

**«НЕ СТОИТ ГОРОД БЕЗ СВЯТОГО,
СЕЛЕНИЕ — БЕЗ ПРАВЕДНИКА».
ОБЗОР СВЯТЫХ МЕСТ ИНДОНЕЗИИ
ПО МАТЕРИАЛАМ КНИГИ SAINT
BANDITS OF JAVA**

**Эрик Мусаевич
Сеитов**
telcorp@list.ru

Этот текст подготовлен на основе обзора книги Джорджа Куина «Святые бандиты Явы». Автор обращается к историям из жизни почитаемых эксцентричных святых, чтобы изучить положение ислама в Индонезии в настоящее время. Святые места Явы рассматриваются как очаги локальной культуры, отсылающей еще к доисламскому прошлому острова и исчезающей под ударами ортодоксального ислама. Каждая глава посвящена конкретному святому, на основе агиографии которого анализируются проблемы, связанные с современностью: экология, религиозный авторитет, «изобретение традиции» и др.

Ключевые слова: *Индонезия, культ святых в исламе.*

**Эрик Мусаевич
Сеитов**

*независимый
исследователь*

“NO CITY WITHOUT A SAINT, NO VILLAGE WITHOUT A RIGHTEOUS MAN”. OVERVIEW OF THE HOLY PLACES OF INDONESIA BASED ON THE BOOK *SAINT BANDITS OF JAVA*

Erik M. Seitov
telcorp@list.ru

*This article is a review of George Quinn's book, *The Holy Bandits of Java*, which examines the current state of Islam in Indonesia through the life stories of revered eccentric saints. The author sees Java's holy sites as pockets of localized culture, harking back to the island's pre-Islamic past, disappearing under the blows of orthodox Islam. Each chapter is devoted to a particular saint and, on the basis of his hagiography, discusses issues related to modernity: ecology, religious authority, the “invention of tradition”, etc.*

Keywords: *Indonesia, the cult of saints in Islam.*

Эта книга случайно попала мне на глаза во время путешествия по Индонезии: в магазине она продавалась как бестселлер и потому не могла не привлечь внимания своим провокационным названием — «Святые бандиты Явы. Как эксцентричные святые Явы бросают вызов фундаменталистскому исламу в современной Индонезии» (*Bandit Saints of Java: How Java's eccentric saints are challenging fundamentalist Islam in modern Indonesia*)¹.

Автор книги — австралийский и новозеландский специалист по яванской культуре и языку, поэтому он напрямую ссылается на индонезийские литературные источники и сюжеты.

Несмотря на название, это издание не освещает проблематику социального бандитизма² в смысле широко разработанной в социальных науках концепции (Hobsbawm, 1981; Bradley, 2016; Cribb, 2008; Antony, 2016). Бандитами автор называет почитаемых мусульманских святых, чьи эксцентричные поступки не укладываются в канон рассказа о благочестивом образе жизни мусульманского святого. Он показывает «живой» ислам яванцев, в повседневной практике которого оказалось много неисламского, например яванский мистицизм с отсылками к буддийскому и индуистскому прошлому острова.

С 1980-х гг. в Индонезии наметилась тенденция к определенной радикализации мусульманского пространства и замещению яванского ислама т. н. ближневосточным, арабским исламом, характеризующимся ортодоксией и строгой регламентацией повседневной жизни. Если в прошлом одним из главных элементов мусульманской идентичности были

1. Quinn, G. (2019). *Bandit Saints of Java: How Java's eccentric saints are challenging fundamentalist Islam in modern Indonesia*. Leicestershire: Monsoon Books.

2. Согласно Э. Хобсбауму, который ввел этот термин в своих работах, социальный бандитизм рассматривается как одна из наиболее доступных форм сопротивления низших социальных слоев высшим.

почитаемые святые места, то теперь им стали мечети. Святые же места Явы — это реликты ушедшей эпохи: «...такие явления, как модернизация, глобальная экономика, индонезийский национализм и исламская ортодоксия наводнили древнюю цивилизацию, но не утопили ее» (р. 6).

Издание можно отнести к научно-популярному жанру с элементами литературного повествования: в тексте нет ни цитат, ни сносок, привычных для сугубо академического издания. Автор активно использует методику насыщенного описания, которую дополняет заметками о своих личных ощущениях, пересказами диалогов с паломниками, зрителями святых мест, случайными попутчиками. Чтобы рассказать о святых, автор обращается к особым источникам — легендам и преданиям о них. Подобный прием помогает окунуться полностью не только в историю Явы, но и в живой мир паломнической традиции, увиденный глазами автора.

В книге 10 частей, каждая из которых посвящена сюжетам из жизни отдельных святых. Насыщая свое описание, автор как бы случайно смешивает историю и современность, на самом деле демонстрируя неразрывность социально-политических процессов в яванском обществе и предлагая поразмышлять над злободневными проблемами современной Индонезии.

В вводной главе «Пролог, Индонезийский архипелаг: где ислам встречается с локальной историей» (*Prologue, Java's inner archipelago. Where Islamic faith meets local history*) вкратце дается характеристика ислама на Яве — самом крупном по численности населения острове Индонезии, который считается культурным и политическим центром страны. Автор акцентирует внимание на угрозе привнесенного извне ислама и отмечает, что с ним уже не всегда может совладать индонезийский национализм. Первыми же под удар ортодоксального ислама попадают многочисленные святые места острова — эхо хрупкого доисламского прошлого и один из строжайших многокомпонентной локальной идентичности. Далее описываются святые места, особенности даров паломников. Видно, что автор стремится противопоставить книжный и устный ислам, аватарами первого из которых выступают мечети, а второго — те самые святые места.

В первой главе «Прочерчивая направление к Мекке: Сунан Калиджага, святые Вали Сонго и оспаривание авторитета в яванском исламе» (*Drawing a line to Mecca. Sunan Kalidjaga and the contest for authority in Javanese Islam-Wali Songo*) говорится о девяти главных святых острова Вали Сонго, деятельность которых связана с исламизацией Явы в XV–XVI вв. Среди них автор выделяет настоящего святого бандита Сунана Калиджагу — популярного героя различных рассказов, фильмов, книг, историй для школьников. Он был наследным принцем, грабителем и разбойником, а затем после встречи с другим святым из Вали Сонго по имени Сунан Бонанг укротил свой пылкий нрав и стал распространителем ислама на острове. У его жизненного пути есть параллели с историей развития ислама на Яве: от появления под протекцией индо-буддийских правителей небольших мусульманских общин, последующих набегов мусульман на земли неверных и миссионерской деятельности — к окончательной победе ислама. В образе Сунана Калиджаги получилось «приручить» привнесенный ислам к местному укладу.

Но если в прошлом местное и пришлое уживались друг с другом, то теперь они вступают в противоборство. Дж. Квин приводит в пример неточности в ориентации индонезийских мечетей на Каабу. Погрешность была обнаружена в 2010 г. в мечети в городе Демак, по легенде построенной Вали Сонго. Направление на киблу задал Сунан Калиджага,

что поставило под удар авторитет святого. Автор приходит к выводу, что определение направления во время молитвы — это выбор между местным традиционным толерантным яванским исламом и ортодоксальным арабским.

В главе «Тебя мучает жажда? Тогда можешь выпить мою мочу: Сунан Бонанг на переднем крае исламской экспансии Явы» (*Thirsty? You can drink my piss. Sunan Bonang on the edge of Islam's expansion*) автор обращается к вышеупомянутому святому Сунану Бонангу, в фигуре которого также совмещается яванский мистицизм и исламская ортодоксия, противостоящая конкурирующему суфизму. У этого святого, в отличие от других из девяти, не было персональной агиографии. Его представляют как сына Сунана Амπεла, другого святого из числа Вали Сонго, родившегося от брака с представительницей местной династии Маджапахит. Святость Сунана Бонанга проявляется в двух эпизодах: в диспуте с брахманом, после которого последний обратился в ислам, и в противостоянии с буддистско-индуистскими яванскими правителями государства Бодда. В обоих случаях Сунан Бонанг задействовал помимо своих религиозных знаний еще и магические способности. В заключение главы автор отмечает, что если раньше Сунан Бонанг боролся с немусульманами за распространения ислама, то теперь многие ортодоксальные мусульмане борются с ним, считая его образ не вполне мусульманским.

Третья глава «Там, где предок королей Явы исчез в небе Джаябайи, и стратегии «одомашнивания» ислама» (*Where the ancestor of Java's kings vanished into sky Jayabaya and strategies in the domestication of Islam*) продолжает тему «одомашнивания» ислама на острове. Автор рассказывает о правителе государства Кедири короле Джаябая, который почитался индуистами как воплощение бога Вишну. На основе его образа справедливого правителя сформировалась концепция индо-буддийского авторитета власти, а также сохранилось предложенное им устройство двора в исламский период. Примирение исламского и не-исламского подается через сюжет, согласно которому король Джаябая обучался исламу у араба, переехавшего из Багдада на Яву. Этот нарратив обеспечил власти Индонезии ярким и понятным механизмом сакрализации властных отношений в независимый период.

В главе «Святой бандит пограничья: Ки Бончолоно, закон и беззаконие» (*Bandit saint of the borderland. Ki Boncolono, the law and the lawless*) повествуется о настоящих деревенских бандитах, которые после смерти превратились в святых — заступников людей, часто имеющих проблемы с законом. История о почитаемых святых-разбойниках показывает, как изменился статус бандитов и отношение к ним. Если в прошлом их образ ассоциировался с благородством и борьбой за справедливость (в том числе и силовыми методами), то в период независимой Индонезии монополия на насилие перешла государству. Организация «Молодежь Панчасила» поставила бандитов на государственную службу: теперь они действовали во имя справедливости нового режима, обращаясь тем не менее к образам святых разбойников для улучшения собственного имиджа.

Глава «Собаки в мечети: Принц Пангунг и мусульманский атеизм» (*Dogs in the mosque. Prince Panggung and Islamic atheism*) посвящена монополии на религиозное знание. По легендам, члены Вали Сонго, помимо своей святости, обладали еще и эзотерическими знаниями. Эту монополию подрывали две мятежные фигуры: принц Пангунг и его учитель, местный суфий, которые распространяли мистические знания открыто. Такой вызов не мог остаться незамеченным: они были уличены в пренебрежении ежедневными религиозными предписаниями и из-за этого утратили свою легитимность. Подобное воспринималось как прямой вызов локальной мусульманской идентичности, согласно которой ежедневные

обязанности — это своего рода «одежда мусульманина». Пренебрежение ими ставит под угрозу принадлежность к умме.

В центре внимания шестой главы «Мы молим тебя за твою благодать, о пророк Медины, и святой Тарима: Мбах Приок и священная тишина» (*We plead for your grace O prophet of Medina, O saints of Tarim. Mbah Priok and there silience of sacred*) оказывается святое место как пространство взаимодействия государства и различных акторов религиозного сообщества. В ней автор описывает статус локального святого места, отражающего взаимоотношения государства и верующих, и богословов-арабов (в основном потомков переселившихся в Индонезию выходцев из Хадрамаута) в яванском обществе. В 2010 году власти Джакарты попытались перенести могилу почитаемого святого Мбаха Приока, чтобы расширить порт, и это вызвало неприятие со стороны верующих. В народной традиции сохранился благочестивый образ этого святого: он был известным богословом, представителем так называемых арабов — потомков переселенцев из южноаравийского Хадрамаута. В ходе противостояния выяснилось, что сюжет с похороненным в XVIII веке арабским юношей — не больше, чем выдумка местных мусульман, которые переиначили историю иного араба-богослова, умершего в почтенном возрасте во время паломничества к другому святому месту в 1927 г. К спору подключились прогосударственные улемы и издали фетву о неlegитимности святой могилы, сославшись на принцип *би'да* и тем самым поддержав действия государства и бизнеса. На этот выпад отреагировал популярный и авторитетный местный богослов Хабиб Али, араб по происхождению, который указал на сакральный статус захоронения. Это положило конец спорам и санкционировало дальнейшее существование почитаемой могилы, несмотря на явное расхождение агиографических сюжетов и истории.

Седьмая глава «Смотритель гор и его рекламный контракт: Мбах Марижи и ностальгия по старым порядкам» (*The guardian of the mountain and his advertising contract. Mbah Maridj and nostalgia for another order*) затрагивает проблему секуляризации сакрального пространства на примере локальных практик в горной местности. Через рассмотрение культа гор в доисламской Яве и ее индо-буддийского прошлого автор приходит к теме обретения святости сегодня. В качестве примера он рассказывает историю смотрителя горы, который развил свой бизнес по сбору и продаже лекарственных трав и вложил полученные средства в инфраструктуру родной деревни, в том числе и в религиозную (строительство мечети). Святость смотритель обрел, как обычно, после смерти, но при этом многие считали его перерождением одного святого из Вали Сонго по имени Сунан Гресик.

В следующей главе «Как стать королевой на Мадуре. Принц Жимат: святой гей, настойчивые женщины и ислам» (*How to be a queen in Madura. Price Jimat: a gay sant, pushy women and Islam*) автор затрагивает довольно щепетильную для индонезийского общества тему нетрадиционной сексуальной ориентации, которая приписывается почитаемому на острове Мадуре святому принцу Жимате. По мнению автора, изменения его образа в публичном пространстве отражают динамику отношения властей к ритуальному трансвестизму: от нормализующих локальных практик, (например, театральные постановки прошлого, где женские роли исполняли мужчины) до моральной паники и уголовной ответственности на фоне подъема политического ислама в стране сегодня.

В главе «Откуда берутся деньги: Эянг Жуго и бесконечное богатство сверхъестественного» (*Where money comes from. Eyang Jugo and the infinit wealt of the supernatural*) автор раскрывает достаточно болезненную тему межнациональных взаимоотношений, связанных с притеснениями и стигматизацией китайского меньшинства (вне зависимости от кон-

фессиональной принадлежности последних). Китайцы в Индонезии — это потомки прибывших в доколониальный и колониальный период выходцев из материкового Китая. Они выстроили экономические сети, в которых сосредоточилась внешняя и отчасти внутренняя торговля на острове, поэтому китайцы, живущие в Яве, воспринимались как этнические предприниматели с особым культом денег и сакрализацией богатства.

В период антикоммунистических погромов в 1960-е гг. индонезийские китайцы подверглись особой дискриминации и насилию со стороны властей, видевших в них агентов маоистского Китая. Именно через эту призму автор рассматривает тематику, связанную с культом денег. В доколониальный период на Яве был распространен натуральный обмен, а введение денежных отношений произошло уже во время голландского правления (сбор налогов и податей), тем самым использование денег стало одним из инструментов колониального господства. Это нашло отражение в народной культуре яванцев: в их сказках и легендах обретение богатства ассоциировалось с участием темных сил. Экономические преобразования и встраивание Индонезии в глобальную экономику затронули и святыни Явы. Некоторые из них стали местами обретения богатства в духе популярных идей движения *New Age* и культуры бизнес-коучинга. При этом многие места активно посещают и не мусульмане в надежде сказочно обогатиться. С ростом популярности таких святынь происходит и активное переизобретение агиографических сюжетов различными акторами (простые люди, власти), чтобы создать новых героев, вписать их в исторический нарратив и изобрести новый механизм забвения исторической травмы у китайского населения Индонезии.

Это видно на примере популярных святых, связанных с культом богатства, Эйянг Жуго (китаец по происхождению) и его учителя — праведных мусульман, согласно агиографическим сюжетам. Власти превратили их в борцов за независимость, занявшись созданием новой истории святых, и представили их как офицеров, служивших в армии принца Дипонегоро, который возглавил вооруженное восстание против голландцев в 1825–1830 гг. Об этом свидетельствует установленная государственными чиновниками табличка на их захоронении. Для простых людей святые обрели статус благородных предков: прародителем местных китайцев стал Эйянг Жуго, а яванцев — его учитель. Автор приходит к выводу, что на этом святом месте произошло нивелирование этнического фактора в пользу культа материальных благ.

В последней главе «В лесу будущего: Эручака и пришествие мусульманского мессии» (*In the forest of the future. Erucakra, the coming Muslim messiah*) автор делится собственными наблюдениями о печальном состоянии лесов на Яве, ведь для местных жителей они не только природная, но и культурно-сакральная ценность. По легендам именно в них располагалась столица индуистского королевства Маджапахит, воплощающая в себе сакрально-мистический статус идеального государства прошлого. Этот образ неоднократно использовали местные правители, чтобы мобилизовать сторонников на борьбу против голландской колонизации Явы, и представляли себя наследниками справедливых правителей этого индуистского государства. Подобное применение неисламских сюжетов автор наблюдает и в националистической риторике властей во время присоединения бывших территорий Нидерландской Новой Гвинеи в начале 1960-х гг. Власти независимой Индонезии апеллировали к исторической справедливости, отмечая, что в прошлом эти территории, как и другие острова архипелага, управлялись вассалами империи Маджапахит.

В заключении «Между мечетью и святая могила: массовые убийства, безопасное убежище и новая женская мобильность» (*Between mosque and holy tomb. Of mass murder, safe heaven, making money, and the new mobility of women*) автор дает неутешительные оценки будущему святых мест. Несмотря на разнообразие религиозных практик и их укорененность в исторической традиции, сегодня на первый план в публичном пространстве выдвигается т. н. ортодоксальный ислам.

Начало этому процессу было положено в 1980-х гг. после разгрома абанганов³ в период сухартовского «Нового порядка». Мечеть, как один из ярких маркеров этой тенденции, заняла ведущую роль в жизни мусульман Явы, потеснив эксцентричных святых. В то же время абанганы не утратили своего влияния, о чем свидетельствует кратный рост посещения локальных мусульманских объектов паломничества начиная с тех же 1980-х гг. В настоящее время эта тенденция только усиливается.

Симпатии автора однозначно находятся на стороне святых мест. Он убежден, что они не могут быть лишены будущего: включение подобных объектов в националистический дискурс страны, их превращение в коммерческие объекты туристической инфраструктуры, увеличение числа женщин, участвующих в паломнических практиках, он трактует как переформатирование с учетом вызовов времени и новый этап развития. В самом конце своего повествования автор снова напоминает о святых, в которых он видит благородных яванских бандитов прошлого, ушедших в леса и ждущих своего часа в засаде, чтобы дать бой хорошо вооруженным солдатам исламского фундаментализма.

Авторская увлеченность локальными контекстами и печаль от их утраты во многом объясняются академическим бэкграундом Дж. Квина. Будучи знатоком и явным поклонником литературной традиции и культуры Явы, он не может не сожалеть о том, что мир прошлого уходит под натиском современности. Но история святых мест складывается из неизбежных взлетов и падений, переизобретений и включений в различные нарративы в соответствии с различными религиозными, политическими и экономическими режимами.

В качестве примера можно привести открытие могил семи мусульманских святых Вали Питу на индуистском Бали в начале 1990-х гг. неким шейхом Арифом яванской псевдосуфистской группы «Аль-Джамаль», перебравшейся на Бали ранее. Во многом это открытие базировалось на личных рассказах шейха о том, что святые он увидел во сне, а в дальнейшей легитимизации мест сыграл роль его авторитет в среде последователей и агиография, опиравшаяся на исламские концепции о чуде и сверхъестественные способности святых. Сами Вали Пинту — это люди с мусульманским и миграционным бэкграундом, жившие в разные эпохи (от Средневековья до конца XX в.) и незнакомые друг с другом.

Подобное открытие вписалось в реалии современной Индонезии и связало немусульманский Бали с Явой посредством религиозного туризма, транслокальных мусульманских сетей и агиографий в некое единое пространство. При этом как сами агиографические сюжеты о Вали Питу, так и внешний облик святых испытали значительное влияние балийского индуизма вкупе с тем, что некоторые из святых (Вали Кусамба) почитаются также и местными индуистами (см. подробнее: Zuhri, 2022).

Концентрация на дихотомии ортодоксального (арабского) и неортодоксального (яванского) ислама значительно упрощает видение реальной картины, что неоднократно отме-

3. Социорелигиозная группа, в практиках и представлениях которой переплелись как мусульманские, так и домусульманские (индо-буддийские) практики. Ее антиподом выступали сантри — группа, состоящая в основном из учащихся религиозных школ и интернатов (песантревов), которые ориентировались на более ортодоксальное понимание и трактовку ислама (см. подробнее: Geertz, 1976).

чалось авторами в региональных контекстах. То же самое касается и Индонезии: исследователи делают акцент на разнообразии мусульманского пространства этого государства, включающего в себя большое количество религиозных групп — от традиционалистов, модернистов и фундаменталистов до религиозных субкультур, таких как мусульманские панки (Rokib, Sodiq, 2017, pp. 47–70), и байкеры (Rosyid, 2023) и др.); от суфийских тарикатов до представителей многочисленных исламских течений (ахмадийцы, шииты-имамиты (Zulkifi, 2013) и др.). Все они создают собственные дискурсы на основе взаимодействия с государством и обществом.

В то же время не стоит забывать, что Индонезия — это крупнейшая страна по численности мусульманского населения. Из символической периферии мусульманского мира она становится его важнейшим центром благодаря транслокальным контактам (хадж и умра, обучение в старейших исламских университетах на Ближнем Востоке), что также прослеживается в изменении общества, в том числе и в пересмотре такого явления, как почитание локальных святых в зависимости от складывающегося на определенный момент контекста.

В продолжение критики тезиса о дихотомии исламского пространства Индонезии нельзя не обратить внимания и на связанные с подобной аргументацией однозначные оценки отдельных практик как ортодоксальных или неортодоксальных. Это также приводит к искажениям в восприятии гораздо более сложной ткани социального взаимодействия. Так, некорректным представляется обозначение мечетей в качестве бастионов ортодоксального ислама. Получается, что только святые места оказываются пространствами для разнообразных религиозных практик, а не мечети, ограниченные исламской догматикой. Однако именно современные исследования жизни мечетей показывают столкновения различных дискурсов, социальных ролей и статусов (Robinson, 2021; Vano, Kalmbach, 2012). Кроме того, часто мечети работают вместе со святыми местами, создавая тем самым гибридные пространства, которые невозможно описать в категориях ортодоксального или народного ислама. Кстати, такой синтетический характер отражается в архитектурных обликах мечетей Явы, нередко совмещающих арабский и яванский стили, а также во взаимопроникновении различных культурных традиций (быстрое чтение намаза «Таравих» во время Рамадана, ношение юбок-саронгов и т.д.).

При знакомстве с описаниями святых мест и агиографическими сюжетами в этой книге невольно возникает ощущение, что она похожа на работы советских этнографов, писавших о доисламских пережитках в Средней Азии. Однако та самая насыщенность описания и истории живых людей, которых автору удалось не только увидеть, но и услышать, несомненно, позволяют выйти за формат строгого изложения этнографического материала. Личное отношение автора — одновременно и сильная, и слабая сторона книги.

С одной стороны, в академических работах нечасто можно встретить обсуждение многих методологических вопросов, например: как исследователь попал в поле; как он уходит от неловких вопросов («Если ты знаешь об исламе, то почему сам не стал мусульманином?»); какие «сбои и поломки» происходят в поле, когда информанты не хотят пускаться в мечеть или к святому месту, так как исследователь не принадлежит к их конфессии. В книге автор поднимает эту тему и иногда с юмором, иногда с сарказмом описывает свою инаковость, несмотря на то что он владеет языком и знает особенности местной культуры. Например, как гостя-иностранца его пригласили занять место поближе к святыне или, наоборот, как немусульманина отказались пустить в старинную мечеть в Сурабае.

С другой стороны, именно живой язык повествования оказывается тесно связан с академическим подходом, ценным для современного изучения ислама. Уход от классических тем, порой доведенных до клише (секьюритизация ислама, изучение обычаев и традиций народов, исповедующих ислам, как экзотических экспонатов), в сторону более живых и даже провокационных сюжетов позволяет увидеть и понять, чем живут современные мусульманские сообщества и какие вопросы их интересуют.

Во многом благодаря насыщенному тематическому репертуару российским специалистам по постсоветскому исламу многие темы покажутся знакомыми или натолкнут на аналогии. Тут и государственное регулирование святых мест, и борьба за историю, и переизобретение традиции, и видимость ислама в публичном пространстве, и локальные обычаи и транслокальные сети, а также многое другое. Исследование повседневного ислама представляется чрезвычайно перспективным направлением для изучения российского и постсоветского религиозного пространства.

БИБЛИОГРАФИЯ

Antony, R. J. (2016). *Unruly People: Crime, Community, and State in Late Imperial South China*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Bano, M., Kalmbach, H. (Eds.) (2012). *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leiden: Brill.

Cribb, R. (2008). *Gangsters and Revolutionaries: The Jakarta People's Militia and the Indonesian Revolution 1945–1949*. Sheffield: Equinox Publishing.

Geertz, C. (1976). *The Religion of Java*. Chicago; London: The University of Chicago Press.

Hobsbawm, E. J. (1981). *Bandits*. New York: Pantheon Books.

Robinson, K. M. (Ed.) (2021). *Mosques and Imams: Everyday Islam in Eastern Indonesia*. Singapore: NUS Press.

Rokib, M., Sodik, S. (2017). Muslims with Tattoos: The Punk Muslim Community in Indonesia. *Al-Jami'an: Journal of Islamic Studies*, 55(1), 47–70. DOI:10.14421/ajis.2017.551.47-70.

Rosyid, M. (2023). *Embracing Faith and Fun: The Emergence of Bikers Suburban in Central Java* [Master's thesis, Universitas Islam International Indonesia].

Zuhri, S. (2022). *Wali Pitu and Muslim Pilgrimage in Bali, Indonesia: Inventing a Sacred Tradition (Debates on Islam & Society)*. Leiden: Leiden University Press.

Zulkifi (2013). *The Struggle of the Shi'is in Indonesia*. Canberra: ANU Press. <http://doi.org/10.22459/SSI.11.2013>.