

STRUKTURASI IDENTITAS UMAT BERAGAMA DALAM PERSPEKTIF ANTHONY GIDDENS

M. Rodinal Khair Khasri

Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada
m.rodinal.k@mail.ugm.ac.id



Abstrak

Artikel ini mengkaji identitas umat beragam sebagai suatu konsep umum dalam diskursus sosiologi agama. Pengkajian tersebut dilakukan dengan menggunakan pendekatan teori strukturasi Anthony Giddens. Adapun elemen utama dalam teori tersebut adalah struktur penandaan (signifikasi), struktur dominasi, dan struktur legitimasi. Ketiga elemen tersebut digunakan untuk memahami proses konstruksi identitas umat beragam, mulai dari pelibatan wacana, istilah, dan konfigurasi bahasa sebagai langkah mengartikulasikan pemahaman tentang realitas sosial. Pemahaman itu kemudian merigidkan simbol-simbol keagamaan yang menjadi penanda identitas kolektif. Tahapan berikutnya yaitu tahap pembakuan identitas kolektif sebagai identitas umat beragam yang dilegitimasi oleh kuasa-kuasa yang melekat pada pelaku (*agency*) sehingga menjadikan identitas umat beragam menjadi baku. Ketiga struktur itu saling terhubung dalam dualitas yang menegaskan bahwa struktur bersifat mengakomodir (*enabling*) bukan pengekanan (*constraining*), di mana menjadikan tindakan sosial menjadi mungkin.

Kata kunci: agensi, identitas kolektif, legitimasi, struktur, enabling

Abstract

This article examines the identity of various people as a general concept in the discourse of the sociology of religion. The assessment was carried out using the Anthony Giddens structuration approach. The main elements in this theory are the structure of signification, the structure of domination, and the structure of legitimacy. These three elements are used to understand the process of constructing the identity of religious communities, starting from the involvement of discourse, terms, and language as a step to articulate an understanding of social reality. That understanding then trifles the religious symbols that become collective identities. The next stage is the stage of standardizing collective identity as the identity of religious communities which is legitimized by the power

attached to the actor (agency) so that the identity of the religious community becomes standardized. The three structures are interconnected in a duality that affirms that the structure is accommodating (enabling) not constraining, where social action becomes possible.

Keywords: agency, collective identity, legitimacy, structure, enabling



PENDAHULUAN

Manusia di dalam sosialitasnya selalu berupaya membangun pemahaman yang kokoh tentang dunianya. Pemahaman ini merupakan tujuan dari proses mengada manusia di dunia. Pertama-tama, pemahaman yang dibangun bersifat eksistensial, masih berkuat pada pengenalan diri. Dari pengenalan diri tersebut kemudian didapat suatu keunikan yang berusaha untuk dipertahankan. Hal itulah yang sekiranya dapat disebut sebagai identitas personal. Setelah perolehan identitas personal, kemudian berlanjut pada identifikasi kesamaan dengan diri yang lain (*the others*). Tahapan identifikasi inilah menjadi pijakan terpenting dalam dinamika sosial, di mana realitas sosial mulai terbentuk dan menjadi semakin kompleks. Salah satu bentuk kompleksitas yakni adanya kolektivitas yang melibatkan ragam identitas personal untuk saling berdialog dan mencapai suatu identitas kolektif. Mengenai konten identitas, terdapat dua konten yang paling dominan yakni identitas agama dan identitas moral. Keduanya ada di dalam hubungan korelatif namun berbeda dari segi konten (Hardy et al., 2017). Namun, perbedaan konten tersebut tidak dapat dipahami secara ketat melainkan harus dialektis. Artinya, konten identitas agama juga dapat memuat dimensi moralitas, dan begitu pula dengan konten identitas moral bisa bersumber dari agama. Secara umum, konten itulah yang memengaruhi arah tindakan sosial-keberagamaan.

Di dalam konteks studi sosiologi agama, upaya memahami dindakan sosial individu dan masyarakat dalam beragama berpusat pada ragam *world-view* para pemeluk agama. *World-view* tersebut memengaruhi sekaligus menjadi basis tindakan sosial yang ada di dalam struktur sosial masyarakat majemuk (Soehadha, 2021). Di dalam proses implementasi *world-view* ke dalam tindakan sosial, sebetulnya ada hal perlu untuk diperhatikan yaitu tentang perangkat filosofis yang menggaransi *world-view* dapat terimplementasikan secara maksimal ke dalam tindakan sosial-keberagamaan. Adapun perangkat filosofis yang dimaksud yaitu identitas kolektif-keberagamaan. Disebut sebagai perangkat filosofis karena memuat unsur realitas (ontologis), pengetahuan (epistemologis) dan moralitas (etis). Ketiga unsur itulah yang mengkristal di dalam suatu identitas kolektif yang terus-menerus dipertahankan dan bahkan dibela. Mengutip pandangan Jack David Eller dalam Rohmawati (Rohmawati, 2018), identitas merupakan buah konstruksi budaya yang kompleks, yang biasanya terdiri dari beberapa elemen, yang semuanya berhubungan langsung dengan kelompok. Identitas tersebut meliputi, pertama, nama, yang terdiri dari bahasa, wilayah, sejarah, agama, dan ras; kedua, nilai atau keyakinan; dan ketiga, interaksi pribadi. Dikarenakan identitas tidak dapat lepas dari pengaruh budaya dan kolektivitas, maka dalam hal ini peneliti hendak mengkaji secara spesifik identitas yang dapat menjadi lokus bertemunya multi-preferensi yang juga dipahami sebagai derivasi dari proses berkebudayaan. Identitas yang dimaksud yaitu identitas yang melekat pada kolektivitas umat beragama, yang diderivasikan dari pemahaman individu tentang agama yang kemudian

terakumulasi menjadi pemahaman kolektif (sosio-epistemologi) dan pada akhirnya menjadi motor penggerak tindakan sosial-keberagamaan. Dengan kata lain, dapat disebut sebagai identitas agama.

Identitas agama seringkali didefinisikan sebagai hal yang memperkuat kedudukan individu—subjek yang beriman—sebagai bagian yang tak terpisahkan dari suatu komunitas religius yang di dalamnya terdapat ideal agama, praktik agama. Definisi tersebut sekaligus meneguhkan korelasi identitas personal dengan *religious person* (Hardy et al., 2017) sebagai nomenklatur kompleksitas penghayatan dan ekspresi keberagamaan. Identitas tersebut bergulir sebagai fenomena sosial (*social identity*) yang diderivasikan dari model identitas kedirian (*self-identity*) yang hirarkis dan beraneka ragam (*multifaceted*) (Shavelson et al., 1976). Berangkat dari derivasi tersebut, identitas sosial sangat dipengaruhi oleh faktor situasional (Aaker, 1999) seperti faktor kognitif (internal) dan faktor luar yang mencakup semua dinamika historisitas sepanjang kehidupan manusia. Secara kognitif, identitas diaktifkan melalui diri subjek dan akan mengarah pada perilaku identitas yang bersifat spesifik (Fischer et al., 2010). Namun, identitas kedirian yang bergulir pada tataran kognitif subjek-individual akan selalu bersinggungan dengan identitas kedirian lainnya. Hal inilah yang merupakan keniscayaan dunia sosial. Menurut Edward L. Queen II, identitas agama—yang dalam paper ini disebut sebagai identitas umat beragama—adalah hal yang terberi secara sosial dan kultural, bukan pilihan individual. Pada konteks individual, identitas tersebut hadir sebagai implikasi dari adanya faktor eksternal dan bukan berdasarkan pilihan dari individu yang bersangkutan (Queen, 1996).

Berkaitan dengan spesifikasi pengkajian tersebut, termasuk sebagai penjelas maksud dan tujuan dari paper ini, maka diperlukan beberapa klarifikasi.

Pertama, pada paper ini, identitas agama (*religious identity*) difokuskan pada identitas yang bergulir pada lokus sosial yaitu identitas umat beragama, sehingga justifikasi dan legitimasi teologis merupakan hal yang menjadi pengecualian atau diletakkan di dalam kurung. Artinya, pembahasan tentang identitas umat beragama akan berjalan dengan mengacu pada proses konstruksi identitas pada level sosial atau pada fenomena keberagamaan. *Kedua*, penting untuk diperjelas bahwa penggunaan istilah identitas umat beragama mengacu pada ontologi identitas kolektif. Merujuk pada istilah itu, maka basis ontologis identitas kolektif yang berbasis pada agama yaitu umat beragama itu sendiri. Dengan kata lain, identitas umat beragama adalah identitas yang bergulir di dalam fenomena keberagamaan, bukan pada tataran teologis. Maka dapat pula dikatakan sebagai identitas yang dikonstruksi dengan melibatkan beragam anasir seperti interpretasi teks wahyu, justifikasi pengetahuan berbasis tokoh—nabi, rasul, imam, dan orang suci lainnya—sentimen kesukuan, budaya, ras, etnis, dan tradisi.

Ketiga, perlu juga ditekankan bahwa identitas umat beragama merupakan identitas kolektif yang tidak dapat dipahami hanya sebatas sebagai identitas kelompok (*group identity*). Hal tersebut didukung oleh pendapat Rebillard, bahwa konsep identitas kolektif tidak sama dengan identitas kelompok (*group identity*). Identitas kolektif merupakan akumulasi identitas individu yang bersama-sama mengimajinasikan sebuah kelompok—*imagined groups* Benedict Anderson— (Rüpke, 2015) dan menyepakati suatu identitas yang diyakini dapat merepresentasikan preferensi individu-individu yang ada di dalamnya.

Keempat, identitas beragama dipahami sebagai identitas kolektif yang terbentuk dari sebuah proses dialektis baik dalam konteks internal maupun eksternalnya. Pada konteks internal, ada upaya untuk mengkultivasi identitas kolektif agar tetap eksis. Di samping itu, dalam konteks eksternal, ada upaya untuk mempelajari, memahami, dan mengantisipasi ancaman yang membahayakan

identitas. Ancaman itulah yang disebut sebagai kecemasan eksistensial (*existential anxiety*), dan kemudian dipahami sebagai pengetahuan kolektif (sosio-epistemik) dan kesadaran kolektif untuk membangun suatu tameng yang disebut rasa aman ontologis (*ontological security*).

Kelima, identitas umat beragama dipahami sebagai konsep umum (*general concept*) yang berhubungan dengan dualitas struktur dan praktik sosial. Pada konteks dualitas itu, identitas mengalami proses yang berlangsung melampaui konteks ruang dan waktu. Artinya, identitas yang dikonstruksi dalam budaya tertentu dapat memungkinkan untuk menyebar dan dikultivasi di dalam konteks budaya atau ruang yang lain, seperti identitas umat Islam yang bisa berkembang dan dikultivasi dalam cakupan lintas negara. Begitupun juga, identitas dikatakan sebagai struktur yang melampaui waktu karena bisa bergulir sepanjang waktu dan tidak terbatas oleh babak waktu tertentu seperti babak sejarah. Hal tersebut dapat dilihat dari etos revivalisme dan putitanisme Islam yang hendak berupaya mengaktualisasikan khazanah antik ke dalam konteks kekinian. Tindakan puritan dan revival tersebut tidak lain merupakan tindakan sosial yang lambat laun akan menjadi struktur yang semakin baku.

Keenam, identitas umat beragama sebagai konsep umum diletakkan pada kerangka teoretis konstruktivisme atau konstruksi sosial atas agama (*the social construction of religion*). Merangkum keenam klarifikasi tersebut, maka paper ini hendak mengkaji dinamika identitas umat beragama melalui pendekatan teori strukturasi yang digagas oleh Anthony Giddens. Pendekatan Giddens ditujukan sebagai langkah antisipatif dan kritik atas paradigma konstruktivisme naif maupun konstruktivisme radikal sebagaimana yang berkembang dalam tradisi Durkheimian, di mana struktur dipahami sebagai hal yang bersifat mengekang (*constraining*). Berbeda dengan itu, Giddens memahami struktur sebagai hal yang bersifat memberdayakan (*enabling*) yaitu sarana yang memungkinkan terjadinya praktik sosial. Dengan kata lain, Giddens melihat struktur sebagai sarana (Herry-Priyono, 2002). Sederhananya, pendekatan teori strukturasi tersebut akan sangat berguna di dalam menguraikan dan menjelaskan tentang hubungan dan keterkaitan pelaku—baik dalam taraf personal maupun kolektif—dengan struktur identitas umat beragama.

Terdapat tiga komponen penting yang saling berkaitan di dalam teori strukturasi yang disebut oleh Giddens sebagai tiga gugus besar struktur (Herry-Priyono, 2002) yaitu struktur penandaan atau signifikasi (*signification*), struktur penguasaan atau dominasi (*domination*), dan struktur pembenaran atau legitimasi (*legitimation*). Tiga gugus besar itulah yang nantinya akan berguna di dalam beberapa hal. *Pertama*, untuk menguraikan bagaimana skema simbolik dan wacana yang berkembang di dalam proses konstruksi identitas umat beragama, seperti penggunaan istilah penyebutan bagi kelompok umat beragama tertentu sebagai upaya menegaskan keunikan kelompok tersebut. *Kedua*, bagaimana skema penguasaan politik atau dominasi atas subjek/ orang di dalam dinamika identitas umat beragama. Pada poin kedua ini, penguasaan tersebut merujuk pada relasi antara aktor dan kekuasaan dalam suatu struktur identitas umat beragama. Dalam hal ini, tokoh-tokoh keumatan seperti imam, kiai, dan ulama menjadi patron yang memengaruhi dinamika pengetahuan dan politik di dalam komunitas beragama yang berada pada payung identitas kolektif tertentu. *Ketiga*, bagaimana justifikasi pengetahuan dan legitimasi normatif berlangsung di dalam konstruksi identitas umat beragama. Justifikasi dan legitimasi ini lebih bersifat tata kelola masyarakat di bawah pengaruh ketokohan sebagai pelaku utama dalam tindakan sosial. Hal yang demikian lebih banyak dan lebih mudah ditemukan dalam masyarakat yang masih bercorak paternalistik. Artinya, pengetahuan disandarkan pada tokoh-tokoh yang dianggap memiliki kapasitas untuk membangun pengetahuan yang legitim.

Di dalam proses analisis data, peneliti menggunakan model analisis data kefilosofan historis-faktual mengenai tokoh yang dirumuskan oleh Anton Bakker dan Charris Zubair (Bakker & Zubair, 1990), sehingga penelitian ini menempuh empat tahapan analisis data yakni (1) peneliti melakukan interpretasi atas pemikiran Anthony Giddens, khususnya pemikirannya tentang strukturasi. Tahapan pertama ini bertujuan untuk memahami ide pokok Giddens di dalam teori strukturasinya tersebut; (2) pemikiran Giddens tersebut dikaji sebagai suatu *case study* yakni dengan menganalisis konsep pokok (induksi) serta visi maupun konsep umum yang berlaku bagi Giddens (deduksi); (3) melakukan koherensi intern yaitu aktivitas di mana peneliti berupaya menemukan benang merah yang memperkuat kompatibilitas antara teori strukturasi Giddens dengan konstruksi identitas umat beragama sebagai konsep umum dalam diskursus psikologi dan sosiologi; (4) melakukan refleksi kritis yaitu sebuah proses merefleksikan pemikiran Giddens sebagai teori dasar di dalam memahami proses konstruksi identitas umat beragama. Refleksi ini kemudian menghasilkan temuan berupa pemahaman yang utuh bahwa identitas umat beragama terkonstruksi melalui serangkaian proses strukturasi yang melibatkan tiga struktur yaitu struktur penandaan (signifikansi), dominasi dan legitimasi. Dengan kata lain, poin-poin pemikiran Giddens yang meliputi dualitas struktur-aktor serta tiga struktur (signifikansi, dominasi, legitimasi) dapat menjadi pijakan teoretis di dalam memahami proses konstruksi identitas umat beragama.

PEMBAHASAN DAN HASIL

Wacana Identitas sebagai sebuah Diskursus

Membahas tentang identitas, maka Erik Erikson adalah salah satu pelopor dan pengguna istilah “identitas” di dalam teori tentang bagaimana suatu identitas dikonstruksi. Tentu saja, teoretisasi identitas yang dimaksud lebih dominan berada pada domain psikologi. Berbeda dengan Freud, yang menekankan pada aspek biologi dan seksualitas, Erikson menaruh perhatian mendalam pada peran sosial dan budaya dalam proses konstruksi identitas. Konstruksi identitas dimulai dari personalitas di mana identitas masih berkuat pada diri individu. Erikson berpendapat bahwa perkembangan personalitas berlangsung sepanjang manusia hidup. Hal ini tentunya berbeda dengan Freud, di mana personalitas secara garis besar terbentuk pada masa kanak-kanak (Moshman, 2011). Senada dengan Erikson, identitas yang diandaikan dalam paper ini adalah identitas yang tidak stagnan dan berlangsung terus menerus atau bersifat dinamis, karena identitas tidak lain merupakan cara manusia berada (*mode of being*).

Sebagai elaborasi pemahaman tentang identitas, maka perlu kiranya melibatkan pertanyaan seorang sufi yang sangat terkenal, Mulla Nasrudin tentang “Siapakah aku?” Pertanyaan semacam itu memang sepintas terdengar konyol, namun meskipun begitu sangat relevan dengan inti permasalahan seputar hubungan antara diri (*self*) dengan yang lain (*other*) di dalam proses konstruksi identitas. Secara faktual, pertanyaan tersebut sangat relevan dengan kehidupan sosial masyarakat Amerika Serikat. Berbeda dengan masyarakat pada umumnya—di mana anggotanya mengafirmasi dan secara historis menjadi bagian dari jenis etnis dan kebangsaan tertentu—masyarakat Amerika Serikat menjumpai diri mereka di dalam dunia yang telah dibentuk dan dihuni oleh orang-orang berlatarbelakang budaya yang berbeda-beda. Dengan kata lain, orang Amerika Serikat saat ini—dengan pengecualian orang Amerika asli seperti suku Indian—adalah masyarakat imigran yang dengan bangganya mengklaim diri mereka sebagai entitas yang unik dan berbeda dengan apa yang terjadi di masa lampau (Lindholm, 2007). Hal semacam itu menunjukkan bahwa identitas itu akan

terus berproses tiada henti (*open-ended*).

Ilustrasi di atas menjelaskan kepada kita bahwa afirmasi atas keunikan personal menyisakan permasalahan seputar konsepsi-diri (*self-conception*). Problematika konsepsi-diri terjadi semenjak pendefinisian diri tidak merujuk pada aspek komunalitas budaya atau latarbelakang sejarah. Sehingga dapat dikatakan bahwa masyarakat Amerika Serikat tengah mengalami krisis identitas, di mana identitas menjadi suatu hal yang “dicari” bukan “terberi”. Dampaknya adalah pada kebingungan ketika mendapatkan pertanyaan eksistensial yang mempertanyakan jati diri (Lindholm, 2007). Dengan demikian, identitas personal yang melekat pada tiap individu orang Amerika tidak bisa berhenti pada pengenalan diri saja, namun akan berlanjut pada konstruksi identitas kolektif yang terikat dengan formasi kebudayaan, tradisi, dan agama.

Berangkat dari uraian di atas, maka identitas yang dialektis dapat dicapai dengan menitikberatkan penalaran rasional sebagai pijakan epistemologis konstruksi identitas. Hal tersebut menjadi sangat penting terutama dalam konteks masyarakat yang multikultur seperti Indonesia dan India. Salah satu filsuf yang mencurahkan pikirannya pada upaya kontekstualisasi identitas di dalam masyarakat yang multikultur adalah Amartya Sen. Ia menitikberatkan kritiknya pada identitas singular sebagai identitas yang dikonstruksi secara prematur atau dengan kata lain terlepas dari jangkar kesejarahan, kultur, dan tradisi masyarakat. Bagaimanapun juga, keempat unsur masyarakat tersebut harus dipertimbangkan dalam konstruksi identitas, terutama agar antara identitas personal dan kolektif tidak terlalu timpang, bagik dari segi epistemik maupun ontologis. Di dalam bukunya yang berjudul *Identity and Violence*, Amartya Sen mengidentifikasi dua ilusi yang menjadi kekeliruan utama orang-orang tentang identitas, yaitu ilusi identitas singular (*singular identity*) dan ilusi takdir (*illusion of destiny*) (Qizilbash, 2009). *Pertama*, ilusi identitas singular merupakan identitas yang dibangun atas dasar pandangan yang kurang menaruh perhatian dan kurang menghargai pluralitas realitas. Pluralitas tersebut yaitu keberagaman kultur, tradisi, latar belakang sejarah, dan agama. Identitas ini biasanya akan lebih mengarah pada kondisi yang kacau dan penuh konflik (*chaotic*). Dapat pula dikatakan bahwa identitas singular berkedudukan destruktif bagi harmonisasi kehidupan umat beragama di dalam konteks negara yang multikultur. *Kedua*, ilusi takdir bermakna bahwa identitas dipahami sebagai suatu anugerah Illahi, sehingga identitas dalam kondisi ini lebih sebagai identitas yang bersifat terberi, bukan yang dikonstruksi secara dialektis. Maka, tidak heran jika paham fundamentalisme dapat dengan mudah mengiringi identitas yang berpatokan pada ilusi takdir,

Di dalam konteks kehidupan umat beragama, identitas singular dapat menjadi semakin baku karena dilegitimasi oleh kepercayaan akan adanya takdir bahwa suatu identitas adalah unik dan terberi atau bersifat niscaya. Dengan kata lain, eksistensi identitas lain dipandang sebagai ancaman yang dapat merusak sakralitas suatu identitas. Sebagai contohnya, tendensi kaum puritan di dalam umat beragama yang tidak terlalu peduli dengan adanya keberagaman identitas yang diakibatkan oleh hubungannya yang bersifat dialektis dengan formasi kultur, tradisi, sejarah, dan agama. Oleh sebab itu, pemahaman yang cenderung kepada dua ilusi di atas, terlebih dalam kehidupan umat beragama, dapat disejajarkan sebagai paham fundamentalis, di mana tidak ada ruang bagi pluralitas pemahaman, termasuk pemahaman yang menjadi pijakan konstruksi identitas. Hal ini sangat mungkin untuk dapat diadopsi dalam upaya harmonisasi kehidupan umat beragama karena identitas umat beragama bukanlah hal yang bersifat terberi secara niscaya. Alasan utama penilaian tersebut adalah karena identitas umat beragama—sebagaimana yang telah ditekankan di bagian pendahuluan—merupakan identitas yang dikonstruksi dalam sosialitas (fenomena keberagamaan) dan tidak merupakan equivalen

teologi, atau dengan kata lain tidak sepenuhnya dilegitimasi oleh teologi.

Teori Strukturasi Anthony Giddens

Menurut Bernstein, teori strukturasi yang digagas oleh Anthony Giddens dibangun berdasarkan tujuan untuk menjelaskan bahwa terdapat hubungan yang bersifat dialektis dan dualitas antara pelaku (*actor/agency*) dengan struktur. Hubungan tersebut dibangun dengan mengacu pada asumsi dasar bahwa struktur sosial adalah hal yang direproduksi melalui tindakan sosial. Jika dibayangkan, mirip dengan dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan dari kesatuannya. Struktur dan tindakan sosial (*social practice*) direproduksi secara temporal dan geografis. Proses ini bukanlah proses pembiasaan (*habitual*) belaka, namun juga merupakan kondisi di mana agen/pelaku itu sendiri adalah reflektif di dalam struktur sosial (Greener, 2008). Mengenai istilah strukturasi, sebetulnya telah banyak teoretikus sosial berhaluan fungsionalis menggunakan istilah struktur, terlebih struktur sosial. Namun, kekurangan mereka terletak pada pembahasan yang terlalu dominan tentang “fungsi” daripada membahas tentang “struktur.” Pemahaman yang demikian akan cenderung mengarah kepada pemahaman dualisme subjek dan objek sosial. Akibatnya, struktur dipahami berada di luar tindakan manusia (*human action*). Dampak lainnya yaitu subjek dipahami sebagai entitas yang independen. Giddens membedakan antara struktur sebagai bentuk “*generic*” dan struktur sebagai pluralitas dalam properti struktural sistem sosial. Struktur tidak hanya merujuk pada aturan yang terimplikasi di dalam produksi dan re-produksi sistem sosial, namun juga merujuk pada *resource* (Giddens, 1986).

Sementara itu, menganalisis strukturasi sistem sosial berarti mempelajari atau menyelidiki *mode* di mana setiap sistem—berdasar pada *knowledgeable activity* aktor/pelaku yang dilakukan berdasarkan aturan dan *resource* di keberagaman konteks tindakan—diproduksi dan di-re-produksi di dalam interaksi. Dengan kata lain, di dalam teori strukturasi, pelaku dan struktur bukanlah dua fenomena independen sebagaimana yang diasumsikan dalam dualisme, melainkan dua hal yang merepresentasikan sebuah dualitas. Oleh karena itu, mengacu pada dualitas struktur, property struktural sistem sosial merupakan media sekaligus hasil/ luaran (*outcome*) tindakan sosial. Sehingga dapat disimpulkan bahwa struktur tidak terletak di luar individu, dan struktur tidak dapat pula hanya dipahami sebagai hal yang bersifat memaksa (*constraining*), melainkan sebagai hal yang bersifat memaksa sekaligus menjadi sarana yang membuat tindakan sosial menjadi mungkin atau bersifat *enabling* (Giddens, 1986).

Masih berkaitan dengan uraian sebelumnya tentang aktor dan struktur, aktor di dalam konstruksi identitas tetap terikat dengan konteks ruang dan waktu termasuk tiap anasir yang ada di dalamnya. Keterikatan yang paling masuk akal adalah keterikatan pada konteks sejarah dan formasi kebudayaan tertentu. Kedua unsur pengikat itu pada akhirnya tidak dapat dipisahkan dari peran manusia sebagai subjek yang berpikir (*thinking-subject*) yang merupakan aktor utama praktik sosial. Sebagaimana yang ditulis oleh Ira J. Cohen (1989), di dalam teori strukturasi, *resource* yang dapat diakses oleh agen, kemampuan atas dasar pengetahuan yang terlibat di dalam praktik sosial seperti pengetahuan diskursif, selalu eksis di dalam ketentuan atau keterpengaruhan sejarah dan ruang. Namun, hal ini akan menjadi paradoksal jika ditinjau secara ontologis. Meskipun begitu, teori strukturasi tetap menyediakan ontologi potensial yang tidak hanya mengacu pada aspek subjektivitas (*subject-matter*) yang dipahami secara baku. Melalui teori strukturasi, Giddens juga berupaya mengubah paradigma dari yang berhaluan positivistik dengan ciri khas keseragamannya (*uniformity*) menuju paradigma “produksi kehidupan sosial” yang menaruh perhatian pada peran subjek. Cohen juga mengklarifikasi

bahwa penolakan Giddens atas paradigma keseragaman yang kental dengan nuansa positivistik bersandar pada pemikirannya tentang pembentukan agen sosial dan praktik sosial, di mana kedua pemikiran tersebut menjadi fondasi teori strukturasi. Hal yang masih relevan juga diutarakan oleh Herry-Priyono (2002), bahwa elemen paling mendasar di dalam membahas teori strukturasi adalah hubungan antara pelaku dan struktur, di mana hubungan keduanya merupakan relasi dualitas yang perlu dibedakan dari dualisme. Dualitas yang dimaksud adalah dualitas yang terjadi di dalam praktik sosial yang terjadi secara berulang-ulang dan terpola dalam lintas ruang dan waktu. Dengan kata lain, inti dari teori strukturasi adalah bagaimana memahami relasi antara aktor (individu atau kelompok) dengan struktur sosial, dan perlu digarisbawahi bahwa relasi tersebut merupakan praktik sosial yang harus diperhatikan secara seksama.

Sesuai dengan kebutuhan paper ini, terdapat beberapa poin penting yang hendak digunakan sebagai pisau analisis yaitu sebagai berikut (Herry-Priyono, 2002). *Pertama*, struktur penandaan atau signifikasi (*signification*) yang menyangkut skema simbolik, pemaknaan, penyebutan, dan wacana. *Kedua*, struktur penguasaan atau dominasi (*domination*) yang mencakup skemata penguasaan atas orang (politik) dan barang (ekonomi). *Ketiga*, struktur membenaran atau legitimasi (*legitimation*) yang menyangkut skemata peraturan normative, yang terungkap dalam tata hukum. Dalam praktik sosial, ketiga struktur tersebut saling berhubungan satu sama lain.

Identitas Umat Beragama

Sesuai dengan penjelasan di bagian pendahuluan bahwasanya identitas secara umum, dan identitas umat beragama secara khusus diposisikan sebagai bagian dari paradigma konstruktivisme, di mana sebagai komplemennya dihadirkan pula paradigma konstruksi sosial atas realitas. Ada dua paradigma lain yang selalu menyertai konstruktivisme, baik sebagai antitesa, similaritas, ataupun lawannya yaitu paradigma realisme dan relativisme. Namun, ketiganya dalam paper ini tidak diletakkan dalam demarkasi yang ketat, melainkan lebih dipahami sebagai tiga entitas yang saling beririsan. Pada waktu tertentu, konstruktivisme bisa berpijak pada ontologi realis, sehingga mengandaikan masyarakat sebagai suatu hal yang objektif di mana mekanisme yang terjadi di dalamnya tidak tereduksi oleh praktik sosial, namun juga tidak menegasikan adanya proses konstruksi di dalam sosialitas, baik itu konstruksi realitas sosial secara umum maupun identitas umat beragama secara khusus. Di dalam paradigma konstruktivisme, interaksi (*interactivity*) merupakan tindakan utama dalam proses produksi atau reproduksi realitas sosial. Artinya, pengalaman dan makna intersubjektivitas menjadi hal yang bergulir dalam tindakan sosial yang interaktif. Baik pengalaman maupun makna merupakan hal yang sudah ada secara unik di dalam diri subjek atau pelaku (*actor/agency*). Sederhananya, pengalaman intersubjektif merupakan penghubung utama antar pelaku, dan juga sebagai bentuk adanya interaksi timbal balik antar pelaku di dalam praktik sosial, serta menyatukan kehidupan individu-individu menjadi kehidupan bersama yang plural di dalam sosialitas (Grundmann, 2019).

Berikutnya, identitas umat beragama berimplikasi pada keharusan untuk mendiskusikan wacana identitas sebagai bagian dari praktik sosial maupun konsep umum ke dalam konstelasi studi agama. Dari sekian banyak pendekatan dalam studi agama, terdapat tiga arus utama berdasarkan acuan epistemologisnya ((Dressler, n.d.). *Pertama*, posisi realis yaitu pendekatan yang memahami konsep agama sebagai konsep yang mengacu pada realitas yang independen dari anasir-anasir lain yang ada di luar diskursus konsep tersebut. Bagi para peneliti agama yang mengambil haluan ini, biasanya lebih condong menggunakan pendekatan fenomenologi agama. *Kedua*, posisi anti-

realis atau konstruktivisme radikal, menolak anggapan bahwa konsep agama merujuk pada realitas yang independen dari konstruksi diskursif. Namun, yang paling berpengaruh di dalam formulasi konstruktivisme di dalam diskursus ilmu sosial adalah basis epistemologi realis atau pandangan realisme. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Berger bahwa dalam pandangan realisme, realitas merupakan produk dari konstruksi dunia sosial, yaitu realitas yang secara metafisis tidak absolut namun dapat didefinisikan secara sosial (*socially defined*).

Pandangan realisme yang sangat dominan di dalam ilmu sosial, termasuk sosiologi agama sebagai cabang yang lebih khusus dari studi agama, memposisikan manusia sebagai pusat perhatian termasuk dalam hal produksi pengetahuan sosial. Merujuk kepada paradigma konstruksi sosial atas realitas (*social construction of reality/ SCR*) yang digagas oleh Berger dan Luckmann, hasil dari proses konstruksi—termasuk konsep Durkheim tentang representasi kolektif—adalah suatu hal yang bersifat riil. Begitu pula halnya dengan konsep agama sejatinya merupakan hal yang korelat dengan realitas objektif. Tentu saja terlepas dari dikotomi realitas transendental dan imanen. Perlu ditekankan juga bahwa paradigma SCR meletakkan agama pada level dunia simbolik (*symbolic universe*) dan agama secara institusional adalah bentuk lain dari institusi sosial yang dilegitimasi berdasarkan realitas yang mentransendensikannya (Dressler, n.d.). Realitas tersebut tidak lain adalah realitas Keillahian (*sacred reality*) yang dalam konstelasi teologi dapat dipahami sebagai proyeksi keimanan manusia.

Untuk menjelaskan agama sebagai konsep yang merujuk pada realitas objektif, Berger dan Luckmann (1991) menjelaskan bahwa dunia simbolik mengakar pada manusia itu sendiri. Jika manusia/ individu di dalam masyarakat berperan sebagai konstruktor dunia (*world-creator*), maka potensi tersebut membuat keterbukaan dunia menjadi semakin mungkin. Keterbukaan dunia tentu akan mengimplikasikan adanya konflik antara keteraturan (*order*) dan kekacauan (*chaos*) dan dapat berlaku juga di dalam dinamika kehidupan umat beragama, di mana konstruksi identitas menjadi sangat kompleks. Oleh sebab itu, eksistensi manusia dapat dipahami sebagai kondisi yang *ab initio* atau selalu dalam proses eksternalisasi. Ketika manusia mengeksternalkan dirinya, maka ia akan mengonstruksi dunianya ke dalam dunia di mana ia mengeksternalkan dirinya. Di dalam proses eksternalisasi, manusia memproyeksikan makna yang ada di dalam dirinya kepada realitas, sehingga proyeksi itulah yang menjadi meneguhkan bahwa agama bukanlah hanya sekadar konstruksi sosial, ataupun dalam istilah Feuerbach disebut sebagai proyeksi kecemasan. Lebih dari itu, agama merupakan konsep sekaligus realitas itu sendiri, di mana manusia melakukan aktivitas sosialnya secara utuh, atau dengan kata lain sisi partikularitas (individu) tidak serta-merta melebur ke dalam masyarakat, sehingga antara individu dan masyarakat terjadi hermeneutika yang bersifat dua arah. Artinya, individu sebagai realitas yang unik karena memiliki pengetahuan dan kesadarannya sendiri, berproses menafsirkan realitas sosialnya, dan di sisi lain sosialitas juga memposisikan individu sebagai objek penafsiran. Hal semacam ini tentu dapat ditemukan di dalam ideal kehidupan demokrasi yang juga menawarkan konsep moderasi dominasi dan legitimasi. Moderasi semacam itulah yang menjadi penekanan di dalam menguraikan strukturasi identitas umat beragama melalui pendekatan teori strukturasi Anthony Giddens. Di samping itu juga sebagai bentuk moderasi antara realisme, anti realisme dan konstruktivisme.

Berbicara tentang identitas umat beragama, menyesuaikan pula dengan uraian di atas, maka perlu untuk memperjelas hubungan antara pelaku/ aktor dengan struktur. Pelaku merupakan siapa pun baik itu dalam taraf individu maupun kolektif yang berkontribusi di dalam dinamika sosial yang salah satu aspek pentingnya yaitu dinamika identitas umat beragama. Dinamika tersebut dalam paper

ini dipahami dan diposisikan sebagai sebuah proses konstruktif yang tentunya harus melibatkan pemahaman kita tentang bagaimana relasi individu dan kolektif di dalam sebuah komunitas beragama. Oleh sebab itu, dapat disimpulkan bahwa identitas umat beragama yang diandaikan dalam paper ini bergulir pada lokus struktur sosial di dalam kehidupan umat beragama, namun dengan catatan bahwa struktur tersebut dipahami dalam strukturalisme yang lebih moderat. Salah satunya bisa dijumpai dalam pemahaman Giddens tentang struktur, termasuk hubungan relasional anasir-anasir di dalamnya. Dalam konteks pemikiran Giddens, kita dapat menyebut seorang individu dengan latarbelakang pengetahuan subjektifnya, termasuk juga kesadaran subjektifnya berada pada posisi yang vital di dalam konstruksi realitas. Hal itu juga berlaku bagi konstruksi identitas umat beragama, bahwa individu-individu dalam umat beragama, terutama individu yang punya *power* dan dapat mendominasi pengetahuan dan politik di dalam kehidupan umat beragama, sesungguhnya berkontribusi bagi segala proses konstruksi di dalam sosialitas.

Menurut Craib (Lamsal, 2012), melalui teori strukturasi, Giddens sebetulnya tengah berupaya untuk menyeimbangkan peran aktor atau pelaku dengan dunia sosialnya. Dalam konteks kehidupan umat beragama, maka peran actor tersebut dapat melekat pada figur-figur keagamaan yang dijadikan sebagai patron pengetahuan. Aspek pengetahuan yang bergulir di dalam realitas sosial merupakan motor penggerak dan sekaligus sebagai modus epistemik komponen masyarakat (individu dan kolektif) di dalam merefleksikan kehidupannya. Identitas umat beragama sebagai identitas kolektif pun juga merupakan buah dari reflektivitas tersebut. Identitas akan dikomodifikasi dan disesuaikan dengan pengetahuan kolektif (sosio-epistemik) yang dikonstruksi guna menjawab tantangan perubahan zaman, dan juga sebagai kiat untuk mengantisipasi kecemasan eksistensial. Pengetahuan kolektif tersebut pada akhirnya akan mengendap pada suatu identitas kolektif tertentu yang secara epistemik merupakan pengetahuan yang tidak dipersoalkan ataupun setidaknya jarang sekali dipersoalkan. Dengan kata lain, kondisi tersebut oleh Giddens disebut dengan istilah rasa aman ontologis (*ontological security*).

Maka tidak terlalu terburu-buru untuk menyebut bahwa rasa aman ontologis berada di bangun ruang yang sama dengan identitas umat beragama. Kehidupan umat beragama bukanlah realitas tunggal melainkan merupakan realitas kompleks yang di dalamnya terdapat ruang-ruang dengan sekat-sekat tebal dan kuat. Sektarianisme merupakan salah satu contoh yang paling mudah ditemukan terkait dengan kompleksitas tersebut. Dalam hal inilah identitas umat beragama sebagai identitas kolektif menjadi sangat penting baik dalam hal memunculkan kehidupan yang harmonis maupun yang kacau (*chaos*). Gesekan antar identitas memang harus terjadi dan dapat dikatakan sebagai sebuah keniscayaan peradaban. Pendapat ini tentu bukan bermaksud sebagai kecenderungan peneliti untuk bersikap fatalis, namun hanya sebagai kerangka berpikir di mana kehidupan sosial itu sangat dinamis dan unik. Selain agama, ada juga entitas lain yang berkontribusi besar bagi dinamika sosialitas umat beragama. Entitas tersebut yaitu paham nasionalisme. Keduanya dapat disebut sebagai fenomena analog, sesuai dengan penelitian yang dilakukan oleh Carlton Hayes, dalam salah satu *chapter* bukunya yang berjudul *Essays on Nationalism to nationalism as a religion* (1926), bahwa nasionalisme memobilisasi emosi yang mendalam yang juga secara agama bersifat esensial. Sama halnya dengan agama, iman (*faith*) juga memainkan peran penting di dalam nasionalisme. Lebih radikal lagi, Hayes menyebut bahwa nasionalisme juga punya konsep ketuhanannya sendiri yaitu figur-figur yang dikultuskan, personifikasi sosok pendiri bangsa (*fatherland/ founding fathers*), teologi spekulatif seperti mitologi yang melegitimasi deksripsi primordial atas masa lalu dan masa depan bangsa, dan yang tak kalah

pentingnya adalah ide tentang keselamatan dan keabadian (Brubaker, 2012). Oleh sebab itu, dapat dikatakan bahwa identitas umat beragama dikonstruksi berdasarkan dua pengaruh utama yaitu agama itu sendiri (teologi) dan kolektivitas yang inheren di dalam nasionalisme. Hal tersebut juga diperjelas oleh Kinnvall (2004), bahwa nasionalisme dan agama merupakan sumber narasi-narasi besar dan kepercayaan yang kuat—yang menjadi kotor refleksivitas—yang akan dijaga secara turun-temurun. Hal tersebut disebabkan oleh modal agama dan nasionalisme untuk meyakinkan pengikutnya bahwa keduanya dapat mewujudkan keamanan, stabilitas, dan dapat memberikan jawaban seputar persoalan kehidupan.

Dengan demikian, identitas umat beragama akan selalu dikonstruksi dalam keterpengaruhannya sejarah, budaya, tradisi, agama, dan kontes geografis di sekitar aktor-aktor atau pelaku baik dalam taraf individu maupun sosial. Adapun corak khas identitas umat beragama juga akan menyesuaikan dengan pengaruh-pengaruh tersebut. Namun, ketika kita memaknai identitas umat beragama sebagai struktur, maka ia akan melampaui ruang dan waktu. Hal ini mengacu pada prinsip struktur yang ditawarkan oleh Giddens, di mana struktur bersifat melampaui atau mengatasi waktu dan ruang (*timeless* dan *spaceless*) serta maya (*virtual*), sehingga dapat diterapkan pada berbagai situasi dan kondisi (Herry-Priyono, 2002). Sebagai contohnya, identitas umat beragama yang dikonstruksi di awal kelahiran Islam atau pada abad pertama tahun *hijriah* akan tetap mengalami komodifikasi seiring perkembangan waktu dan juga akan melalui proses dialog dengan entitas-entitas budaya, tradisi, dan identitas lainnya yang lebih dahulu mapan atau yang sama sekali ada di luar identitas keislaman tersebut. Beberapa aliran dalam Islam yang berhaluan revivalis atau puritanis dapat menjadi contoh konkret asumsi dasar Giddensian tersebut.

Rasa Aman Ontologis (*Ontological Security*): Pijakan Reflektif Strukturasi Identitas Umat Beragama

Di era globalisasi, beragam identitas berbasis agama dipaksa untuk keluar dari zona nyamannya. Artinya, kemungkinan suatu identitas untuk mengisolasi diri sangatlah kecil. Penyebab utamanya adalah etos zaman yang dibentuk oleh narasi besar globalisasi, sangat dominan dengan universalisme. Salah satu bentuk universalisme adalah pada lahirnya sintesis-sintesis antara kutub-kutub yang dahulunya terlihat sebagai sebuah tesis dan anti-tesis yang tak bisa menyatu. Contohnya, pluralitas kebudayaan yang melibatkan perseteruan antara khazanah Barat dan Timur dan juga dikotomi sakral-profane sebagai demarkasi yang ketat guna mencegah adanya sintesis yang menggugurkan keunikan yang melekat pada identitas tertentu. Globalisasi datang membawa perubahan yang cukup signifikan terhadap tatanan primordial. Contoh lainnya bisa dilihat pada kecemasan komunitas adat atas gempuran modernitas yang terwakili oleh kemajuan teknologi informasi. Mereka cemas jika nilai luhur yang selama ini dijaga akan hilang dikarenakan akibat dari proses globalisasi. Sebagaimana pendapat Carlos Loria yang diparafrasekan oleh Sulistyawan, Globalisasi secara terberi (*taken for granted*) telah diterima sebagai suatu fenomena sosial, yang secara empiris sudah terjadi dan akan terus terjadi dalam kehidupan umat manusia. Dalam hal ini, globalisasi telah menjadi fakta sosial. Di samping itu, globalisasi dapat dipahami sebagai "*the great disruption*," di mana kondisi ini telah melahirkan rekonstruksi tatanan sosial yang berbeda dengan apa yang ada pada periode sebelumnya (Sulistyawan, 2019). Globalisasi sebagai fakta sosial dan *the great disruption* menjadikan batas-batas dunia menjadi kabur dan bahkan hilang. Berkaitan dengan narasi besar globalisasi tersebut, penulis hendak membingkai pembahasan pada sub pertama ini dengan sebuah konsep yang bernama

ontological security. Konsep inilah yang menjadi anasir komplementer yang amat penting di dalam memahami dinamika umat beragama berdasarkan identitas yang berkembang di dalamnya.

Sebetulnya, istilah *ontological security* merupakan istilah kunci di dalam teori yang ditawarkan oleh Anthony Giddens tentang eksistensi manusia (*human existence*), di samping *existential anxiety* (Kinnvall, 2004b). Konsep ini hadir sebagai implikasi hubungan internasional dan merupakan penjelasan alternatif terkait dilema keamanan dan konflik di dalam politik dunia (Browning & Joenniemi, 2016b). Mitzen, dalam mengomentari Giddens dan Laing, memperjelas *ontological security* sebagai konsep yang merujuk kepada kebutuhan untuk mengalami diri sebagai suatu keseluruhan, di mana seseorang sebagai personal akan terus menerus berada dalam proses, namun bukan dalam perubahan yang konstan. Konsep ini juga merujuk kepada kebutuhan individu untuk dapat merasa aman di dalam identitas kediriannya. Berangkat dari hal itulah Mitzen menyebut *ontological security* telah satu langkah melampaui identitas (Browning & Joenniemi, 2016a). Melampaui identitas bukan berarti identitas menjadi tidak penting, melainkan identitas kedirian menjadi prasyarat hadirnya *ontological security*. Dengan kata lain, *ontological security* adalah upaya manusia sebagai personal (individu) untuk memastikan eksistensinya aman dari ancaman-ancaman di dalam ko-eksistensi. Pada akhirnya, ancaman-ancaman itulah yang menjadi motor penggerak terjadinya dialektika antar identitas, di mana ancaman tidak hanya berarti pada tataran personal, namun naik tingkat menjadi respon kolektif atau ancaman bersama.

Berangkat dari hal itulah, dapat dikatakan bahwa *ontological security* inheren di dalam cara manusia berada (*mode of being*) di dalam sosialitasnya. Manusia saat memproduksi realitasnya—sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian pendahuluan—akan ada *pakem* yang berfungsi sebagai peneguhan eksistensi baik dalam taraf personal maupun taraf sosial. Dikarenakan paper ini tengah membahas tentang identitas beragama, maka upaya kultivasi identitas terjadi di kedua taraf tersebut (personal dan kolektif). Pada taraf personal, identitas yang berusaha dijaga adalah identitas kedirian sebagai bentuk peneguhan keunikan diri sebagai hamba Tuhan. Peneguhan keunikan ini tentu saja melibatkan nalar teologis. Namun, identitas personal ini akan berlanjut pada taraf sosial (kolektif), di mana individu mengalami dirinya secara utuh melalui pengenalannya atas identitas-identitas lain yang dirasa identik dengan dirinya. Keidentikan itu tidak hanya berdasarkan ciri-ciri fisik saja, namun juga melibatkan hal-hal abstrak seperti prinsip hidup yang dapat ditemukan dalam agama-agama (*religion*). Maka, dapat dikatakan bahwa kesamaan (*sameness*) tersebut mengalami proses artikulasi yang sedemikian rupa dan secara darikal menjadi modal bersama guna menjawab kecemasan eksistensial. Modal itulah yang dipahami dan disepakati sebagai identitas kolektif yang akan terus dipertahankan. Sebagai contohnya, yaitu identitas keumatan seperti umat Islam, Katolik, Kristen, Buddha, dan lain sebagainya.

Terdapat ikatan-ikatan dalam identitas beragama yakni ikatan psikis dan sosio-epistemik. Pada ikatan psikis, solidaritas yang terbentuk didasarkan pada memori kolektif tentang “kesamaan” dalam hal iman. Sehingga secara psikis akan lebih menaruh rasa simpati kepada sesama iman. Memori kolektif ini biasa digali dan penyebarannya bersifat indoktriner. Anggota kelompok akan mengandaikan kelompoknya sebagai satu identitas yang mesti dihayati dan dilindungi, atau bahkan bila perlu disebar agar kuantitas dan kualitasnya semakin meluas dan besar. Selanjutnya pada ikatan sosio-epistemik, identitas yang dikultivasi berada inheren di dalam pengetahuan kolektif (sosio-epistemik) seperti pengetahuan yang bersandar pada tuturan leluhur, orang terdahulu dan ulama terdahulu yang diabadikan dalam teks-teks sakral. Maka dari itu, identitas kolektif—dalam

hal ini identitas beragama— tidak bisa dilepaskan dari pengetahuan kolektif yang juga terus menerus dilanggengkan.

Pada kedua tataran tersebut (psikis dan sosio-epistemik), sama-sama dapat menjadi katalis fundamentalisme agama dan potensial untuk berujung pada kekerasan atas nama agama. Kebencian terhadap pemeluk agama lain sangat mudah dipicu oleh memori kolektif kelam yang dimiliki oleh suatu kelompok. Contohnya sangat mudah dijumpai di sekeliling kita, seperti konflik poso yang bergejolak dari tahun 1998-2000 yang melibatkan kelompok-kelompok yang mengusung identitas beragama masing-masing. Contoh lainnya yaitu konflik Ambon, Poso dan Sambas. Namun, konflik ketiga regional tersebut tidak hanya melibatkan sentimen agama, namun juga bercampur dengan sentimen etnisitas, dan di situ pula muncul *ontological security* sebagai motor kultivasi identitas. Konflik yang disebabkan oleh sentimen identitas etnis terjadi akibat dari adanya migrasi kelompok etnis tertentu ke dalam wilayah kelompok etnis yang lebih dahulu tinggal menempati suatu daerah. Kedatangan kelompok lain tersebut berpengaruh pada keseimbangan demografi yang cenderung memarjinalkan kelompok asli (*the indigeneous*). Marjinalisasi tersebut mengakibatkan tanah nenek moyang menjadi tergeser dan tergantikan oleh pendatang, serta pengikisan struktur adat yang telah diwariskan dan disakralkan secara turun-temurun (Schulze, 2017). Selain itu juga muncul wacana demistifikasi atau desakralisasi suatu sistem kepercayaan. Tegangan antar identitas tersebut bisa saja berujung konflik berkepanjangan. Seringkali konflik lintas identitas hanya dipicu oleh konflik individual yang berlanjut pada pelibatan memori kolektif dan membesar menjadi konflik antar kelompok. Jika dilihat dari perspektif antropologi konflik, menurut Jack David Eller, jika manusia memiliki potensi kekerasan sebagai individu, maka potensi itu akan meningkat secara dramatis dalam kelompok. Menurutnya, kekerasan kelompok cenderung lebih banyak daripada kekerasan individu (Rohmawati, 2018).

Jika ditarik ke dalam konteks identitas beragama (*religious identity*), *ontological security* semakin mencuat dikarenakan semakin kuatnya arus globalisasi. Sebagai individu yang merasa tengah dalam ancaman atau tengah mencemaskan eksistensinya (*existential anxiety*), maka tidak jarang dilakukan penguatan identitas kedirian (*self-identity*) sebagai respon atas ancaman tertentu. Identitas kolektif yang dianggap mampu memberikan keamanan menjadi lokus yang paling memungkinkan bagi penguatan identitas kedirian tersebut (Kinnvall, 2004a). Pada proses penguatan identitas itulah terjadi dialog antara sentimen agama dan nasionalisme. Kedua hal tersebut menjadi sangat penting untuk dikaji terlebih di dalam arus globalisasi yang semakin menguat. Berbicara tentang suatu identitas kolektif yang di dalamnya juga terdapat identitas beragama, maka peran eksistensi negara menjadi tidak bisa dikesampingkan. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Kinnvall (Kinnvall, 2004a), bahwa nasionalisme dan agama sama-sama memberikan sumbangsih atas narasi-narasi dan kepercayaan (*stories and belief*) yang signifikan dikarenakan keduanya memiliki kemampuan untuk meyakinkan siapa saja tentang keamanan, stabilitas, dan jawaban-jawaban sederhana atas persoalan hidup manusia. Maka dari itu, identitas beragama sebagai salah satu identitas kolektif harus dipahami sebagai sebuah identitas yang bersifat dialektis. Menjadi sebuah kekeliruan jika memahami identitas beragama sebagai murni turunan dari nilai-nilai teologi, karena identitas beragama sesungguhnya berada pada tataran fenomena keberagamaan atau lebih tepatnya adalah ekspresi manusia atas agama yang diyakininya. Ekspresi tersebut bukanlah entitas soliter yang dapat memisahkan diri dari konteks sosialitas yang plural di mana terdapat ragam realitas yang saling bersinggungan seperti kedua sentiment yang disebutkan di atas. Oleh sebab itu, identitas beragama—di samping sebagai

identitas kolektif—juga merupakan supra-struktur yang melibatkan beragam identitas yang saling berdialektika. Mengenai proses yang dialektis akan dijelaskan pada pembahasan berikutnya.

Strukturasi Identitas Umat Beragama

Di dalam konteks kehidupan umat beragama—terlepas dari corak agamanya—terjadi penafsiran realitas oleh individu yang kemudian berkesinambungan dengan pemahaman kolektif. Kegiatan penafsiran itu tidak lain adalah tindakan sosial yang dalam pembahasan pertama ini disebut sebagai tindakan hermeneutis. Jika ditarik ke dalam diskursus filsafat, maka ada dua cabang utama filsafat yang terlibat di sini yaitu ontologi/metafisika dan epistemologi. Pada pijakan ontologisnya, pemahaman mengacu pada pengandaian subjek atas realitas, semisal apakah ia mengandaikan realitas sosial sebagai realitas plural ataukah singular, atau dengan kata lain berpijak pada ontologi pluralistik atau monis. Pengandaian atas realitas itulah yang sangat menentukan tindakan sosial. Pada pembahasan ini, tentu tidak akan terlalu fokus pada bahasan ontologi atau epistemologi. Perlu ditekankan bahwa kedua cabang utama filsafat tersebut menjadi bagian komplementer di dalam menjelaskan tentang bagaimana proses hermeneutis tersebut berlangsung.

Subjek, sebagai komponen partikular masyarakat tidak bisa direduksi menjadi sebatas entitas yang dileburkan ke dalam kolektivitas. Hal ini yang banyak disuarakan oleh para pemikir post-strukturalis, khususnya di bidang ilmu sosial seperti sosiologi dan antropologi. Bagaimanapun juga, subjek adalah unik dan akan selalu berdialog dengan kolektivitasnya. Dialog yang terjadi bersifat dua arah, sebagaimana penekanan Giddens pada hermeneutika ganda, yaitu aktivitas menafsir realitas yang datang dari dua arah dan berlangsung dialektis. Giddens mencontohkannya pada dinamika ilmu sosial yang sangat berbeda dengan apa yang terjadi di ilmu alam (sains), terutama dalam hal relasi subjek dan objek ilmu. Dalam waktu tertentu, bisa saja ilmu sosial menjadi subjek—yang melalui penelitian yang dilakukan oleh komunitas ilmiah (para ilmuwan sosial)—dan masyarakat atau realitas sosial secara umum dijadikan sebagai objek penelitian. Namun, prosesnya tidak berhenti sampai di situ saja. Ilmu sosial itu sendiri pun dapat dan semestinya bisa menjadi objek dari realitas sosial atau masyarakat. Di samping itu, relasi individu dan kolektivitas yang terwakilkan oleh masyarakat juga dapat disebut sebagai relasi hermeneutika ganda, di mana kedua anasir tersebut bisa menjadi subjek sekaligus objek menafsiran.

Pemahaman yang diperoleh dari penafsiran pada akhirnya perlu diartikulasikan ke dalam kesadaran dan pengetahuan. Secara radikal, kita bisa meminjam pemikiran Gadamer yang menyebut upaya membangun pemahaman atau kegiatan “memahami” adalah filsafat itu sendiri atau dengan kata lain merupakan modus eksistensial manusia. Radikalisasi pemahaman dengan mencabutnya dari “hanya” sebatas fenomena epistemologis menuju ontologi sangat berguna di dalam memahami proses konstruksi identitas di dalam kehidupan umat beragama. Seorang individu yang memiliki keimanan yang kuat atau dengan kata lain semua predikat ketakwaan sudah ada pada dirinya, akan tetap berada di dalam lingkaran hermeneutis yang tidak stagnan. Artinya, selagi ia masih hidup dan memiliki akal sehat serta berkesadaran, maka aktivitas “memahami” akan terus terjadi. Hal ini tentu berlaku juga dalam konteks konstruksi identitas, yang tidak dapat terlepas dari lingkaran hermeneutis. Proses konstruksi identitas dalam konteks kehidupan beragama akan melibatkan setidaknya dua pengaruh penting yakni unsur teologi dan unsur realitas sosial. Adapun unsur teologi yaitu teks-teks wahyu, perkataan orang suci (*sacred-man*), serta narasi-narasi primordial. Sedangkan unsur realitas sosial lebih luas, mencakup keumuman potensi manusia di dalam menafsirkan dunianya yang mencakup

partikularitas/ kedirian/ personalitas dan sosialitas/ realitas sosial.

Buah dari proses hermeneutis itu tidak lain adalah pemahaman yang diartikulasikan menjadi pengetahuan dan kesadaran. Proses artikulasi tentu saja melibatkan sarana simbol atau dengan kata lain dapat dipahami sebagai ekuivalen dengan simbolisasi. Simbol agama dalam studi agama, khususnya diskursus sosiologi agama merupakan hal penting yang secara historis sangat signifikan dan kuat secara sosial. Simbol-simbol tersebut dapat berbentuk pakaian, objek, maupun struktur. Dalam waktu yang bersamaan, suatu simbol agama dapat sangat sederhana secara terma namun sangat kompleks dalam pemaknaannya. Selain itu, simbol agama dapat menjadi penegas suatu identitas keagamaan termasuk sebagai instrumen pembeda identitas umat beragama yang satu dengan yang lain. Melalui simbol agama itu pula kita dapat menjejak dan memahami kesejarahan umat beragama dan tradisinya di dalam masyarakat (McGoldrick, n.d.).

Merujuk pada teori strukturasi Giddens, proses simbolisasi disebut sebagai proses penandaan/ signifikasi (*signification*). Tanda itu beragam jenisnya, bergantung pada aspek fungsionalitasnya dan proses penandaannya di dalam tindakan sosial/ praktik sosial. Dari segi struktur identitas, konstruksi identitas umat beragama berlangsung dalam dua ranah yaitu ranah personal dan kolektif. Pada ranah personal, corak epistemologisnya murni subjektif, di mana proyeksi keimanan berada dalam isolasi subjektivitas yang tidak dapat dengan mudah diceritakan kepada subjek lainnya. Sebagaimana yang kita jumpai dalam perolehan intuisi kaum mistikus sebagai hasil dari kontemplasi spiritual. Pengetahuannya tentang Tuhan sebagai iman yang terberi sekaligus dicapai, tidak dapat sepenuhnya dipahami atau diartikulasikan ke dalam bahasa komunikatif. Pada taraf itulah konstruksi identitas personal sebagai subjek yang berpikir sekaligus beriman/ bertuhan mulai terbentuk. Hal ini dapat menjadi argumentasi yang memadai jika didahului dengan asumsi bahwa proses konstruksi itu dilakukan dengan kesadaran penuh atau melalui kontemplasi diri. Dikarenakan yang kita bicarakan di sini adalah masih berada dalam konteks keberagamaan, maka penting untuk meminjam istilah yang ditawarkan oleh Peter Anthony Bertocci, seorang filsuf agama. Adapun istilah tersebut yaitu *intercessori*. Salah satu bentuk yang paling asali dari seorang penyembah (*the prayer*) adalah *intercessory* (Bertocci, 1956:500). *Intercessory* paling dekat maknanya dengan “mengajak” atau mempersuasi orang lain untuk menjadi atau menuju suatu ideal-religius tertentu. Hal tersebut merupakan representasi pencurahan diri subjek terhadap imannya tentang Tuhan di dalam dunia sosial.

Berangkat dari hal itulah kemudian istilah atau sebutan manusia *salih*, orang *alim*, orang “pintar,” bahkan cenayang menjadi simbol-kebahasaan yang meneguhkan suatu identitas. Tentu saja hal tersebut masih berkuat dalam taraf identitas personal. Namun, tidak menutup kemungkinan untuk diartikulasikan kembali ke dalam konteks yang lebih universal, sebagaimana yang terjadi pada masyarakat yang bercorak paternalistik. Sebutan-sebutan yang diasosiasikan dengan suatu hal yang bersifat sakral atau suci kemudian dijadikan sebagai ideal pencapaian kolektif. Pencapaian kolektif tersebut adalah bentuk lain dari rasa aman ontologis (*ontological security*) yang hadir sebagai respon atas segala sesuatu yang diandaikan sebagai ancaman atau dalam hal ini diandaikan sebagai entitas yang memiliki potensi desakralisasi. Pencapaian itu tidak lain adalah identitas kolektif yang bersifat sakral. Contoh lainnya bisa dilihat pada simbol-simbol yang dengan mudah terasosiasi dengan identitas tertentu seperti simbol pakaian, jenggot, jidat hitam, peci, dan tasbih akan dengan cepat kita pahami sebagai simbol identitas keislaman. Perlu diperhatikan bahwa identitas yang diasosiasikan adalah identitas kolektif karena bersifat abstrak dan merupakan struktur yang melampaui ruang dan waktu. Pada umat beragama lainnya, misalnya ada simbol salib yang mereferensikan identitas umat kristiani,

lalu ada simbol kepala botak dan nama-nama bernuansa oriental-Cina yang mereferensikan umat Buddhad dan Konghucu. Selain simbol sensorik—simbol yang mereferensikan realitas konkret—ada juga simbol abstrak yaitu konsep-konsep kebahasaan seperti keperawanan yang dapat diasosiasikan dengan skemata identitas kolektif para biarawati yang mencurahkan hidup mereka untuk melayani Tuhan, serta konsep keperjakaan yang mereferensikan identitas para *pater* atau *romo* dalam tradisi Katolik.

Sebelum sampai pada pembahasan signifikansi struktur dominasi terhadap proses konstruksi identitas, menarik untuk mengutip pendapat Max Weber (Chaves, 1993) tentang inti dari agama sebagai organisasi. Menurut Weber, intinya adalah otoritas keagamaan, bukan agama itu sendiri. Sikap itulah yang membuat Weber tidak mendasari teori-teorinya tentang agama pada pendefinisian agama. Di dalam struktur otoritas keagamaan, sebagaimana yang ditawarkan oleh Chaves, tidak ada batasan tentang apa yang dikontrol oleh otoritas keagamaan. Pembatasan hanya ada pada bagaimana otoritas tersebut melakukan kontrol. Lalu, bagaimana proses kontrol tersebut dilibatkan dalam diskursus identitas umat beragama? Teori strukturasi yang ditawarkan oleh Giddens sekiranya dapat relevan untuk menjawab pertanyaan itu.

Pada struktur penguasaan/ dominasi, terdapat dua kata kunci penting yaitu pelaku dan struktur. Namun, terlebih dahulu struktur perlu dipahami sebagai sarana tindakan sosial. Dalam hal ini, identitas umat beragama merupakan struktur yang memungkinkan terjadinya tindakan sosial, seperti interaksi antara tiap ruang interpretasi mulai dari taraf individual sampai taraf kolektif. Tidak ada sekat atau demarkasi yang terlalu ketat sehingga mengisolir dua taraf tersebut, melainkan antara keduanya terjadi relasi yang bersifat dualitas. Dualitas tersebut akan selalu melibatkan sarana atau media. Dalam struktur dominasi, media yang paling relevan adalah fasilitas yang memungkinkan pelaku melakukan kontrol atas orang ataupun ekonomi. Jika dikaitkan dengan identitas umat beragama, maka tidak bisa dilepaskan dari peran vital tokoh-tokoh suci atau imam-imam yang dijadikan patokan atau *role model* sosial. Hal ini juga berkesinambungan dengan penjelasan sebelumnya yaitu tentang struktur penandaan (*signification*), karena ketiga struktur *mainstream* dalam teori strukturasi Giddens pada dasarnya saling berkaitan.

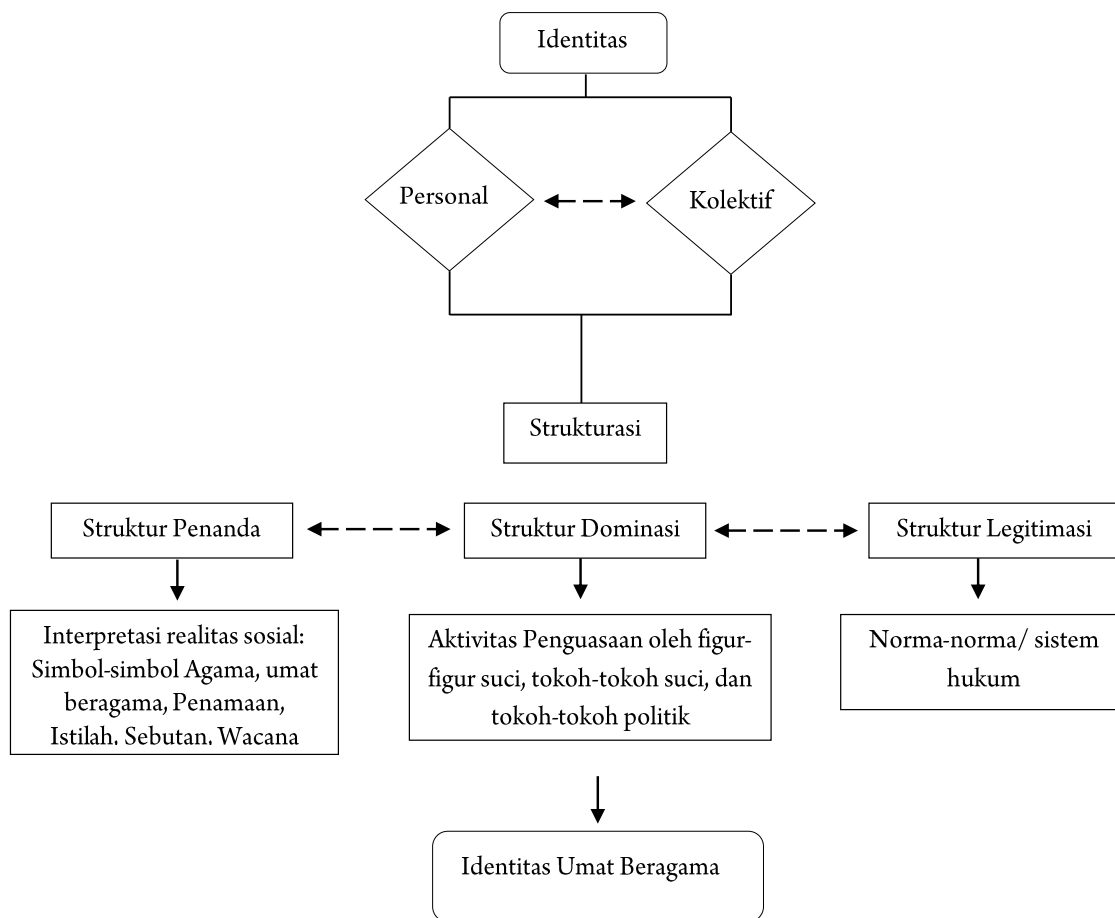
Struktur identitas memungkinkan terjadinya tindakan sosial disebabkan oleh adanya hubungan timbal balik antara individu dan kolektivitas di dalam proses konstruksi identitas. Dalam konteks identitas umat beragama, agama sebagai institusi kepercayaan pada dasarnya merupakan struktur hirarkis di mana ada posisi-posisi tertentu yang dipegang oleh individu-individu pilihan yang mempunyai kuasa untuk mengontrol orang-orang yang loyal kepadanya. Tentu saja diperlukan kejelasan tentang objek kontrol tersebut. Maka dari itu, pembatasan yang paling memungkinkan adalah dengan mengacu kepada kontrol politik dalam dua bidang yakni yang menyangkut perkara transendental dan imanen. Perlu diperhatikan juga bahwa kontrol yang dimaksud di sini ialah kontrol atas pengetahuan. Adapun iman inheren di dalam pengetahuan, karena artikulasi keimanan dalam bentuk tindakan sosial hanya terjadi dalam bentuk konfigurasi pengetahuan, atau dengan kata lain transfer informasi tentang iman yang berlangsung antar pelaku tidak bisa keluar dari lingkaran hermeneutis. Contoh sederhananya, seorang tokoh agama yang tengah menceramahi dan berkhotbah di depan *jama'ah* solat jumat merupakan aktivitas hermeneutis di mana setiap signifikasi yang disampaikan oleh tokoh tersebut menjadi objek penafsiran para *jama'ah*. Selanjutnya, pemahaman yang didapat tidak lain merupakan pengetahuan.

Pada perkara transendental maupun imanen, tokoh-tokoh agama yang merepresentasikan dunia sakral melakukan kontrol setidaknya dalam tiga hal yaitu asumsi dasar tentang realitas, termasuk realitas ketuhanan, dunia kekinian, dan akhir dunia; pengetahuan tentang yang sakral, dikotominya dengan yang profan, dan pengetahuan normatif lainnya; nilai baik dan buruk. Ketiga kontrol tersebut dapat berhasil dilakukan jika ada medium yang dapat menjembatani antara tokoh agama dengan struktur—dalam hal ini adalah struktur identitas. Media tersebut dapat berupa bingkai interpretasi (struktur signifikasi), fasilitas kekuasaan (struktur dominasi), dan norma-norma (struktur legitimasi). Mengenai fasilitas kekuasaan, peran yang sudah terstruktur sedemikian rupa melalui tindakan sosial yang bersifat kontinyu secara primordial menjadikan fasilitas tersebut menjadi semakin baku, termasuk juga struktur yang dijembatannya. Semisal, dalam konteks agama Abrahamik, ada hirarki ketokohan dalam struktur transendental hingga sampai pada realitas imanen. Hirarki itu biasanya dimulai dari tokoh kenabian yang memiliki keistimewaan dan mendapatkan legitimasi dari teks-teks wahyu yang dipahami sebagai keputusan Tuhan yang bersifat final. Di bawah kenabian, terdapat orang-orang suci yang kemudian berlanjut secara hirarkis sampai pada umat biasa. Hirarki itu ditentukan oleh kadar ilmu agama dan tingkat kesalihan, tidak lebih dari itu. Namun, dalam perkara imanen—atau yang diistilahkan oleh Durkheim sebagai profan—kontestasi politik bisa terjadi secara fluktuatif dan sangat dinamis. Hal semacam itu dapat dengan mudah ditemukan dalam dinamika politik dalam umat beragama belakangan ini. Identitas umat beragama dipaksa untuk berdialog sedemikian rupa dengan anasir-anasir murni keduniawian (*secular matter*) yang membuat identitas berbasis agama seolah kehilangan sakralitasnya. Maka tidak heran jika banyak bermunculan klaim-klaim bahwa identitas agama tertentu sebagai identitas yang murni dan terbaik. Padahal, klaim itu lahir dari sentimen politik yang sangat sekular (duniawi), sehingga sakralitasnya pun dapat dikatakan adalah semu. Hal inilah yang menjadi permasalahan dan harusnya dapat menjadi otokritik bagi kaum puritan maupun revivalis yang sering menyuarakan kultivasi identitas tertentu yang sangat egosentris.

Dapat disimpulkan bahwa struktur dominasi dalam proses konstruksi identitas umat beragama mensyaratkan adanya sarana-sarana berupa fasilitas/media yang memungkinkan dominasi itu terjadi. Sama halnya dengan struktur, fasilitas tersebut menjadi semakin baku karena ada di dalam dualitasnya dengan interaksi sosial. Fasilitas tersebut dapat berbentuk tata politik seperti yang berlaku di negara Arab Saudi, yang dalam pembentukan negaranya melibatkan dominasi imam agama (Imam Muhammad bin Abdul Wahhab) dan representasi sistem monarki (Ibnu Sa'ud). Tata politik tersebut kemudian melembaga menjadi kerajaan Saudi yang sampai saat ini masih eksis. Oleh sebab itu, ideal masyarakat yang dirangkum menjadi identitas Islam yang murni dapat didekonstruksi melalui penjejakan elemen-elemen yang ada dalam struktur dominasi. Hal ini bisa menjadi langkah awal untuk meletakkan identitas umat beragama sebagai sebuah wacana diskursus yang tentunya dapat menunda penilaian-penilaian dan klaim-klaim dogmatis.

Ketika identitas yang merepresentasikan kelompok atau umat beragama tertentu menjadi semakin baku oleh adanya praktik kekuasaan oleh para pelaku—tokoh agama—maka tahap berikutnya adalah munculnya legitimasi yang bergerak dalam media berupa norma-norma yang melegitimasi kebakuan identitas. Maka tidak heran jika dalam struktur penandaan, sering muncul istilah-sitilah sebagai penamaan suatu identitas kolektif yang diklaim dan dilegitimasi sebagai umat beragama yang murni dan paling benar.

PENUTUP



Identitas umat beragama yang dikukuhkan melalui jalan penafsiran oleh individu terhadap sosialitas dan oleh akumulasi individu (*community*)—yang ada dalam sosialitas—terhadap individu akan melalui tiga tahapan yang di mana masing-masing tahap merepresentasikan suatu kondisi struktur yang khas. Tahapan itulah yang menjadi inti dari pemikiran strukturasi Anthony Giddens. Pada analisis struktur penanda (*signifikasi*), terdapat endapan interpretasi yang diartikulasikan ke dalam bentuk simbol-simbol yang melekat pada konsep agama dan umat beragama. Simbol-simbol tersebut dapat berupa istilah, penamaan, pakaian, dan pernak-pernik fisik yang disakralisasi dan pada akhirnya mereferensikan suatu identitas umat beragama yang rigid. Berikutnya, pada analisis struktur dominasi dan legitimasi, terdapat aktivitas penguasaan/dominasi oleh figur-figur suci terhadap umat beragama. Dominasi itu mencakup sistem pengetahuan dan sistem nilai.

Melalui dominasi tersebut, pengetahuan sosial yang dihasilkan kemudian dilegitimasi secara teologis di mana terjadi pengecekan kompatibilitas substansi teologi dengan identitas yang sedang dalam proses konstruksi. Hal semacam ini sering terjadi di dalam gerakan revivalisme dan puritanisme, terutama di dalam pengaruh globalisasi yang tendensius ke arah universalisme yang dapat mereduksi keunikan dan batasan-batasan identitas umat beragama. Bentuk konkret dari legitimasi tersebut yaitu adanya norma-norma yang mengatur penerapan simbol-simbol identitas agama ke dalam praktik sosial, sehingga identitas akan menjadi semakin baku. Kebakuan itulah yang menentukan sikap para pelaku sosial (umat beragama) di dalam menentukan sikap mereka terhadap identitas “yang lain”, baik yang berbasis agama maupun yang non-agama.

Identitas umat beragama yang telah dibakukan melalui proses strukturasi merupakan bagian yang tidak terlepas dari dualitas tindakan sosial dan struktur, di mana struktur tersebut tidak mereduksi peran individu sebagai subjek yang aktif menafsirkan realitas kediriannya dan realitas sosialnya, melainkan merupakan media yang memungkinkan terjadinya tindakan sosial. Oleh sebab itu, pelaku (*actor*) tidak hanya yang memiliki akses dominasi dan legitimasi saja, melainkan juga meliputi objek yang didominasi.



BIBLIOGRAFI

- Aaker, Jennifer L. "The Malleable Self: The Role of Self-Expression in Persuasion." *Journal of Marketing Research* 36, no. 1 (June 16, 1999): 45–57. <http://www.jstor.org/stable/3151914>.
- Bakker, Anton, and Charris Zubair. "Metodologi Penelitian Filsafat." Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1990.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Penguin Books Ltd.
- Bertocci, P. A. (1956). *Introduction to the Philosophy of Religion*. Prentice-Hall, Inc.
- Browning, C. S., & Joenniemi, P. (2016). Ontological security, self-articulation and the securitization of identity. *Cooperation and Conflict*, 52(1), 31–47. <https://doi.org/10.1177/0010836716653161>
- Brubaker, R. (2012). Religion and nationalism: four approaches*. *Nations and Nationalism*, 18(1), 2–20. <https://doi.org/https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2011.00486.x>
- Chaves, M. (1993). Denominations as Dual Structures" An Organizational Analysis. *Sociology of Religion*, 54(2), 147-169.
- Cohen, I. J. (1989). *Structuration Theory (Anthony Giddens and the Constitution of Social Life)*. Macmillan Education LTD.
- Dressler, M. (n.d.). The Social Construction of Reality (1966) Revisited: Epistemology and Theorizing in the Study of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 31(2), 120–151. <https://doi.org/https://doi.org/10.1163/15700682-12341434>
- Fischer, P., S.A. Haslam, and L. Smith. "If You Wrong Us, Shall We Not Revenge?' Social Identity Salience Moderates Support for Retaliation in Response to Collective Threat." *APA PsycArticles* 14, no. 2 (2010): 143–150.
- Giddens, A. (1986). *The Constitution of Society (Outline of the Theory of Structuration)*. Polity Press.
- Greener, I. (2008). Expert Patients and Human Agency: Long-term Conditions and Giddens' Structuration Theory. *Social Theory & Health*, 6(4), 273–290. <https://doi.org/10.1057/sth.2008.11>
- Grundmann, M. (2019). Social Constructions through Socialization (The perspective of a constructivist socialization research). In M. Pfadenhauer & H. Knoblauch (Eds.), *Social Constructivism as Paradigm? (The Legacy of The Social Construction of Reality)*. Routledge.
- Hardy, Sam A, Amber R C Nadal, and Seth J Schwartz. "The Integration of Personal Identity, Religious Identity, and Moral Identity in Emerging Adulthood." *Identity* 17, no. 2 (April 3, 2017): 96–

107. <https://doi.org/10.1080/15283488.2017.1305905>.

- Herry-Priyono, B. (2002). *Anthony Giddens (Suatu Pengantar)*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia).
- Kinnvall, C. (2004). Globalization and Religious Nationalism: Self, Identity, and the Search for Ontological Security. *Political Psychology*, 25(5), 741–767. <http://www.jstor.org/stable/3792342>
- Lamsal, M. (2012). The Structuration Approach of Anthony Giddens. *Himalayan Journal of Sociology & Anthropology*, 5, 111–122. <https://doi.org/https://doi.org/10.3126/hjsa.v5i0.7043>
- Lindholm, C. (2007). *Culture and Identity (The History, Theory, and Practice of Psychological Anthropology)*. Oneworld Publications.
- McGoldrick, D. (n.d.). Religious Symbols and State Regulation. *Religion & Human Rights*, 12(2–3), 128–141. <https://doi.org/https://doi.org/10.1163/18710328-12231155>
- Moshman, D. (2011). *ADOLESCENT RATIONALITY AND DEVELOPMENT Cognition, Morality, and Identity* (3rd ed.). Psychology Press (Taylor & Francis Group).
- Rohmawati. (2018). ANTROPOLOGI KEKERASAN AGAMA Studi Pemikiran Jack David Eller. *Sabda*, 13(2), 179–190.
- Rüpke, J. (2015). Religious agency, identity, and communication: reflections on history and theory of religion. *Religion*, 45(3), 344–366. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2015.1024040>
- Schulze, K. E. (2017). The “ethnic” in Indonesia’s communal conflicts: violence in Ambon, Poso, and Sambas. *Ethnic and Racial Studies*, 40(12), 2096–2114. <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1277030>
- Shavelson, Richard J, Judith J Hubner, and George C Stanton. “Self-Concept: Validation of Construct Interpretations.” *Review of Educational Research* 46, no. 3 (September 1, 1976): 407–441. <https://doi.org/10.3102/00346543046003407>.
- Soehadha, Moh. “MENUJU SOSIOLOGI BERAGAMA: Paradigma Keilmuan Dan Tantangan Kontemporer Kajian Sosiologi Agama di Indonesia.” *Jurnal Sosiologi Agama: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial* 15, no. 1 (2021): 1–20.
- Sulistiyawan, A. Y. (2019). Urgensi Harmonisasi Hukum Nasional Terhadap Perkembangan Hukum Global Akibat Globalisasi. *Jurnal Hukum Progresif*, 7(2), 171–181.
- Qizilbash, M. (2009). Identity, community, and justice: locating Amartya Sen’s work on identity. *Politics, Philosophy & Economics*, 8(3), 251–266. <https://doi.org/10.1177/1470594X09105386>
- Queen, Edward L. “THE FORMATION AND REFORMATION OF RELIGIOUS IDENTITY.” *Religious Education* 91, no. 4 (September 1, 1996): 489–495. <https://doi.org/10.1080/0034408960910407>.

