

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Penelitian Terdahulu

Tidak ada suatu penelitian yang benar-benar orisinal tanpa diilhami oleh pengetahuan dan bacaan sebelumnya. Maka penting melakukan pelacakan atas penelitian-penelitian terdahulu sebagai navigasi fenomena dan *research problem* yang telah digali oleh riset-riset sebelumnya. Selain sebagai navigasi, penelusuran riset terdahulu juga meminimalisir kemungkinan duplikasi penelitian tanpa ada pengembangan.

Penelitian ini fokus melacak riset terdahulu dengan memilih tiga substansi utama. *Pertama*, fokus penelitian terdahulu pada tema penelitian Sekolah Islam Terpadu. *Kedua*, fokus penelitian terdahulu pada tema citra Sekolah Islam Terpadu. *Ketiga*, penelitian tentang identitas.

Beberapa penelitian terdahulu yang berkaitan dengan Sekolah Islam Terpadu, banyak membahas tentang konsep Sekolah Islam Terpadu dan latar belakang kemunculannya. Sementara yang lain lebih banyak membahas tentang ideologi dan jaringan Sekolah Islam Terpadu. Telaah atas penelitian-penelitian terdahulu tersebut diuraikan sebagai berikut.

1. Gambaran Sekolah Islam Terpadu

Suyatno (2013) menulis artikel penelitian yang berfokus pada Filsafat dan Ideologi Sekolah Islam Terpadu. Ia menyatakan bahwa secara epistemologis, Sekolah Islam Terpadu merupakan lembaga pendidikan yang berupaya melakukan proses reintegrasi keilmuan pendidikan Islam, sebagai jawaban atas fakta sekularisasi dan sakralisasi pendidikan di Indonesia. Sebagai temuannya juga, Sekolah Islam Terpadu secara ideologis bersandar pada konsep Muwasafat yang dimiliki Ikhwanul muslimin. Temuan ini didapat dari dokumen profil SDIT yang menjadi objek penelitian Suyatno. Hal unik dari temuannya juga, bahwa Sekolah Islam Terpadu ini merupakan tren baru yang terus menguat sebagai lembaga re-islamisasi (Mitsuo Nakamura, 1993) yang menjawab keresahan masyarakat atas kualitas lembaga pendidikan Islam.

Suyatno (2015) kemudian juga menulis *Sekolah Islam Terpadu dalam Sistem Pendidikan Nasional*. Pertanyaan mendasar dari penelitian ini adalah posisi Sekolah Islam Terpadu dalam sistem pendidikan nasional. Apakah Sekolah Islam Terpadu tetap berpegang teguh pada pendirian awal untuk melakukan revolusi pendidikan atas kegagalan sistem pendidikan nasional yang tidak menghasilkan siswa yang berkepribadian utuh, atukah telah terjadi pergeseran setelah berada dalam sistem pendidikan nasional.

Jawabannya, Sekolah Islam Terpadu walaupun berusaha menjadi pengkritik terhadap kelemahan sistem pendidikan nasional, Sekolah Islam Terpadu tetap menjadi subsistem dari sistem pendidikan nasional. Hal ini dapat dilihat bahwa (1) Sekolah Islam Terpadu menggunakan istilah “sekolah” sebagai nomenklatur; (2) Sekolah Islam Terpadu menggunakan kurikulum nasional; (3) Penyesuaian sistem ujian yang dilakukan di Sekolah Islam Terpadu; (4) Sertifikasi guru oleh guru-guru Sekolah Islam Terpadu. Tetapi Walaupun demikian Sekolah Islam Terpadu bukan sekedar sekolah umum yang diperbanyak muatan agamanya atau upaya apresiasi masyarakat Muslim terhadap keberadaan ilmu-ilmu pengetahuan umum (Steenbrink, 1994).

Hasil penelitian ini walaupun tidak secara mendalam membahas identitas, menjadi pemantik, bahwa dalam pertemuannya dengan sistem pendidikan nasional, Sekolah Islam Terpadu mengalami pergeseran identitas, dengan tetap meneguhkan idealismenya.

Frimayanti (2015) juga merilis penelitian dengan judul *Latar Belakang Sosial Berdirinya Lembaga Pendidikan Islam Terpadu di Indonesia*. Penelitian ini ingin memberikan gambaran umum tentang latar belakang pendirian Sekolah Islam Terpadu dan keunggulan-keunggulan yang dimiliki.

Tidak jauh berbeda dengan apa yang disampaikan pada penelitian sebelumnya, dalam Frimayanti juga menyatakan bahwa karakteristik dari Sekolah Islam Terpadu adalah integrasi pengetahuan agama dan umum. Hanya saja, dalam artikel ini lebih menekankan bahwa integrasi dalam Sekolah Islam Terpadu adalah merupakan integrasi aktivitas (*integrated activity*) dan integrasi kurikulum (*integrated curriculum*). Menurutny,

Sekolah Islam Terpadu lebih unggul daripada madrasah yang hanya berupaya untuk melakukan integrasi dalam kurikulum.

Karakteristik tersebut tidak bisa lepas dari “*social history*” yang mengitarinya. Bahwa dalam sejarahnya, Sekolah Islam Terpadu dipantik oleh tujuh fakta sosial (Frimayanti, 2015). (1) krisis akhlak mulia. Selama ini pendidikan tidak bisa menghadirkan peserta didik yang berakhlak mulia; (2) kesibukan orang tua. Orang tua dengan mobilitas yang tinggi merasa perlu untuk menyekolahkan anaknya di lembaga pendidikan yang memberikan pengetahuan agama dan memberikan waktu yang agak panjang di sekolah; (3) kebutuhan masyarakat akan sekolah unggul. Sekolah unggul di kota-kota besar pada sekitar tahun 80-an adalah sekolah non Islam (Katolik). Bahkan banyak orang tua lebih memilih untuk memasukkan anaknya di sekolah ini daripada ke lembaga pendidikan Islam, akibat kekecewaan mereka pada *output* yang dihasilkan; (4) kesadaran akan pentingnya pendidikan terpadu; (5) persepsi masyarakat terhadap mutu pendidikan Islam; (6) Pendidikan terlalu lama bersifat kognitif; (7) dikotomi pendidikan di Indonesia.

Penelitian ini secara gamblang menyatakan bahwa Sekolah Islam Terpadu bukan hanya sekedar lembaga pendidikan yang dibentuk dengan latar belakang internal, tetapi juga pertimbangan eksternal. Artinya lembaga pendidikan ini merupakan upaya untuk menjawab kegelisahan bersama, bukan sekedar kegelisahan ideologis kelompok tertentu.

Mualimin (2017) juga menulis *Lembaga Pendidikan Islam Terpadu*. Artikel ini tidak jauh berbeda dengan artikel Suyatno, hanya saja artikel ini memberikan gambaran bahwa orang tua cenderung optimis memandang sekolah Islam.

Sekolah Islam Terpadu juga dipotret dengan melihat kehadirannya dalam sejarah pendidikan Islam di Indonesia. Menurut Lubis (2018) Sekolah Islam Terpadu yang muncul pada tahun 80-an bukan sesuatu yang sama sekali orisinal. Ia merupakan kelanjutan dan pengembangan pendidikan Islam yang telah ada sebelumnya. Sebelumnya, sudah ada lembaga pendidikan dengan gagasan integrasi (keterpaduan) walaupun tanpa *brand* terpadu. Sebut saja misalnya Adabiyah School, Dinisyah Schol, Normal Islam Sumatera

Barat, Pendidikan Islam Muhammadiyah, Jamiah al-Khair, Al-Irsyad Surabaya dan lembaga pendidikan Islam lainnya.

Keberadaan Sekolah Islam Terpadu tentu merupakan suatu khazanah tertentu dalam sejarah pendidikan Islam Indonesia, baik yang berafiliasi dalam organisasi penggagas Sekolah Islam Terpadu (JSIT) ataupun yang tidak. Karenanya interpretasi “terpadu” kemudian sangat beragam dan memungkinkan terjadi suatu dinamisasi konsep terpadu dalam pendidikan Indonesia. Akan tetapi makna yang paling mungkin dipakai secara umum adalah “*tauḥīdul ‘ulūm*”.

Makna yang umum tersebut lebih asertif dengan mengatakan bahwa Sekolah Islam Terpadu bukan milik organisasi tertentu, tetapi milik siapa pun yang ingin mencoba merumuskan dan menjalankannya. *Tauḥīdul ‘ulūm* tersebut dapat bermakna “islamisasi pengetahuan” atau “penyatuan pengetahuan (umum & agama)”.

Selain tentang sejarah dan ideologi, Rojii et al. (2019) memotret desain kurikulum Sekolah Islam Terpadu. Penelitian ini berangkat dari idealitas pendidikan Islam yang mencakup tiga hal. Dikotomi pengetahuan; fungsi lembaga pendidikan Islam; dan kurikulum dan materi pembelajaran.

Desain kurikulum Sekolah Islam Terpadu yang dihasilkan dari penelitian ini adalah adanya kurikulum “keislamterpaduan” yang kemudian menjadi penyeimbang kurikulum nasional. Selain juga mencoba mengintegrasikan nilai-nilai Islam ke dalam semua mata pelajaran untuk memberikan warna pada output Sekolah Islam Terpadu.

Kurniawan & Ariza, (2020) dalam penelitiannya berfokus pada faktor sosiologis yang menjadikan Sekolah Islam Terpadu sebagai sekolah primadona pada 10 tahun terakhir. Hasil penelitiannya menunjukkan dua kesimpulan. *Pertama*, pertimbangan “status sosial” dan “prestise kelas menengah atas”; *kedua*, meningkatnya citra Sekolah Islam Terpadu di mata masyarakat perkotaan. Sekolah Islam Terpadu dianggap oleh masyarakat sebagai lembaga pendidikan yang menjual konsep “*one for all*”. Artinya peserta didik bisa mendapatkan pengetahuan agama, pengetahuan umum, dan keterampilan dalam satu sekolah yakni Sekolah Islam Terpadu.

Keseimbangan pengetahuan agama dan sains ini menjadi suatu identitas yang dicari oleh masyarakat urban muslim perkotaan. Harapan mereka membentuk anak-anak yang mengekspresikan modernitas dengan landasan spiritual yang kuat, atau anak-anak yang memiliki pengetahuan agama yang baik tanpa meninggalkan modernitas dan bersaing di masa yang akan datang. Artinya, terpadu adalah seimbang antara pengetahuan agama dan umum untuk menghadapi perkembangan dunia serta siap menghadapi akhirat kelak.

2. Citra Sekolah Islam Terpadu

Tuzzahrah, dkk (2016) dalam “Konstruksi Makna Sekolah Islam bagi Orang Tua Siswa” memfokuskan penelitiannya pada makna, motif, dan pengalaman orang tua dalam menyekolahkan anaknya pada sekolah Islam dengan menggunakan konsep *lifeworld*. Dengan studi fenomenologi, penelitian ini menjelaskan beberapa temuan.

Pertama, orang tua memaknai sekolah Islam sebagai lembaga yang 1) dapat memenuhi pendidikan agama; 2) sekolah Islam merupakan sekolah yang modern; 3) situs pendidikan agama terbaik; 4) mendukung kemajuan Islam di dunia akademik. Kedua, motif orang tua dalam memilih sekolah Islam adalah motif *because of* dan *in order to*. Artinya, pada motif *because motive* para orang tua menilai sekolah Islam berdasarkan pengalaman yang telah dilihat baik dari pengalaman pribadi maupun pengalaman orang lain. Sementara motif *in order to* didasarkan pada orientasi masa depan (Tuzzahrah et al., 2016). Berdasarkan makna dan motif tersebut, jelas bahwa sekolah Islam menjadi sekolah pilihan karena konstruksi-konstruksi rasional.

Lebih lanjut artikel berjudul Inklinasi Masyarakat Muslim Kelas Menengah terhadap Sekolah Dasar Islam Terpadu di Bandar Lampung yang ditulis Asiah & Isnaeni (2018) memfokuskan pembahasan pada analisis motivasi masyarakat muslim kelas menengah untuk menjadikan SDIT sebagai sekolah pilihan.

Masyarakat muslim kelas menengah sangat rasional dalam menentukan pilihannya pada Sekolah Islam Terpadu. *Pertama*, Sekolah Islam Terpadu mengintegrasikan tradisi pesantren dengan sistem nasional, hal ini memberi keyakinan Sekolah Islam Terpadu akan melahirkan output berintelektual

tinggi dan berakhlak mulia. *Kedua*, sekolah Islam Terpadu sangat responsif atas dampak globalisasi sehingga output Sekolah Islam Terpadu siap menghadapi tantangan zaman. *Ketiga*, sistem pendidikan *fullday* menjawab kegelisahan orang tua dengan mobilitas tinggi. *Keempat*, alumni Sekolah Islam Terpadu mudah diserap lapangan kerja. *Kelima*, Sekolah Islam Terpadu memberikan garansi dalam proses pendidikan (Asiah & Isnaeni, 2018).

Lebih lanjut Suyatno memberikan suatu penjelasan tentang pergeseran *parental choice of education*. Orang tua kelas menengah banyak bergeser memilih Sekolah Islam Terpadu sebagai lembaga pendidikan putra-putrinya. Di sinilah kemudian Suyatno mencoba menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi minat kalangan menengah muslim dalam memilih Sekolah Islam Terpadu (Suyatno, 2015b).

Minat masyarakat kalangan menengah muslim terhadap Sekolah Islam Terpadu dipengaruhi oleh dua faktor; teologis dan sosiologis. Dalam konteks teologis, Sekolah Islam Terpadu memberikan garansi pengetahuan dan pengamalan keagamaan yang dilakukan secara kontinyu dari sekolah ke rumah, terlebih saat Sekolah Islam Terpadu membuat program hafal Al-Quran. Kebutuhan masyarakat untuk bertindak religius dan meneguhkan ketenangan jiwa merupakan kebutuhan masyarakat saat ini (Suyatno, 2015b).

Faktor berikutnya adalah faktor sosiologis. Salah satu preferensi orang tua menyekolahkan anaknya di Sekolah Islam Terpadu karena menjadi bagian dari Sekolah Islam Terpadu merupakan penegasan identitas dirinya. Lebih tegasnya, menjadi identitas kelas menengah yang memiliki lingkaran dengan orang-orang yang mapan. Alasan lain, Sekolah Islam Terpadu juga mampu melahirkan output yang dapat menempati dan berperan sosial secara baik.

Citra-citra positif tersebut merupakan tindakan rasional. Walaupun di sisi lain, alasan keempat perlu diuji dan dibuktikan. Sebab, sekolah Islam Terpadu merupakan lokus belajar bagi remaja yang notabene secara spesifik belum dapat bekerja dalam sektor yang mapan.

Citra-citra positif tersebut diimbangi juga dengan hasil penelitian yang sebaliknya. Yusup (2017) menulis artikel “Eksklusivisme Beragama Jaringan

Sekolah Islam Terpadu.” Artikel ini menggambarkan temuan bahwa JSIT memenuhi karakteristik eksklusivisme.

Setidaknya ada tiga karakteristik yang ditemukan. *Pertama*, Jaringan Sekolah Islam Terpadu cenderung tekstualis dalam memahami dan memahami teks agama. *Kedua*, JSIT cenderung menafikan eksistensi agama lain dengan menyatakan bahwa satu-satunya jalan keselamatan adalah Islam. Bukti-bukti konkret yang diajukan peneliti diantaranya adalah “Tepuk Anak Sholeh” yang berisi larik Kafir, Kafir No! *Ketiga*, internalisasi gagasan anti-sekularisme serta menuduh pemerintah dengan kristen bersekongkol memperlemah politik Islam.

Temuan artikel ini tampak diorientasikan untuk menemukan eksklusivisme beragama dalam Sekolah Islam Terpadu dengan mendasarkan pada teori Fatimah Husein, teori itu dijadikan dasar untuk mencari ruang eksklusivisme (Yusup, 2017).

Ruang eksklusivisme tersebut dapat ditemukan dalam artikel Ramadhani (2021), dalam “Ideologi Keagamaan, Partai Politik, dan Pendidikan Islam: Refleksi Pemikiran Hasan Al-Banna di Sekolah Islam Terpadu Ukhuwah Banjarmasin”. Artikel ini menemukan bahwa Sekolah Islam Terpadu Ukhuwah Banjarmasin memiliki hubungan ideologis dan emosional dengan IM dan PKS. Pemikiran Hasan Al-Banna dijadikan fondasi ideologis dan dipraktikkan dalam kurikulum sekolah.

3. Konstruksi Identitas

Sekolah Islam Terpadu dalam perkembangannya telah menjadi perhatian banyak peneliti. Tetapi dalam konteks identitas, hampir tidak ada penelitian yang menyentuhnya. Padahal secara sistematis, sebelum membahas ideologi, perlu terlebih dahulu membahas identitas sebagai dasar ideologi suatu komunitas.

Untuk itu, penelitian terdahulu mengenai identitas akan dijelaskan dari beberapa penelitian yang tidak secara langsung menyentuh Sekolah Islam Terpadu. Beberapa akan dibahas tentang budaya dan etnisitas secara singkat, kemudian penelitian tentang identitas sekolah.

Sekali lagi perlu ditegaskan, bahwa identitas adalah salah satu hal penting dalam konteks sosial. Menurut Melucci dalam (Wiranata & Siahaan, 2019), gerakan dan aktivisme suatu kelompok tertentu—dalam hal ini termasuk lembaga, dipengaruhi oleh kemampuannya dalam mendefinisikan suatu identitas.

Kajian Picard (2020) dan Dawis (2009) membicarakan konstruksi identitas dalam kaitannya dengan budaya dan etnisitas. Picard memberikan penjelasan bahwa Bali dapat bertahan di tengah turistifikasi dan gelombang globalisasi, bukan karena kesuksesan penggalakan wisata, tetapi lebih karena orang Bali dapat menegaskan identitas budaya secara baik dalam “kebalian” sebagai batang pohon berakar agama, berbatang adat, dan berbuah budaya. Dengan adanya konstruksi dialogis identitas, Bali kemudian terkungkung dalam identitas primordial. Hal ini di satu sisi menguntungkan, sementara di sisi lain membuat terkungkung dan tidak siap menghadapi masalah di masa yang akan datang.

Masih dalam kajian budaya dan etnis, Dawis mencoba memahami identitas Tionghoa yang terus mendapat perlakuan diskriminatif, terutama pada Orde Baru. Dalam pergumulannya, setelah reformasi, dan pulihnya hak-hak kewarganegaraan, orang Tionghoa kemudian susah untuk mendefinisikan identitas mereka, apakah menjadi Indonesia-Tionghoa ataukah Tionghoa Indonesia. Penelitian ini memberikan penekanan pembahasan, bahwa ingatan kolektif yang difasilitasi oleh media film seri Mandarin Bilingual mampu membentuk identitas baru berdasarkan identitas yang sudah ada, setelah selama ini identitas itu hilang—lebih tepatnya dihilangkan. Ingatan tentang jati diri kolektif ini memotivasi mereka untuk mengimajinasikan masyarakat impian tanpa kekerasan.

Selain dalam kajian budaya, kajian konstruksi identitas dalam konteks masyarakat juga ditulis oleh Endrizal dan Hendri. Kajian yang diberi judul “Politik Identitas: Konstruksi Sosial dan Relasi Kekuasaan” mencoba membahas konstruksi sosial yang terjadi dalam masyarakat minoritas di Indonesia. Penjelasan penting dalam penelitian ini adalah gambaran fakta bahwa masyarakat minoritas selalu mengalami pemodelan identitas yang

secara serampangan oleh kelompok mayoritas yang berelasi dengan kekuasaan (Endrizal & Hendri, 2018). Fakta yang dalam bahasa Sen disebut ilusi tentang identitas (Sen, 2016).

Dalam masyarakat minoritas, identitas terbentuk dari suatu diskursus kolonialisme yang secara alamiah dan turun temurun dibentuk oleh kelompok mayoritas dengan fasilitasi kekuasaan yang bersifat biner (dikotomis). Dengan penjelasan ini, satu hal yang perlu menjadi perhatian, bahwa identitas yang tidak dimaknai secara mandiri akan menjadi suatu bumerang (Endrizal & Hendri, 2018).

Kajian yang sama tentang politik identitas yang juga penting dibahas dalam sub ini adalah “*Using: Study of Multiculturalism and Identity Politics on Local Islam*” (Halim, 2019). Penelitian ini mengulas tentang multikulturalisme dan politik identitas dengan objek kajian Islam Using. Kesimpulan penelitian ini bahwa identitas using pertama kali dibangun dengan perlawanan (resistensi) terhadap pihak eksternal yang menghegemoni dan menindas, kemudian lambat laun menjadi identitas dan karakter etnis Using/Osing.

Secara teoretis penelitian ini memperkuat konsep “narasi sejarah” etnis (Lawler, 2021). Dengan demikian modalitas etnis sangat berpengaruh terhadap pembentukan identitas. Hasilnya, identitas Islam Using adalah sejarah budaya dan sejarah agama yang ada dalam masyarakat Using (Halim, 2019).

Dalam konteks sekolah, Iftach & Shapira-lishchinsky (2019) menulis artikel “*Principal's Perceptions of School Identity: Logo, Vision and Practice*”. Artikel ini berupaya meneroka makna dan konsep identitas sekolah yang ada di dalam logo, visi, dan budaya sekolah. Penelitian ini memberikan gambaran bahwa identitas sekolah bukan saja pada nilai-nilai lembaga, tetapi juga pada logo, visi, dan budaya sekolah. Pemahaman atas identitas ini dapat menjadi referensi utama bagi masyarakat sekolah, utamanya pimpinan sekolah untuk melestarikan dan mengembangkan identitas sekolah.

Identitas sekolah dalam konteks sosio-ekologi, tidak hanya berpengaruh pada kepala sekolah, siswa, dan staf, tetapi juga mempengaruhi orang tua, pemilihan sekolah, masyarakat luas, bahkan mempengaruhi kebijakan nasional.

Suatu pembahasan yang lebih mirip dengan kasus yang berbeda, adalah penelitian Carlos & Alcaide (2021), "*Identity and Quality of Catholic Schools in Sudan*". Penelitian ini menjelaskan bagaimana sekolah Katolik dapat membangun identitasnya di tengah negara mayoritas Islam. Dalam penelitian ini dijelaskan bahwa identitas sekolah Katolik dapat dipahami dengan tiga prinsip ajaran Gereja: nilai martabat kemanusiaan; komitmen terhadap kebaikan bersama; dan pilihan preferensial untuk orang-orang yang terpinggirkan.

Identitas tersebut adalah konstruksi yang diproses secara dialogis. Sekolah Katolik secara sadar berada di tengah mayoritas muslim, sehingga mereka membatasi dakwah agama di sekolah. Karenanya, penelitian ini menyebutkan bahwa tidak ada siswa muslim yang berkonversi menjadi Kristen di sekolah Katolik. Sekolah katolik bukan sarana kristenisasi.

Ini salah satu gambaran bahwa perbedaan identitas dengan yang liyan (*the other*) perlu didefinisikan, bukan pada bagaimana membedakan identitas. Artinya, Sekolah Katolik berbeda dengan yang lain di Sudan. Tetapi dalam konteks ini, tidak ada yang bermasalah setelah proses dialogis dan konstruksi identitas yang tepat.

Penelitian Hassen menunjukkan tentang sekolah Islam dan politik Identitas keagamaan, lebih tepatnya proses pembentukan identitas muslim di sekolah Islam. Sekolah Islam di Victoria menjadi suatu basis informasi dan pembentukan identitas Islam. Keduanya dijalankan dalam budaya sekolah yang memiliki dasar epistemiknya dalam dogma-dogma Islam. Inilah alasannya para orang tua menyatakan bahwa ada tiga hal penting dalam sekolah Islam: (1) religiusitas, (2) akademik, (3) budaya. Hal penting dalam artikel ini adalah bagaimana sekolah Islam membantu siswa untuk menegosiasikan makna dan arti menjadi seorang muslim. Lebih dari itu,

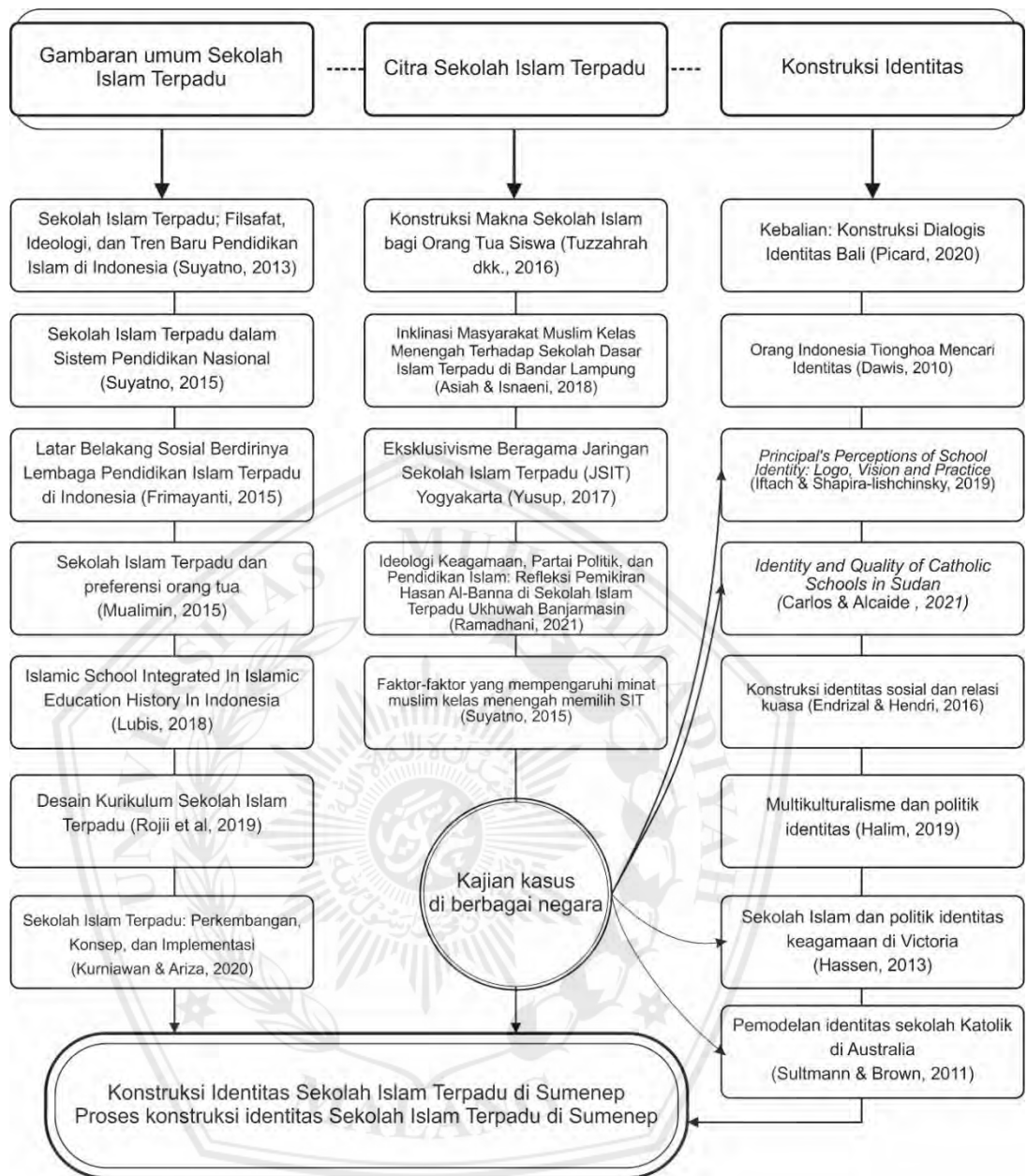
dalam penelitian ini juga disebutkan bagaimana sekolah Islam mencoba mengintegrasikan antara pendidikan sekolah dan keluarga (Hassen, 2013).

Masih dalam konteks sekolah, Sultmann dan Brown (2011) mengkaji pemodelan identitas sekolah Katolik di Australia. Artikel ini memberikan penjelasan tentang urgensi konsep iman, pembelajaran, komunitas, kepemimpinan sebagai dasar identitas sekolah Katolik. Keempat pilar ini menjadi set pemahaman identitas sekolah Katolik di Australia. Pilar-pilar itu mengalami dinamika dan mungkin perubahan karena suatu kesadaran baru yang dihasilkan oleh dialektika. Untuk menghasilkan suatu model identitas dilakukan upaya pemeliharaan makna, penilaian atas perubahan, serta membangun strategi dalam sistem dinamis sekolah Katolik.

Uraian penelitian-penelitian tersebut menguatkan bahwa Sekolah Islam Terpadu telah menjadi objek kajian menarik sejak lama. Beberapa kajian tentang Sekolah Islam Terpadu cenderung melihat latar belakang sejarah dan afiliasi serta citra di masyarakat. Selama ini belum ada kajian mendalam tentang bagaimana identitas Sekolah Islam Terpadu dan bagaimana proses konstruksinya.

Jika melihat pada penelitian Carlos & Alcaide (2021), sangat jelas betapa penting sekolah memiliki identitas, dan membangunnya dengan cara-cara tertentu.

Uraian di atas menjadi alasan kelayakan mengkaji Sekolah Islam Terpadu sebagai bentuk usaha untuk menjawab pertanyaan besar, bagaimana bangunan identitas Sekolah Islam Terpadu? Serta bagaimana identitas tersebut dibangun—tentunya akan dibahas juga bagaimana identitas itu dipelihara, bergumul dengan identitas lain, dan diredesain. Sehingga dengan demikian dapat menjadi suatu masukan penting bagi pendidikan Islam dalam mengukuhkan identitas di tengah badai globalisasi. Gambaran peta penelitian terdahulu diilustrasikan pada gambar 2.1 berikut:



Gambar 2. 1 Peta Penelitian Terdahulu

B. Konsep Konstruksi Identitas

Identitas adalah kata yang cukup musykil didefinisikan, tetapi marilah mulai dari kutipan Amin Maalouf dalam *"In the Name of Identity,"* ia tulis: "Saya tidak punya beberapa identitas: saya cuma punya satu, yang terdiri dari banyak komponen dalam sebuah paduan yang unik bagi saya, sama halnya identitas orang lain unik bagi mereka sebagai individu" (Maalouf, 2000). Dengan pernyataan tersebut, Maalouf memberikan gambaran bahwa identitas adalah paduan banyak komponen yang membentuk keunikan sesuatu.

Dasar pernyataan Maalouf adalah fakta empirik yang selama ini dimaknai identitas sebagai suatu konsep tunggal yang menegaskan identitas sebagai sesuatu yang terberi, tanpa perubahan, dan tidak bisa ganda (Barnhouse, 1988; Fearon, 2020; Maalouf, 2000; Sarup, 1996).

Pemikiran Amin Maalouf banyak dipengaruhi oleh pengalamannya hidupnya sebagai seorang penulis dan wartawan Lebanon yang membuatnya bertemu dengan beragam budaya dan unsur. Karena itu, dalam buku *"In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong"*, Maalouf mengajukan teori identitas yang menyatakan bahwa identitas seseorang ditentukan oleh perjumpaannya dengan beragam unsur baik agama, budaya, atau kebangsaan (Maalouf, 2000). Dari sini penting untuk memberi penegasan bahwa menurut Maalouf identitas bukanlah sebuah sangkar yang membatasi suatu kelompok, melainkan sebuah jendela yang membuka kesempatan untuk berinteraksi dengan dunia yang mengelilinginya (*liyan*) secara tegas, konsep identitas Maalouf adalah identitas silang atau identitas gabungan (*hybrid-identity*) sehingga membentuk keunikan.

Selain karena faktor pengalaman, Amin Maalouf juga dipengaruhi oleh beberapa tokoh penting seperti Edwar W. Said (2010) yang mengkritik gagasan Orientalisme dengan kecenderungan kolonialis. Karena itu Said mendefinisikan identitas sebagai suatu konstruksi sosial yang terus dapat mengalami perubahan.

Tokoh lain yang mempengaruhi teori Maalouf adalah filsuf Prancis Michel Foucault menekankan bahwa identitas dipengaruhi oleh kekuasaan dan diskursus sosial, sehingga meyakinkan suatu identitas bukan sesuatu yang terberi (*given*).

Hogg dan Abrams, memberikan pengertian identitas sebagai “konsep-konsep yang orang miliki tentang siapa mereka, jenis orang seperti apa mereka, dan bagaimana mereka berhubungan dengan orang lain”. Artinya kepemilikan identitas berelasi dengan pemahaman diri termasuk cara berhubungan dalam konteks sosialnya (Fearon, 2020; Jenkins, 2008).

Senada dengan Hogg dan Abrams, Taylor dan Wendt juga memberikan pengertian identitas sebagai seperangkat makna yang dilekatkan sebagai dasar tindakan. Dalam situasi yang sama, identitas juga merupakan skema-skema kognitif yang memberikan pemahaman kepada individu tentang dirinya dan bagaimana peran dapat dilakukan berdasarkan pemahaman tersebut (Fearon, 2020). Dua pengertian ini memberikan keterangan penting, bahwa identitas merujuk pada pemahaman diri dan perbedaan dengan yang lain sebagai dasar tindakan.

Sementara itu, Hall (1989) menyatakan identitas sebagai sesuatu yang ambivalen, pengaruh perjumpaan diri dengan yang liyan (*the other*). Itulah sebabnya, identitas dapat berfungsi sebagai titik identifikasi dan pertalian jika suatu kelompok dapat membedakan diri (Jenkins, 2008).

Pengertian-pengertian di atas memberikan dua gambaran utama—bagaimanapun, gambaran ini juga tidak terlalu memberi kepuasan mengenai identitas. *Pertama*, gambaran bahwa identitas merupakan pemahaman atas pengertian diri, dengan apa terikat, dan bagaimana memandang liyan (*the other*). *Kedua*, identitas dimaknai sebagai pembentukan atas pemahaman diri dan orang lain, yang dalam prosesnya selalu berkembang dan ambivalen.

Walaupun Hall dalam konteks pengertian ini sangat beresiko dengan memandang identitas sebagai sesuatu yang dibangun di atas perbedaan.

Tetapi pengertian tersebut akan sangat berarti, jika pandangan atas pengertian ini dipahami sebagai pemahaman atas pertanyaan mengapa individu dan kelompok berbeda dan harus berbeda. Fokusnya bukan bagaimana membentuk perbedaan, tetapi memahami perbedaan sebagai sesuatu yang niscaya dan harus saling dihargai (Barnhouse, 1988; Fearon, 2020). Senada dengan Barnhouse dan Fearon, Derrida menyatakan identitas sebagai proses dialogis dalam menandai perbedaan dan berbagi kesamaan dengan orang lain (Jacques Derrida, 2000).

Pada keseluruhan pengertian tersebut, kerancuan pemahaman tentang identitas bukan saja berpengaruh pada kegagalan memahami keliyanaan (*otherness*) dan penindasan akibat cara pandang salah tersebut, tetapi juga berpengaruh pada masalah pengakuan dan kegamangan tentang cara yang tepat membangun identitas (Lawler, 2021). Penjelasan-penjelasan di atas memberikan suatu pemahaman bahwa identitas adalah pemahaman atas diri sebagai ekspresi keberadaan yang melahirkan tindakan-tindakan. Jika dikaitkan dengan lembaga pendidikan, bangunan identitas suatu lembaga dapat mempengaruhi seluruh kegiatan yang mengitari pendidikan, baik dari sisi konsep, ideologi, manajemen, dan kurikulum.

1. Historiografi Identitas Sekolah Islam

Secara historis, sekolah Islam yang mengambil inspirasi sekolah kolonial dengan menambah muatan agama Islam dalam kurikulumnya telah dimulai oleh *HIS (Hollands Inlandse School) met de Quran Muhammadiyah*, dalam bahasa Indonesia dapat diartikan sebagai Sekolah Belanda dengan Tambahan Al-Quran (Subhan, 2012; Yusra, 2018). Sekolah plus Al-Quran milik Muhammadiyah tersebut mengawali eksperimen lembaga pendidikan Islam modern berbaju sekuler dengan batin keislaman. Materi keislaman dalam sekolah Muhammadiyah setidaknya berkaitan dengan pemahaman ke-Muhammadiyah-an, akidah, sejarah Islam, dan Al-Quran.

Salah satu pemantik pendirian *HIS met de Quran* (1922) (Setiawan, 2021) tidak bisa dilepaskan dari sejarah identitas *HIS (Hollands Inlandsche School) met de Bijbel*. Penting ditegaskan dalam konteks ini, walaupun tampak ada upaya untuk menyamai sekolah Kristen yang telah ada sebelumnya, pendirian sekolah Islam Muhammadiyah merupakan upaya meneguhkan identitas sebagai gerakan reformis dan modernis yang secara simultan memelihara kesalehan masa lalu, menjustifikasi masa kini, dan melegitimasi masa depan yang dapat dipahami. Dengan demikian identitas yang ingin ditampilkan oleh Muhammadiyah adalah keyakinan bahwa hidup di era modern tidak patut meninggalkan prinsip keislaman (Subhan, 2012).

Sekolah Islam yang diwakili dengan istilah Quran dalam konteks Muhammadiyah, oleh Din Syamsuddin disebut sebagai alternatif bagi madrasah di satu sisi dan sekolah sekuler di sisi lain. Bahkan Legge menyebut eksperimen yang dilakukan oleh Muhammadiyah ini sebagai rekonsiliasi cendekiawan Muslim dan intelektual Barat (Subhan, 2012; Syamsuddin, 1995). Jika merujuk pada Subhan, konsep “sekolah Islam” Muhammadiyah menggunakan “kemasan sekolah” untuk memasukkan ilmu-ilmu keislaman, itulah kemudian layak jika sekolah Islam Muhammadiyah disebut sebagai “sekolah umum plus”.

Sebagai lembaga pendidikan milik organisasi Muhammadiyah, *HIS met de Quran* mendesain sekolah dengan identitas keagamaan dengan nuansa ideologi keagamaan Muhammadiyah. Ideologi ini merupakan suatu keniscayaan bagi “sekolah Islam” Muhammadiyah sebagai corak organisasi yang menaungi. Dengan demikian dalam perkembangannya, ideologi keagamaan Muhammadiyah menjadi dasar perumusan kurikulum. Berbicara ideologi pendidikan Muhammadiyah, tentu perlu ditarik pada latar belakang kelahiran Muhammadiyah yang memiliki keterkaitan dengan problem sosial keagamaan, ditandai oleh keagamaan sinkretik, stagnasi pendidikan Islam, dan agresivitas kegiatan misionaris Kristen/Katolik dan fenomena eurosentris (Mu’ti & Khoirudin, 2019; Pasha & Darban, 2003).

Pengintegrasian pengetahuan agama dan pengetahuan umum pernah disampaikan oleh Mohammad Natsir dengan menolak segala bentuk sekularisasi yang pada masa itu dituduhkan kepada pesantren oleh Belanda dengan menyebut “*priester scholen*” (sekolah pendeta). Penolakan ini bagi kaum reformis terutama Muhammadiyah adalah bagian penting untuk memberikan tekanan pemaduan hubungan erat antara Islam dan masyarakat menuju idealitas masyarakat Islam (Steenbrink, 1994). Menegaskan pengintegrasian pengetahuan agama dan pengetahuan umum, Soekarno juga memberikan usul kepada A. Hassan agar dapat memberikan pengetahuan umum di pesantren yang didirikan A. Hassan. Alasan penting pesan itu menurut Soekarno, selama ini *Islam-scholar* (ulama) tidak memiliki *modern-science* (pengetahuan modern) yang cukup. Hal penting dalam surat itu, Soekarno menulis “kita ini kaum anti-taqlidisme? Bagi saya anti ta[g]lidisme itu berarti: Bukan sahaja ‘kembali’ kepada Qur’an dan Hadis, tetapi ‘kembali kepada Qur’an dan Hadis dengan mengendarai kendaraannya pengetahuan umum” (Soekarno, 2016).

Ide pemaduan pengetahuan yang didedahkan di atas meniscayakan suatu istilah baru yang menurut Hamka “ulama intelek”.

Ahli agama yang memenuhi kriteria intelek menurut ukuran sistem sekolah dengan dua cara (Steenbrink, 1994).

1. Mendirikan tempat-tempat pendidikan di mana ilmu agama dan ilmu pengetahuan umum diajarkan bersama-sama.
2. Memberikan tambahan pelajaran agama pada sekolah-sekolah umum yang sekuler.

Dalam perkembangannya, sekolah Islam memiliki varian yang sangat beragam, terutama setelah muncul “santri baru” di daerah perkotaan. Santri baru dalam kacamata Hefner adalah varian santri (Geertz, 2014) yang telah mengalami perjumpaan dengan pengetahuan Barat (Hefner, 2000). Hasil dari perjumpaan itu, santri baru ini memahami modernisasi yang ditandai dengan perubahan, pergerakan, dan kemajuan. Atas dasar itu, mereka mencoba membuat perubahan dalam bidang pendidikan dan menginisiasi lahirnya varian-varian sekolah Islam baru.

Dari sisi tampilan, upaya “santri baru” tidak jauh berbeda dengan Muhammadiyah. Sama-sama berada di bawah naungan pemerintah, dengan menambahkan nuansa keislaman. Namun, persamaan itu tidak menjadikan “sekolah Islam” secara otomatis seragam. Ada dua faktor utama yang membuat sekolah Islam satu dengan sekolah Islam lain berbeda, yakni faktor tokoh dan afiliasi. Untuk memperjelas klaim tersebut, perlu menyebutkan beberapa contoh. Sekolah Islam Al-Azhar yang para pendirinya memiliki kedekatan dan beberapa tergabung dalam kepengurusan Muhammadiyah-Masyumi, memiliki kedekatan ideologis dengan Muhammadiyah, sehingga nuansanya tampak lebih Muhammadiyah. Contoh lain misalnya dapat dilihat pada Sekolah Islam Madania (1996) yang didirikan oleh Prof. Dr. Nurcholish Madjid, Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, dan Drs. Ahmad Fuadi, tampak memiliki kecenderungan ideologi neo-modernisme Islam (Subhan, 2012).

Jika merujuk pada sejarah yang telah menjadi pembahasan dalam sub ini, sekolah Islam Muhammadiyah pun memiliki nuansa reformis dan modernis saat memiliki singgungan dengan kelompok sinkretis

(Steenbrink, 1994). Pesantren NU lebih cenderung berhati-hati terhadap modernisasi dan menjadi tameng ideologi keagamaan atas kritisisme kelompok reformis. Bagi kelompok ini modernisasi menjadi sesuatu yang diterima dalam sangkar kultur pesantren yang dapat dikontrol oleh seorang Kiai (Subhan, 2012). Sementara itu, sekolah *salafi based-culture* cenderung skripturalis dan mencita-citakan adanya konsep Islam universal dalam masyarakat dunia. Karena itu inspirasi identitasnya adalah kelompok salafi di luar negeri seperti Mesir dan Arab Saudi.

Penjelasan di atas memberi gambaran penting bahwa sekolah Islam merupakan suatu respons “santri baru”—meminjam istilah Hefner—terhadap modernisme (Subhan, 2012). Dalam perkembangan mutakhir di era pasca reformasi, sekolah yang paling banyak dibicarakan saat ini adalah sekolah Islam terpadu. Sekolah yang menurut beberapa peneliti merupakan lembaga yang berafiliasi pada kelompok salafi. Kalimat terakhir ini penting dicatat bahwa keragaman lembaga pendidikan Islam di Indonesia tidak dapat dijadikan indikator menguatnya radikalisme agama, apalagi dalam catatan Subhan disebutkan bahwa sekolah umum plus Islam belakangan mengembangkan ideologi keagamaan sendiri sesuai dengan referensi dan afiliasi yang mengikat.

2. Tipologi Identitas

Ada dua arus pemahaman tentang identitas yang selama ini sangat berpengaruh terhadap gambaran mental, perilaku, konflik, dan perdamaian. Dalam konteks ini, dua arus itu dikenal dengan esensialisme dan anti-esensialisme. Yang satu melihat bahwa identitas melekat pada seseorang/kelompok secara terberi (*given*), dengan itu kemudian ia dimaknai. Sementara yang berikutnya, memandang bahwa identitas adalah sesuatu yang terus berubah mengikuti ruang dan waktu sesuai narasi-narasi yang mendahului.

Analisa Edward W. Said tentang orientalisme bisa dijadikan gambaran penting dalam memahami identitas dalam konteks esensialisme. Menurut Said, orientalisme Eropa telah dengan sengaja melakukan suatu politik identitas dengan membagi dua dunia ke dalam “Barat dan Timur”, kemudian membuat kontras di antara keduanya secara subjektif (Said, 2010). Kontras itu misalnya dikategorikan dalam putih untuk “Barat” dan hitam untuk “Timur”, modern untuk “Barat” dan primitif untuk “Timur”.

Kontras tersebut adalah hasil dari cara “Barat” memahami dirinya sekaligus yang liyan (Timur) dengan latar belakang rasisme genealogis. Konsep keliyanaan (*otherness*) yang dipakai oleh orientalis dilakukan dengan cara membuat narasi-narasi citra diri di atas citra liyan sebagai sesuatu yang abadi, given, dan terwariskan. Dengan cara seperti ini “Barat” dapat mengukuhkan kediriannya secara kolonialis. Itulah sebabnya esensialisme selalu seiring dengan kolonialisme.

Cara-cara seperti ini setidaknya dapat melahirkan dua distorsi negatif yang membahayakan: *Pertama*, kategori-kategori deskriptif yang keliru tentang orang yang disasar. *Kedua*, pemutlakan gambaran kategori yang keliru tadi sebagai satu-satunya ciri identitas orang yang disasar (Sen, 2016).

Esensialisme meyakini bahwa identitas adalah sesuatu yang soliter, selesai, mutlak, dan tidak berubah. Keyakinan ini meniscayakan bahwa identitas selalu berpasang-pasangan dan merupakan sesuatu yang sudah melekat seperti identitas gender. Walaupun demikian, pendukung esensialisme mengkonstruksi identitas liyan secara imajinatif sebagaimana yang dilakukan orientalis dalam perspektif Said di atas (Said, 2010). Inilah yang menurut Sen, “seni” yang sesungguhnya dalam memicu pertikaian (Sen, 2016).

Dalam kasus Indonesia, masyarakat Papua mengalami konstruksi identitas berlatar belakang esensialisme. Selama bertahun-tahun Papua dikonstruksi dengan dua narasi besar bernama “negara” dan “agama”.

Masyarakat Papua mengkonstruksi identitasnya sebagaimana imajinasi negara. Melalui proyek “kesatuan dan persatuan bangsa” Papua harus menjadi orang Indonesia yang bias pusat, sehingga Papua dipandang sebagai daerah pinggiran secara teritorial kemudian berkembang ke arah politik dan kebudayaan. Selain itu, masyarakat Papua juga menjadi Kristen dengan meninggalkan keyakinan lokal (Suwae et al., 2012).

Selama identitas dimaknai secara ceroboh, tanpa memperhatikan perkembangannya, identitas akan berpotensi melahirkan konflik. Dengan jelas, Fukuyama memberi contoh tentang imigran muslim di Barat yang menjadi radikal, setelah identitas “kebaratannya” ditolak, sementara identitas “keislamannya” dimarginalkan, maka muncullah identitas ketiga yang diisikan oleh kelompok radikal (Fukuyama, 2018; Fukuyama et al., 2006).

Dalam contoh lain, identitas tunggal juga mempertempurkan peradaban Barat dengan Peradaban Islam—yang kemudian menemukan momentum pembuktian tesisnya pada insiden 11 September 2001. Hal ini terjadi, karena peradaban Barat dan sekutu mencoba memberikan identitas diri dengan mengkrangkeng peradaban Timur dalam Identitas yang mereka rumuskan (Sen, 2007).

Penjelasan-penjelasan di atas secara tidak langsung menggambarkan identitas berlatar belakang esensialis. Pendukung esensialis, menyatakan bahwa setiap individu atau kelompok memiliki identitas yang cukup sejati, tidak berubah, bahkan dapat dipahami sebagai nasib atau takdir yang telah dikonstruksi sebelumnya. Dalam konteks ini misalnya, Barker dalam Latiefah (2013) menyatakan akan ada esensi kategori-kategori sosial; esensi maskulinitas, esensi feminitas, esensi Asia, dan lainnya yang tentunya akan mengkategorikan seseorang pada esensi-esensi tertentu sebagai sesuatu yang terberi semenjak lahir.

Sebaliknya, Hall (1996), Jenkins (2008), Fearon (2020), Maalouf (2000), Tiffani (1988), Bhabha (2004), Sen, (2016), (Fukuyama, 2020) sebagai pengusung anti esensialisme memandang identitas sebagai sesuatu yang ambivalen, dapat berubah sesuai dengan situasi, kondisi, masa, dan ruang tertentu.

Anti esensialis memandang identitas sebagai produk konsep *in-between* atau ruang antara (Bhabha, 2004). Ruang antara sebagai tempat sekaligus unsur strategis untuk mendefinisikan diri yang dimulai dengan menegosiasikan beragam budaya (Rokhani et al., 2015). Konsekuensi dari penegosiasian tersebut bisa jadi melahirkan budaya baru dan beberapa peniruan-peniruan atas budaya lain, yang dalam konsep Bhabha disebut sebagai “*mimikri*” (peniruan). Atas negosiasi tersebut, suatu identitas bisa saja berubah, bahkan hilang tergantikan oleh identitas yang baru.

Lawler memberikan suatu saran menarik dalam memperlakukan identitas. Menurutnya, identitas seharusnya diperlakukan sebagai sebuah pertanyaan ketimbang jawaban. Pertanyaan-pertanyaan reflektif akan menghindarkan identitas dari pemaksaan dan kerancuan pemahaman diri (Lawler, 2021). Dengan kata lain, proses mempertanyakan identitas adalah proses pengelolaan identitas berdasarkan ruang dan waktu bukan proses pengarsipan sosiologis.

Inilah yang disebut Lawler (2021) bahwa identitas selalu bersifat relasional. Ia bersandar pada yang lain, walaupun bukan menjadi sesuatu yang lain. “Sesuatu yang lain” merupakan suatu kemungkinan. Untuk menjelaskan hal ini Lawler mengutip Charles Lemert (2006), “sebuah lampu merah di perempatan lalu lintas tidak dapat bermakna ‘jalan’ tetapi ia menandakan kemungkinan untuk ‘jalan’: ia mendapatkan maknanya hanya dari hubungannya dengan makna ‘jalan’ (Lawler, 2021).

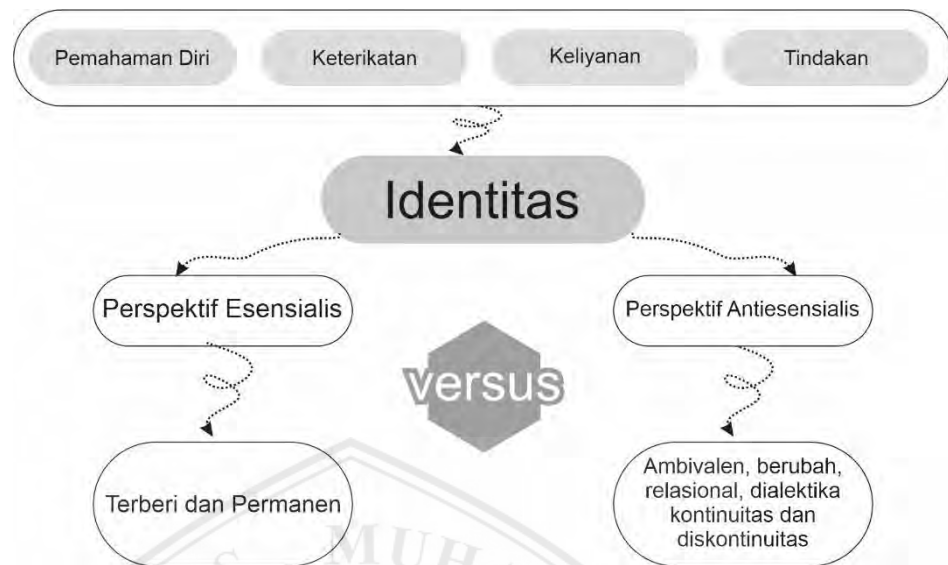
Jelas dalam memandang identitas, antiesensialisme tidak ingin terjebak dalam “kesejatian” yang melampaui ruang dan waktu.

Antiesensialisme cenderung melihat identitas sebagai “konstruksi diskursif”. Sesuatu yang dibangun dalam narasi-narasi dan diskursus-diskursus yang dapat berubah dalam ruang, waktu, dan tujuan-tujuan kegunaanya.

Ranson dalam Sultmann & Brown (2011) memberikan penegasan tentang ini dalam konteks lembaga. Menurutnya, identitas lembaga harus dianggap sebagai sesuatu yang terperangkap dalam dialektika kontinuitas dan diskontinuitas—terus berkembang, terus berubah, terlibat dengan dan ditantang oleh keadaan yang bervariasi—sementara pada saat yang sama, mampu mengenali diri sebagai narasi makna yang tidak terputus.

Pandangan-pandangan anti esensialis memberikan penjelasan bahwa identitas sebaiknya dipahami sebagai suatu proses berkelanjutan dibandingkan sebagai suatu produk yang telah dianggap permanen (Cerulo, 2012). Dalam konteks ini, identitas dapat dipahami sebagai proses penemuan setelah mengalami perjumpaan dengan banyak unsur.

Perspektif identitas menurut teori esensialis dan anti esensialis ini berguna untuk memberikan gambaran cara memahami bangunan identitas Sekolah Islam Terpadu sekaligus dasar memahami unsur yang membentuk identitas tersebut.



Gambar 2. 2 Identitas Perspektif Esensialis dan Anti Esensialis

C. Proses Konstruksi Identitas

Saran menarik disampaikan Cesari & Duderija, bahwa penelitian identitas sebaiknya dianalisis sebagai suatu proses daripada sebagai sesuatu yang pasti dan final. Karenanya, kajian identitas diupayakan menganalisis upaya penemuan dan pembentukan identitas sekaligus mempertanyakan kegunaannya. Setelah itu, memfokuskan analisis pada faktor-faktor yang berkontribusi pada identifikasi diri, dan bagaimana identitas itu diartikulasikan (Hassen, 2013).

Pertanyaan tentang faktor-faktor determinan yang kontributif atas pembentukan identitas, menjadi titik awal yang berguna dalam mempertanyakan mode dan sarana pembentukan identitas (Hassen, 2013). Tesis tersebut didasarkan pada fakta bahwa setiap identitas memiliki faktor-faktor pembentuk yang beragam. Faktor tersebut dapat berupa harapan akan pengakuan, keinginan keluar dari ancaman, ataupun keinginan untuk melakukan dominasi (Fearon, 2020; Maalouf, 2000). Faktor-faktor ini kemudian memilihkan mode dan sarana untuk mencapai tujuannya.

Dalam perkembangannya, identitas seringkali merupakan “konstruksi diskursif” yang maknanya dapat berubah. Sebagai sesuatu yang terbentuk dalam diskursus yang berkaitan dengan ruang, waktu, dan fungsi, maka ia sangat berkaitan dengan historisitas, institusi, dan kepentingan (Endrizal & Hendri, 2018).

Sejarah kajian identitas semula dibuat kontras dan terjebak dalam lubang binerisme, dengan hanya membenturkan dua dunia; “mereka” dan “kami”. Gambaran mental ini berpengaruh atas relasi sosial, pemahaman atas diri, dan tindakan tertentu, yang pada puncaknya determinan atas politik keliyanaan (*the other*) (Epafras, 2012). Sehingga jika disederhanakan, identitas syarat dengan kepentingan-kepentingan (Fearon, 2020). Kepentingan-kepentingan yang dimaksud dapat berupa kepentingan untuk mendominasi, melawan, atau mengukuhkan diri (Epafras, 2012).

Kepentingan dominatif merupakan penegasan identitas dengan tujuan menegaskan keunggulan identitas diri dan menunjuk identitas lain sebagai identitas yang lebih rendah. Dengan demikian, identitas yang merasa lebih unggul mencoba mempengaruhi identitas yang lebih rendah untuk kepentingan penindasan.

Di sisi kontrasnya, identitas dibentuk dan didefinisikan untuk memberi penegasan perlawanan. Identitas perlawanan dilakukan oleh kelompok tertindas—betapapun sulitnya melawan, untuk membebaskan diri dari penindasan.

Kepentingan lain yang potensial dari terbentuknya identitas, adalah penguatan diri. Hal ini merupakan cara suatu kelompok untuk memperkenalkan identitas yang telah terbentuk untuk diterima oleh masyarakat.

Kembali pada politik identitas yang mencoba membenturkan dunia “kami” dan “mereka”, hal ini sangat erat kaitannya dengan kolonialisme. Akibatnya, keunggulan identitas tertentu menentukan tindakan untuk menundukkan, mempengaruhi liyan dengan tujuan menindas (Epafras, 2012; Furqon & Busro, 2020). Demikianlah politik identitas (*the politics*

of the other) bekerja. Secara esensial, Edward Said mencoba menekankan bahwa identitas selalu terbagi ke dalam dua dunia yang kontras.

1. Narasi Sebagai Dasar Identitas

Dawis (2009) telah melakukan penelitian tentang pencarian identitas orang Tionghoa. Dia berhasil membuktikan bahwa narasi masa lalu dapat menjadi referensi pembentukan identitas di tengah pengarusan identitas yang telah lama ada dan menindas. Hal ini dapat dimaklumi jika pencarian identitas dipandang sebagai kerja interpretasi terus menerus yang dihasilkan melalui cerita-cerita dan pemahaman episode selanjutnya.

Henrietta Moore menguatkan tesisnya dengan menyatakan bahwa narasi adalah strategi penempatan diri yang telah dipahami melalui interpretasi. “...jika narasi membuat dunia menjadi bisa dipahami, narasi juga membuat diri kita bisa dipahami” (Lawler, 2021).

Narasi yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah cerita-cerita (Fukuyama, 2020) tentang bagaimana entitas sampai pada kondisi saat ini, bagaimana sekumpulan fakta dipilih, dan bagaimana episode-episode dipilih. Artinya, identitas dapat dilihat dari narasi yang berisi sekumpulan fakta pilihan yang disusun dalam episode tertentu. Identitas selalu berkaitan dengan fakta-fakta yang kemudian menjadi episode-episode tertentu—dalam bahasa sederhana identitas dapat berubah dalam ruang dan waktu tertentu setelah diproduksi secara kreatif dari ingatan, pemahaman, pengalaman, dan penafsiran (Dawis, 2009; Lawler, 2021; Picard, 2020).

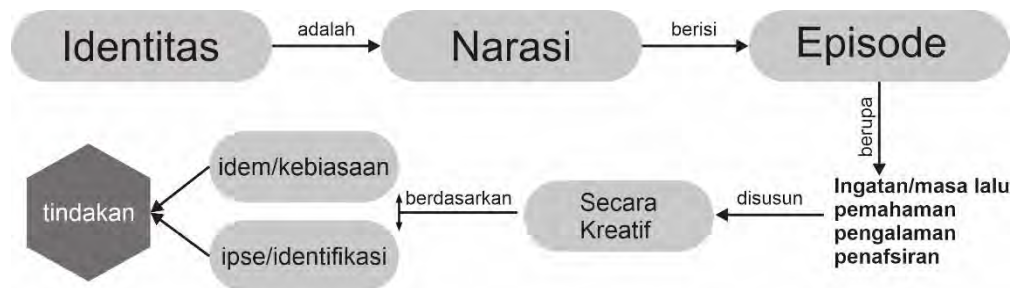
Paul Ricoeur memberikan tiga komponen minimum yang membentuk suatu narasi: karakter, tindakan, dan alur (Lawler, 2021). Menurut Ricoeur, karakter merupakan tempat bertemunya dua atribut identitas; “*idem*” (identitas substantif/kebiasaan) dan “*ipse*” (identitas naratif/identifikasi). Identitas “*idem*” menggambarkan kecenderungan

seseorang untuk berbuat berdasarkan kategori-kategori substantif dan kebiasaan yang sudah lumrah. Sementara identitas “*ipse*” menggambarkan kecenderungan seseorang untuk melakukan tindakan-tindakan berdasarkan hasil interaksinya dengan yang lain (Sastrapratedja, 2012).

Gambaran-gambaran karakter yang merupakan perpaduan “*idem*” dan “*ipse*” atau antara yang permanen dan yang berubah tadi kemudian menjadi suatu tindakan, atau dari deskripsi ke preskripsi. Siklusnya adalah “*describe, narrate, prescribe*”, seseorang memahami gambaran diri, menarasikannya secara baik, kemudian menentukan tindakan-tindakan yang sesuai.

Komponen terakhir dari narasi adalah alur. Menurut Ricoeur alur merupakan fungsi utama suatu narasi. Alur lah yang menciptakan cerita. Ia membingkai berbagai peristiwa dan episode yang beragam menjadi sesuatu yang bermakna. Lebih lanjut Ricoeur menyatakan bahwa alur selalu diciptakan melalui proses tindakan aktif yang tugasnya menghubungkan berbagai peristiwa dan episode beragam.

Salah satu alasan penguat bahwa narativitas penting dalam memahami identitas adalah kemampuannya mengubah secara kreatif keberagaman unsur tadi—sehingga masa lalu bukan hanya dipandang sebagai sejarah yang melekat secara mendasar dan esensial—termasuk kemampuannya menjelaskan makna entitas episode. Ian Hacking (1998) menyebutnya “politik ingatan” (*memoro-politics*), artinya ada suatu proses menafsirkan “masa lalu” dalam cahaya pengetahuan “masa kini”. Masa lalu bertanggung jawab untuk menarasikan informasi agar bisa dijadikan dasar sikap di masa kini. Di sinilah dapat ditegaskan bahwa masa lalu tidak dapat dipandang sebagai endapan peristiwa yang telah menjadi fosil, dan narasi lah yang membuat masa lalu begitu hidup (Sastrapratedja, 2012). Setiap masa lalu akan menjadi inspirasi bagi masa depan. Karenanya, identitas dapat dibentuk dari referensi-referensi masa lalu tersebut.



Gambar 2. 3 Hubungan Identitas dan Narasi

2. Signifikansi *Liyan* dalam Identitas

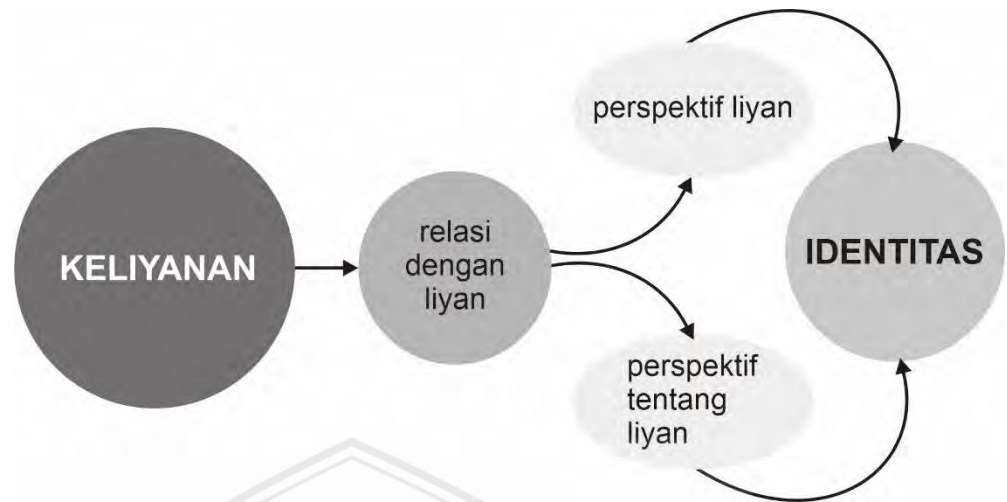
Keberagaman merupakan fakta dan nilai bagi modernitas. Pengalaman-pengalaman hidup dan perubahan-perubahan masyarakat di dunia modern, pada akhirnya melahirkan identitas baru dan identitas baru berikutnya. Menariknya, identitas-identitas itu terus diproduksi dalam lokus yang sangat dekat. Dalam konteks lembaga pendidikan Islam lahir tiga identitas; pesantren, madrasah, dan sekolah Islam. Ketiga identitas tersebut kemudian melahirkan identitas lain, untuk menyebut contoh, pesantren terbagi dalam identitas yang beragam; pesantren salaf, pesantren modern, pesantren muadalah dan tidak. Sekolah Islam juga demikian, identitasnya dapat diproduksi lagi ke dalam sekolah Islam integral dan sekolah Islam terpadu, sekolah Islam ormas.

Relasi antara identitas yang beragam adalah suatu keniscayaan sebagai materi dialogis identitas. Perjumpaan dan interaksi antara entitas menjadi syarat mutlak bagi identitas (Lawler, 2021; Sen, 2007) Sebagaimana disebutkan di muka, bahwa proses pembentukan identitas adalah seni menjelaskan diri sekaligus seni menegosiasikan diri kepada liyan (Fearon, 2020; Fukuyama, 2020; Maalouf, 2000).

Secara historis tidak ada identitas yang bisa terus menerus sejati. Identitas selalu mengandaikan keberadaan liyan untuk menegaskan dan

membedakan diri secara autentik. Bahwa pemaknaan identitas suatu kelompok harus meminjam definisi identitas kelompok lain untuk mempertegas definisi identitasnya. Ketika suatu komunitas sulit menyimpulkan definisi dan batas-batas tertentu untuk suatu identitas, komunitas dapat menggunakan argumentasi liyan (komunitas lain) untuk memberikan batasan diri (Triandafyllidou, 1998). Misalnya, akan sangat mudah menyimpulkan identitas kejawaan jika membandingkannya dengan identitas kemaduraan. Entitas liyan dapat menjadi argumentasi definisi bagi suatu komunitas. Dalam bahasa yang lebih konkret, liyan berfungsi untuk memahami dan menguatkan identitas (Deutsch, 1966).

Liyan seperti cermin diri. Dia memberitahukan kepada suatu kelompok, identitas yang mereka tangkap, sehingga dapat menjelaskan pengertian-pengertian yang semakin terang. Sementara itu, ia juga dapat memberikan rasa memiliki ketika cermin memberikan tanda-tanda atas ancaman bagi tubuh yang bercermin. Signifikansi liyan dalam konteks ini berada dua fase, fase pembentukan dan krisis. Dalam fase pembentukan identitas signifikansi liyan dapat dilihat dalam pola hubungan responsif. Artinya, pembentukan identitas merupakan suatu respon atas sekumpulan identitas liyan yang berada di sekelilingnya. Sementara dalam fase krisis (penguatan), dapat dilihat saat identitas liyan mengancam identitas yang dimiliki, sehingga dibutuhkan penguatan.



Gambar 2. 4 Signifikansi Liyan dalam Identitas

3. Pertimbangan Identitas

Dalam banyak hal, identitas tampak sebagai masalah emosional yang dalam istilah Maalouf “gen-gen jiwa” yang butuh pengakuan (Maalouf, 2000). Fukuyama menyebutnya dengan istilah “*thymos*”. *Thymos* adalah bagian jiwa yang mengharapkan pengakuan kedudukan. Istilah ini bercabang pada “*isothymia*” dan “*megalothymia*”; *isothymia* menuntut penghormatan dan penyeteraan dengan yang lain. Sementara *megalothymia*, menuntut pengakuan sebagai yang lebih unggul (Fukuyama, 2020). Artinya, *thymos* merupakan akar identitas “yang dialami secara rasional melalui perasaan bangga, malu, atau marah” sehingga dengan ini kemudian seseorang menunjukkan identitasnya untuk diakui sesuai pengakuan yang diinginkan.

Jika identitas merupakan “gen jiwa”, dapat disetujui bahwa identitas memengaruhi tindakan yang diwujudkan dalam bentuk materi. Misalnya melalui simbol dan pengalaman (Jenkins, 2008). Dalam kasus ini, misalnya diaktualisasikan dalam logo, visi, dan budaya sekolah (Iftach & Shapira-lishchinsky, 2019). Keinginan untuk diakui dapat mempengaruhi pilihan logo, visi, dan budaya yang berlaku dalam suatu sekolah.

Ada beberapa hal kunci yang seringkali digunakan untuk memahami identitas, diantaranya; pemahaman atas diri, dengan siapa bertaut-terikat, aktualisasi pemahaman kategori dan peran sosial, serta bagaimana hubungannya dengan yang lain—baik dalam memandang dan memahami keliyanan. Untuk yang terakhir, dengan sangat tajam Maalouf (2000) dan Fearon (2020) menyatakan bahwa suatu identitas baru akan terasa urgensinya saat berada dalam kondisi krisis, dengan membedakan siapa diri dan siapa liyan (*the other*).

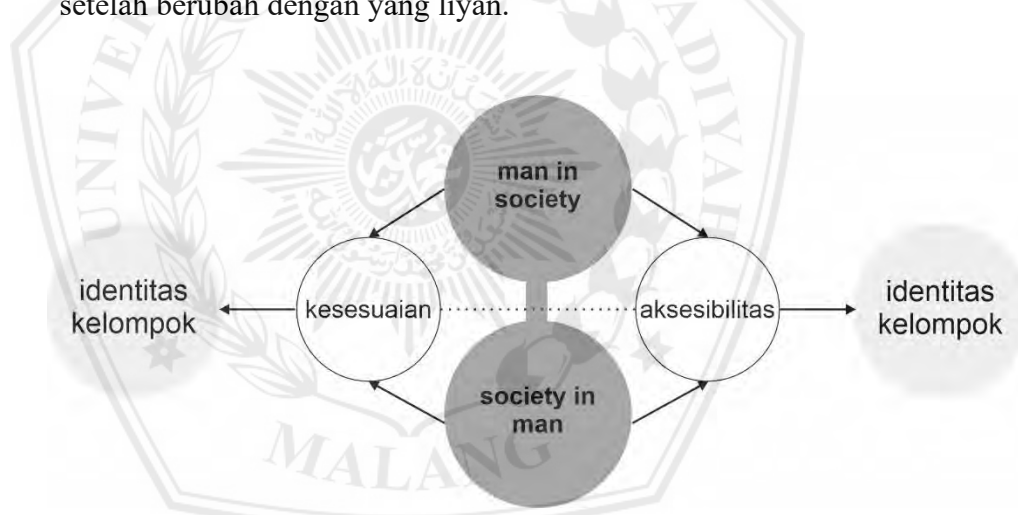
Identitas merupakan modal pemahaman diri (kategori diri) dalam lingkungan tertentu, untuk ikut terlibat aktif dalam lingkungan tersebut dengan tujuan-tujuan yang ingin dicapai. Karena itu, identitas terus berkembang mengikuti situasi lingkungan dan tujuan-tujuan yang ingin dicapai.

Pertanyaan berikutnya, apakah identitas merupakan ruang individu ataukah kelompok? Di satu sisi, kelompok sosial (masyarakat), adalah salah satu dari banyak faktor yang membentuk individu, tetapi pada gilirannya, identitas kolektif dan pribadi (individu) membentuk masyarakat. Saat individu tumbuh bersama, identitas individu berkembang dan memengaruhi identitas generasi selanjutnya (Afif, 2015; Berger & Luckmann, 2013).

Suatu identitas, baik dalam ruang individu maupun kelompok, dapat dipilih karena dua proses penting: aksesibilitas dan kesesuaian (Burke & Stets, 2009). Seseorang dapat memilih identitas tertentu karena akses atas identitas tersebut lebih mudah dan dekat. Misalnya, identitas dirinya sebagai seorang kulit hitam, karena dirinya adalah keturunan kulit hitam, atau dia berada dalam lingkungan kulit hitam. Walaupun demikian, akses ini juga dipertimbangkan melalui kesesuaian. Saya memang berada dalam lingkungan kulit hitam—bahkan keturunan kulit hitam asli, tetapi pigmen kulit saya lebih putih dari mereka (kesesuaian komparatif), atau jika identitas kulit hitam yang dipilih tidak sesuai dengan perilaku yang diharapkan (kesesuaian

normatif), maka seseorang dapat beralih pada kategori identitas lain yang dapat membedakan dalam situasi dan paling mewakili pilihan perilaku. Dengan demikian, identitas menjadi sumber makna bagi individu atau kelompok dalam melakukan sesuatu (Castells, 2010).

Simpulan dari sub pembahasan ini, identitas adalah kesadaran tentang diri dan bagaimana berinteraksi dengan yang lain. Kesadaran tentang diri tentu akan memantik timbulnya tindakan ke dalam, sementara kesadaran tentang yang lain, memantik tindakan ke luar dengan mempertimbangkan akibat-akibat yang akan terjadi “kedalam” sebagai konsekuensi tindakan “keluar”. Dengan demikian, tidak ada yang lebih bisa dipercaya kecuali kenyataan bahwa identitas terus berubah dalam konteks pelestarian, pengembangan, bahkan perubahan setelah berubah dengan yang liyan.



Gambar 2. 5 Pembentukan Identitas Kelompok

4. Politik Identitas (*Politics of Identity*)

Ketika identitas diartikulasikan sebagai hubungan dengan orang lain, secara otomatis ia meniscayakan proses penempatan posisi diri dan orang lain dalam konteks sosial. Negosiasi, kompromi (*compromise*), rekonsiliasi dan kepentingan-kepentingan (*interest*) (Bernard Crick, 2010) akan hadir dalam hubungan tersebut sebagai dasar proses pengambilan keputusan (*decision making process*) untuk

melahirkan hasil (*outcomes*) kebijakan (*policies*), dan keluaran (*output*) (Cochran, 2016).

Proses yang sangat kompleks di atas memberikan suatu gambaran bahwa identitas secara otomatis sangat politis karena merupakan aktivitas sosial (*social activity*) yang berada dalam ruang publik (*public sphere*), menentukan cara hidup bersama di ruang publik, dan tentu saja dengan berbagai kepentingan. Artinya, tidak ada suatu aktivitas “keidentitasan” yang tidak dilakukan secara politis berdasarkan kepentingan-kepentingan tertentu karena berada dalam ruang publik.

Bahkan sekalipun suatu kelompok mengatakan dapat memahami dirinya secara baik, kelompok tersebut masih perlu untuk memikirkan cara terbaik mempresentasikan diri kepada orang lain agar mereka dapat menerima pemahaman atas dirinya tersebut dalam kehidupan bermasyarakat. Strategi pemahaman dan penerimaan itu tidak bisa lepas dari unsur politik.

Dengan demikian, identitas yang hadir dalam ruang publik tidak bisa lepas dari “politik identitas” (*politics of identity*), suatu aktivitas politik berbasis identitas (*identity-based politics*) (Bakry, 2020). Perlu ditegaskan dalam bagian ini bahwa identitas menemukan dinamikanya dalam konsep kompromi dan perebutan, maka politik identitas juga berada dalam lingkup tersebut. Politik identitas bisa saja bersifat positif dalam tindakan-tindakan kompromistis (*compromise*) dan bisa sebaliknya dengan memperebutkan kekuasaan (*power struggle*).

Penegasan tersebut penting disampaikan. Sebab, selama ini politik identitas seringkali dipahami sebagai perebutan kekuasaan, perebutan pengakuan martabat yang melahirkan konflik. Padahal di sisi lain, politik identitas juga dapat dipahami sebagai negosiasi, rekonsiliasi, dialog antara identitas sehingga melahirkan perdamaian.

Jika melihat pada pemikiran Sen (2016), Fukuyama (2018, 2020), Said (2010), Maalouf (2000), penelitian Picard (2020) dan

Dawis (2009), maka jelas bahwa politik identitas baru tampak sebagai sesuatu yang dapat dianalisis jika identitas berada dalam kerawanan dan kerapuhan; jika identitas dijadikan alat untuk menghegemoni, jika identitas dibentuk oleh liyan untuk memarjinalkan, atau identitas dibentuk sebagai pelatuk perlawanan. Konsep ini seperti yang diungkapkan Dan Melo (2018) bahwa politik identitas selalu berkaitan dengan perjuangan (*struggle*) dan pergerakan (*movement*).

Pada dasarnya istilah “perjuangan” dan “pergerakan” adalah dua istilah yang secara historis memiliki hubungan kuat dengan fakta tumbuhnya politik identitas dalam pengalaman penindasan berbasis identitas, suatu pengalaman ketaksetaraan (*inequality*) dan ketidakadilan (*injustice*) yang diterima seseorang atau kelompok tertentu karena kelompok tertentu melakukan klaim identitas untuk membingkai cara memperlakukan kelompok tersebut. Inilah yang menjadikan politik identitas menemukan kata kunci dalam perjuangan.

Di sisi lain, suatu kelompok mencoba untuk mempromosikan identitas dirinya—dalam hal ini tentu berkaitan dengan ideologi, keyakinan dan lain sebagainya—kepada kelompok lain. Dalam konteks ini, pergerakan kelompok tersebut tidak mesti mensyaratkan penindasan. Misalnya, identitas kelompok pemuda yang ingin meneguhkan dirinya sebagai kelompok politisi yang juga memiliki kepantasan memegang estafet kepemimpinan di antara kaum tua. Untuk mencapai cita-cita tersebut, kelompok politisi muda melakukan promosi-promosi dengan menampilkan identitas-identitasnya kepada publik di tengah unggulnya politisi kaum tua.

Dalam konsep politik identitas—baik berupa perjuangan (*struggle*), pergerakan (*movement*) ataupun keduanya, kesemuanya masuk ke dalam lingkup yang sangat luas. Politik identitas tidak hanya tentang identitas keagamaan, etnis, ras, tetapi juga bisa masuk ke dalam kelas sosial, orientasi seksual, bahkan pada pendidikan. Ada kompleksitas dalam lingkup politik identitas. Keberadaan Sekolah

Islam Terpadu sebagai pendatang baru dalam lingkungan pendidikan, merupakan bagian dari aktivitas politik identitas ini.



Gambar 2.6 Dinamika Politik Identitas

D. Proses Konstruksi Identitas Liminal Homi K. Bhabha

Pembacaan identitas dengan kaca mata esensial yang melihat permanensi identitas sebagai entitas yang stabil dan terpadu mendapat kontrasnya dalam pemikiran Homi K. Bhabha. Bhabha sendiri merupakan seorang India yang lahir dan dibesarkan di Inggris, kemudian tinggal dan mengajar di berbagai negara termasuk Amerika Serikat. Salah satu tokoh penting yang mempengaruhi pemikirannya dapat dilihat dalam bukunya ia menyebut Frantz Fanon menjadi salah satu titik tolak pemikirannya. Pemikiran Fanon yang paling berkesan baginya adalah pembahasan tentang identitas dan rasisme dalam konteks kolonialisme (Bhabha, 2004).

Sebagai salah satu dari trinitas teori poskolonial, Bhabha memulai teorinya dengan mengkritik representasi relasi penjajah dan terjajah yang konfrontatif dan hegemonik sebagaimana kajian Edward W. Said dan Gayatri Chakravorty Spivak (Fay & Haydon, 2017; Gandhi, 2014). Dari representasi demikian kemudian lahir konsep “ruang ketiga” (*third space*) ruang ambang, ruang antara (*the liminal space*) yang memungkinkan terjadinya interaksi antara penjajah (*colonizer*) dan yang dijajah (*colonized*) (Taum, 2017).

Bhabha mengajukan tesis “nihilitas identitas permanen”, artinya suatu identitas tidak pernah tetap dan terus menerus mengalami perubahan. Dengan demikian Bhabha mencoba untuk menghindarkan oposisi biner yang membuat konfrontasi mutlak penjajah-terjajah.

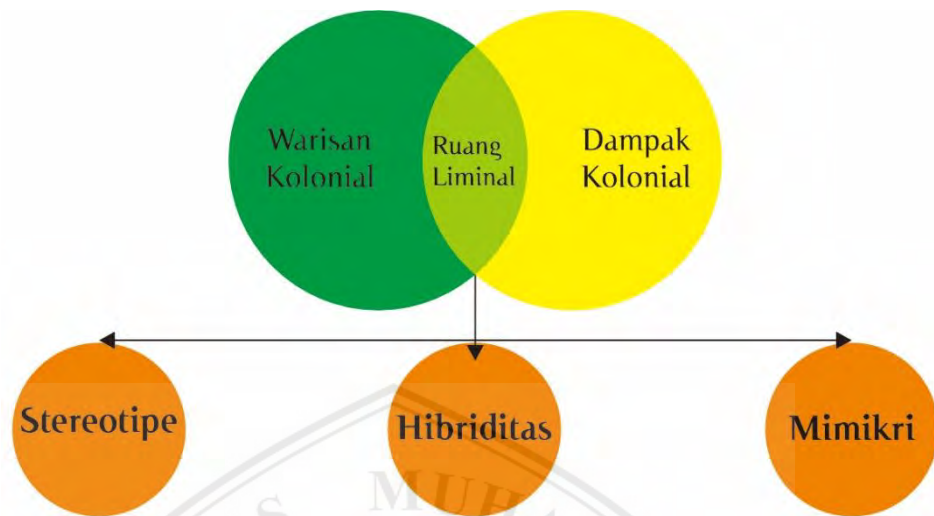
Dalam ruang “*third space*” ini, kelompok tertindas dapat melakukan suatu perlawanan yang tidak lagi frontal, tetapi dengan cara melakukan “perselingkuhan” budaya, dengan menggunakan atribut penjajah, tetapi secara kritis terus memberi isi sesuai kearifan mereka, sehingga menghasilkan identitas baru.

Konsekuensi ruang ketiga memberikan potensi diskursif, dalam artian makna dan simbol budaya/identitas, tidak memiliki ketetapan primordial. Tanda-tanda yang sama—yang telah dilekatkan sebelumnya oleh kelompok dominatif—dapat disesuaikan, diterjemahkan, direhistoriskan, dan dibaca lagi (Bhabha, 2004), dengan demikian batasan-batasan primordial menjadi kabur akibat dari ambivalensi yang memanfaatkan ruang ketiga (*third space*).

Ruang Ketiga itulah—meskipun tidak terwakili dalam dirinya sendiri, merupakan kondisi diskursif yang memastikan bahwa makna dan simbol budaya tidak memiliki kesatuan atau ketetapan primordial; bahwa tanda-tanda yang sama dapat disesuaikan, diterjemahkan, direhistoriskan dan dibaca kembali (Bhabha, 2004).

Untuk menjelaskan bagaimana “ruang ketiga” ini berfungsi dalam menunjukkan instabilitas identitas yang hegemonik, Bhabha mengajukan empat konsep kunci, “stereotip dan ambivalensi”, “hibriditas” dan

“mimikri”.



Gambar 2. 7 Teori Identitas Liminal Homi K. Bhabha

1. Stereotip dan Ambivalensi

Kajian poskolonialisme seringkali bermula dari kata kunci stereotip. Sebuah gagasan yang berusaha memberikan pengertian dan gagasan tentang identitas liyan secara politis. Dalam kajian Said misalnya, bagaimana “Barat” mencoba memberikan identitas “Timur” sebagai tidak beradab, primitif, barbar dan semacamnya. Demikian juga dalam kajian Spivak tentang perempuan yang selalu menjadi subordinat (Fay & Haydon, 2017). Identitas barbar, tidak beradab, subordinat adalah stereotip yang sengaja dilekatkan oleh kelompok tertentu dengan tujuan politis.

Stereotip dikotomis semacam itu adalah dasar kajian poskolonialisme. Stereotip tersebut dijadikan argumentasi oleh penjajah (*colonizer*) untuk dapat menaklukkan terjajah (*colonized*). Konsep sederhananya, kaum penjajah memiliki tanggung jawab moral untuk memberadabkan kelompok terjajah, yang di sisi lain sebenarnya ingin melakukan penaklukan dan perbudakan terhadap kaum terjajah.

Bagi Bhabha, efek dari stereotipe membuat liyan tidak menyadari kedirian yang seharusnya disadari.

Kegelisahan para poskolonialis terhadap stereotip adalah pandangan sepihak yang diproyeksikan untuk mendukung kepentingan pihak penguasa. Karenanya, kolonisasi seringkali menyematkan stereotip negatif kepada pihak lain, yang pada akhirnya stereotip tersebut diulang-ulang secara kontinyu untuk menguatkan keyakinan bahwa stereotip tersebut melekat selamanya. Kemapanan stereotip itulah yang dikritik oleh Bhabha. Dalam konteks ini Bhabha menyatakan bahwa stereotip sebenarnya wacana yang tidak benar-benar diyakini secara kuat. Pengulangan yang dilakukan oleh penjajah untuk melekatkan stereotip adalah keyakinan di satu sisi, tetapi juga kecemasan di sisi lainnya (Bhabha, 2004; Fay & Haydon, 2017).

[T]he stereotype, which is its major discursive strategy, is a form of knowledge and identification that vacillates between what is always 'in plac', already known, and something that must be anxiously repeated...as if the essential duplicity of the Asiatic or the bestial sexual license of the African that needs no prove can never really, in discourse be proved (Bhabha, 2004).

Melalui stereotip ini, menurut Bhabha semakin tampak ambivalensi wacana kolonial. Bahwa antara pengetahuan, moralitas, dan penindasan tampak berkelindan satu dengan yang lain, dan saling mempertanyakan diri.

Efek stereotip yang sangat mengganggu kaum terjajah semakin menegaskan ambivalensi ketika ternyata ada keinginan kuat kaum terjajah untuk memperjuangkan identitas (*a field of identity struggle*). Bahwa pada akhirnya kedua belah pihak memiliki kepentingan-kepentingan yang ingin dicapai. Ketika penjajah memberikan stereotip negatif terhadap kaum terjajah, di sisi lain, penjajah juga memiliki keinginan untuk menguasai yang sebenarnya juga negatif. Di sisi yang sama, kaum terjajah juga berupaya memosisikan setara dengan penjajah, walaupun sedemikian benci terhadap penjajah.

Orisinalitas pemikiran Bhabha dalam wacana poskolonial adalah cara pandangya terhadap ambivalensi ini. Bahwa antara penjajah dan terjajah bukan hanya soal relasi yang hanya bisa diatasi dengan cara membalikkan keadaan, tetapi juga interaksi keduanya yang saling tidak menentu. Batas-batas yang semula dibuat berdasarkan fantasi identitas kolonial menjadi tidak jelas dan saling berinteraksi dengan fantasi terjajah (Bhabha, 2004; Fay & Haydon, 2017; Taum, 2017).

2. Hibriditas

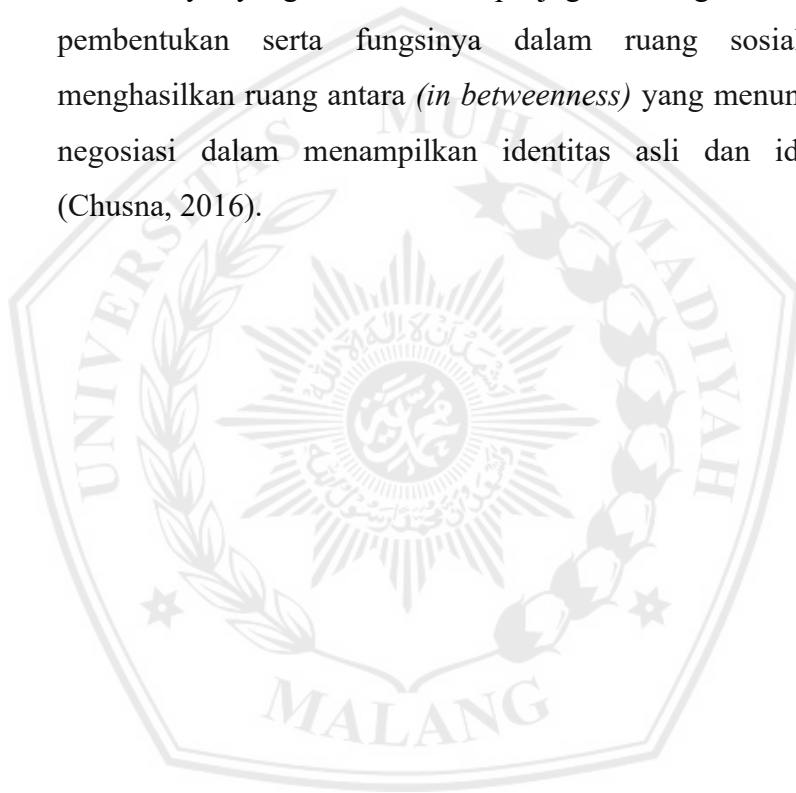
Konsep hibriditas Bhabha dimulai dari gagasan bahwa identitas dibentuk dari interaksi beragam budaya. Proses interaksi yang saling berbagi gagasan satu sama lain, memaksa kedua belah pihak untuk saling beradaptasi dan berubah (Fay & Haydon, 2017). Karena itu, tidak akan ada identitas yang benar-benar murni sebagaimana Said mengkaji “Barat” dan “Timur” (Bhabha, 2004). Hibriditas dapat dibaca sebagai negosiasi politik identitas.

Pengalaman penjajahan mengakibatkan perubahan pada beberapa hal dalam identitas. Hibriditas dapat dimaknai sebagai transkulturasi akibat persentuhan beragam budaya bersentuhan, sehingga pada akhirnya sulit menemukan sesuatu yang benar-benar murni (Alexander & Sharma, 2013). Dalam hal ini, Bhabha sangat dipengaruhi oleh pemikiran Michel Foucault dan Jacques Derrida tentang agensi (Fay & Haydon, 2017).

The margin of hybridity, where cultural differences ‘contingently’ and conflictually touch, becomes the moment of panic which reveals the borderline experience. It resists the binary opposition of racial and cultural groups, sipahis and sahibs, as homogeneous polarized political consciousnesses. The political psychosis of panic constitutes the boundary of cultural hybridity across which the Mutiny is fought. The native order of Indian symbols, their indigenous ethnic reference ‘inside’ are displaced and turned inside-out; they become the circulating signs of an ‘English’ panic, disavowed by the official discourse of imperial history, represented in the language of indeterminacy (Bhabha, 2004).

Persentuhan identitas menjadi momentum fusi yang melahirkan identitas baru. Identitas yang semula ada tidak dapat menolak entitas identitas baru sambil lalu mempertahankan identitas asal, yang pada akhirnya menjadi trigger terbentuknya identitas “ketiga”.

Lahirnya trans identitas baru akibat praktik-praktik kolonialisasi mencairkan khayalan inferioritas identitas yang dibentuk wacana kolonial. Artinya, hibriditas bukan sekedar pertemuan dan perpaduan dua budaya yang berbeda, tetapi juga tentang historisitas proses pembentukan serta fungsinya dalam ruang sosial. Hibriditas menghasilkan ruang antara (*in betweenness*) yang menuntut terjadinya negosiasi dalam menampilkan identitas asli dan identitas *liyan* (Chusna, 2016).



3. Mimikri

Pembacaan konsep poskolonial Bhabha selanjutnya dapat dilihat dalam kata kunci “mimikri”. Sebuah gagasan yang dikembangkan oleh Bhabha dari Frantz Fanon (1952-1961), pejuang kemerdekaan Al-Jazair. Sejatinya, teori mimikri (*mimicry*) dapat digambarkan sebagai suatu peniruan komunitas terjajah untuk melakukan tiga hal; meniru untuk menjadi, meniru untuk subversi, meniru untuk memahami dan menyusun ulang.

Komunitas terjajah yang merasa takjub atas keberhasilan penjajah, selalu merasa dirinya rendah dan berusaha menaikkan gengsi dengan meniru penjajahnya dan berupaya seperti mereka, walaupun pada kenyataannya, tidak akan pernah sama. Sebagai sebuah ilustrasi, ketakjuban kalangan *millennial* Indonesia pada budaya Pop Korea membuat mereka meniru kebudayaan K-Pop secara utuh, baik dari cara berpakaian, bergaul, bahkan makanan yang dikonsumsi. Peniruan yang dilakukan oleh kalangan *millennial* adalah peniruan yang sangat naif, karena peniruan tersebut tidak akan pernah terjadi secara utuh.

Berbeda dengan meniru untuk menjadi, mimikri untuk subversi tidak sekedar peniruan, tetapi juga bentuk kamuflase untuk melakukan perlawanan subversif. Fakta perang dapat dijadikan ilustrasi ini. Seorang tentara menggunakan atribut peniruan dengan rumput dan tanaman sebagai alat untuk menyembunyikan diri dari lawan, yang pada saat yang tepat, dapat menyerang.

Mimikri meniru untuk memahami dan menyusun ulang, adalah upaya melakukan upaya hibriditas. Membaca dan meniru budaya penjajah untuk dikritisi dan diisi dengan kearifan budaya sendiri, sehingga kemudian terbangun identitas baru. Dengan ini, komunitas penjajah tidak sekedar meniru, tetapi juga menafsirkan budaya dirinya dan budaya lain, untuk dikonstruksi menjadi budaya yang lebih diterima dan kokoh. Dalam konteks “penjajah” dan “terjajah”, tentu ini merupakan upaya perlawanan tanpa membuat lubang kematian.

Pemahaman atas tiga hal di atas, dapat diambil kesimpulan penting, mimikri bukan benturan atau pertentangan budaya, mimikri adalah proses “perkawinan” yang bisa juga “perselingkuhan” budaya. Ilustrasi teori ini dapat dilihat dalam gambar 3 berikut:



Gambar 2. 8 Konsep Mimikri Homi K. Bhabha

Diskusi sederhana tentang identitas liminal Bhabha menjadi rujukan dalam memotret data penelitian mencakup proses konstruksi identitas. Teori liminal atau ruang antara ini menunjukkan bahwa identitas dapat dipahami secara objektif, bukan sekedar pertentangan-pertentangan. Teori ini juga memberikan referensi tentang jalinan interaksi antara identitas yang memungkinkan terjadinya identitas baru. Poin penting dari pemikiran Bhabha adalah kemungkinan ruang antara sebagai basis pembentukan identitas, jika dikaitkan dengan lokus penelitian, Sekolah Islam Terpadu tidak bisa secara simplistik dipahami sebagai identitas yang orisinal dengan ideologi yang juga orisinal. Ada banyak faktor dan banyak alur

yang membuatnya terbentuk, dengan demikian, akan ditemukan pemahaman yang utuh tentang identitas sehingga ini menjadi dasar pengembangan lembaga pendidikan Islam yang memilih nomenklatur “Sekolah Islam Terpadu”.

E. Proses Konstruksi Identitas Bertujuan Manuel Castells

Castells menulis buku dengan judul “*The Power of Identity*”. Buku ini merupakan volume kedua dalam trilogi “*The information Age*”. Konsep utama dari kajian Castells dalam bukunya adalah masyarakat jaringan, ditandai oleh hilangnya batas-batas akibat aliran informasi yang didorong secara cepat oleh teknologi dan informasi (Castells, 2010; Mubah, 2011). Hilangnya batas tersebut menjadi tanda krisis identitas antara bertahan dalam identitas diri (*the self*) atau melebur dalam identitas masyarakat jaringan global (*the net*). Dengan demikian kemudian menyebabkan seseorang atau kelompok masyarakat berada dalam kegamangan (krisis) identitas antara diri dan liyan (Mubah, 2011).

Kegamangan antara mempertahankan atau meleburkan identitas pada dasarnya akibat dari munculnya fakta pusat dan jaringan. Dalam masyarakat jaringan (*the social network*), dapat dengan jelas disimpulkan bahwa masyarakat, bahkan negara sekalipun dapat saling bertemu dan mengalami kontak. Pertemuan ini yang menyebabkan suatu masyarakat dapat saling memikirkan nilai tawar. Melakukan perhitungan dalam menentukan identitas. Untuk itu, Manuel Castells menjelaskan konstruksi identitas ini dalam tiga kata kunci utama: (1) *legitimizing identity* (identitas pengakuan); (2) *resistance identity* (identitas perlawanan); (3) *project identity* (identitas proyek). Untuk yang pertama, *legitimizing identity*, tujuannya adalah untuk memperkuat otoritas dan memperluas dominasi. Karena itu, identitas ini dibangun dengan cara merasionalisasi dominasi dan otoritas tersebut. Biasanya cara ini dilakukan oleh kelompok dominan.

Sementara itu, *resistance identity*, bertujuan untuk melakukan perlawanan atas logika dominasi pada *legitimizing identity* dan stigmatisasi-stigmatisasi yang merendahkan kelompok perlawanan. Untuk mencapai identitas tersebut, kelompok *resistance* membangun identitasnya dengan menggunakan bahan-bahan yang diwarisi dari sejarah dan warisan (tuhan, bangsa, etnis, lokalitas).

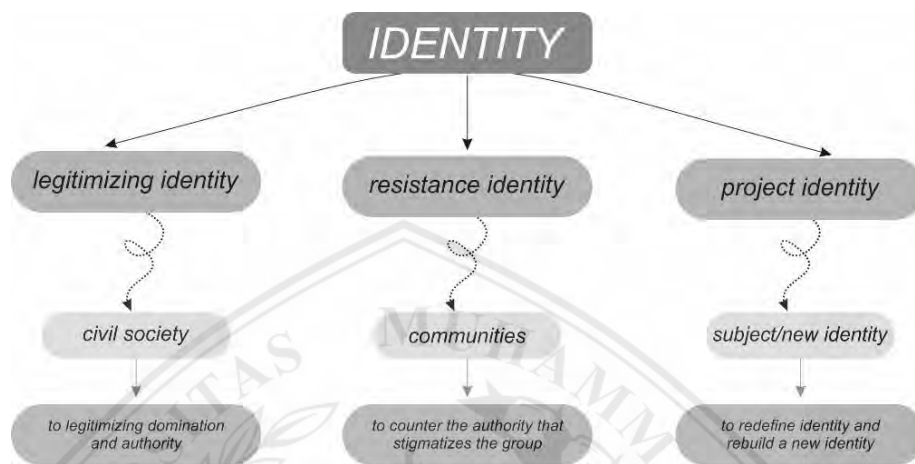
Identitas ketiga menurut Castells, adalah *project identity*. Tujuan utama dari identitas ini adalah untuk meredefinisi posisi mereka dalam masyarakat. Hal tersebut diusahakan dengan mencari bentuk transformatif (Castells, 2010).

Sebagai identitas yang memiliki tujuan-tujuan, ketiga bentuk identitas tersebut memiliki capaian yang berbeda. Identitas pengakuan akan menghasilkan *civil society*; identitas perlawanan menghasilkan *communities*; sementara identitas proyek, menghasilkan *subject* (Sukmi, 2013; Watson, 1997). Artinya, identitas pengakuan mencoba untuk melahirkan struktur otoritas dan dominasi yang nantinya menguat dalam negara-bangsa. Salah satu contoh konkret, wacana “nusantara” kemudian berubah menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Akan tetapi, otoritas dan dominasi kadang menjadi sebab terjadinya tindakan otoritarian dan penindasan terhadap identitas, utamanya *legacy identity* (agama, suku, ras, keyakinan), sehingga kelompok yang merasa identitas mereka telah dihancurkan, melakukan perlawanan. Contoh paling konkret, perlawanan “massa Islam” terhadap pemerintah yang terus menstigma mereka sebagai kelompok teroris, inilah yang disebut *resistance identity*. Demikian juga dalam konteks daerah, Papua merupakan bagian dari negara yang berupaya melakukan identitas perlawanan.

Sementara itu, *project identity* melahirkan orang-orang yang mencoba meredefinisi identitas lama dan mengkonstruksi identitas baru. Kebaruan dalam identitas ini, bukan baru sama sekali, tetapi dengan memasukkan unsur identitas lain ke dalam identitas yang lama. Misalnya,

identitas waria yang telah terstigma, diredefinisi dan direkonstruksi menjadi “waria santri”, dengan simbol “pesantren waria” (Latiefah, 2013). Uraian tentang tiga konstruksi identitas yang diajukan Castells dapat dilihat dalam gambar berikut:



Gambar 2. 9 Konstruksi Identitas Bertujuan Manuel Castells

Hal penting dari pemikiran Castells dalam penelitian ini tidak terletak dalam masyarakat jaringan yang disebut harus dimotori oleh keberadaan teknologi dan informasi. Walaupun demikian, konteks relasi dan kontak informasi antara budaya tetapi menjadi dasar yang digunakan dalam memahami identitas Sekolah Islam Terpadu. Tiga poin pemikiran Castells yang digunakan dalam penelitian ini adalah *legitimizing*, *resistance*, dan *project*. Tujuan-tujuan pembentukan identitas tersebut menjadi rujukan penting untuk mengkaji kepentingan-kepentingan dan tujuan Sekolah Islam Terpadu dalam membentuk identitasnya.