

인도네시아 아제의 민족주의 역사학자들의 역사해석

- 유누스 자밀과 알리 하쉬미, 그리고 하산 디
띠로를 중심으로 -

숨숨원*

- I. 서론
- II. 아제 역사 개관
- III. 아제의 민족주의 역사관 수립과 정치적 계임
- IV. 결론

1950년대 후반부터 1970년대 말에 이르기까지 아제의 역사학자인 유누스 자밀과 알리 하쉬미, 그리고 분리독립운동가인 하산 디 띠로는 극우적이고 관제민족주의적 성격이 강하게 드러난 역사를 서술했다. 이들은 이러한 역사를 인도네시아 공화국 내에서 주변지역화 한 아제의 지위를 격상시키고 분리독립을 전개하기 위한 사상적 뒷받침으로 사용했다. 그러나 이 역사는 과학적 방법에 근거하여 역사적 사실을 수집한다는 역사학의 본분에서 벗어나 인도네시아로부터의 민족의 해방 또는 자치권 확보라는 정치적 명분을 위해 위조된 것이다. 이들은 수마트라의 중·북부 왕국의 모든 술탄들을 혈연관계로 맺는 계보를 작성함으로써 거대한 정치공동체라는 이미지를 구축해 내었고, 이슬람의 초기 유입지와 동남아 이슬람화의 주인공이라는 이미지 구현을 통해 종교공동체로서의 공동의 기억을 창출했다. 또한 술탄 이스칸다르무다 시절 획득했던 수마트라의 광대한 영토와 외세를 물리친 항전의 기억을 영광스런 과거의 이미지로 재생시키면서 결과적으로 아제에 사실상 거주했던 모든 종족 및 종교 공동체를 초월한 아제 민족이라는 상상된 공동체를 구현해 냈다. 그러나 이렇게 실체가 모호한 추상적 민족이 아제의 역사를

* 서강대학교 동아연구소 조교수

전유함으로써 이들은 이슬람 이전의 힌두-불교권 및 개별적 정체성을 구축했던 수많은 집단들의 역동적인 삶을 은폐하거나 축소 또는 왜곡했다고 볼 수 있다. 2006년의 아체의 자치회복 이후 아체의 일부 역사가들은 자밀과 하쉬미, 그리고 하산 디 띠로가 구축한 신화를 역사에서 분리해야 한다는 자성의 목소리를 냈지만, 그들이 수립하고자 하는 수정주의적 역사관도 기존의 민족주의적 사학이 만들어놓은 굴레를 벗어나지는 못할 것으로 보인다.

주제어 : 인도네시아 역사, 아체 역사, 민족주의 역사서술, 아체해방운동

1. 서론

인도네시아 수마트라섬 최북단에 위치한 아체는 1945년에 인도네시아 공화국에 편입된 이후 1970년대부터 분리독립운동을 전개하여 결국 2006년에 인도네시아 정부로부터 “광범위한 자치권”을 획득했다. 아체의 분리독립운동에는 인도네시아 어느 지역보다 유달리 강했던 민족주의가 주요한 이데올로기적 기치로 작용했다. 그런데 이 민족주의는 1950년대 이후 아체의 특정 역사 학자와 정치가들이 의도적으로 이를 강화하는 방향으로 과거의 기억을 재구성한 결과라 보아도 과언이 아니다.

아체의 민족주의적 역사서술을 주도한 인물은 유누스 자밀(Yunus Djamil)과 알리 하쉬미(Ali Hasjmy)라는 울라마(이슬람학자) 출신의 역사학자와 1976년 조직된 게릴라 무장조직인 GAM(Gerakan Aceh Merdeka: 아체해방운동)의 지도자 하산 디 띠로(Hasan di Tiro)이다. 이들에 의한 역사는 에릭 홉스봄에 따른 민족주의 역사서술의 정의, 즉 “전통을 발명하고 민족에 대한 신화를 창조”하는 것과 같은 맥락에서 이해 가능하다(Hobsbawm & Ranger, eds. 1992). 자밀과 하쉬미, 그리고 디 띠로는 아체가 처한 다양한 정치·경제적 위기 속에서 대중을 통합·단결시키

기 위해 민족의 고유의 것이라는 여러 기억 장치들을 환기하여 역사를 구성했다. 일정한 형태와 구조를 갖춘 이 민족주의 역사 담론은 일정하게 코드화되어 여러 매체를 통해 반복적으로 재생되었고, 1970년대 후반 이후 분리독립운동의 이념이자 노선으로 기능했다.

이 민족주의적 역사는 그러나 민족주의를 가장하여 특정 정치권력을 정당화하고 일부 세력의 이해관계를 관철하려는 “관계 민족주의”이며 그 성격은 “극우 민족주의”라는 비판을 불러 올 수 있다. 이러한 역사서술은 실제의 역사적 사실을 밝혀낸다는 역사학의 본분에서 벗어나 인도네시아로부터의 “민족”의 해방이라는 감상적 주관과 민족주의라는 명분을 덧입힘으로써 객관의 역사를 방기하고 역사학을 소위 염원의 학문으로 전락시켰다고 볼 수 있다.

사실 역사서술에 있어서 배타적 민족주의의 결합을 “당위”로 볼 것이냐 “수정 또는 아예 폐기해야 할 유산”으로 볼 것이냐는 학계의 오랜 논쟁거리이다. 민족주의 역사가들은 역사가 민족에 기여하는 방향으로 기술되어야 한다는 것을 기본 입장으로 삼고 있다. 이들에 따르면 과거의 이미지는 현재의 민족의 운명에 현신할 만한 가치가 있도록 만드는 방향으로 구성되어야 한다는 것이다. 그러나 수정주의론자들은 민족주의가 과거와 현실의 국가와 민족을 초역사화하고 있으며, 이를 통해 현실국가와 민족은 그 구성원들에게 무조건적인 충성과 복종 혹은 민족의 대동단결을 강요할 수 있는 초월자적 권능을 지닌 존재로 탈역사화됨을 비판해왔다.

수정주의자들의 이러한 비판은 자멸과 하쉬미, 디 띠로가 발전시킨 아제의 민족주의 역사관이 노정한 다양한 문제점을 환기시킨다. 더구나 아제의 자치권 획득 이후 인도네시아에 대한 “투쟁”이란 정치적 목표가 “상생”으로 지향점이 바뀐 현재, 아제의 역사는 보다 실증적 방법으로 복귀해야 하고, 인도네시아로부터

의 독립과 민족주의의 이름에 감춰진 남조의 역사관에 대응하여 아제의 역사적 정체성을 분명히 할 필요가 있다.

그러나 이를 바로잡을 수정주의적 역사관은 아직 그 방향이 논의되는 중이며, 따라서 구체적인 역사관이 정립되지 않은 상태이다. 이와 같은 지지부진함은 아마도 순수하게 역사를 객관적으로 바라보려는 노력이 정치적 과제에 경도되어 뒷전에 밀리는 것을 내심 피할 수 없는 시대의 조류라 생각되는 탓과 관련이 있는 듯 하다. 이런 분위기 속에서 자밀과 하쉬미, 하산 디 띠로가 구성한 신화적 역사관을 본격적으로 비판한 선행연구는 아직 없으며, 다만 1989년에 존 보웬이 수마트라 중부의 가요(Gayo) 지역에 대한 연구에서 유누스 자밀의 역사관이 어떻게 가요와 북부의 해안지역을 연결하는 상상된 공동체 구성을 위해 사용되었는가를 간략하게 논함으로써 신화에 바탕을 둔 역사관을 비판했다(Bowen, 1989). 또한 아제의 분리독립운동에 관한 정치·경제사적 연구에서 하산 디 띠로의 민족주의적 역사관에 대한 비판이 부분적으로 등장했다(Kell, 1995; Schulze, 2004; Sulaiman, 2006; Thalang, 2009; van Klinken, 2005).

본 논문은 기존에 아직 총체적으로 연구된 적이 없는 아제의 민족주의적 역사서술의 계보가 자밀, 하쉬미에서 하산 디 띠로로 연결됨을 밝히고, 그들의 역사서술의 텍스트 분석을 통해 민족주의 역사가 어떻게 정형화되었는지를 살펴보고자 한다. 또한 이렇게 구성된 민족주의 담론이 어떻게 전국적으로 전파, 확산되었는지를 살펴보고 향후 아제의 역사관을 정립하는 방향성도 점검해보고자 한다. 이 목적을 위해 본 논문을 다음과 같이 구성했다: 1) 본문의 전반적 이해를 돕기 위해 자밀, 하쉬미, 디 띠로의 역사서술의 배경이 된 시점을 중심으로 아제 역사를 개관하고; 2) 1950년대 말 이후 구성된 자밀과 하쉬미의 역사관의 특징을 살펴보고; 3) 1970년대 후반 등장한 하산 디 띠로의 역사관의 주요 특징을 분석하고, 4) 결론에서 두 역사관의 요약과 더불어 자치

획득 이후의 수정주의적 역사관의 방향에 대해 간략히 짚어보기로 한다. 본 연구를 위해 연구자는 4월 19일부터 24일에 걸쳐 아제지역 현지조사를 통해 역사학자 등과의 인터뷰 및 사료조사 등을 실시했다.

II. 아제 역사 개관

아제 역사의 대가인 앤소니 리드 교수는 아제의 정치·경제사는 16세기 초에 중·북부 수마트라의 델리(Deli), 피디(Pidie), 빠사이(Pasai), 다야(Daya) 등을 통일한 아제 다루살람국 이후부터 구성될 수 있으며, 그 이전에는 큰 정치공동체라 볼릴 만한 것이 없었고 다만 촌락 공동체만이 있었다고 보았다¹⁾(Reid 2006 b, 39). 그 이전의 역사로는 다만 이슬람에 대한 기억을 꼽을 수 있는데, 현지에서 발견되는 비문과 외국 방문객의 기록에 의해 재구성된 역사에 따르면, 이슬람은 13세기경에 수마트라의 북동 해안에 위치한 사무드라-빠사이(Samudra-Pasai)국에 도착하여 이후 무슬림 상인들과 종교 학자들에 의해 타 지역에 전파됐다. 이것은 동남아에서 최초로 이슬람의 도래를 설명하는 것으로써, 이슬람의 최초 도래지라는 기억은 아제 역사서술의 주요한 모티브가 됐다. 16세기 초반 이후 동남아에는 아제를 출발해 몰디브를 경유, 홍해 항구까지 이르는 이슬람 루트가 개발됐다(Reid 2006 c, 56). 특히 이 시기에 아제와 터키 간 공고한 관계가 구축되었고, 이슬람 무역이 발전하기 시작했으며, 오토만 제국의 공국으로서 “메카의 베란다”라는 정체성이 확립됐다(Reid 2006 c, 560).

이후 동남아를 중심으로 한 향료무역의 발전과 함께 아제는

1) 아제의 역사는 현지에서 발견되는 고문서인 『부스탄 아살라틴(Bustan as-Salatin)』, 『빠사이 왕들의 역사(Hikayat Raja-Raja Pasai)』 등과 외국인의 여행기록 및 비문 등을 근거로 구성됐다.

유럽과 아랍, 인도, 중국, 그리고 군도의 향료 생산지를 잇는 국제무역의 중심지로 빠르게 성장했다. 아제는 술탄 이스칸다르무다(Iskandar Muda, 1607-1636 재위)의 통치시기에 전성기를 맞이했는데, 그는 현 말레이시아 반도의 4개 주와 중부 수마트라까지의 영토를 복속해 아제 역사상 가장 광대한 영토를 확보했다(Crow 2000, 92). 그러나 이스칸다르무다는 행정의 일관성을 꾀한 견고한 통합을 이루어내지 못했고, 복속된 지역의 주민들은 그를 외국세력으로 여겼다. 이들 중 일부는 자바의 바타비아에 세력기지를 세운 네덜란드와 연합해 아제에 대항하기도 했다(Kell 1995, 5). 이스칸다르무다의 사망 이후 아제 제국은 여러 내부적 문제로 축소되기 시작하여 술탄의 실질적 통치는 반다 아제(현재의 아제시)에만 국한됐다. 이 시기에 올레발랑(uleebalang)이라는 신 귀족층이 기회를 잡고 독립된 영주로 부상해 유럽세력, 특히 영국을 상대로 한 국제무역을 주도했다(Kell 1995, 6).

16-17세기, 그리고 1800-70년에 걸친 아제의 후추생산은 당시 세계 공급량의 절반을 차지했고, 아제는 터키, 인도, 영국, 미국, 프랑스, 이탈리아와 외교관계를 맺고 무역을 했다(Reid 2004, 301). 리드는 1873년에 네덜란드가 아제를 침공하기 이전에는 아제가 바타비아와 실질적 무역 관계는 없어 보인다고 설명함으로써 아제가 자바섬 중심의 상업권보다는 페낭(Penang)을 중심으로 하는 말라카 해협과 남부 타이, 남부 버마를 잇는 영국의 국제 무역권(혹은 인도양 이슬람 네트워크)에 편입되어 있었다는 점을 강조했다(Reid 2004, 302). 영국 및 아랍권을 중심으로 하는 아제의 “서방지향주의적” 정체성은 따라서 “동방”에 위치한 자바와 네덜란드를 중심으로 하는 무역권 혹은 이후의 인도네시아에의 편입에 저항하는 강력한 이데올로기로 사용된다.

당시 국제무역의 파트너였던 유럽 세력들은 후추를 비롯한 아제의 향신료에 지대한 관심을 가졌다. 그러던 차에 벵쿨렌(Bengkulen)의 식민총독이었던 토마스 스탬포드 래플즈(Thomas

Stamford Raffles)경이 싱가포르를 건설하고 국제무역의 중심지로 부상시키자 영국과 경쟁 관계에 있던 네덜란드는 아제를 차지하여 국제무역의 거점을 확보하려 했다. 이를 정제하여 아제는 1819년 영-아제 조약(Britain-Aceh Treaty)을 맺어, 아제가 영국의 동의 없이 어떤 외국세력과도 동맹을 맺지 않을 것과, 영국은 술탄을 군사적으로 지원할 것에 합의했다(Reid 2006 a, 96). 그러나 권력의 균형을 유지한다는 정치적 목표 하에 영국과 네덜란드는 1824년 런던조약(Anglo-Dutch Treaty of London)을 체결하여, 영국이 아제를 비롯한 수마트라 전 지역을 네덜란드에게 양도하고, 네덜란드는 인도와 말라야(말라카)에 있던 네덜란드령 영토를 모두 영국에 할양했다. 역사적으로 실질적인 영국 무역권에 속해 있던 아제로서는 자바섬을 중심으로 한 네덜란드 무역권에 강제로 편입 당한 것은 지역의 정서적 정체성을 완전히 무시한 것이라 볼 수 있었다(Lee 2006, 89). 그러나 런던조약에도 불구하고 아제의 술탄들은 1873년까지는 자주적인 권력을 행사하였고, 올레발랑들은 적극적으로 후추 생산과 국제무역에 나섬으로써 경제적으로나 영토면에서 아제는 힘차고 활기 있는 체제를 유지했다(Lee 2006, 91).

그러나 1871년에 이르러 영국은 아프리카 가나의 황금해안에 위치한 엘미나(Elmina)항을 네덜란드로부터 양도받는 조건으로 아제의 독립 보장을 사실상 포기하고 말았다(Reid 2006 a, 97). 이후 네덜란드는 아제에 불평등 조약을 강요하였고, 이에 저항한 아제와 30여 년에 걸친 전쟁이 시작됐다. 1873년의 제 1차 원정에서 패배한 네덜란드는 수 개월 후 다시 대규모의 군대를 조직해 군사원정에 나섰고, 마침 유행한 콜레라로 술탄 마흐무드(Mahmud)가 사망함으로써 네덜란드는 아제의 술탄제가 폐지되었음을 선포했다(Reid 2006 a, 98). 이와 같은 군사원정과 지역정서를 고려하지 않은 술탄제 폐지로 네덜란드와 아제의 평화 협상은 결국 파국에 이르렀다.

1890년대에 이르면 아제는 전쟁의 소모 탓으로 국제무역 중심지로서 역할을 상실한다. 이후 네덜란드는 유명한 식민학자인 스노우크 후르흐로네(Snounck Hurgronje)를 아제의 정책 고문관으로 임명했는데, 그는 올레발랑을 지지하고 올라마를 탄압하는 분할통치정책을 폈다(Reid 2006 a, 101). 네덜란드 정부가 인정한 1백 여명의 자치 올레발랑들은 식민정부로부터 많은 고정 수당을 받았다(Reid 2006 a, 102) 이들은 점차 봉건 영주화되고 작위적 파위를 구사했으며, 쌀 재분과 커피, 고무 등 환금작물 재배로 부를 축적한 반면 일반백성들은 강제노역에 시달렸다(Reid 2006 a, 103).

그러나 이 시기에 다른 지역에서 찾아볼 수 없는 강도의 게릴라 항쟁이 뒤따랐고, 콜레라 등 각종 질병으로 인한 네덜란드 군의 인명피해도 매우 컸다. 1879년에 살아남은 왕가 후손이 피디(Pidie)에 수립되어 술탄 모하마드 다우드(Mohammad Daud)가 왕위를 계승했다(Reid 2006 a, 99). 특히 이 지역의 저명한 올라마였던 켁 디 띠로(Teungku Cik di Tiro, 1836-91) 및 그의 후손들은 권위가 약화된 술탄가문을 대신하여 아제의 투쟁을 이끌었다. 켁 디 띠로는 <성전(聖戰)이야기(Hikayat Perang Sabil)>라는 서사시를 지어 식민항쟁을 이교도를 처단하는 성전으로 규정하고, 무슬림들의 순교가 천국의 삶으로 보상을 받는다는 믿음을 대중에게 유포하며 항전을 주도했다(Reid 2006 a, 99). 저항의 중심에 선 올라마들은 전아제올라마협회(All-Aceh Association of Ulama)를 조직해 근대 이슬람학교인 마드라사(madrasah)를 세우고 전투를 이끄는 등 식민항쟁의 주도적 역할을 담당했다. 특히 다우드 브리에(Tengku Mohammad Daud Beuren'eh, 1899-1987)는 젊은 세대를 교육시킴과 저항정신을 길렀다(Reid 2006 a, 104).

결국 네덜란드는 1942년에 일본 식민세력에 의해 이 지역에서 물러날 때까지 아제를 완전히 정복하지 못했다. 1941-42년간 일본은 아제에서 네덜란드를 몰아내고 올라마와 올레발랑의 상호 경쟁과 견제를 통한 정치를 폈다(Reid 2006 a, 105-106). 이후

1945년 일본의 전쟁 패배로 갑자기 이 지역에서 일본이 물러나면서 네덜란드가 아체에 재 진입했을 때 올라마들이 이끄는 아체인들은 격렬한 항쟁을 전개했다.

올라마들은 1940년대에 수카르노와 하타가 이끄는 인도네시아 공화국 건설 안이 대두되자 이들을 지지하고 독립운동이라는 “성전”에 함께 참가하겠다는 요지의 협력을 선언했다(Seksi Penerangan 1960, 61). 아체인들은 단지 감정적으로만 인도네시아 혁명을 지원한 것이 아니라 말레이시아와 싱가포르로 자원을 수출하여 산출된 세입으로 재정 지원도 아끼지 않았으며(Bertrand 2004, 165), 인도네시아와 협력하여 준 군사단체도 조직했다(Reid 2006 a, 106). 이 시기에 이들은 네덜란드에 협력하여 식민세력의 복귀를 원하던 올레발랑들을 처형하는 등 자발적 사회혁명을 이루었다(Reid 2006 a, 107).

수카르노는 1949년에 네덜란드와의 혁명 전쟁을 끝내고 인도네시아 공화국이 실질적인 독립국가가 되었음을 선포했다. 그러나 인도네시아 국민으로서의 정체성은 얼마 안 가 아체인들에게 혼란을 야기했다. 이론적으로 인도네시아인으로서의 정체성과 민족주의는 뻘짜실라(Pancasila)라는 국가이데올로기 속에서 세속주의와 다양성을 찬양하는 것이었다. 뻘짜실라는 국가의 통합을 종족, 인종, 종교적 다양성 위에 상정했으며, 따라서 종족의 다양성은 문화에만 표출되고, 정치나 법질서 등 공적 영역에서는 표출되지 않는 것을 원칙으로 했다. 처음에는 이와 같은 인도네시아의 시민민족주의는 아체의 종족 민족주의를 억압하는 것이 아니라 다양한 종족구성 속에서 종족주의가 다채롭게 표현될 수 있는 훌륭한 틀이라 여겨졌다. 따라서 아체인들은 반 네덜란드 투쟁이 종료하자 아체의 자치를 허가한다는 수카르노의 제안을 수용했고, 아체가 “특별지역”으로 분류되는데 만족했다.

그러나 1950년 이후에 아체의 자치는 인도네시아 정부에 의해 유명무실한 언약으로 전락하고 말았다. 특히 이슬람을 국가의

기반으로 삼지 않고 공적 영역에서 세속주의를 표방한 뽀짜실라는 아찌인, 특히 올라마 계층이 오랜 기간 견지해 온 “신의 길을 통한 투쟁”이란 목표와 상치되는 것이었다. 게다가 얼마 후 아찌는 주(州)의 지위를 박탈당하고 북수마트라주 (province of North Sumatra)에 흡수되면서 레시덴(residen: 주와 군의 중간 단위)으로 강등되고 말았다. 북수마트라주 속에서 아찌인들은 주도적 위치를 차지하지 못하게 되었고 기존 로칼 정부로부터 받던 세입을 더 이상 누리지 못하게 됐다(Sulaiman 2006, 130). 더구나 북수마트라의 주요 인구가 기독교인이 다수인 바깥쪽이라는 점도 아찌인들의 감정을 자극했다.

인도네시아 중앙정부는 네덜란드가 자행하던 아찌의 자원 착취를 지속했다. 특히 인도네시아 국영석유회사(Pertamina)는 일본 오일콘서티움 및 미국 모빌오일(Mobil Oil)과 각각 합작하여 아찌의 석유 및 천연가스를 발굴했다(Sulaiman 2006, 124). 중앙정부는 또한 플랜테이션, 숲 개발권도 외국인 및 인도네시아의 타 종족 투자자들에게 넘겼다(Sulaiman 2006, 125). 이어지는 개발은 현지 주민들과의 상의 없이 상의하달 식으로 진행되었는데, 토지개발권을 구매한 외부인들은 종종 현지의 관습과 배반되는 충돌을 일으켰고, 개발에서 현지인들은 소외됐다(Sulaiman 2006, 126). 더구나 이 상황을 이용하여 몰락한 귀족세력인 올레발랑들은 이전에 몰수당한 플랜테이션의 소유권 회복 소송을 벌였다.

게다가 아찌인들은 아찌를 다시 주(州)로 승격될 것을 요구하였으나 묵살되자 당시 랑캣(Langkät), 까로(Karo) 지역의 군정지사였던 다우드 브리에는 1953년에 까르토수위르요(Kartosuwiryo)가 1949년에 일으킨 다룰이슬람(Darul Islam) 운동에 동참할 것을 선언하고, 아찌자치국(Negara Bagian Aceh)의 수립을 선포했다. 다룰이슬람 운동은 수마트라와 자바, 칼리만탄 등지에서 폭넓은 지지를 받으며 확산된 반정부 운동으로서, 인도네시아를 정교 일치와 신법통치를 행하는 이슬람 기반의 연방 국가로 전환시키고,

울라마들의 권력을 회복시키며, 중앙에 집중된 자원을 적절히 재분배 할 것을 목표로 하고 있었다.

다름이슬람 운동은 현지의 많은 Ulama 및 주민들과 마찰을 일으켰고(Sulaiman 2006, 131). 인도네시아 정부는 반란군을 진압하려는 군사작전을 개시했다. 그러나 다름이슬람 운동이 점점 거세어지자 자카르타 정부는 1956년 11월, 아제주의 지위를 회복시키고 1959년에는 아제를 “특별지역”으로 선포하고 알리 하쉬미를 주지사로 임명했다. 특별지역안은 종교, 관습법, 교육분야에 있어 자치를 허용할 것과 석유 및 천연가스 수입의 10퍼센트를 아제를 위해 사용하도록 하는 등 경제발전을 위한 중앙정부의 지원을 골자로 하고 있었다(Sulaiman 2006, 134).

그러나 이 “특별한 지위”는 결코 자카르타 정부에 의해 구현되지 않았다(Crow 92). 다른 모든 주와 마찬가지로 아제의 주지사과 현지 관료들은 자카르타 정부에 의해 임명됐다(Webster 2007, 89). 자카르타 정부는 아제의 이슬람법 시행을 약속했지만 이후 뽀짜실라에 근거한 세속법의 전국적 시행 방침에 의거해 초등학교에서 코란읽기 의무교육화와 절밥(무슬림 여성이 머리에 쓰는 스카프) 착용에 대한 아제인의 건의를 묵살했다(Kell 1995, 31). 수하르토 정부(1965-1998)의 비전인 경제개발을 최우선으로 상정한 현지 기술관료들은 아제의 이슬람식 후진성을 비판하였고, 1백 년 넘게 아제의 지도력을 상징하던 Ulama들은 점차 정권에 의해 소외됐다. 더구나 국가통합을 최우선시하는 자카르타 정부의 동화정책으로 뽀짜실라를 학교 교과과정 및 행정에 반영하면서 사상과 교육 면에 일관화를 추구하는 정책도 반발을 샀다(Sulaiman 2006, 134).

적 더 띠로의 증손자인 하산 더 띠로는 네덜란드 식민통치 시절에 다우드 브리에 밑에서 “인도네시아공화국 청년회”(Pemuda Republik Indonesia)를 조직해 반 네덜란드 식민항쟁을 전개했다. 그러다가 뉴욕의 컬럼비아 대학으로 유학을 떠난 그는 다름이슬

람 발발 당시 뉴욕의 유엔 인도네시아 대표부에서 일하며 다우드 브리에의 외교사절 역할을 했다. 당시만 해도 디 띠로는 인도네시아를 연방제로 바꾸어 아제의 경제적 배분을 재조정하기를 꿈꿨다. 그러나 곧 그는 특별한 지위를 약속했던 자카르타 정부의 “배신행위”에 반감을 품었고, 더구나 사업가이기도 했던 그는 1970년대 중반 천연가스 발굴 계획에 계약을 따내는 데 실패함으로써 분노가 극에 다다랐다(Sulaiman 2006, 135). 이에 그는 아제-수마트라 민족 해방전선(Aceh Sumatra National Liberation Front, 이후 GAM으로 변경)을 조직, 1976년에 아제의 독립을 선포하고 무력투쟁을 시작했다.

다를이슬람 운동이 인도네시아를 유지하되 이슬람을 사상적 기반화 하고 경제적 재분배를 외친 반면, GAM 결성 이후의 하산 디 띠로의 목표는 자카르타 정부로부터의 완전 분리독립이며 과거의 술탄 통치의 재수립이었다(Ravich 2000, 12). 그러나 부족한 인원과 물자 및 아제 주민으로부터의 지지 부족으로 인해 지리멸렬한 게릴라 항쟁을 지속하고 있던 그는 1979년 해외로 나아가 스웨덴에 적을 두고 다른 분리독립 운동가들과 연계를 맺고 국제 사회의 지지획득을 위해 노력하기 시작했다. 그의 게릴라 운동은 1989년 자카르타 정부가 아제를 “군 작전지역”으로 선포하면서 전환기를 맞이했다(Crow 2000, 92). 인도네시아 군부의 폭력 하에서 수만 명의 아제 민간인이 학살, 강간, 고문을 당했고, 고아가 속출했으며, 수천 명의 주민이 인근 말레이시아나 타 국가로 피난을 떠났다(Crow 2000, 92). 처참한 국가폭력에 대한 기억은 이전에 GAM의 게릴라 활동에 무관심했던 많은 아제 주민들을 게릴라 군에 가담하게 하는 기제로 작용했다(Gurr 1993, 138).

군 작전지역은 수하르토가 하야한 후 1998년 8월 8일에야 비로소 해제되었고, 특별부대도 철수했다(Crow 2000, 92). 이 시기를 빌어 아제인들은 과거 자카르타 정부에 의해 자행된 인권탄압과 독립의지를 세상에 알렸다. 그러나 인권유린에 대한 책임자

및 피해자 보상은 이루어지지 않았다(제대식 2003, 83). 이후 아체 지식층이 아체 문제를 해결할 수 있는 유일한 방안은 국민투표 실시하는 것뿐이라는 정치선언을 하자 1999년 11월에는 “민중을 위한 학생연대(Solidaritas Mahasiswa Untuk Rakyat)”와 “아체 주민투표 정보센터(Suara Independent Rakyat Aceh)” 구성원 등 약 50만 명에서 200만 명까지 추산되는 아체인들이 독립이나 자치나 연방이나를 결정할 주민투표 개최를 요구하며 평화로운 거리시위를 전개했다(Thalang 2009, 332). 1999년 10월 20일 선출된 압두라흐만 와히드(1999-2001) 대통령은 소위 “민족화해정부” 노선을 취하였으나 이 화해노선은 군부의 반발을 샀고 결국 실패로 끝났다(제대식 2003, 86). 2001년 7월 대통령이 된 메가와티(2001-2004)는 “단일 인도네시아”의 기치를 재확인하고 아체 분리독립 운동에 대해 강경노선을 고수해 2003년 군사작전을 명령했다. 이로 인해 340명 가량의 민간인이 사망한 것으로 집계됐다(KONTRAS Aceh, 2003).

그러나 2004년에 아체를 덮쳐 무려 20만 명의 목숨을 앗아간 쓰나미가 전 세계와 인도네시아 국내에 동정심의 여파를 불러오고, 아체에 완전독립보다는 안정과 평화를 우선시하자는 의견까지 모아졌다. 이에 따라 결국 2005년 8월 15일, 헬싱키에서 열린 평화협상에서 아체측과 자카르타 정부는 자원에서 산출되는 이익의 20퍼센트를 아체에게 할당하고 샤리아 실시의 자유, 교육 면에서 아체주의 자치를 허용한다는 양해각서에 서명함으로써 30년에 걸친 독립항쟁은 막을 내렸다. 이후 GAM의 구성원들이 정부의 요직을 차지하였고 이들은 자카르타 정부의 예상과는 달리 샤리아를 전면적으로 도입하지 않고 세속법을 기본 체제로 하여 자치지역을 운영해 나가고 있다.

III. 아제의 민족주의적 역사관 수립과 정치적 게임

1. 유누스 자밀과 알리 하쉬미의 신화적 역사 구성

유누스 자밀은 1950년대 후반 이후 본격적으로 아제의 신화적 역사를 서술하기 시작했고, 알리 하쉬미는 이를 계승·발전시켜 인도네시아에 확산시켰다. 1907년 아제에서 태어난 자밀은 삐산뜨렌(이슬람 기숙학교)과 현지 고등교육기관에서 종교교육을 받고 네덜란드 식민정부에서 서기로 일하다가 1947년부터 마드라사 및 공립 학교 등에서 이슬람을 가르쳤다. 그는 반 네덜란드 식민항쟁의 일환으로 다우드 브리에 등 소수의 지식인이 설립한 친일조직(Barisan Fujiwara Kikan)에 가담하기도 했다. 일본의 패망 이후 네덜란드가 군도의 재식민화를 노리고 다시 지역에 들어오자 독립운동에 참가했다. 이후 인도네시아 공화국 수립 후에는 아제문화원의 초대 원장으로 선출되었고, 수카르노에게 아제를 대표하는 역사학자로 인정 받는 등 지식인으로 이름을 떨쳤다(Djamil 2009, 6-9).

하쉬미는 1914년에 태어나 아제의 한 마드라사에서 고등학교까지 졸업한 후 수마트라 빠당 소재의 이슬람 학원에서 이슬람 문학을 전공했다(Hasjmy 1990, 429). 1939년에 전아제올라마협회 청년 조직의 지도자로서 반 네덜란드 항쟁에 가담했으며 인도네시아를 지지하는 인도네시아사회청년단체(Pesindo)에서도 활동했다. 공화국의 수립 이후에는 아제 주지사(1957-64)이자 아제올라마위원회의 의장이며 유명한 역사가로 이름을 날렸다. 그는 다를이슬람 운동을 배격하고 인도네시아를 지지했지만 인도네시아 정부가 추진한 북수마트라주로의 편입을 무산시키기 위해 고군분투했다.

자밀이 민족주의 역사서술을 처음 선보인 것은 1957년으로 거슬러 올라간다. 이 시기에 대부분의 아제 지도자들은 인도네시

아예로의 편입을 지지하고 땀자실라가 추구하는 통합 속에서 질서를 찾았다. 그러나 자밀은 자바 중심적 정치-경제적 상황과 역사의식을 비판하고 역사 속 아체의 자주성을 의식적으로 부각시키고 자바와의 관계에서 아체의 우월성을 드러내는 방향으로 아체의 민족주의를 고취함으로써 자바-아체의 중심지-주변지 관계를 극복하려 했다. 이 해 9월 15일, 아체주에서는 전(全)아체 문화축제가 열렸다. 이 행사는 아체 각 지역의 지도자들을 불러모아 주의 통합성을 증진시키기 위해 개최됐다(Djamil 1959, 5-7). 자밀은 같은 해 설립된 아체문화원의 초대 원장으로 이 축제를 총감독했으며 당시 주지사였던 알리 하쉬미가 고문으로 참석했다(Djamil 1959, 8). 이 문화축제에서 자밀은 그가 새로이 발굴했다고 주장한 이드라홀하크(Idrahul Haqq) 등 총 4개의 고문서(naskah)를 근거로 재구성한 아체 역사를 소개했다(Djamil 1959, 6).²⁾

그러나 이 4개의 고문서는 역사적 사료로서 중대한 결점을 지녔다. 자밀은 학자들이 원본을 보여달라는 요청을 거부했고, 그 중 가장 중요한 이드라홀하크를 발견 후 분실했다고 주장했다(Hasjmy 1981, 158). 사실상 자밀의 이 고문서는 아예 존재조차 않는 것으로 보이며, 자밀이 수립한 역사는 그가 창작해 낸 역사에 아체 각지에서 발견되는 설화나 전설, 수마트라를 방문한 외국인의 기록, 비문의 기록 등을 연대나 지역적 차이를 무시하고 교묘히 짜집기 하여 객관적 역사인 양 위장한 것에 불과하다.

존재하지 않는 고문서의 내용을 바탕으로 자밀은 근대시기

2) 이드라홀하크 외의 나머지 3개의 고문서의 제목은 각각 *Karangan Bahrurui Sjahriar* (번역: 바흐루루이 사흐리야트의 저술), *Karangan Miran Sayid Mahmud bin Munarul Muluk* (번역: 미란 사이드 마흐무드 빈 무나룰 물룩의 저술), *Karangan Nurul Hak AlMachriqiyal Dahlawi* (번역: 누룰 하크 알마크리키알 달라위의 저술)이다. 자밀에 의하면 이드라홀하크는 수마트라 중·북부 왕국들의 술탄의 계보와 이슬람의 전래에 관한 내용을 수록하고 있었다. 나중에 그는 그 내용을 엮어 <아체국 왕들의 역사(Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh)>라는 책을 출판했는데, 이 책에서 그는 한쪽 분량의 이드라홀하크와 자신이 번역한 번역문의 사전을 실었다.

이전에 아제에는 앤소니 스미스가 정의한 “에스니(ethnie),” 즉 역사와 문화를 공유하면서 동족의식을 공유한 공동체가 이미 형성되어 있었다는 것과 유사담론을 펼쳤다(Smith 1979). 그는 이러한 원론적 민족을 구성하는 공통 요소로 종교와 혈연관계, 영토, 공동의 역사경험에 대한 공유라는 신화를 창출하여 아제에 사실상 거주하는 많은 종족을 초월한 “아제 민족”이라는 공동체의 이미지를 구현해 냈다.

“아제 민족”을 창조해 내기 위한 첫 번째 신화로 자밀은 우선 혈연을 초월한 이슬람 공동체로서의 동질성을 구축했다. 자밀은 이드라홀하크의 기록에 의거해서 이슬람이 800년경에 아제의 동부 해안국가인 빠를락(Perlak)에 상륙했다고 보았다. 이것은 기존의 13세기 이슬람 도래설을 전면 부정하는 것으로써, 이로 인해 아제의 역사 구성은 무려 800년이나 앞서게 됐다. 또한 자밀은 800년 이래의 모든 술탄들의 주력 사업을 이슬람의 전파와 이슬람 왕국 건설로 도식화했다(Djamil 2009). 동남아 다른 이슬람화 지역과 마찬가지로 빠를락국의 초대 술탄은 사도 무하마드의 직계 후손으로 신화화됐다(Djamil 2009, 124).

아제의 정통 이슬람의 본거지로서의 신화는 하쉬미에 의해 보다 발전했다. 하쉬미는 동남아의 이슬람화에 끼친 아제의 주도적 역할을 강조했다. 그는 아제의 술탄들이 군도의 동쪽 마까사르까지 이슬람을 전파시켰으며, 특히 자바 섬의 이슬람화의 주역이 사실상 아제인이었다고 설명함으로써 자바와의 관계에서 아제의 우월성을 의도적으로 드러냈다. 또한 그는 아제의 술탄과 올라마들은 마드라사부터 대학에 이르는 각종 이슬람 교육기관을 북부 수마트라 전 지역에 설립했고, 그 졸업생들이 중·남부 수마트라 뿐만 아니라 자바와 다른 동남아 지역의 이슬람화에 앞장섰다는 점을 부각시켰다(Hasjmy 1990, 90-91). 특히 하쉬미는 자바의 이슬람화의 주역인 9명의 성인 중 대다수가 아제 출신의 마을라나 말리크이브라힘(사도 무하마드의 17대 손이라 알려짐)과 그의 형

제인 마울라나 이삭의 후손들이라고 밝혔다. 그렇게 함으로써 자밀은 자바의 이슬람이 아랍에서 온 정통성 있는 종교라는 점과 아제인들이 군도 및 동남아의 이슬람화에 결정적 역할을 했음을 강조하여 아제의 이슬람 정체성의 주권을 강조하고 자바의 역사적 채무관계를 은연중에 나타냈다(Hasjmy 1977, 22).

이슬람화를 아제 역사의 주된 방향으로 설정한 이러한 단선적 역사관은 여러 각도에서 문제를 초래한다. 우선 자밀은 800년에 이슬람이 빠틀락국에 도래했다고 설명하나 이것은 오로지 존재여부가 의심스러운 이드라홀하크에만 의존한 내용이며, 현재까지 이슬람 도래를 설명할 수 있는 사료는 13세기 말의 빠사이 지역에서 발견된 비문과 마르코폴로의 수마트라 방문 기록뿐이다. 그러므로 객관적 사료에 근거해 본다면 13세기 이전의 아제의 정치문화는 주로 전통 힌두·불교권에 속해있었다는 의미가 된다. 따라서 자밀은 이슬람화를 역사적 모티브로 상정함으로써 힌두·불교권 혹은 보다 다양한 비이슬람 세력권에 의한 종교적 혹은 정치적 상황에 대한 역동적 연구의 가능성을 아예 배제시켜 버린 셈이다. 게다가 다른 사료의 고증 없이 오로지 자밀의 고문서에 의존해 구성된 역사는 현재까지 객관적으로 고증된 역사와도 많은 차이를 드러냈다. 무엇보다 아제지역이 이슬람의 도래지로서 각 지에 이슬람 전파에 기여한 것은 사실이나 하쉬미가 제기한 이슬람 성인의 기원에 대한 학계의 의견은 분분하여 <인도네시아 국사>에는 이 성인들이 외국 혹은 자바 섬 출신이라고 명시되어 있고(Kartodirdjo 외 1977, 116-117), 네덜란드의 피흐아우트(Pigeaud)나 데흐라프(de Graaf) 교수는 성인들 중 수난보낭과 수난웅암펠 등이 중국계 무슬림이었다고 주장했다(Carey 1984, 5).

두 번째로 자밀이 창조한 아제의 민족주의 신화는 바로 혈연관계에 의한 민족의 동질성에 관한 것이다. 사실상 아제인들은 하나의 혈연 공동체가 아닌 다양한 종족과 이민족의 결합체였다. 그런데 자밀은 지역에 존재하던 여러 왕국의 술탄들이 사실은

혈연관계로 맺어져 있다는 계보를 창작함으로써 중·북부 수마트라를 아우르는 거대한 정치 공동체라는 신화를 구축했다. 그는 이슬람의 첫 도래지라 밝힌 동부 해안의 빠를락국의 술탄이자 무하마드의 직계 후손이 중부 가요지역의 링가(Lingga), 줘빠(Jeumpa) 등의 왕국들을 건설했으며, 중부 왕국의 술탄들이 다시 북·서부 해안 왕국들의 이슬람 왕국들을 건설했다고 기술했다. 또한 자밀은 빠를락국의 공주가 말라카 술탄과 혼인관계를 맺은 결과 아제에서 출발한 무하마드의 혈통이 군도로 확장됐다고 보았다(Djamil 2009, 128). 자밀이 집필한 『왕들의 역사』를 살펴보면 빠를락국부터 아제 다루살람국으로 이어지는 왕조사와 혈연관계로 맺어진 술탄들의 계보가 자세히 수록되어 있다(Djamil 2009, 124-147).

그러나 역시 이드라홀하크에 의존하여 작성된 이 계보의 내용은 기타 사료에는 전혀 등장하지 않는다. 자밀은 이드라홀하크에서 추출했다는 역사적 기록을 신빙성 있어 보이도록 현지에서 발견된 여러 설화에 등장하는 사건 및 인물에 대한 정보를 혼합해 넣었다. 일례로 자밀은 해안과 중부의 왕국들의 술탄들을 혈연관계로 맺기 위해 여러 이야기를 조작했다. 그는 중부의 링가국이 빠를락 군주의 혈통에서 갈라져 수립된 국가임을 강조하기 위해 링가국을 설립한 술탄이 아디 그날리라는 이름을 가진 빠를락인이며 그의 아들이 브라조한이라 설명했다. 보웬에 따르면 자밀이 특별히 이 두 이름을 붙인 이유는 이 이름들이 중부 수마트라의 설화에 등장하기 때문이다(Bowen 1989, 686). 곧 자밀은 링가국과 해안의 아제 다루살람국의 혈통관계를 수립하기 위해 다음 작업에 착수했다. 그는 아제 다루살람국의 한 연대기에 등장하는 초대 술탄, 즉 조한샤(Johan Sjah)가 바로 링가의 브라조한이라고 서술했다. 자밀은 링가의 브라조한이 이슬람을 전파하기 위해 해안지방으로 가서 결국 아제 다루살람국의 초대 술탄이 됐다고 말했다(Bowen 1989, 686). 그러나 자밀의 서술 이외에

이 조한샤가 링가의 브라조한과 동일인물이라는 어떠한 다른 자료적 증거가 발견되지 않는다.

또 다른 사례로, 수마트라 중부의 이삭국과 해안의 빠사이국 간의 혈연관계를 위조하기 위해 자밀은 이삭의 브라실루가 빠사이국의 초대 술탄인 브라실루(말리꾸살레)의 조부라 설명했다. 사실 이삭국과 빠사이국의 전설에 둘 다 브라실루라는 이름이 등장한다. 전자의 전설에 의하면 이삭국의 브라실루는 고국을 떠나 해안 어딘가 왕국을 세운다. 한편 후자의 전설에 따르면 빠사이국의 브라실루는 중부 수마트라의 어느 지역으로 여행을 떠났다고 되어있다. 그런데 이 두 전설에서 확실히 밝히고 있는 점은 이삭국의 브라실루는 수마트라 중부인 내륙에서, 빠사이국의 브라실루는 해안에서 태어났다는 점이다. 자밀은 이 지역간의 간격에도 불구하고 더할 나위 없이 중요한 우연의 일치, 즉 두 지역의 전설에서 브라실루라는 공통의 이름이 발견된 것을 역사적 사료로 사용하기 위해 이삭국의 브라실루가 북쪽 해변으로 가서 켄빠국을 세웠고, 그 손자에게 자신을 이름인 브라실루를 물려주었다고 주장한 것이다(Bowen 1989, 685).

이 밖에 자밀은 수백 년에 걸친 술탄들의 계보를 역사적 사실화하는 수단으로 당시 수마트라를 방문한 외국인들의 기록을 끼워 맞추고 일화를 창작했다. 예를 들어 자밀은 1265년에 마르코폴로가 빠사이를 방문했을 때 메카에서 온 아랍 선지자가 군주인 브라실루를 이슬람으로 개종한 일화를 적고 있다. 그러나 실제 마르코폴로의 여행기를 살펴보면 1292년에 마르코폴로가 페를락(Ferlec로 표기되어 있음)에 들렀을 때, 백성들이 이미 이슬람화되어 있었고, 지역에 이슬람을 전파시키는 이슬람 상인들이 있었다는 사실만 기술하고 있을 뿐이다(Marco Polo, 1958: 252-7; Bowen, 1989: 681 재인용). 또한 자밀은 14세기 중반에 사무드라-빠사이국을 방문한 모로코 상인 이븐바투타(Ibn Bhattuta)의 기록을 인용하면서, 바투타가 이 지역을 통치한 술탄의 대관식을 관

람하고 그를 만났는데, 그 술탄은 신실한 무슬림 신자이며 올라 마들과 학문적 토론을 즐겼다고 기술했다(Djamil 2009, 133). 그러나 실제 바투타의 기록에는 이 술탄에 대한 어떠한 구체적 내용도 발견되지 않으므로 자밀이 이 사실을 창작한 것으로 보인다.

마지막으로, 자밀은 빠를락의 공주가 말라카의 군주와 혼인을 올렸다고 밝힘으로써, 13세기 중반에 이미 말라카의 이슬람화가 이루어졌다고 주장했다. 그러나 당시 말라카를 방문한 포르투갈 상인 토메피레스(Tome Pires)의 <수마오리엔탈(Suma Oriental)>을 살펴보면 말라카 군주와 결혼한 공주는 빠를락이 아닌 빠사이국 출신이라 되어있다(Djamil 2009, 52). 더구나 기존 학계에서도 말라카의 이슬람 도래는 15세기 초에나 진행된 것으로 보고 있다.

자밀이 강조한 것과 달리 실제로 아제는 결코 혈연으로 연결된 공동체가 아니었으며, 국제무역의 중심지로 다양한 종족 및 외국인이 거주한 지역이다. 사실 1960년대까지 내륙의 가요지역과 해안 지역에는 이슬람화가 진행됐다는 것 이외에는 공통의 기억이 존재하지 않았다(Bowen 1989). 더구나 현지에서 발견되는 계보에 따르면 수많은 아제의 술탄들은 아제인이 아니라 말레이시아나 부기스 출신을 다수 포함하고 있다. 따라서 수마트라에 존재했던 왕국들은 개별적 정치체제이지 서로 혈연관계로 맺어져 있었다고 볼 수 없다. 그러나 자밀은 빠를락국 이후의 계보를 통해 아제국까지의 왕족의 혈연관계를 창작해 고의적으로 수마트라의 “공동체성”을 강조한 것이다.

세 번째로 자밀과 하쉬미가 만든 민족주의 수립의 장치는 영토에 관한 신화이다. 이들은 대대로 이어진 무하마드 후손의 혈통의 영화로운 정점은 바로 17세기에 중·북부 수마트라를 통일하고 아제 다루살람국을 공고히 한 절대군주 이스칸다르무다라고 설명했다(Djamil 2009, 225; Hasjmy 1990, 120-121). 이들은 이스칸다르무다의 강역과 정복 전쟁에 따른 영토 확장을 소상히

기술했다. 이와 같은 논지는 아제의 과거는 광활한 영토를 석권한 영광스러운 역사이므로 후손들도 진취성을 가지고 그 같은 영광을 재현해야 한다는 것이고, 또 다른 하나는 수마트라의 대부분의 영토가 후손들이 회복해야 할 고토(古土)라는 의식을 고취하고 있는 것이다. 그러나 앞서 아제역사 개관에서 간략히 설명했듯이, 이스칸다르무다의 영토확장은 17세기 그의 재위기간 중에 발생한 것이며, 그의 사망 이후 곧 아제다루살람국의 세력은 곧 줄어들어 반다아제지역에만 한정됐다.

마지막으로 자밀과 하쉬미가 강조하고 있는 신화는 반식민 투쟁에 대한 것이다. 다른 지역 역사서들에 비해 아제의 민족주의 역사서들은 외침의 기사를 소상히 기술하는 특징을 보이고 있다. 특히 하쉬미는 네덜란드 및 일본과의 전쟁과 전투들을 기술하면서 아제족의 영광스러운 전통과 승리의 과정을 소상히 그려내고 있다. 특히 하쉬미는 썸 디 띠로 등 올라마들이 투쟁의 주도적 역할을 한 것과 아제의 마지막 술탄 무하마드 다우드샤가 네덜란드에 항복한 이후에도 비밀리에 독립운동을 계속했다는 점을 조명하여 아제의 저항이 1914년에 종료한 것이 아니라 1942년까지 계속 이어졌음을 강조했다(Hasjmy 1976 b, 49-68). 그리고 일제 강점기가 종료한 이후에도 네덜란드가 복귀하지 않았으므로 아제는 군도 지역 중에서 가장 최후로 네덜란드에 복속되었으며, 가장 이른 1942년에 이미 자주성을 회복했다는 점을 강조했다(Hasjmy 1976 b, 47).

이러한 하쉬미의 역사는 이민족과의 대결 속에서 아제 민족이 승리한 “거대서사”의 특징을 가지고 있다. 이 같은 외침의 기술은 아제 민족의 자랑스러운 과거 승리에 대한 공동의 기억과 그 승리의 연장으로서 투쟁의 대열로 아제인들을 동원하고자 하는 기제였다. 이들은 아제의 역사는 무(武)의 역사이며, 피의 투쟁을 통해 주권, 독립, 회복을 독려하고 있는 실천적 저항 민족주의 담론을 제시하고 있다고 볼 수 있다.

자밀과 하쉬미는 그들의 역사관을 바탕으로 많은 역사서 및 역사소설을 출간했다. 그가 구성한 역사는 각종 세미나, 역사서, 소설, 신문기사, 초등학교 교재에 반영되어 아체의 자주성이 드러난 진실된 역사로 각광받았다(Bowen 1989, 682). 1963년 3월 17-20일에 수마트라의 메단에서 이슬람의 도래에 관한 큰 세미나가 개최됐다.³⁾ 인도네시아의 저명한 역사가들이 모인 이 자리에서 자밀의 역사관이 역사적 사실로 확정됐다. 또한 1980년 9월 25-30일에 동아체에서 개최된 이슬람의 도래와 발전에 관한 세미나에서 다시 그 내용이 반복되어 공신력 있는 역사적 사실로 인정됐다(Hasjmy 1990, 4-5).⁴⁾ 자밀의 역사를 바탕으로 하쉬미가 쓴 소설인 <트라조한: 아체의 초대술탄>은 “역사가가 지은 역사소설”이라는 평을 받았으며 초등학교에서 교과서로 사용되고, 1987년에 만화책으로 엮어졌다. 그러나 이들이 역사적 근거를 찾은 고문서는 실제로 존재하지 않는 것을 보여 역사적 위증이라는 평가를 받았다. 그럼에도 불구하고 이들의 역사는 각종 웹사이트와 역사책에 반영되어 아체인들의 민족의식 형성에 큰 영향을 끼쳤다.

이상에서 살펴 본 바와 같이 자밀과 하쉬미에 의해 중·북부 수마트라의 술탄들의 혈통에 대한 계보가 작성되어 이 광대한 지역이 사실상 혈통으로 뗃어진 큰 정치체제였으며, 이슬람 개종사와 이스칸다르무다 통치시기 수립된 대아체제국의 강조를 통해 수마트라인들의 공통의 정체성을 형성해 주는 “공유된” 사회적 기억이 만들어졌다. 이를 통해 다양한 종족으로 구성된 아체인들이 동일한 혈연 공동체, 종교 공동체, 그리고 민족 공동체로

3) 이 세미나 제목은 Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia (번역: 인도네시아 이슬람 도래 역사에 관한 세미나)였다. 이 세미나에는 함카(Hamka), 아부바카르(Haji Abubakar Aceh), 무하마드 사이드(Mohammad Said) 등의 저명한 학자들이 참가했다.

4) 이 세미나의 제목은 Seminar Masuk dan Berkembangnya Islam di Asia Tenggara(번역: 동남아에서 이슬람의 도래와 발전에 관한 세미나)였다.

서의 정체성으로 탈바꿈했다. 사실상 자밀과 하쉬미의 역사가 설정하고 있는 민족은 상상 속에서만 존재하는 것이다. 자밀과 하쉬미가 근대 이전의 아제사를 민족사의 관점으로 서술하면서, 실체가 모호한 추상화된 “민족”이 역사를 전유함으로써 다양한 집단들의 역동적인 삶을 은폐, 왜곡 또는 축소되었으며, 단선적 역사관 속에 특정 역사적 사실만이 확대 또는 과장됐다고 볼 수 있다.

2. 하산 디 띠로의 “시련”과 “투쟁”의 역사서술

하산 디 띠로는 자밀과 하쉬미에 의해 구성된 민족주의적 역사관을 보다 극우적으로 발전시켰다.⁵⁾ 그는 아제의 독립에 저해가 되는 요소는 부족한 무기 공급이 아니라 자카르타 정부가 구성한 교과목이 아제의 역사와 문화를 파괴하고 아제인들로 하여금 자바의 영광과 영웅을 찬양하게 하는 것이라 주장하고, 국민들이 역사를 잃어버린다는 것은 기억과 자신의 정체성을 잃어버리는 것과 마찬가지라 역설했다(Schulze 2004, 232). 그는 구국(敎國)의 길은 아제인의 역사적 의식을 일깨우는 것이며, 그 방법은 그가 저술한 역사서들을 “읽는” 것이라고 강조했다(Tiro 1984, 10). 디 띠로는 군부의 눈을 피해 라디오, 책자 및 전단 유포를 통해 그의 역사관을 대중에게 유포시켰다. 또한 인도네시아의 교육제도 말소에도 열을 올려, 자카르타 정부가 지은 학교들을 방화하고 선생들을 죽이거나 고문했고, 이러한 학교에 대한 폭력은 곧 아이들을 시골 이슬람 기숙학교로 보내는 효과를 가져왔다(Schulze 2004, 232).

디 띠로의 역사는 “시련”과 “투쟁”의 역사로, 1873년 반 네덜란드 항쟁부터 그의 게릴라운동까지를 다루고 있다. 그의 역사관

5) 그는 역사서술에 지대한 관심을 가지고 있었고, 실제로 게릴라 활동 지역을 옮길 때마다 제일 먼저 밭길의 나무를 베어 책상과 의자를 만들어 역사서술에 공을 들인 것으로 알려져 있다(Tiro 1979, 1).

을 살펴보기 위해 연구자는 디 피로의 두 책을 분석했는데, 하나는 <자유의 대가(Price of Freedom)>라는 일기와 여기에 수록된 아제의 독립선언문, 그리고 <아제의 역사희곡(The Drama of History of Aceh)>으로, 모두 1976년부터 1979년 초까지 게릴라 활동기에 저술했다. 두 저서는 꼭 디 피로의 <성전이야기>처럼 아제인들이 암암리에 둘러보며 투쟁정신을 고취시키기 위한 목적으로 제작됐다(Tiro 1979, 1). 디 피로가 자밀/하쉬미가 만든 신화에 이어 발전시킨 민족주의 신화들은 크게 경제적 착취의 신화, 분리주의의 신화, 영토성에 대한 신화, 그리고 이슬람 왕국에 대한 신화 등으로 요약해 볼 수 있다.

우선 경제적 착취의 신화를 살펴보면, 그는 네덜란드와 일본에 이어 인도네시아(디 피로에 의해 일괄적으로 “자바”라고 표현됨)를 식민세력으로 규정하고, 아제의 근대의 사회경제적인 양상은 이 식민세력들을 통해 이식된 근대성에 기인한다는 식민지적 근대론을 내세웠다. 그는 자바기를 포함한 식민 강점기를 이른바 “수탈”과 “지향”이라는 이분법을 도입하여 바라보고, 아제 역사를 “시련과 극복”이라는 국난극복사로 기술했다(Tiro 1984). 다시 말해서 그는 네덜란드와 일본 식민시대뿐만 아니라 수하르토 통치기에 급진전된 사회변화를 무조건 “식민지적인 것”이라 하여 그 “근대성”을 전혀 인정하지 않은 것이다.

그러나 하산 디 피로가 이렇게 근대화를 부정하는 것은 여러 가지 역사적 왜곡을 초래한다. 무엇보다 “내재적 근대”나 “이식된(식민지적) 근대”나 어떤 면에서 보면 동일한 역사 과정의 산물들이었다는 점이 의도적으로 무시되었을 뿐만 아니라 식민 시대나 인도네시아 체제 속에서 근·현대 대중의 형성과 다양한 사회적 분화, 합리성의 발현 및 등등 다양한 사회적 양상을 전혀 고려치 않은 채 아제의 역사를 투쟁의 역사로 단순화 함으로써 이 시기 일어난 다양한 역동성을 완전히 무시한 오류를 범하고 있다.

두 번째로 하산 디 피로는 분리주의의 신화를 창조했다. 분리 독립을 위한 하산 디 피로의 역사서술의 강조점은 아체가 “세상이 시작된 이후부터 국제적으로 인정받은 수천 년간의” 자주 독립국이라는 주장에 놓여있었다(Tiro 1984, 15). 역사 속 아체의 자주성이야 말로 디 피로의 반자카르타 항쟁의 핵심적 담론이었다. 그는 자주성의 근거로 유럽이 아체-수마트라의 주권을 인정한 1819년의 아체조약이 유럽과 아체국 사이에 맺어진 국가 대 국가의 조약이었다는 점을 들었다. 식민시기가 도래한 이후의 상황에 대해서도 그의 자주성에 대한 주장은 멈추지 않는다. 그는 1873년 대 네덜란드 전투에서 아체가 승리한 것에 대해 “타임즈 오브 런던(The Times of London)”등의 외신들이 기독교국에 맞서 싸운 “아체국가(State of Aceh)”의 용맹성에 관해 실은 기사들을 인용하며, 이 “국가”라는 칭호가 바로 당시 서방국들이 아체의 주권을 인정하고 있었다는 증거라고 역설했다(Tiro 1979, 5). 디 피로는 아체의 자주성은 네덜란드와 일본의 점령으로 위기를 맞았고, 영토의 자주성을 지키려는 노력은 군도 어느 지역에서도 볼 수 없었던 격렬한 반식민 항쟁으로 나타났다는 주장을 폈다. 2차 대전 후 식민상황이 종결되었고, 네덜란드는 자바와 다른 이전 식민지로는 복귀했으나 아체로는 돌아오려 하지 않았으므로 아체는 자유롭고 독립된 지역이 됐다(Tiro 1984).

이와 관련해서 디 피로가 가장 강조하는 부분은 유엔 선언의 자결권이다. 디 피로는 식민주의의 종료를 알리는 2차 대전을 기점으로 아체를 “전전(前戰) 상태로 환원(status quo ante bellum)”시킬 것을 주장했다. 즉 그는 아체가 1873년의 네덜란드 침공 이전의 자주적 술탄국으로 복귀할 마땅한 권리가 있다는 “아체-수마트라 자결권(Acheh-Sumatran Self-determination)”을 부르짖은 것이다(Kell 1995, 63).

이어서 디 피로는 아체의 자결권이 곧 “자바”라는 제 3의 식민세력이 도래함으로써 무시됐다는 점을 집중적으로 강조했다.

그는 아제가 역사 속에서 자바와 어떠한 관련도 없었음을 강조하며, 올레발랑들이 네덜란드와 임의로 조약에 서명하여 식민화가 도래한 것과 마찬가지로 네덜란드가 1949년 라운드테이블 협상(Round Table Conference)에서 아제를 인도네시아에 이양한 것은 갑작스럽고 역사적으로 전혀 근거가 없는 불법적 조치라는 주장을 폈다(Tiro 1984, 16). 이것은 디 띠로가 유엔 자결권에 호소하기 위한 수단으로 인도네시아를 식민세력으로, 그리고 그의 운동을 분리독립운동이 아닌 식민 항쟁으로 규정하기 위한 것이다(Sulaiman 2006, 135). 그는 인도네시아 군부가 저지른 대량학살이 바로 인도네시아가 위장된 식민통치임을 보여주는 증거라 주장하며, 1970년대 서양의 민주주의 국가들이 인도네시아를 지지하는 것을 중단하라고 촉구했다(Tiro 1984, 199-200).

디 띠로의 주장은 1976년 12월 4일에 선언한 “아제-수마트라 독립선언서(Declaration of Independence of Acheh Sumatra)”에 잘 나타나 있다. 여기서 그는 아제는 “인도네시아”란 자바의 식민주의를 위장하기 위한 외투”이며 따라서 “사기”라 표현하고(Tiro 1984, 16), 다음과 같은 요지의 독립선언을 발표했다:

전세계인이여, 우리 조국 아제-수마트라는 세상이 시작된 이래로 항상 자유롭고 독립된 국가였다. 그러나 2차 대전 이후에... 우리 조국 수마트라의 아제는 우리에게 반환되지 않았다. 그 대신 우리 조국은 네덜란드에 의해 자바인, 즉 그들의 용병에게 넘겨졌다. 자바인들은 아제-수마트라인에게 이방인이며 외국인이다. 우리는 그들과 어떠한 역사적, 정치적, 문화적, 경제적, 혹은 지리적 관계도 맺은 적이 없다...우리, 수마트라의 아제 인들은, 우리의 자결권과 조국에 대한 역사적 권리를 수호하기 위해 자카르타의 외국정부와 자바섬의 이방인들로부터 모든 정치적 제약에서 독립할 것을 선언한다...(Tiro 1984, 15-16).

반 자카르타 항쟁을 과거 식민항쟁의 선상에서 바라 본 디 띠로는 식민항쟁이라는 것을 보다 극적으로 표현하기 위해 크게

두 가지를 집중적으로 부각시켰다. 하나는 1873년 이후 네덜란드 항전의 리더십을 제공한 디 피로 가문의 투쟁정신이 하산 디 피로 자신을 통해 여전히 구현되고 있다는 점을 강조한 것이다. 그는 아제의 영웅신화를 강조했는데, 가장 중요한 4명의 영웅으로 알리무가얏샤,⁶⁾ 이스칸다르무다, 마흐무드샤,⁷⁾ 그리고 찹 디 피로를 꼽았다(Tiro 1984, 140). 세 명의 술탄과 함께 자신의 증조부를 아제의 역대 최고 위인에 선정함으로써, 하산 디 피로는 저항 세력을 이끄는 지도자로서 자신의 숙명과 정통성을 다시 확인시키려 했을 뿐 아니라 반식민 투쟁이 아직 진행중임을 은연중에 강조했다.⁸⁾ 또한 디 피로는 자바의 식민주의가 1945년 인도네시아 합병부터 시작된 것이 아니라 일찍이 네덜란드와의 항전시대에 이미 시작됐다는 논리를 폈다. 그는 네덜란드가 아제를 침공하였을 때 자바인이 이 식민세력의 용병으로 협력했다는 것을 집중적으로 강조함으로써 자바를 식민세력과 동일시했다(Tiro 1979, 58-59).⁹⁾

그러나 하산 디 피로의 저술에서는 몇 가지 역사적 사실을 고의적으로 왜곡되거나 은폐했다. 한 가지는 그가 강조한 자바와의 단절성에 관한 것인데, 이것은 아제가 수백 년간 자바와 교류를 했고 실제로 아제 지역에 자바인 마을(Kampung Java)이 오래 존재했다는 사실, 그리고 하쉬미가 강조한 아제인의 자바 이슬람화 전파 등을 무색하게 하는 것이라 볼 수 있다. 무엇보다 1945년

6) 아제 다무살람의 초대 술탄.

7) 1873년에 네덜란드의 최후통첩을 받고 벌인 전투에서 대승을 이끌어 내었던 술탄.

8) 사실 일각에서는 디 피로의 행동은 위조된 것이라는 주장이 제기되기도 했다. GAM의 활동에 비판적이었던 칼립니스트인 자카리아 파세(Zakaria M. Passe)는 하산 디 피로가 찹 디 피로의 후손이 아니라 다만 동향 출신일 뿐이라 주장했다. 보다 자세한 내용은 Kell (1995, p. 61) 참조할 것.

9) 이러한 묘사는 인도네시아의 역사자와 매우 큰 차이를 보이고 있다. <인도네시아 국사>를 비롯한 역사서에서는 인도네시아인들의 반 네덜란드 항쟁을 비중있게 다루고 있으며, 특히 아제인들의 항쟁을 인도네시아 역사로 편입시켜 바라보고 있다.

인도네시아 공화국이 수립될 당시 디 피로 자신을 포함한 아체의 올라마들이 수카르노를 지지하며 인도네시아 정부에게 자발적으로 편입된 사실을 디 피로는 의도적으로 누락하고 있다. 자바와의 관계를 전면 부인하는 디 피로는 다룰이슬람 운동도 역사서술에서 생략했다. 비록 다룰이슬람 운동이 인도네시아 정부에 대한 불만에서 비롯됐다는 점에서 GAM의 항쟁과 공통점이 있지만, 이 운동이 인도네시아와의 통합을 기본적으로 강조했으므로 디 피로는 아체인들이 일괄적으로 분리독립을 지지하는 것처럼 위장하기 위해 이 역사적 사실을 은폐했다.

세 번째로, 자밀-하쉬미에 이어 하산 디 피로도 이스칸다르 무다가 획득한 과거의 영토에 대한 신화를 강조했다. 그가 자바 식민세력으로부터 독립시키려는 궁극적 대상은 아체 뿐만이 아니라 이스칸다르무다 시절 획득한 중·북부 수마트라를 아우르는 대제국, 즉 “아체-수마트라(Aceh-Sumatra)”의 광활한 영토였다. 즉 그는 독립 이후 자바와 필적할 만한 큰 정치적 공동체의 탄생을 염두에 두고 독립운동을 전개한 것이다. 독립선언서를 살펴보면 그의 영토관이 잘 묘사되어 있다:

수마트라에 도착한 네덜란드 식민세력에 의해 만들어진 서구 지도를 살펴보자. 수마트라의 전체 섬이 아체 왕국의 영토였다...그 당시 아체는 정치적 명칭이었고 수마트라는 지리적인 명칭에 불과했다. 수마트라라는 이름은 동(東)아체의 사무드라(Samudra)에서 따왔으며, 따라서 아체를 일컫는 말이다. 좀더 자세히 살펴보면, 당신은 말라야, 서 보르네오, 그리고 서 자바의 반덴 지역이 오랜 기간 아체 주권 하에 있었다는 것을 발견할 것이다. 당신이 외교사를 살펴본다면, 1815년 파당의 네덜란드 암사(Captain Bort)가 아체왕국의 허가를 받은 인가장을 받고 일했음을 알 수 있는데 이것은 분명히 수마트라에 대한 아체의 주권을 네덜란드가 인정하고 있었음을 반증하는 것이다. 두 번째로 1873년 3월 26일에 네덜란드가 아체에 전쟁을 선포했을 당시 수마트라 지도를 살펴보자. 당시 아체국의 영토가 여전히 잠비와 리아우 군도를 아우르고 있음을 볼 수 있을 것이다(Tiro 1984, 93).

그는 수마트라의 모든 종족이 자바의 식민주의를 반대하고, 수마트라를 수마트라인에게 돌려주자는 데 의견을 같이 하고 있다는 것을 강조하며, 따라서 아체-수마트라국은 단순히 아체인만의 국가가 아니라 모든 수마트라인의 국가임을 역설했다. 그는 GAM의 구성원들이 아체인 뿐만 아니라 다른 수마트라의 종족으로도 구성되어 있으며, 독립 이후 아체-수마트라는 마치 스위스 연방국가와 같은 민주연방국가가 될 것이라 주장했다(Tiro 1984, 93-94).

그의 수마트라 공동체의 독립을 위한 노력에 대해 팀 켈은 수마트라가 단일한 정치적 단위였다는 것은 명백한 허위라고 주장했다. 그는 네덜란드가 침공했을 때 아체는 수마트라의 전 지역에서 주권을 가지고 있지 않았으며, 1880년대 중반까지 다만 수마트라 동쪽 해변에서만 종주권을 가지고 있었다고 지적했다. 따라서 아체가 수마트라를 통치해야 한다는 디 피로의 주장은 역시 불공정한 것이라는 주장이다. 켈은 디 피로의 주장이 이스칸 다르무다 시기 확보한 영토성에 기인한 것인데, 당시 아체국은 자바 식민세력과 마찬가지로 잔인한 세력이었을 뿐이라 설명했다(Kell 1995).

마지막으로, 디 피로는 아체인들에게 그가 자결권 주장을 통해 얻고자 하는 것은 이슬람 술탄국가의 재수립이라고 기술했다. 그러나 여기에서 분명히 해야 할 것은 이슬람국을 건설하는 것이 그의 궁극적 목표는 결코 아니었다는 점이다. 서방세계의 지지를 바탕으로 자결권 및 인권문제에 호소하고 있던 하산 디 피로는 서구의 이슬람에 대한 공포심을 우려해 이슬람을 아체 국민국가의 기반으로 강조하지 않았다(Sulaiman 2006, 135). 이것은 아체-수마트라 독립선언서를 보면 종교적 이슈가 부재한 것만 봐도 드러나며(Tiro 1984), 자치 획득 후 이슬람 왕국 체제 대신 세속적 행정체제를 도입한 것만 보아도 확인할 수 있다.

그럼에도 불구하고 하산 디 피로가 이슬람화를 강조한 이유

는 중·북부 수마트라에 유일하게 공유되는 공통의 기억이 바로 이슬람화에 대한 것이며, 따라서 이것을 상상된 정치적 공동체를 수립하기 위한 수단으로 사용하기 위한 것으로 분석된다. 실제로 GAM의 활동 목표는 이슬람이 아닌 다른 지역에서 흔히 발견되는 분리독립주의자들의 민족주의 담론과 유사하다. 1980년대 후반에 게릴라 활동이 활기를 띠었을 때 이슬람국을 만든다는 목표가 예전보다 강조되긴 했으나 여전히 주요한 반식민 레토릭은 식민주의자인 자바인종에 대한 영토적 주권을 회복하고 경제권을 차지하는 데 있었다(Kell 1995, 64). 디 띠로는 독립 이후의 아제국의 모델로 브루나이를 꼽았는데, 그 이유는 아제의 천연가스¹⁰⁾를 통제하여 브루나이와 같은 경제개발을 원했기 때문이었다(Kell 1995, 64). 따라서 일반적으로 대외에 알려진 것과 달리 GAM의 정치적 목표는 종교적 이슈보다는 영토적 주권을 회복하고 경제성장을 이루는 이슈가 더 중요했다고 볼 수 있다.¹¹⁾

GAM이 구축한 역사는 아제의 대중매체, 인터넷 등에 올려졌고(Klinken 2005, 250), 그 정치적 여파는 컸다. 1999년 8월, 자카르타의 네덜란드 대사관 앞에서 몇 명의 아제 학생들이 3일간 농성을 벌이며, 네덜란드 정부가 1873년 3월 26일에 아제 술탄에게 전쟁을 선포한 것을 철회하라고 시위했다. 그들은 네덜란드에 대항한 “인도네시아인”을 대표하여 그들의 자율권을 훼손한 것을 규탄하는 것이 아니라 마까사르, 암본인들과 마찬가지로 아제인을 대표하여 이스칸다르무다 시절 누리던 자율권이 훼손되고 있음을 규탄하고 있다는 점을 명백히 했다(Klinken 2005, 251). 또한 디 띠로가 부르짖은 아제의 민족주의는 국제사회에 호소력이 있었다. 특히 국제법계는 인도네시아와 모든 문화적 역사적 연결고

10) 아제의 천연가스는 쿠웨이트의 보유량을 넘는 것으로 알려졌다.

11) 아제인들은 그 동안 아제의 분리독립을 이슬람 극단주의자들의 운동으로 몰고 가는 것은 자카르타 정부의 표명한 정치적 행보였다고 주장했다(Rusdi Sufi 인터뷰, 2010/04/23).

리를 끊으려는 아체의 자결권을 존중했다(Thalang 2009, 330).

요약하자면 디 피로의 역사서술은 인도네시아로부터의 독립을 목표로 아체가 역사 속에서 자바섬을 주축으로 하는 군도권에 편입된 적이 없고, 따라서 네덜란드가 제 3의 식민세력인 자바에게 영토를 이양한 것은 유엔의 자결권을 무시한 불법적 행위였음을 강조했다. 그는 이슬람화와 이스칸다르무다에 대한 기억을 부각시켜 수마트라의 독립을 꿈꿨다. 그러나 디 피로는 사실상 아체인들이 자율적으로 수카르노가 이끄는 인도네시아 정부를 지지했고, 다우드 브리에가 공화국이 임명한 군정군수였던 점을 의도적으로 생략하고 있는 것이다(Klinken 2005, 250). 따라서 그의 역사적 주장의 취약점은 아체가 네덜란드 독립투쟁에 있어서 인도네시아의 엘리트들과 힘을 합쳤던 대목에서 이미 역사적 객관성을 상실한다고 볼 수 있다. 결론적으로 어느 학자가 표현했듯, 디 피로의 역사관은 과거의 위대한 항쟁의 용사 아체인을 찬양하고 찬란했던 이스칸다르 시절의 대제국의 복구를 꿈꿨다는 점에서 낭만적이긴 하나 왜곡된 역사에 지나지 않았다고 볼 수 있다(Hiorth 1986, 183).

IV. 결론

자밀과 하쉬미, 그리고 하산 디 피로가 구성한 아체의 민족주의적 역사관은 지역주민들의 강한 민족주의 고양과 분리독립 운동에 큰 역할을 담당했다. 이 역사관은 아체가 역사적으로 타 인도네시아 지역과 구분되는 우월하고도 독립된 하나의 단위로 존재했다는 것에 초점을 맞추고 있다. 그리고 이 인식의 기저에는 의식적인 역사 순수화 운동이 자리하고 있다. 자밀과 하쉬미는 지역으로의 이슬람의 초기 도래와 아체인의 이슬람 전파에의 주도적 역할, 술탄 혈통의 고귀성과 중·북부 수마트라의 모든 술

탄을 잇는 혈연관계, 그리고 식민항전에서 보여준 아제인의 용맹함 등으로 대표되는 아제의 영광스러운 과거사 조명을 통해 자바와의 관계에서 우월성을 강조했다. 반면 하산 디 띠로는 역사 속 자바와의 관계를 전면 부정하고 인도양 무역권에 속한 아제의 과거를 강조하며, 이스칸다르무다 통치하에 이루어졌던 수마트라의 통일성과 대제국의 면모를 부각시켜 거대한 정치공동체를 수립을 목표로 한 역사를 구성하고 이를 바탕으로 독립투쟁을 전개했다.

이들의 민족주의 역사 서술은 공통의 문화, 기억, 역사를 창출하여 보급하고, 민족을 통합시키고 있다. 바로 여기서 민족은 상상으로 만들어진 공동체이며, 이 과정에서 민족주의 역사서술이 크게 기여하고 있다는 주장이 설득력을 갖는다. 이들의 역사는 수마트라뿐만 아니라 아제 지역의 많은 종족들의 이질성을 극복하고 대(大)수마트라인 혹은 대(大)아제인이라는 상상의 공동체를 만드는 데 주안점을 두었다. 비록 자밀, 하쉬미, 그리고 디 띠로가 희망한 대로 전 수마트라를 아우르는 정체성 형성에는 실패했을지언정 분명 이들의 역사는 아제주에 거주하는 수많은 종족을 초월해 “아제인”으로서의 정체성을 확고히 수립하는데 성공했다. 과거의 영광스러운 기억의 재생을 통해 구현된 아제의 역사 속 일등시민으로의 정체성은 인도네시아 정부로부터의 자바인을 위해 희생하는 이등시민 대우에 대한 투쟁의 핵심 담론을 형성했다.

그러나 자밀/하쉬미의 역사서술의 경우 사료의 객관적 검증 절차가 생략된 명백한 역사위조이며, 디 띠로의 역사는 몇 가지 주요한 역사적 진실을 의도적으로 무시한 정치선언에 가깝다. 이들이 구성한 역사는 국가와 민족의 초역사화이며, 결국 아제의 역사는 추상화된 민족의 ‘시련과 극복’의 역사에 그치고 말았다. 역사의 구체상과 실체를 들여다본다면, 근대 이전의 경우 식민 경험으로 인한 아제 땅의 위기가 모두 ‘민족’의 위기일 수는 없으

며 위기 극복 주체도 항상 '아체 민족'은 아니었다는 점, 그리고 아체의 모든 종족들이 모두 이슬람화라는 단선적 역사를 거친 것이 아니며, 인도네시아 아체의 관계를 바라보는 데도 아체인들 사이에 다양한 이해와 실천 방식이 존재한다는 점 등은 간과됐다. 민족주의적 역사를 통하여 강요된 충성심과 실천적 저항 민족주의라는 특징 때문에 아체의 민족주의로 하여금 집단주의와 폐쇄성, 국가주의적 요소를 아울러 내포할 수 밖에 없었다.

이러한 아체의 역사는 자치획득 후 달라진 정치적 상황 속에서 새롭게 정립될 시점에 이르렀다. 즉, 아체의 역사가들이 이전의 투쟁적 사관을 버리고 인도네시아와의 상생의 길 속에 새롭게 아체 역사를 재정립을 모색해야 하는 것이다. 이러한 목표 하에 아체 역사가들도 역사를 재정립하려 노력 중이다. 그러나 객관적인 역사수립 및 역사교육은 아직까지 쓰나미 이후 파괴된 지역의 재건설이라는 보다 현실적인 문제와 앞서 말한 민족주의 역사에 대한 정치적 민감성으로 인해 별다른 진전을 보이지 못하는 실정이다. 아체의 교육기관에서는 교육 자율화의 영향으로 교과서 선택의 자유가 주어졌지만, 아직 아체의 자주적 역사관이 완전히 정립되지 않았으므로 자바나 다른 지역에서 사용되는 역사 교과서들이 주로 사용되고 있다.¹²⁾

이에 "아체 역사와 전통가치관 연구소(Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Banda Aceh)"의 루스디 수피(Rusdi Sufi) 교수를 중심으로 한 일련의 연구진은 소위 수정주의적 역사관을 정립, 출판을 계획 중이다(Rusdi Sufi 인터뷰, 2010/04/23). 이들의 주장은 한마디로 신화와 역사를 구분하자는 것이다. 이에 따라 역사라기 보다는 신화에 가까운 자밀/하쉬미의 위조된 고문서에 의존한 역사와 하산 디 피로의 자바에 대한 투쟁적 사관은 배제

12) 이를테면 예를람가 출판사(Penerbit Erlangga)에서 출판되는 역사 교재 등이 많이 사용되고 있다.

될 것이다.

그러나 이들이 제기한 수정주의 역사조차 민족주의 사학이 만들어놓은 굴레를 벗어나지 못할 것으로 판단된다. 수피 교수는 이슬람이 13세기가 아닌 800년에 도래했다는 정확한 역사적 증거는 없더라도 충분히 일어났을 법한 일이므로 어떤 식으로든 이를 역사서에 반영할 것이라고 밝혔다(Rusdi Sufi 인터뷰, 2010/04/23). 또한 식민항쟁과 술탄, 올라마의 항쟁의 역할도 아예인들의 공유된 기억의 구심점으로 계속 강조될 것이다. 그리고 하산 디 피로의 게릴라 투쟁이 공식 역사에 삽입될 것인데, 예전 처럼 자바와의 투쟁을 부추기는 방식이 아니지만 여전히 자바와의 관계에서 보다 확고한 아예의 위치를 차지하는 선상에서 과거와 연속성을 가지게 될 전망이다.

따라서 향후 역사서술의 방향은 민족주의적 방향을 고수하되 시민의 역사적 상상력을 키우고 담아낼 수 있는 개방적 민족주의, 열린 민족주의적 인식으로 전환할 가능성이 크다. 즉, 현재까지 추세로 볼 때 아예의 수정주의 역사가들은 여전히 아예 민족을 기반으로 하면서도 폐쇄성을 극복하고, 세계시민으로 혹은 다중 시민으로서의 개인의 길을 모색하는 것을 향후의 역사인식의 방향으로 설정할 듯 보인다.

참고문헌

저서 및 논문

- 제대식. 2003. "인도네시아 아체(Aceh) 분리독립운동의 배경과 전개." 『동남아시아연구』13(1).
- Akbar, Ali. 1990. *Peranan Kerajaan Islam Samudra-Pasai Sebagai Pusat Pengembangan Islam di Nusantara*(번역: 군도의 이슬람 발전 중심지로서의 사무드라-빠사이 이슬람 왕국의 역할). Aceh: Pemerintah Daerah TK. II Kab. Aceh Utara.
- Alfian, Teuku Ibrahim. 2006. "Aceh and the Holy War(Prang Sabil)." *Verandah of Violence*, ed. Anthony Reid. Singapore: Singapore University Press.
- Aspinall, Edward. 2006. "Violence and Identity Formation in Aceh under Indonesian Rule." *Verandah of Violence*, ed. Anthony Reid. Singapore: Singapore University Press.
- . 2007. "From Islamism to nationalism in Aceh, Indonesia." *Nations and Nationalism* 13 (2).
- Balock, N.A. 1980. *The Advent of Islam in Indonesia*. Islamabad: National Institute of Historical and Cultural Research.
- Berg, C.C. 1955. The Islamisation of Java." *Studia Islamica*. No. 4.
- Bertland, Jacques. 2004. *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowen, John. 1989. "Narrative Form and Political Incorporation: Changing Uses of History in Aceh, Indonesia." *Comparative Studies in Society and History*. October Vol. 31, No. 4.
- Carey, Peter. 1984. "Changing Javanese Perceptions of the Chinese Communities in Central Java, 1755-1825." *Indonesia*, Apr. Vol. 37.
- Crow, D. Karim. 2000. "Aceh - The 'Special Territory' in North Sumatra: A Self-Fulfilling Promise?" *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 20, No. 1.
- Djamil, Yunus M. 1959. *Gajah Putih* (번역: 백코끼리). Banda Aceh: Lembaga Kebudayaan Atjeh.
- . 1968. *Tawarikh Raja-raja Kerajaan Aceh*(번역: 아체국 왕들의 역사). Banda Aceh: Ajdam I Iskadarmuda.

- Djamil, Anas M. 2009. *Gerak Kebangkitan Aceh: Kumpulan Karya Sejarah M. Junus Djami*(번역: 아체의 부흥운동: 유누스 자밀의 역사집 모음). Bandung: Bina Biladi Press.
- Gurr, Ted Robert. 1993. *Minorities at Risk*. Washington DC: United States Institute of Peace.
- Hasjmy, Ali. 1976 a. *Meurah Johan, Sultan Aceh Pertama*(번역: 브라조한: 초대 아체 술탄). Jakarta: Bulan Bintang.
- _____. 1976 b. *Peranan Islam dalam Perang Aceh dan Perjuangan Kemerdekaan Indonesia*(번역: 아체 전쟁과 인도네시아 독립 투쟁에 있어 이슬람의 역할). Jakarta: Penerbit Bulan Bintang.
- _____. 1977. *Sumbangan Kesusasteraan Aceh dalam Pembinaan Kesusasteraan Indonesia*(번역: 인도네시아 문학수립에 있어서 아체 문학의 기여). Jakarta: Pt. Bulan Bintang.
- _____. ed. 1981. *Sejarah Masuk dan Berkembang Islam di Indonesia: Kumpulan Prasaran pada Seminar di Aceh*(번역: 인도네시아의 이슬람의 도래와 발전사: 아체의 세미나 모음집). Bandung: Alma'arif.
- _____. 1990. *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia*(번역: 인도네시아의 이슬람 문화사). Jakarta: Bulan Bintang(Original: 1975).
- Hiorth, Finngeir. 1986. "Free Aceh: An Impossible Dream?" *Kabar Seberang: Sulating Maphilindo*, June No. 17.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranqer, eds. 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Kartodirdjo, Sartono, Marwati Djoened Poesponegoro, and Nugroho Notosusanto. 1977. *Sejarah Nasional Indonesia III*(번역: 인도네시아 국사 제 3권). Jakarta: Balai Pustaka.
- Kell, Tim. 1995. *The Roots of Acehese Rebellion, 1989-1992*. Ithaca: Southeast Asia Program Publications, Cornell University.
- Kingsbury, Damien. 2007. "The Free Aceh Movement: Islam and Democratisation." *Journal of Contemporary Asia*. II Routledge. May Vol. 37. No. 2.
- Klinken, Gerry van. 2005. "The Battle for History after Suharto." *Beginning to Remember: The Past in the Indonesian Present*. Mary S. Zurbuchen, ed. Singapore: Singapore University Press.
- Kontras Aceh 2003 Report.

- Lee Kam Hing. 2006. "Aceh at the Time of the 1824 Treaty." *Verandah of Violence*, ed. Anthony Reid. Singapore: Singapore University Press.
- Polo, Marco. 1958. *The Travels*. R. Latham, trans. Harmondsworth: Middlesex.
- Ravich, Samantha F. 2000. "Eyeing Indonesia through the Lens of Aceh." *The Washington Quarterly* 23: 3.
- Reid, Anthony. 2004. "War, Peace and the Burden of History in Aceh." *Asian Ethnicity*. October Vol. 5, No. 3.
- _____. 2005. *Asal Mula Konflik Aceh: Dari Perebutan Pantai Timur Sumatra Hingga Akhir Kerajaan Aceh Abad ke-19*(번역: 아체 분쟁의 원인: 수마트라 동부해안부터 19세기 아체 왕국 종료까지의 분쟁). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- _____. 2006 a. "Colonial Transformation: A Bitter Legacy." *Verandah of Violence*, ed. Anthony Reid. Singapore: Singapore University Press.
- _____. 2006 b. Introduction to *Verandah of Violence*, ed. Anthony Reid. Singapore: Singapore University Press.
- _____. 2006 c. "The Premodern Sultanate's View of Its Place in the World." *Verandah of Violence*, ed. Anthony Reid. Singapore: Singapore University Press.
- Schulze, E. Kristen. 2004. "Insurgency and Counter-Insurgency: Strategy and the Aceh conflict, October 1976-May 2004." *Verandah of Violence*, ed. Anthony Reid. Singapore: Singapore University Press.
- Seksi Penerangan, Dokumentasi Komite Musjawarah Angkatan 45, Daerah Istimewa Atjeh 1960(번역: 45년세대 부사와라 위원회의 문서: 아체 특별지역, 1960). *Modal Revolusi 45*. Kutaraja: Komite Musjawarah Angkatan Daerah Istimewa Atjeh.
- Smith, D. Anthony. 1979. *Nationalism in Twentieth Century*. Oxford: Martin Robertson.
- Sulaiman, M. Isa. 2006. "From Autonomy to Periphery: A Critical Evaluation of the Acehnese Nationalist Movement." *Verandah of Violence*, ed. Anthony Reid. Singapore: Singapore University Press.
- Thalang, Chanintira Na. 2009. "The Fluidity of Nationalistic and Ethnic

- Aspirations in Aceh," *Nations and Nationalism* 15(2).
- Tiro, Hasan di. 1979. *The Drama of Acehese History, 1873-1978*. Aceh: Ministry of Education State of Aceh.
- . 1984. *The Price of Freedom: The Unfinished Diary of Tengku Hasan di Tiro*. Aceh: National Liberation Front of Aceh Sumatra.
- Webster, David. 2007. "From Sabang to Merauke: Nationalist secession movements in Indonesia." *Asia Pacific Viewpoint*, April Vol. 48, No. 1.

신문기사

Waspada (1999/01/08), "Surat Hasan (번역: 하산의 편지)."

인터뷰

- Rusydi Ali Muhammad 교수. Pusat Kajian Pendidikan dan Masyarakat(Center for Education and Development). IAIN Aceh. 2010/4/21.
- Rusdi Sufi 교수. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Banda Aceh. 2010/4/23.

An Analysis of the Nationalist History of Aceh:
Based on the Writings of Yunus Djamil, Ali Hasjmy, and
Hasan di Tiro

SONG Seung-Won

Assistant Professor, Sogang University

From the late 1950s to the end of the 1970s, Yunus Djamil, Ali Hasjmy, and Hasan di Tiro, well-known intellectuals and politicians in Aceh, Indonesia developed a nationalist history of Aceh in opposition to greater Indonesia. Their interpretation of history was based on the strong sense of nationalism, which provoked criticism that their history was founded on myths rather than an objective history. By reinventing some traditions such as an early and nation-wide Islamization and a single lineage connecting all of the sultans in the various kingdoms in pre-modern Aceh, Djamil, Hasjmy, and di Tiro created the image of the Acehnese as a collective identity. They constructed a shared image of Aceh's glorious past, which was represented in their writings by premodern Aceh's enormous territory, leading role in spreading Islam in Southeast Asia, and fierce resistance against any invasion from outside. By looking at pre-modern Acehnese history from the perspective of a nation or a national history, these figures deliberately neglected the fact that the Acehnese people were actually the mixture of various ethnic and religious communities, which did not share a common memory or a sense of a collective identity. Accordingly, in the history written by Djamil, Hasjmy, and di Tiro, the lives and dynamics of these groups are suppressed, marginalized, or manipulated. This nationalist history and constructed ethnocentrism then became the ideological basis of the separatist movement led by GAM (The Free Aceh Movement). With the

achievement of wide-ranging autonomy in 2006, some revisionist historians have suggested the need to rectify prior nationalist history. They particularly attempt to distinguish the myths constructed by Djamil, Hasjmy, and Hasan di Tiro from the actual history. However, at present, it seems certain that the revisionist direction will still be based on the ideas of Djamil, Hasjmy, and Hasan di Tiro's nationalist history, which emphasizes the glorious past and the collective identity as the Acehnese.

Key Words : Indonesian history, History of Aceh, Nationalist history,
The Free Aceh Movement