

**ORANG TIONGHOA DALAM NEGARA INDONESIA
YANG DIBAYANGKAN: ANALISIS PERCAKAPAN
PARA PENDIRI BANGSA DALAM SIDANG-SIDANG
BPUPKI DAN PPKI**

MARKUS D. L. DAWA

PENDAHULUAN

Pada 1995, Institut DIAN/Interfidei menerbitkan sebuah buku yang sebagian besar berisi makalah yang didiskusikan dalam seminar bertajuk “Konfusianisme di Indonesia,” yang diadakan pada tahun sebelumnya oleh Institut DIAN/Interfidei juga. Judul buku itu adalah *Konfusianisme di Indonesia: Pergulatan Mencari Jati Diri*.¹ Buku ini memang khusus bicara soal Konfusianisme di Indonesia. Namun, percakapan tentang Konfusianisme tidak bisa dilepaskan dari percakapan tentang orang-orang Tionghoa, yang sebagian besar memeluk keyakinan ini. Karena itu, bicara tentang pergulatan Konfusianisme yang mencari jati dirinya di bumi Indonesia tidak bisa tidak juga menyentuh para pemeluknya, orang-orang Tionghoa.

Buku itu hanya salah satu dari sekian banyak buku yang pernah ditulis tentang orang-orang Tionghoa. Sejak terbitnya buku itu, persoalan siapa dan di mana orang Tionghoa dalam kehidupan berbangsa dan bernegara Indonesia pun tidak pernah selesai dibicarakan. Tiga tahun setelah buku itu diterbitkan, menyusul jatuhnya rezim Orde Baru pada 1998, terjadi kerusuhan hebat di beberapa kota di Indonesia, yang mana salah satu korbannya adalah orang-orang Tionghoa. Terlepas dari pahit-getirnya peristiwa itu, bagi orang-orang Tionghoa, kerusuhan itu hanyalah sekadar letupan di permukaan dari isu yang sebenarnya belum pernah tuntas diselesaikan, yaitu soal tempat atau posisi orang-orang Tionghoa Indonesia di dalam konfigurasi masyarakat dan negara Indonesia. Siapakah

¹Th. Sumartana et al., *Konfusianisme di Indonesia: Pergulatan Mencari Jati Diri* DIAN III/Tahun II (Yogyakarta: Interfidei, 1995).

sebenarnya orang Tionghoa ini di mata orang-orang non-Tionghoa di Indonesia? Jauh sebelum negara Indonesia berdiri, siapakah mereka menurut pemahaman Bapak-Bapak Pendiri Bangsa Indonesia? Apakah mereka sungguh bagian integral bangsa ini? Ataupun mereka, memakai ungkapan rasul Paulus dalam Surat Roma, adalah “tunas liar” yang bukan cabang asli dari sebuah pohon yang disebut Indonesia?² Kalau jawabannya ya, pertanyaan berikutnya adalah pemahaman-pemahaman macam apakah tentang Indonesia yang telah memberi ruang muncul dan berkembangnya cara pandang semacam itu? Mengapa sampai muncul, setidaknya dalam pemikiran para Bapak Bangsa Indonesia, dikotomi semacam itu?

Arikel ini bermaksud menelusuri persoalan-persoalan di atas dengan menggunakan teori Ben Anderson tentang bangsa sebagai *the imagined communities* sebagai alat bantu untuk menginterogasi pikiran-pikiran para Bapak Pendiri Bangsa Indonesia, yang terungkap dalam pidato-pidato mereka di dalam sidang-sidang BPUPKI dan PPKI. Pikiran-pikiran yang terungkap selama sidang-sidang ini dijadikan acuan di sini karena, menurut saya, persidangan itu memiliki nilai historis yang amat penting bagi lahirnya negara Indonesia. Ia amat penting karena menjadi landasan bagi generasi bangsa Indonesia selanjutnya memahami dirinya. Meski waktu yang tersedia untuk merenungkan Indonesia tidak banyak, jika dibaca dari sudut pandang durasi waktu mereka bersidang, namun bukan berarti pikiran-pikiran itu muncul saja secara tiba-tiba. Seperti yang diungkapkan Bung Karno dalam pidatonya tentang dasar negara, ia telah sejak lama sekali merenungkan dan memperjuangkan Pancasila. “[S]aya berjuang sejak 1918 sampai 1945 sekarang ini untuk Weltanschauung itu Pancasila, itulah yang berkobar-kobar di dalam dada saya sejak berpuluh tahun.”³ Kalau demikian, maka apa yang terungkap dalam persidangan itu bisa dipakai sebagai deskripsi yang mendekati kenyataan yang selama ini dipikirkan dan dibayangkan tentang Indonesia saat itu dan kemudian.

²Roma 11:17.

³Saafroedin Bahar dan Nannie Hudawati, ed., *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) dan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) 28 Mei 1945-22 Agustus 1945* (Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia, 1998) 104.

BANGSA SEBAGAI SEBUAH KOMUNITAS YANG DIBAYANGKAN

Pendapat umum yang berkembang tentang terjadinya sebuah negara dan bangsa adalah melihat bangsa dan negara sebagai konsekuensi logis dari evolusi sebuah masyarakat. Studi yang dilakukan oleh Lewis H. Morgan dan Sir Henry Maine mendapati bahwa pengikat awal yang mempersatukan manusia dalam sebuah komunitas politis adalah *kinship*, kekerabatan. Selanjutnya, seiring dengan semakin besarnya komunitas baik karena kelahiran maupun karena masuknya orang-orang yang tidak terikat oleh sistem kekerabatan yang ada, komunitas itu kemudian berkembang menjadi organisasi politis yang lebih besar yang dinamakan negara. Namun di sini kekerabatan atau hubungan darah bukan lagi faktor yang mengikat-satukan. Faktor baru yang dipakai untuk mempersatukan komunitas adalah teritori—area atau wilayah di mana mereka saat itu berdiam.⁴ Di sini kemudian gagasan tentang bangsa muncul. Mereka tidak lagi dikenal dengan nama keluarga atau klan tetapi dengan nama baru, *bangsa (nation)*.

Sebelum Morgan dan Maine, pemahaman orang tentang asal muasal terjadinya negara dan bangsa dipengaruhi pikiran-pikiran Rousseau, Locke, dan Hobbes yang melihat bangsa dan negara sebagai sebuah “kontrak sosial” yang diadakan oleh anggota-anggota bangsa dan negara itu.⁵ Pikiran yang berangkat dari paham individualisme ini melihat bangsa dan negara lahir bukan dari evolusi sosial tetapi berangkat dari keinginan tiap-tiap individu yang tidak terikat oleh suatu hubungan genealogis tertentu untuk mempersatukan diri dalam sebuah komunitas politis bernama negara. Selanjutnya, untuk memberinya identitas tertentu, negara ini kemudian diberi nama tertentu dan orang yang berdiam di dalam batas-batasnya disebut sebagai bangsa yang sesuai dengan nama yang diberikan untuk negara tersebut.

Terhadap dua teori tersebut, Anderson mengusulkan teori baru, yang menurutnya jauh lebih memuaskan. Alasannya, kedua teori di atas berangkat dari suatu asumsi bahwa anggota-anggota masyarakat negara dan bangsa itu saling mengenal satu sama lain. Di sini ungkapan “kontrak sosial” menjelaskan sekali soal tersebut. Tidak mungkin sebuah kontrak dibuat tanpa terlebih dulu pihak-pihak yang melakukannya mengenal

⁴Melville J. Herskovits, *Cultural Anthropology* (New York: Alfred A. Knopf, 1966) 191, 192.

⁵Ibid.

dengan baik satu sama lain. Di pihak lain, istilah-istilah semacam kekerabatan, keluarga atau klan, juga dengan caranya sendiri memperlihatkan bahwa ada semacam “keintiman” di antara anggota-anggota suatu bangsa dan negara yang membuat mereka membentuk sebuah komunitas politis bersama.⁶

Alasan lain, kedua teori sebelumnya tidak memberi ruang yang memadai bagi diskusi tentang sifat berdaulat suatu negara dan bangsa. Teori-teori kontrak sosial dan evolusi dari kekerabatan menuju negara dan bangsa lebih menekankan kohesi di dalam komunitas, bagaimana ketertiban sosial internal diatur dan dipelihara sementara soal posisinya dalam pergaulannya dengan komunitas-komunitas politis lain di luar dirinya (baca: negara dan bangsa-bangsa lain) kurang mendapat perhatian. Malah bisa jadi, seiring dengan berjalannya waktu, negara dan bangsa menjadi sebuah konsep yang tidak ada artinya lagi karena anggota-anggota suatu negara-bangsa telah dapat membuat kontrak-kontrak sosial lain dengan anggota-anggota negara-bangsa lainnya menjadi sebuah komunitas politis baru, yang tentu saja lebih luas dan lebih besar. Di titik ini muncul persoalan tentang sejauh mana sebuah negara dan bangsa bisa dikatakan berdaulat (*sovereign*).

Dua kesulitan di atas tampaknya bisa diselesaikan Anderson dengan konsepnya tentang bangsa dan juga negara sebagai *the imagined community*. Bangsa menurutnya adalah “*an imagined political community—and imagined as both inherently limited and sovereign*.”⁷ Ia dibayangkan, *imagined*, karena pada dasarnya anggota bangsa itu tidak pernah mengenal, bertemu juga bahkan tidak pernah mendengar sebagian besar rekan-rekan sebangsanya. Namun dalam pikiran mereka masing-masing “*lives the image of their communion*”⁸—terus hidup citra atau gambaran bahwa mereka semua hidup bersama dalam persekutuan yang erat. Dengan kata lain, sekalipun secara fisik, masing-masing tidak lagi hidup dalam sebuah teritori fisik yang sama dan berdekatan serta tidak ada

⁶Arthur Melzer, yang berpendapat bahwa di dalam pemikiran Rousseau telah ada “*the seed of nationalism*,” mengatakan bahwa nasionalisme yang dibayangkan Rousseau hanya bisa eksis dalam sebuah negara kecil yang diperintah secara demokratis. Pendapat ini disepakati Steven T. Engel yang berpendapat bahwa Rousseau “*clearly favours small tight-knit communities*” (lih. Steven T. Engel, “Rousseau and Imagined Communities,” *The Review of Politics* 67/3 [Summer 2005] 515, 517).

⁷*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 1993) 6.

⁸Ibid.

perjumpaan yang intim satu sama lain, namun di dalam batin ada sebuah kesadaran (*consciousness*) yang hidup bahwa mereka semua adalah satu, satu bangsa satu negara.

Dengan posisi itu, Engel menjelaskan bahwa bangsa tidak lagi membutuhkan suatu ciri-ciri “objektif” seperti ras, agama, atau etnisitas sebagai landasan untuk menentukan kebangsaan seseorang. Gagasan tentang bangsa sebagai komunitas-komunitas yang dibayangkan telah mengizinkan orang untuk “*move beyond fixed characteristics in defining a nation.*”⁹

Bangsa dan negara yang dibayangkan ini selanjutnya dibayangkan sebagai suatu komunitas yang memiliki batas-batas tersendiri.¹⁰ Entahkah batas-batas itu nantinya bersifat fisik atau non-fisik, yang jelas batasnya ada dan harus ada demi keperluan membedakannya dari bangsa-bangsa lain yang ada di dunia. Menurut le Pere dan Lambrecht, hal ini merupakan bagian dari usaha kolektif untuk mengkonstruksi identitas diri. Dengan batas-batas ini hendak dibuat jelas bahwa “kita” bukan “mereka.” “Mereka”, sang liyan, adalah “*the community of foreigners*” yang terhadapnya “kita” mengkonstruksi jati diri kita.¹¹

Selanjutnya, Anderson mengatakan bahwa selain dibayangkan dan punya batas-batasnya, bangsa dipahami sebagai berdaulat (*sovereign*).¹² Lahir dalam masa ketika Pencerahan dan Revolusi Perancis yang menghancurkan legitimasi kedaulatan dinasti raja-raja yang hierarkis dan diyakini diperoleh sebagai penetapan ilahi, kedaulatan bangsa, seperti yang dipahami Anderson, sebenarnya dapat dibaca sebagai mengambil alih kekuasaan yang dulunya berada di tangan para raja dan dinastinya. Jika dulu para raja dan dinasti mereka yang berdaulat penuh (*daulat raja*), setelah institusi-institusi tersebut hancur, kekuasaan dan kedaulatan itu kini beralih kepada bangsa. Namun, berbeda dari raja dan dinasti kerajaan yang mendapat kedaulatannya dari penetapan ilahi, bangsa memperoleh kedaulatannya dari dalam dirinya sendiri. Dalam kata-kata Engel, “*nations are sovereign because they are the source of political*

⁹“Rousseau and Imagined Communities” 517.

¹⁰Anderson, *Imagined Communities* 7.

¹¹Gart le Pere and Kato Lambrechts, “Globalisation and National Identity Construction: Nation Building in South Africa” dalam *Identity? Theory, Politics, History* (eds. Simon Bekker & Rachel Prinsloo; Pretoria: Human Sciences Research Council, 1999) 15; diakses dari http://books.google.com/books?id=ARFWpIQhYogC&pg=PA15&dq=imagined+communities&as_brr=1#PPA15,M1 pada 31 Maret 2009.

¹²*Imagined Communities* 7.

authority.”¹³ Sebagai yang berdaulat, bangsa diimpikan sebagai organisasi politis yang merdeka, bebas dari campur tangan siapapun dan apapun, termasuk bahkan dari Tuhan sekalipun kalau ia tetap hidup di bawah Tuhan.¹⁴

Yang terakhir, dalam definisinya tentang bangsa, Anderson berpendapat bahwa bangsa yang dibayangkan punya batas-batas dan berdaulat ini adalah sebuah komunitas (*community*). Di dalam gagasan komunitas ini, bangsa selalu diyakini sebagai “*a deep, horizontal comradeship*,”¹⁵ sebuah persaudaraan yang setara, senasib-sepenanggungan. Meskipun dalam kenyataannya masih bisa dijumpai banyak ketidakadilan dan eksploitasi yang dilakukan oleh segolongan atau sekelompok anak bangsa terhadap anak bangsa lainnya, bayangan bahwa bangsa adalah sebuah persaudaraan yang setara tidak bisa dihapuskan. Dengan bayangan ini, setiap anggota diharapkan untuk setia dan berbakti satu sama lain, bahkan bersedia mati bagi satu kepada yang lain.¹⁶

Konsep-konsep Anderson ini yang saya akan pakai di sini untuk membaca tentang siapakah orang-orang Tionghoa dalam bayangan para pendiri bangsa Indonesia tentang Indonesia.

BANGSA INDONESIA DALAM IMAJINASI PARA PENDIRI BANGSA

Soal siapa orang Tionghoa dalam negara Indonesia yang akan didirikan menjadi mengemuka menjelang kemerdekaan Indonesia ketika Liem Koen Hian angkat bicara dalam persidangan kedua BPUPKI tanggal 11 Juli 1945 di gedung Tyuuoo Sang-In.¹⁷ Dalam pidatonya itu, Liem Koen Hian, tokoh yang oleh Leo Suryadinata dikatakan sebagai “Bapak ide asimilasi” menurut sudut pandang Lembaga Pembinaan Kesatuan Bangsa (LPKB),¹⁸ menyatakan beberapa hal yang bila dianalisis lebih dalam memberikan gambaran tentang bagaimana orang Tionghoa saat itu memahami siapa dan posisi mereka dalam masyarakat Indonesia.

¹³“Rousseau and Imagined Communities” 518.

¹⁴Anderson, *Imagined Communities* 7.

¹⁵Ibid.

¹⁶Ibid. Lih. juga Engel, “Rousseau and Imagined Communities” 518.

¹⁷Bahar dan Hudawati, *Risalah Sidang* 187-192.

¹⁸*Mencari Identitas Nasional: Dari Tjoe Bou San sampai Yap Thiam Hien* (Jakarta: LP3ES, 1990) 1.

Ada kesan yang kuat bahwa ia mencoba berapologi, membela status orang Tionghoa di depan “keraguan” tentang ke-Indonesia-an orang-orang Tionghoa. Menjawab Soekarno, yang tampaknya dipandang keliru memahami maksudnya,¹⁹ Liem Koen Hian mengatakan bahwa menurutnya orang Tionghoa bukan tidak mau kebangsaan. Masalahnya adalah karena ide kebangsaan itu sudah tidak *applicable* lagi dengan situasi dan kondisi orang Tionghoa di Indonesia. Dari sudut biologis-genealogis, orang-orang Tionghoa di Indonesia tidak bisa lagi dikatakan 100% murni Tionghoa. “Tidak bisa ditentukan darah bangsa Tionghoa itu.”²⁰ Secara kultural mungkin saja frase “bangsa Tionghoa” masih ada maknanya, namun baginya, “buat peranakan Tionghoa di tanah Jawa ini, juga arti kultural ini tidak bisa dipakai lagi.”²¹ Hal yang sama juga terjadi secara politis. Menurutnya, “dalam arti politik pun kita bukan bangsa Tionghoa lagi, sebab kita tinggal di daerah asing dan tunduk kepada pemerintah asing.”²²

Bagaimana dengan menjadi orang Indonesia? Di sini, Koen Hian berpendapat bahwa itupun belum bisa dilakukan karena sebenarnya bangsa Indonesia atau negara Indonesia itu belum lahir. Jadi “belum ada etiket resmi bangsa Indonesia.” Seandainya sudah ada bangsa dan negara Indonesia itu dan sudah lahir “aturan pasal kewarganegaraan” maka barulah orang Tionghoa “bisa mengambil etiket”²³ atau kewarganegaraan itu. Namun kalau pun saat itu harus mengambil keputusan harus menjadi bangsa mana, ia menegaskan bahwa orang Tionghoa, khususnya dari Partai Tionghoa Indonesia, memilih untuk menjadi orang Indonesia dan “membantu dengan apa yang kita dapat, untuk kebesaran negeri ini.”²⁴ Karenanya, ia meminta supaya dalam UUD yang akan dibuat nanti, “biar ditetapkan saja, bahwa semua orang Tionghoa menjadi warga Indonesia,” tanpa terlebih dulu meminta pendapat pribadi lepas pribadi orang Tionghoa.²⁵

¹⁹Pidato Soekarno tentang dasar Negara dalam persidangan pertama, 1 Juni 1945. Saat itu, Liem Koen Hian sempat menyela bahwa yang dipikirkannya tidak seperti yang dikatakan Soekarno saat itu (lih. Bahar dan Hudawati, *Risalah Sidang* 96).

²⁰Ibid. 188.

²¹Ibid.

²²Ibid.

²³Ibid. 189.

²⁴Ibid.

²⁵Ibid. 191.

Dalam pidato Koen Hian ini, saya melihat ia mengajukan beberapa persepsi yang dipikirkannya ada dalam diri orang-orang non-Tionghoa di Indonesia terhadap orang Tionghoa. *Pertama*, orang-orang Tionghoa tampaknya dipersepsi sebagai tidak atau belum menjadi bagian integral dari Indonesia yang sedang berproses untuk lahir. Bila peserta-peserta sidang non-Tionghoa menjadi bagian integral Indonesia tampak mudah dan alami sekali, baginya dan orang-orang Tionghoa hal tersebut tidak demikian. Menjadi warga bangsa Indonesia adalah sesuatu yang masih harus diambil oleh setiap orang Tionghoa setelah ada sebuah negara yang bernama Indonesia berdiri. *Kedua*, permintaannya supaya dalam UUD yang nanti akan dibentuk orang Tionghoa *ditetapkan* langsung menjadi warga Indonesia tanpa perlu menjalani proses “naturalisasi” merupakan indikasi jelas bahwa baginya orang Tionghoa saat itu belum dipandang, setidaknya secara formal, sebagai bagian yang utuh dari bangsa dan masyarakat Indonesia.

Hal lain yang tampak dalam pidatonya adalah adanya sedikit petunjuk tentang heterogenitas sikap orang Tionghoa Indonesia terhadap menjadi warganegara Indonesia. Di sini ia bicara atas nama kelompok “peranakan Tionghoa.” Dengan istilah ini menjadi tersembul di baliknya eksistensi realitas lain orang Tionghoa, yaitu yang bukan peranakan, atau yang biasa dikenal sebagai Tionghoa *totok*. Dia tidak menyinggung kelompok ini. Namun dia berani menjamin bahwa dalam kelompok peranakan ini—sekalipun ada trauma-trauma politis tertentu—telah ada keinginan kuat untuk “menjadi rakyat Indonesia.”²⁶ Karenanya, di dalam kelompok ini ia sudah “leluasa” memakai ungkapan “negeri kita”²⁷ untuk negeri di mana saat ini mereka sedang hidup dan bekerja.

Berbeda dengan Koen Hian, dalam sidang yang sama Oei Tiang Tjoei tidak demikian. Dia masih menyebut dirinya bagian dari “penduduk Tionghoa” dan memperkenalkan dirinya dengan “saya sebagai bangsa Tionghoa.”²⁸ Dalam identitas ini, ia telah memutuskan untuk “mencurahkan tenaga bagi kepentingan Republik Indonesia.”²⁹ Di sini ia tampaknya sudah memilih untuk menjadi orang Indonesia. Namun, berlawanan dengan Koen Hian, ia meminta supaya kepada tiap-tiap orang Tionghoa tetap diberi kebebasan untuk menentukan sendiri pilihannya: entah menjadi warga Indonesia atau bukan. Bahkan, meski sudah dijadikan

²⁶Ibid.

²⁷Ibid.

²⁸Ibid. 211.

²⁹Ibid. 212.

warga Indonesia, hendaknya, demi keadilan, orang-orang Tionghoa ini tetap diberi kebebasan memilih untuk terus atau melepaskan kewarganegaraan Indonesianya.³⁰

Selanjutnya, berbeda dari Koen Hian dan Tiang Tjoei yang sudah mantap memilih menjadi warga Indonesia, masih dalam persidangan yang sama, Oei Tjong Hauw berpendapat supaya negara Indonesia yang akan dibentuk ini menghormati “perasaan kerakyatan daripada bangsa saya.”³¹ Dengan ini, jelas bahwa sampai saat ini, ia dan orang Tionghoa yang sepaham dengannya tegas membedakan dirinya dari orang Indonesia. Ia dan yang sejalan dengannya memilih tetap menjadi orang asing di Indonesia.

Meski pilihannya berbeda-beda, dalam pernyataan ketiga tokoh orang-orang Tionghoa ini jelas terasa adanya jarak yang memisahkan orang Tionghoa dari orang-orang non-Tionghoa. Jarak ini kelihatannya coba dihapuskan oleh Koen Hian dengan usulan memberikan status kewarganegaraan Indonesia kepada orang Tionghoa. Sementara bagi Tjong Hauw jarak itu tidak perlu dihapuskan hanya demi sekadar alasan untuk membuat orang Tionghoa tidak menghalangi kemerdekaan Indonesia. Bagi Tjong Hauw, jarak itu biar tetap ada karena hal itupun tidak akan menghambat usaha orang Tionghoa “membantu rakyat Indonesia dalam mendirikan negara merdeka.”³²

Kalau tokoh-tokoh Tionghoa memandang dirinya sebagai bukan atau belum dianggap sebagai bangsa Indonesia, lantas bagaimana pandangan tokoh-tokoh non-Tionghoa dalam sidang-sidang BPUPKI dan PPKI? Siapakah orang yang dapat disebut sebagai orang Indonesia menurut pandangan mereka?

Dalam pidatonya di depan persidangan pertama BPUPKI pada 29 Mei 1945, Muhammad Yamin, memberikan pemahamannya tentang dasar negara Indonesia.³³ Dalam pidato itu, saya mencatat beberapa unsur penting yang terkait dengan dengan siapa dan tempat orang Tionghoa dalam diskursus mengenai Indonesia yang hendak dibuat nanti.

Pertama, meski secara faktual dan yuridis negara Indonesia itu belum ada, Muhammad Yamin sudah mengidentifikasi dirinya dan kawan-

³⁰Ibid.

³¹Ibid. 215.

³²Ibid.

³³Ibid. 11-32.

kawannya yang hadir dalam persidangan itu sebagai “orang Indonesia.”³⁴ Namun Indonesia yang dimaksud adalah Indonesia “di Pulau Borneo, Selebes, Maluku, Sunda Kecil, Malaya dan Sumatera” serta “Pulau Jawa.”³⁵

Kedua, orang-orang Indonesia yang tinggal di pulau-pulau itu dipahaminya “seturunan dan sesama kemauan.”³⁶ Jadi, pada dasarnya orang-orang ini sudah satu karena diikat oleh ikatan genealogis [seturunan] dan politis [sesama kemauan].

Ketiga, orang-orang Indonesia ini, menurutnya, dahulu sudah pernah disatukan dalam Negara Indonesia Pertama, yaitu Kerajaan Syailendra-Sriwijaya (600-1400) dan dalam Negara Indonesia Kedua, yaitu Kerajaan Majapahit (1293-1525). Jadi, karena negaranya sudah ada sejak dulu maka orang Indonesia atau bangsa Indonesia itu bukanlah realitas yang benar-benar baru. Ia sudah ada sebelumnya. Kalau sekarang ia baru, itu semata-mata karena bukan lagi diikat oleh nasionalisme lama tetapi “menurut nasionalisme baru, yang berisi faham hendak mempersatukan rakyat dalam ikatan sejarah yang dilindungi mereka.”³⁷

Keempat, karena orang-orang Indonesia adalah penduduk yang tinggal di pulau-pulau tersebut sejak zaman Negara Indonesia Pertama dan Kedua maka golongan Peranakan, Arab dan Tionghoa, yang datang kemudian ke wilayah Indonesia ini,³⁸ jelas bukan orang Indonesia, atau memakai istilah Yamin, bukan “penduduk dan putera negara.”³⁹ Mereka bukan orang Indonesia dan karena itu harus dipikirkan serius statusnya sebelum “hari pelantikan negara.”⁴⁰

Setelah Yamin, orang berikutnya adalah Ki Bagoes Hadikusumo. Dalam salah satu bagian pikirannya tentang dasar negara, ia mengatakan

³⁴Ibid. 13. Identifikasi ini terus saja dipakai oleh sebagian besar peserta sidang, seolah-olah yang namanya bangsa Indonesia itu sudah benar-benar ada.

³⁵Ibid.

³⁶Ibid. 14.

³⁷Ibid. Soekarno kelihatannya sepaham dengan Yamin. Dalam pidatonya pada 1 Juni 1945, ia mengatakan bahwa negara nasional Indonesia itu sudah berdiri sebelumnya pada zaman Sriwijaya dan Majapahit. Apa yang hendak dilakukan mereka semua saat itu adalah mendirikannya kembali “bersama-sama” (lih. ibid. 96).

³⁸Dalam pidatonya, Baswedan, wakil dari golongan Arab, mengakui bahwa golongan Arab di Indonesia “baru” berusia 300 tahun. Sebagian besar, atau malah seluruhnya, menurut Baswedan berasal dari Hadramaut, daerah yang bahkan orang Jepangpun tidak mengenalinya (lih. ibid. 216-220).

³⁹Ibid. 29.

⁴⁰Ibid.

bahwa dirinya adalah “seorang bangsa Indonesia tulen.” Lebih lanjut ia menegaskan demikian, “bapak dan ibu saya bangsa Indonesia, nenek moyang saya pun bangsa Indonesia juga yang asli dan murni belum ada campurannya.”⁴¹

Yang menarik dari pidato Hadikusumo ini adalah munculnya istilah “tulen,” “asli,” “murni belum ada campuran.” Di sini untuk pertama kalinya, setidaknya dalam catatan risalah, muncul istilah-istilah ini. Dikaitkan dengan pidato Yamin sebelumnya, orang Indonesia kini bukan lagi sekadar penduduk yang mendiami pulau-pulau tertentu, tetapi benar-benar harus “tulen, asli, murni dan belum ada campurannya” dengan unsur-unsur bangsa lain di luar area yang disebut Yamin.

Dalam pidato Soepomo 31 Me1 1945, istilah “asli” kembali muncul. Di sini istilah “asli” dipakainya dalam rangka membedakan dua macam warga negara Indonesia. Pertama, mereka yang disebutnya sebagai “bangsa Indonesia asli,” yaitu warga negara “yang mempunyai kebangsaan Indonesia.”⁴² Kedua, mereka yang disebutnya sebagai “diberi kebangsaan Indonesia,” yaitu mereka yang berasal dari bangsa “peranakan Tionghoa, India, Arab yang telah turun-temurun tinggal di Indonesia dan . . . mempunyai kehendak yang sungguh-sungguh untuk turut bersatu dengan bangsa Indonesia yang asli.”⁴³

Soepomo tidak berhenti sampai di situ saja. Istilah bangsa Indonesia asli terus juga dipakainya dalam pidatonya. Ia bicara soal “struktur sosial Indonesia yang asli,” yang “tidak lain ialah ciptaan kebudayaan Indonesia, ialah buah⁴⁴ aliran pikiran atau semangat kebatinan bangsa Indonesia.”⁴⁵ Ia juga bicara soal “sifat tata negara Indonesia yang asli,” yang menurutnya “masih dapat dilihat dalam suasana desa baik di Jawa maupun Sumatera dan kepulauan-kepulauan Indonesia lain.”⁴⁶ Dalam bagian selanjutnya, ia bicara tentang “semangat Indonesia yang asli”⁴⁷ juga “corak masyarakat Indonesia yang asli.”⁴⁸

⁴¹Ibid. 47.

⁴²Ibid. 50, 51.

⁴³Ibid. 51.

⁴⁴Dalam teks Bahar dan Hudawati yang saya pakai, kata ini dicetak *buat*. Saya mengubahnya karena menurut saya kata *buah* jauh lebih logis dalam alur kalimat.

⁴⁵Ibid. 54

⁴⁶Ibid. 55.

⁴⁷Ibid. 56

⁴⁸Ibid. 57.

Jelas sekali bagi Soepomo bahwa yang “asli Indonesia” itu adalah yang terkait dengan orang dan budaya Indonesia asli, bukan terkait orang-orang asing dan peranakan serta produk-produk budayanya. Namun, dalam bagian selanjutnya ketika mengulas sistem negara Islam, Soepomo tampak memakai uraiannya soal asli ini sebagai argumennya menolak diberlakukannya sistem negara Islam di Indonesia. Selain tidak sejalan dengan anjuran Pemerintah Pendudukan Jepang, negara Islam, menurutnya, tidak sesuai dengan “keistimewaan masyarakat Indonesia.”⁴⁹

Dalam pidato Bung Karno pada 1 Juni 1945, ia memakai istilah “bukan Indonesia tulen” dan “peranakan yang menjadi bangsa Indonesia”⁵⁰ untuk menggambarkan kehidupan bersama dalam negara Indonesia nantinya. Ia memang tidak menjelaskan siapa yang dimaksudkannya dengan “bukan Indonesia tulen” atau “peranakan yang menjadi bangsa Indonesia” tersebut. Namun, mengikuti alur percakapan-percakapan sebelum dan sesudahnya, saya berpendapat bahwa orang-orang itu tentu menunjuk kepada orang-orang peranakan Arab, India, Tionghoa, dan peranakan-peranakan lain yang ada saat itu. Jadi, di dalam pikiran Bung Karno sekalipun, setidaknya dalam pidato ini, telah ada polaritas asli Indonesia dan tidak asli Indonesia. Bahwa nantinya polaritas ini dapat merapat dalam sebuah negara baru, hal itu tidak menafikan kenyataan bahwa orang-orang Tionghoa saat itu masih ada di luar kotak bangsa asli Indonesia.

Dalam percakapan mengenai wilayah negara, gagasan tentang siapa orang Indonesia dan bukan Indonesia tanpa sengaja meluncur dari mulut beberapa orang. Dalam persidangan kedua yang berlangsung pada 10 Juli 1945, Moezakir mengajukan pendapatnya mengenai soal batas-batas wilayah Indonesia. Di dalam pertimbangannya untuk memasukkan Tanah Papua ke dalam wilayah negara Indonesia, ia berpendapat demikian, “Bukan tanah Melayu saja, akan tetapi juga Pulau Papua walaupun *bangsanya* agak berlainan daripada *bangsa kita*, daripada *bangsa Melayu*, umumnya seperti keterangan Tuan Hatta.”⁵¹ Dalam pernyataan ini, jelas bahwa yang dimaksud orang Indonesia asli itu adalah dari bangsa Melayu. Yang bukan bangsa Melayu bukan bangsa Indonesia. Tanah Papua dan penduduknya dimasukkan ke dalam negara Indonesia semata-mata karena tanah Papua adalah “sumber kekayaan kita . . . yang diwariskan oleh nenek

⁴⁹Ibid. 58.

⁵⁰Ibid. 103.

⁵¹Ibid. 153 [cetak miring adalah tekanan saya].

moyang kita”⁵² bukan, menurut saya, karena orang Papua seturunan dengan orang Indonesia lainnya.

Gagasan kaitan kepada ke-Melayu-an ini kembali menjadi acuan, di samping acuan-acuan lain, bagi Yamin untuk menegaskan posisinya bahwa Tanah Melayu harus dimasukkan ke dalam Indonesia yang merdeka. “[A]da kesatuan hati yang betul-betul merupakan *realiteit*” di antara orang Indonesia yang hidup di tanah Indonesia di sebelah Barat, baik Borneo Barat atau seluruh Sumatera, Semenanjung Melayu dan Jazirah Malaya.⁵³ Dengan posisi ini, sekalipun di Singapura saat itu sudah berdiam 50% orang Tionghoa, itu tidak jadi soal.⁵⁴ Tanah Melayu harus dimasukkan karena di sana tinggal saudara-saudara serumpun Melayu.

Mendukung gagasan ini, Agoes Salim, yang berbicara tidak lama setelah Muhammad Hatta, dalam sidang kedua BPUPKI tanggal 11 Juli 1945, berpendapat bahwa Tanah Melayu memang harus dimasukkan karena ia “percaya bahwa mereka itu *bersama aliran darah dan turunan dengan kita* dan sudah rapat kekeluargaannya dengan Indonesia dalam abad-abad yang lalu.”⁵⁵

Yang menarik dicatat di sini adalah keberatan yang disampaikan oleh Muhammad Hatta soal memasukkan Tanah Papua ke dalam Indonesia yang disampaikannya di dalam sidang yang sama. Tidak terlalu jelas apa maknanya namun dapat dicurigai bahwa ia sedang mencoba bergerak melampaui batas-batas identitas asli dan mendestabilisasi konsep “asli” dan “tulen” demi menghindarkan Indonesia dari berperilaku imperialis. Karena itu menurutnya, “bangsa kita di sebelah timur banyak bercampur dengan bangsa Melanesia, seperti juga bangsa Indonesia di sebelah tengah dan barat *tercampur dengan bangsa Arab, Tiongkok dan Hindu*. Inilah nasib bangsa-bangsa yang hidup di tengah pergaulan internasional, bercampur dengan bangsa-bangsa lain.”⁵⁶ Dengan dasar ini tidak ada alasan yang kuat sekali untuk memasukkan Tanah Papua ke dalam wilayah Indonesia. Daripada bersandar pada gagasan turunan dan serumpun bangsa semacam ini, Hatta lebih suka mengalaskan soal wilayah Indonesia

⁵²Di sini penduduknya bukan jadi bahan pertimbangan. Tetapi kekayaan yang ada di bumi Papua itu yang dijadikan dasar. Pernyataan Moezakir ini, menurut saya, bisa dipahami sebagai ideologi dasar di balik upaya besar-besaran menjarah kekayaan alam bumi Papua.

⁵³Ibid. 156.

⁵⁴Ibid. 158.

⁵⁵Ibid. 175 [cetak miring adalah tekanan saya].

⁵⁶Ibid. 168.

ini berdasarkan norma-norma yang berlaku dalam hukum-hukum internasional. Meski berbeda, kelihatannya pendapat Hatta ini tidak memberi bekas apa-apa kepada imajinasi peserta sidang lainnya soal siapa orang Indonesia itu.

Ketiadaan pengaruh itu dipertegas lagi dalam rancangan pasal 26 UUD yang mengatur soal kewarganegaraan dan dalam penjelasan yang diberikan Soepomo atas rancangan itu. Rancangannya sendiri berbunyi demikian,

[1] Yang menjadi warga negara ialah orang-orang *bangsa Indonesia asli* dan orang-orang bangsa lain yang disahkan dengan Undang-undang sebagai warga negara.

[2] Syarat yang mengenai kewarganegaraan ditetapkan dengan Undang-undang.

Selanjutnya, dalam penjelasannya Soepomo berkata,

Bagaimana orang-orang yang bukan bangsa Indonesia asli nanti akan dijadikan warganegara, kecuali orang-orang yang memberitahukan bahwa ia menolak kewarganegaraan Indonesia. Aliran kedua, ialah hendaknya orang-orang Peranakan (Indo, Tionghoa, Arab), yang sungguh ingin menjadi warga negara Indonesia, memberitahukan keinginannya itu. Siapa yang tidak minta menjadi warga negara, dianggap sebagai orang asing.⁵⁷

Di sini, sudah jelas bahwa gagasan “orang Indonesia asli” telah mengasumsikan perbedaan identitas dan status kebangsaannya dengan orang-orang peranakan Indo, Tionghoa dan Arab. Orang-orang yang disebut terakhir ini tidak bisa otomatis jadi warga negara Indonesia karena mereka bukan asli Indonesia. Ada proses hukum yang harus mereka lewati dahulu sebelum diakui sebagai bangsa Indonesia.

Ayat-ayat dalam rancangan di atas tidak pernah berubah sampai disahkan menjadi salah satu pasal di dalam UUD 1945 di dalam rapat PPKI pada 18 Agustus 1945 dan dimuat dalam Berita Republik Indonesia Tahun II, No. 7, 15 Februari 1946.⁵⁸ Karenanya, dapat dikatakan bahwa

⁵⁷Ibid. 298.

⁵⁸Benny G. Setiono dengan tegas menyebut bahwa pasal ini adalah “pasal yang sangat rasialis.” Ada argumentasi yang mengatakan bahwa pasal ini diadakan karena para perancang UUD ini khawatir “presiden pertama Republik Indonesia akan ditunjuk

sampai di titik puncak kemerdekaan Indonesia, orang-orang Tionghoa bersama-sama orang-orang peranakan lainnya tidak pernah beranjak masuk ke dalam imajinasi para pendiri bangsa sebagai bagian integral bangsa Indonesia asli meski negara itu sendiri baru eksis secara faktual-yuridis di muka bumi ini pada 17 Agustus 1945.

ORANG TIONGHOA DAN RINTANGAN MENJADI ORANG INDONESIA

Dari uraian di atas jelas bahwa dalam imajinasi para pendiri negara Indonesia, konstruksi dominan yang menguasai pikiran mereka tentang orang Indonesia adalah orang-orang dari ras Melayu, yang sudah mendiami hamparan pulau-pulau besar dan kecil yang dahulu disebut Nusantara. Konstruksi dominan lain yang kuat menguasai imajinasi mereka adalah apa yang disebut Yamin sebagai Negara Indonesia Pertama (Kerajaan Sriwijaya) dan Negara Indonesia Kedua (Kerajaan Majapahit). Orang-orang ras Melayu yang sudah lama mendiami pulau-pulau Nusantara ini diyakini “sudah” hidup dalam sebuah kesatuan ketatanegaraan dan kebangsaan di bawah dua negara Indonesia kuno itu. Mereka menjadi sebuah “bangsa Indonesia” bukan hari ini, tetapi sejak dahulu kala, jauh sebelum wilayah-wilayah pulau-pulau ini disatukan dalam tatanan pemerintahan Hindia Belanda.⁵⁹

Di sini teori Anderson tampak benar. Bangsa Indonesia yang dibayangkan dalam imajinasi para pendiri bangsa adalah suatu komunitas yang dibayangkan telah hidup satu dalam sebuah persaudaraan yang erat. Meskipun di antara peserta sidang BPUPKI ada yang kelihatannya sama sekali belum pernah berjumpa dengan sosok orang-orang Papua—Moezakir tampaknya adalah salah satunya—namun ada semacam perasaan batin tertentu—untuk Moezakir kelihatannya adalah “sumber kekayaan

orang Jepang.” Namun Setiono, alasan tersebut “tidak masuk akal dan kekanak-kanakan.” Menurut Daniel S. Lev, seperti dikutip Setiono, pasal itu demikian karena “ada kekhawatiran bahwa pada suatu hari orang Tionghoa dapat terpilih menjadi presiden RI” (*Tionghoa dalam Pusaran Politik: Mengungkap Fakta Sejarah Tersembunyi Orang Tionghoa di Indonesia* [Jakarta: TransMedia Pustaka, 2008] 554 dan catatan kaki no. 497).

⁵⁹Nurcholish Madjid menyebut konsep kebangsaan ini sebagai konsep nasionalisme klasik (lih. Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita* [Jakarta: Gramedia, 2004] 7-11). Namun ia kelihatannya tidak sependapat dengan pikiran Yamin dan para pendiri bangsa itu. Menurutnya, Indonesia sebagai bangsa dibentuk “oleh semangat perlawanan terhadap penjajahan” Belanda (lih. *ibid.* 9-10).

warisan nenek moyang”—yang mengikat mereka dengan orang-orang Papua itu.

Namun, kalau interpretasi Engel atas teori Anderson di atas juga benar, yaitu bahwa dengan konsep semacam ini konsep bangsa hendak diangkat ke level yang melampaui batas-batas baku suku, etnis, ras, dan lain-lain, maka imajinasi para pendiri negara Indonesia tentang bangsa Indonesia sebenarnya masih terkungkung dalam batas-batas yang coba dilampaui oleh teori Anderson tersebut. Almarhum Nurcholish Majid tampaknya juga hendak meletakkan konsep nasionalisme Indonesia dalam kerangka yang dipahami Anderson ketika ia mengajak semua pihak untuk jujur bahwa Indonesia sebagai bangsa muncul bersamaan dengan timbulnya perlawanan kepada penjajahan Belanda. Sebelum itu, kebangsaan Indonesia sebenarnya belum ada. Namun bagi orang-orang seperti Yamin dan Soekarno hal itu jelas tidak demikian. Bagi mereka, orang Indonesia itu sudah lama ada di bumi Nusantara ini bahkan jauh sekali sewaktu mereka belum diidentifikasi sebagai “orang Indonesia,” yakni ketika mereka masih diidentifikasi sebagai *kawula* Sriwijaya atau *kawula* Majapahit. Karena itu, tampak alamiah sekali buat orang-orang seperti mereka untuk membedakan dua macam warga bangsa: “bangsa Indonesia asli” dan “bukan bangsa Indonesia asli.”

Tekanan yang demikian besar kepada kesamaan ras Melayu, kelekatan dengan tanah dan kewargaan dalam Kerajaan Sriwijaya dan Majapahit sebagai indikator “keaslian” kebangsaan asli Indonesia jelas merupakan hambatan-hambatan serius yang sukar diterobos oleh orang-orang keturunan Tionghoa, Arab, dan Eropa untuk menjadi bangsa Indonesia. Karena mereka bukan termasuk ras Melayu, bukan *kawula* Sriwijaya dan Majapahit, namun adalah pendatang di berbagai tanah Nusantara.

Bila faktor-faktor kedua kerajaan tersebut dipertimbangkan lebih jauh, situasinya menjadi benar-benar sukar untuk orang-orang Tionghoa. Khusus sejarah Majapahit, hubungan dengan Cina bukanlah sebuah hubungan yang bisa dikatakan mesra. Berdirinya Majapahit, menurut catatan kitab-kitab sejarah klasik Jawa seperti Pararaton dan Negarakertagama, bermula karena serangan kekaisaran Cina atas Kerajaan Singosari, yang mengakibatkan terbunuhnya mertua Raden Wijaya, raja pertama Kerajaan Majapahit. Dengan kisah-kisah semacam ini di hadapan mereka, tentu menjadi tidak mudah untuk keluar dari perbedaan antara orang Tionghoa dan asli Indonesia. Sebab di dalam teks-teks itu, orang Cina adalah *bad guy*-nya. Dengan kata lain, teks-teks sejarah orang-orang non-Tionghoa (baca: sejarah Jawa) telah menyediakan

bahan dasar untuk memisahkan dengan tegas antara orang asli Indonesia dan orang yang bukan asli Indonesia.⁶⁰ Namun hambatan ini semakin bertambah sukar untuk dilampaui ketika faktor-faktor politik warganegara kolonial Belanda turut dimasukkan.

Undang-undang kewarganegaraan di Hindia Belanda yang menstratifikasi masyarakat dalam kelas-kelas: Eropa, Timur “Asing” dan “Pribumi”, menurut hemat saya, telah turut mempengaruhi penciptaan imajinasi tentang identitas kebangsaan orang Indonesia. Dalam kelompok Timur “Asing” ini orang-orang Arab dan Cina dikelompokkan.⁶¹ Dengan mengidentifikasikan mereka sebagai orang “asing” dan orang-orang Jawa, Sumatra, Kalimantan, Sulawesi dan lain-lainnya sebagai “Pribumi,” penguasa kolonial sudah membentuk persepsi tertentu atas orang-orang Tionghoa dalam diri orang-orang non-Tionghoa. Sebutan “Pribumi” tentu tidak bisa tidak menunjuk kepada orang-orang asli, anak-anak daerah, atau anak negeri jajahan. Sementara sebutan “asing” jelas mengandung arti mereka bukan asli atau anak negeri yang sedang dijajah itu. Jadi, politik kewarganegaraan kolonial Belanda, dalam satu dan lain hal, juga turut berperan mengeraskan atau memberi bentuk kepada gagasan orang asli Indonesia dan tidak asli Indonesia.

Dalam studinya atas sikap tidak bersahabat orang-orang Amerika Serikat terhadap para imigran Meksiko yang tidak berdokumen, Leo R. Chaves, yang memakai teori Anderson tentang bangsa, berkesimpulan bahwa sikap tidak bersahabat yang muncul dan berkembang itu timbul karena memang dalam imajinasi masyarakat luas tidak ada tempat yang tersedia untuk kaum imigran tak berdokumen ini. Dalam narasi dominan yang menguasai imajinasi masyarakat Amerika Serikat tentang dirinya, para imigran tak berdokumen dari Meksiko itu sering disebut sebagai “*illegal aliens*,” yang menurut Chaves sinonim dengan “*outsider*,”

⁶⁰Teks-teks lain yang bisa menjadi *pretext* bagi pembenaran dikotomi asli Indonesia dan bukan asli Indonesia terkait dengan sejarah Majapahit adalah serangan Kerajaan Demak atas Keraton Majapahit di abad ke-15. Dalam kata pengantarnya untuk buku yang diterbitkan oleh Yayasan DIAN/Interfidei di atas, Abdurrahman Wahid menceritakan bahwa saudara tua Raden Patah, yang adalah orang Tionghoa, yaitu Syekh Abdul Qadir As-Siny, adalah seorang Tionghoa Islam yang memimpin pasukan Demak dalam penyerbuan atas keraton Majapahit tersebut (lih. “Konfusianisme di Indonesia: Sebuah Pengantar” dalam *Konfusianisme di Indonesia* xxvii).

⁶¹Madjid, *Indonesia Kita* 28.

“*foreigner*,” dan “*stranger*” dan karena itu bukan anggota sah dari komunitas masyarakat secara luas.⁶²

Di atas dasar-dasar manakah imajinasi semacam itu dibangun? Mengombinasikan teori van Gennep dan Turner tentang ritus-ritus peralihan, Chaves mendapati bahwa imajinasi semacam itu terbentuk dari posisi para imigran tak berdokumen itu di medan liminal. Sebagai imigran Meksiko tak berdokumen yang tinggal dan bekerja di wilayah Amerika Serikat, posisi mereka menjadi berada di tengah-tengah di antara negara baru yang hendak dirangkulnya dan negara lama yang masih melekat pada dirinya karena tiadanya dokumen khusus yang menyatakan terputusnya mereka dari yang lama dan masuknya mereka ke yang baru. Dalam situasi yang serba tidak menentu itu, menjadi sukar bagi masyarakat Amerika, yang sebenarnya terbentuk dari para imigran juga, untuk mengakomodasi mereka.

Teori Chaves ini tampaknya juga relevan dengan situasi kebanyakan orang Tionghoa di Indonesia menjelang kemerdekaan Indonesia. Stratifikasi *kawula* Hindia Belanda yang menempatkan mereka di level tengah sudah menunjukkan bahwa orang Tionghoa masa itu berada di medan liminal antara “Eropa” dan “Pribumi.” Di antara dua perbatasan sosial-politik ini, orang-orang Tionghoa menegosiasikan kebangsaannya. Orang-orang seperti Koen Hian berpendapat bahwa kebangsaan orang Tionghoa harus lebih condong ke arah pribumi, sementara orang-orang seperti Tjong Hauw, kecenderungannya ke arah tidak menjadi pribumi. Negosiasi ini dibuat menjadi tidak mudah karena pada 1909, kekaisaran Cina mengeluarkan undang-undang kewarganegaraan yang mengatakan bahwa “semua Tionghoa perantauan adalah rakyat (warganegara) Tiongkok.”⁶³ Dengan ini, maka dorongan ke arah pribumi menjadi lebih kecil kekuatannya daripada dorongan untuk tetap tinggal dalam keadaan seperti yang ditetapkan undang-undang kolonial Belanda. Bukan orang Eropa dan bukan juga orang pribumi menempatkan orang-orang Tionghoa, dari sudut pandang penelitian Chaves atas status para imigran Meksiko tak berdokumen di AS, menjadi benar-benar “asing,” baik di mata penguasa Hindia Belanda maupun juga di mata orang-orang pribumi. Namun keasingan ini, menurut hemat saya, tidak dipakai sebagai *sparing partner* untuk mengkonstruksi identitas nasional orang Indonesia. Fungsi itu masih diambil oleh orang-orang Belanda.

⁶²“Outside the Imagined Community: Undocumented Settlers and Experiences of Incorporation,” *American Ethnologist* 18/2 (May 1991) 262.

⁶³Leo Suryadinata, *Mencari Identitas Nasional* 80.

Pada zaman pendudukan Jepang, situasinya berbeda. Jepang, tidak seperti Belanda, dipersepsi atau lebih baik mempersepsikan dirinya bukan sebagai penjajah tetapi sebagai “Saudara Tua” yang datang membebaskan “adik-adiknya” yang dijajah bangsa Barat. Dengan posisi ini, Jepang menempatkan dirinya berada di pihak orang-orang pribumi Indonesia dan tidak dijadikan lawan dalam mengkonstruksi identitas kebangsaan orang Indonesia. Di sini, membuat para pendiri bangsa kehilangan “*the other*” yang selama ini dijadikan lawan dalam mengimajinasi Indonesia. Kalau identitas dibangun di atas landasan keterpisahan dari “*the other*” lalu sekarang siapa yang dipersepsi memainkan peran itu? Peranakan Tionghoa, Arab, Eropa, dan lain-lain. Itu sebabnya, ketika bicara soal orang Indonesia asli dan tidak asli, wacana yang dominan adalah “tulen, asli, murni, belum bercampur” yang adalah kebalikan dari “peranakan.”

Dengan demikian, hambatan-hambatan yang merintang integrasi orang Tionghoa ke dalam kebangsaan asli negara Indonesia yang sejatinya baru berdiri 17 Agustus 1945 adalah ketidaksamaan ras, ketidaklekatan dengan tanah, musuh Kerajaan Indonesia Pertama dan Kedua dan perannya sebagai “*the other*” dalam konstruksi identitas kebangsaan orang Indonesia.

GEREJA-GEREJA KRISTEN TIONGHOA INJILI DAN TUGAS MEMBANGUN IMAJINASI PUBLIK TENTANG INDONESIA YANG UTUH

Menghadapi kenyataan semacam yang sudah diterangkan di atas, apa yang harus dilakukan oleh orang-orang Tionghoa Indonesia, khususnya orang-orang Kristen injili? Apa yang harus dilakukan agar ketiadaan tempat dalam ruang imajinasi ke-Indonesia-an di awal terbentuknya negara Indonesia dapat diterobos pada hari ini dan seterusnya? Dalam sebuah artikel di *Kompas*, dicatat bahwa perjuangan terberat yang harus dimenangkan oleh orang-orang Tionghoa Indonesia adalah menjadikan orang Tionghoa sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari bangsa dan negara Indonesia. Dalam catatan peringatan HUT ke-10 Perhimpunan Tionghoa-Indonesia (INTI), *Kompas* menurunkan laporan demikian, “[A]da sikap sebagian kalangan bangsa Indonesia terhadap warga Tionghoa yang belum menganggapnya sebagai bagian tidak

terpisahkan.” Karena itu, “pekerjaan rumah yang terbesar adalah menuntaskan keindonesiaan di dalam sanubari semua pihak.”⁶⁴

Saya sepakat dengan laporan *Kompas* tersebut bahwa pekerjaan terbesar kita, baik orang Tionghoa maupun non-Tionghoa, Kristen maupun non-Kristen, yang hidup di Indonesia, adalah menuntaskan keindonesiaan di dalam sanubari semua orang Indonesia. Di sini, gereja-gereja injili Tionghoa pun memikul tanggung jawab yang sama. Orang-orang Kristen Tionghoa yang tergabung dalam jemaat-jemaatnya masing-masing turut bertanggung jawab untuk menuntaskan persoalan tersebut.

Bila *Kompas* memakai istilah *sanubari* maka saya sedari awal memakai istilah *imajinasi*. Baik sanubari maupun imajinasi adalah sesuatu yang menyentuh kedalaman diri manusia. Ia amat berkaitan dengan soal persepsi dan prasangka yang mempengaruhi persepsi yang terbentuk. Untuk menerobosinya dibutuhkan pendekatan dan strategi yang khusus, yang terkait dengan mekanisme terbentuknya persepsi dan prasangka tersebut.

Bicara tentang imajinasi, menurut saya, tidak boleh dilepaskan dari pembicaraan mengenai ruang. Imajinasi adalah sesuatu yang memenuhi ruang batin manusia. Namun, ruang batin manusia tidak bisa dipisahkan dari ruang publik di mana manusia hidup. Imajinasi manusia tentang sesuatu dirangsang, tumbuh dan berkembang dari melihat dan berinteraksi dengan ruang publik yang mengitarinya.

Bila kita bicara soal imajinasi ke-Indonesia-an yang tidak memasukkan orang-orang Tionghoa sebagai bagian “asli” dari ke-Indonesia-an yang secara *de facto* baru ada pada 1945, maka imajinasi kebangsaan yang semacam itu, hemat saya, tidak bisa dilepaskan dari struktur kehidupan kolonial yang memang memisahkan dan mengurung masing-masing kelompok masyarakat di dalam “*ghetto-ghetto*” masing-masing. Dalam suasana keterpisahan dan “keterasingan” satu sama lain itu, interaksi sosial satu sama lain menjadi minim dan dalam situasi semacam itu tidak bisa dihindari timbul bayangan-bayangan pengertian tentang yang lain yang bersifat fragmentaris.

Dengan meletakkan seluruh kelompok orang non-Tionghoa ke dalam kelas *inlander* dan seluruh kelompok Tionghoa beserta Arab dan asing lainnya ke dalam kelas *bangsa Timur Asing*, serta meletakkan kedua kelompok besar ini dalam stratifikasi masyarakat yang berbeda, pemerintahan kolonial telah membuat masing-masing kelompok

⁶⁴M. Clara Westi dan Iwan Santosa, “10 Tahun, ‘Quo-Vadis’ Indonesia-Tionghoa?” *Kompas* (Rabu, 24 Juni 2009) 1.

membangun imajinasi yang terpisah tentang diri sendiri. Di pihak lain, relasi dan komunikasi yang terbatas di antaranya dalam banyak hal telah pula menyumbang kepada pembentukan imajinasi yang terpisah dari suatu kelompok terhadap kelompok lain.

Di sini, menurut saya, letak persoalannya: ruang publik yang telah diatur sedemikian rupa supaya tercipta bukan saja keterpisahan secara fisik di antara kedua komunitas, Tionghoa dan non-Tionghoa, namun lebih dalam dari itu, keterpisahan ini juga mendorong timbulnya imajinasi “liar” yang tidak dapat diverifikasi oleh satu sama lain. Keterpisahan ini kemudian menjadi semakin kuat dan semakin tebal tembok-temboknya tatkala prasangka-prasangka negatif, pengalaman-pengalaman pahit dan luka-luka yang timbul selama sejarah hubungan yang “terbatas” di antara kedua komunitas yang dibelah itu menjadi alat untuk mengukur keseluruhan komunitas.

Jika demikian persoalannya, yaitu persoalan ruang publik yang sudah dalam terkotak-kotak, maka untuk mengatasinya dibutuhkan usaha dan kerja keras yang sungguh-sungguh untuk mengubah konfigurasinya. Di sini, pengkotak-kotakkan harus diterobos dan dihancurkan dengan menghadirkan model kehadiran gereja dan orang Kristen Tionghoa yang sama sekali berbeda dari model kehadiran di dalam ruang publik warisan kolonialisme.

Model ruang publik yang *diset-up* penguasa kolonial adalah model ruang publik yang bernuansa homogen dan terasingkan satu sama lain, dalam mana di ruang publik komunitas A yang terlihat dominan *berseliweran* di sana-sini adalah melulu anggota komunitas A. Model ruang publik semacam ini tanpa disadari telah mendorong tumbuhnya imajinasi yang melihat ruang publik yang lebih luas sebagai ruang yang diisi oleh orang-orang dari komunitas A juga. Dengan kata lain, dilahirkan dan tumbuh-kembang dalam sebuah ruang publik yang hanya didominasi oleh satu etnis, satu agama, satu aliran politik dan lain sebagainya sangat berpengaruh dalam menciptakan imajinasi homogen yang totaliter.

Dalam garis pemikiran ini maka tanggapan yang harus dibuat oleh gereja-gereja injili Tionghoa adalah ikut ambil bagian secara aktif mentransformasi ruang-ruang publik dalam mana orang-orang Tionghoa saat ini hadir. Ada beberapa hal yang bisa dilakukan. *Pertama*, warga jemaat harus didorong untuk menetap di berbagai tempat dan tidak lagi terkonsentrasi pada suatu bagian kota di mana hanya ada orang-orang yang sejenis saja. Untuk itu, gereja-gereja injili Tionghoa sebaiknya juga memperlengkapi warga jemaatnya untuk mampu hidup di dalam ruang publik yang multikultural dan mutireligi. Anggota-anggota gereja injili Tionghoa betul-betul harus disiapkan untuk bukan sekadar “*bikin* rumah

dan tinggal” di antara orang-orang non-Tionghoa tetapi juga disiapkan dengan pengertian dan ketrampilan sosial (*social skills*) yang dibutuhkan untuk menjadi warga lingkungan yang terlibat aktif dalam kehidupan di masyarakat di mana ia tinggal. Kehadiran yang tersebar di antara orang-orang non-Tionghoa ini setidaknya-tidaknnya akan memberi pengaruh kepada transformasi imajinasi ruang hidup anggota masyarakat di mana mereka tinggal.

Di saat yang sama, tugas yang tidak kalah besarnya untuk dikerjakan oleh gereja-gereja Tionghoa injili adalah menciptakan di dalam “kelompoknya” ruang publik yang sama heterogennya dengan ruang publik luas di mana mereka hidup. Itu artinya, di dalam kelompoknya hendaknya diundang untuk hadir dan diberi ruang orang-orang Kristen non-Tionghoa agar imajinasinya tentang dirinya dan ruang publik di mana ia hidup selaras dengan ekspektasinya kepada imajinasi orang non-Tionghoa yang sedang hidup di komunitas non-Tionghoa. Tidak mungkin berharap orang non-Tionghoa mengubah imajinasinya tentang eksistensi orang Tionghoa di dalam ruang publik kehidupan bangsa dan negara ini bila dalam ruang publik yang lebih sempit, yaitu ruang kehidupan di dalam kelompoknya, orang-orang injili Tionghoa tidak melihat orang lain selain dirinya saja.

Di sini menjadi penting keterlibatan aktif gereja-gereja Tionghoa injili di dalam persekutuan-persekutuan ekumenis, baik di Indonesia maupun di dunia internasional. Hubungan ekumenis dan keterlibatan di dalam persekutuan-persekutuan ekumenis di Indonesia perlu dibangun dan terus diperkuat. Tentu suatu hal yang baik dan patut diapresiasi keinginan untuk membangun hubungan dengan sesama gereja Tionghoa Injili dalam suatu wadah bersama (misalnya PGTI), namun di pihak lain tidak boleh pula dilupakan usaha-usaha untuk membangun persekutuan dan kerja sama ekumenis yang nyata dengan gereja-gereja non-Tionghoa di Indonesia di dalam wadah-wadah nasional seperti PGI. Hubungan dengan sesama saudara-saudari yang non-Tionghoa sedikit banyak akan memperluas cakrawala imajinasi orang-orang Tionghoa Kristen injili sendiri tentang dirinya sendiri.

Manfaat lain yang dapat diperoleh oleh gereja-gereja Tionghoa injili dari ambil bagian dalam persekutuan-persekutuan ekumenis ini adalah ia bisa mendulang banyak pelajaran dari pergumulan yang sejenis yang dialami oleh gereja-gereja etnis seperti dirinya. Di sini saya menemukan banyak sekali kesejajaran pengalaman yang dialami oleh gereja-gereja Tionghoa injili di Indonesia dan beberapa gereja etnis minoritas di negara-negara lain. Salah satu penemuan terakhir yang saya temukan adalah nasib yang dialami oleh gereja imigran Jerman di Amerika Serikat pada

akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Merasa terancam kehilangan identitasnya di tengah tekanan budaya dominan Anglo-Saxon, telah mendorong kelompok imigran ini untuk membangun suatu model bergereja dan model kehidupan yang membentengi dan menutup diri. Cara hidup yang dipilih adalah menetap di dalam “*enklave-enklave*” Jerman yang didominasi oleh oleh imigran Jerman. Di sini bahasa resmi yang dipakai adalah bahasa Jerman, bukan bahasa Inggris. Sekolah dan gereja memakai dan mengajarkan bahasa Jerman. Anak-anak dikirim ke sekolah-sekolah yang didirikan gereja di mana hal-hal yang berbau Jerman yang dominan. Dengan cara hidup seperti ini, komunitas ini hidup dalam jarak yang berjauhan dengan kelompok dominan ras dan budaya Anglo-Saxon di Amerika.

Di masa tenang, kehidupan mereka aman-aman saja dan seperti tidak ada yang peduli pada mereka. Namun, ketika pecah Perang Dunia I, dan Amerika Serikat kemudian terlibat dalam perang itu, nasib mereka berubah total. Salah seorang saksi hidup dari kehidupan sukar yang dialami oleh orang-orang Jerman AS pada masa itu, Reinhold Niebuhr, menulis demikian, “*My father died before the outbreak of the first World War. He was therefore saved the ordeal of the Germans of the middle west who overnight were changed from honored citizens to suspected traitors.*”⁶⁵

Karena pengalaman pahit ini maka Reinhold Niebuhr, bersama-sama dengan Richard Niebuhr, adiknya, berusaha keras agar situasi serupa tidak terjadi di kemudian hari. Banyak hal yang dilakukan kedua orang ini dalam mengubah wajah gereja imigran Jerman itu menjadi gereja yang kemudian lebur ke dalam arus utama budaya Anglo-Saxon Amerika. Karena perjuangan keduanya maka “*the ordeal*” yang dialami pada masa PD I tidak terjadi lagi pada masa PD II.⁶⁶

⁶⁵(June Bingham, *Courage to Change* [New York: Charles Scribner's Sons, 1961] 51). Tulisan ini merupakan bagian dari surat yang dikirim Niebuhr untuk salah seorang kerabatnya di Jerman [cetak tegakadalah tekanan saya]. Situasi serupa juga dialami di kemudian hari oleh keturunan imigran Jepang di AS—baik mereka yang Kristen maupun yang non-Kristen—pada masa Perang Dunia II.

⁶⁶Beberapa yang dilakukan Niebuhr bersaudara untuk gereja imigran Jerman dari mana mereka berasal adalah mendorong partisipasi gereja ini ke dalam kehidupan nasional AS. Reinhold Niebuhr menunjukkan dukungannya yang aktif kepada keterlibatan AS dalam PD I dan terlibat aktif sebagai pendeta tentara AS. Pada masa mengembalakan jemaat di daerah Detroit, ia membawa jemaat yang dilayaninya terlibat aktif dalam perjuangan menaikkan gaji para buruh pabrik mobil Ford, yang diperas tenaganya namun gajinya minim. Ia juga terlibat dalam perjuangan membasmi diskriminasi atas orang kulit hitam AS. Dalam lingkup yang lebih luas, ia

Hal lain yang bisa dikerjakan untuk mentransformasi imajinasi keindonesiaan banyak orang Indonesia yang sudah terlanjur berpikir bahwa orang Tionghoa bukan orang asli Indonesia adalah melalui sekolah-sekolah yang didirikan oleh orang-orang Kristen injili Tionghoa. Sebagai tempat di mana manusia dididik menjadi pribadi yang *mumpuni* untuk hidup dan berkarya bagi kehidupan, sekolah adalah salah satu tempat yang ideal untuk melakukan proses transformasi imajinasi keindonesiaan. Sayangnya, sekolah-sekolah ini sering lebih didominasi oleh anak-anak Tionghoa saja. Model pendidikan semacam ini tanpa disadari malah memperkuat pembentukan imajinasi homogen yang monolitik tentang diri sendiri dan orang lain. Di sini, gereja-gereja injili Tionghoa perlu bekerja keras untuk membuat sekolah-sekolahnya lebih multikultural dan multietnis agar murid-murid yang belajar di sana, baik yang Tionghoa maupun yang non-Tionghoa, sama-sama memperoleh kesempatan membangun imajinasi yang sehat, positif dan utuh tentang Indonesia.

Tugas terakhir yang saya pandang tidak kalah penting untuk dilakukan adalah membangun suatu teologi budaya Tionghoa yang sehat, yang mampu berinteraksi secara dinamis dengan kekayaan tradisi budaya Tionghoa. Di sini sebenarnya kita butuh artikel baru untuk membahas soal ini namun untuk saat ini cukuplah bila hal-hal berikut disampaikan. Sepanjang pengamatan pribadi saya atas kehidupan beberapa gereja Tionghoa Injili di Indonesia, saya dapati bahwa di dalam gereja-gereja ini sikap puritan terhadap banyak kekayaan tradisi budaya sendiri masih dominan. Posisi-posisi teologis yang tercermin dari peraturan-peraturan gerejawi yang bersentuhan dengan soal-soal kebudayaannya seperti misalnya upacara pernikahan dan upacara pemakaman masih diwarnai oleh semangat puritanisme. Karena sikap seperti ini maka di zaman Indonesia baru yang memberi ruang hidup yang leluasa untuk orang Tionghoa dan segala ekspresi budayanya, orang-orang Kristen Tionghoa

dan Richard mendorong dan turut membidani penggabungan di antara gerejanya dan jemaat-jemaat Kongregasional di daerah New England, yang kemudian menjadi *United Church of Christ* (UCC). Penggabungan ini, oleh Niebuhr, dijelaskan sebagai "alat" untuk membawa gereja imigran Jerman itu keluar dari tempurungnya dan masuk ke dalam arus utama kehidupan masyarakat AS. Dalam tataran internasional, ia dan gerejanya terlibat dalam pembentukan *Dewan Gereja-gereja se-Dunia* (WCC). Yang relevan untuk gereja-gereja Kristen Tionghoa Injili adalah perlunya kemunculan tokoh-tokoh seperti Niebuhr yang memahami pergumulan orang Tionghoa di Indonesia dan memiliki visi teologis, sosial dan politis yang jernih tentang nasib dan tempat orang-orang Tionghoa di Indonesia. Tokoh semacam ini, menurut saya, belum dimiliki dan belum pernah dihasilkan oleh orang Tionghoa Kristen injili selama ini. Kita masih menunggu kehadirannya.

Injili tampil gagap dan kehilangan banyak sekali kesempatan untuk tampil ke ruang publik memperkenalkan diri dan budayanya. Padahal, lewat cara semacam itu orang-orang Kristen Tionghoa injili dapat mendorong transformasi imajinasi keindonesiaan banyak orang non-Tionghoa.

Orang-orang Tionghoa non-Kristen, akhirnya dapat lebih banyak berjasa di sini. Menjadi tugas yang amat penting bagi orang-orang Kristen injili Tionghoa untuk segera berbenah diri dan meninjau ulang sikap-sikap teologisnya terhadap tradisi budayanya sendiri, supaya juga melalui dirinya orang Tionghoa dan kebudayaan Tionghoa dapat dihadirkan di dalam ruang publik Indonesia masa kini dan dengan itu mentransformasi imajinasi keliru di masa lampau—yang masih saja terus bertahan dalam pikiran banyak orang non-Tionghoa masa kini—tentang orang-orang Tionghoa.

KESIMPULAN

Berangkat dari teori Anderson tentang bangsa sebagai komunitas terbayangkan yang hidup berdaulat dalam persaudaraan yang setara di dalam suatu batas-batas tertentu, menjadi jelas buat saya bahwa di dalam pemikiran para pendiri bangsa Indonesia orang-orang Tionghoa memang tidak terhitung sebagai bagian integral komunitas yang terbayangkan itu. Sejak awal mereka, yang wakil-wakilnya justru ikut duduk dalam persidangan-persidangan yang menyiapkan kemerdekaan Indonesia, tidak dimasukkan sebagai bagian dari ke-Indonesia-an yang “asli.”

Beberapa alasan yang merintang integrasi itu adalah alasan perbedaan ras (bukan ras Melayu), bukan penduduk asli pulau-pulau Nusantara, dan bukan warganegara negara Indonesia pertama dan kedua, Sriwijaya dan Majapahit. Alasan lain, dalam drama konstruksi identitas kebangsaan orang Indonesia yang hendak diformulasikan dalam konstitusi, mereka diberi peran sebagai “*the other*” dari mana para pendiri negara menyusun konsepnya tentang orang Indonesia, yang tidak sekadar orang yang berkebangsaan Indonesia tetapi orang Indonesia “asli.”

Mengutip Foucault, dalam bukunya *The Order of Things*, Chavez mengatakan bahwa bagi setiap kebudayaan dan masyarakat, “*the others*” secara bersamaan adalah “*interior and foreign*,” dan karena itu mereka harus dieksklusikan demi menghilangkan “*their interior danger*.”⁶⁷ Dengan pengertian semacam ini maka buat saya menjadi jauh lebih masuk

⁶⁷Chaves, “Outside the Imagined Community” 262.

akal lagi jadinya bila dalam perjalanan sejarah Indonesia selanjutnya orang-orang Tionghoa sering dijadikan biang keladi masalah, atau dikambinghitamkan, karena mereka, sejak awal berdirinya negara ini, sudah tidak memperoleh ruang yang setara dalam imajinasi kebangsaan orang Indonesia. Karena mereka tidak murni, tidak tulen, maka harus terus menerus dibersihkan dari bahaya yang melekat pada dirinya (*their interior danger*).

Menghadapi situasi semacam ini, gereja-gereja Kristen Tionghoa injili bukan tidak punya pilihan. Pilihan tetap ada. Pilihan itu adalah mentransformasi konstruksi ruang publik warisan kolonial yang selama ini telah mempengaruhi pembentukan imajinasi orang-orang non-Tionghoa tentang orang Tionghoa. Transformasi itu bisa dilakukan secara sinergis eksternal dan internal. Secara eksternal, gereja-gereja Kristen Tionghoa injili wajib ikut serta mengubah konfigurasi ruang hidup yang selama ini dominan diisi oleh orang-orang non-Tionghoa menjadi lebih beragam dan majemuk dengan menghadirkan dirinya di sana. Secara internal, gereja-gereja Kristen Tionghoa Injili perlu memberi ruang kepada eksistensi orang-orang non-Tionghoa di tengah-tengahnya.

Di sini gereja, dengan segala alat kelengkapannya, perlu memperlengkapi warga jemaat dengan baik supaya proses ini berjalan baik dan membawa manfaat yang positif. Perlengkapan yang kurang apalagi salah akan membawa proses ini berhenti bahkan bisa mundur jauh ke belakang dan akan berakibat negatif pada kehidupan orang-orang Tionghoa di Indonesia.