



UNIVERSITAS INDONESIA

**PERGULATAN KOMUNITAS TIONGHOA HINDU
ANTARA IDENTITAS DAN INTEGRASI**

TESIS

**I GUSTI MADE ARYA SUTA WIRAWAN
1006745745**

**PEMBIMBING :
HANNEMAN SAMUEL, PH.D**

**FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
PROGRAM MAGISTER SOSIOLOGI
DEPOK
JUNI 2012**



UNIVERSITAS INDONESIA

**PERGULATAN KOMUNITAS TIONGHOA HINDU
ANTARA IDENTITAS DAN INTEGRASI**

TESIS

Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister

**I GUSTI MADE ARYA SUTA WIRAWAN
1006745745**

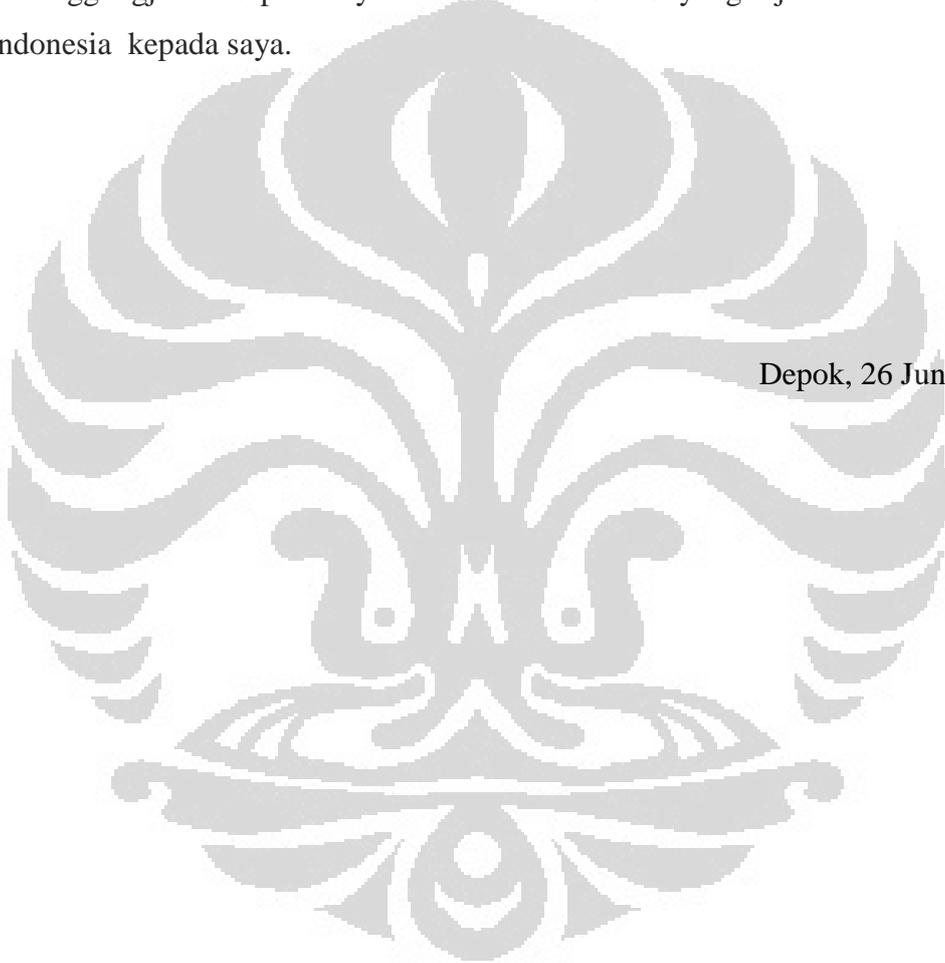
**FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
PROGRAM MAGISTER SOSIOLOGI
DEPOK
JUNI 2012**

SURAT PERNYATAAN

Saya yang bertanda tangan dibawah ini dengan sebenarnya menyatakan bahwa tesis ini saya susun tanpa tindakan plagiarisme sesuai dengan peraturan yang berlaku di Universitas Indonesia

Jika dikemudian hari ternyata saya melakukan tindakan plagiarisme, saya akan bertanggungjawab sepenuhnya dan menerima sanksi yang dijatuhkan oleh Universitas Indonesia kepada saya.

Depok, 26 Juni 2012



HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

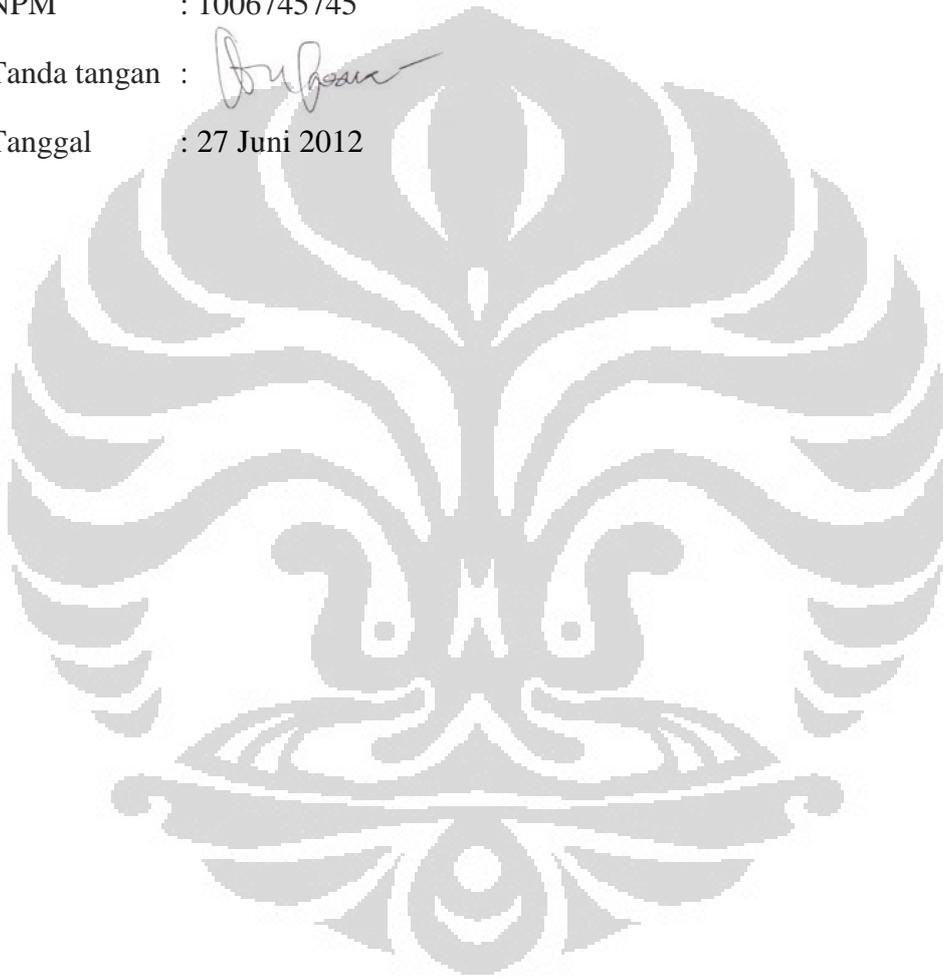
Tesis ini adalah hasil karya saya sendiri, dan semua sumber baik yang dikutip maupun yang dirujuk telah saya nyatakan dengan benar.

Nama : I Gusti Made Arya Suta Wirawan

NPM : 1006745745

Tanda tangan : 

Tanggal : 27 Juni 2012

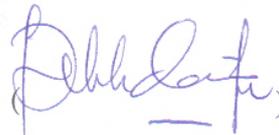


HALAMAN PENGESAHAN

Tesis ini diajukan oleh :
Nama : I Gusti Made Arya Suta Wirawan
NPM : 1006745745
Program Studi : Sosiologi
Judul Tesis : Pergulatan Komunitas Tionghoa Hindu,
Antara Identitas dan Integrasi

Telah berhasil dipertahankan dihadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Magister Sains pada Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia

PANITIA PENGUJI

Ketua Sidang : Lugina Setyawati, Ph.D ()
Sekretaris Sidang : Lidya Triana, M.Si ()
Pembimbing : Hanneman Samuel, Ph.D ()
Penguji Ahli : Daisy Indira Yasmine, M.Soc, Sci ()

Ditetapkan di : Depok
Tanggal : 27 Juni 2012

KATA PENGANTAR

Astungkara saya panjatkan kepada Brahma Sang Maha Pencipta dan Pengatur Alam Semesta, berkat limpahan berkah beliau lah saya dapat berkarma baik yakni menyelesaikan tesis ini dalam kurun waktu yang sepatutnya. Penulisan tesis ini dilakukan dalam rangka memenuhi prasyarat saya sebagai seorang akademisi. Saya menyadari bahwa, tanpa bantuan dan bimbingan dari berbagai pihak, dari masa perkuliahan sampai pada penyusunan tesis ini, sangatlah sulit bagi saya untuk menyelesaikan tesis ini. Oleh karena itu, saya mengucapkan terima kasih kepada:

- 1) Hanneman Samuel, Ph.D selaku dosen pembimbing yang telah menyediakan waktu, tenaga, dan pikiran untuk mengarahkan saya dalam penyusunan tesis ini;
- 2) Ibu Lugina Setyowati, Ph.D selaku ketua Program dan Pembimbing Akademika saya yang banyak memberikan bantuan dan dukungan dalam menyelesaikan segala bentuk permasalahan yang terkait dengan kebijakan
- 3) Daissy Indira Yasmine, M.Soc, Sci selaku penguji ahli saya. Terima kasih banyak berkat masukan dan kritikan yang membuat Tesis ini menjadi sempurna;
- 4) Pihak STAH Dharma Nusantara Jakarta, dalam hal ini Prof. Dr. Ir. I Made Kartika D., Dipl.-Ing. yang telah banyak membantu dalam memberikan kesempatan, dorongan serta semangat dalam menyelesaikan tesis ini;
- 5) Mbok Ketut Rusmini, Ketut Budiawan, Mbak Sri, Ketut Sumerta dan Ika Susanti yang senantiasa membantu saya dalam menyelesaikan seluruh tugas kantor yang seharusnya menjadi tanggungjawab saya;
- 6) Semangat dan inspirasi dari Alm. Ayah dan juga dukungan dari Ibunda tercinta, kakak dan adik saya, keluarga di Bali, Om Ngurah dan Tante Sayu, dukungan moral dan material kalian sangat berarti;
- 7) My Beloved Bunga Noladika sebagai sosok yang *mempush* saya untuk mengambil program magister di Universitas Indonesia;
- 8) Kadek Ari Sudana, sebagai *gatekeeper* yang mengantarkan saya ke depan pintu gerbang Chikung Bio dan mempertemukan saya dengan komunitas Tionghoa Hindu;
- 9) Suhu Aseng, Pak Ruslan dan juga Donny, xie xie untuk seluruh informasinya;
- 10) Teman-teman S2 saya, Laila Zaskia, Anggi Afriansyah, Sakti, Mbak Sukma, Viero Veronica dan juga Glen Felix yang terlalu banyak saya repotkan akibat kesibukan saya menyelesaikan tugas dari instansi tempat saya bekerja;
- 11) Teman-teman dari Program, Mbak Rini, Mas Agus, Mas Santoso dan Mbak Lidya yang sudah membantu segala penyelesaian administrasi saya;
- 12) Serta berbagai pihak yang tak bisa saya sebutkan satu per satu yang telah berjasa membantu saya dalam menyelesaikan swadharma saya sebagai mahasiswa.

Semoga Tesis ini cukup layak dan bermanfaat bagi yang membaca. Mohon maaf jika terdapat kata, kalimat atau paragraf yang tidak pada padanan akademik dan ilmiah.

Depok, 26 Juni 2012

Penulis

**HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai civitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan dibawah ini :

Nama : I Gusti Made Arya Suta Wirawan

NPM : 1006745745

Program studi : Sosiologi

Departemen : Sosiologi

Fakultas : Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP)

Jenis karya : Tesis

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak Bebas Royalti Noneksklusif** (*Non-exclusive Royalty-Free Right*) atas karya ilmiah saya yang berjudul :

“Pergulatan Komunitas Tionghoa Hindu, Antara Identitas dan Integrasi”

Beserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti Noneksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia/formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (database), merawat, dan mempublikasikan tugas akhir saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Depok

Pada tanggal : 26 Juni 2012

Yang menyatakan



(I Gusti Made Arya Suta Wirawan)

Nama : I Gusti Made Arya Suta Wirawan
Program Studi : Sosiologi
Judul : Pergulatan Komunitas Tionghoa Hindu,
Antara Identitas dan Integrasi

ABSTRAK

Di saat banyak orang Tionghoa yang sudah kokoh dengan identitas keagamaannya sebagai seorang Nasrani, Islam, dan Buddha, serta diakuinya Kong Hu Cu sebagai agama yang paling erat dengan identitas etnik orang Tionghoa di Indonesia, namun kenyataannya terdapat sebuah komunitas Tionghoa yang memilih untuk memeluk agama Hindu yang dianggap sebagai agama minoritas. Bagi sebagian besar orang, hal ini tentu menjadi pertanyaan. Selama ini publik terjerembab pada sebuah bentuk stereotipe tentang orang Tionghoa yang dianggap oportunistis yakni berlindung di bawah pengaruh penguasa atau struktur dominan. Di sisi yang lain, masyarakat menilai bahwa Hindu bukan agama mayoritas sehingga sedikit banyak mempengaruhi peluang-peluang positif yang akan di raih oleh orang Tionghoa itu sendiri. Penelitian yang bersetting di Jakarta ini ingin menjelaskan tentang alasan orang Tionghoa memilih Hindu sebagai identitas keagamaan mereka serta usaha mereka dalam mempertahankan identitas mereka ini. Selain memaparkan tentang dinamika sejarah komunitas mereka, penelitian ini juga mau menjelaskan tentang mengapa integrasi antara Tionghoa dan Hindu menjadi sesuatu yang sulit untuk dilakukan (paling tidak untuk saat ini).

Kata Kunci: Identitas, Tionghoa, Hindu, Hibriditas

Name : I Gusti Made Arya Suta Wirawan
Study Program : Sociology
Judul : The Struggle of Hindu Tionghoa Community,
Between Identity and Integration

ABSTRACT

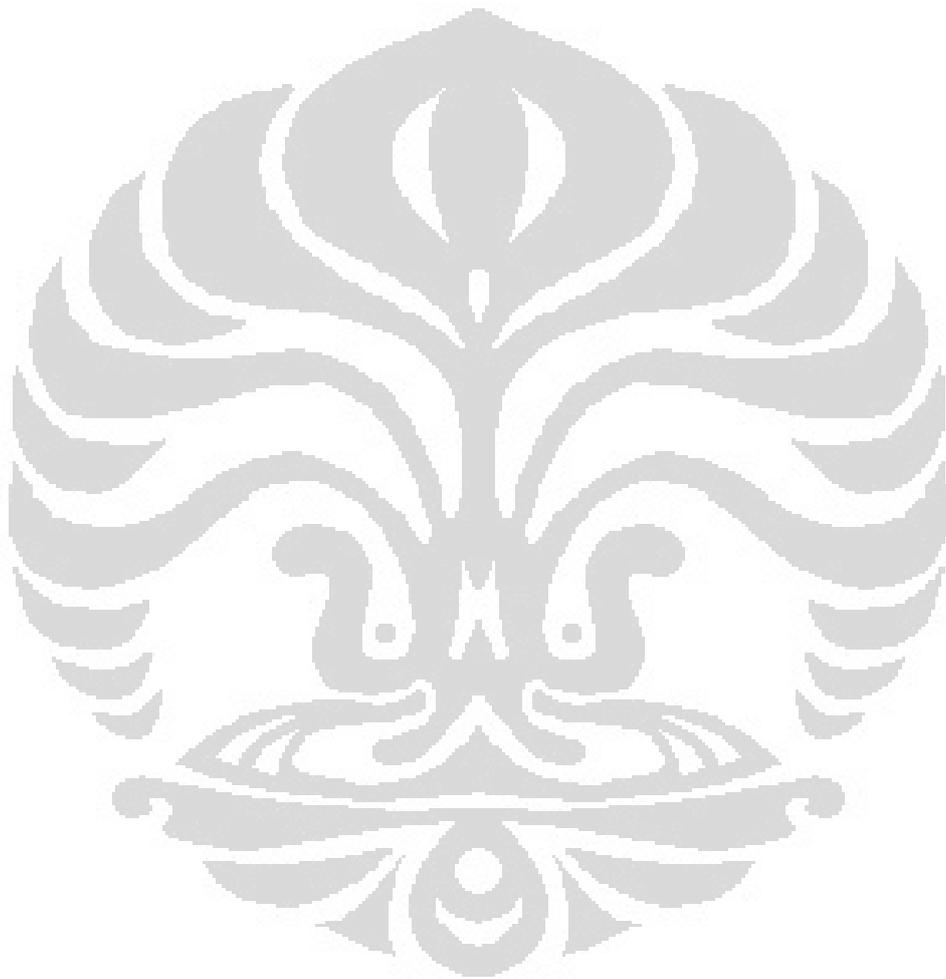
While many Chinese people who have strong religious identity as a Christian, Islam, and Buddhism, as well as recognition of Confucianism as a religion that most closely with the ethnic identity of the Chinese in Indonesia, but in reality there is a Chinese community that chose to convert to Hinduism which is considered as a minority religion. For most people, this is certainly a question. During the public this fall on a form stereotypes about people who are considered opportunistic Tionghoa which was under the influence of the ruling or dominant structure. On the other hand, the community considered that the majority Hindu religion is not so much affect slightly positive opportunities that will be achieved by the Tionghoa itself.

This Research that takes place in Jakarta is to explain about the reason the Chinese chose their religious identity of Hindus as well as their efforts in maintaining their identity is. In addition to describing the dynamics of the history of their community, this study would also explain why the integration between the Tionghoa and the Hindu to be something difficult to do (at least for now).

Keywords: Identity, Chinese, Hindu, Hibridity

DAFTAR ISI

BAB 1 PENDAHULUAN	
1.1 Latar Belakang Masalah	1
1.2 Rumusan Masalah	13
1.3 Pertanyaan Penelitian	15
1.4 Signifikansi Penelitian	15
1.5 Tujuan Penelitian	16
BAB 2 TINJAUAN PUSTAKA DAN KERANGKA KONSEPTUAL	18
2.1 Tinjauan Pustaka	18
2.1.1 Tinjauan Penelitian Sebelumnya	18
2.2 Kerangka Konseptual	20
2.2.1 Identitas Menurut Manuel Castells	20
2.2.2 Hubungan Antar Etnik	29
2.2.3 Identitas dan Hibriditas	31
BAB 3 METODE PENELITIAN	36
3.1 Pendekatan Penelitian	36
3.2 Jenis Data yang Dikumpulkan	37
3.3 Peran Peneliti	37
3.4 Pemilihan Lokasi Penelitian	38
3.5 Penentuan Informan	40
3.6 Teknik Pengumpulan Data	41
3.7 Teknik Analisis Data	42
3.8 Strategi Validasi Temuan Lapangan	43
3.9 Proses Penelitian	44
3.10 Jadwal Penelitian	47
BAB 4 DINAMIKA PEMBENTUKAN IDENTITAS TIONGHOA HINDU	48
4.1 Sketsa Orang Tionghoa Hindu di Jakarta	48
4.2 Chikung Bio, Sebuah Identitas Legitimatif	56
4.3 Komunitas Tionghoa Hindu dalam Konteks Hibriditas Kultural	61
BAB 5 KOMUNITAS TIONGHOA HINDU MEMPERTAHANKAN IDENTITASNYA	78
5.1 Strategi Komunitas Tionghoa Hindu Mempertahankan Identitas	79
5.1.1 Kontestasi dan Negosiasi dalam Relasi Tionghoa Hindu-Tionghoa Buddha	80
5.1.2 Kontestasi dan Negosiasi dalam Relasi Tionghoa Hindu-Hindu Bali	87
5.2 Masa Depan Komunitas Tionghoa Hindu: Antara <i>Resistance Identity</i> dan <i>Project Identity</i>	107
BAB 6 KESIMPULAN DAN SARAN	113
6.1 Kesimpulan	113
6.2 Saran	118
DAFTAR REFERENSI	120
Lampiran 1 Pedoman Wawancara	123
Lampiran 2 Transkrip Wawancara	126



BAB 1

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah

Sejak jaman orde baru banyak dari kebijakan dan undang-undang mengenai keturunan Tionghoa yang menyebabkan timbulnya batasan-batasan yang menahan perkembangan identitas kebudayaan Tionghoa¹. Sebagai contoh Instruksi Presiden No.14 1967 tentang Agama, Kepercayaan dan Adat istiadat Cina. Undang-undang ini melarang mengamalkan perayaan Hari Raya Tionghoa, penggunaan bahasa Tionghoa, dan adat istiadat yang sama, di depan umum. Selain ini, undang-undang ini, walaupun tidak langsung, menolak agama Kong Hu Chu sebagai agama resmi Indonesia. Instruksi ini dicabut oleh Keputusan Presiden tentang Pencabutan Instruksi Presiden No.14 tahun 1967 tentang Agama, Kepercayaan dan Adat istiadat Cina. Bisa dikatakan bahwa

¹ Dalam tulisan Sie Hok Tjwan dengan judul Sejarah Keturunan Tionghoa Yang Terlupakan, (www.indonesiamedia.com, Nopember 1999) dijelaskan bahwa sekitar akhir abad ke-19 diambil jalan tengah penggunaan istilah Tiongkok yang diambil dari terjemahan Chung Kuo. Pada tahun 1901, didirikan organisasi Tionghoa Hwee Kwan yang dipengaruhi oleh gerakan pembaruan di daratan Tiongkok. Organisasi ini dipimpin oleh Kang Yu Wei, Liang Chi Chao, dan Phoa Keng Hek di Jakarta. Organisasi ini bertujuan mengembangkan adat-istiadat dan tradisi Tionghoa sesuai ajaran-ajaran Kong Hu Cu dan mengembangkan ilmu pengetahuan, terutama di bidang tulis-menulis dan bahasa. Penggunaan kata Tionghoa juga terpengaruh gerakan Sun Yat-sen untuk meruntuhkan dinasti Ching dan menggantinya dengan "Chung Hwa Ming Kuo" atau "Republik Tiongkok". Sejak saat itu, mereka menyebut diri mereka dengan istilah Tionghoa, yaitu dialek Hokkian dari kata bahasa Mandarin Chung Hwa, dan menolak disebut Cina.

Pada tahun 1928, tokoh pergerakan Indonesia yang merasa "berhutang budi" kepada masyarakat Tionghoa karena koran-korannya banyak memuat tulisan pemimpin pergerakan tersebut. Sepakat mengganti sebutan Cina dengan Tionghoa. Koran Sin Po adalah koran pertama yang mengganti sebutan Hindia-Belanda menjadi Indonesia pada setiap penerbitannya, dan juga koran pertama yang memuat teks lagu Indonesia Raya ciptaan W.R. Supratman. Dalam teks penjelasan UUD 1945 kata yang digunakan adalah Tionghoa, bukan Cina. Semua itu terus berlangsung sampai jatuhnya Pemerintahan Presiden Soekarno, digantikan rezim Orde Baru .

Sejak itu istilah "Tionghoa" digunakan bersama sebagai padanan istilah "Cina" yang sudah populer lebih dahulu.

Pada tahun 1948, pada masa pemerintahan Presiden Soekarno selepas kemerdekaan, Indonesia mengalami keadaan genting menyangkut keberadaan dan penamaan "Cina" dan "Tionghoa". Adanya pemberontakan PKI di Madiun disinyalir mendapat dukungan dari Partai Komunis di RRC dan adanya dukungan dari beberapa Tionghoa, akibatnya secara umum Tionghoa dicurigai secara politik.

hukum-hukum ini sudah menghegemoni secara superfisial. Hal ini dikarenakan undang-undang tersebut telah mengganggu beberapa kaitan penting dengan kebudayaan Tionghoa dalam masyarakat keturunan Tionghoa, yaitu kemampuan berbahasa Tionghoa dan pemindahan dari kepercayaan tradisional Tionghoa ke agama yang lain (Kristen, Katolik dan Islam).

Namun keadaan negeri telah berubah. Reformasi pun bergulir dan pergantian era menuju masyarakat plural yang tak lagi artifisial telah dimulai. Globalisasi pun semakin menerabas ke seluruh tatanan kehidupan sosial. Pada saat masyarakat tengah mengalami perubahan nilai karena desakan kultur global, pola dan cara pandang modernitas mengalami tantangan yang serius. Bahkan strategi modernitas kehilangan maknanya dan tidak lagi bisa bekerja dalam kondisi posmodern (Ritzer, 2004: 339). Strategi pembauran yang dianjurkan oleh rezim orde baru tidak lagi efektif dan bisa dikatakan gagal. Orde Baru memandang perbedaan yang ada di masyarakat sebagai ancaman yang harus dilenyapkan, sementara desakan keterbukaan akibat globalisasi telah mengubah pandangan masyarakat. Kondisi posmodern menghadirkan perbedaan sebagai kekayaan. Situasi ini juga menyebabkan terjadinya peleburan entitas perbedaan satu sama lain sehingga perbedaan itu sendiri menjadi semakin kabur (Delanty, 2003: 104-105).

Seperti yang disimpulkan oleh sebagian besar penelitian mengenai pembauran di Indonesia bahwa penghapusan lengkap hubungan atau kaitan kebudayaan Tionghoa yang dimaksudkan untuk menggantikan identitas dan kebudayaan Indonesia kerap berujung pada kegagalan dan bahkan tak jarang menimbulkan masalah baru. Penelitian yang dilakukan oleh Erinkite (2004) menjelaskan bahwa terdapat beberapa alasan atas kegagalan ini, tetapi alasan utama untuk ini adalah pemikiran yang melatarbelakangi hukum-hukum ini. Pemerintahan Suharto tidak mempertimbangkan bahwa percobaan memaksa masyarakat Tionghoa menghilangkan kebudayaan mereka akan mengasingkan masyarakat ini. Ada beberapa pertimbangan yang menyebabkan hukum-hukum ini mengasingkan orang keturunan Tionghoa. Pertama, karena hukum ini

mengidentifikasi masyarakat sebagai bagian yang terpisah secara langsung dan tidak langsung. Dan hukum-hukum ini menyebabkan dan membantu terciptanya perasaan tertindas.

Alasan kedua yang menjelaskan mengapa undang-undang ini tidak pernah mencapai pembauran lengkap adalah bahwa timbulnya perasaan tantangan yang menyebabkan banyak dari masyarakat ini menjadi ingin memegang kaitan dengan kebudayaannya menjadi lebih ketat. Bandingkan hal ini dengan situasi masyarakat saat ini di mana terdapat kebebasan dalam mengamalkan adat istiadat, mungkin perasaan ini tidak berada atau terpegang sekuat sekarang. Bahkan tak jarang dari orang Tionghoa sekarang yang kembali menunjukkan diri dan bangga sebagai seorang Tionghoa.

Maka dari itu, sejak jaman orde baru pembauran antara orang pribumi dengan orang Tionghoa menjadi sebuah masalah yang sangat pelik karena kerap melibatkan aparat negara. Nurhadiantomo (2004:201) menjelaskan bahwa program pembauran yang lebih dikenal dengan asimilasi dibedakan dengan program integrasi. Integrasi dilakukan dengan tetap mempertahankan identitas kecinaan, sebagai suku yang sederajat dengan suku-suku lain di Indonesia. Sedangkan konsep asimilasi (pembauran) berarti menghilangkan identitas kecinaan itu secara berangsur-angsur. Seminar Kesadaran Nasional tanggal 13-15 Januari 1961 menyimpulkan bahwa yang dimaksud asimilasi bagi WNI keturunan Tionghoa adalah masuk dan diterimanya seorang yang berasal dari keturunan Tionghoa ke dalam tubuh bangsa Indonesia tunggal sedemikian rupa sehingga akhirnya golongan yang khas tidak ada lagi.

Secara etimologis, asimilasi bermakna membuat mirip atau serupa, makna sosialnya adalah melebur dan membaur pada komunitas yang lebih besar. Bagi kelompok yang sudah berasimilasi maka mereka harus membaur atau melebur kepada komunitas yang lebih besar dan biasanya lebih berkuasa. Peleburan atau pembauran ini dilakukan kelompok kecil ke kelompok besar karena motivasi identifikasi diri (identitas), tekanan politis dan kultural atau

karena kelemahannya sebagai kelompok kecil (minoritas) di tengah kelompok yang jauh lebih besar.

Ide keharusan asimilasi bagi warga Tionghoa Indonesia telah bergulir sejak awal masa kemerdekaan. Sejak awal masa revolusi telah dibentuk sebuah lembaga yang khusus membicarakan masalah Tionghoa Peranakan dan Bangsa Asing (Urusan Peranakan dan Bangsa Asing) didirikan di bawah kementerian atau Departemen Dalam Negeri. Tugasnya adalah mengadvokasi upaya asimilasi semua kelompok minoritas.

Ibnu Mujib (2009) mengatakan bahwa pada tahun 1932, sejumlah tokoh politik Tionghoa Peranakan dari Partai Tionghoa Indonesia (PTI) menyatakan tekad asimilasi. Tekad ini semakin mengental pada periode berikutnya pada masa pergolakan politik di akhir masa kepresidenan Ir. Sukarno, dan tarik menarik hubungan RI dan Republik Rakyat Tionghoa (RRT). Gerakan asimilasi ini kemudian diformalkan ketika digulirkan pada sebuah seminar Kesadaran Nasional tanggal 13-15 Januari 1961 di Bandung, Ambarawa. Seminar ini menghasilkan Piagam Asimilasi yang isinya menyebutkan pernyataan keyakinan atas terwujudnya cita-cita nasional melalui asimilasi. Asimilasi dan nasionalisme merupakan pengkristalan ideologi yang dimunculkan dari seminar ini.

Pembauran melalui konversi agama dinilai efektif untuk menghilangkan stereotipe, dan konversi ke agama Islam dinilai lebih efektif dibanding pembauran melalui konversi ke agama Kristen atau Budha. Begitu banyak justifikasi mengenai keefektifan atas pengkonversian ini seperti banyaknya leluhur Tionghoa (Cina) yang beragama Islam, kerajaan Demak yang merupakan kerajaan Islam di Jawa didirikan oleh keturunan Tionghoa (Raden Fatah), meski bukti-bukti historis dan literatur tentang hal itu tidak banyak diungkap, bahkan di zaman rezim Orde Baru banyak buku-buku di antaranya yang dilarang beredar. Alasan lainnya, Islam adalah agama mayoritas di Indonesia sehingga ketika memeluk Islam, seorang Tionghoa akan menjadi

bagian dari mayoritas sehingga lebih bisa diterima. Dengan memeluk Islam pula, tidak akan ada lagi masalah dalam hubungan “pribumi-nonpribumi”.

Namun tidak semua orang Tionghoa menempuh cara ini untuk mengekspresikan cara berada mereka sebagai anggota masyarakat Indonesia. Seperti halnya pada penelitian kali ini di yang akan menjelaskan tentang perjalanan orang Tionghoa Indonesia yang lebih memilih agama Hindu, sebuah agama minoritas, yang secara atributif didominasi oleh salah satu suku di Indonesia (Bali) dan secara politik tidak lebih kuat dibanding seluruh agama yang diakui oleh pemerintah di Indonesia. Dan hingga kini mereka masih bertahan dan terus mengembangkan diri.

Sesuai data dari Pembina Masyarakat Hindu Kementerian Agama Wilayah DKI yang mengabadikan peristiwa upacara *sudi wadani*² yang dilakukan terhadap warga Tionghoa sekitar lima tahun yang lalu, tepatnya pada Minggu 16 Desember 2007, di mana ketika itu sebanyak 48 orang Tionghoa dikukuhkan melalui proses *sudi wadani* yang dipimpin oleh Pedanda³ Gede Panji Sogatha. Acara ini berlangsung di Chikung Bio, Penjaringan, Jakarta Utara. Upacara itu juga dihadiri oleh orang Hindu non Tionghoa dari berbagai wilayah di Jabodetabek. Termasuk pejabat-pejabat struktural dari Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Hindu Kementerian Agama RI, Pembimas Hindu DKI Jakarta, Ketua PHDI⁴ (Parisadha Hindu Dharma Indonesia) DKI Jakarta, dan perwakilan PHDI Pusat. Juga hadir perwakilan dari WHDI (Wanita Hindu Dharma Indonesia) Pusat dan DKI Jakarta. Pada acara ini, hadir pula PHDI Sumatra Utara dan Keluarga Besar Umat Tionghoa Hindu Sumatra Utara.

² Secara sosiologis dianggap sebagai sebuah pengkonversian keyakinan individu, komunitas atau masyarakat untuk memeluk Agama Hindu. Dalam upacara ini juga dilaksanakan proses pelegitimasi secara otentik berupa surat yang menerangkan bahwa yang bersangkutan telah beragama Hindu. Sudhi Wadani kerap dilakukan pada acara pernikahan Umat Hindu yang menikah dengan pasangan yang awalnya Non Hindu.

³ Sebutan untuk pemimpin Agama Hindu di Indonesia.

⁴ Parisada atau parisad merupakan majelis umat Hindu. Di Indonesia majelis ini bernama Parisadha Hindu Dharma Indonesia. Secara struktur kelembagaan, parisada memiliki cabang di seluruh Indonesia yang terbagi ke dalam propinsi hingga kabupaten-kota atau wilayah.

Menurut keterangan Ketua PHDI DKI Jakarta ketika itu, Bapak I Ketut Bantas, yang ketika itu hadir dalam sambutannya menegaskan bahwa tidak ada orang Tionghoa yang hadir yang diHindukan, karena mereka sebenarnya memang umat Hindu, yang ada hanyalah pengukuhan sebagai umat Hindu. Dan seperti yang disampaikan oleh tokoh Tionghoa Hindu, bahwa selama ini mereka selalu melaksanakan ritual pada setiap hari raya Hindu. Umat Tionghoa Hindu selalu melakukan ritual persembahyangan saat purnama dan *tilem* (bulan gelap), di samping tetap melaksanakan seluruh ritual khas “budaya” Tionghoa. Memang ada beberapa penjelasan sejarah tentang perjalanan ajaran Hindu dari India hingga ke daratan Tiongkok, kemudian ke Asia Tenggara, khususnya Jawa dan Bali.

Selain itu, terdapat sebuah hasil penelitian (Skripsi)⁵ yang berjudul “Peran Upacara *Sudi Wadani* Pada Perkawinan Etnis Tionghoa Dalam Membentuk Keluarga Sukhinah” yang menurut peneliti merupakan skripsi yang sangat menarik karena pada skripsi inilah dideskripsikan bagaimana komunitas Tionghoa Hindu melakukan berbagai bentuk adaptasi baik dari segi sosial maupun implementasi nilai-nilai ajaran Hindu di Indonesia yang secara umum direproduksi oleh kebudayaan Bali. Hasil penelitian itu menunjukkan bahwa 58,8% telah mengetahui makna upacara *Sudi Wadani*, walaupun 41,2% responden menjawab belum mengetahui makna upacara *Sudi Wadani* dengan alasan upacara *Sudi Wadani* yang mereka laksanakan ‘hanya’ sebagai bentuk penegasan warga Cikung Bio menjadi umat Hindu dengan etnis Tionghoa. Untuk mengetahui apakah benar sebageian umat Hindu etnis Tionghoa mengetahui makna *Sudi Wadani*, ketika itu peneliti mengadakan wawancara dengan beberapa umat Hindu etnis Tionghoa di Chikung Bio. Berdasarkan hasil wawancara tanggal 20 September 2009 dapat diketahui bahwa memang benar sebageian besar umat Hindu etnis Tionghoa di Chikung Bio telah mengetahui makna upacara *Sudi Wadani* tetapi hanya sebatas penegasan diri menajdi umat

⁵ Luh Dewi Ariani. Judul Skripsi: *Peran Upacara Suddhi Wadani Pada Perkawinan Etnis Tionghoa Dalam Membentuk Keluarga Sukhinah*. Sekolah Tinggi Agama Hindu Dharma Nusantara Jakarta. 2009

Hindu karena selama ini umat Hindu etnis Tionghoa merasa dirinya telah meyakini ajaran Hindu dengan tradisi leluhur Tionghoa.

Secara sosiologis, masyarakat Tionghoa di Indonesia sering dianggap sebagai kelompok yang homogen. Tidak hanya itu, berbagai bentuk stigma (negatif) juga kerap ditujukan kepada mereka. Kekeliruan ini tentu dibangun berdasarkan sejarah dan relasi sosial yang kelim antara orang-orang yang menganggap mereka sebagai yang 'murni' pribumi. Padahal, sebagai minoritas, orang Tionghoa di Indonesia justru sangat heterogen. Secara kebudayaan, peranakan Tionghoa telah cukup berbaur akan tetapi mereka masih tidak diterima sebagai bagian dari bangsa Indonesia. Hal ini karena bangsa Indonesia diartikan oleh negara secara sempit. Hanya pribumi yang bisa diterima sebagai bagian dari bangsa Indonesia. Padahal, pada masa lalu banyak pemimpin Indonesia yang pribumi berpendapat bahwa konsep bangsa itu adalah konsep budaya dan politik bukan ras.

Peninjauan sejarah pemikiran politik minoritas Tionghoa di Indonesia menunjukkan bahwa persepsi orang Tionghoa tentang posisi mereka di Indonesia pun berubah sesuai dengan perubahan masyarakat. Kerusuhan-kerusuhan yang menimpa etnis Tionghoa antara lain pembunuhan massal di Jawa 1946-1948, peristiwa rasialis 10 Mei 1963 di Bandung, 5 Agustus 1973 di Jakarta, Malari 1974 di Jakarta, Kerusuhan Mei 1998 di beberapa kota besar seperti Jakarta, Medan, Bandung, Solo, serta berbagai kerusuhan rasial lainnya.⁶

Sejarah menjelaskan bahwa pada tahun 1963 Sukarno pernah mencetuskan konsep bangsa Indonesia yang majemuk. Ia mengatakan bahwa Bangsa Indonesia terdiri atas banyak suku, jawa, sunda, batak dan suku peranakan Tionghoa. Sayangnya konsep semacam ini telah dicampakkan oleh pemerintah Orde Baru. Konsep bangsa yang realistis merupakan salah satu kunci pemecahan masalah Tionghoa di Indonesia. Masalah tersebut juga

⁶ Ongkhokham. 2008. *Anti Tionghoa, Kapitalisme Tionghoa dan Gerakan Tionghoa: Sejarah Etnis Tionghoa di Indonesia*. Komunitas Bambu: Depok. Hal. 7

terdapat aspek ekonominya dan sistem ekonomi yang adil penting dalam penyelesaian masalah tersebut. Namun masalah identitas Tionghoa ini penting dalam penyelesaian masalah tersebut. Masalah identitas Tionghoa saat ini lebih kompleks dan lebih sukar untuk diselesaikan karena banyak faktor baru yang harus diperhitungkan atas bangkitnya etnisitas di seluruh dunia dan kebangkitan RRC sebagai kekuatan ekonomi. Kedua faktor ini mungkin akan memperlambat proses integrasi orang Tionghoa di Indonesia. Namun, untuk memupuk situasi yang lebih kondusif untuk membangun ekonomi dan memelihara kestabilan sosial dan politik sebagai langkah pertama yang positif pemerintah perlu mengambil semua peraturan yang bersifat diskriminatif.⁷

Orang Tionghoa Hindu yang berada di Jakarta memiliki perbedaan baik dari sejarah, pelaksanaan ritual serta pembentukan identitas mereka. Penggunaan berbagai macam simbol dan pelaksanaan ritualnya masih bercorak kebudayaan Tionghoa secara umum. Jika mengacu pada konsep agama secara umum, tidak terlihat bentuk integrasi keagamaan mereka dengan Hindu secara umum yang ada di Jakarta. Secara stereotipe, manifestasi yang paling umum dan terbuka dari agama Tionghoa bagi semua orang Tionghoa memang klenteng. Namun klenteng ini bukan seperti gereja atau masjid. Orang pergi ke klenteng untuk meminta pertolongan dari kekuatan-kekuatan supranatural untuk keperluan sehari-hari seperti penyembuhan penyakit, nasehat karier, usaha jodoh, minta rezeki dan seterusnya. Pun tidak ada upacara-upacara resmi atau umum seperti hari Minggu bagi Gereja Kristen atau Jum'atan bagi Islam. Hanya pada hari-hari besar dan pada tanggal 15 menurut kalender bulan (*lunar calendar*) Tionghoa diadakan sedikit upacara sembahyangan dan orang-orang yang merasa diberkahi oleh klenteng memberi sumbangan-sumbangan kepada orang miskin, yatim piatu, atau rumah jompo dan lain-lain. Kendati demikian, klenteng memberi sumbangan-sumbangan kepada orang miskin, yatim piatu, atau rumah jompo dan lain-lain. Kendati demikian, klenteng sebenarnya

⁷ Ibnu Mujib. 2009. *Pembaوران Agama dan Strategi Politik Kebudayaan: Kontestasi Identitas Etnis Dalam Narasi Masyarakat Multikultur*. Jurnal el-Harakah, Vol. 11, No. 2, hal. 118.

berperan kecil sekali dalam kehidupan agama, namun klenteng tetap dianggap sebagai institusi lokal yang bersejarah, menyimpan tradisi dan secara psikologis penting.⁸

Sampai sekarang latar belakang identitas budaya orang Tionghoa dianggap jauh lebih penting daripada identitas agama. Karena baik definisi atau kategorisasi terhadap agama-agama, terutama kepercayaan Asia Timur sukar diukur secara universal. Lebih-lebih untuk didefinisikan dalam kerangka agama-agama monoteistik seperti Yahudi, Kristen dan Islam yang memiliki Tuhan, para nabi dan Buku Suci. Agama Asia Timur (Tionghoa, Jepang, Korea, dan lain-lain), mungkin harus diukur dengan kerangka kepercayaan-kepercayaan Yunani dan Romawi kuno yang penuh dewa-dewa dan kekuatan-kekuatan gaib yang bersifat lokal. Dalam hal dewa-dewa atau pun *demons* ada ribuan dan ini sangat bergantung dari kepercayaan lokal. Namun klenteng-klenteng ini seperti dikenal di Indonesia sangat penting sebagai fokus tradisional kepercayaan Tionghoa-Indonesia. Semua itu sebenarnya merupakan salah satu inti darinya. Namun dewa-dewa lokal sangat sukar untuk didefinisikan dalam kategori agama baik di Tionghoa sendiri maupun di perantauan. Kepercayaan ini sebenarnya yang paling inti dan paling tua, memberikan tempat pada interpretasi-interpretasi baru tentang kehidupan spiritual Tionghoa.

Kesulitan memberi definisi pada agama Tionghoa ini bukan saja karena hadirnya ribuan dewa dan dewi akan tetapi juga karena konsep-konsep yang samat mengenai Tuhan dan sorga. Konsep tentang “Tien” (*Heaven*) bukan Tuhan maupun sorga dalam agama-agama monoteistik. Dalam agama Tionghoa memang ada konsep yang lebih jelas dan konkrit tentang neraka. Orang yang banyak berdosa dalam hidupnya akan dihukum dengan berbagai siksaan sadistis seperti terlihat pada gambar-gambar Kebun dari Tiger Balsem di Singapura sama seerti di Bali di Kargosha (Klungkung). Dalam kehidupan keagamaan,

⁸ Ongkhokham. 2008. *Anti Tionghoa, Kapitalisme Tionghoa dan Gerakan Tionghoa: Sejarah Etnis Tionghoa di Indonesia*. Komunitas Bambu: Depok. Hal. 117

orang Tionghoa menghadapi masalah yang sama mengenai definisi mengenai agama, seperti juga di Jepang, Korea atau Vietnam. Kepercayaan akan dewa-dewa dan setan-setan ini jauh lebih penting dan berperan daripada masalah sorga dan neraka.⁹

Di Indonesia, stereotipe agama orang Tionghoa disebut-sebut sebagai penganut Konfusianis. Dalam masa pascakolonial, yakni di zaman Republik Indonesia periode Orde Baru, banyak orang Tionghoa dikategorikan dalam KTP beragama Budhis. Sedangkan banyak dari mereka yang tidak mengerti dan bahkan tidak berusaha untuk mengerti ajaran Budhis. Namun memang hal tersebut dianggap sebagai kategori administratif pemerintah R.I saja. Banyak orang Tionghoa yang menganggap bahwa kategori baik Konfusianis maupun Budhis tidak tepat karena Konfusianis sendiri dianggap bukan agama karena tidak berbicara mengenai akherat, sedangkan banyak etika dan ritual Budhisme yang tidak sejalan dengan praktek ritual orang Tionghoa terutama konsep pemujaan terhadap leluhur.

Perlu diingat bahwa pemerintah Indonesia telah mengkonstruksi keagamaan orang Tionghoa yang dikenal dengan agama “Tri Dharma” yang menggabungkan tiga agama besar yakni Buddha, Tao dan Konfusius yang bukan saja secara terpisah memiliki perbedaan secara ritual tetapi ketiganya secara fundamental sangat bertentangan. Buddha secara harafiah bukan merupakan agama karena sangat menekankan hubungan sosial yang luas yang justru ditolak oleh Taoisme yang lebih menonjolkan kehidupan yang asketis dan individual.

Namun karena adanya birokrasi baru mengenai agama-agama atau karena adanya birokrasi baru mengenai agama-agama atau karena pengaruh luar atau usaha pemurnian agama, Tri-Dharma ini lalu dihapus. Sebenarnya memisahkan Konfusianisme, Budhisme yang baru berkembang dan klenteng adalah sama dengan usaha memisahkan keraton Surakarta atau Yogyakarta

⁹ *Ibid*, hal. 118-119

dengan konsep-konsep Islam, Nyai Loro Kidul dan Sunan Gunung Lawu. Ketiga unsur ini pada dasarnya sama-sama tidak terpisahkan.

Hingga saat ini komunitas Tionghoa Hindu tidak pernah bernaung di bawah Yayasan Tri Dharma. Banyak para aktor dari komunitas ini yang melaksanakan pembinaan tidak terstruktur dan birokratis. Meski demikian, tidak jarang pembinaan mereka melibatkan orang Hindu Bali dan Jawa yang berada di bawah naungan Dirjen Bimas Hindu Kementerian Agama RI dan Parisada Hindu Dharma Indonesia, baik Pusat, Propinsi, atau Kabupaten Kota sebagai upaya untuk penegasan identitas mereka sebagai umat Hindu yang memiliki ciri khas tertentu dan diakui keberadaannya.

Pengidentifikasian etnis Tionghoa di Indonesia dari lingkungan eksternal ataupun ciri-ciri eksotis jarang ditemukan di Indonesia seperti Nama Cina yang ditulis dalam huruf kanji (han-shie) pada toko-toko Cina serta fisionomis (raut wajah) Cina dan fenomena khas Cina lain seperti *Chinatown*, perkampungan Cina (“pe-Cina-an”), atau pembatasan kota dengan rumah arsitektur Cina. Sehingga kehidupan masyarakat etnis Cina atau Tionghoa di Indonesia pun semakin terpinggirkan sebagai minoritas. Meskipun sempat mengalami konflik yang panjang, kini masyarakat etnis Tionghoa di Indonesia dapat sedikit bernafas lega karena sejak hancurnya rezim Soeharto. Kini masyarakat Tionghoa Indonesia lebih dapat lebih bebas mengapresiasi tradisi dan budayanya yang selama ini dilarang muncul di muka publik. Beberapa tradisi dan kebudayaan khas Tionghoa tersebut kini dapat kita temui dalam kehidupan masyarakat Indonesia sehari-hari tidak hanya etnis Tionghoa yang menggunakan tapi juga penduduk pribumi seperti ramalan/horoskop (*shio*), Feng shui, tari Barongsai, dan juga arsitektur oriental dan makanan-makanan khas dataran Cina seperti Capcay, Fu Yung Hai, Bakpao. Juga tradisi-tradisi tahunan seperti Imlek, Peh cun, Tang Cek, Kong Tiek, Ceng Beng yang pelaksanaannya diapresiasi dengan lebih terbuka.

Saat ini kita bisa melihat terdapat begitu banyak Perayaan Tahun Baru Imlek di sebuah masjid di berbagai daerah di Indonesia oleh sekelompok

Muslim Tionghoa. Hal ini tentu telah merekonstruksi sebuah identitas sekaligus meramaikan kontestasi dalam politik kebudayaan Indonesia pasca runtuhnya sebuah rezim hegemonis (orde baru). Pesan dari peristiwa tersebut adalah sebuah strategi dekonstruksi terhadap pembacaan atas perbedaan yang dibangun atas asumsi politis dan prasangka orde baru terhadap minoritas Tionghoa di Indonesia. Konversi baru merupakan strategi politis untuk mengambil identitas pribumi yang mayoritas dan dicitrakan sebagai muslim. Sebuah strategi politis kultural untuk meniadakan dan menegaskan kecinaan dan kenonmusliman untuk sebuah penerimaan sebagian dari 'kita' (pribumi).

Kebebasan merayakan tahun baru imlek pasca keputusan presiden nomor 6 tahun 2000, di era Abdurrahman Wahid ini merupakan satu langkah substantif yang dilakukan pemerintah untuk menuntaskan persoalan hubungan antara warga etnis Tionghoa dengan masyarakat Indonesia secara umum (pribumi). Hubungan antara warga etnis Tionghoa dengan pribumi masih menyimpan persoalan menyangkut sistem sosial, persoalan keadilan dan kesetaraan serta rekayasa politik. Akibat persoalan yang belum tertuntaskan ini, hubungan warga keturunan Tionghoa dengan masyarakat pribumi masih diwarnai ketegangan, ketidakharmonisan yang berakhir pada tindak kekerasan dan pelanggaran Hak Asasi Manusia. Warga etnis Tionghoa yang beragama Islam relatif lebih diterima oleh masyarakat pribumi. Kedekatan kultur keagamaan ini merekatkan rasa empati dan persaudaraan yang mendalam. Perasaan curiga, kesenjangan status sosial dan warna kulit semakin berkurang.

Problem identitas dalam penelitian ini berusaha peneliti pahami dengan mengandalkan beberapa teori identitas yang salah satunya lewat teori identitas milik Manuel Castells (2005) yang melihat bahwa identitas selalu merujuk kepada aktor sosial, dan ia merupakan sumber makna dan pengalaman bagi manusia. Identitas berbeda dengan apa yang secara tradisional disebut sebagai peran atau kumpulan peran-peran, misalnya identitas berbeda dengan peran menjadi ibu, tetangga, pemain basket atau perokok pada waktu yang sama, karena tugas atau peran yang mereka lakukan didasarkan pada struktur norma

yang ada pada masyarakat. Identitas bahkan menjadi sumber makna yang lebih penting dibanding peran yang ditentukan oleh masyarakat. Namun dapat juga berarti bahwa identitas mengorganisasikan makna, sedangkan peran mengorganisasikan fungsi. Jika dikaitkan dengan konstruksi identitas Komunitas Tionghoa Hindu maka dapat dikatakan bahwa pengakuan Komunitas Tionghoa Hindu terhadap agama Hindu terus berproses dalam semua bentuk material (sejarah, geografi, memori kolektif, dan fantasi personal) yang berakar dari struktur sosial, kerangka ruang dan waktu yang dilalui pengorganisasian makna dan fungsi sistem Agama Hindu itu sendiri yang tentunya didukung pula oleh konteks Hindu kekinian.

Terdapat beberapa alasan mengapa komunitas Tionghoa Hindu dipilih sebagai subjek dalam penelitian ini, *pertama*, ingin mengetahui strategi pembentukan identitas pada orang-orang Tionghoa Hindu di Jakarta. *Kedua*, Jakarta adalah kota multikultural yang secara signifikan memberi dampak pada cara berpikir yang juga multikulturalis bagi sebagian besar orang Hindu Bali yang tinggal di kota ini. Meski Hindu di Indonesia didominasi oleh kebudayaan Bali, namun seiring dengan perkembangan sosial kemasyarakatan seperti arus urbanisasi dan globalisasi yang mengedepankan HAM, serta maraknya kegiatan-kegiatan interfaith, kebudayaan tersebut akan memodifikasi dirinya sehingga menjadi sesuatu yang cukup terbuka. Kondisi sosial orang Tionghoa di Jakarta tentunya juga menentukan bagaimana mereka mentransformasi diri sebagai komunitas yang bersedia berintegrasi dan berafiliasi dengan komunitas lainnya. Kondisi ini juga menjadi fokus pada penelitian ini karena sejauh yang peneliti ketahui bahwa pada awalnya Komunitas Tionghoa Hindu ini lahir dan berkembang di Medan, dan ketika ia berkembang di Jakarta adalah penting untuk menelusuri jejak transformasi tersebut. *Ketiga*, secara stereotipe, sebagian besar orang Tionghoa dianggap sebagai pihak yang oportunis terutama di bidang ekonomi. Dalam hal ini, Agama Hindu seakan-akan menjadi “alat” untuk memperlancar usaha-usaha mereka dalam menjalankan kegiatan tersebut. Jika benar demikian, harus kita cermati bahwa konteks sosial telah

memperlihatkan secara faktual bahwa di Indonesia, Agama Hindu bukanlah agama mayoritas sehingga kecil kemungkinan bahwa mereka akan cukup berhasil dengan berafiliasi dengan golongan minoritas. Selain itu, sebuah apriori yang menyatakan bahwa orang Tionghoa adalah orang yang oportunistis juga harus diperdebatkan, bahkan perlu ditinjau ulang kesejarahannya mengapa muncul bentuk stereotype seperti itu. Dengan demikian, pemilihan komunitas Tionghoa Hindu sebagai subjek juga ingin mengetahui tentang bagaimana mereka memproyeksikan identitas kebudayaan dan keagamaan mereka dalam konteks sosial-kemasyarakatan Hindu di Indonesia.

Dengan demikian, membaca komunitas Tionghoa Hindu sejalan dengan perspektif Castells yang menyatakan bahwa siapapun yang mengkonstruksi identitas dan untuk tujuan apapun, seringkali ditentukan oleh makna simbolik apa yang ada pada identitas tersebut, atau dengan kata lain, ingin diidentikkan dengan identitas tersebut. Selain itu, konstruksi identitas kerap berada pada konteks yang selalu diwarnai dengan relasi kekuasaan yang secara alami bermodifikasi menjadi bentuk-bentuk budaya baru.

1.2 Rumusan Masalah

Peninjauan sejarah pemikiran politik minoritas Tionghoa di Indonesia menunjukkan bahwa persepsi orang Tionghoa tentang posisi mereka di Indonesia pun berubah sesuai dengan perubahan masyarakat Tionghoa dan tuntutan zaman. Pada masa kolonial di Indonesia terdapat tiga orientasi sosiopolitis yang berorientasi ke Negara China, yang percaya bahwa orang Tionghoa lokal adalah anggota bangsa China, mereka berorientasi ke Hindia Belanda yang memahami posisi mereka sebagai kawula Belanda sambil melanjutkan kehidupan sebagai Tionghoa lokal, yang memahami posisi mereka sebagai kawula belanda sambil melanjutkan kehidupan sebagai Tionghoa peranakan, dan mereka yang menyebut diri sebagai warga bangsa Indonesia yang akan datang. Sebagian besar pemimpin Tionghoa di masa kolonial Indonesia, khususnya para impian baru (totok), berorientasi ke Negara China,

tetapi kelompok yang kedua dan ketiga kebanyakan terdiri dari orang Tionghoa peranakan.

Begitupula dengan identitas keagamaan mereka. Soal identitas keagamaan ini, orang-orang Tionghoa kerap distereotipkan sebagai orang-orang yang oportunistis. Itulah sebabnya banyak yang menganggap bahwa pilihan mereka untuk memeluk agama-agama mayoritas seperti Katolik, Protestan dan Islam sebagai bentuk survivalitas etnis mereka. Hal ini tentu tidak sepenuhnya benar, mengingat bahwa selama ini banyak dari orang Tionghoa yang tetap mempertahankan identitas keagamaannya (Kong Hu Cu) yang pernah tidak diakui oleh negara secara konstitutif.

Hingga pada akhirnya Indonesia telah sampai pada reformasi, dan pemerintah yang baru (Abdurahman Wahid) memberikan sebuah penegasan bahwa Tionghoa, baik dalam konteks kebudayaan maupun sosiologis telah diakui oleh negara yang salah satu manifestasinya yakni pengakuan terhadap Kong Hu Cu sebagai sebuah agama. Meski agama Kong Hu Cu sudah mendapatkan pengakuan dan kebebasan yang dijamin oleh konstitusi, namun tidak semua orang Tionghoa beralih kepada kepercayaan yang dianggap sebagai kepercayaan yang paling otentik atas etnis dan kebudayaan mereka selama ini. Bahkan ada beberapa di antara mereka yang memilih agama di luar *mainstream* yang ada, yakni orang Tionghoa yang memilih untuk memeluk Agama Hindu. Lebih jauh, mereka membentuk sebuah komunitas yang menamakan mereka komunitas Tionghoa Hindu, dan tidak hanya itu, secara legitimatif pun kata 'Hindu' tertera di kolom agama pada KTP mereka.

Menurut pengakuan beberapa dari Orang Tionghoa yang memeluk agama Hindu, Jakarta adalah wilayah yang paling banyak penganutnya. Hal ini menjadi perhatian tersendiri mengingat sejarah komunitas mereka dibentuk dari Medan yang juga banyak didiami oleh orang Tionghoa. Jakarta sebagai ibu kota Indonesia di mana beragam suku dan budaya, pusat pemerintahan, serta peluang ekonomi yang variatif telah menjadikannya sebagai daerah yang paling memungkinkan untuk komunitas ini berkembang.

Pengukuhan dalam memeluk agama Hindu terhadap komunitas Tionghoa di Jakarta oleh sekelompok orang Tionghoa tidak hanya merekonstruksi sebuah identitas dalam politik kebudayaan Indonesia pasca runtuhnya sebuah rezim hegemonis (orde baru), tetapi hal ini turut berdampak pada pendekonstruksian identitas orang Tionghoa selama ini yang kerap dianggap oportunis. Fenomena ini tentu menimbulkan pertanyaan, apakah 'konversi' ini merupakan strategi politis untuk mengambil identitas pribumi mengingat agama yang mereka pilih bukan agama yang mayoritas? Ditegaskan oleh para tokoh (sesepuh) Tionghoa Hindu bahwa mereka telah memeluk Hindu sebelum Indonesia reformasi. Bahkan ketika banyak orang Tionghoa yang 'eksodus' ke agama Kong Hu Cu, komunitas mereka tetap memeluk agama Hindu dan tetap melaksanakan proses pengukuhan agama Hindu kepada teman-teman atau sanak saudara mereka hingga saat ini.

Yang menjadi masalah saat ini adalah kurangnya pembinaan atau komunikasi terhadap Komunitas Tionghoa Hindu ini. Meskipun sudah sedemikian tahun berdiri dan mendeklarasikan diri sebagai komunitas Tionghoa Hindu, namun banyak dari anggota mereka yang tidak mengerti agama Hindu sebagaimana yang berkembang di Indonesia maupun Hindu global yang secara garis besar bersumber dari India. Kesenjangan ini berdampak bagi perkembangan dan soliditas komunitas ini.

Penelitian ini telah memperlihatkan proses pembentukan posisi sosial antara komunitas Tionghoa Hindu dan komunitas Hindu di luar Tionghoa, serta strategi atau tanggapan-tanggapan kultural sebagai bentuk perjuangan simbolik yang dilakukan komunitas Tionghoa Hindu, serta bagaimana respon komunitas Hindu di luar orang Tionghoa terhadap fenomena ini. Sementara secara khusus, penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman bahwa sebuah identitas pada dasarnya tidak dapat secara utuh termapankan tanpa berinteraksi dengan identitas yang lain, dan akan selalu ada daya tarik menarik, saling mempengaruhi dan peluang untuk terus mengubah dan diubah, sembari melakukan transformasi terhadap struktur yang dianggap mengekang.

1.3 Pertanyaan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka pertanyaan penelitian kali ini adalah:

1. Bagaimanakah proses pembentukan identitas keagamaan komunitas Tionghoa Hindu selama ini?
2. Bagaimana “identitas ke-Hinduan” itu didefinisikan, sebagai sesuatu yang diintegrasikan ke dalam budaya leluhur atau dikonstruksikan secara lokal oleh komunitas Tionghoa Hindu?
3. Bagaimana usaha Komunitas Tionghoa Hindu ini dalam mempertahankan identitas keagamaan mereka?

1.4 Tujuan Penelitian

Secara rinci tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Mengidentifikasi dan menganalisis berbagai macam aspek yang melatarbelakangi pembentukan identitas keagamaan komunitas Tionghoa Hindu.
2. Menggali dan menemukan landasan interaksi sosial antara orang Tionghoa dan masyarakat Hindu non Tionghoa di Jakarta dalam memelihara ketahanan agama mereka.
3. Merumuskan dan menemukan model landasan interaksi sosial antara komunitas Tionghoa Hindu dengan masyarakat Hindu non Tionghoa di Jakarta.

1.5 Signifikansi Penelitian

Secara umum, penelitian ini sangat penting dalam memahami proses pengkonstruksian identitas sosial keagamaan dan interaksi sosial etnis Tionghoa Hindu dengan masyarakat Hindu lainnya di Jakarta, serta proses atau pola-pola mereka dalam mempertahankan kebudayaan mereka sebagai masyarakat yang secara utuh memiliki kebudayaannya sendiri yang otentik. Hal

ini menjadi menarik ketika kita dapat menemukan sejarah tentang perjalanan masyarakat Tionghoa ini, karena dengan begitu, kita bisa menarik hal tersebut kepada perspektif yang lebih makro. Walaubagaimanapun, negara ini pernah memiliki rezim yang anti terhadap eksistensi masyarakat mereka. Dengan demikian kita bisa memunculkan suatu pemahaman tentang gagasan yang terpisah antara agama dan kebudayaan yang pada akhirnya dipertemukan kembali lewat media yang berbasis politik. Maka dari itu, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif (interaksionisme simbolik dan fenomenologis) sebagai cara dalam memahami fenomena yang diteliti.

Penelitian ini juga mencoba menempatkan problem otentisitas di kalangan orang Tionghoa di Indonesia sebagai problem yang bersifat universal dan plural. Hal ini sekaligus dapat meloloskan studi ini dari stereotip konvensional kita tentang Tionghoa di Indonesia yang biasa memahami fenomena itu sebagai fenomena tunggal dalam kategori-kategori semacam tradisionalisme, fundamentalisme, bahkan reaksionisme. Karena sangat dimungkinkan munculnya masalah yang terbentuk berdasarkan pada pola-pola hubungan di antara dua kebudayaan (Tionghoa dan Hindu-Bali) yang bertemu, yang dibangun berdasarkan kecurigaan dan semangat untuk mendominasi atau justru menjadi sedemikian natural karena telah hibridasi di antara keduanya.

Pelaksanaan ritual Komunitas Tionghoa Hindu dengan atributnya yang hibrid, serta relasi antara orang Tionghoa dengan orang Hindu di Indonesia yang didominasi oleh orang Bali, menarik berbagai kalangan untuk memikirkan kembali identitas keagamaan komunitas Tionghoa tersebut. Komunitas Tionghoa Hindu secara tidak langsung menghujam basis pengetahuan tentang keTiong-Hoan selama ini yang mana orang Tionghoa di Indonesia tidaklah homogen. Pilihan semakin sulit dan sempit ketika komunitas Tionghoa Hindu menawarkan pola pembalikan dengan meniadakan status dominan. Meskipun komunitas Tionghoa Hindu ini berupaya untuk tetap mempertahankan identitas keTiong-Hoanya, namun afiliasi mereka dengan Hindu (Bali) sekaligus membentuk identitas keagamaannya yang baru.

BAB 2

TINJUAN PUSTAKA DAN KERANGKA KONSEPTUAL

2.1 Tinjauan Pustaka

2.1.1 Tinjauan Penelitian Sebelumnya

Penelitian mengenai identitas Tionghoa memang bukan hal baru dalam hal Sosiologi Budaya. Di antara penelitian yang telah membahas persoalan identitas Tionghoa ini ada;ah yang dilakukan oleh Aimee Dawis (2009) dan Aftonul Afif (2010). Kedua jenis penelitian lebih terfokus pada kehidupan bagaimana orang Tionghoa mengkonstruksi identitasnya dengan mengurai alur sejarah perjuangan hidup mereka dalam mendapatkan identitasnya tersebut. Meski demikian kedua penelitian ini memiliki signifikansi dalam penjelasannya mengenai identitas. Aimee Dawis lebih menekankan pada aspek etnografinya sehingga tidak menggunakan eksplanasi penegas dari teori identitas manapun karena ia mencoba untuk melihat bahwa meski orang Tionghoa telah berasimilasi dengan berbagai ragam bentuk dan budaya, namun kecintaan dan kerinduan terhadap segala sesuatu yang berhubungan dengan tanah leluhurnya (baca: Cina-Tiongkok) tidak bisa hilang begitu saja. Sedangkan Aftonul Afif lebih konstruktif karena fokus penelitiannya adalah orang Tionghoa muslim. Gagasannya yang lebih sosiologis telah memperlihatkan bahwa orang Tionghoa di Indonesia memiliki identitas penegas dengan memilih Islam sebagai agamanya. Dengan pendekatan ideografis, yakni menggunakan analisis terfokus pada individu-individu Tionghoa muslim sebagai unit analisisnya, Afif berhasil menggali temuan-temuan yang cukup berharga, terutama tentang bagaimana pergulatan masing-masing individu itu dalam membentuk identitas sosial positif di tengah masyarakat yang langsung - tidak langsung mengalienasikannya.

Subjek-subjek Tionghoa dalam penelitian ini memiliki latar profesi dan peran sosial yang berbeda-beda; dari pengusaha, seniman, dan sebagainya. Namun distingsi internal yang paling mendasar di kalangan orang Tionghoa-muslim ini adalah totok dan peranakan. Dua hal ini akan membedakan pola dan corak hubungan sosial para subjek Tionghoa muslim itu dengan kalangan Tionghoa-Indonesia lain, dan hubungan mereka dengan kalangan mayoritas pribumi.

Identitas sosial positif adalah suatu tata-ekspresi diri terhadap yang-lain. Identitas sosial adalah bagaimana menghadirkan diri secara baik ke dalam persepsi yang-lain. Tata-ekspresi diri yang positif akan menghasilkan penilaian dan afirmasi yang baik pula dari yang-lain. Dengan demikian, identitas sosial adalah jalan menuju kerekatan sosial dalam masyarakat.

Ada dua strategi dalam pembentukan identitas sosial positif, pertama adalah strategi kategorisasi diri, dan kedua strategi hibridasi. Pertama adalah peleburan. Kedua adalah identitas sosial yang terbentuk dari interaksi personal dengan satu komunitas atau lebih. Namun identitas sosial positif yang mereka dapatkan sering kali terganjal oleh suatu stigma yang berkenaan dengan kemusliman. Mereka yang kerap kali dicap sebagai sesuatu yang oportunistik. Untuk menepis mitos ini, Afif melakukan wawancara mendalam (*depth interview*) dengan para subjek berkenaan dengan motivasi mereka menjadi muslim.

Penelitian dengan menggunakan perspektif Castells memang sudah ada diantaranya penelitian milik Desi Hindrawardhani (2009), hanya saja dalam penelitian ini sang peneliti telah mengafirmasi seluruh gagasan Castells mengenai identitas. Sedangkan dalam penelitian kali ini, dengan berkaca pada apa yang terjadi pada Komunitas Tionghoa Hindu ini, ada beberapa gagasan Castells yang dapat kita kritisi. Gagasan Castells yang terlalu komuntarian dan mengabaikan proses nalar menjadi fokus dari kritisasi peneliti kali ini. Di sini dijelaskan bahwa Castells tidak melihat seseorang sebagai individu yang mampu atau harus mengambil pilihan-secara tegas ataupun tidak-mengenai kepentingan relatif manakah yang harus diberikan, sesuai konteksnya, diantara berbagai kesetiaan dan prioritas yang mungkin saling berebut untuk diutamakan.

Berdasar tinjauan pustaka terhadap beberapa penelitian di atas, dapat disimpulkan bahwa: pertama, terkait dengan studi tentang Tionghoa Muslim, konstruksi identitas yang dilakukan telah berlangsung sejak masa-masa awal kemerdekaan dan masih berlangsung hingga kini. Proses tersebut melibatkan banyak elemen dan memiliki keterkaitan yang erat antara masa lalu dan masa kini. Artinya melihat konstruksi identitas Tionghoa Muslim di masa kini harus juga dilakukan dengan melihat apa yang terjadi di masa lalu. Penelitian yang dilakukan Afif menggunakan unit analisis individu, sehingga proses pembentukan identitas

sosial positif memang dimungkinkan dimunculkan tidak lewat hubungan antar kelompok atau organisasi melainkan murni dari orang Tionghoa itu sendiri yang secara sadar lebih memilih Islam dan sama sekali bukan karena desakan politik atau oportunisme sebagaimana yang dituduhkan selama ini.

Kedua, terkait dengan identitas kebudayaan orang-orang Tionghoa yakni meski orang Tionghoa telah berasimilasi dengan berbagai ragam bentuk dan budaya, namun kecintaan dan kerinduan terhadap segala sesuatu yang berhubungan dengan tanah leluhurnya (baca: Cina-Tiongkok) tidak bisa hilang begitu saja.

Peneitian yang ditulis peneliti memang cenderung sejalan dengan penelitian Aftonul Afif. Namun demikian, meski penelitian ini sama-sama dalam perspektif sosiologis namun terdapat perbedaan dari pijakan teoritis dalam memahami identitas itu sendiri. Penelitian Aftonul melihat identitas sebagai bentuk dari penggunaan peran-peran para aktor-aktornya dan terbatas pada sifat-sifat identitas yang merupakan sebuah bangunan yang diproyeksikan untuk berdamai dan berafiliasi dengan keadaan sekitar yang bersifat makro, sedangkan penelitian yang saya lakukan, dengan menggunakan persepektif Castells, berusaha untuk menerangkan bahwa apa yang dilakukan oleh komunitas Tionghoa Hindu tidak hanya sekedar mencari legitimasi atau semacam proyek pembangunan identitas, tetapi juga sebagai upaya resistensi.

2.2 Kerangka Konseptual

2.2.1 Identitas Menurut Manuel Castells

Dalam bagian pengantar bukunya *The Rise of the Network Society*, Manuel Castells membeberkan transformasi sosial yang sedang terjadi, dalam kecepatan tinggi, di dunia kita hidup ini menjelang akhir milenium kedua. Revolusi teknologi yang berpusat pada teknologi informasi mulai membentuk kembali basis material dari masyarakat kita. Perubahan yang terjadi tidak hanya berfokus pada teknologi informasi namun juga di bidang politik, kultur, ekonomi, dan hubungan sosial.

Beberapa deskripsi yang kerap muncul dari Era Informasi ini: paradigma patriarkalisme banyak diserang oleh kaum feminis, relasi antara laki-laki,

perempuan dan anak-anak dalam keluarga, yang juga merupakan pendefinisian akan seksualitas dan personalitas. Demikian halnya gerakan kesadaran dan kepekaan terhadap lingkungan yang semakin hari semakin menerabas masuk ke lembaga-lembaga dalam masyarakat yang sebelumnya tidak terlalu peduli. Krisis legitimasi yang melanda sistem politik, terjebak di antara skandal dan intrik, di mana media massa digunakan sebagai media untuk mengartikulasikan hal yang sebaliknya. Gerakan-gerakan sosial cenderung menjadi semakin terfragmentasi, lokalistik, dan berorientasi pada satu isu tunggal saja. Dalam dunia yang dengan kadar perubahan yang membingungkan semacam ini orang cenderung membentuk kelompok-kelompok yang berbasis pada identitas primer mereka seperti religius, etnis, teritorial, nasional. Fundamentalisme religius –entah itu datang dari Kristen, Islam, Yahudi, Hindu, dan bahkan Buddha—mungkin menjadi kekuatan yang paling mengerikan yang mengancam rasa aman kita berada di dunia ini. Dalam dunia dengan pisanan arus kekayaan, kekuasaan dan imaji berskala global, pencarian identitas, baik itu kolektif maupun individual, menjadi sumber paling dasar dari makna (pemaknaan), *the fundamental source of meaning*.¹

Dengan demikian, pengakuan terhadap pencarian identitas dan makna, bukanlah sesuatu yang sama sekali baru sebab identitas, khususnya identitas berbasis agama dan etnis, memang sudah menjadi akar makna hidup manusia sejak peradaban hadir di atas muka bumi ini. Namun dewasa ini, dalam sebuah periode sejarah yang dicirikan oleh destrukturisasi organisasi, delegitimasi institusi, melenyapnya gerakan-gerakan sosial yang berdampak besar, dan ekspresi kultural yang bersifat sementara (*ephemeral*), identitas semakin menjadi sumber makna yang utama, untuk tidak mengatakan satu-satunya. Orang semakin mengatur, menata makna hidup mereka bukan di seputar apa yang mereka lakukan, tapi lebih berbasis pada apa-nya mereka, atau apa yang mereka percaya. Sementara itu, di sisi yang lain, jejaring global dari pertukaran instrumental (*global networks of instrumental exchanges*) secara selektif memati-hidupkan individu, kelompok, wilayah, dan bahkan negara, seturut relevansi mereka di dalam memenuhi tujuan-

¹ Hendar Putranto. *Wacana Pascakolonial dalam Masyarakat Jaringan dalam Hermeneutika Pascakolonial*. Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto (ed). 2004, Yogyakarta: Kanisius, hal 86-87.

tujuan yang diproses dalam logika jaringan itu. Sebagai konsekuensinya, terjadilah retakan antara instrumentalisme abstrak dan universal dengan identitas partikular yang berakar dalam sejarah lokal. “Masyarakat kita semakin terstruktur seputar oposisi dwi-kutub, yaitu antara kutub jaringan dan kutub diri,² demikian kesimpulan Castells. Resonansi dari kesimpulan ini ditemukan dalam kalimat awal dari bukunya yang kedua, “Dunia dan hidup kita sedang dibentuk oleh trend-trend yang saling bergesekan, yaitu globalisasi dan identitas.”³,

Berdasarkan deskripsi di atas di dalam bukunya yang berjudul *The Power of Identity* Castells menjawab pertanyaan mengenai “apa itu identitas?” dengan beberapa sketsa sebagai berikut⁴:

1. Sumber makna dan pengalaman orang;
2. Proses konstruksi makna yang beredar pada (sebuah) atribut kultural, atau seperangkat atribut kultural, yang diprioritaskan di atas sumber-sumber pemaknaan yang lain
3. Identitas itu sifatnya jamak (plural) dan tidak tunggal (singular);
4. Identitas tidak sama dengan peran atau seperangkat peran (roles). Identitas berfungsi untuk menata dan mengelola makna (meanings), sementara peran menata fungsi-fungsi (functions);
5. Gugus identitas adalah sumber-sumber makna bagi dan oleh si aktor itu sendiri yang dikonstruksi lewat proses bernama individuasi;
6. Identitas erat terkait dengan proses internalisasi nilai-nilai, norma-norma, tujuan-tujuan, ideal-ideal;
7. Pada hakikatnya, identitas dibedakan menjadi dua, yaitu: identitas individu dan identitas kolektif. Individualisme juga bisa menjadi identitas kolektif; serta
8. Ada 3 bentuk dan asal usul identitas: (a) identitas yang sah (*legitimizing identity*), contohnya : otoritas dan dominasi; (b) identitas perlawanan (*resistance identity*), contohnya: politik identitas (yang

² Manuel Castells (2000), *The Rise of The Network Society*, op. Cit., hlm 3. “Our Societies are increasingly structured around a bipolar opposition between the Net and the self.”

³ Manuel Castells (2004), *The Power of Identity*, Oxford:Blackwell, hlm. 1. “Our world, and our lives, are being shaped by the conflicting trends of globalization and identity.”

⁴ Hendar Putranto. *Wacana Pascakolonial dalam Masyarakat Jaringan dalam Hermeneutika Pascakolonial*. Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto (ed). 2004, Yogyakarta: Kanisius, hal 86-87.

tentu saja masih harus ditempatkan secara historis); dan (c) identitas proyek (*project identity*), contohnya: feminisme

Castells (2004) mendefinisikan nasionalisme kontemporer, mengacu pada istilah Benedict Anderson "masyarakat atau komunitas terbayang". Dimana hal itu adalah ringkasan rekonstruksi identitas kebangsaan yang diungkapkan terhadap 1) globalisasi ekonomi, 2) internalisasi lembaga politik dan 3) universalisme budaya melalui media elektronik dan berbagai sarana modernisasi.

Castells juga mendefinisikan bahwa ledakan nasionalisme melalui melemahnya negara bangsa yang ada. Dorongan untuk mengekspresikan identitas yang dan untuk memilikinya secara nyata diakui oleh orang lain adalah semakin menular dan harus diakui sebagai salah satu unsur kekuatan bahkan di dunia. Ternyata menyusutnya homogenisasi merupakan teknologi tinggi masyarakat akhir kedua puluh. Manuel Castells, sementara setuju pada ide Anderson bahwa masyarakat dan nasionalisme dibangun untuk menjaga masyarakat, yang bersama-sama (oleh elit intelektual melalui mitos dan superstisi budaya) menyoroti ancaman homogenisasi terhadap peran dari nilai-nilai kolektif.

Manuel Castells (2004: 29) merangkum nasionalisme melalui empat poin: 1) bangsa kontemporer secara historis dan analitis adalah independen dari negara sebagai tujuan bukan hanya pembangunan negara bangsa tapi perasaan kebangsaan. 2) negara bangsa tidak terbatas pada negara-negara modern maka dengan proses dekolonisasi pentingnya kembali muncul dalam negara bangsa negara-negara Dunia ketiga. 3) Nasionalisme bukan merupakan fenomena elit tetapi reaksi terhadap sistem elit. 4) Nasionalisme lebih bersifat reaktif daripada proaktif, lebih dari sekedar pertahanan sehingga budaya politik dilembagakan daripada budaya budaya negara. Jadi untuk menyimpulkan dari semua di atas nasionalisme kontemporer muncul dari jantung masyarakat bila identitas budaya mereka merasa terancam.

Negara dan kebangsaan dibangun melalui rekayasa budaya dan identitas, dan sebaliknya, nasionalisme seperti definisi masyarakat pada pemikiran Castells (2000: 32), merupakan konstruksi dari berbagai perubahan serta pendefinisian ulang yang sedang berlangsung dalam masyarakat saat ini. Inovasi dalam komunikasi dan teknologi, penggunaan bahasa, bentuk-bentuk birokrasi, struktur

pendidikan dan semua infrastruktur lainnya ditentukan melalui perubahan dan telah menjadi faktor reaktif atas pertahanan identitas kelompok yang tertindas, yang berkonsentrasi mencari identitas alternatif dari memori kolektif.

Identitas selalu merujuk kepada aktor sosial, dan ia merupakan sumber makna dan pengalaman bagi manusia. Identitas berbeda dengan apa yang secara tradisional disebut sebagai peran atau kumpulan peran-peran, misalnya identitas berbeda dengan peran menjadi ibu, tetangga, pemain basket atau perokok pada waktu yang sama, karena tugas atau peran yang mereka lakukan didasarkan pada struktur norma yang ada pada masyarakat. Identitas bahkan menjadi sumber makna yang lebih penting dibanding peran yang ditentukan oleh masyarakat. Namun dapat juga berarti bahwa identitas mengorganisasikan makna, sedangkan peran mengorganisasikan fungsi.

Identitas adalah hasil konstruksi, namun secara lebih riil pertanyaannya kemudian adalah bagaimana identitas itu dikonstruksi, dari apa, oleh siapa, dan dengan apa dikonstruksi. Menurut Castells (2004), konstruksi identitas menggunakan bangunan material dari sejarah, geografi, biologi, produktif dan reproduktif institusi, dari memori kolektif dan dari fantasi personal, dari negara atau aparat yang berkuasa, dan dari wahyu Tuhan. Namun, bagaimanapun juga individu, kelompok sosial maupun masyarakat sekalipun berproses dalam semua bentuk material tersebut dan menata kembali pemaknaan individu berdasarkan kondisi sosial, proyek budaya yang berakar dari struktur sosial, kerangka ruang dan waktu masyarakat. Jika dikaitkan dengan konstruksi identitas Komunitas Tionghoa Hindu maka dapat dikatakan bahwa pengakuan Komunitas Tionghoa Hindu sebagai identitas Hindu berproses dalam semua bentuk material (sejarah, geografi, memori kolektif, dan fantasi personal) yang berakar dari struktur sosial, kerangka ruang dan waktu yang dilalui komunitas ini. Selain itu, didukung pula oleh konteks Hindu kekinian.

Dengan demikian, membaca komunitas Tionghoa Hindu sejalan dengan hipotesis Castells yang menyatakan bahwa siapapun yang mengkonstruksi identitas dan untuk tujuan apapun, seringkali ditentukan oleh makna simbolik yang apa pada identitas tersebut, atau dengan kata lain, ingin diidentikkan dengan identitas tersebut.

Selain itu, konstruksi identitas berada pada konteks yang selalu diwarnai dengan relasi kekuasaan. Kembali ditarik pada soal Komunitas Tionghoa Hindu, akhirnya makna simbolik semacam apa yang diharapkan Komunitas Tionghoa Hindu. Berangkat dari kondisi inilah akhirnya Castells membagi *identity building* ke dalam 3 bentuk yakni *legitimizing identity*, *resistance identity* dan *project identity*.

Legitimizing identity, yakni di mana identitas diperkenalkan oleh institusi masyarakat yang dominan untuk memperpanjang dan merasionalisasi dominasi mereka vis a vis dengan aktor-aktor sosial. Dalam konteks Tionghoa Hindu hal ini justru diperlihatkan dari orang Tionghoa yang mencoba untuk mengkonversi orang Tionghoa Hindu untuk kembali ke agama Budhha.

Castells (2000:7), menunjukkan bahwa konstruktor identitas dan alasan konstruksi memiliki kemampuan untuk menentukan "isi simbolis dari identitas dan makna budaya bagi mereka dalam mengidentifikasi hal itu atau menempatkan diri di luar itu". Menurut Castells, identitas didefinisikan dalam hubungan kekuasaan yang di mana tidak dapat ditentukan atau dipisahkan dari lingkaran setan hubungan kekuasaan yang sedang berlangsung. Identitas adalah sesuatu yang menghasilkan dan dihasilkan dari suatu masyarakat sipil yang merupakan seperangkat organisasi dan institusi dengan aktor-aktor sosial yang terstruktur dan terorganisir yang mereproduksi konflik. Identitas juga mampu merasionalisasi dominasi struktural. Dalam definisi mengenai negara dan kekuasaan menjadi penting untuk merujuk Gramsci dan Foucault seperti yang dilakukan Castells. Gramsci menyoroti istilah hegemoni dengan konsep *brilian persetujuan non kekerasan* yang diperoleh oleh ideologi dominan melalui aparat yang disebarkan dalam setiap lapisan masyarakat sehingga daya yang ada didiami dan diatur melalui organ-organ negara dan berakar dalam hati identitas individual dan kolektif. Foucault di sisi lain, melihat kekuasaan sebagai sesuatu yang menyebar di mana kelangsungan dominasi terjadi melalui legitimasi identitas yang dibedakan melalui praktek diskursif, pengawasan dan disiplin di mana ia juga digambarkan sebagai kekuatan yang memungkinkan munculnya resistensi pada *network society*.

Resistance identity (Identitas Resistensi), umumnya identitas ini ditampilkan oleh aktor sebagai bentuk resistensi atas stigmatisasi yang dialami maupun dominasi yang dihadapi, sehingga identitas yang seringkali ditampilkan adalah selalu bertentangan dengan bentuk yang dominan sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang Tionghoa Hindu yang menolak untuk mengkonversi agama mereka ke agama Buddha atau agama lain selain Hindu.

Identitas resistensi didasari oleh atau dalam aktor yang terkena pengeksklusian yang tidak adil yang mengembangkan resistensi atas dasar kelangsungan hidup terhadap oposisi yang kuat terhadap kekuatan masyarakat dominan. Castells, mengutip dari Scheff yang menyatakan bahwa "identitas resisten timbul dari rasa keterasingan dan kebencian terhadap pengeksklusian yang tidak adil, baik secara politik, ekonomi atau sosial" (2000:9). Fundamentalisme agama dan budaya-budaya *avant garde* adalah contoh terhadap 'pengeksklusian' di mana identitas dibangun secara defensif terhadap institusi dominan dalam rangka membalikkan nilai penghakiman dengan menyoroti keberpihakan terhadap "otherness", "diferensiasi" dan "batasan". Castells melihat bahwa globalisasi melalui berbagai definisi perlawanan akan mencabut homogenisasi dalam jaringan global masyarakat untuk mengarah pada fragmentasi dan diversifikasi.

Project Identity (identitas proyek) lebih kompleks dari semua bentuk identitas yang diungkapkan Castells. Karenanya mereka adalah aktivitas yang paling unik dan yang akan menanggung kekuatan transformasi positif terhadap aturan keras dari derestrukturisasi kapitalisme dan jaringan elit teknologi dan informasi. Castells, menggambarkan bahwa identitas diri dan masyarakat modern telah berubah sebagai struktur baru dalam *network society*. Definisi identitas dalam sistem kontemporer adalah "pemisahan sistematis antara lokal dan global untuk sebagian besar individu dan kelompok sosial termasuk waktu dan ruang antara kekuasaan dan pengalaman" (2000:11). Definisi identitas ini sudah merangkum semua tindakan fundamentalis, nasionalis, perkotaan dan etnis yang muncul dari gagasan mengenai pengeksklusian. Gerakan fundamentalis adalah konvergensi dari dua definisi baru dari sistem di mana bukannya agama tetapi isi atau bahan ajaran agama dipandang sebagai perekat untuk bersatu, dan mengisi

kurangnya kelimpahan dalam *disjunctions* antara semua oposisi biner; lokal atau global, modern atau tradisional, perkotaan atau pedesaan, atau kaya atau miskin. Di sisi lain, fundamentalisme memungkinkan untuk mengusulkan sebuah harapan, sebuah proyek keselamatan bagi urbanisasi, kegagalan modernisasi dan nasionalisasi yang secara khusus dilakukan dengan cara menghipnotis dan mendeskripsikan suatu kekecewaan terbesar terhadap kehilangan, di mana bentuk dari ekonomi baru ternyata menjadi semacam kapitalisme yang terstruktur di masyarakat jaringan sebagai kekuatan kontra subversif bagi banyak negara-bangsa Islam. Isu-isu seperti penyelamatan, pemurnian jiwa dan lain sebagainya, akhirnya menjadi sangat berpengaruh terutama bagi banyak orang yang tidak memiliki sarana dalam mengadaptasi aturan dan kualifikasi teknologi jaringan. Ajaran agama, seperti janji surgawi; umat Kristen atau di inti moralitas Protestan, kebahagiaan keluarga nuklir terstruktur dengan baik, sebagaimana yang diutarakan oleh Castells (2000: 54) di mana dia menggambarkan jutaan pemenuhan jiwa dengan apa yang kita sebut "lembaga suci Allah" semuanya telah menjadi sebuah janji virtual terhadap distorsi duniawi dan kehancuran. Keluarga memenuhi dan menyatukan patriarkal nuklir, etika kelas menengah dan identitas komunitas yang menyamakan kesepian dan individualitas dari masyarakat global yang sementara ini oleh ekonomi kolektif umat dan aturan dasar berbagi dalam budaya komunitas dapat mengajukan penjagaan untuk jutaan Muslim kelaparan melawan kerasnya kebijakan kapitalis. Jadi identitas fundamentalis muncul dari penyiksaan besar disintegrasi (baik secara politik dan ekonomi) dan merupakan perlawanan komunal mereka sendiri dan jika beruntung akan menjadi proyek dalam menanggung potensi kekuatan identitas yang secara proaktif bertujuan untuk mencapai perubahan dan bukannya oposisi belaka.

Dalam *Project identity*, identitas yang dibangun ketika aktor-aktor sosial di mana basis material memungkinkan untuk mereka membangun identitas baru, yang mendefinisikan posisi mereka dalam masyarakat dan dalam prosesnya terus melakukan transformasi ke dalam keseluruhan struktur sosial yang ada di dalamnya. Jika diambil sebuah contoh, peneliti beranggapan berdasarkan pengelompokan yang ada fenomena komunitas Tionghoa Hindu bisa dimasukkan dalam bentuk ketiga, yakni komunitas Tionghoa Hindu sebagai sebuah upaya

project identity. Di mana Tionghoa sebagai ruang kultur masih memungkinkan untuk menegosiasikan identitas baru dan sekaligus mendefinisikan kembali posisi mereka dalam masyarakat.

Secara alamiah pemicu terbentuknya *project identity* diawali dengan gerakan perlawanan yang diwujudkan dalam bentuk sebuah proyek, yang kemudian seiring dengan perjuangan dan dalam kurun waktu tertentu akan bertransformasi menjadi sebuah institusi yang dominan dalam masyarakat, dan akhirnya menjadi legitimasi identitas untuk merasionalisasi dominasi mereka. Namun kemudian, ditekankan oleh Castells bahwa tidak ada identitas yang bersifat esensial dan tak ada identitas yang bernilai rendah atau tinggi di luar konteks sejarahnya. Sementara itu *project identity* seperti yang disampaikan di muka, dijelaskan oleh kutipan Touraine (1995 dalam Castells (2004: hal.10). “*I name subject the desire of being an individual, or creating a personal history, of giving meaning to the whole realm of experiences of individual life,... the transformation of individuals into subject results from the necessary combination of two affirmations; that of individual against communities, and that of individuals against the market.*”

Hal ini menunjukkan bahwa *project identity* dalam pandangan Touraine bisa berarti gerakan sosial baru. Dengan kata lain, dalam konteksnya sebagai *project identity* komunitas Tionghoa Hindu dapat dimaknai juga sebagai gerakan sosial baru. Gerakan sosial baru adalah berbeda dengan gerakan aksi kolektif yang terjadi pada modern awal. Pada gerakan sosial baru, format gerakan tidaklah birokratis, dan berada di antara negara dan pasar. Gerakan sosial baru dengan demikian merupakan gerakan sejumlah warga masyarakat yang secara budaya terlibat dalam konflik sosial yang tujuan dan strateginya memiliki rasionalitas tersendiri.

Menurut Touraine terdapat tiga hal yang membedakan gerakan sosial baru, antara lain, *pertama*, disebut baru karena secara kualitas berbeda dengan gerakan lama (seperti gerakan buruh), gerakan sosial baru umumnya memperjuangkan gerakan lingkungan, gerakan perdamaian, gerakan konsumen, identitas etnik, identitas keagamaan, kreatifitas, dan isu-isu simbolik lainnya. Dalam hal ini komunitas Tionghoa Hindu dapat dikatakan menyerukan isu identitas keagamaan

yang dianggap menggeser stereotype keagamaan orang Tionghoa di tanah air. Harus kita pahami bahwa keluar dari mainstream bukan saja mempersoalkan *outfit* identitas, tetapi juga menggiring orang banyak untuk mengafirmasi cara-cara atau tradisi baru dalam memperoleh keselamatan.

Kedua, terkait erat dengan isu sosial, hal ini terlihat dari setiap pertunjukkannya komunitas Tionghoa Hindu membawa isu sosial-keagamaan yang terus menerus mengalami dinamika. Ketiga, gerakan ini terdiri dari kelompok-kelompok perorangan, tetapi membentuk gerakan yang lebih besar. Namun yang perlu dicatat adalah apapun tipe identitasnya tidak akan bisa dianggap sama. Identitas haruslah dipelajari berdasarkan konteks sosialnya, sehingga membangun kerangka teori melalui proses empiris akan lebih baik daripada membawa bekal teori sosiologi yang akan membingkai penelitian kita, seperti dikatakan Zaretsky (1994) dalam Castells (2004: hal 10), *Identity : Must be situated historically*.

2.2.2 Hubungan Antar Etnik

Sebagaimana yang disampaikan oleh John Rex (dalam Liliweri, 2005) dalam *The Basic Elements of a Systematic Theory of Ethnic Relations* (1994), akhir-akhir ini studi tentang relasi antaretnik memainkan peran sentral dalam ilmu sosial dengan perhatian luas pada penggantian struktur dan konflik kelas sebagai fokusnya. Studi-studi tersebut selalu berawal dari analisis yang lebih mendalam untuk menjelaskan dan menerapkan konsep-konsep dasar makna kelompok, komunitas, maupun masyarakat dalam kerangka sosiologi. Menurut Rex (dalam Liliweri, 2005), jika kita bicara tentang etnik atau ras, kita harus mulai dengan mempelajari struktur komunitas berskala kecil yakni relasi yang bersifat primordial. Salah satu masalah besar dan mendasar dalam teori sosiologi adalah perbedaan tafsir atas gagasan Tonies tentang *community (geimenshcraft)* dan *association (gesellschaft)*. Toines dikritik melakukan pembedaan berdasarkan cara berpikir metafisika yang sangat artifisial, apalagi menjadikan faktor hubungan darah menjadi dasar pembedaan atas solidaritas sosial suatu masyarakat.

Telaah sosiologi yang sama juga ditujukan pada pendapat Max Weber, yang membedakan masyarakat berdasarkan *solidary social relationships*, yakni

relasi sosial yang komunal dan relasi sosial yang asosiasional. Menurut Weber, suatu relasi sosial disebut komunal jika dan sejauh relasi tersebut memiliki orientasi sosial, diikuti oleh tindakan sosial (yang acap kali subjektif) dari semua pihak yang merasa menjadi bagian atau milik bersama dalam relasi itu. Kemudian, suatu relasi sosial disebut asosisasional kalau ada tindakan sosial yang rasional sebagai motivasi untuk memperoleh pengakuan atas kepentingan bersama.

Diskusi tentang perbedaan tafsir tersebut rupanya ditengahi oleh Geertz yang mengajukan konsep primordial sebagai sebuah *social bound*. Menurut Geertz (dalam Liliweri, 2005), dalam mempelajari struktur komunitas berskala kecil, kita memang harus berorientasi pada gagasan Toines maupun Weber, namun kita lupa bahwa hubungan darah atau hubungan emosional merupakan sesuatu yang *given* atau yang sudah pasti ada dalam setiap kebudayaan dan masyarakat, dan hal itu tak dapat dielakkan. Artinya, kita tak pernah menyangkal bahwa kita semua dilahirkan dalam suatu komunitas tertentu yang “dari sana sudah ada”. Sebetulnya yang membedakan seseorang dalam *setting* yang sudah *given* itu dengan orang lain adalah bagaimana kita menampilkan karakter hubungan kita dengan orang lain, yang mungkin sekali berbasis pada relasi primordial di dalam dan dengan komunitas (Geertz, 1963).

National Civic League (dalam Liliweri, 2005), ketika menyusun revisi Civic Index yang melaporkan tentang *intergroup relations: the string that ties a community together*, mengemukakan bahwa semua komunitas memiliki asal-usul (yang dapat dikatakan menjadi tuan rumah), berdasarkan organisasi etnik, ras dan agama sebagai suatu kelompok dengan solidaritas yang membedakannya dari asosiasi bisnis, profesional dan partai politik. Derajat solidaritas berbagai kelompok itu tentu berbeda-beda, sesuai dengan relasi internal dan eksternal dari kelompok tersebut. Derajat solidaritas internal relatif bisa terlihat dalam harmoni dan kerja sama ketika memecahkan persoalan bersama. Demikian pula, derajat solidaritas eksternal dari kelompok itu relatif terlihat dari pengakuan kelompok-kelompok lain terhadap mereka. Akhirnya setiap kelompok komunitas yang tergabung dalam etnis, ras, kepentingan sosial-ekonomi membutuhkan sebuah program yang dirancang sedemikian rupa untuk meningkatkan komunikasi internal maupun eksternal dalam kerangka kehadiran mereka di tengah suatu

masyarakat yang lebih besar. Seperti kata Nancy Gala (Assistant Director of the National Civic League's Community Services), "kelompok-kelompok seperti itu membutuhkan kerja sama sehingga suara mereka hanya satu!".

Lebih lanjut, laporan tersebut menyatakan bahwa banyak komunitas yang ingin diakui solidaritasnya, baik internal maupun eksternal, membutuhkan sebuah mekanisme formal, di mana semua anggotanya dapat belajar bagaimana harus tampil terampil untuk membangun relasi internal ke arah solidaritas internal yang berdampak pada relasi dengan kelompok lain. Sebagai evaluasi atas status relasi antara kelompok, maka setiap komunitas dapat bertanya: (1) Apakah setiap kelompok membutuhkan semacam transaksi (sosial) dengan etnik dan ras yang beragam tersebut? (2) Apakah setiap kelompok komunitas itu meningkatkan komunikasi di antara penduduk yang beragam? (3) Apakah semua kelompok memiliki kemampuan agar dapat terlibat dalam komunitas? (4) Apakah kelompok bekerja sama dalam memecahkan masalah dan menghindari sengketa? (5) apakah setiap kelompok dapat menghindari konflik dan mencegah eskalasi konflik dalam isu besar? (6) apakah komunitas menguasai kelompok interest tertentu? (Liliweri, 2005:134)

Jawabannya demikian. Satu hal terpenting adalah relasi antarkelompok yang sehat menghasilkan keterbukaan untuk respek terhadap keragaman. Ketika dua kelompok atau lebih dapat melakukan itu, maka seluruh komunitas akan meraup keuntungan.

2.2.3 Identitas dan Hibriditas

Hubungan antar etnik berimplikasi pada bagaimana sebuah komunitas meredefinisikan identitas mereka, dan di dalam sosiologi, hubungan ini menghasilkan sebuah identitas kebudayaan yang hibriditas yang merupakan gagasan otentik dari Hommi K. Bhabha. Teori hibriditas dalam analisis Bhabha yakni menekankan pada adanya relasi saling ketergantungan dan proses negosiasi yang berlangsung antara sang penjajah dengan yang dijajah. Bagi Bhabha, relasi kolonial bersifat kompleks dan mengandung banyak kamufase karena sirkulasi pola-pola psikis yang berbeda dalam relasi kolonial melemahkan asumsi bahwa identitas dan

posisi sang penjajah dengan yang dijajah berada dalam kondisi yang stabil dan seragam.

Hibriditas dapat diklasifikasikan menjadi tiga jenis, pertama, percampuran dua budaya yang didasari atas pemaksaan seperti halnya budaya penjajah yang mendominasi dan menghegemoni budaya yang dijajah, yang secara logis menimbulkan dualisme. Dengan kata lain dari sini akan muncul hibriditas antara budaya asli dan budaya kolonial. Kedua adalah hibriditas yang dialektis yang terjadi karena tanpa paksaan atau tekanan antara budaya satu dengan budaya lain. Ketiga adalah hibriditas yang berbentuk resisten, yang mana perlawanan ini terjadi sebagai reaksi budaya yang dijajah melawan budaya yang menjajah. (lihat Rutherford, 1990 : 208 ; Bhabha, 1994 : 112 – 115)

Ciri dari hibriditas jenis pertama adalah munculnya pengikisan nilai asli dari budaya yang dijajah, atau terjadi asimilasi (pembauran budaya asli dengan penjajah), dan terjadi kooptasi atau pemaksaan budaya penjajah kepada budaya yang dijajah. Ciri jenis hibriditas kedua adalah terjadinya transkulturasi atau lintas budaya, kemudian negosiasi atau proses tawar menawar, dan transfigurasi atau terciptanya bentuk atau tampilan baru sebagai hasil penggabungan unsur budaya yang lain. Jenis hibriditas ketiga bercirikan suatu redefinisi, yaitu terjadinya pembacaan ulang terhadap nilai yang berlaku pada budaya dominan atau penjajah. (Bhabha, 1994 : 115)

Studi hibriditas memberikan peluang hadirnya ruang ketiga (*the third space*) antara dua budaya dan tidak terlalu mempermasalahkan penelusuran jejak budaya asal sebelum menjadi budaya baru. Ruang ketiga ini memberi kesempatan pembentukan budaya baru yang memungkinkan tidak sesuai dengan jejak sejarah asalnya. Hibriditas menempatkan secara bersama makna-makna yang berseberangan (misalnya Barat dengan Timur). Keharusan untuk mengejar otentisitas dan orisinalitas bukan menjadi prioritas utama dalam hibriditas. Penekanan dalam hibriditas adalah pada keinginan dan kesadaran untuk menerima perbedaan dan mengolah kenyataan budaya yang berbeda dalam dirinya. Proses hibriditas budaya memungkinkan terbentuknya sesuatu yang berbeda, baru, bahkan belum dikenal sebelumnya, yang merupakan area baru tempat terjadi negosiasi makna dan representasi. Hibriditas bukan solusi antar dua budaya, tetapi

berdiri sendiri. Sebagai contoh, pertemuan dan percampuran peradaban Tionghoa dan Hindu (Bali) melahirkan gaya budaya campuran yang disebut sebagai budaya Tionghoa Hindu. Ciri hibriditas dapat terlihat di mana pada awalnya budaya tersebut bagi anggota Hindu (Bali) bahkan dari orang Tionghoa tampak aneh atau ganjil.

Onghokham (2008) menjelaskan bahwa sejarah Indonesia pun menceritakan hibriditas yakni tentang unsur kebudayaan Belanda yang mula-mula dibawa oleh para pedagang dan pejabat VOC (Vereenigde Oost-Indische Compagnie), kemudian rohaniawan Protestan dan Katolik. Peran para cendekiawan dalam mengembangkan kebudayaan yang hibrid ini sangat besar, khususnya dalam bidang pendidikan, teknologi pertanian dan perkebunan, serta transportasi. Hasil perpaduan awalnya menunjukkan ciri-ciri Eropa tampak lebih menonjol, tetapi keadaan alam tropis Pulau Jawa turut menentukan dalam mewujudkan hasil karya budaya campuran tersebut, seperti bentuk arsitektur rumah tempat tinggal, cara berpakaian, gaya hidup, dan sebagainya. Suburnya budaya Indis, awalnya didukung oleh kebiasaan hidup membujang para pejabat Belanda. Larangan membawa istri (kecuali pejabat tinggi) mengakibatkan terjadi percampuran darah yang melahirkan anak-anak campuran dan menumbuhkan budaya dan gaya hidup Belanda-Pribumi atau Indis. Wujud dan isi kebudayaan yang terjadi dalam proses akulturasi ini sekurang-kurangnya ada tiga macam, pertama berupa sistem budaya, kedua berupa sistem sosial, dan ketiga berwujud benda atau artefak.

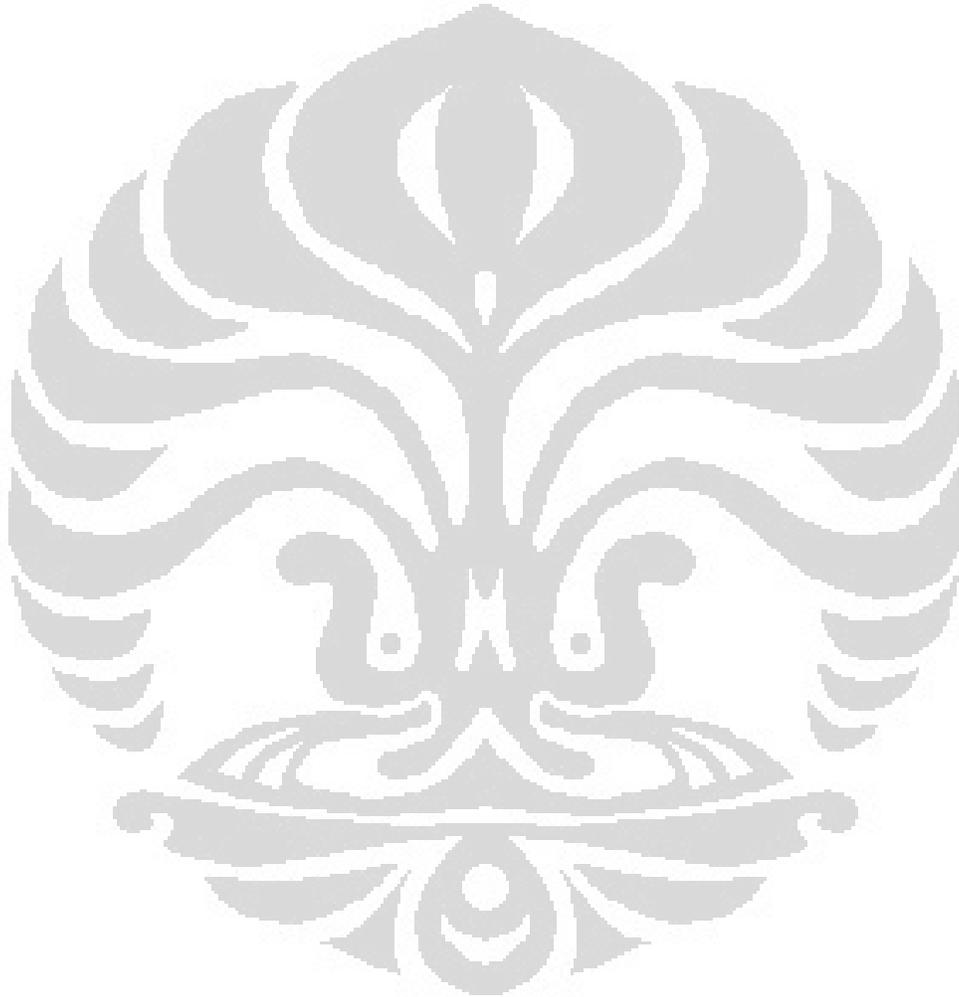
Bhabha (1994, 89) menjelaskan bahwa semua ini berkat adanya kekuatan ambivalensi yang memberikan stereotipe kolonial yang peredarannya diyakinkan secara berulang-ulang dalam mengubah sederetan kejadian sejarah dan diskursif; menginformasikan strateginya tentang individuasi dan marginalisasi; menghasilkan efek kebenaran probabilistik dan dapat diprediksikan yang, bagi stereotipe tersebut, harus selalu dalam eksekusi dari apa yang dibuktikan secara empiris atau diterangkan secara logis. Fungsi ambivalensi sebagai salah satu strategi kuasa diskriminasi diskursif dan psikis yang paling penting—apakah rasis atau seksis, pinggiran atau metropolitan—tetap dipetakan.

Walaupun pascakolonial adalah sebuah wacana penentangan terhadap berbagai bentuk kolonialisme (penjajahan) namun perjalanan sejarah yang panjang dengan perbauran bangsa dan kontinuitas atas reproduksi identitas yang menghasilkan hubungan yang konfrontatif dan saling menakutkan tadi menjadi terserap kepada hubungan yang saling menyatu dan berkelindan (*melting*). Ruang ketiga yang mana disebut Sigh (2008, 49) sebagai zona yang tak stabil di mana masyarakat muncul' (*the zone of occult instability where the people dwell*). Dalam ruang ketiga inilah wacana pascakolonial berlangsung memberikan tafsiran terhadap bentuk dan imaji yang terbina secara interaksi simbolik; daripada ruang pertama dan ruang kedua tadi. Ruang ketiga dengan demikian bisa dikatakan sebagai penelusuran terhadap rasa alienasi dari dalam dunia yang serba hibrid dan penuh akan dinamika citraan yang kerap kabur dan tidak stabil.

Budaya bagi Bhabha (2002, 50) hanya muncul sebagai masalah, atau yang bermasalah, pada titik di mana ada kehilangan makna dalam kontestasi dan artikulasi sehari-hari, antara kelas, gender, ras, bangsa. Namun batas realitas atau batas-teks budaya selalu menjadi polemik bagi kaum moralis ketika melawan prasangka dan stereotipe, atau pernyataan selimut rasisme individu atau institusional—yang menjelaskan efek ketimbang struktur dari budaya diingkari.

Bhabha (2002, 89) kembali menjelaskan bahwa makna yang menjadi hibrid dengan demikian bersifat non kategorial, dalam arti ketika berbicara dalam konteks hibriditas Tionghoa-Hindu, makna menjadi hibrid adalah menjadi Tionghoa dan Hindu secara bersama-sama, sekaligus bukan keduanya. Sistem identitas memang tidak stabil dan tidak tertutup, tetapi merupakan sebuah sistem terbuka yang merupakan dialog antara berbagai variabel yang tidak selalu ada, sehingga disebut sebagai gugus fungsional (ada atau tidak ada tergantung konteks kebutuhan ataupun tujuan), termasuk konteks lingkungan masyarakat sekitar tempat individu berinteraksi yang ikut ambil bagian dalam mewacanakan identitas (paradigmatik). Dalam konteks untuk ikatan sosial, menumbuhkan kebersamaan, rasa nasionalisme, kebanggaan dan solidaritas untuk kerjasama, identitas kolektif walaupun bersifat ilusif, tetap dibutuhkan. Dalam kenyataannya, sedemikian relatif dan kontekstualnya identitas, sehingga yang bermakna pada akhirnya adalah tentang hal keberlanjutan atau kontinuitas memaknai hidup secara terus

menerus di tengah-tengah berbagai perbedaan karena perbedaan adalah sebuah keniscayaan. Makna eksistensi dalam hidup pada akhirnya, bukan memahami realitas obyektif, tetapi menerima, memahami, ikut mengkonstruksi dan menghargai realitas subyektif untuk representasi identitas atau lebih tepatnya, karena identitas tidak pernah menjadi tujuan, untuk memenuhi kebutuhan aktualisasi diri.



BAB 3 METODE PENELITIAN

3.1 Pendekatan Penelitian

Penelitian ini mengikuti pemikiran sosiologi femonologis untuk memahami fenomena yang diselidiki. Interpretasi dilakukan secara hati-hati terhadap data empiris yang dipandang sebagai hasil dari interpretasi. Dengan metode ini, peneliti memahami interpertasi serta pemahaman para anggota Komunitas Tionghoa Hindu terhadap konstruksi identitas mereka.

Metode fenomenologi dianggap tepat mengingat sebagian besar analisa yang dilakukan dalam penelitian ini berangkat dari fenomena atau kegiatan-kegiatan nyata atas kegiatan ritual serta mimik (*gesture*) para informan yang kerap menjaga jarak dengan orang di luar komunitasnya. Melalui metode ini, realitas sosial yang hendak dikaji adalah realitas subjektif berupa pemahaman dan pemaknaan, melalui metode ini pengkaji meminta interpretasi subjek pengkajian, kemudian pengkaji melakukan interpretasi terhadap interpretasi subjek tersebut sampai mendapatkan makna.

Menurut Endraswara (2006, 66-68) dengan menggunakan pendekatan fenomenologi, peneliti berusaha memahami budaya lewat pandangan pemilik budaya atau pelakunya. Menurut paham fenomenologi, ilmu bukanlah *values free*, bebas nilai dari apa pun, melainkan *values bond*, memiliki hubungan dengan nilai. Aksioma dasar fenomenologi adalah: (a) kenyataan ada dalam diri manusia baik sebagai individu maupun kelompok selalu berifat majemuk atau tersusun secara kompleks, dengan demikian hanya bisa diteliti secara holistik dan tidak terlepas-lepas; (b) hubungan antara peneliti dan subyek inkuiri saling mempengaruhi, keduanya sulit dipisahkan; (c) lebih ke arah pada kasus-kasus, bukan untuk menggeneralisasikan hasil penelitian; (d) sulit membedakan sebab dan akibat, karena situasi berlangsung secara simultan; (e) inkuiri terikat nilai, bukan *values free*.

Dengan pendekatan fenomenologi peneliti berusaha memahami arti peristiwa dan kaitan-kaitannya terhadap orang-orang biasa dalam situasi-situasi tertentu. Peneliti fenomenologi tidak berasumsi bahwa peneliti mengetahui arti

sesuatu bagi orang-orang yang sedang diteliti. Maka dari itu, inkuiri dimulai dengan diam. Diam merupakan tindakan untuk menangkap pengertian sesuatu yang diteliti yang ditekankan adalah aspek subjek dari perilaku orang. Mereka berusaha untuk masuk ke dunia konseptual para subjek yang ditelitinya sedemikian rupa sehingga mereka mengerti apa dan bagaimana suatu pengertian yang mereka kembangkan di sekitar peristiwa dalam kehidupannya sehari-hari.

Dengan kaca pandang fenomenologis yang dipengaruhi oleh pendefinisian kebudayaan itu, pada gilirannya kebudayaan menjadi lebih kompleks. Kebudayaan menjadi sangat 'tergantung' dari siapa yang memandang. Jika anggota komunitas setempat paham terhadap apa yang mereka lakukan, tentu pendefinisian akan berlainan dengan warga yang samar-samar terhadap budayanya. Kedua pandangan yang berbeda ini pun dalam paradigma fenomenologi harus tetap dihargai. Oleh karena perbedaan pendapat adalah khasanah fenomena budaya itu sendiri.

3.2 Jenis Data yang Dikumpulkan

Dalam penelitian ini, jenis data yang dikumpulkan meliputi:

- 1) Data alasan atau sebab komunitas Tionghoa Hindu ini memilih (beragama) Hindu. Sebab-sebab itu baik yang datang dari dalam (dari dirinya sendiri) maupun yang datang dari luar (faktor sosial).
- 2) Data tentang pemahaman akan identitas mereka sebagai komunitas Tionghoa Hindu di tengah stereotipisme Agama Hindu di Indonesia (Jakarta) yang mayoritas beretnis Bali.
- 3) Data yang dapat mendeskripsikan tentang interaksi sosial Komunitas Tionghoa Hindu dengan Umat Hindu lainnya.

3.3 Peran Peneliti

Peran peneliti dalam penelitian kualitatif sangatlah penting karena peneliti merupakan instrumen dari penelitian itu sendiri sehingga tingkat dan intensitas keterlibatannya dalam proses penelitian tersebut menjadi sangat penting. Dalam penelitian ini, peneliti lebih banyak mengumpulkan data dengan melakukan

wawancara mendalam tetapi peneliti tidak terlibat dan dalam waktu tertentu seperti perayaan hari raya keagamaan peneliti mengikuti aktivitas informan.

Dalam penelitian ini peneliti telah mengenal dengan baik salah satu informan yang kemudian berperan sebagai *gatekeeper* (Neuman, 2003: 372). Atas saran dari *gatekeeper* inilah, informan-informan selanjutnya dipilih. Cara ini memberi kemudahan bagi peneliti untuk memasuki site dan menjalin hubungan dengan individu-individu yang akan dipilih sebagai informan. Untuk menjaga agar hasil wawancara yang diperoleh dapat dipercaya, peneliti juga melakukan studi dokumen dan pustaka melalui buku-buku, artikel, dan tulisan di berbagai media sebagai bahan pembandingan atas informasi yang diberikan informan.

Meskipun latar belakang agama peneliti adalah orang Hindu etnis Bali namun bukan berarti peneliti akan dengan mudah untuk mendapatkan data dan menganalisisnya secara akurat. Peneliti merupakan orang Hindu yang lahir dan besar di Jakarta. Tumbuh di keluarga Hindu yang cukup moderat sehingga tidak terlalu cakap dalam kegiatan ritual atau kebiasaan-kebiasaan orang Bali pada umumnya. Selain itu, patut kita perhatikan bahwa aspek Tionghoa di dalam penelitian ini telah menjadi jarak sepenuhnya bagi peneliti. Penelitian fenomenologis yang bertumpu pada analisa dari *gesture* atau mimik dari para informan yang sebagian besar adalah orang Tionghoa merupakan tantangan tersendiri dan hal ini menjadikan objektivitas dari penelitian ini dapat dipertanggungjawabkan.

1.4 Pemilihan Lokasi Penelitian

Terdapat dua lokasi yang dijadikan fokus pada penelitian ini yakni Chikung Bio dan Pura Aditya Jaya. Chikung Bio menjadi lokasi yang paling banyak dikunjungi mengingat seluruh kegiatan komunitas Tionghoa Hindu di Jakarta terpusat pada tempat ini, mulai dari kegiatan keagamaan, bisnis dan lain sebagainya sehingga peneliti bisa dengan jelas bagaimana relasi di antara sesama dan di luar anggota komunitas Tionghoa Hindu ini berjalan secara alamiah. Untuk mendapatkan berbagai data di tempat ini, peneliti kerap tidak langsung masuk ke dalamnya melainkan melihat kegiatan-kegiatan keseharian tanpa

menginformasikan kepada pihak pengelola terlebih dahulu serta menanyakan ke beberapa orang di luar komunitas ini yang tinggal di dekat Chikung Bio ini.

Selain itu, Chikung Bio adalah satu-satunya tempat di mana pendeta Hindu dari etnis Bali dan Pendeta Tionghoa Hindu bisa secara bersama-sama melakukan kegiatan ritual. Pada saat kegiatan ini berlangsung, sangat jelas terlihat bagaimana keduanya memposisikan diri. Kadang kita akan melihat bagaimana segala sesuatunya berintegrasi, kadang pula kita lihat di antara keduanya bertahan dengan identitasnya masing-masing. Pendeta Hindu dari etnis Bali memang ditempatkan lebih tinggi, dengan kata lain dialah sebagai pemimpin ritual di antara dua komunitas yang berbeda tersebut, dengan kata lain, di Chikung Bio kita bisa melihat bagaimana tatanan atau struktur itu bekerja.

Hingga kini Chikung Bio adalah tempat di mana pembinaan bagi Komunitas Tionghoa Hindu ini berjalan. Mereka tidak pergi ke Pura atau tempat ibadah Hindu manapun untuk mendapatkan pembinaan atau ibadah. Hal ini sangat berbeda ketika komunitas ini memulai eksistensinya di Medan yang mana proses pembinaan dilakukan di berbagai tempat seperti di Pura atau Mandir yang merupakan tempat ibadah orang Hindu Tamil. Selain pembinaan, pengukuhan Hindu bagi orang Tionghoa yang baru masuk Hindu juga dilakukan di Chikung Bio.

Tempat kedua yakni Pura Aditya Jaya. Pura ini merupakan Pura tertua di Jakarta. Seperti halnya Chikung Bio, selain sebagai tempat ibadah, kegiatan pendidikan (TK-Perguruan Tinggi Agama Hindu), berorganisasi (Parisada DKI Jakarta) dan berdagang juga dilakukan di tempat ini. Selain itu, sebagai *Hindu Centre* di Jakarta, para ahli agama, tokoh adat, pembina masyarakat juga kerap hadir di tempat ini. Peneliti kerap menemukan momen di mana peneliti dapat mewawancarai informan yang mengenal dan paham tentang eksistensi orang Tionghoa yang beragama Hindu.

Peneliti juga kerap berjumpa dengan anggota dari komunitas Tionghoa Hindu di tempat ini. Biasanya mereka ke sini tidak untuk sembahyang melainkan untuk membahas rapat tentang segala kegiatan kepanitiaan dalam sebuah *event* keagamaan.

1.5 Penentuan Informan

Seperti dijelaskan di atas bahwa; daerah asal atau daerah tujuan dapat dipandang sebagai suatu unit observasi. Informan dipilih secara purposif (bukan secara acak), yaitu atas dasar apa yang peneliti ketahui tentang variasi-variasi yang ada atau elemen-elemen yang ada. Dalam hubungan ini, maka dalam proses pengumpulan data tentang suatu topik, bila variasi informasi tidak muncul maka peneliti tidak perlu lagi melanjutkannya dan kemudian mencari informasi (informan) baru, artinya jumlah informan bisa sangat sedikit (beberapa orang saja), tetapi bisa juga sangat banyak. Hal itu sangat tergantung pada; (1) pemilihan informan itu sendiri, dan (2) kompleksitas atau keragaman fenomena yang diteliti.

Dalam penelitian ini, peneliti dibantu oleh tiga informan kunci. Pertama yakni Bapak Ruslan selaku pendiri atau pemrakarsa dari Komunitas Tionghoa Hindu baik ketika komunitas ini masih berkembang di Medan hingga kini di Jakarta. Posisinya yang saat ini masih sebagai ketua dari komunitas ini, Bapak Ruslan kerap berperan sebagai penyambung lidah antara komunitasnya dengan umat atau organisasi Hindu non Tionghoa lainnya. Pertemuan dengan Bapak Ruslan diawali dengan proses kebetulan menjelang perayaan hari Raya Nyepi. Ketika itu Bapak Ruslan hendak rapat dengan seluruh panitia perayaan festival Ogoh-Ogoh di Monas dalam menyambut hari raya Nyepi. Dengan dibantu oleh salah satu anggota panitia, kami akhirnya bertemu dan menjalin hubungan baik hingga saat ini.

Informan kunci kedua yakni Suhu Aseng, yakni orang yang merupakan pendeta dari komunitas Tionghoa Hindu ini. Dia adalah ketua sekaligus pemilik dari Chikung Bio. Awal perkenalan peneliti dengan beliau adalah ketika menjelang hari raya Imlek tahun lalu (2011), namun baru bisa melakukan wawancara dengan beliau yakni pada perayaan hari raya Imlek tahun ini (2012). Peneliti dibantu oleh *gatekeeper* yakni Kadek Ari yang sudah sering ke Chikung Bio. Selain sosoknya sebagai perekat dari komunitas ini, ia pula yang paling sering berhadapan dengan orang Tionghoa lain yang ingin mengkonversi keyakinan komunitas ini.

Informan ketiga adalah Donny (Kok Sien). Dia bisa dibilang merupakan humas dari komunitas ini. Lewat Donny peneliti bisa mengetahui banyak hal

mengenai keseharian dari komunitas ini termasuk kegiatan-kegiatan para anggotanya. Pemuda berumur 41 tahun ini adalah generasi baru dari komunitas ini yang memilih Hindu tidak berdasarkan desakan politik apapun melainkan murni dari motivasi ia sendiri. Paling tidak hal itu tercermin dari motivasi dia yang secara antusias mencari tahu dan mempelajari bagaimana Hindu di Indonesia yang selama ini didominasi oleh budaya Bali. Pertemuan dengan Donny bersamaan dengan pertemuan dengan Suhu Aseng.

3.6 Teknik Pengumpulan Data

- 1) Proses memasuki lokasi penelitian (*Getting In*). Pada tahap ini peneliti memasuki Cikung Bio, yakni dengan mengandalkan *gate keeper* yang juga sebagai salah satu informan kunci, dengan membawa surat ijin formal sebagai bukti bahwa peneliti benar-benar melakukan penelitian. Terdapat dua lokasi primer yakni di Cikung Bio (daerah Pejagalan, Jakarta Utara) dan Pura Aditya jaya (Rawamangun). Untuk bisa masuk ke dalam Cikung Bio, peneliti ditemani oleh salah seorang teman yang terlebih dahulu mengenal mereka. Dia adalah Kadek, seorang karyawan swasta yang memiliki kakak perempuan yang mengambil penelitian di Cikung Bio. Ayah Kadek juga merupakan umat Hindu yang kerap diundang ketika perayaan hari ulang tahun Cikung Bio untuk menghias *padmasari*.
- 2) Ketika berada di lokasi penelitian (*Getting Along*). Pada tahap ini peneliti menjalin interaksi yang baik dengan subjek penelitian, mencari informasi yang lengkap dan dibutuhkan, serta menangkap makna dari informasi dan pengamatan yang diperoleh. *Logging Data* yang dilakukan dengan beberapa tahapan sebagai berikut:
 - a) Observasi untuk mengawali peristiwa yang berupa interaksi sosial Tionghoa dengan masyarakat Hindu lainnya, terutama bagi mereka yang mengetahui sejarah perjalanan masyarakat Tionghoa Hindu.
 - b) Wawancara (*interview*) yang intensif dan mendalam kepada para informan yang terbagi menjadi beberapa klasifikasi yakni,

mereka yang berasal dari etnis Tionghoa yang beragama Hindu, etnis Tionghoa non Hindu (Kong Hu Cu dan Buddha), serta para tokoh dan umat Hindu yang berasal dari luar etnis Tionghoa. Untuk mengungkap apa arti menjadi Hindu, mengapa mereka memeluknya, bagaimana mereka memahami identitas mereka yang baru, serta bagaimana mereka berinteraksi dengan komunitas dan kebudayaan mereka terdahulu.

Wawancara mendalam kerap dilakukan sebelum dan sesudah pelaksanaan kegiatan berupa ritual, rapat organisasi dan kegiatan-kegiatan lain. Wawancara awal dilakukan kepada informan kunci yakni orang Tionghoa Hindu yang oleh komunitasnya dianggap sesepuh atau pendiri dari komunitas ini, kemudian dilanjutkan atas rekomendasi informan kunci ini secara snowballing. Atas dasar rekomendasi informan ini, peneliti baru meneruskan wawancara kepada informan berikutnya, dan seterusnya, sampai mendapatkan “data jenuh”, yakni tidak ditemukan informasi baru lagi.

c) Dokumentasi yaitu dengan melihat dokumen-dokumen yang ada dengan peristiwa kegiatan komunitas Tionghoa Hindu, serta melihat segala sesuatu yang bersifat *tangible* yang memiliki makna bagi mereka semua.

Untuk mencapai kredibilitas data dilakukan dengan cara pengamatan terus-menerus dan triangulasi. Pengamatan terus-menerus ditempuh dengan cara sedikitnya dua atau tiga kali pelaksanaan ritual dan kegiatan keagamaan yang dilakukan secara bersama-sama antara komunitas Tionghoa Hindu dengan orang Hindu lainnya. Triangulasi dilakukan dengan cara pengecekan ulang oleh informan setelah hasil wawancara ditranskrip. Di samping itu juga berkonsultasi kepada pembimbing.

3.7 Teknik Analisis Data

1. *Open Coding*; pada tahap ini, kegiatan pengumpulan dan analisis data dan penentuan informan bertujuan untuk menjajaki dan menemukan

sebanyak mungkin kategori yang menjelaskan tentang eksistensi komunitas Tionghoa Hindu, serta macam bentuk perilaku sosial keagamaan dan variasi pola interaksi sosial antara Tionghoa dengan para pemimpin masyarakat, pedanda dan umat Hindu lain yang terjadi dalam berbagai macam setting.

2. *Axial Coding*; adalah cara menggunakan model paradigma *grounded theory* yang dikembangkan sewaktu penelitian berlangsung, model paradigma tersebut dengan alur pemikiran. Pada tahap ini, kegiatan penelitian ditujukan untuk mengembangkan asumsi dasar dengan cara menghubungkan kategori-kategori yang diperoleh dalam tahap *open coding*.
3. *Selective Coding*; pada tahap ini, kegiatan penelitian hampir mirip dengan tahap *axial coding*. Perbedaannya hanyalah pada tekanan analisisnya yang lebih abstrak sesuai dengan tujuan akhir dari penelitian, yaitu membentuk kesimpulan teoritis tentang identitas komunitas Tionghoa Hindu.

Dalam penelitian ini, peneliti melakukan refleksi dengan informan terhadap sikap, ucapan, dan tindakan sehingga terjadi penafsiran intersubjektif. Hasil penafsiran ini kemudian dikorelasikan dengan kerangka teori yang telah dibangun untuk menemukan pemahaman makna secara menyeluruh.

3.8 Strategi Validasi Temuan Lapangan

Strategi validasi temuan lapangan dalam penelitian ini adalah triangulasi. Triangulasi dilakukan dengan melakukan wawancara mendalam terhadap informan dalam beberapa kategori yang berbeda, yaitu dari golongan orang Tionghoa Hindu, orang Hindu non Tionghoa (Bali) dan orang Tionghoa non Hindu. Dari pembedaan tersebut diharapkan diperoleh data yang dalam bahasa jurnalistik disebut '*cover both stories*'. Dalam tahap selanjutnya dari data-data primer tersebut divalidasi ulang melalui studi pustaka dan atau studi dokumen untuk memperkuat atau mengkonfirmasi data yang disampaikan informan. Dengan demikian data yang diperoleh diharapkan valid dan saling berkaitan.

3.9 Proses Penelitian

Pertama-tama peneliti berusaha mengenal kondisi tempat penelitian yang telah ditetapkan baik secara geografis, keadaan ekonomi, sosial, budaya dan adat-istiadat masyarakat serta keadaan Komunitas Tionghoa Hindu di daerah Pejagalan. Strategi dan taktik penelitian ini hanya dapat diperoleh jika peneliti sebelumnya telah menyatu dan mampu berinteraksi dengan anggota komunitas (informan penelitian).

Peneliti tidak akan dapat berharap untuk memperoleh informasi secara produktif dari informan apabila tidak tercipta hubungan harmonis yang saling mempercayai antara pihak peneliti dengan pihak yang diteliti. Terciptanya hubungan harmonis satu dengan yang lain saling mempercayai, tanpa kecurigaan apapun untuk saling membuka diri, merupakan permasalahan tersendiri. Beberapa kali peneliti mencoba hubungi pihak Chikung Bio dengan menggunakan telepon namun tampaknya ada pergantian nomer telepon sehingga bulan-bulan pertama yakni sekitar Oktober-Nopember 2010 peneliti belum berhasil berhubungan dengan pihak Chikung Bio.

Pada akhirnya peneliti bertemu dengan salah satu mahasiswa yang kuliah di Sekolah Tinggi Agama Hindu Dharma Nusantara Jakarta yakni Kadek Ari Sudana yang kebetulan sering datang ke Chikung Bio untuk berbagai kegiatan. Ternyata Kadek Ari Sudana memiliki seorang kakak perempuan yang ketika menamatkan S1 nya dilalui dengan pembuatan skripsi mengenai kegiatan pengukuhan Hindu di Komunitas Tionghoa Hindu.

Pada bulan Desember 2010 lah peneliti bersama Kadek Ari Sudana datang ke Chikung Bio. Awalnya peneliti hanya datang dengan memperkenalkan diri sebagai teman Kadek. Pada saat itu peneliti tidak melakukan wawancara terstruktur dan hanya bertanya-tanya tentang hal-hal yang bersifat atributif.

Tahap pertama biasanya ditandai oleh rasa asing satu dengan yang lain (antara peneliti dengan yang diteliti); terdapat perasaan bimbang/ragu bahkan kecurigaan antara kedua belah pihak. Untuk melewati tahap ini peneliti dituntut untuk mempersering frekuensi kontak personal, menunjukkan rasa simpatik, minat, dan perhatian terhadap dunia sehari-hari informan/subjek

penelitian. Di sinilah peneliti menjalin hubungan baik dengan Donny. Ternyata Donny juga kenal dengan beberapa orang Hindu Bali yang ketika itu mengukuhkan dia dan anggota komunitas Hindu lainnya. Donny kenal dengan Bapak Dewa Ketut Suratnaya yang juga menjadi informan peneliti dalam mengetahui relasi antara orang Tionghoa Hindu dengan orang Hindu Bali. Donny sendiri menjelaskan kepada peneliti bahwa komunitas ini sangat dekat Pak Dewa. Dia juga menambahkan bahwa Pak Dewa tahu banyak tentang sejarah pembentukan komunitas Tionghoa Hindu ini.

Dari sinilah peneliti bergegas untuk menemui Pak Dewa untuk bertanya banyak tentang komunitas Tionghoa Hindu ini. Pak Dewa menyarankan peneliti untuk bertemu Pak Ruslan dan Suhu Aseng karena kedua tokoh tersebut merupakan kunci dari perkembangan komunitas Tionghoa Hindu ini.

Pertengahan 2011, kira-kira bulan Mei, setelah beberapa kali datang ke Chikung Bio baik dengan mengkonfirmasi maupun tidak, akhirnya peneliti bisa berbincang sejenak dengan Suhu Aseng. Dalam berbincang dengan informan, peneliti membatasi diri pada penggalian informasi yang bersifat deskriptif (terbatas mengajukan pertanyaan-pertanyaan deskriptif), dan perlu menghindari pemberian kesan atau komentar yang bersifat menilai (lebih-lebih yang tidak sejalan dengan pandangan atau pendirian informan atau subjek penelitian). Peneliti hanya menanyakan hal-hal yang sifatnya keseharian. Itupun ditemani oleh Kadek Ari yang ketika itu ingin membeli kayu gaharu yang akan dia gunakan sebagai sarana meditasi.

Beberapa kali mendatangi Chikung Bio peneliti mencoba untuk mengenal “siapa” dan “bagaimana” satu dengan yang lain. Masing-masing saling mendengar, memperhatikan, dan menguji guna mengenali “identitas/pribadi” masing-masing, dan untuk menjajaki fisibilitas untuk saling bekerja sama. Di tahap ini peneliti sudah dapat menjajaki bagaimana minat, perhatian, dan aspek-aspek permasalahan penelitian yang menjadi “dunia” informan. Peneliti menghindari ketergesaan untuk memperoleh sebanyak dan secepat mungkin informasi-informasi yang diperlukan sehingga pada diri informan tidak muncul “rasa diburu-buru” oleh peneliti. Juga belum waktunya, bagi peneliti mengajukan pertanyaan-pertanyaan “berat” yang bisa

mengundang kecurigaan tertentu dari informan. Namun meskipun begitu, kerap kali Suhu Aseng dan Donny sendiri yang menjelaskan hal-hal yang sifatnya sudah sangat privat bagi komunitas ini sehingga tidak jarang peneliti juga ikut terbawa untuk balik menanggapi para informan.

Berbeda halnya dengan wawancara kepada Pak Ruslan yang ketika didampingi oleh beberapa umat Hindu Bali. Tanpa melakukan beberapa tahap, Pak Ruslan yang pribadinya sangat terbuka, dengan mudahnya memberikan berbagai macam informasi yang sangat dalam. Bahkan ia tidak segan-segan menunjukkan kartu identitas (KTP dan SIM) bahwa dia telah memeluk agama Hindu. Tampak antara Pak Ruslan dan umat Hindu lainnya sudah sangat membaur. Bahkan tak jarang mereka membicarakan urusan-urusan yang tidak ada hubungannya dengan kegiatan keagamaan seperti bisnis dan lain-lain. Yang menarik dari perbincangan dengan Pak Ruslan adalah, dia tidak masalah mendeklarasikan dirinya sebagai orang Tionghoa. Dengan logat Medan nya yang khas, kalimat-kalimat yang bernada umpatan juga kerap muncul. Tak jarang, beberapa kali ia menyebutkan bahwa orang Tionghoa memang benar-benar materialistis.

Puncak dari penelitian ini ada pada perayaan Imlek tahun 2012 yakni antara peneliti dan informan sudah saling mempercayai satu dengan yang lain, masing-masing telah saling memahami apa yang menjadi minat dan harapan timbal balik di antara kedua pihak; terutama Donny yang merasa senang (antusias) dengan kegiatan wawancara yang berlangsung, dan informan telah menunjukkan sikap kooperatif dalam membeberkan informasi-informasi yang diperlukan peneliti. Setelah memasuki tahap ini, peneliti sudah dapat secara lebih produktif dan terkendali/terarah menggali dan melacak informasi yang seluas dan sedalam mungkin dari informan. Bahkan sesekali informan mengabadikan wawancara ini dengan terang-terangan menyodorkan alat perekam.

Pada perayaan Imlek tersebut, banyak umat Hindu etnis Bali yang datang, termasuk Pendeta Umat Hindu Bali (Pedanda). Mereka melakukan kegiatan bersama-sama bersamaan dengan pemberian pembinaan dari pedanda. Peneliti sesekali mengikuti kegiatan ritual namun sama sekali tidak

serius karena pikiran terfokus pada kegiatan ritual yang banyak melibatkan relasi antara orang Tionghoa Hindu dan Non Hindu.

Suhu Aseng pun pada akhirnya sadar bahwa ia merupakan “guru” peneliti atau “nara sumber” bagi peneliti dalam menyelesaikan penelitiannya. Karenanya, informan tidak lagi hanya merespon pertanyaan-pertanyaan yang diajukan peneliti, tetapi juga bersama-sama peneliti mengidentifikasi hal-hal yang diperlukan peneliti. Bahkan, ia sudah ikut serta pula meneliti dan menyarankan langkah-langkah/kegiatan penelitian di lapangan. Di tingkat seperti itu, informan telah menjadi “sejawat-meneliti” atau *co-researcher* bagi seorang peneliti.

3.10 Jadwal Penelitian

Kegiatan	Tahun 2011						Tahun 2012					
	Jul	Ags	Sep	Okt	Nov	Des	Jan	Feb	Mar	Apr	Mei	Juni
Membuat Janji dan Perencanaan dengan Gate Keeper												
Penelitian Awal												
Pembuatan Proposal												
Seminar Proposal dan Revisi Proposal												
Pengumpulan Data Lapangan Primer dan Data Sekunder												
Penulisan Draft Laporan Hasil												
Seminar Hasil dan Revisi Laporan Hasil												
Penulisan Laporan Akhir												
Ujian Tesis dan Revisi Laporan Akhir												

BAB 4

DINAMIKA PEMBENTUKAN IDENTITAS KOMUNITAS TIONGHOA HINDU

4.1 Sketsa Orang Tionghoa Hindu Di Jakarta

Bagi seseorang yang tidak akrab dengan Indoensia, orang Tionghoa di Indonesia mungkin terlihat sebagai masyarakat yang seragam. Tan (dalam Dawis, 2008) mengamati kenyataan bahwa para sarjana yang mempelajari tentang etnik Tionghoa masih cenderung memperlakukan mereka sebagai etnik yang bercorak tunggal (monolitik) dengan menyebut mereka ‘Tionghoa’ atau “Tionghoa Perantuan”. Ia memperlihatkan bahwa kecenderungan seperti ini sangat jelas terlihat di antara penduduk mayoritas dalam penggunaan istilah Orang Cina, Orang Tionghoa, bahkan Hoakiau. Menurut Tan, istilah Orang Cina dan Orang Tionghoa adalah istilah bahasa Indonesia untuk “orang Tionghoa” sementara Hoakiau adalah istilah bahasa Tionghoa (Hokkien) yang berarti “orang Tionghoa perantuan”. Penggunaan istilah Hoakiau yang mengacu kepada orang Indonesia Tionghoa mungkin terkesan sebagai cerminan sikap mental pendatang, atau ‘tamu’, oleh masyarakat luas. Istilah Cina atau Cino dalam bahasa Jawa, masih mengandung makna merendahkan khususnya di Jawa. Di masa lalu istilah ini menyiratkan penghinaan bagi orang Tionghoa. Inilah sebabnya mengapa orang Tionghoa khususnya generasi tua lebih suka disebut Orang Tionghoa ketimbang orang Cina.

Pada kenyataannya, orang Tionghoa Indonesia seharusnya tidak dipandang sebagai keberadaan yang bersifat tunggal karena mereka sesungguhnya salah satu kelompok minoritas yang paling beragam di negeri ini, sulit mengenali dan merumuskan mereka. Sebagaimana ditunjukkan oleh Suryadinata (dalam Dawis), jati diri suku dan bangsa terhubung dengan jati diri budaya menentukan bagaimana orang Tionghoa memformulasikan identitas sosial mereka, dan pada kenyataannya orang Tionghoa masih memiliki identitas sosial yang beragam.

Identitas sosial merupakan bagian dari konsep diri individu yang bersumber dari pengetahuan mereka tentang keanggotaan dalam suatu kelompok sosial dengan

berbagai jenis nilai, norma, dan ikatan emosional yang berkembang dalam kelompok tersebut. Identitas tersebut merupakan identitas kolektif yang tidak mensyaratkan masing-masing anggota kelompok sosial tersebut untuk saling mengenal dan memiliki hubungan personal yang dekat. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa identitas sosial adalah bagian dari konsep diri individu yang berasal dari pengetahuannya selama berada dalam kelompok sosial tertentu dengan disertai internalisasi nilai-nilai, emosi, partisipasi, rasa peduli dan bangga sebagai anggota kelompok tersebut.¹

Sebagaimana yang terjadi dalam identitas sosial orang Tionghoa Hindu di Jakarta yang kontinuitasnya terbangun berdasarkan pada interaksi sosial orang Tionghoa Hindu dengan Tionghoa non Hindu atau dengan orang Hindu non Tionghoa di Jakarta yang masih tetap berlangsung dan secara signifikan dipengaruhi oleh faktor keluarga dan faktor budaya-agama sehingga membentuk ikatan solidaritas yang kuat di antara mereka. Kedua faktor tersebut dapat digambarkan melalui unsur-unsur solidaritas sosial, yang meliputi: interaksi sosial, semangat komunitas, dan perilaku ekonomi antara mereka.

Durkheim mengemukakan sebuah teori mengenai solidaritas mekanik yang mana akan coba peneliti kontekstualisasikan dengan sikap mental masyarakat Tionghoa. Solidaritas mekanik timbul karena adanya kesamaan yang terdapat pada masyarakat yang homogen. Komunitas dipersatukan dalam ikatan yang berupa kepercayaan bersama, cita-cita, dan komitmen moral. Tiap individu memiliki sifat, kepercayaan, cita-cita, dan pola normatif yang sama sehingga menimbulkan kesadaran kolektif pada masyarakat mekanik.

Solidaritas mekanik komunitas Tionghoa Hindu dapat dilihat dari unsur kolektivitas yang mengikatnya, seperti kesamaan persepsi oleh budaya yang dimiliki, kesamaan etnis, kekerabatan yang berupa hubungan darah atau dalam satu klan, serta falsafah tujuan hidupnya. Aktivitas komunitas yang dilakukan dapat berupa kegiatan

¹ John C. Turner. 1982. *"Toward A Cognitive Redefinition of The Social Group"*. In Henri Tajfel (ed.). *Social Identity and Group Relations*. Cambridge: Cambridge University Press. Hlm. 17-18.

keagamaan, yaitu pemujaan terhadap leluhur, dan kegiatan ekonomi yang diikat oleh kongsi dagang.

Berdasarkan observasi dan wawancara selama penelitian lapangan dalam komunitas Tionghoa Hindu, sebagaimana orang Tionghoa pada umumnya terdapat norma yang mengatur pola hubungan yang bersifat horizontal sesuai dengan ajaran turun temurun, yang mengajarkan untuk menjaga hubungan kekeluargaan agar senantiasa bersifat harmonis, terutama dalam melestarikan marga (*klan/shiang*).² Peranan keluarga sangat berpengaruh dalam pembentukan pribadi etnik Tionghoa. Mereka mempunyai kepekaan sosial terhadap lingkungan sekitarnya, khususnya terhadap keluarga dalam satu klan sehingga membentuk solidaritas sosial yang sangat kuat. Kesadaran akan kesatuan klan dalam masyarakat Tionghoa sangat kuat. Semua keluarga merasa berasal dari keturunan yang sama, dan membentuk kesatuan keluarga dalam satu klan. Dalam klan ini mereka akan mendapat jaminan ketenteraman hidup bagi setiap anggota, baik dari segi material maupun moral.

Sama seperti masyarakat Tionghoa pada umumnya, orang-orang Tionghoa Hindu juga mengenal sistem kekeluargaan patrilineal, yaitu penentuan garis keturunan dari ayah. Keluarga ayah, terdiri atas semua saudara laki-lakinya dengan keluarga anak laki-lakinya, keluarga kakek, dan saudara laki-lakinya. Semua keluarga inti setelah ayah meninggal berada di bawah pimpinan anak laki-laki tertua (Hidayat,1993:101). Garis keturunan dari pihak ayah tersebut menggunakan nama keluarga dari pihak ayah yang menjadi nama marga atau *Shiang/klan* dan merupakan lambang dari kekuatan sosial, dan nama baik keluarga. Peranan marga begitu besar pengaruhnya dalam sistem sosial masyarakat Tionghoa sehingga mempengaruhi sikap & perilaku orang Tionghoa di Kota Jakarta pada berbagai aspek kehidupan, seperti aspek religi, sosial, budaya, ekonomi, dan sebagainya.

² Peran marga ini sangat besar pengaruhnya dalam sistem sosial masyarakat Tionghoa karena menyangkut prestise dan prestasi yang dimiliki tiap klan. Lembaga keluarga berpengaruh besar terhadap pelestarian budaya leluhur, sesuai dengan tujuan utamanya pendidikan keluarga Tionghoa adalah menanamkan rasa bakti terhadap orang tua dan leluhur mereka. Lembaga keluarga merupakan inti dari kehidupan tradisional orang Tionghoa yang dipraktikkan pada upacara-upacara tradisional.

Setiap sistem kekerabatan mempunyai peraturan yang harus ditaati dan dijunjung tinggi oleh anggotanya karena hal ini menyangkut nama baik keluarga. Kekuatan sistem kekerabatan ini kerap termanifestasikan pada kepemilikan harta atau kekayaan. Penghargaan marga yang paling tinggi diperoleh jika marga tersebut dapat memperlihatkan kekayaan dan prestasi, serta mencapai pendidikan yang tinggi. Faktor utama yang harus dijaga adalah nama baik keluarga dengan menjaga kehormatan orang tua serta nenek moyangnya setelah meninggal, selanjutnya menjaga kelangsungan ahli waris mereka. Oleh karena itu, telah menjadi kebiasaan dalam masyarakat Tionghoa, di mana harta keluarga dimiliki dan diusahakan bersama oleh anak laki-laki.³ Kadang-kadang harta keluarga atau harta pusaka dibagikan kepada anak laki-laki dengan salah seorang dari mereka mendapat bagian yang lebih banyak jika ia mempunyai tanggungjawab untuk memelihara orang tua mereka yang sudah tua. Tanggungjawab itu selalu diberikan kepada anak laki-laki yang tertua.

Jika laki-laki tertua mendapat kedudukan yang istimewa, wanita dalam keluarga Tionghoa tidak mempunyai kedudukan yang kuat. Sebelum menikah mereka harus patuh kepada orang tua, dalam pembagian harta keluarga anak perempuan tidak mendapat warisan. Dalam memilih calon suami wanita tidak dibenarkan menikah dengan laki-laki yang nama keluarganya sama. Apabila anak perempuan telah menikah, ia harus tunduk kepada keluarga laki-laki dan keluarga dari ikatan keluarga asalnya. Wanita tidak mendapatkan warisan dari pihak keluarga suaminya. Dan hasil penelitian telah menggambarkan bahwa, sistem kekerabatan orang Tionghoa Hindu hanya terdapat satu versi, yaitu menggunakan sistem kekerabatan masyarakat Tionghoa.

Tidak seperti orang Tionghoa yang memeluk agama lain seperti Islam maupun Kristen/Katolik, pada anak Tionghoa Hindu laki-laki, setelah memeluk Hindu tidak ada perubahan nama. Nama marga/klan masih tetap dicantumkan sebagai

³ Sebagai contoh, Suhu Aseng (Syahronny), hanya memiliki satu anak laki-laki yang kini kuliah di salah satu perguruan tinggi di Taiwan. Kemudian Donny yang merupakan sekretaris dari organisasi ini, adalah anak dari Pak Rudi yang merupakan ketua pengurus harian organisasi komunitas tionghoa Hindu. Budaya patrilineal ini juga menentukan bagaimana kepercayaan keagamaan ini disebarluaskan secara turun temurun.

bentuk tanggung jawabnya sebagai keturunan laki-laki yang meneruskan tanggung-jawabnya terhadap kelangsungan garis keturunan sebagai pewaris, dan mereka masih berhak mendapatkan harta warisan dari orang tuanya, tentunya sesuai dengan kebijaksanaan dari orang tua tersebut. Demikian pula dengan penggunaan nama marga pada anak-anaknya. Hingga saat ini dari beberapa orang dari komunitas Tionghoa Hindu, penggunaan nama marga tersebut tidak berpengaruh pada pembagian harta warisan, dan dalam warisan ini tidak satupun ajaran Hindu yang masuk untuk mempengaruhinya.



Gambar 4.1
Suhu Aseng bersama Anaknya (Santoso) dan Keluarga Besarnya

Hubungan keterikatan dengan masyarakat Tionghoa masih sangat dekat, baik itu dengan pihak keluarga maupun dengan orang Tionghoa lainnya, karena mereka merasa masih sebagai orang Tionghoa. Di satu sisi orang Tionghoa Hindu masih terikat oleh tradisi dan ikatan kekerabatannya, namun di sisi lain pola sikapnya disesuaikan dengan ajaran Hindu dan mereka membina pergaulan dengan masyarakat Hindu lainnya.

a. Faktor Agama atau Kegiatan Ritual

Durkheim sepakat bahwa agama dan keluarga sangat berperan dalam ikatan solidaritas. Menurut Durkheim, emosi keagamaan sebagai unsur elementer dalam kehidupan keagamaan manusia bersumber pada kesadaran kolektif para warga klan. Fungsi sosial agama dapat memperkuat struktur sosial dan prinsip-prinsip moral masyarakat. Agama bagi manusia dianggap berperan untuk menetralisasi sifat jahat/zalim manusia. Diungkapkannya bahwa manusia mempunyai sifat hewaniah yaitu agresif. Oleh karena itu, nilai-nilai agama berperan untuk memperbaiki akhlak manusia.

Berdasarkan observasi dan wawancara selama penelitian lapangan, peran agama dalam keluarga orang Tionghoa Hindu merupakan unsur utama karena agama menurutnya mengandung nilai-nilai universal yang berisi pendidikan dan pembinaan pembentukan moral dalam keluarga. Rumah tangga juga dijadikan oleh orang Tionghoa Hindu sebagai wadah aktivitas upacara-upacara religi yang bersifat tradisional, yaitu pemujaan terhadap leluhur bagi anggota keluarga maupun bagi keluarga yang lebih besar dalam satu garis keturunan/shiang.

Sejak dahulu, pola kepercayaan orang-orang Tionghoa di Jakarta dipengaruhi oleh tiga sistem kepercayaan, yaitu Budha, Taoisme, dan Konfusianisme meski beberapa dari mereka juga memeluk agama Kristen dan Katolik. Ketiganya dirangkum menjadi kepercayaan orang-orang Tionghoa dalam satu wadah yang bernama perkumpulan Sam Kaw Hwee (“Perkumpulan Tiga Agama”). Nilai-nilai yang terkandung di dalam ajaran tersebut banyak mempengaruhi sikap hidup orang Tionghoa. Ketiganya menyediakan konsep tentang pandangan dunia, nilai sosial dan moralitas. Ajaran dari Konfucius, Taoisme, dan Budhisme menitikberatkan pada kebajikan. Kebajikan ini menurut ajaran tersebut merupakan pola ideal tertinggi bagi umat manusia. Segala aktivitas kepercayaan itu disesuaikan dengan penekanan pada tiap-tiap pola ajaran masing-masing. Dari ketiga ajaran tersebut mereka menyebutnya Sam Kauw atau Tri Dharma.

Meskipun demikian, di dalam interaksi religius intern keluarga, mereka tidak membedakan satu agama dengan agama lainnya. Orang tua memberikan kebebasan kepada anak-anaknya untuk memilih agama yang diyakini. Agama Kristen Protestan, Kristen Katholik dan Budha menjadi pilihan utama, berikutnya baru agama Hindu. Dahulu Agama Buddha merupakan wadah afiliasi ajaran Kong Hu Cu, dan bukan suatu peralihan agama, maka mereka lebih cenderung menyatakan sebagai penganut Buddha. Hingga akhirnya terdapat perbedaan pandangan pada tubuh Majelis Buddha yang akhirnya sebagian dari umat Buddha Tionghoa memilih untuk memeluk agama Hindu.

Ketika peneliti mendatangi Chikung Bio untuk menanyakan kepada beberapa pengunjung, mereka menjelaskan bahwa jangan dibayangkan bahwa mereka yang beribadah di dalam Kelenteng hampir sama dengan orang Hindu kebanyakan yang dianggap penyembah patung-patung. Menurut Donny, patung-patung tersebut tidak lain hanyalah simbolisasi manusia untuk mencapai Tuhan yang memang tidak terdefiniskan, sebagaimana orang Islam yang menghadap ke Kakbah (kiblat) tidak dimaksudkan untuk menyembah bangunan yang terletak di kota Mekah itu.

Mereka juga menjelaskan secara tegas bahwa sebenarnya Chikung Bio juga tempat ibadah agama yang menganut monoteisme sebagaimana agama-agama lain yang menuduh agama Tri Dharma sebagai penganut politeisme. Hal ini secara mudah dapat dilihat dari ritual para pengunjung yang dilakukan saat masuk tempat ini. Sebelum melakukan pemujaan terhadap Dewa/Dewi, mereka selalu mengawalinya dengan menghadap ke langit. Maksudnya adalah memohon lebih dahulu kepada Tuhan Yang Maha Esa, yang memang seringkali diyakini bersemayam di langit.

Dengan demikian, keberadaan berbagai patung yang ada di dalam kelenteng tidaklah dimaksudkan untuk disembah sebagai Tuhan, karena kedudukan mereka hanyalah sebagai pelambangan Dewa/Dewi yang diutus oleh-Nya. Implikasi dari posisi ini adalah wujudnya berbagai patung di dalam Seperti halnya Kelenteng yang begitu variatif; tergantung orientasi leluhur yang mendirikan. Namun biasanya, patung yang diabadikan adalah Dewa/Dewi yang berkaitan erat dengan kehidupan

sehari-hari masyarakat sekitar, yang tentunya sangat berkaitan dengan soal keberuntungan hidup.

Tampak semacam rajutan yang terpampang di dinding berdekatan dengan pintu masuk yang bertuliskan Hindu Dharma. Ketika peneliti kembali menggali tentang identitas keagamaan mereka, kembali peneliti mendapatkan pernyataan yang menjelaskan bahwa persamaan antara tradisi mereka dengan tradisi keagamaan Hindu, adalah kata Dharma itu sendiri. Kata Dharma dalam Hindu Dharma adalah kata yang memiliki arti yang sama dengan Dharma yang selama ini mereka kenal dalam ajaran agama Tao dan Buddha. Jenis jawaban seperti ini sesungguhnya telah memperlihatkan bagaimana sebagian besar dari mereka melakukan komparasi serta kategorisasi terhadap segala sesuatu yang berasal dari luar kebudayaan mereka. Mereka tidak terlalu banyak bertanya melainkan terus menerus menerangkan ajaran-ajaran dari 'agama' yang mereka yakini. Jikapun ada pertanyaan, hal tersebut sepenuhnya untuk sekedar konfirmasi atas apa yang nantinya akan mereka komparasikan.

Sebagian besar Tionghoa Hindu tidak menemukan halangan untuk tetap melaksanakan ajaran-ajaran leluhur yang telah diyakininya. Menurutny ajaran leluhur merupakan adat istiadat yang tidak mungkin dilepaskan dan itu identik dengan ajaran agama Hindu yang mereka kenal sekarang. Namun menjadi orang Hindu oleh sebagian besar orang Tionghoa Hindu di Jakarta bukan karena faktor keluarga, tetapi karena faktor pergaulan di lingkungan tempat tinggal. Artinya, keberagaman dan keyakinan terhadap Hindu merupakan bentuk kesadaran kehidupan religiusnya yang sudah melalui proses panjang, sehingga bentuk penyesuaian adalah implementasi dari sebuah keyakinan akan kebenaran agama. Pada umumnya orang Tionghoa untuk beralih ke agama Hindu sangat sulit, karena menyangkut perubahan identitas budaya. Namun bagi sebagian orang Tionghoa, menjadi Hindu tidak hanya sekedar menyatakan perpindahan kepercayaan agama, tetapi mencakup perubahan identitas budaya. Pada tingkat yang lebih luas, perpindahan kepada Hindu tidak mensyaratkan pantang makanan yang diharamkan (seperti daging babi) dan pantang meminum minuman keras (beralkohol)

sebagaimana mereka di Buddha dahulu, sedangkan semua itu dipandang sebagai bagian dari kebiasaan orang-orang Tionghoa. Hanya saja mereka mengalami kesulitan untuk mempelajari teks-teks kitab suci Veda karena jarang sekali para penyuluh yang datang untuk memberikan pembinaan terhadap mereka.

Namun demikian, amalgamasi dan konversi agama ke agama Hindu bagi Orang Tionghoa di Jakarta masih berlangsung hingga kini meski jumlahnya tidak terlalu banyak. Sebagian besar yang melatar belakangi kesadaran mereka untuk memeluk agama Hindu karena faktor pergaulan dengan etnik lain yang beragama Hindu. Kenyataan ini memberikan penguatan bahwa keberadaan mereka dapat diterima etnik lain dengan ditunjukkan adanya kesamaan keyakinan (agama).

Orang Tionghoa Hindu di Jakarta yang telah lama memeluk agama Hindu umumnya menyekolahkan anaknya pada sekolah-sekolah Katolik atau Buddha, namun tidak pernah memasukkan anak-anaknya ke *pasraman* (sekolah minggu untuk siswa yang beragama Hindu di Indonesia). Alasannya, mereka sudah terbiasa dengan pelajaran Buddha dan si orang tua lebih paham dengan ajaran Buddha tersebut. Dengan sendirinya anak-anak mereka lebih banyak bergaul dengan umat Buddha dan jarang berkumpul dengan orang Hindu non Tionghoa yang ada di Jakarta. Namun sekali lagi harus kita tegaskan bahwa hal ini bersifat instrumentalistik, dengan kata lain mereka sadar bahwa hal ini hanyalah sesuatu yang digunakan untuk memudahkan anak-anak mereka mendapatkan nilai di sekolah dan bukan untuk menanamkan ajaran-ajaran tersebut pada diri si anak.

Sebagai contoh Donny. Dia menceritakan bahwa ketika dia kecil hingga SMA, dia mengenyam pendidikan di Sekolah Katolik. Dia pun lebih paham menjelaskan sejarah Yesus ketimbang sejarah Buddha. Begitu juga dengan anaknya. Anak yang pertama sekolah di sekolah katolik, sedangkan anak kedua bersekolah di sekolah Tzu Chi milik Yayasan Buddha Tzu Chi Indonesia. Di sekolah ini siswa akan di berikan pelajaran bahasa Inggris 40%, Mandarin 40%, dan bahasa Indonesia 20%.

Ikatan kekerabatan bagi Tionghoa Hindu tetap terjalin, dan identitas sebagai orang Tionghoa masih melekat. Cara hidup, tempat tinggal, bahasa, adat istiadat menghormati leluhur, kesemuanya masih menampakkan identitas ke- Tionghoaannya.

Orang Tionghoa yang memeluk agama Hindu di Jakarta biasanya tidak pindah ke tempat lain. Dengan kata lain, setelah mereka memeluk Hindu, mereka tidak memutuskan dengan keluarga asal yang bukan Hindu. Struktur sosial masyarakat Kota Jakarta yang multietnik yang menyebabkan interaksi yang terjalin merupakan bentuk dari proses akulturasi budaya antaretnik dalam kehidupan sosial. Artinya, pembauran antaretnik yang terjadi adalah implementasi perubahan nilai dan norma budaya secara perlahan (evolusi) yang memerlukan proses dan waktu lama sebelum menjadi nilai dan norma budaya baru.

4.2 Chikung Bio, Sebuah Identitas Legitimatif

Pecinan dan klenteng merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan dalam kehidupan masyarakat Cina di Indonesia. Pecinan merupakan sebutan untuk kawasan pemukiman masyarakat Cina dengan ciri khas budaya dan tradisi yang masih asli dari negara asal mereka. Klenteng merupakan tempat peribadatan dan pemujaan dewa-dewi dalam kepercayaan atau agama Tri Dharma (Tao-Konfusius-Budha). Selain sebagai tempat peribadatan, klenteng juga berfungsi sebagai media ekspresi untuk menampilkan eksistensi budaya Cina. Jadi secara umum dapat dikatakan bahwa, pada awal masa pembentukan kawasan Pecinan sampai saat ini, identitas sekaligus sebagai citra atau ciri-ciri dari kawasan Pecinan ini adalah terdapatnya klenteng-klenteng yang berada di wilayah tersebut.

Sebagaimana kota-kota besar lainnya yang ada di Indonesia, Jakarta sebagai jantung ibu kota dan kota niaga memiliki kawasan Pecinan yang sangat dinamis. Kedinamisan tersebut dapat ditunjukkan dalam berbagai aktivitas masyarakatnya, baik aktivitas budaya, agama, sosial, dan ekonomi. Ciri khas dari kawasan Pecinan yang lain secara konkrit ialah dapat dijumpainya arsitektur rumah-toko (ruko) yang padat serta arsitektur bangunan klenteng yang meriah dengan berbagai warna dan ragam hias simbolik.

Seperti halnya Chikung Bio yang merupakan klenteng namun dianggap ‘pura’ pertama bagi Komunitas Tionghoa Hindu di Jakarta. Tempat ini dijadikan sarana untuk peribadatan orang Hindu etnis Tionghoa yang juga sebagai tempat pelaksanaan

ritual persembahyangan tradisi keluarga di tempat pemujaan utama. Berdirinya Chikung Bio terletak di Jalan Teluk Indah Blok S (Mazda Raya) RT.03 RW.09 No. 53-54-55 kelurahan penjagalan kecamatan Penjaringan Jakarta Utara yang merupakan daerah Pecinan di Jakarta.

Hingga kini, ia hadir diantara dua ratus klenteng yang ada di sekitar daerah penjaringan. Chikung Bio tidak seperti Pura atau Mandir yang biasa kita lihat sebagai tempat peribadatan orang Hindu Indonesia. Kegiatan peribadatan di Chikung Bio tidak berbeda dengan Klenteng kebanyakan, meski beberapa kali terdapat kegiatan upacara yang juga dihadiri oleh orang Hindu non Tionghoa.

Tempat ini terletak di pinggir jalan Tol Grogol arah bandara Soekarno Hatta, akses menuju Bio ini sangat mudah dijangkau melalui jalan Tol Grogol dengan mengambil arah keluar gerbang tol Angke atau dapat juga dijangkau melalui jalan Tol Ancol Pluit dengan mengambil arah ke luar melalui gerbang tol pluit Grogol. Tempat erdirinya Chikung Bio tersebut berbatasan dengan wilayah Jakarta Barat yakni Jelambar dan Cengkareng.

Berdirinya Chikung Bio tidak terlepas dari usaha para pimpinan tempat ini yang ingin sekali memiliki tempat ibadah bagi etnis Tionghoa di Medan, di sana Bapak Sharonny yang merupakan pimpinan/suhu di Chikung Bio dari masa kanak-kanak telah terbiasa dengan ritual persembayangan etnis Tionghoa sebagai tradisi keluarga warisan leluhur yang diyakininya sebagai ritual persembahyangan agama Hindu.



Gambar 4.2
Chikung Bio

Hingga beliau dewasa yakni pada tahun 1983 beliau bertemu dengan Bapak Ruslan yang juga seorang umat Hindu etnis Tionghoa di Medan. Selama pertemanan mereka di Medan terdapat keinginan untuk membentuk suatu perkumpulan umat Hindu etnis Tionghoa meski mereka menyadari bahwa hal tersebut tidak akan mudah untuk diwujudkan. Mereka mengalami begitu banyak kendala, diantaranya mendapat tekanan dari dalam maupun dari luar komunitas mereka. Mereka pun sempat dapat penolakan dari sesama orang Tionghoa dan juga dari para kelompok aliran Tao yang menghimbau kepada mereka bahwa sesungguhnya ajaran yang selama ini mereka yakini ialah ajaran dengan aliran Tao dan bukan ajaran Hindu, dengan demikian agar tidak terjadi kekeliruan suatu saat nanti akhirnya bapak Sharonny memutuskan untuk *disudi wadani* menjadi orang Tionghoa yang secara sah (legal formal) memeluk agama Hindu.

Setelah menjadi orang Tionghoa Hindu di Medan, pada tahun 1989 beliau kemudian ke Jakarta dan menetap di daerah Penjaringan Jakarta Utara, tepatnya di sekitar area Chikung Bio berdiri. Selang waktu berjalan Bapak Sharonny bertemu kembali dengan Bapak Ruslan sebagai teman semasa menjadi umat Hindu di Medan, dengan bertemunya mereka berdua di Jakarta, mereka sepakat untuk melanjutkan kembali keinginan untuk membentuk perkumpulan Umat Hindu etnis Tionghoa. Pada awalnya Chikung Bio merupakan tempat persembahyangan keluarga dengan ciri khas Tionghoa di mana tempat-tempat pemujaan, biasa mereka sebut dengan altar pemujaan. Tetapi seiring bertambahnya orang Tionghoa yang telah menjalani upacara *Sudi Wadani*, akhirnya mereka sepakat membuat sebuah tempat persembahyangan bagi umat Hindu yakni Pura yang mereka sebut dengan Chikung Bio.

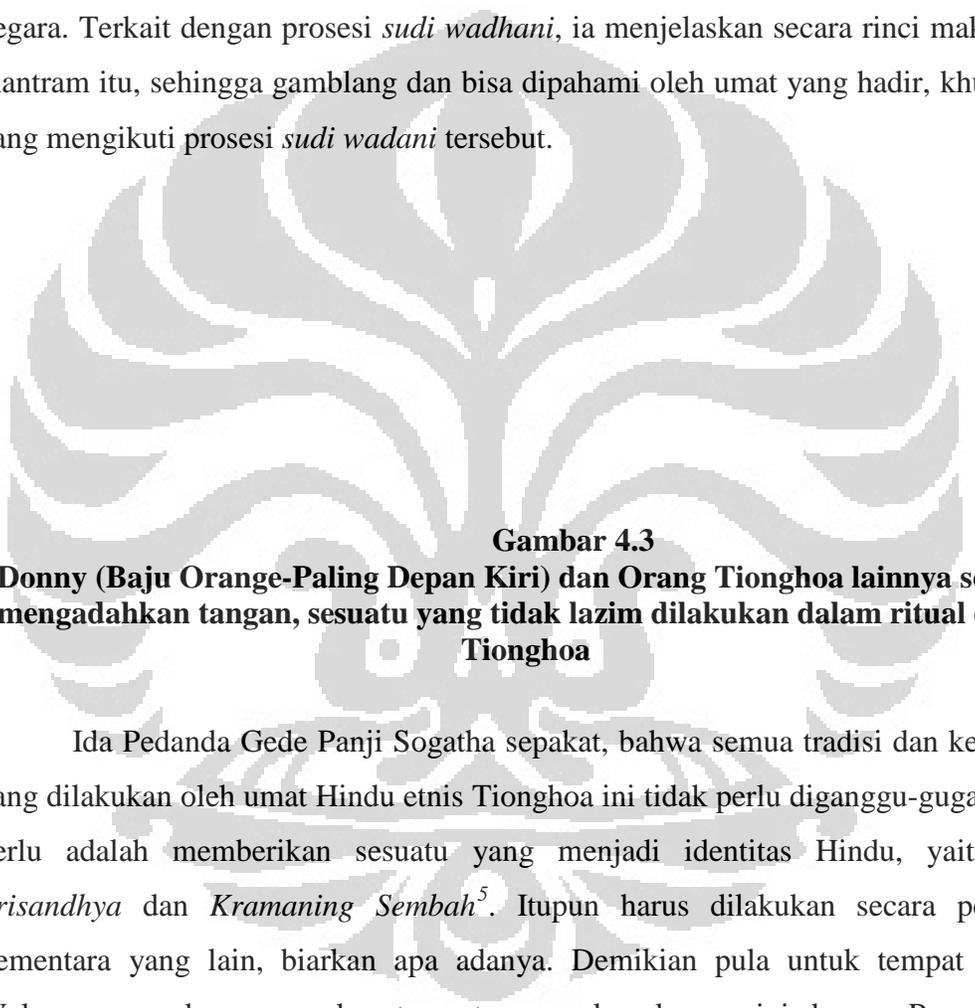
Tepatnya pada tanggal 16 Desember 2007 di mana sebanyak 48 orang Tionghoa⁴ dikukuhkan melalui proses upacara *sudi wadhani* yang dipimpin oleh Pedanda Gede Panji Sogatha. Pejabat dari Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat

⁴ Acara ini sebelumnya ak mendukung, maka yang h dan 2010. Hingga tahun 2 Hindu.



mun karena cuaca kurang uhkan sekitar tahun 2008 dikukuhkan sebagai umat

Hindu dalam sambutannya mengharapkan agar dengan perlahan-lahan umat Hindu di Cikung Bio ini berusaha mendalami ajaran agama Hindu. Sehingga nantinya benar-benar memahami seperti apa sesungguhnya agama Hindu itu. I Nengah Dana, perwakilan dari Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat menegaskan bahwa tidak ada perbedaan antara pribumi dengan non pribumi, semuanya memiliki hak yang sama. Karena negara ini adalah negara bangsa yang wajib mengayomi setiap warga negara. Terkait dengan prosesi *sudi wadhani*, ia menjelaskan secara rinci makna dari mantram itu, sehingga gamblang dan bisa dipahami oleh umat yang hadir, khususnya yang mengikuti prosesi *sudi wadhani* tersebut.



Gambar 4.3
Donny (Baju Orange-Paling Depan Kiri) dan Orang Tionghoa lainnya sedang mengadahkan tangan, sesuatu yang tidak lazim dilakukan dalam ritual orang Tionghoa

Ida Pedanda Gede Panji Sogatha sepakat, bahwa semua tradisi dan kebiasaan yang dilakukan oleh umat Hindu etnis Tionghoa ini tidak perlu diganggu-gugat. Yang perlu adalah memberikan sesuatu yang menjadi identitas Hindu, yaitu *Puja Trisandhya* dan *Kramaning Sembah*⁵. Itupun harus dilakukan secara perlahan. Sementara yang lain, biarkan apa adanya. Demikian pula untuk tempat ibadah. Walaupun mereka menamakan tempat yang ada sekarang ini dengan Pura Cikung Wakhud, bukan berarti bahwa bangunan ini harus dirubah menjadi bentuk-bentuk Pura seperti di Bali. Lain halnya, apabila kelak mereka yang merasa

⁵ Dua doa ini dianggap sebagai doa wajib bagi mereka yang memeluk agama Hindu di Indonesia. Selain itu, penggunaan doa ini juga dianggap sebagai bentuk penyeragaman yang paling hakiki mengingat begitu banyak aliran Hindu di Indonesia yang hampir semuanya merupakan bentuk hibridasi dari agama-agama lokal.

membutuhkannya. Donny (Kok Shien)⁶ yang ikut dalam prosesi ini menyatakan bahwa selama ini walaupun ia melaksanakan aktivitas sesuai keyakinannya, namun mereka mengakui bahwa mereka adalah umat Hindu, walaupun belum dikukuhkan. Karena diyakini bahwa apa yang dilakukannya, secara filosofis tidak jauh berbeda dengan ajaran Hindu. Yang membedakannya hanyalah bahasa dan istilah saja. Ia meyakini bahwa keyakinannya ini adalah ajaran Hindu yang berkembang di Tiongkok, mengikuti tradisi setempat. Oleh karena itu, dalam prosesi ini mereka tidak merasa dihindukan secara rohani, karena jiwa mereka sesungguhnya tetap Hindu sejak dulu. Bagi mereka, selama ini kami meninggalkan rumah tua, mengembara di hutan belantara. Dan akhirnya mereka menemukan jalan untuk kembali pulang.

Chikung Bio sendiri belum memiliki IMB (Izin Mendirikan Bangunan) sebagai tempat ibadah. IMB Chikung Bio adalah tempat tinggal. Memang tidak semua klenteng di pecinan memiliki IMB sebagai tempat ibadah, namun mereka tetap berdiri sebagai sebuah distrik warisan kolonial dan Pemerintah DKI Jakarta pun, hingga kini tidak terlalu menggubris masalah ini. Hingga saat ini umat Chikung Bio masih menamai tempat ini sebagai vihara. Hal ini tidaklah mengherankan karena sejak zaman dahulu sebagian besar umat mereka adalah orang Tionghoa yang beragama Buddha. Namun ada keinginan dari para sesepuh Chikung Bio agar tempat ini bisa memiliki status yang jelas terutama sebagai tempat ibadah orang Tionghoa Hindu.

4.3 Komunitas Tionghoa Hindu dalam Konteks Hibriditas Kultural

Hibridisasi merupakan fenomena yang umum terjadi pada masyarakat kontemporer. Namun kiranya perlu dicermati lebih detail bagaimana perimbangan hibriditas tersebut berlangsung. Dalam kondisi saling berkontestasi antar kultur saat ini, bagaimana pola hibriditas yang berlangsung, hibridisasi tidak meributkan aspek ruang maupun waktu. Sebab budaya masalalu bukanlah sutau hal yang sepenuhnya dinilai buruk. Sementara aspek ruang dapat diiringi dengan penelaahan lebih lanjut

⁶ Donny (Kok Shien) adalah salah satu informan kunci dan kini dia merupakan sekretaris dari organisasi Suka Duka Hindu Dharma bagi komunitas Tionghoa Hindu di Jakarta.

yang nantinya dapat dipadupadankan. Peleburan yang terjadi, adalah peleburan yang menghasilkan sebuah perubahan yang telah berpadu dengan keunggulan, kekhasan, dan atau nilai-nilai tertentu yang bisa saja berasal dari konteks saat ini.

Berkenaan dengan konsep Bhabha untuk masyarakat Indonesia saat ini, pertanyaan yang bisa diajukan adalah bagaimana komunitas Tionghoa Hindu mengafirmasi dan menggunakan identitas Hindu sembari mempertahankan kultur Tionghoa dalam komunitas Tionghoa Hindu? Secara fisik, kita bisa melihat bahwa mereka mengadopsi berbagai kultur, baik Hindu India maupun Hindu Bali, namun seberapa jauh makna sikap dan perilaku yang mereka tunjukkan tersebut? Seberapa jauh bahwa kultur yang mereka pertontonkan tersebut merupakan gejala hibriditas atau bukan? Lebih jauh, apakah ini merupakan representasi dari sesuatu yang lebih besar dan makro, dan jika benar, apa yang mereka representasikan sesungguhnya?

Identitas Tionghoa Hindu baru mengemuka pada hari-hari tertentu sesuai dengan tradisi budaya tradisional Tionghoa. Melalui kasus-kasus tersebut tampak bahwa identitas sangat ditentukan oleh pemahaman pribadi tentang identitas dan pilihan pribadi sesuai dengan konteks penghuni (kebebasan untuk memilih sesuai dengan nalar masing-masing, prioritas masing-masing, kesadaran akan kebutuhan dan preferensi masing-masing). Dengan demikian ada keberagaman internal yang dalam setiap individu merupakan hasil dialog dari berbagai konteks yang ia alami, yang timbul dari lingkungan pekerjaan, kepercayaan atau pandangan hidup, kelas sosial, pilihan politik, asal daerah, dan lain-lain, bukan sekadar dari keturunan genetik atau kelompok etnik orang tuanya. Konteks-konteks desain individual tersebut yang pada akhirnya saling berdialog membentuk jaringan sistem representasi identitas Tionghoa Hindu yang beragam (plural), dinamis dan terbuka, serta akan senantiasa berubah sesuai dengan perubahan konteks ruang-waktu.

Salah satu informan yakni Bapak Dewa Ketut Suratnaya⁷ menganggap bahwa hingga ke depannya komunitas ini akan terus berkembang mengingat tak ada satu pun

⁷ Beliau adalah Dosen Sekolah Tinggi Agama Hindu Dharma Nusantara. Memiliki seorang istri yang beretniskan Tionghoa. Sudah lama membaaur dengan komunitas Tionghoa Hindu itu sendiri.

unsur dari sistem kepercayaan mereka yang diganggu gugat. Dalam wawancara beliau menyatakan,

“Masyarakat Tionghoa mengenal konsep pemujaan *Bhatara Guru* atau *Hyang Widhi Wasa*, yang dikenal dengan pemujaan kepada *Kyen Kwan Syu Hok*, sedangkan pemujaan terhadap Akasa dan Pertiwi disebut *Ti Te Pebo*. Sedangkan pemujaan kepada Tri Murti sebagai manifestasi Hyang Widhi, bagi masyarakat Tionghoa dikenal dengan sebutan *Hay Siang Lau Kun (Brahma)*, *Muandi Kyen Cun (Wisnu)* dan *Hong Kyen Kacu (Siva)*. Pemujaan leluhur bagi masyarakat Tionghoa disebut upacara *Pay Cokong Co Mah* (pemujaan kakek dan nenek), dan di setiap rumah dipajang foto leluhur. Semuanya juga dilakukan oleh orang Hindu yang ada di Bali.”

Chikung Bio selalu melibatkan umat Hindu non Tionghoa yang ada di Jakarta untuk ikut serta dalam kegiatan-kegiatan upacara. Mulai dari upacara kelahiran, perkawinan hingga kematian bisa dilaksanakan di Chikung Bio. Uniknya, upacara di tempat ini bisa menyelenggarakan dua jenis upacara sekaligus. Terkait upacara kematian, dilakukan tahapan-tahapan upacara seperti, pemakaman atau kremasi, upacara 7 hari, 49 hari, 100 hari, 1 tahun, dan 3 tahun. Juga dikenal upacara dengan membuat rumah-rumahan dengan perlengkapannya, yang kemudian dibakar di makam. Bagi mereka, ada beberapa hari raya penting seperti *Ciu It Cap Go* (bulan purnama), *Cap Go (bulan mati/gelap)*, *Imlek (Tahun Baru)*, *Ceng Beng* (sembahyang di makam) sejenis Pitra Puja, setahun sekali, bulan Januari – Pebruari. Dalam masyarakat Tionghoa sangat populer tokoh Dewi Kwan Yin atau dewi welas asih, memberikan kemakmuran dan kesuburan. Selain itu tokoh Cikung juga sangat dikenal sebagai pendeta pengembara yang selalu gembira dan berhati mulia serta dekat dengan umat manusia.

Setiap kali ada acara pengukuhan pada saat itu pula dijadikan momentum untuk menjelaskan bagaimana mengembangkan dan membina orang Tionghoa yang telah dikukuhkan sebagai orang Hindu. Hasilnya, sebuah kesepakatan di mana akan dibangun sebuah tempat pemujaan yang menegaskan identitas keHinduan orang Tionghoa sebagaimana orang Hindu lainnya di Indonesia. Kesepakatan untuk

mendirikan tempat pemujaan yang bernama *Padmasari*⁸ ini tidak muncul begitu saja, ada diskusi panjang dan beberapa penolakan mengenai hal ini hingga sang pendeta baik dari orang Hindu non Tionghoa dan Tionghoa ini sepakat untuk mendirikan bangunan tersebut.

Banyak yang menganggap bahwa bangunan *Padmasari* ini dapat berdiri berdasarkan ‘izin’ dari Dewa Chikung yang diwakilkan oleh Suhu Aseng yang mana orang Tionghoa Hindu itu sendiri. Seperti yang ditegaskan oleh Bapak Gde Jaman yang merupakan Pembimbing Masyarakat (Pembimas) Hindu wilayah DKI Jakarta, menyatakan bahwa,

“*Padmasari* ini dibangun karena waktu itu suhu Aseng sempat *kerauhan* (kesurupan) dewa Chikung. Dewa Chikungnya minta supaya dibuatkan *Padmasari ini*. Jadi sebenarnya permintaan untuk mendirikan ini berasal dari pihak mereka (orang Tionghoa) dan bukan dari kalangan ‘kita’.”

Kata ‘kita’ yang dimaksud dalam penggalan wawancara di atas adalah orang Hindu non Tionghoa. Hal ini ternyata memang ditegaskan oleh suhu Aseng sendiri yang menyatakan bahwa Dewa Chikung menginginkan dibangunnya *Padmasari* ini karena kita sudah ‘sah’ beragama Hindu. Setelah beberapa observasi yang peneliti lakukan dalam menyusuri Chikung ini, dapat disimpulkan bahwa sebagian besar atribut atau bangunan yang hadir di Chikung Bio adalah hasil dari permintaan komunitas Tionghoa Hindu tersebut. Dan perlu menjadi catatan bahwa *Padmasari* yang dibangun di Chikung Bio tidak selengkap pura yang dikenal selama ini, konsep pura menurut umat Hindu etnis Tionghoa adalah sebuah altar pemujaan dengan ritual persembahyangan etnis Tionghoa yang dipergunakan sebagai tempat pemujaan keluarga di mana tempat tersebut berupa sebuah bangunan yang memiliki tempat-

⁸ Adalah salah satu tempat suci pekarangan pada rumah-rumah orang Hindu etnis Bali, yaitu suatu bangunan/*palinggih* yang ditempatkan di timur laut dimana pada bagian di atasnya dibuat terbuka dan pada bagian tabing mahkota dipahat lukisan/relief *hyang acintya* (Tuhan tak berwujud). Fungsi *padmasari* adalah sebagai tempat pengayatan (pemujaan) *Hyang Widhi* (Tuhan) dan *bhatara-bhatari* (leluhur). Dengan demikian *Padmasari* selain amat cocok bagi keluarga dengan lahan sempit, yang penting lagi wujud bakti kepada leluhur tetap bisa dilaksanakan. Berbeda dengan *Padmasari* yang ada di Bali, *padmasari* yang ada di Chikung Bio ditempatkan sebuah relief uang bolong (uang cina) Tionghoa di bagian atasnya.

tempat tertentu untuk melaksanakan ritual tradisi etnis Tionghoa, seperti sebuah tempat yang dapat dipergunakan untuk melaksanakan ritual membakar kertas emas sebagai perlambang wujud bakti orang Tionghoa Hindu kepada Tuhan (*Tie Kong*) yang disebut *Wang Pou Lo*. Tempat pemujaan berikutnya adalah altar utama sebagai perlambang tempat beristirahatnya Tuhan yang sering mereka sebut dengan *Tie Kong Wei*, setiap melaksanakan persembahyangan selalu dilakukan di tempat ini yang dipimpin seorang suhu (sebutan bagi seorang pendeta suci orang Tionghoa).

Persembahyangan orang Tionghoa Hindu tidak hanya sampai di tempat itu saja, setelah melaksanakan beberapa ritual persembahyangan sebelumnya, orang Tionghoa Hindu kemudian melaksanakan kembali beberapa ritual pemujaan yang merupakan tradisi mereka dalam memuja *Tie Kong*. Dalam ruangan tersebut terdapat beberapa arca yang dianggap suci di sebelah kiri pintu masuk terdapat tempat berstananya Dewa Chikong, dan di sebelah kanannya terdapat sebuah genderang yang dilengkapi dengan sebuah lonceng yang selalu dibunyikan jika persembahyangan hendak dimulai. Menariknya adalah, karena tempat ini juga dianggap pura oleh orang Tionghoa, maka ditempatkanlah arca Ganesha serta gambar yang disandingkan dengan mantra Puja Trisandhya yang mana mantra tersebut merupakan mantra yang biasa diucapkan sehari-hari oleh orang Hindu Bali.

Adapun tempat berikutnya ialah sebuah meja besar yang merupakan meja utama yang di atasnya terdapat sebuah kitab suci Chikong. Kitab tersebut merupakan kitab suci asli yang diambil dari China. Juga terdapat sebuah meja kecil yang dilengkapi dengan sebuah kursi yang biasa digunakan pada acara-acara besar.



Gambar 4.4
Meja dan Tempat Duduk Dewa Chikung dan Arca Ganesha (Dewa Berkepala Gajah)

Bangunan *Padmasari* yang ada di Chikung Bio ini tidak digunakan sebagaimana mestinya oleh komunitas Tionghoa Hindu. Menurut suhu Aseng, bangunan ini pada awalnya secara profan memang digunakan sebagai penegas identitas tempat ibadah komunitas Tionghoa Hindu. Meski dia lupa peraturan pemerintah mana yang menjabarkan kewajiban tersebut, namun tetap saja bangunan itu tetap berdiri.

Padmasari secara harafiah memang hanya digunakan oleh sebagian besar orang Hindu etnis Bali. Kita tidak akan menemukan bangunan ini pada komunitas Hindu India dan komunitas Hindu lain. Jika kita ke daerah Jawa, kita memang menemukan banyak sekali tempat ibadah umat Hindu (Pura) yang menggunakan *Padmasari*, namun hal tersebut juga dilatarbelakangi adanya integrasi dan hibridasri dua bentuk budaya yakni Jawa dan Bali.

Padmasari di Chikung Bio hanya digunakan jika ada upacara-upacara besar seperti Imlek dan tentunya harus melibatkan orang Hindu non Tionghoa di Jakarta yang didominasi oleh orang Bali. Jika upacara-upacara besar itu tiba, maka pihak Bio akan memanggil salah satu perwakilan dari Banjar Jakarta Utara untuk menghias *padmasari* tersebut.



Gambar 4.5
Padmasari di Chikung Bio

Chikung Bio adalah ranah bagi *Padmasari* yang diapresiasi melalui wujud kebudayaan sebagaimana yang tampak pada wujud kesenian seperti tari atau musik, maupun wujud kesusasteraan seperti puisi ataupun prosa. Kegiatan ritual yang ada di Chikung Bio merupakan wujud dinamis suatu kelompok sosial tertentu, yakni bagaimana suatu kelompok sosial berinteraksi dengan kelompok sosial lain dan lingkungan sekitarnya dan bagaimana mereka mempersepsikan lingkungan sekitar mereka sehingga melahirkan suatu sistem makna. Sistem makna sendiri merupakan jaringan dimana individu ataupun suatu kelompok sosial memposisikan diri mereka di dalam ruang sosial dan merespon suatu perubahan sosial yang diakibatkannya.

Ketika peneliti mendatangi Chikung Bio untuk menanyakan kepada beberapa pengunjung, mereka menjelaskan bahwa jangan dibayangkan bahwa mereka yang beribadah di dalam Kelenteng hampir sama dengan orang Hindu kebanyakan yang dianggap penyembah patung-patung. Menurut Donny, patung-patung tersebut tidak

lain hanyalah simbolisasi manusia untuk mencapai Tuhan yang memang tidak terdefiniskan, sebagaimana orang Islam yang menghadap ke Kakbah (kiblat) tidak dimaksudkan untuk menyembah bangunan yang terletak di kota Mekah itu.

Mereka juga menjelaskan secara tegas bahwa sebenarnya Chikung Bio juga tempat ibadah agama yang menganut monoteisme sebagaimana agama-agama lain. Hal ini secara mudah dapat dilihat dari ritual para pengunjung yang dilakukan saat masuk tempat ini. Sebelum melakukan pemujaan terhadap Dewa/Dewi, mereka selalu mengawalinya dengan menghadap ke langit. Maksudnya adalah memohon lebih dahulu kepada Tuhan Yang Maha Esa, yang memang seringkali diyakini bersemayam di langit.

Dengan demikian, keberadaan berbagai patung yang ada di dalam kelenteng tidaklah dimaksudkan untuk disembah sebagai Tuhan, karena kedudukan mereka hanyalah sebagai pelambangan Dewa/Dewi yang diutus oleh-Nya. Implikasi dari posisi ini adalah wujudnya berbagai patung di dalam Seperti halnya Kelenteng yang begitu variatif; tergantung orientasi leluhur yang mendirikanannya. Namun biasanya, patung yang diabadikan adalah Dewa/Dewi yang berkaitan erat dengan kehidupan sehari-hari masyarakat sekitar, yang tentunya sangat berkaitan dengan soal keberuntungan hidup.

Tampak semacam rajutan yang terpampang di dinding berdekatan dengan pintu masuk yang bertuliskan Hindu Dharma. Ketika peneliti kembali menggali tentang identitas keagamaan mereka, kembali peneliti mendapatkan pernyataan yang menjelaskan bahwa persamaan antara tradisi mereka dengan tradisi keagamaan Hindu, adalah kata Dharma itu sendiri. Kata Dharma dalam Hindu Dharma adalah kata yang memiliki arti yang sama dengan Dharma yang selama ini mereka kenal dalam ajaran agama Tao dan Buddha. Jenis jawaban seperti ini sesungguhnya telah memperlihatkan bagaimana sebagian besar dari mereka melakukan komparasi serta kategorisasi terhadap segala sesuatu yang berasal dari luar kebudayaan mereka. Mereka tidak terlalu banyak bertanya melainkan terus menerus menerangkan ajaran-ajaran dari 'agama' yang mereka yakini. Jikapun ada pertanyaan, hal tersebut

sepenuhnya untuk sekedar konfirmasi atas apa yang nantinya akan mereka komparasikan.

Dari fenomena di atas kita coba analisa berdasarkan perspektif Amartya Sen (2006:112) yang menegaskan bahwa tak perlu disangsikan bahwa latar belakang budaya kita bisa banyak mempengaruhi perilaku dan pemikiran kita. Demikian pula, kualitas hidup yang kita nikmati tidak bisa tidak akan dipengaruhi oleh latar belakang budaya kita. Sebagai mana tesis Bhabha mengenai hibriditas yakni bahwa relasi dan konflik antar budaya juga dapat mempengaruhi rasa identitas dan persepsi kita tentang keterikatan dengan kelompok tempat kita menjadi bagiannya. Hibriditas tampak seperti menemukan semacam skeptisisme yang bukan pada soal pengakuan akan pentingnya kebudayaan secara mendasar dalam persepsi dan perilaku manusia. Melainkan terhadap bagaimana kebudayaan kadangkala dipandang, secara agak sewenang-wenang, sebagai hal yang terpokok, tak mungkin berubah, dan sepenuhnya *independent* sehingga menjadi satu-satunya determinan pelbagai persoalan dalam masyarakat.

Identitas budaya kita barangkali amat penting, tetapi identitas itu tidak sepenuhnya berdiri sendiri dan terpisah dari berbagai hal lain yang mempengaruhi pemahaman dan prioritas kita. Ada sejumlah prasyarat yang mesti dibuat manakala kita hendak mencermati pengaruh kebudayaan terhadap kehidupan dan tindakan manusia. *Pertama*, kebudayaan memang penting, namun kebudayaan bukanlah satu-satunya hal penting yang mempengaruhi hidup dan identitas kita. Berbagai hal lain, seperti kelas, ras, gender, profesi, keyakinan politik juga penting dan dapat berpengaruh, bahkan amat kuat pengaruhnya.

Dengan kata lain, yang menyebabkan tumbuh-kembangnya Tionghoa Hindu di Jakarta (Indonesia) adalah dengan membangun relasi dengan orang-orang Hindu lainnya yang berasal dari suku, adat dan budaya yang secara mutlak berbeda. Agama dan etnisitas memang berhubungan, namun bukan berarti keduanya harus dipadukan dan ditempatkan dalam wadah tertentu yang justru mengatasnamakan salah satu aspek saja (agama atau etnisitas). Komunitas ini harus siap dan suatu saat, dengan meningkatnya intensitas komunikasi dengan budaya-budaya di luar komunitas ini,

maka sedikit banyak akan berpengaruh pada hibriditas budaya tersebut. Maka tak jarang dari mereka (anggota Komunitas Tionghoa Hindu) yang secara spontan mengucapkan salam dengan menyebutkan kalimat “om swastiastu” yang mana kalimat tersebut hanya (sebagian besar) kita lihat pada sesama orang Hindu Bali atau Jawa.

Patut disadari bahwa sebagai minoritas yang berada dalam minoritas lainnya, hubungan dominasi tetap takkan bisa terhindarkan. Namun yang dibutuhkan di sini adalah keterbukaan di antara kedua belah pihak antara orang Tionghoa dan Non Tionghoa tentang dimungkinkannya sebuah proses negosiasi tentang kebebasan menjalankan hak asasi dalam mengembangkan struktur dan tata nilai kebudayaan yang ada.

Kedua, kebudayaan tidaklah homogen. Dalam satu ranah budaya yang sama bisa saja terdapat banyak sekali variasi. Sebagai contoh, di Iran saat ini terdapat para ayatollah yang konservatif dan para pembangkang radikal, sebagaimana Amerika memberi ruang baik untuk penganut Kristen fanatik maupun mereka yang sama sekali tak percaya (di antara berbagai mazhab pemikiran dan perilaku lain yang jumlahnya sangat banyak). Bahkan jika kita kontekstualisasikan dengan komunitas ini, maka Suhu Aseng itu sendiri dianggap melanggar kependetaan orang-orang Tionghoa selama ini karena dirinya bersedia untuk ditempatkan ‘di bawah’ kependetaan orang Hindu Bali.

Memang ada semacam determinisme di setiap bentuk kebudayaan yang kerap kali menyepelkan tingkat heterogenitas dalam apa yang dianggap sebagai “satu” budaya. Di mana suara-suara sumbang penetangan kerap kali berasal “dari dalam”, bukan dari luar. Demikian pula kita dapat memperoleh gambaran yang cukup variatif mengenai hubungan internal maupun eksternal dalam suatu kebudayaan, tergantung pada aspek budaya tertentu yang hendak kita cermati (misalnya, apakah kita hendak memusatkan perhatian pada agama, sastra, atau musik).

Ketiga, kebudayaan tidaklah mandek. Akan terus berkembang dengan bersinggungan dengan jutaan identitas lainnya. Inilah yang sedang dicita-citakan oleh Suhu Aseng bahwa dia akan membuat Bio bagi orang Tionghoa Hindu yang

lebih besar karena telah mendapatkan sebidang tanah secara cuma-cuma oleh salah satu pasien pengobatannya.

“orang pikir saya gila, kok ada yang mau kasih tanah satu hektar secar cuma-cuma di daerah Mega Mendung. Tapi itulah yang terjadi. Dengan tanah itu akan saya bangun sebuah vihara sebuah bangunan ibadah di mana Tionghoa Hindu terpampang di papan namanya. Yang lebih bagus lagi, kita didukung oleh Kyai dan para pendeta Kristen yang ada di sekitar sana. Mereka setuju dan mendukung kalo kita membangun vihara di sana”

Keempat, kebudayaan berinteraksi dengan faktor-faktor lain yang juga menentukan persepsi dan perilaku sosial. Umpamanya, globalisasi tidak memacu perdagangan, melainkan pula membuat musik dan perfilman menjadi semakin global. Kebudayaan tidak dapat dipandang sebagai suatu kekuatan terisolir yang bebas dari pengaruh-pengaruh lain. Praanggapan yang lahir dari pikiran sempit ini—yang kerap kali dimunculkan secara tersirat—bisa membawa pemahaman yang melenceng.

Chikung Bio sendiri memiliki fungsi ganda, yakni sebagai tempat ibadah dan juga tempat untuk berobat atau kegiatan-kegiatan yang bersifat mistik sehingga tempat ini tidak hanya dikunjungi oleh orang-orang Tionghoa yang beragama Hindu namun juga orang-orang yang di luar Tionghoa yang punya kepentingan terhadap dunia spiritual, mistik atau semacamnya. Maka tak heran di beberapa sudut ruangan tampak beberapa benda-benda mistik yang diperlakukan khusus dan diritualkan.⁹



⁹ Terdapat banyak ritual yang dilakukan di Chikung Bio, seperti ritual kultural sebagai sarana ritual. Tidak hanya itu, di Chikung Bio ini juga terdapat ruang suci Kanjeng Ratu Nyi Roro Kidul yang sering dikunjungi pada malam jumat Kliwon. Orang yang berkunjung ke tempat ini biasanya meminta berkah serta perlindungan. Tidak diperkenankan meliput atau mengabadikan kegiatan di ruangan ini.

Gambar 4.6
Beberapa benda-benda mistik yang diperlakukan khusus dan diritualkan. Tampak patung Semar dan gambar Wali Songo ditempatkan pada ruangan ini

Inilah mengapa Walubi (Majelis Agama Buddha) berseberangan dengan apa yang dilakukan di Chikung Bio ini. Tidak hanya karena praktek ritual Chikung Bio ini bersifat eklektis, namun pelaksanaan ritual yang mengedepankan pemanggilan roh serta penggunaan arak dan binatang yang menyebabkan aliran ini sulit diterima oleh kalangan orang Buddha. Namun Suhu Aseng menegaskan,

“mereka bukannya tidak tahu, mereka tahu dan mengerti, tapi mereka tidak menerima. Ini adalah ritual yang sudah turun temurun, tak mungkin dilepaskan. Ini tradisi Tao yang sudah ada jauh sebelum Kong Hu Cu dan Buddha datang sebagai agama”

“yang sembahyang di sini bukan hanya orang Hindu. Banyak Orang Buddha, Orang Islam, Orang Kristen juga sembahyang di sini. Untuk apa, ya untuk mencari keselamatan”

Terakhir, kita mesti membedakan antara ide soal kebebasan budaya dengan ide soal menghargai pelestarian budaya. Kebebasan budaya berfokus pada kebebasan untuk melestarikan maupun mengubah prioritas kita (akibat meluasnya pengetahuan atau makin mendalamnya permenungan, atau dalam hal ini, akibat penilaian kita terhadap ada istiadat dan tren yang sedang berubah). Sedangkan menghargai pelestarian budaya kini menjadi isu besar dalam retorika multikulturalisme (yang kerap kali menjadi alasan untuk melanjutkan gaya hidup tradisional para imigran baru di Barat). Jelas terdapat kemendekan untuk memasukkan kebebasan budaya sebagai sebagian dari kapabilitas manusia yang mesti dihargai, namun penting pula untuk mencermati dengan sungguh-sungguh kaitan antara kebebasan budaya dengan prioritas multikulturalisme.

Pentingnya kebebasan budaya mesti dibedakan dari perayaan atas berbagai bentuk warisan budaya, terlepas dari apakah orang akan memilih praktik-praktik

budaya tersebut bila diberi kesempatan untuk menelisiknya secara kritis serta diberi pengetahuan yang memadai mengenai opsi dan pilihan-pilihan lain yang ada. Meskipun belakangan ini banyak sekali pembahasan mengenai pentingnya dan luasnya peran faktor-faktor kebudayaan dalam kehidupan sosial dan pembangunan manusia, namun pembahasan tersebut secara langsung maupun tidak cenderung berfokus pada perlunya pelestarian budaya. Misalnya gaya ritual konservatif yang terus dipertahankan dengan kukuh oleh anggota komunitas yang menjalani perpindahan geografis dari Medan ke Jakarta tanpa disertai dengan adaptasi budaya. Di antara berbagai prioritas lainnya, kebebasan budaya bisa mencakup hak untuk mempertanyakan tradisi-tradisi masa lalu yang dianut secara otomatis, ketika orang—terutama kaum muda—memiliki alasan untuk mengubah cara hidup mereka.

Sen (2006:113) kembali menjelaskan bahwa jika kebebasan manusia dalam mengambil keputusan itu penting, maka hasil dari pengejawatahan kebebasan tersebut secara bernalat mestilah dihargai, bukannya ditampik dengan memaksakan agar tradisi tetap dilestarikan tanpa pernah diingat. Kaitan kritis ini membutuhkan kemampuan kita untuk menimbang agar tradisi tetap dilestarikan tanpa pernah digugat. Kaitan kritis ini membutuhkan kemampuan kita untuk menimbang berbagai opsi alternatif, memahami pilihan-pilihan yang tersedia, dan kemudian memutuskan secara bernalar apa yang kita kehendaki.

Tentu saja bahwa kebebasan budaya bisa terhambat apabila masyarakat tidak memberi keleluasaan kepada komunitas tertentu untuk menjalani gaya hidup tradisional yang dipilih secara merdeka oleh anggota komunitas tersebut. Dan kenyataannya, penindasan sosial terhadap gaya hidup tertentu (misalnya komunitas atau aliran kepercayaan) jamak terjadi di banyak Negara dunia. Dengan kata lain, dalam hal ini Komunitas Tionghoa Hindu, bisa menunjukkan eksistensinya sebagai sebuah keragaman di tubuh Hindu Nusantara itu sendiri karena ia berada pada lingkungan sosial yang mendukungnya untuk bebas berpihak pada ekspresi agama dan kebudayaannya sendiri.

Sen (2006: 115) kembali menjelaskan bahwa keragaman budaya akan berkembang apabila individu diperkenankan dan didorong untuk hidup berdasarkan

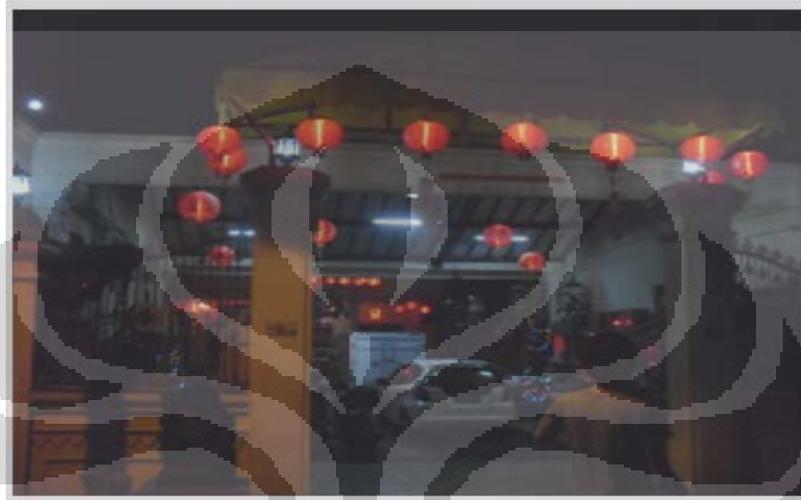
nilai yang diyakininya (alih-alih dikekang oleh tradisi yang berlaku). Sebagai contoh, kebebasan untuk mempraktikkan variasi gaya hidup berdasarkan etnis, misalnya selera makan atau musik, dapat membuat suatu masyarakat menjadi lebih berwarna-warni secara budaya sebagai dampak nyata diterapkannya kebebasan kebudayaan itu. Dalam hal ini, makna penting keragaman budaya (atau tujuannya) akan terlahir langsung dari penghargaan terhadap kebebasan budaya, sebab yang pertama tadi akan menjadi konsekuensi dari yang kedua.

Berdasarkan observasi partisipasi dan wawancara mendalam dengan informan selama penelitian lapangan, orang Tionghoa Hindu di Kota Jakarta dalam kehidupan sosial membentuk kelompok ikatan kekerabatan di lingkungannya sendiri. Hal tersebut dapat dilihat dari kelompok primer yang terbentuk di kalangan mereka, terutama di lingkungan keluarga besar atau klan. Proses interaksi masyarakat Tionghoa dapat digambarkan khususnya dilihat dari hubungannya dengan keluarga atau hubungan kekerabatan yang terjalin antar anggota keluarga, di antaranya berupa kunjungan kekeluargaan pada saat-saat tertentu, atau pertemuan keluarga dalam membahas permasalahan keluarga, tolong-menolong antar anggota keluarga yang saling memerlukan, dan kegiatan lainnya yang semuanya sering dilakukan pada hari Kamis malam (Malam Jumat Kliwon), dan terpusat di Chikung Bio tersebut.

Setelah orang Tionghoa ini memeluk agama Hindu, dinamika pergaulan dengan masyarakat Hindu non Tionghoa menjadi berkembang. Pada umumnya mereka tidak mempermasalahkan etnisitas di antara keduanya. Tidak ada kesulitan dalam pergaulan, sehingga ketika mengadakan pertemuan dalam rangka relasi bisnis, ataupun berkumpul dengan rekan-rekan yang lain, keduanya tetap bisa dilakukan meskipun di sembarang tempat.

Walaupun ada anggota keluarga yang tidak menjadi Hindu secara legitimatif, namun orang Hindu non Tionghoa yang ada di Jakarta memahami kondisi mereka. Bahkan tak jarang orang Hindu non Tionghoa memberikan bantuan berupa bantuan kerjasama di bidang perdagangan ekonomi, atau apa saja yang saling

menguntungkan.¹⁰ Ucapan salam “Om Swastiastu” sebagai salam terhadap sesama Hindu sering terucap secara spontan di antara mereka orang Hindu non Tionghoa, meski hal tersebut jarang diucapkan ke sesama mereka orang Tionghoa.



Gambar 4.7
Rumah Suhu Aseng di samping Chikung Bio

Kegiatan rutin yang mereka lakukan secara bersamaan dengan orang Hindu non Tionghoa adalah ketika menyambut hari raya Nyepi. Ketika perayaan *Tawur* (sehari sebelum Nyepi) di silang Monas berlangsung, orang Tionghoa Hindu ikut memeriahkannya dengan menyumbangkan tarian Barongsai dan festival Lampion.

Pak Ruslan adalah satu-satunya orang yang paling dekat dengan elit-elit Hindu di Jakarta. Hampir semua anggota Parisadha Pusat mengenal beliau sebagai penyambung lidah antara orang-orang Hindu dengan orang Tionghoa Hindu. Meski begitu, apa yang dilakukan oleh Pak Ruslan tidak sepenuhnya disukai oleh komunitasnya. Ketika peneliti bertanya tentang peran Pak Ruslan kepada Suhu Aseng selaku pimpinan Chikung Bio, beliau mengatakan,

¹⁰ Orang yang berkunjung ke Chikung Bio, selain untuk beribadah, juga bisa langsung berbisnis. Suhu Aseng yang memiliki rumah tepat disamping Bio tersebut memiliki beragam usaha mulai dari usaha pengobatan, atribut-atribut upacara, studio musik, komputer, bisnis meubel serta balai pelatihan bagi calon TKI yang akan bekerja di Hongkong dan sekitarnya.

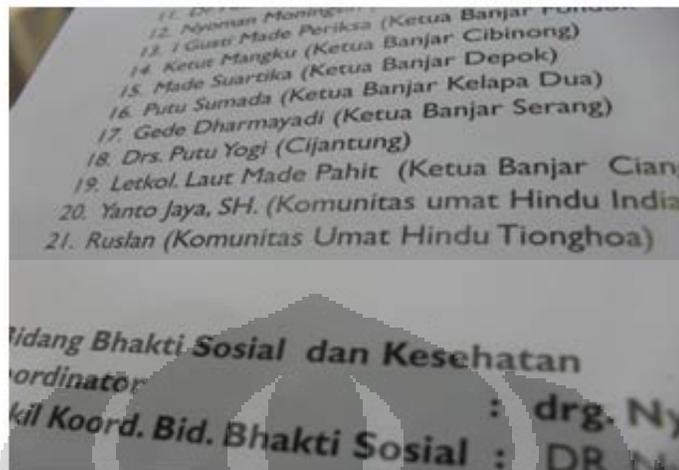
“Pak Ruslan kalau ke sana ke mari pasti minta uang terus. Dikit-dikit uang, dikit-dikit uang. Emangnya Vihara ini PT apah. Kalau telpon ke sini paling minta barongsai. Gak pernah nanya, gimana Tionghoa Hindu nya, sudah maju belum, atau gimana.”

Berbeda halnya dengan Pak Ruslan. Baginya, pembinaan umat, terutama kepada mereka orang Tionghoa tidaklah mudah. Proses pembinaan, apalagi pembinaan yang tidak didukung oleh pemerintah, secara operasional, adalah sesuatu yang sangat sulit untuk dilakukan. Dia pun mengimani stereotipe orang Tionghoa yang baginya sangat menghitung untung rugi secara material. Jadi, jika orang Tionghoa memilih agama Hindu sebagai agama mereka yang baru, maka pemilihan tersebut sudah seharusnya berbanding lurus dengan tingkat kesuksesan mereka dalam membangun dan menghimpun keuntungan materialnya.

Bagi sebagian besar orang Parisada yang telah mengenal Pak Ruslan menilai bahwa dirinya sebagai sosok orang yang pandai melobby untuk mencari dana namun tidak pandai dalam melakukan pembinaan.



Gambar 4.8
Pak Ruslan (Baju Hitam) sedang ikut rapat menyambut Perayaan Hari Raya Nyepi di Jakarta



Gambar 4.9

Pak Ruslan ikut menjadi panitia Dharma Shanti bersama umat Hindu lainnya. Namanya tercantum di buku panduan acara Dharma Shanti tersebut.

Begitupula dengan orang Hindu non Tionghoa. Ketika perayaan hari ulang tahun Chikung Bio, komunitas ini mengundang umat Hindu non Tionghoa di sekitar wilayah mereka untuk melakukan upacara. Meski upacaranya terkesan bersifat sendiri-sendiri, namun ketika para pendeta memberikan ceramah, mereka duduk bersama dan saling bertukar pikiran. *Padmasari*, sekali lagi merupakan sebuah bangunan yang dalam hal ini mempertemukan kedua belah pihak. Karena hanya orang Hindu non Tionghoa (Bali) lah yang mengerti bagaimana memperlakukan bangunan ini. Memang sangat disayangkan bagi kedua belah pihak bahwa keduanya hanya berinteraksi hanya dalam suasana seremonial, sedangkan kegiatan keagamaannya belum cukup membaur.

Untuk hubungan kekerabatan, selain dipengaruhi oleh interaksi sosial, dapat pula dipengaruhi oleh semangat komunitas. Menurut Garna (dalam Liliweri: 147) penggunaan konsep komunitas meliputi sebutan untuk sekelompok manusia yang berkaitan dengan: (1) teritorial atau kawasan, dan (2) relasional atau berkaitan satu sama lain warga komunitas itu. Sebenarnya semua batasan tentang komunitas menyangkut manusia, atau tentang kebersamaan kehidupan manusia. Semangat komunitas warga masyarakat tersebut dipengaruhi oleh faktor eksternal dan faktor internal. Faktor eksternal masyarakat berada dalam suatu kawasan atau teritorial

tertentu yang saling berdekatan, sedangkan faktor internal ada pengaruhnya dengan ikatan emosional masyarakat berdasarkan atas dasar rasa kekeluargaan, rasa persatuan, dan rasa kasih sayang. Faktor internal dan eksternal tersebut akan menjadikan rasa solidaritas yang kuat antar warga masyarakat. Ikatan solidaritas yang kuat disebabkan karena adanya proses interaksi, yaitu berupa kerjasama yang saling menguntungkan. Koentjaraningrat (dalam Liliweri: 67) mengungkapkan komunitas masyarakat terjadi karena ada unsur pengikatnya. Unsur pengikat itu di antaranya adalah: pusat orientasi, sarana interaksi, aktivitas interaksi, kesinambungan, identitas, lokasi, sistem adat dan norma, organisasi, baik tradisional/ buatan, dan pimpinan. Unsur pengikat dasar yang kuat adalah pada lokasi.

Bagi Pembimas Hindu Jakarta, Bapak Gede Jaman, orang Tionghoa Hindu di Jakarta memang turut memperkaya dan menunjukkan bahwa ajaran Hindu bersifat plural. Ketegasan multikultural dapat ditunjukkan lewat fenomena ini. Namun hal tersebut harus disikapi dengan lapang dada karena pluralitas ini justru menggiring mereka untuk bersikap mementingkan diri mereka sendiri. Menurutnya, agak sulit untuk mengerti keinginan mereka. Pihaknya sudah berusaha memberikan bimbingan atau penyuluhan tentang Hindu yang universal yang tidak bersentuhan dengan kebudayaan Bali, namun antusiasme untuk sesuatu yang baru ini memang belum terlihat, hanya satu atau dua orang saja yang memiliki keinginan untuk memperluas wawasan kehinduannya.

Komunitas Tionghoa Hindu di Jakarta oleh sebagian orang Hindu Non Tionghoa memang masih terkesan eksklusif. Hal ini dapat dilihat dari perkumpulan-perkumpulan atau organisasi di kalangan mereka saja, yang berupa jaringan kongsi dagang, arisan dan lain sebagainya. Selain itu, juga kecenderungan tempat tinggal yang berkelompok di lokasi tertentu, penggunaan bahasa Tionghoa, agama/kepercayaan yang dianut, serta pemilihan pendidikan anak-anaknya pada sekolah-sekolah tertentu.

Ada dua pola hubungan untuk orang Tionghoa Hindu. Pertama, mereka masih menjalin hubungan dengan sesama etnik Tionghoa yang berbeda agama. Hubungan tersebut di antaranya berupa pergaulan sehari-hari, melakukan aktivitas sehari-hari di

lingkungan mereka, kerjasama di bidang perdagangan, dan sebagainya. Kedua, hubungan dengan etnik setempat semakin bertambah banyak, sehingga pergaulan mereka bertambah luas. Manfaatnya sangat besar, khususnya di bidang perdagangan karena konsumennya semakin bertambah banyak.¹¹

Interaksi di antara kedua belah pihak pada akhirnya menumbuhkan semacam refleksi terhadap bagaimana identitas agama Hindu di Indonesia. Orang Bali yang merupakan suku mayoritas penganut agama Hindu di Indonesia pun menunjukkan ketidakstabilan identitasnya, sehingga ruang gerak mereka tetap bisa dikontestasi dan dinegosiasi oleh Komunitas Tionghoa Hindu itu sendiri sehingga apabila terjadi konflik di antara mereka hal itu merupakan manifestasi yang paling jelas dari bangunan identitas yang mereka bangun.

¹¹ Usaha meubel yang dimiliki Suhu Aseng merupakan kerja sama antara orang Jepara dan usahawan meubel dari lingkungan sekitar. Ia juga memperkerjakan masyarakat sekitar untuk bekerja membersihkan Chikung Bio.

BAB 5

KOMUNITAS TIONGHOA HINDU MEMPERTAHANKAN IDENTITASNYA

5.1 Strategi Komunitas Tionghoa Hindu Mempertahankan Identitas

Castells (2000:23) menjelaskan bahwa klaim terhadap identitas merupakan kategori-kategori pembedaan kolektivitas yang peluang-peluangnya dapat kita temukan di dalam struktur kelas, gender dan seksualitas, orientasi budaya, atau bahkan dalam gaya hidup (bentuk-bentuk konsumsi). Perkembangan di dalam dunia kontemporer saat ini menunjukkan bahwasanya identitas politik sangat-lah beragam dan klaim-klaim terhadap identitas “bukan” lagi menjadi monopoli bagi rezim kolektif tradisional (seperti ikatan paternalistik dalam relasi etnisitas, agama, struktur kelas sosial) atau bahkan negara. Tetapi juga menjadi wilayah bagi muncul-nya rezim-rezim “klaim-klaim kolektivitas baru” lintas kelas, ras, etnis, atau agama, misalnya, kelompok homoseksual. Klaim kolektivitas bahkan dapat diciptakan melalui diskursus politik-kebudayaan, misalnya pembedaan kelompok-kelompok fundamental-liberal.

Satu hal yang menjadi perhatian kita dalam menjelaskan komunitas Tionghoa Hindu ini adalah kemampuan mereka dalam melakukan “mimikri” sebagai bukti bahwa mereka mampu melakukan semacam negosiasi dan bahkan mengkontestasikan setiap wujud dari identitas mereka. Lewat hal tersebut pula, di mana peluang atau potensi untuk memiliki kuasa untuk melakukan resistensi akan tetap ada.

Bhabha (1995: 192) menjelaskan bahwa fakta ketidakstabilan kebudayaan dan identitas dalam globalisasi menunjukkan bahwa kebudayaan dan identitas selalu merupakan kontestasi dari berbagai kebudayaan yang berbeda. Hibriditas merupakan suatu keniscayaan. Hibriditas adalah pengaburan batas-batas kebudayaan yang mapan dan dibuat menjadi tidak stabil.

Seperti yang telah dijelaskan dalam bab sebelumnya bahwa dinamika kontestasi dan negosiasi Komunitas Tionghoa Hindu adalah berdasarkan pada relasi mereka dengan komunitas Hindu Bali dan orang-orang Tionghoa yang beragama Buddha. Buddha sendiri merupakan agama yang paling banyak dianut oleh anggota komunitas Tionghoa Hindu sebelum mereka beralih ke agama Hindu. Sedangkan Hindu Bali, hingga saat ini, adalah ‘afilior’ mereka dalam mengkonstruksi identitas mereka yang baru.

Komunitas Tionghoa Hindu tidak bisa dianggap sekedar melakukan sinkretisme, melampaui hal tersebut, kini mereka sedang membangun sebuah modal, baik simbolik maupun materi, yang digunakan sebagai landasan bagi identitas mereka sebagai sebuah komunitas yang utuh, yang mampu membedakan dirinya dengan komunitas yang lain. Tentu, hal ini menjadi sangat sulit karena identitas yang mereka bangun melibatkan identitas masa lalu dan masa kini.

5.1.1 Kontestasi dan Negosiasi dalam Relasi Tionghoa Hindu-Tionghoa Buddha

Bagi orang Tionghoa, agama Buddha dianggap sebagai agama (kepercayaan) yang paling dekat dan tumbuh mapan bersamaan dengan kebudayaan Tionghoa itu sendiri. Sinkretisme Buddha, yang bercampur dengan Konghucu dan Tao atau yang kita kenal dengan sebutan Tri Dharma adalah yang paling merepresentasikan spiritualitas orang Tionghoa di seluruh dunia, termasuk Indonesia. Itulah sebabnya, sejak jaman pra kolonial, orang Tionghoa di Indonesia menganggap bahwa orang Tionghoa haruslah beragama Buddha, meski bukan Buddha sebagaimana agama Islam atau Kristen, melainkan Buddha yang berisikan sejarah, jaringan dan seluruh instrumen bagi survivalitas masyarakat Tionghoa.

Namun, seperti yang kita ketahui bahwa sejarah kelam kerap menimpa kehidupan masyarakat Tionghoa. Onghokham (2008:20) menjelaskan bahwa ketika menghadapi konsep NASAKOM di era Demokrasi Terpimpin sikap umat Buddha terhadap politik mendua. Ada yang menjauh, ada yang mendekat.

Karena tidak ada tempatnya dalam partai agama, kalau bukan nasionalis, tentu dekat dengan komunis, namun tidak menjadi anggota partai, melainkan terhubung secara tidak langsung melalui organisasi *onderbouw*, khususnya Baperki bagi warga Tionghoa.

Warga Tionghoa ikut berpolitik sejak pergerakan nasional. Tanpa membedakan agamanya, setelah kemerdekaan, ada yang masuk dalam parlemen (DPR dan MPR), maupun kabinet. Namun berulang kali terjadi huru-hara anti-Cina. Timbul pro dan kontra mengenai asimilasi dan integrasi. Situasi ini memberi dampak yang kurang menguntungkan bagi perkembangan agama Buddha karena citra bahwa agama Buddha itu agama Tionghoa begitu kuat.

Sebagaimana yang kita tahu bahwa Buddha di Indonesia adalah gabungan dari tiga kepercayaan yakni Tao, Konghucu dan Buddha itu sendiri. Sehingga transisi identitas orang Tionghoa Hindu di Indonesia tidak bisa lepas dari kenyataan bahwa mereka yang tetap berada pada lingkaran kepercayaan tersebut. Seperti yang ditunjukkan oleh Pak Ruslan, bahwa pada saat wawancara, pada awalnya dia menolak bahwa orang Tionghoa dianggap 'masuk' Hindu. Dia menganggap bahwa Hindu adalah agama bawaan dan sudah dipeluk oleh keluarga besarnya jauh sebelum ia lahir.

“Orang Tionghoa Hindu tidak berganti agama. Kita *gak* pernah merasa bahwa kami bukan orang Hindu. Hindu itu agama leluhur. Jadi kami ikut agama leluhur kami. Saya sudah lama beragama Hindu sejak tahun tujuh puluhan.”

Namun setelah wawancara semakin dalam, informan menjelaskan bahwa baik dia maupun kakek-nenek dan keluarganya tidak menyebutkan kata 'Hindu' sejak awal bagi agamanya. Dia menyebut agamanya dengan sebutan 'Tao' dan memiliki kegiatan ritual yang secara turun temurun dilaksanakan oleh keluarga besar termasuk oleh dirinya. Namun Pak Ruslan menyadari bahwa Tao bukanlah sebuah agama yang diakui oleh pemerintah Indonesia, sehingga ia bermaksud untuk mendapatkan penjelasan tentang apa yang seharusnya ia

lakukan untuk mempertahankan kegiatan ritualnya itu dengan bertanya kepada beberapa majelis agama dan tempat-tempat ibadah yang ada di Medan.

“Tao itu adalah perguruan, yang mana filosofinya berlandaskan Hindu. Tao di Hindu disebut Tak, atau Tri Murti.”

“Dulu kita pernah di bawah Walubi tapi akhirnya kita keluar karena berbeda aliran. Ritual kita kan pake binatang, pakai ayam, sedangkan di Budha tidak boleh pakai yang berdarah. Kita juga gak boleh bikin rumah-rumahan, seperti di Ngaben, tujuh harian, tiga bulanan, satu tahunan. Nah, Walubi gak bisa kayak gitu.”

Sebagaimana yang ia pikirkan dari awal bahwa ia tidak mungkin berafiliasi dengan agama Islam maupun Nasrani mengingat kegiatan ritualnya yang dipenuhi dengan berbagai bentuk sarana yang bertentangan dengan ajaran dan keyakinan kedua agama tersebut. Pada akhirnya dia bertanya kepada seluruh kuil Hindu Tamil yang ada di Medan namun tetap saja aliran kepercayaannya tidak diterima. Karena tidak mendapatkan penjelasan dan kesepakatan apapun, Pak Ruslan tetap melaksanakan kegiatan ritualnya tanpa berafiliasi dengan agama manapun.

Hal ini tentu berdampak buruk bagi Pak Ruslan dan keluarga besarnya yang melakukan kegiatan ritual tanpa di bawah naungan agama yang diakui secara legal formal oleh pemerintah. Oleh sebab itu, banyak sekali kalangan dari agama lain yang mencoba untuk meyakinkan supaya Pak Ruslan berpindah agama. Pak Ruslan tentu tetap berpegang teguh dengan keyakinannya itu dan tidak mau berpindah ke agama manapun.

“Saya pernah dicap PKI oleh orang-orang tionghoa yang beragama lain. Saya juga pernah dikejar-kejar oleh Yayasan Tri Dharma, dan disuruh masuk agama Buddha. Sampai juga pernah diinterogasi oleh Satpol PP.”

“Aliran kita berbeda dengan Kong Hu Cu. Termasuk kegiatan ritualnya beda jauh. Di Kong Hu Cu tidak ada kerauhan (kesurupan), seperti di kita ada dewa Chekong yang masuk ke badan pendeta. Tapi kita sama-sama memuja leluhur”

Jika menilik pada sejarah, peristiwa G-30-S menyebabkan banyak orang yang dicurigai mendukung komunis terbunuh dan dipenjara. Orang Tionghoa yang termasuk penganut agama Buddha menjadi sasaran aksi-aksi anti-Cina. Tetapi jumlah umat Buddha meningkat cepat karena setiap orang diharuskan untuk memeluk salah satu agama. Sekolah-sekolah wajib memberi pendidikan agama. Belakangan, ketertinggalan dalam penyediaan tenaga guru dan sekolah Buddhis, membuat umat tradisional mengikuti pendidikan agama lain sehingga banyak yang pindah agama (Leo Suryadinata, 1984).

Sebagian penganut agama KTP tidak tahu apa itu ajaran Buddha. Sebaliknya tidak jarang orang yang aktif dalam kegiatan Buddhis, namun sekaligus memiliki KTP dengan agama lain. Supaya tidak serta-merta dicap Tionghoa, ada yang lebih suka tidak mencantumkan agama Buddha dalam KTP-nya. Mungkin agar lebih mudah mendapatkan pendidikan, pekerjaan, dan lain-lain. Diskriminasi merupakan fakta. KTP bagi keturunan Tionghoa diberi kode tertentu. Bahkan beberapa orang pribumi yang mengaku beragama Buddha, dianggap sebagai orang Tionghoa dan ikut dipersulit ketika mengurus akta perkawinan.

Warga Tionghoa dianggap sebagai minoritas asing yang dibedakan dari minoritas suku-suku pribumi. Pemerintah menghendaki minoritas Tionghoa berasimilasi. Mereka diminta untuk ganti nama. Bahasa dan aksara Tionghoa dilarang. Film-film berbahasa Mandarin dibatasi. Namun pertimbangan ekonomi ternyata lebih kuat daripada prinsip asimilasi (Leo Suryadinata, 1984: 34). Inpres No 14/1967 tentang Agama Kepercayaan dan Adat Istiadat Cina, membatasi pelaksanaan tata-cara ibadah Cina. Perayaan agama dan adat istiadat Cina tidak boleh dilakukan di depan umum. Sementara itu, pengakuan terhadap agama minoritas, yaitu Buddha dan terlebih Konghucu tidak sejalan dengan kebijaksanaan asimilasi.

Aliran Mahayana yang terkait erat dengan ke-Tionghoa-an dan pemakaian bahasa Mandarin jelas menghadapi tekanan, sedangkan aliran

Therawada menjadi lebih disukai. Untuk memberi perlindungan, muncul Dewan Wihara Indonesia (DEWI) yang diketuai oleh Letkol. Suraji Aria Kertawijaya, sekjen Perbudhi. Kebanyakan kelenteng ganti nama menjadi Vihara, kecuali kelenteng non-Buddhis. Kelenteng sebenarnya merupakan wihara Mahayana yang berafinitas kultural Tionghoa. Menurut Cl. Salmon dan D. Lombard (dalam Leo Suryadinata, 1984: 45) asal kata kelenteng adalah Guan-yin Ting. Adapun Guan-yin dalam bahasa Sanskerta Awalokiteswara, salah satu personifikasi Bakal Buddha.

Pertanyaannya adalah, apakah hal tersebut juga merupakan sebagai salah satu faktor mengapa ada orang Tionghoa yang beragama Hindu? Hal tersebut mungkin saja bisa terjadi. Namun yang menjadi perhatian penelitian ini adalah, meskipun reformasi telah bergulir dan memberikan dampak positif terhadap kebudayaan Tionghoa serta pengakuan terhadap Konghucu yang dianggap sebagai agama paling otentik orang Tionghoa, namun Komunitas Tionghoa Hindu ini masih tetap bertahan dan terus melakukan kontestasi dan negosiasi terhadap komunitas Tionghoa lainnya.

Antusiasme orang Tionghoa dalam menyikapi politik penerimaan, dapat dilihat melalui kacamata kajian Hall (1990) sebagai upaya *positioning*. Berhimpunnya masyarakat Tionghoa dalam berbagai organisasi dan bahkan partai politik, adalah sebuah praktek representasi untuk menunjukkan posisi atau kemampuan menyatakan diri sebagai pihak yang bebas dan merdeka. Dalam rangka *positioning* inilah kemudian nampak heterogenitas orientasi budaya yang direpresentasikan melalui bentuk kegaitan yang dipilih. Sesudah terjadinya peristiwa Mei 1998 dan disusul dengan Reformasi, paling tidak terdapat dua orientasi budaya dalam masyarakat Tionghoa yang tercermin dari pilihan kegiatan.

Political recognition yang dilakukan pemerintah sesudah reformasi terhadap minoritas Tionghoa ternyata telah menimbulkan dampak tersendiri yang bisa disebut sebagai segregasi dalam bentuk baru. Representasi yang berlebihan justru akan mengasingkan sebuah budaya dari budaya lain dimana

budaya tersebut berada. Akibatnya adalah gesekan dan benturan seperti yang terjadi di beberapa tempat di wilayah Indonesia. Akibat lain yang lebih bersifat laten adalah munculnya dua sikap yang saling berlawanan yang tidak akan pernah selesai antara Tionghoa dengan warga masyarakat lainnya yaitu sikap cemburu dan sikap curiga. Dan sayangnya, meskipun negara tidak lagi opresif, sinisme seperti ini masih tetap berjalan mewarnai setiap ranah organisasi bahkan yang bersifat plural-multikultural.

Jika menelusuri jejak keagamaan orang-orang Tionghoa di Indonesia, pengalaman seperti Pak Ruslan bukanlah fenomena baru. Menurut Kris Tan, ketua Gerakan Pemuda Kong Hu Cu, ada beberapa faktor yang menyebabkan beragamanya keagamaan masyarakat Tionghoa yang ada di Indonesia. Dia menjelaskan bahwa dahulu, Yayasan Tri Dharma selalu menghimbau kepada mereka warga Tionghoa yang ada di Indonesia, bahwa sesungguhnya setiap warga negara Indonesia memiliki satu agama kepercayaan sesuai dengan agama yang resmi dibina oleh pemerintah, seperti Hindu, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha dan Khonghucu, namun kenyataan masih banyak warga Tionghoa yang tidak memahami fungsi dari agama yang mereka anut (pegang), bahkan mereka tidak memahami mana tempat ibadah yang semestinya buat mereka melakukan ibadah, sebagai contoh, Islam tempat ibadahnya, surau, langgar atau masjid, Kristen atau Katolik tempat ibadahnya gereja, Hindu, pura, Buddha tempat ibadahnya *cetiya* atau *vihara*, sedangkan Khonghucu tempat ibadahnya klenteng, lithang atau miao. Namun kenyataan masih banyak warga Tionghoa yang kurang memahami apa sebenarnya agama yang dianutnya, tidak jelas, sehingga ketika mereka sembahyang, kadangkala mereka sembahyang ke *cetiya* atau *vihara*, kadangkala mereka sembahyang di klenteng-klenteng. Sebagaimana yang disampaikan oleh Kris Tan bahwa,

“Jika kita telusuri rumah-rumah warga tionghoa 99% mereka sembahyang Tua Pek Kong agama yang dianut mereka sejak dahulu, jika kita tanya apa agama mereka, jawabnya singkat Khonghucu ada juga yang mengatakan Buddha, bagi mereka antara Khonghucu dan

Buddha sama, boleh sembahyang di klenteng, juga boleh sembahyang di vihara”

Tetapi kini entah karena adanya birokrasi mengenai agama-agama atau karena pengaruh luar atau usaha pemurnian agama, kemudian Tri Dharma ini lalu dihapus. Sebenarnya memisahkan Konfusianisme, Budhisme yang baru berkembang dan klenteng adalah sama dengan usaha memisahkan keraton Surakarta atau Yogyakarta dengan konsep-konsep Islam, Nyai Roro Kidul dan Sunan Gunung Lawu. Ketiga unsur ini pada dasarnya sama-sama tidak terpisahkan.

Kontestasi dan negosiasi yang paling jelas adalah ketika Komunitas ini berhadapan dengan mereka sesama orang Tionghoa yang beragama Buddha. Dalam relasi sosial yang melibatkan stereotipe, konflik kerap muncul karena keyakinan seseorang untuk menggeneralisasi sifat-sifat tertentu yang cenderung negatif tentang orang lain karena dipengaruhi oleh pengetahuan dan pengalaman bersama. Maka dari itulah Castells memunculkan kategori *Resistance identity* sebagai *identity building* seseorang atau komunitas. Umumnya identitas ini ditampilkan oleh aktor sebagai bentuk resistensi atas stigmatisasi yang dialami maupun dominasi yang dihadapi, sehingga identitas yang seringkali ditampilkan adalah selalu bertentangan dengan bentuk yang dominan. Orang Tionghoa Hindu sejak jaman orde baru kerap bersitegang dengan organisasi Tionghoa seperti Tri Dharma dan orang Tionghoa yang berafiliasi dengan agama di luar Hindu.

“Saya pernah ditanya-tanya sama pengurus dari Yayasan Tri Dharma. Katanya saya mau ambil umatnya untuk masuk Hindu. Kejadiannya sekitar tahun 80an. Orang-orang Laksusda juga ikut-ikutan interogasi saya.”

Begitu juga dengan Suhu Aseng yang kerap dikunjungi oleh orang-orang Buddha agar Chikung Bio diubah menjadi *Vihara*. Usaha tersebut dilakukan berkali-kali namun tetap ditolak oleh Suhu Aseng karena bagi dia

nama agama bukanlah sesuatu yang dapat dengan mudah diubah. Mengubah nama agama berarti mengganti makna, praktek ritual serta keyakinan orang yang memeluknya. Dalam wawancara dia berkata,

“Kalo saya mau ikut Buddha mah banyak para pendeta yang datang ke sini, malah saya digajiin 15 juta per bulan. Saya mau diangkat jadi kepala suku di sini. Ya kan pendeta-pendeta cuma bisa baca-baca doa, tapi saya bisa ngobatin. Segala bangunan mau dibangun sampai tingkat tiga. Segala surat juga dia yang urus. Wah lama mereka bolak balik. Kalo kata Hindu diganti dengan Buddha yang gak bisa.”

Di sini kita lihat bahwa dalam lingkaran orang-orang Tionghoa sendiri mereka saling merebut pengaruh dan bahkan melakukan intervensi untuk melakukan ‘pemurnian’ terhadap subjek di luar komunitasnya. Namun apa yang terjadi, pihak dari komunitas Tionghoa Buddha juga tidak bisa melakukan pemaksaan terhadap komunitas Tionghoa Hindu itu sendiri karena pada dasarnya, menurut peneliti, *pertama*, komunitas Tionghoa Hindu masih menerapkan berbagai hal yang dianggap otentik bagi orang Tionghoa (atribut, ritual dan lain sebagainya). Menurut pendapat peneliti, Hindu yang mereka konstruksi tidak berbeda dengan pemahaman keagamaan orang Tionghoa pada umumnya yakni bersifat sangat materialistis, baik dalam sifat maupun sikap-sikapnya. Orang yang meninggal pada saat dimakamkan, menurut tradisi mereka, dibawakan uang (terbuat dari kertas), rumah (terbuat dari kayu), mobil (terbuat dari karton) dan keperluan-keperluan lain di dunia dengan jumlah yang sangat berlebihan sama sekali. Sebab semua ini, menurut kepercayaan mereka, akan berwujud menjadi barang-barang pakai dalam kehidupan akhirat. Perayaan-perayaan di depan meja sembahyang nenek moyang ditempatkan makanan-makanan, minuman dan lain-lain yang disukai oleh almarhum pada masa hidupnya. Kebutuhan material dan konsumsi diperlukan baik oleh mereka yang masih hidup maupun yang sudah mati.



Gambar 4.10
Mobil-mobilan dan rumah-rumahan sebagai perlengkapan untuk ritual

Kedua, Chikung Bio masih menyisakan banyak ruang untuk orang Buddha melakukan ibadah dan hal ini bisa dilihat langsung oleh orang di luar komunitasnya. *Ketiga*, orang Tionghoa Hindu memiliki surat *Sudi Wadani* yang merupakan legitimasi mereka ketika mereka mengklaim diri mereka sebagai orang Hindu.

Bagi Pak Ruslan, orang Tionghoa sekarang sudah terlalu kena imbas modernisasi. Ada beberapa salah satu kerabatnya yang sudah membuang meja-meja abunya. Keluarga besar kehilangan artinya dan menjadi keluarga nuklir yang terdiri dari ayah-ibu dan anak-anak. Banyak keluarga yang tidak lagi menyediakan dana-dana untuk keluarga besar yang masih hidup, lebih-lebih lagi bagi nenek moyang yang sudah wafat. Semua dana dikerahkan untuk usaha, pemupukan modal atau untuk mendidik anak-anak mereka karena

pendidikan menjadi mahal. Kristenisasi melalui sekolah-sekolah misi dan zending berjalan dengan cepat baik menurut versi Protestan maupun Katolik.

“kalau temen dari Katolik sih agak toleran sama kultus nenek moyang Cina, ya namanya juga penghormatan, itu kan bukan pemujaan. Kalo dari protestan yang cenderung ngelarang pemujaan nenek moyang ini. Kita orang disebut pagan.”

Akibat-akibat sosial ekonomi dari proses detradisionalisasi di kalangan peranakan ini sangat besar. Sebab ia berarti menghapuskan beban-beban adat, agama, sosial dan lain-lain terhadap golongan Tionghoa-Indonesia. Seperti yang disampaikan Onghokham (2008), mungkin kita bisa mencari analogi dengan Jepang dalam hal ini. Teman Jepang Onghokham pernah mengatakan orang Jepang sebagai Budhis tidak boleh makan daging. Akan tetapi sejak Perry (Laksamana Amerika) yang membuka Jepang (kira-kira 1860) untuk dunia luar, orang Jepang menjadikan sukiyaki, suatu masakan yang memuat daging sapi sebagai unsur utama, dijadikan sebagai hidangan makan rasional. Orang Jepang kehilangan agama dan menjadi kapitalis. Demikian juga orang dapat mengatakan tentang orang Cina-Indonesia, ketika mereka kehilangan nenek moyang maka mereka menjadi konglomerat.

Dari kesemuanya itu, pada akhirnya kontestasi dan negosiasi terhadap komunitas Tionghoa lainnya mampu diperlihatkan oleh orang Tionghoa Hindu. Namun hal ini tengah memperlihatkan bahwa komunitas Tionghoa di luar Tionghoa Hindu masih mengalami kelemahan politik, sosial dan budaya meski secara ekonomi mereka tergolong mapan. Dengan demikian, kesadaran sejarah, pemanfaatan sumber daya, dan strategi memainkan agama, mitos dan metafora menjadi benteng yang tangguh untuk memperlihatkan bagaimana komunitas Tionghoa Hindu ini melakukan transformasi, ke dalam wahana pemaknaan dan pencitraan baru, terutama menyangkut kekuasaan-kekuasaan simbolik.

5.1.2 Kontestasi dan Negosiasi dalam Relasi Tionghoa Hindu-Hindu Bali

Sebelum kita beranjak menuju kontestasi dan negosiasi antara orang Tionghoa Hindu dengan orang Hindu Bali, terlebih dahulu kita uraikan bagaimana Bali bisa menjadi budaya yang demikian dominan di dalam perkembangan Hindu di tanah air. Setelah kurang lebih tujuh abad, terjadi mengembangbiakan (hibriditas) identitas orang Bali. Dalam hibriditas identitas itu terjadi konflik dan integrasi sosial. Konflik dan integrasi sosial bersifat elastis dan fluktuatif, seperti "gelang karet". Dalam kurun waktu tertentu, rumusan pembeda identitas menjadi sedemikian renggangnya hingga menimbulkan konflik. Namun dalam konjungtur waktu yang berbeda, sebuah pembeda identitas tidak relevan lagi dan merumuskan pembeda yang baru. Misalnya, kini orang Bali berbicara tentang "kehilangan Ke-Balian" yang mana juga kehilangan Kehinduan mereka, di mana, untuk menegaskan posisi mereka berhadapan dengan kepentingan ekonomi-politik luar Bali (Jakarta). Akibatnya, pembeda identitas lain yang pernah ada seperti Bali Age atau Bali Majapahit dan identitas Kewangsaan menjadi pudar. Dan rumusan menjadi orang Bali menjadi sumber integrasi sosial. Di sini kita bisa melihat bahwa identitas di Bali memenuhi fungsinya yang instrumental.

Pak Ruslan bersama anggota komunitas Tionghoa Hindu lainnya sebenarnya tidak menjadikan agama Hindu sebagai gerbong untuk melakukan retradisionalisasi terhadap kondisi keagamaan mereka. Menurut pengakuan Koh Donny alias Kok Sien,

“Kami memilih Hindu karena kami masih ingin bersentuhan dengan duniawi. Kami masih ingin berdagang, masih ingin mencari uang. Masih ingin makan daging. Sedangkan di agama saya sebelumnya tidak bisa berorientasi ke sana. Tapi bukan berarti kita ini buta dengan uang. Pada dasarnya kita masih percaya bahwa pintu rejeki juga datang dari leluhur kita, dan ini tidak berseberangan dengan Hindu sama sekali“

Donny adalah orang Tionghoa Hindu yang baru memeluk agama Hindu pada tahun 2008. Demokrasi di Indonesia pada tahun tersebut tentu sudah lebih baik dibandingkan dengan tahun-tahun sebelumnya terlebih bagi mereka orang Tionghoa. Pada dekade ini pula Kong Hu Cu sudah diakui secara legal sebagai

sebuah agama di Indonesia. Namun komunitas ini tetap memilih Hindu sebagai agamanya.

Selama ini, banyak yang menganggap bahwa proses komunikasi dan pembinaan agama di Chikung Bio kerap terhambat karena kepiawaian para penyuluh, yang mana mereka masih merasa asing di lingkungan yang bukan teritori budaya mereka. Sebagaimana yang dijelaskan Pak Dewa Ketut Suratnaya

“Masalahnya banyak penyuluh agama kita yang orang Bali yang takut ketika berhadapan dengan mereka. Mereka kerap pusing dan menanyakan tentang bagaimana seharusnya membina mereka. Orang Bali Cuma bisa ngomong di depan orang Bali sendiri. Padahal banyak yang bisa kita berikan kepada mereka.”



Gambar 4.11
Label Hindu Dharma di Chikung Bio

Namun perjalanan mereka sebagai orang yang mengenakan identitas baru tentu memiliki beberapa dinamika yang turut mewarnai kehidupan

keberagaman mereka. Tionghoa Hindu di Jakarta sangat berbeda dengan Tionghoa Hindu di manapun terutama di Bali. Orang Tionghoa Hindu yang ada di Bali memiliki sejarah yang secara sosiologis merupakan hibriditas yang terjadi secara organik yakni melalui perkawinan dengan pribumi setempat. Sedangkan orang Tionghoa Hindu yang ada di Jakarta sebagian besar merupakan pendatang dari Sumatera terutama Medan dan Palembang. Meski demikian, identitas mereka terbentuk karena interaksi dan sosialisasi dari para tokoh-tokoh mereka terhadap orang Hindu yang mayoritas beretnis Bali.

Pak Ruslan menjelaskan kisahnya ketika ia ditangkap dan diinterogasi oleh Satpol,

“Untung saja ada Bapak Gde Pudja yang ketika itu menjadi Dirjen Bimas Hindu, sehingga saya tidak sampai di penjara. Akhirnya saya disuddhi wadani di pura Polonia Medan. Karena waktu itu saya bingung mau ke mana. Ke Walubi akhirnya gak diakui. Akhirnya saya coba ke kampung keling karena di sana ada kuil. Tapi mereka menyarankan agar saya ke Parisadha, dan bertemu dengan Bapak Martana. Kita tanya gimana caranya supaya bisa masuk Hindu. Kata dia kita harus ikut *pesudian*¹. Waktu itu langsung sekitar 14 KK termasuk keluarga saya *disuddhi wadani* di Pura Polonia.

Bapak Gde juga meyakinkan kepada saya bahwa seluruh kegiatan ritual yang kami lakukan semuanya sudah sesuai dengan ajaran Hindu. Pembinaan terus saja dilakukan sehingga saya dan keluarga paham dengan ajaran Hindu dan terus melakukan pembinaan terhadap orang Tionghoa yang lain. Dia bilang ke saya untuk mengajak semua kerabat untuk kembali ke Hindu.

Kalau memberikan pembinaan tanpa SK kan bahaya. Akhirnya dari Parisadha turun SK dan saya diangkat jadi penyuluh. Ada sekitar 4 orang Tionghoa yang diangkat jadi penyuluh atau Dharma Duta. Yang ikut dibina bukan hanya orang tionghoa aja, tetapi orang Karo juga. Kalo dihitung-hitung sampai sekarang sudah sekitar 13000 orang yang sudah di *Suddhi Wadani*. Sebenarnya banyak orang Tionghoa yang sudah masuk agama Hindu tetapi tidak mau merubah KTPnya.

Jaman itu orang Tionghoa banyak gak jelas agamanya. Cuma kalo mereka dipaksa masuk Hindu kan gak lucu juga. Akhirnya saya pakai pendekatan ke anak orang-orang Tionghoa. Saya sama keluarga yang lain sediain permen atau manisan serta cerita-cerita dongeng kepada anak-anak tersebut sehingga mereka tertarik. Kalo anaknya tertarik, otomatis orangtuanya juga ikut tertarik. Lama kelamaan orang tua si

¹ Pak Rulan menyebut kata *Pensudian* untuk kegiatan upacara *suddhi wadani*.

anak juga ingin tahu ajaran-ajaran dari kita. Disitulah saya ajari mereka tentang agama Hindu lalu kemudian saya Suddhi Wadani mereka yang dibantu oleh orang-orang Bali di Pura Polonia. *Gak* mungkin kita ngelakuin *pensudian* di kuil, *kan* mereka Hindunya beda.”

Sebagian besar orang Hindu etnis Bali yang berada di tingkat struktural berasumsi bahwa sasaran pembinaan sebenarnya bukan terletak pada anggota komunitas generasi tua. Generasi tersebut telah terdistorsi oleh sejarah rezim bangsa ini. Sehingga, apa pun jenis pembinaannya, tak akan bisa terinternalisasi oleh mereka. Lagipula, Hindu di Indonesia tidak memiliki lembaga misioner yang memiliki *fund resource* yang cukup besar untuk membangun dan membina sebuah komunitas baru, terlebih komunitas Tionghoa yang selalu berorientasi pada ekonomi. Pembinaan yang selama ini berjalan hanyalah bersifat komparasi, yakni membandingkan ajaran Hindu dengan ajaran Tionghoa serta memberikan penjelasan bahwa Hindu yang berkembang di Indonesia memang merupakan perpaduan di antara empat budaya yakni Jawa, Bali, India dan Tionghoa. Unsur-unsur ritual yang diadopsi dari budaya Tionghoa inilah yang selama ini dijelaskan. Namun konsekuensi dari pembinaan semacam ini justru menjadikan orang Tionghoa tidak ingin melakukan semacam sintesa terhadap kebudayaan mereka.

Ibu Tiwi, yang merupakan seorang Tionghoa yang menikah dengan pria Hindu etnis Bali mengatakan,

“yang seperti Pak Ruslan memang sedikit, bahkan hampir tidak ada. Pak Ruslan memang sering minta duit kalo mau ada pembinaan. Tapi kalo mau membina orang ya harus ada duitnya. Liat aja orang Kristen kalo kasih pembinaan. Parisada kan duitnya sedikit. Mau gak mau pak Ruslan cari duit sendiri ke orang-orang Cina. Cuma orang Cina yang lain jadi curiga sama dia. Ya kalau sudah kayak gini ya sulit”

Bagi Pak Ruslan, orang Bali lebih mudah diajak bergaul dan sangat terbuka terhadap orang Tionghoa. Di Medan pun ketika dia melakukan *pensudian* (melakukan *sudi wadani*) dibantu oleh masyarakat Hindu etnis Bali

yang sebagian besar dapat ditemui di Pura. Meski orang Tamil di Medan mayoritas beragama Hindu, serta banyak sekali kuil Hindu yang terdapat di Medan, namun pola interaksi umat mereka dengan umat Hindu non Tamil (Bali dan Tionghoa) tidak begitu solid. Meski di Medan terdapat Parisadha Hindu Dharma, yakni majelis bagi umat Hindu di Indonesia, namun proses pensudian tidak lewat persetujuan atau pemberitahuan Parisadha Hindu Dharma yang ada di Medan. Orang Tionghoa melakukan pensudian dengan langsung datang ke Pura, dan disudi wadankan saat itu juga dengan menghadirkan surat *sudi wadani* dari Dirjen Bimas Hindu. Setelah peneliti telusuri, hal ini disebabkan karena Parisadha Hindu Dharma di Medan didominasi oleh orang Tamil.

Semenjak Pak Ruslan pindah ke Jakarta, otomatis kegiatan pengukuhan agama Hindu terhadap orang-orang Tionghoa mengalami pengurangan. Kota Medan kehilangan penyambung lidah antara orang Tionghoa dengan orang Hindu non Tionghoa. Menurut Bapak Jumadi, salah satu warga Hindu di Medan yang sering berkumpul dengan orang Tionghoa Hindu, mengatakan,

“Semenjak pak Ruslan pindah ke Jakarta, orang-orang Tionghoa banyak yang kembali ke agama Buddha. Apalagi Kong Hu Cu sudah diakui sebagai agama. Konon katanya salah satu tokoh umat Tionghoa Hindu di sini sudah pada ke Kong Hu Cu semua.”

Dalam konteks di mana identitas dimobilisasi bagi kepentingan artikulatif, tersedia peluang-peluang bagi munculnya klaim-klaim terhadap “identitas sosial-politik baru” yang secara politis memunculkan kondisi yang dilematis dari perkembangan masyarakat kontemporer. Di satu sisi, wilayah (ruang) politik bagi klaim identitas baru tersebut dapat melahirkan peluang-peluang konflik. Sementara di sisi lain, pengaturan-pengaturan politik, yang menjamin berlangsungnya suatu proses kesetaraan melalui demokrasi liberal, dapat membuka peluang yang lebih besar bagi pengakuan publik dan pengorganisasian politik dari klaim-klaim identitas baru tadi, yang secara potensial memunculkan konflik. Situasi semacam inilah yang membuat kita

perlu merefleksikan kembali kaitan antara identitas sosial dan identitas politik yang secara dinamis memengaruhi upaya-upaya mengartikulasikan kepentingan politik sekelompok orang. Sehingga pengkategorian “identitas” tidak dapat lagi secara sederhana kita pahami sebatas polarisasi identitas “sosial atau politik”. Ini tidak lain dikarenakan identitas sosial atau budaya seseorang, misalnya yang didasari oleh sistem kelas (bawah, menengah, atas), seksualitas (heteroseksual, homoseksual), agama (Islam, Kristen, dan lain-lain), merupakan sumber bagi pembentukan identitas politik dan karenanya signifikan bagi mobilisasi politik identitas. Inilah mengapa orang-orang Tionghoa Hindu di Medan mengalami pergantian identitas keagamaan ketika secara politik ada perubahan terhadap keagamaan itu sendiri.

Lain di Medan lain pula di Jakarta. Meski sama-sama harus berafiliasi dengan orang Hindu yang mayoritas etnis Bali, namun dinamika konflik orang Tionghoa Hindu yang ada di Jakarta mengalami kompleksitas, baik dengan orang Hindu non Tionghoa juga dengan anggota-anggota di komunitas itu sendiri. Jika diuraikan konflik pun terbangun dengan beragam dasar sebagai berikut:

1. Meski sudah ada penegasan secara legitimatif terhadap keyakinan masyarakat Tionghoa tersebut, namun tetap saja ada *gap* yang memperlihatkan tentang eksklusivisme di antara kedua belah pihak, baik pada orang Tionghoa maupun orang non Tionghoa. Hal ini ditunjukkan dengan kecilnya tingkat intensitas orang Tionghoa yang berkunjung ke pura, atau justru sebaliknya, ketika tiap-tiap tempat ibadah memiliki kegiatan-kegiatan keagamaan yang bersifat massif seremonial.²

² Tempat ibadah orang Hindu di Indonesia memang terbagi menjadi dua jenis, yakni Pura dan Mandir. Pura dibangun berdasarkan perpaduan adat dan budaya Bali. Karena secara sejarah orang Hindu yang ada di Bali merupakan hasil kawin silang dengan orang-orang Jawa yang melakukan eksodus pasca keruntuhan Majapahit, maka Pura juga menjadi tempat ibadah yang lazim digunakan oleh orang Hindu etnis Jawa. Sedangkan Mandir adalah tempat ibadah umat Hindu untuk etnis India (Tamil dan Bombay). Perbedaan ini menjadikan peribadatan di antara

2. Mewajibkan agar tempat ibadah masyarakat Tionghoa tersebut didirikan suatu bangunan—*padmasari*—yang secara tradisi atau kultur sebagai sesuatu yang sangat berbeda dengan masyarakat Tionghoa tersebut. Meski hal tersebut dinilai sebagai penegasan identitas Hindu secara nasional, namun, sejauh informasi yang saya dapatkan dari beberapa informan, beberapa masyarakat dari etnis tersebut kurang setuju akan kehadiran benda tersebut sebagai se suatu yang harus atau wajib ada.
3. Komunitas Tionghoa Hindu selalu berusaha dalam mempertahankan identitas mereka sebagai masyarakat yang memiliki nilai dan kebudayaan Tionghoa. Mereka masih melakukan ritual-ritual leluhur yang sangat berbeda dengan ajaran agama Hindu yang selama ini berkembang di Indonesia. Pembinaan yang selama ini mereka dapatkan dianggap oleh sebagian besar anggota komunitas ini sebagai praktek Balinisasi.
4. Meski mengklaim sebagai warga (umat) yang harus dibina secara keagamaan, namun menurut pengakuan sejumlah masyarakat dari etnis tersebut bahwa hingga kini tak satupun para penyuluh agama yang datang untuk memberikan penyuluhan agama di kuil tersebut. Sedangkan beberapa umat Hindu mayoritas masih memperlakukan tentang mekanisme pembinaan dan pemberdayaan Umat Tionghoa Hindu itu sendiri.
5. Komunitas Tionghoa Hindu kini tengah terpecah karena sebagian dari mereka menolak beberapa simbol-simbol dan akitivitas-aktivitas baru yang mereka anggap sebagai “barang impor” dari kebudayaan lain. Menurut mereka, tak satupun kebudayaan luar yang bisa menambahkan atau bahkan

keduanya tidak saling berintegrasi. Jikapun demikian, hal tersebut hanya terjadi jika ada kegiatan tertentu yang sifatnya seremonial, dan bukan murni peribadatan keseharian.

mengurangi kebudayaan yang sudah mereka yang sudah “mapan” sejak dahulu.

Ketika mempersoalkan pertentangan antara dominasi budaya pribumi atau non pribumi maka sebenarnya kita memasuki wacana perspektif pascakolonial. Dari segi budaya, definisi pascakolonial kerap dihubungkan dengan proses konstruksi budaya menuju budaya “putih global”. Sebagaimana orang Tionghoa Hindu ini memandang bahwa Kebudayaan Hindu ‘Bali’ dipandang sebagai acuan perkembangan bagi identitas keagamaan dan budaya orang Tionghoa itu sendiri. Bahkan prasangka seperti itu tetap berlangsung ketika diantara keduanya tetap terus bekerja sama.

Namun jika kontekstualisasikan dengan pemikiran Homi K. Bhabha yang mengkritisi pemikiran para penganut pascakolonial yang telah melihat oposisi biner menjadi terlalu sederhana sebatas ‘penjajah’ dan “terjajah” dan sekaligus mempertanyakan anggapan-anggapan metodologis dari para teoritikus pascakolonial. Bhabha mengajukan model liminalitas untuk menghidupkan ruang persinggungan antara teori dan praktek kolonisasi yakni suatu ruang yang tidak memisahkan tetapi sebaliknya menjembatani hubungan timbal balik antara keduanya, yaitu teori dan praktek. Dalam *Key Concepts in Post-Colonial Studies* (dalam Supriyono, 2004) dijelaskan bahwa pentingnya liminalitas untuk teori pascakolonial adalah ketepatangunaannya untuk mendeskripsikan suatu “ruang antara” di mana perubahan budaya dapat berlangsung: ruang antarbudaya di mana strategi-strategi kedirian personal maupun komunal dapat dikembangkan, suatu wilayah di mana terdapat proses gerak dan pertukaran antara status yang berbeda-beda yang terus-menerus. Sebagai halnya kelompok Tionghoa Hindu dapat berada di ruang ambang ini di antara wacana Hindu dengan anggapan-anggapan identitas Tionghoa yang baru. Identifikasi semacam itu memang bukan sekadar gerak-pindah sederhana dari suatu identitas ke identitas yang lain, identifikasi ini adalah proses keterlibatan, kontestasi, dan penyesuaian. Secara implisit dikatakan bahwa pencarian

identitas itu idealnya tidak pernah berhenti; identitas mengalir sebagai sesuatu yang senantiasa mengalami perubahan.

Di sinilah ketika orang Tionghoa Hindu mencoba untuk membawa masuk berbagai bentuk kebudayaan yang coba ia 'cocokkan' dengan apa yang sudah ada. Berbagai bentuk ornamen, pengucapan mantra ritual, serta pengucapan salam, yang semuanya merupakan hasil perpaduan dua budaya (Tionghoa dan Hindu Bali) dijalankan secara setengah-tengah, tidak total, karena merasa dalam kegamangan antara perlu dan tidak perlu. Begitu pula dengan orang Hindu Bali ketika kebudayaannya 'digunakan' atau diadopsi oleh orang Tionghoa Hindu. Persaan antara boleh dan tidak boleh, senang dan tidak senang, peduli atau tidak peduli menjadi satu karena merasa bahwa kebudayaan mereka memang secara historis juga merupakan pengadopsian dari kebudayaan Tionghoa.

Fenomena ini melukiskan bagaimana budaya-budaya itu bergerak keluar masuk ruang ketiga secara natural dan simultan. Teori liminalitas Bhabha ini memang mengesankan menghindari oposisi biner yang konfrontatif atau saling menaklukkan. Sebaliknya, yang fenomena (pertemuan budaya Tionghoa dan Hindu Bali) ini justru memperlihatkan bahwa ruang ambang itu mampu berperan sebagai ruang untuk interaksi simbolik. Bhabha mengatakan bahwa ruang ketiga tersebut adalah teks. Teks itu bisa dihadirkan lewat karya baik kesenian (lagu) atau arsitektur.

Sejarah telah memperlihatkan perbedaaan kondisi orang Tionghoa di Medan dan di Jakarta menjadi sangat berbeda. Selain kondisi Indonesia yang secara global telah mengalami reformasi, corak pemikiran orang-orang Hindu yang ada di Jakarta juga turut mempengaruhi kondisi perkembangan orang Tionghoa itu sendiri. Kondisi ini telah menciptakan bukan hanya struktur dominasi tetapi juga resistensi. Pengorganisasian identitas antara mereka (Tionghoa dan non Tionghoa) oleh karenanya melibatkan suatu proses "negosiasi" yang bersifat dinamis karena upaya semacam itu melibatkan fungsi memfasilitasi dan mengelola potensi-potensi perbedaan. Gagasan-gagasan yang

diperoleh melalui pendekatan poskolonial dapat membantu kita mengungkap lebih lanjut dimensi-dimensi yang melingkupi kekuasaan dan bagaimana mekanisme kekuasaan tersebut dijalankan, baik di dalam proses sosial yang melibatkan pola-pola interaksi antara orang dengan komunitas (lokal, nasional, maupun global), maupun di dalam proses budaya yang melibatkan pelebagaan aspek-aspek simbolik yang diperoleh melalui praktek sosial yang kemudian memengaruhi relasi politik setiap orang di dalam komunitasnya. Melalui pendekatan poskolonial pula kita dapat mengembangkan dua unsur penting di dalam kekuasaan, yakni dominasi dan resistensi. Respon terhadap dominasi dan resistensi merupakan karakteristik yang sangat menentukan di dalam proses mengartikulasikan identitas sebagai suatu medan negosiasi di dalam relasi kekuasaan.

Orang-orang seperti Donny adalah yang menjadikan Hindu sebagai sesuatu yang dibangun berdasarkan pengalaman religiusitasnya sehingga dia tidak memiliki pretensi atau menjadikan Hindu sebagai sebuah alat untuk survivalitas sosial ekonominya. Namun ia tetap berharap bahwa komunitas ini tetap bersatu. Orang-orang Tionghoa di sekitarnya juga menjalin interaksi yang baik terhadap komunitasnya, begitupula dengan orang-orang non Tionghoa. Sebagaimana yang ia katakan,

“Kita sih sudah gak khawatir lagi. Di sekitar sini banyak klenteng. Tapi klentengnya beda sama kita. Tapi semuanya baik-baik aja. Orang lokal sini juga gak ganggu. Malah kalau kita bikin hajatan gede orang-orang FBR ikut ngamanin juga.”

Mereka yang kerap menjalin interaksi dengan subjek di luarnya tentu memiliki perbedaan yang signifikan dengan mereka yang jarang atau sama sekali tidak pernah melakukan interaksi. Selama ini yang kerap menjalin interaksi dengan orang Hindu non Tionghoa memang hanya segelintir orang saja. Seperti halnya Pak Ruslan yang aktif di berbagai kegiatan Hindu di

Jakarta. Ia kerap menjadi panitia dan juga peserta dari setiap acara Hindu di Jakarta baik yang bersifat seremonial maupun sosial.

Meski demikian, antara Donny dengan Pak Ruslan memiliki perbedaan visi dalam hal membangun komunitas Tionghoa Hindu ini. Donny, bersama dengan suhu Aseng ingin agar komunitas ini bisa menjalankan aktivitas ritualnya bersamaan dengan orang Hindu lainnya, sedangkan Pak Ruslan ingin agar komunitas Tionghoa Hindu ini benar-benar menjalankan praktek ritual Ketionghoannya yang murni karena menurutnya praktek ritual tersebut tidak berbeda dengan Hindu yang selama ini ia kenal. Sehingga dialah salah satu sosok anggota yang menolak didirikannya *padmasari*.

“Saya sudah bilang, Chikung itu kan klenteng. Ngapain pula didirikan bangunan (*padmsari*) itu. Kecuali kita punya tanah satu lagi baru kita bangun yang kayak gitu. Saya yakin umat pasti marah soal itu.”

Orang Hindu Bali kerap menamakan tempat yang ada sekarang ini dengan Pura Chikung. Jika ditinjau dari segi nama kata “pura” di sini seakan-akan muncul sebuah hegemonisasi kultural meski sebagian orang menganggap bahwa tidak ada maksud dari tindakan tersebut. Lain halnya, apabila kelak mereka yang merasa membutuhkannya. Meski ada pemahaman yang menjelaskan tentang filosofi keagamaan mereka yang tidak berbeda dengan ajaran Hindu, namun konteks sejarah, bahasa, jaringan sosial dan berbagai hal bisa saja memunculkan konteks interaksi tersendiri yang berimplikasi terhadap pola-pola interaksi mereka terhadap umat Hindu yang lain. Dan pada kenyataannya, Chikung Bio memang merupakan sebuah klenteng dan bukan sebuah Pura. Siapapun orang Tionghoa yang masih percaya terhadap ritual pemujaan dewa-dewi dan roh nenek moyang bisa datang ke sini untuk beribadah.

Secara stereotip, manifestasi yang paling umum dan terbuka dari agama Tionghoa bagi semua orang Tionghoa memang klenteng. Namun klenteng ini bukan seperti gereja atau masjid. Orang pergi ke klenteng untuk meminta

pertolongan dari kekuatan-kekuatan supranatural untuk keperluan sehari-hari seperti penyembuhan penyakit, nasehat karier, usaha jodoh, minta rezeki dan seterusnya. Pun tidak ada upacara-upacara resmi atau umum seperti haru Minggu bagi gerja Kristen atau Jum'atan bagi Hindu. Hanya pada hari-hari besar dan pada tanggal 15 menurut kalender bulan (*lunar calendar*) Tionghoa diadakan sedikit upacara sembahyangan dan orang-orang yang merasa diberkahi oleh klenteng memberi sumbangan-sumbangan kepada orang miskin, yatim piatu, atau rumah jompo dan lain-lain. Kendati demikian, klenteng memberi sumbangan-sumbangan kepada orang miskin, yatim piatu, atau rumah jompo dan lain-lain. Kendati demikian, klenteng sebenarnya berperan kecil sekali dalam kehidupan agama, namun klenteng tetap dianggap sebagai institusi lokal yang bersejarah, menyimpan tradisi dan secara psikologis penting.³

Memang, ketika kita berbicara mengenai Hindu di Indonesia memang tidak bisa terlepas dari kebudayaan Bali⁴. Namun patut disadari bahwa

³ Onghokham. 2008. *Anti Tionghoa, Kapitalisme Tionghoa dan Gerakan Tionghoa: Sejarah Etnis Tionghoa di Indonesia*. Komunitas Bambu: Depok. Hal. 117

⁴ Sampai saat ini belum ada data yang pasti kapan sesungguhnya awal hubungan Bali dengan Cina. Dalam berita Cina disebutkan nama Po-li yang mengirim utusan ke Cina pada awal abad ke 6 masehi. Apakah Po-li identik dengan Bali atau tempat lain di Indonesia masih belum jelas. Kajian tentang mata uang terutama keberadaan uang kepeng Cina di Bali menunjukkan bahwa uang kepeng dari zaman Tang (abad 7-9 Masehi) telah ditemukan di Bali (Pringle 2004: 10). Uang kepeng sebagai barang yang mudah dibawa dan bertahan cukup lama sulit dijadikan pedoman untuk mengetahui awal kontak atau hubungan Bali dengan Cina. Namun demikian, fungsi uang kepeng Cina sebagai alat transaksi yang syah di Bali berlanjut pada masa kolonial, bahkan samapai kinipun uang kepeng masih dipakai sebagai pelengkap atau sarana pada upacara agama Hindu di Bali (Ardana 1983: 4; Pringle 2004). Perlu dicatat bahwa beberapa waktu yang Badan Pelestarian Budaya Bali telah memproduksi uang kepeng yang cukup banyak untuk kelengkapan sarana upacara di Bali.

Selain mata uang kepeng, unsur budaya Cina juga berpengaruh dalam seni di Bali. Keberadaan baris Cina di desa Sanur, Denpasar dapat dikatakan sebagai satu-satunya seni tari dengan kostum yang unik, dan diduga kuat mendapat pengaruh budaya Cina di Bali (Ardana 1983: 4). Demikian pula halnya dengan seni barong diduga mendapat pengaruh kesenian Cina. Pengaruh budaya Cina juga dapat dilihat dalam arsitektur dan seni ukir Bali. Bangunan dengan atap bertingkat yang lazim di Bali dikenal dengan nama Meru diperkirakan mendapat pengaruh arsitektur Cina. Seni ukir dengan pola sulur atau tumbuhan dengan batang yang merambat disebut patra Cina juga dianggap sebagai pengaruh budaya Cina. Dalam konteks keagamaan, perlu juga disebutkan bahwa pada beberapa pura besar (*Sad kahyangan*) di Bali seperti pura Besakih dan pura Batur terdapat sebuah tempat pemujaan yang disebut Palinggih Ratu Subandar. Palinggih Ratu Subandar biasanya didominasi oleh warna merah dan kuning seperti lazimnya bangunan wihara/kelenteng, dan pemujaan pada bangunan suci tersebut difokuskan untuk memuja manifestasi Tuhan dalam aspek perdagangan atau kemakmuran.

kebudayaan Bali yang kita lihat saat ini tidak lepas dari interkasi ragam budaya di masa lalu. Kebudayaan Bali pada hakikatnya dilandasi oleh nilai-nilai yang bersumber pada ajaran agama Hindu yang secara dominan berorientasi dari Hindu Jawa dan India. Masyarakat Bali mengakui adanya perbedaaan (*rwa bhineda*), yang sering ditentukan oleh faktor ruang (*desa*), waktu (*kala*) dan kondisi riil di lapangan (*patra*). Konsep *desa, kala, dan patra* menyebabkan kebudayaan Bali bersifat fleksibel dan selektif dalam menerima dan mengadopsi pengaruh kebudayaan luar. Pengalaman sejarah menunjukkan bahwa komunikasi dan interaksi antara kebudayaan Bali dan budaya luar seperti India (Hindu), Tionghoa, dan Barat khususnya di bidang kesenian telah menimbulkan kreatifitas baru dalam seni rupa maupun seni pertunjukkan. Tema-tema dalam seni lukis, seni rupa dan seni pertunjukkan banyak dipengaruhi oleh budaya India. Demikian pula budaya Tionghoa dan Barat/Eropa memberi nuansa baru pada produk seni di Bali. Proses akulturasi tersebut menunjukkan bahwa kebudayaan Bali bersifat fleksibel dan adaptif khususnya dalam kesenian sehingga tetap mampu bertahan dan tidak kehilangan jati diri (Mantra 1996).

Peran pedanda (pendeta Hindu Bali) yang begitu terbuka dan tidak melakukan intervensi terhadap budaya orang Tionghoa turut mempengaruhi terbukanya ruang ketiga tersebut. Pemahaman perbedaan budaya menjadi landasan dari pergerakan Hindu Bali dalam menerima identitas di luar mereka. Pendeta Hindu Bali memahami betul bahwa Bali sebagai identitas budaya bukanlah identitas bawaan yang sudah diberikan sejak lahir dari kekosongan. Identitas Bali baginya bukanlah entitas yang sudah ditakdirkan, tidak bisa direduksi, dimungkinkan untuk bersifat ahistoris dalam peluang-peluang menetapkan konvensi kultural. Dengan kata lain, pihak Pendeta Hindu Bali memahami bahwa negosiasi identitas kultural mencakup perjumpaan dan pertukaran tampilan budaya yang berjalan secara terus-menerus, pada saatnya akan menghasilkan pengakuan timbal balik akan perbedaan budaya. Relasi

budaya-budaya, termasuk “penjajah” dan “terjajah” berada dalam interdependensi dan konstruksi subjektivitas mutual.

Maka dari itu, setiap kali pelaksanaan ritual yang bersifat massif, seperti Imlek, pedanda sebagai pendeta Hindu Bali tetap dianggap sebagai sosok yang memiliki otoritas untuk memimpin pelaksanaan upacara ritual Komunitas Tionghoa Hindu Bali. Pendeta dalam kondisi ini selain sebagai legitimasi dari keberadaan komunitas ini, juga merupakan sarana dan instrumen yang membuka dialog untuk memperbincangkan segala bentuk keinginan atau aspirasi komunitas Tionghoa Hindu yang disampaikan dengan kalimat yang negosiatif.

Bangunan identitas komunitas Tionghoa Hindu ini memang terefleksi dari konsep identitas Castells, di mana identitas adalah hasil konstruksi. Menurut Castells, bangunan material dari sejarah, geografi, biologi, produktif dan reproduktif institusi, dari memori kolektif dan dari fantasi personal, agama, dari negara atau aparatus yang berkuasa kesemuanya merupakan landasan atau pijakan pembangunan identitas. Namun, bagaimanapun juga individu, kelompok sosial maupun masyarakat sekalipun berproses dalam semua bentuk material tersebut dan menata kembali pemaknaan individu berdasarkan kondisi sosial, proyek budaya yang berakar dari struktur sosial, kerangka ruang dan waktu masyarakat.

Watak identitas yang dinamis tidak dapat dikategorikan ke dalam satu kerangka acuan mutlak. Sejarah dan latar belakang sosial bukanlah satunya-satunya cara untuk memahami diri kita dan kelompok-kelompok pertalian kita. Inilah pondasi gagasan Amartya Sen sebagai basis pemahaman awal yang dapat membantu setiap manusia hidup bersama-sama dalam dunia yang kian terhubung. Secara gamblang memberikan contoh dari kekayaan ragam afiliasi yang sebenarnya bisa saja membentuk identitas tiap-tiap individu. Identitas yang tidak monolitik ini menguji manusia untuk memakai semua daya cipta manusia untuk menyelenggarakan kehidupan bersama. Menggunakan nalar, memahami pihak lain memang butuh nalar, dan itu berarti upaya. Memahami

pihak lain, dengan ini, adalah upaya terus menerus. Jika Sen mengaitkan identitas dengan kekerasan, hal itu berhubungan dengan dua hal pokok, yaitu “pengabaian identitas” dan “afiliasi singular”. “Pengabaian identitas” menunjuk pada pengingkaran identitas sebagai proses pertumbuhan, saling pengaruh, tindak dan nilai. “afiliasi singular” menunjuk pada anggapan bahwa setiap individu/orang terkait dengan satu pengelompokan kolektif saja. Di sini ada proses *stereotype*, marjinalisasi, dan juga kekerasan yang sifatnya halus.

Pengabaian identitas ini dialami oleh Pak Ruslan ketika berusaha untuk memperoleh KTP dengan mencantumkan agama Hindu di kolom agama.

“Pihak kelurahan kesulitan untuk menuliskan Hindu di KTP saya. Sebenarnya bukan pihak kelurahan yang tidak mau, tapi orang kelurahan yang takut kenapa-kenapa kalau mencantumkan Hindu di KTP saya. Dia bilang kalau Bapak pilih Islam, KTPnya akan langsung jadi. Akhirnya si orang Kelurahan minta bukti legal saya sudah masuk Hindu. Di situlah saya melampirkan surat *Sudi Wadani* untuk membuat KTP.”

Konstruksi identitas Komunitas Tionghoa Hindu dengan demikian merupakan pengakuan Komunitas Tionghoa Hindu sebagai identitas Hindu yang berproses dalam semua bentuk material (sejarah, geografi, memori kolektif, dan fantasi personal) yang berakar dari struktur sosial, kerangka ruang dan waktu yang dilalui dua kebudayaan yang berafiliasi yakni Tionghoa dan Hindu Bali. Identitas itu dikonstruksi, dari apa, oleh siapa, dan dengan apa dikonstruksi.

Sebagai contoh identitas secara legitimatif yakni KTP. Menengok makna identitas agama dalam KTP yang disodorkan oleh Negara memang tampak sebagai persoalan yang sepele. Tetapi, menjadi penting tatkala menyentuh sebuah eksistensi serta keberadaan seseorang atau sekelompok tertentu. Friedrich Max Muller dalam *Introduction to the Science of Religion*, mengungkapkan keyakinan terhadap Tuhan merupakan sebuah bentuk dasar identitas etnik. Dalam Undang-Undang No. 26 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan, tepatnya pasal 61 ayat (2) yang menginstruksikan untuk mengosongkan kolom agama, apabila agama tersebut belum diakui oleh

Negara. Meski demikian, orang Tionghoa Hindu pun tidak melakukan pengosongan kolom agama pada KTPnya. Mereka tetap mencantumkan Hindu sebagai status keagamaan mereka.

Pencantuman Hindu pada kolom agama di KTP tidak hanya urusan legitimasi, namun sebagai sebuah penegasan bahwa komunitas ini hadir karena dibutuhkan adanya sebuah retradisonalisasi pada kulutur dan keagamaan orang-orang Tionghoa yang mau tidak mau hanya bisa dicapai dengan berafiliasi dengan salah satu agama yang diakui secara politik. Selain itu, komunitas ini juga sebagai sarana penegas tentang identitas keagamaan di tanah air yang seyogyanya bernafaskan multikulturalisme. Meski demikian, *legitimizing identity* tentu menimbulkan sebuah ruang kontestasi dan negosiasi untuk menentukan siapa sebenarnya yang paling memiliki kepentingan.

Dalam kehidupan normal, kita memandang diri kita sebagai bagian dari berbagai kelompok—kita menjadi bagian dari seluruh kelompok tersebut. Kewarganengaraan seseorang, tempat tinggalnya, asal daerahnya, jenis kelaminnya, kelas sosialnya, pilihan politiknya, profesinya, pekerjaannya, kebiasaan makannya, minat olah raganya, selera musiknya, komitmen sosialnya, dan sebagainya membuat seseorang itu menjadi bagian dari beragam kelompok. Masing-masing dari kelompok tersebut, yang ke dalamnya seseorang tercakup secara serentak, memberi identitas yang khas pada dirinya. Tak satupun di antaranya bisa disebut sebagai satu-satunya identitas atau kategori keanggotan tunggal bagi orang dimaksud.

Penjelasan tersebut di atas dapat kita giring ke kisah Donny. Dia mengakui bahwa dulu dirinya beragama Buddha, kemudian sejak kecil hingga remaja bersekolah di sekolah Katolik, bisa berbahasa mandarin, hafal doa-doa tradisi Tiongha dan juga doa-doa Hindu dan sekarang beragama Hindu.

“gua gak ngerasain bedanya jaman Gusdur dan jaman Soeharto. Pas jaman Gusdur gw udah berumur 30, *nah* yang ngerasain perbedaan tuh orang tua gua. Kalo sekarang ditanya, gua merasa gua lebih Indonesia ketimbang orang Indonesia. Waktu sekolah gua juara dua P4, walaupun sekarang udah lupa ya”

“Nama Donny gak bersal dari mana-mana, gua sendiri aja yang namain diri gua Doony, tapi nama gua asli Kok Sien, di KTP sih ditulisnya Kok Sien Gunawan. Udah gak bisa dirubah. Sampai surat kawin juga pakai nama itu. Kalau pun dirubah susah banget. Harus bayar sekitar 4,5 juta baru bisa dirubah, itupun makan waktu tiga bulan”.

Identitas ini diyakini oleh Donny sebagai suatu kesadaran akan kesatuan dan kesinambungan pribadi, suatu kesatuan unik yang memelihara kesinambungan arti masa lampainya sendiri bagi diri sendiri dan orang lain; kesatuan dan kesinambungan yang mengintegrasikan semua gambaran diri, baik yang diterima dari orang lain maupun yang diimajinasikan sendiri tentang apa dan siapa dirinya serta apa yang dapat dibuatnya dalam hubungan dengan diri sendiri dan orang lain.

Jadi begitu banyak identitas yang melekat pada diri Donny sebagai orang Tionghoa. Memang melalui jawaban tentang asal-usul itulah setiap orang dapat mendefinisikan “bagaimana saya berbeda dengan orang lain, bagaimana saya berada untuk orang lain” dan dari sini pulalah diketahui “apakah kita sama dengan orang lain.” Dengan demikian, baik agama, ras, etnik, organisasi telah memberikan makna tentang keberadaan kita sebagai manusia yang nyata, karena memiliki dan berada dalam konteks sejarah dan konteks sosial. Kita juga memiliki tipologi yang secara fisik berbeda dengan orang lain (*biological or natural category*).

Identitas merupakan hasil kategorisasi diri. Dalam level individu, kategorisasi diri merupakan proses kognitif yang berkaitan dengan proses identifikasi individu, termasuk diri sebagai salah satu unit dalam kelompok. Kategorisasi diri merupakan kesadaran atas keanggotaan dalam kelompok yang dapat digunakan untuk membedakan antara individu yang menjadi bagian dari kelompok sendiri (*ingroup*) dan individu dari kelompok lain (*outgroup*). Salah satu hasil dari kategorisasi diri adalah identitas sosial meningkat dan identitas personal menurun. Di samping itu, identitas kelompok, tujuan kelompok dan pengaruh anggota kelompok menjadi lebih penting dibandingkan dengan identitas personal, tujuan personal dan motivasi personal. Teori kategorisasi diri

menyebut proses ini sebagai *stereotyping* diri, dimana anggota kelompok melihat diri mereka selalu bersifat positif dan merasa kelompoknya lebih baik dibandingkan dengan kelompok lain. Hal ini dibuktikan oleh hasil penelitian yang dilakukan oleh G.B Cunningham yang menunjukkan bahwa individu dengan fanatisme terhadap kelompok yang tinggi (*ingroup favoritism*) memiliki *self esteem* yang tinggi pula. *Self esteem* yang tinggi tersebut lahir dari persepsi individu terhadap keunggulan yang dimiliki oleh kelompoknya di hadapan kelompok lain. Dengan demikian, *self esteem* yang dimiliki oleh individu adalah perasaan-perasaan bangga terhadap keanggotaannya dalam kelompok yang dinaunginya.

Proses identifikasi diri berdasarkan identitas kelompok tersebut kemudian melahirkan fenomena "depersonalisasi"-atau proses mengidentifikasi diri berdasarkan pada identitas kolektif sebuah kelompok. Ketika kategorisasi terjadi, anggota-anggota kelompok bersama-sama melihat diri mereka sebagai entitas yang saling melengkapi dan saling tergantung karena diikat oleh sebuah identitas kolektif-dan mereka kemudian mempersepsi kelompok lain sebagai entitas yang memiliki ciri-ciri yang berbeda dibandingkan dengan ciri-ciri yang mereka miliki. Kategorisasi diri ini akan mengakibatkan individu merasa memiliki kesamaan dengan sesama anggota kelompok (*ingroup*) dan cenderung melihat berbeda terhadap anggota kelompok lain (*outgroup*).

Komunitas Tionghoa Hindu secara tidak langsung menghujam basis pengetahuan tentang keTionghoan selama ini. Pilihan semakin sulit dan sempit ketika komunitas Tionghoa Hindu menawarkan pola pembalikan dengan meniadakan status dominan. Dalam komunitas Tionghoa Hindu mereka berupaya untuk tetap mempertahankan identitas keTionghoannya sekaligus membentuk identitas keagamaannya yang baru.

Sayangnya identitas yang hendak dibangun ini kerap ditempuh lewat proses rekategorisasi. Rekategorisasi adalah upaya menciptakan identitas sosial baru yang dapat melampaui identitas-identitas kelompok agar tercipta identitas sosial yang lebih inklusif. Dilihat statusnya, identitas sosial hasil dari proses

rekatégorisasi ini dianggap lebih tinggi dibanding identitas-identitas sosial lainnya, atau semacam simpul untuk mempertemukan identitas-identitas yang berbeda dalam satu identitas kelompok yang lebih umum. Identitas sosial hasil rekatégorisasi ini mewakili identitas sosial dalam payung "ke-kita-an". "Kita" adalah status kelompok yang lebih tinggi, yang dibangun di atas kesadaran untuk menciptakan persatuan dengan cara meluruhkan identitas-identitas yang dianggap dapat melanggengkan eksklusivitas sebagaimana terekspresikan melalui "Kami" dalam level ingroup dan "Mereka" dalam *level outgroup*.

Penggabungan kelompok-kelompok menjadi satu dan identitasnya dileburkan sekilas tampak ideal tetapi dalam operasionalisasinya sangat kompleks. Sebelum sebuah kelompok dileburkan dengan kelompok lain tentu memiliki tujuan, karakteristik, dan homeogenitas yang berbeda-beda. Satu hal yang pasti, rekatégorisasi melalui penggabungan berarti memaksakan diversitas yang besar masuk ke dalam satu kategori baru. Ada sisi positif dan negatifnya dari kondisi ini. Sisi positifnya, diversitas yang tinggi berpotensi menelorkan keputusan yang komprehensif dan kuat, serta kreativitasnya yang tinggi. Sedangkan sisi negatifnya antara lain berpotensi memunculkan konflik internal, proses pengambilan keputusannya menjadi lambat, dan kinerjanya relatif rendah. Hal inilah yang menyebabkan mengapa integritas diantara komunitas Tionghoa Hindu dan umat Hindu lainnya sangat sulit untuk tercapai.

Chikung Bio, dengan *padmasari* yang berdiri di dalamnya, sebagaimana dalam konsep *Bhaba* mengenai mimikri, mengandung ambivalensi, di satu pihak membangun identitas atau persamaan, di pihak lain mempertahankan perbedaan. Jadi *padmasari* di sini bersandar pada keinginan pihak Tionghoa Hindu untuk menjadi mirip seperti pihak Hindu Bali, tetapi tetap mempertahankan perbedaan karena secara fisik terdapat perbedaan yang khas pada arsitektur bangunan tersebut, yang mencirikan keTionghoan mereka. Selain itu, pihak Hindu Bali kerap mewacanakan arti penting penghormatan terhadap kebudayaan lain, menjunjung tinggi nilai-nilai multikultural dan pluralisme, yang bagi peneliti hal tersebut bersifat ironi, karena subyek

padmasari yang dicetak lewat mimikri harus tetap berbeda dengan model aslinya, yakni model Hindu Bali.

Secara struktur keagamaan, Hindu di Indonesia, baik yang duduk di pemerintahan maupun di majelis umat, masih didominasi oleh dua etnis yakni Bali dan Jawa. Khusus untuk mereka yang berasal dari Bali, memiliki kecenderungan untuk tunduk pada klan mereka sehingga orientasi pembinaan masih berkuat pada golongan mereka saja. Hal ini dikarenakan interaksi orang Bali di Indonesia masih terpola berdasarkan 'trah' kerajaan (wangsa) sejak jaman dahulu di mana sebagian besar orang Bali sangat menghormati leluhur dan trah mereka. Inilah yang menyebabkan Hindu di Indonesia kurang atau justru tidak memiliki visi misioner yang mana justru dilakukan oleh agama-agama yang lain.

Orang Tionghoa Hindu sendiri secara struktural keagamaan menerima Pendeta Hindu Bali (Pedanda) sebagai pendeta yang memiliki wewenang dan posisi yang sesuai untuk memimpin upacara keagamaan atau ritual bagi komunitas mereka. Namun ada sesuatu yang menarik dalam fenomena ini. Setiap ada perayaan hari ulang tahun Chikung Bio, selalu ada kegiatan ritual di mana Suhu Aseng sebagai pendeta orang Tionghoa Hindu mengalami kesurupan. Peneliti tidak mencoba untuk menganalisa apakah kesurupan itu benar-benar terjadi atau tidak, namun dengan kesurupan tersebut, antara pendeta Hindu Bali dengan suhu Aseng sebagai pendeta Hindu Tionghoa memiliki kedudukan setara.

Hal ini bisa terjadi karena beberapa hal, pertama, roh yang masuk ke dalam suhu Aseng dianggap Dewa Cekong yang merupakan dewa tertinggi bagi Komunitas Tionghoa Hindu. Menurut kepercayaan orang Tionghoa Hindu, Cekong adalah manifestasi Tuhan turun ke dunia sehingga apa yang diutarakan atau diperintahkan dewa Cekong harus dijalankan oleh orang yang mendengarnya.



Gambar 4.12
Ida Pedanda Pandji Sogata (Baju Putih) duduk bersebelahan dengan Suhu Aseng yang sedang kesurupan

Peneliti melihat bahwa Pedanda yang saat itu hadir dan duduk bersebelahan dengan Suhu Aseng yang kesurupan tampak mengiyakan segala perintah dan harapannya. Dengan menggunakan bahasa Hokkian suhu Aseng terus saja berbicara untuk kemudian diterjemahkan oleh seorang asisten.

Fenomena ini tentu menegaskan tentang bagaimana sebuah budaya berkontestasi untuk menempatkan posisi keduanya menjadi lebih setara. Kondisi ini semakin menegaskan bahwa hibridasi dari sebuah peristiwa melahirkan sebuah negosiasi identitas. Komunitas Tionghoa Hindu tetap bekerja pada celah-celah struktur keagamaan yang paling tinggi (kependetaan) sehingga kedudukan mereka sebagai sebuah komunitas masih bisa bernegosiasi.

Kontestasi dan negosiasi dalam relasinya dengan orang Hindu Bali lebih berjalan natural mengingat Hindu Bali sendiri terwujud dari sebuah hibriditas budaya Bali dan Tionghoa. Meskipun posisi orang Bali lebih dominan dalam hal struktural keagamaan, namun euforia terhadap penginternalisasian nilai-nilai pluralisme dan multikulturalisme, justru memberi dampak bagi status Hindu itu sendiri yang memang pada akhirnya tidak bisa dikooptasi oleh suku atau adat tertentu. Bahkan dalam setiap kesempatan orang Hindu Bali justru lebih banyak memperlihatkan kesamaan budaya mereka dengan orang Tionghoa. Mimikri justru diperlihatkan oleh mereka yang dominan sehingga

hal tersebut menggiring orang Tionghoa Hindu untuk kembali merekonstruksi upaya-upaya penegasan identitas mereka.

Meskipun pihak dominan yang melakukan mimikri, namun orang Tionghoa tidak pernah tinggal diam untuk terus menerus melakukan upaya-upaya pemertahanan identitas karena mimikri sendiri adalah sebuah bentuk budaya yang baru yang ‘berbeda’ dengan budaya aslinya. Dengan kata lain, penegasan budaya Tionghoa, mulai dari atribut hingga kegiatan ritualnya, adalah sesuatu yang terus harus dinegosiasikan dan dikontestasikan karena pada dasarnya hubungan dengan orang Hindu Bali tidak hanya berada pada konteks yang bersifat atributif, tetapi ada unsur pribumi dan non pribumi yang hingga saat ini, meski beberapa masih bersifat artifisial (rekayasa sosial), menjadi basis dari pengeksklusian orang-orang Tionghoa di Indonesia.

5.2 Masa Depan Komunitas Tionghoa Hindu: Antara *Resistance Identity* dan *Project Identity*

Identitas adalah entitas dinamis sebagai hasil dari negosiasi akar budaya lama dan sekarang, dari dialektika antar etnik, ras dan bangsa. Merujuk pada pemikiran Sen yang telah memperlihatkan bahwa identitas seringkali menjadi isu krusial ketika sudah berada diambang krisis, ketika identitas yang diasumsikan pasti dan stabil digantikan oleh keraguan dan ketidakpastian. Hal ini logis karena ketidakpastian (*uncertainty*) selalu membuat orang berusaha mencari identitas baru dan hidup dalam ketidakpastian tersebut. Dan ketidakpastian itu pada dasarnya disebabkan oleh unsur-unsur pembentuk identitas yang beragam dan tidak semata berasal dari satu aspek budaya, terutama di era pasca kolonial dan global di mana orang-orang berbeda ras dan etnik berhubungan.

Relasi ini memperlihatkan bahwa identitas Orang Tionghoa tidak lagi bersifat otentik dan karenanya melahirkan “hibriditas sekaligus ambivalensi” dalam relasinya dengan Agama (Hindu). Sebagaimana penempatan istilah “hibrid” menurut Homi K. Bhabha yang merupakan metafora untuk

menggambarkan bergabungnya dua jenis (bentuk) yang memunculkan sifat-sifat tertentu dari masing-masing bentuk sementara sekaligus juga meniadakan sifat-sifat tertentu yang dimiliki keduanya. Fenomena keagamaan orang Tionghoa Hindu telah menjadi contoh yakni ketika sebuah komunitas yang bukan hanya menciptakan budaya atau praktek hibriditas, tetapi sekaligus menciptakan bentuk-bentuk resistensi dan negosiasi baru sekelompok orang di dalam relasi sosial dan politik mereka.

Bagi orang Tionghoa Hindu yang ada di Jakarta situasi demikian nampaknya menunjukkan pada identitas yang berlapis. Beberapa orang dari mereka memang masih mengidentifikasi diri dengan agama mereka yang baru (Hindu) seraya tetap sadar sebagai orang Tionghoa. Lainnya ada yang sudah melupakan bagaimana makna menjadi orang Tionghoa dan berusaha menemukan kembali Ketionghoan mereka. Namun tidak ada yang benar-benar tidak menganggap lagi sebagai orang Tionghoa. Hal ini membuat kita kesulitan untuk mendefinisikan konsep identitas yang akan digunakan. Namun dari sini jelas menunjukkan bahwa konsep identitas merupakan konsep yang labil dan memerlukan kualifikasi yang runtut.

Lalu bagaimana dengan kehinduan mereka? Pak Dewa Ketut Suratnaya mengatakan,

“Kita tidak mungkin melakukan semacam penilaian terhadap kualitas kehinduan mereka. Pada dasarnya, kita sebagai orang yang sudah terlebih dahulu dan memahami Hindu di nusantara ini yang harus lebih giat memberikan pembinaan mereka. Masalahnya banyak penyuluh agama kita yang orang Bali yang takut ketika berhadapan dengan mereka. Mereka kerap pusing dan menanyakan tentang bagaimana seharusnya membina mereka. Orang Bali Cuma bisa ngomong di depan orang Bali sendiri. Padahal banyak yang bisa kita berikan kepada mereka. Pertama, kasih mereka sloka-sloka yang berhubungan dengan universalitas. Cari saja di *Bhagavad Gita* yang menjelaskan bahwa di hadapan Tuhan semuanya adalah sama. Kedua, dan ini sangat penting, adalah mencari sloka yang menjelaskan tentang bagaimana manusia bekerja dan mencari untung. Ini sesuai dengan karakter orang Cina yang memang fokus bekerja dan mencari untung. Beri penjelasan kepada mereka bahwa Hindu juga memperbolehkan umatnya untuk mencari dan menjadi kaya.”

Interaksi sosial intensif yang dibangun di atas prinsip perbedaan mutual memberi peluang bagi terciptanya model interaksi yang lebih mutualis, yaitu persilangan kategori. Persilangan kategori terjadi jika individu yang tergabung dalam kelompok-kelompok sosial melakukan tukar-menukar kategori sosial yang melekat pada dirinya. Manifestasi dari persilangan kategori ini adalah akan lahirnya titik temu-titik temu dari kategori-kategori sosial yang melekat pada individu sehingga akan melahirkan identitas sosial baru dengan dimensi yang lebih luas yang potensial dapat meredusir kerentanan relasi sosial antar individu dan antar kelompok.

Hingga saat ini proses pembinaan memang tidak berjalan sebagaimana yang diharapkan oleh komunitas Tionghoa Hindu ini. Orang-orang di Chikung sendiri seperti Suhu Aseng, Donny dan Pak Ruslan menyadari bahwa Hindu di Indonesia memang didominasi oleh orang Bali, sedangkan pembinaan yang ada harus lewat prosedur Pembimas yang berkoordinasi dengan Parisada yang terimplementasikan lewat kegiatan penyuluh yang mana penyuluh agama Hindu di Jakarta (lagi-lagi) didominasi oleh orang Bali.

Hal inilah yang menyebabkan kecurigaan di antara sesama anggota komunitas Tionghoa Hindu yang merasa pembinaan atau penyuluhan ini bersifat hegemoni sehingga khawatir kebudayaan Tionghoa mereka tergeser oleh kebudayaan Bali. Puncaknya adalah ketika *Padmasari* tersebut dibangun sehingga banyak anggota Tionghoa Hindu ini yang tidak lagi beribadah di Chikung Bio tersebut.

Menurut keterangan Bapak Made Suela selaku ketua Parisadha wilayah Jakarta Utara, dahulu ada sekitar 85 KK warga Tionghoa Hindu yang tercatat beribadah di Chikung Bio, namun setelah dibangunnya *padmasari*, jumlahnya menurun menjadi 35 KK dan bahkan setiap bulan selalu berkurang. Keadaan ini memunculkan niat dari para anggota Chikung Bio untuk menghilangkan *padmasari* tersebut. Akhirnya tepat pada tanggal 3 Maret 2012, dengan saran dari Bapak Made Suela selaku ketua Parisada Wilayah serta pertimbangan dari

Ida Pedanda Panji Sogata (Pendeta Hindu yang turut meresmikan Chikung Bio) dan bangunan *padmasari* tersebut dirubuhkan. Tidak hanya itu, perubahan *padmasari* inipun melibatkan seorang pendeta yang khusus didatangkan dari Bali dengan maksud agar perubahan ini tidak memberikan efek negatif baik secara sakral maupun profan. Rubuhnya *padmasari* ini diharapkan akan memperkuat dan menepis kecurigaan para anggota Komunitas Tionghoa Hindu terhadap segala bentuk pembinaan yang ada.



Gambar 4.13
***Padmasari* (sebelum dan sesudah dirubuhkan)**

Dalam konteks pemikiran Castells, perubahan *padmasari* tersebut nampak seperti pada tahapan *resistance identity*. Terlebih ketika terjadi semacam penolakan mereka atas misionarisme dari elit-elit agama Buddha. Namun yang harus kita pahami dalam *resistance identity* yang dijelaskan oleh Castells adalah bahwa identitas seperti ini justru menjadikan segalanya menjadi serba ideologis karena hal tersebut dibangun berdasarkan antagonisme, dan celaknya antagonisme tersebut dianggap mengancam. *Resistance identity* selalu berada pada ruang imajiner karena dia menghadirkan semacam utopia bagi komunitasnya, sehingga pergerakannya tidak menuju pada cita-cita demokrasi sebagaimana yang dilakukan pada *civil society*. Meski bersifat sementara, namun komunitas yang melakukan resistensi kerap melakukan

pengekslusian diri sebagai sarana untuk memperlihatkan penggunaan makna dari nilai-nilai komunitas mereka. *Resistance identity*, secara natural umumnya dimulai sebagai perlawanan yang diwujudkan dalam bentuk sebuah proyek, kemudian seiring dengan waktu menjadi institusi dominan dalam masyarakat, dan akhirnya melegitimasi identitas untuk merasionalisasi dominasi mereka.

Namun, apa yang dilakukan oleh Komunitas Tionghoa Hindu ini justru tidak terhenti pada tataran resisten saja. Meruntuhkan *padmasari* memang bersifat resisten, namun dibalik perubahan tersebut terdapat tujuan yang lebih mendalam bahwa komunitas ini berusaha untuk melampaui (*beyond*) identitas Hindu dan Tionghoa itu sendiri sembari berdamai dan berperan serta dalam membangun masyarakat atau sosial di tempat mereka tinggal. Inilah yang disebut *Project Identity* oleh Castells, yang mana hal paling mendasar dari bentuk identitas seperti ini adalah semangat egalitarianisme untuk meruntuhkan dominasi patriarki. Runtuhnya *padmasari* adalah perombakan teks, teks atas Hindu yang memang tidak bisa bekerja berdasarkan dominasi kultural. Pemisahan antara agama dan budaya memang sangat sulit, bahkan cenderung tidak mungkin karena ia tereksplisitkan lewat sebuah tindakan yang nilai-nilainya saling berhubungan. Peneliti menyadari bahwa terlalu dini untuk memberikan penjelasan tentang bagaimana masa depan komunitas ini mengingat komunitas ini juga berafiliasi dengan komunitas yang secara kultur memiliki masalah identitasnya tersendiri. Selain itu, masa depan komunitas ini hanya bisa dijelaskan jika komunitas ini memiliki intensitas pertemuan yang sangat tinggi dengan orang-orang Hindu di luar etnis mereka yang mana tidak dilakukan oleh orang per orang, namun utuh sebagai sebuah komunitas.

Kita bisa lihat bahwa dengan memasukkan unsur kejawen ke dalam Bio, serta merubuhkan bangunan *Padmasari* telah meredefinisikan posisi mereka dalam masyarakat, baik masyarakat Tionghoa maupun masyarakat Hindu non Tionghoa. Mereka bisa menegaskan kepada Hindu Bali bahwa mereka sungguh-sungguh Hindu karena menolak segala manuver para misionaris, di sisi yang lain mereka juga menegaskan bahwa menjadi Tionghoa bukanlah

suatu masalah, dan mereka tetap menjadi Tionghoa dalam keadaan atau situasi apapun. Selain itu, komunitas ini terus melakukan transformasi ke keseluruhan struktur sosial yang ada di dalamnya. Dengan kata lain, resistensi dilampaui dengan memperluas cita-cita komunitas menjadi cita-cita yang lebih besar.

Komunitas Tionghoa Hindu ini tidak bisa disamakan sebagaimana komunitas agama seperti Ahmadiyah, Lia Eden atau aliran kepercayaan lain yang ada di Indonesia. Chikung Bio bisa hadir dan berkembang tidak hanya karena gerak dan koordinasi struktur yang berada di dalam, tetapi ada beberapa faktor yang di antaranya:

1. Induk keagamaan mereka yang secara legal formal berada di bawah naungan pemerintah di mana Parisada sebagai majelis formalnya. Parisada memberikan kebebasan kepada mereka untuk mengekspresikan ritual sebagaimana yang dikehendaki komunitas itu sendiri. Dengan kata lain, Parisada sebagai Majelis tertinggi Umat Hindu di Indonesia, tidak memperlakukan adanya pelaksanaan ritual yang selama ini dikenal oleh orang Hindu di Indonesia.
2. Masa Reformasi yang telah memperlihatkan bahwa proses pembauran yang didasarkan dengan konversi agama tidak lagi relevan sehingga orang Tionghoa bisa bebas mengekspresikan dirinya tanpa harus berlindung di bawah struktur organisasi mayoritas, apalagi yang bersifat keagamaan di mana sebagian dari masyarakat Indonesia masih sensitif soal tersebut.
3. Kegiatan di Chikung Bio sesungguhnya tidak bersifat eksklusif. Ada jenis kegiatan ritual yang bisa mengundang orang di luar komunitas dan etnis mereka sehingga kontak dengan “orang pribumi” semakin terbuka lebar. Para pengurus Chikung Bio tidak asing dengan hal-hal yang bersifat ritual mistik Jawa (kejawen), memahami betul sejarah dan ‘*unggah-ungguh*’ kepada Nyi Roro Kidul, kerap terlibat dalam kegiatan-kegiatan spiritual bersama spiritualis asli pribumi,

serta membuka praktek pengobatan alternatif bagi siapa saja yang membutuhkan bantuannya. Tidak hanya ritual, jasa seperti pelatihan TKI serta berbagai macam bisnis lainnya turut membantu mereka dalam meningkatkan interaksi dan integrasi mereka dengan orang-orang di luar komunitas mereka.

4. Fleksibilitas praktek keagamaan Hindu di Indonesia terhadap perbedaan adat dan budaya turut membantu kaum Tionghoa Hindu ini untuk selalu mengekspresikan kehinduan mereka sesuai dengan cara mereka sendiri. Keberagaman orang Hindu di Indonesia tidak berdasarkan pada pakem keagamaan negara yang sarat akan struktur dan melibatkan agama ke ranah politik. Rendahnya keterlibatan politik masyarakat Hindu di Indonesia justru menggiring mereka terhadap keleluasaan serta kebebasan dan keragaman budaya, dan Komunitas Tionghoa Hindu ini adalah salah satu yang tidak bertentangan dengan Hindu itu sendiri.

Dalam membangun *Project Identity*, komunitas Tionghoa Hindu pada akhirnya akan melakukan berbagai macam peniruan atau peminjaman berbagai elemen kebudayaan meski tidak bisa menghilangkan kebudayaan sebelumnya. Komunitas ini akan menikmati dan bermain dengan ambivalensi yang terjadi dalam proses imitasi tersebut. Ini terjadi karena mimikri selalu mengindikasikan makna yang tidak tepat dan juga salah tempat. Ia adalah imitasi sekaligus subversi. Dengan demikian, mimikri bisa dipandang sebagai strategi menghadapi dominasi penjajah. Seperti penyamaran, ia bersifat ambivalen, melanggengkan tetapi sekaligus menegaskan dominasinya. Dari mimikri inilah terlihat bahwa ia adalah dasar sebuah identitas hibrida.

BAB 6

KESIMPULAN DAN SARAN

6.1 Kesimpulan

Kemunculan Komunitas Tionghoa Hindu harus dipahami sebagai manifestasi atas jaringan makna di mana manusia bukan hanya menciptakan jaring-jaring makna tersebut, melainkan juga terperangkap di dalamnya. Sebagaimana Kaum Tionghoa yang dimasukkan ke dalam kelas tersendiri oleh penguasa kolonial dan diberi peran yang terbatas pada bidang-bidang kehidupan tertentu, yang akhirnya membuat kontak-kontak kebudayaan antar etnis di Indonesia menjadi terbatas. Akan tetapi, persoalan kaum Tionghoa tidak berhenti pada masa kolonial. Setelah kemerdekaan, posisi kaum Tionghoa tetap menjadi dilema dalam perbincangan identitas keindonesiaan. Oleh karena itu, menilai pendekatan akademis yang ada selama ini tentang kaum Tionghoa Indonesia tidak memadai lagi jika digunakan untuk melihat cakupan waktu yang merentang panjang sejak masa kolonial, masa kekuasaan Sukarno, dan masa kekuasaan Soeharto. Terdapat tiga pendekatan akademis tentang kaum Tionghoa Indonesia. Pertama, strukturalis. Pendekatan ini meninjau permasalahan kaum Tionghoa Indonesia dari aspek usaha-usaha kaum elit politik untuk mempertahankan kekuasaan dengan memakai kaum Tionghoa sebagai kambing hitam. Kedua, rasionalis. Pendekatan ini menyebut kompetisi ekonomi dan manipulasi politik sebagai penyebab. Ketiga, kulturalis. Pendekatan terakhir ini menyebut permasalahan kaum Tionghoa Indonesia berasal dari adanya perbedaan latar belakang agama, kultur, dan tradisi.

Mungkin kita hendak menaruh ketiganya dalam satu kajian analisa ini dan hendak menyelesaikannya dengan memakai seluruh pendekatan. Namun cara seperti justru telah menggeneralisir tentang cara hidup orang Tionghoa itu sendiri. Sedangkan orang Tionghoa di Indonesia begitu beragam.

Setidaknya ada yang menjelaskan bagaimana dinamika Komunitas Tionghoa Hindu ini dalam membangun identitasnya saat ini. *Pertama*, Jakarta, sebagai kota tumpuan penyebaran semangat multikulturalisme, ditambah corak ruang salah satu cara membuka kesadaran masyarakat untuk bisa lebih menerima perbedaan.

Beberapa langkah praksisnya antara lain diperbanyaknya struktur-struktur partisipatoris (*participatory structures*) di mana setiap orang dengan segala perbedaan etnis, gender, status (kedudukan) dan asal-usul geografis ataupun kepercayaan mampu memperkenalkan pandangan masing-masing atas realitas sosial dan menampung representasi suara-suara perbedaan mereka. Di Jakarta setiap individu bisa menegaskan diri (identitas) siapa aku dan siapa kamu serta siapa kita sebenarnya, termasuk dalam hal ini orang Tionghoa yang beragama Hindu. Sehingga pemahaman tentang identitas masing-masing itulah yang menegaskan identitas bersama. Dalam suasana dialogis kontestasi itu tidak untuk menghilangkan satu atau yang lainnya tapi penerimaan atas masing-masing perbedaan yang ada.

Kedua, di lihat dari bagaimana anggota Tionghoa Hindu berinteraksi kepada orang-orang Hindu non Tionghoa, dapat disimpulkan bahwa pembauran bukanlah sesuatu di mana kebudayaan yang lebih inferior harus tunduk atau melebur dengan kebudayaan dominan. Pembauran di sini adalah sebuah situasi di mana setiap kebudayaan yang berbeda memiliki hak dan peluang yang sama dan seimbang di dalam pengekspresiannya. Tahun Baru Imlek hanyalah sebuah momentum kecil dan ketika ia menjadi sesuatu yang luar biasa, hal ini justru menegaskan keberbedaan mereka dengan masyarakat pribumi. Patut disadari bahwa upaya konversi agama untuk sebuah agenda pembauran kehilangan relevansinya dalam konteks kontestasi budaya global. Pembauran sendiri berangkat adanya rekayasa sosial yang memisahkan (pola binaritas) perbedaan akar kultural Tionghoa-Pribumi, sementara kontestasi budaya dalam arena multikultur justru meleburkan entitas perbedaan ke dalam simplifikasi identitas, terjadi pencurian identitas yang melahirkan kebudayaan-kebudayaan alternatif (*subaltern*).

Ketiga, Baik orang Tionghoa maupun non Tionghoa yang beragama Hindu, sama-sama memiliki stereotipe yang dibangun berdasarkan sejarah kelam negara dan juga dari dalam kedua kelompok itu sendiri. Rezim orde baru mengkonstruksi sebuah kategori tentang bagaimana seharusnya masyarakat beragama, bagaimana bersikap terhadap orang Tionghoa, serta bagaimana agama dipolitisir sehingga berimbas pada diskriminasi terhadap golongan tertentu.

Memang, ketika merujuk pada argumen Castells yang memandang bahwa identitas bersifat cair, bahkan ia yang menginstrumensasi identitas sebagai sebuah pilihan rasional yang berdampak pada multiplisitas identitas seseorang, namun, walaupun tiap individu memiliki identitas lebih dari satu, menurutnya ada yang rendah sifatnya tetapi ada juga yang tinggi sifat kekompleksitasan identitasnya. Individu dengan kompleksitas identitas sosial yang rendah cenderung akan lebih sering bertemu dan berinteraksi pada kelompoknya. Identitas tersebut membuat jarak antara individu dan kelompok sulit dipisahkan. Kompleksitas sosial yang rendah adalah identitas yang secara subjektif lebih melekat pada satu representasi kelompok. Individu dengan kompleksitas identitas sosial yang tinggi dapat melihat perbedaan dirinya dengan kelompoknya. Dari mereka tercipta juga jarak serta adanya pemisahan antara dirinya sejati dengan dirinya sebagai anggota kelompok.

Bhabha berpendapat bahwa identitas budaya tidak dapat dianggap sebagai sesuatu yang *pre-given*, yang utuh (tak dapat dikurangi), *scripted*, melainkan dapat bersifat ahistoris yang menentukan konvensi etnis. Juga tidak dikotomikan antara "penjajah" dan "terjajah" serta dipandang sebagai entitas terpisah yang mendefinisikan diri mereka secara mandiri. Sebaliknya, Bhabha mengisyaratkan bahwa negosiasi identitas budaya melibatkan antarmuka secara terus-menerus dan pertukaran pertunjukan budaya yang pada gilirannya menghasilkan saling mengakui (atau representasi) dan bisa berubah sebagai bagian dari perbedaan budaya. Ruang 'liminal' ini adalah ruang '*hybrid*' yang merupakan situs yang bukan hanya bagian dari refleksi tetapi produksi makna budaya.

Peneliti menyadari bahwa terdapat pergeseran orientasi ketika meneliti Komunitas Tionghoa Hindu ini yakni yang awalnya ingin mengetahui alasan mereka memilih Hindu dan sejauh mana komunitas ini menggunakan atribut Hindu di dalam keseharian mereka, dan berubah menuju keingintahuan untuk memahami kegiatan mereka yang mencoba untuk mengadaptasi diri agar tetap bisa bertahan. Praktek-praktek ritual yang ditampilkan oleh Komunitas Tionghoa Hindu sebenarnya menunjukkan posisi atau kemampuan untuk menyatakan diri sebagai pihak yang bebas atau merdeka. Memang, cara berfikir seperti ini adalah sebuah kelaziman

dalam kajian masyarakat pascakolonial terlebih kepada mereka yang mengalami kondisi tersubordinasi dari budaya kolonial, masyarakat semacam ini kemudian pada masa dekolonisasi merepresentasikan diri dalam cara dan bentuk yang berbeda yang mana seringkali berhibridasi dengan budaya sekitarnya yang lebih dominan. Namun fenomena hibriditas di sini juga dapat dianggap sebagai upaya melanjutkan dan mengembangkan budaya dan tradisi nenek moyang Komunitas Tionghoa Hindu sendiri. Sebagaimana yang kerap dijelaskan yang dalam kajian tentang identitas yakni pada dasarnya merupakan faktor penting dalam hibriditas ini, bukan terletak pada “bentuk produk”nya tetapi lebih pada bagaimana masyarakat merepresentasikannya dalam praktek-praktek keseharian. Kita bisa saja melihat secara kasat mata bagaimana ornamen dan penampilan luar anggota Komunitas Tionghoa Hindu ini yang menggabungkan dua buah kebudayaan, namun keseharian mereka dalam merespon lingkungan sekitarnya serta interaksi mereka baik dengan sesama orang Tionghoa maupun Non Tionghoa, sangat kurang menonjolkan dan merepresentasikan diri mereka sebagai orang Hindu.

Ketika komunitas Tionghoa Hindu ini kita kontekstualisasikan ke dalam arah pemikiran Castells, maka yang harus kita tekankan di sini adalah bahwa siapapun yang mengkonstruksi identitas dan untuk tujuan apapun, seringkali ditentukan oleh makna simbolik yang apa pada identitas tersebut, atau dengan kata lain, ingin diidentikkan dengan identitas tersebut. Dan yang paling jelas terlihat bahwa konstruksi identitas berada pada konteks yang selalu diwarnai dengan relasi kekuasaan.

Dalam *resistance identity* yang dikembangkan oleh komunitas Tionghoa Hindu ini dibutuhkan suatu landasan (baik yang bersifat riil, imajiner, ataupun simbolik) yang memungkinkan tumbuhnya formasi aliansi politik dan pemberdayaan aliansi dalam kelompok-kelompok marginal. Oleh karena itu komunitas ini harus bisa memperjuangkan ruang gerak bagi politik identitas sebagai upaya penciptaan alternatif-alternatif kemungkinan-kemungkinan politis (*the alternatives of political possibilities*). Salah satu alternatif bagi kemungkinan-kemungkinan politis tersebut, misalnya dapat dimulai dari pendefinisian kembali atau pencarian konsep dan

kebutuhan anggota komunitas atas “keadilan sosial” (*social justice*) yang selama ini hanya termuat di dalam pengertian universal mengenai hak-hak manusia—suatu pengertian yang melihat keadilan sosial semata-mata sebagai sesuatu yang secara aktual, melekat (*embedded*) di dalam kondisi material dan kondisi hegemonik. Sehingga pemahaman mengenai “keadilan sosial” haruslah disituasikan.

Dengan kata lain, kejelasan dan ketegasan dalam setiap batasan terhadap konsep keadilan sosial memungkinkan bagi identifikasi aliansi-aliansi yang secara potensial menjadi basis dari persamaan-persamaan/kemiripan-kemiripan (*similarities*), dan bukan kesamaan-kesamaan atau keseragaman. Perluasan konsep keadilan sekaligus juga membuka peluang bagi perluasan artikulasi kesetaraan. Dengan kata lain, *project identity* pada komunitas ini bukanlah suatu persoalan mengenai penyikapan individu secara personal (*personal attitude*), melainkan lebih sebagai suatu penyikapan terhadap dilema struktural di dalam mengartikulasikan kesetaraan dan mendistribusikan keadilan sosial. Sehingga kemunculan berbagai rezim baru yang mengusung wacana politik identitas sebenarnya tidak perlu dianggap sebagai suatu ancaman bagi kelangsungan peradaban manusia. Bahkan sebaliknya, membuka dimensi-dimensi baru mengenai keadilan dan kesetaraan.

Chikung Bio bukanlah tempat layaknya masjid atau gereja. Chikung Bio adalah benteng identitas budaya layaknya orang Bali yang menganggap Pura lebih sebagai benteng budaya Bali itu sendiri. Namun seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, pemisahan antara agama dan tradisi adalah sesuatu yang sangat sulit untuk dilakukan. Yang menjadi masalah di sini adalah, apakah Hindu yang secara representatif diinternalisasikan oleh orang Tionghoa bisa berperan dalam melindungi hak sebagian masyarakat Tionghoa ketika berhadapan dengan komunitas lain kekuatan hegemoniknya jauh lebih besar ketimbang Hindu Bali itu sendiri.

Ketentuan atas keterlibatan budaya, apakah yang bersifat antagonis atau afiliatif, harus diproduksi secara performatif. Representasi perbedaan tidak harus buru-buru dibaca sebagai refleksi dari ciri etnis atau budaya yang dalam ditetapkan tradisi. Dengan demikian, artikulasi sosial dari banyaknya perbedaan, serta memberikan peluang terhadap perspektif minoritas, merupakan kompleksitas yang

sedang berlangsung dan bernegosiasi dengan tujuan untuk mengangkat hibriditas budaya yang kerap muncul di saat-saat transformasi sejarah.

6.2 Saran

Dengan demikian, ada beberapa hal yang harus diperhatikan ketika komunitas ini tetap membangun proyek identitasnya yakni:

1. Memperkuat struktur organisasi untuk segera menemukan model pembinaan dan pembangunan komunitasnya. Dengan demikian pencarian solusi atas tidak tertampungnya aspirasi setiap anggota komunitas bisa teratasi. Namun, komunitas ini harus juga menyadari, menyandang dua kata Hindu dan Tionghoa berarti akan melibatkan kedua kelompok tersebut sehingga komunitas ini harus menciptakan ruang baru agar proses hibriditas bisa segera terbentuk tanpa menaruh kecurigaan satu sama lain.
2. Menegaskan status serta orientasi perjuangan sosial politik tanpa harus masuk ke ranah politik. Dengan demikian, komunitas ini tidak bisa membangun dan menubar pengaruhnya hanya dengan mengandalkan modal sosial yang hanya terbatas oleh orang Tionghoa saja karena selalu berada dalam usaha tarik menarik dari agama-agama dan budaya lain yang dianggap lebih 'pas' untuk Orang Tionghoa.

Menjadi Tionghoa Hindu di Indonesia sudah pasti melibatkan setiap struktur dan agen dari masyarakat Indonesia itu sendiri dan ini berimplikasi terhadap bagaimana seharusnya komunitas dan masyarakat berintegrasi. Sebenarnya para agen dari Komunitas Tionghoa Hindu tidak menarasikan upaya resistensi terhadap orang-orang Hindu di luar komunitas mereka, bahkan kerap kali melegitimasi konstruksi identitas yang dilekatkan pada mereka sebagai aliran agama dan etnis yang berbeda dengan yang selama ini ada. Hal ini mengindikasikan bahwa Hindu di Indonesia yang sebagian besar didominasi oleh orang Bali pada beberapa aspek tetap dianggap sebagai pusat (*centre*) dengan superioritasnya. Negosiasi identitas Tionghoa Hindu dan Hindu "Pribumi" dalam kasus ini bersifat sangat dinamis dan makin menunjukkan bahwa identitas di zaman yang secara budaya serba hibrid ini—sebagai

akibat dari kolonialisasi dan globalisasi—adalah identitas yang berubah-ubah (*fluid*) dan ambivalen. Runtuhnya *padmasari* adalah bukti bahwa Hindu di Indonesia memberikan peluang agar orang Tionghoa yang mengaku dirinya Hindu memiliki kepercayaan diri dan kepercayaan diri ini dibutuhkan untuk melepaskan diri dari konstruksi inferior agar mampu membangun identitas agama dan budayanya agar bisa setara dengan agama dan budaya lain di Indonesia.

Stereotipe bisa kita gunakan sebagai dasar pijakan kita dalam membingkai sebuah kebudayaan dengan keyakinan bahwa ada hal tersebut hanyalah permukaan luar dari fenomena yang kita kaji. Stereotipe adalah *layer* terluar sedangkan khazanah tersebut tidak bisa kita raih di permukaan tersebut. Stereotipe menciptakan harapan pada anggota sekelompok tertentu (*in group*) terhadap perilaku kelompok lain (*out group*) dan bahkan ia bisa menghambat pola-pola perilaku komunikasi kita dengan orang lain.

Umur Komunitas Tionghoa Hindu ini memang belum mendekati setengah abad, sehingga proses pengidentifikasian tentang bagaimana komunitas ini berkembang akan selalu mengalami dinamika. Perlu untuk menjadi perhatian kita semua bahwa acap kali keberadaan individu atau kelompok telah dikategorisasi, dan kategorisasi itu selalu teridentifikasi dengan mudah melalui karakter/sifat tertentu yang kita sebut sebagai stereotipe. Stereotipe ini bukannya tidak penting, namun bukan berarti ia bekerja dalam bentuk prasangka yang justru mempersempit ruang berpikir kita untuk memahami dan menerima kenyataan yang sesungguhnya bahwa stereotipe itu adalah sesuatu yang keliru.

DAFTAR REFERENSI

- Afif, Aftonul, 2010. *Menjadi Indonesia, Pergulatan Identitas Tionghoa Muslim Indonesia*. Parikesit Institute: Yogyakarta.
- Bhabha, Homi K. 1990. *Narrating Nation: Introduction*. dalam *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990
- , 1995. *Sign Taken for Wonders* dalam *The Postcolonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft, Garreth Grifins & Helen Tiffin. NY: Routledge.
- , 2002. *The Location of Culture*. London & New York: Routledge,
- Bevly, Beny. 2008. *Aku Orang Tionghoa? Narasi Pemikiran Politik Plus dari Seorang Tionghoa*. Mountain House
- Castells, Manuel. 2000. *The Rise of The Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. I*. Oxford:Blackwell
- , 2004. *The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. II*. Oxford: Blackwell
- Clarke J. J. 1997. *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asia and Western Thought*. New York: Routledge
- Curelo, Karen A. 1997. *Identity Construction: New Issues, New Directions*. Annual Review of Sociology. Vol 23 (Jstore)
- Dawis, Aimee. 2008. *Orang Indonesia Tionghoa Mencari Identitas*. Jakarta: Gramedia
- Delanty, Gererd. 2003. *Community*. London: Routledge.
- Erikson, E. H. 1989. *Identity and Life Cycle* (diterjemahkan oleh Agus Cremers). Jakarta: Gramedia.
- Fanon, Franz. 1963. *The Wreath of The Earth*. New York: Grove Press Ink.
- Fromm, Erich. 1947. *Man For Himself. An Inquiry Into the Psychology of Ethics*. New York: Holt, Rinehard, and Winston.

- Gandhi, Leela. 1998. *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. NSW, Australia: Allen & Unwin.
- Gerth, Hans Heinrich and [Charles Wright Mills](#) (eds.). 1991. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Routledge
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge : Polity Press
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press
- Hall, Stuart. 1991. *The Local and The Global: Globalization and Ethnicity*. Dalam King, Anthony (ed). *Culture Globalization and the World-System*. London: Mcmillan Press Ltd.
- Hidayat, ZM., 1984. *Masyarakat Dan Kebudayaan Cina Indonesia*. Bandung: Tarsito.
- Liliweri, Alo. 2005. *Prasangka & Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*. Yogyakarta: LKIS
- Onghokham. 2008. *Anti Tionghoa, Kapitalisme Tionghoa dan Gerakan Tionghoa: Sejarah Etnis Tionghoa di Indonesia*. Komunitas Bambu: Depok.
- Putnam, Robert D. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and the Revival of the American Community*. New York: Simon & Schuster
- Milner, A., & Browitt, J. 2002. *Third Editon Contemporary Cultural Theory An Introduction*. London: Routledge.
- Nurhadiantomo. 2004. *Konflik-Konflik Sosial Pri-Nonpri dan Hukum Keadilan Sosial*. Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta Press.
- Ritzer, George & Douglas J. Goodman. 2004. *Modern Sociological Theory*. Routledge
- Ritzer George, 1996 (ed). *"Sociological Theory" (Fourth Edition)*. Max Weber, New York: McGraw-Hill
- Sen, Amartya. 2006. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. W.W. Norton and Company, New York

Suryadinata, Leo. 2008. *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies

----- 2004. *The Culture of the Chinese minority in Indonesia* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies

Sutrisno, Mudji dan Hendar Putranto (ed). 2004. *Hermeneutika Pascakolonial*. Yogyakarta: Kanisius

Melly G Tan. 2008. *Etnis Tionghoa di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia

Weber, Max. *Economy and society: an outline of interpretive sociology, Volume I*. Guenther Roth dan Claus Wittich (ed). University of California Press

Zein, Abdul Baqir. 2000. *Etnis Tionghoa dalam Potret Pembauran di Indonesia*. Jakarta: Gema Insani

Jurnal

Chang, Cindy. 2001. *Creating A Cultural Identity An Examination of the Current Movement Toward Bi-Cultural Socialization of Chinese Adoptees*. University of Colorado at Boulder Department of International Affairs

Conde, Idalina. 2011. *Crossed Concepts: Identity, Habitus and Reflexivity in a Revised Framework*. CIES e-Working Paper N. ° 11

Curelo, Karen A. 1997. *Identity Construction: New Issues, New Directions*. Annual Review of Sociology. Vol 23 (Jstore)

Huddy, Leonie. 2001. *From Social to Political Identity: A Critical Examination of Social Identity Theory*. Political Psychology, Vol. 22, No. 1

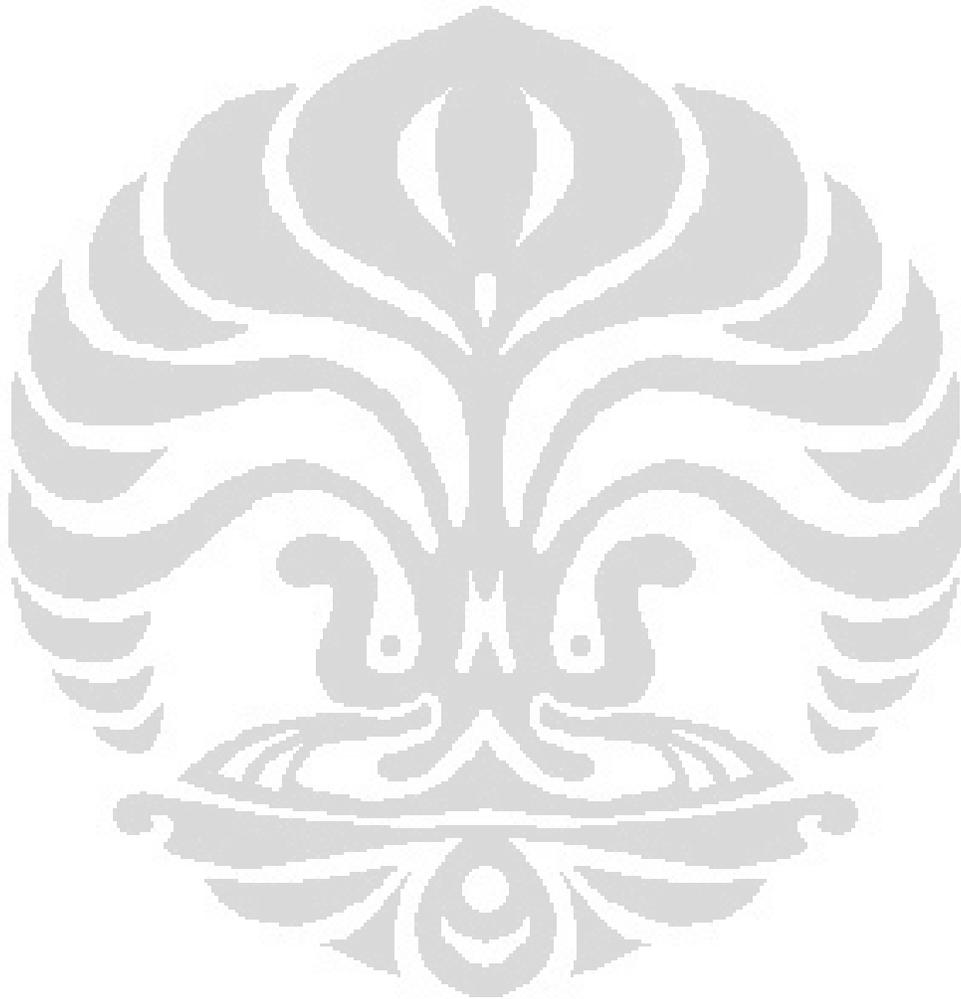
Jameson, D. A. 2007. *Reconceptualizing Cultural Identity and Its Role in Intercultural*. Business Communication. Journal of Business Communication

Stryker, Sheldon. 1968. *Identity Salience and Role Performance*. Journal of Marriage and the Family 4 (4): 558–64. doi:10.2307/349494. JSTOR 349494

Laporan Penelitian

Erwin Margono. 2003. *Analisis Wacana Kritis Tionghoa Indonesia (Studi Kasus Organisasi dan Teks Pemberitaan Imlek Harian Kompas Antara tahun 1965-2003)*. Tesis Pascasarjana Ilmu Komunikasi, FISIP UI.

Kite, Erin. 2004. *Identitas kebudayaan Tionghoa. Kebijakan Suharto dan keberhasilannya mencapai Pembauran Lengkap*. ACICIS Studi Lapangan Malang Universitas Muhammadiyah Malang Semester 19, September – December



Lampiran 1: Pedoman Wawancara

No	Informan	Pertanyaan	Kodifikasi
1	<ol style="list-style-type: none"> 1. Suhu Aseng 2. Pak Ruslan 3. Donny 4. Riyansen 5. Wanti 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Sudah berapa lamakah anda dan keluarga anda tinggal di Indonesia? 2. Apakah anda dan orang tua sudah lama tinggal di Jakarta? Anda bisa ceritakan ketika anda dan keluarga ketika masih di luar Jakarta atau pulau Jawa (Jika pernah) 3. Apakah anda merasa bahwa Tiongkok adalah tanah leluhur anda? 4. Bagaimana kehidupan anda ketika kecil dan menginjak masa remaja? 5. Apakah anda, keluarga dan teman-teman Anda mempertahankan kebudayaan Tionghoa Anda? Tolong jelaskan mengapa iya/tidak 6. Apakah anda bisa berbahasa mandarin atau dialek (Hokkien, Hakka/khe, Hokcia, Teochiu, ...? Bagaimana anda menilai kemampuan berbahasa (Membaca, Menulis dan Berbincang) anda? 7. Apakah anda, keluarga dan teman-teman Anda memelihara kesadaran sebagai orang Tionghoa? Kalau ya, mengapa? Kalau tidak, mengapa? 8. Kalau anak disekolahkan di mana? (Khusus Donny dan Wanti) 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Identitas Tionghoa 2. Identitas Indonesia 3. Sketsa kehidupan orang Tionghoa di Jakarta
2	<ol style="list-style-type: none"> 1. Suhu Aseng 2. Pak Ruslan 3. Donny 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Bagaimana anda menjelaskan tentang status keagamaan anda 2. Bagaimana kehidupan keagamaan anda ketika masih remaja? Siapa yang paling berpengaruh dalam memperkenalkan ajaran agama kepada anda? 3. Bagaimana pelaksanaan ritual anda ketika masa itu? 4. Sejak kecil anda menyebut agama anda dengan sebutan apa? 5. Sejak kapan anda memahami sebagian besar ajaran agama anda? 6. Bagaimana tanggapan anda terhadap keluarga atau kerabat yang tidak seagama dengan anda? (Khusus Riyansen) 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dinamika Pembentukan Identitas Tiongho Hindu 2. Kehidupan keagamaan Orang Tionghoa Hindu 3. Hindu sebagai identitas legitimatif

(Lanjutan)

		<p>7. Adakah usaha dari keluarga atau kerabat anda yang berbeda agama agar supaya mengikuti keyakinan mereka? Atau justru sebaliknya, anda yang melakukan persuasi agar mereka mengikuti keyakinan anda</p> <p>8. Dapatkah anda menceritakan bagaimana keadaan sebagian besar umat di Chikung Bio ini?</p>	
3	<ol style="list-style-type: none">1. Suhu Aseng2. Pak Ruslan3. Donny4. Riyansen	<ol style="list-style-type: none">1. Sejak kapan mengenal Hindu?2. Apakah anda merasa bahwa Hindu dan tradisi Tionghoa benar-benar bisa sejalan?3. Dapatkah anda menceritakan lebih banyak tentang tujuan dari dibentuknya komunitas Hindu Tionghoa ini?4. Apakah anda merasa bahwa Hindu di Indonesia memiliki banyak perbedaan dengan pemahaman akan agama anda seama ini?5. Pernah berseberangan dengan komunitas agama yang lain? Jika iya, apa yang dipermasalahkan?6. Mengapa anda memilih Hindu?7. Bagaimana usaha anda untuk mempelajari Agama Hindu secara universal?8. Bagaimana proses pembinaan agama dari Parisada dan Kementerian Agama RI9. Apakah agama Hindu memperkuat atau justru memperlemah tradisi Tionghoa anda? Jelaskan dalam hal apa Hindu memperkuat dan dalam hal apa justru ia memperlemah10. Apakah anda mengikuti ritual seperti Nyepi, Galungan-Kuningan, Saraswati atau Malam Siwa?	<ol style="list-style-type: none">1. Menginternalisasikan Hindu2. Tujuan Komunitas3. Resistensi terhadap pihak lain4. Mengkategorisasikan diri5. Hibriditas Kultural
4	<ol style="list-style-type: none">1. Made Sukarsa2. Dewa Ketut Suratnaya3. Gede Jaman4. Ketut Bantas	<ol style="list-style-type: none">1. Menurut anda yang pantas disebut sebagai umat Hindu adalah umat yang seperti apa?2. Menurut anda, Hindu dari daerah manakah yang bisa disebut sebagai Hindu paling otentik?3. Apakah anda pernah mendengar tentang Umat Hindu Tionghoa?4. Jika iya, bagaimana tanggapan	<ol style="list-style-type: none">1. Pandangan Umat Hindu Bali Terhadap Umat Hindu Tionghoa2. Stereotipe Hindu di Indonesia3. Proyeksi orang Hindu Bali terhadap masa depan komunitas

(Lanjutan)

		anda mengenai hal tersebut? 5. Apakah mereka perlu diberikan pembelajaran mengenai ritual seperti yang dilakukan oleh Umat Hindu Bali?	Tionghoa Hindu
5	Kristan	<ol style="list-style-type: none">1. Bisa ceritakan kondisi keagamaan orang Tionghoa di Indonesia?2. Apakah semua ritual ini mengindikasikan kalau orang Tionghoa di mana pun berada pasti melakukan hal yang sama3. Apakah ada eksodus besar-besaran dari Orang Tionghoa untuk kembali ke ajaran Kong Hu Cu? Bagaimana proses terjadinya hal tersebut4. Bagaimana tanggapan anda tentang Umat Hindu Etnis Tionghoa	<ol style="list-style-type: none">1. Pandangan orang Tionghoa Non Hindu terhadap orang Tionghoa Hindu2. Keontetikan identitas orang Tionghoa

Tempat: Chikung Bio
Informan: Suhu Aseng (Sahroni)
Hari: 25 Januari 2012
Waktu: 20.12-20.52

Iya nih Suhu, saya mau tanya-tanya soal Tionghoa Hindu

Ya namanya saja Tionghoa Hindu, bukan Hindu Bali, bukan Hindu Tamil. Jadi kita bener-bener melakukan ritual dan tradisi Tionghoa.

Apakah dengan demikian yang dimaksud dengan Tionghoa Hindu adalah kita merasa dan mengimani nilai-nilai Hindu tapi pelaksanaan ritualnya sesuai dengan orang Tionghoa?

O itu harus, tidak bisa dihilangkan. Cuma dulu pembinaan kita pake Hindu Bali. Kan dulu awalnya di Medan. Ya kita dibina dengan cara orang Bali. Ya banyak juga ya tanya. Kita kan tempatnya klenteng. Kenapa harus dibina cara Bali?

Suhu sudah masuk Hindu tahun berapa?

Saya sudah Hindu sejak tahun 76.

Tahu Hindu dari mana?

Kita sekeluarga Hindu. Kakak perempuan bapak saya Hindu. Ibu Bapak saya sudah Hindu. Engkong saya juga sudah Hindu. Di KTP juga Hindu. Memang dari Cina sana sudah Hindu. Kalo dari sejarah kan Hindu kan agama tertua.

Kalo umat di sini?

Ya Hindu juga, sudah banyak sejak tahun 2002. Dulu memang yang di Jakarta kebanyakan Buddha. Terus disuddhi wadani jadi masuk Hindu

Kalo suhu sendiri sebelum di suddhi wadani?

Hindu juga. Engkong saya, mama saya semua Hindu. Kalo nama tempat kan orang banyak bilang ini Vihara, tapi saya bilang ini Bio. Ini sudah ada sejak tahun 1992. Kemudian di bangun diperbesar dari tahun 1996. Banyak yang mau ngejadiin ini tempat agama Buddha. Tapi saya bilang agama bukan untuk jualan. Saya yang tanggung jawab sendiri. Ya selama ini juga sendiri, mau makan mau minum pakai duit sendiri. Biar bagaimana di rayu gak bisa. Ya mau ambil kita punya umat juga banyak.

Kalau di Buddha tidak ada *trance* (*kesurupan*) ya?

Kurang paham. Tapi dari dulu paman saya ritualnya seperti ini. Dulu kalau mau jadi Vihara dua hari surat bakal keluar. Saya bilang mau setengah jam juga saya gak mau. Tapi kalo mau ngeluarin surat buat Pura gak papa. Ya memang mereka sudah denger tentang kita, kalo saya bisa ngobatin atau apa. Ya memang mereka gak capek-capek buat pengaruhin saya. Tapi saya bilang gak bisa. Mau dikasih

(Lanjutan)

duit 20 triliun juga saya gak mau. Kalau mau kasih duitnya aja ya silahkan (tertawa). Agama ya gak bisa diperjual belikan.

Tapi ada tidak orang Buddha yang sembahyang di sini?

O banyak, orang Pak Haji aja sembahyang ke mari. Itu hadiah dari pak Haji (nunjuk ke salah satu ukiran).

Tapi kalau mau sembahyang ke sini tidak perlu di Suddhi wadani ya?

Ya tidak perlu.

Pak Made Sukarsa: Wah kalau umat Buddha yang sembahyang banyak. Apalagi kalau ulang tahun Chikung Bio. Sembahyang Tri Sandhya ya mereka ngikutin. Kan yang mimpin upacara Ida Pedanda. Oke ya sebentar ya. Saya sudah dibel-bel terus sama Chekong.

Tempat: Pura Aditya Jaya Rawamangun

Informan: Ruslan (A Cua)

Hari: Minggu, 4 Maret 2012

Jam/Durasi: 14.57 – 16.45

Dapatkah anda menceritakan lebih banyak tentang tujuan dari dibentuknya komunitas Tionghoa Hindu ini?

Kita tidak pernah di Hindukan. Di hindukan itu hanyalah istilah administrasi. Sebenarnya leluhur orang Tionghoa sudah beragama Hindu. Termasuk engkong saya juga beragama Hindu. Ya kalo orang Tionghoa kan sama kayak orang Bali. Kalo orang Bali pas hari raya bikin janur. Kenapa orang Bali Kalo orang Tionghoa bikin lampion. Dewa-dewanya juga gitu. Kalo orang Bali ya dewanya orang Bali. Kalo orang Tionghoa ya dewanya orang Tionghoa. Kalo orang India ya dewanya orang India.

Tapi Bapak menyebut sudah nyebut kalo agama Bapak itu agama Hindu sudah dari kecil atau gimana?

“Kita dulu menyebutnya Tao. Tapi sebelum Tao kan sudah ada Hindu. Lagipula Tao itu adalah perguruan, yang mana filosofinya berlandaskan Hindu. Tao di Hindu disebut Tak, Tak itu sama dengan Tri Murti.”

Berarti Bapak dulu pernah beragama selain Hindu?

Kita di Medan sudah Hindu. Itu tahun dari tahun 70an jamannya Pak Gde Pudja. Dulu kita pernah di bawah Walubi tapi akhirnya kita keluar karena berbeda aliran. Ritual kita kan pake daging, pakai ayam, sedangkan di Budha tidak boleh pakai yang berdarah. Kita juga gak boleh bikin rumah-rumahan, seperti di Ngaben, tujuh harian, tiga bulanan, satu tahunan. Nah, Walubi gak bisa kayak gitu. Orang Tionghoa kan memang harus ngikut agama yang diakui pemerintah. Kalo enggak nanti dicap PKI. Saya pernah dicap PKI oleh orang-orang tionghoa yang

beragama lain. Saya juga pernah dikejar-kejar oleh Yayasan Tri Dharma, dan disuruh masuk agama Buddha. Sampai juga pernah diinterogasi oleh Satpol PP. Untung saja ada Bapak Gde Pudja yang ketika itu menjadi Dirjen Bimas Hindu, sehingga saya tidak sampai di penjara. Akhirnya saya disuddhi wadani di pura Polonia Medan. Karena waktu itu saya bingung mau ke mana. Ke Walubi akhirnya gak diakui. Akhirnya saya coba ke kampung keling karena di sana ada kuil. Tapi mereka menyarankan agar saya ke Parisadha, dan bertemu dengan Bapak Martana. Kita tanya gimana caranya supaya bisa masuk Hindu. Kata dia kita harus ikut *pesudian*. Waktu itu langsung sekitar 14 KK termasuk keluarga saya *disuddhi wadani* di Pura Polonia.

Bapak Gde juga meyakinkan ke saya bahwa seluruh kegiatan ritual yang kami lakukan semuanya sudah sesuai dengan ajaran Hindu. Pembinaan terus saja dilakukan sehingga saya dan keluarga paham dengan ajaran Hindu dan terus melakukan pembinaan terhadap orang Tionghoa yang lain. Dia bilang ke saya untuk mengajak semua kerabat untuk kembali ke Hindu.

Apa semua Walubi seperti itu atau yang di Medan saja?

Ya semua Buddha seperti itu. Kekuatan orang Tionghoa ini di bisnis. Jadi kalo orang tua nyuruh anaknya pergi sembahyang waktu purnama gak pernah diajarin cem mana sembahyangnya, cem mana doanya, dewanya dewa apa. Makanya kita kasih pembinaan itu ceramah kasih tahu ke anak-anak sembahyangnya gimana, ucapnya gimana. Tapi kalau pembinaan dari saya semua ya maaf cakap, gak bisa, karena gak dana. Karena ceramah saya bukan untuk cari untung, tapi cari umat. Kalau pembinaan gak ada minta ke mana-mana, gak ada uang pendaftaran, semuanya berasal dari iuran. Tidak ada uang transport. Semua harus berkorban. Makanya umat cepat berkembang. Makanya kita bikin ketua dua. Jadi kalo pembinaan sudah rampung tinggal ngelapor. Nanti kalau ada umat lapor ya saya bilang, o iya itu saya yang suruh.

Kita itu tiap minggu ada *pesudian*. Tapi waktu saya pindah ke Jakarta yang di Medan itu tenggelam, rubuh. Kayak anak ayam tidak ada induk. Jadi sekitar lima tahun saya tinggal, saya dirikan lagi. Waktu itu pak Pudja masih dinas, jenderal Suyata dan Putera Astaman dateng ke Medan, mendukung, mereka bilang ya udah jalan. Tapi setelah saya tinggal ya anak ayam kehilangan induk. Jadi seperti yang saya bilang, mau nama tapi gak mau praktek. Karena saya tuh kalo di pura rawamangun semua orang sudah tahu karena saya rajin. Saya ini orang bodoh tapi rajin saya datengi, tidak malu, kita bukan nyolong bukan nyuri, kita ini satu umat. Sebenarnya umat kita banyak, tapi yang punya KTP itu sedikit. Makanya kalo sekarang orang Tionghoa mau kembali ke Hindu tolong KTP sampai KK juga Hindu. Dulu kenapa mereka KTPnya Buddha, karena kalo ada kejadian di instansi mereka, kemudian ketahuan mereka umat Hindu, Parisadanya gak bisa bantu apa-apa. Nah sekarang makanya sekarang makanya saya suruh mereka pakai KTP Hindu. Memang kalau mengurus KTP Hindu agak susah, tapi kalau ada kejadian kayak gitu lapor ke saya, gak takut saya.

Pihak kelurahan kesulitan untuk menuliskan Hindu di KTP saya. Sebenarnya bukan pihak kelurahan yang tidak mau, tapi orang kelurahan yang takut kenapa-karena kalau mencantumkan Hindu di KTP saya. Dia bilang kalau Bapak pilih Islam, KTPnya akan langsung jadi. Akhirnya si orang Kelurahan minta bukti legal saya sudah masuk Hindu. Di situlah saya melampirkan surat *Suddhi Wadani* untuk

(Lanjutan)

membuat KTP. Jadi mereka ini taat hukum. Karena siapa yang bisa jamin Bapak kalo bapak beragama Hindu, katanya. Ya saya sendiri, ya gak bisa.

Kalo dulu kan ada Tri Dharma ya pak, gabungan Kong Hu Cu, buddha, dan Tao.

Tri Dharma itu yayasan. Itu gabungan tiga agama. Sulit. Tapi itu pun gak jalan. Karena tu anggota sistem anggota, itu iuran.

“Saya pernah ditanya-tanya sama pengurus dari Yayasan Tri Dharma. Katanya saya mau ambil umatnya untuk masuk Hindu. Kejadiannya sekitar tahun 80an. Orang-orang Laksusda juga ikut-ikutan interogasi saya.”

Terus, yang kasih pembinaan siapa?

Ya kadang kita main ke kuil, ke Pura juga. Tapi waktu itu setelah banyak yang disuddhi wadani dari pusat turun SK. Waktu itu ada empat orang yang dikasih SK buat kasih pembinaan.

Yang membina orang Tionghoa semua?

Iya. Lama-lama kalau kasih pembinaan tanpa SK kan bahaya. Akhirnya dari Parisadha turun SK dan saya diangkat jadi penyuluh. Ada sekitar 4 orang Tionghoa yang diangkat jadi penyuluh atau Dharma Duta. Yang ikut dibina bukan hanya orang tionghoa aja, tetapi orang Karo juga. Kalo dihitung-hitung sampai sekarang sudah sekitar 13000 orang yang sudah di Suddhi Wadani. Sebenarnya banyak orang Tionghoa yang sudah masuk agama Hindu tetapi tidak mau merubah KTPnya.

Jaman itu orang Tionghoa banyak gak jelas agamanya. Cuma kalo mereka dipaksa masuk Hindu kan gak lucu juga. Akhirnya saya pakai pendekatan ke anak orang-orang Tionghoa. Saya sama keluarga yang lain sediain permen atau manisan serta cerita-cerita dongeng kepada anak-anak tersebut sehingga mereka tertarik. Kalo anaknya tertarik, otomatis orangtuanya juga ikut tertarik. Lama kelamaan orang tua si anak juga ingin tahu ajaran-ajaran dari kita. Disitulah saya ajari mereka tentang agama Hindu lalu kemudian saya Suddhi Wadani mereka yang dibantu oleh orang-orang Bali di Pura Polonia. *Gak* mungkin kita ngelakuin *pensudian* di kuil, *kan* mereka Hindunya beda.

Bapak kan orang Tionghoa, tapi nama Bapak Ruslan, itu dari mana pak?

Itu dari Kejaksaan. Waktu bikin KTP kan namanya harus begitu biar gampanglah. Lagipula dulu kan kita harus milih, ya kita harus jadi WNI. Namanya diganti.

Termasuk nama Bapak di Surat Suddhiwadani?

Iya, di surat namanya juga Ruslan.

Bagaimana dengan Kong Hu Cu?

“Aliran kita berbeda dengan Kong Hu Cu. Termasuk kegiatan ritualnya beda jauh. Di Kong Hu Cu tidak ada kerauhan (kesurupan), seperti di kita ada dewa Chekong yang masuk ke badan pendeta. Tapi kita sama-sama memuja leluhur”

(Lanjutan)

Bagaimana dengan kerabat bapak yang di luar Kong Hu Cu, Buddha atau Tao?

“Kalau temen dari Katolik sih agak toleran sama kultus nenek moyang Cina, ya namanya juga penghormatan, itu kan bukan pemujaan. Kalo dari protestan yang cenderung ngelarang pemujaan nenek moyang ini. Kita orang disebut pagan.”

Bapak masih kasih Pembinaan?

Masih. Umat Tionghoa Hindu itu banyak. Kemaren saya ke Papua juga ada orang Tionghoa Hindu di sana. Terus di Tim-tim juga ada. Cuma kita emang perlu dana. Kalo saya mau pembinaan mau ada pensudian kan juga butuh dana. Makanya saya harus ke sana kemari nyari dana.

Gak nyari dana ke pembimas?

Nantilah. Maap cakap. Orang kita ini susah buat diajak ngumpul. Kalo saya sih ngasih pembinaan dari dalam hati, ikhlas buat agama. Tapi ini kan buat kita-kita orang. Kalo dulu di Medan gampang. Dulu ada 14 orang yang standby untuk kasih pembinaan. Siap selama 24 jam. Saya sebenarnya bisa cari dana lewat orang-orang Tionghoa yang ada, yang saya kenal. Bisa saya cari orang BCA, bahkan saya juga deket sama orangnya Tomy Winata.

Tomy Winata orang Hindu?

Bukan, dia orang Tionghoa. Tapi bisalah saya dapet dana dari sana.

Kalo bapak kasih pembinaan kasihnya yang tionghoanya itu ya?

Campur. Ya saya juga harus kasih tau. Misalnya janur itu apa, tri murti apa. Memang anak-anak ini harus pelan-pelan supaya gak kaget, dan juga gak kehilangan tradisi lah. Kita bandingkan pura dan klenteng, karena konsepnya hampir sama. Sama seperti Hindu di Bali, yang penting itu menyembah leluhur. Kalo ingat leluhur kita bisa selamat sudah. Bisnis lancar, apa-apa lancar.

Bagaimana tanggapan bapak tentang padmasana yang ada di Chikung Bio?

“Saya sudah bilang, Chikung itu kan klenteng. Ngapain pula didirikan bangunan (padmsari) itu. Kecuali kita punya tanah satu lagi baru kita bangun yang kayak gitu. Saya yakin umat pasti marah soal itu.”

Lagipula kita harus bedakan antara klenteng dan organisasi. Gak bisa dicampur

Maksudnya dicampur?

Ya ini kan kita punya organisasi suka duka. Saya ketuanya, tapi kalau saya minta tolong suruh si Donny omongan saya gak didengar. Tapi kalo Aseng dia mau . kemudian kalo ada acara rame-rame atau apa maunya di tempat dia doang, sedangkan kalo ada acara besar di tempat lain dia gak datang. Sebenarnya kita butuh kantor. Makanya Chikung itu kita pinjam sementara untuk kantor suka duka. Tapi namanya kantor setiap umat bisa bebas masuk. Tapi kalo setiap hari gerbang ditutup ya mana umat bisa masuk? Ini yang harus dirubah.

Tempat : Pura Aditya Jaya Rawamangun
Informan: Dewa Ketut Suratnaya
Tanggal 24 Mei 2012
Pukul: 13.00-13.45

Menurut ajik yang pantas disebut sebagai umat Hindu adalah umat yang seperti apa?

Orang yang percaya reinkarnasi, karma dan moksa. Cukup itu saja.

Menurut anda, Hindu dari daerah manakah yang bisa disebut sebagai Hindu paling otentik?

Semua juga otentik, tergantung kesiapan orangnya mau menerima kebenaran dari Veda apa ndak.

Bagaimana tanggapan ajik tentang Umat Tionghoa Hindu di Chikung Bio?

“ya, orang Tionghoa mengenal konsep pemujaan *Bhatara Guru* atau *Hyang Widhi Wasa*, yang dikenal dengan pemujaan kepada *Kyen Kwan Syu Hok*, sedangkan pemujaan terhadap Akasa dan Pertiwi disebut *Ti Te Pebo*. Sedangkan pemujaan kepada Tri Murti sebagai manifestasi Hyang Widhi, bagi masyarakat Tionghoa dikenal dengan sebutan *Sang Ti* dan mereka juga kenal konsep Tri Murti. Di Media Hindu pernah dibahas. Pemujaan leluhur bagi masyarakat Tionghoa disebut upacara *Pay Cokong Co Mah* (pemujaan kakek dan nenek), dan di setiap rumah dipajang foto leluhur. Semuanya juga dilakukan oleh orang Tionghoa Hindu yang ada di Bali. Saya pernah diundang acara *Pho To*, sama seperti *Pitra Yadnya* di kita.

Apakah mereka sungguh-sungguh Hindu?

“Kita tidak mungkin melakukan semacam penilaian terhadap kualitas kehinduan mereka. Pada dasarnya, kita sebagai orang yang sudah terlebih dahulu dan memahami Hindu di nusantara ini yang harus lebih giat memberikan pembinaan mereka. Masalahnya banyak penyuluh agama kita yang orang Bali yang takut ketika berhadapan dengan mereka. Mereka kerap pusing dan menanyakan tentang bagaimana seharusnya membina mereka. Orang Bali Cuma bisa ngomong di depan orang Bali sendiri. Padahal banyak yang bisa kita berikan kepada mereka.

Apakah mereka perlu diberikan pembelajaran mengenai ritual seperti yang dilakukan oleh Umat Hindu Bali?

Gimana ya, perlu gak perlu juga. Lha wong ritual kita juga ngadopsi orang Cina kok. Yang jadi masalah kalo si penyuluh gak ngerti sejarah dan juga gak ngerti Hindu. Jadi taunya soal Hindu Bali saja.

Kalo orang Bali memang kayak gitu, Jadi pembinaan ke orang Cina sebaiknya gimana jik, supaya gak tersinggung merkanya?

(Lanjutan)

Satu kitab tunjukkan. Cari saja di Bhagavad Gita, ini perlu sekali buat mereka. Ambil cari sloka yang universal, masalah apa, masalah kerja, ambil 2.47, kemudian ambil 2.4.11, kemudian ambil 9.2.9, itu sloka-sloka kunci,

Yang sesuai karakter orang Cina?

Iya, iya.

Misalnya Bisnis, kerja?

Iya, orang Cina kan otaknya kerja tok gak ada yang lain. Sampai matipun dia masih mikirin kerjaan. Dibikin mobil-mobilan, rumah-ruamahan. Udah gitu, supaya mereka tidak merasa berbeda dengan kita, kasih bab 9 sloka 29. Tentang kesetaraan, semua sama dihadapan Tuhan gak ada beda. Sama semua, mau orang Cina kek mau orang Arab kek, tapi dia yang berbakti pada ku yang akan mendapat anugerahku. Jadi mereka sama. Mau belajar Tao atau apapun kunci sama. Siapa yang berbakti kepadaku, maka aku ada padamu, kamu ada padaku. Kemudian tentang kerja, bahwa esensinya orang itu harus kerja, dan ini sangat pentng, untuk menjelaskan tentang bagaimana manusia bekerja dan mencari untung. Ini sesuai dengan karakter orang Cina yang memang fokus bekerja dan mencari untung. Beri penjelasan kepada mereka bahwa Hindu juga memperbolehkan umatnya untuk mencari dan menjadi kaya.

Tempat : Chikung Bio

Informan: Suhu Aseng (di dampingi Donny)

Tanggal: 31 Mei 2012

Waktu: 16.15-17.32

Bagaimana dengan Tionghoa Hindu saat ini suhu?

Suhu Aseng: Ya beginilah. Kayak anak ayam kehilangan induknya. Ndak ada yang bina, semua pada menghindar entah ke mana. Apa saya salah atau gimana kita gak tahu. Kemarin kita baru sadar kalo seharusnya kita gabung ke Parisada Jakarta Utara. Tapi dulu disuruhnya masuk ke Jakarta Barat. Saya juga bingung. Dari dulu pedanda yang mimpin upacara di sini kan Ida Pedanda Panji Sogata, terus pedanda dari Jakarta Utara. Terus pas kita disuruh masuknya ke Jakarta Barat pedandanya gak mau mimpin upacara lagi. Nah sekarang sudah tau kita harus ikut ke mana. Kemarin Pak Made Suela yang kasih tau.

Pak Made Sukarsa sudah jarang ke sini Suhu?

Suhu Aseng: Kemarin Selasa ke sini. Tapi sekarang dia sering keluar kota buat tugas dinas. Dulu gak hanya pak Made aja. Ada pak Wayan Jeger juga sering ke sini. Tapi pas kita gabung ke Parisada Jakarta Barat Pak Jeger jadi gak pernah ke sini lagi. Dulu istrinya sering banget ke sini. Nantilah kita koordinasi ke Pak Made Suela biar bisa dapet pembinaan lagi. Pokonya langsung tes, kayak senar putus. Saya telpon beliau katanya sibuk-sibuk. Makanya bingung sekali saya, kok tembusnya susah.

(Lanjutan)

Tapi sekali lagi, kita butuh pembinaan lah. Bingung juga saya. Kok nasibnya sama kayak di Medan dulu. Kayak anak ayam kehilangan induknya. Kita ngurus surat-surat ini juga susah. Tapi ya sudahlah, nanti kita minta maaf. Sekarang kita sudah di utara, nanti kita minta supaya dapat pembinaan dari utara. Di Utara kan ada pedanda. Ya ini juga surat segala macam masih vihara.

O ini hitungannya masih Vihara?

Ya habis surat dari Hindunya belum turun ya kita masih sebutnya vihara.

Donny: Vihara kan bahasa pali, kalo mandir bahasa sansekerta. Sama artinya sama.

Kalo IMB nya ini tempat ibadah?

Bukan, masih tempat tinggal

Iya, soalnya kalo di Indonesia kan Vihara itu konotasinya Buddha

Iya memang. Tapi ini untuk semua orang Tionghoa. Ini kan rumah doa, jadi semua orang Tionghoa bisa sembahyang kemari.

Kalo Agama Tri Dharma itu sendiri gimana? Kan gabungan antara Buddha, Tao dan Kong Hu Cu?

O iya. Tapi kalo Kong Hu Cu sebenarnya bukan agama.

Ya, tapi kalo di Indonesia dianggap agama

Donny: sebenarnya semuanya sama, semuanya itu tradisi, tapi orang Tionghoa itu kan cara belajar dan mendalami agama tidak semua sama. Ada yang baru sampai Buddha, ada yang baru sampai Kong Hu Cu, ada yang baru sampai Tao. Nah kalo ditelusuri lebih jauh lagi ya Hindu. Yang paling muda ya Buddha. Buddha aja masuk ke Chinese tahun berapa.

Kalo koh Donny dari Jakarta ya?

Donny: Iya, ya orang tua dari Sulawesi sih

Kalo di Medan sendiri orang Tionghoa nya paling banyak agamanya apa?

Donny: Ya mereka sih ngelaksanain kepercayaan dan tradisi

Maksudnya apa agama mereka lebih ke Buddha, Kong Hu Cu atau Tao gitu?

Donny: ya sebenarnya mereka semua sama. Mereka juga percaya leluhur, mereka juga percaya reinkarnasi, mereka juga percaya dewa-dewi, mereka juga percaya tiga alam.

Kalo dari SD, SMP, SMA koh Donny dulu sekeluarga Buddha ya?

Donny: Iya, tapi kalo disuruh nyeritain Yesus saya lebih suka.

Terus sembahyangnya ke kelenteng juga?

Donny: Iya. Ya pokoknya yang gak bisa hilang dari dulu urutan sembahyangnya dari Tuhan dulu, terus Cekong baru leluhur.

Ya kemaren kan diceritain kalo Buddha duniawinya kurang, kalo sembahyang gak boleh pakai daging, apa bener Buddha tidak menerima itu?

Suhu Aseng: ya itu sih kepercayaan, tapi mereka bukannya tidak tahu, mereka tahu dan mengerti, tapi mereka tidak menerima. Ini adalah ritual yang sudah turun temurun, tak mungkin dilepaskan. Ini tradisi Tao yang sudah ada jauh sebelum Kong Hu Cu dan Buddha datang sebagai agama.

Yang sembahyang di sini bukan hanya orang Hindu. Banyak Orang Buddha, Orang Islam, Orang Kristen juga sembahyang di sini. Untuk apa, ya untuk mencari keselamatan.

Donny: kalo sembahyangnya ya kalo mau ikutin cara kita ya silahkan, kalau tidak ya gak apa-apa. Lagipula di mana-mana ya mereka ngikutin tuan rumahnya dong. Kan gak mungkin kalo kita ke Gereja terus kita bawa dupa banyak, pastinya mereka menyesuaikan lah. Ya biasanya mereka dateng ke sini juga untuk berobat.

Kalo berobat sendiri apa suhu buka setiap hari, atau gimana?

Kalo hari kita yang tentukan. Ya kita kan juga cari makan. Kalo kita ngikutin orang ya berarti pikiran kita jadi jorok, bisa aja kita bikin syaratnya sekian juta (tertawa). Tapi kalo ada yang minta diobati ya pasti kita obati, memang harus ditolong. Kalo nungguin orang berobat ya dosa dong, kan nunggu orang sakit. Tapi kalo Bionya sendiri kita adain acara dua kali, cai it cap goh (bulan terang dan bulan mati)

Kalau umat yang kemaren di Suddhiwadani apa masih sering ke sini?

Ya gitu, kayak ayam kehilangan induknya. Sudah jarang bahkan gak pernah lagi datang ke sini. Kenapa kok dari Buddha itu rajin ya, kompak lah, suhunya sering datang kasih pembinaan. Ya harapan saya sebelum saya mati supaya Tionghoa Hindu ini menyatulah. Kita sudah tua, ubannya sudah banyak (tertawa).

Yang kita sedih kalo dapet telepon dari Pak Ruslan, pasti isinya kalo ada upacara keagamaan, dia telpon cuma minta barong Sai. Saya bilang aja, barong sainya lagi pulang kampung. Barong sainya lagi cari cengkwook. Sampai gitu kalo kita ngomong kasar. Gak pernah nanya, Gimana Hindunya, sudah maju ndak? Barong Sai kan Cuma hiburan. Sedangkan agamanya kita gak dapet. Saya bingung juga kenapa kok susah bener ya buat bisa gabung, nyatu.

Sudah pernah berkeluh kesah ke Pak Made Suela belum?

Donny: ya ini waktu kita mau rubuhin padmasananya ini

Suhu Aseng: ya kita sudah bilang ke Pak Made Suela, kalo pembinaan jangan bikin orang Tionghoa kaget.

Pellingihnya kapan dibongkar Suhu?

Suhu Aseng: Awal Maret ya? Pokoknya sebelum kebakaran inilah. Pak Made Suela juga yang nyaranin. Habis gimana, pas padmasana ini dibangun gosip tentang saya udah ke mana-mana. Saya dibilang udah dibeli sama orang Bali. Malah ada yang datang ke sini buat ngembaliin surat suddhi wadannya. Saya bilang, kamu Hindu ya tetap Hindu. Kamu tetap Tionghoa Hindu. Emangnya ada di surat itu kamu Hindu Bali? Kan tetep Tionghoa Hindu.

(Lanjutan)

Lagipula dulu kita bohong sama Cekong. Kan dulu ditanya, ini bangunan apa? Kita bilang, ini Surga, bukan Tuhan. Oo ya ndak papa kalo Surga, kalo Tuhan ya gak boleh, Tuhan cuma satu di depan. Tapi tampaknya Cekong selalu cari tahu. Pas kemaren ulang tahun chikung bio dia tanya lagi, ini ternyata Tuhan. Kalo Tuhan ini harus dibongkar. Gak boleh manusia ada Tuhan ada dua di sini.

Donny: Ya akhirnya saya pergi sama pak Suela ke Ida Pedanda untuk minta izin merubuhkan ini. Ida pedanda sih diizinin, dari pada jadi benda yang gak ada gunanya lebih baik dirubuhkan saja. Waktu itu yang ngerubuhin bapaknya Pak Made Sukarsa. Pak Made Suela juga nyaksiin Dia kan pemangku senior di Pura Lempuyang. Memang pemangku yang dituakan. Setelah itu puingnya kita jadiin satu di depan (altar).

“Saya juga bingung, mengapa sulit sekali ya dengan Hindu. Banyak osyen-osyen kemari dari Vihara buat ngebangun Chikung ini jadi tempat ibadah orang Buddha. Katanya mau ditingkat tiga. Kalo saya mau ikut Buddha mah banyak para pendeta yang datang ke sini, malah saya digajiin 15 juta per bulan. Saya mau diangkat jadi kepala suku di sini. Ya kan pendeta-pendeta cuma bisa baca-baca doa, tapi saya bisa ngobatin. Segala bangunan mau dibangun sampai tingkat tiga. Segala surat juga dia yang urus. Wah lama mereka bolak balik. Kalo kalimat Budhha diganti dengan Hindu yang gak bisa.

Pelinggih itu bikinnya dananya dari mana?

Suhu Aseng: Ya dari kita sendiri. Tapi ndak usah pusing lah dananya dari mana, yang penting agamanya bener.

Memang dulu yang mengusulkan untuk mendirikan pelinggih ini siapa?

Suhu Aseng: Orang Bali! Ya waktu itu sih kita lagi duduk-duduk bareng. Kemudian kita tanya, kalo kita bikin pelinggih gimana? Mereka jawab, o ya itu bagus. Makanya setelah itu didirikanlah Pelinggih itu. Ya nanti kita bikin upacara lah, minta maaf sama Chekong.

Gossip tentang saya akhirnya ke mana-mana. Banyak yang nyerahin KTPnya mau balik ke Buddha. Saya bilang jangan cepat tergoda dengan ya. Mereka bilang, saya kan orang Tionghoa, ngapain ikut-ikutan sama orang Bali.

Apa yang membuat Suhu Aseng tetap memilih Hindu?

Ya ini sudah keyakinan saya untuk gak mau pindah. Ini sudah sesuai dengan apa yang diajarkan turun temurun oleh leluhur saya. Saya ndak akan berubah.

Apa harapan suhu ke depannya?

Ya kalau klenteng sudah rapi, umat sudah ngumpul, ya kita pasanglah papan di gerbang itu Tionghoa Hindu. Lagipula saya juga sedang mau ngebangun vihara di Puncak Mega Mendung. Kita dikasih tanah sama orang Ambon itu Cuma-cuma.

Kok bisa dikasih?

Ya saya habis obatin dia. ini orang-orang kan pikir saya gila, kok ada yang mau kasih tanah satu hektar secar cuma-cuma di daerah Mega Mendung. Tapi itulah yang terjadi. Dengan tanah itu akan saya bangun sebuah vihara sebuah bangunan ibadah di mana Tionghoa Hindu terpampang di papan namanya. Yang lebih bagus

(Lanjutan)

lagi, kita didukung oleh Kyai dan para pendeta Kristen yang ada di sekitar sana. Mereka setuju dan mendukung kalo kita membangun vihara di sana.

Tempat : Chikung Bio

Informan: Donny (Kok Shien Gunawan)

Tanggal 31 Mei 2012

Pukul: 17.17-18.00

Boleh ceritain koh, kenapa koko memilih Hindu?

Kami memilih Hindu karena kami masih ingin bersentuhan dengan duniawi. Kami masih ingin berdagang, masih ingin mencari uang. Masih ingin makan daging. Sedangkan di agama saya sebelumnya tidak bisa berorientasi ke sana. Tapi bukan berarti kita ini buta dengan uang. Pada dasarnya kita masih percaya bahwa pintu rejeki juga datang dari leluhur kita, dan ini tidak berseberangan dengan Hindu sama sekali“

Pernah ada kendala? Dengan warga sekitar misalnya?

Gak ada ya. Kita sih sudah gak khawatir lagi. Di sekitar sini banyak klenteng. Tapi klentengnya beda sama kita. Tapi semuanya baik-baik aja. Sama orang sini sih biasa. Malah kalau kita bikin hajatan gede orang-orang FBR ikut ngamanin juga.”

Setahu saya kan dulu ada Tri Dharma ya? Gabungan antara Tao, Buddha dan Kong Hu Cu

Ya itu kan sejauh mana orang Tionghoa mempelajari agamanya. Kalau mereka taunya Yesus ya mereka tau itu doang. Tergantung mereka ini belajarnya sampai mana. Kong Hu Cu itu sudah ada jauh sebelum Buddha lho. Tao apalagi. Jadi urutannya Tao, Kong Hu Cu baru Buddha. Kalau Hindu kan sudah jauh banget. nah kalau saya sendiri ya setelah tahu superhero saya siapa ya saya cari tau lebih dalam.

Anak-anak gak dimasukin Pasraman?

Nantilah. Ya tetep nanti kita kasih tahu. Sekarang masih kecil. Tambah-tambahan aja masih belum bisa. Sekarang yang pertama sekolah di Sekolah Katolik, kalo yang kecil di pantai indah kapuk. Sekarang dia sekolah dari senin sampai sabtu. Berangkat dari rumah jam tujuh pulang jam empat. Kalo hari Minggu ketemu bapaknya aja susah. Kalau mau sekolah Hindu ya harus ke bu Tiwi. Itu juga kan di Rawamangun.

Terus anak-anak belajarnya agama Buddha?

Untuk sekarang ini iya. Dia sekolah di Tzu Chi, yayasan Buddha Tzu Chi. Saya juga dulu SD sampai SMAnyanya di Sekolah Katolik. Makanya kalo ditanya soal

(Lanjutan)

Yesus saya lebih hala ketimbang sejarah Buddha Sakyamuni. Nanti gitu juga ke anak saya, akan saya tunjukkin siapa superhero nya.

Ngerasain ada perbedaan jaman Soeharto dan setelah Soeharto?

gua gak ngerasain bedanya jaman Gusdur dan jaman Soeharto. Pas jaman Gusdur gw udah berumur 30, *nah* yang ngerasain perbedaan tuh orang tua gua. Kalo sekarang ditanya, gua merasa gua lebih Indonesia ketimbang orang Indonesia. Waktu sekolah gua juara dua P4, walaupun sekarang udah lupa ya”

Nama Donny gak berasal dari mana-mana, gua sendiri aja yang namain diri gua Doony, tapi nama gua asli Kok Sien, di KTP sih ditulisnya Kok Sien Gunawan. Udah gak bisa dirubah. Sampai surat kawin juga pakai nama itu. Kalau pun dirubah susah banget. Harus bayar sekitar 4,5 juta baru bisa dirubah, itupun makan waktu tiga bulan”.

