

***Abd. Latif Bustami**



Hasil *scoping mission* Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim PBNU- AIFDR (*Australia Indonesia Facility for Disaster Reduction*) menunjukkan bahwa pengelolaan bencana yang dilakukan Pemerintah Kabupaten Bojonegoro, Lamongan, Pasuruan, Mojokerto, Lumajang, Malang, Tulungagung, dan Trenggalek lebih difokuskan ke tanggap darurat (*emergency response*) dengan alasan yang tidak semata-mata terkait bencana melainkan pula alasan-alasan politis. Boleh jadi, realitas itu merupakan representasi penanggulangan bencana di Indonesia. Kecenderungan ini menunjukkan bahwa pengambil kebijakan itu masih terperangkap pada bentuk-bentuk respon tanggap darurat yang berdimensi ekonomis dan politis sehingga mengabaikan faktor-faktor kultural. Ujung dari keputusan itu adalah menjadi pemicu ketidaksiapan masyarakat menghadapi bencana (Bustami dkk 2010). Sejatinya, dalam siklus penanggulangan bencana, pengurangan resiko bencana merupakan aspek penting 'sedia payung sebelum hujan' menjadi satu kesatuan dalam penanggulangan bencana (tanggap darurat, rehabilitasi dan rekonstruksi).

Pengalaman penanggulangan bencana dari Jepang menunjukkan bahwa pengurangan resiko bencana dalam kebudayaan Jepang merupakan aspek strategis yang dilembagakan kepada semua orang mulai sejak usia dini sehingga pada saat terjadi bencana, mereka berhasil mengurangi jumlah korban dan mempersingkat masa tanggap darurat. Bahkan, tanda-tanda alam kebencanaan dalam kebudayaan Jepang dijadikan pedoman praktikal dan telah dijadikan acuan resmi dalam peramalan terjadinya bencana. Di samping itu, pemerintah Jepang telah

mengidentifikasi tanaman dan binatang dengan sifatnya masing-masing dalam kondisi alam yang berbeda telah dilakukan untuk mendeteksi ancaman bahaya. Pengalaman gempa di Nobi (1891) dan Kanto (1923), misalnya, telah menyebabkan Jepang, menurut Borland telah memiliki kurikulum nasional dalam bentuk tiga jilid buku yang diberi judul *Shinsai ni kansuru kyoiku shiryo (Education Materials Related to the Earthquake)* (Abdullah 2006).

Sementara, tsunami Aceh menyisakan hikmah bahwa tanda-tanda datangnya bencana dalam kebudayaan Aceh mampu mengurangi jumlah korban. Dalam implementasinya, terjadi distorsi yang mengakibatkan pesan-pesan langsung maupun tidak langsung dari pesan budaya tidak serta merta menjadi aksi karena sensitivitas dan daya pengaruh yang berubah sehingga terjadi variasi tanggapan. Masyarakat di Pulau Seumeleu pada saat melihat ada ketidakwajaran dengan banyaknya jumlah ikan di pesisir dalam areal yang luas menggelepar maka serta merta para orang tua berteriak kepada masyarakat untuk segera lari ke gunung yang segera diikuti oleh semua orang sehingga mempunyai makna budaya yang sama. Dengan sendirinya, jumlah korban sedikit. Sementara, orang di Banda Aceh dan lainnya cenderung untuk berpikir pragmatis, yakni tanda-tanda bencana dipahami berbeda sehingga berusaha mengambil ikan yang menggelepar dalam jumlah yang banyak sebanyak-banyaknya sehingga dalam ukuran detik tsunami datang mereka tidak dapat menghindar dan banyak menjadi korban tsunami.

Begitu juga, pengalaman yang dialami oleh Gerhan Lantara sebagai Komandan Lapangan, mau mendengar pesan budaya dari orang yang mampu membaca tanda-tanda alam, yaitu saat melihat burung camar terbang tidak wajar, berbeda dengan kebiasaan burung camar yang seharusnya bermain-main di laut ternyata banyak yang beterbangan menuju pantai maka segera memerintahkan anak buahnya lari menuju bukit yang lebih tinggi sehingga jumlah korban sedikit. Thailand berhasil mengurangi jumlah korban tsunami karena mengoptimalkan pesan-pesan budaya akan terjadinya bencana, yaitu gajah yang berlari tergesa-gesa apalagi gajah yang di rantai berusaha membebaskan diri dan lari ke bukit maka segera masyarakat mengikuti langkah gajah tersebut. Langkah budaya itu ternyata mampu mengurangi resiko bencana.

Sebaliknya, dalam kasus letusan Gunung Merapi tahun 1994, tanda-tanda sudah tampak dalam berbagai bentuk, dari yang bersifat mimpi atau bisikan, gejala-gejala alam yang aneh, hinggaperilaku tanaman dan binatang yang mengarahkan pada adanya suatu perubahan kondisi alam. Isyarat alam dan tanda budaya yang telah dikirim lebih dulu ke penduduk di lereng Merapi tidak dapat dipahami lagi maknanya karena pesan atau isyarat tersebut telah 'terganggu', telah tercampur dengan 'hiruk-pikuk' suara-suara baru yang datang ke Turgo, yang berasal dari perubahan-perubahan yang tengah berjalan di kawasan ini, yang mencerminkan proses modernisasi 'yang salah alamat' yang sedang melanda Turgo" (Ahimsa-Putra, 1994: 6). Informan di Dukun, Srumbung Lereng Gunung Merapi menyatakan secara metaphora bahwa *letusan Gunung Merapi dibaratkan orang meludah, ludah tidak mungkin jatuh ke bawah bibir apalagi ke dagu, yang pasti ke luar dari mulut dan dibuang agak jauh'*.

Letusan Gunung Merapi pasti tersembur ke wilayah yang jauh tidak di wilayah mereka sehingga masyarakat tidak mau dipindah dari wilayah tersebut (Bustami 2010). Ketika Jogjakarta akan dilanda gempa tahun 2006, dua hari sebelumnya di wilayah Pundong dan sekitarnya banyak cacing tanah keluar dari tanah,

keluar dari *unthuk* (tanah yang bergunduk kecil), dan tembok yang berusia lama sehingga sebagian kecil orang yang paham langsung berkemas sedangkan yang tidak paham tetap pada rutinitas dan menafsirkan pesan itu sebagai mitos. Orang yang tidak mampu menafsirkan tanda budaya bencana menjadi korban dalam jumlah relatif banyak. Pada letusan 26 Oktober sampai dengan 15 Nopember 2010 menunjukkan tanda-tanda budaya masyarakat berdasarkan wisik dan *elmu tuwo* terganggu lagi dengan suasana budaya baru yang bersifat liminal dalam suasana *goro-goro* (perubahan social budaya) yang dinyatakan dengan '*kali ilang kedunge* (kerusakan ekosistem), *wong wadon ilang wirange* (degradasi moral), dan *pasar ilang kumandhange* (sikap pragmatisme)' sehingga tanda budaya itu sulit diterima nalar masyarakat yang *hybrid* dan berbeda menafsirkan tanda budaya sehingga di arena bencana terjadi kontestasi tanda.

Bencana itu menjadi bagian yang integral dari kehidupan masyarakat sehingga mereka mempunyai tanda-tanda sebagai pesan budaya datangnya bencana. Pesan budaya itu merupakan pengetahuan instrumental yang terbentuk secara emic-historis sebagai hasil adaptasi panjang sekelompok manusia dengan lingkungan biofisiknya. Masyarakat dalam berbagai bencana seringkali dikatakan bahwa tanda-tanda bencana sudah tampak sebelumnya. Tanda-tanda bencana dalam berbagai bentuk yang nyata, kasat mata, gerakan binatang, tanaman juga diakui penduduk keberadaannya sebagai petunjuk, seperti yang terjadi di Mesir, di Inggris, dan juga di Amerika Tengah (Homan 2003).

Pengetahuan tentang tanda-tanda bencana disebut kearifan lokal. Penggunaan istilah lokal yang dikekalkan pada kearifan lokal itu menuai kritik karena substansi ajaran masyarakat sebenarnya berlaku di semua wilayah di dunia sehingga bersifat universal. Kearifan itu berlaku di mana saja identik dengan karakter ilmu pengetahuan positivistik. Sementara dari sisi tata bahasa Indonesia ada kesesatan dalam berpikir karena subyek dari kearifan itu belum jelas, siapa yang arif?, sedangkan local merujuk pada konsep ruang. Kalau digunakan local dikaitkan dengan komunitas menjadi *contradictio in terminis* karena setiap masyarakat di muka bumi ini pada dasarnya merupakan suatu masyarakat global (Sahlins 1994:387). Ada ahli yang mengusulkan penggunaan kearifan komunitas (*community wisdom*) yang lebih jelas subyeknya, lebih relevan dan membebaskan dari bias yang cenderung subyektif, walaupun ujungnya bersifat reduksionis. Sementara, penggunaan istilah kearifan ekologis yang dikembangkan oleh Soemarwoto (1978) mengindikasikan reduksionis kearifan yang hanya terfokus pada aspek ekologi semata sedangkan aspek yang lain menjadi terabaikan.

Sementara ahli yang lain menggunakan istilah pengetahuan lokal (*local knowledge*). Tanda-tanda bencana itu tidak bersifat lokal dan bukan hanya pengetahuan melainkan sains. Ada ahli yang lain, membuat dikotomi yang bersifat diamteral bahwa kearifan lokal sebagai titik terhadap pengetahuan positif (*scientific knowledge*) dalam paradigma modernisasi yang mengabaikan masyarakat. *Local knowledge* dikonstruksi secara subyektif dengan karakteristik, yaitu *tacit knowledge* (tidak tertulis, bersifat local, implicit); *folk knowledge* (pengetahuan, legenda, dongeng cerita rakyat); *indigeneous knowledge* (pengetahuan local masyarakat), dan *traditional knowledge* (pengetahuan tradisional). Sedangkan pengetahuan positif ditekankan pada *scientific knowledge* (pengetahuan yang dihimpun dari temuan

keilmuan di laboratorium maupun empirik), *universal knowledge* (pengetahuan yang bersifat universal), *western knowledge* (pengetahuan dari dunia barat) dan *modern knowledge* (pengetahuan modern). Pembagian itu sejatinya bias kolonial sehingga terjadi tingkatan yang satu lebih dari yang lain, yakni *scientific knowledge* lebih berterima dari *local knowledge*. Ketidaksetaraan dalam perlakuan terhadap *scientific knowledge*, dalam pandangan Habermas dipengaruhi oleh paradigma *instrumental knowledge* yang positivistik dengan ukuran-ukuran deterministik dan reduksionis sehingga pengetahuan itu mendominasi, menentukan dan menaklukkan obyeknya (Denzin dan Guba eds, 2000).

Di samping itu, realitas a simetris itu dilembagakan dalam jejaring *developmentalisme* yang berakar dalam revolusi industri melalui modernisasi yang bersifat ekspansif dan menimbulkan ketergantungan baru antara pusat yang menciptakan, produsen dan *phery-phery* yang berperan sebagai pengguna, konsumen. Strategi selanjutnya adalah semua kekuasaan *phery-phery* berada dalam kontrol pusat yang serba kuasa dan menjadi pusat gaya hidup yang homogen. Masyarakat pengguna diciptakan dalam suasana kompleks terjajah yang selalu mengidentifikasi dirinya sebagai bagian gaya hidup 'penjajah'. Masyarakat pengguna berada di negara sedang berkembang yang merupakan pasar utama mereka karena dikonstruksi terbelakang, tertinggal, miskin, tradisional sehingga kehadiran mereka sebagai pembenaran moral sebagaimana tesis Rucyard Kipling '*the white men burden*'.

Wacana utama yang bersifat kolonial itu dalam pandangan Foucault tidak memberi legitimasi terhadap segala bentuk dan cara pengetahuan non positivistik. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi sesuai standar pusat kekuasaan sebagai wacana dominan. Di luar pusat kekuasaan yang menerapkan sesuai standar mereka dikonstruksi sebagai *pseudo science* dan pelabelan yang peyoratif dilekatkan dengan sekedar *local wisdom*, *indigenous knowledge* dan seterusnya.

Kondisi itu dinyatakan oleh sebagian ahli yang relatif memadai adalah *Ethnoscience*. Menurut, saya pengetahuan sukubangsa (*ethno*) itu setara dengan *science* (sain). Penggunaan etnosains yang digunakan untuk menyebut ilmu pengetahuan komunitas masih terjebak pada psikologi kompleks terjajah yang a simetris yang masih melekatkan *science* identik dengan modernisasi dan masih mengekalkan konstruksi atas-bawah atau pengetahuan yang berkelas. Kelas atas identik dengan modernisasi, sedangkan di luar itu dinyatakan kelas dua (bawah). Dalam penggunaan yang lebih luas, ilmu pengetahuan komunitas memenuhi kriteria *science* sebagaimana yang ditentukan dalam paradigma modernisasi atau *developmentalisme*.

Pengetahuan timbul sebagai produk dari hasil interaksi, dialog reflektivitas dan kontestasi makna dan mengandung aspek kekuasaan, otoritas, dan kontrol. Pengetahuan yang tidak cocok dengan realitas dalam pandangan Karl Jaspers disebut *falsifikasi* yang perlu dicari kebenaran baru. Thomas Khun menyatakan semua ilmu pengetahuan dalam perjalanannya mengalami kesalahan karena adanya gap dengan realitas sehingga tidak sesuai dalam merespon persoalan. Dengan sendirinya dibutuhkan usaha untuk mengurangi kesalahan (*error elimination*) dengan revolusi pengetahuan yang eklektif. Artinya, pengetahuan itu tidak berbicara lokus apakah barat-timur, apakah lokal atau universal, yang lebih penting adalah mampu memecahkan persoalan kehidupan dan lebih bermakna, sesuai dengan aksiologi ilmu. Pengetahuan sebenarnya merupakan hasil

perjuangan hidup sehari-hari yang membentuk suatu kehidupan sosial. Jadi, pengetahuan tidak dibangkitkan, diciptakan dan ditransformasikan dari sesuatu yang abstrak. Pengetahuan nelayan dan masyarakat semuanya berasal dari kehidupan yang nyata untuk memenuhi kebutuhannya (Long 2001).

Pengetahuan lokal dalam kontestasi itu dikonstruksi bersifat lokal, implisit, sarat mitos sehingga kurang bermakna *scientific* dalam kacamata barat dengan indikator modernisasi yang bersifat positivistik model Comtean. Model Comtean saat ini menjadi acuan dominan menjadi arus utama itu mengindikasikan bahwa pengetahuan itu berpihak, tidak netral, dan bias barat. Dalam pandangan Foucault bahwa pengetahuan, seperti halnya kekuasaan (*power*) yang harus dipandang dari suatu sudut relasional dan tidak diberlakukan sebagai sesuatu yang akan berkurang atau habis. Pengetahuan masyarakat yang bersifat lokal dilihat dari perspektif positivistik Comtean yang reduksionis seharusnya dibebaskan dari konstruksi peyoratif yang asimetris. Pengetahuan masyarakat terbukti mampu menjawab persoalan kehidupan mereka yang adaptif dan pemecahan itu bukan menimbulkan persoalan baru atau bagian dari masalah, melainkan bagian dari solusi.

Setiap masyarakat mempunyai pesan budaya menghadapi bencana yang secara empirik terbukti mampu mengurangi jumlah korban yang sejatinya merupakan sains sebagaimana yang berlaku dalam dunia ilmu pengetahuan. Saya mengusulkan sains tentang akan datangnya bencana di Indonesia didokumentasikan dan dipublikasikan sehingga menjadi wacana publik. Pengurangan resiko bencana berbasis sains secara empiris telah bermanfaat mengurangi jumlah korban dan masyarakat lebih siap menanggulangi bencana. Masihkah kita menggunakan istilah yang bersifat peyoratif dan reduksionis, dan kita menjadi kompleks terjajah?

DAFTAR RUJUKAN

Abdullah, Irwan. ' Dialektika Natur, Kultur dan Struktur: Analisis Konteks, Proses, dan Ranah dalam Konstruksi Bencana' *Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Antropologi Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, tanggal 13 Nopember 2006*

Ahimsa-Putra, H.S. 1994. "Bencana Merapi: Politik Tafsir dan Tafsir Politik", disampaikan dalam seminar "*Korban Bencana Merapi dan Solidaritas Sosial: Interpretasi Antropologis*", Fakultas Sastra-UGM, Yogyakarta

Borland, J. 2006. "Capitalism on Catastrophe: Reinvigorating the Japanese State with Moral Values through Education following the 1923 Great Kanto Earthquake", *Modern Asian Studies*, Vol. 40, No. 4.

Bustami, Abd. Latif, Khairul Muluk, Irine Rafliana. 2010. *Laporan hasil Scoping Mission Kebijakan Penanggulangan Bencana di 8 (Delapan) Kabupaten di Propinsi Jawa Timur*. Jakarta: LPBI-AIFDR

Denzin, Norman K dan E. Guba (eds.) 2000. *Handbook of Qualitative Research*. Sage Publication. Thousand Oaks

Hewitt, K. 1983. *Interpretation of Calamity*. New York: Allen & Unwin,

Homan, J. 2003. "The Social Construction of Nature Disaster: The Landslide at La Josefina, Ecuador", dalam M. Pelling (ed.), *Natural Disaster and Development in a Globalizing World*. London: Routledge.

Long. Norman. 2001. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan*. LP3ES. Jakarta

Sahlins, Marshall D. 1994. 'Goodbye to Trites Tropique: Ethnography in the Context of Modern World History'. dalam Borofsky (ed). *Assesing of Cultural Anthropology*. New York: McGraw Hill, Inc, hal. 377-395.

Soemarwoto. Otto. 1978. *Ekologi Desa: Lingkungan Hidup dan Kualitas Hidup*. LP3ES. Jakarta