

## Blaters (流氓) 在馬杜拉島的社會起源及政治權力

作者Abdur Rozaki

是日惹市 (Yogyakarta)

Sunan Kalijaga國立伊斯蘭大學 (State Islamic University) 的講師，也是日惹市研究與授權研究院 (Institute for Research and Empowerment, IRE) 的研究員。

馬杜拉人 (Madurese) 的象徵形象與暴力和宗教信仰有關。但事實上，這些言論在理論上代表著不同、甚或是互相矛盾的意義。篤信宗教的人過著禁慾的生活，且致力於遠離不良的舉止和暴力的行為。相反地，習慣於暴力的人會傾向於遠離禁慾的生活。然而，社會現實呈現出複雜的問題，這些問題未必總是與規範理論相符。在文化背景下，暴力與宗教信仰並非在空的空間中運作，但它們的存在總是與社會結構中的權力關係和利益交互作用有關 (Foucault: 2002)。

暴力與宗教信仰是人類文化的「孩子」。暴力可根據背景和動機被區分為不同的類型。想想看「*carok*」，也就是解決馬杜拉人之間衝突的暴力習俗。視參與這個習俗的人維護自尊和榮譽的狂熱及感覺而定，這些人最後可能嚴重受傷，甚或死亡。當馬杜拉人的榮譽和自尊遭到侮辱，或當他們覺得遭受侵犯和傷害時，他們便會投入「*carok*」習俗。當他們的被壓迫感發展成羞愧感 (*maloh* 或 *todus*)，馬杜拉人就會訴諸於「*carok*」來解決衝突。我們可以從馬杜拉人以下的俚語證明這種習俗的發展背景：「*“ango ’an pote tolang etembang pote matah,*」，從字面上來看就是說「留下白骨總比白眼好」，這是隱喻「沒有自尊的生命是無意義的」。

變成「*maloh*」(羞愧感)甚至導致「*carok*」的強烈難堪情緒，經常涉及與男人的妻子有關的緊張關係。當馬杜拉男人的妻子被騷擾時，這個男人便可能被觸怒，並從事「*carok*」。同樣地，當馬杜拉男人因為聽聞妻子的通姦關係而產生妒忌心時，妻子的通姦對象就會成為他從事「*carok*」的對象。「*carok*」也可能成為一種報仇行為，尤其是為被謀殺的家人報仇。因此，「*carok*」被理解為捍衛自身正直完整性並努力保存自己遺產的行為 (Wiyata, 2002: 89-159)。在「*carok*」中，動機和目標是很明確的：個人因為自尊受侵犯而投入暴力爭端中。

如果馬杜拉人為了自尊和榮譽而投入「*carok*」，旁人會覺得並認為他是有勇氣的 (*blater*)。「*blater*」可以指無畏的精神、自負，以及利用暴力來解決自尊受打擊的勇氣。相反地，如果馬杜拉人選擇「容忍」來保護自尊，當地的社群會認為他欠缺「*blater*」精神。有許多案例顯示，有些馬杜拉人先前被認為欠缺「*blater*」，後來在從事一次「*carok*」後就被認為是「*blater*」，尤其如果他在流血的打鬥中獲勝。因此，「*carok*」與在社群中解決爭端的勇氣有關，而從事「*carok*」是讓一個人的「*blater*」社會地位強化和正當化的重要社會行為。

投入「*carok*」並非是使「*blater*」地位正當化的唯一途徑，還有其他許多社會習俗可以讓一個馬杜拉人變得「*blater*」。參加「*kerapan sapi*」(馬杜拉人的賽牛)、鬥雞、犯罪和「*remoh blater*」- 這些全都是促成「*blater*」文化重現的方法。

盛行的力本說 (dynamism) 在馬杜拉島創造了這種特殊的文化和社群，因此當一個馬杜拉人自視為「*blater*」，他也在社會上承擔了一種特殊的社會地點，這種現象便不令人驚訝。從文化上看，「*blater*」會受到高度重視，且會受到社會尊敬，要找到一個未受到如此對待的「*blater*」是很困難的。

「blater」可能來自任何社群或社會階級，來自「santri」以及「非santri」。簡言之，任何人都可能變成「blater」－來自任何社會族群或階層，包括篤信宗教者。有許多案例是前「santri」（虔誠的伊斯蘭教徒）在從「pesantren」（傳統的伊斯蘭教學校）畢業後變成為「blater」。

先前的「santri」的「blater」通常很精通「ngaji」（背誦可蘭經經文），且精通閱讀「kitab kuning」（《黃皮書》〔Yellow Book〕，「pesantren」中使用、以阿拉伯文手寫的書籍）。這在馬杜拉社會中也很普遍，因為在馬杜拉人的傳統中，宗教教義是日常生活的一部分，每個人從年幼開始，就會在散落於島上各村落和村莊的「langgar」或「musolla」、「surau」、清真寺及「pesantren」中被教導宗教的內容。這種背景讓一個「前santri blater」能夠發展出一個文化網絡和傳統，他甚至可能受到像「kyai」（伊斯蘭教神職人員）一樣的對待（Mansoor 1990; Bruinessen 1995）。

伊斯蘭教在馬杜拉社會扮演著核心的角色，許多社會儀式總是與宗教精神有關，其中「kyai」向來扮演著領導的角色。社會力本（social dynamism）讓宗教深植於社群的社會和文化結構中，因此宗教與融入馬杜拉人的認同中。這樣的過程也使得伊斯蘭教成為馬杜拉人尊嚴和自尊的一部分，因此當發生任何與宗教有關的干擾或誹謗時，這樣的行為會被認為是污辱宗教的自尊和馬杜拉人的認同，這就是引發「carok」的原因。

「blater」和「kyai」可被視為「雙生的體制」，他們有能力和權力在馬杜拉社會中重新產生論述、文化、傳統及政策網絡。身為「暴力機器」統治的正當控制者和行使權力者，「blater」經常會對社群施加支配的影響力，將他的權力延伸到一些傳統習俗，例如「remoh」、鬥雞、「pencak silat」（傳統自衛行動）、賽牛，甚至是犯罪和暴力的活動。同樣地，「kyai」有能力發展和促進宗教論述，他可以獲得對社會行為、心理和思想的領導權，並在社會發展上承擔重要角色。這兩種角色也可能抱持著相互衝突的願景和想法，但這些不會影響他們在文化、經濟和政治上維持不衝突、共存關係的努力（Rozaki :2004）。

### 從歷史追溯「Blater」

在追溯「blater主義」的歷史現象時，我們往往發現它是指鄉村社會中的強人角色。不令人意外的是，「blater主義」也與「jago主義」有關，因為就像「jagoan」一樣，「blater」在身體和神奇力量上都是強人角色。眾人認為「blater」是刀槍不入的，因為他擁有超自然的力量，且精通自我防衛。視他們的超自然力量和自我防衛能力而定，「blater」和「jagoan」可輕易獲得大批追隨者和信眾。暴力的遭遇會提升他們的超自然力量，並增加他們的超凡領導力。

自前殖民時代以來，「jagoan」就是統治者的重要武器。即使是國王取得政權，也往往與「jagoan」的角色有關。為了成為國王，角逐者必須獲得先前的「wahyu kedaton」（神示）來證明自己登基的正當性。這個「wahyu」往往被視為是「jagoan」最持久的特徵之一，而強大的國王幾乎也總是被視為超級「jagoan」（Onghokham 2002: 102）。研究歷史讓我們了解，國王在追求和捍衛自己的權力時往往涉及「jagoan」。人們提到「jagoan」時經常是指國王的殺手或保鏢。一位荷蘭的小說家Alberts寫了一篇短篇小說，講述一個在1710年住在瑪杜拉島蘇民納區（Sumenep）鄉村地區的強盜或「jagoan」，他在一次推翻蘇民納國王的任務中動員了許多人。這名強盜後來戰勝國王的軍隊、攻佔國王的宮殿，並聲稱他是Sedyainingrat（一位前馬杜拉國王）的後代而自己加冕為新國王（De Jonge 1995）。

這則「傳說」已成為社群不斷複製的知識-認識論 (knowledge-epistemology) 的一部分。

另一則故事與Ke'Lesap有關，他是馬杜拉國王Cakraningrat三世住在宮殿外的皇家妾侍之一所生的孩子。據說 Ke'Lesap已組織了一群效忠的追隨者，並領導叛變，企圖推翻邦卡蘭 (Bangkalan) 王國。由於他的英勇加上戰略知識，他輕易地攻克馬杜拉的不同地區，從Sumenep到Blega地區邦卡蘭 (Bangkalan)。但是在國王即將被推翻之時，Ke'Lesap的起義行動瓦解，因為國王熟練地運用外交策略，打敗了Ke'Lesap。國王派遣了一位信差，告訴Ke'Lesap如果他願意投降，並到國王的宮殿面見國王，他可以以國王子嗣的身分住在宮殿。Ke'Lesap同意住在皇宮，但他搬進皇宮後不久，便遭到「暗中謀殺」，結束了他的叛亂 (Irsyad: 1985)。

還有一則Sakera的愛國故事，這是馬杜拉社群的另一個傳說。Sakera是個馬杜拉純種的「jagoan」，他在所謂的「馬蹄」區Pasuruan奮力對抗荷蘭人的殖民統治，這個馬蹄區位於爪哇東部，以多種族、馬杜拉人統治的社群聞名。雖然種族很多元，但除了爪哇語外，住在Pasuruan、Probolinggo、Jember、Situbondo和Banyuwangi的社群都說馬杜拉語。Sakera是個「blater」角色，他不願向荷蘭殖民統治者俯首稱臣。他精通自我防禦，且據稱荷蘭銳利的槍砲武器傷不了他。荷蘭軍隊多次試圖鎮壓Sakera的反叛，但都無功而返，但他們設計了一個骯髒的詭計，誘使他參加一個稱為「sandur」的傳統舞會，最後成功殲滅了他。Sakera被誘騙，只要他願意交出有魔法的護身符，便可以跳舞，但他照做後，埋伏的荷蘭軍隊卻襲擊他，Sakera當場死亡。就像其他人，Sakera的故事也是馬杜拉社會一直流傳至今的鮮活傳說。許多馬杜拉人仍為這些傳說感到很驕傲，這解釋了他們為什麼認為崇拜暴力以及「blater」角色的英雄主義是沒有問題的。

此處也應該介紹Anton Lukas對一個名叫Kutil的馬杜拉「blater」在爪哇中部三個地區叛變所扮演的角色的發現。Kutil擁有豐富的宗教知識並因此聞名，但他也非常習慣於犯罪的「黑暗生活」。Lukas的研究說明了Kutil如何兩面通吃，既控制並進出罪犯的「黑暗世界」，同時又享有虔誠的宗教意識，成為受尊敬的人物，在「正常的」社群環境中被賜與聲望。由於同時在正常和黑暗世界中遊走，Kutil能夠安排社群起義，同時從事「lenggongs」或「jagoan」的活動。在努力建立印尼共和國時，英勇的Kutil成為對抗殖民統治餘孽的領導者之一 (Lukas 1989: 146-148)。Kutil成為「blater主義」的精神象徵，因為他的堅毅、英勇和高尚人格而獲得整個社群的崇拜。

從生態學的觀點來看，「blater」在社群中的出現與貧瘠荒蕪的乾地生態系統有關，這種生態系統不適合耕種稻米，而且這個地區的降雨量很少，對農作物收成造成負面影響，使得「blater」發展的背景更加惡化。這種情況接著加劇農村社群的貧困。由於荒蕪的土地沒有經濟利益，任何變化都可能造成嚴重的經濟問題，包括人口快速成長。這種情況往往迫使馬杜拉人遷移，但即使遷移也無法保證能獲得更好的生活。對某些人來說，另一個選擇是「黑色的」選擇，也就是進入暴力和犯罪的世界，成為一名「blater」，來做為脫離貧困的方法。當然，這種現象並非馬杜拉人獨有，學者已指出拉丁美洲等某些地方也有類似的行為 (Hobsbawm 1981)。

因此，「blater」現象不僅是由馬杜拉人的宗教經歷所塑造，也是由個別馬杜拉人和他們居住的社群的社會生態背景所塑造。

「blater主義」與自發地想要克服貧困所造成的艱困生活有關。藉由成為「blater」或強盜，馬杜拉人能夠探索另一種方法來解決他們的貧窮，並克服生活的負擔。一個年輕人如果變成「blater」或加入「blater」社群，便能在村莊中被認為是「勇敢的」，獲得自尊，並發展較好的生活，相較之下，其他只能在這些荒蕪的乾地上，在不足的收入下生活。

然而馬杜拉人之所以被貧窮，另一個原因是統治人們生活的權力結構所造成。馬杜拉社群長久以來一直被所謂貴族的「雙生權力」(twin-powers)剝削，貴族擁有自己的權力，可與荷蘭人和資本家合作。隨著資本主義在馬杜拉島蔓延，百姓被邊緣化，他們的利益被犧牲來為荷蘭人、(中國)資本家以及貴族創造更多的利益，這無可避免地使得犯罪和暴力事件增加(De Jonge 1989b: 76)。荷蘭人對這些行為感到擔憂，因為這會威脅經濟穩定性，但他們很少使用合法的方法，反而採取以暴制暴和壓制的方式，並利用其他強盜來抓拿強盜。他們認為這種方法比較有效率，因為殖民政府很難讓整個社群效忠。這種方法和型態也被認為是有效的，因為殖民統治者不願意建立政府機關來促進地方社區的安全和穩定。因此，殖民主義的力量在強盜、身為鄉村「jagoan」角色的「blater」的支持下得以維持。

既然殖民國家不鼓勵成立有效的政府機關來管制法律和公平正義，因此公平正義便由人們根據自己的解釋來執行，這包括訴諸暴力，而人們認為這只是自我防衛，不算什麼。根據De Jonge的說法，之所以利用「carok」來解決衝突，是因為欠缺政府來確保馬杜拉人的公共安全所造成。再者，馬杜拉人曾試圖建立自力更生的王國，但不幸失敗，經過一段時間他們已經習慣這種失敗經驗，而這進一步加深了自治的暴力制度來取代政府制度的想法，因為政府制度的作用就算有也是非常小(參照Kerajaan)。此外，在馬杜拉島，從Singosari開始到Mataram，王國一直活在被爪哇人統治的陰影下(Degraaf與Pigeaud 2001)。

在王室統治的時代，權力的基礎是國王以及由「jagoan」作為後盾的非凡領導力。在殖民時代，荷蘭政府無法維持足夠的司法和秩序，因此被迫訴諸「blater」來保護佔優勢的正式權力。這種「blater」與政府機關(例如警官)之間的關係「模式」從後殖民時期一直盛行到現在，現今部分的「馬杜拉島現代政府作業」仍包括與「blater」共同維持和平，以及並肩工作。

簡言之，「blater」社群的存在與司法制度和法律規定的薄弱有強烈關聯性。

政府權力結構與社群社會文化的暴力現實之間的匯聚與調節，使得讓blater得以誕生的暴力因素能夠存在，而這也助長了一種不尋常的適應性，讓blater能夠在各種文化和社會結構狀況中維持自己的利基地位。由於馬杜拉島在1980年盜匪行動猖獗，中央政府利用了所謂的「Petrus」(神秘獵殺)行動，鎖定「blater」和強盜。Petrus獵殺行動是蘇哈托(Soeharto)政府發起的戰役，目的是暗殺在大城市和鄉村地區猖獗的罪犯。在邦卡蘭的「blater」人物成為目標，他們受到極大的壓力，以致於其中兩人—Haji Suud和他的兄弟—承認犯罪，並被處死。在這些「blater」的一生中，他們控制了馬杜拉島-坤甸(Pontianak)到西婆羅洲的海港的商業運輸路線。Haji Suud的社會權力屬於Tempuran的Polsek(附屬行政區警察總部)的社會權力，他從未遭到逮捕或下獄，儘管他們指控犯下謀殺等犯罪並被起訴。

Petrus政策並未徹底剷除犯罪網絡，因為從他們開始獵殺「blater」後不久，擁權力者就被發現他們與獵殺目標有關係，他們不是「blater」和流氓的出資者，就是幕後的保護者，目的是要維持他們的權力，尤其是在大選時，《新秩序》(New Order)政策的當權者需要恢復他們的合法正當性，同時先發制人地消滅對這個政策儀式的任何重大威脅。

「blater」與治安官員之間暗中發展關係，以及政府官員藉由「blaters之手」來壓制挑戰從業集團黨(GOLKAR)的政黨支持者，這些現象在馬杜拉島都很普遍。對於「blater」，與政府維持關係能夠讓他們遠離司法制度，尤其是在從事犯罪活動時。「blater」與警官的勾結不是只在大選前出現，而是一直存在於經濟-政治的交易中。「blater」在愈來愈需要在賄賂案件中扮演掮客的角色，因為那些因犯罪活動或「carok」而遭到逮捕的人如果想要被判無罪，會需要他們的幫忙。這種惡名昭彰

的現象在當今的改革時代仍繼續存在。

因此在馬杜拉島，「*blater*」及盜匪活動的社會起源向來與生態結構以及社群對變化的社會狀況做出應變的社會運動有密切關係。由於資本主義在鄉間發展所造成的經濟困境，目睹自己權力喪失的社群只好透過邪惡的「*jagoan*」人物的領導或協助，偷竊或搶奪「富人」及「擁權者」。在沒有公開反抗的地方，社群訴諸於默默違抗，並暗中進行社會抗議，就像James C. Scott所觀察到的，同樣地，這也是在「*jagoan*」的協助下。

借重George Rude (1980) 的研究，我們可以將「*blater*主義」區分為三種犯罪類型：1) 貪得無厭型；2) 社會與生存型；以及3) 抗議型。這種分類乃是奠基於盜匪的動機和意識型態，因為在馬杜拉島，盜匪案例可被視為對生存困難的一種社會抗議，也是一種個人致富的動機。

### ***Kyai-Blater*成為攝政長**

在改革後的時代，由於政治的地方分權以及地區自治，促使了所謂的「地方老板」大量出現，他們散落在鄉村地區，利用民主化的過程以及政治開放的「改革風氣」(Harris與Tornquist 2004)。馬杜拉島也不例外。在《新秩序》時代，很難找到出身「*kyai*」或「*blater*」背景的攝政長，但是在改革期間，在馬杜拉島四個地區(邦卡蘭、三邦[Sampang]、巴莫卡山[Pamekasan]及蘇民納)佔據統治地位的人，都是出身宗教(*kyai*)、軍事及*kyai-blater*背景(最後一個提到的*kyai-blater*是從「*santri*」或「*kyai*」社群及「*blater*」鄰近地帶出現的人物)。幾乎所有地區層級的政治職位都是被文化根源屬於這種社群的人物所佔據。唯一的例外是三邦區，這個地區是由一位名叫Fadillah Budiono的前警官擔任改革後攝政長的領導職位，此人之前曾再次當選地方國會議員。Fadillah Budiono的再次當選突顯了議會與社群層級的衝突，包括DPRD(地區議會)辦公室遭縱火的事件。

在這些衝突當中，許多參與的政黨都利用「*blater*」來動員一連串的人民抗議活動。

由於更開放的政治競技場出現，地方上的人物無不卯足全力爭奪地區層級的政治職位。有文化、網絡和社會資本的人能輕易獲得這些職位。出身犯罪和暴力社群的「*blater*」人物也積極爭取。在之前，「*blater*」的政治權力限於鄉村地區，但是在改革時代，他們的政治影響力已大幅擴充，現在延伸到了地區層級。在過去，有些「*blater*」的影響力也超越他們的村落界線，但他們傾向於與正式的地區或省領導者建立關係，這些領導者控制著軍方佔據的職位。在這樣的背景下，軍方在「引導*blater*人物運作的過程」中扮演著重要角色。

除了推動地方分權及地區自治的建立外，政治改革也使得政治甄補(political recruitment)的形式改頭換面。舉例而言，DPR(D)的選舉乃是以政黨為基礎來舉行，而且是直接選舉，總統、州長及攝政長的職位也是透過直選來填補。對「*blater*」而言，所有這些政治事件都表示他們同時擁有機會和政治籌碼來提高自己的經濟和政治協商地位。「*blater*」可以直接參與經營成功的團隊，或藉由在社群發揮文化影響力來間接參與。

改革時代為「*blater*」提供了更多政治機會 – 從文化到社會結構領域、從鄉村到城市的政治競技場。在邦卡蘭區發生的事突顯了這個事實。在過去，攝政長的職位是由退休的軍官或官僚佔據，但是在改革時代期間，「*blater*」已接收了這個職位。Fuad的例子就是證明。此人來自宗教家庭，他的祖父是邦卡蘭區著名的「*kyai*」，甚至在整個馬杜拉島都有一定的知名度，Fuad的許多親戚一直是「*pesantren*」，他們在社群、政黨及政府官僚間發揮超凡的影響力。但Fuad也因為他的「*blater*」關聯性而獲得高度尊重，因此他在「*kyai*」和「*blater*」兩個社群都有同樣的影響力，而當

他被地方議會選為攝政長時，地方上便稱他為「*kyai-blater*」。

在蘇民納區，Ramdam Siraj被認為屬於「*kyai*」社群，他贏得直選，但他的成功也是「*blater*」參與地方政治的結果。這並不令人訝異，因為蘇民納區的大多數「*klebun*」（村落領導者）也都暴露於「*blater*」文化。「*klebun*」在社群中就像長老及有尊嚴的「*kyai*」一樣，擁有非常重要的地位。在蘇民納區，「*blater*」建立了一個稱為「Selendang Hitam」（黑巾）的組織，並以穿戴「*odeng*」（給男性使用的一種頭巾）而聞名，他們會公開使用「*hitam*」（暗色）來推廣他們的職業。

「*blater*」或流氓網絡的型態在改革時代有權謀政治行為的特徵。「*blater*」靠非正規的產業部門維生，活動範圍從放高利貸和擔任保鏢或保全，到暴力、偷竊和賭博。他們也是積極的商人，買賣當地家畜（牛）、木材等商品。不過一旦他們較深入參與正式的政治領域，他們就會開始以「*klebun*」的姿態出現。在馬杜拉島，大部分的村落現在都是由「*blater*」控制，這指出「*blater*」的社會根源、網絡和影響力在「他們的」族人當中有多深。在《新秩序》期間，他們要晉升到更高的階層是非常困難的，例如地區政治。然而在改革時期，政治的開放和競爭確保他們有機會獲得鄉村社群的支持，因此能夠從行政區進入到甚至更高的正式政治層級。

在今天，「*blater*」透過暴力和保全服務的業務來維持影響力，他們在經濟和政治領域的競技場已擴大且制度化。由於他們領悟到自己的新機會，他們也透過機構和官僚政治學習管理開發案的新技巧。有不少的「*blater*」建立了風險資本事業及CV（有限責任合夥公司）來競標行政區的基礎建設開發計劃，例如道路鋪設專案，而「*blater*」的有限責任合夥公司比較容易贏得較多的鄉村道路鋪設和翻新標案。這種「*blater*」與政治人物和官僚之間的共謀關係創造了一種共生的體制。舉例而言，當學生、非政府組織或其他公民社團代表對可疑的官僚貪腐進行抗議時，「*blater*」就會被部署來壓制與遏止抗議者。

「*blater*」組織網以及取得三邦、邦卡蘭及巴莫卡山等行政區的權力管道，尚未發展到制度化和獨佔的程度。在Selendang Hitam的家鄉蘇民納區也是一樣，

「*blater*」控制的型態仍然是專制的，且主要是仰賴領導者的權力和個人影響力。

「*blater*」的組織能力和專業知識也決定了社群可獲得的專案。舉例而言，當

「*blater*」的影響力範圍僅及於村莊，社群可獲得的專案就會限於村莊開發案（當然是由「*blater*」控制）。在專案範圍超過村莊的情況，「*blater*」會運用他們的關係來延伸影響力，最高可達到國家層級。

社會運作的實務已揭示，改革時代已為「*blater*」提供了更寬廣的競技場，將他們從國家和地方政治的「尾端」送到「頭頂」的地位。他們的網絡如今在正式的政治領域中大幅擴充，從街頭政治一路晉升到官僚權力的核心。他們可以控制國家專案，且精通於操縱可奪取資源的方法。不令人訝異的是，隨著對龐大利益的競爭愈來愈激烈，「*blater*」社群在獲得開發案上的利益衝突已開始檯面化，不過這些衝突尚未發展成公開的肢體暴力。

鄉村和地區的政治動能目前在兩個社群的手上，也就是「*blater*」與「*kyai*」。如果這兩個社群關心治理問題，想要改善公共服務（教育、保健、住宅建設等），並實行自治和政治地方分權，結果會讓馬杜拉人的未來更美好。但是如果這些社群對改革或改善社會福利不感興趣，馬杜拉人當然就得面對陰暗的未來。這兩個主流團體之間當然還有其他團體，例如學術團體，這當中或許有遏制馬杜拉島政治愈來愈黑暗的力量。

參考文獻

- Abdurrachman. 1971. *Sejarah Madura Selayang Pandang*. Sumenep: Minerva
- Ali Haidar. 1994. *Nahdaltul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fiqh dalam Politik*. Jakarta: Gramedia.
- Baum, Gregory. 1999. *Agama dalam Bayang-Bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif* (translation by Murtajib). Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Berger L, Peter dan Thomas Luckman. 1990. *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan* (translation by Hasan Basari). Jakarta: LP3ES.
- Blok, Anton. 1974. *The Mafia of a Sicilian Village 1860-1960: A Study of Violent Peasant Entrepreneurs*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bruinessen, Martin van. 1995. *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*. Mizan: Bandung.
- Budiardjo, Meriam (ed.). 1991. *Aneka Pemikiran Tentang Kuasa dan Wibawa*. Jakarta: Sinar Harapan.
- De Jonge, Huub (ed.) 1995. *Across Madura Strait*. Leiden: KITLV Press.
- De Jonge, Huub. 1989a. *Agama, Kebudayaan dan Ekonomi*. Jakarta: Rajawali Press.
- \_\_\_\_\_. 1989b. *Madura Dalam Empat Zaman*. Jakarta: Gramedia.
- Degraaf, H.J., and Pigeaud. 2001. *Kerajaan Islam Pertama di Jawa, Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI*. Jakarta: Grafiti.
- Femia, J.V., 1987. *Gramsci Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*. New York: Oxford University Press.
- Foucault, Michel. 2002. *Power/Knowledge* (translated into Indonesian by Yudi Santosa). Yogyakarta: Bentang.
- Gunawan, Ryadi. 1981. Jagoan Dalam Revolusi Kita. *Prisma*, No.8 (8): 41-50.
- Harris, John, and Olle Tornquist (eds.). 2004. *Politisasi Demokrasi Politik Lokal Baru*. Jakarta: Demos.
- Hobsbawm, Eric. 1981. *Bandits*. New York: Pantheon Books.
- Irsyad, M. 1985. *Ke'Lesap Lanceng Pocong*. Bangkalan.
- Kuntowijoyo. 1988. Social Change in an Agrarian Society: Madura 1850-1940. Ph.D. thesis, Columbia University, New York.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Radikalisasi Petani*. Yogyakarta: Bentang.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Perubahan Sosial Dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*. Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Lombard, Denys. 1996. *Nusa Jawa: Kajian Sejarah Terpadu, Bagian II: Jaringan Asia*. Jakarta: Gramedia.
- Lukas E, Anton. 1989. *Peristiwa Tiga Darah: Revolusi dalam Revolusi*. Jakarta: Grafiti Pers.
- Mansoor, Iik. 1990. *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

- Onghokham. 2002. *Dari Soal Priyayi sampai Nyi Blorong, Refleksi Historis Nusantara*. Jakarta: Kompas.
- Rude, George. 1980. *Criminal and Victim. Crime and Society in Early Nineteenth Century England*. Oxford: Clarendon Press.
- Rozaki, Abdur. 2004. *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater sebagai Rezim Kembar di Madura*. Yogyakarta: Pustaka Marwa Publisher.
- \_\_\_\_\_. 2001a. *Demokratisasi di Tingkat Lokal: Kasus Pemilihan Bupati Sampang Madura Tahun 2000—2005*. Joint Research Report of Kawula Saras Jember NGO and USAID Jakarta. Limited edition.
- Rozaki, Abdur et al. 2001b. *Tragedy Demokrasi Lokal: Konflik Pemilihan Bupati Sampang Tahun 2001*. Research report in cooperation with Kawula Saras and OTI/DAI-USAID. Jakarta.
- Schulte Nordholt, Henk. 2002. *Kriminalitas, Modernitas dan Identitas Dalam Sejarah Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press.
- Siegel, James. 1998. *A New Criminal Type in Jakarta: Counter Revolution Today*. Durham: Duke University Press. Published in Indonesian as *Penjahat Gaya (Orde) Baru: Eksplorasi Politik dan Kriminalitas*, translated by Noor Cholish. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Touwen-Bouwsma, Elly. 1989. Kekerasan di Masyarakat Madura. In *Agama, Kebudayaan dan Ekonomi*, edited by Huub de Jonge, pp. 224-233. Jakarta: Rajawali Press.
- Wahid, Abdurrahman. 1988. Pesantren Sebagai Sub Kultur. In *Pesantren dan Pembaharuan*, edited by Dawam Rahardjo. Jakarta: LP3ES.
- Wiyata, A. Latief. 2002. *Carok dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LKiS.
- Zainalfattah. R 1951. *Sedjarah Tjaranja Pemerintahan di Daerah-Daerah di Kepulauan Madura Dengan Hubungannya*. Pamekasan: Minerva.