

# Eksplorasi paradigma negativitas sebagai akar kekerasan kultural

*Pendekatan hermeneutik atas Kajian Kekerasan massal terhadap orang  
Tionghoa Indonesia*



**Disusun Oleh:**  
**Dr. Stephanus Djunatan**  
**FX. Rudi Setiawan S.Ag., MM.**  
**Fakultas Filsafat Universitas Katolik Parahyangan**

**Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat**  
**Universitas Katolik Parahyangan**  
**2013**

## **ABSTRAK**

Kekerasan tidak hanya digeluti dengan pendekatan sosiologis, politis, ekonomis atau anthropologis. Melengkapi pendekatan tersebut, kekerasan sebagai fenomena manusia didekati pula dari perspektif filosofis. Sebagai fenomena manusia, kekerasan tidak hanya berkaitan dengan sistem ekonomi, politik, budaya dan sosial; juga tidak hanya berkaitan dengan struktur sosial. Kekerasan terjadi juga pada wilayah kultural. Kekerasan kultural menuntun kita masuk pada wilayah internal manusia, yakni pada ranah kesadaran dan ketaksadaran. Karena itulah, kajian terhadap kekerasan kultural membutuhkan pula pendekatan filosofis: salah satunya pendekatan hermeneutika. Kajian hermeneutik akan menelusuri pola-pola berpikir yang mempengaruhi pemikiran dan kesadaran individual dan kolektif sedemikian rupa sehingga opsi yang dinyatakan ialah agenda dan praksis kekerasan. Pola berpikir yang dimaksud berkaitan dengan paradigma negatif. Paradigma negatif ini berkaitan dengan pola pikir yang terjajah (colonized mind). Pola pikir tersebut dapat dicermati melalui ungkapan verbal yang bersifat diametrikal seperti pribumi dan non-pribumi, asli dan pendatang. Preferensi pada paradgima negatif ini cenderung mendorong pilihan untuk melakukan kekerasan kultural, yang tampil baik dalam sistem dan struktur sosial. Dalam penelitian filosofis ini, kami memilih kasus kekerasan terhadap orang Tionghoa Indonesia sebagai konteks medan penelaahan epistemologis terhadap kekerasan kultural. Telaah epistemologi dalam rekaman sejarah kasus kekerasan terhadap orang Indonesia ini mencoba menyoroti preferensi pada negativitas sebagai salah satu akar fenomena kekerasan. Penelitian ini juga berupaya menawarkan paradigma afirmatif, sebagai wacana bagi preferensi opsi kepada pembentukan paradigma dan praksis yang mengutamakan pendekatan tanpa-kekerasan.

**Kata kunci:** kekerasan kultural, Tionghoa Indonesia, hermeneutika kecurigaan, Paradigma negatif, pola pikir yang terjajah, paradigma afirmatif.

## Table of Contents

ABSTRAK .....	2
BAB I. PENDAHULUAN: Siapa dan apa Peran Orang Tionghoa Indonesia.....	5
1.1. Identitas Orang Tionghoa Indonesia .....	7
1.1.a. Orang Tionghoa Indonesia memahami dirinya sendiri .....	7
1.1.b. Perspektif komunitas Non-Tionghoa terhadap identitas orang Tionghoa Indonesia ..	14
1.2. Perumusan Masalah & Tujuan Penelitian .....	17
1.3. Sistematika Pelaporan.....	19
BAB II. Tinjauan Literatur atas Sejarah Kekerasan Terhadap Orang Tionghoa Indonesia.....	20
2.1. Politik Identitas Kaum Tionghoa Indonesia dalam babakan sejarah. ....	20
2.1.a. Migrasi Orang Tionghoa ke Nusantara sebelum masa kolonial .....	21
2.1.b. Migrasi Orang Tionghoa pada masa Kolonisasi Nusantara sampai akhir abad kesembilanbelas.....	23
2.1.c. Keberadaan dan Peran Orang Tionghoa di Nusantara pada abad keduapuluh sampai awal abad keduapuluh satu. ....	29
2.2. Alasan-alasan Mendasar Pemicu Kekerasan Terhadap Orang Tionghoa Indonesia .....	45
2.2.a Alasan Ekonomi (Perdagangan monopolistik, konglomerasi bisnis).....	45
2.2.b. Aliansi Politik Orang Tionghoa Indonesia.....	47
2.2.c. Alasan sosial-Budaya .....	49
2.2.d. Persoalan identitas Sosial: Dilema dan problema inti politik identitas Orang Tionghoa Indonesia .....	53
2.3. Dilema Ganda dalam Persoalan Kekerasan terhadap Orang Tionghoa Indonesia.....	56
BAB III METODE HERMENEUTIKA KECURIGAAN .....	59
AKAR-AKAR KEKERASAN TERHADAP ORANG TIONGHOA DI INDONESIA .....	59
3.1. Metode Hermeneutika Kecurigaan .....	59
3.2. Kekerasan dalam Sejarah Bersifat Intensional.....	64
3.3. Kekerasan Kultural: Kekerasan yang Paradigmatis .....	65
3.4. Teori Identitas Sosial: Kategorisasi ingroup- outgroup.....	67
3.5. Negara sebagai Tempat Memproduksi Kekerasan .....	69
3.6. Bahasa sebagai Medan Kerja Kekerasan dalam Kehidupan Politis dan Sosial .....	72
BAB V Pembahasan: ekspresi Paradigma Negatif melalui kata .....	77
V.1. Pribumi (bumiputra) dan Non-pribumi.....	77
V.2. Totok (Murni) dan Peranakan.....	80
V.3 Diskriminasi vs kesetaraan.....	83
V.4 Paradigma yang terjajah? .....	85

BAB VI. KESIMPULAN DAN SARAN .....	89
VI.1. Pertanyaan esensial tentang preferensi opsi terhadap kekerasan kultural .....	89
VI.2. Translasi dan paradigma afirmatif .....	91
VI.3. Paradigma afirmatif dan kekerasan kultural.....	93
VI.4. Paradigma afirmatif dan interaktivitas antar-etnisitas di Nusantara .....	96
VI.5. Paradigma afirmatif dan turunan praksisnya .....	99
DAFTAR PUSTAKA.....	103
Lampiran 1 tabel Catatan Sejarah tentang Kekerasan terhadap Orang Tionghoa di Nusantara .....	107

# **BAB I. PENDAHULUAN: Siapa dan apa Peran Orang Tionghoa Indonesia**

Jika pengalaman akan perbedaan dalam masyarakat Indonesia modern menguatkan rasa persatuan Indonesia, identitas sebagai orang Indonesia justru mempersatukan keragaman tersebut<sup>1</sup>. Idealisme persatuan yang damai dan harmonis sudah diproyeksikan oleh sesanti “Bhinneka Tunggal Ika”. Tentu saja, kenyataan sejarah menunjukkan hal yang berbeda. Sejarah tidak hanya mencatat berbagai peristiwa kekerasan terjadi karena kepentingan membentuk identitas yang seragam. Sejarah juga mencatat bahwa penyeragaman tersebut disertai dengan kepentingan ‘balas dendam’ terhadap kaum penindas atau penjajah beserta ‘sekutunya’. Dalam konteks ‘beban sejarah’ itu, identitas yang berbeda, apalagi perbedaan itu disertai dengan stigmatisasi ‘sekutu’ penjajah, menjadi ‘sesuatu’ yang tidak diinginkan.

Mengingat betapa pentingnya membangun homogenitas identitas nasional, identitas yang berbeda, apalagi yang dicap musuh, akan ‘d disesuaikan’ demi berkembangnya identitas imajinal bersama. Dalam konteks itulah, kekerasan massal yang menargetkan sebuah identitas etnik berpotensi terjadi dan tak dapat dihindari lagi. Kekerasan menjadi, seolah-olah, cara yang sah untuk menyeragamkan identitas dan menghukum identitas etnik yang dianggap ‘berseberangan’ karena pernah ‘memihak’ musuh. Padahal, dalam realita sosial sehari-hari, identitas etnik yang dianggap musuh ini tidak seragam. Mereka pun merupakan kelompok yang kompleks dan mencerminkan keberagaman, sama seperti isi dari identitas yang nasional yang beragam. Afiliasi ekonomi, politik, dan sosial sebuah tidak bisa dipukul rata atau direduksi dalam labelisasi tunggal atau satu set stereotipisasi identitas.

Berkaitan dengan eksplorasi akar-akar kekerasan dalam konteks keberagaman identitas-diri itulah, penelitian ini kami lakukan. Konteks identitas yang kami pilih menggali kembali peristiwa kekerasan karena perbedaan identitas yang terjadi pada orang Tionghoa Indonesia. Seperti pernah direkam dalam laporan jurnalistik milik ‘Tjamboek Berdoeri’ (nama samaran) selama masa revolusi kemerdekaan, terutama periode 1946 – 1947 (melawan NICA), telah terjadi tindakan kekerasan terhadap orang Tionghoa Indonesia, di hampir seluruh Jawa dan Sumatra.<sup>2</sup> Ribuan orang Tionghoa Indonesia mengalami pemerasan, teror mental dan kekerasan fisik, bahkan dibunuh.<sup>3</sup> Tidak sedikit orang Tionghoa Indonesia yang lari ke daratan Asia Tenggara, daratan Cina, sampai ke Belanda. Rekaman jurnalistik di atas merupakan salah satu dari sekian banyak catatan sejarah lainnya tentang kekerasan terhadap orang Tionghoa

---

<sup>1</sup> Pandangan romantik tentang indahnya perbedaan dan pentingnya kesetaraan di antara manusia secara universal ini muncul pada abad 19 – 20. Gagasan romantik tersebut sering didengung-dengungkan oleh pemerintah Indonesia sejak merdeka sampai saat ini. Pada dasarnya, realitas perbedaan ras atau etnis seringkali memicu baik cara berpikir maupun praktik diskriminasi, di samping perjuangan untuk melawan kedua hal tersebut. Bdk. Sen, 2006:2.

<sup>2</sup> Laporan jurnalistik ini dicantumkan oleh Gabriel P. Sindhunata SJ, seorang Jesuit yang bekerja sebagai kolumnis di Yogyakarta, dalam bukunya *Kambing Hitam* (2006). Dalam bukunya itu, ia merefleksikan kekerasan terhadap orang Tionghoa Indonesia selama masa revolusi kemerdekaan 1945 – 1949. Ia mengacu pada laporan Kwee Thiam Tjing, dengan nama samaran “tjamboek berdoeri”. Laporan jurnalistik itu sendiri ditulis dalam buku dengan judul *Indonesia dalem Api dan Bara* (1947). Dapat juga dilihat analisa penyebab potensial aksi kekerasan terhadap Orang Tionghoa Indonesia dalam bidang politik ekonomi, selama masa revolusi kemerdekaan, dalam Peck Yang, 1998.

<sup>3</sup> Laporan lainnya yang ditulis di Taipei 1961 memperkirakan korban sebanyak 3500 orang selama masa revolusi kemerdekaan. Lih. Peck Yang, 1998:184.

Indonesia. Selain rekaman ini, sejarah juga mencatat peristiwa kekerasan terhadap orang Tionghoa Indonesia terjadi berulang kali. Misalnya tindakan para-militer VOC terhadap etnis Tionghoa pada 1740. Rekaman sejarah pada abad 20 mencatat peristiwa kekerasan pada tahun 1916, 1966, 1980, 1996 and 1998.<sup>4</sup>

Jika kita mencoba menelusuri pemicu tindakan kekerasan tersebut, kita bisa sampai pada berbagai analisa sosiologis, antropologis, ekonomis dan legal. Penelitian ini tidak berhenti pada salah satu model analisa. Penggalan pada pemicu kekerasan ternyata dapat dilanjutkan terhadap baik pengalaman dan analisa terhadap pengalaman. Dengan kata lain, eksplorasi pada akar kekerasan mau tidak mau mencapai ranah diskursus tentang identitas yang bersifat 'mengatasi-pengalaman'. Maksudnya, penelitian ini mengeksplorasi paradigma pemahaman yang menyusun dan membentuk tendensi atau preferensi berpikir tentang kekerasan dan bertindak melakukan kekerasan terhadap pihak yang dianggap musuh. Paradigma tersebut dapat diidentifikasi melalui analisa terhadap ranah kesadaran dan ketaksadaran dalam pikiran manusia. Tentu saja, penelitian ini tidak bermaksud menceburkan diri dalam wilayah psikiatri atau menggunakan pendekatan neurotik atas preferensi terhadap kekerasan. Penelitian ini menggunakan pendekatan epistemologis terhadap fenomena bahasa.

Bahasa dalam hal ini menjadi ekspresi atas wilayah kesadaran dan ketaksadaran, yang seringkali bercampur baur, menjadi ungkapan yang kompleks untuk mengidentifikasi posisi. Maksudnya, kata mengejawantahkan posisi siapa saya (kami, kita) atau kamu (kalian, mereka), siapa kawan atau lawan. Posisi tersebut dapat dibaca juga sebagai upaya menegaskan status sebagai 'bagian tak-terpisahkan' dari identitas nasional. Penegasan posisi tersebut mencakup upaya memisahkan diri dari mereka yang termasuk 'bagian yang dapat dihapus' dari identifikasi identitas nasional.

Analisa terhadap pemilihan dan penggunaan kata untuk penegasan 'posisi' dilakukan baik oleh pelaku maupun korban kekerasan. Maksudnya, kategorisasi siapa kawan dan lawan, siapa benar atau salah, siapa yang murni atau 'palsu' dan pengakuan 'siapa bagian tak terpisahkan' dan 'siapa bagian yang bisa dihapus' dari identitas kolektif (lokal, nasional, regional, bahkan global) tidaklah bersifat linier: oleh pelaku terhadap korban. Kategorisasi tersebut sifatnya berjejalin, atau rhizomatik. Pelaku sendiri tidak bersifat tunggal atau menampilkan ciri atau batasan-diri secara gamblang. Bisa saja di antara kelompok yang mengidentifikasi diri sebagai pihak yang benar dan murni terdapat sistematika atau mekanisme yang dapat mengeluarkan seseorang atau sekelompok dari identifikasi 'kami' atau 'kita'. Demikian juga terjadi pada pihak yang salah atau palsu. Pihak yang dikategori sebagai musuh pun memiliki strategi untuk bertahan dan membenarkan diri. Sebagai korban, mereka juga menyeleksi dan mengeksklusi kelompok atau regu yang dianggap mengambil alih identitas musuh. Dengan kata lain, kategorisasi pelaku dan korban kekerasan tidak dapat ditentukan secara tetap, jelas dan gamblang.

Penelitian ini berhati-hati melakukan identifikasi apakah pihak Tionghoa memang menjadi korban kekerasan dan pihak non-Tionghoa adalah pelaku. Selanjutnya penelitian juga mencermati bagaimana kategorisasi dan identifikasi tersebut membentuk paradigma berpikir yang melegitimasi bahkan menganjurkan kekerasan sebagai cara untuk menyeragamkan identitas. Berdasarkan strategi tersebut, kami akan mengawali penelitian ini dengan identifikasi identitas sebagai orang Tionghoa Indonesia. Identifikasi identitas diri ini penting

---

<sup>4</sup> Lih. Sindhunata 2006:365-366 bdk. Lombard 1990/2005:247.

agar eksplorasi paradigmatik dalam penelitian ini beranjak dari analisa atas fenomena 'korban'. Penelusuran fenomena korban justru akan menggarisbawahi bagaimana paradigma berpikir tentang kekerasan berpeluang mengarahkan pilihan kita untuk memutuskan tindakan kekerasan sebagai 'jalan keluar' untuk mencapai tujuan atau melaksanakan agenda politik dan ekonomi entah pribadi entah kolektif.

### **1.1. Identitas Orang Tionghoa Indonesia**

Jika kita berangkat dari bagaimana identitas dikenali, dipahami, kemudian dibangun dan direkayasa, kita menemukan bahwa identitas diri adalah salah satu kondisi yang harus ada ketika kita menggali akar-akar kekerasan. Identitas diri disebut demikian karena kekerasan sebagai wacana, agenda dan praksis mengandaikan adanya 'alasan' mengapa kekerasan perlu dilakukan. Berangkat dari konstruksi 'alasan' atau rasionalisasi terhadap kekerasan ini penelusuran terhadap identitas diri dan proses yang mengonstruksinya menjadi pusat perhatian yang penting.

Berangkat dari dinamika proses (re)konstruksi identitas tersebut, kita dapat memilah identitas orang Tionghoa Indonesia berdasarkan kategori sebagai berikut.

- a. Pemahaman orang Tionghoa di Nusantara terhadap diri mereka sendiri, sebagai pendatang dan sebagai warga negara Indonesia. Pemahaman internal ini mencakup bagaimana peran sosial, politik dan kultural mereka sebagai kelompok.
- b. Pemahaman orang non-Tionghoa Indonesia terhadap kelompok ini. Pemahaman ini mencakup perspektif, stereotipe terhadap kelompok ini, reaksi dan mungkin resistensi kelompok eksternal terhadap peran sosial, politik dan kultural kelompok orang Tionghoa Indonesia.

#### **1.1.a. Orang Tionghoa Indonesia memahami dirinya sendiri**

Dalam poin a, orang Tionghoa Indonesia membangun identitas diri mereka dengan beberapa istilah.

1. 'Orang Cina'. Kata 'Cina' memang tidak berasal dari Orang Tionghoa sendiri.<sup>5</sup> Nama ini berasal dari bangsa-bangsa di luar daratan Tiongkok untuk menyebut bangsa Tionghoa. Penggunaan nama China dideteksi berasal oleh orang dan Sejarah India dari abad ke 3 SM. Nama tersebut juga disebutkan dalam bahasa Sanskerta, yang jika ditranskrip dengan huruf latin menjadi 'chīna'. Sumber sejarah India juga mengaitkan nam itu dengan nama Dinasti 'Qin' (221 – 206 SM). Walaupun sumber-sumber sejarah masih berpolemik tentang asal usul kata tersebut dan penggunaannya di masa pra-tahun Masehi (atau BCE: before Common Era), kita dapat mengikuti argumen sejarah yang menyatakan kata ini merujuk pada suku-suku minor dari daerah Tibet dan Yunnan.<sup>6</sup> Selain itu, kita dapat mengikuti argumen yang mengaitkan nama itu dengan b 'barang-barang berharga' yang dibawa melalui jalur Timur Jalan Sutra (yang

---

<sup>5</sup> Dinyatakan oleh Prof Wang Gungwu dlm sebuah konferensi. Lih. <http://web.budaya-tionghoa.net/home/1064-istilah-qcinaq-qchinaq-dan-tionghoa-tinjauan-historis-dan-masalah-penggunaannya-dewasa-ini>.

<sup>6</sup> Polemik penggunaan istilah China dapat dilihat dalam kumpulan artikel dalam <http://web.budaya-tionghoa.net/home/1064-istilah-qcinaq-qchinaq-dan-tionghoa-tinjauan-historis-dan-masalah-penggunaannya-dewasa-ini>; <http://web.budaya-tionghoa.net/internasional/sino-japanese/1072-zhina-penghinaan-atau-bukan>; <http://web.budaya-tionghoa.net/home/625-istilah-tiongkok-tionghoa-china-chinese-dan-cina>.

menghubungkan Tiongkok dengan India melalui jalan pegunungan Himalaya), yakni tembikar dan sutra.<sup>7</sup> Selanjutnya nama China sendiri digunakan oleh bangsa-bangsa Eropa berdasarkan catatan ekspedisi yang mereka kenal—misalnya catatan Marcopolo. Hanya saja, penggunaan kata China oleh Bangsa Barat bersifat ambigu. Selain untuk menyebutkan daerah dan orang-orang dari daratan Tiongkok, nama itu juga bernuansa peyoratif.<sup>8</sup> Tujuannya ialah merendahkan Orang Tiongkok sebagai salah satu tujuan ekspansi kolonial bangsa-bangsa Barat.

2. Orang Tionghoa. Memang sampai hari ini, penggunaan sebutan Cina masih menjadi polemik bagi Orang Tionghoa di Nusantara. Alih-alih memakai kata tersebut untuk menyebut identitas-diri, sebagian Orang Tionghoa cenderung menggunakan kata “Tionghoa” untuk menyebut identitas mereka. Kata Tionghoa diturunkan dari bahasa Mandarin “Zhonghua”. Kata tersebut sendiri diturunkan dari Bahasa Mandarin untuk Negeri Cina: ‘Zhongguo’, atau secara denotatif berarti ‘Negeri Tengah’. Dialek Hokkian untuk kata ‘Zhongguo’ adalah Tiongkok, sedangkan ‘Zhonghua’ disebut dalam dialek Hokkian menjadi ‘Tionghoa’.<sup>9</sup> Penggunaan kata Tionghoa ini lebih dianggap ‘milik sendiri’ daripada sebutan Cina. Kata tersebut dipilih karena berkonotasi apresiatif tidak hanya pada adat istiadat dan tradisi, tetapi juga pemahaman identitas diri yang khas dan ‘milik sendiri’. Hanya saja, identifikasi ‘Orang Tionghoa’ menimbulkan labelisasi bahwa mereka adalah orang asing, pendatang, dan punya keterikatan dengan Daratan Cina (RRC) atau Taiwan (Republik Cina). Dalam kurun waktu tertentu, seperti dalam masa kolonisasi Bangsa Eropa atas Asia, Orang Tionghoa di perantauan memang dikaitkan dengan Daratan Cina. Karena itu mereka disebut Tionghoa Perantauan atau ‘Huaqiao’. Seiring berjalannya waktu, Kaum perantauan ini tidak lagi disebut Tionghoa Perantauan. Mereka kemudian disebut ‘Huaren’ atau Orang Tionghoa. Artinya, keterkaitan dengan Daratan Cina ‘diputuskan’ mengingat orang-orang ini tidak akan kembali ke Daratan Cina. Tetapi, masalahnya, mereka tetap dipandang pendatang dan asing di Nusantara.
3. Orang ‘Indonesia-Tionghoa’. Istilah ini digagas para peneliti dan pemikir sosial-kebudayaan tentang keberadaan orang Tionghoa di Nusantara. Berdasarkan penelitian dan kajian yang dilakukan para pakar ini menempatkan Orang Tionghoa sebagai bagian yang sudah tertanam di Nusantara. Tanda hubung (-) digunakan untuk menggarisbawahi bahwa Orang Tionghoa di Nusantara ini *memang Orang Indonesia*.<sup>10</sup> Mereka sudah lahir dan menjadi dewasa di Nusantara dan menjadi Warga Negara Indonesia. Sebagian besar dari orang-orang ini tidak lagi berbicara dengan bahasa Mandarin, tetapi bahasa daerah dan bahasa Indonesia. Generasi yang lahir pada dekade akhir abad ke-20 bahkan harus secara khusus belajar bahasa Mandarin. Jika masih terdapat orang Tionghoa berbahasa *Kuoyü*, mereka lebih banyak menggunakan dialek tempat orangtua atau leluhur berasal di Selatan Daratan Cina. Ketertanaman

---

<sup>7</sup> Kata yang digunakan ialah *cinapatta* lih. <http://web.budaya-tionghoa.net/home/616-sino-india-nama-china-artinya-sutera>.

<sup>8</sup> Bdk. penggunaan kata *Zhina* (baca *Ce Na*) yang digunakan Jepang terhadap orang-orang Tiongkok. Dlm. <http://web.budaya-tionghoa.net/internasional/sino-japanese/1072-zhina-penghinaan-atau-bukan>.

<sup>9</sup> Penyebutan ‘Zhong’ atau ‘Tengah’ berkaitan dengan Dinast Zhou pada Abad ke-6 SM. Lih. [web.budaya-tionghoa.net/home/625-istilah-tiongkok-tionghoa-china-chinese-dan-cina](http://web.budaya-tionghoa.net/home/625-istilah-tiongkok-tionghoa-china-chinese-dan-cina).

<sup>10</sup> Usulan peneliti dan pakar sosiologi, antropologi penyebutan Tionghoa-Indonesia untuk kepentingan studi sosiologis, anthropologis tentang identitas dapat dibaca dalam Chang-Yau Hoon 2012: xxxix – xl.

stersebut tidak mengandaikan peleburan total identitas Tionghoa ke dalam berbagai 'nama identitas diri' yang ada di Nusantara. Di satu pihak, identitas sebagai Orang Tionghoa tidak mungkin disamakan, karena secara somatik, pencirian tersebut bersifat alamiah dan mudah dikenali. Di lain pihak, identitas ketionghoan mereka bukanlah tanda bahwa mereka masih terikat dengan Daratan Cina atau Taiwan. Pencirian Indonesia-Tionghoa ini lebih lanjut menandai bahwa mereka tetap menjaga dan mengupayakan tradisi agar menjadi 'esensi formal' bagi identitas 'suku Tionghoa di Indonesia'.

Selain klasifikasi identifikasi identitas diri di atas, Orang Tionghoa juga mengadakan klasifikasi berdasarkan 'ikatan primordial' dengan tanah leluhur. Klasifikasi ini menjadi pemilahan pokok pada masa kolonisasi Nusantara oleh Belanda, dan berlanjut pada dua regim: Orde Lama dan Baru.

4. Kaum Peranakan. Klasifikasi pertama ini adalah golongan mereka yang lahir di Nusantara atau berbaur dengan gaya hidup setempat dan melakukan pernikahan dengan warga setempat. Mereka datang ke Nusantara sebelum abad 19. Kelompok ini dipandang 'kurang murni, asli' atau kurang esensial dan primordial'.<sup>11</sup> Identitas mereka sudah bercampur baur dengan komunitas lokal sehingga mereka dianggap kurang esensial dan primordial sebagai orang Tionghoa.
5. Kaum totok. Kelompok kedua adalah mereka yang datang pada akhir abad 19 dan 20. Mereka berusaha menjaga 'identitas dan tradisi asli' suku bangsa mereka di daratan China. Unsur keaslian dan kemurnian identitas merupakan hal esensial yang tidak boleh diabaikan. Karena itulah, orientasi politik kaum Totok ialah nasionalisme Tiongkok, dimulai pada masa akhir Dinasti Manchuria sampai berdirinya Republik Tiongkok (kemudian berpindah ke Taiwan) dan Republik Rakyat Cina. Demikian juga orientasi kultural mereka berkaitan dengan memelihara adat istiadat, tradisi dan ritual Tiongkok seperti: Konfusianisme, Taoisme dan Buddhisme.

Perlu dicatat pula bahwa Suryadinata, salah satu pakar sinologi, yang didukung S.C. Tjhin peneliti sinologi lainnya menyatakan pembagian tersebut sudah tidak relevan untuk mengidentifikasi siapa orang Tionghoa di Nusantara. Klasifikasi seperti itu lebih merupakan bagian dari rekonstruksi sosio-politik internal dan eksternal daripada kenyataan sosial budaya tentang Orang Tionghoa Indonesia. Rekonstruksi tersebut menyatakan seolah-olah Orang Tionghoa merupakan kelompok homogen yang bisa dibagi menjadi dua 'kekhasan' yang berbatas jelas. Padahal kenyataan sosial menunjukkan Orang Tionghoa Indonesia adalah sebuah komunitas dan pribadi yang kompleks dan heterogen.<sup>12</sup>

Sementara itu, jika orang Tionghoa Indonesia dikelompokkan berdasarkan asal dan suku di Daratan Cina, kita akan menemukan beberapa kelompok. Umumnya, para pendatang dari Daratan Cina ini berasal dari kelompok etnis yang mendiami Daratan Cina Tenggara, yang kini dikenal dengan nama provinsi Fujian dan Guangdong.<sup>13</sup> Kelompok etnis tersebut adalah

---

<sup>11</sup> Bdk. Chee Kiong Tong 2010:12; Chang-Yau Hoon 2012:xxxvii

<sup>12</sup> Chang-Yau Hoon 2012:xxxix. Sebenarnya sejak Orde Baru, pembagian totok dan peranakan sudah tidak relevan lagi karena politik etnisitas rezim masa itu. Sejalan dengan kajian antropologi dan sosiologi kontemporer tentang etnisitas dan identitas etnik, identitas orang Tionghoa dimana pun mereka berada, apalagi Indonesia menunjukkan keragaman dan kompleksitas pilihan penampilan diri. Etnisitas bukanlah kategori yang homogen dan 'simpler'. Bdk. Chee Kiong Tong 2010: bab 1.

<sup>13</sup> Lih. Tan 2005:797, Ananta et al. 2008:25 – 26.

- a. Orang-orang Hokkien atau dikenal dengan orang 'Hokian'. Orang Hokkien umumnya tinggal di Tengah dan Pantai Barat Sumatra, Jawa Timur dan kepulauan Indonesia bagian Timur. Kebanyakan orang Hokkien berprofesi sebagai pedagang atau wirausahawan.
- b. Orang-orang Teochiu. Kaum Teochiu mendiami Pantai Timur Sumatra, terutama di provinsi Riau dan Kepulauan Riau. Selain itu mereka juga tinggal di Kalimantan. Mereka bekerja sebagai petani penggarap, nelayan, pedagang kecil dan pekerja tambang.
- c. Orang-orang Hakka atau dikenal dengan orang 'Khe'. Mereka bertempat tinggal di Kalimantan, Sulawesi, Kepulauan Sunda Kecil termasuk Bali, Kepulauan Maluku, pulau Ambon, Papua Barat. Pada masa lampau mereka mencari nafkah dengan bekerja sebagai penambang emas.
- d. Orang-orang Kanton. Mereka umumnya bertempat tinggal di Jawa, terutama di Jakarta dan bekerja sebagai pedagang ekspor dan impor.

Klasifikasi Pemahaman diri di atas adalah upaya mengidentifikasi dan merumuskan identitas Orang Tionghoa. Mereka memilih, membangun identitas dengan 'istilah' dan menentukan makna dari keberadaan dan peran mereka di Nusantara. Selanjutnya, (re)konstruksi identitas beserta klasifikasinya berpengaruh pada pemosisian diri, ekspresi peran dan pilihan-pilihan politis, sosial dan kultural mereka. Dalam penelitian ini, kami berkonsentrasi pada bagaimana konstruksi identitas itu dibangun di dalam pikiran orang Indonesia. Kemudian, identitas tersebut diungkapkan melalui 'kata' atau 'bahasa' secara umum. Ungkapan bahasa tersebut kemudian berpengaruh kembali pada rekonstruksi identitas diri. Dengan kata lagi, memang terjadi tautologi antara perumusan identitas dalam pikiran dan ungkapan bahasanya. Dalam proses tautologis tersebut, dibangun pula paradigma berpikir yang menata dan menentukan perumusan dan pemaknaan identitas pribadi dan sosial.

Masalahnya, ketika pengenalan dan pemaknaan identitas diri itu berangkat dari paradigma berpikir yang berpegang pada klasifikasi atau kategorisasi kami – mereka, atau ego – *the Other* (Liyen - Jawa), proses konstruksi identitas bersifat negatif. Artinya, kategorisasi dan klasifikasi tersebut menempatkan 'mereka' atau 'yang lain' sebagai bukan bagian dari kami, atau asing. Akibatnya kehadiran, bahkan keberadaan 'yang lain' tidak penting untuk diperhitungkan. Paradigma berpikir yang negatif inilah yang menjadi akar dari kekerasan pada domain sosio-kultural, termasuk politik. Penjelasan lebih lanjut tentang paradigma berpikir negatif yang menjadi akar kekerasan kami menjadi sentral

Di samping identifikasi diri kehadiran, keberadaan dan peran Orang Tionghoa di Nusantara dapat juga diamati dari jumlah orang Tionghoa Indonesia menurut sensus penduduk. Berdasarkan pendataan penduduk yang pernah dilakukan Pemerintah Hindia Belanda pada tahun 1930 mengadakan sensus untuk penduduk Hindia Belanda. Pada tahun itu, Orang Tionghoa dinyatakan sebanyak 1,223,214 jiwa or 2.0% dari populasi penduduk<sup>14</sup>. Hampir setengah dari jumlah tersebut tinggal di Jawa dan Madura. Sisanya tinggal di pulau-pulau besar di luar Jawa. Dalam sensus tersebut juga diketahui bahwa kaum peranakan Tionghoa tinggal sebagai kaum urban di Jawa dan Madura. Jumlah mereka ini mencapai 79.4% dari populasi orang Tionghoa di Jawa. Sementara itu, kaum totok umumnya tinggal di luar pulau Jawa. Jumlah mereka di luar pulau Jawa ini mencapai 58.8% dari populasi orang Tionghoa di pulau-pulau tersebut. Sensus ini merekam juga bahwa pekerjaan kaum peranakan adalah pedangang kelontong dan distributor menengah, kasir, akuntan, dokter, seniman, dan

---

<sup>14</sup> Lih Tan 2005:797; Ananta et al. 2008:20.

profesi yang membutuhkan keahlian dan pendidikan. Sementara itu, kaum totok adalah para kuli, pekerja perkebunan di perkebunan dan pertambangan milik pengusaha Belanda. Misalnya kaum Totok bekerja di pertambangan timah di kepulauan Bangka Belitung dan Kalimantan Barat; di perkebunan teh, tembakau, sawit, kopi di pulau-pulau besar di luar Jawa. Termasuk juga, kaum totok bekerja sebagai petani penggarap dan nelayan.

Di antara tahun 1930 sampai akhir abad ke-20, tidak ada survey penduduk yang secara signifikan menyebutkan populasi orang Tionghoa Indonesia. Sampai akhir abad ke-20 para akademisi dan pemerintahan Presiden Suharto memperkirakan jumlah populasi Tionghoa Indonesia sekitar 2.4 % sampai 5.0% dari seluruh populasi Indonesia atau di antara 2.3 dan 7.7 juta jiwa.<sup>15</sup> Perkiraan ini tidak sesuai dengan hasil sensus penduduk tahun 2000.

Sensus Penduduk tahun 2000 dan sensus penduduk antara di tahun 2005 menunjukkan penurunan prosentase jumlah orang Tionghoa Indonesia. Prosentase populasi Tionghoa Indonesia di bawah angka 2% dari populasi Penduduk Indonesia, walaupun dalam angka prosentase itu tidak menunjukkan perkembangan jumlah dalam perkiraan di atas, atau 2,411,503 juta jiwa dari of 201 juta penduduk Indonesia.<sup>16</sup> Penurunan prosentase populasi di atas bisa disebabkan oleh kenyataan bahwa kebanyakan Orang Tionghoa Indonesia tidak menyebut dirinya sebagai 'orang Tionghoa' secara terbuka. Mereka lebih suka mengidentifikasi diri sebagai 'orang lokal' atau 'orang Indonesia' saja.

Kenyataan ini menunjukkan pula bahwa orang Tionghoa Indonesia merasa tidak nyaman dan aman dengan dinamika politik, ekonomi dan hukum di Nusantara. Mereka cenderung selalu waspada terhadap kejadian atau insiden kekerasan yang kerap terjadi dalam Republik ini, apalagi terhadap kekerasan yang terbaru etnis dan agama. Kewaspadaan bahkan ketakutan tersebut juga mencakup sikap sentimen rasial atau anti-Cina yang selalu diungkapkan secara publik maupun secara privat. Penyebab lain menurunnya prosentase populasi orang Tionghoa Indonesia dapat ditemukan pada berhasilnya program Keluarga Berencana pada masa pemerintahan Orde Baru, sejak 1980. Juga dapat menjadi alasan penurunan itu ialah eksodus massal Orang Tionghoa Indonesia karena berbagai insiden kekerasan yang nyaris beruntun pada akhir abad ke-20, yakni dari 1996 sampai 1999<sup>17</sup>.

Pada saat ini, populasi orang Tionghoa Indonesia berkonsentrasi di tiga pulau besar: Sumatra, Jawa dan Kalimantan. Di Sumatra, orang Tionghoa Indonesia tinggal di Provinsi Sumatra Utara: 3.07% dari total populasi penduduk di provinsi tersebut atau 353.525 jiwa. Berikutnya Orang Tionghoa tinggal di Provinsi Riau termasuk Kepulauan Riau (menurut Sensus Penduduk 2000), yakni 4.11% dari total populasi di kedua provinsi tersebut atau 195.254 jiwa. Secara khusus orang Tionghoa Indonesia mendiami Pulau Bangka dan Belitung, yakni 11.75% dari total penduduk di kedua pulau ini atau 105.614 jiwa. Jumlah orang Tionghoa Indonesia di provinsi lainnya di Sumatra berada di bawah angka 100.000 jiwa per provinsi. Sementara itu, di Pulau Jawa Orang Tionghoa Indonesia kebanyakan tinggal di Jakarta, yakni 5.83% dari total

---

<sup>15</sup> Lih. nama akademisi dan analisa mereka atas hasil sensus th. 2000 dlm. Ananta et al. 2008:20 – 21.

<sup>16</sup> Jika pembaca tertarik pada skenario yang mendetail dari kalkulasi dan tabel statistik tentang jumlah Orang Tionghoa Indonesia, silakan merujuk ke Ananta et al. 2008:21 – 25, 27 – 28.

<sup>17</sup> Lih. Purdey 2006; untuk penjelasan menurunnya jumlah Orang Tionghoa dalam populasi Orang Indonesia. Lih Tan 2005:799, Ananta et al. 2008:24. Sementara itu, bdk. juga debat bagaimana proses Orang Tionghoa Indonesia 'melebur' dalam masyarakat lokal dlm. Ju Lan 2010:8 – 15. Beberapa pemikir dan peneliti Tionghoa mempertanyakan partisipasi aktif Orang Tionghoa dalam Republik Indonesia. Lainnya menyatakan partisipasi aktif tersebut baru pada taraf karitatif dan filantropis melalui yayasan dan organisasi sosial. Lih Wibowo 2010:25 – 47.

populasi di Daerah Istimewa tersebut atau 486.487 jiwa. Urutan kedua populasi orang Tionghoa berada di Jawa Timur. Di Provinsi Jawa Timur, prosentase orang Tionghoa Indonesia adalah 0.55% dari total populasi, atau 190.968 jiwa. Jika ditilik secara keseluruhan populasi Orang Tionghoa di Pulau Jawa mencapai angka 45.92% atau hampir separuh dari total populasi Orang Tionghoa di Indonesia. Di Kalimantan, orang Tionghoa Indonesia sebagian besar tinggal di Provinsi Kalimantan Barat. Jumlah mereka mencapai 9.62% dari total populasi provinsi tersebut atau 359.202 jiwa.<sup>18</sup>

Menurut sensus tahun 2000, Orang Tionghoa Indonesia beragama Islam atau 5,41%, Kristen atau 35,09, Buddha atau 53,82%, Hindu 1,77% dan agama lainnya 3,91%.<sup>19</sup> Alasan keagamaan ini digunakan pula untuk menjelaskan masalah integrasi Orang Tionghoa Indonesia ke dalam komunitas lokal. Jika kita bandingkan masalah itu dengan Thailand, kita akan menemukan bahwa imigran Tionghoa relatif lebih berintegrasi dengan komunitas lokal di Thailand, karena komunitas lokal Thailand mayoritas beragama Budha.<sup>20</sup> Sedangkan mayoritas Orang Tionghoa Indonesia memeluk agama Budha. Walaupun jumlah Orang Tionghoa Indonesia yang memeluk agama Islam adalah minoritas dalam kelompoknya sendiri, kenyataan ini tidak memudahkan proses integrasi tersebut berlangsung tanpa hambatan dan konflik<sup>21</sup>. Perbedaan keyakinan agama ini pernah dijadikan alasan mengapa Orang Tionghoa Indonesia sulit berintegrasi dengan masyarakat lokal, dan mereka selalu dipandang sebagai 'pendatang' dan 'orang asing'. Karena itu, gagasan asimilasi Orang Tionghoa Indonesia ke dalam masyarakat lokal mencakup pula dorongan agar Orang Tionghoa Indonesia secara massal masuk Islam.<sup>22</sup>

Data jumlah Orang Tionghoa di Nusantara mutakhir dapat dilihat dalam Sensus Penduduk 2010. Jumlah Orang Tionghoa di Nusantara menurut sensus 2010 juga menunjukkan penurunan dari segi prosentase. Sensus ini mencatat jumlah penduduk bersuku bangsa Cina sebesar 2,832,510 jiwa atau 1,2% dari total penduduk Indonesia sejumlah 236,728,379 jiwa. Suku bangsa Cina memang menduduki ranking ke-18 dari suku-suku dengan jumlah jiwa terbanyak. Data penting lainnya dalam sensus 2010 juga menyebutkan sejumlah 2,643,134 jiwa (93,31%) Orang Tionghoa hidup di perkotaan, sedangkan sisanya 189,376 (6,69%) jiwa tinggal di pedesaan. Selain itu, populasi Orang Tionghoa di provinsi-provinsi Pulau Jawa sebesar 1,283,468 jiwa (45,31%) dari total populasi orang Tionghoa di Indonesia, sedangkan populasi Orang Tionghoa di provinsi-provinsi di luar Pulau Jawa sebesar 1,549,042 jiwa (54,69%) dari total populasi Orang Tionghoa di Indonesia.<sup>23</sup> Fenomena mengecilnya populasi Orang Tionghoa dalam sensus 2010 ini barangkali masih berkaitan dengan faktor-faktor yang ditemukan dalam analisa populasi Orang Tionghoa hasil sensus 2000 di atas.

Di satu pihak, angka-angka statistik di atas menunjukkan bahwa populasi Tionghoa Indonesia bisa disebut 'kecil', bahkan mengecil dibandingkan gabungan populasi suku-suku lokal di Indonesia. Hanya saja jumlah yang makin mengecil ini tidak menyurutkan 'cap' bahwa mereka menguasai perekonomian Indonesia. Regim Orde Baru pernah secara berlebihan, pada

---

<sup>18</sup> Daftar lengkap hasil sensus Orang Tionghoa Indonesia dalam tiap provinsi lih. tabel 2.2 dlm. Ananta et al. 2008:27.

<sup>19</sup> Lih Ananta et al. 2008:30.

<sup>20</sup> Skinner 1957, Mackie 2008.

<sup>21</sup> Lih. Teguh Setiawan, 2012.

<sup>22</sup> Bdk. Mackie 2008:192.

<sup>23</sup> Lih. hasil Sensus Penduduk BPS 2010 dlm.

<http://sp2010.bps.go.id/files/ebook/kewarganegaraan%20penduduk%20indonesia/index.html>

dekade 1970an, menyatakan bahwa etnis Tionghoa Indonesia menguasai 70% perekonomian Indonesia.<sup>24</sup> Barangkali cap itu diberikan berdasarkan jumlah konglomerat Tionghoa di Nusantara yang mencapai prosentase 82.6% atau 217 orang dari jumlah keseluruhan konglomerat: 300 orang dalam era akhir 1990an. Sementara itu jumlah tycoon Tionghoa Indonesia mencapai 22 dari total 25 tycoon Indonesia.<sup>25</sup> Prosentase tersebut memperkuat stereotipe bahwa orang Tionghoa Indonesia tergolong pada kelas ekonomi atas. Padahal realita perekonomian Orang Tionghoa Indonesia menunjukkan kenyataan yang lain sama sekali. Orang Tionghoa Indonesia masuk dalam strata perekonomian yang beragam: dari yang lemah sampai kuat. Misalnya, Kaum peranakan yang kerap disebut 'Cina Benteng' di Tangerang Provinsi Banten, perkampungan Orang Tionghoa miskin di Kelurahan Jagalan, Kecamatan Semarang Tengah.<sup>26</sup> Komunitas peranakan ini berada dalam strata ekonomi bawah dan menengah. Bahkan tak jarang warga Cina Benteng hidup dalam perkampungan kumuh. Kondisi perekonomian Orang Tionghoa Indonesia yang lemah juga ditemui pada perkampungan nelayan di Kecamatan Bagan Siapi-api, Provinsi Riau, pada perkampungan petani penggarap di pedalaman provinsi Kalimantan Barat<sup>27</sup>. Hanyalah pembenaran semata-mata bahwa *seluruh* orang Tionghoa Indonesia berada dalam strata ekonomi menengah-atas. Memang benar bahwa mereka hidup sebagai masyarakat urban di pulau-pulau besar Indonesia. Kondisi sosial ini merupakan hasil dari politik segregasi Kolonial Belanda dan mekanisme politik yang sama pada masa Indonesia Modern. 'Peninggalan' politik segregasi masih dapat ditemukan pada sebutan 'pecinan', yakni wilayah perkotaan tertentu yang didiami secara khusus oleh komunitas Tionghoa Indonesia. Wilayah ini kerap diidentikkan dengan strata ekonomi menengah-atas, dan terpisah dari komunitas lokal lainnya di sebuah kota.<sup>28</sup>

Di lain pihak, angka-angka statistik di atas menampilkan pula rekaman sejarah atas migrasi orang Tionghoa ke tanah Nusantara. Mereka pindah ke Nusantara, umumnya, dengan alasan mencari penghidupan yang lebih baik. Alasan ekonomi ini diikuti pula dengan alasan sosial, politik dan budaya. Dalam sejarah kemerdekaan Indonesia, kita dapat membaca bagaimana upaya para imigran Tionghoa ini untuk dikenali sebagai 'sebuah suku' di hadapan suku-suku lainnya di Nusantara, atau untuk bergaul-melebur dengan komunitas lokal. Strategi integrasi maupun asimilasi ini sama-sama mendengungkan kepentingan dan kebutuhan 'dianggap bagian' dari komunitas suku Indonesia. Upaya untuk menunjukkan bahwa orang Tionghoa Indonesia adalah bagian tak-terpisahkan dari komunitas lokal ini dapat dikategorikan sebagai 'perjuangan untuk dikenal' atau *'struggle of recognition'*, dan menjadi upaya politik identitas.

Politik identitas melalui strategi 'berupaya untuk dikenal' ini menunjukkan pula agenda orang Tionghoa Indonesia untuk dianggap setara dalam berbagai bidang kehidupan sebagai 'warga negara Republik Indonesia'. Isu kesetaraan inilah yang kerap bermasalah baik bagi orang Tionghoa sendiri, maupun bagi komunitas lokal.

---

<sup>24</sup> Suryadinata 1976:770, Coppel 2008:132.

<sup>25</sup> Data 1997 tentang jumlah Tycoon Tionghoa Indonesia dapat dilihat pada Chua 2008:108; bdk. dgn. Chee Kiong Tong 2010: bab 1.

<sup>26</sup> Lih. penelitian Stefanus Rahoyo (2010) tentang kampung Orang Tionghoa Miskin di kelurahan Jagalan Kecamatan Semarang Tengah.

<sup>27</sup> Lih. Tan 2005:803.

<sup>28</sup> Lih. Mackie 2008:187.

### 1.1.b. Perspektif komunitas Non-Tionghoa terhadap identitas orang Tionghoa Indonesia

Bagaimana pandangan komunitas lokal terhadap komunitas Tionghoa Indonesia? Masyarakat di Nusantara dan kaum kolonial memberi label yang mengidentifikasi siapa orang Tionghoa Indonesia bagi mereka. Identifikasi ini sarat dengan labelisasi dan perspektif stereotipe, dan stigmatisasi. Termasuk juga rekonstruksi terhadap siapa Orang Tionghoa bagi mereka.

1. Pendatang, non-pribumi dan asing. Persepsi ini kerap dinyatakan baik secara langsung maupun tidak langsung. Pandangan ini bermuatan baik historis, politis maupun legal. Orang Tionghoa memang pendatang di Nusantara, sejak abad ke-3 SM terjadi kontak antara pedagang Tionghoa dengan kerajaan lokal atau komunitas lokal. Sejak itu pula kedatangan Orang Tionghoa ke Nusantara bernuansa berbagai macam alasan: ekonomi, sosial, dan politik. Mereka datang baik dengan cara-cara damai maupun dengan cara paksaan dan kekerasan. Label 'pendatang' atau 'orang asing' atau 'non-pribumi' erat rujukannya kepada pemahaman tentang bahwa orang Tionghoa di Nusantara berupa kelompok yang homogen mulai dari aspek somatis sampai aspek gaya hidup. Homogenitas ini penting untuk menandai bahwa Orang Tionghoa ini termasuk kelompok 'Yang Lain' atau 'liyan' yang berbeda dari komunitas lokal dalam segala hal, terlebih soal rasa keterikatan dengan tanah air.<sup>29</sup>
2. Eksklusif, menutup diri. Berkaitan dengan status 'pendatang', persepsi homogen tentang Orang Tionghoa menelurkan pandangan bahwa kelompok ini eksklusif dan menutup diri. Maksudnya, Orang Tionghoa dianggap berfokus pada kepentingan kelompoknya sendiri, mencari keuntungan ekonomis dari tempat mereka tinggal. Persepsi ini melahirkan sikap antipati dari pihak non-Tionghoa terhadap Orang Tionghoa. pandangan ini juga yang barangkali muncul karena 'gaya hidup' orang Tionghoa Indonesia sendiri sebagai sebuah komunitas. Gaya hidup yang dimaksud ialah kecenderungan untuk 'melepaskan diri' dari bidang pengambilan kebijakan publik baik di tingkat masyarakat akar rumput (RT dan RW) sampai level nasional. Lagipula, persepsi dan evaluasi eksternal terhadap orang Tionghoa Indonesia kerap menunjukkan bahwa orang Tionghoa 'sibuk dengan urusannya sendiri'. Perjuangan penegakan hak asasi dan anti-diskriminasi yang dilakukan oleh aktivis Orang Tionghoa Indonesia dinilai tak menyentuh persoalan penghargaan hak azasi dan diskriminasi antar-etnis di Indonesia<sup>30</sup>. *Fieldwork* yang dilakukan Chang-Yau Hoon menampilkan perspektif tersebut. Eksklusivitas Orang Tionghoa menurut pihak non-Tionghoa semestinya harus diatasi dengan cara membuka diri terhadap pihak non-Tionghoa yang menempatkan dirinya pihak yang lemah dan dieksploitasi oleh pihak Tionghoa.<sup>31</sup>
3. Agen ekonomi atau 'kaki tangan ekonomi pihak penguasa'. Khusus untuk Indonesia, persepsi pihak non-Tionghoa bahwa orang Tionghoa adalah agen ekonomi atau kaki tangan ekonomi penguasa memang cukup beralasan. Di satu pihak rekayasa struktur sosial yang diatur kaum kolonial menempatkan Orang Tionghoa bersama beberapa bangsa Asia lainnya sebagai alat pemerintah kolonial untuk mengeruk keuntungan ekonomi dari kaum terjajah. Model eksploitatif ini digunakan pula oleh pemerintah

---

<sup>29</sup> Bdk. Chang-Yau Hoon 2012:191 – 196.

<sup>30</sup> Pandangan dan penilaian eksternal ini ditegaskan dalam Ju Lan 2010: 9dst.

<sup>31</sup> Lih rekaman wawancara peneliti dengan narasumber dlm. Chang-Yau Hoon 2012:183 – 190.

pasca kemerdekaan untuk memperkuat kemampuan politik dan ekonomi pejabat da kroni-kroninya dengan alasan ‘menyejahterakan’ masyarakat dan pembangunan nasional.<sup>32</sup> Di lain pihak, tak bisa kita mengabaikan kenyataan sejarah bahwa kedatangan dan kehadiran Orang Tionghoa di Nusantara mencakup pula kepentingan dagang selain kepentingan ekspansi Kekaisaran Tiongkok mendapatkan kerajaan-kerajaan vassal di kawasan Asia Tenggara. Catatan sejarah kebudayaan yang diamati Dennys Lombard di pulau Jawa menegaskan kontak dan interaksi, tukar menukar unsur-unsur kebudayaan seperti bahasa, pengetahuan dan teknologi antara para pendatang Tionghoa dengan komunitas lokal terjadi karena interaksi perdagangan kedua belah pihak.<sup>33</sup> Persepsi tentang posisi orang Tionghoa sebagai agen ekonomi berakar relatif kuat dalam pemahaman pihak non Tionghoa. Misalnya, narasumber kelompok non-Tionghoa dalam eksplorasi Chang-Yau Hoon menggambarkan orang Tionghoa sebagai kelompok ekonomi kuat sedangkan mereka lemah sebagai warga lokal.<sup>34</sup>

Persepsi atau Labelisasi di atas kental dengan perspektif stereotipe, dan stigmatisasi sebagai akibat peran sosial, politik dan kultural yang dipaksakan atau ‘diberikan’ kepada orang Tionghoa Indonesia. Tentu saja, tidak seluruh tanggapan terhadap identitas dan posisi orang Tionghoa Indonesia bersifat diskriminatif atau destruktif. Ada juga apresiasi dan sikap konstruktif masyarakat Nusantara terhadap identitas dan kehadiran mereka di Nusantara.

Chang-Yau Hoon, Natalia Soebagjo menggambarkan hubungan ambivalen antara pihak non-Tionghoa dengan pihak Tionghoa. Hubungan ambivalen tersebut dapat diungkapkan dengan istilah ‘relasi cinta-benci’ (*love-hate relationship*) antara komunitas lokal dengan Orang Tionghoa Indonesia<sup>35</sup>. Di satu pihak di level akar rumput, relasi yang konstruktif terjadi antar-pribadi dalam konteks rukun tetangga. Relasi yang konstruktif dapat dijumpai juga di level elit akademik dan aktivis institusi sosial dan keagamaan. Di lain pihak, relasi ‘permusuhan’ muncul di level elit penguasa atau pengusaha. Tak dapat dipungkiri pula stereotip negatif cenderung didengungkan oleh beberapa elit penguasa dan pengusaha dengan tujuan merebut peluang dan mendapatkan simpati komunitas lokal. Walaupun diakui pula pemerintah telah menerbitkan kebijakan konstruktif pasca Orde Baru, melalui undang-undang atau keputusan yang menghapuskan garis diskriminasi, yang dipelihara dengan istilah ‘*pribumi*’ dan ‘*non-pribumi*’.

Ambivalensi ini menampilkan persepsi bahwa ‘kehadiran orang Tionghoa di Nusantara adalah masalah’. Persepsi tersebut tentunya bukan tanpa dasar. Sejarah mencatat acapkali kebijakan yang diskriminatif dikeluarkan penguasa, baik di masa kolonialisme maupun di zaman pasca kemerdekaan Republik Indonesia. Diskriminasi rasial ini diikuti juga dengan agenda sosial-politik yang sistematis untuk ‘mengurung’ orang-orang Tionghoa Indonesia dalam tiga persepsi stereotipe atau stigmatik di atas. Diskriminasi inilah yang menelurkan praktik-praktik eksploitasi ekonomi, atau bahkan kolusi dan korupsi antara sebagian pelaku

---

<sup>32</sup> Bdk. Chua 2008 terutama fig.1 hlm. 109. Diagram itu menunjukkan bagaimana proses ‘penggunaan para konglomerat Tionghoa untuk kepentingan pejabat birokrat. Bdk. juga Yuan-Li Wu 1983; Chee Kiong Tong 2010:18 – 20.

<sup>33</sup> Lih. Dennys Lombard vol.2

<sup>34</sup> Lih. Chang-Yau Hoon 2012:173 – 184.

<sup>35</sup> Lih. Subagjo 2008; Chang-Yau Hoon 2012:178dst. Hubungan Cinta-Benci antara pihak non-Tionghoa dengan Tionghoa bukan saja terjadi di Indonesia, tetapi juga di Vietnam. Lih. Chee Kiong Tong 2010:12dst., 25dst.

ekonomi Tionghoa dengan pejabat. Termasuk juga praktik kekerasan psikis dan fisik terhadap orang Tionghoa. Tentu saja praktik-praktik yang berasal dari kebijakan diskriminatif ini melanggar hak azasi manusia. Kita dapat memahami perjuangan sebagaimana Orang Tionghoa untuk kesetaraan sebagai warga negara RI bertujuan untuk memutus lingkaran setan diskriminasi rasial. Perjuangan hak azasi tersebut pada masa pasca Orba dilakukan melalui partai politik, organisasi non-pemerintah, bahkan masuk dalam parlemen dan birokrasi.

Di satu pihak, perjuangan ini patut pula mendapatkan apresiasi bahkan agenda politik, mengingat tidak mudah menghapus persepsi stereotip dan stigmatik tentang Orang Tionghoa. Di lain pihak, Ju Lan dan Wibowo, para pakar sinologi, sama-sama menggarisbawahi betapa perjuangan orang Tionghoa Indonesia untuk 'kesetaraan' dan tuntutan mereka atas hak-hak warga negara dapat menjadi bumerang bagi Orang Tionghoa Indonesia. Maksudnya, kehadiran dan partisipasi aktif orang Tionghoa di bidang politik untuk hak-hak mereka dapat saja malah menguatkan persepsi stigmatik Orang Tionghoa sebagai 'kelompok eksklusif', yang hanya peduli pada hak-hak sendiri dan mengabaikan perjuangan hak dan kesetaraan antar-etnis suku bangsa lainnya di Indonesia.<sup>36</sup>

Kita memang bisa jatuh pada 'blunder' tentang persepsi stigmatik terhadap Orang Tionghoa di Nusantara. Semakin kita berkuat pada 'beban dan luka sejarah', semakin kita jatuh pada pilihan berhadapan yang tak berujung. Karena itulah, catatan sejarah yang bersifat konstruktif perlu diajukan. Catatan konstruktif ini bertujuan menunjukkan bahwa kehadiran Orang Tionghoa di Nusantara adalah bagian dari interaksi antar-identitas yang umurnya sudah lebih dari dua milenya. Interaksi tersebut pada dasarnya menampilkan pertukaran dan penyerapan aspek-aspek pihak-pihak yang berinteraksi. Proses tersebut membawa warna tersendiri untuk munculnya hal-hal kreatif yang baru. Proses kreatif tentang pertukaran aspek-aspek budaya antara orang Tionghoa dan pihak non-Tionghoa yang konstruktif digambarkan oleh sejarawan Australia, Collin Brown tentang kehadiran dan identitas orang Tionghoa Indonesia.

*"To say that most merchants were ethnic Chinese is not to say that all ethnic Chinese were merchants. At the margins at least, the boundaries between the ethnic Chinese and indigenous societies remained in many respects as blurred as they had always been. At one end of the social and economic scale, Chinese craftspeople and labourers blended in with local societies; at the other end, some ethnic Chinese had been almost completely absorbed into the Javanese aristocracy. In the middle of the eighteenth century, for instance, the local rulers of Pekalongan, Batang, Sidayu and Semarang were all of ethnic Chinese descent."<sup>37</sup>*

Kutipan ini menjelaskan bahwa Orang Tionghoa bukanlah pendatang 'baru' di tanah Nusantara. Lebih lanjut Brown menggarisbawahi bahwa tak semuanya Orang Tionghoa adalah pedagang di bumi Nusantara ini. Para pendatang tersebut juga bukan kelompok eksklusif, yang menutup diri terhadap komunitas lokal. Memang para pendatang menetap di Nusantara demi 'mendapatkan penghidupan yang lebih baik'. Karena itu pun, mereka bekerja sebagai buruh, petani, pedagang, nelayan dengan keahlian mereka masing-masing. Catatan itu pun menegaskan bahwa proses integrasi baik aspek budaya maupun manusianya, di antara kaum Tionghoa dengan komunitas lokal telah terjadi berabad-abad lamanya. Proses yang sekian panjang ini tidak seluruhnya berlangsung dengan damai. Adakalanya konflik terjadi di antara

---

<sup>36</sup> Ju Lan 2010: 10 – 11; Wibowo 2010:44 – 45.

<sup>37</sup> Brown 2003:56.

komunitas orang Tionghoa dengan penguasa atau komunitas lokal. Catatan sejarah ini penting mengingat relasi antagonistik antara orang Tionghoa dengan komunitas lokal di Nusantara lebih merupakan hasil rekayasa politik identitas di masa kolonial. Pernyataan tersebut bukan berarti pada masa pra-kolonial tidak ada sama sekali konflik antara pihak Tionghoa dengan komunitas lokal. Catatan Tahunan Malaya menunjukkan terjadi konflik antara komunitas Tionghoa di Pantai Utara Jawa Tengah dengan penguasa lokal di Jawa.<sup>38</sup> Kita akan kembali pada laporan Catatan Tahunan Malaya pada bab berikutnya.

Sementara itu, berbagai catatan jurnalistik ataupun penelitian pada dekade terakhir ini merekam dengan baik bagaimana proses integrasi itu telah terjadi, dan bagaimana interaksi yang konstruktif di antara identitas-kesukuan itu berlangsung hingga saat ini.<sup>39</sup> 'Kesaksian-kesaksian tersebut juga mengarah kepada argumen bahwa kehadiran para pendatang tersebut dalam level akar rumput sudah 'tidak menjadi masalah sosial-budaya'. Rekam jejak sejarah dan penelusuran sosiologis, psikologis, dan antropologis juga hendak membantah stereotipe atau labelisasi yang menempatkan kaum Tionghoa Indonesia sebagai 'kaum minoritas yang memanfaatkan komunitas lokal demi keberuntungan mereka semata'. Bahkan para pengarang ini pun mau menegaskan bahwa kaum Tionghoa Indonesia pun sebenarnya 'korban' dari konstelasi sosio-politik, sosio-budaya, dan sosio-ekonomi di tingkat global.<sup>40</sup>

## **1.2. Perumusan Masalah & Tujuan Penelitian**

Pemahaman identitas kaum Tionghoa Indonesia secara internal dan eksternal di atas menjadi alasan yang perlu dan cukup untuk menempatkan studi tentang kekerasan terhadap komunitas ini pada konteksnya. Dari pemahaman identitas ini, studi kami ini memerinci beberapa hal mendasar yang menjadi alasan yang perlu bagi terjadinya praktik dan insiden kekerasan. Lebih jauh, Penggalan alasan-alasan munculnya kekerasan di balik masalah identitas ini menyiratkan preferensi sikap dan, lebih dalam lagi, prinsip yang mendorong munculnya pemahaman atau kesadaran tentang diri sendiri dan orang lain, termasuk tumbuhnya preferensi aksiologis terhadap kehadiran seseorang atau kelompok lain.

Berdasarkan penjelasan di atas, penelitian literatur tentang akar kekerasan dalam kasus kekerasan kepada orang Tionghoa Indonesia akan berangkat dari perumusan masalah dalam bentuk pertanyaan.

- a. Mana saja alasan-alasan mendasar yang memicu kekerasan terhadap orang Tionghoa Indonesia dalam bentuk pembuatan kebijakan maupun peristiwa insidental?
- b. Kerangka berpikir atau frame paradigmatis mana yang memicu kekerasan dalam berbagai bentuknya?

---

<sup>38</sup> Selama ini tidak disebutkan dari sumber tulisan tentang hubungan antagonistik antara Orang/komunitas Tionghoa dengan penduduk lokal di Nusantara sebelum masa kolonisasi Nusantara oleh Bangsa-bangsa Eropa. Sampai penelitian ini akan berakhir, peneliti belum menemukan sumber-sumber yang menguatkan peristiwa kekerasan massal antara komunitas Tionghoa dengan penduduk/komunitas lokal. Peneliti sempat berdiskusi dengan beberapa informan dalam milis Budaya Tionghoa ([web.budaya-tionghoa.net](http://web.budaya-tionghoa.net)) untuk mencari sumber tertulis tentang fakta sejarah pra masa kolonisasi. Asumsi para informan tersebut, sebelum masa kolonisasi tidak terjadi kekerasan dalam skala massif yang menyerang dan bertujuan mengusir atau menghilangkan komunitas Orang Tionghoa di Nusantara. Konflik-konflik kecil hanya terjadi antara komunitas Tionghoa di suatu tempat dengan penguasa setempat dimana mereka tinggal. Bdk. Ivan Taniputera dlm. <http://web.budaya-tionghoa.net/tokoh-a-diaspora/sejarah-tionghoa/2793-apakah-sebelum-era-belanda-ada-konflik-etnis>.

<sup>39</sup> Lih. Santosa 2012; Setiawan 2012; Afif 2012; Rahoyo 2010, bdk. misalnya de Graaf 2004.

<sup>40</sup> Bdk. Setiono 2008; Suryadinata 2008, Ju Lan & Wibowo 2010.

- c. Dalam bentuk apa saja frame paradigmatis tersebut diidentifikasi dan berpengaruh dalam peristiwa kekerasan terhadap orang Tionghoa?

Ketiga pertanyaan tersebut mengarah pada peninjauan ulang atas praktik kekerasan, dalam hal ini kasus kekerasan terhadap orang Tionghoa Indonesia. Peninjauan ulang ini akan berdialog dengan berbagai pendekatan yang telah dilakukan untuk menganalisa kasus kekerasan terhadap orang Tionghoa Indonesia. Berkaitan dengan penelusuran itu, penelitian ini akan memberi catatan kritis pada pemahaman internal orang Tionghoa Indonesia untuk menempatkan diri sebagai salah satu bagian dari Republik Indonesia. Catatan itu diberikan juga kepada labelisasi eksternal yakni identifikasi Orang Tionghoa Indonesia sebagai 'asing', 'antek penguasa', dan beberapa identifikasi negatif lainnya. Tentu saja, penelusuran ini diletakkan pada politik identitas.<sup>41</sup>

Dalam konteks penggalan politik identitas tersebut, kami menganalisa paradigma preferensial yang mendorong polarisasi antar orang Tionghoa Indonesia, di antara Orang Tionghoa Indonesia dengan komunitas setempat non-Tionghoa. Analisa preferensi ini akan mempertimbangkan pola pikir, pemahaman yang akan menggiring seseorang atau kelompok untuk melakukan kekerasan. Preferensi sikap dan aksiologis ini menyiratkan identifikasi akar paradigmatis tentang kekerasan itu sendiri. Dari alur inilah kemudian aksi kekerasan muncul. Berawal dari prinsip berpikir kemudian preferensi yang menentukan siapa yang baik dan salah, siapa yang asli, siapa yang palsu, pihak mana kawan, mana lawan. Pada gilirannya, muncul legitimasi untuk melakukan lebih memilih kekerasan untuk menghadapi 'pihak yang salah, palsu dan lawan'.

Dengan demikian, perumusan pertanyaan untuk mendalami dan mengurai masalah tentang kekerasan di atas berujung pada perumusan tujuan penelitian ini.

- a. Berpijak pada pertanyaan masalah pertama, penelitian ini bertujuan merumuskan lagi alasan-alasan mendasar yang menjadi 'duri dalam daging' bagi keberadaan dan kehadiran orang Tionghoa Indonesia, baik di mata orang Tionghoa sendiri maupun komunitas non-Tionghoa. Alasan-alasan inilah yang menjadi bagian inti dari politik identitas, baik yang menjadi wacana maupun praksis penjabaran dan identifikasi identitas diri kaum Tionghoa Indonesia.
- b. Berpijak dari pertanyaan masalah kedua, penelitian ini bertujuan mendalami alasan-alasan tersebut sampai pada level paradigmatis. Seperti sudah disebut di atas, politik identitas dan alasan-alasan yang mendasarinya melahirkan preferensi aksiologis yang menempatkan identitas yang berbeda dalam polarisasi yang dianggap kontradiktif, atau meniadakan satu sama lain. Pada level paradigmatis, preferensi aksiologis tadi menyiratkan 'kerangka pikir' yang membatasi dan memaknai baik keberadaan maupun pengetahuan, baik yang bersifat individual maupun, yang terutama, kolektif. Untuk itu, memang dibutuhkan metode untuk menggali kerangka berpikir tersebut.
- c. Berpijak dari pertanyaan masalah ketiga, penelitian ini bertujuan mengidentifikasi bentuk ekspresif yang terungkap secara verbal yang ditopang oleh kerangka berpikir yang lebih mengutamakan kekerasan. Bentuk ekspresif itu misalnya ungkapan stereotip, berupa label sosial yang diberikan, atau identifikasi linear.

---

<sup>41</sup> Lih. van Binsbergen 2008a: 14; Sen 2006:2ff: Kenyataannya konflik identitas membalikkan keyakinan optimistik yang selalu diproyeksikan untuk kondisi damai dan harmonis yang dialami orang-orang dengan berbeda latar belakang.

### ***1.3. Sistematika Pelaporan***

Baik perumusan masalah maupun tujuan penelitian ini disusun dalam beberapa bab sebagai tahapan pemikiran. Kami menyusun 3 bab setelah pendahuluan ini untuk mengakomodasi tiga pertanyaan masalah dan tujuan penelitian.

Bab setelah pendahuluan ini, atau bab 2 berkaitan dengan pertanyaan masalah dan tujuan penelitian pertama. Pada bab ini, ditelusuri kajian akademik yang sudah dilakukan para pakar sejarah, politik, antropologi, sosial dan ekonomi tentang keberadaan dan kehadiran orang Tionghoa Indonesia di Nusantara. Para pakar ini telah merumuskan politik identitas orang Tionghoa Indonesia. Penelusuran tersebut menyiratkan beberapa alasan mendasar dari politik identitas kaum Tionghoa Indonesia. Paling tidak ada tiga alasan mendasar dalam politik identitas Kaum Tionghoa Indonesia: alasan ekonomi, alasan sosial budaya dan alasan politik. Ketiga alasan ini menjadi penguat politik identitas kaum Tionghoa Indonesia yang bisa dirumuskan sebagai 'bertahan dan berkembang'.

Berikutnya bab 3 bertugas membedah kerangka paradigmatik alasan-alasan yang sudah dikemukakan dalam bab sebelumnya. Di balik politik identitas yang dimainkan kaum Tionghoa Indonesia maupun non-Tionghoa terhadap orang Tionghoa Indonesia dapat digali kerangka paradigmatik tentang kekerasan. Karena itu, sebagai metodologi penelitian untuk menggali kerangka paradigmatik tentang kekerasan, kami menggunakan pendekatan hermeneutika kecurigaan yang digagas Paul Ricoeur. Metode ini akan dilengkapi dengan kajian kekerasan dari kerangka kultural dari Johan Galtung dan kajian rasionalisasi kekerasan yang digagas Hannah Arendt. Pada intinya, kajian paradigmatik ini menyajikan dua kerangka: kerangka negativitas dan kerangka afirmatas. Kedua kerangka ini akan disorot secara kontras untuk menegaskan kerangka pikir yang dapat menjadi legitimasi atau rasionalisasi bagi preferensi menggunakan kekerasan untuk menyelesaikan konflik.

Berikutnya, bab 4 akan menelusuri bentuk-bentuk ungkapan verbal yang menjadi pucuk dari gunung es kekerasan yang bernuansa etnik atau rasial ini. Di bagian dalam gunung es ini bersemayam paradigma berpikir negativitas. Bab ini akan membahas ungkapan apa saja yang dapat diasosiasikan dengan paradigma negativitas.

Seluruh penelitian ini akan ditutup dengan pengajuan paradigma afirmatif sebagai tawaran untuk menembus kekerasan dan mencairkan ketegangan konfliktual yang selalu menghantui relasi antar-identitas di Nusantara ini. Paradigma afirmatas ini akan dirumuskan dalam bentuk rekomendasi-rekomendasi. Di kemudian hari, dan di pengkajian berikutnya, rekomendasi ini dapat dilengkapi berdasarkan kritik dan saran dari pembaca.

## **BAB II. Tinjauan Literatur atas Sejarah Kekerasan Terhadap Orang Tionghoa Indonesia**

Kajian sejarah, sosiologi, politik, antropologi dan ekonomi terhadap keberadaan Orang Tionghoa di Indonesia dan kekerasan terhadap Orang Tionghoa Indonesia mencoba menemukan pemicu aksi kekerasan massa itu. Beberapa pakar bisa disebut misalnya, Leo Suryadinata, Aimee Dawis, I. Wibowo, Thung Ju Lan, Mona Lohanda, Mely G. Tan, Gabriel Sindhunata, Charles Coppel, J. Mackie, Jemma Purdey, Adam Schwarz, Twang Peck Yang, De Graaf, Ricklefs, Collin Brown, Denys Lombard, Niels Mulder, W.F. Wartheim, G. Kahin, J.S. Furnivall, dan beberapa pakar penting lainnya. Sementara ini dalam dekade terakhir ini telah bermunculan studi jurnalistik, sosiologis, psikologis, antropologis, dan sejarah tentang kehadiran dan keberadaan Orang Tionghoa Indonesia di 'masa reformasi' Republik Indonesia. Para penulis dalam dekade terakhir ini di antaranya Iwan Santosa (2012), Teguh Setiawan (2012), Stefanus Rahoyo (2010), Afthonul Afif (2012), Profesor Gondomono (2013), Chang-Yau Hoon (2008/2012), Nio Joe Lan (2013 cetak ulang terbitan 1961). Sementara itu, untuk melengkapi studi tentang Orang Tionghoa dalam kawasan yang lebih luas, yakni Asia Tenggara dan Asia Timur kita bisa mengacu pada karya Ching-Hwang Yen (2008), Chee Kiong Tong (2010). Kedua kajian Orang Tionghoa di Asia Tenggara ini berpatokan pada kajian tentang identitas dan etnisitas dalam konteks yang mencakup bidang politik, sosial, hukum dan ekonomi.

Para pakar dan penulis dari berbagai bidang studi, dan sudut pandang ini telah mengangkat dan merujuk pada persoalan identifikasi diri dan peran Orang Tionghoa Indonesia sebagai kondisi perlu yang tidak bisa diabaikan dalam menemukan pemicu kekerasan terhadap Orang Tionghoa. Ketika kesadaran akan etnisitas dan peran sosiopolitiknya dalam kancah demokrasi Indonesia menguat dan menjadi wacana subur, tulisan-tulisan ini menggarisbawahi pentingnya melihat kehadiran Orang Tionghoa Indonesia dalam konteks yang lebih luas di Nusantara ini, artinya tidak hanya berhenti pada persoalan etnisitas belaka. Kami menempatkan persoalan tersebut dalam konteks identifikasi diri dalam seperangkat aspek sosial dan budaya dan eksplisitasi peran sosial Orang Tionghoa Indonesia di tengah-tengah komunitas lokal di Nusantara. Penempatan persoalan identifikasi diri tersebut dalam konteksnya ingin kami sebut sebagai 'fenomena pengakuan identitas'.

### ***2.1. Politik Identitas Kaum Tionghoa Indonesia dalam babakan sejarah.***

Di satu pihak persoalan identifikasi diri dan peran politik dan ekonomi Orang Tionghoa Indonesia dalam konstelasi masyarakat Nusantara memang dapat dianggap menjadi pemicu aksi kekerasan. Memang persoalan ini makin mengemuka dalam interaksi global saat ini. Di lain pihak, analisa fenomena ini dapat dianggap berada di permukaan. Maksudnya, persoalan identitas, atau tepatnya politik identitas tentang Orang Tionghoa Indonesia masih mengandung persoalan lain yang lebih mendalam. Persoalan yang lebih dalam itu berada

dalam taraf aksiologis dan epistemologis. Jika kita hanya berhenti pada fenomena politik identitas Orang Tionghoa Indonesia, kita hanya tidak akan melangkah lebih jauh daripada 'negosiasi' dan 'strategi survival' kaum Orang Tionghoa Indonesia berhadapan dengan identitas kultural dan politik lainnya. Untuk melengkapi pemahaman ini kita akan mengkaji lagi bagaimana politik identitas dalam praksis dan wacana itu terjadi dalam alur sejarah Nusantara ini.

Di lain pihak, kajian tentang identitas politik dan kultural mau tidak mau harus sampai pada pemahaman dan pembenaran terhadap ekspresi identitas. Pemahaman dan pembenaran itu mengandaikan penelusuran alasan-alasan mendasar di balik wacana dan praksis identifikasi diri dalam kerangka politik Identitas. Maksudnya, identitas diri dibentuk dari pemahaman tentang keberadaan dan kehadiran seseorang bagi dirinya sendiri dan di tengah konstelasi hubungan sosial. Pembentukan identifikasi diri itu tidak lepas dari beberapa alasan mendasar. Penelitian kami menemukan paling tidak 3 alasan mendasar yang tersirat di dalam praksis dan wacana politik identitas. Ketiga alasan mendasar tersebut ialah: alasan ekonomi, alasan sosio-budaya dan alasan keberpihakan politis.

Sebelum sampai pada pemaparan ketiga alasan itu, seperti sudah disebutkan di alinea pertama, kita dapat membagi babakan sejarah untuk proses identifikasi diri dan peran Orang Tionghoa Indonesia di Nusantara.

- a. Migrasi Orang Tionghoa ke Nusantara sebelum masa kolonial;
- b. Migrasi dan pemukiman orang Tionghoa di Nusantara selama masa kolonial di Belanda dan Jepang.
- c. Keberadaan dan peran orang Tionghoa di Nusantara pada abad ke-20 sampai saat ini .

### **2.1.a. Migrasi Orang Tionghoa ke Nusantara sebelum masa kolonial**

Kontak pertama para pedagang Tionghoa dengan kerajaan-kerajaan di Jawa dan Sumatra terjadi pada abad ketiga masehi. Pedagang Tionghoa pada masa itu harus berlomba dengan para pedagang India, yang telah memiliki jaringan dan jalur perdagangan dengan kerajaan-kerajaan tersebut sejak seabad sebelumnya. Kontak para pedagang Tionghoa dengan kerajaan-kerajaan tersebut semakin intensif dengan penyebaran agama Budha di Nusantara. *Fa Xian (Fa Hsien)* seorang pendeta Budha dan *Yijing (I Tsing)* seorang cendekiawan Budha melukiskan Kerajaan Sriwijaya, di Sumatra Selatan, dan di Jawa<sup>42</sup>. Ekspedisi pedagang Tionghoa Indonesia berlanjut kembali pada abad kesebelas, setelah kerajaan pedagang Sriwijaya tidak lagi mendatangi Pelabuhan-pelabuhan di daratan Cina Selatan. Ini disebabkan oleh mundurnya pengaruh Sriwijaya di Asia Tenggara. Para pedagang ini berlabuh di pelabuhan-pelabuhan Sriwijaya. Mereka pun dapat memelihara jaringan dagang ini sampai beberapa abad kemudian.

Selain relasi dagang, kedatangan orang Tionghoa ke Nusantara juga berhubungan dengan pengiriman armada laut Kubilai Khan, Kaisar Mongolia yang menguasai daratan Cina pada abad ketigabelas. Armada tersebut dikirim untuk menghukum Raja Kertanegara dari kerajaan Singasari di Jawa Timur, yang menolak takluk dan membayar upeti kepada Kekaisaran Mongolia. Penolakan tersebut dianggap mengancam kelangsungan jaringan dagang Kekaisaran Mongolia di Selat Malaka. Pada Tahun 1292, balatentara Mongolia beraliansi dengan para laskar pimpinan Raden Wijaya berhasil menghancurkan Kerajaan Singasari, yang waktu itu

---

<sup>42</sup> Pendeta Budha tersebut adalah Fa xian (Fa hsien) in 414. Sedangkan yang disebut sebagai sarjana adalah Yijing (I Tsing) lih. Brown 2003: 14, 21.

dipimpin Raja Jayakatwang. Raden Wijaya mengambil alih tahta Singasari dengan cara menghancurkan pula balatentara dan armada Kaisar Kubilai Khan. Armada Mongolia tersebut berhasil diusir dari perairan pantai Utara Jawa Timur. Sejumlah prajurit yang tidak sempat melarikan diri kemudian tinggal menetap di kawasan tersebut.<sup>43</sup> Mereka inilah yang juga menyebarkan teknologi orang Tionghoa misalnya dalam membuat kapal dan pertanian di Kerajaan Majapahit.

Pada abad berikutnya, para pedagang Tionghoa tidak dapat kembali ke negerinya karena aturan Dinasti Ming yang melarang pengusaha swasta berdagang ke luar negeri Cina. Pedagang pemerintah Ming waktu itu mengambil alih jaringan dagang rempah-rempah di Asia Tenggara, terutama di Jawa. Para pedagang Tionghoa swasta ini kemudian menetap di pantai Utara Jawa. Mereka berperan juga sebagai perantara antara pedagang pemerintah Ming yang menguasai pelabuhan-pelabuhan di pantai Selatan Cina dengan kerajaan di Jawa. Dengan begitu, mereka memelihara jaringan dagang Cina di Nusantara.

Di kemudian hari, Kekaisaran Dinasti Ming menuntut adanya perwakilan resmi untuk perdagangan dan urusan diplomatik dengan kerajaan-kerajaan di Asia Tenggara. Untuk mewujudkan agenda politik ini, Kekaisaran mengirimkan armada laut ke Asia Tenggara pada abad kelimabelas. Armada yang mengemban misi diplomatik ini dipimpin oleh Laksamana Zheng He. Laksamana Zheng He, selaku duta besar Kekaisaran Ming memimpin armada ini dari 1405 sampai 1432/3. Misi yang dipimpinnya berhasil mengamankan selat Malaka dan kerajaan Malaka dari gangguan perompak. Dengan demikian jaringan perdagangan Cina tetap dapat berlangsung.<sup>44</sup>

Sementara itu, menurut *Malay Annals*, Catatan Tahunan Melayu, misi diplomatik Zheng He dikaitkan juga dengan penyebaran Islam di Nusantara, melalui perdagangan. Beberapa anggota misi tersebut memutuskan menetap di Nusantara dan kemudian membangun komunitas orang Tionghoa di kota-kota Pantai utara Jawa pada abad keenambelas. Kota-kota itu seperti Cirebon, Semarang, Demak, dan Ampel.<sup>45</sup> Komunitas Orang Tionghoa ini kemudian memiliki pekerjaan dan keahlian seperti pedagang, pelaut, pedagang besar, pemilik galangan kapal dan jasa pengiriman barang melalui laut. Catatan Tahunan Melayu juga merekam peperangan antara komunitas Tionghoa di Pantai Utara Jawa Tengah dengan kerajaan-kerajaan Jawa di pedalaman. Banyak pedagang Tionghoa yang menikah dengan penduduk lokal dan juga menggunakan bahasa lokal dan mengikuti atau menjalankan tradisi lokal. Beberapa keturunan Tionghoa Jawa yang berasal dari wilayah pantai ini menjadi figur ternama seperti beberapa Wali dari sembilan wali penyebar agama Islam di Jawa (Wali Songo) pada abad keenambelas.<sup>46</sup>

Penting juga dicatat bahwa komunitas-komunitas pedagang Tionghoa inilah yang menjaga jaringan perdagangan Cina di Asia Tenggara. Peran mereka sampai harus dipertimbangkan VOC dan pemerintah Hindia Belanda, ketika perdagangan rempah-rempah dan hasil bumi lainnya antar kepulauan di Nusantara melemah akibat praktik monopoli yang dijalankan. Singkatnya, pada masa sebelum kolonisasi Nusantara oleh bangsa-bangsa Eropa berlangsung, sudah terjadi kontak dan proses integrasi orang-orang Tionghoa di kepulauan Nusantara. Kehadiran dan peran mereka memang berada dalam bidang perdagangan,

---

<sup>43</sup> Lih. Brown 2003:25-26.

<sup>44</sup> Lih. Ricklefs 2001:23; Brown 2003:27-28, 30.

<sup>45</sup> de Graaf et al. 1984.

<sup>46</sup> Brown 2003:34.

keagamaan, dan pertukangan. Perkawinan orang Tionghoa dengan penduduk lokal telah membantu proses integrasi antar identitas suku terjadi di Nusantara. Bukan berarti tiada konflik yang berujung kekerasan pada masa ini. Catatan Tahunan Melayu mengindikasikan pertikaian antara komunitas Tionghoa di Jawa dengan para bangsawan atau raja di Jawa. Konflik itu menunjukkan persaingan kepentingan terjadi pada level elit. Pada level akar rumput memang tak dicatat adanya konflik antar identitas yang berujung pada kekerasan masal. Pada masa ini, dapat dicatat bahwa tidak direkam data sejarah tentang praktik kekerasan yang bersifat non-fisikal, atau yang menghantui aspek psikologis dan sosial seperti diskriminasi, penindasan karena perbedaan identitas suku. Baru pada masa berikutnya, ketika kolonisasi Nusantara mendapatkan bentuknya yang kuat mencengkram, praktik kekerasan yang bernuansa politis dan kultural terjadi.

### **2.1.b. Migrasi Orang Tionghoa pada masa Kolonisasi Nusantara sampai akhir abad kesembilanbelas.**

Sejarah kolonisasi Nusantara dimulai dengan kedatangan orang Eropa pada abad keenambelas. Armada Portugis mengawali ekspedisi Orang Eropa ke Asia melalui laut. Tujuan mereka adalah mencari tempat penghasil rempah-rempah di Asia dan membangun monopoli dagang rempah-rempah di kawasan tersebut. Armada Portugis pertama kali mendarat di Semenanjung Malaysia (sekarang peninggalan itu dapat dilihat di negara bagian Melaka, Malaysia). Dari semenanjung Malaysia, armada tersebut melanjutkan ekspedisi dan mencoba menguasai Maluku sebagai tempat penghasil rempah-rempah ternama saat itu.

Armada Inggris (1595) dan Belanda kemudian menyusul Portugis untuk datang ke Asia, guna mencari rempah-rempah dan menguasai perdagangannya. Armada Belanda dipimpin oleh Komandan Cornelis de Houtman mendarat di Banten tahun 1596. Banten saat itu menjadi pelabuhan utama untuk perdagangan pala. Setelah Armada tersebut kembali ke Belanda, pada tahun 1597, ekspedisi lainnya dikirimkan dan serikat dagang dibentuk untuk melaksanakan penguasaan perdagangan pala. Serikat dagang itu dikenal dengan nama VOC atau *Vereenigde Oost-Indische Compagnie*, atau Persekutuan Dagang Hindia Timur. Serikat dagang ini terdiri atas enam kamar dagang yang ada di Belanda kala itu dan secara resmi disahkan pada tahun 1602.

Setelah serangkaian pertikaian untuk menguasai perdagangan rempah-rempah terjadi, VOC mendirikan markas utama, pelabuhan, galangan kapal, gudang-gudang di Batavia. Kemudian Voc berhasil memonopoli perdagangan rempah-rempah dengan cara merebut jalur perdagangan itu dari pedagang Melayu, Jawa, India, Portugis dan Inggris. Setelah juga berhasil membuat perjanjian dagang yang monopolistis dengan kerajaan-kerajaan lokal di pulau-pulau besar Nusantara, VOC mengamankan jalur perdagangan rempah tersebut pada abad ke-17. Namun, pencapaian itu ditebus dengan periode konflik dan perang berkepanjangan melawan pedagang Asia, kerajaan-kerajaan lokal dan bangsa-bangsa Eropa lainnya. Monopoli perdagangan rempah ini telah menghilangkan sedikit-demi sedikit hubungan dagang antar-pulau dan antar-kawasan di Asia Tenggara bahkan Asia. Padahal sebelumnya jalur ini demikian aktif dan dinamik.<sup>47</sup>

Sementara VOC berupaya menguasai perdagangan rempah-rempah, para pedagang Tionghoa tetap berupaya menjaga pasar dan jaringan perdagangan mereka sendiri. Komoditi

---

<sup>47</sup> Bdk. Brown 2003:53 – 55.

perdagangan yang masih dipelihara adalah pala dan bunganya, cengkeh, dan kain.<sup>48</sup> VOC menyadari upaya monopoli mereka tidak akan berhasil jika mereka tidak memperhitungkan jaringan perdagangan Cina ini dan melibatkan orang-orang Tionghoa dalam perdagangan monopolistik itu. Karena itu, pula VOC mendatangkan banyak pekerja perkebunan dari daratan Cina setelah Banten dianeksasi VOC pada tahun 1683. Para pekerja migran dari daratan Cina ini kemudian dikirim ke Batavia. Mereka mengerjakan perkebunan tebu dan industri gula di sekitar Batavia. VOC kemudian memutuskan untuk mengumpulkan pekerja-pekerja Tionghoa ini dalam sebuah kawasan khusus, dan terpisah dari komunitas-komunitas lokal. Implementasi keputusan yang segregatif ini tentunya berbeda dengan pola migrasi Orang Tionghoa pada masa sebelumnya. Sebelum masa kolonisasi Nusantara, para pendatang Tionghoa ini tinggal ditengah-tengah komunitas lokal. Seperti sudah dijelaskan oleh Collin Brown pada bab pendahuluan, Orang-orang Tionghoa yang adalah pedagang, pembuat tembikar (*craftsman*), seniman, dan tabib yang datang sebelum masa kolonisasi Nusantara berintegrasi dengan budaya lokal dan tidak dibedakan (atau membedakan diri) dari warga komunitas tersebut. Sedangkan pada masa kolonisasi Nusantara, VOC mempekerjakan orang Tionghoa selain sebagai buruh, juga sebagai penarik pajak dan penagih upeti-padi di wilayah yang dikuasai VOC, terutama di Jawa Barat dan Tengah.<sup>49</sup>

Pemukiman orang Tionghoa di Batavia kemudian meningkat secara tajam pada akhir abad ke 17. Para pendatang ini mempengaruhi perkembangan kota Batavia, seolah-olah Batavia adalah milik mereka.<sup>50</sup> Pertambahan pendatang Tionghoa yang makin lama makin besar ini menimbulkan kecurigaan baik dari komunitas Tionghoa maupun dari pemerintahan VOC. Sikap saling curiga ini memuncak pada akhir September 1740. Tersebar rumor kala itu bahwa pemerintah VOC akan mengusir seluruh pendatang Tionghoa yang ilegal dan tak tercatat. Lagipula, jumlah mereka di Batavia sudah melebihi batas yang ditentukan Pemerintah VOC. Sementara itu, VOC menemukan bukti bahwa pekerja dan pendatang Tionghoa ini akan memberontak melawan VOC. Pada 7 Oktober 1740 sepasukan orang Tionghoa yang tinggal di luar benteng Batavia bereaksi terhadap rumor tersebut dengan cara menyerang pemukiman Belanda lebih dahulu. Serangan ini membunuh beberapa orang Eropa. Pemerintah VOC takut penyerangan ini akan diikuti pula oleh komunitas Tionghoa di dalam Batavia. Karena itu mereka mengirimkan pasukan dan paramiliter lokal untuk menyita senjata dari orang-orang Tionghoa di dalam benteng, pada 9 Oktober 1740. Penyitaan senjata itu berubah menjadi pertumpahan darah, bahkan pembunuhan massal orang-orang Tionghoa di dalam benteng. Selama tiga hari penyitaan senjata tersebut membunuh 10 ribu orang Tionghoa di dalam benteng. Pembunuhan massal ini adalah kekerasan massal pertama yang dilakukan terhadap orang Tionghoa di Indonesia.<sup>51</sup> Pembunuhan massal ini kemudian berlanjut dengan pemberontakan orang-orang Tionghoa di Jawa Tengah, yang dimotori para pelarian dari peristiwa pembunuhan massal di Batavia. Bersama penguasa lokal di Jawa Tengah,

---

<sup>48</sup> Bdk. Brown 2003:15.

<sup>49</sup> Brown 2003:61; Ricklefs 2001:117.

<sup>50</sup> Lih. data statistik dlm. Ricklefs 2001:119-120. Catatan sejarah itu menunjukkan sekitar 2500 Orang Tionghoa hidup dalam Benteng Batavia. Sedangkan 15000 orang Tionghoa lainnya hidup di luar dan di sekitar Benteng sampai 1740. Orang Tionghoa terus menerus pindah ke Batavia walaupun Pemerintah VOC sudah menetapkan kuota untuk imigran Tionghoa ini. Namun, pemerintah VOC yang koruplah yang menyebabkan Orang Tionghoa tetap dapat menetap di Batavia.

<sup>51</sup> Hembing Wijayakusuma 2005.

pemberontakan orang Tionghoa ini dikenal dengan nama Geger Pecinan. Perang yang terjadi dari 1740 sampai 1743 ini dianggap sangat mengancam kekuasaan VOC di Jawa.<sup>52</sup>

Setelah pemberontakan orang Tionghoa di Batavia dan Jawa Tengah berhasil dikalahkan, relasi antara pemerintah kolonial Belanda dengan pendatang Tionghoa secara perlahan membaik pada akhir abad ke-18. Pemerintahan VOC menerapkan peraturan yang mengharuskan setiap komunitas Tionghoa di Jawa diawasi dan dikendalikan oleh seorang petugas resmi yang diangkat pemerintah VOC dari kalangan komunitas Tionghoa. Pejabat resmi ini kemudian dikenal dengan istilah 'Kapitan'.<sup>53</sup> Seorang Kapitan Tionghoa waktu itu ialah figur yang dihormati karena kekayaannya dan terpelajar, tetap setia atau loyalk kepada pemerintahan VOC. Kapitan diangkat oleh Gubernur Jendral pemerintah kolonial Belanda di Nusantara. Mereka pula yang menerjemahkan hukum-hukum atau peraturan pemerintah Kolonial dari Bahasa Belanda ke bahasa Cina (mandarin?). Pengangkatan kapitan ini bersifat politis karena sebagai 'perantara', pejabat ini memberi pertimbangan kepada pemerintah, menyalurkan informasi kepada pemerintah, seringnya laporan konfidensial, sejenis laporan intelejen kepada pemerintah. Kapitan tidak dibayar oleh Pemerintah, karena itulah dia harus seorang yang kaya dan dihormati oleh komunitasnya. Kadangkala, Kapitan dijabat secara turun temurun dalam keluarga tersebut. Anak lelaki atau salah satu lelaki dari kekerabatan Kapitan kelak akan mengisi jabatan tersebut. Kapitan juga menikmati hak untuk membeli tanah dari penduduk lokal. Ini terjadi pada pemerintahan Gubernur Jendral Herman Daendels pada awal abad kesembilanbelas.

Jabatan ini dihapuskan pada abad keduapuluh karena pengaruh bangkitnya nasionalisme Cina pada abad tersebut dan pengaruh implementasi 'Politik Etis', 'kebijakan humanitarian' pemerintah Kolonial Hindia Belanda pada awal abad 20. Kebijakan Etis itu tidak setuju dengan praktik para pemimpin komunitas Tionghoa ini, yang memegang izin resmi pemerintah Kolonial Hindia Belanda untuk berdagang opium, menjadi agen gadai (yang diresmikan dengan kebijakan *pachtstelsel*<sup>54</sup>), penarik pajak, dan pemilik rumah Judi dan bordil. Jenis 'pekerjaan' tersebut dijalankan oleh keluarga Kapiten dan komunitasnya.

Sementara itu pada peride kedua abad kesembilanbelas, Pemerintah Kolonial Hindia Belanda merekrut pekerja baru dari daratan Cina untuk menggarap tambang timah di Bangka dan Belitung, dan tambang Emas di Kalimantan Barat. Di pulau-pulau lainnya, misalnya Jawa, pekerja baru dari Tiongkok ini juga direkrut untuk mengerjakan perkebunan tanaman komoditi

---

<sup>52</sup> Ricklefs 2001:120 – 122 (124); Brown 2003:61 – 62 (63); Darajadi 2013. Pemberontakan Orang Tionghoa pada 1740 ini melibatkan pasukan Jawa di bawah Patih Natakusuma, Perdana Menteri Pakubuwana II atau Raja Mataram Islam. Pelarian pemberontak Tionghoa bergabung dengan Pasukan Jawa untuk melawan VOC. Pemberontakan Orang Tionghoa ini juga dipandang sebagai kesempatan bagi Kerajaan Mataram Islam untuk mengusir VOC dari Pantai Utara Jawa, dan menghapus beban upeti yang opresif yang dipaksakan oleh VOC. Namun demikian, perlawanan tersebut dapat dikalahkan karena aliansi VOC dengan Cakraningrat IV, dari Madura Barat. Demikian juga, bangsawan Jawa lainnya yang pro-VOC turut mengirimkan pasukannya memperkuat Pasukan VOC di Pantai Utara Jawa. Perang aliansi Tionghoa- Jawa melawan VOC ini berakhir Desember 1742. Kekalahan pasukan aliansi Tionghoa-Jawa, ditambah dengan pemberontakan pangeran-pangeran Jawa terhadap Pakubuwana II dari 1746 - 1749, membuat Pakubuwana II menyerah total kepada VOC. Pemerintahan VOC kemudian membagi Mataram menjadi dua: Surakarta dan Yogyakarta melalui Perjanjian Gayanti pada 13 February 1755. Menurut Darajadi 2013 ini, perang Tionghoa-Jawa versus VOC ini berlangsung tiga tahun 1740-1743.

<sup>53</sup> Coppel 1976:22dst.

<sup>54</sup> Bdk. Kahin 1946:327.

yang dibuka karena kebijakan “Tanam Paksa” atau *cultuurstelsel*.<sup>55</sup> Kaum Tionghoa yang sudah menetap sebelumnya karena kebijakan ini juga berkesempatan untuk membuka industri yang mengerjakan bahan mentah hasil perkebunan tanaman komoditi ini menjadi bahan baku. Setelah kebijakan Tanam Paksa ini diganti dengan kebijakan yang membuka kesempatan pada pihak swasta untuk membuka dan mengusahakan perkebunan untuk kebutuhan ekspor, yang berlangsung sampai tiga dekade terakhir abad kesembilanbelas, orang-orang Tionghoa mendapat kesempatan untuk menyewa tanah dari penduduk lokal, yang difasilitasi oleh pejabat daerah seperti bupati atau lurah.<sup>56</sup> Pembukaan perkebunan dan industri swasta baru juga memberi keuntungan kepada usaha tradisional komunitas Tionghoa seperti pedagang kelontong, distributor opium, agen gadai, rumah judi, rumah penggilingan padi, gula, dan pemotongan kayu, kurir ekspor dan impor (khususnya di pantai utara Jawa).

Walaupun komunitas Tionghoa menikmati keuntungan dari kebijakan politik Pemerintah Hindia Belanda yang eksploitatif, orang-orang Tionghoa tidak boleh berpindah-pindah tempat tinggal dengan mudah. Bahkan mereka harus menunjukkan surat jalan dan kartu identitas jika mereka ingin bepergian keluar dari kawasan khusus atau pecinan. Pemerintah Kolonial hanya memberi keleluasaan bergerak bagi para Kapitan. Komunitas Tionghoa juga tidak dapat menetap di desa-desa pedalaman dan tidak boleh membeli tanah dari petani lokal (sebagai akibat dari penetapan Hukum Agraria 1870). Karena itulah, komunitas Tionghoa kemudian menetap di kota-kota pelabuhan atau pantai di pulau-pulau Nusantara. Mereka juga harus tinggal di Pecinan atau kota-Tionghoa. Larangan ini pula yang ditentang dan diperjuangkan oleh komunitas Tionghoa untuk dihapus pada abad kesembilanbelas.<sup>57</sup>

Pada level suprastruktur, Pemerintah Hindia Belanda pada awal abad kesembilanbelas mengeluarkan peraturan kependudukan yang berbasis klasifikasi rasial.<sup>58</sup> Regulasi 1815 tentang kependudukan ini membagi tiga kelompok, yakni pegawai dan pejabat Belanda, orang-

---

<sup>55</sup> Ricklefs 2001:156dst. Bdk. Brown 2003: 83dst. Sistem Tanam Paksa atau *cultuurstelsel* diputuskan berdasarkan gagasan Johannes van Den Bosch, Gubernur Jendral Hindia Belanda 1830-1833 untuk mengganti sistem pajak tanah yang telah lama diterapkan di pedesaan, terutama di Jawa. Sebagai ganti menyerahkan sejumlah beras sebagai pembayaran sewa tanah, van Den Bosch mengusulkan agar seperlima dari luas tanah, yang tadinya ditanami padi untuk pembayaran sewa lahan, diubah menjadi lahan perkebunan kopi, tebu, indigo (tanaman obat), teh, kayu manis, sutra atau cochineal. Tujuan dari kebijakan ini ialah menyediakan hasil bumi yang laku diekspor ke Pasar Eropa. Komoditas perkebunan ini dikirim ke Belanda, dan nyatanya mampu memperbaiki dan mengembangkan perekonomian Belanda pada abad ke-19. Penduduk desa dalam kacamata kebijakan ini menjadi buruh di tanahnya sendiri dan dibayar rendah. Praktik ini menyebabkan bencana kelaparan karena kekurangan padi dan pengalihan lahan padi secara besar-besaran menjadi perkebunan. Pelaksanaan Tanam Paksa ini pun menindas para penduduk desa di Jawa. Walaupun dicatat pula bahwa pelaku penindasan tersebut adalah para pemimpin lokal, bangsawan dan tuan tanah setempat (seperti diceritakan secara fiktif oleh Multatuli), proyek Tanam Paksa mensahkan sistem eksploitasi, pemerasan dan penindasan. Sistem tersebut juga berbuntut bencana kelaparan dan kemiskinan struktural di Jawa. Sistem Tanam Paksa berakhir pada 1867 setelah Partai Liberal Belanda berhasil memenangkan kursi di Parlemen Belanda. Partai Liberal Belanda menganggap Sistem Tanam Paksa sebagai bentuk kapitalisme negara yang mengakibatkan kesengsaraan bagi Orang Jawa. Partai tersebut mengganti sistem kapitalisme negara ini dengan program privatisasi bagi pengusaha dan industri (Belanda dan Eropa).

<sup>56</sup> Brown 2003:89; Bdk. Lasker 1946:164f

<sup>57</sup> Brown 2003:90; bdk. Coppel 1976:24 Pembatasan tersebut dibatalkan pada abad berikutnya setelah Orang Tionghoa diberi peluang untuk berpindah dari satu daerah ke daerah lainnya (dari Jawa Barat ke Jawa Tengah, misalnya). Pembatalan pembatasan perpindahan tersebut membuka akses Orang Tionghoa untuk bekerjasama dengan prosdusen dan konsumen setempat.

<sup>58</sup> Penjelasan tentang aturan-aturan kewarganegaraan pada abad ke-19 lih. Hendrawinata 2008:57 – 59.

orang Bebas dan budak. Kebanyakan orang Tionghoa masuk ke dalam kelompok budak karena sebagian besar didatangkan dari daratan Tiongkok untuk bekerja sebagai kuli. Pada tahun 1848 dikeluarkan regulasi untuk mengatur status hukum warga negara Hindia Belanda. Status hukum warga negara Hindia Belanda dibagi menjadi dua golongan: Kebangsaan Eropa dengan iman Kristen, kebangsaan non-Eropa dengan iman non-kristen. Kelompok komunitas Tionghoa lagi-lagi masuk dan disamakan dengan komunitas lokal, atau kaum bumi putra. Berikutnya peraturan baru dikeluarkan yaitu *Regering Reglement* Artikel no. 109, pada tahun 1854(5). Aturan ini mengganti aturan tahun 1848. Peraturan baru ini mencantumkan kategori “Kristen Pribumi” yang mencakup kaum bumi putra dan Tionghoa Kristen, walaupun mereka tetap masuk dalam kategori non-Eropa (termasuk orang Arab, India dan Tionghoa non-kristen).

Undang-undang kewarganegaraan yang sangat berpengaruh adalah Aturan Negara Hindia Belanda no. 163, yang dikeluarkan 2 September 1854. Dalam NED S. 154-2, S 1855-2 jo. 1 tetap dicantumkan kebijakan segregatif untuk warga negara Hindia Belanda. Warga Negara Hindia Belanda dibagi menjadi tiga kelompok: Orang Eropa, Orang Asing Timur (Tionghoa, India dan Arab, dan Orang Pribumi.<sup>59</sup> Walaupun dikelompokkan sendiri, kenyataannya orang Tionghoa tetap masuk dalam kategori “pribumi” atau non-Eropa karena mereka tetap harus ke pengadilan pribumi untuk menyelesaikan masalah hukum mereka.<sup>60</sup> Orang Tionghoa berupaya untuk menolak peraturan ini. Mereka tetap berusaha untuk menjadi bagian dari kelas penguasa, Bangsa Eropa, dan menikmati privilese hukum atau hak-hak istimewa sebagai bagian dari penguasa.

Hukum Agraria pemerintah Hindia Belanda tahun 1870 mengikuti implementasi kebijakan liberal di Belanda. Undang-undang yang liberal ini melarang orang Tionghoa membeli dan memiliki tanah, terutama karena Kaum Tionghoa ini berniat menanamkan modal mereka dengan cara membuka perkebunan. Kepemilikan tanah menurut undang-undang ini menjadi bagian para bumi putra, yang dalam hal ini tentu saja para penguasa atau pejabat dan aristokrat lokal. Dengan begitu, kaum Tionghoa tidak berhak memiliki tanah sebagai harta pribadi. Padahal mereka telah diizinkan memiliki tanah sebagai hak pribadi tersebut pada masa pemerintahan Dandaels pada awal abad kesembilanbelas.

Pada dekade akhir abad kesembilanbelas, Pemerintah Hindia Belanda menghentikan sistem pendapatan negara yang berasal dari penarikan pajak, penjualan opium (dihapuskan 1894), tempat perjudian yang dilakukan oleh pedagang Tionghoa. Walaupun sistem pendapatan tersebut menguntungkan Pemerintah Hindia Belanda, peran yang dilakukan Orang Tionghoa ini tetap harus dihapus. Kebijakan ini mengurangi pengaruh orang Tionghoa di desa-desa dan pedalaman. Mereka tidak lagi menguasai perekonomian desa dengan jaringan dagangnya. Di satu pihak mereka tidak lagi menjadi agen perantara dari bisnis eksploitatif pemerintah Hindia Belanda. Pemutusan hubungan ini berakibat pada berhentinya usaha mata pencaharian mereka, dan penghasilan yang ditarik dari desa dan daerah pedalaman ikut juga berhenti. Di lain pihak, ‘pemutusan bisnis sepihak’ oleh Pemerintah Hindia Belanda ternyata membuka peluang bagi Orang Tionghoa untuk membuka jaringan perdagangan dengan

---

<sup>59</sup> Brown 2003:110. Klasifikasi warganegara tersebut dalam beberapa hal masih mempengaruhi cara pandang Orang Indonesia modern. Walaupun secara legal klasifikasi itu sudah dihapus, stereotipe yang lahir dari kategorisasi tersebut masih relatif kuat mempengaruhi relasi antar identitas etnik. Orang Tionghoa ‘tetap’ dipandang orang asing yang menduduki kelas sosial khusus dan loyal pada rezim penguasa. Mereka selalu dihadapkan berlawan-lawanan atau vis-à-vis terhadap penduduk setempat.

<sup>60</sup> Coppel 1976:24 – 25.

produsen lokal seperti batik, tembakau, rokok kretek, rotan, batu bata, perabotan rumah tangga, keramik, peternakan, dan lainnya.<sup>61</sup>

Jaringan dagang dengan produsen lokal (pribumi) ini dikenal dengan nama *kongsi*. Jaringan perdagangan tersebut tidak bersifat saling menguntungkan. Pedagang Tionghoa mendapatkan keuntungan yang lebih dari jaringan ini. Pada abad selanjutnya, abad ke-19, banyak jaringan kongsi, terutama batik dan cengkeh berhenti atau dibubarkan karena perlawanan dan konflik antara produsen pribumi dengan pengusaha Tionghoa.<sup>62</sup>

Jika dapat disarikan, selama abad kedelapanbelas sampai sembilanbelas, setelah pemerintah Hindia Belanda berhasil mengukuhkan kekuasaan monopolistik dan kolonial atas Nusantara, Orang-orang Tionghoa mengalami baik kondisi menguntungkan maupun merugikan. Kedua kondisi ini berkaitan dengan posisi sebagai 'agen perantara ekonomi' (*economic middleman*) yang berfungsi 'mengeksplorasi hasil bumi di Nusantara' dan 'memeras' potensi ekonomi masyarakat lokal. Bentuk usaha yang dijadikan 'perantara ekonomi' adalah pedagang kelontong, penggilingan padi, penarik pajak, agen penggadaian, penjual opium, rumah judi dan lokalisasi. Dalam hal ini, para pengusaha Tionghoa tersebut 'melayani' pemasukan keuangan pemerintah kolonial. Peran tersebut membawa keuntungan sejauh mereka dapat bekerja sebagai buruh tambang atau perkebunan, dan mendapatkan nafkah dari usaha eksploitatif itu. Sedangkan kondisi yang merugikan lebih dialami dalam bentuk eksploitasi, diskriminasi dari politik adu-domba penguasa kolonial. Jaringan dagang kaum Tionghoa pada zaman ini telah dimanipulasi oleh pemerintah kolonial sedemikian rupa sehingga mereka menjadi 'tameng hidup' untuk pemerintah kolonial. Kondisi ini juga menyiratkan bahwa Orang Tionghoa pun dieksploitasi untuk kepentingan dan keuntungan ekonomi pemerintah Kolonial.<sup>63</sup> Selain itu, orang Tionghoa tetap mengalami diskriminasi sebagai agen perantara ekonomi. Mereka tetap termasuk kelas non-Eropa yang terbatas hak-haknya. Mereka memang hanya boleh tinggal di sekitar perkebunan, pertambangan dan perkotaan di pantai-pantai di Nusantara. Mereka tidak boleh keluar dari kawasan khusus itu dengan bebas. Kondisi ini makin bernuansa konflik dan kekerasan karena mereka diadu dengan pihak bumi putra, penduduk setempat yang dieksploitasi secara menyeluruh dan sistematis, bukan oleh Orang Tionghoa tetapi oleh Pemerintah Kolonial. Buntutnya ialah sikap permusuhan dari kedua kelompok yang dieksploitasi. Berbagai macam labelisasi dan stigma sosial dikenakan oleh kedua kelompok yang diperas ini. Relasi eksploitatif di antara kaum bumi putra, orang Tionghoa dan pemerintah kolonial bisa digambarkan dengan hubungan antara pohon, kutu daun dan semut. Kaum pribumi adalah pohon yang dihisap daunnya oleh kutu daun, orang Tionghoa. Kutu daun sendiri mengeluarkan sari yang disukai oleh semut atau pemerintah kolonial sebagai eksploitor terakhir. Semut-semut akan memindahkan kutu daun dan melokalisasi posisi mereka. Kutu daun tidak bisa bergerak seenaknya dan dikendalikan oleh semut.

Perlawanan dari komunitas Tionghoa di kedua abad ini bukannya tidak ada. Pemberontakan 1740 yang diikuti dengan Koalisi Tionghoa- Jawa melawan VOC 1740 – 1743 di Jawa Tengah menjadi tanda Orang Tionghoa tidak sepenuhnya patuh pada pemerintah Kolonial.<sup>64</sup> Perlawanan lainnya berkaitan dengan penolakan pemberian status hukum Orang

---

<sup>61</sup> Lasker 1946:164; Ricklefs 2001:163; Brown 2003:90; Purdey 2006:5.

<sup>62</sup> Purdey 2002:5.

<sup>63</sup> Bdk. Lasker 1946:165; Lombard 1990/2005, vol. 1 & 2.

<sup>64</sup> Lih Daradjadi 2013:xxv-xxvi

Tionghoa sebagai warga Hindia Belanda. Orang Tionghoa menuntut agar status hukum mereka sama dengan orang Eropa. Tujuannya ialah kesetaraan hak dan kewajiban. Di satu pihak usaha ini bisa dianggap oportunistik karena mereka ingin menikmati hak sebagai penguasa. Di lain pihak, usaha ini adalah perlawanan dari kekerasan struktural dalam bentuk diskriminasi berdasarkan ras. Kekerasan struktural ini menempatkan ras yang lebih rendah sebagai sasaran atau objek eksploitasi, penindasan atau bahkan penghilangan (eliminasi).

Perjuangan kesetaraan hukum tersebut sebenarnya bisa membuka peluang untuk persamaan hak bagi semua warga Hindia Belanda. Terlebih lagi, upaya perjuangan ini mau mengatasi substansi sikap bermusuhan di antara kelompok-kelompok yang dieksploitasi. Artinya pemerintah kolonial 'berhasil' membuat 'sesama korban' saling berhadapan-hadapan sebagai musuh. Mereka dikondisikan untuk 'saling menghancurkan'. Padahal sejarah panjang interaksi antar-suku, dalam hal ini kaum Tionghoa dan bumi putra di Nusantara, melalui perdagangan dalam jaringan dagang Asia berlangsung relatif seimbang dan 'saling menguntungkan'. Sedangkan, pemerintah kolonial berhasil menciptakan relasi eksploitatif dan menindas di antara korban-korban yang dieksploitasi secara berjenjang. 'Sikap bermusuhan dan antipati' inilah yang berlanjut sampai abad keduapuluh, bahkan sampai hari-hari ini.

### **2.1.c. Keberadaan dan Peran Orang Tionghoa di Nusantara pada abad keduapuluh sampai awal abad keduapuluh satu.**

Kehadiran Kaum Tionghoa Indonesia dan perannya di Nusantara semakin dinamis di abad keduapuluh sampai sekarang. Dalam masa ini kehadiran mereka dapat dibagi menjadi paling tidak empat kelompok.<sup>65</sup> Mereka adalah:

- a. Kelompok Nasionalis Tiongkok
- b. Kelompok loyalis pada pemerintahan yang kolonial Hindia Belanda. Kelompok ini kemudian berkembang menjadi gerakan integrasi Orang Tionghoa Indonesia di tengah suku-suku bangsa di Nusantara.
- c. Kelompok yang pro-kemerdekaan Indonesia, kemudian loyal kepada NKRI. Kelompok ini kemudian mengusung gerakan asimilasi atau meleburnya orang Tionghoa dengan komunitas lokal.
- d. Inisiatif perorangan yang mengusahakan asimilasi ke dalam budaya dan agama penduduk lokal. Inisiatif perorangan ini tidak mewakili gerakan asimilasi Orang Tionghoa Indonesia sebagai sebuah komunitas.
- e. Generasi muda Indonesia Tionghoa pasca Orde Baru sampai dekade awal abad ke-21.

---

<sup>65</sup> Pembagian kelompok Orang Tionghoa ini mengambil inspirasi dari Coppel 1976:20 – 21. Coppel membagi 6 pola kecenderungan politik dan aksi Orang Tionghoa dalam sejarah. Tujuan kategorisasi ini ialah menolak argumentasi yang menyatakan sikap pasif dan 'menurut' Orang Tionghoa di bidang politik—sikap yang menjadi stereotipe Orang Tionghoa bukanlah 'safe player' dalam politik dengan tujuan menjaga kepentingan bisnis mereka. Pola tersebut juga menampilkan pergerakan politik Orang Tionghoa dalam bentuk perlawanan atau respon kritis terhadap agenda eksploitatif rezim penguasa. Sekaligus pula, kategorisasi kelompok Tionghoa ini menunjukkan pluralitas perjuangan politis dan penentuan diri Orang Tionghoa sebagai kelompok. Heterogenitas Orang Tionghoa ini tentu saja mencakup konflik internal di antara mereka sendiri sebagai sebuah komunitas etnik. Bdk. Gung-Wu 1993:940 – 948; van den Bosch 1947:80-95.

### 2.1.c.a. Kelompok pro-nasionalisme Tiongkok

Kelompok ini dalam abad kedua puluh merepresentasi perjuangan untuk pengakuan komunitas Tionghoa Indonesia di Nusantara. Menurut kelompok ini, komunitas Tionghoa Indonesia adalah bagian tak terpisahkan dari sesama mereka di Daratan Cina. Ikatan dengan leluhur dan tradisi membuat pandangan ini menjadi alasan yang kuat mengapa keterkaitan itu harus dipertahankan. Selain itu, pandangan nasionalistik Tiongkok ini didukung pula oleh Kekaisaran Manchu (sampai 1911) dan selanjutnya oleh Pemerintah Republik Tiongkok (sampai 1949) dan Republik Rakyat Cina (sejak 1949 sampai sekarang). Kebangkitan kesadaran diri sebagai orang Tionghoa menjadi awal yang penting bagi orang Tionghoa di perantauan (Overseas Chinese). Kesadaran ini menampilkan juga gerakan resistensi terhadap dominasi kolonialistik bangsa Eropa, terutama di Asia. Gerakan nasionalisme Tiongkok memang mendukung kemerdekaan daratan Cina dari imperialisme Barat. Revolusi nasionalisme Tiongkok yang dikobarkan dr. Sun Yat Sen tahun 1911 berbuah mendirikan Republik Tiongkok tahun 1912. Republik Tiongkok mengakhiri kekuasaan Dinasti Manchu yang dianggap lemah terhadap upaya kooptasi Bangsa-bangsa Eropa di Daratan Cina.

Gerakan nasionalisme Tiongkok di Nusantara pada abad kedua puluh ini tidak hanya bersifat politis, tetapi juga bernuansa kultural yang kental, dan tentunya mencakup bidang sosial dan ekonomi. Agenda kelompok nasionalis ini ialah melindungi dan menegaskan identitas Orang Tionghoa di Indonesia dengan atau tanpa intervensi kaum nasionalis dari Tiongkok. Agenda kebudayaan mereka berupaya memelihara identitas diri melalui pendidikan, penyelenggaraan kelompok baca dan diskusi, pengajaran Konfusianisme, penyelenggaraan upacara ritual dan perayaan tradisi lainnya secara rutin setiap tahun. Termasuk pula program untuk 'Tionghoanisasi' kaum peranakan Tionghoa di Nusantara. Agenda tersebut semakin jelas dengan pendirian organisasi THHK (Tiong Hoa Hwe Koan) yang fungsinya mendukung ideal Pan-Tiongkok melalui program pendidikan bagi Orang Tionghoa. Organisasi ini membuka sekolah-sekolah berbahasa mandarin sebagai medium pengajaran dan pendidikan. Kaum nasionalis juga mendirikan kelompok diskusi dan membaca *Soe Po Sia*, yang bertugas menyebarkan gagasan nasionalisme Tiongkok dan mendorong anggotanya untuk memusuhi Dinasti Manchu dan membela gerakan Sun Yat Sen. Kelompok baca ini sendiri didukung penuh oleh dr. Sun Yat Sen ketika beliau mengunjungi Nusantara pada tahun 1911.

Di bidang ekonomi, gerakan nasionalisme ini mendirikan Kamar Dagang untuk menguatkan jaringan perdagangan antara Tionghoa Perantauan dengan saudara-saudaranya di daratan Cina. Tentu saja, perdagangan ini menyokong gerakan nasionalisme ini.<sup>66</sup> Upaya lain diseminasi nasionalisme Tiongkok dilakukan melalui publikasi surat kabar dalam dua bahasa: Melayu dan Mandarin. Salah satu Surat Kabar yang ternama ialah *Sin Po*. Penerbitan dua bahasa itu bertujuan untuk program 'Tionghoanisasi' kaum peranakan. Dengan cara ini, Kelompok Totok berupaya menarik sebanyak-banyaknya kaum Tionghoa Peranakan agar mereka terlibat juga dalam gerakan Tionghoa Perantauan untuk mengusahakan kemerdekaan bagi tanah air mereka, dan untuk mendukung status kewarganegaraan yang independen di Nusantara. Untuk tujuan terakhir ini, kelompok nasionalisme Tiongkok memang mengusahakan agar kaum Tionghoa dipersamakan kedudukannya dengan kelompok Eropa. Mereka tidak ingin status hukum mereka digolongkan sebagai subjek hukum kolonial. Mereka menganggap status mereka bukanlah sebagai 'rakyat jajahan'.

---

<sup>66</sup> Coppel 1976:25 – 26.

Gerakan nasionalisme Tiongkok dari daratan Cina mendukung gerakan Nasionalisme kaum Tionghoa Perantauan dengan cara membuka perwakilan diplomatik di negara-negara tempat tinggal kaum Perantauan. Kekaisaran Dinasti Manchu dan penerusnya (Republik Tiongkok dan Republik Rakyat Cina) mendirikan kantor-kantor konsulat di Medan (untuk daerah Sumatra), Pontianak (untuk Kalimantan), Makasar (untuk Sulawesi), dan di kota-kota besar di Jawa. Kantor-kantor Konsulat ini dibuka sejak zaman Pemerintahan Hindia Belanda, kemudian dilanjutkan di era Republik Indonesia, sampai awal berkuasanya Orde Baru. Konsulat itu pula berfungsi sebagai perwakilan dagang Pemerintah Tiongkok di Nusantara (dan negara-negara lainnya). Melalui kuasa diplomatik tersebut, penguasa Tiongkok, baik Kekaisaran maupun Republik mengupayakan juga keterikatan para Tionghoa Perantau dengan 'tanah air'nya dengan cara menuntut supaya semua orang Tionghoa di Perantauan mendapatkan kewarganegaraan Tiongkok. Tuntutan ini adalah bagian dari Hukum Kewarganegaraan Kekaisaran Manchu tahun 1909. Dengan begitu, seorang Tionghoa perantauan akan memiliki kewarganegaraan ganda: di satu pihak dia adalah warga negara negeri perantauannya, di lain pihak dia adalah warga negara Tiongkok. Dalam hal ini, penguasa Tiongkok menetapkan hukum kewarganegaraan berdasarkan prinsip *ius sanguinis*. Tentu saja upaya ini dianggap bermasalah oleh pemerintah setempat. Pemerintah Kolonial Hindia Belanda menolak upaya ini karena prinsip kewarganegaraan yang digunakan berbeda: *ius soli*. Berdasarkan prinsip itu semua orang yang lahir di kawasan Nusantara berkewarganegaraan Hindia Belanda. Prinsip *ius sanguinis* juga bermasalah bagi pemerintahan Republik Indonesia, sejak masa Revolusi Kemerdekaan, dilanjutkan dengan masa Orde Lama dan Masa Orde Baru. Masalah kependudukan orang Tionghoa ini dikenal dengan "Masalah dwikewarganegaraan bagi Orang Tionghoa".<sup>67</sup> Pemerintahan Ir. Soekarno dan Pemerintah Republik Rakyat Cina pernah berupaya menyelesaikan masalah dwikewarganegaraan ini di tahun 1962. Sejak tahun itu, Orang Tionghoa yang ada di Nusantara diharuskan memilih: tetap menjadi warga negara Indonesia, atau memilih kewarganegaraan Republik Rakyat Cina. Konsekuensinya, mereka yang memilih warga negara RRC diharuskan kembali ke tanah air mereka, melalui program repatriasi yang ditawarkan Pemerintah RRC.

Kelompok nasionalis Tiongkok umumnya didominasi oleh kelompok Tionghoa Totok, yang orientasi politik dan budayanya ialah berpartisipasi dalam gerakan revolusioner Tiongkok demi kemerdekaan Tiongkok dari kaum imperialis dan kolonial Eropa. Karena alasan ini, kelompok Tionghoa Totok ini tidak mengirimkan perwakilan mereka dalam *Volksraad* atau Dewan Perwakilan dalam Pemerintahan Kolonial Hindia Belanda. Mereka tetap berpegang pada pandangan bahwa Orang Tionghoa di Nusantara adalah kelompok independen yang menentukan afiliasi mereka dengan 'tanah air' yakni Republik Tiongkok, kemudian RRC. Sikap dan pandangan ini berhasil mendapat dukungan mayoritas dalam Kongres Tionghoa Perantauan di Semarang 1917. Dalam Kongres itu bahkan dinyatakan bahwa Orang Tionghoa

---

<sup>67</sup> Pemerintahan kolonial NEI membarui aturan kewarganegaraan pada tahun 1910 untuk Orang Tionghoa yang lahir di Hindia Belanda. Perundangan tersebut merespon tuntutan rezim penguasa Cina daratan waktu itu agar semua Orang Tionghoa tetap berkewarganegaraan Tiongkok. Pada tahun 1911 dibuat perjanjian antara konsulat Tiongkok dengan Pemerintah NEI tentang adaptasi tuntutan Penguasa Tiongkok untuk para Orang Tionghoa perantauan dengan hukum negeri tempat mereka tinggal. Perjanjian ini mengacu pada status sebagai warga negara Belanda bagi Orang Tionghoa yang menikah dengan penduduk setempat (warga jajahan Hindia Belanda), atau Orang Tionghoa yang lahir di Hindia Belanda, atau kaum peranakan. Perjanjian baru ini menghapus izin keluar atau surat jalan dari daerah pecinan Kaum Peranakan juga memperoleh pengakuan sebagai kelompok tersendiri, dan diperlakukan berbeda dari kelompok bumiputra di hadapan hukum dan pengadilan. Coppel 1976:27.

tidak menemukan alasan yang kuat mengapa mereka harus menjadi subjek hukum dari Pemerintahan Kolonial Hindia Belanda, dan karena itu pula alasan yang memadai mengapa mereka harus juga menjadi warga negara Hindia Belanda (bahkan kemudian menjadi warga negara RI).

Kelompok pro-nasionalisme Tiongkok juga menolak untuk mendukung gerakan kemerdekaan Indonesia atau gerakan yang menuntut status otonomi bagi suku-suku yang ada di Nusantara di bawah Pemerintahan Kolonial Hindia Belanda. Tentu saja agenda politik kelompok pro-nasionalisme Tiongkok ini berbeda dengan saingannya, yakni kaum Tionghoa Peranakan. Gerakan 'resinifikasi' atau 'Tionghoanisasi' kaum peranakan oleh kaum Totok rupanya tidak dapat menarik perhatian Kaum Tionghoa peranakan untuk mendukung gerakan nasionalisme Tiongkok. Malahan, kaum Tionghoa Peranakan di Nusantara memiliki agendanya sendiri untuk memperjuangkan persamaan status hukum dan kewarganegaraan dengan bangsa Eropa di Hindia Belanda.

Pemerintah Hindia Belanda tidak tinggal diam berhadapan dengan gerakan pro-nasionalisme Tiongkok ini. Pemerintah Kolonial juga memiliki agenda untuk memanipulasi penolakan kaum Tionghoa Peranakan terhadap agenda dan strategi politik dan budaya kaum Totok. Setelah menghapuskan Surat Jalan bagi Orang Tionghoa dan dihilangkannya sistem segregasi kawasan Pecinan, pemerintah Kolonial mengakomodasi aspirasi Orang Tionghoa untuk memiliki perwakilan di *Volksraad* pada tahun 1918. Agenda Pemerintah Kolonial lainnya ialah penerapan aturan yang mempersulit Orang Tionghoa yang pergi ke luar Hindia Belanda dan mau kembali ke Nusantara, terutama jika Orang Tionghoa itu pergi ke Daratan Cina untuk berdagang atau untuk pendidikan yang lebih tinggi dan mau kembali ke Jawa. Jika Orang Tionghoa merantau ke Belanda untuk pendidikan, kepulangan mereka ke Nusantara malah tidak dipersulit. Akibat peraturan ini, banyak Tionghoa totok dan peranakan yang tidak dapat kembali ke Nusantara setelah kunjungan mereka ke Daratan Cina berakhir. Berbagai pembatasan dan kebijakan strategis lainnya juga dipakai Pemerintah Kolonial untuk memecah belah Tionghoa Peranakan dan totok. Langkah ini dapat menggerogoti strategi kelompok pro-nasionalisme Tiongkok. Termasuk pula strategi adu domba pemerintah Kolonial ini mampu meredam agenda kelompok pro nasionalisme Tiongkok untuk menuntut posisi otonom atau istimewa sebagai warga negara Tiongkok di tengah-tengah komunitas lokal dan Eropa.<sup>68</sup>

Pada permulaan Pendudukan Jepang di Nusantara, agenda politik kelompok pro-nasionalisme Tiongkok tidak lagi mendapat dukungan kuat dari kaum peranakan. Bahkan bisa dikatakan, dukungan terhadap gerakan kelompok ini menghilang pada masa tersebut.

### **2.1.c.b. Kelompok Loyalis yang beraliran Integrasi**

Kebanyakan Kaum Tionghoa Peranakan berpandangan bahwa keterlibatan dalam agenda politik Penguasa Hindia Belanda dilakukan untuk kepentingan komunitas mereka di tengah-tengah masyarakat kolonial. Kelompok ini juga lebih memilih memelihara dan mengembangkan jaringan dagang Tionghoa di Jawa dan pulau-pulau Nusantara daripada berjuang agar jatidiri sebagai orang Tiongkok diakui sebagai sebuah identitas tersendiri dan memiliki hak-hak warga negara yang istimewa. Agenda dan strategi politik-budaya ini cenderung untuk mengompromikan identitas diri Ketionghoan dengan tuntutan atau kewajiban hukum sebagai warga-negara Hindia Belanda, yang ditetapkan oleh Pemerintah

---

<sup>68</sup> Untuk penjelasan lanjut tentang politik *divide et impera* lih. Coppel 1976:30 – 31.

Hindia Belanda. Kelompok ini cenderung pula menggunakan identitas sebagai 'warga Belanda', misalnya dengan berbahasa Belanda, mengadopsi gaya hidup Orang Belanda. Termasuk pula, mereka memeluk agama Kristen, dan berusaha mengikuti semua syarat menjadi warga negara Belanda. Dengan kata lain, menurut klasifikasi Gung-Wu, kelompok Tionghoa perantauan ini termasuk mereka yang tetap bersikap merendah dan menyesuaikan diri dengan tuntutan hukum sosial dan politik pemerintah Kolonial.<sup>69</sup>

Strategi politis tersebut justru dijalankan agar Kaum Tionghoa Peranakan ini tetap dapat menjaga Ketionghoan mereka. Mereka tetap merayakan dan hari-hari khusus dan ritual tradisi Tionghoa, mereka tetap mendorong agar anak-anak mereka juga masih menggunakan dialek Tionghoa mereka, selain Belanda, dan Melayu. Mereka memang cenderung mengirimkan anak-anak mereka untuk mendapatkan pendidikan model Barat di Belanda. Generasi muda ini kelak yang meneruskan jaringan dagang orang tuanya.

Politik Identitas Kaum Peranakan ini muncul dalam bentuk perwakilan komunitas Tionghoa Peranakan dalam Dewan Rakyat Hindia Belanda atau Volksraad di tahun 1927. Nominasi Pemerintah Hindia Belanda untuk kaum Peranakan ini memang strategi untuk menghambat berkembangnya nasionalisme Tiongkok. Sampai 1930, terdapat 5 wakil Kaum Peranakan di Volksraad. Tiga di antaranya adalah pegawai pemerintah Hindia Belanda. Reformasi di tubuh Volksraad justru memberi kesempatan bagi Orang Tionghoa untuk menentukan arah politik identitas mereka. Penentuan ini penting karena Komunitas ini tidak mendapatkan kepastian bahwa politik bumi putra akan menampung kepentingan kaum Tionghoa. Tahun 1928, penegasan identitas ini mengarah pada pembentukan partai politik, Chung Hua Hui (CHH atau Asosiasi Kaum Tionghoa). Partai menjadi partai pertama Kaum Tionghoa yang beraliran integrasionis. CHH terdiri atas tiga sub-kelompok. Pertama, kelompok yang terdiri atas politisi yang menduduki kursi di Volksraad yang telah berlangsung selama 10 tahun. Kedua kelompok para pebisnis yang menjalankan bisnis besar seperti 'Oei Tiong Ham Concern' di Semarang. Ketiga adalah kelompok kaum cendekiawan, terpelajar yang pendidikan menengah dan tingginya ditempuh di Belanda. Kebanyakan anggota CHH adalah mereka yang lahir di Nusantara. Dalam perkembangannya lebih lanjut, CHH juga merekrut kaum Totok dengan pertimbangan posisi politis kaum Tionghoa di Nusantara.

Walaupun CHH adalah partai berdasarkan ras, seperti Persatuan Indo-Eropa (Indo-Europeesch Verbond/IEV), dan dibentuk sesuai dengan kebijakan rasial yang segregatif dari Pemerintah Kolonial Belanda, CHH tetap memperjuangkan kesetaraan status hukum seperti orang Eropa yang menduduki hirarki sosial teratas dalam struktur masyarakat Kolonial di Nusantara. Jadi mereka tidak hanya ingin dianggap sebagai subjek hukum Belanda, tetapi juga lebih dari itu, kesamaan dalam kedudukan sebagai warga negara. Walaupun perjuangan ini tidak pernah berhasil, anggota CHH tetap loyal kepada pemerintah Kolonial dan tidak berpihak untuk mendukung tuntutan kaum bumi putra agar Nusantara merdeka<sup>70</sup>. Tentu saja politik identitas yang loyal dan beraliran integrasionis ini menjadi lawan politikus bumi putra dan kelompok pro-nasionalisme Tiongkok. Bagi dua kelompok lawan ini, pilihan sikap politik

---

<sup>69</sup> Lih. Gung-wu 1993

<sup>70</sup> CHH menolak Petisi Soetardjo yang diajukan oleh Soetardjo, politisi Jawa dan wakil di Volksraad tahun 1936. Petisi itu menuntut pemerintahan sendiri atas Nusantara oleh kaum Bumiputra. CHH bergabung dengan IEV dan wakil-wakil Belanda untuk mengusahakan kegagalan petisi, yang didukung penuh oleh seluruh politisi Bumiputra. Coppel 1976:33.

identitas ini lebih cenderung bersifat oportunistik, atau hanya demi kepentingan kaum peranakan saja, yakni tetap menjalankan jaringan perdagangan mereka.

Selama pendudukan Jepang di Nusantara 1942 – 1945, segala bentuk partai politik Kaum Tionghoa dibubarkan oleh penguasa militer Jepang. CHH dilarang dan politisi Tionghoa dipenjara dalam kamp-kamp tawanan Jepang. Didorong kepentingan yang sama, bertahan dalam suasana yang buruk, baik Kaum Totok maupun Peranakan membentuk sebuah federasi yang diberi nama Hua Ch'iao Tsung Hui (HCTH) setelah Juli 1942. Namun, asosiasi ini lebih memenuhi kepentingan pendudukan Jepang. Mereka ikut mengumpulkan dana untuk perang dan menjadi mata-mata untuk perwira-perwira Jepang. Dengan cara ini, HCTH dapat melindungi kaum Tionghoa: menyediakan bahan makanan untuk Kaum Tionghoa miskin dan memindahkan orang Tionghoa dari daerah yang tidak aman ke tempat yang layak huni. Banyak pemimpin Tionghoa yang dipenjara tidak setuju pada strategi ini, namun mereka pun tidak mencegah manuver dan strategi bertahan tersebut.

Berikutnya, selama periode Revolusi Kemerdekaan RI 1945 – 1949, kaum Tionghoa memang mengalami masa-masa sulit. Baik Totok maupun Peranakan, yang beraliran integrasi atau asimilasi, harus berhadapan dengan situasi sangat tidak menguntungkan. Mereka menderita pelecehan fisik, teror psikologis, pemerasan justru karena mereka dicurigai lebih berpihak kepada Pemerintah Hindia Belanda di Pengasingan atau NICA. Mereka hanya membiarkan harta benda mereka disita oleh milisi-milisi seolah-olah mereka harus membiayai perang kemerdekaan. Dalam periode ini, kekerasan massal terhadap orang Tionghoa kebanyakan terjadi di Jawa. Setelah pengakuan resmi Kemerdekaan Indonesia dinyatakan oleh Kerajaan Belanda 27 Desember 1949 dan peleburan RIS menjadi Republik Indonesia 17 Agustus 1950, Kaum Tionghoa masih menghadapi suasana tak menentu, mengingat di Daratan Tiongkok, partai nasionalis Tiongkok berhasil dikalahkan Partai Komunis Tiongkok (setelah perang saudara 1948-1949), dan Republik Tiongkok berubah menjadi Republik Rakyat Cina. Perubahan peta politik di Daratan Tiongkok ini mengharuskan kaum Tionghoa memilih: apakah mereka tetap berorientasi pada daratan Tiongkok atau menentukan nasib sendiri di tanah perantauan.

Kaum loyalis yang beraliran integrasionis memilih meneruskan upaya pengakuan kaum tionghoa sebagai etnis tersendiri di tengah etnis lainnya di Nusantara. Kelompok ini berpendapat bahwa Kaum Tionghoa Indonesia memiliki hak tersebut sebagai kelompok minoritas di Nusantara. Dengan demikian, mereka dapat melawan diskriminasi etnis di wilayah politik dan ekonomi. Mereka juga bersikeras mendapatkan pengakuan resmi bahwa mereka bukan lagi pendatang atau orang asing di Nusantara. Mereka menyadari adanya problem dwi kewarganegaraan karena klaim ius sanguinis dari Pemerintah RRC dan prinsip ius natalis yang dipegang oleh Pemerintah Republik Indonesia. Untuk menyelesaikan problem kehadiran kaum Tionghoa di Nusantara, kelompok integrasi memilih menggunakan partai politik. Mereka mendirikan Partai Tionghoa (PT), kemudian Partai Demokrat Tionghoa Indonesia (PDTI). Pada kenyataannya, perjuangan politik identitas ini tidak berjalan mulus mengingat posisi wakil kelompok integrasi di Parlemen juga minoritas. Walaupun mereka sudah mengusung sikap politik anti-diskriminasi rasial di parlemen dan di publik. Untuk mendukung perjuangan melalui parlemen, Kaum integrasionis juga mendirikan organisasi massa yang disebut *Badan Permusyawaratan kewarganegaraan Indonesia* atau BAPERKI pada tahun 1954. Ormas ini bertujuan mendapatkan dukungan penuh dari kaum Tionghoa di Nusantara dan kelompok bumiputra yang bersimpati pada perjuangan anti diskriminasi rasial. Dengan demikian,

kelompok Integrasionis mengupayakan agar isu anti diskriminasi ras tidak hanya bersifat politis, tetapi juga bersifat sosial dan menjadi perhatian publik Indonesia pada umumnya. Sebagian besar anggota BAPERKI adalah Tionghoa Peranakan, selebihnya tokoh-tokoh lokal dan beridentitas Asia lainnya. Organisasi ini ternyata mampu bernegosiasi dengan Pemerintah untuk menempatkan perwakilan kelompok minoritas di parlemen. Hasilnya BAPERKI memiliki perwakilan di Majelis Permusyawaratan Rakyat dan Konstituante, badan perwakilan yang bertugas menghasilkan undang-undang baru untuk NKRI setelah Pemilihan umum 1955.

Persoalan substansial yang berkaitan dengan kehadiran dan peran Tionghoa Indonesia ialah orientasi sosial budaya terhadap Republik. Persoalan yang bisa dikatakan 'klasik' berkaitan dengan pilihan apakah Orang Tionghoa harus secara penuh memeluk dan melebur ke dalam gaya hidup komunitas lokal, atau apakah mereka tetap dapat mengklaim eksklusivitas identitas diri mereka sebagai Tionghoa tanpa memperhatikan aliansi politik sebagai nasionalis atau komunis Tiongkok. Pilihan pertama ditegaskan dan diambil oleh kelompok loyalis yang beraliran asimilasi. Orientasi kedua diambil oleh loyalis yang beraliran integrasi, terutama BAPERKI. Agenda dan strategi aliran asimilasi masih akan dibahas pada sub bab berikutnya. Dalam perkembangan selanjutnya, dalam BAPERKI terdapat dua faksi. Faksi pertama menetapkan aliansi politik mereka dengan Partai Komunis. Aliansi tersebut dipilih dengan pertimbangan peta politik di Daratan Cina berhaluan komunis. Faksi kedua diasosiasikan dengan agama yang dipeluk sebagian anggota BAPERKI: Katolik atau Protestan. Faksi kedua menghindari agenda Kiri dan tetap berpendapat bahwa upaya perlawanan terhadap diskriminasi ras harus bisa diterima seluruh lapisan Tionghoa Indonesia tanpa melihat aliansi kanan atau kiri. Dengan demikian, Komunitas Tionghoa Indonesia dapat diterima sebagai satu kesatuan di tengah komunitas lokal di Nusantara.

Walaupun terpecah menjadi dua faksi, BAPERKI berhasil menyediakan pendidikan bagi generasi muda Tionghoa di Nusantara. BAPERKI membuka sekolah dasar, menengah dan perguruan tinggi, yang dikenal dengan nama Universitas RES PUBLICA di Jakarta. Sekolah-sekolah tersebut menggunakan bahasa Tiongkok sebagai media pengajaran. Organisasi ini juga memiliki beberapa surat kabar. Di bidang politik ekonomi, BAPERKI selalu berusaha menolak Gerakan Asaat yang berhasil mempengaruhi dikeluarkannya peraturan pemerintah no 10/1959. Peraturan Pemerintah 10/1959 dibuat untuk melindungi 'pengusaha dan produsen' lokal terhadap 'pelaku usaha asing'. Maksud dari peraturan pemerintah ini terutama untuk membatasi bahkan mengeluarkan jaringan dagang Tionghoa dari pedesaan, dan membatasi usaha jaringan ini di daerah perkotaan. Konsekuensi aturan ini ialah memindahkan pemukiman Tionghoa dari pedesaan ke perkotaan. Gerakan Asaat dan Implementasi PP 10/1959 ini memang tidak dapat diterapkan di seluruh Nusantara. Kawasan Cina Benteng, komunitas petani Tionghoa di Tangerang misalnya relatif masih bertahan di pedesaan sekitar Tangerang sampai sekarang.<sup>71</sup> Walaupun begitu, penerapan gerakan dan peraturan tersebut sempat menimbulkan kasus kekerasan terhadap komunitas Tionghoa di Jawa.<sup>72</sup>

Selama masa Demokrasi Terpimpin, aliansi politik BAPERKI lebih condong ke partai-partai Kiri dan sub-organisasinya. Walaupun tidak pernah jelas pula, agenda Partai Komunis dan sikap Presiden Soekarno terhadap orang Tionghoa di Nusantara, BAPERKI tetap berusaha

---

<sup>71</sup> Bdk. Santosa 2012; Setiawan 2012.

<sup>72</sup> Mackie 1976:92-95. Nasionalisme ekonomi ini menyebabkan banyak Orang Tionghoa di Nusantara memilih menjalani program repatriasi dari RRC. Jumlah mereka yang kembali ke daratan Tiongkok adalah 13600 di tahun 1960.

mendukung setiap agenda Demokrasi Terpimpin. Tujuan penting dari aliansi ini adalah mendapat dukungan dan perlindungan untuk kepentingan jaringan perdagangan dan sosial Orang Tionghoa di Nusantara, baik kelompok Totok maupun Peranakan. Kecondongan untuk bersandar pada partai-partai Kiri telah memecah BAPERKI. Yap Thiam hien, wakil ketua BAPERKI memutuskan untuk mundur dan keluar dari organisasi ini setelah konggres BAPERKI 1960.<sup>73</sup> Selama masa-masa tak menentu periode politik ini, BAPERKI terlibat dalam manuver untuk mengurangi pengaruh kelompok asimilasi, yang mendukung kelompok militer: para jendral dan perwira yang beraliran kanan.

Gerakan BAPERKI untuk mendukung Ir. Soekarno dan aliansi kepada partai-partai Kiri mengancam keberadaan organisasi, juga orang-orang Tionghoa di Indonesia setelah Kudeta gagal 30 September 1965. BAPERKI ditenggarai alat RRC dan terlibat dalam Kudeta tersebut. Karena tuduhan itu, ketua BAPERKI Siauw Giok Tjan dimasukkan penjara. Universitas RES PUBLICA milik BAPERKI di Jakarta dibakar massa 29 November 1965. Sekolah-sekolah dan publikasi BAPERKI lainnya pun ditutup.<sup>74</sup> Pembubaran BAPERKI menandai berakhirnya agenda dan manuver kelompok loyalis yang beraliran integrasi ini. Keberadaan Orang Tionghoa Indonesia sepenuhnya diawasi dan dikendalikan pemerintah Orde Baru di bawah pimpinan Jendral Soeharto.

Isu integrasi memang pernah dihidupkan kembali 1998 setelah Jendral Soeharto berhenti sebagai Presiden RI, dan pemerintahan Orde Baru dibubarkan. Perdebatan tentang wacana integrasi untuk orang Tionghoa Indonesia masih dapat dijumpai hari-hari ini, walaupun perdebatan tersebut tidak lagi menjadi sumber agenda dan manuver politik orang Tionghoa Indonesia.<sup>75</sup>

### **2.1.c.c. Kelompok Loyalis yang beraliran asimilasi**

Sekelompok Peranakan Tionghoa yang berjuang demi politik identitas yang eksklusif sebagai Orang Tionghoa dianggap memisahkan orang Tionghoa dari komunitas lokal. Manuver BAPERKI misalnya dianggap membuat orang Tionghoa hadir sebagai kelompok yang eksklusif dengan agenda-agendanya sendiri. Walaupun agenda dan manuver kelompok loyalis yang beraliran integrasi ini berisi perlawanan terhadap kebijakan yang diskriminatif dan praksis diskriminasi rasial, tetap saja agenda politik kelompok integrasi membuat kelompok Tionghoa Indonesia menjadi kelompok yang 'berdiri sendiri' di tengah-tengah komunitas lokal.

Berhadapan dengan kelompok loyalis yang beraliran integrasi, kelompok sejenis yang beraliran asimilasi berupaya mendorong interaksi yang intensif antara orang Tionghoa di Nusantara dengan kelompok-kelompok lokal atau bumiputra. Upaya ini diwacanakan terus menerus oleh kaum Peranakan demi peleburan ketionghoan ke dalam identitas lokal. Istilah asimilasi dipakai untuk memposisikan kelompok ini berhadapan dengan aliran integrasi.<sup>76</sup>

Kelompok asimilasionis pertama kali digalang oleh sekelompok orang Tionghoa yang memutuskan untuk bergabung dengan perjuangan kemerdekaan melawan kolonisasi Belanda. Kelompok ini tidak setuju dengan sejumlah kaum Peranakan lainnya yang mencari perlindungan hukum dan politik dari Pemerintah Hindia Belanda untuk jaringan perdagangan

---

<sup>73</sup> Coppel 1976:47.

<sup>74</sup> Coppel 1976:62-63, Mackie 1976:112 – 115.

<sup>75</sup> Lih. Purdey 2003.

<sup>76</sup> Coppel 1976:34dst.

mereka. Di samping itu, aliran integrasionis cenderung menolak gerakan nasionalisme untuk Indonesia Merdeka. Guna mengimbangi agenda integrasionis melalui Partai Tionghoa atau CHH, kelompok asimilasionis mendirikan Partai Tionghoa Indonesia (PTI). Partai ini didirikan di Surabaya 1928. Anggota Partai ini mencakup pula tokoh-tokoh Tionghoa yang tidak mendapatkan pengakuan di CHH dan aktivis Marxisme (aktivis Marxisme berusaha menarik dukungan dari kaum Peranakan yang miskin). PTI juga dalam arti tertentu dapat dikaitkan dengan pandangan kubu nasionalisme Tiongkok versi Kuomintang, karena PTI mengekspresikan sentimen anti kolonialisme, mirip gerakan nasionalisme Kuomintang.

Pada awalnya PTI tidak menganjurkan asimilasi total orang Tionghoa ke dalam komunitas lokal. Mereka pernah menyatakan bahwa identitas Orang Tionghoa tak tergantikan. Karena itu, PTI juga berjuang untuk status kewarganegaraan yang sejajar dengan identitas kesukuan yang lainnya. Alasan ini pula yang menyebabkan PTI pun ikut mengkritik kebijakan segregatif untuk pendidikan dasar di Hindia Belanda. Dalam babak selanjutnya, ide asimiliasi yang diusung Kwee Hing Tjiat di tahun 1932 mulai menganjurkan tidak hanya beraliansi dengan gerakan Indonesia Merdeka, menolak kolonialisme Hindia Belanda dan agenda kelompok Integrasionis tentang pengakuan orang Tionghoa di Indonesia sebagai suku bangsa tersendiri, tetapi juga menganjurkan peleburan identitas diri ketionghoan ke dalam suku-suku tempat mereka menetap. Kwee bahkan menyebut Kaum Peranakan Tionghoa sebagai “Anak dari Indonesia”<sup>77</sup> guna menggarisbawahi betapa pentingnya peleburan total identitas tersebut.

Walaupun anjuran Kwee ini mendapatkan kritik pedas dari berbagai pihak, gagasannya tidak bisa diabaikan untuk periode ketiga agenda aliran asimilasionis. Apalagi, setelah pendudukan Jepang berakhir dan periode kemerdekaan Indonesia terjadi. Agenda asimilasi ini melahirkan gerakan alternatif para Tionghoa di Indonesia. Gerakan tersebut berbentuk upaya asimilasi yang dilakukan pribadi-pribadi tertentu untuk mendukung Indonesia merdeka, dan bergerak sebagai ‘Orang Indonesia’. Upaya asimilasi ini dilakukan dengan terlibat di dalam organisasi massa atau partai politik. Kita masih akan membahas gerakan alternatif ini pada bagian berikut.<sup>78</sup>

Sementara itu, selama masa pendudukan Jepang, kelompok asimilasi dan integrasi bahu membahu berupaya bertahan di tengah ketidakpastian yang dikondisikan Penguasa Militer Jepang untuk orang Tionghoa perantauan. Kondisi ketidakpastian itu sudah disinggung pada subbab sebelumnya. Penting untuk menggarisbawahi kenyataan bahwa komunitas Tionghoa tidak tampil satu suara di hadapan penguasa militer Jepang dan komunitas bumiputra. Agenda politik mereka ambigu: entah mereka menjadi kolaborator Jepang, entah mereka melawan Jepang dengan cara bergabung dalam gerakan bawah tanah bersama gerakan bumiputra.

Dalam suasana ketidakpastian tersebut, Penguasa Militer Jepang merekrut beberapa tokoh Tionghoa untuk bergabung dalam Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) pada Maret 1945. Salah satu tokoh itu adalah Lim Koen Hian. Pembentukan BPUPKI dilakukan di tengah kekalahan balatentara Jepang dari Sekutu dalam Perang Dunia Kedua. Jepang perlu melakukan manuver yang dapat meredam gerakan massal pemberontakan bumiputra di Nusantara dan mencegah kembalinya pemerintah Hindia

---

<sup>77</sup> Coppel 1976:36.

<sup>78</sup> Coppel 1976:37.

Belanda ke Nusantara. Gagasan Kemerdekaan Indonesia menjadi manuver penting Jepang kala itu.<sup>79</sup>

Seperti sudah digambarkan di bagian sebelumnya, kondisi Revolusi Kemerdekaan bagi Orang Tionghoa di Nusantara diwarnai nuansa ketidakpastian dan kepentingan bertahan hidup. Setelah periode penuh kekerasan ini, kubu asimilasionis menempuh jalan sendiri dan tegas menolak agenda kubu integrasionis tentang pengakuan identitas bagi orang Tionghoa di tengah masyarakat di Nusantara. Agenda itu, bagi kubu ini lagi-lagi hanya mengisolasi komunitas Tionghoa di Nusantara dari komunitas etnik lainnya. Lagipula strategi pengakuan komunitas etnik ini dianggap upaya 'pamer' sebagai kelas sosial yang lebih tinggi, dari segi ekonomi dan pendidikan. Memang pada saat tersebut, jaringan perdagangan orang Tionghoa terpelihara dengan baik dan mampu mengontrol perekonomian Indonesia. Kubu asimilasionis mengadopsi benar-benar anjuran Kwee Hian Tjiat tentang peleburan total Orang Tionghoa di Indonesia ke dalam identitas komunitas lokal di sekitarnya. Tentu saja gagasan ini bertentangan dengan upaya untuk menegaskan hak dan kesetaraan posisi warga negara bagi orang Tionghoa sebagai 'suku bangsa tersendiri' di tengah-tengah suku-suku bangsa lainnya di Nusantara. Klaim hak minoritas melawan peraturan atau hukum yang diskriminatif—yang dikeluarkan pemerintah dan pengusaha bumiputra—inilah yang mau ditentang kubu asimilasionis. Menurut kubu asimilasionis, persamaan kedudukan dan perjuangan melawan diskriminasi ras harus ditempuh dengan strategi yang kondusif, yakni dengan 'menanamkan' identitas ketionghoan di tengah-tengah komunitas lokal.

Strategi menanamkan identitas ini ditempuh dengan berbagai cara: mengganti nama Tionghoa menjadi nama yang digunakan masyarakat lokal di sekitar mereka, memeluk agama Islam, menjadi warga negara Indonesia (melepaskan kewarganegaraan Tiongkok berdasarkan prinsip *ius sanguinis*, mengadopsi adat istiadat setempat, dan lainnya. Strategi penting lainnya ialah merekomendasikan kewajiban Orang Tionghoa di Indonesia untuk berkarya bagi Republik Indonesia. Orang Tionghoa harus berpartisipasi dalam program-program pembangunan pemerintah. Inilah alasannya mengapa mereka harus melebur secara total dalam masyarakat bumiputra di Nusantara.

Di bagian sebelumnya juga dijelaskan bahwa cukup banyak Orang Tionghoa di Nusantara yang beraliansi dengan nasionalis sayap kanan di Taiwan. Aliansi ini bertujuan menolak anggapan bahwa Orang Tionghoa lebih condong pada Partai Komunis Cina dan Partai Komunis Indonesia. Pendukung nasionalis sayap Kanan ini terdiri atas mereka yang beragama Islam, Kristen dan Katolik. Aliansi dengan nasionalis pro-Kuomintang kemudian terputus setelah tuduhan Ir. Soekarno terhadap Republik Tiongkok di Taiwan. Soekarno menuduh Republik Tiongkok mendukung pemberontakan PRRI/PERMESTA di Sumatra dan Sulawesi pada tahun 1958.<sup>80</sup> Karena itu organisasi-organisasi Peranakan yang berkiblat pada Republik Tiongkok di Taiwan dibubarkan oleh pemerintah Soekarno. Anggota organisasi-organisasi tersebut kemudian bergabung ke kubu asimilasionis. Dengan demikian kubu asimilasionis makin bertambah besar karena penggabungan ini, dan makin bernuansa politik kanan.

Kemudian kubu asimilasionis membentuk institusi yang diberi nama *Lembaga Pembina Kesatuan Bangsa* atau LPKB pada 1963. Pembentukan lembaga ini mendapat dukungan dari para panglima dan perwira militer yang beraliran kanan. Lembaga ini bertindak

---

<sup>79</sup> Ricklef 2001:259; Brown 2003:151; Coppel 1976:40.

<sup>80</sup> Lih. Ricklef 2001; Brown 2003; bdk. Amelia Liwe 2011 (<http://www.insideindonesia.org/weekly-articles/remembering-permesta>).

secara aktif sebagai bagian dari pemerintah. Namun, program mereka bukan menyebarkan dan mengusahakan upaya asimilasi total. Lembaga itu lebih banyak berfungsi sebagai pelindung kepentingan kubu asimilasi dan menangkis kritikan dan tuduhan kubu integrasionis. Misalnya, mereka secara aktif melawan isu yang disebarkan kubu integrasionis bahwa kubu asimilasi terlibat dalam pemberontakan PRRI/Permesta karena mendukung penuh nasionalis sayap kanan Tiongkok, atau pro-Kuomintang. Isu lainnya yang dilawan LPKB ialah: kubu asimilasi dianggap tidak menentang implementasi PP 10/1959, dan tidak mendukung program repatriasi Orang Tionghoa ke dataran Cina, dan membiarkan meletusnya kekerasan anti Cina di Jawa Barat tahun 1963. LPKB juga dianggap terlalu meladeni kepentingan militer sayap kanan yang memaksa peleburan total orang Tionghoa ke komunitas lokal demi alasan persatuan nasional.<sup>81</sup> Sebagai gantinya, LPKB balik menuding agenda politik BAPERKI. Bagi LPKB, BAPERKI lebih tampil sebagai partai politik daripada sebuah organisasi massa dalam agenda dan strateginya.

Menarik jika kita memperhatikan sikap Presiden Ir. Soekarno terhadap kubu asimilasionis dan integrasionis. Kadangkala, Soekarno setuju dengan ide asimilasi Orang Tionghoa. Tetapi, Presiden Pertama RI ini pun menolak pemaksaan peleburan total Orang Tionghoa ke komunitas lokal. Soekarno berpegang teguh pada agendanya yakni menjaga persatuan Republik Indonesia dengan gagasan NASAKOM (Nasionalisme, Agama dan Komunisme). Dia berkepentingan untuk mendukung organisasi apa saja yang sesuai dengan realisasi ketiga aliran tersebut. LPKB sempat dikritik Presiden karena tidak menerjemahkan NASAKOM dalam struktur organisasinya.<sup>82</sup>

Menanggapi kritik Soekarno, LPKB menempuh jalan lain. Mereka bersikeras pada argumen bahwa integrasi Orang Tionghoa adalah salah satu proses asimiliasi: “adaptasi, integrasi dan identifikasi”.<sup>83</sup> Ide Integrasi tidak bisa berhenti pada agenda independensi bagi Orang Tionghoa. Agenda seperti itu hanya akan menghasilkan pandangan bahwa Orang Tionghoa di Indonesia ingin dianggap sebagai ras yang eksklusif. Alih-alih kesetaraan antar suku bangsa yang diperjuangkan, agenda integrasi malah akan menghapuskan posisi kesetaraan kedudukan dalam hukum di antara suku-suku bangsa di Indonesia. Perjuangan untuk kesetaraan hanya dianggap kedok untuk menjadi sebuah suku bangsa yang berkedudukan khusus, dan karena itu terisolasi dari suku-suku bangsa lainnya. Berdasarkan argumen ini, LPKB malah mengusulkan pemerintah membubarkan BAPERKI dan melarang gagasan integrasi.

Pembubaran BAPERKI sungguh terjadi kemudian dalam Oktober 1965, setelah kerusuhan anti Cina dan Orang Tionghoa pecah mengikuti peristiwa G 30S PKI. LPKB turut aktif mendorong gerakan politik yang dilakukan para perwira tinggi militer untuk membubarkan partai komunis, termasuk BAPERKI. Setelah Orde Lama berakhir, LPKB menjadi satu-satunya organisasi massa untuk orang Tionghoa Indonesia. Agenda LPKB pun termasuk bagaimana bertahan sebagai Orang Tionghoa di tengah-tengah komunitas bumiputra.

Strategi LPKB dalam Era Orde Baru sepertinya dapat mempertahankan eksistensi organisasi Tionghoa beraliran asimilasi ini. Kenyataannya, Orde Baru, di bawah pimpinan Jendral Soeharto ternyata membubarkan LPKB pada November 1967 melalui sebuah

---

<sup>81</sup> Coppel 1976:57 – 58.

<sup>82</sup> Misalnya, masa setelah Soekarno berpidato tentang TAVIP (Tahun Vivere Pericoloso – Tahun hidup dalam masa bahaya) pada 17 August 1964. Lih. Coppel 1976:59.

<sup>83</sup> Coppel 1976:59.

Keputusan Presiden. Agenda LPKB, menganjurkan asimilasi komunitas Tionghoa ke dalam komunitas lokal, diambil alih oleh sebuah badan yang disebut Badan Kontak Urusan Tjina atau BKUT. Lembaga ini berada dalam Kementrian Dalam Negeri. Dalam pelaksanaannya BKUT dibantu juga oleh BAKIN, atau badan intelejen negara.<sup>84</sup> Tugas utama BKUT ialah menyelesaikan 'Masalah Cina', terutama berkaitan dengan kependudukan, pergantian nama Tionghoa ke 'nama Indonesia', pergantian kewarganegaraan dari WN Tiongkok dan WN Indonesia.

Pembubaran kubu asimilasionis di masa ORBA, LPKB, menandai bahwa 'Masalah Orang Tionghoa' di Nusantara memang menjadi berlarut-larut, terutama di wilayah sosial. Orang Tionghoa Indonesia tetap saja mengalami situasi yang sulit untuk pengakuan identitas mereka. Identitas mereka menjadi 'selalu dipertanyakan' di hadapan suku-suku lainnya. Demi menyelesaikan 'masalah Orang Tionghoa', Pemerintahan ORBA secara sistematis menggunakan Orang Tionghoa dan jaringan perdagangannya. Jaringan perdagangan itu difungsikan untuk mengangkat ekonomi Indonesia yang sangat terpuruk waktu itu. Strategi kebijakan ORBA '*Trickle down effect*' menjadi pilihan membangun perekonomian Indonesia. Jaringan perdagangan Tionghoa yang dianggap 'lebih maju dan sukses' tersebut akan 'meneteskan' profit yang mereka dapatkan untuk membantu usaha bumi putra dan perekonomian. Realisasi strategi ini berupa kerjasama perdagangan antara 'para pengusaha sukses', yang secara peyoratif disebut 'cukong', dengan para pejabat atau petinggi militer. Aliansi 'pengusaha sukses Tionghoa' dengan pengusaha bumiputra, pejabat dan petinggi militer ini mirip dengan 'kongsi' yang diusahakan di masa Orde Lama, yakni Ali-Baba. Kerjasama bisnis pada periode Orde Baru juga dianggap menguntungkan pihak pengusaha Tionghoa daripada rekanannya. Tentu saja posisi ini membuat pengusaha Tionghoa dianggap kelompok yang mengambil untung dari rekanan usahanya. Selain itu, kerjasama dagang model Orde Baru menandai pula praktik politik segregatif. Orang Tionghoa dikategorikan sebagai pelaku ekonomi (dagang) dan profesi lainnya yang mendukung perdagangan seperti insyiner, teknisi, ahli hukum, tenaga pendidik, dan tenaga medik, apoteker. Identifikasi orang Tionghoa sebagai 'pedagang' memang sudah dilakukan oleh Pemerintah Hindia Belanda, dan secara 'baru' diulang oleh Pemerintah Orde baru. Keleluasaan di bidang perdagangan memang harus ditebus dengan pembatasan aktivitas orang Tionghoa di bidang politik dan sosial. Pemerintah Orde Baru membubarkan segala bentuk organisasi sosial kemasyarakatan, penerbitan, sekolah khusus, kelompok studi/diskusi. Pemerintah pun membatasi jumlah Orang Tionghoa yang masuk sekolah negeri (dari tingkat dasar sampai tinggi), dan bekerja sebagai pegawai negeri dan militer. Hanya beberapa Orang Tionghoa bergabung dalam partai politik. Namun, mereka yang bergabung dengan partai politik merujuk pada aliran asimilasionis. Pandangan asimilasi itu tidak diperjuangkan sebagai kelompok, tetapi sebagai pribadi. Kami menyebutnya sebagai pengelompokan yang cair karena terdiri atas individu-individu bukan perkumpulan sekelompok orang yang bersepakat untuk memperjuangkan ideologi tertentu. Kehadiran dan keterlibatan pribadi dari orang-orang Tionghoa semacam ini juga disebut oleh Wang Gung-Wu.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Coppel 1976:66f, 70.

<sup>85</sup> Gung-Wu 1993; bdk. Analisa Coppel tentang gerakan dan pengelompokan politik orang Tionghoa Indonesia. Analisa itu mencantumkan model aliansi politik orang Tionghoa secara pribadi. Lih. Coppel 1976:21.

### 2.1.c.d. Pribadi-pribadi yang berasimilasi

Walaupun 'Masalah Cina' sudah ditangani Pemerintah Orde Baru, sentimen anti-Tionghoa tidaklah demikian. Sejumlah kekerasan massal yang bernuansa rasial pecah dalam dekade 1980-1990.<sup>86</sup> Kekerasan dalam skala yang masif baik dari jumlah korban maupun daerah terjadi pula menjelang runtuhnya Orde Baru Mei 1998. Kejadian-kejadian ini menggugat keberadaan dan peran Orang Tionghoa di Indonesia di mana saja di Nusantara. Asimilasi agenda yang diambil alih dan dijalankan dengan halus atau paksaan oleh pemerintah Orde Baru rupanya tidak menjamin Orang Tionghoa bebas dari kekerasan rasial dan sentimen anti-Tionghoa. Dalam hal ini Orang Tionghoa selalu mendapat ancaman keamanan sebagai kelompok. Termasuk pula, Orang Tionghoa tidak bisa lepas dari tuduhan sebagai kelompok asing, pendatang yang eksklusif dan bertujuan memeras sumber daya Nusantara dan mengeruk kekayaan dari usaha eksploitatif tersebut. Mereka sering dituding hanya peduli pada kepentingan untuk sejahtera bagi kelompoknya. Tuduhan-tuduhan tersebut menjadi pembenaran bahwa Orang Tionghoa 'layak' mengalami dan menerima kekerasan rasial.<sup>87</sup>

Menyadari latarbelakang ini, muncullah tendensi bagi beberapa pribadi Tionghoa untuk menolak tuduhan tersebut. Mereka ini berusaha membuktikan bahwa tuduhan tersebut merupakan salah paham yang sengaja dirancang oleh Pemerintah Hindia Belanda. Pemerintah Hindia Belanda telah menerapkan kebijakan segregatif untuk menguasai Nusantara. Pemerintah Orde Baru juga telah melakukan kebijakan yang sama. Untuk mengoreksi tuduhan tersebut, sejumlah pribadi Tionghoa bergabung dan berpartisipasi dalam kegiatan politik dan kebudayaan sambil tetap menjalankan aktivitas ekonomi mereka. Pribadi-pribadi ini menjalankan strategi yang disebut 'pola asimilasi melalui aliansi politik dan budaya'. Pribadi-pribadi ini secara sukarela 'melepaskan' identifikasi identitas diri mereka demi dapat semakin terlibat dalam pergerakan nyata untuk membangun dan mengembangkan kualitas hidup masyarakat Indonesia. Mereka secara aktif berperan sebagai politisi, akademisi, seniman, aktor, polisi, personel militer, hakim, jaksa, pengacara, guru, jurnalis, penyiar, tenaga medik, ahli farmasi dan sebagainya. Mereka kemudian bergabung dengan organisasi pendidikan, yayasan, lembaga penelitian, komunitas seni, organisasi humanitarian, gerakan pelestarian budaya dan sebagainya.<sup>88</sup> Pola keterlibatan pribadi menjadi populer di masa rejim Orde Baru. Keterlibatan itu baru menampilkan buahnya dalam kondisi pelanggaran hak asasi manusia, pemiskinan dan ketidakadilan sosial di Indonesia hari-hari ini.

Pribadi-pribadi yang berasimilasi ini tidak tertarik pada isu politik yang memperjuangkan politik identitas Orang Tionghoa di Indonesia sebagai sebuah kelompok tersendiri, entah berhaluan integrasionis entah asimilasionis. Mereka lebih suka menyatakan identitas mereka sebagai Orang Indonesia daripada menyebut diri sebagai Tionghoa Peranakan atau Totok, atau Keturunan Tionghoa. Pribadi-pribadi ini malah dengan jelas menyebutkan asosiasi identitas mereka sebagai Jawa, Sunda, Betawi dan lainnya.<sup>89</sup> Walaupun pemerintah di Era Reformasi telah memberi peluang kepada Orang Tionghoa Indonesia untuk terlibat dalam berbagai bidang kehidupan berbangsa sebagai kelompok, kebanyakan orang Tionghoa

---

<sup>86</sup> Lih. Purdey 2006.

<sup>87</sup> Purdey 2003; Fredman 2003; Legget 2010.

<sup>88</sup> Untuk informasi tentang organisasi dan partai politik yang menjadi tempat Orang Tionghoa bergabung atau berpartisipasi silakan lihat lampiran tentang peristiwa-peristiwa penting Orang Tionghoa di Nusantara sepanjang sejarah.

<sup>89</sup> Aguilar 2001; Jacqueline 2009.

cenderung mengekspresikan identitas budayanya dengan hati-hati. Diizinkannya lagi perayaan ritual dan hari-hari raya budaya Tiongkok, dibukanya sekolah atau kursus bahasa Mandarin ditanggapi dengan sikap waspada. Lebih-lebih, sikap itu ditunjukkan ketika berhadapan-hadapan dengan suku-suku lainnya dalam konteks relasi interkultur di Nusantara.

Di satu pihak pola keterlibatan pribadi, sejumlah figur Tionghoa Indonesia memang mengurangi tudingan stereotip kepada orang Tionghoa. Di lain pihak, keterlibatan mereka tetap menampilkan pandangan bahwa Orang Tionghoa memang lebih banyak berperan di bidang ekonomi dan mereka memiliki sumber daya yang lebih daripada kelompok atau komunitas bumiputra lainnya. Dalam sebuah penelitian sebelumnya, kami mendapati bahwa komunitas Orang Tionghoa di Bandung, misalnya, masih dengan enggan menanggapi undangan salah satu sesepuh Sunda untuk terlibat dalam perayaan adat Sunda. Keengganan ini tidak ada hubungannya dengan 'isu perbedaan keyakinan'. Respon tersebut justru muncul karena anggapan bahwa Orang Tionghoa Indonesia masih dipandang sebagai 'sumber pendanaan kegiatan tersebut'. Stereotip 'orang Tionghoa adalah orang kaya' tidak bisa lepas juga dari pandangan komunitas lokal. Sementara itu, penelitian antropologis yang dilakukan di perusahaan multinasional di Jakarta menunjukkan bahwa orang Tionghoa Indonesia direkrut sebagai manajer di level menengah. Pola ini mengingatkan kita pada kebijakan segregasi Pemerintah Kolonial yang menempatkan orang Tionghoa sebagai kelas menengah yang berfungsi menjadi 'bumper' bagi kelas atas, yakni bangsa Eropa. Perusahaan multinasional di Jakarta menempatkan orang Tionghoa sebagai 'pengatur' dan 'penata' organisasi khususnya bila berhadapan dengan lapisan bawah dari korporasi tersebut, yang kebanyakan adalah orang-orang dari komunitas lokal. Manajer-manajer Tionghoa ini akan berhadapan langsung dengan manajer level bawah dan pekerja-pekerja. Mereka diharuskan menjadi saluran bagi level manajemen di tingkat atas untuk menjalankan dan mengendalikan perusahaan.<sup>90</sup> Persepsi stereotip komunitas lokal bahwa Orang Tionghoa kaya, dan sumber untuk bantuan finansial bagi berbagai kebutuhan' dan kebijakan bisnis pengusaha non-Tionghoa dan non-Indonesia yang tetap menggunakan strategi segregatif tentu saja cukup menjadi alasan mengapa Orang Tionghoa Indonesia selalu waspada. Tak ketinggalan pula, mereka yang terlibat dalam gerakan politik, budaya dan sosial sebagai pribadi. Orang-orang Tionghoa tersebut tetap berhati-hati dalam mengekspresikan warisan budaya dalam interaksi sosial dalam Masyarakat Indonesia yang plural.<sup>91</sup>

### **2.1.c.e. Kesadaran identitas Generasi Muda Tionghoa Indonesia**

Dalam bagian terakhir bukunya (2012) Chang-Yau Hoon mengeksplorasi bagaimana generasi muda Tionghoa Indonesia mengidentifikasi dirinya berhadapan-hadapan dengan berbagai isu problematik tentang Orang Tionghoa Indonesia.<sup>92</sup> Rekaman wawancara, catatan harian penelitian yang dibuat Chang-Yau Hoon menunjukkan bahwa generasi muda Tionghoa Indonesia, khususnya mereka yang berusia dewasa muda (20 tahunan), dalam masa pasca

---

<sup>90</sup> Lih. Legget 2010.

<sup>91</sup> Sikap hati-hati tersebut diungkapkan beberapa informan dalam artikel pakar sinologi baik di Indonesia atau luar, seperti Suryadinata 2008; juga dalam Wibowo & Thung Ju Lan 2010. Silakan mengacu pada rekaman FGD tentang identitas Tionghoa Indonesia yang direfleksikan dari film serial dan komik kung fu dalam studi lapangan Aimee Dawis dalam Dawis 2010: Bab 3 & 4. Lih. refleksi fenomenologis Sindhunata tentang penegasan identitasnya sebagai Orang Tionghoa Yesuit dlm. Sindhunata 2006. Bdk. juga Schwarz 1999:129-132; Setiono 2007.

<sup>92</sup> Bagian ini mencoba menelusuri tulisan Chang-Yau Hoon pada bab 7 dan kesimpulan.

Orde Baru, mampu mengidentifikasi isu-isu problematik tentang Orang Tionghoa sebagai 'si Liyan' atau 'Yang Lain' bagi masyarakat bumi putra. Memang bukan berarti seluruh generasi muda memahami betul kompleksitas isu problematik, atau mereka memahami dengan tepat setiap detail isi dari kompleksitas isu tersebut.

Tentu saja, di awal bagian akhir ini, Chang memberi tekanan pada studi tentang identifikasi etnisitas sebagai hasil rekonstruksi pengenalan dan penegasan identitas diri daripada ras sebagai klasifikasi ciri fisik dan pembedaan biologis yang dimiliki sekelompok orang.<sup>93</sup> Dalam konteks tersebut, generasi muda Tionghoa mampu mengidentifikasi bahwa mereka 'secara fisik dan biologis' memang berbeda atau membedakan diri dari kaum bumiputra. Mereka 'mengintegrasikan' ciri fisik atau biologis tersebut ke dalam rekonstruksi identifikasi diri, lengkap dengan pencirian paradigmatik seperti nilai, keyakinan, dan gaya hidup yang dianut. Dengan kata lain, identifikasi fisik kemudian berkaitan erat dengan rekonstruksi 'gaya hidup' atau kultur. Orientasi terhadap kultur tersebut inilah yang membangun kesadaran generasi muda Tionghoa Indonesia sebagai orang yang 'berbudaya Tionghoa'.

Orientasi kultur ketionghoan ini kemudian melahirkan pemahaman diri yang berlanjut pada klasifikasi 'saya/kami/kita' *vis a vis* kalian/mereka. Proses ini penting mengingat mekanisme 'pembedaan' tersebut mengandaikan pula operasi cara-cara yang dianggap mendiskriminasi Orang Tionghoa di Nusantara ini. Mau tidak mau, sadar atau tidak proses pemilahan etnisitas yang dikaitkan dengan ciri fisik, strata sosial ekonomi dan kepentingan politik dilakukan juga oleh Orang Tionghoa Indonesia. Lebih dari itu, mekanisme klasifikasi tersebut 'diturunkan' kepada orang-orang muda Tionghoa. Seperti ditelusuri oleh Chang-Yau Hoon generasi muda Tionghoa menginternalisasi labelisasi atau stereotipisasi kepada pihak non-Tionghoa. Termasuk pula, internalisasi gambaran diri orang Tionghoa sebagai 'ras bahkan etnis' yang unggul atau superior dalam segala hal dibandingkan kelompok bumiputra, bahkan bangsa Eropa dan Amerika. Kategorisasi seperti ini menempatkan pihak non-Tionghoa sebagai mereka yang berkedudukan lebih rendah. Persepsi-diri superior dapat saja berupa bentuk membenaran-diri mengingat orang-orang muda juga 'belajar' mengidentifikasi diri sebagai korban dari praktik diskriminasi rasial, pelanggaran HAM di Nusantara.

Tentu saja berbagai kategorisasi atau stigmatisasi yang dimunculkan orang-orang muda Tionghoa di atas perlu dilengkapi dengan munculnya pula kesadaran alternatif. Tidak semua orang muda Tionghoa menerima begitu saja sekat-sekat, stigmatisasi dan identifikasi kawan-lawan yang dibuat generasi sebelumnya. Maksudnya, umumnya generasi muda Tionghoa mendapatkan informasi tentang peristiwa tragis tentang kekerasan massal kepada Orang Tionghoa. Mereka juga menerima warisan ingatan traumatik bahwa Orang Tionghoa identik dengan 'korban' kekerasan atau kebijakan diskriminatif, bahkan menjadi kambing hitam dalam krisis politik, ekonomi dan hukum di Nusantara. Walaupun menerima informasi sejarah yang negatif dan beban ingatan traumatik, sebagian orang Tionghoa Muda cenderung merelatifkan sekat-sekat yang diturunkan dari generasi ke generasi. Kelompok Tionghoa muda ini berani menerobos sekat-sekat etnisitas, atau lebih tepat asumsi etnisitas dan ras yang diidealkan dari sudut internal dan dituduhkan kepada pihak eksternal. Kesaksian informan studi lapangan Chang-Yau Hoon menampilkan munculnya kesadaran alternatif tersebut. Munculnya beberapa LSM anti diskriminasi yang dimotori generasi muda Tionghoa menandai

---

<sup>93</sup> Chang-Yau Hoon 2012:206dst.

kehadiran kesadaran alternatif tersebut. Lebih jauh, organisasi non-pemerintah tersebut mengupayakan juga interaksi yang intensif antar-identitas kultural di Nusantara.<sup>94</sup>

Tumbuhnya kesadaran alternatif dalam diri sebagian generasi muda Tionghoa tidak selalu mendapatkan respon positif dari seluruh generasi sebelumnya. Penelitian lapangan Chang-Yau Hoon menunjukkan pula persepsi sebagian generasi tua orang Tionghoa yang tidak menyepakati gerak lintas-batas generasi muda Tionghoa baik secara kelompok maupun secara pribadi. Sebagian generasi tua cenderung berupaya melestarikan 'budaya dan tradisi Tionghoa' melalui agenda dan proyek resinicifikasi (resinicification - pentionghoan kembali) baik generasi menengah dan muda Tionghoa. Mereka juga bergerak di bidang politik demi mendapatkan jaminan keamanan dan kemudahan untuk organisasi bisnis yang mereka jalankan.<sup>95</sup>

Patut dicatat pula pilihan alternatif sebagian generasi muda Tionghoa untuk tidak 'menggembarkan-gemborkan' identitas ketionghoan mereka. Pilihan mereka merujuk pada identifikasi dengan identitas lokal. Mereka cenderung mengatakan 'saya orang Jawa, Betawi, Sunda, Manado, dll.', daripada menyatakan diri 'saya orang Tionghoa'. Selain memilih identifikasi diri dengan identitas lokal, muncul pula kelompok yang cenderung memilih identifikasi dengan 'budaya Barat' atau menyebut diri sebagai orang Amerika atau salah satu warga negara bangsa-bangsa di Eropa. Penyebutan ini mau tidak mau berpengaruh pada pilihan afiliasi dalam menampilkan diri. Generasi muda Tionghoa cenderung memilih penampilan diri berdasarkan gaya hidup Barat, atau gaya hidup lokal seperti berpola pikir, bertutur kata a la betawi, Sunda, atau Jawa. Mereka tidak lagi mengenal atribut penampilan diri a la budaya Tionghoa. Mereka bahkan harus belajar menampilkan diri sebagai Orang Tionghoa.

Untuk meringkas pembahasan tentang identifikasi aliansi dan afiliasi identitas diri Orang Tionghoa di Nusantara, patut kita garisbawahi bahwa identifikasi identitas diri Orang Tionghoa lebih merupakan sebuah rekonstruksi yang dilakukan secara internal dan eksternal terhadap Orang Tionghoa Indonesia. Rekonstruksi tersebut menandai heterogenitas vertikal atau antargenerasi, heterogenitas horisontal atau visi dan aliansi sosio-politik dan sosio budaya. Heterogenitas ini mengangkat kenyataan bahwa Orang Tionghoa Indonesia tidak bisa direduksi memiliki karakteristik tertentu, dan bahwa orang Tionghoa Indonesia sama seperti kelompok etnis yang lain selalu dalam proses 'menjadi'. Artinya, orang Tionghoa Indonesia pun mengalami dinamika yang mengandaikan perubahan pilihan-pilihan, mengusahakan tetapan karakteristik-karakteristik tertentu yang mencirikan 'kami Orang Tionghoa Indonesia'. Pilihan-pilihan dibuat untuk menunjukkan afiliasi mereka dengan identitas yang 'kuat' secara politik dan ekonomi, dengan mereka yang tersisih karena proyek modernitas Nusantara. Afiliasi tersebut menyiratkan kenyataan lain tentang orisinalitas atau esensialitas orang Tionghoa Indonesia. Orisinalitas atau esensialitas orang Tionghoa Indonesia tidak hanya mengikuti garis vertikal atau garis hubungan darah, tradisi, ritual yang disampaikan secara turun temurun. Orisinalitas juga menampilkan pilihan-pilihan horisontal, yakni aliansi dan afiliasi kepentingan politik, ekonomi, budaya, hukum, termasuk agenda-agenda yang mewujudkan kepentingan-kepentingan itu.

---

<sup>94</sup> Lih. Chang-Yau Hoon 2012:126dst.

<sup>95</sup> Lih. Chang-Yau Hoon 2012:81dst., 91dst., 125dst.

## ***2.2. Alasan-alasan Mendasar Pemicu Kekerasan Terhadap Orang Tionghoa Indonesia***

Pada bagian pertama di atas, kami hendak menegaskan bahwa berbagai upaya dilakukan oleh Orang Tionghoa sendiri untuk menjelaskan siapa dan apa peran sosial, politik, ekonomi dan budaya mereka di Indonesia. Lima identifikasi aliansi dan afiliasi Orang Tionghoa Indonesia di atas sudah dijelaskan di atas secara panjang lebar. Kelima identifikasi identitas dan afiliasi Orang Tionghoa tersebut menjadi bagian dari dinamika politik identitas yang berkembang. Selain itu dinamika politik identitas tersebut sejalan dengan perubahan masa, tantangan dan kebutuhan identifikasi, termasuk respon dari kelompok non-Tionghoa di Indonesia. Lebih jauh, kelima identifikasi itu juga menggambarkan upaya perumusan dan 'pertahanan' Orang Tionghoa supaya kehadiran dan peran mereka diterima dan diakui di Nusantara. Dalam dinamika tersebut, politik identitas yang ditampilkan Orang Tionghoa Indonesia menyiratkan alasan dasar dalam problema identitas yang dialami komunitas ini. Alasan-alasan mendasar itu menjadi pemicu dasar mengapa kasus kekerasan rasial dalam bentuknya yang 'halus' sampai 'kasar' dialami orang Tionghoa *sebagai komunitas*.

Karena itu bagian kedua dari bab ini merumuskan alasan-alasan mendasar yang menjadi pemicu bagi kekerasan massal yang dialami Orang Tionghoa sebagai kelompok. Alasan mendasar tersebut terletak dalam bidang ekonomi, politik dan sosial budaya.

### **2.2.a Alasan Ekonomi (Perdagangan monopolistik, konglomerasi bisnis)**

Analisa politik-ekonomi Mackie (1976, 2008) dan studi historis Stuart-Fox (2003) tentang kehadiran Orang Tionghoa Indonesia di Nusantara jelas-jelas menyebutkan bahwa faktor ekonomi menjadi alasan utama migrasi Orang Tionghoa ke Nusantara, dan transmigrasi orang Tionghoa dari satu pulau ke pulau lainnya, atau satu daerah ke daerah lainnya. Kedua studi ini didukung pula oleh studi antropologi budaya dari Lombard (2000) tentang alih teknologi pertukangan, pertanian dan perkebunan antara pendatang Tionghoa dengan penduduk lokal di Nusantara.

Faktor ekonomi ini juga menjadi alasan penting mengapa kehadiran Orang Tionghoa Indonesia sebagai kelompok 'selalu' menjadi tanda tanya bagi komunitas lainnya. Alasan ekonomi pula yang tetap bercokol, ibarat duri dalam daging', sehingga sentimen anti-Cina, dan kebijakan diskriminatif dan rasial menjadi bom waktu yang siap meledak. Analisa Mackie sejalan dengan peneliti lainnya, misalnya analisa politik Adam Schwarz (1996), yang mengidentifikasi hal yang sama. Jaringan perdagangan yang dimiliki Orang Tionghoa di Nusantara merupakan warisan sejarah dari jaringan perdagangan di Asia Tenggara yang tak dapat dianggap remeh, bahkan sampai abad ke-21.<sup>96</sup> Karena itulah, jaringan dagang yang mencakup kawasan Asia Timur, Tenggara, dan Selatan (bahkan meluas sampai kawasan Timur Tengah, dan Eropa selatan melalui jalur Jalan Sutra, dan sampai Afrika Timur melalui ekspedisi laut) dipandang sebagai 'ancaman' baik di masa kolonialisme Nusantara oleh VOC dan Pemerintah Hindia Belanda, maupun di masa Indonesia merdeka oleh Pemerintah Republik

---

<sup>96</sup> Bdk. Stuart-Fox 2003 dan Lombard 2001 vol. 2. Studi ini dikuatkan oleh analisa politik ekonomi kontemporer Tionghoa diaspora di Asia Tenggara, termasuk Nusantara misalnya Ching-Hwang Yen 2008; Jomo & Folk 2003. Sementara itu artikel yang menggali aspek jaringan perdagangan ini misalnya Yen-Fen Tseng 2010; Christian Chua 2008; Yuan-Li Wu 1983; Reid 2009.

Indonesia. Untuk mengatasi jaringan dagang tersebut, banyak strategi politik dilakukan rezim-rezim di Nusantara. Misalnya saja, beberapa raja di Jawa mengangkat pendatang Tionghoa menjadi bupati, tumenggung, atau panglima. Pada masa Kolonialisasi Nusantara, pasca 1746, mengangkat tokoh Tionghoa dalam komunitas pecinan menjadi Kapitan. Kapitan inilah yang menjadi pelaksana peran 'perantara ekonomi' atau 'economic middleman'. Rezim Orde Lama pernah menggagas jaringan 'Ali-Baba' atau aliansi pengusaha lokal dan Tionghoa. Yang dimaksud pengusaha lokal adalah pejabat sipil dan militer setempat, atau nasional. Aliansi ini lebih menguntungkan pengusaha Tionghoa daripada membangun kemampuan ekonomi pengusaha lokal. Di masa Rezim Orde Baru dikenal istilah 'cukong' yang perannya memancing perekonomian nasional dan 'mengucurkan kesejahteraan kepada masyarakat Indonesia'. Demi membangun peran 'pemancing dan penggerak perekonomian nasional itu', Rezim Orba membuka banyak akses bagi para 'cukong' ini untuk memulai dan membangun industri nasional.<sup>97</sup> Lagi-lagi, strategi ini rupa-rupanya lebih membawa 'kemajuan dan kesejahteraan' kepada jaringan konglomerasi pengusaha Tionghoa ini daripada pengusaha lokal dan masyarakat Nusantara pada umumnya. Isu kesenjangan ekonomi kemudian lebih mewarnai gap di antara pencapaian ekonomi jejaring pengusaha Tionghoa dan kesejahteraan hidup mereka di Nusantara dengan masyarakat dan pengusaha lokal pada umumnya.

Walaupun orang Tionghoa Indonesia sendiri sudah berupaya bersama-sama komunitas dan pribadi lokal lainnya untuk membangun ekonomi Indonesia; walaupun beberapa orang Tionghoa secara personal turut aktif mengatasi jurang perbedaan kemiskinan, mengatasi ketidakadilan sosial, kehadiran orang Tionghoa sebagai kelompok rupanya masih sulit bisa dipandang sebagai 'bagian dari kita' oleh komunitas lokal. Mackie dan akademisi lainnya meminta perhatian bagi Orang Tionghoa Indonesia supaya mereka sendiri secara aktif mengatasi stigmatisasi stereotip dan rasial: orang Tionghoa Indonesia adalah kelas sosio-ekonomi eksklusif dan tidak peduli pada aspirasi kesejahteraan Republik ini.<sup>98</sup> Keterlibatan aktif dalam masalah ekonomi ini memang dianggap akan mencegah penggunaan politik 'pecah-belah dan kalahkan'. Segregasi komunitas atas dasar pencirian ras ini telah tertanam cukup dalam, dan diteruskan dari generasi ke generasi.

Himbauan tersebut bukannya tidak dilakukan oleh komunitas dan pribadi Tionghoa Indonesia. Mereka sudah berjuang juga untuk menyingkirkan tembok diskriminasi rasialistik, dan segregatistik. Banyak figur bisa ditunjuk untuk menjelaskan bahwa himbuan tersebut tidak dihindari apalagi diabaikan. Dalam bentuk perkumpulan, beberapa organisasi sosial bisa disebut misalnya Perhimpunan Indonesia Tionghoa (INTI), Solidaritas Nusa Bangsa, Paguyuban Sosial Marga Tionghoa Indonesia (PSMTI), dan masih banyak lainnya. Baik organisasi maupun pribadi Orang Tionghoa Indonesia terlibat dalam program humanitarian, agenda mengatasi kemiskinan dan ketidakadilan sosial, agenda pembelaan hak azasi manusia, memajukan pendidikan yang non-diskriminatif, mengusahakan dialog keagamaan dan kebudayaan, dan sebagainya.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Banyak sejarawan, analis dan pemikir politik dan politik-ekonomi sudah membahas strategi politik-ekonomi Rezim Orba ini. Misalnya Schwarz, Mackie, Charles Coppel, Leo Suryadinata, Christian Chua, Jemma Purdey, Aguilar Jr., Anthony Reid, dll.

<sup>98</sup> Misalnya Leo Suryadinata, Jemma Purdey, Amy Friedmann, Aguilar Jr., Anthony Reid.

<sup>99</sup> Lih evaluasi kritis tentang upaya humanitarian dan karitatif yang dilakukan organisasi sosial Orang Tionghoa, dlm. Ju Lan 2010:4, 12 – 16.

Namun, tetap saja kekuatan ekonomi di Nusantara ini 'masih dianggap milik' Orang Tionghoa. Selain itu, data statistik tentang aset konglomerat di Indonesia yang sempat direkam pada 1995 – 1998 menunjukkan bahwa terdapat 22 pengusaha kaya Tionghoa yang dari 25 konglomerasi di Indonesia. Data lain menyebutkan 217 pengusaha Tionghoa yang menguasai kira-kira 82,6% dari total aset 300 konglomerasi di Indonesia.<sup>100</sup> Tentu saja, data ini menjadi salah satu faktor yang mendorong timbulnya persepsi bahwa Orang Tionghoa Indonesia sebagian besar menguasai perekonomian Indonesia. Walaupun tidak ditemukan pendataan tentang jumlah konglomerasi yang masih dikuasai pengusaha kaya Tionghoa Indonesia dalam dekade terakhir ini, pandangan stereotip ini makin diteguhkan dengan kenyataan bahwa Majalah Forbes masih mencantumkan beberapa nama Orang Tionghoa Indonesia dalam urutan orang-orang terkaya dunia setiap tahun.<sup>101</sup>

Orang Tionghoa sendiri tidak setuju pada tuduhan "kelas ekonomi atas" ini, dan bahkan berusaha menampilkan komunitas Tionghoa yang tidak sejahtera dan hidup jauh dari 'standar kekayaan menurut pandangan stereotip tersebut'.<sup>102</sup> Rupanya tuduhan 'kekuatan ekonomi eksklusif' ini sulit dihapus jika kita memperhitungkan bagaimana bisnis dalam jaringan perdagangan tersebut dijalankan. Walau tidak bisa dijadikan 'ukuran' apalagi 'label', beberapa pengusaha sukses Tionghoa menggunakan juga cara-cara oportunistik dan tidak transparan untuk memelihara dan mengembangkan jaringan perdagangan mereka. Tak bisa ditutupi juga bagaimana jaringan dagang tersebut memelihara 'hubungan baik' dengan pejabat daerah dan pusat, politikus daerah dan pusat, termasuk pula perwira kepolisian dan militer.<sup>103</sup> Praktik '*kong kalikong*' seperti ini hanya menambah kuat sentimen anti-Cina dan tuduhan bahwa orang Tionghoa Indonesia hanya berorientasi pada kepentingan ekonomi mereka secara eksklusif. Tentu saja, dalam konteks ini, himbauan keterlibatan aktif komunitas Tionghoa dalam upaya membangun bangsa ini termasuk membuang jauh-jauh praktik '*kong kalikong*': kolusi dengan dan praktik suap kepada penguasa. Sikap berlingung di balik kekuatan politik apa pun demi kepentingan bisnis tentu saja tidak cocok dengan semangat memperjuangkan penerimaan dan pengakuan identitas.

Jika demikian, memang masalah ekonomi menjadi pintu masuk bagi alasan-alasan mendasar lainnya yang memicu kekerasan terhadap orang Tionghoa. Alasan ekonomi mengandaikan keterjalinan dengan bidang politik. Tentu saja alasan ini menyeruak ke permukaan dalam bentuk aliansi politik komunitas Tionghoa. Ini akan dibahas di pokok pikiran berikut ini.

## **2.2.b. Aliansi Politik Orang Tionghoa Indonesia**

Analisa alasan mendasar pemicu kekerasan terhadap Orang Tionghoa Indonesia mengarah pada keterlibatan mereka dalam agenda-agenda politik penguasa. Di samping itu, mereka sendiri memiliki agenda untuk pengakuan, penerimaan identitas dan kepentingan bisnis jaringan perdagangan mereka. Coppel dan Gung-wu berpendapat bahwa Orang Tionghoa

---

<sup>100</sup> Lih. Chua 2008:108.

<sup>101</sup> Lih. Chua 2011, <http://www.insideindonesia.org/feature/be-rich-stay-rich-10041418> dlm. Inside Indonesia 104: Apr-Jun 2011; bdk. [http://www.forbes.com/wealth/billionaires#p\\_1\\_s\\_arank\\_-1\\_\\_67](http://www.forbes.com/wealth/billionaires#p_1_s_arank_-1__67) untuk melihat daftar Orang-orang Indonesia terkaya Dalam daftar itu dapat ditemukan bahwa Orang-Orang Tionghoa Indonesia menduduki ranking atas.

<sup>102</sup> Lih. Rahoyo 2010, Santosa 2012, Setiawan 2012,.

<sup>103</sup> Lih. <http://web.budaya-tionghoa.net/home/794-akar-masalah-sentimen-anti-cina>. Penulis artikel ini menggunakan nama samaran: Dr. Wong Chin Na, SE, AK, MBA.

Indonesia tidaklah 'senetral' atau 'sepolos' yang diduga, seakan-akan mereka tidak punya preferensi pada agenda politik. Alih-alih bersikap acuh-tak-acuh, orang Tionghoa di Nusantara justru menjalankan agenda dan strategi politik mereka secara aktif. Mereka memiliki preferensi aliansi dengan kubu politik yang sedang berkuasa.

Rekaman sejarah yang baru saja kita ikuti di bagian pertama bab ini menunjukkan imigran Tionghoa di Nusantara sejak awal sudah menentukan aliansi mereka dengan penguasa setempat (raja atau bangsawan). Sejarah juga mencatat aliansi politik Orang Tionghoa tidak seragam. Mereka cenderung memilih kekuatan-kekuatan politik yang dominan (yang tidak harus berarti sedang berkuasa). Bisa dikatakan sebagian orang Tionghoa beraliansi dengan penguasa, sedangkan sebagian lagi menjadi bagian kekuatan resisten, yang melawan rejim penguasa untuk kepentingan politik tertentu: misalnya, kemerdekaan.

Paling tidak bisa disebutkan dua macam aliansi politik yang setiap faksinya diikuti oleh subkelompok identitas ketionghoan. Kelompok Totok yang menjadi imigran pada abad ke-20 cenderung beraliansi dengan gerakan nasionalisme Tiongkok. Mereka mendukung kemerdekaan Tiongkok dari cengkraman dinasti Manchurian dan para pendatang Eropa. Mereka sendiri terpecah menjadi dua kelompok: nasionalisme Tiongkok ala Kuomintang dan Partai Komunis Cina. Kelompok Totok tidak bersimpati dengan gerakan nasionalisme Indonesia. Mereka pun tidak setuju dengan 'rival politik' mereka: kelompok peranakan. Kelompok Peranakan sendiri terpecah menjadi dua. Sebagian memilih untuk beraliansi dengan penguasa, pemerintah Hindia Belanda, dan sebagian lagi beraliansi dengan gerakan nasionalisme Indonesia. Pada masa kemerdekaan, aliansi Orang Tionghoa pun terpecah, walaupun secara umum mereka tetap memiliki kekhasan: berkubu pada rejim penguasa. Aliran Integrasionis versus asimilasionis yang dianut Orang-Orang Tionghoa menunjukkan bahwa sikap politik mereka beragam. Pada masa Orde Baru, kondisi aliansi ini memiliki kekhasan: bukan saja upaya perjuangan tetapi juga bertahan sebagai sebuah kelompok, terutama demi kepentingan bisnis.

Aliansi politik yang beragam ini, di satu pihak menunjukkan bahwa Komunitas Tionghoa bukanlah satu kesatuan kelompok yang memiliki karakteristik yang seragam. Seperti komunitas lainnya yang secara internal beragam, demikian juga komunitas Tionghoa Indonesia. Di lain pihak, aliansi politik ini dapat dibaca sebagai sikap oportunistis kaum Tionghoa Indonesia. Identifikasi kelompok oportunistis ini memang berasal dari luar komunitas Tionghoa. Sikap ini tentu saja tidak menarik simpati komunitas non-Tionghoa terhadap perjuangan pengakuan identitas orang Tionghoa. Malahan, keragaman aliansi dapat ditanggapi dengan sikap bermusuhan dari komunitas lokal atau penguasa. Sikap bermusuhan tersebut bisa muncul akibat alasan yang lebih mendasar daripada kepedulian mereka pada politik. Alasan tersebut adalah kepentingan mempertahankan jaringan bisnis, dan sejalan dengan bisnis, kepentingan untuk bertahan hidup. Lagipula, kepentingan bisnis dan bertahan hidup ini membuat kaum Tionghoa dianggap bermuka dua: di satu pihak mereka beraliansi dengan penguasa di tanah air, di lain pihak mereka juga mempunyai 'keterkaitan' dengan pihak asing: sesama Tionghoa Perantauan di Asia Tenggara, Republik Tiongkok di Taiwan, Republik Rakyat Cina, Amerika Serikat, termasuk keterkaitan dengan jaringan perdagangan Tionghoa di Eropa dan belahan dunia lain. Seolah-olah Kaum Tionghoa Indonesia ini memiliki 'backing' dari kekuatan politik dari luar Nusantara. Jika terjadi sesuatu dengan negara ini, bukan berarti langsung mengancam mereka, orang-orang Tionghoa dianggap akan mudah melarikan diri ke luar negeri.

Sejumlah pemimpin komunitas Tionghoa sendiri pernah menganjurkan agar Orang Tionghoa Indonesia lebih banyak melibatkan diri dalam agenda politik membangun bangsa Indonesia, sebagai bangsanya sendiri, daripada berorientasi pada strategi aliansi dengan pihak luar. Supaya keberpihakan tersebut menjadi lebih nyata, anjuran tersebut diikuti pula dengan ajakan untuk berasimilasi secara penuh. Komunitas Tionghoa dalam hal ini bukanlah sebuah kelompok mandiri, yang sekaligus eksklusif. Anjuran ini pernah ditanggapi oleh Pemerintah Orde Baru dengan cara memaksakan kebijakan asimilasi dengan ketat. Sayangnya pemerintah Orde Baru kembali memperlakukan Orang Tionghoa sebagai anak emas ekonomi.

Peta aliansi dan manuver politik Kaum Tionghoa Indonesia tersebut bagi Benny G. Setiono, penulis buku *Tionghoa dalam Pusaran Politik* (2008) bukan merupakan pilihan subjek yang mandiri. Preferensi aliansi dan manuver tersebut justru menunjukkan, menurut Setiono, posisi Orang Tionghoa Indonesia sebagai objek pertarungan kepentingan politik, baik di dalam negeri maupun di luar negeri. Buku yang memuat sejarah orang Tionghoa sejak migrasi pertama ini menunjukkan betapa posisi sebagai objek ini membuat Orang Tionghoa menjadi korban daripada subjek politik.<sup>104</sup>

Tentu saja menjadi tantangan tersendiri bagi Orang Tionghoa Indonesia, apakah mereka bisa keluar dari pandangan stereotip dan dari posisi objek kepentingan politik. Termasuk apakah mereka tidak terjerat terus menerus dalam pusaran politik identitas yang digerakan oleh kepentingan bertahan hidup dan keamanan bisnis. Orang Tionghoa Indonesia sendiri harus mau mengoreksi persepsi bawah sadar mereka sebagai objek politik dan berhenti membenarkan diri (*political correct*) untuk sekedar bertahan dan aman berbisnis. Aliansi politik tidak bisa hanya ditujukan untuk kepentingan ini. Beberapa pemikir mengajak orang Tionghoa untuk mulai berparadigma bahwa mereka adalah subjek politik. Lebih penting lagi, mereka bukanlah hasil dari stigmatisasi kekuasaan yakni 'anak emas' ekonomi. Menurut akademisi ini, Orang Tionghoa perlu mengubah pandangan dari objek menjadi subjek sehingga kebutuhan dan kepentingan pengakuan dan penerimaan tidak hanya berlaku bagi mereka saja, tetapi juga memiliki perspektif yang lebih luas: perkembangan bangsa Indonesia.<sup>105</sup>

Tetap saja muncul pertanyaan berkaitan dengan perubahan agenda dan aliansi politik Orang Tionghoa sebagai subjek. Bagaimanapun juga kebutuhan penerimaan dan pengakuan identitas diri merupakan tuntutan alamiah. Karena itulah, apakah kemudian perubahan agenda politik ini akan menyelesaikan sentimen anti Cina juga meniadakan kebijakan politik yang diskriminatif dan rasial. Rupanya, aliansi dan agenda politik saja tidaklah cukup. Masih ada alasan mendasar lainnya yang turut berkaitan dengan pembenaran kebijakan dan praktik kekerasan terhadap Orang Tionghoa Indonesia. Alasan mendasar lainnya berada dalam domain sosial-budaya. Orang Tionghoa dengan tradisi dan kepercayaan mereka tetap dianggap bukan bagian dari 'budaya Indonesia'. Kekhasan seperti ini tetap memelihara sentimen anti Cina dan kebijakan yang rasial. Karena itulah, analisa dari sudut sosial-budaya diperlukan untuk melihat alasan dasar pembenaran kekerasan terhadap orang Tionghoa Indonesia.

### **2.2.c. Alasan sosial-Budaya**

Studi Setiono dan pakar sejarah lainnya menunjukkan proses menetapnya Orang Tionghoa di Nusantara terjadi dalam kondisi yang relatif damai. Para pendatang pertama dapat hidup

---

<sup>104</sup> Setiono 2008; bdk. Ju Lan 2010.

<sup>105</sup> Ju Lan 2010, Wibowo 2010, Suryadinata 2008, Mackie 2008, Coppel 2008,

berdampingan dan membaaur dengan komunitas lokal. Bahkan tak jarang beberapa figur Tionghoa menjadi bupati atau pejabat pemerintah kala itu. Walaupun Catatan Harian Melayu menyebutkan beberapa konflik dan perang antara komunitas Tionghoa yang mendiami pesisir dengan raja-raja yang berkuasa di daerah pedalaman Jawa, perang dan konflik tersebut tidak bertujuan melenyapkan atau menghalau Orang Tionghoa dari Nusantara.<sup>106</sup> Denys Lombard melalui studinya tentang persilangan kebudayaan di Jawa menunjukkan proses interaksi antar unsur budaya antara Orang Tionghoa dengan komunitas lokal. Proses interaksi itu ditandai dengan masuknya sejumlah unsur kebudayaan Tionghoa ke dalam budaya yang ada di Jawa dan juga sebaliknya. Kondisi seperti itu pula terjadi dalam kontak Orang Tionghoa dengan komunitas lokal di luar pulau Jawa di Nusantara ini. Proses osmosis, demikian menurut Lombard, antar unsur budaya tersebut dapat dilihat dalam bentuk: teknologi pertanian, pembuatan dan pembetulan kapal, teknik pembuatan gerabah, arsitektur bangunan, teknologi pembuatan obat-obatan herbal dan pengobatan, penyerapan bahasa, dan sebagainya.<sup>107</sup>

Seperti sudah dijelaskan di bagian sebelumnya, gelombang kedua migrasi Orang Tionghoa semenjak abad ke-19 terjadi karena Pemerintah Kolonial membutuhkan pekerja untuk kebutuhan perkebunan, pertambangan dan industri hasil tambang dan perkebunan. Pemerintah kolonial ini menempatkan orang Tionghoa terpisah dari komunitas Bumiputra. Politik segregatif seperti ini dalam dua abad terakhir menimbulkan persepsi bahwa Orang Tionghoa eksklusif dan mereka lebih cenderung melayani kepentingan politik dan modal penguasa. Mulai dari Pemerintah Hindia Belanda sampai Orde Baru, sepak terjang seperti ini rupa-rupanya direkam dan menjadi stigma sosial budaya. Dalam hal ini, eksklusivitas sosio-budaya yang dianggap 'dinikmati' oleh orang Tionghoa karena mereka dipandang lebih dekat dengan rejim penguasa. Padahal di lain pihak, strategi sosial-budaya yang 'diwujudkan' merupakan bagian dari upaya untuk bertahan sebagai sebuah kelompok yang 'diancam dari atas (karena kesewenang-wenangan penguasa) dan dari bawah (karena selalu ditenggarai berperan sebagai antek kelas atas).'

Jika unsur sosial budaya ini digambarkan dengan metafor budaya 'tanah air', orang-orang Tionghoa menjadi kaum yang 'tak (dan karenanya selalu berusaha untuk) bertanah air'. Mereka justru mengalami kehilangan pijakan (atau pegangan) pada akar budaya sebagai perantau. Untuk itulah, orang Tionghoa di Indonesia membutuhkan 'tanah air' dalam artian tempat menambatkan identitas mereka, melabuhkan tradisi yang mereka bawa secara turun-temurun. Karena 'kebutuhan esensial inilah' Aliran Integrasionis kukuh pada pendirian bahwa Orang Tionghoa Indonesia harus berdiri sejajar sebagai 'ras' dan 'suku' baik dengan orang Eropa (pada zaman kolonisasi Nusantara) maupun dengan komunitas-komunitas lokal. Sementara itu, aliran asimilasionis memilik strategi sosio-budaya yang radikal: melepaskan tradisi dan memeluk tradisi, adat istiadat, bahkan agama lokal supaya mereka dapat menambatkan identitas mereka di tanah air Nusantara ini. Menurut kacamata aliran asimilasionis, kesejajaran dan kesetaraan antar identitas-diri di Nusantara justru terjadi jika identitas-diri tersebut dileburkan dan mewujudkan menjadi satu yang baru: Indonesia. Baik strategi aliran integrasionis maupun asimilasionis, kebutuhan eksistensial akan tanah air sebagai komunitas dan pribadi tak dapat diabaikan begitu saja. Tiada komunitas yang mampu 'hidup dengan selalu berpindah-pindah' (pada masa pra-sejarah pun akhirnya model hidup

---

<sup>106</sup> Setiono 2008; de Graaf 1984.

<sup>107</sup> Lombard 2002: vol.2.

nomaden berubah secara evolutif menjadi menetap). Berpijak pada tanah air menjadi juga kesempatan untuk mengembangkan hidup sebagai komunitas dan pribadi. Secara sosial-ekonomi, tanah memang bisa dibeli, tetapi secara sosio-budaya butuh proses yang berkepanjangan agar dari tanah tersebut tumbuhlah tradisi dan gaya hidup yang memberi makna pada hidup seseorang atau kelompoknya.

Dengan alasan pencarian dan bertahan pada tanah air yang sekarang sudah didiami sebagai pendatang, perjuangan pengakuan identitas bagi Orang Tionghoa juga berarti memelihara paradigma tentang karakter unggulan. Dalam hal ini, Orang Tionghoa 'selalu dipuji' karena memiliki karakter unggulan seperti: ketekunan, mau bekerja keras, pantang menyerah dan hemat atau tidak ceroboh dalam menggunakan sumber daya. Karakter unggul ini menjadi bagian stereotipe yang diakui sendiri sebagai milik 'budaya Tionghoa'. Memang dengan karakter seperti itu, Orang Tionghoa membuktikan dirinya sebagai komunitas dan pribadi yang 'berhasil' secara ekonomi. Banyak cerita dan citra pebisnis Tionghoa yang digunakan sebagai inspirasi untuk 'sukses dalam perekonomian'. Paradigma tentang karakter ini kemudian berkembang menjadi 'ideologi karakter' yang diyakini dan dihidupi oleh komunitas Tionghoa dan diajarkan kepada generasi mudanya. Ideologi karakter ini pula pada gilirannya menghasilkan penilaian dan pemilahan stereotip: Orang Tionghoa unggul dalam berbagai bidang, kelompok non-Tionghoa tidak karena persis karakter mereka ini berkebalikan dengan Orang Tionghoa. Seakan-akan, keunggulan karakter hanya milik orang Tionghoa di Nusantara ini. Sementara itu, acapkali mereka masih mengaggungkan juga karakter yang lebih unggul: karakter Orang Eropa.

Jebakan kategorisasi karakter mulai dari kelompok dengan karakter terunggul sampai kelompok dengan karakter terendah memang menjadi warisan politik sosio-budaya. Ideologi karakter semacam itu memang harus dipandang sebagai tanda tanya besar. Sudah waktunya ideologi karakter unggul semacam itu dihapus dari kesadaran sosial baik warga Tionghoa maupun non-Tionghoa. Pemerintah Era Reformasi, dalam kepemimpinan Presiden Habibie berupaya mencabut labelisasi pribumi dan non-pribumi dalam bidang ekonomi dan hukum pada tahun 2006. Tujuan pencabutan itu secara sosial-budaya seharusnya diikuti dengan meninggalkan ideologi karakter unggul dan kultur segregatif yang menjadi warisan masa kolonial di Nusantara. Jika kultur segregatif, ideologi karakter unggul atau paradigma diskriminatif dan rasial semacam itu tetap dipelihara, sentimen-sentimen rasial dan diskriminatif juga tetap bercokol dalam relasi antar-identitas-diri atau kesukuan di Nusantara.

Dapat dikatakan bahwa, kasus kekerasan kultural terhadap Orang Tionghoa Indonesia menyiratkan betapa rapuhnya relasi antar-identitas kesukuan di Indonesia. Setiap suku mau tidak mau memiliki agendanya tersendiri agar diakui dan diterima. Padahal, wilayah sosial budaya menjadi tempat bertemunya berbagai latar belakang budaya dan kesukuan. Setiap harinya, interaksi antar-budaya atau identitas, relasi pertukaran terjadi. Dalam hal inilah, upaya pengakuan dan penerimaan identitas bisa menjadi upaya yang berarti sekaligus krusial. Bisa terjadi 'permainan identitas' yang didalamnya identifikasi status sosial, peran dan posisi sosial, termasuk identitas diri kultural dapat disembunyikan di balik agenda dan kepentingan tertentu.

Kajian mutakhir tentang identitas Tionghoa Indonesia dalam perspektif sosial budaya menunjukkan kecenderungan untuk menutup-nutupi identitas ketionghoan. Identitas Ketionghoan ditutupi dengan cara mengambil alih 'identifikasi bersama' berdasarkan tempat tinggal, atau berdasarkan identitas etnis mayoritas. Orang Tionghoa di Jakarta misalnya,

cenderung mengatakan mereka Orang Jakarta atau Orang Betawi.<sup>108</sup> Kategori pertama adalah identifikasi berdasarkan tempat tinggal. Kategori kedua berdasarkan relasi mereka dengan etnis mayoritas di wilayah Jakarta.

Penyebutan identitas dengan selubung di atas seringkali juga dicap sebagai keengganan untuk mengakui bahwa seseorang *keturunan* Tionghoa.<sup>109</sup> Kritik lain mengaitkan identifikasi terselubung ini dengan rasa kepercayaan diri yang rendah untuk mengakui identitas asalnya. Lainnya menyatakan bahwa penyebutan tersebut 'tidaklah asli'. Apapun kritik yang dilancarkan, fenomena identifikasi identitas yang terselubung itu dapat menjelaskan keengganan Orang Tionghoa Indonesia membuka dengan jelas siapa dirinya, walaupun dari segi somatik, identitas tersebut tidak bisa disembunyikan. Keengganan ini lebih lanjut bersumber pada kenyataan tiadanya jaminan keamanan dan kenyamanan dalam relasi di wilayah sosial-budaya. Baik komunitas maupun tiap pribadi mengalami bahwa hidup mereka selalu berada dalam 'kesiagaan untuk berpindah'. Relasi antar-komunitas suku atau antar pribadi dengan identitas etnik tertentu tidak dipandang konstruktif, atau tidak mengandaikan sikap saling percaya satu sama lain. Jika terjadi relasi interpersonal dan inter-komunitas yang relatif konstruktif, biasanya relasi tersebut dibangun dalam waktu yang lama, dari satu generasi ke generasi lainnya. Karena itulah, di bagian pendahuluan disebutkan bahwa hubungan orang Tionghoa dan komunitas lokal bernuansa 'cinta dan benci'.

Setelah peristiwa kekerasan 13 – 14 Mei 1998, Orang Tionghoa Indonesia menjadi lebih berhati-hati dan waspada daripada masa sebelumnya. Mereka mengalami bahwa rejim penguasa dengan mudahnya berubah memusuhi bahkan mengorbankan mereka untuk agenda politik penguasa. Apalagi, kebanyakan orang Tionghoa Indonesia menganggap pemerintah dan pengusaha lokal bersikap ambigu. Pemerintah dianggap selalu memandang komunitas Tionghoa sebagai kelompok ekonomi yang selalu dapat dieksploitasi untuk kepentingan ekonomi rejim penguasa. Label kelompok ekonomi juga menandai bahwa mereka pun tetap saja dituding sebagai kelompok eksklusif yang tidak peduli pada aspirasi masyarakat lainnya untuk membangun Indonesia yang aman, nyaman, tentram dan sejahtera. Komunitas Tionghoa dengan label 'anak emas ekonomi' justru menjadi sasaran yang empuk untuk sentimen dan aksi anti Cina. Jemma Purdey, peneliti Australia, dalam artikel ilmiahnya (2006) bahkan menyebut Orang Tionghoa selalu hidup dalam ketakutan. Orang Tionghoa, menurut Purdey, faktanya, tidak terintegrasi dan tidak juga terasimilasi dalam komunitas lokal. Baik agenda dan praktek integrasi dan asimilasi telah gagal dalam catatan sejarah.

Beberapa peneliti menganjurkan penyelesaian 'Masalah Cina' ini di wilayah sosial-budaya. Caranya ialah dengan mendorong perkawinan antarsuku, keterlibatan dalam gerakan kebudayaan, terutama gerakan untuk memelihara warisan tradisi, adat istiadat, bangunan bersejarah dan lainnya. Keterlibatan Orang Tionghoa juga dapat diarahkan untuk pembelaan atau perjuangan hak azasi manusia, bukan untuk kelompok mereka saja, tetapi juga masalah dan problem HAM masyarakat Indonesia pada umumnya.

---

<sup>108</sup> Knorr 2009, cf. Purdey 2003 (debat antara kubu Asimilasionis vis-à-vis Integrasionis) see also narasi dalam tulisan Purdey tentang seorang gadis Tionghoa yang mengakui identitas ketionghoannya di antara teman-temannya sekelas yang juga 'secara fisik' dapat diidentifikasi sebagai 'orang Tionghoa. Teman-temannya cenderung mengidentifikasi siapa mereka dengan salah satu etnik lokal misalnya: Orang Sunda, Jawa, Manado, dll. Lih. Purdey 2003: 427)

<sup>109</sup> Lih kritik dan catatan Prof. Gondomono 2013:340. Sebaiknya digunakan salah satu: Keturunan atau Tionghoa saja. Menuliskan Keturunan Tionghoa adalah penyebutan yang berlebihan. Prof. Gondomono menyebutnya sebagai penyebutan dengan 'embel-embel'.

## 2.2.d. Persoalan identitas Sosial: Dilema dan problema inti politik identitas Orang Tionghoa Indonesia

Wilayah sosial budaya rupa-rupanya merujuk pada alasan yang lebih mendalam bagi proses pengakuan dan penerimaan identitas diri sebagai orang Tionghoa di Indonesia. Alasan tersebut berkaitan dengan pembatasan pengakuan orang Tionghoa Indonesia sebagai sebuah komunitas. Pengakuan komunitas ini sekaligus juga mencakup pengakuan sebagai pribadi. Proses identifikasi *totem pro parte* dan *pars pro toto* ini merupakan wacana identitas sosial. Dengan kata lain, politik identitas Orang Tionghoa di Indonesia mengandaikan hubungan timbal balik antara pengakuan komunal dan individual. Pengakuan ini dinyatakan baik dari kalangan orang Tionghoa sendiri, maupun dari pihak non-Tionghoa.

Dalam wacana identitas sosial tersebut, identifikasi siapa dan termasuk kelompok mana seseorang atau sebuah kelompok menggunakan beberapa proses:

- a. Proses pengenalan dan perumusan identitas diri. Dalam mekanisme pertama ini seseorang mengenali identitas dirinya berdasarkan identifikasi dengan kelompoknya, mulai dari keluarga inti sampai luas. Dalam hal ini, adat istiadat dan tradisi berperan besar dalam proses pengenalan tersebut. Berbagai kebiasaan dan gaya hidup diperkenalkan pada seseorang semenjak usia dini. Yang lebih penting lagi ialah adat-istiadat, tradisi, ritual menyampaikan tata nilai yang menjadi orientasi bersikap dan bertutur. Orientasi inilah membentuk rasa percaya diri (*self-esteem*) karena ia mengalami menjadi 'bagian yang sama' dari kelompoknya.<sup>110</sup> Pengenalan tersebut berlanjut dengan perumusan. Perumusan ini pada gilirannya merupakan proses identifikasi diri dengan tipe ideal dari identitas komunal. Tipe ideal ini tak bisa diabaikan mengingat setiap komunitas memiliki seperangkat tata nilai yang diejawantahkan dalam bentuk ideal dari identitas diri komunal dan pribadi. Bentuk ideal inilah yang membentuk keyakinan tentang kemurnian jati diri, dan kemudian seseorang atau kelompoknya *berbeda* dari identitas diri lainnya. Dapat dikatakan pula bahwa tipe ideal identitas diri ini juga berfungsi sebagai ukuran evaluatif bagi seseorang dan kelompoknya. Penting sekali seseorang bisa mengukur apakah gaya hidup dalam sikap dan tutur kata sudah mencerminkan tipe ideal dari identitas dirinya.<sup>111</sup> Karena itu, perumusan identitas sosial erat kaitannya dengan tumbuhnya *rasa bangga* sebagai anggota komunitas entah secara komunal entah secara individual.<sup>112</sup>
- b. Proses penyesuaian diri demi penerimaan dan pengakuan identitas diri. Mekanisme kedua ini berkaitan dengan proses kategorisasi dan kemudian penyesuaian diri dengan pandangan atau penilaian pihak luar. Proses kategorisasi ini pertama-tama memisahkan mana pihak yang berada di luar atau *outgroup*, mana pihak yang berdiri di dalam, atau menjadi bagian dari kita, atau *ingroup*. Pemilahan itu juga dikaitkan dengan persepsi tentang pihak mana yang superior, mana yang inferior. Persepsi itu kemudian berlanjut pada pilihan keberpihakan dan keputusan untuk mengeksklusikan pihak yang 'tidak termasuk kita'. Keberpihakan selalu dilakukan kepada pihak yang lebih superior dan menyingkirkan pihak yang dianggap inferior. Pemilahan tersebut

---

<sup>110</sup> Bdk. Rahoyo 2010:9 – 10.

<sup>111</sup> Bdk. Rahoyo 2010:9; bdk. Afif 2012:18dst., 25 dst.

<sup>112</sup> Bdk. Rahoyo 2010:18dst.

dilakukan di dalam kelompok selain terhadap kelompok luar atau outgroup.<sup>113</sup> Segala hal yang berkaitan dengan pihak superior akan diikuti dan ditiru. Maka, pendukung identitas yang superior akan berusaha *menembus* kelompok yang lebih superior dengan cara mengambil alih gaya hidup mereka. Proses adaptasi seperti ini tentu saja mengandaikan pelabelan baik untuk identifikasi internal maupun untuk identifikasi eksternal. Pelabelan internal umumnya bersifat positif daripada negatif. Pelabelan eksternal lebih banyak bersifat negatif, walaupun diakui juga bersifat positif. Selain pelabelan (*stereotipisasi*), proses penyesuaian diri, penerimaan dan pengakuan juga mencakup ‘perbandingan’ dengan kelompok superior dan kelompok inferior. Perbandingan dengan kelompok superior memutlakkan hal positif dari kelompok tersebut, dan menetapkan hal negatif secara hampir menyeluruh kepada kelompok inferior.<sup>114</sup>

Kedua proses ini berhubungan satu sama lain dan menghasilkan dinamika pemahaman gambaran diri. Dinamika ini berkaitan dengan mobilitas sosial pemilik identitas diri. Seseorang atau sebuah komunitas dapat bergerak vertikal atau menerobos sekat-sekat strata sosial-ekonomi, terutama mengarah kepada kelompok superior. Dia atau komunitas tersebut dapat juga bergerak horizontal mengidentifikasi diri dengan identitas diri ingroup yang selevel atau identitas diri outgroup. Gerak vertikal dan horizontal ini bermuara juga pada strategi untuk bertahan hidup, dan lebih penting lagi, mengembangkan hidup sebagai pribadi dan komunitas di tanah yang telah atau akan dimiliki. Strategi untuk bertahan hidup dan ‘menanamkan’ diri pada tempat bermukim atau ‘*rumah eksistensial*’ tertentu menjadi sangat penting baik bagi ‘orang asli’ maupun pendatang. Khususnya pendatang, strategi ini bermakna eksistensial, tidak hanya demi ‘kelangsungan hidup’. Artinya, mobilitas sosial menentukan pula bagaimana seseorang atau komunitas mengalami hidup yang bermakna sebagai individu dan bersama.<sup>115</sup>

Berdasarkan pendekatan psiko-sosial tersebut, kita dapat mengidentifikasi bagaimana proses pengenalan, pengakuan atau penerimaan identitas diri orang Tionghoa Indonesia secara internal dan eksternal. Mau tidak mau, kita menemukan bahwa politik identitas Orang Tionghoa mengalami proses kategorisasi diri (termasuk stereotipisasi-diri positif), keberpihakan dan pemilahan. Orang-orang Tionghoa Indonesia masih berusaha mempertahankan identitas ‘kesukuan’ mereka sambil bergerak dinamis ke arah vertikal dan horizontal.

Gerak vertikal ke atas merupakan upaya untuk ‘menyesuaikan diri’ dengan tipe ideal, yang berwujud model Barat (gaya hidup orang Eropa modern). Penyamaan diri dengan Model Barat tersebut tentunya dibarengi dengan pengutamaan nilai-nilai dan keutamaan-keutamaan yang diturunkan melalui adat istiadat, tradisi dan ritual. Gerak vertikal ke bawah adalah inferiorisasi kelompok yang lain, yakni Orang Tionghoa yang tak-berafiliasi dengan budaya Barat Modern, non-Tionghoa dan non-Barat. Inferiorisasi tersebut lebih bernada negatif daripada positif, tidak seperti gerak vertikal ke atas, yang melulu bernuansa positif— padahal kedua-duanya dapat disebut sebagai ilusi tentang persamaan identitas.<sup>116</sup> Gerak vertikal ini

---

<sup>113</sup> Bdk. Rahoyo 2010, bab 2; Afif 2012, bab 2.

<sup>114</sup> Bdk. Afif 2012, bab 2.

<sup>115</sup> Bdk. Afif 2012:39dst.; persoalan identifikasi diri dengan ‘tanah’ bdk. Gagasan Heideggerian tentang ‘bermukim’ dan ‘rumah eksistensial’ bagi identitas-diri pribadi dan kelompok dlm. Hardiman 2003:136dst.

<sup>116</sup> Lih. Afif 2012:38.

dilakukan sebagian kelompok Tionghoa yang memiliki kekuatan modal dan mampu mempengaruhi kebijakan politik publik. Preferensi keberpihakan kepada kelompok superior ini sudah terjadi sejak zaman kolonisasi Nusantara. Kemudian berbagai agenda dan manuver kelompok-kelompok elit Tionghoa Indonesia baik melalui jalur aliran integrasionis maupun asimilasionis menunjukkan keberpihakan kepada kelas sosial yang superior. Dalam konteks Indonesia merdeka, kelas superior ini merujuk pada regim penguasa.<sup>117</sup>

Sementara itu gerak horisontal dilakukan Orang Tionghoa Indonesia yang mendukung gagasan kesetaraan di antara suku-suku di Nusantara. Selain itu, Gerak ini dilakukan juga oleh Orang Tionghoa yang 'dikucilkan' kelompok Tionghoa lainnya karena menyesuaikan diri dengan gaya hidup atau kultur non-Tionghoa di Nusantara ini. Kelompok pertama dapat dikategorikan dalam kelompok Orang Tionghoa yang berasimiliasi secara sadar, atau berdasarkan pilihan keberpihakan sendiri, tanpa desakan aspek sosio-ekonomi. Demi mewujudkan gagasan ini, mereka terlibat dalam gerakan yang membela hak azasi, toleransi, atau kesetaraan. Termasuk dalam kelompok Orang Tionghoa yang berasimiliasi adalah mereka yang memeluk agama Islam. Keberadaan Tionghoa Muslim berdasarkan laporan jurnalistik dan penelitian psiko-sosial menjadi penanda upaya Orang Tionghoa untuk dapat diterima sebagai bagian integral dari bangsa ini.<sup>118</sup> Kelompok berikutnya adalah orang-orang Tionghoa yang berusaha bertahan hidup karena kondisi sosio-ekonomi mereka berada dalam kondisi yang minim. Terutama pada kelompok kedua ini, strategi beradaptasi dan menjadi sama dengan komunitas lokal bukanlah pilihan tetapi keharusan.<sup>119</sup>

Dalam kedua gerak tersebut, dapat dicermati bagaimana proses kategorisasi terjadi baik di antara orang Tionghoa sendiri maupun antara orang Tionghoa dengan orang non-Tionghoa. Di antara orang Tionghoa sendiri terjadi pembedaan internal. Mereka yang tidak dianggap murni (sering disebut Tionghoa peranakan<sup>120</sup>) atau meneruskan adat istiadat dan tradisi, atau tidak menjalankan berbagai gaya hidup dan ritual (Kong Hu Cu, Buddha atau Tridharma) atau tidak memeluk agama kelompok superior (Katolik dan Kristen), atau malah berada dalam status sosio-ekonomi yang rendah dikategorikan sebagai inferior. Kelompok Tionghoa inferior ini di(/ter)marginalisasi dan disingkirkan. Dengan kata lain, kaum peranakan, Orang Tionghoa miskin dan Muslim di dalam komunitasnya sendiri cenderung dianggap sebagai non-Tionghoa.<sup>121</sup> Terhadap kelompok non-Tionghoa yang superior, Orang Tionghoa Indonesia akan berpreferensi mengadopsi dan beradaptasi dengan kultur modern (bangsa Eropa). Preferensi tersebut mencakup konversi ke Agama Kristen atau Katolik. Sikap 'patuh' juga akan ditunjukkan kepada kelas/regim penguasa. Tetapi, berhadapan dengan kelompok yang inferior, Orang Tionghoa akan membatasi kontak dan menerapkan stereotip atau

---

<sup>117</sup> Lih. Afif 2012:57 – 61; Santosa 2012, bab 5; Setiawan 2012, bagian 8.

<sup>118</sup> Laporan jurnalistik lih. Santosa 2012, bab 5; Setiawan 2012 bagian 1 & 2. Penelitian psiko-sosial lih. Afif 2012.

<sup>119</sup> Bdk. Rahoyo 2010, bab 4 – 6. Buku ini berangkat dari penelitian sosial terhadap komunitas Orang Tionghoa di Kampung Jagalan Semarang. Peneliti mengelompokkan Orang Tionghoa miskin yang mampu mentas dari kemiskinan dan yang tidak mampu. Laporan jurnalistik untuk kelompok Tionghoa yang secara sosio-ekonomi minim lih. Santosa 2012, bab 2 & 4; Setiawan 2012.

<sup>120</sup> Bdk. Prof. Gondomono menentang penggunaan istilah Peranakan dalam bukunya yang termutakhir (2013).

<sup>121</sup> Bdk. Rahoyo 2010; Afif 2012 mulai bab 4 sampai 6, misalnya hlm. 129dst. : Para peneliti asing dan Indonesia menganggap konversi ke Agama Islam merupakan kesempatan untuk melakukan kontak yang intensif dan pembauran ke dalam masyarakat lokal. Di samping itu, peluang untuk diterima sebagai orang Muslim lebih terbuka daripada mempertahankan agama bangsa Eropa (Kristen dan Katolik) atau tetap dalam ritual Tridharma, agama Budha dan Kong Hu Cu.

labelisasi negatif. Alterantifnya, orang Tionghoa akan bersikap sangat berhati-hati jika tidak mau disebut rasis atau diskriminatif kepada kelompok inferior. Sikap sangat berhati-hati ini ditampilkan dengan cara tidak mau terlalu repot jika berurusan dengan kelompok inferior. 'Cara' tersebut melibatkan pemberian materi sebagai alat untuk memudahkan relasi. Apalagi, jika relasi tersebut bernuansa konflik kepentingan. Tentu saja, kelompok non-Tionghoa akan bereaksi terhadap preferensi Orang Tionghoa ini. Bukan berarti kelompok yang dianggap superior terbuka dan menerima kehadiran Orang Tionghoa di sekitar mereka. Apalagi regim penguasa, mereka tetap memperlakukan Orang Tionghoa sebagai 'sapi perah' walalupun pranata hukum dan perundang-undangan di Indonesia sudah menjamin kesetaraan kedudukan sebagai warga negara dan hak-hak warga negara.<sup>122</sup> Sementara itu kelompok inferior tetap memandang Orang Tionghoa sebagai 'pendatang dan asing' dan 'eksploitor sumber kekayaan alam dan tenaga manusia' di Indonesia.

Jika didalami lebih lanjut, kategorisasi internal dan eksternal itu tak terelakkan lagi mengandaikan pola pikir dan perilaku diskriminatif dan pengucilan atau marginalisasi mereka yang 'tidak sama' dari berbagai macam aspek: status ekonomi, preferensi politik, kelas sosial, preferensi gaya hidup, termasuk penampilan somatik sesuai dengan rasnya. Dengan demikian, persoalan pembentukan identitas sosial mengandung alasan mendasar yang memicu agenda dan praktik diskriminasi rasial. Alasan yang mendasar tersebut berada dalam wilayah pengertian dan pengetahuan tentang siapa dan apa jati diri seseorang. Wilayah tersebut dicakup dalam kajian yang filosofis, misalnya, epistemologi. Dengan kata lain, pendekatan epistemologis memungkinkan kita menelusuri akar-akar kekerasan.

### ***2.3. Dilema Ganda dalam Persoalan Kekerasan terhadap Orang Tionghoa Indonesia***

Sebelum kita mendalami pendekatan epistemologis tentang akar-akar kekerasan, dan menutup bab ini, sekarang ini kita merumuskan kembali pokok persoalan akar kekerasan dalam kasus Orang Tionghoa Indonesia. Dapat disimpulkan Orang Tionghoa Indonesia mengalami dilema ganda atau dua set situasi yang tarik menarik secara polaristik (*double bind*). Situasi dilematis tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Perhatikan analisa antropologis dari Legget 2010 dalam perusahaan multinasional di Jakarta. Walaupun SBKRI sudah dicabut, tidak berarti aparat pemerintah mempermudah urusan catatan sipil dan imigrasi bagi Orang Tionghoa.

<sup>123</sup> Saya mengembangkan analisa yang dilakukan oleh Susan Giblin 2003:345. Teks lengkapnya sebagai berikut: *the Double binds (the dilemmas) of the Chinese Indonesians The first dilemma relates to the reasons the groups were established. As was expressed clearly during a number of interviews conducted in Jakarta during 2000 and 2001, the Chinese Indonesians who joined these groups felt that, after 1998, they had to 'look after themselves' because there was nobody else who could protect them. The Chinese also established these organisations to overcome stereotypes that Chinese Indonesians were exclusive in their attitudes and behaviour, and were not really loyal to Indonesia. These joint aims of 'looking out for themselves' and overcoming anti-Chinese stereotypes create a double bind, in that it is not possible for Chinese Indonesians to look out for themselves, while also trying to overcome anti-Chinese stereotypes that they are only interested in themselves. The second way in which Chinese Indonesians find themselves in a double bind, is through the language and symbols they use. In order to show that they are genuinely Indonesian and want to play a full role in the future development of the country, they often use the discourses of Indonesian nationalism in a way that does not correspond to the understanding of many non-Chinese Indonesians. Chinese Indonesians have been classed as outsiders to these nationalist discourses. Indeed, as much as they might assure people that they are genuine Indonesians, the language and concepts of nationalism in Indonesia do not allow them to take up a position within the discourses.*

- a. Dilema pertama: *di satu pihak*, keterlibatan orang Tionghoa Indonesia di ranah sosial ekonomi, politik, hukum dan budaya menunjukkan tekad untuk bersama-sama komunitas lokal lainnya mengatasi diskriminasi sosial, marjinalisasi, kemiskinan, ketidakadilan sosial dan memperjuangkan kesetaraan dan penegakan hukum. Karena itu, komunitas atau pribadi Tionghoa Indonesia mendirikan berbagai organisasi sosial baik yang bersifat karitatif maupun advokatif berupa yayasan dan lembaga swadaya masyarakat di bidang politik, hukum dan HAM. Bahkan dalam pilihan politik identitasnya, cukup banyak Orang Tionghoa yang meninggalkan ketionghoannya dengan cara memeluk mengganti nama, melepaskan tradisi ritual, memeluk agama Katolik, Kristen dan Islam. Singkatnya, banyak Orang Tionghoa yang meleburkan identitas ketionghoannya demi upaya-upaya mewujudkan kesetaraan ekonomi, politik dan hukum. Walaupun upaya melepaskan atau meleburkan identitas ketionghoannya ke dalam identitas lokal menuai kecemasan dari sesama Orang Tionghoa yang tetap mempertahankan karakteristik ketionghoannya baik dalam tradisi maupun ritual secara turun-temurun. Tetapi *di lain pihak*, agenda dan praksis sosio-politik, ekonomi, hukum dan budaya orang Tionghoa dituding hanya bertepuk sebelah tangan. Artinya upaya-upaya itu berujung pada kepentingan dan agenda melindungi keamanan dan kenyamanan dirinya atau komunitasnya sendiri. Lebih dari itu, upaya-upaya itu hanya berujung pada kelangsungan kepentingan bisnis mereka melalui pendirian organisasi-organisasi tersebut. Niat dan praksis memerangi diskriminasi rasial, penindasan, kemiskinan dan ketidakadilan sosial dituding tidak tulus dan bersifat oportunistik belaka. Bagaimanapun juga mereka tetap dianggap asing bagi masyarakat dan komunitas lokal.
- b. Dilema kedua: *di satu pihak*, kebangkitan ekspresi budaya Tionghoa melalui simbol, tradisi, seni dan bahasa dapat menjadi tanda bahwa Orang Tionghoa berniat untuk ambil bagian dalam perkembangan bangsa Indonesia. Mereka ingin menghadirkan diri sebagai komunitas yang unik. Dengan kekhasan karakter ketionghoan, mereka ingin berpartisipasi membangun dan ‘menyemarakkan warna-warni’ negeri ini dengan pola masyarakat multikultural. Tetapi *di lain pihak*, kebangkitan ekspresi simbol, tradisi, seni dan bahasa mereka hanya dianggap sebagai pelestarian budaya Tionghoa di perantauan. Tak lebih dari kepentingan tersebut. Tudingan ini beralasan juga mengingat simbol-simbol dan tradisi lokal atau retorika nasional tentang kerukunan dan kesetaraan terkesan hanya ditempelkan pada ekspresi budaya tionghoa. Dengan kata lain, Orang Tionghoa hanya sibuk melestarikan budaya dan kepentingan dagang mereka sendiri dan tidak sungguh-sungguh menjadi bagian dari upaya nasional untuk membangun dan mengembangkan negeri multikultur ini menjadi lebih sejahtera.

Kedua dilema sosial-budaya di atas menunjukkan bahwa pilihan apa pun yang dibuat berujung pada persoalan eksistensial tentang kehadiran Orang Tionghoa di Indonesia. Dari dilema ganda tersebut kita bisa merumuskan dua pernyataan alternatif.<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> Pernyataan alternatif (disebut juga pernyataan disjungtif) menjadi bagian dari pernyataan logika yang menggunakan rumus “atau P1 atau P2” (Either P1 or P2). P1 dan P2 adalah dua pernyataan yang dihubungkan dengan operasi pilihan. Kedua pernyataan ini salah satunya bisa benar: jika tidak P1 yang benar maka P2 benar. Karena menggunakan pilihan alternan, kedua pernyataan pilihan ini bisa benar. Lih. Copi & Cohen 1990:238-239.

1. Atau P1: pihak non-Tionghoa selalu menganggap Orang Tionghoa sebagai orang asing. Akibatnya agenda apa pun yang dibuat, sejauh apa pun orang Tionghoa Indonesia berusaha untuk menjadi bagian dari Republik ini, rupa-rupanya, tetap dianggap tidak berarti bagi perkembangan bangsa ini. Dalam pandangan pihak non-Tionghoa, orang Tionghoa dikategorikan sebagai 'yang lain' dalam artian 'bukan partisipan penting', bagi perjalanan bangsa dan negara ini.
2. Atau P2: Orang Tionghoa Indonesia *melulu* berkonsentrasi pada isu pengakuan dan penerimaan identitas dalam agenda politik identitas mereka. Konsentrasi tersebut menunjukkan mereka sepantasnya memelihara warisan budaya dan ingatan kolektif mereka sebagai 'Tionghoa' di tengah komunitas lokal di Indonesia. Tetapi, upaya ini menghasilkan pandangan non-Tionghoa yang mencap Orang Tionghoa sebagai kaum yang tidak peduli (*ignorant*) terhadap aspirasi bangsa Indonesia.

Rumusan pernyataan alternatif di atas menunjukkan pula problematika inti Orang Tionghoa Indonesia. Salah satu problema inti (atau P1 atau P2) yang dirumuskan secara alternatif di atas bisa benar. Jadi entah P1 saja yang benar atau P2. Hanya saja operasi alternatif di atas bisa membenarkan keduanya. Artinya, entah pandangan orang non Tionghoa terhadap orang Tionghoa yang *selalu* bermasalah (P1). Pihak non-Tionghoa tidak bisa lepas dari paradigma ideologis tentang kesukuan di Indonesia yang bersifat diskriminatif atau rasial. Entah pihak Tionghoa sendiri yang *selalu* sibuk dengan urusan 'memelihara warisan budaya, dan menjaga kepentingan ekonomi mereka semata sebagai perantaraan di Asia Tenggara' (P2). Bisa jadi baik pihak non-Tionghoa (P1) maupun Tionghoanya (P2) sendiri yang tidak mau melepaskan prasangka ideologis atau paradigma yang diskriminatif dan rasial. Padahal prasangka ideologis tersebut melulu hasil rekayasa kepentingan kekuasaan dan modal pihak tertentu.

Masih berkaitan dengan pernyataan alternatif di atas, kita sebaiknya tidak menempatkan masalah persepsi pihak Non-Tionghoa (P1) dan Orang Tionghoa (P2) ini dalam ranah politik, ekonomi, budaya, dan persoalan identitas sosial saja. Problematika inti tersebut menyiratkan penelusuran yang lebih mendalam pada kerangka pikir yang telah dan tetap dikonstruksi menurut kepentingan kekuasaan dan modal. Kerangka pikir inilah yang sebenarnya membangun perspektif ideologis yang membenarkan agenda dan praksis diskriminasi. Karena itulah, penelusuran literatur terhadap politik identitas dan alasan-alasan pembenaran agenda dan praksis kekerasan terhadap orang Tionghoa perlu dilanjutkan dengan analisa mendalam di ranah epistemologi. Analisa epistemologis ini mendalami alasan pembenaran yang dikonstruksi untuk 'mengizinkan' agenda dan praksis diskriminasi dan kekerasan rasial. Analisa tersebut akan diawali dengan pemaparan metode penggalan alasan yang membentuk paradigma diskriminatif dan rasial. Setelahnya, analisa epistemologis ini akan melokalisasi pokok-pokok pembenaran epistemik di balik agenda dan praksis diskriminasi dan kekerasan rasial.

## **BAB III METODE HERMENEUTIKA KECURIGAAN AKAR-AKAR KEKERASAN TERHADAP ORANG TIONGHOA DI INDONESIA**

Dalam bab yang terdahulu kami membahas identifikasi identitas dan afiliasi Orang Tionghoa Indonesia. Berikut juga, pembahasan dilakukan untuk mengidentifikasi alasan-alasan mendasar munculnya kekerasan terhadap Orang Tionghoa. Penelusuran alasan-alasan mendasar itu menelurkan pernyataan dilematis yang dialami Orang Tionghoa di Nusantara. Dalam bab ini, kami meneruskan kajian ini dengan menggali secara lebih mendalam akar di balik fenomena kekerasan tersebut. Ternyata, dari pengamatan ditemukan peristiwa yang berulang dalam berbagai fenomena kekerasan terhadap orang Tionghoa di Indonesia. Peristiwa yang berulang itu mengandaikan adanya suatu struktur yang melandasinya, sehingga lama kelamaan membentuk sebuah kultur. Di balik kultur itu, ada kecurigaan adanya konstruksi paradigmatis yang bekerja membentuk pola pikir dan kesadaran orang untuk melakukan kekerasan. Konstruksi paradigmatis tersebut dibangun dan dilegitimasi terus menerus dalam sejarah melalui politik kekuasaan dan politik identitas dalam kehidupan bermasyarakat di Indonesia.

Dalam penelitian ini, kami menggunakan metode hermeneutika kecurigaan Paul Ricoeur. Metode Ricoeur ini digabungkan dengan berbagai perspektif filosofis perihal kekerasan, yakni pandangan kekerasan struktural Johan Galtung, kekerasan dalam perspektif politis dari Hannah Arendt, teori identitas sosial, serta kajian kekerasan dalam kaitan dengan negara dan bahasa dari Paul Ricoeur. Dalam penelitian ini, kami tidak sekadar menggambarkan fenomena-fenomena kekerasan terhadap orang Tionghoa di Indonesia secara sosiologis, ekonomis, kultural atau legal. Kami berupaya menggali dan merumuskan akar-akar kekerasan terhadap orang Tionghoa yang akhirnya berujung pada perkara epistemologis yang terungkap melalui ekspresi bahasa, yaitu *negativitas* sebagai prinsip berpikir yang membenarkan pola-pola dan intensi kekerasan.

### **3.1. Metode Hermeneutika Kecurigaan**

Istilah hermeneutik berasal dari bahasa Yunani "*hermeneuin*" (kata kerja) yang mengandung arti menafsirkan atau melakukan interpretasi atas sesuatu. Istilah tersebut diadopsi dari mitos Yunani tentang seorang tokoh bernama Hermes yang diberi tugas menterjemahkan pesan para dewa di Gunung Olympus ke dalam bahasa yang dapat dipahami manusia. Sebagai penghubung antara dewa dan manusia, Hermes mengemban tugas yang mahapenting dalam menginterpretasi dan menyampaikan pesan-pesan dewa itu. Ia bertanggung jawab agar manusia manusia tidak membuat kekeliruan dalam memahami pesan itu yang bisa berakibat buruk bagi manusia.<sup>125</sup> Aristoteles menggunakan istilah *hermeneios* dalam pemahaman mengenai pikiran dikaitkan dengan bahasa (gramatika), namun tidak dikaitkan dengan suatu teks. Singkat kata, hermeneutika secara luas diartikan sebagai suatu kegiatan menafsir.

Richard E. Palmer memberi beberapa pengertian hermeneutika, baik ditinjau secara kronologis maupun tematis. Menurutnya, hermeneutika terbagi menjadi beberapa pengertian, yakni: teori penafsiran Kitab Suci, metode filologi umum, ilmu tentang semua pemahaman bahasa, landasan metodologis ilmu-ilmu kemanusiaan, pemahaman eksistensial dan

---

<sup>125</sup> E. Sumaryono 1999:

fenomenologi eksistensi, dan sistem penafsiran. Awalnya, hermeneutika berkembang sebagai metode atau panduan penafsiran atas teks-teks Kitab Suci dalam teologi Yahudi dan Kristen, berupa metode memahami teks secara alegoris (Philo dari Alexandria), atau metode pemaknaan atas simbol-simbol (Agustinus). Setelah abad ke-18, hermeneutika tidak hanya dibatasi pada soal penafsiran teks Kitab Suci saja, tetapi menjadi semacam metode filologi yang dipakai penafsir untuk memahami makna tersembunyi atas teks-teks yang non-Kitab Suci. Schleiermacher dipandang sebagai bapak hermeneutika modern atas jasa-jasanya mengaplikasikan hermeneutika dalam ranah yang lebih filosofis. Hermeneutika menjadi suatu kajian atau seni untuk memahami, yang melahirkan banyak aliran filsafat juga. Wilhelm Dilthey, misalnya, menerapkan hermeneutika sebagai landasan ilmu-ilmu kemanusiaan sebagai alternatif atas metode kalkulasi kuantitatif yang dikembangkan ilmu-ilmu alam. Pergeseran besar pemahaman tentang hermeneutika terjadi sejak hermeneutika dikembangkan tidak sekadar cara penafsiran teks maupun metode ilmu kemanusiaan, melainkan lebih berdimensi eksistensial. Hermeneutika adalah cara mengada manusia itu sendiri, kata Heidegger, ataupun gerakan kesadaran secara dialektis dalam sejarah, kata Gadamer. Kedua tokoh ini memberi warna linguistik pada hermeneutika.

Paul Ricoeur memberi gambaran yang lebih lengkap mengenai hermeneutika. Hermeneutika tidak hanya dilihat sebagai suatu sistem interpretasi, yakni metode penafsiran teks untuk membuka makna tersembunyi teks sehingga memungkinkan makna dan relevansinya jauh lebih mendalam dari pada apa yang ditampilkan teks itu sendiri, melainkan juga sebagai upaya penafsiran yang serba curiga terhadap segala bentuk kemapanan yang simbol-simbol atau mitos-mitos yang membuka kesadaran akan adanya struktur-struktur yang menindas manusia. Hermeneutika ini dikenal dengan istilah hermeneutika kecurigaan.

Hermeneutika kecurigaan merupakan model dialektis yang digunakan Ricoeur dalam periode 1965-1975, sebelum akhirnya juga ia tinggalkan. Dalam pandangannya ini, ada dialektika di antara dua term yang saling bertegangan, yakni term "hermeneutika" dan "kecurigaan".<sup>126</sup> Istilah "hermeneutika" berurusan dengan pencarian makna, sementara "kecurigaan" berkaitan dengan upaya manusia untuk meragukan segala motivasi dibalik pemaknaan yang dicari tersebut. Istilah "hermeneutika kecurigaan" itu sendiri digunakan Ricoeur jauh hari setelah ide hermeneutika kecurigaan ia kembangkan. Ricoeur sendiri jarang menggunakan istilah ini. Terminologi ini malah lebih banyak digunakan orang lain daripada dirinya. Dalam bukunya *Freud and Philosophy*, Ricoeur tidak menyebut "hermeneutika kecurigaan", melainkan "interpretasi sebagai suatu tindakan mencurigai (*exercise of suspicion*). Dalam *The Conflict of Interpretation*, ia juga menyatakan bahwa orang pertama yang mengkaitkan kecurigaan dan interpretasi adalah Nietzsche. Ricoeur menunjukkan istilah hermeneutika kecurigaan secara eksplisit dalam kata pengantarnya dalam karya Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur*.

Dalam membangun teorinya tentang hermeneutika kecurigaan, Ricoeur menggabungkan skeptisisme Cartesian, eksistensialisme (Jaspers, Marcel), Kristianitas dalam kerangka Kantian dan teori krisis Kierkegaard, fenomenologi Husserl, maupun hermeneutik. Pandangan ini dibuat dalam masa peralihannya dari fenomenologi ke hermeneutik. Ketika menemukan keterbatasan fenomenologi dalam pandangannya tentang Marx, Nietzsche, dan

---

<sup>126</sup> Pendapat tentang dialektika dua hal yang berseberangan yakni hermeneutika dan kecurigaan ini dikatakan oleh Alison Scott-Bauman. Lih. Alison Scott-Bauman, 2009:9.

khususnya Freud dalam *Fallible Man* maupun *The Symbolism of Evil*, iaberalih ke hermeneutik melalui analisis makna yang didekati secara linguistik dan tekstual. Hermeneutika kecurigaan Ricoeur adalah percampuran antara hermeneutika dan fenomenologi.

Umumnya orang mengaitkan hermeneutika kecurigaan dengan gagasan tiga '*master of suspicion*' (Nietzsche, Marx, dan terutama Freud). Namun Alison Scott-Baumann berpendapat bahwa menyatakan hermeneutika kecurigaan sebagai sikap dan pandangan Ricoeur tentang *master of suspicion* (dalam karyanya tentang Freud) adalah keliru.<sup>127</sup> Menurutnya, Ricoeur memang dipengaruhi oleh mereka, tetapi ia tidak begitu saja menerima cara-cara mereka. Ricoeur berpendapat ketiga tokoh tersebut sama-sama mengkritik kultur yang dikuasai "kesadaran menipu" (kesadaran palsu) dengan perspektifnya masing-masing. Ketiganya menekankan perlunya upaya demistifikasi dengan cara mencurigai dan membongkar ilusi-ilusi dalam kesadaran kita sebagai manusia: Marx mengkritik pada wilayah ekonomis lewat perjuangan kelas, Nietzsche pada kekuasaan berupa perlawanan kaum lemah pada yang kuat lewat penyelidikan tentang moralitas tuan-budak dalam genealogi moralnya, dan Freud lewat penyelidikannya tentang alam bawah sadar, melalui pengkajian tentang seks sebagai daya dorong manusia. Akan tetapi, pada akhirnya Ricoeur justru menolak mereka setelah melihat bahwa ketiga master itu bergerak terlampau jauh dengan langkah yang negatif. Ricoeur juga tidak setuju dengan sikap mereka yang menolak agama sebagai bagian kultur. Selain itu, menurut Ricoeur relasi simbolis yang dibentuk dalam bahasa terjadi karena kultur, bukan insting purba manusia sebagaimana mereka jelaskan.<sup>128</sup>

Ricoeur membangun ide hermeneutika kecurigaan menurut versinya sendiri. Ia mengembangkan ide kecurigaan untuk membongkar kepalsuan maupun membuka kesadaran baru (sebagaimana dilakukan oleh ketiga *master of suspicion*) dengan menambahkan aspek hermeneutika di dalamnya. Hermeneutika kecurigaan ini dilakukan dalam rangka peralihan dari fenomenologi ke hermeneutika.

Kecurigaan bagi Ricoeur lebih dimengerti sebagai berpikir dengan cara seperti halnya memahami polisemi bahasa. "*Suspicio*" adalah upaya untuk mencari apa yang tersembunyi di balik metafor-metafor, suatu upaya untuk membuka "apa yang belum tampak" dari apa yang tampak.<sup>129</sup> Bagi Ricoeur, bahasa bisa tampil secara simbolis, dan dengan demikian bersifat interpretatif.<sup>130</sup> Dalam *The Rule of Metaphor*, Ricoeur menawarkan gagasan bahwa melalui metafor terdapat kapasitas untuk membongkar makna literer dan membuka kemungkinan atas pemaknaan baru dalam suatu kalimat. Metafor menjadi suatu kekuatan transformatif yang memberi pada kita suatu cara baru untuk berpikir. Melalui metafor bahasa dapat dipahami secara polisemi. Metafor memberi banyak kemungkinan arti. Artinya, metafor menyediakan bagi kita suatu kemungkinan atas pemaknaan yang berbeda, tidak hanya terbatas pada makna yang literer saja. Maka, metafor menjadi jalan keluar dari keterbatasan bahasa akibat bahasa dipahami secara literer saja. Metafor menjadi energi transformatif dengan memberi kemungkinan penafsiran yang berbeda-beda yang pada akhirnya membuka kapasitas kita untuk secara baru memahami dunia.<sup>131</sup>

---

<sup>127</sup> Alison Scott-Bauman, 2009:59.

<sup>128</sup> Alison Scott-Bauman, 2009:57.

<sup>129</sup> Alison Scott-Bauman, 2009:93.

<sup>130</sup> Alison Scott-Bauman, 2009:104.

<sup>131</sup> Alison Scott-Bauman, 2009:101.

Proses metaforis ini nampak dengan sangat jelas dalam parabel. Dalam konteks biblis misalnya, suatu parabel tidak pernah bisa tepat dianalisa melalui sistem historis-literer kritis. Parabel selalu mengandung makna yang tidak cukup dianalisa hanya secara strukturalis, melainkan lebih memungkinkan dipahami secara simbolis. Apa yang hendak dikatakan dalam suatu parabel adalah tentunya bukan apa yang tampak gamblang di permukaan, melainkan apa yang di balik permukaan. Dalam parabel di Kitab Suci, kita memahami cerita lebih dari sekadar cerita, melainkan menangkap sesuatu pesan moral yang jauh lebih besar atau mendalam di baliknya. Suatu teks tidak pernah ada untuk teks itu sendiri, kata Ricoeur. Di dalam parabel, kemampuan metaforis dibangun dari relasi tegangan antara makna yang berbeda, antara yang tidak mungkin dan mungkin, antara fiksi dan cara pikir kita umumnya. Ketidakesesuaian (*incongruity*) yang ditunjukkan karena tegangan itu memaksa kita untuk keluar dari “jalur berpikir yang biasa”, dan membuka peluang kemampuan kita untuk melihat lebih pada apa yang berbeda, kontradiktif, paradoksal. Menurut Ricoeur proses metaforis ini memungkinkan kita untuk melihat hal-hal kontradiktif dalam hidup, serta membuka kemungkinan-kemungkinan baru dalam hidup dan bertindak.

Singkatnya, proses mencurigai dilakukan dengan mengamati hal-hal kontradiktif dan paradoksal dalam hidup. Melalui pengamatan ini, kita “ditarik” untuk keluar dari cara pikir kita yang biasa, sehingga menemukan berbagai kemungkinan hidup dan bertindak di balik ilusi-ilusi yang tampak nyata di permukaan hidup kita.

Dalam membangun hermeneutika kecurigaannya, Ricoeur melihat adanya dua model *cogito*. Yang pertama berkaitan dengan *cogito* yang dimulai sejak Descartes. Model *cogito* ini dominan dalam tradisi filosofis Barat, dengan menekankan unsur kecurigaan melalui negasi dalam kerangka membangun fondasi kenyataan. Maksudnya, berpikir menjadi penyangkalan relasi dengan ‘yang lain’ demi menegaskan individualitas being, atau subjek. Dengan cara ini, negativitas menggarisbawahi otonomi subjek dari pengaruh eksternal, yang datang dari ‘yang lain’. Otonomi itu dibangun dengan cara mengebawahkan ‘yang lain’ sehingga subjek menjadi utama dan yang lain adalah objek. Dengan kata lain, model negasi dalam *cogito* berkaitan dengan penyangkalan bahwa ‘yang lain’ berada setara ‘subjek’. Karena itulah, subjek ‘berkuasa’ menaklukkan objek, atau menundukkan yang lain, demi kemandirian, atau demi integritas, keutuhan subjek. Model *cogito* kedua memberi penekanan pada sisi afirmasi, yang dibangun dari sikap atestasi (*attestation*) sebagai suatu bentuk kepercayaan atas yang ada. Maksudnya, berpikir menjadi pengesahan (atestasi) terhadap keberadaan dirinya dan yang lain. Pengesahan ini menggarisbawahi bahwa keberadaan being tidak bisa lepas dari ‘yang lain’. Sebenarnya penyebutan ‘subjek’ dan ‘objek’ tidak lagi relevan, mengingat ‘tiada lagi subjek sekaligus objek’. Hanya ada ‘mengada’-‘mengada’ yang setara sekaligus otonom bagi dirinya sendiri. Dengan kata lain, tiap ‘mengada’ menjadi eksis bukan melulu karena menegasi, tetapi juga mengesahkan keberadaan ‘yang lain’ sebagai setara. Pengesahan keberadaan ‘yang lain’ tidak dapat diabaikan mengingat otonomi membutuhkan eksistensi ‘yang lain’ agar ‘ego’ dapat ‘mengada’ dalam arti sesungguhnya. Inilah yang dimaksud dengan sisi afirmasi dari *cogito*.

Hermeneutika kecurigaan Ricoeur dibentuk dari dua *cogito* ini: kesediaan untuk mencurigai, menegasi ‘yang lain’ dan kemudian kesediaan untuk mengesahkan eksistensi ‘yang lain’. Untuk menjelaskan proses dua model *cogito* yang berkesinambungan tersebut, Ricoeur menggunakan analogi kegiatan berpikir ego berhadapan dengan teks. Sebagaimana dikatakan Anthony Thiselton, kesediaan untuk mencurigai berkaitan dengan kenafian pertama (*first*

*naivety*) yakni tanggung jawab secara sadar dan kritis untuk menyingkirkan “idola-idola” yang merupakan proyeksi keinginan-keinginan kita (upaya mendekonstruksi *belief* kita) saat masuk dalam konstruksi suatu teks. Kesediaan mencurigai lalu diikuti dengan kesediaan untuk mendengarkan (*second naivety*), yakni suatu sikap terbuka pada simbol dan narasi sehingga memungkinkan “makna di depan teks” terjadi. Proses ini terjadi dalam suatu lingkaran hermeneutis terus menerus.

Ricoeur meletakkan prioritas afirmasi di atas negasi dalam hermeneutika kecurigaannya. Dalam *Negativity and Primary Affirmation*, Ricoeur menekankan pentingnya prioritas ada (*being*) di atas ketiadaan (*nothingness*), prioritas afirmasi atas negasi. Bagi Ricoeur, tidak cukup jika kita berhenti pada perkara mencurigai saja. Sikap hanya mencurigai atau menegasi harus disertai juga dengan keterbukaan untuk mendengarkan yang lain yang berbeda, dan itu berarti sikap mengafirmasi. Tanpa itu, sikap mencurigai dapat menjadi ekstrem dan cenderung jatuh pada absolutisme, di mana negasi berubah menjadi negativitas atau bahkan penyangkalan intersubjektivitas.

Walaupun demikian, Ricoeur tidak menentang sikap untuk mencurigai. Sikap mencurigai tetap diperlukan dalam proses hermeneutis sebagai jalan putar menuju afirmasi. Kecurigaan yang dipadukan dengan afirmasi menjadi cara untuk menciptakan kondisi kemungkinan (*condition of possibility*). Dalam *Oneself as Another* (1990), ia menegaskan bahwa kecurigaan bukan hanya lawan *atestasi* atau pengakuan (*attestation*) tetapi juga sekaligus jalan menuju dan pertemuan dengan atestasi itu sendiri.<sup>132</sup> Ia tidak menentang sikap mencurigai, namun ia tidak setuju dengan sikap yang terlalu meradikalkan dan mengabsolutkan kecurigaan sehingga orang hanya memandang cara menegasi sebagai satu-satunya cara yang masuk akal tanpa adanya keterbukaan dan kemungkinan bagi suatu afirmasi lagi. Tanpa prinsip afirmasi ini, dialektika yang kaya dengan makna tidak akan terjadi. Ia mengkritik tiga *master of suspicion* karena dipandang terlalu radikal dalam mencurigai sehingga tidak membangun kondisi kemungkinan. Alison Scott-Bauman mencatat bahwa Ricoeur memaksudkan “hermeneutika kecurigaan” sebagai suatu kondisi kemungkinan (*condition of possibility*), sementara itu ketiga *master of suspicion* tidak.<sup>133</sup>

Secara garis besar, metode hermeneutika kecurigaan Ricoeur dilakukan dengan dua jalan, yakni kesediaan untuk mencurigai idola-idola yang tersembunyi dalam berbagai ideologi dan kesediaan untuk bersikap terbuka dan mendengarkan dalam iklim yang dialogis. Perpaduan antara keduanya akan menciptakan kondisi-kondisi kemungkinan.

Melalui hermeneutika kecurigaan, kami melakukan penyelidikan mengenai akar-akar kekerasan terhadap orang Tionghoa di Indonesia. Metode yang ditempuh adalah proses dialogis terus menerus antara dua aspek, yakni di satu sisi membongkar idola-idola tersembunyi yang bekerja di balik tindakan kekerasan yang tampak secara fisik dalam sejarah (prinsip kecurigaan). Kemudian, di sisi lain menciptakan kembali kondisi kemungkinan melalui apresiasi dan akomodasi terhadap berbagai wujud ungkapan perbedaan, terutama perbedaan yang berangkat rekonstruksi etnisitas, yang menggunakan identifikasi dan stigmatisasi ras (prinsip afirmatif).

---

<sup>132</sup> Josue Perez 2002:397.

<sup>133</sup> Alison Scott-Bauman 2009: 59.

### 3.2. *Kekerasan dalam Sejarah Bersifat Intensional*

Mengapa penelitian tentang kekerasan yang berbasis stigmatisasi rasial dan rekonstruksi etnisitas mau tidak mau perlu mengikutsertakan analisa epistemologis? Kami mengambil titik tolak pandangan Ricoeur mengenai kekerasan dalam sejarah. Menurut Ricoeur, kekerasan bersifat intensional. Kekerasan tidak terjadi tiba-tiba begitu saja, melainkan dibangun dari suatu konstruksi pikir tertentu. Dengan demikian, akar kekerasan ada dalam tataran kesadaran manusia. Oleh karenanya, penelaahan akar-akar kekerasan masuk ke dalam epistemologis.

Paul Ricoeur menggambarkan kaitan sejarah dengan kekerasan dalam karyanya *History of Truth* (1965). Dalam karyanya itu, Ricoeur menyatakan bahwa sejarah senantiasa mengandung kekerasan. Menurut Ricoeur, kekerasan selalu ada kapanpun dan ada di mana-mana. Ia berpendapat bahwa kekerasan bisa diamati dari berbagai peristiwa, misalnya muncul dan jatuhnya suatu kerajaan, bagaimana harga diri personal dibangun, bagaimana agama dapat memecah belah satu dengan yang lain, bagaimana terjadinya pengistimewaan kekuasaan dan kepemilikan properti, bagaimana otoritas intelektual berkonsolidasi, dan sebagainya.<sup>134</sup>

Dengan melihat fisiologi kekerasan dalam anatomi perang, Ricoeur menggambarkan bagaimana keterlibatan manusia dalam teror sejarah. Kekerasan adalah eksistensi yang tidak ada habisnya, sesuatu yang berlangsung terus menerus dalam sejarah. Ia menunjukkan adanya makna teror sebagai makna ideologis dalam sejarah, yang ditunjukkan lewat hukum dan keadilan yang suram, atau bahasa dan kultur yang dapat membahayakan dan mematikan. Demi membedah eksistensi kekerasan, Ricoeur mengamati anatomi perang dan masuk ke dalam penelaahan filosofis yang mendalam tentang kekerasan. Ia memperkarakan apa alasan yang mendasari atau menjadi intensi orang dalam melakukan kekerasan. Penelaahan Ricoeur bergerak ke tataran kesadaran sebagai pemicu kekerasan. Ricoeur menegaskan bahwa kekerasan itu sendiri adalah *intensional*. Artinya suatu tindakan kekerasan tertentu memprasyaratkan adanya alasan rasional yang mendasarinya. Ricoeur sampai pada kesimpulan bahwa *intensi untuk membunuh* merupakan alasan rasional untuk melakukan kekerasan. Misalnya, Ricoeur menggambarkan kekerasan melalui peristiwa kemarahan. Ketika seseorang sedang marah besar kepada saudaranya dan ia dapat saja menemukan alasan rasional untuk membunuh, dan akhirnya ia memang membunuh saudaranya.

Ricoeur berpendapat bahwa peristiwa kekerasan dan intensi untuk melakukan kekerasan mengandaikan adanya pihak “yang lain” *untuk* dieliminasi. Menurutnya, suatu kekerasan baik langsung atau tidak langsung selalu mengandung menghendaki secara rasional “kematian yang lain”, bahkan ‘lebih buruk daripada kematian itu sendiri’.<sup>135</sup> Maksudnya, kekerasan senantiasa diwarnai adanya intensi akan kematian pihak lain, atau bahkan sesuatu yang lebih buruk dari kematian yaitu penyiksaan terhadap korban yang telah mati. Dalam hal ini intensi kekerasan menumbuhkan kesadaran untuk mendegradasi atau mengeliminasi apa yang memberi makna pada manusia, yaitu hidup itu sendiri.

Kita dapat melengkapi analisa Ricoeur tentang kekerasan dengan refleksi Hannah Arendt tentang tema yang tersebut., Hannah Arendt juga berpendapat bahwa tindakan kekerasan muncul sebagai pilihan rasional, yang merupakan hasil konstruksi kita secara sadar

---

<sup>134</sup> Paul Ricoeur 1965:5.

<sup>135</sup> Paul Ricoeur 1965: 227.

dan intensional untuk mencapai suatu tujuan.<sup>136</sup> Hanya saja bagi Arendt, akar kekerasan bukanlah kemampuan natural manusia. Kemampuan natural manusia untuk berpikir (kognitif), bertindak (psiko-motorik), atau merasakan (afektif) sesuatu bukanlah alasan bagi munculnya kekerasan. 'Arendt berpendapat kecenderungan untuk melakukan kekerasan dapat terjadi pada tahap akhir proses berpikir, yakni ketika kita mengambil keputusan untuk bertindak. Keputusan tersebut menjadis sesuatu yang secara rasional dan sah dikehendaki untuk dilakukan. Berdasarkan keputusan intensional tersebut, kita dengan sengaja *memilih* jalan kekerasan dan bukan suatu cara resolusi damai.

### 3.3. *Kekerasan Kultural: Kekerasan yang Paradigmatis*

Mengacu kepada analisa Paul Ricoeur dan Hannah Arendt di atas, sementara ini kita dapat menyatakan bahwa kekerasan terhadap orang Tionghoa di Indonesia bukan hanya persoalan fenomenologis. Maksudnya, kekerasan terhadap orang Tionghoa ini berhenti pada tatanan pengalaman. Kemudian kita mengalisa peristiwa tersebut dari sudut pandangan ekonomi, politik, hukum, dan budaya. Peristiwa kekerasan terhadap orang Tionghoa sudah berakar pada persoalan epistemologis. Eksplorasi sejarah menunjukkan fenomena kekerasan terhadap orang Tionghoa di Indonesia selalu berulang muncul dalam struktur masyarakat Nusantara. Jika dikaitkan dengan pandangan Ricoeur dan Arendt bahwa kekerasan adalah kehendak yang rasional, dan menjadi keputusan yang dipilih, kita dapat menyatakan fenomena kekerasan yang berulang mengandaikan konstruksi pikir tertentu yang menggerakkannya. Cara berpikir dan memutuskan tersebut beroperasi menjadi permanen dan 'melembaga'. Karenanya kita bisa menempatkan pola pikir dan keputusan tersebut sebagai sebuah *kultur kekerasan*. Singkat kata, kekerasan menjadi sebuah (re)konstruksi yang bersifat paradigmatis dalam sejarah.

Kita bisa menambahkan analisa kekerasan pada taraf kultural yang dilakukan Johan Galtung, seorang sosiolog Norwegia. Ia membedakan kekerasan berdasarkan lapisannya menjadi tiga, yakni: kekerasan langsung (*direct violence*), kekerasan struktural (kekerasan tidak langsung), dan kekerasan kultural.<sup>137</sup> Ketiganya membentuk suatu relasi triadik yang membentuk tiga lapisan (*stratum*). Galtung membedakan tiga pengertian kekerasan itu dengan menggambarkan peristiwa (*event*), proses, maupun sifat permanen dalam suatu kultur. Kekerasan langsung lebih merupakan suatu peristiwa (*event*) yang hadir dalam lapisan paling atas yang tampak. Kekerasan struktural sebagai proses, yang terletak dalam lapisan di bawahnya. Sementara itu, kekerasan kultural sebagai suatu kondisi yang sama dan permanen dalam jangka waktu lama, yang berada pada lapisan paling bawah.

Kekerasan langsung (direct violence)	Berbentuk <i>event</i> atau peristiwa
Kekerasan struktural (indirect violence)	Berbentuk proses yang dilakukan secara berulang
Kekerasan kultural (paradigmatical violence)	Berbentuk intensi dan keputusan yang permanen dan sama untuk tiap kurun waktu tertentu.

Tabel 1. Lapisan kekerasan.

<sup>136</sup> Arendt 1972: 140.

<sup>137</sup> Galtung 1990: 291.

	Kekerasan langsung	Kekerasan struktural	Kekerasan kultural
Kategori 1: kebutuhan mempertahankan diri	melukai, boikot, blokade, pemberian sanksi.	Sistem pertukaran yang tidak setara antara kelompok elit (topdog) dengan kelompok bawah (underdog), eksploitasi kelas bawah.	Praandaian: superioritas lawan inferioritas. Praandaian tersebut muncul dalam Aspek-aspek kultur seperti
Kategori 2: kebutuhan akan well being	internalisasi kultur, alienasi, desosialisasi dan resosialisasi dalam kultur lain.		a. Agama; b. Ideologi; c. Bahasa; d. Politik; e. Ekonomi; f. legal; g. Seni; h. Kosmologi.
Kategori 3: kebutuhan akan identitas dan makna	Penahanan, represi	Penetrasi, segmentasi.	
Kategori 4: kebutuhan akan kebebasan	pengusiran (expulsion) pihak yang tidak dikehendaki.	Marginalisasi dan fragmentasi.	

Tabel 2. Wujud tindakan kekerasan pada tiap lapisan kekerasan

Lapisan paling atas adalah kekerasan langsung yang meliputi tindakan kejahatan langsung yang nampak kasat mata dilakukan terhadap yang orang lain. Galtung menunjukkan bahwa kekerasan langsung dapat tampil dalam empat kelas/kategori: kategori 1 yaitu kebutuhan mempertahankan diri, kategori 2 yaitu kebutuhan *well being*, kategori 3 yaitu kebutuhan identitas dan makna, serta kategori 4 yaitu kebutuhan kebebasan. Kekerasan langsung meliputi pembunuhan (kategori 1), melukai (*maiming*), yang di dalamnya juga meliputi mekanisme boikot, blokade, dan mekanisme pemberian sanksi (kategori 2), kekerasan yang berkaitan dengan internalisasi kultur dan alienasi, meliputi: desosialisasi seseorang dari kulturnya, juga resosialisasi ke dalam kultur lain (kategori 3), represi, penahanan (*detention*), dan pengusiran (*expulsion*) seseorang (kategori 4).

Lapisan di bawahnya adalah kekerasan struktural. Kekerasan struktural digambarkan Galtung dengan struktur kekerasan, yang digambarkan melalui mekanisme pertukaran yang tidak setara dalam suatu struktur sosial, yakni antara pihak yang di atas (*topdog*) dan di bawah (*underdog*). Yang termasuk di dalamnya adalah eksploitasi (kategori 1 dan 2), penetrasi yang dikombinasikan dengan segmentasi (kategori 3) serta marginalisasi yang dikombinasikan dengan fragmentasi (kategori 4).

Lapisan paling bawah adalah kekerasan kultural, yang memberi dampak bagi dua strata kekerasan lainnya. Kekerasan kultural berada dalam wilayah simbolis kenyataan kita, yang dipakai untuk menjustifikasi dan melegitimasi kekerasan langsung dan struktural. Kekerasan kultural ini dapat menghasilkan adanya pembenaran terhadap kekerasan langsung dan struktural. Dalam kajian Galtung, terdapat 6 aspek kekerasan kultural yakni aspek agama, ideologi, bahasa, seni, sains empiris dan formal, bahkan kosmologi .

Ketiga lapisan kekerasan itu memiliki kaitan kausal. Kekerasan kultural mengakibatkan kekerasan struktural. Kekerasan struktural mengakibatkan kekerasan yang tampak paling konkret yakni kekerasan langsung. Artinya, kekerasan langsung tidak semata-mata terjadi begitu saja sebagai suatu fenomena, melainkan muncul akibat struktur, yang dilegitimasi

aspek-aspek kultural. Pada tingkat kultural, kategorisasi wujud tindakan kekerasan tidak lagi menjadi penting mengingat paradigma yang merasionalkan dan mensahkan kekerasan pada dasarnya sederhana saja: superioritas melawan inferioritas. Superioritas dengan sendirinya akan menyingkirkan inferioritas. Memang nuansa kekuasaan kental dalam pembagian atau dualisme negatif tersebut. Tetapi tanpa nuansa kekuasaan tersebut, pembagian atau dualisme negatif di atas memang menjadi alasan yang rasional dan pilihan yang sah untuk melakukan kekerasan. Inilah yang disebut Budi Hardiman sebagai negativitas.

Dengan kata lain, pembunuhan, melukai, desosialisasi, resosialisasi, represi, penahanan, dan pengusiran, mekanisme pertukaran yang tidak setara dalam suatu struktur sosial antara pihak yang di atas (*topdog*) dan di bawah (*underdog*), misalnya eksploitasi, penetrasi, segmentasi, marginalisasi, dan fragmentasi adalah wujud nyata dari dualisme negatif: superioritas melawan inferioritas. Pembagian atau dualisme negatif, superioritas melawan inferioritas tersebut bagi Galtung membadan dan berdiam dalam kesadaran kita melalui lembaga agama, ideologi, bahasa, seni, ilmu pengetahuan, lembaga ekonomi, politik, legal, bahkan ilmu pengetahuan dan kosmologi sehingga menjadi sesuatu yang sifatnya permanen dan berulang dalam sejarah.

Jadi, dapat disimpulkan bahwa apa yang tampak secara langsung dalam peristiwa kekerasan yang konkret tampak maupun yang terjadi sebagai suatu proses kekerasan secara struktural berangkat oleh suatu legitimasi dan justifikasi yang sifatnya prinsipial dalam tataran kesadaran kita. Dengan kata lain, Galtung secara implisit ingin menunjuk pada konstruksi paradigmatis tertentu yang terinstitusionalisasi dalam ideologi, seni, agama, bahasa, bahkan sains empiris. Paradigma dualisme negatif tersebut menjadi prasyarat yang permanen dalam kultur, yang akhirnya melegitimasi atau paling tidak membuat kekerasan struktural maupun langsung seakan-akan nampak benar dan berulang dalam sejarah.

Dengan kata lain, entah diakui entah tidak kultur yang kita hidupi membangun kerangka pikir yang tersembunyi dalam struktur budaya, ideologi, seni, agama, bahasa, sains empiris dan formal, yang bekerja begitu halus dan abstrak. Paradigma tersebut yang memberi kerangka dasar bagi kekerasan-kekerasan lain di lapisan atasnya. Kekerasan menjadi paradigmatis, bukan lagi terletak di wilayah fenomenologis, tetapi epistemologis.

### **3.4. Teori Identitas Sosial: Kategorisasi ingroup- outgroup**

Analisa Galtung tentang akar paradigmatis kekerasan yang melekat (*embedded*) dalam kultur menjelaskan bagaimana mekanisme dualisme negatif bekerja dalam ranah struktur masyarakat. Dalam struktur sosial masyarakat, kita mengenali lahirnya stigmatisasi, stereotipisasi, atau labelisasi yang dibuat representasi kelompok yang menganggap dirinya superior terhadap kelompok yang dikategorikan inferior.

Kami menggunakan pendekatan teori identitas sosial untuk menjelaskan mekanisme dualisme negatif ini bekerja dalam struktur masyarakat. Menurut teori ini, identitas sosial dibangun dari kategorisasi sosial. Dalam proses kategorisasi sosial, ada aktivitas pemilahan (*segregasi*) sosial dalam dua kutub: *ingroup* (yakni anggota internal kelompok) dan *outgroup* (anggota kelompok lain). Implikasi dari pengkategorisasian secara ekstrem ini adalah adanya kecenderungan orang untuk mempersepsi *ingroup* secara positif, dan *outgroup* secara negatif, atau dikenal dengan nama *stereotyping*.

Berdasarkan teori identitas sosial, setiap individu menjadi anggota suatu kelompok dalam ikatan sosial tertentu. Ikatan sosial ini memberi identitas dan rasa aman bagi anggota

suatu kelompok. Perilaku masing-masing individu anggota kelompok cenderung mengacu pada sistem-sistem sosial budaya yang ada dan berkembang dalam ikatan sosial tersebut. Untuk mendapatkan rasa aman dan identitasnya, setiap anggota kelompok cenderung cenderung mengadopsi nilai-nilai yang berkembang dalam kelompoknya, yang diyakini sebagai pembeda dengan kelompok lainnya.

Hogg dan Abram menyatakan bahwa identitas sosial dibangun dari perasaan bersatu atau solider, berupa rasa peduli, terlibat, dan bangga antaranggota dalam ikatan sosial tertentu. Perasaan-perasaan di antara para anggota kelompok tersebut awalnya muncul karena adanya kesamaan tertentu di antara mereka, misalnya dalam pekerjaan, jenis kelamin, hobi, ras, agama, memunculkan. Rasa senasib sepenanggungan dalam kesamaan-kesamaan tertentu itu membangun solidaritas yang mempersatukan mereka. Solidaritas itu tidak hanya terwujud di antara mereka yang berada dalam kedekatan relasi personal misalnya dengan keluarga atau pihak-pihak yang saling kenal, namun juga dengan mereka yang tidak saling kenal. Perasaan solider dan bersatu itu membentuk suatu identitas sosial tertentu.

Menurut teori identitas sosial, upaya mewujudkan identitas terkait dengan pengkategorisasian diri. Artinya, identitas sosial dalam suatu kelompok dibentuk dengan cara memilih, menyerap, dan mempertahankan nilai-nilai tertentu dalam kelompok. Ada nilai yang dipilih dan dipertahankan, ada yang tidak. Dari kegiatan ini, yang terjadi sebenarnya adalah proses kategorisasi atau pemilahan, dimana suatu kelompok tertentu memilih nilai-nilai yang khas atau berbeda dengan kelompok lainnya. Batas-batas antarkelompok muncul.

Individu yang terlibat di dalamnya dapat memilih nilai-nilai yang menjadi acuan perilakunya dalam kelompoknya, dan cenderung tidak menerima nilai-nilai kelompok yang lain. Pengkategorisasian lalu terjadi dalam dua kutub yang berbeda secara ekstrem, yakni "kita" yaitu anggota kelompok internal yang dengan berbagai kesamaannya (*ingroup*) dan "mereka" yaitu yang berbeda dan ada di luar kelompok internal (*outgroup*). Dalam pengkategorisasian itu, individu secara personal berusaha mengatasi ketidakpastian dirinyadan berusaha mendapatkan rasa aman dengan cara meleburkan dirinya dalam kelompok. Rasa percaya diri (*self-esteem*) didapatdari kelompok yang terdiri dari individu-individu yang memiliki kesamaan-kesamaan dengannya dan juga sama-sama meleburkan diri di dalam kelompok itu. Menurut Hogg dan Mullin, ketika menghadapi ketidakpastian, individu cenderung berusaha menggabungkan diri dengan kelompok yang dirasa dapat memberi jaminan keamanan dan keutuhan.<sup>138</sup>

Identitas dirinya secara personal semakin hilang dan identitas kelompok menjadi semakin kuat. Ketika individu semakin terarah pada apa yang menjadi tujuan kelompoknya sehingga rasa solider dan bersatu sebagai anggota kelompok semakin kuat, sementara identitas personalnya justru semakin lemah, terjadilah depersonalisasi.

Berkaitan dengan hal itu, Afthonul Afif memberi tiga asumsi dasar. Pertama, setiap individu berusaha mempertahankan konsep dirinya yang positif. Kedua, konsep diri yang positif itu muncul dari identifikasi dengan kelompok sosial yg lebih besar. Ketiga, muncul persaingan antar kelompok karena orang cenderung membuat perbandingan dengan kelompok lain untuk mempertahankan konsep positif itu, sekaligus juga berebut sumber daya, pengaruh, atau mempertahankan harga diri, sehingga dapat berujung pada konflik.<sup>139</sup> Dalam

---

<sup>138</sup> Afif, 2012:37.

<sup>139</sup> Afif, 2012:18.

rangka mengatasi ketidakpastian hidupnya, individu berusaha membangun ikatan kolektif yang kuat dengan individu lain dalam kelompoknya. Mereka berusaha menyatukan persepsi antaranggota dalam kelompoknya untuk menghadapi ketidakpastian lingkungan hidupnya serta ancaman dari kelompok lain. Dalam fenomena depersonalisasi ini, individu-individu sebagai anggota kelompok merasa bersatu dan memandang kelompok lain (*outgroup*) sebagai satu kesatuan homogen yang berbeda dengan mereka. Kebalikannya, kelompok sendiri (*ingroup*) cenderung dipersepsi sebagai entitas yang memiliki banyak perbedaan. Interaksi antara anggota kelompok lebih bersifat personal, sementara dengan kelompok lain lebih bersifat umum. Interaksi ini membawa pada kecenderungan favoritisme atau pemujaan atas kelompok sendiri dan perendahan pada kelompok lain. Prasangka positif cenderung diterapkan pada anggota kelompok sendiri, sementara prasangka negatif pada kelompok lain.

Jadi, dalam kacamata teori kategori sosial, orang cenderung memandang *ingroup* secara positif dan *outgroup* secara negatif. Krizan dan Baron berpendapat bahwa orang cenderung mengambil nilai-nilai dalam kelompoknya sendiri sebagai sumber perilaku hidupnya, serta cenderung merendahkan, tidak suka, nilai-nilai yang berkembang dalam kelompok lainnya. Padilla dan Perez mengamati bahwa berbagai kondisi itu memunculkan adanya kecenderungan untuk melihat kelompok sendiri (*ingroup*) sebagai lebih unggul dan baik, sementara kelompok lain (*outgroup*) sebagai jahat atau buruk. Proses mempersepsi diri kelompoknya secara positif dan sebaliknya secara negatif pada kelompok lain disebut *stereotyping* dan *self-stereotyping*.<sup>140</sup>

Secara positif, kategorisasi membangun rasa bersatu di antara individu yang menjadi anggota kelompok. Namun, secara negatif kategorisasi kuat justru dapat memunculkan adanya rasa diri unggul dibandingkan kelompok lain, atau bahkan sikap merendahkan kelompok lain, sehingga berpotensi menghasilkan suatu konflik ataupun kekerasan antarkelompok.

### ***3.5. Negara sebagai Tempat Memproduksi Kekerasan***

Bagaimana suatu stigma negatif sebagai pemicu kekerasan terhadap orang Tionghoa bisa terus menerus hidup dalam struktur masyarakat? Analisa tentang identitas sosial di atas mengandaikan ranah struktur politik atau negara sebagai legitimator wujud kekerasan di tingkat struktural. Negara berperan dalam membentuk politik identitas di Indonesia. Politik identitas itu dilakukan dengan cara menghidupkan terus menerus secara intensif paradigma dualisme negatif melalui kategorisasi *ingroup-outgroup*. Mekanisme negara ini dapat kita temukan dalam kasus kekerasan terhadap orang Tionghoa di dalam struktur masyarakat Nusantara. Stigma negatif terhadap orang Tionghoa di Indonesia tidak lepas dari pengaruh kekuasaan politis yang ada. Sejak era kolonial, ada politik identitas di mana orang Tionghoa diposisikan sebagai *economic middleman*. Merekadijadikan “tameng” bagi orang Eropa, yakni sebagai perantara dalam praktek eksploitasi penjajah. Kemudian pada era pasca kolonialisme, khususnya Orde Baru, orang Tionghoa juga dimanfaatkan oleh rezim kekuasaan berkaitan dengan aspek politis, ekonomis, dan sosio kultural mereka. Maka, yang terjadi adalah politik identitas dikolaborasikan dengan kepentingan penguasa.

Untuk mengkaji peran negara melegitimasi kekerasan tersebut, kami menggunakan pandangan Paul Ricoeur dan Hannah Arendt tentang kekerasan dalam ranah politik. Ricoeur

---

<sup>140</sup> Afif, 2012:27.

memandang negara (*state*) sebagai tempat adanya konsentrasi dan perubahan kekerasan. Menurutnya, jika insting manusia menjadi materi teror, sementara perjuangan kelas adalah elaborasi sosialnya yang pertama, maka, negara (*state*) menjadi medan di mana kekerasan masuk dalam wilayah kekuasaan dalam fenomena politis. Negara bukan sekadar pemerintah yang menjalankan fungsi administratifnya. Negara adalah momen di mana di mana kekerasan mendapatkan bentuknya, yakni dalam perang. Dalam perang, terdapat dua kedaulatan yang saling bertemu dan bertempur habis-habisan. Keduanya saling meniadakan sedemikian rupa hingga akhirnya hanya ada satu entitas yang dapat eksis dalam waktu yang sama. Negara memberi dimensi baru yang memungkinkan munculnya kekerasan kolektif yang diwujudkan dalam bentuk perang.

Ada gap yang tampil secara gradual antara kekerasan dan cinta. Kekerasan dalam sejarah tampil dalam berbagai strata: dari ketundukan warganegara yang pasif kepada negara ke tindakan pelaksanaan ajaran oleh warga yang aktif, dari kekerasan legal ke kekerasan bersenjata, dari kekerasan defensif/ konservatif ke kekerasan inovatif. Dengan kata lain, Ricoeur menegaskan bahwa kekerasan menjadi daya dorong (*driving forces*) sejarah, yang menciptakan adanya kekuasaan, kelas yang mengatur, maupun warga yang dominan. Sejarah manusia menjadi sejarah kekuasaan yang melaksanakan kekerasan.<sup>141</sup>

Dalam bab *State and Violence* pada karyanya *History of Truth*, Ricoeur menegaskan bahwa negara menjadi lahan bertumbuh kembangnya kekerasan dengan karakteristiknya yang khas yaitu legitimasi.<sup>142</sup> Ia menyatakan bahwa negara berperan mengatur dan mengawasi eksistensi politis orang dengan kekerasan, dan kekerasan itu tampil secara sah/ legitim. Negara menjalankan kekerasan melalui cara kerja yang beroperasi dengan ciri menghukum (*penal*). Negara merupakan kekuasaan (*power*) yang dapat memaksakan dan mengendalikan melalui otoritasnya untuk menghukum, yang hadir melalui kekuasaan untuk membuat dan menjalankan aturan, dan fungsi-fungsi administratif, ekonomis, maupun edukasional. Negara yang menjadi acuan yang adil, demokratis, dan liberal muncul juga sebagai tempat berlangsungnya kekerasan dan legitimasi dalam kekuasaan moral dan entitas fisik yang mengikat.

Bertitik tolak dari Kristianitas, khususnya ajaran Paulus, Ricoeur menyatakan bahwa *magisterium* (ajaran) bertindak untuk menghukum mereka yang melakukan kesalahan. Hukuman dapat didefinisikan sebagai bentuk kekerasan yang terbatas, yang terukur dan diinstitusionalisasi melalui negara. Maka, otoritas melalui *magisterium* yang menghukum membangun suatu kekerasan, yang dilaksanakan bukan bertitik tolak dari cinta tetapi dengan edukasi yang memaksa dan “menundukkan”. Ricoeur menegaskan bahwa relasi antara negara dan warganya adalah relasi otoritas yang menundukkan atau membuat patuh.<sup>143</sup>

Sementara itu, kekerasan politis dibahas juga oleh Hannah Arendt dalam karyanya mengenai krisis *Res Publica* yang menyelidik pengalaman negativitas para korban kekerasan pemerintahan totaliter Jerman. Arendt adalah seorang Yahudi Eropa yang mengalami pengalaman kekerasan Nazi Jerman, sehingga ia terpaksa pindah ke Amerika Serikat. Pemikirannya mengenai kekerasan politis diwarnai konteks historis dan personal. Bagi Arendt, negara menjadi perwujudan politis yang memproduksi kekerasan.

---

<sup>141</sup> Ricoeur, 1965:241.

<sup>142</sup> Ricoeur, 1965:234.

<sup>143</sup> Ricoeur, 1965:237.

Arendt membedakan antara *Power*, *Strength*, *Force*, *Authority*, dan *Violence*. *Power* berkaitan dengan kemampuan manusia untuk bertindak dalam kebersamaan (*act in concert*). *Power* tidak pernah merupakan properti individual melainkan dalam kelompok. *Strength* merupakan properti yang inheren dalam pribadi atau obyek, berupa kapabilitas individual untuk mengambil tindakan. *Force* (yang sehari-hari dimengerti sebagai kekerasan) adalah suatu energi yang dilepaskan oleh suatu gerakan sosial dan fisik. *Authority* berkaitan dengan kepemimpinan untuk (dapat muncul secara pribadi, misalnya dalam relasi orang tua dan anak, maupun lembaga, misalnya dalam relasi hirarkikal antara lembaga Gereja dan umatnya), tanpa selalu berbentuk koersi. *Violence* (kekerasan) sering dikaitkan secara langsung dengan *strength*, atau *power* maupun *authority*. *Strength* individual dapat dipakai untuk melakukan kekerasan dalam suatu otoritas politis untuk mengontrol atau memerintah agar orang lain menjadi patuh. Bentuk kekerasan ini muncul dalam koersi dan kontrol yang dilakukan dalam pemerintahan diktator atau tirani.<sup>144</sup>

Arendt mengadopsi pemikiran filsafat Yunani dalam hal kehidupan politik melalui konsep *oikos* (rumah tangga) dan *polis* (negara kota).<sup>145</sup> *Oikos* merupakan ruang privat, yang ditandai dengan adanya relasi menguasai dan dikuasai, yakni relasi lelaki dan perempuan di dalam keluarga ditandai hubungan dominatif tuan-budak demi alasan berkembang biak dan mempertahankan hidup. Sementara itu, polis adalah ruang publik yang dibentuk dari relasi antarwarga yang ditandai kebebasan berekspresi dan saling mengutarakan aspirasi, bukan hanya ruang yang dibatasi tembok untuk melindungi warga dari ancaman kaum barbar di luarnya.

*Polis* merupakan kondisi kemungkinan bagi tindakan politis, ruang tempat para warga negara berkomunikasi dan berpartisipasi dalam keputusan politis secara bebas. Para warga dalam polis bebas untuk saling berbicara atau bertindak dalam kebersamaan.<sup>146</sup> Dalam tradisi Yunani, segala hal yang ada di dalam polis diatur oleh kata-kata yang tidak menggunakan kekerasan dan paksaan. Pemaksaan dan penggunaan kekerasan untuk memerintah orang lain dianggap sebagai bentuk pergaulan dalam rumah tangga (*oikos*), yang dilandasi hubungan tuan-budak, atau hubungan kepala suku dengan suku, bukan bentuk pergaulan dalam *polis*.

Jadi, menurut Arendt, politik dipahami sebagai kebebasan, yakni kemampuan untuk menentukan dan menegaskan diri bersama-sama dengan orang lain. Di dalam kehidupan politik, diperlukan komunikasi yakni upaya untuk memahami perbedaan, dengan meninggalkan sudut pandang sendiri, dan mencoba beralih ke sudut pandang orang yang lain. Bertindak politis berarti melepaskan kategorisasi asal-usul, ras, agama, dan golongan, lalu membuka diri terhadap adanya perbedaan sudut pandang orang lain. Maka, polis ditandai oleh para warga yang memiliki kemampuan untuk membangun persaudaraan dalam kemajemukan dalam iklim kebebasan. Kebebasan tersebut diorganisasi dalam masyarakat misalnya lewat organisasi maupun lembaga dalam masyarakat, termasuk pers. Arendt menyatakan bahwa negara dapat menjadi *res publica* jika dapat menjamin kebebasan warganya, sehingga ada pluralitas dan heterogenitas etnis, religius, maupun ras.<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> Arendt, 1972:113-115.

<sup>145</sup> Budi Hardiman, 2010:27.

<sup>146</sup> Budi Hardiman, 2010:30.

<sup>147</sup> *Ibid.*

Akan tetapi, krisis *res publica* terjadi ketika ada upaya mencampuradukkan hal-hal privat dan non-politis (misalnya agama, suku, atau ras), ke dalam ruang publik.<sup>148</sup> Artinya, kategorisasi *oikos* atau penguasaan dimasukkan dalam konteks negara. Kebebasan tidak dijamin lagi ketika ruang publik dicampuri urusan privat, dan berubah menjadi relasi penguasaan yang satu terhadap yang lain. Arendt menyatakan bahwa bentuk penguasaan lewat intervensi ruang publik oleh yang privat sebagai lawan *res publica* adalah kediktatoran atau tirani. Dalam pemerintahan yang diktator maupun tirani, manusia yang beraneka ragam suku, agama, ras, dan etnisnya dilebur sebagai satu individu kolektif yang seragam. Masing-masing individu dikontrol langsung oleh penguasa dan digiring untuk menjadi patuh. Kediktatoran menjadi lawan kehidupan politik sebab subyek yang beragam dilebur jadi satu ketunggalan sehingga identitasnya yang beragam dihapus. Subyek menjadi subyek tunggal yang patuh, yang berpikir dan bertindak seragam. Dalam kekuasaan totaliter atau tirani, otoritas dapat menyalahgunakan kekuasaannya dengan cara mengontrol masyarakat lewat cara paksaan (koersi) orang patuh dan mengikuti keinginan penguasa. Masyarakat tidak mampu menentukan dirinya dengan bebas lagi. Penyeragaman dan penyalahgunaan kekuasaan demi kepentingan penguasa membuat kehidupan politik menjadi rusak sehingga republik mengalami krisis yang dapat berujung pada kehancuran negara itu sendiri. Jadi, kediktatoran dan tirani adalah negativitas atas kehidupan politik. Kekerasan massa terjadi ketika seluruh pikiran dan perbuatan diseragamkan sebagai satu ketunggalan kolektif.<sup>149</sup>

### **3.6. Bahasa sebagai Medan Kerja Kekerasan dalam Kehidupan Politis dan Sosial**

Pada bagian terakhir bab ini, kami ingin secara khusus menyoroti bagaimana paradigma kekerasan merasuk dalam aspek bahasa. Sekali lagi kami ingin merujuk analisa metodologis Paul Ricoeur tentang kaitan antara kekerasan dan bahasa. Dalam karyanya *Language and Violence*, Ricoeur mengklasifikasi kekerasan menjadi tiga jenis, yaitu: kekerasan pembunuhan (kematian yang dihasilkan dari tindakan manusia terhadap manusia lain), kekerasan alam yang tak terhindarkan manusia (seperti angin topan, banjir, epidemi), dan diantara keduanya yakni kekerasan individual (individu sebagai kekerasan), yang mengandung aspek-aspek meliputi kekerasan akibat ketakutan, kebencian, dan keinginan tak teratur, serta kehendak untuk mendominasi orang lain.<sup>150</sup>

Dalam kategorisasinya itu Ricoeur mengidentifikasi kekerasan dalam bahasa. Menurutnya, bahasa bersifat netral. Bahasa di satu sisi dapat menawarkan melalui rasionalitas, diskusi, dan perkataan yang dapat digunakan sebagai alat untuk mereduksi kekerasan. Namun, di sisi lain bahasa dapat juga menjadi suara kekerasan (*the voice of violence*). Bahasa sebagai percakapan (*speech*) menjadi sarana untuk mengekspresikan kekerasan.<sup>151</sup> Bahasa memang bersifat netral dan independen, dan karenanya dapat digunakan sebagai alat untuk membuat resolusi konflik, sekaligus juga dapat dipakai untuk melegitimasi kekerasan. Bahasa yang digunakan untuk memprovokasi orang sehingga memobilisasi dan menimbulkan kebencian, lewat kata-kata yang kasar, hinaan, cercaan, sehingga ia tidak lagi menjadi netral dan independen, namun peyoratif atau bahkan negatif. Bahasa dapat digunakan sebagai alat untuk

---

<sup>148</sup> Budi Hardiman 2010:42.

<sup>149</sup> Budi Hardiman 2010:45.

<sup>150</sup> Ricoeur 1998:33.

<sup>151</sup> Ibid.

“memaksa” orang atas suatu makna tertentu. Bahasa bahkan juga dapat digunakan untuk mendorong orang melakukan tindak kekerasan tertentu.

Ricoeur menyatakan bahwa kekerasan juga memiliki maknanya dalam bahasa, yakni dalam percakapan, diskusi, dan rasionalitas -yang berarti kekerasan bekerja dalam wilayah akal- yang sifatnya memaksakan sesuatu sebagai benar.<sup>152</sup> Artinya, di balik bahasa itu ada cara pikir tertentu yang mengusung kekerasan, yakni cara pikir menegasi atau melainkan yang lain (*othering the other*). Cara pikir negativitas tersebut sifatnya laten atau simbolis, namun muncul secara lebih eksplisit dan konkret dalam wujud strukturalnya pada bahasa, lewat perdiskusian, percakapan, maupun rasionalitas. Jadi, kekerasan disadari dalam pertemuan dengan yang lain, dan alat untuk melegitimasi itu adalah bahasa. Bahasa menjadi ekspresi akal untuk menegasi yang lain, sekaligus dapat mempengaruhi dan mengendalikan cara pikir orang untuk melakukan tindakan menegasi yang lain juga.

Melalui bahasa ini, orang “dipaksa” untuk masuk dan menerima makna tertentu secara absolut, tanpa melihat adanya kemungkinan lain. Melalui bahasa, orang tidak diperkenankan melihat adanya makna yang berbeda. Sebagaimana dikatakan Ricoeur dalam *Violence and Language*, persoalan kekerasan dalam bahasa adalah bukan persoalan struktur, melainkan makna bahasa, yaitu bahasa yang tidak membuka pada kemungkinan suatu pemahaman yang inklusif dalam relasi antar manusia.<sup>153</sup> Bahasa yang demikian menciptakan suatu pola pikir dalam masyarakat agar menolak kehadiran orang lain yang berbeda.

Contoh aplikasi kekerasan lewat bahasa di Indonesia adalah konstruksi identitas melalui penggunaan kata “pribumi” dan “non-pribumi”. Istilah pribumi digunakan untuk orang-orang yang dianggap orang Indonesia asli (dari suku Jawa, Sunda, dll.). Sedangkan untuk kalangan tionghoa, digunakan tidak digunakan istilah lainnya, melainkan justru negasinya. Artinya, penggunaan “non-“ ini secara tidak langsung menciptakan pola pikir yang mengeliminasi eksistensi yang berbeda. Bentuk-bentuk negasi seperti ini sering digunakan untuk mendefinisikan orang. Bahasa yang demikian tidak membangun keinginan untuk merawat yang berbeda, penerimaan penuh terhadap yang berbeda, dan toleransi atau kemampuan melihat dari sudut pandang orang lain. Negasi lebih lanjut dapat jatuh pada negativitas, suatu bentuk penyangkalan intersubyektivitas.<sup>154</sup> Melalui pandangannya tentang translasi, Ricoeur menyatakan bahwa negasi adalah suatu bentuk penyangkalan atas adanya nilai perbedaan.<sup>155</sup> Melalui translasi, seseorang dapat belajar bagaimana melakukan negasi tekstual dan kemudian melangkah melampaui itu dengan suatu afirmasi atas perbedaan. Di sisi ini, bagi Ricoeur translasi menjadi paradigma aktivitas etis manusia, sumber bagi tindakan yang bertanggung jawab atas keberadaan yang lain.

Jika dikaitkan dengan negara (*state*), bahasa dapat juga dipakai sebagai alat untuk melegitimasi kekuasaan. Dalam kehidupan politis, penyelewengan bahasa sangat nampak dalam suatu pemerintahan tirani. Dalam pemerintahan tirani, bahasa lazim digunakan rezim otoritarian sebagai alat kekerasan. Bahasa dipakai sebagai alat untuk memobilisasi kepentingan penguasa, yakni sebagai alat untuk melegitimasi suara rezim otoriter dalam melakukan tindakan politis tertentu demi menjaga kelanggengan kekuasaan. Maka, kekerasan dijustifikasi lewat bahasa. Pemerintah otoritarian menggunakan bahasa untuk membuat orang

---

<sup>152</sup> Ricoeur, *Op.cit.*

<sup>153</sup> Ricoeur, 1998:39

<sup>154</sup> Scott-Bauman, 2009:108

<sup>155</sup> *Ibid.*

patuh dan tunduk kepadanya. Bahasa digunakan sebagai alat ideologis yang sifatnya menyeragamkan. Hanya satu suara yang dilegitimasi sebagai benar, yakni suara pemerintah otoriter. Rakyat mesti tunduk dan patuh, jika tidak akan dihukum. Bahasa dipakai sebagai ideologi yang tunggal, seragam, dan absolut, dan tidak membuka kemungkinan pada perbedaan lagi. Bahasa yang seragam ini mendorong orang untuk menegasi yang lain yang berbeda.

Penguasa politik lantas dapat menggunakan bahasa ini agar stereotipesasi dan segregasi sosial dapat terus dilestarikan. Ada paradigma yang dibangun terus menerus tanpa henti dalam sejarah untuk melaksanakan politik identitas melalui bahasa yang sifatnya menegasi yang lain, menyeragamkan, dan absolut. Ada cara pikir tertentu yang beroperasi secara laten dalam bahasa yang membuat pikiran orang dikonstruksi untuk terus menerus agar sama dan selalu membuat pemilahan *ingroup-outgroup*, pribumi dan non-pribumi, dan sebagainya.

Salah satu aplikasi kekerasan paradigmatis dalam bahasa adalah penggunaan istilah "Indonesia" untuk menyebut kalangan Tionghoa. Untuk kalangan pribumi, istilah "Indonesia" tidak dicantumkan di depan suku bangsa. Misalnya, tidak dikenal penggunaan kata "Indonesia Jawa" atau "Indonesia Sunda", melainkan "Jawa" atau "Sunda" saja. Sedangkan, untuk kalangan Tionghoa, istilah "Indonesia" harus disertakan di depan kata "Tionghoa". Artinya, ada pembedaan yang disengaja dan dilegitimasi oleh pemerintah secara terus menerus tanpa disadari masyarakat dalam bahasa yang digunakan masyarakat.

Bahasa merupakan ekspresi paradigmatis masyarakat. Dengan kata lain, bahasa yang ada di dalam masyarakat menggambarkan cara pikir suatu masyarakat. Bahasa menjadi eksplisitasi struktural suatu cara pikir yang wujudnya adalah simbolis yang berlangsung melalui proses adaptif dalam sejarah. Maka, di balik bahasa yang mendorong perilaku segregasi sosial dan eksklusivitas misalnya, tentu ada cara pikir yang kategoris dan tidak terbuka pada upaya membangun relasi inklusif antar manusia.

Melalui bahasa, masyarakat dapat dipersatukan secara sosial, sekaligus juga dikategorisasi secara sosial. Berdasarkan teori kategorisasi sosial, jika bahasa itu menjadi suatu nilai maka ia bisa menjadi acuan identitas suatu kelompok, sekaligus memberi batas perbedaan dengan kelompok lain. Individu memilih, menyerap, dan menempatkan bahasa sebagai nilai dalam kelompoknya (*ingroup*) sebagai rujukan perilaku dan identitas sosialnya. Sebaliknya, dia akan cenderung bersikap merendahkan bahasa yang tidak sama dengan yang dianut kelompoknya.

Kekerasan paradigmatis yang beroperasi melalui bahasa dalam masyarakat nampak dari adanya penggunaan bahasa dalam masyarakat untuk melainkan yang lain (*othering the other*). Melalui bahasa, setiap individu dalam kelompok masyarakat dibangun pola pikirnya untuk terus membuat pembedaan antarmanusia, mengkategorisasi sebagai unggul-tidak unggul, baik-tidak baik, dsb. Melalui bahasa pula, proses *stereotyping* berlangsung terus menerus, tanpa disadari, dan permanen dengan membuat kelompok seseorang dipandang lebih unggul daripada kelompok lainnya.

Mekanisme kekerasan diterima dan menjadi pilihan masyarakat melalui bahasa. Melalui bahasa, masyarakat dapat dipersatukan secara sosial, sekaligus dikategorisasi secara sosial. Berdasarkan teori kategorisasi sosial, jika bahasa itu menjadi suatu nilai maka bahasa bisa menjadi acuan identitas suatu kelompok, sekaligus memberi batas perbedaan dengan kelompok lain. Individu memilih, menyerap, dan menempatkan bahasanya nilai dalam

kelompoknya (*ingroup*) sebagai rujukan perilaku dan identitas sosialnya. Sebaliknya, dia akan cenderung meninggalkan bahasa yang dianut kelompok lainnya (*outgroup*). Maka, sepanjang muatan kekerasan dapat diusung lewat bahasa dalam kelompoknya, kekerasan itu bisa dijadikan semacam acuan perilaku di kelompok tersebut. Bahasa menjadi alat sosial untuk melegitimasi kekerasan.

Mekanisme kekerasan yang bekerja lewat bahasa itu bisa berlaku pada sisi pelaku maupun korban. Penolakan kehadiran yang lain yang berbeda dapat terjadi diantara pelaku dengan korban, korban dengan pelaku, atau bahkan sesama pelaku maupun sesama korban. Bahasa dapat melegitimasi kekerasan antara pelaku terhadap korban (seseorang menegasi keberadaan *outgroupnya*). Sebaliknya, korban juga dapat melakukan hal yang sama terhadap pelaku (yang dilihatnya sebagai *outgroupnya* juga). *Stereotyping* melalui anggapan terhadap kelompok lain sebagai lebih rendah dapat dilakukan oleh kedua belah pihak. Contohnya, orang pribumi memiliki pandangan negatif terhadap orang Tionghoa sebagai *outgroupnya*, dan juga sebaliknya. *Stereotyping* itu semakin diperkuat oleh faktor-faktor lainnya seperti balas dendam, perlakuan ketidakadilan dalam sejarah, dsb. Demikian pula, tindakan kekerasan yang sama juga bisa dilakukan di antara sesama pelaku maupun sesama korban.

Kami ingin menutup pembahasan bab ini dan meneruskannya pada bagian berikut dengan menegaskan bahwa bahasa, melalui kata atau istilah, menjadi sarana untuk mengeksplorasi akar paradigmatis kekerasan. Penggunaan istilah tersebut mengekspresikan betapa paradigma kekerasan menyeruak dalam kultur kita dan secara permanen mempengaruhi pola keputusan dan tindakan kita. Artinya, kekerasan paradigmatis sudah merasuk sedemikian rupa dalam kesadaran kita, dalam struktur masyarakat, dan dalam sistem politik, ekonomi, hukum. Kekerasan kultural yang diungkap Galtung juga menegaskan bahwa perilaku kita baik pribadi maupun kolektif sedemikian rupa telah menerima kekerasan. Walaupun kita mengecam kekerasan tersebut, kita sebenarnya turut mengesahkan praktik kekerasan yang dapat terjadi di mana-mana, dan berulang kapan saja, oleh siapa saja. Dengan kata lain, paradigma kekerasan ini dapat memberi efek pada perubahan dunia, yaitu dunia yang menjadi semakin diwarnai dengan kekerasan, kata Arendt.<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> Arendt, 1969/1972:141.

## BAB IV. JADWAL PELAKSANAAN

Penelitian literatur ini direncanakan dalam beberapa tahap:

- a. Tahap penelusuran rekaman historis fenomena Kekerasan terhadap Orang Tionghoa Indonesia.
- b. Tahap penelusuran analisa interdisipliner pada fenomena kekerasan terhadap Orang Tionghoa Indonesia.
- c. Tahap interpretasi analisa interdisipliner pada domain politik kekuasaan dan politik identitas
- d. Tahap perumusan akar epistemologis kekerasan, yakni prinsip negasi.
- e. Tahap perumusan laporan penelitian.

Tahap-tahapan tersebut disusun dalam tabel berikut ini.

No	Tahapan	Metode yang digunakan	Waktu penyelesaian
1.	Seminar Proposal Penelitian		5 September 2012
2.	a. Tahap penelusuran rekaman historis fenomena Kekerasan terhadap Orang Tionghoa Indonesia. b. Tahap penelusuran analisa interdisipliner pada fenomena kekerasan terhadap Orang Tionghoa Indonesia. c. Tahap interpretasi analisa interdisipliner pada domain politik kekuasaan dan politik identitas	Interpretasi bagian 1 dan 2: telaah kontekstual & hasil analisa interdisipliner	September – Oktober 2012
3.	d. Tahap perumusan akar epistemologis kekerasan, yakni prinsip dualisme negatif.	Interpretasi bagian 3: penggalan pola pikir dan intensi kekerasan. Pendekatan analitik: perumusan prinsip negasi yang membenarkan pola pikir dan intensi kekerasan	November – Desember 2012
4.	e. Perumusan laporan penelitian	Pendekatan hermeneutik.	Januari – November 2013
5.	Seminar dan pengumpulan Laporan Penelitian		Desember 2013.

## **BAB V Pembahasan: ekspresi Paradigma Negatif melalui kata**

Sampailah kita pada bagian pembahasan yang berfokus pada penggunaan kata yang mengandung pembagian atau dualisme negatif. Pembagian atau dualisme negatif tersebut, seperti telah dijelaskan dalam bab yang baru saja dibahas, merupakan sebuah paradigma berpikir negatif. Paradigma berpikir negatif tersebut terungkap atau diekspresikan melalui bahasa, dalam hal ini tepatnya 'kata'. Jika kita mengikuti analisis tatabahasa generatif Chomsky, kata atau frasa sebagai 'struktur permukaan' tuturan tak bisa dilepaskan dari muatan 'struktur dalam' tuturan atau makna.<sup>157</sup> Makna kata-kata tersebut, sudah diisi sedemikian rupa dengan wacana dan pola pikir yang menempatkan kekerasan sebagai prioritas. Lebih dari itu, kata-kata tersebut dibiasakan dalam kesadaran dan perilaku pribadi dan kolektif melalui agenda-agenda budaya dan politik. Dengan kata lain, mekanisme kekerasan kultural, seperti diungkap Galtung, dan legitimasi kekerasan oleh institusi politik, seperti dinyatakan Arendt sudah mencengkram pola pikir pribadi dan kolektif.

Penelitian kami sampai pada mengidentifikasi kata-kata sebagai ungkapan bahasa yang dipasangkan sedemikian rupa sehingga menjadi pasangan polaristik.<sup>158</sup> Pasangan polaristik ini sendiri sudah bersifat saling meniadakan. Sifat saling meniadakan tersebut muncul dari muatan makna yang diisikan kepada pasangan tersebut. Pihak yang mengisikan makna negatif-eliminatif pada pasangan ini mencakup baik pelaku dan korban. Inilah yang menjadi alasan mengapa rekonstruksi makna eliminatif pada pasangan kata tersebut selalu terjadi. Kepentingan defensif dan agresif sama-sama menjadikan pasangan kata polaristik dan eliminatif ini tetap dijaga dan dipelihara dalam relasi antar identitas etnik.

Berikut ini beberapa pasangan kata polaristik-eliminatif yang menjadi ekspresi paradigma negatif. Pasangan-pasangan kata ini dirumuskan berdasarkan penelusuran kami terhadap tuturan (speech) mengandung paradigma dualisme negatif.

- a. Pribumi dan non-pribumi.
- b. Asli (WNI) dan asing (WNA).
- c. Murni dan peranakan.
- d. Diskriminasi dan hak azasi.

### ***V.1. Pribumi (bumiputra) dan Non-pribumi***

Pasangan kata 'Pribumi dan non-pribumi' merupakan konstruksi rezim penguasa, yang berakar dalam sepanjang sejarah kolonisasi Nusantara dan Indonesia merdeka. Tidak jelas kapan istilah ini 'resmi' digunakan oleh rezim penguasa. Produk-produk hukum masa kolonisasi Nusantara sudah mencatat pasangan kata ini sudah muncul secara implisit sejak abad ke-19. Pasangan kata ini sangat kental memuat konotasi agenda dan praktik eliminasi sebagai wujud kekerasan kultural. Identitas-identitas etnik lokal di Nusantara ini (yang sebenarnya produk identifikasi pemerintah kolonial terhadap 'penduduk lokal' di Nusantara) berhadapan-hadapan dengan

---

<sup>157</sup> Lih. Chomsky, 2006: bab 1 – 2.

<sup>158</sup> Bdk. Ricoeur, 1998.

kelompok non-pribumi, yang hanya terbatas pada bangsa Arab, India dan Tionghoa (yang juga hasil identifikasi dan klasifikasi penguasa-penguasa kolonial di kawasan Asia Selatan, Timur dan Tenggara atau yang disebut Timur Jauh).

Berdasarkan pasangan kata tersebut, pribumi atau juga disebut bumiputra, merupakan kelompok korban, sementara non-pribumi menjadi bagian golongan penguasa, dan menjadi kaki tangan penguasa untuk mengeksploitasi kaum pribumi. Kelompok pribumi dalam hal ini menjadi sasaran eksploitasi baik kekayaan alam tanah kelahiran maupun martabat dan harga diri mereka. Kategorisasi ini memang sifatnya eksploitatif pada awalnya. Dalam perkembangannya ketika pasangan kata ini digunakan lagi pada masa Orde Lama dan Baru, makna konotatifnya menjadi pembelaan diri kaum bumiputra untuk mendapatkan kembali apa yang sudah dieksploitasi oleh pihak non-pribumi. PP 10/58 bisa dibaca sebagai upaya melindungi bumiputra dari kepentingan dominasi ekonomi dan politik asing yang eksploitatif. Hanya saja 'asing' yang dimaksud di sini lebih merujuk pada orang Tionghoa daripada 'suku-suku' Asia dan pedagang dan pebisnis Eropa dan Amerika. Hasil dari PP 10/58 adalah mengeluarkan pengaruh jaringan bisnis Tionghoa dari desa-desa di Jawa dan pulau-pulau besar lainnya. Lebih lanjut Peraturan Pemerintah Orde Lama ini membuat Orang Tionghoa terkonsentrasi di kota-kota Jawa, Sumatra, dan pulau-pulau besar lainnya.

Konotasi lainnya tentang kategorisasi pribumi dan non-pribumi adalah penempatan siapa yang pantas memiliki Nusantara ini melawan siapa yang hanya menggunakan tanah dan sumber alam Nusantara. Pemilik Nusantara ini memang paling berhak untuk menentukan siapa yang bisa dan boleh untuk menggunakan kekayaan alam Nusantara. Pemilik juga akan menarik pajak dari eksploitasi sumber alam tersebut. Dengan kata lain, pemilik seharusnya mendapatkan lebih dari apa yang dimiliki, sementara pengguna tidak bisa mengklaim hak milik atas tanah, apalagi sumberdaya alam. Atas 'hak yang lebih' tersebut, pemilik berada dalam posisi yang menentukan daripada pengguna. Pemilik pun dapat mengacu pada isu nasionalisme bahkan pada ikatan primordial untuk menegaskan 'hak yang lebih' atas tanah dan sumber alamnya. Apalagi jika pemilik menganggap dirinya sebagai sapi perah atau korban dari kelompok pengguna, bahkan menjadi masyarakat marjinal di tanahnya sendiri. Pengguna dalam hal ini berada dalam posisi yang 'setiap saat harus pergi dan merugi'. Karena itu pula pengguna menjadi kelompok yang rentan untuk diusir dari tanah pemilik.

Dengan kata lain, kategorisasi ini membuat pemahaman bumiputra versus non-pribumi merupakan bandul yang bergerak dari identifikasi korban dan pelaku. Bumiputra adalah korban sekaligus pelaku, demikian juga pihak nonpribumi. Di satu pihak bumiputra menganggap korban dari kerakusan pihak non-pribumi, kaum eksploitor yang hanya berpikir tentang kepentingan keuntungannya sendiri. Tudingan ini beralasan mengingat kaum pendatang dan asing ini lebih memiliki akses sosial ekonomi yang terbuka karena pemosisian politik-ekonomi mereka berada di dalam lingkaran penguasa. Kemudahan mendapatkan izin eksploitasi dan akses pada keuntungan material memang dimiliki sebagian pendatang ini saja. Tetapi berkat pola primordial yang juga dihayati para pendatang ini, kelompok mereka turut mengalami keuntungan juga. Sementara itu kelompok bumiputra tetap menjadi pemilik yang miskin dan terbelakang di tanahnya sendiri yang kaya. Di lain pihak bumiputra mendapatkan pembenaran untuk melakukan kekerasan kultural yakni mengeliminasi kelompok nonpribumi. Di satu pihak kelompok non-pribumi menjadi pelaku atas eksploitasi sumber alam dan tenaga kaum bumiputra. Di masa pasca-kemerdekaan, kelompok non-pribumi ini tidak lagi menjadi 'kutu daun' bagi kelompok kolonial. Mereka sudah menjadi semut yang mengambil sari-sari

makanan yang dieksploitasi oleh kutu daun, yakni kelompok bumiputra di tanahnya sendiri. Di lain pihak kelompok non-pribumi adalah korban karena mereka diposisikan sebagai asing yang setiap saat dapat diusir dan diperlakukan semena-mena karena sudah praktik eksploitasi yang dilakukan. Pemosisian sebagai orang asing, pendatang, pengguna ini menjelaskan bahwa mereka tidak memiliki hak atas bumiputra (tanah dan orangnya). Pada gilirannya pemosisian ini menjadi legitimasi bagi kebijakan, agenda politik dan ekonomi dan aksi diskriminatif bahkan eliminatif.<sup>159</sup>

Tabel berikut ini memberi gambaran bagaimana kategorisasi pribumi versus non-pribumi ini bermuatan makna konotatif yang negatif. Artinya melalui penggunaan istilah tersebut, pola pikir kita cenderung membenarkan dan membiarkan kekerasan kultural.

Pribumi (bumiputra)	Non-pribumi
Asli/lokal	Pendatang, asing, menyesuaikan diri.
Pemilik	Pengguna
Berhak lebih	Tidak berhak
Korban	Eksplotator, penjajah.
Sapi perah	Pengeruk keuntungan
Masyarakat marjinal	Masyarakat 'dekat penguasa'.
Akses terbatas	Akses fasilitas sosial terbuka
Menetap	Diusir, disingkirkan
Membalaskan dendam	Wajar jika disingkirkan

Dari tabel ini jelas sekali dapat kita cermati klasifikasi yang menjurus pada membenaran dan pembiaran kekerasan kultural. Inilah yang disebut bahasa sebagai medan kerja dari negativitas. Pada domain linguistik ini, bahasa mengekspresikan paradigma berpikir yang bersifat negatif. Maksudnya, rangkaian makna konotatif yang berposisi dari pasangan ini menunjukkan bahwa paradigma berpikir menelurkan preferensi bagi subjek untuk mengeliminasi 'yang lain'. Dalam bahasa dan maknanya menempatkan, 'yang lain' sebagai sesuatu yang sah-sah saja untuk dieliminasi. 'Yang Lain' adalah musuh utama yang akan mengancam keberadaan subjek. Baik 'pribumi' maupun 'non-pribumi' sama-sama menegaskan 'logika yang sama' yakni 'yang satu menegasi yang lain'.

Paradigma inilah yang secara implisit mempengaruhi struktur dan sistem politik dan ekonomi negara. Pada gilirannya ketika paradigma ini mempengaruhi kebijakan dan agenda politik, negara memiliki legitimasi untuk melakukan kekerasan. Dalam konteks inilah Hannah Arendt menyatakan kekerasan adalah salah satu fungsi absah negara untuk melakukan kontrol sosial, mengendalikan keamanan dan kenyamanan dalam teritorinya.<sup>160</sup> Negara menginduksi preferensi kekerasan berdasarkan stereotipisasi atau labelisasi pengalaman konflik horisontal, antar anggota masyarakat yang berbeda golongan. Negara mengesahkan kelompok yang dianggap 'lawan' atau 'musuh bebuyutan'; dan membiarkan 'subjeknya', atau 'masyarakat pribumi' menyerang atau melakukan eliminasi sistematis terhadap kelompok pendatang atau 'yang lain'. Inilah wujud kekerasan kultural yang dipelihara negara dan kelompok-kelompok dengan kepentingan menguasai teritori dalam negara tersebut.

<sup>159</sup> Bdk. Suryadinata, 2003:3.

<sup>160</sup> Bdk. Arendt, 1969/1973.

Sejarah telah mencatat bagaimana Pemerintah Kolonial sampai Orde Baru telah menginduksi dan memelihara nuansa oposisional dan eliminatif di antara kaum bumiputra dan non-pribumi. Negara melahirkan kebijakan dan merancang agenda yang bersifat diskriminatif dan eliminatif melawan kaum non-pribumi. Pada masa reformasi, kebijakan yang diskriminatif dibatalkan, produk hukum yang menghapus diskriminasi warga negara sudah disahkan pemerintah. Namun, paradigma yang bernuansa kekerasan kultural ini sudah menetap dalam wilayah ketaksadaran kolektif masyarakat Nusantara. Baik pribumi maupun non-pribumi sama-sama mengantongi sederet stereotipe dan label yang mengandung nuansa kekerasan kultural. Entah sadar entah tidak, stereotip ini secara 'otomatis' keluar dari pikiran entah pribumi entah non-pribumi sebagai lawan yang harus disingkirkan sedemikian rupa sehingga yang satu menganggap 'tugas' untuk mengeliminasi 'yang lain'.<sup>161</sup>

Dengan kata lain, pasangan oposisional 'pribumi' dan 'non-pribumi' menampilkan fenomena bahwa kesadaran kolektif penduduk Nusantara saat ini masih bernuansa kekerasan kultural. Pasangan kata ini menjadi medan kerja kekerasan kultural baik di domain politik maupun ekonomi. Kata-kata tersebut mengekspresikan betapa 'sikap permusuhan diam-diam' selalu dipelihara berdasarkan paradigma berpikir negatif. Sementara itu, di level suprastruktur, pasangan kata yang diametrik-eliminatif ini dapat menjadi hantu yang siap sedia merasuki agenda dan kebijakan politik yang diskriminatif-eliminatif. Sebuah rezim baru dapat saja mewarnai agenda dan kebijakan politik, hukum dan ekonomi dengan nuansa kekerasan kultural yang dikandung pasangan kata ini.

## ***V.2. Totok (Murni) dan Peranakan***

Sementara itu, di dalam komunitas Orang Tionghoa Nusantara sendiri kita tidak bisa menganggap mereka memiliki satu set pencirian yang tunggal. Sejarah imigrasi Orang Tionghoa ke Nusantara menunjukkan keberagaman suku-suku Tionghoa dari Kawasan Tenggara Tiongkok. Selanjutnya, dalam sejarah pula kita membaca bahwa kehadiran orang Tionghoa ke Nusantara telah mengalami proses pembauran yang berlangsung berabad-abad hingga sekarang. Dari proses pembauran tersebut dikenal dua istilah yang diametrik: Totok versus Peranakan.

Pasangan diametrik berikut ini memang lebih mengarah ke dalam komunitas Tionghoa. Orang-orang Tionghoa Nusantara yang terdiri atas 6 suku (Hakka, Hokkian, Hokchia,

---

<sup>161</sup> Secara sporadik berita bernada rasialis, atau menyinggung masalah ras tentang keberadaan Orang Tionghoa dalam kurun 5 tahun ini muncul. Misalnya, Wagub DKI Jakarta, Basuki Purnama, atau Ahok yang diusulkan menjadi Gubernur jika Joko Widodo turut mencalonkan diri dan terpilih sebagai pemimpin atau wakil pemimpin negara ini. li <http://birokrasi.kompasiana.com/2013/08/02/tak-masalah-ahok-cina-dan-tegas-tapi-jangan-kasar-578662.html>; <http://megapolitan.kompas.com/read/2013/08/07/1426057/So.What.kalau.Ahok.Jadi.Gubernur>; <http://www.kabar24.com/nasional/read/20130113/9/126423/tweet-rasis-farhat-farhat-ngoceh-lagi-soal-ahok-china>; Dalam konteks kepemimpinan nasional, Orang Tionghoa masih tidak dikehendaki memimpin RI <http://news.fimadani.com/read/2012/09/08/wawancara-rhoma-irama-dosa-besar-jika-ibukota-dipimpin-cina-kristen/>; <http://politik.kompasiana.com/2012/12/05/rhoma-anti-cina-pkb-mendukung-pemikiran-rasis-juga-514328.html>; <http://politik.kompasiana.com/2012/08/08/katakan-saja-anti-cina-gitu-aja-koq-repot-484236.html>; <http://www.voa-islam.com/news/indonesiana/2012/08/03/20097/rhoma-irama-tidak-rela-jakarta-dipimpin-oleh-cina-kafir/>; dalam kasus Hari Tanoe Soedibyo sebagai 'tokoh nasional' dan 'calon presiden' li <http://www.voa-islam.com/news/indonesiana/2013/09/10/26738/fui-hary-tanoe-ogah-dibilang-cina-kafir-lalu-mau-apa/> . Sementara itu berita tentang peristiwa konflik horizontal antara 'pribumi' dan 'non-pribumi' atau orang Tionghoa setelah Orde Baru tumbang, juga tidak banyak diungkap dalam media cetak.

Hainan, Kantonis, Toechiu) datang dan berdiam di Nusantara dengan dua cara: berbaur dengan penduduk lokal melalui proses pemelukan agama setempat dan perkawinan antar-suku; atau tetap mempertahankan budaya tempat tinggalnya atau lokalnya di Tiongkok. Orang Tionghoa sendiri menyebut Kelompok pertama sebagai kaum peranakan. Sedangkan, kelompok kedua dinamai Kaum Totok. Kategorisasi ini sempat menjadi jelas dan meruncing pada masa kolonisasi Nusantara dan Orde Lama. Kemudian di masa Orde Baru pertentangan antara dua kubu dalam kelompok Tionghoa ini sempat 'mereda dan meredam' mengingat tekanan penguasa terhadap kaum totok dan peranakan. Di masa reformasi, pertentangan totok dan peranakan seperti hidup kembali. Perjuangan kelompok totok yang menyokong isu integrasi dan kelompok peranakan dengan propaganda asimilasi seperti muncul ke permukaan, hanya saja tidak menjadi friksi horizontal di antara komunitas Tionghoa seperti era-era sebelumnya.

Kedua kata yang berhubungan diametrikal ini tidak lepas dari nuansa kekerasan kultural. Pasangan kata diametrikal ini pun cenderung saling mendiskriminasi. Tionghoa totok mendiskriminasi Peranakan dan sebaliknya. Keduanya menunjukkan bahwa kekerasan terjadi bukan hanya antara kelompok Tionghoa terhadap non-Tionghoa; tetapi juga kekerasan terjadi di dalam kelompok Tionghoa sendiri. Kita dapat mencermati makna konotatif yang bersifat diametrik-eliminatif dalam tabel di bawah ini.

Totok	Peranakan
Murni	Campuran
Penjaga dan Pemelihara tradisi, adat dan ritual	Meninggalkan tradisi, adat dan ritual
Identifikasi dengan leluhur atau identitas sosial yang lebih tinggi.	Identifikasi baik dengan identitas sosial yang lebih tinggi atau yang lebih rendah.
Pewaris budaya	Bukan pewaris
Setia	Pengkhianat, oportunistis
Eksklusif	Inklusif
Tidak mau melepaskan atribut dan tidak mau berbaur	Melepaskan atribut dan identitas demi pembauran.
Tidak peduli pada aspirasi masyarakat lokal.	kepedulian dengan aspirasi masyarakat lokal.

Dua daftar makna konotatif dari pasangan diametrikal ini menunjukkan bahwa kaum totok dan peranakan saling memosisikan diri sebagai yang lebih dari yang lainnya. Atau kaum totok yang menganggap dirinya lebih mewakili 'beridentitas-tionghoa' yang sejati, atau kaum peranakan yang menganggap dirinya lebih berhasil menampilkan identitas Tionghoa Indonesia yang sesungguhnya. Keduanya memiliki strategi politik-identitasnya masing-masing. Totok dengan politik integrasinya dan Peranakan dengan strategi asimilasinya. Dalam mewujudkan 'supremasinya' masing-masing, kedua kelompok ini sebenarnya menggunakan strategi penyesuaian identitas sosial. Seperti yang sudah diulas pada bab-bab sebelumnya, strategi adaptasi dan adopsi identitas sosial ini bergerak secara vertikal: ke atas, penyesuaian dengan identitas sosial yang 'dianggap' lebih tinggi atau mengambil alih strata yang 'dianggap' lebih rendah. Strategi identifikasi identitas sosial ini berisi pengambilan keputusan yang bersifat substansial, jika tidak bisa disebut eksistensial. Maksudnya, keputusan yang ditentukan

berkaitan dengan pemahaman jati diri seseorang: “siapa saya dan di mana konteks saya menetap’.

Pilihan ini krusial dan riskan bagi mereka yang bermigrasi dari tanah kelahirannya. Pilihan tersebut membuat para anggota dalam satu kelompok yang sama saling berhadapan. Pilihan ini bersifat krusial dan riskan mengingat pengambilan keputusan tersebut berkaitan dengan desakan dan paksaan yang mengandung kekerasan kultural. Desakan dan paksaan itu berkaitan dengan ‘penerimaan dan pengakuan’ baik oleh penguasa maupun komunitas setempat. Penerimaan dan pengakuan itu menurut Maalouf menjadi substansial karena berkaitan dengan aspek eksistensial dari kebutuhan sosial-kawanan manusia: kebutuhan untuk menjadi bagian dari sebuah kelompok, atau “*the need to belong to*”. Karena alasan kebutuhan yang fundamental inilah, proses identifikasi sosial menjadi tak terelakkan.

Pilihan tersebut juga yang membuat Orang Tionghoa di Nusantara berhadapan satu sama lain, dan membuat kategorisasi dan stereotipisasi ‘siapa saya/kita dan dia/mereka’. Kategorisasi tersebut bernuansa kekerasan kultural pula mengingat klasifikasi internal tersebut mengandaikan mekanisme marginalisasi dan diskriminasi di antara Orang Tionghoa sendiri. Di satu pihak Kategorisasi diskriminatif tersebut memilah-milah siapa yang murni, layak disebut Orang Tionghoa dan pewaris budaya, siapa penjaga tradisi melawan siapa yang mengkhianati tradisi, budaya, ritual dengan jalan memeluk ‘kepercayaan lain’ (entah Kristen, Katolik, entah Islam) yang bukan khas orang Tionghoa. Di lain pihak klasifikasi tersebut menentukan siapa yang ‘menjadi bagian sesungguhnya dari masyarakat lokal, siapa yang peduli dengan aspirasi dan perjuangan masyarakat lokal untuk kesejahteraan, siapa yang menjadi eksploitor atau penghisap sumber daya lokal, siapa yang *selfish* atau hanya mementingkan profit kelompok sendiri daripada memikirkan nasib bangsa Nusantara ini secara keseluruhan.

Bentuk diskriminasi dan marginalisasi internal tampil ketika orang Tionghoa yang berbeda ‘aliran’ ini bertemu di ruang publik. Identifikasi orang Tionghoa yang mana adalah bagian penting yang tidak bisa diabaikan. Identifikasi tersebut akan menunjukkan termasuk golongan yang mana, Orang Tionghoa yang saya hadapi ini. Apakah Orang Tionghoa ini termasuk ‘golongan bawah’ atau ‘atas’? Termasuk ‘kawan’ atau ‘lawan’. Identifikasi marga membantu identifikasi tersebut. Kemudian pemilahan akan dilanjutkan dengan dari ‘suku mana’ Orang Tionghoa yang saya hadapi ini, agamanya apa? Jika ia menganut agama-agama ‘Barat’, Kristen dan Katolik, kedudukannya masih lebih tinggi. Jika ia masih menganut agama tradisional: Tridharma, Buddha, Kong Hu Cu dan Taoism, kedudukannya masih juga dihormati mengingat posisinya sebagai penjaga tradisi. Tetapi jika ia menganut agama Islam, atau agama mayoritas penduduk Nusantara ini, ia berada dalam golongan bawah. Identifikasi Orang Tionghoa beragama Islam menjadi tanda identifikasi identitas sosial ke bawah, dalam kacamata Orang Tionghoa yang mengikuti agama Barat dan agama tradisional Tionghok.

Marginalisasi dan diskriminasi akan ditentukan dengan dari golongan Orang Tionghoa tersebut. Apakah ia pantas atau tidak dihormati ditentukan oleh posisinya tersebut. Padahal jika kita memperhitungkan hubungan orang Tionghoa dengan Non-Tionghoa pada subbab sebelumnya, kita justru menemukan bahwa baik kaum Totok maupun Peranakan, keduanya, tidaklah diterima sepenuhnya sebagai ‘bagian integral dari bangsa ini’. Upaya peranakan untuk mendiskriminasi kaum totok karena ketidakpedulian kaum totok sebenarnya menjadi tidak berarti bagi ‘asimilasi total’. Memang tidak berarti upaya antargenerasi ini sia-sia belaka. Jika dilema dan stereotipisasi atau klasifikasi yang bernuansa kekerasan kultural ini bisa

dialihkan, upaya integrasi dan asimilasi memang bisa jadi bermakna. Kita akan singgung pengandaian hipotetikal atau bersyarat di bab penutup.

### ***V.3 Diskriminasi vs kesetaraan***

Masih berkaitan dengan pasangan kata diametrikal kedua di atas, pasangan kata berikut ini mengekspresikan betapa kekerasan kultural sudah menjadi paradigma yang mengakar dalam pikiran Orang Tionghoa dan non-Tionghoa di Nusantara. Pasangan kata ini menunjukkan pula betapa alam bawah sadar kolektif penduduk Nusantara menerima kekerasan kultural sebagai bagian dari preferensi opsi menyelesaikan masalah konflik horizontal (antar suku, golongan) dan vertikal (antar strata sosial-budaya dan ekonomi).

Pasangan kata yang dimaksud justru sangat diametrikal dan salah satunya menjadi sangat positif. Hanya saja, ketika makna konotatif pasangan diametrikal ini digali, kelihatanlah bahwa kata yang positif ini sebenarnya bernuansa negatif. Lebih dari itu, kata ini malah mengandaikan opsi kekerasan kultural. Pasangan diametrikal yang dimaksud adalah 'diskriminasi versus kesetaraan'. Tabel berikut ini menampilkan makna konotatif pasangan diametrikal ini.

Diskriminasi	Kesetaraan
Nasionalisme ekonomi: pribumi lebih berhak (pemilik dan pengelola utama) atas sumberdaya tanah kelahiran.	Orang Tionghoa sudah berada di Nusantara berabad-abad yang lalu. Mereka sudah menjadi bagian dari Nusantara
Unsur asing tidak boleh menguasai dan mengelola sumber daya alam dan manusia. Tionghoa termasuk unsur asing tersebut.	Bukan kesalahan dan pilihan Orang Tionghoa untuk menjadi agen ekonomi penguasa kolonial dan Orde Baru.
Orang Tionghoa mendapatkan keistimewaan dari penguasa kolonial dan Orde Baru sebagai agen ekonomi penguasa.	Orang Tionghoa harus memperjuangkan hak azasi manusia, melawan represi dan diskriminasi politik, hukum, dan pendidikan.
Diskriminasi merupakan wujud pembatasan kepemilikan dan pengelolaan. Tionghoa: menjadi target melalui kebijakan publik.	Orang Tionghoa harus memperjuangkan kesetaraan hak sebagai warga negara, kesetaraan sebagai warga negara.
Pembatasan tersebut terjadi di bidang pendidikan, budaya, hukum.	Hak warga negara meliputi: pendidikan, partisipasi politik, ekspresi kebudayaan dan identitas kesukuan.
Pembatasan dalam partisipasi politik sebagai pejabat publik, anggota legislatif dan yudikatif.	Suku eksklusif, berbeda dari yang lainnya.
Pengalokasian orang Tionghoa hanya pada sektor ekonomi	Tetap melakukan eksploitasi sumber daya alam dan manusia. Tetap mendapatkan keuntungan ekonomi

Pasangan kata diametrik ini secara konotatif mengandung paradigma kekerasan kultural. Pasangan kata diametrik justru menjelaskan kaburnya batasan yang jelas lagi antara pelaku dan korban. Kita dapat mengatakan bahwa pelaku adalah korban dan sebaliknya. Tidak jelas lagi siapa yang mendiskriminasi, siapa yang mengeksploitasi, siapa yang mendapatkan

keuntungan, siapa yang mengalami kerugian tidak dapat ditunjuk dengan jelas. Apakah Orang Tionghoa yang mendapatkan kerugian karena diskriminasi, atau malah sebenarnya keuntungan karena peluang mereka untuk berbisnis tetap berjalan? Apakah orang pribumi tidak mendapatkan benefit dari keberadaan jaringan perdagangan orang Tionghoa? Apakah orang pribumi sangat dirugikan dengan keberadaan mereka? Siapa pribumi itu, pejabat, aparat keamanan, masyarakat biasa? Siapa pula orang Tionghoa yang dimaksud, kelompok yang kaya, miskin, Totok, Peranakan?

Pasangan diametrik yang pertama, pribumi versus non-pribumi; dan kedua, totok dan peranakan, secara relatif masih membedakan mana korban dan pelaku. Justru hubungan perlawanan dalam pasangan ini, diskriminasi versus kesetaraan menampilkan bahwa kesadaran kolektif akan kekerasan kultural sudah terbentuk. Kesadaran kolektif ini membentuk pemahaman bahwa konflik horizontal dan vertikal diselesaikan melalui kekerasan kultural. Paradigma kekerasan kultural menjadi opsi untuk menegaskan batas antara pelaku dan korban *dari sudut pandang yang menanggapi dirinya mengalami kerugian*. Dari pasangan kata diametrikal itu kita bisa menyatakan bahwa pemosisian sebagai korban atau pelaku *bergantung* pada siapa yang dirugikan melawan mereka yang mengambil keuntungan. Dalam hal ini, pihak korban berposisi pada anggapan bahwa merekalah yang mengalami banyak kerugian dalam berhadapan dengan pihak pelaku atau mereka yang mengeruk keuntungan dari sumberdaya milik korban. Pihak korban lebih banyak menuding dan mempersalahkan pelaku. Mereka menggunakan berbagai wacana dan strategi untuk bisa mengalahkan pelaku. Dalam hal inilah kemudian, jika negara dikuasai kelompok korban, maka penguasanya berupaya segala cara mengesahkan kekerasan kultural sebagai upaya mengeliminasi pihak pelaku. Dengan demikian, negara mengesahkan kekerasan kultural dan mengizinkan praktik eliminasi dilakukan secara sistematis dan struktural melalui agenda dan kebijakan politik dan hukum. Alternatifnya, jika kelompok korban menguasai kekuatan ekonomi dan mampu mengendalikan domain politik, maka mereka pun akan menyusun strategi berdasarkan kekuatan modal untuk melakukan kekerasan kultural demi mengeliminasi kekuatan pelaku yang mengendalikan wilayah politik dan hukum.

Alhasil pertarungan antara pelaku dan korban hanya membenarkan bahwa paradigma negatif sudah berakar dalam kesadaran kolektif pihak-pihak yang berseteru. Baik alasan kedaulatan ekonomi nasional maupun alasan kesetaraan hak warga negara *adalah sama-sama* mengandaikan agenda dan upaya eliminatif, pihak yang satu melawan lainnya. Keduanya mewujudkan kekerasan kultural yang sudah menjadi akar epistemologis bagi lingkaran setan praktik kekerasan sosial dan struktural.

Di sinilah pula letak pentingnya hermeneutika kecurigaan yang digagas Ricoeur. Pembelaan diri dan tudingan baik dari pihak korban maupun pelaku, kedua-duanya sama-sama membenarkan diri mereka. Pembenaan diri tersebut mewujudkan dalam argumen-argumen rasional yang menunjukkan bahwa meniadakan kelompok lawannya merupakan hal rasional yang bisa dilakukan demi mencapai keadilan dan kesejahteraan. Tetapi di balik gagasan kedaulatan ekonomi korban dan kesetaraan hak pelaku ternyata kita menemukan sebuah alasan irasional yang sama saja. Irasionalitas ini berangkat dari keyakinan bahwa hanya paradigma negatif jalan terbaik. Paradigma negatif mengeliminasi segala sesuatu secara total. Paradigma negatif tidak mengakui bahwa masih ada hal baik di pihak lawan dan sekutu-sekutunya; dan meyakini hanya ada kebaikan di pihak sendiri dan pendukung-pendukungnya. Hermeneutika kecurigaan membantu kita menguak lapis demi lapis irasionalitas pelaku dan

korban. Bahwa ternyata di balik semua klaim yang baik dan benar untuk kelompoknya sendiri, irasionalitas-lah yang lebih dipegang kuat-kuat, daripada mencoba melepaskannya demi menghindari agenda dan praktik kekerasan kultural. Dengan kata lain, paradigma negatif yang irasional inilah yang kami sebut mengisi alam bawah sadar kolektif penduduk Nusantara.

Padahal, paradigma negatif ini pada dirinya sendiri bukanlah sesuatu yang alamiah, atau lebih tepat disebut sebagai hasil rekonstruksi sosial-politik. Paradigma negatif ini secara perlahan berasal dari masa kolonial. Kepentingan penguasaan Nusantara, secara khusus, dan Asia dan Afrika secara regional sudah mengandaikan penguasaan atas domain paradigmatik, atau pikiran, selain kekuatan teknologi senjata dan ekonomi.<sup>162</sup> Artinya, penguasaan terhadap pikiran, terutama alam bawah sadar akan menentukan keberhasilan penaklukan domain material, yakni sumberdaya alam dan orang-orangnya. Penguasaan domain pikiran inilah yang membangun wacana dan ideologi tentang 'yang lain'.<sup>163</sup> Sekali sebuah identitas dinyatakan sebagai 'yang lain', pada saat itu juga kehadiran dan keberadaan 'orang yang lain itu' tidak menjadi penting dan dapat dieliminasi sesuai dengan kehendak para pelaku, penguasa kolonial.

#### ***V.4 Paradigma yang terjajah?*<sup>164</sup>**

Kami ingin menutup bab ini dengan mengacu kepada dua model paradigma berpikir yang menjadi landasan sikap dan tindakan. Pertama, paradigma yang Nietzsche sebut sebagai mentalitas budak dan tuan. Kedua, juga yang Nietzsche sebut sebagai paradigma afirmatif.<sup>165</sup> Mentalitas 'budak versus tuan' merupakan metafor bagi paradigma negatif. Baik tuan maupun budak sama-sama bersikap curiga, satu terhadap yang lain; sama-sama menghendaki pihak lawannya dikuasai dan dikendalikan; sama-sama berniat mengeliminasi lawannya. Keduanya sama-sama tidak lebih baik, juga tidak lebih buruk. Atau, keduanya sama-sama tidak bernilai mengingat mereka sama-sama menggunakan kerangka berpikir yang sama: negativitas. Sementara itu, Nietzsche merujuk pada 'afirmasi sesungguhnya atas hidup' sebagai kerangka berpikir. Paradigma ini merangkum kemampuan negasi dan afirmasi. Kemampuan negasi diperlukan untuk menggaris batas antara 'yang baik' melawan 'yang jahat'; sementara itu kemampuan afirmasi merelasikan metafor 'yang baik' dengan 'yang jahat'. Relasi itu mengandaikan bahwa kedua hal yang berlawanan sesungguhnya berelasi satu sama lain. Dalam relasi itulah ketahuan garis tegas antara metafor 'yang baik' dan 'yang jahat'. Dengan demikian, identifikasi pelaku dan korban yang seringkali diasosiasikan dengan 'yang jahat' versus 'yang baik' tidak berarti apa-apa jika keduanya dilepaskan dari inter-relasi keduanya. Lebih lanjut, pelaku dan korban bukannya saling mengandaikan keberadaan masing-masing, tetapi keduanya sebenarnya saling ber'transmutasi'. Maksudnya, dalam relasi itu pelaku pada dirinya sendiri juga berposisi sebagai korban; korban pada dirinya sendiri berposisi sebagai pelaku. Mutasi dari korban ke pelaku dan sebaliknya inilah yang dimaksud dengan transmutasi. Dengan demikian, dalam pelaku terdapat pengandaian 'yang jahat' sekaligus 'yang baik';

---

<sup>162</sup> Bdk. Mudimbe 1988:2dst.

<sup>163</sup> Bdk. Mudimbe 1998:5dst.

<sup>164</sup> Tema yang mirip dengan subjudul ini adalah 'pikiran yang terjajah' atau '*the colonized mind*'. Amartya Sen dalam bukunya *Identity and Violence* (2005) membahas topik ini dalam bab 5. Sen, 2005:88-93.

<sup>165</sup> Lih. Mentalitas Tuan versus Budak menjadi inti dari Nietzsche, *Genealogy of Moral* (1887); paradigma afirmatif menjadi isi Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (1886), secara khusus kedua paradigma ini dibahas oleh Gilles Deleuze *Nietzsche and philosophy* (1986/2002).

sedangkan dalam korban terdapat keserentakan sebagai 'yang baik' dan 'yang jahat'. Kita akan kembali pada paradigma 'afirmasi sesungguhnya atas kehidupan' pada bab penutup.

Sampai tahap ini kita dapat kembali pada mentalitas tuan versus budak sebagai kerangka berpikir atau *paradigma yang terjajah*. Paradigma negatif terbentuk ketika pihak kolonial mulai membangun wacana tentang 'yang lain', yakni bangsa-bangsa Asia dan Afrika. Filsuf Afrika V.Y. Mudimbe menyatakan pembentukan diskursus 'kaum primitif' pada bangsa-bangsa non-Eropa menjadi alat untuk melancarkan upaya sistematis dan struktural mendiskriminasi, menduduki dan menguasai sumberdaya alam dan orang-orangnya di kedua benua tersebut. Diskursus negatif tersebut pelan-pelan ditanamkan dengan cara merendahkan aspek rasionalitas, pengetahuan dan teknik kedua bangsa itu sebagai bagian dari gnosis atau pengetahuan esoterik, mistik, dan tidak dapat diuji kebenarannya. Kedudukan pengetahuan esoterik ini lebih rendah dari pengetahuan Barat yang sifatnya epistemik, berkadar rasionalitas tinggi karena dapat diuji kebenarannya melalui verifikasi ilmiah dan metode pengujian yang sah.<sup>166</sup>

Jika pikirannya dinyatakan 'rendah' dan 'irasional, maka orangnya pun demikian 'berstatus rasial' yang rendah dan irasional'. Inferiorisasi paradigma berpikir ini menjadi alasan rasional untuk menguasai pikiran, yang berlapis sadar dan bawah sadar. Alam sadar dan bawah sadar direkonstruksi sedemikian rupa sehingga mereka mengakui dirinya sebagai budak, dan penguasa kolonial sebagai tuan. Mentalitas budak versus tuan kemudian terbentuk. Tentu saja, struktur masyarakat kolonial yang dibentuk terdiri atas hirarki piramidal yang terdiri atas lapisan puncak, para tuan, tengah para budak menengah dan budak bawah. Jika hirarki piramidal ini dibaca dari bawah ke atas, maka kelas yang lebih tinggi akan menjadi tuan bagi kelas di bawahnya. Status struktural dan kultural 'tuan' menjadi rasionalisasi bagi upaya untuk merepresi, mengeksploitasi dan mendiskriminasi kelas di bawahnya. Rasionalisasi tersebut diperkuat dengan penyusunan stereotipe dan labelisasi yang menjelaskan bahwa kelas budak di bawahnya memang 'layak' untuk mengalami eksploitasi, represi dan diskriminasi.

Dengan kata lain struktur hirarki piramidal merupakan upaya pemerintah kolonial menata masyarakat di koloninya. Struktur tersebut tidak hanya mengandung kekerasan struktural, tetapi juga kekerasan kultural karena sifatnya yang diskriminatif, represif, eksploitatif bahkan eliminatif. Struktur tersebut sedemikian rupa menempatkan kelas yang satu berhadapan-hadapan sehingga mereka bertemu dalam ruang publik sebagai musuh. Rekonstruksi struktur dan kultur masyarakat koloni oleh pemerintah kolonial ini, lengkap dengan bumbu stereotipe dan prasangka-prasangka negatifnya, demikian mendalam sehingga, struktur ini tidak lagi bersifat virtual seperti dibayangkan pemerintah kolonial, tetapi menjadi realitas sosial-politik, dan kultural yang nyata. Struktur tersebut secara nyata memperlakukan tuan (kelas yang lebih tinggi) dengan budak (kelas yang lebih rendah). Terlebih lagi hegemoni kebudayaan yang dibentuk pemerintah kolonial membuat kelas-kelas yang lebih rendah berlomba-lomba saling mengalahkan untuk menduduki tempat yang 'semakin dekat' dengan kelas Tuan yang paling tinggi.

Rupa-rupanya rekonstruksi struktural dan kultural tersebut tetap tinggal dalam pikiran, lapisan sadar dan bawah sadar masyarakat kolonial bahkan ketika penguasa kolonial tersebut sudah hengkang dari tanah koloninya. Justru ketika bangsa-bangsa Asia dan Afrika sudah

---

<sup>166</sup> Bdk. Mudimbe 1998:bab 2.

merdeka, struktur sosial dan kultural bangsa-bangsa merdeka masih memelihara hirarki piramidal yang ditinggalkan oleh para penjajah. Tentu saja para *founding fathers* berjuang sedemikian rupa sehingga struktur masyarakat bangsa modern ini benar-benar mencerminkan bangsa yang merdeka.<sup>167</sup> Rupa-rupanya, praksis dan kenyataan struktural dan kultural berbicara lain. Ketika kepentingan ekonomi kelompok oligarkis tertentu menjadi kuat atas sumber daya alam dan manusia di tingkat lokal, regional dan nasional menguat, mereka dapat menggunakan isu nasionalisme ekonomi dan tuduhan yang bernuansa stereotipikal untuk 'memukul' dan 'menghukum' pihak lawannya.

Baik pihak pribumi atau bumiputra maupun orang Tionghoa rupanya sama-sama menggunakan metode yang menempatkan lawannya sebagai entah budak yang dapat didiskriminasi, direpresi atau dieksploitasi, entah sebagai tuan yang dapat dilawan dan disingkirkan karena telah menindas kelompok 'kaum budak'. Perspektif kekerasan kultural semacam ini tentu saja menjadi kerangka berpikir. Agenda dan praktik kekerasan kultural ini memang bisa dikehendaki secara sadar; atau bisa juga terjadi secara otomatis berdasarkan ingatan akan stereotip dan label negatif yang sudah 'menjadi kerangka berpikir'.

Dengan demikian, barangkali kita dapat mengidentifikasi bahwa pasangan kata-pasangan kata yang kita bahas di atas mengekspresikan sebuah paradigma atau kerangka pikir yang terjajah. Paradigma yang terjajah ini telah menciptakan berbagai persepsi dan konsepsi yang bermusuhan antara satu identitas dengan lawannya. Terlebih lagi, paradigma ini 'berhasil' pula memelihara sikap antipati bahkan akumulasi sentimen negatif yang sewaktu-waktu dapat pecah dalam bentuk kekerasan fisik dan psikis. Padahal, paradigma terjajah sendiri merupakan buah rekonstruksi atas kategori struktural dan kultural yang sudah lama ditinggalkan dalam kenyataan sosial. Artinya, paradigma tersebut turut menyumbang mitos-mitos tentang relasi antagonistik dan membenarkan preferensi pilihan untuk kekerasan sebagai jalan keluar konflik sosial. Mitos-mitos sentimen dan antipati tersebut telah membuat relasi antar etnik menjadi lingkaran setan kecurigaan dan permusuhan yang tidak ada habis-habisnya.<sup>168</sup>

Pasangan kata diametrikal menempatkan paradigma yang terjajah ini sebagai akar tunggang epistemologis bagi kekerasan kultural. Jika akar-akar kekerasan ternyata menginduk pada akar tunggang ini, kita dapat mencermati betapa akar tunggang kekerasan kultural ini telah sedemikian rupa mempengaruhi pola pikir kita sehingga kita terjebak pada lingkaran setan relasi 'cinta dan benci'. Seakan-akan etnik-etnik di Nusantara ini tidak mungkin berelasi dengan damai tanpa dipengaruhi paradigma yang antagonistik, diskriminatif, eksploitatif dan represif ini. Identifikasi akar tunggang kekerasan ini mengingatkan kami pada ungkapan Buddha tentang akar-akar penderitaan manusia. Sidharta Gautama menunjukkan bahwa penderitaan yang dialami manusia bermuara pada paradigma berpikirnya. Paradigma yang

---

<sup>167</sup> Kita bisa mempelajari bagaimana struktur sosial Indonesia Modern yang digagas Ir. Soekarno, Mohammad Hatta, Tan Malaka, Sutan Sjahrir, dan banyak pendiri bangsa yang lainnya. Struktur bangsa merdeka dalam pikiran mereka mencerminkan gagasan kesetaraan, kebebasan tiap individu, dan kesejahteraan untuk semua anggota masyarakat.

<sup>168</sup> Bdk. Cribb & Coppel, 2009. Artikel ini membahas sentimen anti-Tionghoa dan mitos peristiwa pembantaian orang-orang Tionghoa yang konon berjumlah jutaan jiwa di tahun 1965. Kenyataannya jumlah korban jiwa dalam peristiwa pembunuhan massal pasca G 30 S PKI berjumlah 500.000 orang dan hampir seluruhnya terkait dengan keanggotaan dalam Partai Komunis Indonesia. Memang ada Orang Tionghoa yang menjadi korban pembunuhan massal tahun 1966 – 1968. Hanya saja jumlahnya tidak mencapai jutaan seperti yang digembar-gemborkan melalui media massa, atau laporan jurnalistik dalam media cetak atau audio.

menyatakan bahwa manusia meyakini dan memandang hidupnya secara atomis dan tetap (permanen) merupakan sumber dari penderitaan manusia. Selama manusia memelihara paradigma atomistik dan pamanen ini, menurut sidharta, selama itu pula manusia tidak pernah lepas dari penderitaan hidup. Seperti halnya penderitaan yang diatasi dengan mengubah paradigma, demikian juga kekerasan kultural yang dialami oleh etnik-etnik di Nusantara tidak akan berhenti jika paradigma yang terjajah ini tidak ditinggalkan. Jika kita ingin merdeka sebagai bangsa yang pluri-etnik, paradigma yang terjajah ini perlu ditinggalkan. Jika paradigma yang terjajah ini tidak ditinggalkan, pada dasarnya kita ini saling bertindak sebagai penjajah di negeri sendiri, yang menindas, mengeksploitasi bahkan menyingkirkan 'lawan' yang adalah etnik saudara kita sendiri di Nusantara ini.

## BAB VI. KESIMPULAN DAN SARAN

Kami ingin menutup laporan penelitian ini dengan kembali mengacu pada ikon-simbol lingkaran kehidupan yang digambar oleh Kaum Buddhis (terutama dari Tibet).<sup>169</sup> Ikon-simbol ini menempatkan gambar Dewa Yama (Dewa Kematian) yang mencengkeram lingkaran kehidupan. Lingkaran tersebut menggambarkan rangkaian sebab-akibat penderitaan manusia. Lingkaran tersebut secara umum menggambarkan bahwa penyebab penderitaan adalah paradigma yang menyatakan manusia hidup secara atomik dan hidupnya sendiri beresensi permanen atau ketakberubahan. Yang ingin kami soroti di sini bukanlah lingkaran kehidupan tersebut. Di samping kanan atas ikon-simbol ini berdiri Sang Buddha yang sedang menunjuk ke gambar bulan di sisi kiri atas. Simbol 'Sang Buddha yang menunjuk bulan' ini, bagi kami, merupakan sebuah anjuran yang bersifat esensial dan substansial. Simbol ini disebut esensial karena menunjukkan penyebab utama penderitaan manusia. Sedangkan simbol ini secara substansial menunjukkan bagaimana manusia bisa mengatasi penderitaannya. 'Caranya' manusia harus berhenti berparadigma bahwa ia berada secara atomik dan hidupnya sendiri bersifat permanen.

Pada bab sebelumnya, kami menyinggung akar tunggang kekerasan kultural, yakni paradigma yang terjajah, bermula dari pikiran bahwa relasi hubungan antar-etnis mengejawantahkan relasi tuan melawan budak, penjajah melawan terjajah. Dalam perlawanan tersebut, etnis asing menjadi musuh karena mereka 'pernah' berada dalam posisi yang lebih atas dalam hirarki sosial masyarakat kolonial. Mereka 'pernah' menjadi tuan yang melayani kepentingan ekonomi dan politik majikan yang lebih tinggi, kaum kolonial'. Sementara itu, etnis lokal selalu menganggap diri sebagai korban represi, eksploitasi dan diskriminasi. Pasangan-pasangan kata pada bab sebelumnya juga menunjukkan bagaimana paradigma terjajah tersebut telah mengonstruksi relasi sosial antar-etnis di Nusantara berada dalam lingkaran setan Cinta – Benci.

### ***VI.1. Pertanyaan esensial tentang preferensi opsi terhadap kekerasan kultural***

Paradigma yang terjajah ini, dan lingkaran setan kekerasan kultural di Nusantara, baik dalam kasus Orang Tionghoa maupun kasus kekerasan antar-etnis di Nusantara lainnya, menimbulkan pertanyaan mendasar tentang preferensi opsi kekerasan kultural di Indonesia:

1. Dapatkah kita menghentikan 'paradigma terjajah ini' yang memicu preferensi kekerasan kultural di Nusantara?
2. Jika kita dapat menghentikan, dan keluar dari paradigma terjajah tersebut, paradigma apa yang dapat rekonstruksi demi membangun relasi sosial yang afirmatif dan dinamis?

Seperti halnya simbolisasi lingkaran kehidupan memberikan inspirasi bahwa kita harus berangkat dari pikiran yang membuat lingkaran setan kekerasan kultural tetap bercokol

---

<sup>169</sup> Lih. Koller, 2010:bab 13; Williams, 2006:399dst.

sebagai preferensi opsi dalam wilayah sadar dan bawah sadar. Seperti halnya, Sang Buddha yang menunjuk pada bulan, seperti itulah kiranya kita bisa keluar dari paradigma terjajah tersebut. Karena itu, secara teoretis kita bisa mengatakan, 'Ya' pada pertanyaan pertama. Secara empiris, barangkali studi lebih lanjut bisa dilakukan untuk menggali sejauhmana wilayah sadar dan bawah sadar kolektif kita sudah 'terkontaminasi' oleh paradigma terjajah, dan sejauhmana wilayah sadar dan tidak sadar kolektif tersebut bisa 'meninggalkan' preferensi kepentingan dan kebutuhan mental yang mengarah pada kekerasan kultural. Kepentingan dan kebutuhan mental atau psikis yang dimaksud mencakup harga diri (martabat, kehormatan), identifikasi jatidiri baik sebagai orang lokal maupun pendatang, selain kepentingan dan kebutuhan yang sifatnya ekonomis dan politis. Untuk itu dibutuhkan pendekatan multidisipliner yang mencakup bidang sosial, psikologi, dan politik, selain tentunya anthropologi.

Jika secara empiris, studi interdisipliner tersebut bisa membuka peluang untuk menjawab pertanyaan pertama di atas dengan 'Ya', studi interdisipliner tersebut bisa dilanjutkan dengan eksplorasi tentang bagaimana paradigma terjajah itu bisa ditinggalkan. Secara hipotetikal, eksplorasi empiris tentang seberapa jauh paradigma terjajah tertanam dalam wilayah sadar dan tidak sadar kolektif masyarakat Nusantara dapat mempertimbangkan rumusan sebagai berikut:

- a. Paradigma terjajah merupakan 'efek samping' yang berpengaruh terutama di wilayah sadar dan bawah sadar kolektif dari rekonstruksi struktur sosial dan kultural.
- b. Jika paradigma tersebut lebih bersifat ciptaan atau artifisial daripada natural, paradigma tersebut dapat dicairkan atau dikikis melalui proses 'reformasi' kerangka pikir.
- c. Reformasi kerangka pikir ini memang mengandaikan sebuah rekonstruksi atas dasar-dasar dari pemahaman (*understanding*), pengetahuan (*knowledge*) dan praksis.

Dengan kata lain, kita mau tidak mau keluar dari zona nyaman sebagai 'masyarakat yang terjajah'. Reformasi paradigma berpikir mengandaikan gerak keluar dari kerangka pikir yang menjadi sumber bagi preferensi opsi pada kekerasan baik pada level sosial, struktural maupun kultural. Kerangka berpikir yang menjadi akar epistemologis bagi kekerasan bisa dirumuskan dalam tiga poin berikut ini.

- a. Pengandaian etnisitas sebagai entitas sosial yang otonom, final, atomis dan tunggal; Sifat final, atomis dan tunggal bagi sebuah etnis menyiratkan kerangka pikir anggotanya. Mereka memiliki pandangan bahwa identitas etnis itu pada dasarnya asli, murni dan tak tercampur dengan unsur-unsur eksternal yang dibawa oleh etnis lain atau oleh hal-hal lain yang datang, misalnya modernitas. Karena itulah, masuknya unsur-unsur asing seharusnya dicegah dan dilawan karena hanya akan membawa keburukan. Sifat-sifat inilah turut menjadi akar munculnya xenofobia, yang bermuara pada pandangan chauvinis dan rasis tentang etnis sendiri terhadap etnis asing.
- b. Pengandaian etnisitas sebagai entitas sosial yang tetap dan tidak berubah dalam alur waktu. Karena itulah, setiap anggota etnis harus memelihara keaslian tersebut agar tidak tercampur unsur-unsur asing. Berdasarkan pandangan tersebut, kita dapat menurunkan pernyataan bahwa setiap etnis pribumi *berhak* menjaga apa yang diterima secara turun temurun yakni 'tanah kelahiran dan kekayaannya' dari pengaruh bahkan cengkaman agenda dan kepentingan pihak asing.

- c. Pengandaian etnisitas sebagai entitas sosial yang tidak membutuhkan relasi dengan etnis lainnya untuk dalam rangka menegaskan dirinya sebagai entitas yang utuh dan tunggal. Karena itulah, adalah wajar jika etnis lokal melokalisasi atau mendiskriminasi bahkan mengeliminasi etnis asing berdasarkan anggapan bahwa etnis asing tersebut secara potensial mengancam eksistensi etnis lokal.

Kerangka pikir poin a sampai c di atas justru akan dinilai secara positif oleh penganutnya. Poin-poin tersebut menggambarkan cara pikir yang sudah selayaknya dimiliki sebuah representasi etnis lokal. Jika kita mendalami secara kritis kita akan menemukan bahwa kerangka pikir ini mengandaikan prinsip negativitas untuk menegaskan eksistensi seseorang atau sekelompok individu. Prinsip negatif tersebut justru menjadi alasan yang membenarkan preferensi opsi untuk kekerasan kultural antaretnis.

Kita dapat membandingkan gerak keluar dari zona berpikir yang dikendalikan oleh prinsip negatif dengan translasi antar-teks yang digagas oleh Paul Ricoeur. Dalam hal ini kita mengandaikan etnisitas, baik etnis lokal dan etnis asing atau pendatang, sebagai sebuah teks. Jika kita berhadapan dengan etnis lain, entah itu lokal entah itu pendatang, kita mengandaikan etnis tersebut sebagai teks yang siap kita terjemahkan agar kita dapat memahami mereka. Proses translasi seperti ini mengandaikan pola pikir tertentu sehingga teks asing tersebut dapat kita pahami atau teks asing tersebut sesuai dengan kehendak kita memahaminya. Dengan kata lain, dalam proses translasi entah kita yang menyesuaikan diri dengan teks, atau kita 'memaksa' teks tersebut memenuhi kebutuhan kita. Kita akan mengikuti bagaimana proses translasi antar-teks itu digagas oleh Paul Ricoeur dalam bagian berikut.

## ***VI.2. Translasi dan paradigma afirmatif***

Berbeda dengan para strukturalis lainnya, Ricoeur melihat kaitan dialektis antara bahasa dan hidup manusia. Baginya, dalam suatu tanda (kata/teks) terletak tindakan dan motivasi kita.<sup>170</sup> Ia menekankan bahwa peran setiap pembaca yang menginterpretasi suatu teks sesungguhnya berperan sebagai agen etis. Dengan demikian pembaca bertanggung jawab etis dari setiap pengguna bahasa. Khususnya dalam *On Translation*, Ricoeur menyatakan bahwa menerjemahkan pada dasarnya merupakan aktivitas etis. Penegasan ini mengembangkan tindakan penerjemah dari teks menuju ke aksi. Melalui proses translasi (penerjemahan) kita dapat belajar memahami karakteristik komunikasi antarmanusia, maupun hidup antarmanusia itu sendiri. Dengan kata lain, Ricoeur berpendapat bahwa relasi antar manusia mirip dengan proses translasi itu dengan segala ketidaksempurnaan dan kesulitan yang dihadapi di dalamnya. Dalam proses translasi, kita mengalami relasi timbal balik antara pengarang dan pembaca sebagai penterjemah atau penginterpretasi. Demikian juga dalam proses berelasi satu sama lain, setiap individu mengalami hubungan timbal balik. Selanjutnya, proses translasi dari satu bahasa ke bahasa lain, atau dalam bahasa yang serumpun, bagi Ricoeur, mengandung kemungkinan berelasi secara etis. Seperti itu pulalah, relasi antara manusia. Relasi antar-manusia selalu mengandaikan kemungkinan berelasi timbal balik atau dialogis daripada hubungan instruktif dan direktif yang lebih banyak menggunakan komunikasi searah.<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Scott-Bauman, 2009:97 Ricoeur mengembangkan model analisis linguistik, yang banyak dipengaruhi percampuran moralitas Kantian, hermeneutika Freud, sekaligus pandangan strukturalisme Saussure dan Levi Strauss. Ia membangun strukturalisme linguistik yang kemudian ditarik ke wilayah etis.

<sup>171</sup> Scott-Bauman, 2009:107.

Dengan kata lain, kita dapat merunut aspek etis dalam relasi antar-manusia sebagaimana penyelidikan Ricoeur tentang proses translasi antar teks. Aspek etis, sebagaimana Allison Scott-Bauman mencatatnya adalah<sup>172</sup>:

- a. Translasi mengisyaratkan paradigma etis yang dengan kerangka tersebut kita mengalami sebuah “keramahan linguistik” yakni **keinginan untuk mengakui atau merawat** makna-makna yang berbeda dengan kita. Dalam hal relasi antar-manusia, keramahan linguistik ini muncul dalam bentuk keinginan untuk mengiyakan dan menjaga keunikan baik tuturan maupun karakter yang ditunjukkan oleh lawan bicara atau pihak ‘yang lain’. Dalam hal ini, pengakuan akan ‘yang lain’ (*attestation*) menjadi tak dapat diabaikan, dan keinginan untuk ‘menyamakan’ yang lain seturut tuturan dan karakter yang saya miliki justru dihindari.
- b. Translasi mengandaikan **penerimaan penuh** atas teks yang tidak mungkin ditranslasi lagi (*untranslatability*), Proses ini juga menunjukkan ketidakmungkinan proses translasi yang sungguh-sungguh sempurna. Karakter etis menjadi inspirasi ego dapat sepenuhnya menerima yang lain dalam relasi timbal balik. Dalam relasi tersebut ego mengalami juga ‘hal-hal yang tak-terjembatani’ baik dalam dirinya maupun dalam diri yang lain. Hanya saja, hal-hal yang tak-terjembatani tersebut bukan menjadi alasan untuk mendiskriminasi atau mengeliminasi pihak yang lain. Juga, hal-hal yang unik dan khas tersebut (sehingga mereka saling tak-terjembatani) tidak menjadi alasan untuk menjadi xenofobik dan rasialistik.
- c. Translasi menyiratkan **toleransi**, yakni kemampuan untuk melihat sudut pandang teks, dan kemampuan untuk bersikap terbuka terhadap bahasa lain. Dengan demikian, dalam menerjemahkan kita tidak menutup diri terhadap kekayaan teks lain dan kita pun tetap terbuka pada kemungkinan teks tersebut mempengaruhi pola penerjemahan dalam relasi timbal balik di antara teks yang satu dengan teks yang lain. Hubungan antar individu sebenarnya mengisyaratkan relasi timbal balik yang bersifat toleran dan terbuka ini. Dengan demikian, kecenderungan untuk menjadi tertutup bahkan eliminatif lebih berupa hasil rekayasa atas relasi antar individu berdasarkan kepentingan dan agenda tertentu.

Menurut Ricoeur, ketiga model etis ini dapat dikaburkan oleh prinsip negativitas. Menurut Ricoeur, dalam proses translasi kita dapat menegasi kekhasan dan keunikan teks lain dan menyesuaikan teks lain begitu saja untuk kepentingan penerjemahan yang dilakukan. Dalam hubungan antar individu, kita pun dapat menegasi pihak yang lain demi menjaga kekhasan dan keunikan diri kita. Kemampuan menegasi lebih lanjut dapat jatuh pada prinsip negativitas. Prinsip ini merupakan suatu bentuk penyangkalan intersubyektivitas.<sup>173</sup>

Melalui pandangannya tentang translasi, Ricoeur menolak prinsip negativitas di atas yang menjadi bentuk penyangkalan atas adanya keberagaman teks dan interaksi dialogis antar-teks tersebut. Prinsip negativitas menolak pula pluralitas individu, berikut dengan proses interaksi dialogisnya.<sup>174</sup> Melalui proses translasi, kita dapat belajar untuk terbuka dan bertoleransi terhadap keberagaman serta mendorong terjadinya interaksi dialogis. Karena itulah Ricoeur menambahkan bahwa di dalam translasi, kita menerima polisemi bahasa.

---

<sup>172</sup> Scott-Bauman, 2009:107.

<sup>173</sup> Scott-Bauman, 2009:108.

<sup>174</sup> *Ibid.*

Maksudnya, dalam proses ini, penerjemah dan teks yang diterjemahkan dapat duduk bersama. Peristiwa 'duduk bersama ini' menyiratkan unsur penerimaan atas berbagai perbedaan, penerimaan akan hal-hal yang tidak dapat diterjemahkan lagi (*untranslatability*), dan penerimaan akan hal-hal yang tidak terbantahkan, penerimaan akan ketidaksempurnaan serta kekurangan yang lain. Tentu saja penerimaan itu menunjukkan "keramahan linguistik". Maksudnya, proses penerjemahan memungkinkan terjadinya percakapan timbal balik antara penterjemah dan yang diterjemahkan, sehingga terjadi kesepakatan dalam perbedaan, sekaligus juga pengakuan timbal balik, serta pengampunan (*forgiveness*) akan yang lain yang berbeda dengan kita.

Ketika penerjemah mampu berdialog secara afirmatif dengan teks yang dihadapinya, ia dapat belajar bagaimana melampaui negasi tekstual untuk sampai pada kerangka pikir yang afirmatif atas keberagaman. Dalam pengertian inilah, Ricoeur menjadikan translasi sebagai model bagi paradigma afirmatif. Proses penerjemahan sendiri sebenarnya sudah menunjukkan kepada kita kemampuan untuk mengafirmasi keberagaman dan interaksi dialogis antar unsur-unsur yang beragam tersebut. Proses penerjemahan yang demikian justru tidak mengancam bahkan meniadakan identitas baik penerjemah maupun teks yang diterjemahkan. Alih-alih melebur atau hilang, identitas penerjemah justru menjadi jelas demikian juga teks yang dihadapinya. Dengan demikian, paradigma afirmatif menjadi sumber bagi tindakan etis yang bertanggung jawab atas keberadaan 'yang lain'.

Demi menjelaskan tindakan etis ini lebih lanjut, Ricoeur mengembangkan gagasan mengenai metode dialektis untuk menciptakan tegangan di antara dua kemungkinan. Menurut Ricoeur, hidup manusia ditandai dengan polaritas yang harus diselesaikan bukan dengan mengabsolutkan satu ekstrem. Proses dialektika antar kutub yang berbeda tersebut memasukkan semua unsur-unsur kontradiktif dari setiap ekstrem yang berbeda. Proses tersebut menciptakan kondisi yang memberi peluang pada berbagai kemungkinan-kemungkinan interaksi yang lebih konstruktif dan dialogis. Dengan kata lain, dialektika antar identitas yang berbeda (yang dimodelkan dengan penerjemah dan teks asing yang dihadapinya) memberi ruang untuk menyepakati berbagai kemungkinan interaksi antar unsur yang berpolaritas sekalipun. Dalam proses dialektis ini, terjadi aksi resiprokal antar-identitas yang berinteraksi, seperti halnya terjadi dalam pertukaran makna kata dalam proses translasi, yakni antara penerjemah dan teks asing yang dihadapinya.

### ***VI.3. Paradigma afirmatif dan kekerasan kultural***

Elaborasi tentang model translasi yang digagas Ricoeur untuk relasi antar-identitas individu yang beragam membantu kami untuk memahami akar epistemologis kekerasan kultural. Kita sudah mengulasnya di bagian awal di bagian penutup ini bahwa paradigma negativitas menjadi alasan bagi preferensi opsi kepada kekerasan kultural. Dalam kasus kekerasan kultural yang dialami identitas etnis, kaum Tionghoa dan non-tionghoa di Nusantara ini, paradigma negativitas tersebut muncul dalam wujud 'kerangka pikir yang terjajah'.

Dalam kerangka pikir yang terjajah tersebut etnisitas merupakan sebuah representasi yang tertutup dan tidak mampu berinteraksi dialogis dan konstruktif. Kerangka pikir seperti ini menempatkan etnis lain, terutama etnis pendatang atau asing, sebagai musuh yang selalu mengancam eksistensi etnis setempat. Kerangka tersebut juga menempatkan etnisitas sebagai susunan hirarki. Dalam susunan hirarkis tersebut, etnis yang unggul secara politis, ekonomis

dan kultural ‘menghegemoni’ etnis lainnya yang dianggap lemah (inferior) dari ketiga bidang kehidupan tersebut.

Dengan kata lain, kerangka pikir negativitas terjadi dalam relasi antara tuan dan budak. Rupa-rupanya etnis-etnis dalam Nusantara ini diam-diam menempatkan dirinya entah sebagai tuan, entah sebagai budak. Etnis tuan akan berupaya mengeksploitasi dan menindas etnis budak. Sebaliknya etnis budak akan berupaya menyingkirkan bahkan meniadakan etnis Tuan. Paradigma yang sudah terintenasiasi dan bahkan menjadi mekanisme yang turut bermain dalam relasi antar etnis di Nusantara ini tidak perlu diteruskan secara turun-temurun di kemudian hari. Seperti sudah kami singgung di awal bab ini. Ibaratnya kita perlu memalingkan pancaindra, kesadaran dan ketidaksadaran kita dari lingkaran tak terputus persetujuan antara tuan melawan budak. Kita perlu mengalihkan perhatian dari negativitas kepada paradigma yang mementingkan interaksi dialogis dan konstruktif.

Berdasarkan inspirasi dari kebijaksanaan Buddhis tentang praandaian ontologis kehidupan yang mengatasi penderitaan, kami membangun paradigma interaktif dan konstruktif ini. Praandaian ontologis kehidupan yang mengatasi penderitaan tersebut dapat diperinci menjadi tiga poin.<sup>175</sup>

- a. Pada dasarnya setiap hal (benda, makhluk) bukanlah individu yang bersifat final, mandiri dan tertutup pada interaksi sosial.
- b. Pada dasarnya, manusia hidup dalam relasi interaktif baik dengan sesamanya maupun dengan makhluk-mahluk dan benda-benda lain di lingkungannya.
- c. Pada dasarnya, manusia dalam proses interaksi tersebut mengalami perubahan sejalan dengan alunan waktu baik bersifat yang mengalir (*chronos* - Yun) maupun yang bersifat *momental* (*Kairos* - Yun). Proses perubahan inilah yang menjadikan manusia pun selalu berinteraksi dengan bidang waktu.

Ketiga poin dalam praandaian ontologis kehidupan yang hendaknya diacu demi mengatasi penderitaan menjadi inspirasi untuk mengedepankan praandaian ontologis bagi kerangka pikir mengedepankan interaktivitas atau relasi dialogis-konstruktif bagi etnisitas di Nusantara. Bersama dengan inspirasi dari proses translasi Ricouean, Kami akan mengajukan lima poin yang sejajar dengan praandaian ontologis di atas. Kelima poin ini merupakan isi dari paradigma afirmatif yang kami ajukan sebagai paradigma alternatif yang mengatasi preferensi opsi kepada kekerasan kultural.

- a. Pada dasarnya, setiap etnisitas, baik dalam wujud identitas-diri personal maupun komunal, pada dasarnya tidak bersifat final, mandiri dan tertutup dalam interaksi dengan etnisitas yang lain, baik lokal maupun pendatang atau asing. Singkatnya etnisitas tidaklah bersifat atomis dan homogen. Etnisitas selalu ‘mengada bersama’ berbagai wujud komunalitas manusia lainnya. Karena itulah kita bisa menyatakan pula bahwa setiap etnis secara alamiah bersifat jamak dan heterogen pada dirinya sendiri.
- b. Karena ‘mengada bersama’ itulah, setiap etnisitas selalu mengada dalam relasi interaktif dan dialogis. Dalam relasi interaktif dan dialogis itu etnisitas membangun jejalin dengan etnisitas lainnya. Dalam jejalin tersebut tumbuhlah kemampuan

---

<sup>175</sup> Ketiga poin ini disadur dan dikembangkan dari ajaran utama Buddhis tentang 4 kebenaran mulia. Dalam setiap poin kebenaran mulia tentang asal-usul penderitaan tersebut selalu ditegaskan tiga praandaian: diri manusia bukanlah bersifat *terpisah*, *permanen* dan *tetap*. Ketiga praandaian tersebut menjadi akar bagi penderitaan manusia. Lih. Koller 2010:315 – 322.

memelihara keunikan masing-masing, dan kemampuan menerima keunikan tersebut walaupun di antara karakteristik pihak-pihak yang terlibat dalam interaksi terdapat berbagai hal yang 'tak terjembatani' karena identitas masing-masing yang *istimewa*. Dengan kata lain, setiap etnis memiliki kemampuan saling merelasi. Artinya, kemampuan untuk menjalin hubungan yang konstruktif atau destruktif. Memang kemampuan saling merelasi dalam hal ini bersifat ambigu, seakan-akan tidak tegas untuk memilih relasi yang konstruktif daripada lawannya. Justru ambiguitas kemampuan merelasi merupakan sarana untuk menggugah kesadaran kita dalam berelasi. Artinya, klasifikasi relasi yang membangun atau menghancurkan bukanlah tujuan dari relasi itu sendiri. Kemampuan merelasi bertujuan untuk mengaitkan mengada ego atau kelompok dengan pihak 'yang lain' dalam sebuah jejaring. Tindakan baik atau buruk dalam merelasi tersebut justru bisa berakibat sebaliknya. Belum tentu tindakan berkomunikasi yang baik akan menghasilkan relasi yang baik.

Dengan kata lain, relasi yang konstruktif dan destruktif adalah akibat dari tindakan yang bertujuan mengadakan diri bersama yang lain. Karena menjadi akibat, kualitas-kualitas relasi tersebut justru menjadi pembimbing dan pengarah bagi kesadaran, ketidaksadaran dan pilihan-pilihan kita untuk selalu membentuk jejalin interaktivitas dan bukan sebaliknya, yakni mengisolasi diri dalam praandaian individualitas yang atomis. Ambiguitas kualitas relasi di atas ikut membantu kita tetap mencermati dan mengkritisi baik langkah kita sendiri maupun 'yang lain' untuk tetap terbuka dan toleran pada keberagaman. Kecermatan dan daya kritis itu mendorong kita selalu mengevaluasi diri agar tidak jatuh pada polarisasi kepentingan dan agenda yang cenderung menutup kesempatan dan kemampuan merelasi.

- c. Penyadaran dan perwujudan pilihan-pilihan kita untuk tetap mengada bersama dalam jejalin interaktivitas mengarahkan perhatian kita pada dinamika internal dan eksternal etnisitas. Maksudnya, pilihan-pilihan yang mewaspadaai dorongan sadar dan tidak sadar atas ambiguitas relasi mendorong kita untuk terus 'bergerak' sebagai etnis dalam wujud identitas personal maupun komunal. Kita tidak ingin terjebak dalam wujud etnisitas yang chauvinis dan tertutup, yang mengesahkan diskriminasi dan eliminasi mereka yang tidak diinginkan. Inilah dinamika internal etnisitas. Sementara itu, dinamika eksternal etnisitas merupakan kondisi saling mempengaruhi dan dipengaruhi antar-etnis yang berelasi dalam jejalin interaktivitas.<sup>176</sup>
- d. Kita dapat mengibaratkan kondisi saling mempengaruhi dan dipengaruhi yang terjadi di antara kultur lokal dengan pendatang itu dengan proses osmosis.<sup>177</sup> Osmosis adalah proses percampuran dua cairan yang berbeda kepekatan atau dua benda dengan beda intensitas tanpa mengubah dan meleburkan kedua hal tersebut menjadi sebuah bentuk baru. Proses osmosis mempertahankan setiap cairan yang berbeda kepekatan tersebut. Proses kimiawi ini menjadi metafor yang menjelaskan bahwa pertukaran dan percampuran unsur-unsur yang berbeda justru tidak meleburkan setiap unsur ke

---

<sup>176</sup> Bdk. Deleuze & Guattari, 2002.

<sup>177</sup> Penggunaan proses osmosis sebagai metafor untuk interaksi antar-budaya di Kawasan Asia Tenggara dilakukan oleh Denys Lombard dalam monograf serialnya tentang Jawa dan Asia Tenggara. Lombard menggunakan proses kimiawi ini untuk menjelaskan bagaimana proses pertukaran unsur-unsur kebudayaan terjadi tanpa meleburkan unsur-unsur tersebut dalam sebuah wujud baru. Pertukaran unsur-unsur kebudayaan lokal dengan unsur asing tetap mempertahankan kekhasan masing-masing dan malah menumbuhkan kombinasi yang unik. Lih. Lombard, 2005, vol. 2:244

dalam sebuah wujud baru. Demikian juga, pertukaran dan percampuran unsur lokal dan asing dalam konteks budaya bisa menghasilkan sebuah kekhasan yang terdiri atas unsur lokal dan asing. Dalam proses tersebut identitas-identitas etnis yang berinteraksi tidak melebur. Malahan, identitas-identitas tersebut makin memperkaya diri dengan kombinasi dan variasi yang khas.

- e. Berdasarkan dinamika internal dan eksternal tersebut, kita dapat juga menyatakan bahwa pada dasarnya setiap identitas etnik, bahkan etnisitas merupakan sebuah entitas yang berubah. Perubahan tersebut menandai proses rekonstruksi identitas etnis dan etnisitas akan tetap terjadi. Proses rekonstruksi itu berkaitan dengan 'membahasakan' kembali warisan atau tradisi kultural yang diemban tiap etnis dan 'menyatupadukan' warisan dan tradisi tersebut dengan pilihan-pilihan unsur-unsur baru yang berasal baik dari gerak batin internal komunitas pemilik budaya maupun dari interaksi dengan unsur-unsur pendatang. Baik kepentingan menjaga dan memelihara tradisi, maupun memilih dan memadu-madankan unsur internal dengan eksternal menegaskan 'kenyataan' bahwa setiap etnisitas pada dasarnya bertumbuh dan berkembang dalam jejalin interaksi.<sup>178</sup> Berikutnya proses tersebut hendak menyatakan bahwa tak mungkinlah sebuah etnisitas menyatakan diri terkucil dari interaksi interkultural. Pengucilan diri tersebut menampik 'kodrat' etnisitas yang secara alamiah membutuhkan perubahan dalam interaktivitas.

#### ***VI.4. Paradigma afirmatif dan interaktivitas antar-etnisitas di Nusantara***

Isi paradigma afirmatif di atas berperan pula sebagai undangan untuk mengalihkan preferensi opsi kita untuk tetap memelihara pola pikir terjajah, dan kekerasan kultural yang menjadi turunan dari pola pikir tersebut. Bagaimana undangan tersebut ingin kami tawarkan sebagai wacana untuk menyikapi relasi cinta-benci antar-etnisitas yang sudah berurat akar dalam pola-pikir terjajah.

Kami ingin kembali pada dilema ganda yang terjadi di antara Orang Tionghoa dengan suku-suku lokal di Nusantara (dalam bab 3). Dilema ganda tersebut menempatkan baik Orang Tionghoa Nusantara maupun suku-suku lokal berada dalam posisi yang saling mencurigai bahkan bersiaga untuk melakukan kekerasan sosial dan struktural. Setiap hal baik yang dilakukan keduanya hanya dipandang dengan sikap waspada-curiga. Seolah-olah hal-hal baik yang diajukan oleh setiap pihak itu sarat dengan stereotipe dan label. Seakan-akan inisiatif untuk memperbaiki citra etnisitas masing-masing dan upaya menjalin relasi tak bisa lepas dari kepentingan eksploitatif dan diskriminatif. Dilema ganda ini juga menunjukkan bahwa selama ini baik orang Tionghoanya sendiri maupun etnis-etnis lokal lainnya sudah terjebak dalam pola pikir terjajah yang bersifat diskriminatif dan eliminatif. Pola pikir tersebut membentuk lingkaran yang tak-henti-hentinya mempertemukan baik 'sub-sub etnis' Orang Tiongha maupun di antara Orang Tionghoa dengan etnis lokal sebagai 'musuh dalam selimut', atau 'duri dalam daging'.

---

<sup>178</sup> Gagasan ini dikembangkan dari gagasan Maalouf tentang proses pembentukan identitas diri. Kami mengembangkan proses personal ini ke taraf yang lebih makro dan memandang etnisitas sebagai representasi komunal (yang disepakati atau tidak disadari selalu diungkapkan pemiliknya). Bdk. Maalouf 2000.

Paradigma afirmatif kami tawarkan sebagai wacana untuk mengalihkan perhatian kita dari lingkaran permusuhan baik di antara orang Tionghoa sendiri, maupun antar Orang Tionghoa dengan suku-suku lokal. Peralihan wacana ini memang bukan pekerjaan mudah karena kita 'sudah terbiasa' dengan pola pikir terjajah ini tanpa pernah mengoreksinya, walaupun kenyataan sosial mengatakan kita sudah merdeka. Jika kita tidak mengalihkan perhatian kita dari lingkaran 'setan' permusuhan 'diam-diam' ini, kita mengalami kesulitan untuk bisa lepas dari praktik, agenda, kebijakan yang berpreferensi pada kekerasan sosial, struktural dan kultural.

Tawaran kami tentang pengalihan wacana dari kekerasan kultural ke paradigma yang afirmatif bagi Orang Tionghoa dan suku-suku lainnya di Nusantara dapat dirinci dalam poin-poin berikut ini.

- a. Pada dasarnya baik Orang Tionghoa secara internal maupun suku-suku di Nusantara tidak berdiri secara isolatif, satu terhadap lainnya. Heterogenitas internal Orang Tionghoa Nusantara sendiri sudah menunjukkan bahwa Orang Tionghoa di Nusantara tidak saling mengisolasi diri sebagai sama-sama kaum diaspora. Relasi di antara Orang Tionghoa dengan suku-suku di Nusantara sudah menjadi kenyataan sejarah, bahkan sudah sejak masa pra-tulisan di kawasan Asia Tenggara di mulai. Relasi tersebut selalu terjadi dalam kawasan kepulauan yang luas dengan beragam agenda dan kepentingan: perdagangan dan politik, termasuk pertukaran kekayaan budaya dan religiositas masing-masing. Banyak studi sejarah, sosial dan antropologi sudah menampilkan kenyataan sejarah ini. Kami pikir pula kenyataan relasi yang berwujud jejalin ini akan tetap terjadi di masa mendatang. Memutuskan diri dari jejalin ini dengan hanya menegaskan identitas-etnis sendiri tidak hanya memutus relasi dengan etnis lain tetapi juga menumbuhkan dan memelihara sikap permusuhan diam-diam dan lingkaran setan kekerasan sosial, struktural dan kultural. Eksklusivitas identitas etnis yang dibanggakan hanya tumbuh menjadi sikap xenofobia dan chauvinistik.
- b. Dari poin di atas kita bisa menarik pemahaman selanjutnya bahwa etnisitas Orang Tionghoa pada dirinya sendiri mengandaikan jejalin relasi. Sudah pada dasarnya, etnisitas tidak bersifat *individual*. Maksudnya, Etnisitas Orang Tionghoa dan suku-suku lainnya di Nusantara tidak bersifat final, tunggal dan eksklusif. Setiap etnisitas pada dasarnya '*shareable*', artinya dapat membagikan dirinya kepada yang lain. 'Membagi' diri tersebut merupakan konsekuensi logis dari hakikat setiap etnis sebagai jejalin. Secara filosofis kami merumuskan hakikat tersebut sebagai 'mengada adalah menjejalkan diri melalui berbagi dalam interaktivitas'. Semua unsur kebudayaan sendiri sudah berfungsi sebagai media untuk kemampuan saling berbagi tersebut. Salah satu wujud berbagi untuk Orang Tionghoa ialah paradigma kosmologis yang mengutamakan korelativitas atau interaktivitas.<sup>179</sup> Paradigma tersebut mempengaruhi pola pikir yang sudah tampil dalam falsafah Tiongkok Kuno. Khazanah falsafah Tiongkok Kuno menganjurkan interaktivitas antar pribadi, antara manusia dan alam, bahkan antara dunia manusia dengan wilayah spiritual. Paradigma tentang korelativitas ini menjadi model bagaimana Orang Tionghoa berinteraksi baik di antara mereka sendiri maupun antara Orang Tionghoa dengan suku lainnya di Nusantara. Paradigma korelatif ini menganjurkan praksis untuk memelihara daripada

---

<sup>179</sup> Lih. Ames & Hall, 2003:11dst.

menghancurkan interaktivitas; praksis keterbukaan dan bertindak membangun interaktivitas. Falsafah Tiongkok, berdasarkan paradigma tersebut, lebih menyatakan bahwa praksis kebaikan bertujuan untuk kepentingan orang lain, daripada untuk kebaikan diri sendiri (supaya diganjar dengan kebaikan abadi, dan mencegah masuk siksaan-diri yang abadi).

- c. Perlu digarisbawahi bahwa semakin Orang Tionghoa dan suku-suku lain di Nusantara berbagi diri, semakin jatidiri identitas mereka tidak lenyap. Kemampuan berbagi ini justru menegaskan bahwa eksistensi identitas suku-suku Nusantara justru menjadi semakin jelas tatkala mereka melibatkan diri dalam jejalin interaktivitas. Pelibatan diri dalam jejalin interaktivitas antar suku di Nusantara mendorong pertukaran dan percampuran unsur-unsur kultural. Pada gilirannya pertukaran dan percampuran memadu-padankan berbagai unsur-unsur kultural suku-suku di Nusantara. Perwujudan pemadu-padanan berbagai unsur kultural menyiratkan pemahaman bahwa identitas etnis pada dasarnya merupakan sebuah '*unidualitas*'. Maksudnya, sebuah etnis serentak mengalami penyatu-paduan identitas diri (*uni*) bersama dengan penyadaran tentang heterogenitas internal setiap etnis sebagai representasi komunal setiap diri anggotanya dan penyadaran tentang pentingnya tindakan berbagi (*dualitas*)<sup>180</sup> melalui pertukaran dan percampuran berbagai unsur, yang juga terjadi dalam kurun waktu yang tidak sebentar.
- d. Sebagai wacana, penyadaran tentang unidualitas sebagai representasi komunal jatidiri etnis mengandaikan pula kesadaran tentang perubahan karena dinamika 'gerak roh' internal setiap identitas etnis dan karena pengaruh eksternal melalui jejalin interaktivitas. Setiap identitas diri etnis mengalami perkembangan yang membentuk matrik vertikal dan horisontal. Matrik menggambarkan sistem penyatupaduan dua unsur hakiki dalam setiap kebudayaan. Pertama, sistem vertikal yang menjaga dan merawat keaslian atau kemurnian identitas diri. sistem ini berupaya menjaga agar tradisi tidak punah entah karena ditinggalkan pemiliknya, entah karena disapu habis oleh pihak eksternal. Sistem vertikal ini dapat diturunkan menjadi kepentingan agenda dan kebijakan yang berupaya terus menerus mengingatkan warga pemiliknya tentang 'warisan kultural' yang mereka miliki entah karena darah, entah karena kesepakatan (atau proses naturalisasi). Kedua, sistem horizontal menempatkan di hadapan setiap etnisitas yang berjejalin bermacam ragam pilihan yang dapat disatu-padukan dengan unsur-unsur vertikal: warisan tradisi. Berbagai ragam pilihan tersebut masuk melalui proses tukar menukar dan percampuran, yang bisa saja terjadi seperti proses osmosis. Pilihan tersebut mencakup kepentingan politis, ekonomi, sosial-budaya, dan religiositas. Setiap etnis kemudian memadu-madankan pilihan-pilihan ini dengan warisan tradisi sedemikian rupa sehingga muncul wajah baru yang bukan peleburan semua unsur melainkan representasi yang merangkum berbagai macam unsur. Berkaitan dengan pemahaman ini pengakuan identitas-diri Orang Tionghoa dan suku-suku lainnya justru tumbuh dari matrik sistem vertikal dan horisontal. Keaslian Orang Tionghoa bukan lagi *hanya* berdasarkan tanah leluhur di Kawasan Cina Selatan, dan

---

<sup>180</sup> Gagasan tentang diri sebagai *unidualitas* dikembangkan oleh UNESCO. Tulisan ini mengembangkan gagasan unidualitas ini ke tahap yang lebih makro dari 'diri'. dalam hal ini kami memandang jatidiri etnis secara komunal sebagai representasi komunal dari pemahaman tiap diri tentang kedirian. Lih. Morin 2005:58dst.

*bukan hanya* karena mengandung darah suku Han. Keaslian tersebut justru semakin dikenal ketika pilihan-pilihan pelengkap identitas yang berasal dari suku-suku lain atau budaya lain ditentukan oleh Orang Tionghoa diaspora ini. Pilihan tersebut bisa berwujud pilihan politis, ekonomis, sosial, dan religiusitas. Pilihan-pilihan pencirian identitas dari luar tersebut tidak mengaburkan atau menghilangkan identitas diri Orang Tionghoa. Malahan pencirian tersebut akan memperkaya khazanah pencirian identitas Orang Tionghoa Diaspora.

- e. Bukan tidak mungkin terjadi konflik internal dan eksternal di dalam sebuah representasi identitas diri atau antar-identitas diri. Hanya saja, interaktivitas tempat setiap identitas diri berjejalin ini menjadi pengingat bahwa kekerasan sosial, struktural dan kultural bukanlah *opsi yang selalu dipilih*. Interaktivitas tersebut mengingatkan pihak-pihak yang berelasi untuk tidak menempatkan eksklusivitas identitas diri di atas segala-galanya. Pengkhususan identitas diri, misalnya oleh orang Tionghoa, atau identitas etnis Nusantara lainnya, hanya akan membawa kita pada wacana bahwa keaslian dan kemurnian bersifat tunggal dan final. Ketika wacana itu menjadi praxis maka kita akan menemui sikap chauvinis dan xenofobia, yang dapat saja melanda baik Orang Tionghoa Nusantara maupun identitas suku-suku Nusantara mendapatkan pengakuan identitasnya bukan dari isolasi dari suku-suku lainnya; bukan juga dibangun dengan tuntutan melulu menjadi eksklusif sebagai sebuah identitas etnis melalui jalan isolasi-diri dari pengaruh suku-suku lain di Nusantara atau budaya-budaya lain.

### ***VI.5. Paradigma afirmatif dan turunan praksisnya***

Kelima tawaran wacana di atas memang tidak bersifat aplikatif. Artinya, wacana tersebut perlu mengalami proses pemahaman, internalisasi dan kemudian pembentukan habitus yang mengacu dan mengarah kepada paradigma afirmatif. Pokok-pokok pikiran dalam wacana di atas perlu diturunkan ke tingkat pemahaman praxis. Maksudnya, kita memerlukan penjabaran lanjutan yang bersifat sistemik tentang praxis dari paradigma afirmatif. Penjabaran sistemik tersebut mencakup strategi untuk membangun pola pikir dan kesadaran yang berkonsentrasi pada isi paradigma afirmatif yang telah kami jabarkan dalam dua subbab di atas.

Yang kami maksudkan dengan praxis bukanlah sebuah resep untuk menjabarkan paradigma afirmatif ke dalam sebuah atau beberapa set tindakan. Kami juga tidak bermaksud menawarkan sebuah obat yang sangat manjur untuk mengatasi kekerasan kultural yang sudah kronis menahun akibat pola pikir terjajah yang sudah dianggap 'benar'. Praxis yang kami tawarkan berkaitan dengan pemikiran diskursif yang mengarah kepada pembentukan sistem berpikir yang berupaya mengatasi preferensi opsi kepada kekerasan kultural. Praxis yang masih dalam tataran wacana ini juga bertujuan untuk mengundang berbagai studi lanjutan untuk mencermati dari sisi empirik berbagai macam wujud baik wacana, sikap maupun tindakan yang menempatkan preferensi opsi kepada kekerasan kultural. Tentu saja, praxis ini berupaya mengundang penelusuran lebih lanjut dari sudut pandang pengalaman tentang bagaimana wacana yang afirmatif bisa diwujudkan melalui interaktivitas yang konstruktif.

Kami menganggap inspirasi yang kami gali dari kebijaksanaan Buddhisme tentang jejalin interaktivitas dan studi hermeneutika Ricoeur, analisa Hannah Arendt dan Johann Galtung tentang kekerasan memberikan gambaran yang memadai tentang perumusan praxis wacana afirmatif. Karena itulah kami ingin mengusulkan beberapa simpul sistemik yang

nantinya bisa membangun sebuah sistem berpikir yang mengarah kepada preferensi terhadap wacana, pola pikir, sikap dan tindakan tanpa-kekerasan (non-violence).

- a. Kami ingin memulai dengan pengakuan dan penyadaran tentang paradigma berpikir kita, dan pola berpikir yang terjajah. Sadar atau tidak, suka atau tidak, mau tidak mau kita perlu mengakui pola pikir kita berisi preferensi opsi kepada diskriminasi, represi dan eksploitasi. Itulah kerangka dan isi dari paradigma berpikir dan pola pemikiran kita. Kita perlu menghentikan pola pikir terjajah ini dan menghindarkan paradigma kita dari preferensi opsi kepada kekerasan kultural. Ini berarti kita perlu mengakui dan menyadari berbagai macam bentuk stereotip, label yang diberikan untuk kelompok yang dianggap selama ini sebagai musuh dalam selimut, atau duri dalam daging.
- b. Keputusan untuk menghentikan pola berpikir terjajah dan preferensi opsi kepada kekerasan tersebut berpengaruh kepada upaya membangun kesadaran kita tentang hakikat mengada diri sebagai pribadi, anggota sekelompok etnis, dan etnis itu sendiri sebagai representasi diri. Hakikat mengada diri Orang Tionghoa dan komunitas etnis lokal lainnya pada dasarnya mengandaikan interaktivitas dalam jejalin kehidupan dan dinamika atau perubahan internal dan eksternal sebagai proaktivitas menanggapi interaktivitas tersebut. Dengan demikian, diri, entah etnis, entah diri pribadi setiap orang Tionghoa dan komunitas etnik lainnya di Nusantara mengandaikan keterbukaan dan ke-membelum-an. Baik keterbukaan dan ke-membelum-an diri, etnis dan pribadi merupakan tanda bahwa setiap etnis atau komunitas pada dasarnya saling terkait dan saling membutuhkan.
- c. Kami tidak mau menyebutkan bahwa upaya menghidupkan dan menghidupi sistem sosial-budaya dan sosial politik yang memberi tekanan pada jejalin dan dinamika internal dan eksternal merupakan hal yang hampir mustahil dilakukan. Tentu saja, kesulitan membarengi upaya tersebut. Apalagi jika kita menilik sejarah kolonisasi Nusantara dan menilik sejarah kekerasan sosial, struktural dan kultural terhadap Orang Tionghoa di Nusantara, relasi antar-suku di Nusantara ini, apalagi antar-etnis pendatang dan suku lokal menunjukkan intensitas relasi 'cinta-benci' yang meningkat, bak relasi musuh dalam selimut atau duri dalam daging. Tidak berarti juga tiada relasi cinta-benci pada masa pra-kolonisasi. Kami ingin menyoroti bahwa semenjak era kolonisasi sampai saat ini, pola relasi sosio-politik dan sosio-budaya makin kental menampilkan relasi bahkan oposisi antara tuan melawan budak. Era kolonisasi berhasil menempatkan kita, sebagai bangsa yang diimaji, untuk berposisi sebagai budak. Dengan demikian, kita selalu merasa diri sebagai 'kelas yang rendah' di hadapan bangsa kolonial dan kebudayaannya. Pandangan-diri sebagai kelas rendah ini menghinggapi baik Orang Tionghoa maupun suku-suku di Nusantara. Ironisnya, di antara kelas-kelas sosial rendah yang berhasil mengikuti strategi hegemoni etnisitas di Nusantara ini muncul pula permusuhan. Seolah-olah Orang Tionghoa adalah tuan (karena posisinya sebagai kelas menengah dalam stratifikasi masyarakat koloni) bagi kaum pribumi (karena posisinya pada lapisan bawah dalam stratifikasi tersebut). Lebih ironis lagi, Orang Tionghoa merasa dirinya lebih tinggi dari kaum pribumi dalam rekayasa stratifikasi sosial tersebut, entah karena kemampuannya atau kedekatannya pada penguasa. Padahal, keduanya sama-sama kelompok sosial yang berposisi rendah dan sama-sama mengalami eksploitasi.

- d. Kesadaran kolektif sebagai 'budak' yang harus melawan 'tuan' juga mempengaruhi persepsi diri sebagai korban. Anggapan diri sebagai korban mengesahkan atau merasionalisasi *hak* melindungi dirinya dengan agenda, kebijakan dan proyek 'nasionalisme'. Tatkala hal itu terjadi, kita tak dapat mengelak dari xenofobia dan chauvinisme politik yang bertebaran dalam agenda, kebijakan dan proyek politik. Semakin 'rasa menjadi korban' dan 'anggapan pihak yang tertindas' masih menguasai pola pikir kita, semakin kita tak dapat mengelakkan diri dari realisasi preferensi opsi kepada kekerasan kultural. Diskriminasi dan eliminasi menjadi sarana yang rasional untuk mengalahkan tuan dan merebut 'privilese-palsu sebagai tuan'.<sup>181</sup> Maksudnya, relasi antar-suku di Nusantara mencakup pula perebutan posisi siapa yang akan menguasai dan mengendalikan (tuan) melawan siapa yang akan dikuasai dan dikendalikan (budak). Posisi 'tuan' ini pada dasarnya semu mengingat posisi tersebut hanyalah satu lapisan di bawah lapisan tuan-tuan yang lainnya. Dengan kata lain, kekuasaan 'tuan' mengandaikan pengendalian oleh tuan-tuan yang lebih tinggi. Metafor 'di atas langit masih ada langit' barangkali tepat untuk menggambarkan realitas kekuasaan yang selalu mengandaikan kekuasaan yang lebih tinggi. Ini mengakibatkan agenda, kebijakan dan proyek politik untuk mengalahkan musuh dan merebut posisi tuan hanyalah bersifat semu belaka. Agenda dan proyek 'nasionalisme Nusantara' dalam hal ini dapat dibaca sebagai upaya yang tiada habisnya untuk meneguhkan siapa yang menjadi tuan dan siapa yang menjadi budak. Lagipula, perebutan posisi 'tuan', yang kerap berbentuk oligarki, hanya menegaskan bahwa baik posisi orang Tionghoa maupun posisi komunitas-komunitas etnis lokal melulu perebutan posisi di antara 'bidak-bidak catur'.<sup>182</sup>
- e. Selama kita masih memegang erat-erat 'luka batin' sebagai budak, dan 'privilese-palsu sebagai tuan', selama itu pula kita tidak dapat keluar dari sistem sosial yang bernuansa kekerasan kultural. Karena itulah, kami menawarkan hermeneutika kecurigaan dari Ricoeur sebagai alat untuk membedah persepsi, pola pikir dan paradigma yang terjajah. Alat tersebut menyangsikan berbagai bentuk stereotipisasi, labelisasi dan stigmatisasi sosial yang sudah berurat akar dalam wilayah bawah sadar kita. Misalnya saja, stigma atau label sosial "Orang Tionghoa adalah kelas ekonomi atas yang tidak peduli pada aspirasi masyarakat Indonesia". Atau labelisasi 'Orang lokal adalah kelompok yang cenderung cepat menikmati hasil kerja dan kurang mau berusaha keras untuk mencapai sesuatu". Stereotipe, label dan stigma sosial semacam itu banyak bertebaran entah sebagai wacana entah sebagai sikap. Stigma dan label semacam itu hanya menempatkan setiap pihak yang berelasi sebagai duri dalam daging, yang setiap saat dapat dicabut dan dibuang. Jika kita mau jujur terhadap stereotipe, label dan stigma tersebut, kita bisa mengakuinya secara kolektif. Pengakuan kolektif ini penting

---

<sup>181</sup> Bdk. dgn kritik Amartya Sen tentang tumbuhnya kebanggaan yang semu yang diajukan oleh politisi atau pemikir dari Asia dan Afrika, yang memuji-muji keunggulan budaya Timur dan menjelek-jelekkan budaya barat. Padahal, kita pun bisa melihat berbagai paradigma dan praksis yang destruktif dalam budaya Timur, termasuk misalnya pelanggaran hak azasi manusia. Lih. Sen 2005:bab 5.

<sup>182</sup> Bdk. Robinson & Hadiz, 2004. Buku ini mengaji dan menganalisa dinamika oligarki di Indonesia dalam era 1990, terutama dalam Era Orde Baru dan masa-masa awal Era Reformasi (1998 – sekarang), terutama di bidang ekonomi dan politik. Dalam kajian dan analisa tersebut, peran Orang Tionghoa Indonesia bukan tidak sedikit dalam perwujudan oligarki di Nusantara. Orang Tionghoa berperan baik sebagai partisipan oligarki politik dan ekonomi maupun sebagai oposan terhadap gerak-gerik oligarki di Nusantara.

mengingat, seperti juga ditegaskan Ricoeur dan Arendt, stigma, label dan stereotipe merupakan ekspresi bahasa yang mengandaikan paradigma negatif. Jika kita memelihara ungkapan-ungkapan peyoratif tersebut, kita pun memelihara paradigma negatif, atau yang kami sebut juga sebagai paradigma terjajah.

- f. Berikutnya sebagai langkah untuk meneruskan 'penelanjangan kesadaran kita dari pakaian stereotipe, label dan stigma sosial, kami mengusulkan pembentukan sistem sosial yang berangkat dari paradigma afirmatif. Sistem sosial ini tidak hanya mengakomodasi perbedaan etnis dalam wadah multikultural; tetapi juga mendorong interaksi antar-etnis di Nusantara dalam wadah interkultural. Interkulturalitas menjadi signifikan untuk diperhatikan mengingat hakikat dari realitas kultur di Nusantara adalah pluralitas atau keberagaman. Dalam hal ini, bukan hanya tugas negara untuk menjadikan keberagaman sebagai agenda, kebijakan dan proyek politik; tetapi juga tugas setiap etnis sendiri untuk mengupayakan tumbuhnya realitas interaktivitas antar-etnis di Nusantara yang mengedepankan relasi yang interdependen dan dialogis. Jika konflik terjadi dalam relasi antar-suku tersebut, pendekatan untuk menyelesaikan gesekan dalam relasi tersebut mengutamakan penyelesaian yang konstruktif ketimbang memilih kekerasan sosial, struktural dan kultural.
- g. Dalam hal inilah, kami mendorong munculnya studi sosial, budaya, politik dan ekonomi yang bertujuan menemukan pendekatan afirmatif dalam bidang-bidang hidup tersebut. Juga kami merekomendasi gerakan-gerakan akar rumput sampai gerakan berskala nasional untuk membangun sistem sosial yang menempatkan kita semua dalam jejalin interaktivitas. Gerakan-gerakan ini perlu memulai dari awal, yakni dari tatanan berpikir kolektif kita, atau paradigma berpikir kita dalam konteksnya sebagai bangsa yang plural. Dari situ, barulah gerakan ini berlanjut dengan menurunkan paradigma afirmatif baik sebagai wacana maupun sebagai praksis dalam sistem sosio politik, ekonomi dan budaya. Ini adalah jalan yang masih panjang.\*\*\*

## DAFTAR PUSTAKA

- Afif, Afthonul. 2012, *Identitas Tionghoa Muslim Indonesia: Pergulatan Mencari Jati Diri*, Depok: Penerbit Kepik.
- Aguilar, Filomeno V. 2001, "Citizenship, Inheritance, and the Indigenizing of "Orang Chinese" in Indonesia" dlm. *Positions: east asia cultures critique*, Volume 9, Number 3, Winter 2001, pp. 501-533, Duke University Press.
- Ames, Roger T., & Hall, David L., 2003, *Daodejing: "Making This Life Significant", A Philosophical Translation*, New York: Ballantine Books.
- Ananta, Aris, Evi Nurvidya Arifin & Bakhtiar, 2008, "Chinese Indonesians in Indonesia and the Province of Riau Archipelago: A Demographic Analysis", dlm. Suryadinata, Leo (ed.), 2008, *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Anderson, Benedict R. O'G., 1983, "Old State, New Society: Indonesia's New Order in Comparative Historical Perspective" dlm. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 42, No. 3 (May, 1983), pp. 477-496, Association for Asian Studies.
- Arendt, Hannah, 1969/1973, *Crises of the Republic*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd.
- Betrand, Jacques, 2004, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Budi Hardiman, Frans. 2010, *Massa, Teror dan Trauma: Menggeledah Negativitas Masyarakat Kita*, Maumere: Ledalero dan Lamalera, 2010.
- Brown, Collin, 2003, *A Short History of Indonesia, the unlikely nation*, NSW: Allen & UNWIM.
- Chang, David W., 1973, "Current Status of Chinese Minorities in Southeast Asia" dlm. *Asian Survey*, Vol. 13, No. 6 (Jun., 1973), pp. 587-603, University of California Press.
- Chua, Christian, 2004, "Defining Indonesian Chineseness under the New Order", dlm. *Journal of Contemporary Asia*, 34: 4, 465 — 479.
- Chua, Christian, 2008, "The conglomerates in crisis: Indonesia, 1997-1998", dlm. *Journal of the Asia Pacific Economy*, 13: 1, 107-127.
- Chomsky, Noam, 2006, *Language and Mind 3<sup>rd</sup> ed.*, New York: Cambridge University Press.
- Copi, Irving M., & Cohen, Carl., 1990, *Introduction to Logic 8<sup>th</sup> ed.*, New York: Macmillan Publishing Company.
- Coppel, Charles A., 1976, "Patterns of Chinese Political Activity in Indonesia," in *The Chinese in Indonesia: Five Essays*, ed. J. A. C. Mackie, Melbourne: Thomas Nelson, in association with the Australian Institute of International Affairs, 1976, pp. 19-76.
- Coppel, (ed.) Charles A., 2006, *Violent Conflict in Indonesia, analysis, representation, resolution*, London & New York: Routledge.
- Coppel, Charles, A., 2008, "Anti-Chinese Violence in Indonesia after Soeharto" dlm. Suryadinata, Leo (ed.), 2008, *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Cribb, Robert, 2002, "Unresolved Problems in the Indonesian Killings of 1965-1966" dlm. *Asian Survey*, Vol. 42, No. 4, *The Legacy of Violence in Indonesia* (Jul. - Aug., 2002), pp. 550-563, University of California Press.
- Cribb, Robert and Coppel, Charles A., 2009, "A genocide that never was: explaining the myth of anti-Chinese massacres in Indonesia, 1965-66", dlm. *Journal of Genocide Research*, 11: 4, 447 — 465.
- de Graaf H.J., et al., 1984, *Chinese Muslims in Java in the 15<sup>th</sup> & 16<sup>th</sup> centuries, the Malay annals of Semarang and Cerbon*, Merle Ricklefs.
- Daradjadi, 2013, *Geger Pacinan, Persekutuan Tionghoa-Jawa Melawan VOC*, Jakarta: Kompas.
- Dawis, Aimee, 2009, *The Chinese of Indonesia and Their Search for Identity: The Relationship Between Collective Memory and the Media*. Translated into Bahasa Indonesia in 2009, *Orang Indonesia Mencari Identitas*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Dawis, Aimee, 2010, "Orang Tionghoa Berorganisasi, yang kini lanjutan dari masa lalu?", dlm. Wibowo, I., & Ju Lan, Thung (eds.), 2010, *Setelah Air Mata Kering, Masyarakat Tionghoa Pasca-peristiwa Mei 1998*, Jakarta: Kompas.

- Freedman, Amy L., 2000, *Political Participation and Ethnic Minorities, Chinese overseas in Malaysia, Indonesia and the United States*, London & NY: Routledge.
- Freedman, Amy L., 2001, "The Effect of Government Policy and Institutions on Chinese Overseas Acculturation: The Case of Malaysia" dlm. *Modern Asian Studies*, Vol. 35, No. 2 (May, 2001), pp. 411-440, Cambridge University Press.
- Freedman, Amy L., 2003, "Political Institutions and Ethnic Chinese Identity in Indonesia", dlm. *Asian Ethnicity*, 4: 3, 439 — 452.
- Galtung, Johan. 1990, "Cultural Violence", *Journal of Peace Research*, Vol. 27. No. 3, (1990).
- Giblin, Susan, 2003, "Civil Society Groups Overcoming Stereotypes? Chinese Indonesian Civil Society Groups in Post-Suharto Indonesia", *Asian Ethnicity*, 4: 3, 353 — 368
- Gondomono, 2013, *Manusia dan Kebudayaan Han*, Jakarta: Kompas.
- Gungwu, Wang, 1983, "Greater China and the Chinese Overseas" dlm. *The China Quarterly*, No. 136, Special Issue: Greater China (Dec., 1993), pp. 926-948, Cambridge University Press on behalf of the School of Oriental and African Studies.
- Hoon, Chang-Yau, 2006, "Defining (Multiple) Selves: Reflections on Fieldwork in Jakarta", *Life Writing*, 3: 1, 81 — 102.
- Hoon, Chang-Yau, 2006a, "Assimilation, multiculturalism, hybridity: The dilemmas of the ethnic Chinese in post-suharto Indonesia", dlm. *Asian Ethnicity*, 7: 2, 149 — 166.
- Hoon, Chang-Yau, 2012, *Identitas Tionghoa, Pasca-Suharto, Budaya, Politik, dan Media*, Jakarta: Yayasan Nabil & LP3ES.
- Joe Lan, Nio, 2013, *Peradaban Tionghoa, Selayang Pandang*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Jomo, K.S. & Brian C. Folk (eds.), 2003, *Ethnic Business, Chinese capitalism in Southeast Asia*, London & NY: Routledge Curzon.
- Kahin, George McT., 1946, "The Chinese in Indonesia", dlm. *Far Eastern Survey*, Vol. 15, No. 21 (Oct. 23, 1946), pp. 326-329
- Kahn, Joel S., 1978, "Ideology and Social Structure in Indonesia" dlm. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 20, No. 1 (Jan., 1978), pp. 103-122, Cambridge University Press.
- Koller, John M., *Asian Philosophies*. Translated into Bahasa Indonesia by Sermada, Donatus, 2010, *Filsafat Asia*, Maumere: Penerbit Ledalero.
- Knörr, Jacqueline, 2009, "Free the dragon' versus 'Becoming Betawi': Chinese identity in contemporary Jakarta", dlm. *Asian Ethnicity*, 10: 1, 71-90.
- Kusno, Abidin, 2003, "Remembering/Forgetting the May Riots: Architecture, Violence, and the Making of "Chinese Cultures" in Post-1998 Jakarta" dlm. *Public Culture*, Volume 15, Number 1, Winter 2003, pp. 149-177 (Article), Duke University Press.
- Lasker, Bruno, 1946, "The Role of the Chinese in the Netherlands Indies" in *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 5, No. 2 (Feb., 1946), pp. 162-171, Association for Asian Studies
- Leggett, William H., 2010, "Institutionalising the Colonial Imagination: Chinese Middlemen and the Transnational Corporate Office in Jakarta, Indonesia", dlm. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36: 8, 1265 — 1278, First published on: 28 June 2010 (iFirst)
- Lembong, Eddie, 2008, "Indonesian Government Policies and the ethnic Chinese: some recent developments", dlm. Suryadinata, Leo (ed.), 2008, *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Lohanda, Mona, 2002, *The Growing Pains, the Chinese and the Dutch in Colonial Java, 1890 – 1942*, Jakarta : Yayasan Cipta Loka Caraka.
- Lombard, Denys, 1990, *Le Carrefour Javanais, Essai d'histoire globale vol. I: Le limit de l'occidentalisation*, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, Translated into Bahasa Indonesia in 1996/2005, *Nusa Jawa: Silang Budaya Jaringan Asia, volume I: Batas-Batas Pemandangan*, Jakarta: Penerbit Gramedia Pustaka Umum & Forum Jakarta – Paris, École Française d'Extrême – Orient.
- Lombard, Denys, 1990, *Le Carrefour Javanais, Essai d'histoire globale vol. II Les reseaux asiatiques*, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales. Translated into Bahasa Indonesia in 1996/2005, *Nusa Jawa: Silang Budaya Jaringan Asia, volume II: Jaringan Asia*, Jakarta: Penerbit Gramedia Pustaka Umum & Forum Jakarta – Paris, École Française d'Extrême – Orient.
- Lombard, Denys, 1990, *Le Carrefour Javanais, Essai d'histoire globale vol. III L'héritage des royaumes conctriques*, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, Translated into Bahasa Indonesia in 1996/2005 *Nusa Jawa: Silang Budaya Jaringan Asia, volume III: Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris*, Jakarta: Penerbit Gramedia Pustaka Umum & Forum Jakarta – Paris, École Française d'Extrême – Orient.

- Maalouf, Amin, 1996, *In the Name of Identity: violence and the need to belong*. NY: Penguin Books.
- Mackie, Jamie A.C (ed.), 1976, *The Chinese in Indonesia: Five Essays*, Melbourne: Thomas Nelson, in association with the Australian Institute of International Affairs.
- Mackie, Jamie, 2005, 'How many Chinese Indonesians?', dlm. *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 41: 1, 97 — 101
- Mackie, Jamie, 2008, "Is there a Future for Chinese Indonesians?" dlm. Suryadinata, Leo (ed.), 2008, *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Mulder, Niels, 2000, *Indonesian Images*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Panggabean, Samsu Rizal & Smith, Benjamin, 2008, "Explaining Anti-Chinese Riots in Late 20th Century Indonesia" Forthcoming in *World Development*, February 2011
- Peck Yang, Twang, 1998, *Chinese Business Elite in Indonesia and the transition to Independence 1940 – 1950*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Purdey, Jemma, 2002, "Problematizing the Place of Victims in Reformasi Indonesia: A Contested Truth about the May 1998 Violence" dlm. *Asian Survey*, Vol. 42, No. 4, *The Legacy of Violence in Indonesia* (Jul. - Aug., 2002), pp. 605-622, University of California Press.
- Purdey, Jemma, 2003, 'Political Change Reopening the Asimilasi vs Integrasi Debate: Ethnic Chinese Identity in Post-Suharto Indonesia', *Asian Ethnicity*, 4: 3, 421 — 437
- Purdey, Jemma, 2006, *Anti-Chinese Violence in Indonesia, 1996-1999*, Singapore: Singapore University Press in association with Asian Studies Association of Australia.
- Perez, Josue. 2002, "The Priority of Affirmation In The Philosophy of Paul Ricoeur" in *Philosophy Today*, 46, 4; Academic Research Library, Winter (2002).
- Rahoyo, Stefanus, 2010, *Dilema Tionghoa Miskin*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Reid, Anthony, 2009, "Escaping the burdens of Chineseness", in *Asian Ethnicity*, 10: 3, 285-296.
- Ricoeur, Paul. *History and Truth*, trans. by Charles A. Kelbley, Illinois: Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul. 1998, "Violence and Language" in *Bulletin de la Société Américaine de philosophie de langue Française*, Vol. 10, Issue 2, Fall (1988).
- Ricklefs, M.C., 2001, *A History of Modern Indonesia, since c. 1200*, (3<sup>rd</sup> edition), Hampshire: Palgrave.
- Robinson, Richard & Vedi, R. Hadiz, 2004, *Reorganizing Power in Indonesia, the politics of oligarchy in an age of markets*, London & NY: Routledge.
- Santosa, Iwan, 2012, *Peranakan Tionghoa di Nusantara, Catatan Perjalanan dari Barat ke Timur*. Jakarta: Kompas.
- Scott-Baumann, Alison, 2009, *Ricoeur and The Hermeneutics of Suspicion*, London: Continuum International Publishing Group.
- Schwarz Adam, 1999, *A Nation in Waiting*, NSW: Allen & Unwim.
- Setiawan, Teguh, 2012, *Tionghoa Indonesia, Cina Muslim dan Runtuhnya Republik Bisnis*, Jakarta: Republika.
- Sen, Amartya. 2006. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. New York: W.W. Norton.
- Soebagjo, Natalia, 2008, "Ethnic Chinese and Ethnic Indonesians: A love-hate relationship" dlm. Suryadinata, Leo (ed.), 2008, *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Setiono, Benny G., 2008, *Tionghoa dalam Pusaran Politik*, Jakarta: Trans media pustaka.
- Sumaryono, E., 1999, *Hermeneutika*, Yogyakarta: Kanisius.
- Sindhunata, G., 2006, *Kambing Hitam, teori René Girard*, Jakarta: PT. Gramedia.
- Suryadinata 1976, "Indonesian Policies toward the Chinese minority under the New Order", dlm. *Asian Survey*, Vol. 16, No. 8 (Aug., 1976), pp. 770-787, University of California Press.
- Suryadinata, Leo, 1978, *The Chinese Minority in Indonesia 7 Papers*, Singapore: Chopmen Enterprises.
- Suryadinata, Leo & Sharon Siddique, 1982, "Bumiputra and Pribumi: Economic Nationalism (Indiginism) in Malaysia and Indonesia" dlm. *Pacific Affairs*, Vol. 54, No. 4 (Winter, 1981-1982), pp. 662-687, Pacific Affairs, University of British Columbia.
- Suryadinata, Leo, 2001, "Chinese Politics in Post-Suharto's Indonesia: Beyond the Ethnic Approach?" dlm. *Asian Survey*, Vol. 41, No. 3 (May - Jun., 2001), pp. 502-524, University of California Press.
- Suryadinata, Leo (ed.), 2008, *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Suryadinata, Leo, 2010, "Akhirnya Diakui, agama khonghucu dan agama buddha pasca-Suharto", dlm. Wibowo, I., & Ju Lan, Thung (eds.), 2010, *Setelah Air Mata Kering, Masyarakat Tionghoa Pasca-peristiwa Mei 1998*, Jakarta: Kompas.
- Stuart-Fox, Leo, Martin, 2003, *A Short History of China and South East Asia, tribute, trade and influence*, NSW: Allen & Unwim.

- Tan, Mely G., 1979 (ed.), *Golongan Etnis Tionghoa di Indonesia, suatu masalah pembinaan kesatuan bangsa*. Jakarta: LEKNAS – LIPI & Yayasan Obor Indonesia.
- Tan, Mely G., 2005, "Ethnic Chinese in Indonesia" dlm. Melvin Ember, Carol R. Ember, Ian Skoggard *Encyclopedia of Diasporas, Immigrant and Refugee Cultures Around the World*, hlm, 795-808, NY: Springer, Yale University.
- Tong, Chee Kiong, 2010, *Identity and Ethnic Relations in Southeast Asia, Racializing Chineseness*, Dordrecht: Springer.
- Toft, Monica Duffy, 2003, *The Geography of Ethnic Violence, Identity, Interest, and the indivisibility of territory*, Princenton & Oxford: Princenton University Press.
- Tseng, Yen-Fen, 2002, "From "Us" to "Them": Diasporic Linkages and Identity Politics", dlm. *Identities*, 9 :3, 383-404.
- van Binsbergen, W.M.J., ed., 1996, *Anthropology on violence: A one-day conference*, Amsterdam: Vrije Universiteit, Department of Cultural Anthropology/ Sociology of Development, 158 pp
- van Binsbergen, W.M.J., 1996b, ' "Then give him to the crocodiles": Violence, state formation, and cultural discontinuity in west central Zambia, 1600-1996', in: Van Binsbergen, W.M.J., ed., *Anthropology on violence: A one-day conference*, Amsterdam: Free University, Department of Cultural Anthropology/Sociology of Development, pp. 75-91.
- van Binsbergen, Wim M.J., & Geschiere, P.L., 2005, eds., *Commodities: Things, agency, and identities: The Social Life of Things Revisited*, Berlin/Boston/Muenster: LIT
- van Binsbergen, Wim, 2008b, "Expressions of traditional wisdom from Africa and beyond: An exploration in intercultural epistemology" in *Quest: An African Journal of Philosophy/Revue Africaine de Philosophie*, vol. XXII, pp. 49-120.
- Vandenbosch Amry, 1947, "The Chinese in Southeast Asia" Author(s): Amry Vandenbosch" dlm. *The Journal of Politics*, Vol. 9, No. 1 (Feb., 1947), pp. 80-95, Cambridge University Press on behalf of the Southern Political Science Association.
- Wertheim, W.F., 1955, "Changes in Indonesia's Social Stratification" dlm. *Pacific Affairs*, Vol. 28, No. 1 (Mar., 1955), pp. 41-52 Published by: Pacific Affairs, University of British Columbia.
- Wertheim, W.F., 1956, *Indonesian Society in Transition*, The Hague: Van Hoeve.
- Wertheim, W.F. and The Siauwi Giap, 1962, "Social Change in Java, 1900-1930" Source: *Pacific Affairs*, Vol. 35, No. 3 (Autumn, 1962), pp. 223-247, Pacific Affairs, University of British Columbia
- Wibowo, I., & Ju Lan, Thung, 2010, *Setelah Air Mata Kering, Masyarakat Tionghoa Pasca-peristiwa Mei 1998*, Jakarta: Kompas.
- Winarta, Frans H., 2008, "No More Discrimination against the Chinese", dlm. Suryadinata, Leo (ed.), 2008, *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Williams, C.A.S., 1974, *Chinese Symbolism and Art Motifs, A Comprehensive Handbook on Symbolism in Chinese Art Through the Ages 4<sup>th</sup> ed*, Singapore: Charles E. Tuttle Co., Inc.
- Wijayakusuma, Hembing, Prof. H. M., 2005, *Pembantaian Massal 1740, tragedi berdarah angke*, Jakarta: Pustaka Populer Obor.
- Wu, Yuan-Li, 1983, "Chinese Entrepreneurs in Southeast Asia", *The American Economic Review*, Vol. 73, No. 2, Papers and Proceedings of the Ninety-Fifth Annual Meeting of the American Economic Association (May, 1983), pp. 112-117.
- Yen, Ching-Hwang, 2008, *The Chinese in Southeast Asia and beyond: socio-economic and political dimensions*, Singapore: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd.
- Zurbuchen, Mary S., 2002, "History, Memory, and the "1965 Incident" in Indonesia" dlm. *Asian Survey*, Vol. 42, No. 4, *The Legacy of Violence in Indonesia* (Jul. - Aug., 2002), pp. 564-581: University of California Press.

## Lampiran 1 tabel Catatan Sejarah tentang Kekerasan terhadap Orang Tionghoa di Nusantara<sup>183</sup>

No	Year/Date	Significant event/figures
1	3 <sup>rd</sup> CE	First contact between Chinese traders and the local inhabitants of Java and Sumatra
2	13 <sup>th</sup> CE	Mongol fleets landed to East Java. War broke between Mongol fleets and the army of the kingdom of Singasari. The Mongol fleet was driven away from the East Java coast.
3	1405 – 32/3	Admiral Zheng He and his fleet arrived in Java twice as an emissary of Ming Empire to overseas. He and these Chinese Moslems came in peace. It was likely this visitation became the first Islam dissemination to Java.
4	16 <sup>th</sup> CE	According to the <i>Malay Annals</i> some of the members of Zheng He's fleet built Chinese communities in coastal town along the Northern region of Java. They lived as traders, sailors, shipyard and shipping companies and merchants. These Chinese migrants have intermarriage with the locals. A part of these Chinese communities were Moslems.
5	17 <sup>th</sup> – 18 <sup>th</sup> CE	<p>Chinese migration to java, especially to the surrounding of Batavia from the Southern mainland due to the economic development in the island. The sugar boom attracted these Chinese laborers, craftsmen, sugar millers, traders and artists.</p> <p>The policy of segregation was implemented by VOC administrations for these Chinese immigrants.</p> <p>The colonies of Chinese immigrants were the agent of tax farming implemented by VOC administrations for local communities. Accompanying this function, these Chinese immigrants had opportunity to run a leasing company (<i>pachtstelsel</i>), especially in Java, in order to collect money from the rural area as revenue for the VOC administration. This is why the Chinese communities became "economic arm of government in rural area".</p>
6	1740	The influx of Chinese in the north coastal of Java, especially in Batavia escalated into conflicts between the Chinese immigrants and the VOC officials. The subsequent conflict between the "vassal" against the "landlord" turned into mass violence against Chinese people inside the Batavia wall. Dutch Indies Company let the Chinese murdered by Dutch and local soldiers. It was reported 10.000 Chinese murdered.

<sup>183</sup> Referensi peristiwa-peristiwa dalam tabel di atas disarikan dari Kahn 1978; Kahin 1946; Laskers 1946; Stuart-Fox 2003; Wertheim 1955, 1956, 1962; Suryadinata 1976, 1978, 1982, 2001, 2008 (ed.), 2010; Mackie 1976, 2008, 2010; Coppel 1976, 2006 (ed.), 2008; Chang 1973; de Graaf et al. 1984; Lombard 1990/2005 vol. 2; Peck Yang 1998; Schwarz 1999; Gungwu 1993; Ricklefs 2001; Mona 2002; Purdey 2002, 2003, 2006; Brown 2003; Cribb 2002; Kusno 2003; Setiono 2008; Tan 2005; Sindhunata 2006; Dawis 2008, 2009, 2010; Winarta 2008; Lembong 2008; Wibowo & Ju Lan (eds.) 2010; Panggabean & Smith 2008; Daradjadi 2013.

		<p>After this Chinese riot, the VOC administration and later continued by NEI government appointed a <i>Kapitan</i>, a Captain, a leader of Chinese communities as a controller for each of Chinese segregation. Yet, the practice of tax collector and leasing agent was continued by the Chinese. They also enjoyed the salt monopoly and opium trade.</p>
7	The second phase of 19 <sup>th</sup> CE	<p>Other influx of Chinese came from Southern China to West Kalimantan, North Sumatra, Bangka and Belitung Islands and other Riau islands. They became laborers in gold and tin mines, in tobacco, rubber, coffee, tea, oil palm, and sugar cane plantations in those major and small Islands. Many of these laborers on later days turned into peasants, fishermen, or laborers or small traders since they were removed from the mining industries and replaced by those from Java in the late of 19<sup>th</sup> century.</p> <p>The Chinese Immigrants in 17-18<sup>th</sup> CE and the second phase of 19<sup>th</sup> CE came from the Fujian and Guandong provinces, the Southern China. They are the people of Hokkien (mostly entrepreneurs and dominated the economies of Eastern Indonesia, Central and East Java), Teochiu (concentrated in the east coastal areas of Sumatra, including Riau Islands and Kalimantan), Hakka (stayed in Kalimantan and the outer islands), and Cantonese (settled in Batavia, and Java).</p> <p>Meanwhile the Chinese in Java enjoyed opportunities to develop their business and enterprises. They were allowed to monopolize salt and limited distribution of opium trade, rice, sugar or saw millers, pawnshops, tax agents, gambling houses, shipping enterprises, wholesale traders. Even some of them enjoyed private investments in plantations and agribusinesses. The policy of the cultivation system of <i>cultuurstelsel</i> in 1830 and the implementation of liberal policy on the private investments and entrepreneurs in the last decades of 19<sup>th</sup> century contributed to these profitable businesses of the Chinese.</p>
8	1815	<p>The first regulation of citizenship promulgated by NEI administration. This regulation classified inhabitants under the NEI administration as NEI officials, freemen and slave.</p>
9	1848	<p>General regulation on legislative principles which classified European with Christian faith and non-European with non-Christian faith, which is the native group.</p>
10	1854-5	<p>Regering Reglement Article no 109 replaced the 1848 law. This updated law classified the Christian native which include the native and Chinese Christians, and they were still belong to the native group together with non-Christian natives and the foreign oriental like Arab, Indian, and non-Christian Chinese.</p> <p>According to segregated policy, the NEI issued the 163 Netherlands-Indies State Regulation (<i>Indische Staatsregelling</i>) dated 2 September 1854, Ned S. 154-2, S. 1855-2 jo. 1. The inhabitants of NEI were divided into three groups: the Europeans, the Oriental foreigners (Chinese, India, and Arab) and the indigenous.</p> <p>This State Regulation consolidated the colonial caste structure whose application occurred in Java. This caste structure established the classification</p>

		of the European, The Oriental foreigners (but mainly this label implemented for the ethnic Chinese) and the native or <i>pribumi</i> .
11	1870	Agrarian Law promulgated by NEI government prohibited Chinese from having land. Landownership went to the local figures (in this case the noble families). This law drove away the Chinese from rural area to the coastal towns and cities in Northern Java, and they became urban communities.
12	1890	NEI dismantled the income system of tax farming and opium trade enjoyed by Chinese. This economic policy made the Chinese to improve the network of commercial contacts with the local producers in trading cloth like batik, cigar, cigarette, rattan and other furniture factories, bricks, yards and ceramic.
13	1900-29	<p>The NEI administration ended the policy of segregation (1904/11). This also included the end of Chinese could move across the local communities. The Chinese traders than established <i>kongsi (guanxi)</i> or a kind of joint venture with the local producers or traders. For example, a <i>kongsi Sing</i>, a joint venture of batik production and trade was established in the central java. This <i>kongsi</i> broke apart because the local traders accused the Chinese got more profit than the locals and they exploited the batik industries for the sake of their benefit. A riot against Chinese broke as the result of the accumulation of anti-Chinese sentiment mobilized by Syarikat Islam (the Islam mass organization) whose mission was to fight against the Chinese monopoly of Batik trade and the exploitation of the local producers of Batik. The riot occurred several times and places in Surakarta 1911 and in Kudus 1918.</p> <p>THHK or Confucian organization established in Batavia in order to provide Confucian model education for Chinese immigrants (1900). Then after the establishment of the Republic of China (1911), education system in THHK was modernized (the Confucian model was replaced with the modern or the European model of education) and still supervised the officials from the province of Fujian and Guangdong province Sun under the Chinese Ministry of Education. Later in 1929, the supervision was carried out by the Ethnic Chinese Education Planning committee.</p> <p>The Revolution of China against the Manchu dynasty initiated by Dr. Sun Yat Sen in 1911, and the following year, 1912 the declaration of the Republic of China proclaimed by the same figure. After these initial movements, Pan-Chinese nationalistic movement formed everywhere including in The Netherland East Indies by association of THHK, <i>Siang Hwee</i> (a Chinese business association or Chambers of Commerce), Soe Po Sia (reading clubs on politics and revolution).</p> <p>The NEI government responded the raise of Pan Chinese Nationalism with the policy which openned the European model of education for Chinese immigrants. Holland Chinese School (HCS) was meant for educate these Chinese immigrants. Neither Chinese language nor culture was taught in the school. Many <i>peranakan</i> or the Indies-born Chinese attended this Dutch school. They went there also for sake of higher public acknowledgement because they could speak Dutch.</p> <p>Migration of Chinese women increased in this period. The coming of woman then contributed to avoid practices of intermarriage between Chinese men</p>

		<p>and local women. The preservation of a pure Chinese descendant could be maintained. This idea of preservation of the pure Chinese descendants belonged to the Chinese nationalism.</p> <p>In The Youth congress 28 October 1928, 4 Chinese youths participated in the declaration of the oath of Youth (Kwee Thiam Hong, Oey Kay Siang, John Lauw Tjoan Hok, Tjio Djien Kwie).</p> <p>Partai Tionghoa Indonesia (the Indonesia Tionghoa Party) was formed by Liem Koen Hian &amp; Ong Liang Kok. This party supported Indonesian nationalism and Indonesian independence movement. Another political party for ethnic Chinese was Chung Hwa Hui. CHH was supporter of the NEI government.</p>
14	1916/(8)	Anti-Chinese violence broke in Kudus (Central Java) reported by Tan Boen Kiem in his book <i>Perusuhan di Kudus</i> (published in 1918). This riot was related to the struggle to fight against Chinese monopoly and exploitation in local production and trade of Batik and to defend the local economy.
15	1917	Civil Registration for Chinese foreign Easterners according to State Regulation 1971-130 was issued.
16	1923	The Confucian organizations met in Yogyakarta in 1923 then established an association in order to preserve and to spread Confucian religion or the Confucianism. The name of this association was Khong Kauw Hwee or Sam Kauw Tjong Hwee and the headquarters was in Bandung.
17	1919	Promulgation of regulation on Chinese private law implemented in Java and Madura. This law distinguished Chinese from other foreign oriental in these islands. Chinese were subject to almost all European civil and commercial codes (on family law, inheritance, interstate succession with the exception of the matter of adoption).
18	1930	The first population census in the Archipelago. The result was the Chinese population amounted to 2% of population in the Archipelago or 1,2 million people. Nearly half of them lived in Java and Madura, and the rest spread in the outer Islands, or Major islands like Sumatra, Kalimantan, and Sulawesi, and the minor islands.
19	1934	<p>Another religious association for Chinese migrants was founded by Kwee Tek Hoay, the Chinese who affiliated with Mahayana sect of Buddhism, which under the name Sam Kauw Hwee (The association of the three religions) whose mission was to spread Confucianism along with Taosim and Buddhism. Later after 1967, the name was changed into Tridharma (the Tree ways/religious convictions) and it was dominated by Buddhist monks and followers. Kwee Tek Hoay was known as the Chinese figure who wanted to purify Buddhism from syncretism made by Theosophy movement founded by Madam Blavatsky (who combined the native, Chinese and European in a religious movement).</p> <p>Other Chinese migrants affiliated with the Theravada Buddhism (the later development of the Hinayana sect of Buddhism). The representation was Ong Soe An.</p>

20	1942-1945	<p>Japanese Occupation on Indonesia Archipelago. All Chinese political organizations were liquidated and banned. All Chinese was allegedly loyal to the China nationalism mobilized by Kuomintang. This is the reason that Japanese military regarded all Chinese as one population. The Japanese military officer sent the Chinese leaders (mostly from CHH) to Japanese internments and subsequently these Chinese became target of violence by Japanese soldiers and local community provoked by Japanese occupant. Japanese occupation enforced the <i>peranakan</i> to learn and speak Chinese. THHK reopened in July 1942 in order to educate the Chinese children.</p> <p>Because of some dissident Chinese figures who formed the underground anti-fascist resistance, Japanese's military formed an association called <i>Huaqiao zhonghui (Hua Ch'iao Tsung Hui/HCTH)</i> in order to try to divide the <i>peranakan</i> and the <i>totok</i>. This strategy unfortunately strengthened the bond between the <i>peranakan</i> and the <i>totok</i> because Japanese disrespected these Chinese people. Japanese military also recruited some Chinese as spy and supporters of Japanese Occupation in the Archipelago in order to destroy the anti-Japanese resistance by the Chinese and the locals.</p> <p>The mass violence which included Chinese broke in West Kalimantan on October 1943, the so-called Pontianak affairs. Japanese tried to suppress the multiethnic resistant movement. Japanese soldier captured many people, locals, Europeans and Chinese. 1500 killed in this violence and among them were 854 Chinese, which is the largest number of the victims.</p>
21	1945	<p>17 August 1945 was the day of the National Independence of The Republic of Indonesia.</p> <p>5 Chinese figures involved the preparation of the Independence in BPUPKI and PPKI. (Liem Koen Hian, Oei Tiang Tjoei, Oei Tjong How, Tan Eng Hwa, Oei Tiang Tjoei, Yap Tjwan Bing).</p>
22	1946-47	<p>The mass violence against Chinese Indonesians occurred in most cities in Java and Sumatra during the war of the Revolution of Independence against the Dutch colonial government (NICA). This violence occurred because there was no guarantee of security for Chinese communities in cities or towns in Java. Moreover the allegation that the Chinese belonged to the pro-Dutch group worsened the unrest situation. For example, <b>In period of 30 May – 4 June 1946 in Tangerang</b>, a regency western of Batavia there was a riot against Chinese provoked by irregular units attached to Indonesian forces at that time.</p> <p>The Chinese Indonesian suffered from financial and material lost as well as physical abuses, even killings. Many of them became refugee in other countries in the Southeast Asia and East Asia even to far-flung countries like the Netherlands.</p> <p><b>Civil regulation for Chinese</b> population was made in order to settle down the citizenship problem of Chinese population in the Archipelago. In the time of the NEI administration, the Dutch government applied citizenship based on the land where someone was born or <i>ius soli</i>. Meanwhile, after the Chinese nationalism arose, Manchu Dynasty demanded the NEI government that the Chinese in the Nederland Indies had to keep their nationality and citizenship</p>

		<p>based on descent or <i>lus sanguinis</i>. The NEI government refused the supplication of the China Dynasty. The NEI government continued to regard the Chinese as Nederland Indies subject and local born citizen. Thus the problem of dual nationality of Chinese had its long story. The 1946 citizen law intended to solve the problem of dual citizenship. This law considered that a Chinese born Indies and stayed in Indonesia for continuously 5 years is treated as Indonesia citizen. Alternatively, they can reject the Indonesia nationality and embrace the Chinese citizenship (the Republic of China at that time). This citizenship law also could not solve the problem of dual nationality of the Chinese.</p>
23	1949-1951	<p>The legal Chinese immigrants stopped coming to the Archipelago. Yet the illegal migrations were continued.</p> <p>After the <i>de-jure</i> acknowledgement of Independence by the Dutch government, the Indonesian Government at that time ordered the ethnic Chinese in Indonesian to choose the citizenship they want.</p> <p>The civic regulation made by Soekarno's Administration in order to register the nationality of Chinese Indonesian. This registration sharpened the internal classification of Chinese Indonesians: the <i>totok</i> (pure Chinese descendant) and the <i>peranakan</i> (Indies-born Chinese). The first intended to keep their China nationality and the second preferred to join the Indonesian nationality than the China's.</p>
18	1950	<p><i>Benteng</i> system launched as the government regulation which prohibited Chinese Indonesian businessmen from keeping the monopoly of import-export business, by doing that giving the "native" businessmen to take part in this international distribution. The Benteng System then was known as "Ali Baba" system. "Ali" represented the local businessmen whose business occupied the export-import field and "Baba" meant for the Chinese traders whose business was to distribute imported goods and local products to be sold in the export market. The Chinese had occupied significant networks of capital and trading in the Archipelago since for centuries. The system was failed to recruit more native importers and their import-export enterprises. Only those who occupy a power from their administrative or military position could maintained their respective import-export enterprises and trades. Meanwhile, the Chinese traders managed to have networks of power support from these officials and some gained more profit from this network.</p>
24	1954-5	<p><i>Baperki</i> (Badan Permusyawaratan Kewarganegaraan Indonesia – Indonesian Citizenship Consultative Body) was founded by Siauw Giok Tjan and Yap Thiam Hien. Baperki fought the idea of integration for Chinese Indonesian.</p> <p><i>Baperki</i> participated in the 1955 General election and gained a seat in the parliament or DPR and had 6 representatives in <i>konstituante</i> (Siauw Giok Tjan, Oei Tjoe Tat, Yap Thiam Hien, Go Glen Tjwan, Liem Koen Seng, and Oei Poo Djiang).</p> <p>Baperki became a leading organization which gained support from other Chinese organizations and accommodated the effort to integrate the Chinese</p>

		<p>Indonesians as an ethnic among the other ethnics in the Archipelago.</p> <p>RI – PRC diplomatic relationship or bilateral agreement was established. The agreement was signed by the Soenaryo (the Minister of Foreign Affair in Soekarno’s administration) and Zhou En Lai (The PRC Foreign Minister) in 22 April 1955.</p>
25	1956	<p>Economic nationalism called The Assaat Movement launched by Mohammad Assaat, a supporter of Modernist Islamic political party Masyumi. The aim of this affirmative action was to provide the local businessmen a chance to develop their own business apart from the joint with the Chinese. This movement then turned into the All-Indonesia National Economic Congress (KENSI, Kongres Ekonomi Nasional seluruh Indonesia).</p> <p>This congress contributed to anti-Chinese sentiment and by advocating national businessmen to take over economy from the hand of the foreigners, which in this case were especially the Chinese businessmen. This movement influenced a significant economic policy later in 1959 which drove away the Chinese traders from the rural area.</p>
	1957-(8)	<p>As a part of Soekarno’s campaign to recover West Irian into the Republic of Indonesia, Soekarno launched a nationalization of the foreign companies, or Dutch enterprises (banks, export-import companies, transportations, plantations and factories) in Indonesia. This nationalization forced the Dutch owners to sell their properties to Chinese. Yet some Chinese loyal to these foreign businessmen also were expelled from Indonesia along with the Dutch owners.</p> <p>This campaign was the Soekarno’s maneuver to gain political support from the Communist Party in order to prevent Indonesia Army’s agenda to proclaim the state of siege under martial law.</p>
26	1958	<p>Following the bilateral agreement with PRC in 1955, the Sukarno’s administration issued the Law no. 2/1958 which allowed the dual citizenship for Chinese Indonesians. This law took effect up to 1962. This law gave Chinese Indonesian chance to solve their problem of “stateless” or “hazy nationality”. The result was Chinese Indonesians had to choose which citizenship they wanted to be, whether it was Indonesian or Chinese (PRC) citizen. This law tried to handle down the unresolved problematic issue of dual nationality for Chinese Indonesian.</p> <p>According to this law, Chinese Indonesians born before 20 January 1962 should abandon either Chinese or Indonesian nationality in order to decide which nationality they wanted to choose. The applicant for one of these two nationalities has to submit a statement issued by his or her home country of origin divesting him or herself of that nationality. This problem of dual nationality was relatively settled by the end of 1961. Most local-born Chinese Indonesian chose the Indonesian nationality.</p> <p>Yet in that time it could be a Chinese Indonesian family consisted of Chinese nationality parent and an Indonesian nationality children because of this</p>

		active choice of nationality. This affected the
27	1959	<p>Soekarno announced the Guided Democracy to replace the parliamentary system which failed to issue a new constitution. He also dissolved the parliament and reestablished the 1945 Constitution as the Republic's constitution. The Guided Democracy was a soft-authoritarian system which still maintained Provisional People's Consultative Assembly (MPRs) to back up any president's policy.</p> <p>As a part of national security against the allegedly agenda of PRC's support to the Indonesia Communist Party and against the role of Chinese Indonesian who served the PRC's agenda, on 12 May 1959, General A.H. Nasution instructed the regional commanders to impose control over the residence and movement of the foreigners (which in this case the Chinese Indonesians). Following the instruction, Colonel R.A. Kosasih, the Commander of West Java military region and Siliwangi division) declared a decree to ban alien trade and residence outside the cities and towns in West Java). The decree was effective after 31 December 1959.</p> <p>This instruction of national security then was continued with that of economic nationalism. The minister of trade, Rachmat Mulyomiseno introduced legislation to ban the operation of alien trade and business in rural area on 14 May 1959. This regulation was to take effect on 1 January 1960. Minister Rachmat Mulyomiseno was a NU (Islamic traditional organization) politician whose constituents were many in the rural area in Java and an executive member of KENSI (All-Indonesian national economic congress), or Assaat Movement. This regulation was so called the Government regulation no. 10/1959, or PP 10. The regulation effectively removed Chinese Indonesian to have retail trade in rural area. Chinese-Indonesians moved from country-sides area and they lived mainly in towns and cities. This movement was also related with the failed Benteng System which attempted to bring the native and Chinese businessmen in a joint venture.</p> <p>Soekarno tried to change the agenda of economic nationalism into that of socialism which focused on developing economy of cooperation. For this purpose, the government drove away the private rural trade and retails (wholesale trades, pawn shops, or private leasing) and changed private enterprises into communal/cooperative economy. Yet, progressive funds from alien investment were welcomed. Soekarno wanted the spirit of PP 10 became inclusive and "socialistic" rather than the 'racial' agenda of exclusive national economy.</p> <p>In fact, PP 10 was the agenda of the right wing military and economic nationalism or indigenization in order to prevail in economic competition against the alien economic agents. The agenda targeted to take over 85.000 retail business of Chinese Indonesians. Empowered by the regulation some regional military commanders, like in West Java, Aceh, North West and South Sumatra, West, East, and South Kalimantan, and South Sulawesi successfully drove away 25.600 wholesale shops of the Chinese from rural areas (mostly in Java), and expelled forcefully these owners from rural regions to cities and towns. Meanwhile the left wing, the communist party could not do much to prevent the practice of banning private enterprises in rural area. The reason was such private enterprises were not suitable with the central mission of the</p>

		<p>party, that is, to replace private enterprises with the communal one. Thus, the left wing on the one hand was tolerant to the Chinese Indonesia; on the other hand, because of their political agenda could not resist so openly the application of the ban. They criticized the implementation of the ban by the right wing military and economic nationalists.</p> <p>The implementation of PP 10 brought diplomatic ties between Indonesia and China to a crisis. PRC government via its embassy and consulates in Indonesia tried to protect the Chinese Indonesian from a harsh and violent application of the regulation. The PRC offered repatriation to the Chinese and accused the Indonesia government and military to remove the Chinese Indonesians from their respective houses and shops inhumanly. Meanwhile the military and Indonesian press which supported the application of the ban reacted upon the PRC intervention by expelling the China's consul. The Sukarno and his minister of foreign affair, Dr. Subandrio had to be carefully deal with this complicated problem. On the one hand, they did not want this problem ended with the disruption of diplomatic ties with PRC due to the political maneuver of Sukarno in campaigning anti new imperialism (or anti-capitalist block). On the other hand Soekarno had to keep his own propaganda of combining three political powers: nationalism, communism and religion (Nasakom, Nasionalisme, agama dan Komunisme) in a balance relationship. He would be able to accommodate the right wing agenda which includes some anti-communist military officers and religious activists. Also he should keep in focus to support the communist party whose agenda aligned with his political vision.</p> <p>Meanwhile the Chinese Indonesians resisted the implementation of the regulation. They tried to keep their respective houses and stores in rural areas. They ignored the ban and wished that China would intervene to stop the practice of the ban. This resistance entailed conflicts with the army and its supporters. A Chinese resistance in Cimahi a military-based town in West Java caused two women killed by soldiers and others injured.</p>
28	1960(s)	<p>Yap resigned from Baperki as the Vice-Chairman because of distinct opinion about how the integration of Chinese Indonesian should occur. Baperki in later development confirms its alignment with the left-wing party and later became a leftist organization which supported PKI, and Soekarno. The communist party showed a tolerant acceptance of the Chinese Indonesian more as the political maneuver of the party in order to back up the alignment of Sukarno and PRC, rather than fully inclusion of the Chinese Indonesian to the structure and agenda of the party.</p> <p>In 1961 An organization for Peranakan Chinese Indonesians supported by the right wing military, and became the rival of Baperki was founded. The name was LKPB (<i>Lembaga Pembinaan Kesatuan Bangsa</i>, the Institute of cultivating national unity). This organization affiliated to the nationalist and the right-wing military. This organization brought about the idea of assimilation of the Chinese Indonesian into local communities. For this purpose the organization also suggested a campaign of changing name of Chinese into Indonesian sound name, of embracing Indonesian nationality rather than PRC, of encouraging the Chinese to send their children to national school, or non-Chinese speaking education and to convert to Islam.</p>

		<p>Meanwhile, related to the effective (= harsh and violent) implementation of the regulation of PP 10 at the end of December 1959, during the decade of 1960, 136.000 Chinese left Indonesian because PRC administration offered repatriation in order to “save” them from the violent implementation of the regulation. This repatriation also applied the law no. 2/1958 which attempted to solve the problem of dual nationality of the Chinese. Meanwhile, 102.000 Chinese Indonesians of this number who left Indonesia during this decade were affected by PP 10/1959 in 1962.</p> <p>Still in 1962, affected by the law no. 2/58, 2/3 of Chinese populations in Indonesia renounced the PRC nationality and embraced the Indonesia’s, while 1/3 of them still kept their China nationality.</p>
29	May 1963	<p>Riot against Chinese broke in several towns in West Java: Cirebon, Bandung, and Cirebon, others in Central Java: Tegal, and Surakarta. The riots were sparked by small incidents between Chinese and the natives ‘pribumi’. The common reason why these riots occurred was the allegation that the Chinese showed an extravagant way of life in the middle of economic crises at that time. The riots targeted the nouveaux riches whose way of life did not count the aspiration of Indonesian (=native) people to achieve better condition.</p> <p>The fact was the riots were the accumulation of several political agenda of the right wing army, the economic nationalist from the rightist political parties, and the rival and religious middle class entrepreneurs, as well as the leftist maneuvers, and social desperation of the common people due to economic depressions during that time. The restoration of civic regulation after the period of the martial law which was related with the war against Dutch in recovering of West Irian (West Papua or Irian Jaya) ended in April 1963 was also the setting conducive to rationalize the riots.</p> <p>These complicated causes of the riots put the Chinese Indonesians into a sitting duck of political and social turbulences. They are easily targeted whenever or whatever a social situation is getting worse and this turbulences precipitated violence to be channeled out in order to let go the mass frustrations in a short moment. Alternatively, the Chinese Indonesians are victimized in order to achieve certain situation which</p>
30	1965	<p>Government regulation no. 1/1965 on the acknowledgement of Confucianism as a religion in Indonesia.</p> <p>May 1965, Chinese Buddhist monk, <i>Ashin Jinarakkhita</i> wrote a statement which mentioned the name of God, prophet and the holy book of Buddhism in Indonesia. The name of Buddhist God is Adi Budha, the prophets are Buddha Gautama and the Bodhisattvas, the holy book are Tripitaka, Dhammapada and Sang Hyang Kamaniyakan. By announcing these names, Indonesian Buddhism followed the required characters of religion according to the Indonesia constitution. Indonesian Buddhism also escaped from allegation of being atheist and communist by fulfilling this required characters of a religion.</p> <p>30 September Coup led by DN Aidit the chairman of the Indonesia Communist Party (PKI). 6 Army General and an army captain was murdered by the coup movement.</p>

		<p>Lieutenant General Suharto who was the commander of the Commando of Strategic Army Forces (KOSTRAD) succeeded in quelling the coup. After the coup student's rallies launched protests against Sukarno and his cabinet due to his alignment with the Communist Party and imposed him to ban the Indonesia Communist Party, the actor of the abortive coup. The student's rallies got support from the right wing military and religious leaders and communities.</p> <p>PRC allegedly backed up this coup. There was a big protest against the alleged involvement of PRC in front of the China embassy in Jakarta led by 800 youth Moslems. The move against PRC inevitably included the Chinese Indonesians. The anti-Chinese reaction was initiated by the burning of Baperki University <i>Res Publica</i> in Jakarta. Because of this allegation, the Chinese Indonesians were the target of political and social restrictions which lasted until 1968.</p> <p>10 December 1965, a demonstration outside PRC's consulate in Medan involved a shot to a participant of the rally. This shooting triggered retaliation by destroying houses and stores in Chinese business area and killing Chinese Indonesians in the City. The PRC embassy in Jakarta estimated the victims of Chinese amounted to 300 persons. There were also some relatively small riots against Chinese Indonesians in Banjarmasin, Bali, Lombok, Sumbawa and Aceh. It is important to note that the main targets of these riots were not the Chinese Indonesians, but the members of Communist party. The Chinese Indonesians were inevitably among the victims because of the allegation above.</p>
31	1966	<p>The Indonesia Communist Party was banned by Presidential Order 11 March 1966. The anti-communist rally supported the dissolution of the Communist Party and some involved in the murder of the (alleged) members of Communist Party. Let. Gen. Suharto officially acted as the executive power in order to execute the Presidential order hence preceded the transitory government to bring back security and order. Under this transitory government the anti-Chinese sentiment became more aggressive than before. The protests against PRC representatives in Indonesia as well as the violent action to the Chinese Indonesians were widespread.</p> <p>Baperki was banned because it was considered as a substructure of Indonesia Communist Party (PKI). The chairman Siauw and Oei Tjoe Tat (the minister of the State in the Soekarno administration) imprisoned without trial. Baperki's basic and intermediate school was closed and the University of Res Publica in Jakarta (sponsored by Baperki) was under supervision of the Suharto's Administration. Later the name was changed to Universitas Trisakti (Trisakti University).</p> <p>The transitory government led by Suharto made political enforcement to prohibit the Chinese Indonesian activities by means of some restrictive assimilation policies.</p> <p>Cabinet Decree no. 127/U/kep/12/1966 forced the Chinese Indonesians to change their names into Indonesian (sounding) names. The implementation of this decree had taken place since December 1966. The transitory government made the regulation easier to be carried out by the Chinese Indonesian so that they can change their respective Chinese names into the sounding</p>

		<p>Indonesian names. The fee was cheaper than the 1964 regulation. In three years time (1967-1969) the Ministry of Justice recorded only 232.882 Chinese Indonesians changed their names.</p> <p>Decree of the People's Consultative Assembly no. XXCII/MPRS/1966 on religion, education and culture which prohibited Chinese Tao worshipping in public and banned Chinese-language education and characters.</p> <p>The Decree supported with the widespread demand from anti-communist rallies, the Chinese-language basic, intermediate and higher schools in many major Islands in Indonesia had been closed down since this year. These schools were allegedly regarded as sources of communist's propaganda and indoctrination in Indonesia. Chinese children and teenagers went to public and private schools where they had to learn and use Bahasa Indonesia, to know Indonesian history and civic education. The fact was many of these Chinese children and teenagers did not go to the public and private school because the limited number of schools, even if there were public and private school the priority of education was given to Indonesian citizen (the indigenous children and teenagers). Many Chinese parents hired private teacher to educate their children. Yet the government became suspicious to this private education because the teachers could come from foreign agency and they probably spread different ideology instead of the government's one. This practice threatened the national unity.</p> <p>Many Chinese were drove away from their living places to live in a refugee camp. Others were murdered. The worst expulsion occurred in Aceh from where thousands of Chinese left their houses and stayed at refugee camps in Medan waiting for rescue ship sent by PRC government. The condition on the refugee camps was far from good condition. The exodus of Chinese refugee to Medan lasted until March the next year. These refugees waited to be departed to PRC using the refugee ship Kuang Hua. Yet, the promise of repatriation provided by PRC was cancelled. In the meantime, Chinese Indonesians in North Sumatra also experienced riots affected by the closure of PRC Consulate in Medan and of Chinese-language schools. They have to close their shops during the unrest situation. The regional commander instructed students and youths to boycott Chinese economic activity rather than to rob or to loot Chinese and their shops. Yet this instruction did not stop students and youths from these violent anti-Chinese incidents. The situation was under control until 1968.</p>
32	1967	<p>October 1967, the Sino-Indonesian diplomatic relationship was terminated following the failed <i>Gestapu</i> Coup. The termination had been the subsequence of widespread and continuing anti-China and Chinese incidents in the country since 1966. The incident in this year was started with the promulgation of new measurement to Chinese aliens by the regional military commander of East Java. Every Chinese alien (did not register as Indonesian nationality) had to pay head tax for Rp.2.500,- or US\$320, to close their wholesale shops or retail trades throughout the province. This measurement included the ban on using Chinese characters and language in economic activity. This policy of anti Chinese military commander had provoked reactions on both local people in East Java provinces and the Chinese. There was amounted radical attack against Chinese properties as well as persons.</p>

	<p>The Chinese protested on the capture of some persons who rejected to pay the head tax by the military. The Chinese rallies occurred in Malang and Kediri, which one of them was a funeral procession, and also in Purbolinggo, Pasuruan, and Bondowoso. This resistance broke after the long harassment and victimization of being the target of violent incidents. Indeed some claims of Maoist supporter were posed by the Chinese demonstrators. The Chinese Indonesians resistance also launched in Jakarta together with a funeral of a leading Chinese national who had been lived in Jakarta for thirty years and was killed because of an allegation of being the member of subversive organizations by the military.</p> <p>These Chinese protests invoked violent and destructive retaliations from the side of anti-Chinese activists and groups in those towns and cities. The anti-PRC and Chinese sentiment became intensified and affected more destructive incidents, vandalism, looting and killing. More attacks directed to China embassy and consulates.</p> <p>The provocation of the military regional commander of East Java, Major General Sumitro, was unaccepted by the central government since the effort to recover Indonesian economy could be failed only because of the measurement implemented by anti-Chinese military commander.</p> <p>In the meantime, in the level suprastructure, The New Order imposed assimilation policy for Chinese Indonesians to Indonesia context. The Suharto's administration had strategic agenda to execute this assimilation policy.</p> <p>Suharto issued the Presidential Instruction 14/1967 which banned the practice of religion, faith and traditions of Chinese Indonesians.</p> <p>Presidential decree no. 15/1967 was announced in order to form the Special Staff for Chinese Affairs or <i>Staf Khusus Urusan Tjina (SCUT)</i> and the Contact Body for Chinese Affairs or <i>Badan Kontak Urusan Cina (BKUT)</i>. The first was led by Brigadier-General Soenarso and the latter by Colonel Soekisman who was also the secretary of the first Special Staff.</p> <p>Cabinet Presidium Instruction no. 49/U/8/1967 on the utilization of the Chinese language in Mass Media. The result was only a Mandarin Paper published under the government sponsorship. The name was <i>Harian Indonesia, Yin-tu-ni-hsi-ya jih pao</i> (Indonesia Daily). This prohibition of Chinese papers and magazines was one strategic agenda of the New Order government. The prohibition eliminated the use of foreign language in mass-media, which in this case was the Chinese language. The prohibition of alien (=Chinese) language is to protect the national interest from the insertion of alien (=communist) political agenda.</p> <p>The implication of the prohibition of Chinese-language papers and magazines was the systematical elimination of Chinese language spoken in public affairs, in daily communication like in neighborhood or in market. Chinese language can be used within a Chinese family circle along with the practice of traditional rites and religious belief mainly of Confucianism. Further implication of the prohibition of using Chinese language was the restriction to circulate mandarin movies in local cinemas though this policy caused</p>
--	---

		<p>significant loss for local governments.</p> <p>The fact that the Chinese protests included supporter of Mao Tse Tung, the leader of PRC, The Suharto government was pressured to terminate the diplomatic relationship with PRC. These continuous attacks on Chinese nationals and PRC representatives and facilities in Jakarta and unbridgeable conflicts between these nations were the main reason the diplomatic relationship ended in 9 October 1967.</p> <p>Another worst violence also occurred in West Kalimantan. The attack of PGRS (the Chinese Malaysian Communist Guerillas which was hunted by Malaysian and Indonesian army) to some Dayak villages and the killing of Dayaks were answered by a bloody retaliation which destroyed Chinese houses and trades in the rural area, and killed Chinese who stayed behind, and removed the Chinese from rural area to coastal towns and cities in West Kalimantan Province. The military did not try to prevent even to stop this bloody incident invoked by the Dayak communities.</p> <p>Other significant strategy to solve the problem of Chinese and to prevent the coming back of communism in Indonesia was to impose that every citizen must have <i>a</i> religion. Otherwise he or she was categorized as atheist, hence considered as a member of the banned communist party.</p> <p>In response of this requirement, <i>Matakin</i> (Majelis Tinggi Agama Konghucu Indonesia, the Higher assembly of Indonesia Confucian religion/Confucianism) whose name previously was Khong Kauw Hwee (Sam Kauw Tjong Hwee) was formed in order to assert that the Chinese Indonesians had religion and they did not belong to the atheist, hence communist organization.</p> <p>The 6<sup>th</sup> congress of the association in August 1967, Confucian religion in Indonesia formed the organizational structure (consisted of ranked Confucian priesthood [Haksu, Bunsu, and Kauwseng], and lay people), general rule, and it decided on <i>Sishu wu jing</i> (Empat Buku dan Lima Klasika, the four Books and the five (fifth) Classic/the book of change, I Ching) for the holy bible of Confucianism in Indonesia. The congress named the worship place as <i>lithang</i> (also called as Kong Miao, Bun Bio, the temple of Confucius), which had a statue or a painting of Confucius, instead of <i>kelenteng</i> (the previously Indonesian name for Confucian temple).</p>
33	1968	<p>Continuing the assimilation policy, according to SCUT and BKUT recommendation, Suharto's Administration issued Presidential Decree no. B12/Pres/I/1968 in early 1968. The decree allowed Chinese Indonesian to form a special school which can educate Chinese children using Bahasa Indonesia as the main medium of instruction. Including in the curriculum was the Chinese language as a subject for several hours a week. The school named SNPC (Sekolah Nasional Project Khusus) or the Special Project National School). This special project was meant to solve the Chinese problems of education.</p> <p>Neither Chinese <i>Totok</i> nor <i>peranakan</i> saw this school as the solution of the education of their children although the fact that Chinese language was taught as an extracurricular subject. Meanwhile the opinion set up by the government and military officer through mass-media argued the existence of</p>

		<p>the school as the sign of exclusivity of the Chinese Indonesian and the teaching of Chinese language was against the national interest to keep the national unity.</p> <p>In later development, more Chinese children whose parent's citizenship was not Indonesians went to this SNPC schools in Sumatra and probably in the other major Islands.</p> <p>There were 35 SNPC school in Sumatra (there were no exact number of this kind of education for the Chinese children who were not registered as Indonesia citizens). The New Order government then closed this school in Sumatra in March 1974. Local governments converted these schools to public education.</p>
33	1969	<p>Other significant strategy in the assimilation agenda is the regulation of citizenship for Chinese Indonesian. After the Sino-Indonesian relationship was terminated in 1967, the treaty of dual nationality (which had been effective since 1960) was renounced by the new parliament.</p> <p>The revocation of dual citizenship for Chinese Indonesian which has been regulated in the law no. 2/1958 was implemented through Law no. 4/1969.</p> <p>Since this renunciation, Chinese Indonesian whose nationality was still alien because the choice of Chinese (=PRC) nationality had to denounce publicly his/her Chinese nationality, then to be screened in order to receive the Indonesian nationality by means of having the certificate of citizenship (SKBRI). Meanwhile the Chinese Indonesian whose nationality was Indonesian since the decision of having Indonesian nationality according to the 1958 law still had to make the Certificate of Citizenship too in order to prove that they are Indonesian while doing civic registry and immigration procedures.</p> <p>This naturalization process (=having SKBRI for both alien Chinese and local-born Chinese) in fact became complex and expensive. Yet the Chinese Indonesian could not avoid the naturalization process for the sake of having life in the Archipelago. Otherwise, they will be considered as "alien citizenship" or warganegara asing (WNA) whose access to social facility and public service is restricted and has to report to the immigration office regularly. The practice of making SKBRI for a Chinese child was required even if the parent had already had the SKBRI and renounced the Chinese nationality.</p> <p>In fact, up to this day the requirement of having SKBRI still needed for any Chinese Indonesians who goes for civic registry and immigration procedure.</p>
34	1968 -1974	<p>This 6 years period after the abortive coup, and violent political situation was marked with the Suharto administration's effort to recover Indonesian economy from bankruptcy. Economic inflation under the Sukarno's administration amounted to 650%. This economic situation was the reason that Suharto's administration concentrated more on the recovery of Indonesia economy than to prioritize the issue of nation-building. Thus the political economy became inevitable decision to pull Indonesia economy out of bankruptcy. Therefore, Suharto's Administration tried to invite foreign investment so that government can provide capital for the sake of restoring</p>

	<p>and developing the country economy. The regulation of foreign investments then was arranged and the foreign investors, including the investment overseas Chinese businessmen in Taiwan, were invited to come and to invest their capital in the various company or industries,</p> <p>Besides the foreign investments, Suharto government also accelerated the capital investment from what they called “domestic foreign capital” whose ownership was in the hand of the alien, that is, the Chinese Indonesian businessmen. Meanwhile, the government had to work with the local Chinese who had had experience in conducting regional and international trade and business since their migration in the Archipelago. Besides, the investment regulation recommended a joint venture between the foreign investor and the local businessmen, the indigenous. Yet, most of the indigenous businessmen in this sense were the government or military officials.</p> <p>Government formed the Indonesian Business Center (IBC) and National Development Center. The first business organization was headed by Major-General Suhardiman and was assisted by two Chinese Indonesians who had business links with the Taiwanese investors. They were Suwandi Hamid (Ong Ah lok, a banker) and Sulindro (Ma Shih ling, a businessman). The second organization was presided by Ong and had 7 members who were all Chinese Indonesians. These organizations were not known by other Chinese Indonesians because they were the limited circle of the wealthy Chinese Indonesians. The joint venture was succeeded to reduce inflation rate into 11% in 1970s.</p> <p>In the later development, these wealthy Chinese businessmen were the real player in the Indonesian economy. They have connections (<i>guanxi, kongsi</i>) with the government or military officials as their business partners. These Chinese experienced in export-import, industry, mining, forestry, fishery, bank, transportation, automobile, and any other economic fields. These men then are known as the ‘cukong’ or the Chinese middlemen who utilize the connection with the local officials and military to do their business. Suharto himself had a business connection with Salim group owned by a wealthy Chinese Indonesian Liem Soe Liong. Even though Suharto criticized that 70% of Indonesian economy was dominated by less than 3% population of Chinese Indonesians. These percentages, in fact, were a generalization due to the limited circle of Chinese who conducted the business together with several “local partners”.</p> <p>Because of the economic activities of these middlemen and their <i>kongsi</i>, then the local entrepreneurs were upset. They had less opportunity to expand their business because they did not have the strong network of business with the government and military whose function was to control the business activities.</p> <p>The local businessmen accused that the <i>Cukong</i> practice (or in other version of the Ali Baba system) caused inequality between the Chinese and the local businessmen. The connection was associated with bribery from the Chinese middlemen to the government and military officials. In this sense these middlemen acted as the cronies of the government. By doing so they triggered corruption and collusion in the body government and military.</p>
--	--

		<p>Moreover this indicates that Indonesia economy was dominated by the alien agent than owned by locals. This fact enhances the sentiment of anti-Chinese in economy and then in political and social area. This economic situation proves the idea of new imperialism in economy.</p>
35	5 August 1973	<p>In the mean time of economy recovery, another anti-Chinese incident occurred in Bandung. This time the riot was invoked by an incident in which a local horse cart driver was beaten up by a Chinese driver after the cart collided with the Chinese's car and it marked a minor scratch. The retaliation was massif and destructive invoked by the becak drivers and urban poor coming from surrounds of Bandung. The military and local government did not try to stop the massif incident, and reacted slowly to take control over the city. The next day, the central government imposed the local authority to implement security and order in order to prevent the widespread of the incident to other cities. The government also allegedly blamed the pro-communist's element to be responsible to the incident.</p> <p>Other intensive anti-Chinese sentiment appeared in the middle of court trial against Robbie Tjahjadi because of his notorious crime over smuggling of luxury cars which involved some higher ranks officials. This case was an mount-peak example of the practice of bribery and collusion between the Chinese rich businessmen and the higher rank civil and military officers in the <i>cukong</i> systems. This practice has never been stop since the establishment of this Republic.</p>
36	15 January 1974	<p>The issue of economic nationalism and the anti-Chinese sentiment were mounted up in the event when The Japanese Prime Minister visited Jakarta on 15 January 1974. On that day the Incident of Malari (Lima Belas Januari, Fifteen of January) broke. On the day, students and many other organizations organize a rally which turned into an "anti Japanese" riots.</p> <p>Malari was in fact the anti-Chinese Indonesian protest. The incident destructed Japanese products which had been sold in the Chinese-Indonesian's stores. Some analysis said that the main target in this incident was not the Japanese Prime Minister and this was not an anti-Japanese rally. Instead the rally targeted the Chinese Indonesians businessmen who were the <i>Cukong</i> or the middlemen cronies of the General and Government officials.</p> <p>There were no killing of Chinese Indonesians reported from this incident. Yet, the Chinese Indonesians suffered from material and financial lost.</p> <p>The political economic policy then was made following the Malari Riot. The policy regulated opportunity to indigenou entrepreneurs to have 50% shares of the joint venture or non-indigenou corporations. Therefore, the government motivated the non-indigenou corporations and the mediator whose function was to intermediate the selling of 50% share to the indigenou entrepreneurs. Other policy issued on 22 January 1974 was to limit direct private investment of foreign capital in business and trade. The exceptions of direct investment were opened to bank, insurance and mining operations. Other investments had to be a joint venture corporation with the indigenou entrepreneurs. Yet the implementation of the last policy was suspended because of the critical reason for Indonesia economic</p>

		<p>development at that time.</p> <p>The issue of racial discrimination could arise in economic sector, and the significant fact was that Chinese Indonesians managed or run almost all the joint venture corporation from the West and Japan. The Suharto's administration did not want this issue to be raised due to the dependency to foreign investment. Thus Chinese Indonesian still held the key role to support government policy to restore and develop Indonesia economy from bankruptcy at that time.</p>
37	1977	<p>The Presidential Decree no. 52/1977 about the registry of citizenship, in this decree Chinese Indonesian must have a Certificate of Citizenship or SKBRI.</p> <p>LPKB (Lembaga Pembinaan Kesatuan Bangsa, the Institution of cultivating national unity) formed by Peranakan Chinese Indonesians in 1961 was replaced by Bakom (Badan Komunikasi, the Communication Body) which was formed under The ministry of Home Affairs. By this organic body, Suharto's administration had direct control to the Chinese Indonesians.</p>
38	1978-79	<p>The Minister for Justice Decree no. JB2/4/12 1978 new discriminative policy on SKBRI.</p> <p>By the end of 1978, the Minister of Home Affairs announced the list of officially recognized religion in Indonesia. The list only consisted of five religions (Islam, Protestantism, Catholic, Buddhism and Hindu). Confucianism was removed from the list.</p> <p>The Suharto Administration officially banned the practice of Confucian religion in Indonesia by instructing the regulation that said Confucianism was no longer categorized as religion in Indonesia. 4 Years later, the regulation no. 764/Menko/Kesra/X/1983 issued by the Coordinating Minister of People's Welfare (Menko Kesra) at that time, H. Alamsjah Ratu Prawira Negara.</p> <p>The follower of Confucian religion had to join Buddhism otherwise they would be considered as an atheist whose connotation was the member of the banned communist party. Buddhism still represented the nuance of being Indonesia and Indonesian, according to the President, because in the past there were two glorious Buddhist kingdoms in Sumatra (<i>Sriwijaya</i>) and Java (<i>Syailendra</i>). Meanwhile, the Confucianism represented the nuance of Chinese as the alien aspect which might threaten the unity and the authenticity of the Indonesia culture.</p> <p>Most Chinese Indonesians did not openly resist the regulation. Majority of Confucian follower did not adhere only to Confucianism. They also belonged to the joint three religious ways/convictions (<i>Tridharma</i>): Buddhism, Taoism and Confucianism. These religious convictions represent the main character in the Chinese traditional religion and culture. Some Chinese Indonesians preserved the Chinese cultural aspects by participating in Buddhism. Some others maintained a relatively small portion of Chinese tradition which is allowed by the doctrine of Protestantism and Catholicism.</p> <p>Confucianism had been no longer mentioned in the religion column on the Indonesia Identity Card (KTP, Kartu Tanda Penduduk) since 1979.</p>

		In 1978, The Ministry of Religious Affairs at this time, H. Alamsyah Ratu Prawiranegara suggested the name “Walubi” (Perwalian Umat Buddha Indonesia, the Trusteeship of Indonesian Buddhism) as the only national association for Buddhist sects/groups so that, according to him, Buddhism was not threatened by schism. Walubi had been founded since that.
39	1980	Joint Decree of the Minister for Justice and Minister for Home Affairs no. M.01-UM.01.03.80 1980 about the implementation of the Presidential Decree 52/1977 for the registration of Citizen. SKBRI or the Certificate of Citizenship was a requirement for the Chinese Indonesians.
40	1983	The Suharto administration sanctioned <i>Waisak</i> or the celebration of the birth, the illumination and the death of the Buddha Sidharta Gautama as the national Holiday.
41	1984	The Buddhist assembly (Walubi, Perwalian Umat Budha Indonesia, the Trusteeship of Indonesia Buddhist) in Indonesia supported the government decision to convert <i>Kelenteng</i> (or the Indonesian name of the Confucian worship temple) into <i>Vihara</i> (the holy temple for Buddhist).
42	1988	The Ministry of Home Affairs at that time instructed to the local governments about a prohibition for the Chinese Indonesian from building, expanding or restoring the Chinese worship temple (kelenteng or vihara).
43	1990	Suharto called Chinese-Indonesian conglomerates and forced them to back up his agenda of cooperative economy. These Chinese conglomerates should share 25% their profit as a fund for developing the cooperative economy.  The Minister of Religious Affair at that time released a circulation letter which prohibited the Buddhist follower from celebrating the Chinese Lunar New Year ( <i>Imlek</i> ) and any other Chinese traditions and cultural aspects within the Buddhist temple ( <i>vihara</i> ).
44	1993	The second world convention of Chinese entrepreneurs was held in Hong Kong. Some Chinese Indonesian entrepreneurs attended the conference. Yet the media which covered the event reacted cynically because the conference was the sign of exclusiveness of Chinese entrepreneurs and of the pan-ethnic transnational of Chinese.
45	1996	Churches in Tasikmalaya, West Java and Situbondo, East Java were burnt down. The members of the assemblies of these churches were mostly Chinese-Indonesians.  Presidential Decree no. 56/1996 on the revocation of the Certificate of Citizenship (SKBRI) but the decree was not implemented.
46	1997	Financial crisis in some Asia countries occurred. In Indonesia it was marked with the weakened rupiah value against US Dollar. The subsequent crisis increased drastically prices of major consumer goods such as rice, vegetables, meat, eggs, sugar, palm oil, and kerosene.  The Chinese conglomerates’ economic activities allegedly made the crisis worst since their part as cronies and actor of bribery to the Suharto administration and military affected the fragile foundation of Indonesia

		economy.
47	13–14 May 1998	<p>This anti-Chinese riot was different from the one in 1965-1967. This time it did not direct to the issue of anti-communism and the subversive role of PRC agenda of world communism. Such issue was left behind. Yet the financial crisis invoked the anti-Chinese sentiments. It was the fact that some Chinese tycoons conducted the bribery in the 'cukong' collusion with the government and military officers in order to smooth the procedures of business and to protect their enterprises and trades. Thus, some Chinese Indonesians did not contribute to build a clean governance and fair trade. Yet, the anti-Chinese sentiment this time did not classify the Chinese Indonesian involved in the illegal practice of business from the ones who did not. The riot targeted the Chinese Indonesians as a stereotyped group which deserved to play the piper of their domination in economic field.</p> <p>There was preceding destructive incident occurred in Medan before the Jakarta riot earlier in May 1998. Similar destructive incidents also took place in Solo together with the one in Jakarta on 13-15<sup>th</sup> May 1998. In the meantime, the unrest situation also escalated in Surabaya and Yogyakarta, yet the involvement of the prominent religious leaders in Surabaya and the Sultan and the intellectuals in Yogyakarta managed to resolve the angry mob which also targeted the Chinese Indonesians and their properties.</p> <p>There was no exact record about the number of victims in Jakarta and Solo riots. Approximately the victims amounted to thousands people, both Chinese Indonesians who lived in Jakarta and the locals who were the poor and labors. Many Chinese women were reported being tortured, raped, molested, and killed, while the men were tortured and killed. The government-formed Joint fact-finding team and some independent movements for human right, such as the TRuK (Tim Relawan untuk Kemanusiaan) or the "Volunteers for humanity", and Human Right Watch (HRW) had compiled the detailed record on this riot and the sexual violence though they have their respective versions of the number of victims and the types of violent vandalism whose target were mostly the Chinese Indonesians. The numbers of victims according to TRuK were 1109 individuals died in fires, 27 were shot dead, and 91 wounded. The data of the National Police were 451 dead and no wounded. Meanwhile the government of the Jakarta regional reported 288 dead and 101 wounded. The Chinese women who suffered from sexual violence according to TGPF were 52 rapes, 14 rapes with torture, 10 cases of sexual violence and torture, and 9 cases of sexual harassment. Yet TRuK reported 168 Chinese women suffered from raping, and many others from other types of sexual violence. In the later development, the tendency was to disregard the facts and evidences of sexual violence against the Chinese Indonesians by threatening the volunteers and assistants of the victims. The victims have kept silent until now.</p> <p>Other Chinese Indonesians fled to the neighboring countries (Singapore, Malaysia, Hong Kong, Australia), and even far flung to US and European countries. The number of Indonesian citizen who fled from airports and ports during and after the riot reached 70,800 persons. Most of these persons were Chinese-Indonesians though a Chinese businessmen association said that the number of Chinese Indonesians who fled to other countries amounted to</p>

		<p>110.000 persons.</p> <p>The riot against Chinese was meant to distract a direct resistance to New Order regime. Moreover, this distraction of the real agent responsible to the financial crisis managed to influence people to commit many violent incidents against Chinese Indonesians. By doing so, the government found a valid reason that there were civil disorders everywhere in the countries and these situations legitimized the president to instruct the martial law and to give military power in order to restore the security and order and to settle down the destructive crises. This agenda steered the student rallies against the New Order regime in cities and towns as if the students' movement invoked the greater incidents which entailed the chaotic situation. Some media records showed that at the time the more rally attracted many non-student participants, the worst situation became. During the riot, the issue of anti-Chinese sentiment spread to provoke the masses of urban poor so that they aimed their amok to the Chinese-Indonesian. In turn the uncontrolled mob started with looting and conducting vandalism to the properties and individuals of Chinese Indonesians. The anti-Chinese sentiment focused on the allegation that the Chinese-Indonesians were responsible to contribute to worst economic situation, such as the price hike and famine everywhere. The Jakarta incidents occurred one day after some soldiers shot some students intentionally during the student protests in front of the Trisakti University. Because of this shot, it was said that the angry mob 'retaliated' such brutal actions by means of mobilizing mob amok against the Chinese Indonesians.</p> <p>Another hidden agenda (which was also immediately rejected by the alleged generals), according to some further political analyses was an indication to discredit the army commander-in-chief who was appointed to secure of the city (Gen. Wiranto). This agenda conducted by an allegedly commander of Specialized troops (KOPASUS, the corps of commandos, Lieutenant-General Prabowo, the son-in-law of Suharto). For this purpose, that allegedly commander strategically created chaotic situation surround Jakarta. No security personnel, either police or army, sent to the chaotic location to stop vandalism and looting in shops and malls, even to prevent burning mall, which all of these shops and malls owned by Chinese Indonesians. This indication also underlined the political agenda to avoid the naming of the perpetrators of the violence. It was undecided which general became the most responsible agent for this incidents.</p> <p>Mass violence against Chinese Indonesians in Jakarta preceded the Fall of Suharto and his regime at 20 May 1998</p>
48	1998-9	<p>After the May riot, Chinese Indonesians were aware of their right to defend their identity. Moreover they attempted to continue the integration process within local communities, in other words, to be part of "Indonesianity". Given this purpose, many of Chinese Indonesians forms political parties or civil society organizations (CSOs). This is a list of political parties:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Parti (Partai Reformasi Tionghoa Indonesia, The Indonesia Chinese Reform Party)</li> <li>2. Parpindo (Partai Pembauran Indonesia, the Indonesian assimilation party)</li> <li>3. PWBI (Partai Warga Bangsa Indonesia, Indonesia citizen-nation party)</li> <li>4. PBI (Partai Bhinneka Tunggal Ika, Indonesian unity in diversity party).</li> </ol>

		<p>Only PBI survived after the June 1999 election for the new parliament after New Order's fall.</p> <p>The CSOs/NGOs whose main purposes are to continue the effort of integration, to promote solidarity between the Chinese Indonesians and local people, to contribute to national (economic) development and to fight for justice and legal advocacy of anti-discrimination.</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. PSMTI (Paguyuban Sosial Marga Tionghoa Indonesia, Indonesian-Chinese Clan association for social affairs) founded on 28 August 2008.</li> <li>2. INTI (Perhimpunan Indonesia Tionghoa, Ethnic-Chinese association in Indonesia) established after the founder separated from PSMTI on 10 April 1999.</li> <li>3. Simpatik (Solidaritas Pemuda Pemudi Tionghoa Indonesia untuk Keadilan, Chinese Youth solidarity for justice).</li> <li>4. Gandi (Gerakan Perjuangan anti diskrimasi, Anti-discrimination movement).</li> <li>5. Kalimas (Komite Aliansi Kepedulian Masyarakat Surabaya, Committee of social concern of Surabaya) (Organizations no. 3 to 5 are formed by Chinese Indonesian youth)</li> <li>6. SNB (Solidaritas Nusa Bangsa, National Solidarity), this organization is multiethnic, and fight for legal advocacy of anti-discrimination.</li> <li>7. Nabil (Yayasan Nation-Building, Nation-Building foundation)</li> </ol> <p>The political resurgence of Chinese Indonesian was also identified with some affiliation of Chinese Indonesian figures to the existed political parties (PDI-P) or the new political parties with religious or nationalistic hue.</p> <p>There were serial intensive debates on the issue of Chinese Indonesian representatives in MPR (Majelis Permusyawaratan Rakyat, People's Consultative Assembly, the highest body of people's representatives). Chinese Indonesians were divided to pros and cons group. The pros said that the Chinese Indonesian as minority has the right to express its interest in national politics. The representative of Chinese Indonesian minority has to be elected from the Chinese communities. Meanwhile the cons insisted to reject the representatives due to the fact that Chinese Indonesian had been integrated or assimilated in the middle of local communities. Moreover, the cons argued for the solidarity with local communities rather than to fight for the ethnic interest or ethnic-religion (Confucianism) interest. The debates did not resolve, and there were not ethnic-Chinese representatives in the Assembly.</p> <p>Revocation of label "pribumi" and "non-pribumi" by President BJ. Habibie through Presidential instruction no 26/1998.</p>
49	2000	<p>Presidential decree no, 6/2000 ended the Presidential Instruction no 14/1967 which prohibited Chinese Indonesians from practicing cultural and religious activities.</p> <p>President Abdurrachman Wahid or Gus Dur announced <i>Imlek</i> or Chinese Lunar New Year as an optional holiday.</p> <p>The national census of population in this year recorded the decreasing</p>

		<p>number of Chinese-Indonesians even than the one in 1930. This amount was considered inaccurate because many Chinese-Indonesians identified themselves Indonesian instead of Chinese.</p> <p>Chinese Indonesians at the <i>Glodok</i> trade centre Jakarta suffered from material loss during the anarchic protest conducted by the CD/DVD sellers against the police's operation of anti film piracy inside the trade centre.</p> <p>31 March 2000 The Minister of Religious Affair, Surjadi, at that time, issued an instruction no. 477/805/Sj which revoked the 1987 circulated letter which only enlisted 5 official religions in Indonesia. This instruction reenlisted Confucianism as one official religion in Indonesia.</p>
50	2002	<p>Anti-Chinese protest broke in Garut, a town in West Java because of money fraud conducted by a local Chinese Indonesian named Acun. The local government warned and demanded all Chinese merchants in that town to collect their money in order to repay this fraud otherwise they would have a destructive consequence.</p> <p>Revocation of SKBRI as the certificate of citizenship by Megawati's administration through the circulation letter of the Minister of Home affair no. 471.2/1265/SJ, dated 18 June 2002.</p> <p>Megawati Soekarno Putri as the President at that time declared Lunar New Year or <i>Imlek</i> as a national public holiday through Presidential Decree no. 19/2002 on the Decision about Lunar New Year as the national holiday.</p>
51	2 February 2003	The celebration of the Chinese Lunar New Year, <i>Imlek</i> , as the national holiday.
52	2004	Circulation letter of the Directorate-General of Immigration of the Department of Justice and Human Rights no. P.U.M. 01.10.0626, dated 14 April 2004 on SKBRI for the application of a Passport of the Republic of Indonesia. The immigration procedure does not require for a submission of SKBRI from the Chinese Indonesians.
53	2006	<p>The civil law no. 12/2006 on Indonesian citizenship and no. 23/2006 regarding civil registration were issued by the Parliament and SBY administration in order to remove discriminative regulation for Chinese Indonesians to be the citizen of the Republic. By doing this the SBY administration created a condition conducive to democratic atmosphere. Anti Chinese protest in Makasar due to the domestic violence suffered by an indigenous housemaid.</p> <p>24 February 2006 the Minister of Home Affairs issued the circulated instruction which regulated all civil registry offices under the jurisdiction of the Ministry of Home affairs including the administration of sub-district, village, and neighborhood to accept marriage and civic registration asked by the Confucian followers.</p>
54	2007	SBY attended the celebration of Chinese Lunar New Year.
55	2008	

56	2009	30 December 2009, the former President Gus Dur died in Jakarta. Chinese Indonesians
----	------	---

INTI (Perhimpunan Tionghoa Indonesia)

PSMTI (Paguyuban Sosial Marga Tionghoa Indonesia)

SNB (Solidaritas Nusa Bangsa)

Nation-Building foundation (Yayasan Nabil)