

KONTESTASI DAN NEGOSIASI DALAM KONSTRUKSI IDENTITAS

Studi Identitas Komunitas Tionghoa Hindu

Oleh :
I Gusti Made Arya Suta Wirawan

Abstract: While many Chinese people who have strong religious identity as a Christian, Islam, and Buddhism, as well as recognition of Confucianism as a religion that most closely with the ethnic identity of the Chinese in Indonesia, but in reality there is a Chinese community that chose to convert to Hinduism which is considered as a minority religion. For most people, this is certainly a question. During the public this fall on a form stereotypes about people who are considered opportunistic Tionghoa which was under the influence of the ruling or dominant structure. On the other hand, the community considered that the majority Hindu religion is not so much affect slightly positive opportunities that will be achieved by the Tionghoa itself. This Research takes place in Jakarta is to explain about the reason the Chinese chose their religious identity of Hindus as well as their efforts in maintaining their identity is. In addition to describing the dynamics of the history of their community, this study would also explain why the integration between the Tionghoa and the Hindu to be something difficult to do (at least for now).

Keywords: Identity, Chinese, Hindu, Hibridity

Pendahuluan

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

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

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

Inilah yang disebut Durkheim sebagai solidaritas mekanik yakni solidaritas yang timbul karena adanya kesamaan yang terdapat pada masyarakat yang homogen. Komunitas dipersatukan dalam ikatan yang berupa kepercayaan bersama, cita-cita, dan komitmen moral. Tiap individu memiliki sifat, kepercayaan, cita-cita, dan pola normatif yang sama sehingga menimbulkan kesadaran kolektif pada masyarakat mekanik.

Solidaritas mekanik komunitas Tionghoa Hindu dapat dilihat dari unsur kolektivitas yang mengikatnya, seperti kesamaan persepsi oleh budaya yang dimiliki, kesamaan etnis, kekerabatan yang berupa hubungan darah atau dalam satu klan, serta falsafah tujuan hidupnya. Aktivitas komunitas yang dilakukan dapat berupa kegiatan keagamaan, yaitu pemujaan terhadap leluhur, dan kegiatan ekonomi yang diikat oleh kongsi dagang.

Sebagian besar Tionghoa Hindu tidak menemukan halangan untuk tetap melaksanakan ajaran-ajaran leluhur yang telah diyakininya. Menurutnya ajaran leluhur merupakan adat istiadat yang tidak mungkin dilepaskan dan itu identik dengan ajaran agama Hindu yang mereka kenal sekarang. Namun menjadi orang Hindu oleh sebagian besar orang Tionghoa Hindu di Jakarta bukan karena faktor keluarga, tetapi karena faktor pergaulan di lingkungan tempat tinggal. Artinya, keberagaman dan keyakinan terhadap Hindu merupakan bentuk kesadaran kehidupan religiusnya yang

sudah melalui proses panjang, sehingga bentuk penyesuaian adalah implementasi dari sebuah keyakinan akan kebenaran agama. Pada umumnya orang Tionghoa untuk beralih ke agama Hindu sangat sulit, karena menyangkut perubahan identitas budaya. Namun bagi sebagian orang Tionghoa, menjadi Hindu tidak hanya sekedar menyatakan perpindahan kepercayaan agama, tetapi mencakup perubahan identitas budaya. Pada tingkat yang lebih luas, perpindahan kepada Hindu tidak mensyaratkan pantang makanan yang diharamkan (seperti daging babi) dan pantang meminum minuman keras (beralkohol) sebagaimana mereka di Buddha dahulu, sedangkan semua itu dipandang sebagai bagian dari kebiasaan orang-orang Tionghoa. Hanya saja mereka mengalami kesulitan untuk mempelajari teks-teks kitab suci Veda karena jarang sekali para penyuluh yang datang untuk memberikan pembinaan terhadap mereka.

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

Sejarah Komunitas Tionghoa Hindu Jakarta

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

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

Seperti halnya Chikung Bio yang merupakan klenteng namun dianggap ‘pura’ pertama bagi Komunitas Tionghoa Hindu di Jakarta. Tempat ini dijadikan sarana untuk peribadatan orang Hindu etnis Tionghoa yang juga sebagai tempat pelaksanaan ritual persembahyangan tradisi keluarga di tempat pemujaan utama. Berdirinya Chikung Bio terletak di Jalan Teluk Indah Blok S (Mazda Raya) RT.03 RW.09 No. 53-54-55 kelurahan Penjagalan kecamatan Penjaringan Jakarta Utara yang merupakan daerah Pecinan di Jakarta.

Hingga kini, ia hadir diantara dua ratus klenteng yang ada di sekitar daerah Penjaringan, Jakarta Utara. Chikung Bio tidak seperti Pura atau Mandir yang biasa kita lihat sebagai tempat peribadatan orang Hindu Indonesia. Kegiatan peribadatan di Chikung Bio tidak berbeda dengan Klenteng kebanyakan, meski beberapa kali terdapat kegiatan upacara yang juga dihadiri oleh orang Hindu non Tionghoa. Berdirinya Chikung Bio tidak terlepas dari usaha para pimpinan tempat ini yang ingin sekali memiliki tempat ibadah bagi etnis Tionghoa di Medan. Muncul tokoh bernama Sharonny yang merupakan pimpinan/suhu di Chikung Bio. Dari masa kanak-kanak telah terbiasa dengan ritual persembayangan etnis Tionghoa sebagai tradisi keluarga warisan leluhur.

Hingga beliau dewasa yakni pada tahun 1983 beliau bertemu dengan Ruslan yang juga seorang umat Hindu etnis Tionghoa di Medan. Selama pertemanan mereka di Medan terdapat keinginan untuk membentuk suatu perkumpulan umat Hindu etnis Tionghoa meski mereka menyadari bahwa hal tersebut tidak akan mudah untuk diwujudkan. Mereka mengalami begitu banyak kendala, diantaranya mendapat tekanan dari dalam maupun dari luar komunitas mereka. Mereka pun sempat mendapat penolakan dari sesama orang Tionghoa dan juga dari para kelompok aliran Tao yang mencoba menuntun mereka untuk mengikuti aliran Tao dan bukan ajaran Hindu. Dengan demikian agar tidak terjadi kekeliruan suatu saat nanti akhirnya bapak

Sharonny memutuskan untuk disudi wadani menjadi orang Tionghoa yang secara sah (legal formal) memeluk agama Hindu.

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

Strategi Komunitas Tionghoa Hindu Mempertahankan Identitas Keagamaannya (Antara Kontestasi dan Negosiasi)

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

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

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

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

Seperti yang kita ketahui bahwa sejarah kelam kerap menimpa kehidupan masyarakat Tionghoa. Onghokham (2008:20) menjelaskan bahwa ketika menghadapi konsep NASAKOM di era Demokrasi Terpimpin sikap umat Buddha terhadap politik mendua. Ada yang menjauh, ada yang mendekat. Karena tidak ada tempatnya dalam partai agama, kalau bukan nasionalis, tentu dekat dengan komunis, namun tidak menjadi anggota partai, melainkan terhubung secara tidak langsung melalui organisasi *onderbouw*, khususnya Baperki bagi warga Tionghoa. Warga Tionghoa ikut berpolitik sejak pergerakan nasional. Tanpa membedakan agamanya, setelah kemerdekaan, ada yang masuk dalam parlemen (DPR dan MPR), maupun kabinet. Namun berulang kali terjadi huru-hara anti-Cina. Timbul pro dan kontra mengenai asimilasi dan integrasi. Situasi ini memberi dampak yang kurang menguntungkan bagi perkembangan agama Buddha karena citra bahwa agama Buddha itu agama Tionghoa begitu kuat.

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

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

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

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

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

Political recognition yang dilakukan pemerintah sesudah reformasi terhadap minoritas Tionghoa ternyata telah menimbulkan dampak tersendiri yang bisa disebut sebagai segregasi dalam bentuk baru. Representasi yang berlebihan justru akan mengasingkan sebuah budaya dari budaya lain dimana budaya tersebut berada. Akibatnya adalah gesekan dan benturan seperti yang terjadi di beberapa tempat di wilayah Indonesia. Akibat lain yang lebih bersifat laten adalah munculnya dua sikap yang saling berlawanan yang tidak akan pernah selesai antara Tionghoa dengan warga masyarakat lainnya yaitu sikap cemburu dan sikap curiga. Dan sayangnya, meskipun

negara tidak lagi opresif, sinisme seperti ini masih tetap berjalan mewarnai setiap ranah organisasi bahkan yang bersifat plural-multikultural.

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

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

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

Dalam konteks di mana identitas dimobilisasi bagi kepentingan artikulatif, tersedia peluang-peluang bagi munculnya klaim-klaim terhadap "identitas sosial-politik baru" yang secara politis memunculkan kondisi yang dilematis dari perkembangan masyarakat kontemporer. Di satu sisi, wilayah (ruang) politik bagi klaim identitas baru tersebut dapat melahirkan peluang-peluang konflik. Sementara di

sisi lain, pengaturan-pengaturan politik, yang menjamin berlangsungnya suatu proses kesetaraan melalui demokrasi liberal, dapat membuka peluang yang lebih besar bagi pengakuan publik dan pengorganisasian politik dari klaim-klaim identitas baru tadi, yang secara potensial memunculkan konflik. Situasi semacam inilah yang membuat kita perlu merefleksikan kembali kaitan antara identitas sosial dan identitas politik yang secara dinamis memengaruhi upaya-upaya mengartikulasikan kepentingan politik sekelompok orang. Sehingga pengkategorian “identitas” tidak dapat lagi secara sederhana kita pahami sebatas polarisasi identitas “sosial atau politik”. Ini tidak lain dikarenakan identitas sosial atau budaya seseorang, misalnya yang didasari oleh sistem kelas (bawah, menengah, atas), seksualitas (heteroseksual, homoseksual), agama (Islam, Kristen, dan lain-lain), merupakan sumber bagi pembentukan identitas politik dan karenanya signifikan bagi mobilisasi politik identitas. Inilah mengapa orang-orang Tionghoa Hindu di Medan mengalami pergantian identitas keagamaan ketika secara politik ada perubahan terhadap keagamaan itu sendiri.

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

1. Meski sudah ada penegasan secara legitimatif terhadap keyakinan masyarakat Tionghoa tersebut, namun tetap saja ada gap yang memperlihatkan tentang eksklusivisme di antara kedua belah pihak, baik pada orang Tionghoa maupun orang non Tionghoa. Hal ini ditunjukkan dengan kecilnya tingkat intensitas orang Tionghoa yang berkunjung ke pura, atau justru sebaliknya, ketika tiap-tiap tempat ibadah memiliki kegiatan-kegiatan keagamaan yang bersifat massif seremonial.
2. Mewajibkan agar tempat ibadah masyarakat Tionghoa tersebut didirikan suatu bangunan—*padmasari*—yang secara tradisi atau kultur sebagai sesuatu yang sangat berbeda dengan masyarakat Tionghoa tersebut. Bangunan ini akhirnya dibongkar karena dianggap sebagai biang perpecahan di antara sesama anggota komunitas ini. Tidak hanya *padmasari*, symbol-simbol lain yang bersifat Balinistik mulai tidak lagi digunakan.

3. Komunitas Tionghoa Hindu selalu berusaha dalam mempertahankan identitas mereka sebagai masyarakat yang memiliki nilai dan kebudayaan Tionghoa.

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

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

Di sinilah ketika orang Tionghoa Hindu mencoba untuk membawa masuk berbagai bentuk kebudayaan yang coba ia ‘cocokkan’ dengan apa yang sudah ada. Berbagai bentuk ornamen, pengucapan mantra ritual, serta pengucapan salam, yang semuanya merupakan hasil perpaduan dua budaya (Tionghoa dan Hindu Bali)

dijalankan secara setengah-tengah, tidak total, karena merasa dalam kegamngan antara perlu dan tidak perlu. Begitu pula dengan orang Hindu Bali ketika kebudayaannya 'digunakan' atau diadopsi oleh orang Tionghoa Hindu. Perasaan antara boleh dan tidak boleh, senang dan tidak senang, peduli atau tidak peduli menjadi satu karena merasa bahwa kebudayaan mereka memang secara historis juga merupakan pengadopsian dari kebudayaan Tionghoa.

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

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

Secara stereotip, manifestasi yang paling umum dan terbuka dari agama Tionghoa bagi semua orang Tionghoa memang klenteng. Namun klenteng ini bukan seperti gereja atau masjid. Orang pergi ke klenteng untuk meminta pertolongan dari kekuatan-kekuatan supranatural untuk keperluan sehari-hari seperti penyembuhan penyakit, nasehat karier, usaha jodoh, minta rezeki dan seterusnya. Pun tidak ada upacara-upacara resmi atau umum seperti haru Minggu bagi gerja Kristen atau Jum'atan bagi Hindu. Hanya pada hari-hari besar dan pada tanggal 15 menurut kalender bulan (lunar callendar) Tionghoa diadakan sedikit upacara sembahyangan dan orang-orang yang merasa diberkahi oleh klenteng memberi sumbangan-sumbangan kepada orang miskin, yatim piatu, atau rumah jompo dan lain-lain. Kendati demikian, klenteng memberi sumbangan-sumbangan kepada orang miskin, yatim piatu, atau rumah jompo dan lain-lain. Kendati demikian, klenteng sebenarnya

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

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

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

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

menunjuk pada pengingkaran identitas sebagai proses pertumbuhan, saling pengaruh, tindak dan nilai. “afiliasi singular” menunjuk pada anggapan bahwa setiap individu/orang terkait dengan satu pengelompokan kolektif saja. Di sini ada proses stereotipe, marjinalisasi, dan juga kekerasan yang sifatnya halus.

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

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

Relasi ini memperlihatkan bahwa identitas Orang Tionghoa tidak lagi bersifat otentik dan karenanya melahirkan “hibriditas sekaligus ambivalensi” dalam relasinya dengan Agama (Hindu). Sebagaimana penempatan istilah “hibrid” menurut Homi K. Bhabha yang merupakan metafora untuk menggambarkan bergabungnya dua jenis (bentuk) yang memunculkan sifat-sifat tertentu dari masing-masing bentuk sementara sekaligus juga meniadakan sifat-sifat tertentu yang dimiliki keduanya. Fenomena keagamaan orang Tionghoa Hindu telah menjadi contoh yakni ketika sebuah komunitas yang bukan hanya menciptakan budaya atau praktek hibriditas, tetapi sekaligus menciptakan bentuk-bentuk resistensi dan negosiasi baru sekelompok orang di dalam relasi sosial dan politik mereka.

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

digunakan. Namun dari sini jelas menunjukkan bahwa konsep identitas merupakan konsep yang labil dan memerlukan kualifikasi yang runtut.

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

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

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

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

dengan waktu menjadi institusi dominan dalam masyarakat, dan akhirnya melegitimasi identitas untuk merasionalisasi dominasi mereka.

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

Kesimpulan

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

1. Induk keagamaan mereka yang secara legal formal berada di bawah naungan pemerintah di mana Parisada sebagai majelis formalnya. Parisada memberikan kebebasan kepada mereka untuk mengekspresikan ritual sebagaimana yang dikehendaki komunitas itu sendiri. Dengan kata lain, Parisada sebagai Majelis tertinggi Umat Hindu di Indonesia, tidak mempermasalahkan adanya pelaksanaan ritual yang selama ini dikenal oleh orang Hindu di Indonesia.

2. Masa Reformasi yang telah memperlihatkan bahwa proses pembauran yang didasarkan dengan konversi agama tidak lagi relevan sehingga orang Tionghoa bisa bebas mengekspresikan dirinya tanpa harus berlindung di bawah struktur organisasi mayoritas, apalagi yang bersifat keagamaan di mana sebagian dari masyarakat Indonesia masih sensitif soal tersebut.

3. Kegiatan di Chikung Bio sesungguhnya tidak bersifat eksklusif. Ada jenis kegiatan ritual yang bisa mengundang orang di luar komunitas dan etnis mereka sehingga kontak dengan “orang pribumi” semakin terbuka lebar. Para pengurus Chikung Bio tidak asing dengan hal-hal yang bersifat ritual mistik Jawa (kejawen), memahami betul sejarah dan ‘unggah-ungguh’ kepada Nyi Roro Kidul, kerap terlibat dalam kegiatan-kegiatan spiritual bersama spiritualis asli pribumi, serta membuka praktek pengobatan alternatif bagi siapa saja yang membutuhkan bantuannya. Tidak hanya ritual, jasa seperti pelatihan TKI serta berbagai macam bisnis lainnya turut membantu mereka dalam meningkatkan interaksi dan integrasi mereka dengan orang-orang di luar komunitas mereka.

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

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

Daftar Pustaka

- Afif, Aftonul, 2010. *Menjadi Indonesia, Pergulatan Identitas Tionghoa Muslim Indonesia*. Parikesit Institute: Yogyakarta.
- Bevly, Beny. 2008. *Aku Orang Cina? Narasi Pemikiran Politik Plus dari Seorang Cina*. Mountain House
- Castells, Manuel. 2000. *The Rise of The Network Society*, Oxford:Blackwell
- , 2001. *The Power of Identity*, Oxford: Blackwell
- Clarke J. J. 1997. *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asia and Western Thought*. New York: Routledge
- Curelo, Karen A. 1997. *Identity Construction: New Issues, New Directions*. Annual Review of Sociology. Vol 23 (Jstore)
- Dawis, Aimee. 2008. *Orang Indonesia Cina Mencari Identitas*. Jakarta: Gramedia
- Erwin Margono. Analisis Wacana Kritis Tionghoa Indonesia (Studi Kasus Organisasi dan Teks Pemberitaan Imlek Harian Kompas Antara tahun 1965-2003). Tesis Pascasarjana Ilmu Komunikasi, FISIP UI. 2003.
- Fanon, Franz. *The Wreath of The Earth*. New York: Grove Press Ink, 1963.
- Gandhi, Leela. *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. NSW, Australia: Allen & Unwin. 1998.
- Gerth, Hans Heinrich and Charles Wright Mills (eds.). 1991. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Routledge
- Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press
- Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press
- Hall, Stuart. *The Local and The Global: Globalization and Ethnicity*. Dalam King, Anthony (ed). *Culture Globalization and the World-System*. London: Mcmillan Press Ltd. 1991.
- Liliweri, Alo. 2005. *Prasangka & Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*. Yogyakarta: LKIS
- Milner, A., & Browitt, J. (2002). *Third Edition Contemporary Cultural Theory An Introduction*. London: Routledge.
- Ritzer, George & Douglas J. Goodman. *Modern Sociological Theory*. Routledge

Ritzer George, 1996 (ed). *"Sociological Theory" (Fourth Edition)*. Max Weber, New York: McGraw-Hill

Sen, Amartya. 2006. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. W.W. Norton and Company, New York

Putnam, Robert D. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and the Revival of the American Community*. New York: Simon & Schuster

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

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

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

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

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

Jurnal

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

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

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

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

Peek, Lori. 2005. *Becoming Muslim: The Development of religious Identity*. Oxford journals, Sociology of Religion Vol 66 No.3

Porter J. R. and R. E. Washington. 1993. *Minority Identity and Self-Esteem*. Annual Review of Sociology, Vol. 19, pp. 139-161

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