LOGON ZOES
Jurnal Teologi, Sosial, dan Budaya
Volume 9, No 2, Agustus 2026 131-141)
e-ISSN 2745-3766 https://e-journal.stteriksontritt.ac.id/index.php/logon

Pemaknaan Identitas Melayu di Kalimantan Barat dan Implikasinya bagi Komunikasi Injil Lintas Budaya: Kajian Pustaka dalam Kerangka Kontekstualisasi Kritis

Soegianto
Sekolah Tinggi Teologi Amadeus Surabaya
khathysha@gmail.com

Abstract: *The meaning of Malay identity in West Kalimantan cannot be reduced to an ethnic category, because it is intertwined with Islam, customary law (adat), language, and post-Reformasi identity politics. For Christian missiology, this complexity calls for gospel communication that does not rest on outsider assumptions or stereotypes. This article maps how scholarly literature interprets Malay identity in West Kalimantan, analyzes the relation between that identity, religion, and cultural practice, and formulates implications for cross-cultural gospel communication. Using a qualitative literature review with thematic analysis of ten journal articles and four books, the findings are brought into dialogue with Paul G. Hiebert's critical contextualization. The review shows, first, that "Malay" in West Kalimantan is layered: closely linked to Islam, maintained through adat and cultural institutions, and used in contrast with Dayak identity. Second, the literature reads conversion from Dayak to Islam as a shift of social identity ("turun Melayu"), which suggests, as a proposition to be tested, that the encounter between the gospel and Malay communities touches communal membership and not only personal belief. Third, critical contextualization yields six principles: listening before speaking, separating identity from stereotype, sensitivity to conflict history, critical and appreciative discernment of adat, ethical dialogue, and the faith community as a hermeneutical community. The article offers a conceptual framework to be tested through further fieldwork.*

Keywords: *Malay identity; critical contextualization; cross-cultural gospel communication; West Kalimantan; literature review.*

Abstrak: Identitas Melayu di Kalimantan Barat tidak dapat dipahami semata-mata sebagai kategori etnis, sebab ia terjalin dengan Islam, adat, bahasa, dan dinamika politik identitas pascareformasi. Bagi misiologi Kristen, kerumitan ini menuntut komunikasi Injil yang tidak bertolak dari asumsi luar atau stereotip. Artikel ini bertujuan memetakan cara literatur ilmiah memaknai identitas Melayu di Kalimantan Barat, menganalisis hubungan identitas itu dengan agama dan praktik budaya, serta merumuskan implikasinya bagi komunikasi Injil lintas budaya. Penelitian memakai metode kajian pustaka kualitatif dengan analisis tematik terhadap sepuluh artikel jurnal dan empat buku, lalu mempertemukan hasilnya dengan kerangka kontekstualisasi kritis Paul G. Hiebert. Hasil kajian menunjukkan tiga hal. Pertama, "Melayu" di Kalimantan Barat bersifat berlapis: terkait erat dengan Islam, dirawat melalui adat dan lembaga budaya, serta dipakai dalam relasi kontras dengan identitas Dayak. Kedua, pustaka membaca perpindahan agama dari Dayak ke Islam sebagai perpindahan identitas sosial ("turun Melayu"), sehingga dapat diajukan proposisi, yang perlu diuji, bahwa perjumpaan Injil dengan komunitas Melayu menyentuh keanggotaan komunitas dan bukan hanya keyakinan pribadi. Ketiga, kontekstualisasi kritis menghasilkan enam prinsip komunikasi Injil: mendengar sebelum berbicara, membedakan identitas dari stereotip, peka terhadap sejarah konflik, membedakan adat secara kritis dan apresiatif, berdialog secara etis, dan menjadikan komunitas iman sebagai komunitas hermeneutis. Artikel ini menyumbang kerangka konseptual yang dapat diuji melalui penelitian lapangan lanjutan.

Kata Kunci: identitas Melayu; kontekstualisasi kritis; komunikasi Injil lintas budaya; Kalimantan Barat; kajian pustaka.

PENDAHULUAN

Reformasi dan otonomi daerah sejak 1999 menghidupkan kembali persoalan identitas etnik di Indonesia, tidak terkecuali di Kalimantan Barat. Di provinsi ini identitas etnik bahkan menjadi acuan penataan wilayah: sejumlah kabupaten dipetakan sebagai teritori kelompok etnik tertentu, misalnya Kabupaten Sambas yang dikaitkan dengan Melayu Sambas.[1] Dalam lanskap seperti itu, kata "Melayu" tidak sekadar label budaya. Ia memuat bahasa, agama, sejarah, dan posisi politik yang terus dinegosiasikan oleh warganya sendiri.

Bagi misiologi Kristen, kerumitan ini membawa konsekuensi praktis. Whiteman memahami kontekstualisasi sebagai upaya menyampaikan Injil dalam kata dan perbuatan serta menumbuhkan gereja dengan cara yang bermakna dalam konteks budaya setempat, sehingga orang dapat mengikut Kristus tanpa harus meninggalkan budayanya.[2] Talan menegaskan bahwa misi dan budaya tidak dapat dipisahkan. Pemberita Injil yang mengabaikan nilai budaya setempat berisiko melahirkan sinkretisme negatif, sedangkan pemberita yang serta-merta menolak budaya karena dianggap tercemar dosa berisiko ditolak oleh masyarakat.[3] Keseimbangan itu hanya mungkin bila lebih dahulu dipahami apa yang dimaksud komunitas sasaran dengan "budaya" dan "identitas" mereka.

Kajian tentang identitas Melayu di Kalimantan Barat telah berkembang dalam studi Islam, antropologi, dan politik. Fitriyanto dkk. menelaah peran Majelis Adat Budaya Melayu (MABM) di Pontianak dalam merekonstruksi adat dan identitas Islam;[4] Jubba dkk. membahas konstruksi sosial tradisi Islam lokal dalam masyarakat Melayu;[5] Mee menelusuri proses translokal pembentukan identitas Melayu Sambas;[6] dan Lathifah meneliti "turun Melayu" sebagai konstruksi identitas orang Dayak Muslim.[7] Di sisi lain, misiologi telah menyediakan perangkat konseptual yang kaya, mulai dari kontekstualisasi kritis Hiebert hingga pendekatan interkultural dalam literatur teologi Indonesia.[8] Dalam sumber-sumber yang dikaji artikel ini, kedua rumpun pustaka itu jarang dipertemukan secara eksplisit: kajian identitas Melayu tidak berbicara tentang komunikasi Injil, sedangkan kajian kontekstualisasi jarang bertolak dari pemaknaan identitas oleh komunitas tertentu di Kalimantan Barat.

Artikel ini mengisi celah tersebut melalui kajian pustaka yang menjawab tiga pertanyaan: (1) bagaimana literatur ilmiah memaknai identitas Melayu di Kalimantan Barat; (2) bagaimana identitas itu berhubungan dengan agama dan praktik budaya; dan (3) apa implikasinya bagi komunikasi Injil lintas budaya. Kebaruan artikel terletak pada

---

[1]Kristianus, "Nasionalisme Etnik di Kalimantan Barat," *Masyarakat Indonesia* 37, no. 2 (2011): 147–48.

[2]Darrell L. Whiteman, "Contextualization: The Theory, the Gap, the Challenge," *International Bulletin of Missionary Research* 21, no. 1 (1997): 2.

[3]Yesri Esau Talan, "Pendekatan Interkultural sebagai Model Misional: Sebuah Upaya untuk Merekonstruksi Misi di Abad XXI," *Jurnal Teologi* 12, no. 2 (2023): 133–52.

[4]Andry Fitriyanto et al., "Reconstructing Adat, Cultural Heritage, and Islamic Identity: The Role of Majelis Adat Budaya Melayu in Pontianak," *Mimbar Agama Budaya* 43, no. 1 (2026): 18–31.

[5]Hasse Jubba et al., "Social Construction of Islamic Local Tradition in Malay Community, Indonesia," *Islam Realitas: Journal of Islamic and Social Studies* 9, no. 2 (2023): 139–52.

[6]Wendy Mee, "A Traffic in Songket: Translocal Malay Identities in Sambas," *Journal of Southeast Asian Studies* 41, no. 2 (2010): 321–39.

[7]Af'idatul Lathifah, "Turun Melayu: Konstruksi Identitas Orang Dayak Muslim di Desa Kuala Rosan Kalimantan Barat," *Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi* 2, no. 1 (2018): 80–87.

[8]Paul G. Hiebert, "Critical Contextualization," *International Bulletin of Missionary Research* 11, no. 3 (1987): 104–12; Talan, "Pendekatan Interkultural," 133–52.

sintesis yang menautkan studi identitas Melayu dengan kerangka kontekstualisasi kritis, lalu menurunkannya menjadi prinsip operasional yang dapat diuji melalui penelitian lapangan.

Satu catatan etis perlu dikemukakan sejak awal. Kristianus menunjukkan bahwa akar konflik etnik di Kalimantan Barat lebih terkait persaingan politik dan perlawanan terhadap hegemoni etnik, sementara perbedaan budaya dan stereotip kerap dipakai pihak berkepentingan untuk membenarkan kekerasan.[9] Karena itu, artikel ini sengaja tidak memuat generalisasi tentang watak atau karakter "orang Melayu". Generalisasi semacam itu diperlakukan sebagai hipotesis yang harus diuji, bukan sebagai pengetahuan yang sudah mapan.

METODE

Penelitian ini memakai pendekatan kualitatif dengan metode kajian pustaka (*library research*). Sumber dipilih secara purposif dengan empat kriteria: (a) membahas identitas, agama, atau adat Melayu, terutama di Kalimantan Barat dan dunia Melayu, atau membahas kontekstualisasi dan komunikasi Injil lintas budaya; (b) berupa artikel jurnal ilmiah atau buku akademik; (c) memiliki data bibliografis lengkap (penulis, judul, nama jurnal atau penerbit, volume, nomor, halaman, dan tahun) yang dapat diperiksa melalui laman resmi penerbit atau DOI; dan (d) membentuk komposisi akhir sekitar 70 persen artikel jurnal dan 30 persen buku. Naskah tanpa data penerbitan yang dapat ditelusuri tidak dipakai sebagai rujukan. Hasil seleksi adalah sepuluh artikel jurnal dan empat buku.

Analisis dilakukan secara tematik dalam empat langkah: (1) pembacaan dan pengodean setiap sumber berdasarkan tiga pertanyaan penelitian; (2) pengelompokan kode menjadi tema, yaitu lapisan identitas Melayu, hubungan agama dan identitas, serta kerangka kontekstualisasi; (3) triangulasi antarsumber untuk melihat kesesuaian dan perbedaan temuan; dan (4) penurunan implikasi dengan memakai empat tahap kontekstualisasi kritis Hiebert sebagai kerangka. Artikel ini tidak memuat data wawancara primer. Rancangan penulis untuk mewawancarai tokoh adat, budayawan, akademisi, dan pemimpin komunitas Melayu diposisikan sebagai tahap penelitian berikutnya (lihat bagian 3.5). Konsekuensinya, simpulan artikel ini berstatus proposisi analitis berbasis pustaka, bukan temuan empiris tentang informan tertentu. Keterbatasan lain ialah bahwa cakupan lokal sumber berbeda-beda, antara lain Pontianak, Sambas, dan Kuala Rosan, sehingga generalisasi ke seluruh komunitas Melayu di Kalimantan Barat harus dilakukan dengan hati-hati.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Identitas Melayu sebagai Identitas Berlapis

Untuk membaca pemaknaan identitas Melayu, artikel ini meminjam gagasan Barth bahwa identitas etnik dipertahankan oleh batas-batas sosial yang terus dijaga, bukan oleh daftar ciri budaya yang tetap.[10] Dengan lensa ini, pertanyaan pentingnya bukan "apa

[9]Kristianus, "Nasionalisme Etnik," 166–67.

[10]Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (Boston: Little, Brown and Company, 1969), 9–38.

isi budaya Melayu", melainkan "bagaimana batas keanggotaan Melayu ditarik, oleh siapa, dan untuk tujuan apa".

Kristianus memperlihatkan bahwa di Kalimantan Barat batas itu banyak ditarik melalui agama. Menurutnya, istilah Melayu kini dipakai sebagai kontras terhadap Dayak, bukan sebagai rujukan etnis semata melainkan sebagai rujukan keislaman berhadapan dengan non-Islam.[11] Pada bagian kesimpulannya, ia menggambarkan peta etnik yang terbelah dua kutub: penduduk asli yang beragama Islam disebut Melayu dan yang tidak beragama Islam disebut Dayak.[12] Gambaran dua kutub itu ternyata tidak sederhana. Kristianus mengutip pandangan bahwa orang Melayu terbentuk dari berbagai etnik dengan Islam dan bahasa Melayu sebagai dasar penyatuan; bahwa konsep "Alam Melayu" lebih luas dan berpijak pada peran bahasa Melayu; serta bahwa Melayu di Kalimantan Barat terdiri atas pendatang dari Sumatra atau Semenanjung dan orang Dayak yang menjalani Islamisasi, yang kini tidak lagi mudah dibedakan.[13] Tampak tiga lapisan pemaknaan yang berjalan bersamaan: lapisan bahasa dan budaya, lapisan agama, dan lapisan asal-usul yang bercampur.

Pemaknaan itu juga dilembagakan. Menurut Kristianus, MABM berdiri pada 1997, setelah Majelis Adat Dayak berdiri pada 1994, dengan latar kepedulian terhadap kesejahteraan masyarakat Melayu dan kebutuhan mewariskan adat serta budaya kepada generasi muda; kegiatan menonjolnya meliputi festival budaya tahunan dan pembangunan Rumah Melayu.[14] Di tengah persaingan identitas dengan Dayak, kalangan Melayu juga menegaskan bahwa mereka sama-sama penduduk asli, bahwa Dayak dan Melayu bersaudara, dan bahwa menjadi Muslim tidak membuat orang Dayak kehilangan identitasnya.[15] Studi Fitriyanto dkk. mewawancarai sembilan informan, termasuk ketua dan pengurus MABM serta tokoh budaya, agama, politik, dan sosial. Studi itu menemukan tiga hal: otoritas MABM atas adat dan tradisi setempat, simbol dan makna yang menjadi kebanggaan status sosial dalam komunitas Melayu, serta adaptasi Islam terhadap warisan leluhur.[16]

Jubba dkk., melalui kajian literatur, menyimpulkan bahwa konstruksi sosial agama dalam masyarakat Melayu ditandai orientasi tradisi berbasis agama, solidaritas yang erat, norma hukum berbasis agama, dan kebanggaan akan identitas; identitas keagamaan dan kesukuan tumbuh bersama sebagai konstruksi sosial keagamaan.[17] Mee menambahkan dimensi lain: pertukaran budaya antar-Melayu membingkai sejumlah bentuk budaya Sambas sebagai "warisan budaya Melayu" yang lebih luas, sehingga praktik budaya tidak dapat dilihat dalam kerangka lokal semata.[18]

[11]Kristianus, "Nasionalisme Etnik," 158.

[12]Kristianus, "Nasionalisme Etnik," 173.

[13]Kristianus, "Nasionalisme Etnik," 154–57.

[14]Kristianus, "Nasionalisme Etnik," 169–70.

[15]Kristianus, "Nasionalisme Etnik," 169.

[16]Fitriyanto et al., "Reconstructing Adat," 18–31.

[17]Jubba et al., "Social Construction," 139–52.

[18]Mee, "A Traffic in Songket," 321–39.

Sintesis sumber-sumber ini menunjukkan bahwa identitas Melayu di Kalimantan Barat dimaknai secara berlapis dan dinamis. Islam adalah penanda batas yang paling menonjol, tetapi ia bekerja bersama bahasa, adat, kekerabatan, kelembagaan budaya, dan posisi politik. Identitas ini bukan esensi yang beku: ia direkonstruksi melalui lembaga adat, diperluas melalui jejaring translokal, dan dirumuskan ulang dalam persaingan dengan identitas lain. Dua implikasi metodologis mengikutinya. Pertama, tidak ada satu definisi "Melayu" yang cocok bagi semua komunitas, sehingga pemaknaan para tokoh budaya harus didengar langsung. Kedua, sifat-sifat yang kerap dilekatkan pada orang Melayu, misalnya soal harga diri atau tabiat sosial, tidak dapat diperlakukan sebagai fakta. Sumber-sumber di atas memang menyebut kebanggaan identitas dan simbol status, tetapi sebagai gejala konstruksi sosial yang perlu dijelaskan, bukan sebagai watak bawaan.

Agama, Identitas, dan Keanggotaan Komunitas

Karena Islam begitu menentukan batas Melayu, perpindahan agama dalam konteks Kalimantan Barat kerap dibaca sebagai perpindahan keanggotaan sosial. Studi Lathifah tentang orang Dayak Muslim di Kuala Rosan menunjukkan bahwa pilihan "turun Melayu" menyertai keputusan memeluk Islam. Perpindahan agama diikuti perpindahan budaya, sehingga terbentuk komunitas budaya baru yang berbeda dari Dayak sekaligus dari Melayu.[19] Kristianus mencatat bahwa orang Dayak yang masuk Islam disebut Senganan, dan bahwa pengakuan orang Melayu atas orang Dayak yang berubah identitas menjadi Melayu menjadi isu penting dalam politik identitas.[20] Mengutip Coomans, ia menambahkan bahwa di Kalimantan Timur sebutan serupa mencerminkan anggapan orang Dayak bahwa pemeluk Islam memutus ikatan sosial semula dan meninggalkan adat leluhur.[21]

Dari sisi Dayak, Djayadi sebagaimana dikutip Kristianus menggambarkan bahwa orang Dayak mengidentifikasi diri sebagai Kristen, penduduk asli, dan mayoritas, sedangkan Melayu dipandang sebagai Muslim, pendatang, dan minoritas.[22] Kalangan Melayu menanggapinya dengan menegaskan bahwa mereka pun penduduk asli.[23] Garis agama dan garis etnik dengan demikian saling bertumpuk dalam imajinasi publik.

Gambaran ini perlu dibaca hati-hati. Ia berasal dari studi tentang perpindahan Dayak ke Islam dan dari kajian politik identitas, bukan dari penelitian tentang orang Melayu yang mempertimbangkan Injil. Namun gambaran itu memberi alasan kuat untuk mengajukan proposisi kerja: perjumpaan Injil dengan komunitas Melayu kemungkinan menyentuh keanggotaan komunitas, sehingga dapat dipersepsi sebagai langkah etnik-politik dan bukan semata pilihan keyakinan pribadi. Proposisi ini harus diuji melalui penelitian lapangan, dan artikel ini tidak menyatakannya sebagai temuan.

Persepsi semacam itu menguat bila misi dijalankan dengan sikap memonopoli kebenaran. D. S. Siahaan menyebut bahwa kesombongan fundamentalis membuat

[19]Lathifah, "Turun Melayu," 80–87.

[20]Kristianus, "Nasionalisme Etnik," 158.

[21]Kristianus, "Nasionalisme Etnik," 158.

[22]Kristianus, "Nasionalisme Etnik," 168.

[23]Kristianus, "Nasionalisme Etnik," 169.

penginjilan terkesan sebagai kristenisasi dan dakwah terkesan sebagai islamisasi, padahal masyarakat Indonesia yang majemuk dengan falsafah Bhinneka Tunggal Ika semestinya mampu menghargai keberbedaan. Ia mengusulkan pendekatan teologi interkultural agar "aku" dan "kamu" menjadi "kita".[24] Kristianus pun mengingatkan, dari analisis rangkaian konflik etnik, bahwa stereotip budaya dipakai untuk membenarkan kekerasan yang sesungguhnya berakar pada persaingan politik.[25] Komunikasi Injil yang sehat di Kalimantan Barat karenanya harus peka terhadap fungsi sosial-politik identitas.

Kerangka Kontekstualisasi Kritis

Whiteman memandang kontekstualisasi sebagai penyampaian Injil dan pembangunan gereja dengan cara yang masuk akal bagi orang dalam konteks budayanya, hingga menyentuh kebutuhan terdalam dan pandangan dunia mereka.[26] Bevans memetakan ragam cara melakukannya dalam enam model: terjemahan, antropologis, praksis, sintetis, transendental, dan kontra-budaya.[27] Pilihan model menentukan bagaimana budaya diperlakukan, apakah terutama sebagai wadah pesan, sebagai ruang pewahyuan, atau sebagai realitas yang perlu ditantang.

Hiebert menelusuri tiga sikap misi terhadap budaya lama. Pada era nonkontekstualisasi (sekitar 1800–1950), kebanyakan misionaris Protestan menolak kepercayaan dan praktik setempat sebagai "kafir". Akibatnya Injil tampak asing, dan adat lama tidak mati melainkan masuk ke bawah tanah lalu kembali sebagai sinkretisme.[28] Kontekstualisasi tanpa kritik menghindari keasingan itu, tetapi menghadapi masalah serius: relativisme, pemisahan bentuk dari makna padahal dalam banyak masyarakat keduanya terkait erat, kerentanan terhadap sinkretisme, dan pandangan yang lemah tentang dosa yang juga melekat pada sistem sosial dan budaya.[29]

Sebagai jalan ketiga, Hiebert mengusulkan kontekstualisasi kritis dengan empat langkah. Langkah pertama ialah eksegesis budaya: komunitas bersama pemimpin gereja menghimpun dan menganalisis kepercayaan dan adat yang terkait suatu persoalan, secara fenomenologis dan tanpa menghakimi; bila pendamping mengkritik terlalu dini, orang berhenti bercerita karena takut dikecam dan adat itu kembali bersembunyi.[30] Langkah kedua ialah eksegesis Alkitab dan jembatan hermeneutis: Alkitab dipelajari terkait persoalan itu, dan pendamping memerlukan kerangka metakultural agar pesan Alkitab dapat diterjemahkan ke dimensi kognitif, afektif, dan evaluatif budaya lain tanpa distorsi.[31] Langkah ketiga ialah respons kritis: umat secara bersama menilai adat lama

[24]Daniel Syafaat Siahaan, "Ketika Aku dan Kamu Menjadi Kita: Dialog Misi Penginjilan Kristen dengan Dakwah Islam Menggunakan Pendekatan Teologi Interkultural dalam Konteks Indonesia," *Gema Teologika* 2, no. 1 (2017): 41–54.

[25]Kristianus, "Nasionalisme Etnik," 166–67.

[26]Whiteman, "Contextualization," 2.

[27]Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, rev. and exp. ed. (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002).

[28]Hiebert, "Critical Contextualization," 104–6.

[29]Hiebert, "Critical Contextualization," 108–9.

[30]Hiebert, "Critical Contextualization," 109.

[31]Hiebert, "Critical Contextualization," 109–10.

dalam terang pemahaman Alkitab yang baru dan mengambil keputusan; pemimpin boleh menyampaikan keyakinan dan konsekuensinya, tetapi keputusan akhir ada pada umat. Respons itu dapat berupa mempertahankan praktik yang tidak bertentangan dengan Alkitab, menolak yang tidak layak, mengubahnya dengan makna Kristen, menggantinya dengan simbol dari budaya lain, mengambil dari warisan Kristen, atau menciptakan simbol dan ritus baru. Langkah keempat ialah menyusun praktik baru yang kontekstual sekaligus kristiani.[32] Hiebert menambahkan pagar terhadap sinkretisme: otoritas Alkitab, karya Roh Kudus, gereja sebagai komunitas hermeneutis, dan percakapan teologis lintas budaya, disertai kesadaran bahwa kontekstualisasi adalah proses yang berlangsung terus-menerus.[33]

Literatur teologi Indonesia mengisi kerangka ini dengan penekanan yang sejalan. Talan, dengan bahan pustaka dan data lapangan, menyimpulkan bahwa pendekatan interkultural dapat menjembatani Alkitab dan konteks tanpa asimilasi dan tanpa penolakan terhadap masyarakat dalam budaya lokalnya.[34] C. A. D. Siahaan, dengan membaca Amos Yong, menawarkan sikap kritis sekaligus apresiatif terhadap adopsi budaya lokal dalam kekristenan Indonesia: menghargai karya Roh Kudus tanpa mengabaikan kewaspadaan terhadap roh-roh lain yang dapat mendorong sinkretisme.[35] Bosch menempatkan kontekstualisasi dalam pemahaman misi sebagai partisipasi gereja dalam misi Allah,[36] dan Tong secara khusus membahas hubungan dosa dan kebudayaan,[37] sejalan dengan penekanan Hiebert bahwa budaya adalah ciptaan manusia yang juga ditandai dosa.[38] Dengan perangkat ini, pertanyaan misiologis bergeser dari "unsur budaya Melayu mana yang harus dibuang?" menjadi "bagaimana komunitas, setelah memahami makna adat dan membaca Alkitab, memutuskan secara kritis?".

Enam Prinsip Komunikasi Injil bagi Konteks Melayu Kalimantan Barat

Memadukan pemaknaan identitas (3.1–3.2) dengan kerangka Hiebert (3.3), artikel ini merumuskan enam prinsip. Tabel 1 meringkas kaitannya dengan empat langkah kontekstualisasi kritis.

Prinsip 1: mendengar sebelum berbicara. Karena batas "Melayu" bersifat berlapis dan dinegosiasikan, langkah awal ialah eksegesis budaya, yakni mendengarkan bagaimana tokoh adat, budayawan, akademisi, dan pemimpin komunitas Melayu sendiri memaknai identitas, adat, dan peran agama. Tujuan tahap ini adalah memahami, bukan menghakimi.[39] Lembaga seperti MABM, yang menurut Fitriyanto dkk. memegang

[32]Hiebert, "Critical Contextualization," 110.

[33]Hiebert, "Critical Contextualization," 110–11.

[34]Talan, "Pendekatan Interkultural," 133–52.

[35]Christo Antusias Davarto Siahaan, "Kritik dan Apresiasi terhadap Sinkretisme dalam Kekristenan Indonesia melalui Konsep Pneumatologi Fondasional dan *Discernment* Amos Yong," *Gema Teologika* 11, no. 1 (2026): 29–44.

[36]David J. Bosch, *Transformasi Misi Kristen*, ed. ke-2 (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018).

[37]Stephen Tong, *Dosa dan Kebudayaan* (Surabaya: Momentum, 2017).

[38]Hiebert, "Critical Contextualization," 109.

[39]Hiebert, "Critical Contextualization," 109.

otoritas atas adat dan tradisi,[40] merupakan mitra bicara penting, tetapi bukan satu-satunya suara.

Prinsip 2: membedakan identitas dari stereotip. Kristianus menunjukkan bahwa stereotip budaya lebih sering menjadi alat pembenaran daripada penjelasan.[41] Dalam praktik, setiap generalisasi tentang "sifat orang Melayu" diperlakukan sebagai hipotesis, dan keragaman lokal diakui, sebab sumber-sumber yang dikaji berasal dari konteks berbeda seperti Pontianak, Sambas, dan Kuala Rosan. Sejalan dengan Barth, yang perlu dipahami adalah bagaimana batas keanggotaan ditarik, bukan daftar ciri yang dianggap tetap.[42]

Prinsip 3: peka terhadap sejarah konflik dan politik identitas. Pemekaran wilayah dan persaingan kekuasaan menjadikan identitas Melayu dan Dayak arena kontestasi politik.[43] Pemberita Injil yang tidak peka berisiko dipandang sebagai bagian dari salah satu kubu. Dalam praktik, narasi kemenangan etnik-religius dihindari, kemitraan lintas etnik dibangun, dan peta "Dayak sama dengan Kristen, Melayu sama dengan Muslim" tidak dipakai sebagai kategori tetap, karena peta itu sendiri hasil sejarah dan politik tertentu.

Prinsip 4: membedakan adat secara kritis dan apresiatif. Adat Melayu tidak dapat dipotong rapi dari agama: Fitriyanto dkk. menemukan adaptasi Islam terhadap warisan leluhur,[44] dan Jubba dkk. menemukan norma hukum berbasis agama dalam masyarakat Melayu.[45] Karena itu, daftar baku tentang unsur yang "dipakai, diubah, dan dibuang", yang lazim dalam bahan praktis misi, mudah menjadi penghakiman dari luar. Kerangka Hiebert meminta penilaian dilakukan per praktik, setelah makna dan fungsinya dipahami, dan keputusannya diambil oleh komunitas iman setempat.[46] Sikap kritis dan apresiatif yang ditawarkan C. A. D. Siahaan melengkapi hal ini: menghargai yang baik sekaligus waspada terhadap yang bertentangan dengan Injil.[47]

Prinsip 5: berdialog secara etis. Mengikuti D. S. Siahaan, kesaksian Injil dijalankan dalam kerangka dialog yang mengakui bahwa pihak lain pun memiliki panggilan keagamaan, dan menolak sikap memonopoli kebenaran.[48] Pendekatan interkultural menurut Talan menjembatani Alkitab dan konteks tanpa asimilasi dan tanpa penolakan.[49] Sebagai norma yang diusulkan artikel ini, kesaksian dilakukan dengan terbuka mengenai maksud, tanpa bujukan material atau tekanan sosial, dan dengan menghormati keputusan pribadi serta relasi bertetangga.

[40]Fitriyanto et al., "Reconstructing Adat," 18–31.

[41]Kristianus, "Nasionalisme Etnik," 166–67.

[42]Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, 9–38.

[43]Kristianus, "Nasionalisme Etnik," 147–48, 168–69.

[44]Fitriyanto et al., "Reconstructing Adat," 18–31.

[45]Jubba et al., "Social Construction," 139–52.

[46]Hiebert, "Critical Contextualization," 110.

[47]C. A. D. Siahaan, "Kritik dan Apresiasi," 29–44.

[48]D. S. Siahaan, "Ketika Aku dan Kamu Menjadi Kita," 41–54.

[49]Talan, "Pendekatan Interkultural," 133–52.

Prinsip 6: komunitas iman sebagai komunitas hermeneutis. Hiebert menegaskan bahwa eksegesis dan hermeneutik bukan hak individu, melainkan tugas gereja sebagai komunitas penafsir yang mencakup orang percaya lintas budaya dan lintas zaman.[50] Dalam praktik, orang percaya setempat dilibatkan sebagai penafsir bersama dan bukan sekadar penerima, gereja belajar dari gereja lain, dan kontekstualisasi dipandang sebagai proses yang tidak pernah selesai.

Tabel 1. Kerangka Operasional Kontekstualisasi Kritis bagi Komunikasi Injil kepada Komunitas Melayu di Kalimantan Barat

Tahap (Hiebert)	Pertanyaan kunci dalam konteks Melayu Kalimantan Barat	Implikasi bagi komunikasi Injil	Dasar pustaka
1. Eksegesis budaya	Bagaimana tokoh adat dan komunitas memaknai "Melayu", adat, dan hubungannya dengan Islam?	Mendengar dan mendokumentasikan tanpa menghakimi; membedakan lapisan identitas; menolak stereotip.	Hiebert (109); Kristianus (154–58, 173); Fitriyanto dkk.; Jubba dkk.
2. Eksegesis Alkitab dan jembatan hermeneutis	Ajaran Alkitab apa yang berkaitan dengan pertanyaan nyata komunitas?	Menyampaikan makna Alkitab menurut maksud semula dengan kerangka metakultural, tanpa memaksakan kategori luar.	Hiebert (109–10); Whiteman (2); Talan
3. Respons kritis	Praktik mana yang dipertahankan, diubah, diganti, atau ditolak?	Keputusan diambil komunitas iman setempat; pendamping menjelaskan konsekuensi; sikap kritis sekaligus apresiatif.	Hiebert (110); C. A. D. Siahaan
4. Praktik baru yang dikontekstualisasi	Bagaimana ekspresi iman alkitabiah dapat dipahami secara lokal tanpa menimbulkan keterasingan?	Menyusun ekspresi baru, mengujinya terus-menerus, dan menjaga dialog etis lintas iman.	Hiebert (110–11); Talan; D. S. Siahaan

Sumber: disusun penulis berdasarkan kerangka Hiebert.[51]

Satu pertanyaan tetap terbuka dan sengaja tidak dijawab secara preskriptif di sini. Definisi Whiteman menyebut bahwa orang dapat mengikut Kristus tanpa meninggalkan budayanya. Namun jika, seperti dilaporkan literatur, "Melayu" di Kalimantan Barat dalam praktik sosial sangat terkait dengan Islam, apa artinya bagi seseorang berlatar Melayu untuk mengakui Kristus dan tetap berada dalam adat, bahasa, dan

[50]Hiebert, "Critical Contextualization," 108, 110–11.

[51]Hiebert, "Critical Contextualization," 109–11.

kekerabatannya? Jawaban atas pertanyaan ini menuntut kajian teologis yang cermat tentang batas kontekstualisasi dan, tak kalah penting, kesediaan mendengarkan pengalaman orang Melayu sendiri.

Agenda Penelitian Lanjutan

Proposisi di atas membuka agenda empiris: (1) bagaimana tokoh adat, budayawan, akademisi, dan pemimpin komunitas Melayu di Kalimantan Barat memaknai identitas Melayu serta hubungannya dengan agama dan praktik budaya; (2) bagaimana mereka mempersepsi kehadiran dan komunikasi Injil; dan (3) ruang dialog apa yang mereka anggap etis. Desain yang sesuai ialah studi kasus kualitatif dengan wawancara semi-terstruktur terhadap informan yang dipilih secara purposif, penelusuran dokumen budaya, dan analisis tematik melalui transkripsi, pengodean, pengelompokan tema, dan interpretasi. Persetujuan terinformasi, kerahasiaan identitas informan, dan pelibatan informan dalam memeriksa hasil tafsir merupakan syarat etis.

KESIMPULAN

Penelitian Kajian pustaka ini menyimpulkan tiga hal. Pertama, identitas Melayu di Kalimantan Barat dimaknai secara berlapis: Islam menjadi penanda batas yang paling menonjol, tetapi bekerja bersama bahasa, adat, kelembagaan budaya, jejaring translokal, dan posisi politik. Kedua, hubungan identitas dengan agama membuat perpindahan agama dibaca sebagai perpindahan keanggotaan sosial, sebagaimana tampak pada tradisi “turun Melayu”. Dari sini diajukan proposisi, yang masih harus diuji secara empiris, bahwa komunikasi Injil kepada komunitas Melayu menyentuh keanggotaan komunitas dan bukan hanya keyakinan pribadi. Ketiga, kerangka kontekstualisasi kritis Hiebert, yang diperkaya literatur teologi Indonesia, menghasilkan enam prinsip komunikasi Injil: mendengar sebelum berbicara, membedakan identitas dari stereotip, peka terhadap sejarah konflik, membedakan adat secara kritis dan apresiatif, berdialog secara etis, dan menjadikan komunitas iman sebagai komunitas hermeneutis.

Kontribusi artikel ini bersifat konseptual: menautkan studi identitas Melayu dengan misiologi kontekstualisasi dan menggeser pertanyaan dari “apa yang harus dibuang dari budaya Melayu” menjadi “bagaimana keputusan kritis diambil bersama komunitas”. Keterbatasannya jelas: artikel tidak memuat data primer, dan sumber-sumber yang dikaji bersifat lokal. Penelitian lapangan dengan tokoh adat, budayawan, akademisi, dan pemimpin komunitas Melayu diperlukan untuk menguji dan menyempurnakan prinsip-prinsip tersebut. Bagi lembaga teologi dan pelayanan misi, temuan sementara ini menganjurkan pelatihan yang menempatkan pendengaran dan dialog etis sebelum penyusunan strategi.

DAFTAR PUSTAKA

Barth, Fredrik, ed. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company, 1969.

Bevans, Stephen B. *Models of Contextual Theology*. Rev. and exp. ed. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.

Bosch, David J. *Transformasi Misi Kristen*. Ed. ke-2. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018.

Fitriyanto, Andry, Syukron Wahyudhi, Bibi Suprianto, Lisyati Fatimah, dan Muhammad Akbar. "Reconstructing Adat, Cultural Heritage, and Islamic Identity: The Role of Majelis Adat Budaya Melayu in Pontianak." *Mimbar Agama Budaya* 43, no. 1 (2026): 18–31. https://doi.org/10.15408/mimbar.v43i1.49375.

Hiebert, Paul G. "Critical Contextualization." *International Bulletin of Missionary Research* 11, no. 3 (1987): 104–12.

Jubba, Hasse, Bibi Suprianto, Zaenuddin Hudi Prasojo, dan Didi Darmadi. "Social Construction of Islamic Local Tradition in Malay Community, Indonesia." *Islam Realitas: Journal of Islamic and Social Studies* 9, no. 2 (2023): 139–52. https://doi.org/10.30983/islam_realitas.v9i2.7551.

Kristianus. "Nasionalisme Etnik di Kalimantan Barat." *Masyarakat Indonesia* 37, no. 2 (2011): 147–76.

Lathifah, Af'idatul. "Turun Melayu: Konstruksi Identitas Orang Dayak Muslim di Desa Kuala Rosan Kalimantan Barat." *Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi* 2, no. 1 (2018): 80–87. https://doi.org/10.14710/endogami.2.1.80-87.

Mee, Wendy. "A Traffic in Songket: Translocal Malay Identities in Sambas." *Journal of Southeast Asian Studies* 41, no. 2 (2010): 321–39. https://doi.org/10.1017/S002246341000007X.

Siahaan, Christo Antusias Davarto. "Kritik dan Apresiasi terhadap Sinkretisme dalam Kekristenan Indonesia melalui Konsep Pneumatologi Fondasional dan *Discernment* Amos Yong." *Gema Teologika* 11, no. 1 (2026): 29–44. https://doi.org/10.21460/gema.2026.111.1254.

Siahaan, Daniel Syafaat. "Ketika Aku dan Kamu Menjadi Kita: Dialog Misi Penginjilan Kristen dengan Dakwah Islam Menggunakan Pendekatan Teologi Interkultural dalam Konteks Indonesia." *Gema Teologika* 2, no. 1 (2017): 41–54. https://doi.org/10.21460/gema.2017.21.280.

Talan, Yesri Esau. "Pendekatan Interkultural sebagai Model Misional: Sebuah Upaya untuk Merekonstruksi Misi di Abad XXI." *Jurnal Teologi* 12, no. 2 (2023): 133–52. https://doi.org/10.24071/jt.v12i02.5484.

Tong, Stephen. *Dosa dan Kebudayaan*. Surabaya: Momentum, 2017.

Whiteman, Darrell L. "Contextualization: The Theory, the Gap, the Challenge." *International Bulletin of Missionary Research* 21, no. 1 (1997): 2–7. https://doi.org/10.1177/239693939702100101.