

Sakuren: Konsep Spasial sebagai Prasyarat Keselamatan Masyarakat Budaya Padi di Kasepuhan Ciptagelar

Susilo Kusdiwanggo¹ dan Jakob Sumardjo²

¹Program Doktor Arsitektur ITB, Jl. Ganesha 10 Bandung 40132.

²Fakultas Seni Rupa dan Desain ITB, Jl. Ganesha 10 Bandung 40132.

ABSTRACT

In the rice culture of Kasepuhan Ciptagelar society, life will emerge after sakuren brought together (pangawinan). Life is not static, but dynamic and cyclical. Sakuren should be sought through the ngalasuwung, that is a process of ritual activity. Ngalasuwung performed through pattern of space motion katuhu or kenca. Goal of ngalasuwung is to achieve a suwung. The process of ngalasuwung does not cease after the reality of sakuren found. Reality of sakuren remains to be mated (pangawinan) in suwung space. Aim of pangawinan is obtain pancer. Through an ethnographic approach, sakuren cultural theme as a result of a domain analysis, studied simultaneously with taxonomic analysis and elaborated with thick description. Comprehensive studies show that sakuren is an existential meaning which should be pursued and a prerequisite for obtaining safety and sustainability.

Keywords: Kasepuhan Ciptagelar, pangawinan, pancer, sakuren.

ABSTRAK

Dalam budaya padi masyarakat Kasepuhan Ciptagelar, kehidupan akan muncul setelah *sakuren* dipertemukan. Kehidupan tidak bersifat statis, melainkan dinamis dan siklis. *Sakuren* adalah konsep sepasang. *Sakuren* harus dicari melalui proses *ngalasuwung*, yaitu sebuah proses aktivitas ritual. *Ngalasuwung* dilakukan dengan dengan pola gerak ruang *katuhu* atau *kenca*. Tujuan *ngalasuwung* adalah mencapai ruang *suwung*. Proses *ngalasuwung* tidak berhenti setelah realitas *sakuren* ditemukan. Realitas *sakuren* masih harus dikawinkan dalam ruang *suwung*. Tujuan *pangawinan* adalah memperoleh *pancer* (keselamatan). Melalui pendekatan etnografi, tema kultural *sakuren* sebagai hasil dari analisis domain, dikaji secara simultan dengan analisis taksonomi dan dielaborasi dengan *thick description*. Kajian komprehensif menunjukkan bahwa *sakuren* merupakan makna eksistensial yang harus diupayakan dan menjadi prasyarat untuk memperoleh keselamatan dan keberlanjutan hidup masyarakat budaya padi Ciptagelar.

Kata kunci: Kasepuhan Ciptagelar, pangawinan, pancer, sakuren.

PENDAHULUAN

Ciptagelar adalah nama sebuah permukiman adat Sunda berbasis budaya padi. Ciptagelar merupakan *lembur*, sekaligus Kampung Gede, dan pusat *kasepuhan* bagi *tari kolot* (*kasepuhan* lama) di sekitarnya yang terikat secara kultural. *Lembur*, yaitu himpunan beberapa kepala keluarga yang tinggal berdekatan menjadi lingkungan permukiman atau kampung kecil. Kampung *gede* (besar), yaitu pusat pemerintahan *kasepuhan*. *Kasepuhan* adalah suatu himpunan dari banyak *lembur* dan kampung-kampung kecil dan besar yang terikat secara adat dan budaya. Area sebarannya berada di seputar pegunungan Kendeng yang meliputi Provinsi Banten dan Jawa Barat. Himpunan ini disebut Kesatuan Adat Banten Kidul Kasepuhan Ciptagelar.

Leluhur Ciptagelar sudah tercatat sejak tahun 1368 lalu. Saat ini Ciptagelar merupakan penerus kasepuhan ke-19, sebagai pusat kasepuhan terkini yang resmi dihuni pada tanggal 7 Muharam 1421 H atau 12 April 2000 lalu. Ke depan, *sesepuh* Ciptagelar dipercaya akan memindahkan pusat pemerintahannya ke permukiman baru lagi, tetapi dalam waktu yang belum bisa ditentukan secara pasti karena masih harus menunggu turunnya wangsit *karuhun*.

Pola kehidupan masyarakat Ciptagelar masih menjalankan ajaran dan tradisi nenek moyang leluhur/*karuhun* yang berasaskan pada budaya padi. Masyarakat budaya padi adalah masyarakat yang memiliki seperangkat nilai dan kepercayaan supernatural terhadap entitas padi. Kepercayaan tersebut masih tetap bertahan dan terus berkembang sampai sekarang. Bagi masyarakat Ciptagelar, kepercayaan akan entitas padi tidak hanya terpatri dalam ranah tata nilai dan pikir

semata, melainkan tercermin dalam tata laku ritual dan kehidupan sehari-hari. Wujud nyata atas tata nilai, pikir, dan laku mereka adalah pertanian. Usaha pertanian dianggap sebagai aktivitas ibadah. Kegiatan pertanian tidak terlepas dari upacara ritual kesakralan dan mitos. Pertanian di Ciptagelar saat ini diselenggarakan secara akulturatif dalam dua cara, yaitu berhuma dan bersawah. Dalam penyelenggaraan pertanian tersebut, setidaknya terdapat 32 rangkaian ritual budaya padi selama satu siklus masa tanam padi. Dulunya, pertanian hanya diselenggarakan dengan berhuma saja.

Dari sekian banyak rangkain ritual budaya padi tersebut, terdapat satu tema kultural yang menyeruak sebagai salah satu asas kehidupan di Ciptagelar, yaitu *sakuren*. *Sakuren* atau sepasang merupakan kata yang bermakna tinggi dalam kepercayaan dan falsafah hidup warga kasepuhan. Dalam kasus di Indonesia, kesepadaan kata “sepasang” inimuncul dalam beberapa istilah, seperti *dualism*, *dualisticopposition*, *antithesis* (Jong, 1952; Levi-Strauss, 1963), *dualismand symbolic antithesis* (Kroef, 1954). Apakah *sakuren* memang identik dengan berbagai istilah tersebut? Ataukah *sakuren* merupakan spesies baru dalam genom dualisme?

Dalam beberapa kasus *sakuren* di Ciptagelar, pasangan kualitas *indung* (perempuan) adalah *pangawasa* (ketenagaan). Perempuan pemberi kekuatan (*çakti*). Secara orientasi, *indung* berada di *kidul* (selatan), sedangkan *pangawasa* di *kaler* (utara). Keduanya adalah dwi-tunggal dalam satu sumbu yang berposisi dan saling melengkapi. Pasangan *indung* adalah *bapa* (laki-laki) yang secara orientasi berada di sisi *kulon* (barat). Pasangan kualitas *bapa* adalah *cahaya* (kehidupan) yang berada di *wetan* (timur). *Bapa* adalah

pemberi kehidupan. Keberadaan *bapadan cahaya* adalah dwi-tunggal sebagaimana *indung-pangawasa*.

METODE

Apakah konsep *sakuren* ini berada pada semua tingkat kehidupan? Bagaimanakah tata kerja konsep sepasang ini? Artikel ini bertujuan membahas sejauh mana konsep *sakuren* dalam kehidupan masyarakat budaya padi di Ciptagelar. Artikel ini didasarkan atas penelitian etnografi. Seluruh unit-unit informasi pada 32 aktivitas budaya padi dikodekan secara bertingkat untuk mengangkat tema-tema kultural ke permukaan. Terdapat tiga tingkatan kode yang digunakan sebagai analisis, yaitu pengodean terbuka (*open coding*), aksial (*axial coding*), dan terseleksi (*selective coding*). Pengodean terbuka (*open coding*), dimaksudkan untuk memadatkan data kualitatif menjadi kategori analitik awal atau kode. Pada tingkat pengodean aksial, kategori analitis awal (kode) tadi, dikerucutkan menjadi analisis kunci. Langkah pengodean terakhir adalah pengodean selektif, yaitu memeriksa analisis kunci secara berulang untuk mengidentifikasi dan menyeleksi data yang akan mendukung kategori konseptual. Pengkodean selektif menghasilkan beberapa kategori tema kultural (domain budaya). Domain budaya pada analisis domain dikaji secara simultan dan elaboratif dengan analisis taksonomi hingga memunculkan *sakuren* sebagai salah satu kristalisasi tema kultural. Selanjutnya, *sakuren* dikupas lebih dalam dengan analisis *thick description*.

HASIL DAN PAMBAHASAN

Dualisme

Pembagian dua bagian sering dipahami sebagai dualisme (keserba-duaan). *Dualism*

(dualisme), bersama-sama dengan *monism* (monisme) dan *duality* (dualistis), mendorong kemunculan realitas dalam alam pikiran (Buckham, 1913: 156-171). Dualisme merujuk pada 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 objek 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 Sellars (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 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 ke sisi material. Materi bukan merupakan bagian dari kelompok independen. Materi terhubung dengan kesadaran. Objek 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 objeknya 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 atas dua pihak, yaitu (1) kelompok dengan dua sifat beroposisi dan (2) satu pihak sebagai titik kontak.

Dualisme dalam kehidupan melelap pada aktivitas sehari-hari dan berlanjut pada sikap psikologi, organisasi sosial, dan pemikiran metafisikal (Levi-Strauss, 1963: 116). Josselin de Jong (1952) melihat dualisme kehidupan kelompok sosial dan pola hubungan masyarakat di Negeri Sembilan Minangkabau sebagai jenis struktur yang mendeskripsikan suatu oposisi dalam bentuk ganda (*dual*). Dalam beberapa kasus, bentuk 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).

Dalam kasus struktur konsentris, ketidakseimbangan/ketidaksamaan didapat, 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 mengandung elemen ganjil, seperti tiga, lima, tujuh, atau sembilan. Apakah relasi dari bentuk ini? Josselin de Jong (1952, dalam Levi-Strauss, 1963:141) menjelaskan bahwa sistem ganjil dapat direduksi menjadi sistem genap dengan cara mengoposisikan antara pusat dengan sisi di tepinya (*opposition between the center and the adjacent sides*), sehingga menjadi dua kelompok saja, yaitu kelompok pertama dengan kelompok kedua.

Berdasarkan penelitian 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 di 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 (1954a: 847-862) dalam menjelaskan dualisme dan simbolis antitesis di Indonesia.

Apakah 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 transisi 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 tersebut meninggalkan jejak kata kunci, berupa "batas", "mediator" dan "transisi". Dalam relasi *triadic* masyarakat arkais 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. 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*).

Di Indonesia, aspek diametral mengungkapkan oposisi antara laki-laki/perempuan. Aspek konsentris ditujukan untuk oposisi komplementer antara tinggi dan rendah (yang menyediakan elemen *triadic*, yaitu 'menengah' diantara 'tinggi'/'rendah'). Namun, Levi-Strauss (1963) masih mempertanyakan apakah korelasi ini ditemukan di tempat-tempat lain? Apakah

oposisi dualisme konsentris antara tinggi dan rendah selalu menghasilkan oposisi dualisme diametral antara laki-laki dan perempuan, dan sebaliknya? Dalam pola hubungan masyarakat di Indonesia, struktur terner (*triadic*) digunakan untuk menentukan kelompok kerabat sebab perkawinan (*affinal*). Sementara itu, struktur biner (*dyadic*) diarahkan pada pembagian pria dan wanita. Dengan kata lain, struktur terner mengacu pada kelas, sedangkan struktur biner terhadap hubungan antar-kelas. (Levi-Strauss, 1963:161-162). Sumardjo (2002:16-17) memberi penegasan bahwa “pola pembagian dua” ini diklasifikasikan lagi menjadi dua pasangan oposisi dasar, yaitu laki-laki dan perempuan.

Motif struktural terus-menerus hadir di Indonesia sebagai antitesis fungsi dari dua kelompok sosial (Jong, 1952). Antitesis ini dinyatakan dalam klasifikasi sistem sosial, pola perkawinan, perdagangan, religi, dan sastra. Dalam keberagaman masyarakat Indonesia kepulauan, terdapat koridor kesamaan pandang tentang pola *dualistik* dan konfrontatif ini. Kesamaan tersebut bukan merupakan satu kebetulan belaka. Tidak ada tipologi budaya Indonesia yang dapat mengabaikan antitesis struktural dan antitesis simbolik ini (Kroef, 1954a).

Sakuren

Sakuren adalah istilah sepasang *pare* (padi) pada peristiwa *mabay* di Ciptagelar. Dalam peristiwa *mabay* sore hari, warga menandai sepasang padi lelaki dan perempuan sebagai sejoli terpilih yang akan dipertemukan (*pangawinan*) pada ritual *mipit* pada esok paginya, menjadi *pare indung*. Padi lelaki dan perempuan pada saat *mabay* merupakan realitas sepasang. Dalam perspektif dualisme, sepasang padi lelaki dan perempuan ini dapat dikatakan

sebagai dualisme diametral atau pasangan oposisi dasar. Keduanya masih berdiri pada posisinya masing-masing. namun, apakah *sakuren* memenuhi kaidah-kaidah dualisme pada umumnya?

Sepasang padi yang sudah dipilih tadi baru dipertemukan dalam modus perkawinan (*pangawinan*) menjadi *pare indung* sebagai representasi keberlanjutan hidup. Walaupun sudah disatukan menjadi *pare indung*, tetapi antara padi lelaki dan perempuan masih terlihat jelas karena masing-masing memiliki ikatan yang berbeda. Keduanya ditandai dengan *kongkorong*, yaitu penanda padi yang dipetik pertama kali. Kelak *pare indung* ini akan ditambahkan lagi dengan *pare jompong*, yaitu padi yang dipetik terakhir kali dengan tanda *pangrampasan*. Pertemuan *pare sakuren* yang bertransformasi menjadi *pare indung*, bukan merupakan pergerakan dari dualisme diametral yang statis menjadi dualisme konsentris yang dinamis. Pola relasi struktur biner antar-*pare sakuren* ternyata tidak *dyadic*-simetris sebagaimana yang diteorikan Levi-Strauss (1963:150-151), tetapi monisme, yaitu eksistensi sebagai bentuk ketunggalan (Buckham, 1913: 156-171), karena sifat “lelaki” dan “perempuan” ada pada satu entitas padi yang sama baik bentuk dan rupa (paradoks). Karakter dasar “lelaki” dan “perempuan” masih tetap ada, walaupun sudah menjadi *pare indung*. Relasi antara *pare sakuren* dan *pare indung* juga bukan relasi dualisme konsentris dinamis yang memuat *triadism* secara implisit dalam struktur terner. *Pare indung* bukan merupakan entitas implisit tetapi eksplisit. Pertemuan kedua *pare sakuren* menghadirkan entitas yang lain. Pasangan asalnya masih ada dengan ikatan yang berbeda, tetapi disatukan oleh satu ikatan. Kesimpulan Levi-Strauss (1963:150-151)

tentang *dyadic*-simetris pada setiap struktur biner tidak berlaku untuk konsep *sakuren*.

Konsep *sakuren* tidak hanya muncul melalui keberadaan sepasang padi saja, melainkan juga muncul dalam berbagai kasus di Kasepuhan Ciptagelar, seperti pada peristiwa *ngadiukkeun*, bangunan *leuit*, elemen *sawen*, situs *talapak*, pola *paparakoan huma*, juga pola *paparakoanlembur*.

Sakuren: Ngadiukkeun

Ngadiukkeun merupakan aktivitas *netepkeun* (mendudukkan) dua pasang *pare indung gedeng* dan atau *pare indung pocong* ke dalam dalam *lombang* (lubang) persegi di dalam *leuit*. *Ngadiukkeun* adalah jantung aktivitas budaya padi Kasepuhan Ciptagelar selama satu musim masa tanam. Prasyarat ritual *ngadiukkeun* adalah hadirnya (1) sepasang suami istri (*indungsepasang*) sebagai pelaku utama dan (2) sepasang padi *indung huma* dan sepasang padi *indungsawah* sebagai materi *netepkeun*. Seorang suami tidak dapat menyelenggarakan *ngadieukeun* tanpa kehadiran istri tanpa bisa diwakilkan. Namun seorang istri (*indung tunggal*) masih bisa melaksanakan *ngadiukkeun* tanpa kehadiran suami yang diwakilkan kepada anak laki-lakinya yang sudah beristri (*sakuren*). *Ngadiukkeun* juga tidak dapat diselenggarakan tanpa kehadiran hasil padi huma, walaupun produksi padi sawah melimpah. Padi huma menjadi prasyarat dari syarat materi sepasang *ngadiukkeun*. Suami dan istri menjadi realitas *sakuren* (sepasang *indung*) demikian juga dengan *pare indung* sebagai realitas ganda *sakuren*.

Di dalam *leuit*, kedudukan suami (*bapa/lelaki*) berada di sisi utara, sedangkan istri (*indung/perempuan*) berada di selatan. Keduanya duduk bersila dan bersimpuh saling berhadapan. Sepasang *pare indung huma* berada pada sumbu selatan-utara,

dalam posisi setengah rebah saling berhadapan di tepi *lombang* di depan sepasang suami-istri tadi, sedangkan sepasang *pare indung sawah* berada pada poros barat-timur juga dalam posisi setengah rebah yang sama. Puncak ritual *netepkeun* ditandai dengan aktivitas memasukkan kedua pasangan ganda *pare indung* ke dalam *lombangleuit* oleh suami dengan lututnya yang masih dalam posisi duduk bersila. Suami melompat dan bergerak dalam satu putaran ke *kenca* (untuk *leuitrurukan*) atau ke *katuhu* (untuk *leuit* warga). Setelah satu putaran, keempat *pare indung* yang telah masuk ke dalam lubang *leuit* di kunci dengan *pare pangudang* di atasnya. Pertemuan pasangan ganda *pare indung sakuren* (sepasang huma dan sepasang sawah) menghadirkan elemen lain, berupa *pare pangudang* sebagai entitas ketiga yang bersifat taksa.

Sakuren: Leuit

Masyarakat Ciptagelar mengenal sepasang pola gerak, yaitu *katuhu* dan *kenca*. Gerak *katuhu*, yaitu pola gerak ke kanan atau searah jarum jam berpasangan dengan gerak *kenca*, yaitu pola gerak ke kiri atau berlawanan arah jarum jam. Putaran kanan (*katuhu*) mengindikasikan pergerakan naik, sedangkan *kenca* menandakan pergerakan turun. Pola gerak *kenca* dan *katuhu* adalah *sakuren*. Kehadirannya dapat ditemukan dalam wadah *leuit*. *Leuit* adalah lumbung padi warga Kasepuhan Ciptagelar.

Berdasarkan pola gerak *puseranana*, *netepkeun*, dan asal padi, *leuit* di Ciptagelar dibedakan menjadi dua, yaitu *rurukan* dan warga. Kedua *leuit* adalah realitas *sakuren*. *Leuit rurukan* (adat) yang berisikan padi dari huma dan sawah *rurukan*, menggunakan pola gerak *kenca*, sedangkan *leuit* warga yang berisikan dari padi huma dan sawah *warga*, berpola *katuhu*. *Pangawinan*

(pertemuan) antara pola gerak realitas *sakuren katuhu-kenca* terjadi di ruang adikodrati. Namun, secara kasatmata pertemuan tersebut hadir melalui Leuit Jimat dalam bentuk yang kreatif. Leuit Jimat adalah entitas ketiga yang hadir secara eksplisit. Leuit Jimat sebagai mediator, ruang tengah, dan bermakna taksa, karena memiliki pola gerak padi *kenca(rurukan)*, tetapi bersubstansi padi warga. Walaupun telah terjadi *pangawinan*, tetapi keberadaan *leuit rurukan* dan warga masih tetap mengada (eksis). Antara *leuit rurukan*, *leuit* warga, dengan Leuit Jimat membangun relasi tiga pihak.

Berdasarkan sejarahnya, *leuit rurukan* dan *leuit* warga sudah ada terlebih dulu, sebelum kehadiran Leuit Jimat. Jika keberadaan ketiga *leuit* ini dikaji dalam perspektif Josselin de Jong (1952) dan Levi-Strauss (1963), bahwa setiap sistem ganjil dapat direduksi menjadi sistem genap dengan cara memperlakukan oposisi antara pusat dengan sisi di tepinya dan *dyadic*-simetris menghasilkan *triadic*-asimetris, maka berdasarkan kasus *sakurenleuit* ini, ternyata arah transformasinya berbeda dan berkebalikan dengan pandangan Jong maupun Levi-Straus. *Sakuren* tidak identik dengan kajian tersebut. *Sakuren* adalah spesies baru dalam genom dualisme

Sakuren: Talapak

Fenomena *sakuren* terjadi juga pada *talapak* Ciawi Tali dan Muara Tilu. *Talapak* merupakan situs keramat warga Kasepuhan Ciptagelar yang berada di dalam hutan larangan dan berisi informasi tersembunyi yang merekam jejak kepercayaan *karuhun* Ciptagelar. Proses dekode *talapak* Ciawi Tali menunjukkan bahwa batu tugu Ciawi Tali yang tegak berdiri, berkarakter “lelaki” dan batu meja yang rebah, berkarakter “perempuan” adalah *sakuren*.

Proses pangawinan keduanya menciptakan entitas ketiga berupa batu Lawang Saketeng, yaitu dua batu berdiri yang berpasangan (*sakuren*). Antara tugu Ciawi Tali, batu meja, dan Lawang Saketeng membangun relasi tiga pihak. Lawang saketeng merupakan mediator, ruang tengah, dan ruang taksa, karena terdiri atas dua batu berpasangan yang berkarakter lelaki dan lelaki.

Proses dekode *talapak* Muara Tilu menunjukkan bahwa batu *panyeuseuhan* atau batu dakon bulat berlubang tiga berkarakter “perempuan” dan batu *pameungpek* bulat bersifat “lelaki” adalah *sakuren*. Proses pangawinan keduanya menciptakan entitas ketiga berupa batu batu tugu Muara Tilu, yaitu dua batu bulat bertumpuk yang berpasangan (*sakuren*). Antara batu *panyeuseuhan*, *pameungpek*, dan batu tugu Muara Tilu membangun relasi tiga pihak. Batu tugu Muara Tilu merupakan mediator, ruang tengah, dan ruang taksa, karena terdiri atas dua batu bulat berpasangan yang berkarakter “perempuan” dan “perempuan”.

Entitas ketiga dari dua *talapak* tersebut merupakan realitas *sakuren* yang memuat makna taksa. Berdasarkan *talapak* Ciawi Tali dan Muara Tilu, konsep *sakuren* (sepasang) tidak selalu hadir sebagai dualisme-antitesis, tetapi lebih kepada keserasian dan harmo-nisasi. Tidak ada dialog dan pertentangan antar-keduanya.

Sakuren: Paparakoan Huma

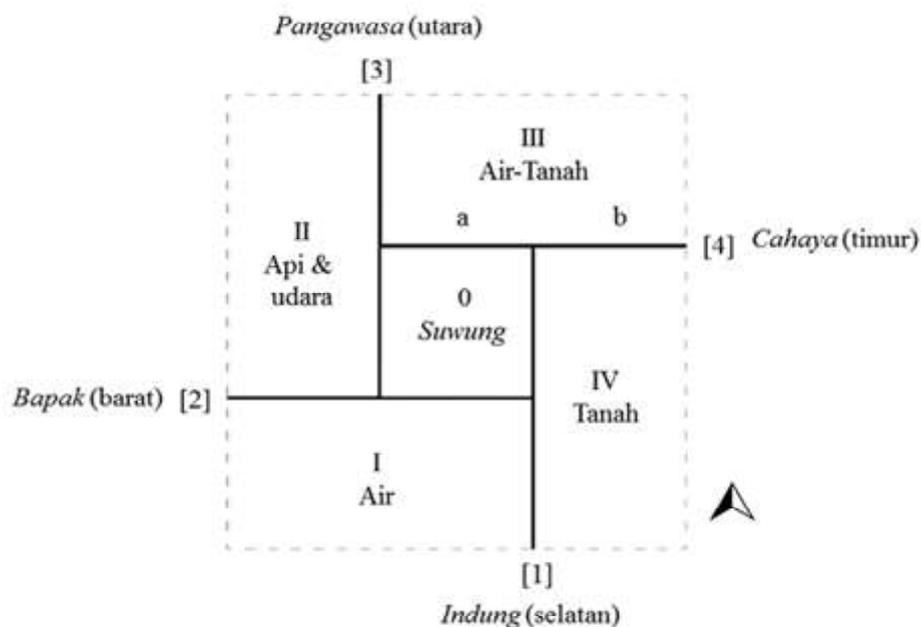
Kategori *sakuren* yang lebih kompleks ditemukan pada *paparakoan* huma. *Paparakoan* hanya ada di huma, bukan di sawah. Stereometri *paparakoan* huma terdiri dari empat bilah sumbu horizontal yang menapak di permukaan tanah. Masing-masing sumbu menunjuk empat penjuru mata angin, yaitu selatan (*indung*), barat

(*bapa*), utara (*pangawasa*), dan timur (*cahaya*). Keempatnya membentuk komposisi garis sedemikian rupa sehingga menyerupai citra swastika yang radial.

Masing-masing bilah bambu membentuk *sakuren* ganda, yaitu dari garis selatan berpasangan dengan garis utara dan garis barat berpasangan dengan garis timur menjadi *sakuren* selatan-utara berpasangan dengan *sakuren* barat-timur. Keempat garis bilah bambu tidak saling berpotongan, melainkan setiap ujung terdalam berada di setengah bilah bambu lainnya secara tegak lurus. Dari keempatnya menghasilkan ruang persegi (*parako*) di tengahnya. *Parako* huma menjadi mediator, ruang tengah, dan ruang taksa, karena merupakan pertemuan dari empat kualitas sifat orientasi. Sebagai tempat *pangawinan* dari entitas yang berbeda kualitas tersebut, *parako* merepresentasikan *suwung* atau ruang

kosong. *Suwung* adalah tempat terjadinya pertemuan dan atau tempat yang harus dicari atau tujuan masyarakat Cipategelar.

Stereometri radial membawa sifat pergerakan atau arah putaran ke kanan, searah jarum jam, atau menandakan pergerakan naik. Dalam ritual *ngaseuk huma*, pola gerak itu disebut *ngalasuwung*, mencari kekosongan, atau keselamatan. Titik awal putaran setiap orang dalam *ngaseuk huma* berbeda, tergantung dari *naptu*-nya masing-masing. Setiap arah orientasi memiliki skema korespondensi dengan analoginya masing-masing. Dasar perhitungan dimulai dari sisi selatan (*indung*) yang bernilai 1, kemudian berputar ke kanan ke arah barat (*bapak*) yang bernilai 2, ke utara (*pangawasa*) bernilai 3, ke timur (*cahaya*) bernilai 4, dan kembali lagi ke selatan (*indung*) yang bernilai 5, dan seterusnya (Gambar 1).



Gambar 1.
Stereometri paparakoan huma
Sumber: Hasil analisis (2015)

Nilai 1 dan 2 merupakan realitas *sakuren* orientasi yang mewakili sifat sepasang *indung-bapa*. Nilai 3 dan 4 juga *sakuren* orientasi yang mewakili kualitas dari sifat *indung-bapa*, yaitu *pangawasa* dan *cahaya*. Selatan yang direpersentasikan sebagai *indung* (perempuan) mendapat tempat terhormat pada masyarakat Ciptagelar sebagaimana ditunjukkan oleh tujuan *pare sakuren* dan prasyarat ritual *ngadiukkeun*. *Indung* merupakan tempat dan asal kehidupan bermula sekaligus tempat kembali.

Konsep orientasi dan awal kehidupan di Ciptagelar ini berbeda dengan beberapa masyarakat lain di Nusantara. Kehidupan manusia identik dengan jalan matahari. Kelahiran matahari adalah kelahiran manusia, kematian matahari adalah kematian manusia. Pada masyarakat Marind-Anim, perempuan adalah simbol kematian yang datang dari barat, sedangkan laki-laki adalah simbol kehidupan yang berasal dari timur (Baal, 1934 dalam Kroef, 1954a:860). Pada masyarakat Singengu, timur atau arah matahari terbit (*bincar*) adalah awal kehidupan, dan matahari terbenam (*bonom*) adalah tempat kematian (Nuraini, 2014). Pada masyarakat Bali, Timur, dari arah matahari terbit, memiliki sisi "baik" dari alam semesta. Utara dan timur yang mewakili arah positif dan baik, datang dari dunia atas. Sementara itu, selatan dan barat yang mewakili kekuatan jahat, datang dari dunia bawah (Swellengrebel 1948:35).

Oleh karena, setiap arah orientasi memiliki satu sumbu dan tidak terjadi perpotongan antarsumbu di tengahnya, maka sebagai gantinya muncul zona di tengah berupa ruang kosong (*suwung*). Pembagian zona ini menunjukkan adanya teritori. Teritori tengah sebagai *suwung* hadir lebih eksplisit, alih-alih teritori periferi yang implisit. Masyarakat setempat menyebut

masing-masing zona periferi dengan bahasa bersandi. Dekode zona teritori menunjukkan bahwa, zona *indung-bapa*(I) adalah air (bawah), zona *bapa-pangawasa* (II) adalah *pamuk* (penjaga) yang diwakili oleh api dan/atau udara (angin), zona *pangawasa-cahaya* (III) adalah air sekaligus tanah (tengah-taksa-paradoksal), zona *cahaya-indung* (IV) adalah tanah (atas), dan zona tengah (0) adalah *suwung*.

Skema korespondensi ini menunjukkan bahwa hanya zona II (barat-utara) sebagai zona akses yang terbuka dan menunjukkan potensi bahaya sehingga perlu dijaga (proteksi). Tiga zona periferi (I, III, dan IV) menunjukkan relasi *sakuren* dan satu zona *suwung* (0) sebagai tujuan pergerakan (*ngalasuwung*). Zona air atau bawah (I) berpasangan dengan zona tanah atau atas (IV). Zona air-tanah (III) adalah mediator, paradoksal, atau taksa karena menjadi titik kontak atau pertemuan diantara *sakuren* air dan tanah. Keempat zona periferi tersebut menjadi ruang empiris bagi manusia yang teralami. Zona *suwung* (0) adalah tujuan atau tempat kedatangan dari prosesi dan ritual laku (*ngalasuwung*). Zona *suwung* bersifat adikodrati, oleh karena itu ruang *suwung* adalah ruang meta-empiris yang tidak teralami oleh manusia dan tidak diperuntukkannya. Pemahaman *suwung* seperti ini ekuivalen dengan ruang mandala Sunda. Mandala adalah tempat di luar pengalaman manusia, yaitu dunia roh atau sipitual tempat para sukma manusia (Sumardjo, 2003: 51, 61). Distribusi sifat air – api/udara – air-tanah – tanah pada *paparakoan* huma berbeda dengan distribusi sifat *keblat papat limo pancer* pada masyarakat Jawa di mana tubuh manusia yang berada di tengah terdiri dari unsur tanah (utara), api (selatan), air (timur) dan angin (barat) (Sumardjo, 2009: 232-234).

Dalam hubungannya dengan dua *sakuren* (pasangan ganda) sumbu, ruang *suwung* di tengah merupakan titik kontak, batas, mediator, transisi, dan ruang sakral diantara dua pasang sumbu *sakuren* tadi. *Suwung* adalah *pancer* yang memuat makna transendental dan vertikal. Di ruang *suwung* tidak ada titik peleburan. Keempat sumbu horizontal masih tetap ada. Ruang kosong di tengah adalah pihak ketiga yang eksplisit. Relasi antara dua *sakuren* sumbu dengan ruang *suwung* di tengah menciptakan relasi tiga pihak (terner). Empat bilah bambu *paparakoan* huma membangun struktur *diadik* ganda. Keduanya dipertemukan dengan modus *pangawinan*. Hasil perkawinan mewujudkan secara eksplisit menjadi ruang *suwung* di tengah, yang disebut *pancer*. Kembali lagi bahwa dalam konsep *sakuren* ini tidak ada garis yang saling berpotongan, bersinggungan, dan peleburan seperti pada *tapak jalak*, *catuspatha* atau *papat keblat kalimo pancer*. Dalam *sakuren* tidak ada ketegangan dan konfrontasi diantara pasangan-pasangan tersebut, karena dari ruang *suwung* akan memancar *pancer*. *Pancer* adalah keselamatan. Belajar dari *paparakoan* huma ini, prinsip *pancer-pangawinan* Ciptagelar pada dasarnya adalah menghadirkan realitas *sakuren*, mengawinkannya (*pangawinan*), dan menghadirkannya hasil perkawinan tersebut secara eksplisit (*pancer*) dengan menghadirkan batas-batas yang jelas.

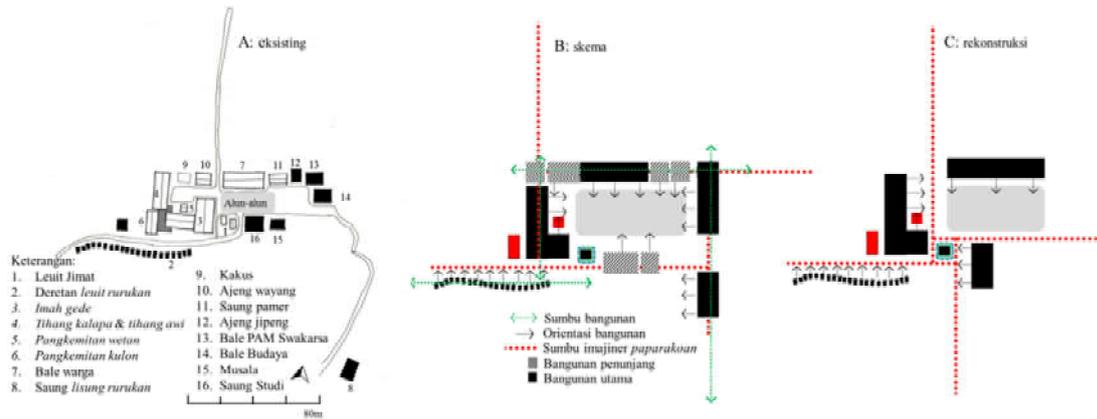
Sakuren: Paparakoan Lembur

Paparakoan huma merupakan rujukan utamadan berkedudukan sebagai digit I. Konstelasi *paparakoan* ternyata juga hadir di pusat permukiman (*lembur*) Ciptagelar sebagai digit II, *layer* II atau implementasi *paparakoan* huma dengan beberapa penyesuaian. Pada prinsipnya skema korespondensi elemen pengisi pada teritori

periferi sama dengan *paparakoan* huma, hanya mengalami penyesuaian pada elemen *suwung*. Penyesuaian tersebut terjadi pada elemen pengisi *suwung* yang digeser, dan dikeluarkan dari *suwung* ke zona II, sehingga elemen tersebut menjadi satu kesatuan bangunan *bumi rurukan*. Zona *suwung* pada *paparakoan lembur* menjadi kosong. Hal ini mengindikasikan bahwa ruang *suwung* memang bukan dunia empiris untuk manusia hidup, melainkan dunia meta-empiris tempat jiwa-jiwa. Zona *suwung* dipersiapkan untuk kehadiran Leuit Jimat. Dalam proses pendirian kasepuhan baru, semua infrastruktur penting permukiman telah disiapkan sebelumnya. Elemen terakhir yang akan didirikan adalah Leuit Jimat yang dibawa langsung dari kasepuhan lama saat tibanya ritual *ngalalakon*. Leuit Jimat bukan merupakan bangunan hunian, melainkan wadah bersemayamnya entitas Sri yang supernatural.

Garis sumbu *paparakoan lembur* tidak eksplisit seperti ditunjukkan pada *paparakoan* huma yang terbuat dari bilah bambu tali (*Gigantochloa apus*). Garis *paparakoan lembur* bersifat imajiner yang dibentuk dari konfigurasi bangunan-bangunan di sekitar pusat permukiman. Secara skematik, sumbu dan orientasi bangunan membangun garis imajiner *paparakoan lembur* (Gambar 2-B). Berdasarkan rujukan zona *paparakoan* huma dan bangunan utama yang digunakan selama proses budaya padi, maka ada bangunan yang tereduksi sebagai penyusun *paparakoan lembur*, sehingga jika direkonstruksi hanya akan muncul beberapa bangunan utama saja (Gambar 2-).

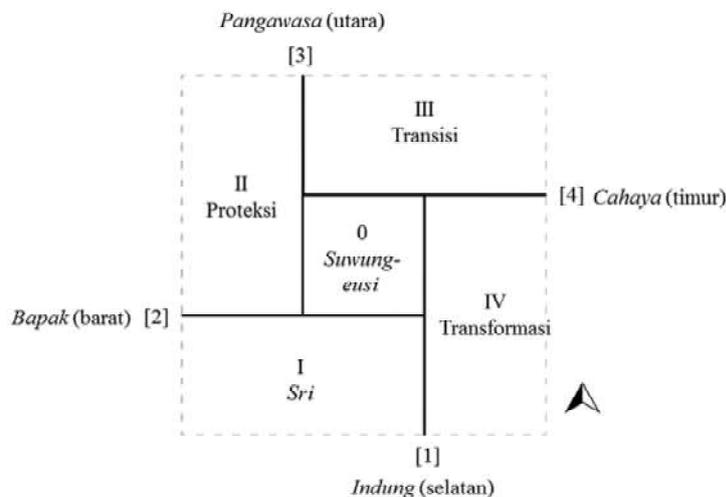
Garis-garis imajiner *paparakoan lembur*, menciptakan zona ruang, yang identik dengan zona ruang *paparakoan* huma. Perbedaan hanya muncul pada elemen pengisi zona *suwung*. Rincian distribusi elemen pengisi pada zona *paparakoan*



Gambar 2.
 Paparakoan lembur
 Sumber: Hasil analisis, 2015.

lembur dapat dilihat pada gambar 3. Elemen pengisi zona I adalah jajaran *leuit rurukan*. Isi *leuit* adalah padi sebagai entitas Sri digit I (*indung*). Zona II merupakan zona *pamuk* (proteksi) berisi *pangkemitan* (bangunan penjaga) dengan karakter api yang menyala dan *bumi rurukan* Ciptagelar. Zona III berisi bale warga sebagai tempat pertemuan antara pemimpin dan rakyatnya. Bale warga merupakan titik kontak atau taksa, antara atas dan bawah; antara pemimpin dengan rakyatnya. Bale warga menjadi tempat transisi isi padi Leuit Jimat saat *ngalalakon*

sebelum Leuit Jimat didirikan, maupun tempat transisi padi *ngunjat* sebelum masuk ke dalam *leuit* atau ditumbuk untuk acara *ngayaran, rasulan, dan seren taun*. Zona IV berisi *saung lisung rurukan* sebagai tempat terjadinya transformasi elemen Sri dari padi ke beras. Zona tengah adalah *suwung* (0), tempat tujuan akhir dari perjalanan *ngalasuwung* atau *ngalalakon*. Zona *suwung* juga merupakan titik kontak yang memuat makna taksa utama (*suwung-eusi*), antara tiada dan Ada; antara dunia manusia dan dunia parahyang.



Gambar 3:
 Distribusi zona paparakoan lembur
 Sumber: Hasil analisis, 2015

Dengan meninggalkan zona II sebagai akses permukiman yang perlu diproteksi, hubungan antara zona I, III, IV membangun relasi tiga pihak (terner). Relasi ini menarasikan proses pergerakan atau perputaran *paparakoanlembur*. Namun demikian, secara keseluruhan hubungan zona I, II, III, dan IV merupakan relasi *sakuren* ganda yang dimediasi dengan zona *suwung-eusi*. Korespondensi keempat zona periferi membangun *eusi* (isi). Dalam konstruksi *sakuren*, *eusi*(Ada) merupakan pasangan dari *suwung* (tiada). Relasi *suwung* dan *eusi* adalah realitas *sakuren* yang paling hakiki, setelah melalui berlapis-lapis realitas *sakuren* lainnya. Realitas *sakuren suwung-eusi* masih harus dipertemukan atau dikawinkan. *Pangawinan* terjadi di ruang *suwung*. Ritus *pangawinan* menghasilkan Leuit Jimat sebagai entitas taksa atau paradoksal yang terhubung secara vertikal dan memancarkan keselamatan. Hasil *pangawinan* adalah *pancer* atau keselamatan. Leuit Jimat menandai awaldan siklus baru kehidupan di Ciptagelar dan generasi penerusnya.

SIMPULAN

Syarat terjadinya *pangawinan* adalah hadirnya realitas *sakuren* atau sifat sepasang yang saling mengada, bukan saling meniadakan. *Sakuren* dicari melalui proses harmonisasi dari dua sifat yang berbeda. *Sakuren* adalah relasi saling melengkapi, bukan saling mendominasi atau mengendalikan. Konsep dualisme-antitesis secara strukturalis sering dianggap sebagai oposisi biner yang saling mendominasi atau meniadakan. Namun, belajar dari konsep *sakuren* dualisme berarti saling mengeksistensi atau mengadakan. Tidak ada dialektika dan ketegangan, yang ada adalah keharmonisan. *Sakuren* adalah makna eksistensial dari sifat sepasang yang harus diupayakan dan dijadikan sebagai prasyarat

untuk memperoleh keselamatan dan keberlanjutan hidup.

Sakuren terjadi berlapis-lapis dalam kehidupan masyarakat adat budaya padi Kasepuhan Ciptagelar dengan hakikat dan lapisan tertinggi di tempati oleh *suwung-eusi* (tiada-Ada). Setiap kehadiran realitas *sakuren* harus dipertemukan dengan modus *pangawinan* (perkawinan). *Pangawinan* yang terjadi di ruang *suwung*, menciptakan entitas baru (ketiga) dan atau kehidupan baru bersifat taksayang memancarkan *pancer*. *Pancer* adalah konsep keselamatan hidup kasepuhan.

Daftar Pustaka

- Baal, J. Van.
1934 "Godsdienst en Samenleving" in Nederlandsch-Zuid-Nieuw-Guinea. Amsterdam. Pp. 25-169.
- Barr, Nann Clark.
1913 "The Dualism of Bergson" in The Philosophical Review, Vol. 22, No. 6 (Nov., 1913), pp. 639-652.
- Buckham, John Wright.
1913 "Dualism or Duality?" in The Harvard Theological Review, Vol. 6, No. 2 (Apr., 1913), pp. 156-171.
- Cut Nuraini.
2014 "Bincar-Bonom sebagai Basis Tata Ruang Permukiman Desa Singengu". Disertasi. Yogyakarta: UGM.
- Jakob Sumardjo.
2003 *Simbol-Simbol artefak Budaya Sunda: Tafsir-Tafsir Pantun Sunda*, Bandung: Kelir.
- 2009 *Simbol-Simbol Artefak Budaya Sunda, Tafsir-Tafsir Pantun Sunda*, Buku Tiga, Bandung: Kelir.
- Jong, P. E. De Josselin.
1952. *Minangkabau and Negri Sembilan. Socio-political structure in Indonesia*. The Hague.
- Kroef, Justus M. van der.
1953. "Village society and rural organization

-
- in Bali*" in *Rural Sociology*. Pp. 137-449.
-
- 1954a "*Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society*" in *American Anthropologist*, New Series, Vol. 56, No. 5, Part 1 (Oct., 1954), pp. 847-862.
-
- 1954b "*The roots of the Javanese Drama*" in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Pp. 318-327.
- Levi-Strauss, Claude.
1963 *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, Inc.
- Sellars, R. W.
1921 "*Epistemological Dualism vs. Metaphysical Dualism*" in *The Philosophical Review*, Vol. 30, No. 5 (Sep., 1921), pp. 482-493.
- Swellengrebel, J. L.
1948 *Kerk en Tempel op Bali*. The Hague. P. 34.