

## BUDAYA HIBRIDA MASYARAKAT CIREBON

M. Alie Humaedi \*

### ABSTRACT

*Cirebon is one of the major of economic distribution network in the archipelago. This city has created a network of its own culture, so many social transformations and their cultural phenomena often appear in different forms with centers of cultural mainstream, both culture (and language) Sundanese or Javanese. The research question is how hybrid's culture formed according to the city growth?. How cultural hybridity practice is a process of cross-cultural as genealogical heritage of community? Studies using ethnographic approach through in-depth interviews and direct observation was about to explain how Cirebon community articulate their views on the city and the mapping of the ethnic relationship, which is between the Sundanese as owner of the mainstream culture with Wong Java (Java Koek) as the holder of marginal culture. This study found that the cross-cultural process have resulted in cultural hybridity is never clearly demarcated. It could even give birth to new cultural patterns that are more inclined to the mainstream culture, oral so the marginal culture, as seen in the case of cross-cultural marriage that gave to the language selection, the Sunda Koek or Jawa Koek, different with each cultural center.*

**Keywords:** *cross-culture, hybrid's culture, Java Koek, mainstream and marginal culture, Sunda Koek*

### ABSTRAK

Cirebon dikenal salah satu simpul utama jejaring distribusi ekonomi di Nusantara. Kota ini juga telah menciptakan jejaring kebudayaannya sendiri sehingga berbagai fenomena kebudayaan beserta transformasi sosialnya seringkali muncul dalam bentuk yang berbeda dengan pusat-pusat kebudayaan *mainstream*, baik kebudayaan (dan bahasa) Sunda ataupun Jawa. Pertanyaannya, bagaimana jejaring kebudayaan hibrida terbentuk seturut pertumbuhan kota? Bagaimana hibriditas kebudayaan dipraktikkan masyarakat ketika terjadi proses silang budaya sebagai warisan genealogis kebudayaannya?. Studi yang menggunakan pendekatan etnografis melalui wawancara mendalam dan pengamatan langsung ini hendak menjelaskan bagaimana masyarakat Cirebon mengartikulasikan pandangan mereka tentang kotanya dan memetakan hubungan entitas etnik di antara mereka, yaitu antara orang Sunda sebagai pemilik kebudayaan *mainstream* dan orang Jawa Cirebon (*wong Jawa Cerbonan-Jawa Koek*) sebagai pemegang kebudayaan marjinal dalam membangun ruang kehidupannya. Penelitian menemukan bahwa proses pertemuan silang budaya telah menghasilkan hibriditas kebudayaan yang tidak pernah jelas batas-batasnya. Bahkan, dapat melahirkan pola kebudayaan baru yang sifatnya lebih condong kepada kebudayaan *mainstream*, atau juga pada kebudayaan marginal sebagaimana terlihat pada kasus perkawinan silang budaya yang melahirkan pilihan penggunaan bahasa, yaitu *Sunda Koek* atau *Jawa Koek* yang berbeda dengan pusat kebudayaannya masing-masing.

**Kata Kunci:** *budaya hibrida, Jawa Koek, kebudayaan mainstream dan marginal, lintas budaya, Sunda Koek*

---

\* Kajian Budaya Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

## PENGANTAR

*Urip ning kene, kaya kari sedepa  
segara wis dadi comberan banyumata  
sawah dirubung wereng geseng, mrenganga  
sedalan-dalan papan reklame gawe nelangsa  
lenga lantung, bensin lan solar nyumpeli dada.*

A.S. Alwy dalam *Susub Landep*, 2005

Banyak cara seorang budayawan menyampaikan kegelisahan dan kritiknya untuk membela rakyat kecil. Dalam konteks Cirebon, peran itu sedikit banyak dimainkan oleh Ahmad Syubbanuddin Alwy. Kutipan salah satu bait puisi dari anatomi puisi *Susub Landep* di atas telah menggambarkan itu. Alwy sendiri dilahirkan di Bendungan Cirebon, sebuah wilayah pesisir kering kerontang, tempat petambak garam mempertaruhkan nasibnya demi kenyamanan hidup para tengkulak, barangkali dapat menjadi citra gambar dari kebiasaan *wong Cerbon* saat mengungkapkan perasaan atas ragam kondisi keterhimpitannya.<sup>1</sup> Pengalaman ia hidup dan dihidupi oleh kebudayaan yang selama ini dianggap marginal telah ikut membentuk pribadinya yang memiliki kecenderungan “pinggiran”. Dalam konteks puisi Alwy, Pemerintah Provinsi Jawa Barat dan Cirebon adalah sasaran kritik. Terlebih ketika Jawa Barat terus memprioritaskan pembangunan wilayah tengah dan selatan sehingga melupakan wilayah utaranya, seperti Cirebon, Indramayu, dan Subang, termasuk pula dalam soal pengadaan aparatur pemerintah yang juga kebanyakan berasal dari dua wilayah ini.<sup>2</sup>

Secara umum, derap pembangunan “nasional” belum begitu dirasakan oleh masyarakat di wilayah utara seperti Cirebon dan Indramayu. Walaupun dua wilayah terakhir ini kerap dinyatakan tumbuh, tetapi pertumbuhannya semata didasarkan pada perilaku ekonomi masyarakat dan swasta. Padahal, dua wilayah ini penyumbang terbesar pendapatan Provinsi Jawa Barat.<sup>3</sup> Dalam skop kewilayahan lebih sempit, prioritas pengembangan wilayah di Cirebon, baik dalam skala kabupaten maupun kotamadya hanya tertuju di wilayah pusat pemerintahan dan perdagangan. Pemerintah

Kotamadya, misalnya, hanya menumbuhkan pembangunan di pusat kota, dari garis Jalan Tuparev sampai pelabuhan atau dari Jalan Gunungsari sampai Jalan Graksan. Seperti skema pembangunan Jawa Barat yang memprioritaskan para agen pembangunan dari wilayah tengah dan selatan, pembangunan di Kotamadya dan Kabupaten Cirebon pun diisi orang “dropan” provinsi. Sebagai agen pembangunan, seperti teori *land use* Harvey (1973), yang kepemilikan tanahnya sepenuhnya ditentukan oleh kedekatan dengan kekuasaan, mereka pun dapat bermukim di wilayah strategis atau wilayah perbatasan yang mendapatkan fasilitas lebih dari skema pembangunan daerah. Rupanya, pembangunan yang tidak merata juga dapat disebabkan oleh perbedaan identitas etnis, termasuk akibat yang akan muncul dari ketimpangan ini pun juga akan mengarah pada gesekan antar etnis.<sup>4</sup>

Walaupun tidak dinyatakan secara langsung oleh Alwy dalam berbagai puisinya, tetapi secara intertekstualitas, Alwy telah melihat ketimpangan pembangunan di Cirebon lebih dikarenakan adanya gesekan identitas dan kepentingan kelompok komunitas tertentu. Di satu sisi, Alwy melihat kekaburan identitas “*wong Cerbon*” yang terseret tetapi tidak mengerti di mana ia harus berposisi dalam arus besar kepentingan ekonomi politik “pembangunan” dan kepentingan etnik *mainstream* Jawa Barat. Di sisi lain, “*wong Cerbon*” sendiri tidak mau atau tidak sanggup merevitalisasi identitas kebudayaannya. Kondisi pahit dari dua sisi yang nyata dialami masyarakat Cirebon itulah yang menjadi ruh utama penceritaan puisi-puisi Alwy sehingga maknanya sangat terasa hidup dan mewakili keluh kesah nasib buruk kaum jelata “*wong Cirebon*”.

Tulisan ini telah diantarkan dengan puisi Alwy beserta intertekstualitasnya. Serangkaian makna memperlihatkan hubungan pertumbuhan ekonomi dengan pembentukan jejaring kebudayaan atau sebaliknya, sebagaimana terjadi di Cirebon. Ada dasar argumentasi yang dapat diajukan oleh tulisan ini, yaitu terjadi hibriditas budaya antara

"kebudayaan *mainstream*" yang ditempati oleh Kebudayaan Sunda (dalam konteks kewilayahan Jawa Barat) dengan "kebudayaan marginal" yang dilekatkan kepada entitas kebudayaan *Jawa Koek*, *Jawa Reang*, atau *Wong Jawa Cirebonan*. Kebudayaan terakhir ini pun sebenarnya menjadi marginal bila dihadapkan dengan kebudayaan Jawa dalam lingkup konsentris Jawa Tengah dan Yogyakarta.

Hibriditas budaya di atas terjadi pada praktik kebudayaan masyarakat, seperti bahasa, upacara siklus kehidupan, dan pandangan hidup. Selain melalui hubungan sosial, proses hibriditas budaya paling efektif terjadi pada perkawinan silang budaya. Tulisan ini berusaha melihat kebudayaan dari studi lintas budaya dan proses pertemuan berbagai entitas kebudayaan (etnik) yang ada, baik kebudayaan *mainstream* maupun marginal yang menghasilkan praktik kebudayaan tertentu. Dengan demikian, pertanyaannya adalah bagaimana jejaring kebudayaan hibrida itu terbentuk menurut pertumbuhan kota?. Bagaimana hibriditas kebudayaan dipraktikkan masyarakat ketika terjadi proses silang budaya sebagai warisan genealogis kebudayaannya?. Pembahasan lintas budaya dan pertemuan entitas kebudayaan ini menjadi penting karena selain Cirebon dikenal sebagai salah satu simpul utama jejaring distribusi ekonomi di Nusantara yang dapat menciptakan jejaring kebudayaannya (*cradle of culture*) sendiri, hibriditas budaya ini juga telah menentukan fenomena transformasi sosial yang unik dalam lintas kesejarahan Cirebon.

## **PRAKTIK HIBRIDA DIRI DAN LIYAN: PILIHAN BAHASA DALAM PERKAWINAN SILANG BUDAYA**

Pertanyaan di atas berpijak pada kerangka berpikir bahwa kebudayaan tidaklah selalu bersifat statis atau menjadi suatu keniscayaan produk saja, tetapi dapat jadi merupakan suatu proses yang tumbuh kembang bersama rasionalitas lain. Sebuah atau serangkaian "keniscayaan yang menjadi itu" merupakan keseluruhan proses

pertemuan silang budaya yang menghasilkan suatu ambang kebudayaan yang tidak pernah jelas batasnya. Karena keseluruhan proses itulah, hidup dan dihidupi dalam kepadatan lalu lintas jejaring kebudayaan yang saling melengkapi. Ambang kebudayaan seperti inilah, dari apa yang dimaksud Boudrialliard (1983), Bourdieu (1993), dan Hasan Hanafi (2000) tentang makna *hibrida*, kesadaran kebudayaan diri (*the self atau al-ana*) larut marut dalam kebudayaan lain (*the other atau al-ākhar*). Demikian pula sebaliknya bahwa *al-ākhar* sangat sulit merepresentasikan secara utuh jejaring kebudayaannya karena harus dan terus-menerus berhadapan dengan kesadaran *al-anānī* yang lain. Belum lagi ditambah tuntutan menentukan posisi yang skematis dari kesadaran kebudayaan diri (*al-anānī*) itu ketika berada di tengah entitas kebudayaan lain (*hum, hiya, they*) sebagai elemen pemengaruh yang kehadirannya tidak kalah penting dengan *al-ākhar* itu sendiri.

Menurut Hanafi (2000), pembentukan kesadaran yang memperhadapkan budaya *al-ana* dan *al-ākhar* berlangsung dalam proses historis masyarakat pelaku. Kesadaran ini mengingatkan gagasan Sartre tentang kebebasan absolut, yaitu suatu bentuk peniadaan diri terhadap definisi diri orang lain. Sartre menyimpulkan dalam hubungan antara "saya" dan "orang lain", *my original fall is the existence of the other*. Dengan demikian, *al-ana (the self)* beraktualisasi diri karena kehadiran *huwa-hiya* (dia) dan *hum* (mereka). Dalam hal ini, kebudayaan *mainstream* dan marginal sebenarnya dapat diposisikan sebagai *huwa-hiya* dan *hum*, atau sebaliknya, dapat juga sebagai *al-ana (the self)*. Hubungan ini dapat berimbang atau lebih berat pada posisinya masing-masing. Sifat posisional semacam ini dapat mengganggu objektivitas, bahkan dapat terjerumus pada *colonial discourse*,<sup>5</sup> baik dari sisi kelompok kebudayaan yang dianggap *mainstream* ataupun pada sisi kelompok kebudayaan yang dianggap marginal.

Sejarah mengenalkan kepada kita, bagaimana Cirebon menjadi salah satu kota sentral yang berperan utama dalam memajukan pembangunan Jawa. Peran itu diperoleh dari titik strategis yang

dimiliki kota ini yang berada di garis pantai walaupun peran itu mengalami pasang surut seturut pertumbuhan kota pelabuhan lain, atau seturut alternatif transportasi lain yang ditawarkan pemerintah dan swasta. Surutnya pelabuhan bukan berarti menyurutkan jejaring kebudayaan yang sebelumnya telah hadir dan dibentuk bersama dengan pertumbuhan ekonomi pelabuhan. Banyak produk kebudayaan beserta aspeknya tetap dimiliki dan diakui masyarakat. Proses ini yang disebut sebagai *cradle of culture*, jejaring kebudayaan, seperti dikemukakan Broeze (1979). Bahkan, di Cirebon, isu kebudayaan ini, selain persoalan ketidakmerataan akses ekonomi politik seperti tersirat dalam puisi Alwy, juga merupakan salah satu elemen penting yang melahirkan semangat berpisah dari Provinsi Jawa Barat, dan mendirikan provinsi baru Cirebon. Dalam lingkup kebudayaan, "Provinsi Cirebon Raya" didukung oleh wilayah yang memiliki karakter sama dengan kebudayaan Cirebon, seperti Subang dan Indramayu. Hal ini sedikit berbeda dengan usulan pembentukan "Provinsi Cirebon Raya" secara administratif yang memasukkan Kuningan dan Majalengka berdasarkan perjalanan politis sebelumnya, yaitu *Cherbon Gementee* dan wilayah III Cirebon.

Padahal, dua daerah terakhir disebut masih terikat kuat dengan entitas kebudayaan *mainstream* walaupun keduanya kerap juga dianggap wilayah kebudayaan berkarakter marginal dari *mainstream*-nya sehingga disebut wilayah "*urang Sunda Koek* (orang sunda mati)." Karena posisi dilematis kebudayaan setiap kabupaten pendukung seperti ini, maka pembentukan "Provinsi Cirebon Raya", menurut Ali,<sup>6</sup> tidak begitu mengedepankan prinsip kebudayaan marginal dalam penghadapannya dengan kebudayaan *mainstream* Sunda. Dalam arti ini, politik kebudayaan bukan menjadi basis utama pembentukan "Provinsi Cirebon Raya", tetapi lebih pada persoalan politik ekonomi yang berhubungan dengan tuntutan pemenuhan hak, partisipasi, dan administrasi saja.

Terlepas dari pembahasan wacana pembentukan "Provinsi Cirebon Raya" berdasarkan kebudayaan, aspek produk kebudayaan yang

dibentuk jejaring kebudayaan komunitas itu sendiri masih tetap ada. Namun demikian, pembahasan ini hanya akan membatasi pada dua aspek produk kebudayaan saja, yaitu aspek kebudayaan tutur (bahasa) dan perkawinan. Dua hal ini penting karena merupakan bentuk langsung pengejawantahan dari keseluruhan sistem makna kebudayaan komunitas dalam konteks kewilayahan tertentu. Bahasa dan perkawinan, bagi Julian Steward dalam artikel "cultural ecology" untuk *Encyclopedia of the Social Sciences* (1968) adalah produk budaya yang berhubungan erat dengan adaptasi individu atau sekelompok individu dengan lingkungan yang ada.<sup>7</sup> Bahasa dan perkawinan merupakan bukti otentik dari bekerjanya suatu kebudayaan, sekaligus bukti bahwa warga budaya itu telah berhasil baik dalam melakukan semacam adaptasi terhadap lingkungannya. Seandainya tidak demikian, dua tanda budaya itu niscaya sudah lenyap dan walaupun ada peninggalan, itu hanya berupa kenangan arkeologis tentang kegagalan budaya dan pelaku budaya itu beradaptasi.

Dengan demikian, bila ada dua atau lebih kebudayaan dalam suatu lingkungan yang sama dan menemukan bahwa satu budaya melebarkan sayap dengan "merugikan" budaya lain, hal itu harus dilihat dalam bingkai bahwa budaya pertama telah melakukan "proses adaptasi lebih baik" terhadap lingkungan dalam bandingannya dengan adaptasi yang dilakukan budaya dan pelaku budaya yang digusurnya itu. Proses adaptasi yang berkesinambungan ini melahirkan posisi strategis sebagai kebudayaan *mainstream* pada saat kemudian. Petunjuk atau buktinya justru diambil dari kenyataan ekspansi yang terjadi itu, atau kadang-kadang dinyatakan bahwa suatu budaya (suatu tipe struktural) "membuktikan adaptasi menyeluruh" dengan melebarluaskan dalam zona lingkungan atau *niche'* ekologis yang luas lingkungannya (Kaplan, 1999:114).

Bahasa menjadi salah satu pembeda utama sebuah wilayah kebudayaan. Di dalam pergulatannya akan semakin terbukti bahwa bahasa sebagai identitas verbal komunitas tidak terbantahkan merupakan citra diri sekaligus

afirmasi eksistensi diri, dan pada berbagai sisi, mempertautkan sistem sosial yang berlangsung di dalamnya. Bahasa juga memberikan ruang interaktif dan kreatif tersendiri. Terlebih lagi, "bahasa ibu" atau bahasa daerah yang sejak mula hendak diperankan menjadi bagian dari reproduksi pergaulan yang membentuk sejumlah gagasan budaya. Makna yang terbangun dalam bahasa memungkinkan proses pencitraan tiap budaya semakin menumbuhkan diskursus mengenai identitas keseluruhan atau sekelompok etnik di dalam masyarakat.<sup>8</sup>

Dapat jadi, kegigihan suatu masyarakat dalam memahami dan menggunakan bahasa daerah sebagai subsistem bahasa ibu dalam berbagai komunikasi verbalnya akan membuka pemahaman serta diskursus lokalitas tersendiri, juga dalam konteks budaya, ke ruang lingkup pembahasan yang meneguhkan semarak kehidupan hubungan berbangsa antara etnik. Seperti halnya penurunan tradisi apapun, secara umum bahasa khas lokalitas dapat dan mampu bertahan bila ia ada pada proses perkawinan yang bukan silang budaya. Sebaliknya, perkawinan yang silang budaya berpretensi menghasilkan pembauran bahasa yang dapat saja menjadi unik atau malah memilih bahasa yang berada dan hidup dalam kebudayaan *mainstream*, ataupun mencari pilihan lain yang bukan bahasa kedua pasangan perkawinan silang budaya, misalnya, yaitu bahasa Indonesia.

Perkawinan merupakan media utama sebuah proses produksi budaya bersifat peniruan yang repetitif atau memungkinkan proses hibriditas budaya semakin mengental. Proses ini sangat wajar karena dalam dunia kebudayaan sifat tiru-meniru bukanlah hal yang tidak mungkin, tetapi memang merupakan sifat dari masyarakat di manapun juga. *Alfred Vierkandt*, seorang sosiolog terkenal berkata: "*Die Nachahmung ist eine der Wichtigsten Grundlagen für die Erhaltung der Kultur*" (Peniruan adalah salah satu dari sendi yang penting dalam perkembangan kebudayaan), sebagaimana yang dikutip oleh Sheldon (1967). Dengan demikian, pola berbahasa pada lingkup lokalitas dapat saja ditiru oleh generasi berikutnya

yang berada pada sebuah jejaring genealogis perkawinan. Dapat dikatakan bahwa perkawinan barangkali menjadi satu simpul utama sejarah pembentukan hibriditas kebudayaan yang khas. Entitas kebudayaan *Wong Cerbon* ataupun *Jawa Reang*, misalnya, akan diwariskan dan ditiru kepada dan oleh generasi berikutnya melalui jalan perkawinan yang bukan silang budaya. Kalaupun terjadi perkawinan silang budaya, pertaruhannya adalah apakah kebudayaan marginal itu dapat memenangkan "kompetisi berkebudayaan" melawan kebudayaan *mainstream* yang ada atau entitas kebudayaan lain.<sup>9</sup> Karena pentingnya proses pembentukan kebudayaan itulah, paparan dua aspek utama kebudayaan (bahasa dan perkawinan) digabung dalam sebuah penceritaan kasuistik dari peristiwa yang terjadi di masyarakat Cirebon. Untuk maksud itu, penelitian ini telah memilih wilayah Harjamukti di Cirebon sebagai asal sejarah penceritaannya.

## HARJAMUKTI CIREBON: WILAYAH RAMAI SESAK PEMBAURAN

Secara geokultural, wilayah kebudayaan Cirebon<sup>10</sup> membentang pada dua sisi berbeda. Sisi utara berhadapan dengan laut, orientasi kehidupan masyarakatnya berpusat pada *segara*; dan sisi selatan umumnya memiliki orientasi ke darat. Barat dan timur dapat diposisikan sebagai wilayah geografis yang memiliki dua kecenderungan orientasi yang sama dengan utara dan selatan. Dua orientasi ini melahirkan dua basis kebudayaan berbeda: Cirebon *Larang (pesisir)* dan Cirebon *Girang (pedalaman)*.<sup>11</sup> Kedua wilayah kebudayaan ini telah melahirkan ragam budaya, yaitu kesenian dan fenomena sosial, juga termasuk karakter khusus dalam soal keagamaan, sosial politik, dan ekonomi.

Dalam konteks kewilayahan, Cirebon *larangan* kemudian dipetakan berdasarkan letak wilayah yang berada di garis pantai, yaitu seluruh daerah *pesisir* Cirebon, dari Losari, Gebang, Patrol, hingga pantai Pisangan di Kerawang. Cirebon *larang* menjadi kota pelabuhan, perdagangan dan pusat kekuasaan. Sayangnya, sejak diberlakukannya *cultuurstelsel*, kehidupan

Cirebon semakin jauh dari orientasi kehidupan di bidang kelautan sehingga terjadi proses feodalisasi terhadap kerajaan *pesisir* ini. Akibatnya, Cirebon, menurut Fernando (1982:28), menjadi *replika*-nya Mataram. Sementara itu, Ciledug, Kuningan, Subang, Majalengka, Indramayu, dan Kerawang dikategorikan pedalaman (*hinterland*). Wilayah ini menjadi sumber penghasil perdagangan, seperti beras, gula, dan kayu, sekaligus tempat suplai barang ke luar. Wilayah ini kemudian diakui (*secara de facto*) sebagai bagian wilayah III Cirebon; atau bagian *gemeente* (Keresidenan) Cirebon yang dirintis Belanda sejak tahun 1906. Adapun wilayah Subang dan Kerawang di zaman kolonial sebelum tahun itu, berada pada Keresidenan Batavia.

Dalam perkembangannya, Cirebon mengalami dikotomi kehidupan kota: *ceremonial town* (pusat seremonial), yaitu kota Cirebon lama yang berpusat di istana Cirebon, seperti Kesepuhan, Kanoman, Keprabonan, dan Kecirebonan; dan *commercial town* (pusat bisnis) yang mengacu pada munculnya *suburb* baru sebagai daerah bisnis di sekitar pelabuhan dengan pusat benteng dan pasar. Kekuatan agraris sendiri sedikit demi sedikit berkembang ke wilayah pinggir sehingga melahirkan *cavaleiros* (bangsawan) Pasundan yang mendapatkan hak untuk memiliki tanah di Cirebon.<sup>12</sup> Berdasarkan itu, semua usaha yang berhubungan dengan pemanfaatan kekayaan sektor produksi yang dimiliki, yaitu tanah (ladang, sawah, rawa, dan kebun daerah *hinterland* dan *pesisir*) dan tenaga kerja harus digalakkan. Apalagi wilayah Cirebon telah dianggap wilayah yang dapat memenuhi kedua faktor produksi itu sehingga mendorong penguasa, terlebih di masa kekuasaan Belanda, untuk mengganti tanaman tradisional (*traditional crops*) dengan tanaman komersial (*commercial crops*), seperti kopi, tembakau, tebu, dan teh.

Kecenderungan ini secara langsung mendorong pembukaan wilayah baru di pedalaman dan *pesisir* Jawa Barat, termasuk Cirebon, bagi lalu lintas perdagangan dunia. Wajar bila Daendels (1808-1811) berusaha membuka jalur tercepat dan teraman melewati Cirebon ketika membangun dan melaksanakan mega proyek jalan dari Anyer

hingga Panarukan (Jayadiningrat dalam Sujatmoko 1965:74-85), sebagai salah satu strategi pendukung kebijakan kolonialnya, bukan melewati jalur pedalaman Parahyangan, yang saat itu dikenal tidak aman karena banyak bandit. Sebagai bandar internasional, Cirebon mempunyai jaringan transportasi dengan daerah pedalaman untuk mengangkut produksi perkebunan. Cirebon-Losari-Slawi dihubungkan “Jalan Daendels” yang dibuat tahun 1808. Selanjutnya, kereta api jalur Semarang, Tegal, Cirebon, dan Batavia telah dibuka di tahun 1894 yang keseluruhannya selesai di tahun 1906 (Akhyat, 2006). Jalan penghubung antardistrik ini dapat dikatakan sebagai jalur kebudayaan atau *cradle of culture*. Melalui jalur ini, berbagai kebudayaan yang tadinya berpusat di kraton kerajaan memancarkan pengaruhnya ke segala penjuru. Sejak zaman prakolonial, tempat tersebut telah menjadi pusat kebudayaan Hindu-Budha. Saat Islam masuk ke pedalaman, ia ikut memperkaya pengaruh yang telah ada sehingga akulturasi kebudayaan pun terjadi (Geertz, 1960).

Pada kasus Cirebon, tanah baru yang dibuka dan dikuasai untuk maksud pengembangan ekonomi, permukiman dan kekuasaan baru itulah yang sekarang salah satunya berada di Desa Kebon Pelok dan Argasanya Kecamatan Harjamukti. Sebelumnya, wilayah ini berbentuk padang rumput dan hutan. Penguasaan dan pembukaan tanah di bagian utara tidak mungkin lagi dilakukan karena wilayah ini telah padat dan dikuasai pedagang pribumi, Cina, dan Arab. *Babakan* baru harus dibuka. Pembukaan ini dipegang perannya oleh *naniek nameuh* tanah Pasundan mantan keturunan genealogis Kerajaan Galuh dan Pajajaran. Saat berikutnya, mereka menjadi penguasa baru di wilayah baru itu.

Penguasa Kraton Cirebon sangat terlambat untuk memulai pembukaan dan penguasaan tanah di wilayah baru. Apa yang dinyatakan Lombard (2000:23) tentang “pembabatan hutan untuk membuka pusat kekuasaan dan permukiman,” yang melahirkan berbagai kebudayaan dan norma baru bagi masyarakat terbukti dalam kasus Harjamukti sektor Kebon Pelok Argasanya. Tidak hanya itu, pembukaan permukiman baru semakin menegaskan

perbedaan kebudayaan konsentrisnya. Kraton Cirebon yang merupakan replika Mataram seolah hendak mencitrakan dirinya sebagai bagian produk budaya Jawa. Jejaring kebudayaan dikembangkan bersamaan dengan jejaring kekuasaan dan secara kebetulan jejaring itu hampir semua atau sebagian besar berada di garis utara atau berorientasi ke *segoro*. Sebut saja misalnya jejaring Raden Sutajaya di Gebang, seorang Raden di Mundu, Ki Ageng Cangkring di Celancang, dan jejaring kekuasaan politik dan spiritual bangsawan di Plered dan Trusmi.<sup>13</sup> Sebaliknya, para *naniek nameuh* yang ada di wilayah baru itu, walaupun tetap memiliki akses kekuasaan terhadap Kraton Cirebon, lebih merepresentasikan dirinya dengan kebudayaan konsentris Sunda dan memiliki jaringan kepemimpinan literer (spiritual) khusus yang berada di wilayah Benda Kerep.<sup>14</sup>

Pada awal perkembangan wilayah, kebudayaan Sunda masih dipegang dan dipraktikkan masyarakat. *Naniek nameuh* yang memiliki kekuasaan (legitimasi) ekonomi politik, dan legitimasi sosial budaya telah memungkinkan produk kebudayaan Sunda dapat disebarkan dan diserap oleh jejaring klientalnya. Apalagi, kebudayaan Sunda saat itu telah menjadi kebudayaan *mainstream* di wilayah bekas Kerajaan Pasundan, seperti Galuh dan Pajajaran. Tanda-tanda budaya konsentris Sunda sampai sekarang masih tampak kuat walaupun telah ada infiltrasi dari kebudayaan marginal yang dalam hal ini adalah Jawa.

Fenomena di atas terlihat dari sistem sosial, kepemimpinan, dan praktik kebudayaan yang berkembang di wilayah baru itu. Semua praktik kebudayaan mengikuti model Ciamis dan Sumedang. Rumah yang dibangun pada awalnya harus dikelilingi sawah dan kebon luas, gotong royong dipraktikkan penuh antusias dengan ketetapan waktu bersama, hubungan *patron-client* antara *nanik nameuh* dan penggarap dijaga dengan ketat, *ajengan* (ulama) menjadi orang terhormat setelah *nanik nameuh*, model upacara perkawinan, ditambah bahasa Sunda yang dipraktikkan dari anak kecil sampai orangtua.

Sebaliknya, infiltrasi kebudayaan Jawa

ke pusat baru konsentris Sunda di Harjamukti berjalan secara alami saja. Komunikasi efektif dan perkawinan silang budaya antara anggota masyarakat kedua entitas itu hadir seturut perkembangan permukiman yang semakin padat dan menuntut pengembangan lebih lanjut dengan sistem gurita ke wilayah luar kota. Orang Cirebon yang berbahasa Jawa atau biasa dikenal *Jawa Koek*, *Jawa Reang* ataupun para pendatang yang berasal dari kebudayaan Jawa murni "Jawa Asli" kemudian memilih bergabung ke kantong konsentris kebudayaan Sunda Cirebon. Mereka membeli rumah di Harjamukti, dan bahkan tidak jarang di antara mereka pun banyak yang melakukan pernikahan silang budaya, yang sebenarnya membuat identitas kebudayaan Cirebon akhirnya sulit dilepaskan dari entitas kebudayaan Jawa dan Sunda.

Istilah *wong Cerbon* atau biasa juga disebut orang lain dengan sebutan *Jawa Koek* dan *Jawa Reang* mendapatkan banyak tentangan. Istilah ini berarti ejekan orang Sunda kepada orang berbahasa Cirebon. Namun, setelah itu, ada kebanggaan tersendiri bagi orang yang berada dalam sebutan itu, bahwa mereka adalah orang yang memiliki leluhur para pemberani. Pemaknaan ini dihubungkan dengan peristiwa penyerbuan Sultan Agung Mataram (1613-1646) ke Batavia pada tahun 1628 dan 1629 (Ricklefs, 1981:31). Banyak pasukan tercecer dan menempati daerah sepanjang jalur Daendels (sekarang) karena suplai dan lumbung makanan waktu itu telah banyak dihancurkan Belanda sebagai salah satu strategi perangnya. Keberadaan bekas pasukan ini tidaklah dianggap ringan dalam pembentukan wacana masyarakat dan terjadinya fenomena perbanditan sosial di daerah *partikelir* Belanda pada masa-masa berikutnya.<sup>15</sup>

Dalam sejarahnya, sebutan *Jawa Koek* atau *Jawa Reang* berasal dari bangsawan dan *nanik nameuh* Pasundan yang ditujukan kepada sisa pasukan Sultan Agung Mataram yang tercecer itu. Untuk mempertahankan hidup, baik dari rasa lapar ataupun dari penyerbuan pasukan Belanda, mereka meminta-minta makanan dan perlindungan dari penduduk lokal dan bersembunyi di wilayah pantai yang jauh dari loji dan benteng Belanda.

Tidak jarang, untuk memenuhi kebutuhan itu mereka harus berbuat “jahat” terhadap penduduk lokal. Mereka hidup terlunta-lunta di wilayah orang. Kondisi inilah yang kemudian diasumsikan bahwa orang Jawa Mataram itu hampir mati (*Jawa Koek*). Pada dekade terakhir ini, wilayah Harjamukti kemudian dikembangkan sebagai pusat bisnis baru, perluasan bandara Punggung, perluasan terminal Harjamukti, pembuatan terusan jalan tol, dan tempat permukiman baru masyarakat Cirebon. Dengan demikian, Kebon Pelok-Argasunya di Harjamukti dapat dinyatakan sebagai wilayah pengembangan baru untuk mengurangi kepadatan yang terjadi di pusat kota Cirebon sendiri (Pekalipan dan Kejaksan).

Bila semua *masterplan* di atas berjalan baik, pembangunan di kota Cirebon akan bertambah semarak. Pertemuan entitas kebudayaan yang selama ini telah terjadi karena posisi strategis Cirebon sebagai *cradle of culture* akan semakin berintensitas lebih tinggi. Akhirnya, dua fenomena besar hibriditas kebudayaan: bahasa dan perkawinan yang ada di Cirebon berpijak pada akar genealogis kesejarahan sebagai wilayah yang dibuka bersama dan berkembang menjadi jalur pengembangan wilayah yang menggurita. Posisi Harjamukti yang strategis telah menjadi simpul utama baru penghubung ke Jakarta dan kota lain di wilayah timur Cirebon. Dengan melihat perkembangan berikutnya, perbedaan dua konsentris geografis kebudayaan tersebut tidak akan lagi begitu jelas batas-batasnya sehingga tidak dapat dinyatakan secara umum bahwa daerah pantai (*larangan*) yang ada di Cirebon dapat dikatakan berkebudayaan Jawa atau, sebaliknya, wilayah yang ada di daerah *hinterland* (*girang*) Cirebon itu berkebudayaan Sunda. Sederhananya, tidak dapat dinyatakan bahwa jalur pantura Deandles menjadi petanda garis *demarkasi* antara masyarakat Jawa dan masyarakat Sunda di Cirebon.

#### **PILIHAN BAHASA DALAM PERKAWINAN SILANG BUDAYA TARIK MENARIK KEBUDAYAAN MAINSTREAM DAN MARGINAL**

Wujud dari proses hibriditas kebudayaan yang paling mudah dipahami adalah perkawinan

silang budaya. Di dalam aspek ini, semua praktik kebudayaan fisik dan nonfisik akan terpapar. Sejak pemilihan dan pertimbangan yang dipakai untuk menentukan pasangan sampai kehidupan rumah tangga, termasuk bahasa verbal yang digunakan akan memunculkan berbagai keunikan. Kasus perkawinan Jangi dan Yeni sengaja diulas untuk merepresentasikan pertemuan entitas kebudayaan beserta proses hibriditasnya.<sup>16</sup>

Jangi adalah seorang pria kebanyakan yang mengidentikkan dirinya sebagai *wong asli* Cirebon. Bukti identitas itu dinyatakan bahwa ia dapat berbahasa Jawa Cirebonan, *Jawa Koek* atau *Jawa Reang*, dan juga lahir dari kantong konsentris kebudayaan Cirebon, yaitu wilayah kota (Pekalipan), dari seorang ibu yang lahir dan dibesarkan di wilayah itu juga. Demikian juga ayahnya. Tuturan genealogis ke-Cirebon-an tidak hilang meskipun dia sempat meninggalkan Cirebon dan menetap di pusat wilayah Jawa, yaitu Solo dan Yogyakarta selama 7 tahun. Sementara itu, si istri, Yeni, seorang perempuan kebanyakan yang mengaku diri sebagai ‘*urang Sunda*. Kesundaannya didapatkan dari akar genealogis keluarga yang telah menetap di Argasunya Harjamukti selama tiga generasi berturut-turut. Dari kisah keluarganya, leluhur si ibu adalah orang Sunda Cirebon dari pasukan kerajaan Galuh, sedangkan garis leluhur ayahnya berasal dari orang Sunda Kuningan yang merantau ke Cirebon. Sebagai mantan pasukan, leluhurnya mendapat kesempatan mengambil bagian tanah *perdikan-babakan* yang dibuka sewaktu kraton Cirebon mengalami perubahan orientasi ke agraris. Menurut cerita, proses mendapatkan tanah itu sangat lama karena hak kepemilikannya telah jatuh ke tangan para *nanik nameuh* Pasundan yang berasal dari Sumedang dan Bandung.

Walaupun sama-sama berkebudayaan Sunda, namun dalam persoalan tanah tentu ada aturannya sendiri. *Nanik nameuh* tidak akan memberikan atau menjual tanah yang dikuasainya kepada sembarang orang, sebelum ia melalui sistem *nyantrik*. *Nyantrik*, seperti hubungan buruh dan majikan selalu berorientasi pada kepentingan ekonomi majikan. Mereka bekerja mengurus sawah, ladang, dan



ternak majikan dengan model pembayaran yang sifatnya hadiah di waktu berikutnya. Mereka hanya mendapatkan kecukupan kebutuhan harian berupa makanan, minuman, dan pakaian yang disediakan keluarga majikan. Barangkali bahasa tepat antropologinya adalah sistem *patron-client*, sebagaimana yang diulas oleh Scott (1997:33-38).

Puluhan tahun leluhur Yeni mengabdikan, apalagi dengan keruntuhan kerajaan Galuh yang tidak lagi memungkinkan leluhurnya yang menjadi pasukan rendah pulang kembali ke wilayah Galuh. Mereka lebih memilih menetap dan bekerja *nyantrik* di Argasunya Cirebon. Setelah mendapatkan restu untuk lepas dari *nyantrik* dengan imbalan sejumlah tanah, leluhurnya membuka sawah dan membangun rumah di Argasunya, Harjamukti. Dalam sejarah hidupnya, keluarga Yeni dibesarkan dengan menggunakan kebiasaan masyarakat Sunda, dari menu makanan, mengurus badan, mengurus rumah, upacara siklus kehidupan, sampai bahasa sehari-hari yang digunakan. Ia dikenalkan bahwa Sunda menjadi bagian terpenting hidupnya dan telah ditanamkan pandangan bahwa Cirebon adalah berkebudayaan Sunda. Di luar dari kebiasaan itu disebut *Jawa Koek*.<sup>17</sup> Pembiasaan pandangan dan tradisi yang terus-menerus dilakukan keluarga Yeni di atas meskipun wajar dalam arti penurunan tradisi leluhur sebenarnya merupakan satu tahap penting dalam proses hegemoni kebudayaan *mainstream* saat itu. Tanpa ikatan kuat dengan tradisi, hegemoni kebudayaan tidak dapat dilakukan. Hegemoni kebudayaan ada akibat masuknya pengaruh jejaring kebudayaan Sunda yang dipegang oleh kerajaan Pasundan, seperti Galuh dan Pajajaran sebelumnya. Bagi orang seperti Yeni, kebudayaan diri (*self*) adalah yang tertinggi dibandingkan kebudayaan lain (*other*).

Hal di atas sebenarnya sangat berbahaya bagi kehidupan sosial yang di dalamnya penuh dengan keragaman entitas budaya dari berbagai kelompok pelaku kebudayaan. Dapat jadi Yeni akan menganggap kebudayaan Sunda sebagai "harga mati" yang harus dijaganya. Keyakinan itu dapat diwujudkan dengan perilaku pemilihan jodoh, cara berkomunikasi atau jenis bahasa

dengan orang lain atau penutupan diri dari semua hal yang bukan berasal dari kebudayaan dirinya. Namun, apa yang ditanamkan keluarga tentang orang *Jawa Koek* Cirebon beserta kebudayaannya dapat ditentang olehnya, bahkan dia kemudian ikut mengalami dan menikmati bersama di dalam kebudayaan yang dianggap secara umum oleh pandangan *mainstream*-nya sebagai *Koek* itu. Ia dapat menjalani kehidupan berumah tangga dengan Jangi setelah diri dan keluarganya mau menerima lamaran pemuda *Jawa Koek* itu. Proses pernikahan pun berjalan normal, bukan akibat tragedi "hamil duluan", atau bukan pula akibat *guna-guna* berupa *pelet jaran guyang* dan *kemat semer mesem* yang selama ini dituduhkan kepada Jangi oleh anggota masyarakat lain.

Secara ekonomi, Jangi pun tidaklah begitu istimewa karena ia hanya seorang yang bekerja serabutan, kadang menjadi sopir, buruh bangunan atau kerja pabrika; dan tidak pula mewarisi banyak harta orangtuanya. Secara sosial pun, diri dan keluarganya adalah orang yang amat biasa, tidak memiliki status sosial lebih baik karena jabatan atau karena legitimasi spiritualitas (kepemimpinan *literar*). Tidak hanya itu, secara fisik, Jangi pun biasa-biasa saja, tidak begitu jelek, juga tidak begitu ganteng. Hal ini untuk membantah asumsi bahwa Yeni telah jatuh cinta kepada Jangi karena fisiknya. Orang kampung di RW 3 Argasunya menyatakan kalau mau orang seperti Jangi, ada puluhan bujang Sunda yang tinggal di sini. Mereka juga relatif kaya, memiliki pekerjaan tetap, dan berasal dari keluarga yang baik dan terhormat.

Pada awal pacaran Yeni dengan Jangi, keluarganya sangat menentang kehadiran Jangi, dengan argumentasi bahwa Jangi '*Jawa Koek, yang tidak mutu*'. Yeni pun menuruti nasihat keluarganya untuk menjauhi Jangi, apalagi pandangan mengenai *Jawa Koek* itu telah ada di dalam dirinya. Namun, apa yang pernah didengar tentang *Jawa Koek*, seperti perilaku urakan, galak, dan tanpa basa-basi, sebenarnya tidak pernah terbukti pada sosok Jangi. Saat Yeni hendak mundur satu langkah, Jangi maju dua langkah. Semangat Jangi untuk mendapatkan Yeni yang *mojang Sunda* itu patut diberi apresiasi. Di awal perkenalannya dengan

Jangi, Yeni dan keluarganya sangat berhati-hati dan mengambil jarak. Bahasa *Jawa Cirebon* yang kerap dituturkan Jangi pada awalnya tidak begitu dimengerti Yeni dan keluarganya, bahkan terasa aneh dan lucu. Dialek bahasa *Jawa Cirebon* memang berbeda dengan dialek Jawa pada umumnya. Masalah bahasa dapat diatasi, ketika Jangi seringkali menggunakan bahasa Sunda.

Tidak hanya itu, Jangi pun sepenuhnya mengikuti tradisi kebudayaan *mainstream* Sunda saat melakukan proses lamaran dan pernikahan. Hampir dikatakan bahwa dalam prosesi perkawinannya tidak ada unsur Jawa Cirebon, baik cara berpakaian, pesta, maupun menu makanan, yang masuk ke prosesi pernikahan. Saat mengarungi bahtera rumah tangga, komunikasi efektif verbalnya menggunakan bahasa Sunda. Demikian juga dalam soal pembentukan tradisi keluarga, dari model pengasuhan anak, upacara siklus kehidupan, pengelolaan keuangan, hobi, menu makanan, interior dan tata ruang rumah, dan beberapa pandangan hidup (*world views*) pun mengikuti tradisi kebudayaan Sunda.

Artinya, dalam hal bahasa dan tradisi, Jangi telah ikut dalam tradisi kebudayaan *mainstream*, yaitu Sunda. Kesejatian *Jawa Koek*-nya disimpan dalam satu ruang tersendiri dalam kesadaran individunya. Walaupun simpanan ini dinyatakan atau direpresentasikan saat Jangi bertemu dan berkomunikasi dengan orang yang berada dalam jejaring kebudayaan *Jawa Koek*-nya, tetapi dia adalah pelaku kebudayaan yang kalah atau menyesuaikan diri dengan kebudayaan *mainstream*. Kekalahan identitas orang semacam Jangi hampir semuanya terjadi pada kasus pernikahan yang mengambil tipe laki-laki *Jawa Koek* dengan perempuan Sunda. Fenomena ini menjadi terbalik bila perempuannya berasal dari kelompok entitas kebudayaan *Jawa Koek* Cirebon dan laki-laknya adalah Sunda.

Walaupun tidak melakukan generalisasi dari kasus pernikahan di atas, berdasarkan jejaring kebudayaannya masing-masing muncul beberapa diferensiasi pandangan orang mengenai tipe pernikahan yang berkembang di masyarakat Jawa dan Sunda Cirebon.

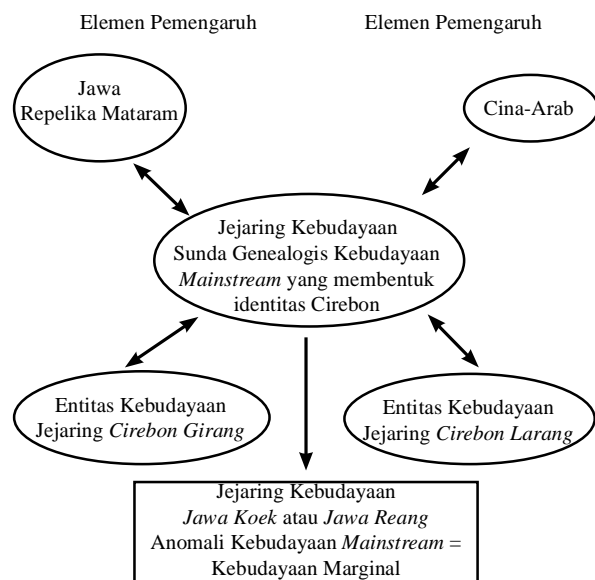
**Tabel 1**  
**Diferensiasi Pandangan Orang Cirebon terhadap Tipe Perkawinan Lintas Budaya**

Fenomena	Diferensiasi Pandangan Orang		Keterangan/ penggunaan bahasa
	Sunda	Jawa	
<b>Perempuan (Sunda) menikah dgn laki-laki (Jawa) Cirebon</b>	Khawatir	Lebih baik jangan dilakukan	Kasus Jangi' sepertinya <i>anomali</i>
<b>Alasan:</b>	<i>Jawa Koek dianggap urakan, berbahasa kasar; perempuan harus mendapat perlindungan dan perlakuan yang lemah lembut</i>	<i>Perempuan Sunda dianggap akan lebih menguasai; laki-laki Jawa akan selalu tunduk; kepentingan keluarga laki-laki tidak terakomodasi</i>	Bahasa Sunda umumnya digunakan pasca menikah, dan anak pun terbiasa dengan bahasa Sunda
<b>Perempuan (Jawa Cirebon) menikahi pria (Sunda)</b>	Hati-hati → sedikit baik	Baik	Kasus banyak
<b>Alasan:</b>	<i>Memungkinkan, tetapi harus sangat hati-hati, bila cocok menjadi pasangan baik</i>	<i>Laki-laki Sunda dianggap ulet, dan perempuan Jawa Cirebon dianggap pekerja keras</i>	Bahasa Cirebon, atau <i>Jawa Koek</i> umumnya digunakan pasca menikah, dan anak pun terbiasa dengan bahasa Jawa itu
<b>Pernikahan sama entitas kebudayaan</b>	Baik	Baik	Umumnya
	Telah ada kesepahaman	Telah ada kesepahaman bersama	Sunda atau <i>Jawa Koek</i> tergantung pada asal entitas dua pasangan

Dari tabel di atas, dapat diketahui bahwa dalam proses produksi kebudayaan *hibrida* di Cirebon, perempuan menjadi faktor utama dalam menjaga tradisi kebudayaan yang ada, terlebih pada perempuan yang hidup dalam dan dihidupi oleh kebudayaan *mainstream* utamanya. Perempuan Sunda akan membawa paham dan bahasa dari jejaring kebudayaannya masuk ke dalam setiap perilaku anggota keluarga (suami dan anak-anak) sehingga akan membentuk tradisi keluarga baru sesuai entitas kebudayaan perempuan.

Demikian juga, perempuan *Jawa Koek* sangat berpotensi membakukan entitas kebudayaannya dalam pembentukan tradisi keluarga barunya, termasuk penggunaan bahasa harian keluarga. Dalam arti ini, kebudayaan *mainstream* Sunda dapat dikatakan mampu memaksa pasangan yang berbeda entitas kebudayaan dengannya untuk ikut masuk dalam jejaring kebudayaan mereka. Dari sosok Jangi, ia dapat dikatakan “kalah”, tetapi dapat juga dikatakan melakukan pembauran atau adaptasi identitas kebudayaan, antara Jawa dengan Sunda. Perhatikan skema produksi kebudayaannya di bawah ini:

**Skema 1**  
**Produksi Kebudayaan Cirebon**  
**yang Melahirkan Hibriditas Kebudayaan**



Berdasarkan kasus di atas, sepertinya kebudayaan Sunda sebagai kebudayaan *mainstream* lebih mampu menghegemoni kebudayaan

marginal yang hidup di sekitarnya. Posisi ini yang menempatkan kebudayaan *mainstream* menjadi pemenangnya. Bagi kebudayaan marjinal sendiri, salah satu cara untuk mengeliminir “kekalahannya”, para pelakunya mengambil kebudayaan nasional khususnya dalam soal penggunaan bahasa Indonesia sebagai bagian tidak terpisahkan dari praktik kebudayaannya.

## SIMPULAN

Jangi telah menyimpan jejaring kebudayaan marginal “*Jawa Koek*”-nya ke dalam suatu tempat tersendiri. Ia hanya akan merepresentasikan kembali jejaring kebudayaannya ketika berada dan bertemu dengan para pelaku di wilayah-wilayah di mana kebudayaan asalnya itu hidup. Sebaliknya, Yeni sebagai perempuan yang terlahir dari kebudayaan *mainstream* mampu menurunkan tradisi kebudayaan asalnya, terlebih kebudayaan tutur (bahasa Sunda) kepada anak-anaknya. Dalam hal ini dapat dinyatakan bahwa perempuan yang berada dalam kebudayaan *mainstream* Jawa Barat merupakan faktor utama dalam menjaga tradisi kebudayaan dan bahasa daerah yang ada. Genealogi kebudayaannya dapat dimanfaatkan untuk menurunkan kembali jejaring kebudayaannya.

Kesimpulan di atas sebenarnya tidak dapat dilakukan secara hitam putih saja, tetapi harus dirunut dan diperhadapkan dalam proses produksi kebudayaan yang bersifat dinamis. Dengan demikian, adalah sebuah keniscayaan bahwa semua proses pertemuan silang budaya di atas menghasilkan hibriditas kebudayaan yang tidak pernah jelas batas-batasnya. Karena keseluruhan proses itu, hidup dan dihidupi dalam kepadatan lalu lintas jejaring kebudayaan yang saling melengkapi. Adaptasi dapat menghasilkan pola pertemuan secara sinergis dari berbagai kebudayaan sebagaimana syarat dari pembentukan karakter kebudayaan *hibrida*. Namun, dapat juga melahirkan pola kebudayaan baru yang sifatnya lebih condong kepada kebudayaan *mainstream* atau juga pada kebudayaan marginal sesuai kemampuan lingkungan untuk mempengaruhi para pelaku budaya di dalamnya. Adaptasi kebudayaan inilah

yang mempengaruhi gerak transformasi sosial di berbagai wilayah yang memiliki intensitas tinggi dalam lalu lintas kebudayaan etnik.

Pada akhirnya, menentukan gerak transformasi sosial, terlebih dalam persoalan studi lintas budaya pada komunitas perkotaan seperti Cirebon, sama sulitnya dengan menentukan jejaring entitas kebudayaan beserta berbagai penghadapan yang ada dan dilakukan antara kebudayaan marginal dengan kebudayaan *mainstream* atau sebaliknya. Kesulitan akan terlihat nyata pada saat merunut akar genealogis dan rasionalitas-rasionalitas yang terdapat dari lalu lintas fenomena silang budaya itu sendiri, termasuk penggunaan bahasa daerah di dalam perkawinan silang budaya itu.

*Catatan:*

1. Peran itu salah satunya dikomunikasikan melalui puisi-puisi yang diterbitkan pada surat kabar Pikiran Rakyat dan beberapa buku ontologi. Dalam keseluruhan karyanya terlihat jelas kemampuan Alwy mengemas realitas. Ada getaran makna dalam gaya *balaghah* (susunan kalimat), ia tidak pula melupakan ‘peribahasa jalanan’ khas Cirebon, yang dapat membuat telinga orang yang dikritiknya menjadi panas.
2. Secara geokultural, wilayah tengah dan selatan adalah wilayah orang yang berkebudayaan Sunda, sebagai kebudayaan *mainstream* Jawa Barat. Sebaliknya, wilayah utara dan timur selalu dianggap sebagai wilayah kebudayaan Jawa walaupun kerap dilekatkan identitas “bukan Jawa, dan juga bukan Sunda”, dan selalu disebut sebagai kebudayaan marginal Jawa Barat.
3. Dari sektor migas, setiap tahun Indramayu dan Cirebon menyumbang sebesar 35% pendapatan provinsi. Jumlah ini belum ditambah sektor kelautan yang menyumbang sekitar 10-12%, dan sektor jasa sebesar 15 % (BPS, sensus ekonomi 2006). Sumbangan pendapatan yang besar itu tidak diiringi imbal jasa pembangunan, menjadi pemicu

dua daerah ini berusaha mendirikan Provinsi Cirebon.

4. Pernyataan ini bukan *common sense*, kasus *Tau Taa Wana* dengan orang SP di Dataran Tinggi Bulang juga membuktikan rasionalisasi sebab-akibat semacam ini (Humaedi, 2008).
5. *Colonial discourse* membicarakan, meneliti, dan merepresentasikan kebudayaan orang atau identitas diri orang lokal secara sewenang-wenang. Meskipun ada kesan hanya sebatas soal identitas, namun ada potensi untuk memainkan “produk kultural kolonialisme” pelaku kebudayaan lain.
6. Wawancara dengan Abdullah Ali, salah satu pengusul Provinsi Cirebon (17 Juli 2010). Beliau mengemukakan alasan yang melatarbelakangi keinginan warga Cirebon membentuk Provinsi Cirebon.
7. Untuk menjelaskan hubungan budaya dengan lingkungan, diperlukan upaya yang bersifat *tautologis* dengan mempersoalkan adaptasi secara sirkular. Kelestarian hidup tidak hanya diukur dengan keberhasilan reproduksi, tetapi juga bagaimana individu itu dapat mengkomunikasikan maksudnya. Ini adalah bukti petunjuk adaptasi. Kepunahan, baik dalam bahasa verbal maupun generasi merupakan bukti mengenai kegagalan beradaptasi. Label adaptasi digunakan sebagai deskriptif yang menyatakan suatu proses yang telah terjadi dari waktu ke waktu, tidak timbul masalah apapun. Akan tetapi, begitu orang mencoba menggunakan konsep adaptasi sebagai piranti untuk menjelaskan proses kemunculan itu sendiri atau proses historisnya dalam bahasa Sartre, penjelasannya bersifat *tautologis*. Ini karena pengertian pelestarian hidup sudah tersirat dalam istilah adaptasi, seperti pengertian “tidak menikah” dalam istilah lajang atau gadis.
8. Bahasa dalam budaya, sebagaimana seni dalam tradisi, pada sebuah komunitas etnik manapun, diakui atau tidak, menandai eksistensi kehidupan sosial yang bermuara

pada kreativitas, baik dalam skala makro ataupun mikro. Semuanya mengarah pada medan pergulatan ide sehingga simbol mutakhir yang muncul semakin menegaskan identitas itu. Hal ini berlaku juga bagi keragaman bahasa daerah yang tidak dapat dielakkan telah menguatkan eksistensi bahasa Indonesia sebagai basis bahasa dan titik-tolak spirit nasionalisme. Di dalamnya menguraikan semiotika, simbol, kreasi, impresi, dan ekspresi dalam perspektif kebudayaan (*culture*) maupun peradaban (*civilization*) yang dibangun masyarakat paling mendasar.

9. Kebutuhan terhadap strategi kebudayaan kemudian penting karena ia laten dalam kepentingan mempertahankan kebudayaan itu. Strategi ini dapat muncul dan diolah dengan baik, bila ia tahu dan mengerti pada kesejarahan kebudayaan di mana ia hidup di dalamnya. Seperti pernyataan Boas (dalam Kaplan & Manners 1999), bahwa untuk menjelaskan fenomena kebudayaan, hendaknya menunjuk kembali pada lingkaran yang telah terjadi sebelumnya, seperti sesuatu yang terjadi berulang menjadi basis yang sangat ditekankan dalam ilmu sejarah, walaupun tidak selalu dianggap berlaku umum oleh para ahli antropologi.
10. Menurut manuskrip *Purwaka Caruban Nagari*, pada abad XIV di pantai Laut Jawa ada sebuah desa nelayan kecil bernama Muara Jati. Pada waktu itu sudah banyak kapal asing yang datang untuk berniaga dengan penduduk setempat. Pengurus pelabuhan adalah Ki Gede Alang-Alang yang ditunjuk oleh Penguasa Kerajaan Galuh. Di pelabuhan ini juga terlihat aktivitas agama Islam semakin berkembang. Ki Gede Alang-Alang memindahkan tempat permukiman ke tempat baru di Lemahwungkuk, 5 kilometer arah selatan mendekati kaki bukit menuju Kerajaan Galuh, sebagai kepala permukiman baru tersebut. Ia kemudian bergelar Kuwu Cirebon. Pada perkembangannya, Pangeran Walang Sungsang, putra Siliwangi ditunjuk sebagai Adipati Cirebon dengan gelar Cakrabumi. Pangeran ini mendirikan Kerajaan Cirebon. Salah satu caranya adalah dengan tidak mengirimkan upeti kepada Raja Galuh. Karena hal itu, Raja Galuh mengirimkan bala tentara ke Cirebon untuk menumbangkan Adipati Cirebon. Bagi Raja Galuh, Adipati Cirebon terlalu kuat sehingga tidak melanjutkan peperangan. Setelah terlepas dari kerajaan Galuh, Walang Sungsang mengganti gelarnya dengan Cakrabuana. Secara langsung, kerajaan Cirebon merupakan tanda awal berdirinya kerajaan Islam Cirebon. Kerajaan ini memiliki Pelabuhan Muara Jati yang aktivitasnya menjangkau Asia Tenggara
11. Kata *peisir* biasanya ditambah sufik *-an*, lebih terkenal baik secara tekstual literatur Belanda dan babad, menunjuk arti daerah yang berpasir laut. Denys Lombard, *Reflexions sur le Concept de Pasisir et sur son Utilite Pour l. Etude des Litteratures*, dalam C.D. Grijns and S.O. Robson, *Cultural Contact and Textual Interpretation*, (Holland:Foris Publication, 1986), hlm. 19-24. Dapat dilihat juga dalam *Nusa Jawa Silang Budaya* yang memungkinkan Lombard melihat aspek pengistilahan dan mitos pesisir sebagai akar hubungan dan pembeda pola kemasyarakatan dan keagamaan masyarakat Jawa. Seperti halnya Geertz, ia mengukur kesantrian berasal dari pesisir laut Jawa dengan menunjuk pada perkembangan ajaran para wali songo.
12. Masyarakat Sunda mengenalnya dengan *nanik nameuh*. Dampak terakhir dalam kehidupan politik, melahirkan “pemberontakan Cerbon” dari masyarakat Jawa terhadap komunitas Cina, priyayi Sunda, dan kolonial Belanda di tahun 1818. van Der Kemp, *De Cheribonsche onlusten van 1818*, hlm. 34
13. Wawancara dengan Sutanto dan Arief di Arga Sunya dan Kebon Pelok (19 Juli 2009). Dengan rinci keduanya memberikan gambaran sejarah kampung di tanah Cirebon. Walaupun kebanyakan bersifat mistis dan fiksi, namun itu menjadi gambaran umum bahwa Cirebon tidak mampu membuktikan

- kehadiran dirinya dengan bukti otentik. Hal seperti ini terjadi juga pada konsepsi mengenai lima unsur kebudayaan Cirebon (Cina, India, Arab, Eropa, dan Sunda) yang masih diperdebatkan karena kurangnya bukti otentik.
14. Melihat Benda Kerep, harus dilihat secara keseluruhan jejaring spiritulitas di tanah Cirebon. Pesantren Ayip Muh di Jagasatru, wakil dari kota; pesantren Buntet dan Gedongan mewakili wilayah Cirebon Timur, Kempek mewakili Cirebon Barat, dan Benda Kerep mewakili Cirebon Selatan. Semua pesantren ini berbeda sistem pengajaran dan kepemimpinan literarnya. Demikian juga pola komunikasi yang dikembangkan oleh komunitas. Dalam hal ini Benda Kerep memiliki kesamaan dengan pesantren gedongan, yaitu setengah Jawa dan setengah lagi Sunda. Dibandingkan dengan pesantren lain, maka Benda Kerep lebih dipilih oleh komunitas Sunda Cirebon sebagai salah satu pusat rujukan keagamaannya.
  15. Jika diamati perbanditan sosial berawal dari masuknya perkebunan partikelir ke pedalaman Jawa, menurut istilah Burger berupa pembukaan pedalaman Jawa bagi lalu lintas dunia. Artinya Jawa dibuka dan dijadikan lahan bagi penanaman modal kapitalisme agraris yang kemudian menjadi sarana perubahan sosial ekonomi penduduk. Sudah tentu terusnya pedalaman mengganggu ketenangan penduduk mendorong timbulnya perbanditan sosial pedesaan. Lihat D.H. Burger, *De Ontsluiting van Java's Binnenland voor het Weredverkeer*, (Wageningen: Venman en Zoonen, 1939), juga D.H. Burger, *Sociologische Geschiedenis van Indonesia*, 2 Jilid. (Amsterdam: KIT, 1975), lihat juga *Bandit-Bandit Pedesaan di Jawa: Studi Historis 1850-1942*, (Yogyakarta: Aditya, 1995), hlm. 1. Di masyarakat Jawa dikenal istilah brandhal yang mempunyai pengertian sama dengan bandit. Mereka dianggap perusuh dan sering digunakan untuk istilah pemberontak. Mereka disebut juga durjana dan lun, lihat Peter BR. Carey, *Babad Dipanegoro*, (Kuala Lumpur: Art Printing Works, 1981), hlm. 243-244, dan 290.
  16. Wawancara dengan Jangi' (37 tahun), Yeni (33 tahun), Ibu Fat (62 tahun, ibu Yeni), Encip (67 tahun, ayah Yeni), Darti (60 tahun, ibu Jangi), Buang (42 tahun, kakak Jangi), Cirebon (15-19 Juli 2009).
  17. Istilah *Jawa Koek* atau Jawa Mati sebenarnya adalah bentuk ejekan komunitas Sunda Cirebon kepada komunitas berbahasa Jawa Cirebon akibat dari kondisi sosial politik sebelumnya.
- ### DAFTAR RUJUKAN
- Akhyat, Arief. (2006). "The Ideology of Kampung: a Preliminary Research on Coastal City Semarang". *Jurnal Humaniora*, Vol. 18, No. 1. Diunduh dari <http://journal.ugm.ac.id/index.php/jurnal-humaniora/article/view/859>.
- Ali, Abdullah. (2007). *Tradisi Kliwonan Gunung Jati: Model Wisata Religi Kabupaten Cirebon*. Cirebon: Pemkab. Cirebon dan Cakrawala.
- Alwy, Ahmad Syubbanuddin. (2007). *Susub Landep*. Cirebon: Festival Puisi Cirebon.
- Bourdieu, Pierre. (1993). *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature* Pierre Bourdieu, Randal Johnson [ed]. Columbia: Columbia University Press.
- Broeze, Frank (ed). (1989). *Brides of the Sea: Port Cities of Asia from the 16th-20th Centuries*. Kensington: New South Wales University Press.
- Casta, Made. (1994). *Pasir Pesisir: Kempalan Cerbak Cerbonan*. Cirebon: DKC.
- Fernando, M.R. (1982). *Peasant and Plantation Economy: The Social Impacts of European Plantation Economy in Cirebon Residency from The Cultivation System to The End of First of The Tentieth Century*. Phd Tesis Monash University.
- Grijns, C.D. and S.O. Robson. (1986). *Cultural Contact and Textual Interpretation*. Holland: Foris Publication.

- Hanafi, Hassan. (2000). *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat, Pengantar Oksidentalisme*. Jakarta: Paramadina.
- Harvey, David W. (1973). *Social Justice in the City*. London: Edward Arnold.
- Humaedi, M. Alie. (2008). *Mencari Kebijakan di Tengah Hutan pada Masyarakat Tau Taa Wana: Etnisitas dan Pandangan Hidup*. Jakarta: LIPI Press.
- (2010). *Jejaring Kebudayaan Masyarakat Pantai Utara Jawa: Cirebon dan Gresik*. Laporan Penelitian Insentif Peningkatan Kemampuan Peneliti dan Perekayasa Kementerian Riset dan Teknologi-LIPI, 2010
- Jayadiningrat, Husein. (1965). "Local Traditions and The Study of Indonesian History" dalam Sujatmoko, dkk (ed), *An Introduction to Indonesian Historiography*. Ithaca New York: Cornell University Press.
- Kaplan, David dan Albert Manners. (1999). *Teori Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kemp, F.H. van Der. (1979). *De Cheribonsche onlusten van 1818, "Pemberontakan Cirebon tahun 1818"*. Jakarta: Idayu.
- Lombard, Deny's. (2000). *Nusa Jawa Silang Budaya*. Jakarta: Gramedia.
- Ricklefs, M.C. (1981). *A History of Modern Indonesia*. London: MacMillan.
- Scott, James C. (1994). *Moral Ekonomi Petani*. Jakarta: LP3ES.
- Suhartono. (1995). *Bandit-Bandit Pedesaan di Jawa: Studi Historis 1850-1942*. Yogyakarta: Aditya.
- Tjirebon, Pemerintah. (1957). *Peringatan 50 Tahun Kota Besar Tjirebon 1906-1956*.