

TAK LAGI HADIR, BELUM PULA PERGI: SEBUAH REFLEKSI ATAS HIDUP/MATI DAN RUANG-ANTARA

Muhammad R. Nirasma

Peneliti Independen

*Correspondence author: m.nirasma@gmail.com, Jakarta, Indonesia

Abstrak. Salah satu warisan pemikiran Robert Hertz adalah konsepnya tentang periode peralihan, yaitu keadaan transisi yang dialami oleh orang yang meninggal dalam perjalanan mereka dari dunia ini ke alam baka. Selain aspek temporal yang ditunjukkan oleh istilah tersebut, konsep ini juga menyiratkan adanya ruang antara, karena kematian dan ritual kematian selalu mengubah tempat biasa di mana peristiwa itu terjadi menjadi ruang dengan karakter yang sangat berbeda dari keadaan awalnya. Namun, elaborasi Hertz mengenai aspek ruang ini sangat terbatas, atau bahkan hampir tidak ada. Dengan merefleksikan beberapa ritual kematian yang terkenal serta catatan etnografi terkait, artikel ini berupaya mengeksplorasi kemungkinan konseptualisasi ruang antara, sembari menghindari reduksionisme yang menyederhanakan ruang menjadi sekadar jaringan makna atau wadah kosong belaka. Artikel ini berargumen bahwa reduksionisme semacam itu justru menghambat upaya untuk memahami ruang perantara dari sudut pandang emik. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan yang dapat mempertahankan integritas ruang. Sebagai langkah awal dalam membangun pendekatan semacam itu, artikel ini menawarkan kajian singkat terhadap potensi teori kesatuan ruang dari Lefebvre sebagai solusi yang memungkinkan.

Kata kunci: kematian, periode peralihan, ruang antara, ruang sosial

Abstract. One of Robert Hertz's legacies is his account on intermediary period, the transitional state of the deceased in their journey from this world to the afterlife. In addition to the temporal aspect indicated by the term, its conceptualization also implies an intermediary space; since death and death ritual always transform an ordinary place within which it occurred into another space with dramatically distinct characters from its initial state. But, Hertz's elaboration of the later is very limited, if it's nonexistence at all. Reflecting on some well-known death rituals and related ethnographic accounts, this article tries to explore the possibility to conceptualize intermediary space while avoiding the reductionist seduction to convert space either into a network of meaning or merely an empty container. It argues that the reductionism hinders any attempts to construe an emic view about intermediary space. Consequently, an approach that can preserve the integrity of space is needed. As a preliminary venture to establish such approach, this article offers a brief examination on the potential of Lefebvre's unitary theory of space as a possible solution.

Keywords: death, intermediary period, intermediary space, social space

PENDAHULUAN

Di dalam esai klasiknya, “A Contribution to the Collective Representation of Death,” Robert Hertz (1960 [1907]) mengidentifikasi adanya “periode antara” (*intermediary periode*) di mana seseorang tidak lagi hidup, tapi belum juga sepenuhnya mati. Periode antara yang ia bicarakan ia dapati pada masyarakat lokal di Kalimantan, yang diawali sejak matinya seseorang hingga diselenggarakannya “perjamuan agung” (*great feast*). Periode ini merupakan bagian dari ritual yang kemudian kita kenal dengan “penguburan kedua” (*second burial*). Selama periode tersebut, arwah seseorang dipercaya masih bergentayangan dan merana karena keberadaannya yang serba tak jelas; belum lagi ia bisa memasuki dunia baru, ia sudah bukan lagi bagian dari dunia ini. Arwah yang merana ini dipercaya dapat mendatangkan kesialan, sehingga orang-orang hidup di sekitarnya berusaha menjaga jarak darinya.

Periode antara, atau dalam terminologi Turner, “liminal,” cukup jamak kita dapati di berbagai kebudayaan, bukan hanya di Kalimantan. Masih di kepulauan Nusantara, tepatnya di Bali, jasad seseorang juga mesti menjalani “penguburan kedua” sebelum arwahnya bisa benar-benar terlepas dari kehidupan di dunia ini. Ketika mati, orang biasanya akan dikuburkan terlebih dahulu untuk kurun waktu tertentu. Lamanya kurun tersebut, kerap kali ditentukan oleh kemampuan keluarga yang ditinggalkan untuk mempersiapkan upacara pembakaran (sisa-sisa) jenazah, sebagai prosedur untuk melepas orang tersebut dari keterikatannya dengan dunia.

Agak jauh ke Pegunungan Himalaya, tepatnya di Dataran Tinggi Tibet, “penguburan langit” (*sky burial*) merupakan prosedur “mengurus” jenazah yang paling acap dilakukan. Dalam kepercayaan Budha Tibet, siklus kehidupan terdiri atas enam tahapan yang disebut *bardo* (kondisi antara). Tiga *bardo* dilalui dalam masa hidup (*bardo* lahir dan hidup, *bardo* mimpi, *bardo* meditasi), tiga *bardo* lagi dilalui sejak kematian hingga kelahiran kembali (*bardo* mati, *bardo* realitas sejati, *bardo* menjadi). Dengan demikian, kematian yang dialami seseorang masih akan diikuti oleh beberapa tahap siklus hidup. Setelah mati jenazah seseorang akan dibawa, dalam sebuah ritual, ke daerah lembah di mana dapat ditemukan banyak burung pemakan bangkai (*vultures*). Di lembah itulah seorang “pengurus jenazah” akan mengiris-iris jasad si mati; memotong-motong dagingnya, mengeluarkan isi perutnya, meremukkan tulang-tulang dan mencampurkannya dengan semacam dedak, untuk kemudian memberikannya kepada burung-burung yang menunggu santap mereka. Dalam periode antara waktu kematian hingga penguburan langit si mati dipercaya sedang dalam proses hendak terlahir kembali atau reinkarnasi. Segala macam tata cara yang dilakukan untuk mengurus jenazahnya, ditujukan untuk mempermudah tercapainya reinkarnasi yang baik.

Penguburan kedua di Kalimantan, pembakaran mayat di Bali, penguburan langit di Tibet sekadar contoh aktivitas-aktivitas “melepas” orang mati yang terjadi di mana pun di planet ini. Di dalam aktivitas-aktivitas ini pula, sekali lagi, periode antara kerap – untuk tidak mengatakan “hampir selalu” – dapat kita identifikasi. Oleh Hertz, periode antara coba ia jelaskan dengan skema triadiknya yang termasyhur, yakni relasi antara jenazah (*the body*), arwah (*the soul*), dan orang-orang yang ditinggalkan (*the living*), yang paralel dengan penguburan (*the burial*), yang mati (*the dead*), dan duka cita (*the mourning*). Dalam masa antara kematian hingga penguburan kedua, jenazah perlahan-

lahan mengalami pembusukan. Proses ini merupakan proses yang simbolik—merepresentasikan proses terlepasnya jiwa dari raga. Penguburan kedua baru dapat dilakukan, secepat-cepatnya ketika proses pembusukan tersebut hanya menyisakan tulang-belulang kering. Penguburan kedua ini dapat saja dilakukan lebih lama kemudian, jika keluarga yang ditinggalkan belum mampu menggelar upacara “perjamuan agung.” Selama periode menunggu penguburan kedua dilaksanakan, arwah si mati akan bergentayangan di kisaran tempat hidupnya dahulu karena ia belum dapat memasuki dunia kehidupan barunya. Selama periode itu pula, kerabat yang ditinggalkan memiliki kewajiban untuk berduka. Kewajiban ini beragam, tergantung kedekatan ikatan kekerabatan seseorang dengan si mati.

Hal yang sebenarnya nampak cukup jelas dalam fenomena yang dibicarakan Hertz, namun luput dari penjelasannya adalah aspek keruangan dari periode antara dan penguburan kedua. Penjelasannya, sebagaimana terlihat dari skema yang ia rumuskan, berfokus pada “aktor-aktor” yang terlibat dan “aktivitas-aktivitas” mereka—jenazah dan penguburan, arwah dan gentayangan, kerabat dan kedukaan. Padahal penjelasan tersebut juga secara terang-terangan memperlihatkan bahwa kematian senantiasa mengimplikasikan perubahan pada ruang. Selama menanti penguburan kedua, gubuk tempat membaringkan jenazah dan sekitarnya menjadi tempat yang dihindari karena paparan orang mati dapat menyebabkan kesialan pada siapa pun yang dekat-dekat dengannya. Apalagi sebagai sebuah kejadian, kematian pastinya terjadi di dalam, dan tidak terpisah dari, ruang dan waktu tertentu.

Tulisan ini merupakan sebuah ikhtiar sederhana untuk mendiskusikan ruang-antara yang hadir menjembatani hidup dan mati. Sebagai sebuah tulisan antropologis, tak dapat saya mungkiri, tulisan ini sekadar “antropologi belakang meja” (*armchair anthropology*). Data-data yang saya gunakan sebagai bahan baku refleksi dan diskusi, saya himpun melalui studi kepustakaan terhadap karya-karya etnografi yang sudah dipublikasikan oleh para penulis dan peneliti lain. Diskusi di dalam tulisan ini sendiri akan diorganisasi ke dalam beberapa bagian. Setelah bagian pendahuluan, saya akan coba merefleksikan data-data etnografis yang ada terkait ruang-antara. Selanjutnya, refleksi akan dialihkan ke tataran teoretis, di mana kemungkinan-kemungkinan teoretis yang dapat digunakan sebagai perspektif dalam mendiskusikan ruang-antara akan saya tinjau. Bagian terakhir dari diskusi akan didedikasikan untuk menilik salah satu kandidat perspektif yang mungkin paling baik untuk memahami dan mengonseptualisasikan ruang-antara.

METODE

Artikel ini disusun berdasarkan studi kepustakaan dengan pendekatan reflektif terhadap data yang telah dipublikasikan sebelumnya. Penelitian ini bersifat kualitatif dengan metode analisis tekstual terhadap berbagai sumber yang membahas ritual kematian dan konsep ruang-antara dalam berbagai masyarakat.

Data utama diperoleh dari kajian terhadap karya-karya klasik maupun kontemporer dalam antropologi kematian, termasuk tulisan Robert Hertz, Victor Turner, serta teori sosial mengenai ruang oleh Henri Lefebvre. Pendekatan analisis yang digunakan dalam artikel ini bersifat interpretatif dan komparatif, dengan menelaah



bagaimana berbagai budaya memahami dan mengonstruksi ruang-antara dalam konteks ritus kematian mereka.

Artikel ini bertujuan untuk memperkaya diskusi akademik tentang ruang-antara, tidak hanya sebagai fenomena simbolik, tetapi juga sebagai konstruksi sosial yang memiliki dimensi material, spasial, dan historis.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Refleksi atas data etnografis

Sebagaimana sudah sempat disinggung sebelumnya, kematian bukan proses sekali pukul dan selesai. Bagi si mati, ada perjalanan yang masih harus dilalui. Bagi orang-orang hidup yang ditinggalkan, ada proses kedukaan yang masih perlu dituntaskan. Dalam durasi inilah, muncul ambiguitas yang mengantarai hidup dan mati. Ambiguitas yang muncul, setidaknya selama periode antara, pada akhirnya terjadi bukan hanya pada si mati, tetapi juga pada ruang yang masih ia tempati selama masa menunggu selesainya proses transisi menuju dunia kehidupan barunya. Bahwa ambiguitas tersebut terjadi sekaligus pada si mati dan ruang yang ia tempati, dapat kita lihat dengan jelas selama proses pengurusan jasad –entah dilakukan dengan cara mengubur, menanam, melarung, membakar, atau memasrahkannya pada binatang buas dan cara-cara lain yang dipraktikkan oleh kebudayaan-kebudayaan yang berbeda di segenap penjuru dunia.

Selama masa menanti penguburan kedua, misalnya, tempat diletakkannya mayat menjadi tempat yang mesti dihindari oleh orang-orang hidup. Munn (1992) menyebut tempat semacam ini “bukan-ruang” (*no room*). Dalam telaahnya atas berbagai tempat terlarang di pedalaman Australia, Munn mendapati bahwa tempat-tempat semacam ini perlu dihindari karena adanya daya (*force*) yang memancar darinya. Tempat-tempat tersebut merupakan semacam “petilasan” bagi para leluhur dari masa lalu, sehingga orang-orang di masa sekarang tidak punya hak untuk memasukinya. Orang-orang hidup mesti menghindar, setidaknya sejauh jarak yang membuat tempat itu tak terlihat oleh mereka. Penghindaran inilah yang kemudian menandai batas-batas dari tempat-tempat terlarang, dan bukannya benda-benda atau kenampakan-kenampakan alam tertentu – batu, sungai, pohon, dll. Situasi serupa agaknya kita dapati pada tempat-tempat yang disediakan untuk jasad-jasad yang menunggu penguburan kedua di Kalimantan. Tempat-tempat tersebut tidak sepatutnya didatangi orang-orang hidup. Akan tetapi sebagai tempat meletakkan jasad – biasanya berupa gubuk-gubuk kecil di tengah hutan atau di dekat rumah keluarga – tempat itu bukanlah tempat yang sedianya menjadi tujuan si mati. Tempat itu sekadar “tempat transit” atau “ruang tunggu,” dan akhirnya menjadi “bukan-tempat” bagi siapa pun – tidak bagi si mati, tidak pula bagi yang hidup.

Demikian halnya pada prosesi penguburan langit di Tibet, jasad yang mati tidak boleh diperlakukan sembarangan. Begitu seseorang mati, keluarganya akan berkonsultasi dengan seorang ahli nجوم (*tsipa*) untuk menentukan kapan, di mana, dan dengan cara apa jasad tersebut mesti “diurus.” Masyarakat setempat percaya seseorang akan menjalani reinkarnasi atau kelahiran kembali dengan baik dan lancar jika ia juga menjalani proses kematiannya dengan “baik.” Apakah seseorang akan terlahir kembali sebagai manusia atau binatang memang ditentukan oleh karmanya selama hidup.

Kematian yang “baik” atau “buruk” tidak akan menganulir atau meremidi karma tersebut, tetapi akan turut menentukan lancar-tidaknya proses kelahiran kembali seseorang.

Kematian ini dikatakan “baik” jika orang yang mati dapat dengan “ringan” melepas semua keterikatannya dengan dunia. Oleh karena itu alih-alih berduka, keluarga si mati justru dianjurkan melepasnya dengan ringan hati dan berucap selamat jalan tanpa menahan-nahan kepergiannya. Dengan alasan yang sama, biasanya keluarga tidak menghadiri acara penguburan langit, karena kedukaan mereka ditakutkan akan menghambat terlepasnya si mati dari dunia. Penguburan langit juga menjadi wahana bagi orang mati untuk mengembalikan tubuh yang sudah tak ia butuhkan lagi kepada alam. Selama proses “pengembalian” tubuh tersebut, tempat dan waktunya sudah ditentukan dengan perhitungan-perhitungan tertentu. Kapan dan di mana jasadnya akan dikembalikan kepada alam, serta rute yang dilalui iring-iringan prosesi, semua sudah diperhitungkan. Dengan demikian, selama prosesi berlangsung ruang-waktu itu pun mengalami perubahan dari keadaannya semula – untuk sejenak, ia berbeda dari hari-hari normalnya. Ini karena selama prosesi berlangsung, ruang-waktu tersebut disinggahi seseorang yang sudah tidak punya tempat lagi di dunia ini, tetapi juga belum pergi ke dunia selanjutnya.

Pada kasus lain, ruang ambigu akibat singgahnya orang mati tidak hanya terjadi selama prosesi penguburan. Perkuburan, tempat dimakamkannya jasad-jasad, juga dapat menjelma menjadi ruang ambigu di mana dunia “sana” dan dunia “sini” saling timpa. Dalam tradisi Islam, orang yang meninggal dunia tidak langsung pergi ke akhirat, tetapi singgah dulu di alam kubur (*qubūr*) atau alam *barzah*. Meski disebut “kubur,” alam itu sendiri tidak identik dengan tempat perkuburan. Alam ini lebih merupakan alam spiritual, alam tak kasatmata yang tak seorang pun dapat mengonfirmasi posisi pastinya. Kendati demikian, perkuburan dipercaya sebagai tempat “terdekat” dengannya. Alam kubur juga disebut alam *barzah* yang berarti “batas” atau “antara,” karena memang mengantarai dunia dan akhirat. Juga disebut *barzah* karena batas ini tak mudah ditembus dan pintunya bisa dibuka hanya dari satu sisi, dari alam “sini.” Siapa pun yang sudah masuk ke sana, takkan dapat balik kembali. Dalam perjalanan yang linear ini, orang-orang di alam kubur sekadar melakukan penantian; menunggu waktu mereka dibangkitkan kembali di “hari pembalasan” untuk kemudian hidup abadi di surga atau di neraka. Dengan demikian di dalam Islam, hingga hari kiamat tiba orang-orang yang telah mati akan selalu berada dalam periode dan ruang-antara.

Dunia pasca-mati dalam konsepsi Islam memang merupakan kontinum dari dunia hidup kita sekarang. Keberadaan manusia di akhirat juga berkesinambungan dengan keberadaannya di dunia; paling tidak dalam artian, kualitas hidup kita di sana ditentukan oleh bagaimana kita menjalani hidup di sini. Konsepsi alam kubur seperti yang telah dijelaskan menjadikan relasi penandaannya dengan tempat perkuburan paradoksal; keduanya saling terkait sekaligus saling luput. Selagi jasad terbaring di perkuburan, ruh “terbaring” di alam kubur; tetapi dualitas jasad/ruh, kuburan/alam kubur tak pernah secara tegas terceraikan, juga tidak secara tegas identik. Terlebih karena pandangan Islam arus utama cenderung meyakini kebangkitan ruh dan tubuh sekaligus. Perkuburan pun lantas menjadi ruang ambigu.

Keberadaan ambigu orang-orang mati, sebagaimana terlihat dari uraian di atas, seolah menandai beririsannya dunia sini (dunia orang-orang hidup) dengan dunia sana

(dunia tempat hidup orang-orang mati). Munn (1992) mendapati dalam pengamatannya di Australia, bahwa keberadaan seseorang *dari* masa lalu telah mengubah suatu ruang menjadi tempat terlarang. Akan tetapi, penjelasan Munn agaknya berhenti pada pengonsepsian bahwa “kesakralan” tempat tersebut dikarenakan adanya daya (*force*) yang membuat orang-orang hidup menghindarinya. Dalam uraiannya Munn menunjukkan bahwa pada tempat-tempat terlarang di pedalaman Australia, leluhur yang dipercaya sebagai “pemilik” tempat itu bukan sekadar *pernah menyinggahinya*, tetapi juga melakukan *aktivitas ketubuhan* yang spesifik dan tertentu di sana, entah duduk dengan cara tertentu, berbaring dengan cara tertentu, menancapkan tombak berburu, atau sebagainya. Dengan demikian, pada tempat-tempat tersebut ruang-waktu dari masa lalu di mana pose-pose spesifik itu diperagakan oleh leluhur, saling timpa dengan ruang-waktu di masa kini. Saling timpa antara dua ruang atau dunia yang berbeda inilah yang masih samar dalam penelaahan Munn. Melalui penelaahannya terhadap kematian dan penguburan, Hertz sudah membantu kita melihat kesaling-timpaan ruang-ruang yang berbeda ini. Namun sayang, ia sendiri tidak meluangkan kata untuk membuat tuntas penjelasannya.

Ruang yang dibiarkan tak tersentuh oleh Hertz itu nampaknya tetap tak tersentuh hingga waktu yang cukup lama. Identifikasi terhadap keberadaan ruang-ruang yang “dihuni” atau “disinggahi” orang-orang mati ini dapat kita temukan pada banyak literatur antropologis maupun etnografis mengenai kematian, namun konseptualisasinya sendiri terbilang langka atau bahkan tidak ada. Sebagaimana Hertz, sebagian literatur telah mengidentifikasi ruang semacam ini, tetapi dalam pembahasannya lebih banyak mendiskusikan simbol-simbol yang dipertukarkan *di dalam* atau *di sekitaran* ruang tersebut (sebagai contoh Huntington dan Metcalf, 1979; Hallam dan Hockey, 2001). Pada literatur-literatur ini ruang dipahami seolah-olah sekadar *wadah* bagi aktivitas, ritual, bahasa, maupun hal-hal simbolik lainnya. Adapun literatur-literatur lain memang tak hanya mengidentifikasi keberadaan ruang-ruang ini, tetapi juga mendiskusikan dan membuat penjelasan tentangnya. Hanya saja, dalam pembahasannya ruang-ruang tersebut justru direduksi menjadi teks dan dijelaskan sebagai simbol (sebagai contoh Worpole, 2003). Sebagian literatur yang lain lagi juga mendiskusikan ruang-ruang semacam ini, namun sebagai medan kontestasi bagi yang lokal dan yang eksternal. Misalnya, tulisan van Niekerk (2007) yang mendiskusikan konflik nilai di Afrika Selatan akibat senjang antara kepercayaan religius setempat yang memiliki ikatan pada tempat-tempat tertentu dengan hukum positif yang dilandaskan pada konsep kepemilikan individual ala Barat. Pada bagian selanjutnya, akan kita diskusikan dengan lebih mendalam mengapa tiap-tiap perspektif tersebut, yang terang-terang coba memahami ruang-antara, problematis.

Refleksi teoretis

Untuk keperluan penyebutan, ruang-ruang ambigu di mana orang-orang mati singgah sebelum pergi dari dunia ini dan berpindah ke dunia baru mereka, telah saya sebut sebagai “ruang-antara.” Terminologi ini merupakan adaptasi dari term “periode antara” (*intermediary periode*) yang kita dapati di dalam esai klasik Robert Hertz, “A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death.” Pemilihan term ini lebih banyak didasarkan pada pertimbangan kesamaan situasi yang coba saya dekati dengan yang telah dikaji oleh Hertz; akan tetapi, terminologi Hertz memberikan penekanan pada waktu, sementara terminologi yang saya pilih memberikan titik berat

pada ruang. Tentu saja dalam membahas ruang, aspek waktu takkan dapat dipisahkan darinya. Namun demikian, term “ruang-antara” – alih-alih “ruang-waktu antara” – saya pilih untuk menandai dan berfokus pada apa yang luput dari konseptualisasi “periode antara,” yakni ruang ambigu itu sendiri. Dengan kata lain, penggunaan term ini secara sadar tidak dimaksudkan untuk memperkenalkan satu konsepsi yang serba meliputi (*encompassing*) – dus, “ruang-waktu” tidak digunakan – melainkan dimaksudkan sebagai penamaan untuk sesuatu yang tadinya berada di pinggiran diskusi dan terlewatkan dalam diam, kini didudukkan pada pusat percakapan.

Dalam mengonseptualisasikan ruang-antara, pertanyaan yang mula-mula mesti kita hadapi adalah, bagaimana menjelaskan ruang tersebut sebagai ruang yang *benar-benar* mengejawantahkan dua dunia – atau lebih tepat, ruang lain yang bukan keduanya, tapi sekaligus keduanya – dan bukan sekadar ruang yang *dianggap* atau *dipercaya* mengejawantahkan dua dunia? Ini merupakan persoalan ontologis. Dan secara metodologis, menuntut jawaban yang bersifat emik. Dalam posisi etik kita tidak akan mengatakan bahwa ruang-antara *benar-benar* mengejawantahkan dua dunia (karena belum tentu itu yang kita, atau orang-orang lain di luar kebudayaan subjek penelitian, percayai). Melainkan, cenderung akan kita katakan bahwa *dalam kepercayaan masyarakat setempat* ruang-antara mengejawantahkan dua dunia. Di satu sisi, penjelasan etik semacam ini mudah terjerembab ke dalam bias peneliti untuk mencangkokkan dikotomi antara pengetahuan dan kepercayaan, seolah-olah kepercayaan tak lebih dari “pengetahuan yang keliru.” Di sisi lain, menggeser persoalannya bukan pada ranah ontologi, melainkan epistemologi.

Jadi, bagaimana ruang ini mungkin? Bagaimana kita, sebagai peneliti, menggali dan membangun keterangan emik atasnya? Salah satu kandidat yang dapat kita ajukan sebagai strategi untuk menjawab pertanyaan tersebut adalah prosedur interpretif. Untuk memproduksi penjelasan secara interpretif, pertama-tama peneliti mesti mengidentifikasi simbol-simbol yang terdapat di ruang-antara, kemudian mengungkap makna mereka sesuai konteks di mana simbol-simbol tersebut berada. Bahkan dalam penjelasan interpretif selalu ada kemungkinan ruang-antara juga akan diperlakukan sebagai teks, direduksi menjadi simbol yang perlu ditafsirkan.

Marilah sejenak kita beralih pada definisi simbol yang sudah lumrah kita terima, yang kita warisi dari Geertz (1975 [1973]), bahwa “simbol merupakan wahana bagi makna.” Sebagai sebuah wahana, simbol merepresentasikan sesuatu yang lain dari dirinya sendiri. Pada sebuah simbol kita dapati adanya representasi dan sesuatu yang direpresentasikan. Representasi dapat mewujudkan melalui apa saja – bahasa, gambar, benda, dan lain sebagainya. Adapun sesuatu yang direpresentasikan, itulah yang kita sebut makna. Ketika dijelaskan secara interpretif, simbol-simbol yang kita identifikasi dapat mengantarkan kita pada dunia yang tersusun atas untaian makna, konsep, dan nilai-nilai. Penjelasan semacam ini berimplikasi pada pemilahan antara ruang fisik dengan ruang mental; ruang yang terdiri atas benda-benda material dengan ruang yang dirajut dari interaksi dan keterhubungan simbol-simbol. Dengan demikian, kita memang akan sampai pada dua dunia yang saling timpa dalam ruang-antara, tetapi bukan dunia “sini” dan dunia “sana,” melainkan dunia eksternal dan dunia mental, atau dunia natural dan dunia sosial.

Kondisi yang relatif serupa juga akan kita dapati ketika kita coba berpaling dari Geertz kepada Turner. Dalam kajiannya mengenai upacara *ishoma* pada masyarakat Ndembu, Turner (1969) mengidentifikasi produksi simbol melalui praktik-praktik ritual

yang melibatkan benda-benda fisik seperti binatang, kulit pohon, ranting tanaman, dan sebagainya. Simbol-simbol Turner bekerja dengan logika *onomatopoea* di tataran relasi penanda-petanda dan *analogi* di tataran interelasi penanda-penanda. Sebagai contoh, kulit pohon tertentu yang *licin* akan beroleh nama sesuai karakteristik kulit tersebut, dan di dalam sebuah ritual akan menyimbolkan kondisi tertentu yang analog dengannya, misalnya gugurnya kandungan seorang ibu, seolah-olah si janin *tergelincir* dari rahimnya. Kata-kata benda dalam bahasa masyarakat Ndembu memungkinkan mekanisme penandaan semacam ini. Namun ketika mekanisme tersebut dipahami secara interpretif, lagi-lagi yang kita dapati adalah pemilahan antara ruang fisik dengan ruang mental. Paling jauh kita dapat mengatakan, ruang mental ini merupakan hasil dari transendensi atas ruang fisik melalui penggunaan bahasa yang *onomatopoeic*. Penjelasan interpretif akan selalu berujung pada pemilahan segmentaris atas ruang karena logika dasar dari simbol sendiri memang mensyaratkan pemilahan antara yang fisik dan yang mental.

Dalam konteks diskusi mengenai ruang-antara, mengatakan bahwa penjelasan interpretif kurang memadai untuk keperluan kita merupakan satu cara untuk mengekspresikan afirmasi terhadap satu hal: predikat “ambigu” yang melekatkan pada ruang-antara bukan hanya menunjukkan bahwa ruang tersebut merupakan tempat bertemunya dua dunia, tetapi kedua dunia itu pun *menyatu* dengan cara tertentu. Dengan kata lain, apa yang tidak dapat dipenuhi oleh penjelasan interpretif adalah konseptualisasi ruang-antara sebagai sebuah ruang yang “padu,” ruang di mana yang fisik dan yang mental tak terpisahkan.

Pada titik ini, kita dapati kebutuhan akan sebuah kerangka pandang yang memungkinkan kita mendekati ruang-ruang-antara sebagai ruang yang memiliki sebetuk kepaduan. Untuk keperluan ini, barangkali kandidat terkuat kita adalah Henri Lefebvre dan gagasannya mengenai produksi ruang (*the production of space*). Alasan utama pemilihan Lefebvre sederhana: pemikirannya mengenai produksi ruang merupakan *unitary theory of space* (teori padu akan ruang), yakni konseptualisasi yang tidak mengimplikasikan segmentasi ruang menjadi ruang mental, ruang fisik, ruang matematis, ruang linguistik, dan sebagainya.

Lefebvre dan Teori Padu akan Ruang: Sebuah Solusi?

Dalam *The Production of Space* (1991 [1974]), Lefebvre mengajukan satu tesis sederhana: ruang (sosial) merupakan produk (sosial) — “(Social) space is (social) product” (Lefebvre, 1991 [1974]: 26). Dengan tesis ini, Lefebvre menolak mengonseptualisasikan ruang entah sebagai entitas fisik maupun entitas mental belaka. Ruang bukanlah realitas eksternal yang secara ontologis objektif, terpisah sepenuhnya dari manusia dan aktivitas-aktivitasnya. Ruang bukan sekadar atribut dari interelasi benda-benda, bukan pula kekosongan yang mewadahi beragam benda dan peristiwa. Ruang juga bukan sekadar forma yang inheren di dalam fakultas kepengetahuan manusia, yang kita proyeksikan ke luar untuk membuat masuk akal fenomena, sebagaimana yang diwariskan oleh epistemologi Immanuel Kant. Dengan kata lain, ruang sosial tak dapat direduksi semata-mata sebagai ruang fisik maupun ruang mental. Bagi Lefebvre, ruang merupakan kepaduan dari keduanya, sebuah realitas yang senantiasa dibentuk dan diproduksi dalam dan melalui praksis pada latar kehidupan sosial. Kebalikannya, tidaklah tepat untuk mengatakan bahwa praksis terjadi *di dalam ruang*. Melainkan, praksis terjadi secara *meruang* — ia mendefinisikan dan didefinisikan oleh ruang.

Yang perlu dicermati, kendati pandangan ontologis di atas bercorak monis –Lefebvre menamainya “teori padu akan ruang” (*unitary theory of space*) –namun tidak berarti bahwa hanya ada satu ruang tunggal bagi seluruh manusia dan praksisnya. Justru sebaliknya, ruang (sosial) senantiasa beragam, majemuk, tidak tunggal. Oleh karena manusia selalu mengada hanya dalam konteks kebudayaan tertentu, tak pernah dan tak mungkin di ruang hampa, maka ketaksaan ruang merupakan sebuah keniscayaan. Namun demikian, ketaksaan ini bukanlah hasil dari konseptualisasi segmentaris yang membelah ruang menjadi ruang fisik dan ruang mental, di mana yang pertama natural dan tunggal, sementara yang kedua sosial dan beraneka. Dalam teori padu akan ruang, kemajemukan ruang dihasilkan oleh proses-proses historis –suatu ruang mewujudkan karena praksis yang berlangsung selama suatu kurun tertentu.

Lefebvre di dalam *The Production of Space* menawarkan sebuah metodologi untuk mendekati kepaduan ruang sebagai sebuah produk sosial. Metodologi tersebut berupa dialektika yang berbeda dari dialektika G. W. F. Hegel maupun dialektika Karl Marx, sehingga dapat disebut orisinal (Goonewardena et al., 2008). Namun alih-alih berpaling dari dan meninggalkan keduanya, Lefebvre justru membangun dialektikanya sendiri dari senyawa Hegel dan Marx, dengan menambahkan unsur ketiga: Friedrich Nietzsche. Sementara dialektika Hegel bersifat diadik (tesis *vis a vis* antitesis, melalui prosedur *aufheben* memunculkan sintesis), dialektika Lefebvre senantiasa triadik –Hegel, Marx, Nietzsche.

Uraian singkat mengenai dialektika ini dapat kita pelajari pada bagian “X” dari bab pertama buku *The Production of Space*. Dialektika antara Hegel, Marx, dan Nietzsche bagi Lefebvre merupakan dialektika antara proses pemapanan ruang, subversi terhadap kemapanan tersebut melalui kehadiran aspek kesejarahannya, serta kreativitas modus mengada dalam mengalami ruang secara langsung. Turunan dari ketiga unsur dialektika ini adalah praktik spasial (*spatial practice*), representasi ruang (*representation of space*), dan ruang-ruang representasional (*representational spaces*) (Lefebvre, 1991 [1974]: 33).

Unsur Hegelian dari dialektika Lefebvre menyediakan peranti untuk melihat bagaimana produksi ruang menghasilkan sebuah keutuhan menyeluruh (*a total whole*). Di dalam keutuhan ini, praksis sosial menyatu dengan ruang, menghasilkan realitas yang seolah cukup diri dan terjelaskan dengan sendirinya, sehingga nampak wajar, natural, dan tak perlu dipertanyakan. Kondisi ini dapat kita lihat dari apa yang disebut sebagai praktik spasial (*spatial practice*).

Praktik spasial memberikan jaminan bagi kontinuitas dan kohesi di dalam ruang sosial. Praktik spasial merupakan prasyarat bagi ruang – tanpa praktik spasial, takkan ada ruang sosial – dan secara perlahan-lahan menghasilkan ruang, sembari terus menguasai dan mengapropriasi ruang tersebut. Akan tetapi, dalam proses produksi ruang ini, relasi antara praktik spasial dengan ruang sosial tidak serta-merta dicirikan oleh hubungan sebab-akibat yang linear. Keduanya berelasi secara dialektis, karena di saat yang bersamaan, kohesi di dalam ruang sosial mengimplikasikan derajat *kompetensi* dan *kinerja* tertentu bagi suatu praktik sosial (Lefebvre, 1991 [1974]: 33). Di ruang “A,” hanya tindakan, perilaku, atau sikap “a” yang dapat dinilai sebagai tindakan, perilaku, atau sikap yang “patut” atau setidaknya dapat diterima. Dengan demikian, semakin mampu seseorang untuk bertindak sesuai model tindakan “a” (kompetensi), maka semakin patut pulalah tindakannya dalam konteks ruang “A” (kinerja). Praktik sosial merupakan aspek *yang dipersepsikan (the perceived)* dari ruang.

Demikian halnya di ruang-antara, sebagaimana terlihat dari refleksi atas data etnografis yang telah disajikan sebelumnya. Dalam setiap ruang-antara, terdapat tindakan-tindakan, perilaku-perilaku, dan sikap-sikap tertentu yang mendefinisikan ruang tersebut. Misalnya dalam bentuk penghindaran sebelum “perjamuan agung” di Kalimantan, di mana persemayaman jasad sebisa mungkin dihindari. Atau pada kebiasaan sebagian masyarakat muslim di Jawa yang menganggap ucapan salam sebagai bagian dari adab memasuki perkuburan. Atau dalam rangkaian ritual Rambu Solok pada masyarakat Toraja, di mana semua orang justru diharuskan bersuka ria melepas si mati. Berbagai praktik sosial ini merupakan sebuah kepatutan pada ruang sosialnya masing-masing, sehingga antara praksis dan ruang tersebut tidak dapat diceraikan satu sama lain – keduanya saling mendefinisikan.

Dalam kondisi di mana ruang telah terbandakan (*fetishized*) melalui praktik spasial, segala sesuatunya dipersepsikan wajar, lumrah, dan sudah semestinya demikian. Pada titik inilah unsur Marxian dari dialektika Lefebvre menyajikan perangkat subversif untuk menilik kembali ruang sosial yang telah mampat tersebut. Dialektika Marx, dengan kritiknya, menyibak kesejarahan praksis-praksis yang telah melahirkan ruang sosial tersebut, dan dengan demikian, menyingkap tabir kewajarannya sekaligus memperlihatkan kembali wajah aslinya sebagai sebuah produk dari yang sosial. Prosedur dialektis ini bekerja dengan memproduksi representasi ruang.

Representasi ruang meliputi pengetahuan-pengetahuan, tanda-tanda, dan kode-kode yang bekerja pada tataran simbolik dari suatu ruang sosial. Ia berada pada tataran konseptual dan cenderung terarah pada tanda-tanda verbal. Lefebvre mengungkapkan bahwa representasi ruang ini merupakan ruang yang dikonseptualisasikan entah oleh ilmuwan, perencana urban, insinyur sosial, ataupun “pakar-pakar” lain sejenisnya. Representasi ruang merupakan aspek *yang dikonsepsikan (the conceived)* dari ruang; pada umumnya bersifat reflektif dan “berjarak.” Misalnya, konsensus di kalangan perencana urban untuk memperlakukan tempat pemakaman umum sebagai ruang terbuka hijau, ataupun kecenderungan para birokrat dan pengambil kebijakan untuk memperlakukan ruang prosesi kematian, misalnya pada upacara Ngaben di Bali atau Rambu Solok di Toraja, sebagai potensi pariwisata budaya.

Namun demikian, ada kalanya representasi ruang muncul dalam bentuk diskursus yang jauh lebih intim. Berbeda dengan cara pandang perencana urban maupun birokrat dan pengambil kebijakan di atas, yang cenderung mengambil jarak dan mengonsepsikan ruang-ruang-antara seolah-olah diorama dalam etalase, representasi ruang dapat muncul sebagai upaya untuk mendefinisikan ulang ruang sosial yang telah ada dengan cara mempertanyakan, mengkritik, atau bahkan menggugat praktik spasial di dalamnya. Misalnya, kehadiran tokoh-tokoh ulama puritan di tengah-tengah masyarakat muslim tradisional di Jawa, yang mempertanyakan keabsahan tradisi *nyekar* yang telah turun-temurun dipraktikkan menjelang bulan Ramadan maupun pada awal bulan Syawal. Ada kalanya “gugatan” ini diartikulasikan dengan menyertakan penjelasan kontekstual sejarah kebudayaan masyarakat setempat untuk menunjukkan dari mana praktik tradisi tersebut bermula. Misalnya, dengan menunjukkan bahwa tradisi *nyekar* sebagiannya merupakan warisan kebiasaan masyarakat Nusantara pra-Islam. Dengan demikian, representasi ruang-antara yang ditawarkan merupakan perangkat untuk menilik, bahkan mendefinisikan ulang, ruang sosial yang telah termapankan.

Dialektika Lefebvre tidak berhenti pada aksi-reaksi antara prosedur Hegelian untuk memaparkan ruang dengan prosedur Marxian untuk melakukan kritik dan mengembalikan kesejarahannya. Untuk melengkapi dialektikanya, Lefebvre menyertakan prosedur Nietzschean yang mempertahankan keprimordialan ruang dengan membiarkan ruang tetap dalam kondisi asalnya yang *serba-menjadi* (*becoming*). Ruang ini berbeda dari ruang Hegelian yang terbendakan maupun ruang Marxian yang menyejarah. Di dalam ruang ini, segala-galanya, entah yang fisikal, mental, maupun sosial, berjuang membangun dan mempertahankan diri dalam kesementaraan. Kondisi ini mewujud dalam apa yang disebut ruang representasional.

Ruang representasional merupakan pengejawantahan simbolisme yang kompleks dan dialami secara langsung melalui imaji-imaji dan simbol-simbol yang dimainkan oleh tiap-tiap aktor yang terlibat dalam ruang sosial. Ruang ini menimpa ruang fisikal dan memungkinkan penggunaan simbolik dari objek-objek di sana (Lefebvre, 1991 [1974]: 39). Dengan demikian, melalui permainan simbolik terhadap apa pun yang hadir di ruang representasional, para aktor dapat secara langsung mengalami keberadaan ruang sosial. Oleh karena itu, ruang representasional menjadi aspek *yang dihidupi* (*the lived*) dari ruang.

Dalam konteks tempat pemakaman sebagai sebuah ruang-antara, misalnya, orang-orang yang hadir di sana dapat saja mengejawantahkan motivasi dan agendanya sendiri-sendiri, sekalipun sudah terdapat praktik spasial yang kurang lebih baku terkait tempat tersebut. Sebagian orang mungkin ke pemakaman untuk mendoakan kerabat, menghidupkan kembali kenangan dan bernostalgia, menjalin kedekatan dengan ranah supranatural, atau bahkan bermain klenik demi peruntungan. Ruang-antara menghadirkan banyak kemungkinan, karena objek-objek yang ada di sana dapat bersifat fisikal namun sekaligus signifikan secara ekstra-fisikal. Melalui ruang representasional, simbol-simbol dan objek-objek dipergunakan oleh para aktor, hingga taraf tertentu, secara leluasa sesuai dengan kreativitas mereka, layaknya tanda-tanda dalam permainan bahasa ala Wittgenstein. Hasilnya, ruang-antara pun menjadi sebetuk – meminjam terminologi Foucault – *heterotopia*, di mana tiap-tiap aktor melakukan peruangan (*emplacement*) dan kontra-peruangan (*counter-emplacment*) sesuai dengan kondisi mental dan wahana yang dapat mereka akses untuk mengekspresikannya.

Dengan mengidentifikasi dan menganalisis praktik spasial, representasi ruang, dan ruang-ruang representasional sesuai prosedur dialektis Hegel-Marx-Nietzsche, seorang etnograf akan dapat mengartikulasikan tafsirnya atas sebuah ruang-antara tanpa terjebak ke dalam salah satu kecenderungan reduksionis, entah sisi yang memperlakukan ruang sebagai “kekosongan” fisikal yang mewadahi praktik sosial atau sisi yang memperlakukan ruang sebagai simbol yang relasinya dengan realitas empiris semata-mata manasuka (*arbitrer*).

KESIMPULAN

Ruang-antara dalam konteks ritual kematian merupakan fenomena yang mencerminkan ambiguitas eksistensial dan spasial antara kehidupan dan kematian. Berbagai praktik penguburan, baik yang ditemukan di Kalimantan, Bali, Tibet, maupun



dalam tradisi Islam, menunjukkan bahwa ruang-antara bukan sekadar lokasi fisik, tetapi juga memiliki dimensi sosial, simbolik, dan spiritual yang kompleks.

Dalam artikel ini, telah ditunjukkan bahwa pendekatan reduksionis yang hanya melihat ruang sebagai wadah kosong atau sekadar jaringan makna tidak cukup untuk memahami ruang-antara secara utuh. Dengan mengadopsi teori padu ruang Henri Lefebvre, ruang-antara dapat dikonseptualisasikan sebagai produk sosial yang melibatkan praktik spasial, representasi ruang, dan ruang-ruang representasional. Pendekatan ini memungkinkan pemahaman yang lebih holistik terhadap bagaimana suatu masyarakat membentuk, menghidupi, dan menafsirkan ruang-antara dalam praktik kematian mereka.

Lebih jauh, analisis ini juga mengungkap bahwa ruang-antara tidak hanya bersifat sementara, tetapi juga dapat bertahan sebagai bagian dari lanskap sosial dan budaya yang terus-menerus dinegosiasikan. Dengan demikian, pemahaman terhadap ruang-antara tidak hanya berkontribusi pada kajian antropologi kematian, tetapi juga membuka wawasan lebih luas mengenai bagaimana manusia memberi makna pada ruang dan transisi eksistensial dalam kehidupan sosial mereka.

REFERENSI

- Bloch, Maurice dan Jonathan Parry (ed.) (1982). *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Couderc, Pascal dan Kenneth Sillander. (2012). *Ancestors in Borneo Societies: Death, Transformation, and Social Immortality*. Copenhagen: NIAS Press.
- Fowles, Severin. (2010) "People Without Things," dalam Mikkel Bille et al. (ed), *An Anthropology of Absence: Materialization of Transcendence and Loss*. London: Springer.
- Geertz, Clifford. (1975). *The Interpretation of Culture*. London: Hutchinson & Co., Ltd.
- Goonewardena, Kanishka et al. (2008) *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*. New York dan London: Routledge.
- Hallam, Elizabeth dan Jenny Hockey. (2001) *Death, Memory and Material Culture*. Oxford dan New York: Berg.
- Harrison, Robert P. (2008). "The Paradise Divide: Islam and Christianity," dalam Robert P. Harrison, *Gardens: An Essay on the Human Condition*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Hertz, Robert. (1960). "A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death," dalam Robert Hertz, *Death and the Right Hand*. Illinois: The Free Press.
- Huntington, Richard dan Peter Metcalf. (1979). *Celebration of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Lefebvre, Henri. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Munn, Nancy D. (1976). *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Durham dan London: Duke University Press.

- Smith, Jane I. dan Yvonne Y. Haddad .(2002) *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Oxford: Oxford University Press.
- Sørensen, Tim F. (2010). "A Saturated Void: Anticipating and Preparing Presence in Contemporary Danish Cemetery," dalam Mikkel Bille et al. (ed), *An Anthropology of Absence: Materialization of Transcendence and Loss*. London: Springer.
- Turner, Victor. (1964). "Betwixt and Between: The Liminal Periode in *Rites de Passage*," *The Proceedings of the American Ethnological Society*, Symposium on New Approaches to the Study of Religion: 4-20.
- van Niekerk, Gardiol J. (2007) "Death and Sacred Spaces in South Africa and America: A Legal-Anthropological Perspective of Conflicting Values," *The Comparative and International Law Journal of Southern Africa* 40(1): 30-56.
- Venbrux, Eric. (2007) "Robert Hertz's Seminal Essay and Mortuary Rites in the Pacific Region," *Journal de la Société des Océanistes* 124: 5-10.
- Vyshka, Gentian dan Bardhyl Çipi. (2010) "Death Rituals in Albania: An Anthropological Review," *Antrocom: Online Journal of Anthropology* 6(2): 235-246.
- Worpole, Ken. (2003). *Last Landscape: The Architecture of the Cemetery in the West*. London: Reaktion Books, Ltd.

