

Eksistensi dan Makna Sosio-Religius Ritual *Ngusabha Dangsil* di Pura Kebon Agung Desa Adat Culik Kabupaten Karangasem

Gede Darma Diatmika*, I Nengah Bawa Atmaja, Gede Mahardika

Institut Agama Hindu Negeri Mpu Kuturan Singaraja, Indonesia

*gededarma2027@gmail.com

Abstract

This study aims to analyze the existence and socio-religious meaning of the Ngusabha Dangsil ritual at Pura Kebon Agung, Banjar Adat Kebon, Desa Adat Culik, Abang District, Karangasem Regency. This macro-scale ritual is conducted periodically every three years (tri warsa) despite requiring significant financial capital, extensive preparation time, and massive communal labor. Employing a qualitative descriptive-interpretative approach, data were gathered through participant observation, in-depth semi-structured interviews with key informants (priests, customary leaders, traditional craftsmen/undagi, and community members), documentation, and literature review. Data were analyzed using the interactive model of Miles and Huberman by integrating Structural Functionalism Theory, Religion Theory, and Symbolic Interactionism Theory. The results indicate that: (1) The three-year periodization operates as a functional adaptation mechanism (AGIL schema) for accumulating financial resources, allowing ecological regeneration of natural ritual materials, and managing communal labor rotation without disrupting the rural agricultural economy; (2) Balinese Hinduism functions as a normative and symbolic cultural system that structures all ritual stages across five religious dimensions, maintaining the cosmic equilibrium of Tri Hita Karana and sekala-niskala; and (3) Socio-religious meanings and collective identity are continuously reproduced through the practice of ngayah, role taking, and intergenerational transmission of traditional sacred craftsmanship. The study confirms that Ngusabha Dangsil is not merely a transcendental rite, but an essential social institution for community cohesion and cultural preservation.

Keywords: *Ngusabha Dangsil; Socio-Religius; Meaning; Balinese Hindu Ritual; Cultural Preservation*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis eksistensi dan makna sosio-religius ritual *Ngusabha Dangsil* di Pura Kebon Agung, Banjar Adat Kebon, Desa Adat Culik, Kecamatan Abang, Kabupaten Karangasem. Ritus berskala makro ini diselenggarakan secara periodik setiap tiga tahun sekali (*tri warsa*) meskipun menuntut mobilisasi biaya yang besar, waktu persiapan yang panjang, serta keterlibatan tenaga kerja komunal yang masif. Menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-analitis, data dikumpulkan melalui observasi partisipatif, wawancara mendalam semi-terstruktur bersama informan kunci (*pemangku*, *prajuru* adat, *undagi*, dan *krama*), dokumentasi visual, serta studi kepustakaan. Analisis data menggunakan model interaktif Miles dan Huberman dengan memadukan Teori Fungsionalisme Struktural, Teori Religi, dan Teori Interaksionisme Simbolik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa: (1) periodisasi pelaksanaan tiga tahunan beroperasi sebagai mekanisme adaptasi fungsional (skema AGIL) dalam pengumpulan dana adat (*paturunan*), pemulihan bahan material alami secara ekologis, serta pengelolaan pembagian kerja (*ngayah*) tanpa melumpuhkan perekonomian agraris warga; (2) agama Hindu berkedudukan sebagai sistem religi dan

simbolik yang mengintegrasikan keyakinan, tahapan ritus (persiapan, inti, penutup), sarana upakara, pembagian peran sosial, dan penegakan batas kesucian guna memelihara keharmonisan *Tri Hita Karana* serta keseimbangan *sekala-niskala*; dan (3) makna sosio-religius diinternalisasikan melalui proses interaksi simbolik, *role taking*, serta transmisi keahlian arsitektur sakral antargenerasi. Kajian ini menyimpulkan bahwa *Ngusabha Dangsil* berfungsi sebagai pranata pemersatu, penguat modal sosial, dan pemelihara identitas kultural masyarakat Desa Adat Culik.

Kata Kunci: *Ngusabha Dangsil*; Makna Sosio-Religius; Ritual Hindu Bali; Pelestarian Tradisi

Pendahuluan

Ritual merupakan bagian fundamental dalam kehidupan religius masyarakat Hindu di Bali karena tidak hanya menjadi media ekspresi keagamaan transendental, tetapi juga berfungsi sebagai pranata pengikat sosial, pemelihara identitas budaya, serta media transmisi nilai antargenerasi (Atmaja, 2018; Geriya, 2020). Dalam kosmologi Hindu Bali, ritual merupakan pengejawantahan ajaran *Pañca Yajña* yang menempatkan keharmonisan relasi antara manusia dengan Tuhan (*parahyangan*), manusia dengan sesama (*pawongan*), dan manusia dengan lingkungan alam (*palemahan*) sebagaimana terangkum dalam filosofi *Tri Hita Karana* (Geertz, 1973; Lansing, 2006; Windia & Dewi, 2007).

Salah satu ritus agung berkala yang memiliki kekhasan simbolik dan kompleksitas sosial di kawasan Bali Timur adalah ritual *Ngusabha Dangsil* di Pura Kebon Agung, Banjar Adat Kebon, Desa Adat Culik, Kecamatan Abang, Kabupaten Karangasem. Analisis situasi empiris di Desa Adat Culik memperlihatkan benturan nyata antara tuntutan ritualistik berskala makro dengan dinamika sosio-ekonomi masyarakat pedesaan. Berdasarkan data monografi desa, mayoritas mata pencaharian *krama* bertumpu pada sektor agraris lahan kering, perkebunan rakyat, dan buruh harian lepas dengan pendapatan yang fluktuatif serta tingkat kerentanan ekonomi yang cukup tinggi.

Di sisi lain, arus modernisasi, pergeseran orientasi kerja generasi muda ke sektor pariwisata informal, dan migrasi tenaga kerja berpotensi mengikis kohesi sosial serta melemahkan tradisi kerja kerelawanan komunal. Namun demikian, realitas di lapangan menunjukkan anomali yang sangat menarik: pelaksanaan *Ngusabha Dangsil* tetap diselenggarakan secara *ajeg* dalam siklus trienial (setiap tiga tahun sekali atau *tri warsa*) dengan tingkat kepatuhan moral dan antusiasme kolektif yang sangat tinggi. Ritual ini mengharuskan pendirian menara *dangsil* bertingkat sembilan berbahan material alam yang rumit, penataan ratusan sarana upakara (*banten* dan *gebogan*), mobilisasi kapital material puluhan hingga ratusan juta rupiah, alokasi waktu berbulan-bulan, serta keterlibatan ribuan warga dalam sistem kerja gotong royong (*ngayah*).

Fakta bahwa masyarakat agraris dengan keterbatasan sumber daya mampu mempertahankan upacara kolosal ini tanpa mengalami deprivasi sosial membuktikan adanya mekanisme adaptasi kebudayaan dan kekuatan makna spiritual yang melampaui kalkulasi material pragmatis semata. Dalam diskursus akademik mengenai ritual *ngusaba* di Bali, telah berkembang beragam kajian yang menjadi pijakan *state of the art* penelitian ini. Sejumlah literatur terdahulu menyoroti ritus *ngusaba* dari berbagai sudut pandang: studi sejarah dan pelaksanaan *Usaba Dangsil* di desa kuno Desa Adat Bungaya yang diakui sebagai warisan budaya takbenda nasional; penguatan solidaritas komunal dalam *Ngusaba Desa* di Selumbung; tata kelola administratif dan kelembagaan ritual berbasis kearifan lokal di Buleleng Astra & Swara (2022); simbolisme sesaji dalam *Ngusabha Dalem* di Desa Adat Seraya Sugiarka & Budiantara (2022); internalisasi nilai etika

karakter dalam upacara *Nyawen* di Bangli Ediyana (2021); serta fungsi edukasi keagamaan dalam *Ngusabha Satuh* di Desa Manggis (Seniari et al., 2022). Meskipun kajian-kajian tersebut memberikan landasan teoretis yang berharga, sebagian besar penelitian terdahulu cenderung memisahkan antara kajian teologis-tekstual, pengelolaan administratif kelembagaan, atau deskripsi struktural upacara semata. Belum ada kajian komprehensif yang membedah keterkaitan dialektis antara rasionalitas periodisasi tiga tahunan pada masyarakat agraris pedesaan, kedudukan agama Hindu sebagai sistem religi holistik, serta dinamika interaksi simbolik antargenerasi dalam mereproduksi makna tradisi.

Celah akademik (*research gap*) inilah yang diisi oleh penelitian ini dengan menempatkan *Ngusabha Dangsil* di Pura Kebon Agung sebagai fokus kajian multidisipliner. Signifikansi dan urgensi penelitian ini terletak pada kemampuannya menjembatani kesenjangan konseptual antara ortodoksi teologi Hindu (*tattwa*) dan praksis sosial masyarakat adat (*dresta*). Eksistensi dan makna ritual ini dibedah secara mendalam melalui sintesis tiga kerangka teoretis utama. Pertama, Teori Fungsionalisme Struktural Durkheim (1912) dan skema AGIL Parsons (1951) (*Adaptation, Goal Attainment, Integration, Latency*) digunakan untuk menganalisis rasionalitas adaptasi ekonomi, penataan tujuan bersama, dan pencegahan disfungsi sosial di balik siklus tiga tahunan. Kedua, Teori Religi Koentjaraningrat (1985) yang diperkuat konsep sistem simbol Geertz (1973) dan ruang sakral (*axis mundi*) Eliade (1959) digunakan untuk mengurai agama Hindu sebagai sistem normatif yang mengatur kesucian ruang, waktu ritual, sarana sakral, dan diferensiasi peran pelaku. Ketiga, Teori Interaksionisme Simbolik Mead (1934); dan Blumer (1969) digunakan untuk menelaah bagaimana nilai kesucian, rasa memiliki, dan keahlian kriya sakral *undagi* diinternalisasikan melalui mekanisme *role taking* dan praktik langsung *ngayah*.

Berdasarkan konteks dan urgensi permasalahan tersebut, penelitian ini bertujuan untuk: (1) menganalisis faktor-faktor rasional dan fungsional yang melatarbelakangi pelaksanaan *Ngusabha Dangsil* setiap tiga tahun sekali di tengah beban ritualistik yang kompleks; (2) menganalisis peran agama Hindu sebagai sistem yang melandasi dan menstrukturkan pelaksanaan ritual di Pura Kebon Agung; dan (3) mengidentifikasi implementasi nilai-nilai keagamaan, sosial, dan budaya dalam pelestarian tradisi serta penguatan identitas kolektif masyarakat Desa Adat Culik secara turun-temurun.

Metode

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan deskriptif-analitis yang difokuskan pada pengungkapan eksistensi, sistem religi, serta makna sosio-religius ritual *Ngusabha Dangsil* di Pura Kebon Agung, Banjar Adat Kebon, Desa Adat Culik, Kecamatan Abang, Kabupaten Karangasem. Sumber data penelitian terdiri atas data primer yang diperoleh langsung dari aktivitas ritual dan penuturan informan di lapangan, serta data sekunder yang bersumber dari dokumen desa adat, *awig-awig*, catatan *dresta*, dan literatur teologi Hindu yang relevan. Penentuan informan dilakukan secara *purposive sampling* berdasarkan kriteria otoritas keagamaan, kepemimpinan adat, keahlian teknis kriya sakral, dan keterlibatan aktif dalam prosesi, yang meliputi *pemangku* Pura Kebon Agung, *kelian adat* Banjar Kebon, *penyarikan* Desa Adat Culik, *undagi dangsil*, *serati banten*, tokoh perempuan, *sekaa teruna*, dan *krama ngarep*. Instrumen utama penelitian adalah peneliti sendiri sebagai instrumen kunci (*human instrument*) yang dilengkapi dengan pedoman observasi partisipatif, pedoman wawancara semi-terstruktur, buku catatan lapangan, serta perangkat perekam audio-visual. Teknik pengumpulan data dilaksanakan secara integratif melalui observasi partisipatif terhadap seluruh rangkaian persiapan hingga penutupan ritual, wawancara mendalam semi-terstruktur, pencatatan

dokumen dan artefak visual, serta penelusuran kepustakaan. Analisis data dilakukan secara interaktif dan berkelanjutan melalui tahapan reduksi data (kodifikasi dan kategorisasi tematik), penyajian data dalam bentuk narasi deskriptif-analitis dan tabel komparatif, serta penarikan kesimpulan atau verifikasi, yang diuji keabsahannya melalui teknik triangulasi sumber dan triangulasi metode guna menjamin validitas serta kredibilitas temuan ilmiah.

Hasil dan Pembahasan

Pembahasan mengenai *Ngusabha Dangsil* di Pura Kebon Agung, Banjar Adat Kebon, Desa Adat Culik, Kecamatan Abang, Kabupaten Karangasem, diarahkan pada pembedahan komprehensif mengenai eksistensi dan makna sosio-religius yang terkandung dalam pelaksanaannya. Ritual berskala makro ini merupakan bagian integral dari sistem keyakinan Hindu Bali yang berorientasi pada pemeliharaan ekuilibrium kosmis antara alam empiris (*sekala*) dan alam adikodrati (*niskala*), sekaligus mengaktualisasikan keharmonisan relasi manusia dengan Tuhan (*parahyangan*), sesama manusia (*pawongan*), dan lingkungan alam (*palemahan*) dalam filosofi *Tri Hita Karana* (Geertz, 1973; Windia & Dewi, 2007).

Dalam realitas sosial masyarakat Desa Adat Culik, *Ngusabha Dangsil* tidak semata-mata dimaknai sebagai ritus persembahan suci (*Utamaning Dewa Yajña*) kehadiran Ida Sang Hyang Widhi Wasa beserta seluruh manifestasi-Nya untuk memohon keselamatan dan kemakmuran, melainkan beroperasi sebagai pranata kebudayaan yang memperkuat integrasi sosial, merawat modal sosial (*social capital*), serta mentransmisikan nilai-nilai adat dan pengetahuan tradisional (*indigenous knowledge*) lintas generasi. Sejalan dengan kerangka pemikiran Geertz (1973) bahwa agama dan ritual merupakan sistem simbol yang membentuk suasana batin (*moods*) serta memotivasi tindakan sosial masyarakat, analisis terhadap *Ngusabha Dangsil* menempatkan keterkaitan dialektis antara praksis ritualistik dengan konstruksi makna kolektif yang dibangun oleh *krama* adat sebagai inti pembahasan.

1. Rasionalitas Fungsional Eksistensi Periodisasi Tiga Tahunan

Eksistensi ritual *Ngusabha Dangsil* yang diselenggarakan secara periodik setiap tiga tahun sekali (*tri warsa*) di Pura Kebon Agung merupakan wujud kecerdasan adaptif sistem kebudayaan masyarakat pedesaan Bali (Picard, 1996). Berdasarkan analisis fungsionalisme struktural Parsons (1951) melalui skema *AGIL* (*Adaptation, Goal Attainment, Integration, Latency*), periodisasi berkala ini menjalankan fungsi penting dalam memelihara keseimbangan dan stabilitas sistem sosial masyarakat Desa Adat Culik:

a. Fungsi Adaptasi Ekonomi (*Adaptation*) dan Regenerasi Sumber Daya Ekologis

Mayoritas *krama* Banjar Adat Kebon bermata pencaharian sebagai petani lahan kering, peternak, dan buruh harian lepas dengan tingkat pendapatan yang fluktuatif serta sangat bergantung pada kondisi musim. Penyelenggaraan ritual masif berskala makro setiap tahun secara empiris berpotensi menimbulkan deprivasi dan disfungsi ekonomi (*economic deprivation*) yang dapat menguras likuiditas keuangan rumah tangga. Penetapan siklus tiga tahunan memberikan ruang rasional bagi kelembagaan desa adat untuk menjalankan mekanisme akumulasi kapital finansial secara bertahap melalui sistem iuran wajib (*paturunan*) dan penghimpunan sumbangan sukarela (*dana punia*) kas banjar.

Melalui skema ini, beban biaya ritualistik bernilai ratusan juta rupiah terdistribusi merata tanpa mengganggu pos belanja pokok keluarga. Menurut Nyoman Gatot selaku *Penyarikan* Desa Adat Culik menyatakan bahwa:

Periodisasi tiga tahunan merupakan hasil perhitungan musyawarah adat yang realistis, di mana iuran dicicil berkala dan kas banjar dikelola secara terbuka sehingga pelaksanaan *karya agung* tidak membebani perekonomian harian para petani dan buruh (Wawancara, 12 Maret 2026).

Kondisi ini memperkuat tesis Parsons (1951) bahwa subsistem ekonomi harus mampu mengadaptasi ketersediaan sumber daya lingkungan material (*environmental resources*) secara proporsional agar keseimbangan struktur sosial tetap terpelihara. Konstruksi arsitektur sakral menara *dangsil* bertingkat sembilan memerlukan material alam mentah dengan spesifikasi fisik dan kematangan biologis yang sangat ketat. Kebutuhan puluhan batang bambu petung berdiameter besar, kayu pilihan dengan densitas serat tinggi, janur kelapa kuning segar, dedaunan khusus, serta aneka ragam buah-buahan lokal menuntut ketersediaan hasil bumi dalam jumlah masif.

Apabila ritual diselenggarakan setiap tahun, ekosistem vegetasi di kawasan perbukitan dan tegalan Desa Culik akan mengalami deforestasi mikro dan eksploitasi berlebihan. Jeda waktu tiga tahun memberikan ruang sirkulasi bagi alam untuk melakukan regenerasi dan pemulihan vegetasi secara alami (*ecological regeneration*). Menurut Ketut Parwata selaku *Undagi Dangsil* menyatakan bahwa:

Bambu petung berkualitas tua dan kayu pilihan membutuhkan rentang waktu bertahun-tahun untuk tumbuh kokoh di tegalan, sehingga siklus tiga tahunan memberikan waktu bagi alam untuk menyediakan material terbaik yang layak disucikan menjadi menara persembahan (Wawancara, 14 Maret 2026).

Temuan ini memvalidasi pandangan ekoteologi Lansing (2006); dan Windia & Dewi (2007) di mana kalender ritus keagamaan di Bali senantiasa terintegrasi secara harmonis dengan daya dukung dan ritme regenerasi biosfer lokal.

b. Integrasi Sosial dan Solidaritas Komunal (*Integration & Communitas*)

Sebagai peristiwa keagamaan berskala besar, kesuksesan *Ngusabha Dangsil* menuntut kepemimpinan adat yang berwibawa dalam merumuskan tujuan, mengarahkan sumber daya, dan menjaga ketertiban seluruh warga. Melalui forum musyawarah agung (*paruman agung*), *prajuru* desa adat bersama para tetua merumuskan struktur kepanitiaan karya, membagi tugas sektoral, serta menghitung hari baik upacara (*dewasa ayu*) berpatokan pada penanggalan tradisional Bali (*wariga*) yang jatuh pada *Purnama Sasih Kapat* atau *Kalima* saat posisi kosmis diyakini memancarkan vibrasi kesucian tertinggi. Menurut Nyoman Gatot selaku *Penyarikan* Desa Adat Culik menyatakan bahwa:

Pranata kelembagaan adat telah mengatur mekanisme koordinasi kerja yang rapi antara *prajuru*, *pemangku*, *undagi*, *serati banten*, dan *sekaa teruna*, sehingga seluruh rangkaian *karya Dewa Yajña* dapat tercapai dengan tertib, suci, dan mencapai keberhasilan spiritual atau *labda karya* (Wawancara, 12 Maret 2026).

Hal ini merefleksikan bekerjanya fungsi *Goal Attainment* Parsons (1951) di mana otoritas formal adat mampu menggerakkan kepatuhan sukarela masyarakat demi mewujudkan kemaslahatan bersama. Selain itu, penyelenggaraan ritus berkala tiga tahunan terbukti memiliki daya ikat psikososial yang jauh lebih intensif dalam memperbarui komitmen persaudaraan dibandingkan upacara rutin tahunan. Jeda waktu tersebut menciptakan kerinduan spiritual dan luapan emosi kolektif (*collective effervescence*) tatkala seluruh lapisan warga berkumpul kembali di wantilan pura.

Mengacu pada konsep *communitas* Turner (1969) keterlibatan masif dalam praksis *ngayah* memfasilitasi peleburan sekat-sekat stratifikasi ekonomi, jabatan birokrasi, maupun latar belakang profesi menuju kesetaraan moral mutlak di hadapan yang sakral. Warga perantau secara serempak kembali ke desa untuk menyumbangkan tenaga dan materi. Menurut I Nengah Gunawan selaku *Kelian Adat* Banjar Kebon menyatakan bahwa:

Ngusabha Dangsil adalah ruang pemersatu di mana seluruh warga larut dalam kerja bakti *ngayah* tanpa membedakan kaya atau miskin, memperkokoh asas kekeluargaan *sagilik-saguluk salunglung sabayantaka*, dan merekatkan kembali kerukunan antaranjar (Wawancara, 12 Maret 2026).

Realitas ini sejalan dengan teori modal sosial Putnam (2000) di mana praksis ritual adat merevitalisasi jaringan resiprositas umum dan memperkuat rasa saling percaya (*trust*) di tengah masyarakat. Soliditas sosial dan keterpaduan komunal tersebut tercermin secara nyata dalam intensitas aktivitas kerja bersama (*ngayah*) yang berlangsung di pelataran pura, di mana sekat-sekat perbedaan status sosial antarkrama melebur dalam kesatuan tindakan untuk merakit sarana sakral upacara. Dinamika gotong royong, pembagian peran, dan kekompakan warga saat mempersiapkan konstruksi menara *dangsil* tersebut terdokumentasikan secara visual dalam data lapangan berikut:



Gambar 1. Praksis *Ngayah Krama* Banjar Adat Kebon Dalam Pembuatan Kerangka Menara *Dangsil* di Pura Kebon Agung
(Sumber: Dokumentasi Peneliti Tahun, 2025)

Dokumentasi pada gambar 1 memperlihatkan aktivitas kerja komunal (*ngayah*) *krama* Banjar Adat Kebon saat merakit dan menyusun komponen kerangka bambu berstruktur kisi-kisi untuk menara *dangsil*. Tampak beberapa warga dari lintas generasi duduk bersama di pelataran pura, memegang, mengukur, dan mengikat sambungan kerangka kayu dan bambu secara serempak dengan tingkat konsentrasi dan koordinasi yang rapi. Suasana interaksi tatap muka yang intensif ini merepresentasikan keterlibatan aktif warga dalam menyelesaikan tahapan teknis sarana ritual berskala makro.

Dalam perspektif sosiologi dan antropologi, dokumentasi tersebut menjadi artikulasi empiris dari bekerjanya fungsi integrasi sosial (*Integration*) dalam skema AGIL Parsons (1951) serta perwujudan konsep *communitas* (Turner, 1969). Keterlibatan bersama dalam praksis *ngayah* ini meleburkan batas-batas stratifikasi ekonomi, jabatan profesi, dan latar belakang personal menuju kesetaraan moral mutlak di hadapan yang sakral. Melalui ruang kerja bersama ini, tercipta revitalisasi modal sosial (*social capital*) yang ditandai oleh penguatan jaringan resiprositas umum, rasa saling percaya (*trust*), serta solidaritas mekanik masyarakat sebagaimana dirumuskan oleh (Durkheim, 1912).

Proses interaksi fisik dan komunikasi langsung ini tidak hanya menjamin keberhasilan penyelesaian konstruksi *dangsil*, melainkan juga memperkokoh kohesi sosial dan merawat identitas kolektif *krama* Desa Adat Culik secara berkelanjutan. Keberlangsungan ritus triennial di Pura Kebon Agung ditopang oleh memori kolektif yang berakar kuat pada tradisi lisan mengenai perjalanan suci (*dharmayatra*) *Bhatari Danuh Sakti* pada era Bali Kuno. Narasi historis-mitologis ini beroperasi sebagai mitos piagam (*charter myth*) yang melegitimasi hukum adat (*dresta*) bahwa periodisasi tiga tahunan merupakan titah sakral yang tidak boleh diubah sembarangan (Malinowski, 1926).

Kelalaian dalam menunaikan siklus ini dipercaya dapat mendatangkan anomali spiritual atau kekotoran gaib (*leteh*) pada wilayah desa. Menurut *Jro Mangku* Suyadnya Putra selaku *Pemangku* Pura Kebon Agung menyatakan bahwa:

Pelaksanaan upacara setiap tiga tahun sekali merupakan amanat *niskala* dan *dresta* para leluhur yang wajib dijaga guna memelihara keseimbangan kosmis *sekala* dan *niskala*, serta melindungi desa dari ancaman wabah penyakit tanaman maupun bencana (Wawancara, 15 Maret 2026).

Hal ini membuktikan efektivitas fungsi *Latency* Parsons (1951) di mana internalisasi nilai sakral berhasil memelihara kontinuitas identitas dan pedoman bertindak warga melintasi perubahan zaman.

2. Agama Hindu Sebagai Sistem Religi dan Landasan Liturgis

Pelaksanaan *Ngusabha Dangsil* di Pura Kebon Agung merupakan perwujudan konkret dari bekerjanya agama Hindu sebagai sistem religi terpadu yang memadukan lima unsur pokok kebudayaan menurut konsepsi (Koentjaraningrat, 1985). Kelima unsur tersebut beroperasi secara simultan dalam menstrukturkan seluruh laku peribadatan masyarakat:

a. Sistem Keyakinan (*System of Beliefs*)

Sistem keyakinan bertindak sebagai fondasi kognitif dan teologis yang melegitimasi kesakralan *Ngusabha Dangsil*. *Krama* meyakini secara mutlak kemahakuasaan Ida Sang Hyang Widhi Wasa dalam manifestasi-Nya sebagai Ida Bhatara Sakti yang berstana di Pura Kebon Agung sebagai penguasa kemakmuran dan pemberi anugerah kesuburan (*amrtha*). Ritus ini diklasifikasikan ke dalam tingkatan *Utamaning Dewa Yajña*, yaitu persembahan agung yang ditujukan untuk menyeimbangkan hubungan mikrokosmos (*bhuana alit*) dan makrokosmos (*bhuana agung*) (Titib, 2003). Pura Kebon Agung diposisikan sebagai pusat ruang sakral (*axis mundi*) yang menghubungkan alam profan manusia dengan dimensi transendental (Eliade, 1959). Menurut *Jro Mangku* Suyadnya Putra selaku *Pemangku* Pura Kebon Agung menyatakan bahwa:

Keyakinan mendalam terhadap stana Ida Bhatara di Pura Kebon Agung menjadi sumber dorongan rohani *krama* untuk senantiasa mempersembahkan bakti tulus ikhlas, memohon perlindungan dari gagal panen, serta menghadirkan kedamaian lahir dan batin (Wawancara, 15 Maret 2026).

Keterangan tersebut menegaskan bahwa sistem keyakinan (*śraddhā*) masyarakat terhadap stana Ida Bhatara Sakti beroperasi sebagai kekuatan pendorong utama (*ultimate driving force*) yang melandasi ketulusan berkorban (*lascarya*), memelihara ketenteraman spiritual, serta menjamin kesinambungan pelaksanaan ritual *Ngusabha Dangsil* di tengah masyarakat. Kedalaman keyakinan teologis dan penghormatan spiritual *krama* terhadap stana suci tersebut terefleksikan secara nyata dalam wujud kemegahan sarana persembahan sakral yang telah selesai dirangkai di pelataran pura. Visualisasi mengenai menara *dangsil* yang telah berdiri kokoh, tertata rapi, dan siap disucikan sebelum memasuki tahapan puncak prosesi ritual tersaji dalam dokumentasi berikut.



Gambar 2. Struktur Menara *Dangsil* sebagai Wujud Simbolik Sistem Keyakinan dan Poros Kosmos (*Axis Mundi*) di Pura Kebon Agung
(Sumber: Dokumentasi Peneliti Tahun, 2025)

Dokumentasi pada gambar 2 memperlihatkan wujud fisik menara *dangsil* yang telah selesai dirakit dan berdiri tegak di pelataran Pura Kebon Agung menjelang tahapan puncak prosesi ritual. Struktur *dangsil* yang tersusun bertingkat ganjil berbahan dasar bambu, kayu, janur, dan aneka jajanan suci tradisional tampak dihias secara proporsional dan presisi mengikuti kaidah arsitektur sakral tradisional (*sikut satak*). Di hadapan menara tersebut, tampak para *pemangku* dan tokoh adat berbusana putih duduk bersila dengan sikap hening dan khidmat untuk melangsungkan rangkaian upacara penyucian sarana persembahan.

Dalam kerangka sistem religi, dokumentasi tersebut menjadi representasi konkret dari bekerjanya sistem keyakinan (*system of beliefs*) masyarakat Hindu Desa Adat Culik terhadap kemahakuasaan Ida Sang Hyang Widhi Wasa beserta manifestasi-Nya. Struktur bertingkat pada menara *dangsil* tidak semata-mata diposisikan sebagai konstruksi fisik atau karya seni rupa, melainkan diyakini sebagai miniatur Gunung Mahameru, perlambang tingkatan alam semesta (*Triloka*), serta poros kosmos (*axis mundi*) yang menghubungkan alam fana (*bhur loka*) dengan alam para dewata (*swah loka*) sebagaimana ditegaskan dalam teori (Eliade, 1959).

Keberadaan sarana sakral ini merefleksikan kedalaman *śraddhā* dan *bhakti krama* dalam mempersembahkan *Utamaning Dewa Yajña*, di mana menara *dangsil* difungsikan sebagai wahana suci persemayaman sementara para dewa (*linggih*) tatkala turun melimpahkan anugerah kemakmuran dan kesuburan pertanian (*amrtha*) ke dunia *sekala*. Melalui pemaknaan simbolik ini, gambar 2 menegaskan bahwa setiap detail sarana ritual berakar kuat pada sistem keyakinan kosmologis yang menjaga keseimbangan relasi antara manusia, alam, dan Tuhan dalam tatanan spiritual masyarakat Banjar Adat Kebon.

b. Sistem Ritus dan Upacara (*System of Rites*)

Sistem upacara distrukturkan secara ketat ke dalam tiga tahapan liturgis yang berkesinambungan. Tahap pra-liminal diawali dengan musyawarah adat (*paruman karya*), pemohonan izin spiritual (*matur piuning*), pencarian air suci (*nuur tirta*), dan penyucian pratima ke sumber air suci (*melasti*). Tahap liminal merupakan fase puncak ketika arca dewata diturunkan (*nedunang bhatarā*), disucikan (*penyapsapan*), dan menara *dangsil* diarak melintasi batas geografis desa sebelum dilanjutkan dengan persembahyangan bersama (*kramaning sembah*) yang hening dan khushuk (Turner, 1969). Tahap pasca-liminal ditandai dengan prosesi kembalinya dewata ke stana suci (*penyineban*), pemercikan air suci berkah (*tirta wangsuhpada*), pembagian lungsuran sesaji (*prasadam*), dan pembersihan mandala pura. Menurut I Nengah Gunawan selaku *Kelian Adat Banjar Kebon* menyatakan bahwa:

Urutan upacara telah tersusun baku sejak masa lampau dan dilaksanakan secara cermat langkah demi langkah oleh *pemangku* dan *krama* agar kesucian ritual tidak ternodai (Wawancara, 12 Maret 2026).

Sebuah sistem ritus dan upacara, adapun hal penting yakni peralatan ritus berpusat pada menara *dangsil* bertingkat sembilan berbahan kerangka bambu petung, kayu pilihan, ornamen janur, tumpeng, dan jajanan suci tradisional yang merepresentasikan miniatur Gunung Mahameru, tingkatan alam semesta (*Triloka*), serta poros kosmos (Eliade, 1959; Sugiarka & Budiantara, 2022). Sarana ini dilengkapi oleh tatanan sesaji agung (*banten catur*, *bebek bebangkit*, *sesayut*, *gebogan* buah lokal) yang diracik berdasarkan naskah lontar *Yadña Prakrti*, genta perunggu (*bajra*), dupa harum, beras suci (*bija*), serta busana adat persembahyangan berwarna putih dan kuning.

c. Komunitas Keagamaan (*Religious Community*) dan Emosi Keagamaan (*Religious Emotion*)

Komunitas keagamaan dalam ritual ini memperlihatkan diferensiasi peran sosial yang terkoordinasi secara rapi berdasarkan keahlian dan status adat. Para *pemangku* menjalankan otoritas liturgis dan perapalan mantra puja stawa; *Bendesa Adat* dan *Kelian Banjar* menjalankan fungsi eksekutif penataan *krama* dan pengawasan hukum adat; *Undagi Dangsil* memegang otoritas teknik rancang bangun arsitektur sakral; *Serati Banten* dan kelompok wanita (*Sekaa Istri*) bertanggung jawab merangkai upakara sesaji; sedangkan kelompok pemuda (*sekaa teruna*) bertindak sebagai motor penggerak perakitan dan pemikul menara *dangsil* di bawah pengawasan petugas keamanan adat (*Pecalang*). Menurut Nyoman Gatot selaku *Penyarikan* Desa Adat Culik menyatakan bahwa:

Keterpaduan peran antara *pemangku*, *prajuru* adat, *undagi*, *serati banten*, dan para *yowana sekaa teruna* membuktikan adanya pembagian tanggung jawab yang selaras demi kelancaran *karya agung* desa (Wawancara, 12 Maret 2026).

Hal ini membuktikan bekerjanya pembagian kerja sosial (*division of labor*) yang menopang stabilitas organisasi adat (Astra & Swara, 2022). Emosi keagamaan mengalir melalui pengalaman batin *krama* yang diliputi rasa bakti tulus (*lascarya*) saat *ngayah*, sentimen syukur mendalam atas limpahan rezeki, serta rasa takjub bercampur gentar terhadap kemuliaan dewata (*mysterium tremendum et fascinans*) (Otto, 1923). Pengalaman spiritual ini diteguhkan melalui kepatuhan ketat terhadap aturan batas kesucian (*sukla-cuntaka*) dan zonasi tata ruang *Tri Mandala*. Warga yang berada dalam status ketidaksucian biologis (*sebel pati*, nifas, atau menstruasi) dilarang memasuki pelataran utama (*jeroan*) pura, serta diberlakukan larangan berkata kotor dan memicu perselisihan (Douglas, 1966). Menurut Jro Mangku Suyadnya Putra selaku *Pemangku Pura Kebon Agung* menyatakan bahwa:

Setiap *krama* wajib menjaga etika *Tri Kaya Parisudha* dan menaati batas kesucian *cuntaka*, di mana pelanggaran terhadap kesucian pura akan dikenakan sanksi upacara penyucian *prayascitta* guna memulihkan kesucian *mandala* ibadah (Wawancara, 15 Maret 2026).

Keterangan tersebut menegaskan bahwa penegakan batas kesucian (*sukla-cuntaka*) dan sanksi ritual (*prayascitta*) beroperasi sebagai instrumen pengendalian sosial (*social control*) serta benteng normatif yang menjaga kemurnian ruang sakral pura dan membimbing perilaku etis *krama* selama pelaksanaan upacara. Sehingga dengan demikian, keterpaduan antara luapan emosi keagamaan yang tulus (*lascarya*), kepatuhan mutlak terhadap aturan kesucian, dan pembagian peran kerja yang terstruktur membuktikan bahwa *Ngusabha Dangsil* di Pura Kebon Agung merupakan sistem religi yang kokoh dalam memelihara keseimbangan tatanan moral, sosial, dan spiritual masyarakat Desa Adat Culik.

3. Dimensi Makna Sosio-Religius dan Transmisi Simbolik Antargenerasi

Berdasarkan perspektif Teori Interaksionisme Simbolik Mead (1934); Blumer (1969) makna ritual *Ngusabha Dangsil* tidak bersifat statis, melainkan terus direproduksi, dimodifikasi, dan diinternalisasikan melalui proses komunikasi simbolik yang hidup di tengah masyarakat:

a. Makna Keagamaan dan Pengabdian Dharma

Makna filosofis sarana ritual, khususnya konstruksi arsitektur menara *dangsil* bertingkat sembilan dan tatanan sesaji agung *gebogan* buah lokal, tidak hadir secara alamiah pada wujud materiilnya, melainkan merupakan hasil sedimentasi makna yang dikonstruksi secara intersubjektif melalui konsensus budaya kolektif yang diwariskan lintas generasi. Mengacu pada postulat epistemologis Teori Interaksionisme Simbolik Blumer (1969) individu bertindak terhadap realitas sosial berdasarkan makna yang dilekatkan pada simbol-simbol tersebut, di mana makna tersebut terus dinegosiasikan, diproduksi, dan dimodifikasi melalui proses interpretasi sosial yang berkesinambungan.

Dalam kerangka ini, pelepasan kapital material melalui iuran adat (*paturunan*), alokasi waktu berbulan-bulan, serta pengurusan tenaga fisik dalam praksis *ngayah* didekonstruksi oleh kesadaran masyarakat; seluruh pengorbanan tersebut tidak diposisikan sebagai beban kerja fisik (*labor exploitation*) maupun tekanan fiskal yang memberatkan, melainkan ditransformasikan menjadi representasi simbolik tertinggi dari persembahan suci (*bhakti*), ketulusan spiritual (*lascarya*), dan kewajiban moral-etis (*dharma*). Penghayatan mendalam masyarakat terhadap transformasi makna material menjadi tindakan spiritual tersebut ditegaskan oleh tokoh adat setempat. Menurut I Nengah Gunawan selaku *Kelian Adat* Banjar Kebon menyatakan bahwa:

Pengorbanan tenaga dan iuran materiil yang diserahkan *krama* merupakan wujud keikhlasan hati dalam berbakti kepada Ida Bhatara demi keselamatan bersama seluruh *krama* desa (Wawancara, 12 Maret 2026).

Keterangan informan kunci tersebut memperlihatkan bahwa rasionalitas tindakan sosial *krama* tidak digerakkan oleh prinsip motif ekonomi untung-rugi (*instrumental rationality*), melainkan oleh *value-rational action* yang berakar pada ketaatan spiritual mutlak. Secara teologis, realitas empiris ini mengonfirmasi doktrin *Sātwika Yajña* dalam kesusastaan Veda dan teologi Hindu Titib (2003) yang mensyaratkan bahwa bobot kesucian suatu persembahan tidak diukur dari kemegahan fisik atau kalkulasi kuantitatif semata, melainkan dari kemurnian niat, ketiadaan pamrih materiil (*niṣkāmakarma*), serta kepatuhan pada landasan susila *Tri Kaya Parisudha*.

Lebih jauh, melalui pendekatan interpretatif Geertz (1973) sarana *dangsil* dan *gebogan* buah berfungsi sebagai *vehicles of meaning* (wahana pemaknaan) yang menautkan pandangan dunia (*worldview*) kosmologis Hindu dengan etos (*ethos*) solidaritas komunal. Buah-buahan lokal dan material alam yang dirangkai secara artistik diposisikan sebagai mikrokosmos dari seluruh kekayaan alam semesta yang dikembalikan secara suci kepada Ida Sang Hyang Widhi Wasa sebagai Sang Pencipta. Praksis *ngayah* dalam ritual *Ngusabha Dangsil* dengan demikian menjadi arena pertukaran simbolik dan reproduksi kultural yang mereduksi individualisme, menyatukan orientasi batin *krama* ke dalam kesadaran transendental, serta merekatkan integrasi moral masyarakat Desa Adat Culik secara berkelanjutan

b. Internalisasi Nilai Melalui Mekanisme *Role Taking* dan Pewarisan Pengetahuan Tradisional (*Indigenous Knowledge*)

Generasi muda (*sekaa teruna*) menyerap norma adat, tata *krama* peribadatan, dan tanggung jawab sosial melalui keterlibatan langsung di lapangan mendampingi para tetua adat. Melalui mekanisme pengambilan peran (*role taking*) sebagaimana dirumuskan oleh Mead (1934) pemuda belajar memahami ekspektasi komunitas adat, meneladani sikap

disiplin tetua, serta menumbuhkan rasa memiliki (*sense of belonging*) terhadap tradisi desanya. Menurut Nyoman Gatot selaku *Penyarikan* Desa Adat Culik menyatakan bahwa:

Keikutsertaan generasi muda dalam kegiatan *ngayah* dan pengarakan dangsil menjadi sarana pendidikan karakter adat yang efektif, menumbuhkan rasa bangga, serta membentuk tanggung jawab kepemimpinan di masa depan (Wawancara, 12 Maret 2026).

Keberhasilan proses transmisi pengetahuan dan sinergi antargenerasi tersebut termanifestasi secara nyata tatkala menara *dangsil* yang telah selesai dirancang dan disucikan mulai diarak secara komunal oleh ratusan pemuda. Dinamika semangat kebersamaan, kekuatan fisik, serta kekompakan *krama* lintas generasi saat mengusung menara persembahan melintasi ruang terbuka desa tersaji secara visual dalam dokumentasi berikut:



Gambar 3. Keterlibatan Pemuda (*Sekaa Teruna*) Dalam Proses Pemasangan Hiasan dan Kerangka Menara *Dangsil* Sebagai Bentuk *Role Taking* dan Transmisi Pengetahuan Tradisional
(Sumber: Dokumentasi Peneliti Tahun, 2024)

Dokumentasi pada gambar 3 memperlihatkan generasi muda (*sekaa teruna*) bersama warga banjar sedang memegang, menata, dan memasang komponen kerangka bambu yang telah dihiasi deretan jajan suci bermotif tradisional pada struktur menara *dangsil*. Tampak para pemuda mengenakan penutup kepala tradisional (*udeng* dan ikat kepala khas) mengangkat kedua tangan mereka dengan penuh konsentrasi dan kehati-hatian untuk menopang serta memosisikan bagian-bagian *dangsil* agar terpasang secara presisi dan kokoh. Interaksi kerja fisik yang intensif ini menggambarkan keterlibatan aktif generasi muda dalam tahapan teknis perakitan sarana sakral.

Dalam kerangka Teori Interaksionisme Simbolik Mead (1934) dokumentasi ini menjadi artikulasi nyata dari bekerjanya mekanisme pengambilan peran (*role taking*). Melalui keterlibatan langsung di lapangan mendampingi para tetua adat, generasi muda tidak hanya menjalankan tugas fisik, melainkan secara aktif menginternalisasikan norma adat, etika kesucian, kedisiplinan kerja, dan rasa tanggung jawab sosial sebagai penerus tradisi. Aktivitas ini menumbuhkan rasa memiliki (*sense of belonging*) dan kematangan identitas religius pada diri pemuda. Di samping itu, proses ini merefleksikan keberlangsungan pewarisan pengetahuan tradisional (*indigenous knowledge*) yang ditransmisikan secara langsung oleh para *undagi* senior. Keterampilan teknis kriya sakral mulai dari pemahaman aturan proporsi (*sikut satak*), teknik pengikatan bambu, hingga tata letak ornamen sesaji tidak dipelajari melalui naskah formal, melainkan diserap secara organik melalui pengalaman empiris dan bimbingan praktik bersama para penglingsir. Dengan demikian, gambar 3 menegaskan bahwa ritual *Ngusabha Dangsil* berfungsi efektif sebagai ruang edukasi budaya dan enkulturasi sosial yang menjamin keberlanjutan seni kriya sakral leluhur di Desa Adat Culik di tengah arus modernisasi.

Proses ini memperkuat temuan Seniari et al., (2022) bahwa ritual keagamaan di Bali berfungsi sebagai media pendidikan karakter kultural yang sangat transformatif. Keahlian teknis arsitektur sakral menara *dangsil* yang memiliki aturan proporsi khusus (*sikut satak*) tidak didokumentasikan dalam buku teks formal, melainkan ditransmisikan secara langsung oleh para *undagi* senior kepada pemuda selama proses perakitan bambu dan kayu di wantilan pura. Pengetahuan mengenai pemilihan batang bambu tua, teknik pemahatan sambungan kayu, hingga tata cara perangkaian janur diteruskan melalui bimbingan praktik langsung. Menurut Ketut Parwata selaku *Undagi Dangsil* menyatakan bahwa

Generasi muda diajarkan secara bertahap cara mengukur, menyusun, dan merangkai *dangsil* agar pengetahuan arsitektur sakral warisan leluhur ini tetap lestari dan tidak hilang ditelan zaman (Wawancara, 14 Maret 2026).

Proses enkulturasi ini menjamin keberlanjutan seni kriya tradisional di era modernisasi. Kondisi tersebut menegaskan bahwa pewarisan keahlian kriya arsitektur sakral melalui keterlibatan langsung generasi muda (*sekaa teruna*) bukan sekadar proses transfer keterampilan teknis mekanis, melainkan mekanisme transmisi kultural mendalam yang menginternalisasikan nilai-nilai filosofis, etika kesucian, dan tanggung jawab pelestarian tradisi leluhur melintasi perubahan zaman.

c. Hubungan Sakralitas Dengan Ruang Ekologis dan Resiliensi Budaya Dalam Menghadapi Modernitas

Prosesi arak-arakan menara *dangsil* yang melintasi jalur permukiman warga, jaringan saluran air irigasi, serta bentang persawahan dan tegalan bukan sekadar mobilisasi fisik sarana upacara, melainkan dihayati sebagai perjalanan sakral (*dharmayatra*) yang mendistribusikan vibrasi kesucian dan berkah kemakmuran ke seluruh penjuru teritorial desa. Dalam kesadaran kolektif masyarakat agraris Banjar Adat Kebon, ruang profan tempat aktivitas ekonomi sehari-hari ditransformasikan secara temporer menjadi ruang suci melalui perlintasan menara *dangsil* yang diposisikan sebagai poros kosmos (*axis mundi*) (Eliade, 1959).

Keberadaan ritus perarakan ini menumbuhkan keyakinan lokal yang mengakar kuat bahwa tanaman perkebunan maupun padi yang terinjak selama prosesi berlangsung tidak akan mengalami kerusakan permanen, melainkan diyakini akan tumbuh kembali secara lebih subur, melimpah, dan terbebas dari ancaman serangan hama penyakit (*merana*). Terkait dengan pemaknaan religius terhadap jalur prosesi tersebut, Menurut I Nengah Gunawan selaku *Kelian Adat Banjar Kebon* menyatakan bahwa:

Rute arak-arakan yang melintasi lahan pertanian dipercaya membawa berkah kesuburan tanah dan peningkatan panen bagi masyarakat (Wawancara, 12 Maret 2026).

Keterangan tersebut menegaskan bahwa pergerakan menara *dangsil* dipahami oleh *krama* sebagai media penyaluran anugerah kesuburan (*amrtha*) dari Ida Bhatara Sakti yang berstana di Pura Kebon Agung langsung ke episentrum mata pencaharian warga. Secara teoretis, pemaknaan ini membuktikan adanya hubungan dialektis dan keterpaduan tak terpisahkan antara kesakralan pura (*parahyangan*), solidaritas tindakan komunal warga (*pawongan*), dan pelestarian daya dukung alam lingkungan (*palemahan*) sebagaimana terangkum dalam bingkai filosofi *Tri Hita Karana* (Windia & Dewi, 2007). Lanskap pertanian dengan demikian tidak diposisikan semata-mata sebagai objek eksploitasi ekonomi materiil, melainkan sebagai entitas ekologis yang disucikan dan dirawat keseimbangannya melalui tindakan ritual kolektif masyarakat Hindu di Desa Adat Culik.

Selain itu, masyarakat Desa Adat Culik memperlihatkan elastisitas dan kapasitas negosiasi budaya (*cultural resilience*) yang adaptif terhadap modernitas tanpa

mengorbankan ortodoksi nilai sakral tradisi (Picard, 1996). Penyesuaian teknis dilakukan secara selektif, seperti pemanfaatan gergaji mesin untuk mempercepat pemotongan bambu, penggunaan kendaraan bak terbuka untuk mobilisasi logistik perbukitan, pemasangan penerangan lampu LED dan tenda kanopi di pelataran pura, serta pemanfaatan aplikasi pesan digital *WhatsApp* untuk koordinasi jadwal *ngayah* warga. Menurut Ketut Parwata selaku *Undagi Dangsil* menyatakan bahwa

Kemajuan teknologi modern dimanfaatkan sebatas alat bantu fisik dan komunikasi untuk meringankan beban kerja *krama*, sedangkan pakem arsitektur, kesucian bahan alami, dan doa mantra *pemangku* tetap dipertahankan secara murni sesuai *dresta* leluhur (Wawancara, 14 Maret 2026).

Keterangan tersebut menegaskan bahwa modernisasi instrumen teknis tidak serta-merta menggeser kesakralan ritual, melainkan menjadi strategi adaptif *krama* dalam mengefisiensikan mobilisasi kerja komunal tanpa mereduksi ortodoksi *dresta* dan nilai-nilai spiritual warisan leluhur. Fleksibilitas instrumen teknis yang berpadu dengan keteguhan merawat substansi kesucian inilah yang menjadikan *Ngusabha Dangsil* tetap lestari, bermakna, dan relevan dalam kehidupan masyarakat kontemporer. Sehingga dengan demikian, dialektika harmonis antara keterbukaan terhadap sarana modern dan keteguhan memelihara kemurnian teologis inilah yang memperkuat resiliensi tradisi, sehingga *Ngusabha Dangsil* mampu mempertahankan eksistensinya sebagai jangkar identitas sosio-religius masyarakat Desa Adat Culik melintasi dinamika zaman.

Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis kualitatif dan pembahasan komprehensif mengenai *Ngusabha Dangsil* di Pura Kebon Agung, Banjar Adat Kebon, Desa Adat Culik, dapat ditarik tiga poin simpulan utama, yakni: Eksistensi periodisasi pelaksanaan tiga tahunan (*tri warsa*) beroperasi sebagai mekanisme adaptasi fungsional (*skema AGIL*) yang rasional. Pola ini memungkinkan akumulasi kapital finansial (*paturunan*) secara bertahap, memberikan ruang regenerasi ekologis bagi material alam, serta menata pembagian kerja (*ngayah*) tanpa mengganggu stabilitas ekonomi agraris masyarakat desa. Agama Hindu berkedudukan sebagai sistem religi dan kultural terpadu yang menstrukturkan sistem keyakinan (*śraddhā*), tahapan liturgis (pra-liminal, liminal, dan pasca-liminal), sarana simbolik menara *dangsil*, pembagian peran sosial kelembagaan adat, serta penegakan batas kesucian (*sukla-cuntaka*) demi menjaga keharmonisan *Tri Hita Karana* dan keseimbangan *sekala-niskala*. Makna sosio-religius ritual senantiasa direproduksi dan diwariskan secara dinamis melalui interaksi simbolik, mekanisme pengambilan peran (*role taking*), serta transmisi keahlian arsitektur tradisional (*undagi*) kepada generasi muda (*sekaa teruna*). Resiliensi budaya masyarakat yang terbuka terhadap efisiensi teknologi modern tanpa mendistorsi ortodoksi *dresta* sakral leluhur menjadikan *Ngusabha Dangsil* tetap kokoh berdiri sebagai pilar pemersatu, penguat modal sosial, dan jangkar identitas kultural Desa Adat Culik melintasi dinamika zaman.

Daftar Pustaka

- Artajaya, I. W. E., & Suwindia, I. G. (2021). Relevansi Nilai Teologis Tri Hita Karana Dalam Ritus Keagamaan Hindu Di Pedesaan Bali. *Jurnal Sanjiwani: Jurnal Filsafat dan Teologi Hindu*, 12(2), 145-158.
- Astra, I. M., & Swara, I. W. (2022). Tata Kelola Penyelenggaraan Upacara Ngusaba Dangsil Berbasis Kearifan Lokal Di Kabupaten Buleleng. *Jurnal Kajian Bali*, 12(1), 45-62.
- Atmaja, I. N. B. (2018). *Sosiologi Agama: Dinamika Religi, Budaya, Dan Transformasi Sosial Di Bali*. Denpasar: Pustaka Larasan.

- Blumer, H. (1969). *Symbolic Interactionism: Perspective And Method*. Upper Saddle River: Prentice-Hall.
- Budiantara, I. W., & Somawati, A. V. (2023). Integrasi Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dan Pendidikan Karakter Dalam Ritual Adat di Bali Timur. *Kamaya: Jurnal Ilmu Agama*, 6(1), 78-92.
- Dewi, P. F. K. A. (2022). Konstruksi Nilai-Nilai Pendidikan Agama Hindu Dalam Transformasi Tradisi Agraris Masyarakat Bali. *Jurnal Niladharmas*, 2(2), 101-114.
- Douglas, M. (1966). *Purity And Danger: An Analysis Of Concepts Of Pollution And Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Durkheim, É. (1912). *The Elementary Forms Of Religious Life*. London: Allen & Unwin.
- Ediyana, I. W. (2021). Tradisi Nyawen Dalam Upacara Ngusabha Dalem di Bangli: Perspektif Etika Dan Pendidikan Karakter Hindu. *Vidya Samhita: Jurnal Penelitian Agama*, 7(2), 112-124.
- Eliade, M. (1959). *The Sacred And The Profane: The Nature Of Religion*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation Of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geriya, I. W. (2020). *Kebudayaan Bali Dalam Dinamika Globalisasi*. Denpasar: Pustaka Larasan.
- Koentjaraningrat, K. (1985). *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Lansing, J. S. (2006). *Perfect Order: Recognizing Complexity In Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Malinowski, B. (1926). *Myth In Primitive Psychology*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self, And Society: From The Standpoint Of A Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Miles, M. B., & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Moleong, L. J. (2010). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Otto, R. (1923). *The Idea Of The Holy: An Inquiry Into The Non-Rational Factor In The Idea Of The Divine And Its Relation To The Rational*. Oxford: Oxford University Press.
- Parsons, T. (1951). *The Social System*. New York: The Free Press.
- Picard, M. (1996). *Bali: Cultural Tourism And Touristic Culture*. San Diego: Archipelago Press.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse And Revival Of American Community*. New York City: Simon & Schuster.
- Seniari, N. L., Tanu, I. K., & Sumantra, I. N. (2022). Nilai Pendidikan Keagamaan Hindu Dalam Upacara Ngusabha Satuh di Desa Manggis Karangasem. *Jurnal Niladharmas*, 2(1), 15-28.
- Sugiarka, I. G., & Budiantara, I. W. (2022). Simbolisme Sesayut Pancoran dalam Upacara Ngusabha Dalem di Desa Adat Seraya Karangasem. *Genta Hredaya: Jurnal Ilmiah Keagamaan*, 6(1), 33-46.
- Titib, I. M. (2003). *Teologi Dan Simbol-Simbol Dalam Agama Hindu*. Surabaya: Paramita.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure And Anti-Structure*. London: Aldine Publishing Company.
- Windia, I. W., & Dewi, R. K. (2007). *Teologi Tri Hita Karana Dalam Perspektif Ekologi Budaya Bali*. Denpasar: Udayana University Press.