

Sihir Osing dalam Ritual Penyembuhan

Osing Magic in Healing Rituals

Fahmi Ilyas¹, Sri Murni²

^{1,2}Universitas Indonesia, Indonesia

¹Penulis koresponden: ucimurni@gmail.com

Abstrak

Orang Osing seringkali diidentikkan oleh orang luar dengan kemampuan menggunakan sihir dan santet dalam kehidupan keseharian mereka. Penelitian ini menggali dan memahami penggunaan sihir dalam penyembuhan tradisional melalui pendekatan kualitatif. Sihir Osing yang dipraktikkan dalam penyembuhan tradisional efek yang dihasilkan dari prosesi ritual. Sihir yang dikelompokkan menjadi empat warna, yaitu putih, hitam, merah, dan kuning memiliki fungsi dan tujuan yang berbeda, dan salah satunya adalah untuk tujuan penyembuhan. Sihir yang dikenal orang Osing ini juga memiliki ciri-ciri yang serupa dalam aplikasinya, yaitu memerlukan adanya mantra, media untuk menyalurkan mantra, serta meleburkan dunia spiritual dengan dunia material.

Kata kunci: Banyuwangi; Osing; penyembuhan; ritual; sihir

Abstract

The Osing people are often identified by outsiders with the ability to use magic and witchcraft in their daily lives. This research attempts to understand the use of magic in the traditional healing of the Osing people through a qualitative approach. Osing magic is practiced in traditional healing effects resulting from ritual processions. Magic, that is grouped into four colors, namely white, black, red, and yellow, has different functions and purposes, and one of them is for healing purposes. The magic that the Osing people know also has similar characteristics in its application, which requires the presence of spells, a medium for channeling spells, and 'melting' the spiritual world with the material world.

Keywords: Banyuwangi; healing; magic; Osing; ritual

Riwayat Artikel: Diajukan: 8 Juli 2023; Disetujui: 20 Agustus 2023

1. Pendahuluan

Orang Osing masih mempraktikkan metode penyembuhan tradisi dengan menggunakan sihir. Penyembuhan tradisional dapat diartikan sebagai penyembuhan tanpa melibatkan institusi kesehatan formal yang saintifik (Finkler, 1994). Penyembuhan dilakukan melalui intervensi spiritual yang dipraktikkan oleh (umumnya) dukun (Miles dalam Koss-Chioino, Leatherman, dan Greenway, 2003: 112). Penyembuhan tradisional tidak terlepas berbagai macam *shaman* (dukun) yang dapat mengobati maupun sebagai ahli ritual (Ferzacca dalam Ember dan Ember, 2006: 189). Dukun merupakan praktisi ritual yang

memiliki relasi erat dengan dunia spiritual dan metafisik (Buyandelgeriyn, 1999: 223) dan dalam konteks penyembuhan tradisional, dukun adalah praktisinya. Dukun dianggap sebagai individu yang dapat melakukan *altered states of consciousness* (ASC) yang menjadi pondasi dari shamanisme (Winkleman dalam Ember dan Ember, 2006). Dukun dianggap dapat menginduksi ASC lalu melakukan analogi dan visualisasi simbolik terhadap diri, pikiran orang lain, dan alam (Winkleman dalam Ember dan Ember, 2006). Dukun Dagdan di Mongolia mengonstruksi kekuatannya dengan mengombinasi praktik shamanisme dengan lamaisme untuk menyesuaikan klien yang berbeda-beda (Buyandelgeriyn, 1999: 233). Untuk mendapatkan posisi yang kuat dalam masyarakat, seorang dukun perlu menjustifikasi simbol-simbol dan menjaga kharismanya. Upaya-upaya yang dilakukan, berupa seperti bercerita mengenai nenek moyang, maupun menceritakan bagaimana roh-roh halus dan dunia metafisik bekerja (Buyandelgeriyn, 1999). Dukun menggunakan mantra sebagai jembatan untuk melakukan santet maupun sihir dalam praktiknya (Saputra, 2012: 262–264).

Salah satu fenomena yang hendak diangkat dalam penelitian ini adalah hadir dan lestarnya praktik penyembuhan tradisional pada orang Osing. Orang Osing dianggap sebagai masyarakat yang dekat dengan sihir yang diperkirakan muncul setelah perang Puputan Bayu tahun 1771–1772 (Saputra, 2012; Wulandari, 2017) yang digunakan untuk memikat lawan jenis sesama Osing demi menjaga kemurnian keturunan Osing dan identitas. Masa pasca reformasi 1998, sempat terjadi pembunuhan terduga dukun santet di Banyuwangi atas dugaan adanya rencana dukun santet membunuh para guru mengaji dan kyai (Subekti dan Kusairi, 2019: 144). Banyuwangi pun sempat dikenal sebagai Kota Santet, yang akhirnya berusaha diubah menjadi *Sunrise of Java* untuk menghilangkan citra menyeramkan (Subekti dan Kusairi, 2019: 145). Bahkan ada pemeo bahwa jika tidak menguasai santet, bukan orang Osing (Saputra, 2012: 262). Kasus perburuan dukun ini hasil generalisasi bahwa semua dukun adalah jahat dan berbahaya, sedangkan terkuak bahwa ada korban pembunuhan saat itu yang ternyata adalah kyai (Saputra, 2012: 263). Meski tidak dapat ditolak pula adanya penggunaan mantra untuk tujuan menyakiti, *wong pinter* (orang pintar) atau dukun pun banyak yang terlihat menggunakan keilmuannya dengan tujuan penyembuhan (Luthviatin, 2015: 39–40). Dukun Osing yang mempraktikkan sihir untuk

penyembuhan, biasanya membutuhkan media yang nantinya akan diberi mantra, yang selanjutnya digunakan oleh pasien (Luthviatin, 2015: 40–41).

Orang Osing mengaitkan konsep sehat dan sakit melalui bagaimana seseorang dapat menjalankan fungsi-fungsi sosialnya. Sakit yang orang Osing keluhkan pada *wong tuwa* pun kerap kali sakit-sakit yang menghambat fungsi motorik seseorang. Persepsi mengenai gambaran tubuh manusia pun diadopsi orang Osing untuk mendefinisikan mana tubuh sehat dan sakit. *The body image is central ways of experiencing and conceptualizing states of health, illness, and health care.* (Lupton dalam Albrecht, Fitzpatrick, dan Scrimshaw, 2000: 53). Persepsi mengenai tubuh yang ideal ini akhirnya terlihat pada keluhan-keluhan yang dihadapi oleh *wong tuwa* berkaitan dengan ciri-ciri fisik, seperti perut yang membuncit maupun organ motorik yang tidak bisa digerakkan. Berlatar pada kondisi di atas, muncul tiga permasalahan berikut. Bagaimana konsep sakit-sehat menurut orang Osing? Bagaimana bentuk praktik sihir dalam penyembuhan tradisional orang Osing? Mengapa orang Osing menggunakan sihir untuk penyembuhan?

Menurut Lupton, (dalam Albrecht, Fitzpatrick, dan Scrimshaw, 2000: 50) manusia mengonstruksi sendiri bentuk kesehatan melalui proses-proses kultural dan sosial. Kesehatan pada konteks ini merupakan bagaimana manusia mengonstruksi bentuk tubuh ideal dan normal yang berkaitan dengan fungsi-fungsi bagian tubuh serta perasaan sakit maupun nyeri (Lupton dalam Albrecht, Fitzpatrick, dan Scrimshaw, 2000: 51). Gambaran mengenai tubuh dan kesehatan pun merupakan sesuatu yang dinamis dan berubah seiring waktu. Hal ini membuat konsep penyembuhan dan kesehatan pun beriringan berubah-ubah (Lupton dalam Albrecht, Fitzpatrick, dan Scrimshaw, 2000: 53). Manusia secara natural akan mencari perawatan kesehatan terlepas kelas sosialnya, sebab ada ikatan yang jelas mengenai kesehatan dan kesejahteraan (Merrild, dkk., 2016: 519). Pencarian perawatan kesehatan, manusia pun memiliki pilihan, jika menurut Merrild, dkk. (2016: 518), ditentukan dengan, kondisi sosial, kelas sosial dan kemampuan ekonomis individu. Kesehatan pun dapat dimaknai sebagai kondisi berisiko. Boholm (2015) dalam *Anthropology and Risk* berbicara mengenai manajemen risiko. Manajemen risiko pada dasarnya dipengaruhi oleh pemahaman serta pengalaman diri sendiri maupun orang lain dalam menghadapi kasus tertentu. Bastide (dalam Boholm, 2015: 43) yang berangkat dari Durkheim (1951),

menganggap bahwa persepsi risiko bukan hanya aktivitas, maupun teknologi dari kekhawatiran, akan tetapi rasa aman yang terbangun secara kolektif.

Evans-Pritchard, dalam penelitiannya pada kelompok etnik Azande di Afrika, telah membahas secara komprehensif mengenai sihir, mulai dari aktor, fungsi, hingga macam-macam sihir. Tulisan ini mengacu pada Evans-Pritchard yang membahas penggunaan sihir sebagai media penyembuhan pada kelompok Azande. Evans-Pritchard membahas bagaimana penyihir (*witches*) dapat menentukan seseorang sakit hingga mati, seperti pada kutipan berikut.

Since Azande believe that witches may at any time bring sickness and death upon them they are anxious to establish and maintain contact with the evil powers and by counteracting them control their own destiny (Evans-Pritchard, 1976: 65).

Pemahaman mengenai sihir ini, dibedakan oleh kelompok Azande antara *good magic* dan *sorcery*, karena mereka percaya bahwa *good magic* tidak dapat digunakan untuk melakukan hal kriminal (Evans-Pritchard, 1976: 187). Penyihir memiliki kemampuan untuk mengidentifikasi orang yang berbuat jahat serta memiliki niat untuk berbuat jahat. Seorang *witch-doctor* memiliki tugas untuk menetralkan sihir (*witchcraft*), dan dapat menemukannya serta memperbaiki kerusakan yang diciptakan oleh sihir (*witchcraft*) (Evans-Pritchard, 1976: 66). Kelompok Azande memisahkan konsep antara *sorcerer* dan *witch* dari penggunaan kekuatannya, *witch* menggunakan kekuatannya untuk menciptakan obat-obatan (Evans-Pritchard, 1976: 176). *Witch* menggunakan kekuatan sihirnya (*magic*) untuk membuat obat-obatan (*medicine*) Sihir digunakan oleh *witch*, selain untuk penyembuhan, digunakan pula sebagai ‘perlawanan’ untuk sihir jahat. Sihir yang dilakukan dengan melakukan pembacaan mantra pada media- media yang telah ditentukan, dapat pula berfungsi sebagai penyembuh, penetralisasi, serta serangan balik (Evans-Pritchard, 1976: 183). Hal ini memunculkan tanya bahwa mungkin kelompok Azande menggunakan sihir sebagai jawaban dari hal-hal yang tidak diketahui, semisal, jika adanya penyakit yang dialami seseorang, maupun kematian atau hilangnya ternak, jika kelompok Azande tidak mengetahui siapa pembunuhnya, ia akan datang pada *witch* untuk meminta sihir penyembuhan (Evans-Pritchard, 1976: 162). Kasus yang diketahui siapa pelaku pembunuhannya, maupun pencuriannya, akan dibawa kelompok Azande ke pengadilan, tanpa adanya keterlibatan sihir. Evans-Pritchard (1976: 184)

menganggap sihir adalah hak prerogatif dari seorang laki-laki, dalam hal laki-laki, seseorang bebas hendak menggunakannya atau tidak sesuai kehendaknya. Kelompok Azande memahami ini karena tidak ada *witch-doctor* perempuan yang melakukan praktik sihir untuk orang luas. Kelompok Azande percaya sihir adalah sesuatu yang menyelubungi kehidupan mereka, sihir ada dapat diakses oleh siapapun (Evans-Pritchard 1976: 1). Kelompok Azande dengan kepercayaan ini, akhirnya membutuhkan adanya *vengeance-magic* yang merupakan antitesis dari sihir yang dapat melakukan hal-hal merugikan, meskipun dengan *vengeance-magic* dapat melakukan pembunuhan.

Sihir merupakan hal yang berkaitan dengan kehidupan sosial, ada di mana-mana dan sering dikaitkan dengan hal-hal buruk (Evans-Pritchard dalam Good, dkk., 2010: 18) berkaitan dengan keyakinan bahwa seseorang dapat menyakiti orang lain dengan kekuatan supernatural (Patterson, 1974: 132). Evans-Pritchard (dalam Good, dkk. 2010: 22) dalam studinya pada kelompok Azande, berpendapat segala sesuatu dapat dikaitkan pada sihir. Sihir kerap kali dikaitkan dengan peristiwa sakitnya seseorang, kesialan, bahkan kematian. Evans-Pritchard (dalam Good, dkk., 2010: 25) mengakui bahwa sihir terjadi dan berlaku dalam masyarakat Azande, meski tidak dapat dijelaskan dan direpresentasikan mengenai detail bagaimana sihir bekerja. Lebih berkembang lagi, semua ilmu pengobatan (*medicine*) memiliki elemen rasional dan irasional yang serupa. Good dalam konteks ini berbicara mengenai penyembuhan melalui sihir dan dihadapkan dengan penyembuhan modern yang saintifik. Semua ilmu pengobatan ini, khususnya sama-sama melihat nilai moralitas dari sakit dan penderitaan (Good dalam Good, dkk., 2010: 75). Sihir bisa mendapatkan posisi ini sebab sihir meliputi filosofi natural dan alam sekaligus (Evans-Pritchard, 1935: 418). Adanya posisi sihir sebagai sarana penyembuhan, membuat penjelasan mengenai sihir memiliki perluasan yang tidak hanya berkaitan dengan keburukan. Sihir pun memiliki peran dalam kegiatan forensik seperti untuk kegiatan otopsi. Sihir digunakan sebagai alat identifikasi unsur sihir yang ada dalam jenazah.

2. Metode

Penelitian ini dilakukan di Dusun Mero, Desa Kalba, Kecamatan Sono (nama-nama dusun, desa, dan kecamatan sengaja disamarkan untuk menghindari hal-hal yang tidak diinginkan dan dapat merugikan warga dusun) Kabupaten Banyuwangi, Jawa Timur,

Indonesia. Demikian pula, nama-nama informan dalam penelitian ini menggunakan nama samaran dengan inisial huruf. Informan yang dipilih adalah mereka yang langsung bersinggungan dengan penyembuhan tradisional Osing yang menggunakan sihir. Sebanyak tujuh informan yakni seorang dukun dengan seorang muridnya dan lima warga yang pernah menjadi pasien dukun dalam penyembuhan tradisional Osing. Metode pengamatan terlibat pun dilakukan dengan *live-in* di rumah sang dukun di Banyuwangi pada 26 Juni sampai 17 Juli 2021, dan kemudian dilanjutkan pada 2 hingga 18 September 2021 karena pelonjakan kasus Covid-19 di bulan Juli 2021. Metode wawancara mendalam pun dilakukan selama observasi tersebut.

Analisis data dilakukan sejak tahap penyediaan data dilanjutkan identifikasi dan klasifikasi data, dan diakhiri dengan interpretasi atau pemaknaan data. Identifikasi dan klasifikasi berdasarkan taksonomi masyarakat mengenai tipe-tipe sihir, penyakit, penyembuhan, dan persyaratannya. Pemaknaan data dilakukan secara komprehensif dengan menempatkan hubungan antardata secara keseluruhan dan ditempatkan dalam konteks budaya masyarakat pendukungnya.

3. Hasil dan Pembahasan

Kesehatan merupakan kebutuhan pokok kehidupan yang memungkinkan masyarakat melakukan berbagai kegiatan secara normal. Akan tetapi, kehidupan mengandung risiko gangguan atau ketidakseimbangan kondisi tubuh yang disebut dengan sakit. Dalam kondisi sakit manusia berusaha untuk kembali dalam kondisi seimbang dan normal. Beragam cara diupayakan untuk mendapatkan tubuh yang sehat, seperti pengatur pola hidup, pola makan, pola istirahat, pola kerja, dan pola istirahat. Berbagai macam upaya tersebut sebagai upaya untuk menjaga keseimbangan tubuh agar dalam kondisi normal dan melakukan aktivitas secara maksimal. Salah satu cara yang digunakan untuk mengembalikan tubuh dari kondisi sakit adalah menggunakan sugesti sihir, seperti yang dilakukan pada sebagian masyarakat Using Banyuwangi yang diuraikan pada bab berikut.

3.1 Selayang Pandang Desa Kalba

Desa Kalba terletak di Kecamatan Sono, Kabupaten Banyuwangi, Jawa Timur. Desa Kalba terletak di $8^{\circ}15'28''$ LS (Lintang Selatan) dan $114^{\circ}13'52''$ BT (Bujur Timur). Kecamatan Songgon sendiri terdiri atas 9 desa, yaitu Desa Derwono, Desa Balak, Desa Bangunsari, Desa Songgon, Desa Parangharjo, Desa Sragi, Desa Sumberarum, Desa Sumberbulu, dan Desa Bayu. Desa Balak berbatasan di sebelah utara dengan Desa Songgon dan Desa Bangunsari, di sebelah timur dengan Desa Bunder, Kecamatan Kabat, Desa Padang, Kecamatan Singojuruh di sebelah selatan, serta Desa Derwono dan Parangharjo di sebelah barat. Topografi Desa Kalba berupa perkebunan, sawah, sungai, dan sumber mata air yang semuanya digunakan untuk kepentingan warga. Desa Kalba relatif sejuk karena dekat dengan kaki Gunung Raung. Desa Kalba terdiri atas 6 dusun, yaitu Balak Kidul, Balak Lor, Cemoro, Derwono, Tampakbayan, dan Wonorejo. Penulis menetap di Dusun Mero yang merupakan dusun paling timur Desa Kalba sebab informan kunci menetap di Dusun Cemoro. Desa Balak memiliki jarak 1.048 km dari ibukota negara DKI Jakarta, dan 283 km dari ibukota Provinsi Jawa Timur, Surabaya. Desa Kalba berjarak 16 Km dari kota terdekat, yaitu Rogojampi. Desa Kalba berdiri di atas lahan seluas $1,49 \text{ km}^2$ dan berpenduduk 6.637 jiwa pada tahun 2021 (BPS, 2021). Akses masuk dan keluar Desa Kalba telah dilengkapi dengan jalanan beraspal. Desa Kalba dilintasi oleh Jalan Raya Songgon dan telah banyak dilalui oleh kendaraan roda empat skala besar maupun kecil, serta kendaraan roda dua.



Gambar 1. Peta Lokasi Penelitian (Modifikasi dari Google Maps)

Warga Desa Kalba mayoritas menganut agama Islam. Penganut agama Islam Desa Kalba sebanyak 99,5% dari seluruh penduduk, sedangkan sisanya terbagi dengan penganut agama Protestan, Katolik, Hindu, Buddha, dan Hindu (BPS, 2021). Warga desa Kalba memiliki haluan Islam Nahdlatul Ulama, hal ini tergambar melalui praktik ziarah, wasilah, perayaan maulid, menyanyikan selawat, membaca tahlil, serta bercerita mengenai kisah-kisah nabi dan kyai terdahulu (Afzal dan Cusack, 2021). Warga desa Kalba melakukan upacara-upacara *selamatan* berupa wasilah kepada orang yang telah meninggal maupun tetua-tetua terdahulu. Adanya makam KH. Abdullah Faqih di Desa Kalba menjadikan banyaknya pengunjung maupun warga lokal yang melakukan ziarah di makam tersebut.

Warga Desa Kalba bermata pencaharian mayoritas sebagai penggerak sektor pertanian, baik petani penggarap maupun bagi hasil. Upacara adat yang berkaitan tani di Desa Kalba, seperti upacara bersih desa setelah panen besar. Pekerjaan lain adalah sebagai peternak unggas, sopir dan serapan tenaga kerja dalam industri makanan, minuman, tembakau, tekstil, barang kulit, alas kaki, barang kayu dan hasil hutan, kertas dan percetakan, logam dasar besi dan baja, serta semen dan galian nonlogam (BPS 2021). Desa Kalba, menurut data BPS (2021) total memiliki fasilitas pendidikan sebanyak 8 sekolah yang berjenjang dari SD hingga SMA sederajat. Desa Kalba memiliki SD negeri sebanyak 3 sekolah serta 2 Madrasah Ibtidaiyah (MI) swasta. Jenjang SMP sederajat, terdapat 1 SMP negeri dan 1 Madrasah Tsanawiyah (MTs) swasta. Jenjang pendidikan yang lebih tinggi, yaitu SMA sederajat, Desa Kalba hanya memiliki 1 SMK swasta di wilayahnya. Desa Kalba memiliki fasilitas posyandu sebanyak 10 (BPS 2021). Fasilitas seperti klinik, puskesmas, maupun rumah sakit, belum dimiliki sehingga masyarakat Kalba harus keluar dari desa.

3.2 Dusun Mero

Mata pencaharian warga dusun Mero umumnya buruh tani cabai, semangka, ubi jalar, ketimun, manggis, dan durian. Buruh tani umumnya mendapatkan bagian 8–10% dari keuntungan hasil tani. Akan tetapi, buruh tani biasa diperbolehkan meminta hasil tani sebagian untuk dikonsumsi sendiri di rumah. Beragamnya komoditas tadi di Desa Kalba, membuat mereka tidak perlu sering belanja ke pasar. Kemampuan bertani merupakan kemampuan dasar, khususnya bagi laki-laki. Mereka memiliki pemahaman bahwa Orang

Banyuwangi hanya memiliki dua kodrat, yaitu menjadi petani maupun nelayan. Premis ini dihadirkan dengan kondisi alam Banyuwangi yang dekat dengan Gunung Ijen dan Raung, serta Selat Bali. Sektor pertanian di Dusun Mero dan Desa Kalba, menjadi penggerak utama roda ekonomi. Masyarakat Dusun Mero, terlibat dalam proses produksi, distribusi, serta konsumsi dari hasil bumi. Segelintir orang yang tidak bekerja menjadi buruh tani, biasanya bekerja di bagian distribusi dari hasil bumi sebagai sopir truk, yang nantinya akan didistribusikan hingga Surabaya, maupun Bali. Keberadaan hasil bumi yang melimpah, masyarakat lokal pun terbiasa saling bertukar sayur-sayuran hasil panen.

Bahasa Osing memiliki penekanan-penekanan sendiri dalam pengucapannya, seperti kata *omah* yang menjadi *umyah* [umyah] dalam bahasa Osing, dalam kata ini ditekan pada pengucapan [m] dan [my]. Ada pula kata-kata Bahasa Jawa yang diserap ke dalam bahasa Osing, seperti bahasa Jawa *ning ndi* yang berarti ‘di mana’, direalisasi sebagai *nandhai* [nandai] atau *nendhai* [nendai]. Penambahan huruf <a> di akhir kata merupakan hal yang umum, seperti *kelendhi* [kələndi] yang berarti ‘bagaimana’, diucapkan [kələndai] dalam percakapan sehari-hari. Tidak seperti bahasa Jawa, bahasa Osing tidak memiliki kasta. Orang Osing meminjam bahasa Jawa *krama* dalam percakapan sehari-harinya, terutama untuk interaksi orang yang berusia muda terhadap yang berusia lebih tua. Diksi-diksi yang diucapkan pun tetap mendapatkan aksent-aksent khas Osing yang menambahkan huruf a di akhir kata. Sebagai contoh, kata bahasa Jawa krama *pundi* yang dalam Bahasa Indonesia berarti ‘di mana’, akan diucapkan [pUndai] oleh Orang Osing Dusun Mero.

3.3 Eksistensi Sihir Osing dalam ritual penyembuhan

Orang Osing membedakan beberapa jenis *shaman* berdasarkan penggunaan keilmuannya. *Shaman* yang melakukan pengiriman penyakit, santet, serta guna-guna diklasifikasikan dukun, praktisi ilmu hitam. *Shaman* yang melakukan penyembuhan, penjagaan bala, dan menetralsisir santet maupun guna-guna disebut dengan *wong tuwa* yang merupakan praktisi ilmu putih. Keberadaan sihir dalam orang Osing ada pada level *belief* atau kepercayaan. Bentuk-bentuknya kemudian diiringi dengan unsur-unsur agama Islam. Orang Osing sebagai masyarakat mayoritas Islam, menggunakan sihir serta mantra sebagai penunjang dalam keseharian. Sihir yang digunakan dalam penyembuhan sebagai contohnya, sihir dapat diaktifkan serta diaplikasikan melalui rapalan mantra dari seorang *wong tuwa*.

Penyakit-penyakit yang biasanya dihadapi dengan sihir ini, berupa penyakit yang sulit didefinisikan oleh masyarakat setempat. Berdasarkan hasil observasi, warga Desa Balak dan Dusun Cemoro tetap melakukan vaksinasi Covid-19. Penduduk menyadari, dalam hal ini konsep dari penyakit Covid-19 yang tidak dapat diobati oleh *wong tuwa* melalui mantra dan sihir, sedangkan ketika mengalami penyakit yang tidak jelas seperti gangguan motorik, perut yang menjadi buncit dan sakit selama periode yang lama, mereka menyerahkan masalah tersebut pada *wong tuwa*. Ada pula kepercayaan bahwa penyakit-penyakit tersebut merupakan buatan manusia, dengan kata lain bukan penyakit yang merupakan diturunkan oleh Allah Swt. Penyakit-penyakit yang dianggap diturunkan oleh Allah SWT didefinisikan sebagai penyakit yang telah teridentifikasi oleh dunia biomedik, sedangkan yang belum dan terasa asing, akan dianggap penyakit kiriman atau kecelakaan.

Sihir dalam konteks penyembuhan tradisional Osing, berlaku sebagai obat. Dukun akan menyalurkan kemampuan sihirnya pada media tertentu yang akan menjadi saluran penyembuh bagi pasiennya. Seluruh media ini, seperti air, bambu, maupun ramuan air bunga diberikan mantra yang dipercaya orang Osing berkhasiat karena diberikan kekuatan spiritual oleh dukun. Keberadaan sihir dalam orang Osing kembali dibagi sesuai fungsi serta kebutuhannya.

“Kalo *sampeyan* mau tahu, mas, di sini ada hitam, putih, merah sama kuning.”
(Pak U, 2021)

Orang Osing mengidentifikasi jenis-jenis sihir dalam ciri warna. Dari keempat warna tersebut, peruntukan sihirnya pun berbeda-beda, seperti dalam Saputra (2012: 262), orang Osing memiliki empat jenis sihir yang diidentifikasi dalam warna.

Pengidentifikasian sihir dalam warna ini dibedakan melalui efek serta cara melakukannya. Sihir hitam misalnya, digunakan untuk menyakiti korbannya. Sihir hitam dapat memberikan sakit yang berkepanjangan hingga kematian, biasanya sihir hitam dikirimkan berupa telur. Orang Osing memberikan anonim dari sihir hitam berupa sihir putih. Sihir putih berperan menetralisasi serta menangkal sihir hitam. Sihir putih yang biasa digunakan untuk penyembuhan serta penangkalan bala, merupakan dua sisi koin bersama sihir hitam.

“Di sini juga ada mas dukun santet, bisa kirim penyakit ya bisa bikin miskin, kalo saya sama Pak Nom¹ (Pak U) gak gitu mas, menggunakan ilmunya untuk tujuan yang beda lah sama mereka-mereka.”

(Pak R, 2021)

Orang Osing membedakan pelaku sihir dengan sebutan yang berbeda. Praktisi ilmu hitam disebut dengan sebutan dukun santet, serta ilmu putih dikenal dengan *wong tuwa*. Menurut Saputra (2007), makna santet dapat didefinisikan luas, ada sebagai tujuan menyakiti, maupun tidak, mudahnya disebut dengan santet baik dan buruk. Definisi ini mungkin benar jika mempertimbangkan zona abu-abu yang ada di antara baik dan buruk, akan tetapi orang Osing lebih mengasosiasikan santet dengan konotasi yang buruk.

Sihir merah dan kuning diibaratkan seperti dua sisi koin. Sihir merah digunakan untuk pemikat lawan jenis yang secara tidak langsung dapat mengganggu batin. Sihir merah dapat memunculkan obsesi si korban pada sang pengirimnya. Sihir merah di sini, dalam bentuk yang relatif banyak dikenal adalah *jaran goyang* yang memiliki arti harfiah ‘kuda goyang’. *Jaran goyang* biasanya digunakan untuk memunculkan kharisma pada si pemegang jimatnya yang kemudian dapat menimbulkan hawa nafsu pada orang lain (Saputra, 2007). Sihir kuning memiliki fungsi untuk memunculkan kharisma serta memperkuat aura untuk disenangi dan dicintai oleh orang-orang di sekitar pengguna sihir ini. Sihir kuning dan merah biasanya diisi ke dalam jimat yang aktivasinya cukup dengan mengenakan atau membawa jimat tersebut. Pak Untung, sebagai *wong tuwa* pun dapat mengaplikasikan sihir kuning dan membuat jimat.

“Saya bisa mas bikin-bikin sabuk buat aman-aman diri, bisa juga biar sampeyan kalo pakai itu dipercaya orang...”

(Pak U, 2021)

Pemisahan warna ini pun kembali dipisahkan oleh praktisinya, merah merupakan spesialisasi dari dukun santet, serta di sisi lain, sihir kuning dilakukan oleh *wong tuwa*.

¹Berasal dari kata *nom* yang berarti ‘muda’, sehingga *Pak Nom* berarti ‘bapak muda’, sebutan untuk paman yang merupakan adik dari orang tua/mertua penutur.

“Ya sebenarnya mirip-mirip aja mas, cuma kalau kuning ini kan ya walaupun baik, bisa juga digunain salah mas, buat mikat yang gimana-gimana gitu”

(Pak R 2021)

Peruntukan sihir kuning pun menempati zona abu-abu antara untuk kebaikan dan keburukan. Alasan semacam ini yang menjadikan sihir kuning tidak dapat disatukan dengan sihir putih yang merupakan pertahanan maupun penangkal. Sihir-sihir ini pun dibagi ke dalam dua jenis media. Sihir hitam dan putih, biasanya berupa efek langsung yang dikirimkan ke tujuan individu spesifik. Sihir hitam yang dikirim berupa *teluh* akan menimbulkan efek penyakit pada individu spesifik dan ciri fisik yang diakibatkan pun kasat mata. Korban *teluh* biasanya akan memiliki perut yang membuncit serta tidak dapat diobati kecuali dengan sihir putih. Sihir putih, meski menggunakan perantara seperti air maupun tumbuh-tumbuhan, akan melakukan kontak langsung pada target sihirnya, seperti dikonsumsi atau disiram, serta disentuh. Sihir kuning serta sihir merah, lebih sering ditemukan disalurkan pada jimat-jimat yang kemudian akan disusulkan oleh pemegang jimat tersebut. Sihir-sihir pada orang Osing dapat dipisahkan secara penggunaan dengan dikirim dengan dipakai. Sihir hitam dan putih merupakan termasuk sihir yang dikirimkan, sedangkan sihir merah dan kuning merupakan sihir yang dipakai.

Perbedaan antara sihir yang digunakan dengan dikirim serta dipakai dapat terlihat dari target individu serta penyaluran mantranya. Sihir yang bersifat dikirim, bermanfaat untuk orang lain.

“Kaya saya gini, Mas Reval ya itu cuma perantara aja mas, semua kan percaya sama Allah ya, yang bisa ngerasain manfaat ilmu saya ya orang lain yang dateng ke saya, sama Mas Reval juga gitu mas.”

(Pak U, 2021)

Orang lain dalam hal ini, mantra dirapalkan untuk manfaat orang lain. Perapal mantra hanya menjadi jembatan antara dunia gaib dengan realita, ia tidak akan mendapatkan efek dari sihir melalui mantra yang dirapalkan dalam konteks ini. Sihir yang dipakai, bermanfaat untuk diri sendiri. Meski sering ditemukan ia tidak mengisi jimatnya sendiri, mantra yang ada dalam jimat akan aktif ketika sang pemilik merapalkan mantranya.

Sihir Osing dalam Ritual Penyembuhan

“Banyak jenisnya mas, ya yang sama dia butuh sesembahan, minyak jafaron, ada juga korek api itu khusus dari Gilimanuk. Jimat itu kan ya kalo diisi, yang ngisi hanya masukin aja, mau make ya harus yang minta isi.”

(Pak I, 2021)

Pak I dalam hal ini berusaha menjabarkan cara membuat serta cara kerja mantra yang disalurkan pada media tertentu. Sihir yang dijelaskan oleh Pak I termasuk pada sihir merah dan kuning. Meski peruntukannya berbeda, sihir kuning dan merah memiliki cara aktivasi serta penggunaan yang serupa. Spektrum warna yang hadir dalam penyembuhan tradisional Osing pun memiliki kaitan yang erat. Penyembuhan tradisional Osing, dalam hal ini masuk ke dalam spektrum sihir putih. Sihir penyembuhan, terutama yang digunakan oleh praktisi penyembuhan Osing, selain berfungsi sebagai sarana penyembuhan, dapat digunakan pula sebagai perlindungan serta penguatan diri. *Wong tuwa* sebagai praktisi ilmu putih, juga harus dapat mengidentifikasi jenis-jenis sihir lainnya untuk mengobati pasiennya. *Wong tuwa* pun selain mengidentifikasi jenis sihir, ia perlu ‘melawan’ dengan spesialisasinya, dalam hal ini, sihir hitam. Proses pengidentifikasian ini pun perlu pengetahuan yang cukup, sehingga dapat melihat kasus-kasus kesehatan yang dapat ditangani dengan sihir putih dengan perspektif yang tepat.

“Saya sebenarnya bisa aja mas kalo mau *nyakitin* orang gitu. Cuma ya saya gak mau, buat apa? Saya dapet ilmu, orang gak semua bisa lebih baik kan bermanfaat buat orang lain.”

(Pak U, 2021)

Terdapat beberapa kesamaan antara apa yang dimiliki oleh orang Osing dengan apa yang ditemukan Evans-Pritchard (1976) pada kelompok Azande. Sihir merupakan hak prerogatif dari praktisinya, seperti penuturan Pak U mengenai peruntukan kemampuannya, ia memiliki pilihan kapan untuk melakukan sihirnya, dan untuk apa. Kelompok Azande pun memiliki sihir yang ditandai dengan efek serta hasilnya, dalam konteks ini mereka memisahkan dengan baik-buruk yang berkaitan dengan sakit, kematian, maupun penyembuhan (Evans-Pritchard, 1976: 176–179). Orang Osing pun mengenal konsep seperti ini, mereka menandai sihir dengan tujuan-tujuan penggunaannya, seperti menyakiti, meningkatkan aura, maupun penyembuhan yang kemudian ditandai dengan warna-warna

bedanya, sihir pada orang Osing tidak dapat aktif dengan sendirinya dan dikaitkan pada kejadian secara umum layaknya pada kelompok Azande (Evans-Pritchard 1976:13). Sihir dengan berbagai fungsi ini, digunakan oleh orang Osing sebagai cara untuk menghadapi kondisi-kondisi sosial maupun kesehatan, seperti masalah percintaan, maupun penyakit yang ‘dikirim’ melalui sihir. Sihir dipahami oleh orang Osing sebagai kekuatan spiritual yang dapat digunakan dengan berbagai tujuan dan alasan-alasan yang berkaitan dengan kehidupan sosial. Kelompok Azande yang memahami bahwa sihir adalah alasan dari suatu kejadian (Evans-Pritchard, 1976), ada kemiripan dengan orang Osing yang juga memahami sesuatu dapat terjadi karena sihir. Perbedaannya adalah orang Osing menjadikan sihir bukan sebagai alasan, melainkan menjadi solusi bagi hal-hal yang ada di hadapan mereka.

3.4 Memahami Sihir dalam Penyembuhan Tradisional Osing

Evans-Pritchard (1976) telah menjelaskan bagaimana sihir juga dapat digunakan sebagai tujuan kebaikan, salah satunya penyembuhan. Saputra (2007) pun telah menuliskan mengenai praktik sihir pada orang Osing, akan tetapi penelitian ini berfokus pada praktik santet. Beberapa pendapat ini menunjukkan bahwa sihir memiliki fungsi yang beragam di masyarakat. Sihir dalam penyembuhan dianggap sebagai kepercayaan, karena sihir untuk penyembuhan diklasifikasikan sebagai kekuatan natural (Good dalam Good, dkk., 2010: 67). Sihir untuk penyembuhan seringkali dibandingkan pada penyembuhan biomedik yang dianggap saintifik dan akhirnya dianggap sebagai *belief*, yang kemudian kesulitan mendapat posisi yang empiris karena dianggap tidak dapat dijelaskan serta tidak representatif (Evans-Pritchard; Good dalam Good, dkk., 2010).

Eksistensi serta adanya beragam fungsi sihir pada orang Osing, merupakan sinyal bahwa adanya kepercayaan bagi orang Osing terhadap sihir, serta para praktisi-praktisinya. Kepercayaan dalam konteks ini, menempatkan sihir pada tahapan *belief*, dan dalam konteks orang Osing, disandingkan serta berjalan beriringan dengan *religion*. Eksistensi sihir perlu adanya praktik-praktik, sehingga terwujud dalam menjadi suatu praktik sihir, dalam konteks tulisan ini, dengan tujuan penyembuhan. Praktik-praktik sinkretisme dalam praktik sihir diejawantahkan dalam mantra yang turut menyebut pula nama-nama rasul serta dimulai dengan ucapan basmalah. Prosesi ritual adat, seperti tujuh bulanan yang telah sebelumnya

dibahas, juga diikuti pembacaan doa-doa dari ajaran Islam. Sihir untuk penyembuhan pada orang Osing berjalan beriringan dengan hadirnya pula puskesmas, serta rumah sakit. Eksistensi penyembuhan tradisional serta *wong tuwa* yang memainkan peran utama, justru dijaga oleh orang Osing karena secara tanpa sadar mereka membutuhkan kehadiran *wong tuwa* yang bertindak sebagai “dokter”.

Orang Osing dalam menghadapi adanya sihir untuk penyembuhan, sebenarnya secara tidak langsung dihadapkan dengan beberapa opsi pilihan penyembuhan. Orang Osing memiliki konsep serta mengonstruksi sendiri bentuk kesehatan. Layaknya yang disebutkan oleh Lupton berikut.

Discourses bring into being, make visible, render malleable, useful, functional, or dysfunctional, and differentiate between various types of bodies the female and the male body, the young and the old body, the normal and the deviant body, the homosexual and the heterosexual body, the thin and the obese body, the healthy and the ill or diseased body, the sane and the mad body to name a few. (Lupton dalam Albrecht et al. 2000:51).

Adanya persepsi mengenai tubuh ‘ideal’ bagi manusia ini, secara otomatis membuat manusia mencari opsi penyembuhan bagi dirinya (Merrild, et al. 2016). Konsep-konsep mengenai tubuh ideal ini pun ditandai dengan sifat-sifat yang indrawi, identifikasi adanya fungsi motorik yang terganggu, rasa nyeri dan sakit merupakan hal yang ditandai dengan fungsi indrawi. Konsep mengenai tubuh ideal serta pemilihan metode penyembuhan pun hadir pada orang Osing. Orang Osing memiliki diskursus mengenai kondisi tubuh normal dan abnormal sehingga melakukan pilihan metode penyembuhan. Orang Osing memilih metode penyembuhan karena memiliki metode penyembuhan tradisional Osing yang menggunakan sihir, dan dihadapkan langsung pada penyembuhan biomedik yang ada di rumah sakit dan puskesmas.

3.5 Pemilihan Metode Penyembuhan dan Musim *Pagebluk*

Pada subbab ini, dibahas bagaimana orang Osing memilih metode penyembuhannya. Selain itu, alasan-alasan orang Osing bertahan menggunakan jasa *wong tuwa* sebagai “dokter” terangkum berdasarkan pengalaman dari beberapa informan yang telah diwawancarai. Orang Osing berobat pada *wong tuwa* merupakan sebuah pilihan karena hadirnya penyembuhan biomedik di Puskesmas dan rumah sakit menambah pilihan mereka. Beberapa informan yang diwawancarai memiliki pengalaman berobat di Puskesmas

dan/atau rumah sakit, serta mendatangi *wong tuwa* untuk mengobati sakitnya. Pengalaman-pengalaman ini merupakan bagian dari beberapa poin yang ingin disampaikan pada sub-bahasan ini.

Merrild, dkk. (2016) menyatakan manusia memilih perawatan untuk kesehatannya. Pemilihan metode penyembuhan ini dianggap sebagai sesuatu yang natural. Pilihan atas metode penyembuhan, memiliki kaitan langsung dengan kondisi finansial masyarakat tertentu. Orang Osing, di sisi lain, melakukan proses pemilihan metode penyembuhan layaknya yang disebutkan oleh Merrild (2016). Akan tetapi, orang Osing tidak memilihnya berdasarkan opsi finansial, Orang Osing memilih metode penyembuhannya melalui pengalaman orang terdekat maupun diri sendiri, serta ada alasan-alasan *belief* di dalamnya.

Orang Osing memilih metode penyembuhannya melalui apa yang mereka percaya, dan memberikan simbol-simbol pada metode tersebut. Orang Osing percaya pada pasien yang telah berpengalaman dalam praktik *wong tuwa* sebelumnya. Bedanya, orang Osing langsung membandingkan penyembuhan tradisional yang menggunakan sihir, dengan penyembuhan biomedik. Secara metodis, penyembuhan ini tidak sesuai untuk dibandingkan, karena terdapat banyak perbedaan di dalamnya. Meski begitu, hal yang dianggap orang Osing paling mutlak dari penyembuhan adalah efeknya, atau dengan kata lain kesembuhannya. Kesembuhan dan efek dari penyembuhan ini yang dapat dibandingkan antara metode penyembuhan dengan sihir dan biomedik. Adanya cerita-cerita tentang dewa-dewi, serta tindakan *wong tuwa*, dalam hal ini membentuk pilihan orang Osing yang memiliki kaitan pada tindakan mereka. Orang Osing menyikapi kesehatan sebagai sesuatu yang spesial dan menghubungkan langsung kesehatan dengan sihir yang beredar. Orang Osing menganggap kesehatan adalah sesuatu yang natural, dan merupakan sesuatu dengan kekuatan alam pula, dalam konteks ini, melalui sihir.

4. Simpulan

Sihir bagi orang Osing dianggap sebagai instrumen untuk menyelesaikan masalah. Penggunaan sihir sebagai penyembuhan pun berkaitan dengan adanya kepercayaan lokal mengenai dunia spiritual dan dunia material yang saling berdampingan. Pengejawantahan

sihir memerlukan proses-proses yang berusaha dijaga keasliannya serta merupakan sesuatu yang tidak bisa dilakukan oleh sembarang orang. Sihir diwujudkan dalam bentuk ritual yang di dalamnya terdapat perapalan mantra. Orang Osing memahami sihir diperlihatkan dengan adanya efek yang dihasilkan setelah prosesi ritual, dalam konteks penyembuhan, berupa perubahan kondisi fisik. Sihir dikelompokkan menjadi empat warna, yaitu putih, hitam, merah, dan kuning. Sihir berfungsi untuk berbagai tujuan, salah satunya penyembuhan.

Posisi sihir untuk penyembuhan pada orang Osing memiliki posisi yang penting, sebab sihir jenis ini berkaitan erat dengan ajaran agama. Kegiatan-kegiatan yang melibatkan sihir putih biasanya banyak menggunakan unsur-unsur agama Islam, seperti memulai perapalan mantra dengan bacaan basmalah, pembacaan selawat serta zikir dalam praktiknya. Hal ini menjadi pertimbangan bagaimana orang Osing akhirnya memberikan tempat bagi sihir sebagai instrumen penyembuhan.

Terbentuknya kepercayaan atas sihir sebagai penyembuhan, tidak terlepas dari efek yang dihasilkan oleh hasil materialisasi dari sihir tersebut. Orang Osing lebih memilih meminum air yang dirapalkan mantra ketimbang untuk datang ke puskesmas karena air yang dibuatkan oleh wong tuwa memiliki khasiat. Prosesi ritual yang dilakukan wong tuwa membuat orang Osing membentuk pilihan-pilihan yang kurang menggunakan pengobatan biomedik. Sejumlah prosesi ritual –seperti upacara tujuh bulanan, kebo-keboan yang rutin dilakukan, selamatan, maupun penyembuhan tradisional– orang Osing secara tidak langsung menyaksikan singgungan antara dunia spiritual dengan dunia material.

Kepercayaan yang dipeluk oleh orang Osing akhirnya tercampur antara Islam dengan kepercayaan lokal. Pemujaan terhadap Dewi Sri merupakan hal yang konkret serta mudah diamati, mengenai bagaimana orang Osing menyatukan kepercayaan lokal serta Islam. Orang Osing yang adalah sisa-sisa rakyat Kerajaan Blambangan yang merupakan kerajaan Hindu di masa lalu. Keislaman yang akhirnya dianut oleh orang Osing, masih dapat dilihat corak Hindu di dalamnya, seperti pemujaan terhadap Dewi Sri. Praktik sihir orang Osing, terutama sihir untuk penyembuhan, terasa adanya unsur-unsur pencampuran antara unsur Islam dan kepercayaan lokal. Pembacaan zikir serta basmalah sebelum memulai perapalan mantra, serta mantranya sendiri yang terdiri dari bahasa Osing dan bahasa Arab. Pencampuran unsur-unsur ini, bagi orang Osing merupakan sesuatu yang wajar. Orang Osing sendiri memiliki pemahaman bahwa roh leluhur, serta dewa-dewi di masa lalu,

dipercayai masih terlibat dalam kehidupan sehari-hari, serta disakralkan. Adanya kepercayaan untuk menyakralkan roh leluhur serta pemujaan dewa-dewi pun juga memiliki relasi dengan praktik sihir. Roh leluhur yang berada di dunia spiritual, adalah sesuatu yang abstrak bagi orang Osing. Roh leluhur hanya dianggap ada, karena memang tidak bisa dilihat apa lagi disentuh. Adanya wong tuwa yang menjadi jembatan antara roh leluhur terdahulu dengan masyarakat, kembali memberikan eksplanasi bagi orang Osing, sebab wong tuwa dapat melakukan interaksi yang manusia biasa bisa lakukan. Kontak yang dibuat oleh wong tuwa pun melalui sihir dan rapalan mantra. Wong tuwa sering kali hadir menjabarkan hal-hal yang dianggap abstrak oleh orang Osing melalui tindakan dan perkataannya.

Terdapat benang merah metode penyembuhan orang Osing, kepercayaan lokal, serta praktik sihir yang dilakukan wong tuwa. Orang Osing memilih metode penyembuhan karena percaya akan wong tuwa ucapannya bertuah, serta dipercaya mewarisi kemampuan leluhur yang dianggap sakral, serta Orang Osing percaya akan efek yang dihasilkan oleh metode penyembuhan tradisional yang memberikan perubahan yang membuat mereka memilih metode tersebut.

Daftar Pustaka

- Albrecht, G.L., Fitzpatrick, R., dan Scrimshaw, SC. (Eds). (2000). *The Handbook of Social Studies in Health dan Medicine*. London: SAGE Publications Ltd.
- Atkinson, P., dan Hammersley, M. (2007). *Ethnography: Principles in Practice*. Taylor dan Francis E-Library. Third. Routledge. <https://doi.org/10.2307/2070079>.
- Afzal U., Muhammad, dan Cusack. C.M. (2021). Nahdlatul Ulama (NU): A Grassroots Movement Advocating Moderate Islam. In *Handbook of Islamic Sects and Movements*, Hal: 129–150. <https://doi.org/10.1163/9789004435544>.
- BPS Kabupaten Banyuwangi. (2021). *Kecamatan Songgon dalam Angka*. Kabupaten Banyuwangi: BPS Kabupaten Banyuwangi. <https://banyuwangikab.bps.go.id>.
- Manduhai, B. (1999). Who ‘Makes’ the Shaman?: The Politics of Shamanic Practices among the Buriats in Mongolia. *Inner Asia* 1 (2): 221–44.
- Boholm, Å. (2015). *Anthropology And risk*. Ney York: Routledge.

- Dalstrom, M. (2012). Strategies for seeking healthcare in Mexico. *Practicing Anthropology* 34, no. 4 Hal: 4–7. <http://www.jstor.org/stable/24781979>.
- DeWalt, K.M., dan DeWalt, B.R. (2011). *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers*. Maryland: AltaMira Press.
- Ember, C.R. dan Ember, M. (Eds). (2006). *Encyclopedia of Medical Anthropology Health*. New York: Plenum Publishers.
- Evans-Pritchard, E.E. (1935). Witchcraft. *Africa: Journal of the International African Institute* 8 (4): 417–22.
- Evans-Pritchard, E.E. (1976). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1038/140338a0>.
- Finkler, K. (1994). Sacred Healing and Biomedicine Compared. *Medical Anthropology Quarterly* 8 (2): 178–97.
- Good, B.J., Fischer, M.M.J., Willen, S.S., dan Good, M-J. D.V. (Eds.) (2010). *A Reader in Medical Anthropology*. Wiley-Blackwell. https://id.images.search.yahoo.com/search/images;_ylt=Awr1UUwPTkjlww9yqvNQwx;_ylu=c2VjA3NIYXJjaARzbGsDYnV0dG9u;_ylc=X1MDMjExNDczMzAwNQRfcgMyBGZyA21jYWZlZQRmcjIDcDpzLHY6aSxtOnNiLXRvcARncHJpZANCRO8xWW1tSFRJbUx4UkhXa0xDbGtBBG5fcnNsdAMwBG5fc3VnZwMxM ARvcmlnaW4DaWQuaW1hZ2VzLnNIYXJjaC55YWhvby5jb20EcG9zAzAEcHFzdHIDBHBxc3RybAMwBHFzdHJsAzE0BHF1ZXJ5A3BldGE1MjBjBmRvbmVzaWEEdF9zdG1wAzE2NjUyODk4NDY?p=peta+Indonesiadanfr=mcafeedanfr2=p%3As%2Cv%3Ai%2Cm%3Asb-topdanei=UTF-8danx=wrtantype=E210ID91215G0#id=0daniurl=https%3A%2F%2F3.bp.blogspot.com%2F-D9VLSUvXqAw%2FVflzjAck_0I%2FAAAAAAAAAACE%2FOeUIFdmCd88%2F1600%2FPETA
- https://id.images.search.yahoo.com/search/images?p=peta+kabupaten+banyuwangidanfr=mc afeedantype=E210ID91215G0danimurl=http%3A%2F%2F4.bp.blogspot.com%2F- ujiM4Bw_bQU%2FTi6RIMyPyHI%2FAAAAAAAAAA2w%2FJvNswIiMurs%2Fs1600%2Fpeta-kabupaten-banyuwangi.jpg#id=22daniurl=http%3A%2F%2F4.bp.blogspot.com%2F-kSCCi1nG3Co%2FTWKOebu9K4I%2FAAAAAAAAAAKE%2F7bEUMfYXN0g%2Fs1600%2Fbwipeta.jpgdanaction=click
- IT DITJEN YANKES. (2022). Profile Rumah Sakit. https://sirs.kemkes.go.id/fo/home/profile_rs/3510104#service. Diakses 4 Juli 2022.

- Koss-Chioino, D., Leatherman, T., dan Greenway, C. (Eds.). (2003). Medical Pluralism in the Andes. *Medical Anthropology Quarterly*. Vol. 19. London: Routledge. <https://doi.org/10.1525/maq.2005.19.4.446>.
- Luthviatin, N. (2015). Mantra untuk Penyembuhan dalam Tradisi Suku Osing Banyuwangi. *Jurnal IKESMA* 11 (1) Hlm. 36–43.
- Mannik, L., dan McGarry, K. (Eds.). (2017). *Practicing Ethnography: A Student Guide to Method and Methodology*. University of Toronto Press.
- Mauss, Marcel. (2005). *A General Theory of Magic*. Taylor and Francis e-Library. <https://doi.org/10.4324/9780203996140>.
- Merrild, Camilla Hoffmann, Mette Bech Risør, Peter Vedsted, dan Rikke Sand Andersen. (2016). Class, Social Suffering, and Health Consumerism. *Medical Anthropology: Cross Cultural Studies in Health and Illness* 35 (6) Hal: 517–28. <https://doi.org/10.1080/01459740.2015.1102248>.
- Pandian, J. (2006). Syncretism in Religion. *Anthropos*, 101(1) Hal: 229–233.
- Patterson, M. (1974). Sorcery and Witchcraft in Melanesia. *Oceania* 45 (2) Hal: 132–60.
- Saputra, H.S.P. (2007). *Memuja Mantra: Sabuk Mangir dan Jaran Goyang Masyarakat Suku Using Banyuwangi*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta.
- Saputra, H.S.P. (2012). Tradisi Mantra Kelompok Etnik Using di Banyuwangi. *Humaniora*, 13(3) Hal: 260–267.
- Spradley, J.P. (1980). *Participant Observation*. Florida: Harcourt Brace Jovanovich.
- Sugiyono. (2018). *Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Methods)*. Bandung: CV Alfabeta. Widyaningrum, M. I., dan Kusumaningtyas, R.
- Subekti, A. dan Kusairi, L. (2019). From Sunrise of Java to Santet of Java: Recent Urban Symbolism of Banyuwangi, Indonesia. Proceedings of the 1st International Conference on Social Knowledge Sciences and Education (ICSKSE 2018) 320: 144–47. <https://doi.org/10.2991/icskse-18.2019.28>.
- Wulandari, I., Erviantono, T., dan Bandiyah. (2017). Simbolisme Mantra Semar Mesem Terhadap Kekuasaan di Banyuwangi. *Nawala Politika* 1(1)