

SAKRALITAS DAN STRUKTUR SOSIAL RITUAL SABA MALUNIN DI DESA PEDAWA, KECAMATAN BANJAR, KABUPATEN BULELENG

I Putu Mardika

STAHN Mpu Kuturan Singaraja
Email: putumardika88@gmail.com

Abstrak

Desa Pedawa di Kecamatan Banjar, Buleleng, merupakan komunitas Bali Aga yang mempertahankan budaya asli Bali sebelum pengaruh Majapahit. Salah satu ritual pentingnya adalah Upacara Saba Malunin, yang menggambarkan nilai sakralitas, struktur sosial, dan spiritualitas lokal. Upacara ini dilaksanakan secara periodik oleh seluruh Krama Ngarep sebagai bentuk kewajiban adat kolektif. Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif naratif dengan metode kualitatif dan teknik purposive sampling. Teori Sakralitas dari Mircea Eliade digunakan untuk menelaah bagaimana ruang, waktu, dan simbol dalam ritual menciptakan pengalaman religius, sedangkan teori Struktur Sosial Durkheim membantu menjelaskan peran sosial dan kohesi komunitas. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Saba Malunin tidak hanya sebagai ritual spiritual, tetapi juga sebagai sarana pelestarian identitas budaya dan mekanisme kontrol sosial. Tradisi ini menjadi bukti ketahanan budaya Bali Aga dalam menjaga nilai-nilai lokal yang otentik dan berakar kuat dalam kehidupan masyarakat adat.

Kata Kunci: Sakralitas, Struktur Sosial, Ritual Saba Malunin, Pedawa.

Abstract

Pedawa Village in Banjar District, Buleleng, is a Bali Aga community that maintains the original Balinese culture before the influence of Majapahit. One of its important rituals is the Saba Malunin Ceremony, which depicts the values of sacredness, social structure, and local spirituality. This ceremony is carried out periodically by all Krama Ngarep as a form of collective customary obligation. This study uses a descriptive narrative approach with qualitative methods and purposive sampling techniques. Mircea Eliade's Theory of Sacrality is used to examine how space, time, and symbols in rituals create religious experiences, while Durkheim's Social Structure theory helps explain the social role and cohesion of the community. The results of the study show that Saba Malunin is not only a spiritual ritual, but also a means of preserving cultural identity and a mechanism of social control. This tradition is evidence of the resilience of Bali Aga culture in maintaining authentic local values that are deeply rooted in the lives of indigenous peoples.

Keywords: Sacrality, Social Structure, Saba Malunin Ritual, Pedawa.

PENDAHULUAN

Desa Pedawa terletak di kawasan pegunungan dalam wilayah administratif Kecamatan Banjar, Kabupaten Buleleng, dan berjarak sekitar 22 kilometer dari pusat Kota Singaraja. Desa ini dikenal luas sebagai salah satu komunitas Bali Aga atau Bali Mula, yaitu kelompok masyarakat yang mengidentifikasi diri sebagai penduduk asli Bali. Komunitas Bali Aga memiliki karakteristik budaya yang berbeda dengan masyarakat Bali dataran karena tidak mengalami akulturasi dengan budaya Kerajaan Majapahit dari Jawa Timur. Hal ini menjadikan kultur mereka lebih otentik dan khas. Secara historis, masyarakat Bali Aga diyakini telah mendiami wilayah Bali sebelum terjadinya ekspansi politik Majapahit ke pulau ini. Berdasarkan hal tersebut, dapat disimpulkan bahwa masyarakat Bali Aga tetap menjaga dan melestarikan sistem adat, norma, serta tradisi leluhur mereka yang relatif tidak terpengaruh oleh budaya luar (Jayendra et al., 2022).

Reuter (2002) dalam Mardika et al (2025) menjelaskan Komunitas Bali Aga memiliki ciri khas tersendiri yang membedakannya secara signifikan dari masyarakat Bali Dataran atau Bali Modern yang telah menerima pengaruh budaya Majapahit. Perbedaan tersebut tampak dalam sejumlah

aspek penting, antara lain tidak dilakukannya prosesi kremasi jenazah (ngaben), struktur sosial yang cenderung egaliter tanpa sistem kasta, serta tidak adanya peran Sulinggih (Pedanda) sebagai otoritas spiritual dalam pelaksanaan ritual keagamaan (Ardika et al., 2013). Selain itu, masyarakat Bali Aga tidak menggunakan bahasa Sanskerta dalam doa-doa atau persembahyangan mereka, dan menerapkan sistem kepemimpinan desa yang khas, yakni melalui mekanisme senioritas dalam pernikahan yang dikenal dengan istilah *Ulu Apad*.

Salah satu ritual di Desa Pedawa adalah Saba Malunin sebagai bagian dari praktik keagamaan yang mengandung unsur kepercayaan magis dan sakral. Tradisi ini memiliki fungsi simbolik dan spiritual untuk memohon berkah berupa kesuburan alam, kesejahteraan hidup, serta keharmonisan sosial di tingkat komunitas lokal. Pelaksanaan upacara Saba Malunin diatur dalam siklus tertentu, yakni sebanyak empat kali dalam jangka waktu lima tahun, berdasarkan ketentuan Lelintih sebuah sistem norma adat yang menjadi pedoman utama dalam pelaksanaan seluruh ritual keagamaan di desa tersebut. Partisipasi dalam ritual ini melibatkan seluruh anggota masyarakat yang tergolong sebagai *Krama Ngarep*, yaitu keluarga inti yang terdiri dari pasangan suami istri yang masih lengkap dan memiliki anak-anak yang belum menikah (Wawancara Tokoh Adat, Wayan Sukrata, 12 April 2025).

Tradisi Saba Malunin diselenggarakan di sejumlah pura yang terdapat di Desa Pedawa, antara lain Pura Desa, Pura Bingin, Pura Pecetian, Pura Telaga, dan Pura Munduk. Uniknya, ada pementasan Tari Rejang, sebagai bagian dari tradisi tari sakral, turut menjadi elemen penting dalam rangkaian pelaksanaan upacara adat tersebut (Ardiyani, 2023). Kesakralan dalam ritual Saba Malunin, dapat digunakan pendekatan fenomenologi agama seperti yang dikembangkan oleh Mircea Eliade (1957). Menurut Eliade, sakralitas adalah suatu bentuk pengalaman religius di mana manusia menghayati adanya *hierophany* — manifestasi dari yang suci di dalam ruang dan waktu profan. Dalam konteks ini, **ritual** seperti Saba Malunin merupakan bentuk konkret dari manifestasi yang suci, ditandai melalui simbol, tempat, waktu, dan tindakan ritual yang menghubungkan masyarakat dengan kekuatan transcendental (Hamat & Pandor, 2024).

Adapun urgensi dari artikel ini bahwa Desa Pedawa sebagai komunitas Bali Aga merepresentasikan salah satu warisan budaya Bali yang relatif tidak tersentuh oleh proses akulturasi budaya Majapahit. Hal ini menjadikan ritual-ritual tradisional seperti Saba Malunin sebagai bentuk praktik keagamaan yang bersifat otentik, khas, dan mengandung nilai-nilai lokal yang unik. Namun demikian, kajian ilmiah secara mendalam terhadap struktur sosial dan dimensi sakral dalam ritual ini masih sangat terbatas.

METODE

Penelitian ini dilaksanakan di Desa Pedawa, Kecamatan Banjar, Kabupaten Buleleng. Studi ini menggunakan pendekatan deskriptif naratif, serta memanfaatkan data kualitatif sebagai sumber utamanya dengan menggunakan teori Sakralitas dan Teori Struktur Sosial. Pemilihan informan dilakukan melalui teknik purposive sampling, yaitu metode penentuan sampel secara sengaja berdasarkan relevansi dan tujuan penelitian (Sembiring et al., 2023). Teknik ini dianggap tepat karena subjek penelitian terdiri dari individu-individu dengan latar belakang yang beragam (Lenaini, 2021). Data dikumpulkan dari berbagai sumber, antara lain Kepala Desa Putu Mardika, Balian Desa Nyoman Kalam, Ulu Desa, Daa Desa, serta tokoh adat Wayan Sukrara serta informan lainnya yang memiliki pengetahuan mengenai objek kajian, yakni tradisi Saba Malunin di Desa Pedawa. Proses analisis data mencakup tiga tahapan utama: reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Ritual adat merupakan fenomena budaya yang kaya makna dan menjadi bagian tak terpisahkan dari sistem sosial dan spiritual masyarakat tradisional (Pratiwi, 2017). Di Bali, upacara adat tidak hanya sebagai ritual keagamaan, tetapi juga sebagai ekspresi identitas sosial dan medium pemeliharaan hubungan antaranggota masyarakat (Kurniawati & Ahmadi, 2022). Salah satu upacara yang unik dan besar di desa Pedawa adalah Upacara Saba Malunin, yang dilaksanakan setiap lima tahun sekali dengan serangkaian ritual yang sistematis dan memiliki makna sakral mendalam. Untuk memahami Upacara Saba Malunin secara menyeluruh, analisis teoritik dapat dilakukan melalui dua lensa utama.

Pertama, Teori Sakralitas dari Mircea Eliade yang menekankan pada dimensi religius dan kesakralan ritual. Dalam konteks ini, ritual seperti Saba Malunin merupakan bentuk konkret dari manifestasi yang suci, ditandai melalui simbol, tempat, waktu, dan tindakan ritual yang menghubungkan masyarakat dengan kekuatan transendental. Selain Eliade, pendekatan Rudolf Otto (1923) dengan konsep "mysterium tremendum et fascinans" juga relevan. Otto melihat yang sakral sebagai sesuatu yang menggetarkan sekaligus memesona, yang memberikan kesadaran akan kehadiran kekuatan yang lebih tinggi (*numinous*). Dalam ritual Saba Malunin, unsur-unsur seperti tarian Rejang, persembahan, dan penggunaan ruang suci (pura) menjadi medium untuk merasakan kehadiran yang adikodrati. Sakralitas dalam Saba Malunin tidak hanya bersifat simbolik, tetapi juga membentuk kesadaran kolektif masyarakat Pedawa terhadap tatanan kosmis dan sosial.

Kedua, Teori Struktur Sosial dari Émile Durkheim (1912) dalam *The Elementary Forms of Religious Life* sangat penting. Durkheim memandang agama sebagai institusi sosial yang mencerminkan dan memperkuat solidaritas sosial. Melalui ritual keagamaan, masyarakat membentuk dan memperkuat nilai-nilai kolektif serta identitas kelompok. Durkheim menjelaskan bahwa ritual mencerminkan struktur sosial masyarakat yang menjalankannya. Keterlibatan kasta, status sosial, dan peran komunitas dalam Saba Malunin dapat dipahami sebagai cerminan dari sistem sosial Pedawa yang berlapis dan hierarkis. Durkheim menyebut ini sebagai *collective effervescence*, momen ketika emosi bersama dalam ritual memperkuat ikatan sosial. Teori Durkheim dapat diperkaya dengan pendekatan Pierre Bourdieu mengenai struktur simbolik dan habitus. Dalam *Outline of a Theory of Practice* (1977), Bourdieu menekankan bahwa praktik-praktik budaya seperti ritual dijalankan berdasarkan *habitus* yang terbentuk oleh struktur sosial. Ritual Saba Malunin merepresentasikan relasi kekuasaan simbolik dalam masyarakat, termasuk pengaturan peran gender, usia, dan status adat. Struktur sosial dalam ritual tidak bersifat statis, melainkan direproduksi secara simbolik dan ritualistik, dan menjadi sarana internalisasi norma sosial serta pelestarian identitas kolektif.

1. Tahap Persiapan Upacara: Penataan Ruang Sakral dan Penataan Sosial sebagai Manifestasi Kosmologi dan Hierarki Sosial

Upacara Saba Malunin merupakan salah satu ritual adat terbesar dan paling unik di Desa Pedawa, Buleleng. Upacara ini hanya dilaksanakan setiap lima tahun sekali dan dikenal memiliki kekhasan tersendiri, terutama karena adanya Banten Balun yang merupakan jenis sesajen khusus yang menjadi pusat perhatian dalam ritual ini. Karena skala dan maknanya yang besar, persiapan upacara ini dilakukan secara cermat dan melibatkan seluruh warga desa. Seluruh kegiatan persiapan upacara dilakukan di Pura Desa atau Pura Bale Agung, yang merupakan pusat kehidupan religius dan sosial masyarakat adat. Sekitar enam hari sebelum pelaksanaan utama, masyarakat mengadakan pertemuan adat yang disebut Sangkepan Bungan Tahun. Pertemuan ini bertujuan untuk membahas seluruh aspek pelaksanaan upacara dan pembagian tugas bagi warga desa.

Menurut Tokoh Adat Pedawa, Wayan Sukrata, dalam pertemuan tersebut, seluruh Krama Desa (KK atau kepala keluarga adat) dibagi menjadi tiga kelompok berdasarkan tingkatan dalam

struktur adat yang disebut tata lungguh. Masing-masing kelompok bertugas membawa jenis kue dan sesajen tertentu: Kelompok tata lungguh tertinggi membawa kue injin (kue kukus dari beras hitam) dan gantal daa (daun sirih yang digulung); Kelompok tengah membawa kue ketan (ketan kukus) dan sampian daa (daun sirih dalam bentuk hiasan sesajen); Kelompok terendah membawa abug iwel (sejenis kue dari tepung beras). Selain sesajen tersebut, setiap keluarga juga membawa seikat padi, injin, dan ketan yang disiapkan dari rumah.

Empat hari sebelum puncak upacara, diadakan kembali *Sangkep Bungan Tahun*, yakni pertemuan adat yang melibatkan seluruh krama. Nama sangkep ini merujuk pada tradisi membawa sarin tahun (hasil panen seperti padi) sebagai simbol syukur kepada leluhur dan alam. Sebelum pertemuan dimulai, seluruh sesajen seperti kue injin, ketan, abug iwel, dan perlengkapan lainnya terlebih dahulu dihaturkan di Pura Desa sebagai bentuk penghormatan. Setelah persembahan selesai, barulah acara musyawarah dimulai. Hal-hal penting yang dibahas dalam sangkep ini antara lain: pertama, dicari dua orang dari posisi tengah dalam daftar krama, yang disebut *Kitut Bali* (perwakilan atas) dan *Pengulun Taksu* (perwakilan bawah). Keduanya diberi kehormatan pertama untuk membawa banten Balun dalam upacara; kedua, Pengumuman Persembahan Setelah *Kitut Bali* dan *Pengulun Taksu*, barulah seluruh krama desa lainnya diperbolehkan membawa *Banten Balun* secara bergiliran; Panitia menentukan ukuran tempat sesajen (klakat) dari bambu Bali, yaitu sepanjang 40 cm dan lebar 30 cm. Ukuran ini tidak memiliki makna ritual, tetapi bertujuan agar banten mudah dibawa dan seragam;

“Semua krama wajib mengenakan busana adat Bali lengkap saat ke pura. Untuk kaum perempuan (terutama dari kawasan daja) yang menarikan tari rejang, juga diwajibkan mengenakan pakaian khusus tari. Pada momen pengambilan penjor, pakaian adat tetap harus dikenakan. Sementara itu, krama baki (warga dengan status sempit, seperti pelaku pelanggaran adat) tidak diperbolehkan memasuki pura selama prosesi berlangsung; Dalam sangkep ini juga dibahas tentang revisi dan penyempurnaan awig-awig desa, yakni peraturan adat yang mengatur kehidupan masyarakat. Revisi dilakukan agar awig-awig tetap relevan dan dapat digunakan pada periode berikutnya,” (Wawancara Wayan Sukrata, 18 Mei 2025).

Tahapan awal persiapan upacara Saba Malunin tidak hanya bersifat teknis administratif, melainkan merupakan proses pembentukan ruang sakral yang terstruktur dan proses pengaktualisasian status sosial. Proses *Sangkepan Bungan Tahun* merepresentasikan upaya kolektif yang secara simbolis menandai pemisahan ruang profan menjadi ruang suci (Eliade, 1959). Dalam konteks ritual Bali, pemisahan ini bukan sekadar aspek fisik, melainkan transformasi makna ruang melalui proses pengurbanan dan sesaji, yang menciptakan ‘hierophany’ manifestasi yang menegaskan kehadiran kekuatan Ilahi (Zifamina, 2022).

Simultan dengan penataan ruang, ritual ini menegaskan struktur sosial melalui pembagian peran yang sangat teratur. Misalnya, pemilihan *Kitut Bali* dan *Pengulun Taksu* sebagai tokoh sentral dalam pengelolaan sesaji bukan kebetulan, melainkan penegasan legitimasi otoritas adat yang mengacu pada status sosial dan kompetensi ritual. Ini memperlihatkan prinsip “status set” yang Parsons (1951) jelaskan sebagai kumpulan posisi sosial yang saling berinteraksi secara dinamis.

Selain itu, pemakaian pakaian adat khusus bagi peserta ritual merupakan simbol visual dari hierarki sosial dan ketaatan terhadap norma adat. Pakaian tidak hanya mempertegas identitas, tetapi juga fungsi sosial dan kapasitas spiritual. Pelarangan bagi krama baki masuk ke areal ritual menegaskan bahwa ritual berfungsi sebagai mekanisme kontrol sosial, yang membedakan ruang dan peran menurut tingkat kesucian dan status. Praktik ini memperkuat konsep ‘liminalitas’ dan ‘komunitas’ yang dikembangkan Turner (1969), di mana batasan fisik dan simbolis menjadi instrumen pembentukan solidaritas dan pemeliharaan tatanan sosial.

2. Tahap Pemanggilan Ida Batara Dewaji: Aktualisasi Sakralitas dan Peran Mediasi Ritual

Rangkaian penting dalam upacara Saba Malunin adalah prosesi *Nganggah*, yang biasanya dilaksanakan pada malam hari bersamaan dengan hari sangkep bungan tahun. Prosesi ini memiliki makna sebagai bentuk pemberitahuan atau pemanggilan secara simbolik kepada Dewa Tertinggi, yaitu Ida Bhatara Dewaji, bahwa dalam empat hari ke depan akan diselenggarakan upacara Saba Malunin. Upacara *Nganggah* ini dipusatkan di Pura Desa atau Pura Bale Agung, yang menjadi tempat suci utama bagi warga adat. Prosesi ini dipimpin oleh Balian Desa, yaitu tokoh spiritual desa. Namun, jika Balian Desa berhalangan hadir atau tidak dapat melaksanakan tugasnya, maka pelaksanaan dapat diwakilkan oleh orang lain yang ditunjuk langsung olehnya.

Menurut Balian Desa, Pan Karpani ada sejumlah sarana ritual yang digunakan dalam pelaksanaan prosesi *Nganggah*. Sarana yang digunakan berbagai jenis banten (sesajen) yang memiliki makna simbolik mendalam. Banten yang dipersembahkan dalam upacara *Nganggah* antara lain: Canang daksina beres, Uang kepeng dan basa pipis (koin tradisional Bali), Canang raka rikus lilih sebelas, Tanding ketan, Sebelas tanding perteman (metimpal), Rereng, kunir, gantal, dan daa (sirih yang digulung), Tanding kekenying

Masyarakat atau krama yang mengikuti prosesi *Nganggah* melakukannya dengan berdiri menghadap tenggara, yaitu arah tempat banten diletakkan. Posisi kaki peserta adalah satu kaki disilangkan ke depan, melambangkan tunggal dan kesatuan. Sementara itu, kedua tangan diangkat ke atas, yang dimaknai sebagai simbol pemujaan dan penyatuan diri dengan kekuatan ilahi. Gerakan ini merupakan bentuk spiritualitas yang mengekspresikan rasa hormat dan permohonan tulus kepada Ida Sang Hyang Widhi Wasa, khususnya dalam manifestasinya sebagai Ida Bhatara Dewaji.

Adapun kata-kata yang diucapkan dalam *menganggah* adalah sebagai berikut: *Kaki Dewaji, kaki dewaji, kaki dewaji. saban petang lemeng Jani, nasin da, masianyaem, biyunda megayang gantal metegesan kitut bali anang yan kayang menek, pengulun takau anangg yanu, kayang tuun saban da ngeranayangan bakat bakatan, tuak de mawadah guci*". (Wawancara Balian Desa, Pan Karpani, 17 April 2025).

Momen *Nganggah* sebagai upaya memanggil Ida Batara Dewaji merupakan klimaks dari proses ritual yang menyatukan umat dengan dunia transenden. Menurut Eliade (1963), ritual semacam ini bukan hanya tindakan simbolik, tetapi peristiwa yang melampaui dimensi temporal profan dan membuka akses ke realitas ilahi yang abadi. Tindakan seperti kaki disilangkan dan tangan mengangkat memiliki makna sakral sebagai ekspresi kesiapan mental dan spiritual untuk berkomunikasi dengan yang sakral.

Peran Balian Desa dalam praktik ritual di Pedawa sebagai perantara antara dunia manusia dan dunia spiritual. Tugas ini tidak semata-mata bersifat keagamaan, tetapi juga memiliki dimensi sosial dan politis, karena Balian Desa berwenang menetapkan waktu, bentuk, serta tata cara pelaksanaan upacara yang berdampak pada pembentukan solidaritas sosial, distribusi peran sosial, dan penguatan norma-norma adat dalam komunitas. Dalam struktur sosial Desa Pedawa, posisi Balian Desa menyatu dengan sistem kekuasaan lokal, yang melibatkan kelian desa adat **dan** tokoh adat lainnya. Relasi yang bersifat timbal balik ini melahirkan struktur kekuasaan yang menggabungkan aspek spiritual dan politik. Otoritas spiritual yang dimiliki oleh Balian Desa sering dijadikan dasar dalam proses pengambilan keputusan administratif, sementara keberadaan dan dukungan dari elite kekuasaan lokal turut memperkuat legitimasi sosialnya di tengah masyarakat (Mardika et al., 2025).

Fenomena ini dapat dipahami melalui konsep "hierophany", yaitu manifestasi yang menghubungkan dunia manusia dengan dunia ilahi (Eliade, 1959). Dalam konteks struktur sosial, tindakan mediasi oleh tokoh ritual yang bertindak sebagai perantara antara manusia dan Tuhan

menunjukkan peran khusus yang melekat pada strata tertentu dalam masyarakat adat. Peran ini merupakan wujud spesialisasi sosial dan pembagian kerja yang bertujuan menjaga keseimbangan kosmik dan sosial, sesuai dengan teori struktur sosial Parsons (1951) tentang sistem peran.

3. Kerja Bakti dan Pembersihan Pura: Ritual sebagai Mekanisme Penguatan Solidaritas dan Regulasi Sosial

Tiga hari sebelum pelaksanaan puncak upacara Saba Malunin, masyarakat Desa Pedawa menggelar ritual “Atur Piuning”. Ritual ini merupakan bentuk permohonan izin dan penyampaian niat suci kepada para Dewa untuk menyelenggarakan upacara. Sarana utama dalam ritual ini adalah canang daksina dan basi riris. Prosesi ini dilakukan pada pagi hari dan dipimpin oleh tokoh-tokoh adat yang disebut *Ulu Desa*. Struktur pelaksana ritual atur piuning ini menunjukkan adanya stratifikasi sosial berdasarkan urutan tata lungguh, sebagai berikut: Dane Nawan yakni Krama ngarep dengan posisi tertinggi dalam tata lungguh, bertugas di Pura Bale Agung; bertugas di Pura Puseh Bingin; Dane Patas melaksanakan piuning di Pura Telaga Waja; Dane Manis Dane Pon bertugas di Pura Munduk Madeg; bertugas di Pura Dalem; Dane Baan sebagai pendamping dan pelengkap dalam pelaksanaan Dane Wage upacara di Pura Pecetian.

Dalam perspektif teori sakralitas Eliade *atur piuning* merupakan proses penyucian waktu dan ruang, di mana komunikasi dengan Yang Sakral difasilitasi oleh struktur sosial yang memiliki otoritas religius. Para “Dane” tidak hanya berperan sebagai pelaksana teknis, tetapi juga sebagai medium yang menghubungkan komunitas dengan dimensi transenden. Di sisi lain, menurut teori struktur sosial diferensiasi peran dalam atur piuning mencerminkan tatanan sosial adat yang mengorganisir solidaritas kolektif berdasarkan peran ritual. Aktivitas ngayah dilakukan sebanyak dua kali sebelum upacara Saba Malunin. Tiga hari sebelum upacara, seluruh masyarakat, terutama kaum muda (*truna* dan *daa*) berkumpul di Pura Bingin untuk membersihkan halaman pura. Mereka membawa peralatan seperti sapu, sabit (untuk mengudud rumput), dan bahan-bahan upacara lainnya. Pada malam harinya, prosesi “ngatag” dilakukan oleh juru atag. Ini adalah pemberitahuan simbolik kepada krama desa bahwa akan ada ngayah keesokan harinya. “Ngatag” tidak memerlukan sarana banten dan dilakukan secara lisan dengan nada ritmis di depan kukul atau candi bentar Pura Desa.

“Bunyi ngatag mencerminkan peran sosial setiap Dane, seperti; *Dane Nawan banjar diluan, ngudud mani makedisa, Dane Manis banjar kangin ngudud mani makedisa, ara dadi pamitan.*” (Wawancara Tokoh Adat, Wayan Sukrata, 17 April 2025).

Dua hari menjelang upacara, ngayah kembali dilakukan di Pura Bale Agung. Pada hari ini, *truna* membawa selikat janur, dan *dae* membawa rumput kenoja, yang akan diolah menjadi pewarna alami untuk hiasan penjor. Menurut keyakinan lokal, proses merebus rumput ini hanya boleh dilakukan oleh perempuan (*daa*), dan kehadiran laki-laki saat proses ini dianggap akan merusak warna merahnya, sebuah keyakinan yang mengandung dimensi sakralitas berbasis tabu gender (Kencana et al., 2022). Jika ditinjau dari teori sakralitas, aktivitas ngayah dan pembatasan akses dalam proses olah bahan pewarna menunjukkan bahwa kesucian tidak hanya melekat pada ritual, tetapi juga pada proses dan pelaku ritual itu sendiri. Sedangkan dari sudut teori struktur sosial, partisipasi kolektif dalam ngayah memperkuat kohesi sosial dan menunjukkan pola distribusi peran berbasis usia dan gender yang dipelihara oleh sistem nilai adat (Paramitha & Salura, 2020).

Ngatag dilanjutkan pada malam hari setelah pengolahan kenoja, dengan isi pesan bahwa keesokan harinya akan dilakukan pemotongan babi. Ucapan ngatag kali ini berbunyi: “Dane Nawan banjar diluan, mani mekeet be, lemeng-lemengan; Dane Manis banjar kangin, mani mekeet be, lemeng-lemengan.” Tradisi *ngatag* berfungsi sebagai sistem komunikasi tradisional dalam struktur sosial desa. Hal ini sejalan dengan pandangan Durkheim (1912) bahwa simbol dan ritual berperan dalam menciptakan konsensus moral dan menyampaikan nilai-nilai bersama dalam komunitas

(Fathoni, 2024). Sehari sebelum puncak upacara, dilakukan pemotongan babi yang dipimpin oleh dua belas orang Kutur Rame (pasangan baru dalam sistem tata lungguh). Mereka bertugas menyiapkan daging untuk persembahan. Dalam kerangka teori sakralitas, pemotongan babi merupakan bentuk persembahan yang mengandung makna pengorbanan dan penyucian. Sementara dari aspek struktur sosial, Kutur Rame sebagai lapisan sosial baru diberikan tanggung jawab sakral, yang menunjukkan mekanisme integrasi sosial dan regenerasi peran dalam komunitas adat.

Menjelang upacara, alat musik tradisional (gong) dikeluarkan dan disiapkan oleh sekehe teruna. Gong diambil dari rumah para Ulu Desa dan akan digunakan dalam pelaksanaan puncak ritual. Gong dalam konteks ini berfungsi sebagai simbol pemanggil kekuatan spiritual dan tanda dimulainya fase transendental dari ritual. Dari sisi sakralitas, tetabuhan menciptakan kondisi liminal di mana masyarakat memasuki dunia suci. Sementara itu, keterlibatan sekehe teruna memperlihatkan regenerasi budaya dan integrasi nilai-nilai tradisi dalam struktur sosial generasi muda. Pelaksanaan *Ngayah* atau kerja bakti dalam membersihkan pura dan lingkungan sakral menggambarkan integrasi antara ritual dan praktik sosial. Kerja kolektif ini bukan hanya aktivitas fisik, melainkan ritual sosial yang mengokohkan solidaritas komunitas. Konsep “*communitas*” menekankan bahwa dalam tahap liminal, hierarki sosial cenderung melebur dan muncul ikatan sosial yang egaliter sementara waktu (Hanifah, 2019).

amun demikian, kerja bakti ini juga memperkuat struktur sosial karena setiap anggota memiliki tugas dan peran yang jelas, menghindari anarki sosial dan menjamin kelancaran upacara. Dalam perspektif Durkheim (1912), ritual pembersihan ini merupakan ritual kolektif yang mengukuhkan kesadaran kolektif masyarakat dan membangun kembali kesatuan sosial yang seringkali terganggu oleh konflik dan perubahan. Selain itu, ritual pembersihan ini secara simbolis menyucikan tidak hanya ruang fisik tetapi juga komunitas, menghilangkan unsur negatif yang dapat mengganggu keharmonisan sosial dan spiritual. Ini selaras dengan konsep “*purifikasi*” dalam banyak tradisi keagamaan yang bertujuan mengembalikan keadaan suci dan harmonis (Zainal, 2014).

4. Puncak pelaksanaan Saba Malunin

Pelaksanaan upacara Saba Malunin di Desa Pedawa merupakan kebiasaan kolektif yang telah mengakar kuat dalam kehidupan masyarakat setempat dan dilakukan secara periodik setiap lima tahun. Upacara ini berlangsung di empat lokasi utama, yaitu Pura Puseh Bingin, Pura Pecetian, Pura Telaga Waja, dan Pura Munduk Madeg. Dari keempat lokasi tersebut, pelaksanaan di Pura Puseh Bingin dianggap paling utama dan memiliki kekhasan tersendiri, sehingga menjadi fokus utama dalam pembahasan ini.

Menurut Wayan Sukrata, seluruh rangkaian upacara di Pura Puseh Bingin dipusatkan di Pura Desa atau disebut juga Pura Bale Agung, yang oleh masyarakat dianggap sebagai pusat spiritual dan kultural yang paling sakral. Upacara ini diawali dengan tahap yang disebut *penek banten*, yang berlangsung pada hari pertama dan dipandang sebagai puncak kegiatan meskipun inti upacara dilaksanakan malam harinya. Sejak pagi, para *krama ngarep* atau pasangan suami-istri yang telah tercatat dalam *tata lungguh* (daftar urutan pernikahan dalam sistem adat) datang ke Pura Desa untuk membuat banten balun, yaitu persembahan utama dalam upacara ini. Terdapat dua jenis banten balun, yaitu banten balun Bali dan banten balun taksu. Perbedaan ini berdasarkan urutan *tata lungguh*, di mana mereka yang lebih dahulu menikah bertugas membuat banten balun Bali, sedangkan yang menikah belakangan membuat banten balun taksu. Walaupun terkadang usia biologis tidak sejalan dengan urutan *tata lungguh*, sistem ini tetap dijadikan dasar perbedaan peran dalam ritual.

“Struktur banten balun terdiri atas tiga bagian utama, yakni kerangka dasar, kulit pembungkus, dan isi atau inti. Kerangka dasarnya terbuat dari *klakat* bambu Bali (tiling Bali)

dengan ukuran 40 cm x 30 cm, yang memiliki makna simbolik tersendiri. Bambu Bali dipilih karena dianggap suci dan mewakili nilai kesesanaan (kesalehan perilaku), serta harus diolah tanpa merusaknya secara fisik. Klakat ini terdiri dari 11 bilah memanjang dan 13 bilah melintang, yang masing-masing mewakili arah mata angin dan unsur kosmis *surya-candra*. Di atas kerangka ini diletakkan *taledan* dari daun enau, disusul dengan lima lapis pelepah daun pisang *punggul* yang dililitkan menggunakan tampe atau tali dari daun enau muda. Daun pisang ini memiliki makna sebagai pembalut tubuh, merepresentasikan jaringan urat dan otot manusia,” (Wawancara Tokoh Adat Pedawa, Wayan Sukrata, 17 April 2025).

Bagian inti dari Banten Balun berisi berbagai elemen simbolik. Di atas lapisan daun, diletakkan nasi putih sebanyak setengah kilogram, dibentuk membulat dan diberi garam di tengahnya yang dibungkus daun pisang. Di atas nasi, ditaruh sembilan buah *sode* berbentuk takir kecil, satu di antaranya dibiarkan kosong, sedangkan yang lain diisi berbagai jenis urap merah, urap putih, dan urap sayur. Simbol tambahan berupa sambal *tingkih*, jeroan seperti hati, paru-paru, limpa, serta tulang dan organ lainnya juga dimasukkan, mencerminkan struktur dan fungsi tubuh manusia. Banten ini dihiasi dengan *suku*, yaitu hiasan dari janur yang ditata bertingkat tiga, serta dilengkapi dengan *ceper* yang berisi *rabanan* dan pecahan ikan, serta *gantol* berisi dua ikan teri sebagai simbolisasi organ reproduksi.

Penempatan daun pisang juga menjadi pembeda antara banten balun Bali dan taksu. Dalam banten balun Bali, permukaan daun yang menghadap ke atas adalah sisi putihnya, sedangkan pada banten balun taksu, sisi hitam daun yang dihadapkan ke atas. Meskipun tidak memiliki makna teologis mendalam, perbedaan ini penting sebagai penanda visual dan identifikasi jenis persembahan. Makna simbolik banten balun sangat kaya dan kompleks. Nasi yang diletakkan di atas daun punagi dipotong melintang membentuk pola tapak dara, yaitu garis utara-selatan dan timur-barat, yang menandakan prinsip keseimbangan alam dan kehidupan. Garam yang ditempatkan di tengah nasi melambangkan pembersihan dan vitalitas hidup. Urap merah dan putih menyimbolkan darah merah dan putih dalam tubuh manusia, sekaligus analogi antara matahari dan bulan, atau dalam konsep lokal dikenal sebagai *jalā uli* dan *jalā abug*, dua unsur utama penggerak kosmos. Jeroan dan organ hewan mencerminkan organ dalam tubuh manusia yang menjadi *pemager urip* atau penyangga kehidupan. Secara keseluruhan, banten balun mencerminkan tubuh manusia sebagai mikrokosmos, yang harus diseimbangkan dan diselaraskan dengan makrokosmos atau alam semesta, sesuai prinsip dasar dalam ajaran Hindu. Oleh karena itu, banten balun bukan sekadar sesajen ritual, tetapi merupakan perwujudan simbolis dari filsafat hidup masyarakat Hindu di Desa Pedawa, yang mengintegrasikan dimensi spiritual, sosial, dan ekologis dalam satu struktur simbolik yang utuh.

Makna *banten balun* tidak terlepas dari unsur-unsur simbolik yang merepresentasikan keselamatan hidup (*urip*) manusia. Salah satu komponen penting dalam struktur *banten* ini adalah *tunjek*, yakni hiasan berupa *sampian tengen* berupa tiga dengan *onceran bunga* di puncaknya. Elemen ini melambangkan *ubun-ubun* atau titik pusat pikiran manusia. Dalam pemahaman lokal, *sampian* yang menyerupai *kitiran keneh* dan bunga yang dikaitkan dengan *sasih* (bulan) merepresentasikan daya kreativitas pikiran dan batin (*kitiran keneh*). Jika penafsiran ini ditarik lebih dalam, maka bilangan tiga pada *tunjek* dapat dirujuk sebagai simbol dari tiga sifat dasar dalam ajaran Hindu, yakni *sattwam*, *rajas*, dan *tamas*. Unsur simbolik lainnya terdapat pada bahan-bahan pelengkap *banten balun*. Misalnya, satu buah pisang *sepet* berfungsi sebagai simbol kepala dan rambut, sedangkan ikan *sudang* yang ditempatkan di bagian depan melambangkan wajah.

Pengambin, yang dibuat dari dua kepal *ketan kukus* dan disusun sejajar, merepresentasikan sepasang mata. *Pagu*, yakni dua tumpeng kecil dari *ketan kukus*, ditutup dengan *sulub* dari satu helai *janur* kuning dan merah, serta dilengkapi dengan dua ekor *gerang bangkok*,

dua *gantol dada*, pisang, dan buah-buahan lainnya. Semua elemen ini dimaknai sebagai simbol dari dua telinga dan dua kaki. Sementara itu, *pelukaan dada* yang diletakkan di atas *ceper* dan diisi dengan lima buah *genital dada (silih)* menggambarkan mulut yang mewakili fungsi pancaindra manusia.

Dengan demikian, secara garis besar, unsur-unsur dalam *banten balun* menyimbolkan anatomi tubuh manusia, yang dipahami sebagai mikrokosmos dalam filosofi Hindu. Keseluruhan sarana upacara ini menggambarkan kesatuan dan keseimbangan antara tubuh manusia dan jagat raya (*makrokosmos*). Berdasarkan *dresta* (tradisi) yang telah dijelaskan, seluruh bahan-bahan untuk *banten balun* dipersiapkan dari rumah masing-masing. Proses *metanding* (merangkai) *banten balun* dilakukan secara kolektif di *Pura Desa*, tepatnya di *Pura Bale Agung*. Pasangan suami istri yang bertugas pertama kali untuk membuat *banten balun* adalah mereka yang berstatus sebagai *Kitu Bali* dan *Pengulu Taksu*. Setelah pasangan tersebut selesai, kegiatan dilanjutkan oleh para *krama* lainnya secara bergiliran. Waktu pelaksanaan dimulai sejak pukul 07.00 pagi hingga sekitar pukul 12.00 siang, atau sampai seluruh pasangan selesai melakukan *metanding*. Setiap pasangan yang telah menyelesaikan tugasnya akan melapor kepada *pejuru* (pengurus) yang bertugas mencatat, kemudian *banten* yang telah selesai akan ditempatkan di lokasi yang telah ditentukan.

Kegiatan *metanding* ini menjadi momen langka yang bernilai tinggi bagi warga desa adat, karena menjadi media komunikasi simbolik yang mempererat rasa kekeluargaan dan kebersamaan. Dalam suasana sakral dan penuh tanggung jawab, para *krama* saling membimbing, membantu, dan mengingatkan satu sama lain mengenai tata cara dan etika yang patut dijalankan.

Banten Balun, komponen-komponen simbolik seperti *ubun-ubun* (melalui *tunjuk* berupa tiga), *mata*, *mulut*, dan anggota tubuh lain yang disimbolkan dengan sarana upacara, merupakan bentuk representasi mikrokosmos manusia sebagai cerminan dari makrokosmos ilahi. Ketika *banten* ini ditata dan dipersembahkan di *Pura Desa*—pusat spiritual desa—terjadilah proses hierofanik: ruang profan (desa/kampung) diubah menjadi ruang sakral, karena ia menjadi lokasi manifestasi kekuatan transenden

Ritual *metanding banten balun* melibatkan partisipasi kolektif warga desa (*krama*), khususnya pasangan suami istri. Proses ini mengaktifkan solidaritas mekanik, yaitu keterikatan emosional dan sosial yang erat dalam masyarakat tradisional. Seperti dijelaskan Durkheim, ritus keagamaan tidak hanya sebagai komunikasi dengan kekuatan adikodrati, tetapi juga sebagai sarana menciptakan dan memelihara kesatuan sosial. Ritual ini juga menjadi momen *effervescence collective*, yaitu luapan emosi kolektif ketika komunitas berkumpul dan mengalami keterlibatan spiritual bersama. Ketika *krama* desa saling membantu, mengoreksi, dan mendukung satu sama lain saat *metanding*, mereka sebenarnya sedang merekonstruksi identitas sosial dan memperkuat norma-norma moral komunitas (Fachriaan et al., 2023).

KESIMPULAN

Upacara Saba Malunin di Desa Pedawa merupakan ritual sakral lima tahunan yang menampilkan kekhasan melalui *Banten Balun* dan tata kelola adat yang kompleks. Proses persiapannya melibatkan seluruh *krama* desa dalam struktur sosial yang hierarkis melalui pertemuan adat *Sangkepan Bungan Tahun*. Ritual ini tidak hanya menjadi bentuk penghormatan kepada leluhur dan alam, tetapi juga berfungsi sebagai sarana peneguhan ruang sakral dan pengaktualan struktur sosial. Pemilihan tokoh ritual, pemakaian pakaian adat, serta pembatasan akses berdasarkan status sosial (seperti *krama baki*) menunjukkan bahwa upacara ini mengintegrasikan nilai sakralitas (Eliade) dan regulasi sosial kolektif (Durkheim). Dengan demikian, Saba Malunin menjadi arena spiritual sekaligus institusi sosial yang menjaga harmoni komunitas adat melalui simbol, ritus, dan tata peran yang terstruktur.

DAFTAR PUSTAKA

- Ardiyani, L. P. C. (2023). Sakralisasi Tari Rejang pada Saba Malunin di Desa Pedawa. *Jnanasiddhanta*, 5(1), 41–50.
- Fachriaan, A., Anis, A., Rahman, N., Mulya, N. H., & Murjani, H. (2023). Peran Agama Dalam Membentuk Perubahan Struktur Sosial: Tinjauan Sosiologis. *Jurnal Religion: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya*, 1(4), 1153–1170. <https://maryamsejahtera.com/index.php/Religion/index>
- Fathoni, T. (2024). *Konsep Solidaritas Sosial dalam Masyarakat Modern perspektif Émile Durkheim*. 6(2), 129–147. <https://doi.org/10.37680/jcd.v6i2.6402>
- Hamat, Y., & Pandor, P. (2024). Ritual Barong Wae Masyarakat Manggarai Menurut Konsep Sakralitas Alam Mircea Eliade. *Jurnal Adat Dan Budaya Indonesia*, 6(1), 130–141. <https://doi.org/10.23887/jabi.v6i1.68523>
- Hanifah, U. (2019). Transformasi Sosial Masyarakat Samin Di Bojonegoro (Analisis Perubahan Sosial dalam Pembagian Kerja dan Solidaritas Sosial Emile Durkheim). *Jurnal Sosiologi Agama*, 13(1), 41. <https://doi.org/10.14421/jsa.2019.131-02>
- Ikhbar Fiamrillah Zifamina. (2022). Yang Sakral, Mitos, Dan Kosmos: Analisis Kritis atas Fenomenologi Agama MirceaEliade. *Panangkaran: Jurnal Penelitian Agama Dan Masyarakat*, 6(1), 69–86.
- Jayendra, P. S., Ekasani, K. A., Andi, W. M., & Wijaya, N. S. (2022). Pemberdayaan Masyarakat Pada Produksi Dan Pemasaran Gula Aren Di Desa Pedawa, Kecamatan Banjar, Kabupaten Buleleng. *Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat*, 01(02), 573–580.
- Kencana, R. B. P., Barat, J., & Aryo, R. (2022). Sakralitas Ritual Nyekar Raden Adipati Aryo. *Journal of Social Research*, 1(9), 999–1008.
- Kurniawati, N. Q., & Ahmadi, F. A. (2022). Ritual Slametan sebagai Bentuk Akulturasi Budaya Jawa dan Islam dalam Perspektif aAntropologi. *An-Nas: Jurnal Humaniora*, 6(1), 51–62.
- Lenaini, I. (2021). Teknik Pengambilan Sampel Purposive Dan Snowball Sampling. *HISTORIS: Jurnal Kajian, Penelitian & Pengembangan Pendidikan Sejarah*, 6(1), 33–39. <http://journal.ummat.ac.id/index.php/historis>
- Mardika, I. P., Agung, I. G., Agung, N., & Pramiswa, Y. (2025). *Hegemoni Balian Desa dalam Aktivitas Ritual Hindu di Desa Pedawa*. 9, 172–192.
- Paramitha, N. W., & Salura, P. (2020). Relasi antara sakralitas ritual peribadatan berjamaah dengan konfigurasi spasial arsitektur Masjid Sulthoni Plosokuning. *ARTEKS : Jurnal Teknik Arsitektur*, 5(2), 143–152. <https://doi.org/10.30822/arteks.v5i2.103>
- Pratiwi, C. A. (2017). Harai : Telaah Konsep Religi Koentjaraningrat. *Japanology*, 5(2), 173–185. <http://www.journal.unair.ac.id/download-fullpapers-jplg3db990f80afull.pdf>
- Sembiring, T. B., Irmawati, Sabir, M., & tjahyadi, i. (2023). *Buku Ajar Metodologi Penelitian (Teori dan Praktik)*. Saba Jaya Publisher.
- Zainal, A. (2014). Sakral dan Profan dalam Ritual Life Cycle : Memperbincangkan Fungsionalisme Emile Durkheim. *Al-Izzah*, 9(1), 67.