



Cerita rakyat dan stereotaip dalam konteks pembinaan identiti Madura

Mohamad Fauzi Sukimi¹

¹Pusat Pengajian Sosial, Pembangunan dan Persekitaran, Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan,
Universiti Kebangsaan Malaysia

Correspondence : Mohamad Fauzi Sukimi (email: fauzi1222@yahoo.com)

Abstrak

Cerita rakyat tidak hanya berfungsi untuk menghibur tetapi turut mempunyai fungsi sosial yang lain. Berdasarkan analisis kandungan ke atas sejumlah cerita rakyat mengenai orang Madura, artikel ini cuba mengupas bagaimana cerita rakyat boleh menjadi salah satu elemen yang menyumbang kepada pembentukan identiti orang Madura. Hasil analisis mendapati bahawa cerita rakyat mengenai orang Madura berakar umbi daripada beberapa sumber, iaitu daripada masyarakat Madura, catatan kolonial Belanda, dan kelompok etnik lain. Sebahagian cerita rakyat itu tidak hanya mengandungi stereotaip tetapi juga menjadi modal identiti kepada orang Madura. Cerita rakyat yang datangnya daripada orang Madura itu sendiri yang terdapat di dalam bentuk legenda menampilkan citra positif orang Madura. Manakala cerita rakyat yang berupa tafsiran orang lain terhadap orang Madura lebih menampilkan citra dan identiti negatif orang Madura. Seiring dengan perkembangan zaman, cerita rakyat yang dahulunya beredar secara lisan telah disebar-luaskan melalui proses migrasi dan media massa, seperti media cetak dan internet.

Katakunci: cerita rakyat, identiti, lisan, Madura, pembinaan identiti, stereotaip

Folklores and stereotypes in the context of identity construction of the Madurese

Abstract

Folklore not only serves to entertain but has other social functions. Based on the content analysis of a number of folklores pertaining to the Madurese people, this article attempts to analyse how folklores can be one of elements that contributes to the formation of the Madurese identity. Result of the analysis shows that folklores on the Madurese are rooted from several sources, namely, from the Madurese community, Dutch colonial records, and other ethnic groups. Part of the folklores does not only contain stereotypes but also serves as an identity capital of the Madurese. Folklores that stem from the Madurese themselves in the form of legends manifest positive imageries of the Madurese people. Whereas folklores that are products of interpretations by other people on the Madurese display more negative imageries and identity of the Madurese. In line with the current developments, folklores that had been previously circulated orally, have now been disseminated through the migration process and the mass media, such as the print media and the internet.

Keywords: folklore, identity, verbal, Madurese, identity construction, stereotypes

Pengenalan

Makalah ini bertujuan untuk membincangkan tentang bagaimana cerita rakyat dan cerita humor dapat menjadi asas bagi pembinaan identiti suatu kelompok etnik. Identiti merupakan cerminan kategori

sosial yang wujud akibat daripada pertembungan antara kelompok manusia yang mempunyai budaya yang berbeza, sehingga akhirnya menghasilkan bentuk hubungan sosial yang beragam. Konflik sosial merupakan bentuk hubungan yang paling negatif, manakala kerjasama, asimilasi atau akomodasi merupakan bentuk-bentuk hubungan yang bersifat positif. Apapun bentuk hubungan sosial yang terhasil, keadaan tersebut diawali dengan pandangan setiap kelompok terhadap kelompoknya dan ke atas kelompok yang lain.

Pandangan atau persepsi yang wujud itu pula boleh bersifat positif atau bahkan negatif. Pandangan tersebut tentunya dilandaskan kepada perbandingan dan penilaian sama ada baik atau buruk yang dibuat ke atas kelompok lain. Terdapat kecenderungan bagi suatu kelompok untuk lebih banyak memperhatikan aspek atau hal-hal yang bersifat negatif. Akhirnya, muncul apa yang disebut sebagai stereotaip, iaitu, gambaran berlebih-lebihan tentang sesuatu perlakuan baik atau buruk yang ditujukan kepada sesuatu kumpulan etnik oleh etnik lain (Shamsul, 2007). Keadaan tersebut dapat dimaklumi kerana terdapat kecenderungan etnosentrik, iaitu menganggap amalan di dalam kelompok sendiri sebagai suatu yang jauh lebih baik berbanding amalan kelompok lain.

Sesuai dengan kerencaman etnik dan budaya yang terdapat di Indonesia, identiti etnik telah menjadi satu unsur yang sangat penting dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Di satu sisi, budaya dan identiti etnik dapat dimanfaatkan sebagai suatu komoditi dalam industri pelancongan yang kemudian dapat menyumbang terhadap proses pembangunan ekonomi negara. Di sisi yang lain, identiti etnik dapat dilihat sebagai suatu ancaman terhadap keutuhan integrasi nasional. Kebimbangan tersebut dapat dimaklumi sekiranya dalam rentetan sejarah suatu negara-bangsa telah terdapat gerakan pemisahan berasaskan etnik dan wilayah. Oleh yang demikian, kupasan tentang identiti dan proses pembentukannya adalah perlu untuk kita fahami.

Identiti dan pembentukan identiti: Suatu kerangka konseptual

Pembentukan identiti dapat ditafsirkan sebagai proses pembinaan personaliti individu atau kelompok yang menjadi suatu entiti yang dipegang dalam setiap peringkat kitar hidup, sehingga melalui ciri-ciri unik yang dimiliki maka individu atau kelompok tersebut dapat dikenali (Waterman, 1984). Dalam perkataan lain, proses pembentukan identiti melahirkan entiti diri yang menimbulkan perasaan unik dan mempengaruhi perilaku kita, sehingga akhirnya memberikan tafsiran tentang diri kita atau siapa kita menurut kacamata orang lain.

Bagi memahami proses pembentukan identiti, kita dapat melihatnya sama ada dari perspektif yang sederhana atau yang lebih kompleks kerana identiti sebagai suatu konsep dapat dilihat sebagai suatu objek yang mempunyai dua sisi. Di satu sisi, identiti dapat dilihat sebagai suatu fenomena yang *natural*, kaku, dan tidak perlu diperdebatkan. Di sisi lain, ia dapat dilihat sebagai fenomena yang bersifat lentur, boleh berubah-ubah, dan tentunya dapat diperdebatkan.

Dalam perspektif liberal, identiti dalam konteks hubungan antara individu dengan masyarakat tidak dilihat sebagai suatu hal yang rumit. Hal ini kerana setiap individu mempunyai ciri-ciri atau sifat yang sama sehingga menjadikan mereka mempunyai simbol atau 'identiti' sebagai anggota kepada suatu kelompok tertentu dalam masyarakat (Rouse, 1995). Pada dasarnya, terdapat elemen identiti yang diterima dan dimiliki oleh seseorang individu (atau kelompok) dalam sekelip mata. Misalnya, apabila seorang bayi dilahirkan, maka ia telah mewarisi elemen identiti fizikal seperti jantina, warna kulit, warna mata dan warna rambut. Namun begitu, kesemua elemen tersebut memerlukan tafsiran budaya agar dapat difahami oleh masyarakat.

Perbincangan tentang pembentukan identiti mendorong kepada kemunculan beberapa isu, sama ada isu identiti personal ataupun identiti kelompok. Dalam sosiologi, identiti kelompok atau disebut sebagai identiti sosial, ditafsirkan sebagai cara individu memberi label ke atas dirinya sebagai ahli kepada kelompok tertentu, misalnya, bangsa, kelas sosial, sub budaya, etnik dan gender. Perkembangan terkini dalam bidang antropologi terutama dalam kajian budaya memberikan hujah yang berbeza berbanding perspektif liberal tentang identiti. Identiti telah dilihat sebagai suatu yang tidak stabil atau kekal hasil daripada proses pembentukan atau konstruksi sosial yang berlaku dalam suatu jaringan hubungan kekuasaan (Nonini & Ong, 1997). Oleh yang demikian, identiti tidak harus

dilihat sebagai sebagai sesuatu inti perkara yang tidak berubah kerana identiti mempunyai hubungan dengan pelbagai faktor. Dalam pengertian tersebut, identiti merupakan sesuatu yang dibentuk dan bukan telah terbentuk secara semula jadi (Hall, 1989). Ia juga tidak tertakluk kepada masa dan ruang (Shotter, 1993), dan dibentuk atau dikonstruksi secara sosial (Jackson & Penrose, 1993; Shamsul, 1996a; 1996b). Dalam perkataan lain, identiti merupakan suatu realiti yang dibentuk secara sosial.

Sesuai dengan perspektif konstruksi sosial, pembentukan identiti sebagai suatu fenomena sosial dapat difahami dengan melihatnya dalam konteks dua realiti sosial. Pertama, realiti *authority-defined*, iaitu, suatu fenomena atau realiti yang ditafsirkan berdasarkan pemerhatian dan interpretasi oleh mereka yang berwibawa, berkuasa atau pihak yang berada dalam struktur kekuasaan yang dominan dan tafsiran itu sering dianggap bersifat objektif. Kedua, realiti sosial *everyday-defined*, iaitu suatu fenomena atau realiti yang ditafsirkan berdasarkan pengalaman secara langsung oleh individu dalam kehidupan sehariannya dan tafsiran itu sering dianggap bersifat subjektif. Kedua realiti sosial tersebut wujud secara seiringan pada sebarang waktu (Shamsul, 1996a). Dalam kehidupan seharian, kedua realiti tersebut saling berkaitan dan secara berterusan saling mempengaruhi. Oleh yang demikian, kedua-duanya mungkin mempunyai persamaan atau sebaliknya. Hal ini kerana realiti sosial *everyday-defined* adalah sesuatu pengalaman yang dialami, manakala realiti sosial *authority-defined* lebih bersifat kesimpulan yang dibuat hasil daripada pemerhatian dan interpretasi. Dalam perkataan lain, suatu elemen identiti berdasarkan realiti *authority-defined* atau realiti *everyday-defined* boleh bersifat realiti kesepakatan, iaitu suatu yang kita anggap benar sebab kita diberitahu bahawa ia benar. Pada masa yang sama kedua-dua elemen identiti boleh bersifat realiti kepengalaman, iaitu, sesuatu yang kita rasakan benar berdasarkan pengalaman sendiri.¹ Oleh yang demikian, identiti yang dipunyai oleh seseorang mungkin bersifat berganda, di satu sisi ia berasal dari apa yang dinyatakan oleh *authority-defined*, dan di sisi lain ia terbentuk melalui pengalaman hariannya atau *everyday-defined*. Elemen identiti daripada sumber lain juga turut dijadikan rujukan.

Salah satu sumber identiti seseorang ialah identiti etnik. Secara ringkas, pemahaman tentang konsep etnisiti mungkin dapat dibahagikan kepada dua, iaitu perspektif primordialis dan perspektif situasional. Pendekatan primordialis berpandangan bahawa unsur identiti diri atau kelompok merupakan sesuatu yang telah tetap dan alami, ditafsirkan sebagai kriteria yang telah diwarisi dan karakteristik yang diperolehi secara biologis. Dengan kata lain, identiti dianggap sebagai sesuatu yang diperolehi secara semula jadi dan bersifat tetap. Menurut perspektif primordialis, etnisiti adalah sesuatu yang diwarisi, sangat dalam akarnya, diberikan sebagai suatu yang diwariskan sewaktu lahir dan secara keseluruhan tidak dapat diubah (Van den Berghe, 1978: 401).

Perspektif situasional pula melihat etnisiti sebagai suatu fenomena yang muncul hasil daripada interaksi yang secara berterusan antara keadaan alami suatu komuniti lokal, peluang-peluang ekonomi yang ada, dan warisan bangsa atau agama kelompok tertentu (Yancey et al., 1976: 397). Berdasarkan perspektif ini, manusia dilihat sebagai agen yang secara aktif membuat pilihan dan secara strategik mempersembahkan dan menonjolkan lambang-lambang etniknya dengan cara yang dianggap sesuai. Oleh yang demikian, identiti etnik hanya berupa benda atau simbol yang ditentukan berdasarkan manipulasi dan persembahan yang berbeza-beza, sehingga ia bukan semata-mata suatu refleksi diri yang sebenar (Chan & Tong, 1993: 143). Dalam pengertian tersebut, afiliasi etnik dapat dilihat sebagai terletak di sepanjang garisan panjang di mana seseorang mengorganisasi dan mengkategorikan dirinya, dari keanggotaan yang dipilih sehingga kepada keanggotaan yang diberikan oleh orang lain terhadapnya (Horowitz, 1975:55). Perspektif ini tidak jauh berbeza dengan pandangan Fishman (1977) yang menyatakan bahawa etnisiti merupakan fenomenologikal antara unsur-unsur warisan (ascription) dan unsur-unsur yang menjadi pilihan sendiri (self-selection). Rosaldo (1988) pula berhujah bahawa identiti tidak secara mutlak merupakan suatu yang ekspresif (primordial) atau instrumental (situasional). Lazimnya kedua-duanya berlaku secara seiring.

Pada dasarnya, perspektif primordialis, situasional dan konstruksi sosial perlu difahami berdasarkan konteks sejarah dan politik yang banyak ditentukan oleh perdebatan tentang isu kelas, ras

¹ Istilah *agreement reality* dan *experiential reality* digunakan oleh Babbie sewaktu membincangkan dua bentuk realiti dalam konteks penyelidikan. Lihat Babbie, E. 1986. *The practice of social research*. 4th Edition. California: Wadsworth.

dan etnisiti. Meskipun telah diperdebatkan dan mendapat kritikan, ketiga-tiga pendekatan masih mempunyai pengaruh terhadap perdebatan tentang konsep identiti pada hari ini. Dalam kajian ini, pendekatan yang akan digunakan untuk mengupas masalah identiti ialah pendekatan konstruksi sosial. Secara ringkas, pendekatan ini melihat unsur identiti sebagai suatu realiti yang dibentuk secara sosial, misalnya melalui proses politik yang menentukan beberapa ciri tertentu. Oleh itu, faktor yang dianggap dapat mempengaruhi pembentukan identiti dapat dibahagikan kepada dua, iaitu kekuatan atau faktor luaran dan kekuatan atau faktor dalaman.

Faktor luaran berkait rapat dengan tafsiran tentang unsur identiti yang diberikan oleh pihak yang mempunyai kekuasaan, misalnya pihak pemerintah yang memberikan identiti nasional ke atas rakyatnya. Dalam kerangka pemikiran tentang jalinan budaya-identiti dan pembentukan identiti. Cote (1996) melihat faktor luaran ini sebagai lapisan struktur sosial yang meliputi sistem politik dan ekonomi. Kesan lapisan struktur sosial terhadap pembentukan ini dianalisis berdasarkan era atau zaman tertentu seperti era pra moden, era moden dan pasca moden.

Faktor dalaman pula merupakan tafsiran tentang identiti yang diberikan berdasarkan pengalaman sebenar yang dialami dalam kehidupan seharian, misalnya unsur identiti etnik yang dinyatakan oleh rakyat itu sendiri, sama ada melibatkan unsur yang diwarisi atau dibentuk secara sosial. Cote (1996), yang bertitik tolak dari tradisi psikologi sosial yang dikenali sebagai “perspektif struktur sosial dan personaliti” mengaitkan faktor dalaman ini dengan dua elemen, iaitu (1) interaksi, yang meliputi pola perilaku yang mencorakkan hubungan harian dalam kalangan ahli di dalam institusi sosial seperti keluarga dan sekolah; dan (2) personaliti, yang meliputi konsep seperti karektor, diri, psiki dan ego identiti.

Sehubungan itu, identiti sebagai suatu realiti sosial dapat dilihat sebagai suatu proses penentuan ke atas unsur-unsur tertentu dan digunakan sebagai ciri yang akan menampilkan citra diri atau kelompok. Dalam perkataan lain, seseorang atau suatu kelompok sosial merupakan aktor sosial yang dapat menentukan secara bebas apakah identiti yang ingini diri mereka (*identity of intent*) yang disesuaikan dengan keperluan atau keadaan semasa? Oleh yang demikian, dalam memperkatakan tentang pembentukan identiti, secara tidak langsung kita akan turut menyentuh tentang adaptasi identiti, terutama apabila kita membincangkan isu identiti dalam konteks interaksi sosial antara individu atau kelompok etnik yang berbeza, khususnya dalam konteks hubungan majoriti-minoriti.

Perlu diingat bahawa identiti bukan sesuatu yang kaku, abadi dan berkekalan, tetapi lebih bersifat fleksibel, boleh berubah, tidak dapat dijangka, atau boleh dirundingkan. Apabila berlaku interaksi sosial antara dua kelompok yang berbeza dalam konteks hubungan majoriti-minoriti maka lazimnya proses pemilihan ke atas unsur-unsur identiti tertentu akan berlangsung dan ditampilkan pula ciri-ciri yang menepati keperluan semasa. Proses adaptasi identiti ini akan menghasilkan identiti yang bersesuaian dengan ruang sosial, politik dan ekonomi di mana kedua-dua kelompok yang berbeza identiti itu berinteraksi. Dalam konteks kehidupan yang lebih luas, proses seperti ini disebut sebagai akulturasi, iaitu, perubahan ciri-ciri budaya sebagai hasil daripada interaksi sosial secara berterusan antara dua kelompok yang berbeza, yang mana ciri atau pola budaya yang asal suatu kelompok atau kedua-dua kelompok mungkin akan berubah, namun kedua-dua kelompok tetap berbeza (Kottak, 2005).

Dalam proses menentukan identiti yang diinginkan dan adaptasi identiti, tentunya terdapat beberapa faktor yang mempengaruhi aktor sosial menampilkan identitinya. Nagata (1974) berhujah bahawa identiti mempunyai erti penting dalam konteks yang berbeza-beza dan melihat pembentukan identiti sebagai satu proses yang luwes dengan melibatkan pelbagai pemboleh ubah budaya, termasuk agama dan institusi sosial. Pemboleh ubah tersebut penting dalam proses bagaimana persepsi seseorang terbentuk serta kedudukannya dalam sistem sosial dan tekanan yang dihadapi dalam menetapkan pilihannya ke atas satu keahlian atau kelompok rujukan tertentu. Tekanan yang penting dalam proses pilihan ke atas kelompok rujukan etnik ialah: (1) keinginan untuk mengekspresikan sama ada jarak sosial atau solidariti (perbandingan kelompok rujukan); (2) kepentingan, atau kelebihan yang diperolehi secara mendadak melalui pilihan ke atas kelompok rujukan tertentu dalam keadaan atau peristiwa tertentu; dan (3) pertimbangan tentang status sosial dan mobiliti sosial sama ada ke atas atau ke bawah.

Berdasarkan perbincangan di atas dapat dikatakan bahawa identiti etnik boleh bersumber kepada apa yang diwarisi oleh seseorang daripada keluarga dan kelompoknya (seperti yang dikemukakan oleh primordialis) atau identiti yang telah ditentukan oleh pihak tertentu (pihak negara misalnya) ke atasnya (seperti yang dikemukakan oleh konstruktivis). Namun begitu, berdasarkan realiti yang dilalui oleh seseorang sama ada realiti *authority-defined* atau realiti *everyday-defined*, setiap orang mempunyai peluang dan hak untuk memilih dan mengekspresikan identiti pilihannya sesuai dengan keadaan, keinginan dan keperluannya. Atas alasan apa sekalipun setiap individu mempunyai pilihan untuk menampilkan identiti yang dirasakan menjanjikan peluang atau keuntungan tertentu pada masa akan datang. Pilihan terhadap identiti mana yang akan dipegang sangat penting misalnya, dalam kehidupan bernegara. Dalam kehidupan bernegara, kelompok etnik mana yang dianggap sebagai kelompok majoriti atau minoriti dalam membentuk negara-bangsa adalah sangat penting kerana ia mempunyai kaitan dengan aspek ekonomi dan politik. Dalam hal ini, pemahaman identiti etnik berdasarkan realiti sosial *everyday-defined* atau *authority-defined* dapat digunakan sebagai asas untuk menganalisis bagaimana suatu unsur identiti etnik diekspresikan, diubah atau bahkan ditinggalkan sesuai dengan identiti yang diinginkan yang ada dalam diri individu terbabit.

Berdasarkan perbincangan di atas dapat dirumuskan di sini bahawa menggunakan analogi yang mudah, identiti boleh diibaratkan sebagai sesuatu yang mempunyai kulit dan isi. Isinya merupakan ciri-ciri, sifat atau elemen yang berada di dalam atau tidak kelihatan. Manakala kulit merupakan elemen atau sifat yang dapat dilihat dengan mata kasar, seperti pola perilaku dan cara berpakaian. Persoalan isi atau identiti personal, lebih merupakan persoalan dalaman seseorang individu yang menjadi perhatian bidang psikologi atau psikologi sosial. Manakala persoalan kulit atau identiti sosial, lebih menjurus kepada persoalan identiti kelompok yang menjadi perhatian sosiologi.

Namun demikian, tidak bererti bahawa antara isi dan kulit terpisah sama sekali dan tidak saling tumpang tindih atau saling mempengaruhi. Isi mempunyai peranan tersendiri dalam mempengaruhi kulit atau sifat luaran. Hal ini kerana sama ada isi atau kulit boleh berupa elemen yang diwarisi atau dibentuk secara sosial. Oleh yang demikian, dalam usaha untuk memahami persoalan identiti, kita boleh melihatnya dari sudut pandang pihak yang menafsirkan dan memberi makna kepada isi atau kulit, iaitu dari sudut pandang *authority-defined* atau *everyday-defined*. Dalam konteks realiti kehidupan seharian, sesuai dengan keadaan atau realiti sosial yang ada maka seseorang boleh membuat pilihan identiti untuk mengambil elemen isi atau kulit, sama ada yang diakui oleh *authority-defined* atau *everyday-defined* untuk diguna pakai sebagai identiti yang diinginkan. Setiap individu mempunyai himpunan elemen identiti yang tersimpan dalam dirinya dan elemen identiti yang ada dapat digunakan sesuai dengan ruang sosial yang ada. Himpunan elemen identiti ini disebut Cote (1996) sebagai modal identiti.

Persepsi tentang identiti sesuatu etnik dari sudut *authority-defined* penting untuk dikupas kerana dalam keadaan tertentu ia mempengaruhi sama ada secara langsung atau tidak langsung, proses pembentukan dasar pemerintah, khususnya dasar pembangunan. Hal ini kerana persepsi yang bersifat positif atau negatif akan menentukan bentuk layanan yang akan diberikan kepada kelompok etnik terbabit oleh pihak yang berkuasa. Bentuk layanan yang diterima itu kemudiannya akan menentukan pula bentuk persepsi dan tindak balas kelompok etnik tersebut dalam konteks kehidupan bernegara.

Dalam konteks *authority-defined*, antara pihak yang dapat dianggap tergolong di dalamnya adalah pihak pemerintah baik yang berada di berbagai-bagai peringkat sama ada pusat atau daerah, ilmuwan sosial, atau pihak akhbar. Persepsi mereka tentang identiti suatu kelompok etnik sangat penting kerana persepsi tersebut mempunyai 'kuasa' tersendiri. Namun begitu, perlu diingat bahawa sumber maklumat yang membentuk identiti tidak semestinya hanya berasal daripada pihak *authority-defined* sahaja. Sumber maklumat mungkin berasal daripada *everyday-defined* namun telah tersulam dan mempengaruhi persepsi pihak yang berkuasa sehingga maklumat tersebut telah dianggap sebagai 'benar'.

Sehubungan dengan itu, perbincangan berikut akan menumpukan kepada bagaimana cerita rakyat dan humor yang beredar menyumbang kepada pembentukan identiti orang Madura di Indonesia. Perbincangan diawali dengan kupasan tentang asal usul orang Madura berdasarkan sejarah dan lagenda, kemudian diikuti dengan perbincangan tentang karakteristik orang Madura menurut kacamata kolonial Belanda.

Hasil kajian dan perbincangan

Asal usul orang Madura menurut cerita rakyat

Masyarakat Madura mempunyai beberapa cerita rakyat, mitos atau riwayat tentang asal usul mereka. Asal usul orang Madura misalnya, dapat diikuti dalam salah satu cerita rakyat tentang Raden Sagara atau disumber yang lain disebut sebagai Segoro, yang kini dimuatkan dalam buku kecil yang berjudul “Cerita Rakyat Dari Madura”, yang ditulis oleh Zawawi Imron (1993). Diriwayatkan bahawa sewaktu pemerintahan kerajaan Medang Kamulan, raja yang bernama Prabu Gilingwesi mempunyai seorang puteri yang bernama Raden Ayu Tunjungsekar atau dari sumber yang lain disebut sebagai Dewi Bendoro Gung. Prabu Gilingwesi Puteri merasa susah hati kerana puterinya tidak mahu berkahwin meskipun sudah banyak menerima lamaran daripada para putera mahkota negeri-negeri berhampiran. Pada suatu malam, Raden Ayu Tunjungsekar bermimpi sedang berjalan-jalan di tengah kebun bunga yang indah. Ketika sedang menikmati keindahan itu, muncul bulan purnama di langit yang bersih tanpa awan. Beliau sangat terpesona melihat sinar bulan yang sangat lembut. Bulan purnama tersebut turun menghampiri Raden Ayu Tunjungsekar dan akhirnya masuk ke dalam tubuhnya. Beberapa bulan setelah mimpi tersebut, Raden Ayu Tunjungsekar telah hamil dan perkara tersebut telah diketahui oleh ayahnya. Raden Ayu Tunjungsekar menjelaskan tentang mimpinya tetapi Prabu Gilingwesi tidak mempercayai pengakuan puterinya. Prabu Gilingwesi menjadi marah lalu memerintahkan menterinya, iaitu, Patih Pragulang, agar membawa Raden Ayu Tunjungsekar ke hutan dan membunuh sang puteri kerana dianggap berdosa dan mencemarkan nama baik negara.

Patih Pragulang telah membawa Raden Ayu Tunjungsekar ke dalam hutan tebal berhampiran laut. Di tengah hutan tersebut, Raden Ayu Tunjungsekar berkata kepada Patih Pragulang, “Silakan hukuman mati untuk ku kau laksanakan, tetapi ingat, kalau aku tidak bersalah, engkau tidak akan dapat membunuhku”. Patih Pragulang telah menghayun pedangnya ke arah tubuh Raden Ayu Tunjungsekar sebanyak tiga kali tetapi setiap kali mencuba, pedangnya telah jatuh ke tanah. Sehubungan dengan itu, Patih Pragulang membuat kesimpulan bahawa Raden Ayu Tunjungsekar tidak bersalah dan berkata, “sebaiknya Tuan Puteri segera pergi dari tempat ini. Saya akan membuat rakit untuk Tuan Puteri naiki menyeberang laut. Saya sendiri tidak akan kembali ke keraton. Saya akan bertapa sambil mendoakan Tuan Puteri agar selalu selamat”.

Rakit yang dinaiki Raden Ayu Tunjungsekar telah terumbang ambing di tengah laut selama beberapa hari. Pada suatu malam, ketika bulan purnama sedang mengambang, Raden Ayu Tunjungsekar telah melahirkan seorang lelaki yang sangat cantik paras rupanya. Oleh kerana anak itu lahir di tengah laut maka Raden Ayu Tunjungsekar telah memberikan nama Raden Sagara (menurut istilah Madura, Sagara bererti laut). Beberapa hari kemudian, rakit yang membawa Raden Ayu Tunjungsekar dan anaknya telah terdampar di sebuah pulau.

Apabila rakit sudah mendarat, Raden Ayu Tunjungsekar membawa anaknya turun ke darat dan ketika itu berlaku suatu keajaiban. Raden Sagara telah melompat ke tanah sambil berlari-lari dan tubuhnya semakin membesar seperti anak yang berusia dua tahun. Setelah jauh berjalan, mereka menemui sebatang pokok di sebuah tanah yang luas dan lapang. Pada dahan yang paling rendah terdapat sarang lebah yang cukup besar. Ketika menghampiri sarang tersebut, lebah-lebah berterbangan menjauhi sarangnya seperti memberi kesempatan kepada Raden Sagara dan ibunya untuk menikmati madu. Setelah menemui dan menikmati madu di tanah lapang yang luas, tempat tersebut diberi nama Madura, yang berasal daripada kata *maddu e ra-ara*, yang bermaksud madu di tanah dataran.

Ketika berumur tiga tahun, Raden Sagara telah bersua dengan dua hantu laut. Kemudian dengan campur tangan Empu Polleng, yang merupakan jelmaan Patih Pragulang, kedua-dua hantu laut tersebut telah diubah bentuknya menjadi benda pusaka yang diberi nama Alugoro dan Nenggolo. Apabila dewasa, Raden Sagara telah berkhidmat kepada raja di Medang Kamulan dan dalam suatu peperangan beliau telah berjaya menangkis serangan tentera China. Sewaktu kembali ke Madura, Raden Sagara bertanyakan kepada bondanya, Raden Ayu Tunjungsekar tentang identiti ayahnya. Marah dengan pertanyaan anaknya, Raden Ayu Tunjungsekar telah menyumpah tempat tinggalnya menjadi hutan, yang kini dikenali sebagai Hutan Nepa. Kini, Hutan Nepa menjadi habitat monyet-

monyet yang menurut kepercayaan penduduk tempatan adalah waris atau keturunan daripada perajurit-perajurit Raden Sagara yang disumpah menjadi monyet. Hutan Nepa dapat dikunjungi di daerah Banyuwates, yang terletak sekitar 42 km di utara Kabupaten Sampang.

Riwayat yang lain ialah tentang Jokotole, iaitu, anak kepada Putri Kuning dan cucu kepada Pengeran Bukabu dari Sumenep. Jokotole dan adiknya Jokowedi telah bermimpi bertemu dengan Putri Kuning dan bapa mereka Adipoday. Sewaktu mengembara ke Majapahit untuk membantu ayah tirinya yang bernama empu Kelleng, Jokotole telah bertemu dengan pakciknya, Adirasa yang memberinya kuda terbang bernama Si Mega dan cemeti yang dahulunya diamanahkan kepadanya oleh Adipoday. Sehingga ke hari ini, Si Mega kuda terbang masih hidup sebagai lambang daerah Sumenep. Cemeti pula masih dikenal sebagai cenderahati yang popular di Madura. Manakala nama Jokotole dan Putri Kuning (Pottre Koneng) diabadikan sebagai nama feri yang berulang alik dari Surabaya ke Pelabuhan Kamal, Madura.

Demikian cerita rakyat yang memperihalkan tentang asal usul orang Madura. Seperkara yang dapat dirumuskan di sini ialah cerita rakyat tentang orang Madura telah diwarisi dan menjadi asas kepada pembentukan perasaan kebersamaan, kesedaran kekitaan, kebanggaan dan kesepunyaan bersama dalam kalangan orang Madura, sehingga pada akhirnya menjadi asas kepada pembentukan identiti etnik Madura. Kesemua elemen tersebut menjadi modal identiti kepada orang Madura untuk menafsirkan identiti diri dan kelompoknya. Perasaan kebersamaan dan kebanggaan terhadap identiti kelompok etnik tercermin misalnya melalui pengabdian nama tokoh-tokoh tertentu dalam cerita rakyat sebagai nama jalan, bangunan, feri dan sebagainya.

Stereotaip tentang orang Madura berdasarkan catatan kolonial Belanda

Secara umum, dapat dikatakan bahawa tiada catatan secara khusus tentang identiti orang Madura dalam era pra kolonial. Catatan tentang orang Madura hanya dapat ditemui dalam konteks sejarah hubungan antara pemerintah lokal dengan pemerintah pusat, iaitu Kerajaan Mataram, khususnya pada akhir zaman pemerintahan Mataram (1726-1745). Namun demikian, tidak dapat dinafikan bahawa pertembungan dan hubungan antara orang Madura dengan orang luar Madura telah menghasilkan tafsiran tersendiri tentang orang Madura. Tafsiran tersebut akhirnya menjadi titik tolak kepada terbentuknya stereotaip tentang orang Madura. Stereotaip ini lazimnya beredar daripada seorang individu kepada individu yang lain dalam bentuk yang berbeza-beza, sama ada dalam bentuk pengkisahan atau cerita rakyat, humor atau bahkan tidak lebih daripada umpatan atau cerita kosong sahaja.

Sesuai dengan keadaan, cerita atau stereotaip tentang orang Madura terus tersebar dalam bentuk cerita rakyat yang disampaikan secara lisan. Sesuai dengan perkembangan sejarah, dapat dikatakan bahawa pihak Belanda adalah pihak yang paling awal membuat catatan bertulis tentang orang Madura. Mungkin terdapat catatan yang dibuat oleh pihak lain, namun catatan yang paling mudah ditemukan ialah catatan yang dikumpulkan oleh orang Belanda. Oleh yang demikian, dapat dikatakan bahawa kolonial Belanda merupakan pihak yang paling awal memberikan sumbangan terhadap pembentukan citra atau identiti Madura dari sudut pandang *authority-defined*.

Seperti mana kolonial British di India dan Malaya yang berusaha mengumpul maklumat sebanyak mungkin tentang orang dan alam wilayah yang dijajah, demikian juga dengan kolonial Belanda di wilayah yang kini dikenali sebagai Indonesia. Pihak Belanda di sini dapat dibahagikan kepada dua pihak, iaitu pihak pemerintah kolonial Belanda, dan ilmuan atau pengkaji Belanda yang bekerja secara langsung atau tidak langsung untuk kepentingan kolonial Belanda. Pihak pertama terdiri daripada para pegawai Belanda yang membuat laporan demi laporan dalam tempoh tertentu tentang kawasan yang berada di bawah pengawasannya. Pihak kedua pula terdiri daripada ahli antropologi Belanda yang membuat kajian tentang orang Madura. Dalam buku bibliografi *Madura and surrounding islands* yang disusun oleh Farjon (1985), jelas dapat dilihat puluhan rekod, laporan dan tulisan tentang alam, masyarakat dan kebudayaan orang Madura yang ditulis pada abad ke-19 hingga awal abad ke-20. Sehubungan dengan itu, sama ada catatan pihak Belanda tentang citra atau identiti orang Madura benar atau tidak, tafsiran tersebut telah tersebar dan membentuk stereotaip tentang imej atau identiti

orang Madura. Bahkan dapat dikatakan bahawa imej tentang orang Madura pada masa kini tidak jauh berbeza dengan catatan yang terdapat pada zaman kolonial Belanda.

Dalam buku *Across Madura Strait*, susunan Kees van Dijk (1995), De Jonge (1995) telah menulis satu bab yang berjudul *Stereotypes of the Madurese*. Bab tersebut ditulis berdasarkan rekod, laporan, jurnal, dan laporan akhbar yang ditulis pada era kolonial Belanda di Indonesia. Stereotaip yang telah dikumpulkan itu pada intinya menunjukkan bahawa orang Madura selalu dipandang negatif oleh orang luar khususnya orang Jawa. Salah satu aspek yang menjadi inti dalam stereotaip tentang orang Madura ialah mengenai ciri-ciri fizikal yang dapat dilihat dan diperbandingkan khususnya dengan orang Jawa dan orang Sunda. Berdasarkan tulisan oleh Veth pada 1907 dan pada tahun Surink 1933, lelaki Madura telah digambarkan sebagai kasar, lebih kurus atau cengkung, berkulit kasar, sasa, atau gagah dan mempunyai tubuh yang kuat. Mereka mempunyai ketinggian antara 160 cm hingga 170 cm, lebih kecil atau sama seperti, tetapi tidak pernah lebih besar berbanding tubuh individu masyarakat sekitarnya (De Jonge, 1995).

Menurut De Jonge (1995: 9), catatan oleh Van Gelder pada tahun 1899, Veth pada tahun 1907 dan Van Gennep pada tahun 1921, menggambarkan perbezaan ciri-ciri lelaki Madura berbanding orang Jawa. Orang Madura lebih tegap dan berotot tetapi tubuhnya tidak tinggi, wajahnya lebih lebar dan tidak halus, tulang pipinya menonjol keluar dan kelihatan kasar. Wajah lelaki Madura menunjukkan 'sifat kejam' dan mempunyai tulang tengkorak yang berat, ciri-ciri wajah yang lebih menonjol, berotot, kurang halus, mencerminkan keberanian dan kasar, serta kurang tampan. Lelaki Madura di wilayah timur kelihatan seperti kaum gasar, berambut panjang, dan lazimnya mempunyai misai dan janggut yang lebat. Pada tahun 1894, Esser yang merupakan seorang mubaligh Belanda telah merumuskan bahawa lelaki Madura di Sumenep sering kali kelihatan 'biadab' (De Jonge, 1995:10).

Demikian juga dengan wanita Madura yang digambarkan kurang menarik berbanding orang Jawa. Laporan oleh Van der Linden pada tahun 1931-1932 dan Surink pada tahun 1933 menggambarkan wanita Madura sebagai orang yang malu dan kekok, lembap serta tidak cantik. Wanita Madura juga dikatakan tidak begitu cantik berbanding wanita di Jawa Barat atau Jawa Timur, dan mereka kelihatan cepat tua dan pada usia yang muda wajahnya sudah kelihatan berotot dan berkedut (De Jonge, 1995). Laporan oleh Si Lindoeng pada tahun 1898 menyatakan bahawa raut wajah halus dan elok yang menjadikan wanita Jawa kelihatan menarik, sangat jarang ditemui dalam kalangan wanita Madura (De Jonge, 1995).

Dalam laporan Petrus pada tahun 1905-06 dan Surink pada tahun 1933 pula, wanita Madura dikatakan memiliki tubuh yang agak menarik dan payudara yang besar atau montok. Keadaan tersebut dikaitkan dengan kebiasaan wanita Madura yang tidak memakai penjung, iaitu, pakaian yang boleh menyebabkan payudara menjadi kelihatan kecil, dan dikaitkan dengan kebiasaan membawa semua barang (botol, cawan, makanan dan barang jualan) dengan cara meletakkan di atas kepala, suatu perbuatan yang tidak dilakukan oleh wanita Jawa (De Jonge, 1995). Dalam tulisan Van Gennep pada 1895 pula dinyatakan bahawa perkahwinan campur dengan orang Jawa boleh melahirkan anak yang cantik dan menarik, seperti yang dapat ditemui di Bangkalan (De Jonge, 1995).

Perbandingan dengan orang Jawa diperkukuh dengan melihat cara berpakaian orang Madura yang dianggap selekeh dan menjolok mata. Tulisan Mitis pada tahun 1903 dan Van der Linden pada tahun 1931-32 menggambarkan bahawa pakaian harian lelaki dan wanita Madura kelihatan suram dan kotor. Lelaki Madura tidak mengambil berat tentang cara mereka berpakaian. Mereka memakai seluar longgar dan singkat, memakai sejenis baju, mengenakan kain sarung sebagai selendang di bahu, dan memakai tutup kepala yang nampak selekeh (De Jonge, 1995).

Daripada kaca mata isteri pegawai pentadbir Belanda pula, wanita Madura berpakaian sangat selekeh (De Jonge, 1995). Tulisan oleh Esser pada 1894 dan Van Gennep pada 1921 menggambarkan bahawa seandainya wanita Madura dalam keadaan tergesa-gesa dan membawa sesuatu di atas kepala, mereka akan menyingsingkan kainnya dan menyimpulkan di pinggang agar dapat bergerak dengan pantas. Rambut mereka jarang didandan dengan rapi (De Jonge, 1995). Pada tahun 1858, Hageman pula melaporkan bahawa lelaki mahupun wanita Madura suka memakai pakaian yang warnanya terang dan menyala, seperti merah, kuning, hijau, jingga dan biru (De Jonge, 1995).

Pada tahun 1895, Van Gennep turut menggambarkan orang Madura sebagai orang yang pengotor dan tidak tahu menjaga kebersihan. Keadaan rumah orang Madura dan halaman rumahnya kelihatan kotor. Halaman rumah penuh dengan sampah dan keadaan rumah yang tidak terjaga serta kurang bersih jika dibandingkan dengan rumah orang Jawa atau Sunda. Di dalam rumah, segala-galanya dilapisi dengan lapisan debu dan kotoran (De Jonge, 1995).

Orang Madura tidak hanya dianggap berbeza berbanding kelompok etnik lain, khususnya orang Jawa dan Sunda, dalam aspek penampilan fizikal, pakaian dan kebersihan tetapi juga dalam aspek perilaku dan sifat peribadi. Seringkali mereka digambarkan sebagai orang yang kasar, tidak sopan, bersikap *ekstrovert*, bersifat terus terang, tidak beradab, dan tidak berbudi halus. Pada tahun 1894, Esser misalnya, melihat orang Madura sebagai kasar dan kurang bertamadun berbanding orang Sunda yang lembut dan orang Jawa yang berbudi bahasa (De Jonge, 1995). Dalam nada yang sama, pada tahun 1899, Van Gelder telah menyatakan bahawa “Orang Madura kurang berbudi bahasa dan tidak formal berbanding orang Jawa; mereka mempunyai keberanian untuk menyatakan pendapatnya, juga tentang kelebihanannya. Gerak tubuhnya jelas kelihatan bersamaan dengan nada percakapan yang kuat, bahasanya kedengaran kasar dan kesat tetapi penuh dengan ekspresi dan sejajar dengan personaliti dirinya secara keseluruhan” (De Jonge, 1995).

Pada tahun 1911, akhbar De Java-Post melaporkan bahawa orang Madura bersifat mudah tersinggung, mudah berasa sangsi, panas baran, angin, garang, pendendam, suka bertarung dan ganas. Seandainya seseorang Madura merasa ‘malo’, maka individu tersebut akan dengan segera menghunus senjatanya dan menyerang orang yang menghina atau mempermalukannya; atau akan menanti masa yang sesuai untuk membalas dendam. Pergaduhan dan pembunuhan merupakan perkara yang lumrah berlaku setiap hari (De Jonge, 1995). Dalam hal ini, pada tahun 1866, Wop menyatakan bahawa penghinaan yang kecil sekalipun akan dijawab dengan senjata tajam. Menurut beliau, orang Madura sangat sinonim dengan senjata tajam dan sukar sekali untuk melihat orang Madura berjalan walau di mana-mana sahaja tanpa membawa bersama mereka senjata tajam, seperti calug atau clurit, wadug atau penggali. Mereka menggunakan calug untuk semua kerja, sama ada memotong kayu, memotong rumput, memotong buluh dan lain-lain, serta menggunakannya untuk memotong tangan, kaki dan leher orang sekiranya perlu (De Jonge, 1995). Bagi mereka, harga diri atau maruah harus dipertahankan sekalipun dengan nyawa, seperti dalam pepatah Madura, iaitu *pote mata ban pote tolang*, *ango poteja tolang* yang bermaksud ‘putih mata atau putih tulang, lebih baik putih tulang’, atau mati lebih baik daripada maruah diri tercemar atau menanggung malu (Atmosoedirjo, 1952:12).

Dikatakan juga bahawa sekiranya ingin melihat sifat sebenar orang Madura maka lihat ketika mereka bertanding dalam Karapan Sapi atau Aduan Sapi. Orang Madura dianggap sangat berminat dengan pertandingan, khususnya pertandingan yang melibatkan lembu, iaitu, haiwan kesayangan mereka, dan sekiranya pertandingan berlansung mereka tidak teragak-agak untuk bertaruh. Orang Madura sangat dikenali sebagai kaki judi (De Jonge, 1990). Bahkan sering berlaku, bagi memenuhi hasrat untuk berjudi mereka akan mempertaruhkan hartanya, mereka akan gadaikan tanahnya kepada orang kaya, orang Arab atau orang Cina. Sekiranya tiada lagi yang tinggal, maka isteri atau anaknya akan digadaikan kepada kaki judi yang kaya. Oleh sebab itu, ada anggapan yang mengatakan bahawa lelaki Madura lebih sayang kepada lembu berbanding isterinya (De Jonge, 1995).

Tulisan oleh Ament 1920-1921 dan Donath pada 1936 menggambarkan bahawa ketika Karapan Sapi berlangsung, akan lebih terserlah betapa orang Madura ‘kurang bertamadun’. Ketika meraikan kemenangan, mereka akan bersorak, menjerit dan menari-nari tetapi sangat sukar menerima kekalahan. Apabila lembunya kalah dan merasa dicemuh dan diejek, maka dengan pantas beliau akan menghunuskan senjata tajamnya (De Jonge, 1995).

Pada masa yang sama, orang Madura juga dinilai memiliki sifat-sifat yang baik. Tulisan Hageman pada tahun 1858 menunjukkan bahawa orang Madura dianggap memiliki sifat berani, bersemangat, suka mengharungi cabaran, setia, taat, rajin, berjimat cermat, periang, penuh ghairah, dan lucu. Bagaimanapun, sifat-sifat yang positif tersebut dibayangi oleh sifat-sifat yang negatif. Tambahan pula, sifat-sifat yang baik tersebut hanya muncul dan berkembang dalam keadaan tertentu, seperti ketika aman, teratur, di bawah pengawasan dan bimbingan. Orang Madura turut dianggap sebagai tentera yang kuat, lanun pesisir pantai yang hebat, jujur apabila bekerja sebagai *kuli* dan kelasi

yang baik, di lautan luas mereka merupakan penyamun yang angkuh dan pandai menyamar sebagai nelayan (De Jonge, 1995).

Orang Madura, sama ada lelaki atau perempuan, mendapat pujian kerana mempunyai semangat yang tinggi dalam bekerja, meskipun mereka dianggap tidak sesuai untuk melakukan kerja-kerja yang sukar, seperti membersihkan hutan, memotong rumput dan membajak tanah. Orang Madura sangat dialu-alukan untuk berkerja di ladang-ladang di Jawa Timur. Sehingga tahun 1930-an, ratusan ribu orang Madura bekerja di Jawa Timur sama ada secara tetap atau sambilan. Tulisan Surink pada tahun 1933 menggambarkan bahawa orang Madura hanya sesuai melakukan kerja-kerja yang tidak memerlukan kemahiran yang tinggi dan kebanyakan majikan mempertimbangkan mereka kerana faktor tersebut. Bagi kerja-kerja yang memerlukan daya intelektual yang tinggi, mereka kelihatan tidak dapat menandingi orang Jawa (De Jonge, 1995).

Tulisan Surink pada tahun 1933 turut menggambarkan bahawa lelaki Madura mempunyai reputasi yang baik tentang sifat taat dan setia. Pandangan umum mengatakan bahawa orang Madura mudah diurus sekiranya kedudukan mereka dijelaskan dan diberikan layanan yang sepatutnya. Mereka dikenali sebagai orang yang berpegang kepada kata-kata dan janjinya. Orang Madura juga dianggap sebagai periang dan ada kalanya seperti keanak-anakan. Mereka juga mudah ketawa dan mempunyai rasa humor. Mereka juga suka terhadap suasana bising. Sekiranya mereka senyap bererti sesuatu sedang berlaku atau mereka sakit. Orang Madura juga suka berpesta dan suka meminum tuak (De Jonge, 1995).

Demikian antara stereotaip yang harus ditanggung oleh orang Madura. Tentunya tidak semua stereotaip tersebut benar. Dalam kehidupan seharian, penilaian berasaskan pemikiran yang rasional-saintifik bukan segala-galanya. Stereotaip tidak berhasrat untuk menyatakan kebenaran tetapi ada kalanya ia lebih kepada delusi atau ilusi. Stereotaip mempunyai sumbangan ke atas penilaian seseorang dan sering kali stereotaip dianggap benar oleh sebahagian anggota masyarakat tanpa mengambil kira faktanya benar atau tidak. Akhirnya, stereotaip mempunyai pengaruh terhadap fikiran dan tindakan seseorang. Dalam hal ini, stereotaip tentang sifat-sifat orang Madura yang ditafsirkan dan dicatat oleh pihak kolonial Belanda sebagai pihak yang mempunyai *authority-defined*, mempunyai pengaruh yang besar terhadap pemahaman dan penafsiran orang lain terhadap orang Madura. Pandangan tentang orang Madura tersebut diperkukuh pula dengan pengalaman seharian masyarakat lain, khususnya orang Jawa yang mempunyai tafsiran hampir sama dengan tafsiran pihak kolonial Belanda. Tulisan Surink pada tahun 1933 misalnya melaporkan bahawa sejak sekian lama orang Jawa menganggap orang Madura sebagai orang yang bersifat kurang ajar, tetapi pada masa yang sama orang Jawa rasa gentar terhadap sikap licik dan panas baran orang Madura (De Jonge, 1995). Seperkara yang pasti, dalam realiti kehidupan seharian kita masih dapat mendengar stereotaip tentang orang Madura yang masih terus beredar dalam kalangan masyarakat Indonesia hingga hari ini.

Identiti dan stereotaip orang Madura dalam cerita humor

Stereotaip tentang identiti orang Madura yang terbentuk sejak era kolonial tidak dapat dihapuskan begitu sahaja. Sebaliknya, stereotaip yang ada tentang orang Madura telah tersulam dalam kehidupan masyarakat Indonesia sehingga ke hari ini. Ketika berada di Indonesia kerana melakukan penyelidikan tentang orang Madura pada bulan Julai 2004, ramai kenalan di negara itu yang memberikan reaksi. Di sebalik nada yang memberikan galakan, lebih banyak kedengaran nada yang bersifat wanti-wanti (nasihat) agar penulis berhati-hati sewaktu berada dalam kalangan orang Madura. Reaksi tersebut pada dasarnya memberikan gambaran kepada pengkaji tentang citra orang Madura dalam kalangan masyarakat umum di Indonesia. Sepintas lalu, pengkaji diberi gambaran bahawa di bandar-bandar utama di Indonesia, identiti orang Madura sangat erat kaitannya dengan beberapa elemen, iaitu, carok, soto, sate dan jamu Madura. Tentang carok misalnya, seorang kenalan yang bertugas sebagai ahli penyelidik di Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) menceritakan tentang jenaka atau humor yang memberi gambaran tentang bagaimana eratnya carok dan clurit dalam kehidupan orang Madura. Begitu eratnya orang Madura dengan clurit sehingga terdapat humor atau jenaka mengenainya seperti berikut:

Dalam satu operasi tentera, seorang pegawai tentera mendapati seorang prajurit yang merupakan orang Madura membawa clurit. Dengan penuh sangsi pegawai tersebut bertanya kepada prajurit berkenaan. "Mengapa kamu bawa clurit? Kan kamu sudah diberi pistol?" Dengan penuh yakin prajurit tersebut menjawab. "Memang betul pak sudah ada pistol tapi kalau pake pistol kan ngak pasti kena...kalau pake clurit... pasti kena!"²

Di Indonesia, selain boleh ditemukan berbagai-bagai cerita rakyat terdapat juga beraneka ragam humor atau cerita jenaka tentang sesuatu kelompok etnik. Daripada humor-humor yang beredar secara lisan, terdapat humor yang menyentuh citra atau identiti orang Madura. Pertama kali pengkaji mendengar cerita sama ada berbentuk humor atau tidak tentang orang Madura adalah sewaktu pengkaji mengunjungi Sambas, Kalimantan Barat pada bulan April 2003. Dalam kunjungan tersebut, pengkaji mengumpulkan informasi tentang hubungan antara etnik Melayu dan etnik Madura. Orang Madura digambarkan oleh orang Melayu di Sambas sebagai orang yang 'ringan tangan,' kasar dan suka bergaduh. Tentang 'ringan tangan' atau suka mencuri misalnya, salah seorang penduduk Melayu mengemukakan dua cerita atau humor seperti berikut:

Curi di siang hari:

*Suatu sore, seorang penduduk tempatan, iaitu, orang Melayu melihat orang Madura yang berjalan di depan rumahnya lalu memetik buah mangga yang terdapat di halaman rumahnya. Melihat kejadian itu, orang Melayu tersebut pun menegur.
Orang Melayu: Heh! Kamu mencuri ya!
Orang Madura : Nggak ah! Kalau mencuri itu malam hari, kalau siang hari namanya ngambil!*

Curi sapi:

*Suatu sore, kelihatan seorang lelaki Madura yang sedang menarik seekor sapi. Di pertengahan jalan beliau telah ditegur oleh seorang lelaki Melayu, yang ternyata adalah pemilik sebenar sapi tersebut.
Lelaki Melayu: "Heh! Ini sapi saya! Ternyata saudara yang mencuri sapi saya!"
Lelaki Madura: "Maaf, pak! Saya ndak curi Pak! Tadi saya lihat tali geletak, jadi saya ambil tali itu. Lha, ndak tau ujungnya ada sapi!"*

Demikian humor yang menggambarkan bahawa orang Madura suka mencuri. Humor yang beredar secara lisan dalam kalangan masyarakat di Indonesia akhirnya menjadi semakin kukuh apabila cerita lisan atau humor tersebut dibukukan. Ketika maraknya penerbitan buku-buku humor di Indonesia sejak pertengahan tahun 1980-an, terdapat beberapa buku kecil tentang orang Madura dan etnik-etnik lain yang diterbitkan. Antaranya ialah buku yang berjudul *Humor Suku* yang disusun oleh Habeahan (2001) dan *Humor Madura: Untuk Penyegar Jiwa* yang ditulis oleh Musa (1998).

Dalam buku *Humor Madura: Untuk Penyegar Jiwa* oleh Musa (1998) dapat kita temukan salah satu daripada humor yang menggambarkan sikap orang Madura sebagai orang yang tidak mahu mengalah atau selalu ingin menang namun ternyata pandir, seperti yang berikut:

Panjang atau tinggi tiang:

*Bupati: "Satpam, coba ukur tiang bendera itu berapa meter tingginya!"
Satpam: "Siap, pak!" (Sambil membawa tali, dia memanjat tiang bendera)
Bupati: "Boo, nanti kamu jatuh kalau memanjat begitu. Kan bisa kamu robohkan, lalu kamu ukur."*

² Jenaka ini merupakan salah satu contoh atau gambaran bagaimana dekatnya carok dan clurit dalam kehidupan orang Madura yang dikemukakan oleh seorang informan di Jakarta, yang merupakan salah seorang ahli penyelidik di Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), sewaktu temu bual pada bulan Julai 2004.

Satpam: "Kalau dirobokkan dulu, baru diukur, itu bukan tingginya, Pak, tetapi panjangnya."

Selain selalu ingin menang, orang Madura juga dikatakan pandir. Namun demikian kepandiran orang Madura juga disulam dengan daya logik yang agak kuat. Oleh kerana itulah pandangan tentang kepandiran orang Madura tenggelam oleh pandangan bahawa mereka bersikap ingin selalu menang. Humor berjudul *Petir dan Banjir* (Musa, 1998) di bawah ini merupakan contoh bagaimana orang Madura digambarkan sebagai orang yang pandir, ingin selalu menang dan mempunyai logiknya tersendiri:

Petir:

Seorang pedagang sate buang air kecil dekat pos jaga SATPAM pelabuhan Kamal. Sembari kencing, penjual sate kentut agak keras.

Satpam: "Hai, kamu ini ndak sopan. Sudah kencing, kentut lagi.

Pedagang Sate: "Boo, mosok kencing ndak boleh kentut, pak. Wong hujan juga ada petirnya."

Banjir:

Guru: "Kemarin kamu terlambat, alasanmu hujan. Pagi ini terlambat lagi. Apa lagi alasanmu?"

Murid: "Hujan, bu. Betul, saya nggak bohong, bu."

Guru: "Lha, kalau tiap hari hujan, bagaimana?"

Murid: "Loo, ya banjir, bu!"

Terdapat juga jenaka atau humor yang menggambarkan orang Madura sebagai orang yang mudah tersinggung dan mengambil keputusan yang sangat drastik, seperti membunuh dengan clurit. Humor yang berjudul *Tidak Pernah Tersinggung* (Musa, 1998) adalah contoh humor yang menggambarkan keadaan tersebut:

Tidak pernah tersinggung:

Tono: "Saya dengar, orang Madura temperamennya keras dan mudah tersinggung."

Tole: "Salah, Ton. Orang Madura itu tidak pernah tersinggung oleh siapa pun."

Tono: "Ah, yang benar saja."

Tole: "Benar, karena sebelum sempat tersinggung, lawannya sudah tergeletak kena clurit."

Demikian beberapa humor yang dapat diambil melalui temu bual dan daripada buku yang terdapat di pasaran. Apa yang dapat disimpulkan ialah humor tentang orang Madura yang beredar dalam masyarakat Indonesia mencerminkan bahawa stereotaip mengenai orang Madura telah tersulam dalam kehidupan seharian. Humor yang beredar tentunya dapat mencerminkan pandangan tentang orang Madura dari kacamata pihak *authority-defined* atau pihak *everyday-defined*. Meskipun stereotaip tentang orang Madura belum tentu benar tetapi melalui humor yang tersebar sama ada secara lisan atau melalui media lain seperti media cetak, tidak mustahil sekiranya stereotaip tentang orang Madura akan terus dianggap sebagai fakta yang benar.

Cerita rakyat dan pengukuhan pembentukan identiti orang Madura

Cerita rakyat yang mengisahkan lagenda mengenai suatu masyarakat lazimnya menonjolkan aspek kesaktian (supernatural) yang mencerminkan kemuliaan, kehebatan, dan keunggulan masyarakat tersebut. Maka dapat dikatakan bahawa tidak ada satu bangsa atau masyarakat pun yang mempunyai cerita rakyat atau lagenda yang memperburuk-burukkan bangsa atau masyarakatnya sendiri. Kalau wujud cerita rakyat yang menampilkan aspek yang negatif, pastinya ia menampilkan contoh dan teladan bagi anak bangsanya. Demikian juga dengan cerita rakyat atau lagenda tentang Raden Ayu

Tunjungsekar dan anaknya Raden Sagara yang tidak hanya mengisahkan asal mula nama Pulau Madura tetapi juga tentang kemuliaan asal keturunan orang Madura. Bulan purnama yang indah cahayanya, hamil tanpa bersuami, hukuman bunuh yang tidak dapat dilaksanakan, anak yang membesar dengan cepat, dan sekawan lebah yang menyerahkan madunya merupakan antara keajaiban yang dikemukakan untuk menyatakan betapa mulianya asal keturunan orang Madura. Dalam konteks ini, kita boleh melihat bagaimana cerita rakyat telah menjadi sumber atau modal identiti kepada pemberian nama dan identiti etnik kepada orang Madura. Oleh yang demikian, dalam realiti sosial *everyday-defined*, cerita rakyat tersebut telah memberikan makna kepada orang Madura.

Malangnya, cerita rakyat dan lagenda tidak sentiasa dapat menyebelahi suatu bangsa. Dalam perkembangan sejarah manusia, pertembungan antara dua atau lebih kelompok masyarakat akan menyebabkan pertembungan antara budaya yang berbeza sehingga menimbulkan pelbagai kesan dan tanggapan, sama ada yang bersifat positif atau yang bersifat negatif. Berdasarkan pengalaman seharian, maka lahir pelbagai tafsiran dan tanggapan oleh suatu kelompok kepada kelompok yang lain. Demikian juga, pertembungan antara masyarakat Madura dengan masyarakat di sekitarnya, terutama dengan masyarakat Jawa.

Terdapat anggapan bahawa orang Madura selalu dipandang negatif atau lebih rendah oleh orang Jawa. Pandangan ini mungkin disebabkan oleh pengalaman sejarah yang menunjukkan Pulau Madura merupakan wilayah di bawah jajahan atau kekuasaan kerajaan di Pulau Jawa, misalnya di bawah pemerintahan Singosari (1222-1292 M) dan pemerintahan Sultan Agung di Mataram. Pada masa yang sama, orang Madura turut dinilai 'kurang berbudaya' kerana mempunyai sikap, watak dan bahasa yang dianggap kasar berbanding orang Jawa. Bahkan terdapat kisah yang merendahkan kedudukan orang Madura dalam aspek bahasa. Menurut kisah itu, orang Madura sedang nyenyak tidur ketika Tuhan mengutuskan bahasa kepada bangsa manusia di dunia. Akibatnya, bahasa Madura dinilai sebagai campuran bahasa masyarakat di sekitarnya, iaitu Jawa, Sunda dan Bali. Bahkan karakter sebutan bahasa Madura dianggap seperti suara kodok. Dalam perkataan lain, bahasa Madura dianggap kurang indah berbanding bahasa Sunda dan Jawa.

Penilaian dan tanggapan tentang orang Madura yang dibuat oleh orang Jawa dan masyarakat lain di sekitar Pulau Madura, diperkukuh dengan catatan yang dibuat oleh pihak kolonial Belanda. Para mubaligh dan pegawai kolonial Belanda tidak hanya mencatat apa yang mereka dengar daripada masyarakat bukan Madura (terutama daripada orang Jawa) tetapi turut membuat penilaian berdasarkan pengalaman mereka sendiri. Para pegawai dan mubaligh Belanda tentunya menilai orang Madura berdasarkan kacamata mereka, iaitu, budaya dan tahap kemajuan teknologi yang telah mereka capai. Maka tidak hairan sekiranya dalam aspek tertentu orang Madura dinilai kasar, suka bergaduh, tidak sopan, tidak beradab dan kurang bertamadun berbanding mereka. Namun begitu, di samping gambaran negatif, orang Madura juga dinilai mempunyai karakteristik yang positif seperti bersemangat, berani, suka mengharungi cabaran, rajin, taat setia dan berjimat cermat.

Hal yang lebih penting, sesuai dengan kekuasaan yang ada pada kolonial Belanda (*authority-defined*), ialah pandangan mereka tentang orang Madura. Pandangan ini tentu mempunyai kesan yang mendalam kerana ia dicatat secara formal sebagai laporan oleh mubaligh dan para pegawai Belanda. Laporan dan catatan tersebut akhirnya dihipunkan dan dibukukan oleh para penyelidik yang berminat tentang kehidupan dan masyarakat Madura. Oleh yang demikian, dapat dikatakan bahawa kolonial Belanda merupakan pihak yang memberikan makna dan identiti kepada orang Madura dari sudut *authority-defined*. Semua perkara yang dikemukakan di dalam laporan dan catatan oleh kolonial Belanda tersebut telah membentuk *agreement reality* tentang orang Madura dalam kalangan masyarakat lain. Dengan perkataan lain, orang Madura dianggap kasar dan kurang bertamadun oleh masyarakat lain kerana mereka telah dimaklumkan sedemikian oleh laporan dan catatan kolonial Belanda. Akhirnya, *agreement reality* tersebut telah menjadi kukuh sebagai stereotaip dan menjadi modal identiti tentang orang Madura.

Ternyata tafsiran tentang orang Madura tidak hanya berlegar di sekitar Pulau Madura dan Pulau Jawa. Sejak kemerdekaan Indonesia dicapai sehingga masa kini, citra dan stereotaip tentang orang Madura terus tersebar di seluruh pelusuk Indonesia melalui dua cara yang utama, iaitu media massa dan migrasi. Melalui proses migrasi penduduk, tafsiran tentang orang Madura tersebar secara lisan di kalangan masyarakat bukan Madura sama ada berdasarkan pengalaman sebenar (*everyday-defined*)

penyampai cerita atau berdasarkan cerita-cerita yang diperoleh dari orang lain (*second hand knowledge*). Tidak sedikit pula cerita tentang orang Madura tersebut yang bertukar menjadi cerita-cerita humor atau jenaka yang mengandung inti cerita yang meremehkan atau merendahkan kedudukan orang Madura. Humor tersebut, terutama tentang sifat orang Madura yang dianggap aneh, lucu, kekampungan dan lurus bendul tentunya lebih mudah diingat berbanding cerita rakyat dan legenda tentang kemuliaan orang Madura.

Melalui media massa, penyebaran cerita dan humor terus berlangsung lebih luas. Dalam media filem misalnya, aktor yang bernama Kadir dapat dianggap sebagai individu yang sangat besar pengaruhnya dalam memperkenalkan watak orang Madura di Indonesia. Kadir yang dilahirkan di Lumajang, Jawa Timur, merupakan pelakon dan pelawak di Indonesia yang sering menggunakan dialek Madura dalam lakonannya bersama kumpulan lawak Srimulat. Bersama aktor lain, iaitu, Doyok, beliau menjadi terkenal setelah membintangi beberapa buah filem sejak tahun 1987³. Filem *Cintaku di Rumah Susun* merupakan filem komedi yang terkenal dan mempopularkan Kadir dalam dunia perfileman Indonesia pada tahun 1987. Kadir dapat dianggap sebagai duta yang memperkenalkan dialek dan watak orang Madura ke seluruh Indonesia.

Citra orang Madura kembali segar dibicarakan oleh media massa ketika berlaku rusuhan etnik antara orang Madura dan Melayu-Dayak di Kalimantan Barat pada tahun 1999. Media massa telah menjadi wadah perbincangan dan perdebatan tentang faktor-faktor yang menyebabkan peristiwa tersebut berlaku. Pelbagai pihak telah mencuba untuk menyelongkar kembali tulisan sama ada tulisan popular atau tulisan akademik, seperti buku *Agama, kebudayaan, dan ekonomi: studi interdisipliner tentang masyarakat Madura* (Jonge, 1989) dan *Across Madura Strait* (Dijk et al., 1995) untuk mengenali lebih mendalam tentang orang Madura. Hasilnya, lahir pula beberapa buku seperti *Konflik Etnik Di Sambas* (Edi Petebang & Eri Sutrisno, 2000) dan *Madura di Mata Dayak* (Giring, 2004) yang membahas tentang orang Madura dan rusuhan etnik tersebut. Peristiwa rusuhan etnik pada tahun 1999 itu tidak hanya mengundang perbincangan dan perdebatan secara umum tetapi juga analisis dan penyelidikan secara akademik.

Kini, melalui media internet, humor tentang watak dan identiti orang Madura terus tersebar tanpa batas. Berikut ialah salah satu humor tentang stereotaip orang Madura yang dianggap bersikap lurus namun licik yang dapat dibaca melalui internet:

Ada seorang Madura yang berjualan semangka di pinggir jalan, lalu datang seorang ibu yang hendak membeli semangka (tembikai) yang dijual orang Madura tadi.

Ibu : "Cak, berapa semangkanya ini satu ?"

Mdr : "Oh..., murah Buk, tiga ribu saja."

Ibu : "Merah enggak Cak ?"

Mdr : "Dijamin pasti merah Buk. Kalo enggak merah nanti bisa dikembalikan."

Lalu si Ibu akhirnya jadi membeli satu biji semangka, tetapi karena terburu-buru membawanya, semangka yang baru dibeli tadi akhirnya jatuh dan pecah, dan ternyata warna buahnya putih bukan merah seperti yang dibilang tadi. Si Ibu tadi kembali ke orang Madura untuk protes.

Ibu : "Lo... Cak, ini koq isinya putih, katanya tadi merah. Kalo begini saya kembalikan saja semangkanya !!! Mana duitnya tadi ..!!"(dengan nada marah).

Mdr : "Lho Buk, ABRI saja jatuh pucat, apalagi semangka"

(<http://www.mail-archive.com/bhinneka@yahoogroups.com/msg02160.html>).

³ Setelah filem *Cintaku di Rumah Susun* (1987), Kadir terus membawakan watak orang Madura dalam filem-filem beliau seperti filem *Kecil-Kecil Jadi Pengantin* (1987), *Giliran Saya Mana* (1989), *Kanan Kiri OK* (1989), *Makelar Kodok* (1989), *Antri Dong* (1990), *Ikut-Akutan* (1990), *Jangan Bilang Siapa-Siapa* (1990), *Akal-Akalan* (1991), *Salah Pencet* (1992), *Boleh Dong Untung Terus* (1992), *Pintar-Pintaran* (1992), *Plin Plan* (1992), *Mumpung Bda Kesempatan* (1993), *Tahu Beres* (1993), dan *Kapan Di Luar Kapan Di Dalam* (1995).

Dalam humor yang beredar, orang Madura juga digambarkan sebagai orang yang paling takut berurusan atau berdepan dengan anggota polis atau tentera. Orang Madura dikatakan takut kepada anggota tentera dan polis kerana mempunyai senjata pistol dan senapang yang berpeluru berbanding senjata orang Madura yang hanya terdiri daripada clurit atau pisau. Berdasarkan anggapan tersebut lahir beberapa cerita humor, seperti berikut:

Keinginan Zainuri naik busway di Jakarta akhirnya kesampaian. Juragan besi tua asal Sampang Madura itu, naik dari Halte Ragunan dengan tujuan berkeliling kota. Bukankah satu tiket busway bisa digunakan untuk naik busway berulang-ulang dan keliling Jakarta sampai bosan? Begitulah pikiran Zainuri. Dari Ragunan hingga Halte Dukuh Atas, Zainuri bisa duduk di dalam busway. Ketika hendak pindah busway jurusan Pulo Gadung, di Dukuh Atas, penumpang berjubel sehingga Zainuri tak kebagian tempat duduk. Dia berdiri di bagian belakang, berdesak-desakan dengan penumpang yang lain. Ketika busway baru sampai di depan Markas POM, Guntur, tiba-tiba Zainuri terlihat meringis seolah menahan rasa sakit yang perih. Tepat di depan dia, berdiri seorang pemuda berbadan tegap, rambut cepak ala tentara, dan memakai sepatu PDH militer. Secara tak sengaja, kaki pemuda yang bersepatu laras itu menginjak beberapa jari kaki Zainuri yang hari itu hanya mengenakan sandal dan rupanya itulah yang kemudian menyebabkan Zainuri meringis menahan sakit. Namun Zainuri tak berani menegur karena mengira pemuda itu seorang tentara. Paling tidak polisilah. Lima belas menit setelah itu, Zainuri tak sanggup lagi menahan perih. Dia dengan sopan dan suara pelan, lantas memberanikan diri mencolek punggung pemuda itu.

“Mas, maaf, mas tentara ya?” tanya Zainuri ramah sambil tersenyum. Pemuda itu menoleh ke arah Arfin dan menggeleng.

“Atau sampean polisi?” Zainuri bertanya lagi, masih dengan tersenyum.

“Bukan. Memang ada apa Pak?” tanya pemuda itu.

“Kalau begitu, apa mata sampean ndak lihat, kalau sepatu sampean menginjak kaki orang sampai lecet?” bentak Zainuri sambil mendorong pemuda tadi ke arah depan (<http://rusdimathari.wordpress.com/2008/04/06/orang-madura-tentara-dan-polisi/>).

Bagi orang bukan Madura, mungkin cerita humor yang beredar adalah lucu dan wajar diterima sebagai bahan gurauan. Namun begitu, bagi orang Madura, humor yang beredar dapat dianggap sebagai sesuatu yang menghina atau merendahkan martabat mereka. Berikut ialah kutipan reaksi pembaca Madura yang bernama Anwar pada 10 April 2008 di laman blog yang mengandungi humor tersebut di atas, yang bernada marah: “Sialan! Gw orang Sampang tau! gw gak takut ma yang namanya tentara ato polisi la wong deh padeh ngakan nasek, Sengkok cuma takut pada Yang Maha kuasa...”. Reaksi tersebut mencerminkan bahawa orang Madura mempunyai tafsiran sendiri tentang identiti orang Madura dan kurang senang dengan tafsiran negatif yang diberikan ke atas mereka.

Rumusan

Berdasarkan perbincangan di atas, dapat dirumuskan bahawa gambaran tentang karakteristik orang Madura berakar umbi daripada pelbagai sumber. Pertama, bersumber daripada cerita rakyat dan lagenda, yang kemudian diwariskan secara lisan daripada satu generasi kepada generasi yang lain, sejak era pra penjajahan Belanda. Kini, semua cerita rakyat dan lagenda tersebut telah disebarluaskan menggunakan media cetak, seperti buku. Dalam inti cerita rakyat dan lagenda tersebut telah memberikan gambaran yang baik tentang orang Madura dan asal usul mereka.

Kedua, bersumber daripada pandangan masyarakat lain, seperti orang Jawa dan orang Sunda, yang mempunyai pengalaman berinteraksi dengan orang Madura secara langsung. Pandangan yang awalnya berdasarkan *experiential reality* atau realiti sosial *everyday-defined* itu terus tersebar secara lisan dan akhirnya membentuk stereotaip tentang orang Madura, sama ada positif atau negatif.

Stereotaip tentang orang Madura turut tersebar dalam bentuk humor, yang kebanyakannya menonjolkan sisi negatif orang Madura. Stereotaip tentang orang Madura yang terbentuk sejak era pra penjajahan itu terus tersebar sehingga masa kini sama ada secara lisan, atau melalui media cetak, media elektronik dan kini internet, telah menjadi *agreement reality*, yang bermaksud sesuatu itu kita anggap benar kerana kita diberitahu bahawa ia benar.

Ketiga, bersumber daripada laporan dan catatan oleh kolonial Belanda, yang mempunyai impak yang cukup besar kerana ia berupa tafsiran bertulis daripada *authority defined*. Di samping adanya gambaran yang positif, laporan dan catatan oleh kolonial Belanda jelas memberikan gambaran yang agak negatif tentang sikap, perilaku, dan ciri atau identiti orang Madura. Laporan oleh kolonial Belanda sebagai pihak yang mempunyai autoriti tentunya mempunyai kesan yang mendalam ke atas pandangan masyarakat umum tentang orang Madura. Bahkan apabila ditelusuri dalam humor-humor tentang orang Madura, dapat diduga bahawa ciri-ciri orang Madura seperti yang digambarkan oleh kolonial Belanda sudah terserap di dalamnya. Dengan kata lain, ciri-ciri orang Madura yang telah dinyatakan oleh kolonial Belanda sebagai pihak yang mempunyai autoriti telah mempengaruhi pemahaman masyarakat umum *everyday-defined* tentang orang Madura. Selanjutnya, catatan bertulis tentang orang Madura tentunya menjadi sumber rujukan primer dalam dunia penyelidikan dan akademik. Apabila laporan dan catatan tentang orang Madura dikupas, dianalisis dan ditulis semula maka akhirnya akan bertambah kukuh pandangan tentang orang Madura sebagai *agreement reality*. Contoh paling jelas ialah terbitnya sejumlah buku tentang orang Madura ketika masyarakat di Indonesia memperkatakan peristiwa rusuhan kaum di Sambas, Kalimantan Barat pada tahun 1999.

Dalam konteks globalisasi, segala cerita tentang baik atau buruk orang Madura sama ada yang bersumber daripada lagenda, laporan kolonial Belanda, pengalaman peribadi seseorang, stereotaip, humor atau media massa tidak hanya beredar di Indonesia tetapi telah merentas sempadan negara-bangsa. Seperti juga di Indonesia, melalui proses migrasi dan media massa, cerita tentang orang Madura turut beredar di Malaysia. Seperkara yang pasti, cerita tentang orang Madura yang tersebar tentunya mempunyai pelbagai versi dan ia belum tentu sama dengan apa yang ditafsirkan oleh orang Madura tentang diri dan identiti mereka. Secara konseptual pula, pelbagai cerita rakyat dan stereotaip mengenai orang Madura terhimpun menjadi modal identiti yang menjadi rujukan bukan sahaja oleh orang Madura tetapi juga oleh etnik lain untuk menafsirkan siapa orang Madura.

Rujukan

- Anon. [cited 10 April 2008]. Available from: <http://www.mail-archive.com/bhinneka@yahoogroups.com/msg02160.html/>.
- Anon. [cited 6 April 2008]. Available from: <http://rusdimathari.wordpress.com/2008/04/06/orang-madura-tentara-dan-polisi/>.
- Atmosoedirjo, Raden Slamet Prajoedi (1952) *Vergelijkende Adatrechtelijke studie van Oosjavaansche Madoerezen en Oesingers* (Ph.D dissertation). Universiteit Amsterdam.
- Babbie E (1986) *The practice of social research*. Edisi ke-4. Wadsworth, California.
- Chan KB, Tong CK (1993) Rethinking assimilation and ethnicity: The Chinese in Thailand. *International Migration Review* 27, 140-68.
- Cote James E (1996) Sociological perspective on identity formation: the culture-identity link and identity capital. *Journal of Adolescence* 19, 417-428.
- Edi Petebang, Eri Sutrisno (2000) *Konflik etnik di Sambas*. ISAI, Jakarta.
- Farjon I (1985) *Madura and surrounding islands: an annotated bibliography, 1860-1942*. Martinus Nijhoff, Bibliographical Series KITLV 9, The Hague.
- Fishman JA (1977) Language and ethnicity. In: H Giles (ed) *Language, ethnicity and inter-group relations*. Academic Press, London.
- Giring (2004) *Madura di mata Dayak: Dari konflik ke rekonsiliasi*. Galang Press, Yogyakarta.
- Habeahan BP (2001) *Humor suku*. Papas Sinar Sinanti, Jakarta.
- Hall S (1989) Cultural identity and cinematic representation. *Framework* 36, 68-81.

- Horowitz D (1975) Ethnic identity. In: N Glazer, DP Moynihan (eds) *Ethnicity: Theory and experience*. Harvard University, Cambridge, MA.
- Jackson P, Penrose J (eds) (1993) *Constructions of race, place and nation*. UCL Press, London; University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Jonge Huub de (1989) *Madura dalam empat zaman :pedagang, perkembangan ekonomi dan Islam*. KITLV, LIPI & Gramedia, Jakarta.
- Jonge Huub de (1990) Subsistensi, komersialisasi dan industrialisasi di Madura, 19700-1990. Siri Kertas Kerja No. 2, Bidang Kajian Madura. Universitas Jember, Jember.
- Jonge Huub de (1995) Stereotypes of the Madurese. In: Kees van Dijk, Huub de Jonge, Elly Touwen-Bouwsma (eds) *Across Madura Strait*. KITLV Press, Leiden.
- Kees van Dijk, Huub de Jonge, Elly Touwen-Bouwsma (eds) (1995) *Across Madura Strait*. KITLV Press, Leiden.
- Kottak Conrad Phillip (2005) *Windows on humanity*. McGraw Hill, New York.
- Musa H (1998) *Humor Madura: Untuk penyegar jiwa*. Prestasi Insan Indonesia, Jakarta.
- Nagata Judith A (1974) What is a Malay? Situational selection of ethnic identity in a plural society. *American ethnologist* 1, 331-350.
- Nonini DM, Ong A (1997) Chinese transnationalism as an alternative modernity. In: Ong A, Nonini D (eds). *Ungrounded Empires: The cultural politics of modern Chinese transnationalism*. Routledge, New York.
- Rosaldo R (1988) Ideology, place, and people without culture. *Cultural Anthropology* 3 (1), 77-87.
- Rouse R (1995) Questions of identity: Personhood and collectivity in transnational migration to the United States. *Critique of Anthropology* 15 (4), 351-380.
- Shamsul AB (1996a) Debating about identity in Malaysia: A discourse analysis. *Tonan Ajia Kenkyu* (Southeast Asian Studies) 34 (3) December.
- Shamsul AB (1996b) The construction and transformation of social identity: Malayness and Bumiputraness re-examined. *Journal of African and Asian Studies* 52, 15-33.
- Shotter J (1993) *Cultural politics of everyday life*. Open University Press, Buckingham.
- Van den Berghe PL (1978) Race and ethnicity: A sociological perspective. *Ethnic and Racial Studies* 1, 401-411.
- Waterman Alan S (1984) Identity formation: Discovery or creation?. *The Journal of Early Adolescence* 4 (4), 329-341.
- Yancey WL, Erickson EP, Juliani RN (1976) Emergent ethnicity: A review and reformation. *American Sociological Review* 41, 391-403.
- Zawawi Imron D (1993) *Cerita rakyat dari Madura*. Gramedia Widiasarana Indonesia, Jakarta.