

Vol. 21, No. 01, Januari – Juni 2025

RELIGI

JURNAL STUDI AGAMA-AGAMA

**ISU-ISU KEMANUSIAAN DAN PERDAMAIAN DI ERA GLOBAL: CETAK BIRU
RELASI SOSIAL KEAGAMAAN DI WILAYAH PUBLIK**

M. Amin Abdullah

BATE MANURUN SEBAGAI MEDIUM TEOLOGI KONTEKSTUAL

Ivan Sampe Buntu, Frans Pangrante

**STUDI KOMPARATIF PROSES PENCIPTAAN MANUSIA DALAM KITAB SUCI
AL-QUR'AN DAN ALKITAB**

Muhammad Aziz

PUASA DALAM AGAMA BUDDHA DI INDONESIA

Sriyana, Julia Surya

**PSIKOTERAPI DALAM ISLAM DAN BUDDHA: STUDI KOMPARATIF ZIKIR
DENGAN SAMADHI**

Imam Padhlurrahman Hanif

**PERLINDUNGAN PENGUNGSI ETNIS ROHINGYA DI INDONESIA DALAM
PERSPEKTIF POLITIK ISLAM**

Anatansyah Ayomi Anandari

HIEROPHANY KEAGAMAAN DI RUANG DIGITAL

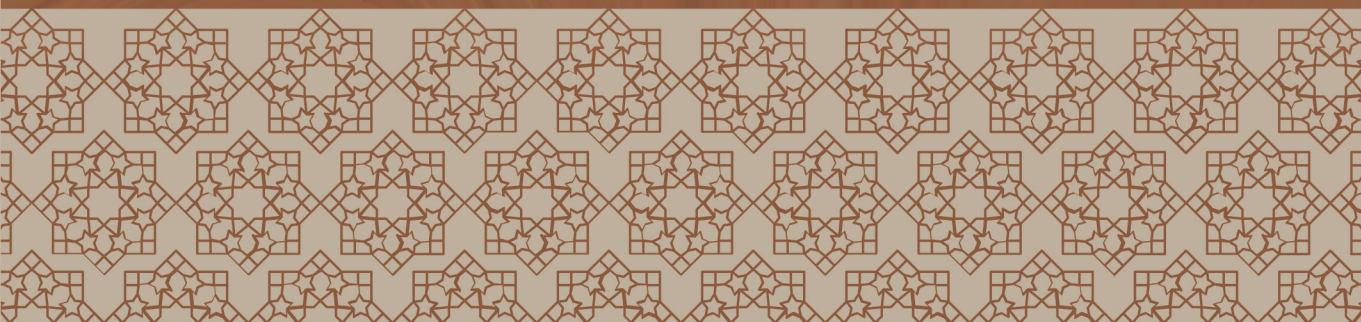
Daniel Rizki Purba

**PEMBACAAN EVALUATIF HILMI ALI SYA'BAN ATAS NARASI KISAH NABI
YUSUF DAN SULAIMAN DALAM AL-QUR'AN DAN ALKITAB**

Mardiana Sandra Sutrisna

**AGAMA DIGITAL DAN AKTIVISME ONLINE: STUDI KASUS
#BLOCK OUT 2024**

*Rizka Rahmi Harefa, Nabilah Zalfaa, Hana Hayatina,
Abdullah Muslich Rizal Maulana, Fadhillah Rachmawati*



RELIGI

Jurnal Studi Agama-Agama

ISSN 1412-2634 (p); 2548-4753 (e)

Volume 21, Nomor 1, Januari-Juni 2025

RELIGI: Jurnal Studi Agama-agama is an academic journal on the religious studies, published twice a year (January-June and July-December) by the Religious Studies Department, Faculty of Ushuluddin an Islamic Thought, State Islamic University (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta in collaboration with Asosiasi Studi Agama Indonesia (ASAI). The Journal was launched in 2002 by the Religious Studies, Faculty of Ushuluddin and Islamic Thought, State Islamic University (UIN) of Sunan Kalijaga Yogyakarta. This journal was accredited by the Ministry of Education of the Republic of Indonesia based on the Decree of the Directorate General of Higher Education, No. 36/E/KPT/2019.

RELIGI: Jurnal Studi Agama-agama is an open access peer reviewed research journal published by Department of Religious Studies, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Religi: Jurnal Studi Agama-agama is providing a platform for the researchers, academics, professional, practitioners and students to impart and share knowledge in the form of empirical and theoretical research papers, case studies, and literature reviews. The Journal welcomes and acknowledges theoretical and empirical research papers and literature reviews from researchers, academics, professional, practitioners and students from all over the world. This publication concern includes studies of world religions such as Islam, Christianity, Buddhism, Hinduism, Judaism, and other religions. Interdisciplinary studies may include the studies of religion in the fields of anthropology, sociology, philosophy, psychology of religion; and other cultural studies.

EDITOR IN CHIEF

Ahmad Muttaqin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, (Scopus ID 57221592004; GS h-Index: 10)

MANAGING EDITORS

Ustadi Hamsah, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, (Scopus ID 58353420100; GS h-Index: 6)

EDITOR

Ahmad Zainul Hamdi, UIN Sunan Ampel Surabaya, (Scopus ID: 57193400976, GS h-Index: 6), Indonesia

Ahmad Salehudin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 57200653750, GS h-Index: 7), Indonesia

Derry Ahmad Rizal, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, (Scopus ID: 57912997700, GS h-Index: 6), Indonesia

Dian Nur Anna, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 59937816300, GS h-Index: 4), Indonesia

Harda Armayanto, Universitas Darussalam Gontor (Scopus ID: 58583355800, GS h-Index: 3), Indonesia

Hatim Gazali, Sampoerna University (GS h-Index: 6), Indonesia

Khotimah Khotimah, UIN Syarif Kasim Riau (GS h-Index: 3), Indonesia

Maufur Maufur, IAIN Kediri (GS h-Index: 6), Indonesia

Muryana, Asosiasi Studi Agama Indonesia (ASAI), (GS h-Index:2), Indonesia

Siti Khodijah Nurul Aula, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 57912773300, GS h-Index: 3), Indonesia

Yance Zadrak Rumahuru, IAKN Ambon (Scopus ID: 57190064401, GS h-Index:9), Indonesia

PEER REVIEWER

M. Amin Abdullah, BPIP RI, (Scopus ID: 57190064401, GS h-Index: 36), Indonesia

Ahmad Zainul Hamdi, UIN Sunan Ampel Surabaya (Scopus ID: 57193400976, GS h-index: 8)

Ajat Sudrajat, Universitas Negeri Yogyakarta (Scopus ID: 57191247465, GS h-index: 18), Indonesia

Claudia Seise , Humboldt University Berlin (Scopus ID: 57205270591, GS h-Index: 6), Jerman.

Deni Miharja, UIN Sunan Gunung Djati, Bandung (Scopus ID: 57212675768, GS h-Index: 12), Indonesia.

Hilman Latief, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (Scopus ID: 36602728800, GS h-Index: 21)

Indo Santalia, Universitas As'adiyah (Unisad) Sengkang, (Scopus ID: 59468339800, GS h-Index: 7), Indonesia

Media Zainul Bahri, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (Scopus ID: 57194008834, GS h-Index: 2), Indonesia

Mohammad Muslih, Universitas Darussalam Gontor, Ponorogo (Scopus ID: 28499203300, GS h-Index: 19), Indonesia

Mouhanad Khorchide, Universität Münster, Germany (Scopus ID: 36598442100S)

Mujiburrahman, UIN Antasari Banjarmasin (Scopus ID: 57203539725, GS h-Index: 4), Indonesia

Mun'im Sirry, University of Notre Dame, Indiana, USA (Scopus ID: 35090415500; GS h-index: 21)

Samsul Ma'arif, ICRS Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta (Scopus ID: 57269805400), Indonesia

Sekar Ayu Aryani, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, (Scopus ID: 57217887843, GS h-Index: 15) Indonesia

Syafa'atun Almirzanah, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (Scopus ID: 56114130700, GS h-Index: 9), Indonesia

Wiwik Setiyani, UIN Sunan Ampel, Surabaya (Scopus ID: 57218760929, GS h-Index: 8), Indonesia

Waston, Universitas Muhammadiyah Surakarta (Scopus ID: 57205116511, GS h-Index: 4), Indonesia.

Yohanes Krismantyo Susanta, IAKN Toraja, (Scopus ID: 57226136006, GS h-Index: 11), Indonesia

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI v

ISU-ISU KEMANUSIAAN DAN PERDAMAIAN DI ERA GLOBAL:
CETAK BIRU RELASI SOSIAL KEAGAMAAN DI WILAYAH PUBLIK 1

M. Amin Abdullah

BATE MANURUN SEBAGAI MEDIUM TEOLOGI KONTEKSTUAL..... 21

Ivan Sampe Buntu, Frans Pangrante

STUDI KOMPARATIF PROSES PENCIPTAAN MANUSIA
DALAM KITAB SUCI AL-QUR’AN DAN ALKITAB..... 35

Muhammad Aziz

PUASA DALAM AGAMA BUDDHA DI INDONESIA..... 55

Sriyana, Julia Surya

PSIKOTERAPI DALAM ISLAM DAN BUDDHA: STUDI KOMPARATIF
ZIKIR DENGAN SAMADHI 69

Imam Padhlurrahman Hanif

PERLINDUNGAN PENGUNGSI ETNIS ROHINGYA DI INDONESIA
DALAM PERSPEKTIF POLITIK ISLAM..... 95

Anatansyah Ayomi Anandari

HIEROPHANY KEAGAMAAN DI RUANG DIGITAL	125
--	------------

Daniel Rizki Purba

PEMBACAAN EVALUATIF HILMI ALI SYA'BAN ATAS NARASI KISAH NABI YUSUF DAN SULAIMAN DALAM AL-QUR'AN DAN ALKITAB	147
--	------------

Mardiana Sandra Sutrisna

AGAMA DIGITAL DAN AKTIVISME ONLINE: STUDI KASUS #BLOCK OUT 2024	165
--	------------

*Rizka Rahmi Harefa¹, Nabilah Zalfaa², Hana Hayatina³,
Abdullah Muslich Rizal Maulana⁴, Fadhillah Rachmawati⁵*

BATE MANURUN SEBAGAI MEDIUM TEOLOGI KONTEKSTUAL

Ivan Sampe Buntu

IAKN Toraja

Email: pdt.ivansampebuntu@gmail.com

Frans Pangrante

UKI Toraja

Email: franspangrante@ukitoraja.ac.id

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi *bate manurun* dalam konteks budaya Toraja sebagai medium teologi kontekstual dengan pendekatan antropologis. Dalam tradisi Toraja, *bate manurun* bukan hanya berfungsi sebagai artefak budaya melainkan juga memiliki muatan simbolik dan spiritual yang mendalam. Simbol ini mengandung ekspresi religiusitas yang sangat mendalam mencakup kesadaran akan kesakralan, relasi yang kuat dengan para leluhur, serta harapan akan kehidupan yang kekal. Dengan menggunakan pendekatan model antropologis dari Stephen Bevans, penelitian ini melihat bagaimana makna *bate* dapat ditransformasikan dalam pemahaman iman Kristen di Toraja. Data dikumpulkan melalui studi literatur, observasi, dan wawancara dengan tokoh adat dan pemuka gereja. Hasil analisis menunjukkan bahwa simbol ini memungkinkan terjadinya dialog yang hidup antara iman dan budaya, di mana kekristenan dapat mengakar dalam konteks lokal tanpa kehilangan universalitasnya. Dengan mengadopsi pendekatan kontekstual, gereja mampu memberdayakan simbol-simbol lokal sebagai bagian dari pewartaan Injil yang relevan dan transformatif.

Kata Kunci: kekekalan, mengilahi; ritual kematian; ritual kehidupan; ritual berpasangan; *puya*

Abstract

This study aims to explore *bate manurun* within the cultural context of the Toraja people as a medium for contextual theology through an anthropological approach. In Torajan tradition, *bate manurun* functions not merely as a cultural artifact but also carries deep symbolic and spiritual significance. This symbol expresses profound religiosity, encompassing a sense of sacredness, strong relational ties with ancestors, and the hope of eternal life. By employing Stephen Bevans' anthropological model of contextual theology, this research examines how the meaning of *bate* can be transformed within the framework of Christian faith in Toraja. Data were collected through literature review, field observation, and interviews with traditional leaders and church

figures. The analysis reveals that this symbol facilitates a dynamic dialogue between faith and culture, enabling Christianity to take root in the local context without losing its universality. By adopting a contextual approach, the church is empowered to integrate local symbols as part of a gospel proclamation that is both relevant and transformative.

Keywords: eternity, deification, funerary ritual, paired rites; *puya*

PENDAHULUAN

Bate merupakan salah satu simbol utama dalam ritual *Aluk Rampe Matallo* atau *rambu tuka* (ritual kehidupan/sisi matahari terbit) dalam masyarakat Toraja. Ritual ini selalu berpasangan dengan *Aluk Rampe Matampu* atau *Rambu Solo*¹ (ritual kematian/sisi matahari terbenam), mencerminkan pandangan kosmologis Toraja bahwa kehidupan dan kematian berjalan seiring. Tidak ada *bate* tanpa kematian, sebagaimana tidak ada ritual kehidupan tanpa ritual kematian. Pandangan ini menandai pemahaman linear masyarakat Toraja tentang hidup: dari kelahiran, menuju kematian, hingga mencapai kepenuhan sebagai dewa. Ungkapan lokal *pissan mate*, *pissan tuo* (sekali hidup, sekali mati) menegaskan bahwa hidup manusia Toraja adalah satu siklus menuju transformasi spiritual, berbeda dengan konsep reinkarnasi dalam tradisi Hindu.

Pemahaman waktu dalam budaya Toraja direpresentasikan melalui simbolisme matahari terbit dan terbenam. Ritus kehidupan dilaksanakan saat matahari terbit, sementara ritus kematian dilakukan saat matahari mengarah ke barat. Waktu tidak sekadar kronologis, tetapi sakral dan simbolis dalam setiap tahap kehidupan. Karena itu, *bate* sebagai bagian dari ritus kehidupan tidak dapat didirikan sebelum ritus kematian dilangsungkan di *tongkonan* (rumah adat). Pendirian *bate* menandai bahwa arwah leluhur telah mencapai *puya* (tempat perhentian arwah untuk sementara) dan siap menuju kepenuhannya sebagai dewa. Maka, *bate* hanya dapat didirikan bagi leluhur yang telah melewati ritus kematian secara ritual.

Pasca masuknya kekristenan, keberlangsungan ritus berpasangan ini mengalami tantangan. Banyak elemen ritus *Aluk Rampe Matallo* yang dihapus atau dialihkan maknanya karena dianggap tidak sesuai dengan Injil. Misalnya, nyanyian dan bentuk ekspresi ritual yang sebelumnya menyertai ritus kehidupan kini hampir punah, karena gereja-gereja melarang pelaksanaannya, kecuali dalam konteks pesta rumah (*aluk bangunan banua*). Injil cenderung dipahami secara dikotomis—hitam dan putih—tanpa membuka ruang dialog dengan budaya lokal. Hal ini menyebabkan banyak elemen sakral dalam ritus kehidupan Toraja terpinggirkan, karena interpretasi literal terhadap teks suci menjadi satu-satunya tolok ukur kebenaran.

¹ Roni Ismail, "Ritual Kematian Dalam Agama Asli Toraja "Aluk To Dolo"(Studi Atas Upacara Kematian Rambu Solok), *Religi*, Vol.XV, No.1, 2019, hlm. 87-106.

Dengan kedatangan kekristenan dan Indonesianisasi, susunan ritual telah dijungkirbalikkan: oleh karena “siklus pembalikan”, dilarang, maka mayoritas ritus aluk rampe matallo dibasmi. Begitu dualisme tersebut diputuskan, hubungan orang-orang dengan nenek moyang berubah.²

Banyak elemen dalam ritus kehidupan Toraja yang kini telah hilang atau mengalami pergeseran makna. Beberapa ritus yang masih dilaksanakan pun cenderung kehilangan kedalaman mitologisnya. Meskipun bentuk ritus secara lahiriah tetap dipertahankan, substansi dan makna simboliknya semakin memudar. Akibatnya, ritus kehilangan daya sakralitasnya dan tidak lagi memiliki kekuatan untuk berbicara secara signifikan terhadap realitas kehidupan masyarakat. Hubungan dengan leluhur, yang dahulu menjadi unsur penting dalam ritual *Aluk Rambu Tuka*, kini juga mengalami banalitas; relasi spiritual dengan arwah nenek moyang tidak lagi dirasakan sebagai sesuatu yang istimewa atau penuh makna.

Dalam konteks budaya postmodern, terjadi pergeseran makna terhadap simbol *bate* ke arah yang lebih estetik. Nilai-nilai ontologis yang dahulu menjadi landasan pendirian *bate* semakin terpinggirkan, tergantikan oleh pertimbangan estetika dan impresi visual. Misalnya, pendirian *bate* tidak lagi mempertimbangkan jumlah arwah leluhur yang hendak dihormati, tetapi lebih difokuskan pada keindahan dan kemegahan upacara itu sendiri. Aspek simbolik yang dahulu merepresentasikan hubungan antara dunia manusia dan dunia leluhur kini semakin dikaburkan oleh orientasi terhadap bentuk luar yang spektakuler.

Fenomena serupa juga terlihat dalam praktik pendirian *bate* pada peristiwa penahbisan gedung gereja. Simbol *bate* kerap hadir sebagai bagian dari seremoni, namun makna teologisnya dalam kaitan dengan kekristenan, khususnya dengan Kristus, tidak pernah dijelaskan secara mendalam. Pendirian *bate* dalam konteks ini lebih merepresentasikan unsur kemegahan dan kebesaran institusi gerejawi, ketimbang menjadi simbol dialogis antara iman Kristen dan budaya lokal. Dengan demikian, makna simbolik *bate* sebagai jembatan antara iman dan tradisi lokal semakin tereduksi menjadi sekadar ornamen seremoni.

Adapun metode yang dipakai dalam penelitian ini adalah kualitatif *research*, dengan memakai perspektif antropologi budaya. Dalam pendekatan ini, maka penulis berusaha melihat bagaimana keterkaitan manusia dan budayanya. Bagaimana manusia memberi makna terhadap ritus dan simbol yang masih hidup dalam keseharian mereka. Kualitatif *research* berusaha untuk menyingkap makna dibalik fenomena yang terlihat. Penulis juga akan dibantu dengan teks-teks yang telah ada yang membicarakan tentang *bate*. Metode

² D. Rappoport, *Nyanyian Tana Diperciki Tiga Darab: Musik Ritual Toraja dari Pulau Sulawesi, Penceritaan Etnografi* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 2014), hlm. 176.

kualitatif dalam perspektif antropologi akan berusaha untuk menemukan makna dari simbol yang ada.

Dalam pandangan Stephen Bevans ada beberapa model teologi kontekstual yang dikembangkan. Bevans mengembangkan model antropologi, model terjemahan, model praksis, model sintesis, model transendental dan model budaya tandingan. Semua model tersebut dapat digunakan, tetapi tidak semua menjadi relevan dalam konteks yang sama. Tidak ada model kontekstual yang lebih baik dari yang satunya, semuanya mempunyai titik lemah. Tetapi model teologi kontekstual membantu untuk mendekati realitas keseharian, bahkan menolong menemukan makna injil dalam realitas.

Model teologi kontekstual yang akan dipakai dalam tulisan ini, adalah model antropologi. Model antropologi ini sering kali dipertentangkan dengan model terjemahan. Jika model terjemahan berangkat dari teks menuju konteks, model antropologi justru berangkat dari konteks masuk dalam teks. Model antropologi mencari wahyu dan manifestasi Allah dalam nilai-nilai budaya, sedangkan model terjemahan membawa injil kedalam konteks dan menyampaikan pewartaan secara relevan dan menarik. Dua model pewartaan ini tidak dapat dipertemukan, karena berangkat dari fondasi yang berbeda.

Perhatian utama dari model antropologi adalah pembentukan atau pelestarian jati diri budaya oleh seorang yang beriman Kristen. Yang terpenting dalam model ini adalah pemahaman bahwa kekristenan bukan terutama tentang satu amanat tertentu atau seperangkat doktrin, melainkan menyangkut pribadi manusia serta pemenuhannya.³

Jika perhatian utama model antropologi adalah budaya, tidak berarti dia kehilangan pegangan kebenaran dalam injil. Tetapi yang terpenting dari semuanya adalah kekristenan bukan soal doktrin semata, melainkan menyangkut tentang pribadi manusia dan cara dia memaknai injil dalam budayanya. Model antropologi tidak melihat budaya secara hitam putih dan kemudian membuang yang dianggap tidak sesuai dengan keinginan penafsir. Model antropologi justru memberi ruang dialog pada konteks dan injil. Sehingga model antropologi lebih relevan dipakai dalam perjumpaannya dengan budaya-budaya luhur.

Menurut Bevans sendiri model ini disebut antropologi dalam dua pengertian: Pertama, karena pusat teologinya adalah *anthropos*/manusia. Pengalaman manusia dalam budayanya, perubahan sosial dan geografisnya. Kedua, model ini memakai sumber dari ilmu-ilmu sosial yakni antropologi dan etnografi. Dengan disiplin ilmu ini, praktisi antropolog berusaha memahami relasi manusia dan nilai yang membentuk budayanya. Di mana dipahami bahwa didalamnya Allah hadir menawarkan hidup, kesembuhan dan keutuhan.

³ Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (t.k.: Orbis Books, 2002), hlm. 241.

Untuk menjadi seorang praktisi model antropologis, maka sikap dasar teologis yang mesti diambil adalah kiblat yang berpusat pada ciptaan. Model antropologis bersandar pada suatu keyakinan akan kebaikan ciptaan.⁴ Kebaikan ciptaan mesti menjadi fondasi utama dalam melakukan teologi. Ciptaan adalah karya Allah yang telah ada disitu sebelum kita masuk didalamnya. Karya Allah telah dinyatakan dalam budaya, jauh sebelum kita masuk dan bersentuhan dengan nilai-nilainya. Para penganut model terjemahan, sering lupa bahwa Allah juga berkarya jauh sebelum mereka melakukan pewartaan. Melihat ciptaan hanya sebagai objek, justru telah membuat kita tidak dapat menikmati kehadiran Allah dalam budaya setempat.

Model antropologi dengan demikian sangat relevan untuk mengurai bagaimana Allah menyatakan dirinya dalam kearifan lokal masyarakat Toraja. Benih itu sudah ada ditengah masyarakat Toraja sebelum injil hadir. Tetapi benih itu membutuhkan air untuk bertumbuh dengan baik. Karena itulah model antropologi akan mengurai bagaimana bate sebagai salah satu symbol yang sangat penting dalam ritual aluk rampe matallo memberi makna baru dalam memahami iman orang Toraja. Atau, bagaimana bate dapat menjadi sarana pewartaan injil untuk senantiasa menjadikan manusia Toraja tidak kehilangan identitasnya. Manusia Toraja yang memaknai injil dalam budayanya sendiri.

BATE DALAM KONTEKS AGAMA LELUHUR TORAJA (ALUK TO DOLO)

Bate dalam kamus Bahasa Toraja adalah bendera, atau bambu tempat mengantungkan kain atau daun lenjuang. Pada bate juga terdapat kelewang panjang dan bulir-bulir padi.

Bendera alamat perayaan pesta maro yaitu sebatang bambu juga ujungnya berkain merah, dibawah ketempat pesta *maro* dan dipanjangkan di sana menghadap ke Utara. Bate manurun, bate besar daripada sebatang bambu penuh juga pada ujungnya digantungkan beberapa bulir padi, ditengahnya dihiasi dengan banyak kelewang terhunus lagi pada bambu itu dikaitkan kain merah yang dibentangkan panjang-panjang sebagai penuntun bendera itu masuk ke tempat perayaan. Dilain tempat bate dibuat menyerupai tangga dan dihiasi dengan kelewang dan rupa-rupa kain halus yang dipasang berlipat teratur pada bate itu. Bate uai, bate kecil daripada kain merah pada batangnya dipasang juga kelewang dan pada ujung batang itu dipasang daun lenjuang; ma' bate: memakai bate yang besar bila merayakan pesta maro: bate-bate: panji-panji, bendera kecil atau gaba-gaba dipakai sebagai perhiasan dll⁵

Bate, dengan demikian, merupakan simbol atau “bendera perayaan” yang disiapkan dalam upacara *Aluk Rambu Tuka*. Pendirian *bate* menandai dimulainya rangkaian ritus,

⁴ Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, hlm. 101.

⁵ J. T.Ven dan H. Van Der, *Kamus Toradja-Indonesia* (Toraja: Jajasan Perguruan Kristen Toradja-Rantepao, 1972), hlm. 82.

termasuk ritual *maro*⁶, yang secara khusus hanya dilakukan dalam konteks *Aluk Rambu Tuka*, terutama pada pelaksanaan upacara *bua'*, dan tidak digunakan dalam *Aluk Rambu Solo*. Kehadiran *bate* juga menjadi indikator bahwa sebuah *tongkonan* telah melaksanakan ritual pemakaman pada tingkat *rapasan*, yakni tingkatan tertinggi dalam sistem ritual masyarakat Toraja. Seperti halnya ritual-ritus adat Toraja lainnya, dimensi sosial dan religius berpadu erat dalam simbol-simbol budaya yang digunakan, memperlihatkan kedalaman makna dalam setiap praktik upacara.

Dalam kepercayaan *Aluk Todolo* (agama leluhur masyarakat Toraja), pendirian *bate* merupakan bagian dari proses peralihan arwah leluhur dari *puya* (tempat arwah berkumpul) menuju langit untuk mengalami pengilahan, atau transformasi menjadi dewa. Hal ini ditegaskan oleh Ketua Adat Tikala, Lius Tulak, yang menyatakan bahwa sebuah *tongkonan* terikat oleh dua jenis ritual—ritual dari arah timur dan barat—yang berarti bahwa ritual *bua'* dan *merok* hanya dapat dilakukan jika *tongkonan* tersebut telah menyelenggarakan upacara kematian pada tingkatan tertinggi.⁷ Dalam konteks ini, ketika ritual *bua'* dilaksanakan, *bate* yang melambangkan arwah leluhur akan diarak di lapangan terbuka (*kala'paran*) sebagai bagian dari proses spiritual dan simbolik menuju pengilahan.

Pandangan ini menegaskan bahwa *bate* berkaitan erat dengan arwah nenek moyang yang masih berada di *puya* dan belum sepenuhnya mencapai kekekalan sebagai dewa. Oleh karena itu, keluarga akan melaksanakan ritual *ma'bua* atau *merok* untuk mendirikan *bate* bagi arwah tersebut, sebagai upaya membantu transisi spiritualnya menuju kekekalan. Diyakini bahwa setelah menjadi dewa, arwah akan kembali memberkati keluarganya. Maka, ritual pembalikan *bate* menjadi sangat penting, bukan hanya karena berhubungan dengan arwah, tetapi juga karena menyangkut kesejahteraan dan keberlangsungan keluarga.

Kepercayaan bahwa berkat berasal dari leluhur yang telah menjadi dewa sangat mengakar dalam masyarakat Toraja. Mengabaikan ritual ini dianggap sama dengan membiarkan hidup berjalan dalam ketidakpastian, karena ketenteraman hanya akan tercapai apabila arwah leluhur telah mencapai kekekalannya. Hal ini senada dengan pernyataan seorang *tomina* dari Sesean, Ne Sonda, yang menggambarkan makna pembalikan *bate* sebagai proses spiritual dan simbolik di mana *bate* yang semula diarahkan ke barat dibalik dan diarahkan ke timur—sebagai penanda bahwa arwah telah menuju kehidupan baru. Simbol *bate*, dengan demikian, menjadi pengingat akan keberadaan arwah yang masih dalam proses transisi, sekaligus menjadi penegas bahwa sebuah *tongkonan* telah mengikatkan diri dalam ritual kehidupan dan kematian secara adat.

⁶ To Minaa Ne Sonda dari Sesean, wawancara Juni 2015

⁷ Lius Tulak, Pemangku Adat Tikala, wawancara Juni 2015

PELAKSANAAN (*MA'BATE*) DAN JENIS BATE

Menurut Hetty Nooy Palm, *bate* dalam tradisi Toraja terbagi menjadi dua bentuk utama, yaitu *bate uai* dan *bate manurun*. Masing-masing bentuk memiliki fungsi dan simbolisme tersendiri dalam ritus adat. Di wilayah Tikala dan Kesu, *bate manurun* menunjukkan variasi bentuk yang khas

Rangkaian upacara *ma'bate* diawali dengan tahapan *ma'bate bubun*, yaitu masa persiapan sebelum pelaksanaan ritual utama. Pada tahap ini, para *parengnge* (tokoh adat) membahas penyebab penyakit yang diyakini berkaitan erat dengan pelanggaran sosial. Selain itu, ditentukan pula Tongkonan yang akan menjadi pusat penyelenggaraan upacara. Beberapa bulan kemudian, dilaksanakan ritual *massape tabang*, yaitu bagian dari ritus kehidupan. Dalam tahap ini, ritual *maro* (trance) belum diperbolehkan. Seekor ayam disembelih, dan *piong* (persembahan) disiapkan. Urutan pemberian *pesung* (sesaji) meliputi: *Puang Matua*, *Indo' Belo Tumbang*, *Deata* dari surga dan bumi, serta roh-roh dari dunia bawah. Ritus ini biasanya berlangsung sejak sore hingga pagi hari berikutnya.⁸

Ritual *ma'bate uai* (bate air) dilaksanakan di tepi sungai. Bendera yang digunakan berbeda dari *bate* pada upacara lapangan terbuka, dan secara khusus disebut *bate uai*. Prosesi *ma'bate uai* memiliki struktur serupa dengan *bate bubun*, termasuk pemberian sesaji kepada *Puang Matua*,⁹ *Deata*,¹⁰ dan leluhur.¹¹ Sebelum mencapai lokasi di sungai, peserta ritual biasanya berhenti sejenak di sumur. Ritus ini ditutup dengan mandi sebagai bentuk penyucian diri.

Sementara itu, *ma'bate buntu* merupakan ritus penutup yang dilaksanakan di atas bukit. Sebelum naik, para peserta kembali mandi di sungai atau sumur. Mereka membawa seekor ayam dan sepuluh *piong* sebagai persembahan. Bendera yang digunakan dibuat dari bambu yang dihiasi daun *tabang* di ujungnya. Pada kedua sisi bendera tergantung dua pedang tua dan kain *maa'* yang menjuntai dari bagian atas.

Adapun *ma'bate manurun*, yang berarti *bate* yang “turun dari langit”, dilakukan di lapangan terbuka dan diikuti oleh seluruh masyarakat. Ritual ini mencakup tahapan: hari pertama mandi di sumur, hari kedua berhenti di tepi sungai, hari ketiga mendaki bukit, dan hari keempat pendirian *bate manurun* di *kala'paran* atau *pasa' rambu tuka* (alun-alun tempat pelaksanaan ritus). Bendera sakral ini didirikan menghadap timur, sebagai simbol kesakralan dan penghormatan kepada para dewa.¹² Pada hari pelaksanaan,

⁸ H. Nooy-palm, *The Sa'dan-Toraja II: A Study Of Their Social Life And Religion, Rituals Of The East And West* (II) (Foris Publication Holland, 1986), hlm. 122.

⁹ Ilah Pencipta. Nama ini kemudian dipakai dalam Agama Kristen untuk menyebut Allah

¹⁰ Ilah-ilah yang berada di sekitar kehidupan orang Toraja

¹¹ Sesembahan orang Toraja terdiri atas tiga unsur utama tersebut: Puang Matua, Deata, dan leluhur.

¹² H. Nooy-palm, *The Sa'dan-Toraja II*, hlm. 126.

juga dipertunjukkan *maro* serta *gelong* dan tarian oleh laki-laki dan perempuan sebagai bagian dari rangkaian upacara.

Bate Manurun sebagai Pusat Perayaan Ritus

Bate manurun yang diarak di *kala'paran* (lapangan tempat pelaksanaan ritus) kemudian akan berhenti diarak dan kemudian didirikan di sebelah Timur. Bate tersebut akan menjadi pusat perayaan ritus. Selama perayaan, bate yang berdiri di *kala'paran*, menjadi serupa *axis mundi*. Di bawah bate, *to minaa*¹³ akan melaksanakan tugasnya untuk memberi sesaji kepada para dewa dan arwah nenek moyang. Para penari laki-laki dan perempuan akan menari di sekitar bate manurun.

Di antara berbagai jenis bate terdapat sekelompok tiang bambu, satu tiang untuk setiap bate, diikat menjadi satu. Ujung bambu ini dihiasi dengan daun tabang. Sementara para pria menari melingkari salah satu bate yang baru saja berdiri di tempatnya, mereka menyanyi (*ma'gelong*). Di kepala mereka terdapat karangan bunga dari daun yang tidak dikenal; *To minaa* yang menari dengan mereka mengenakan karangan bunga daun tabang (daun lenjuang).¹⁴

Seluruh masyarakat berpartisipasi dalam perayaan tersebut sesuai dengan peran dan tanggung jawab masing-masing. Persembahan-persembahan yang ditujukan kepada para dewa dan leluhur ditempatkan di kaki *bate manurun*, menandai lokasi tersebut sebagai pusat ritus sakral. Seperti dijelaskan dalam narasi adat, “Setelah itu *ma'pesung*¹⁵ berlangsung; satu *to minaa*, atau kadang-kadang dua, memimpin di setiap bate. Sesaji diletakkan di atas daun tabang atau daun pisang. Di kaki setiap bate beberapa persembahan sesaji itu diletakkan di tanah”.¹⁶

Keberadaan *bate* di *kala'paran* berfungsi sebagai representasi dari *Tongkonan*, rumah adat yang dipandang sebagai poros dunia (*axis mundi*) dalam kosmologi Toraja. Jika *Tongkonan* adalah pusat relasional antara manusia, leluhur, dan dewa dalam kehidupan sehari-hari, maka *bate manurun* mengambil alih fungsi tersebut dalam konteks ritual, khususnya selama prosesi Rambu Solo'. Pendiriannya menandai dimulainya perayaan dengan seluruh rangkaian ritusnya.

Sebagai pusat dari upacara ritus, *bate* memiliki kedudukan sakral. Hal yang dianggap sakral dipercaya dapat mendatangkan kebaikan bagi siapa saja yang mengimani atau menghormatinya. Seperti dijelaskan, “Senjata-senjata dan kain sakral ini menunjukkan bahwa bate berfungsi sebagai simbol untuk menangkal pengaruh jahat, seperti halnya

¹³ Imam Aluk Todolo (agama suku).

¹⁴ H. Nooy-palm, *The Sa'dan-Toraja II*, hlm. 135.

¹⁵ *Ma'pesung* adalah pemberian sesajen kepada leluhur, deata dan puang matua

¹⁶ H. Nooy-palm, *The Sa'dan-Toraja II*, hlm. 135.

daun tabang yang menjadi puncak konstruksi.¹⁷ Karena itu, *bate* juga menjadi tempat dilaksanakannya ritus penyembuhan oleh *to ma'dampi* (tabib), menunjukkan bahwa kesakralan *bate* menjangkau dimensi terapeutik.

Fenomena trans (*maro*) dalam ritus Ma'bua hanya dapat terjadi di ruang-ruang sakral seperti sekitar *bate*. Trans ini tidak muncul sembarangan, melainkan hanya berlangsung saat *bate* telah tegak di kala'paran. Orientasi *bate* yang mengarah ke langit dimaknai sebagai jembatan relasional antara manusia dengan *Puang Matua*, para *deata*, dan leluhur. Karena itu, setiap individu yang terlibat dalam perayaan berpotensi mengalami kondisi trans sebagai bentuk keterhubungan spiritual.

Bate Manurun Sebagai Simbol Ritus Konversi

Meskipun ritual ini disebut *maro-pesta*, kata balik menjelaskan bahwa pesta harus dikategorikan sebagai ritual konversi. Istilah untuk pesta itu secara harfiah berarti: "bendera yang membalikkan panji-panji kematian" (bandera adalah spanduk atau tekstil yang diikatkan pada tiang bambu yang ditempatkan di depan gubuk pesta selama bagian kedua dari pesta kematian). Perayaan ini juga disebut-sebut sebagai *maro ma'bate*, pesta *maro* besar di mana bambu dengan bendera merah dikibarkan. *Maro* ini diamati untuk membawa seseorang yang telah meninggal ke alam Timur sehingga yang meninggal dapat dipandang sebagai *deata*. Pesta berlangsung beberapa tahun setelah dirapa'i diadakan.¹⁸

Seperti yang telah dijelaskan di atas, dalam konteks upacara Ma'bua, terdapat satu segmen ritual yang disebut *maro* (trans), di mana para peserta dipercaya berinteraksi secara spiritual dengan arwah leluhur yang sedang dipersiapkan untuk memasuki kekekalan. Setelah prosesi pembalikan *bate* selesai, diyakini bahwa arwah tersebut akan menempuh perjalanan menuju keabadian. Dalam keadaan trans, seperti yang diceritakan oleh tokoh adat Tikala dan *To Minaa* ne Sonda, para peserta melakukan tindakan yang secara rasional sulit diterima, seperti mengiris tangan, lidah, bahkan leher, atau berdiri di atas bilah bambu yang runcing. Namun mereka mampu menyembuhkan luka tersebut seketika dengan mengibaskan daun *lenjuang*. Hal ini juga terekam dalam penelitian Hetty Nooy Palm:

Setelah makan, para penari gellu kembali tampil, namun saat permainan drum berubah "liar", para penari mundur, dan kemudian berbagai orang mengalami kesurupan. Gendang itu terus membunyikan ketukan yang cepat. Beberapa wanita mendesak maju ke dalam lingkaran yang dibentuk oleh kerumunan. Mereka berpegangan tangan dan berbalik, rambut mereka tergerai bebas. Laki-laki bergabung dengan mereka, mencambuk diri mereka sendiri dan orang lain yang kesurupan dengan seikat daun tabang. Seorang

¹⁷ H. Nooy-palm, *The Sa'dan-Toraja II*, hlm. 135.

¹⁸ H. Nooy-palm, *The Sa'dan-Toraja II*, hlm. 134.

pria menyayat lengan bawahnya dengan pedang; tidak ada luka yang terlihat, tidak ada darah yang mengalir. Meski demikian, daun-tabang dengan cepat diaplikasikan ke tempat pedang itu jatuh di lengannya. Seorang pria lain menyayat betisnya, juga dengan pedang. Luka kecil mulai berdarah. Seorang lainnya membuat goresan di dahinya dengan pisau. Seorang wanita muda berubah menjadi *karondonan* (kesurupan) dan melangkah ke dalam lingkaran. Lebih banyak wanita dan pria, semuanya lusinan, menjadi kerasukan. Seorang pria merebut pedang dengan ujung bilahnya mengarah ke arahnya. Dia dan wanita yang lebih tua menyandarkan perutnya ke tepi dan berputar cepat dengan dia di sekitar (ma'lambang). Dia berbalik di tempat; wanita itu berdiri dengan kaki di atas kakinya. Wajah pria itu, dan wanita itu menghadap ke luar. Oleh siapa yang dirasuki? oleh setan (bahasa Indonesia: setan) menurut beberapa orang Kristen, oleh deata menurut orang lain.¹⁹

Ritus *maro* dapat dipahami sebagai suatu ritus transisi atau konversi spiritual, yang mengantar arwah dari arah Selatan menuju Timur—from dunia orang mati (*puya*) menuju keabadian dan menjadi *deata*. Dalam konteks ini, *bate* harus ditegakkan di sisi Timur dari lapangan ritus sebagai pertanda dimulainya upacara. Keberadaan *bate* tersebut menandai kesiapan komunitas dalam menghadirkan ruang suci, sekaligus menghadirkan simbol yang dipercaya membawa kebaikan dan menolak malapetaka. Karena itu, *bate* memperoleh dimensi sakral dalam makna sosial dan spiritualnya.

Sebagai medium dalam ritus konversi, *bate* memiliki posisi yang tak tergantikan. Tanpa kehadirannya, ritus *maro*—yang merupakan bagian dari pengantaran arwah ke arah Timur—tidak dapat dilakukan. Dalam ritus ini, bentuk dan posisi *bate* berkaitan erat dengan status sosial arwah yang sedang dipersiapkan untuk diangkat menjadi *deata*. *Bate* menjadi elemen sentral dalam ritual pembalikan, terutama dalam rangkaian ritus sisi matahari terbit.

Ritus sisi matahari terbit sendiri merupakan bentuk penghormatan terakhir bagi arwah leluhur yang belum sepenuhnya “membali puang” (kembali menjadi dewa). Karena status mereka masih dalam transisi, arwah-arwah tersebut masih diberi makanan dan dirawat oleh keluarga yang hidup. Dengan demikian, ritus sisi Timur ini merupakan bentuk penghormatan sekaligus penghantaran menuju transendensi.

Di dalam masyarakat Toraja, khususnya di wilayah Kesu’ (bagian Timur Toraja), pendirian *bate* hanya dapat dilakukan oleh mereka yang berasal dari kalangan bangsawan, atau disebut sebagai *anak pare-pare nangka*. Artinya, ritus ini tidak bersifat egaliter, melainkan mengafirmasi struktur sosial tradisional yang menempatkan bangsawan sebagai mediator ritus yang menghubungkan dunia fana dan kekal.

¹⁹ H. Nooy-palm, *The Sa'dan-Toraja II*, hlm. 136-137.

To parengnge ‘mengatur tanggal untuk pesta. Pada hari pertama peserta mandi di sumur; pada hari kedua mereka berhenti di tepi sungai; hari ketiga mereka mendaki bukit. pada hari keempat bate manurun didirikan di pasa simbolis ‘rambu tuka’, “pasa’ rambu tuka “, alun-alun tempat ritual timur berlangsung. karena bate manurun adalah objek sakral, maka didirikan di Timur Laut tempat perayaan.²⁰

Bate Manurun sebagai Medium Pengembangan Teologi Kontekstual

Gereja yang hidup adalah gereja yang mampu merespons konteksnya dengan refleksi teologis yang relevan. Teologi bukan semata milik para teolog, melainkan tanggung jawab seluruh umat beriman.²¹ Dalam kerangka teologi kontekstual model antropologis ala Stephen B. Bevans, pendekatan ini memulai teologi bukan dari wahyu atau doktrin, melainkan dari pengalaman manusia dan kebudayaan lokal sebagai tempat pewahyuan Allah. Maka, *bate manurun* sebagai simbol budaya Toraja dapat dikembangkan menjadi medium teologi kontekstual. Ekspresi-ekspresi religiusitas berikut ini kiranya dapat membuka jalan bagi pengembangan teologi kontekstual model antropologis sebagaimana yang dimaksud.

Bate Manurun sebagai Simbol Sakralitas Lokal

Sebagaimana yang telah dipaparkan di atas, Bate Manurun bukan hanya artefak atau ornamen adat melainkan media transenden yang menghubungkan orang Toraja yang masih hidup dengan leluhur, ilah-ilah (*deata*), dan Ilah Pencipta (Puang Matua). Model antropologis dari teologi kontekstual yang ditawarkan Bevans membuka ruang yang luas tentang eksistensi kesakralan di luar gereja dan Alkitab. Sakralitas dalam setiap budaya dipahami sebagai ekspresi religiusitas yang sangat berharga untuk diperjumpakan dengan Injil.

Dalam terang Kisah Para Rasul 17:22-23, Paulus **di Areopagus menyatakan bahwa ia menyampaikan tentang Allah yang telah mereka sembah tetapi belum mereka kenal secara benar**. Paulus pergi berdiri di tengah-tengah Areopagus dan berkata: ‘Hai orang-orang Atena, aku lihat, bahwa dalam segala hal kamu sangat beribadah kepada dewa-dewa. Sebab ketika aku berjalan-jalan di kotamu dan melihat-lihat barang-barang pujaanmu, aku menemukan juga sebuah mezbah dengan tulisan: **Kepada Allah yang tidak dikenal**. Apa yang kamu sembah tanpa mengenalnya, itulah yang kuberitakan kepadamu.” Paulus mengakui keberadaan Allah yang di sembah oleh orang Atena, yang tidak mereka kenal dan Paulusewartakan supaya mereka semakin mengenal Allah

²⁰ H. Nooy-palm, *The Sa'dan-Toraja II*, hlm. 126.

²¹ Albertus Herwanta, *Berteologi Harus Kontekstual: Catatan kecil bagi gereja dalam berteologi untuk generasi milenial Indonesia, dalam, Berteologi baru Untuk Indonesia* (Yogyakarta: Kanisius, 2020) hlm. 218

tersebut. Demikian pula *bate* dalam budaya Toraja dapat menjadi “media lokal” yang mengarahkan umat kepada pengenalan akan Kristus, Sang Injil sejati.

Pada dasarnya setiap manusia religious, selalu merindukan untuk kembali kepada kekekalannya. Manusia Toraja pun dalam paham agama tradisional (*aluk todolo*) juga selalu merindukan untuk kembali kepada hakikatnya dalam kesempurnaannya. “Manusia Toraja sendiri, adalah manusia yang selalu merindukan untuk kembali dalam kekekalannya” (Ivan Sampe Buntu, 2024). Kerinduan itu akan dijawab dengan berdirinya *bate* dalam *ritual rampa matallo* sebagai symbol untuk mengantar arwah dari selatan menuju kepada kekekalannya. Seperti halnya orang Kristen, juga selalu merindukan untuk kembali kepada penciptanya. Sehingga kematian bagi seorang Kristen bukan hal yang menakutkan, seperti disampaikan Paulus dalam **Filipi 1:21**, “*Karena bagiku hidup adalah Kristus dan mati adalah keuntungan*”. *Setiap orang Kristen akan selalu merindukan untuk kembali kepada penciptanya seperti halnya orang Toraja yang merindukan kekekalannya.*

PENUTUP

Orang Toraja Kristen dengan demikian, telah tertanam dalam dirinya bahwa dia akan kembali kepada penciptanya. Jika agama leluhur meyakini proses kembalinya dengan *bate* sebagai symbol perjalanan arwah menuju kekekalan. Maka kristianitas meyakini bahwa perjalanan menuju kepada pencipta hanya karena anugerah melalui kematian dan kebangkitan Kristus. Tetapi kerinduan untuk kembali kepada pencipta selalu ada dalam diri setiap orang Toraja. Gereja sebagai sebuah persekutuan orang-orang percaya, yang masih hidup maupun yang telah meninggal, memaknai bahwa kematian bukanlah akhir dari relasi, tetapi peralihan kepada kehidupan baru dalam Kristus. Dengan demikian, penghormatan kepada leluhur dalam budaya Toraja dapat dimaknai sebagai ekspresi spiritualitas yang menegaskan keberlanjutan relasi dalam tubuh Kristus, sebuah relasi kasih yang melampaui batas-batas tubuh material, dan bukan sekadar praktik kultus yang terpisah dari iman Kristiani.

Penelitian ini menyimpulkan bahwa *bate manurun* tidak bertentangan dengan iman Kristen apabila dimaknai secara kontekstual. Justru dalam simbol tersebut, terdapat kemungkinan besar untuk melihat karya Allah yang menyapa dan hadir dalam budaya lokal. Gereja harus terus mengembangkan teologi yang hidup—teologi yang tidak hanya membicarakan Allah dalam ruang akademik, tetapi yang mengakar dalam kehidupan umat dan memberi ruang bagi Allah untuk berbicara melalui budaya.

KEPUSTAKAAN

Alkitab, Lembaga Alkitab Indonesia. Jakarta 2016

Albertus Herwanta. (2020). *Berteologi Harus Kontekstual: Catatan kecil bagi gereja dalam berteologi untuk generasi milenial Indonesia, dalam, Berteologi baru Untuk Indonesia*. Kanisius.

Candace S Alcorta. (2005). Ritual, emotion, and sacred symbols : The evolution of religion as an adaptive complex. *Human Nature*, 16, edisi.

Christian Tauchner. (2013). Kontekstualisasi dan Inkulturasi: Perspektif Teologi Kritis”. *Studia Philosophica et Theologica*, 13.No.1.

Darlene Fozard Weaver. (2003). The Body and Theological Anthropology. *The Journal of Religion*, 83.No.3.

Emanuel Gerrit Singgih. (2014). Hermeneutika dan Teologi Kontekstual. *Jurnal Teologi (Journal of Theology)*, 25.No.2.

Geertz, C. (1973). *Religion as a Cultural System, The Interpretation of Cultures*. Basic Books.

Ismail, Roni. “Ritual Kematian Dalam Agama Asli Toraja “Aluk To Dolo”(Studi Atas Upacara Kematian Rambu Solok), Religi, Vol.XV, No.1, 2019.

Ivan Sampe Buntu. (2024). *Otentisitas Manusia Toraja-Sebuah Gagasan Filosofis Teologis* (1 ed.). Gunung Sopai.

Jan Sihar Aritonang. (2003). The Encounter of Christianity and Local Culture in Indonesia. *Exchange: Journal of Missiological and Ecumenical Research*, 32.No.4.

John Prior. (2012). Christianity and Local Wisdom in Eastern Indonesia. *Exchange: Journal of Missiological and Ecumenical Research*, 41. No. 1.

Kees Waaijman. (2000). Spirituality: Forms, Foundations, Methods. *Studies in Spirituality*, 10, 5–34.

Nathaniel F. Barrett. (2023). Religious Symbolism and the Experience of Life as Meaningful: Addition, Enhancement, or Both? *Religions*, 14, edisi.

Nooy-palm, H. (1986). *The Sa'dan-Toraja II: A Study Of Their Social Life And Religion, Rituals Of The East And West* (II). Foris Publication Holland.

Paul G. Hiebert. (1987). Critical Contextualization. *International Bulletin of Missionary Research*, 11.No.3.

- Rappoport, D. (2014). *Nyanyian Tana Diperciki Tiga Darah: Musik Ritual Toraja dari Pulau Sulawesi, Penceritaan Etnografi*. Kepustakaan Populer Gramedia (KPG).
- Raymond Brady Williams. (1977). Ritual as Theology. *Journal of Ecumenical Studies*, 14.No.2.
- Stephen B. Bevans. (2002). *Models of Contextual Theology*. Orbis Books.
- Stephen B Bevans. (2013). *Teologi Dalam Perspektif Global: Sebuah Pengantar*. Ledalero.
- Talal Asad. (1983). Anthropology and the Study of Religion. *Critical Inquiry*, 1.No.3.
- Ven, J. T. dan H. van der. (1972). *Kamus Toradja-Indonesia*. Jajasan Perguruan Kristen Toradja-Rantepao.

NARASUMBER

1. Lius Tulak: Tokoh adat dalam Wilayah Tikala (Wawancara, desember 2015 dengan penulis)
2. Ne Sonda: To mina dari wilayah Sesean Suloara (Wawancara, tahun 2015 dengan penulis)

RELIGI

JURNAL STUDI AGAMA-AGAMA

Prodi Studi Agama-Agama
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

