

MALE ORDER DALAM KONSTRUKSI SEKSUALITAS PEREMPUAN MINANGKABAU

Mardian Sulistyati

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta

mardian.sulistyati@gmail.com

Abstrak

Perempuan dalam sistem matrilineal Minangkabau memiliki peran dan posisi utama, namun kekuatan itu hadir bersamaan dengan semangat adat yang mendefinisikan sekaligus melemahkan. Realitas ini memantik sejumlah pertanyaan: apakah pengistimewaan perempuan dalam tradisi Minangkabau benar-benar berangkat dari kepedulian an sich? Mungkinkah konsep matrilineal Minangkabau memperantarai hasrat adat yang (sangat mungkin) maskulin? Apakah keadaan ini ada kaitannya dengan penguatan identitas keislaman di Sumatera Barat? Ketiga persoalan tersebut didiskusikan melalui tinjauan kritis terhadap tiga konsep adat, yaitu padusi, bundo kanduang, dan sumbang duo baleh. Artikel ini menunjukkan bahwa konstruksi seksualitas perempuan adalah elemen substansial untuk dapat membaca jejak maskulinitas dalam suatu sistem budaya. Tesis utama artikel ini ada pada ambivalensi feminitas dan maskulinitas yang bekerja dalam sistem matrilineal Minangkabau. Feminitas perempuan dimuliakan dan dilanggengkan secara adat, namun bersamaan dengan pengawasan dan pembatasan yang juga secara adat. Sementara itu, maskulinitas laki-laki ditekan dan dikesampingkan secara adat, namun bersamaan dengan penguatan dan pengutamaan mereka dalam ruang-ruang adat. Belakangan, aturan-aturan syariat (syarak-isasi) seksualitas perempuan semakin menguatkan kutub ambivalen ini secara ideologis dan praksis.

Kata Kunci: konstruksi seksualitas, maskulinitas, matrilineal, perempuan Minangkabau

Abstract

Women in the Minangkabau matrilineal system have the central role and position, but the power comes together with the defining and debilitating by adat. This reality raises several questions: Does the privilege of women in the Minangkabau tradition come from awareness? Does the Minangkabau concept of maternity mediate the masculine custom's desire? Does it have anything to do with strengthening the Islamic identity in West Sumatera? In this article, I discuss these questions through a critical analysis of the adat concept: padusi, bundo kanduang, and sumbang duo baleh. This article shows that the construction of female sexuality is a substantial element in being able to read the traces of masculinity in a cultural system. The thesis of this article is the ambivalence of femininity and masculinity in the Minangkabau matrilineal system. On the one hand, women's femininity is glorified and perpetuated but controlled and restricted by custom. On the other hand, male masculinity is muted and sidelined, but their identity is strengthened in custom spaces. Recently, the sharia rules (syarak-ization) of women's sexuality have increasingly emphasized this ambivalence ideologically and practically.

Keyword: *sexuality construction, male order, matrilineal, Minangkabau women*

Pendahuluan

Perempuan dalam sistem matrilineal Minangkabau merupakan kunci garis keturunan, kunci harta pusaka keluarga, dan kunci martabat sukunya. Di lain sisi, kedudukan tinggi tersebut dibayangi aturan yang juga tinggi. Ada sejumlah aturan dan tuntutan yang dirumuskan ke dalam konsep *padusi*¹ dan *bundo kanduang*², serta sejumlah larangan yang seharusnya dipatuhi setiap perempuan Minangkabau³ melalui konsep *sumbang duo baleh*.⁴ Tiga konsep adat tersebut adalah saluran orang-orang (untuk tidak tergesa menyebut laki-laki) Minang dalam mendidik moral “perempuan-nya” agar “layak” dihormati dan dimuliakan.⁵ Dari sini muncul pertanyaan, mengapa penghormatan dan pemuliaan terhadap perempuan dibangun di atas ukuran kelayakan?

Tinjauan akademik mengenai perempuan dan relasi gender di dalam konteks matrilineal Minangkabau telah lama menjadi perhatian para akademisi. Setidaknya terbentuk tiga topik yang seringkali banyak dikaji, yaitu: pertama, peran positif perempuan dalam struktur adat;⁶ kedua,

degradasi nilai dan fungsi perempuan dalam konteks dinamika Minangkabau kontemporer;⁷ dan ketiga, ambivalensi peran perempuan dalam struktur matrilineal Minangkabau.⁸ Sedangkan, artikel ini dimaksudkan untuk meneruskan dan memperluas studi-studi yang sudah ada tersebut dengan melihat sisi maskulinitas (*male order*) tiga konsep adat yang menjadi kunci konstruksi seksualitas perempuan Minang.

Kajian ini memosisikan tiga konsep kunci, yakni *bundo kanduang*, *padusi*, dan *sumbang duo baleh* sebagai lokus riset, dengan konstruksi

1 *Padusi* adalah istilah lain untuk menyebut perempuan.

2 *Bundo kanduang* memiliki arti harfiah bunda kandung, merupakan sebutan untuk perempuan yang memimpin keluarga. Taufik Abdullah, “Some Notes on the Kaba Tjindua Mato: An Example of Minangkabau Traditional Literature,” *Indonesia* 9, no. 9 (April 1970): 1, doi:10.2307/3350620; Ibrahim, *Tambo Alam Minangkabau: Tataan Adat Warisan Nenek Moyang Orang Minang* (Bukittinggi: Kristal Multimedia, 2009).

3 Kata Minangkabau yang melekat dengan subjek persona berikutnya akan disingkat dengan penyebutan perempuan Minang dan laki-laki Minang.

4 *Sumbang duo baleh* adalah dua belas sumbang atau sifat yang bagi masyarakat Minang tidak baik atau tidak pantas dilakukan, terutama sekali bagi perempuan. Lihat Idrus Hakimy, *Pegangan Penghulu, Bundo Kanduang dan Pidato Alua Pasambahan Adat di Minangkabau* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994); Muhammad Jamil, *Sumbang 12: Serial Buku Adat ABS-SB* (Bukittinggi: Cinta Buku Agency, 2018).

5 Carol Davis, “Images of Minangkabau women,” *Indonesia Circle* 24, no. 69 (1996): 141–55, doi:10.1080/03062849608729872; Erizal Gani, “Sumbang Duo Baleh: Education-Valued Expression for Minangkabau Women,” dalam *The 3rd International Conference on Language, Literature, and Education* (Atlantis Press, 2020), 142–46, doi:10.2991/assehr.k.201109.024.

6 Irawaty dan Zakiya Darajat, “Kedudukan dan Peran Perempuan dalam Perspektif Islam dan Adat

Minangkabau,” *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 3, no. 1 (2019): 59–76, doi:10.21009/003.1.04; Silmi Novita Nurman, “Keudukan Perempuan Minangkabau dalam Perspektif Gender,” *Jurnal Al-Aqidah* 11, no. 1 (2019): 90–99; Katharine I Ransom, “How the Principles of Matristic Societies Can Provide More Flexibility on Mothering, Motherhood, and Masculinities,” dalam *Global Perspectives on Motherhood, Mothering and Masculinities*, ed. oleh Tóla Olú Pearce dan Andrea Moraes (Ontario, Canada: Demeter Press, 2021), 83–95.

7 Erianjoni, “Pergeseran Citra Wanita Minangkabau: Dari Konsepsi Ideal-Tradisional Ke Realitas,” *Kafa`ah: Journal of Gender Studies* 1, no. 2 (2011): 225–34, doi:10.15548/jk.v1i2.80; Sismarni, “Perubahan Peranan Bundo Kanduang dalam Kehidupan Masyarakat Minangkabau Modern,” *Kafa`ah: Journal of Gender Studies* 1, no. 1 (2011): 95–110, doi:10.15548/jk.v1i1.46; Widia Fithri, “Dysfunction of Bundo Kanduang and the Collapse of the Rumah Gadang,” *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education* 12, no. 9 (2021): 3027–33.

8 Joke Schrijvers dan Els Postel-Coster, “Minangkabau Women: Change in a Matrilineal Society,” *Archipel* 13, no. 1 (1977): 79–103, doi:10.3406/arch.1977.1328; Carol Davis, “Hierarchy or Complementarity? Gendered Expressions of Minangkabau Adat,” *Indonesia Circle. School of Oriental & African Studies. Newsletter* 23, no. 67 (1995): 273–92, doi:10.1080/03062849508729853; Evelyn Blackwood, “Representing Women: The Politics of Minangkabau Adat Writings,” *The Journal of Asian Studies* 60, no. 1 (2001): 125–49, doi:10.2307/2659507; Mina Elfira, “Bundo Kanduang: a Powerful or Powerless Ruler? Literary Analysis of Kaba Cindua Mato (Hikayat Nan Muda Tuanku Pagaruyung),” *Makara Human Behavior Studies in Asia* 11, no. 1 (2007): 30, doi:10.7454/mssh.v11i1.48; Yusmarni Djalius, “Minangkabau Women and Change,” *Sarjana*, 2010; Zainal Arifin, “Bundo Kanduang: (hanya) Pemimpin di Rumah (Gadang),” *Antropologi Indonesia* 34, no. 2 (2014): 124–33, doi:10.7454/ai.v34i2.3968; Welhendri Azwar, “Women in the ‘Kerangkeng’ of Tradition: the Study on the Status of Women in Minangkabau,” *Ijtima'iyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* 10, no. 2 (2018): 369–85, doi:10.24042/ijpmi.v10i2.2368.

seksualitas perempuan dan otoritas maskulinitas sebagai fokusnya. Adapun data utamanya adalah lima buku adat Minangkabau, yaitu *Tambo Alam Minangkabau*, *Kaba Tjindua Mato*, *Sumbang 12*, *Padusi Minangkabau*, dan *Bundo Kanduang*. Sedangkan sumber pendukung yang memperkaya analisis kajian ini didapatkan selama proses diskusi dengan dua orang *cadiak pandai*⁹ (representasi perempuan akademisi) dan satu *orang rumah*¹⁰ (representasi ibu rumah tangga sekaligus *civil society*). Ketiga narasumber ini memiliki latar belakang keluarga, lahir, dan tumbuh di lingkungan adat Minangkabau, Sumatera Barat.

Pada level aksiologis, kajian ini hendak menunjukkan bahwa konstruksi seksualitas adalah elemen substansial untuk dapat membaca serta memahami sisi maskulinitas dari sistem matrilineal Minangkabau. Untuk mencapai tujuan itu, kajian ini memuat tiga persoalan yang juga berfungsi sebagai kerangka narasi tulisan ini. Pertama, penggambaran perempuan ideal di dalam konsep kunci *bundo kanduang*, *padusi*, dan *sumbang duo baleh*; kedua, faktor penyebab adanya aturan (keharusan dan larangan) bagi perempuan Minang; dan ketiga, implikasi logis dari semua penggambaran perempuan dalam tiga konsep kunci tersebut.

Tinjauan kritis terhadap ketiga konsep yang membentuk sekaligus mendefinisikan kedirian perempuan Minang penting dilakukan. Seksualitas perempuan Minang diatur melalui konsep-konsep adat yang (sangat mungkin) sarat dengan ideologi otoritas maskulin. Maskulinitas melihat dan mendefinisikan tubuh, seksualitas, serta emosionalitas sebagai entitas liar dan sumber kegelisahan.¹¹ Sehingga cita-cita ideal menjadi *padusi*, *bundo kanduang*, dan ketaatan terhadap *sumbang duo baleh* merupakan represi maskulinitas Minangkabau yang diproyeksikan

kepada para perempuan-nya.

Mendudukan Seksualitas Perempuan, *Male Order*, dan Keminangkabauan

Seksualitas adalah *term* sekaligus isu yang luas dan multidimensi: relasi, rekreasi, prokreasi, emosi, fisik, sensual, hingga spiritual.¹² Secara hakikat, seksualitas berarti jati diri manusia yang paling dalam dan esensi kemanusiaan yang nyata; yang melingkupi makna personal serta sosial. Pandangan menyeluruh tentang seksualitas selain biologis mencakup pula peran sosial, kepribadian, identitas, pikiran, dan perasaan. Pada akhirnya, seksualitas terdefinisi secara kultural melalui kuasa pengetahuan,¹³ kemudian berkembang dalam historisitas setiap komunitas manusia.¹⁴ Paradigma ini tentu bertolak belakang dengan pandangan esensialis yang menjelaskan kompleksitas seksualitas dengan mengacu kepada kebenaran tunggal dan fenomena alami yang primordial.¹⁵

Oleh karena dikonstruksi secara sosial, seksualitas cenderung mengandung konotasi positif dan negatif. Ketika wacana seksualitas dipahami semata dalam dimensi prokreasi, misalnya, maka perhatian akan bertumpu pada ketubuhan perempuan—sebagai entitas yang secara biologis menanggung peran reproduksi.¹⁶ Bila perempuan memiliki ketidakmampuan atau memilih untuk tidak mengikuti apa yang

9 *Cadiak pandai* merupakan sebutan untuk cendekiawan Minangkabau atau orang yang dianggap berilmu pengetahuan luas/cerdik.

10 *Orang rumah* merupakan sebutan untuk istri. Istilah 'orang rumah' bermakna orang yang memiliki rumah/tanah; sebutan ini tidak lepas dari sistem matrilineal yang memosisikan perempuan sebagai ahli waris utama.

11 Jonathan Rutherford, "Who's That Man?," dalam *Male Order: Unwrapping Masculinity*, ed. oleh Rowena Chapman dan Jonathan Rutherford (London: Lawrence & Wishart, 2014), 21–67.

12 Musdah Mulia, *Mengupas Seksualitas: Mengerti Arti, Fungsi, dan Problematika Seksual Manusia Era Kita* (Jakarta: Opus Press, 2015), 14; Inayah Rohmaniyah, "Konstruksi Seksualitas dan Relasi Kuasa dalam Praktik Diskursif Pernikahan Dini" 16, no. 1 (2017).

13 Michel Foucault, *The History of Sexuality Volume 2: The Use of Pleasure* (New York: Vintage Books, 1990).

14 Jeffrey Weeks, *Sexuality*, Third Edit (USA and Canada: Routledge, 2010), 7–8.

15 Irving Singer, *The Goals of Human Sexuality* (London: Wildwood House, 1973), 15.

16 Wesler N. Barker, "Is Mother Other? Desire and the Ethics of Maternity," *Theology & Sexuality* 19, no. 3 (2013): 203–26; Ann V Bell, "'I'm Not Really 100% a Woman If I Can't Have a Kid': Infertility and the Intersection of Gender, Identity, and the Body," *Gender and Society* 33, no. 4 (2019): 629–51; Nur Rofiah, "Seksualitas Perempuan dalam Tarikan Agama dan Tradisi Muslim," *Jurnal Perempuan: Agama dan Seksualitas* 27 (2013): 69–86; Akhiryati Sundari, "Rezim Seksualitas dan Agama: Sketsa Politik Tubuh Perempuan dalam Islam," *Jurnal Al-Maiyyah* 10, no. 2 (2017): 278–90.

dikonstruksi-idealkan, maka stigma *sumbang* atau tidak pantas akan melekat.¹⁷

Menurut Weeks, konstruksi seksualitas terbentuk dari titik-antara dua poros kepentingan; subjektivitas personal (siapa dan bagaimana diri didefinisikan diri) dan subjektivitas komunal (siapa dan bagaimana diri didefinisikan orang lain).¹⁸ Di sinilah letak persoalannya. Seksualitas perempuan seringkali dipahami dan didefinisikan melalui lensa dan alam pikir maskulinitas—sehingga memunculkan konotasi bahwa agresif dan aktif adalah milik laki-laki sedangkan pasrah dan pasif adalah milik perempuan.¹⁹ Lantas muncul pertanyaan, mengapa maskulinitas sangat berkepentingan dalam membentuk seksualitas perempuan?

Secara filosofis-historis, proses konstruksi maskulinitas begitu kuat dipengaruhi oleh dualisme jiwa dan tubuh. Dogma Kristiani, contohnya, mengajarkan pemisahan jiwa (sebagai non-entitas yang kuat) dari tubuh (sebagai entitas yang lemah) yang kemudian menjadi corak pemikiran skolastik di Eropa Barat.²⁰ Rene Descartes dengan diktum *Cogito Ergo Sum* lalu menandai dimulainya era modern di mana jiwa dimaknai sebagai *res cogitans* atau pikiran, yang keberadaannya lebih jelas dan tepat dibanding keberadaan tubuh.²¹

Dengan demikian, sejarah maskulinitas adalah perjuangan menundukkan emosionalitas diri dan memunculkan superioritas akal/rasio. Bagi laki-laki, persona maskulin dengan otoritas yang kuat dicapai dengan cara menekan kerapuhan dan ketergantungan dirinya, kemudian diproyeksikan kepada yang lain (perempuan). Bahkan dalam *Who's That Man?* Jonathan Rutherford membuat pengakuan kritis:

“We live within a culture that alienates men from their bodies and sexuality. We learn to repress them because they are the antithesis of what it means to be masculin [...] Our struggle

*for selfcontrol is acted out as mastery over others.”*²²

Pengalaman Rutherford di atas serupa dengan penjelasan Emma Jung dalam esainya, *Animus and Anima*, bahwa laki-laki merepresi emosi yang tidak dapat ia ekspresikan di keseharian sosial.²³ Begitu pula analisis Alfred Adler, bahwa kekhawatiran laki-laki bila terlihat lemah atau terlihat feminin akan mengarahkannya kepada perilaku agresif dan kompulsif.²⁴ Sayangnya perilaku tersebut, yang Adler teorikan sebagai *the masculine protest*, di dalam budaya populer dicitrakan sebagai *male superiority* atau dalam bahasa gaul Indonesia kita kenal dengan sebutan ‘macho’. Selain elemen historis dan psikoanalisis, baik Rutherford, Jung, maupun Adler tidak memberi definisi normatif mengenai term maskulinitas. Akan tetapi ketiganya memberi pola dan kerangka analitis yang dapat dipakai untuk membaca jejak maskulinitas dalam konstruksi identitas Minangkabau umumnya, dan seksualitas perempuan Minang khususnya.

Di samping itu, bila kita berbicara dalam arena keminangkabauan, dua hal yang menjadi pokok pengetahuan adalah adat dan *syarak/syariat* (Islam). Keduanya merupakan argumen utama yang mengatur seksualitas dan identitas, yang kemudian diejawantah ke dalam narasi-narasi “nilai” dan “moral”. Proses inilah yang akhirnya memilah perempuan dalam tradisi Minangkabau menjadi subjek dikotomis: baik atau buruk, *padusi simarewan*²⁵ atau *padusi bermartabat*.

Bersama dengan hegemoni adat berlandaskan *syarak* dan konstruksi seksualitas, bahasa moral menjadi krusial bagi identitas dan daya hidup perempuan Minang. Wacana moral meski bersifat memberdayakan, tetapi mudah menyempitkan subjektivitas perempuan hanya sebatas urusan-urusan moralisme. Dalam banyak *pepatah-petitih* Minangkabau misalnya, kerap

17 Jamil, *Sumbang 12: Serial Buku Adat ABS-SB*, 65.

18 Weeks, *Sexuality*, 34.

19 Mulia, *Mengupas Seksualitas: Mengerti Arti, Fungsi, dan Problematika Seksual Manusia Era Kita*, viii–ix.

20 Rutherford, “Who’s That Man?,” 25.

21 Gadis Arivia, *Filsafat Berperspektif Feminis* (Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2003), 39; Zainal Abidin, *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), 31.

22 Rutherford, “Who’s That Man?,” 26.

23 Emma Jung, *Animus and Anima* (Connecticut: Spring Publications, 2004), 4.

24 Alfred Adler, *Understanding Life* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), 83–84.

25 *Padusi simaweran* merupakan bentuk pelabelan adat Minangkabau terhadap perempuan yang “diyakini” berakhlak buruk/“dianggap” tidak merepresentasikan kodrat keperempuannya.

ditemukan pantangan-pantangan adat yang *sumbang* untuk perempuan (yang akan dibahas kemudian). Ditambah lagi, ketika moralisme diikat dengan bentuk-bentuk fundamentalisme tertentu,²⁶ akan memunculkan pesimisme dan penghakiman terhadap berbagai isu yang tumbuh perihal tubuh dan seksualitas.

Konstruksi Konsep “Perempuan Ideal” Minangkabau

Di dalam khazanah Minangkabau, perempuan dan persoalannya dibicarakan dan dikonsepsikan ke dalam ada tiga istilah, yaitu *padusi*, *bundo kanduang*, dan *sumbang duo baleh*. Istilah yang pertama adalah *padusi*, yang memiliki arti harfiah perempuan. *Padusi* merupakan perempuan dengan karakter yang terpuji, berpengetahuan, bertingkah laku baik, memakai malu dan sopan, bermulut manis dan berbasa-basi, patuh dan taat terhadap orang tua dan tugas rumah tangga.²⁷ Pada penjelasan yang lain, seorang *padusi* dikatakan bermartabat bila memiliki tiga ciri utama: selalu memelihara malu, teguh dengan janji, dan berilmu.²⁸

Namun demikian, masyarakat Minangkabau juga membagi *padusi* menjadi dua kategori yang secara adat bermakna negatif. Pertama, *padusi simarewan*, yaitu perempuan yang memiliki tujuh karakter “buruk”, yaitu tidak berpendirian, mudah digoda dan dirayu, mudah didekati laki-laki, genit, banyak ketawa daripada bicara, kurang sopan, dan tidak punya malu. Kedua, *padusi mambang tali awan*, yaitu perempuan yang digambarkan terlampau percaya diri dan selalu menunjukkan kelebihanannya. Beberapa karakter

dari *padusi* varian kedua ini digambarkan sering bergunjing dan membuka aib orang lain, duduk di pinggir jalan, tidak bisa memasak, serta tidak memiliki sopan dan malu.²⁹

Konsep atau istilah yang kedua adalah *bundo kanduang*, yaitu sebutan yang diberikan kepada perempuan yang memimpin suatu keluarga. Secara harfiah *bundo kanduang* berarti ibu sejati. Secara sosiokultural, *bundo kanduang* menggambarkan sosok perempuan bijaksana pelestari adat—yang diterjemahkan sebagai pelanjut keturunan, watak, dan etika Minangkabau. Adapun sifat-sifat dasar yang harus ada pada diri seorang *bundo kanduang* adalah adil, jujur, cerdas, pandai berbicara, dan sifat malu—sebagai sifat yang disebut-sebut paling penting.³⁰

Di dalam *Tambo Alam* Minangkabau, gelar atau sebutan *bundo kanduang* memiliki beberapa dimensi makna: (1) sebagai ratu (berkedudukan tunggal seperti raja) dari kerajaan Minangkabau; (2) panggilan kehormatan sekaligus kesayangan seorang anak kepada ibunya; (3) panggilan untuk perempuan yang mendampingi penghulu dalam acara adat; (4) panggilan istri dari *ninik mamak*³¹ dalam acara-acara adat; (5) di dalam struktur pemerintahan *nagari*³², *Bundo Kanduang* merupakan badan otonom dari Kerapatan Adat³³. *Bundo Kanduang* dalam hal ini berperan sebagai pemimpin nonformal seluruh perempuan dalam satu kaum di Minangkabau.³⁴

Bundo kanduang di dalam adat Minangkabau dilekatkan serta diharuskan memiliki beberapa sifat berikut: (1) akhlak yang baik. Sifat ini didefinisikan sebagai berpenampilan, berpakaian,

26 Mengapa “fundamentalisme tertentu”? Sebab kata ini mengacu pada ideologi yang lebih luas. Bila moralisme diikat dengan bentuk-bentuk fundamentalisme feminis misalnya, maka akan lahir generalisasi laki-laki sebagai penindas dan pengabaian terhadap berbagai isu tubuh dan seksualitas laki-laki. Begitu pula ketika moralisme diikat dengan bentuk-bentuk fundamentalisme agama, maka segala hal menyangkut isu tubuh dan seksualitas akan mengarah pada formalisasi baik/buruk dan boleh/tidak boleh.

27 Muhammad Jamil, *Padusi Minang: Mencari Identitas Bundo Kanduang Ideal Menurut Islam* (Kediri: Fam Publishing, 2019), 27–30.

28 Ibrahim, *Tambo Alam Minangkabau: Tatanan Adat Warisan Nenek Moyang Orang Minang*; Jamil, *Padusi Minang: Mencari Identitas Bundo Kanduang Ideal Menurut Islam*, 32–33.

29 Jamil, *Padusi Minang: Mencari Identitas Bundo Kanduang Ideal Menurut Islam*, 6–14.

30 Muhammad Jamil, *Bundo Kanduang di Minangkabau* (Bukittinggi: Cinta Buku Agency, 2019), 9–12.

31 Pemangku adat laki-laki.

32 *Nagari* adalah wilayah administratif sesudah kecamatan di Sumatera Barat. Beberapa literatur menyetarakan nagari dengan kelurahan/desa, namun sebagian besar masyarakat Minangkabau tidak menyetujui istilah nagari disamakan dengan kelurahan/desa.

33 Kerapatan Adat Nagari merupakan lembaga adat Minangkabau di tingkat nagari yang bertugas sebagai penjaga dan pelestari adat budaya Minangkabau.

34 Ibrahim, *Tambo Alam Minangkabau: Tatanan Adat Warisan Nenek Moyang Orang Minang*.

dan berkeluarga yang benar; (2) cerdik/pandai. Sifat ini dimaknai sebagai wawasan yang luas tentang kerumahtanggaan, keperempuanan, pendidikan, adat, dan agama (Islam); (3) fasih dan orator. Artinya, mampu berkomunikasi dengan baik dan mampu menyelesaikan persoalan keluarga dan kaum adatnya; (4) malu. Sifat malu dianalogikan dengan pakaian perempuan, sehingga harus dipertahankan untuk menjaga citra perempuan, terutama di hadapan laki-laki. Ketiadaan rasa malu berarti kehancuran bagi perempuan, bagi keluarganya, dan serta-merta kaumnya; (5) jujur.³⁵

Adapun seorang *bundo kanduang* dikatakan bermartabat bila memiliki tujuh sifat berikut: (1) berakal, dalam arti pintar dan mampu menalar setiap persoalan kaumnya; (2) berilmu, yaitu memiliki ilmu pengetahuan dan ilmu agama yang baik; (3) kaya dan berharta, yaitu memiliki kekayaan hati dan materi/ekonomi; (4) murah, yaitu sifat kedermawanan sosial; (5) hemat dan cermat; (6) jaga, dalam arti selalu ingat/mawas dan berperilaku sesuai adat; (7) sabar, artinya, *bundo kanduang* harus selalu sabar dalam melaksanakan tugas dan perannya, tidak pemaaf, dan pemaaf atas segala hal.³⁶ Di samping itu, meski secara adat *bundo kanduang* memiliki pakaian adat tersendiri seperti *tengkuluk*,³⁷ baju kurung, kain sarung, dan selendang, namun saat ini jilbab telah menjadi atribut keharusan *bundo kanduang*.³⁸

Para pemangku adat percaya bahwa kedua konsep sebelumnya, *padusi* dan *bundo kanduang*, tidak akan bisa ideal bila perempuan tidak menjauhi diri dari konsep yang ketiga, yaitu *sumbang duo baleh*. Istilah ini memiliki kesamaan arti dengan kata ‘sumbang’ yang kita kenal dalam Bahasa Indonesia, yaitu merujuk pada arti bersalah, kekeliruan, dan kegagalan. Dalam adat Minangkabau, *sumbang* bermakna perbuatan yang tidak pantas dilihat dan ataupun kodratnya.³⁹ Meski sifat-sifat *sumbang* diklaim bersifat universal yang mana setiap orang

Minangkabau mungkin saja memilikinya, namun baik di buku *Sumbang duo baleh* maupun di beberapa sumber teks maupun dialog adat, fokus dan sasarannya adalah perempuan.

Ada dua belas sifat *sumbang* dalam adat Minangkabau, yang dikenal dengan diktum *sumbang duo baleh*, dengan rincian sebagai berikut: (1) *sumbang duduak*, yaitu duduk bersila, mengangkang, dan *mancongkong*; (2) *sumbang tagak*, yaitu berdiri dengan membungkuk-bungkukkan badan, mengangkat kaki, berdiri di ketinggian dan tempat keramaian seorang diri; (3) *sumbang diam*, yaitu perempuan yang tidur di tempat yang hanya ada dirinya dan seorang laki-laki, walaupun itu ayah atau saudara laki-lakinya sekalipun; (4) *sumbang bajalan*, yaitu berjalan dengan sering menoleh ke belakang, tergesa-gesa/berlari-lari, sendirian di malam hari, bersama laki-laki yang bukan muhrimnya; (5) *sumbang kato*, yaitu berbicara dengan nada keras, berkata kotor, tertawa keras, termasuk bercanda/berkelakar keterlaluan; (6) *sumbang caliak*, yaitu melihat seseorang berulang-ulang/lekat-lekat, melihat kemudian tercengang, melihat *tapian* mandi, melihat dengan mata besar terurama orang yang lebih tua, dan menonton porno; (7) *sumbang bapakaian*, yaitu memperlihatkan aurat, berpenampilan seperti laki-laki, berpakaian sobek, dan ketat; (8) *sumbang bagaua*, yaitu bergaul tidak dengan sesama perempuan; (9) *sumbang karajo*, yaitu melakukan pekerjaan laki-laki seperti memanjat ketinggian, mengangkat barang-barang besar, termasuk olah raga keras seperti sepak bola, tinju, dan sebagainya; (10) *sumbang tanyo*, yaitu tergesa-gesa meminta jawaban ketika bertanya, mengadu domba, terlalu banyak bertanya yang tidak perlu, dan melawan atau mendebat; (11) *sumbang jawek*, yaitu menjawab pertanyaan dengan tidak sopan dan dapat menimbulkan perselisihan; (12) *sumbang kurenah*, yaitu mengaur atau tidak jelas, serta berbisik-bisik di tengah orang banyak.

Setidaknya ada dua hal penting yang bisa ditangkap dari gambaran konsep perempuan ideal Minangkabau di atas. Pertama, perempuan Minang berperan dalam menjaga garis keturunan karena sistem matrilinealnya dan sebagai penjaga kepemilikan komunal dalam sistem pewarisan. Kedua, aspek feminin merupakan kriteria yang sangat penting dalam menilai sosok perempuan Minang. Seperti yang diceritakan di dalam *kaba*

35 Jamil, *Bundo Kanduang di Minangkabau*, 32–37.

36 Ibid., 38–44.

37 *Tengkuluk* adalah kain yang berfungsi sebagai penutup kepala perempuan Minang.

38 Jamil, *Bundo Kanduang di Minangkabau*, 84–87.

39 Jamil, *Sumbang 12: Serial Buku Adat ABS-SB*; Hakimy, *Pegangan Penghulu, Bundo Kanduang dan Pidato Alua Pasambahan Adat di Minangkabau*.

cindua mato,⁴⁰ perempuan relatif diistimewakan tidak hanya di ranah privat tetapi juga di ranah publik, seperti dalam sistem struktur politik masyarakat.⁴¹ Sehingga, keistimewaan itu menuntut pula sejumlah aturan yang harus dipenuhi oleh perempuan itu sendiri.

Pengaturan tersebut mengacu kepada norma yang dikonstruksi melalui konsep adat tentang idealisasi seorang perempuan dan pantangan-pantangan yang tidak boleh dilakukan.⁴² Cita-cita adat Minangkabau yang dijelmakan sebagai norma di atas berimplikasi pada keharusan perempuan Minang untuk menaatinya. Artinya, segala pikiran, sikap, dan perilaku perempuan harus sejalan dengan norma yang berlaku. Semua konsep mengenai *padusi*, *bundo kanduang*, dan *sumbang duo baleh* menjadi ikatan yang mendefinisikan diri perempuan mulai dari dalam rumah hingga ketika ia ke luar rumah.

Politik Maskulinitas dan Feminisasi Moral

Pada halaman pertama buku *Padusi Minang*, kita akan mendapati kalimat pernyataan, “Bagi laki-laki di Minangkabau anak perempuan adalah harapan untuk masa tua nantinya.”⁴³ Maka pertanyaan yang muncul banyak tertuju kepada persoalan untuk kepentingan siapakah “pemuliaan” dan “pengistimewaan” perempuan Minang sesungguhnya? Apakah kepedulian terhadap perempuan di tradisi Minangkabau berasal dari kepentingan untuk semata mempertahankan dan meneruskan garis keturunan adat, atau menyimpan motif jaminan bagi kehidupan laki-lakinya?

Konsep *padusi* pada dasarnya menekankan skema pembentukan sifat-karakter perempuan bermartabat dan mengungkapkan sifat-karakter perempuan yang dianggap salah dan sumbang. Sedangkan konsep *bundo kanduang* melampaui itu, ia ada pada wilayah ideologi. *Bundo kanduang* menuntut sosok ibu sejati yang tanpa

dan tidak pernah cacat—secara karakter, moral, dan spiritual.⁴⁴ Bila kita memahami seksualitas sebagai terma yang luas dan multidimensional, maka jelas bahwa setiap unsur penggambaran *padusi*, *bundo kanduang*, dan *sumbang duo baleh* adalah mengenai segala hal berkenaan dengan kontrol seksualitas perempuan. Ketiganya sangat mungkin memperantarai hasrat adat yang maskulin di atas konsep maternalitas melalui wilayah seksualitas: relasi keluarga, relasi sosial, emosional, fisik, hingga spiritual.

Berbicara soal hasrat maskulinitas, salah satu isu menggambarkan diskusi ini adalah publikasi Meiyenti dan Afrida yang berjudul *The Inequality of Rights and Obligations of Minangkabau Men in Matrilineal System*. Tulisan ini menunjukkan bahwa di Minangkabau ada banyak laki-laki terlantar di usia tua mereka.⁴⁵ Kendati maskulinitas mengisyaratkan kekuasaan, kontrol, dan otoritas, namun hal-hal semacam ini tidak dimiliki oleh laki-laki Minang. Mereka mengalami ketidakseimbangan antara kewajiban dan hak dalam hubungan kekerabatan; yang mana tanggung jawab sosial mereka tidak disertai dengan penguasaan sumber daya ekonomi.

Polarisasi subordinasi laki-laki dan kekuasaan perempuan di Minangkabau, semata berpusat di seputar masalah penguasaan dan akses ekonomi. Laki-laki dalam kultur matrilineal Minangkabau sering dianalogikan dengan *abu di ateh tunggua* (abu di atas tunggul kayu, yakni gambaran kerapuhan kedudukan laki-laki). Sehingga bila melihat sistem masyarakatnya sendiri, laki-laki Minang secara logis jauh dari berbagai *privilege* patriarkal yang menjadi tolok ukur peran maskulin seseorang.

Hal ini menciptakan kontradiksi di dalam diri laki-laki Minang untuk menerima fakta bahwa maskulinitasnya tidak dilekati penguasaan dan *prestige*. Bila kita kaitkan dengan *the masculine protest*-nya Adler, kita bisa memahami bahwa maskulinitas laki-laki Minang adalah buah dari pengalaman kontradiktif dan kompromistis. Namun hal yang seringkali tidak disadari adalah pengalaman tersebut kerap diproyeksikan dan

40 *Kaba cindua mato* merupakan karya sastra prosa lisan (*kaba*) Minangkabau yang bergenre sastra pahlawan.

41 Peggy Reeves Sanday, *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy* (New York: Cornell University Press, 2003), 80–86.

42 Abdullah, “Some Notes on the Kaba Tjindua Mato: An Example of Minangkabau Traditional Literature.”

43 Jamil, *Padusi Minang: Mencari Identitas Bundo Kanduang Ideal Menurut Islam*, 1.

44 Jamil, *Bundo Kanduang di Minangkabau*, 16.

45 Sri Meiyenti dan Afrida, “The Inequality of Rights and Obligations of Minangkabau Men in Matrilineal System,” *Jurnal Ilmu Sosial Mamangan* 7, no. 1 (2018): 12–22, doi:10.22202/mamangan.2466.

diaktualisasikan sebagai hasrat menguasai yang lain. Maka menjadi masuk akal bila anak perempuan adalah harapan bagi kehidupan masa depan ayahnya kelak.

“[...] anak perempuan dalam keluarga di Minangkabau adalah lebih utama dibanding anak laki-laki. Anak laki-laki berapapun jumlahnya dalam keluarga dianggap belum sempurna/belum lengkap jika belum adanya anak perempuan. Anak perempuan sebagai harapan oleh orang tuanya [...] yang akan menyelamatkan masa tua. Anak laki-laki dianggap untuk orang lain yang tipis harapannya untuk bisa menyelamatkan masa tua.”⁴⁶

Selain dimensi harapan, *the masculine protest* juga mengejawantah ke dalam bentuk lain yang lebih subtil. Di dalam buku konsep *padusi* dan *bundo kanduang*, terdapat banyak narasi-narasi yang paradoksal. Berikut salah satunya yang ditulis dalam rangka menjelaskan bahwa perempuan Minang memiliki *privilege* sumber daya ekonomi:

“Sawah dan ladang merupakan sumber ekonomi, pemanfaatannya diutamakan untuk keperluan wanita karena wanita lebih lemah dibanding laki-laki.”⁴⁷

Setidaknya ada dua hal yang menarik untuk diskusikan dari kutipan pernyataan di atas. Pertama, pengutamaan perempuan dalam hal akses, pemanfaatan, dan kepemilikan sumber daya ekonomi ternyata bukan dimaknai karena signifikansi maupun kapasitas diri perempuan, melainkan karena statusnya yang lemah. Penafian ini menjadi anomali, sebab di saat yang sama perempuan Minang didefinisikan sebagai sosok berdaya dan “dikodratkan” sebagai fondasi adat, rumah tangga, dan peradaban kaumnya.

Kedua, anomali feminitas perempuan Minang tersebut bisa kita lacak sebagai hilir dari proyeksi dominasi maskulinitas laki-laki. Afirmasi “lebih lemah dibanding laki-laki” yang perlu digarisbawahi pada kutipan di atas boleh jadi merupakan resistansi atas analogi *abu di ateh tunggua*. Respon yang bertujuan memalangi berbagai situasi kerapuhan dan kerentanan yang diciptakan oleh sistem adat atas mereka. Namun demikian, hal ini juga bisa dibaca sebagai

resistansi negatif. Sebab, walau didasari oleh sikap menentang sistem yang melemahkan, namun sikap ini justru mengambil bentuk yang akhirnya justru bersifat mengecilkan daya-daya hidup dan feminitas perempuan.

Adapun contoh lain yang ditemukan dari buku *Bundo Kanduang di Minangkabau* adalah, “[...] menutup aurat jelas akan melindungi perempuan dari bahaya tatapan dan nafsu birahi laki-laki [...]”⁴⁸ Kalimat itu hadir dalam konteks menjelaskan kewajiban memakai jilbab bagi perempuan Minang. Pernyataan demikian bagaimanapun lebih berbahaya dibanding contoh sebelumnya. Secara semantik, ada kecenderungan bahwa sang penulis tidak merasa perlu bertanggung jawab atas tatapan dan birahi laki-laki, lalu membebani perempuan sebagai pihak yang harus mengendalikan apa yang seharusnya dikendalikan oleh laki-laki.

Mengalihkan persoalan yang ada di diri atau alam pikir laki-laki kepada feminitas perempuan adalah bias solusi yang mudah ditemukan. Dalam suatu siaran *podcast* yang diselenggarakan Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) Sumatera Barat, seorang budayawan Minang menyiratkan bahwa “menyelesaikan persoalan” perempuan adalah kecenderungan yang lebih efektif dipilih (daripada laki-laki) sebagai upaya mencegah atau mengatasi permasalahan moral masyarakat.⁴⁹ Dengan kata lain, moral adat beserta moral masyarakatnya sangat bergantung kepada moral perempuannya. Feminisasi moral juga dapat dilihat dari *sumbang duo baleh* yang utamanya ditujukan bagi perempuan, termasuk labelisasi moral perempuan yang tidak baik seperti *padusi simarewan* atau *padusi mambang tali awan*—yang telah diuraikan pada sub Konstruksi Konsep “Perempuan Ideal” Minangkabau.

Salah satu bentuk “menyelesaikan persoalan” perempuan yang paling dasar adalah dengan membangun rasa malu. Salah satu ciri *padusi* bermartabat adalah keteguhannya memelihara rasa malu.⁵⁰ Malu di sini bekerja sebagai bangunan

46 Jamil, *Padusi Minang: Mencari Identitas Bundo Kanduang Ideal Menurut Islam*, 2.

47 Jamil, *Bundo Kanduang di Minangkabau*, 55.

48 Ibid., 86.

49 Musra Dahrizal Katik, “Sumbang 12 di Minangkabau Bersama Mak Katik” (Indonesia: Balai Pelestarian Nilai Budaya (BNPB) Sumatera Barat, 2020).

50 Jamil, *Padusi Minang: Mencari Identitas Bundo Kanduang Ideal Menurut Islam*, 32.

panoptikon,⁵¹ yang mana rasa malu tidak hanya dikenakan kepada perempuan yang melakukan, tetapi juga kepada seluruh kerabat dan nama baik keluarga hingga kaum adat perempuan tersebut. Sehingga perempuan harus mematuhi norma-norma adat keperempuanan agar terhindar dari hal-hal yang menimbulkan rasa malu.

Pemeliharaan rasa malu dibekali, hingga akhirnya saling mengikat, dengan konsep *sumbang duo boleh*. Kuasa dalam pengawasan hierarkis *sumbang duo boleh* hingga saat ini memang tidak terlembagakan maupun diikuti sanksi yang mengikat, namun pengawasannya menjadi wacana yang menguasai ekspresi tubuh secara subtil. Pengawasan seksual dalam teks adat dilakukan untuk mencegah rasa malu, dan di saat yang sama rasa malu pun muncul karena adanya pengawasan seksual. Pada konteks matrilineal Minangkabau, pengawasan dan pemeliharaan rasa malu dianggap sebagai unjuk perhatian dan perlindungan bagi kemuliaan serta martabat perempuan sebagai *bundo kanduang*.

Kesemua beban martabat ini bukan tidak mungkin merupakan konsekuensi logis dari peng-ibuisme-an *bundo kanduang* Minang dengan tanggung jawabnya sebagai tiang rumah tangga, tiang adat, dan tiang peradaban kaumnya. Akan tetapi, ketika sampai pada simpulan analisis bahwa ada maskulinitas yang terrepresi di dalam pengistimewaan seksualitas perempuan; maupun ada feminitas yang juga terrepresi di dalam resistansi seksualitas laki-laki, maka ada celah yang belum bisa terjelaskan. Semacam sistem atau konsep yang bekerja dalam wacana dominasi satu jenis kelamin terhadap lainnya dari waktu ke waktu; yang bekerja melampaui sistem matrilineal atau patrilineal.

Implikasi *Syarak-isasi* terhadap Konsepsi Perempuan

Di dalam buku *Bundo Kanduang di Minangkabau*, “melahirkan generasi *hafiz* dan *hafizah*” adalah salah satu penggambaran *bundo kanduang* modernis yang menjalankan fungsi ibu

51 Panoptikon adalah model arsitektur yang dirancang oleh Jeremy Bentham untuk membangun sistem disiplin tawanan. Disain panoptikon kemudian dikembangkan oleh Michel Foucault sebagai teori disiplin tubuh. Lihat Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1995), 200–209.

sejati.⁵² Pendefinisian ibu sejati yang dikaitkan dengan melahirkan *hafiz/hafizah* adalah satu persoalan. Nilai kesejatian ini sebenarnya berasal dari pandangan bahwa nilai ibu dilihat dari generasi yang dilahirkan dan dibesarkannya. Membuat tolok ukur ada atau tidaknya kesejatian pada diri sang ibu melalui generasi Islami yang dilahirkannya merupakan salah satu cara untuk memvalidasi fungsi ibu, dan secara bersamaan men-*syarak-isasi* seksualitas keibuan dalam budaya Minangkabau.

Contoh lainnya pada buku *Sumbang 12*, yaitu pada poin *sumbang diam*. *Sumbang diam* berarti bahwa seorang perempuan tidak boleh berdiam di dalam rumah/ruangan yang hanya ada seorang laki-laki di dalamnya, sekalipun itu adalah ayah atau saudaranya sendiri. Pelarangan ini dalam rangka menghindari potensi perbuatan tidak pantas, yang kemudian disertai kutipan Q.s. Ali Imran ayat 36, “Dan laki-laki itu tidaklah sama dengan perempuan.” Ayat tersebut disadur untuk menegaskan bahwa karena perbedaannya dengan laki-laki, perempuan tidak bisa sesuka hati melakukan hal yang tidak pantas—termasuk tinggal berdua dengan lawan jenis sekalipun itu ayah atau saudara laki-laki.⁵³

Norma, peraturan, pepatah petitih atas nama *syarak*, atau dengan menggunakan argumen keagamaan bukan hal yang langka di Minangkabau. Hal ini mulai tumbuh terutama sekali sejak dimulainya masa reformasi dan desentralisasi. Orang-orang Minang memiliki aforisme *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah* atau yang dikenal dengan sebutan ABS-SBK.⁵⁴ Antusiasme ABS-SBK bahkan sudah mulai tumbuh dan mewarnai berbagai keputusan politik dan peraturan daerah (syariah) di Sumatera Barat sejak 2001.⁵⁵ Kini, sejak Juni 2022, ABS-SBK resmi masuk ke dalam sistem

52 Jamil, *Bundo Kanduang di Minangkabau*, 26.

53 Jamil, *Sumbang 12: Serial Buku Adat ABS-SB*, 73.

54 *Adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah/ABS-SBK* memiliki arti harfiah adat bersendikan syariat, syariat bersendikan Kitab Allah. ABS-SBK lahir sebagai konsensus hasil negosiasi pasca-Perang Padri antara kaum adat dan kaum agama.

55 Delmus Puneri Salim, “Islam, Politics and Identity in West Sumatera,” *Journal of Indonesian Islam* 7, no. 1 (2013): 96–118; Yasrul Huda, “Contesting Sharia: State Law, Decentralization and Minangkabau Custom” (Universiteit Leiden, 2013).

hukum positif Indonesia melalui UU Provinsi Sumatera Barat. Adat yang bersyariat Islam bukan lagi sekadar konsensus atau misi politik kelompok tertentu, melainkan landasan peri kehidupan yang mengikat.

Hal demikian juga berimplikasi kepada semakin tegasnya identifikasi masyarakat Minang yang tidak lagi hanya matrilineal tetapi juga harus beragama Islam.⁵⁶ Kontestasi identitas ini menjadi bagian penting untuk melihat campur tangan Pemerintah Daerah dan wacana *syarak* dalam konstruksi seksualitas perempuan Minang. Tiga buku adat yang menjadi data utama kajian ini, yaitu *Padusi Minang*, *Bundo Kanduang di Minangkabau*, dan *Sumbang 12*, sejak 2018 mengalami revisi dengan penambahan aspek/nilai ABS-SBK di dalamnya. Itulah mengapa ketiganya kini lebih mengarahkan karakteristik perempuan Minang yang ditafsirkan dari konsep Islam (*syarak*) dan dilegitimasi dengan ayat-ayat Alquran (*Kitabullah*).

Berikut salah satu kutipan bagaimana logika *syarak*-isasi digunakan untuk mendefinisikan dan mengatur aktivitas perempuan yang bekerja:

“*Syara*’ membolehkan wanita untuk bekerja, namun tidak semua pekerjaan boleh dilakukan oleh wanita. [...] Mereka boleh menjadi guru, juru masak, laboran, *programmer*, juru tulis, tukang jahit, dll., asalkan semua profesi itu tetap dilakukan di atas rel hukum *syara*’ yang mengatur mereka sebagai wanita. Hanya saja, Islam melarang mereka untuk menebar pesona kepada pria manapun kecuali suami. Dengan kata lain, Islam mengharamkan setiap usaha kaum hawa untuk menonjolkan dan menunjukkan sisi-sisi menarik pada diri mereka kepada pria asing. Aktivitas tebar pesona inilah yang oleh bahasa dan *syara*’ disebut *tabarruj*.”⁵⁷

Kutipan di atas adalah argumen yang dipakai untuk mempertegas aturan *sumbang karajo*⁵⁸ atau

pekerjaan yang dianggap tidak pantas dilakukan oleh perempuan. Eksistensi perempuan-bekerja akan selalu dibayang-bayangi dengan praduga usaha tebar pesona kepada laki-laki. Penggalan pernyataan berikut lebih mengeksplisitkan lagi posisi perempuan dalam wacana syariat masyarakat Minang.

“Fitrah perempuan mesti betul-betul kembali kepada perempuan. Kenapa? Karena perempuan itu secara *kaffah* atau fisik diciptakan dari tulang rusuknya Nabi Adam. Apa yang disiratkan oleh Allah adalah perempuan itu harus berada di bawah *lenggang* atau ketiak suaminya. Makanya di Minangkabau ketika ada istilah gender tidak terlalu jalan, karena Minang sudah lama memahami ini. [...] Begitu pula kerja yang sesuai dengan kodrat perempuan. Begitu pula dalam hal pembagian kerja rumah tangga. Bila suami mencuci pakaian, tidak masalah selama tidak tinggal bersama orang tua dan tidak terlihat oleh teman atau tetangganya. Karena sang suami akan mendapat komentar bahwa dia takut sama istri sehingga melakukan tugas istri. Suami melakukan pekerjaan rumah tangga itu tidak masalah selama tidak diketahui orang luar, kurang baik dalam konteks adat Minangkabau. Dan itu akan menjadi petaka kalau si suami suka pergi ke *lapau*⁵⁹ karena teman-temannya akan menertawakan.”⁶⁰

Dari penggalan teks dan pernyataan di atas, setidaknya ada tiga wacana yang relevan untuk dikritisi. Pertama, (tafsir) pengharaman oleh Islam; kedua, (mitos) penciptaan perempuan dari tulang rusuk Adam; ketiga, (kekhawatiran) perbincangan orang lain. Asumsi yang mendasari ketiga wacana ini adalah terbentuknya hierarkis maskulinitas-feminitas dalam tafsir agama yang dicoba direalisasikan secara kultural. Hierarkis ini merupakan bentuk resistensi maskulin, atau yang dalam istilah Adler disebut sebagai *the masculine protest*. Adapun fitrah perempuan, menurut kutipan di atas, disandarkan kepada mitos tulang rusuk sebagai tubuh-bagian yang feminin sehingga sudah semestinya dikendalikan oleh tubuh-utama yang maskulin (Adam).

56 Afrizal, “Tatanan Masyarakat dan Multikulturalisme: Analisis Sosiologis terhadap Konflik dalam Masyarakat Minangkabau yang Plural,” dalam *Alam Takambang Jadi Guru: Kearifan Lokal Minangkabau untuk Keragaman, Kebangsaan dan Kemanusiaan*, ed. oleh Dkk. Ahmad Nurcholish (Jakarta: Yayasan Cahaya Guru, 2016), 12–14.

57 Jamil, *Sumbang 12: Serial Buku Adat ABS-SB*, 96.

58 *Sumbang karajo* secara harfiah berarti sumbang pekerjaan; yaitu apabila perempuan melakukan pekerjaan

yang dianggap menyalahi kodrat keperempuanannya, maka perempuan tersebut akan dicap sumbang.

59 *Lapau* adalah warung minuman tradisional Minangkabau yang sering dikunjungi oleh laki-laki untuk *nongkrong* atau bersosialisasi antarsesama laki-laki, terutama sekali pada malam hari.

60 Katik, “Sumbang 12 di Minangkabau Bersama Mak Katik.”

Adapun apabila sedang pada situasi di mana relasi maskulin-feminin dijalankan dengan setara, citra superioritas maskulin harus tetap dijaga dari pembicaraan yang dapat melemahkannya ruang-ruang sosial.

Penjagaan superioritas maskulin dalam adat Minangkabau berarti juga mengatur perempuan untuk tidak menampakkan diri secara berlebihan di ruang publik. Salah satu implikasi terorganisir dari *syarak*-isasi seksualitas perempuan ini bisa kita lihat dari kasus siswi Kristiani yang diwajibkan memakai jilbab di sekolahnya, di Padang, medio 2021 lalu. Kasus ini menginspirasi Keputusan Bersama Tiga Menteri tentang seragam sekolah, yang kemudian dicabut kembali karena menuai penolakan keras dari para tokoh agama, tokoh adat, dan para politisi di Sumatera Barat.

Sudah mulai terlihat bahwa produk ideologis dari *syarak*-isasi tidak mengakui otonomi perempuan sebagai pemilih sadar atas apa yang dikenakannya, bahkan sekalipun itu menyangkut apa yang diyakininya. Ke depan, ideologi ini berpotensi semakin memberi kekuatan bagi pandangan-pandangan adat yang menolak kenyataan bahwa ada model-model alternatif keperempuanan dan berbagai bentuk konsensus dalam keluarga. Apalagi bila kita mencermati butir per butir konsep *padusi*, *bundo kanduang*, dan *sumbang duo baleh*, pola pendisiplinannya (yang secara adat dibaca pemuliaan) adalah dengan melihat perempuan sebagai sumber fitnah, dan dalam perspektif laki-laki.

Kesimpulan

Paradoksalitas pengistimewaan perempuan Minang dapat dipahami sebagai bentuk relasi gender yang dinamis. Secara hakikat individual, perempuan Minang memiliki eksistensi diri tanpa pengistimewaan dan pengawasan dari laki-laki, begitu pula sebaliknya. Namun demikian, feminitas dan maskulinitas tidak mungkin bisa lepas satu sama lain. Melalui penyelidikan teks adat ini dapat dipahami bahwa, dalam konteks matrilineal Minangkabau, feminitas maupun maskulinitas bergerak dengan/dan menuju dua kutub paradoksalnya masing-masing. Feminitas perempuan dimuliakan dan dilanggengkan sedemikian rupa secara adat, namun bersamaan dengan pengawasan dan pembatasan yang juga secara adat. Sementara itu, maskulinitas laki-laki

ditekan dan dikesampingkan secara adat, namun bersamaan dengan penguatan dan pengutamaan mereka dalam ruang-ruang adat.

Adapun analisis mendalam terhadap realitas kehidupan pada masyarakat dan pada perempuan-perempuan akar rumput, peneliti akui merupakan keterbatasan studi ini. Sebab dalam beberapa aspek, konsep tentang perempuan yang ada di dalam teks *Padusi*, *Bundo Kanduang di Minangkabau*, dan *Sumbang 12* tidak begitu tampak di permukaan. Di pasar-pasar, di jalan-jalan, di kehidupan pertetangga sehari-hari, fenomenanya tidak seketat apa yang dikonsepsikan di dalam buku-buku adat. Namun keterbatasan ini dapat dan perlu menjadi perhatian studi-studi berikutnya—khususnya dalam realisasi nilai adat dalam ruang-ruang personal.

Sementara di ruang-ruang sosial, banyak orang sulit memahami bahwa ada pertarungan tidak hanya persoalan gender tetapi juga seksualitas di balik “perkawinan” (dulu pertarungan) identitas antara konsep adat dan konsep syariat Islam. Di luar itu, dalam konteks ide, penyebarluasan konsep perempuan ideal yang dikontrol dan diorganisasikan secara sistematis—melalui sistematisasi ABS-SBK—tinggal menunggu momentumnya; untuk lebih membuat perempuan tidak hanya terkontrol, tetapi juga menampilkan pengontrolan ini sebagai suatu model ideal.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik. “Some Notes on the Kaba Tjindua Mato: An Example of Minangkabau Traditional Literature.” *Indonesia* 9, no. 9 (April 1970): 1. doi:10.2307/3350620.
- Abidin, Zainal. *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- Adler, Alfred. *Understanding Life*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Afrizal. “Tatanan Masyarakat dan Multikulturalisme: Analisis Sosiologis terhadap Konflik dalam Masyarakat Minangkabau yang Plural.” Dalam *Alam Takambang Jadi Guru: Kearifan Lokal Minangkabau untuk Keragaman, Kebangsaan dan Kemanusiaan*, disunting oleh Dkk. Ahmad Nurcholish, 12–14.

- Jakarta: Yayasan Cahaya Guru, 2016.
- Arifin, Zainal. "Bundo Kandung: (hanya) Pemimpin di Rumah (Gadang)." *Antropologi Indonesia* 34, no. 2 (2014): 124–33. doi:10.7454/ai.v34i2.3968.
- Arivia, Gadis. *Filsafat Berperspektif Feminis*. Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2003.
- Azwar, Welhendri. "Women in the 'Kerangkeng' of Tradition: the Study on the Status of Women in Minangkabau." *Ijtima'iyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* 10, no. 2 (2018): 369–85. doi:10.24042/ijpmi.v10i2.2368.
- Barker, Wesler N. "Is Mother Other? Desire and the Ethics of Maternity." *Theology & Sexuality* 19, no. 3 (2013): 203–26.
- Bell, Ann V. "'I'm Not Really 100% a Woman If I Can't Have a Kid': Infertility and the Intersection of Gender, Identity, and the Body." *Gender and Society* 33, no. 4 (2019): 629–51.
- Blackwood, Evelyn. "Representing Women: The Politics of Minangkabau Adat Writings." *The Journal of Asian Studies* 60, no. 1 (2001): 125–49. doi:10.2307/2659507.
- Davis, Carol. "Hierarchy or Complementarity? Gendered Expressions of Minangkabau Adat." *Indonesia Circle. School of Oriental & African Studies. Newsletter* 23, no. 67 (1995): 273–92. doi:10.1080/03062849508729853.
- . "Images of Minangkabau women." *Indonesia Circle* 24, no. 69 (1996): 141–55. doi:10.1080/03062849608729872.
- Djalius, Yusmarni. "Minangkabau Women and Change." *Sarjana*, 2010.
- Elfira, Mina. "Bundo Kandung: a Powerful or Powerless Ruler? Literary Analysis of Kaba Cindua Mato (Hikayat Nan Muda Tuanku Pagaruyung)." *Makara Human Behavior Studies in Asia* 11, no. 1 (2007): 30. doi:10.7454/mssh.v11i1.48.
- Erianjoni. "Pergeseran Citra Wanita Minangkabau: Dari Konsepsi Ideal-Tradisional Ke Realitas." *Kafa'ah: Journal of Gender Studies* 1, no. 2 (2011): 225–34. doi:10.15548/jk.v1i2.80.
- Fithri, Widia. "Dysfunction of Bundo Kandung and the Collapse of the Rumah Gadang." *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education* 12, no. 9 (2021): 3027–33.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, 1995.
- . *The History of Sexuality Volume 2: The Use of Pleasure*. New York: Vintage Books, 1990.
- Gani, Erizal. "Sumbang Duo Baleh: Education-Valued Expression for Minangkabau Women." Dalam *The 3rd International Conference on Language, Literature, and Education*, 142–46. Atlantis Press, 2020. doi:10.2991/assehr.k.201109.024.
- Hakimy, Idrus. *Pegangan Penghulu, Bundo Kandung dan Pidato Alua Pasambahan Adat di Minangkabau*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.
- Huda, Yasrul. "Contesting Sharia: State Law, Decentralization and Minangkabau Custom." Universiteit Leiden, 2013.
- Ibrahim. *Tambo Alam Minangkabau: Tatanan Adat Warisan Nenek Moyang Orang Minang*. Bukittinggi: Kristal Multimedia, 2009.
- Irawaty, dan Zakiya Darajat. "Kedudukan dan Peran Perempuan dalam Perspektif Islam dan Adat Minangkabau." *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 3, no. 1 (2019): 59–76. doi:10.21009/003.1.04.
- Jamil, Muhammad. *Bundo Kandung di Minangkabau*. Bukittinggi: Cinta Buku Agency, 2019.
- . *Padusi Minang: Mencari Identitas Bundo Kandung Ideal Menurut Islam*. Kediri: Fam Publishing, 2019.
- . *Sumbang 12: Serial Buku Adat ABS-*

- SB. Bukittinggi: Cinta Buku Agency, 2018.
- Jung, Emma. *Animus and Anima*. Connecticut: Spring Publications, 2004.
- Katik, Musra Dahrizal. "Sumbang 12 di Minangkabau Bersama Mak Katik." Indonesia: Balai Pelestarian Nilai Budaya (BNPB) Sumatera Barat, 2020.
- Meiyenti, Sri, dan Afrida. "The Inequality of Rights and Obligations of Minangkabau Men in Matrilineal System." *Jurnal Ilmu Sosial Mamangan* 7, no. 1 (2018): 12–22. doi:10.22202/mamangan.2466.
- Mulia, Musdah. *Mengupas Seksualitas: Mengerti Arti, Fungsi, dan Problematika Seksual Manusia Era Kita*. Jakarta: Opus Press, 2015.
- Nurman, Silmi Novita. "Keudukan Perempuan Minangkabau dalam Perspektif Gender." *Jurnal Al-Aqidah* 11, no. 1 (2019): 90–99.
- Ransom, Katharine I. "How the Principles of Matristic Societies Can Provide More Flexibility on Mothering, Motherhood, and Masculinities." Dalam *Global Perspectives on Motherhood, Mothering and Masculinities*, disunting oleh Tóla Olú Pearce dan Andrea Moraes, 83–95. Ontario, Canada: Demeter Press, 2021.
- Rofiah, Nur. "Seksualitas Perempuan dalam Tarikan Agama dan Tradisi Muslim." *Jurnal Perempuan: Agama dan Seksualitas* 27 (2013): 69–86.
- Rohmaniyah, Inayah. "Konstruksi Seksualitas dan Relasi Kuasa dalam Praktik Diskursif Pernikahan Dini" 16, no. 1 (2017).
- Rutherford, Jonathan. "Who's That Man?" Dalam *Male Order: Unwrapping Masculinity*, disunting oleh Rowena Chapman dan Jonathan Rutherford, 21–67. London: Lawrence & Wishart, 2014.
- Salim, Delmus Puneri. "Islam, Politics and Identity in West Sumatera." *Journal of Indonesian Islam* 7, no. 1 (2013): 96–118.
- Sanday, Peggy Reeves. *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy*. New York: Cornell University Press, 2003.
- Schrijvers, Joke, dan Els Postel-Coster. "Minangkabau Women: Change in a Matrilineal Society." *Archipel* 13, no. 1 (1977): 79–103. doi:10.3406/arch.1977.1328.
- Singer, Irving. *The Goals of Human Sexuality*. London: Wildwood House, 1973.
- Sismarni. "Perubahan Peranan Bundo Kanduang dalam Kehidupan Masyarakat Minangkabau Modern." *Kafa'ah: Journal of Gender Studies* 1, no. 1 (2011): 95–110. doi:10.15548/jk.v1i1.46.
- Sundari, Akhiriyati. "Rezim Seksualitas dan Agama: Sketsa Politik Tubuh Perempuan dalam Islam." *Jurnal Al-Maiyyah* 10, no. 2 (2017): 278–90.
- Weeks, Jeffrey. *Sexuality*. Third Edit. USA and Canada: Routledge, 2010.