

인도네시아 반다의 추치파리기(Cuci Parigi)

의례 연구:

토포지니(topogeny)를 통한 종족의 재구축과 사회 통합*

송 승 원**

요약

본 논문은 인도네시아 말루쿠 제도 반다 버사르섬의 룬토르 마을에서 약 10년 주기로 거행되는 추치파리기(Cuci Parigi) 의례를, 공동체 재구성과 사회 통합을 모색하는 실천적, 상징적 장으로 분석한다. 마을 공동 우물의 정화를 중심으로 진행되는 이 의례는 단순한 실용적 목적을 넘어, 조상에 대한 기억을 소환함으로써 사회적 정체성을 재확인하는 기능을 함께 수행한다. 본 연구는 세 가지 해석 틀을 통해 이 의례의 사회적 의미를 분석한다. 첫째, 원주민 씨족의 계보가 단절된 상황에서도 추치 파리기는 장소와 이동에 관한 의례적 내러티브, 즉 토포지니적(topogeny) 실천을 통해 조상 권위와 사회 위계를 재구성하며, 이로써 이주민들도 상징적으로 ‘반다인(Bandanese)’으로 통합될 수 있게 한다. 둘째, 이 의례는 종교적·문화적 장치로 작동하여 이슬람 담론과 조상 숭배가 결합된 혼합적 정체성을 형성한다. 마을의 시조들을 이슬람 전래자로 서술함으로써, 이슬람 신앙과 지역 전통이 융합된다. 셋째, 시와(Siwa)와 리마(Lima) 마을 동맹의 공동 참여는 말루쿠 우주론의 이항적 상보성 원리를 재현하며, 과거의 갈등을 조화와

* 이 논문은 2023년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 인문사회분야 중견연구지원사업의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2023S1A5A2A01074284). 또한 이 연구는 2025학년도 한국의국어대학교 교내학술비지원을 받았다.

** 한국의국어대 말레이·인도네시아어과 교수. swsong@hufs.ac.kr

균형의 윤리로 전환한다. 이 연구는 식민 이후 말루쿠, 나아가 오스트로네시아 세계 전반에서 공동체 정체성이 어떻게 의례와 기억, 공간적 내러티브를 통해 재구성되는지를 이해하는 데 중요한 통찰을 제공한다.

주제어: 마을 동맹(시와/리마), 반다 제도, 종교 혼종성, 의례와 사회 통합, 추치파리기 의례, 토착성, 토포지니

I. 서론

이 논문은 인도네시아 반다 제도의 반다버사르 섬(Pulau Banda Besar)에서 약 10년 주기로 개최되는 우물 정화 의례인 추치파기리(Cuci Parigi)에 얽힌 내러티브를 분석하고, 이 의례가 가지는 사회적 의미를 고찰하는 것을 목적으로 한다.¹⁾ 반다는 대항해 시대에 “향기로운 금”이라고 불렸던 육두구의 유일한 산지로 명성을 얻었으나 이로 인해 유럽 무역상들에 의한 식민지 쟁탈전의 초기 희생지가 되었다. 포르투갈 세력에 이어 1599년 육두구 무역의 독점을 위해 반다에 처음 도래한 네덜란드 동인도회사(Vereeningde Oostindische Compagnie, 이하 VOC)는 반다의 주민들에게 무역 독점권을 요구했다. 그러나 주민들이 이를 거부하고 영국을 비롯한 외국 상인들과의 거래를 지속하자, VOC는 1621년 자국 식민 역사상 가장 참혹한 원주민 학살 사건인 “반다 학살(Banda Massacre)”을 자행했다. 이 과정에서 수천 명의 원주민이 학살, 아사, 노예화, 혹은 추방을 당하였으며, 극소수의 원주민만 살아남을 수 있었다. 이후 VOC는 육두구 플랜테이션 운영을 위해 다양한 지역에서 계약 노동자와 노예들을 대거 이주시켰다. 식민 지배 체제가 확

1) 반다버사르 섬은 주요 마을인 룬토르의 이름을 따서 룬토르 섬이라고도 불린다.

립되고 토착 엘리트층이 해체됨에 따라 반다에서 정치적·사회적 주체성은 부재하게 되었다.

그러나 반다버사르 섬에 위치한 론토르 마을(Negeri Lonthoir)에서는 토착 전통이라 알려진 추치파리기 의례가 수 세기 동안 명맥을 유지하며 전승됐다. 우물 정화 의례를 의미하는 이 의례는 론토르를 포함한 반다의 여러 마을을 세운 “다투(datu-datu)”라고 불리는 “일곱 남매”를 기리는 동시에 이들에 의한 이슬람의 도래를 회고하는 종교적 행사이기도 하다. 물 부족 문제가 심각한 반다에서 식수와 관개수를 제공하는 우물을 정화한다는 실용적인 목적도 지니고 있었기 때문에 식민 당국도 이 의례를 재정적으로 후원했다고 알려졌다(Winn 2010, 388). 네덜란드 식민 통치의 종료 후 수카르노 정권(1945-67)과 수하르토 정권(1967-98) 시기에도 우물 정화 작업은 비공식적 형태로 간헐적으로 지속되었지만 오늘날과 같은 집단적 규모와 공적 의례로서의 가시성을 갖추지는 못했다. 해당 시기에는 조상 숭배나 물과 관련된 신성한 상징 체계가 국가 주도의 종교 정책 및 개발주의 이데올로기와 충돌했기 때문에, 의례는 축소된 형식으로 실천되었다. 그러나 1998년 개혁기 이후 지방분권화와 함께 촉발된 관습 및 지역문화 부활, 그리고 로컬 정체성 강화 흐름 속에서, 추치파리기 의례는 공식적이고 화려한 축제 양식으로 재구성되며 지역 공동체의 정치적 대표성과 문화적 정당성을 상징하는 행위로 부상하게 되었다. 최근에는 1996년, 2008년, 그리고 2018년 11월에 각각 개최된 바 있다.

본 연구에서는 추치파리기 의례가 단순한 수질정화나 종교행사를 넘어서, 사회 통합과 질서 유지를 위한 핵심적인 사회적 메커니즘으로 작동했음을 밝히고자 한다. 이와 관련하여 크게 세 가지 분석틀을 가지고 이 의례를 고찰하고자 한다. 우선 이 의례는 토착 인구가 대부분 사라진 반다에서 영토에 기반한 “토착성(indigeneity)”이 사회 통합과 질서의 재창조에 역할을 한다는 점을 보여주는 사례이다. 반다가 속한 오

스트로네시아(Austronesia) 사회에서 토착성의 중요성은 지역에 도착한 이주 집단 간의 “도래 우선순위(precedence order of arrival)”가 지니는 정치·사회적 의미를 통해 잘 드러난다(Fox 1995; 1997).²⁾ “도래 우선순위”란 무인(無人) 지역에 가장 먼저 도착한 씨족과 이후에 도래한 씨족들(late comers)을 구분하는 원칙을 의미한다. 선(先)도래 집단은 “토착인”으로서의 권위를 인정받으며, 의례의 주도권, 토지와 자원에 대한 권리, 통치 권위를 주장할 수 있는 정당한 위치를 점유한다. 반면, 후속 도래 집단은 계층구조상 하위에 위치하게 된다. 후속 도래 집단은 선도래 집단에 혼인, 봉사, 의례적 의무 수행을 통해 귀속함으로써, 사회 내에서 일정한 지위를 확보하게 된다(Reuter 2006).

이러한 오스트로네시아적 관념에 따르면, 반다에서는 일곱 남매를 시조로 하는 토착 씨족이 관습을 주관하고 통치를 담당하는 엘리트 집단을 형성하였으며, 이후 유입된 이주 집단은 이 씨족을 중심으로 사회에 통합되었을 것으로 추정된다. 반다 사회를 연구한 학자들은, 이 지역에서 토착세력이 사라짐에 따라 이를 기반으로 한 전통적인 토착성 중심의 사회 구조 또한 붕괴했을 것이라고 보았다(Berg 1995; Brumund 1845; Hanna 1978; Tiele 1886). 그러나 이러한 예측과는 달리, 토착성은 식민 이후 도래한 이주 집단들을 “반다인”으로 포섭하는 기능을 여전히 수행하였는데, 이 과정에서 토착성의 권위는 이미 사라진 씨족 계보가 아닌 “영토적 계보”를 통해 작동한 것으로 보인다.

제임스 폭스(James Fox)를 비롯한 다수의 오스트로네시아 지역 연구자들은 “토포지니(topogeny : “장소의 계보”) 개념을 공간과 기원을 연결하는 분석 틀로 정교화하였으며, 이를 오스트로네시아 사회의 핵심적인 사회 조직 원리로 간주하였다(Bellwood 1997; Fox 1993, 1995,

2) 오스트로네시아 사회는 태평양과 인도양 전역에 걸쳐 분포한 오스트로네시아어족을 사용하는 민족들이 이루는 문화권이다. 대만에서 기원하여 인도네시아, 필리핀, 말레이반도, 마다가스카르, 폴리네시아, 미크로네시아, 멜라네시아에 이르기까지 넓게 퍼져 있다.

1997; McKinnon 1991; McWilliam 2002; Renard-Clamagirand 1980; Reuter 2006; Traube 1986). 이 용어는 장소를 의미하는 “토포스(topos)”와 기원을 의미하는 “지니시스(genesis)”의 합성어이다. 토포지니는 최초의 씨족 조상이 거쳐 간 장소들의 배열, 도착의 우선순위, 이동의 경로 등을 바탕으로 구성된, “조상들이 남긴 공간의 흔적에 따라 전개되는 이야기”를 의미한다. 이러한 공간에 대한 기억과 장소에서의 지속적인 의례 수행은 토착 씨족의 토지 소유와 통치 권리를 정당화하는 핵심 장치로 작용했으며, 동시에 사회 내부의 위계질서를 유지하고 정당화하는 기능을 수행하였다(Reuter 2006). 토착 씨족이 대부분 사라진 반다에서도, 토포지니에 대한 관념은 장소를 매개로 한 기원 서사를 통해 토착적 권위를 재구성하고, 이를 바탕으로 한 사회 통합을 가능하게 한 것으로 보인다. 특히 식민 시기에 반다에 유입된 이주민들은 반다의 토착 조상이라고 알려진 다투들과 관련된 장소 및 그에 연관된 의례에 참여함으로써, “반다인”이라는 토착 정체성 안으로 포섭되었을 것으로 사료된다. 본 논문에서는 추치파리기 의례가 조상의 이주 및 정착 경로를 확인하고 재현하는 토포지니에 기반한 의례임을 밝히고자 한다. 특히 토착씨족의 계보가 단절된 상황에서도, 조상들이 거쳐 간 경로와 장소 - 즉, 이주 및 정착의 서사 - 가 의례를 통해 재현됨으로써, “토착 씨족의 우선순위”가 여전히 사회적으로 인지되며, 이는 후속 이주민들을 공동체 내부로 통합하는 기능을 수행했음을 분석하고자 한다.

두 번째로 이 논문은 추치파리기 의례가 “반다인”이라는 공동체 정체성이 본질적으로 이슬람적 기반 위에서 구성되고 있음을 상징적으로 보여주는 종교-문화적 매개 장치로 기능함을 밝히고자 한다. 이 의례는 표면적으로는 조상에 대한 기억과 감사를 표하는 조상 숭배적 요소를 강하게 내포하고 있지만, 조상을 이슬람을 최초로 전파한 성인으로 서술하는 내러티브를 통해 이슬람적 형식과 담론을 포섭한다. 이를

통해 “반다인”이란 종족성은 이슬람적 기반 위에 조상숭배 전통이 결합된 혼종적(hybrid) 정체성으로 구성되어 있음을 드러낸다.

마지막으로, 본 논문은 추치파리기 의례가 전통 시대에 존재했던 두 개의 마을 동맹에 대한 기억을 반복적으로 재현함으로써, 말루쿠 사회에 깊이 내재된 이항대립(binary opposition)과 상보성(mutual complementarity)의 관념이 여전히 공동체 질서의 구조적 원리로 작동하고 있음을 밝히고자 한다. 구조주의 인류학자인 클로드 레비스트로스(Lévi-Strauss 1978, 2021)는 인간 사고의 보편적 구조가 근본적으로 이항대립에 기반한다고 보았으며, 신화·친족·의례 체계 속에서 이러한 대립들이 문화적으로 조직되고 조화롭게 중재되는 방식을 분석하였다. 오스트로네시아 사회 역시 남녀, 육지와 바다, 중심과 주변, 선도래자와 후도래자 등 상반되는 범주를 구분하면서도, 이들 간의 상보적 관계를 통해 사회 질서를 유지하고 통합을 실현하는 사유 구조를 발달시켜 왔다(Gibson 2005; Mckinnon 1991, 63; Traube 1986, 1-8). 말루쿠에 존재하던 올리시와(Uli Siwa)와 올리리마(Uli Lima)라고 불리던 두 개의 마을동맹은 이항대립과 상보성의 상징적 구도를 대표하는 제도로, 정치적, 군사적으로는 경쟁관계에 놓여 있었으나, 의례적, 사회적 맥락 속에서는 상호 보완을 통해 지역 공동체 전체의 균형과 질서를 유지하는 상호 의존적 관계로 기능해야 한다는 이데올로기가 형성되었다. 추치파리기 의례는 이러한 “이항성 속의 통합”이라는 오스트로네시아적 사유를 현재에 재현하는 장으로 이해될 수 있다. 따라서 본 논문에서는 이 의례에서 마을동맹에 대한 기억이 어떻게 재현되며, 그것이 공동체 정체성과 사회적 질서의 재구성에 어떠한 의미를 갖는지를 분석하고자 한다.

이러한 연구 목표를 바탕으로, 본 논문은 다음과 같은 구조로 구성된다: 제2장은 반다의 개괄적인 역사적 배경을 살펴본다. 제3장은 추치파리기 의례가 어떤 방식으로 실천되는지를 설명한다. 제4장은 이 의례의 대상이 되는 반다 조상에 관한 기원 내러티브의 내용을 분석한다.

제5장에서는 조상신 숭배의 성격을 지닌 추치파리기 의례가 어떤 방식으로 이슬람 담론과 형식을 통합하고 있는가를 고찰한다. 제6장에서는 이 의례를 통해 토포지니가 어떻게 구현되며, 이러한 공간-기원 내러티브는 반다 공동체의 경계 설정과 사회 통합에 어떤 역할을 하는지를 탐구한다. 마지막으로, 이 의례가 재현하는 마을 동맹에 대한 기억이 가지는 역사적 의미를 고찰하고, 이를 통해 공동체는 구현하고자 하는 가치나 질서를 규명하고자 한다.

본 논문은 2023년 7월, 롬토르에서 수행된 현지조사를 바탕으로 하고 있다. 이 현지조사에서 연구자는 의례 대상인 우물과 관습의 집을 방문하였고, 현지 관습 지도자(rajā) 및 이장, 마을 주민들과 다각적인 인터뷰를 진행했다. 주요 인터뷰 대상자들은 반다의 현 관습지도자(라자)인 우팡(Pak Upang), 전 관습 지도자인 아지드(Pak Adjid), 마을 여성 리더인 조아나(Ibu Joana), 롬토르의 이맘인 하지 조코(Haji Joko), 반다 네이라(Neira)의 하타-샤르리르 대학(Universitas Hatta-Sjahrir)의 교수 무하마드 파리드(Muhammad Farid), 인도네시아 국립대학 정치학과 소속 반다 출신 학자인 무하마드 사브리(Muhammad Sabri) 등을 포함한다. 이 논문에서 기술된 추치파리기의 의례 내용에 관한 것은 대부분 인터뷰 내용을 바탕으로 한 것이다.

II. 육두구와 폭력의 기억: 공동체 분열과 재구성

반다는 중부 말루쿠주(Provinsi Maluku Tengah)에 속한 군도로, 총 10개의 작은 화산섬으로 구성되어 있다. 이 가운데 비교적 큰 섬들인 반다 네이라(Banda Neira), 구농 아피(Gunung Api), 반다 버사르 등이룬(Run), 아이(Ai), 하타(Hatta), 샤흐리르(Sjahrir) 등의 작은 섬들에 둘

리싸여 있다. 반다 제도에서 가장 큰 섬인 반다버사르의 면적은 26km²에 불과하며, 전체 인구수는 2023년 기준 약 23,000명이다. 오늘날 반다는 인도네시아 내에서 낙후된 외곽지역으로 분류되지만, 전근대 시기 반다 주민들은 북말루쿠 제도의 주민들과 더불어 500년에 걸쳐 향료무역을 주도한 해상 무역상들이었다. 반다는 육두구와 그 껍질인 메이스(mace)의 원산지였으며, 이 두 향료는 고대부터 아랍, 인도, 중국 등지의 상인들에 의해 지속적으로 거래되었다. 북말루쿠의 경우, 정향 무역을 바탕으로 터르나테(Ternate), 티도레(Tidore), 자일롤로(Jailolo), 바찬(Bacan) 등의 이슬람 술탄국들이 형성된 반면, 반다의 육두구 무역은 올리시와와 올리리마로 불리던 두 개의 마을 동맹체를 통해 이루어졌다(Ellen 2003, 59; Loth 1996, 67-68).³⁾ 마을 동맹들은 상당한 수준의 군사력을 보유한 지역 정치체였고, 이들의 군사적 역량은 초기 유럽 상인들이 향료 무역에 대한 독점권을 확보하려 할 때 강력한 저항을 불러일으켰다. 반다의 각 마을은 자치적인 성격을 지니고 있었으며, 마을 수장은 “라자(rajā)”라는 공식 칭호를 사용하였으나, “오랑카야(Orang Kaya)”라는 호칭으로도 불렸다.⁴⁾ 반다에는 외부 세계와의 지속적인 교역을 통해 다양한 문화와 종교가 유입되었으며, 15세기 후반 무렵에는 이슬람이 도래하였다.

향료 무역 독점을 목표로 도래한 포르투갈 세력은 1511년에 말레이 반도의 멀라카 왕국(Kesultanan Melaka)을 점령함으로써 인도양 교역의 핵심 거점을 확보하였다. 이에 대응하여 VOC는 1602년부터 암본(Ambon), 반튼(Banten), 그리고 순다 클라파(Sunda Kelapa, 훗날의 바

3) 초기 유럽 기록에서 이 마을 동맹은 “소왕국”으로 묘사되었는데, 이는 유럽인들이 당시의 지역 정치 구조를 동맹체로 파악하지 못했기 때문으로 보인다(Bartels 1977, 26).

4) 오랑카야는 단순히 마을 수장을 지칭하는 호칭에 그치지 않고, 국제무역의 중개를 통해 막대한 부를 축적한 상인, 이슬람 율법 지식을 갖춘 종교 지도자(이맘), 그리고 제레나 협상 등에서 사회적 권위를 행사할 수 있는 지역 엘리트 전반을 포괄하는 개념이었다.

타비아) 등지에 전략적 무역 거점을 구축하며 반다로 향하는 해상 통로를 통제하기 시작하였다. 회사는 군사력을 동원해 반다의 육두구 재배지를 점령하고, 현지 지도자들의 저항을 무시한 채 나사우(Nassau) 요새를 건설하였다. 이에 대한 반발로 반다 주민들은 1609년, 요새 건립을 주도하던 네덜란드 선박의 선장과 수행원 40명을 살해하는 사건을 일으켰다. 이때 간신히 도망친 인물 중에는 훗날 바타비아의 총독이 되는 “얀 피터스존 쿤(Jan Pieterszoon Coen)”이 포함되어 있었다. 쿤은 1621년, 일본인 사무라이 용병들을 고용하여 나사우 요새로 유인한 44명의 오랑카야들을 공개 처형하였다(Reid 1993, 274). 희생된 이들의 시신은 우물에 집단으로 유기되었고, 이어 전체 주민 약 15,000명 중 90%에 달하는 인구가 학살되거나 섬을 탈출하는 참상을 겪게 되었다. 생존자 중 상당수는 인근 제도로 피신하였으며, 원주민 789명은 바타비아로 강제 이송되어 노예로 매각되었다(Brumund 1845, 77; Van Donkersgoed, 2023; Hanna 1978, 47-62; Loth 1995; Tiele 1886, 315).

대학살 이후, VOC는 반다에 “페르킨(perken)”라 불리는 대규모 육두구 농장들을 설립하였다. 자사 출신의 관리, 군인, 또는 유럽인 투자자들이 농장주로 임명되어 해당 구역을 위탁 운영했다. 그러나 육두구 경작에 필요한 농업 기술을 보유한 토착 주민의 부재는 곧바로 생산성 저하로 이어졌다(Winn 2005). 이에 따라 VOC는 바타비아에 있던 원주민 일부를 반다로 재이송했으며, 이들 대부분은 여성이었다. 그들은 반다의 구술 역사, 조상에 대한 기억, 전통적 지식 체계를 이주민에게 전달한 “기억의 매개자”로서의 역할을 수행하였다. VOC는 페르킨에서 필요한 노동력을 확보하기 위해 다양한 배경의 인구를 이주시켰다. 그 출신지는 인도(구자라트, 말라바르), 아프리카 동해안(모잠비크), 일본, 남아프리카, 코로만델 해안, 말레이반도, 자바, 칼리만탄, 발리, 중국 남부 연안, 술라웨시 남부(부톤 및 마카사르), 말루쿠(카이 제도, 아루제도) 등 인도양과 태평양을 잇는 해상로 전체를 아우른다(Ellen

2003, 82-83; Hanna 1978, 62-63; Loth 1995, 11-12; Winn 2005, 113). 이 중에서도 술라웨시 남부의 부톤 지역에 속한 투캉베시(Tukang Besi) 출신 집단은 반다에 가장 이른 시기에 대규모로 정착한 이주민들이었는데, 이들은 고향의 척박한 토양과 담수 부족이라는 자연환경적 제약 속에서 역사적으로 외지 이주를 활발히 전개해 온 공동체였다.

반다의 인구가 대부분 이주민으로 구성되면서 “반다에는 원주민이 존재하지 않으며, 모든 주민은 이주민이다”라는 담론이 유통되기 시작하였다. 다민족 이주민 공동체로 구성된 반다 사회는 상호 소통의 필요에 따라 말레이어를 “교통어(*lingua franca*)”로 사용하게 되었으며, 시간이 지나면서 반다 고유의 어휘, 발음, 표현 방식이 혼합된 “반다 말레이어(*Banda Melayu*)”라는 피진어(*Pidgin*) 방언이 형성되었다(Farid 외 2017, 2).⁵⁾ VOC는 육두구의 안정적인 생산과 노동력의 이탈 방지를 위해 이주민들에게 비교적 관대한 처우와 생계 보장, 그리고 종교의 자유를 일정 부분 허용하였다.

짧은 일본 강점기(1942-45)와 인도네시아 혁명기(1945-49)를 거쳐 식민 통치가 종료되면서, 반다제도는 인도네시아 공화국에 편입되었다. 식민기에 운영되던 플랜테이션 체제는 공식적으로 해체되었으며, 육두구 농장들은 인도네시아 정부에 의해 국유화되었다. 이후 농업 기반의 지역 경제는 활력을 회복하지 못하였으며, 1980년대 무렵부터는 한때 세계 향신료 무역의 중심지였던 반다는 급속히 쇠퇴하기 시작했다(Ellen 2003, 14). 한때 유럽 열강 간의 경쟁을 불러일으킬 만큼 전략적 가치가 높았던 반다는, 오늘날에는 과거의 영광과 국제적 중심성이 역사의 잔향으로만 남은 채, 소규모 육두구 재배를 제외하면 주요 산업이 거의 존재하지 않는 소외된 외곽지역으로 남아 있다.

5) 피진어는 서로 다른 언어를 사용하는 집단들이 기초적인 의사소통을 위해 만든 혼성 언어로, 문법이 단순하고 어휘 수가 제한적이며, 특정 언어의 요소들을 혼합해 사용되는 언어를 의미한다.

Ⅲ. 추치파리기의 행위자, 공간, 그리고 질서

추치파리기 의례는 론토르 마을 언덕 위에 위치한 두 개의 우물 중 식수 공급을 담당하는 푸사가 우물(Parigi Pusaka)을 정화하는 행사이다.⁶⁾ 이 의례는 이상적으로는 10년을 주기로 거행되는 것이 바람직하다고 여겨지나, 실제 개최 주기는 사회적 상황이나 준비 여건에 따라 유동적이다. 추치파리기는 반다 제도에서 가장 큰 규모의 전통 의례로 간주되며, 직접 참여 인원만 수백 명에 이르고, 관람객은 수천 명에 달한다. 특히 타지역으로 이주한 론토르인들은 이 의례 기간에 맞춰 귀향하여 참여하며, 그중에서도 반다버사르 섬 내륙에 위치한 캉퐁바루(Kampung Baru) 주민들의 참여는 의례의 필수 요소로 간주된다. 이 마을은 1621년 반다 대학살 당시 론토르 주민들이 산으로 피신해 세운 이주 마을 중 하나로 반다의 집단 기억에서 중요한 상징적 위치를 점하고 있다.

추치파리기 의례의 준비 및 집행은 론토르 마을의 세 부류의 지도자간의 협력 체계에 의해 이루어진다. 첫째는 마을의 관습 의례를 총괄하는 핵심 인물인 관습 수장, 라자 아닷(Raja Adat)이다. 둘째는 이맘(Imam)으로, 마을 내 이슬람적 실천과 종교적 의례의 적합성을 관리하고 조율한다. 셋째는 마을 이장(kepala desa)으로, 중앙 정부와의 행정적 연결을 담당하며 의례의 제도적 승인 및 지원을 조율하는 역할을 맡는다. 의례의 실질적인 준비는 이 지도자들과 마을 주민 대표들 총 40인으로 구성된 의례 위원회(panitia upacara)를 통해 이루어진다.

과거 관습 수장직은 반다의 토착 씨족으로 알려진 누르바티(Nurbati) 가문의 소수의 남성들에 의해 독점되어 온 것으로 보인다. 누르바티 가문은 반다의 시조로 전해지는 일곱 남매 중 장남인 누일라이(Nocilaij)

6) 다른 하나의 우물은 수질이 좋지 않아 주로 세탁용으로 사용된다.

의 직계 후손으로 간주되며, 이 가문에서는 11대에 걸친 부계 족보를 보존하고 있다고 전해진다(Winn 2002, 88-89). 그러나 이 가문이 실제로 반다의 토착 씨족에 해당되는지는 지역 사회에서 매우 논쟁적인 사안이다. 일부 주민들은 해당 계보가 조작되었을 가능성을 제기하고 있다. 그럼에도 불구하고, 1996년에 열린 추치파리기 의례에는 “토 누르 바티(To Nurbati)”로 불린 누르바티 가문의 남성 후손이 관습 수장직을 유지하였다. 이후 남성 후손의 대가 끊기고 여성 후손들만이 남게 되자, 이 직책은 부톤 출신 이주민에게로 이양되었다. 2018년에 거행된 추치파리기 의례에서는 부톤 출신이 의례를 총괄하였다.

추치파리기 의례는 전날 거행되는 전초 의례인 부카 캄퐁(Buka Kampung)을 시작으로 본격적인 일정에 들어간다. 부카 캄퐁은 말 그대로 “마을을 개방하다”는 의미를 지니며, 이는 말루쿠 지역에서 추치파리기와 같은 대규모 집합 의례뿐만 아니라 결혼, 출산, 성지순례 귀환 등 공동체의 전환적 순간마다 수행되는 관행이다. 부카 캄퐁은 반다의 조상신으로부터 의례 수행의 허락과 축복을 구하고, 마을 전체를 신성한 공간으로 재정립하는 통과의례적 절차로 작동한다. 의례는 조상들의 유물이 보관된 신성한 공간인 루마아닷(Rumah Adat: 관습의 집)에서 시작된다. 관습위원들은 이곳에 마련된 제단에 성수를 올려놓고, 조상신인 다투들과 알라(Allah)에게 의례 개최에 대한 허락을 구하는 청원 의례를 올린다. 이후 이들은 론토르 인둅(Lonthoir Induk)이라 불리는 해변으로 이동하는데, 이곳은 과거 무역선들이 드나들던 항구가 위치했던 곳이다. 의례 행렬은 남성 전사들의 전통 무용단인 차칼렐레(Cakalele)와 여성 무용단 마이마이(Mai-Mai)의 선도로 진행된다. 차칼렐레는 9명의 남성 전사들이 전통 창과 방패를 들고 전투 동작을 모티프로 하여 역동적인 춤을 추며, 마이마이 역시 9명의 여성들로 구성된다.

해안가에 도착한 의례 행렬은 전통 카누인 블랑(belang)을 타고 추치

파리기에 참여하기 위해 도착하는 캉봉바루의 주민들을 환영하는 절차에 들어간다. 캉봉바루 주민들이 상륙하면, 론토르와 캉봉바루의 차칼렐레 무용단이 서로 마주 선 채 춤을 추는 상호 환영의 공연이 펼쳐진다. 론토르와 달리 캉봉바루의 차칼렐레 공연단은 5명의 남성으로, 마이마이 무용단은 5명의 여성으로 구성된다. 환영 절차가 마무리되면 전체 행렬은 다시 루마아닷으로 복귀하여 조상신에게 인사를 올리는 예식을 거행하며, 추치파리기 의례의 시작이 공식적으로 선언된다.

본식 의례의 첫날에는 블랑 다랏(Belang Darat) 이라는 의례가 거행된다. 블랑 다랏은 말레이어로 “육지의 카누”를 의미하며, 육상에서 수행되는 모의 항해 의례를 의미한다(Van Donkersgoed 외 2022). 론토르와 캉봉바루에서 선발된 청년 99명은 블랑을 어깨에 매고, 이를 중심으로 의례 행렬을 배 형태로 조직한다. 행렬은 루마아닷을 출발하여 다투들의 과거 이주 및 이동 경로를 따라가며, 경로상에 있는 성지(聖地)인 크라맛(keramat)들 앞에 멈춰 기도의식을 올린 후 최종 목적지인 파리기 우물에 도달한다. 이 행렬 또한 차칼렐레 공연단의 선도로 시작되며, 전통 북과 징의 울림 속에 참가자들은 다투들을 향한 주문적 발화인 커바타(kebata)를 외치며 행진을 이어간다. 커바타는 조상의 이름과 업적 등을 찬양하고 복을 구하는 언술로, 의례 행위에 정서적 몰입과 상징적 깊이를 부여한다.

파리기 우물에 도착한 행렬은 정화 의례의 핵심 절차에 돌입한다. 먼저, 총 99명의 남성 참가자 가운데 9명이 순차적으로 우물 내부로 내려가 물을 양동이에 퍼올려 밖으로 전달한다. 이어서 나머지 72명의 남성도 순차적으로 우물 안으로 진입하여 정화 작업을 보조한다. 이와 동시에 우물 주변에 모인 수백 명의 주민은 북소리에 맞추어 일곱 남매의 이름과 커바타, 아랍어 구절, 이슬람 기도문을 외치거나 낭송하며 의례에 동참한다. 이 과정에서 일부 주민들은 집단적 트랜스 상태에 빠지기도 한다. 우물의 수위가 낮아지고 바닥의 진흙이 드러나면, 참가자들은

그 “신성한 진흙”을 서로의 몸에 바르는 행위를 수행한다.

우물의 물이 모두 퍼올려지면 관습위원들 몇 명이 루마아닷으로 이동하여 길이 약 99미터에 달하는 신성한 천인 카인가자(Kain Gajah)를 가져온다. 천이 도착하면, 관습지도자가 직접 우물 안으로 내려가고, 우물 밖에 있는 이맘은 천의 끝을 우물 속으로 내려보낸다. 관습지도자는 천의 머리 부분을 세 번 샘물에 대고 입을 맞추는 의례 동작을 수행한다. 이후 천 전체가 물에 적셔지도록 천천히 담근다. 약 15분 후, 관습 지도자는 천의 머리 부분을 들어 올려 우물 밖으로 가지고 나오고, 이를 기다리고 있던 자신의 부인에게 전달한다.

이어 론토르와 캄퐁바루의 여성들은 한 줄로 서서, 물에 젖은 카인가자를 오른쪽 어깨에 걸치고 언덕 아래의 해안가로 행진을 시작한다. 천을 어깨에 메는 것은 성물을 육체적으로 “지니는” 행위로서, 여성들은 마을의 정화된 영성을 일시적으로 대리·담지하는 상징적 존재로 전환된다. 행진하는 내내 여성들은 집단적으로 “이 요 요 요(i yo yo yo)”라는 후렴구를 반복해 외친다. 이 구절은 의례적 리듬과 영적 집중을 고조시키는 주문적 울림이며, 의례 공간에 독특한 신성한 분위기를 조성한다. 이 후렴은 커바타와 결합되어, 원로 남성들의 선창에 여성들이 후창으로 응답하는 방식으로 수행되며, 이를 통해 세대 간, 성별 간의 의례적 연대가 형성된다. 여성들은 해안가에 도착한 뒤, 바다로 직접 들어가 카인가자를 바닷물에 세 번 담갔다 꺼내는 세정 의례를 수행한다. 이 의례는 우물물에 담갔던 천을 바다라는 또 다른 신성 공간에서 다시 정화함으로써, 마을의 내적 정화(우물)와 외적 정화(바다)를 통합하는 상징적 의미를 지닌다. 이어 여성들은 카인가자를 마을의 모스크에 위치한 우물로 운반한 뒤, 그 우물물로 한 차례 더 행구는 의식을 진행한다. 이 마지막 단계는 이슬람적 정화의 요소가 더해지는 절차로, 카인가자가 지닌 신성성과 상징적 순환을 완결짓는 역할을 한다. 이러한 다단계 정화 과정은 자연(우물과 바다), 조상신, 알라라는 삼중의 질서와

연결된 의례 수행 체계를 드러낸다. 정화가 완료된 후, 카인가자는 관습 지도자에 의해 나무 접시 위에 맡아 정돈된다.

의례의 공식 종료를 기념하여, 전 마을 주민들은 함께 축제 만찬에 참여한다. 다음 날 아침, 카인가자는 다시 한번 깨끗이 세척되어 루마 아닷으로 운반되어 봉안된다. 축제의 마지막 순간, 주민들은 서로에게 물을 뿌리는 “물의 교환 의식”을 수행한다. 이는 물의 상징적 힘—생명, 정화, 재생, 축복—을 상호적으로 나누는 행위로, 모든 주민이 정화의 효능과 생명력을 함께 공유하게 되는 절정의 순간을 구성한다. 이때 의례의 분위기는 다시금 고조되며, 축제의 환희는 이슬람적, 토착적, 공동체적 질서가 어우러지는 통합의 장으로 확장된다. 이로써 추치파리기 의례는 정화, 재생, 공동체 통합이라는 삼중의 목적을 수행하며 완결된다.

IV. 추치파리기의 내러티브 분석: 토착성과 이슬람으로부터의 축복의 교차

앞서 살펴보았듯, 추치파리기는 반다 각지의 마을을 창건한 시조로 여겨지는 일곱 남매 조상신에게 헌정되는 제의적 실천이다. 신화에서 전해지는 일곱 남매의 이름은 다음과 같다: 첫째는 누일라이, 둘째는 실리슬리(Siliselij), 셋째는 키약비르(Kijakbir), 넷째는 승구르(Senggoear), 다섯째는 시클레이(Siklij), 여섯째는 칠루빈탕(Cilu Bintang), 그리고 막내는 카키야이(Kakijai)이다. 이 중 칠루빈탕이 유일한 여성이다. 이들은 단지 마을의 시조일 뿐만 아니라, 반다에 농경과 문명을 전파하고, 동시에 이슬람을 최초로 도입한 성인들로 기억된다.

일곱 남매에 관한 신화는 오랫동안 구전되어 오다가, 1922년에 누르

바티 가문 출신으로 당시 관습 수장을 맡고 있었던 네이라바티(M.S. Neirabatij)에 의해 기록으로 남겨졌다. 이 기록은 이후 한 네덜란드 학자에 의해 번역되어 “히카얏 론토르(Hikayat Lonthoir: 론토르 이야기)”라는 제목으로 출판되었다(Neirabatij 2021).⁷⁾ 이 이야기 중 추치파리기에 서사를 제공하는 부분은 크게 두 단계로 나뉜다. 첫 번째는 풍요와 문명을 가져온 시조로서의 역할에 관한 서사이며, 두 번째는 이슬람을 전파한 성자로서의 활약에 대한 것이다. 우선 첫 번째 내러티브를 요약해보면 다음과 같다:

반다의 역사는 노아(Noah)로부터 시작되며, 반다는 대홍수 이후 생겨났다. 새 한 마리가 노아에게 말하기를 최초로 물이 드러난 지역은 안다라(Andara), 즉 반다이며, 뒤를 이어 티도레, 터르나테, 자바와 발리가 솟아났다...가브리엘 천사가 마카와이(Makawaij)에 거주하는 자일린(Djailin)이라는 사람에게 찾아와, 시티 겔숨(Siti Gelsome)이란 여성과 함께 안다라로 가라고 명령했고, 그들은 올루피투(Oleloepitoe)라는 곳에 정착했다.⁸⁾ 시티 겔숨은 아들 6명과 딸 1명을 낳았다... 아이들은 켈리스루아(Keliseroeah) 산에서 자랐다. 당시 사람들은 죄 가운데 살았고, 나뭇잎으로 몸을 가리고, 돌과 가죽, 나무로 만든 도구로 짐승을 죽였다. 일곱 남매는 나무를 문질러 불을 피울 수 있다는 걸 발견했다. 어느 날 그들은 물과 음식을 구하러 나섰는데, 형제 중 한 명이 나무 아래에서 깜박 잠이 들었다. 잠에서 깨자 그는 바닷물이 밀려가자 해안가에 먹을 것이 놓여 있는 것을 발견했다. 그날 이후 그들은 해안가에서 식량을 얻었고, 누이는 태양의 위치로 조수의 시간을 아는 방법을 터득했다...모든 주민은 누이의 말을 경청했고, 그녀의 말에 따라 거주지를 만들기 위해 수풀을 베었다 [땅을 개간했다는 의미].

어느 날 누이가 [높은 곳에서] 아래로 떨어졌는데, 그녀의 발이 닿은 곳에서 물이 뿜어져 나왔다. 주민들은 수풀이 우거져 이를 알아차리지

7) 원본은 현재 암스테르담에 위치한 네덜란드 국립해양박물관(Het Scheepvaartmuseum) 소장 중이다. 네이라바티는 누르바티의 네덜란드식 표현이다.

8) 올루피투는 반다에 존재한다는 신화 속 산이다.

못했는데 그때 물에 젖은 고양이가 수풀에서 뛰쳐나온 것을 보고 수원의 존재를 알게 되었다. 주민들은 물이 발견된 것을 기뻐했고, 그 근처에 거주지를 세웠다...

출처: Neirabatij 2021, 75-76 축약

위의 내러티브에서 일곱 남매는 반다의 문명을 개척하고 풍요를 가져온 존재로 묘사된다. 이들은 최초로 불을 피우는 방법과 해산물 채집 기술을 익히고, 땅을 개간하여 농업을 도입한 인물들로 기억된다. 특히 칠루빈탕은 조수의 흐름을 계산하는 방법을 알아내었고, 물이 부족한 반다에서 수원을 찾아낸 존재로 전승된다. 추치파리기의 대상인 푸사카 우물은 바로 그녀가 발견한 수원에 세워졌다고 전해진다. 론토르의 주민들은 파리기 푸사카가 론토르 전역에 있는 모든 샘의 근원이라고 설명한다. 현지의 구술 전승에 따르면, 우물을 발견한 뒤 일곱 남매는 물을 대나무통에 담아 산 위의 거주지로 운반했는데, 운반 과정에서 대나무통에서 흘러나온 물이 땅에 스며들면서 론토르의 다른 샘들이 생성되었다고 전해진다.

칠루빈탕이 풍요와 축복의 원천으로 인식되는 신화적 내러티브는 또 다른 구술 전승에서도 확인되는데, 이에 따르면, 티무르의 군주가 칠루빈탕에게 혼인을 청하자, 그녀는 지참금으로 육두구 씨앗을 요구하였다. 군주는 씨앗을 구해 그녀에게 전달하였고, 군주의 갑작스런 사망으로 결혼은 성사되지 못했지만, 반다에는 육두구 농업이 시작되었다(송승원 2024b, 177). 칠루빈탕은 오늘날에도 현지 주민들에 의해 켈리스루아의 여왕(queen of Keliseroeah) 또는 풍요의 여신이라고 불리며 공동체의 기억 속에 신성한 여성으로 자리하고 있다.

풍요의 여신으로서 칠루빈탕은 추치파리기 의례에서 마을 공동체의 생태적·사회적 재생을 가능하게 하는 축복의 매개자로 기능한다. 이러한 복합적 상징성은 의례의 전 단계부터 뚜렷하게 드러난다. 예를 들

어, 부카캉의례 때 사용되는 성수는 마을 여성들이 산비탈에 위치한 크라맛인 “신성한 샘”에서 길어오는데, 이 샘은 칠루빈탕이 향해 중실 중되었던 남자 형제들을 애타게 기다리며 절망에 찬 심정으로 바다를 바라보다가, 발뒤꿈치를 땅에 문지른 자리에 솟아났다고 전해진다. 추치파리기 의례에서 여성들이 카인가자를 짊어지고 해안으로 나르는 행위 역시 칠루빈탕의 생명력과 풍요 창출 능력을 의례적으로 재현하는 장면이다. 이때 여성들은 천을 닦아 만지려고 하는데, 이는 다산(多産)을 기원하는 집단적 행위로 해석된다. 실제로 카인가자 천을 바다에 담그는 세정 의례 이후 마을 공동체에서는 어획량이 급증하고, 한때 바다 생태계에서 사라졌던 성게와 해초가 다시 풍부해졌다는 구전이 자주 회자된다. 이러한 자연적 회복에 대한 담론은 칠루빈탕과 연관된 신성한 천이 공동체의 생태적 풍요를 회복시키는 영적 실천으로 이해되고 있음을 보여준다.

이어 히카얏 톤토르는 일곱 남매에 의한 이슬람의 도래를 설명하고 있다. 이 내러티브에서 가장 중요한 인물은 막내인 카키야이로, 그는 반다에 이슬람을 최초로 전파하고 톤토르에 반다 최초의 모스크를 세운 “위대한 울라마(Ulama Besar)”로 기억된다. 이와 관련한 내러티브는 다음과 같다:

누일라이는 주민들에게 일러 배를 건조하게 하고 네 명의 남자 아우들에게 조개와 해삼을 채집해 오도록 일렸다. 폭풍이 일자 배는 경로를 이탈하여 머나먼 유대의 땅에 도착했다. 세 형제는 막내인 카키야이에게 배를 지키게 하고 이슬람을 배우러 메카로 향했다. 그곳에서 이슬람을 배운 삼형제는 카키야이에게 돌아와 같이 반다로 돌아갈 채비를 했다. 그런데 카키야이는 물을 길러 갔다가 신성한 노인을 만나게 되었다. 그는 카키야이의 입 안에 침을 뱉음으로써 무슬림으로 개종시키고 코란을 선물했다. 노인은 카키야이에게 다투 몰라나(Datu Maulana)라는 무슬림 이름을 지어주었다. 카키야이의 이슬람에 대한 지식은 형들을

능가했다.

네 형제는 다시 배를 타고 반다로 출발했는데, 항해 도중에 카키야이가 병에 걸렸고, 그의 부탁으로 형들은 시체를 바다에 수장하고 항해를 계속했다. 세 형제는 반다에 돌아오자마자 해안가에서 들려오는 아잔(azan) 소리를 듣고 매우 놀랐다. 며칠 후 그들은 해안가에 지어진 모스크를 발견했고, 주민들이 이미 이슬람으로 개종한 것을 알게 되었다. 알고 보니 죽은 줄 알았던 카키야이가 알라의 도움으로 회색 물고기의 등에 실려 반다에 무사히 돌아와 이슬람을 전파한 것이었다. 이후 누일라이와 카키야이, 칠루빈탕을 제외한 네 명의 형제들은 반다의 다른 섬으로 이주해 라자가 되고, 이슬람을 전파했다...

출처: Neirabatij 2021, 77-79 축약;

송승원 2024b, 182-183에서 수정 후 재인용

론토르 주민들은 자신들의 마을이 반다에서 이슬람이 최초로 도래하고 전파된 중심지였다는 점을 강조한다. 이와 관련하여 이슬람을 처음 도입한 인물인 카키야이의 역할이 부각되는데, 그는 다른 형제들이 타지로 떠나 마을을 건립한 것과 달리 만형인 누일라이와 함께 론토르에 남은 인물로, 토착성의 상징으로 간주된다. 카키야이의 종교적 위상은 추치파리기 의례에서 뚜렷하게 드러난다. 주민들은 의례 도중 반복적으로 다투들의 이름을 호명하는데, 특히 “다투 몰라나,” 즉 카키야이의 이름이 가장 많이 선창된다. 주민들은 다투들이 알라와 예언자 무하마드와 가까운 존재로서, 공동체에 신성한 축복(barakah)을 매개하는 영적 중재자라고 믿는다. 이는 그의 이슬람적 위상과 토착 조상으로서의 권위를 집약적으로 보여준다.

추치 파리기 의례에서 카키야이에 대한 중심적 강조는, 풍요의 여신으로서 칠루빈탕에 대한 강조와 병렬을 이루며, 이 지역이 이슬람과 토착 조상 숭배가 혼재된 종교적 질서를 지니고 있음을 보여준다. 즉, 반

다인의 종교적 정체성은 이러한 종교적 혼재성을 기반으로 형성되어 있다는 점을 보여주는 것이다. 이러한 종교적 대비와 상호 보완성은 칠루빈탕(여성 원형)과 카키야이(남성 원형)를 중심으로 한 이항적 구조(binary opposition)를 통해 서사화된다. 이러한 구조는 전 세계 다양한 원시 사회에서 발견되지만, 특히 오스트로네시아 사회에서는 우주론, 친족 관계, 정치적 권위, 의례 구조 등을 조직하는 핵심 상징 체계로 기능한다(Fox 1988; Needham 1973). 이항대립은 고정된 갈등이나 위계 구조로 귀결되지 않으며, 궁극적으로는 “상호 보완적인” 관계로 전환되어 의례의 핵심 상징 질서를 구성한다. 다시 말해, 칠루빈탕과 카키야이는 토착성과 이슬람으로부터의 축복이라는 상반된 역할을 수행하면서 공동체의 조화로운 재생산을 가능하게 하는 상징적 짝(symbolic pair)으로 작동한다.

이 상보적 이항성은 추치파리기 의례에서 구체적이고 체현된 방식으로 드러난다. 의례의 전반부에서 남성들은 카인가자를 가지고 공동체의 원초적 장소로 간주되는 우물을 청소하는 역할을 맡는다. 이 과정은 남성의 종교적 능동성과 공적 책임을 부각시키는 동시에, 천이라는 물리적 상징을 통해 남성성(masculinity)을 표상한다. 그러나 의례의 전환점에서 중심은 여성으로 이동한다. 남성들이 우물에서 카인가자를 끌어올린 뒤, 이 천은 여성들에 의해 해안가로 운반된다. 이는 우물(여성의 상징)과 천(남성을 상징)의 결합을 상징하며, 천이 여성의 자궁을 상징하는 우물 속으로 들어가고 다시 여성의 손에 의해 해안(바깥 세계)로 옮겨지는 순환적 서사로 나타난다. 또한 천과 우물의 결합은 이슬람을 대표하는 카키야이와 조상숭배를 상징하는 칠루빈탕이 유기적으로 통합된 토착 종교 질서를 보여준다. 이를 통해 반다인의 종교적 정체성이 바로 이러한 혼종성에 기반하고 있음을 의례적으로 표현하고 있는 것이다.

V. 토포지니를 통한 반다 종족성의 재구축

물이 극히 귀한 자원인 반다 제도에서 파리기 푸사카는 단순한 식수 원일 뿐 아니라, 육두구 농업에 필요한 관개수의 주요 공급원이기도 했으므로 우물의 청결과 유지 관리는 주민들에게 필수적인 과제였다. 이 의례는 공동체가 물이라는 자원을 둘러싼 상징적 질서를 어떻게 조직하고 통제하는지를 보여주는 중요한 실천적 장치로 이해될 수 있다. 이러한 자원-의례-신성성의 연계 구조는 오스트로네시아 전반에서 유사한 방식으로 나타나며, 특히 발리의 수박(Subak) 시스템과의 비교를 통해 더욱 명확히 드러난다. 발리의 수박은 단순한 농업용수로 시스템이 아니라, 물의 흐름을 신성한 질서로서 조직하고 사원(pura)과의 연결을 통해 제의적으로 관리하는 체계이다. 물은 신의 축복이며, 그 분배는 공동체 내부 질서와 종교적 정당성에 의해 결정된다(Lansing 2006). 추치파리기 역시 우물이라는 제한된 수자원을 정기적으로 정화하고, 이를 통해 공동체 내부의 관계를 재확인하며 신성한 질서를 재구축하는 실천이라는 점에서 이와 유사하다. 또한, 같은 말루쿠 문화권인 암본에서도 유사한 우물 정화 의례가 존재하며, 이는 특정 우물을 중심으로 조상, 마을 간 연계, 그리고 물의 정화와 공동체의 갱신이라는 상징적 요소를 반복적으로 재현한다.

그러나 추치파리기 의례는 단순히 우물 정화라는 실용적 목적을 넘어, 정치적·사회적 기능을 수행하는 집합의례로 작동한다. 에밀 뒤르켐(Émile Durkheim)은 종교를 단지 초월적 존재에 대한 믿음의 체계로 보지 않고, 사회 통합과 질서 유지를 위한 중심적 제도로 이해하였다. 그는 대표 저작인 『종교생활의 원초적 형태(1995)』에서 종교를 신성(sacred)과 속성(profane)의 구분을 중심으로 한 사회적 상징체계로 분석하였다. 뒤르켐은 종교란 사회가 스스로를 숭배하는 상징적 체계라

고 해석하였고, 종교적 의례와 신념이 집단 구성원 간의 도덕적 유대를 공고히 하고 사회적 연대를 창출하는 매개체로 작용한다고 주장하였다. 이러한 시각은 추치파리기 의례가 공동체 구성원들의 정체성, 사회 질서, 상징적 유대를 강화하는 방식을 이해하는 데 유용한 분석 틀을 제공한다.

이 논문은 추치파리기 의례가 반다 제도에서 이주자들의 종족 정체성 형성 과정에 핵심적 매개로 작동했다는 점에 주목한다. 이러한 분석은 종족을 고정된 생물학적 실체가 아니라, 역사적 맥락 속에서 구성되고 재구성되는 사회적 범주로 보는 구성주의적 관점에 기반한다(Hawkins 2010; Sillander 외 2016; Tanasaldy 2012). 종족성의 유동적이고 상황적인 성격은 반다 제도에 국한된 것이 아니라, 해양 동남아시아 전반의 종족 형성 과정에서 관찰되는 특징이다. 특히 말레이 세계에서는 혈연보다는 공간, 의례, 시조 서사와 같은 상징적 자원을 통해 정체성이 구성되어 왔으며, 이는 왕권, 이슬람, 정주지 이주와 같은 정치적 계기와 긴밀히 맞물려 있다. 예컨대 티모시 바나드(Barnard 2004)는 말레이 정체성의 식민기 재구성과 그 안에서의 공간, 역사, 언어의 작용을 분석하면서, ‘말레이’가 단일한 ‘기원’이나 ‘공통 혈통’이 아닌, 상호작용 속에서 교섭되고 도전받는 정체성 범주임을 강조했다. 이러한 맥락에서 반다의 추치파리기 의례도 단순한 통과의례나 전통 유지 수단이 아니라, 이주자들이 ‘반다인’이라는 상징적 정체성을 구성해나가는 정치적 실천으로 이해될 수 있다. 특히, 토착 조상에 대한 숭배에 의례적으로 편입되는 과정은, 공동체의 기원에 대한 집합적 기억을 재구성하고, 이질적 출신을 통합하는 메커니즘으로 작동한다.

다양한 출신의 이주자들이 하나의 공동체로 통합될 때, 토착 시조에 대한 숭배는 집단의 기원을 신화화하고 과거를 공유된 유산으로 재구성함으로써 사회적 결속력을 창출하는 핵심 장치로 작동한다. 마샬 살린스(Sahlins, 1985)는 이러한 맥락에서 “신화적 조상”의 구성이 집단

간 이질성을 흡수하고 일체감을 형성하는 사회적 메커니즘으로 기능한다고 지적한 바 있다. 이러한 조상은 실제 역사적 인물이라기보다는 신화적 성격을 지닌 상징적 존재로 기능하며, 공동체의 기원과 정당성을 설명하는 중심 서사를 제공한다. 이 과정에서 이주민들은 특정 의례나 결혼 동맹에 참여함으로써 토착 조상에 대한 숭배에 편입되고, 점차 공동체의 “내부자”로 인정받는다. 이와 같은 현상은 인도네시아에서도 여러 사례를 통해 확인된다. 예컨대, 술라웨시의 타나토라자(Tana Toraja) 지역에서는 호화로운 장례식의 개최가 여러 씨족과 혈통 집단의 집합적 참여를 유인하여 사회적 연대를 강화하는 작용을 하며, 때로 외부인이 특정 씨족의 조상 숭배에 참여함으로써 공동체 내부로 통합되기도 한다(Nooy-Palm, 1986). 제임스 폭스(Fox, 1988)는 티모르의 로티섬(Pulau Roti) 사례를 통해, 다양한 출신의 사람들이 공통의 토착 조상에 대한 구술 서사와 의례를 공유함으로써 하나의 “하우스(House)”에 통합되는 과정을 분석하였다.

그런데 앞서 살펴보았듯, 제임스 폭스와 피터 벨우드(Bellwood 외 1996; Fox 1997)를 비롯한 여러 학자는 특히 오스트로네시아 사회에서 시조에 대한 기억이 시조의 씨족 집단을 중심으로 전승되는 것이 아니라, “장소에 기반한 기원 서사”로 구현된다고 보았다. 이들이 이러한 특성을 설명하기 위해 제시한 토포지니의 개념은 시조들이 최초로 도달하여 거쳐갔다고 믿어지는 장소들—예컨대 산, 해안가, 무덤, 나무, 바위, 사당 등—에 존재하는 상징적 지표들을 따라가며, 그 발자취를 의례적으로 재현하는 실천을 의미한다. 주민들은 이러한 장소를 순례하며 의례적인 공물을 바치고 조상에게 기도를 드리는 행위를 통해 시조의 씨족이 이 지역에 가장 먼저 도달했다는 기억을 공동체 내부에서 재확인하며 후대로 전승한다. 이때 의례를 주관하는 주체는 최초 도래 씨족의 직계 후손으로, 이들은 “관습 주관자(controllers of adat)”로서 고유 권한을 지닌다. 이처럼 장소에 대한 기억은 씨족 간 도래 순서를

확증하고, 공간적 기원과 결부된 사회적 질서를 재확인하는 “지리적 역사(geohistory)”로 기능한다. 예를 들어, 트라우베(Traube 1986)는 티모르 지역에 대한 연구를 통해 “가장 먼저 온 자”의 후손이 의례 수행과 지도권을 보유하고, 후속 이주자들은 지배 권한을 부여받지 못하는 사회적 관념과 전통이 존재함을 지적하였다.

인도네시아의 수많은 지역에서는 조상의 이주 경로와 정착지, 무덤이나 바위 등 조상과 연관된 장소를 순례하며 제사를 지내는 의례가 발달했다. 주민들은 이러한 공간을 이동하면서 지명을 나열한 노래를 부르고, 이를 통해 지리적 기억을 재생산한다. 예컨대, 북말루쿠의 티도레에서는 매년 4월경 레구감(Legu Gam)이라는 조상숭배 의례가 개최된다. 이슬람 형식을 띤 이 축제는 술탄국 창건일을 기념하는 행사인데, 이때 술탄과 왕실 일행은 술탄의 즉위지, 전통 항구, 조상 무덤, 옛 사당 등 의미 있는 장소를 방문한다. 이는 티도레를 건국한 시조와 그 후손들이 남긴 발자취를 되짚는 실천이다(Song 2021). 이들 장소는 티도레 집단 정체성을 구성하는 기원적 지점으로 기능하며, 토포지니 개념을 통해 설명될 수 있다. 의례 행렬에는 참가자 간 위계가 반영된다. 가장 오래된 씨족 가문이 선두에 서고, 후발 이주 공동체나 주변 섬 대표들은 후미에 위치한다. 이러한 배치는 공동체 내 도착 순서와 역사적 우선권을 시각화한다. 비슷한 맥락에서, 말레이시아 랑카위(Langkawi) 지역의 사례에서도, 다양한 이주 배경의 주민들이 정착지에 얹힌 이야기와 지역 시조에 대한 숭배를 통해 “토착인”으로 편입되는 경향이 관찰된다(Carsten 1995).

반다에 도착한 이주민들은 일곱 남매 시조를 기리는 추치파리기 의례의 참여를 통해 반다인이라는 집합적 정체성 안으로 통합된 것으로 보이며, 이 의례에는 토포지니의 구조가 뚜렷하게 드러난다. 부카캄퐁 의례 과정에서 조상들의 유물(검, 의례복, 깃발)이 공개되는데, 관습 지도자는 이 유물들의 유래와 이동 경로, 일곱남매의 행적을 커바타를

통해 구술로 낭송한다. 또한 블랑 운반시 주민들은 론토르의 도처에 흩어져있는 신성한 크라맛들을 순례하고 기도를 올리며, 이때 해당 장소와 관련된 커바타가 순서대로 낭송된다. 주요 크라맛에는 누일라이와 카키야이의 무덤, 그들의 후손 중 마을 지도자였던 사람들의 무덤, 칠루빈탕이 실종된 오빠들을 기다리던 절벽위의 샘물 등이 포함된다. 이러한 수행은 시조의 이주 경로와 마을 창건의 기억을 공간적으로 재현하고 그 권위를 재확인하는 행위로 기능하는 토포지니적 실천이며, 숨겨진 의미를 전달하는 지속적인 기억장치 역할을 한다. 윈(Winn 2002, 43)은 이에 대해 다음과 같이 설명했다:

다투들은 현재 섬에 거주하는 집단의 조상이나 생물학적 시조로 간주되지 않는다. 오히려 다투들은 개인적 혈통이 아니라 장소와 연관되어 있었으며, 이들은 “이 마을을 처음 연 사람들(*mulai membuka kampung ini*)”로 여겨진다. 다투의 후손들은 반다의 토착민(*orang asli*)으로 간주되었으며, 이들은 일반적으로 포르투갈 또는 네덜란드의 침공과 공격으로 인해 섬을 떠나게 된 사람들로 서술된다. 반면 다투들은 자신들이 기원한 장소에 결합된 존재로서, 주민들과 함께 떠나지 않았고, “악의 없는 영적 존재(*orang alus*)”로 계속해서 그 원래의 영토에 머무르며 주시적 존재(*watchful presence*)이자 능동적 영향력을 행사하는 존재로 남아 있는 것으로 여겨진다.

추치파리기 의례는 단순한 우물 정화나 조상의 기억을 환기하는 차원을 넘어, 반다 공동체의 구성 조건과 정체성을 상징적으로 규정하는 의례적 장치로 기능한다. 이 의례는 공동체 내부에서 “누가 반다인으로 인정받을 수 있는가”에 대한 문화적 판단이 어떻게 이루어지는지를 드러내는 상징적 무대이다. 의례의 중심에서 기려지는 다투들은 단지 ‘먼저 도착한 자들’로서의 토착민만을 의미하는 것이 아니라, 반다에 이슬람을 최초로 도입한 종교적 창건자, 곧 ‘최초의 무슬림들’로서도

호명된다. 그들의 이중적 위상은 조상 숭배와 이슬람 신앙이 나란히 작동하는 반다 특유의 종교문화적 구조를 반영하며, 공동체 정체성이 단순한 혈통 계보의 지속성이 아니라 종교적 실천과 의례적 참여를 통해 형성됨을 시사한다. 따라서 반다 사회에서 공동체 구성원으로서의 정당성은 단순히 “누구의 후손인가”라는 계보적 기준보다, “무슬림으로서의 삶을 어떻게 실천하고 있는가”에 의해 더 강하게 평가된다. 기도, 단식, 금욕, 성지순례와 같은 일상적 신앙 실천뿐 아니라, 추치파리기와 같은 집합 의례에의 참여는 공동체적 소속을 획득하는 핵심 기준으로 작용한다. 결과적으로, 반다 제도에서는 “혈연에 기반한 토착성”보다, 신앙을 공유하고 의례를 통해 그것을 실천하는 능력이 공동체 정체성의 핵심적인 기준으로 작동한다. 이는 “반다인”이라는 정체성이 단일한 민족적, 혈통적 실체가 아니라, 종교적 실천과 의례적 참여를 통해 수행적으로 구성되는 유동적 정체성임을 보여준다.

VI. 마을동맹의 이항대립적 상보성에 대한 기억

론토르 주민들은 추치파리기 의례를 통해 공동체의 신성한 기원을 소환함으로써, 자신들의 공간적 우선권과 사회적 위계를 상징적으로 공고화한다. 그런데 이 의례에 캄퐁바루의 주민들이 참여하는 것 역시 두 가지 측면에서 중요한 의미를 지닌다고 파악된다. 우선 1621년 반다 학살 이후 내륙으로 피신해 형성된 캄퐁바루의 주민들은 식민 폭력이 초래한 역사적 단절 속에서도 조상과의 연속성을 복원하려는 의지를 가지고 이 의례에 적극적으로 참여한다. 이들은 단순한 의례 협력자를 넘어, 롬토르 주민들과 함께 공동체의 기원을 상징적으로 체현하는 동등한 주체로 자신을 위치시킨다. 특히 의례에서 사용되는 카인가자

가 마을 전체를 감싸는 절차는 과거 식민 폭력이 초래한 공간적·사회적 단절을 넘어, 이산된 공간들을 하나의 상징적 연속선으로 연결하고 식민 폭력 이후 파편화된 공동체의 재결속을 상징하는 통합의 은유로 기능한다. 또한 캄퐁바루 주민들은 의례의 경로를 따라 론토르 곳곳에 위치한 신성한 크라맛(keramat)을 순례하고, 지명과 장소에 얽힌 커바타를 낭송함으로써, 공동체의 기원을 호출하는 토포지니적 실천을 수행한다.

그러나 캄퐁바루 주민들의 의례 참여는 또 다른 차원의 중요한 의미를 지닌다. 추치파리기에서 재현되는 핵심 기억 중 하나는 마을동맹 체계에 관한 것이다. 앞서 살펴보았듯, 말루쿠의 세람, 암본, 케이제도, 아루제도 등 중·남부 말루쿠에는 시와동맹과 리마동맹들이 존재했는데, 시와는 숫자 9를, 리마는 숫자 5를 의미한다(송승원 2024a, 102).⁹⁾ 이 체계는 적어도 16세기 이전부터 존재했던 것으로 보이며, 각각 고유의 기원 신화, 토tem, 사회 규범을 가지고 있었다(송승원 2024a; Hanna 1978, 20; Valeri 외 2001, 118). 반다제도의 일곱 개의 관습 마을 중, 나마사와르(Namasawar), 라토우(Ratou), 키앗(Kiat), 슬라몬(Selamon), 와에르(Waer), 그리고 아이(Ai) 등 여섯 마을은 울리리마에 속하고, 론토르만이 울리시와에 속한다. 이들 마을은 각자의 소속 동맹에 따라 숫자 5 또는 9를 의례 전반에 걸쳐 상징적으로 재현한다.¹⁰⁾ 시와와 리마동맹은 단순한 정치적 구조를 넘어서 사회적 위계, 의례적 연대, 신화적 기원, 정체성 담론을 포괄하는 복합 문화체계였다. 각 동맹 안에 속한 마을들은 형제-자매 관계로 은유되었고, 내부 충돌을 자제하고 외부의 위협에 공동으로 대응했다. 또한 마을 동맹 의례나 조상숭배 의례를

9) 세람과 암본에서는 마을 동맹을 파타(Pata 또는 fata)라고 부르며, 반다와 케이제도, 아루제도 등에는 울리(Uli) 또는 우르(Ur) 등의 용어를 사용한다.

10) 이 숫자들은 마을동맹에 속한 마을 수를 의미하는 것이 아니라, 지역에서 신성하다고 여겨지는 두 개의 숫자를 통해 이항대립적이고 분할적인 세계관을 상징하는 개념으로 이해된다(송승원 2024a, 102-104).

공동으로 진행함으로써 결속을 다졌다. 자신의 마을이 시와나 리마 동맹에 속한다는 인식은 말루쿠인의 정체성의 핵심 구성요소였다 (Aveling 1967, 354-356; Winn 2002, 95-96).

식민 통치가 시작되면서 반다 제도 내의 전통적인 마을 동맹 체계는 공식적으로 해체되었지만, 주민들은 의례를 통해 그 기억을 지속해왔다. 특히 론토르 주민들은 자신들의 집단 정체성과 역사적 소속을 의례적 상징을 통해 끊임없이 재현해왔다. 그 대표적인 예가 “숫자 9”의 반복적 사용이다. 추치파리기 의례에서도 이러한 수적 상징성은 뚜렷하게 나타난다. 의례의 서막을 여는 블랑 경기는 99명의 남성 참가자에 의해 수행되며, 이는 “9”의 반복을 통해 공동체의 결속을 상징한다. 이어지는 차칼렐레 전통 무용은 9명의 남성 전사들이 참여하고, 마이마이라 불리는 여성 관습 위원 무용단 역시 9명으로 구성된다. 우물 정화 의식에는 총 81명의 남성이 참여하는데, 이는 9의 배수로서 의도된 수적 구성을 반영한다. 또한, 의례의 핵심 성물인 카인가자의 길이는 99미터로, 시와 동맹과 연관된 숫자 “9”의 반복을 극대화한다. 이처럼 숫자 9는 론토르 주민들에 의해 의례 전반에 걸쳐 구조적으로 삽입되어, 과거 동맹체계의 기억을 현재에 재현하는 중요한 기호로 작동한다.

반면, 추치파리기 의례에 참여하기 위해 당도한 캄퐁바루는 역사적으로 리마 동맹에 속한 마을이었기 때문에, 이들과 관련된 공연 구성은 다른 상징체계를 따른다. 캄퐁바루에서 파견된 차칼렐레 및 마이마이 무용단은 각각 5명의 무용수로 구성되며, 이는 리마 동맹을 상징하는 숫자 “5”를 반영한 구성이다. 이러한 수적 대비는 과거 동맹의 구분이 의례 구조 속에 암묵적으로 유지되고 있으며, 비록 동맹 체계 자체는 식민 통치 아래 해체되었더라도, 의례를 통해 그 상징적 구분과 집단 기억이 재현되고 있음을 보여준다.

마을 동맹에 대한 기억이 오늘날까지 전승되어 온 배경에는, 단순한 전통의 반복이나 문화유산 보존을 넘어서는 보다 복합적인 사회적·정

치적 기능이 작동하고 있는 것으로 파악된다. 반다 제도가 식민 질서 속에서 재편되는 과정에서, 오랫동안 유지되어 온 자율적 정치 구조와 공동체 간 합의에 기반한 의사결정 체계는 해체되었고, 그 자리를 외부 권력에 의해 부과된 중앙집중적 행정 질서가 대체하였다. 그 결과, 주민들은 공식 정치 구조의 부재를 의례 수행과 구술 전통이라는 상징적 실천을 통해 보완하고자 하였으며, 그 속에서 시와 동맹과 같은 전통적 사회 조직은 단지 과거의 잔존물이 아니라 현재의 집단 정체성과 문화적 주체성, 자율성을 재구성하는 상징적 자원으로 재전유되었다. 따라서 마을 동맹의 기억은 과거를 단순히 기념하는 행위를 넘어, 식민주의로 인해 탈취된 자율적인 공간을 상징적으로 복원하고, 오늘날의 공동체 결속을 재확인하는 능동적 실천으로 해석될 수 있다.

또한 추치파리기 의례는 시와와 리마동맹 간의 이항 대립적이면서도 상보적인 관계의 중요성을 환기시킨다. 역사적으로 이 두 동맹은 경쟁과 갈등의 관계 속에서 머리사냥과 같은 폭력적 충돌을 반복했다(송승원 2024a, 105). 그러나 말루쿠의 전통 우주관 속에서 이들은 상호적 대적 긴장 속에서도 근본적으로 상보적인 존재로 인식되었다. 이러한 상보성은 사회 질서를 유지하는 역동적인 원리로 작동했으며, 두 동맹의 이원적 구조는 의례와 사회적 일상에서 균형과 완결성의 조건으로 기능했다. 예컨대 결혼, 장례, 정치 협상과 같은 주요 사회 행위는 반드시 시와와 리마 양측의 참여를 통해서만 정당성과 완결성을 부여받았으며, 이는 공동체를 하나의 질서 있는 우주로 구성하는 핵심 기제로 간주되었다. 의례의 성립과 공동체의 지속은 두 동맹의 협력 없이는 불가능하다는 믿음이 자리하고 있었던 것이다. 이러한 구조는 오늘날에도 의례 실천, 공동체 조직, 지역 정체성에 관한 담론 속에서 문화적 유산으로 계승되고 있다.

이런 관념 속에서 추치파리기는 톤토르로 대표되는 시와 동맹과 캄퐁바루로 대표되는 리마동맹의 상보성과 화합이라는 말루쿠의 전통

세계관을 구현하고 있다. 과거 동맹 간의 상보성에 대한 기억은 혈연에 근거한 폐쇄적인 집단 동일화가 아니라, 이주민, 귀환민, 혼혈 후손 등 다양한 배경을 가진 구성원들을 하나의 “반다인”으로 포섭하기 위한 상징적 통합 전략으로 기능해 왔다. 비록 시와/리마 동맹이라는 정치 질서는 더 이상 실질적인 행정 단위로서 존재하지 않지만, 그 이원적 구조는 오늘날에도 의례적 실천과 상징체계 속에서 살아 있는 질서로 작동하고 있다. 이러한 구조는 공동체 내부의 다원성을 조율하고, 분열된 기억과 출신을 하나의 상징적 공동체 정체성으로 아우르는 화합의 프레임으로서 여전히 유효하다.

VII. 결론

본 논문은 반다제도의 룬토르 마을에서 거행되는 추치파리기 의례를 중심으로, 식민 폭력 이후 공동체의 재구성과 문화적 자치의 실천 양상을 분석하였다. 이 의례는 단순한 환경적 정화나 전통적 관습을 넘어, 과거의 정치적 자치가 박탈된 상황에서 살아남은 주민들이 문화적·의례적 실천을 통해 집단 정체성과 연속성을 재구축하는 핵심 장치로 기능하고 있다. 이 의례를 통해 주민들은 다투라는 조상신과의 영적 연속성을 확인하고, 이슬람의 도래라는 종교적 전환을 기념하며, 이를 바탕으로 공동체의 기원을 재현한다. 특히 외부에서 유입된 이주민들이 의례에 참여함으로써, 그들은 혈통적 기원과 무관하게 “반다인”으로서의 새로운 종족적 소속감을 획득하고, 공동체 일원이 되는 상징적 통과의례를 경험하게 된다.

특히 룬토르와 캄퐁바루 주민들이 공동으로 이 의례에 참여하는 행위는, 1621년 반다 대학살 이후의 이산과 단절을 상징적으로 복원하려

는 집단적 시도의 일환으로 이해할 수 있다. 또한 추치파리기는 시와와 리마 마을 동맹 구조에 대한 기억을 환기시킴으로써, 상호 긴장 속의 상보성이라는 말루쿠 우주관의 핵심 원리를 재현하고, 공동체 내부의 균형과 조화를 상징적으로 재구성한다. 특히, 시와와 리마라는 두 동맹이 공동으로 의례에 참여하는 형식은 과거의 적대적 구조를 넘어 화합과 상호 의존의 윤리로 전환시키려는 시도로, 이념과 혈연, 종교를 초월한 “반다인”이라는 상징적 정체성을 구성하는 기제 역할을 한다.

추치파리기 의례는 식민 폭력 이후에도 잊히지 않은 토착 질서의 회복력, 그리고 의례를 통해 반복·재현되는 공동체의 상상력과 문화적 자치의 지속 가능성을 보여준다. 나아가 이 의례는 오스트로네시아적 사유틀인 이항성과 상보성, 공간적 기억의 배열이라는 보다 광범위한 지역적 세계관 속에서도 의미화될 수 있으며, 말루쿠 지역 공동체 연구에 있어 의례와 기억, 공간이 교차하는 지점에 대한 분석적 접근의 필요성을 제기한다.

투 고 일: 2025. 05. 27

심사완료일: 2025. 06. 23

게재확정일: 2025. 06. 23

참고문헌

- 송승원. 2024a. “인도네시아 말루쿠의 시와/리마 마을 동맹 연구.” 『동남아시아연구』 34(3): 91-127.
- _____. 2024b. “인도네시아 반다 지방사에 나타난 자율성과 민족주의적 사관 고찰.” 『동남아시아연구』 34(4): 163-201.
- Aveling, Harry G. 1967. “Seventeenth Century Bandanese Society in Fact and Fiction: 'Tambera' Assessed.” *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*. Part 3. 347-365.
- Barnard, Timothy. P., ed. 2004. *Contesting Malayness: Malay Identity Across Boundaries*. Singapore: Singapore University Press.
- Bartels, Dietrich. 1977. *Guarding the Invisible Mountain: Intervillage Alliances, Religious Syncretism and Ethnic Identity among Ambonese Christians and Moslems in the Moluccas*. Ithaca: Cornell University.
- Bellwood, Peter. 1997. *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Bellwood, Peter, Fox, James J., and Tryon, Darrel T., eds. 1996. *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives*. Canberra: ANU Press.
- Berg, J. van den. 1995. *Het Verloren Volk: Een Geschiedenis van de Banda-eilanden*(잃어버린 사람들: 반다 제도의 역사). Hague: BZZTôH
- Brumund, Johannes F. G. 1845. “Aanteekeningen Gehouden op Eene Reis in het Oostelijke Gedeelte van den Indischen Archipel(인도 제도 동부 지역을 여행하며 기록한 메모).” Batavia: Landsdrukkerij.
- Carsten, Janet. 1995. “The Politics of Forgetting: Migration, Kinship and Memory on the Periphery of the Southeast Asian State.” *Journal of*

- the Royal Anthropological Institute*, 1(2): 317-335.
- Durkheim, Émile. 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*(K. E. Fields, Trans.). New York: Free Press.(Original work published 1912)
- Ellen, Roy. 2003. *On the Edge of the Banda Zone: Past and Present in the Social Organization of a Moluccan Trading Network*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Farid, Muhammad & Amsi, Najira. 2017. “Studi Masyarakat Banda Naira: Sebuah Tinjauan Sosiologis-Antropologis(반다 나이라 주민에 대한 연구: 사회학-인류학적 관찰)”. *Paradigma: Jurnal Ilmu Pendidikan dan Humaniora*, 3(1): 1-16.
- Fox, James J. 1988. *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- _____. 1993. *The Heritage of Traditional Agriculture Among the Rotinese*. Canberra: Department of Anthropology, ANU.
- _____. 1995. Origin, Descent and Precedence in the Study of Austronesian Societies. Peter Bellwood, James J. Fox, and Darrel Tryon, eds. *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives*. Canberra: ANU Press.
- _____. 1997. *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra: ANU Press.
- Gibson, Thomas. 2005. *And the Sun Pursued the Moon: Symbolic Knowledge and Traditional Authority among the Makassar*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hanna, Willard A. 1978. *Indonesian Banda: Colonialism and its aftermath in the Nutmeg Islands*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Hawkins, Michael. 2010. “Becoming Banjar: Identity and Ethnicity

- in South Kalimantan, Indonesia.” *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 1(1): 24-36.
- Lansing, Stephen J. 2006. *Perfect Order: Recognizing Complexity in Bali*. NJ: Princeton University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1978. *Structural Anthropology*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul.
- _____. 2021. *Wild Thought: A New Translation of “La Pensée Sauvage.”* Chicago: University of Chicago Press.
- Loth, Vincent C. 1995. “Pioneers and Perkeniers: The Banda Islands in the 18th Century.” *Cakalele* 6: 13-35.
- _____. 1996. “*Fragrant Gold and Food Provision: Resource Management and Agriculture in Seventeenth Century Banda.*” Sandra Pannell & Franz von Benda-Beckmann, eds., *Old World Places, New World Problems: Exploring Resource Management Issues in Eastern Indonesia*. Canberra: Centre for Resource and Environmental Studies. 66-94.
- McKinnon, Susan. 1991. *From a Shattered Sun: Hierarchy, Gender, and Alliance in the Tanimbar Islands*. Madison: University of Wisconsin Press.
- McWilliam, Andrew. 2002. *Paths of Origin, Gates of Life: A Study of Place and Precedence in Southwest Timor*. Leiden: KITLV Press.
- Needham, Rodney. 1973. *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- Neirabatij, Mohammad (Translated by Van Donkersgoed, Jorien, in English). 2021. *Hikayat Banda Lonthoir*(Jakarta: Museum Kebaharian Jakarta).
- Nooy-Palm, Hetty. 1986. *The Sa'dan-Toraja: A Study of Their Social Life*

- and Religion*(Vol. 2: Rituals of the East and West). Dordrecht, Netherlands; Cinnaminson, NJ: Foris Publications.
- Reid, Anthony. 1993. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Volume Two, Expansion and Crisis*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Renard-Clamagirand, Bernadette. 1980. *The Social Organization of the Ema of Timor*. The Hague: Mouton.
- Reuter, Thomas A. 2006. *Sharing the Earth, Dividing the Land: Land and Territory in the Austronesian World*. Canberra: ANU Press.
- Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sillander, Kenneth & Alexander, Jennifer. 2016. "Belonging in Borneo: Refiguring Dayak Ethnicity in Indonesia." *The Asia Pacific Journal of Anthropology*. 17(2): 95-101.
- Song, Seung-Won. 2021. "Jin Worship, Founders' Cults, and Social Relations in Tidore, Indonesia." *Religions*, 12(9): 788. 1-15.
- Tanasaldy, Timo. 2012. *Regime Change and Ethnic Politics in Indonesia; Dayak Politics of West Kalimantan*. Leiden: KITLV Press.
- Tiele, Pieter A. 1886. *De Europeers in den Maleischen Archipel*(말레이 제도의 유럽인들)(Vol. 2). The Hague: Nijhoff.
- Traube, Elizabeth G. 1986. *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago: University of Chicago Press.
- Valeri, Valerio & Hoskins, Janet. 2001. *Fragments from Forests and Libraries: A Collection of Essays*. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.
- Van Donkersgoed, Jorien. & Farid, Muhammad. 2022. "Belang and Kabata

Banda: The Significance of Nature in the Adat Practices in the Banda Islands.” *Wacana: Journal of the Humanities of Indonesia*, 23(2): 415-450.

Van Donkersgoed, Jorien. 2023. “Shifting the Historical Narrative of the Banda Islands From Colonial Violence to Local Resilience.” *Wacana: Journal of the Humanities of Indonesia*, 24(3): 500-514.

Winn, Peter. 2002. *Banda the Blessed Land: Local Identification & Morality in a Maluku Muslim Community*. Ph.D. Disst. Australian National University.

_____. 2005. “Tanah Berkat(Blessed Land): The Source of the Local in the Banda Islands, Central Maluku.” Thomas Reuter, ed., *Sharing the Earth, Dividing the Land: Land and Territory in the Austronesian World*. Canberra: ANU Press. 113-133.

_____. 2010. “Slavery and Cultural Creativity in the Banda Islands.” *Journal of Southeast Asian Studies*. 42. 365-389.

Abstract

A Study of the Cuci Parigi Ritual in Banda, Indonesia: Ethnic Reconstruction and Social Integration through Topogeny*

Song, Seung-Won

Dept. of Malay-Indonesian Studies,
Hankuk University of Foreign Studies

This paper examines Cuci Parigi, a decennial ritual in Lonthoir village on Banda Besar Island, as a site for community reconstruction and cultural autonomy in postcolonial Maluku. Centered on the symbolic cleansing of a communal well, the ritual blends practical concerns with the reaffirmation of ancestral heritage and social identity. The study applies three interpretive frameworks. First, despite the loss of full clan genealogies, Cuci Parigi rearticulates ancestral authority through topogenic practices—ritualized narratives of place—allowing newcomers to be symbolically incorporated as "Bandanese." Second, it functions as a religious-cultural medium, fusing Islamic discourse with ancestral veneration by portraying founders as early bearers of Islam. Third, the participation of both Siwa and Lima alliance members enacts the Malukan principle of binary complementarity, turning past conflict

* This work was supported by the Ministry of Education of the Republic of Korea and the National Research Foundation of Korea(NRF-2023S1A5A2A01074284) and Hankuk University of Foreign Studies Research Grant of 2025.

into ritualized balance. In sum, Cuci Parigi illustrates the resilience of indigenous order and the generative power of ritual in shaping communal identity across space and memory in the Austronesian world.

Keywords: Banda Islands, Cuci Parigi ritual, Indigeneity, Religious hybridity, Ritual and social integration, Topogeny, Village alliances(Siwa/Lima)