Artikel Penelitian
Dana SPP-DPP UNAND 1999/2000
No. Kontrak 80/LPUA/SPP-DPP/MK/X/1999

PARADIGMA POLITIK KEBUDAYAAN MINANGKABAU DALAM KABA SEBUAH PERTIMBANGAN TRADISI

Oleh: Drs. Fadlillah (*Author*)
Muchlis Awali, S.S. (*Co-author*)

Fakultas Sastra
Universitas Andalas

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan
Lembaga Penelitian Universitas Andalas
Dibiayai dengan dana SPP-DPP Universitas Andalas
Padang, 2000

PARADIGMA POLITIK KEBUDAYAAN MINANGKABAU DALAM KABA SEBUAH PERTIMBANGAN TRADISI [1)]

Oleh: Drs.Fadlillah* dan Muchlis Awali, S.S.**

Abstract

Drs.Fadlillah dan Muchlis Awali, S.S.: **Paradigma Politik Kebudayaan Minangkabau dalam Kaba suatu Pertimbangan Tradisi** (SPP-DPP/Unand, 1999-2000, Padang). *The research takes the object of some kaba (kaba, common genre of Minangkabau literature). This research based on Goldman's structuralism genetic, about fact of social system, politic system, and humanities imagery; about trans-individual subject, world view (vision du monde) in kaba.*

From study of kabas we find paradigm politic mentality of culture. There are migration mentality, harmony dialectic, and dialectic autocratic and democratic in structuralistic cultural mentality. These are bipolarity conflict, and it seems its Minangkabau characteristics.

Keywords: (1) fact of socialistic system, fact of politic system in structure of kaba and historically interpretation. (2) Trans-individuals subject. (3) World view.

* Drs.Fadlillah: Author
** Muchlis Awwali, S.S. Co-author

Tradisi, dalam wacana terakhir ini, tidak lagi harus dihadapkan dengan pengertian fisikal tetapi sudah semestinya dikembalikan ke dalam jati dirinya yang metafisikal. Dalam pengertian yang tidak sempit, karena tradisi sebagai makna mentalitas kebudayaan itu sendiri, ia bagaimanapun merupakan jiwa dari kebudayaan, dalam pada itu tidak ada kebudayaan yang tidak mempunyai tradisi, katakanlah kebudayaan modern sebagai kebudayaan yang hadir (dalam dekade ini), apa pun namanya, ia pada hakekatnya hanyalah sebuah tradisi, apakah bersifat statis atau dinamis.

Pandangan dunia dari mentalitas kebudayaan tersebut (suatu tradisi) hadir ke permukaan (hanya dapat "dilihat") dalam moment-moment krisis dari (setiap) suatu bangsa (etnis) dan pada karya-karya sastra besar dari etnis tersebut. Dengan pengertian, ia merupakan persoalan inti dari mentalitas kebudayaan dan bukan berada dalam bentuk permukaan dari kebudayaan (cf. Goldman, 1975; Faruk, 1994; Junus, 1986). Sedangkan mentalitas kebudayaan (pandangan dunia) tesebut memang (mau tidak mau) mengalami proses yang unik dan teruji dalam moment-moment krisis.

Dalam hal ini, kebudayaan Minangkabau[2)], mempunyai tradisi mentalitas kebudayaan yang egaliter, demokrat, liberal (dalam bahasa sekarang dapat dikatakan begitu untuk sementara). Maka dapat ditemukan ada semacam gerak dinamis (saling

bertukar sambut) dari etnis Minang yang hidup dari tradisi lisan (yang kental) dan mampu saling mengakomodasi dengan tradisi tulis, dalam sejarah etnis Minang banyak melahirkan cendikiawan dan sastrawan pada perode awal dari sejarah Indonesia dan periode proklamasi, hal ini dimungkinkan sebagai akibat pertemuan dari tradisi lisan dan tradisi tulis.

Dalam analisis strukturalisme genetik terhadap kaba, (analisis yang mengabungkan pemikiran strukturalis dengan interpretasi historis), ditemukan paradigma mentalitas politik kebudayaan Minangkabau dalam pertimbangan tradisi. Analisis ini berangkat dari fakta sistem sosial, sistem politik, sistem ekonomi, serta citra kemanusiaan manusia dalam subjek trans-individual sebagai suatu bentuk pandangan dunia (*vision du monde*) yang merupakan mentalitas kebudayaan dan watak tradisi etnik Minang. Karena juga berdasarkan kepada paradigma bahwa karya sastra merupakan wacana mimesis (cf. dapat dibandingkan dengan merujuk pada Plato, Aristoteles, sampai Swingewood, dan Damono serta Junus, 1984;57) dari kebudayaan yang mencerminkan "realitas faktual" masyarakat dan kebudayaan.

Dari beberapa kaba[3] yang diformulasikan dalam suatu eksplorasi strukturalisme genetik, dapat diungkapkan suatu paradigma mentalitas politik kebudayaan yang harmoni dialektis dan mentalitas perantauan (*migration*), serta suatu bentuk dialektika otokrasi dengan demokrasi dalam suatu bentuk mentalitas budaya yang berdasarkan kepada pemeliharaan wacana konflik bipolaristik. Jika pun realitas ini dapat dikatakan nyaris relevan dengan dunia modern namun ia tetap suatu bentuk tradisi yang perlu dikeragukan kebenarannya sebagai pola yang harus dipersamakan.

Fakta sistem politik dalam Kaba

BILA bicara persoalan sistem sosial politik dalam kaba[4] maka para ahli sering merujuk kepada kaba *Cindua Mato*[5] sebagai suatu statement. Kaba[6] ini pernah diangkat menjadi naskah sandiwara oleh siswa Sekolah Raja (*Kweekschool*) di Bukittinggi pada tahun 1924 (lihat, Navis, 1986: 251). Menurut Abdul Muis kaba *Cindua Mato* tersebut merupakan suatu bukti bahwa etnis Minangkabau merupakan etnis yang mempunyai sistem politik yang demokratis.

Posisi sistem sosial politik di sini adalah dalam pengertian tentang persoalan kekuasaan dan hak terhadap diri, serta realitas sosial. Oleh sebab itu, persoalan tersebut berhubungan dengan kemerdekaan dan kebebasan yang diberikan oleh sistem sosial budaya. Namun yang menjadi fokus tentu kaba yang sudah diakomodasi ke dalam dua sistem, yakni patrilineal[7] dan matrilineal[8]. Untuk itu, memang, kaba[9] yang selalu dianggap memungkinkan untuk dikatakan memperlihatkan paradigma politik kebudayaan dalam kekuasaan politik selalu ditunjuk kaba *Cindua Mato*. Walaupun kaba ini terlihat begitu sangat Minang dan bahkan dipercayai bahwa kaba tersebut adalah menceritakan peristiwa nyata dari sejarah, namun sebaliknya pada satu pihak kaba ini pun tetap disangsikan sebagai kaba yang asli dari etnis Minang. Bahkan, versi kaba ini nyaris mempunyai persamaan tematik dan cerita dengan *Hikayat Raja Muda* dari Melayu, bahkan versi cerita ini juga ada di Bengkulu (menurut M. Yusuf (filolog) dalam bentuk sastra lisan). Dengan demikian realitas yang mungkin dapat dipegang adalah bahwa kaba ini merupakan kaba yang sudah terakulturasi dalam kebudayaan Minang

Namun ada fakta yang dapat dibenarkan tentang indikasi yang dikemukakan oleh A.A. Navis (1986: 251) bahwa etnis Minang tidak begitu menerima dengan baik kaba *Cindua Mato*. Bahkan diungkapkan bahwa kaba[10] ini merupakan suatu cemooh masyarakat Minang terhadap dunia monarki[11]. Kemudian kaba (dalam tradisi Minang) hanya berfungsi sebagai penglipur lara dan tidak ada ditemukan cerita epos dan episode mitologi bagi etnis Minang. . Fenomena ini, tidak menunjukkan bahwa sistem yang diungkapkan dalam kaba *Cindua Mato* adalah demokrasi. Untuk itu pendapat Abdul Muis tidak memungkinkan untuk dikatakan bahwa kaba *Cindua Mato* menghadirkan demokrasi jika direduksi dalam formula seperti ini.

Kemudian adapun peristiwa Bujang Selamat memanjat pohon kelapa gading dan Bundo Kanduang meminum airnya bersama dayangnya diinterpretasikan sebagai peristiwa skandal seksual dalam keluarga kerajaan. Interpretasi ini memang ditolak secara resmi, akan tetapi ia mungkin merupakan semacam diskursus (*discourse*)[12]. Hal ini dapat diungkapkan karena orang Minang hidup dalam kedominanan bahasa metafora (kias). Kemudian dapat diasumsikan metafora "*memanjat kelapa gading*" adalah satire yang sarkastik dari watak yang liberal etnik Minang.

Namun bukan berarti mentalitas sistem sosial politik tidak demokratis untuk etnis Minang dalam konstelasi kaba ini. Justru fenomena inilah yang mengukuhkan bahwa secara mentalitas posisi rakyat (manusia Minang) berada pada posisi yang bebas dan merdeka[13], dikarenakan secara mentalitas, satire kaba ini, memberikan wacana yang anti sistem monarki. Persoalan ini muncul ke permukaan (pada satire sarkastik) semangat kerakyatan yang heroik dari anak dayang-dayang (*Cindua Mato*), Siti Jauhari (*Rancak di Labuah*) yang rakyat biasa, Puti Linduang Bulan (*Rambun Pamenan*) perempuan dari rakyat biasa yang tidak mau menyerah pada kekuasaan Rajo Angek Garang (kerajaan monarki yang otoriter), *Sabai Nan Aluih*, tentang perempuan rakyat biasa yang menuntut balas kepada Rajo Nan Panjang (feodalis). Semua ini fakta yang menunjukkan bahwa kaba membawa semangat kerakyatan yang egaliter dan mengungkapkan tentang manusia Minang yang mempunyai kemerdekaan terhadap dirinya. Inilah yang memberikan alasan bahwa kaba pada hakekatnya berdasarkan kepada estetika demokrat[14] (demokrat dalam pengertian semangat kerakyatan yang tidak tunduk pada kekuasaan monarki).

Adapun tukang kaba bukanlah sastrawan kerajaan, mereka adalah tukang cerita yang selalu bepergian dari satu negeri ke negeri lain (sastrawan "pengembara"), tidak terikat dengan keluarga kerajaan, mempunyai pribadi yang bebas. Dengan demikian kaba *Cindua Mato* bukanlah kaba untuk lingkungan kerajaan atau untuk kalangan bangsawan, melainkan kaba yang disampaikan kepada rakyat banyak (orang Minang) dari pakan ke pakan (pasar), dari nagari ke nagari.

Posisi tukang kaba berhubungan dengan independensi kaba itu sendiri, begitu juga dengan audiensnya. Keindependensian tukang kaba akan mengakibatkan kaba tidak menjadi sastra yang dieksploitasi oleh kekuasaan tertentu dari sistem sosial politik. Jika pun tukang kaba akan berpihak kepada audiensinya yang terdiri dari berbagai-bagai lapisan masyarakat maka hal itu merupakan suatu komunikasi tradisi sastra dengan masyarakat etnis Minang itu sendiri.

Kemudian bagaimanapun tukang kaba bukanlah seseorang yang dianggap "berlawanan" dengan salah satu pihak masyarakat atau pihak kerajaan, sebaliknya ia hanyalah orang yang berdiri netral. Di samping itu dalam sistem monarki biasanya akan ada karya sastra yang bersifat profan dan sakral (begitu juga karya seni lain) sedangkan

dalam kehidupan etnis Minang fenomena ini tidak ada. Hal ini menjadi suatu fakta untuk mengatakan bahwa etnik Minang tidak menganut sistem monarki secara esensial.

Mungkin fakta[15] itu akan berhadapan dengan realitas sejarah bahwa adanya kerajaan Pagaruyung atau sebelumnya Damasraya. Namun bukan tidak mungkin fakta tersebut memberikan tesis bahwa kedua kerajaan tersebut merupakan sistem budaya yang datang, bukan sistem budaya yang menanti, sedangkan keluarga kerajaan Damasraya dan Pagaruyung merupakan etnik yang datang ke Minangkabau membawa sistem budaya patrilineal.

Ada kemungkinan etnik Minang selalu hidup dalam tekanan kekuasaan monarki patrilineal yang datang dari zaman ke zaman ke Minangkabau. Kemungkinan ini, bukan tidak mungkin, (sebagaimana A.A. Navis mencoba menghubungkannya dengan sejarah, 1996: 1-43) bahwa etnik Minang dikuasai oleh beberapa kerajaan sampai datang bangsa Belanda. Mulai dari zaman Sriwijaya, Damasraya, Majapahit, Adityawarman, Aceh, sampai dinasti Pagaruyung.

Hadirnya beberapa kerajaan dengan sistem patrilineal nyaris tidak berbekas pada sikap kebudayaan (tetapi mungkin Koto Piliang dengan Datuk Ketemanggungan ada hubungan dengan hal ini), sebaliknya dalam kaba terekam bentuk sistem budaya patrilineal sebagai bentuk sosial budaya yang datang. Kaba mengungkapkan sistem budaya masa lalu (dalam konteks politik kebudayaan) dengan baik sebagai suatu sistem budaya yang datang dan berhadapan dengan sistem budaya matrilineal.

Sedangkan kaba *Malin Deman* dan kaba *Anggun nan Tongga* menyimpan wacana tentang aspek sosial politik juga, yakni kedatangan Aceh yang patrilineal[16], di pesisir barat Minangkabau (Pasaman dan Pariaman), merekam peristiwa sosial politik tentang kedatangan bangsa Belanda. Pada kaba *Sabai nan Aluih*, diceritakan tentang "bedil" yang dipergunakan oleh *Sabai nan Aluih*, dan hal ini merupakan fakta sosial politik tentang masuknya budaya bangsa barat ke Minangkabau. Begitu juga cerita tentang sistem pemerintahan Tuanku Demang, Asisten Demang, Tuanku Lareh, dalam kaba *Sutan Lebak Tuah*, kaba *Tuanku Lareh Simawang*, hal ini merupakan suatu wacana yang penting tentang fakta sistem patrilineal (matriarkhat) dan bagaimana wacana imperialis hadir di Minang.

Fakta-fakta sosial politik tersebut tersebut dapat dideduktifkan bahwa realitas estetika dari sistem sosial politik monarki "gagal" mengukuhkan diri ke dalam sistem budaya etnis Minang. Dengan demikian fakta sistem sosial dari kaba mengukuhkan bahwa etnis Minang bukan berparadigma sistem budaya politik monarkis, bahkan secara tersembunyi ia mengukuhkan bahwa fakta sistem sosial kerakyatan merupakan basis paradigma sistem politik kebudayaan orang Minang. Di sinilah wacana sastra (kaba) membungkus fakta-fakta sosial politik dalam paradigma metaforis yang akan dikomunikasikan secara bijak. Adapun persoalan paradigma metaforis berhubungan dengan ciri khas etnik Minang yang selalu berbahasa secara majasi.

Di samping itu bagaimanapun wacana bahasa metaforis mempunyai garis demarkasi di sepanjang perubahan kebudayaan Minang bukanlah sebagai suatu bentuk yang baku, tetapi dapat dikatakan suatu proses mentalitas kebudayaan. Proses itu, tidak hanya berhenti pada tanda tanya, mengapa etnik Minang begitu pekat dan kental berbahasa metaforis, tetapi fakta ini memungkinkan untuk dapat dikatakan bahwa sastra mengungkapkan sesuatu yang tidak dapat dikatakan oleh sejarah secara vertikal. Dalam pandangan penelitian sosiologi sastra, kenyataan ini memang dapat dipahami bahwa

apabila sastra dihadirkan dalam wacana metaforis, yang pekat, maka sesungguhnya etnik tersebut berada dalam genggaman kekuasaan yang tidak dikehendaki oleh rakyat dalam beberapa dekade.

Pada pihak lain bahasa metaforis dalam tradisi sastra tidak hanya berfungsi sebagai suatu bentuk keindahan saja tetapi juga berhubungan secara timbal balik dengan kepentingan sosial politik. Karena itu ia juga dapat dikatakan sebagai suatu bentuk siasat politik berbahasa dan pengeksploitasian bahasa untuk berbagai kepentingan sosial politik. Sebab karya sastra itu sendiri secara universal, merupakan miniatur yang simbolis dari masyarakatnya dan mewakili bentuk-bentuk batin atau nurani masyarakat. Namun wacana sejarah sastra tradisional sulit menerima fakta simbolik dari karya sastra, bahwa karya sastra merekam realitas sosial budaya dengan wacana metaforis.

Fakta aktivitas sosial budaya

Dengan tidak digambarkannya atau tidak dihadirkannya sistem matrilineal sebagai sistem inti sosial budaya Minang dalam kaba klasik maka dapat disimpulkan bahwa kaba adalah karya sastra Minang purba. Kesimpulan ini dikemukakan sebagai suatu tesis oleh Umar Junus dalam makalahnya pada *Seminar International Mengenai Kesusastraan Masyarakat dan Kebudayaan Minangkabau* di Bukittinggi (4-6 September 1980).

Pernyataan itu menjadi sulit untuk diterima karena ketika disejajarkan dengan realitas urutan waktu dan realitas sejarah. Urutan waktu dalam realitas sejarah untuk kehadiran kaba klasik tersebut masih sangat dekat sekali (sekitar abad ke 14), yakni masuknya agama Hindu, Buddha, dan Islam. Nyaris semua kaba klasik sehadir dalam zaman tersebut, baik dari tema cerita maupun asal usul pengaruh sastra. Seperti *Anggun Nan Tongga, Malin Deman, Sitabuang, Raja Tuktung, Alang Bentan, Si Gondang Sari Dewa.* Maka apakah zaman purba Minang baru berlangsung delapan abad, sepuluh abad, atau lima belas abad belakangan ini? Apakah tidak terlalu dekat? Padahal pada waktu itu masih pada zaman Majapahit, Damasraya, dan Sriwijaya. Kemudian kaba klasik mungkin berhubungan dengan sistem sosial Minang purba yang tidak matrilineal.

Maka tidak mungkin dapat ditarik kesimpulan bahwa kaba klasik adalah kaba zaman purba dari etnis Minang atau sastra prasejarah dari etnis Minang. Walaupun untuk menegakan pendapat tersebut Umar Junus menopangnya dengan pendapat A. Teeuw dan P.E. de Josselin de Jong. Hal ini akan mendudukan pendapat Umar Junus itu kepada posisi apologetik daripada suatu argumen keilmuan. Seperti ada usaha untuk memaksakan bahwa realitas harus sesuai dengan teori keilmuan. Sebaliknya bukankah dari realitas dan kenyataan faktual baru dapat diambil kesimpulan keilmuan?

Maka bukan tidak mungkin bahwa ada faktor lain yang menyebabkan kaba klasik tidak menghadirkan sistem sosial budaya matrilineal. Sebab dalam *Ensiklopedi Indonesia* (nomor tentang Iskandar Zulkarnain) diungkapkan sejarah tentang penjajahan Majapahit, Damasraya, Sriwijaya dihapus dari tambo oleh etnis Melayu dan Minang karena disebabkan begitu pahitnya realitas sejarah.

Dalam kaitan ini jelas ada hubungan erat antara persoalan politik kebudayaan dengan teks karya sastra. Karena karya semakin bersifat simbolik dan majasitas bila

kekuatan sosial politik begitu sangat kuat. Kemudian tentu akan dapat diterima secara netral bahwa tidak dihadirkannya sistem matrilineal dalam kaba klasik ada hubungannya dengan persoalan politik kebudayaan, dan mungkin memang disengaja oleh etnis Minang karena persoalan politik kebudayaan. Kesengajaan ini berhubungan dengan watak etnis Minang yang menyerap pengetahuan kebudayaan yang datang, karena pada prinsipnya orang Minang mempunyai filosofi hidup bahwa *alam terkembang adalah guru*, suatu tradisi sikap mentalitas empiris (dari realitas ke ilmu)[17].

Setelah zaman Islam, muncullah kaba baru yang menggambarkan sistem matrilineal. Namun kaba baru (kaba tidak klasik) tersebut tidak memuji-muji sistem matrilineal begitu saja. Bahkan *Amai Cilako* dalam kaba tersebut mengkritik peran perempuan terlalu berkuasa dan perempuan hadir seperti ratu (Bundo Kandung) hal ini tidak diinginkan.

Adapun Khan (seorang antropolog) yang melakukan satu penelitian terhadap etnis Minang mengatakan bahwa sistem matrilineal hanyalah "berkas kosong", artinya secara ideologi memang masih penting bagi sebagian orang Minang akan tetapi pada hakekatnya sudah tidak diamalkan lagi, sistem matrilineal akan punah bila terjadi reproduksi pertanian besar-besaran dan terhapusnya pemilikan tanah oleh kaum. Sebaliknya Tsuyoshi Kato (1989: 216) membantahnya dengan mengatakan bahwa sistem matrilineal masih diamalkan dengan cara mengikuti perubahan zaman. Sistem pertanian besar-besaran tidak akan terjadi di Minang karena etnis Minang bukanlah etnis petani tetapi etnis pedagang dan perantau.

Memang persoalan agraria atau pendaftaran tanah pada pemerintah dikhawatirkan akan mengakibatkan pemilikan tanah berubah menjadi milik individu bukan lagi milik kaum. Maka seperti yang pernah dikatakan Jeff Nelson dan Suryadi (*Singgalang*, 16 Juni 1996) bahwa potensi hancurnya sistem adat Minang sangat gawat. Tanah pusako susah dipertahankan bila berhadapan dengan hukum tanah nasional, hal ini disayangkan oleh Jeff Nelson dan Suryadi, sebab yang menjadi *biang keladi* adalah sistem politik sentralistik, seperti juga kata Kato bahwa hal itu memang bisa terjadi bila campur tangan kekuasaan (kekerasan politik) yang mengakibatkan sistem sosial budaya hancur dan tercerabut. Dengan demikian tidak hadirnya sistem sosial budaya matrilineal dalam kaba klasik bukan tidak mungkin disebabkan oleh kekerasan budaya politik juga.

Seterusnya, nyaris semua kaba mempunyai tema tentang merantau (perantauan), termasuk kaba klasik. Hanya pada kaba klasik memang tidak menggambarkan keluarga matrilineal, bahkan lebih menonjolkan pola keluarga inti. Persoalan ini memperjelas dan menonjolkan bahwa persoalan budaya merantau (perantau) menjadi lebih penting daripada pola keluarga atau sistem keluarga matrilineal. Peringkat ini memberikan arti tentang pentingnya persoalan merantau sebagai suatu gerak kebudayaan.

Tampaknya kaba mengukuhkan mitos tentang tidak ada jalan lain untuk merubah kehidupan menjadi lebih baik selain dari tindakan pergi merantau. Jika tidak pergi merantau maka hidup tidak akan pernah berubah dan bahkan mungkin akan terus jatuh miskin atau melarat. Hampir tidak ada kaba yang menceritakan seorang tokoh tanpa pergi merantau dan tokoh yang tidak pergi merantau itu kehidupannya akan dapat dirubah menjadi lebih baik.

Pada kaba-kaba klasik persoalan merantau bukan untuk bermaksud merubah kehidupan menjadi lebih baik melainkan untuk menuntut balas terhadap suatu perbuatan jahat seseorang atau untuk mencari seorang anggota keluarga yang hilang. Maka

mungkin hakekat perantauan di sini masih belum kukuh, hanya berupa suatu bentuk pola bepergian saja, seperti pada *Anggun Nan Tongga, Malin Deman, Rambun Pamenan*, termasuk *Cindua Mato*. Berbeda dengan kaba *Sitabuang* yang memang pergi merantau dan pulang dengan kekayaan atau dengan kesuksesan.

Pada kaba-kaba baru (kaba tidak klasik) banyak diceritakan tentang perantauan, yang lebih memperlihatkan hakekat perantauan, dengan pengertian bahwa suatu perantauan adalah untuk merubah nasib menjadi lebih baik. Dengan demikian lebih membangun pengertian bahwa merantau merupakan solusi dari konflik yang terjadi di kampung atau jalan keluar dari keterhinaan hidup di kampung.

Memang, tema-tema perantauan merupakan tema yang aktual dalam kaba. Akan tetapi merantau bukanlah identik dengan suatu pola dari bangsa pengembara, merantau lebih merupakan suatu bentuk pola bepergian yang bertujuan untuk kembali ke kampung, kemudian akan hidup bahagia di kampung dari hasil perantauan. Mungkin seperti tingkah burung atau hewan lain yang pergi mencari makan dan setelah itu kembali ke sarang. Bukan tidak mungkin hal ini adalah suatu bentuk kongkret dari filosofi etnik Minang yang menjadikan *alam terkembang sebagai guru*.

Pada satu pihak, merantau memang identik dengan dunia laki-laki, namun bukan berarti tidak ada perempuan yang pergi merantau. Hanya bila kaum perempuan yang pergi merantau maka diungkapkan bahwa ia tidak mendapat sukses atau tidak berhasil. Sebagaimana diceritakan dalam kaba *Si Bangso Urai*. Kaba ini hampir mirip (kebalikan) dengan cerita *Malin Kundang*, hanya yang pergi merantau bukanlah sang anak tetapi sang ibu. Kemudian sang ibu yang pulang dari perantauan tersebut dalam keadaan miskin, lantas tidak diakui sebagai ibu oleh anaknya (si Bangso Urai). Sang ibu pun mengutuknya dan si Bangso Urai ditelan tanah yang rengkah.

Menurut Watson dan Tsuyoshi Kato (dalam Kato: 235-243), pola budaya merantau inilah yang menyebabkan sistem matrilineal tetap bertahan dan langgeng. Ketahanan nasab ibu, dari sistem matrilineal, sangat ditentukan oleh budaya merantau. Oleh karena itu merantau merupakan ciri yang penting dari sistem sosial politik Minang. Pola budaya merantau merupakan katup pelepas dari setiap konflik yang ada dalam sistem budaya matrilineal (Kato, ibid). Merantau merupakan agen perubahan sosial yang bercorak kompleks, kalau tidak bersifat paradoks. Merantau tidak menyebabkan terhapusnya sistem budaya matrilineal bahkan sebaliknya mengekalkan bentuk sistem sosial budaya tradisional dalam bentuk yang disesuaikan.

Menurut Lekkerkerker (dalam Kato: 104), merantau merupakan satu cara untuk melarikan diri[18] bagi kaum laki-laki dari sistem matriarki (kekuasaan perempuan); seorang laki-laki Minang, secara sadar atau tidak, senantiasa mencari satu tempat untuk kebebasan dirinya dan pribadinya yang tidak terjangkau oleh sistem keluarganya. Tetapi dalam kaba hal seperti ini tidak ada, artinya merantau tidak untuk tujuan dapat lepas dan bebas dari jangkauan suku, keluarga, atau sistem sosial budaya matrilineal. Atau hal ini memang suatu bagian yang tersirat dari suatu hakekat perantauan bagi etnis Minang yang diceritakan dalam kaba. Karena dalam bentuk yang tradisional dari budaya Minang dapat dikatakan bahwa tindakan merantau hampir merupakan satu-satunya cara merubah kehidupan yang dilakukan oleh orang muda. Karena hal ini mungkin juga berhubungan dengan tradisi yang diwarisi secara mitologi (tambo) dari Datuk Perpatih Nan Sabatang, yang pada masa mudanya juga merantau ke negeri Cina.

Dengan demikian secara kepribadian laki-laki Minang hidup dalam dua dunia[19], yakni dunia rantau yang "bebas" dan dunia kampung yang terikat dengan sistem sosial budaya matrilineal. Mungkin ada benarnya apa yang dikatakan Tan Pariaman (1984: 228) bahwa orang Minang (laki-laki dan perempuan) mengalami kepribadian yang terbelah (*split of personality*), sebenarnya Tsuyoshi Kato (*Ibid.* 153) juga mengatakan demikian. Jika rantau adalah dunia laki-laki maka kampung adalah dunia perempuan, dapat dikatakan (secara filosofi) bahwa laki-laki "datang" dari dunia perempuan (kampung) dan "kembali" ke dunia perempuan setelah pergi ke dunianya sendiri (rantau), karena itu mungkin laki-laki yang tidak merantau (selalu dalam "*rahim ibu*") tidak dapat berkembang dengan baik dalam usahanya atau lebih ekstremnya akan hidup menderita ("*kerdil*") di kampung untuk selamanya, dan itu adalah suatu "kehinaan".

Adanya dua dunia[20] tersebut dalam kaba adalah sebagai bentuk dialektika yang mempunyai saling keterkaitan yang erat dan mempunyai sifat berbeda. Rantau sebagai suatu dunia adalah suatu bentuk sistem sosial politik di wilayah kekuasaan budaya patrilineal, sementara di kampung merupakan suatu dunia matrilineal, artinya kedua dunia tersebut merupakan dua dunia yang bertentangan. Laki-laki Minang harus hidup dulu di dunia patrilineal sebelum hidup di dunia sistem matrilineal, jika tidak seekstrem yang dikatakan oleh Lekkerkerker bahwa laki-laki Minang pergi merantau supaya dapat hidup bebas. *Wallahu 'alam.*

Catatan akhir:

* Fadlillah; author

** Muchlis Awali; Co-author

1. Artikel ini adalah hasil penelitian yang didanai oleh dana SPP/DPP Unand 1999/2000, untuk itu (dalam hal ini) diaturkan terima kasih kepada lembaga penelitian Universitas Andalas.
2. Minangkabau lebih merupakan budaya etnis daripada suatu bangsa yang tumbuh dan besar karena menganut suatu sistem monarki (Navis, 1984; 273).
3. Kaba menurut pendapat umumnya berasal dari bahasa Arab yang dilafazkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi kabar dan dalam bahasa Minangkabau disebut kaba. Jika dicari kedalam bahasa Sanskerta, maka kaba artinya ialah pelipur lara atau senda gurau. (Navis, 1984;266).
4. Struktur kaba menurut Navis (1984; 161,265) antara lain; (1) bahasa kaba adalah prosa lirik, (2) susunan katanya ritmis, (3) bentuk kalimatnya berpanjang-panjang menggunakan banyak anak kalimat, (4) komposisi penceritaan beracuan tetap, (5) dialognya berpantun-pantun, (6) kaba banyak mengunakan pribahasa, kiasan, pameo, pepatah dan petitih, (7) struktur dan isi cerita kaba berubah-ubah dalam sejarah kehadirannya, (8) narasi umumnya disampaikan dengan dendang, (8) tidak ada keseragaman dalam penyampaiannya.
5. Kaba tidak berperan sebagai media untuk memperkenalkan serta mengawetkan episode dan epos dalam sejarah Minangkabau. Ada pendapat yang mengatakan bahwa kaba Cidua Mato merupakan kaba sinikal masyarakat Minangkabau terhadap sistem monarki Pagaruyung. Penceritaannya seolah hendak melukiskan betapa "rapuh"-nya sistem monarki yang singasananya boleh diduduki oleh anak hamba dan dayang-dayang (Navis, 1984; 272).
6. Cerita epos dan episode tidak ditemukan dalam sastra Minangkabau, sebagaimana lazimnya yang ditemui pada bangsa-bangsa yang menganut sistem monarki (Navis, 1984; 275).
7. Patrilineal berbeda dengan patriarki. Secara harfiah, patriarki berarti sistem yang menempatkan ayah sebagai penguasa keluarga, sedangkan patrilineal adalah persoalan garis keturunan dari Bapak. Adapun patriarki digunakan untuk menjelaskan suatu masyarakat di mana kaum laki-laki berkuasa atas kaum perempuan dan anak-anak, sistem ini bekerja atas dasar cara pandang laki-laki (Kamla Bhasin, 1976;vi).
8. Begitu juga dengan matrilineal berbeda dengan matriarki. Orang sering merancukan sistem matrilineal atau matrifokal dengan matriarki. Sebenarnya (menurut Kamla Bhasin) tidak ada bukti sejarah tentang adanya matriarki di mana pun (saya pikir perlu diragukan –pen), sedangkan yang berlaku bagi suku

bangsa Minang dan kaum Nairs di Kerala (India Timur Laut) adalah matrilinealitas dan matrifokalitas (Kamla Bhasin, 1976;23-24).

9. Sebagai cerita rakyat, kaba menempati kedudukan yang paling tinggi daripada dongeng dan hikayat di Minangkabau (Navis, 1984;261).

10. Ada "keanehan" dalam kaba, artinya sistem sosial yang diungkapkan dalam kaba bertentangan dengan sistem sosial dalam masyarakat Minang, antara lain; (1) ada tokoh ayah yang sebegitu berhak mengusir anaknya, (2) ada ayah yang dibunuh karena menolak pinangan, padahal ia tidak berhak menentukannya, (3) seseorang dikuburkan di dalam pandam pusara suku lain, (4) sepasang suami istri dikuburkan berdekatan, apalagi bagi orang masih bertunangan, (Navis, 1984; 268).

11. Minangkabau tidak menganut sistem monarki. Sedangkan nagari menganut sistem pemerintahan "republik" kecil dengan pimpinan kolektif oleh para penghulu yang terdiri dari pimpinan "partai" yang mereka sebutkan sebagai "suku". Pemimpin dalam falsafahnya adalah *"orang yang didahulukan selangkah, ditinggikan seranting"*, *"besar karena diambak, dan tingginya karena dianjung"*. Artinya, berada dalam falsafah meletakkan manusia dalam prinsip "samo" (egaliter) (Navis, 1984;274).

12. Diskursus (*discourse*) adalah kerangka kerja yang ditentukan oleh yang berkuasa, ditetapkan melalui hubungan-hubungan kekuasaan yang mendasarinya (praktek sosial, lembaga-lembaga, terutama pada sistem bahasa; mendefenisikan perspektif-perspektif di mana seseorang dapat secara sah menganggapnya sebagai pengetahuan (Foucault dalam Yasraf, 1998;243).

13. Dua sifat khas orang Minang adalah; *Caliah* dan *Galiah*. *Caliah* adalah sifat yang tidak baik, yaitu sifat seseorang selalu ingin enaknya saja sendiri. Sadangkan sifat *galiah* adalah kemampuan kecerdasan, pengalahan, kelicinan, mengelakkan kemungkinan kegagalan dan mencapai apa yang dituju (Pariaman, 1984; 205).

14. Ada dua sistem adat di Minangkabau. Pertama adalah Laras Koto Piliang dengan pimpinan Dt. Ketemanggungan dan yang kedua adalah Laras Bodi Canago di bawah pimpinan Dt. Perpatih nan Sabatang. Sama-sama memakai sistem musyawarah, tetapi cara mencapai mufakat berlainan sekali. Pada Laras Koto Piliang yang mengambil kata "keputusan" adalah Penghulu Pucuk, disebut dengan istilah *" biang nan manabuek, gantiang nan manutuih "*, dan keputusan yang tertinggi berada ditangan Raja Alam, *"bajanjang naik batanggo turun, patah tumbuah hilang baganti "*. Sadangkan Laras Bodi Caniago keputusan terakhir tetap pada musyawarah, dengan adagium; *"kok bulek alah dapek digolongkan, kalau pipih alah dapek dilayangkan, bulek aiah dek pambuluah, bulek kato dek mufakat, duduak samo randah tagak samo tinggi,, mati satu tumbuh seribu "*. (Pariaman, 1984; 191).

15. Fakta menurut Ignas Kleden (dalam jurnal Kalam, 1998, edisi II;14) hasil dari apa yang dilakukandengan suatu tindakan nyata. Sesuatu menjadi fakta kalau ia bisa merujuk kepada tindakan (*behavior*) yang menghasilkannya. Kenyataan-kenyataan dalam seakan-akan diberikan (*data, given, gegeben*) oleh alam dan karena itu disebut data. Sedangkan dalam sejarah, kenyataan-kenyataan itu dianggap dibuat dan likukan oleh manusia melalui tindakan-tindakannya dan karena itu menjadi fakta (*facta, facts, tatsachen*). Pengertian sederhananya, data diterima oleh indra manusia sedangkan fakta dilakukan melalui indra manusia.

16. Menurut Josselin de Jong, raja Adat mewakili kelompok matrilineal, sedangkan raja ibadat berkuasa pada kelompok patrilineal. Sedangkan raja Alam dipertuan yang sanggup mengkombinasikan kedua fungsi tersebut. Masyarakat Minangkabau memakai adat matrilineal untuk segi-segi politik, tetapi dalam segi-segi keagamaan dan dalam kehidupan sakral dia adalah patrilineal (Pariaman, 1984; 190).

17. Falsafah dan adat Minangkabau yang ternayata dari seluruh pepatah dan fatwa adat, berdasarkan ketentuan-ketentuan yang terdapat pada alam yang nyata saja. Cara berpikir mereka adalah *"raso jo pareso"* (rasa dan periksa), yaitu berpikir rasional (Pariaman, 1984; 194)

18. Untuk menghadapi konflik duaan itu, orang Minang mengambil tindakan melarikan diri, yakni merantau dan juga secara sadar mengambil tindakan kompromi, hal ini adalah suatu reaksi psikologis terhadap sistem konflik. Karena itu watak orang Minang adalah mendua (*split of personality*, jiwa yang terbelah), individualis, selalu gelisah dan lekas bosan, ulet dalam hidup (Pariaman, 1984; 201-203).

19. Orang Minangkabau dalam keseharian selalu dihadapkan dalam sistem "duaan"; yakni pertentangan matrilineal dengan patrilineal, dengan sistem dua laras (Koto Piliang dengan Bodi Caniago), pertentangan adat dengan agama, pertentangan luhak nan Tigo dengan Rantau (Pariaman, 1984; 200).

20. Bagaimanapun bentuk "keduaan" yang dihadapi oleh orang Minangkabau, selalu terjadi penyelesaian menjadi "keesaan". Menurut Nasroen, prinsip hidup orang Minangkabau, *"keseimbangan dalam pertentangan. Pada perimbangan pertentangan terdapat suatu keadaan dan kesatuan yang baru"* (dalam Pariaman, 1984;203).

Bibliografi:

Abrams, M.H. 1979. ***The Mirror and the Lamp.*** London – New York; Halt. Renehart and Wiston.

Bakar, Jamil dkk. 1979. ***Kaba Minangkabau*** (2 jilid). Jakarta, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.

Faruk, H.T.1994. ***Pengantar Sosiologi Sastra***. Yogyakarta; Pustaka Pelajar.

Goldman, Lucien. 1975. ***Towards a Sociologi of the Novel***. London; Tavistock.

Naim, Mochtar. 1982. ***Merantau, Pola Migrasi Suku Minangkabau***. Yogyakarta, Gajahmada University Press.

Navis, A.A. 1986. ***Alam Terkembang Jadi Guru***. Jakarta: Grafiti.

Navis, A.A. 1984. *"Kaba: Cerita Rakyat Minangkabau"* dalam buku ***Bahasa dan Sastra Nusantara, sejarah dan Masa Depannya,*** (kumpulan kertas kerja; Pertemuan Sastrawan Nusantara III). Kuala Lumpur; Dewan Bahasa dan Pustaka.

Parlaman, H.H.B. Saanin Dt. Tan. 1989. *"Kepribadian Orang Minangkabau dan Psikopatologinya"*, dalam buku ***Kepribadian dan Perubahannya***. Cet. Ke-6. Jakarta; Gramedia.

Kato, Tsuyoshi. 1989. ***Nasab Ibu dan MerantauTradisi Berketerusan di Minangkabau***. Ed, Azzah Kasim. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kleden, Ignas. 1998. *"Fakta dalam Fiksi, Fiksi dalam Fakta"*, dalam ***Jurnal Kalam***. Edisi II. Hal. 14. Jakarta: Utan Kayu.

Junus, Umar. 1993. ***Dari Peristiwa ke Imajinasi Wajah Sastra dan Budaya Indonesia***. Jakarta; Gramedia.

Junus, Umar. 1986. ***Sosiologi Sastra Persoalan Teori dan Metode***. Kuala Lumpur; Dewan Bahasa dan Pustaka.

Junus, Umar. 1988. ***Karya Sebagai Sumber Makna Pengantar Strukturalisme***. Kuala Lumpur; Dewan Bahasa dan Pustaka.

Wellek, Rene dan Austin Warren. 1989. ***Teori Kesusastraan***. Terj. Melani Budianta. Jakarta; Gramedia.

Daftar Kaba:

Anggun nan Tongga Magek Jabang dengan Puti Gondoriah (Abas Mahkota & A. Daman hoeri), Bukittingi, Pustaka Indonesia, 1966 (edisi kedua).

Bujang Paman (Sutan Pangaduan & Dj. S. St. Perpatih), Bukittinggi. Bejanus. 1963 (edisi ketujuh).

Cindua Mato dan Bundo Kaduang (Sjamsuddin St. Radjo Endah). Bukittinggi. Pustaka Indonesia. 1961 (edisi ketiga).

Sabai nan Aluih (M. Rasjid Manggis Dt. Radjo Panghuloe). Bukittinggi. Arga. 1964.

Siti Jamilah dengan Tuanku Lareh Simawang (Sjamsuddin St. Radjo Endah & Dj. M. St. Perpatih). Bukitting. Bejanus. 1965 (edisi ke-13).

Sutan Lebak Tuah dengan Siti Rabiatun (Sjamsuddin St. Radjo Endah). Bukittinggi. Pustaka Indonesia. 1961 (edisi ke-5).

Talipuek Layua (MS. OR. 6078B) arsip dari Leiden koleksi Fakultas Sastra Universitas Andalas).

Amai Cilako (Sjamsuddin St. Radjo Endah). Bukittinggi. Indah. 1961. (edisi ketiga).

Rancak di Labuah (Dt. Paduko Alam – dindonesiakan A.R. Yogi). Bukittingi. Fa. H.S.M. Sulaiman. 1955.

Siti Baheram (Sjamsuddin St, Radjo Endah & Irsda Mujana). Bukittinggi, Arga. 1964.