

## Komunikasi *Maten Wela* pada Ritual Kematian Masyarakat Kedang – Nusa Tenggara Timur

Nurul Khasanah<sup>1</sup>, Agus Subiyanto<sup>2</sup>, Nurhayati<sup>3</sup>

<sup>1,2,3</sup>Department of Linguistics, Faculty of Humanities,  
Universitas Diponegoro Semarang, Indonesia  
Email: nurulrul1108@gmail.com

### Article Info

#### Article history:

Submitted Feb 18, 2020  
Revised May 20, 2021  
Accepted Dec 09, 2021  
Published April 08, 2022

#### Keywords:

Communication pattern  
*Maten Wela*  
Death ceremony  
Kedang community

### ABSTRACT

This study is a qualitative descriptive study that discusses *maten wela* communication pattern in the death ceremony of the Kedang community in Lembata district, East Nusa Tenggara province. The focuses of the discussion are *maten wela* communication pattern and language structure of *maten wela*. The data was analyzed using the comparative linking technique "*teknik hubung banding*" initiated by Sudaryanto (2015). Data in the form of *mantera* then translated and strengthened by interviews with local community leaders. The theory used to describe data is the theory initiated by Hymes in (Troike; 2003). The results showed that the communication pattern of *maten wela* was divided into four sub-events, namely (1) before *birang nutaq*, (2) *birang nutaq*, (3) after *birang nutaq*, and (4) *ka mema* '. The structure pattern of *mantera maten wela* contains high politeness language, vowel-consonant patterns (n, o, n, η, e, n, u, o, u) and consonant prefixes (n, n, m, b) and end with vowels (o, a, u, u).

### Corresponding Author:

#### Nurul Khasanah,

Department of Linguistics, Faculty of Humanities,  
Universitas Diponegoro Semarang  
Jl. Prof Sudarto No. 13 Tembalang, Semarang, Indonesia.  
Email: nurulrul1108@gmail.com

### PENDAHULUAN

Pluralitas budaya di Indonesia menciptakan keberagaman disetiap sisinya, baik itu budaya, bahasa, ritual, dll. Hal tersebut menciptakan sebuah keunikan dan kekhasan wilayah tersebut. Seperti yang kita ketahui bahasa yang ada di Indonesia sendiri berjumlah 721 bahasa yang masih aktif digunakan. Penggunaan bahasa-bahasa tersebut dapat dijumpai pada percakapan sehari-hari, ritual dan tradisi budaya, juga aktivitas lain yang ada dalam tataran masyarakat. Komunikasi dalam ritual menggunakan bahasa daerah bertujuan untuk mencapai fungsi komunikasi dengan maksud dan tujuan tertentu. Beberapa contoh komunikasi ritual diantaranya dapat kita temui pada upacara pernikahan, lahiran, momen expo, upacara panen padi, penyambutan bulan-bulan tertentu, hingga upacara kematian.

*Maten wela* merupakan salah satu ritual dalam masyarakat Kedang-Nusa Tenggara Timur. Secara geografis Kedang terletak di Kabupaten Lembata, namun kebudayaan dan komunitas tutur yang dimiliki masyarakat kedang berbeda dengan sebagian besar wilayah lembata. Jika pada umumnya kabupaten lembata berbahasa Lamaholot, Kedang memiliki komunitas tutur kecil yang bisa dikatakan kecil karena hanya terdiri dari dua kecamatan yakni Omesuri dan Buyasuri.

Komunitas ritual *maten wela* dalam jurnal ini adalah masyarakat asli yang tinggal di Kedang. Meskipun perkembangan teknologi dan globalisasi bertambah pesat, namun

masyarakat disini tetap pada tradisi nenek moyang mereka dan terus mempertahankan nilai budaya lokal yang menjadi identitas mereka. Dalam *maten wela*, ada standar dan regulasi yang mengatur bagaimana *setting*, *participant*, *act*, *key*, *norm*, agar tujuan dan maksud ritual tersampaikan. Unsur-unsur wajib di dalam *maten wela* yang harus ada diantaranya; *tawaq* (gong besar), *ine ame* (anggota keluarga), *ine ame puen* (keluarga mertua), *nuta'* (kain hitam), *maten* (mayat), dan *wela* (kain adat), *molan* (dukun mantera).

*Maten Wela* merupakan sebuah produk budaya yang dihasilkan oleh masyarakat Kedang Nusa Tenggara Timur. *Maten wela* hanya ada pada ritual kematian bagi orang yang tidak memiliki agama namun percaya kepada Tuhan yang menciptakan alam semesta. Definisi *maten* sendiri merupakan mayat dan *wela* berarti kafir, sehingga *maten wela* memiliki makna meninggalnya seseorang yang tidak beragama.

Ritual ini dapat dilakukan kapan pun tidak bergantung pada hari kematian. Bisa jadi, mayatnya sudah di kubur namun jika belum ada perayaan resmi dari pihak keluarga maka kubur di bongkar dan upacara dilaksanakan. Jika tubuh Mayat tersebut telah hancur maka, diganti dengan serupa tulang-belulang. Bagi mayat laki-laki diganti jasadnya dengan menggunakan *ta'* atau buah kelapa sebagai simbol kepala dan badannya diganti dengan menggunakan ranting *pohon rika*. Mayat perempuan akan di ganti dengan *waq'* atau batu besar dan badannya diganti dengan *ai miri* atau ranting kemiri.

Beberapa penelitian tentang pola komunikasi dalam etnografi komunikasi pernah dilakukan sebelumnya, diantaranya; penelitian oleh (Juanda, 2018) tentang wacana percakapan *mappitu* etnik Bugis Wajo Sulawesi Selatan, sumber data yang digunakan dalam penelitiannya diambil dari dialog lisan tuturan masyarakat Bugis kemudian dikumpulkan menggunakan pendekatan etnografi komunikasi. *Mapitu* merupakan prosesi mengundang para tetangga tujuh hari sebelum acara pernikahan diadakan. (Juanda, 2018) menemukan bahwa *mappitu* bersifat frozen dan juga memiliki unsur *setting bola arung* "rumah bangsawan", partisipan berjumlah tujuh orang dengan memakai pakaian adat dan seorang tuan rumah, *ends*; mengundang, *act*; *mappacci*, akad nikah, dan *maparola*, *key*; formal, norma; siapakatau, dan *genre mappitu* (dialog lisan).

Selanjutnya dilakukan oleh (Maryanti, 2017) tentang etnografi komunikasi dalam tradisi *thugun* mandi di desa Pelangko kecamatan Kelayangan kabupaten Indragiri Hulu Provinsi Riau. Tradisi ini dilakukan untuk bayi yang baru lahir dirumah orangtuanya yang dihadiri oleh keluarga besarnya juga tetangga sekitar. Tradisi ini bersifat formal, upacara ini sebagai bentuk rasa syukur kepada Allah. Dalam prosesi tersebut bayi yang baru lahir dipakaikan gelang, kemudian ada do'a dan mantera yang dibacakan. Dalam prosesi pernikahan masyarakat Sunda (Zikri Fachrul Nurhadi, 2018) pola komunikasi Siraman menggunakan komunikasi verbal yang terdapat dalam lagu-lagu dan komunikasi non-verbal pada benda-benda seperti air, lilin, bokor, kain batik, gayung, dll. Terdapat beragam subevent yang menciptakan macam-macam pola komunikasi, diantaranya; pola komunikasi perintah, pernyataan, dan permohonan.

Penelitian ketiga oleh (Manafe, 2011) tentang komunikasi ritual pada budaya bertani *Antoni Pan Meto* di Timor- Nusa Tenggara Timur, ia menjelaskan bahwa ritual ini merupakan simbol perilaku masyarakat. Ritual ini bertujuan untuk mengungkapkan terimakasih kepada Tuhan atas lahan yang disediakan. Ritual di pimpin oleh *Atoni Pah Meto* seorang kepala suku dengan mengucapkan mantera dan simbol-simbol tertentu. Penelitian selanjutnya oleh (Andung, 2014) tentang komunikasi ritual *Natoni* Masyarakat Adat *Boti* Dalam di Nusa Tenggara Timur, *natoni* sebagai media untuk berkomunikasi dengan nenek moyang suku Timur. *Natoni* bersifat formal dan mengandung beberapa pesan dalam komunikasi. *Natoni* dinilai tidak hanya sebagai seni tradisional namun sebagai media berbagi budaya, membuat asosiasi, hubungan dalam rangka memiliki hubungan dengan makhluk tuhan lainnya.

Kemudian (Suwito, 2016) meneliti tentang Tradisi dan Ritual kematian *wong islam jawa*, dalam penelitiannya ia menjelaskan variasi yang muncul dalam tradisi

kematian dipandang sebagai praktik budaya yang tak lenggkang oleh waktu (*timeless*), tradisi kematian bagi orang Jawa juga memiliki simbolik bahwa ada alam lain selain dunia. Orang Jawa juga memandang kematian sebagai jalan kembali kepada Tuhan. Selain itu, (Samad Umarella, 2016) melakukan penelitian mengenai tradisi *Yelim* dan *Sanamang* bagi masyarakat muslim di Maluku. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa dua tradisi ini mendapat legitimasi oleh nilai-nilai normalitas agama yang berhubungan dengan Islam, contohnya pada upacara perkawinan, *aqiqah*, *khitanan*, haji serta kematian. Dalam (Dewi, 2017), ia menjelaskan pola komunikasi pada tradisi *Marosok* antar penjual di Minangkabau. Pola yang ia dapatkan adalah bahasa percakapan sesama penjual menggunakan bahasa daerah yang tidak bersifat frozen. Konteks ini digunakan untuk menanyakan harga, memberikan nasihat, dan bercerita pengalaman saat transaksi.

Tradisi khataman Qur'an "*mandoa*" pada masyarakat Minangkabau memiliki pola bahasa pengakuan dan penghormatan terhadap keluarga anak. Tradisi *mandoa* berisi sarana dan do'a untuk mendidik anak agar menjadi sholeh dan sholehah, tradisi ini dibahas oleh (Wiridanengsih, 2016). Ritual saat hamil bagi masyarakat Jawa diteliti oleh (Rifa'i, 2017) menunjukkan adanya peristiwa komunikatif yang dipandu oleh pemandu acara. Peneliti membahas isi komunikasi dengan menggunakan teori Hymes (1972) tentang fungsi, topik, tujuan, setting, partisipan, bentuk pesan, isi pesan, dan kaidah interaksinya.

Semua jurnal di atas seluruhnya membahas tentang etnografi komunikasi dalam masyarakat Indonesia, penulis menggambarkan situasi, norm, maksud, aksi, dll. Namun, belum ada yang meneliti *maten wela* dalam upacara kematian masyarakat Kedang Nusa Tenggara Timur. Sehingga jurnal ini membahas bagaimana pola komunikasi mantera *maten wela* dalam upacara kematian masyarakat Kedang dan bagaimana struktur mantera *maten wela*.

## TEORI DAN METODOLOGI

(Mulyana, 2005) mengatakan bahwa ada beberapa ritual yang tak rentan oleh waktu dalam artian ritual ini dilakukan sepanjang tahun hingga sepanjang hidup atau *rite of passage*. Contoh kecil yang sering kita temui adalah upacara pernikahan, perayaan ulang tahun, pertunangan, dan upacara kematian. Dalam upacara-upacara tersebut terdapat komunikasi antar orang yang terlibat di dalamnya, baik itu secara verbal atau non-verbal. Bentuk komunikasi yang muncul menandakan adanya keikutsertaan perasaan dan maksud tertentu. Dapat kita lihat dalam perayaan ulang tahun, secara spontan partisipan yang ada didalam ritual tersebut menyanyikan lagu "selamat ulang tahun" dengan bertepuk tangan dan wajah ceria. Adakalanya ritual dalam masyarakat bersifat mistik dan tidak dipahami oleh nalar. Salah satunya adalah *maten wela* dalam upacara kematian masyarakat kedang, mistik yang muncul juga diyakini oleh masyarakat setempat.

(Rothenbuhler, 1998) menjelaskan komunikasi ritual mempunyai karakteristik diantaranya; ritual sebagai aksi, pertunjukan, kerelaan dan kesadaran, irasional, ritual bukan hanya sekedar rekreasi, kolektif, ekspresi, dan relasi sosial, subjunctive and not indicative, efektifitas simbol-simbol, *condensed symbols*, ekspresif atau perilaku estetik, *customary behavior*, *Regularly recurring behavior*, komunitas tanpa informasi, dan keramat.

Pola komunikasi dalam ritual bersifat sakral (*sacred ceremony*) dimana seluruh partisipan semuanya hadir dan bersekutu (*fellowship and commonality*) mengikuti seluruh runtutan acara dengan sama-sama memiliki tujuan yang sama. (McQuail, 2000) menjelaskan bahwa dalam komunikasi ritual terdapat sebuah pesan yang tersembunyi juga membingungkan/ambigu, dikarenakan partisipan yang hadir tidak menciptakan pesan dari ritual tersebut. Semua yang ada didalamnya merupakan sebuah produk budaya yang bersifat frozen, baik itu secara verbal (mantera) ataupun non-verbal (simbol, indeks,

icon, dll). McQuail juga mengatakan bahwa komunikasi verbal dan nonverbal yang ada dalam ritual bersifat *timeless* (tidak ada batas waktu) dan *unchanging* (tidak berubah). Dalam masyarakat, sebuah upacara ritual memiliki peranan yang penting bagi masyarakatnya.

Dalam buku "*the ethnography of communication*", (Troike, 2003) mengutip dari Hymes (1972) menjelaskan unit-unit penting dalam menganalisis sebuah komunikasi ritual diantaranya; situasi komunikasi (*communicative situation*), event komunikasi (*communicative event*), dan aksi komunikasi (*communicative act*). Situasi komunikasi menjelaskan konteks terjadinya komunikasi atau *setting*. Contohnya, komunikasi tersebut terjadi di sekolah, kereta, pesawat, dll. *Event* komunikasi mendeskripsikan tujuan dari diadakannya sebuah event. Ada partisipan, *norm*, *key*, dan *genre* untuk mencapai satu tujuan yang sama. Sedangkan aksi komunikasi menjelaskan fungsi interaksi tunggal, seperti perintah atau *gesture*, contohnya; ketika meminta seseorang untuk diam, kita bisa langsung menaruh jari di bibirnya sambil berkata "*sstttt*".

Dalam teori komunikasi yang diungkapkan oleh Hymes seseorang yang melakukan penelitian dengan pendekatan etnografi komunikasi harus memahami relativisme budaya setempat beserta partisipannya. Relativisme yang dimaksudkan adalah pandangan masyarakat yang dapat dipahami melalui pendapat penutur asli bukan semata insting atau nalar, tidak bisa di justifikasi/ persepsi karena harus ada pandangan efektif dari FGD (*focus group discussion*). Orang yang menjadi objek dari penelitian etnografi harus memiliki kompetensi komunikatif yaitu menguasai budaya, pola bahasa, ritual, dan juga merupakan penduduk asli atau native.

Penelitian ini mengkaji mantera *maten wela* yang ada dalam ritual kematian masyarakat kedang. *Maten wela* merupakan ritual yang wajib dalam tradisi kematian, mantera tersebut diucapkan oleh seorang *molan* (dukun). Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif yang mana peneliti mendeskripsikan pola komunikasi mantera *maten wela* dan struktur wacana mantera yang ada pada upacara kematian masyarakat Kedang tersebut. Jenis data yang tertera merupakan data primer. Data didapatkan melalui wawancara tidak langsung (via telpon) dengan *molan* Umar Laleng di desa Mahal, Kedang, NTT. Data yang telah di dapat kemudian di transkripsikan lalu diterjemahkan perkata dan kalimat. Dalam proses menerjemahkan makna mantera tersebut peneliti sebagai penutur asli bekerjasama dengan tokoh masyarakat bernama Kaharudin Hobamatan, Mursalin Noreng, dan Umar Laleng.

Proses analisis data menggunakan metode agih dan padan (Sudaryanto, 2005:17) teknik padan yang digunakan pada penelitian ini adalah dengan daya pilah makna kata. Selanjutnya, peneliti menemukan beberapa makna kata dalam penerjemahan mantera harus disesuaikan dengan konteks yang terjadi pada masyarakat. Langkah pertama yang dilakukan dalam menganalisis data adalah dengan menerjemahkan mantera kata-perkata dan kalimat-perkalimat. Kedua, kata yang telah diterjemahkan kemudian disesuaikan dengan menanyakan kepada tokoh masyarakat yang paham budaya. Selanjutnya, peneliti memperkuat analisis data dengan teknik hubung banding untuk memperkuat deskripsi makna mantera *maten wela*. Setelah diperkuat dengan bertanya kepada tokoh masyarakat data kemudian dibagi berdasarkan sub-event dari mantera *maten wela*. Kemudian, analisis data menggunakan teori Hymes dalam (Troike, 2003) tentang *setting*, *event*, dan *act* dan juga teori *setting*, *participant*, *act*, *key*, *ends*, *norm*, dan *genre* (SPEAKING). Selain teori Hymes (1972) peneliti juga menggunakan acuan (Fox, 1998) dalam acuan analisis mantera.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

Pada hasil dan pembahasan, peneliti mendeskripsikan pola komunikasi *maten wela* dan struktur mantera dalam upacara kematian masyarakat Kedang. Mantera *maten wela* yang disampaikan dalam ritual ini dibawakan oleh seorang *molan/dukun* dan memiliki struktur-struktur yang unik dan tidak biasa. Bahasa mantera tidak dapat ditemui secara bebas dalam percakapan sehari-hari. Berikut pemaparan hasil dan pembahasan komunikasi *maten wela*:

### a. Pola Komunikasi *Maten wela*

Dalam *maten wela* terdapat mantera yang di sampaikan oleh *molan* (dukun) yang bertugas. Pembacaan mantera tersebut bertujuan untuk mendoakan arwah *maten* kepada *toan* (Tuhan) Allah. Namun sebelum *maten wela* biasanya *molan* tersebut akan diundang secara formal oleh keluarga *maten* tersebut, yang mengundang juga harus anak tertua atau yang memiliki garis keturunan tertinggi dalam keluarga tersebut. Berikut ini kalimat yang digunakan dalam proses mengundang:

- |                                  |  |
|----------------------------------|--|
| P1 ( <i>Ine ame/kang aring</i> ) | : Selamat sore, Amo, minta maaf ei ganggu me.<br>Selamat sore, Bapak minta maaf saya ganggu me.<br>Selamat sore, bapak mohon maaf saya mengganggu  |
| P2 ( <i>Molan/dukun</i> )        | : Sore, uhuq u, ohaq kua-kua pan ma tebe koha'.<br>Sore iya u tidak apa-apa pergi ma duduk saja<br>Sore, iya, tidak apa-apa, silahkan duduk.   |
| P1                               | : Amo, ei neti ne no'o me ei loeng o. Ke beli mau<br>Bapak saya kesini saya bicara kamu kami akan<br>taneng <i>maten wela</i> be suku noreng, ke<br>mengadakan <i>maten wela</i> PREP suku noreng kami<br>harap o oli ona ator.<br>harap kamu PREP mengatur.<br>Bapak, maksud tujuan saya kesini menyampaikan<br>bahwa besok kami akan mengadakan ritual <i>maten</i><br><i>wela</i> di suku noreng, kami berharap anda bisa hadir<br>untuk mengatur jalannya acara besok. |
| P2                               | : oke, lu'a ei oyo' napo ei ator<br>Oke besok saya kesana baru saya atur<br>Oke, besok saya kesana akan mengaturnya  |

Pada komunikasi undangan diatas terdapat dua partisipan yaitu anggota keluarga (*ine ame/kang aring*) disebut dengan P1 (partisipan 1) dan *molan* (dukun) sebagai P2 (partisipan 2). Bahasa yang digunakan pada komunikasi diatas bersifat semi formal dimana kalimat pertama yang diungkapkan P1 dan kalimat kedua oleh P2 diatas bukan sebuah ungkapan formal atau nonformal. Kalimat formal dimulai ketika P1 menyampaikan isi pesannya kepada P2. Kegiatan mengundang diatas dapat digambarkan dalam tabel sebagai berikut:

Tabel 1. Etnometodologi Mengundang *Molan*

Setting	Rumah <i>Molan</i> " <i>molan ne huna</i> "
participant	Dua orang partisipan berpakaian rapi ( <i>kang aring dan molan</i> )
Act	Mengundang <i>Molan</i> dan memintanya untuk mengurus prosesi <i>maten wela</i>
Ends	<i>Menggundang</i>
Key	Semi formal
Norm	Interaksi langsung
Genre	<i>Dialog mengundang</i>

Latar belakang tempat dari komunikasi diatas adalah rumah *molan*. Bentuk isi pesan yang bertujuan mengundang ada pada kalimat "*Amo, ei neti ne no'o me ei loeng o. Ke beli mau taneng maten wela be suku noreng, ke harap o oli ona ator.*" "Bapak, maksud tujuan saya kesini menyampaikan bahwa besok kami akan mengadakan ritual *maten wela* di suku noreng, kami berharap anda bisa hadir untuk mengatur jalannya acara besok."

Isi undangan diatas merupakan *formal key* yang mana P1 sangat mengharapkan kehadiran *molan* untuk bisa memimpin acara, ditandai dengan kata "*ke harap o oli ona ator*" bermakna implisit ia tidak mau memulai acaranya jika tidak di hadiri oleh *molan* tersebut.

Selanjutnya, saat prosesi *maten wela* setelah semua keluarga besar berbaris berdasarkan keturunannya *ine, ame, bineng, kang aring, maing, ine ame puen*, hingga akhir yang terkecil kemudian *molan* akan berdiri di kursi sebelah *maten* lalu memulai dengan salam hormat pada keluarga. Kemudian ada seseorang datang mengantarkan *nutaq* (kain hitam). Setelah memegang *nutaq* tersebut, *molan* kemudian mengangkat *nutaq* tersebut sambil berkata:

(1) <i>Elu' oyo nara doro awar</i>	Hari ini saya berjanji untuk sikat gigi
<i>Tuhu ne'e til</i>	Tusuk telinga
<i>Uben lepun mu'u erun</i>	Mandi dengan pelepah pisang
<i>Ewu'awu lowu lei</i>	Cuci muka cuci kaki
<i>Nema nara do' leu</i>	Untuk dia turun kampung
<i>Laha lelang birang nuta' ke' kapan</i>	Untuk sobek ini kain hitam
<i>Mei ria' kawa laleng</i>	Mengantarkan dia ke kampung halaman baru

Kalimat pertama dalam mantera pembuka diatas diawali dengan kata '*elu oyo*' yang bermakna 'hari ini', dalam bahasa Kedang setiap mantera dibuka dengan kata hari ini, seperti salah satu contohnya dalam mantera *Poan Dorong Dopeq* kalimat pembuka di awali dengan kata '*loyo no'o*' yang bermakna sama 'hari ini'. Hal ini menandakan bahwa dalam bahasa Kedang terdapat beberapa variasi leksikon untuk menyebutkan situasi saat ini. Kata selanjutnya '*nara*' yang bermakna berjanji, dalam bahasa percakapan sehari-hari kata janji yang digunakan adalah '*elu*' sedangkan dalam mantera disebutkan dengan menggunakan leksikon '*nara*'. Secara makna kedua kata bermakna sama namun konteks penggunaan kata '*nara*' lebih sakral karena ada perjanjian antara *molan* sebagai manusia dengan *Toang Allah* atau Tuhan. Selanjutnya, kata '*doro awar*' bermakna sikat gigi, yang merupakan ungkapan tidak langsung dari bersuci atau

kumur-kumur. Jadi kalimat pertama pembuka sumpah maten wela adalah ucapan *molan* dihadapan *ine ame* dan *kang aring* dari *maten* kepada Tuhan bahwa ia berjanji untuk bersuci. Ungkapan ini adalah sebuah metafora dari bersuci. Maksud kalimat kedua '*tuhu ne'e til*' yang bermakna tusuk telinga adalah membersihkan telinga dari tusukan anting atau benda-benda yang menempel di telinga dan bermakna *molan* tidak sedang dalam keadaan tuli. Ungkapan diatas juga menggunakan metafora yang menyiratkan makna tidak langsung.

Kalimat ketiga dimulai dengan kata '*uben lepun*' yang bermakna mandi dan '*mu'u erun*' yang bermakna pelepah pisang. Makna dari kalimat ini bukan berarti mandi dengan pelepah pisang secara literal, namun merupakan sebuah metafora yang bermakna mandi dengan bersih sebersih seputih pelepah pisang. Masyarakat Kedang sering menggunakan perumpamaan dengan buah pisang '*mu'u*' hal ini dikarenakan wilayah Kedang yang banyak pepohonan pisang dan merupakan salah satu makanan pokok masyarakat. Kalimat keempat bermakna "mencuci muka dan kaki" dengan penggunaan leksikon "*ewu*" untuk konteks wajah dan "*lowu*" untuk kaki. Kalimat kelima menunjukkan tujuan dari bersuci yang dilakukan oleh *molan*, dengan menggunakan leksikon '*do' leu*' yang bermakna turun kampung, turun kampung yang dimaksudkan adalah proses penguburan. Masyarakat Kedang menganggap liang kubur adalah sebuah kampung, tempat kehidupan baru bagi *maten* (mayat). Tujuan kedua *molan* dijelaskan oleh kalimat ke-enam, *molan* bersuci untuk '*birang nuta*' yang bermakna merobek kain. Proses ini merupakan proses mengantar maten dengan dibekali '*nuta*' atau sepotong kain hitam. Biasanya, masyarakat Beragama akan menggunakan kain kafan atau Jas namun bagi masyarakat yang tidak beragama, pengantaran jenazahnya menggunakan sepotong kain hitam. Kalimat terakhir dalam mantera pembuka menunjukkan tujuan ketiga mengapa *molan* bersuci adalah "*mei ria kawa' laleng*" yang bermakna mengantarkan maten ke kampung halaman baru. Kalimat ini merupakan metafora, secara literal makna "*kawa laleng*" adalah dalam tanah, namun masyarakat Kedang menganggap liang tanah adalah sebuah kampung dan kehidupan baru bagi maten. Sehingga bahasa yang digunakan adalah kampung halaman baru.

Jadi, mantera pertama merupakan komunikasi *molan* kepada Toang Allah (Tuhan) dihadapan seluruh anggota keluarga maten yang berisikan janji bahwa ia telah bersuci dahulu sebelum melakukan ritual dimana semua kalimatnya menyeru pada pembersian diri. Gigi "*awar*" dalam mantera tersebut menunjukkan bagian panca indera mulut yang digunakan untuk berbicara sehingga harus bersih dan disucikan sebelum ritual dimulai. Kata *til* (telinga) diatas memiliki makna konotasi bahwa telinga dari si *molan* (dukun) tidak mengalami gangguan atau tuli, *ewu' awu* (cuci muka) dan *lowu lei* (cuci kaki), dan siap mengantarkan *maten* (mayat) setelah semuanya selesai. Dalam prosesi tersebut partisipan yang beranggotakan anggota keluarga *ine ame*, *kang aring*, dll menunjukkan gerakan mengangguk kepala yang bermakna mereka semuanya siap melepas kepergian maten dan melakukan ritual tersebut.

Setelah membaca mantera pembuka, *molan* akan membuka *nuta*' kemudian membentangkannya sepanjang tangannya kemudian melanjutkan membaca mantera inti dalam *maten wela* sebagai berikut:

- |  |                           |
|--|---------------------------|
| (2) <i>Ini no'o fulan bin fulan bin fulan.....</i> | Pemberian ini untuk ...   |
| <i>Ne'e nuta hara' no'o</i>                        | Kain hitam sepotong ini   |
| <i>Uwe werun nale laen</i>                         | Sebagai pakaian yang baru |
| <i>Do' Leu leha lelang</i>                         | Ke kampung halaman baru   |
| <i>Ruang kile' tedu' tame'</i>                     | Bertemu dipandu dibimbing |
| <i>Tua ino bua Wo' amo kaban</i>                   | Arwah dan sang kekasih    |

*Bewe Tuan leu wo' awu'  
Sema owe' lamang nuo  
Awe lamang tedu' tame' nuo.*

Di kampung Arwah-arwah  
Di jemput di pelihara  
Di bimbing diarahkan.

Makna mantera diatas adalah “*pemberian sepotong kain hitam ini dari fulan bin fulan bin fulan (sampai garis keturunan terakhir) sebagai pakaian yang baru untuk ke kampung halaman yang baru bertemu dipandu dan di bimbing arwah dan sang kekasih di kampung arwah-arwah dan nantinya akan dijemput lalu tinggal disana dan dibimbing disana*”

Mantera kedua merupakan mantera inti dari ritual “*maten wela*” dimana terjadi proses *birang nuta* atau sobek kain. kalimat pertama dan kedua pada mantera diatas merupakan komunikasi *molan* terhadap anggota keluarga, sambil mengucapkan *molan* kemudian bersamaan dengan merobek kain hitam lalu diberikan kepada anggota keluarga. Leksikon yang menunjukkan proses pemberian ada pada kalimat kedua “*ne'e nuta hara' no'o*” yang bermakna kain sepotong ini. Kain hitam ‘*nuta*’ yang diberikan kepada *maten* memiliki beberapa fungsi bagi kehidupan selanjutnya. Kalimat ketiga dan keempat pada mantera kedua menjelaskan fungsi pertama ‘*nuta*’ atau kain yang akan diserahkan kepada *maten*, fungsinya adalah simbol pakaian baru yang dikenakan *maten* di kampung halaman baru. Leksikon yang menunjukkan kampung baru adalah ‘*do' leu*’, seperti yang dijelaskan pada mantera pembuka, turun kampung tidak bermakna literal namun mengandung makna implisit. Fungsi kedua dijelaskan oleh kalimat kelima dan keenam, leksikon yang menunjukan fungsi kedua adalah “*kile' tedu' tame*” yang bermakna bertemu dipandu dan dibimbing, secara implisit kata tersebut menunjukan bahwa ‘*nuta*’ yang diserahkan kepada *maten* memiliki fungsi sebagai bekal yang nantinya digunakan untuk bertemu seluruh arwah pendahulu ‘*tua ino*’ dan Tuhan ‘*amo kaban*’. Tiga kalimat terakhir pada mantera inti menjelaskan harapan keluarga besar serta *molan* kepada *maten*, dimana mereka berharap *maten* akan bertemu ‘*amo kaban*’ dan dijemput kedatangannya, dipelihara, dibimbing dan juga diarahkan. Harapan ini diungkapkan dengan penuh harap dan menjadi doa bagi *maten* dalam kalimat ‘*Bewe tuan leu wo' awu', Sema owe' lamang nuo, awe lamang tedu' tame' nuo*’.

Pola bahasa mantera inti diatas menunjukan bahasa yang sangat santun dengan kesopanan yang sangat tinggi, bahasa mantera di atas tidak ditemu dalam percakapan sehari-hari masyarakat Kedang. Tone saat membacakan mantera tersebut sedikit lebih cepat dari percakapan biasa pada umumnya. Pada Komunikasi ini, ada do'a dan harapan kepada sang *maten*.

Pada saat pembacaan mantera diatas satu persatu anggota keluarga maju ke depan dan mengambil *nuta*’ ditangan *molan* sambil berjalan menuju *maten* yang telah diletakan diatas peti mati. Misalkan yang maju pertama adalah kakak pertama dari si *maten*. Maka kakanya akan meletakan *nuta*’ di dasar badan si *maten*. Alasan mengapa diletakan di dasar adalah karena orang tertua dalam silsilah keluarganya harus benar-benar mengikhhlaskan kepergian *maten* ke tempat yang baru dan kakak tertua juga harus peduli dan mengambil alih tanggung jawab keluarga si *maten* tersebut.

Setelah mantera selesai sang kakak segera membalikan badan lalu kemudian bergegas duduk di kursi keluarga sambil menyaksikan *birang nuta*’ (robekan kain hitam) yang diserahkan kepada adik-adik, hingga anak-anak, dan garis keturunan *maten* tersebut. Selanjutnya, setelah seluruh keluarga meletakan *nuta*’ diatas *maten*, *molan* lalu melanjutkan membaca mantera penutupan prosesi

*maten wela* dengan posisi berdiri di samping *maten* sembari melihat kearah *maten* lalu berkata:

- |                                      |                         |
|--------------------------------------|-------------------------|
| (3) <i>Nuta' daten hara no'o</i>     | Kain sepotong ini       |
| <i>Nara dahu' olon ka</i>            | Untuk minta makan minum |
| <i>Mei min beyo Tuan leu wo' au.</i> | Minum bersama Tuhan     |
| <i>Beyo Tuan leu ho' au</i>          | Di kampung para arwah   |

Makna mantera diatas adalah "*kain sepotong ini akan menjadi bekalmu (maten) untuk syarat makan dan minum bersama Tuhan di kampung Arwah.*" Mantera ketiga merupakan mantera penutup dari prosesi *birang nuta'* atau sobek kain. Kalimat pertama hingga keempat merupakan komunikasi *molán* kepada *maten* yang merupakan mantera penutup berisikan do'a dari *molán* kepada *maten*, secara implisit, kalimat ini menunjukkan fungsi *nuta'* yang lainnya dimana pada kalimat kedua dan ketiga "*Nara dahu' olon ka*" dan "*Mei min beyo Tuan leu wo' au*" fungsinya untuk meminta makan dan minum atau sebagai syarat nantinya *maten* tidak sengsara karena ia membawa hadiah dan bekal untuk "*amo kaban*" di kampung yang baru/dikehidupan yang baru.

Selanjutnya, *Molán* lalu melihat kearah keluarga besar *maten* lalu serentak keluarga *maten* mengatakan "*Amo, terimakasih banyak-banyak o ator ke' maten wela*" yang artinya terimakasih banyak bapak sudah bersedia mengatur *maten wela* kami. Kemudian *molán* lalu mengangguk sebagai tanda "iya sama-sama". Lalu mayat kemudian diangkat lalu dikubur sebagaimana biasanya masyarakat Indonesia.

Setelah prosesi penguburan anggota keluarga dan *molán* kemudian kembali kerumah lalu menghadiri acara "*ka mema*" (makan bersama keluarga *maten*) dalam acara ini berbagai jenis hidangan di sediakan oleh keluarga *maten* mulai dari hidangan daging dan juga sayuran. Terlebih makanan jagung titi "*hengan watar*" dan *motong* (sayur marungga) serta "*mu'u*" atau pisang merupakan menu wajib yang harus ada di dalam ritual ini. Setelah *ka mema'* selesai *maten* berdiri dihadapan seluruh keluarga besar *maten* dan mengatakan:

- |                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| (4) <i>Mu'u erun palu sara awur</i> | Pisang kapuk dipukul dengan bambu      |
| <i>Hiya tuku' hidang hiya lowa'</i> | Di belah di cuci belahan bambu sesajen |

Makna kata *molán* diatas adalah "*Pisang kapuk dipukul dengan bambu, dibelah dicuci lalu kemudian dijadikan sesajen.*" makna yang dihasilkan dari kalimat diatas menunjukkan makna konotasi bahwa dalam ritual kematian *maten wela*, setelah prosesi penguburan, acara *ka mema'* dikonotasikan dengan pemberian makanan terbaik dari *maten* untuk semua orang dan untuk Tuhan. Semakin enak hidangan yang disajikan menandakan semakin baik *maten* tersebut. Kata "*Mu'u erun*" (pisang kapuk) dipilih dalam mantra karena masyarakat kedang pada dasarnya mempunyai makanan pokok yaitu pisang dan pisang terbaik yaitu pisang kapuk sehingga hal ini menjadi alasan kenapa pemilihan pisang kapuk menjadi mantra frosen bagi masyarakat Kedang.

Dari penjelasan prosesi *maten wela* diatas, dapat ditarik kesimpulan bahwa bahasa yang digunakan dalam mantera tersebut berisi sumpah dan do'a terhadap *maten* tersebut. Bahasa yang digunakan tidak seperti bahasa percakapan pada umumnya karena tone dan ritme dalam menyebutkan mantera tersebut lebih sedikit cepat. Jika dijelaskan menurut tabel Hymes (1972) maka *maten wela* menjadi sebagai berikut:

Tabel 2. Etnometodologi *Maten Wela*

Setting	Rumah <i>maten</i> “ <i>maten ne huna</i> ”
participant	Seluruh anggota keluarga
Act	<i>Maten wela dan ritual birang nuta'</i>
Ends	<i>Ritual kematian</i>
Key	Formal
Norm	Interaksi langsung
Genre	Mantra <i>maten wela</i>

Penjelasan dari tabel dua menjelaskan *setting*, *participant*, *ends*, *act*, *key*, *norm*, *genre*. Setting dari komunikasi *maten wela* terjadi di rumah *maten wela* desa leubatang kecamatan omesuri. Kemudian yang menjadi partisipan dalam ritual *maten wela* adalah seluruh anggota keluarga dari keturunan tertinggi hingga keturunan yang paling rendah. *Act* atau bentuk komunikasi yang terjadi adalah pelafalan mantra atau *maten wela dan birang nutaq*. Norma dari ritual di atas adalah interaksi langsung antara *molan* dan seluruh partisipan. Mantra yang diucapkan oleh *molan* terbagi menjadi tiga bagian yaitu sebelum *birang nutaq*, saat *maten wela*, dan penutupan setelah *ka mema'*. Sehingga genre dari ritual di atas adalah mantra *maten wela* yang bersifat frozen.

#### b. Pola Struktur Mantera *Maten wela*

*Maten wela* diketahui merupakan mantera frozen yang tidak boleh diucapkan oleh sembarang orang. Adanya konsekuensi yang terkandung dalam bait-bait mantera mengharuskan seseorang yang akan mengucapkannya memiliki kemampuan dan keahlian khusus. Bentuk bahasa yang dalam mantera *maten wela* tidak seperti bahasa percakapan sehari-hari, ia berisikan sumpah dan doa kepada *maten*. Sehingga dapat dipastikan bahwa isi mantera tersebut sangat diagungkan. Pada poin ini, peneliti akan menjelaskan pola struktur mantera *maten wela*, sebagai berikut;

Pola struktur mantera (1) yang diucapkan *molan* sebelum proses *birang nutaq* menunjukkan bahwa setiap mantera dalam bahasa Kedang menggunakan awalan hari, situasi, keadaan, dalam mantera tersebut kata “*elu oyo*” yang berarti hari ini, saat ini. Contoh lain juga dapat di temukan dalam mantera *poan dorong dopeq* atau tradisi migrasi pada masyarakat kedang juga diawali dengan kata “*loyo no'o*” yang bermakna saat ini. Selanjutnya, mantera tersebut di ikuti oleh kalimat-kalimat yang menunjukkan bersuci dimana menunjukkan jaminan bahwa *molan* sudah suci dan siap mengantarkan *maten*. Kegiatan bersuci *molan* digambarkan dengan sikat gigi, membersihkan telinga, kemudian mandi lalu berwudhu, mengenakan pakaian dan siap mengantarkan. Jika diperhatikan, di akhir mantera (1) ada kata “*kawa laleng*” yang berarti sebenarnya dalam tanah namun disini di maknai dengan kampung halaman baru atau kehidupan baru bagi *maten*.

Kemudian pada mantera (2) terdapat pada prosesi *birang nutaq* atau inti dari ritual kematian masyarakat Kedang memiliki pola struktur dimana akhir setiap kalimat makna berpola konsonan-vokal (*n,o,n, η, e, n, u,o,u*). Kalimat pertama diawali dengan kata *ini no'o* yang menunjukkan kegiatan memberikan

sesuatu dengan *politeness* yang tinggi. Pada kalimat kedua terdapat kata *hara'* yang berarti sedikit/sepotong sebagai bentuk *politeness* bahwa tidak ada apa-apa lagi yang diberikan untuk mengantarkan *maten*. Selanjutnya, bahasa kesopanan yang di gunakan dalam penggalan mantera ini adalah *Ruang kile' tedu' tame'* yang bermakna bertemu dipandu di bimbing. Dalam percakapan sehari-hari bahasa dengan kosakata seperti ini tidak digunakan dan hanya ada pada mantera *maten wela* saja. Contoh lain bahasa kesopanan terdapat pada kalimat mantera dua baris terakhir yaitu *Sema owe' lamang nuo* yang berarti di jemput di pelihara dan juga *awe lamang tedu' tame' nuo* bermakna di bimbing di arahkan. Kosakata tersebut tidak di gunakan dalam kegiatan sehari-hari karena dianggap terlalu tinggi respeknya. Sehingga dapat di simpulkan bahwa pada pola mantera (2) dimana proses *birang nutaq* dilakukan ada pola khusus yang khas dan tingkat kesopanan bahasa yang sangat tinggi di samping itu, keseluruhan mantera (2) berupa doa dan simbol ikhlas keluarga *maten*.

Pola struktur mantera (3) di bacakan pada saat anggota keluarga telah menaruh *nutaq* diatas tubuh *maten*. Jika di perhatikan, pola struktur (3) diawali dengan konsonan  $(n,n,m,b)$  dan di akhiri dengan vokal  $(o,a,u,u)$ . Dalam potongan mantera ini terdapat bahasa kesopanan juga pesan agar di kehidupan di kampung yang baru *maten* mendapat keberkahan dan bahagia bersama Tuhan. Penggambaran nya dengan kalimat *nara dahu' olon ka* yang bermakna minta makan dan minum juga pada kalimat *Mei min beyo tuan leu wo' au* yang bermakna minum bersama Tuhan.

Selanjutnya kalimat penutup (4) pada acara setelah penguburan atau *ka mema'* dimana *molan* mengucapkan kalimat *Mu'u erun palu sara awur* yang bermakna pisang kapuk dipukul dengan bambu dan *Hiya tuku' hidang hiya lowa'* yang bermakna di belah di cuci belahan bambu sesajen. Dalam pengucapannya, dua kalimat ini dibacakan dengan nada seperti pembacaan pantun dengan tone yang sedikit cepat.

Dari pemaparan di atas, pola struktur mantera *maten wela* mengandung beberapa poin penting yang mana kalimat pembuka mantera menggambarkan situasi saat ini dengan kata "*elu oyo*", dalam mantera *maten wela* pemilihan bahasanya menggunakan kesopanan tinggi dimana terdapat banyak doa dan pesan bahagia. Struktur mantera juga mempunyai pola khas seperti yang terdapat dalam mantera (2) berpola konsonan-vokal  $(n,o,n, \eta, e, n, u,o,u)$  dan pada mantera (3) dengan pola struktur (3) diawali dengan konsonan  $(n,n,m,b)$  dan di akhiri dengan vokal  $(o,a,u,u)$ . Bahasa-bahasa mantera tidak digunakan dengan bebas pada percakapan sehari-hari sehingga ini menjadi sebuah produk budaya yang wajib dipertahankan.

## SIMPULAN

Tuturan dalam ritual kematian masyarakat Kedang Nusa Tenggara Timur merupakan sebuah produk budaya yang bersifat frozen. Mantra yang digunakan saat *maten wela* yang dituturkan oleh seorang *molan* bersifat formal dan tidak di temui dalam percakapan sehari-hari. Sebelum prosesi *maten wela* diadakan komunikasi antara keturunan tertinggi untuk mengundang *molan* hadir mempunyai key yang bersifat semi formal. *Setting* mengundang terjadi di rumah *molan* kemudian terdiri dari dua orang partisipan yakni *molan* dan utusan keluarga besar. *Genre* dalam komunikasi ini adalah dialog mengundang dan normanya adalah interaksi langsung. Selanjutnya, dalam *maten wela* mantra tersebut berisikan sumpah seorang *molan* dan do'a serta harapan keluarga untuk sang *maten* di kehidupan barunya. *Maten wela* mengambil setting di rumah si *maten*

dan mempunyai partisipan seluruh keluarga besar mulai dari *ine ame, kang aring, ine ame puen, anaq, maing, bineng*, hingga garis keturunan terkecil yang dimiliki oleh *maten*. Genre dalam ritual kematian tersebut merupakan mantra frosen yang bersifat khusus dan tidak dapat diucapkan oleh sembarang orang, dengan kata lain hanya boleh diucapkan oleh seorang *molan* (dukun). Norma ritual mateen wela adalah interaksi langsung antara *molan* dan partisipan yang terdiri anggota besar. *Key* dalam *maten wela* bersifat formal.

Pola struktur mantera juga mempunyai pola khas seperti yang terdapat dalam mantera (2) berpola konsonan-vokal (*n,o,n, η, e, n, u,o,u*) dan pada mantera (3) dengan pola struktur (3) diawali dengan konsonan (*n,n,m,b*) dan diakhiri dengan vokal (*o,a,u,u*). Bahasa-bahasa mantera tidak digunakan dengan bebas pada percakapan sehari-hari sehingga ini menjadi sebuah produk budaya yang wajib dipertahankan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Andung, P. A. (2014). Komunikasi ritual natoni masyarakat adat boti dalam di Nusa Tenggara Timur. *Jurnal Upnyk*, 8(1), 36-44. DOI: [HYPERLINK "https://doi.org/10.31315/jik.v8i1.67"](https://doi.org/10.31315/jik.v8i1.67) <https://doi.org/10.31315/jik.v8i1.67>
- Dewi, S. F. (2017). Pola komunikasi tradisi marosok antara sesama penjual dalam budaya Minangkabau. *Jurnal Kajian Komunikasi*, 5(2), 222-234. DOI: [HYPERLINK "https://doi.org/10.24198/jkk.v5i2.10464"](https://doi.org/10.24198/jkk.v5i2.10464) <https://doi.org/10.24198/jkk.v5i2.10464>
- Fox, J. F. (1998). *To speak in Pairs*. New York, New Rochelle, Meulbourne, Sydney: Cambridge University Press.
- Juanda, A. (2018). Wacana percakapan mappitu etnis Bugis Wajo Sulawesi Selatan, Indonesia (pendekatan etnografi komunikasi). *JP-BSI*, 3(2), 71-76. DOI: [HYPERLINK "https://dx.doi.org/10.26737/jp-bsi.v3i2.725"](https://dx.doi.org/10.26737/jp-bsi.v3i2.725) <http://dx.doi.org/10.26737/jp-bsi.v3i2.725>
- Manafe, Y. D. (2011). Komunikasi ritual pada budaya bertani Atoni Pah Meto di Timor-Nusa Tenggara Timur. *Jurnal Aspikom*, 1(3), 287-298. DOI: [HYPERLINK "http://dx.doi.org/10.24329/aspikom.v1i3.26"](http://dx.doi.org/10.24329/aspikom.v1i3.26) <http://dx.doi.org/10.24329/aspikom.v1i3.26>
- Maryanti, D. (2017). Etnografi komunikasi dalam tradisi Thugun Mandi di desa Pelangko Kecamatan Kelayang Kabupaten Indragiri Hulu Provinsi Riau. *JOM FISIP*, 4(2), 1-15.
- McQuail, D. (2000). *McQuail's mass communication theory*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Mulyana. (2005). *Ilmu komunikasi suatu pengantar*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Nurhadi, Z.F., Salamah, U., & Vidiyanti, T. (2018). Etnografi komunikasi tradisi siraman pada prosesi pernikahan adat Sunda. *Jurnal Penelitian Komunikasi*, 21(2), 101-108. DOI: [HYPERLINK "https://doi.org/10.20422/jpk.v21i2.531"](https://doi.org/10.20422/jpk.v21i2.531) <https://doi.org/10.20422/jpk.v21i2.531>
- Rifa'i, M. (2017). Etnografi komunikasi ritual tingkeban neloni dan mitoni (studi etnografi bagi etnis Jawa di Desa Sumpersuko Kecamatan Gempol Kabupaten Pasuruan. *ETTISAL*, 2(1), 27-40. DOI: [HYPERLINK "http://dx.doi.org/10.21111/ettisal.v2i1.1411"](http://dx.doi.org/10.21111/ettisal.v2i1.1411) <http://dx.doi.org/10.21111/ettisal.v2i1.1411>
- Rothenhuhler, E. (1998). *Ritual communication: from everyday conversation to mediated ceremony*. Thousand Oaks: SAGE Publications.

- Keliata, S.U.I.K.Y.K. (2016). Etnografi: tradisi Yelim dan Snamang pada masyarakat Islam Maluku. *Jurnal Fikratuna*, 8(1), 101-125.
- Suwito, A. S. (2016). Tradisi dan ritual kematian wong Islam Jawa. *E-Journal IAIN Purwokerto*, 13(2), 197-216.
- Troike, M. S. (2003). *The ethnography of communication*. USA, UK, GERMAN, AUSTRALIA: Blackwell Publishing.
- Wirdanengsih. (2016). Tradisi mandoa untuk anak khatam Alqur'an dalam keluarga Luas Minangkabau. *HARKAT*, 12(1), 83-88. DOI: HYPERLINK "https://doi.org/10.15408/harkat.v12i1.7583" 10.15408/harkat.v12i1.7583
- Yoshiyuki, M. (2010). A study of 'Kenry' in Japanese and 'Hak' in Indonesian. *Jurnal Humaniora*, 22(1), 22-30. DOI: HYPERLINK "https://doi.org/10.22146/jh.982" https://doi.org/10.22146/jh.982

#### Wawancara

- Laleng, Umar.2020. "*Mantera Maten Wela*". Wawancara via telpon pada 30 maret 2020, pukul 18.00 WIB
- Hobamatan, Kaharudin. 2020. "*Tinjauan Makna Implisit dan Eksplisit pada Mantera.*" Wawancara melalui whatsapp pribadi pada tanggal 02 April 2020, pukul 10.18 WIB
- Noreng, Mursalin. 2020. "*Proses dan Mitos Ritual Maten Wela*". Wawancara melalui telpon pada 15 Maret 2020, pukul 11.18 WIB