ETNOREFLIKA: Jurnal Sosial dan Budaya ISSN: 2252-9144 (Cetak)
Volume 13, Nomor 2, Juni 2024: 343–359 ISSN: 2355-360X (*Online*)
10.33772/etnoreflika.v13i2.2521

Tradisi Sunat *Sifon* dan Struktur Sosial Etnis Dawan

Sifon Circumcision Tradition and The Social Structure of The Dawan Ethnic Group

Hendra[1], Raemon[2], Danial[3], Intan Kumbayoni[4], Hasniah[5]

[1]Jurusan Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Tadulako,
Jalan Soekarno Hatta No. KM 9, Tondo, Kecamatan Mantikulore,
Kota Palu, Sulawesi Tengah, Indonesia
[2, 3, 5]Jurusan Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Halu Oleo,
Jl. H.E.A. Mokodompit, Kampus Hijau Bumi Tridharma,
Kendari, Sulawesi Tenggara, Indonesia
[4]University of Maryland, College Park, Department of Anthropology
1111 Woods Hall, 4302 Chapel Lane, College Park, MD 20742, United States of America
Email korespondensi: hendra_tadulako@gmail.com

Diterima: 20 Februari 2024; Direvisi: 25 Juni 2024; Disetujui: 28 Juni 2024

Copyright © 2024 The Author
This is an open access article
under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License

How to cite (APA): Hendra., Raemon., Danial., Kumbayoni, I., & Hasniah (2024). Tradisi Sunat *Sifon* dan Struktur Sosial Etnis Dawan. *ETNOREFLIKA: Jurnal Sosial dan Budaya*, *13*(2), 343-359. https://doi.org/10.33772/etnoreflika.v13i2.2521.

ABSTRACT

This study examines the tradition of sifon circumcision practiced by the Dawan ethnic group in East Nusa Tenggara within their social and cultural context. This research aims to understand how the sifon practice functions as a social mechanism that strengthens community cohesion and identity, as well as the accompanying health implications. This study employs a qualitative approach with thematic analysis methods supported by literature reviews and interviews. Bronislaw Malinowski's structural functionalism theory is used to analyze the social functions of this ritual. The findings indicate that sifon circumcision is not only an essential rite of passage within the social structure of the Dawan ethnic group, but it also serves as a means to maintain social and psychological balance within the community. The Dawan ethnic group continues to maintain the sifon practice as a vital part of their cultural identity, despite challenges posed by modernization and increased awareness of health risks.

Keywords*: sifon circumcision tradition, social structure, Dawan ethnic group*

ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji tradisi sunat *sifon* yang dilaksanakan oleh etnis Dawan di Nusa Tenggara Timur dalam konteks sosial dan budaya mereka. Tujuan penelitian ini adalah

untuk memahami bagaimana praktik *sifon* berfungsi sebagai mekanisme sosial yang memperkuat kohesi dan identitas komunitas, serta implikasi kesehatan yang menyertainya. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode analisis tematik, didukung oleh studi literatur dan wawancara. Teori fungsionalisme struktural dari Bronislaw Malinowski digunakan untuk menganalisis fungsi sosial dari ritual ini. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sunat *sifon* tidak hanya merupakan ritus peralihan yang penting dalam struktur sosial etnis Dawan, tetapi juga berfungsi sebagai sarana untuk menjaga keseimbangan sosial dan psikologis dalam masyarakat. Meskipun menghadapi tantangan dari modernisasi dan meningkatnya kesadaran akan risiko kesehatan, praktik *sifon* tetap dipertahankan sebagai bagian dari identitas budaya yang kuat.

Kata kunci: tradisi sunat *sifon*, struktur sosial, etnis Dawan

PENDAHULUAN

Sunat telah menjadi perdebatan mengenai hak asasi manusia berkenaan setuju atau tidak untuk disunat (Kottak, 2015: 31) Apakah itu akan menjadi kewajiban bagi laki-laki maupun perempuan? Apakah dilaksanakan saat balita ataukah saat remaja ataukah saat sebelum pernikahan? Sunat kemudian menjadi bagian dari kebudayaan itu sendiri, karena sunat yang akan dilaksanakan sebagai bagian ritual akan masuk dalam bagian peningkatan ketakutan dan kecemasan, namun setelah ritual selesai dilaksanakan sunat akan meningkatkan solidaritas bagi orang-orang yang telah melaksanakannnya (WHO, 2009: 47; Kottak, 2015: 236)

Sunat dalam bahasa Indonesia adalah praktek memotong atau menghilangkan sebagian atau seluruh kulit penutup depan dari penis. Sunat dalam bahasa Inggris circumsicion, sementara dalam bahasa arab disebut *Khitan*. Sunat masih dipraktekkan oleh umat Yahudi, Kristiani, dan Islam dan berbagai etnis bangsa di dunia. Sementara bagi perempuan, berbagai jenis prosedur sunat termasuk, sayatan, menggosok/menggores, menusuk dan menusuk, dan tindakan simbolis termasuk di dalamnya (Khalaf, 2013: 120-121; Hidayana et al., 2018: 97)

Sunat merupakan salah satu ciri kebudayaan "heliolithicum" yang telah muncul 15.000 tahun yang lalu (Aggleton, 2007: 16). Penggalian arkeologi menemukan bahwa Mumi yang paling tua (tahun 1300 SM) telah disunat, bahkan lukisan-lukisan dinding Mesir menunjukkan bahwa tradisi memotong kulit penutup penis memang telah ada dalam masyarakat Mesir ribuan tahun sebelumnya (Cox & Morris, 2012: 247-250). Namun begitu dalam lintas kebudayaan lainnya, sunat merupakan bagian ritual keagamaan, yang menandakan orang tersebut telah menyerahkan dirinya pada ketaatan keagamaan "sunat tidak berarti apa-apa dan tidak bersunat tidak berarti apa-apa yang penting adalah menaati perintahNya (Aggleton, 2007: 15).

Proses memotong kulit penutup penis atau yang disebut sebagai sunat dalam tardisi agama Kristen dan Islam telah tersirat dalam kitab suci masing-masing agama tersebut. Menurut kitab kejadian 17, 9-14 hal ini diperintahkan Yahwe kepada semua laki-laki Israel sebagai tanda persekutuan, dan harus dilaksanakan pada hari ke-8 sesudah kelahiran.yang disebut *brit milah* (Mohammed Saqib Anwar, 2010: 59; Poliak, 2013: 580). Oleh karena itu, menurut Lukas 2:21, Yesus juga disunat. Sunatan pada anak-anak Israel berupa penyingkiran kulit penutup penis orang dewasa ini masih wajib dilaksanakan dikalangan orang-orang Yahudi. Pemotongan kulit penutup penis laki-laki yang menyebabkan pendarahan dan rasa sakit dimaksudkan untuk mengingatkannya akan kekuasaan Gereja. Sunat bertujuan sebagai peringatan untuk orang tua dan anak yang baru lahir itu untuk selalu dekat dengan Gereja (M. Ikhsan Tanggok, 2018: 270). ”Kami ingatkan bahwa anakmu adalah milik kami, bukan milikmu!” (Dunsmuir & Gordon, 1999: 3). Rasul Paulus mengakui kebebasan orang Kristen keturunan bukan Yahudi untuk tidak menjalankan penyunatan, dan waktu Konsili di Yerusalem (Dunsmuir & Gordon, 1999: 49) pandangannya mendapat persetujuan. Dalam agama Kristen, fungsi sunat diganti oleh permandian yang memberikan cap, yang tidak terhapuskan sebagai anggota umat Allah yang baru.

Sunat bagi umat Islam diwajibkan setelah anak berumur dewasa utamanya anak laki-laki, sementara untuk anak perempuan masih menjadi perdebatan yang sangat serius (Anwar, 2010: 60; Hidayana et al., 2018: 95). Tradisi Sunat dalam Agama Islam sebagai tersirat dalam Surat An-Nahl ayat 123 Al-Baqarah ayat 124 sunat menjadi keharusan dan wajib bagi umat Islam, walaupun sebenarnya sunat atau khitan itu sendiri tidak tersurat dalam Al-Qur’an (Tanggok, 2018: 275-280). Oleh karenanya, pedoman terhadap tradisi yang telah dilakukan oleh Nabi Ibrahim sebelumnya digunakan sebagai tafsir kedua ayat tersebut. Tata cara pelaksanaan sunat baik bagi laki-laki maupun perempuan hanya tertuang dalam mazhab-mazhab yang menafsirkan ayat Al-Quran tersebut serta tafsir terhadap panutan perilaku Nabi Muhammad di zamannya (Asy-Syarbash, 2000; Gomaa, 2013: 123-126) Hal ini kemudian menjadi wajib dan diwariskan terutama mengapa seorang (pria) harus disunat.

Pembahasan mengenai sunat dalam ideologi agama kemudian menjadi diskusi yang belum kunjung usai. Namun begitu diskusi berkenaan tata cara penyembuhan dan perawatan pasca sunat juga seharusnya menjadi elaborasi lanjutan. Luka pasca pelaksanakaan sunat akan sembuh setelah 5 hingga 7 hari, 4 sampai 6 minggu untuk kesembuhan totalnya (WHO, 2009: 15). Pada pengobatan tradisional luka bekas sunat diobati dengan meminum ramuan atau menempelkan ramuan di tempat sayatan, sementara pada pengobatan modern diobati dengan antibiotik baik ditaburi pada luka sayatan maupun untuk diminum (Sarvestani et al., 2012: 3-6) ataupun dengan memasang *ShangRing* (Feldblum et al., 2015: 2), untuk saat ini pelaksanaan bedah maupun pengobatan

pasca sunat yang dilakukan secara tradisional lambat laut mulai ditinggalkan untuk alasan meminimalisir kematian dan penyebaran HIV (Peltzer et al., 2008: 3-5; Biggers, 2020: 3), namun begitu pengobatan pasca sunat dalam balutan budaya tidak serta merta ditinggalkan.

Tulisan ini kemudian membahas bagaimana hal itu bisa terjadi, terutama dalam konteks budaya di Nusa Tenggara Timur khususnya pada Etnis Dawan yang menyebut ritual pasca sunat dengan *sifon.* Tradisi ritual *sifon* muncul dan berkembang sampai sekarang, kendatipun sudah hampir punah dan dilakukan dengan sembunyi-sembunyi) di daerah Timor Barat terutama di Etnis Atoni Meto dan Dawan Timur Tengah Selatan (TTS), Etnis Malaka di Timur Tengah Utara dan beberapa daerah di Kabupaten Belu. Beberapa tempat ini termasuk bagian wilayah dari propinsi Nusa Tenggara Timur (NTT). Wilayah Pulau Timor bagian barat yang merupakan bagian dari Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT) dihuni oleh beberapa kelompok etnik, antara lain: Tetun, Bunak, Helong, Kemak dan Dawan, Rote dan Sabu. Etnis bangsa dan bahasa Dawan merupakan kelompok suku terbesar yang mendiami daratan Timor Barat (Richard Dashbach, 1992: 20). Etnis bangsa Dawan mendiami Kabupaten Kupang daratan yang meliputi: Kota Kupang, Bolok, Sumlili, Kelapa Lima, Oesapa, Oesao, Nunkurus, Bipoli, Oetata, Pariti, Kukak, Oehendak, Sulamu, Nauwen, Barate, Uwel, Oelbubuk, Kapsali, Soliu dan sekitarnya, Naikliu, Poanbaum, dan Oepoli. Selain itu, orang Dawan juga mendiami seluruh wilayah Kabupaten Timor Tengah Selatan (TTS), Timor Tengah Utara (TTU) dan Oekusi (wilayah Timor Leste). Setiap kelompok etnis di Nusa Tenggara Timur umumnya hidup dalam komunitas-komunitas yang hampir-hampir eksklusif sifatnya, dengan masing-masing komunitas memiliki latar belakang budaya yang berbeda-beda (Mubyarto, 1993: 5: Taum, 2006: 171). Taum (2008: 178 menyebut orang Dawan ini sebagai "*The Timorese Proper" Orang Timor Khusus*. Kekhasan orang Dawan ini antara lain terlihat dari bentuk ragawinya yang merupakan percampuran antara unsur Melanesia dan Negrito (Suminar, 2019: 27).

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif agar bersifat efektif dalam mengkaji sunat pada pria dalam konteks antropologi. Penelitian kualitatif dapat memberikan wawasan mendalam tentang makna budaya dan sosial. Metode kualitatif memungkinkan peneliti untuk menggali persepsi, pengalaman, dan praktik komunitas terkait sunat.

Sumber data dalam tulisan ini mayoritas berdasarkan studi literatur ilmiah berkenaan praktik *sifon* yang masih dilakukan hingga sekarang, sementara itu data kualitatif lainnya diperoleh dari hasil wawancara menggunakan jaringan telepon berkenaan pengalaman historis dari beberapa mahasiswa dan penggiat sosial yang berasal dari wilayah Timor Tengah

berkenaan praktik *sifon*. Analisis data dilakukan dengan metode tematik untuk mengidentifikasi pola dan tema utama yang muncul dari data kualitatif baik yang berasal dari studi literatur maupun dari wawancara. Menggunakan tabulasi Microsoft Word dan Microsoft Excel sebagai perangkat lunak analisis data kualitatif sederhana guna mempermudah pengorganisasian dan pengkodean data. Validasi temuan dengan triangulasi data dari berbagai sumber dan teknik untuk meningkatkan kredibilitas dan keandalan hasil penelitian.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Dimulai dengan melakukan Sunat

Menurut keterangan para tukang sunat di Kabupten Timur Tengah Utara, Kabupaten Timur Tengah Selatan, Kabupaten Kupang dan Kabupaten Ambenu, seorang yang melakukan *sifon* sebaiknya melakukannya pada usia 18-30 tahun. Usia ideal bagi seorang yang ingin menjalani *sifon* (sunat) adalah antara 20-35 tahun, atau yang sudah menikah dan mempunyai dua atau tiga anak. Pada usia tersebut, seorang pria dianggap sudah benar-benar dewasa secara fisik. Menurut kepercayaan, tubuh seorang pria akan bertambah besar dan kekar bila menjalani *futus* pada usia 20-35 tahun. Akan tetapi, bila seorang pria menjalani *futus* di bawah usia ideal itu, badannya akan menjadi kerdil dan kemaluannya tetap kecil karena pada saat *futus na'e fe nanao (*darah masih jalan).

Usia tersebut, kulit kulup seorang pria tidak terlalu muda sehingga seusai penyunatan, kulit kulupnya tidak akan tumbuh kembali (*utik [poan ka nmoen faenfa*) dan belum terlalu liat sehingga tidak terlalu menyulitkan tukang sunat pada memasang alat penjepit (*habi' labi'*), melakukan penarikan kulit kulup (*naini*), dan pemotongan kulup (*helet/heret*). Lake (1999: 23) mengemukakan bahwa kebiasaan *sifon* dilakukan oleh seorang pria setelah kawin dan mempunyai satu hingga dua anak. Alasannya adalah apabila seorang disunat pada usia muda, akan *natiup tolon* (mematahkan pertumbuhan, tidak bertambah tinggi lagi), atau *ta'eka amnanuk, ala aoke esan nbo* (membatasi pertumbuhan tinggi badan, hanya badan yang bertambah besar). Namun begitu ada juga pemuda direntang usia tersebut yang belum menikah dan melaksanakan sunat dan *sifon*.

Pelaksanaan Sunat yang diiringi dengan pelaksanaan *sifon* diawali perbincangan antara lelaki yang ingin *sifon* dengan kedua orangtuanya atau dengan istri/pacarnya untuk mendapatkan izin melaksanaan *sifon.* Setelah mendapatkan izin, maka lelaki tersebut menghubungi dukun *sifon* untuk menyepakati syarat berupa uang dan perempuan pasangan *sifon*, serta hari dan tempat pelaksanaan *sifon* sebagaimana dideskripsikan sebagai berikut:

Tempat Pelaksanaan

Pelaksanaan sunat yang dirangkaikan dengan *sifon* bertempat di sebuah rumah kebun yang berukuran kecil yang terletak di pinggiran kebun jagung, di

mana rumah kebun tersebut biasanya digunakan sebagai tempat peristirahatan makan siang saat sedang menanam hingga memanen hasil kebunnya. Pemilihan rumah kebun juga tidak sembarangan. Rumah kebun biasanya terletak berdekatan dengan sungai, karenanya sulitnya mencari lokasi, tempat dan perizinan, biasanya rumah kebun dukun *sifon* yang digunakan dengan membayar sejumlah "mahar" tertentu.

Waktu Pelaksanaan

Sifon dilaksanakan tidak pada sembarang waktu (Lake, 1999: 25). Saat yang paling baik adalah pada musim hujan, ketika jagung berbunga (*pena' nasuf*), bulir jagung berbungan merah (*pena' nasmal*), musim jagung muda (*pena' namnaot, pena naes opan sufan*), atau padi menguning (*ane pupu mnatu*). Periode ini berlangsung dari Februari hingga Maret. Hal tersebut dimaksudkan sebagai penyimbolan. Kemerah-merahan melambangkan darah merah yang menyimbolkan kesehatan sebagai lawan darah putih yang melambangkan penyakit. Padi yang menguning melambangkan kesuburan, tubuh manusia ikut subur bila disunat pada masa ini. Selain itu, pada musim hujan air berlimpah, pohon-pohon menjadi rimbun dan rumput-rumput menghijau. Semuanya melambangkan kesuburan. Pada kala itu, tubuh manusia juga subur (sehat) mengikuti kesuburan alam sehingga *sifon* dapat dilakukan. Hal ini tidak lebih dari alasan pada saat tersebut, air sungai sedang melimpah, juga pada penghasilan pasca panen untuk mendanai aktifitas sunat *sifon*.

Orang-Orang yang Terlibat

Beberapa orang yang terlibat dalam tradisi sifon, yakni *alet maufukat/ahelet* atau tukang sunat, lelaki yang akan disunat, perempuan *sifon* serta pacar atau istri dari lelaki yang disunat. *Alet maufukat/ahelet* (tukang sunat) yang menyediakan ramuan, alat sunat, dan doa-doa saat pelaksanaan sunat. Sementara itu, lelaki yang akan disunat merupakan lelaki yang telah berpengalaman dalam kehidupan seksual dalam artian telah berhubungan seksual dnegan seorang wanita atau lebih, serta mampu secara ekonomi dalam artian memiliki lahan atau telah bekerja menggarap kebun orang lain sehingga penghasilan tersebut disisihkan untuk mendanai pelaksanaan sunat *sifon*.

Perempuan *sifon*, merupakan perempuan yang dikodratkan oleh sebuah komunitas budaya sebagai perempuan yang siap berhubungan badan dengan lelaki baru disunat. Perempuan ini bisa dari lingkungan sekitar maupun dari tempat prostitusi yang disewa untuk menjadi perempuan *sifon*. *Sifon* menyangkut kondisi dan stigma dari keberadaan perempuan pasangan *sifon* itu sendiri. perempuan yang melayani *sifon* adalah orang-orang tertentu yang memenuhi syarat, seperti pernah melahirkan anak atau sudah biasa melakukan hubungan seks; misalnya pekerja seks komersial (PSK), isteri orang atau janda. Perempuan-perempuan media *Sifon* tersebut ada yang disediakan oleh *Ahelet*,

sebagai bagian dari tanggung jawabnya melakukan ritual *Sifon* dan ada yang dicari sendiri oleh lelaki pelaku ritual *Sifon* (dengan sepengtahuan pacar/istrinya) (Hidayat, 2016: 6) Perempuan dengan tipe-tipe tersebut dianggap memiliki vagina yang lebar karena sudah terbiasa berhubungan seks sehingga tidak menyulitkan penetrasi pasca sunat ketika penis dalam keadaan luka dan bengkak (Lake, 1999: 47-53). Ada anggapan bahwa campuran sperma dan cairan vagina manjur menyembuhkan luka sunat dan bisa membuat laki-laki yang disunat memperoleh kembali kekuatannya.

Dalam tradisi ini, hadir pula istri/pacar lelaki yang disunat adalah perempuan yang dengan sadar dalam kontekstualisasi budaya mendukung suami atau pacarnya untuk melaksanakan sunat *sifon*, bahkan beberapa di antaranya ikut menyediakan perempuan *sifon*.

Pelaksanaan Sifon

Secara tradisional, tata cara, alat, dan teknik pemotongan kulup penis bervariasi. Keterampilan tukang sunat (*ahelet*) dalam memotong kulup pun berbeda-beda. Para tukang sunat yang biasanya memuji hasil karyanya sendiri sambil "merendahkan" hasil karya tukang sunat lainnya. Pada saat pemotong kulup dilakukan, tukang sunat dibantu oleh seorang pembantu untuk memegang tubuh calon sunat dan memberikan pengobatan pasca pemotongan kulup dilakukan (Taum, 2006).

Prosedur sunat tradisional selalu diawali dengan doa untuk kepentingan keselamatan bagi peserta sunat yang ditujukan kepada Tuhan dan para leluhur. Beberapa tukang sunat memberlakukan „ritus menghitung batu" sebagai sebuah ritus pengakuan dosa. Peserta yang telah melakukan hubungan seks dengan perempuan yang bukan istrinya dianggap dosa. Dosa-dosa tersebut dianggap dapat menjadi penghalang dalam proses sunat, seperti terjadinya pendarahan yang berlebihan dan sulitnya mendapatkan pasangan *sifon*. Setelah ritus "menghitung batu", tukang sunat melaksanakan beberapa tindakan ritual yang dianggap akan memberikan kekuatan dan keperkasaan kepada penis peserta sunat tersebut. Kayu bekas sunat, ditancapkan di pohon kedondong, karena pohon kedondong yang terasa "asam" sangat merangsang remaja/pemuda. Itulah sebabnya dalam masa "persembunyian mereka" di kebun dan hutan diperingati oleh tukang sunat agar menjauhi kaum wanita. Bahkan anak laki-laki dilarang keras mendekati ibunya sendiri karena penisnya sedang sangat sensitif. Mendengar suara wanita mendekat, bahkan ibunya sendiri, peserta sunat harus segera bersembunyi (Taum, 2006)

Peralihan Simbolik Lelaki Dewasa dan BertanggungJawab

Tradisi *sifon* merupakan sistem kepercayaan lokal masyarakat yang dihubungkan dengan pengorbanan. Pengorbanan yang dimaksudkan di sini adalah sebuah tindakan sakral yang dihubungkan dengan kesuburan, yang

dihubungkan dengan populasi, pertanian, dan panen (Taum, 2013: 155). Anak laki-laki yang pantas untuk berkorban, karena laki-laki memiliki nilai sosial religius yang tinggi, lelaki yang berkorban merupakan simbol "mendinginkan bumi yang dipanasi" sekaligus memperbaharui sekaligus mengembalikan tatanan dunia sebagaimana permulaan ketika dunia pertama kali diciptakan (Taum, 2013: 156). Sunat dan *sifon* adalah tindakan *religious* sebagai sebuah ritus kesuburan alam, dikarenakan *sifon* merupakan tindakan mendinginkan penis yang panas karena luka dan darah yang mengalir akibat sunat yang dilakukan.

Sifon biasanya dilakukan sebelum luka sunatan benar-benar sembuh. Sebelum penyunatan dilakukan, pasien sunat diminta menghitung batu untuk mengetahui sudah berapa wanita yang telah disetubuhinya. Lake (1999: 7) menulis: "*Before circumcisioan is carried out, some* ***alet maufukat*** (tukang sunat) *may ask their client to count stones according to the number of women he has had sexual intercourse with during hir life : one stone for every woman*." Seberapa banyaknya batu yang dihitung sebagai tanda kehidupan seksual lelaki yang akan disunat, batu merupakan simbolisasi pengakuan lelaki terhadap *alet maufukat (*tukang sunat) lelaki tersebut telah menggauli beberapa wanita, dan dalam perbincangan antara lelaki dan *alet maufukat* pentingnya kejujuran dan pengakuan menandakan tanggung jawab yang harus diemban, bila tidak jujur, maka pendarahan akibat sunat tidak bisa berhenti walaupun melakukan *sifon*.

Sifon sendiri merupakan makna atas konsep panas (*maputu, malala'*) versus dingin (*manikin, oetene'*) terkait dengan cara berpikir dikotomik Etnis Dawan, yang mana panas diartikan negatif, yaitu buruk, bala atau penyakit; sedangkan dingin bermakna positif, yaitu baik, sehat atau sejahtera. Agar panas berubah menjadi dingin, sesuatu harus dibuat untuk membuang panas (*pölen maputu*). Dalam hal sunat, maka yang perlu dilakukan untuk *pölen maputu* adalah *sifon*. Dengan demikian, *sifon* memiliki makna melakukan hubungan seksual untuk membuang bala atau penyakit yang timbul akibat seorang pria menjalani penyunatan (Lake, 1999: 44).

Pasien akan pergi ke kebun yang dekat dengan sungai untuk melakukan pengakuan dosa atau *naketi*. Bersama sang *ahelet*, Laki-laki yang akan disunat dibawa menuju sebuah sungai, tempat penyunatan akan dilakukan. Sebelum pasien disunat, *ahelet* meminta sang pemuda menghitung batu. Ini adalah bagian dari ritual, bernama *nain fatu*. Laki-laki yang layak disunat adalah mereka yang mengakui dengan jujur kepada *ahelet* bahwa dalam kehidupan sehari-hari telah sering melakukan hubungan badan dengan beberapa wanita, sementara yang belum pernah akan ditolak *ahelet* (Fiksi et al., 2021: 6). Batu yang diambil si pasien menunjukkan jumlah perempuan yang pernah disetubuhinya. Bila si pemuda bohong, konon luka sunatnya akan sulit sembuh. Pada intinya, *nain fatu* ini merupakan pengakuan dosa, agar penyunatan berlangsung sukses. Batu yang

diambil itu juga lalu dibuang agar si pasien melupakan perempuan-perempuan yang pernah disetubuhinya.

Usai *nain fatu*, pasien pun berendam di sungai. Agar tubuh menjadi dingin sehingga tidak terjadi perdarahan berlebihan. Airnya pun harus mengalir, untuk membawa dosa-dosa. Kini, pasien siap disunat. Proses sunat tradisional dilakukan dengan menjepit kulit kelamin bagian atas menggunakan bambu. Dalam sekejap, sayatan pun dilakukan. *Ahelet* langsung membalut bagian yang luka dengan daun *kom*, agar tidak terjadi perdarahan. Usai penyunatan, pasien harus minum dalam sekali tenggak darah ayam (ayamnya diwajibkan berwarna merah) yang dicampur dengan air kelapa. Konon dengan meminumnya, darah yang terkuras saat disunat bisa kembali seperti semula. Begitu minuman habis, tukang sunat langsung menepuk bagian belakang tubuh pasien agar kemampuan seksual mereka berdaya tahan tinggi.

Proses penyembuhan yang sesungguhnya adalah *sifon* itu sendiri. Yakni ketika dalam keadaan luka yang masih belum sembuh total. Si pasien harus melakukan hubungan badan dengan perempuan tertentu, yang telah disediakan oleh *Ahelet* atau yang dipersiapkan sendiri oleh si pasien (Natar, 2020: 62-63) *Sifon*, yang merupakan tradisi yang dilakukan dengan hubungan seksual beberapa hari setelah sunat dengan 2-3 perempuan, dilakukan dalam waktu yang berbeda secara bertahap dan masing-masing tahap mempunyai tujuannya sendiri.

Tahap **pertama**, *sifon* yang sifatnya wajib bagi setiap laki-laki yang baru disunat bertujuan sebagai sarana untuk "membuang panas". Pada tahap ini, umumnya hubungan seks dilakukan dengan perempuan yang sudah berumur tua atau mereka yang telah mempunyai beberapa anak. Alasannya, agar lebih mudah pada saat penetrasi, mengingat penis masih dalam keadaan bengkak.

Tahap **kedua** disebut *saeb aof* (menaikkan badan), yaitu hubungan seks yang dipercaya dapat mengembalikan kesegaran tubuh atau mengembalikan darah yang terbuang pada saat sunat karena pada saat sunat, banyak darah yang tumpah dan mengakibatkan muka menjadi pucat dan kondisi badan menjadi loyo. Pada tahap kedua dianjurkan bersetubuh dengan perempuan yang lebih muda atau yang masih lajang, tujuannya untuk menambah kekuatan penis. Tahap **ketiga** disebut *ha'ekit* (melincinkan, memuluskan). Ada kepercayaan bahwa hubungan seks pada tahap ini dapat menghaluskan luka-luka atau gelambir luka di penis setelah luka di penis mengering dan meninggalkan tanda (Hungu, 2005: 3-4).

Penyembuhan pasca sunat dalam pengetahuan budaya memiliki dua kriteria lainnya selain *sifon*, hanya saja dua kriteria lainnya bersifat tidak wajib sehingga pasca sunat lelaki hanya melewati tahapan *sifon* saja tanpa perlu melakukan yang lainnya.

No	Jenis Hubungan Seksual	Kondisi Luka Khitan	Status Hubungan Seksual	Tujuan Hubungan Seksual	Kriteria Perempuan Media Praktek Hubungan Seksual	Keterangan
1	*Sifon; Sufun;Polen Maputu*	Luka khitan belum sembuh (sekeliling luka khitan baru mulai mengering)	Wajib	Membuang panas tubuh, mengembalikan fungsi organ seksual, meningkatkan status sosial.	Perempuan yang sudah pernah melahirkan.	Berakibat fatal, jika tidak dilaksanakan.
2	*Saeb Aof; Oe'kane .*	Luka khitan baru sembuh.	Tidak wajib, bersifat anjuran	Membersihkan penis dari selaput kasar bekas luka, memulihkan kebugaran dan memperkuat penis	Perempuan berusia lebih muda dan sudah pernah melakukan hubungan seksual.	Tidak berdampak fatal jika tidak dilakukan, tetapi ada beberapa *Ahelet* yang mewajibkan
3	Haekit ; Taknino ; Waekane ; Haukena ; Hainikit	Luka khitan sudah sembuh	Tidak wajib, bersifat anjuran	Membersihkan selaput kasar pada penis bekas luka khitan	Perempuan berusia lebih muda dan sudah pernah melakukan hubungan seksual.	Tidak berdampak fatal jika tidak dilakukan, tetapi ada beberapa *Ahelet* yang mewajibkan

Sumber: (Hidayat, 2016: 8)

Ritual *sifon* ini biasanya dilakukan pada setiap musim panen. Tujuannya adalah untuk membersihkan diri dari berbagai macam penyakit, juga membersihkan diri dari noda dosa dan pengaruh bala setan dan secara biologis dimaksudkan untuk menambah kejantanan dan keperkasaan seorang pria dewasa. Proses ritual ini berupa prosesi, yang diawali dengan penyerahan mahar berupa ayam jantan berwarna merah, arak tradisional, pernak-pernik dan sejumlah uang (perak) kepada dukun sunat atau *Ahelet* (Sawu, 2004: 30; Hidayat, 2016: 6).

Dalam melaksanakan sunat tradisional tersebut, peserta sunat "mengharapkan" adanya sebuah peralihan (atau lebih tepat perubahan) dari sebuah "situasi tertentu" kepada sebuah "situasi yang lain." Situasi dalam konteks ini dapat berupa kemampuan seksual yang "berbeda" atau "meningkat" (harapan individu) atau pun harapan untuk diterima dalam "komunitas normal" dalam masyarakat (relasi sosial). Dalam masyarakat Dawan, khususnya masyarakat yang masih memegang ajaran-ajaran tradisional, kedudukan sosial laki-laki yang belum disunat dan sudah disunat sangat berbeda. Laki-laki yang belum disunat cenderung dianggap *uncivilized* dan dijauhi dari pergaulan normal (lihat Lake, 1999a: 61-65).

Sunat *sifon* dalam komunitas Dawan wajib dilakukan karena dianggap sebagai ritus peralihan yang penting. Sunat *sifon* ini menandai peralihan seorang anak laki-laki menjadi dewasa yang siap bertanggung jawab terhadap keluarganya (Lan, 2018). Sunat *sifon* sebagai sebuah ritual terdiri atas tiga tahap

utama pelaksanaan: (1) pemisahan, yakni ketika lelaki yang belum sunat "mengucilkan" dirinya di rumah kebun (gubuk) yang tidak jauh dari sungai dan ditempatkan dalam konteks ritual; (2) transisi, yakni saat pelaksaan sunat hingga *sifon*. Transisi sebagai sebuah proses panjang dan penting yang berisi pantangan, pengobatan hingga *sifon.* Transisi merupakan masa genting dimana pengaturan kondisi "panas" sebagai kondisi marabahaya (pendarahan) saat pemotongan kulit depan penis dirubah menjadi kondisi "dingin" dengan menempelkan ramuan serta doa-doa dan melaksanakan *sifon* sehingga lelaki yang sunat tidak lagi dalam keadaan marabahaya. Pada tahap transisi, prosesi sunat dilakukan, yang secara simbolis menghilangkan status masa kanak-kanak remaja dipersiapkan menjadi individu untuk peran baru dalam memikul beban sosial yang lebih tinggi dalam masyarakat. Sunat *sifon* juga memiliki makna simbolik yang dalam terkait kesucian dan kesuburan. Dalam perspektif budaya Etnis Dawan, Sunat *sifon* diyakini membersihkan individu dari segala bentuk kenajisan dan mempersiapkannya untuk kehidupan dewasa yang produktif dan subur. Kesucian ini dianggap penting untuk menjaga keseimbangan dan harmoni dalam komunitas (Daermann, 2020).

Tahapan ketiga atau tahap terakhir dari pelaksanaan ritual peralihan adalah Tahap penyatuan kembali (Malinowski 1884-1942. et al., 1992). Tahapan penerimaan kembali lelaki yang telah disunat ke dalam masyarakat sebagai anggota dewasa yang diakui. Penerimaan kembali sebagai bentuk simbolisasi kondisi "dingin" (atau kesembuhan) lelaki sebagai pertanda melewati fase genting. Tahapan penerimaan kembali ke status yang lebih tinggi seorang lelaki yang telah melaksanaan sunat *sifon* dalam sistem sosial budaya Etnis Dawan.

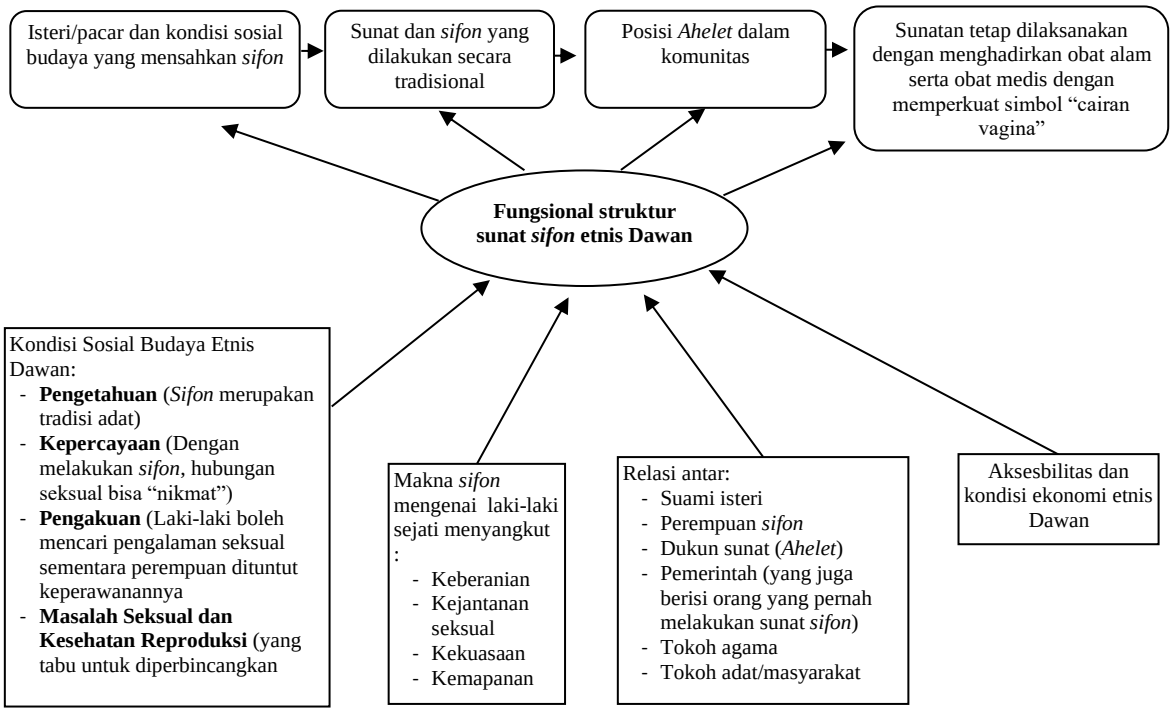
Beberapa hal yang teramat penting sehingga seorang lelaki di Etnis Dawan Khususnya yang mendiami hampir seluruh daratan wilayah Timor Barat, Timor Tengah Selatan maupun Timor Tengah Utara tetap melaksaan sunat *sifon* adalah sebagai berikut :

1. Sunat dianggap sebagai kebiasaan turun temurun yang diwariskan dari nenek moyang mereka. Sehingga bila seorang laki-laki belum melakukan sunat maka si laki-laki sering mendapatkan cemoohan atau olok-olokan yang biasanya dilakukan pada pertemuan-pertemuan komunal pada saat menari *bonet* atau dalam *helo*. Bukan hanya itu, laki-laki yang belum sunat hanya dipersilahkan duduk di atas kulit sapi, kerbau, kuda dan kambing (bukan di tempat duduk atau di tikar). Hal ini juga bukan hanya menimpa laki-laki, tetapi istri atau pacar juga akan terkena sindiran tersebut;
2. Laki-laki yang telah sunat akan dianggap sebagai pahlawan (karena melalui proses pertumpahan darah dan karena telah berani melawan rasa sakit) (Hungu, 2005: 38-42);

3. Sunat juga dianggap sebagai sumber kelanggengan hubungan suami isteri (hubungan seksual lancar dan suami sehat ditandai dengan perubahan ukuran penis suami)

Tradisi *sifon* itu sendiri sampai saat ini terus dilakukan bahkan secara terang-terangan, walaupun praktik sunat juga mendapatkan pertentangan (Jacobs, 2021; Porat, 2021). Bila wanita desa tidak ada yang bisa dijadikan *sifon*, maka para laki-laki pergi ke tempat prostitusi (Indonesia, 2010: 13; Hidayat, 2016: 8). Sementara isteri atau pacar dari laki-laki yang akan sunat dan *sifon* itu sendiri terutama yang belum mendapatkan pengaruh pemikiran dari luar beranggapan bahwa *sifon* itu sendiri adalah sesuatu yang wajib dilakukan karena menyangkut keutuhan keluarga, walaupun di sisi lain mereka, keluarga mereka yang berjenis kelamin perempuan atau nantinya bila mempunyai anak perempuan, tidak ingin atau menolak dijadikan perempuan *sifon* yang merupakan konotasi jelek. Selain itu *Ahelet* juga akan mendapat tempat di masyarakat dan terus terjaga eksistensi dengan tradisi sunat dan *sifon* itu sendiri, karena *Ahelet* dianggap menguasai "ilmu-ilmu lokal" (Usfomeny et al., 2006: 48).

Kepentingan sunat *sifon* dalam budaya Etnis Dawan tidak hanya terletak pada aspek individu, tetapi juga pada aspek kolektif (Malinowski, 1945; Malinowski, 1978). Hasil studi literatur dan wawancara, maka diketemukan ikatan struktur sosial dalam pelaksanaan sunat *sifon* (bagan 1). Tradisi sunat *sifon* sedikit demi sedikit akan mengalami perubahan walaupun tidak secara menyeluruh dan kesemuanya itu menyangkut eksistensi adat, suami, isteri, perempuan *sifon*, pemerintah, dan agamawan.



Pelaksanaan sunat *sifon* memperkuat kohesi sosial dan integritas komunitas, menciptakan rasa kebersamaan dan identitas Bersama (Aydoğdu et al., 2022; Triadafilopoulos, 2019). Melalui sunat *sifon*, individu tidak hanya menunjukkan kedewasaan biologis tetapi juga kesiapan untuk mengambil tanggung jawab sosial dan budaya dalam komunitas mereka. Hal ini sesuai dengan teori fungsionalisme struktural yang dikemukakan oleh Bronislaw Malinowski (2002). Bronislaw Malinowski menekankan pentingnya fungsi-fungsi sosial dalam menjaga keseimbangan masyarakat. Praktik *sifon* berfungsi sebagai mekanisme kontrol sosial, di mana individu diharapkan mematuhi norma-norma yang telah ditetapkan oleh komunitas. Melalui ritual ini, nilai-nilai kepatuhan dan kesetiaan kepada tradisi diwariskan dan dipertahankan dari generasi ke generasi. Ketidakpatuhan terhadap ritual ini dapat dianggap sebagai pelanggaran serius terhadap norma sosial (Malinowski (1884-1942)., n.d.)

Sunat *sifon* dipandang sebagai cara untuk memenuhi kebutuhan psikologis dan sosial yang mendasar bagi individu dan masyarakat. Malinowski berpendapat bahwa ritual memiliki fungsi praktis dalam menjaga keseimbangan sosial dan psikologis dalam masyarakat (Hobson et al., 2017). Menurutnya, ritual bertindak sebagai sarana untuk mengatasi ketidakpastian dan kecemasan dalam kehidupan sehari-hari dengan menetapkan tata cara yang terstruktur dan berulang (Malinowski 1884-1942. et al., 1992). Malinowski lebih lanjut melihat ritual sunt *sifon* sebagai mekanisme yang memungkinkan individu untuk mengontrol alam spiritual dan fisik di sekitarnya, sehingga memperkuat rasa kontrol dan keamanan psikologis mereka. Dengan begitu sunat *sifon* sebagai bagian integral dari sistem sosial yang lebih besar, di mana sunat *sifon* memiliki peran penting dalam memelihara integrasi sosial dan stabilitas dalam masyarakat. Dengan demikian, sunat *sifon* tidak hanya dianggap sebagai serangkaian tindakan simbolis, tetapi juga sebagai sarana yang diperlukan untuk mempertahankan harmoni dan fungsi sosial (Lippe, 2021).

Praktek-praktek sosial budaya termasuk di antaranya adalah sunat *sifon* sebagai keterhubungan anatara ritual dan kegiatan ekonomi memiliki yang memiliki tujuan fungsional yang jelas (Alimen & Askegaard, 2020; Erlings, 2022) untuk memenuhi kebutuhan individu dan kelompok dalam masyarakat, termasuk di dalamnya pelaksanaan sunat *sifon*. Malinowski menekankan bahwa fungsi-fungsi sosial membantu memelihara keseimbangan internal dalam Komunitas Etnis Dawan, yang mana ritual dan tradisi dalam bentuk sunat *sifon* berfungsi untuk memelihara struktur sosial dan menciptakan stabilitas dalam masyarakat. Oleh karena itu, sunat *sifon* dianggap sebagai elemen krusial yang tidak hanya mempertahankan kontinuitas budaya tetapi juga memperkuat struktur sosial yang ada dalam komunitas Etnis Dawan. Hal ini memperkuat identitas kelompok dan memastikan bahwa nilai-nilai budaya dan norma sosial terus dilestarikan melalui generasi yang baru .

KESIMPULAN

Tradisi *Sifon* itu sendiri sangat susah untuk dihilangkan walaupun dampak dari keberadaan ritual *sifon* itu sendiri telah membuat angka penderita PMS dan HIV/AIDS semakin meningkat. Sementara di pihak perempuan *sifon* itu sendiri di beberapa pihak ada yang telah dengan senang hati (tentunya dengan mengharap imbalan atas jasa yang diberikan) menjadi wanita *sifon*. Tradisi *sifon* juga merupakan bentuk eksistensi dari *ahelet* (dukun sunat) yang diagungkan oleh adat, *ahelet* juga membantu dalam mencarikan wanita *sifon* sehingga posisi *ahelet* sangat sulit untuk digeser. Selain itu seorang *ahelet* menguasai daya *le'u* (magis) dalam proses sunat juga untuk mendapatkan wanita *sifon*.

Tradisi *Sifon* akan terlegitimasi dalam masyarakat karena pelaksanaan *sifon* juga mendapat dukungan dari pacar maupun isteri karena bila pasangan mereka belum melakukan sunat dan *sifon,* maka sanksi sosial seperti ejekan, cemoohan juga bukan hanya diterima sang laki-laki, tetapi juga diterima oleh sang isteri atau pacar. Sehingga dengan rela mereka menganjurkan pasangannya untuk sunat dan *sifon*, bahkan pasangannya pun ikut ambil bagian dalam mencari wanita *sifon*. Proses *sifon* itu sendiri juga teramat penting bagi pasangan dari laki-laki yang akan melakukan *sifon,* karena dalam *sifon* juga akan mereka ketahui seberapa jujur pasangan mereka dalam hubungan seksual yang dilakukan pasangannya selama ini.

DAFTAR PUSTAKA

Aggleton, P. (2007). Roundtable: "Just a Snip"?: A Social History of Male Circumcision. *Reproductive Health Matters*, *15*(29), 15–21. https://doi.org/10.1016/S0968-8080(07)29303-6

Asy-Syarbash, A. (2000). *Yas'alunaka: Tanya Jawab Lengkap tentang Agama dan Kehidupan* (A. Yahya (Ed.); 3rd ed.). Lentera.

Alimen, N., & Askegaard, S. (2020). Religious Ritual and Sociopolitical Ideologies: Circumcision Costumes in The Turkish Marketplace. *International Journal of Fashion Studies*, *7*(2), 211–236. https://doi.org/10.1386/infs_00027_1

Aydoğdu, B., Azizoğlu, M., & Okur, M. H. (2022). Social and Psychological Effects of Circumcision: A Narrative Review. *Journal of Applied Nursing and Health*, *4*(2), 264–271. https://doi.org/10.55018/janh.v4i2.110

Biggers, A. (2020, April 24). Benefits and Risks of Circumcision. *Medical News Today*, 1–6. https://www.medicalnewstoday.com/articles/302234

Cox, G., & Morris, B. J. (2012). Surgical Guide to Circumcision. *Surgical Guide to Circumcision*, *November*. https://doi.org/10.1007/978-1-4471-2858-8

Daermann, I. (2020). Malinowski, Bronislaw Kaspar: Argonauts of the Western

Pacific. *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*, 1–2. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05728-0_13774-1

Dunsmuir, W. D., & Gordon, E. M. (1999). The History of Circumcision. *BJU International, Supplement*, *83*(1), 1–12. https://doi.org/10.1046/j.1464-410x.1999.0830s1001.x

Erlings, E. I. J. (2022). Ritual Male Circumcision: Quo Vadis? In S. Deb (Ed.), *Child Safety, Welfare and Well-being: Issues and Challenges* (pp. 117–142). Springer Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-16-9820-0_8

Feldblum, P. J., Okech, J., Ochieng, R., Hart, C., Kiyuka, G., Lai, J. J., & Veena, V. (2015). Longer-Term Follow-up of Kenyan Men Circumcised Using The ShangRing Device. *PLoS ONE*, *10*(9), 1–9. https://doi.org/10.1371/ journal. pone.0137510

Gomaa, A. (2013). The Islamic View on Female Circumcision. *African Journal of Urology*, *19*(3), 123–126. https://doi.org/10.1016/j.afju.2013.02.007

Hidayana, I. M., Djamilah, Imelda, J. D., Kartikawati, R., & Zahro, F. A. (2018). Female Circumcision in Indonesia: Between Policy and Practice. *FGM/C: From Medicine to Critical Anthropology*, *March*, 5–202.

Hidayat, N. A. (2016). *Konflik Hukum dalam Tradisi Sifon Suku Atoni Pah Meto di Provinsi Nusa Tenggara Timur (Studi tentang Konflik dan Resolusi Konflik dalam Sistem Hukum Indonesia)*.

Hobson, N. M., Schroeder, J., Risen, J. L., Xygalatas, D., & Inzlicht, M. (2017). The Psychology of Rituals: An Integrative Review and Process-Based Framework. *Personality and Social Psychology Review*, *22*(3), 260–284. https://doi.org/10.1177/1088868317734944

Hungu, F. T. (2005). *Sifon: Pedang Bermata Dua bagi Perempuan* (M. Syahbudin Latief & W. M. Minza (Eds.); 1st ed.). Pusat Penelitian Kependudukan Universitas Gadjah Mada dan Ford Foundation.

Indonesia, M. (2010, November). *Tradisi Sifon Suku Atoni Meto*. *November*, 13.

Jacobs, A. J. (2021). Is Physical Alteration a Sufficient Reason to Prohibit Ritual Infant Circumcision? *Journal of Religion and Health*, *60*(3), 1672–1693. https://doi.org/10.1007/s10943-020-01139-9

Khalaf, I. (2013). Female Genital Cutting/Mutilation in Africa Deserves Special Concern: An Overview. *African Journal of Urology*, *19*(3), 119–122. https://doi.org/10.1016/j.afju.2013.07.003

Kottak, C. P. (2015). *Cultural Anthropology Appreciating Cultural Diversity*.

Lake, P. (1999). *Sifon: Antara Tradisi dan Risiko Penularan PMS* (1st ed.). Pusat Penelitian Kependudukan Universitas Gadjah Mada dan Ford Foundation.

Lan, Q. (2018). Does Ritual Exist? Defining and Classifying Ritual Based on Belief Theory. *The Journal of Chinese Sociology*, *5*(1), 5. https://doi.org/10.1186/ s40711-018-0073-x

M. Ikhsan Tanggok. (2018). Circumcision Law in Christianity and Islam. *Ahkam*

Jurnal Ilmu Syariah, *18*(2), 265–284. https://doi.org/10.15408/ajis.v18i2.9562

Malinowski (1884-1942)., B. (n.d.). Baloma The Spirits of The Dead in The Trobriand Islands. In *TA-TT -*.

Malinowski 1884-1942., B., Strenski, I., & Collection, M. H. (1992). Malinowski and The Work of Myth. In *Mythos (Princeton, N.J.) TA - TT -*. Princeton University Press. https://doi.org/ LK - https://worldcat.org/title/24695180

Malinowski, B. (1944). *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* (H. Cairns (Ed.). University of North Carolina Press; Printed by Van Rees.

Malinowski, Bronislaw. (1945). The Dynamics of Culture Change an Inquiry Into Race Relations in Africa. In P. M. Kaberry (Ed.), *New Haven* (1st ed.). Yale Uniwersity Press.

Malinowski, Bronislaw. (1978). *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in The Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Routledge. https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9780203421260

Mohammed Saqib Anwar, F. M. and Q. A. (2010). Circumcision: a religious obligation or 'the cruellest of cuts'? *British Journal of General Practice Bringing Research to Clinical Practice*, *60*(570), 59–61. https://doi.org/10.3399/bjgp10X482194

Mubyarto. (1993). *Etos Kerja dan Kohesi Sosial: Masyarakat Sumba, Rote, Sabu dan Timor Propinsi Nusa Tenggara Timur* (3rd ed.). Aditya Media.

Natar, A., & Zacharias, T. S. (2020). Disrupsi Seksualitas Feminis: Meninjau Pelecehan dan Kekerasan Perempuan pada Praktik Adat *Sifon* Masyarakat Suku Atoin Meto. *Musãwa Jurnal Studi Gender dan Islam*, *19*(1), 57. https://doi.org/10.14421/musawa.2020.191.57-69

Peltzer, K., Nqeketo, A., Petros, G., & Kanta, X. (2008). Traditional Circumcision During Manhood Initiation Rituals in the Eastern Cape, South Africa: A Pre-Post Intervention Evaluation. *BMC Public Health*, *8*, 1–6. https://doi.org/10.1186/1471-2458-8-64

Poliak, D. B. (2013). Ritual circumcision in the age of germ theory amongst nineteenth-century New York immigrants. *Medical History*, *57*(4), 579–592. https://doi.org/10.1017/mdh.2013.40

Porat, I. (2021). The Starting at Home Principle: On Ritual Animal Slaughter, Male Circumcision and Proportionality. *Oxford Journal of Legal Studies*, *41*(1), 30–58. https://doi.org/10.1093/ojls/gqaa027

Rejo, U. (2021). *Sifon*: Nain Fatu, Dan Humanitas Perempuan Dalam Fiksi "kutukan Perempuan Celaka" karya Felkx K. Nesi. In *Seminar Nasional Wajah kemanusiaan dalam perpektif Bahasa, Sastra Indonesia, dan pengarangnya*.

Richard Dashbach. (1992). Ambeno: Bagaimana Rupamu Doeloe. In P. P. Manehat & P. G. Neonbasu. (Eds.), *Agenda Budaya Pulau Timor* (1st ed.). Komisi Komunikasi Sosial Provinsi SVD Timor.

Sabet Sarvestani, A., Bufumbo, L., Geiger, J. D., & Sienko, K. H. (2012). Traditional

Male Circumcision in Uganda: A Qualitative Focus Group Discussion Analysis. *PLoS ONE*, *7*(10), 14–17. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0045316

Sawu, A. T. (2004). *Dibawah Naungan Gunung Mutis: Pandangan-Pandangan Religius Orang Dawam di Timor Barat* (A. Asparyogi (Ed.)). Nusa Indah.

Suminar, E. (2019). Komunikasi Dan Identitas Kultural Remaja Suku Dawan Di Kota Kupang, Timor Barat, Nusa Tenggara Timur. *Ensains Journal*, *2*(1), 25. https://doi.org/10.31848/ensains.v2i1.176

Taum, Y. Y. (2006). Tradisi Fua Pah: Ritus dan Mitos Agraris Masyarakat Dawan di Timor. In *Bahasa Merajut Sastra Merunut Budaya* (pp. 171–206). Universitas Sanata Dharma.

Taum, Y. Y. (2013). Sunat Ritual, Religiositas, dan Identitas Kultural Orang Dawan di NTT. In S. Endraswara (Ed.), *Foklor Nusantara* (1st ed., pp. 149–188). Ombak.

Triadafilopoulos, T. (2019). Religious Groups, Liberal-Democratic States and Competitive Boundary Making: The Debate Over Ritual Male Circumcision in Germany. *Ethnicities*, *19*(4), 654–673. https://doi.org/10.1177/1468796819843540

Usfomeny, P., Rani, L., Bureni, V., & Sarinah, I. (2006). Suara Baru Dari Desa Panduan Penyusunan Peraturan Desa tentang Perlindungan Perempuan dan Anak. In *Suara Baru Dari Desa Panduan Penyusunan Peraturan Desa Tentang Perlindungan perempuan dan Anak*. Yappika Aliansi Masyarakt Sipil Untuk Demokrasi dan ACESS-AUSAID.

Von Der Lippe, M. (2021). Teaching Controversial Issues in RE: The Case of Ritual Circumcision. *British Journal of Religious Education*, *43*(4), 400–410. https://doi.org/10.1080/01416200.2019.1638227

World Health Organization. (2009). *Male Circumcision Under Local Anaesthesia*. World Health Organization, UNAIDS, JHPIEGO.