

Veritas Lux Mea

(Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristen)

Vol. 7, No. 2 (2025): 337-351

jurnal.sttkn.ac.id/index.php/Veritas

ISSN: 2685-9726 (online), 2685-9718 (print)

Diterbitkan oleh: Sekolah Tinggi Teologi Kanaan Nusantara

Kajian Sosio-Feminis terhadap Peran GMT Syalom Oinlasi Barat Mengatasi Kekerasan Perempuan dalam Praktik Adat *Sifon* Masyarakat Dawan

Titania Madelein Litelnoni¹, Astrid Bonik Lusi², Mariska Lauterboom³

Fakultas Teologi, Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga¹⁻³

712020267@student.uksw.edu¹

Abstract: *This study examines the traditional practice of sifon in the Dawan community as a form of symbolic and structural violence against women. Sifon is a traditional post-circumcision practice (village) carried out by men involving women as healing media. In this practice, women are positioned not as dignified subjects, but as objects that can be accessed, paid for, and then forgotten. This tradition is legitimized by traditional symbols and passed down from generation to generation, making it difficult to openly question within society or the church in particular. This research approach is descriptive qualitative with in-depth interviews and literature studies, then analyzed using three theoretical perspectives based on socio-feminist studies, namely: Marianne Katoppo's Asian feminist theology, Gustavo Gutiérrez's liberation theology, and Peter L. Berger's sociology. The research findings indicate that the traditional practice of sifon has excluded women from their rights as spiritual and social subjects. Women's bodies are reduced to instruments of male healing, while also becoming an arena for conflict between cultural power, morality, and Christian faith. These findings demonstrate that the church theologically rejects the traditional practice of sifon, but has yet to voice its rejection collectively and transformatively. In conclusion, the practice of sifon is a form of cultural and spiritual violence that must be reexamined through the lens of gender justice and faith liberation. The church has the potential to be an agent of social transformation, actively defending women's dignity and challenging oppressive customary structures.*

Keywords: *Violence against Women; Sifon Customary Practices; Dawan Community; Role of GMT Syalom Oinlasi Barat; Socio-Feminist.*

Abstrak: Penelitian ini mengkaji praktik adat *sifon* pada masyarakat Dawan sebagai bentuk kekerasan simbolik dan struktural terhadap perempuan. *Sifon* adalah praktik pasca-sunat tradisional (kampung) yang dilakukan oleh laki-laki dengan melibatkan perempuan sebagai media penyembuhan. Dalam praktik ini, perempuan diposisikan tidak sebagai subjek bermartabat, melainkan sebagai objek yang dapat diakses, dibayar, dan dilupakan. Tradisi ini dilegitimasi oleh simbol-simbol adat dan diwariskan turun-temurun sehingga sulit dipersoalkan secara terbuka dalam masyarakat maupun gereja. Pendekatan penelitian ini bersifat kualitatif deskriptif dengan metode wawancara mendalam dan studi literatur, lalu dianalisis menggunakan tiga perspektif teori

berdasarkan kajian sosio-feminis yaitu: teologi feminis Asia Marianne Katoppo, teologi pembebasan Gustavo Gutiérrez, dan sosiologi Peter L. Berger. Temuan penelitian menunjukkan praktik adat *sifon* telah menyingkirkan perempuan dari haknya sebagai subjek spiritual dan sosial. Tubuh perempuan direduksi menjadi alat penyembuhan laki-laki, sekaligus arena konflik antara kekuasaan budaya, moralitas, dan iman Kristen. Temuan ini memperlihatkan gereja secara teologis menolak praktik adat *sifon*, namun belum menyuarakan penolakannya secara kolektif dan transformatif. Kesimpulannya, praktik *sifon* merupakan bentuk kekerasan kultural dan spiritual yang harus ditinjau ulang melalui lensa keadilan gender dan pembebasan iman. Gereja memiliki potensi sebagai agen transformasi sosial yang harus aktif membela martabat perempuan dan menantang struktur adat yang menindas.

Kata kunci: Kekerasan terhadap Perempuan, Praktik Adat Sifon, Masyarakat Dawan, Peran GMT Syalom Oinlasi Barat, Sosio-Feminis.

PENDAHULUAN

Sunat adalah praktik adat yang masih dilestarikan masyarakat *Atoin Pah Meto* (orang dari tanah kering) yang lebih sering disebut “sunat kampung” yang pada tahapan pasca sunat dilakukan ritual pengeringan yang disebut *sifon* yang dalam pelaksanaannya memberikan makna ambigu karena bertentangan dengan nilai sosial maupun agama (Nomleni, 2016). Namun, praktik adat ini tidak dinilai dalam kritik keadilan sosial bagi kaum perempuan (Aksi Sinurat, 2022). *Sifon* dilakukan dengan cara bersenggama dengan perempuan yang bukan pasangan atau kerabat yang dalam tradisi ini menjadi wadah atau “tempat membuang sial” (Yapi Taum, 2013; Nomleni, 2016). Jika tidak melakukan *sifon*, masyarakat Dawan percaya munculnya hal-hal buruk, karena “sial” yang harusnya dibuang akan kembali pada dirinya sendiri, istri, anak atau keluarganya. Begitupun sebaliknya, ketika laki-laki melakukan *sifon*, berkah dan awet muda akan didapatkan hingga mampu meningkatkan harkatnya (Selan, 2023). Penelitian Natar (2020) menyampaikan praktik adat *sifon* bertujuan memohon berkat Tuhan bagi kesuburan tanah sekaligus perlindungan dari kuasa setan, sehingga proses pelaksanaan *sifon* harus dilakukan di awal musim penghujan (untuk memenuhi tujuan pertama) dan awal musim kemarau (untuk memenuhi tujuan kedua).

Tradisinya, laki-laki yang melakukan *sifon* harus berusia 18 tahun ke atas, sebagai pengenalan pertama terhadap aktivitas seksual. Oleh karena itu, pelaksanaan *sifon* memakan waktu selama tiga minggu sampai satu bulan sebagai durasi waktu membersihkan diri serta menambah kejantanan laki-laki. Namun, laki-laki akan menjadi lebih perkasa apabila alat kelaminnya dapat meninggalkan luka hingga penyakit menular seksual pada perempuan tersebut (Selan, 2023). Oleh karena itu, *sifon* tidak boleh dilakukan dengan pacar, tunangan/istri, apalagi seorang perawan, karena perempuan tersebut berpotensi terkena penyakit menular seksual, hingga kematian (Nomleni, 2016). Biasanya, perempuan yang dimaksud dipilih dengan bantuan orang lain atau *Ahelet* (tukang sunat) yang umumnya adalah seorang janda atau yang sudah pernah melakukan *sifon*. Sebagai bentuk terima kasih, perempuan tersebut diberikan imbalan berbentuk uang maupun ternak (Hidayat, 2017).

Hasil survey Yayasan Plan International Indonesia dan Yayasan Bina Insan Mandiri tahun 2005 mendapati dari 147 responden, 77,55% perempuan tidak mengetahui hubungan yang berlangsung merupakan proses *sifon*, dan baru akan sadar ketika laki-laki mengalami pendarahan saat berhubungan seksual. 39,47% perempuan merespon dengan diam saat melayani laki-laki pada proses *sifon*, sedangkan 35,09% perempuan merasa marah, dan 25,44% lainnya biasa saja. Tiga

responden dalam hasil wawancara penelitian tersebut menyatakan bahwa mereka baru pertama kali melayani praktik adat *sifon* dan mengalami sakit pada perut bagian bawah, kencing nanah, pembengkakan alat kelamin, luka pada alat kelamin, mengeluarkan darah dan nanah dari alat kelamin, hingga rasa gatal yang teramat sangat (Hendra et al., 2024).

Jemaat GMIT Syalom, Oinlasi Barat merupakan salah satu wilayah masyarakat yang masih melakukan praktik adat *sifon* (Wawancara dengan jemaat GMIT, NE, 2025). Studi pendahuluan pada jemaat GMI Syalom menyatakan bahwa masyarakat tidak melihat praktik adat *sifon* sebagai masalah namun tradisi. Salah satu majelis jemaat GMIT Syalom mengatakan bahwa gereja tidak bisa bergerak untuk merubah tradisi (*sifon*), namun menggunakan media seadanya, seperti diskusi konseling pra nikah atau memberi nasihat rohani dalam pendampingan keluarga (Wawancara dengan Majelis Jemaat, HI, 2025). Hal ini pun jarang dilakukan keluarga karena takut menjadi buah bibir. Menanggapi hal ini, salah satu jemaat GMIT Syalom mengatakan, tradisi dapat menghilangkan rasa iba dan rasa hormat pada sesama, dan dianggap memiliki posisi tinggi di kehidupan masyarakat. Beliau menambahkan gereja tidak memberi peran khusus, karena gereja mungkin takut mendapatkan penolakan dari pola pikir masyarakat (Wawancara dengan Majelis Jemaat, HI, 2025). Menilai hasil studi pendahuluan ini, disimpulkan adanya penyimpangan budaya dari praktik adat *sifon* terhadap status sosial dan nilai agama. Budaya menjadi media untuk melakukan tindakan yang merusak nilai sosial, secara khusus pihak perempuan, dan gereja belum maksimal dalam mengkritisi dan mendeklarasikan ketidakadilan kekerasan pada perempuan melalui praktik adat *sifon* ini dengan pemahaman teologi yang cukup.

Peter L. Berger seorang sosiolog melihat agama sebagai konstruksi sosial yang seolah-olah menjadi struktur organisasi dan mewajarkan realitas sosial. Berger mengkritisi bahwa “agama bisa mendelegitimasi sistem yang tidak adil” jika agama berani melihat ulang struktur realitas budaya. Dimana, budaya yang merupakan norma adat membuat masyarakat percaya bahwa adat adalah suci dan sakral dan kemudian menciptakan ketidakadilan. Berger juga menyatakan agama yaitu gereja, harus hadir dalam peranannya untuk mendekonstruksi "mitos kesucian" yang menindas, lalu merekonstruksi nilai baru, martabat, keutuhan tubuh, dan hak atas tubuh itu sendiri agar bisa dinamakan gereja (Berger, 2011). Selain itu, Marianne Katoppo yang mengagas teologi feminis dari perspektif perempuan Asia, kemudian menggambarkan Allah sebagai ibu, mengaitkannya dengan Maria “ibu Yesus” sebagai perempuan utuh, serta bagaimana perannya dalam teologi feminis sehingga tidak menggunakan mitos-mitos lokal untuk menafsirkan teologi Kristen. Katoppo menegaskan bahwa “perempuan bukan objek” yang wajib tunduk pada keharmonisan adat. Ia menegaskan, jika budaya merugikan perempuan secara sepihak, maka budaya harus ditafsir ulang (Katoppo, 1979). Kemudian, sudut pandang Gustavo Gutiérrez menyampaikan bahwa Allah hadir sebagai pembebas, sehingga gereja harus bersuara profetik sebagai wujud Allah dalam suara kenabian, membela dan membebaskan perempuan dari struktur budaya yang bisa “berdosa,” karena budaya menjadi kehilangan kesakralannya jika membela penindasan atau membela budaya yang mendominasi hak sosial. Gereja harus menolak diam dan bergerak untuk melindungi hak sosial secara adil (Guitierrez, 1988).

Beberapa penelitian terdahulu yang mendukung penelitian ini yaitu; penelitian Yoseph Taum tentang Sunat Ritual, Religiositas dan Identitas Kultural Orang Dawan di NTT (2012) yang menyatakan adanya pergeseran signifikan praktik adat *sifon* yang dahulu kategori pelaksana adalah remaja Dawan dan belum pernah berhubungan seks, saat ini tidak memiliki kategori usia

maupun status pernikahan yang kemudian memperlihatkan konteks patriarkal karena cenderung memposisikan perempuan sebagai korban atau “tempat pembuangan” dan menjadi praktis-fisik untuk meningkatkan kejantanan/pemuasan seksual melalui sunat, bukan sebagai upacara inisiasi peralihan kedewasaan seseorang. Akhirnya praktik ini menjadi tindakan merusak harkat bahkan bentuk kekerasan fisik dan psikis perempuan. Penelitian Nur Hidayat (2017) tentang Konflik Hukum dalam Tradisi *Sifon* Suku *Atoni Pah Meto* di Provinsi Nusa Tenggara Timur pun menyatakan bahwa praktik adat *sifon* melegitimasi penindasan struktural terhadap perempuan suku *Atoni Pah Meto*, karena melanggar Hukum Negara yang berkaitan dengan delik-delik kesusilaan, perzinahan, perdagangan perempuan, serta hak asasi manusia. Kemudian penelitian Samuel Zacharias dan Natar tentang Disrupsi Seksualitas Feminis: Meninjau Pelecehan dan Kekerasan Perempuan Pada Praktik Adat *Sifon* Masyarakat Suku *Atoni Meto* (2020) mendapati adanya jejak patriarki dalam praktik adat *sifon* serta berhubungan dengan dampak bagi tubuh dan psiko-sosial perempuan, yaitu penggunaan tubuh perempuan sebagai korban *sifon* (Natar, 2020). Salah satu korban yang didapati datanya yakni saudari Maleuk yang meninggal tahun 2009 karena mengalami stress akibat melayani tradisi *sifon* lebih dari satu kali. Beliau diasingkan dan diterlantarkan di hutan lontar pada gubuk kecil hingga akhir masa kesuburannya. Beliau mengalami penyakit seksual yang membuat matanya berwarna kuning, kulit bersisik dan diistilahkan sebagai wanita *sifon* dan sempat menyampaikan untuk menghentikan tradisi ini karena menghilangkan harga dan nilai perempuan (Melliana, 2006). Penelitian ini turut mengkumandangkan suara perempuan pada pihak gereja sebagai instrumen Allah untuk melihat skandal feminis dalam kosmologi budaya *Atoni Pah Meto*.

Mengkritisi dan meresponi permasalahan praktik adat *sifon* ini, peneliti tidak menemukan adanya penelitian yang mengangkat peran gereja dalam menanggapi masalah sosial terkait praktik tersebut, sehingga penelitian ini merupakan penelitian pertama yang menganalisis secara deskriptif peran GMIT Syalom Oinlasi Barat secara khusus terkait praktik adat *sifon* melalui kajian sosio-feminis dengan rumusan masalah yaitu *Bagaimana gambaran peranan GMIT Syalom Oinlasi Barat mengatasi kekerasan perempuan dalam praktik adat sifon masyarakat Dawan melalui kajian sosio-feminis?* Penulisan ini bertujuan untuk menganalisis dan menjelaskan peranan GMIT Syalom Oinlasi Barat secara khusus untuk mengatasi kekerasan perempuan dalam praktik adat *sifon* masyarakat Dawan melalui kajian sosio-feminis, baik dari sudut pandang jemaat GMIT Syalom Oinlasi Barat terkait tradisi praktik adat *sifon* itu sendiri dan keterkaitannya dengan kekerasan pada perempuan saat ini, kemudian pandangan dan peran profetik gereja (GMIT Syalom Oinlasi Barat) yang dilakukan saat ini dalam menanggapi praktik adat *sifon*, serta pandangan sosio-feminis secara khusus terkait praktik adat *sifon* dan kaitannya dengan agama dan peran gereja.

METODE PENELITIAN

Penelitian dilakukan menggunakan metode kualitatif deskriptif yaitu metode penelitian yang berlandaskan keadaan, fenomena atau perilaku orang atau kelompok dalam bentuk kata-kata (Djam, 2014). Tahapan penelitian diawali dengan pemilihan responden menggunakan teknik *purposive sampling* yaitu teknik pengambilan sampel dengan pertimbangan tertentu, yang secara inklusi yaitu; merupakan jemaat aktif GMIT Syalom Oinlasi Barat, laki-laki berusia > 18 tahun dan sudah bersunat, laki-laki pelaksana praktik adat *sifon*, perempuan yang melayani *sifon*, *Ahelut*, Pendeta dan Majelis Jemaat GMIT Syalom Oinlasi Barat yang mengerti tentang praktik adat *sifon*.

Teknik pengumpulan data menggunakan wawancara terstruktur sebagai sumber data primer dan studi kepustakaan sebagai sumber data sekunder. Melalui metode Miles dan Huberman, analisa data penelitian ini meliputi reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan. Data kemudian di uji kevaliditasannya melalui triangulasi sumber, data dan teori (Miles et al., 2014).

HASIL PENELITIAN

Gereja Masehi Injili Timor (GMIT) Syalom Oinlasi Barat berdiri sejak 05 Juli 1953 (72 tahun di tahun 2025). Jemaat GMIT Syalom Oinlasi Barat hidup bersama pada wilayah yang mayoritas jemaatnya memeluk agama Protestan. Luas wilayah jemaat 1,86 Km². Saat ini, jemaat GMIT Syalom Oinlasi Barat terhitung berjumlah 1.200 jiwa yang terdiri dari 250 Kepala Keluarga. Hanya terdapat satu pendeta yang mengembalangi GMIT Syalom Oinlasi Barat dengan 34 Penatua, 30 Diaken serta 2 Persekutuan Anak Remaja (PAR). Jemaat GMIT Oinlasi Barat ini berada di wilayah berada di wilayah Barat Pulau Timor. Lebih spesifiknya, wilayah jemaat GMIT Syalom Oinlasi Barat berbatasan sebelah utara dengan Gereja Katolik St. Paulus Oinlasi dan jemaat GMIT KEFAS, bagian selatan berbatasan dengan jalan raya Oinlasi, bagian timur berbatasan dengan pasar Impres Oinlasi, sedangkan bagian barat berbatasan dengan sekolah dan jemaat GMIT Eisleben.

Bentuk dan Dinamika Praktik Adat *Sifon* di Masyarakat Dawan

Praktik adat *sifon* sudah dilakukan sejak dahulu dan menjadi tradisi pada masyarakat Dawan. Namun, tidak ditemukan secara spesifik sejak kapan praktik ini berlangsung. Praktik adat *sifon* memiliki pengaruh dalam struktur sosial, dimana laki-laki memegang posisi dominan karena pelaku *sifon* dilakukan oleh satu laki-laki dan dilayani oleh lebih dari satu perempuan sesuai kebutuhan hingga luka sunat dinyatakan benar-benar kering dan sembuh. Laki-laki yang melakukan praktik adat *sifon* ini dahulunya adalah yang berusia 18 tahun ke atas dan belum menikah. Namun, saat ini praktik tersebut dapat dilakukan oleh laki-laki yang dikategorikan dewasa, sudah cukup umur, baik yang sudah atau belum menikah. Menurut hasil wawancara, kebanyakan praktik adat ini dilakukan oleh mereka yang sudah beristri, sehingga praktik ini harus dilakukan dalam sepengetahuan keluarga bagi yang belum menikah, dan diketahui oleh pihak istri bagi yang sudah menikah.

Masyarakat Dawan percaya bahwa praktik adat *sifon* merupakan tahapan pengeringan luka yang “wajib” secara adat jika sudah melalui sunat kampung. Hal ini diartikan sebagai proses lanjutan untuk membuang panas, mencuci kotoran, membuang rasa sakit, atau kesialan dari kemaluan laki-laki yang bersunat, bahkan sebagai jalur berkat bagi rumah tangganya. Tradisinya, jika laki-laki sudah memilih melakukan *sifon*, dia harus menyelesaikan praktik tersebut dengan benar. Jika tidak, maka akan mendatangkan musibah dalam bentuk penyakit, kemiskinan hingga kematian. Disisi lain, salah satu pelaksana *sifon* menyatakan bahwa “*sifon* itu salah satu adat penting bagi kesehatan dan bagus untuk tubuh.” Ungkapan tersebut menyiratkan pemahaman bahwa adat melihat hal ini sebagai keuntungan bagi kesehatan jasmani laki-laki saja.

Hasil penelitian ini mendapati beberapa tahapan yang dilakukan pada praktik adat *sifon* ini, yakni; setelah melakukan sunat, dalam tiga atau empat malam, perban pembungkus alat kelamin dilepaskan lalu di *se'i* (dipanggang). *Se'i* dilakukan dengan proses awal menggunakan batang bambu yang diisi air lalu dicampurkan ke dalam ramuan. Kemudian, ada beberapa batu yang

dibakar dan dimasukan juga ke dalam batang bambu tersebut dengan jumlah batu yang harus berjumlah genap. Setelah itu, bambu tersebut didekatkan pada laki-laki yang bersunat, ditutup badannya dengan kain bersamaan dengan batang bambu tadi dan dibiarkan hingga mengeluarkan keringat. *Se'i* dilakukan beberapa hari hingga luka dipastikan sudah tidak basah. Setelah itu, barulah laki-laki bisa mencari perempuan untuk mendampingi melakukan *sifon*. Jika tidak melakukan *sifon*, dipercaya dapat merusak alat kelamin. Praktik adat ini diyakini harus dilakukan pada bulan musim panen atau musim dingin, contohnya pada musim daun kusambi yang sudah mulai memunculkan pucuk merah, musim padi berbulir, atau musim kapok hutan mulai berbunga yaitu pada bulan Februari dan Maret. Hal ini dalam hasil wawancara disampaikan oleh *ahelet* bahwa;

Karena pada bulan yang lain itu, istilahnya kekurangan. Artinya susah cari makanan, sedangkan di bulan Februari dan Maret itu kan bulan panen jagung dong to, jadi maknanya laki-laki bisa dapat makan ko bertahan hidup begitu.

Ungkapan tersebut memperjelas pelaksanaan praktik adat *sifon* yang mengikuti tanda-tanda alam agar keberuntungan yang didapat beriringan dengan keberuntungan dari proses *sifon* yang diyakini memberikan berkat bagi kehidupan keluarga, seperti yang disampaikan oleh Berger (2021) tentang bagaimana masyarakat menciptakan *plausibility structure* untuk menopang keyakinan mereka, di dukung oleh tanda-tanda alam yang menghasilkan legitimasi bahwa “berkat keluarga” itu nyata.

Dalam pelaksanaannya, *sifon* dapat dilakukan lebih dari satu kali. Banyaknya pelaksanaan *sifon* tergantung dari keadaan kelamin yang sudah mengering dan disesuaikan dengan kemampuan laki-laki untuk memberikan imbalan pada perempuan yang melayaninya. Ketentuannya, jika setelah sekali melakukan praktik adat *sifon* dan luka sunat secara langsung mengalami kesembuhan, maka tidak perlu melanjutkan ke praktik *sifon* berikutnya. Akan tetapi, bila setelah praktik *sifon* pertama luka sunat belum sembuh, maka harus dilanjutkan ke praktik *sifon* berikutnya dengan wanita yang berbeda dan bayaran yang berbeda, sesuai kesepakatan hingga luka bekas sunat tersebut benar-benar kering dan sembuh. Oleh karena itu, pelaksanaan praktik adat *sifon* ini dapat berlangsung dari satu minggu hingga dua bulan di rumah kebun pelaksanaan *sifon*. Selama itu pun, laki-laki dilarang kembali ke rumahnya agar memastikan tidak membawa masuk musibah atau aib pada keluarga maupun istrinya.

Implikasi Sosial-Budaya Praktik Adat *Sifon* terhadap Perempuan

Di tahun 2025, terdapat enam orang yang melakukan praktik adat *sifon*. Perempuan yang menjadi medium praktik adat *sifon* disebut “bekas pakai” yaitu mereka yang tidak tinggal di kampung/desa/kota yang sama dan yang sudah pernah melakukan praktik ini sebelumnya. Melalui hasil wawancara disampaikan bahwa praktik ini sama halnya dengan tindakan perzinahan, karena mereka menerima imbalan berbentuk uang disesuaikan dengan kesepakatan mereka dan identitas perempuan tersebut juga harus sangat dijaga kerahasiaannya.

Hasil wawancara dengan beberapa pelaksana praktik adat *sifon* menyatakan bahwa mereka tidak mengetahui dampak jasmani maupun mental perempuan yang melayani mereka, karena bagi mereka *sifon* merupakan tradisi yang baik untuk kesehatan tubuh yaitu membuat tubuh mereka lebih ringan atau dalam Bahasa Dawan *au ken ma 'kaf*. Selain itu, laki-laki hanya merasakan nyilu dan perih pada saat cairan perempuan menyentuh luka bekas sunatnya. Akan tetapi, salah seorang anggota jemaat GMIT Syalom Oinlasi Barat menyatakan hal sebaliknya bahwa;

Pernah ada yang mengalami dampak. Laki-laki perdarahan akibat sunat kampung, lalu luka kan son kering betul to nona. Jadi waktu tidur dengan itu perempuan, sakitlah laki-lakinya dan perempuan ju kena. Kronologinya ni sebenarnya tidak diceritakan jelas, tapi terjadi. Hanya kan tahu orang to. Hal begitu sapa yang mau pi cerita...

Pernyataan tersebut mengungkapkan bahwa dampak praktik adat *sifon* cenderung tidak disampaikan secara terbuka, dan dapat terjadi baik pada laki-laki maupun perempuan. Hal tersebut di dukung oleh teori Mochel (2020) tentang *biopower*, bahwa tubuh individu bukan hanya biologi namun menjadi arena praktik sosial, budaya bahkan kekuasaan. Sesuai tradisi, adalah baik jika perempuan yang melayani *sifon* mengalami sakit saat melakukan praktik tersebut, sehingga dapat membawa berkat bagi kehidupan laki-laki atau dinyatakan sebagai dampak positif bagi laki-laki. Melalui wawancara tersebut ditekankan bahwa dampak yang terjadi merupakan risiko dari praktik adat ini, yang di satu sisi menjadi keuntungan dan dinilai mencapai tujuan *sifon*, namun di sisi lainnya, bukan menjadi tanggung jawab laki-laki, karena sudah melalui kesepakatan, sehingga apapun bentuk dampaknya, laki-laki tidak bertanggung jawab terhadap perempuan tersebut lagi karena dianggap impas dengan imbalan yang diberikan.

Tradisinya, tidak ada larangan khusus terkait implementasi praktik ini. Hal ini juga karena fokus utama *sifon* hanyalah pada tujuan dari *sifon* itu sendiri yaitu membersihkan, mendinginkan dan membuang yang jahat/beban. Hasil wawancara dengan salah satu laki-laki pelaksana *sifon* menyatakan bahwa dampak positif praktik dapat membuat badan laki-laki menjadi ringan dan tidak berbau aneh, sehingga baik untuk kehidupan kedepan.” Lanjutnya, “*sifon* ini biasa saja, bedanya bukan dengan istri. Setelah itu, semuanya normal-normal saja.” Tanggapan laki-laki lainnya menyatakan “yang saya tahu ini dampak positif saja e. Katong badan ringan, luka sembuh, tubuh lebe sehat ju.” Jawaban-jawaban hasil wawancara ini mengarah pada kondisi dan efek yang dirasakan laki-laki dan tidak ada jawaban yang mengarah pada konsekuensi atau implikasi pada perempuan. Melihat hal tersebut, salah satu jemaat GMIT Syalom Oinlasi Barat menyatakan bahwa:

Saya pribadi tidak setuju dengan ini. Tidak adil. Ini kek semacam zinah tapi karena ada adat. Kasian to perempuan juga jadinya terima su, karena disisi lain dapat uang, tapi dia ju dapa sakit, jadi sond bisa marah.

Pernyataan tersebut menyampaikan bahwa posisi perempuan dalam sosial budaya khususnya dalam praktik adat *sifon* tidak diperhitungkan. Katoppo (1981) mendukung pernyataan tersebut dengan menekan pada keadilan gender dan martabat tubuh perempuan yangmana dengan membiarkan perempuan merasakan sakit, maka budaya melakukan kekerasan struktural dan menjadikan perempuan korban patriarki. Sudah menjadi tradisi, maka dianggap normal bila perempuan menjadi tempat membuang beban, sakit, atau racun dari tubuh laki-laki. Hal ini pun disampaikan oleh pendamping laki-laki pelaksana *sifon* bahwa “menurut saya ini memang tidak adil bagi perempuan, tapi karena *sifon* ini wajib, maka sudah tidak ada lagi pilihan.” Jelas bahwa ungkapan tersebut menyiratkan sebuah tuntutan adat yang sudah memposisikan perempuan pada wilayah yang harus menjadi korban *sifon* meskipun pada pelaksanaannya, diawali dengan kesepakatan dan imbalan.

Peran GMIT Syalom Oinlasi Barat terhadap Praktik Adat *Sifon*

Mayoritas masyarakat Dawan merupakan warga beragama dengan persentasi 88,80% memeluk agama Kristen (Databoks. Statistik Penduduk Beragama Protestan di Nusa Tenggara Timur tahun 2019-2024). Meninjau praktik adat *sifon* pada jemaat GMT Syalom Oinlasi Barat, diketahui bahwa praktik ini memiliki pandangan yang berbeda-beda. Jemaat GMT Syalom Oinlasi Barat menyatakan praktik adat *sifon* sudah dikenal turun-temurun, namun tidak sedikit yang mendukung agar sunat kampung yang melibatkan praktik adat *sifon* dihentikan, karena sudah banyak tersedia fasilitas layanan kesehatan yang dapat melakukan sunat medis, sekaligus meminimalisir efek atau keparahan biologis maupun finansial.

Hasil wawancara mencatat bahwa jemaat berpikir, praktik adat *sifon* ini merupakan tindakan berzinah. Hal ini dinyatakan dengan tegas bahwa;

Coba pikir sa, kamu sunat, kamu luka, kamu su kasih kering dengan *se'i*, tapi abis itu kamu lanjut tidur dengan perempuan yang kamu bayar dia tidak sedikit. Sudah begitu, kamu tidur dengan perempuan bukan satu saja. Tapi lebih, itu bisa sampe bulan-bulan. Itu apa kalau bukan berzinah. Itu melanggar agama to? Mana mungkin agama izinkan ini barang. B rasa itu karna dulu-dulu saja, tapi karena orang su bilang tradisi, jadi sudah. Katong ni yang salah.

Ungkapan tersebut menekankan makna yang tersirat dari praktik adat *sifon* yang sebenarnya dipegang teguh karena sudah menjadi bagian dari adat, namun dalam tindakannya praktik ini sangatlah tidak sesuai dengan norma agama. Berger (2011) mendukung pernyataan ini dengan menyatakan bahwa ketika agama masuk dalam kebudayaan, seringkali dipertanyakan budaya atau agama yang benar? Hal tersebut pasti membuat makna rancu pada masyarakat yang berbudaya dan sekaligus beragama. Namun Berger menyatakan bahwasannya, dalam realitas sosial yang dilegitimasi adat, cenderung memang tidak sesuai dengan legitimasi agama. Sambil mengambil posisi netral, gereja menggunakan generasi muda sebagai alat meneruskan yang benar dengan mendorong mereka yang ingin melakukan sunat, memanfaatkan fasilitas kesehatan yang jauh lebih minim biaya dan minim risiko, sambil terus menjalankan pelayanan tanpa membedakan atau mendiskriminasi jemaat.

ANALISA DAN PEMBAHASAN

Kajian Sosio-Feminis Terkait Peran GMT Syalom Oinlasi Barat dalam Mengatasi Kekerasan Perempuan Melalui Praktik Adat *Sifon* Masyarakat Dawan

Berdasarkan permasalahan penelitian ini, sosio-feminis menyoroiti struktur praktik adat *sifon* yang menciptakan dan mempertahankan dominasi laki-laki atas perempuan dan bagaimana peran laki-laki memegang kendali dalam keputusan adat, sehingga perempuan sering berada pada posisi subordinat, bahkan menjadi objek dari sistem yang menormalisasi kekerasan melalui adat. Pada bagian ini, dibahas plausibilitas sosial dan rekonstruksi praktik adat *sifon*, analisis gender: perempuan sebagai korban tradisi, serta gereja sebagai subjek aktif transformasi sosial terhadap praktik adat *sifon*. Analisis ini dilakukan berdasar kajian sosio-feminis melalui pendekatan: Peter L. Berger, Marianne Katoppo, dan Gustavo Gutiérrez.

Plausibilitas Sosial dan Rekonstruksi Praktik Adat *Sifon*

Praktik adat *sifon* dalam masyarakat Dawan adalah contoh dari realitas sosial yang dibentuk melalui proses konstruksi yang kuat, yakni melalui struktur nilai, norma, dan simbol

budaya yang diwariskan dan diterima sebagai "realitas objektif." Berger menyebut bahwa apa yang dianggap "normal" dalam masyarakat sebenarnya adalah hasil dari proses sosial, bukan sesuatu yang otomatis benar. Masyarakat membentuk keyakinan melalui adat, agama, dan tokoh-tokoh penting, sehingga keyakinan itu diwariskan. Hasil penelitian menemukan bahwa *sifon* diyakini bukan hanya sebagai tradisi biasa, melainkan sebagai kewajiban adat yang harus dijalani setelah sunat kampung. Keyakinan ini terbentuk melalui simbol budaya seperti waktu pelaksanaan (musim panen), makna spiritual (membuang kesialan, membawa berkat), dan narasi kolektif (akan datang musibah jika tidak dilakukan). Semua itu menjadi struktur yang menopang plausibilitas sosial praktik ini.

Sebuah struktur plausibilitas yang mempengaruhi cara masyarakat memahami peran perempuan (tubuh), relasi gender, dan makna penyembuhan secara adat. Di balik keyakinan ini, terdapat persoalan serius, dimana perempuan diposisikan sebagai alat dalam proses penyembuhan laki-laki. Posisi laki-laki yang lebih tinggi dalam struktur praktik *sifon* diyakini karena mereka yang menerima pelayanan dan menentukan jumlah pelaksanaan sesuai kondisi luka pada bekas sunatnya. Tubuh perempuan dianggap bisa digunakan, diakses, bahkan dibayar sebagai bagian dari proses adat. Artinya, perempuan tidak dipandang sebagai pribadi yang utuh, tetapi sebagai alat dalam sistem adat demi stabilitas adat. Hal tersebut didukung oleh teori Wicke terkait *materialist feminism* yang menegaskan bahwa tubuh perempuan dikendalikan oleh relasi patriarkal dan budaya serta teori Hausen terkait *value dissociation* yang menunjukkan bahwa tubuh perempuan dapat dikomodifikasi (perdagangan) oleh tujuan adat itu sendiri (Miles et al., 2014; Scholz, 2013). Bahkan dalam bahasanya, *ecofeminism* menyoroti eksploitasi terhadap tubuh perempuan sebagai "territorium" dalam ritual budaya (Merchant, 2012). Yaitu bahwa tubuh perempuan bisa diperlakukan seperti wilayah atau lahan (territorium) yang bisa dikuasai, dipakai, dan dieksploitasi, terutama dalam konteks ritual-ritual budaya. Narváez melalui konteks ecofeminisme Latin-Amerika mendukung hal ini dengan menyatakan bahwa tubuh perempuan saat ini bukan lagi pribadi yang berdaulat, melainkan territorio ritual adat. Lanjutnya, realitas sosial yang dibentuk melalui konstruksi budaya harusnya bisa berubah, karena perempuan dan kepemilikan atas tubuhnya memiliki perlindungan dan martabat yang mesti dihargai (Narváez, 2024). Pandangan ini terbentuk karena masyarakat Dawan terbiasa dengan nilai-nilai adat yang tidak pernah dipertanyakan. Di sinilah terjadi yang disebut Berger sebagai internalisasi, yaitu ketika nilai adat yang berasal dari luar, diterima sepenuhnya oleh komunitas, dijadikan suci, sakral dan wajib.

Dalam kerangka ini, perempuan tidak hanya menjadi korban secara fisik dan psikologis, tetapi juga kehilangan ruang untuk menolak atau mendefinisikan ulang makna adat tersebut. Namun, dalam kerangka Berger, realitas sosial tidak bersifat mutlak. Ia dapat direkonstruksi melalui kesadaran kritis bahwa praktik adat *sifon* melukai perempuan dan menempatkan perempuan sebagai korban ketidakadilan sosial. Jika generasi muda, gereja, atau masyarakat mulai mempertanyakan praktik *sifon* dari sisi keadilan, kesehatan, atau spiritualitas, maka rekonstruksi sosial dapat terjadi. Misalnya, jika mulai muncul pemahaman bahwa tubuh perempuan bukanlah objek dalam ritus penyembuhan, atau jika gereja mengambil sikap tegas terhadap praktik ini, maka struktur yang menopang praktik *sifon* perlahan bisa dilemahkan. Sosio-feminis menunjukkan "kebenaran adat" tentang tubuh perempuan sesungguhnya adalah hasil dari proses sosialisasi dan bisa dikritisi serta ditransformasi. Karena itu, ketika spiritualitas dibentuk dalam kerangka patriarki dan adat yang menindas, maka perlu dilakukan rekonstruksi kesadaran

spiritualnya. Sarah Lee dalam pandangannya mendukung pernyataan ini dengan mengingatkan bahwa pendekatan sosio-feminis menyimpulkan tubuh perempuan adalah subjek spiritual otonom yang perlu direkonstruksi makna dan kesadarannya (Fiorenza, 1983).

Perempuan bisa menyuarakan bahwa tubuh mereka bukan milik adat, dan gereja bisa ikut mendukung dengan memberi pemahaman baru. Proses ini disebut rekonstruksi sosial, yaitu membangun kembali makna dan nilai adat yang lebih manusiawi secara khusus terhadap perempuan. Berger menyampaikan, gereja berpotensi menjadi agen dalam proses redefinisi makna sosial. Gereja dapat menciptakan apa yang disebut Berger sebagai *plausibility structure* (struktur kepercayaan yang masuk akal) yakni struktur keyakinan yang memungkinkan masyarakat memaknai adat secara kritis dan terbuka terhadap transformasi. Ketika GMTI menggunakan mimbar, liturgi, dan pendidikan gerejawi sebagai ruang refleksi kritis terhadap adat yang menindas, maka gereja sedang mengintervensi struktur realitas sosial yang sebelumnya diterima begitu saja. Gereja tidak cukup hanya “menghargai budaya lokal”, melainkan harus menafsirkan ulang budaya tersebut dalam terang kasih, keadilan, dan kemanusiaan. Dalam konteks ini, praktik *sifon* perlu dikaji ulang. Bukan hanya karena melibatkan tubuh perempuan secara tidak adil, tetapi karena nilai-nilai yang mendasarinya tidak lagi sejalan dengan keadilan dan kesetaraan. Rekonstruksi praktik *sifon* bukan berarti menolak seluruh adat, tetapi berani mengubah bagian-bagian yang merugikan dan menindas. Oleh karena itu, analisis berdasarkan Berger membuka ruang untuk melihat bagaimana praktik yang dianggap "sakral" sebenarnya bisa dipertanyakan secara sosial dan direformasi secara kultural.

Keterhilangan *Imago Dei* Perempuan Melalui Praktik Adat *Sifon*

Praktik adat *sifon* bukan sekedar tradisi pemulihan pasca sunat, tetapi juga menciptakan dan mewajarkan relasi kekuasaan yang timpang, khususnya terhadap tubuh dan martabat perempuan. Perempuan dalam praktik ini ditempatkan sebagai “media penyembuhan” yang bisa diakses, dibayar, dan dilupakan. Ketika perempuan disebut sebagai “bekas pakai”, praktik ini tidak hanya mencederai tubuh, tetapi juga merendahkan eksistensi perempuan dalam kerangka sosial dan spiritual. Meski dibalut dalam narasi kesehatan dan spiritualitas adat, praktik ini pada dasarnya memperlihatkan bagaimana tubuh laki-laki sebagai pusat perhatian, sedangkan tubuh perempuan sekedar alat bantu proses pemulihan luka sunat. Mendukung pandangan ini, Martha Nussbaum dan Rae Langton pun menyatakan perempuan memang seringkali diperlakukan sebagai objek kepuasan pihak lain bukan sebagai subjek yang utuh (Nussbaum, 1995). Dilanjutkan oleh pandangan Merrill Singer & Hans Baer bahwa praktik budaya tradisional realitanya dapat mencerminkan relasi kuasa serta ketidaksetaraan sosial (Singer et al., 2019).

Perempuan disudutkan sebagai media biologis dan simbolik, bukan sebagai pribadi utuh dengan kehendak dan martabat. Dalam praktik adat *sifon*, perempuan tidak diberi ruang sebagai subjek aktif, melainkan sekedar pelayan yang dibayar sesuai "tahap penyembuhan laki-laki". Tubuh perempuan kemudian menjadi simbol sosial yang diatur dan dimiliki sosial karena terpenjara dalam budaya. Hal ini mencederai citra *Imago Dei* dalam diri perempuan dan menihilkan kehormatan tubuh serta martabat spiritualnya. Hal ini didukung oleh Catherine Tkacz yang menegaskan bahwa tubuh dan pengalaman perempuan merupakan *female incarnation* dari *Imago Dei*, bukan sekedar pelengkap (Tkacz, 2024). Sebagaimana ditemukan dalam konteks

Afrika Selatan, tubuh perempuan membawa martabat spiritual yang setara. Praktik yang merendahkan tubuh mereka merupakan pelanggaran atas citra Allah (Baloyi, 2021).

Hasil penelitian memberikan pertanyaan dari sudut pandang sosio-feminis terkait apakah martabat perempuan dapat menjadi pertimbangan dalam praktik adat? Kondisi ini seakan menganggap perempuan sebagai “tumbal” moral atau kehormatan keluarga laki-laki dalam menjaga tatanan tradisi. Padahal perempuan pun wajib merepresentasikan kehormatan keluarga, moralitas komunitas, dan stabilitas adat. Dalam tradisi ini, tubuh perempuan menjadi arena konflik antara tradisi, kuasa, dan iman, dan pada titik inilah pendekatan sosio-feminis sangat relevan dalam membuka lapisan-lapisan makna yang menindas.

Katoppo menolak dikotomi tubuh dan roh yang sering digunakan dalam tafsir teologis patriarkal. Baginya, tubuh perempuan adalah bagian dari keberimanan, tempat di mana kasih Allah menjelma secara konkret. Ketika tubuh perempuan dijadikan simbol budaya atau alat kontrol sosial, maka spiritualitas perempuan itu sedang diinjak. Katoppo mengusulkan pendekatan yang lembut dan mengakui pengalaman tubuh sebagai bagian dari wahyu Allah terutama tubuh yang mengalami luka, kekerasan, dan pengabaian (Katoppo, 1979). Pierre Bourdieu juga menyatakan dalam teorinya, bahwa perempuan menjadi simbolik kekerasan yang dilegitimasi oleh adat sehingga tidak disadari menjadikan perempuan sebagai korban (Bourdieu, 2001).

Dalam konteks yang masih kuat mempertahankan struktur adat seperti masyarakat Dawan, perempuan sering kali kehilangan suara dan ruang untuk menafsirkan pikiran mereka sendiri. Perempuan seakan harus menerima takdir sebagai objek belas kasihan atau simbol dosa dan kelemahan. Fenomena ini sesuai dengan teori “*muted group*” Ardener dan Kramarae yang menjelaskan bahwa dalam sistem komunikasi budaya, suara kaum perempuan dikendalikan, dibungkam dan dipaksa beradaptasi dengan Bahasa dan norma dominan (Ardener, 1975;Kramarae, 2005). Mark Orbe menyebut ini sebagai strategi komunikasi kelompok subordinat dalam budaya yang menindas (Orbe, 1998), bahkan studi Jan, *et al* menunjukkan dalam konteks literatur, perempuan pada struktur patriarkal dijadikan “terdengar tetapi tetap terpinggirkan” secara sistemik (Jan et al., 2023).

Melalui analisis ini diketahui bahwa kekerasan terhadap perempuan pada praktik adat *sifon* memiliki rasa yang kental dan harus dibaharui, sehingga tidak menghilangkan *Imago Dei* dalam adat. Oleh karena itu, gereja perlu membangun teologi inkulturatif yang transformative yakni merangkul budaya tetapi juga kritis terhadap elemen yang menindas. Perempuan, sebagai pemikul *Imago Dei*, harus diangkat menjadi teolog dan pelayan perubahan dari dalam gereja itu sendiri.

Gereja Sebagai Subjek Aktif Transformasi Sosial terhadap Praktik Adat *Sifon*

Berdasarkan hasil penelitian, pandangan gereja terhadap *sifon* menunjukkan penolakan normatif, tetapi dengan ekspresi yang bersifat implisit dan terbatas. Beberapa tokoh gereja, seperti majelis jemaat dan pendeta, menyatakan bahwa praktik ini bertentangan dengan ajaran iman Kristen karena melibatkan hubungan seksual di luar pernikahan, memperdagangkan tubuh perempuan, dan tidak menghormati martabat manusia sebagai citra Allah. Pernyataan seperti “agama itu tidak mungkin mengajarkan untuk berzinah” dan “perempuan tidak bisa dipertanggungjawabkan sebagai pemeliharaan kesehatan jasmani bagi seorang laki-laki” melalui hasil penelitian memperlihatkan adanya penilaian etis dan teologis yang kritis terhadap praktik ini. Dengan kata lain, gereja secara ideologis tidak menyetujui praktik adat *sifon* karena dianggap tidak

selaras dengan nilai-nilai iman Kristiani. Namun, penolakan ini tidak diartikulasikan secara terbuka dan kolektif di hadapan jemaat. Pandangan yang menolak *sifon* sering kali hanya muncul dalam wawancara personal atau dalam diskusi terbatas, bukan melalui pernyataan institusional yang eksplisit atau dokumen resmi gereja. Ini menunjukkan bahwa gereja berada dalam situasi ambiguitas moral, yakni menyadari ketimpangan namun tidak menyatakannya secara terang-terangan. Ketika gereja diam, ia menjadi bagian dari sistem penindasan (Guitierrez, 1988).

Lebih jauh, ada kesan bahwa gereja menghindari konfrontasi langsung dengan praktik budaya, yang masih dianggap sakral oleh jemaat. Hal ini terlihat dari pengakuan bahwa para pemimpin gereja sering kali hanya diminta untuk mendoakan sebelum pelaksanaan sunat, tanpa diinformasikan bahwa ada praktik adat *sifon* yang menyertainya. Ketertutupan informasi ini mencerminkan adanya kesadaran di kalangan jemaat bahwa praktik tersebut mengandung penyimpangan, tetapi tetap dipertahankan karena dianggap bagian dari warisan adat. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pandangan gereja terhadap praktik *adat sifon* secara teologis adalah penolakan, tetapi dalam ekspresi pastoralnya masih bersifat diam-diam, tidak konfrontatif, dan tidak membangun wacana terbuka. Ini mencerminkan ketegangan antara nilai iman dan kenyataan budaya yang dihadapi gereja dalam pelayanannya kepada jemaat yang hidup dalam struktur adat yang menindas.

Dalam kerangka teologi pembebasan, Gustavo Gutiérrez menegaskan bahwa gereja dipanggil untuk menjadi subjek aktif dalam memperjuangkan keadilan dan membebaskan mereka yang tertindas oleh struktur sosial yang tidak adil. Gereja tidak boleh bersikap netral terhadap ketidakadilan, melainkan harus secara tegas berpihak pada korban (perempuan) dan menjadi pelaku transformasi sosial. Gutiérrez menyatakan bahwa iman tanpa keadilan sosial adalah mati (Yakobus 2:17). Oleh karena itu, gereja harus mengembangkan *orthopraxis*, yakni iman yang diwujudkan dalam tindakan nyata melawan sistem yang menindas (Guitierrez, 1988;Pranoto, 2025).

Data penelitian menunjukkan bahwa sebagian besar masyarakat Dawan adalah jemaat Kristen, yang secara spiritual dan sosial terhubung dengan institusi gereja. Namun, keterlibatan gereja dalam praktik adat *sifon* selama ini masih terbatas dan tidak langsung, peran gereja dalam proses transformasi sosial pun masih bersifat terbatas dan sangat hati-hati. Gereja belum mengambil posisi publik yang tegas atau menyusun strategi pastoral yang langsung menyasar praktik adat ini secara eksplisit. Hal ini disebabkan oleh dua faktor utama: kerentanan relasi gereja-jemaat dalam konteks adat dan kebutuhan menjaga stabilitas persekutuan.

Berdasarkan hasil penelitian, diketahui bahwa Gereja GMIT Syalom Oinlasi Barat sudah berperan melalui kanal pendidikan iman misalnya, konseling pranikah, pembinaan pemuda, dan pelayanan pastoral. Pendeta menyatakan bahwa gereja tidak bisa langsung memberi efek jera, tetapi hanya bisa “masuk” secara pelan-pelan melalui bimbingan internal jemaat. Ini menandakan bahwa gereja berfungsi sebagai pembina etika Kristen secara gradual (bertahap), bukan sebagai subjek aktif transformasi yang bersifat revolusioner atau frontal. Peran gereja yang seperti ini, dalam perspektif teologi pembebasan Gutiérrez, termasuk ke dalam *orthopraxis* yang masih minimal. Gereja mengakui adanya “dosa structural” dalam praktik adat *sifon*, tetapi belum secara aktif terbuka melakukan praksis pembebasan yang menolak eksploitasi tubuh perempuan secara terang-terangan. Namun, kesadaran akan pentingnya keadilan dan martabat perempuan mulai

menjadi nilai internal yang disampaikan melalui bimbingan-bimbingan moral (Hansen, 2024; Handasyde, 2024).

Dalam hasil penelitian, ditemukan juga bahwa gereja sering diminta mendoakan laki-laki sebelum menjalani sunat, meskipun tidak diberi informasi bahwa praktik tersebut diikuti oleh *sifon*. Hal ini menempatkan gereja dalam peran simbolik yang tidak utuh, seolah hanya menjadi “pemberi legitimasi spiritual” untuk suatu tindakan yang pada dasarnya tidak sejalan dengan iman Kristen. Ini adalah tantangan pastoral tersendiri, bagaimana gereja tetap hadir sebagai pelayan spiritual, tanpa dimanfaatkan sebagai legitimasi terhadap praktik adat yang menindas? Namun, kehadiran gereja dalam ruang tersebut juga membuka kemungkinan transformasi dari dalam. Jika gereja terus hadir dan menjaga hubungan, maka perlahan ia dapat mengintervensi secara teologis dan pastoral dalam proses pengambilan keputusan jemaat, terutama generasi muda. Dalam konteks ini, peran gereja adalah agen perubahan kultural tanpa menimbulkan pertentangan atau penyerangan langsung, yang menanamkan nilai-nilai keadilan, kemurnian, dan martabat manusia dalam kesadaran moral jemaat. Berdasarkan prinsip “*see judge act*,” iman Kristiani menuntut tindakan nyata melawan struktur yang menindas (Simatupang, 2025). *Spiritual activism* juga mengingatkan bahwa iman sejati harus “turun ke jalan” untuk mengubah dunia (Keating, 2008).

Gereja sebenarnya memiliki potensi besar sebagai agen rekonstruksi budaya, yakni menantang dan menata ulang praktik-praktik adat dengan membangun narasi baru yang menghormati budaya tetapi menolak kekerasan. Hal ini sesuai dengan semangat Gutiérrez bahwa gereja harus menjadi subjek aktif dalam membongkar struktur ketidakadilan yang dilembagakan oleh tradisi. Dalam praktik adat *sifon*, struktur tersebut berbentuk relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan, serta pembungkaman atas suara korban (perempuan medium *sifon*). Walau belum maksimal, langkah-langkah gereja seperti mendorong penggunaan fasilitas sunat medis, membina generasi muda, serta menjaga ruang dialog dengan jemaat adalah bentuk pijakan awal dari gerakan transformasi sosial berbasis iman. Tantangannya adalah bagaimana gereja dapat secara kolektif membangun suara profetik yang menyuarakan pembebasan tanpa menciptakan jurang baru antara adat dan iman.

KESIMPULAN

Praktik adat *sifon* masyarakat Dawan tidak hanya menjadi budaya, tetapi telah berkembang menjadi sistem yang menormalisasi relasi kuasa yang timpang antara laki-laki dan perempuan. Perempuan direduksi menjadi objek pemulihan biologis pasca sunat yang kemudian mengaburkan martabatnya sebagai pribadi utuh *Imago Dei*. Tubuh perempuan tidak hanya dieksploitasi secara fisik, tetapi juga secara simbolik dan spiritual, karena ditempatkan sebagai instrumen budaya tanpa kehendak dan suara. Melalui perspektif sosio-feminis, praktik adat *sifon* merepresentasikan struktur kekerasan simbolik yang dilegitimasi adat, di mana perempuan dibungkam, dimarjinalkan, dan kehilangan otonomi atas tubuhnya. Hal ini mencerminkan bagaimana adat dapat menjadi medan dominasi yang dilembagakan, yang membungkam suara perempuan melalui mekanisme komunikasi dan bahasa patriarkal secara turun-temurun. Kehilangan suara perempuan dalam praktik *sifon* juga merupakan bentuk kekerasan yang tidak terlihat secara fisik yang mengingkari pengalaman spiritual dan sosial perempuan sebagai bagian dari komunitas beriman. Gereja GMT Syalom Oinlasi Barat menunjukkan kesadaran akan ketimpangan ini, namun respons institusionalnya masih bersifat terbatas, simbolik, dan berhati-hati. Penolakan terhadap

praktik *sifon* lebih banyak disampaikan secara personal dan tidak dituangkan dalam dokumen atau sikap pastoral terbuka. Dalam konteks teologi pembebasan, posisi ini masih menunjukkan *orthopraxis* yang minimal. Padahal gereja dipanggil untuk menjadi subjek aktif dalam perjuangan keadilan dan transformasi sosial, terutama bagi mereka yang tertindas oleh sistem budaya yang tidak adil. Namun kehadiran gereja tetap menyimpan potensi transformatif. Melalui pendekatan pastoral yang bersifat pelan dan dialogis, gereja dapat membangun narasi-narasi baru yang mengangkat martabat perempuan, mendampingi generasi muda, dan membongkar praktik adat yang tidak lagi relevan dengan nilai-nilai Injil. Gereja memiliki mandat spiritual untuk tidak hanya hadir dalam ritual, tetapi juga bertindak sebagai agen perubahan sosial-kultural yang membebaskan.

DAFTAR PUSTAKA

- Aksi Sinurat, S. H. (2022). *Sunat and Sifon in the Intersection of the Plural Dimensions (a Study of Criminal Law, Gender and Human Rights on a Tradition of the Timorese Tribe in Ntt)*.
- Ardener, E. (1975). The problem revisited. *Perceiving Women*, 19–27.
- Baloyi, E. M. (2021). The use of Imago Dei as a pastoral healing vision against women killings in the South African context. *Verbum et Ecclesia*, 33(1), 1–6.
- Berger, P. L. (2011). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Open Road Media.
- Bourdieu, P. (2001). *Masculine domination*. Stanford University Press.
- Djam, S. (2014). an dan Aan Komariah, 2014. *Metodologi Penelitian Kualitatif Bandung: Alfabeta*.
- Databoks. Statistik Penduduk Beragama Protestan di Nusa Tenggara Timur tahun 2019-2024. Diakses melalui https://databoks.katadata.co.id/demografi/statistik/e98bb485324a626/36-1-penduduk-di-nusa-tenggara-timur-beragama-protestan?utm_source=chatgpt.com , pada tanggal 02 Juni 2025.
- Erlenbusch-Anderson, V. (2020). The Beginning of a Study of Biopower: Foucault's 1978 Lectures at the Collège de France. *Foucault Studies Lectures*, 5–26. <https://doi.org/10.22439/fsl.vi0.6151>
- Fiorenza, E. S. (1983). *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins*.
- Guitierrez, G. (1988). A theology of liberation: history, politics, and salvation. *Maryknoll: Orbis Books*.
- Handasyde, K. (2024). *Feminist Theologies: A Companion*. SCM Press.
- Hansen, C. (2024). The Gospel Coalition. *Feminist Theology*.
- Hendra, H., Raemon, R., Danial, D., Kumbayoni, I., & Hasniah, H. (2024). Tradisi Sunat Sifon dan Struktur Sosial Etnis Dawan. *ETNOREFLIKA: Jurnal Sosial Dan Budaya*, 13(2), 343–359.
- Hidayat, N. A. (2017). *Konflik Hukum dalam Tradisi Sifon Suku Atoni Pah Meto di Provinsi Nusa Tenggara Timur (Studi tentang Konflik dan Resolusi Konflik dalam Sistem Hukum Indonesia)*. Universitas Muhammadiyah Surakarta.
- Jan, M. U., Ullah, R., Hamza, M., & Muhammad, I. (2023). Muteness and oppression of women in The Wasted Vigil from the perspective of patriarchy and a muted group theory. *University*

- of *Chitral Journal of Linguistics and Literature*, 7(II), 292–300.
- Katoppo, M. (1979). Conversion: an Asian woman's experience: from tribal priestess to social critic. *International Review of Mission*, 68(270), 156–160.
- Katoppo, M. (1981). *Citra Wanita Menurut Agama Kristen*. Lembaga Prisma.
- Keating, A. (2008). "I'm a citizen of the universe": Gloria Anzaldúa's Spiritual Activism as Catalyst for Social Change. 34.
- Kramarae, C. (2005). Muted group theory¹ and communication: Asking dangerous questions. *Women and Language*, 28(2), 55.
- Melliana, S. (2006). Menjelajah tubuh: perempuan dan mitos kecantikan. (No Title).
- Merchant, C. (2012). *Radical ecology: The search for a livable world*. Routledge.
- Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldana, J. (2014). *Qualitative data analysis: A methods sourcebook*. (No Title).
- Narváez, N. G. (2024). Cuerpo territorio and the exploitation of female bodies in indigenous rituals. *Abingdon, Gender, Place & Culture*, 31 (4).
- Natar, A. (2020). Disrupsi Seksualitas Feminis: Meninjau Pelecehan dan Kekerasan Perempuan pada Praktik Adat Sifon Masyarakat Suku Atoin Meto. *Musāwa Jurnal Studi Gender Dan Islam*, 19, 57. <https://doi.org/10.14421/musawa.2020.191.57-69>
- Nomleni, E. P. (2016). *Upacara Adat Sifon di Desa Oinlasi Kecamatan Amanatun Selatan Kabupaten Timor Tengah Selatan: Suatu Studi Kasus*. Program Studi Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan FKIP-UKSW.
- Nussbaum, M. C. (1995). Objectification. *Philosophy & Public Affairs*, 24(4), 249–291.
- Orbe, M. P. (1998). From the standpoint (s) of traditionally muted groups: Explicating a co-cultural communication theoretical model. *Communication Theory*, 8(1), 1–26.
- Pranoto, F. (2025). Teologi Pendidikan Kristen: Mendidik Dengan Iman Yang Berakar Pada Firman. *Excelsior Pendidikan*, 6(1), 38–51.
- Scholz, R. (2013). *Patriarchy and commodity society: Gender without the body*.
- Selan, Y. (2023). *Nekaf Mese Ma Ansaof Mese (Membangun Kehidupan Kristen yang Inklusif bagi Atoen Pah Meto)*. Seval Literindo Kreasi.
- Simatupang, J. K. N. (2025). PEREMPUAN DALAM TEOLOGI: PERSPEKTIF BARU UNTUK PEMIMPIN GEREJA. *LOGIA: Jurnal Teologi Pentakosta*, 6(2), 16–31.
- Singer, M., Baer, H., Long, D., & Pavlotski, A. (2019). *Introducing medical anthropology: a discipline in action*. Bloomsbury Publishing PLC.
- Tkacz, C. B. (2024). The Incarnating and the Female Imago Dei. *Reality*.
- Yapi Taum, Y. (2013). Sunat ritual, religiositas, dan identitas kultural orang Dawan di NTT. Dalam Suwardi Endraswara. *Folklor Nusantara: Hakikat, Bentuk Dan Fungsi*, 149–188.