

## KONSEPSI SOSIO KULTURAL ETNIS JAWA DAN MADURA DI EKS-KARESIDENAN BESUKI TENTANG PANGAN

*Nawiyanto\**

### ABSTRACT

This article discusses the socio-cultural conceptions of foodcrops and foodstuffs among Javanese and Madurese ethnic groups. Drawing upon historical and anthropological materials, it explores views, knowledge, and beliefs concerning especially rice among the Javanese and corn (maize) among the Madurese in the former residency of Besuki. For the two ethnic groups, foodstuffs have not only physiological functions, but also cultural ones. The socio-cultural conceptions of food crops and foodstuffs, however, are far richer among the Javanese ethnic group than among the Madurese. Especially with the launching of the green revolution program, there has been a great shift in food crops production and staple food consumption among the Madurese from maize to rice. Apart from practical reason, a combination of ecological, economical, and sociological factors help to understand this shift.

*Keywords: cultural conception, food, ethnic.*

### ABSTRAK

Artikel ini membahas konsep sosio kultural hasil panen dan bahan makanan antara kelompok etnik Jawa dan Madura. Dengan menggunakan bahan-bahan antropologis dan historis, artikel ini menyelidiki pandangan, pengetahuan, dan kepercayaan yang berhubungan, khususnya, dengan padi di antara masyarakat Jawa dan jagung di antara masyarakat Madura di wilayah ekskarisidenan Besuki. Bagi dua kelompok etnik, bahan makanan tidak hanya mempunyai fungsi psikologis, tetapi juga fungsi kultural. Namun, konsep sosio kultural hasil panen dan bahan makanan etnik Jawa jauh lebih kaya daripada etnik Madura. Teristimewa, dengan peluncuran program revolusi hijau, telah ada perubahan besar dalam produksi hasil panen dan konsumsi makanan pokok di antara masyarakat Madura dari jagung ke nasi. Selain alasan praktis, kombinasi faktor sosiologis, ekonomis, dan ekologis, membantu untuk memahami perubahan ini.

*Kata Kunci: konsepsi kultural, makanan, etnik.*

\* Staf Pengajar Jurusan Sejarah, Fakultas Sastra, Universitas Jember.

## PENGANTAR

Kelangsungan hidup bangsa menuntut kemampuan mewujudkan ketahanan pangan yang kokoh. Tidak ada yang menyangsikan bahwa manusia secara individu maupun kolektif memerlukan ketersediaan pangan. Banyak contoh dalam sejarah mengilustrasikan bagaimana individu, kelompok etnik, maupun bangsa dari masa ke masa melakukan pencarian bahan pangan untuk menopang kelangsungannya. Mereka rela meninggalkan tempat asal, mempertaruhkan nyawa, memerangi kelompok lain demi memperoleh penguasaan dan jaminan akan ketersediaan bahan pangan. Seperti dikatakan Reay Tannahill (1973) dalam karya klasiknya, *Food in History*, pencarian bahan pangan ikut menentukan perkembangan sejarah. Pencarian bahan pangan telah memberi kontribusi penting dalam memperluas horison perdagangan, memicu perang untuk memperebutkan dominasi, mendasari pembentukan imperium, dan mendorong pencarian dunia baru (Tannahill, 1973:388).

Indonesia sebagai bangsa agraris menghadapi tantangan besar terkait dengan ketahanan pangan. Ketergantungan kuat pada beras membuat ketahanan pangan menjadi sangat rapuh dan sulit diwujudkan karena beragam sebab. Dari sisi produksi rapuhnya ketahanan pangan disebabkan terus menyusutnya lahan pertanian, dan di Jawa saja diperkirakan mencapai besaran 60.000 hektar per tahun (Nawiyanto dan Andang, 2011:12). Ironisnya, konversi lahan sawah untuk kepentingan non-pertanian justru sering berlangsung pada lahan-lahan pertanian yang produktif. Dari segi lingkungan alam, perubahan iklim global ikut memberikan dampak negatif terhadap kemampuan produksi pangan akibat bencana banjir maupun kekeringan. Dari sisi konsumsi, tantangan bertambah besar karena terjadi pergeseran makanan pokok ke arah beras di kalangan kelompok masyarakat yang sebelumnya mengkonsumsi makanan pokok non-beras. Hal ini membuat tekanan terhadap penyediaan beras semakin kuat, sementara kapasitas produksi justru mengecil. Upaya

penanganan ketahanan pangan selama ini tampak lebih banyak difokuskan pada sisi produksi, sedangkan sisi konsumsi masih relatif terabaikan. Tantangan yang dihadapi Indonesia dalam mewujudkan ketahanan pangan lebih diperbesar lagi dengan tingginya keragaman etnik dan konsepsi budaya etnik tentang pangan.

Dalam berbagai kelompok etnik dan bahkan bangsa, pangan (*foodstuffs*) sering terkait erat dengan budaya. Hal ini secara jelas ditunjukkan dalam karya Pamela G. Kittler dan Kathryn P. Sucher (2008) berjudul *Food and Culture*, yang menyoroti pangan dalam konteks budaya di kawasan Eropa, Amerika, Asia dan Afrika. Menurut Kittler dan Sucher (2008:3-5) pilihan bahan pangan bukan semata-mata didasarkan pada pertimbangan kandungan nutrisi atau nilai gizi, melainkan juga melibatkan pertimbangan-pertimbangan yang jauh lebih kompleks sifatnya: penanda diri (*self-identity*), fungsi simbolis, dan identitas kultural kelompok yang dimanifestasikan dalam tata nilai, kepercayaan, dan praktek yang secara kolektif dipegang anggota komunitas. Berangkat dari pemikiran ini, pembangunan ketahanan pangan yang kokoh memerlukan dipahaminya pula konsepsi kelompok etnik tentang pangan. Dengan konsepsi yang berbeda, masing-masing kelompok etnik berpotensi menawarkan peluang, kesulitan dan tantangan tersendiri dalam pelibatan mereka mewujudkan diversifikasi pangan dan ketahanan pangan.

Artikel ini membahas konsepsi etnis Jawa dan Madura di wilayah eks-karesidenan Besuki mengenai pangan, baik dalam arti bahan pangan (*foodstuffs*) maupun tanaman pangan (*food crops*). Etnis Jawa dan Madura dipilih sebagai fokus didasari pertimbangan bahwa dalam konteks wilayah eks-karesidenan Besuki, keduanya merupakan etnis dominan. Dalam konteks Indonesia, etnis Jawa merupakan suku bangsa dengan jumlah populasi terbesar dan di kalangan ini terdapat tradisi kuat konsumsi beras. Sementara itu, pilihan pada etnis Madura dilakukan dengan pertimbangan bahwa kelompok ini secara kuantitas merupakan populasi besar ketiga di Indonesia, selain fakta bahwa secara

historis etnis ini dikenal semakai pemakan jagung dan pada masa kini mereka juga termasuk konsumen beras. Wilayah eks-karesidenan Besuki dipilih dengan pertimbangan sebagai salah satu lumbung padi terpenting di Indonesia sehingga statusnya ini memberi kendala yang lebih besar untuk meninggalkan beras sebagai bahan pangan pokok.

Permasalahan yang dikaji dalam artikel ini adalah bagaimana pandangan (*views*), pengetahuan (*knowledge*), dan kepercayaan/ keyakinan (*beliefs*) mengenai pangan dan mengapa etnis Madura melakukan konversi tanaman/bahan makanan pokok dari jagung ke beras? Adapun tujuan artikel ini adalah mengeksplorasi konsepsi sosio kultural etnis Jawa dan Madura di wilayah eks-karesidenan Besuki tentang pangan, serta memberi penjelasan tentang faktor-faktor yang menjelaskan terjadinya konversi tanaman dan makanan pokok di kalangan etnis Madura dari jagung ke beras. Kajian tentang pangan dengan perspektif budaya etnik dipandang instrumental karena dapat ikut memberi kontribusi penting dalam rangka mengembangkan pola konsumsi bahan makanan pokok yang beragam demi terwujudnya ketahanan pangan nasional yang kokoh dalam konteks masyarakat Indonesia yang multi-etnik.

### KONSEPSI KULTURAL ETNIS JAWA

Kalangan etnis Jawa, termasuk yang bermukim di wilayah Besuki, mengenal beragam bahan pangan pokok, yakni beras, jagung, dan ketela. Secara umum beras menduduki tempat terpenting dalam kelompok bahan pangan pokok. Namun demikian, terdapat beberapa variasi lokal sebagai konsekuensi kondisi ekologis setempat yang berdampak pada tidak mencukupinya bahan pangan beras, sebagaimana ditunjukkan dalam studi mengenai masyarakat etnis Jawa di Yogyakarta (Moertijpto, 1993/1994:42-49). Di luar ketiga bahan makanan pokok tersebut, kalangan etnis Jawa juga mengenal bahan pangan meskipun sekunder kedudukannya: talas, bethe, kimpul, ubi jalar, kentang hitam, gembili, tobo-roso, gadung, ganyong, dan garut. Ada pula

bahan pangan lain baik berupa kacang-kacangan seperti kacang tanah, kacang hijau, koro, dan kedele, maupun buah-buahan termasuk sukun dan pisang (Moertijpto, 1993/1994:54-57).

Kontras dengan pengetahuan akan ragam bahan pangan yang cukup kaya, pengetahuan masyarakat etnis Jawa mengenai asal-usul bahan pangan sangat terbatas. Hampir semua responden meyakini bahwa tanaman pangan yang mereka kenal adalah tanaman asli negeri sendiri. Keterbatasan pengetahuan mengenai asal-usul pangan ini tampaknya tidak terlepas dari fakta bahwa meskipun sebenarnya merupakan tanaman asing yang didatangkan dari luar, proses adopsi tersebut telah berlangsung beberapa abad sehingga tidak diketahui lagi karena tidak adanya sumber sejarah yang merekam, serta tekanan yang terlalu kuat pada sejarah politik. Perjalanan waktu yang panjang membuat pengetahuan akan asal-usul pangan semakin kabur dan melahirkan anggapan sebagai tanaman asli Indonesia, apalagi sejak kecil terbiasa dengan keberadaan tanaman-tanaman pangan tersebut di lingkungan terdekat mereka. Kenyataannya harus diakui bahwa banyak tanaman bahan pangan terpenting di Jawa dan di wilayah Indonesia lainnya adalah tanaman asing. Seperti dikemukakan Purse-glove dalam karyanya berjudul *Tropical Crops*, padi berasal dari wilayah India, jagung dari Amerika Tengah, ketela dan ubi jalar berasal dari Amerika Tropis. Tanaman pangan lain juga berasal dari luar, misalnya ganyong dari Amerika Selatan dan gadung dari Asia Selatan (Semangun, 1991:2).

Orang Jawa tradisional mempunyai konsepsi yang kompleks atas tanaman dan bahan pangan. Konsepsi mereka tidak melulu berhenti pada segi fisik yang bersifat denotatif atau mengacu pada kenyataan lahiriah semata, melainkan juga menembus esensi atau bagian dalamnya. Bagi mereka bahan pangan bukan hanya barang pemenuhan kebutuhan fisiologis, tetapi juga mempunyai arti dan tempat sangat khusus dalam kehidupan mereka. Kekhususan ini tampak dalam pengkaitan makanan dan bahan pangan dengan berbagai aspek simbolis-ritual maupun terapeutis dalam rangka pencegahan serta

pengobatan terhadap berbagai macam. Padi adalah tanaman dan bahan pangan ter-penting yang dapat memberi ilustrasi paling jelas dan nyata mengenai kompleksitas konsepsi kultural masyarakat Jawa tersebut.

Dalam cerita tradisional Jawa, padi diyakini terkait dengan Dewi Sri, istri Dewa Wisnu dan Retna Dumilah atau Tisnawati, anak Batara Guru. Salah satu versi cerita mengisahkan bahwa Dewi Sri pada akhirnya berubah wujud menjadi padi untuk menghindari Kala Gumarang yang selalu mengejanya karena ingin memaksakan cinta dan memperistrinya. Padi pengejawantahan Dewi Sri adalah jenis padi yang tumbuh pada lingkungan ekologis sawah. Sementara itu, padi titisan Dewi Tisnawati menghendaki area tumbuh pada lingkungan ekologis lahan kering atau *tegalan*. Dalam kedua jenis tanaman padi ini, secara tradisional dipercayai bahwa jiwa Dewi Sri atau Dewi Tisnawati bersemayam sehingga sepatasnya dihormati (Sollewijn Gelpke, 1986: 8-9). Kepercayaan akan padi mempunyai roh juga dijumpai di kalangan penduduk asli yang mendiami wilayah Karesidenan Besuki pada masa lampau khususnya Blambangan atau Banyuwangi sekarang (De Stoppelaar, 1925: 417).

Ada versi lain mengenai asal-usul mitologis padi. Versi ini juga mengaitkan padi dengan Dewi Sri, meskipun dengan kisah yang agak berbeda, sebagaimana dijumpai di kalangan orang Jawa di Yogyakarta. Dalam versi ini cerita asal-usul padi diawali dengan keinginan Batara Guru untuk menurunkan benih kehidupan (*wiji widayat*). Semua dewa harus hadir untuk menerimanya. Karena ada satu dewa yang tidak hadir, benih kehidupan tersebut meluncur ke bumi dan tertelan Dewa Anamtaboga. Atas perintah Batara Guru, Dewa Anamtaboga memuntahkan biji tersebut, tetapi yang keluar dua orang bayi. Mereka diberi nama Sri dan Sadana. Setelah beranjak dewasa, Sadana ingin memperistri Sri. Batara Guru melarang. Karena memaksakan kehendak, Sadana mati terkena kutukan Batara Guru. Sepeninggal Sadana, Dewi Sri menjadi sedih dan untuk melupakan kesedihannya, dia meminta gamelan kayu kepada Batara Guru.

Karena gamelan tersebut tidak pernah ada, tetapi Sri terus merengek maka murkalah Batara Guru. Dewi Sri pun mati terkena kutukan. Oleh Narada mayat Dewi Sri diserahkan kepada petani, yang bertapa menantikan turunnya benih kehidupan. Atas perintah Narada, petani tersebut memakamkannya dan menyirami makam tiap pagi dan sore. Dari makam ini tumbuh padi yang kemudian menjadi tanaman pangan yang sangat berguna bagi kehidupan manusia (Sumarsih, 1977:104-105). Bukan hanya menyangkut asal-usulnya, cara menanam nasi dalam cerita rakyat yang berkembang di kalangan orang Jawa tradisional dipercayai sebagai resep yang diwariskan oleh Dewi Nawangwulan, seorang bidadari yang kawin dengan Jaka Tarub (Kantor Perkebunan, 1953:9).

Terkait dengan adanya kepercayaan mistis tersebut, bukanlah suatu kebetulan apabila banyak aspek terkait dengan padi semenjak dari penanaman hingga konsumsi dalam masyarakat Jawa tradisional selalu disertai dengan serangkaian kegiatan ritual (*selamatan*). Kegiatan ritual meliputi berbagai tahap dalam budidaya padi sejak awal penanaman hingga panen, bahkan penyimpanannya. Kegiatan ritual pertama dilakukan saat akan dilakukan penebaran benih (*ngurit*), yang harinya pun tidak sembarangan ditentukan, melainkan didasarkan pada pertimbangan hari baik. Dalam selamatan ini ada perlengkapan sesajian berupa: nasi, panggang ayam, lauk pauk, dan jajan pasar. Sebelum dibagikan, sesajian tersebut diletakkan di sawah yang akan disebari benih dengan harapan roh-roh penunggu tidak mengganggu pekerjaan yang dilakukan, para pekerja selamat, dan tanaman padi dapat tumbuh subur serta terhindar dari serangan hama (Sumarsih, 1977:108). Secara khusus mengenai upacara panen padi atau yang secara lokal oleh penduduk setempat biasa disebut "sunting", sebuah kajian kontemporer masih memperlihatkan keberadaannya di kalangan masyarakat Jawa yang bermukim di wilayah Jember, serta pengaruh praktek ini terhadap sebagian masyarakat Madura yang tinggal berdekatan (Hafid, 2001:6-7).

Karena adanya kepercayaan yang bersifat mistis-magis, gangguan-gangguan terhadap tanaman padi baik berupa hama maupun penyakit dalam kepercayaan tradisional Jawa tidak jarang dihubungkan dengan kekuatan-kekuatan supernatural. Dalam sebuah versi cerita rakyat yang hidup di kalangan etnik Jawa, berbagai hama padi diyakini sebagai perwujudan kekuatan jahat, Kala Gumarang” yang kecewa telah ditolak cintanya oleh Dewi Sri, sehingga ingin membalas dendam dengan merusak padi penjelmaan Dewi Sri. Setelah dibunuh Wishnu, dari mayat Kala Gumarang yang membusuk timbullah walangsangit, dan berbagai serangga perusak, sedang dari darah yang keluar dari lukalukanya timbul hama londoh dan gas-gas beracun (Sollewijn Gelpke, 1986:9). Hama tikus yang sering merusak padi juga dipercayai sebagai salah satu dari empat puluh anak Putut Jantaka, penjelmaan roh Kala Gumarang, sedangkan burung emprit yang juga merupakan musuh yang padi di sawah dipercayai sebagai penjelmaan Raden Prit Anjala (Sollewijn Gelpke, 1986:9). Di kalangan orang Blambangan, bahkan roh-roh tikus yang dibunuh dipercayai dapat membunuh roh padi yang mereka makan (De Stoppelaar, 1925:417). Di kalangan sebagian orang Jawa, ada kepercayaan bahwa tikus merupakan penjelmaan setan, yang akan marah bila dibunuh. Ketakutan akan tikus membuat orang-orang Jawa tidak berani menyebutkan secara langsung nama tikus, tetapi dengan menjulukinya sebagai “Den Bagus” (Anggora, 1939:69; Subroto, 1941:85). Dalam Serat Cebolek hama padi yang dikenal dengan sebutan *mentek* dan banyak mendatangkan kerugian dipercayai penduduk dikendalikan oleh makhluk-makhluk halus (Kuntowijoyo, 2006:95).

Menurut kepercayaan tradisional Jawa, gangguan hama dan penyakit dapat diatasi dengan pementasan pertunjukan wayang kulit yang disebut *ruwatan*. Dalam pertunjukan ini, lakon yang diangkat adalah kematian Batara Kala dan pementasannya harus dilakukan pada siang hari. Berbeda dengan pertunjukan wayang kulit biasa, perlengkapan untuk ruwatan disediakan oleh dalang sendiri, diantaranya berupa: dua

jenjang kelapa gading, dua tandan pisang raja, dan dua ikat padi. Ada juga sejumlah perlengkapan lain termasuk binatang peliharaan, beragam kain, alat pertanian, dan tumpeng yang juga dipersiapkan di tempat pertunjukan. Dengan pementasan pertunjukan wayang mengangkat lakon kematian Betara Kala, dipercaya segala macam hama yang mengganggu tanaman di sawah akan segera menghilang sehingga tanaman akan dapat memberikan hasil panen yang baik bagi petani (Sumarsih, 1977:1009-110). Penggunaan sesajian dan mantera juga dipercaya kalangan petani Jawa dapat mengatasi sejumlah hama. Untuk mengatasi serangan tikus, misalnya, berbagai kue dari ketan (*jadah*) dan bubur bekatul berilit benang dilemparkan ke parit disertai dengan pengucapan mantera: “Saya diutus Kyai Gede melemparkan makanan ke parit untuk menumpas kalian apabila kalian merusak tanaman Dewi Sri” (Sollewijn Gelpke, 1986:52).

Namun, tidak semua bahan pangan dikaitkan dengan asal-usul dan aura mistis-magis. Sejauh ini tidak ditemukan hal-hal demikian dalam kasus jagung dan ketela. Kedua komoditas ini bukanlah bahan makanan pokok buat mayoritas orang Jawa dan ditanam lebih karena alasan tidak tercukupinya kebutuhan pengairan (Raffles, 2008: 80). Memang, seiring dengan perkembangan jaman, kepercayaan mistis-magis yang melingkupi padi pun semakin memudar, meskipun belum hilang sama sekali dari kalangan masyarakat Jawa. Pada masa kini tidak banyak orang Jawa yang masih mempercayai mitos yang mengaitkan padi sebagai pengejawantahan Dewi Sri. Pemudaran kepercayaan mistis-magis ini terjadi karena kombinasi beberapa faktor: penggunaan teknologi baru dalam kaitannya dengan bibit padi unggul untuk menggantikan varietas lokal, penggantian alat panen padi dari ani-ani ke sabit, penggunaan mesin pengupas padi (*huller*) sebagai ganti lesung, dan lebih penting lagi, proses islamisasi yang semakin kuat mempengaruhi masyarakat Jawa memandang kepercayaan semacam ini sebagai musrik dan sirik yang harus ditinggalkan (Wibowo dan Suhatno, 1995/1996:109).

Cara pembasmian hama tanaman dengan pendekatan ritualistik lambat laun juga berkurang, digantikan dengan cara-cara yang lebih rasional. Hal ini tidak terlepas dari inisiatif pemerintah kolonial khususnya di lingkungan Jawatan Pertanian (Sollewijn Gelpke, 1986:54). Ada dua cara yang diperkenalkan yakni cara kimiawi dan mekanis. Pendekatan kimiawi diterapkan dengan penggunaan racun untuk membunuh hama. Pada awal 1900-an para pengusaha perkebunan dilaporkan telah menggunakan racun untuk memberantas babi hutan dan untuk membasmi tikus pada 1930-an (Nawiyanto, 2007:121). Efeknya, lambat laun kaum tani mulai akrab dengan penggunaan racun. Penggunaan racun dilaporkan ikut menyumbang terbunuhnya tidak kurang dari 1000 babi hutan di Banyuwangi pada 1952. Cara mekanis diwujudkan dalam bentuk *gropyokan*, yakni memberantas tikus secara bersama-sama dengan menghancurkan sarang-sarangnya dan membunuh tikus yang dijumpai. Kegiatan *gropyokan* tikus di wilayah Besuki sering muncul dalam laporan surat kabar dan majalah pertanian pada 1950-an dan 1960-an (Nawiyanto, 2007:121-122). Kegiatan semacam ini tidak jarang masih dijumpai hingga sekarang.

Selain berfungsi dalam pemenuhan kebutuhan hidup secara fisiologis, dalam konsepsi masyarakat Jawa bahan pangan dan makanan tertentu mempunyai makna khusus dalam kegiatan ritual. Bahan pangan, misalnya, sering kali menjadi bagian kelengkapan dalam kegiatan-kegiatan ritual dan dipercaya mempunyai fungsi magis. Sebagai kelengkapan upacara dan sesaji, beras setelah digabung dengan bahan lain misalnya kunyit akan dihasilkannya nasi kuning dipercaya dapat menjadi penangkal ancaman dan bahaya yang bersifat gaib (Wibowo dan Suhatno, 1995/1996). Sebagaimana dikatakan antropolog Amerika, Clifford Geertz, dalam karya tersohornya yang berjudul *The Religion of Java*, bau panganan dalam kepercayaan tradisional Jawa dianggap sebagai makanan untuk makhluk-makhluk halus agar mereka tidak mengganggu manusia (Geertz, 1989:18).

Nasi tumpeng setelah dilengkapi dengan seperangkat sesajian yang lain sebagai kelengkapan selamat menjadi ungkapan rasa syukur dan kesuburan (Susanto, 1991:54). Mengejutkan secara ragawi filsafat Linggaisme, tumpeng nasi yang selalu ada dalam selamat Jawa mempunyai makna sebagai pengingat para hidirin akan asal-usul dan akhir kehidupan manusia (Herlingga, 1987:66). Sementara itu, nasi golong, yakni yang dibentuk bulat-bulat sebesar kepalan tangan orang dewasa, dalam berbagai acara selamat bermakna sebagai perwujudan berkumpul dan bersatunya cipta, rasa dan karsa untuk menghadapi kehidupan dalam dunia metafisis dan keabadian (Herlingga, 1987:77). Dalam selamat awal bulan Sura, nasi golong dan nasi romo menjadi ungkapan penghormatan terhadap makhluk halus yang tinggal di tempat-tempat keramat dan sekitar tempat tinggal (Herlingga, 1987:79). Di luar kegiatan ritual yang bersifat rutin, nasi wuduk/gurih, nasi ambengan, nasi golong, tumpeng putih adat, dipakai dalam ritual untuk menangkal wabah penyakit di Yogyakarta (Soewandono, 1960:33-34). Terkait dengan fungsi magis bahan pangan, dalam cerita pewayangan dikisahkan mengenai bayi Bima yang lahir terbungkus ari-ari. Senjata sakti apapun tidak mampu untuk mengeluarkan sang bayi dan baru dapat diatasi setelah ari-ari diiris dengan gabah ketan hitam.

Bahan pangan tertentu juga dipercayai mempunyai khasiat medis sebagai salah satu elemen penting dalam sistem pengobatan tradisional. Beras dicampur dengan kencur dan beberapa bahan lain seperti kedawung, jahe, madu, telur ayam kampung dan jeruk nipis setelah diproses dengan cara tertentu dipercayai masyarakat Jawa tradisional sebagai minuman yang berkhasiat dalam pengobatan pegel linu (Umiati dan Susanto, 1990/1991:106-107). Demikian pula, setelah diproses bersama dengan minyak kesambi, beras merah dipercaya masyarakat Jawa merupakan elemen yang berkhasiat dalam pengobatan beri-beri sebagai bahan boreh tubuh (Umiati dan Susanto, 1990/1991:42-43). Sementara itu, jagung muda

dipercayai mempunyai khasiat medis dalam rangka pengobatan radang ginjal (Umiati dan Susanto, 1990/1991:113).

Tidak kalah pentingnya, bahan pangan tidak jarang dihubungkan dengan fungsi simbolis. Dalam acara perkawinan Jawa, misalnya, seuntai padi dipakai sebagai salah satu penghias pada sebelah kiri dan kanan pintu masuk, bersama dengan berbagai kelengkapan lain. Seuntai padi ini meyimbolkan pangan, dengan maksud bahwa orang yang berkeluarga berkewajiban mengusahakan ketercukupan pangan (Adisasmita, 1973:357-358). Pada bagian lain dalam prosesi perkawinan Jawa tersebut, terdapat adegan yang memeragakan mempelai laki-laki menuangkan beras ke kain selendang yang dipegang pangantin perempuan. Prosesi ini menyimbolkan kewajiban laki-laki memberikan rejeki pada istrinya (Adisasmita, 1973:364-365).

Padi sering dipakai pula untuk menggambarkan masa makmur, yang dikontraskan dengan ketela atau gaplek yang identik dengan masa-masa susah (*paceklik*). Pada masa lalu gaplek merupakan simbol kekurangan gizi dan kemiskinan (Susanto dan Suparlan, 1989:391). Dalam bukunya tentang cerita rakyat dari Jember, Santosa dan Wibisono secara jelas mengilustrasikan posisi ketela dengan menunjukkan bagaimana ketela digambarkan sebagai satu-satunya bahan makanan terakhir yang ada untuk dikonsumsi ketika kaum petani setempat mengalami kemarau panjang dan kekurangan air irigasi untuk kegiatan pertanian (Santosa dan Wibisono, 2004:46). Sebaliknya, masa kemakmuran wilayah Besuki pada masa lampau sering dikaitkan dengan berlimpahnya bahan pangan dan kemampuan wilayah Besuki mengekspor beras dalam jumlah besar ke berbagai wilayah lain di Indonesia (Arifin, 1995:278; Nawiyanto, 2003:94).

Selain fungsi magis, medis, dan simbolis, bahan pangan sering dipergunakan dalam tradisi sumbang-menyumbang masyarakat Jawa. Hal ini terlihat jelas khususnya dalam kasus beras. Penggunaan sumbangan beras dijumpai dalam berbagai kegiatan ritual menyangkut siklus kehidupan sejak kehamilan, kelahiran, perkawin-

an, dan kematian. Menyangkut banyaknya sumbangan beras, tidak ada keseragaman antara individu yang satu dengan lainnya, melainkan berbeda-beda sesuai dengan status sosial masing-masing dalam masyarakat. Sumbangan beras oleh perangkat desa dan orang kaya desa berbeda dengan sumbangan yang diberikan warga kebanyakan. Perbedaan besarnya sumbangan beras yang dijumpai juga tergantung pada ada tidaknya hubungan sanak-keluarga antara penyumbang dan pihak yang disumbang. Tradisi sumbang-menyumbang dalam masyarakat Jawa tradisional merupakan bagian dari kelembagaan dan jaringan sosial desa yang mengandung asas timbal-balik dan dikembangkan untuk meringankan beban satu sama lain yang muncul sehubungan dengan kegiatan hajatan (*duwe gawe*) yang tentu saja memerlukan biaya ekstra besar (Wibowo dan Suhatno, 1995/1996:94-95).

Bahan pangan pun ikut membentuk berbagai ekspresi kultural Jawa dalam bidang kebahasaan. Hal ini dapat diketahui misalnya dari karya Mardiwarsito (1980) berjudul *Peribahasa dan Saloka Bahasa Jawa*. Ada sejumlah ungkapan yang menggunakan unsur nasi (*sega/sekul*), misalnya "*sekul pamit*", "*sekul urug*", dan "*sekul tan urup*". "*Sekul pamit*" [nasi berpamit], berarti terlambat mengerjakan sesuatu dan tidak mendapat upahnya. "*Sekul urug*" [nasi untuk mengurug], artinya segala sesuatu yang tidak ada manfaatnya, sedangkan "*sekul tan urup*", berarti orang yang memberikan sesuatu yang tidak ada manfaatnya, misalnya memberi sesuatu pada orang-orang kaya (Mardiwarsito, 1980: 143). Dalam konteks merantau untuk mencari rezeki, masyarakat Jawa mengenal ungkapan "*lungo golek upo*" [pergi mencari sesuap nasi]. Ada juga ungkapan lain, "*ana dina ana upa*" [ada hari ada rezeki], artinya orang tidak perlu kuatir tentang rezeki. Ungkapan ini mengajarkan tentang pentingnya sikap optimis menghadapi hari-hari mendatang (Soepanto dan Wibowo, 1985-1986:49). Selain itu, dikenal pula ungkapan, "*nambu-mambu yen sega* [biar sudah berbau basi asal nasi], yang menasehatkan untuk memperlakukan secara baik keluarga, masyarakat, atau bangsa sendiri betapapun buruknya

sifat-sifat yang dimiliki (Soepanto dan Wibowo, 1985-1986:117).

Terkait dengan beras, disebutkan misalnya ungkapan "*beras wutah arang mulih marang takeré*" [beras tumpah tidak pernah kembali ke wadahnya], yang berarti segala sesuatu yang sudah pindah, apabila dikembalikan jarang dapat pulih seperti sedia kala (Mardiarsito, 1980:33). Ada pula ungkapan, "*dudu berasé ditempurake*" [bukan berasnya dijual], yang artinya ikut memberi saran, tetapi menyimpang dari masalah yang tengah dibicarakan (Mardiarsito, 1980:46). Untuk menggambarkan kebingungan dan ke-kacaubalauan massa dalam upaya menyelamatkan diri, misalnya, orang Jawa sering menyatakannya dengan ungkapan "*koyo beras diinteri*" [bagai beras diayak]. Dalam hubungan dengan padi yang belum diselep atau biasa disebut gabah, terdapat ungkapan "*gabah sinawur*" [gabah ditabur], artinya orang yang tidak mempunyai tempat tinggal tertentu, hanya berkeliling, seperti gabah ditaburkan, tertiu angin, jatuh di sembarang tempat (Mardiarsito, 1980:51). Disebutkan pula ungkapan "*sugih pari angawak-awakake*", yang berarti orang berkemampuan tinggi dalam bahasa yang suka menjelek-jelekan orang lain dengan mempersamakannya dengan barang, binatang atau hal-hal lain yang serba buruk (Mardiarsito, 1980:150). Terkait dengan tanaman padi sebagai tanaman, disebutkan ungkapan "*idhep-idhep nandur pari ijo*" (seperti menanam padi hijau), yang berarti berbuat kebaikan kepada orang yang tidak dapat atau lama sekali dapat membalas (Mardiarsito, 1980:60).

Meskipun tidak sebanyak ungkapan yang berhubungan dengan padi dalam beragam bentuknya, bahan pangan lain juga masuk dalam sejumlah ekspresi kultural Jawa. Untuk melukiskan betapa singkatnya penjajahan Jepang di Indonesia dibanding kolonialisme Belanda, orang Jawa suka menganalogikannya dengan ungkapan "hanya seumur jagung" (*mung sak umur jagung*). Masih terkait dengan jagung, orang yang mandi keringat setelah bekerja keras membanting tulang sering digambarkan sebagai "keringatnya sebesar butiran jagung" (*kringete*

*sak jagung-jagung*). Sementara itu, orang yang tidak konsisten dan sangat mudah berubah pendirian sehingga keinginan dan kata-katanya sulit dipegang pihak lain biasa dipotret masyarakat Jawa dengan ungkapan, "pagi kedele sore tempe" (*esuk dele sore tempe*).

Uraian di atas menggambarkan betapa kompleks konsepsi etnik Jawa mengenai pangan dan besarnya pengaruh pangan dalam ekspresi kultural mereka. Pada bagian berikut akan dipaparkan isu serupa dalam konteks etnik Madura.

### KONSEPSI KULTURAL ETNIS MADURA

Di kalangan etnik Madura dikenal beragam bahan makanan, di antaranya yang sering disebut adalah jagung, padi, dan ketela. Mengenai komunitas etnik Madura yang bermukim di Besuki, Residen Bondowoso A.H. Neys yang membawahkan Kabupaten Bondowoso dan Panarukan pada 1929 menyebut produksi jagung, padi, dan ketela di kalangan mereka (Kartodirdjo ed., 1978:cxxvi-cxxvii). Sumber lain menyebut peran gadung (*Dioscorea hispida*) sebagai bahan pangan di kalangan orang Madura. Dalam penelitiannya di wilayah Asembagus, Djojopranoto (1958:196) menyatakan bahwa sejak permulaan abad ke-20 setiap musim kemarau banyak penduduk Madura datang ke wilayah ini untuk mencari ubi gadung, fenomena yang masih dijumpai pada tahun 1950-an.

Di antara berbagai bahan pangan yang ada, jagung (pernah) mempunyai tempat paling khusus di kalangan orang Madura. Jagung (*maize* atau *corn*) sering dipandang sebagai bagian integral dari identitas tradisional etnis Madura. Jagung merupakan tanaman tradisional masyarakat Madura dan sulit membayangkan kehidupan subsistensi masyarakat Madura tanpa jagung. Keadaan Besuki agaknya tidak berbeda dengan yang digambarkan Van Heyst pada 1928 mengenai Pulau Madura bahwa bagi masyarakat etnik Madura jagung mempunyai arti lebih penting dibanding padi, meskipun pengenalan jenis padi yang cocok dengan tanah tadah hujan khususnya varietas *skrimivankotti* memberikan peningkatan

hasil (Kartodirdjo ed., 1978:clxv-clxvi). Signifikansi jagung tampak dari stereotipe yang sering dilekatkan pada orang Madura sebagai "maize eaters" (De Jonge, 1995:17).

Peran sentral jagung bagi etnis Madura juga diilustrasikan dalam berbagai cerita rakyat dari Madura maupun kisah-kisah mengenai kedatangan orang Madura ke wilayah Karesidenan Besuki. Dalam karya *Kumpulan Cerita rakyat dari Madura*, misalnya, jagung ikut menjadi bagian yang disebut-sebut di dalamnya (Zawawi Imron, 1993:27-30). Sebaliknya, tanaman padi, gabah maupun beras sama sekali tidak disebut dalam kumpulan cerita tersebut. Dalam cerita tradisional Madura lainnya yang berjudul *Lesap*, padi, gabah atau beras juga tidak disebut sama sekali, sedangkan jagung muncul dua kali. Ketika menghadap Pangeran Tjakraningrat dan memberikan penjelasan atas berbagai pertanyaan raja, Patih Ardja Mantjanegara antara lain menjawab, "rakjat makmur, keadaan pedusunan aman, pohon jagung sudah mulai berbunga..." (Hatib, 1960:62). Pada bagian lain dikisahkan, ketika menghadap di istana dan ditanyai raja soal pekerjaannya, Lesap menjawab, "Hamba tidak mempunyai pekerjaan, ketjual bertanam jagung, ubi...dll tanaman yang dapat hamba tanam di tanah pegunungan" (Hatib, 1960:64).

Seperti halnya di Madura, dalam cerita rakyat di kalangan etnis Madura di wilayah Besuki, jagung ikut menjadi bagian di dalamnya. Jagung pun beberapa kali disebut dalam *Babad Besuki* yang menggambarkan kedatangan kaum migran perintis dari Pulau Madura ke wilayah Besuki (Wondosoebroto, 1938). Berbeda dengan kisah kaum migran dari Jawa Tengah yang dikisahkan membuka lahan hutan dan menanaminya dengan bibit padi, benih jagung dan penanamannya pada lahan bukaan baru menjadi bagian dari kisah masuknya kaum migran Madura ke Jember (Hafid, 2001:15-18). Dengan kata lain, kepindahan secara geografis tidak serta merta membuat orang Madura meninggalkan pula tanaman pangan pokok yang telah akrab dalam kehidupan subsistensi mereka.

Namun, berbeda dengan orang Jawa, etnis Madura jarang mengaitkan bahan pangan dan

tanaman pangan dengan konsepsi kultural yang bersifat mistis-magis. Sejauh ini belum dijumpai cerita rakyat dari kalangan etnis Madura di Besuki yang mengasosiasikan bahan pangan baik padi, jagung, dan ketela dengan asal-usul yang bersifat mitologis. Satu dari sedikit cerita yang ditemukan di Jember mengisahkan, jagung diberikan sebagai bahan pangan sebagai akibat hukuman Allah terhadap manusia. Akibat banyak dosa-dosa yang diperbuat, tanaman padi yang mereka budidayakan tidak lagi dapat memberi panen untuk dimakan. Hanya tanaman jagung yang dapat tumbuh dan memberi hasil panen yang baik untuk menjadi bahan pangan bagi kelangsungan hidup mereka.

Meskipun kering akan dimensi mitologis, dalam masyarakat Madura bahan pangan mempunyai beberapa makna dan fungsi. Selain dipergunakan untuk konsumsi sendiri, bagi masyarakat Madura jagung menjadi sarana untuk mempererat hubungan kekerabatan dan hubungan sosial yang lebih luas. Jagung adalah simbol tali silaturahmi di antara warga masyarakat Madura. Hingga sekitar 1980 tradisi sumbang-menyumbang dalam masyarakat Madura di wilayah Besuki melibatkan penggunaan jagung, seperti halnya beras di kalangan orang Jawa. Dalam acara lamaran untuk menikahkan seseorang, jagung juga diikutsertakan sebagai bahan atau barang bawaan yang harus ada pada waktu melamar. Apabila ada orang meninggal maka para pelayat, khususnya ibu-ibu, selalu membawa jagung untuk diserahkan kepada keluarga duka. Memang sejak 1990-an semakin jarang orang melayat yang membawa jagung, tetapi membawa beras (Sasmita dkk., 2004:21). Kecenderungan serupa terjadi pula di Pulau Madura. Mengenai fenomena sumbang-menyumbang dalam bentuk bahan pangan dan pergeserannya, Kuntowijoyo (1991:22) menulis, "petani Madura mulai dari kelas terbawah, kalau menyumbang tetangganya biasanya berupa beras, tidak pernah jagung lagi, karena ini menyangkut status sosial...". Namun, secara esensial fungsi sosial yang dilekatkan terhadap bahan pangan tetap dipertahankan.

Bahan pangan bagi masyarakat Madura juga penting sebagai sarana dalam kegiatan ritual.

Meskipun sangat kuat identitas keislamannya, kalangan etnik Madura masih melakukan sejumlah ritual selamat dan di dalamnya dipakai bahan pangan sebagai kelengkapan sesajian. Dalam pembuatan perahu, misalnya, pekerjaan diawali dengan ritual selamat yang dipimpin seorang kyai dengan sesajian termasuk empat buah nasi tumpeng, bubur berwarna tujuh (putih, hitam, merah, kuning, hijau, kelabu, dan biru (Hatib, 1960:27). Penggunaan sesajian juga dijumpai dalam upacara selamat pendirian rumah. Setelah menentukan lokasi tanah untuk didirikan rumah di atasnya, terlebih dahulu diadakan selamat yang disebut *tajin senaporan* atau bubur penolak bala. Maksudnya adalah untuk mengatasi pengaruh roh-roh jahat yang mendiami tanah agar tidak mengganggu proses pendirian rumah maupun saat rumah ditinggali. Dalam proses selanjutnya, diletakkan padi, jagung, dan tanaman pisang berbuah, serta bendera kuning atau merah putih (Moelyono dan Murniatmo, 1984/1985:123). Dalam acara lain, nasi tumpeng dijumpai sebagai kelengkapan selamat sesudah pemakaman (*rasolan*) dari tiga, tujuh, empat puluh, seratus hingga seribu hari (Moelyono dan Murniatmo, 1984/1985:121-123).

Fenomena tersebut menampakkan kemiripan dengan etnik Jawa. Akan tetapi dalam kaitan dengan ekspresi kultural, pengaruh pangan terhadap etnik Madura dapat dikatakan sangat kering. Dari kumpulan ungkapan tradisional etnik Madura yang dihimpun Moelyono dan Moermiatmo (1984/1985:124-126), tidak satu pun mengandung bahan pangan atau makanan sebagai bagian dari unsur penyusunnya. Hal ini sangat kontras dengan dengan etnik Jawa yang kaya akan ungkapan tradisional yang mengadopsi bahan pangan atau makanan sebagai unsur pembentuk, khususnya berbagai varian padi. Ungkapan tradisional Madura lebih banyak mencerminkan aspek religiositas, adat, serta beberapa aspek kehidupan sehari-hari, tetapi tanpa memasukkan elemen bahan pangan di dalamnya. Ungkapan tradisional tersebut antara lain *abantal sadat*, *sapo'iman*, *payung Allah*, dan *abantal omba'asapo angen*). Di antara sedikit

pengaruh bahan pangan dan makanan terhadap ekspresi kultural, salah satunya tampak dalam nama permainan anak-anak Madura yang disebut *Bi-obiyan*, yang berasal dari kata *obi*, yang berarti ubi. Permainan ini biasanya diadakan di luar rumah pada saat terang bulan khususnya pada musim kemarau (Soekawati, 1960:99).

## PERBANDINGAN JAWA DAN MADURA

Baik etnik Jawa maupun etnik Madura mengenal bahan pangan yang dapat dikatakan sama, seperti tampak dalam hal beras, jagung, dan ketela. Namun demikian, dalam kedudukan sebagai bahan pangan pokok, secara umum masing-masing mempunyai sejarah dan signifikansi yang relatif berbeda di kalangan kedua kelompok etnik. Beras diadopsi sebagai bahan makanan pokok pada masa pra-kolonial, terbukti dari kedudukan wilayah Besuki (Blambangan) sebagai lumbung padi pada masa Majapahit. Pada masa kolonial Belanda dan Jepang peranan Besuki sebagai lumbung beras terus berlanjut (Nawiyanto, 2003:94-100). Kontinuitas posisi Besuki sebagai lumbung beras pada masa kolonial tidak terlepas dari berlangsungnya migrasi etnik Jawa ke wilayah ini yang berlangsung sejak akhir abad ke-19 (Nawiyanto, 2009:182-183). Sementara itu, adopsi jagung dan ekspansinya di kalangan etnik Madura di Besuki baru berlangsung pada masa kolonial Belanda. Hingga tahun 1950-an jagung masih menjadi bahan makanan pokok di kalangan etnik Madura di Besuki. Survei yang dilakukan pada 1954 dengan jelas menunjukkan bahwa 50 % penduduk Jember dan 25 % penduduk Situbondo menjadikan jagung sebagai makanan pokok. Jagung dicampur dengan beras sebagai tambahan, dikonsumsi oleh 30 % penduduk Jember, 60 % penduduk Bondowoso dan 62 % penduduk Situbondo (Nawiyanto dan Andang, 2011:17).

Perbedaan menonjol lainnya terkait dengan tingkatan pengaruh bahan pangan dalam ekspresi kultural. Di kalangan etnik Jawa pengaruh tanaman dan bahan pangan dalam berbagai bentuk ekspresi kultural tampak sangat kaya. Tanaman dan bahan pangan dimaknai dalam

beragam fungsi dari sarana pemenuhan kebutuhan pokok hingga fungsi, simbolis, ritual dan terapeutis. Hal ini dengan jelas direpresentasikan oleh padi dan berbagai variannya (beras, menir, katul). Etnik Madura di lain pihak tidak banyak memakai tanaman dan bahan pangan dalam ekspresi kultural. Jagung yang mempunyai kedudukan sangat penting sebagai bahan makanan pokok dan sering dipandang sebagai bagian dari identitas kemaduraan, ternyata kecil pengaruhnya dalam ekspresi kultural Madura. Dapat dikatakan bahwa etnik Jawa jauh lebih kaya dalam ekspresi kultural dengan tanaman dan bahan pangan sebagai komponen pembentuknya dibandingkan dengan etnis Madura.

Sebab yang paling mudah dan sederhana untuk menjelaskan perbedaan tersebut adalah tingkat kemampuan dan kemajuan etnik Jawa dalam bidang kultural yang lebih besar dibandingkan dengan etnik Madura. Kebudayaan Jawa telah tumbuh dan dimantapkan perkembangannya lewat pusat-pusat politik besar dari Majapahit hingga Mataram. Tradisi kultural di kalangan kraton-kraton ini sangat maju didukung dengan keberadaan kelompok pujangga yang sangat aktif dan produktif dalam menghasilkan berbagai karya sastra dalam bentuk babad, kitab, serat, kidung dan sebagainya. Sulit membayangkan keberadaan kraton-kraton Jawa tanpa keberadaan dan dukungan kaum pujangga (Suryadi, 1995:4). Lingkungan alam termasuk tanaman dan bahan pangan menjadi sumber pengetahuan, perenungan, dan inspirasi yang sangat dihargai kalangan para pujangga Jawa dalam menulis karya-karya mereka. Kemajuan yang dialami etnik Madura dalam bidang kultural dapat dikatakan belum sebanding dengan etnik Jawa. Kekayaan dan keragaman khasanah kultural mereka juga lebih terbatas. Hal ini sebagian terkait dengan karakter mereka yang lebih menonjolkan keterusterangan dan kesederhanaan, ketimbang perasaan halus, kontrol diri, dan ketidakusterangan.

## PERGESERAN KE BERAS DI KALANGAN ETNIS MADURA

Preferensi orang Madura baik wilayah Besuki maupun Pulau Madura untuk mengonsumsi jagung sebagai bahan pangan utama pada era Orde Baru mulai mengalami pergeseran signifikan. Krisis pangan, khususnya beras, merupakan salah satu faktor utama yang melatarbelakangi Orde Baru tampil dalam panggung politik Indonesia pada paruh kedua 1960-an. Dengan latar belakang semacam ini, Orde Baru menjadikan peningkatan produksi beras sebagai target utama yang diupayakan untuk dicapai dengan kebijakan revolusi hijau. Selain itu penyediaan berbagai komponen produksi, termasuk teknologi bibit, pupuk dan pestisida, pembangunan sektor irigasi merupakan salah satu pilar dalam kebijakan pertanian tersebut. Di daerah Jember khususnya dan Besuki pada umumnya, pembangunan sektor dilakukan dengan program rehabilitasi besar-besaran sistem irigasi Pekalen-Sampean, yang didahului dengan studi kelayakan oleh The Harza Engineering Company International pada tahun 1971 (Suparmoko, 1980: 6-11),

Konsekuensi proyek irigasi tersebut untuk tanaman jagung bersifat negatif. Dengan lebih terjaminnya irigasi, para petani Madura lebih suka menanam lahan sawah milik mereka dengan tanaman padi. Intensitas penanaman jagung, termasuk palawija lainnya, menjadi berkurang. Penanaman padi lebih sering dilakukan. Merujuk wilayah berpenduduk etnik Madura di Bondowoso dan Situbondo, Suparmoko (1982:135-137) menunjukkan berubahnya pola tanam dari padi-palawija-palawija ke pola padi-padi-palawija setelah perbaikan irigasi. Bahkan untuk wilayah yang suplai irigasinya terjamin sepanjang tahun, tanaman palawija ditinggalkan dan diganti dengan pola penanaman padi 3 kali setahun. Muncul kecenderungan berkurangnya areal penanaman jagung dan peningkatan area penanaman padi. Pada 1972, misalnya, area penanaman jagung di Jember mencapai 66.000 ha dan pada 1990 areal penanaman jagung menjadi 36.000 ha saja. Kecenderungan serupa terjadi di Bondowoso dan Situbondo. Sementara itu, pada

periode yang sama area penanaman padi di Karesidenan Besuki meningkat sekitar 70,000 hektar (Nawiyanto, 2003:95,103). Di Madura sendiri perluasan tanaman padi atau yang diistilahkan Kuntowijoyo sebagai "proses pemberasan", tidak terlepas salah satunya dari introduksi pompa air untuk pertanian dan ditemukannya berbagai varietas padi berusia pendek (Kuntowijoyo, 1991:21).

Berkurangnya areal penanaman jagung mencerminkan bergesernya preferensi konsumsi makanan pokok di kalangan orang Madura. Posisi jagung sebagai makanan pokok mulai digeser oleh beras. Pergeseran ini dapat dikenali dengan membandingkan dua fenomena yang bertolak belakang kecenderungannya. Di satu sisi jumlah penduduk etnik Madura terus bertambah besar dan kebutuhan pangan tentu mengalami peningkatan pula. Pada sisi lain, penanaman jagung justru mengalami kemerosotan luasan arealnya dan sebagai konsekuensi, kuantitas produksi jagung juga turun. Mempertimbangkan hal-hal demikian, maka dapat dipastikan bahwa kebutuhan pangan orang Madura dicukupi dengan konsumsi bahan pangan non-jagung, dan dalam hal ini beras.

Pergeseran konsumsi bahan pangan pokok dari jagung ke beras di kalangan orang Madura secara jelas tercermin dalam hasil penelitian Sasmita dkk. (2004:21) mengenai etnik Madura di wilayah eks-Karesidenan Besuki. Dalam laporan dikatakan bahwa:

"Mereka yang lahir sesudah tahun 1980 umumnya sejak awal mengkonsumsi beras sebagai bahan makan pokok....mereka lebih memilih nasi putih (beras)....karena nasi jagung rasanya lebih kasar, lebih keras, dan kurang enak".... Nasi jagung mereka anggap sebagai selingan saja, dan sangat jarang." [Apalagi] dalam berbagai kesempatan makan di luar (misalnya warung, depot, atau dalam suatu pesta) mereka hampir selalu hanya menemukan nasi beras, dan sangat jarang menemukan nasi jagung."

Mengenai pergeseran ke beras di kalangan etnik Madura di Pulau Madura, seorang sejarawan terkemuka yang ahli mengenai Madura, Kuntowijoyo (1991:22) melukiskan, "warung-

warung di Madura sekarang ini juga sudah tidak lagi menyediakan makanan jagung tetapi nasi...".

Selain karena perubahan ekologis, pergeseran konsumsi bahan makanan pokok dari jagung ke beras di kalangan orang Madura terkait dengan sejumlah faktor. Secara ekonomis kebijakan pemerintah menyediakan subsidi sarana produksi (pupuk dan pestisida) serta mematok harga beras di pasaran, yang ditopang pula dengan kebijakan impor beras berhasil menekan secara maksimal fluktuasi musiman harga beras. Dengan demikian harga beras menjadi relatif stabil dan, yang tidak kalah pentingnya, dapat terjangkau daya beli rakyat kebanyakan termasuk kalangan orang Madura. Kombinasi berbagai kebijakan menjadi insentif penting yang mendorong berlangsungnya peralihan pola makan dengan beras sebagai komponen pangan utama (Van der Eng, 1993:17). Dari sudut pengolahan, beras mempunyai kelebihan dari segi waktu dan kemudahan dalam proses penyiapan dibandingkan dengan jagung yang membutuhkan waktu lebih lama serta kompleks. Di Madura sendiri pergeseran ke beras terkait pula dengan lokasi Madura yang dekat dengan Jawa dan dengan adanya arus migran Madura ke Jawa yang pada saat mudik biasanya membawa beras dan memperkenalkan budaya beras ke tempat asalnya (Kuntowijoyo, 1991:21). Ibarat terinfeksi "virus", standar pangan Madura lambat laun begeser dari jagung ke beras.

Dari sudut sosiologis, konsumsi beras dipandang mempunyai prestise lebih tinggi ketimbang jagung. Beras mempunyai kedudukan istimewa. Meskipun ada masa jagung menjadi makanan pokok sehari-hari, "untuk keperluan upacara, selamatan, atau mantu, standarnya tetap beras" (Kuntowijoyo, 1991:20-21). Jagung agaknya tidak jauh berbeda dengan gapek. Secara simbolis konsumsi jagung seperti halnya gapek sebagai komponen pokok diet sering dianggap dalam masyarakat Indonesia di masa lampau sebagai pertanda kemiskinan (Booth, 1998:322). Hal senada secara eksplisit ditegaskan pula dalam sebuah pernyataan yang muncul sekitar 60 tahun yang silam, "pergantian beras dengan ubi-ubian itu didalam makanan rakyat

adalah berarti suatu kemunduran” (Sjafei, 1949: 3). Di beberapa tempat lain di dunia termasuk wilayah di Perancis dan Italia, hanya orang miskin yang biasa mengadopsi jagung sebagai bahan pangan pokok (Tannahill, 1973:248).

Di Besuki terbentuknya citra merendahkan bahan pangan non-beras khususnya gaplek mendapatkan akar historisnya pada masa kolonial. Pada masa-masa sulit seperti kemarau panjang dan hilangnya sumber penghasil, gaplek menjadi satu-satunya makanan pokok di kalangan penduduk miskin dan daerah bertahan kritis untuk menggantikan beras. Pola konsumsi semacam ini ditambah dengan kuantitas yang tidak memadai membuat mereka menderita gizi buruk dan rentan penyakit. Pada tahun 1950-an berita-berita mengenai busung lapar (*hongerodeema*) konsumsi gaplek dan krisis pangan dilaporkan terjadi di Rogojampi, Blambangan, dan Banyuwangi. Konsumsi gaplek sebagai makanan pokok menggantikan beras adalah tanda kemiskinan kronis (Hutabarat, 1974:35, Pearson dan Falcon, 1984:1). Citra rendah konsumsi gaplek sebagai makanan pokok terus hidup hingga masa kini. Citra jagung sendiri sebagai makanan pokok kelas dua baru menguat pada masa digalakkannya revolusi hijau, yang menargetkan swasembada beras sebagai prioritas. Beras menjadi proyek negara dan sekaligus ukuran keberhasilan dalam memerangi kelaparan dan kemiskinan. Dengan program revolusi hijau, lebih banyak orang miskin mampu membeli beras dan makan nasi setiap hari. Dengan kata lain, tetap mengkonsumsi makanan pokok non-beras pada masa beras murah dan relatif mudah didapat ditafsirkan sebagai sama artinya dengan masih berada dalam belenggu kemiskinan.

Dengan demikian, perubahan pola konsumsi pangan pokok dari jagung (termasuk pula dalam kategori ini gaplek dan sagu) ke beras juga dimaksudkan untuk tanda keberhasilan dalam melakukan mobilitas sosial vertikal dari strata bawah ke strata sosial yang lebih tinggi. Fenomena semacam ini paralel dengan pandangan Lury (1998:112-113) bahwa praktek konsumsi kental pula dengan nuansa simbolis. Praktek konsumsi adalah bagian dari perjuangan individu

untuk meraih posisi kelas sosial, bukan semata-mata sarana pemenuhan kebutuhan biologis atau ekonomis. Dengan kata lain, melalui pangan orang secara simbolis juga bermaksud mendefinisikan status sosial mereka dalam masyarakat (Kittler dan Sucher, 2008:5). Orang Madura pun tampaknya tidak berbeda. Bagi mereka konsumsi beras adalah bagian dari upaya membuktikan keberhasilan dalam memperbaiki posisi kelas.

## SIMPULAN

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa pangan bagi etnik Jawa dan Madura bukan sekadar bahan pemenuhan kebutuhan fisiologis sebagai makhluk hidup yang memerlukan makanan untuk kelangsungan hidup, melainkan juga sebagai bahan yang sarat dengan makna sosio kultural. Berbagai kegiatan ritual maupun aktivitas sosial di kalangan kedua etnik sering kali melibatkan penggunaan bahan pangan sebagai bagian di dalamnya dalam kaitan dengan beragam fungsi dari yang bersifat magis hingga bersifat simbolis. Namun, hanya di kalangan etnik Jawa berbagai ekspresi kultural banyak menggunakan bahan pangan sebagai elemen penyusunnya, sedangkan di kalangan etnik Madura fenomena semacam ini jarang dijumpai, termasuk pengkaitan bahan pangan dengan asal-usul mitologis. Penjelasan atas fenomena ini terkait dengan kemampuan dan kemajuan budaya Jawa yang lebih tinggi berkat dukungan pusat-pusat politik besar dan kaum pujangga dalam menghasilkan karya-karya kesusastraan yang kaya dan beragam.

Pangan sering ditempatkan sebagai bagian dari identitas etnik. Madura identik dengan jagung, Jawa identik dengan beras. Analisis diakronis mengenai adopsi bahan makanan pokok beras di kalangan etnik Jawa dan jagung di kalangan etnik Madura, serta peralihan ke beras di kalangan etnik Madura beberapa dekade belakangan ini secara jelas menunjukkan bahwa makanan pokok bukanlah atribut mati. Bahan pangan berkembang menjadi bahan makanan pokok berlangsung melalui proses adopsi dan adaptasi baik dengan lingkungan setempat maupun

dengan lingkungan sosio-ekonomi yang lebih luas. Adopsi dan pergeseran makanan pokok dapat berlangsung secara perlahan-lahan dalam jangka waktu yang panjang, tetapi juga dapat berlangsung dalam rentang waktu relatif singkat. Pergeseran ke beras di kalangan etnik Madura di Besuki secara jelas memperlihatkan kuatnya pengaruh revolusi hijau yang diprakarsai pemerintah Orde Baru lewat pembangunan sarana irigasi yang membawa perubahan ekologis dan pola produksi pangan. Perubahan pola produksi membawa perubahan dalam pola konsumsi pangan dari jagung ke beras, yang dinilai lebih cepat dan praktis dalam penyiapan. Lagipula sejak revolusi hijau, persediaan bahan pokok beras dengan harga terjangkau menjadi lebih terjangkau dibanding masa sebelumnya yang sering langka dan mahal. Semuanya ini menjadi insentif menarik bagi orang Madura yang biasa makan jagung beralih ke beras.

#### DAFTAR RUJUKAN

- Adisasmita, Sumidi. 1973. "Tatacara Mantu", *Almanak Dewi Sri*. Yogya: UP Indonesia.
- Anggora, K. 1979. "Ama Tikoes", *Pelita Tani*, 1, 7.
- Arifin, Winarsih Partaningrat. 1995. *Babad Blambangan*. Yogyakarta: Bentang.
- De Jonge, Huub. 1995. "Stereotypes of the Madurese", dalam Kees van Dijk, Huub de Jonge dan Elly Touwen-Bouwsma (ed). *Across Madura Strait: Dynamic of an Insular Society*. Leiden: KITLV Press.
- De Stoppelaar, J.W. 1925. "Een paar Aanteekeningan over Banjoewangi", *Koloniale Tijdschrift*.
- Geertz, Clifford. 1989. *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Hafid, J.O.S. 2001. *Perlawanan Petani: Kasus Tanah Jenggawah*. Bogor: Latin.
- Harza Engineering Company International. 1973. "Proyek Irigasi Sampean Baru Kabupaten Bondowoso & Situbondo Propinsi Jawa Timur". *Laporan Survei*. Jember: AGRAR-UND Hydrotechnik.
- Hatib Ws. 1960. "Mengenal Pemberontak Madura Ma'na Lesap", *Adat Istiadat dan Tjerita Rakjat*, Brosur No. 3. Djakarta: Djawatan Kebudayaan Dep. PP dan K.
- Herlingga, Mochammad Choesni. 1987. *Asas Linggaisme Nenek Moyang Kita*. Surabaya: Anta Riksa.
- Hutabarat, A. 1974. *Usaha Mengatasi Krisis Beras*. Jakarta: Lembaga Pendidikan dan Konsultasi Pers.
- Kantor Perkebunan Rakjat. 1953. "Peladjaran Dewi Nawangwulan", *Majalah Pertanian*.
- Kartodirdjo, Sartono, dkk. 1978. *Memori Serah Jabatan Jawa Timur dan Tanah Kerajaan*. Jakarta: ANRI.
- Kittler, Pamela G. dan Kathryn P. Sucher. 2008. *Food and Culture*. Belmont: Thomson Wads-worth.
- Kuntowijoyo, 1991. "Bergesernya Pola Pangan Pokok di Madura", *Pangan*, 2 (9) (Juli).
- Lury, C. 1998. *Budaya Konsumen*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Mardiwarsito. 1980. *Peribahasa dan Saloka Bahasa Jawa*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Moelyono dan Gatut Murniatmo. 1984/1985. *Mengenal Sekelumit Kebudayaan Orang Madura di Sumenep*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Moertijpto, Jumeri Siti Rumijah, Moeljono, dan Juli Astuti. 1993/1994. *Makanan: Wujud, Variasi, dan Fungsinya serta Cara Penyajiannya Pada Orang Jawa Daerah Istimewa Yogyakarta*. Jakarta: Proyek Penelitian, Pengkajian, dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Nawiyanto. 2003. *Agricultural Development in a Frontier Region of Java: The Residency of Besuki, 1870s-the Early 1990s*. Yogyakarta: Galang Press.
- . 2007. "Environmental Change in a Frontier Region of Java: Besuki, 1870-1970". Unpublished PhD Thesis. Canberra: The Australian National University.
- . 2009. "Pertumbuhan Penduduk Besuki: Kajian Demografi Historis", 21(2).
- Nawiyanto dan Andang Subaharianto. 2011. *Pangan, Makan dan Ketahanan Pangan*. Yogyakarta: Galangpress.
- Pearson, S.R. dan W.P. Falcon. 1984. "Cassava and Java", dalam *The Cassava Economy of Java*. California: Stanford University.
- Santosa, Edy dan Deny Wibisono. 2004. *Cerita Rakyat dari Jember*. Jakarta: Grasindo.
- Sasmita, Nurhadi, Andang Subaharianto, dan Nawiyanto. 2004. "Ketahanan Pangan Dalam Perspektif Budaya: Eksplorasi Pandangan Masyarakat Madura tentang Pangan". *Laporan Penelitian*. Jember: Fakultas Sastra.
- Semangun, Haryono. 1991. *Penyakit-penyakit Tanaman Pangan di Indonesia*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Sjafei, M. 1949. "Soal Beras di Tanah Indonesia", *Pertanian Ra'iat*, 4, 5.
- Soebroto. 1941. "Ama Tikoes", *Pelita Tani*, 3(8).
- Soekawati, Siti. 1967. "Dua Buah Permainan Anak-Anak Madura", *Adat-Istiadat dan Tjerita Rakjat*, Brosur No. 3. Djakarta: Djawatan Kebudayaan Dep. PP dan K.

- Soepanto dan H.J. Wibowo. 1985/1986. *Ungkapan Tradisional sebagai Sumber Informasi Kebudayaan Daerah Istimewa Yogyakarta*. Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Soewandono. 1960. "Upadjar Adat Jang Diadakan Pada Waktu Ada Wabah Penyakit di Jogjakarta".
- Sollewijn Gelpke, J.H.F. 1986. "Budidaya Padi di Jawa: Sumbangan pada Ilmu-ilmu Bahasa, Daerah dan Penduduk Hindia Belanda", dalam Sajogyo dan William Collier (eds.). *Budidaya Padi di Jawa*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Sumarsih, Sri. 1977. "Beberapa Upacara Adat di Yogyakarta Yang berhubungan dengan Mata Pencaharian Hidup", *Bunga Rampai Adat Istiadat*, Vol. 2. Jakarta: Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Suparmoko. 1980. "The Impact of Irrigation Rehabilitation on Cropping Patterns, Labour Use, and Income Distribution in the Pekalen Sampean System of East Java". Unpublished PhD Thesis, University of Hawaii.
- Suryadi A.G., Linus. 1995. *Dari Pujangga ke Penulis Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Susanto, Djoko dan Parsudi Suparlan, 1989. "Keanekaragaman Makanan Pokok di Indonesia dan Ketahanan Sosial Budayanya", dalam Setijati D. Sastrapradja dan Muhilal (Penyunting), *Widyakarya Pangan dan Gizi*. Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.
- Susanto, Djoko. 1991. "Fungsi Sosial dan Budaya Pangan", *Pangan*. Vol. 2. No. 9.
- Tannahill, Reay. 1973. *Food in History*. New York: Stein and Day.
- Umiami NS dan AFT Eko Susanto. 1990/1991. *Pola-pola Pengobatan Tradisional Daerah Jawa Timur*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Van der Eng, Pierre. 1996. *Agricultural Growth in Indonesia: Productivity Change and Policy Impact since 1880*. Basingstoke: MacMillan, 1996.
- Wibowo, H.J. dan Suhatno. 1996. *Sistem Pengetahuan Tradisional Dalam Bidang Mata Pencaharian di Daerah Istimewa Yogyakarta*. Yogyakarta: Bagian Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Zawawi Imron, D. 1993. *Cerita Rakyat dari Madura*. Jakarta: Grasindo.