

BAB II

KERANGKA TEORI

A. Dinamika Toleransi Beragama di Masyarakat

1. Pengertian Toleransi Beragama

Toleransi beragama merupakan konsep fundamental dalam studi hubungan antar agama dan dinamika sosial masyarakat plural. Secara etimologis, istilah *tolerantia* berasal dari bahasa latin yang berarti menanggung atau membiarkan.¹ Namun dalam kajian kontemporer, toleransi tidak lagi dipahami sebagai sikap pasif menahan diri, melainkan sebagai bentuk keterlibatan aktif dalam menciptakan ruang aman bagi perbedaan.

Toleransi dipahami sebagai penerimaan bersyarat (*conditional acceptance*) terhadap keyakinan/praktik yang dianggap salah oleh yang mentolerir, tetapi tetap dianggap *tolerable* dalam ranah sosial - politik. Diskursus toleransi juga mempertanyakan kapan toleransi pantas diberikan dan bagaimana ia berhubungan dengan legitimasi kekuasaan dan hak.² Ia tidak sekadar meminimalisir konflik, tetapi berupaya secara sadar untuk membangun harmoni sosial. Dalam pandangan ini, toleransi memiliki dimensi moral dan praksis, yaitu moral karena berkaitan dengan kesadaran tentang nilai kemanusiaan universal, dan praksis karena diwujudkan melalui interaksi sosial nyata.

Sementara itu, Putnam melihat toleransi sebagai salah satu produk dari modal sosial *bridging*, yakni jejaring sosial yang menjembatani kelompok-kelompok dengan identitas berbeda. Modal sosial *bridging* memperkuat kepercayaan lintas agama, memperbesar peluang kerjasama serta menurunkan potensi prasangka dan stereotip.³

Dari sisi sosiologis, toleransi beragama merupakan mekanisme sosial yang berfungsi menjaga stabilitas masyarakat majemuk. Toleransi

¹ Abdul Halim. "Menggali Oase Toleransi", Kompas 14 April 2008.

² Rainer Forst, *Tolerance in Conflict: Past and Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

³ Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.

lahir dari proses interaksi, dipertahankan melalui kebiasaan kolektif, dan direproduksi melalui praktik budaya. Dalam konteks masyarakat pedesaan multireligi seperti Desa Kalipang dan Desa Besowo, toleransi tidak semata-mata merupakan nilai yang dipahami secara kognitif, tetapi menjadi bagian dari akal praktis (*practical sense*).⁴

Dengan demikian, toleransi beragama dapat dipahami sebagai sikap aktif dan terinternalisasi yang memungkinkan terciptanya pola hidup berdampingan secara damai dalam masyarakat yang beragam agama.

2. Dimensi Toleransi Beragama

Para ahli menguraikan bahwa toleransi beragama memiliki beberapa dimensi yang dapat diamati secara empiris. Dimensi-dimensi ini membantu memahami bagaimana toleransi tidak hanya berada pada tataran ide, tetapi juga tindakan dan struktur sosial.

a. Dimensi Kognitif (*Cognitive Tolerance*)

Dimensi ini berkaitan dengan kemampuan individu atau kelompok dalam memahami, menyadari, dan menerima adanya keberagaman agama. Toleransi kognitif melibatkan pengetahuan tentang ajaran agama lain, kesadaran akan pluralitas, serta kemampuan berpikir terbuka. Menurut Allport, dimensi kognitif ini sangat penting untuk menurunkan prasangka.⁵

b. Dimensi Afektif (*Affective Tolerance*)

Dimensi ini melibatkan perasaan positif atau netral terhadap pemeluk agama lain. Dimensi ini tampak dalam empati, rasa hormat, dan keinginan untuk membangun hubungan yang baik. Penelitian psikologi sosial menunjukkan bahwa keterlibatan emosional yang positif mengurangi konflik kelompok dan meningkatkan solidaritas.

c. Dimensi Perilaku (*Behavioral Tolerance*)

Dimensi ini tampak dalam tindakan nyata, seperti gotong royong lintas agama, hadir dalam acara keagamaan orang lain, memberikan bantuan

⁴ Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press, 1990.

⁵ Allport W. Gordon. *The Nature of Prejudice*. United States of America : Addison-Wesley Publishing Company, 1954.

sosial, serta keterlibatan dalam musyawarah desa. Dalam masyarakat desa multireligi, dimensi ini paling mudah diamati karena tercermin melalui praktik hidup (*life cycle events*), kegiatan sosial, dan kerja bersama.

d. Dimensi Institusional (*Institutional Tolerance*)

Dimensi ini berhubungan dengan dukungan struktural dari lembaga-lembaga sosial, seperti pemerintah desa, lembaga adat, dan organisasi keagamaan. Dukungan institusional memastikan toleransi tidak hanya bergantung pada individu, tetapi menjadi kebijakan sosial.

Dimensi tersebut saling berkaitan. Dalam konteks masyarakat di Desa Kalipang dan Besowo, toleransi terlihat pada dimensi perilaku dan institusional, karena praktik gotong royong dan forum desa telah menjadi mekanisme reproduksi nilai toleransi dari generasi ke generasi.

3. Praktik Toleransi Beragama

Praktik toleransi beragama merupakan wujud konkret dari nilai toleransi yang telah diinternalisasi dalam kehidupan masyarakat. Praktik ini terwujud melalui tindakan nyata, simbolik, maupun institusional yang memungkinkan keberagaman hidup berdampingan secara damai.

Dalam kajian sosiologi, praktik toleransi sering dikaitkan dengan interaksi sosial dan budaya yang berlangsung sehari-hari. Berger dan Luckmann (1966) memandang praktik toleransi sebagai bagian dari proses objektivasi realitas sosial, dimana nilai-nilai toleransi diwujudkan melalui tindakan rutin dan akhirnya diakui sebagai norma bersama. Ketika tindakan toleransi dilakukan berulang kali, ia menjadi bagian dari struktur sosial yang *taken for granted*.⁶

Dalam perspektif Bourdieu, praktik toleransi adalah ekspresi dari habitus, yaitu disposisi sosial yang tertanam dalam diri individu dan diwujudkan melalui tindakan spontan. Habitus ini terbentuk melalui sejarah sosial komunitas, karena itu setiap tindakan toleransi tidak dapat dilepaskan

⁶ Berger, Peter L. & Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books, 1966

dari konteks pengalaman kolektif masa lalu seperti kerja bakti, ritual desa, dan solidaritas pada acara kematian.

Adapun menurut perspektif Putnam, praktik toleransi adalah hasil akumulasi modal sosial yang kuat.⁷ Modal sosial *bridging* dan *linking* memungkinkan terjadinya jaringan relasi yang sehat lintas agama, memperkuat kepercayaan sosial, serta meminimalkan konflik. Dalam konteks masyarakat desa multireligi, praktik toleransi terdapat pada kegiatan:

- a) kerja bakti membangun atau memperbaiki rumah ibadah,
- b) doa bergilir dalam peringatan hari besar nasional,
- c) partisipasi warga lintas agama dalam panitia acara desa,
- d) sistem keamanan atau ronda yang melibatkan seluruh agama,
- e) dan kebiasaan saling mengunjungi pada perayaan keagamaan.

Praktik-praktik tersebut bukan hanya tindakan sosial biasa, tetapi mekanisme reproduksi habitus toleransi yang menjamin keberlangsungan nilai-nilai pluralisme antar generasi.

B. Tasamuh atau Toleransi dalam Islam

Tasamuh atau toleransi merupakan bagian dari konsep *wasathiyyah* (moderasi) yang sedang diprogram secara nasional oleh pemerintah. Selain *tawasuth*, *tawazun*, dan *adl*, *tasamuh* memiliki akar kata *samaha*, yang memiliki arti melemah, menerima setelah keberatan, memberi banyak dengan suka cita.⁸ Menurut Quraish Shihab, *samaha* adalah sifat yang disandang yang tercermin dalam kejernihan wajah dan kebersihan hati yang bersumber dari ridho dan cinta kasih. Sementara *tasamuh* merupakan kelakuan yang baik yang lahir dari sifat luhur. *Tasamuh* dapat berupa pemberian atau penerimaan atau langkah mundur untuk terjalannya penerimaan. *Tasamuh* menggambarkan interaksi, baik terhadap diri maupun terhadap pihak lain.⁹

Syarat utama bertoleransi, menurut Quraish Shihab, yakni ketika

⁷ Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000,

⁸ M. Quraish Shihab, *Toleransi: Ketuhanan, Kemanusiaan, dan Keberagamaan*. Tangerang: Lentera hati, 2022, 2.

⁹ Ibid, 3

berhasil mewujudkan toleransi yang mengantarkan kepada tujuan hidup bersama, saling membutuhkan, adanya keinginan bersama dari semua pihak untuk hidup berdampingan secara damai. Dalam bahasa Islami, dilukiskan dengan kalimat berpaling dari orang-orang jahil/picik (QS Al-Araf, 199).¹⁰

Toleransi (*tasamuh*) merupakan salah satu pondasi dari *wasathiyyah* dalam Islam. *Wasathiyyah* seringkali disinonimkan dengan Moderasi Beragama.¹¹ Kata *wasathiyyah* diambil dari kata *wasatha* yang memiliki arti ditengah, adil, maupun baik. *Wasath* adalah apa yang terdapat di antara kedua ujungnya dan ia adalah bagian darinya.¹²

Dalam perjalanan agama Islam pada era awal kemunculan, juga pernah terjadi kesepakatan toleransi beragama dalam Piagam Madinah, dimana masyarakat yang berbeda saling bersatu agar hidup rukun dalam satu daerah. Masyarakat yang berbeda tersebut terus berkembang, tidak hanya berbeda dalam agama secara institusi tetapi juga bagaimana kekuatan lokal juga memperkuat kerukunan, seperti yang ada dalam Piagam Madinah. Karena atas nama *ukhuwah bashariyah*, masyarakat yang berbeda adalah satu persaudaraan bersama.

C. Teori Konstruksi Peter L. Berger dan Luckman

Untuk memahami bagaimana norma-norma toleransi menjadi *taken for granted*, penelitian ini menggunakan perspektif konstruksi sosial Peter L. Berger. Berger (bersama Luckmann) menggambarkan proses eksternalisasi, objektivasi, internalisasi yang memproduksi realitas sosial,¹³ serta gagasan *sacred canopy* yang menunjukkan bagaimana sistem makna kolektif memberi kerangka untuk hidup bersama dan menangkal kekacauan.¹⁴ Di ranah desa, ritual bersama, cerita leluhur yang diceritakan ulang, praktik giliran kepemimpinan ritual, dan pengalaman kolektif (bekerja bersama

¹⁰ Ibid, 37

¹¹ M. Quraish Shihab. *Wasathiyyah*, Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama. Tangerang, Lentera Hati, 2022,

¹² Ibid, 2

¹³ Berger, Peter L. & Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books, 1966. 60-62

¹⁴ Peter L Beger, *The Sacred Canopy*, 1967, 31-40

membangun tempat ibadah) menjadi proses-proses yang menghasilkan *kanopi* makna yang kemudian diinternalisasi oleh warga sebagai *doxa* (Bourdieu) atau kenyataan sosial (Berger). Dengan internalisasi ini, perilaku toleran menjadi bagian dari identitas kolektif yang tidak hanya dipraktikkan, tetapi juga dirasakan sebagai cara yang benar untuk hidup bersama.

Peter L. Berger merupakan seorang tokoh sosiolog dan teolog,¹⁵ dia dilahirkan di Trieste, Italia dan besar di daerah Wina pada tahun 1929. Setelah Perang dunia ke II, Peter L. Berger bermigrasi ke Amerika Serikat. Ia lulus dari Wagner College dengan gelar *Bachelor of Arts* pada tahun 1949, kemudian langsung melanjutkan studinya di New School for Social Research di New York dengan gelar M.A pada tahun 1950 dan gelar Ph. D pada tahun 1952. Pada tahun 1955-1956 Berger bekerja di Evangelische Academia di Bad Boll Jerman, kemudian pada tahun 1956-1958, Berger menjadi profesor muda di Universitas North California. Pada tahun 1958-1963 menjabat menjadi profesor di Seminari Teologi Hartford. Setelah menjadi profesor di Seminari Teologi Hartford, dia menjabat sebagai profesor di New School for Social Research, Universitas Rutgers dan Boston College. Lanjut hingga pada tahun 1981 Peter L. Berger menjabat sebagai direktur di sebuah Institut Studi Kebudayaan Ekonomi yang beberapa tahun lalu berubah menjadi Institut Kebudayaan, Agama, dan Masalah Dunia.¹⁶

Dalam kajian teorinya Peter L. Berger mengemukakan panduan cara berpikir tokoh sosiolog lain yaitu Emil Durheim tentang objektivitas dan Max Weber tentang subjektivitas. Melalui pemikirannya, dia mengemukakan hubungan antara subjektif dan objektif tersebut melalui konsep eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.¹⁷ Teori konstruksi sosial dari Peter L. Berger merupakan salah satu teori dalam sosiologi yang memiliki makna sebagai proses dimana sebuah realitas sosial itu dibentuk dan dipahami melalui tindakan dan interaksi sosial antar individu dalam masyarakat.¹⁸

Secara teoritik Peter L. Berger membahas masalah konstruksi sosial

¹⁵ Nur Syam. *Model Analisis Teori Sosial*. Kencana: Jakarta, 2022, 157

¹⁶ Ibid, 160-161

¹⁷ Ibid, 157

¹⁸ Zainuddin Maliki. *Rekonstruksi Teori Sosial Modern*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2012, 292

dalam 3 (tiga) hal diantaranya, dasar-dasar pengetahuan dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat sebagai realitas obyektif, dan masyarakat sebagai subyektif.¹⁹ Maksud dari masyarakat sebagai realitas obyektif adalah masyarakat merupakan sebuah produk yang berasal dari beberapa individu yang menyatu menjadi sebuah kelompok masyarakat dan masyarakat itu sendiri berada di luar diri kendali individu dan berhadapan dengannya,²⁰ sehingga masyarakat tidak bisa untuk mengendalikan setiap individu yang berhadapan dengannya.

Sedangkan penjelasan terkait masyarakat sebagai subyektif adalah individu berada di dalam masyarakat yang berfungsi sebagai bagian yang tidak terpisahkan karena individu merupakan produk dari masyarakat, sehingga dalam konteks ini individu juga merupakan pembentuk masyarakat dan masyarakat juga pembentuk individu,²¹ maksudnya masyarakat terbentuk juga karena adanya individu satu dengan individu lainnya, kalau tidak ada individu tentunya tidak akan bisa membentuk sebuah masyarakat dan dalam lingkungan masyarakat tersebut juga akan membentuk karakter dalam setiap individu.

Secara keseluruhan dari berbagai sudut pandang dan pemahaman Peter L. Berger dua istilah yang menjadi kata kunci dari teori konstruksi sosial adalah realitas dan pengetahuan.²² Makna realitas dalam teori ini adalah sebuah kualitas yang terdapat dalam fenomena-fenomena masyarakat yang memiliki keberadaan (*being*) yang tidak hanya menggantungkan kepada satu individu lainnya. Sedangkan makna pengetahuan dalam teori ini adalah adanya fenomena-fenomena yang pasti itu sebuah kenyataan yang ada (*real*) dan memiliki ciri karakteristik yang spesifik.²³

¹⁹ Peter L. Berger, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Sebuah Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, Terj. Frans M. Parera, Jakarta: LP3ES, 1990.

²⁰ Nur Syam, *Model Analisis Teori Sosial*, Jakarta: Kencana, 2022, 169

²¹ Ibid, 169

²² Muria Herlina, *Sosiologi Kesehatan (Paradigma Konstruksi Sosial Perilaku Hidup Bersih Dan Sehat Dalam Perspektif Peter L. Berger)*, Surabaya: Muara Kayu (Anggota IKAPI), 2017, 83

²³ Peter L. Berger, *Tafsir Sosial atas kenyataan: Sebuah Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, Terj. Frans M. Parera, Jakarta: LP3ES, 1990.

Dengan adanya makna-makna tersebut maka dalam pemahaman Peter L. Berger kenyataan sosial adalah hasil dari eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi manusia terhadap pengetahuan pada kehidupan sehari-hari dan bermasyarakat. Teori konstruksi sosial menurut Peter L. Berger terbagi menjadi 3 (tiga) pembahasan diantaranya eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.

1. Eksternalisasi

Dalam ketiga pemahaman tersebut, eksternalisasi mendapat pengaruh oleh adanya cadangan pengetahuan (*stock of knowledge*) yang dimiliki oleh setiap individu. Maksud dari cadangan pengetahuan disini adalah akumulasi dari pengetahuan akal sehat (*common sense of knowledge*). Makna dari *common sense of knowledge* adalah pengetahuan yang dimiliki individu satu dengan individu lainnya dalam kegiatan yang rutin dilakukan di kehidupan sehari-hari yang didapat melalui beberapa proses sosial yang dilakukan secara terus-menerus dan dialami langsung oleh setiap individu dalam kehidupan bermasyarakat selama hidupnya.²⁴ Proses eksternalisasi ini merupakan ekspresi dari setiap diri individu yang ada di kehidupan sosial, baik dalam bentuk mental maupun fisik. Hal ini sudah menjadi sifat dasar dalam setiap individu yang akan mencurahkan dimana ia berada dan menangkap dirinya sendiri, serta dalam proses ini individu tersebut akan menemukan dirinya dalam suatu kehidupannya nanti.²⁵

2. Objektivasi

Menurut Peter L. Berger objektivasi merupakan sebuah proses produk yang dihasilkan oleh aktivitas manusia yang dieksternalisasikan mendapatkan karakter objektivitas. Eksternalisasi dan objektivasi adalah sebuah momen-momen dalam salah satu proses dialektikal yang berlanjut.²⁶ Dalam proses objektivasi ini individu akan mendapatkan hasil

²⁴ Ibid

²⁵ Muria Herlina, *Sosiologi Kesehatan (Paradigma Konstruksi Sosial Perilaku Hidup Bersih Dan Sehat Dalam Perspektif Peter L. Berger)*, Surabaya: Muara Kayu (Anggota IKAPI), 2017, 85

²⁶ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction Reality*. Anchor Books (US): 1966, 78

dari apa yang telah dicapai baik mental maupun fisik dari hasil kegiatan eksternalisasi individu tersebut. Melalui proses objektivasi ini, masyarakat akan menjadi sebuah realitas yang berasal dari masyarakat itu sendiri.²⁷ Kemudian tahapan terakhir dalam proses ini adalah internalisasi (dunia sosial yang diobjektivasi mengalami kesadaran dalam hal sosialisasi).

3. Internalisasi

Makna internalisasi dalam hal ini adalah sebuah pemahaman yang terinterpretasi terhadap sebuah kejadian yang objektif sebagaimana kita dalam mengekspresikan makna. Maksud dari mengekspresikan makna ini ialah sebuah manifestasi proses subyektif yang lainnya dengan cara yang sedemikian rupa hingga menjadi bermakna secara subjektif bagi seseorang. Dengan demikian, internalisasi dalam makna secara umum merupakan dasar utama dan pertama untuk sebuah pemahaman dunia sebagai sebuah realitas sosial yang bermakna.²⁸ Melalui proses internalisasi ini setiap individu menjadi hasil dari terbentuknya masyarakat. Sehingga bagi Berger, realita itu tidak hanya dibentuk secara ilmiah tetapi tidak juga dibentuk karena ada perihal yang diturunkan oleh Tuhan, melainkan sebuah realita yang dibentuk dan dikonstruksi. Setiap individu pasti memiliki konstruksi yang berbeda-beda untuk sebuah realitas yang sama, setiap individu pasti mempunyai pengalaman, preferensi, pendidikan tertentu, dan lingkungan pergaulan atau sosial tertentu yang akan memberikan gambaran atas realitas sosial dengan model konstruksinya masing-masing.²⁹

²⁷ Muria Herlina, *Sosiologi Kesehatan (Paradigma Konstruksi Sosial Perilaku Hidup Bersih Dan Sehat dalam Perspektif Peter L. Berger)*, Surabaya: Muara Kayu (Anggota IKAPI), 2017, 85

²⁸ Peter L Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction Reality*. Anchor Books(US): 1966. 150

²⁹ Muria Herlina, *Sosiologi Kesehatan (Paradigma Konstruksi Sosial Perilaku Hidup Bersih Dan Sehat Dalam Perspektif Peter L Berger)*, Surabaya: Muara Kayu (Anggota IKAPI), 2017. 86

D. Teori Strukturalisme-Konstruktif (Habitus) Pierre Bourdieu dalam Keberagaman

Dalam konteks penelitian tentang habitus toleransi beragama di Kediri, teori-teori yang dikemukakan oleh Pierre Bourdieu dapat memberikan wawasan yang mendalam tentang bagaimana toleransi beragama muncul pada subjek masyarakat dilihat melalui proses Habitus.

Pierre Felix Bourdieu lahir pada 1 Agustus 1930 di Denguin, Prancis. Dalam dunia akademisi Bourdieu biasa dimasukkan sebagai seorang sosiolog, etnolog, antropolog, filsafat, sastra. Pemikiran Bourdieu banyak dipengaruhi oleh Aristoteles, Thomas Aquinas, Marx, Hegel, Max Weber, Durkheim, Jean Paul Sartre, Husserl, Saussure, Levi Strauss, Martin Heidegger, Michel Foucault, dan lain sebagainya. Dari pemikiran para tokoh-tokoh tersebut, Pierre Bourdieu meracik beberapa konsep pemikiran menjadi sebuah pemikiran baru yang disebut dengan teori strukturalisme-konstruktif atau biasa kita kenal dengan teori gado-gado. Dalam teori ini, Pierre Bourdieu mengelaborasi teori yang menekankan struktur dan objektivitas dengan teori yang menekankan peran aktor dan subjektivitas. Maka, teori yang dikemukakan oleh Pierre Bourdieu juga dikenal dengan istilah praktik sosial.³⁰

Pierre Bourdieu mengemukakan praktik sosial sebagai bentuk integrasi dari dialektika antara internalisasi dan eksternalisasi. Menurutnya, dunia sosial tidak dapat dipahami hanya dengan melihat perkumpulan perilaku individu dan hanya sebagai tindakan yang ditentukan oleh struktur. Teori Pierre Bourdieu didorong oleh suatu keinginan untuk mengatasi apa yang disebutnya oposisi palsu antara objektivisme dengan subjektivisme. Seperti yang dikemukakan Pierre Bourdieu, keinginan paling abadi yang mengarahkan karyanya adalah untuk mengatasi oposisi antara objektivisme dengan subjektivisme. Intinya dari teori Bourdieu ini berupaya untuk menjembatani subjektivisme dengan objektivisme, yang terletak pada habitus dan arena, dimana hubungan dialektis

³⁰ Mangihut Siregar, "Teori "Gado-Gado" Pierre-Felix Bourdiue", *Jurnal Studi Kultural*, Vol. 1, No. 2, (2016), 79.

antara keduanya berada dalam pikiran aktor, sedangkan arena di luar pikiran aktor.³¹ Beberapa variabel yang ada dalam teori Bourdieu adalah:

1. **Habitus**

Habitus merupakan struktur kognitif yang menjembatani antara individu dengan realitas sosial. Individu dibekali dengan rancangan skema internalisasi yang bisa digunakan untuk memahami, meresapi, mengapresiasi, dan mengevaluasi realitas sosial. Dari hal inilah seorang dapat menghasilkan praktik sosial. Secara dialektis, habitus merupakan produk dari internalisasi struktur sosial. Habitus bisa bervariasi tergantung pada sifat posisi seseorang di dunia sosial. Sebab, tidak semua orang memiliki habitus yang sama, namun mereka yang menempati posisi dunia sosial sama cenderung memiliki habitus yang sama. Dari sini bisa dipahami bahwa habitus sebagai dasar ilmiah kepribadian individu yang berfungsi sebagai perbuatan perilaku dari lingkungannya.³² Meskipun demikian, tidak menafikan bahwa kontestasi (pertentangan) tidak pernah muncul sama sekali dalam perjalanannya, tetapi lebih pada bagaimana pengambilan keputusan untuk menjaga toleransi yang berproses pada konsolidasi masyarakat menjadi pilihan yang utama.

Habitus dapat diartikan sebagai suatu produk sejarah yang terbentuk setelah manusia lahir dan berinteraksi dengan masyarakat dalam ruang dan waktu tertentu. Habitus bukan bawaan alamiah atau kodrat dari Tuhan, tetapi merupakan suatu hasil dari pembelajaran lewat bersosialisasi dalam masyarakat. Dalam proses pembelajarannya yang sangat halus, sehingga tidak disadari dan tampil sebagai hal yang wajar bagi masyarakat ataupun individu.³³ Habitus bukanlah budaya yang menyatu dari seseorang atau sekelompok yang berperilaku seragam pada semua situasi, melainkan diperoleh dan dijalankan secara unik dalam hubungan dengan wilayah-wilayah, domain, lapangan, yang berbeda. Habitus yang sudah terbentuk

³¹ Richard Harker dkk, *(Habitus x Modal) + Ranah = Praktik: Pengantar Paling Komprehensif Kepada Pemikiran Bourdiue*, terj. Pipit Maizier (Yogyakarta: Jelas Utra, 2019), 14.

³² Gorge Ritzer & Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009), 581.

³³ Maghikut Siregar, "Teori "Gado-Gado" Pierre Felix Bourdieu", *Jurnal Studi Kultural* vol. 1 No 2. (2016), 80.

akan terlihat pada keseluruhan cara yang dibawa seseorang berdasarkan sikap, tingkah laku, cara bicara dan cara melakukan aktivitas. Pierre Bourdieu berpendapat bahwa habitus tidak berarti korban sepenuhnya dari lingkungan sosial, karena aktor memiliki sejumlah strategi dalam proses pembentukannya, bertindak secara reflektif dan hati-hati, walaupun tindakan dan refleksinya termasuk ruang kemungkinan terstruktur yang menjelaskan gaya hidup aktor.

Menurut Pierre Bourdieu habitus bukan suatu yang mapan dan stabil, akan tetapi ada sebuah perubahan konstan dan kemungkinan ada praktik yang berbeda, tergantung pada lingkungan eksternal (*field*) tempat seseorang tertanam. Habitus berperan untuk menentukan apa yang dibayangkan dan yang tidak terbayangkan oleh agen sosial. Habitus juga bisa berperan dalam menentukan apa yang mungkin dan apa yang tidak mungkin dalam kehidupan sosial sehari-hari. Dari pandangan tersebut dapat dikatakan bahwa habitus adalah mekanisme sentral untuk bisa memproduksi struktur sosial, politik, budaya dan ekonomi dalam suatu masyarakat.³⁴ Habitus dapat diperoleh melalui latihan ataupun pembelajaran yang berulang-ulang pada setiap individu yang menjalankan. Habitus merupakan skema interpretatif, yang kerap kali bekerja secara tak disadari dan berada tersembunyi jauh dalam pikiran individu.³⁵ Sehingga hal ini menjadikan habitus bersifat prasadar, proses yang dilakukan berulang-ulang yang diterapkan oleh lingkungan sekitar dari tiap-tiap subjek peneliti akan membentuk suatu habitus baru.

Habitus merupakan kumpulan disposisi terinternalisasi yang membentuk cara orang merasakan, menilai, dan bertindak. Bourdieu menulis bahwa habitus adalah *systems of durable, transposable dispositions* yang muncul dari pengalaman sosial yang berulang³⁶ dan berperan sebagai *practical sense* yang menuntun tindakan sehari-hari secara spontan.³⁷ Dalam konteks Besowo dan Kalipang, habitus inilah yang membuat

³⁴ Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme Teori dan Metode*, (Jakarta : Rajawali Pres, 2016), 115-116.

³⁵ Fauzi Fashri, Pierre Bourdieu: *Menyingkap Kuasa Simbol*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2014), xii.

³⁶ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 1977, 72-87

³⁷ Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, 1990, 52-56.

tindakan-tindakan toleran menjadi otomatis, anak-anak yang sejak kecil melihat orang tua membangun pura, masjid, gereja bersama, atau pemuda yang terlibat dalam kegiatan *ogoh-ogoh* lintas-agama sehingga toleransi muncul bukan sebagai hasil argumentasi normatif tetapi sebagai kebiasaan tersalur dalam tubuh sosial.

2. Modal

Modal dibutuhkan dalam arena (*field*) yang merupakan ruang sosial tertentu sebagai tempat para aktor sosial saling bersaing. Di dalam arena para aktor bersaing untuk mendapatkan berbagai sumber daya material maupun simbolik.³⁸ Agar bisa terwujud dalam pandangan masyarakat sebagai kelas yang berstatus dan mempunyai wibawa, berarti ia harus diterima sebagai sesuatu yang dilegitimasi dan terkadang sebagai otoritas yang dilegitimasi. Pada dasarnya dalam status individu di dalam masyarakat, seseorang harus menerima keputusan-keputusan kelas sosial yang kadang membuat seseorang tersebut sebagai penguasa dalam kelas sosial yang ada di dalam suatu masyarakat. Modal tidak hanya berupa materi, tetapi lebih kepada fungsi sebagai sistem dalam pertukaran.³⁹

Menurut Pierre Bourdieu, terdapat empat modal yang menjadi taruhan dalam sebuah arena yaitu modal sosial, modal ekonomi, modal budaya, dan modal simbolik. Fungsi modal disini adalah sebagai relasi sosial dalam sistem pertukaran yang menjelaskan dirinya sebagai sesuatu yang langka, yang pantas dicari dalam bentuk sosial tertentu. Pertukaran yang paling dramatis adalah pertukaran dalam bentuk simbolik. Karena dalam bentuk simbolik inilah, modal-modal yang berbeda dikenali dan dipersepsi sebagai modal yang mudah dilegitimasi.⁴⁰

Konsep modal Bourdieu (ekonomi, budaya, sosial, simbolik) membantu menjelaskan mengapa dan bagaimana aktor berbeda mengendalikan arena. Modal budaya (pengetahuan ritual) memberi otoritas adat pada pemangku Hindu, modal simbolik memberi legitimasi pada

³⁸ Mangihut Siregar, "Teori 'Gado-Gado' Pierre-Felix Bourdieu," *Jurnal Studi Kultural* 1, no. 2 (2016): 84-87.

³⁹ A. Zahid, *Pierre Bourdiue*, Paper, (Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 2014), 3.

⁴⁰ Elly Prihasti Wuriyani, "Mengenalkan Pemikiran Pierre Bourdieu Untuk Sastra," *Jurnal Edukasi Kultura: Jurnal Bahasa, Sastra Dan Budaya* 7, no. 1 (2020): 1–10.

kepala desa atau tokoh agama, modal sosial (jaringan kekerabatan) memudahkan mobilisasi tenaga dalam pekerjaan gotong royong. Bourdieu juga menekankan konversi antar modal, bahwa kemampuan ritual (modal budaya) dapat menjadi pengakuan (modal simbolik) yang kemudian memudahkan akses ke sumber daya material atau dukungan sosial.⁴¹ Analisis ini penting untuk melihat siapa yang mampu mengarahkan proses konsolidasi ketika kontestasi muncul.

a. Modal Ekonomi

Modal ekonomi adalah modal yang dimiliki berkaitan dengan pemilikan harta benda (kekayaan, uang) yang dimiliki seseorang.⁴² Modal ekonomi merupakan sumber daya yang bisa menjadi sarana produksi dan sarana finansial. Modal ini paling mudah dikonversi ke dalam modal-modal yang lain.⁴³ Dalam hal ini modal ekonomi meliputi alat produksi seperti uang serta aset-aset yang dimiliki dan beberapa modal lainnya dengan tujuan dapat menunjang keberlangsungan hidupnya.

b. Modal Sosial

Modal sosial juga diartikan dengan hubungan-hubungan interaksi yang timbul dari individu ke individu lainnya. Menurut Pierre Bourdieu, modal sosial memberikan manfaat langsung kepada anggota jaringan, juga membantu menggantikan kekurangan sumber yang lain. Modal sosial adalah martabat dan kehormatan yang bisa menjadi suatu yang mendasar untuk menarik klien pada posisi sosial penting dan bisa menjadi alat tukar.⁴⁴

c. Modal simbolik

Modal simbolik mengacu pada derajat akumulasi *prestise*, ketersohoran, kehormatan dan dibangun diatas dialektika pengetahuan dan pengenalan modal simbolik yang tidak terlepas dari kekuasaan

⁴¹ Pierre Bourdieu, *Distinction*, 1984, 101-120; Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 1977, 164-179

⁴² Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme Teori dan Metode*, (Jakarta: RaJawali Pres, 2016), 124.

⁴³ Haryatmoko, *Membongkar Rezim Kepastian*, (Sleman: PT. Kanisius, 2016), 45.

⁴⁴ Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme Teori dan Metode*, (Jakarta: RaJawali Pres, 2016), 124.

simbolik.⁴⁵ Kekuasaan simbolik dimaknai sebagai kekuasaan yang memungkinkan seseorang untuk mendapatkan sesuatu yang setara dengan apa yang diperoleh melalui kekuatan fisik dan ekonomi.⁴⁶ Modal simbolik bisa berupa kantor yang luas yang berada di daerah elit dan mahal. Namun, juga bisa dengan petunjuk-petunjuk yang tidak mencolok mata, yang menunjukkan status tinggi pemiliknya.

d. Modal budaya

Modal budaya dijelaskan sebagai selera bernilai budaya dan pola-pola konsumsi yang mencakup seni, pendidikan, bahasa dan lain sebagainya. Modal budaya dapat diproduksi melalui pendidikan formal maupun berupa keturunan atau keluarga. Modal budaya dapat berupa keyakinan akan sebuah nilai-nilai yang diklasifikasikan benar dan diikuti upaya untuk mempraktikkan nilai tersebut. Modal budaya juga bisa berupa kemampuan individu untuk mendominasi kelas bawah, dan modal budaya juga dapat mewakili kemampuan intelektual.⁴⁷

3. Arena

Arena, ranah, atau medan (*field*), merupakan ruang sosial tertentu sebagai tempat para aktor sosial saling bersaing. Di dalam arena para aktor bersaing untuk mendapatkan berbagai sumber daya material, maupun simbolik.⁴⁸ Persaingan tersebut bertujuan untuk mendapat sumber yang lebih banyak dan membuat perbedaan antara aktor sosial satu dengan aktor sosial yang lainnya dan akan menjamin status aktor sosial tersebut.⁴⁹ Arena dijelaskan sebagai ruang kontestasi serta ruang dimana manuver

⁴⁵ Wiwid Adiyanto and Rarashanti Wulandhari, "Kekuasaan Kiai Dalam Politik: Modal Fuad Amin Sebagai Bupati Terpilih Di Kabupaten Bangkalan," *CHANNEL: Jurnal Komunikasi* 8, no. 1 (2020): 59; Nanang Krisdinanto, "Pierre Bourdieu, Sang Juru Damai," *KANAL: Jurnal Ilmu Komunikasi* 2, no. 2 (2014): 189-206.

⁴⁶ *Ibid.*, 23.

⁴⁷ Herussaleh & Nuril Huda, "Modal Sosial, Kultural dan Simbolik Sebagai Representasi Pelanggengan Kekuasaan Dalam Novel The President Karya Muhammad Sobary (Kajian Pierre Bourdieu)," *Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia: METALINGUA*, Vol 6, 1, (April, 2021), 21.

⁴⁸ Maya Atri Komalasari, Rosiady Husaenie Sayuti, and Azhari Evendi, "Praktik Agensi Perempuan Pekerja Sektor Informal Dalam Pariwisata Di Kawasan Pesisir Sekotong Barat," *RESIPROKAL: Jurnal Riset Sosiologi Progresif Aktual* 5, no. 2 (2023): 241–54; Siregar, "Teori 'Gado-Gado' Pierre-Felix Bourdieu."

⁴⁹ Maghahut Siregar, "Teori "Gado-Gado" Pierre Felix Bourdieu", *Jurnal Studi Kultural*, Vol. 1, 2. (2016), 81.

dilancarkan dalam merebutkan makna, sumber daya, pengakuan, keunggulan serta posisi-posisi yang menguntungkan.

Pierre Bourdieu melihat arena sebagai ruang pertempuran. Arena juga merupakan perjuangan struktur yang menopang dan mengarahkan strategi yang digunakan oleh orang-orang yang menduduki posisi ini untuk berupaya baik secara individu maupun kolektif dalam mengamankan atau mengingatkan posisinya.⁵⁰ Sebab arena seperti halnya pasar kompetitif yang di dalamnya terdapat berbagai jenis modal yang digunakan dan dimanfaatkan. Arena disebut juga sebagai sistem dari kedudukan sosial yang terstruktur secara internal dalam hubungan kekuasaan. Arena memiliki otonominya sendiri, semakin kompleks suatu masyarakat maka semakin banyak pula arena yang terdapat di dalamnya. Struktur arena membimbing dan memberikan strategi bagi penghuni posisi, baik individu maupun kelompok, untuk melindungi posisi mereka dalam kaitannya dengan jenjang pencapaian sosialnya.⁵¹

Arena atau *field* bukan sekadar lokasi geografis, melainkan ‘ruang relasi’ yang mempunyai struktur posisi dan aturan permainan sendiri. Didalamnya para aktor membawa dan mempertaruhkan modal (modal ekonomi, kultural, sosial, dan simbolik) untuk merebut legitimasi dan pengaruh.⁵² Konsep ini membantu kita melihat desa multireligi bukan sebagai “masyarakat damai” yang homogen, tetapi sebagai medan persaingan simbolik, klaim atas sejarah (siapa yang “lebih dulu”), hak atas ruang ibadah, otoritas ritual, dan kapasitas memobilisasi jaringan. Semua itu adalah bentuk perebutan modal dalam arena. Kasus-kasus yang muncul di lapangan seperti perdebatan atas pendirian rumah ibadah, sengketa ruang ritual, atau friksi kelompok pemuda menjadi jelas ketika dilihat sebagai manifestasi kontestasi di dalam *field*.

⁵⁰ Abrorinnisail Masruroh, “Praktik Budaya Akademik Mahasiswa,” *Paradigma* 1, no. 2 (2013).

⁵¹ Kuku Yudha Karnanta, “Paradigma Teori Arena Produksi Kultural Sastra: Kajian Terhadap Pemikiran Pierre Bourdieu,” *Jurnal Poetika* 1, no. 1 (2013).

⁵² Bourdieu, *The Logic of Practice*, 1990: 55–66; *Outline of a Theory of Practice*, 1977: 72–87

4. Kekerasan Simbolik

Kekerasan simbolik (*symbolic violence*) mengemukakan bahwa realitas sosial tidaklah berjalan alamiah, melainkan ada faktor yang dikuasai oleh kelompok tertentu, yang kemudian diterima dan didukung sosio-budaya dalam masyarakat. Disebut kekerasan simbolik karena konsekuensi pertarungan dan perjuangan dalam ranah sosial.⁵³ Seperti halnya dalam praktik toleransi beragama, bisa jadi penerimaan yang dilakukan oleh agama yang lain (mungkin yang minoritas) ‘merasa dipaksa’ untuk menerima perbedaan agama. Memang kekerasan simbolik merupakan kekerasan yang tidak terjadi secara fisik, verbal dan kasat mata. Akan tetapi jika dilihat secara lebih detail, seperti diketahuinya mana kelompok yang dominan, maka akan kelihatan bagaimana telah terjadi kekerasan simbolik, yang memang dalam implementasinya mendapatkan persetujuan dari pihak lainnya.

Sementara itu, konsep habitus oleh Bourdieu menyoroti bagaimana tindakan individu tercermin dari modal yang dimiliki, baik dalam bentuk kekayaan ekonomi, sosial, maupun budaya. Dalam penelitian ini, toleransi beragama pada masyarakat multireligi di Kabupaten Kediri tidak terbentuk begitu saja dalam masyarakat, tetapi bagaimana proses konstruksi penerimaan antar umat beragama ini mau dan mampu menerima umat agama lain yang berbeda.

E. Teori Modal Sosial (Robert D. Putnam)

Disamping logika kuasa dan modal, kehidupan kolektif bergantung pada kekuatan jaringan sosial yang dianalisis oleh Putnam melalui konsep *social capital*. Putnam membedakan modal sosial menjadi *bonding* (ikatan internal kelompok) dan *bridging* (jaringan yang menghubungkan kelompok berbeda), dan menegaskan bahwa *bridging capital* penting untuk kerja kolektif lintas identitas yang produktif.⁵⁴ Dalam konteks desa multireligi, *bonding* menjaga kohesi intra komunal (solidaritas antar keluarga atau jamaah), sedangkan

⁵³ Nursyam, Model Analisis Teori Sosial. Jakarta: Kencana (2022), 223.

⁵⁴ Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000, 19-24

bridging memungkinkan kegiatan lintas agama (gotong royong pembangunan tempat ibadah, anjangsana hari raya, kerja kepanitiaan desa) sehingga konsolidasi sosial menjadi nyata. Integrasi Putnam dengan Bourdieu memberi perhatian ganda, bukan hanya “siapa” berkuasa, tetapi juga “bagaimana” jaringan memungkinkan tindakan kolektif yang menjinakkan konflik.

1. Konsep Modal Sosial

Putnam mendefinisikan modal sosial sebagai jaringan, norma, dan kepercayaan yang memfasilitasi koordinasi dan kerja sama untuk kepentingan bersama. Modal sosial bukan hanya relasi, tetapi juga kualitas hubungan sosial yang menghasilkan kohesi sosial.⁵⁵ Putnam membagi modal sosial menjadi tiga bentuk, yaitu

- a. *Bonding Social Capital*, memperkuat solidaritas internal kelompok seperti sesama Muslim dan sesama Kristen.
- b. *Bridging Social Capital*, menghubungkan kelompok berbeda identitas seperti hubungan antar umat agama yang berbeda.
- c. *Linking Social Capital*, hubungan vertikal antara masyarakat dengan lembaga formal, seperti pemerintah desa atau tokoh agama.

Ketiga jenis modal sosial ini terlihat berproses secara kuat di desa multireligi seperti Desa Kalipang dan Desa Besowo.

2. Modal Sosial dan Kerukunan Antar Agama

Modal sosial *bridging* adalah kunci toleransi di desa multireligi. Masyarakat yang berbeda agama dapat bekerjasama secara intens dalam:

- a. kegiatan desa,
- b. proyek pembangunan,
- c. panitia peringatan hari besar,
- d. keamanan desa,
- e. acara kematian.

Kepercayaan sosial yang tinggi meminimalkan konflik dan memperkuat stabilitas desa. Putnam menekankan bahwa komunitas dengan modal sosial kuat cenderung lebih harmonis, demokratis, dan tahan terhadap konflik identitas.

⁵⁵ Ibid

3. Peran Modal Sosial dalam Reproduksi Toleransi

Modal sosial tidak hanya menjaga harmoni, tetapi juga mereproduksi nilai toleransi pada generasi berikutnya. Anak-anak yang tumbuh dalam lingkungan dengan jejaring sosial lintas agama akan menganggap keberagaman sebagai realitas normal. Ini sejalan dengan temuan lapangan bahwa banyak generasi muda di Kalipang dan Besowo menganggap keberagaman sebagai hal biasa, bukan isu yang sensitif.

4. Relevansi Teori Modal Sosial

Putnam membantu menjelaskan bagaimana toleransi bisa bertahan karena jejaring kepercayaan sosial yang kuat, hubungan antar agama yang rutin, dan institusi desa yang berfungsi efektif sebagai wadah interaksi komunal.

Meskipun ada 2 teori modal dari 2 tokoh Bourdieu dan Putnam ini, dalam penelitian ini yang menjadi teori utama adalah dari Bourdieu yang secara individual. Sementara modal sosial dari Putnam membantu melihat bagaimana modal yang sudah terbentuk tersebut, dirawat dan dikembangkan menjadi suatu bentuk insitusi yang terstruktur sehingga disepakati dan digunakan bagi generasi berikutnya untuk menjaga toleransi.

F. Desa Multireligi sebagai Konsep, Dinamika, dan Relevansi dalam Kajian Toleransi Beragama

Konsep desa multireligi dalam kajian sosial Indonesia merujuk pada satuan komunitas lokal yang dihuni oleh penduduk dengan keberagaman agama, namun tetap mampu menjaga relasi sosial yang harmonis dan stabil. Desa semacam ini tidak hanya sekadar plural secara demografis, melainkan merupakan ruang hidup sosial yang memungkinkan pembentukan dan reproduksi nilai-nilai toleransi melalui pertemuan sehari-hari. Dalam perspektif studi agama, desa multireligi disebut sebagai lingkungan sosial dimana keberagaman tidak hadir sebagai proyek formal, tetapi sebagai realitas hidup (*lived reality*) yang dialami secara terus menerus dalam relasi keseharian.⁵⁶

⁵⁶ Robert W. Hefner, *The Politics of Multiculturalism*, 2011.

Dalam tradisi kajian masyarakat Jawa, keberadaan desa multireligi tidak dapat dipisahkan dari nilai-nilai sosial seperti *rukun*, *tepo seliro*, *guyub*, dan *gotong royong*, yang telah lama menjadi landasan interaksi antar masyarakat beragama. Clifford Geertz ketika meneliti kehidupan masyarakat Jawa, menggambarkan bahwa desa-desa di Jawa memiliki struktur interaksi yang sangat kuat karena setiap warga mengenal satu sama lain secara intens, dan hubungan yang terjalin bersifat personal dan berulang. Dalam ruang sosial seperti ini, identitas agama sering kali bukan menjadi pemisah, tetapi melebur dalam kehidupan komunal sebagaimana tampak dalam perayaan desa, kenduri, kerja bakti, serta relasi sehari-hari.⁵⁷

Karakter utama desa multireligi bukan pada jumlah agama yang ada, tetapi pada bagaimana perbedaan itu dihayati dan diolah dalam kehidupan sosial. Andrew Beatty menggambarkan masyarakat Jawa sebagai masyarakat yang inklusif secara praktis, dimana identitas agama bukan satu-satunya penentu interaksi sosial. Dalam situasi seperti ini, masyarakat dapat dengan mudah membantu tetangganya yang berbeda agama, menghadiri perayaan keagamaan agama lain, atau bekerja bersama dalam proyek-proyek desa tanpa merasa terancam. Beatty menunjukkan bahwa praktik sehari-hari jauh lebih menentukan daripada doktrin formal.⁵⁸

Jika perspektif Berger digunakan, desa multireligi merupakan arena dimana makna-makna toleransi dikonstruksi secara sosial. Interaksi masyarakat yang terus berulang misalnya dalam kerja bakti, ronda malam, musyawarah, atau saat menghadiri pernikahan dan kematian lintas agama, merupakan proses eksternalisasi nilai toleransi. Ketika praktik-praktik itu dilakukan terus menerus dan dinilai positif oleh masyarakat, ia kemudian menjadi struktur sosial yang dianggap biasa atau memang sudah seharusnya demikian (objektivasi). Pada titik tertentu, nilai itu diinternalisasi oleh setiap individu sehingga menjadi bagian dari cara berpikir dan bertindak mereka.⁵⁹

Dalam perspektif Bourdieu, desa multireligi menyediakan ruang historis dan sosial yang memungkinkan pembentukan habitus toleransi beragama.

⁵⁷ Clifford Geertz, *The Religion of Java*, 1960.

⁵⁸ Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*, 2002,

⁵⁹ Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 1966.

Habitus ini terbentuk melalui pengalaman hidup yang konsisten, yang tumbuh di lingkungan dimana anak-anak bersekolah bersama tanpa memandang agama, dimana tetangga yang beragama lain adalah bagian dari keluarga sosial, dimana semua warga ikut terlibat dalam ritual desa, dan dimana konflik kecil diselesaikan bukan secara sektarian tetapi secara kekeluargaan. Seiring waktu, pengalaman semacam ini membentuk sistem disposisi yang membuat warga cenderung menerima perbedaan secara natural.⁶⁰

Selain konstruksi makna dan pembentukan habitus, desa multireligi juga menjadi lingkungan yang kaya modal sosial. Robert Putnam menegaskan bahwa masyarakat dengan jejaring sosial yang baik, terutama modal sosial *bridging* (jaringan antar kelompok berbeda) akan memiliki tingkat toleransi lebih tinggi dan risiko konflik lebih rendah. Desa multireligi seperti Kalipang dan Besowo merupakan contoh konkret bagaimana modal sosial *bridging* bekerja. Masyarakat tidak hanya hidup berdampingan, tetapi saling terhubung melalui aktivitas sosial desa, panitia acara bersama, pengelolaan sumber daya komunal, serta jejaring komunikasi antar tokoh agama dan pemerintah desa.⁶¹

Dalam banyak kasus di Indonesia, desa multireligi menunjukkan kapasitas sosial yang kuat dalam mencegah konflik keagamaan. Hal ini sejalan dengan temuan Lamont & Molnár bahwa masyarakat yang mampu menjaga batas simbolik tetap fleksibel cenderung lebih harmonis dibanding masyarakat yang membangun batas identitas yang kaku. Desa multireligi seperti Kalipang dan Besowo menunjukkan fenomena batas yang lentur dimana identitas agama tidak menjadi tembok pemisah, tetapi bagian dari keberagaman dalam ruang sosial yang sama.⁶²

Jika dilihat dari sudut pandang historis, desa multireligi di Jawa, termasuk Kediri, seringkali merupakan hasil perpindahan penduduk, pembukaan wilayah baru, dan integrasi budaya yang berlangsung berabad-abad. Hal ini menciptakan pengalaman komunal yang panjang. Sehingga, toleransi bukan proyek jangka pendek, tetapi akumulasi sejarah panjang kehidupan

⁶⁰ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (1977).

⁶¹ Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.

⁶² Lamont & Molnár, *The Study of Boundaries in the Social Sciences*. 2002.

berdampingan. Desa Kalipang dan Besowo termasuk dalam kategori ini, desa dimana agama-agama besar seperti Islam, Hindu, Kristen, dan aliran kepercayaan hidup berdampingan dalam hubungan sosial yang cair, fleksibel, dan saling menopang.

Dengan demikian, desa multireligi bukan sekadar ruang geografis, tetapi juga arena sosio-kultural yang menumbuhkan dan mereproduksi toleransi, dimana interaksi sosial, habitus, dan modal sosial saling memperkuat. Desa semacam ini menyediakan konteks ideal untuk memahami bagaimana toleransi tidak hanya dipahami secara teoritis, tetapi dipraktikkan secara nyata oleh masyarakat.

Desa Multireligi di Kediri sebagai Kajian Historis dan Sosial

Fenomena desa multireligi di Kabupaten Kediri tidak dapat dipahami hanya melalui pengamatan kondisi sosial kontemporer, tetapi harus ditelusuri melalui lintasan sejarah yang panjang. Wilayah Kediri merupakan salah satu pusat peradaban Jawa Kuno, terutama sejak era Kerajaan Kadiri abad ke-11 sampai ke-12. Jejak pluralitas agama di Kediri sesungguhnya telah tampak sejak periode Hindu-Buddha, dan berlanjut hingga masuknya Islam pada abad ke-15, serta kemudian berkembangnya komunitas Kristen pada masa kolonial. Sejarah panjang ini meletakkan fondasi bagi terciptanya ruang budaya yang relatif inklusif dan toleran, yang kemudian termanifestasi pada masyarakat pedesaan masa kini.

Kajian sejarah klasik menyebutkan bahwa Kerajaan Kadiri dikenal sebagai pusat kebudayaan Hindu-Siwa, sekaligus rumah bagi pemikiran sastra dan spiritualitas Jawa. Dalam teks sejarah *Nagarakretagama*, Kediri digambarkan sebagai wilayah dengan kehidupan religius yang beragam dan saling berdampingan.⁶³

Pluralitas ini kemudian mengalami perkembangan baru dengan masuknya Islam melalui jalur perdagangan pesisir dan jaringan pesantren. Tokoh-tokoh Islam awal di Kediri bergerak tidak dengan pendekatan konfrontatif, tetapi melalui akulturasi budaya dan hubungan sosial yang

⁶³ Pigeaud, *Nagarakretagama*, 1960.

kooperatif. Pendekatan semacam ini memperlebar peluang bagi masyarakat heterogen untuk hidup berdampingan. Beberapa penelitian sejarah Islam Jawa, termasuk karya M.C. Ricklefs, menunjukkan bahwa Islamisasi di Jawa berlangsung secara evolutif dan akomodatif, bukan destruktif.⁶⁴

Pada era kolonial, misi Kristen juga masuk ke wilayah Kediri, terutama melalui *zending* Belanda dan Jerman. Komunitas Kristen terbentuk di sejumlah desa tanpa konflik besar karena masyarakat Jawa telah terbiasa dengan keragaman sejak lama. Hal ini relevan dengan temuan Geertz yang menyebutkan bahwa masyarakat Jawa memiliki “modal budaya kerukunan” yang memungkinkan mereka menyerap perbedaan agama tanpa mengubah struktur sosial dasar.⁶⁵

Jika sejarah panjang tersebut ditarik kedalam kondisi kontemporer, dapat dilihat bahwa desa-desa seperti Kalipang (seperti Dusun Kalibago) dan Besowo (seperti Dusun Besowo Timur) merupakan produk dari dinamika pluralitas yang telah berlangsung berabad-abad. Meskipun setiap desa memiliki karakteristik spesifik, keduanya menunjukkan pola yang serupa semisal agama bukan sekat sosial, tetapi bagian dari identitas yang cair dan dinegosiasikan dalam kehidupan sehari-hari.

Kalipang dan Besowo sebagai Desa Multireligi Kontemporer

Dalam konteks Kabupaten Kediri, Kalipang (Kecamatan Grogol) dan Besowo (Kecamatan Kepung) adalah dua desa yang menonjol karena pluralitas internalnya. Masing-masing dihuni oleh komunitas Muslim, Hindu, Kristen, dan penganut kepercayaan lokal. Namun yang menarik bukan hanya keberagamannya, tetapi bagaimana keberagaman itu bertransformasi menjadi pola interaksi yang harmonis.

Kalipang, seperti pada Dusun Kalibago, dikenal dengan tradisi *doa bergilir* pada peringatan hari besar nasional. Tidak seperti banyak desa lain yang mengadakan doa bersama antar agama, di Desa ini memilih satu agama untuk memimpin doa pada satu tahun tertentu, lalu bergantian pada tahun berikutnya.

⁶⁴ Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java*, 2006.

⁶⁵ Clifford Geertz, *The Religion of Java*, 1960.

Tradisi ini menunjukkan tingkat kepercayaan antar kelompok agama yang tinggi. Mereka tidak sekadar membiarkan agama lain berdoa dengan caranya sendiri, tetapi memberi ruang untuk memimpin ritual publik.

Sementara itu, Besowo dikenal dengan solidaritas sosial yang sangat kuat melalui ritual komunal desa seperti *nyadran*, *kenduri*, hingga kerja bakti lintas agama. Dalam banyak kasus, warga Hindu membantu pekerjaan pembangunan masjid, sementara masyarakat muslim ikut membantu upacara di Pura atau kegiatan Kristen di Gereja. Praktik ini menunjukkan apa yang oleh Bourdieu disebut sebagai rasa praktis (*practical sense*), dimana kebiasaan bertindak tanpa perlu refleksi teologis, melainkan berdasarkan kebutuhan sosial dan relasi kemanusiaan.

Karakter relasional masyarakat seperti ini sejalan dengan temuan antropologi desa Jawa oleh Beatty, yang menyatakan bahwa identitas agama di desa Jawa sering kali berbentuk cair, karena kehidupan sosial jauh lebih menentukan daripada batas-batas doktrinal.⁶⁶

⁶⁶ Beatty, Andrew. *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.