

Sunna Hadat: Upacara Perubahan Status Kedewasaan Sosial Masyarakat Muslim Alor Kecil Nusa Tenggara Timur

Sastri Sunarti¹, Ninawati Syahrul¹, Atisah¹, Maria Christina Anandya Prijandoko^{2,*}, Ahmad Zaidan Ifkar Hasbi², dan Maura Nur Sabrina²

¹Pusat Riset, Manuskrip, Literatur dan Tradisi Lisan, Badan Riset dan Inovasi Nasional
Email: sast003@brin.go.id

¹Pusat Riset, Manuskrip, Literatur dan Tradisi Lisan, Badan Riset dan Inovasi Nasional
Email: nina015@brin.go.id

¹Pusat Riset, Manuskrip, Literatur dan Tradisi Lisan, Badan Riset dan Inovasi Nasional
Email: atis001@brin.go.id

²Universitas Indonesia

*Corresponding author: anyaprijandoko@gmail.com

²Universitas Indonesia

Email: ifkarhasbi@gmail.com

²Universitas Indonesia

Email: mauranur0208@gmail.com

Artikel disubmit: 01-11-2025

Artikel direvisi: 15-07-2026

Artikel disetujui: 27-07-2026

DOI: 10.55981/tambo.2026.13624

ABSTRACT

The practice of male circumcision is celebrated through the Sunna Hadat ritual by a Muslim community living within a predominantly Christian and Catholic society. This article examines Sunna Hadat as an oral tradition and a mechanism of social reproduction, as well as the dynamics of interreligious tolerance surrounding its enactment. As an oral tradition, Sunna Hadat incorporates mantras, prayers, and customary chants transmitted genealogically through customary institutions and performed by elders, religious leaders, and the nuclear family. While its narrative structure remains relatively stable, variations in diction and symbolic emphasis occur across generations. Transformations are evident in linguistic adjustments, ritual duration, and the stronger integration of formal Islamic elements compared to earlier practices. Using a cultural studies approach, particularly the theory of representation developed by Stuart Hall and the concept of rites of passage introduced by Arnold van Gennep, this study demonstrates that Sunna Hadat affirms social transition and reflects ongoing identity negotiation in a multireligious context.

Keywords: *Sunna Hadat, Alor, circumcision ritual, cultural tolerance, social identity*

ABSTRAK

Praktik sunat (*circumcision*) pada anak laki-laki, dirayakan melalui ritual *Sunna Hadat* oleh komunitas Muslim yang hidup di tengah mayoritas Kristen dan Katolik. Tulisan ini bertujuan menjelaskan eksistensi ritual *Sunna Hadat* sebagai tradisi lisan sekaligus mekanisme reproduksi sosial, serta dinamika toleransi antarumat beragama dalam pelaksanaannya. Sebagai tradisi lisan, *Sunna Hadat* memuat mantra, doa, dan syair adat yang diwariskan secara genealogis melalui lembaga adat dan dipentaskan oleh tetua adat, pemuka agama, serta keluarga inti. Struktur naratifnya relatif tetap, namun menunjukkan variasi diksi dan penekanan simbolik antargenerasi. Transformasi tampak pada penyesuaian bahasa, durasi ritual, dan integrasi unsur keagamaan Islam yang lebih formal dibandingkan praktik generasi sebelumnya. Ritual ini juga berfungsi sebagai lembaga adat yang menentukan peralihan status seorang anak lelaki menuju kedewasaan sosial dan legitimasi sebagai anggota penuh komunitas adat. Data diperoleh melalui wawancara mendalam, observasi partisipatif, dan dokumentasi lapangan. Analisis menggunakan pendekatan *cultural studies* merujuk pada pemikiran Stuart Hall tentang representasi dan praktik kultural, serta konsep *rites of passage* dari Arnold van Gennep untuk memahami transisi status sosial. Hasil penelitian menunjukkan *Sunna Hadat* sebagai institusi adat yang menasbihkan status sosial anak lelaki memasuki fase remaja dan memperkuat integrasi dalam struktur sosial. Selain itu, juga terdapat dinamika negosiasi identitas dalam konteks masyarakat multireligius.

Kata Kunci: *Sunna Hadat, Alor, ritual sunat, toleransi budaya, identitas sosial*

PENDAHULUAN

Sunat pada laki-laki dan perempuan terjadi secara beragam dalam budaya tradisional di Afrika Sub-Sahara dan Afrika Utara, Timur Tengah Muslim, diaspora Yahudi, Australia Aborigin, Kepulauan Pasifik, Asia Tenggara, dan wilayah lain (Silverman, 2004; DeLaet, 2009). Gennep (1909) mengklasifikasikan sunat bersama dengan pemotongan, tanda, dan pemisahan lain yang menandai transisi dari masa kanak-kanak menuju fase kehidupan baru dalam kerangka *rites of passage*. Kulit khatan dalam sejumlah kosmologi tradisional dipandang analog dengan rambut dan gigi sebagai bagian tubuh yang dapat dipisahkan secara simbolik.

Penelusuran awal menunjukkan bahwa kajian tentang sunat di komunitas Muslim Afrika lebih banyak dibahas dalam perspektif etnografi dan antropologi sosial daripada biomedis. Secara umum, sunat dipahami sebagai ritual yang memuat berbagai fungsi simbolis sekaligus, seperti penyucian, inisiasi menuju kedewasaan, pendidikan moral, pewarisan nilai antargenerasi, serta penegasan identitas dan keanggotaan komunitas (Gluckman, 1949; Spencer, 1965; Beidelman, 1997; Wanyama & Egesah, 2015; Yang, 2024; Yessekeyeva & Venbrux, 2021). Studi pada masyarakat Babukusu, Swahili Pulau Mafia, Jola Senegal, dan Ansari menunjukkan bahwa sunat tidak sekadar tindakan fisik, melainkan mekanisme sosial yang membentuk batas keagamaan dan budaya, meneguhkan konsep maskulinitas atau feminitas, serta menjadikan tubuh sebagai medium yang bermakna secara sosial (Dellenborg, 2007; Mehta, 1996; Wanamngxa, 1971). Dengan demikian, literatur yang ada memandang sunat sebagai simbol kompleks yang menghubungkan kesucian, moralitas, garis keturunan, identitas Muslim, dan tradisi lokal dalam satu praktik ritual yang berlapis makna.

Meskipun literatur tentang sunat cukup luas, kajian-kajian seperti yang sudah disebutkan sebelumnya dapat diklasifikasikan ke dalam tiga arus utama. Pertama, pendekatan fungsional-struktural yang melihat sunat sebagai mekanisme integrasi sosial dan stabilisasi tatanan normatif. Kedua, pendekatan simbolik-interpretatif yang menekankan makna, liminalitas, dan transformasi identitas. Ketiga, studi tentang Islamisasi dan sinkretisme yang memeriksa relasi antara norma agama dan praktik lokal. Namun demikian, sebagian besar penelitian terdahulu berfokus pada konteks Afrika atau Timur Tengah dan belum banyak mengeksplorasi praktik sunat adat di wilayah Indonesia Timur, khususnya dalam konteks relasi antar-suku, reproduksi otoritas adat, dan dinamika jeda pelaksanaan ritual dalam rentang sejarah tertentu.

Dalam konteks Indonesia, studi tentang sunat umumnya terfokus pada dimensi fikih Islam atau polemik kesehatan, terutama terkait sunat perempuan, sehingga kurang memberi perhatian pada konfigurasi kuasa, negosiasi identitas kolektif, dan transformasi makna dalam praktik adat lokal. Oleh karena itu, terdapat kesenjangan empiris dan konseptual dalam memahami bagaimana ritual sunat adat berfungsi sebagai arena produksi identitas, legitimasi otoritas tradisional, serta negosiasi antara agama dan adat dalam masyarakat kepulauan.

Ritual penyunatan pada suku Baorae dari Leffo Kisu ‘Alor Kecil’, Kabupaten Alor, Nusa Tenggara Timur disebut dengan *Sunna Hadat* (sunat adat). Sunat pada anak lelaki dan perempuan di Alor Kecil dilakukan pada anak-anak berusia antara 4–10 tahun. Pelaksanaan ritual *Sunna Hadat* melibatkan beberapa suku lain di Leffo Kisu seperti Baorae, Dulolong, Manglolong, Mudiloang, Gaelai, dan Klon dari Petumbang. Suku Baorae sebagai pelaksana utama masih terbagi ke dalam beberapa subsuku seperti Ataoni, Arkiang, Kiribunga, Kossah, dan Panara, yang masing-masing memiliki peran spesifik dalam struktur ritual.

Upacara ini memerlukan banyak persiapan, sehingga tidak tiap tahun digelar. Abdul Halim Arkiang (67 tahun), juru penerang dari suku Baorae, menyebutkan bahwa *Sunna Hadat* yang dilaksanakan pada tahun 2016 merupakan pelaksanaan keenam dalam sejarah komunitas tersebut. Ritual terakhir sebelumnya dilakukan pada tahun 1997 dan baru kembali diselenggarakan setelah jeda selama 18 tahun. Penyelenggaraan tahun 2016 berlangsung selama satu bulan (Mei–Juli), dengan puncak kegiatan pada 10–16 Juli 2016 dan melibatkan sekitar seratus anak.

Berdasarkan konteks tersebut, penelitian ini berangkat dari pertanyaan utama: bagaimana *Sunna Hadat* diproduksi, dimaknai, dan direproduksi sebagai praktik budaya yang mengintegrasikan Islam dan adat dalam struktur sosial masyarakat Baorae? Secara lebih spesifik,

penelitian ini bertujuan untuk: (1) menganalisis struktur simbolik dan tahapan ritual *Sunna Hadat*; (2) mengkaji peran aktor-aktor adat dalam mereproduksi otoritas dan legitimasi sosial; serta (3) menjelaskan bagaimana jeda pelaksanaan ritual selama hampir dua dekade memengaruhi transformasi makna dan konfigurasi relasi antar-suku. Kajian ini penting dilakukan karena praktik ritual adat di wilayah kepulauan seperti Alor berada dalam tekanan modernisasi, regulasi kesehatan, dan wacana global tentang hak anak dan gender. Tanpa analisis empiris yang mendalam, praktik lokal berisiko direduksi menjadi sekadar tradisi tanpa dipahami kompleksitas sosial, simbolik, dan politisnya.

KERANGKA TEORI

Penelitian ini menggunakan perspektif *cultural studies* sebagai kerangka analitis utama. Dalam tradisi *cultural studies*, budaya dipahami bukan sekadar ekspresi simbolik, melainkan arena produksi makna, relasi kuasa, dan negosiasi identitas. Pendekatan ini memungkinkan analisis terhadap ritual sebagai praktik representasional yang mengonstruksi subjek, otoritas, dan batas-batas komunitas. Secara konseptual, penelitian ini menggabungkan beberapa pendekatan. *Rites of Passage* (Van Gennep) untuk menganalisis struktur pemisahan–liminalitas–reintegrasi dalam *Sunna Hadat*. (1) Teori Liminalitas dan Komunitas (Victor Turner) untuk memahami momen transisi dan pembentukan solidaritas komunal. (2) Konsep Hibriditas Budaya dalam kajian poskolonial untuk menjelaskan pertemuan Islam dan adat sebagai proses negosiasi makna, bukan sekadar subordinasi satu sistem terhadap yang lain. (3) Teori Reproduksi Sosial dan Otoritas Tradisional untuk melihat bagaimana struktur adat dipertahankan melalui partisipasi kolektif dalam ritual. Dengan kerangka ini, *Sunna Hadat* dianalisis bukan hanya sebagai praktik religius atau adat semata, tetapi sebagai medan artikulasi identitas, legitimasi sosial, dan reproduksi struktur kekuasaan lokal.

TINJAUAN PUSTAKA

Sunna Hadat

Sunna Hadat dipahami sebagai sebuah ritus perubahan status sosial yang terintegrasi dalam praktik sunat adat masyarakat Muslim di Alor Kecil, Nusa Tenggara Timur, yang tidak hanya merupakan tindakan medis keagamaan, tetapi juga simbol transformasi sosial dan identitas komunitas. Dalam kajian antropologi ritual, ritus semacam ini sering dihubungkan dengan konsep *rites of passage*, individu mengalami tahapan transisi sosial yang ditandai dengan prosesi simbolik, legitimasi komunitas, dan pengakuan status baru dalam struktur sosial. Literatur kontemporer memperlihatkan bahwa praktik sunat dalam berbagai komunitas Muslim Indonesia, misalnya di Bugis-Makassar, Sulawesi Selatan, dan wilayah timur Indonesia dipandang sebagai simbol kultural yang sarat dengan makna sosial dan religius (Basri & Kashim, 2024). Penelitian di komunitas Bugis-Makassar menegaskan bahwa ritual sunat tetap dipertahankan sebagai bagian dari struktur sosial dan nilai komunitas yang secara simultan menguatkan identitas budaya dan ketaatan religius dalam kehidupan sehari-hari (Kasim dkk., 2024). Studi yang menggunakan perspektif *living hadith* di Kota Palopo juga menunjukkan bahwa praktik sunat perempuan memperoleh legitimasi sosial melalui tafsir keagamaan yang terinternalisasi dalam sistem nilai masyarakat (Langaji & Umar, 2024). Di sisi lain, Mundzir dkk. (2025) menegaskan bahwa praktik sunat dalam konteks Indonesia kontemporer tidak dapat dilepaskan dari perdebatan antara dalil normatif syariah dan regulasi pemerintah, sehingga membentuk ruang negosiasi antara tradisi, otoritas agama, dan kebijakan publik.

Secara konseptual, *Sunna Hadat* dapat dikategorikan sebagai fenomena ritus religio-kultural dan mekanisme sosialisasi nilai sosial dalam masyarakat muslim, yang mencerminkan negosiasi antara norma keagamaan dan adat setempat dalam membentuk tatanan sosial komunitas. Literatur internasional juga menegaskan bahwa praktik sunat baik untuk laki-laki maupun perempuan dipahami di berbagai kultur dunia sebagai bagian dari ritus transisi sosial yang berfungsi untuk memelihara identitas komunitas, kohesi sosial, serta rasa keterikatan antar generasi (Reifsnider, 2025). Penelitian di Afrika Selatan menunjukkan bahwa sunat tradisional berperan penting dalam

pembentukan maskulinitas sosial dan jaringan komunitas, yang terus mengalami pembaruan dalam konteks perubahan nilai sosial dan kesehatan modern (Ndawule, 2025). Kajian lain di diaspora Muslim di Eropa juga menemukan bahwa, meskipun terdapat tekanan hukum dan kesehatan modern, praktik sunat tetap dipertahankan sebagai bagian dari identitas komunitas dan solidaritas budaya. Dalam konteks Indonesia kontemporer, dimensi normatif dan regulatif praktik sunat turut menjadi arena diskursus antara otoritas keagamaan dan kebijakan negara. Rambe dan Iwan (2024) menunjukkan bahwa perspektif fikih mazhab al-Shafi'i digunakan sebagai basis argumentatif untuk menyeimbangkan antara pelestarian tradisi *khitan* dan pertimbangan kesehatan publik dalam regulasi terbaru pemerintah. Beragam kajian ini menunjukkan bahwa ritus perubahan status sosial melalui praktik sunat tidak hanya bersifat lokal, tetapi juga bagian dari pola ritual yang memiliki dimensi simbolik, struktural, normatif, dan sosial yang luas, sehingga *Sunna Hadat* sebagai ritus perubahan status sosial di Alor Kecil perlu ditempatkan dalam perspektif komparatif yang lebih luas dalam tinjauan pustaka akademik.

Ritus Peralihan (Perubahan Status Sosial)

Konsep ritus peralihan (*rites of passage*) merupakan landasan teoritis penting dalam antropologi sosial yang menjelaskan transformasi status individu melalui serangkaian aktivitas ritual bermakna simbolik (Ohaja & Anyim, 2021; Yessekeyeva & Venbrux, 2021). Studi mutakhir yang dapat diakses publik, seperti penelitian Schroeder (2022) tentang inisiasi sunat di Afrika Selatan, menunjukkan bahwa ritus berperan memperkuat solidaritas sosial, memfasilitasi pembelajaran nilai budaya, dan menandai transisi ke kedewasaan sosial, sementara kajian di komunitas Tachoni, Kenya, menegaskan bahwa upacara inisiasi laki-laki melibatkan simbolisme, pengetahuan tradisional, dan pembentukan peran sosial baru. Analisis kontemporer lebih lanjut dalam karya Ohaja & Anyim (2021), Yessekeyeva & Venbrux (2021), Yang (2024), dan Bognár (2024) memperlihatkan peran ritus dalam internalisasi norma, negosiasi identitas, dan penguatan kohesi sosial, sedangkan Christensen & Sumiala (2024) menyoroti transformasi ritual di era digital yang tetap mempertahankan fungsi sosial dan simboliknya.

Secara konseptual, ritus peralihan dapat dikategorikan ke dalam beberapa fungsi sosial meskipun memiliki struktur dasar serupa, antara lain ritus inisiasi yang menandai transisi individu dari satu fase kehidupan ke fase berikutnya, misalnya sunat atau pelantikan status sosial, ritus integrasi ulang yang menegaskan reintegrasi individu ke dalam jaringan sosial setelah fase liminal, serta ritus pemurnian yang membersihkan individu dari kondisi lama sebelum memasuki peran baru. Secara empiris, penelitian Schroeder (2022) di Afrika Timur dan Selatan menunjukkan bahwa ritus inisiasi membentuk identitas dan kohesi sosial. Masinde (2024) menegaskan revitalisasi budaya melalui ritus sunat Tachoni di Kenya. Sementara itu, Karicha, Wanjiku, dan Otieno (2023) serta Ifire, Omare, dan Njure (2024) menekankan dimensi spiritual, moral, dan normatif ritus di kalangan Ameru dan Tiriki, sehingga ritus peralihan tidak hanya berfungsi sebagai penanda perubahan status, tetapi juga mekanisme struktural yang menghubungkan identitas individu dengan norma kolektif dan menegosiasikan tradisi, agama, serta dinamika modernisasi dalam konteks global yang dinamis.

Pluralisme dan Kerukunan Agama di Alor dan Nusa Tenggara Timur

Kajian empiris terbaru terhadap masyarakat plural di *Kabupaten Alor* menegaskan bahwa relasi antarumat beragama dibentuk melalui penghargaan terhadap kearifan lokal dan kolaborasi sosial antara kelompok Muslim dan non-Muslim sehingga menciptakan kerukunan sosial yang relatif stabil. Penelitian *pluralisme dan kerukunan umat beragama di Kabupaten Alor* menunjukkan bahwa strategi dialog lintas iman dan pengakuan terhadap norma budaya lokal menjadi faktor penting dalam menjaga keharmonisan masyarakat yang mayoritas non-Muslim sekaligus minoritas Muslim di NTT (Qodim, 2022). Selain itu, studi *Strengthening Religious Moderation in Multicultural Indonesia* yang mengkaji moderasi agama di wilayah Nusa Tenggara Timur dan Bali menegaskan bahwa moderasi beragama ditandai oleh sikap inklusif dan

pemahaman plural berkontribusi signifikan untuk memperkuat koeksistensi sosial di komunitas Muslim minoritas seperti di Alor Kecil.

Terkait persepsi identitas, sejarah lokal, dan dinamika minoritas Muslim di NTT, literatur jurnal mutakhir juga menyentuh bagaimana komunitas Muslim minoritas membentuk narasi identitas dan kontinuitas budaya mereka dalam konteks plural. Studi *The Perception of Ancestral History, Legends, and Myths of the Alorese Muslim Minority Group* menggali persepsi sejarah dan mitos masyarakat Muslim Alorese, menunjukkan bahwa narasi budaya historis berperan penting dalam mempertahankan identitas kolektif di tengah hubungan sosial dengan kelompok mayoritas (Sulistiyono dkk., 2024). Walaupun fokus empiris langsung pada Alor Kecil masih terbatas, temuan-temuan ini memperkaya pemahaman mengenai strategi simbolik dan kultural yang digunakan Muslim minoritas di NTT dalam membangun legitimasi sosial dan kesinambungan tradisi. Sejalan dengan itu, penelitian dalam (Alam, 2023) menegaskan bahwa Muslim minoritas di kawasan Indonesia Timur mengembangkan pola keberagaman dialogis melalui institusi lokal, jaringan kekerabatan, dan mekanisme adat sebagai strategi mempertahankan kohesi sosial dalam masyarakat mayoritas non-Muslim. Temuan tersebut memperlihatkan bahwa konstruksi identitas Muslim di wilayah plural seperti Alor bukanlah proses statis, melainkan hasil negosiasi berkelanjutan antara memori kolektif, struktur sosial lokal, dan praktik keagamaan yang adaptif terhadap lingkungan multireligius.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain etnografis untuk memahami praktik *Sunna Hadat* dalam konteks sosial dan kultural masyarakat Leffo Kisu, Alor Kecil, Kabupaten Alor, Nusa Tenggara Timur. Pemilihan lokasi penelitian di Leffo Kisu didasarkan pada beberapa pertimbangan akademik dan empiris. Pertama, *Sunna Hadat* di wilayah ini merupakan praktik sunat adat yang secara eksplisit memadukan norma Islam dan struktur adat lokal dalam konfigurasi antar-suku yang kompleks. Kedua, ritual ini tidak dilaksanakan secara rutin setiap tahun, melainkan dalam interval waktu tertentu, sehingga momentum pelaksanaan tahun 2016 menjadi peristiwa sosial yang signifikan dan jarang terjadi. Ketiga, belum terdapat kajian akademik mendalam yang secara khusus meneliti dinamika simbolik, relasi kuasa, dan reproduksi otoritas dalam praktik *Sunna Hadat* di Alor Kecil. Dengan demikian, lokasi ini dipilih karena relevan untuk menjelaskan kesenjangan penelitian yang telah diidentifikasi pada bagian pendahuluan.

Pengambilan data dilakukan melalui pengamatan langsung selama berlangsungnya ritual *Sunna Hadat* di Alor Kecil. Data diperoleh melalui wawancara mendalam, observasi partisipatif, serta perekaman audio dan visual. Peneliti mengamati secara langsung tahapan ritual, interaksi antar-suku, pembagian peran subsuku, serta partisipasi keluarga peserta sunat. Pengumpulan data lapangan dilakukan pada periode Mei–Juli 2016, mengikuti keseluruhan rangkaian kegiatan *Sunna Hadat*, dengan intensitas pengamatan tertinggi pada puncak ritual tanggal 10–16 Juli 2016. Selain observasi selama ritual, wawancara lanjutan dengan informan kunci dilakukan setelah kegiatan berakhir untuk melakukan klarifikasi, pendalaman makna simbolik, serta verifikasi data dokumentasi.

Informan penelitian dipilih secara *purposive* berdasarkan peran dan pengetahuan mereka dalam struktur ritual. Informan kunci meliputi tokoh adat, penyelenggara ritual, dan juru penerang yang memahami sejarah serta struktur simbolik *Sunna Hadat*, termasuk Bapak Halim Arkiang. Informan pendukung terdiri atas anggota subsuku yang terlibat dalam pelaksanaan teknis ritual, orang tua peserta, serta anggota masyarakat yang berpartisipasi dalam rangkaian kegiatan. Kriteria pemilihan informan meliputi: (1) keterlibatan langsung dalam ritual; (2) penguasaan narasi sejarah dan adat; serta (3) posisi sosial dalam struktur komunitas. Teknik triangulasi dilakukan dengan membandingkan keterangan antar-informan dan memverifikasi data kepada penutur jati sebagaimana disarankan oleh Sweeney (1973). Data yang diperoleh kemudian ditranskripsi dan dikategorikan berdasarkan tema-tema utama seperti struktur tahapan ritual, simbolisme tindakan, distribusi peran antar-suku, serta relasi antara adat dan Islam.

Sejalan dengan kerangka *cultural studies* yang digunakan dalam penelitian ini, analisis dilakukan melalui pendekatan interpretatif-kritis. Analisis tidak hanya mendeskripsikan tahapan ritual, tetapi juga menelaah bagaimana praktik tersebut memproduksi makna, membentuk identitas kolektif, serta mereproduksi relasi kuasa dalam komunitas. Langkah analisis meliputi: (1) Analisis Struktural Ritual, untuk mengidentifikasi pola pemisahan–transisi–reintegrasi sebagaimana dalam teori *rites of passage*. (2) Analisis Simbolik, untuk menafsirkan makna tindakan, objek ritual, dan ujaran adat dalam konteks kosmologi lokal. (3) Analisis Relasi Kuasa dan Representasi, untuk mengkaji bagaimana otoritas adat dilegitimasi melalui distribusi peran antar-suku dan bagaimana Islam diartikulasikan dalam kerangka adat. (4) Analisis Kontekstual Historis, untuk memahami implikasi jeda pelaksanaan ritual terhadap transformasi makna dan struktur sosial. Dengan demikian, teknik analisis yang digunakan melampaui deskripsi semata dan diarahkan pada pembacaan kritis terhadap praktik budaya sebagai arena negosiasi identitas dan legitimasi sosial. Untuk memperoleh data yang komprehensif dan etis, peneliti memperoleh izin dari pihak penyelenggara *Sunna Hadat*, khususnya Bapak Halim Arkiang sebagai salah satu informan kunci, untuk melakukan dokumentasi dan penggunaan data visual dalam kepentingan akademik.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Urutan dalam Tradisi Lisan *Sunna Hadat*

Ritual *Sunna Hadat* terdiri dari serangkaian acara yang saling terkait. Ritual ini adalah ritual tradisional yang panjang dan melibatkan banyak orang serta suku, juga membutuhkan ratusan juta rupiah. Ritual *Sunna Hadat* terdiri dari beberapa ritual pendukung yakni, (1) ritual *Bajoapa* ‘memukul padi’. Ritual ini biasanya dilakukan sebulan sebelum puncak ritual *Sunna Hadat*. Ritual *Bajoapa* adalah ritual penggilingan padi komunal yang dilakukan oleh pria dan wanita. Ritual *Bajoapa* melambangkan semangat kebersamaan dan komunalisme di Alor Kecil, mencerminkan tradisi lisan yang masih kuat di masyarakat tersebut (Ong, 1982: 40). Ritual *Bajoapa* dimaksudkan sebagai persiapan untuk mengumpulkan bahan-bahan dasar untuk upacara yang akan diadakan pada bulan berikutnya.

(2) Kedua, ritual *Serahkire*, yaitu penyerahan urusan *Sunna Hadat* dari orang tua *Anakmori* ‘anak-anak yang akan disunat’ kepada komite resmi yang dibentuk dan ditunjuk oleh para tetua tradisional. Biasanya, *Anakmori* diserahkan kepada paman dan bibi mereka sebagai perwakilan keluarga yang akan mendampingi mereka selama ritual *Sunna Hadat*. (3) Ritual *Sorongdori* adalah ‘penyerahan pisau sunat’ dari pemimpin tradisional sub-suku Panara, yang bertanggung jawab menyimpan barang pusaka, termasuk peralatan perang, kepada *Juru moding* ‘petugas sunat’.

Tugas menyimpan barang pusaka terkait dengan fungsi sub-suku ini sebagai komandan tentara dalam struktur pemerintahan tradisional. Peran dan fungsi sub-suku ini sejalan dengan nama keluarga yang mereka bawa, yaitu *Pana* [jalan] dan *Ra* [darah] dalam bahasa Alurung. Setiap kali para tetua tradisional dan *Juru moding* memasuki arena ritual tradisional, mereka biasanya didahului oleh sekelompok *Jontera*. *Jontera* adalah tim pembersih ranjau, terutama untuk ranjau tak terlihat yang dikhawatirkan menghalangi kelancaran ritual *Sunna Hadat*.

Kelompok *Jontera* ini akan berkeliling arena tiga kali sambil menari perang. Setelah yakin bahwa lokasi ritual aman, mereka segera melaporkan kepada kepala sub-suku Panara dan bersiap mendampingi para tetua tradisional dan *Juru moding* masuk ke arena ritual. Peran *Jontera* dapat diibaratkan seperti pengawal presiden di zaman modern. Demikian pula, ketika *Jubahdodo* ‘jubah upacara’ diturunkan dari *Uma Pelang Serang* ‘rumah raja,’ *Jontera* juga akan memastikan lokasi ritual aman untuk prosesi *Jubahdodo* dan akan menyapu arena sambil menari mengikuti irama gong dan drum tiga kali.

(4) Ritual keempat adalah penyerahan *anakmori*, atau “anak-anak yang akan disunat,” kepada paman dan bibi mereka. Beberapa hari sebelum *anakmori* disunat, paman dan bibi dari pihak ibu diberi tanggung jawab untuk merawat dan mengawasi *anakmori* selama ritual *Sunna Hadat*. Ini termasuk merawat dan mengawasi mereka sebelum dan setelah sunat. Setelah *anakmori* berpakaian dan diberikan persediaan berupa kambing, *manuk* (burung), buah pinang, dan persediaan makanan lainnya, mereka diantar oleh paman dan bibi mereka. Mereka dibawa ke *Uma*

Pelang Serang, “rumah raja,” yang merupakan salah satu rumah tradisional yang digunakan selama ritual *Sunna Hadat*. Setelah itu, *anakmori* dipindahkan ke Kokoro Labahanji, ruang pertemuan tradisional, dan tinggal di sana sepanjang ritual *Sunna Hadat*. Pengawasan dan perawatan *anakmori* selama periode ini juga berada di bawah pengawasan dan perawatan paman dan bibi mereka.



Gambar 1. *Anakmori* di depan Mesjid di *Leffo Kisu*, Sebelum Pelaksanaan Ritual *Sunna Hadat*.



Gambar 2. *Anakmori* di *Uma Pelang Serang*.

Sumber: Milik Irfan Panara

(5) Kelima, ritual *Talling Feking/Kakari Opung Anang Serufakking* adalah ritual saling mengunjungi dan menghantar bekal upacara antara keturunan dari *Uma Menapa Lolong*, *Uma Atahodi*, dan *Uma Sina*. Orang-orang dari ketiga *uma* ini memiliki hubungan kekerabatan dalam suku Baorae dan juga memiliki hubungan secara adat dengan orang yang menghuni *Uma Rombi* dan *Uma Pelang Serang*.

(6) Keenam, ritual *Kualaka*, pada saat ini keluarga dari suku Baorae menerima kedatangan subsuku lain yang masih memiliki sejarah dan hubungan kekerabatan dengan subsuku Baorae. Subsuku lain yang ikut membantu itu seperti, subsuku Manglolong, Geilae, Mudiloang, Lekaduli, dan Leffobeng. Waktu pelaksanaan ritual *Tallingfekking* ini dilakukan pada tanggal 10 Juli 2016 petang. Pada tanggal 11 Juli 2016 dilanjutkan dengan tuan rumah subsuku Baorae menanti kedatangan keluarga besar dari Otvai, Pura, Kalong, Pandai, Balagar, Mauta, Dukalolong, Alor Besar, dan Petumbang. Kerabat dan anggota subsuku dan suku yang tersebut terakhir merupakan kerabat yang menetap di luar Alor Kecil yakni dari pulau Pantar, Pulau Pura, dan wilayah Gunung Besar seperti Petumbang.

Para kerabat dan anggota suku dan subsuku yang datang dari luar kampung Alor Kecil itu dinanti di *Uma Pelang Serang* dan kedatangan mereka biasanya juga dengan membawa bekal makanan dan sirih pinang berkarung-karung untuk keperluan ritual *Sunna Hadat* tersebut.

Misalnya suku Klon dari kampung Petumbang Ailelang [bambu besar], memiliki hubungan kekerabatan dengan suku Baorae karena adanya hubungan perkawinan antara perempuan (nenek moyang) orang Alor Kecil dengan laki-laki (kakek moyang) orang Petumbang. Pada saat ini, keturunan orang Alor Kecil yang sudah menetap di Petumbang ini umumnya beragama Katolik.

Namun, perbedaan agama dan juga bahasa itu tidak menghalangi semangat kebersamaan dan persaudaraan di antara kedua suku ini. Bahkan mereka saling bantu-membantu dalam pelaksanaan ritual *Sunna Hadat*. Sekalipun berbeda agama dan keyakinan, tetapi masih mengidentifikasi diri mereka sebagai saudara dengan orang Alor Kecil yang mayoritas Muslim. Hubungan kekerabatan antara orang Petumbang dengan orang Alor Kecil itu selalu dinyanyikan dalam syair *lego-lego* dan pepatah adat suku Baorae yang berbunyi: [*ruakakangaring*] ‘dua kakak adik’ atau [*rua opung amang*] ‘dua bapa anak’.

(7) Urutan ketujuh dalam ritual *Sunna Hadat* adalah khataman Al-Quran. Pada malam tanggal 12 Juli, bagi anak-anak yang sudah dianggap tamat belajar mengaji Al-Quran juga dilaksanakan upacara khatam Al-Quran yang bertempat di *Kokoro Labahanji* ‘balairung pertemuan adat’ yang berada di depan rumah adat seperti *Uma Menapa Lolong*, *Uma Pelang Serang*, dan *Uma Atahodi*.

(8) Kedelapan adalah penyambutan *jurumoding* perempuan ‘juru sunat’ di *Uma Pelang Serang* dan sekaligus penyunatan *anakmori* perempuan yang dilaksanakan pada tanggal 12 Juli malam. Sedangkan penyunatan *anakmori kalake* (laki-laki) dilaksanakan pada tanggal 13 Juli pagi. Juru *moding* yang melaksanakan tugas ini adalah juru *moding* laki-laki. Adapun penyunatan anak perempuan yang dilakukan oleh juru *moding* perempuan.

(9) Selanjutnya, kesembilan dilakukan tarian Lego-Lego di halaman *uma Pelamng Serang* setelah penyunatan *anakmori* laki-laki dan perempuan. Tarian *lego-lego* ini menggambarkan kebersamaan antara masyarakat di Alor Kecil. Semangat kebersamaan ini terlihat dari komposisi dan gerakan tarian sambil bergandengan tangan. Bahkan di beberapa suku yang lain saling memeluk dari belakang. Formasi tarian membentuk lingkaran yang besar dan berlapis. Jumlah masyarakat yang dibolehkan ikut menari dalam tarian ini tidak dibatasi hingga dapat mencapai ratusan orang. Biasanya mereka menari mengeliling *mesbah* ‘batu altar persatuan’ yang selalu dimiliki oleh setiap suku di Alor. *Mesbah* tersebut terbuat dari batu-batu yang disusun melingkar dan di tengahnya biasanya ditanami sebatang pohon atau sebuah batu yang berbentuk *phallus*. Batu yang berbentuk *phallus* itu melambangkan sistem patrilineal yang dianut oleh kebanyakan suku di Alor.



Gambar 3. Mesbah

Sumber: Koleksi ISI Yogyakarta

(10) Urutan kesepuluh dalam ritual *Sunna Hadat* adalah mandi *anakmori* yang dilakukan pada tanggal 16 Juli 2016. *Mandi Anakmori* biasanya dilakukan pada hari ketiga setelah *anakmori* disunat. Mereka dimandikan pada pukul 6 pagi oleh juru *moding* dan tetua adat. *Anakmori*

yang dimandikan didudukkan berderet di atas kursi kemudian disiram satu persatu dengan air yang sudah dimantrai dan diberi sesajen berupa mayang pinang muda, daun kelapa muda, dan daun sirih yang sudah direndamkan ke dalam air mandi *anakmori*. Air yang digunakan pun tidak boleh sembarang air melainkan air yang diambil dari sumur tua di pinggir pantai Alor Kecil. Air dari sumur tua itu merupakan sumur yang digali pertama kali oleh utusan dari Jawa yang ikut mengembangkan ajaran Islam ke Alor Kecil.

Kegiatan memandikan *anakmori* ini dapat ditafsirkan sebagai upaya pembersihan diri dan pembersihan segala penyakit, serta penyembuhan bekas luka sunat. Pada saat *anakmori* disunat dan dimandikan terdapat tiga anak yang khusus disunat, dimandikan, serta dibuka perbannya pertama kali di laut. Ketiga *anakmori* yang mendapat perlakuan khusus itu disebut sebagai *anakoda* yakni representasi dari calon nakhoda, juru kemudi, dan juru batu (juru jangkar). Ketiga *anakoda* ini merupakan keturunan dari *Uma Pelang Serang*, *Uma Rombi*, dan *Uma Menapa Lolong*. Keturunan dari ketiga *uma* ini dipersiapkan sebagai calon pemimpin dalam pemerintahan adat kelak.

(11) Terakhir, ritual kesebelas adalah membuka perban *anakoda* pertama kali di pantai. Laut menjadi tempat ritual yang dianggap paling penting dalam *Sunna Hadat*. Laut dapat ditafsirkan sebagai tempat penyembuhan dan sekaligus tempat pentasbihan bagi seorang anak laki-laki Alor Kecil yang sudah berhasil melalui ritus inisiasi baik secara adat maupun secara keagamaan. Di laut pula dilarung seperangkat sesajen ke dasar laut seperti sirih pinang, dan mayang pinang muda yang sebelumnya dipakai sebagai perlengkapan memandikan seluruh *Anakmori*. Dengan demikian, laut dalam kosmologi orang Alor Kecil juga memiliki fungsi sebagai tempat penyembuhan, pentasbihan, dan tempat mencari nafkah. Fungsi sakral dan profan laut saling berkelindan dalam masyarakat Alor Kecil.



Dokumentasi 3. Tarian Lego-Lego di Alor Kecil



Dokumentasi 4. *Anakmori* Mandi

Sumber: Milik Irfan Panara

Sejarah Kedatangan Islam di Alor Kecil dalam Ritual *Sunna Hadat*

Tradisi lisan juga mengandung sejarah lisan (Vansina, 2014) sebagaimana yang ditemukan dalam tradisi lisan *Sunna Hadat*. Pada ritual *Sunna Hadat* terkandung sejarah lisan kedatangan orang Jawa (utusan Majapahit) ke Alor Kecil. Bagian yang merepresentasikan kedatangan orang Jawa yang disebut oleh penduduk dengan Pati Songo dapat dilihat pada puncak pelaksanaan *Sunna Hadat*. Puncak ritual dalam *Sunna Hadat* dilakukan pada tanggal 16 Juli 2016 pukul 9 pagi hingga petang hari. Ritual ini disebut dengan ritual *Jubah Dodo Turun*. Ritual *Jubah Dodo Turun* menggambarkan sejarah perkembangan agama Islam di Alor kecil yang dibawa oleh Pati Songo seorang pengembang agama Islam dari kerajaan Majapahit. Cerita kedatangan orang Jawa ke Alor Kecil merupakan pengembangan dari sejaah lisan kehadiran ekspedisi Majapahit yang mendarat pertama kali di pulau Pantar kemudian menyeberang ke Alor Kecil. Sejarah lisan kedatangan orang Jawa ke Alor Kecil ini disampaikan oleh Adam Oramahi (alm) dari Kampung Lama Kalabahi. Menurutnya, sejarah kedatangan Pati Songo ke Alor itu melalui misi penyebaran Islam pada abad ke 14 (antara tahun 1524-1546). Lebih jauh beliau menceritakan sejarah lisan kedatangan Islam ke Alor itu sebagai berikut. “Melalui misi inilah datangnya Pati(h) Songo ke *Leffo Kisu* ‘Alor Kecil’ dengan tujuan: (1) menyebarkan agama Islam, (2) memperluas wilayah kekuasaan, dan (3) mempersatukan Nusantara.

Pati Songo selama menjalankan misinya menetap serta hidup bersama warga cukup lama dan misi beliau tercapai. Bukti keberhasilan pengembangan agama Islam pada saat itu adalah semua penduduk memeluk agama Islam. Namun, Pati Songo tidak menetap selamanya di Alor Kecil dan harus melanjutkan perjalanan mengembangkan agama Islam. Hubungan erat yang sudah terjalin antara Pati Songo (orang Jawa) dengan penduduk dan kepala-kepala kampung di *Leffo Kisu* diibaratkan seperti batu cadas yang terpaut di Tanjung Kumbang (sebuah tanjung yang terdapat di daerah Alor kecil). Untuk menggambarkan kemesraan hubungan itu, orang Alor Kecil menyampaikannya dalam pantun adat yang berbunyi (*Lefo luwolata lolong, kurang feituke, bete binong sorong, sere fei Java*).

Selain berhasil mengembangkan ajaran Islam di *Leffo Kisu*, Patih Songo juga berhasil membentuk struktur pemerintahan adat dan aturan-aturan yang berkaitan dengan kepentingan agama dan adat-istiadat. Bukti kedatangannya ke *Leffo Kisu* dapat dilihat dari peninggalan sejarah berupa sumur tua yang terdapat di kampung Bugis-Makassar yang mulai digali pada tahun 1562 dan digunakan sebagai sumber mata air bersih; Alquran tua, jubah kebesaran (*Jubah Dodo*), sorban, dan selempang merah putih yang masih disimpan di *Uma Pelang Serang* hingga saat ini; keris, kelewang, pedang, dan parang yang disimpan di *Uma Rombi*. Menurut Adam Oramahi (wawancara Juni 2016), aturan penggunaan *Jubah Dodo* juga telah diwasiatkan oleh Pati Songo. *Jubah dodo* hanya boleh dikenakan oleh keturunan bangsawan kerajaan. Ketika jubah dodo diturunkan dari *uma Pelang Serang*, biasanya akan dilengkapi dengan kain merah-putih sepanjang tujuh meter yang dililitkan di badan. Kain berwarna merah melambangkan keperkasaan sebagai kepala perang dan putih melambangkan kebenaran. Kain merah-putih yang diselempangkan di badan itu juga melambangkan persatuan Nusantara. Jubah dodo hanya boleh diturunkan di waktu tertentu seperti pada saat ritual *Sunna Hadat*; pembangunan rumah adat; dan pembangunan rumah ibadah. Pati Songo diketahui kembali ke Jawa dengan menaiki perahu bercadik. Sumber lisan dari Bapak Adam Oramahi (alhm) yang kemudian dituliskan oleh Abdul Halim Arkiang tahun 1991.



Gambar 5. Jubah Dodo Turun dari *Uma Pelang Serang*.



Gambar 6. Pengiring Jubah Dodo yang memiliki panjang 7 meter.

Sumber: Milik Pribadi Peneliti

Sejarah lisan mengenai kedatangan orang Jawa ke Alor Kecil sebagaimana yang disampaikan oleh Bapak Adam Oramahi (almarhum) itu sayang sekali tidak tercatat dan disinggung oleh Vran Fraasen. Van Fraasen adalah seorang sejarawan dari Belanda yang pernah menuliskan sejarah kedatangan orang Jawa ke Pulau Pantar sebuah pulau yang berdekatan dengan Alor Kecil. Menurut Van Fraasen (dalam Barnes, 1982: 410) ia menggambarkan hubungan Majapahit ‘sebagai nama orang’ dengan wilayah Alor khususnya Pantar sudah terjadi ratusan tahun yang lalu. Berdasarkan tuturan dan cerita masyarakat lokal disampaikan bahwa sebuah koloni orang Jawa sudah menetap di sepanjang pantai utara pulau Pantar sekitar lima atau enam ratus tahun yang lalu yakni antara tahun 1300 dan 1400 M. Kisah ini kemudian diperkukuh oleh satu legenda yang disampaikan oleh seorang penduduk bernama Talib dalam tulisan Lemoine (1969) yang menyebutkan bahwa seorang Jawa yang bernama Majapahit telah menetap di pantai utara di Blangmerang dan kemudian menduduki Pandai dan Bernusa di Pantar, Alor Besar, dan Lembata. Cerita kedua yang berhubungan dengan kisah pertama menjelaskan bahwa orang Jawa menghancurkan sebuah kerajaan di ujung Timur Laut pulau Pantar yang disebut dengan Muna Seli ‘Tempat Berlabuh’.

Sebuah laporan yang lebih awal lagi (dari informan yang *anonym* tahun 1914) menjelaskan bahwa penakluk Jawa yang berada di Muna itu kemudian bergerak ke Alor dan menetap di wilayah pesisir pantai Alor. Selanjutnya mereka berasimilasi dengan penduduk setempat dan melahirkan suku Kayan dan Marisa di Kalikur, Lembata sebagai keturunan dari orang Jawa (Barnes, 1974:11). Pada saat ini menurut Rajab Sulaeman Abubakar (70 tahun) keturunan Majapahit dari Pantar, jika

ditemukan orang Pantar atau Alor yang berambut air [lurus] itu pertanda mereka masih keturunan dari Majapahit (Sunarti, 2013).

***Sunna Hadat* Sebagai Ritus Pentasbihan**

Tradisi *Sunna Hadat* di Alor Kecil merupakan salah satu medium pentasbihan masa kecil menjadi masa remaja dan dewasa bagi anak-anak secara Islam. Namun, secara adat, ritual ini juga merupakan satu bentuk ritus inisiasi yang berasal dari kepercayaan lama yakni seorang anak harus mengalami rasa sakit dan diuji kekuatannya menahan rasa sakit itu dalam sebuah upacara yang melibatkan seluruh masyarakat dalam suku dan luar suku. Ritus inisiasi ini bertujuan untuk menandai bahwa seorang anak laki-laki sudah meninggalkan masa kanak-kanaknya. Ritus inisiasi juga menjadi bentuk pengakuan bahwa sang anak sudah menduduki posisi penting dalam struktur sosial adat. Pada kasus Alor Kecil, terdapat tiga anak *Kalake* [lelaki] yang merepresentasikan tiga calon pemimpin di masa depan dengan masing-masing tugas sebagai pemimpin adat, pemimpin perahu, dan pemimpin agama.

Selain anak lelaki, anak perempuan yang berusia 9-12 tahun juga ikut disunat dalam ritual *Sunna Hadat* ini. Sebagaimana juga berlaku pada masyarakat tradisional di Africa seperti yang disampaikan oleh (Althus, 1997:130):

“Femal circumcision, the partial or total cutting away of the external female genitalia, has been practiced for centuries in parts of Africa, generally as one element of a rite of passage preparing young girls for womanhood and marriage. Often performed without anesthetic under septic conditions by lay practitioners with little or no knowledge of human anatomy or medicine, female circumcision can cause death or permanent health problems as well as severe pain. Despite these grave risks, its practitioners look on it as an integral part of their cultural and ethnic identity, and some perceive it as a religious obligation.”

Terjemahan:

“Sunat perempuan, yaitu pemotongan sebagian atau seluruh bagian luar organ genital perempuan, telah dilakukan selama berabad-abad di beberapa wilayah Afrika, umumnya sebagai salah satu bagian dari upacara peralihan yang mempersiapkan gadis muda untuk menjadi wanita dewasa dan menikah. Seringkali dilakukan tanpa anastesi dalam kondisi higienis yang buruk oleh praktisi awam yang memiliki sedikit atau tidak memiliki pengetahuan tentang anatomi manusia atau kedokteran, sunat perempuan dapat menyebabkan kematian atau masalah kesehatan permanen serta rasa sakit yang parah. Meskipun risiko yang serius ini, para pelakunya memandang hal ini sebagai bagian integral dari identitas budaya dan etnis mereka, dan beberapa menganggapnya sebagai kewajiban agama.”

Praktik sunat bagi anak laki-laki lebih diutamakan dalam tradisi *Sunna Hadat* ketimbang anak perempuan. Mengingat anak laki-laki akan menjadi calon pemimpin di masa depan. Oleh sebab itu, perhatian lebih diutamakan kepada anak laki-laki selama ritual *Sunna Hadat*. Bahkan saat membuka perban pertama juga dilakukan dengan sangat serius dalam suatu upacara khusus di pinggir laut sebagai upaya penyembuhan yang menyakitkan bagi sang anak karena luka di genital mereka direndamkan ke dalam air laut yang asin yang dipercayai sekaligus sebagai obat penyembuhan alami. Selain itu, juga dianggap sebagai pendewasaan bagi sang anak yang sanggup menahan kepedihan bagi luka yang terkena air garam laut.

Penataan Struktur Pemerintahan Adat di Alor Kecil Setelah Kehadiran Islam

Kehadiran agama ke suatu wilayah baru biasanya juga membawa perubahan dan penataan struktur pemerintahan adat pada wilayah tersebut. Termasuk juga kedatangan agama Islam mengubah tata pemerintahan adat di Alor Kecil. Jika sebelumnya mereka hanya mengenal sistem pemerintahan berdasarkan suku yang tertua saja, maka dengan kedatangan Islam mereka mengadopsi penyusunan pemerintahan yang baru seperti fungsi dan peran Imam, juru *moding* (juru sunat), dan pendatang seperti suku Bugis sebagai imigran Muslim yang kuat di wilayah pesisir Alor Kecil.

Struktur pemerintahan adat di Alor Kecil sebagaimana sudah disampaikan di atas sudah tertata sejak kedatangan Islam di daerah tersebut. Secara adat mereka sudah mengenal pembagian kerja dalam pemerintahan. Raja berdiam di *Uma Pelang Serang* dan hanya bertugas sebagai simbol pemersatu. Sedangkan tugas-tugas legislatif dan yudikatif dikerjakan oleh orang yang berada di *Uma Menapa Lolong*, *Uma Rombi*, *Uma Mukung*, dan *Uma Tukang*. Orang dari *Uma Rombi* bahkan memiliki tugas dan fungsi ganda yakni sebagai panglima perang dan sebagai imam dalam keagamaan sebagaimana disampaikan oleh Arifin Panara (58 thn) ketua klan Panara dari Kampung Lama, Kalabahi. Tugas sebagai imam ini juga diemban oleh orang dari *Uma Hulnaning*. Sedangkan orang dari *Uma Sina* seperti Abdul Halim Arkiang (67 thn) bertugas sebagai juru penerang. Orang dari *Uma Marang*, bertugas sebagai pembaca mantra [*amor*] dan juru penerang bersama-sama dengan orang dari *Uma Sina*. Orang dari *Uma Atahodi* berperan sebagai kakak yang berada di antara *Uma Pelang Serang* dan *Uma Menapa Lolong*. Selain memberi ruang bagi suku-suku asli yang menetap selama ratusan di Alor Kecil, struktur dan pemerintahan adat di sini juga memberi ruang bagi orang pendatang seperti Bugis-Makassar dan orang Atauro (Timor-Timor) yang menetap di wilayah ini. Orang dari Bugis-Makassar memiliki *Uma Fatang* dan peran serta fungsi mereka dalam struktur adat di Alor Kecil adalah sebagai Khatib yang diwarisi secara turun temurun. Demikian juga orang dari Pulau Pura memiliki peran dan fungsi sebagai *jurumoding* yang juga akan diemban secara turun-temurun.



Gambar 7. Struktur Pemerintahan dan Denah Kampung Adat di Alor kecil

Sumber: Milik Pribadi Peneliti

Berdasarkan denah struktur adat tersebut, sistem pemerintahan tradisional di Kampung Alor Kecil menunjukkan tata kelola pembagian kerja yang sangat terstruktur dan inklusif sejak masuknya pengaruh Islam. Dalam hierarki adat ini, Uma Pelang Serang menempati posisi sentral sebagai tempat kediaman Raja yang bertugas murni sebagai simbol pemersatu masyarakat. Dalam menjalankan roda pemerintahan, Raja tidak bekerja sendiri, melainkan dijabat oleh Uma Atahodi yang berperan layaknya "kakak" atau penengah antara Raja dan dewan pelaksana. Tugas-tugas operasional pemerintahan, khususnya dalam bidang legislatif dan yudikatif, didelegasikan secara kolektif kepada beberapa pilar, yaitu Uma Menapa Lolong, Uma Mukung, Uma Tukang, serta Uma Rombi. Menariknya, orang-orang dari Uma Rombi memegang peranan ganda yang sangat vital, yakni sebagai panglima perang sekaligus sebagai imam urusan keagamaan.

Selain fungsi pemerintahan dan pertahanan, struktur ini juga mengatur urusan spiritual dan komunikasi publik secara spesifik. Orang dari Uma Marang memiliki tugas magis dan informatif sebagai pembaca mantra (*amor*) sekaligus juru penerang, sebuah tugas komunikasi yang juga diemban bersama Uma Sina. Untuk urusan ibadah harian, peran sebagai imam juga turut diisi oleh orang-orang dari Uma Hulnaning. Di samping itu, keistimewaan tata ruang dan struktur adat Alor Kecil ini terletak pada keterbukaannya terhadap kelompok pendatang yang telah menetap lama.

Hal ini dibuktikan dengan adanya Uma Fatang pada denah, yang didedikasikan khusus untuk komunitas pendatang Bugis-Makassar. Mereka diberikan ruang, peran, dan fungsi kehormatan secara turun-temurun di dalam struktur adat, yakni sebagai Khatib. Seluruh pembagian peran yang rumit namun harmonis ini, mulai dari Raja, dewan legislatif/yudikatif, panglima, imam, hingga kelompok pendatang, saling berkoordinasi dan berpusat di balai pertemuan dan ruang peribadatan (masjid), membentuk satu kesatuan identitas pemerintahan adat yang kuat di Alor Kecil.

Pelaksanaan *Sunna Hadat* yang terhenti selama 18 tahun (1997–2016) harus diposisikan sebagai persoalan analitis utama, bukan sekadar catatan kronologis. Jeda yang panjang tersebut mengindikasikan adanya perubahan struktural dalam masyarakat, baik pada level ekonomi, politik lokal, konfigurasi kepemimpinan adat, maupun relasi antara adat dan otoritas keagamaan formal. Terhentinya ritual dalam kurun waktu yang cukup lama dapat merefleksikan melemahnya kapasitas institusi adat dalam mengorganisasi ritus kolektif, perubahan prioritas sosial masyarakat, atau meningkatnya preferensi terhadap praktik sunat medis yang lebih praktis dan individual. Dengan demikian, kontinuitas ritual tidak lagi dapat diasumsikan sebagai sesuatu yang stabil, melainkan bergantung pada negosiasi kekuasaan dan sumber daya dalam komunitas.

Secara demografis, jeda tersebut menimbulkan implikasi serius bagi anak-anak kelahiran 1993–2005 yang tidak mengikuti *Sunna Hadat*. Kondisi ini memunculkan pertanyaan tentang mekanisme legitimasi sosial yang mereka peroleh: apakah sunat medis individual dianggap cukup untuk memenuhi standar religius tanpa harus melalui ritus adat, ataukah terjadi pergeseran makna dari ritual kolektif sebagai penanda transisi sosial menuju praktik privat yang lebih menekankan aspek normatif agama. Jika legitimasi sosial tidak lagi sepenuhnya bergantung pada partisipasi dalam *Sunna Hadat*, maka hal ini menunjukkan transformasi fungsi ritual dari institusi integratif komunitas menjadi simbol kultural yang situasional.

SIMPULAN

Ritual *Sunna Hadat* yang dilaksanakan masyarakat suku Baorae di Leffo Kisu, Alor Kecil, merupakan praktik budaya yang memperlihatkan integrasi antara adat lokal dan ajaran Islam dalam satu struktur ritual yang sistematis. Tradisi ini memiliki sepuluh tahapan pelaksanaan yang berlangsung secara bertahap sejak Mei hingga Juli, dengan puncak ritual pada pertengahan Juli. Temuan penelitian menunjukkan bahwa *Sunna Hadat* tidak sekadar praktik penyunatan, tetapi merupakan mekanisme perubahan status sosial anak menuju fase baru dalam struktur komunitas. Transformasi tersebut dilegitimasi melalui tahapan ritual yang terstruktur, partisipasi kolektif antar-suku, serta pengucapan teks-teks lisan yang mereproduksi nilai dan norma komunitas. Struktur ritual memperlihatkan pola pemisahan, transisi, dan reintegrasi yang menguatkan solidaritas sosial. Setiap subsuku Ataoni, Arkiang, Kiribunga, Kossah, dan Panara memiliki peran spesifik dalam pembagian tugas adat, yang sekaligus merepresentasikan distribusi otoritas dalam masyarakat Baorae. Keterlibatan suku-suku lain di Leffo Kisu (Dulolong, Manglolong, Mudiloang, Gaelai, dan Klon dari Petumbang) menunjukkan bahwa ritual ini berfungsi sebagai ruang konsolidasi relasi antar-komunitas.

Dalam perspektif *cultural studies*, *Sunna Hadat* dapat dipahami sebagai arena produksi makna dan legitimasi sosial. Ritual ini merepresentasikan negosiasi antara adat dan Islam, bukan dalam relasi subordinatif, melainkan dalam bentuk artikulasi yang saling menguatkan. Islam memberi legitimasi normatif terhadap praktik sunat, sementara adat menentukan struktur, simbol, dan tata pelaksanaan ritual. Dengan demikian, ritual ini mereproduksi otoritas lembaga adat sekaligus mempertahankan identitas keislaman komunitas. Dimensi performativitas tampak pada penggunaan simbol, tata ruang, busana ritual, serta ujaran adat yang secara kolektif membentuk pengalaman komunal. Melalui performa ritual tersebut, identitas sosial dan hierarki adat ditegaskan kembali di hadapan publik komunitas. Penelitian ini menemukan bahwa narasi mengenai asal-usul Islam dan figur-figur historis tertentu hidup dalam ingatan kolektif masyarakat dan terintegrasi dalam wacana ritual. Namun, kajian ini tidak dimaksudkan untuk memverifikasi klaim historis tersebut secara historiografis, melainkan untuk memahami bagaimana narasi tersebut berfungsi sebagai sumber legitimasi simbolik dalam praktik budaya kontemporer.

Ritual *Sunna Hadat* juga memperlihatkan bentuk koeksistensi antar-suku dan antar-pemeluk agama di Leffo Kisu. Partisipasi berbagai kelompok dalam satu struktur ritual memperlihatkan adanya mekanisme sosial yang memungkinkan toleransi dan kerja sama berlangsung secara praksis, bukan sekadar normatif. Dalam konteks ini, ritual berfungsi sebagai medium integrasi sosial yang mempertemukan perbedaan dalam satu kerangka adat bersama. Dengan demikian, kontribusi utama penelitian ini terletak pada penjelasan tentang bagaimana *Sunna Hadat* bekerja sebagai praktik budaya yang: (1) mengatur perubahan status sosial; (2) mereproduksi otoritas lembaga adat; (3) mengartikulasikan relasi antara adat dan Islam; serta (4) memperkuat solidaritas antar-suku dalam masyarakat Leffo Kisu. Penelitian ini tidak bermaksud memperluas narasi sejarah regional secara makro, melainkan menegaskan temuan empiris mengenai fungsi simbolik, sosial, dan performatif ritual dalam konteks lokal yang spesifik.

DAFTAR PUSTAKA

- Althus, F. A. (1997). Female circumcision: Rite of Passage or Violation of Rights? *International Family Planning Perspectives*, 23(3), 130–133. Guttmacher Institute.
- Alam, L., Setiawan, B., Harimurti, S. M., Miftahulhaq, M., & Alam, M. (2023). The changing piety and spirituality: A new trend of Islamic urbanism in Yogyakarta and Surakarta. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 13(1), 227–252.
- Bohannan, P. (1954). Circumcision among the Tiv. *Man*, 54, 2–6.
- Beidelman, T. O. (1997). *The Cool Knife: Imagery of Gender, Sexuality, and Moral Education in Kaguru Initiation Ritual*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Barnes, R. H. (1982). The Majapahit Dependency Galiyao. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 138(1), 1–25.
- Bailey, R. C., Muga, R., Poulussen, R., & Abicht, H. (2002). The Acceptability of Male Circumcision to Reduce HIV Infections in Nyanza Province, Kenya. *AIDS Care*, 14(1), 27–40.
- Bognár, B. (2024). *Hybrid social spaces and the individualisation of religious experience in the global north*. *Religions*, 15(2), 241.
- Basri, R. & Kashim, A. (2024). *Female Circumcision in Bugis-Makassar Society of South Sulawesi: Between Cultural Symbolism and Islamic Law*. *Samārah: Journal of Gender, Culture and Religion*. 8(3), 1503—1025.
- Christensen, D. R., & Sumiala, J. (2024). *Digital death: Transforming rituals, history, and the afterlife*. *Social Sciences*, 13(7), 346. <https://doi.org/10.3390/socsci13070346>
- Dellenborg, L. (2007). Multiple meanings of female initiation: “Circumcision” among Jola women in Lower Casamance, Senegal (Doctoral dissertation, Göteborg University, Department of Social Anthropology, School of Global Studies). Göteborg University.
- DeLaet, D. L. (2009). Framing Male Circumcision as a Human Rights Issue? Contributions to the Debate Over the Universality of Human Rights. *Journal of Human Rights*, 8(4), 405–426. <https://doi.org/10.1080/14754830903324795>
- Gluckman, M. (1949). The Role of The Sexes in Wiko Circumcision Ceremonies. In M. Fortes (Ed.), *Social structure: Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown* (pp. 145–167). Oxford: Clarendon Press.
- Ifire, B. W., Omare, S., & Njure, S. (2024). The Moral and Normative Foundation of Idumi Circumcision Ritual among the Tiriki of Hamisi Sub-County. 2(2), 1—9.
- Koentjaraningrat. (1993). *Masalah Kesukubangsaan dan Integrasi Nasional*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Karicha, J. M., Wanjiku, M. N., & Otieno, S. (2023). *An examination of the spiritual and moral importance of contemporary male circumcision ritual among the Ameru in Kenya*. *East African Research and Technology Journal*. 9(12), 582 - 592
- Kasim, A. dkk. (2024). *Tradition or Religion? Unpacking Female Circumcision in Bugis-Makassar Culture and Islamic Law*. *Al-Risalah Journal*. 24(1), 1—15.

- Langaji, A., & Umar, R. (2024). *The practice of female circumcision in Palopo City between religious and cultural teachings: A study of the living hadith perspective*. IDEAS: Journal on English Language Teaching and Learning, Linguistics and Literature, 11(2), 1926-1934
- Masinde, M. K. L. (2024). *Tachoni male circumcision rituals: Navigating cultural revitalization, heritage and identity through lexico-semantic analysis*. Journal of Kenyan Cultural Studies. 4(2), 1—15.
- Mehta, Deepak. (1996). Circumcision, body and community. *Contributions to Indian Sociology*. Volume 30, Issue 2. <https://doi.org/10.1177/006996679603000202>
- Mundzir, A., Rahman, F., & Ilham, M. (2025). *Female circumcision: Between sharia legal evidence and government regulations*. Istinbath: International Journal of Hadith Interpretation, 24(1), 97—109.
- Ndawule, Luvuyo (2025). *Balancing Tradition and Modernity: Examining Knowledge Transmission in Male Circumcision Practices*. *International Journal of Research and Innovation in Social Science (IJRISS)*. IX(IV), 248—252.
- Ong, W. J. (1982). *Orality and Literacy*. New Haven: Yale University Press.
- Ohaja, M., & Anyim, C. (2021). *Rituals and embodied cultural practices at the beginning of life: African perspectives*. Religions, 12(11), 1024. <https://doi.org/10.3390/rel12111024>
- Qodim, H., & Darwis, R. (2022). Pluralisme dan kerukunan umat beragama di Kabupaten Alor Nusa Tenggara Timur perspektif maqashid al-ummah. *Farabi*, 19(2), 132–153.
- Rambe, S., & Iwan. (2024). *Balancing tradition and public health: The Al-Shafi'i perspective on female circumcision in light of PP No. 28/2024 and MUI Fatwa No. 9A/2008*. *Al-Risalah: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, 24(2), 209—223.
- Reifsnider, M. (2025). *Identity, Ritual, and Community: Circumcision Practices among Muslim Diaspora in Northern Europe*. *International Journal of Ethnographic Cultural Studies*. 10(4), 187—198.
- Schroeder, R. (2022). *Male circumcision and social identity formation in South Africa: Ritual, community, and transition to adulthood*. *African Studies Quarterly*, 21(2), 45–63.
- Schroeder, E. (2022). *The impact of adolescent initiation rites in East and Southern Africa: Implications for policies and practices*. *Youth & Society*. 27(1), 181—192
- Silverman, Eric K. (2004). Anthropology and Circumcision. *Annual Review Anthropology*. 33:419-445. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.33.070203.143706>
- Spencer, P. (1965). *The Samburu: A Study of Gerontocracy in A Nomadic Tribe*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Sulistyo, Y., Rahmawati, L. E., Biat, I. T., Febrianti, R., Zafar, M., & Aprilyana, N. (2024). The perception of ancestral history, legends, and myths of the Alorrese Muslim minority group in East Nusa Tenggara, Indonesia. *IBDA: Jurnal Kajian Islam dan Budaya*, 22(2), 235–256.
- Van Gennep, A. (1960 [1909]). *The rites of passage* (M. B. Vizedom & G. L. Caffee, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Vansina, J. (2014). *Tradisi Lisan sebagai Sejarah* (Terjemahan). Yogyakarta: Ombak.
- Wanamngxa, A. N. N. (1971). The Function of Circumcision Among Xhosa-Speaking Tribes in Historical Perspective. In E. J. De Jager (Ed.), *Man: Anthropological essays presented to O. F. Raum* (pp. 183–204). Cape Town: C. Struik.
- Wanyama, Mellitus & Egesah, Umar. (2015). Ethnography and Ethno-music of Babukusu Traditional Male Circumcision; Messaging, Symbolism and Rationale. *Sociology and Anthropology*, 3(1), 6 - 18. DOI: 10.13189/sa.2015.030102.
- Yessekeyeva, E., & Venbrux, E. (2021). *Ritual, ritualization, and religion in the work of Kazakhstani artist Anvar Musrepov*. Religions, 12(10), 892.
- Yang, V. L. Y. (2024). *Building communities through rituals: Glimpses into the life of Chinese Christian communities in the 17th century*. Religions, 15(4), 444. <https://doi.org/10.3390/rel15040444>.