Society

Society, 10 (1), 245-260, 2022
P-ISSN: 2338-6932 | E-ISSN: 2597-4874
https://society.fisip.ubb.ac.id

Habitus dan Reproduksi Kultural Sunat Perempuan pada Masyarakat Muslim Sumenep

Ida Rosyidah *, dan Joharotul Jamilah
Program Studi Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik,
Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 15412, South Tangerang, Banten Province, Indonesia
* Korespondensi: ida.rosyidah@uinjkt.ac.id

INFO ARTIKEL

Info Publikasi:
Artikel Hasil Penelitian

Sitasi Cantuman:
Rosyidah, I., & Jamilah, J. (2022). Habitus and Cultural Reproduction of Female Circumcision in Muslim Community of Sumenep. Society, 10(1), 240-254.

DOI: *10.33019/society.v10i1.130*

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh Society

OPEN ACCESS

Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: Atribusi-NonKomersial-BerbagiSerupa (CC BY-NC-SA)

Dikirim: 4 Desember, 2019;
Diterima: Juni 29, 2021;
Dipublikasi: 30 Juni, 2022;

ABSTRAK

Sunat perempuan telah banyak dikaji dari segi faktor penyebab, motivasi orang tua memilih sunat perempuan untuk tenaga medis maupun nonmedis, pengetahuan masyarakat tentang sunat perempuan, hubungan sunat perempuan dengan hak asasi manusia, dan dampak sunat perempuan pada kesehatan. Namun penelitian ini berfokus pada bagaimana sunat perempuan direproduksi dan ditransmisikan ke masyarakat. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji bagaimana habitus mempengaruhi agen di Kabupaten Sumenep, Madura, agar agen lokal melakukan reproduksi dan transmisi sunat perempuan. Metode pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian studi kasus digunakan untuk mengekstraksi data. Teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah habitus, medan (arena), dan reproduksi praktik sosial Bourdieu. Studi ini menemukan bahwa praktik sosial sunat perempuan merupakan kebiasaan yang telah berlangsung selama ratusan tahun. Jadi sudah terinternalisasi di masyarakat. Reproduksi dan transmisi praktik sunat perempuan dilakukan oleh berbagai aktor dari berbagai arena/bidang, baik di lembaga pendidikan, kesehatan, maupun keagamaan. Selain itu, tenaga non medis seperti dukun dan nyai juga merupakan agen lokal yang melakukan sunat perempuan.

Kata Kunci: *Agen; Arena; Habitus; Reproduksi; Struktur; Sunat Perempuan; Transformasi*

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh **Society**. Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: CC-BY-NC-SA.

1. Pendahuluan

Banyak penelitian yang telah dilakukan mengenai sunat perempuan, namun umumnya terfokus pada tingkat pengetahuan masyarakat tentang faktor sunat perempuan dan motivasi sunat perempuan (Al-Hussaini, 2003; Allam *et al.*, 2001; Kementerian Kesehatan Republik Indonesia, 2013), alasan menggunakan tenaga medis dan non medis sebagai pelaku sunat perempuan (Sumarni & Julia, 2005; Suparmi *et al.*, 2016), dan dampak sunat perempuan terhadap disfungsi kesehatan baik kesehatan fisik maupun psikis (Elnashar & Abdelhady, 2007; El-Defrawi *et al.*, 2001). Di sisi lain, belum banyak penelitian tentang bagaimana habitus bekerja dalam proses reproduksi sunat perempuan dengan meminjam teori Bourdieu sebagai kerangka analisis. Penelitian ini bertujuan untuk mengisi kesenjangan informasi tersebut.

Sunat perempuan masih banyak dilakukan di berbagai belahan dunia. Saat ini, sekitar 140 juta perempuan di dunia mengalami sunat perempuan (Saracoglu *et al.*, 2014). Muslim melakukan sunat perempuan paling banyak di negara berkembang dan maju, terutama dilakukan oleh imigran Muslim dari Eropa, Amerika, dan Australia (Saracoglu & Ozturk, 2014). Dasar teologis sunat perempuan masih bisa diperdebatkan. Mazhab Syafi'i berpendapat itu wajib, sedangkan Imam Ahmad menyebutnya *Makrumah* (kehormatan) bagi perempuan (Mohammad, 2015). Pandangan kedua ini dianut oleh sebagian besar masyarakat muslim di perkotaan Indonesia. Namun masyarakat muslim di pedesaan masih banyak yang menganggap sunat perempuan itu wajib, sehingga mereka masih mempraktekkannya, seperti di Madura, Goa, Kudus, dan lain-lain. Namun, masih ada dampak negatif sunat perempuan terhadap kesehatan.

Dampak negatif sunat perempuan antara lain efek psikologis seperti kecemasan, depresi, neurosis, psikosis, percobaan bunuh diri, penghindaran kegiatan sosial, perceraian, dan pernikahan yang tidak stabil. Efek lain juga terlihat pada disfungsi seksual, seperti masalah orgasme seksual, *dispareunia* (nyeri saat berhubungan seksual), dan *anorgasmia* (kegagalan mencapai klimaks dalam hubungan seksual). Selain itu sunat perempuan juga berdampak pada gangguan gairah seksual yang ditandai dengan kurangnya atau tidak adanya fantasi seksual dan keinginan untuk melakukan aktivitas seksual (masalah pelumasan dan hubungan anal dan uretra) (Elnashar & Abdelhady, 2007; El-Defrawi *et al.*, 2001; Saracoglu & Ozturk, 2014). Realitas ini mendorong PBB untuk melarang praktik sunat perempuan di seluruh dunia (WHO, 1997) dan menyebutnya sebagai "*zero tolerance*".

Dampak negatif sunat perempuan memang luar biasa, namun sunat perempuan masih sering dilakukan, terutama di negara-negara Muslim, termasuk Indonesia. UNICEF (2013) menunjukkan masih sangat banyak anak perempuan usia 0-14 tahun yang pernah menjalani sunat perempuan. Pada kelompok usia ini, prevalensi sunat perempuan tertinggi terjadi di Gambia (56%), Mauritania (54%), Sudan (37%), dan Mesir (14%). Sementara itu, Kementerian Kesehatan Republik Indonesia (2013) mencatat 51,2% anak perempuan usia 0-11 tahun di Indonesia juga disunat. Selain itu, Saracoglu & Ozturk (2014) menyatakan negara dengan prevalensi tertinggi di mana anak perempuan dan wanita usia 15-49 tahun telah disunat, yaitu Somalia (97,9%), Guinea (95,6%), Djibouti (93,1%), Sierra Leone (91,3%), Mesir (91,1%), Sudan (89,3%), Eritrea (88,7%), Mali (85,2%), Gambia (78,3%), Ethiopia (74,3%), Burkina Faso (72,5%), Mauritania (72,2%) %), Liberia (58,3%), Chad (44,9%) dan lainnya.

Besarnya pengaruh sunat perempuan terhadap kesehatan psikis dan fisik pelaku juga mendorong pemerintah Indonesia membuat kebijakan yang memperketat praktik sunat perempuan yang dituangkan dalam Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 1636/MENKES/PER/XI/2010 tentang Sunat Perempuan. Salah satu poin dalam Permenkes tersebut adalah hanya tenaga kesehatan tertentu yang dapat memberikan pelayanan sunat

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh **Society**. Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: CC-BY-NC-SA.
https://doi.org/10.33019/society.v10i1.130

perempuan, yaitu dokter, bidan, dan perawat yang telah memiliki izin praktik atau izin kerja. Kebijakan ini menuai protes dan penolakan, terutama dari Majelis Ulama Indonesia dan beberapa ormas Islam, karena sunat perempuan adalah bagian dari syariat Islam. Terakhir, Kementerian Kesehatan menerbitkan Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 6 Tahun 2014 tentang Pencabutan Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 1636 Tahun 2010. Menteri Kesehatan tersebut berisi amanat bagi Majelis Pertimbangan Kesehatan dan Syara'k menyusun pedoman sunat perempuan yang menjamin keselamatan dan kesehatan perempuan yang disunat. Oleh karena itu, pemerintah telah berusaha untuk meminimalisir praktik sunat perempuan, namun masih banyak masyarakat yang melestarikannya.

Penelitian ini ingin mendeskripsikan bagaimana habitus bekerja dalam proses reproduksi sunat perempuan dengan meminjam teori Bourdieu sebagai kerangka analisisnya. Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan bagaimana habitus sunat perempuan terbentuk dan mempengaruhi agen-agen yang ada di Kabupaten Sumenep sehingga praktik sosial tersebut tetap dilakukan meskipun banyak dampak negatifnya. Selain itu, penelitian ini juga ingin memaparkan kerja agen lokal dalam melakukan reproduksi dan transmisi sunat perempuan. Salah satu pertanyaan yang ingin dijawab oleh penelitian ini adalah bagaimana habitus bekerja dalam proses reproduksi sunat perempuan. Bagaimana habitus sunat perempuan terbentuk dan mempengaruhi pelakunya? Dan bagaimana agen lokal bekerja dalam reproduksi dan transmisi sunat perempuan di Kabupaten Sumenep?

2. Studi Pustaka

2.1. Sunat Wanita: Studi Sebelumnya

Penelitian tentang sunat perempuan telah dilakukan oleh berbagai pihak dengan fokus yang berbeda-beda, antara lain terkait dengan berbagai pelaku sunat perempuan, motivasi, dan proses pelaksanaannya. Dari sisi motivasi, Babatunde (2017) menyimpulkan bahwa sunat perempuan di Nigeria dilakukan karena melindungi perempuan dan anak perempuan dari pergaulan bebas, mengurangi gairah seks perempuan, meningkatkan kesuburan, memberikan kenikmatan seksual bagi suami, dan mendorong perempuan menjadi perempuan sejati.

Sedangkan faktor yang menyebabkan praktik sunat perempuan melembaga di Indonesia antara lain tradisi, perintah agama, tekanan sosial, lemahnya kesadaran tentang kesehatan, dorongan keluarga, dan mitos (Sumarni & Julia, 2005; Fatmawati & Demartoto, 2017). Selain itu, perempuan tidak dapat menolak untuk disunat karena pandangan keluarga, adat, dan pemuka agama bahwa sunat diperlukan untuk menyucikan tubuh dan seksualitas perempuan (Ida & Saud, 2020). Lebih lanjut ditemukan bahwa pendidikan yang rendah, kemiskinan, pemahaman yang kurang tentang kesehatan reproduksi perempuan, seksualitas, hak gender, dan kerentanan perempuan menjadi faktor penyebab sunat perempuan. Selain itu, analisis observasional menunjukkan bahwa orang Madura masih percaya bahwa perempuan yang mengaku beragama Islam harus disunat. Perempuan yang tidak disunat dianggap telah mengkhianati identitas agama, suku, dan budayanya (Ida & Saud, 2020).

Kementerian Kesehatan Republik Indonesia (2013) menemukan bahwa faktor yang paling mempengaruhi praktik sunat perempuan di Indonesia antara lain usia kepala keluarga, pendidikan kepala keluarga, tempat tinggal dan status sosial ekonomi, serta kurangnya pemahaman tentang bahaya sunat bagi kesehatan wanita. Sedangkan faktor agama hanya mempengaruhi praktek sunat perempuan di beberapa daerah saja. Sebuah studi di Nigeria juga mencatat bahwa pada tingkat multivariat, usia perempuan, pendidikan, tempat tinggal, status perkawinan, kekayaan, dan agama ditemukan sebagai prediktor sunat perempuan di Nigeria (Babatunde, 2017).

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh **Society**. Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: CC-BY-NC-SA.
https://doi.org/10.33019/society.v10i1.130

Hal ini berbeda dengan Handayani (2022) di Kota Banjarbaru yang menyimpulkan bahwa tidak ada hubungan antara tingkat pendidikan dengan sunat perempuan. Ada korelasi antara pengetahuan dan informasi dengan sunat perempuan. Temuan ini didukung oleh Suparmi *et al.* (2016) yang menyimpulkan bahwa tingkat pendidikan kepala rumah tangga tidak berkorelasi dengan praktik sunat perempuan (AOR = 0,83; CI 95% = 0,81-0,87), tetapi sebaliknya terdapat hubungan positif antara status sosial ekonomi dan wanita sunat.

Di sisi lain, Ariesta (2018) yang meneliti Kabupaten Sampang dan Situbundo dengan menggunakan pendekatan Foucault menemukan adanya hubungan kekuasaan yang timpang antara aktor yang melakukan praktik sunat perempuan, seperti orang tua, kiai, dan bidan dengan anak perempuan yang disunat. Studi ini juga menemukan bahwa beberapa perempuan melakukan berbagai strategi sebagai bentuk perlawanan terhadap sunat perempuan.

Sunat perempuan juga telah dikaji dari tingkat pengetahuan masyarakat terhadap kebijakan pelaksanaan fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Peraturan Menteri Kesehatan tentang pedoman teknis sunat perempuan (*Female Genitale Mutilation* atau FGM). dari perspektif *provider*, *clients*, komunitas, dan ulama fikih Islam kontemporer. Temuan menunjukkan bahwa sebagian besar responden tidak mengetahui adanya fatwa Majelis Ulama Indonesia yang melarang sunat perempuan. Demikian juga, sebagian besar responden tidak mengetahui Peraturan Menteri Kesehatan tentang pedoman teknis sunat perempuan.

Jika dilihat dari sisi pelaku sunat perempuan, kebanyakan orang tua lebih memilih bidan daripada *paraji* karena dianggap lebih bersih dan efisien. Selain itu, biasanya bidan memberikan paket sunat perempuan dengan tindik telinga (Suparmi *et al.*, 2016). Zamroni (2011) melakukan penelitian yang agak berbeda, menekankan bahwa sunat perempuan merupakan tradisi di Madura dan peran kiai hanya melegitimasi pelaksanaan sunat perempuan. Praktik sunat perempuan yang melanggar hak asasi anak perempuan juga dianalisis dalam penelitian ini karena praktik ini umumnya dilakukan secara sepihak oleh orang tua tanpa persetujuan anak.

Kajian-kajian sebelumnya tentang sunat perempuan, sebagaimana diuraikan di atas, secara umum terfokus pada penyebab sunat perempuan, aktor-aktor yang terlibat dalam pelestariannya, dan hubungan antara faktor demografi dengan pelaksanaan sunat perempuan. Berbeda dengan penelitian sebelumnya, penelitian ini akan mengkaji lebih dalam bagaimana habitus bekerja dalam mereproduksi nilai dan norma sunat perempuan, serta strategi yang digunakan oleh agen individu dalam memproduksi sunat perempuan. Metode penelitian yang digunakan pada penelitian sebelumnya pada umumnya bersifat kuantitatif atau campuran yaitu gabungan antara kuantitatif dan kualitatif. Sebaliknya, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik pengumpulan data berupa wawancara mendalam dan FGD. Pemilihan kedua pendataan tersebut sengaja dilakukan untuk mendalami bagaimana habitus bekerja di kalangan tokoh agama, tokoh masyarakat, dan dukun yang menjadi agen dalam menyebarkannya.

2.2. Bourdieu: Habitus, Arena dan Modal Sosial

Teori yang relevan untuk digunakan dalam kajian reproduksi sunat perempuan adalah relasi agen dan struktur melalui habitus yang dikemukakan oleh Pierre Bourdieu. Teori Bourdieu didasarkan pada keinginan untuk mengatasi masalah konseptual dalam sosiologi yang memperdebatkan dominasi objektivisme atau subjektivisme. Ini adalah "oposisi absurd antara individu dan masyarakat" (Bourdieu, 1993; Ritzer & Goodman, 2010). Bourdieu mencoba mengatasi dilema subjektivis-objektivis dengan memahami hubungan dialektis antara struktur dan agensi. Praktik tidak ditentukan secara objektif atau produk dari kehendak bebas.

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh **Society**. Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: CC-BY-NC-SA.
https://doi.org/10.33019/society.v10i1.130

Bourdieu melabeli konstruktivisme struktural orientasinya, konstruktivisme strukturalis, atau strukturalisme genetik. Strukturalisme genetik didefinisikan sebagai berikut:

> *…the analysis of objective structure… is inseparable from the analysis of the genesis, within biological individuals, of the mental structures which are to some extent the product of the incorporation of social structures; inseparable, too, from the analysis of these social structures themselves… (...analisis struktur-struktur objektif yang tidak dapat dipisahkan dari analisis asal-usul struktur mental dalam individu-individu biologis yang sebagian merupakan produk penyatuan struktur-struktur sosial dan analisis asal usul struktur sosial itu sendiri) (Bourdieu, 1993).*

Bourdieu menggunakan konsep yang dikenal sebagai habitus untuk menjembatani kesenjangan antara struktur dan agen. Bourdieu mendefinisikan habitus sebagai "skema generatif yang secara objektif disesuaikan dengan kondisi tertentu, ruang dan waktu tertentu, di mana ia dibentuk, melahirkan semua pemikiran, semua persepsi, dan semua tindakan yang konsisten dengan kondisi tersebut" (Bourdieu, 1977).

Bourdieu lebih jauh menjelaskan bahwa habitus juga dipahami sebagai struktur mental atau kognitif yang dengannya manusia berhubungan dengan dunia sosial. Melalui struktur, agen telah dibekali dengan rangkaian skema yang terinternalisasi dalam pemikirannya. Skema ini digunakan individu untuk memahami, memahami, menghargai, dan mengevaluasi dunia sosial di sekitarnya dan kemudian mendorong individu untuk melakukan tindakan sosial (Adib, 2012). Ritzer & Goodman (2010) menyatakan bahwa habitus merupakan produk dari internalisasi struktur dunia sosial.

Habitus dan ranah memiliki hubungan yang erat. Jika habitus berada dalam pikiran aktor, maka ranah/arena berada di luar pikiran aktor yang mengkonstruksi dan mempengaruhi pikiran aktor. Teori medan dipelajari oleh Bourdieu dari Max Weber tentang pentingnya dominasi dan sistem simbolik dalam kehidupan sosial, serta gagasan tatanan sosial. Sementara itu, Bourdieu juga menggunakan teori Karl Marx untuk mendapatkan pemahaman masyarakat sebagai jumlah dari hubungan sosial yang ada di dunia sosial, yaitu berupa hubungan yang tidak hanya terdiri dari interaksi antar agen atau ikatan intersubjektif antar individu tetapi juga hubungan objektif. yang ada secara independen dari kesadaran dan kehendak individu (Johnson & Johnson, 1994).

Ignas Kleden sebagaimana dikutip dalam Adib (2012) menjelaskan tujuh unsur penting yang berkaitan dengan habitus, yaitu: (1) Habitus merupakan produk sejarah, yaitu habitus merupakan hasil akumulasi pembelajaran dan sosialisasi individu dan kelompok, bukan produk alamiah. Ketidaksadaran budaya yang melekat pada habitus selalu dilestarikan dari satu generasi ke generasi berikutnya dan terus direproduksi untuk pembentukan praktik kehidupan sehari-hari (Fashri, 2014). (2) Habitus lahir dari kondisi sosial tertentu dan telah menjadi struktur yang dibantu oleh kondisi sosial di mana ia diproduksi sehingga menjadi struktur yang terstruktur. Di satu sisi habitus berperan sebagai struktur yang membentuk kehidupan sosial, di sisi lain habitus dipandang sebagai struktur yang dibentuk oleh kehidupan sosial (Fashri, 2014). (3) Habitus adalah watak yang terstruktur. Ia juga berfungsi sebagai kerangka yang melahirkan dan membentuk persepsi, representasi, dan tindakan seseorang dan karenanya menjadi struktur penataan. (4) Habitus lahir dalam kondisi sosial tertentu tetapi dapat dipindahkan ke kondisi sosial lain dan oleh karena itu bersifat transposabel. (5) Habitus bersifat pra-sadar karena bukan hasil refleksi atau pertimbangan rasional, melainkan spontanitas yang tidak disadari dan tidak diinginkan. (6) Habitus itu teratur dan terpola, tidak

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh **Society**. Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: CC-BY-NC-SA.
https://doi.org/10.33019/society.v10i1.130

hanya menjadi keadaan pikiran tetapi juga keadaan tubuh dan bahkan menjadi tempat sejarah yang tergabung. (7) Habitus dapat diarahkan pada tujuan dan hasil tindakan tertentu, tetapi tanpa niat sadar untuk mencapai hasil tersebut dan juga tanpa penguasaan kecerdasan khusus untuk mencapainya.

Bourdieu menjelaskan berbagai bentuk modal dalam kehidupan masyarakat, yaitu modal ekonomi, modal simbolik, modal budaya, dan modal sosial. Modal ekonomi merupakan jenis modal yang paling relatif, mandiri, dan fleksibel karena modal ini dapat dengan mudah diubah menjadi domain lain dan dapat diwariskan kepada orang lain. Modal sosial dimanifestasikan melalui hubungan dan jaringan hubungan yang merupakan sumber daya yang berguna dalam penentuan dan reproduksi posisi sosial. Modal sosial atau jaringan sosial ini dimiliki oleh aktor (individu atau kelompok) mengenai pihak lain yang memiliki kekuasaan (Bourdieu, 1993; Haryatmoko, 2003). Sementara itu, praktik dipahami oleh Bourdieu sebagai hasil dari dinamika dialektis antara internalisasi eksternalitas dan eksternalisasi internalitas. Eksternal adalah struktur objektif yang ada di luar perilaku sosial, sedangkan internal adalah segala sesuatu yang melekat pada pelaku sosial (Krisdinanto, 2014).

3. Metodologi Penelitian

Jenis penelitian ini adalah kualitatif yaitu penelitian yang menghasilkan data berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang yang diamati (Bogdan & Taylor, 1990) melalui metode studi kasus. Metode studi kasus dipilih karena dianggap lebih mampu menjawab bagaimana (*how*), mengapa (*why*), dan apa (*what*) dalam setiap penelitian (Bungin, 2005) serta dapat menyelidiki secara cermat suatu program, peristiwa, kegiatan, proses, atau kelompok individu (Creswell, 2010).

Penelitian ini dilakukan di Kabupaten Sumenep yang meliputi wilayah pedesaan dan perkotaan yaitu di Kecamatan Bluto dan Kecamatan Lenteng, Kota Sumenep, dan Kecamatan Kalianget selama 5 bulan dari bulan Juni sampai Oktober 2016. Kabupaten Sumenep dipilih sebagai lokasi penelitian. lokus karena beberapa alasan, antara lain (a) angka sunat perempuan di Kabupaten Sumenep masih tinggi, dan (b) kuatnya peran tokoh agama dalam upaya memperbanyak praktik sunat perempuan.

Teknik pengumpulan data ini menggunakan wawancara mendalam yang dilakukan kepada 25 tokoh agama, guru dan pengawas, tokoh masyarakat, aktivis LSM, dan lain-lain yang menjadi key informan dalam penelitian ini. Selain itu juga dilakukan *Focus Group Discussio*n (FGD) dengan 3 kelompok berbeda, yaitu orang tua yang anaknya disunat oleh dukun, orang tua yang anaknya disunat oleh bidan, serta para profesional di komunitas pengawas dan akademisi. Unit analisis penelitian ini adalah agen individu atau kolektif yang terdiri dari bidan, dukun, tokoh agama, tokoh masyarakat, aktivis LSM, dan sebagainya. Analisis data dalam penelitian kualitatif dilakukan pada saat pengumpulan data berlangsung, dan setelah pengumpulan data selesai dalam jangka waktu tertentu dan untuk keabsahan data digunakan teknik triangulasi data. Hasil pengumpulan data lapangan dianalisis menggunakan analisis data kualitatif melalui tiga alur kegiatan yaitu; reduksi data ke dalam kategori, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.

4. Hasil Penelitian dan Pembahasan

4.1. Prosesi Sunat Perempuan

Praktik sunat perempuan dari satu desa ke desa lain di Kabupaten Sumenep hampir sama. Pada umumnya anak perempuan disunat saat masih bayi, tepatnya saat berumur 1 hari, 7 hari, 35 hari, atau 40 hari. Namun, ada juga yang menyunat bayi perempuan tepat saat tali pusarnya

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh **Society**. Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: CC-BY-NC-SA.
https://doi.org/10.33019/society.v10i1.130

dilepas, seperti yang dilakukan Elly dan Suhaemi. Di Desa Lembong Barat, penentuan kapan bayi perempuan disunat tergantung permintaan dukun bayi yang mendampinginya. Namun, banyak juga yang sengaja memilih bayi perempuannya disunat saat berusia 35 hari agar bertepatan dengan akikah yang biasa disebut *Molang Areh*.

> *Tidak ada batasan usia bagi perempuan untuk Sunat, biasanya selalu ketika baru lahir. Kitab-kitab klasik tidak membahas batasan usia, tapi lebih pada manfaat dari sunat, yaitu membuang najis" (wawancara pribadi dengan Mursyid, 2016).*

Penentuan sunat perempuan untuk anak laki-laki berbeda dengan anak perempuan. Biasanya untuk anak perempuan dilakukan saat usia bayi 35 hari, sedangkan anak laki-laki dilakukan saat bayi berusia 40 hari. Namun sayangnya, belum ada informasi yang jelas mengenai makna di balik perbedaan waktu tersebut.

Prosesi sunat perempuan sederhana dan tidak memakan waktu lama. Alat yang digunakan berbeda-beda tergantung praktisi yang melakukannya. Dukun biasanya menggunakan pisau, silet, atau paku, sedangkan bidan menggunakan alat kecil pipih yang terbuat dari stainless atau alumunium tumpul dan dibalik bila diletakkan pada klitoris bayi perempuan. Dukun juga memiliki cara yang berbeda dalam melakukan sunat perempuan, seperti mencakar, memotong, mencungkil dengan kuku hingga berdarah, atau hanya membersihkan dengan kapas dan alkohol. Sedangkan sunat yang dilakukan oleh bidan umumnya secara simbolis yaitu dengan membersihkan klitoris dengan kapas dan alkohol. Setelah itu, para orang tua mengadakan acara hajatan dengan memberikan kebutuhan kepada dukun seperti beras, minyak goreng, kelapa, bumbu dapur, dan lain-lain. Besarannya bervariasi tergantung kelas sosial orang tua si bayi perempuan. Alasannya agar putri mereka aman dari bahaya.

Keluarga dengan latar belakang kelas menengah ke atas mengadakan acara sunatan perempuan bersamaan dengan *Molang Areh* (perayaan akikah), yang biasanya dilakukan saat anak berusia 35 hari. Pesta akikah dan sunatan perempuan dilakukan dengan mengundang bapak-bapak yang berjumlah sekitar 200 orang, serta mengundang ustadz yang akan memimpin pengajian. Selain itu, pihak keluarga juga menghadirkan rombongan hadrah yang terdiri dari 7-9 orang untuk memeriahkan acara tersebut. Pada keluarga kelas bawah, perayaan ini jarang dilakukan karena keterbatasan dana. Sundusiyah, seorang informan yang berdomisili di Banaresep Timur, menceritakan bahwa dana yang ia keluarkan untuk acara *Molang Areh* sekitar 3 tahun lalu sekitar Rp 3.500.000. Dana tersebut relatif besar bagi masyarakat sekitar yang sebagian besar menggantungkan mata pencahariannya sebagai buruh tani tembakau.

4.2. Habitus, Arena, dan Reproduksi Sunat Perempuan

Dalam konteks sunat perempuan, habitus memegang peranan penting karena menjadi dasar bagi individu untuk melakukan praktik sosial tersebut agar sesuai dengan harapan masyarakatnya. Aktualisasi praktik sunat perempuan merupakan gambaran reproduksi sosial bagaimana habitus menggiring masyarakat secara tidak sadar baik pada level individu maupun kolektif untuk melakukan praktik tersebut. Salah satu efek penting dari habitus adalah dapat menghasilkan akal sehat di dunia tentang keberadaan sunat perempuan melalui norma sosial (Rochmaniyah, 2015).

Habitus merupakan produk sejarah yang proses penciptaannya melalui proses panjang dalam kehidupan masyarakat setempat. Bagi Bourdieu, "habitus adalah produk sejarah, yang menghasilkan praktik individu dan kolektif, dan sejarah, mengikuti skema yang dijelaskan sejarah" (Bourdieu, 1977; Ritzer & Goodman, 2010). Oleh karena itu habitus bersifat tahan lama

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh **Society**. Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: CC-BY-NC-SA.
https://doi.org/10.33019/society.v10i1.130

dan dapat dipindahkan dari satu arena ke arena lainnya. Sunat perempuan di Madura khususnya di Sumenep sudah lama dipraktekkan sehingga menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan setiap individu. Tradisi ini sudah dilakukan secara turun temurun sejak zaman nenek moyang kita.

Tidak ada catatan pasti kapan praktik sunat perempuan dimulai di daerah Sumenep, namun dari hasil FGD dengan para akademisi ditemukan bahwa sunat perempuan sudah ada sejak abad ke-16. Pada tahun 1600-an ada seorang Ratu bernama Raden Ayu Tirtonegoro yang melamar seorang sarjana yang sudah menikah dan memiliki dua orang anak. Setelah menceraikan istrinya, sang Ulama menerima pinangan Ratu karena ingin menjaga kehormatan Ratu. Saat menikah, Raden Ayu Tirtonegoro disunat menurut tradisi Islam di Sumenep (wawancara dengan Saidi, 2016).

Saidi lebih lanjut menyatakan bahwa sunat perempuan bisa saja sudah ada sejak masuknya Islam ke Sumenep pada tahun 1319 atau awal abad ke-14, yaitu pada masa Panembahan Joharsari. Sayangnya informasi mengenai sejarah ini sangat terbatas sehingga sulit untuk mencari data yang sebenarnya. Praktek sunatan yang dilakukan Ratu perlahan-lahan diikuti oleh masyarakat karena perilaku Ratu menjadi panutan dan menjadi tradisi. Apalagi suami Ratu adalah seorang Ulama, sehingga hal ini semakin melegitimasi praktik sunat perempuan.

Habitus, bagi Bourdieu, juga merupakan struktur yang terbentuk. Habitus melahirkan dan dihasilkan oleh dunia sosial. Di satu sisi, habitus "menstrukturkan struktur"; yaitu, habitus adalah struktur yang menyusun dunia sosial. Di sisi lain, dia adalah "struktur yang terstrukturkan"; artinya habitus disusun oleh dunia sosial (Ritzer, 1996). Dalam kasus Sumenep, sunat perempuan merupakan habitus yang membentuk dan membentuk. Praktik sunat perempuan sebagai habitus telah membentuk individu-individu dari berbagai arena, baik itu keluarga, kerabat, tetangga, majelis agama, dan sekolah. Beberapa informan mengetahui tentang sunat perempuan dari orang tua atau mertuanya. Nurliha, Imas, dan Dewi adalah contoh bagaimana habitus menyusun mereka. Nurliha dari Cirebon, Imas dari Tulung Agung, dan Dewi dari Lumajang yang tidak pernah mengenal sunat perempuan di daerahnya masing-masing, namun ketika mereka menikah dengan pemuda Sumenep dan tinggal di daerah tersebut, mereka juga melakukan hal yang sama. Dalam konteks ini, perempuan yang berasal dari luar Sumenep telah terstruktur oleh habitus tersebut.

Mertua dan kerabat mereka memperkenalkan mereka pada pentingnya sunat sebagai proses mengubah seseorang menjadi Islam. Pantas saja orang tua Dewi, saat melihat cucunya disunat oleh bidan, berkata, "*Lain ya ndok tradisinya dengan di Jawa, anak perempuanmu yang kedua tidak disuna*t". Pasalnya, anak kedua Dewi yang lahir di kampung halamannya, Lumajang, tidak disunat. Dalam beberapa kasus, orang tua bahkan menyunat anak perempuannya sebanyak dua kali, pertama disunat oleh bidan kemudian disunat lagi oleh dukun karena mereka kurang percaya pada bidan, sebagaimana disampaikan beberapa informan dalam FGD. Alasan yang sering dikutip adalah "takut ilegal", kata mereka. Hal ini bisa dimaklumi karena pada umumnya bidan desa masih sangat muda dan kurang berpengalaman dibandingkan dengan dukun yang sudah mereka kenal.

Banyak informan yang mengaku bahwa pemahamannya tentang sunat perempuan sebagai kebutuhan lebih banyak diperoleh dari pengalaman melihat acara *Molang Ar*eh yang dilakukan oleh keluarga dan tetangganya. Tapi keluarga dan kerabat bukan satu-satunya arena di mana individu belajar tentang sunat perempuan. Dalam berbagai kasus, sekolah dan majelis taklim juga menjadi arena di mana individu belajar tentang habitus ini. Mursyid sebagai guru fikih mengaku mengajar sunat perempuan di sekolah, dan dukun Rani mendengar tentang hukum sunat perempuan wajib dari seorang ustadz di salah satu pesantren ketika dia mengikuti

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh **Society**. Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: CC-BY-NC-SA.
https://doi.org/10.33019/society.v10i1.130

pengajian. Dengan demikian, individu belajar banyak tentang penataan sunat perempuan dari berbagai arena. Inilah yang dimaksud Bourdieu dengan habitus yang menyusun masyarakat.

Namun pada saat yang sama, struktur juga dibentuk oleh para aktor dimana komunitas itu berada. Dalam kasus sunat perempuan, bidan dan dukun terus membentuk praktik sosial ini dengan cara tertentu agar dapat dilestarikan. Prosesi sunat perempuan terus dimodifikasi oleh para pelakunya agar tradisi ini tetap bertahan baik dari segi alat yang digunakan maupun tata caranya. Mengenai alat sunat perempuan, jika dulu kebanyakan dukun melakukan sunat perempuan dengan menggunakan kulit bambu yang ujungnya runcing, kini beralih menggunakan silet, pisau lipat, gunting, atau pisau kecil. Bidan juga dalam proses mengadopsi budaya lokal sehingga dapat diterima oleh masyarakat. Misalnya, beberapa bidan menggunakan kunyit untuk ditempelkan pada klitoris anak perempuan setelah disunat, seperti yang dilakukan dukun dulu, seperti yang dilakukan Endang dan Syarifah. Alasannya, "Saya sengaja menggunakan kunyit untuk mengikuti dukun tempat saya bekerja, agar saya sebagai bidan bisa diterima masyarakat setempat," (wawancara dengan Endang, 2016). Ini merupakan strategi untuk meredam resistensi dan penolakan masyarakat terhadap bidan yang dianggap mengabaikan metode sunat perempuan yang sudah menjadi kebiasaan yang diyakini dan dipraktikkan secara turun-temurun.

Pada saat yang sama, ada juga bidan yang "memanipulasi" prosesi sunat perempuan hanya dengan "membersihkan klitoris", akibat larangan sunat perempuan yang dikeluarkan Kementerian Kesehatan pada 2006 lalu direvisi lagi pada 2014. Cara ini sempat direvisi. juga diadopsi oleh beberapa dukun, seperti Sumiati, yang telah menjadi mitra bidan dalam memberikan pelayanan dan pendampingan baik kehamilan maupun persalinan sejak tahun 1990-an.

Selain itu, Bourdieu juga menyatakan bahwa struktur berfungsi untuk struktur (sebagaimana dikutip dalam Adib, 2012). Karena sudah menjadi kebiasaan, melakukan sunat perempuan sejak hari pertama hingga 40 hari setelah kelahiran anak perempuan, bagi pelaku (orang tua), menjadi sebuah watak yang terstruktur. Habitus telah menjadi kesadaran dan sikap yang "tertanam" dalam diri. Sikap yang telah melembaga dalam diri individu menyebabkan seseorang tidak lagi mempersoalkan dan berpikir rasional tentang manfaat dan *mudharat* sunat perempuan.

> *Mungkin adanya seperti itu, karena sudah kaprah, seperti halnya anak lelaki disunat …memang sudah biasa dari sesepuh, ya… Yang lain disunat, disunat juga enggak nanyak-nanyak kenapa harus di disunat (wawancara dengan Sundusiya, 2016).*

Selain itu, struktur memegang peranan penting dalam kehidupan individu, karena individu tidak ingin dikucilkan dari masyarakat atau mendapat sanksi sosial. Karena itu, ia akan berusaha semaksimal mungkin untuk tetap berada dalam struktur yang memberinya identitas, pengakuan, dan rasa kebersamaan. Implikasinya, masyarakat pada umumnya tidak berani menentang habitus terkait sunat perempuan yang sudah terstruktur. Berikut adalah pernyataan informan yang mendukung kenyataan tersebut.

> *"... Yaa ndak ada, bu.. diikuti saja. Karena adatnya sana. Ya, diikuti, bu. Kalau ndak diikutin tradisi ini takutnya jadi omongan orang" (wawancara pribadi dengan Sundusiyah, 2016)*

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh **Society**. Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: CC-BY-NC-SA.
https://doi.org/10.33019/society.v10i1.130

OPEN ACCESS

Habitus, menurut Bourdieu, pada gilirannya, "berfungsi sebagai kerangka yang menciptakan dan memberi bentuk pada persepsi, presentasi, dan tindakan seseorang". Dalam kasus Kabupaten Sumenep, sunat perempuan telah membentuk persepsi dan tindakan masyarakat. Hal ini terjadi karena dalam proses pembentukan habitus, tokoh agama menggunakan doktrin agama sebagai landasan praktik sunat perempuan. Menurut Mursyid, seorang informan yang berprofesi sebagai guru fikih di sebuah madrasah Tsanawiyah mengatakan, sunat perempuan wajib dilakukan di mazhab Syafi'i, sama seperti laki-laki. Namun dalam mazhab Syafi'i sendiri terdapat dua pandangan yaitu yang benar-benar wajib dan yang mendekati wajib namun tetap pada tataran hukum sunnah. Berbeda dengan mazhab Maliki, Hanafi, dan Hambali yang memberlakukan hukum sunnah terhadap sunat perempuan. Pandangan Mazhab Syafi'i menjadi pedoman bagi masyarakat muslim Sumenep.

Di sini agama menjadi alat yang digunakan untuk menyusun. Sudah diketahui umum bahwa doktrin agama dapat menjadi alat paling ampuh untuk menyusun tindakan sosial individu dalam masyarakat. Karena itu, masyarakat Sumenep telah menggunakan bahasa agama sejak nenek moyang mereka untuk menyusun praktik sunat perempuan. Hal ini terlihat dari penjelasan sebagian besar informan yang menyatakan bahwa sunat perempuan dilakukan untuk "menghilangkan najis" (*wuang najis*) atau untuk membedakan muslim dengan Tionghoa atau kafir. Bahasa agama merupakan alat yang paling ampuh untuk melanggengkan praktik sunat perempuan, apalagi ini menyangkut media penegasan identitas keislaman seseorang. Rani dengan tegas menyatakan bahwa:

> *"perempuan wajib disunat, kalau tidak disunat dia tergolong kafir dan wajib mempertanggungjawabkannya di hadapan Allah" (wawancara dengan Rani, 2016).*

Identitas menunjukkan bagaimana individu dan kolektivitas dibedakan dari individu dan kolektivitas lainnya (Jenkins, 2008). Identitas sebagai elemen kunci dari realitas subyektif berhubungan secara dialektis dengan masyarakat, sehingga identitas dibentuk oleh proses sosial (Berger & Lukman, 1990), dan mengandung dimensi sosial dan budaya (Berger & Lukman, 1990). Identitas terbagi menjadi identitas budaya, identitas sosial, dan identitas diri atau personal (Liliweri, 2007). Identitas budaya adalah karakteristik yang muncul karena seseorang adalah anggota kelompok etnis tertentu, yang mencakup mempelajari dan menerima tradisi, sifat bawaan, bahasa, agama, dan keturunan dari suatu budaya. Lantas apa yang dilakukan masyarakat Sumenep terhadap sunat perempuan sebagai ciri identitas sosial budaya masyarakat Madura yang religius?

Selain itu, beberapa informan pernah mendengar seorang kyai dalam bacaan yang menyatakan bahwa "*mon gi' tak esonnat, tak maso' Islam* (kalau tidak disunat berarti belum masuk Islam). Karena takut anak perempuan akan menjadi kafir, beberapa orang tua meminta dukun untuk mengingatkan mereka untuk menyunat anak mereka. Selain itu, dukun, bidan, kiai, guru fikih, dan aktivis muslimat memainkan peran penting dalam penataan habitus ini. Guru fikih di salah satu Madrasah Tsanawiyah di Lembung Timur ini mengaku pernah mengajar di kelas tentang sunat laki-laki dan perempuan. Aktivis muslimat, menurut Wardah Masyhudi, salah satu pengurus muslimat di Kabupaten Sumenep, misalnya, menggelar kegiatan pelatihan sunat perempuan bagi para anggotanya.

Di sisi lain, habitus lahir dalam kondisi sosial tertentu, dan dapat ditransfer ke kondisi sosial lainnya karena bersifat transposabel (Bourdieu, sebagaimana dikutip dalam Fashri, 2014). Habitus sunat perempuan lahir dalam konteks sosial tertentu di Sumenep atau lebih luas lagi di Madura, diduga sejak masuknya Islam pada abad ke-14 Masehi. Dalam praktiknya, dulu sunat

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh **Society**. Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: CC-BY-NC-SA.
https://doi.org/10.33019/society.v10i1.130

perempuan menggunakan bagian luar bambu yang digunakan untuk memotong organ klitoris perempuan. Para dukun biasanya melakukan sunat perempuan dengan berbagai cara. Beberapa dukun melakukan ini dengan merusak klitoris dengan memotong ujung klitoris, mengikis beberapa klitoris, atau mencungkil klitoris dengan kuku mereka dan kemudian menambahkan putih telur. Namun ada juga yang melakukannya secara simbolis yaitu hanya membersihkan klitorisnya setelah itu disiram dengan putih telur atau diberi kunyit. Cara ini banyak dilakukan oleh para dukun hingga tahun 1980-an. Kemudian diganti dengan menggunakan pisau atau silet, sedangkan putih telur diganti dengan tisu basah yang mengandung alkohol. Cara yang digunakan belakangan ini karena dukun sudah dipengaruhi oleh tenaga medis, seperti perawat atau bidan.

Setelah munculnya gagasan hak asasi manusia dan perlindungan perempuan dan anak, praktik sunat perempuan dikategorikan sebagai kekerasan terhadap anak perempuan. Berdasarkan praktik sunat perempuan yang dilakukan di berbagai negara Muslim di dunia, PBB kemudian menyimpulkan bahwa sunat perempuan merupakan bagian dari kekerasan dan dilarang penerapannya di masyarakat. Menanggapi kebijakan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), Kementerian Kesehatan kemudian melarang medikalisasi sunat perempuan. Bidan yang mendengar larangan sunat perempuan kemudian mencari strategi untuk mengubah praktik sunat perempuan tanpa melukai klitoris. Misalnya, pengalaman praktik sunat perempuan yang diceritakan seorang dukun kepada aktivis Pusat Pelayanan Terpadu Pemberdayaan Perempuan dan Anak:

> *Ini bu, Nurul sejak sampeyan wawancara ke saya akhirnya saya akali, kadang kan pasiennya minta disunat, saya akali cuma saya bilang sudah ini disunat, perkara nanti di rumahnya dia disunat lagi gak tahu, yang penting ketika di saya, pokoknya pasien yang ke saya itu saya bilang sudah Sunat. Cuma saya lap, saya bersihkan klitorisnya (wawancara dengan Nurul Sugianti, 2016).*

Hal serupa juga dilakukan oleh Endang, seorang bidan yang tinggal di Kecamatan Bluto, yang hanya memasang alat tertentu dengan posisi terbalik untuk mengikis kotoran yang menempel di ujung klitoris. Inilah yang dimaksud Bourdieu dengan mengatakan bahwa habitus sunat perempuan berubah (*transportable*) karena perubahan konteks sosial. Di sisi ini, dapat dipahami bahwa bekerjanya habitus juga sangat bergantung pada pemahaman, interpretasi, dan kreativitas aktor. Upaya para aktor untuk memodifikasi dan menciptakan praktik sunat perempuan agar habitus ini terus berlanjut harus diapresiasi sebagai dialektika antara aktor dan habitus yang menstrukturisasi.

Habitus adalah pra-sadar karena bukan hasil refleksi atau pertimbangan rasional. Di sini habitus "adalah ketidaksadaran yang spontan dan tidak dimaksudkan dengan sengaja. Tetapi juga bukan gerakan mekanistik tanpa latar belakang sejarah sama sekali." Habitus bekerja di bawah kesadaran, Habitus beroperasi "di bawah tingkat kesadaran dan bahasa, di luar jangkauan pengawasan introspektif dan kontrol kehendak" (Ritzer & Goodman, 2010).

Sunat perempuan pada masyarakat Sumenep dapat dipahami sebagai tradisi yang diwariskan secara turun-temurun tanpa mengetahui manfaatnya. Orang tua menyunat anak perempuannya karena perilaku sosial ini sudah diterima. Tingkat pra-sadar mereka begitu dalam sehingga mereka sering melakukannya secara spontan. Selain itu, tindakan yang muncul dari alam bawah sadar seringkali tidak dianggap rasional sehingga pelaku mengabaikan fakta adanya dampak negatif dari sunat perempuan. Kasus pendarahan yang dialami beberapa bayi

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh **Society**. Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: CC-BY-NC-SA.
https://doi.org/10.33019/society.v10i1.130

perempuan di Kecamatan Bluto setelah disunat tidak pernah dijadikan pelajaran untuk menghentikan praktik sosial tersebut.

> *Sempat ada beberapa kasus pendarahan saat melakukan Sunat karena membersihkannya terlalu dalam, sehingga organ kelaminnya terluka lalu diobati menggunakan putih telur dengan cara menyiramnya ke bagian yang keluar darah… Beberapa [anak perempuan] itu mengalami pendarahan sampai tiga hari, dan itu [Sunat] tidak menggunakan gunting, tapi menggunakan sembilu, kan khawatir juga terjadi infeksi ya pendarahan itu (wawancara dengan Nurul Sugianti, 2016).*

Malpraktik bidan atau dukun juga terjadi di beberapa daerah lain di Kabupaten Sumenep yaitu di Kecamatan Bluto, dan di Kabupaten Sumnenep tepatnya di daerah Pangarangan, Pajagalan, dan Pamoloan. Enju di Desa Kalimo'o, dalam sebuah wawancara juga menceritakan pengalamannya. Anak pertamanya, Aisyah, mengalami pendarahan hebat sesaat setelah disunat oleh bidan. Darah mengalir cukup deras sehingga Enju harus mengganti popoknya berkali-kali. Untuk menghentikan pendarahan, Enju akhirnya membawa putrinya ke rumah sakit dan dirawat selama 3 hari. Namun Enju tetap melakukan sunatan perempuan pada putri keduanya, hanya saja kali ini dia menitipkan anaknya untuk disunat oleh seorang dukun.

Praktik sunat perempuan di Sumenep sudah teratur dan terpola. Meski teratur dan terpola, namun habitus Bourdieu bukanlah manifestasi ketundukan pada aturan tertentu (Adib, 2012). Praktek sunat perempuan di Kabupaten Sumenep dilakukan oleh masyarakat di 29 kecamatan termasuk satu kecamatan yang terdiri dari 23 pulau kecil. Pola yang dilakukannya pun sama, yakni pada bayi perempuan yang berumur kurang dari 40 hari, dengan cara melukai klitoris hingga mengeluarkan darah, baik dengan menoreh, mengikis, dan sebagainya. Secara substantif tujuannya sama, yaitu penegasan identitas keislaman, penguasaan tubuh perempuan, dan perwujudan ketaatan pada agama.

Keberagaman hanya terjadi dalam hal-hal yang bersifat teknis, seperti penggunaan bunga dalam prosesi sunatan perempuan. Di satu desa bunga tujuh arah digunakan, sedangkan di desa lain tidak digunakan. Hal ini bisa disebabkan oleh perbedaan pengalaman dan kreativitas masing-masing dukun sebagai pelaku. Dalam masyarakat yang tingkat religiusitasnya masih bercampur dengan tradisi mistis, nuansa mistis masuk ke dalam praktik sunat perempuan. Sementara itu, dalam masyarakat yang tingkat keberagamaannya menekankan pemurnian Islam, nilai-nilai mistik dihindari.

Terakhir, habitus, menurut Bourdieu, dapat mengarah pada tujuan dan hasil tindakan tertentu, tetapi tanpa niat sadar untuk mencapai hasil tersebut dan juga tanpa penguasaan kecerdasan yang khusus untuk mencapainy secara sadar dan sengaja tidak diinginkan, tetapi juga bukan gerakan mekanistik tanpa latar belakang sejarah sama sekali (Bourdieu, 1977). Mentalitas kognitif atau habitus individu mengenai sunat perempuan didasari oleh keinginan untuk mendapatkan identitas dan pengakuan sebagai seorang muslim. Ungkapan-ungkapan yang muncul dalam FGD terkait dengan alasan praktik sunat, yaitu untuk diakui sebagai bagian dari umat Islam dan bukan sebagai bagian dari Tionghoa atau kafir. Pengakuan masyarakat terhadap identitas seseorang penting agar ia tidak dikucilkan dan dikucilkan dari kelompok sosialnya.

Orang tua bayi perempuan tidak perlu memiliki penguasaan pengetahuan yang baik tentang bagaimana hukum sunat perempuan dalam pandangan berbagai mazhab fikih. Orang tua bayi perempuan juga tidak memerlukan keahlian khusus untuk melakukan prosesi sunatan perempuan, karena sudah ada dukun, bidan, atau nyai (panggilan untuk perempuan yang

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh **Society**. Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: CC-BY-NC-SA.
https://doi.org/10.33019/society.v10i1.130

lebih tua dari pemanggil) yang bisa membantu mereka. Di sisi lain, para pelaku seperti dukun dan bidan yang melakukan praktik sosial sunat juga melakukannya sebagai sesuatu yang rutin dan dengan keterampilan yang sangat sederhana tanpa penguasaan keilmuan atau keahlian yang harus terus dikembangkan.

4.3. Habitus: Suatu struktur yang mengabaikan peran agensi

Temuan penelitian ini secara umum relevan dengan teori Bourdieu yang menekankan bahwa tindakan aktor tidak hanya dipengaruhi oleh struktur tetapi juga oleh aktor. Hal ini dimungkinkan karena setiap aktor memiliki habitus, pengalaman, modal sosial, dan sumber daya yang berbeda. Habitus terkait sunat perempuan memang telah menstruktur para orang tua, namun pilihan dengan siapa gadis itu akan disunat, apakah akan menggunakan tenaga medis atau non medis, sangat bergantung pada pengalaman, pengetahuan, dan sumber daya yang dimiliki. Di sini Bourdieu berbeda dengan para pemikir strukturalis lain yang mengabaikan agensi, sedangkan Bourdieu menekankan adanya hubungan dialektis antara struktur dan agen.

Sayangnya, Bourdieu terlalu menekankan pada habitus sehingga isu keagenan tidak terelaborasi. Bagaimana agen atau aktor memaknai dan memodifikasi habitus agar mengikuti perkembangan zaman atau bagaimana aktor melakukan perlawanan atau perlawanan terhadap habitus yang kurang terangkat? Dari sudut pandang Boudieu, aktor terjebak dalam sebuah habitus, dan sulit untuk melepaskan diri darinya.

Bahkan, dalam penelitian ini juga ditemukan beberapa orang tua yang tinggal di ibu kota Sumenep tidak lagi menyunat anak perempuannya karena telah mengetahui dampak buruk sunat perempuan terhadap kesehatan reproduksi. Mereka juga mendengar adanya peraturan yang melarang sunat perempuan oleh tenaga medis. Namun, satu hal yang patut diapresiasi adalah kesiapan mereka untuk diteror oleh keluarga dekat, kerabat, dan tetangga di sekitarnya karena "melawan tradisi".

5. Kesimpulan

Sunat perempuan merupakan praktik sosial yang masih banyak dilakukan oleh masyarakat muslim Sumenep hingga saat ini. Temuan penelitian tentang sunat perempuan sangat relevan dengan kajian Bourdieu tentang habitus, arena, dan reproduksi sosial yang mengandung prinsip bahwa sunat perempuan merupakan produk sejarah, yang disosialisasikan secara turun-temurun sejak masuknya Islam di dunia. abad ke-14. Sunat perempuan juga merupakan struktur yang memiliki fungsi penataan. Sunat perempuan sebagai habitus telah menstrukturkan masyarakat termasuk pendatang untuk tetap melanjutkan praktik tersebut, meskipun disadari tidak ada manfaatnya. Bahasa agama yang digunakan kiai dan nyai merupakan media yang paling efektif dalam melestarikan tradisi ini.

Sunat perempuan lahir dari kondisi sosial tertentu, dalam perjalanan sejarahnya mengalami transformasi karena perubahan situasi yang berbeda seperti perubahan penggunaan alat dan berkurangnya penggunaan alat dan bahan yang bernuansa mistis. Sunat perempuan merupakan tradisi yang rutin dan terpola oleh masyarakat muslim di seluruh Sumenep, baik dari segi waktu pelaksanaan, pelaku, maupun tujuannya. Terakhir, sunat perempuan mengarah pada tujuan dan hasil tindakan tertentu yang dilakukan secara tidak sadar dan tanpa kecerdasan khusus. Dalam konteks ini, sunat perempuan dimaksudkan untuk menegaskan identitas keislaman dan kontrol atas tubuh perempuan. Karena sudah terinternalisasi, pelaku sunat perempuan melakukannya tanpa berpikir rasional.

Reproduksi Sunat perempuan banyak dilakukan oleh berbagai pelaku keluarga, ustadz,

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh **Society**. Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: CC-BY-NC-SA.
https://doi.org/10.33019/society.v10i1.130

ustazah, pegiat agama, dukun, dan bidan dari berbagai arena seperti rumah, sekolah, majelis taklim, ormas, dan tempat praktik bidan. Aktor-aktor inilah yang menggunakan berbagai strategi untuk mempertahankan sunat perempuan, sementara tidak banyak aktor yang melakukan perlawanan atau perlawanan terhadap tradisi sunat perempuan ini.

6. Ucapan Terima Kasih

Penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak yang telah bersedia membantu selama penelitian ini dilakukan.

7. Pernyataan *Conflicts of Interest*

Penulis menyatakan tidak ada potensi konflik kepentingan sehubungan dengan penelitian, kepengarangan, dan/atau publikasi dari artikel ini.

Daftar Pustaka

Adib, M. (2012). Agen dan Struktur dalam Pandangan Piere Bourdieu. *Jurnal BioKultur, 1*(2), 91-110. Retrieved from http://journal.unair.ac.id/BK@agen-dan-struktur-dalam-pandangan-piere-bourdieu-article-4375-media-133-category-8.html

Al-Hussaini, T. K. (2003). Female genital cutting: types, motives and perineal damage in laboring Egyptian women. *Medical principles and practice, 12*(2), 123-128. https://doi.org/10.1159/000069119

Allam, M. F., de Irala-Estevez, J., Navajas, R. F. C., del Castillo, A. S., Hoashi, J. S., Pankovich, M. B., & Liceaga, J. R. (2001). Factors associated with the condoning of female genital mutilation among university students. *Public health, 115*(5), 350-355. https://doi.org/10.1038/sj.ph.1900791

Ariesta, P. S. R. (2018). *Praktik Sunat Anak Perempuan (Studi tentang Relasi Kuasa dan Reproduksi Kuasa dalam Praktik Sunat Anak Perempuan dalam Perspektif Gender)* [Doctoral Dissertation]. Universitas Airlangga.

Babatunde, G. M. (2017). Changes in intergenerational attitude to female genital cutting in Nigeria: lessons learnt from qualitative and quantitative analyses of primary and secondary data. In *Proceedings of the 2nd international academic seminar of MAP-FGM project: researching female genital mutilation/cutting Brussels: VUBPRESS* (pp. 17-21).

Berger, P. L., & Lukman, T. (1990). *Tafsir Sosial Atas Kenyataan, Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta, LP3ES.

Bogdan, R., & Taylor, S. J. (1990). *Metode Penelitian Kualitatif, Panduan Teori dan Praktek di Lapangan*. Jakarta: Pusat Antar Universitas.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: The Press Syndicate of the University Cambridge.

Bourdieu, P. (1993). *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Leisure*. New York: Columbia University Press.

Bungin, B. (2005). *Metodologi Penelitian Kuantitatif Komunikasi, Ekonomi, dan Kebijakan Publik serta Ilmu-Ilmu Sosial Lainnya* (1st Ed.). Jakarta: Prenada Media.

Creswell, J. W. (2010). *Research Design Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh **Society**. Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: CC-BY-NC-SA.
https://doi.org/10.33019/society.v10i1.130

El-Defrawi, M. H., Lotfy, G., Dandash, K. F., Refaat, A. H., & Eyada, M. M. K. (2001). Female Genital Mutilation and its Psychosexual Impact. *Journal of Sex & Marital Therapy*, *27*(5), 465–473. https://doi.org/10.1080/713846810

Elnashar, A., & Abdelhady, R. (2007). The impact of female genital cutting on health of newly married women. *International Journal of Gynaecology and Obstetrics*, *97*(3), 238–244. https://doi.org/10.1016/j.ijgo.2007.03.008

Farida, J., Elizabeth, M. Z., Fauzi, M., Rusmadi, R., & Filasofa, L. M. K. (2018). Sunat pada Anak Perempuan (Khifadz) dan Perlindungan Anak Perempuan di Indonesia: Studi Kasus di Kabupaten Demak. *Sawwa*, *12*(3), 371-396. https://doi.org/10.21580/sa.v12i3.2086

Fashri, F. (2014). *Pierre Bourdieu: Menyingkap Kuasa Simbol.* Yogyakarta: Jalasutra.

Fatmawati, F., & Demartoto, A. (2017). Konstruksi Sosial Atas Praktek Sunat Perempuan Di Kelurahan Kreo Selatan Kecamatan Larangan Kota Tangerang. *Dilema, 32*(1), 23-33. Retrieved from https://jurnal.uns.ac.id/dilema/article/view/11228

Handayani, E. (2022). Faktor-Faktor yang Berhubungan dengan Perilaku Sunat Perempuan di Kelurahan Landasan Ulin Tengah Kota Banjarbaru. *Jidan: Jurnal Ilmiah Kebidanan,* 2(1), 68-76. https://doi.org/10.51771/jdn.v2i1.241

Haryatmoko. (2003). *Etika Politik dan Kekuasaan.* Jakarta: Kompas.

Ida, R., & Saud, M. S. (2020). Female Circumcision and the Construction of Female Sexuality: A Study on Madurese in Indonesia. *Sexuality and Culture*, *24*(6), 1987–2006. https://doi.org/10.1007/s12119-020-09732-6

Jenkins, R. (2008). *Social Identity*, (3rd Ed.). United Kingdom: Routledge.

Johnson, D. W., & Johnson, R. T. (1994). *Learning together and alone: Cooperative, Competitive, and individualistic learning*. Boston: Ally & Bacon.

Kartika, F. (2016). Faktor-Faktor Yang Berpegaruh Terhadap Sunat Anak Perempuan Usia 0-11 Tahun Di Provinsi Jawa Timur (Analisis Data Riset Kesehatan Dasar Tahun 2013). *Paradigma,* 4(3), 1- 12. Retrieved from https://ejournal.unesa.ac.id/index.php/paradigma/article/view/16626

Kementerian Kesehatan Republik Indonesia. (2013) *Penyajian Pokok-Pokok Hasil Riset Kesehatan Dasar.* Badan Penelitian dan Pengembangan Kesehatan Kementerian Kesehatan Republik Indonesia.

Krisdinanto, N. (2014). Pierre Bourdieu, Sang Juru Damai. *KANAL: Jurnal Ilmu Komunikasi, 2*(2), 189-206. https://doi.org/10.21070/kanal.v2i2.300

Liliweri, A. (2007). *Makna Budaya dalam Komunikasi Antar Budaya*. Yogyakarta: PT LKis Pelangi Angkasa.

Mohammad, H. (2015). Sunat Perempuan: Untuk Apa?. *Workshop and validation Meeting for Background Paper on Female Genital Mutilation(FGM)*. United Nations Fund for Population Activities, Bandung.

Ritzer, G. (1996). *Sociological Theory* (4th Ed.). New York: The McGraw-Hill Companies, Inc.

Ritzer, G., & Goodman, D. J. (2010). *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Rochmaniyah, I. (2015). Background Paper For Policy Brief: An Integrative Approach and Strategy on Eliminating Female Genital Mutilation/Cutting in Indonesia. *Workshop and validation Meeting for Background Paper on Female Genital Mutilation (FGM)*, United Nations Fund for Population Activities, Bandung.

Saracoglu, M., & Ozturk, H. (2014). Female circumcision. Andrology & Gynecology: Current Research. *Androl Gynecol Curr Res*, *2*(2).

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh **Society**. Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: CC-BY-NC-SA.
https://doi.org/10.33019/society.v10i1.130

Saracoglu, M., Zengin, T., Ozturk, H., & Genc, M. (2014). Female genital mutilation/cutting type 4. *J Androl Gynaecol*, *2*(4), 5.

Sumarni, D. W., & Julia, M. (2005). *Sunat Perempuan di Bawah Bayang-Bayang Tradisi*. Yogyakarta: Kerjasama Ford Foundation dengan Pusat Kependudukan dan Kebijakan.

Suparmi, S., Saptarini, I., Sari, K., Afifah, T., & Amalia, D. N. (2016). Hubungan Faktor Sosio-Demografi Terhadap Sunat Perempuan Di Indonesia. *Jurnal Kesehatan Reproduksi, 6(3), 129-135*. https://doi.org/10.22435/kespro.v6i3.4736.129-135

UNICEF. (2013). *Female Genital Mutilation/Cutting: A statistical overview and exploration of the dynamics of change*. New York: UNICEF.

WHO. (1997). *Female Genital Mutilation: An Overview*. Geneva: WHO.

Zamroni, I. (2011). Sunat Perempuan Madura (Belenggu Adat, Normativitas Agama, dan Hak Asasi Manusia). *KARSA: Journal of Social and Islamic Culture, 19*(2), 227-237. Retrieved from http://ejournal.iainmadura.ac.id/index.php/karsa/article/view/68

Tentang Penulis

1. **Ida Rosyidah** memperoleh gelar Doktor dari Universitas Indonesia, pada tahun 2019. Penulis adalah dosen pada Program Studi Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Indonesia.
   E-Mail: ida.rosyidah@uinjkt.ac.id

2. **Joharotul Jamilah** memperoleh gelar Doktor dari IPB University, Indonesia, pada tahun 2016. Penulis adalah dosen pada Program Studi Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Indonesia.
   E-mail: joharotul.jamilah@uinjkt.ac.id

Hak Cipta © 2022. Dimiliki oleh Penulis, dipublikasi oleh **Society**. Artikel dengan akses terbuka. Lisensi: CC-BY-NC-SA.
https://doi.org/10.33019/society.v10i1.130