

Membaca *Dualism-Antithesis* dan *Dualism-Harmony* sebagai Dasar Memahami Konsensus Ruang Nusantara

Susilo Kusdiwanggo

Jurusan Arsitektur, Fakultas Teknik, Universitas Brawijaya.
Korespondensi : kusdiwanggo@ub.ac.id

Abstrak

Setiap budaya pada masyarakat primordial Indonesia (Nusantara) memiliki benih sifat dualisme (keseberba-duaan ganda) yang berbeda-beda. Rujukan awal sifat dualisme tersebut justru banyak ditemukan melalui keberadaan mitos. Walaupun mitos bagi sebagian orang tidak masuk akal, tetapi pada kenyataannya genesis dan peradaban sering bermula dari mitologi. Sifat dualisme ini telah menjadi dasar tertua konsep ruang Nusantara. Sayangnya, sifat dualisme tersebut sering dipahami hanya melalui pemikiran *dualism-antithesis*. Padahal, melalui kehidupan masyarakat budaya padi di Ciptagelar sebagai salah satu khazah budaya dan peradaban Nusantara, dualisme dapat juga dipahami melalui pemikiran *dualism-harmony (sakuren)*. Tulisan ini bertujuan membahas dan memahami dualisme dari dua sisi antitesis dan harmoni. Hasil yang diperoleh adalah bahwa *sakuren* dapat didudukkan sebagai tinjauan kritis terhadap cara memahami dualisme yang sudah pernah ada sebelumnya.

Kata-kunci : dualisme, *dualism-antithesis*, *dualism-harmony*, mitos, Nusantara

Pendahuluan

Beberapa konsensus orientasi ruang pada masyarakat Nusantara antara dikenal sebagai *kaja-kelod* (Bali), *hili-bawo* (Nias), *bincar-bonom* (Singengu [Nuraini, 2014]), maupun *indung-pangawasa* (Ciptagelar). Masyarakat Bali memiliki pandangan hidup bahwa pusat dunia mereka berada pada oposisi antara gunung (*kaja*) dan laut (*kelod*). Keduanya membentuk poros spiritual. Konsep kosmologi ini berlaku bagi semua masyarakat Bali, baik yang berada di sisi selatan atau sebelah utara Gunung Agung. Dengan demikian kedudukan *kaja-kelod* tidak bisa dipertukarkan menjadi *kelod-kaja*. Selain itu, *kaja* dan *kelod* tidak semata terkait dengan arah mata angin utara-selatan, karena gunung muncul sebagai tempat yang disakralkan. Namun demikian konsep oposisi orientasi oposisi *kaja-kelod* tidak sesederhana itu (Lovric, 1987 dalam Waterson, 1990). Laut juga merupakan sumber kekuatan, kehidupan, pengetahuan, dan tempat purifikasi. Jadi laut bukan semata-mata tempat berkumpulnya semua roh jahat. Ada

semacam konsep ambiguitas atau makna ganda (ambivalensi) dari konsep oposisi orientasi Bali.

Arah pergerakan permukiman orang Nias juga berorientasi ke gunung atau menjauhi laut. Semakin tinggi dianggap semakin baik. Beberapa permukiman menggunakan nama bukit atau gunung, seperti *hili* dan *bawo*. Secara tradisional, sistem kosmologi Nias membagi tempat menjadi dua oposisi dominan, yaitu (1) *lowalani* berupa tempat yang tinggi, dunia atas, dan memiliki representasi warna kuning emas dan (2) *lature dano*, berupa tanah yang rendah, dunia bawah, dan memiliki representasi warna merah (Suzuki, 1959 dalam Waterson, 1990). Namun demikian, makna ganda juga ditemukan di Nias, *batu banua* memiliki dua makna antara desa dan langit, demikian juga dengan *fuso nawali* (jalan-langit), dan *ewali* (desa-kosmos).

Pada masyarakat Ciptagelar, *indung* (ibu) di selatan dan *pangawasa* (ketenagaan/energi) di utara menjadi sumbu sakral. Posisi *indung* di selatan merepresentasikan keyakinan awal

genesis peradaban manusia. Namun kehadiran *indung-pangawasa* bukan merupakan suatu hal yang dipertentangkan. Keduanya hadir sebagai entitas sepasang yang saling melengkapi dan serasi. Oleh karena itu, keberadaan pasangan *indung-pangawasa* juga tidak terlepas dari keberadaan pasangan *bapa* (bapak) di barat dan *cahaya* (kehidupan) di timur. Dengan demikian, *indung-pangawasa* dan *bapa-cahaya* menjadi pasangan serasi yang saling melengkapi (Kusdiwanggo, 2015).

Konsensus orientasi ruang, baik itu *kaja-kelod*, *hill-bawo*, *bincar-bonom*, maupun *indung-pangawasa* berasal dari mitos. Walaupun mitos bagi sebagian orang tidak masuk akal/logika, tetapi pada kenyataannya genesis dan peradaban bangsa Indonesia primordial sering kali diawali dengan mitologi. Hidup adalah tentang mitologi dan metodologi (Jeihan dalam Detik.com, 2017). Mitologi diciptakan dengan spiritualitas, sedangkan metodologi diciptakan dengan kebudayaan. Suatu bangsa menjadi besar jika ia hidup dengan mitologi. Mitos tidak patut untuk disepelekan. Bangsa ini semakin melemah karena menganggap mitos itu kuno dan tidak logis. Anak bangsa ini justru menyepelkan mitos yang dianggap sebagai dongeng belaka atau klenik. Pada hakikatnya, mitos memiliki kekuatan yang besar dari dalam diri manusia untuk membangkitkan spiritualitas bangsa.

Sejarah genesis Nias Selatan, bermula dari Inada Samihara Luo yang lahir dari kabut. Dia adalah ibu para Dewa dan manusia. Dewa orang Nias kuno berwajah tiga, yaitu: Lowalangi, Lature Danö, dan Siléwé Nazarata (Suzuki (1959: 12, 17)). Ketiganya menunjukkan konsep dualisme (ambivalensi) dan monisme (totalitas). Dualisme melukiskan perbedaan kontras, sedangkan Monisme adalah gabungan perbedaan itu. Gabungan diantara dua sifat itu ditunjukkan oleh Siléwé Nazarata yang dideskripsikan dengan patung berkelamin pria tapi berpayudara, serta berjenggot dan berkumis tapi bertubuh wanita (Zebua, 2008 dalam Nias Online).

Dalam budaya dan tradisi Dayak Ngaju, pohon kehidupan (*tree of life*) dilihat sebagai sebuah

ekspresi total dari kreativitas dan keabadian. (Schärer, 1946: 18-30). Ritual suci Dayak Ngaju menyatukan dualisme-antitesis, perempuan Jata yang muncul dari air dan lelaki Mahata yang turun dari gunung suci di Dunia Atas dalam sebuah Pohon Kehidupan. Penyatuan keduanya menghidupkan kembali Pohon Kehidupan yang sebelumnya telah mati. Demikian seterusnya pada setiap ritual tersebut. Mereka kembali ke pohon yang telah mati dan melahirkan pohon kehidupan kembali. Proses ini senantiasa berulang dan terjadi pengulangan penciptaan (*the repetition of the creation*) dan pembaharuan dunia (*the renewal of the world*) (Wales, 1959: 112). Jata dan Mahata adalah cerminan dari dualisme, sedangkan pohon kehidupan adalah monisme.

Mitos turut serta membangun pemahaman ruang di Indonesia. Bangsa Indonesia memiliki serangkaian pemahaman ruang, yaitu pola pembagian dua, tiga, lima, dan sembilan. "Pola pembagian dua" menjadi struktur yang paling tua di Indonesia. Meminjam istilah Waterson (1990: 91), *South-East Asia offers an especially rich field for investigation of the influence of cosmological ideas upon house and settlement pattern*. Namun, tulisan ini hanya membatasi pada pembahasan pola pembagian dua. Pola pembagian dua sering dimengerti, terutama dalam teori Barat sebagai dualisme, oposisi, *dual organization*, maupun dualisme-antitesis. Apakah memang demikian? Bagaimana sebenarnya konsep "dualisme" ini dari paradigma Nusantara?.

Tujuan dan Metode Penelitian

Tulisan ini bertujuan membahas dan memahami dualisme dari dua sisi, yaitu antitesis dan harmoni (*sakuren*). Metode yang digunakan adalah metode kepustakaan yang dielaborasi dengan aktivitas etno-arsitektur pada masyarakat budaya padi Kasepuhan Ciptagelar yang bernalitas huma (ganda) dan sawah.

Meta-Empiris

Seringkali "religi" disalahartikan sebagai sistem yang aneh, yaitu meta-empiris, supranatural, atau spiritual. Teori dan "kepercayaan" telah dipisahkan (sekuler). Dalam realitas kehidupan perlu diadopsi sistem totalitas antara "keyakinan" dan "budaya". Istilah kerasukan '*spirit possessor*' yang secara antropologi disebut dengan istilah *emic*, merupakan istilah religi atau teologis. Pengalaman kerasukan ini tidak bisa diamati secara ilmiah karena menyangkut masalah keimanan. Penelitian tentang sistem kepercayaan dan religi tidak mampu dilakukan, karena keterbatasan metodologi penelitian ilmiah. Para akademisi tidak bisa menyangkal atau membuktikan klaim dari orang-orang yang percaya tentang hal-hal supernatural seperti kerasukan tersebut. Namun *emic* mengklarifikasi bahwa keberadaan meta-empiris itu hadir diantara orang-orang yang mempercayainya.

Keberadaan meta-empiris secara empiris dapat diidentifikasi melalui empat unsur, yaitu 1). Karakter orang yang hadir di ritual tersebut; 2). Karakter *hyperkinetic* perilaku *trance* dari orang yang dijadikan sebagai "medium"; 3) kode-kode yang ditunjukkan orang yang *trance*, dan 4). Keyakinan masyarakat bahwa roh menguasai manusia. Adanya *trance* dan *medium* menandakan bahwa keberadaan metaempiris hadir diantara orang-orang yang mempercayainya. (Harvey, 2000: 10, 80-83; Platvoet, 1990: 194). Namun tidak selamanya kehadiran meta-empiris ditandai oleh kedua hal tersebut. Ritual atau *emic* yang selalu berulang menggunakan *medium*, seperti asap *parapayaan* (perapian kecil yang bisa dibawa dan bergerak berisi bawa api dan dupa) dan/atau rokok, sudah bisa dikatakan bahwa realitas meta-empiris telah hadir.

Teisme memiliki makna meta-empiris. Rasionalitas teisme didasarkan pada: 1) signifikansi meta-empiris, 2) konsistensi; 3) signifikansi moral; dan 4) implikasi pragmatis. Keempat rasionalitas tersebut berkontribusi pada argumentasi kosmologis dan teologis masyarakat (Zeis, 1987: 280-190). Pengetahuan non-empiris (meta-empiris) dibangun dari idealisme transendental masyarakatnya (Senderowicz, 2005: 2-3). Proses rasionalitas

teisme dapat mendukung bagan pengetahuan meta-empiris. Berdasarkan elaborasi rasionalitas teisis dan *emic*, bangun pengetahuan meta-empiris setidaknya bisa dikupas.

Dualism-Antithesis

Terdapat tiga kemungkinan dalam alam pikiran yang mendorong kemunculan realitas, yaitu *dualism* (dualisme), *monism* (monisme), dan *duality* (dualistis) (Buckham, 1913: 156-171). Dualisme merujuk ada moralitas, paham, atau kepercayaan, sedangkan dualistis mengacu pada sifat ontologisnya. Dualistis berisi pengakuan atas dua perbedaan dan tidak bisa dipertukarkan, namun saling melengkapi realitas. Dualistis dipahami sebagai pikiran dan materi; spirit dan alam, satu bersifat aktif, sedangkan lainnya pasif. Monism dideskripsikan oleh Buckham sebagai penafsiran semua eksistensi sebagai bentuk ketunggalan.

Merujuk pada kajian Sellars (1921:482-493), dualisme terkait dengan sensasi, sementara dualistis pada persepsi. Jika organisme dianggap sebagai obyek penelitian ilmiah, maka muncul dualisme, yaitu fisik yang logis dan psikis yang subjektif. Pengetahuan yang diperoleh dari ilmu-ilmu fisik yang logis disebut sebagai *epistemological dualism*. Sementara, pengetahuan yang dibangun dari ranah psikis yang subjektif dinamakan *metaphysical dualism*. Sellars melihat bahwa antara keduanya tidak terjadi hubungan yang logis. Terkait dengan definisi dualisme dan dualistis, *metaphysical dualism* cenderung sebagai dualisme, sedangkan *epistemological dualism* adalah dualistis.

Gagasan Buckham (1913) dan Sellar (1921) masih menunjukkan adanya perbedaan teritori antara pikiran dan materi. Keduanya dipandang sebagai bagian yang terpisah. Oposisi ini dikenal sebagai *ordinary dualism*. Bergson mengkritik *ordinary dualism* yang tidak lebih dari bentuk idealisme dan realisme. *Ordinary dualism* mengkontraskan antara persepsi dengan materi. Bergson berpendapat bahwa persepsi dan materi hanyalah bentuk yang berbeda dari sumber yang sama. Persepsi dan materi bukanlah oposisi. Dia bukan merupakan bentuk

mandiri dari materi dan rohani (spirit). Sumber yang sama tersebut hanya mentransfer persepsi, biasanya berfungsi sebagai pikiran ke sisi material. Materi bukan merupakan bagian dari kelompok independen. Materi terhubung dengan kesadaran. Obyek dibentuk oleh aktivitas kesadaran. Kesadaran tidak identik dengan rohani (spirit), yang secara fundamental berbeda dengan materi. Kesadaran adalah titik kontak antara aktivitas fisik dan wawasan rohani. Prinsip ini meruntuhkan perbedaan antara persepsi dan obyeknya yang masih memisahkan antara materi dan rohani (Barr, 1913:643). Bergson menunjukkan bahwa kesadaran sebagai titik kontak merupakan pihak ketiga diantara dua sifat yang dianggap beroposisi. Dalam hal ini, dualisme terdiri dari dua pihak, yaitu (1) kelompok dengan dua sifat beroposisi dan (2) satu pihak sebagai titik kontakannya.

Dualisme dalam kehidupan melesap pada aktivitas sehari-hari dan berlanjut pada sikap psikologi, organisasi sosial, dan pemikiran metafisikal. (Levi-Strauss, 1963: 116). Levi-Strauss melihat praktek dualisme tampil dalam kehidupan kelompok sosial dan pola hubungan masyarakat. Di Negri-Sembilan Minangkabau, Jong (1952) telah menemukan jenis struktur yang mendeskripsikan suatu oposisi. Dari sini ditemukan bentuk ganda (*dua*). Dualisme itu sendiri merupakan bentuk rangkap atau dua-ganda. Dalam beberapa kasus, bentukan ganda harus dipahami sebagai dikotomi seimbang dan simetris antara kelompok-kelompok sosial, aspek dunia fisik, atribut moral, atau metafisik, yang tampaknya bisa digeneralisasikan sebagai sebuah jenis konsep diametral struktur. Dalam perspektif konsentris, konsep diametral struktur dipahami sebagai oposisi. Levi-Strauss sadar bahwa elemen dari sebuah struktur diametral tidak selamanya dalam kedudukan sebanding (*unequal*). Walaupun tidak sebanding yang terpenting adalah terjadinya timbal-balik diantara dua elemen oposisi tersebut. Bentuk ketidakseimbangan ini adalah fenomena misterius (Levi-Strauss, 1963: 139-140).

"Pola pembagian dua" menjadi struktur yang paling tua di Indonesia. Pemahaman ruang dualistik berkembang pada masyarakat pemburu dan paramu, peladang, dan maritim yang

konsumtif. Unsur waktu dan kerohanian bersifat dinamis (daya gaib dan energi). Prinsip dualistik tidak hanya digunakan dalam memaknai waktu dan ruang, tetapi juga unsur-unsur lain seperti sistem kekerabatan, pekerjaan, alam binatang, alam tumbuhan, dsb.

"Pola pembagian tiga" banyak dijumpai pada masyarakat peladang yang setengah produktif dan konsumtif. Unsur waktu dan kerohanian bersifat animistik. Masyarakat peladang yang membuka lahan akan bersifat 'obyektif' terhadap alam, sehingga menyadari identitasnya yang berbeda dengan alam lingkungannya. Kekuatan gaib menjadi dipersonifikasikan. Pemahaman ruang *triadic* menekankan pada independensi ruang dan egaliter.

"Pola pembagian lima" atau "pembagian sembilan" kebanyakan dijumpai pada masyarakat sawah yang produktif. Sikap masyarakat sawah juga sama dengan masyarakat peladang yang obyektif, namun masyarakat sawah lebih banyak dengan benda-benda "buatan", karena sawah itu sendiri merupakan hasil rekayasa. Persawahan tidak bisa dilakukan seorang diri atau kelompok kecil saja, melainkan harus kolektif masal. Persawahan memerlukan lahan yang luas dan sistem pengairan yang baik. Semakin luas sawah, semakin banyak tenaga kerja. Semakin banyak konsentrasi di suatu wilayah, semakin diperlukan organisasi yang kuat. Oleh karena itu, dalam masyarakat sawah dikenal satu pusat kekuasaan untuk pengaturan yang kuat, sehingga diperlukan pola ruang terpusat dengan penguasaan atas wilayah-wilayah yang mengelilinginya. *Papat keblat*, *kalimo pancer* menjadi kebutuhan pokok pengaturan ruang. Pada masyarakat sawah kesatuan ruang berdasarkan lokalitasnya. Manusia itu adalah tanah di tempat dia berada. Manusia dan tanah tak dapat dipisahkan. Kesatuan sosial adalah kesatuan lokalnya. Pada masyarakat sawah tidak dikenal; "ruang dalam" dan "ruang luar", semua ruang adalah "ruang dalam". Semua yang tunduk pada pengaturan pusat adalah orang "dalam", sehingga tidak dikenal "batas". Masyarakat sawah tidak mengenal pembagian "dalam", "luar", dan "batas" seperti yang masih dimiliki

oleh masyarakat peladang (Sumardjo, 2002:16-21).

Dalam kasus struktur konsentris, ketidakseimbangan/ketidaksamaan diperoleh, ketika dua elemen diatur pada satu titik referensi yang sama, yaitu di tengah/pusat di mana satu lingkaran lebih dekat ke pusat daripada yang lain. Dari sudut pandang ini ditemukan tiga persoalan, yaitu (1) sifat struktur diametral, (2) sifat struktur konsentris; dan (3) kebanyakan struktur diametral menyajikan karakter asimetris. Apapun bentuknya, apakah itu diametral atau konsentris, struktur ganda di Indonesia tampaknya selalu berdampingan dengan struktur yang mengandung elemen ganjil, yang paling sering adalah tiga, tetapi juga lima, tujuh, atau sembilan. Apakah relasi dari bentuk ini? Jong menjelaskan bahwa sistem ganjil dapat direduksi menjadi sistem genap dengan cara memperlakukan oposisi antara pusat dengan sisi di tepinya (*opposition between the center and the adjacent side*), sehingga menjadi dua kelompok saja, antara kelompok pertama dengan kelompok kedua. (Levi-Strauss, 1963:141).

Melalui analisisnya pada masyarakat Baroro, Levi-Strauss (1963:147), menyimpulkan bahwa terdapat tiga jenis struktur dalam pola hubungan masyarakat, yaitu (1) jenis dualisme diametral, (2) jenis dualisme konsentris, dan (3) jenis struktur *triadic*. Ketiga jenis struktur tersebut merupakan kompleksitas organisasi ganda (*dual organizations*). Konsep *dual organizations* dapat dijumpai pada komposisi pura di Bali, di mana terdapat dua halaman dalam dan sebuah halaman di luar. Dua yang pertama melambangkan dikotomi kosmik pada umumnya, sedangkan yang ketiganya merupakan bentuk rekonsiliasi pembagian antitesis. Levi-Strauss lebih memilih kata *reconciliation* alih-alih *fusion* seperti yang dipilih oleh Kroef (1954: 847-862) dalam menjelaskan dualisme dan simbolis antitesis di Indonesia.

Antitesis adalah bentuk negasi. Antitesis didefinisikan sebagai perbedaan yang ekstrem. Terdapat tujuh prinsip dalam antitesis (Lloyd, 1911: 281-289), yaitu (1) *Mutual reproduction*, setiap istilah dalam antitesis menjadi relatif,

tidak memiliki karakter tanpa kehadiran lainnya, dan saling mereproduksi makna satu sama lain; (2) *duplicity of meaning*, setiap istilah dalam antitesis memiliki makna ganda; (3) *Identity of the opposites*, istilah dalam antitesis selalu memiliki makna yang berlawanan atau paradoks.; (4) *Serial mediation*, satu istilah dengan istilah lainnya dalam antitesis merupakan suatu rangkaian, seperti dari kosong hingga tak terbatas; (5) *Difference at once in kind and degree*, setiap istilah dari antitesis memiliki perbedaan dalam hal jenis dan tingkatan; (6) *dimensional difference*, dua istilah dalam antitesis berkedudukan dalam dua dimensi yang berbeda; dan (7) *Parallelism in all difference*, satu istilah dengan istilah lainnya dalam antitesis mengalami proses pergerakan, yang meliputi (a) *identification*, yaitu proses hilangnya makna istilah satu ke istilah lainnya, (b) *transformation*, yaitu perubahan makna kualitatif di mana istilah pertama menjadi penampang bagi istilah kedua, (c) *persistence or renewal of the antithesis*, karena identifikasi dan transformasi adalah proses *coincident*, maka oposisi selalu bangkit.

Kembali kepada *dual organizations*, apa hubungan antara ketiga jenis representasi dari dualisme diametral, dualisme konsentris, dan *triadic*? Dan bagaimana dia disebut sebagai "organisasi ganda"? Apa hubungan antara dualisme dan *triadism* dan hubungan antara dua bentuk dualisme? *Triadism* dan dualisme tidak dapat dipisahkan, karena dualisme sebagai batas ("borderline") dari jenis *triadic*. Dualisme konsentris adalah mediator antara dualisme diametral dan *triadism*, karena melalui dualisme konsentris terjadi diantara dua elemen lainnya. Perbedaan mendasar antara dualisme diametral dan konsentris, yaitu dualisme diametral bersifat statis, sedangkan dualisme konsentris bersifat dinamis. Dualisme diametral yang statis tidak dapat melampaui keterbatasan pada dirinya sendiri; transformasi hanya menimbulkan jenis dualisme yang sama saat pertama kalinya muncul. Sementara dualisme konsentris yang dinamis memuat *triadism* secara implisit. Tegasnya, setiap upaya perpindahan dari sebuah *triadic*-asimetris ke *dyadic*-simetris memerlukan dualisme konsentris, yang *dyadic* seperti *dyadic*-simetris dan yang asimetris

seperti *triadic*-asimetris (Levi-Strauss, 1963:150-151).

Pendapat Levi-Strauss di atas meninggalkan jejak kata kunci, "batas", "mediator" dan "transisi". Dalam relasi *triadic* masyarakat arkaik Indonesia, di antara dua pasangan oposisi terdapat "batas". Menurut Sumardjo (2002: 9, 16). "batas" menghubungkan kategori "dalam" dan "luar". Batas bersifat harmonis. Batas menjadi tempat pertemuan yang sakral. "Batas" ini identik dengan titik kontak atau *point of contact* berdasarkan tesis Bergson (Barr, 1913:643). Antara Dunia Atas dan Dunia Bawah dibatasi oleh Dunia Tengah. Makhluk supernatural itu berada di Dunia Atas dan Dunia Bawah, sedangkan manusia mendiami Dunia Tengah yang relatif. Kisah-kisah mitologis penciptaan dunia (genesis) diberbagai suku di Indonesia selalu dimulai dari Dunia Atas. Kepercayaan lama Indonesia tidak memandang ketiga dunia tersebut sebagai pemisahan, namun tetap menjadi satu keutuhan. Di Dunia Tengah merupakan tempat pertemuan daya-daya supernatural.

Selain itu, "mediator" dan "transisi" pada dualisme diametral mengindikasikan modus penyatuan dua pihak. Dalam masyarakat lama Indonesia, dikenal dua modus penyatuan antara dua pihak tersebut, yaitu dengan pola peperangan atau pola perkawinan (Sumardjo, 2002:4-5). Dalam pola peperangan realitas dualisme-antitesis tersebut saling meniadakan. Keduanya saling berkonfrontasi untuk menjadi kesatuan dan kekuatan tunggal yang eksis. Kematian atau ketiadaan salah satu dari kedua pihak menumbuhkan kehidupan baru. Ketiadaan salah satu entitas karena melebur di dalam entitas lain. Dalam pola perkawinan, realitas dualisme-antitesis tersebut saling mengadakan. Keduanya saling dipertemukan dalam bentuk persatuan. Setiap realitas masih memiliki eksistensinya masing-masing dan saling melengkapi. Dari persatuan dua pihak (*dual*) tersebut akan menghasilkan satu entitas baru dan relasinya menjadi tiga pihak (*triad*).

Dalam penyatuan dua pihak, antitesis sebagai bentuk negasi perbedaan yang ekstrem dapat dikelompokkan ke dalam modus peperangan.

Keduanya (*dual*) berada pada kutub yang bertentangan dan saling meniadakan. Penyatuan keduanya menjadikan dua entitas melebur. Dengan demikian pembahasan yang terkait dengan *dualism-antithesis* termasuk dalam kelompok tersebut. Apakah dalam hal "dualisme" ini, masyarakat Nusantara menganut total deskripsi *dualism-antithesis*? Tesis Sumardjo (2012) masih menyisakan satu modus penyatuan lagi

Dualism-Harmony

Pada masyarakat budaya padi Kasepuhan Ciptagelar, dua pihak (*dual*) bukan merupakan dua pihak yang saling dipertentangkan. Keduanya hadir sebagai pasangan harmoni. Mereka menyebutnya sebagai *sakuren* yang bermakna tinggi dalam falasah kehidupan-kehidupan, sistem kepercayaan dan religi mereka.

Sakuren adalah realitas sepasang yang saling mengeksistensi atau saling mengada, bukan saling meniadakan. *Sakuren* adalah relasi saling melengkapi, bukan saling mendominasi atau mengendalikan. *Sakuren* dicari melalui proses harmonisasi dari dua sifat yang berbeda.

Fenomena kosong adalah *noumena* isi. Sebaliknya, fenomena isi adalah *noumena* kosong. Apa yang tampak justru tidak menunjukkan hakikat yang sebenarnya. Bahwa yang *eusi* adalah *suwung* yang sejatinya *eusi*; adanya Ada karena Kosong yang sebenarnya Ada. Hierarki tertinggi *sakuren* adalah *suwung-eusi*. (Kusdiwanggo, 2015)

Suwung merupakan suatu dimensi di mana waktu tak lagi bergerak dan ruang tak lagi berubah (Jeihan, 2017). Jika kosong itu kosong, alias tanpa isi, maka *suwung* justru berisi penuh. *Suwung* adalah kekosongan yang penuh dengan kekosongan itu sendiri. Di dalam *suwung* tidak ada kata dan bicara; di dalam *suwung* hanya ada ucapan dalam diam.

Fenomena *sakuren* hadir sepanjang masa dalam skala ruang yang berbeda, berupa dua entitas saling melengkapi. Walaupun dua entitas tersebut hadir berpasangan, namun tidak saling melebur. Tidak ada titik peleburan di antara

keduanya. Sebagai gantinya terdapat ruang *suwung* atau ruang kosong yang menjadi media penghubung antar-keduanya. Hubungan yang terjadi bukan merupakan relasi putus, melainkan terus-menerus. Hubungan yang telah terjadi senantiasa dipelihara terus. Tujuan pemeliharaan adalah mempertemukan dua kutub tersebut dalam satu kedudukan yang selaras, di mana *suwung-eusi* berada pada satu kohesi bukan pada satu bentuk peleburan.

Sakuren adalah inti atau syarat terjadinya kehidupan. Tugas kehidupan hanya bisa dijalani oleh dua entitas berpasangan itu. Pada akhirnya, *sakuren* adalah makna eksistensial dari sifat sepasang yang harus diupayakan dan dijadikan sebagai prasyarat untuk memperoleh keselamatan dan keberlanjutan hidup.

Kesimpulan

Setiap budaya pada masyarakat primordial Indonesia (Nusantara) memiliki benih sifat dualisme (*keseberba-duaan ganda*) yang berbeda-beda. Sifat dualisme ini menjadi dasar tertua konsep ruang Nusantara. Sifat dualisme dapat dipertemukan dalam dua modus, yaitu peperangan (*competition*) dan perkawinan (*complement*).

Konsep *dualism-antithesis* yang secara strukturalis sering dianggap sebagai oposisi biner merupakan konsep dua kutub tajam yang saling berhadapan-hadapan (dialektika). Salah satu dari keduanya saling mendominasi atau meniadakan. Jika keduanya dipertemukan, maka akan terjadi titik peleburan. Keselamatan, hidup, dan kehidupan dapat berlangsung dan berlanjut atas dasar dominasi dan ketiadaan dari yang lain.

Namun, belajar dari konsep *sakuren*, sifat dualisme dapat dipertemukan dalam wujud saling mengeksistensi atau mengadakan. Tidak ada dialektika dan ketegangan, sebagai gantinya adalah keserasian dan keselerasan. *Sakuren* merupakan *dualism-harmony*. Jika keduanya dipertemukan, maka tidak terjadi titik peleburan. Keduanya saling hadir dan saling melengkapi. Keselamatan, hidup, dan kehidupan dapat berlangsung dan berlanjut atas dasar harmoni dan keberadaan dari yang lain. *Sakuren*

didudukan sebagai tinjauan kritis terhadap konsep dualisme yang sudah ada.

Daftar Pustaka

- Barr, N. C. (1913). The Dualism of Bergson. The Philosophical Review, Vol. 22, No. 6 (Nov., 1913), pp. 639-652.
- Buckham, J. W. (1913). Dualism or Duality? The Harvard Theological Review, Vol. 6, No. 2 (Apr., 1913), pp. 156-171.
- Harvey, G. (Ed.). (2000). Indigenous Religions. London & New York: Cassell.
- <http://news.detik.com/kolom/d-3518218/jeihan-suwung-dan-jalan-kebudayaan-diakses-07-September-2017>.
- <http://niasonline.net/2008/04/14/melacak-mitos-silewe-nazarata/comment-page-9/>
- Jong, P. E., D. Josselin. (1952): Minangkabau and Negri Sembilan. Socio-political structure in Indonesia. The Hague.
- Kroef, J. M. V. D. (1954): Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society. American Anthropologist, New Series, Vol. 56, No. 5, Part 1 (Oct., 1954), pp. 847-862.
- Kusdiwanggo, S. (2015). "Pancer-Pangawinan sebagai Konsep Spasial Masyarakat Adat Budaya Padi Kasepuhan Ciptagelar". Disertasi. Bandung: ITB.
- Levi-Strauss, C. (1963): Structural Anthropology. New York: Basic Books, Inc.
- Lloyd, A. H. (1911): The Logic of Antithesis. The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Vol. 8, No. 11 (May 25, 1911), pp. 281-289.
- Platvoet, Jan. 1990. "The Definers Defined: Tradition in the Definition of Religion in Method & Theory in the Study of Religion, Vol. 2, No. 2 (1990), pp. 180-212.
- Schärer, H. (1946). Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Slid Borneo. Leyden. Pp. 18-30.
- Sellars, R. W. (1921). Epistemological Dualism vs. Metaphysical Dualism. The Philosophical Review, Vol. 30, No. 5 (Sep., 1921), pp. 482-493.
- Senderowicz, Y. M. (2005). The Coherence of Kant's Transcendental Idealisms. Tel Aviv University, Ramat Aviv, Israel: Springer.
- Sumardjo, J. (2002). Arkeologi Budaya Indonesia, Yogyakarta: Qalam.
- Suzuki, P. T. (1959). The Religious System and Culture of Nias, Indonesia. Uitgeverij Excelsior.
- Wales, H. G. Q. (1959). The Cosmological Aspect of Indonesian Religion The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, No. 3/4 (Oct., 1959), pp. 100-139.
- Wales, H. G. Quaritch. (1959). The Cosmological Aspect of Indonesian Religion The Journal of the

Membaca *Dualism-Antithesis* dan *Dualism-Harmony* sebagai Dasar Memahami Konsensus Ruang Nusantara

Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, No. 3/4 (Oct., 1959), pp. 100-139.

Waterson, R. (1990). *The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. Singapore/Oxford/New York: Oxford University Press.

Zeis, J. (1987). "The Vindication of Theism" in *The Journal of Speculative Philosophy, New Series, Vol. 1, No. 4* (1987), pp. 280-290.