



Imaji Orang Besikama dalam Tradisi *Hamis Batar*

Eventus Ombri Kaho*

Universitas Sanata Dharma

Alamat: Jl. STM Pembangunan no. Mrican-Yogyakarta

*Korespondensi penulis: matelosban@gmail.com

Abstract. *This study aims to examine how the image of the Besikama people is formed and interpreted through the Hamis Batar tradition, a sacred sacrificial ritual. Using ethnographic methods, this study delves into the cultural practices and spiritual beliefs of the Besikama people, particularly in the context of their interactions with things considered sacred. This analysis utilizes the theoretical scalpel of “the look of the Sacred” introduced by Robert A. Orsi, a concept that goes beyond visual representation to understand a deeper relationship between humans and the divine, or “body beyond the image.” Initial findings indicate that Hamis Batar is not simply a series of ceremonies, but rather a space where the boundaries between the visible (body rituals, offerings) and the invisible (spiritual power, ancestral presence) are blurred. The Besikama people not only look at something sacred, but they also experience and shape it through actions, emotions, and physical sensations. Thus, the image formed is not a static representation, but a dynamic and living reality, continuously constructed and articulated through the practice of Hamis Batar. This research contributes to a richer understanding of how ritual can serve as a vehicle for experiencing and negotiating sacred meaning, going beyond mere symbolism.*

Keywords: *Emotional Actions; Hamis Tradition; Ritual Pengorbanan; Sacred Imagery; Spiritual Power.*

Abstrak. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji bagaimana imaji orang Besikama terbentuk dan diinterpretasikan melalui tradisi *Hamis Batar*, sebuah ritual pengorbanan suci. Dengan menggunakan metode etnografi, studi ini menyelami praktik-praktik kultural dan keyakinan spiritual masyarakat Besikama, khususnya dalam konteks interaksi mereka dengan hal-hal yang dianggap sakral. Analisis ini menggunakan pisau bedah teoretis “*the look of the sacred*” yang diperkenalkan oleh Robert A. Orsi, sebuah konsep yang melampaui representasi visual untuk memahami hubungan yang lebih mendalam antara manusia dan yang ilahi, atau “*body beyond the image*”. Temuan awal menunjukkan bahwa *Hamis Batar* bukan sekadar serangkaian upacara, melainkan ruang di mana batas antara yang terlihat (tubuh ritual, persembahan) dan yang tidak terlihat (kekuatan spiritual, kehadiran leluhur) menjadi kabur. Orang Besikama tidak hanya memandang yang sakral, tetapi mereka juga mengalami dan membentuknya melalui tindakan, emosi, dan sensasi fisik. Dengan demikian, imaji yang terbentuk bukanlah representasi statis, melainkan sebuah realitas yang dinamis dan hidup, yang terus-menerus dibangun dan diartikulasikan melalui praktik *Hamis Batar*. Penelitian ini berkontribusi pada pemahaman yang lebih kaya tentang bagaimana ritual dapat menjadi wahana untuk mengalami dan merundingkan makna sakral, melampaui sekadar simbolisme.

Kata kunci: Imaji Sakral; Kekuatan Spiritual; Ritual Pengorbanan; Tindakan Emosional; Tradisi Hamis.

1. LATAR BELAKANG

Beberapa bulan yang lalu saya mendapatkan kabar dari keluarga di Malaka yang saat ini sedang merayakan sebuah tradisi panen jagung atau dalam bahasa Tetun “*hamis batar*”. Sederhananya, *hamis batar* merupakan sebuah tradisi untuk memanen jagung yang masih muda. Informasi pelaksanaan ritual *hamis batar* ini mengingatkan saya pada memori masa kecil ketika saya dan keluarga mengikuti ritual ini. Banyak hal yang saya amati yang seringkali menimbulkan banyak pertanyaan, misalnya seperti gerakan tubuh, aroma jagung, dan simbol-simbol yang digunakan dalam ritual tersebut. Tentu semua simbol yang digunakan dalam tradisi tersebut memiliki *image/imaji* tersendiri. Beranjak dewasa saya mulai mencari jawaban atas keberadaan beberapa simbol di balik ritual tersebut.

Sebelum masuk lebih dalam saya akan memberikan sedikit gambaran mengenai tradisi *hamis batar* yang dilakukan di wilayah Besikama, kabupaten Malaka Provinsi Nusa Tenggara Timur. Tradisi ini nyaris dilakukan di seluruh wilayah kabupaten Malaka dan Kabupaten Belu. Tradisi ini sangat dinantikan oleh masyarakat, secara khusus oleh orang-orang Besikama. Sebab bagi orang-orang Besikama, *hamis batar* merupakan ritual yang harus dilakukan sebelum jagung dikonsumsi dan dipanen. Secara garis besar orang Besikama selalu melakukan acara *hamis batar* sekitar bulan April-Mei. Acara *hamis batar* merupakan kegiatan memanen jagung atau jika jagung sudah layak untuk dikonsumsi (bdk. jagung muda). Rangkaian kegiatan yang dilakukan oleh orang-orang Besikama tersebut rutin setiap tahun dan dilakukan secara turun-temurun. Praktik ritual *hamis batar* merupakan ucapan syukur atas hasil panen jagung yang berlimpah. Masyarakat mempersembahkan hasil panen jagung yang terbaik kepada *Supreme Being* dalam sebutan adat orang Besikama, *Emalen iha fitun leten iha fulan foho* (sang penguasa yang bertakhta di atas bintang dan di atas bulan) (Seran, 2021).

Jika ditarik lebih jauh dalam arus besar studi agama dan antropologi, terdapat sebuah jurang pemahaman yang dalam dan sering kali tidak terucapkan. Jurang ini memisahkan teori dari pengalaman, simbol dari sensasi, dan citra dari tubuh yang menghidupkannya. Selama berdekade-dekade, tradisi ritual seperti *hamis batar* masyarakat Besikama mungkin akan dikeringkan maknanya menjadi sekadar kumpulan simbol yang perlu dibaca, sebuah teks kultural yang statis yang bercerita tentang kepercayaan terhadap leluhur dan yang ilahi. Pendekatan semacam ini, meskipun berharga, pada akhirnya meminggirkan denyut nadi yang paling hakiki dari sebuah ritual: yaitu pengalaman hidup yang di dalamnya yang sakral itu bukanlah sebuah konsep untuk dipikirkan, melainkan sebuah realitas untuk dijalani, dirasakan, dan dibentuk melalui setiap ujung saraf dan tetes keringat. Penelitian ini lahir dari kesadaran akan jurang ini dan berupaya untuk menjembatani dengan menawarkan sebuah perspektif yang lebih intim dan embodied, dengan menggunakan pisau bedah teori “*the look of the sacred*” dari Robert A. Orsi.

Melawan reduksionisme simbolik inilah teori Robert A. Orsi tentang “*i*” menawarkan terobosan yang radikal. Bagi Orsi, yang sakral bukanlah pertama-tama sebuah citra (*image*) untuk direpresentasikan, melainkan sebuah kehadiran yang diwujudkan (*embodied presence*) yang menjalin relasi melalui praktik. Konsep “*the look*” bukan tentang melihat secara pasif, tetapi tentang cara memandang yang aktif, yang melibatkan seluruh keberadaan. Ini adalah pandangan yang timbal balik dan membentuk; manusia memandang yang sakral dan, dalam tindakan itu, mereka juga merasa dipandang olehnya. Yang lebih crucial adalah proposisi Orsi tentang “*body beyond the image*”. Ini adalah pengakuan bahwa hubungan antara manusia dan

yang ilahi terjadi dalam ranah yang melampaui representasi visual, yaitu ranah tubuh, tindakan, dan afek. Yang ilahi hadir dalam kelelahan fisik setelah menari, dalam rasa hangat jagung, dalam getar tangan yang menyalakan api, dan dalam rasa kenyang yang dialami bersama setelah upacara. Ia adalah realitas yang diresapi melalui kulit, bukan hanya dipahami oleh akal.

Oleh karena itu, *hamis batar* bukanlah sebuah pementasan yang menggambarkan sesuatu yang absen. Ia adalah sebuah ruang liminal yang aktif mengaburkan batas-batas ontologis yang kaku. Di dalam ruang ritual ini, yang terlihat (*visible*) material persembahan yang tidak lagi menjadi penanda bagi yang tak terlihat (*invisible*), melainkan menjadi portal atau titik temu di mana yang tak terlihat itu hadir secara fisik dan dapat dialami. Batas antara tubuh ritual dan kekuatan spiritual, antara persembahan dan kehadiran leluhur, menjadi kabur dan cair. Dalam keadaan ini, imaji yang terbentuk dalam kesadaran kolektif orang Besikama bukanlah sebuah lukisan suci yang sudah jadi dan digantung permanen di dinding imajinasi mereka. Sebaliknya, ia adalah sebuah realitas yang dinamis, cair, dan hidup. Imaji ini dibangun dan diartikulasikan melalui tindakan; ia ada karena dan di dalam tindakan itu sendiri.

Dengan demikian, penelitian ini pada hakikatnya adalah sebuah upaya filosofis dan etnografis untuk memasuki ruang liminal tersebut dan menyaksikan kelahiran terus-menerus dari yang sakral. Ini adalah sebuah investigasi yang menolak untuk menerima ritual sebagai bahasa simbol yang mati dan justru memeluknya sebagai sebuah pengalaman yang hidup. Dengan menyelami bagaimana orang Besikama tidak hanya memandang tetapi juga mengalami dan membentuk yang sakral melalui *Hamis Batar*. Penelitian ini harapannya dapat berkontribusi pada suatu pemahaman yang lebih kaya dan lebih manusiawi tentang agama sebagai praktik. Ia mengajak kita untuk tidak lagi bertanya, “Apa yang dilambangkan oleh ritual ini?” tetapi lebih pada, “Bagaimana ritual ini menghadirkan dan memungkinkan perjumpaan dengan yang ilahi?” Jawabannya, sebagaimana akan ditunjukkan, tidak terletak pada kamus simbol, tetapi terpateri pada tubuh yang berkeringat, bergetar, dan merasakan, pada “*body beyond the image*” yang menjadi jantung dari pengalaman religius yang sesungguhnya.

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka muncul dua pertanyaan besar, yakni konsep imaji seperti apa yang hadir dalam ritual tersebut? Mengapa orang Besikama melakukan ritual tersebut? Bagaimana orang Besikama dapat merayakan ritual *hamis batar*? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, dibutuhkan sebuah perbandingan dengan penelitian-penelitian terkait upacara amis batar atau upacara tradisional lainnya. Dalam tulisan yang berjudul “*Makna Tuturan Ritual Hamis Batar Menyambut Musim Panen Jagung Masyarakat Tetun Desa Rabasahain Kecamatan Malaka Barat Kabupaten Malaka*” Salu mencoba mengangkat pemaknaan yang terkandung dalam tuturan ritual *Hamis Batar*

masyarakat Tetun, Desa Rabasahain-Kecamatan Malaka Barat Kabupaten Malaka, Nusa Tenggara Timur. Sesuai dengan penelitian ini, tujuan dari penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan makna dalam makna tuturan ritual *Hamis Batar* masyarakat Tetun Desa Rabasahain Kecamatan Malaka Barat Kabupaten Malaka. Manfaat yang diperoleh dari penelitian ini berupa manfaat teoretis dan manfaat praktis. Secara teoretis penelitian bermanfaat untuk menjadi sumbangan pemikiran memperkaya kajian di bidang linguistik kebudayaan dalam makna tuturan ritual hamis batar secara praktis. Penelitian ini di harapkan dapat memperluas wawasan tentang ritual dan tuturan ritual *hamis batar*. Penelitian ini menggunakan teori linguistik kebudayaan. Metode yang di gunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif (Salu, 2023).

Jika Salu melihat *Hamis Batar* dalam upaya pemaknaan, maka Taek mencoba melihat penelitian ini dalam perspektif yang lain, lebih tepatnya mengenai strategi. Melalui penelitian berjudul “*Strategi mempertahankan Tradisi Hamis Batar di suku Uma Metan Ferik Katuas Lidak Pada masyarakat desa Tukuneno, Kecamatan Tasifeto Barat, Kabupaten Belu*”. Taek mencoba untuk mengetahui dan menganalisis strategi mempertahankan tradisi hamis batar. Hamis batar adalah sebuah tradisi untuk menyambut musim panen jagung dan sebuah ungkapan syukur kepada sang pencipta dan para leluhur atau nenek moyang. Dalam prosesnya Taek menggunakan teori *AGIL Talcott Parson*. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dalam menganalisis data yang diperoleh dari lapangan. Hasilnya menunjukkan bahwa Masyarakat Desa Tukuneno sudah tidak menjalankan tradisi *hamis batar* dalam beberapa tahun ini tetapi mereka berharap untuk tahun ini dan tahun kedepannya sudah di jalankan kembali dan strategi untuk mereka mempertahankan tradisi *hamis batar* yakni harus mengikuti acara kebudayaan tradisi *hamis batar* dan tradisi menanam jagung (Taek, 2023).

Selain dua penelitian di atas, terdapat penelitian yang mencoba melihat upacara *hamis batar* dalam persepektif yang lebih ontologis, yakni prosesi dalam *hamis batar* itu sendiri. Lokasi penelitian dari Bere adalah di Desa Lorotolus-Nusa Tenggara Timur. Tulisan ini merupakan sebuah tulisan untuk tugas akhir alias sebuah skripsi. Tujuan penelitian ini ialah untuk mendeskripsikan upacara adat *hamis batar* di Desa Lorotolus, Kecamatan Wewiku, Kabupaten Malaka. *Hamis batar* adalah bentuk luapan kegembiraan masyarakat Desa Lorotolus khususnya di suku *Suhi* dalam memperoleh hasil panen yang berlimpah dan selalu di sajikan atau dipersembahkan kepada Nenek moyang melalui upacara adat hamis batar. Skripsi yang berjudul “*Kajian Tentang Kepercayaan Masyarakat Suku Suhi terhadap Upacara Adat Panen Jagung (Hamis Batar) dalam Hubungannya Dengan Rumah Adat di Desa Lorotolus*” dikaji dengan menggunakan metode penelitian kualitatif. Dalam temuannya,

sekarang-kurangnya ada tiga tahap dalam melaksanakan upacara adat panen jagung yakni: 1. Tu Tulu (memberikan informasi) 2. *Ta Batar Lulik* (potong jagung sakral) 3. *Sera Batar Lulik* (sesajen jagung). Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa bentuk upacara adat panen jagung (*hamis batar*) merupakan bentuk luapan kegembiraan masyarakat suku *Suhi*, dalam memperoleh hasil panen jagung yang berlimpa, dan selalu di sajikan kepada Nenek moyang dalam upacara adat *hamis batar*. *Hamis batar* mempunyai fungsi untuk melestarikan kembali budaya yang ditinggalkan oleh nenek moyang dan juga sebagai pemersatu keluarga di suku *Suhi* (Bere, 2023).

Selain di Lorotulus, tradisi *hamis batar* juga terjadi di wilayah lain, misalnya di wilayah Kamanasa, Kecamatan Malaka Tengah, Kabupaten Malaka-Nusa Tenggara Timur seperti dalam penelitian Bonavida dan Boro. Dalam tulisan mereka yang berjudul “Tradisi Hamis Batar No Hatama Manaik (Syukur Atas Panen Jagung) Di Desa Kamanasa Kecamatan Malaka Tengah Kabupaten Malaka” memperlihatkan makna mendalam mengenai hubungan manusia dengan alam, leluhur, serta nilai-nilai kebersamaan dan spiritualitas. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan proses pelaksanaan tradisi, makna simbolik yang terkandung, serta bagaimana tradisi ini dilembagakan dalam kehidupan sosial masyarakat. Dengan bantuan metode kualitatif deskriptif dengan pendekatan etnografi, Bonavida dan Boro memperlihatkan bahwa *hamis batar no hatama manaik* merupakan bentuk pelestarian nilai budaya lokal yang memperkuat identitas masyarakat Kamanasa sekaligus menjaga harmonisasi antara manusia, alam, dan spiritualitas leluhur (Bonavida & Boro, 2025).

2. KAJIAN TEORITIS

Bukan sekadar representasi visual, konsep “*the look of the sacred*”, yakni “*body beyond the image*” yang diperkenalkan oleh Robert A. Orsi dalam karyanya *History and Presence* (2016) menawarkan sebuah narasi filosofis tentang pengalaman terhadap yang sakral sebagai suatu realitas yang hidup dan berinteraksi. Orsi menantang pandangan tradisional yang memisahkan antara entitas suci dan representasinya, seperti patung atau gambar. Baginya, yang sakral tidak hanya “dilihat” sebagai objek statis, tetapi juga “dirasakan” sebagai keberadaan fisik yang melampaui citra visualnya. Hal ini terjadi melalui interaksi yang melibatkan seluruh indra, bukan hanya mata. Secara filosofis, Orsi merumuskan kembali gagasan tentang kehadiran (*presence*). Kehadiran ini bukanlah sekadar simbol atau metafora, melainkan sebuah realitas yang secara ontologis berpartisipasi dalam dunia manusia. Ia menyentuh fenomena yang tak terjelaskan di mana benda-benda material, seperti patung Santo Yudas atau ikon Bunda Maria, menjadi medium bagi kehadiran ilahi yang sesungguhnya. Dalam konteks

ini, patung bukanlah sekadar “gambar” dari yang sakral, melainkan perwujudan (*incarnation*) dari tubuh yang sakral itu sendiri. Orsi menulis, “*The body of the sacred is the sacred itself, not a representation of it* (Orsi, 2016).

Konsep ini membawa kita pada pemahaman bahwa pengalaman religius yang otentik sering kali melibatkan tubuh dan indra. Seseorang yang mencium salib atau menyentuh patung orang kudus tidak sedang melakukan ritual kosong; mereka sedang mencari kontak fisik dengan realitas yang mereka yakini hidup dan responsif. Tindakan-tindakan ini menjadi jembatan antara dunia material dan spiritual, di mana batas-batas antara keduanya menjadi kabur. Yang sakral tidak lagi menjadi entitas yang jauh dan abstrak, melainkan menjadi “tubuh” yang bisa disentuh, dirasakan, dan bahkan diderita bersamanya.

Fenomena ini juga dapat dilihat dalam praktik devosi. Saat umat Katolik berziarah ke Lourdes, Prancis, dan menyentuh air di sana, mereka tidak hanya melihat air sebagai air biasa. Mereka mempercayai bahwa air tersebut memiliki “tubuh” yang membawa keberkahan dan penyembuhan karena diyakini sebagai medium bagi kehadiran Bunda Maria. Demikian pula, saat umat Hindu di India memandikan patung dewa dengan susu dan madu, mereka tidak sekadar melakukan ritual simbolik, tetapi secara aktif berinteraksi dengan kehadiran hidup dari dewa yang mereka yakini (Orsi, 2012)(Orsi, 2012, hlm. 128). Ritual-ritual ini merupakan dialog fisik dan spiritual di mana tubuh manusia berinteraksi langsung dengan “tubuh” yang sakral.

Orsi menggunakan istilah “materialitas ilahi” (*divine materiality*) untuk menggambarkan bagaimana yang ilahi tidak bisa dipisahkan dari benda-benda fisik di mana ia bermanifestasi. Benda-benda ini bukanlah sekadar wadah, tetapi bagian dari esensi yang sakral itu sendiri. Oleh karena itu, penghormatan terhadap patung, ikon, atau relikui adalah penghormatan langsung kepada yang ilahi yang hadir di dalamnya. Dalam hal ini, yang sakral bukanlah subjek yang dilihat (*subject that is seen*), melainkan subjek yang bertindak (*subject that acts*). Ia memiliki agensi, ia dapat menjawab doa, menyembuhkan, dan berpartisipasi dalam kehidupan manusia. Hal ini sejalan dengan argumen Orsi bahwa “*the saints and the Virgin Mary are not just images in the mind of the pious but are themselves material, active presences in the world*” (Orsi, 2012, 2016).

Filosofi ini menolak pandangan yang terlalu rasionalistik tentang agama, yang cenderung mereduksi pengalaman spiritual menjadi kepercayaan kognitif semata. Orsi mengajak kita untuk melihat agama sebagai praktik yang tertanam dalam tubuh, indra, dan dunia material. Ia berargumen bahwa agama adalah tentang “melihat” yang tak terlihat melalui interaksi dengan yang terlihat. Namun, “melihat” di sini adalah “melihat” yang melampaui penglihatan biasa,

yaitu melihat dengan hati, dengan tangan, dan dengan seluruh keberadaan. Implikasi dari konsep ini sangat mendalam. Ia mengembalikan martabat benda-benda religius dan praktik-praktik devosional yang sering kali dianggap primitif atau takhayul oleh modernitas. Orsi menunjukkan bahwa praktik-praktik ini adalah pintu gerbang menuju pengalaman spiritual yang mendalam, di mana yang sakral bukan lagi entitas yang jauh dan tak terjangkau, melainkan menjadi “tubuh” yang nyata, hadir di tengah-tengah kita, dan berpartisipasi aktif dalam kehidupan kita. Ini adalah visi yang radikal dan inklusif tentang agama, yang menempatkan kehadiran dan interaksi sebagai inti dari pengalaman yang sakral, melampaui batas-batas citra dan representasi.

“*Body beyond the image*” bukan hanya deskripsi, melainkan sebuah epistemologi dan ontologi baru tentang agama. Ia mengajarkan bahwa untuk benar-benar memahami yang sakral, kita harus melampaui citra visualnya dan masuk ke dalam ruang interaksi fisik dan kehadiran yang hidup. Ini adalah ajakan untuk tidak hanya melihat yang sakral, tetapi juga untuk merasakannya, menyentuhnya, dan berinteraksi dengannya sebagai realitas yang hidup dan bernapas. Orsi menegaskan bahwa “*the sacred is not an abstract concept but a body, present and active in the world*” (Orsi, 2016).

3. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menyelam ke dalam jantung spiritualitas masyarakat Besikama, di mana tradisi *hamis batar* bukan sekadar ritual, melainkan sebuah medan tempat imaji orang Besikama dan yang sakral bertemu secara nyata. Dengan menggunakan pisau analisis dari Robert A. Orsi, yaitu “*the look of the sacred*” dan konsep fundamental “*body beyond the image*,” penelitian ini berupaya untuk masuk dalam lapisan makna yang tersembunyi, melampaui apa yang kasat mata, untuk memahami bagaimana tubuh menjadi medium utama pengalaman spiritual. Etnografi, sebagai metode yang dipilih, memungkinkan peneliti untuk masuk ke dalam pusaran kehidupan sehari-hari masyarakat Besikama di Malaka, Nusa Tenggara Timur, dari April hingga Juli 2024, mengamati, merasakan, dan merenungkan setiap gerak, kata, dan ekspresi. Jumlah informan dalam penelitian ini adalah 3 orang. Pemilihan ini didasarkan pada keterlibatan mereka dalam upacara *hamis batar*.

Di dalam tradisi *Hamis Batar*, imaji bukanlah representasi statis atau sekadar gambaran visual yang diletakkan di altar. Ia adalah energi, sebuah realitas yang hidup, yang dimanifestasikan melalui tubuh para partisipan. Orsi mengajak kita untuk melihat bagaimana yang sakral yang sering kali diasumsikan berada di luar jangkauan indera, sesungguhnya “mencari” jalannya sendiri untuk hadir dan dirasakan melalui tubuh manusia. Tubuh di sini

bukan sekadar wadah, melainkan sebuah entitas yang secara aktif berpartisipasi dalam “produksi” yang sakral. Ketika orang Besikama melantunkan doa, atau menyentuh objek ritual, mereka tidak hanya melakukan sebuah tindakan, tetapi mereka sedang “mewujudkannya”; mereka sedang membiarkan yang sakral mengalir melalui diri mereka.

Konsep “*the look of the sacred*” menantang pandangan konvensional bahwa yang sakral hanya bisa dilihat dalam bentuk-bentuk yang diatur atau dalam simbol-simbol yang mapan. Sebaliknya, ia hadir dalam momen-momen yang paling intim dan personal, seperti tatapan mata yang penuh penghayatan, getaran suara saat memanjatkan mantra, atau bahkan keringat yang mengalir di dahi. Ini adalah cara pandang yang menuntut kepekaan yang luar biasa, sebuah kemampuan untuk melihat yang suci dalam hal-hal yang paling profan. Dalam *hamis batar*, yang sakral terlihat dalam bagaimana seorang kepala suku (*fukun*) menggerakkan jemarinya, dalam cara seorang tetua adat memandangi api persembahan, dan dalam ekspresi wajah para partisipan yang khusyuk. Ini bukan tentang melihat “yang ilahi”, tetapi tentang melihat “yang ilahi” sedang “bekerja” melalui tubuh mereka.

4. HASIL DAN PEMBAHASAN

Pengertian Hamis Batar

Secara etimologi, *hamis batar* berasal dari bahasa Tetun, yakni dari kata *hamis* dan *batar*. *Hamis* memiliki arti bersyukur dan kata *batar* artinya jagung. Secara sederhana *hamis batar* dapat diartikan sebagai ucapan syukur atas panen jagung. Rasa syukur dari orang-orang Besikama yang diwujudkan dengan mempersembahkan jagung yang berkualitas kepada sang Ilahi/*Maromak*. Ritual *hamis batar* dilakukan hampir di seluruh wilayah kabupaten Malaka. *Hamis batar* diawali dengan arakan potongan batang jagung yang sudah berbuah matang dan layak untuk dipersembahkan kepada leluhur. Pohon jagung tersebut diambil dari kebun. Pohon jagung yang diambil kemudian dibersihkan dan diarak menuju ke rumah adat masing-masing suku. Dengan kata lain, upacara *hamis batar* merupakan proses untuk mempersembahkan jagung yang berkualitas yang telah dipersiapkan (dibersihkan) kemudian direbus dan dipersembahkan kepada para leluhur. Proses selanjutnya yakni memasukkannya ke dalam gantang yang disediakan untuk menyimpan hasil bakaran jagung dan dipersembahkan ke tempa-tempat yang sakral. Catatan penting dalam proses pembakaran jagung ialah penggunaan api yang khusus yang diawali oleh kepala suku/*fukun*. Pembakaran jagung dilakukan di tiga buah tungku (Sudipa, 2017).

“*Hamis batar e no hai hakes e. Nonotok rei e. Telale bei sia krakat. Buat ne tein los rei e. Dakar hai a, kakehe bet tasa. Nima tein tenik foun a. Ita no tein tuan no tein foun e.*”

Terjemahan:

“Hamis batar itu tidak ada komunikasi apa pun. Kita hanya diam. Jika tidak nanti para leluhur murka. Ini hanya masak. Menjaga api dan dikipas agar bisa matang. Lalu akan masak jagung yang baru/jagung muda. Kita itu ada dua masakan, masak yang lama dan masak yang baru”(Wawancara Clara Luruk, 22 Mei 2023).

Ritual Hamis Batar

Ritual yang dilakukan oleh masyarakat Malaka secara umum dan Besikama secara khusus nyaris hampir sama dalam setiap suku. Undangan dari para kepala suku untuk menetapkan waktu yang tepat untuk memulai upacara *hamis batar*. Tahapan berikut adalah menyiapkan jagung muda yang berkualitas. Pada tahap ini para kepala keluarga atau anak laki-laki akan pergi ke kebun untuk memilih atau kualitas jagung yang dianggap paling bagus yang akan di bawah ke rumah adat masing-masing suku. Jumlah yang akan dibawa ialah tujuh buah ataupun dua belas. Tahap berikut yang perlu dilakukan ialah *kakserak mama lulik* atau mempersembahkan sirih pinang pemali. Pada tahap ini tua adat atau *fukun* akan memilih sirih yang berkualitas. Berkualitas yang dimaksudkan di sini ialah daun sirih harus utuh dan pinang yang dipersembahkan merupakan potongan pinang yang berada di posisi tengah atau dalam bahasa Tetun disebut *buah klaras*.

“*Hare ba ha diak tian ne ni fukun sia rameno malu bet ba hamutuk onan ne. Ne rameno rola ti ni ita haria naha sia onan ne. Ba ta batar bet hodi ba uma Besikama onan ne. Ba ne hodi kedan no we hosi ne'e e. Hodi fuik no bua. Aikei hodi ne wainlah.*”

terjemahan:

“jika jagung sudah layak untuk dikonsumsi, para pemuka adat atau kepala suku mulai membuat perjanjian untuk menetapkan waktu untuk upacara *hamis batar*. Jika mereka sudah sepakat, maka kita harus sudah menyiapkan segala sesuatu. Pergi mengambil jagung di kebun untuk di bawa ke rumah di Besikama. Ketika kita ke sana kita harus sudah menyiapkan air juga dari rumah. Membawa sirih dan pinang. Aikei begitu banyak yang dibawa pokoknya” (Wawancara Stanislaus Seran, 15 Mei 2023).

Setelah memilih sirih dan pinang, langkah selanjutnya ialah mempersembahkan jagung pemali atau *hakserak batar lulik*. Tidak hanya sirih pinang yang dipersembahkan, tetapi juga jagung yang dianggap pemali. Jagung tersebut telah dipersiapkan oleh kepala rumah tangga. Jagung tersebut kemudian diantarkan oleh setiap kepala rumah tangga ke rumah adat. Setelah diantar ke rumah adat, jagung-jagung tersebut dipersembahkan kepada yang ilahi dan juga kepada leluhur/*hakserak batar bodik matabian*. Pada tahap yang terakhir, yakni mempersembahkan kepada para leluhur di tengah kampung, kepada makam para leluhur, dan

atau sanak saudara yang sudah meninggal. Jagung yang dipersembahkan boleh diambil oleh siapa pun kecuali oleh anggota keluarga yang mempersembahkan jagung tersebut (Bria, 2021).



Gambar 1: Persiapan *Hamis Batar*



Gambar 2. Menyiapkan sirih pinang.
(Dok. Pribadi)



Gambar 3. Menunggu api.
(Dok. Pribadi)

Simbol-Simbol dalam *Hamis Batar* sebagai *Body Beyond the Image*

Upacara *hamis batar* menghadirkan beberapa simbol yang memiliki makna yang kemudian dihidupi oleh masyarakat Besikama. Simbol-simbol yang digunakan tersebut memiliki makna sebagai mana sebuah simbol.

“Kalo at tein iha hamis batar e hodi naha wain e. Tein e iha leo ba e. Ba ne hodi naha wain. Buat nee sia hodi bet ho bei sia hakes e. Halahan hadiak bet hodi sera ba bei sia tan nee lia hadomi malu a e” (Wawancara Beatrix Hoar, 20 Mei 2023).

terjemahannya:

“Jika hendak masak di *hamis batar* ada begitu banyak yang dipersiapkan. Masak itu di kampung adat. Ini sebagai bentuk komunikasi dengan para leluhur. Mempersembahkan yang terbaik bagi mereka adalah bentuk kecintaan kita pada mereka.

Seperti yang dijelaskan oleh Beatrix Hoar, simbol-simbol yang diwakilkan dalam bentuk fisik dalam *hambis batar* merupakan medium untuk masuk ke dalam tahapan yang lebih tinggi. Simbol-simbol yang dihadirkan dalam bentuk fisik dalam ritual hamis batar pada masyarakat Besikama tidak dapat sekadar dipahami sebagai ornamen atau atribut budaya, melainkan merupakan medium sakral untuk masuk ke dalam tahapan spiritual yang lebih tinggi. Clifford Geertz (1973) menyebut simbol-simbol dalam ritual sebagai “*model of*” sekaligus “*model for*” kehidupan, yakni sebagai representasi kenyataan sekaligus sebagai pedoman praksis dalam keseharian (Geertz, 1973). Dalam konteks ini, simbol-simbol yang wajib hadir dalam *hamis batar* membentuk suatu kosmologi, di mana manusia, leluhur, dan yang ilahi dipertemukan dalam satu ruang keberadaan. (a), rumah adat (*uma lulik*) dimaknai sebagai simbol persatuan. Persatuan yang dimaksud bukanlah persatuan “administratif” semata, tetapi persatuan kosmik antara mereka yang telah tiada dan yang masih hidup. Rumah adat menjadi *locus* keberlangsungan relasi spiritual, tempat di mana masyarakat Besikama dapat berkomunikasi dengan leluhur agar mereka tidak merasa tercerabut dari asal-usul. Mircea Eliade (1959) menyebut rumah adat semacam ini sebagai *axis mundi*, poros kosmos yang menyatukan langit, bumi, dan dunia bawah (Eliade, 1959). Oleh karena itu, *uma lulik* tidak sekadar ruang fisik, melainkan simbol keterhubungan antar dunia, yang kehadirannya harus selalu dijaga melalui praktik tinggal, merawat, dan menghidupkan rumah itu. (b), jagung atau *batar* menjadi simbol vital bagi masyarakat Besikama. Jagung bukan hanya makanan pokok, melainkan metafora kehidupan itu sendiri. Kehidupan yang berhasil, berkelimpahan, dan layak dipersembahkan kepada leluhur disebut *batar fulin diak* (jagung yang baik). Dalam antropologi pangan, jagung di sini berfungsi sebagai “*cultural food marker*” (Counihan, 1999), yang tidak hanya memberi makan tubuh tetapi juga membentuk identitas dan hubungan spiritual (Counihan, 1999). Maka, kehidupan orang Besikama dianalogikan dengan jagung: jika baik dan subur, maka layak menjadi persembahan; jika gagal, maka dipandang sebagai tanda disharmoni kosmik. (c), gerabah atau periuk tanah (*sasaranan rai*) melambangkan kesederhanaan sekaligus sakralitas ruang hidup yang disebut *luan laran*. *Luan laran* adalah ruang batin yang hening, sebuah “ruang sakral” yang dalam terminologi Eliade (1957) berfungsi sebagai pusat pengalaman religius manusia (Eliade, 1957). Periuk tanah tidak hanya berperan dalam praktik domestik, tetapi juga menjadi pengingat bahwa kehidupan manusia memiliki batas, kesunyian, dan asal-usul dari tanah itu sendiri.



Gambar 4. Memulai ritual masak jagung.

(Dok. Pribadi)

(d), tiga tungku api (*lali'an tolu*) menyimbolkan penyangga kehidupan dan sekaligus representasi kosmos. Dalam pemahaman masyarakat Besikama, tiga tungku melambangkan bumi (*rai klaran*), langit (*leten/kaloan*), dan bawah bumi (*rai kukun*). Hal ini sejajar dengan konsep tripartisi kosmik yang banyak ditemukan dalam kosmologi tradisional di berbagai kebudayaan, seperti yang dijelaskan oleh Lévi-Strauss (1963) dalam *Structural Anthropology* tentang struktur simbolik yang berulang dalam mitos (Lévi-Strauss, 1963). Dengan demikian, tungku api tidak hanya berfungsi untuk memasak, tetapi juga sebagai pengikat kosmologi kehidupan. (e), piring anyam dari lontar (*hanek-matan*) dimaknai sebagai sandaran manusia dalam menghadapi kehidupan. Piring anyam menjadi simbol bahwa manusia tidak dapat berdiri sendiri; ia membutuhkan penopang baik secara spiritual maupun fisik. Dalam perspektif simbolik, *hanek-matan* menjadi representasi “*support system*” yang mengingatkan manusia pada pentingnya ketergantungan timbal balik (*mutual interdependence*) dalam jaringan sosial maupun relasi kosmik. (f), tiang agung rumah adat (*kakaluk uma fukun*) menempati posisi sentral dalam ritual. Tiang agung dipercaya sebagai pusat rumah adat sekaligus sebagai jembatan yang menghubungkan doa, harapan, dan permohonan manusia kepada Yang Ilahi yang bersemayam di langit. Dalam antropologi arsitektur, simbolisme tiang sering dipahami sebagai “*axis communicationis*”, yaitu sarana komunikasi antara manusia dan dunia transenden (Rapoport, 1969). Dengan demikian, tiang agung berfungsi sebagai media transendensi dalam struktur rumah adat Besikama. (g), daun sirih dan pinang (*fuik no bua*) melambangkan kehadiran laki-laki dan perempuan, simbol kesatuan suku secara menyeluruh. Praktik mengunyah sirih-pinang sendiri adalah salah satu tradisi Austronesia yang memiliki makna sosial sekaligus ritual, di mana tindakan sederhana tersebut menjadi sarana mempererat relasi komunal (Fox, 1980). Dalam *hamis batar*, sirih dan pinang menghadirkan simbol keharmonisan gender sekaligus integrasi komunitas. (h), ayam jantan merah (*manu mean*) hadir

sebagai persembahan yang paling konkret dalam ritual. Ayam dibunuh, dan darahnya dijadikan medium simbolik perjanjian antara manusia dengan leluhur. Darah, menurut Mary Douglas (1966), dalam *Purity and Danger*, selalu menjadi ambivalen: di satu sisi sebagai sumber kehidupan, di sisi lain sebagai pengikat kontrak sakral (Douglas, 1966). Dengan demikian, darah ayam merah dalam *hamis batar* mengikat perjanjian antara dunia manusia dan dunia leluhur, memastikan keseimbangan kosmik tetap terjaga.

Rangkaian simbol ini menunjukkan bahwa *hamis batar* adalah ritual kosmologis yang menghubungkan manusia dengan leluhur dan Yang Ilahi melalui perantara benda-benda simbolik. Simbol-simbol tersebut, sebagaimana ditegaskan Turner (1967), adalah *condensation symbols*, yakni simbol yang merangkum berbagai makna sosial, kosmik, dan spiritual (Turner, 1967). Melalui simbol-simbol ini, masyarakat Besikama tidak hanya mengulang tradisi, tetapi juga menghidupkan kembali relasi kosmik yang menjadi dasar keberadaan mereka (Bria, 2022).

Menyingkap Imaji dalam *Ritual Hamis Batar*

Ritual *hamis batar* dirayakan oleh seluruh suku yang berada di Besikama. Mereka semua berpartisipasi dalam ritual ini sekaligus menjadi momentum untuk membersihkan kampung adat sekaligus menjadi simbol untuk berkomunikasi dengan para leluhur. Dengan hadirnya *hamis batar*, masyarakat semakin yakin akan dan percaya bahwa makanan/jagung yang dikonsumsi telah dilindungi. Sebelum makan, jagung terlebih dahulu akan dioleskan pada puser pertanda bahwa tubuh sudah siap untuk mengkonsumsi jagung setelah melewati waktu yang sangat lama. *Hamis batar* sebagai pintu untuk melihat lebih jauh tentang imaji yang dihidupi oleh masyarakat Besikama. Ritual *hamis batar* mengantarkan masyarakat untuk sampai pada ungkapan rasa syukur kepada Yang Ilahi dan para leluhur atas hasil panen yang dicapai melalui dua bentuk ungkapan, Yakini secara verbal berupa doa syukur, dan non-verbal berupa sesaji jagung dan sirih-pinang (Nahak et al., 2021). Pada hakikatnya ritual *hamis batar* mengungkapkan makna-makna yang ada sebagai harapan yang selalu diyakini masyarakat. Jika diamati dengan baik, *hamis batar* hanya merupakan sebuah kegiatan memasak jagung di dalam rumah adat. Ini adalah penggambaran tanpa adanya pemaknaan atas realitas simbol-simbol yang hadir, gerakan-gerakan yang dilakukan, dan media berupa peralatan yang dianggap memiliki roh. Imaji masyarakat Besikama dalam *hamis batar* ialah ucapan syukur dan bersatu dalam kehidupan, baik itu yang masih hidup maupun yang sudah meninggal dunia. Imaji ini semakin kontras ketika dihadapkan pada konsep kematian orang Besikama, yakni kematian merupakan kehidupan di dunia lain. Mereka yang telah meninggal dunia bukan musnah melainkan hanya berpindah dunia. Di dunia pasca kematian, mereka (baca: para

leluhur) dapat melakukan kehidupan yang sama dengan kehidupan sebelumnya. Konsep inilah yang membentuk *hamis batar* menghadirkan sebuah imaji (Tedjoworo, 2001) tentang realitas ilahi pasca kematian, yakni persatuan dalam kehidupan bersama para leluhur dan yang ilahi. Mereka yang telah meninggal dunia dianggap “masih hidup” berdampingan dengan mereka yang masih hidup di dunia nyata. Maka, *hamis batar* merupakan kesempatan untuk mengundang dan melibatkan para leluhur untuk turut mengambil bagian dalam memanen jagung muda.

Imaji lain dalam analisis sederhana ini ialah upaya menemukan realitas lain pada simbol-simbol yang ditampilkan. Simbol-simbol tersebut dihadirkan sebagai medium untuk memberikan citra tentang esensi hidup. Salah satu imaji yang begitu kuat ialah konsep tungku tiga. *Beyond the image* dalam tungku ialah kehadiran realitas bawah bumi, bumi, dan langit atau juga tentang manusia, tumbuhan, dan hewan/cipta, rasa, dan karsa. Konsep tiga unsur tersebut kemudian berkembang ketika kekristenan mulai masuk di wilayah Besikama. Konsep tiga unsur tersebut kemudian dicerahkan dengan teologi khas Katolik, yakni Trinitas. Tentu masyarakat Besikama tidak ingin menyederhanakan teologi ke dalam *hamis batar*.

“*Ita tetap hamulak. Mais ita mos fiar no ba bei sia. Ita mos fiar ba Maromak beran bot a. Bei sia kah eh ema mak la’o uluk ita neet sia mos dakar ita to. Nebe Katolik a nodi niak a itak a ni nee e. Mais no hamulak no ba bei sia iha Gereja niak a to*” (Wawancara Beatrix Hoar, 20 Mei 2023).

terjemahannya:

“Kita tetap berdoa. Juga kita percaya pada para leluhur. Di samping itu juga kita percaya kepada Allah. Para leluhur atau mereka yang telah mendahului kita juga menjaga kita. Katolik membawa ajarannya, kita membawa ajaran kita. Toh juga tetap ada peringatan arwah di Gereja Katolik.”

Menarik untuk diamati ketika *fukun* atau ketua adat hadir sebagai sosok perantara antara dunia manusia dan dunia ilahi (realitas ilahi). *Fukun* hadir bukan “tubuh” yang dapat berbicara kepada para leluhur (*body in the image*). Namun, di satu sisi kehadirannya mampu mengantarkan orang-orang Besikama untuk sampai pada imaji (Tedjoworo, 2017) tentang keilahian (*body beyond the image*). Realitas ini kemudian menjadi realitas yang mempertemukan yang ilahi dan yang profan. Tentu posisi *fukun* di sini sebagai mediator dapat dimaknai sebagai sosok yang hadir sebagai manusia biasa tanpa imaji apapun (*body after the image*), sebagai imaji itu sendiri (*body in the image*), sebagai perantara untuk menghubungkan yang di dunia dengan yang ilahi (*body beyond the image*) (Orsi, 2012).

5. KESIMPULAN DAN SARAN

Imaji orang Besikama tidak dapat dipahami hanya sebagai refleksi visual dari keyakinan, tetapi sebagai suatu medan perjumpaan antara yang tampak dan yang tak tampak, antara tubuh yang bergerak dalam ritual dan daya-daya sakral yang melampauinya. Tradisi *hamis batar* bukan sekadar sebuah peristiwa kultural yang berulang, melainkan sebuah proses ontologis yang selalu terbuka, di mana masyarakat tidak hanya mempersembahkan tubuh dan materi, tetapi juga menata ulang relasi dengan leluhur dan yang ilahi. Dengan menggunakan konsep “*the look of the sacred*” dari Robert A. Orsi, penelitian ini menegaskan bahwa yang sakral tidak pernah hadir sebagai objek pasif untuk ditatap, melainkan sebagai relasi aktif yang menuntut tubuh, emosi, dan ingatan untuk terus meng-ada. Imaji yang lahir dari *hamis batar*, dengan demikian, bukanlah ikon statis, melainkan arus dinamis yang bergerak di antara persembahan, dan keheningan yang membungkus tubuh kepala suku/*fukun* di Besikama.

Saran yang lahir dari pemahaman ini tidak dapat dilepaskan dari kesadaran bahwa ritual semacam *hamis batar* menyimpan potensi epistemologis dan etis yang jauh lebih luas daripada yang sekadar dapat ditangkap oleh kerangka rasional modern. Akademisi, peneliti, maupun masyarakat luas diundang untuk mengakui bahwa praktik budaya yang hidup seperti ini bukanlah warisan mati yang sekadar dipelihara, melainkan sebuah horizon penghayatan di mana manusia belajar merumuskan ulang batas-batasnya sendiri. Menghargai *hamis batar* berarti memberi ruang bagi logika lain, logika tubuh, logika rasa, logika pengorbanan yang sering kali terpinggirkan dalam wacana akademis yang terlalu terpusat pada representasi dan simbol. Dalam konteks masyarakat Besikama, saran praktis yang bisa diambil adalah menjaga keberlanjutan tradisi ini bukan hanya sebagai artefak kultural untuk pariwisata atau identitas, melainkan sebagai wahana hidup yang memberi makna, arah, dan rasa keterhubungan dengan yang transenden.

Imaji sakral bukanlah sesuatu yang bisa dimuseumkan, karena ia terus berdenyut bersama tubuh komunitas yang merayakannya. Oleh karena itu, saran bagi penelitian selanjutnya adalah memperdalam pendekatan interdisipliner yang menggabungkan etnografi, fenomenologi tubuh, serta teori-teori tentang pengalaman religius untuk mengungkapkan dimensi-dimensi lain dari bagaimana manusia menciptakan, mengalami, dan menafsirkan sakralitas. *Hamis batar* telah menunjukkan bahwa yang sakral bukanlah benda yang ditatap dari luar, melainkan kekuatan yang membentuk dan dibentuk dalam intensitas pengalaman.

DAFTAR REFERENSI

- Bere, Y. Y. (2023). Kajian tentang kepercayaan masyarakat suku Suhi terhadap upacara adat panen jagung (Hamis Batar) dalam hubungannya dengan rumah adat di Desa Lorotulus [Nusa Cendana University]. http://skripsi.undana.ac.id/index.php?p=show_detail&id=18786&keywords=hamis+batar
- Bonavida, M. H. R., & Boro, V. I. A. (2025). Tradisi Hamis Batar No Hatama Manaik (Syukur atas Panen Jagung) di Desa Kamanasa Kecamatan Malaka Tengah Kabupaten Malaka (Proses Makna dan Pelembagaan). *Jurnal Studi Multidisipliner*, 9(6), 2118–7453.
- Bria, A. (2021). Komunikasi ritual Hamis Batar (Studi fenomenologi ritual Hamis Batar pada masyarakat Desa Umatoos Kecamatan Malaka Barat).
- Bria, A. (2022). Komunikasi ritual Hamis Batar (Studi fenomenologi ritual Hamis Batar pada masyarakat Desa Umatoos Kecamatan Malaka Barat) [Nusa Cendana University]. http://skripsi.undana.ac.id/index.php?p=show_detail&id=4171&keywords=hamis+batar
- Counihan, C. (1999). *The anthropology of food and body*. Routledge.
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. Routledge.
- Eliade, M. (1957). *Patterns in comparative religion*. Sheed & Ward.
- Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion* (W. R. Trask, Trans.). Harcourt, Inc.
- Fox, J. J. (1980). *The flow of life: Essays on eastern Indonesia*. Harvard University Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology*. Basic Books.
- Nahak, H. M. I., Blajan Konradus, & Dasma Damanik. (2021). The rational choice of implementing Hamis Batar traditional rituals by the community of Rabasahain Village. *Journal of Social, Humanity, and Education*, 1(2), 91–102. <https://doi.org/10.35912/jshe.v1i2.297>
- Orsi, R. A. (2012). *Religious studies*. Cambridge University Press.
- Orsi, R. A. (2016). *History and presence*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvz0h9x5>
- Rapoport, A. (1969). *House form and culture*. Prentice-Hall.
- Salu, G. R. (2023). Makna tuturan ritual Hamis Batar menyambut musim panen jagung masyarakat Tetun Desa Rabasahain Kecamatan Malaka Barat Kabupaten Malaka [Nusa Cendana University]. http://skripsi.undana.ac.id/index.php?p=show_detail&id=18109&keywords=hamis+batar

- Seran, C. (2021). Tebe Bei Mau, tahapan tradisi Hamis Batar tiga tahunan di Wanibesak Desa Lorotulus Kecamatan Wewiku Kabupaten Malaka. *Jurnal Deo Muri*, 1(2).
- Sudipa, I. N., Yadnya, I. B. P., Simpen, I. W., & Satyawati, M. S. (2017). *Diaspora of Austronesian and non-Austronesian languages in Indonesia*.
- Taek, Y. A. (2023). Strategi mempertahankan tradisi Hamis Batar di Suku Uma Metan Ferik Katuas Lidak (Studi kasus pada masyarakat Desa Tukuneno, Kecamatan Tasifeto Barat, Kabupaten Belu) [Nusa Cendana University]. http://skripsi.undana.ac.id/index.php?p=show_detail&id=15084&keywords=hamis+bat ar
- Tedjoworo, H. (2001). *Imaji dan imajinasi: Suatu telaah filsafat postmodern*. Kanisius.
- Tedjoworo, H. (2017). Fenomenologi imaji dalam seni: Sebuah pergeseran peran subjek menuju saksi. *Melintas*, 33.
- Turner, V. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Cornell University Press.
- Wawancara Beatrix Hoar, 20 Mei 2023 di Besikama-Malaka.
- Wawancara Clara Luruk, 22 Mei 2023 di Besikama-Malaka.
- Wawancara Stanislaus Seran, 15 Mei 2023 di Besikama-Malaka.