

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Herbert Feith dalam Philpot (2000) menegaskan, Indonesia adalah “*plural society*”, sebuah “*mosaic society*”, atau “*multi-group society*”. Dalam mosaik itu mengandung kejelasan penekanan akan nasionalisme Indonesia di antara bangsa Indonesia sendiri di satu sisi, dan di sisi lain dengan etnis Cina, Arab, Eurasia dan Eropa dan etnis lainnya.

*Indonesia was a “plural society”, a “mosaic society”, a “multi-group society”. In the first place, a sharp division existed, and was emphasized by Indonesian nationalism, between Indonesians (bangsa Indonesia) on the one hand and on the other hand Chinese, Arabs, Eurasians, and Europeans...Secondly, the community of Indonesians or bangsa Indonesia was itself divided into perhaps 366 traditionally self-aware ethnic groups and included at least ten major groups with populations over a million people.*¹

Dalam kaca mata Feith, dengan kemosaikan itu, Bangsa Indonesia bukan saja menegaskan nasionalisme bergengaman dengan orang-orang yang beretnis Arab, Tionghoa, Eurasia dan Eropa, tetapi juga kurang lebih 366 kelompok etnik group tradisional yang sebelumnya telah dikenal dengan Bangsa Indonesia.

Pada bagian selanjutnya, Feith mengakui proyek nasionalisme “Indonesia” adalah sejalan dengan entitas geografis yang telah terbentuk sebelumnya dan yang menciptakan Indonesia berlandaskan sejarahnya. Artinya, Feith menggunakan model teleologi sejarah yang tujuannya implisit dari sejak mula, dan sejarah berarak lempang (*inexorably*) pada tujuan yang telah pasti.²

Pernyataan Feith tatkala melihat Indonesia di tahun 1949 itu tampaknya saat ini masih menjadi gagasan yang relevan diperbincangkan. Melihat Indonesia dengan kepelbagaiannya tentu masih merupakan persoalan menarik bilamana dikaitkan dengan nasionalisme Indonesia di satu sisi, dan keberadaan beragam kelompok etnik yang menyangganya di sisi yang lain. Kehadiran

¹ Philpott, Simon. *Rethinking Indonesia. Postcolonial Theory, Authoritarianism and Identity*. London: Macmillan Press Ltd. 2000. hal. 61

² Ibid.

pengejawantahan kelompok etnik itu tidak pernah sepi dipertanyakan, apalagi jika bertujuan mempertanyakan keindonesiaan pascarezim otoriter Orde Baru.

Penghargaan akan representasi beragam etnis selalu saja mendesak dilakukan oleh berbagai pihak, bukan saja diupayakan terutama oleh kalangan etnis bersangkutan, melainkan juga oleh elemen-elemen bangsa lainnya. Hal itu terlebih seiring dengan identitas kebudayaan yang melekat pada kelompok etnik di era globalisasi sekarang ini ternyata menjumpai problemnya sendiri.

Problem itu beriringan dengan dinamika jaman yang terus bergerak. Ancaman pergeseran makna sebagai suatu misal, baik dalam arti empiris maupun non-empiris (secara maknawi) terus memaksa entitas kelompok etnik menyesuaikan diri. Apropriasi dan adaptasi tidak terhindarkan seiring perkembangan era.

Perangkat industrialisasi dan globalisasi begitu luasnya menerjang masuk ke dalam ritus kebudayaan, yang pada akhirnya baik langsung maupun tidak langsung mempengaruhi dinamika sebuah ritual budaya. Salah satu cermin konkrit pergeseran dan perubahan itu adalah apa yang terjadi di perayaan *gerebeg* maulud di Yogyakarta, perayaan itu juga telah diindikasikan mengalami pergeseran, sekalipun perubahan itu tidak pada maknanya.³ Namun sangat mungkin, tanpa disadari cara memaknainya juga terbawa perubahan itu, sehingga memunculkan pemaknaan baru.

Menyoal pergeseran demikian ini, mungkin juga telah melanda situs kebudayaan lainnya, antara lain juga perayaan Tahun Baru Imlek bagi orang-orang Tionghoa di Indonesia sebagai salah satu entitas kebudayaan. Pergantian tahun baru berdasarkan perhitungan bulan ini, menjadi instrumen eksistensi orang Tionghoa di Indonesia, sekalipun secara sederhana secara kasat mata hanya pergantian pergantian tahun penanggalan bulan. Namun, belakangan menjadi wilayah kontroversi oleh sebagian elite Tionghoa di Indonesia, terutama dapat diduga antara orang-orang Tionghoa totok, yang ditandai dengan kedekatannya dengan RRC, dan orang-orang Tionghoa peranakan yang mulai melihat

³ Ani Rostiyati, dkk. Fungsi Upacara Tradisional Bagi Masyarakat Pendukungnya Masa Kini. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Direktorat Jendral Kebudayaan. Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya. Daerah Istimewa Yogyakarta. 1994/1995. hal. 99-104

keIndonesiaan sebagai identitas yang lebih utama.⁴ Meskipun sekadar praduga dan pendugaan itu belum tentu kuat, namun dengan keterlibatan anasir modernitas seperti negara di dalam perayaan tersebut menyebabkan adanya ruang publik yang diperebutkan. Dengan keterlibatan negara dalam perayaan Tahun Baru Imlek, secara sederhananya ditandai dengan diberikannya hari libur nasional sejak 2003, arena kontroversi itu semakin terbuka.

Pertanyaannya, betulkah menjadi kontroversi atau meningkat menjadi kontestasi? Penelusuran atas kemungkinan hal itu menjadi mutlak dilakukan. Apabila melihat karakter dasarnya, masyarakat Asia Timur, termasuk orang-orang Cina khususnya yang dipandang kesahihannya sebagai pencetus Tahun Baru Imlek, amat lekat dengan sisi spiritualitas. De Bary menunjukkan dalam studinya, keyakinan di antara rakyat kebanyakan di Cina penuh dengan kebajikan yang dibungkus dewa-dewa atau spirit serta meratanya berbagai praktik seperti permohonan demi tercapainya tujuan atau ketaatan akan ketabuan untuk menghilangkan marabahaya. Kebajikan-kebajikan itu mampu secara harmonis menyatu bahkan mampu melebur sekat-sekat pemisah, termasuk afiliasi keyakinan misalnya.⁵ Salah satu yang dirayakan dengan peleburan sekat-sekat itu adalah perayaan Tahun Baru Imlek, *Sin Tjia*, *lunar new year* atau *Chinese New Year*.⁶

⁴ Leo Suryadinata memberi ciri khas Cina Peranakan aktif di organisasi-organisasi asimilasi, paling berpengaruh adalah CSIS (Center for Strategic and International Studies), dan BAKOM-PKB (Badan Komunikasi-Persatuan dan Kesatuan Bangsa). Bagian dari model organisasi termasuk asosiasi sosio-religius seperti PITI (Persatuan Islam Tionghoa Indonesia), WALUBI (Perwakilan Umat Buddha), TRIDHARMA dan MATAKIN (Majelis Tinggi Agama Khonghucu di Indonesia). Adapun Cina Totok lebih pada elit ekonomi ketimbang pemimpin politik. Kelompok ini memiliki asosiasi kuat dengan Taipei atau Beijing. Asosiasi clan juga masih eksis di beberapa kota, seperti Gong Shan She dan Jiao Ling Tongxianghui, keduanya di Jakarta. Karakter lain dari yang disebut terakhir ini adalah 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)

⁵ De Bary, Theodore Wm. (ed). *Source of Chinese Tradition. Voll II*. New York: Columbia University Press. 1960. hal. 285

⁶ Ada banyak sebutan mengenai Tahun Baru Imlek. Namun untuk penegasan preposisi yang menghubungkan subjek penelitian dengan peneliti, sebutan yang dipilih adalah Tahun Baru Imlek atau perayaan Tahun Baru Imlek. Sebutan ini lebih bermakna sosiologis terkait dengan landasan ontologis berkaitan dengan perubahan alam, konkritnya pergantian tahun berdasarkan perhitungan bulan (*lunar year*). Sekadar pengalaman pribadi, di tahun 2003, peneliti berkesempatan datang pada perayaan Tahun Baru Imlek yang diadakan oleh Majelis Tinggi Agama Konghucu Indonesia (MATAKIN), yang diadakan di sebuah gedung milik tentara di Jakarta Selatan. Acara itu dihadiri bukan hanya oleh umat Konghucu, tetapi tampak beberapa orang dari berbagai agama diundang dalam acara tersebut. Presiden Megawati, Ketua MPR Amien Rais serta beberapa menteri dan tokoh politik tampak hadir. Peneliti memiliki kenangan khusus, bahwa setiap yang hadir diberi tas

Ancaman pergeseran makna, jika memang betul mengalami pergeseran, perayaan Tahun Baru Imlek, sebenarnya hal yang tidak dapat dihindari seiring dengan menguatnya *cultural industry* dan *commodity fetishism* yang menurut Theodore W. Adorno, hal ini berakibat membawa pada kesadaran palsu. Artinya, masyarakat ternina-bobokkan dalam industrialisme budaya dan meninggalkan unsur dasar manusia. Fredric Jameson juga memandang hal yang sama dengan dalih bahwa dunia reproduksi sekarang ini menguasai dunia seiring majunya sarana teknologi (*late-capitalism*), yang mau tidak mau mendatangkan ancaman pada entitas kebudayaan. Namun, bagi Jameson tidak perlu merisaukan efek dari kapitalisme, karena memang kapitalisme adalah bagian dari perkembangan kebudayaan itu sendiri. Ia telah menjelma menjadi kebudayaan posmodern (*postmodern culture*).

Memposisikan Tahun Baru Imlek dalam kultur posmodern sekarang ini menjadi sesuatu yang mengandung kerancuan pikir. Buat sebagian orang akan muncul pemikiran, tidak berfaedah memikirkan hal yang lumrah, tetapi bagi sebagian yang lain hal yang lumrah itu harus dipikirkan agar menjaganya dari kepunahan dan malah sejauh mungkin merekonstruksinya. Pemikiran pertama adalah ciri kekonyolan orang pascakolonial, yang terlampau terlena dengan kesadaran palsu. Tidak tersadarinya bahwa, ternyata identitas yang tersekat-sekat di Asia Tenggara, dan juga terutama di Indonesia, merupakan bias dari kolonialisme yang secara sengaja memisahkan berbagai identitas untuk tidak saling bertemu. Lebih jauh, para Postkolonialis berpandangan, *native* malah tidak menyadari identitas mereka dan karena itu harus direbut, seperti kata Fanon. Atau, sebetulnya mereka tidak sadar ada identitas yang bertemu (*hybridity*) dari terjadinya proses diaspora, seperti yang diutarakan Bhaba.

tentengan berisi aneka minuman kaleng dan makanan kecil, yang sebetulnya lebih terbaca sebagai ajang promosi produk. Demikian pula ketika menghadiri ulang tahun MATAKIN tidak lama setelah itu, yang berlangsung di Bogor, fenomena yang hampir sama juga terjadi. Semarak perayaan dinuansai kebebasan dari kepengapan dan ketertindasan Orde Baru dan di saat yang sama juga tercium semangat kapitalisme pada perayaan itu dengan ramainya ajang promosi. Pada acara MATAKIN tahun berikutnya juga tidak lepas-lepas dari warna kapitalisme itu, sekalipun dirayakan dengan format lebih serius, yakni seminar. Sebuah layar dibentangkan di samping meja nara sumber yang menampilkan aneka produk elektronik dan property secara bergiliran, dan berlangsung terus selama acara berlangsung. Peneliti sendiri di meja belakang dikira pengelola usaha dan diajak bicara-bicara oleh seseorang yang menawarkan peluang bisnis kepada peneliti. Itulah awal ketertarikan peneliti untuk melakukan sesuatu atas impresi yang muncul dari beberapa kali keikutsertaan peneliti pada acara-acara MATAKIN, sehingga muncullah penelitian ini.

Identitas kebudayaan, yang melekat pada kelompok etnik, termasuk kebudayaan Tionghoa, di era global ini dapat ditelusuri hubungannya dengan berbagai aspek yang tampak di masyarakat. Salah satu aspek kemasyarakatan yang turut menyumbang bagi pembentukan identitas kebudayaan adalah agama. Marx Jürgen smayer (2006) melihat hubungan kebudayaan dengan agama yang begitu erat. Keeratan itu dipengaruhi kondisi lokalitas yang dihuni para penganut agama. Komunitas keagamaan dalam *framework* keanekaragaman global (*global diversity*), tidak dapat mengelak dari berbagai persinggungan identitas yang oleh karena itu memunculkan pencarian identitas. Atas pencarian identitas itu, Jürgen smayer menganggap komunitas-komunitas keagamaan itu mungkin dipandang sebagai lokal, tetapi selain itu juga transnational dan diaspora. Ia menunjukkan bagaimana agama-agama menyediakan identitas kultural bagi para penganutnya.⁷ Jadi, bagaimana kelompok etnik mengekspresikan kekayaan kulturalnya sebetulnya sekaligus bersama-sama dalam proses pencarian penemuan identitasnya.

Sinyalemen Jürgen smayer di atas menemukan momentumnya jika melihat perayaan Tahun Baru Imlek yang ternyata selain merupakan ekspresi kultural, ia juga menjelma sebagai ekspresi keagamaan orang-orang Tionghoa⁸ di Indonesia.

⁷ Penelitian itu memusatkan pada enam wilayah kebudayaan yaitu Indic, Buddhist/Confucian, Jewish, Christian, Islam, African dan masyarakat keagamaan lokal (local religious societies). Lih. Marx Jürgen smayer (ed). *The Oxford Handbook of Global Religion*. Oxford: Oxford University Press. 2006. hal. 5-7.

⁸ Sebutan Cina atau Tionghoa masih menjadi perdebatan. Pihak-pihak yang bersikukuh memilih salah satu sebutan itu memiliki argumentasi berbeda-beda. Untuk yang melihat Cina terkesan pejoratif karena terkait dengan pengalaman hidup masa lalu, menjadi bahan olok-olok, sehingga mereka hendak melupakan istilah itu. Mereka memilih Tionghoa sebagai sebutan untuk orang etnis Cina di Indoensia. Acuan lain adalah pendirian Tiong Hua Hwee Kwan (THHK) di tahun 1900 dan juga organisasi-organisasi orang-orang Cina di Indonesia tidak ada yang memakai istilah Cina, melainkan Tionghoa. Namun seperti diakui Eddie Lembong, mulai menerima penggunaan istilah Cina setelah melihat lipatan-lipatan sejarah di abad 15 dan 16 tatkala istilah “Cina” tidak sedikit pun mengandung maksud dan makna pejoratif. Lih. Eddie Lembong, Sekapur Sirih Kedua: Catatan Hangat dari Perhimpunan INTI, dalam Sumato Al Qurtuby. Arus Cina-Islam-Jawa. Bongkar Sejarah Atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV & XVI. Yogyakarta: Inspeal Press dan INTI. 2003. hal. 24. Adapun yang tidak mempersoalkan Cina atau Tionghoa, melihat persoalan substansi lebih penting ketimbang hanya soal se sebutan saja. Menurut mereka, permasalahan etnis Cina/Tionghoa bukan semata persoalan sebutan itu, karena ada persoalan serius yang lebih besar. Arief Budiman termasuk yang berpegangan pada posisi ini. Penulis sendiri, karena dilahirkan bukan Tionghoa, pernah mendengar di Jakarta ada hardikan “Cina, lu!”, barangkali sama dengan hardikan “Jawa’ lu!”, tidak berarti sekaligus perendahan. Secara lebih serius, ada orang Jawa yang dengan bahasa halus (kromo) menyebut Cinten, bukan “Tionghoen”, untuk menyebut orang Tionghoa/Cina yang kata itu berarti adalah orang Cina (terhormat). Penelitian Survei Asim Gunarwan kepada 154 responden dengan

Karena itu, seiring menguatnya selebrasi perayaan Tahun Baru Imlek di Indonesia, setidaknya selama sewindu ini (sejak tahun 2000) unsur ‘spiritualitas’ yang merupakan sisi keping lain dari perayaan Tahun Baru Imlek tersebut, menarik untuk diteliti. Hal yang sulit ditolak adalah secara ontologis memungkinkan mempunyai kesamaan ‘nasib’ dengan *gerebeg* maulud seperti diutarakan di muka dalam hal mengalami pergeseran, apalagi di tengah hantaman modernitas atau lebih jauh lagi posmodernitas⁹. Hal ini tidak lain karena faktanya,

perincian 104 pribumi dan 50 keturunan menunjukkan bahwa di kalangan warga pribumi tidak ada konotasi negatif yang dikaitkan dengan penggunaan kata Cina. Sebaliknya warga keturunan, tentu saja yang mengembalikan lembar isian kuesioner, yang generasi lebih tua memandang *pejorative*, sementara pada generasi yang lebih muda ada isyarat bahwa mereka tidak menekankan perbedaan konotatif-pejoratif tersebut. Makin tinggi rasa keindonesiaan seorang keturunan, makin tak peduli dengan pejorasi kata Cina. Ada tiga alasan mengapa kata Cina perlu dipakai menurut Asim Gunarwan. *Pertama*, kata ini lebih ekonomis karena terdiri dari dua suku kata. *Kedua*, dalam Bahasa Indonesia, kata Tionghoa adalah kata asing, dalam tulisan digarisbawahi atau dicetak miring. *Ketiga*, orang Tionghoa dapat diartikan sebagai warga Tiongkok dan implikasinya, ia bukan orang Indonesia. Lih. Asim Gunarwan. Reaksi Subjektif Terhadap Kata Cina dan Tionghoa: Pendekatan Sosiologis Bahasa. Dalam I. Wibowo (ed). Retrospeksi dan Rekontekstualisasi Masalah Cina. Jakarta: Gramedia. 1999. hal. 24-29). I Wibowo membedakan istilah “*hoakiau*” (*overseas Chinese*; orang Cina perantauan) dan orang “Hua” (*hua ren*), yang menurut versi pemerintah RRC, orang dari daratan Cina yang sudah mengambil kewarganegaraan dari negara tempat mereka tinggal. Sebutan orang Cina sendiri mengacu pada orang Cina warga negara RRC dan yang tidak Cina, diperkenalkan oleh Belanda (*Chineze*), Inggris (*China*), Prancis (*La Chine*), Jerman (*China*), dan Itali (*Cinese*). Kata ini merupakan bentuk rusak dari kata Sanskrit yang mengacu pada Dinasti Qin, dinasti pertama di Daratan Cina. Ibid. hal. 104-105 dan 128. berbeda dengan Leo Suryadinata, yang mengutip J.W. van der Kroef dan Mary Somers Heidhues menunjukkan bahwa sejak jaman kolonial Belanda, istilah Cina mengandung arti merendahkan dan dianggap oleh orang yang bersangkutan sebagai sebutan yang bersifat menghina dan meremehkan. Berdirinya Tiong Hoa Hwee Kwan (THHK) serta penyebaran Istilah Tionghoa di pers peranakan, istilah Cina mulai jelas dianggap meremehkan. Namun istilah Tionghoa mulai terstrukturisasi menjadi istilah baku terutama sejak Anggaran Dasar THKK mengganti Cina dengan Tionghoa pada tahun 1928. Alasannya, istilah Tionghoa terkait dengan kebangkitan nasionalisme di Cina. Istilah Tionghoa itu berasal dari kata *Zhonghua* (Mandarin baku), yang bermakna negeri tengah (*the middle Kingdom*). Leo menyetujui penggunaan istilah Tionghoa. Lih. Leo Suryadinata. Negara dan Etnis Tionghoa. Kasus Indonesia. Jakarta: Pustaka LP3ES. 2002. hal. 100-101. Di sini penulis memutuskan memilih menyebut orang Tionghoa dengan asumsi sederhana, yakni untuk mendeskripsikan orang etnis Cina di Indonesia, dan orang Cina untuk menyebut orang Cina di luar Indonesia. Sebab, makna tersirat dari kontroversi penggunaan istilah Cina atau Tionghoa amat berdekatan dengan pencarian jati diri orang Cina, tetapi tidak mau disebut Cina, karena sudah tinggal di Indonesia.

⁹ Keterkaitan antara modern dan postmodern sebenarnya ada yang memaknai yang kedua mengkritik yang pertama. Namun, istilah yang kedua, postmodern, sangat longgar pengertiannya yang bisa diragukan dan digugat pula. Bambang Sugiharto menggolongkan tokoh pemikir dalam kubu postmodern ke dalam dua narasi besar. Pertama kalangan dekonstruktif, seperti Derrida, Lyotard, Foucault dan mungkin Rorty. Adapun kedua kalangan konstruktif atau revisioner dengan tokohnya antara lain Heidegger, Gadamer, Ricoeur dan lain-lain. Lih. I. Bambang Sugiharto, Postmodernisme. Tantangan Bagi Filsafat. Yogyakarta: Kanisius. 1996. hal. 16.

di samping terpengaruh budaya industri,¹⁰ perayaan Tahun Baru Imlek juga menjadi ajang kontestasi di kalangan Tionghoa Indonesia sendiri yang mengarah pada kontestasi di tingkat politik,¹¹ sosial dan agama¹², apalagi jika melihat heterogenitas kelompok Tionghoa di Indonesia.¹³

Di samping itu, kajian Tahun Baru Imlek sebagai ekspresi kultural bagi Orang Tionghoa di Indonesia masih sangat minim. Sejak Nio Joe Lan menerbitkan buku “Kebudayaan Tionghoa Selajang Pandang” tahun 1961, studi tentang Tahun Baru Imlek belum banyak dilakukan. Kalangan antropolog dan pemerhati sastra menempatkan Tahun Baru Imlek tidak dapat lepas dari kajian folklore. Adapun kajian dari sudut pandang sosiologis, dengan definisi bahwa Tahun Baru Imlek tidak terpisahkan dari kehidupan sosial orang Tionghoa, ternyata masih belum banyak dikaji.

Berangkat dari asumsi mengkaji Tahun Baru Imlek dari sudut pandang orang luar melihat Tahun Baru Imlek, penelitian ini dimaksudkan mengkaji Tahun

¹⁰ Lihat, “Mencicipi Sajian Imlek di Hotel Bintang Lima” dalam Sinar Harapan, 4 Februari 2005. Kajian lebih mendalam tentang fenomena industrialisasi budaya, dapat dilihat dalam Adorno, W. Theodore. *The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture*. Routledge, 1991.

¹¹ Benny G. Setiono mengungkap adanya ajang kontestasi itu. Perayaan Tahun Baru Imlek secara nasional yang dihadiri presiden sejak Abdurrahman Wahid oleh Majelis Tinggi Agama Khonghucu (Matakin) diusik oleh sekelompok “tokoh” Cina di Indonesia yang berpendapat Tahun Baru Imlek bukan perayaan satu agama saja, melainkan perayaan budaya. Terlebih kelompok ini terkesan ingin mendatangkan presiden dalam Tahun Baru Imlek yang ingin diselenggarakannya. Lih. Benny G. Setiono. “Imlek Perayaan Agama atau Budaya?”, Suara Pembaruan, 15 Februari 2007.

¹² Tahun Baru Imlek juga dirayakan Cina Muslim di Yogyakarta. MUI setempat mengizinkan perayaan Tahun Baru Imlek di Masjid Syuhada, meski mengundang keberatan MMI dan juga tokoh Muhammadiyah, Ahmad Syafii Maarif. Lihat selengkapnya, “Haiya, Ada Pesta Imlek di Masjid Syuhada...”, Koran Tempo, 15 Februari 2003. Selain Tahun Baru Imlek diperingati secara Islam, Tahun Baru Imlek juga dirayakan dalam Gereja Katolik, Kotabaru. Lihat, “Warga Tionghoa di Yogya Rayakan Tahun Baru Imlek di Masjid dan Gereja” dalam www.detik.com, 3 Februari 2003. Tentang motivasi Cina Muslim menyelenggarakan Tahun Baru Imlek di masjid, lihat “Berislam Sebagai Wujud Syukur”, dalam Republika, 20 Maret 2005 dan juga “Masih Tunggu Fatwa MUI, Di Yogya, Imlek Akan Dirayakan di Masjid” dalam Sinar Harapan, 31 Januari 2003.

¹³ Heterogenitas orang Cina di Indonesia ini disinggung secara apik oleh Didi Kwartanada, “Tionghoa dalam Dinamika Sejarah Indonesia Modern: Refleksi Seorang Sejarawan Peranakan”, paper disampaikan dalam Diskusi Terbuka “Sapu Lidi” di Leiden, Sabtu, 5 Juni 2004. Masyarakat Cina dan masyarakat Indonesia masih dapat diidentifikasi berdasarkan perbedaan kelompok etnis. Thung Ju Lan menguatkan keragaman tersebut. Menurutnya, pada “masyarakat Cina” misalnya, terdapat Suku Hokkian, Khe, Teocheuw dan lain-lain. Demikian pula dalam masyarakat Indonesia dikenal dengan Suku Jawa, Sunda, Batak, Minang, Ambon, Bugis, dan sebagainya. Masyarakat Indonesia mungkin telah menjadi kesatuan ideologis dan politis, namun tidak benar jika secara sosial budaya. Masyarakat Indonesia sulit meleburkan satu sama lain, pada masing-masing sulit diseragamkan. Lih. Thung Ju Lan. *Tinjauan Kepustakaan Tentang Etnis Cina di Indonesia*. Dalam I Wibowo (ed). *Retrospeksi dan Rekontekstualisasi Masalah Cina*. Jakarta: Gramedia. 1999. hal. 7-8.

Baru Imlek terutama sekali ingin melihat “ proses pergeseran dan perubahan” di tengah divergensi orang-orang Cina dan orang Tionghoa sebagai “pemilik” Tahun Baru Imlek dan ekes sosietaI dari perlakuan terhadap Tahun Baru Imlek tersebut.

Akhirnya, mempertanyakan Tionghoa dan KeIndonesiaan, atau Indonesia dan KeTionghoan dengan mengambil studi kasus kontestasi Tahun Baru Imlek rasanya masih perlu dilakukan.

B. Rumusan Masalah

Mengkaji Tahun Baru Imlek, secara otomatis melihat orang Tionghoa. Bahwa saat ini, selebrasi Tahun Baru Imlek tumbuh secara gegantis dan tidak dapat ditutupi menjadi selebrasi dan ekspresi kultural orang Tionghoa. Pada titik inilah menarik untuk melihat perayaan Tahun Baru Imlek tersebut terkait lokalitas keIndonesiaan. Hendak dicari pula perubahan-perubahan apa yang terjadi, baik disadari maupun tidak, pada cara dan pemahaman orang Tionghoa dalam merayakan Tahun Baru Imlek. Untuk mengungkap hal-hal itu penelitian ini tidak terbebas dari teori-teori antara lain spiritualitas, fetisisme komoditas dan *the culture industry*, kapitalisme, ruang publik (*public sphere*), diaspora, serta hibriditas, yang dicoba diterapkan sebagai alat analisis.

Serangkaian alat analisis teoretik itu konkritnya hendak dipakai untuk menjawab permasalahan mendasar. Antara lain, yaitu :

1. Mengapa Tahun Baru Imlek dirayakan sedemikian rupa dan juga cara merayakannya sedemikian menguat sekarang ini?
2. Dengan memperhatikan konteks sosial politik Indonesia, perubahan apa yang terjadi ketika bicara ruang pada perayaan Tahun Baru Imlek?
3. Bagaimanakah ruang itu beresonansi bagi Ketionghoan di satu sisi dan KeIndonesiaan di sisi lain?

C. Tujuan Penelitian

Mempertimbangkan rumusan masalah di atas, penelitian ini mengandung tujuan, antara lain :

1. Mencari makna dan gejala baru pada perayaan Tahun Baru Imlek di Indonesia, terutama pascareformasi. Sebagai salah satu kekayaan kultur

Tionghoa, orang Tionghoa berusaha mereinvensi perayaan Tahun Baru Imlek, setelah selama tiga dasawarsa ibarat botol anggur yang hilang dan ketika ditemukan kembali botolnya retak-retak dan anggurnya telah tercampur dengan arak lokal, dengan asumsi kekuasaan era Orde Baru telah mengorupsi kultur Tionghoa.

2. Memetakan perubahan gejala baru di balik perayaan Tahun Baru Imlek berdasarkan pemahaman orang-orang Tionghoa yang dijadikan unit analisis dalam penelitian ini, terutama terkait dengan status ketionghoannya sebagai warga Indonesia yang mosaik dan plural.

D. Signifikansi Penelitian

Signifikansi penelitian ini diasumsikan akan bermanfaat pada level teoritis dan level praktis. Pada level teoretis, kurang lebih menemukan signifikansinya pada :

1. Perumusan gagasan teoretik, antara teori dan para teorisi, terutama berkaitan dengan asumsi teoretik yang digunakan dasar pijakan dari penelitian ini.
2. Perkembangan ilmu pengetahuan, khususnya ilmu pengetahuan sosial (*social science*) di Indonesia, khususnya kajian mengenai keberadaan kultur orang Tionghoa.

Adapun pada level praktis, penelitian ini diasumsikan bermanfaat untuk :

1. Menyodorkan gagasan bahwa wacana Tahun Baru Imlek sebagai narasi yang tidak terpisahkan bagi masyarakat Indonesia.
2. Bahan masukan bagi pembuat kebijakan dalam menentukan kebijakan-kebijakan selanjutnya terutama yang berkaitan dengan orang-orang Tionghoa di Indonesia.

E. TINJAUAN PUSTAKA

E.1. Telaah Penelitian

E.1.1. Han Swan Tiem dalam bukunya “Hari Raya Tionghoa. Jakarta-Groningen: J.B. Wolters, 1953. Disebutkan dalam buku itu cerita Tahun Baru Cina,

sebagaimana diakui Prof. Tjan Tjoe Siem dalam pengantarannya, Imlek merupakan dongeng yang berkembang di masyarakat Cina masa itu. Siem selanjutnya mempertanyakan, “bukankah tiap-tiap cerita dan dongeng itu merupakan bayangan dari segala apa yang diangan-angankan oleh manusia.....? Han Swan Tiem sendiri menuliskan dalam bab itu Imlek dirayakan ternyata berdasarkan dongeng (*folklore*) yang berkembang sejak jaman dulu.

Dongeng itu berkisah sebagai berikut. Adalah “*Giok Hong Siang Tee*”, atau “Kaisar Mutiara” dalam legenda Cina kuno yang terkenal belas kasih, murah hati dan penolong kaum miskin. Sewaktu ia mangkat dan rohnya naik ke langit, semua rakyat berkabung. Alam pun menjadi suram. Daun-daunan dan bunga-bunga layu, gugur. Bumi menjadi basah dan dingin. Awan muram menghitam di langit, meratap sebagai manusia di bumi. Binatang-binatang gelisah, takut, lalu bersembunyi di gunung-gunung dan hutan. Melihat keadaan ini Kaisar terharu dan merasa berkewajiban untuk kembali ke dunia.

Selanjutnya Tiem menuliskan, “Semua diperbaruinya, apa yang sudah kering dan mati dihidupkannya kembali. Tiap orang berbesar hati. Dibersihkannya rumahnya dan dipakainya pakaian yang baru. Di mana-mana orang memasang api tanda bergirang hati. Lampu-lampu di jalan terang benderang dan semua penduduk saling memberi hormat. Berhari-hari mereka berpesta. Begitulah lahirnya “pesta tahun baru”.

E.1.2. Nio Joe Lan. *Peradaban Tionghoa Selayang Pandang*. Jakarta: Keng Po. 1661. Dalam buku ini Nio Joe Lan memaparkan khazanah kekayaan peradaban Tionghoa, di antaranya adalah soal nama, bahasa, sebutan kekeluargaan, warna, kepercayaan, kuil-kuil, pemujaan leluhur, bakti anak kepada orangtua, huruf Tionghoa dan pebagai tugasnya, shio, sastra Tiongkok dan lain-lain. Salah satu pemaparannya juga menyangkut Hari Raya Tionghoa.

Dalam pemaparannya mengenai Hari Raya Tionghoa, Nio Joe Lan menegaskan bahwa hari raya ini umumnya ditaati oleh rakyat jelata. Berbeda dengan perayaan hari raya yang bertalian dengan hari ulang tahun dewata-dewata yang dipuja bangsa Tionghoa dan juga peringatan berbagai tokoh bersejarah yang berjasa. Disinggung juga peralihan penggunaan tarikh lunar ke solar, terutama

setelah yang runtuhnya Dinasti Qin dan digantikan oleh Republik Tiongkok Bin Kok sejak tahun 1912. Tarikh Imlek (lunar) dianggap usang, bahkan Tahun Baru Imlek dilarang keras dirayakan. Akan tetapi, perayaan Tahun Baru Imlek tidak dapat dihapuskan begitu saja, sebab ia terkait dengan keyakinan rakyat jelata. Penandaannya yang paling kuat, sebab penanggalan bulan paling berguna bagi para petani untuk menandai masa-masa bercocok tanam.

Dapat dikatakan, penggambaran Nio Joe Lan sangat khas sebagai detail peradaban orang Tiongkok, termasuk juga di Indonesia. Penggambaran Nio Joe Lan sangat berguna terutama untuk mendeskripsikan bahwa perayaan Tahun Baru Imlek sebagai peristiwa keluarga. Namun kondisi kekinian orang Tiongkok, termasuk koeksistensinya dengan kultur lain belum disinggung.

E.1.3. Tesis Analisis Wacana Kritis Tiongkok Indonesia (Studi Kasus Organisasi dan Teks Pemberitaan Tahun Baru Imlek Harian Kompas Antara tahun 1965-2003), oleh Erwin Margono, Ilmu Komunikasi, FISIP UI, 2003.

Tesis ini meneliti Tahun Baru Imlek di Indonesia dari sudut pemberitaan media Kompas. Pertanyaan penelitiannya, bagaimana keadaan praktik sosial dan budaya mempengaruhi tema pemberitaan Kompas mengenai Tahun Baru Imlek (dan Tiongkok) dari waktu ke waktu, dan mengetahui representasi serta tema pemberitaan Kompas mengenai Tahun Baru Imlek (dan etnis Tiongkok). Harapannya agar tesis itu menjadi bahan refleksi pemberitaan Tiongkok di surat kabar dan mampu memberikan rekomendasi kepada Kompas, sehubungan dengan media tersebut merepresentasi Tiongkok.

Hasil penelitian tersebut menunjukkan teks pemberitaan Kompas mengenai Tahun Baru Imlek dan Tiongkok sangat dipengaruhi konteks sosial, politik dan ekonomi di masyarakat Indonesia. Kebijakan pemerintah yang semakin terbuka kepada etnis Tiongkok, termasuk terbuka merayakan Tahun Baru Imlek secara bebas, juga mempengaruhi tulisan-tulisan Kompas yang semakin terbuka mengungkap adanya diskriminasi etnis Tiongkok.

Tahun 1965-1966 tidak ada berita dan liputan suasana perayaan Tahun Baru Imlek di Indonesia ataupun cerita mengenai Tahun Baru Imlek. Pada masa Orde Baru karakter minoritas direpresentasikan dengan suatu *stereotype*

tertentu. Sampai masuk ke era reformasi (pasca Orba) karakter minoritas direpresentasikan sebagai orang baik, terhormat atau orang jahat. Sejak bergulirnya reformasi, pemberitaan Kompas sehubungan dengan Tahun Baru Imlek dan Tionghoa semakin bersifat antirasial. Kompas selain menginterpretasikan dan mengoreksi juga mengkritik dan meminta sejumlah pembenahan di bidang hukum dan kewarganegaraan. Sayangnya, Sdr. Erwin Margono, penyusun tesis tersebut, tidak berhasil (ditolak) menghubungi (wawancara) Kompas, karena Kompas menganggap tidak mempunyai kriteria khusus mengenai pemberitaan Tahun Baru Imlek.

Tesis ini melihat dengan tajam rasialisme pada orang Tionghoa di Indonesia, meskipun memakai variable Tahun Baru Imlek untuk mengujinya. Namun sayang bahwa kajian Tahun Baru Imlek sangat terbatas dan terkesan dicoba secara paksa untuk menguji praktik diskriminasi nonverbal yang terjadi baik di lapisan masyarakat yang berwujud prasangka miring atas orang Tionghoa maupun marginalisasi oleh rezim. Tesis tersebut kurang mengelaborasi sisi-sisi perayaan Tahun Baru Imlek itu sendiri yang juga tidak terlampaui banyak disinggung fakta-fakta sosialnya.

E.1.4. Hoyt-Goldsmith, Diane and Migdale, Lawrence. *Celebrating Chinese New Year*, Hardcover edition, Kirkus Associates, LP., 1998

Dalam buku ini ditampilkan sosok Ryan, seorang muda Chinese-American yang hidup di San Francisco, ketika ia dan keluarganya menyiapkan diri untuk menyambut Tahun Baru Imlek. Penulis buku ini mengungkapkan kesibukan orang Cina di San Fransisco dalam menyambut Tahun Baru Imlek. Di hari-hari itu, mereka berbelanja aneka makanan dan aneka bunga simbolis, mengunjungi makam nenek moyang yang dihormati, mengumpulkan klan, menyiapkan makanan, kemudian ikut serta dalam parade dan banyak hal lagi.

F. PERSPEKTIF TEORETIK

F.1. Spiritualitas *more to life*

Telah disebut atas dalam latar belakang permasalahan, bahwa Tahun Baru Imlek secara eksplisit maupun implisit ternyata terkait dengan aspek spiritualitas.

Antara lain disebutkan, orang Cina tempo dulu menganggap awal musim semi adalah musim tanam yang disertai aneka permohonan kepada dewa atau khusus bagi penganut Tao misalnya, permohonan pada *Jade Emperor* untuk kesuksesan dan kesejahteraan dalam kehidupan. Pertanyaan yang menarik diajukan, bagaimanakah membincang spiritualitas dalam bingkai realitas duniawi (*wordly*) yang cenderung menguat di era sekarang?

Paul Oliver dalam bukunya berjudul *World Faith*, terbitan Teach Yourself (London, 2003), memandang salah satu karakter kehidupan manusia yang sangat tampak adalah dimensi spiritual. Kecenderungan ini memungkinkan orang untuk menjadi anggota salah satu agama atau keyakinan dunia, atau barangkali muncul pemikiran sederhana dan samar bahwa ada yang 'lebih dari kehidupan' (*more to life*), bukan sebatas kepemilikan materi dan kelekatan pada benda-benda fisik.

Dalam realitas kekinian, pandangan Oliver seperti tersebut di atas lebih diperjelas kembali jika meminjam pandangan Peter Beyer (1998) yang menyatakan, bahwa tidak dapat dilepaskanlah fenomena spiritualitas dari agama modern. Spiritualitas merupakan upaya untuk pembebasan dari karakteristik yang pasti dari apa yang dianggap agama modern selama ini, tetapi ia masih terkait dengan hal (agama) itu.

Catatan Beyer mengenai pandangannya terkutip sebagai berikut.

*Spirituality is one of those terms which marks off the peculiarity of modern religion. Designating a variety of activity or orientation as spirituality is a way of seeking exemption from certain of the characteristics of what has come to be regarded as religion, but not others. It is a way, as it were, to 'look like a duck and quack like a duck', but avoid identification as a duck.*¹⁴

Dengan kata lain, spiritualitas adalah salah satu term yang menandai ciri khas agama modern dengan menunjuk pada berbagai aktivitas atau orientasi. Hal ini memungkinkan spiritualitas merupakan jalan untuk menghindarkan diri dari karakteristik tertentu dari apa yang disebut 'agama', namun bukan lainnya. Inilah sebuah jalan, yang tampak diibaratkan seperti bebek dan bersuara seperti bebek, tetapi menghindar dari identifikasi sebagai bebek.

¹⁴ Beyer, Peter. *Religions in Global Society*. London and New York; Routledge, 2006. hal. 8.

F.2. Kultur dalam Industrialisme dan Kapitalisme

Komoditas berlebihan (*fetishism commodity*) telah terjadi dalam berbagai sektor. Pasar menunjukkan dominasinya dengan memberi kesempatan setiap individu berkompetisi merebut pasar. Liberalisme berjalan seiring dengan keterbukaan pasar dan juga seiring melemahnya pengaruh negara. Di dalamnya, otoritas individual sangat dihargai bersaing dengan otoritas komunal.

Realitas komodifikasi dalam kehidupan manusia akibat modernitas ini menjadi titik tolak bagi Theodore W. Adorno dan Max Horkheimer. Komoditas begitu kuat mengambil alih kehidupan manusia, sehingga masyarakat terkungkung oleh kesadaran teknokratis. Kesadaran jenis ini membelenggu manusia dalam sangkar besi yang dibentuk oleh rasionalisme instrumental. Komodifikasi kehidupan manusia menjebak manusia terperosok dalam konsep tentang *the Culture Industry*.

Bagi Adorno yang berpadu dengan Horkheimer, kesadaran subjektif dan realitas material tidak dapat dipisahkan. Keduanya curiga dengan solusi Lukács' yang Hegelian untuk mengatasi dilema reifikasi dan rasionalisasi. Kesadaran (*consciousness*) menurut Adorno dan Horkheimer tidak secara otomatis menentang kekuatan material yang dikomodifikasi, direifikasi dan dirasionalkan.

Ekspresi *mass culture* pada gilirannya kemudian digantikan oleh '*the culture industry*' untuk mengecualikannya dari interpretasi pada yang awal, yaitu seperti sesuatu hal yang serupa dengan kebudayaan yang muncul secara spontan dari dalam massa itu sendiri, sebetuk seni populer kontemporer. Di sini *culture industry* harus dibedakan dengan *mass culture*. *Culture industry* mefusi yang lama dan menyesuaikannya kepada suatu kualitas yang baru.

*In our drafts we spoke of 'mass culture'. We replaced that expression with 'culture industry' in order to exclude from the outset the interpretation agreeable to its advocates: that it is a matter of something like a culture that arises spontaneously from the masses themselves, the contemporary form of popular art. From the latter the culture industry must be distinguished in the extreme. The culture industry fuses the old and familiar into a new quality.*¹⁵

Kebudayaan dalam pengertian industri budaya ini tidak pernah berubah terutama esensinya, karena semakin dijadikan familiar dengan kualitas yang baru.

¹⁵ Theodore W. Adorno. Op. cit. hal. 85

Kebudayaan direproduksi untuk dikonsumsi masyarakat secara luas. Dampaknya sudah tentu membuat suatu kebudayaan dianggap kontemporer karena ia dipakai oleh banyak orang.

The Culture industry tidak dielakkan mengadu antara alam kesadaran dan ketaksadaran dari jutaan tujuan yang hendak diraih. Massa bukanlah hal primer, tetapi sekunder. Mereka adalah objek dari kalkulasi, sebuah embel-embel dari permesinan. Pelanggan bukanlah raja dalam *culture industry* melainkan objek dan bukan subjek. Media massa yang diasah oleh *culture industry* sudah mengubah aksennya pada wilayah nyaman. Industri budaya memelintir perhatian masyarakat untuk menduplikasi, membangkitkan dan memperkuat mental mereka yang dianggap *given* dan tidak dapat diubah. Kemungkinan perubahan mental tidak terlaksana seluruhnya. Massa bukanlah ukuran melainkan ideologi dari *culture industry*, sekalipun *culture industry* tidak dapat eksis tanpa beradaptasi dengan massa.¹⁶

Dalam *the culture industry* menurut Adorno, massa hanya dijadikan pasar dari produk industrialisasi budaya. Massa bukan lagi raja, atau bagian penting dari penentu kebudayaan melainkan hanya menjadi konsumen, menjadi objek dan bukan subjek. Media massa juga turut melestarikan kondisi seperti ini karena juga sudah terjebak dalam industrialisasi. Massa berikutnya menjadi ideologi, bukan sebagai ukuran. Karena demikian, sulit merubah mental massa sebab mentalnya dianggap *given* dan tidak bakal berubah.

Dalam perkembangan berikutnya, pertahanan paling ambisius bagi *culture industry* sekarang ini adalah kemeriahan spiritnya yang barangkali dapat disebut sebagai ideologi yang memperkuatnya. Anggapan dunia *chaos* menyebabkan manusia memerlukan standar orientasinya. Akan tetapi, apa yang ada dalam bayangan para pembela kelangsungan *culture industry* merupakan fakta keseluruhan kerusakan yang ditimbulkan olehnya. Untuk hal ini, Adorno menegaskan sebagai berikut :

The most ambitious defence of the culture industry today celebrates its spirit, which might be safely called ideology, as an ordering factor. In a supposedly chaotic world it provides human beings with something like standards for orientation, and that alone seems worthy of approval.

¹⁶ Ibid. hal. 86

However, what its defenders imagine is preserved by the culture industry is in fact all the more thoroughly destroyed by it.¹⁷

Adorno melihat pada bayangan para pembela *culture industry* yang ingin membuat standar orientasi kehidupan untuk menghindari kerusakan. Namun, tanpa disadari kaum pembela justru kerusakan itu ditimbulkan sendiri oleh adanya *the culture industry* tersebut.

F. 3. Ruang Publik Borjuis Habermas

Dalam pencarian ruang kebudayaan, tepatnya kebudayaan Tionghoa, ruang itu akan terbedakan menjadi ruang privat (domestik) dan ruang publik. Habermas adalah pemikir yang mendedahkan pemikiran mengenai ruang public. Turner menyarikan ruang publik Habermas adalah.....

This sphere is a realm of social life where people can discuss matters of general interest; where they can discuss and debate these issues without recourse to custom, dogma, and force; and where they can resolve differences of opinion by rational argument.....the imagery of free and open discussion that resolved by rational argument became a central theme in Habermas's subsequent approach.¹⁸

Ruang publik adalah ruang atau bidang kehidupan sosial yang mana orang dapat mendiskusikan persoalan kepentingan umum, mereka dapat berdiskusi dan berdebat mengenai berbagai issue, tanpa mengacu pada kebiasaan, dogma, dan kekuatan, mereka dapat mengatasi beragam perbedaan dengan argumen rasional. Bahwa penggambaran kebebasan serta keterbukaan diskusi berdasarkan argument rasional merupakan tema sentral dalam pendekatan Habermas selanjutnya.

Jürgen Habermas, penerus spirit teori kritis Mazhab Frakfurt sepeninggal Horkheimer dan Adorno, seperti dinyatakan Siedman, melanjutkan tujuan teori Kritis yang bukan saja untuk memahami masyarakat, tetapi juga merubahnya. Dengan menanggalkan dogma tentang netralitas nilai, Mazhab Frankfurt

¹⁷ Ibid. hal. 89.

¹⁸ Turner. Jonathan H. *The Structure of Sociological Theory*. Wadsworth Publishing Company, Sixth Edition, 1998. hal. 560.

menganalisis konflik dan krisis sosial secara luas untuk tujuan memperkuat aktivitas politik.¹⁹

Habermas dalam upayanya menengok kembali *public sphere* di abad 18 mengungkapkan sebagai berikut:

*Many times the intelligence agencies were taken over by governments, and the advertisers changed into official gazettes. According to an order of 1727 by the Prussian cabinet, this institution was intended "to be useful for the public" and to "facilitate communication". Besides the decrees and proclamation "in police, commerce, and manufacture" there appeared the quotations of the produce markets, of the taxes on food items, and generally of the most important price of domestic and imported product: in addition, stock market quotations and trade reports and reports on water levels were published.*²⁰

Agencies yang dimaksud di atas adalah kelompok modal, kelas menengah, borjuis yang dianggap layak bekerja sama dengan pemerintah. Agen-agen itu kemudian mempengaruhi kebijakan pemerintah dalam praktik selanjutnya.

Mengenai *public sphere* yang bertendensi borjuis itu memang diakui oleh Habermas. Bahwa berkumpulnya bersama di antara orang-orang privat sebagai publik kemudian terbentuklah *public sphere* borjuis. Perkumpulan itu kemudian mampu mempengaruhi keputusan-keputusan pemerintah terutama dalam hal kepentingan privat mengenai pertukaran komoditas dan kehidupan sosial para buruh.

*The bourgeois public sphere may be conceived above all as the sphere of private people who come together as a public; they soon claimed the public sphere regulated from above against the public authorities themselves, to engage them in a debate over the general rules governing relations in the basically privatized but publicly relevant sphere of commodity exchange and social labor.*²¹

Habermas juga mencurigai di bawah *late capitalism*, *public sphere* merosot secara sistematis ke dalam ruang kepalsuan yang memanipulasi publisitas. Ia

¹⁹ Siedman, Steven. *Contested Knowledge. Social Theory in the Postmodern Era*. Massachusetts: Blackwell Publisher Inc. 1998: hal. 85-6.

²⁰ Habermas, Jürgen . *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry Into A Category Of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press. 1995. hal. 22.

²¹ Ibid. hal. 26.

mengklaim bahwa mass media kontemporer, secara terang-terangan telah melalaikan fungsinya untuk menyediakan ruang bagi debat publik. Bagi Habermas, *'is a public sphere in appearance only'*.²²

F.4. Pemikiran *Hibridity* dan *Diaspora*

Adakah kebudayaan sebuah kelompok etnis itu benar seasli-aslinya? Pertanyaan ini perlu diajukan untuk menguak kembali kekuatan kebudayaan tersebut. Apalagi jika kebudayaan tersebut dapat diasumsikan merupakan salinan dari kebudayaan di tempat lain. Pendek kata, kebudayaan Tionghoa merupakan salinan dari kebudayaan Cina.

Dalam bayangan kesulitan menentukan mana *hyperreality* dan mana *reality*, asli atau salinan serta kekaburan kesadaran di tengah arus kapitalisme, pemikiran Fanon layak disimak. Dalam wilayah kebudayaan, 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.

Dalam kacamata cukup ekstrem, Fanon secara khusus menulis satu bab mengenai *On National Culture*²³. Bangsa yang terkoloni melahirkan dilema, satu sisi melahirkan tokoh penyadar pentingnya kultur nasional, namun di sisi lain, ada pula yang melanggengkan kultur kolonial.

Kalangan penggiat postkolonial terutama sudah membunyikan peluit perlunya lokalitas untuk mengimbangi preskripsi kolonial yang telah meninabobokkan bangsa-bangsa *native*.

Meminjam Aschroft, et. all, *native* dideskripsikan sebagai berikut.

*The use of the term 'native' to describe the indigenous inhabitants of colonies has a long and chequered history. The root sense of the term as those who were 'born to the land was, in colonialist contexts, overtaken by a pejorative usage in which the term 'native' was employed to categorize those who were regarded as inferior to the colonial settlers or the colonial administrators who ruled the colonies.*²⁴

²² Ibid. hal. 171.

²³ Fanon, Franz. *The Wreath of The Earth*. New York: Grove Press Ink, 1963. hal.206.

²⁴ Aschroft, B., Griffith, G. and Tiffin, H. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London and New York: Routledge, 1998. hal. 158

Menurut Aschroft, kata *native* sendiri sebetulnya kreasi kolonial untuk merendahkan kaum terjajah. Istilah asli dari kata ini adalah mereka yang dilahirkan pada tanah tumpah darah, yang kemudian dipandang oleh kolonial yang menempati tanah tersebut adalah inferior. Bercermin pada pengalaman orang Tionghoa, anak keturunan gelombang imigrasi awal-awal adalah orang-orang yang dilahirkan di Indonesia. Sekalipun mungkin kontroversial, namun harus dikatakan, mereka yang terlahir di Indonesia sesungguhnya juga harus disebut *native (inigenous inhabitants)*.

Ketidakterdayaan *native* dalam berhadapan dengan kreasi kolonial tersebut dapat dimaklumi apabila mengingat penjelasan para poskolonialis tentang konsep diaspora. Secara gamblang, Aschroft dkk. memberikan keterangan sebagai berikut :

“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.”²⁵

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.

Melihat kebudayaan yang tumbuh di kalangan penduduk diasporik ini akan semakin tajam jika menyimak penjelasa postkolonialis lain, Leela Gandhi yang menyebutkan, kaum nasionalis yang secara psikologis merehabilitasi kultural, begitu krusial artinya dalam sejarah bagi pembebasan orang-orang terjajah. Gandhi di sini ia mengiyakan pendapat Fanon, bahwa munculnya barbarisme,

²⁵ Ibid. hal. 69

degradasi dan sifat kebinatangan disebabkan oleh retorika tajam dari misi pemberadaban kolonial. Selanjutnya terjadilah perebutan identitas kultural yang seringkali diperkuat solidaritas internasional. Dalam pemahaman Fanon, klaim-klaim meluas tentang solidaritas ini pada akhirnya mendorong apa yang disebut kultur nasional. Karena itu idealnya menurut Gandhi, kesadaran nasional seharusnya meratakan jalan bagi munculnya komunitas global yang tercerahkan secara etik dan politik.²⁶

Dalam melihat postkolonialisme, Gandhi menyatakan, postkolonialisme merebut wacana postnasional dari perjumpaannya dengan kolonial yang menitikberatkan pada percampuran global antara kebudayaan dan identitas yang dikonsolidasi oleh imperialisme. Selanjutnya tersebarlah berbagai macam istilah dan kategori konseptual dari berbagai analisis yang menguji terjadinya saling penularan dan keintiman yang tidak kentara antara *colonizer* dan *colonized*. Dalam hal ini, Leela Ganddhi mengutip Bhaba dengan meminjam istilah “*hybridity*” dan “*diaspora*” khususnya keluar dari kecakapan analisis dan kekenyalan teori mereka.

*...postcolonialism pursues a postnational reading of the colonial encounter by focussing on the global amalgam of cultures and identities consolidated by imperialism. To this end, it deploys a variety of conceptual terms and categories of analysis which examine the mutual contagion and subtle intimacies between coloniser and colonised. In this regard, the terms “hybridity” and “diaspora”, in particular, stand out for their analytic versatility and theoretical resilience.*²⁷

Gandhi melanjutkan, terdapat tiga kondisi yang tampaknya mengarahkan postkolonial pada postnasionalisme. *Pertama*, suatu institusi dunia akademis yang di tengah globalisasi menekankan adanya wajah homogenitas dunia dalam wilayah elektronik dan ekonomi. Di titik ini batas-batas nasional menjadi berlebihan atau setidaknya tidak lagi bergema di dunia kontemporer. *Kedua*, pemikiran postkolonial berdampak pada postnasional yang tumbuh seiring bertumbuhnya kecurigaan kritis tentang apa yang disebut politik “identitarian”, yaitu berbagai kritik yang mendeteksi bagian metropolitan dalam melestarikan identitas rasial/etnik paling esensial dan *ketiga*, munculnya keterkaitan antara

²⁶ Gandhi, Leela. *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. NSW, Australia: Allen & Unwin. 1998. hal. 123

²⁷ Ibid. hal. 129

postkolonialisme dan postnasionalisme dapat dilihat dari rembesan postkolonial yang mendalam dengan “mantric iterasi” (Istilah dalam bahasa Hindi, khas *cultural studies* India) masa lalu yang diperangi.²⁸

Pemikiran Gandhi yang membedakan dengan postkolonialis sebelumnya termasuk Fanon dan Bhaba adalah kultur nasional sebaiknya dijadikan landasan bagi solidaritas internasional. Dengan menjadi solidaritas internasional, kultur nasional itu dengan sendirinya akan diakui secara internasional. Ia akan menjungkirbalikkan imperialisme, apalagi dengan dukungan dari kalangan akademis yang tidak lagi mengenal sekat maupun pembatasan. Di balik ini sesungguhnya Gandhi seolah ingin semakin memantapkan posisi kultur nasional khususnya dan umumnya, kajian poskolonial itu sendiri.

G. METODE PENELITIAN

Penelitian ini akan menggunakan metode penelitian Kualitatif.

G.1. Rancangan Penelitian

Penelitian ini menggunakan rancangan/ragam penelitian *case study*. Jika meminjam apa yang dipolakan Max Travers, bagian dari metode studi kasus adalah di antaranya dengan teknik Observasi (*Observation*) dan interview (*Interviewing*). Teknik Observasi menurut Max Travers dimungkinkan dengan mengobservasi bermacam hal yang terdengar (*hearings*) selama berminggu atau berbulan untuk mendapatkan contoh yang cukup untuk kepentingan analisis yang dijalankan selama studi. Dengan mengamati apa yang terdengar, diharapkan peneliti mendapatkan gambaran awal untuk proses pengambilan data selanjutnya. Karena itu, selain observasi, dituntut pula penggunaan metode *Indepth-Interview*. Metode ini digunakan untuk mempelajari perspektif sesuatu, boleh jadi berdasarkan observasi, dengan mewawancarai orang-orang mengenai apa yang mereka lakukan (*day-to-day tasks*).²⁹

²⁸ Ibid. hal. 125-128

²⁹ Travers, Max. *Qualitative Research Through Case Studies*. London: Sage Publication. 2001. hal. 2-3. Peneliti mengamati fenomena perayaan Tahun Baru Imlek sejak tahun 2003, ketika pertama kali mengikuti acara perayaan tersebut secara nasional yang diselenggarakan oleh MATAKIN. Namun, mengenai nilai-nilai yang melandasi perayaan itu, sudah sedikit diketahui peneliti pada saat studi strata 1 di Fakultas Filsafat UGM.

Ragam penelitian *case studies* dalam pengertian hampir sama juga disebut Stake dalam Creswell (2003). Stake (1995) menyebutkan motif penggunaan strategi penelitian ini cukup jelas, yaitu untuk mengeksplorasi mendalam atas sebuah program, peristiwa, aktivitas, proses, baik perorangan maupun lebih. Kasusnya sendiri dibatasi oleh waktu dan aktivitas. Peneliti mengumpulkan informasi terperinci dengan menggunakan berbagai prosedur pengumpulan data yang melebihi jangka waktu tertentu.³⁰

Untuk meneliti fenomena Imlek, di sini teknik observasi dan wawancara mendalam sengaja dipilih sebagai metode. Peneliti tidak melakukan *live in*, maupun *participatory research*, namun hanya sebatas mengobservasi dan mewawancarainya sebagai sebuah pilihan kasus.

G.2. Peran Peneliti

Peneliti akan meneliti orang-orang Tionghoa, dan tidak meneliti yang bukan orang Tionghoa. Peneliti berupaya mengonstruksi pengetahuan tentang Tahun Baru Imlek berdasarkan pemahaman dan pemaknaan orang Tionghoa sendiri serta didukung beragam literatur tentang Tahun Baru Imlek. Peneliti juga memperhatikan dinamika yang mengiringi pemaknaan dan perayaan Tahun Baru Imlek.

G.3. Prosedur Pengumpulan Data

Berdasarkan strategi di atas, karena itu peneliti menarik data dengan melacak sumber informasi tertulis dan juga dengan wawancara para informan lebih kurang 24 orang Tionghoa yang merayakan Imlek, baik orang-orang Tionghoa awam, massa biasa, maupun kalangan elite dengan memperhatikan keragaman asal daerah dan juga afiliasi keyakinan. Peneliti memulai dahulu dari *key informan* yang kemudian berdasarkan diskusi dengan *key informan*, dilanjutkanlah wawancara dengan informan lain yang baik yang dikenalnya maupun tidak dikenalnya, atau hasil penelusuran peneliti.

³⁰ Creswell. John W. *Research Design. Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches. Second Edition*. London: Sage Publication. 2003. hal. 15.

G.4. Lama Penelitian

Penelitian ini memakan waktu cukup lama, sejak peneliti mendengar dan mengenal lebih dekat perayaan Tahun Baru Imlek secara nasional tahun 2003. Setelah itu terus mengikuti dinamika orang Tionghoa, termasuk dalam merayakan Tahun Baru Imlek. Namun untuk kepentingan proses studi magister, lamanya penelitian itu berlangsung 4 bulan untuk tahap turun lapangan, 1 bulan tahapan analisis data, dan 1 bulan tahap penulisan hasil penelitian.

G.5. Analisa dan Interpretasi Data

Tahapan analisis dan interpretasi data ini, menurut Creswell (2003) dapat diringkas sebagai berikut³¹ :

G.4.1. Mengorganisir dan mempersiapkan data.

Di sini dilakukan klasifikasi data berdasar sumber informasinya, baik menyangkut hasil wawancara, pengamatan, dokumen, atau data visual.

G.4.2. Membaca keseluruhan data.

Hal ini dilakukan untuk membangun “sense” atas data dan untuk merefleksikan makna (secara umum) berdasarkan catatan-catatan peneliti atas kecenderungan data (*reflective notes* atau *analytical notes*).

G.4.3. Pengkodean data.

Di sini akan dilakukan pengkodean data berdasarkan klasifikasi analisisnya yang tentu saja berdasarkan subjektivitas peneliti. Langkah ini sangat penting untuk menentukan mengonstruksi data berdasarkan pendekatan etik oleh peneliti.

G.4.4. Merepresentasikan deskripsi dan tema-tema yang ada ke dalam narasi kualitatif dengan cara penyajian data dengan menginterpretasikan atau memaknai data.

Di sini peneliti akan memunculkan pemahaman individu yang kemudian dikaitkan dengan konteks pengalaman, sejarah dan budaya pribadinya. Kemudian membandingkan dengan temuan-temuan studi lain (kajian teoritis) dan memverifikasi data pada teori tertentu.

³¹ Ibid. hal. 181-199