
Perkembangan Lanskap Spiritual Masyarakat Pondok Tinggi, Sungai Penuh

Rofi Surya Aryanto

Departemen Arkeologi, Universitas Gadjah Mada, Indonesia
Email penulis koresponden: rofisuryaaryanto1996@mail.ugm.ac.id

ABSTRACT

Pondok Tinggi, situated in the center of Sungai Penuh, was once the capital of Kerinci Regency. Nowadays, Pondok Tinggi has evolved into a center of government, resulting in significant changes to the community's life. The flow of modernization brings along interactions with diverse cultures, which influence the development and transformation of the community's sacred space. Therefore, it is necessary to explore aspects that influence the development of the spiritual landscape of the Pondok Tinggi community—the research method employed interviews and literature studies, utilizing an ethnohistorical and collective memory approach. The results indicate that the community's sacred space in the Pondok Tinggi area has transformed during the pre-Islamic period, the early Islamic period, and the present day. This can be seen from the location of the Kenduri Sko event and the community's treatment of artifacts. Furthermore, the Pondok Tinggi community still believes that areas located in the highlands are considered sacred.

Keywords: Pondok Tinggi; Transformation; Sacred; Landscape

ABSTRAK

Pondok Tinggi, suatu area yang berada di tengah Kota Sungai Penuh, pada masa lalu merupakan ibukota Kabupaten Kerinci. Saat ini, Pondok Tinggi telah berkembang sebagai pusat pemerintahan, sehingga masyarakat di sana juga mengalami perubahan. Arus modernisasi membawa serta interaksi dengan berbagai kebudayaan luar, yang mempengaruhi perkembangan dan perubahan ruang sakral masyarakat. Oleh karena itu, aspek-aspek yang mempengaruhi perkembangan lanskap spiritual masyarakat Pondok Tinggi dirasa perlu untuk ditelusuri. Metode penelitian menggunakan wawancara dan studi pustaka dengan pendekatan etnosejarah dan memori kolektif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa terjadi transformasi ruang sakral masyarakat di wilayah Pondok Tinggi pada masa pra-Islam, masa awal Islam, dan masa sekarang. Hal ini dapat dilihat dari lokasi pelaksanaan acara Kenduri Sko dan perlakuan masyarakat terhadap artefak. Selain itu, masyarakat Pondok Tinggi masih meyakini bahwa area yang berada di dataran tinggi merupakan area yang sakral.

Kata Kunci: Pondok Tinggi; Transformasi; Sakral; Lanskap

PENDAHULUAN

Pondok Tinggi merupakan kecamatan yang berada di Kota Sungai Penuh. Dulunya, kecamatan ini merupakan bagian dari Kabupaten Kerinci (Azizah *et al.*, 2023). Secara geografis, Pondok Tinggi memiliki topografi dataran tinggi dengan morfologi daerah perbukitan Kota Sungai Penuh. Terletak di kaki Bukit Barisan, tempatnya di Bukit Simancik, dengan ketinggian sekitar 800-1200 mdpl. Topografi ini memiliki karakteristik sebagai bagian dari zona sesar Semangko (Resta *et al.*, 2021), yang merupakan hasil dari aktivitas tektonik (Fadhlan S, 2016). Secara geokultural, Pondok Tinggi merupakan tempat persilangan budaya antara Minangkabau dari dataran tinggi dan Melayu dari dataran rendah. Hal ini dikarenakan letaknya yang berada di tengah wilayah Kota Sungai Penuh.

Mayoritas penduduk Pondok Tinggi merupakan keturunan masyarakat adat Kerinci yang meyakini nenek moyangnya berasal dari daerah Desa Koto Majidin (Ajisman, 2015). Masyarakat di Pondok Tinggi menggunakan sistem kekerabatan matrilineal (S. Zahara, 2016), dengan struktur adat dipimpin oleh *Depati*, *Ninik Mamak*, dan *Rio* (Arzam, 2012). Sampai saat ini bahasa lokal (Ernanda, 2015), masih bisa ditemui dan digunakan dalam kehidupan sehari-hari serta dalam acara-acara adat melalui pantun (Nurdin *et al.*, 2021), mantra (Sari, 2019), *parno adat* (Wulandari *et al.*, 2020) (Zahara, 2019), dan cerita rakyat (Jayawardana *et al.*, 2021).

Wujud kebudayaan masyarakat Pondok Tinggi yang telah disebutkan sebelumnya juga banyak ditemukan di semenanjung dataran tinggi Jambi (Bonatz, 2012). Termasuk di dalamnya adalah aspek religi. Berdasarkan temuan beberapa batu silindris dan bentuk makam lama seperti menhir, menunjukkan bahwa kemungkinan masyarakat Kerinci memiliki kepercayaan animisme-dinamisme (Bonatz *et al.*, 2006). Ditambah lagi lokasi kubur-kubur di dataran tinggi atau perbukitan, menunjukkan ciri-ciri pemujaan terhadap leluhur pada masa pra-Islam (Budisantosa, 2009). Pada masa sekarang, masyarakat asli Pondok Tinggi masih menjadikan pertanian sebagai mata pencaharian utama, khususnya mengolah lahan rawa menjadi sawah (Helida *et al.*, 2016). Adapun perkebunan dan peternakan merupakan mata pencaharian baru, setelah mereka mengikuti sejumlah pelatihan dari pemerintah untuk menanam kopi dan kayu manis (Asnan, 2007).

Secara umum, bentuk permukiman di Pondok Tinggi memiliki karakteristik permukiman tradisional dengan pola memanjang yang disebut *laheik*. Bangunan



hunian terbuat dari kayu dan dihuni oleh keluarga besar dari satu suku (Hasibuan, 2014a). Arsitektur hunian disesuaikan dengan kondisi iklim pegunungan, yaitu memiliki lantai seperti rumah panggung yang jauh dari permukaan tanah. Pondasi rumah ditopang oleh batu sebagai mitigasi gempa, serta atap tinggi sebagai tempat menyimpan pusaka. Atribut tambahan pada permukiman masyarakat tradisional berupa lumbung padi dan balai adat.

Sebagai daerah kecil yang menjadi pusat dari aktivitas lintas budaya, tentunya kebudayaan lokal bisa mengalami akulturasi (Barnett *et al.*, 1954), asimilasi (Poerwanto, 1999), difusi (Pemberton, 1936) atau tetap dengan mempertahankan konsep lokalitas (Korff, 2003). Hal ini terjadi baik dalam hal aktivitas profan, maupun sakral oleh masyarakat Pondok Tinggi itu sendiri. Aktivitas masyarakat Pondok Tinggi tidak terlepas dari peran alam, sehingga menjadi satu kesatuan antara lanskap fisik dan lanskap spiritual. Istilah lanskap dalam disiplin ilmu arkeologi adalah area interaksi antara manusia dengan alam, baik dari aspek fisik dan non-fisik dan melahirkan kebudayaan (Anschuetz *et al.*, 2001). Pada perkembangannya, kajian dan penamaan arkeologi lanskap berkembang dengan melibatkan berbagai disiplin keilmuan menjadi lanskap budaya (Brumann *et al.*, 2022)

Cleere *et al.* (2008) mengelompokkan kategori lanskap menjadi tiga. Pertama, *clearly defined landscape* yang merupakan lanskap fisik dan dibentuk dengan sengaja. Kedua, *organically evolved landscape* yang berkaitan dengan aktivitas sosio-ekonomi kemudian berkembang interaksinya dengan alam. Ketiga, *associative cultural landscape* yang berkaitan pada area hubungan spiritual manusia dengan entitas. *Associative cultural landscape* juga sering dihubungkan dengan istilah lain yaitu *sacred landscape* atau lanskap spiritual (Papantoniou *et al.*, 2022). Tentunya, setiap masyarakat memiliki lanskap spiritual yang terbentuk dari perpaduan nilai-nilai budaya, agama, dan sejarah yang diwariskan dari generasi ke generasi (Taylor, 2012).

Lanskap spiritual di Pondok Tinggi tidak hanya terlihat dari tempat-tempat ibadah yang sakral, tetapi juga dari tradisi, arsitektur, serta hubungan erat antara adat dan Islam. Salah satu manifestasi paling nyata dari lanskap spiritual di Pondok Tinggi adalah keberadaan Masjid Agung Pondok Tinggi, yang berdiri sejak tahun 1874. Selain dalam bentuk arsitektur bangunan masjid, manifestasi pembentuk lanskap spiritual masyarakat Pondok Tinggi juga tercermin dalam praktik sosial dan ritual adat

yang tetap lestari hingga kini. Misalnya saja, *Upacara Kenduri Sko*, yang merupakan tradisi perayaan paska panen sebagai bentuk rasa syukur kepada alam dan entitas yang diagungkan. Praktik ini bukan hanya mencerminkan kebersamaan, tetapi juga memperlihatkan penghormatan terhadap alam dan leluhur, sebagai bagian dari spiritualitas masyarakat. Upacara ini masih menjadi puncak perhelatan masyarakat setempat yang menjadi jembatan penghubung dalam menjelaskan bagaimana masyarakat membentuk lanskap spiritual.

Namun, dalam menghadapi arus modernisasi dan perubahan sosial, lanskap spiritual masyarakat Pondok Tinggi menghadapi berbagai tantangan. Perubahan pola hidup (Syah, 2013), perkembangan teknologi (Danuri, 2019), serta pergeseran nilai-nilai adat dan agama (Yusuf *et al.*, 2024) dapat mempengaruhi keseimbangan tradisi dan spiritualitas yang telah lama mengakar. Oleh karena itu, penting untuk memahami lebih dalam bagaimana lanskap spiritual berubah dan berkembang, serta bagaimana lanskap ini dapat terus relevan dalam kehidupan modern. Berdasarkan latar belakang tersebut, penulisan ini bertujuan untuk mengeksplorasi lanskap spiritual masyarakat Pondok Tinggi, dengan fokus pada keterkaitan antara tempat sakral, tradisi adat, serta peran agama dalam kehidupan sosial.

Tulisan ini menggunakan data arkeologi, sejarah (Dyke, 2016), dan etnografi (Lane, 2016). Keberadaan sejumlah artefak dijadikan patokan dalam perubahan penggunaan area sakral ketika melakukan upacara *Kenduri Sko*. Pendekatan etnosejarah berupa riwayat pelaksanaan *Kenduri Sko* digunakan sebagai data pendukung dalam menginterpretasikan transformasi penggunaan dan pembentukan area lanskap spiritual masyarakat Pondok Tinggi. Konstruksi pemikiran tersebut diyakini telah terbentuk dan berlanjut dari masa pra-Islam sampai sekarang. Adapun artefak yang dipilih berfokus pada tinggalan arkeologi berupa nisan-nisan leluhur (berbentuk menhir) dan Masjid Agung Pondok Tinggi yang mendapat perlakuan khusus oleh masyarakat Pondok Tinggi dalam menjalankan *Kenduri Sko*.

METODE

Arkeologi lanskap adalah kajian ilmu arkeologi yang menggunakan pendekatan lanskap dalam proses pengumpulan data, analisis dan interpretasinya (Prastyanto *et al.*, 2023). Pada perkembangannya penelitian dengan tema arkeologi lanskap tidak hanya menitik beratkan pada aspek fisik berupa bentang alam, temuan artefak dan instrumen SIG (Sistem Informasi Geografi) sebagai instrumen interpretasi (Yuwono,



2007), melainkan juga pada aspek budaya yang bersifat *intangible*. Hal ini menjadi bagian dari kajian arkeologi lanskap yang memiliki keterkaitan satu sama lain, sehingga menghasilkan berbagai variasi interpretasi berdasarkan paradigma keilmuan arkeologi itu sendiri (Safitri, 2021).

Interpretasi arkeologi yang menggunakan data *intangible* merupakan bagian dari paradigma keilmuan arkeologi pasca-modern atau pasca-prosesual (Hodder, 1988). Pada sub-disiplin kajian arkeologi lanskap digunakan juga data *intangible* dalam interpretasinya. Berdasarkan pengertian yang ditetapkan oleh UNESCO dinamakan *associative cultural landscape* yang menitik beratkan sebagai tempat sakral atau lanskap spiritual (O'Malley, 2009). Menurut Tuan (1974) dalam bukunya yang berjudul *Topophilia*, disebutkan bahwa terbentuknya lanskap spiritual menitikberatkan pada konstruksi pemikiran setiap individu dan mempengaruhi individu lainnya. Hal ini tidak hanya terbatas pada aspek fisik, melainkan juga dimensi psikologis dan simbolis dari individu. Hubungan emosional dan afeksi terhadap tempat diketahui dapat memperkaya pengalaman spiritual individu.

Keberadaan tempat yang dapat memperkaya dan memiliki dimensi sakral atau spiritual juga dijelaskan sebagai tempat yang memiliki makna lebih dari sekedar ruang fisik melainkan juga dapat menjadi ruang yang menghubungkan individu dengan dimensi spiritual. Nilai-nilai emosional dihubungkan dengan ruang, sehingga menjadi tempat refleksi dan penyembuhan, serta ruang komunikasi (Seamon *et al.* 2008). Sebagaimana juga dijelaskan oleh Eliade (1956), tempat yang dianggap sakral bukan ruang fisik saja, melainkan juga titik yang menghubungkan dunia manusia dengan dunia leluhurnya. Pemahaman ini dianggap sebagai portal antara dunia profan dan dunia sakral yang letaknya lebih tinggi dari daratan pada umumnya.

Dataran yang lebih tinggi secara esensi dipahami sebagai hutan, kebanyakan masyarakat Indonesia menamainya sebagai hutan adat. Pada buku *How Forests Think*, Kohn (2013) mengemukakan gagasan bahwa hutan dan alam tidak hanya berfungsi sebagai ruang fisik, tetapi juga sebagai entitas yang memiliki kesadaran dan cara berinteraksi dengan dunia. Entitas ini membuka kemungkinan bagi manusia untuk merasakan dan berhubungan dengan dimensi spiritual melalui lanskap alami, sehingga akan membawa pengalaman religius. Berdasarkan kerangka konseptual tersebut, maka interpretasi lanskap di Pondok Tinggi berfokus pada persepsi dan

perlakuan masyarakat terhadap tinggalan arkeologi yang berada di sekitar permukiman.

Tinggalan arkeologi di wilayah Kota Sungai Penuh umumnya berupa batu andesit yang dapat dikategorikan sebagai menhir. Batu ini berfungsi sebagai penanda batas wilayah, nisan leluhur (Husna, 2022). Selain itu terdapat bangunan rumah dinas (Safitri *et al.*, 2024), dan perkantoran residensi masa Kolonial (Mardi *et al.*, 2022), masjid kuno bergaya arsitektur kebudayaan Minang (Novita, 1998), dan masjid kuno bergaya arsitektur kebudayaan Jawa (S. Zahara, 2017). Berdasarkan konteks masa yang ditulis oleh sejumlah sejarawan, diketahui bahwa makam leluhur di Pondok Tinggi merupakan bagian dari masa Islam. Makam ini berada dalam satu konteks dengan Situs Masjid Agung Pondok Tinggi. Namun berdasarkan bentuknya, orientasi dan wujud perlakuan masyarakat terhadap makam ini menunjukkan tradisi pra-Islam (Aziz, 2010).

Ruang lingkup analisis dalam penulisan ini adalah Kecamatan Pondok Tinggi yang menitikberatkan dua desa yaitu Desa Permanti dan Desa Pondok Agung. Kedua desa ini merupakan lokasi artefak dan pelaksanaan *Upacara Kenduri Sko*. Pengamatan secara langsung *Upacara Kenduri Sko* dilakukan melalui pendekatan fenomenologi (Tilley *et al.*, 2004). Wawancara dilakukan terhadap pemangku adat tertinggi (Depati Macan Putih) untuk mendapatkan ingatan memori kolektif (Wertsch *et al.*, 2008). Selain itu, wawancara dilakukan untuk melihat bagaimana masyarakat dan pemangku adat memperlakukan masjid dan makam ketika *Kenduri Sko*. Tahapan ini dilanjutkan dengan tinjauan pustaka berkaitan dengan literatur tentang *Kenduri Sko*, Kebudayaan Kerinci, Megalitik Kerinci, Permukiman Kerinci, Islamisasi Kerinci dan kehidupan masyarakat Kerinci.

Tahapan berikutnya adalah dengan melihat perubahan penggunaan ruang dalam Upacara Kenduri Sko oleh masyarakat Pondok Tinggi baik yang dulu maupun sekarang (Wehelmina *et al.*, 2019), sehingga terlihat jelas pergeseran lanskap spiritual dalam lintas masa (Saunders *et al.*, 2011). Penilaian penggunaan ruang sakral dan profan berdasarkan dari definisi dan hasil dari wawancara mengenai Kenduri Sko itu sendiri. Kemudian dilakukan analisis keruangan dengan melihat tinggalan arkeologi dan larik¹ beserta nama larik dari sastra Kerinci (Tambo) dan untuk memperkuat hasil

¹ Dalam "Kamus Umum Kerinci-Indonesia", istilah larik diartikan sebagai *umoh dusun iloh* atau rumah kampung deret yang memanjang dengan satu atap, satu pintu masuk dan satu pintu keluar (Usman, 1985).



dari analisis ditambah dengan menggunakan pendekatan orientasi (Tanudirjo *et al.*, 2019) dari beberapa artefak. Hasil dari analisis keruangan tersebut disajikan dalam bentuk gambar dari citra satelit dari aplikasi Google Earth yang diedit menggunakan aplikasi google Earth Pro dengan memberikan *polygon* dan *shape* berdasarkan titik tinggalan arkeologi.

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Karakteristik Lanskap Hunian Pondok Tinggi

Terdapat sebelas (11) karakteristik yang dijadikan sebagai dasar keilmuan dalam menganalisis dan mengelola sebuah lanskap budaya. Empat (4) di antaranya merupakan proses dari terbentuknya lanskap budaya berupa pemanfaatan lahan untuk aktivitas, pola keruangan dalam organisasi, respon terhadap lingkungan dan tradisi. Tujuh (7) lainnya merupakan dasar dari terbentuknya lanskap fisik, terdiri dari jaringan sirkulasi, batas wilayah, vegetasi, bangunan, dan komponen pendukungnya, adanya klaster, beberapa situs arkeologi dan komponen kecil seperti jalan, kandang hewan domestikasi dan lain sebagainya (Lennon *et al.*, 1996).

Kota Sungai Penuh merupakan bentuk lanskap permukiman tradisional yang berbasis pada pertanian. Bentuk rumah larik yang memanjang dan dekat dengan sumber mata air menjadi pertimbangan utama dalam pemilihan lokasi permukiman tradisional. Selain itu terdapat elemen lainnya berupa masjid, sungai, bilik padi, tabuh larangan, dan makam nenek moyang (Hasibuan *et al.* 2014). Elemen lainnya tersebut termasuk dalam pembentuk lanskap hunian di Kota Sungai Penuh.

Hunian masyarakat Pondok Tinggi berupa bangunan larik atau *umah laheik*. Bahan bangunannya terdiri atas kayu *aro* (*Ficus racemosa L*), kayu *bulian* (*Eusideroxylon zwageri*) dan kayu *suryan* (*Toona sinensis*) dengan sistem pasak tanpa paku. Sama seperti bangunan tradisional umumnya, *umah laheik* bertipe rumah panggung. Konstruksinya menyambung dengan rumah berikutnya, sehingga dalam satu rumah terdiri dari keluarga besar yang dihuni hingga sepuluh kepala keluarga. Bagian kamar, ruang tengah, dan dapur dibuat berbeda. Hal unik dari *umah laheik* yaitu terdapat ornamen-ornamen dari motif flora dan fauna pada tiang, dinding, jendela dan pintu (Sya'adah, 2024). Motif ini memiliki makna tertentu. Selain itu, bagian depan pintu masuk selalu terpasang batu berlubang yang difungsikan sebagai tempat untuk mencuci kaki.

Lanskap hunian masyarakat Pondok Tinggi terbagi menjadi empat *laheik*. Berdasarkan memori kolektif masyarakat, lokasinya merupakan dataran tinggi yang dikelilingi oleh sungai muda dan rawa. Lanskap lingkungan hunian awal yang dikelilingi oleh sungai muda (Kamboj *et al.*, 2020) ditunjukkan dengan ditemukannya banyak batu andesit berukuran besar di depan halaman, ruang tengah, dan dapur rumah masyarakat Pondok Tinggi pada masa sekarang. Fitur lainnya pada dataran yang lebih rendah tidak menunjukkan adanya pola permukiman yang mencirikan *laheik* atau larik. Pola permukiman cenderung mengikuti jalan modern dengan bentuk rumah yang terpisah. Selain itu, diketahui pula bahwa *Laheik Mandarea* dan sedikit area dari *Laheik Rio Patai* dulunya merupakan wilayah rawan banjir yang berada di jalur sungai. Pada masa sekarang, kondisi geografis permukiman di Pondok Tinggi terletak sangat jauh dari Sungai Bungkal, namun memiliki hunian dan rumah larik yang sangat kompleks.

Berikutnya adalah batas wilayah di Pondok Tinggi dengan parit yang memiliki empat sudut (*pait sudut mpak*). Kedalamannya hampir satu meter pada setiap batas rumah larik dan ditanami beberapa tumbuhan sebagai penanda batas wilayah. Masyarakat menggunakan tanaman paku (jenis *polypodiophyta*) sebagai batas wilayah dan diberi tanda berupa batu andesit yang berbentuk menhir di setiap empat sudutnya dan dikelilingi oleh sawah.



Gambar 1. Vermoedelijk het Kerintji-meer bij Soengaipenoeh.
Hunian Masyarakat Kerinci dan Umah Laheik.
(Sumber: <http://hdl.handle.net/1887.1/item:886473>)

Terdapat delapan *umah laheik* di Pondok Tinggi yang dulunya membentuk empat *laheik* sebagai hunian awal masyarakat Pondok Tinggi. Keempat *laheik*

tersebut adalah *Laheik Temenggung*, *Laheik Singgaro*, *Laheik Rio Patai*, dan *Laheik Mandarea*. Pada perkembangannya, hunian masyarakat Pondok Tinggi mengarah ke dataran lebih tinggi yang membentuk *laheik* berikutnya, serta orientasi pada Masjid Agung Pondok Tinggi. Meski demikian, hunian ini tidak lagi memiliki nama *laheik*. Komponen lainnya berupa *bilik padi* yang menjadi tempat penyimpanan padi. Terdapat sekitar empat *bilik padi* yang letaknya di wilayah hunian awal masyarakat dan tiga *bilik padi* lainnya yang terletak berdekatan dengan Masjid Agung Pondok Tinggi. Namun, bangunan *bilik padi* sudah tidak dapat ditemukan lagi karena telah berubah menjadi hunian modern.

Pesta Panen Sebagai *Kenduri Sko*

Kenduri Sko awalnya di wilayah Pondok Tinggi dimaknai dalam esensinya sebagai pesta panen padi dan bentuk rasa syukur kepada leluhur atas hasil bumi yang diperoleh (Sunliensyar, 2021) (Auliahadi *et al.*, 2022) (Helida *et al.*, 2016). Rangkaiannya pun tetap dilaksanakan oleh masyarakat Pondok Tinggi yang terdiri atas empat *Luhah* (*Luhah Rio Pati*, *Rio Mendaro*, *Rio Temenggung* dan *Rio Senggaro*) (Hasibuan, 2014b). *Kenduri Sko* pada tahun 2014 masih menitikberatkan pada hasil panen yang diperoleh dari bertani. Hal ini disebabkan hampir sebagian dari masyarakat berprofesi sebagai petani (Anonim, 2004). Setiap tempat di semenanjung Kerinci memiliki rentang waktu *Kenduri Sko* yang berbeda. Umumnya dilaksanakan setiap 4, 10 sampai 40 tahun sekali tergantung kesepakatan setiap petinggi adat. Misalnya saja, masyarakat di Pondok Tinggi yang melaksanakan *Kenduri Sko* setiap 10 tahun sekali (Sepdwiko *et al.*, 2013).

Olahan dari hasil bertani dan berkebun disajikan di ruang tamu dan pintu rumah akan dibuka selama 24 jam. Hal ini bertujuan untuk menarik tamu sebanyak-banyaknya agar menikmati hasil bumi tersebut. Seiring berjalannya waktu, hakikat dari *Kenduri Sko* mulai berubah. Sejumlah peneliti dan jurnalis yang datang tidak lagi mengasosiasikan upacara dengan kehidupan para petani, dan hanya memfokuskan pada kegiatan penurunan dan pembersihan benda pusaka. Oleh karena itu, upacara ini kemudian disebut sebagai upacara penyucian benda pusaka masyarakat Kerinci (Sepdwiko, 2016) (Bilbillah *et al.*, 2022).

Pada tahun 2024 diadakan suatu acara besar yang dianggap sebagai *Kenduri Sko* di wilayah Pondok Tinggi. Acara tersebut bernama *Kenduri Swarnabhumi*.

Pemerintah daerah yang memberikan suntikan dana festival sebagai perpanjangan tangan dari Karisma Event Nusantara (KEN). Upacara diadakan sebagai rangkaian dari peringatan ulang tahun pendirian Situs Cagar Budaya Masjid Agung Pondok Tinggi yang ke-150, sehingga tidak dilakukan pesta panen dan ritual penyucian artefak pusaka.

Pelaksanaan acara tersebut juga diketahui tidak dilakukan oleh masyarakat Pondok Tinggi, melainkan dilakukan oleh *event organizer* dengan suatu narasi keterlibatan pemuda-pemudi Pondok Tinggi. Mereka juga dianggap bukan sebagai orang asli. Sementara itu, masyarakat Pondok Tinggi dan kaum adat (*Depati, Tuo Teganai, Niniek Mamak, Nak Gadieh, Nak Bujeang*) datang sebagai tamu undangan. Narasi-narasi dari kaum adat terhadap acara ini kemudian menggiring opini masyarakat untuk menyatakan bahwa acara tersebut merupakan *Kenduri Sko* dari Pondok Tinggi. Hal ini menghasilkan pergeseran makna yang relatif berbeda dari esensi *Kenduri Sko* itu sendiri (Syaputra, 2019).



Gambar 2. KITLV A1132 - *Mannen met adatvoorwerpen in Kerintji.*

Pemuka adat dan Pusaka dalam sebuah Kenduri.

(Sumber: <https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/search/Koerintji?type=edismax>)

Persebaran Ideofak di Wilayah Pondok Tinggi

Masjid Agung Pondok Tinggi

Masjid Agung Pondok Tinggi didirikan pada tahun 1874. Masjid ini diketahui sempat berganti nama pada tahun 1953. Bangunan ini dikategorikan sebagai bangunan bersejarah pada masa Islam yang memiliki nilai tradisi dan religius. Masjid Agung Pondok Tinggi pernah disinggahi oleh Wakil Presiden Republik Indonesia ke-



2 (1973-1978), Sri Sultan Hamengkubuwana IX. Oleh karena itu, masjid dilindungi oleh pemerintah dalam monumen ordonansi pada tahun 1931 (Alsia *et al.*, 2023).

Bangunan masjid diketahui telah mengalami renovasi. Hal ini terlihat dari penggantian atap masjid dan pengecatan ulang pada dinding, ukiran, dan motif hias. Atap masjid berbentuk limasan dengan puncak atap tumpang bersusun tiga. Masjid ini juga memiliki menara yang berada di dalam masjid berbentuk anjungan mangkuk besar dengan motif hias dan ukiran. Masjid memiliki ukiran dan ornamen yang tergolong raya. Ukiran dan ornamen terdapat di semua tiang, palang, pintu, lubang pintu, dan mimbar bercorak Islam. Konstruksi bangunan masjid ditopang oleh struktur tiang sebanyak 36. Struktur ini terbagi ke dalam tiga kelompok, yaitu tiang panjang sembilan, tiang panjang lima dan tiang panjang dua, serta tiang gantung. Masjid ini digunakan oleh masyarakat umum sampai sekarang untuk menunaikan ibadah sholat (Mulviana *et al.*, 2020).

Pola penempatan Masjid Agung Pondok Tinggi di dataran yang lebih tinggi dari permukiman masyarakat dipengaruhi oleh konstruksi pemikiran masyarakat setempat pada masa pra-Islam. Pada masa itu, mereka melakukan musyawarah adat di Balai Adat, sedangkan pada masa sekarang mereka melakukan musyawarah adat di dalam masjid. Hal tersebut menambah nilai kesakralan masjid tidak hanya sebagai tempat ibadah, melainkan juga sebagai tempat dalam mengambil keputusan adat, baik dalam perihal kenduri, pernikahan, sengketa lahan, maupun konflik sosial lainnya yang terjadi di wilayah Pondok Tinggi.

Makam Ninek Siak Dukun

Makam *Ninek Siak Dukun* berada tepat di samping dari makam *Nuyan Bungkok*. Makam ini merupakan makam dari tokoh alim ulama yang dihormati oleh masyarakat Pondok Tinggi. Makam terdiri atas dua batu nisan dan masing-masing memiliki tinggi sekitar 34-50 cm. Diketahui bahwa batu nisan ini sebelumnya memiliki tinggi lebih dari satu meter atau setara dengan ukuran menhir yang berada di sepanjang dataran tinggi Bukit Barisan Sumatera (Bonatz, 2019).

Tokoh yang disebut dengan *Ninek Siak Dukun* sendiri dianggap sebagai tokoh yang sangat berperan dalam penyebaran Islam di wilayah Pondok Tinggi. Meski demikian belum banyak narasi sejarah yang didapatkan dari *Ninek Siak Dukun* berkaitan dengan asal usul dan kehidupannya. Tidak banyak masyarakat pada masa

sekarang yang mengkaitkan kegiatannya dengan makam *Ninek Siak Dukun*, sehingga makam dan area di sekitarnya dimanfaatkan untuk kegiatan sehari-hari. Artinya area makam ini tidak lagi bersifat sakral.

Makam Ninek Baju Besi

Nisan pada makam *Ninek Baju Besi* memiliki dua batu tegak dan bentuk yang berbeda. Nisan sisi utara memiliki bentuk agak melengkung menyerupai menhir dengan dimensi 65 cm x 43 cm, sedangkan nisan lainnya tidak melengkung dan memiliki ukuran tinggi 52 cm serta lebar 46 cm. Kondisi makam pada masa sekarang ini cenderung terawat. Selain itu terdapat pagar keliling dan jirat baru, serta penambahan cungkup berbahan besi. Ukuran makam secara keseluruhan adalah 3,28 m x 1,90 m (Mulviana *et al.*, 2020).

Masyarakat setempat menyebut makam ini dengan nama *Ninek Baju Besi* berdasarkan pada kepercayaan terhadap sosok *Ninek Mamak* yang memiliki kesaktian kebal terhadap benda tajam. *Ninek Baju Besi* berasal dari daerah Koto Majidin Mudik, yang kemudian datang ke Pondok Tinggi lebih kurang dari pada pertengahan abad ke-14 M. Sosok ini bernama asli Saleh Kecil Mulyo Alam. Kepercayaan masyarakat Pondok Tinggi terhadap sosok *Ninek Baju Besi* yang memiliki kelebihan dari sisi spiritualitas dan kekuatan fisik, membuat masyarakat dan pemuka adat mempercayai beliau menunggu *pintu lawang bersudut empat*. Pintu tersebut diyakini sebagai satu-satunya pintu masuk ke Pondok Tinggi pada masa itu.

Berdasarkan cerita rakyat, sosok *Ninek Baju Besi* merupakan seorang perempuan yang pergi dari tanah kelahirannya dalam kondisi bersedih. Sosok ini kemudian menghabiskan masa hidupnya dengan bermurung di bawah pohon *Puntai*. Lokasi ini berdekatan dengan sumber mata air masyarakat Pondok Tinggi. Hingga saat keturunannya diketahui menghuni *Laheik Mandarea*.

Adapun lokasi makam *Ninek Baju Besi* diketahui telah dipindahkan dari posisi awal. Hal ini disebabkan oleh peristiwa kebakaran besar yang membumihanguskan satu kompleks perumahan warga ketika sedang mempersiapkan acara *Kenduri Sko*. Diceritakan bahwa pada tahun 2014 pemindahan makam dilakukan atas permintaan arwah *Nenek Baju Besi* yang merasuki salah seorang keturunannya. Arwah ini berpesan agar makam tidak diinjak-injak dan dijaga kebersihannya. Hingga saat ini, masyarakat masih memperlakukan makam dan area sekitarnya sebagai tempat yang



sakral. Makam ini juga masih relatif sering dikunjungi oleh masyarakat Desa Koto Majidin. Kunjungan tersebut umumnya dilakukan sebagai ungkapan rasa syukur dan terima kasih atas terkabulnya keinginan mereka. Masyarakat yang datang ke makam, melakukan aktivitas berdoa dan membawa serta sejumlah hasil alam dan juga makanan seperti pisang, *lemang*, *lapek* dan telur bebek.

Makam Nunyang Bungkok

“Nunyang Bungkok” dikenal oleh masyarakat Pondok Tinggi sebagai tokoh penting yang menjemput *Pusaka Rio Mandaro Rio Pati* ke istana Raja Jambi. Makam Nunyang Bungkok memiliki ukuran tinggi dari 29-57 cm dan lebar 23-31 cm. Masyarakat meyakini bahwa makam ini dulunya terletak di Desa Pondok Agung dan dipindahkan karena lokasi makam tersebut saat ini telah berganti menjadi lokasi Sekolah Dasar Negeri 10/III Pondok Agung.

Sosok *Nunyang Bungkok* dipercaya oleh masyarakat Pondok Tinggi sebagai sosok pendatang yang belum diketahui asalnya hingga saat ini. Mereka menghormati sosok *Nunyang Bungkok* dengan memberikan lahan dan mengikuti keinginannya (keinginan arwah) untuk memindahkan lokasi makam, ketika upacara *Kenduri Sko* akan dilaksanakan. Meski demikian, saat ini masyarakat diketahui tidak lagi menganggap Makam *Nunyang Bungkok* sebagai tempat sakral.

Makam Sutan Kamat

Makam *Sutan Kamat* diketahui telah mengalami perubahan menjadi tugu. *Sutan Kamat* itu sendiri adalah *Ninek Mamak* yang lahir pada tahun 1312 dan wafat pada tahun 1407 Masehi. Makam ini berada di tengah jalan Dusun Singaro Desa Pondok Agung, Kecamatan Pondok Tinggi, Kota Sungai Penuh. Bentuk fisik makam mengalami perubahan akibat pembangunan jalan. Oleh karena itu, *depati adat* mendirikan tugu di lokasi makam sebagai penanda. Masyarakat setempat meyakini lokasi ini memiliki nilai magis. Hal ini dibuktikan dengan keberadaan telur ayam kampung di tugu sebagai bagian dari ritual tertentu (Soelistyowati, 2022).

Di antara semua makam leluhur masyarakat Pondok Tinggi, makam ini merupakan satu-satunya makam mendiang leluhur laki-laki dari masyarakat Pondok Tinggi. Adapun sosok *Sutan Kamat* sendiri merupakan sosok yang tegas, kuat pendirian, dan temperamental. Hal tersebut bisa dilihat dari keletakan makamnya

yang tidak bisa dan tidak ingin dipindahkan (keinginan arwah), sehingga lokasinya tetap berada di tengah jalan.

Diceritakan bahwa sosok *Sutan Kamat* memiliki rambut yang sangat panjang. *Sutan Kamat* juga merupakan orang pertama yang mendiami wilayah Pondok Tinggi, serta membuka lahan untuk pertanian, perkebunan dan permukiman. Hal ini mengindikasikan bahwa keturunan Sutan Kamat yang mendiami di Laheik Temenggung merupakan masyarakat asli Pondok Tinggi.

Interaksi antara masyarakat Pondok Tinggi dan Makam *Sutan Kamat* adalah dengan memperlakukan makam tersebut tidak hanya sebagai tugu biasa, melainkan sebagai lokasi untuk mengekspresikan rasa syukur apabila hajatnya terkabulkan. Namun tidak seperti perlakuan di Makam *Ninek Baju Besi* dengan meletakkan hasil alam, perlakuan Makam *Sutan Kamat* dilakukan oleh masyarakat dalam bentuk menanam tanaman hias dan mengadakan kenduri kecil di rumah masing-masing.

Tinggalan Arkeologi	Nama	Koordinat	Elevasi	Dokumentasi
	Makam <i>Ninek Baju Besi</i>	S:02°03'55.1" E:101°23'45.3"	833 mdpl	Devia Indah Permata Sari, 2024
	Makam <i>Ninek Siak Dukun</i>	S:02°03'56.2" E:101°23'43.9"	831 mdpl	Fazhunil Amri, 2020
	Makam <i>Nunyang Bungkok</i>	S:02°03'56.2" E:101°23'43.9"	831 mdpl	Fazhunil Amri, 2020
	Makam <i>Sutan Kamat</i>	S:02°03'57.6" E:101°23'47.0"	830 mdpl	Fazhunil Amri, 2020

Tinggalan Arkeologi	Nama	Koordinat	Elevasi	Dokumentasi
	Masjid Agung Pondok Tinggi	01°04'15" LS dan 101°01'32" BT.	845 mdpl	Rofi Surya Aryanto, 2023

Pembahasan

Dinamika Struktur Sosial Pondok Tinggi

Faktor penting pembentuk lanskap spiritual masyarakat Pondok Tinggi adalah keberadaan para pemangku adat (Yusuf *et al.*, 2021). Sistem pemerintahan adat diketahui terdiri atas sejumlah tingkatan fase. Fase pertama pada masa pemerintahan adat yang dipimpin oleh *Sugindo* (Mohammad Sanjiva Refi Hasibuan, 2014b). *Sugindo* tidak dianggap sebagai raja karena secara kedudukannya sebagai kepala suku dalam kelompok skala tertentu. Para *Sugindo* atau *Sigindo* (dalam penyebutan sekarang), memiliki ikatan sosial dengan sosok yang dinamakan *Sakti Alam Kinci*. Peran para *Sugindo* sebagai sosok yang memiliki kedudukan tertinggi dalam struktur sosial masyarakat Pondok Tinggi terjadi pada masa sekitar abad ke-9 sampai dengan abad ke-13 Masehi. Periode ini ditandai dengan keberadaan Makam *Sutan Kamat* pada masa pra-islam. Fase berikutnya adalah ketika peran *Sugindo* diganti dengan *Pamuncak*. Fase ini ditandai dengan peningkatan produksi pertanian. Terkait hal ini, sumber naskah Melayu pada abad ke-14 Masehi menyebutkan bahwa kepercayaan lokal diketahui masih bertahan di tengah pengaruh Hindu-Buddha (Kozok, 2012).

Masa pemimpin adat *Pamuncak Kerinci* dibagi menjadi dua, yaitu daerah Kerinci Tinggi terdiri dari enam *Pamuncak* dan Kerinci Rendah yang terdiri dari tiga *Pamuncak*. Keseluruhannya dinamakan *Sembilan Pamuncak Securur Air Seguling Batu* (Tim, 2012). Fase akhir masa *Pamuncak* terjadi pada masa Adityawarman (1347-1376) menjadi Raja Pagaruyung. Ia datang ke Kerinci dan mengganti semua gelar menjadi *Depati*. Terdapat teks yang berbahasa Sansekerta yang kemudian diterjemahkan oleh I Kuntara Wiryamartana dan Thomas Hunter. Naskah menyebutkan "*anugerah titah Sanghyang Kemitan kepada penguasa di Bumi Kerinci*" dan "*jangan tidak taat kepada Dipatinya masing-masing*" (Purwanti, 2016). Teks ini

membuktikan pandangan bahwa wilayah Kerinci tidak mengalami periode Hindu-Buddha (Budisantosa, 2015).

Peran dari para *Depati* pada masa Islam awal tidak mengalami perubahan dari sisi konstruksi pikiran. Masyarakat terbagi menjadi golongan yang memahami urusan adat, memahami urusan agama, dan memahami urusan pemerintahan modern (Mardi et al., 2022b). Selanjutnya pada masa kolonial, ketika pemerintah Hindia-Belanda melakukan praktik kolonialisme di Kerinci, sistem adat tidak dihapuskan. Namun, para pemimpin adat diwajibkan untuk mengikuti sistem, norma-norma, dan gaya kehidupan pemerintah Hindia-Belanda hingga awal abad ke-20 (Safitri et al., 2024b). Adapun perlawanan juga diketahui dilakukan oleh tokoh adat, yaitu *Depati Parbo* (Wahyudi, 2017). Secara kronologis, sistem pemerintahan adat Kerinci dimulai dari *Sugindo*, *Pamuncak* dan *Depati*. Khusus di Pondok Tinggi, kedudukan *Depati* sebagai kepala keluarga besar, dan *Rio* sebagai struktur tertinggi dalam sistem adat Pondok Tinggi. Namun, dalam menjalankan fungsinya, hal-hal yang berkaitan dengan permasalahan adat tetap dilakukan oleh *Depati*.



Gambar 3. *Soengaipenoeh met op de achtergrond het meer van Kerintji*
Lanskap hunian masyarakat Pondok Tinggi masa kolonial
(Sumber: <http://hdl.handle.net/1887.1/item:782904>)

Peran pemangku adat memiliki pengaruh kuat dalam penentuan ruang sakral di permukiman wilayah Pondok Tinggi (Ashmore, 2016). Dalam hal ini peran *Sugindo*, *Pamuncak*, atau *Depati* cenderung dominan dalam menentukan wilayah untuk upacara *Kenduri Sko*. Ketika fase *Sugindo* terjadi, penggunaan ruang sakral berpusat pada keberadaan makam leluhur yang telah membuka tanah atau ladang (Schülke,

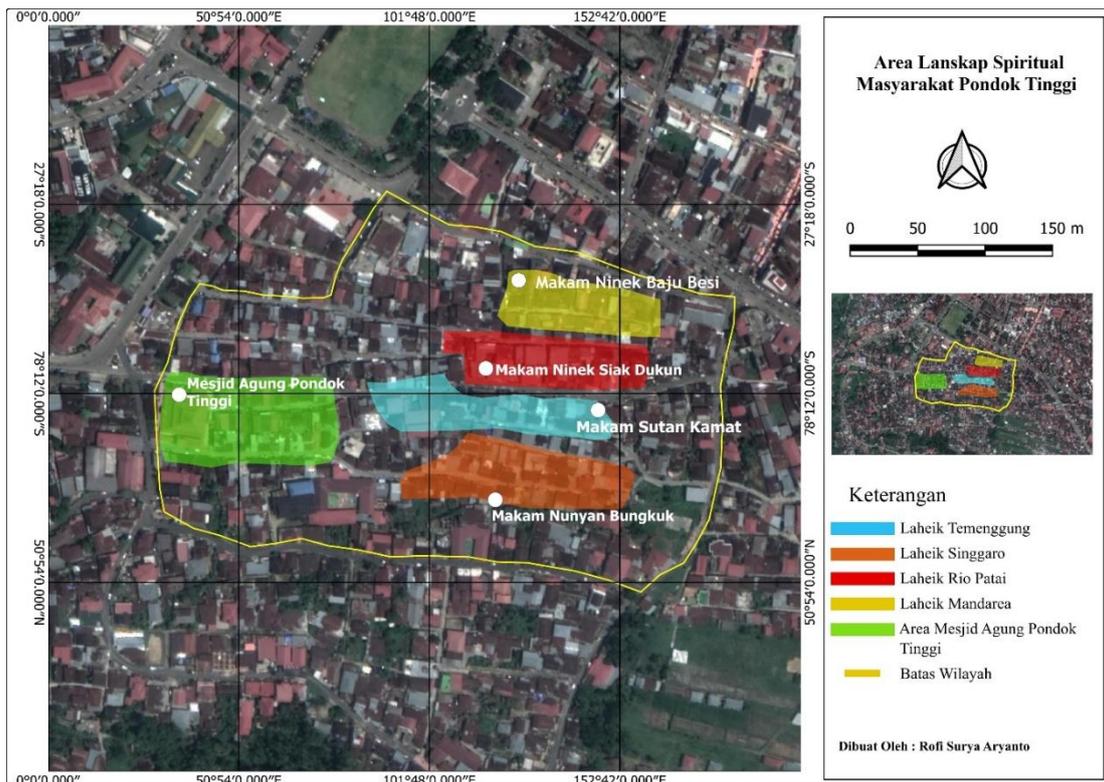


2016). Pada awalnya, masyarakat Pondok Tinggi memiliki empat area sakral ketika mengadakan perhelatan *Kenduri Sko*. Empat area sakral tersebut adalah: Makam *Ninek Baju Besi* menjadi area sakral bagi *laheik Rio Mandarea* atau *Mendaro*; Makam *Siak Dukun* menjadi area sakral bagi *laheik Rio Patai* atau *Pati*; Makam *Sutan Kamat* menjadi area sakral bagi *laheik Rio Temenggung* yang merupakan permukiman awal masyarakat Pondok Tinggi; dan Makam *Nunyang Bungkok* menjadi area sakral bagi *laheik Rio Singaro*.

Kontruksi pemikiran yang melandasi terbentuknya ruang sakral adalah wujud penghormatan terhadap leluhur, sehingga lanskap spiritual terbentuk di masing-masing *laheik*. Upacara *Kenduri Sko* juga dilakukan secara terpisah dan berbeda dalam pelaksanaan waktunya antara *laheik*. Namun, di antara *laheik* satu dengan lainnya akan saling mendatangi dan berbagi dalam menikmati hasil bumi. Terpisahnya pelaksanaan upacara setiap *laheik* dikarenakan terdapat dua *Ninek* yang merupakan keturunan dari *Rio Temenggung*. Keduanya kemudian memiliki keturunan dan pendatang dari Koto Majidin dan membentuk *laheik* masing-masing.

Memasuki fase Islam dan masa sekarang, secara perlahan para pemangku adat atau *Depati* mulai menyatukan setiap *laheik* dalam satu lanskap spiritual. Keberadaan penyiar agama Islam yang mendominasi dalam hal dakwah dan penyelesaian konflik profan menyebabkan peralihan dan pembagian tugas. Hal ini terjadi ketika peran pemimpin adat terbatas pada hubungan antara manusia dengan nenek moyang (sebagai mediator). Sementara itu, penyiar agama Islam berperan sebagai fasilitator pemahaman spiritual. Aktivitas ini berpusat pada Masjid Agung Pondok Tinggi.

Penyelesaian konflik adat juga diarahkan ke Masjid Agung Pondok Tinggi sebagai tempat musyawarah mufakat. Konsepsi mengenai *Umah Gedeang* di Pondok Tinggi juga terletak pada Masjid Agung. Hal ini berdampak pada peran masjid yang multifungsi, sehingga memperkuat pembentukan konstruksi pikiran lanskap spiritual masyarakat Pondok Tinggi terhadap masjid. Kepercayaan masa lalu dan religi yang masuk kemudian menjadi alat atau instrumen dalam kontrol sosial dan pikiran (Brown, 1952).



Gambar 4. Area lanskap Spiritual Masyarakat Pondok Tinggi.
(Sumber: Rofi Surya Aryanto, 2025)

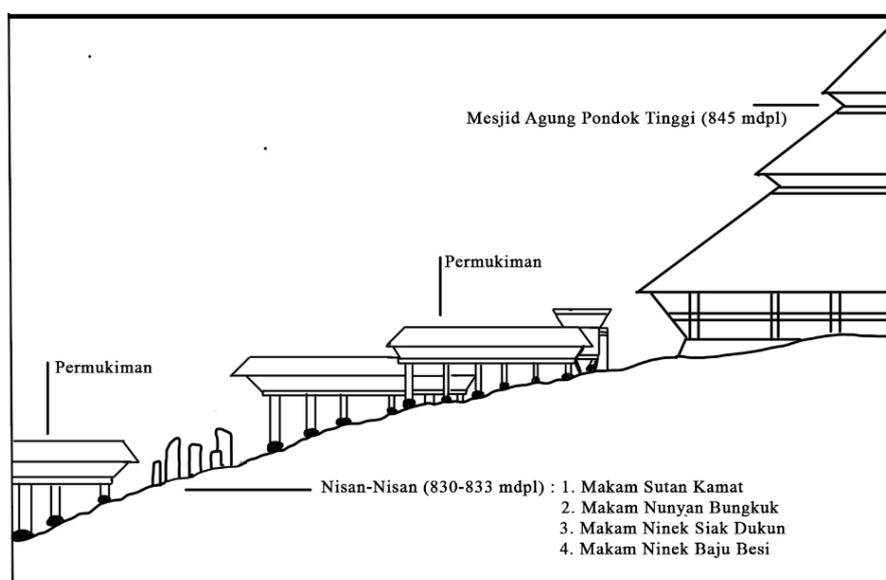
Paradigma Lanskap Spiritual Masyarakat Pondok Tinggi

Lanskap spiritual masyarakat Pondok Tinggi mengalami perubahan dilihat dari perhelatan upacara *Kenduri Sko*. Awalnya, masyarakat merayakan dan mengucapkan rasa syukur atas hasil bumi yang diperoleh, kepada nenek moyang atau leluhur mereka (Zakaria, 1985). Upacara tersebut dilakukan di sekitar area makam leluhur masyarakat Pondok Tinggi. Makam-makam tersebut diperlakukan secara istimewa dengan persembahan buah-buahan dan padi dari hasil panen yang diwadahi oleh *cerano* atau *jikat* (Sunliensyar, 2016). Makam leluhur yang berbentuk menhir, juga menambah nilai kesakralan pada konstruksi pemikiran masyarakat Pondok Tinggi (Hamilton *et al.*, 2016).

Selanjutnya pada tahun 2014 dan 2024, upacara *Kenduri Sko* dilakukan di sekitar halaman, baris utama, dan di dalam Masjid Agung Pondok Tinggi. Oleh karena itu lanskap spiritual masyarakat Pondok Tinggi berada di area dan baris depan Masjid Agung Pondok Tinggi. Hasil panen dan buah-buahan dibawa ke dalam masjid. Kemudian, masyarakat melakukan tasyakuran atas rezeki yang diberikan oleh Allah S.W.T. Perubahan pada esensi ucapan rasa syukur yang semula ditujukan pada



leluhur atau nenek moyang berubah ke Allah S.W.T karena proses Islamisasi dan modernisasi yang terjadi.



Gambar 5. Ilustrasi Tampak Samping Hunian Tradisional Masyarakat Pondok Tinggi.
(Sumber: Rofi Surya Aryanto, 2025)

Perubahan subjek yang disembah dalam upacara *Kenduri Sko* mempengaruhi penggunaan ruang sakral di Pondok Tinggi. Area sakral yang semula berpusat pada makam-makam leluhur berubah menjadi masjid dan area di sekitarnya. Secara religi, masyarakat Pondok Tinggi mengalami perjalanan dari masa kepercayaan animisme dan dinamisme ke masa Islam. Namun, jika dilihat dari penempatan monumen sakral, masyarakat Pondok Tinggi tidak langsung menghilangkan keyakinan lamanya, dilihat dari penempatan Masjid Agung Pondok Tinggi yang secara kontur berada di tempat yang lebih tinggi dari beberapa nisan leluhur. Hal ini menunjukkan konsep penempatan objek ke area yang lebih tinggi sebagai media atau entitas untuk dihormati.

Area yang lebih tinggi masih menjadi kepercayaan bagi masyarakat Pondok Tinggi sebagai area spiritual yaitu tempat entitas yang mereka percaya sebagai pelindung pemberi dan penjaga dalam menjalankan kehidupan (Knapp *et al.*, 1999) (Shinde, 2010). Keberadaan masjid dan sejumlah nisan leluhur menjadi salah satu faktor perubahan penempatan permukiman masyarakat Pondok Tinggi. Penempatan permukiman tidak terjadi dari dataran tinggi menuju lembah (Syaadah *et al.*, 2024) seperti dataran tinggi Jambi pada umumnya, melainkan dari lereng bukit menuju ke

area yang lebih tinggi mengikuti penempatan artefak atau monumen yang dianggap sakral. Selain itu, masjid bukan menjadi elemen utama dalam terbentuknya lanskap hunian seperti yang disampaikan oleh pendapat sebelumnya (Hasibuan *et al.*, 2014). Hal ini dikarenakan keberadaan Makam *Sutan Kamat* yang telah ada sejak sebelum kedatangan agama Islam di Pondok Tinggi.

Konstruksi Lanskap Spiritual Masyarakat Pondok Tinggi

Keruangan dan keletakan makam leluhur berada di area yang lebih tinggi daripada permukiman masyarakat. Pola keruangan pada permukiman terlihat dari sisa bangunan rumah *laheik* mengikuti kontur dan orientasi pada makam-makam leluhur. Masyarakat menganggap bahwa dataran atau area lebih tinggi dianggap sebagai area yang istimewa dan memiliki kekuatan spiritual (Tilley *et al.*, 2004). Kekuatan spiritual dirasakan oleh individu kemudian diikuti oleh kelompok (Johnson, 2012).

Penempatan makam-makam leluhur pada area tertinggi tidak hanya berfokus sebagai media atau jalan mereka menuju kedudukan yang tinggi, tapi sebagai tempat mereka hidup (di alam yang berbeda) dalam aspek pengawasan dan perlindungan (Tacon, 2000). Upacara *Kenduri Sko* secara khusus menampilkan tarian *Aseak*² (Asmara *et al.*, 2021). Tarian ini menampilkan tutur bahasa sebagai kontrol sosial (Wulandari *et al.*, 2020). Masyarakat menyebutnya dengan “*haaa laah tuhaun ninek*” atau “*aee lah tuhaun neh, ninek ka baloik age*”. Kalimat tersebut secara umum berarti bahwa *ninek* atau leluhur turun dari tempatnya dan naik ke atas menuju tempatnya (Ramadani *et al.*, 2020). Dua wujud komunikasi dari masyarakat Pondok Tinggi tersebut menggambarkan kepercayaan bahwa leluhur mereka tidak pergi ke nirwana, namun tetap berada di dataran yang lebih tinggi dari permukiman. Masyarakat menganggap dataran yang lebih tinggi tidak lebih sebagai bentuk penghormatan atas jasa dan gelar yang dimiliki semasa hidupnya.

Area yang sakral dan dianggap sebagai alam entitas oleh masyarakat. Pada umumnya adalah suatu bentang alam yang terlihat unik. Bentang alam tersebut dapat dipengaruhi aspek geologi atau ketinggian tanah, hidrologi dalam bentuk air terjun

² *Aseak* merupakan upacara penyucian jiwa dari segala bentuk perbuatan dengan bantuan roh nenek moyang dengan memasuki tubuh dari keturunannya yang masih hidup, dengan kata lain keberadaan leluhur masih turut menentukan keseimbangan dalam kehidupan



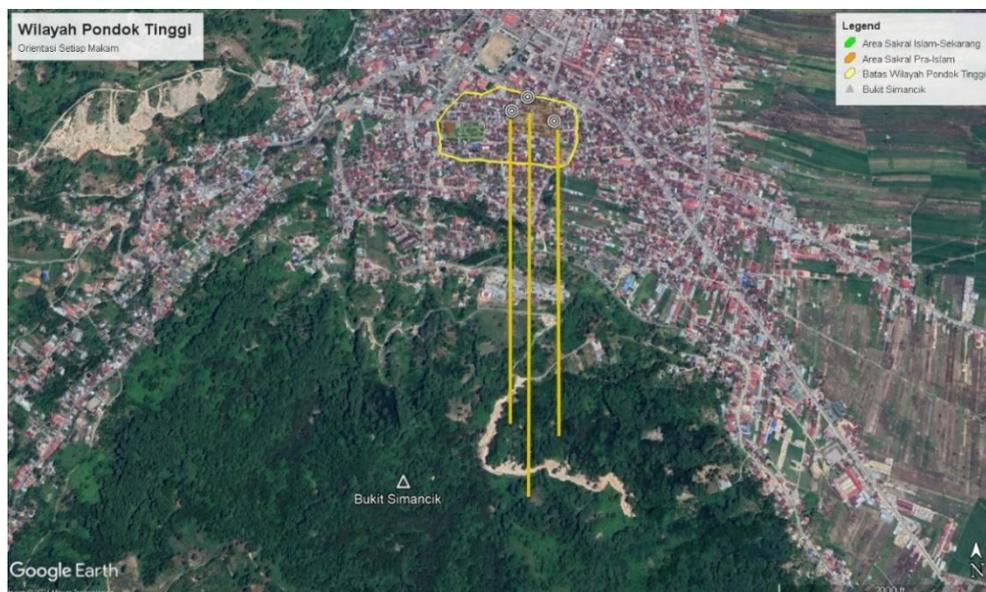
atau vegetasi dalam bentuk hutan yang heterogen dan memiliki ukuran pohon yang tidak biasa (Crumley, 1999). Kesederhanaan dan keunikan bentang alam membuat masyarakat beranggapan bahwa tempat tersebut dihuni oleh entitas yang menjadi puncak atau ujung dari kehidupan. Hal ini selaras dengan pandangan masyarakat terhadap makam leluhur Pondok Tinggi.

Terkait dengan orientasi makam di area penguburan masyarakat Pondok Tinggi, diketahui bahwa makam-makam tersebut tidak mengarah ke kiblat sebagaimana pada umumnya makam bercorak Islam, melainkan ke arah selatan. Ketika ditarik lebih jauh, orientasi makam leluhur masyarakat Pondok Tinggi mengarah ke Bukit Simancik sebagai bagian dari jajaran Bukit Barisan Sumatera. Orientasi yang mengarah ke dataran yang lebih tinggi atau lanskap yang tidak biasa seperti bukit juga bagian dari area sakral yang ditujukan untuk leluhur (Adi *et al.*, 2023).

Masyarakat percaya area atau dataran tinggi adalah area suci. Terdapat sejumlah mitologi yang sudah tidak lagi sampai ke generasi sekarang. Misalnya saja reinkarnasi leluhur atau totem yang berwujud harimau (Strang, 2016). Jejak kaki hewan harimau ditemukan di dataran tinggi tersebut. Selain itu, keberadaan harimau di Bukit Simancik dianggap sebagai perwujudan leluhur yang menjaga perbatasan Pondok Tinggi dari orang asing yang ingin mengganggu. Ketiadaan temuan berupa jenis tinggalan arkeologi seperti batu silindris pada bukit tersebut menjadi pengecualian bahwa Bukit Simancik bukan hanya sebagai sebuah batas wilayah dari suatu wilayah (Sunliensyar, 2019). Pendekatan interpretasi pasca-prosesual terhadap dataran tinggi Jambi menunjukkan konstruksi pikiran yang membentuk dan menganggap bahwa harimau dan bukit sebagai pelindung dan penjaga. Konstruksi bahwa mereka merasa dipantau dari tempat yang tinggi (Foucault, 1978).

Masyarakat di Pondok Tinggi beranggapan bahwa *munyan*, yaitu nenek yang berusia sangat tua, sebelum kepergian selalu melakukan perjalanan pulang pergi ke Bukit Simancik untuk bertemu harimau atau *inyeak*. Bukit Simancik sampai sekarang masih dipertahankan sebagai hutan adat oleh masyarakat Pondok Tinggi. Selain sebagai sumber kehidupan dari hasil berladang, Bukit Simancik juga menjadi lokasi makam modern. Hal ini memberikan gambaran bahwa kepercayaan dan tradisi dari masa pra-islam masih dipertahankan oleh masyarakat sampai sekarang. *Kenduri Sko*,

pertanian, religi, makam, masjid, ekonomi, dan politik menjadi elemen-elemen yang membentuk lanskap spiritual dan menjadi saksi perkembangan dan perubahan penggunaan area sakral dalam konstruksi pikiran masyarakat Pondok Tinggi.



Gambar 6. Orientasi empat makam leluhur.

(Sumber: *Google Earth* dengan modifikasi oleh Rofi Surya Aryanto, 2025)

KESIMPULAN

Perkembangan lanskap spiritual masyarakat Pondok Tinggi yang mengalami pergeseran dari orientasi awal pada situs-situs makam leluhur kemudian berpusat pada area Masjid Agung Pondok Tinggi dalam pelaksanaan *Kenduri Sko*, mencerminkan suatu proses transformasi budaya yang kompleks dan bertahap. Nilai-nilai spiritualitas masyarakat lokal mengalami negoisiasi dinamis dalam menghadapi arus modernisasi dan formalisasi keagamaan. Perkembangan ini tidak hanya menandakan perubahan dalam praktik ruang sakral, tetapi juga mengungkap bagaimana masyarakat Pondok Tinggi secara kolektif merespon perubahan struktur sosial dan simbolik dengan mengadaptasi warisan tradisional ke dalam kerangka spiritual yang lebih selaras dengan identitas ke-Islam-an kontemporer, sehingga membentuk lanskap spiritual kontemporer yang merupakan hasil dari artikulasi antara kontinuitas adat, internalisasi nilai-nilai keislaman, dan arus modernisasi.

DAFTAR PUSTAKA

Adi, A. M. W., Mahanani, N., Soedewo, E., & Faisal, G. (2023). Spiritual Landscape Characterization of Muara Takus Temple Compound and Surroundings Area. *SPAFA*, 7.



<https://doi.org/SpiritualLandscapeCharacterizationofMuaraTakusTempleCompo undandSurroundingsArea>

- Afni Sya, N., & Rahardjo Wahyudi, W. (2024). Lanskap Permukiman Tradisional Masyarakat Kerinci dalam Kajian Memori Kolektif Sejarah Artikel. *Satwika*, 8(1), 205. <https://doi.org/10.22219/satwika.v8i1.31951>
- Ajisman, R. (2015). *Minangkabau dan Kerinci: Hubungan Budaya dan Sistem Kekerabatan* (i). Jakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya.
- Alsia, A., & Suardana, I. W. (2023). Interpretation of the Ornaments of the Masjid Agung Pondok Tinggi, Sungai Penuh using Charles Sanders Pierce's Semiotic Approach. *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 10(11), 107. <https://doi.org/10.18415/ijmmu.v10i11.5245>
- Anonim. (2004). *Kerinci dalam Angka 2004*. Kerinci.
- Anschuetz, K., & Wilshusen, R. H. (2001). An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions. *Article in Journal of Archaeological Research*, 9, 157–211. <https://doi.org/10.1023/A:1016621326415>
- Arzam. (2012). Gelar Adat di Kerinci Ditinjau dari Ilmu Sosial. *Alqisthu*, 8, 66–6.
- Ashmore, W. (2016). Vision of The Cosmos : Ceremonial Landscape and Civic Plan. In *Handbook of Landscape Archaeology* (2nd ed., p. 259). New York: Routledge. <https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9781315427737>
- Asnan, G. (2007). *Dunia Maritim Pantai Barat Sumatera*. Yogyakarta: Ombak.
- Auliahadi, A., & Safmal, Y. (2022). Sejarah Perkembangan Budaya Suku Kerinci. *Thullab*, 2, 96.
- Aziz, F. A. (2010). Potensi Situs Arkeologi Kawasan Kerinci, Jambi : Ikon Budaya Austronesia. *AMERTA*, 28, 17–44.
- Azizah, W., Erawati, M., & Junaidi, K. (2023). Pemindahan Ibu Kota Kabupaten Kerinci dari Sungai Penuh ke Siulak dan Perkembangannya (2007-2022). *Kaganga: Jurnal Pendidikan Sejarah Dan Riset Sosial Humaniora*, 6(2), 449–460. <https://doi.org/10.31539/kaganga.v6i2.7299>
- Barnett, H. G., Broom, L., Siegel, Bernard. J., Vogt, E. Z., & Watson, J. B. (1954). Acculturation: An Exploratory Formulation The Social Science Research Council Summer Seminar on Acculturation, 1953. *Seminar Alphabetical*, 947. America: Wiley. <https://doi.org/https://www.jstor.org/stable/pdf/664755.pdf>

- Bilbillah, S., & Khalid, A. (2022). Kebudayaan Kenduri Sko dalam Tradisi Perizinan Adat (Ngajon Arah) di Kerinci. *Krinok*, 1(3), 107–115. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.30829/iqra.v17i1.15087>
- Bonatz, D. (2012). A Highland Perspective on The Archaeology and Settlement History of Sumatra. *Archipel*, 84, 35–81.
- Bonatz, D. (2019). Megalithic Landscape in The Highlands of Sumatra. In J. Muller, M. Hinz, & M. Wunderlich (Eds.), *Megaliths societies landscapes: early monumentality and social differentiation in neolithic Europe* (pp. 407–428). Germany: Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH, in Kommission.
- Bonatz, D., Neidel, J. D., & Bonatz, M. L. T. (2006). The Megalithic Complex of highland Jambi : An Archaeological Perspective. *Land-en Volkenkunde*, 162(4), 490–522.
- Brown, A. R. R. (1952). *A. R. Radcliffe-Brown - Structure and Function in Primitive Society_ Essays and Addresses (1952) (1)* (1st ed.). Oxford: The University Press Aberden.
- Brumann, C., & Gfeller, A. É. (2022). Cultural landscapes and the UNESCO World Heritage List: perpetuating European dominance. *International Journal of Heritage Studies*, 28(2), 147–162. <https://doi.org/10.1080/13527258.2021.1941197>
- Budisantosa, T. M. S. (2009). Kompleks Megalitik Dataran Tinggi Jambi : Sebaran Motif Relief Dalam Konteks Sosial. *Siddhayatra*, 14(1), 1–14.
- Budisantosa, T. M. S. (2015). Megalit dan Kubur Tempayan Dataran Tinggi Jambi dalam Pandangan Arkeologi dan Etnosejarah. *Berkala*, 35, 22. <https://doi.org/http://repositori.kemdikbud.go.id/id/eprint/9840>
- Cleere, & Centre, W. H. (2008). *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*. USA. Retrieved from <http://whc.unesco.org/en/guidelines>
- Crumley, C. L. (1999). Sacred Landscape : Constructed and Conceptualized. In *Archaeologie of Landscape : Contemporary Perspective* (1st ed., pp. 271–276). Oxford: Blackwell.
- Danuri, M. (2019). Perkembangan Teknologi dan Transformasi Digital. *INFOKAM*, 15(2), 116–123.



- Dyke, R. M. Van. (2016). Memory, Place, and The Memorialization of Landscape. In *Handbook of Landscape Archaeology* (2nd ed., p. 441). New York: Routledge. <https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9781315427737>
- Eliade, M. (1956). *The Sacred and The Profane : The Nature of Religion* (1st ed.; W. R. Trask, Trans.). New York: A Harvest Book.
- Ernanda. (2015). Phrasal Alternation in The Pondok Tinggi Dialect of Kerinci. *Wacana*, 16(2), 355–382.
- Fadhlan S, M. (2016). Dataran Tinggi Jambi :Tektonik Dan Situs. In N. Rangkuti (Ed.), *Kerincimu Kerinciku : Dataran Tinggi Jambi dalam Perspektif Arkeologi* (p. 24). Palembang: Ombak.
- Foucault, M. (1978). *Foucault Michel Discipline and Punishment* (2nd ed.; A. Sheridan, Trans.). USA: Vintage Book.
- Hadi Sunliensyar, H. (2016). Ritual Asyeik Sebagai Akulturasi Antara Kebudayaan Islam dengan Kebudayaan Pra-Islam Suku Kerinci. *Shidayatra*, 21.
- Hamilton, S., Arellano, S. N., Richards, C., & Francisco, T. H. (2016). Quarried Away: Thinking About Landscapes of Megalithic Construction on Rapa Nui (Easter Island). In *Handbook of Landscape Archaeology* (p. 275). New York: Routledge. <https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9781315427737>
- Hasibuan, Mohammad Sanjiva Refi. (2014a). *Penilaian Lanskap Budaya Rumah Larik Di Kota Sungai Penuh Provinsi Jambi* (Tesis). Institut Petanian Bogor, Bogor.
- Hasibuan, Mohammad Sanjiva Refi. (2014b). *Penilaian Lanskap Budaya Rumah Larik di Kota Sungai Penuh Provinsi Jambi* (Tesis). Institut Pertanian Bogor, Bogor.
- Hasibuan, Muhammad Sanjiva Refi, Nurhayati, & Kaswanto. (2014). Karakter Lanskap Budaya Rumah Larik di Kota Sungai Penuh, Provinsi Jambi. *Lanskap Indonesia*, 6(2), 13–0.
- Helida, A., Zuhud, E. A., Hardjanto, Purwanto, Y., & Hikmat, A. (2016). Retensi Dan Perubahan Pengetahuan Etnobotani Masyarakat Kerinci di Taman Nasional Kerinci Seblat. *Buletin Kebun Raya*, 19(2), 105–116.
- Helida, A., Zuhud, E. A., Purwanto, Y., & Hikmat, A. (2016). Perhelatan kenduri sko sebagai sebuah pesan kebudayaan masyarakat Kerinci di taman nasional Kerinci Seblat. *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik*, 29, 34–43.
- Hodder, I. (1988). Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology. *American Antiquity*, 53(4), 875–876. <https://doi.org/10.2307/281130>

- Husna, M. N. (2022). *Pola Sebaran Situs Megalitik di Lembah Kerinci Musykilah Nasyiatul Husna I1C118034 Program Studi Arkeologi* (Skripsi). Universitas Jambi.
- Iskandar Zakaria. (1985). *Tambo Sakti Alam Kerinci*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Jayawardana, M., Rosa, S., & Anwar, K. (2021). Tragedi dalam Kunaung Kerinci. *BASINDO*, 6(2), 303–323. Retrieved from <http://journal2.um.ac.id/index.php/basindo>
- Johnson, M. H. (2012). Phenomenological Approaches in Landscape Archaeology. *Source: Annual Review of Anthropology*, 41, 269–284. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611>
- Kamboj, VishalSharma., Amit Kumar, & Kamboj, N. (2020). A Review on General Characteristics, Classification and Degradation of River Systems. *Environmental Degradation: Causes and Remediation Strategies*, 1, 47–62. <https://doi.org/10.26832/aesa-2020-edcrs-04>
- Knapp, A., & Ashmore, W. (1999). *Archaeological Landscapes: Constructed, Conceptualized, Ideational*.
- Kohn, E. (2013). *How Forests Think: Toward An Anthropolgy Beyond The Human*. California: University of California Press.
- Korff, R. (2003). Local Enclosures of Globalization. The Power of Locality. *Dialectical Anthropology*, 27(1), 1–18. <https://doi.org/https://www.jstor.org/stable/29790669>
- Kozok, U. (2012). Manuskrip Melayu Abad Ke 14 dari Kerinci (Rhomayda Alfa Aimah, Trans.). *Terjemahan Alam dan Tamadun Melayu*, 3(2).
- Lane, P. J. (2016). The Use of Ethnography in Landscape Archaeology. In *Handbook of landscape Archaeology* (2nd ed., p. 375). New York: Routledge. <https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9781315427737>
- Lennon, J., Mathews, S., Richardson, C., Avis, L., Bowden, M., Grindbergs, A., ... Mckay, J. (1996). *Cultural Landscape Management*. Australia: Australian Alps National Park.
- Mardi, S. N., & Zulqayyim, N. (2022a). Hegemoni Politik-Ekonomi di Kerinci pada Masa Hindia-Belanda 1903-1942. *HISTORIA*, 5(2), 109–116. <https://doi.org/10.17509/historia.v5i2.50229>



- Mardi, S. N., & Zulqayyim, N. (2022b). Hegemoni Politik-Ekonomi di Kerinci pada Masa Hindia-Belanda 1903-1942. *Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah*, 5(2), 109–116. <https://doi.org/10.17509/historia.v5i2.50229>
- Monica Asmara, D., Erlinda, & Martion. (2021). Ritus Ayoa dalam Tari Aseak Beubat Kerinci. *Titian*, 5(2), 280. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22437/titian.v5i2.14351>
- Mulviana, N., Astrilianda, V., Wati, L., & Mulia, E. R. (2020). *Update Data Cagar Budaya dan Dugaan Cagar Budaya Kota Sungai Penuh*. Jambi.
- Novita, A. (1998). Aristektur Masjid-Masjid Kuno Di Kabupaten Kerinci: Wujud Adaptasi Manusia Terhadap Lingkungannya. *Kalpataru*, 1(1), 1–19.
- Nurdin, F., Supian, S., & Defrianti, D. (2021). Makna Tradisi Butale Haji di Tigo Luhah Semurup Kabupaten Kerinci. *Jurnal Ilmiah Universitas Batanghari Jambi*, 21(3), 989. <https://doi.org/10.33087/jjubj.v21i3.1616>
- O'Malley, Brendan. (2009). *World Heritage Cultural Landscape* (C. Delsol, Ed.). Netherland: UNESCO. https://doi.org/chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://whc.unesco.org/document_s/publi_wh_papers_26_en.pdf
- Papantoniou, G., Vionis, A. K., & Morris, C. E. (2022). Religious and Insular Identities in Context: An Introduction. In *Unlocking Sacred Landscape: Religious and Insular Identities in Context* (1st ed., Vol. 1, pp. 1–7). Ireland: MDPI. <https://doi.org/10.3390/rel13100903>
- Pemberton, H. E. (1936). The Curve of Culture Diffusion Rate. *Source*, 1(4), 547–556. <https://doi.org/https://doi.org/10.2307/2084831>
- Poerwanto, H. (1999). Asimilasi, Akulturasi, dan Integrasi Nasional. *Humaniora*, 12, 32.
- Prastyanto, Y., & Yuwono, J. S. E. (2023). Kawasan Perbukitan Gunung Wungkal di Kabupaten Sleman: Kajian Arkeologi Lanskap. *JANUS*, 1(2), 102–122. <https://doi.org/10.22146/janus.9844>
- Purwanti, R. (2016). Kerinci pada Masa Klasik. In N. Rangkuti (Ed.), *Kerincimu Kerinciku* (Vol. 1, p. 117). Palembang: Ombak.
- Ramadani, Y., Nurlizawati, Salamah, & Yelnim. (2020). Ritual Tarei Asyeik Pada Masyarakat Kelurahan Pondok Tinggi Kota Sungai Penuh Provinsi Jambi. *Fikri*, 5(1), 1–20. <https://doi.org/10.25217/jf.v5i1.818>

- Resta, I. L., Apriliyani, D. P., Nasri, M. Z., Juventa, & Dewi, I. K. (2021). Deterministic seismic hazard analysis for assessing earthquake hazard in Sungai Penuh and Kerinci Regency. *Journal of Physics: Conference Series*, 1876(1). Canada: IOP Publishing Ltd. <https://doi.org/10.1088/1742-6596/1876/1/012016>
- Safitri, L. E. (2021). Lanskap Arkeologi Situs Gosari-Gresik dalam Perspektif Prosesual dan Pasca-Prosesual. *SULUK: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Budaya*, 3(1), 23–33. <https://doi.org/10.15642/suluk.2021.3.1.23-33>
- Safitri, Y., Julianti, P. E., & Sinurat, J. Y. (2024a). Perkembangan Kebudayaan Masyarakat Kerinci Masa Kolonial (1904-1906). *Prabayaksa*, 4(2), 84–89. <https://doi.org/https://doi.org/10.20527/pby.v4i2.12539>
- Safitri, Y., Julianti, P. E., & Sinurat, J. Y. (2024b). Perkembangan Kebudayaan Masyarakat Kerinci Masa Kolonial (1904-1906). *Journal of History Education*, 4(2), 84–89.
- Sari, A. M. (2019). Tradisi Tale dalam Kehidupan Masyarakat Kerinci. *Gelar*, 44(1), 44–52.
- Saunders, C., Rutkowski, A. F., Van Genuchten, M., Vogel, D., & Orrego, J. M. (2011). Virtual space and place: Theory and test. *MIS Quarterly: Management Information Systems*, 35(4), 1079–1098. <https://doi.org/10.2307/41409974>
- Schülke, A. (2016). Refining Landscape Archaeology - A Study Of The Social Relations Between Humans and Their Surroundings As Embedded In Megalithic Tombs. *Prahistorische Zeitschrift*, 91(2), 317–352. <https://doi.org/10.1515/pz-2016-0028>
- Seamon, D., & Sowers, J. (2008). Place and Placelessness, Edward Relph. *Human Geography*, 43–51.
- Sepdwiko, D. (2016). Upacara Adat Kenduhai Sko Pada Masyarakat Kerinci Provinsi Jambi. *Besaung*, 1, 49.
- Sepdwiko, D., & Hanefi, N. D. (2013). *Eksistensi Gong Bambu dalam Kenduhai Sko Di Kota Sungai Penuh, Kerinci*. Padang Panjang.
- Shinde, K. (2010). *Sacred Landscape, Sacred Performances: Connection and Cacophony*.
- Soelistyowati, E. (2022). *Pemukiman Larik Sungai Penuh: Kajian Awal Arkeologi*. Depok.



- Strang, veronica. (2016). Uncommon Ground : Landscape As Social Geography. In B. David & J. Thomas (Eds.), *Handbook of Landscape Archaeology* (2nd ed., p. 65). New York: Routledge. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.2458/v5i1.21400>
- Sunliensyar, H. H. (2019). Lanskap Arkeologi dalam Perspektif Prosesual dan Pasca-Prosesual: Studi Kasus Kompleks Megalitik di Dataran Tinggi Jambi. *Berkala Arkeologi*, 38, 111. <https://doi.org/https://doi.org/10.30883/jba.v38i2.267>
- Sunliensyar, H. H. (2021). *Padi dalam Kehidupan Orang Kerinci* (1st ed., Vol. 1; rudi Hernanda, Ed.). Jakarta: Perpunas Press.
- Sya'adah, N. A. (2024). *Ornamen pada Rumah Larik Kerinci : Kajian Memori Kolektif* (Tesis, Universitas Indonesia). Universitas Indonesia, Depok. Retrieved from <https://bit.ly/ujikemiripan>
- Syah, H. (2013). Urbanisasi dan Modernisasi (Studi Tentang Perubahan Sistem Nilai Budaya Masyarakat Urban di Pangkalan Kerinci Kabupaten Pelalawan). *Toleransi*, 5(1), 1–12.
- Syaputra, D. (2019). Ritus dan Manuskrip: (Analisis Korelasi Naskah dengan Kenduri Sko di Kerinci). *HADHARAH*, 13, 82. <https://doi.org/10.15548/hadharah>
- Tacon, P. S. C. (2000). Identifying Ancient Sacred Landscape in Australia : From Physical to Social. In *Archaeologies of Landscape* (2nd ed., p. 34). USA: Blackwell.
- Tanudirjo, D. A., Yuwono, J. S. E., & Wardoyo Adi, A. M. (2019). Lanskap Spiritual Situs Liyangan. *Berkala Arkeologi*, 39(2), 97–120. <https://doi.org/10.30883/jba.v39i2.474>
- Taylor, K. R. (2012). Sacred Places and Sacred Landscapes. In *The Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology* (pp. 752–763). UK: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195390933.013.0056>
- Tilley, C., & Bennett, W. (2004). *The Materiality of Stone : Explorations in Landscape Phenomenology*. New York: BERG.
- Tim. (2012). Senarai Sejarah Peradaban Kerinci. In *Sejarah Kebudayaan Alam Kerinci* (1st ed., p. 9). Kerinci: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Kerinci.
- Tuan, Y.-F. (1974). *Topophilia : A Study of Enviromental Perception, Attitudes, and Values* (3rd ed., Vol. 1). New York: Columbia University Press.
- Usman, A. H. (1985). *Kamus Umum Kerinci-Indonesia* (1st ed.). Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

- Wahyudi, J. (2017). Perlawanan Depati Parbo di Mata Kolonialis Belanda di Kerinci : Suatu Kajian Sejarah Lokal. *Tamaddun*, 5(1), 121. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24235/tamaddun.v5i1.1996.g1253>
- Wehelmina, Berlianti F, L., & Elloisa J, V. S. (2019). Space to Place : Perubahan Ruang Berdasarkan Teori Sense of Place pada Studi Kasus Kampung Prawirotoama, Yogyakarta. *Prosiding Seminar Nasional Desain Sosial*, 290. Yogyakarta: Universitas Pelita Harapan.
- Wertsch, J. V., & Roediger, H. L. (2008). Collective memory: Conceptual foundations and theoretical approaches. *Memory*, 16(3), 318–326. <https://doi.org/10.1080/09658210701801434>
- Wulandari, Sofia, & Bahar, M. (2020). Ungkapan Tradisional Masyarakat Kerinci Sebagai Seni Bertutur. *Parafrase*, 20(2), 147–159. <https://doi.org/https://doi.org/10.30996/parafrase.v20i2.4248>
- Wulandari, Sovia, & Bahar, M. (2020). Ungkapan Tradisional Masyarakat Kerinci Sebagai Seni Bertutur. *Parafrase*, 20(2), 147–159.
- Yusuf, M, & Effendi, G. N. (2021). Eksistensi Pemangku Adat dalam Pengambilan Keputusan Desa di Kerinci. *Tanah Pilih*, 1(1), 11–19.
- Yusuf, Muh, Saprin, & Ondeng, S. (2024). Pergeseran Nilai dalam Kehidupan Sosial Budaya dan Pendidikan. *JIP (Jurnal Ilmu Pendidikan)*, 2(2), 427–440.
- Yuwono, J. S. E. (2007). Kontribusi Aplikasi Sistem Informasi Geografis (SIG) dalam Berbagai Skala Kajian Arkeologi Lansekap. *Berkala Arkeologi*, 27(2), 81–102. <https://doi.org/10.30883/jba.v27i2.954>
- Zahara, M. (2019). Nilai Karakter dalam Parno Adat Pernikahan Di Kecamatan Siulak Kabupaten Kerinci. *Nazharat*, 24(01), 22–36.
- Zahara, S. (2016). Menguak Tabir Sejarah Kebudayaan Islam di Kerinci Lewat Rekonstruksi Benda Cagar Budaya Dan Bersejarah. *Islamika*, 16(1), 33–49.
- Zahara, S. (2017). Menguak Tabir Sejarah Kebudayaan Islam di Kerinci Lewat Rekonstruksi Benda Cagar Budaya dan Bersejarah. *Islamika*, 16(1), 33–49. <https://doi.org/https://doi.org/10.32939/islamika.v16i1.115>

