

BAB IV

KEPUBLIKAN IMLEK DAN KETIONGHOAAN PASCAREFORMASI

Pada bab-bab sebelumnya telah dilakukan “bongkar pasang” formasi Tahun Baru Imlek dengan memperhatikan faktor afiliasi keyakinan, kedaerahan, kecenderungan kebudayaan yang membawa pada dua model analisis orang Tionghoa dalam memperlakukan Tahun Baru Imlek, model Struktural-politis dan model kultural. Dua model itu yang membuahkan hasil perayaan Tahun Baru Imlek menjadi bersifat publik dan privat. Perayaan itu tidak terhindarkan dari prasangka kegagalan dari para aktor pemangkunya setelah sekian lama tertindas dan setelah sekian lama juga tidak merayakannya.

Bab ini selanjutnya mengais sesuatu yang lazim bagi penguatan pengetahuan keIndonesiaan. Konkritnya, bab ini berkeinginan mencari mana yang Indonesia dari perayaan Tahun Baru Imlek. Indonesia dalam hal ini adalah seperti gambaran Herbert Feith (1961), *mozaic society* atau *plural society*. Bahwa Kecinaan atau Ketionghoan menjadi salah satu penopangnya.

Melanie Budianta dalam *The Dragon Dance: Shifting Meanings of Chineseness in Indonesia* (Robinson, 2007) menengarai, pasca Reformasi 1998, datangnya era demokrasi memberikan ruang yang begitu bebas kepada Ketionghoan atau Kecinaan (*Chineseness*), setelah tiga dekade dipaksa rezim Orba dalam kebijakan asimilasi. Akan tetapi, setelah melewati berbagai tragedi yang menimpa orang Tionghoa, juga dipaksa berasimilasi, saat ini keran keterbukaan dengan datangnya era demokrasi membebaskan orang Tionghoa untuk merayakan Tahun Baru Imlek dan lain-lain yang berkenaan dengan Tionghoa, seperti pemberian nama, penggunaan istilah Cina atau Tionghoa, ataupun penggunaan politik dengan bendera Cina. Namun sayangnya, menjadikan hal-hal itu sebagai sesuatu yang kontroversial hingga sekarang.¹

Melanie sendiri mengaku sebagai korban kebijakan asimilasi. Ketika orang-orang Peranakan dihadapkan pada Kecinaan, menurutnya tidak semua orang

¹ Robinson, Kathryn. *Asian and Pacific Cosmopolitans. Self and Subject in Motion*. New York: Palgrave Macmillan. 2007. hal. 184.

menyambutnya dengan hangat. Melanie menceritakan pengalamannya, di tahun 1968, ayahnya yang kuat pembela asimilasi mengumpulkan ketujuh anaknya untuk menjelaskan mengapa ayahnya merubah nama Cina mereka. Ayahnya menjelaskan bahwa rasisme sehari-hari yang dihadapi waktu itu merupakan warisan sejarah, bukan kutukan tetapi harus dihadapi. Setelah itu Melanie merasa tidak memiliki afiliasi kultural dengan Kecinaan. Namun sekarang anak perempuan terkecilnya, yang terlahir beberapa tahun sebelum Reformasi 1998, hanya bangga dengan latar belakang Kecinaannya. Ia meminta belajar Bahasa Mandarin dan menggunakan nama totok. Bagi Melanie, proses identifikasi diri menjadi Cina atau Tionghoa berbeda dari satu generasi ke generasi, dan berbeda pada setiap individu. Makna Kecinaan atau Ketionghoan selalu berubah dari waktu ke waktu, dan tergantung pada tarikan penempatan diri dan juga diposisikan pihak lain.²

Dalam pengamatan Ariel Heryanto kekuasaan era Orde Baru yang lekat dengan pemaksaan, teror, kekerasan, pengawasan yang ketat, terutama di tahun 1990an merupakan trauma dan simulacra dari tahun 1965 yang membasmi kalangan yang dicap PKI. Dengan cara demikian ini, pihak-pihak yang diduga menjadi bagian dari PKI disingkirkan.³ Di sinilah tepat untuk membaca mengapa politik asimilasi dipaksakan, yang diantaranya dipaksakan kepada etnis Tionghoa.

Tumbangnya Soeharto di tahun 1998 memberi warna baru. Era reformasi dengan ditandai demokrasi dan globalisasi yang membuka peluang bagi semua orang untuk mengaktualisasi diri, menjadi tonggak penting untuk menamakan atau memilih afiliasi apa saja yang disukai. Kecenderungan yang disukai atau tidak disukai ini pada dasarnya juga telah menimpa pada cara orang Tionghoa merayakan Tahun Baru Imlek. Ada yang menganggap begitu sakral, sebagai ritual, ada pula yang menganggap sebagai tradisi semata, atau malah ada yang mengingkarinya.

² Ibid. hal. 171.

³ Ariel Heryanto. *State Terrorism and Political Identity in Indonesia Fatally Belonging*. London and New York: Routledge. 2006. hal. 156.

Bukan Resinifikasi atau desinifikasi, dalam Perayaan Tahun Baru Imlek

Melihat kemeriahan perayaan Tahun Baru Imlek di era Reformasi sekarang ini, mungkin akan selalu memunculkan tanda tanya. Sesuai analisis yang tertuang dalam bab sebelumnya, banyak faktor yang menyebabkan perubahan maupun dinamika yang mengiringi perayaan Tahun Baru Imlek. Di antaranya, bukan tidak mungkin ancaman industri budaya telah menggerus aspek spiritualitas Tahun Baru Imlek, oleh sebab antara lain karena rutin dirayakan secara berkala (tahunan). Setelah terantuk pada jeratan *simulacra* serta *hyperrealitas*, perayaan yang begitu massif, akibat lain bukan tidak mungkin ia akan kehilangan konteks lokalitas di mana ia bersemayam. Sebuah lokalitas yang memberi cangkang yang memungkinkan untuk membentuk identitas Kecinaan atau Ketionghoan yang *hibrid* di Indonesia. Menyangkut lokalitas, pertanyaan tersebut menarik untuk menjumpakan dengan Kecinaan yang berusaha ingin digali dalam bagian ini.

Berkaca pengalaman Indonesia, kemeriahan perayaan Tahun Baru Imlek hingga *Cap Go Meh* menjadi surut di saat rezim Orde Baru berkuasa seiring peristiwa politik yang mengiringinya. Barulah setelah era reformasi bergulir, angin segar berhembus dan memungkinkan kembali bagi perayaan tersebut untuk dirayakan secara terbuka. Ibarat kitab klasik yang tidak pernah dibuka selama tiga puluh tahun lebih, begitu lembarannya terbuka yang sudah dipenuhi debu dan langit-langit, segera yang tampak adalah problem reorientasi serta reinterpretasi untuk membuatnya supaya jelas terbaca dan dipahami maknanya. Reorientasi dan reinterpretasi diajak bersinggungan apalagi ketika melihat Tahun Baru Imlek dewasa ini, terutama setelah 10 tahun era reformasi.

Orang Tionghoa kini seperti dihadapkan pada dua pilihan, kembali ke Cina (resinifikasi) atau menolak kecinaan (desinifikasi). Namun dalam praktiknya, beberapa pilihan itu tidak dapat diputuskan secara ekstrem. Mereka tetap saja melakukan reinterpretasi atas ketionghoan mereka, namun dalam bentuk yang masih belum final.

Wujud reorientasi dan reinterpretasi itu, kemudian ada yang sebagian merayakannya di restoran, tidak memasak lagi dan makan di rumah. Ada juga yang merayakan di tempat ibadah. Demikian pula yang terjadi para penganut Konghucu dengan mendatangkan presiden. Padahal versi asal yang banyak

dikenal, perayaan itu menurutnya tetap berbasis keluarga (*family gathering, reunite family*).

Reorientasi dan reinterpretasi dalam merayakan Tahun Baru Imlek mungkin juga menyergap sebagian kalangan orang Tionghoa lain, contohnya yang telah menjadi muslim. Syarif Tanudjaya dari PITI menyatakan, ia memang tidak merayakan Tahun Baru Imlek di rumahnya, namun ia tetap mendatangi famili yang lebih tua yang merayakan. Menurutnya, dalam konteks Islam kunjungan itu sebatas silaturahmi biasa. Bahkan ia menguatkan, bagaimanapun juga, apapun agama orang Tionghoa itu, apakah Islam, Kristen, maupun Katolik, kalau sebelumnya merayakan Tahun Baru Imlek, mereka juga merayakan. Syarif menyadari jika muncul pertanyaan seperti apakah muslim Tionghoa merayakan Tahun Baru Imlek, menurutnya tergantung *background* sebelumnya. Ia sendiri mendatangi saudaranya yang lebih tua, yang meskipun mereka juga sudah berpindah agama, tetapi tetap merayakannya.

Ekspresi lain dari reorientasi dan reinterpretasi itu juga dilumrahkan dengan cara koinsidensi, bersifat kebetulan. Sujito Kusumo dari WALUBI menyatakan, tanggal 1 Imlek (lunar) adalah bertepatan umat Buddha merayakan upacara *uposatha*, yaitu sembahyang pada tanggal 1, 8, 15, 22/23 setiap bulan lunar, dan dilangsungkan di vihara. Kebetulan, kalender orang Buddha yang dipakai juga kelender lunar. Ia tidak menolak kadang-kadang ada pertanyaan, apakah umat Buddha juga merayakan Tahun Baru Imlek. Bahwa Tahun Baru Imlek itu bukan tahun barunya Buddha, tetapi merupakan tanggal 1 bulan 1 hari *uposatha*, berbarengan juga dengan tahun barunya petani, dan juga tahun barunya Konghucu. Sujito sendiri juga merayakan Tahun Baru Imlek bersama keluarganya dengan pertimbangan berkoinidensi dengan perayaan *uposatha* tanggal 1 bulan 1 tersebut. Sekadar diketahui, upacara *uposatha* ini diselenggarakan di vihara, dengan melakukan puja bakti.⁴ Mengenai uposata ini, informan lain dari Budhis menyatakan hanya untuk para bhiksu (*ordained people*) pada tanggal 1 dan 15, mereka gundul bersih dan membaca 245 peraturan (patimoka), namun tidak untuk orang awam.⁵

⁴ Wawancara dengan Sujito Kusumo, Ketua WALUBI, 12 April 2008.

⁵ Nama ada para pewawancara, dilakukan tanggal 20 April 2008.

Reorientasi dan reinterpretasi dalam memandang Tahun Baru Imlek dimunculkan kembali dan dipertegas Benny G. Setiono, Ketua INTI DKI Jakarta. Baginya, Tahun Baru Imlek dapat dipastikan ada kaitannya dengan Konghucu. Kalender Imlek dihitung dari kelahiran Konfusius (Kongzi). Angka 2559 tahun yang lalu itu merupakan tahun kelahirannya Konfusius.⁶

Anehnya, dalam pengamatan Benny G. Setiono, yang marak merayakan Tahun Baru Imlek itu justru kebanyakan kaum Tionghoa peranakan.⁷ Adat istiadat Tionghoa itu justru terpelihara di kalangan Tionghoa peranakan. Ia sendiri mengaku peranakan, bahkan turunan kedelapan, keluarganya tidak ada lagi yang menguasai Bahasa Mandarin, apalagi dari pihak ibunya berlatar Sunda. Sejak kecil tahunya setiap menyambut Tahun Baru Imlek yang dilakukan adalah sembahyang tahun baru, dan selalu banyak makanan.

Sekadar perbandingan, ada baiknya menyimak pengalaman Lei Xiaosha dan Li Mingjing, dua mahasiswi Fakultas Bahasa dan Sastra Indonesia Universitas Nasional (UNAS) yang berasal dari Propinsi Guangxi, RRC, dalam merayakan Tahun Baru Imlek.⁸ Li Berlatar Buddhism, Lei berlatar Tao. Selama Tahun Baru Imlek, di RRC sekolah diliburkan satu bulan, kantor-kantor pemerintah diliburkan dua minggu. Di setiap toko *jor-joran* diskon untuk mengeruk uang masyarakat. Setiap keluarga dipastikan menyisihkan dana sangat besar untuk merayakan Tahun Baru Imlek dengan berbagai simboliknya. Selain makanan, pesta petasan dan kembang api dipastikan menelan biaya besar. Tahun 2006 pemerintah pernah melarang penyulutan petasan, kecuali di tanah-tanah kosong. Namun, banyak yang mencuri-curi kesempatan hingga akhirnya tidak lagi dilarang.

Beberapa informasi yang terhimpun dalam penelitian ini juga menyiratkan bahwa Tahun Baru Imlek terkonsentrasi pada keluarga dengan berbagai macam motivasinya. Kumpul bersama keluarga masih menjadi ciri yang khas di balik “reorientasi dan reinterpretasi” bentuk perayaan itu. Perkumpulan keluarga itu diselimuti suasana kegembiraan dengan tersedianya beragam jenis makanan,

⁶ Wawancara dengan Benny G. Setiono, Ketua Umum INTI DKI Jakarta, 8 April 2008.

⁷ Keterangan ini tentu berbeda dengan definisi yang diberikan Leo Suryadinata. Menurut Leo, Cina Totoklah yang melestarikan budaya dan bahasa Cina (Lih. Leo Suryadinata. *The Culture of The Chinese Minority in Indonesia*. Singapura and Kuala Lumpur: Times Book International. 1997. hal. 8-14)

⁸ Wawancara dilakukan tanggal 25 Maret 2008.

sekalipun sekarang ada anjuran bagi umat Konghucu untuk memilih satu saja jenis masakan atau makanan yang disukai orangtua.

Menurut Informan yang adalah salah satu guru Agama Konghucu untuk SMP di Kerawang menuturkan,

Agama Konghucu menganjurkan perayaan-perayaan itu di litang. Namun sayangnya masih ada yang tradisional masih merayakannya di rumah-rumah. Hal ini tentu terarah pada pemahaman bahwa perayaan Tahun Baru Imlek bagi Konghucu seharusnya juga di tempat ibadah. Mereka yang merayakan di rumah-rumah itu belum mengenal litang, atau belum mengenal agama (Konghucu). Begitu pula soal jenis makanan pada saat Tahun Baru Imlek, menurut agama Konghucu dianjurkan satu jenis saja, yaitu yang disukai orangtua. Kalau masih banyak macam jenis makanan itu masih tradisional dan belum mengenal agama. Mereka masih menganggap perayaan-perayaan itu cukup diselenggarakan di rumah.⁹

Akan tetapi, bukan melulu perayaan Tahun Baru Imlek berbeda dengan pencarian versi asal. Itulah problem reorientasi, sama halnya dengan kebingungan menemukan Kecinaan atau Ketionghoan. Munculnya reorientasi dan reinterpretasi itu sendiri mungkin akan mengarah pada kejelasan akan perspektif sendiri yang bersifat lokal, berbeda dengan perayaan yang sama di belahan dunia lain. Perspektif itu mungkin saja keindonesiaan dengan kemozaikannya.

Sejauh informasi didapatkan, pada beberapa keluarga Tionghoa yang agamanya heterogen, bahkan sudah banyak yang konversi ke agama semitik, Tahun Baru Imlek merupakan media yang menyatukan keluarga mereka. Dalam keluarga boleh berbeda agama antara anak dan orangtua, kakak dan adik, namun semuanya tunduk menyatu dalam selimut bakti pada orangtua (*xiao, filial piety*) maupun pemujaan pada kehidupan leluhur (*living the ancestors*). Atau, tidak berlebihan jika dikatakan *returning to the ancient (fugu)* dan itu artinya *respect for Confucius (zun Kong)* seperti dikutip Wang Gungwu. Wang Gungwu mengungkapkan ada kecenderungan untuk menghadapi era modernisasi sekarang ini. ajaran Konfusius yang mementingkan keluarga, kemudian menjangkau masyarakat, negara dan juga segala sesuatu di bawah langit melalui konsep dasar *xiao*, merupakan landasarn moral yang sangat besar nilainya.

⁹ Sesuai keterangan seorang guru agama Konghucu untuk siswa SMP di Kerawang, 19 April 2008. Ia mengaku, ada 10 anak didiknya dalam pelajaran Agama Khonghucu, yang masuk rapot di sekolahnya.

*Confucian morality begins with the family and reaches out to the society, the country and to all under Heaven through the basic concept of xiao (filial piety).*¹⁰

Gejala beragamnya cara orang Tionghoa merayakan Tahun Baru Imlek ini dipandang I Wibowo sebagai mengalami “lokalisasi” saja.¹¹ Hal itu terkait dengan misalnya sajian-sajian makanan banyak disesuaikan dengan sajian lokal. Latar daerah imigran juga perlu dilihat, apakah berasal dari Kwangtung, Teochew atau Fujian, tentu amat berbeda. Karena itu baginya, bicara kebudayaan Cina itu tidak bicara kebudayaan monolitik. Malah menurutnya, kebudayaan Cina itu tidak ada, kecuali beberapa elemen besarnya. Misalnya, Cina bagian utara dan selatan makanan pokoknya berbeda. Di bagian utara makan gandum, sedangkan di selatan makanan pokoknya beras. Hal ini berpengaruh secara fisiologis, di Cina utara orangnya tinggi-tinggi tegap, sedangkan di Cina selatan orangnya cenderung pendek. Orang Cina utara dikenal jagoan perang, sementara di selatan kebanyakan jadi penyair.

“Apakah kebudayaan Cina hanya Kungfu, kan tidak. Itu teori esensialisme. Misalnya juga orang Jawa itu pasti begini, kan tidak, Jawa mana dulu. perlu sensitivitas untuk tidak terjerumus pada esensialisme ini.”

Wibowo juga melihat, mungkin sejak masuk Indonesia ratusan tahun lalu, kebudayaan Tionghoa sudah mengalami lokalisasi. Konghucu baginya, mungkin salah satu penyesuaian itu, atau pelokalan itu karena tidak ada Agama Konghucu di daratan Cina. Sejak orang-orang perantauan itu datang ke Indonesia, atau kemanapun, sebenarnya telah mengalami indigenisasi.

Menyikapi adanya klaim totok dan peranakan, bagi Wibowo totok hanyalah sementara, tidak abadi. Setelah mati, ia diganti generasi kedua, yang tidak totok lagi. Karena itu Leo Suryadinata perlu dikritik yang menandai totok dengan afiliasi ketat pada Cina, termasuk Bahasa Mandarin.

“Itu hanya karena trend saja, sehingga untuk orang Cina pun lebih baik belajar bahasa mandarin. Kevin Rudd, PM Australia fasih berbahasa Mandarin. Bahasa mandarin laris dipelajari orang-orang bule. Penjelasmnya karena bahasa mandarin sedang naik daun. Seperti orang Cina juga mempelajari bahasa Inggris. Sebagai fenomena global, belajar

¹⁰ Gungwu, Wang. *Cina and The Chinese Overseas*. Singapore: Eastern Universities Press. 2003 hal. 167-168.

¹¹ Wawancara 14 Maret 2008 di FIB UI.

Bahasa Cina tujuannya praktis. Lebih banyak pada tujuan bisnis. Belajar bahasa saja, tetapi tidak sampai menghayati seluruh perilaku Cina, kan tidak.”

Di mata I Wibowo, jika ada yang menggunakan bahasa Mandarin berlebihan, hal itu bisa dikatakan *asserting the identity*. Justru harus dilihat, bahwa banyak orang Cina yang tidak bisa berbahasa Mandarin. Malah banyak orang Cina buta huruf, bisa bicara tetapi tidak bisa membaca. Bicara identitas menurutnya, sekarang ini tidak ditentukan orang lain, tetapi oleh dirinya sendiri. Konkritnya, orang keturunan Cina boleh belajar bahasa Cina boleh tidak, boleh mengaku Cina boleh tidak.

Menurut I Wibowo, menghubungkan Tahun Baru Imlek dan keindonesiaan tidaklah terlalu urgen, karena sebagai peristiwa kebudayaan saja. Seperti halnya 1 suro yang dirayakan sangat beragam. Di daerah Klepu, Kulon Progo DIY, malah ada tradisi *pisuh-pisuhan* (saling mengumpat), antara warga kulon kali (barat sungai) dan wetan kali (timur sungai). Karena ia dibungkus budaya, tidak heran jika di tempat lain ada yang menganggapnya sakral.

Ia juga mempertanyakan jika diarahkan pada resinifikasi, kembali ke Cina, atau suatu proses pencarian Ketionghoan itu. Setelah mengetahui Bahasa Mandarin, setelah tahu akarnya, bisa ditanyakan lalu apa hasilnya, *toh* mereka masih kembali ke Indonesia. Ia menyamakan fenomena ini dengan orang Irlandia di Amerika yang ingin kembali ke Irlandia. Bagi Wibowo, sekarang ini bukan saja terjadi keinginan resinifikasi, tetapi juga reindianisasi, reirlandianisasi, yang lebih jelas adalah orang Yahudi. Orang Israel dibuatkan tanah dan sekarang telah mengalami reidentifikasi sekarang ini.

Adapun untuk mengaitkan perayaan Tahun Baru Imlek dengan Muslim Tionghoa juga bukan perkara mudah. Penelusuran terhadap orang-orang Muslim di Cina juga tidak menemukan hasil yang mengarah pada kesatuan kecenderungan perayaan Tahun Baru Imlek. Xiaosha Lei dan Mingjing Li, dalam surat elektorniknya, 6 April 2008 menyebutkan, ada dua pendapat bagaimana Muslim di Cina menyambut Tahun Baru Imlek. *Pertama*, pihak yang tidak setuju merayakan Tahun Baru Imlek, sebab Tahun Baru Imlek adalah hari raya suku bangsa Han. Sebagai seorang muslim, sama sekali tidak cocok merayakan hari itu. Turut merayakannya berarti akan menjelekkan agama Islam. Singkatnya, Tahun Baru Imlek bukan hari rayanya orang Islam. *Kedua*, pihak yang tidak menolak.

Mereka setuju Tahun Baru Imlek bukan hari raya muslim, tetapi hari raya orang Cina. Sekarang Tahun Baru Imlek sudah dianggap lambang Cina dan merupakan hari raya seluruh Cina. Seorang muslim juga seorang Cina, muslim bisa merayakan hari itu dengan caranya sendiri.

Imlek Publik; Membangun Saling Pengertian

Kepublikan dalam perayaan Tahun Baru Imlek yang paling tampak adalah keberadaan perayaan Tahun Baru Imlek yang dirayakan di Indonesia dewasa ini. Ketika mengutip Indonesia dalam kata-kata, terbersit adanya gradasi Kecinaan, yaitu menjadi Ketionghoan. Tionghoa adalah ciri Indonesia dari orang Cina. Lepas dari Kecinaan dan menuju keindonesiaan, dengan sendirinya membuka arah baru bagi lenturnya penamaan dan pemaknaan antarkeduanya dan memang harus diakui adanya anasir-anasir, atau irisan-irisan yang saling bersinggungan antara Kecinaan dan Keindonesiaan tersebut. Preskripsi demikian ini merupakan pangkal dalam cara pandang baru dalam memandang orang-orang "Cina" di Indonesia.

Rentetan kedua adalah orang Tionghoa terus berproses mencoba menemukan ketionghoannya di satu sisi, dan di sisi lain juga mencari keindonesiaannya, tanpa terusik ketionghoannya. Ketionghoan dan Keindonesiaan, dengan kata lain, apakah dapat bersentuhan secara damai, harmonis dan koeksisten antarkeduanya. Itulah tantangan yang harus dijawab dalam upaya memandang pentingnya pencarian kebersetubuhan Ketionghoan dan keindonesiaan.

Jika dialog tersebut terus diproses, maka harapan selanjutnya adalah menyongsong datangnya sebuah era, Indonesia menyambut Imlek suatu saat kelak, mungkin perlu ditambahkan, dengan suka cita. Ia akan menjadi bagian integral dari bangsa Indonesia yang mozaik dan plural ini.

Imlek publik terus mengarah mengarah pada kelokalan. Menyimak bagaimana perayaan Tahun Baru Imlek dirayakan oleh MATAKIN menurut seorang informan, tidak dapat dilepaskan dari persinggungannya dengan kelokalan.

Pada perayaan Tahun Baru Imlek yang diselenggarakan MATAKIN, di *backdrop* selalu terpampang bendera merah putih. Meskipun tahun ini di LCD ada juga diberi merah

putih. Perayaan nasional itu dihadiri oleh umat dan pihak eksternal. Undangan untuk eksternal ini mencapai lebih dari 1.000 orang, terdiri dari pejabat pemerintah, kedutaan, ormas dan tokoh keagamaan. Adapun untuk kalangan umat sendiri yang hadir sekitar 4.000 orang.

Pada acara itu siangnya jam 1-3 didahului ritual terlebih dahulu untuk kalangan internal, yaitu untuk umat Konghucu. Sedangkan jam 3-5 acara pergelaran kesenian. Tahun ini tidak ada lagi barongsay, tetapi barongsay yang dulu, para pemainnya juga biasanya bukan semua umat Konghucu. Tahun ini diisi dengan operet yang mengisahkan sebuah kebajikan. Untuk tahun 2007 ditampilkan paduan suara dari Universitas al-Azhar dan Mahkamah Konstitusi (MK). Untuk tahun 2008 ini menampilkan tema penghijauan dari kelompok *Green Peace*, berkenaan dengan tema *global warming*. Disamping biasanya juga ditampilkan kisah tentang jaman dulu, sekitar kehidupan Nabi Kongzu.¹²

Begitulah Imlek Publik yang dihadiri presiden, ternyata bukan semata presiden sebagai simbol kenegaraan maupun keindonesiaan. Keberadaan kelompok lain yang turut memeriahkan perayaan itu membuktikan bahwa parayaannya sudah bercampur dan bersinggungan dengan elemen masyarakat lain.

Ketika telah mengalami lokalisasi, perayaan Tahun Baru Imlek sebenarnya juga telah bersebadan dengan kapitalisme. Salah satu informan berinisial BGS menginformasikan, perayaan Tahun Baru Imlek bahkan telah secara sengaja dijadikan ajang pengerukan iklan bagi sebuah stasiun tv. Namun tidak disadari, dampaknya bisa negatif buat orang Tionghoa. Tahun 2008 ini stasiun tv tersebut bekerjasama dengan beberapa konglomerat Tionghoa mengajaknya kembali untuk membuat sebuah acara, namun kali ini gagal, karena yang diundang tidak ada yang datang.

Sehari sebelum Tahun Baru Imlek 2007, BGS dan beberapa orang mengaku bertemu Presiden SBY dan menyampaikan informasi, akan adanya dualisme perayaan Tahun Baru Imlek yang dihadiri presiden. Menurut Informan ini, presiden pun kaget. Ia hanya bilang untuk kebenaran, Tahun Baru Imlek pasti ada kaitannya dengan Konghucu berdasarkan kalender yang dihitung sejak kelahiran Konghucu 2559 yang lalu.

BGS menambahkan, dulu Tahun Baru Imlek sudah diterima masyarakat, sehingga menjadi milik masyarakat. Ia masih mengalami, sewaktu ia masih kecil. Bangun tidur pagi-pagi, para pengamen sudah berdiri de depan rumah. Kebetulan orang Tionghoa mempunyai kepercayaan, perayaan Tahun Baru Imlek itu dengan membagi duit. Para pedagang di pasar juga lebih tahu dari orang Tionghoa tentang

¹² Informan berinisial HT, wawancara 2 Juni 2008.

hari perayaan Tionghoa. Para pedagang itu menyediakan aneka keperluan yang dibutuhkan.

Perayaan Tahun Baru Imlek yang meriah diakhiri dengan perayaan *Cap Go Meh* BGS menceritakan, perayaan *Cap Go Meh* dahulu luar biasa ramainya. Untuk di Jakarta, pusat perayaannya diadakan di Glodok dan diramaikan festival. Setiap kampung di sekitar daerah Glodok keluar menampilkan atraksinya. Mereka membentengi kelompoknya dengan tambang. Ada yang memakai baju perempuan, sambil menyanyi membawa gitar, ataupun menampilkan atraksi barongsai. Masing-masing kampung terkonsentrasi di dalam tambang dan berjalan beriringan menuju ke Glodok yang biasanya dimulai dari daerah Candranaya. Dari daerah itu hingga ke Glodok juga berdiri banyak panggung, mulai dari pentas musik keroncong sampai gambang kromong, juga orkes melayu. Anak-anak muda berkumpul dan tidak ada kejahatan maupun kerusuhan karena masing-masing berjaga dalam tambang mereka. Pada saat itu yang laku dijual adalah topi dari kertas, dan tongkat dari rotan. “Jadi kalau jalan, kita bisa ambil topi itu pakai rotan. Gak boleh marah. Semacam ada *gentlement agreement*.” Pada saat itu juga ditandai diaraknya toapekong. Acara itu ada di Tapal Baru, Jatinegara, Petak Sembilan, juga diadakan di Sukabumi, Bogor, Tegal dan juga kota-kota lain.¹³

Dalam pengamatan BGS, jika sekarang jatuhnya di mal-mal, restoran-restoran dan televisi, sehingga bukan pesta rakyat lagi, bisa jadi akan menimbulkan kecemburuan lagi. Lebih-lebih karena perayaan Tahun Baru Imlek berlangsung dua minggu. Kalau dulu menurutnya tidak menimbulkan kecemburuan, karena menjadi pesta rakyat. Sekarang ini malah sebetulnya yang menanggung keuntungan justru bukan masyarakat kecil, melainkan mal-mal, restoran-restoran dan juga media.

Ia selalu mengingatkan, supaya menghindari hura-hura dalam merayakan Tahun Baru Imlek. Intensitas gerakannya dalam mengerem laju kegemerlapan Tahun Baru Imlek dirasakan memukul restoran dan hotel. Namun menurutnya, ada yang pintar beralih. Seperti yang dibuat pengelola sebuah pusat perbelanjaan Citra Land, yang menyelenggarakan seminar, BGS juga diundang sebagai

¹³ Wawancara 8 April 2008.

pembicara bersama Gus Dur dan Remy Sylado pada perayaan Tahun Baru Imlek 2008 ini.

“Intinya, janganlah demonstratif bersama ribuan orang dan gede-gede. Tahun ini di INTI kayaknya saya tidak banyak undangan pesta-pesta kemarin itu. Bayangin di Jakarta ini ada ratusan organisasi orang Tionghoa.”

Perayaan Tahun Baru Imlek dalam suasana agak tegang seperti baru-baru ini, karena menurut BGS, ada ikut campur kedutaan Cina dengan keterlibatan sejumlah orang Tionghoa yang masih berpikiran totok. Hal ini karena RRC sekarang ini berusaha segala cara untuk mendatangkan uang. Ia menyotihkan, adanya fenomena sekarang mengangkat Ceng Ho, padahal sebelumnya tidak pernah terusik. BGS menengarai, pendirian Masjid Ceng Ho di Surabaya itu ornamen-ornamennya didatangkan dari Cina. Pembangunan Masjid Ceng Ho skenarionya sama dengan pembangunan Klenteng Sam Po Kong di Semarang. Setahunya sumbangan datangnya bukan dari Cina, dan ia memperkirakan ada orang yang rejekinya dari situ, berjasa besar dan kemudian menyumbang sekian miliar untuk membangun klenteng tersebut. Hanya saja ornamen dan tukang ahlinya juga didatangkan dari Cina.

“Saya lihat kok pas ke sana. Bagi mereka ini kan *income*. Sehingga Cina ingin ikut campur, bikin replikanya, bikin apanya, dst.”

Begitu khawatirnya BGS akan komodifikasi serta pelebih-lebihan perayaan Tahun Baru Imlek. Seperti ada ketakutan, bahwa model perayaan yang begitu meriah justru boomerang bagi kalangan Tionghoa sendiri. Sama halnya di sini, bahwa BGS mengkhawatirkan dampak globalisasi dan kapitalisme yang begitu hebat.¹⁴

¹⁴ Barangkali apa yang dikhawatirkan BGS seperti yang ditawarkan Witt berikut ini. Ketika globalisasi dan kapitalisme tidak dikendalikan, maka dampaknya akan menguatnya pemikiran positivistik, seperti kaca mata kuda yang tidak dapat melihat sekelilingnya. Witt juga menyadari, ada keraguan akan globalisasi terutama dalam hal kreasi sesuatu di tengah kultur berbeda dan hal ini dipandang sebagai tantangan utama. Menurut Witt, globalisasi sebenarnya adalah juga kesempatan utama, baik secara personal maupun untuk karir bisnis lebih jauh. Ia mengutip Ellen dalam *A Time in India*, mengibaratkan dengan permainan baseball atau cricket, terkadang hanya perlu menaikkan ke atas *plate*-nya kemudian mengayunkan bola. Pemukul harus fokus secara positif. Jika fokus pada sisi negatif, akibatnya akan kehilangan pengalaman. Pemukul harus mempunyai sikap yang benar. Jika mengakui bahwa kebaikan akan dapat ditemukan diluarnya, maka tidak ada lain kebaikan itu juga bakal datang dari luarnya. Kalimat Witt, “*If you recognize that you’re going to get something good out of it, nothing but good will come out of it.*” Lih. Witt, Clyde E. *Think Global, Act Local*. Journal Global Material Handling. September. 2007. p. 37

Untuk melihat apa yang dicita-citakan BGS, sebenarnya dapat dimunculkan kesejatian orang Tionghoa dan kebudayaannya yang tidak pernah independen dari kultur pihak lain. kebudayaan Tionghoa, termasuk perayaan Tahun Baru Imlek, untuk di Indonesia juga harus dilihat bahwa perayaan itu telah bersinergi dengan kebudayaan Indonesia.¹⁵ Ia secara jelas menggambarkan perayaan *Cap Go Meh* yang dirayakan terbuka sebelum dilarang di era Orde Baru.

Di sini ada percampuran antara orang Tionghoa dengan orang-orang *host*, yang mereka jumpai. Dalam kerangka menghidupkan sebuah kemasyarakatan yang dinamis dengan segala problemanya, masyarakat Tionghoa juga berbaur dengan masyarakat lokal dalam merayakan Tahun Baru Imlek. Mendudukan Imlek dalam ruang publik KeIndonesiaan dapat disimak dari pentururan informan berikut ini.

Imlek dikatakan sebagai bagian dari budaya, ya tidak salah juga. Karena akhirnya berkembang menjadi budaya. Katakanlah Natal, Valentin, dari Katolik, akhirnya semacam menjadi budaya. Bagi orang Konghucu, Tao silakan aja bahwa itu ritual. Ketika Megawati memberikan Imlek sebagai hari libur itu sebagai agama, dan itu diucapkan di depan MATAKIN. Di depan orang upacara ketika melakukan ritual. Buat orang Konghucu Imlek adalah ritual. Kalau tidak kenapa orang datang ke kelenteng, sembahyang di rumah, sembahyang tahun baru, atau *ceng bengang*. *Ceng beng* juga bagian dari Konghucu. Sembahyang kuburan. Orang setahun sekali ingat pada leluhur.¹⁶

¹⁵ Sejarawan Anthony Reid (2006) menelaah adanya hibridasi bahasa, pakaian, makanan dan perangkat kebudayaan sangat diperlukan sebagai sarana untuk memahami berbagai identitas di pelabuhan Kepulauan Nusantara dan Selat Malaka, mungkin juga Siam, sebelum digolongkan nasionalis modern, dan juga dalam bentuk kolonial Eropa yang mempengaruhinya. Faktor fundamental di sini adalah bahwa emigrasi perempuan dari Cina yang dilarang hingga akhir abad 19, sedangkan migrasi laki-laki Cina dalam jumlah besar terjadi dalam waktu yang sama membuat hibriditas tidak dapat terelakkan. Mereka membangun keluarga dan membentuk masyarakat di pelabuhan-pelabuhan Asia Tenggara, dengan mengambil istri orang-orang setempat. Orang Tionghoa laki-laki mengawini perempuan di daerah-daerah tujuan emigrasi, yang dengan sendirinya menjadikan hibriditas di antara kultur keduanya.

Catatan Zhou Dagan tentang Kamboja di tahun 1290-an yang dikutip Reid menunjukkan, sejak beras mudah didapatkan, perempuan mudah dibujuk, rumah gampang dibangun, furnitur mudah didapat dan juga mudahnya perdagangan, banyak pelaut Cina yang memilih sebagai penduduk tetap (*permanent residence*) di Kamboja dan tidak lagi ingin kembali ke negeri asalnya.

Reid selanjutnya menjelaskan, sebelum dilegalkannya perdagangan di Asia Tenggara tahun 1567, keturunan orang-orang migran ini berhenti menganggap diri mereka orang Cina, begitu mereka kehilangan kontak dengan Cina. Jika dewasa ini muncul kategori Melayu sebagai petani, pedesaan dan pribumi (*indigenous*) dan Cina sebagai pedagang, pendatang dan imigran, semuanya itu merupakan kreasi kolonial. Kategori ini dalam catatan Belanda di abad ketujuh belas dan delapan belas, orang-orang imigran ini digambarkan lebih sebagai para pelaut yang menuturkan berbagai bahasa (*polyglot*) diaspora, pedagang, serta berkumpul sesamanya ketimbang dengan orang-orang agraris di pedalaman. Lih. Reid, Anthony. *Hybrid Identities in the Fifteenth-Century Straits of Malacca*. ARI Working Paper No.67, May 2006. www.ari.nus.edu.sg/pub/wps.htm. p. 4-5

¹⁶ Wawancara Benny G. Setiono. Ibid.

Ruang publik yang mengalami percampuran itu paling kelihatan ketika melihat nuansa Tahun Baru Imlek dirayakan dalam sekop nasional.

Dan di Indonesia, kecuali hari libur peringatan nasional, lainnya adalah perayaan agama. Yang memberikan liburan ini adalah Departemen Agama. Imlek kalau hanya dinyatakan hari libur etnis, bisa ribut. Bagaimana dengan yang lain. Presiden itu datang menghadiri umat. Imlek sekarang menjadi komoditi, ya persis seperti Natal. Apa urusannya Pohon Natal di mana-mana dengan kelahiran Yesus. Tidak ada kaitannya kan.¹⁷

Akibat dari *de Chineshe Kwestie* yang menyebabkan penggolongan Fremde Osterlingen, dalam hubungan antara penjajah (*colonizer*) dan terjajah (*colonized*), terpeliharanya kultur penjajah oleh terjajah merupakan bentuk mimikri. Namun tentu sangat sulit mengatakan kedudukan orang Tionghoa di Indonesia sebagai mimikri terhadap *colonizer*. Ia lebih merupakan fenomena diaspora. Orang Tionghoa juga bukan melulu ingin terpisah dari warga bangsa Indonesia yang lain. Namun demikian, bukan hal aneh jika meminjam Reid di atas, bahwa diaspora yang tidak bertemu dengan orang lokal tersebut juga merupakan warisan kolonial. Para imigran itu sengaja dibuat kolonial untuk tidak bersinggungan dengan orang-orang lokal.¹⁸

Tidak dimungkiri, bahwa sebagian orang Tionghoa sulit untuk bertatapan dengan orang-orang lokal. Strategi yang dipaksakan oleh pemerintahan Orde Baru dengan mengenalkan kebijakan asimilasi terutama dengan keluarnya Inpres

¹⁷ Wawancara Benny G. Setiono. Ibid.

¹⁸ Peniruan kebudayaan penjajah dan terjajah memang menjadi titik pijak dalam pembahasan Homi K. Bhaba. Dalam Bhaba (1994), wacana tentang *mimicry* terbentuk berdasarkan ambivalensi, yang agar lebih efektif, *mimicry* harus terus menerus memproduksi selipan, ekses dan perbedaannya. *Mimicry* muncul sebagai representasi perbedaan yang pada dirinya sendiri terjadi penyangkalan. *Mimicry* juga diartikan tanda dari artikulasi ganda; suatu strategi kompleks reformasi, regulasi dan disiplin yang memantaskan *the Other* dengan menampakkan kekuatannya. *Mimicry* di sisi lain merupakan tanda ketidakpantasan, sebuah perbedaan atau penentangan yang sesuai dengan fungsi strategis dominan dari kekuatan koloni. Ia menampakkan pengawasan intensif dan pemunculan tindakan immanen baik pada normalisasi pengetahuan dan pendisiplinan *power*. ...colonial mimicry is the desire for a reformed, recognizable Other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite. Which is to say, that the discourse of mimicry is constructed around an ambivalence; in order to be effective, mimicry must continually produce its slippage, its excess, its difference. The authority of that mode of colonial discourse that I have called mimicry is therefore stricken by an indeterminacy: mimicry emerges as the representation of a difference that is itself a process of disavowal. Mimicry is, thus the sign of a double articulation; a complex strategy of reform, regulation and discipline, which 'appropriates' the Other as it visualizes power. Mimicry is also the sign of the inappropriate, however, a difference or recalcitrance which coheres the dominant strategic function of colonial power, intensifies surveillance, and poses an immanent threat to both 'normalized' knowledges and disciplinary powers. Lih. Bhaba, K. Homi. *The Location of Culture*. London and New York; Routledge, 2002, p. 86

14/1967, ternyata juga tidak dapat meluruskan kesenjangan dan dingginya hubungan antara orang-orang Cina dan bukan Cina di Indonesia. Orang-orang Tionghoa tidak pelak juga telah bermimikri, menirukan cara pandang kolonial terhadap mereka, terutama terkait dengan orang-orang lokal. Terdapat kesengajaan untuk memisahkan diri dari *the other*, yang itu berarti menganggap lain bagi yang lokal. Akibatnya stratifikasi kolonial ini menyulitkan perjumpaan orang Tionghoa dengan entitas lainnya di Indonesia.¹⁹

¹⁹ Hal ini jika meminjam Bhaba, apa yang mengancam otoritas komando kolonial merupakan ambivalen bagi penyebutannya –sebagai bapak, sebagai penindas atau, alternatifnya, yang diperintah atau yang dicaci- yang tidak akan terpisahkan dalam permainan dialektis kekuasaan. Dia ibaratkan gambaran ganda figur menghadapi dua langkah tanpa adanya dua wajah. Diskursus imperialis Barat terus menerus berada dalam pengikisan negara sipil (*civil state*) di hadapan negara terjajah, seperti halnya teks kolonial muncul secara tidak jelas dalam narasi perkembangannya. Antara ungkapan sipil dan perilaku kolonialnya –masing-masing porosnya menyuguhkan problem pengakuan dan pengulangan- membawa penanda otoritas dalam pencarian strategi bagi pengawasan, subjeksi dan prasasti.

Selanjutnya Bhaba mempertanyakan,

“Here there can be no dialectic of the master-slave for where discourse is so disseminated can there ever be the passage from trauma to transcendence? From alienation to authority? Both colonizer and colonized are in a process of miscognition where each point of identification is always a partial and double repetition of the otherness of the self – democrat and despot, individual and servant, native and child.”

Gambaran pertautan kompleks antara atraksi dan penolakan yang menandai relasi antara *colonizer* dan *colonized* juga disinggung Bhabha. Bagi Bhaba relasi keduanya bersifat ambivalen sebagai subjek *colonized* tidak sesederhana dan juga tidak secara total melawan *colonizer*. Apa yang terjadi lebih pada subjek-subjek *colonized* ‘terlibat’ dan beberapa ‘menolak’. Ambivalensi menunjukkan bahwa keterlibatan dan penolakan keluar dari relasi yang fluktuatif dalam diri subjek kolonial. Ambivalensi juga menandai jalan yang mana diskursus kolonial terkait dengan subjek *colonized*. Hal ini boleh jadi baik bersifat eksploratif maupun pelestarian sekaligus pada saat yang sama. Bhaba. Ibid. hal. 97.

Aschroft dkk lebih lanjut memberi penjelasan tentang mimikri yang juga mengindikasikan munculnya diaspora sebagai berikut :

Mimicryto describe the ambivalent relationship between colonizer and colonized. When colonial discourse encourages the colonized subject to ‘mimic’ the colonizer, by adopting the colonizer’ cultural habits, assumptions, institutions and values, the result is never a simple reproduction of those traits. Rather, the results is a ‘blurred copy’ of the colonizer that can be quite threatening. This is because mimicry is never very far from mockery, since it can appear to parody whatever it mimics. Mimicry therefore locates a crack in the certainty of colonial dominance, an uncertainty in its control of the behaviour of the colonized. (Aschroft, B., Griffith, G. and Tiffin, H. Op. cit. hal. 139)

Mengikuti definisi di atas, dapat dikatakan bahwa warga diasporik ternyata tidak dapat melepaskan diri dengan tradisi pendahulunya, dengan mengadopsi kultur, kebiasaan, lembaga-lembaga dan nilai-nilai *the colonizer*. Warga diasporik terus mengadopsi kebiasaan dan asumsi, nilai dan institusi persis seperti *mother country*-nya. Hal ini disebabkan mimikri tidak jauh dari *mockery*, ketika ia menjadi pameran parodi dari peniruan-peniruan.

Dalam konsep lain mengenai hibriditas, Bhaba juga menyinggung adanya problem lain paskakolonial, yaitu problem hibriditas. *Hybridity is a problematic of colonial representation and individuation that reverses the effects of the colonialist disavowal, so that other ‘denied’*

Di sinilah isu hibriditas sebetulnya layak dimunculkan. Hibriditas bagi kalangan poskolonialis adalah problema representasi dan individuasi kolonial yang membalik dampak dari pengingkaran kolonialis, sehingga pengetahuan apa yang ditolak masuk pada wacana dominan dan mengasingkan basis otoritasnya, yakni cara pengakuannya. Kebingunan dalam menyikapi kolonial, malah dengan diam-diam pengetahuan kolonial menyusup pada pengetahuan kaum terjajah. Pernyataan ini kiranya mendukung bagi eksistensi para imigran Tionghoa yang dalam sejarahnya dimanipulasi kebijakan-kebijakan kolonial. Problem hibridasi itu lantas memunculkan pihak-pihak yang berupaya menolak kolonial, menyatu dengan kolonial ataupun pihak yang berada di antara keduanya. Pihak yang ketiga inilah yang diam-diam menyatu dengan pengetahuan kolonial, terlepas apakah ia akan menolak atau menyatu dengan kolonial.

Hal ini kiranya seturut dengan keterangan Aschroft, bahwa terbentuknya kultur diasporik mempertanyakan model-model esensialis, dan juga mempertanyakan ideologi penyatuan, yaitu apa yang disebut, norma kebudayaan asal, yang menyokong wacana kolonial maupun moda dari pusat.

*The development of diasporic cultures necessarily questions essentialist models, interrogating the ideology of a unified, 'natural cultural norm, one that underpins the centre/margin mode or colonialist discourse.'*²⁰

Konsepsi tentang hibriditas, mimikri dan diaspora di atas, akan mendapat penyesuaian jika digunakan untuk menganalisis betapa warisan kebudayaan Tionghoa terjamin kelestariannya hingga sekarang. Akibatnya cara pandang terhadap kebudayaannya juga mengalami penyatuan pengetahuan kolonial. Pada aspek kebudayaan maupun agama, cara pandang terhadapnya tidak salah jika mengikuti pengetahuan kolonial yang membawa pengetahuan agama semitik.

Bagi orang Tionghoa yang berlatar keagamaannya bukan non semitik, akibat pengaruh pengetahuan kolonial, menjadi kewajaran jika mereka juga mengamini cara pandang agamanya seperti cara pandang kolonial, termasuk ketika memandang perayaan Tahun Baru Imlek. Sekalipun muncul cara pandang

knowledges enter upon the dominant discourse and estrange the basis of its authority -- its rule of recognition. (Bhaba, Homi K. Op.cit. hal. 115)

²⁰ Aschroft, B., Griffith, G. and Tiffin, H. Op. cit. hal. 70

kolonial, pandangan awal masih tetap bertahan untuk menganggap perayaan Tahun Baru Imlek mempunyai kekhasannya tersendiri.

Seperti dituturkan oleh Budi Setyagraha,

Setelah perayaan di masjid itu, sebagian kalangan Islam yang keras menentang. Mereka mengira perayaan Imlek adalah bagian dari ritual Buddha maupun Konghucu. Umat Islam kok merayakan ritual non Islam. Saya tidak perlu menyebutkan elemen-elemen Islam yang anti perayaan Tahun Baru Imlek. Namun yang mendukung juga banyak, dari MUI, IAIN, UGM dan lain-lain. Bahkan datang juga sinolog dari UGM, Sjafrin Sairin. Beberapa elemen Muslim yang lain juga menawarkan, kalau di Syuhada terjadi apa-apa, mereka menawarkan untuk dilaksanakan di masjid mereka. Ketua MUI juga memberi sambutan dalam perayaan tersebut. Juga didaangi oleh Malik Fadjar, Malik Madany dan lain-lain. Setelah tahun itu dirayakan di kampus-kampus, bedah buku, ataupun diskusi.

Begitulah Syarif memahami perayaan Tahun Baru Imlek, sekalipun ia mendapat tentangan, tetapi tidak dapat dilepaskan kondisi kelokalannya. Bahwa inisiatifnya untuk menyelenggarakan di masjid itu telah didukung banyak kalangan. Terbukti sekarang sekalipun tidak lagi dirayakan di masjid Syuhada, namun terobosannya telah diterima kalangan kampus di Yogyakarta.

Budi mengaku, sejak kecil ia tertarik dengan Islam dan memutuskan menjadi Islam setelah menginjak dewasa. Ia baru menyadari antara Cina dan Islam berseberangan yang sebetulnya tidak perlu terjadi. Padahal sebelumnya tidak pernah terjadi, sebelum Belanda masuk. Hubungan Islam dan Cina sangat dekat sebelum masuknya Belanda. Ia mengungkap, penyebar Islam di pantai utara Jawa adalah Laksamana Ceng Ho bersama-sama dengan orang Gujarat serta Cina. Kalau sekarang jadinya seperti ini, mengapa bisa seperti itu? Padahal ia yakin dirinya warga negara asli Indonesia, dalam arti lahir dan besar di Indonesia. Ia selalu mengatakan asli Indonesia, tidak mengatakan asli Jawa, Sunda dan lain-lain. Indonesia baru ada sejak tahun 1945, jika sebelum 1945 mengaku orang Indonesia justru keliru menurutnya. Sekarang Indonesia sudah menjadi pilihan saya, maka saya akan berbuat sesuatu untuk Indonesia.

Ketionghoan dalam Hibriditas

Franzt Fanon dalam bukunya *The Wreath of The Earth* secara khusus menulis satu bab mengenai *On National Culture*²¹. Pada bab itu Fanon

²¹ Fanon, Franzt. Op. cit. p.206-224

menganalisis dasar dan klaim sebuah bangsa. Menurutnya, kolonialisme memandang negara-negara terbelakang (*underdevelopment countries*) sangat membutuhkan pembangunan ekonomi dan sosial. Negara-negara kolonial lebih jauh juga menjejalkan model kebudayaan.

Kolonialisme sebetulnya takut dengan *social reform* dan menggantinya dengan menjejalkan kebudayaan. Namun sebenarnya dibalik hal itu, *national culture* mulai muncul di tengah kolonisasi ini. Eksistensi kultur nasional malah menjadi medan pertempuran baru. Muncullah para *native men of culture* dan menempatkan diri mereka pada sejarah. Mereka inilah yang nantinya melawan stigma-stigma kolonial.

Fanon juga menyinggung, perjuangan *men of culture* ini juga berbuah paradoks. Keinginan kuat mempertahankan kultur bangsa menjadi kekaguman bagi *native intellectual*. Namun juga, *national culture* yang dicoba temukan sebelum datangnya era kolonial menemukan alasan absah dalam keinginan *native intellectual* untuk menciut dari kultur Barat yang pada gilirannya dipakai untuk mengerdilkan kultur Barat.

Dalam tahap awal perjuangan nasional, kolonialisme berupaya melucuti persenjataan yang memungkinkan bangkitnya perlawanan dan menggantinya dengan doktrin ekonomi. Kolonialisme juga melihat negara-negara terbelakang (*underdevelopment countries*) sangat membutuhkan pembangunan ekonomi dan sosial. Negara-negara kolonial tidak serta merta “*disarm the nationalist parties*” dengan proyek reformasi ekonomi dan seterusnya. Lebih jauh dari itu, kolonialisme juga menjejalkan model kebudayaan.

Fanon lebih lanjut mengemukakan, *the colonizer* lapar dengan martabat (*dignity*). Akibat selanjutnya, kolonialisme tidak sanggup memberikan *the colonized people* suatu kondisi material yang membuat mereka lupa akan martabatnya. Sebaliknya, kolonialisme takut dengan *social reform* dan kemudian kembali menurunkan polisi, tentara dan melancarkan teror untuk meredam keinginan bangsa jajahannya. Namun sebenarnya dibalik hal itu, *national culture* mulai muncul di tengah kolonisasi ini. Eksistensi kultur nasional malah menjadi medan pertempuran baru.

Jika para politisi berada dalam situasi persoalan kekinian, *men of culture* menempatkan diri mereka pada sejarah. Di antara pangkal soal yang menjadi amunisi *men of culture* adalah soal stigma. Barbarisme pre-colonial yang diteorikan punggawa kolonial ditentang para *native intellectual*, namun para kolonialis tidak terpengaruh karena masih ada *young intellegensia*, *native* muda yang bisa dipengaruhi nantinya.

Fanon juga menyinggung, perjuangan *men of culture* ini juga berbuah paradoks. Keinginan kuat mempertahankan kultur bangsa menjadi kekaguman bagi *native intellectual*, tetapi bagi yang mengutuk perluasan kultur kebangsaan mereka, merasa nyaman di balik punggung kultur Prancis/German (dalam konteks kolonialisme Afrika, pen.). Pencarian yang serius mengenai *national culture* yang eksis sebelum datangnya era kolonial menemukan alasan absah dalam keinginan *native intellectual* untuk menciut dari kultur Barat yang akan membanjiri wilayah kultur mereka. Menguatlah klaim, bahwa *national culture* di masa lalu bukan saja mempengaruhi justifikasi bagi harapan masa depan *national culture*, namun juga mengerdilkan kultur Barat.

Kolonialisme menurut Fanon, bukan sebatas keinginan menjatuhkan paradigma masa kini dan masa depan negara terjajah (*colonized country*). Kolonialisme tidak cukup hanya mengosongkan otak *native* dari segala bentuk dan isi, tetapi ia juga merusak, menindas, melemahkan figur, dan juga membuat perubahan. Kolonialisme juga berupaya merubah dan merekayasa sejarah pre-kolonial. Dialektika yang berkembang hari ini mendevaluasi sejarah pre-kolonial. Di sinilah letak pertarungan antara *native* melawan kolonialis. Para penjajah (*colonial mother*) seolah melindungi anaknya dari dirinya, dari ego, psikologi, biologi dan kebahagiaan diri yang sangat esensial.

Secara tegas Fanon mengkritik, Negro tidak pernah menjadi Negro jika tidak didominasi kulit putih. Orang Negro dipaksa harus menunjukkan bahwa kultur Negro adalah eksis. Menurut Fanon, Eropa harus bertanggung jawab atas munculnya pemikiran rasialisme. Menurut Eropa, kultur kulit putih dianggap satu-satunya, kultur lain absen. Akibatnya, di Afrika, *native literature* selama dua puluh tahun terakhir (tahun 1950-an) bukan literatur nasional, melainkan literatur Negro. Konsep Negro adalah konsep emosional jika bukan antitesis logis sebuah

hinaan yang dilakukan kulit putih pada kemanusiaan. Afrika melawan dominasi Eropa ini dengan sastra. Puisi Afrika menentang gagasan orang Eropa tua pada *Young Africa* yang mudah dipengaruhi.

Dunia Arab juga disinggung Fanon, hampir seluruhnya didominasi kolonial. Kolonialisme di wilayah ini juga menanam dengan mendalam pada pikiran *native population*, gagasan bahwa sebelum kedatangan kolonialisme, sejarah mereka didominasi Barbarisme. Perjuangan kemerdekaan disertai munculnya fenomena yang disebut Kebangkitan Islam. Para penguasa Arab tampak berupaya kembali pada istilah populer *Dar El Islam* yang berkilauan sejak abad 12-14 M. Liga Arab kemudian muncul untuk mengembalikan kultur Arab. Para doktor dan penyair menembus batas, berupaya menciptakan kultur Arab yang baru dan peradaban Arab yang baru.

Berbeda dengan Afrika, Arab di bahwa kolonialisme masih memiliki modal dengan memelihara *national feeling*, sebaliknya komuni spontan sesama yang ada di Afrika tidak ditemukan di Arab. Nyanyian disuarakan untuk mencapai kebangsaannya. Di Afrika, proses kultural bebas dari indeferensi, namun tidak di Arab. Kultur yang hidup (*living culture*) bukanlah nasional, melainkan Arab. Problemmnya memang masih belum menyelamatkan kultur yang terbedakan dalam suatu wilayah hidup bersama.

Namun, dalam perkembangan lebih lanjut, menurut Fanon *Men of African Culture* yang lebih menonjolkan kultur Afrika ketimbang kultur nasional, malah mendorong mereka masuk lorong buntu. Ini seperti kasus yang terjadi pada *African Culture Society* yang didirikan untuk menyaingi *European Cultur Society* (ECS). *African Cultur Society* ini ingin sejajar dengan ECS, namun pandangan Eropa menyebut yang eksis justru Kultur Afrika, yaitu yang *negritude* itu.

Negro di Amerika dan Amerika latin pada awalnya tidak merasa begitu beda dengan Negro Afrika. Namun pelan-pelan Negro Amerika mulai sadar problem esensial yang mereka hadapi berbeda dengan Negro Afrika. Problem Negro Amerika lebih heterogen. *Civil Liberty* di Amerika tidak menyerupai Angola melawan Portugis misalnya. Organisasi seperti *American Society for black culture* mau tidak mau akhirnya berdiri sendiri.

Namun entah bagaimana, problem kultural langsung muncul di negeri-negeri terjajah. Terjadilah semacam ambiguitas. Pengaruh dominasi Eropa yang begitu dalam, diam-diam menghunjam pada sebagian *native*. Karena itu menurut Fanon, seharusnya *native intellectual* jangan hanya terpaku pada sejarah, jangan pula hanya terpaku pada *cult/religion*. Kebanyakan *native intellectual* dalam kondisi ini bersandar pada kultur Barat. Ini diibaratkan Fanon, ibarat mengadopsi bayi yang hanya berhenti menginvestigasi pada *framework* keluarga baru ketika kristalisasi keamanan begitu dasar secara psikis terpenuhi, *native intellectual* menyandarkan diri pada kultur Eropa.

Jika menengok kembali karya para *native writers*, ada tiga tahap menurut Fanon yang perlu dilihat. *Pertama*, *native writer* memberi bukti bahwa ia berasimilasi dengan kultur penguasa yang menjajah mereka. Inspirasinya boleh jadi datang dari Eropa (*mother country*). Aliran sastra pun muncul misalnya, Parnassian, Simbolis, ataupun Surrealis. *Kedua*, *native* yang terganggu, ia mencoba mengingat kembali siapa dia. Namun ia masih menyukai dan memakai inspirasi Eropa, tapi kemudian kembali pada legenda lama. Di sini humor dan allegori bermunculan. *Ketiga*, tahap pertempuran. *Native* yang merasa kehilangan jati diri dan orang-orang di sekelilingnya. Ia membangkitkan kembali sastra perlawanan, sastra revolusioner dan juga sastra nasional.

Pernyataan tersebut secara bebas dapat diartikan sebagai berikut. Diaspora terjadi akibat tercerabutnya manusia dari tanah air (*homeland*)-nya ke wilayah yang baru yang bisa jadi dilakukan sukarela atau sebab paksaan yang menjadi fakta historis adanya kolonisasi. Pada dasarnya, kolonialisme adalah gerakan diasporik radikal. Imperialisme bangsa-bangsa Eropa juga menunjukkan gerakan diasporik radikal yang menjadikan penyebaran dan pendudukan permanen maupun temporer jutaan orang Eropa ke seluruh dunia. Dampak dari meluasnya imigrasi ini (termasuk diistilahkan *ecological imperialism*) hingga sampai pada skala global.

Dalam konteks membicarakan kultur orang Tionghoa, sebetulnya tidak mudah mengaitkan dengan nativitas, atau mungkin malah tidak tepat, apabila nativitas dilekatkan semata pada persoalan latar geografis. Apalagi dalam konteks

kolonial dipakai untuk menghina para penduduk (*inhabitan*) yang terlahir dari daerah tersebut.²²

Di sinilah mengapa merangkaikan unsur diaspora dalam membicarakan Kecinaan atau Ketionghoan bukan perkara mudah. Akan tetapi bukan berarti sesuatu yang mustahil. Diaspora terjadi akibat tercerabutnya manusia dari tanah air (*homeland*)-nya ke wilayah yang baru yang bisa jadi dilakukan sukarela atau sebab paksaan yang menjadi fakta historis adanya kolonisasi. Pada dasarnya, kolonialisme adalah gerakan diasporik radikal. Imperialisme bangsa-bangsa Eropa juga menunjukkan gerakan diasporik radikal yang menjadikan penyebaran dan pendudukan permanen maupun temporer jutaan orang Eropa ke seluruh dunia. Dampak dari meluasnya imigrasi ini (termasuk diistilahkan *ecological imperialism*) hingga sampai pada skala global.

*“Diasporas, the voluntary or forcible movement of people from their homelands into new regions, is a central historical fact of colonization. Colonialism itself was a radically diasporic movement, involving the temporary or permanent dispersion and settlement of millions of Europeans over the entire world. The widespread effects of these immigration (such as that which has been termed ecological imperialism) continue on a global scale.”*²³

Berangkat dari sini kiranya dapatlah merangkaikan Kecinaan maupun Ketionghoan di Indonesia yang diasporik bersikukuh dengan Kecinaannya ataupun ketionghoannya, namun juga tidak dapat begitu saja melupakan etnis lainnya. Baik Tionghoa maupun etnis lain adalah sama-sama korban kolonial yang mewarisi kecemerlangan kebudayaan masa sebelum kolonial di satu sisi, dan juga kebudayaan kolonial di sisi yang berbeda. Terlebih dalam bayangan kesulitan menentukan mana *hyperreality* dan mana *reality*, asli atau salinan serta kekaburan kesadaran di tengah arus kapitalisme, para pelaku budaya sering tidak sadar, bahwa kebudayaan yang dimilikinya sebetulnya bukan mereka ciptakan sendiri. Kebudayaan mereka bukan berasal dari sendiri, melainkan mengambil alih dari kebudayaan bangsa lain.

Orang Cina diaspora barangkali tepat dimasukkan dalam kategori ini. Mereka pergi meninggalkan *homeland*-nya lebih karena faktor keamanan dan

²² Aschroft, B., Griffith, G. and Tiffin, H. Op.cit. hal. 158

²³ Ibid. hal.. 69

keterbatasan akses ekonomi. Selain alasan yang menurut Cohen, seperti dikutip Kalra dkk, perdagangan yang menggerakkan orang Cina berdiaspora yang ini seperti orang-orang Lebanon, Cohen juga menunjuk kriteria diaspora karena korban penjajahan, seperti dialami Bangsa Afrika dan Armenia, karena buruh (India), karena imperialisme (Inggris) dan karena kebudayaan (Karibia).²⁴

Diaspora yang berjalan dalam nada pengaruh modal dan kapitalisme tidak boleh dipandang sebelah mata. Dalam catatan Mittleman, migrasi besar-besaran terjadi terutama antara tahun 1815 hingga 1914 yang ditandai 60 juta orang Eropa pindah ke Amerika Utara, ke Afrika Timur dan Selatan, serta Oceania. Kurang lebih 10 juta orang Rusia berpindah ke Siberia dan Asia Tengah, 1 juta orang Eropa Selatan pergi ke Afrika Utara dan juga 12 juta orang Cina berpindah ke Asia Timur dan Selatan. Perlu juga disebut, 1,5 juta orang India menemukan rumah baru di Asia Tenggara, Afrika Timur dan Selatan. Sempat menurun jumlahnya karena migrasi diperketat setelah PD I, tetapi setelah 1945 terjadi lagi gelombang besar migrasi. Jika tercatat 50 juta imigran pada tahun 1989, maka jumlahnya menjadi dua kali lipat pada tahun 1992 atau 2 persen dari seluruh penduduk dunia.²⁵

Mereka kemudian menetap secara turun temurun di lokasi baru tersebut. Untuk menunjukkan karakter kebudayaan mereka, Aschrof at. al. melanjutkan sebagai berikut :

*The descendants of the diasporic movements generated by colonialism have developed their own distinctive cultures which both preserve and often extend and develop their originary cultures. Creolized versions of their own practices evolved, modifying (and being modified by) indigenous cultures with which they thus came into contact.*²⁶

Secara bebas kalimat di atas dapat diartikan, generasi dari gerakan diasporik warisan kolonialisme ini mengembangkan kebudayaan mereka sendiri yang terus lestari maupun bahkan mengembangkan kebudayaan mereka sendiri. Di sinilah para “peranakan” itu mempraktikkan kebudayaannya, yang termodifikasi atau memodifikasi kultur setempat yang mereka jumpai.

²⁴ Kalra, Virinder S. Kaur, Raminder & Hutnyk, John. *Diaspora & Hybridity*. London: Sage Publication Ltd. 2005. p. 12

²⁵ Mittleman, James H. *The Globalization Syndrome. Transformation and Resistance*. New Jersey: Princeton University Press. 2000. hal. 59

²⁶ *Ibid.* hal. 70

Alasan-alasan inilah antara lain yang menyebabkan gelombang imigrasi terjadi pada orang Cina ke luar negeri asalnya. Suatu keunikan lain jika ternyata orang-orang Cina itu tidak lantas mengganti identitas kultur mereka, melainkan tetap dipertahankan dan bahkan dilestarikan hingga kini. Salah satu contohnya adalah perayaan Tahun Baru Imlek seperti yang menjadi kajian dalam penelitian ini.

Di sinilah juga seperti hendak memperkuat analisis tentang diaspora. Bahwa batasan-batasan geografis bukan lagi penghalang seseorang untuk mengafiliasi dirinya dengan kekayan kultur yang mengacu pada negeri asalnya. Ketika generasi pertama orang-orang Cina telah lewat, generasi berikutnya terus menjalankan kultur warisan para pendahulunya.

Pada bagian selanjutnya mengenai diaspora ini, Aschroft et. al., menyebutkan, kebutuhan akan buruh perkebunan yang murah yang diinginkan penjajah melahirkan pengembangan sistem buruh kontrak. Hal inilah yang memindahkan penduduk dari wilayah-wilayah miskin tetapi berpopulasi padat seperti India dan Cina ke wilayah mereka dapat bekerja di perkebunan. Sama dengan perbudakan, sistem buruh kontrak ini melahirkan diaspora kolonial di berbagai belahan dunia. Orang-orang India dapat dijumpai di Malaysia, Mauritius, Fiji dan sebagainya. Adapun orang-orang Cina selain bertebaran di daerah-daerah tersebut, juga dapat dijumpai di wilayah Asia Tenggara, termasuk Indonesia, dan juga di Filipina.

The demand for cheap agricultural labour in colonial plantation economies was met by the development of a system of indentured labour. This involved transporting, under indenture agreements, large populations of poor agricultural labourers from population rich areas, such as India and China, to areas where they were needed to service plantations. The practices of slavery and indenture thus resulted in world-wide colonial diasporas. Indian populations formed (and form) substantial minorities or majorities in colonies as diverse as the West Indies, Malaya, Fiji, Mauritius and the colonies of Eastern and Southern Africa. Chinese minorities found their way under similar circumstances to all these regions too, as well as to areas across most of South-East Asia (including the Dutch East Indian Colonies, in what is now Indonesia) and the Spanish and later American dominated Philippines.²⁷

²⁷ Aschroft, B., Griffith, G. and Tiffin, H, Op.Cit. hal. 69.

Perpindahan pekerja perkebunan ke daerah-daerah jajahan tersebut selanjutnya dapat dibilang berkelanjutan. Generasi diasporik warisan kolonialisme ini mengembangkan kebudayaan mereka sendiri yang terus terlestarikan maupun bahkan mengembangkan kebudayaan mereka sendiri. Di sinilah para “peranakan” itu mempraktikkan kebudayaannya, yang termodifikasi atau memodifikasi kultur setempat yang mereka jumpai.²⁸

Ketika memperbincangkan diaspora, maka tidak terhindarkan juga akan membawa ke pangkuan karibnya yaitu hibriditas. Diaspora dan hibriditas sebelum tahun 1990 masih sedikit analisis yang membahas, kecuali historis Yahudi atau Afrika.²⁹ Adapun *hibridity*, yang aslinya istilah ini berasal dari biologi dan botany yang diselingi artinya sebagai sinkretisme, juga banyak ditulis berbagai pengarang termasuk Homi K. Bhaba. Jika disingkat, hal itu diartikan segala sesuatu yang terjadi karena percampuran dan kombinasi dalam peristiwa pertukaran budaya. Term ini masih terkait dengan diaspora yang disebut Kalra sebagai kategori di ‘tepi’ atau titik sambung diaspora, yang menggambarkan persilangan budaya (*cultural mixture*), yang mana orang-orang diaspora berjumpa dengan orang asli (*host*) dalam wilayah migrasi.³⁰

Manakala Ketionghoan disebutkan, maka dengan sendirinya ia sebenarnya produk persilangan dari orang-orang Cina di Indonesia dengan orang-orang lokal. Hibriditas ini merupakan sebuah istilah yang rumit, dan Bhaba memakai istilah *hibridity* sebagai sesuatu ‘di antara’ istilah, mengacu pada ‘ruang ketiga’ (*‘in between’ term, referring to a ‘third space’*) dan di dalamnya terjadi ambivalensi serta *mimicry* terutama dalam bidang kebudayaan. Hibriditas adalah kamufase, sebagai agency yang diperebutkan dan bersifat antagonistik yang berfungsi selagi ia kehilangan tanda atau simbol, yang simbol tersebut terletak pada ruang di antara *the rule of engagement*.³¹

Kedua istilah tersebut sebetulnya bersemayam dalam kajian postkolonial. Leela Gandhi menyatakan, postkolonialisme merebut wacana postnasional dari perjumpaannya dengan kolonial yang menitikberatkan pada percampuran global

²⁸ Ibid. hal. 70

²⁹ Kalra, Virinder S. Kaur, Raminder & Hutnyk, John. Op. cit. p. 8

³⁰ Kalra, Virinder S. Kaur, Raminder & Hutnyk, John. Op. cit. p. 70

³¹ Bhaba, K. Homi. *The Location of Culture*. London and New York; Routledge, 2002. hal. 193

antara kebudayaan dan identitas yang dikonsolidasi oleh imperialisme. Berangkat dari sini muncullah istilah dan kategori konseptual dari berbagai analisis yang menguji terjadinya saling penularan dan keintiman yang tidak kentara antara *colonizer* dan *colonized*, yaitu yang memungkinkan terjadinya “*hybridity*” dan “*diaspora*”.³²

Gandhi selanjutnya lebih jauh berpikiran kultur nasional sebaiknya dijadikan landasan bagi solidaritas internasional. Dengan menjadi solidaritas internasional, kultur nasional itu dengan sendirinya akan diakui secara internasional. Dukungan dari kalangan akademis yang tidak lagi mengenal sekat maupun pembatasan, membuat kultur nasional diakui secara internasional. Di balik ini sesungguhnya Gandhi seolah ingin semakin memantapkan posisi kultur nasional khususnya dan umumnya, kajian poskolonial itu sendiri.

Hibriditas dan diaspora, pertemuan penduduk imigran dengan kalangan *host* harus dilihat sebagai bentuk maupun akibat lanjutan dari kolonialisme. Untuk hal ini, pencarian Ketionghoan juga dapat diarahkan pada sebuah konsepsi, bahwa ia muncul dari produk kolonialisme. Bersama-sama dengan orang lokal, kedua belah pihak adalah sama-sama korban kolonial. Hal ini berarti juga mengandung angan-angan untuk bersama-sama menghancurkan kenangan kolonial secara bersama-sama, dan juga bersama-sama berjabatan erat untuk membangun bangsa paskakolonial.

Menarik juga kiranya, jika perayaan Tahun Baru Imlek yang merupakan kebudayaan diasporik orang-orang Cina di Indonesia ditinjau mengenai keterkaitannya dengan orang-orang lokal (*host*). Di sini perlu ditelusuri sejauh mana terjadi *cultural mixture*, sesuatu yang tidak terelakkan sebagai imbas globalisasi. Perayaan Tahun Baru Imlek untuk orang-orang Tionghoa juga adalah produk interaksinya dengan etnis-etnis lain di Indonesia. Karena itu tepatlah jika dikatakan, perayaan Tahun Baru Imlek di Indonesia dengan beragam warna adalah buah dari hibriditas dengan orang-orang Indonesia lainnya. Secara lebih umum juga dapat dikatakan, kebudayaan Tionghoa adalah produk interaksi dengan kebudayaan etnis lainnya di Indonesia.

³² Gandhi, Leela. *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. NSW, Australia: Allen & Unwin. 1998. p. 123

Dengan begitu dapat dikatakan, perayaan Tahun Baru Imlek yang dirayakan secara global, ketika di Indonesia mau tidak mau juga harus dilihat sebagai perayaan Indonesia. Hal ini seperti ditunjukkan orang-orang Tionghoa terutama yang merayakan Tahun Baru Imlek secara publik. Di sini pulalah proses panjang dimulai. Menjadikan Tahun Baru Imlek sebagai kekuatan lokal, bernuansa lokal, membentuk perayaannya sendiri, diorganisasikan menurut pola setempat atau interpretasi setempat yang berorientasi kebutuhan-kebutuhan lokal agar dapat secara langsung memberikan jawaban terhadap masalah-masalah setempat, adalah cita-cita yang dihembuskan mengapa indigenisasi penting di sini.³³ Bukan mustahil indigenisasi itu juga dialamatkan pada perayaan Tahun Baru Imlek. Perayaan yang bernuansa lokal, tentulah masih merupakan sebuah proyek jangka panjang yang barangkali saja pencariannya beriringan dengan pencarian terus menerus mengenai Ketionghoan.

Pernyataan bernada hibriditas dan berupaya indigenisasi seperti dapat disimak dari penuturan Budi S. Tanuwibowo, Ketua Umum Matakina yang melihat tidak penting mempertanyakan apakah Konghucu agama atau budaya. Baginya yang penting apa manfaatnya bagi masyarakat. *Rujiao* (Konghucu) menurutnya dulu sebagai agama. *Rujiao* dulu sebagai agama, tetapi kemudian dilarang, dan kemudian dibangkitkan lagi. Karena saking lamanya, agama itu sudah merakyat, sehingga menyatu dengan rakyat. Sebagai Ketua Umum MATAKINA, ia tidak mempermasalahkan ajaran Konghucu dirayakan orang lain.

Perayaan Tahun Baru Imlek dipandang agama atau budaya sama saja, yang penting apa manfaatnya bagi masyarakat. *Rujiao* dulu sebagai agama, sebelum datangnya agama-agama lain. Tidak masalah semua orang merayakan. Jika melihat sekarang ini banyak orang ingin turut merayakan, terlebih presiden menurutnya SBY orangnya maunya menyenangkan semua orang. Tidak masalah ritual Konghucu dirayakan orang lain. Ia ibaratkan, di mana-mana berdiri mal, katanya pasar tradisional tergusur, nyatanya tidak.

Bahkan sekarang ini, barometer demokrasi Indonesia itu bisa diukur dari bagaimana Imlek dirayakan. Boleh dan tidaknya tahun Baru Imlek dirayakan, berpengaruh pada sistem politik yang berjalan. Itulah kalau menanyakan Imlek dan keindonesiaan

Dengan sederhana, ia mengibaratkan, sekalipun di mana-mana berdiri mal, diributkan orang akan menggusur pasar tradisional, namun kenyataannya menurutnya masih tetap eksis. Baginya, penanggalan Tahun Baru Imlek adalah

³³ Istilah indigenisasi di sini meminjam istilah Ignas Kleden yang berupaya untuk melakukan indigenisasi Ilmu-Ilmu Sosial. Lih. Ignas Kleden. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES. 1987. hal. 15.

penanggalan etnis Han. Jadi tidak mengherankan jika sebagian besar orang Tionghoa menjadikannya sebagai penanggalan tahun baru, karena mereka memang rata-rata etnis Han.³⁴

Bukti Ketionghoan yang dikonstruksi atas interaksinya dengan entitas bangsa yang lain juga dapat disimak betapa pengurus PITI sulit untuk mengonsolidasikan diri. Dapat dikatakan, organisasi PITI juga berproses mencari ketionghoan dan keindonesiaan.

Sulitnya orang Tionghoa Islam yang kaya, mereka sudah didekati ormas-ormas tertentu. Kalau tidak, ia punya program sendiri. Mereka sudah bergaul dengan orang Islam lain. Di Samarinda, Jos Soetomo membangun rumah sakit Muhammadiyah. Orang Tionghoa Islam itu mau menggunakan PITI, tapi untuk membesarkan PITI susah.³⁵

Syarif juga mengakui di PITI sulit membuat terobosan sekalipun dengan Muslim Cina di Tiongkok, karena masih ada pemahaman menjadi ketua PITI harus kaya. Karena itu yang masuk PITI akhirnya dari segi keislaman belum mantap, tetapi mempunyai uang. Akibatnya, tidak mengetahui harus ke mana arahnya, kecuali untuk kepentingan mereka dan lebih tepatnya menjadi kendaraan mereka. Pihaknya atas dukungan Jos Soetomo, pengusaha asal Samarindah pernah mengundang muslim Xinjiang, untuk melakukan muhibah kesenian, namun menurutnya masih terlihat perutnya yang tertutup kain tipis. Ia kaget bukan main. Namun ia menyadari itu bukan budaya muslimnya, melainkan budaya daerahnya. Namun di sisi lain, Syarif menengarai koeksistensi kebudayaan Tahun Baru Imleknya dengan keislamannya dalam satu contoh kecil, budaya *ang pao* yang beralih ke lebaran sebagai sebuah misal.

Melihat tradisi keyakinan yang diyakini usianya sudah sangat tua dan juga dipercaya berakar di Cina misalnya, dalam hal lain dapat dilihat menyatunya "agama-agama" Cina itu dalam satu entitas. Eksklusivisme dan klaim singularisme Konghucu misalnya, dalam sejarahnya mendapat desakan dari Buddhisme dan Taoisme. Akibat kontestasi terus menerus, ketiga agama itu seiring dengan perkembangan jamannya melakukan 'merger' untuk membentuk identitas baru yang biasa disebut *Sanjiao*.³⁶ Kwee Tek Hoy, penulis sejarah dan

³⁴ Wawancara tanggal 19 April 2008.

³⁵ Syarif Tanudjaya, wawancara tanggal 1 April 2008.

³⁶ Xinzhong Yao. *An Introduction to Confucianism*. London: Cambridge Press. 2001. p. 223

sastrawan, pendiri Sam Kaw Hwee (Tridharma) menegaskan eksistensi pertalian ketiganya di Indonesia dengan mendirikan *Sam Kaw Hwee* pada Bulan Mei 1943.³⁷ Suryadinata juga menyinggung *Sam Kaw Hwee* atau dikenal dengan Tridharma itu dipeluk orang-orang Tionghoa di Indonesia.³⁸

Dengan menyebut Konfusianisme secara khusus, Yoa menyatakan,
 “ ...*in dealing with other two, Confucianism was at times dogmatic and at time flexible. Like many other so-called orthodox traditions in the world, Confucianism used to regard itself as the only truth in the world and the only correct way to peace and harmony. ...Yet within the Confucian tradition there is indeed a flexible attitude towards different theories and practices.*”³⁹

Yao seolah ingin mengatakan betapa tradisi Konfusianisme khususnya, dan Cina secara umum memiliki tingkat adaptasi yang tinggi terhadap perubahan yang terjadi pada jamannya. Sekalipun terjebak juga dalam ortodoksi, para Konfusian selalu mencari dan berusaha mencapai kedamaian dan harmoni sebagai jalan yang dianggap kebenaran.

Demikianlah, dengan mengambil analogi menyatunya agama-agama Cina, dapat pula melihat dibalik gegap gempita perayaan Tahun Baru Imlek itu, bahwa jika dicermati secara mendalam, ternyata perayaan Tahun Baru Imlek sekaligus sanggup memberi arah adanya kultur hibrida yang tumbuh di Indonesia. Pendeknya, orang Tionghoa Indonesia merupakan hibriditas, saling rajut merajut dengan orang-orang Indonesia lainnya. Ini menjadikannya berbeda dengan orang Tionghoa di manapun, bahkan dengan orang Cina di RRC, Hong Kong, Taiwan dan tempat-tempat lain.

Semua imigran Cina dan keturunannya (*overseas Chinese*) memiliki perbedaan karakter satu sama lain, tergantung negaranya. Istilah *Chinese diaspora*, bagi Wang Gungwu ternyata selain terkesan negatif, juga tidak produktif lagi. Lebih baik melihat cara yang mereka tempuh adalah untuk

³⁷ Michonne Van Rees, Kwee Tek Hoay dan Sam Kauw Hwee, dalam Myra Sidharta. 100 Tahun Kwee Tek Hoay. Dari Penjaja Tekstil sampai Pendekar Pena. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan. 1989. hal. 187.

³⁸ Leo Suryadinata. Op. cit. p. 125

³⁹ Yao, Xinzhong. Op cit. p. 224

beradaptasi dengan aturan setempat agar bisa *survive* dengan strateginya tinggal di lingkungan baru.⁴⁰

Atas hibriditas itu, perayaan Tahun Baru Imlek bisa ditarik ke dalam berbagai penjurur arah mata angin. Beragamnya versi perayaannya menunjukkan tarikan-tarikan itu. Model perayaan Tahun Baru Imlek mungkin juga tidak disadari ternyata diadopsi oleh subkultur lain di Indonesia. Sebagian orang Islam Jawa, dan mungkin etnis yang mendapatkan *sphere of influence* dari Jawa yang sempat mendapat cap etnis penjajah (?) di beberapa kawasan Indonesia, merayakan Hari Raya Idul Fitri dengan cara-cara yang mirip dengan detik-detik peristiwa pada saat Tahun Baru Imlek. Perayaan Idul Fitri di Indonesia (Jawa) berbeda dengan perayaan Idul Fitri di Timur Tengah umpamanya. Perayaan lebaran di Jawa, sebelum aneka petasan dirazia polisi, dapat ditemukan dengan mudah pesta petasan dan aneka kembang api yang disulut selama bulan puasa dan puncaknya pada malam lebaran, mudik sekalipun berjejalan, berkunjung kepada yang lebih tua, berbagai rejeki di kala lebaran dan sebagainya. Hibriditas itu mirip seperti Budaya Betawi yang banyak mengintroduksi Budaya Tionghoa, seperti sudah dikutip di banyak penelitian.

Namun di balik keragaman dan pelebih-lebihan itu, sesungguhnya Tahun Baru Imlek juga mengandung potensi penyatuan, yaitu menyatukan orang Tionghoa. Dengan *hyperreality* dan *simulacra*, Baudrillard juga melihat bahwa konsumsi menjadi fenomena kolektif, yang meminjam term Durkheimian "*collective behaviour*" bersifat mengekang dan menjadi sistem nilai. Dengan demikian, konsumsi dalam perspektif ini tampak bukan atas dasar kepuasan dan kenikmatan semata, tetapi lebih sebagai sesuatu yang sudah terlembaga yang bersifat memaksa dan telah menjelma menjadi sebuah kewajiban⁴¹. Analisis logis dari konsumsi menurut Baudrillard adalah sesuatu yang bukan sekadar bentuk dari apropriasi individu pada penggunaan maupun nilai dari suatu barang maupun jasa, namun lebih pada produksi dan manipulasi dari para penanda sosialnya.

Kebanyakan orang mengonsumsi, bolehlah turut mengonsumsi. Mengapa tidak? Komoditas-komoditas tidak lagi didefinisikan berdasarkan kegunaannya,

⁴⁰ Wang Gungwu dalam <http://www.asian-affairs.com/Diasporas/wanggungwu.html>

⁴¹ Ritzer, George dalam Jean Baudrillard. *The Consumer Society, Myths & Structures*. London: Sage Publication. 1998. hal. 4

tetapi lebih pada penandaannya yang sudah terjerat pada komoditas dan tanda.⁴² Baudrillard kemudian menyebut, *“anything can become a consumer object”*.⁴³ Segala sesuatu dapat menjadi objek bagi pengonsumsi.

Karena itu, ketika orang Tionghoa Indonesia dari latar belakang apapun sama-sama merayakan Tahun Baru Imlek, di situlah sebenarnya telah menjadi sistem nilai yang dikonsumsi. Sistem itulah yang menyatukan mereka untuk merayakan Tahun Baru Imlek. Apalagi perayaannya menjangkau ruang publik. Seperti ada yang memanggil, tanpa jelas lagi tingkat kegunaan dari panggilan itu. Ketimbang melihat kegunaannya, lebih baik melihat tandanya yang menyatukan mereka, sehingga terjadilah kolektivitas itu.

Bahwa orang Tionghoa di Indonesia adalah sah jika sama-sama merayakan Tahun Baru Imlek. Begitupun orang yang bukan Tionghoa juga turut meramaikannya. Berdasarkan informasi dari informan pula, ada contoh menarik. Di beberapa kelenteng atau vihara dari dulu hingga sekarang, orang-orang sekitar yang bukan Tionghoa malah lebih hafal “tanda” itu dengan mempersiapkan segala kebutuhan orang Tionghoa yang hendak melakukan sesuatu di tempat-tempat ibadah tersebut, sehingga orang Tionghoa tidak perlu repot-repot mempersiapkannya dari rumah. Oleh sebab itu, baik orang Tionghoa maupun apalagi warga penjual di sekitar vihara atau kelenteng itu, sama-sama membaca dan mengonsumsi tanda.

⁴² Ibid. hal. 7

⁴³ Ibid. hal. 15

BAB IV

KEPUBLIKAN IMLEK DAN KETIONGHOAAN PASCAREFORMASI

Pada bab-bab sebelumnya telah dilakukan “bongkar pasang” formasi Tahun Baru Imlek dengan memperhatikan faktor afiliasi keyakinan, kedaerahan, kecenderungan kebudayaan yang membawa pada dua model analisis orang Tionghoa dalam memperlakukan Tahun Baru Imlek, model Struktural-politis dan model kultural. Dua model itu yang membuahkan hasil perayaan Tahun Baru Imlek menjadi bersifat publik dan privat. Perayaan itu tidak terhindarkan dari prasangka kegagalan dari para aktor pemangkunya setelah sekian lama tertindas dan setelah sekian lama juga tidak merayakannya.

Bab ini selanjutnya mengais sesuatu yang lazim bagi penguatan pengetahuan keIndonesiaan. Konkritnya, bab ini berkeinginan mencari mana yang Indonesia dari perayaan Tahun Baru Imlek. Indonesia dalam hal ini adalah seperti gambaran Herbert Feith (1961), *mozaic society* atau *plural society*. Bahwa Kecinaan atau Ketionghoan menjadi salah satu penopangnya.

Melanie Budianta dalam *The Dragon Dance: Shifting Meanings of Chineseness in Indonesia* (Robinson, 2007) menengarai, pasca Reformasi 1998, datangnya era demokrasi memberikan ruang yang begitu bebas kepada Ketionghoan atau Kecinaan (*Chineseness*), setelah tiga dekade dipaksa rezim Orba dalam kebijakan asimilasi. Akan tetapi, setelah melewati berbagai tragedi yang menimpa orang Tionghoa, juga dipaksa berasimilasi, saat ini keran keterbukaan dengan datangnya era demokrasi membebaskan orang Tionghoa untuk merayakan Tahun Baru Imlek dan lain-lain yang berkenaan dengan Tionghoa, seperti pemberian nama, penggunaan istilah Cina atau Tionghoa, ataupun penggunaan politik dengan bendera Cina. Namun sayangnya, menjadikan hal-hal itu sebagai sesuatu yang kontroversial hingga sekarang.¹

Melanie sendiri mengaku sebagai korban kebijakan asimilasi. Ketika orang-orang Peranakan dihadapkan pada Kecinaan, menurutnya tidak semua orang

¹ Robinson, Kathryn. *Asian and Pacific Cosmopolitans. Self and Subject in Motion*. New York: Palgrave Macmillan. 2007. hal. 184.

menyambutnya dengan hangat. Melanie menceritakan pengalamannya, di tahun 1968, ayahnya yang kuat pembela asimilasi mengumpulkan ketujuh anaknya untuk menjelaskan mengapa ayahnya merubah nama Cina mereka. Ayahnya menjelaskan bahwa rasisme sehari-hari yang dihadapi waktu itu merupakan warisan sejarah, bukan kutukan tetapi harus dihadapi. Setelah itu Melanie merasa tidak memiliki afiliasi kultural dengan Kecinaan. Namun sekarang anak perempuan terkecilnya, yang terlahir beberapa tahun sebelum Reformasi 1998, hanya bangga dengan latar belakang Kecinaannya. Ia meminta belajar Bahasa Mandarin dan menggunakan nama totok. Bagi Melanie, proses identifikasi diri menjadi Cina atau Tionghoa berbeda dari satu generasi ke generasi, dan berbeda pada setiap individu. Makna Kecinaan atau Ketionghoan selalu berubah dari waktu ke waktu, dan tergantung pada tarikan penempatan diri dan juga diposisikan pihak lain.²

Dalam pengamatan Ariel Heryanto kekuasaan era Orde Baru yang lekat dengan pemaksaan, teror, kekerasan, pengawasan yang ketat, terutama di tahun 1990an merupakan trauma dan simulacra dari tahun 1965 yang membasmi kalangan yang dicap PKI. Dengan cara demikian ini, pihak-pihak yang diduga menjadi bagian dari PKI disingkirkan.³ Di sinilah tepat untuk membaca mengapa politik asimilasi dipaksakan, yang diantaranya dipaksakan kepada etnis Tionghoa.

Tumbangnya Soeharto di tahun 1998 memberi warna baru. Era reformasi dengan ditandai demokrasi dan globalisasi yang membuka peluang bagi semua orang untuk mengaktualisasi diri, menjadi tonggak penting untuk menamakan atau memilih afiliasi apa saja yang disukai. Kecenderungan yang disukai atau tidak disukai ini pada dasarnya juga telah menimpa pada cara orang Tionghoa merayakan Tahun Baru Imlek. Ada yang menganggap begitu sakral, sebagai ritual, ada pula yang menganggap sebagai tradisi semata, atau malah ada yang mengingkarinya.

² Ibid. hal. 171.

³ Ariel Heryanto. *State Terrorism and Political Identity in Indonesia Fatally Belonging*. London and New York: Routledge. 2006. hal. 156.

Bukan Resinifikasi atau desinifikasi, dalam Perayaan Tahun Baru Imlek

Melihat kemeriahan perayaan Tahun Baru Imlek di era Reformasi sekarang ini, mungkin akan selalu memunculkan tanda tanya. Sesuai analisis yang tertuang dalam bab sebelumnya, banyak faktor yang menyebabkan perubahan maupun dinamika yang mengiringi perayaan Tahun Baru Imlek. Di antaranya, bukan tidak mungkin ancaman industri budaya telah menggerus aspek spiritualitas Tahun Baru Imlek, oleh sebab antara lain karena rutin dirayakan secara berkala (tahunan). Setelah terantuk pada jeratan *simulacra* serta *hyperrealitas*, perayaan yang begitu massif, akibat lain bukan tidak mungkin ia akan kehilangan konteks lokalitas di mana ia bersemayam. Sebuah lokalitas yang memberi cangkang yang memungkinkan untuk membentuk identitas Kecinaan atau Ketionghoan yang *hibrid* di Indonesia. Menyangkut lokalitas, pertanyaan tersebut menarik untuk menjumpakan dengan Kecinaan yang berusaha ingin digali dalam bagian ini.

Berkaca pengalaman Indonesia, kemeriahan perayaan Tahun Baru Imlek hingga *Cap Go Meh* menjadi surut di saat rezim Orde Baru berkuasa seiring peristiwa politik yang mengiringinya. Barulah setelah era reformasi bergulir, angin segar berhembus dan memungkinkan kembali bagi perayaan tersebut untuk dirayakan secara terbuka. Ibarat kitab klasik yang tidak pernah dibuka selama tiga puluh tahun lebih, begitu lembarannya terbuka yang sudah dipenuhi debu dan langit-langit, segera yang tampak adalah problem reorientasi serta reinterpretasi untuk membuatnya supaya jelas terbaca dan dipahami maknanya. Reorientasi dan reinterpretasi diajak bersinggungan apalagi ketika melihat Tahun Baru Imlek dewasa ini, terutama setelah 10 tahun era reformasi.

Orang Tionghoa kini seperti dihadapkan pada dua pilihan, kembali ke Cina (resinifikasi) atau menolak kecinaan (desinifikasi). Namun dalam praktiknya, beberapa pilihan itu tidak dapat diputuskan secara ekstrem. Mereka tetap saja melakukan reinterpretasi atas ketionghoan mereka, namun dalam bentuk yang masih belum final.

Wujud reorientasi dan reinterpretasi itu, kemudian ada yang sebagian merayakannya di restoran, tidak memasak lagi dan makan di rumah. Ada juga yang merayakan di tempat ibadah. Demikian pula yang terjadi para penganut Konghucu dengan mendatangkan presiden. Padahal versi asal yang banyak

dikenal, perayaan itu menurutnya tetap berbasis keluarga (*family gathering, reunite family*).

Reorientasi dan reinterpretasi dalam merayakan Tahun Baru Imlek mungkin juga menyergap sebagian kalangan orang Tionghoa lain, contohnya yang telah menjadi muslim. Syarif Tanudjaya dari PITI menyatakan, ia memang tidak merayakan Tahun Baru Imlek di rumahnya, namun ia tetap mendatangi famili yang lebih tua yang merayakan. Menurutnya, dalam konteks Islam kunjungan itu sebatas silaturahmi biasa. Bahkan ia menguatkan, bagaimanapun juga, apapun agama orang Tionghoa itu, apakah Islam, Kristen, maupun Katolik, kalau sebelumnya merayakan Tahun Baru Imlek, mereka juga merayakan. Syarif menyadari jika muncul pertanyaan seperti apakah muslim Tionghoa merayakan Tahun Baru Imlek, menurutnya tergantung *background* sebelumnya. Ia sendiri mendatangi saudaranya yang lebih tua, yang meskipun mereka juga sudah berpindah agama, tetapi tetap merayakannya.

Ekspresi lain dari reorientasi dan reinterpretasi itu juga dilumrahkan dengan cara koinsidensi, bersifat kebetulan. Sujito Kusumo dari WALUBI menyatakan, tanggal 1 Imlek (lunar) adalah bertepatan umat Buddha merayakan upacara *uposatha*, yaitu sembahyang pada tanggal 1, 8, 15, 22/23 setiap bulan lunar, dan dilangsungkan di vihara. Kebetulan, kalender orang Buddha yang dipakai juga kelender lunar. Ia tidak menolak kadang-kadang ada pertanyaan, apakah umat Buddha juga merayakan Tahun Baru Imlek. Bahwa Tahun Baru Imlek itu bukan tahun barunya Buddha, tetapi merupakan tanggal 1 bulan 1 hari *uposatha*, berbarengan juga dengan tahun barunya petani, dan juga tahun barunya Konghucu. Sujito sendiri juga merayakan Tahun Baru Imlek bersama keluarganya dengan pertimbangan berkoinidensi dengan perayaan *uposatha* tanggal 1 bulan 1 tersebut. Sekadar diketahui, upacara *uposatha* ini diselenggarakan di vihara, dengan melakukan puja bakti.⁴ Mengenai uposata ini, informan lain dari Budhis menyatakan hanya untuk para bhiksu (*ordained people*) pada tanggal 1 dan 15, mereka gundul bersih dan membaca 245 peraturan (patimoka), namun tidak untuk orang awam.⁵

⁴ Wawancara dengan Sujito Kusumo, Ketua WALUBI, 12 April 2008.

⁵ Nama ada para pewawancara, dilakukan tanggal 20 April 2008.

Reorientasi dan reinterpretasi dalam memandang Tahun Baru Imlek dimunculkan kembali dan dipertegas Benny G. Setiono, Ketua INTI DKI Jakarta. Baginya, Tahun Baru Imlek dapat dipastikan ada kaitannya dengan Konghucu. Kalender Imlek dihitung dari kelahiran Konfusius (Kongzi). Angka 2559 tahun yang lalu itu merupakan tahun kelahirannya Konfusius.⁶

Anehnya, dalam pengamatan Benny G. Setiono, yang marak merayakan Tahun Baru Imlek itu justru kebanyakan kaum Tionghoa peranakan.⁷ Adat istiadat Tionghoa itu justru terpelihara di kalangan Tionghoa peranakan. Ia sendiri mengaku peranakan, bahkan turunan kedelapan, keluarganya tidak ada lagi yang menguasai Bahasa Mandarin, apalagi dari pihak ibunya berlatar Sunda. Sejak kecil tahunya setiap menyambut Tahun Baru Imlek yang dilakukan adalah sembahyang tahun baru, dan selalu banyak makanan.

Sekadar perbandingan, ada baiknya menyimak pengalaman Lei Xiaosha dan Li Mingjing, dua mahasiswi Fakultas Bahasa dan Sastra Indonesia Universitas Nasional (UNAS) yang berasal dari Propinsi Guangxi, RRC, dalam merayakan Tahun Baru Imlek.⁸ Li Berlatar Buddhism, Lei berlatar Tao. Selama Tahun Baru Imlek, di RRC sekolah diliburkan satu bulan, kantor-kantor pemerintah diliburkan dua minggu. Di setiap toko *jor-joran* diskon untuk mengeruk uang masyarakat. Setiap keluarga dipastikan menyisihkan dana sangat besar untuk merayakan Tahun Baru Imlek dengan berbagai simboliknya. Selain makanan, pesta petasan dan kembang api dipastikan menelan biaya besar. Tahun 2006 pemerintah pernah melarang penyulutan petasan, kecuali di tanah-tanah kosong. Namun, banyak yang mencuri-curi kesempatan hingga akhirnya tidak lagi dilarang.

Beberapa informasi yang terhimpun dalam penelitian ini juga menyiratkan bahwa Tahun Baru Imlek terkonsentrasi pada keluarga dengan berbagai macam motivasinya. Kumpul bersama keluarga masih menjadi ciri yang khas di balik “reorientasi dan reinterpretasi” bentuk perayaan itu. Perkumpulan keluarga itu diselimuti suasana kegembiraan dengan tersedianya beragam jenis makanan,

⁶ Wawancara dengan Benny G. Setiono, Ketua Umum INTI DKI Jakarta, 8 April 2008.

⁷ Keterangan ini tentu berbeda dengan definisi yang diberikan Leo Suryadinata. Menurut Leo, Cina Totoklah yang melestarikan budaya dan bahasa Cina (Lih. Leo Suryadinata. *The Culture of The Chinese Minority in Indonesia*. Singapura and Kuala Lumpur: Times Book International. 1997. hal. 8-14)

⁸ Wawancara dilakukan tanggal 25 Maret 2008.

sekalipun sekarang ada anjuran bagi umat Konghucu untuk memilih satu saja jenis masakan atau makanan yang disukai orangtua.

Menurut Informan yang adalah salah satu guru Agama Konghucu untuk SMP di Kerawang menuturkan,

Agama Konghucu menganjurkan perayaan-perayaan itu di litang. Namun sayangnya masih ada yang tradisional masih merayakannya di rumah-rumah. Hal ini tentu terarah pada pemahaman bahwa perayaan Tahun Baru Imlek bagi Konghucu seharusnya juga di tempat ibadah. Mereka yang merayakan di rumah-rumah itu belum mengenal litang, atau belum mengenal agama (Konghucu). Begitu pula soal jenis makanan pada saat Tahun Baru Imlek, menurut agama Konghucu dianjurkan satu jenis saja, yaitu yang disukai orangtua. Kalau masih banyak macam jenis makanan itu masih tradisional dan belum mengenal agama. Mereka masih menganggap perayaan-perayaan itu cukup diselenggarakan di rumah.⁹

Akan tetapi, bukan melulu perayaan Tahun Baru Imlek berbeda dengan pencarian versi asal. Itulah problem reorientasi, sama halnya dengan kebingungan menemukan Kecinaan atau Ketionghoan. Munculnya reorientasi dan reinterpretasi itu sendiri mungkin akan mengarah pada kejelasan akan perspektif sendiri yang bersifat lokal, berbeda dengan perayaan yang sama di belahan dunia lain. Perspektif itu mungkin saja keindonesiaan dengan kemozaikannya.

Sejauh informasi didapatkan, pada beberapa keluarga Tionghoa yang agamanya heterogen, bahkan sudah banyak yang konversi ke agama semitik, Tahun Baru Imlek merupakan media yang menyatukan keluarga mereka. Dalam keluarga boleh berbeda agama antara anak dan orangtua, kakak dan adik, namun semuanya tunduk menyatu dalam selimut bakti pada orangtua (*xiao, filial piety*) maupun pemujaan pada kehidupan leluhur (*living the ancestors*). Atau, tidak berlebihan jika dikatakan *returning to the ancient (fugu)* dan itu artinya *respect for Confucius (zun Kong)* seperti dikutip Wang Gungwu. Wang Gungwu mengungkapkan ada kecenderungan untuk menghadapi era modernisasi sekarang ini. ajaran Konfusius yang mementingkan keluarga, kemudian menjangkau masyarakat, negara dan juga segala sesuatu di bawah langit melalui konsep dasar *xiao*, merupakan landasarn moral yang sangat besar nilainya.

⁹ Sesuai keterangan seorang guru agama Konghucu untuk siswa SMP di Kerawang, 19 April 2008. Ia mengaku, ada 10 anak didiknya dalam pelajaran Agama Khonghucu, yang masuk raport di sekolahnya.

*Confucian morality begins with the family and reaches out to the society, the country and to all under Heaven through the basic concept of xiao (filial piety).*¹⁰

Gejala beragamnya cara orang Tionghoa merayakan Tahun Baru Imlek ini dipandang I Wibowo sebagai mengalami “lokalisasi” saja.¹¹ Hal itu terkait dengan misalnya sajian-sajian makanan banyak disesuaikan dengan sajian lokal. Latar daerah imigran juga perlu dilihat, apakah berasal dari Kwangtung, Teochew atau Fujian, tentu amat berbeda. Karena itu baginya, bicara kebudayaan Cina itu tidak bicara kebudayaan monolitik. Malah menurutnya, kebudayaan Cina itu tidak ada, kecuali beberapa elemen besarnya. Misalnya, Cina bagian utara dan selatan makanan pokoknya berbeda. Di bagian utara makan gandum, sedangkan di selatan makanan pokoknya beras. Hal ini berpengaruh secara fisiologis, di Cina utara orangnya tinggi-tinggi tegap, sedangkan di Cina selatan orangnya cenderung pendek. Orang Cina utara dikenal jagoan perang, sementara di selatan kebanyakan jadi penyair.

“Apakah kebudayaan Cina hanya Kungfu, kan tidak. Itu teori esensialisme. Misalnya juga orang Jawa itu pasti begini, kan tidak, Jawa mana dulu. perlu sensitivitas untuk tidak terjerumus pada esensialisme ini.”

Wibowo juga melihat, mungkin sejak masuk Indonesia ratusan tahun lalu, kebudayaan Tionghoa sudah mengalami lokalisasi. Konghucu baginya, mungkin salah satu penyesuaian itu, atau pelokalan itu karena tidak ada Agama Konghucu di daratan Cina. Sejak orang-orang perantauan itu datang ke Indonesia, atau kemanapun, sebenarnya telah mengalami indigenisasi.

Menyikapi adanya klaim totok dan peranakan, bagi Wibowo totok hanyalah sementara, tidak abadi. Setelah mati, ia diganti generasi kedua, yang tidak totok lagi. Karena itu Leo Suryadinata perlu dikritik yang menandai totok dengan afiliasi ketat pada Cina, termasuk Bahasa Mandarin.

“Itu hanya karena trend saja, sehingga untuk orang Cina pun lebih baik belajar bahasa mandarin. Kevin Rudd, PM Australia fasih berbahasa Mandarin. Bahasa mandarin laris dipelajari orang-orang bule. Penjelasmnya karena bahasa mandarin sedang naik daun. Seperti orang Cina juga mempelajari bahasa Inggris. Sebagai fenomena global, belajar

¹⁰ Gungwu, Wang. *Cina and The Chinese Overseas*. Singapore: Eastern Universities Press. 2003 hal. 167-168.

¹¹ Wawancara 14 Maret 2008 di FIB UI.

Bahasa Cina tujuannya praktis. Lebih banyak pada tujuan bisnis. Belajar bahasa saja, tetapi tidak sampai menghayati seluruh perilaku Cina, kan tidak.”

Di mata I Wibowo, jika ada yang menggunakan bahasa Mandarin berlebihan, hal itu bisa dikatakan *asserting the identity*. Justru harus dilihat, bahwa banyak orang Cina yang tidak bisa berbahasa Mandarin. Malah banyak orang Cina buta huruf, bisa bicara tetapi tidak bisa membaca. Bicara identitas menurutnya, sekarang ini tidak ditentukan orang lain, tetapi oleh dirinya sendiri. Konkritnya, orang keturunan Cina boleh belajar bahasa Cina boleh tidak, boleh mengaku Cina boleh tidak.

Menurut I Wibowo, menghubungkan Tahun Baru Imlek dan keindonesiaan tidaklah terlalu urgen, karena sebagai peristiwa kebudayaan saja. Seperti halnya 1 suro yang dirayakan sangat beragam. Di daerah Klepu, Kulon Progo DIY, malah ada tradisi *pisuh-pisuhan* (saling mengumpat), antara warga kulon kali (barat sungai) dan wetan kali (timur sungai). Karena ia dibungkus budaya, tidak heran jika di tempat lain ada yang menganggapnya sakral.

Ia juga mempertanyakan jika diarahkan pada resinifikasi, kembali ke Cina, atau suatu proses pencarian Ketionghoan itu. Setelah mengetahui Bahasa Mandarin, setelah tahu akarnya, bisa ditanyakan lalu apa hasilnya, *toh* mereka masih kembali ke Indonesia. Ia menyamakan fenomena ini dengan orang Irlandia di Amerika yang ingin kembali ke Irlandia. Bagi Wibowo, sekarang ini bukan saja terjadi keinginan resinifikasi, tetapi juga reindianisasi, reirlandianisasi, yang lebih jelas adalah orang Yahudi. Orang Israel dibuatkan tanah dan sekarang telah mengalami reidentifikasi sekarang ini.

Adapun untuk mengaitkan perayaan Tahun Baru Imlek dengan Muslim Tionghoa juga bukan perkara mudah. Penelusuran terhadap orang-orang Muslim di Cina juga tidak menemukan hasil yang mengarah pada kesatuan kecenderungan perayaan Tahun Baru Imlek. Xiaosha Lei dan Mingjing Li, dalam surat elektorniknya, 6 April 2008 menyebutkan, ada dua pendapat bagaimana Muslim di Cina menyambut Tahun Baru Imlek. *Pertama*, pihak yang tidak setuju merayakan Tahun Baru Imlek, sebab Tahun Baru Imlek adalah hari raya suku bangsa Han. Sebagai seorang muslim, sama sekali tidak cocok merayakan hari itu. Turut merayakannya berarti akan menjelekkan agama Islam. Singkatnya, Tahun Baru Imlek bukan hari rayanya orang Islam. *Kedua*, pihak yang tidak menolak.

Mereka setuju Tahun Baru Imlek bukan hari raya muslim, tetapi hari raya orang Cina. Sekarang Tahun Baru Imlek sudah dianggap lambang Cina dan merupakan hari raya seluruh Cina. Seorang muslim juga seorang Cina, muslim bisa merayakan hari itu dengan caranya sendiri.

Imlek Publik; Membangun Saling Pengertian

Kepublikan dalam perayaan Tahun Baru Imlek yang paling tampak adalah keberadaan perayaan Tahun Baru Imlek yang dirayakan di Indonesia dewasa ini. Ketika mengutip Indonesia dalam kata-kata, terbersit adanya gradasi Kecinaan, yaitu menjadi Ketionghoan. Tionghoa adalah ciri Indonesia dari orang Cina. Lepas dari Kecinaan dan menuju keindonesiaan, dengan sendirinya membuka arah baru bagi lenturnya penamaan dan pemaknaan antarkeduanya dan memang harus diakui adanya anasir-anasir, atau irisan-irisan yang saling bersinggungan antara Kecinaan dan Keindonesiaan tersebut. Preskripsi demikian ini merupakan pangkal dalam cara pandang baru dalam memandang orang-orang "Cina" di Indonesia.

Rentetan kedua adalah orang Tionghoa terus berproses mencoba menemukan ketionghoannya di satu sisi, dan di sisi lain juga mencari keindonesiaannya, tanpa terusik ketionghoannya. Ketionghoan dan Keindonesiaan, dengan kata lain, apakah dapat bersentuhan secara damai, harmonis dan koeksisten antarkeduanya. Itulah tantangan yang harus dijawab dalam upaya memandang pentingnya pencarian kebersetubuhan Ketionghoan dan keindonesiaan.

Jika dialog tersebut terus diproses, maka harapan selanjutnya adalah menyongsong datangnya sebuah era, Indonesia menyambut Imlek suatu saat kelak, mungkin perlu ditambahkan, dengan suka cita. Ia akan menjadi bagian integral dari bangsa Indonesia yang mozaik dan plural ini.

Imlek publik terus mengarah mengarah pada kelokalan. Menyimak bagaimana perayaan Tahun Baru Imlek dirayakan oleh MATAKIN menurut seorang informan, tidak dapat dilepaskan dari persinggungannya dengan kelokalan.

Pada perayaan Tahun Baru Imlek yang diselenggarakan MATAKIN, di *backdrop* selalu terpampang bendera merah putih. Meskipun tahun ini di LCD ada juga diberi merah

putih. Perayaan nasional itu dihadiri oleh umat dan pihak eksternal. Undangan untuk eksternal ini mencapai lebih dari 1.000 orang, terdiri dari pejabat pemerintah, kedutaan, ormas dan tokoh keagamaan. Adapun untuk kalangan umat sendiri yang hadir sekitar 4.000 orang.

Pada acara itu siangnya jam 1-3 didahului ritual terlebih dahulu untuk kalangan internal, yaitu untuk umat Konghucu. Sedangkan jam 3-5 acara pergelaran kesenian. Tahun ini tidak ada lagi barongsay, tetapi barongsay yang dulu, para pemainnya juga biasanya bukan semua umat Konghucu. Tahun ini diisi dengan operet yang mengisahkan sebuah kebajikan. Untuk tahun 2007 ditampilkan paduan suara dari Universitas al-Azhar dan Mahkamah Konstitusi (MK). Untuk tahun 2008 ini menampilkan tema penghijauan dari kelompok *Green Peace*, berkenaan dengan tema *global warming*. Disamping biasanya juga ditampilkan kisah tentang jaman dulu, sekitar kehidupan Nabi Kongzu.¹²

Begitulah Imlek Publik yang dihadiri presiden, ternyata bukan semata presiden sebagai simbol kenegaraan maupun keindonesiaan. Keberadaan kelompok lain yang turut memeriahkan perayaan itu membuktikan bahwa parayaannya sudah bercampur dan bersinggungan dengan elemen masyarakat lain.

Ketika telah mengalami lokalisasi, perayaan Tahun Baru Imlek sebenarnya juga telah bersebadan dengan kapitalisme. Salah satu informan berinisial BGS menginformasikan, perayaan Tahun Baru Imlek bahkan telah secara sengaja dijadikan ajang pengerukan iklan bagi sebuah stasiun tv. Namun tidak disadari, dampaknya bisa negatif buat orang Tionghoa. Tahun 2008 ini stasiun tv tersebut bekerjasama dengan beberapa konglomerat Tionghoa mengajaknya kembali untuk membuat sebuah acara, namun kali ini gagal, karena yang diundang tidak ada yang datang.

Sehari sebelum Tahun Baru Imlek 2007, BGS dan beberapa orang mengaku bertemu Presiden SBY dan menyampaikan informasi, akan adanya dualisme perayaan Tahun Baru Imlek yang dihadiri presiden. Menurut Informan ini, presiden pun kaget. Ia hanya bilang untuk kebenaran, Tahun Baru Imlek pasti ada kaitannya dengan Konghucu berdasarkan kalender yang dihitung sejak kelahiran Konghucu 2559 yang lalu.

BGS menambahkan, dulu Tahun Baru Imlek sudah diterima masyarakat, sehingga menjadi milik masyarakat. Ia masih mengalami, sewaktu ia masih kecil. Bangun tidur pagi-pagi, para pengamen sudah berdiri de depan rumah. Kebetulan orang Tionghoa mempunyai kepercayaan, perayaan Tahun Baru Imlek itu dengan membagi duit. Para pedagang di pasar juga lebih tahu dari orang Tionghoa tentang

¹² Informan berinisial HT, wawancara 2 Juni 2008.

hari perayaan Tionghoa. Para pedagang itu menyediakan aneka keperluan yang dibutuhkan.

Perayaan Tahun Baru Imlek yang meriah diakhiri dengan perayaan *Cap Go Meh* BGS menceritakan, perayaan *Cap Go Meh* dahulu luar biasa ramainya. Untuk di Jakarta, pusat perayaannya diadakan di Glodok dan diramaikan festival. Setiap kampung di sekitar daerah Glodok keluar menampilkan atraksinya. Mereka membentengi kelompoknya dengan tambang. Ada yang memakai baju perempuan, sambil menyanyi membawa gitar, ataupun menampilkan atraksi barongsai. Masing-masing kampung terkonsentrasi di dalam tambang dan berjalan beriringan menuju ke Glodok yang biasanya dimulai dari daerah Candranaya. Dari daerah itu hingga ke Glodok juga berdiri banyak panggung, mulai dari pentas musik keroncong sampai gambang kromong, juga orkes melayu. Anak-anak muda berkumpul dan tidak ada kejahatan maupun kerusuhan karena masing-masing berjaga dalam tambang mereka. Pada saat itu yang laku dijual adalah topi dari kertas, dan tongkat dari rotan. “Jadi kalau jalan, kita bisa ambil topi itu pakai rotan. Gak boleh marah. Semacam ada *gentlement agreement*.” Pada saat itu juga ditandai diaraknya toapekong. Acara itu ada di Tapal Baru, Jatinegara, Petak Sembilan, juga diadakan di Sukabumi, Bogor, Tegal dan juga kota-kota lain.¹³

Dalam pengamatan BGS, jika sekarang jatuhnya di mal-mal, restoran-restoran dan televisi, sehingga bukan pesta rakyat lagi, bisa jadi akan menimbulkan kecemburuan lagi. Lebih-lebih karena perayaan Tahun Baru Imlek berlangsung dua minggu. Kalau dulu menurutnya tidak menimbulkan kecemburuan, karena menjadi pesta rakyat. Sekarang ini malah sebetulnya yang menanggung keuntungan justru bukan masyarakat kecil, melainkan mal-mal, restoran-restoran dan juga media.

Ia selalu mengingatkan, supaya menghindari hura-hura dalam merayakan Tahun Baru Imlek. Intensitas gerakannya dalam mengerem laju kegemerlapan Tahun Baru Imlek dirasakan memukul restoran dan hotel. Namun menurutnya, ada yang pintar beralih. Seperti yang dibuat pengelola sebuah pusat perbelanjaan Citra Land, yang menyelenggarakan seminar, BGS juga diundang sebagai

¹³ Wawancara 8 April 2008.

pembicara bersama Gus Dur dan Remy Sylado pada perayaan Tahun Baru Imlek 2008 ini.

“Intinya, janganlah demonstratif bersama ribuan orang dan gede-gede. Tahun ini di INTI kayaknya saya tidak banyak undangan pesta-pesta kemarin itu. Bayangin di Jakarta ini ada ratusan organisasi orang Tionghoa.”

Perayaan Tahun Baru Imlek dalam suasana agak tegang seperti baru-baru ini, karena menurut BGS, ada ikut campur kedutaan Cina dengan keterlibatan sejumlah orang Tionghoa yang masih berpikiran totok. Hal ini karena RRC sekarang ini berusaha segala cara untuk mendatangkan uang. Ia menyotuhkan, adanya fenomena sekarang mengangkat Ceng Ho, padahal sebelumnya tidak pernah terusik. BGS menengarai, pendirian Masjid Ceng Ho di Surabaya itu ornamen-ornamennya didatangkan dari Cina. Pembangunan Masjid Ceng Ho skenarionya sama dengan pembangunan Klenteng Sam Po Kong di Semarang. Setahunya sumbangan datangnya bukan dari Cina, dan ia memperkirakan ada orang yang rejekinya dari situ, berjasa besar dan kemudian menyumbang sekian miliar untuk membangun klenteng tersebut. Hanya saja ornamen dan tukang ahlinya juga didatangkan dari Cina.

“Saya lihat kok pas ke sana. Bagi mereka ini kan *income*. Sehingga Cina ingin ikut campur, bikin replikanya, bikin apanya, dst.”

Begitu khawatirnya BGS akan komodifikasi serta pelebih-lebihan perayaan Tahun Baru Imlek. Seperti ada ketakutan, bahwa model perayaan yang begitu meriah justru boomerang bagi kalangan Tionghoa sendiri. Sama halnya di sini, bahwa BGS mengkhawatirkan dampak globalisasi dan kapitalisme yang begitu hebat.¹⁴

¹⁴ Barangkali apa yang dikhawatirkan BGS seperti yang ditawarkan Witt berikut ini. Ketika globalisasi dan kapitalisme tidak dikendalikan, maka dampaknya akan menguatnya pemikiran positivistik, seperti kaca mata kuda yang tidak dapat melihat sekelilingnya. Witt juga menyadari, ada keraguan akan globalisasi terutama dalam hal kreasi sesuatu di tengah kultur berbeda dan hal ini dipandang sebagai tantangan utama. Menurut Witt, globalisasi sebenarnya adalah juga kesempatan utama, baik secara personal maupun untuk karir bisnis lebih jauh. Ia mengutip Ellen dalam *A Time in India*, mengibaratkan dengan permainan baseball atau cricket, terkadang hanya perlu menaikkan ke atas *plate*-nya kemudian mengayunkan bola. Pemukul harus fokus secara positif. Jika fokus pada sisi negatif, akibatnya akan kehilangan pengalaman. Pemukul harus mempunyai sikap yang benar. Jika mengakui bahwa kebaikan akan dapat ditemukan diluarnya, maka tidak ada lain kebaikan itu juga bakal datang dari luarnya. Kalimat Witt, “*If you recognize that you’re going to get something good out of it, nothing but good will come out of it.*” Lih. Witt, Clyde E. *Think Global, Act Local*. Journal Global Material Handling. September. 2007. p. 37

Untuk melihat apa yang dicita-citakan BGS, sebenarnya dapat dimunculkan kesejatian orang Tionghoa dan kebudayaannya yang tidak pernah independen dari kultur pihak lain. kebudayaan Tionghoa, termasuk perayaan Tahun Baru Imlek, untuk di Indonesia juga harus dilihat bahwa perayaan itu telah bersinergi dengan kebudayaan Indonesia.¹⁵ Ia secara jelas menggambarkan perayaan *Cap Go Meh* yang dirayakan terbuka sebelum dilarang di era Orde Baru.

Di sini ada percampuran antara orang Tionghoa dengan orang-orang *host*, yang mereka jumpai. Dalam kerangka menghidupkan sebuah kemasyarakatan yang dinamis dengan segala problemanya, masyarakat Tionghoa juga berbaur dengan masyarakat lokal dalam merayakan Tahun Baru Imlek. Mendudukan Imlek dalam ruang publik KeIndonesiaan dapat disimak dari pentururan informan berikut ini.

Imlek dikatakan sebagai bagian dari budaya, ya tidak salah juga. Karena akhirnya berkembang menjadi budaya. Katakanlah Natal, Valentin, dari Katolik, akhirnya semacam menjadi budaya. Bagi orang Konghucu, Tao silakan aja bahwa itu ritual. Ketika Megawati memberikan Imlek sebagai hari libur itu sebagai agama, dan itu diucapkan di depan MATAKIN. Di depan orang upacara ketika melakukan ritual. Buat orang Konghucu Imlek adalah ritual. Kalau tidak kenapa orang datang ke kelenteng, sembahyang di rumah, sembahyang tahun baru, atau *ceng bengang*. *Ceng beng* juga bagian dari Konghucu. Sembahyang kuburan. Orang setahun sekali ingat pada leluhur.¹⁶

¹⁵ Sejarawan Anthony Reid (2006) menelaah adanya hibridasi bahasa, pakaian, makanan dan perangkat kebudayaan sangat diperlukan sebagai sarana untuk memahami berbagai identitas di pelabuhan Kepulauan Nusantara dan Selat Malaka, mungkin juga Siam, sebelum digolongkan nasionalis modern, dan juga dalam bentuk kolonial Eropa yang mempengaruhinya. Faktor fundamental di sini adalah bahwa emigrasi perempuan dari Cina yang dilarang hingga akhir abad 19, sedangkan migrasi laki-laki Cina dalam jumlah besar terjadi dalam waktu yang sama membuat hibriditas tidak dapat terelakkan. Mereka membangun keluarga dan membentuk masyarakat di pelabuhan-pelabuhan Asia Tenggara, dengan mengambil istri orang-orang setempat. Orang Tionghoa laki-laki mengawini perempuan di daerah-daerah tujuan emigrasi, yang dengan sendirinya menjadikan hibriditas di antara kultur keduanya.

Catatan Zhou Dagan tentang Kamboja di tahun 1290-an yang dikutip Reid menunjukkan, sejak beras mudah didapatkan, perempuan mudah dibujuk, rumah gampang dibangun, furnitur mudah didapat dan juga mudahnya perdagangan, banyak pelaut Cina yang memilih sebagai penduduk tetap (*permanent residence*) di Kamboja dan tidak lagi ingin kembali ke negeri asalnya.

Reid selanjutnya menjelaskan, sebelum dilegalkannya perdagangan di Asia Tenggara tahun 1567, keturunan orang-orang migran ini berhenti menganggap diri mereka orang Cina, begitu mereka kehilangan kontak dengan Cina. Jika dewasa ini muncul kategori Melayu sebagai petani, pedesaan dan pribumi (*indigenous*) dan Cina sebagai pedagang, pendatang dan imigran, semuanya itu merupakan kreasi kolonial. Kategori ini dalam catatan Belanda di abad ketujuh belas dan delapan belas, orang-orang imigran ini digambarkan lebih sebagai para pelaut yang menuturkan berbagai bahasa (*polyglot*) diaspora, pedagang, serta berkumpul sesamanya ketimbang dengan orang-orang agraris di pedalaman. Lih. Reid, Anthony. *Hybrid Identities in the Fifteenth-Century Straits of Malacca*. ARI Working Paper No.67, May 2006. www.ari.nus.edu.sg/pub/wps.htm. p. 4-5

¹⁶ Wawancara Benny G. Setiono. Ibid.

Ruang publik yang mengalami percampuran itu paling kelihatan ketika melihat nuansa Tahun Baru Imlek dirayakan dalam sekop nasional.

Dan di Indonesia, kecuali hari libur peringatan nasional, lainnya adalah perayaan agama. Yang memberikan liburan ini adalah Departemen Agama. Imlek kalau hanya dinyatakan hari libur etnis, bisa ribut. Bagaimana dengan yang lain. Presiden itu datang menghadiri umat. Imlek sekarang menjadi komoditi, ya persis seperti Natal. Apa urusannya Pohon Natal di mana-mana dengan kelahiran Yesus. Tidak ada kaitannya kan.¹⁷

Akibat dari *de Chineshe Kwestie* yang menyebabkan penggolongan Fremde Osterlingen, dalam hubungan antara penjajah (*colonizer*) dan terjajah (*colonized*), terpeliharanya kultur penjajah oleh terjajah merupakan bentuk mimikri. Namun tentu sangat sulit mengatakan kedudukan orang Tionghoa di Indonesia sebagai mimikri terhadap *colonizer*. Ia lebih merupakan fenomena diaspora. Orang Tionghoa juga bukan melulu ingin terpisah dari warga bangsa Indonesia yang lain. Namun demikian, bukan hal aneh jika meminjam Reid di atas, bahwa diaspora yang tidak bertemu dengan orang lokal tersebut juga merupakan warisan kolonial. Para imigran itu sengaja dibuat kolonial untuk tidak bersinggungan dengan orang-orang lokal.¹⁸

Tidak dimungkiri, bahwa sebagian orang Tionghoa sulit untuk bertatapan dengan orang-orang lokal. Strategi yang dipaksakan oleh pemerintahan Orde Baru dengan mengenalkan kebijakan asimilasi terutama dengan keluarnya Inpres

¹⁷ Wawancara Benny G. Setiono. Ibid.

¹⁸ Peniruan kebudayaan penjajah dan terjajah memang menjadi titik pijak dalam pembahasan Homi K. Bhaba. Dalam Bhaba (1994), wacana tentang *mimicry* terbentuk berdasarkan ambivalensi, yang agar lebih efektif, *mimicry* harus terus menerus memproduksi selipan, ekses dan perbedaannya. *Mimicry* muncul sebagai representasi perbedaan yang pada dirinya sendiri terjadi penyangkalan. *Mimicry* juga diartikan tanda dari artikulasi ganda; suatu strategi kompleks reformasi, regulasi dan disiplin yang memantaskan *the Other* dengan menampakkan kekuatannya. *Mimicry* di sisi lain merupakan tanda ketidakpantasan, sebuah perbedaan atau penentangan yang sesuai dengan fungsi strategis dominan dari kekuatan koloni. Ia menampakkan pengawasan intensif dan pemunculan tindakan immanen baik pada normalisasi pengetahuan dan pendisiplinan *power*. ...colonial mimicry is the desire for a reformed, recognizable Other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite. Which is to say, that the discourse of mimicry is constructed around an ambivalence; in order to be effective, mimicry must continually produce its slippage, its excess, its difference. The authority of that mode of colonial discourse that I have called mimicry is therefore stricken by an indeterminacy: mimicry emerges as the representation of a difference that is itself a process of disavowal. Mimicry is, thus the sign of a double articulation; a complex strategy of reform, regulation and discipline, which 'appropriates' the Other as it visualizes power. Mimicry is also the sign of the inappropriate, however, a difference or recalcitrance which coheres the dominant strategic function of colonial power, intensifies surveillance, and poses an immanent threat to both 'normalized' knowledges and disciplinary powers. Lih. Bhaba, K. Homi. *The Location of Culture*. London and New York; Routledge, 2002, p. 86

14/1967, ternyata juga tidak dapat meluruskan kesenjangan dan dingginya hubungan antara orang-orang Cina dan bukan Cina di Indonesia. Orang-orang Tionghoa tidak pelak juga telah bermimikri, menirukan cara pandang kolonial terhadap mereka, terutama terkait dengan orang-orang lokal. Terdapat kesengajaan untuk memisahkan diri dari *the other*, yang itu berarti menganggap lain bagi yang lokal. Akibatnya stratifikasi kolonial ini menyulitkan perjumpaan orang Tionghoa dengan entitas lainnya di Indonesia.¹⁹

¹⁹ Hal ini jika meminjam Bhaba, apa yang mengancam otoritas komando kolonial merupakan ambivalen bagi penyebutannya –sebagai bapak, sebagai penindas atau, alternatifnya, yang diperintah atau yang dicaci- yang tidak akan terpisahkan dalam permainan dialektis kekuasaan. Dia ibaratkan gambaran ganda figur menghadapi dua langkah tanpa adanya dua wajah. Diskursus imperialis Barat terus menerus berada dalam pengikisan negara sipil (*civil state*) di hadapan negara terjajah, seperti halnya teks kolonial muncul secara tidak jelas dalam narasi perkembangannya. Antara ungkapan sipil dan perilaku kolonialnya –masing-masing porosnya menyuguhkan problem pengakuan dan pengulangan- membawa penanda otoritas dalam pencarian strategi bagi pengawasan, subjeksi dan prasasti.

Selanjutnya Bhaba mempertanyakan,

“Here there can be no dialectic of the master-slave for where discourse is so disseminated can there ever be the passage from trauma to transcendence? From alienation to authority? Both colonizer and colonized are in a process of miscognition where each point of identification is always a partial and double repetition of the otherness of the self – democrat and despot, individual and servant, native and child.”

Gambaran pertautan kompleks antara atraksi dan penolakan yang menandai relasi antara *colonizer* dan *colonized* juga disinggung Bhabha. Bagi Bhaba relasi keduanya bersifat ambivalen sebagai subjek *colonized* tidak sesederhana dan juga tidak secara total melawan *colonizer*. Apa yang terjadi lebih pada subjek-subjek *colonized* ‘terlibat’ dan beberapa ‘menolak’. Ambivalensi menunjukkan bahwa keterlibatan dan penolakan keluar dari relasi yang fluktuatif dalam diri subjek kolonial. Ambivalensi juga menandai jalan yang mana diskursus kolonial terkait dengan subjek *colonized*. Hal ini boleh jadi baik bersifat eksploratif maupun pelestarian sekaligus pada saat yang sama. Bhaba. Ibid. hal. 97.

Aschroft dkk lebih lanjut memberi penjelasan tentang mimikri yang juga mengindikasikan munculnya diaspora sebagai berikut :

Mimicryto describe the ambivalent relationship between colonizer and colonized. When colonial discourse encourages the colonized subject to ‘mimic’ the colonizer, by adopting the colonizer’ cultural habits, assumptions, institutions and values, the result is never a simple reproduction of those traits. Rather, the results is a ‘blurred copy’ of the colonizer that can be quite threatening. This is because mimicry is never very far from mockery, since it can appear to parody whatever it mimics. Mimicry therefore locates a crack in the certainty of colonial dominance, an uncertainty in its control of the behaviour of the colonized. (Aschroft, B., Griffith, G. and Tiffin, H. Op. cit. hal. 139)

Mengikuti definisi di atas, dapat dikatakan bahwa warga diasporik ternyata tidak dapat melepaskan diri dengan tradisi pendahulunya, dengan mengadopsi kultur, kebiasaan, lembaga-lembaga dan nilai-nilai *the colonizer*. Warga diasporik terus mengadopsi kebiasaan dan asumsi, nilai dan institusi persis seperti *mother country*-nya. Hal ini disebabkan mimikri tidak jauh dari *mockery*, ketika ia menjadi pameran parodi dari peniruan-peniruan.

Dalam konsep lain mengenai hibriditas, Bhaba juga menyinggung adanya problem lain paskakolonial, yaitu problem hibriditas. *Hybridity is a problematic of colonial representation and individuation that reverses the effects of the colonialist disavowal, so that other ‘denied’*

Di sinilah isu hibriditas sebetulnya layak dimunculkan. Hibriditas bagi kalangan poskolonialis adalah problema representasi dan individuasi kolonial yang membalik dampak dari pengingkaran kolonialis, sehingga pengetahuan apa yang ditolak masuk pada wacana dominan dan mengasingkan basis otoritasnya, yakni cara pengakuannya. Kebingunan dalam menyikapi kolonial, malah dengan diam-diam pengetahuan kolonial menyusup pada pengetahuan kaum terjajah. Pernyataan ini kiranya mendukung bagi eksistensi para imigran Tionghoa yang dalam sejarahnya dimanipulasi kebijakan-kebijakan kolonial. Problem hibridasi itu lantas memunculkan pihak-pihak yang berupaya menolak kolonial, menyatu dengan kolonial ataupun pihak yang berada di antara keduanya. Pihak yang ketiga inilah yang diam-diam menyatu dengan pengetahuan kolonial, terlepas apakah ia akan menolak atau menyatu dengan kolonial.

Hal ini kiranya seturut dengan keterangan Aschroft, bahwa terbentuknya kultur diasporik mempertanyakan model-model esensialis, dan juga mempertanyakan ideologi penyatuan, yaitu apa yang disebut, norma kebudayaan asal, yang menyokong wacana kolonial maupun moda dari pusat.

*The development of diasporic cultures necessarily questions essentialist models, interrogating the ideology of a unified, 'natural cultural norm, one that underpins the centre/margin mode or colonialist discourse.'*²⁰

Konsepsi tentang hibriditas, mimikri dan diaspora di atas, akan mendapat penyesuaian jika digunakan untuk menganalisis betapa warisan kebudayaan Tionghoa terjamin kelestariannya hingga sekarang. Akibatnya cara pandang terhadap kebudayaannya juga mengalami penyatuan pengetahuan kolonial. Pada aspek kebudayaan maupun agama, cara pandang terhadapnya tidak salah jika mengikuti pengetahuan kolonial yang membawa pengetahuan agama semitik.

Bagi orang Tionghoa yang berlatar keagamaannya bukan non semitik, akibat pengaruh pengetahuan kolonial, menjadi kewajaran jika mereka juga mengamini cara pandang agamanya seperti cara pandang kolonial, termasuk ketika memandang perayaan Tahun Baru Imlek. Sekalipun muncul cara pandang

knowledges enter upon the dominant discourse and estrange the basis of its authority -- its rule of recognition. (Bhaba, Homi K. Op.cit. hal. 115)

²⁰ Aschroft, B., Griffith, G. and Tiffin, H. Op. cit. hal. 70

kolonial, pandangan awal masih tetap bertahan untuk menganggap perayaan Tahun Baru Imlek mempunyai kekhasannya tersendiri.

Seperti dituturkan oleh Budi Setyagraha,

Setelah perayaan di masjid itu, sebagian kalangan Islam yang keras menentang. Mereka mengira perayaan Imlek adalah bagian dari ritual Buddha maupun Konghucu. Umat Islam kok merayakan ritual non Islam. Saya tidak perlu menyebutkan elemen-elemen Islam yang anti perayaan Tahun Baru Imlek. Namun yang mendukung juga banyak, dari MUI, IAIN, UGM dan lain-lain. Bahkan datang juga sinolog dari UGM, Sjafrin Sairin. Beberapa elemen Muslim yang lain juga menawarkan, kalau di Syuhada terjadi apa-apa, mereka menawarkan untuk dilaksanakan di masjid mereka. Ketua MUI juga memberi sambutan dalam perayaan tersebut. Juga didaangi oleh Malik Fadjar, Malik Madany dan lain-lain. Setelah tahun itu dirayakan di kampus-kampus, bedah buku, ataupun diskusi.

Begitulah Syarif memahami perayaan Tahun Baru Imlek, sekalipun ia mendapat tentangan, tetapi tidak dapat dilepaskan kondisi kelokalannya. Bahwa inisiatifnya untuk menyelenggarakan di masjid itu telah didukung banyak kalangan. Terbukti sekarang sekalipun tidak lagi dirayakan di masjid Syuhada, namun terobosannya telah diterima kalangan kampus di Yogyakarta.

Budi mengaku, sejak kecil ia tertarik dengan Islam dan memutuskan menjadi Islam setelah menginjak dewasa. Ia baru menyadari antara Cina dan Islam berseberangan yang sebetulnya tidak perlu terjadi. Padahal sebelumnya tidak pernah terjadi, sebelum Belanda masuk. Hubungan Islam dan Cina sangat dekat sebelum masuknya Belanda. Ia mengungkap, penyebar Islam di pantai utara Jawa adalah Laksamana Ceng Ho bersama-sama dengan orang Gujarat serta Cina. Kalau sekarang jadinya seperti ini, mengapa bisa seperti itu? Padahal ia yakin dirinya warga negara asli Indonesia, dalam arti lahir dan besar di Indonesia. Ia selalu mengatkan asli Indonesia, tidak mengatakan asli Jawa, Sunda dan lain-lain. Indonesia baru ada sejak tahun 1945, jika sebelum 1945 mengaku orang Indonesia justru keliru menurutnya. Sekarang Indonesia sudah menjadi pilihan saya, maka saya akan berbuat sesuatu untuk Indonesia.

Ketionghoan dalam Hibriditas

Franzt Fanon dalam bukunya *The Wreath of The Earth* secara khusus menulis satu bab mengenai *On National Culture*²¹. Pada bab itu Fanon

²¹ Fanon, Franzt. Op. cit. p.206-224

menganalisis dasar dan klaim sebuah bangsa. Menurutnya, kolonialisme memandang negara-negara terbelakang (*underdevelopment countries*) sangat membutuhkan pembangunan ekonomi dan sosial. Negara-negara kolonial lebih jauh juga menjejalkan model kebudayaan.

Kolonialisme sebetulnya takut dengan *social reform* dan menggantinya dengan menjejalkan kebudayaan. Namun sebenarnya dibalik hal itu, *national culture* mulai muncul di tengah kolonisasi ini. Eksistensi kultur nasional malah menjadi medan pertempuran baru. Muncullah para *native men of culture* dan menempatkan diri mereka pada sejarah. Mereka inilah yang nantinya melawan stigma-stigma kolonial.

Fanon juga menyinggung, perjuangan *men of culture* ini juga berbuah paradoks. Keinginan kuat mempertahankan kultur bangsa menjadi kekaguman bagi *native intellectual*. Namun juga, *national culture* yang dicoba temukan sebelum datangnya era kolonial menemukan alasan absah dalam keinginan *native intellectual* untuk menciut dari kultur Barat yang pada gilirannya dipakai untuk mengerdilkan kultur Barat.

Dalam tahap awal perjuangan nasional, kolonialisme berupaya melucuti persenjataan yang memungkinkan bangkitnya perlawanan dan menggantinya dengan doktrin ekonomi. Kolonialisme juga melihat negara-negara terbelakang (*underdevelopment countries*) sangat membutuhkan pembangunan ekonomi dan sosial. Negara-negara kolonial tidak serta merta “*disarm the nationalist parties*” dengan proyek reformasi ekonomi dan seterusnya. Lebih jauh dari itu, kolonialisme juga menjejalkan model kebudayaan.

Fanon lebih lanjut mengemukakan, *the colonizer* lapar dengan martabat (*dignity*). Akibat selanjutnya, kolonialisme tidak sanggup memberikan *the colonized people* suatu kondisi material yang membuat mereka lupa akan martabatnya. Sebaliknya, kolonialisme takut dengan *social reform* dan kemudian kembali menurunkan polisi, tentara dan melancarkan teror untuk meredam keinginan bangsa jajahannya. Namun sebenarnya dibalik hal itu, *national culture* mulai muncul di tengah kolonisasi ini. Eksistensi kultur nasional malah menjadi medan pertempuran baru.

Jika para politisi berada dalam situasi persoalan kekinian, *men of culture* menempatkan diri mereka pada sejarah. Di antara pangkal soal yang menjadi amunisi *men of culture* adalah soal stigma. Barbarisme pre-colonial yang diteorikan punggawa kolonial ditentang para *native intellectual*, namun para kolonialis tidak terpengaruh karena masih ada *young intellegensia*, *native* muda yang bisa dipengaruhi nantinya.

Fanon juga menyinggung, perjuangan *men of culture* ini juga berbuah paradoks. Keinginan kuat mempertahankan kultur bangsa menjadi kekaguman bagi *native intellectual*, tetapi bagi yang mengutuk perluasan kultur kebangsaan mereka, merasa nyaman di balik punggung kultur Prancis/German (dalam konteks kolonialisme Afrika, pen.). Pencarian yang serius mengenai *national culture* yang eksis sebelum datangnya era kolonial menemukan alasan absah dalam keinginan *native intellectual* untuk menciut dari kultur Barat yang akan membanjiri wilayah kultur mereka. Menguatlah klaim, bahwa *national culture* di masa lalu bukan saja mempengaruhi justifikasi bagi harapan masa depan *national culture*, namun juga mengerdilkan kultur Barat.

Kolonialisme menurut Fanon, bukan sebatas keinginan menjatuhkan paradigma masa kini dan masa depan negara terjajah (*colonized country*). Kolonialisme tidak cukup hanya mengosongkan otak *native* dari segala bentuk dan isi, tetapi ia juga merusak, menindas, melemahkan figur, dan juga membuat perubahan. Kolonialisme juga berupaya merubah dan merekayasa sejarah pre-kolonial. Dialektika yang berkembang hari ini mendevaluasi sejarah pre-kolonial. Di sinilah letak pertarungan antara *native* melawan kolonialis. Para penjajah (*colonial mother*) seolah melindungi anaknya dari dirinya, dari ego, psikologi, biologi dan kebahagiaan diri yang sangat esensial.

Secara tegas Fanon mengkritik, Negro tidak pernah menjadi Negro jika tidak didominasi kulit putih. Orang Negro dipaksa harus menunjukkan bahwa kultur Negro adalah eksis. Menurut Fanon, Eropa harus bertanggung jawab atas munculnya pemikiran rasialisme. Menurut Eropa, kultur kulit putih dianggap satu-satunya, kultur lain absen. Akibatnya, di Afrika, *native literature* selama dua puluh tahun terakhir (tahun 1950-an) bukan literatur nasional, melainkan literatur Negro. Konsep Negro adalah konsep emosional jika bukan antitesis logis sebuah

hinaan yang dilakukan kulit putih pada kemanusiaan. Afrika melawan dominasi Eropa ini dengan sastra. Puisi Afrika menentang gagasan orang Eropa tua pada *Young Africa* yang mudah dipengaruhi.

Dunia Arab juga disinggung Fanon, hampir seluruhnya didominasi kolonial. Kolonialisme di wilayah ini juga menanam dengan mendalam pada pikiran *native population*, gagasan bahwa sebelum kedatangan kolonialisme, sejarah mereka didominasi Barbarisme. Perjuangan kemerdekaan disertai munculnya fenomena yang disebut Kebangkitan Islam. Para penguasa Arab tampak berupaya kembali pada istilah populer *Dar El Islam* yang berkilauan sejak abad 12-14 M. Liga Arab kemudian muncul untuk mengembalikan kultur Arab. Para doktor dan penyair menembus batas, berupaya menciptakan kultur Arab yang baru dan peradaban Arab yang baru.

Berbeda dengan Afrika, Arab di bahwa kolonialisme masih memiliki modal dengan memelihara *national feeling*, sebaliknya komuni spontan sesama yang ada di Afrika tidak ditemukan di Arab. Nyanyian disuarakan untuk mencapai kebangsaannya. Di Afrika, proses kultural bebas dari indeferensi, namun tidak di Arab. Kultur yang hidup (*living culture*) bukanlah nasional, melainkan Arab. Problemmnya memang masih belum menyelamatkan kultur yang terbedakan dalam suatu wilayah hidup bersama.

Namun, dalam perkembangan lebih lanjut, menurut Fanon *Men of African Culture* yang lebih menonjolkan kultur Afrika ketimbang kultur nasional, malah mendorong mereka masuk lorong buntu. Ini seperti kasus yang terjadi pada *African Culture Society* yang didirikan untuk menyaingi *European Cultur Society* (ECS). *African Cultur Society* ini ingin sejajar dengan ECS, namun pandangan Eropa menyebut yang eksis justru Kultur Afrika, yaitu yang *negritude* itu.

Negro di Amerika dan Amerika latin pada awalnya tidak merasa begitu beda dengan Negro Afrika. Namun pelan-pelan Negro Amerika mulai sadar problem esensial yang mereka hadapi berbeda dengan Negro Afrika. Problem Negro Amerika lebih heterogen. *Civil Liberty* di Amerika tidak menyerupai Angola melawan Portugis misalnya. Organisasi seperti *American Society for black culture* mau tidak mau akhirnya berdiri sendiri.

Namun entah bagaimana, problem kultural langsung muncul di negeri-negeri terjajah. Terjadilah semacam ambiguitas. Pengaruh dominasi Eropa yang begitu dalam, diam-diam menghunjam pada sebagian *native*. Karena itu menurut Fanon, seharusnya *native intellectual* jangan hanya terpaku pada sejarah, jangan pula hanya terpaku pada *cult/religion*. Kebanyakan *native intellectual* dalam kondisi ini bersandar pada kultur Barat. Ini diibaratkan Fanon, ibarat mengadopsi bayi yang hanya berhenti menginvestigasi pada *framework* keluarga baru ketika kristalisasi keamanan begitu dasar secara psikis terpenuhi, *native intellectual* menyandarkan diri pada kultur Eropa.

Jika menengok kembali karya para *native writers*, ada tiga tahap menurut Fanon yang perlu dilihat. *Pertama*, *native writer* memberi bukti bahwa ia berasimilasi dengan kultur penguasa yang menjajah mereka. Inspirasinya boleh jadi datang dari Eropa (*mother country*). Aliran sastra pun muncul misalnya, Parnassian, Simbolis, ataupun Surrealis. *Kedua*, *native* yang terganggu, ia mencoba mengingat kembali siapa dia. Namun ia masih menyukai dan memakai inspirasi Eropa, tapi kemudian kembali pada legenda lama. Di sini humor dan allegori bermunculan. *Ketiga*, tahap pertempuran. *Native* yang merasa kehilangan jati diri dan orang-orang di sekelilingnya. Ia membangkitkan kembali sastra perlawanan, sastra revolusioner dan juga sastra nasional.

Pernyataan tersebut secara bebas dapat diartikan sebagai berikut. Diaspora terjadi akibat tercerabutnya manusia dari tanah air (*homeland*)-nya ke wilayah yang baru yang bisa jadi dilakukan sukarela atau sebab paksaan yang menjadi fakta historis adanya kolonisasi. Pada dasarnya, kolonialisme adalah gerakan diasporik radikal. Imperialisme bangsa-bangsa Eropa juga menunjukkan gerakan diasporik radikal yang menjadikan penyebaran dan pendudukan permanen maupun temporer jutaan orang Eropa ke seluruh dunia. Dampak dari meluasnya imigrasi ini (termasuk diistilahkan *ecological imperialism*) hingga sampai pada skala global.

Dalam konteks membicarakan kultur orang Tionghoa, sebetulnya tidak mudah mengaitkan dengan nativitas, atau mungkin malah tidak tepat, apabila nativitas dilekatkan semata pada persoalan latar geografis. Apalagi dalam konteks

kolonial dipakai untuk menghina para penduduk (*inhabitan*) yang terlahir dari daerah tersebut.²²

Di sinilah mengapa merangkaikan unsur diaspora dalam membicarakan Kecinaan atau Ketionghoan bukan perkara mudah. Akan tetapi bukan berarti sesuatu yang mustahil. Diaspora terjadi akibat tercerabutnya manusia dari tanah air (*homeland*)-nya ke wilayah yang baru yang bisa jadi dilakukan sukarela atau sebab paksaan yang menjadi fakta historis adanya kolonisasi. Pada dasarnya, kolonialisme adalah gerakan diasporik radikal. Imperialisme bangsa-bangsa Eropa juga menunjukkan gerakan diasporik radikal yang menjadikan penyebaran dan pendudukan permanen maupun temporer jutaan orang Eropa ke seluruh dunia. Dampak dari meluasnya imigrasi ini (termasuk diistilahkan *ecological imperialism*) hingga sampai pada skala global.

*“Diasporas, the voluntary or forcible movement of people from their homelands into new regions, is a central historical fact of colonization. Colonialism itself was a radically diasporic movement, involving the temporary or permanent dispersion and settlement of millions of Europeans over the entire world. The widespread effects of these immigration (such as that which has been termed ecological imperialism) continue on a global scale.”*²³

Berangkat dari sini kiranya dapatlah merangkaikan Kecinaan maupun Ketionghoan di Indonesia yang diasporik bersikukuh dengan Kecinaannya ataupun ketionghoannya, namun juga tidak dapat begitu saja melupakan etnis lainnya. Baik Tionghoa maupun etnis lain adalah sama-sama korban kolonial yang mewarisi kecemerlangan kebudayaan masa sebelum kolonial di satu sisi, dan juga kebudayaan kolonial di sisi yang berbeda. Terlebih dalam bayangan kesulitan menentukan mana *hyperreality* dan mana *reality*, asli atau salinan serta kekaburan kesadaran di tengah arus kapitalisme, para pelaku budaya sering tidak sadar, bahwa kebudayaan yang dimilikinya sebetulnya bukan mereka ciptakan sendiri. Kebudayaan mereka bukan berasal dari sendiri, melainkan mengambil alih dari kebudayaan bangsa lain.

Orang Cina diaspora barangkali tepat dimasukkan dalam kategori ini. Mereka pergi meninggalkan *homeland*-nya lebih karena faktor keamanan dan

²² Aschroft, B., Griffith, G. and Tiffin, H. Op.cit. hal. 158

²³ Ibid. hal.. 69

keterbatasan akses ekonomi. Selain alasan yang menurut Cohen, seperti dikutip Kalra dkk, perdagangan yang menggerakkan orang Cina berdiaspora yang ini seperti orang-orang Lebanon, Cohen juga menunjuk kriteria diaspora karena korban penjajahan, seperti dialami Bangsa Afrika dan Armenia, karena buruh (India), karena imperialisme (Inggris) dan karena kebudayaan (Karibia).²⁴

Diaspora yang berjalan dalam nada pengaruh modal dan kapitalisme tidak boleh dipandang sebelah mata. Dalam catatan Mittleman, migrasi besar-besaran terjadi terutama antara tahun 1815 hingga 1914 yang ditandai 60 juta orang Eropa pindah ke Amerika Utara, ke Afrika Timur dan Selatan, serta Oceania. Kurang lebih 10 juta orang Rusia berpindah ke Siberia dan Asia Tengah, 1 juta orang Eropa Selatan pergi ke Afrika Utara dan juga 12 juta orang Cina berpindah ke Asia Timur dan Selatan. Perlu juga disebut, 1,5 juta orang India menemukan rumah baru di Asia Tenggara, Afrika Timur dan Selatan. Sempat menurun jumlahnya karena migrasi diperketat setelah PD I, tetapi setelah 1945 terjadi lagi gelombang besar migrasi. Jika tercatat 50 juta imigran pada tahun 1989, maka jumlahnya menjadi dua kali lipat pada tahun 1992 atau 2 persen dari seluruh penduduk dunia.²⁵

Mereka kemudian menetap secara turun temurun di lokasi baru tersebut. Untuk menunjukkan karakter kebudayaan mereka, Aschrof at. al. melanjutkan sebagai berikut :

*The descendants of the diasporic movements generated by colonialism have developed their own distinctive cultures which both preserve and often extend and develop their originary cultures. Creolized versions of their own practices evolved, modifying (and being modified by) indigenous cultures with which they thus came into contact.*²⁶

Secara bebas kalimat di atas dapat diartikan, generasi dari gerakan diasporik warisan kolonialisme ini mengembangkan kebudayaan mereka sendiri yang terus lestarikan maupun bahkan mengembangkan kebudayaan mereka sendiri. Di sinilah para “peranakan” itu mempraktikkan kebudayaannya, yang termodifikasi atau memodifikasi kultur setempat yang mereka jumpai.

²⁴ Kalra, Virinder S. Kaur, Raminder & Hutnyk, John. *Diaspora & Hybridity*. London: Sage Publication Ltd. 2005. p. 12

²⁵ Mittleman, James H. *The Globalization Syndrome. Transformation and Resistance*. New Jersey: Princeton University Press. 2000. hal. 59

²⁶ *Ibid.* hal. 70

Alasan-alasan inilah antara lain yang menyebabkan gelombang imigrasi terjadi pada orang Cina ke luar negeri asalnya. Suatu keunikan lain jika ternyata orang-orang Cina itu tidak lantas mengganti identitas kultur mereka, melainkan tetap dipertahankan dan bahkan dilestarikan hingga kini. Salah satu contohnya adalah perayaan Tahun Baru Imlek seperti yang menjadi kajian dalam penelitian ini.

Di sinilah juga seperti hendak memperkuat analisis tentang diaspora. Bahwa batasan-batasan geografis bukan lagi penghalang seseorang untuk mengafiliasi dirinya dengan kekayan kultur yang mengacu pada negeri asalnya. Ketika generasi pertama orang-orang Cina telah lewat, generasi berikutnya terus menjalankan kultur warisan para pendahulunya.

Pada bagian selanjutnya mengenai diaspora ini, Aschroft et. al., menyebutkan, kebutuhan akan buruh perkebunan yang murah yang diinginkan penjajah melahirkan pengembangan sistem buruh kontrak. Hal inilah yang memindahkan penduduk dari wilayah-wilayah miskin tetapi berpopulasi padat seperti India dan Cina ke wilayah mereka dapat bekerja di perkebunan. Sama dengan perbudakan, sistem buruh kotrak ini melahirkan diaspora kolonial di berbagai belahan dunia. Orang-orang India dapat dijumpai di Malaysia, Mauritius, Fiji dan sebagainya. Adapun orang-orang Cina selain bertebaran di daerah-daerah tersebut, juga dapat dijumpai di wilayah Asia Tenggara, termasuk Indonesia, dan juga di Filipina.

The demand for cheap agricultural labour in colonial plantation economies was met by the development of a system of indentured labour. This involved transporting, under indenture agreements, large populations of poor agricultural labourers from population rich areas, such as India and China, to areas where they were needed to sevice plantations. The practices of slavery and indenture thus resulted in world-wide colonial diasporas. Indian populations formed (and form) substantial minorities or majorities in colonies as diverse as the West Indies, Malaya, Fiji, Mauritius and the colonies of Eastern and Southern Africa. Chinese minorities found their way under similar circumstances to all these regions too, as well as to areas across most of South-East Asia (including the Dutch East Indian Colonies, in what is now Indonesia) and the Spanish and later American dominated Philippines.²⁷

²⁷ Aschroft, B., Griffith, G. and Tiffin, H, Op.Cit. hal. 69.

Perpindahan pekerja perkebunan ke daerah-daerah jajahan tersebut selanjutnya dapat dibilang berkelanjutan. Generasi diasporik warisan kolonialisme ini mengembangkan kebudayaan mereka sendiri yang terus terlestarikan maupun bahkan mengembangkan kebudayaan mereka sendiri. Di sinilah para “peranakan” itu mempraktikkan kebudayaannya, yang termodifikasi atau memodifikasi kultur setempat yang mereka jumpai.²⁸

Ketika memperbincangkan diaspora, maka tidak terhindarkan juga akan membawa ke pangkuan karibnya yaitu hibriditas. Diaspora dan hibriditas sebelum tahun 1990 masih sedikit analisis yang membahas, kecuali historis Yahudi atau Afrika.²⁹ Adapun *hibridity*, yang aslinya istilah ini berasal dari biologi dan botany yang diselingi artinya sebagai sinkretisme, juga banyak ditulis berbagai pengarang termasuk Homi K. Bhaba. Jika disingkat, hal itu diartikan segala sesuatu yang terjadi karena percampuran dan kombinasi dalam peristiwa pertukaran budaya. Term ini masih terkait dengan diaspora yang disebut Kalra sebagai kategori di ‘tepi’ atau titik sambung diaspora, yang menggambarkan persilangan budaya (*cultural mixture*), yang mana orang-orang diaspora berjumpa dengan orang asli (*host*) dalam wilayah migrasi.³⁰

Manakala Ketionghoan disebutkan, maka dengan sendirinya ia sebenarnya produk persilangan dari orang-orang Cina di Indonesia dengan orang-orang lokal. Hibriditas ini merupakan sebuah istilah yang rumit, dan Bhaba memakai istilah *hibridity* sebagai sesuatu ‘di antara’ istilah, mengacu pada ‘ruang ketiga’ (*‘in between’ term, referring to a ‘third space’*) dan di dalamnya terjadi ambivalensi serta *mimicry* terutama dalam bidang kebudayaan. Hibriditas adalah kamufase, sebagai agency yang diperebutkan dan bersifat antagonistik yang berfungsi selagi ia kehilangan tanda atau simbol, yang simbol tersebut terletak pada ruang di antara *the rule of engagement*.³¹

Kedua istilah tersebut sebetulnya bersemayam dalam kajian postkolonial. Leela Gandhi menyatakan, postkolonialisme merebut wacana postnasional dari perjumpaannya dengan kolonial yang menitikberatkan pada percampuran global

²⁸ Ibid. hal. 70

²⁹ Kalra, Virinder S. Kaur, Raminder & Hutnyk, John. Op. cit. p. 8

³⁰ Kalra, Virinder S. Kaur, Raminder & Hutnyk, John. Op. cit. p. 70

³¹ Bhaba, K. Homi. *The Location of Culture*. London and New York; Routledge, 2002. hal. 193

antara kebudayaan dan identitas yang dikonsolidasi oleh imperialisme. Berangkat dari sini muncullah istilah dan kategori konseptual dari berbagai analisis yang menguji terjadinya saling penularan dan keintiman yang tidak kentara antara *colonizer* dan *colonized*, yaitu yang memungkinkan terjadinya “*hybridity*” dan “*diaspora*”.³²

Gandhi selanjutnya lebih jauh berpikiran kultur nasional sebaiknya dijadikan landasan bagi solidaritas internasional. Dengan menjadi solidaritas internasional, kultur nasional itu dengan sendirinya akan diakui secara internasional. Dukungan dari kalangan akademis yang tidak lagi mengenal sekat maupun pembatasan, membuat kultur nasional diakui secara internasional. Di balik ini sesungguhnya Gandhi seolah ingin semakin memantapkan posisi kultur nasional khususnya dan umumnya, kajian poskolonial itu sendiri.

Hibriditas dan diaspora, pertemuan penduduk imigran dengan kalangan *host* harus dilihat sebagai bentuk maupun akibat lanjutan dari kolonialisme. Untuk hal ini, pencarian Ketionghoan juga dapat diarahkan pada sebuah konsepsi, bahwa ia muncul dari produk kolonialisme. Bersama-sama dengan orang lokal, kedua belah pihak adalah sama-sama korban kolonial. Hal ini berarti juga mengandung angan-angan untuk bersama-sama menghancurkan kenangan kolonial secara bersama-sama, dan juga bersama-sama berjabatan erat untuk membangun bangsa paskakolonial.

Menarik juga kiranya, jika perayaan Tahun Baru Imlek yang merupakan kebudayaan diasporik orang-orang Cina di Indonesia ditinjau mengenai keterkaitannya dengan orang-orang lokal (*host*). Di sini perlu ditelusuri sejauh mana terjadi *cultural mixture*, sesuatu yang tidak terelakkan sebagai imbas globalisasi. Perayaan Tahun Baru Imlek untuk orang-orang Tionghoa juga adalah produk interaksinya dengan etnis-etnis lain di Indonesia. Karena itu tepatlah jika dikatakan, perayaan Tahun Baru Imlek di Indonesia dengan beragam warna adalah buah dari hibriditas dengan orang-orang Indonesia lainnya. Secara lebih umum juga dapat dikatakan, kebudayaan Tionghoa adalah produk interaksi dengan kebudayaan etnis lainnya di Indonesia.

³² Gandhi, Leela. *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. NSW, Australia: Allen & Unwin. 1998. p. 123

Dengan begitu dapat dikatakan, perayaan Tahun Baru Imlek yang dirayakan secara global, ketika di Indonesia mau tidak mau juga harus dilihat sebagai perayaan Indonesia. Hal ini seperti ditunjukkan orang-orang Tionghoa terutama yang merayakan Tahun Baru Imlek secara publik. Di sini pulalah proses panjang dimulai. Menjadikan Tahun Baru Imlek sebagai kekuatan lokal, bernuansa lokal, membentuk perayaannya sendiri, diorganisasikan menurut pola setempat atau interpretasi setempat yang berorientasi kebutuhan-kebutuhan lokal agar dapat secara langsung memberikan jawaban terhadap masalah-masalah setempat, adalah cita-cita yang dihembuskan mengapa indigenisasi penting di sini.³³ Bukan mustahil indigenisasi itu juga dialamatkan pada perayaan Tahun Baru Imlek. Perayaan yang bernuansa lokal, tentulah masih merupakan sebuah proyek jangka panjang yang barangkali saja pencariannya beriringan dengan pencarian terus menerus mengenai Ketionghoan.

Pernyataan bernada hibriditas dan berupaya indigenisasi seperti dapat disimak dari penuturan Budi S. Tanuwibowo, Ketua Umum Matakina yang melihat tidak penting mempertanyakan apakah Konghucu agama atau budaya. Baginya yang penting apa manfaatnya bagi masyarakat. *Rujiao* (Konghucu) menurutnya dulu sebagai agama. *Rujiao* dulu sebagai agama, tetapi kemudian dilarang, dan kemudian dibangkitkan lagi. Karena saking lamanya, agama itu sudah merakyat, sehingga menyatu dengan rakyat. Sebagai Ketua Umum MATAKINA, ia tidak mempermasalahkan ajaran Konghucu dirayakan orang lain.

Perayaan Tahun Baru Imlek dipandang agama atau budaya sama saja, yang penting apa manfaatnya bagi masyarakat. *Rujiao* dulu sebagai agama, sebelum datangnya agama-agama lain. Tidak masalah semua orang merayakan. Jika melihat sekarang ini banyak orang ingin turut merayakan, terlebih presiden menurutnya SBY orangnya maunya menyenangkan semua orang. Tidak masalah ritual Konghucu dirayakan orang lain. Ia ibaratkan, di mana-mana berdiri mal, katanya pasar tradisional tergusur, nyatanya tidak.

Bahkan sekarang ini, barometer demokrasi Indonesia itu bisa diukur dari bagaimana Imlek dirayakan. Boleh dan tidaknya tahun Baru Imlek dirayakan, berpengaruh pada sistem politik yang berjalan. Itulah kalau menanyakan Imlek dan keindonesiaan

Dengan sederhana, ia mengibaratkan, sekalipun di mana-mana berdiri mal, diributkan orang akan menggusur pasar tradisional, namun kenyataannya menurutnya masih tetap eksis. Baginya, penanggalan Tahun Baru Imlek adalah

³³ Istilah indigenisasi di sini meminjam istilah Ignas Kleden yang berupaya untuk melakukan indigenisasi Ilmu-Ilmu Sosial. Lih. Ignas Kleden. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES. 1987. hal. 15.

penanggalan etnis Han. Jadi tidak mengherankan jika sebagian besar orang Tionghoa menjadikannya sebagai penanggalan tahun baru, karena mereka memang rata-rata etnis Han.³⁴

Bukti Ketionghoan yang dikonstruksi atas interaksinya dengan entitas bangsa yang lain juga dapat disimak betapa pengurus PITI sulit untuk mengonsolidasikan diri. Dapat dikatakan, organisasi PITI juga berproses mencari ketionghoan dan keindonesiaan.

Sulitnya orang Tionghoa Islam yang kaya, mereka sudah didekati ormas-ormas tertentu. Kalau tidak, ia punya program sendiri. Mereka sudah bergaul dengan orang Islam lain. Di Samarinda, Jos Soetomo membangun rumah sakit Muhammadiyah. Orang Tionghoa Islam itu mau menggunakan PITI, tapi untuk membesarkan PITI susah.³⁵

Syarif juga mengakui di PITI sulit membuat terobosan sekalipun dengan Muslim Cina di Tiongkok, karena masih ada pemahaman menjadi ketua PITI harus kaya. Karena itu yang masuk PITI akhirnya dari segi keislaman belum mantap, tetapi mempunyai uang. Akibatnya, tidak mengetahui harus ke mana arahnya, kecuali untuk kepentingan mereka dan lebih tepatnya menjadi kendaraan mereka. Pihaknya atas dukungan Jos Soetomo, pengusaha asal Samarindah pernah mengundang muslim Xinjiang, untuk melakukan muhibah kesenian, namun menurutnya masih terlihat perutnya yang tertutup kain tipis. Ia kaget bukan main. Namun ia menyadari itu bukan budaya muslimnya, melainkan budaya daerahnya. Namun di sisi lain, Syarif menengarai koeksistensi kebudayaan Tahun Baru Imleknya dengan keislamannya dalam satu contoh kecil, budaya *ang pao* yang beralih ke lebaran sebagai sebuah misal.

Melihat tradisi keyakinan yang diyakini usianya sudah sangat tua dan juga dipercaya berakar di Cina misalnya, dalam hal lain dapat dilihat menyatunya "agama-agama" Cina itu dalam satu entitas. Eksklusivisme dan klaim singularisme Konghucu misalnya, dalam sejarahnya mendapat desakan dari Buddhisme dan Taoisme. Akibat kontestasi terus menerus, ketiga agama itu seiring dengan perkembangan jamannya melakukan 'merger' untuk membentuk identitas baru yang biasa disebut *Sanjiao*.³⁶ Kwee Tek Hoy, penulis sejarah dan

³⁴ Wawancara tanggal 19 April 2008.

³⁵ Syarif Tanudjaya, wawancara tanggal 1 April 2008.

³⁶ Xinzhong Yao. *An Introduction to Confucianism*. London: Cambridge Press. 2001. p. 223

sastrawan, pendiri Sam Kaw Hwee (Tridharma) menegaskan eksistensi pertalian ketiganya di Indonesia dengan mendirikan *Sam Kaw Hwee* pada Bulan Mei 1943.³⁷ Suryadinata juga menyinggung *Sam Kaw Hwee* atau dikenal dengan Tridharma itu dipeluk orang-orang Tionghoa di Indonesia.³⁸

Dengan menyebut Konfusianisme secara khusus, Yoa menyatakan,
 “ ...in dealing with other two, Confucianism was at times dogmatic and at time flexible. Like many other so-called orthodox traditions in the world, Confucianism used to regard itself as the only truth in the world and the only correct way to peace and harmony. ...Yet within the Confucian tradition there is indeed a flexible attitude towards different theories and practices.³⁹

Yao seolah ingin mengatakan betapa tradisi Konfusianisme khususnya, dan Cina secara umum memiliki tingkat adaptasi yang tinggi terhadap perubahan yang terjadi pada jamannya. Sekalipun terjebak juga dalam ortodoksi, para Konfusian selalu mencari dan berusaha mencapai kedamaian dan harmoni sebagai jalan yang dianggap kebenaran.

Demikianlah, dengan mengambil analogi menyatunya agama-agama Cina, dapat pula melihat dibalik gegap gempita perayaan Tahun Baru Imlek itu, bahwa jika dicermati secara mendalam, ternyata perayaan Tahun Baru Imlek sekaligus sanggup memberi arah adanya kultur hibrida yang tumbuh di Indonesia. Pendeknya, orang Tionghoa Indonesia merupakan hibriditas, saling rajut merajut dengan orang-orang Indonesia lainnya. Ini menjadikannya berbeda dengan orang Tionghoa di manapun, bahkan dengan orang Cina di RRC, Hong Kong, Taiwan dan tempat-tempat lain.

Semua imigran Cina dan keturunannya (*overseas Chinese*) memiliki perbedaan karakter satu sama lain, tergantung negaranya. Istilah *Chinese diaspora*, bagi Wang Gungwu ternyata selain terkesan negatif, juga tidak produktif lagi. Lebih baik melihat cara yang mereka tempuh adalah untuk

³⁷ Michonne Van Rees, Kwee Tek Hoay dan Sam Kauw Hwee, dalam Myra Sidharta. 100 Tahun Kwee Tek Hoay. Dari Penjaja Tekstil sampai Pendekar Pena. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan. 1989. hal. 187.

³⁸ Leo Suryadinata. Op. cit. p. 125

³⁹ Yao, Xinzong. Op cit. p. 224

beradaptasi dengan aturan setempat agar bisa *survive* dengan strateginya tinggal di lingkungan baru.⁴⁰

Atas hibriditas itu, perayaan Tahun Baru Imlek bisa ditarik ke dalam berbagai penjurur arah mata angin. Beragamnya versi perayaannya menunjukkan tarikan-tarikan itu. Model perayaan Tahun Baru Imlek mungkin juga tidak disadari ternyata diadopsi oleh subkultur lain di Indonesia. Sebagian orang Islam Jawa, dan mungkin etnis yang mendapatkan *sphere of influence* dari Jawa yang sempat mendapat cap etnis penjajah (?) di beberapa kawasan Indonesia, merayakan Hari Raya Idul Fitri dengan cara-cara yang mirip dengan detik-detik peristiwa pada saat Tahun Baru Imlek. Perayaan Idul Fitri di Indonesia (Jawa) berbeda dengan perayaan Idul Fitri di Timur Tengah umpamanya. Perayaan lebaran di Jawa, sebelum aneka petasan dirazia polisi, dapat ditemukan dengan mudah pesta petasan dan aneka kembang api yang disulut selama bulan puasa dan puncaknya pada malam lebaran, mudik sekalipun berjejalan, berkunjung kepada yang lebih tua, berbagai rejeki di kala lebaran dan sebagainya. Hibriditas itu mirip seperti Budaya Betawi yang banyak mengintroduksi Budaya Tionghoa, seperti sudah dikutip di banyak penelitian.

Namun di balik keragaman dan pelebih-lebihan itu, sesungguhnya Tahun Baru Imlek juga mengandung potensi penyatuan, yaitu menyatukan orang Tionghoa. Dengan *hyperreality* dan *simulacra*, Baudrillard juga melihat bahwa konsumsi menjadi fenomena kolektif, yang meminjam term Durkheimian "*collective behaviour*" bersifat mengekang dan menjadi sistem nilai. Dengan demikian, konsumsi dalam perspektif ini tampak bukan atas dasar kepuasan dan kenikmatan semata, tetapi lebih sebagai sesuatu yang sudah terlembaga yang bersifat memaksa dan telah menjelma menjadi sebuah kewajiban⁴¹. Analisis logis dari konsumsi menurut Baudrillard adalah sesuatu yang bukan sekadar bentuk dari apropriasi individu pada penggunaan maupun nilai dari suatu barang maupun jasa, namun lebih pada produksi dan manipulasi dari para penanda sosialnya.

Kebanyakan orang mengonsumsi, bolehlah turut mengonsumsi. Mengapa tidak? Komoditas-komoditas tidak lagi didefinisikan berdasarkan kegunaannya,

⁴⁰ Wang Gungwu dalam <http://www.asian-affairs.com/Diasporas/wanggungwu.html>

⁴¹ Ritzer, George dalam Jean Baudrillard. *The Consumer Society, Myths & Structures*. London: Sage Publication. 1998. hal. 4

tetapi lebih pada penandaannya yang sudah terjerat pada komoditas dan tanda.⁴² Baudrillard kemudian menyebut, *“anything can become a consumer object”*.⁴³ Segala sesuatu dapat menjadi objek bagi pengonsumsi.

Karena itu, ketika orang Tionghoa Indonesia dari latar belakang apapun sama-sama merayakan Tahun Baru Imlek, di situlah sebenarnya telah menjadi sistem nilai yang dikonsumsi. Sistem itulah yang menyatukan mereka untuk merayakan Tahun Baru Imlek. Apalagi perayaannya menjangkau ruang publik. Seperti ada yang memanggil, tanpa jelas lagi tingkat kegunaan dari panggilan itu. Ketimbang melihat kegunaannya, lebih baik melihat tandanya yang menyatukan mereka, sehingga terjadilah kolektivitas itu.

Bahwa orang Tionghoa di Indonesia adalah sah jika sama-sama merayakan Tahun Baru Imlek. Begitupun orang yang bukan Tionghoa juga turut meramaikannya. Berdasarkan informasi dari informan pula, ada contoh menarik. Di beberapa kelenteng atau vihara dari dulu hingga sekarang, orang-orang sekitar yang bukan Tionghoa malah lebih hafal “tanda” itu dengan mempersiapkan segala kebutuhan orang Tionghoa yang hendak melakukan sesuatu di tempat-tempat ibadah tersebut, sehingga orang Tionghoa tidak perlu repot-repot mempersiapkannya dari rumah. Oleh sebab itu, baik orang Tionghoa maupun apalagi warga penjual di sekitar vihara atau kelenteng itu, sama-sama membaca dan mengonsumsi tanda.

⁴² Ibid. hal. 7

⁴³ Ibid. hal. 15