



## **Dukuh Siladri Kisah Seorang Pertapa Cerita Rakyat Bali (Perspektif Etnoekologi Sastra)**

**Luh Putu Sri Ariyani<sup>1\*</sup>, Tuty Mariyati<sup>2</sup>, Nengah Bawa Atmadja<sup>3</sup>**

**<sup>1,2</sup>Universitas Pendidikan Ganesha, <sup>3</sup>Institut Agama Hindu Negeri Mpu Kuturan**

**\*Email korespondensi: [putu.sri@undiksha.ac.id](mailto:putu.sri@undiksha.ac.id)**

<b>Keywords:</b>	<b>Abstract</b>
<i>oral tradition, literary ethnoecology, ascetics, heaven, hell, and mixed realms</i>	<p><i>This study examines the oral tradition of Dukuh Siladri, the Story of a Hermit in Balinese Folklore. The aim is to understand the story's ethnoecology through content analysis, deconstruction, and radical hermeneutics. The results of the study indicate that the ethnoecology or ethno-Palemahan in the story begins with the idea that nature recognizes three states: heaven (above), hell (below), and a mixed (middle). Humans and other living creatures exist in a mixed realm, bound to heaven and hell. The ideal human aspiration is to realize heaven and avoid hell. This pattern is applied to the relationship between humans and God/gods, guided by ethno-Parhyangan. Another application is to social structures, referring to ethno-Pawongan. In social structures, there are always humans who obey the principles of virtue or vice versa. Humans must side with virtue and adopt the way of life of the wanaprastha, namely, becoming a hermit in the forest. The application of religion to human relations with the natural environment is very important. Forests, with their flora and fauna, should be treated with compassion, as they can help humans in times of joy and sorrow. The purity and preservation of the natural environment are maintained through bhuta yajnya.</i></p>

<b>Kata Kunci:</b>	<b>Abstract</b>
<i>tradisi lisan, etnoekologi sastra, pertapa, alam sorga, neraka, dan campuran</i>	<p><i>Penelitian ini mengkaji tradisi lisan Dukuh Siladri Kisah Seorang Pertapa Cerita Rakyat Bali. Tujuannya memahami etnoekologi pada cerita, memakai analisis isi dipadukan dengan dekonstruksi yang terikat pada hermeneutika radikal. Hasil kajian menunjukkan etnoekologi atau etno-Palemahan pada cerita tersebut bermula dari ide bahwa alam mengenal tiga keadaan, yakni alam sorga (atas), alam neraka (bawah), dan alam campuran antara sorga dan neraka (tengah). Manusia dan makhluk hidup lain berada pada alam campuran, sehingga terikat pada sorga dan neraka. Cita-cita ideal manusia adalah mewujudkan sorga dan menghindarkan</i></p>

	<p>neraka, dengan cara taat terhadap agama pada tataran pikiran, ucapan dan tindakan. Pola ini diterapkan pada hubungan antara manusia dengan Tuhan/dewa-dewa, berpedoman pada etno-Parhyangan. Penerapan lain adalah pada struktur sosial mengacu kepada etno-Pawongan. Pada struktur sosial selalu terdapat manusia yang taat pada asas kebajikan atau sebaliknya. Manusia harus berpihak pada kebajikan dan pada titik tertentu mengikuti tataran hidup wanaprastha, yakni menjadi pertapa di hutan sebagai persiapan untuk mewujudkan sorga di alam atas. Penerapan agama pada hubungan manusia dengan lingkungan alam sangat penting. Misalnya, hutan yang terdiri dari flora dan fauna harus diperlakukan sebagai sabahat berasaskan kasih sayang, karena dapat membantu manusia dalam keadaan suka dan duka. Kesucian dan kelestarian lingkungan alam harus dijaga melalui bhuta yajnya.</p>
--	---

## I. PENDAHULUAN

Masyarakat Bali sangat kaya tradisi lisan, yakni “segala hal yang ditransmisikan melalui tuturan meliputi yang beraksara dan tak beraksara” (Pudentia MPSS, 2013: 3). Hoed (2015: 214) memberikan penjelasan lebih lanjut tentang tradisi lisan, yakni “berbagai pengetahuan dan adat kebiasaan yang secara turun-temurun disampaikan secara lisan”.

Tradisi lisan tidak hanya terdiri atas folklor, cerita-cerita dan sejenisnya, tetapi juga berbagai hal yang menyangkut sistem pengetahuan lokal, sistem genealogi, sejarah, hukum, lingkungan, alam semesta, adat-istiadat, tekstil, obat-obatan, religi dan kepercayaan, nilai-nilai moral, bahasa seni, dan lain sebagainya. Menurut pendapat Edi Sedyawati, tradisi lisan memiliki aspek sosial dan aspek budaya di dalamnya. Aspek sosial meliputi pada pelaku yang terlibat, tujuan kegiatan pelaku, dan sistem penyelenggaraan tradisi lisan yang bersangkutan sedangkan aspek budaya berkaitan dengan berbagai pesan yang terkandung dalam tradisi lisan dan bagaimana kaidah penyelenggaraan dan simbol yang digunakan (Pudentia MPSS, 2013: 3).

Vansina (2014: 43) memberikan penjelasan tambahan tentang ciri-ciri tradisi lisan, *pertama*, memuat pesan-pesan verbal yang merupakan kalimat-kalimat laporan dari masa lalu yang melampaui masa kini. Jadi, penekannnya adalah pesan-pesan harus disampaikan secara lisan, diucapkan, dinyanyikan dan/atau dengan alat musik. *Kedua*, penyebarlusan melalui mulut. *Ketiga*, tradisi lisan harus dikenal secara umum atau secara universal dalam kebudayaan yang bersangkutan. Begitu pula Purwanto (2014: xxiii) menegaskan tradisi lisan dapat “dijadikan sebagai sumber status budaya dari masyarakat pendukungnya”. Begitu pula Vansina (dalam Purwanto, 2014: xvii) menunjukkan bahwa tradisi lisan pada masyarakat yang belum melembagakan budaya tulis berfungsi sangat penting, yakni merepresentasikan sebuah

peradaban lisan yang sejajar nilainya dengan peradaban tertulis yang dimiliki oleh masyarakat Eropa dan Amerika kontemporer. Jika masyarakat berbudaya tulis menyimpan kebudayaan pada tulisan, maka masyarakat berbudaya lisan, menyimpan kebudayaannya pada tradisi lisan.

Kemanfaatan seperti ini mengakibatkan UNESCO dalam konvensi tanggal 16 Oktober 2003, menetapkan tradisi lisan sebagai salah satu unsur penting dari *Intangiable Cultural Heritage* (ICH). Hal ini dikarenakan radisi lisan merepresentasikan ekspresi budaya kreatif yang memuat nilai kearifan pengetahuan lokal serta menjadi sarana memahami identitas masyarakat karena budaya dan komunitas saling bergantung erat (Pudentia MPSS, 2013: 3). UNESCO menyelenggarakan pula berbagai program yang berkaitan dengan tradisi lisan, misalnya “*World Heritage*”, “*Memory of The World*”, dan membuat konvensi perlindungan budaya (*Convention of Safeguarding Intangible Cultural Heritage* 2004) yang diratifikasi oleh berbagai negara anggotanya

Indonesia ikut meratifikasinya tercermin pada SK Presiden pada tahun 2008 (Pudentia MPSS, 2013: 6). Indonesia berusaha memberikan perhatian terhadap tradisi lisan, dengan cara melakukan Perlindungan, Pemeliharaan, dan Revitalisasi Tradisi Lisan (Pudentia MPSS, 2013: 8). Dalam konteks menarik dikemukakan buku berjudul Metodologi Kajian Tradisi Lisan pada tahun 1998 yang dicetak ulang pada tahun 2015 (Pudentia MPSS *ed.*, 2015). Buku ini sangat penting, selain karena menjelaskan tentang tradisi lisan dan contohnya, membicarakan pula tentang cara mengkajinya secara metodologis untuk memahami bentuk, makna, fungsi, dan saha-usaha untuk melindungi, memelihara, dan merevitalisasinya untuk memajukan peradaban suatu etnik dan/atau bangsa dan negara Indonesia.

Kegiatan seperti ini bergema sampai ke Bali, terlihat pada tahun 2013 berlangsung Seminar Tradisi Lisan dalam Pendidikan. Seminar ini diselenggarakan atas prakarsa Fakultas Pendidikan Bahasa dan Seni IKIP Saraswati Tabanan bekerja sama dengan Asosiasi Tradisi Lisan (ATL) Cabang Bali. Seminar ini melibatkan berbagai ahli dari berbagai perguruan tinggi di Bali dan luar Bali. Pada seminar ini disampaikan sebanyak 31 makalah yang dikelompokkan menjadi empat tema, *pertama*, Tradisi Lisan dan Pelestarian. *Kedua*, Tradisi Lisan dan Pembelajaran. *Ketiga*, Tradisi Lisan dan Sastra Klasik. *Keempat*, Tradisi Lisan dalam Seni dan Budaya. Analisis isi terhadap makalah-makalah ini secara substansial berkontribusi bagi penguatan gagasan UNESCO tentang tradisi lisan sebagai *Intangiable Cultural Haritage* yang harus dilestarikan melalui pendidikan di sekolah. Hal ini dipertegas oleh Suaka (2013: iv), Dekan Fakultas Bahasa dan Seni IKIP Saraswati Tabanan, dalam sambutannya yang

menyatakan bahwa seminar bertujuan untuk menghasilkan rumusan yang komprehensif tentang nilai-nilai pendidikan yang bersumber dari tradisi lisan untuk mendukung pendidikan karakter bangsa.

Kajian terhadap tradisi lisan menyebar pada berbagai perguruan tinggi. Misalnya, para mahasiswa S2 pada Pendidikan Guru Sekolah Dasar (PGSD), S2 Pendidikan Agama Hindu (PAH), dan S2 Ilmu Agama dan Kebudayaan, Institut Agama Hindu Negeri Singaraja banyak menulis tesis bertemakan tradisi lisan menggunakan pendekatan kuantitatif atau kualitatif. Temuan mereka mendukung Perlindungan, Pemeliharaan, dan Revitalisasi Tradisi Lisan. Begitu pula Atmadja, Atmadja, dan Mariyati (2017) dan Ariyani dan Mariyati (2022) menunjukkan bahwa nilai-nilai pada tradisi lisan sangat relevan dengan pendidikan karakter dalam konteks pemertahanan kebudayaan Bali dan pendidikan nasional.

Pendekatan pendidikan bukan satu-satunya sudut pandang dalam mengkaji tradisi lisan, melainkan ada yang lainnya, yakni pendekatan ekologi sastra sebagaimana dikemukakan Endraswara (2016) dalam bukunya Metodologi Penelitian Ekologi Sastra Konsep, Langkah, dan Penerapannya. Pendekatan ekologi sastra mencakup pendekatan etnoekologi sastra, sangat menarik diterapkan, dengan mengambil contoh cerita rakyat Dukuh Siladri, berbentuk puisi karya Putu Damayanti. Pemilihannya berdasarkan pada pertimbangan bahwa cerita rakyat Dukuh Siladri sangat terkenal, tidak saja di Bali dan Indonesia, tetapi juga di mancanegara. Buktinya cerita rakyat Dukuh Siladri diterjemahkan ke dalam Bahasa Belanda oleh C. Hooykas (1982) berjudul De Kluizenaar Doekoe Siladri (Dukuh Siladri: Kisah Seorang Pertapa). Cerita ini diterbitkan oleh Oosterse Bibliotheek di Leiden dan Algemene Uitgeverij Meulenhof di Amsterdam, Netherland. Carita ini mendasarkan pada buku terbitan Pustaka Bali Mas pada tahun 1958. Kamajaya menyadurnya ke dalam bentuk prosa, lalu diterbitkan oleh U.P. Yogyakarta pada tahun 1984 dan diterbitkan ulang pada tahun 1986 – menandakan bahwa cerita rakyat ini digemari oleh pembacanya (Kamajaya, 1986: 5-6; Bagus, 1986: 7).

Cerita rakyat Dukuh Siladri memuat petuah moral, dinamika naratif, relasi manusia–alam sekala dan niskala, serta nilai kemanusiaan (Kamajaya, 1986: 5). Tradisi lisan Bali kian tergerus globalisasi (Atmadja, 2010; Picard, 2020), sehingga kajian **etnoekologi** dipilih untuk memahami pengetahuan lokal masyarakat Bali tentang lingkungan, makna, serta fungsinya dalam struktur sosial kontemporer.

## II. METODE

Penelitian ini mengkaji cerita rakyat *Dukuh Siladri Kisah Sorang Pertapa Ceritra Rakyat Bali* versi prosa hasil saduran Kamajaya (1986), bukan versi puisi karya Putu Damayati. Karya yang diterbitkan U.P. Indonesia Yogyakarta tersebut dijadikan objek kajian karena merepresentasikan nilai-nilai budaya Bali yang kaya, khususnya berkaitan dengan etnoekologi. Fokus penelitian diarahkan pada pengungkapan aspek etnoekologi dan keterkaitannya dengan unsur sosiokultural masyarakat Bali. Etnoekologi dipahami sebagai refleksi sistem sosiokultural yang termanifestasi dalam karya sastra. Landasan teoritik penelitian berpijak pada teori mimesis (Endraswara, 2013; 2018) dan teori refleksionis (Eagleton, 2002) yang memandang sastra sebagai representasi realitas sosial-budaya, sehingga teks *Dukuh Siladri* diposisikan sebagai refleksi kehidupan masyarakat Bali, bukan produk imajinatif yang lahir dari ruang hampa.

Kerangka teori untuk mengkaji masalah tersebut adalah pendekatan teoretis materialis sebagaimana dikemukakan Sanderson (2011: 59-84). Mengacu kepada pendekatan ini maka diasumsikan, bahwa pengarang sebagai produsen, memakai daya kreativitasnya untuk menghasilkan karya sastra (Endraswara, 2013). Meminjam gagasan Sanderson (2011) etnoekologi sastra memuat penggambaran tentang ekologi sebagai ruang bagi manusia baik secara individual maupun dalam suatu struktur sosial untuk melakukan berbagai aktivitas. Tujuannya, memenuhi kebutuhan hidup untuk menjawab masalah kependudukan dengan cara memakai teknologi yang mereka miliki. Apa pun bentuk tindakan manusia secara meruang dan mewaktu terikat pada pengetahuan lokal milik suatu etnik sebagai pedomannya. Pengetahuan lokal menyatu dengan gagasan-gagasan lain, seperti pandangan dunia, agama/kepercayaan, dan mitos. Gagasan ini tercakup ke dalam apa yang disebut superstruktur ideologi (Sanderson, 2011) atau Geertz (1999) menyebutnya dengan istilah kebudayaan sebagai aspek kognisi dan aspek evaluatif.

Pandangan dunia sangat penting bagi komunitas suatu etnik. Masyarakat Bali memiliki pandangan dunia *Tri Hita Karana* berarti tiga penyebab kebahagiaan. *Pertama, Parhyangan*, yakni hubungan harmonis antara manusia dengan Tuhan/dewa-dewa/dewa hyang. *Kedua, Pawongan*, yakni hubungan harmonis antarsesama manusia. *Ketiga, Palemahan*, yakni hubungan harmonis antara manusia dengan lingkungan alam (Atmadja, 2020). Pandangan dunia sangat penting, karena memuat gagasan ideal tentang cara kita melihat dunia dan peranan kita dalam dunia itu sendiri. Pandangan dunia atau jagat ideasional (Kaplan dan

Manners, 2012: 154-155) memiliki beberapa fungsi, yakni menerangkan, mengesahkan, memperkuat, penyatuan, dan adaptasi (Eilers, 1995: 92). Pandangan dunia *Tri Hita Karana* memuat pengetahuan lokal milik etnik Bali. Adapun bentuk dan isinya dapat dipilahkan menjadi tiga, yakni pengetahuan lokal tentang *Parhyangan*, pengetahuan lokal tentang *Pawongan*, dan pengetahuan lokal tentang *Palemahan*. Mengingat bahwa ketiganya adalah milik etnis Bali, sehingga dapat disebut *etno-Parhyangan*, *etno-Pawongan*, dan *etno-Palemahan*. *Tri Hita Karana* terjalin secara berkelindan. Dengan demikian, ketiga bentuk pengetahuan lokal tersebut secara otomatis juga terjalin secara berkelindan.

Kajian etnoekologi terhadap karya sastra Dukuh Siladri pada dasarnya menekankan pada *etno-Palemahan*. Walaupun demikian *etno-Parhyangan* dan *etno-Pawongan* tidak bisa diabaikan, mengingat ketiganya memiliki kaitan secara holistik. *Etno-Palemahan* sebagai pengetahuan lokal orang Bali tentang lingkungan alam pada dasarnya merupakan struktur dalam dari struktur sosial. Pola ini mengakibatkan pemahaman terhadap *etno-Palemahan* membutuhkan metode khusus, yakni hermeneutika radikal. Metode ini menekankan pada dua orientasi penafsiran, *pertama*, tafsiran restropektif (*retrospective interpretation*) – tafsiran mencari makna asli. *Kedua*, tafsiran prospektif (*prospective interpretation*) – tafsiran sangat terbuka, menerima berbagai bentuk ketidakpastian, kontradiksi, dan paradok-paradok tafsiran (Piliang, 2015: xxi; Hardiman, 2015). Jika dikaitkan dengan gagasan Barthes (2004, 2007, 2010, 2012) maka makna yang digali adalah makna denotatif dan konotatif. Makna ini mengacu kepada *etno-Palemahan*), tanpa mengabaikan keterkaitannya dengan *etno-Parhyangan* dan *Etno-Pawongan*.

**Pengumpulan data** dilakukan melalui studi dokumentasi dengan menggunakan teks prosa Kamajaya (1986) sebagai sumber data utama. Teknik pembacaan intensif (*close reading*) digunakan untuk mengidentifikasi kutipan, dialog, deskripsi, latar, serta tindakan tokoh yang merepresentasikan hubungan manusia dengan alam, kepercayaan, dan struktur sosial. Data kemudian diklasifikasi ke dalam kategori *etno-Parhyangan*, *etno-Pawongan*, dan *etno-Palemahan*. **Pengolahan dan analisis data** dilakukan melalui reduksi data, pengelompokan berdasarkan *Tri Hita Karana*, dan interpretasi hermeneutik. Bias makna dieliminasi melalui objektivasi menggunakan teori sosial, khususnya pendekatan Berger dalam Hanneman (2012), guna mengaitkan temuan teks dengan kerangka teoretis sehingga menghasilkan narasi etnoekologi yang berlandaskan analisis ilmiah.

### III. HASIL DAN PEMBAHASAN

#### 1. Sinopsis Cerita Rakyat Dukuh Siladri

Cerita *Dukuh Siladri Kisah Sorang Pertapa Cerita Rakyat Bali* mengisahkan kehidupan dua saudara, Siladri dan Made Kerti, yang tinggal di Desa Marneling, Badung. Siladri memiliki putra bernama Mudita, sementara Made Kerti memiliki putri bernama Kusumasari. Melihat kemerosotan moral masyarakat desanya, Siladri memilih mengasingkan diri menuju Gunung Kawi untuk menempuh laku spiritual di bawah bimbingan pendeta Dibyajati. Sebelum berangkat, ia bertukar anak dengan adiknya: Mudita diasuh Made Kerti, sedangkan Kusumasari ikut bersama Siladri. Sebagai tanda pengenal, Siladri meninggalkan cincin pusaka kepada Made Kerti untuk diserahkan kepada Mudita kelak.

Perjalanan menuju Gunung Kawi diliputi penderitaan. Istri Siladri jatuh sakit dan meninggal dunia di pertapaan Dibyajati. Siladri kesulitan merawat Kusumasari hingga Dibyajati memanggil seekor kancil yang menyusui bayi tersebut melalui kekuatan mantra. Di pertapaan, Siladri dan Kusumasari menimba ilmu kerohanian hingga menjadi pribadi yang berakhhlak luhur dan memiliki kesaktian. Menjelang wafat, Dibyajati menyerahkan kepemimpinan pertapaan kepada Siladri yang kemudian bergelar Dukuh Siladri.

Sementara itu, Mudita tumbuh dewasa di Desa Marneling. Setelah kematian orang tua angkatnya, Mudita mengetahui asal-usulnya dan diperintahkan menemui ayah kandungnya di Gunung Kawi dengan membawa cincin pusaka sebagai tanda. Dukuh Siladri menerima Mudita, dan ia pun tinggal bersama Kusumasari. Tumbuhlah rasa cinta di antara keduanya dan mendapat restu Siladri.

Konflik muncul ketika Wayan Buyar, anak orang kaya Gede Kedampal dari Desa Karangbuncing, terpikat pada kusantikan Kusumasari. Dikenal sompong dan gemar melakukan kekerasan terhadap perempuan, Wayan Buyar memaksa Dukuh Siladri merestui pernikahannya dengan Kusumasari. Setelah ditolak karena Kusumasari telah bertunangan dengan Mudita, Wayan Buyar menyerang, mengikat Mudita dan menculik Kusumasari. Namun, berkat bantuan hewan-hewan hutan yang dipanggil melalui mantra Dukuh Siladri—terutama seekor harimau—Kusumasari berhasil diselamatkan.

Gagal dengan kekerasan langsung, Wayan Buyar dan ayahnya menyewa penyihir sakti Dayu Datu untuk membunuh Mudita. Murid Dayu Datu, Ni Klinjar, diperintahkan melakukan pembunuhan, tetapi justru jatuh cinta kepada Mudita dan menggoda dirinya. Ketika perbuatannya ditegur Kusumasari, Ni Klinjar marah dan menyerang dengan ilmu leak, namun

dikalahkan. Setelah diberi ampunan dan ajaran kebajikan, Ni Klinjar bertobat dan kembali hidup damai.

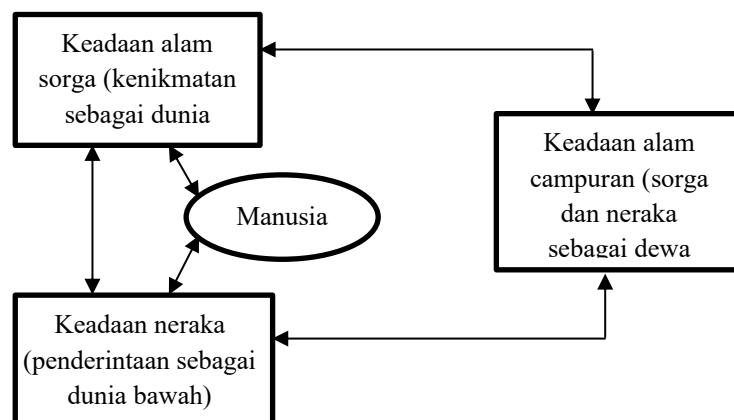
Kemarahan Dayu Datu mendorongnya mengerahkan pasukan gaib untuk membala dendam ke Pertapaan Gunung Kawi. Serangan besar terjadi, menyebabkan hawa panas menyelimuti kawasan sekitar. Dukuh Siladri kembali memanggil binatang buas—harimau, singa, dan badak—yang menyerang para pengikut Dayu Datu hingga binasa. Dayu Datu sendiri tewas diterkam harimau. Ketenteraman pun pulih, dan kisah berakhir bahagia dengan pernikahan Mudita dan Kusumasari.

## 2. Pembahasan

Dukuh Siladri Kisah Sorang Pertapa Cerita Rakyat Bali memuat aspek-aspek tentang etnoekologi sastra. Hal ini berkaitan erat dengan Agama Hindu yang mengalami lokalisasi Mulder (1999) sehingga melahirkan sebutan Agama Hindu Bali (Picard, 2020). Pemikiran ini berimplikasi terhadap etnoekologi sastra pada cerita rakyat Dukuh Siladri, yakni tidak terlepas dari Agama Hindu.

### a. Etnoekologi: Alam Sorga, Neraka, dan Campuran

Etnoekologi sastra pada cerita rakyat Dukuh Siladri membedakan lingkungan alam dalam bentuk tiga keadaan. Hal ini dapat dicermati pada bagan 1. Mengacu kepada bagan 1, tiga keadaan dunia menurut cerita rakyat Dukuh Siladri, *pertama*, keadaan sorga. Hal ini mengacu kepada keadaan alam di mana roh manusia hanya mengenal satu perasaan, yakni kenikmatan. Alam sorga dinikmati oleh roh yang semasa hidup bertindak mengikuti asas kebajikan (*dharma*). *Kedua*, keadaan alam neraka. Pada alam neraka roh menikmati penderitaan karena manusia mengabaikan kebajikan (*adharma*). *Ketiga*, keadaan alam campuran antara alam sorga dan neraka – keadaan nikmat dan tidak nikmat.



Bagan 1. Tiga Keadaan Alam Menurut Cerita Rakyat Dukuh Siladri

Sumber: Kamajaya (1986)

Ceritra rakyat Dukuh Siladri menunjukkan bahwa ketiga keadaan alam itu berada dalam posisi “... tinggi, rendah, dan tengah. Masing-masing mempunyai arti sendiri-sendiri. Suasana sorga, suasana neraka dan suasana antara atau tengah-tengah” (Kamajaya, 1986: 20). Pola ini berkaitan dengan Agama Hindu Bali tentang alam semesta, terdiri dari tujuh lapisan ke atas. Manusia berada pada lapisan bawah, yakni *bhur loka* – di atasnya adalah *bwah loka*, dan di atasnya lagi adalah *swah loka* – alam sorga atau *swarga*. Alam pucaknya (lapiran ketujuh) adalah alam Dewa Siwa. *Bhur loka* sebagai alam bagi manusia, di bawahnya ada tujuh lapisan alam (loka) yang paling bawah, yakni lapisan ketujuh adalah neraka yang digambarkan sebagai “... kawah api yang terus berkobar-kobar yang panasnya seratus kali api bumi” (Madrasuta, 2005: 102). Pendek kata, ada tidak lapisan alam, yakni sorga (*swah loka, swarga*) adalah alam atas, neraka adalah alam bawah, dan alam tengah (*bhur loka* merupakan alam manusia, campuran antara sorga dan neraka.

Manusia dapat menikmati sorga dengan cara menerapkan Ajaran Kebahagiaan (Kamajaya, 1986: 28) yang memuat gagasan, *pertama*, manusia harus mengendalikan keinginan. “Keinginan manusia adalah musuh utama, ia harus anda perangi. Nafsu itu datang dari hati dan itulah yang harus anda berantas, berantas dengan baik. Bilamana anda dikuasai oleh nafsu, berarti anda musna untuk selamanya” (Kamajaya, 1986: 20). *Kedua*, manusia harus melepaskan diri dari keterikatan. “Ingatlah! Hari senantiasa terlibat oleh keterikatan, terikat baik oleh isteri, anak-anak, maupun harta benda. Juga terhadap pengaruh itu anda juga harus berjuang. Berjuanglah, tinggalkanlah keterikatan dan tindaslah nafsu” (Kamajaya, 1986: 20). Perjuangan mengendalikan nafsu membutuhkan pedoman, yakni agama. “Pejarilah kitab-kitab keagamaan. Itu memberi makanan rohani”. (Kamajaya, 1986: 28). Manusia tidak saja terdiri dari tubuh rohani, tetapi juga tubuh fisik. Tubuh fisik membutuhkan pula makanan. Makanan untuk tubuh fisik adalah nasi.

Kedua jenis makanan ini berkaitan dengan Siwa sebagai Maha Guru dan Dewi Bumi. Siwa Maha Guru adalah guru yang memberikan makanan rohani yang tertuang dalam kitab-kitab keagamaan. Kitab suci memuat ajaran tentang kebajikan (*dharma*) yang menekankan pada *satyam, sivam, dan sundaram*, yakni kebenaran, kebaikan, dan keindahan. “Kalau ketiganya kamu nikmati, kamu bersama Siva, kalau ketiganya itu kamu cari, maka kamu mencari Siva. Tuhan itu seperti itu sifatnya, Satyam, Sivam, Sundaram” (Adnyana, 2014: 43). Kitab suci harus dipahami isinya secara mendalam, disimpian dalam pikiran dan dipraktikkan dalam

ucapan dan tindakan – *Tri Kaya Parisudha* pada kehidupan sehari-hari secara konsisten. Dengan demikian sorga akan terwujudkan (Kamajaya, 1986: 28).

Makanan rohani = Agama = kitab-kitab suci berasal dari Siwa Maha Guru atau *parmesti guru* (guru tertinggi) (Adnyana, 2014: 51), berlawanan dengan makanan tubuh fisik = nasi yang berasal dari Ibu Bumi. Siapa Dewi Bumi? Jawabannya dapat mengacu kepada pemikiran dualisme, yakni tubuh fisik versus tubuh rohani, nasi versus kitab suci atau Dewi Bumi versus Dewa Siwa. Dewa Siwa memiliki sakti/istri, Dewi Uma. Hubungan antara Dewa Siwa dan Dewi Uma adalah berlawanan. Pada masyarakat Bali sawah disebut *uma*. Nama *uma* diambil dari nama Dewi Uma = Ibu Pertiwi sebagai penghasil nasi. Sawah = *uma* merupakan pula basis kebudayaan Bali, tercermin pada fungsi subak sebagai salah satu tiang penyangga bagi kebudayaan Bali (Geertz, 1976, 1977).

Kehidupan manusia di alam campuran antara sorga dan neraka (*bhur loka*), terikat pula oleh kematian. Agar roh seseorang mencapai sorga maka sanak keluarga yang masih hidup wajib mengaberkannya di kuburan. Pertapa Dukuh Dibyajati menjelaskan hal ini kepada muridnya, yakni Dukuh Siladri.

Bakarlah mayat istimu di sana. Abunya harus anda hanyutkan di air yang mengalir. Di atas gunung terdapat air keramat yang mengalir langsung ke lautan. Hanyutkanlah abu mayat istimu di sana. Maka jiwanya akan segera menjulang ke angkasa menyertai gumpalan asap ke gunung, ke sorga Batara Siwa, sebab di sanalah jiwa istimu akan mendapatkan kebahagiaan tertinggi (Kamaya, 1986: 21).

Pendek kata, menurut cerita Dukuh Siladri *ngaben* merupakan ritual peralihan hidup yang mampu mengantarkan roh seseorang ke alam sorga. Begitu pula roh seseorang yang diabeni berubah menjadi roh suci yang disebut *Dewa Hyang* atau *Dewa Pitara* (Atmadja, Atmadja, dan Maryati, 2015).

Pencapaian sorga bagi orang-orang suci tidak melalui ngaben, tapi secara langsung dengan cara melepaskan rohnya dari tubuh untuk pergi ke alam atas. Pola ini tercermin pada tindakan Dukuh Dibyatai, pada hari baik, *Rebo Wage Wuku Klurut* berjalan menuju sorga. Perjalannya “...langsung menuju lautan, kemudian mendaki tiga puncak gunung, akhirnya ke arah timur, mendaki Gunung Himalaya, sampai di lapangan luas dan indah, tetapi gundul, tak ada tumbuh-tumbuhan” (Kamajaya, 1986: 28-29). Dukuh Dibyajati menentramkan dirinya. “Mulai saat itu tinggal jiwa sang Dukuh Dibyajati. Ia pergi ke Toya Bumi (?), merasakan kenikmatan sorga, dilayani oleh para bidadari” (Kamajaya, 1986: 28).

### b. Alam Sorga sebagai Alam Dewa-Dewa

Mengacu kepada bagan 1, alam atas (sorga) dihuni pula oleh dewa-dewa (Kamajaya, 1986). Jika dikaitkan dengan *Tri Hita Karana* maka pengetahuan etnik Bali tentang alam dewa-dewa dapat disebut *etno-Parhyangan*. Para dewa sebagai personifikasi dari Tuhan digambarkan secara antropomorfisme, yakni menyamai kehidupan manusia (Titib, 2003; Harshananda, 2007). *Etno-Parhyangan* merupakan lokalisasi terhadap Agama Hindu (Mulder, 1999), sehingga muncul Agama Hindu Bali (Picard, 2020). Pola ini tercermin pada kebudayaan Agama Hindu yang berkembang di Bali, berbeda daripada apa yang ada di India.

Cerita Dukuh Siladri menyatakan bahwa ada dua dewa sangat penting, yakni Dewi Bumi dan Dewa Siwa Maha Guru. Dewi Bumi memberikan anugrah terendah berbentuk nasi. Sebaliknya, Maha Guru (Bhatar Guru, Siwa) memberikan anugrah tertinggi berbentuk agama yang mengajarkan tentang kebajikan (*dharma*). Begitu pula “... ruang lingkup Siva tidak terbatas; di dalam kenyataan segala sesuatu berhubungan dengan Siva terdapat di mana-mana. Ia tidak meninggalkan sesuatu bidang kehidupan manusia tak tersentuh olehnya” (Anandamurti, 2006: 26). Hal ini mengakibatkan cerita rakyat Dukuh Siladri menyatakan bahwa “... inilah yang selalu wajib diusahakan. Permohonan kepada dewa akan menghasilkan satu di antara dua, yakni amerta, air kehidupan, atau racun. Aku harapkan anda mendapatkan amerta” (Kamajaya, 1986: 28). Pada masyarakat Bali Dewi Bumi = Dewi Uma = *uma* = sawah, disebut pula *carik*. *Carik* adalah tanda baca untuk menunjukkan suatu kalimat atau pembicaraan telah berhenti (*nyarik*). Mengacu kepada gagasan ini maka masuk akal jika Dewi Bumi = Dewi Uma = *uma* = sawah = *carik* = makanan = nasi dikaitkan dengan kematian. Sebab, jika manusia tidak mengonsumsi nasi atau sesuatu yang berasal dari Dewi Bumi maka manusia pasti akan mati. Dengan demikian, wajar jika Dewi Bumi/Dewi Uma/Dewi Durga disebut dewi kematian, sekaligus juga dewi kehidupan (Siva, 1997).

Dewa Siwa = kehidupan/*amerta* dan Dewi Bumi = *merta* = kematian tidak perlu dipertentangkan, sebab keduanya berkomplementer. Gagasan ini tercermin pada simbol lingga dan yoni (Dewa Siwa Maha Guru dan Dewi Uma/Parwati, menyatu untuk menunjukkan bahwa keduanya tidak terpisahkan (Titib, 2003). Pola ini terlihat pula pada Pura Dalem di setiap desa adat di Bali. Pura ini berfungsi sebagai tempat suci untuk memuja Dewa Siwa dan Dewi Uma atau Dewa Durga secara bersamaan. Begitu pula ajaran reinkarnasi memadukan antara kehidupan dan kematian lingkaran yang harus dilalui oleh manusia secara tidak henti-hentinya,

sampai rohnya mencapai *moksha* (roh terputus dari reinkarnasi atau *punarbawa*) (Harsananda, 2007 Sankaracharya, 2014; Madrasuta, 2005).

Pada saat manusia belum mencapai *moksha* – menyatu dengan Dewa Siwa, maka dia berada pada ruang campuran antara sorga dan neraka. Pola ini disebabkan oleh tindakan manusia yang selalu terikat kepada benar-salah, baik-buruk, dan indah-jelek dalam kehidupan sehari-hari. Kondisi ini berujung pada hasil perbuatan, yakni sorga dan/atau neraka, baik di sini (alam bawah) maupun di sana (alam atas) sebagai kenisacayaan (Darmayasa, 2008; Ginarsa, 2002; Prabavanda, 2006). Sorga di sana (*swah loka, swarga*) bukan tujuan akhir dalam Agama Hindu – juga roh seseorang berada di sorga dan neraka maka yang bersangkutan akan bereinkarsi. Tujuan tertinggi dan finalis dalam Agama Hindu adalah *moksha* – roh menyatu dengan Dewa Siwa atau *Manunggaling kawula Gusti* (Madrasuta, 2005).

Pencapaian sorga dan *moksha* mengharuskan manusia tidak hanya sebagai *homo sapiens*, tetapi harus pula menjadi *homo religiousus* (Atmadja *et al.*, 2025; Atmadja, 2020) dan terus berlanjut pada *homo deus* (manusia berkarakter kedewataan) (Harari, 2018). Cerita Dukuh Siladari menambahkan hal ini harus dilengkapi dengan berdoa. Thouless (1992) menunjukkan bahwa doa kepada Tuhan/dewa-dewa kebanyakan berbentuk doa petisi. Pola ini mengacu kepada asas yang melandasi hubungan antara Tuhan/dewa-dewa dan manusia, yakni *suweca-bhakti* atau resiprositas. Asas ini menekankan bahwa umat hormat (*bhakti*) kepada dewa-dewa melalui doa petisi dengan harapan mendapatkan berkah (*suweca*).

Pola ini berkaitan pula dengan imajinasi bahwa Tuhan adalah ibu. Hal ini terbentuk oleh pengalaman manusia pada masa kecilnya, yakni diasuh oleh ibu dengan kasih sayang. Pola asuh ini membekas di alam bawah sadar, sehingga melahirkan arketipe ibu (*the mother archetype*) berbentuk cinta Tuhan berkarakter keibuan, yakni penuh kasih sayang (Sugiarto, 2019: 171-172; Damayanti, 2006: 106-108). Misalnya, Dewa Uma = Dewi Bumi = Dewi Durga berkarakter ambivalen, tidak saja sebagai dewi kematian, tetapi juga sebagai dewi kehidupan yang penuh kasih sayang kepada umatnya (Hashananda, 2007).

Manusia harus pula menyadari bahwa “... siapa yang ingin anugrah dari dewa-dewa, hendaknya melatih tiga hal, yakni: ucapan, pikiran dan kelakuan. Dengan itu anda akan memperoleh kesucian jiwa, anda akan menjadi suci, Itu membawa kesempurnaan” (Kamajaya, 1986: 27). Kesempurnaan terwujudkan dengan cara “... pusatkan pikiranmu selalu, terus menurus kepada dewa-dewa yang tak kelihatan hingga anda dapat bersatu dengan para dewa. Bersatu dengan Sanghyang Siwa, itulah pula jalan kepada kesempurnaan. Jadi hendaknya adalah

tujuanmu selalu mencapai kesucian jiwa” (Kamajaya, 1986: 27). Kesucian jiwa merupakan modal penting untuk bersatu dengan Sanghyang Siwa.

### c. Etnoekologi: Gunung, Flora dan Fauna Sahabat Manusia

*Etnoekologi* atau *etno-Palemahan*, yakni pengetahuan lokal etnik Bali tentang hubungan manusia dengan lingkungan alam pada cerita rakyat Dukuh Siladri lebih terfokus pada alam pegunungan. Pola ini berkaitan dengan tema cerita rakyat Dukuh Siladri, yakni tentang pertapa yang tinggal pertapaan Gunung Kawi. Kehidupan pertapa berdasarkan pada ajaran *Catur Asrama*, yakni empat tataran hidup manusia, *pertama, brahmacharya*, yakni tahap hidup menuntut pengetahuan dan keterampilan untuk modal melangsungkan kehidupan. *Kedua, grihasta*, yakni tahap hidup berumah tangga. *Ketiga, wanaprastha*, yakni tahap hidup mengasingkan diri ke hutan. Mengacu kepada pemikiran Dass (2007: 186-188) tujuan tidak hanya mencari keheningan, tetapi yang lebih penting adalah melakukan yoga yang dibangun di sekitar praktek-praktek penyucian dan renusiasi (penolakan) terhadap tindakan-tindakan yang bertentangan dengan kebajikan. *Keempat, bhiksuka*, merupakan kelanjutan dari *wanaprastha*, yakni seseorang memadukan kesucian lahir batin dan kemampuan melepaskan diri dari keterikatan kepada hak milik, untuk mewujudkan kebahagiaan tertinggi dan finalis, yakni *moksha* (Madrasuta, 2005; Prabhavananda, 2006; Dass, 2007).

Paparan tentang etnoekologi dalam konteks pencarian hutan sebagai tempat melakukan *wanaprastha* dapat dapat dicermati pada perjalanan Siladri, istri, dan anaknya Kusumasari menuju Gunung Kawi, pertapaan Dukuh Dibyajati menuju pertapaan Gunung Kawi. Jalan yang ditempuh oleh Siladri menuju pertapaan Dukuh Dibyati adalah jalan kecil berbatu-batu. Selama di perjalanan mereka mengalami hujan angin disertai dengan topan. Mereka kedinginan dan menggunakan dua pisang sebagai payung. Begitu pula selama di perjalanan istrinya kelelahan. Pada saat mengaso “... istrinya tidur di pangkuannya, sedang binatang-binatang penghuni hutan yang buas-buas, singa, badak bercula satu dan harimau kelihatan terus-menerus mengelilinginya. Hewan-hewan itu mengintainya, namun Siladri tetap merada tidak takut (Kamajaya, 1986: 17). Siladri menanggapi kejadian ini sambil berucap kepada istrinya.

“Terpujilah engkau, kekasihku,” katanya kepada istrinya, “bahwa engkau mengikuti aku dengan cinta setiamu. Aku sungguh amat terharu. Kuharap. Kalau kemudian kita numitis di dunia lagi, agar aku ditakdirkan menjadi perempuan dan anda menjadi laki-laki. Dengan demikian kita dapat kawin lagi. Akun akan menghormati dan membantu anda hingga aku tidak berhutang budi atas segala perbuatanmu yang baik dan kesetiaanmu kepadaku (Kamajaya, 1986: 16).

Siladri menambahkan pula suka dan duka yang dialami manusia bukan karena kehendak dewa, tetapi karena nasib. Nasib berkaitan dengan hukum karma (Madrasuta, 2005: 46) Suka dan duka merupakan keniscayaan bagi manusia pada alam campuran (tengah) antara sorga dan neraka (Kamajaya, 1986: 16). Terpaan hujan angin mengakibatkan istri Siladri sakit dan meninggal dunia, setibanya di pertapaan Dukuh Dibyajati. Siladri sangat sedih karena ditinggal mati oleh istrinya. Dukuh Dibyajati memberikan nasihat kepada Siladri sebagai berikut.

Janganlah anda bingung karena istrimu telah meninggal dunia, Kematian istrimu sudahlah tepat sampai batas umurnya. Tak ada seorang pun yang mampu mencagahnya. Peristiwa itu mengajarkan kebenaran, bahwa siapa yang dilahirkan, niscaya akan menemui ajalnya. Dan kalau orang kawin, tentu pada suatu saat suami isteri akan dipisahkan oleh maut. Cinta kasih atau kesenangan selalu diikuti oleh penderitaan (Kamajaya, 1986: 20).

Suladri tercerahkan dan dapat menerima kematian istrinya. Atas anjuran Dukuh Dibyajati, Siladri mengabarkan istrinya mekai kayu bakar. Abu jenazahnya dibuang ke sungai lalu menuju laut. Rohnya diharapkan memasuk alam sorga sebagai alam atas sebagamana terlihat pada bagan 1. Pascangeben Siladri mendapatkan masalah, tidak ada orang yang menyusui anaknya. Dukuh Dibyajati membantunya dengan cara meminta tolong kepada fauna penghuni hutan.

Pendeta Dibyajati berjalan diiringi oleh Siladri yang menggendong anaknya. Mereka pergi ke jantung hutan belantara. Sesampai di sana sang dukuh lalu di atas batu yang rata permukaannya, kemudian membaca matra (doa) penuh dengan kekuatan gaibnya hingga binatang-binatang terpengaruh oleh mantra itu dan datang untuk memberi hormat kepada sang pertapa. Singa, harimau, badak bercula satu, gajah, rusa, babi hutan, kancil, kambing hutan, banteng semuanya mengerumuni tempat Dibyajati. Siladri amat ketakutan. Janganlah takut, mari, dekatlah padaku. Sesungguhnya semua hewan itu asalnya sama dengan anda. Manakala anda menghadapi kesulitan dan mereka mau membantunya, janganlah anda menolak. Kalau anda sedang dan baik padanya, mereka pun pasti senang dan baik padamu." (Kamajaya, 1986: 22-23).

Dukuh Dibyajati meminta kepada binatang-binatang tersebut agar ada yang mau memberikan susunya kepada Kusumasari. Kancil betina yang kebetulan sedang beranak bersedia memberikan susunya. Kancil betina setiap saat memenuhi kebutuhan Kusumasari akan susu sebagai pengganti air susu ibu (ASI). Dengan demikian Kusumasari dapat tumbuh dan berkembang secara baik.

Dibyajati menjelaskan lebih lanjut tentang latar belakang fauna penghuni hutan berkarakter jinak. Selain, karena pengaruh mantra pengasih, juga karena cara kita

memperlakukannya, yakni dengan cara penuh kasih sayang. Cinta kasih mendatangkan cinta kasih pula. Kita seharusnya menerapkan cinta kasih terhadap semua makhluk hidup (Kamajaya, 1986: 23). “Mereka dapat merasakan cinta kasih kita. Mereka tidak dapat berkata-kata, tetapi mempunyai perasaan seperti kita. Kuharap anda menyadari hewan-hewan itu adalah manusia yang kesasar jiwanya. Itulah hakikat yang sesungguhnya (Kamajaya, 1986: 23).

Pada saat Kusumasari berumur 12 tahun maka Dukuh Dibyajati meninggalkan raganya lalu masuk sorga. Pertapaan Gunung Kawi dengan berbagai ajarannya dilanjutkan oleh Siladri dengan sebutan Dukuh Siladri. Kusumasari melayani keperluan ayahnya, yakni Dukuh Siladri, yakni menyediakan makanan dari hasil hutan, air dan bunga-bunga untuk persembahyang. Hal ini tidak terlepas dari penataan pertapaan Gunung Kawi yang dilakukan oleh Dukuh Dibyajati, lalu dilanjutkan oleh Dukuh Siladri. “Pertapaan di puncak gunung diselimuti udara dingin dan kabut, dikelilingi oleh tanam-taman bunga yang indah dan harum semerbak. Pohon buah-buahan yang bermacam-macam ada di lereng, semuanya teratur rapi dan menyedapkan pemandangan” (Kamajaya, 1986: 42). Dukuh Siladri memelihara pula ternak ayam. Kokok ayam jantan sangat penting, yakni memberi pertanda akan datangnya pagi hari (Kamajaya, 1986: 51).

#### **d. Fauna Teman Melawan Kejahanan**

Fauna sebagai sahabat manusia dapat pula membantu untuk melawan kejahanan. Gejala ini terlihat pada tindakan Wayan Buyar dengan anakbuahnya, menculik Kusumasari untuk dikawininya secara paksa atau menurut Windia (1989: 66-69) disebut *melegandang*. Wayan Buyar *melegandang* karena Kusumasari menolak cintanya – Kusumasari sudah memiliki kekasih, yakni Mudita. Kusumasari dibawa ke atas punggung kuda. Dia berteriak-teriak dan menangis tersedu-sedu, namun penculiknya tidak memperhatikannya (Kamajaya, 1986: 60). Dukuh Siladri menolong anaknya dengan cara sebagai berikut.

Ia lalu membaca doa dan mengucapkan mantra untuk mendatangkan binatang-binatang dari dalam hutan. Datanglah singa, harimau, babi hutan, banteng dan badak bercula satu dalam jumlah yang cukup banyak. Seolah-olah seluruh hutan telah mendengar dan mematuhi seruan sang pertapa. Setelah mereka sampai di hadapan sang dukuh, berkatalah Siladri lirih, “Dengarkanlah binatang-binatang sahabatku. Aku mita dengan sangat akan pertolonganmu. Beberkanlah segera anakku Kusumasari yang dilarikan perampok dengan naik kuda. Bertindaklah dengan cepat hingga berhasil” (Kamajaya, 1986: 60).

Binatang-binatang itu berlarian mengajar para perampok tersebut. Harimau menyerang dan membunuh anakbuah Wayan Buyar. Harimau berhasil merebut Kusmasari. Wayan Buyar melarikan diri karena takut kepada keganasan binatang-binatang sahabat Dukuh Siladri (Kamajaya, 1986: 60).

Wayan Buyar terus berusaha merebut kembali Kusumasari, karena cintanya yang membara. Wayan Buyar ingin membunuh Dukuh Siladri dan Mudita karena menghalangi cintanya –Mudita kekasih Kusumasari. Formm (2007) menyatakan cinta selalu bergandengan dengan benci. Jika cinta ditolak dan/atau ada pihak yang menghalanginya maka muncul kebencian. Kebencian disalurkan dengan cara meniadakan penghalangnya. Begitu pula Putra (2015: 23) menyatakan bahwa “manusia memiliki kemampuan untuk mencintai dan membenci.... Kita mencintai seseorang atau sesuatu karena orang atau sesuatu itu memberikan kebahagiaan kepada kita. Mengapa kita membenci? Karena orang atau sesuatu itu menghalangi untuk memperoleh kebahagiaan, atau orang atau sesuatu itu membawa kita kepada penderitaan”. Wayan Buyar menganggap Dukuh Siladri dan Mudita sebagai penghalang bagi cintanya dan sekaligus menghancurkan kebahagiaannya. Wayan Buyar membenci Dukuh Siladri dan Mudita, sehingga terdorong untuk membunuhnya agar dapat mengawini Kusumasari secara paksa. Secara stuktural dan kultural perempuan berada pada posisi yang lemah sehingga laki-laki dapat memaksakan keinginannya (Sugihastuti dan Saptiawan, 2007; Umar, 2010).

Wayan Buyar dan orangtuanya, menempuh cara niskala untuk membunuh Dukuh Siladri dan Mudita. Wayan Buyar mendatangi rumah Dayu Datu, wanita sakti karena menguasai ilmu hitam,yakni ilmu *leak*, di Gunung Mumbul. Wayan Buyar membayar Dayu Datu dua ribu ringgit untuk membunuh Dukuh Siladri dan Mudita. Dayu Datu mengerahkan anakbuahnya untuk menyerang pertapaan Gubung Kawi. Ilmu hitam yang digunakannya menimbulkan ketakutan.

Bumi seolah-olah menjadi mengkilap karena kehadiran pada leak yang menyilaukan. Akibatnya penduduk di sekitar pedesaan sampai pegunungan merasakan tidak enak karena udara menjadi panas, sehingga banyak orang tak dapat tidur, lalu lari ke pekarangan muka mencari angin. Yang di dalam rumah berkipas-kipas. Ada pula yang lalu masuk kolam. Ada pula yang menyiram badannya sejadi-jadinya. Ada pula yang membedaki dirinya dengan bedak-bedak halus, bahkan ada yang tak tahan lalu berguling-guling di Lantai (Kamajaya, 1986: 79-80).

Dukuh Siladri dan Kusumasari memberikan perlawan memakai ilmu putih (*white magic*). Ilmu hitam Dayu Datu dan anakbuahnya dikalahkan oleh Dukuh Siladri. Anakbuah Dayu Datu banyak yang mati dan mayatnya bergelimpangan di sekitar pertapaan Gunung Kawi. Untuk membersihkannya maka Dukuh Siladri memanggil sahabatnya, para binatang. Dukuh Siladri “... mengacungkan tangannya ke atas serta membaca mantra untuk mengadatangkan binatang-binatang” (Kamajaya, 1986: 83). Dukuh Siladri meminta agar binatang-binatang itu membersihkan mayat-mayat yang berserakan di pertapaan Gunung Kawi.

Dukuh Siladri mengajak pula binatang-binatang tersebut untuk melawan Dayu Datu. Dukuh Siladri meminta harimau dan kera untuk menyerang kediaman Dayu Datu. Dayu Datu sedang tidur di rumahnya, tanpa busana karena kelelahan.

Harimau masuk ke kediaman ratu-leak. Ia berjalan di muka, sedang sang Kera takut terjebak oleh kekuatan sihir. Harimau tahu di sanalah Dayu Datu tidur telanjang bulat. Harimau senang melihat makanan yang montok memenuhi seleranya. Dengan ekornya ke atas ia menerkam Dayu Datu. Ratu Leak itu masih sempat lari, tetapi tak berguna. Seketika Harimau itu merobek-robek tubuhnya hingga sang ratu-leak mati terkoyak-koyak tubuhnya (Kamajaya, 1986: 84).

Kera ikut bertindak dengan cara pergi ke dapar, mengambil beberapa kayu bakar lalu ditaruhnya di perapian. Angin kencang sehingga api cepat menjalar. Rumah Dayu Datu dan harta bendanya menjadi abu (Kamajaya, 1986: 86).

#### **e. Ritual *Dewa Yajnya* dan *Bhuta Yajnya***

Kekerasan dan korban jiwa anak buah Dayu Datu mengakibatkan terjadi pencemaran terhadap lingkungan alam lazim disebut *leteh*. Begitu pula muncul hubungan disharmoni antara berbagai komponen di dalam lingkungan alam, sehingga muncuh bahaya yang berasal dari kekuatan negatif yang berasal dari *bhuta kala* atau makhluk demonik. Kondisi ini harus diatasi dengan cara melakukan ritual. Begitu pula dewa-dewa harus diberikan ucapan terima kasih melalui ritual karena anugrahnya, sehingga Dewi Datu sebagai ratu *leak* berhasil dikalahkan.

Di pertapaan Gunung Kawi diadakan upacara korban sebagai tanda sukur kepada dewa-dewa. Yang dikorbankan adalah berupa nasi orang-orangan lengkap dengan lauk pauknya, nasi lamak dalam tujuh pinggan besar. Tidak ketinggalan arak dan brem. Sesaji arak dan brem dimaksudkan agar para raksasa dan danawa pergi dan kembali ke tempatnya masing-masing sehingga pertapaan bersih dari gangguan. Sesaji untuk para raksasa itu ditaruh di atas tanah, kemudian habis dimakan oleh anjing-anjing. Korban

dan sesaji itu diselenggarakan oleh Kusumasari, lengkap dengan membakar kemenyan. Kukusnya menjulang ke angkasa, menyebarkan bau semerbak memenuhi pertapaan dan sekitarnya (Kamajaya, 1986).

Pada saat ritual berlangsung “kera sempat membikin kacau dengan mencicipi semua korbanan dan saji-sajian. Setelah semuanya makan, Harimau dan Kera minta diri kembali ke dunianya, yaitu hutan belukar” (Kamajaya, 1986: 86).

Ritual tersebut tergolong ke dalam *dewa yajnya* dan *bhuta yajnya* (Titib, 2003). *Dewa yajnya* adalah korban suci kepada para dewa atas jasa-jasanya melindungi keluarga Dukuh Siladri dari kejahanan Wayan Buyar dan Dayu Datu beserta anakbuahnya. *Bhuta yajnya* bermakna, *pertama*, menyucikan dan mengembalikan keharmonisan hubungan antara berbagai unsur lingkungan alam karena dicemari (*leteh*) oleh mayat-mayat anakbuah Dayu Datu. Hal ini berkaitan dengan teologi Hindu tentang Tuhan sebagai jiwa alam semesta maupun lingkungan alam. Akibatnya, lingkungan alam dengan segala isinya tidak sepenuhnya profan, tapi juga bersifat sakral (Madrasuta, 2010; Putra, 2008). Jika terjadi pencemaran terhadap kesucian lingkungan alam karena mayat-mayat anak buah Dayu Datu maka harus diresakralisasi melalui ritual penyucian berbentuk *bhuta yajnya*. *Kedua*, *bhuta yadnya* bermakna pula untuk menjinakkan dan mengusir *bhuta kala* agar kembali ke alamnya. *Ketiga*, memberikan santapan kepada para binatang, misalnya kera atas bantuannya dalam melawan Dayu Datu dan anak buahnya. Meminjam gagasan Koentjaraningrat (1990) kedua bentuk yajnya itu tidak saja berwujud tindakan religius, tetapi merupakan pula tindakan magis.

*Bhuta yajnya* mengakibatkan keadaan lingkungan alam dan lingkungan sosial yang semula disharmoni dan *leteh* kembali menjadi harmoni dan tidak *leteh*, sehingga kedamaian terwujudkan. Waktu telah memasuki bulan kelima (*sasih kelima*), saat yang amat baik bagi ritual perkawinan – termasuk *manusa yajnya*. Mudita dan Kusumasari pun menikah. Keduanya membentuk keluarga yang hidup rukun, damai, dan sejahtera. Dukuh Siladri tersenyum-senyum memandang putra dan putrinya dengan rasa sukur kepada Tuhan (Kamajaya. 1986).

## SIMPULAN

Berdasarkan kajian etnoekologi sastra terhadap cerita *Dukuh Siladri Kisah Seorang Pertapa* dapat disimpulkan bahwa teks ini merepresentasikan pandangan dunia masyarakat Bali yang berpijak pada konsep ***Tri Hita Karana***, yaitu keselarasan hubungan manusia dengan Tuhan (**etno-Parhyangan**), antarsesama manusia (**etno-Pawongan**), dan dengan lingkungan

alam (**etno-Palemahan**). Alam dipahami dalam tiga tatanan kosmis—sorga (atas), neraka (bawah), dan alam campuran (tengah)—dengan manusia menempati dunia tengah yang menentukan arah nasib rohnya melalui praktik kebajikan atau kejahatan. Cerita ini menegaskan bahwa kebajikan (**dharma**) dicapai melalui pengendalian nafsu, pelepasan keterikatan duniawi, pendalaman ajaran agama, serta praktik asketisme pada tahap hidup *wanaprastha* sebagai jalan menuju sorga dan moksha. Relasi etnoekologi terejawantah kuat dalam penggambaran hutan, gunung, flora, dan fauna sebagai **sahabat manusia** yang saling terikat oleh prinsip kasih sayang. Alam tidak sekadar ruang hidup, tetapi mitra spiritual yang mampu menolong manusia dalam kondisi suka maupun duka, termasuk menjadi kekuatan penjaga melawan kejahatan. Melalui ritual *dewa yajnya* dan *bhuta yajnya*, manusia berkewajiban menjaga kesucian dan keharmonisan alam dari kondisi *leteh* akibat kekacauan moral maupun kekerasan. Ritual berfungsi memulihkan keseimbangan kosmis, menyucikan lingkungan, menenangkan kekuatan destruktif (*bhuta kala*), serta menegaskan kembali hubungan resiprositas antara manusia, dewa, dan alam. Dengan demikian, etnoekologi dalam *Dukuh Siladri* bukan hanya merefleksikan pengetahuan lokal tentang lingkungan, tetapi juga menegaskan **etika ekologis-religius** masyarakat Bali yang memandang kesejahteraan manusia hanya mungkin tercapai melalui harmoni spiritual, sosial, dan ekologis secara terpadu serta berkelanjutan

## DAFTAR PUSTAKA

- Adnyana, Nyoman Mider. 2014. *Sri Guru Phitam (Guru Adalah Bapak, Ibu dan Brahman)*, Surabaya: Paramita.
- Anandamurti, Sri Sri. 2006. *Namah Sivaya Santaya*. [Penerjemah I Dewa Gde Malih]. Surabaya: Paramita.
- Ariyani, Luh Putu dan Tuty Maryati. 2022. *Media Tradisional sebagai Agen Pendidikan pada Masyarakat Bali*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Atmadja, Nengah Bawa, Anantawikrama Tungga Atmadja, dan Tuty Maryati, 2017. *Agama Hindu, Pancasila, dan Kearifan Lokal Fondasi Pendidikan Karakter*. Yogyakarta: Larasan.
- Atmadja, Nengah Bawa, Anantawikrama Tungga Atmadja, dan Tuty Maryati. 2015. *[Ngeben + Memukur] = [Tubuh = Api] + [Uparengga + Mantra] = [Dewa Pitara = Surga]*. Yogyakarta: Paranita.
- Atmadja, Nengah Bawa, Anantawikrama Tungga Atmadja, Luh Putu Ariyani, dan Tuty Mariyani, 2025. *Sistem Sosiolultural dalam Perspektif Tri Hita Karana*. Singaraja: Institut Agama Hindu Negeri Singaraja Bali.
- Atmadja, Nengah Bawa. 2010. *Ajeg Bali Gerakan, Identitas Kultural, dan Globalisasi*. Yogyakarta: LKiS.

- Atmadja, Nengah Bawa. 2020. *Kajian Postgenerik terhadap Tri Hita Karana pada Masyarakat Bali*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Damajanti, Irma. 2006. *Psikologi Seni Sebuah Pengantar*. Bandung: PT Kiblat Buku Utama.
- Darmayasa. 2008. *Bhagawata Purana tentang Neraka*. Surabaya: Penerbeit Paramita.
- Dass, Ram. 2007. *Jalan Menuju Tuhan Melaksanakan Gita dalam Hidup Sehari-Hari*. [Penerjemah Sang Ayu Putu Renny dan Putu Edy]. Jakarta: Media Hindu.
- Endraswara, Suwardi. 2013. *Metodologi Penelitian Sastra Epistemologi, Model, Teori, dan Aplikasi*. Jakarta: PT Buku Seru.
- Freud, Sigmund. 2006. *Pengantar Umum Psikoanalisis*. [Penerjemah Haris Setiowati]. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fromm, Eric. 2007. *Cinta, Seksualitas, dan Matriarki Kajian Komprehensif tentang Gender*. [Penerjemah Pipiet Maizier]. Yogyakarta: Jalasutra.
- Ginarsa, Ktut. 2002. *Atma Prasangsa*. Denpasar: CV. Kayu Mas.
- Harshananda, Svami. 2007. *Dewa-Dewa Hindu*. [Penerjemah I Wayan Maswinara]. Surabaya: Paramita.
- Kamajaya. 1986. *Dukuh Siladri Kisah Seorang Pertapa Cerita Rakyat Bali*. Yogyakarta; U.P. Indonesia.
- Karmini, Ni Nyoman, dkk. ed. 2013. *Menguarai Tradisi Lisan Merajut Pendidikan Karakter*. Denpasar: Cakra Mas.
- Madrasuta, Ngakan Made. 2010. *Tuhan Agama dan Negara*. Jakarta: Media Hindu.
- Madrasuta. Ngakan Made. 2005. *Saya Beragama Hindu*. Jakarta: Media Hindu.
- Picard, Michel. 2020. *Kebalian Konstruksi Ideologis Identitas Bali*. [Penerjemah Feybi Mokoginta]. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia).
- Prabhavananda, Swami. 2006. *Agama Veda dan Filsafat*. [Penerjemah I Nyoman Ananda]. Surabaya: Paramita.
- Pudentia MPSS. 2013. “Pendidikan Kajian Tradisi Lisan di Indonesia”. Dalam Ni Nyoman Karmini dkk. ed. *Menguarai Tradisi Lisan Merajut Pendidikan Karakter*. Denpasar: Cakra Mas. Halaman 3-9.
- Purwanto, Bambang. 2013. “Belajar dari Afrika: Tradisi Lisan Sebagai Sejarah dan Upaya Membangun Historiografi bagi Mereka yang Terbaikan”. Dalam Jan Vansina, *Tradisi Lisan sebagai Sejarah*. [Penerjemah Astrid Reza, dkk.]. Yogyakarta: Ombak. Halaman xxii-xxxv.
- Putra, Ngakan Putu. 2015. *Kebijaksanaan Weda untuk Hidup Bahagia*. Jakarta: Media Hindu.
- Sankaracharya. 2014. *Atmabodha Pengetahuan Diri untuk Kedamaian Tertinggi*. [Gede Ngurah Ambara dan Gede Palguna Reganata]. Jakarta: Media Hindu.
- Suaka, I Nyoman. 2013. “Sambutan Dekan Fakultas Pendidikan Bahasa dan Seni IKIP Saraswati Tabanan”. Dalam Ni Nyoman Karmini dkk. ed. *Menguarai Tradisi Lisan Merajut Pendidikan Karakter*. Denpasar: Cakra Mas. Halaman iii-iv.

Umar, Nasaruddin. 201. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*. Jakarta: Dian Rakyat.

Vansina, Jan. 2014. *Tradisi Lisan sebagai Sejarah*. [Penerjemah Astrid Reza, dkk.). Yogyakarta: Ombak.

Windia, Wayan P. 1989. *Danda Pacamil Cacatan Populer Istilah Hukum Adat Bali*. Denpasar: Upada Sastra.