

## Sastra, Perempuan dan Istana Dalam Kronik Melayu *Sulalatus Salatin*

Rizqi Handayani  
Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah  
Jakarta, Indonesia  
[rizqi.handayani@uinjkt.ac.id](mailto:rizqi.handayani@uinjkt.ac.id)

### **Abstract**

*This article aims to examine the gender roles and functions played by palace ladies in Malay chronicles, from solely domestic functions to public functions where women can play a diplomatic role through marriage institutions. This research is a qualitative research based on literature sources. Through the Sulalatus Salatin script rewritten by A. Samad as primary data, as well as articles, books and other Malay saga as secondary data, this study found that palace ladies were still confronted with domestic roles surrounding marriage. However, the marriage that took place in the Malay palace involved women in decision making. This shows the form of independence carried out by palace ladies in a diplomatic marriage. The passivity that is still displayed by some other female figures in the Malay narrative is the strengthening and preservation of patriarchal ideology through discourses of power that arise through political institutions and socio-cultural practices. Thus, it can be concluded that in Sulalatus Salatin there has been an author's effort to reconstruct the role of women in the domestic and public sphere although not yet in a large portion. This is shown by the marriage of the palace which became a political commodity for the interests of men. Marriage and reproductive functions in the palace tend to be political, namely to continue and strengthen the royal bloodline and throne.*

**Keywords:** *Sulalatus Salatin; palace; woman; marriage*

Doi: 10.15408/bat.v26i1.14410

### Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk melihat peran dan fungsi gender yang dimainkan oleh para perempuan istana dalam kronik Melayu, dari semata-mata fungsi domestik menuju fungsi publik di mana perempuan dapat memainkan peran diplomatik melalui institusi perkawinan. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang berbasis pada sumber-sumber kepustakaan. Melalui naskah Sulalatus Salatin yang diselenggarakan oleh A. Samad sebagai data primer, serta artikel, buku, dan hikayat-hikayat Melayu lainnya sebagai data sekunder maka penelitian ini menemukan bahwa perempuan-perempuan istana masih dihadapkan pada peran-peran domestik seputar perkawinan. Namun, perkawinan yang terjadi dalam istana Melayu melibatkan perempuan dalam pengambilan keputusan. Hal ini menunjukkan bentuk kemandirian yang dilakukan para perempuan istana dalam sebuah perkawinan diplomasi. Adapun kepasifan yang masih dipertunjukkan oleh sebagian tokoh perempuan lainnya dalam narasi Melayu merupakan pengokohan dan pelestarian ideologi patriarkis melalui wacana-wacana kekuasaan yang muncul melalui institusi politik dan praktik-praktik sosial-budaya. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa dalam Sulalatus Salatin sudah ada upaya pengarang untuk merekonstruksi peran perempuan dalam ranah domestik dan publik dengan memberikan citra kemandirian, meskipun belum dalam porsi yang luas. Hal ini ditunjukkan dengan perkawinan istana yang menjadi komoditas politik bagi kepentingan laki-laki. Perkawinan dan fungsi reproduksi dalam istana cenderung bersifat politis yaitu untuk meneruskan dan mengokohkan garis keturunan dan tahta kerajaan.

**Kata kunci:** Sulalatus Salatin; istana; perempuan; perkawinan

### المخلص

يهدف هذا البحث إلى النظر في الأدوار الجنسانية والوظائف التي تلعبها نساء القصر في تاريخ الملايو، من الوظائف المنزلية فقط إلى الوظائف العامة حيث يمكن للمرأة أن تلعب دوراً دبلوماسياً من خلال مؤسسات الزواج. هذا البحث هو بحث نوعي يعتمد على المصادر الأدبية "سلالات السلالتين" الذي نظمته أ. الصمد كبيانات أولية، وكذلك لمقالات والكتب وغيرها من الملحمة الملاوية كبيانات ثانوية. وجدت هذه الدراسة أن النساء في القصر مازلن يواجهن أدواراً منزلية تحيط بالزواج. ومع ذلك، فإن الزواج الذي حدث في قصر الملايو يجعل ماسي. النساء تشتركن بأخذ القرار. وهذا يدل على شكل الاستقلال الذي تقوم به نساء القصر في زواج دبلو والحفاظ على هيتعزيز وأما السلبية التي لا تزال تظهرها بعض الشخصيات النسائية الأخرى في سرد الملايو عية جتما الاسات الممار سياتو لسيا تا سسا لمؤ لا منخلا التيتنشأ باتالسلطة منخلالخطا الأبوية لأيدولوجيا والثقافية. وهكذا، يمكن أن نستنتج أنه في سلالات السلالتين كان هناك جهد المؤلف لإعادة بناء دور المرأة في المجال المحلي والمجال العام، مهما كان في جزء قليل، كما يتجلى في زواج القصر الذي أصبح سلعة سياسية لصالح الرجال تميل وظائف الزواج والإنجاب في القصر إلى أن تكون سياسية، أي الاستمرار في تقوية السلالة الملكية والعرش.

الكلمات الرئيسية: النص "سلالات السلالتين"; القصر; المرأة; الزواج

## PENDAHULUAN

Karya-karya sastra Melayu Nusantara merupakan miniatur dari dunia patriarkhis yang menempatkan laki-laki sebagai sosok dominan dan berkuasa, sementara perempuan ditempatkan sebagai makhluk penurut, lemah, ‘manis’, dan inferior, bahkan dikuasai (Hamdan & Radzi, 2014, p. 222). Sastra Melayu juga menjadi ruang imajiner bagi kaum patriarkhis untuk memapankan posisi dan identitasnya sebagai kaum superior, baik sebagai tokoh heroik maupun raja yang memiliki kekuasaan dan kemampuan spiritual (*divine being*). Sementara tokoh perempuan ditempatkan pada posisi inferior dan pelengkap, bahkan di beberapa karya sastra perempuan hanya menjadi “objek” erotik bagi laki-laki (Endraswara, 2003, p. 143–144). Pandangan ini tentu saja tidak bisa dilepaskan dari proses kelahirannya di tengah budaya Melayu yang patriarkis, selain itu pengarang naskah yang juga laki-laki turut mengokohkan ideologi patriarki dalam narasi-narasi Melayu Lama.

Dalam konstruk patriarki, perempuan digambarkan sebagai bunga-bunga dan perhiasan dalam karya sastra. Dengan pandangan tersebut maka perempuan dikonstruksi untuk menjadi makhluk yang manis, lemah lembut, anggun, dan pasif. Dengan atribut-atribut yang melekat pada tokoh perempuan maka perempuan-perempuan dalam narasi Melayu dikonstruksi untuk menjadi sosok yang tidak mandiri dan bergantung pada perlindungan dan pengawalan para laki-laki hingga masa perkawinan. Bahkan, dalam istana-istana Melayu dan Jawa, perempuan disimpan di tempat terasing untuk menjauhkannya dari keburukan dan kejahatan hingga perlindungan datang dalam bentuk pinangan dan perkawinan. Untuk itulah, maka Creese menyatakan bahwa dunia perempuan dalam istana adalah tentang penantian cinta, perkawinan yang terikat dengan kontrak politik dan persekutuan, juga tentang kerinduan dan kenestapaan yang berkepanjangan (Creese, 2012, p. 49).

Pada titik ini, keberadaan tokoh-tokoh perempuan dalam sastra-sastra Melayu tidak lebih hanya berada pada ruang-ruang domestik baik sebagai ratu atau permaisuri dan puteri raja dengan fungsi reproduksinya untuk melahirkan keturunan-keturunan yang mewarisi ke-trah-an raja sebagai pewaris kekuasaan. Bagi perempuan-perempuan kelas bawah mereka difungsikan sebagai dayang-dayang yang mengemban tugas-tugas rumahan (domestik) sekitar pelayanan dan hiburan. Sementara di dunia publik, perempuan dieksploitasi untuk mencapai hegemoni melalui perkawinan dan persekutuan dengan kerajaan-kerajaan sekutu (Azwar, 2011, p. 89; Ikram, 1997, p. 197).

Pandangan stereotype mengenai perempuan dalam karya sastra Melayu tidak akan pernah berubah selama pengarang masih menggunakan perspektif patriarki dalam menggambarkan fungsi gender terhadap laki-laki dan perempuan. Padahal segala prasangka serta tradisi yang melekat pada tubuh dan pikiran mereka adalah pengaturan kaum laki-laki (konstruksi patriarki). Untuk itu, diperlukan upaya pembacaan perempuan untuk merekonstruksi prasangka-prasangka gender dalam narasi-narasi Melayu, khususnya yang dikarang oleh laki-laki. Gambaran, baik yang menyangkut fungsi dan peran perempuan dalam narasi-narasi Melayu perlu dilihat bukan sebagai sesuatu yang kodrati, namun sebagai sesuatu yang dikonstruksi oleh masyarakat (Ikram, 1997, p. 199).

Kehadiran *Sulalatus Salatin* sebagai sastra istana terlihat sangat patriarkis, karena berpusat pada laki-laki sebagai pusat penceritaan. *Sulalatus Salatin* merupakan karya sastra Melayu yang mengandung gambaran tentang silsilah daftar keturunan raja-raja Melayu, disertai dengan gambaran dunia istana dengan berbagai peristiwa bersejarah di dalamnya (Fang, 2011, p. 442; Iskandar, 1996, p. 237; Winstedt, 1969, p. 158–161). Dalam karya tersebut, dunia istana digambarkan sebagai dunia kaum laki-laki dengan

kisah-kisah penaklukan dan peperangan yang melambangkan kebesaran raja-raja Melayu. Perlu diingat juga bahwa kehadiran *Sulalatus Salatin* mengandung kepentingan raja yang berkuasa pada masa itu, karena karya tersebut sengaja dituliskan oleh pujangga istana atas perintah raja. Menurut pendapat umum, Tun Sri Lanang yang saat itu menjadi Bendahara Paduka Rajalah yang mengarang atau menyusun *Sulalatus Salatin* atau *Sejarah Melayu* tersebut (Fang, 2011, p. 444).

Tidak ada perbincangan mengenai perempuan dalam *Sulalatus Salatin*, kecuali dihubungkan dengan topik perkawinan sebagai bentuk penaklukan dan persekutuan antara-negara. Dalam istana, perkawinan dimaknai sebagai bentuk penguasaan dan hegemoni kaum patriarkhi atas perempuan sebagai kelas kedua. Namun, dalam *Sulalatus Salatin* diceritakan sebuah peristiwa perkawinan putri Raja Majapahit yang bernama Raden Galuh Wi Kusuma dengan laki-laki yang bernama Ki Mas Jiwa Kusuma (Azwar, 2011, p. 77–79). Tidak seperti dalam kisah perkawinan di istana lainnya di mana perempuan menjadi objek perkawinan, dalam perkawinan tersebut Raden Galuh Wi Kusuma-lah yang memilih laki-laki untuk dijadikan suaminya.

Keriuhan perbincangan seputar penaklukan dan persekutuan para raja dalam *Sulalatus Salatin* juga melewati nama-nama perempuan istana yang memiliki andil dalam pengambilan keputusan menyangkut nasib istana. Untuk itulah, maka narasi-narasi Melayu ini perlu dibongkar dan direkonstruksi dari sudut pandang perempuan agar dihasilkan pembacaan yang proporsional dalam menempatkan perempuan dalam narasi-narasi Melayu, bukan hanya sebagai pelengkap tetapi juga berkontribusi dalam menciptakan sejarah kemegahan bangsa Melayu.

Untuk melihat bagaimana dunia Melayu merepresentasikan perempuan-perempuan istana dalam Kronik Melayu, maka kajian ini akan membahas tentang gambaran dan peran perempuan dalam istana Melayu dengan menggunakan teori kritik sastra feminis sebagai pendekatan. Adapun data primer yang digunakan dalam kajian ini utama adalah naskah *Sulalatus Salatin* yang diselenggarakan oleh Samad (2008). Sedangkan data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini berupa buku-buku, artikel baik cetak maupun online, serta naskah-naskah Klasik. Pengumpulan data dilakukan sendiri oleh peneliti, karena di sini peneliti berfungsi sebagai instrumen kunci, dengan melakukan pembacaan terhadap data primer. Selanjutnya data-data tersebut diinventarisasi, diklasifikasi dan dianalisis secara kritis dengan pendekatan kritik sastra feminis.

Yang dimaksudkan dengan kritik sastra feminis pada kajian ini adalah studi sastra yang mengarahkan fokus analisis kepada perempuan. Berdasarkan pendekatan tersebut maka kritik sastra feminis memberikan sebuah pilihan yang menarik bagi studi sastra yaitu dengan menawarkan pandangan bahwa pembaca perempuan dan kritikus perempuan membawa persepsi, pengertian, dan dugaan yang berbeda pada pengalaman membaca karya sastra apabila dibandingkan dengan laki-laki (Showalter, 1985, p. 3). Senada dengan hal tersebut, Suguhastuti dan Suharto mendefinisikan kritik sastra feminis dengan upaya pembacaan sastra yang dilakukan dengan kesadaran khusus bahwa dalam masyarakat terdapat jenis kelamin yang berhubungan dengan budaya. Jenis kelamin inilah yang menimbulkan perbedaan pada diri pengarang, pembaca, perwatakan, dan hal-hal lainnya yang terdapat dalam karya sastra (Suguhastuti & Suharto, 2002, p. 11–12).

## METODE

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) yang menggunakan kritik sastra feminis sebagai pendekatan dalam menganalisa teks sastra. Kritik sastra feminis digunakan untuk menguak dan membongkar praduga dan ideologi

kekuasaan patriarki yang androsentris, yang tersimpan dalam karya sastra. Penelitian ini bersifat deskriptif kualitatif yang menggambarkan, melukiskan, menuliskan, dan melaporkan objek penelitian pada saat ini berdasarkan data yang ditemukan atau sebagaimana adanya. Dalam hal ini peneliti berfungsi sebagai instrument kunci yang memberikan makna terhadap data-data yang ada.

Dengan demikian, penelitian ini mempergunakan dua jenis data, yaitu data primer dan sekunder. Data primer berupa kronik Melayu Kitab *Sulalatus Salatin* yang diselenggarakan oleh A. Samad Ahmad (2008). Sedangkan data-data sekunder terdiri atas beberapa literatur yang termasuk dalam genre yang sama, dan berbagai literatur yang terkait dengan tema pembahasan, seperti buku, jurnal, hasil penelitian ilmiah, dan lain sebagainya. Adapun data yang akan dideskripsikan adalah representasi perempuan dalam Kitab *Sulalatus Salatin*. Selain itu juga peran dan posisi perempuan dalam istana-istana Melayu baik sebagai makhluk individual maupun sosial dalam ranah domestik maupun publik.

## TEMUAN DAN PEMBAHASAN

### Gambaran Umum Naskah *Sulalatus Salatin*

*Sulalatus Salatin* dikenal juga dengan *Sejarah Melayu*. Ia dianggap sebagai sastra sejarah karena memberikan gambaran dan pandangan (*world view*) bangsa Melayu tentang dunia sekelilingnya. Selain itu *Sulalatus Salatin* juga mencatat peristiwa-peristiwa tentang kebangkitan, kegemilangan, dan kejatuhan Kerajaan Melayu Malaka yang terjadi pada tahun 1511 M. *Sulalatus Salatin* bukanlah teks tunggal, karena diterbitkan dalam berbagai narasi, bahasa (Inggris, Prancis, dan Tionghoa), dan kepentingan (Fang, 2011, p. 439–440). Setidaknya ada lima versi *Sulalatus Salatin* yang tersedia saat ini yaitu Shellabear, Abdullah Munshi, Winsted Raffles Mss. No. 18, A. Samad Ahmad, dan Hj. Pocut Haslinda Muda Dalam Azwar. Munsyi dan A. Samad menerbitkan *Sulalatus Salatin* untuk keperluan pembelajaran bahasa Melayu bagi anak-anak dan pelajar. Sementara itu, *Sulalatus Salatin* dalam versi yang lebih modern diterbitkan oleh Hj Pocut Haslinda Muda dalam Azwar pada tahun 2011. Hanya saja, versi yang disebut terakhir ini merupakan narasi ulang *Sulalatus Salatin* yang dituliskan oleh pewaris ke-8 Tun Sri Lanang berdasarkan pada naskah *Sulalatus Salatin* yang tersimpan di Universitas Leiden, Belanda (Azwar, 2011, p. x).

Menurut R. Roolvink, *Sulalatus Salatin* berkembang dari sebuah silsilah atau daftar keturunan raja-raja Melayu. Pernyataan tersebut dikemukakannya setelah ia melakukan penelitian tentang sebuah tulisan “*Sejarah Melayu*” yang ditulis oleh Valentijn dan Petrus van der Vorm pada permulaan abad ke-18 dan sebuah manuskrip *Sejarah Melayu* yang tersimpan di perpustakaan. Dalam kata pengantar pada sebuah kamus Melayu “*Collectanea Malaica Vocabularia*”, Petrus van der Vorm menyampaikan ringkasan sejarah orang Melayu dari satu daftar silsilah yang mencatat tentang masa seorang raja naik takhta dan periode kerajaannya. Dalam pengantar tersebut juga disampaikan tentang satu daftar naskah Melayu yang ia miliki, dan di dalamnya termasuk *Sulalatus Salatin*. Pada tahun 1726, Valentijn dalam bukunya *Oud en Nieuw Oost-Indien* menyebut bahwa ia memiliki buku yang berjudul *Soelalet Essalatina* yang ditulis dalam huruf latin. Bersamaan dengan hal itu ia juga menyajikan ringkasan sejarah orang-orang Melayu serta daftar silsilah raja-raja Melayu yang disertai dengan tahun masehinya. Sehubungan dengan dua naskah yang disebut oleh Valentijn di atas, Roolvink menemukan naskah yang memiliki persamaan dengan dua naskah sebelumnya di Universitas Leiden. Naskah tersebut bernomor Cod. Or. 3199 (3), bagian iv yang berjudul *Cerita Asal Raja-raja*

*Melayu punya keturunan.* Persamaan naskah ini dengan naskah yang disebut oleh Valentijn dan Van der Vorm adalah mengenai penyebutan periode kepemimpinan raja di atas kerajaannya yang disertai dengan penanggalan tahun masehinya, baik tanggal penabalan maupun kemangkatannya. Dengan demikian, naskah yang ditemukan dan dibaca oleh Valentijn, Van der Vorm, dan Roolvink adalah naskah *Sulalatus Salatin*, yang berisi tentang ringkasan sejarah orang-orang Melayu dan silsilah atau daftar keturunan raja-raja Melayu disertai penyebutan tahun masehi setiap periode penabalan dan mangkatnya raja-raja Melayu, bukan naskah *Sejarah Melayu*. Naskah *Sejarah Melayu* tidak memiliki ciri-ciri sebagaimana disebutkan oleh Valentijn, Van der Vorm, dan Roolvink. Meskipun menurut Fang, naskah Raffles 18 menunjukkan lamanya raja memimpin sebuah kerajaan, namun tidak menyebutkan tanggalnya. Bahkan naskah *Sejarah Melayu* Shellabear dan Abdullah tidak menyebutkan keduanya (Fang, 2011, p. 440).

Sebagai kesimpulannya, Roolvink menyatakan bahwa *Sejarah Melayu* yang diketahui saat ini adalah hasil dari suatu perkembangan yang bertingkat-tingkat. Ia meyakini bahwa bentuk asal *Sejarah Melayu* adalah sebuah daftar keturunan raja-raja (kinglist) yang menyebut lamanya seorang raja memimpin beserta tanggalnya. Daftar keturunan raja-raja ini kemudian diperluas dengan berbagai cerita hingga menjadi naskah versi Maxwell 105, diperluas kembali menjadi naskah versi Raffles 18, pada versi yang terakhir, pencantuman tanggal telah dihilangkan. Setelah kejatuhan Malaka pada tahun 1511, salah satu naskah Raffles 18 dibawa ke Goa dan pada abad ke-18, naskah ini dibawa kembali oleh orang Bugis ke Kepulauan Riau dan di kalangan Yamtuan Muda inilah naskah lalu diperbaiki dan menghasilkan dua versi naskah yaitu versi pendek dan versi panjang. Naskah inilah yang kemudian dikenal dengan *hikayat yang dibawa orang dari Goa*. Selain beberapa versi di atas, terdapat versi lain dari *Sejarah Melayu* yang disusun berdasarkan pandangan orang Siak (Braginsky, 1998, p. 64–65; Fang, 2011, p. 93–94).

Akan tetapi, kesimpulan Roolvink terkait skema naskah *Sulalatus Salatin* ini dibantah Braginsky dalam bukunya “*Yang Indah, Berfaedah dan Kamal; Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19*”. Menurutnya semua bukti yang dikemukakan Roolvink tidak beralasan. Pernyataan Roolvink terkait daftar geneologi yang merupakan sumber *Sejarah Melayu* merupakan sebuah gagasan yang terlalu umum, selain itu dalam berbagai kesempatan Roolvink mengabaikan perbedaan antara daftar-daftar silsilah atau geneologi kekuasaan raja-raja Melayu dan tidak mengkaji tarikh-tarikh masa kekuasaan raja-raja Melayu yang terdapat dalam daftar tersebut. Selain itu, ia juga tidak menjelaskan mengapa penanggalan-penanggalan yang terdapat dalam daftar geneologi harus hilang dari kronik setelah unsur-unsur narasi dimasukkan ke dalamnya. Di samping itu, hal yang perlu diingat adalah bahwa *Sejarah Melayu* bukan sekedar kumpulan berbagai cerita atau anekdot yang dipoles di sisi luarnya dengan “table” pemerintahan, akan tetapi *Sejarah Melayu* merupakan suatu karya utuh dengan konsepsi politik pemerintahan yang satu dan mempunyai satu konsepsi yang bulat, walaupun tidak menutup kemungkinan bagi perkembangan selanjutnya (Braginsky, 1998, p. 67–68).

Dengan demikian, ada dua pendapat terkait dengan bentuk *Sulalatus Salatin* atau *Sejarah Melayu*, yaitu yang berbentuk daftar silsilah atau geneologi dan kronik (narasi sejarah). Begitupun dengan apa yang menjadi perdebatan antara para sarjana mengenai korpus yang dibicarakan Valentijn dan van der Vorm dalam penelitiannya. Korpus yang digunakan Valentijn dan Petrus van der Vorm adalah sebuah daftar keturunan raja-raja Melayu, sedangkan *Sejarah Melayu* yang dikenal saat ini adalah sebuah naskah kronik

yang bercerita mengenai kebangkitan, kegemilangan dan kejatuhan Kesultanan Melayu Malaka, dan diceritakan secara naratif.

### **Perempuan dalam Narasi-narasi Melayu Klasik**

Narasi-narasi yang tersimpan dalam karya-karya sastra Melayu Klasik merupakan cerminan pandangan dunia (*world view*) masyarakat Melayu yang melatarinya. Narasi-narasi tersebut menggambarkan pengalaman hidup dan keadaan masyarakat Melayu, baik yang menyangkut pemikiran dan falsafah hidup, serta nilai-nilai moral dan pengajaran. Dari narasi tersebut kita juga bisa melihat alam pikiran, adat-istiadat, kepercayaan, keadaan sosial masyarakat, kepribadian individu, hubungan antar-individu, hubungan di antara individu dan masyarakat, serta sistem nilai yang berlaku di dalam masyarakat, termasuk perlakuan dan penilaian yang diberikan masyarakat Melayu terhadap perempuan-perempuan Melayu pada masa lampau.

Hubungan perempuan dan budaya dalam masyarakat Melayu merupakan relasi kuasa dan pengetahuan, di mana masyarakat patriarki menyebarkan ideologi-ideologi patriarki melalui mekanisme-mekanisme tertentu untuk menjadikan perempuan sebagai mahluk kelas dua, inferior, dan takluk. Mekanisme penaklukan yang dijalankan oleh budaya patriarki bukanlah bersifat penindasan terhadap tubuh perempuan secara keji, namun dengan menjadikan perempuan sebagai ‘individu patuh’ dan ‘berguna’, sesuai dengan batasan yang diatur laki-laki melalui wacana-wacana patriarki. Menurut Haryatmoko, wacana-wacana yang disebarkan kepada masyarakat patriarki dianggap mampu menggapai, menembus, dan mengontrol individu bahkan sampai pada kenikmatan yang paling intim (Haryatmoko, 2013, p. 37).

Hal ini disebabkan karena tokoh-tokoh perempuan dalam narasi-narasi Melayu merupakan konstruk pengarang laki-laki, sehingga perempuan menjadi produk budaya patriarki. Untuk itulah maka menurut Rosseau dalam Thornham bahwa yang menentukan status perempuan sebagai mahluk inferior adalah budaya, bukan sesuatu yang bersifat alamiah. Pengarang laki-laki dengan tulisan-tulisannya mengarahkan dan menggiring opini pembaca kepada pelabelan-pelabelan dan stigma-stigma stereotip yang melekat pada tubuh perempuan. Tubuh perempuan terjebak dalam norma-norma feminitas yang terkungkung dalam ‘dunia perempuan’ (*female world*), sekaligus menempatkan perempuan sebagai ‘*the other*’, bukan manusia. Perempuan diobjektifikasi dan dididik untuk memuaskan hasrat laki-laki dengan capaian-capaian feminitas, seperti kecantikan yang menjadi kedaulatan perempuan dan perkawinan yang menjadi tujuan hidup perempuan. Penindasan terhadap perempuan menurut Wollstonecraft dalam Thornham, dibangun dalam berbagai praktik dan teks budaya, lalu diafirmasi melalui institusi-institusi sosial seperti perkawinan dan istana (Thornham, 2010, p. 23–24). Dengan demikian, narasi-narasi Melayu hendaklah dipahami sebagai produk dan praktik budaya patriarki yang dikekalkan melalui mitos-mitos budaya yang menempatkan perempuan dalam ruang-ruang pribadi yang diciptakan laki-laki sebagai kesadaran palsu.

Praktik budaya patriarki yang terekam dalam narasi-narasi Melayu terlihat dari peminggiran perempuan dalam tradisi literasi Melayu atau produksi kesusastraan. Hal ini menurut Woolf disebabkan karena perempuan mengalami keterbatasan dalam mengakses sarana-sarana produksi kesusastraan dan pengetahuan, selain persoalan-persoalan feminitas yang mengungkung perempuan (Thornham, 2010, p. 36). Hingga abad ke-19, tidak ditemukan karya sastra yang lahir dari tangan perempuan. Beberapa literatur sejarah kesusastraan Melayu mencatat bahwa karya-karya kesusastraan Melayu lahir dari tangan laki-laki, seperti Hamzah Fansuri (w. 1630), Syamsuddin Al-Sumatrani, Nuruddin ar-Raniri, Abdur Rauf Singkel (1615-1693), Abd al-Samad Al-Palimbani, Daud Ibn

Abdullah Ibn Idris Al-Fatani, Syaikh Ahmad b. Muhammad Zain Patani, Tun Sri Lanang, Raja Ali Haji bin Raja Ahmad, Abdullah bin Abd. Kadir Munsyi, dan Bukhari al-Jauhari, dan lain sebagainya (Fang, 2011, p. 380–425). Menurut Ikram, ada kemungkinan pada masa itu para perempuan tidak dipercaya untuk melakukan pekerjaan-pekerjaan penting, meskipun mungkin perempuan mampu untuk mengerjakannya (Ikram, 1997, p. 202). Akibatnya, narasi-narasi Melayu Klasik yang ditulis oleh pengarang laki-laki memberikan batasan-batasan feminitas terhadap tokoh-tokoh perempuan sesuai dengan ukuran dan angan-angan yang diciptakan oleh laki-laki, dan sebagai hasilnya perempuan tidak pernah menjadi tokoh sentral dalam narasi Melayu. Untuk itulah, dalam hikayat-hikayat Melayu Klasik kita mendapatkan karakter tokoh-tokoh perempuan digambarkan sebagai makhluk yang lemah, yang mudah dihalangi, hidupnya dalam pengorbanan demi kebahagiaan dan kesejahteraan orang lain, bahkan nasib hidupnya bergantung pada kebaikan tokoh laki-laki sebagai tokoh utama (Hamdan & Radzi, 2014, p. 222). Pengklasifikasian gender yang berlaku bagi tokoh laki-laki dan perempuan dalam narasi Melayu Klasik merupakan sistem gender yang dibentuk dan diproduksi oleh masyarakat Melayu, bahkan sejak kelahirannya ke muka bumi. Kelahiran anak laki-laki selalu dihubungkan dengan senjata ajaib sebagai simbol kekuasaan dan ketangkasannya dalam berperang, sementara kelahiran anak perempuan dihubungkan dengan keelokan parasnya yang seperti bulan purnama empat belas hari (Fang, 2011, p. 179 dan 188). Pembagian fungsi gender dimulai saat kelahiran tersebut di mana laki-laki ditempatkan pada ranah publik, sedangkan anak perempuan pada ranah domestik yang berhubungan dengan pelayanan, kecantikan, seksualitas, dan perkawinan.

Dominasi patriarki dalam narasi-narasi Melayu Klasik mengakar kuat pada tradisi istana yang menempatkan perempuan dalam kepasifan. Misalnya tokoh Sita dalam *Hikayat Seri Rama* yang dimunculkan sebagai simbol kesetiaan. Kesetiaan “Sita” dihubungkan dengan pelengkap kekuasaan dan kebesaran Rama. Dalam kesetiaan tersebut, Sita digambarkan sebagai makhluk pasif yang tidak memiliki dorongan seks yang dapat menjerumuskannya dalam kondisi ketidaksetiaan (Ikram, 1997, p. 205).

Dalam kesusastraan Jawa, tema-tema tentang kesetiaan perempuan dalam berbagai karya sastra semakin terlihat, seakan-akan kesetiaan dalam pandangan dunia masyarakat Jawa menjadi laku hidup yang sangat dihargai dan dijunjung tinggi. Kesetiaan setara dengan *bakti* yang merupakan kunci hidup perempuan Jawa. Lihat bagaimana kesetiaan Dewi Supraba terhadap Arjuna dalam *Arjuna Wiwaha* dan Dewi Setyawati kepada suaminya Prabu Salya, juga keteguhan janji Dewi Kunti dalam *Serat Bharatayudha* (Endraswara, 2003, p. 144). Hanya saja citra kesetiaan ini hanya dibebankan kepada tokoh perempuan sebagai makhluk kelas dua dalam karya sastra, sedangkan tokoh laki-laki tidak dituntut hal yang sama. Sehingga dalam kebanyakan karya sastra Melayu, tokoh laki-laki pada umumnya dapat beristrikan lebih dari satu perempuan. Lihat dalam Sejarah Melayu, Raja Suran diceritakan memiliki empat istri, yaitu Puteri Zaris Gangga, Puteri Wanang Kiu, Puteri Mahtabul Bahri, dan Puteri Cendanan Wasis (Azwar, 2011, pp. 8–12). Hal ini menunjukkan dominasi laki-laki atas perempuan sangat mengakar kuat dalam kebanyakan karya sastra, seakan-akan hal tersebut menjadi *culture regime*. Tokoh perempuan tidak diberi ‘ruang’ atau kekuatan untuk memprotes atau menolak perlakuan-perlakuan laki-laki terhadap tubuh dan nasibnya. Bahkan menurut Hamdan & Md.Radzi, kepasifan dan ‘diam’nya perempuan dalam karya-karya sastra adalah pembungkaman yang dilakukan oleh pengarang untuk mengukuhkan budaya patriarki (Hamdan & Radzi, 2014, p. 222).

Dalam kesempatan yang lain, kepasifan perempuan dalam karya-karya sastra Melayu dilihat sebagai bentuk manipulasi yang diciptakan tokoh perempuan untuk menghadapi situasi-situasi tertentu seperti penindasan dan pemaksaan yang dilakukan tokoh laki-laki atas mereka. Seperti karakter Tun Fatimah dalam *Sejarah Melayu* yang menolak untuk melahirkan anak dari perkawinannya dengan Sultan Mahmud, kecuali jika Sultan Mahmud mengangkat anaknya menjadi putra mahkota yang akan menggantikan kedudukan Sultan Mahmud (Ahmad, 2008, p. 265). Perempuan dengan kepasifannya, dengan demikian tidak hanya sebagai simbol ketidakberdayaan, namun juga sebagai strategi untuk mendapatkan kekuasaan dan keinginan yang hampir tidak mungkin didapatkannya dari budaya patriarkis jika disampaikan dengan cara yang lantang.

### **Perempuan-perempuan Istana dan Perkawinan dalam *Sulalatus Salatin***

Wacana mengenai perkawinan dalam istana merupakan dialog, interaksi dan respon pengarang terhadap realitas sosial masyarakat Melayu yang menempatkan perempuan dalam fungsi-fungsi sosial tertentu. Perkawinan yang seyogyanya berfungsi sebagai institusi atau lembaga yang melegalkan hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam sebuah ikatan yang sah, baik secara hukum agama maupun negara dalam *Sulalatus Salatin* dimaknai sebagai bentuk dominasi dan hegemoni kaum patriarki atas perempuan sebagai makhluk inferior. Praktik perkawinan dalam istana senantiasa dibungkus dengan kepentingan politik dan kekuasaan. Budaya patriarki memberikan ukuran-ukuran kepada perempuan yang distilasi sebagai bentuk ajaran yang harus diikuti oleh para perempuan. Karena itulah citra perempuan dalam pada sastra-sastra Klasik umumnya bersifat konform, yaitu menerima terhadap konsekuensi masyarakat dan budayanya, termasuk kondisi di mana perempuan merasa berjasa dan mulia ketika menerima perkawinan yang berakhir pada persekutuan dan kemenangan (Wijanarko, 2018, p. 3).

Menurut Wijanarko, penggambaran perempuan yang diproduksi budaya patriarki dalam bentuk ajaran-ajaran moral dan pendidikan bagi perempuan membawa dampak yang cukup kuat terhadap pembentukan karakteristik dan cara pandang perempuan. Menurut Suryani, perempuan cenderung tunduk, patuh, dan introvert yang menyebabkan perempuan beraksi melalui hatinya bukan tindakannya (N.S., 2017, p. 183). Salah satu akibat dari kondisi ini adalah tradisi perkawinan poligami dan endogami di lingkungan istana-istana Melayu, di mana perempuan istana harus siap dimadu dengan perempuan-perempuan lainnya untuk kepentingan persekutuan dan diplomasi kerajaan.

Perkawinan dalam istana yang digambarkan narasi Melayu Klasik memiliki signifikansi politik yang menengahi hubungan antara keluarga elite kerajaan, sehingga perempuan-perempuan istana terjebak dalam perjodohan dan perkawinan endogami di lingkungan istana (Wijanarko, 2018, p. 14). Adanya pandangan mengenai konsep kesetaraan dalam perkawinan juga menjadi perhatian kaum elit istana untuk menjaga garis keturunan melalui jalur perkawinan tersebut. Konsep ini berasal dari tradisi India-Jawa yang mengatur sistem kelas sosial dalam lapisan masyarakat. Setidaknya hal ini terlihat dari narasi-narasi Jawa seperti *parwa* dan kakawin, serta sejumlah naskah-naskah undang-undang, etika, dan filsafat, konsep mengenai kelas sosial sejak abad ke-14 M. Sistem pembagian kelas dalam masyarakat Jawa mengenal adanya kelas sosial dalam masyarakat atau yang disebut dengan kasta (*warna*). Kelas sosial dalam masyarakat terbagi ke dalam empat golongan masyarakat, yaitu pendeta (brahmana), prajurit (kesatria), pedagang (wesia), dan biasa (sudra). Masing-masing golongan dalam kelas sosial ini menjalankan kehidupan sesuai dengan tugas dan kewajibannya, termasuk dalam hal perkawinan (Creese, 2012, p. 131).

Bagi perempuan-perempuan istana, perkawinan endogami sangat dekat dengan keseharian mereka. Menurut Creese, perkawinan endogami bagi kaum elite kerajaan memiliki beberapa keuntungan bagi kedua belah pihak pengantin, selain penguatan ikatan keturunan, yaitu kepemilikan dan harta-harta yang lain, serta kejegan status perkawinan (Creese, 2012, p. 131). Perkawinan endogami ini tidak hanya terjadi di dalam narasi-narasi Melayu, namun telah dimulai sejak kerajaan Mesir yang lalu. Praktik perkawinan endogami berangkat dari pandangan mengenai keluarga kerajaan sebagai titisan dewa. Dalam masyarakat Mesir, dewa dianggap memiliki wibawa keramat yang menyebabkan kaum elite istana tidak ingin menikah dengan golongan manusia (rakyat biasa). Perkawinan, dalam hal ini dijadikan ruang bagi kaum elite istana untuk melestarikan sifat kedewataan dan menjaga keturunan raja sebagai pewaris tahta kerajaan (Wijanarko, 2018, p. 14).

Dalam narasi Jawa perkawinan endogami ini sudah lumrah dilakukan untuk mempertahankan garis keturunan raja atau darah biru. Misalnya di Keraton Yogyakarta pada masa Hamengku Buwono V, di mana permaisuri pertama Sultan Hamengku Buwono V, G.K.R. Kencana, merupakan adik sepupu ayahnya (bibi). Sedangkan, permaisuri keduanya, G.K.R. Kedhaton, merupakan sepupunya sendiri (Mandoyokusumo, 1975, p. 42; Wijanarko, 2018, p. 14). Dalam narasi India-Jawa juga tercatat perkawinan serupa ini, yaitu perkawinan antara Arjuna dan Subhadra dalam *Hariwangsa*, perkawinan Kresna dan Rukmini dalam *Kresnayana*, Abhimanyu dan Ksitisundari dalam *Ghatotkacasraya*, Sutasoma dan Candrawati dalam *Sutasoma*, serta Indumatidan Aja dalam *Sumanasantaka* (Creese, 2012, p. 135 dan 284). Perkawinan-perkawinan tersebut merupakan perkawinan antara sepupu dari pihak perempuan dengan sepupunya yang pertama, putri saudara laki-laki ibunya. Terlepas dari realita perkawinan tersebut, sebagaimana tertulis dalam *Manavadharmasastra*, sebenarnya perkawinan dengan sepupu perempuan (*sapinda*) tidak diperbolehkan, namun pada praktiknya perkawinan jenis ini sangat dianjurkan oleh masyarakat di wilayah India bagian Selatan karena bersandarkan pada Kisah Arjuna dan Subhadra serta Kresna dan Rukmini dalam narasi-narasi India dan Jawa (Creese, 2012, p. 135).

Dalam naskah-naskah Melayu, seperti *Sulalatus Salatin* misalnya, perkawinan di istana bertendensi politik dalam menengahi hubungan antara keluarga-keluarga elite istana. Dalam naskah tersebut, perempuan dicitrakan sebagai perempuan tradisional yang tubuh dan nasibnya diatur oleh ayah maupun saudara laki-lakinya. Dalam kebanyakan kasus perkawinan, tuan puteri tidak dapat memilih pasangan hidupnya karena perkawinannya merupakan kesepakatan ataupun karena simbol penaklukan. Tidak seperti dalam beberapa epos India di mana tuan puteri dapat memilih pendamping hidupnya melalui skema sayembara dan memilih pasangan hidupnya sendiri berdasarkan pilihan dan keinginannya (Wijanarko, 2018, pp. 1–19). Seperti yang terjadi dalam epos *Mahabharata*, di mana Kunti sebagai anak angkat dari Kuntiboja diberikan keleluasaan penuh untuk memilih suami yang dilakukan melalui sayembara dalam upacara *swayamvara* (Rajagopalachari, 2014, p. 37). Dalam hal ini perempuan ‘Kunti’ ditempatkan sebagai ‘subjek’. Ia diberikan kesempatan untuk memilih Pandu atas kesadarannya sendiri, dengan segala konsekuensi yang akan dihadapinya di masa yang akan datang. Juga Bhisma yang memenangkan tiga putri dari Raja Kasi dalam perlombaan memanah, Arjuna yang memenangkan Drupadi atas nama keempat saudaranya (Rajagopalachari, 2014, p. 71), dan Rama yang memenangkan Sita dalam epos *Ramayana* (Creese, 2012, p. 105; Sharma, 2013, p. 53).

Budaya Melayu menempatkan perempuan sebagai mahluk yang tunduk, pasif, penurut, dan rendah hati. Predikat ini tergambar dalam tokoh-tokoh perempuan dalam *Sulalatus Salatin* yang senantiasa menerima pinangan, perkawinan, bahkan rela dimadu dengan banyak perempuan lainnya. Misalnya saja perkawinan Raja Suran dengan tiga puteri raja, yaitu Puteri Dara Segangga yang dikawininya karena kekalahan ayahnya dalam peperangan, sehingga Puteri dara Segangga menjadi harta rampasan perang yang dimiliki oleh Raja Suran. Begitu pun dengan istri keduanya, anak Raja Chulan, Puteri Onang Kiu. Istri ketiganya merupakan Tuan Puteri Mahtabu'l Bahri, anak raja di bawah laut. Perkawinan ketiga Raja Suran ini berbentuk persekutuan, di mana Raja Suran yang menginginkan puterinya dikawinkan dengan Raja Suran setelah ia mengetahui bahwa Raja Suran merupakan keturunan Raja Iskandar. Dengan demikian, maka perkawinan tersebut diharapkan dapat melanggengkan garis keturunan dan kebesarannya. Hal ini disampaikan Raja Aktabu'l-Ard sebagai berikut:

Setelah Raja Aktabu'l-Ard mendengar kata Raja Suran itu, terlalu amat takjub ia, seraya mengucap subhana 'llahu'l malikul'l jabbar . Maka oleh Raja Aktabu'l-Ard akan Raja Suran dibawanya naik duduk di atas takhta kerajaannya.

Adapun Raja Aktabu'l-Ard ada beranak seorang perempuan, terlalu baik parasnya, bernama Tuan Puteri Mahtabu'l-Bahri. Maka oleh Raja Aktabu'l-Ard akan Raja Suran dikahwinkan dengan anaknya Tuan Puteri Mahtabu'l-Bahri itu; antara tiga tahun lamanya baginda duduk dengan Tuan Puteri Mahtabu'l-Bahri itu, maka baginda pun beranaklah tiga orang lelaki (Ahmad, 2008, p. 15).

Hanya sedikit sekali pilihan yang terbuka bagi perempuan untuk memilih sendiri pasangan hidupnya. Dalam kebanyakan kasus perkawinan, tuan puteri dapat memilih pasangan hidupnya melalui skema sayembara dan memilih pasangan hidupnya sendiri berdasarkan pilihan dan keinginannya (Wijanarko, 2018, pp. 1–19). Seperti yang terjadi dalam epos *Mahabharata*, di mana Kunti sebagai anak angkat dari Kuntiboja diberikan keleluasaan penuh untuk memilih suami yang dilakukan melalui sayembara dalam upacara *swayamvara* (Rajagopalachari, 2014, p. 37). Dalam hal ini perempuan 'Kunti' ditempatkan sebagai 'subjek'. Ia diberikan kesempatan untuk memilih Pandu atas kesadarannya sendiri, dengan segala konsekuensi yang akan dihadapinya di masa yang akan datang. Juga Bhisma yang memenangkan tiga putri dari Raja Kasi dalam perlombaan memanah, Arjuna yang memenangkan Drupadi atas nama keempat saudaranya (Rajagopalachari, 2014, p. 71), dan Rama yang memenangkan Sita dalam epos *Ramayana* (Creese, 2012, p. 105). Dalam *Sulalatus Salatin* sendiri, motif perkawinan dengan sayembara ini hanya terjadi satu kali ketika Puteri Galoh Awi Kesuma, Ratu Majapahit memilih suami, yang dimenangkan oleh Ki Mas Jaya, anak angkat seorang penyadap di hutan, yang kelak akan menjadi Betara Majapahit. Menurut cerita Ki Mas Jaya ini merupakan anak raja Tanjung Pura yang hanyut dan terdampar di hutan lalu dipelihara oleh seorang penyadap di Hutan dan diangkatnya menjadi anak. Adapun nama sebenarnya adalah Raden Perlan Langu.

Syahadan maka Patih Aria Gajah Mada pun keluarlah, lalu ia menyuruh orang memukul eanang berkeliling negeri dan pinggiran Majapahit itu, menyuruh berkampung ke Majapahit kerana tuan puteri hendak memilih suami. Setelah sekalian mendengar demikian itu, maka segala raja-raja dan menteri, hulubalang, sida-sida, bentara dengan segala rakyat besar kecil, tua muda,

tinggi, rendah, terupang, herot, petot, kiat, capik riuk, buta-tuli, Serigau, bisu seka-liannya pun berhimpunlah ke Majapahit. Kurang-kurang dikerah orang, lebih-lebih ia hendak datang kerana mendengar Tuan Puteri Awi Kesuma hendak memilih suaminya itu. Pada bicaranya, mudah-mudahan kalau dia dipilih oleh tuan puteri itu. Setelah habis semuanya orang itu berkampung, maka Tuan Puteri Awi Kesuma pun naiklah ke at as peranginan memandang ke jalan. Maka segala orang itu pun disuruh oleh Patih Aria Gajah Mada lalu seorang-seorang (Ahmad, 2008, p. 115).

Setelah peristiwa perkawinan tersebut, *Sulalatus Salatin* tidak mengulas kisah tentang Ratu Majapahit tersebut, seakan-akan kejayaan dan kepemimpinan perempuan dalam naskah-naskah Melayu Klasik dipinggirkan. Hal ini dikarenakan budaya Melayu menempatkan perempuan pada kelas kedua. Meskipun sejarah mencatat Majapahit diperintah oleh seorang Ratu, namun hanya sebatas nama dan jabatan saja karena semua urusan negara yang menyangkut urusan publik ditangani oleh Perdana Menteri dan suaminya Betara Majapahit. Ini membuktikan kekuatan budaya patriarki di tengah masyarakat Melayu, di mana perempuan dijadikan sebagai simbol pemerintahan, namun tampuk kekuasaan tetap berada di tangan laki-laki (Ahmad, 2008, pp. 118–121; Hamdan & Radzi, 2014, p. 225).

Seperti juga kisah tentang negeri Bintan yang dipimpin oleh seorang raja perempuan, yang bernama Wan Seri Beni. Negeri Bintan sebelumnya dipimpin oleh kedua orang tuanya yang bernama Raja Ishar Syah dan Ratu Iskandar Syah. Setelah keduanya menghilang maka pemegang kedaulatan negeri Bintan turun kepada anaknya, yaitu Wan Seri Beni (Dahlan, 2015, p. 86). Selama pemerintahan dipegang oleh Wan Seri Beni, ia didampingi oleh dua perdana menternya yang bernama Aria Bupala dan Menteri Bupala. Karena budaya patriarki tidak menginginkan dan tidak mempercayakan pemerintahan suatu negara dipegang oleh perempuan maka dihadirkanlah sosok laki-laki yang akan menjadi raja pada wilayah tersebut. Hal ini terlihat dari kedatangan Seri Teri Buana ke Bintan dan diangkatnya menjadi anak angkat yang di kemudian hari ditabalkan menjadi raja di negeri Bintan bersama istrinya Tuan Puteri Raden Ratna Cendera Puri.

Sampai di sini pengarang *Sulalatus Salatin* tidak memberi ruang kepada tokoh perempuan untuk diketahui lebih banyak mengenai model kepemimpinannya. Bahkan, karakter Wan Seri Beni sebagai Ratu yang memimpin negeri Bintan dihentikan dengan kehadiran Seri Teri Buana, yang menjadi menantunya sehingga masyarakat Melayu dipaksa untuk melupakan keterlibatan perempuan dalam kancah politik. Budaya patriarki memaksa masyarakat Melayu untuk melupakan kehadiran sosok perempuan yang memainkan peranan cukup penting dalam kebesaran sejarah Melayu.

Praktik perkawinan raja-raja Melayu terjewantah dalam dua bentuk yaitu perijodohan dan diplomasi, bahkan terkadang keduanya sekaligus. Dalam *Sulalatus Salatin*, perkawinan dengan tujuan politik ini terlihat dalam perkawinan Putri Syahrul Bariah, anak Raja Kida Hindi dengan Raja Iskandar, ketika Raja Iskandar berhasil menaklukkan wilayah Hindi. Begitu pun dengan perkawinan Sultan Mansyur Sah dengan Putri Hang Li Po, anak Raja Cina yang terjadi karena keinginan Raja Cina untuk bersekutu dengan Sultan Mansyur Sah setelah melihat besarnya pasukan banyaknya rakyat dan kekuatan yang dimilikinya (Azwar, 2011, p. 89). Meskipun perkawinan sebagai bentuk persekutuan dua kerajaan namun hampir tidak pernah ditemui dalam narasi-narasi Melayu dan Jawa

pengantin perempuan dalam wajah yang tidak memikat. Raja atau calon pengantin laki-laki selalu digambarkan terpikat dengan kecantikan putri raja yang dijodohkan dalam misi diplomasi tersebut. Sama halnya perkawinan Sultan Mansyur Syah dengan ketiga istrinya, yaitu Puteri Onang Sari, anak Bendahara, dan puteri Majapahit yang bernama Radin Galug Candra Kirana, puteri raja Cina yang bernama Puteri Hang Liu.

### **Perempuan Istana dan Fungsi Reproduksi dalam *Sulalatus Salatin***

Istana merupakan arena yang paling subur tempat tumbuh dan berkembangnya ideologi dan praktik-praktik patriarki. Yang dimaksud patriarki di sini adalah struktur yang menempatkan peran laki-laki sebagai penguasa tunggal dan laki-laki menjadi pusat segala-galanya. Dalam suatu masyarakat patriarki maka budaya yang dibangun didasarkan pada hierarki dominasi dan subordinasi yang menempatkan pandangan laki-laki sebagai norma yang harus dipatuhi. Oleh karena itulah maka Rueda dalam Rokhmansah, mengatakan bahwa budaya patriarki inilah yang menjadi penyebab penindasan terhadap kaum perempuan (Rokhmansyah, 2016, p. 32).

Dalam masyarakat patriarki, perempuan dianggap sebagai makhluk yang lemah dan tidak berdaya (*inferior*), sementara laki-laki dianggap lebih kuat dan pelindung bagi perempuan. Kode pemisahan peran gender ini kemudian mengarah pada klasifikasi ruang yang sering dikaitkan dengan jenis kelaminnya. Sehingga budaya patriarki menempatkan perempuan pada ranah domestik yang dianggap tidak terlalu beresiko pada hal-hal yang mengkhawatirkan dan mencelakai perempuan, sementara laki-laki karena dianggap sebagai makhluk yang kuat maka ditempatkan pada ranah publik. Anggapan ini menurut Millet sangat tidak beralasan, karena *mascular weakness* tidak dapat menjadi alasan peletakan perempuan pada posisi *inferior* (Hamdan & Radzi, 2014, p. 1; Rokhmansyah, 2016, p. 32). Baik laki-laki maupun perempuan sama-sama memiliki kesempatan untuk dapat memainkan peran baik di ruang domestik, maupun publik.

Sebagaimana yang dinyatakan Millet, institusi dasar dalam pembentukan budaya patriarki adalah keluarga. Namun pada era kerajaan-kerajaan Melayu, istanalah yang menjadi pusat pembentukan budaya patriarki. Istana memberikan kontribusi yang cukup signifikan dalam pembentukan dan penguatan ideologi ini. Di istana, raja dan putra mahkota menjadi pusat kekuasaan dan pemegang keputusan yang utama. Urusan publik seperti peperangan dan pengawalan tidak melibatkan kaum perempuan, karena perempuan dianggap makhluk yang lemah dan tidak berdaya. Selama ada pembagian yang jelas antara ruang publik dan domestik dalam sebuah masyarakat, maka perempuan akan senantiasa dikenakan dominasi patriarki di mana ruang publik menjadi milik laki-laki dan ruang domestik menjadi urusan perempuan. Untuk itulah, dalam istana Melayu perempuan ditempatkan pada tiga fungsi utama, yaitu fungsi reproduksi, rekreasi, dan pekerja domestik (*domestic service*).

Fungsi Reproduksi jelas digambarkan dalam *Sulalatus Salatin* ketika memperkenalkan Puteri Raja Kida Hindi, Puteri Syahrul Bariyah sebagai sosok perempuan yang secara fisik memiliki penampilan yang ideal sebagaimana yang dianggakan laki-laki:

Maka adapun akan Raja Kida Hindi itu ada beranak seorang perempuan, terlalu baik parasnya, tiada berbagai lagi dan tiada taranya masa itu, cahaya mukanya gilang-gemilang seperti cahaya matahari, dan amat bijaksananya dan sempurna budinya; Puteri Syahrul Bariyah namanya (Ahmad, 2008, p. 4).

Sehubungan dengan penampilan puteri Syahrul Bariyah yang menawan maka ayahnya Raja Kida Hindi merasa layak menyandingkannya dengan Raja Iskandar yang

dalam cerita dicitrakan sebagai raja besar yang kebesaran dan keagungannya terbentang dari Timur ke Barat. Di sini kehadiran tokoh perempuan dalam *Sulalatus Salatin* diatur sedemikian rupa untuk memenuhi keinginan pengarang untuk menunjukkan kebesaran tokoh laki-laki, yaitu Raja Iskandar. Tidak sampai di situ saja, namun urusan kehidupan bahkan yang paling intim yang dirasakan perempuan diatur oleh laki-laki demi memuaskan keinginan laki-laki, yaitu ayahnya Raja Kida Hindi untuk mendapatkan legitimasi kekuasaan sebagai penerus kebesaran Raja Iskandar. Hal tersebut jelas tergambar lama percakapan Raja Kida Hindi dan Perdana Menterinya, sebagai berikut:

...maka titah Raja Kida Hindi kepada Perdana Menteri, "Ketahuilah olehmu, bahawa aku memanggil engkau ini, aku hendak bertanya bicara kepadamu; bahawa anakku yang tiada ada taranya seorang pun anak raja-raja pada zaman ini, itulah hendak aku persembahkan kepada Raja Iskandar; apa nasihatmu akan daku?" ... (Ahmad, 2008, p. 4)

Dalam naskah ini, perempuan dibungkam. Tidak diberikan pilihan untuk menerima maupun menolak keputusan yang telah dibuat oleh kaum laki-laki, meskipun menyangkut hidupnya. Budaya patriarki melalui *Sulalatus Salatin* memaksa ukuran dan standar yang ideal bagi perempuan-perempuan tradisional berdasarkan kepentingan patriarki. Menurut mereka, perempuan yang baik adalah perempuan yang patuh, pasif, dan menyerah dengan keadaan, sebagaimana digambarkan dalam sosok Puteri Syahrul Bariyah. Perempuan 'Puteri Syahrul Bariyah' dengan 'diam'nya seakan-akan menyiratkan keadaan di mana perempuan istana hanya difungsikan sebagai simbol 'mutual' yang saling menguntungkan demi sebuah hubungan diplomasi kenegaraan. Menurut Feil dalam Hamdan & Md.Radzi, pertukaran perempuan merupakan simbol resminya sebuah ikatan sosial antara dua negara (Hamdan & Radzi, 2014, p. 225). Untuk itu, sudah tidak asing lagi jika ditemukan fenomena penyerahan puteri mahkota kepada negara-negara yang berkuasa dalam narasi-narasi Melayu.

Dalam naskah-naskah silsilah atau sejarah, bahkan perempuan juga ditempatkan pada fungsi reproduksi yaitu sebagai perantara untuk menghasilkan keturunan raja-raja yang berkuasa. Bahkan kemunculan Puteri Syahrul Bariyah hanya untuk menunjukkan dan membuktikan bahwa bangsa Melayu dinasti Malaka merupakan keturunan dari Raja Iskandar, raja yang besar yang diakui oleh seluruh dunia. Hal ini terlihat dari pernyataan ayah Puteri Syahrul Bariyah, Raja Kida Hindi yang disampaikan Perdana Menteri kepada Raja Iskandar, berikut:

Demikian kata Nabi Khidir: "Ketahuilah olehmu hei Raja Kida Hindi, bahawa raja kami inilah yang diserahkan Allah Taala kerajaan dunia ini kepadanya, dari daksina lalu ke paksina. Adapun sekarang, bahawa tuan Hamba ada beranak perempuan, terlalu baik parasnya; kehendaknya minta daripada tuan Hamba, dan diambil Raja Kida Hindi kiranya akan menantu, supaya berhubunglah segala anak cucu Raja Iskandar, jangan lagi berpu tusan kiranya hingga hari kiamat (Ahmad, 2008, p. 5).

Dalam proses perkawinan sebagai bentuk diplomasi sebuah negara, perempuan hanya dijadikan alat untuk memperlancar urusan persekutuan. Keadaan ini menjadi lebih parah digambarkan pengarang dalam *Sulalatus Salatin*, karena perempuan hanya dipinjam rahimnya untuk memelihara kebesaran nama Raja Iskandar. Tokoh perempuan dibuat patuh dengan peraturan dan ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan istana yang dalam hal ini dilakukan oleh Raja Kida Hindi selaku ayahnya dan juga raja di

negeri Hindi. Perempuan dipaksa berkorban untuk menjaga negerinya dari malapetaka perang dan kehancuran dengan menggadaikan tubuhnya. Pengarang bahkan mengabaikan pendapat dan perasaan tokoh perempuan ketika menghadapi perpisahan dengan suaminya pada saat kehamilannya. Jelas sekali ini *Sulalatus Salatin* yang dikarang oleh pengarang laki-laki menunjukkan rendahnya nilai perempuan dalam budaya patriarki, karena seluruh yang menyangkut tubuh perempuan diatur dan ditentukan oleh laki-laki (Hamdan & Radzi, 2014, p. 225).

Perihal konstruk patriarki yang memfungsikan perempuan sebagai pengukuhan atas kekuasaan dan kebesaran kaum laki-laki dapat dilihat dalam beberapa wacana perkawinan dimana perempuan yang difungsikan sebagai alat reproduksi dan ‘mutual’. Seperti dalam perkawinan, Puteri Mahtabu’l Bahri yang merupakan puteri Raja Aktabu’l-Ard, raja dalam negeri di bawah Laut dengan Raja Sulan, yang merupakan keturunan Raja Iskandar. Dengan perkawinan Raja Sulan dengan putri bawah laun ini, *Sulalatus Salatin* seakan-akan menggiring pembaca untuk meyakini bahwa kekuasaan Raja Iskandar tidak hanya pada wilayah daratan namun juga daerah bawah Laut. Dari perkawinan ini maka lahirlah tiga orang anak, yaitu Seri Teri Buana, Nila Pahlawan, dan Krisyna Pandita, masing-masing di kemudian hari akan dirajakan di negeri Palembang, Minangkabau, dan Tanjung Pura. Hal ini menunjukkan bahwa bangsa Melayu merupakan keturunan dari raja-raja Besar yang dihubungkan dengan kebesaran Raja Iskandar.

Yang menarik dari perkawinan Raja Sulan adalah *Sulalatus Salatin* hanya memberikan tempat bagi keturunan Raja Sulan yang didapatkan melalui melalui hubungan ‘mutual’ saja. Dalam naskah *Sulalatus Salatin* Raja Sulan diceritakan mengawini tiga orang perempuan, yaitu Puteri Dara Segangga, Puteri Onang Kiu, Puteri Mahtabu’l Bahri. *Pertama*, Puteri Dara Segangga adalah puteri dari Raja Gangga Syah Johan, raja di negeri Gangga Negara. *Kedua*, Puteri Onang Kiu merupakan anak dari Raja Chulan, dan ketiga, Puteri Mahtabu’l Bahri yang merupakan puteri Raja Aktabu’l-Ard, raja dalam negeri di bawah Laut. Kedua putri yang disebutkan pertama, yaitu Puteri Dara Segangga dan Puteri Onang Kiu merupakan tawanan perang yang kemudian diambil menjadi istri oleh Raja Sulan. Keturunan yang lahir dari hubungan Raja Sulan dengan kedua perempuan ini tidak terlalu banyak dibahas dalam naskah ini, namun istri yang dinikahi dalam fungsi ‘mutual’ dan ‘reproduksi’lah yang menjadi penerus kebesaran keturunan Raja Sulan dalam bangsa-bangsa Melayu.

Perempuan bahkan diantar ke kerajaan calon suaminya, seperti ketika Seri Teri Buana melamar Tuan Puteri Nila Pancadi, anak raja di negeri Bijaya Negara, benua Keling, untuk anak sulungnya, Raja Kecil Besar.

...Setelah diketahui bagindalah ertinya maka Raja Jambuga Rama Mudaliar pun terlalu sukacita, maka titah Raja Jambuga Rama Mudaliar, "Berkenanlah kita akan kehendak saudara kita itu, tetapi jangan saudara kita bersusah-susah menyuruhkan anakanda baginda ke mari; biarlah kita menghantarkan anak kita ke Singapura"(Ahmad, 2008, p. 43).

### **Perempuan dan Fungsi Rekreasi dalam *Sulalatus Salatin***

*Sulalatus Salatin* juga menggambarkan perempuan dengan fungsi rekreasi, kesenangan. Beberapa perkawinan tidak dimaksudkan untuk menghasilkan keturunan yang meneruskan silsilah keluarga kerajaan, namun hanya sebagai teman raja untuk bersenang-senang dengannya. Yang disayangkan dari citra yang dilekatkan oleh

pengarang *Sulalatus Salatin* pada tokoh perempuan adalah stereotip penyakit kedal pada perempuan-perempuan yang dikawini Seri Teri Buana (Nila Utama). Dalam naskah *Sulalatus Salatin* yang diselenggarakan oleh Azwar, penyakit kidal (kedal) dijelaskan sebagai penyakit kulit yang berupa bintik-bintik putih. Seluruh perempuan yang dikawini Seri Teri Buana mengalami penyakit kidal pada keesokan paginya. Diceritakan terdapat 39 puteri yang mengalami penyakit ini (Azwar, 2011, p. 15). Penyakit kidal ini hanya tidak terjadi setelah Seri Teri Buana menikah dengan Radin Ratna Cendera Puri, puteri Demang Lebar Daun.

Setelah malam dibawalah baginda beradu; setelah siang hari maka dilihat baginda anak raja itu sekonyong-konyong kedal. Maka dikembalikan baginda kepada Demang Lebar Daun, minta carikan yang lain pula. Maka dipersembahkannya pula; serta dibawa baginda beradu, kedal pula. Maka habislah anak raja-raja dalam negeri Palembang itu, serta dibawa baginda beradu kedal pula semua tubuhnya (Ahmad, 2008, p. 23).

Selain stereotip tentang penyakit kulit yang melekat pada tubuh perempuan, pengarang *Sulalatus Salatin* juga menunjukkan betapa perempuan sangat tidak dihargai pada masa itu. Hanya karena penyakit kulit saja, maka laki-laki dapat membuang perempuan dengan semena-mena tanpa memikirkan dampak atas apa yang telah diambil dari tubuh perempuan yang telah dikawininya itu. Laki-laki sebagai pemilik kekuasaan berhak menentukan apa yang terbaik bagi tubuhnya, sementara perempuan hanya dijadikan sebagai objek untuk memenuhi kebutuhan dan kesenangan laki-laki. Bahkan, Demang Lebar Daun sebagai ayah dari Radin Ratna Cendera Puri menyadari konsekuensi yang akan dihadapinya ketika menyerahkan anaknya kepada Seri Teri Buana. Untuk itu ia meminta anugerah kepada Seri Teri Buana untuk tidak mengusir anaknya dari istana jika Radin Ratna Cendera Puri pun mengidap penyakit kedal. Menjadi abdi raja lebih baik bagi anaknya yang perempuan daripada diusir keluar dari istana karena akan menjadi aib bagi keluarga. Tubuh perempuan dalam hal ini dianggap sebagai aib. Hal ini disampaikan pada paragraph berikut:

Maka sembah Demang Lebar Daun, "Barang maklum duli tuanku Yang Maha Mulia, jikalau anak patik telah terambil ke bawah duli, jikalau ia kena penyakit seperti patik-patik yang lain, telah maklum ke bawah duli tuanku itu, jikalau ada ampun kumia duli Yang Maha Mulia, janganlah tuanku keluarkan dari bawah istana tuanku. Biarlah ia menjadi gembala dapur Yang Maha Mulia, dan menyapu sampah di bawah peraduan duli tuanku. Seperkara lagi, perjanjian patik mohonkan anugerah ke bawah duli Yang Maha Mulia, segala hamba Melayu jikalau ada dosanya ke bawah duli, patik pohonkan jangan ia difadihatkan, dinista yang keji-keji, jikalau patut pada hukum syarak bunuh, tuanku; jangan duli tuanku aibi (Ahmad, 2008, p. 25).

Jika pada wacana sebelumnya perempuan dianggap sebagai aib keluarga jika diusir atau dihukum oleh raja, maka pada kisah Raja Iskandar Syah dan puteri Rajuna Tapa, puteri Rajuna Tapa menjadi penyebab terjadinya peperangan yang menyebabkan kekalahan di pihak Raja Iskandar Syah. Rajuna Tapa merasa dipermalukan dengan perlakuan Raja Iskandar Syah yang menghukum putrinya tanpa pembuktian terlebih dahulu. Dengan kejadian tersebut maka Rajuna Tapa membelot dan bersekongkol dengan Majapahit untuk menaklukkan Singapura. Perlawanan Rajuna Tapa terhadap Raja Iskandar Syah bukanlah untuk membayar perlakuan atas putrinya, tapi demi harga dirinya

sebagai laki-laki yang diinjak-injak melalui putrinya yang dihukum. Perempuan senantiasa menjadi aib dan beban bagi laki-laki yang memilikinya.

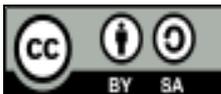
### KESIMPULAN

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa dalam *Sulalatus Salatin* sudah ada upaya pengarang untuk merekonstruksi peran perempuan dalam ranah domestik dan publik dengan memberikan citra kemandirian dan kepemimpinan, meskipun belum dalam porsi yang luas. Praktik perkawinan raja-raja Melayu terjewantah dalam dua bentuk yaitu perjodohan dan diplomasi. Dalam kebanyakan kasus perkawinan, tuan puteri tidak dapat memilih pasangan hidupnya karena perkawinannya merupakan kesepakatan ataupun karena simbol penaklukan. Berdasarkan hal tersebut maka perkawinan bagi perempuan-perempuan istana memiliki fungsi diplomasi, di samping dua fungsi lainnya yaitu fungsi reproduksi dan rekreasi. Di istana, fungsi reproduksi menjadi sangat esensial karena bersifat politis, yaitu untuk meneruskan garis keturunan dan tahta kerajaan. Perkawinan, dalam hal ini dijadikan ruang bagi kaum elite istana untuk melestarikan sifat kedewataan dan menjaga keturunan raja sebagai pewaris tahta kerajaan. Untuk itu, perempuan istana selain memikul peran reproduksi mereka juga membawa misi diplomasi yang menjaga perdamaian dan keamanan bangsanya dari peperangan dengan melakukan persekutuan dengan bangsa lain.

### REFERENSI

- Ahmad, A. S. (2008). *Sulalatus Salatin*. Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Azwar, H. P. H. M. D. (2011). *Sulalatus Salatin: Sejarah Melayu Karya Tun Sri Lanang Versi Populer*. Yayasan Tun Sri Lanang.
- Braginsky, I. V. (1998). *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal; Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19*. INIS.
- Creese, H. (2012). *Perempuan dalam Dunia Kakawin: Perkawinan dan Seksualitas di Istana Indic, Jawa, dan Bali*. Pustaka Larasan.
- Dahlan, A. (2015). *Sejarah Melayu*. Kepustakaan Populer Gramedia.
- Endraswara, S. (2003). *Metodologi Penelitian Sastra: Epistemologi, Model, Teori, dan Aplikasi*. Pustaka Widyatama.
- Fang, L. Y. (2011). *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik*. Yayasan Obor Indonesia.
- Hamdan, R., & Radzi, S. B. M. (2014). The Meaning of Female Passivity in Traditional Malay Literature. *Asian Social Science*, 10(17), 222–228. <https://doi.org/10.5539/ass.v10n17p222>
- Haryatmoko. (2013). Sejarah Seksualitas: Sejarah Pewacanaan Seks dan Kekuasaan Menurut Foucault. In *Subjek yang Dikekang: Pengantar ke Pemikiran Julia Kristeva, Simone de Beauvoir, Michel Foucault, Jacques Lacan* (pp. 37–56). Komunitas Salihara-Hivos.
- Ikram, A. (1997). *Filologia Nusantara*. Pustaka Jaya.

- Iskandar, T. (1996). *Kesusasteraan Klasik Melayu Sepanjang Abad*. Penerbit Libra.
- Mandoyokusumo. (1975). *Serat Raja Putra Ngayogyakarta Hadiningrat*. Babadan Museum Karaton Ngayogyakarta Hadiningrat.
- N.S., E. S. (2017). Batari Hyang Janapati dalam Perspektif Gender. *Jentera: Jurnal Kajian Sastra*, 6(2), 164–180. <https://doi.org/10.26499/rnh.v6i2.177>
- Rajagopalachari, C. (2014). *Mahabharata*. Bhavan's Book University.
- Rokhmansyah, A. (2016). *Pengantar Gender dan Feminisme: Pemahaman Awal Kritik Sastra Feminisme*. Penerbit Garudhawaca.
- Sharma, K. A. (2013). *Perempuan-Perempuan Mahabharata*. Kepustakaan Populer Gramedia.
- Showalter, E. (1985). *The New Feminist Criticism*. Basil Blackwell.
- Sugihastuti, & Suharto. (2002). *Kritik Sastra Feminis: Teori dan Aplikasinya*. Pustaka Pelajar.
- Thornham, S. (2010). *Teori Feminis dan Cultural Studies* (A. B. Mahyudin (ed.); Terj.). Jelasutra.
- Wijanarko, F. (2018). Perempuan dalam Swara Sestra dan Fakta Perkawinan Endogami Aristokrat Jawa. *Jentera: Jurnal Kajian Sastra*, 7(1), 1–19. <https://doi.org/http://doi.org/10.26499/jentera.v7i1.606>
- Winstedt, S. R. (1969). *A History of Classical Malay Literature*. Oxford University Press.



© 2020 by Rizqi Handayani  
This work is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International License (CC BY SA)