku adat Seblang tersebut tampak sensitif dan mudah tersinggung, sehingga ke sana marah, ke sini juga marah. Personil yang banyak kena marah adalah para sinden. Padahal, sebagaimana diyakini oleh masyarakat lokal, para *crew* Seblang pantang untuk marah di arena Seblang, dan jika hal itu dilanggar, dipercaya akan muncul musibah bagi yang melanggar tersebut.

Sistem kepercayaan semacam itulah yang memunculkan firasat tidak baik di benak para sinden atas sikap marah-marah Mbah Syahwan yang tidak lazim. Singkat cerita, ketika pentas hari ketiga usai, Mbah Syahwan pulang dengan berjalan kaki melalui jalan utama desa. Tak diduga tak dinyana, tiba-tiba Mbah Syahwan terserempet motor tepat di depan Balai Desa Olehsari, hingga kakinya patah. Firasat yang dirasakan para sinden seperti terkonfirmasi.

Peristiwa lain yang terasa seperti tidak sewajarnya adalah harga *rajah* yang persis dengan nominal isi dompet. Peristiwa ini terjadi sebagai rangkaian atas wawancara dengan *wong pinter* Rs di Bakungan yang telah terlaksana beberapa kali. Selain menuturkan tentang *ngelmu* yang dimiliki dan memberikan mantra-mantra yang telah dituliskannya dalam beberapa lembar kertas HVS, Rs juga siap membantu jika ada yang membutuhkan *rajah* (alihrupa dari mantra), terutama untuk pengasih. Motivasi utama Rs sejak awal mempelajari *ngelmu* adalah untuk pengasih, karena ketika masih remaja Rs sering ditolak para gadis lantaran jelek dan miskin. Namun, ketika telah menguasai *ngelmu* pengasih, Rs berhasil memperistri tiga wanita cantik dan kaya.

Rs menjelaskan bahwa dirinya tidak menjual *rajah*. Hanya saja, jika ada yang membutuhkan, cukup menggantinya dengan “uang lelah” atas proses pembuatannya. Rs juga menjelaskan bahwa untuk membuat *rajah* yang berfungsi sebagai pengasih, dirinya harus *nglakoni* ritual *sat-tus*¹² dengan cara berpuasa dan *lek-lekan* minimal tiga hari. Dengan tujuan untuk kelengkapan data, saya memesan *rajah* pengasih. Tiga hari kemudian saya kembali ke Rs untuk mengambil *rajah* tersebut. Rs tidak bersedia menyebutkan nominal yang harus saya berikan sebagai “uang lelah” dalam berpuasa dan *lek-lekan* selama tiga hari. Saya juga ngotot tidak bersedia memberikan uang sebelum Rs menyebutkan nominalnya. Beberapa kali saya mendesaknya untuk menyebutkan nominal uang. Setelah buntu, akhirnya Rs menyerah, dan kemudian menyebut nominal tertentu. Saya langsung mencabut dompet dari saku belakang, dan menghitung sesuai permintaan Rs. Saya sedikit terhenyak. Ternyata nominal yang disebutkan Rs sama persis dengan isi dompet saya, yakni satu lembar limapuluhan dan beberapa lembar ratusan. “Kok bisa persis ya?” celetuk saya. Rs hanya tersenyum dikulum.

Rangkaian narasi yang terkait dengan *kejiman*, *sekul arum*, roh leluhur, kecelakaan, dan *rajah* tersebut memberi gambaran betapa masih kuatnya atmosfer kegaiban yang menyertai peristiwa-peristiwa keseharian orang Using. Kejadian-kejadian empiris tersebut merupakan peristiwa yang tidak sewajarnya. Ia bukan suatu kelaziman. Barangkali peristiwa-peristiwa tersebut bagi orang luar Using bisa saja dianggap sebagai peristiwa biasa

¹² Istilah *sat-tus* berasal dari frasa *disat* dan *ditus*, yakni *wetenge disat matane ditus* (‘perut dan mata dikuras’). Perut dikuras dengan cara berpuasa, sedangkan mata dikuras dengan cara selalu berjaga (*lek-lekan*).

dan terjadi hanya karena kebetulan belaka, tetapi tidak demikian menurut pandangan orang Using. Rangkaian peristiwa semacam itu merupakan potret kecil betapa kehidupan merupakan bagian integral dari dunia gaib yang mistis, yang tidak bisa lepas relasinya dengan roh leluhur, dan senantiasa atas izin keesaan Gusti Allah.

3. Kelisanan: Mempresentasikan Masa Silam

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, mantra sebagai rangkaian *ngelmu* merupakan produk budaya dari peradaban lisan. Pada masa peradaban lisan sebagian besar masyarakat bersifat niraksara, sehingga mantra “diproduksi” dan ditransmisikan secara lisan dengan mengandalkan ingatan. Sistem kepercayaan tersebut ternyata tidak lekang dalam lintas peradaban –hingga peradaban elektronik sekarang ini– lantaran bersifat fungsional, yakni sebagai pranata kultural. Eksistensi mantra pada peradaban elektronik menjadi presentasi masa silam dalam masa kini, yang sekaligus menjadi potret bahwa tradisi tidak akan mati ketika masih memiliki fungsi. Dalam rentang perjalanan panjang, aspek fungsional ini mengalami adaptasi secara kontekstual, sehingga produk budaya masa silam tersebut tetap menelusup ke dalam relung kehidupan keseharian masyarakat lokal, termasuk orang Using.

Sebagai produk kelisanan, mantra dimanfaatkan (*matek aji*) dengan menggunakan mekanisme kelisanan, yakni dengan cara diucapkan. Mantra yang sudah dalam bentuk tulisan pun, pemanfaatannya tetap dilakukan dengan mekanisme lisan. Sebagaimana diketahui, karena mantra pada hakikatnya bersifat rahasia, pengucapan mantra pada umumnya dilakukan secara pelan, lunak, lembut, seperti bergumam, berbisik, atau bahkan hingga tidak terdengar sama sekali oleh orang lain karena diucapkan dalam hati (*dibatin*).

Barangkali dalam konteks seperti ini dapat diusulkan penggunaan istilah *lenisi*.¹³ Kata *lenisi* dalam konteks ini diartikan sebagai pelemahan –lunak/lembut– bunyi pada suku kata atau kata tertentu untuk tujuan tertentu. Dalam konteks pengucapan mantra, lenisi dapat diartikan sebagai pengucapan dengan cara melemahkan bunyi untuk tujuan tertentu, dari tataran bunyi lemah yang bisa didengar, bunyi lemah yang tidak jelas didengar, bunyi lemah

¹³ Kata *lenisi* diambil dari kata *lenes* dalam bahasa Latin yang berarti lunak atau lembut. Kata tersebut berantonim dengan kata *fortes* yang berarti kuat, keras, kencang, tangguh.

yang nyaris tidak bisa didengar, hingga bunyi lemah yang sama sekali tidak bisa didengar oleh orang lain. Tataran lenisi semacam ini dapat ditemukan secara variatif dalam praktik pengucapan mantra.

Variasi mantra-mantra yang dipersepsi sebagai mantra yang “ringan” dan yang “berat”, secara tidak langsung dan tidak disadari, akan berimplikasi pada tingkatan atau tataran lenisi. Mantra yang “ringan” dimaksudkan sebagai mantra keseharian yang kerahasiaan dan dampaknya juga ringan/sederhana, sedangkan mantra yang “berat” dimaksudkan sebagai mantra yang digunakan dalam keperluan khusus dengan tingkat kerahasiaan yang tinggi dan berdampak berat atau bahkan fatal. Mantra yang “ringan” akan diucapkan oleh dukun (atau seseorang) secara *gampang*, *enteng*, dan tanpa beban psikologis (atau “beban magis”), sehingga terkesan seperti *ngomong* biasa. Dalam konteks seperti itu, dalam tulisan ini, digunakan sebutan *lenisi-luar*. Sebaliknya, mantra yang “berat” akan diucapkan oleh dukun dengan “beban magis” yang juga berat, sehingga berimplikasi pada ucapan yang cenderung “nyaris tak terdengar” atau bahkan sama sekali tidak dapat didengar, yang dalam konteks tulisan ini disebut *lenisi-dalam*.

Terkait dengan lenisi-luar dan lenisi-dalam tersebut, dapat dicontohkan pengalaman Rs dari Bakungan (wawancara, 22–24 Oktober 2013).¹⁴ Ketika melewati tempat yang *werit* (‘keramat’) atau *tenget* (‘angker’), Rs dengan *enteng* mengucapkan rapalan untuk menghindari makhluk halus yang bisa mengganggu keselamatannya. Dengan *enteng*, lelaki kurus tersebut mengucapkan mantra Mlebu Papan Angker,¹⁵ yang ucapannya bisa didengar oleh orang lain yang sedang bersamanya. Hal serupa tetapi dengan nuansa berbeda, juga dilakukan Rs ketika berangkat bekerja. Dengan lenisi-luar, Rs mengucapkan mantra Golek Bandha,¹⁶ agar dalam melangkah untuk bekerja bisa mendapatkan banyak rezeki.

¹⁴ Lelaki miskin yang pada awalnya berniat mencari dan belajar *ngelmu* gara-gara diolok-olok dan ditolak oleh para perempuan cantik ini, akhirnya berhasil memiliki tiga istri cantik-cantik, yang menurut pengakuannya, tidak mungkin bisa dilakukannya dengan “cara yang biasa”.

¹⁵ Ucapan lengkapnya sebagai berikut. *Bismillāhir rahmānir rahīm/Kun kanukun/Isun kun/Sira kuma salah/Aja ngganggu gawe/Isun ratune kun/Lā ilāha illallāh Muhammadur rasūlullāh..*

¹⁶ Ucapan lengkapnya sebagai berikut. *Bismillāhir rahmānir rahīm/Marcana masidem/Sapi gumarang kanggo nyaur utang/Kebo dhungkul hang kanggo macul/Nini hang ngudhari/Kaki hang mejini/Metik sandhang pangane Sri Sadana/Hang sunduk kembang mulya/Sri Sadana hang ana tegal kepanasan/Ana gedhong pangayoman/Aja obah aja polah/Yen ora isun hang ngobahaken/Lā ilāha illallāh Muhammadur rasūlullāh.*

Fenomena pengucapan dua mantra tersebut berbeda dari pengucapan mantra lain yang “berat”. Ketika mengucapkan mantra Aji Sep’e Angin,¹⁷ ucapan yang keluar dari mulut Rs dapat dikategorikan sebagai lenisi-dalam, karena ucapannya sama sekali tidak dapat didengarkan oleh orang lain. Hal tersebut paralel dengan tingkat kerahasiaan mantranya. Mantra Aji Sep’e Angin adalah mantra kesaktian yang digunakan untuk mempercepat perjalanan seseorang secara magis, sehingga kecepatannya untuk sampai di suatu tempat yang dituju bagaikan kecepatan angin. Dengan demikian, mantra tersebut sangat rahasia.

Pengalaman yang tidak jauh berbeda juga dialami oleh Nw dari Bakungan (wawancara, 21 Oktober 2013). Menurutnya, mantra-mantra keseharian yang “ringan” biasanya dianggap sudah bukan hal yang rahasia lagi, sehingga seringkali diucapkan secara spontan manakala seseorang menghadapi sesuatu. Ketika di pekarangannya, tiba-tiba mendapati seekor ular besar, dengan spontan Nw merapal mantra Ngusir Ula, dengan ucapan yang bisa didengar oleh orang lain yang ada di dekatnya.

Ketika tetangganya sakit perut karena kembung, Nw kemudian mengelus-elus atau mengusap-usap perut tetangganya tersebut, sembari membacakan mantra Ngentut untuk menyembuhkan kembung. Seperti mantra sebelumnya, ucapan mantra yang difungsikan untuk memudahkan keluarnya kentut tersebut diucapkan dengan lenisi-luar sehingga terdengar oleh orang-orang yang ada di rumah tetangganya tersebut. Ketika menyapu lantai pada malam hari, yang tujuannya bukan sekadar untuk membersihkan lantai dari sampah atau debu, melainkan juga untuk membersihkan gangguan dari pencuri, Nw merapalkan mantra Nyapu Mbengi. Karena mantra tersebut dianggap “ringan”, ucapan yang keluar dari mulut Nw pun menggunakan lenisi-luar.

Sebaliknya, ketika mengucapkan mantra *Lentrek (Lintrik)*, Nw mengucapkannya dengan lenisi-dalam, karena mantra tersebut sangat rahasia. Dalam konteks seperti itu, ekspresi dalam pengucapan mantra tersebut tidak seleluasa pada ekspresi pegucapan mantra-mantra “ringan”. Implikasinya, ucapan tersebut tidak bisa didengar oleh orang lain.

¹⁷ Teks lengkap mantra Aji Sep’e Angin dan beberapa mantra lainnya, dengan pertimbangan tertentu, sengaja untuk tidak dicantumkan dalam tulisan ini.

Fenomena yang ditunjukkan oleh Rs dan Nw¹⁸ memberi gambaran bahwa secara tidak sengaja atau tidak disadari terdapat pola tertentu dalam pelisanan mantra. Jika mantra yang diucapkan dianggap “ringan” dan tidak sangat rahasia, dengan ringan dan bahkan spontan, ucapan mantra itu akan keluar dan dapat didengar oleh orang lain. Ucapan itu sebagai tanda lenisi-luar. Sementara itu, jika mantra yang diucapkan merupakan mantra “berat”, ucapan itu tidak dilakukan sembarangan dan bahkan tidak bisa didengar oleh orang lain. Ucapan itu masuk kategori lenisi-dalam. Dengan demikian, dapat ditarik benang merah bahwa terdapat dua kutub dalam pola pengucapan mantra, yakni kutub lenisi-luar dan kutub lenisi-dalam.

Dalam pengucapan mantra yang dilakukan oleh Rs dan Nw, terutama mantra yang “berat”, tidak dilakukan secara sembarangan, karena berimplikasi pada tanggung jawab yang berat. Mereka mengucapkan dengan konsentrasi, serius, khidmat, dan sakral. Hal tersebut kadang-kadang juga dilakukan dengan mata terpejam, sehingga menambah kekhidmatan dan kesakralannya. Selain itu, ada kondisi tertentu yang mereka ciptakan, sehingga mampu mendukung kelancaran proses ritual *matek aji* terhadap mantra yang bersangkutan. Keduanya melakukan *ngesti* dan *nuwun*, yakni menyatukan semua kekuatan yang dimiliki, baik yang terkait dengan tubuh/fisik, kehendak, jiwa, maupun perasaan (indra dan emosi) dan kemudian mengarahkannya secara penuh kepada tujuan tunggal, sembari meminta izin kepada Sang Maha Pencipta (*kersane* Gusti Allah). Pada saat yang bersamaan, keduanya juga menjaga sikap untuk *aja ndhaku* dan *aja kongas*, yakni sikap untuk mengendalikan pamrih pribadi dan rasa sombong.

Selain lenisi-luar hingga lenisi-dalam, dalam pengucapan atau pelisanan mantra-mantra Using –sebagaimana yang terjadi dan didapatkan di lapangan– tidak ditemukan adanya teknik khusus, misalnya terkait dengan panjang-pendeknya suara atau tinggi-rendahnya nada. Pelisanan mantra Using juga tidak dilagukan. Artinya, pengucapan atau pelisanan mantra yang dilakukan oleh dukun (pengguna) cenderung menggunakan cara konvensional sebagaimana orang bicara.

Meskipun demikian, terdapat mantra yang memiliki sedikit perbedaan pengucapan dibandingkan dengan mantra-mantra lainnya, di antaranya

¹⁸ Pengalaman dukun lain, di antaranya Sk di Aliyan, Jn di Dukuh, Ak di Olehsari, Jn di Tembakon, Spt di Loji, dan Nwy di Licin, lebih banyak menggunakan lenisi-dalam, sehingga ketika mengucapkan mantra jarang bisa diketahui atau didengar oleh orang lain.

mantra Asmara Wulan. Perbedaan pengucapan tersebut terletak pada ucapan sebelum penutup mantra. Sebagaimana diketahui, sebagian besar atau bahkan hampir semua mantra Using menggunakan unsur penutup berupa ucapan *Lā ilāha illallāh Muhammadur rasūlullāh*. Pada mantra Asmara Wulan, sebelum masuk ke ucapan tersebut, terdapat ucapan lain yang seakan-akan hendak mengucapkan *Muhammadur rasūlullāh*, tetapi ternyata tidak, karena kemudian “dibelokkan” menjadi *Muhammaaaaaanjinga marang badan isun*. Hal tersebut dapat ditafsirkan, bahwa arah yang semula berusaha menggiring si objek ke “penguasaan” *Muhammad*, tetapi sebelum sampai tujuan tersebut, tiba-tiba dibelokkan untuk masuk ke “perangkap” pengguna mantra (*badan isun*). Dengan demikian, hal tersebut merupakan jebakan untuk memanipulasi si objek, hingga masuk ke “penguasaan” pengguna mantra.

Ucapan pada kata *Muhammaaaaaanjinga* inilah yang membedakan dari mantra lain. Ketika dukun (atau seseorang) mengucapkan kata *Muhammaaaaaanjinga*, pada saat ucapan tersebut masih pada posisi *maaaaaaa*, dukun (atau seseorang) harus “menghadirkan” –dengan cara membayangkan hingga seperti berhadapan secara nyata– “ke-diri-an” (semacam sosok yang utuh) orang yang hendak dituju (si objek).¹⁹ Artinya, pada posisi ucapan *maaaaaaa* (tanpa jeda/putus), dukun membayangkan si objek hingga mengenali betul dan seakan sedang berhadapan, baru kemudian menyambung ke ucapan *njinga*, dan selanjutnya dilengkapi dengan ucapan *marang badan isun*. Dengan demikian, panjang-pendeknya ucapan kata *maaaaaaa* bergantung pada cepat-lambatnya dukun (seseorang) dalam “menghadirkan” sosok yang menjadi objek mantra.²⁰

Pembicaraan tentang ucapan lisan yang dilakukan oleh para dukun atas mantra yang digunakan dalam *matek aji*, jika ditarik ke tataran konsep

¹⁹ Barangkali dalam konteks seperti inilah masyarakat berakarsa mempraktikkan konsep Ong (1989) yang menekankan bahwa ucapan bukan sekadar menyuguhkan kata, melainkan menghadirkan peristiwa. Jadi, seorang pamantra bukan sekadar menyebut identitas orang yang dituju (si objek), melainkan “menghadirkan” totalitas (“ke-diri-an”) si objek “di hadapan” dirinya.

²⁰ Ada kepercayaan bahwa dari rangkaian pengalaman atau pergaulan yang terjalin antara pengguna mantra (dibaca sendiri atau melalui bantuan dukun) dengan si objek, efek yang lebih cepat dirasakan adalah momen yang “dihadirkan” ketika sosok si objek sedang berkonflik dengan pengguna mantra. Artinya, ketika pengguna mantra membayangkan si objek, kemudian yang terlintas ada beberapa momen, misalnya ketika si objek sedang tersenyum, sedang riang-bahagia, sedang melotot-marah, yang harus “dihadirkan” adalah momen yang sedang melotot-marah. Dengan suasana relasional yang kontradiktif semacam itu, dipercayai bahwa efek dari mantra akan lebih cepat masuk di benak si objek tersebut.

lisan yang disampaikan Sweeney (1987), mengarah ke konsep lisan sebagai mekanisme *penyampaian*, bukan sebagai cerminan masyarakat niraksara. Sebab, para dukun Using, khususnya yang telah berhasil diwawancarai, semuanya memiliki kemampuan baca-tulis dan sejak lahir mereka hidup dalam lingkup budaya beraksara. Bahkan, kemampuan baca-tulis mereka tidak hanya terbatas pada bahasa yang berbasis huruf Latin, tetapi sebagian juga berbasis huruf Arab. Kemampuan baca-tulis tersebut tercermin dari perlakuan mereka terhadap mantra, yakni beberapa dukun tidak segan-segan untuk memberi mantra –kepada orang yang meminta bantuan kepadanya– dalam wujud tulisan. Meskipun menjadi pewaris aktif dan tetap bergelut dengan “dunia mantra”, mereka bukan bagian dari masyarakat tribal, melainkan telah menjadi masyarakat modern.

Dalam relasinya dengan masyarakat beraksara, pembahasan tentang kelisanan mantra tidak hanya terbatas pada mekanisme ucapan lisan, melainkan juga terkait dengan residu lisan atau orientasi lisan. Orientasi lisan merupakan karakteristik atau ciri-ciri kelisanan yang bukan hanya terdapat pada produk kultural dengan format lisan, melainkan sekaligus tercermin dalam produk keberaksaraan yang berwujud tulisan. Mantra sebagai produk kelisanan tidak dapat dilepaskan dari konstruksi keberaksaraan masyarakat pemilikinya. Oleh karena itu, di dalam mantra, terdapat interaksi yang saling berkelindan antara kelisanan dan keberaksaraan. Hal tersebut tampak dalam penggunaan bahasa pada mantra yang mencerminkan karakteristik kelisanan dengan pola-pola tertentu dan bermuara pada ungkapan atau ekspresi yang formulaik.

Orientasi lisan yang dominan dalam mantra Using di antaranya adalah ekspresi kebahasaan yang bersifat aditif dan agregatif, selain juga empatik dan konservatif. Meskipun demikian, beberapa mantra juga menggunakan bahasa yang bersifat agonistik, homeostatis, redundansi, situasional, dan dekat dengan kehidupan manusia (Saputra, 2013:247–250).

Dalam konteks orientasi lisan, bahasa yang bersifat aditif menekankan pada penambahan dengan mengutamakan kesejajaran pernyataan, sehingga hubungan antarpernyataan tidak bersifat subordinatif. Dalam hal ini, menurut Lord (1987), aditif dapat berupa parataksis, apositif, dan paralelisme. Sebagai contoh, pernyataan (kalimat) pada mantra Kejiman yang berbunyi *Kaki dhanyang nini dhanyang*, dan *Kaki wenang nini wenang*, serta *Kaki kumala nini kumala*, menunjukkan pernyataan yang bersifat menambahkan (aditif), tanpa menggunakan kata penghubung (parataksis), dan menjaga kesepadanan

(paralelistis). Pernyataan tersebut memunculkan dua sosok, yakni *kaki* dan *nini*, tetapi keduanya dijajarkan begitu saja, tanpa memanfaatkan kata penghubung.

Pernyataan pada mantra Sabuk Mangir (versi 3)²¹ yang berbunyi *Raganira raganisun/Sukmanira sukmanisun/Cahyanira cahyanisun/Wahyunira wahyunisun/Welas asih ira welas asih isun*, juga menceminkan bahasa yang aditif. Pernyataan yang berpola semacam itu sangat dominan dalam mantra Using, terutama mantra-mantra yang bersifat individual, seperti jenis *santet* dan *sihir*. Karakteristik kebahasaan semacam itu memberi impresi pada kekuatan kata-kata inti dalam membentuk wacana ritmis dan membangun sugesti, sehingga diharapkan mampu membantu memunculkan daya magis.

Bahasa yang bersifat agregatif, yakni pola mengumpulkan komponen yang berpasangan, paralel, atau bahkan bertolak belakang, tetapi tidak bersifat analitis. Kutipan pada contoh bahasa aditif di atas sebenarnya juga sekaligus mencerminkan bahasa yang agregatif. Di sisi lain, agregatif juga menggambarkan julukan atau leksikon yang bersifat relasional. Frasa *asale bapak ira* dan *asale emak ira* pada mantra Sabuk Mangir (3) yang berbunyi *Kuma poteh asale bapak ira/Kuma abang asale emak ira*, merupakan bentuk agregatif yang relasional. Hal sejenis juga tercermin pada kata *gugur*, *bangka*, *asat*, dan *sirep* dalam mantra Jaran Goyang (1) yang berbunyi *Sun sabetaken gunung gugur/Sun sabetaken lemah bangka/Sun sabetaken segara asat/Sun sabetaken ombak sirep*. Frasa agregatif tersebut mengukuhkan bahwa dalam produk kelisanan terdapat konvensi kebahasaan yang dibentuk atas dasar gabungan komponen yang relasional.

4. Formula: Menguntai Kata Bertuah

Produk kelisanan telah memiliki ciri pembeda dari produk keberaksaraan, di antaranya karakteristisik yang berupa perulangan-perulangan yang metris atau ritmis. Terbentuknya pola metris dalam kelisanan berimplikasi dengan ingatan (memori), sehingga agar lebih mudah diingat diciptakanlah pola yang metris. Kata (leksikon) atau frasa yang diuntai dalam matra yang sama akan membentuk formula.

Meskipun demikian, pola formula atau perulangan ritmis bukanlah sumber utama terciptanya kekuatan magis. Pola formula lebih sebagai

²¹ Tradisi lisan berpotensi untuk menghasilkan versi atau varian, sehingga mantra dengan judul yang sama memungkinkan untuk muncul dalam beberapa versi. Untuk data-data selanjutnya, informasi tentang versi dituliskan dalam tanda kurung. Sebagai contoh, mantra Sabuk Mangir (3) dimaksudkan sebagai Sabuk Mangir versi 3.

upaya untuk membantu ingatan dan sekaligus menciptakan nuansa ritmis sehingga mensugesti atmosfer yang sakral. Mantra sebagai media verbal yang menyampaikan *ujub*, diuntai dari kata-kata yang secara semiotis diyakini memiliki makna dan sugesti yang berorientasi pada kekuatan, kharisma, *welas asih*, atau bahkan azab. Bertolak dari konteks yang demikian, seringkali mantra dimaknai sebagai untaian kata bertuah.

Sebagai produk lokalitas, mantra juga diuntai dari kata atau leksikon lokal. Mantra Using diuntai dari leksikon berbahasa Using. Jika dicermati, penggunaan bahasa Using dalam mantra cenderung memiliki nuansa yang berbeda dari penggunaan bahasa Using dalam pergaulan sosial keseharian. Bahasa Using dalam mantra terasa lebih dekat kemiripannya dengan bahasa Jawa.²² Meskipun menggunakan bahasa Using, bukan berarti tidak ada kata-kata yang diserap dari bahasa lain.

Jika dicermati, tampak bahwa sebagian besar –atau, bahkan hampir seluruhnya– mantra Using menggunakan unsur pembuka dan penutup yang diambil dari tradisi Islam, yakni leksikon berbahasa Arab. Unsur pembuka yang dimaksud adalah ucapan *Bismillāhir rahmānir rahīm*, sedangkan unsur penutupnya adalah *Lā ilāha illallāh Muhammadur rasūlullāh*, dengan versi ucapan sesuai lidah orang Using. Selain pada bagian pembuka dan penutup, ada juga –sebagian kecil– pada bagian isi mantra Using yang menggunakan leksikon dari bahasa Arab. Fenomena semacam itu tidak dapat dilepaskan dari pengaruh mistisisme Islam yang sejak abad ke-16 telah merangsek ke wilayah Blambangan.

Dalam struktur tekstual, pada unsur sugesti banyak termuat leksikon kultural dan “segala sesuatu” yang dipercaya bisa menjadi sumber kekuatan tertentu. Leksikon-leksikon lokal yang termuat dalam mantra Using merupakan konsep penting yang mencerminkan wawasan pengetahuan sekaligus merefleksikan identitas kultural orang Using. Sementara itu, penyebutan terhadap sumber-sumber kekuatan gaib, di antaranya Sang Khalik (dengan berbagai varian istilah), nama-nama nabi, orang-orang suci, para buyut/*dhanyang* (nenek-moyang) leluhur yang *mbaureksa*, dan penyebutan terhadap berbagai roh halus lain yang menyangkut kearifan lokal, baik dalam

²² Hal tersebut sering ditafsirkan bahwa bahasa mantra merupakan bahasa “lama”, yang *notabene* bersumber dari akar bahasa yang sama dengan bahasa Jawa, yakni bahasa Sanskerta. Karena bahasa “lama”, bahasa yang digunakan dalam mantra Using belum mengalami perkembangan sebagaimana bahasa Using yang digunakan dalam pergaulan sosial keseharian.

konteks relasi vertikal maupun horizontal, merupakan cerminan dari angan-angan kolektif sekaligus khazanah pengetahuan lokal (etnosains) mereka.

Dengan serapan dari tradisi Islam, untaian kata Nabi Adam, Nabi Muhammad, Nabi Yusuf, Nabi Dawud muncul dalam berbagai mantra Using. Sementara itu, nama-nama leluhur seperti Buyut Ketut, Buyut Cili, Buyut Congking, Aji Anggring, Sayu Sarinah, Mas Broto sering disebut-sebut dalam *ujub* dan ritual di wilayah Olehsari, Kemiren, atau di Bakungan.

Untaian kata bertuah dalam budaya Using, terutama mantra-mantra pengasih, menunjukkan pola formula –atau penggunaan kelompok kata yang berulang pada posisi matra yang sama– yang cukup dominan. Hal tersebut berbeda dari mantra-mantra dalam ritual adat, seperti dalam Seblang, Kebokeboan, dan Barong Ider Bumi, yang cenderung denotatif, datar, *to the point*, dan tidak banyak memanfaatkan pola formula. Mantra dalam ritual adat merupakan *ujub* guna menyampaikan pesan dan keinginan warga kepada leluhur mereka.

Dalam kajian formula diperoleh gambaran bahwa mantra Using cenderung memiliki formula yang paralelistik dan formula yang repetitif. Formula paralelistik merupakan perulangan pada matra yang sama yang menekankan kesejajaran, yang tidak dapat dipisahkan dari karakteristik kelisanan bahasa aditif, sedangkan formula repetitif merupakan perulangan pada matra yang sama yang menekankan pada kata/frasa/kalimat yang sama atau bervariasi. Formula repetitif, misalnya, tercermin pada mantra Sapu Jagad dengan pengulangan kata *mandheg* pada matra yang sama, yakni *Angin mandheg/Banyu mandheg/Bumi mandheg/Geni mandheg*. Jika dicermati lebih lanjut, formula paralelistik dapat dipilah lagi menjadi formula paralelisme sintaktis, formula paralelisme sinonim, dan formula paralelisme yang membentuk larik. Sementara itu, formula repetitif meliputi formula repetisi yang bervariasi, formula repetisi tautotes, dan formula repetisi anafora.

Sementara itu, di dalam mantra Using juga terdapat pola formula oposisi biner, yakni pola yang sifatnya mempertentangkan atau berpasangan, misalnya pada mantra Jaran Goyang (3), *Kaki dhanyang nini dhanyang/Bapa dhanyang ibu dhanyang*, atau pada mantra Kejiman, yakni *Bapa Adam ibu Kawa*. Dalam kutipan tersebut, *kaki-nini*, *bapa-ibu*, *Adam-Kawa (Hawa)* merupakan oposisi biner, yakni berpasangan sekaligus bertentangan antara laki-laki dan perempuan.

Selain itu, dalam mantra Using juga terdapat formula yang menggambarkan dinamika atau tahapan suatu peristiwa, yakni berupa

perulangan pada matra yang sama tetapi isinya menunjukkan peristiwa yang berkelanjutan. Hal itu tampak pada mantra Puter Giling, yakni *Wurung gendheng sida leng-leng/Wurung leng-leng sida edan/Wurung edan sida nangis*, atau pada mantra Jaran Goyang (2), yakni *Kecaruk turu sun tangekna/Kecaruk tangi sun lungguhna/Kecaruk lungguh sun degna/Kecaruk ngadeg sun lakokna/Kecaruk mlaku sun playokna*.

Pola formula pada mantra Using tidak hanya mencerminkan kelompok kata yang disusun secara metonimik (horizontal), melainkan juga memperlihatkan kelompok kata yang disusun secara metaforik (vertikal). Pembahasan tentang orientasi lisan dan formula (paralelistik dan repetitif), sebagaimana yang telah diuraikan, menunjukkan pola perulangan yang sifatnya metonimik. Artinya, pembahasan tersebut, sebagaimana konvensi dalam kalimat atau frasa, menekankan pada susunan kelompok kata secara horizontal.

Namun, yang diperlihatkan dalam mantra Using tidak hanya yang demikian, melainkan juga susunan perulangan kelompok kata yang metaforik. Hal ini, misalnya, dapat dilihat pada mantra Sukma Ilang, yang penggalannya adalah: *Sukma ilang, ilang-ilangan/Sukma ilang, layang-layangan/Sukma ilang, ayang-ayangan*. Perulangan kelompok kata *sukma ilang* yang bersifat vertikal tersebut menunjukkan pola metaforik. Hal senada juga tampak pada mantra Jaran Goyang (1), yakni: *Sun sabetake gunung gugur/Sun sabetake lemah bangsa/Sun sabetake segara asat/Sun sabetake ombak sirep/Sun sabetake atine jebeng beyine* Perulangan kelompok kata *Sun sabetake* yang disusun secara vertikal mencerminkan pola metaforik.

Selain pola metonimik dan metaforik, juga terdapat pola perulangan yang bersifat lintas mantra. Artinya, terdapat kelompok kata tertentu berulang-ulang pada mantra yang berbeda. Kelompok kata tersebut pada umumnya merupakan ungkapan yang berisi metafora, yang diharapkan mampu membantu mensugesti munculnya kekuatan gaib. Ungkapan yang memiliki pola sama atau mirip tersebut terdapat pada mantra Jaran Goyang (2), Jaran Goyang (5), Jaran Goyang (6), Sabuk Mangir (2), dan Sensren (2). Berikut kutipannya. Jaran Goyang (2): *Kecaruk turu sun tangekna/Kecaruk tangi sun lungguhna/Kecaruk lungguh sun degna/Kecaruk ngadeg sun lakokna/Kecaruk mlaku sun playokna*. Jaran Goyang (5): *Katon turu sun tangekaken/Katon lungguh sun degaken/Katon ngadeg sun lakokaken*. Jaran Goyang (6): *Sira turu, sun tangekna/Sira tangi, sun edegna/Sira ngadeg, sun lakokna/Sira mlaku, sun playokna*. Sabuk Mangir (2): *Ketok turu sira tangekna/Ketok tangi sira lungguhna/Ketok lungguh sira degna/Ketok ngadeg sira lakokna/*

Ketok mlaku sira playokna. Sensren (2): Ketemu turu tangekna/Ketemu tangi lungguhna/Ketemu lungguh degna/Ketemu ngadeg lakokna.

Kutipan tersebut menunjukkan bahwa meskipun tidak sama persis, kelompok kata dan pola perulangan tersebut tampak mengungkapkan metafora yang sama. Padahal metafora tersebut terdapat dalam mantra yang berbeda, yakni Jaran Goyang, Sabuk Mangir, dan Sensren. Hal ini mengindikasikan bahwa ungkapan semacam itu menjadi ungkapan yang formulaik, yang dapat muncul dalam konteks yang beragam.

Pola-pola formula yang terdapat dalam mantra, baik yang menunjukkan perulangan yang paralelistik, repetitif, metonimik, metaforik, maupun pola lintas mantra, menunjukkan dominannya perulangan kelompok kata yang terdapat dalam mantra. Formula-formula tersebut dimanfaatkan untuk mengungkapkan satu ide hakiki sesuai dengan inti atau kata kunci masing-masing bentuk formula. Perulangan-perulangan yang metris itu menunjukkan bahwa produk kelisanan tersebut merupakan ungkapan yang formulaik. Semua larik yang membentuk struktur mantra merupakan ekspresi formulaik.

Selain karakteristik kelisanan dan pola formula, bahasa mantra juga dapat diidentifikasi dari modus-modus ekspresi yang digunakan. Berdasarkan data yang dihimpun, modus ekspresi dalam mantra Using secara umum meliputi ekspresi permintaan (permohonan) dan pernyataan. Ekspresi permintaan itu sendiri meliputi perintah, larangan, dan harapan, sedangkan ekspresi pernyataan meliputi identifikasi dan deklarasi.

Modus ekspresi perintah dalam mantra Using di antaranya tampak pada contoh berikut: *Sira metua* (mantra Kejiman), *Balekna ngetan/.../ Balekna ngidul/.../Balekna ngulon/.../Balekna ngalor* (mantra Gawe Tarub), *Ayo padha tekoa mrene* (mantra Nekakaken Roh (1)), *Mlebua ring sukmane si Gandrung/Mlebua ring ragane si Gandrung* (mantra Nekakaken Roh (3)), *Asiha jabang bayine ...*(mantra Pengasih, Semar Kuning, Jaran Goyang (1), Sabuk Mangir (2), dan Sensren (1)), *Ayo padha dipageri wilayah kene* (mantra Ider Bumi). Modus ekspresi pada data tersebut menunjukkan adanya perintah kepada makhluk gaib atau roh halus untuk melakukan suatu kegiatan, yakni keluar, mengembalikan, datang, masuk, mengasihi, dan memagari. (Data yang diidentifikasi tersebut belum mencakup keseluruhan data yang telah dihimpun, dan memang sengaja untuk dibatasi karena pertimbangan ruang).

Modus ekspresi larangan dalam mantra Using di antaranya tampak pada contoh berikut: *Aja ngganggu anak Adam* (mantra Ngusir Ula), *Aja njejeg*

(mantra Tukar), *Aja turu-turu .../Aja tangi-tangi .../Aja mari-mari...* (mantra Sensren (2)), *Aja tapi mandheg* (mantra Sabuk Mangir (2)), *Aja mari-mari* (mantra Jaran Goyang (1)/(2)/(3)), *Aja obah aja polah* (mantra Golek Bandha), *Aja nyethut aja njawil* (mantra Liwat Panggonan Angker), *Aja nguthik aja njawil* (mantra Mlebu Kuburan). Modus ekspresi larangan tersebut bermaksud untuk membatasi roh halus agar tidak melakukan sesuai yang diperintahkan. Modus ekspresi larangan selalu menggunakan kata *aja* (jangan).

Modus ekspresi harapan dalam mantra Using di antaranya tampak pada contoh berikut: *Isun duwe pamundhutan/.../Tumuruna marang isun* (mantra Kejiman), *Isun njaluk kslametan* (mantra Sesajen Ring Sumber), *Isun njaluk tulung* (mantra Aji Majang Sito), *Isun njaluk klambi watu* (mantra Kateguhan). Modus ekspresi harapan tersebut biasanya mencerminkan tujuan atau orientasi yang hendak dicapai oleh pamantra, baik dalam konteks tujuan harafiah maupun simbolis. Modus ekspresi harapan pada data tersebut dominan menggunakan kata *njaluk* (minta).

Sementara itu, sebagaimana telah disinggung, modus-modus dalam ekspresi pernyataan meliputi modus identifikasi dan modus deklarasi. Modus identifikasi dimaksudkan sebagai pernyataan untuk mengidentikkan diri dengan sesuatu yang dipersepsi atau disimbolkan memiliki kekuatan supranatural, sedangkan modus deklarasi dimaksudkan sebagai pernyataan singkat yang bersifat informatif.

Modus ekspresi identifikasi dalam mantra Using di antaranya tampak pada contoh berikut. *Ya isun atine bumi* (mantra Aji Bala Sewu), *Ilatku pamor/Suwaraku gelap ngampar/Mripatku kaca menggala/Wuluku dom/Drijiku wesi pulosane/Dlamaanku rajegwesi/Cangkringanku angin/Pengiringku jagad* (mantra Aji Pengabaran), *Cahyaku kadya gilap nyampar/Dadaku kadya semar kuning/Alisku kadya tanggal sepisan* (mantra Pentas Kesenian). Data pada kutipan tersebut menunjukkan adanya upaya untuk menyamakan atau mengidentikkan antara diri seseorang (representasi dari pamantra) dengan simbol kekuatan supranatural tertentu. Bagian-bagian dari tubuh yang berupa hati, lidah, suara, telapak, muka, dada, dan alis disimbolkan sebagai sesuatu yang ideal, mengagumkan, dan memesona. Hal tersebut bertujuan untuk membangkitkan sugesti atas kekuatan gaib tertentu sehingga menimbulkan rasa belas kasih dari orang yang dituju.

Modus ekspresi deklarasi dalam mantra Using di antaranya tampak pada contoh berikut: *Cawisane para leluhur/Cawisane para dhanyang* (mantra

Gawe Sajen), *Kaki dhanyang nini dhanyang/Dhanyang hang ana ring Dusun Ulih-ulihan/Dhanyang hang ana ring Antogan/Dhanyang hang ana ring Petaunan/Dhanyang hang ana ring Pacemengan/Dhanyang hang ana ring Watudodol/Dhanyang hang ana ring Bali* (mantra Nekakaken Roh (1)), *Kaki dhanyang nini dhanyang/Dhanyang-dhanyang/Hang mbahureksa makam/Dhanyang-dhanyang/Hang mbahureksa prapatan/Dhanyang-dhanyang/Hang mbahureksa sumber/Dhanyang-dhanyang/Hang mbahureksa Dusun Ulih-ulihan* (mantra Ider Bumi). Beberapa data tersebut menunjukkan informasi yang terkait dengan *dhanyang* yang *mbahureksa* beberapa wilayah di Banyuwangi, bahkan juga di Bali, yang *notabene* diyakini oleh masyarakat Using sebagai leluhur mereka. Oleh karena itu, ketika masyarakat Using *ngangkatke* (merayakan) ritual *Seblang*, *dhanyang-dhanyang* tersebut dipanggil untuk menghadiri pagelaran agung tersebut.

Dari paparan tentang modus ekspresi dalam mantra tersebut, secara garis besar dapat dipilah bahwa ekspresi permintaan dengan modus harapan dan ekspresi pernyataan dengan modus deklarasi banyak digunakan dalam mantra-mantra yang bersifat kolektif, yang pada umumnya digunakan dalam ritual adat (mantra-mantra *ajat*). Sementara itu, ekspresi permintaan dengan modus perintah dan larangan serta ekspresi pernyataan dengan modus identifikasi banyak digunakan dalam mantra-mantra yang bersifat individual, yakni mantra-mantra pengasihian (terutama mantra-mantra *santet* dan *sensren*).

5. *Mandine Pangucap*: Menghayati Pranata Kultural

Sebagaimana telah disinggung bahwa orang Using memiliki perhatian dan menganggap penting terhadap *ngelmu* dan mantra, terbukti dengan banyaknya khazanah leksikon kultural yang terkait dengan jenis-jenis *ngelmu*, di antaranya adalah *santet*, *sihir*, *suwuk*, *cekek*, *racun*, *lintrik*, *sensren*, *seret*, *susuk*, *pengirut*, *pelaris*, *sikep/ladhang*, *sarat*, *pathek*, *rapuh*, *panglimunan*, *pambungkem*, dan *kategahan*. Sebagai sebuah sistem kepercayaan, *ngelmu-ngelmu* tersebut bukan hanya produk warisan dari para pendahulunya, melainkan juga hasil proses pembelajaran. Proses transmisi dari generasi sebelumnya ke generasi berikutnya, baik melalui pewarisan maupun pembelajaran, berlangsung hingga kini (peradaban elektronik) lantaran masyarakat Using masih merasakan fungsi sistem kepercayaan tersebut dalam pergaulan sosial keseharian.

Pondasi yang menjadi salah satu penopang *ngelmu* adalah laku *mandine pangucap*. Laku tersebut merupakan prosesi tahapan dasar yang harus

dihayati oleh seseorang agar memiliki landasan atau tumpuan, sehingga tubuh terkondisikan dan menjadi siap untuk “terisi” oleh *ngelmu*. Ketika seorang dukun mengajarkan *ngelmu* kepada muridnya, atau ketika orang tua menurunkan *ngelmu* kepada anaknya, idealnya awal mula yang harus “digarap” dan kemudian dihayati oleh yang bersangkutan adalah kemampuan untuk menguasai laku *mandine pangucap*. Laku tersebut merupakan bekal, bukan eksekusi. Bekal merupakan modal yang harus dimiliki agar seseorang ber-*ngelmu*, sedangkan eksekusi merupakan pelaksanaan untuk menyelesaikan persoalan tertentu, yakni dengan mantra atau ucapan tertentu, dan sekaligus dengan modal *ngelmu* yang telah dimiliki sebelumnya.

Sebagai contoh, transmisi yang dilakukan dari nenek, ke orang tua, hingga ke Sgy di Boyolangu, juga diawali dengan pengkondisian, baik terkait dengan tubuh maupun wawasan pengetahuan. Ketika menurunkan *ngelmu* kepada Sgy, ayahnda Sgy –yakni Sky– tidak melakukannya secara tiba-tiba, melainkan melalui proses yang panjang, dengan diawali pengkondisian fisik dan psikis melalui serangkaian ritual guna membangun kemantapan hati, hingga kemudian Sgy mencapai tahapan siap untuk “diisi” *ngelmu*. Proses panjang tersebut didasari oleh filosofi bahwa *ngelmu* dapat dipelajari oleh semua orang, tetapi tidak semua *ngelmu* dapat singgah pada setiap orang. *Ngelmu* juga harus dirawat dengan cara *tirakat* atau laku *mati sak jeroning urip*, yakni “mematikan” segala kebutuhan duniawi.

Pengondisian pengetahuan juga menyangkut pengenalan diri secara mendalam, bukan saja dalam konteks kognitif, melainkan juga –dan terutama– dalam konteks rohani. Pemahaman dan penghayatan terhadap *ngelmu* paralel dengan pemahaman dan penghayatan terhadap diri sendiri, sehingga mengkaji *ngelmu* disimbolkan sebagai mengkaji kitab *teles* yang berupa “diri”, yakni *ngaji awake dhewe*. Di dalam diri juga terdapat “saudara spiritual”, yakni *sedulur papat* –nafsu *aluamah* (*lauwwamah/egocentros*), *amarah* (*polemos*), *sufiah* (*eros*), dan *muthmainnah* (*religious*)– dan *lima badan* (*lima pancer*). Esensi penghayatan semacam itu tentu bukan lagi pada ranah pengetahuan yang qouli (empiris), melainkan sudah termasuk qolbi (hati) atau gaibi (gaib). Jika dikontraskan dengan tradisi Islam, sebagaimana dikatakan oleh sejarawan lokal dan tokoh NU, Suhalik (wawancara, 16 September 2014) bahwa ilmu (dan juga *ngelmu*) itu terkait dengan hati. Dijelaskannya bahwa untuk belajar ilmu perlu terlebih dahulu menyiapkan hati, *al-ilmu fii sudur laa fii sutur*, yang berarti bahwa ilmu yang haq itu ada di dalam hati.

Menurut Sgy (wawancara, 27 September 2014), *ngelmu* memiliki beberapa unsur, yakni tenaga, raga, roh, dan insting. Insting ini yang mengakibatkan

seseorang menjadi *ngerti sakdurunge winarah*, mengetahui sebelum ada kejadian. Hal ini dapat dilakukan melalui tanda-tanda atau simbol-simbol dari berbagai peristiwa, atau bisikan, atau adanya gerak ruang batin. *Ngelmu* juga tidak lepas dari naluri dan nurani. Ketika naluri tidak diiringi dengan nurani, *ngelmu* akan mudah ditumpulkan, atau bahkan dibelokkan untuk tujuan yang tidak semestinya. Dalam menghayati pranata kultural berupa laku *mandine pangucap*, diupayakan mencapai tahap keyakinan yang *akmalul yakin*, bukan sekadar *ainul yakin* atau *haqul yakin*, apalagi *habbar yakin*. Akmalul yakin merupakan tingkatan keyakinan yang tertinggi, yakni tingkatan yang telah menyatu dengan yang diyakini (sering disebut sebagai benarnya benar, nyatanya nyata, kumpulnya kumpul, dan menyatunya menyatu).

Ritual yang harus dijalani dalam laku *mandine pangucap* adalah tidak makan makhluk yang bernyawa, puasa 40 hari (dengan cara *neptu 41*) dimulai hari Selasa Kliwon –diyakini sebagai pengganti puasa yang mustajabnya setara dengan satu tahun–,²³ *ngebleng* setiap tiga hari sekali, mengosongkan ruang batin, mengosongkan diri dari kebutuhan dan beban duniawi. Ritual tersebut mengondisikan pencapaian *gnosis*. Menurut Surahardjo (1983) dan Zoetmulder (1990), *gnosis* merupakan bentuk pengenalan atau pengetahuan yang melampaui pengenalan inderawi dan rasional. Ritual tersebut dilakoni dengan penghayatan yang *akmalul yakin*. Ritual tersebut disertai dengan beberapa ungkapan verbal berupa bacaan atau ucapan yang memadukan tradisi lokal dengan tradisi Islam, yakni dengan berzikir semalam suntuh sembari mengosongkan diri. Selain itu, juga dilengkapi dengan ucapan shahadat, istigfar, dan shalawat, yang masing-masing dilakukan tiga kali. Kemudian disusul dengan ucapan *ujub* dalam bahasa lokal, yakni *Allah isun urip/Mlebu Allah metu Allah/Anekadaken urip/Dunungna kodrate Allah*.

²³ Bbg di Aliyan menjelaskan bahwa yang dimaksud puasa 40 hari tidak harus dilaksanakan sejumlah 40 hari, tetapi bisa dipersingkat dengan cara mencari *neptu 41*, yakni hitungan hari dan pasaran yang ketika dijumlah akan menghasilkan penjumlahan sebesar 41. Puasa semacam ini biasanya dilaksanakan mulai hari Selasa Kliwon, kemudian dilanjutkan pada Rabu Legi dan Kamis Pahing. Setelah puasa tiga hari, kemudian tidak puasa lima hari, dan selanjutnya akan bertemu dengan hari Jumat Pon, Sabtu Wage, dan Minggu Kliwon, yang ketika dijumlah menghasilkan hitungan 41. Demikian seterusnya. Jumlah puasa yang akan dijalani, akan sampai kapan, disesuaikan dengan tujuan dan keinginan yang bersangkutan, karena puasa semacam ini ibaratnya mengasah *ngelmu*, sehingga ketika dirasa sudah cukup “tajam” *ngelmu* tersebut, seseorang bisa saja menghentikannya. Namun, jika sudah berlangsung semacam itu, seseorang akan merasa *eman* atau sayang untuk menghentikannya. Jadi, rasanya seperti ingin puasa terus-menerus saja (wawancara, 13 September 2014).

Dalam menghayati laku-mistik *mandine pangucap*, menurut Sgy (wawancara, 20 September 2014), tidak bisa dipastikan langsung berhasil. Jika sekali tidak berhasil, diulangi lagi, atau ditambah jumlah puasanya, diulang lagi, dan seterusnya. Setiap orang berbeda-beda tingkat keberhasilannya, bergantung pada seberapa intens penghayatannya terhadap ritual yang sedang dilakoni: fokus, lepas, kosong, menyatu, temen, dan tekun. Sgy juga menjelaskan bahwa kalau *ngelmu* sudah menyatu dengan tubuh, untuk melakukan eksekusi terhadap suatu persoalan tidak harus merapal mantra, kadang cukup *dibatin* tujuan yang diinginkan, atau diucapkan kata-kata keseharian sesuai tujuan yang dimaksud, atau mengucap *huuu Allah* sembari membayangkan penyatuan diri dengan Sang Khalik sehingga kekuatan-Nya menyatu dengan diri atau *manunggaling pangucape hang kuwasa*.

Dalam konteks itu, Sgy mencontohkan ketika mendapati orang kesurupan, dirinya tidak merapal mantra, tetapi secara spontan melontarkan ucapan ancaman dengan nada tinggi, yakni "*Sira menyang tah sing?! Kadhung sing menyang, awas!*" ('Kamu pergi atau tidak?! Jika tidak pergi, awas!'). Pada momen serupa tetapi berbeda lokasi, Sgy mengucapkan "*Iki ana paran, iki?! Ayo warasa! Menyang menyang menyang!*" ('Ini ada apa, ini?! Ayo sadarlah! Pergi pergi pergi!'). Melalui cara tersebut, yang diinginkan oleh Sgy terlaksana, yakni roh yang "menggangu" akhirnya *lunga* atau *ngalih*, dan orang yang "digangu" akhirnya *waras*. Sgy sendiri beberapa kali dituduh oleh warga sebagai dukun sihir dan dikait-kaitkan dengan kasus pembunuhan dukun tahun 1998. Dirinya merasa *dipulasara* ('didholimi'). Terkait hal tersebut, dirinya beberapa kali dipanggil oleh Polsek Giri, tetapi berhasil meyakinkan berbagai pihak bahwa dirinya tidak terlibat praktik *ngelmu* destruktif. Sejak remaja Sgy juga dikenal lihai dalam atraksi bola api (termasuk merendam tangan dan membasuh muka dengan minyak panas, diiris dan ditusuk dengan pisau tajam, berjalan-jalan di atas *beling* dan jajaran paku). Atraksi bola api yang paling heboh dilakukan oleh Sgy dan anak buahnya adalah atraksi di Kodim dan di Berlian, Banyuwangi.

Pada masa neneknda Sgy masih hidup, *ngelmu* sangat dibutuhkan karena berlaku prinsip bahwa "yang digdaya berkuasa, yang lemah diperintah". Sebagaimana dikatakan oleh Sgy bahwa pada masa itu *ngelmu* lebih mahal daripada sawah. Orang yang berkharisma dan dihormati adalah orang yang digdaya. Orang yang mampu mengatasi berbagai persoalan dengan menggunakan kadigdayan akan mendapatkan sanjungan. Sgy menyatakan

bahwa neneknya adalah *agul-agul*-nya ('sanjungan') orang Boyolangu. Beberapa peristiwa mistis nenek yang masih diingat oleh Sgy, di antaranya menciptakan makanan –di antaranya nasi, kentang, ciput, dan orok-orok– dengan menggunakan bahan tanah untuk disuguhkan kepada para tetangga yang gotong-royong membantu memanen padi, dan mengubah *kedokan* ('sawah') menjadi laut yang dimanfaatkan untuk memancing ikan. "*Ayo, padha mancing, marek ngene segarane teka,*" kata Sgy seakan menirukan ucapan neneknya yang sedang berada di *kedokan*, dan seketika *kedokan* tersebut berubah menjadi laut yang siap untuk dipancing ikan-ikannya.

Sementara itu, Bbg (wawancara, 13 September 2014) di Aliyan menyatakan bahwa selain melakoni berbagai ritual, dirinya juga memanfaatkan leksikon yang berasal dari tradisi Islam, dan kemudian dipadu dengan leksikon lokal. Sebagai gambaran, ketika hendak "memagari" diri dan rumahnya dari "gangguan" orang lain, Bbg sering mengucapkan rapal berikut. *Bismillāhir rahmānir rahīm/ Sirrollah/ Sipatollah/ Dattollah/ Rohmatollah*. Potongan leksikon dari tradisi Islam juga dimanfaatkan ketika Bbg bermaksud untuk memudahkan datangnya rezeki, dengan mengucap *BIS hasil rezeki slamet/ MIL hasil rezeki slamet/ LAH hasil rezeki slamet*, sedangkan untuk memperlancar perjalanan, Bbg merapal *BIS slamet/ MIL slamet/ LAH slamet/ Slamet slamet slamet/ Kersane Allah*. Sementara itu, Bhr (wawancara, 13 September 2014), untuk tujuan tertentu, membaca Al Fatihah dengan cara *megeng napas* ('menahan nafas') ketika sampai pada ucapan *iyyaaka na' budu wa iyyaaka nasta'iin*, sembari membayangkan tujuan yang diinginkan. Dalam membayangkan tersebut, diupayakan sampai sejelas-jelasnya atau sedetail-detailnya, dan jika merasa hampir tidak kuat dalam menahan nafas, baru kemudian melanjutkan bacaan berikutnya (*ihdinash shiraathal mustaqiim ...*) hingga sampai pada kata *amiin*. Setelah mengucapkan kata *amiin*, baru nafas dilepas kembali. Jadi, dalam menahan nafas diawali sejak kalimat *iyyaaka na' budu* hingga kata *amiin*, setelah itu baru boleh bernafas. Bacaan tersebut biasanya dimanfaatkan untuk tujuan pengasihian atau keselamatan.

Pesan moral yang seharusnya dipatuhi oleh orang yang ber-*ngelmu* adalah menggunakan *ngelmu* sesuai fungsi sosialnya, dan hanya digunakan ketika dalam kondisi tidak ada alternatif lain. Artinya, sebagai pranata kultural, *ngelmu* hanya akan digunakan dalam kondisi yang mendukung, yakni ketika pranata formal tidak mampu lagi menyelesaikan persoalan, sehingga kemudian persoalan diselesaikan secara kultural (sering disebut sebagai penyelesaian

alternatif, memunculkan juga istilah pengobatan alternatif). Sebagaimana dijelaskan oleh Sgy bahwa dalam situasi normal orang sakti tidak boleh melawan orang yang berulah, tetapi ketika situasi sudah terdesak atau tidak ada jalan lain, *ngelmu* baru boleh digunakan. Dengan cara seperti ini, orang yang ber-*ngelmu* tidak akan sombong. Ketika dalam kondisi terdesak/terjepit, tetapi masih ada alternatif lain, seseorang harus menempuh alternatif lain tersebut, dan belum boleh menggunakan *ngelmu*, tetapi ketika sudah tidak ada jalan lain, baru boleh menggunakannya.

Jika *ngelmu* dimiliki oleh orang yang berakhlak kulkarimah, akan menjadi amalan yang luhur, baik bagi dirinya maupun orang lain. Namun, jika *ngelmu* dimiliki oleh orang yang berakhlak syaitoniyah, sabuk'iyah, atau baimiyah, kemungkinan akan digunakan sewenang-wenang, bahkan bisa mencelakakan orang lain. Akhlak syaitoniyah cenderung seperti setan, sedangkan akhlak sabuk'iyah cenderung seperti binatang buas. Sementara itu, akhlak baimiyah merupakan insting dasar manusia, yang meliputi kegiatan *nggolek* ('mencari makanan'), *nyekek* ('makan'), *nelek* ('buang hajat'), dan *nemplek* ('hubungan seks'). Meskipun demikian, sebagaimana dijelaskan oleh Suhalik (wawancara, 12 September 2014), bahwa Tuhan telah memberi pilihan kepada manusia untuk berbuat baik atau berbuat jahat. Kalau berbuat baik, ya akan memetik hasil yang baik (surga), kalau berbuat jahat, ya akan memetik hasil yang jahat (dosa). Tetapi pada prinsipnya keduanya akan dituruti oleh Tuhan, *nakhnu 'inda dzanni 'abdi bi*, sepanjang upaya yang dilakukannya sungguh-sungguh.

Jika ditarik benang merah dalam rentang historis, sejak peradaban lisan hingga peradaban elektronik, sejak bernama Blambangan hingga menjadi Banyuwangi, orang Using tetap melakoni mantra (dan *ngelmu*) dalam *frame* sistem kepercayaan. Sebagai bagian integral dari sistem kepercayaan, mantra dihayati oleh orang Using sebagai pranata kultural untuk menyelesaikan secara alternatif persoalan pergaulan sosial keseharian manakala pranata formal mengalami kebuntuan solusi. Eksistensi mantra dari waktu ke waktu dirasa cukup berperan dalam kehidupan orang Using. Ketika ada problem dalam kehidupan, baik menyangkut ranah individu, keluarga, maupun sosial kemasyarakatan, bukan serta-merta seseorang menggunakan mantra sebagai solusi. Biasanya penyelesaian dengan mekanisme kultural tersebut dilakukan sebagai solusi alternatif, manakala solusi konvensional mengalami jalan buntu.

Penghayatan terhadap mantra menjadi kesadaran kognitif yang masih memiliki fungsi bagi orang Using, baik dalam konteks harmoni sosial, maupun

struktur sosial. Mantra yang positif (konstruktif) cenderung menyuburkan harmoni sosial dan meneguhkan struktur sosial, sedangkan yang negatif (destruktif) cenderung mengoyak –atau menjadikan terkoyak– harmoni dan struktur sosial. Beberapa kasus Seblang Olehsari yang berakibat disharmoni sosial –di antaranya kasus tahun 1980-an, yakni pementasan Seblang yang difungsikan sebagai suguhan bagi wisatawan, dan kasus tahun 2008, yakni pementasan Seblang yang terkooptasi oleh partai politik (Saputra, 2014), serta kasus tahun 2014, yakni Seblang tidak *ndadi* karena tidak ada proses *kejiman*–berimplikasi pada kohesi sosial, sekaligus merenggangkan relasi sosial. Meskipun tidak secara terbuka, kasus-kasus tersebut mengoyak struktur sosial. Hal serupa juga terjadi pada Seblang Bakungan. Kasus tahun 2011 yang mengganti momen *adu jago* menjadi *pitik-pitik'an* berakibat terjadinya musibah sehingga suasana sosial menjadi disharmoni dan struktur sosial menjadi terkoyak. Sementara itu, mantra-mantra yang konstruktif (pengasih) mampu menyuburkan harmoni sosial, baik pada tataran keluarga –pengasih dalam relasi lelaki-perempuan dalam rumah tangga– maupun pada masyarakat –integrasi sosial antarwarga– sehingga berimplikasi pada peneguhan struktur sosial.

D. Simpulan

Eksistensi mantra (dan *ngelmu*) dari waktu ke waktu dirasa cukup berperan dalam kehidupan orang Using, karena mantra merupakan bagian dari sistem kepercayaan yang telah merasuk ke dalam benak dan kesadaran masyarakat dari generasi ke generasi. Mantra menjadi pranata kultural dalam pergaulan sosial orang Using. Pengetahuan lokal tersebut terinternalisasi dalam proses interaksi sosial yang panjang, dan kemudian diejawantahkan manakala situasi dan kondisi memang menuntutnya. Ketika ada problem dalam kehidupan, baik menyangkut ranah individu, keluarga, maupun sosial kemasyarakatan, bukan serta-merta seseorang menggunakan mantra sebagai solusi. Biasanya penyelesaian dengan mekanisme kultural tersebut dilakukan sebagai solusi alternatif, manakala solusi konvensional mengalami jalan buntu. Meskipun demikian, tak menutup kemungkinan juga bahwa sebagian yang lain tidak memiliki cukup kesabaran untuk menggunakan mekanisme konvensional, dan langsung saja menuju mekanisme kultural tersebut.

Penghayatan terhadap mantra menjadi kesadaran kognitif yang masih memiliki fungsi bagi orang Using, baik dalam konteks harmoni –atau pseudo-harmoni– sosial, maupun struktur sosial. Kesadaran masyarakat akan fungsi sosial mantra sebagai pranata kultural hingga merasa terhindar dari peristiwa

yang dapat memunculkan keluhan—yang biasanya terekspresi dalam ungkapan *kari ruwed*—berakibat tumbuhnya subjektivitas, dan kelonggaran nilai-nilai menjadi dipermainkannya. Konteks yang demikian menjadi faktor pendorong bagi orang-orang yang dihimpit masalah untuk sesegera mungkin mengambil jalan pintas. Mantra yang positif (konstruktif) cenderung meneguhkan struktur sosial, sedangkan yang negatif (destruktif) cenderung mengoyak—atau menjadikan terkoyak—struktur sosial.

Ucapan Terima Kasih

Terima kasih kepada Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa-Putra, M.A., M.Phil. dan Prof. Dr. Ayu Sutarto, M.A. yang telah berkenan berbagi tentang berbagai ilmu kebudayaan sehingga menjadi bekal yang tak ternilai bagi saya. Juga kepada Dr. Ikwan Setiawan, M.A. atas diskusi-diskusi kecilnya yang cukup memperluas wawasan, dan kepada Edy Hariadi, S.S., M.Si., yang senantiasa setia menemani dalam mengeksplorasi informasi di tanah kelahirannya, *tlatah* Blambangan, dan sentilan-sentilan kritisnya yang inspiratif.

Daftar Pustaka

- Ahimsa-Putra, H.S. 1997. "Etnografi sebagai Kritik Budaya: Mungkinkah di Indonesia?" *Jerat Budaya*, 1(1), 16–40.
- Armaya. 2001. "Istilah *Santet* Perlu Dipertanyakan." Dalam *Radar Banyuwangi*, Banyuwangi, 28 September.
- Bahri, S. 2001. "Perlu Adanya Tindakan Preventif." Dalam *Radar Banyuwangi*, Banyuwangi, 27 September.
- Brown, J. 2000. "The Banyuwangi Murders: Why Did Over A Hundred Black Magic Practitioners Die in East Java Late in 1998?" *Inside Indonesia*, 62: April–June, 14–16.
- Finkelberg, M. 2004. "Oral Theory and the Limits of Formulaic Diction." *Oral Tradition*, 19(2):236–252.
- Hariyanto, T. 2001. "Hanya Jadi Alat Permainan Politik." Dalam *Radar Banyuwangi*, Banyuwangi, 25 September.
- Herriman, N. 2009. "A Din of Whispers: the In-Group Manifestation of Sorcery in Rural Banyuwangi." *Anthropological Forum*, 19(2):119–141.
- Herriman, N. 2013a. *Negara Vs. Santet: Ketika Rakyat Berkuasa*. Jakarta: YOI.
- Herriman, N. 2013b. "Human Rights and Sorcery in East Java." *Anthropology Today*, 29(3):22–25.

- Juanda, I. 2009. "Kejarlah Daku maka Kau Kena Santet." Dalam Hidayat, T.W. (ed.). *Santet*. Banyuwangi: Pusat Studi Budaya Banyuwangi, 44–48.
- Kammen, D. 2001. *Pembantaian: Land, Kyai, and Collective Murder in Java*. Surabaya: Institute for Social Change Studies.
- Lord, A.B. 1981. *The Singers of Tales*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lord, A.B. 1987. "Characteristics of Orality." *Oral Tradition*, 2(1):54–72.
- Manan, A., Sumaatmadja, I. & Wardhana, V.Sp. 2001. *Geger Santet Banyuwangi*. Jakarta: ISAI.
- Margana, S. 2012. *Ujung Timur Jawa, 1763–1813: Perebutan Hegemoni Blambangan*. Yogyakarta: Pustaka Ifada.
- Marzali, A. 1997. "Struktural-Fungsionalisme." *Antropologi Indonesia*, 52:33–43.
- Ong, W.J. 1989. *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*. London: Methuen.
- Saputra, H.S.P. 2013. "Bahasa Mantra: Karakteristik Kelisanan, Identitas Kultural, dan Angan-angan Kolektif Orang Using." dalam *Prosiding Seminar Internasional: Studi Bahasa dari Berbagai Perpektif*. Yogyakarta: FIB UGM, 245–259.
- Saputra, H.S.P. 2014. "Wasiat Leluhur: Respons Orang Using terhadap Sakralitas dan Fungsi Sosial Ritual Seblang." *Makara: Hubs-Asia*, 18(1):53–65.
- Saputra, H.S.P., Marwoto, Subahianto, A. 2009. "Pranata Peradilan Tradisional sebagai Media Integrasi Sosial." *Kultur*, 3(1):54–70.
- Siswanto S., I.A. 2001. "Santet dan Rasa Cinta Keras Kepala." dalam *Radar Banyuwangi*, Banyuwangi, 25 September.
- Spradley, J.P. 1997. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Sugihartoyo. 2001. "Hanya Transformasi Konflik Elit." Dalam *Radar Banyuwangi*, Banyuwangi, 24 September.
- Suhalik. 2009. "Santet dalam Perspektif Antropologi Budaya." Dalam Hidayat, T.W. (ed.). *Santet*. Banyuwangi: Pusat Studi Budaya Banyuwangi:34–43.
- Sukidin. 2006. "Pembunuhan Dukun Santet di Banyuwangi: Studi Kekerasan Kolektif dalam Perspektif Bergerian." *Jurnal Ikalingga*, 1(1):48–63.
- Sunarlan. 2002. "Kekerasan Negara dan Konflik Elite: Studi Kasus di Banyuwangi 1998–1999." *Jurnal Demokrasi & HAM*, 2(1):110–136.

- Sunarti, S. 2013. *Kajian Lintas Media: Kelisanan dan Keberaksaraan dalam Surat Kabar Terbitan Awal di Minangkabau (1859–1940-an)*. Jakarta: KPG, EFEO, KITLV, & Fadly Zon Library.
- Sweeney, A. 2011. *Pucuk Gunung Es: Kelisanan dan Keberaksaraan dalam Kebudayaan Melayu-Indonesia*. Jakarta: KPG & Horison.
- Sweeney, A. 1987. *A Full Hearing: Orality and Literacy in the Malay World*. Berkeley: University of California Press.
- Teeuw, A. 1994. *Indonesia: antara Kelisanan dan Keberaksaraan*. Jakarta: Pustaka Jaya.