

인도네시아의 이슬람 급진주의: 역사적 전개과정과 이념적·실천적 특성*

김 형 준**

I. 들어가는 말

9·11테러 이후 서구 세계가 이슬람권에 대한 의혹과 경계의 눈길을 보내고 있는 상황에서 발생한 2002년 발리테러, 2003년 자카르따 메리엇(Marriott)호텔 테러, 2004년 호주대사관 폭파사건, 2005년 2차 발리테러 등은 국제적 이목을 집중시켰다. 테러의 배후로는 자마아 이슬라미야(JI, al-Jamaah al-Islamiyah)가 지목되었다. 2002년 발리테러 이후 그 실체가 드러나기 시작한 JI는 아랍계 인도네시아인 아부 바카르 바아시르(Abu Bakar Ba'asyir)를 지도자로, 인도네시아 무슬림을 주요 회원으로 조직되었으며, 인도네시아, 말레이시아, 필리핀, 서남아시아 등을 포괄하는 국제적 네트워크에 기반하여 그 활동을 전개한 것으로 알려져 있다.

테러 배후세력으로서의 JI와 관련하여 인도네시아에서는 논란이 야기되었다. 그 지도자로 지목된 바아시르뿐만 아니라 일부 이슬람 지도자들은 JI의 존재 자체를 부정하였으며, JI가 인도네시아 정부,

* 이 글을 읽고 건설적인 제안을 해주신 익명의 심사위원에게 감사를 표합니다. 이 논문은 2006년도 정부재원(교육인적자원부 학술연구조성사업비)으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 연구되었음(KRF-2006-321-B00680).

** 강원대 문화인류학과 교수

나아가 미국에 의해 급조된 가공단체로서 이슬람에 폭력성이라는 낙인을 찍고 그에 대한 탄압을 정당화하려는 의도를 가지고 있다고 주장하였다(Sudarjat 2006: xxiv; Turmudi & Sihbudi 2005: 262). 대다수 이슬람지도자들과 일반인들은 JI의 존재를 인정하고 그 행위를 규탄하였지만 그와 동시에 테러의 발생원인 및 JI의 주장에 일부 공감하는 태도를 보였다. 즉, 테러의 근본 원인이 이슬람에 대한 서구 기독교 세력의 탄압으로써 이러한 공세에 대응하여 자기 종교를 보호해야 할 권리와 의무가 무슬림에게 부여되어 있다는 것이다(Turmudi & Sihbudi 2005: 253). 인도네시아 이슬람이 그 혼합주의적(syncretic)인 성격으로 인해 폭력적이거나 배타적인 성향을 가지고 있지 않다는 주장이 제기되어왔음을 고려해보면(Boland 1982: 205-206; Geertz 1961; Magnis-Suseno 1984), JI에 대한 우호적 태도는 기존의 혼합주의적 흐름과는 대비되는 경향이 수용될 종교적 환경이 일정정도 형성되어 왔음을 시사한다.

급진적 이슬람의 맹아적 형태는 네덜란드 식민지 기간에 표출되었는데, 카리스마적 권위를 갖는 이슬람지도자들(kiyai)이 기독교세력인 식민정부에 대항하여 집단행동을 주도하는 형식을 취했다. 보통 이들은 이슬람 민간전승에서 최후의 심판일 직전에 현시하는 존재로 거론되는 이맘 마흐디(Imam Mahdi) 혹은 토착적 민간전승에서 이상향을 구현하는 존재로 여겨지는 라뚜 아딜(Ratu Adil)의 역할을 취했으며, 지지자들과 함께 보잘것없는 물리력으로 네덜란드 군대에 대항하였다(Kartodirdjo 1972: 90-97). 이 같은 천년왕국운동적 성격으로 인해 식민지 치하 종교운동은 근대적 의미의 급진주의와 구별되는 모습을 보였다. 이슬람요소와 토착적 종교요소가 혼재되어 있음으로써 경전에 기초한 뚜렷한 이념체계가 부재했고, 그 영향력이 특정 지역에 국한되었으며, 개인의 종교적 권위에 전적으로 의존하는 경향을 가졌다.

인도네시아의 독립 직후 급진주의적 흐름은¹⁾ 보다 체계적이고 구체화된 형태로 표출되었다. 이슬람 국가 건설을 목표로 하여 전개된 분리주의 무장투쟁 ‘다를 이슬람’(Darul Islam: 이슬람 집, 영토, 이후 DI) 운동이 그 대표적인 사례인데, DI는 꾸란과 하디스(Hadith)에 입각한 이슬람 헌법을 천명하고, 서부자바의 대다수 지역에 행정 체계를 구축하며 10여년 이상 정부군과 대립하였다. 60년대 초 DI가 진압되고 이후 수하르토 정권이 지속되는 기간 동안 몇 차례의 소규모 테러사건을 제외하고는 급진주의적 조직의 활동, 나아가 급진주의적 종교관의 표현을 공적 영역에서 찾아보기는 쉽지 않았다. 하지만, 이러한 상황이 인도네시아 급진주의의 현실을 있는 그대로 반영한 것은 아니었는데, 이 기간에도 DI로 상징되는 토착적 급진주의 전통과 중동에서 유입된 급진주의적 경향은 그 영향력을 조금씩 확대시킬 수 있었다. 이러한 사실은 수하르토 퇴진 이후 즉각적으로 표출된 급진주의 조직의 활발한 활동을 통해서도 확인된다. 90년대 후반 이후 수십여 개의 급진주의 조직이 우후죽순처럼 출현하였으며, 그 활동 역시 대규모 테러, 소규모 테러, 폭력적 시위, 평화적 시위 등 다양한 양식을 포함했다.

이 글의 목적은 인도네시아 이슬람 급진주의의 역사적 전개 과정, 그 주요 이념과 활동상의 특징, 그리고 그를 둘러싼 종교적 변화의

1) 이슬람 내의 급진적 경향을 이해하기 위해 이용되는 개념으로는 근본주의(원리주의: fundamentalism)와 급진주의(radicalism)가 있다. 두 개념 모두는 꾸란과 하디스에 제시된 이슬람의 가르침이 추가적인 해석을 필요로 하지 않는 절대적이고 명시적인 것이며, 무슬림의 의무는 이를 현실에서 실천하는 것이라는 시각에 기반한다. 급진주의는 보다 과격하고 극단적인 방법을 통해 그 이념을 실천하려는 경향을 띠며 근본주의는 기존 체계의 변혁을 통한 실천에 보다 많은 강조점을 두고 있지만, 양자가 현실에서 명확하게 구분되는 것은 아니다. 이러한 점에도 불구하고 이 글에서는 근본주의 대신 급진주의라는 개념이 이용될 것인데, 이는 이 글에서 논의되는 대상이 인도네시아에서 일반적으로 통용되는 구분방식에 준해 볼 때 급진주의적 성향에 가깝기 때문이다. 인도네시아에서 근본주의는 이슬람법 실현을 법적 테두리 내에서 주장하는 경향으로 이해되는 반면 급진주의는 비합법적인 혹은 비일상적 방법을 통해 이를 실현시키려는 경향을 지시한다.

양상을 검토하는 것이다. 이 글의 2절에서는 수카르노와 수하르토 통치기 동안 전개된 급진주의 움직임이 고찰될 것인데, 이를 대표할 세 개의 조직을 중심으로 논의가 진행될 것이다. 3절에서는 수하르토 퇴진 이후 급부상한 급진주의 움직임이 검토될 것이며, 역시 세 개의 조직이 연구대상으로 선정되었다. 이러한 논의과정을 통해 이슬람 급진주의 조직의 특성, 그 공통점과 차이점 그리고 인도네시아 이슬람에서 급진주의가 차지하는 위상에 대한 이해를 심화시킬 수 있을 것이다.

II. 수하르토 퇴진 이전의 급진주의

독립을 전후하여 가장 심각한 정치적 이슈로 대두되었던 문제는 이슬람의 위상이었다. 이슬람지도자들은 독립국가 구성원의 대다수가 무슬림임을 강조하며 이슬람의 특별한 지위를 요구한 반면, 서구 교육에 노출되었던 민족주의적 성향의 지도자들은 서구의 세속국가 모델을, 비이슬람 종교지도자들은 종교간 평등성이 보장되는 국가 모델을 지지하였다. 이들 사이의 갈등은 헌법에 포함될 국가이념을 대상으로, 즉 인도네시아를 이슬람에 기초한 국가로 규정해야 할지의 문제를 중심으로 표현되었다. 수카르노로 대표되는 민족주의 지도자들의 정치적 수완, 비이슬람 세력의 국가탈퇴 위협, 시기적 절박성 등이 결합하여 ‘유일신에 대한 믿음’을 제1원칙으로 하는 팠짜실라(Pancasila)를 국가이념으로 규정하는 선에서 갈등은 봉합되었다 (Kim 1998: 360-365).

이슬람의 특별한 위상이 인정되지 못한 점에 대한 이슬람세력의 분노는 이후 네덜란드와의 독립전쟁기 그리고 의회기를 거치면서 점차 감소하였다. 이 세력을 대변하던 엔우(NU)와 무함마디아

(Muhammadiyah) 조직의 지도자들은 새로운 정부에 적극 참여하면서 현실수용적 태도를 견지하였으며 대다수 일반 무슬림들은 국가 이념보다는 국가 통합에 더 많은 관심을 보였다(Boland 1982: 48-52). 이러한 일반적 분위기와 달리 일부 이슬람 지도자들은 세속적 성격을 띠는 국가에 대한 반대의사를 계속 표명했는데, 이들의 불만이 가장 극적으로 드러난 사건이 독립정부에 대한 최초의 분리주의 운동인 ‘인도네시아 이슬람국가’(Negara Islam Indonesia) 혹은 ‘이슬람의 집’(Darul Islam) 독립선언이었다.

1. 이슬람의 집(DI, Darul Islam)

DI의 독립선포는 1948년 까르또수위르요(Kartosuwirjo)의 주도하에 이루어졌다. 네덜란드 치하 주요 이슬람단체에서 활발하게 활동했으며 인척관계를 통해 서부 자바의 종교지도자 네트워크에 편입되었던 그는 서부 자바에 종교교육기관을 설립하고 학생을 양성하였다(Boland 1982: 55-56). 이후 이러한 그의 경력과 인맥은 무장투쟁의 핵심 기반으로 작용하였다.

독립국가 선포로부터 1962년 까르또수위르요의 체포와 함께 대단원의 막을 내리기까지 DI는 정부군과 군사적인 대립을 지속했다.²⁾ 이 기간 동안 양측 모두를 포함하여 25,000여명의 사상자가 발생하고 십만 채 이상의 가옥이 파괴되었다고 보고될 정도로(Jackson 1980: 15) 강도 높은 투쟁이 전개되었다. 그 영향력이 가장 확대되었을 때 DI는 서부자바의 과반 이상에 해당하는 지역을 실질적으로 통치하였으며, 이러한 지역적 수준의 지지에 기반하여 만여 명에 달하는 군대를 게리라식 전투에 참가시켰다(Jackson 1980: 13-14).

2) 이슬람국가 수립을 지지했던 술라웨시와 아체 지역의 종교지도자들 역시 DI와 연합하여 각 지역에서 정부군과 무장 투쟁을 펼쳤다(Boland 1982: 65 & 73-4)

독립선포와 함께 DI는 이슬람 국가의 헌법을 공포하였다. 헌법은 철저하게 이슬람의 가르침에 기반하고 있었는데 헌법 2조에는 인도네시아 이슬람국가에서 유효한 법률이 이슬람이며, 최상위 법이 꾸란과 하디스라고 규정되어 있었다. 국회에 해당하는 마즐리스 수로(majlis syuro)를 통해 선출되는 대통령은 이맘(imam)이라 불리며 이슬람법을 위반하지 않는 한 종신으로 통치할 권리를 부여받았다. 헌법과 함께 공포된 형법은 이슬람법에 대한 DI의 절대적 믿음을 예시하고 있는데, 간음을 한 사람에게 돌을 던져 처형하는 규정, 술을 마신 사람에 대해 태형을 행하는 규정, 도둑질한 사람의 손이나 발을 절단하거나 십자가에 매달아 처형하는 규정 등이 포함되어 있었다(DI 1980: 321-338).

종교적 이념과 실천의 측면 모두에서 DI는 인도네시아 급진주의의 원형을 제시하고 있다. 이념상으로 보았을 때 DI는 이슬람에 기반한 국가 건설이라는 근본주의적 무슬림의 주장을 완전한 형태로 반영하고 있으며, 국가 운영의 측면에서도 이슬람법을 철저하게 수용하려는 모습을 보였다. 실천적 측면에서 DI는 이슬람식 大義 성취를 위해 적과 타협하지 않으려는 태도를 견지했으며, 개인의 희생을 전제로 한 무력투쟁을 선택함으로써 ‘지하드’, 즉 聖戰을 전개하였다. 이러한 이유로 인해 DI는 이후의 급진주의적 조직에 의해 가장 이상적인 종교 혁명의 모태로 인정되었고, 그 이념 및 실천 양식은 이들이 추구해야 할 모델로 수용되었다(Bruinessen 2002: 125-127).

DI가 이후의 급진주의 전개에 미친 영향은 인적 측면에서도 찾아질 수 있다. 십여 년 이상 동안 서부 자바의 상당 지역을 통치함으로써 급진주의적 성향을 내재화한 집단을 확대시킬 수 있었으며, 이들 중 일부는 DI의 해체 이후에도 종교지도자로서의 활동을 지속하였다. 이를 보여줄 좋은 사례는 JI로서 그 지도자들은 자신들이 DI의 구성원이었음을 공공연하게 표명하였다(Yunanto et al. 2003: 37-38).

또한 이후 출현한 급진주의적 조직 중 일부는 이념적인 면에서 자신들이 DI의 승계자임을 주장하였다(Raillon 1993: 215; Turmudi & Sihbudi 2005: 113).

2. 인도네시아 이슬람 선교위원회(DDII)

DI와 정부군 사이의 전투가 지속되고 있던 1958년 수마트라에서는 인도네시아공화국혁명정부(PRR) 선언이 이루어졌다. 이슬람정당인 마슈미(Masyumi) 지도자 중 상당수가 참여했던 PRR 반란은 정부군에 의해 곧바로 진압되었으며, 이를 기회로 삼아 수카르노는 마슈미를 해체하고 급진적 성향의 무슬림에 대한 탄압을 강화했다(Boland 1982: 89-105). 그를 이어 대통령에 오른 수하르토 역시 마슈미의 재건을 불허하였을 뿐만 아니라 PRR과 DI에 연루된 이슬람지도자들의 활동을 탄압하였다. 이러한 정치적 환경 하에서 급진주의적 무슬림의 활동은 급격히 위축되었지만, 이것이 그 소멸을 의미하지는 않았다. 급진주의적 경향의 존속을 보여줄 사건이 간헐적으로 발생했으며³⁾ 동시에 이러한 흐름을 이어나가려는 움직임 역시 지속되었다. 수하르토 통치기를 통해 이러한 움직임을 대변했던 거의 유일한 공식 조직은 인도네시아 이슬람 선교위원회(DDII, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia)였다.

DDII는 1967년 모하마드 나찌르(Mohammad Natsir)를 중심으로 자카르타에서 설립되었다. 그 공식적 목적은 선교사를 파견하고 종교

3) 1970년대 후반부터 80년대 중반까지 급진주의 조직의 활동이 간헐적으로 보고되었다. 요인암살과 소규모 테러를 목적으로 결성된 코만도지하드(Komando Jihad), 인도네시아국적기의 하이재킹을 주도했던 임론(Ali Imron)그룹, 보로부르드르사원, 백화점, 은행에 대한 소규모 폭탄공격, 탄중 뿌리옥(tanjung Priok) 시위 등이 그것이다. 이러한 사건들은 이들 조직의 자체적 계획과 역량에 의해 이루어진 것이기보다는 사회 불안을 통해 정치적 탄압을 강화하려했던 수하르토 정부와 군부의 계략에 기인한 것으로 해석되기도 한다(Raillon 1993: 215; Tamara 1986: 19).

교육을 활성화하며 모스크 건립을 돕는 등 선교와 관련된 활동을 수행하는 것이었다. 나찌르는 개혁주의적 이슬람의 대표주자로서 마슈미의 당수와 내각의 수반을 역임한 적이 있을 정도로 제도권에서 오랫동안 활동했던 인물이었다. 하지만 그는 PRRI 반란에 참여하여 투옥되는 등 급진주의적 성향을 드러냈는데, 이후 DDII를 통해 종교적 신념을 실현시키고자 노력했다(Kamaruzzaman 2004: 271-272). 급진주의적 성향을 띠는 대다수 무슬림들이 공식적으로 그 목소리를 드러낼 수 없었던 상황에서 DDII의 활동이 제한적으로나마 용인되었던 데에는 그의 높은 종교적 위상과 정치사회적 영향력이 중요한 역할을 했다(Husein 2005: 145-146).

DDII는 이슬람법의 실현에 강조점을 두고 있었다. DDII에 따르면 꾸란과 하디스에 제시되어 있는 이슬람의 가르침은 재해석을 필요로 하지 않는 명확한 것이며 무슬림의 의무는 이를 현실에서 실천하는 것이다(Liddle 1996: 270). 이러한 목표를 DDII는 이슬람의 정신에 기초한 사회 구현이라는 식의 표현을 통해 드러냈다. 우회적 레토릭은 이슬람의 활성화에 대해 촉각을 곤두세우고 있던 정부의 직접적 탄압을 피할 수 있는 장점을 가지고 있었다.

DDII는 이슬람법의 실현을 어렵게 하는 상황이 현실에서 전개되고 있음을 지적했다. 이들의 인식에 따르면, 인도네시아에서 이슬람은 포위되어 있는데, 이들을 포위하고 공격하는 주요 집단은 기독교도였다. 국회의원, 장관, 고위공직자 중 기독교인의 비율이 인도네시아 전체의 기독교도 비율을 훨씬 뛰어넘는다는 점, 반이슬람적인 정책이 수립되었다는 점, 기독교도의 비합법적 선교가 용인되는 왔던 점 등을 DDII는 그 증거로 제시했다(Liddle 1996: 271-272). 기독교도에 대한 공세는 이들의 배후세력으로 지목된 서구국가, 특히 미국에 대한 비판으로 이어졌다. 즉 미국이 인도네시아 정부를 통해 기독교에 대한 우호적인 분위기 형성과 이슬람에 대한 탄압을 사주하고 있

으며, 물질, 인적 자원을 지원함으로써 인도네시아의 기독교화에 앞장서고 있다는 것이다(Husein 2005: 180-181).

기독교에 대한 DDII의 공세는 이념적 차원에서 이루어졌을 뿐 행동으로 표출되지는 않았는데, 이는 이러한 행보가 수하르또 정권 하에서 거의 가능하지 않았기 때문이었다. 기독교가 주요 공격 대상으로 선정되었다는 점 역시 이러한 정치적 환경과 무관하지 않는 듯하다. 반이슬람적 성격을 갖는 정부에 대해 직접적인 비판이 허용되지 않는 상황에서 기독교는 정부에 대한 불만을 우회적으로 표현할 수 있는 대상 중의 하나였다. 특히 60년대 후반 이후 종교도간 관계를 규정하는 제반 규정이 정부에 의해 지속적으로 제정되었기 때문에 (Kim 1998: 366-369), 기독교도의 활동에 대한 비판은 법적 테두리 내에서 상대적으로 용이하게 제기될 수 있는 실천 양식이었다.

수하르또 정권이라는 정치적 환경과 긴밀한 관계를 가지고 형성되었지만 기독교에 대한 DDII의 지속적 비판은 이후의 급진주의 이슬람의 현실인식에 하나의 핵심적 요소를 추가하는 결과를 가져왔다. 인도네시아 이슬람이 국내외 기독교 세력의 끊임없는 공격 속에 놓여 있으며, 이러한 공세로 인해 무슬림의 종교적 실천, 나아가 이슬람법의 실현 및 이슬람국가 건설이 저지되었다는 것이다. 이와 같은 현실인식이 확산됨에 따라 기독교는 이후의 급진주의적 집단에게 있어 타도되어야 할 주요 대상으로 확고히 자리매김하게 되었다 (Ahnaf 2006: 20-22; Bruinessen 2002: 125-126).

정치적 활동이 배제된 상황에서 DDII의 주요 활동은 선교에 놓여졌다. 자바와 수마트라 같이 전통적으로 이슬람이 우세했던 지역에서 DDII는 모스크 건립, 종교 교육 및 강연 활성화와 같은 프로그램을, 무슬림 인구가 많지 않은 지역에 대해서는 선교사 파견과 같은 프로그램을 진행시켰다. DDII가 역점을 두었던 다른 사업은 젊은 세대를 대상으로 한 교육으로서 이는 두 가지 형식을 취했다. 하나는

소규모 대학생에게 종교교육을 집중적으로 제공하는 캠프 형식의 프로그램이었다. 다른 하나는 중동으로의 유학생 파견으로서, 나찌르가 형성한 국제적 네트워크를 통해 매년 수십여 명에 이르는 대학생들을 중동의 교육기관에 유학시켰다(Rahmat 2005: 80-81). 이러한 활동은 근본주의적 종교관을 수용한 젊은 세대의 무슬림을 육성하고, 이들의 왕성한 활동을 매개로 그 종교적 시각을 확산시키는데 중요한 역할을 했다. DDI의 활동은 대학 캠퍼스를 중심으로 70년대 후반 이후 가시화되었던 소규모 섹트(sect)의 형성에 많은 영향을 미쳤다.

3. 소규모 종교집단의 형성

수하르토 독재체제가 강화되던 70년대 후반 이후 젊은 무슬림 대학생들을 중심으로 한 소규모 종교집단의 형성이 가속화되었다. 이들 집단은 이슬람을 현실의 부조리 극복과 이상사회 구축의 핵심으로 간주하는 근본주의적 색채를 강하게 띠었다. 정치적 탄압이라는 현실적 제약으로 인해 이들의 활동이 공적 영역에서 명확하게 드러나지는 않았지만, 이들 사이에서는 실천을 통해 종교적 믿음을 실현시키려는 경향이 뚜렷하게 존재했으며, 이는 때로 배타적 종교공동체의 형성과 같은 방식으로 표출되었다. 이러한 종교집단은 억압된 정치적 욕구를 표출시킬 대안적 매체로 기능했던 것처럼 보인다(Schwarz 1994: 174-175; Billah 1989: 296-297). 하지만, 이들 집단의 활동을 통해 정치적 억압기 동안 근본주의적 종교해석이 유지, 확산되었으며, 이후의 급진주의적 활동에 인적 자원과 조직적 모델이 제공될 수 있었다.

70,80년대를 통해 출현한 소규모 섹트 중 대표적인 조직으로는 이슬람공동체(IJ, Islam Jamaah), 이사부기스 이슬람집단(KIIB, Kelompok Islam Isa Bugis), 꾸란이슬람공동체(Jamaah Islam Qurani), 살만모스크

이슬람청년집단(Kaum Muda Islam Masjid Salman), 족자까르따 이슬람 집단(Kelompok Islam Yoygakarta), 살라피공동체(Jamaah Salafi) 등이 있다(Aziz et al. 1989; Bruinessen 2002). 이들 조직 중 일부는 DI와 이념적으로 연결되어 있었으며, DDII의 캠퍼스선교를 통해 양성된 인물이 몇몇 조직의 핵심 인물로 활동했다(Rahmat 2005: 80-81). 이들 집단에서 나타났던 주요 특징을 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 이들은 기존 이슬람세력의 종교 해석을 편협한 것으로 평가했는데, 특히 이슬람을 종교적 영역에 제한시켜 실천하려는 경향을 강하게 비판하였다. 이들에 따르면, 이슬람은 총체성을 띤 종교로서 그 가르침은 삶의 모든 영역에 적용되어야 한다(Aziz et al. 1989: 15-17). 공적 영역으로 이슬람을 확대, 적용시켜야 한다는 주장은 DI와 DDII의 시각과 같은 궤에 놓여 있다. 하지만, 이들 중 일부는 이러한 시각을 DI나 DDII가 아닌 아랍의 종교적 움직임을 통해 정당화했다. 익와눌 무슬리민(Ikhwānūl Muslimin), 히즈부트 따흐리르(Hizbut Tahrir), 살라피(Salafi)와 같은 아랍의 종교 운동이 이들 집단의 종교적 근거틀로 이용되었는데(Turmudi & Sihbudi 2005: 157), 새로운 개념으로 포장된 종교관은 젊은이들, 특히 대학생들에게 있어 큰 호소력을 가지고 수용될 수 있었다.

둘째, 근본주의적 종교해석의 실천과 관련하여 이들 집단은 두 가지 방법 중 하나를 채택하는 경향을 보였다. 첫 번째는 보다 적극적인 방식으로서 자신들만의 폐쇄적 공동체를 형성하는 것이다. 예를 들어, IJ와 KIIB는 토지를 구입하여 조직원들만의 배타적인 공간을 마련하였다.⁴⁾ 세상의 모든 것이 알라의 소유물임을 주장했던 KIIB는

4) IJ는 자바의 JJ디리 지역의 매춘지역 토지를 매입하여 공동체를 만들었는데, 그 규모는 2헥타르에 달하였고 1,000여명에 이르는 구성원이 거주했다(Anwar 1989: 40-41). KIIB는 지방정부로부터의 탄압이 거세지자 수마트라 람땡(Lampung)으로 이주하여 공동체를 열었는데, 대략 2,000명에 이르는 조직원이 공동으로 거주하였다(Arif 1989: 98-110).

자신들의 공동체에서 사적 소유권을 부정하고 임차권만을 인정하였으며, 개인 소득의 일부를 자캣(zakat: 기부) 형식으로 취합하여 재분배하는 것을 의무화했다(Aff 1989: 97-100). 두 번째는 근본주의적 시각을 확산시키기 위한 적극적인 선교활동이었다. 이들의 활동은 대학교 캠퍼스를 대상으로 하여 이루어졌는데, 이슬람 교육이 그 핵심에 놓여 있음으로 인해 따르비야(Tarbiyah), 즉 이슬람교육운동이라 명명되기도 했다(Bruinessen 2002: 130-133). 이러한 선교과정에서 이용된 조직화 방식은 소규모 토론집단에 기초한 점조직이었다(Djamas 1989: 271-272). 우스로(usroh)라 불렸던 이러한 점조직 형태의 모임은 종교집회조차 정부의 허가를 받아야 했던 당시의 상황에 부합하는 형식이었는데, 이를 통해 강한 동질감과 연대감에 기반한 소규모 핵심그룹이 형성되었다(Rahmat 2005: 86-87).

셋째, 이들 집단은 종교해석 및 이상사회 구현과 관련하여 종교지도자에 대한 강한 믿음을 가지고 있었다. 비이슬람적인 현실 타개와 이슬람집단 사이의 분열을 극복하기 위해서는 알라에 의해 지도되는 지도자의 존재가 필수적이라는 것인데, 이로 인해 일부에서는 충성맹세(baiat)가 이루어지기도 했다(Aziz et al. 1989: 17-19). 종교지도자에 대한 절대적 복종은 수니(Sunni)에 기반한 인도네시아의 전통에 부합하는 것이 아니었기 때문에 이란 혁명 이후 인도네시아로 확대된 시아(Shia)의 영향을 추론해 볼 수 있도록 하는 관행이었다(Bruinessen 2002: 128-129). 우스로라는 점조직 형태와 함께 종교지도자 신성화 경향은 지도자의 성향 및 정치적 환경에 따라 이들 집단이 물리적 행동을 기반으로 하는 무장 세력으로 변형될 잠재력을 가지고 있었음을 시사한다.

넷째, 자신들과 동일한 종교해석을 공유하지 않는 무슬림에 대해 이들 집단은 배타적 태도로부터 통합적(inclusive) 태도까지 상이한 자세를 취했지만⁵⁾, 서구 기독교에 대해서는 공통의 태도를 견지했다.

이들의 주장에 따르면, 이슬람사회를 파괴하고 무슬림을 탈이슬람화시키려는 공세를 서구 기독교도가 계속해왔기 때문에, 이슬람의 이상을 실현하기 위해서는 이들의 공세로부터 이슬람을 보호하기 위한 노력이 실천되어야 한다(Aziz et al. 1989: 19).

앞서 지적된 대로 소규모 급진주의 집단은 정부와 대립각을 세우기보다는 정부의 영향력이 상대적으로 작게 미치는 모스크와 빠산뜨렌(pesantren: 사설종교교육기관) 같은 곳에서 활동하였으며, 이로 인해 이들의 존재와 활동은 사회적으로 커다란 주목을 받지 않았다. 하지만, 이들의 시각은 젊은 대학생들 사이에서 일정한 공감대를 형성할 수 있었고, 구성원간의 긴밀한 상호작용을 강조하는 조직화 방식은 규모가 작을지라도 연대감이 높은 집단의 형성을 가능하게 했다. 이러한 인적 네트워크와 조직화 경험은 정치적 자유화 시기가 도래함에 따라 새로운 급진주의적 조직 결성의 촉매로 작용했다.

Ⅲ. 수하르토 퇴진 이후의 급진주의

수하르토가 퇴진한 1998년을 전후로 하여 인도네시아 사회는 급격한 혼란 속에 빠져들었다. 자바에서는 군중들에 의한 대규모 시위, 방화, 약탈, 살육이 일어났다. 주요 공격대상은 화인과 기독교도였으며, 이들에 대한 잠재된 불만은 시위를 폭동으로 전화시키는 경향을 가져왔다. 자바 외부 지역에서 발생한 상황 중 말루꾸(Maluku) 지역의 분쟁은 그 피해 정도, 규모, 강도에 있어 타지역을 능가했다. 1999년에 시작된 기독교도와 무슬림간의 분쟁으로 인해 수천 명이 사망

5) 자신들만의 공동체를 형성하려 했던 조직, IJ와 KIIB에게서 타무슬림에 대한 배타적 태도가 강하게 드러났는데 이들은 자신들과 다른 종교해석을 갖는 무슬림을 배교도화시키기(mengkafirkan)까지 했다(Anwar 1989: 26).

했으며 말루꾸 인구의 1/3 정도가 난민수용소로 대피해야 할 정도로 참여한 갈등이 나타났다(Trijono 2001: 70-75).

말루꾸의 종교도간 충돌이 장기화될 수 있었던 주요 요인 중의 하나는 인구구성이었다. 다수에 의한 소수의 공격이 주를 이루던 다른 지역과 달리 말루꾸의 경우 무슬림과 기독교도가 인구학적으로 상대적인 균형을 이루고 있었기 때문에 분쟁이 보다 오랫동안 지속될 수 있었다. 또 다른 요인은 외부 세력의 개입이었다. 말루꾸 분쟁이 무슬림에 대한 기독교도의 일방적 공격이라는 이미지가 유포됨에 따라, 몇몇 급진주의적 조직이 수천 명에 달하는 지하드전사(mujahidin)를 모집, 파병했다. 그 역사적 선례를 찾아보기 힘든 외부 무슬림의 분쟁 참여는 수하르토 집권기동안 무장투쟁의 경험을 갖지 못했던 것처럼 보였던 이슬람 급진조직이 무력 투쟁을 이끌어 나갈 역량을 축적하고 있었음을 보여주었다.

지하드전사의 파견을 가능하게 한 역량은 인도네시아 내부뿐 아니라 외부에서도 찾아질 수 있는데, 아프가니스탄 분쟁 참전 경험이 그것이다. 소련의 아프간 침공에 따른 무슬림의 피해가 공론화되었던 80년대 중반이후 인도네시아 젊은이들은 무슬림 형제애(ukhuwah)라는 기치아래 자발적으로 전쟁에 참여하였다. 이들의 수가 소규모였고 순진한 지원 동기를 가지고 있었던 것처럼 보이지만(Abas 2005: 38), 이 과정을 통해 이들이 전투 상황에 직간접적으로 노출되었다는 사실은 간과될 수 없다.

아프간 파병을 주도한 집단은 국내에서 쉽게 얻을 수 없는 역량을 축적시킬 수 있었다. 지원병을 충원, 교육, 파견할 조직적 힘, 파병을 뒷받침할 재정적 자원 모집, 파견을 매개로 형성된 구성원간의 연대감, 무력 투쟁을 정당화할 이념적 기반, 무장 투쟁을 수행할 군사적 경험, 국제적 수준의 활동을 뒷받침할 네트워크의 형성 등은 이들이 아프간 참전을 통해 얻어낼 수 있었던 자산이었다(ICG 2003: 26-28).

‘아프간 전사’ 중 일부는 전투참여 이후에도 말레이시아, 필리핀과 같은 해외에서 그 활동을 지속했지만, 대다수는 단기간의 활동을 경험한 후 귀국하였다(Abas 2005: 41-67). 이들의 귀환은 수하르또 퇴진을 전후한 종교 분쟁 양상에 뚜렷한 족적을 남겼다. 90년대 중반을 거치면서 가속화된 기독교와 교회를 대상으로 한 공격에서 폭탄을 이용한 테러가 집중하기 시작했다(ICG 2001: 4-5; Tahalele 1998).

수하르또 퇴진 이후 ‘아프간 전사’를 포함한 급진주의 무슬림은 그 활동을 공식화하기 시작했다. 매춘지역, 나이트클럽, 주류 판매처, 복권판매소, 극장 등을 대상으로 하여 이들은 파괴행동을 행하였고 교회를 대상으로 하여 폭탄 테러를 자행했다(Turmudi & Sihbudi 2005: 177-179). 공권력의 진공 상태에서 군인과 경찰의 커다란 제재 없이 활동을 수행했던 이들에게 말루꾸 분쟁은 조직 확대를 위한 기회를 제공하였다. 이들은 지하드전사로 자원한 젊은이를 대상으로 군사 훈련을 행하였는데, 예를 들어 라스카르 지하드(Laskar Jihad)는 서부 자바에 군사캠프를 차리고 수천여명에 이르는 젊은이들을 훈련하여 말루꾸로 파병시켰다(Davis 2002: 12-13; Kingsbury 2005: 220). 말루꾸 분쟁 이후 깔리만탄과 술라웨시 섬에서 발생한 분쟁에도 이들은 적극 참여하여 무력 투쟁을 펼쳤다.

인도네시아 급진주의와 관련하여 아프간과 국내 분쟁지로의 파병은 중요한 의미를 가지고 있다. 내부적으로 보았을 때 이들 조직은 더욱 큰 규모의 폭력 활동을 수행하기 위한 경험을 축적시킬 수 있었다. 외적으로 보았을 때, 이들은 일반 무슬림들 사이에 동정적인 시각이 지배적이었던 문제에 개입함으로써 급진주의적 경향에 대한 우호적 시각의 확산에 일조할 수 있었다.⁶⁾

6) 2005년에 이루어진 한 설문조사에 따르면, 16퍼센트의 응답자가 이슬람을 보호하기 위한 목적 하에 수행되는 테러 공격에 지지를 표했고, 25퍼센트만이 강한 반대 의견을 표명했다. 이 설문을 수행한 연구자는 조사 결과와 관련하여 상당수 무슬림이 급진주의 조직의 테러에 대해 부정적 반응을 보이지 않고 있다는 해석을 제시하였다

아래에서는 수하르토 퇴진 이후 그 활동을 가시화했던 급진주의 조직에 대한 검토가 이루어질 것이다. 조직상의 다양성으로 인해 그 경향을 대표할 조직을 선정하는 데에는 일정 정도의 어려움이 존재하는데, 이 글에서는 실천양식을 기준으로 뚜렷한 차이를 보였던 세 개의 조직, 즉 이슬람공동체(JI, Jamaah Islamiyah), 이슬람수호전선(FPI, Front Pembela Islam), 인도네시아 히즈붓 따흐리르(HTI, Hizbut Tahrir Indonesia)가 검토 대상으로 선정되었다.⁷⁾

1. 이슬람 공동체(JI, Jamaah Islamiyah)

JI는 최근 발생했던 대규모 테러의 배후세력으로 지목된 조직이다. JI라는 이름이 조직원에 의해 직접 사용된 것인지는 불명확한데, 그 지도자인 바아시르(Ba'asyir)를 비롯한 조직원들이 JI의 존재를 부정하고 있기 때문이다. 하지만 JI라는 명칭의 적확함보다 더욱 중요한 점은 지난 몇 년 동안 바아시르를 중심으로 한 급진적 조직이 활동해왔다는 점으로 이 집단의 존재 여부는 의문의 여지가 없는듯하다.

JI는 그 역사적 뿌리를 DI에서 찾고 있다. JI의 첫 번째 지도자였던 승까르(Abdullah Sungkar)는 DI의 중부자바 사령관이었으며, 그의 사후 지도자 위치를 접하게 된 바아시르 역시 DI에서 활동하였다(Sidel 2006: 207; Yunanto et al. 2003: 37-38). 승까르와 바아시르는 70년대

(Abuza 2007: 94). 설문조사의 방법과 관련하여 많은 문제가 존재하는 있음은 사실이지만, 높은 긍정적 응답 비율은 급진적 행동에 대한 사회의 호의적 태도를 일정정도 반영하고 있다.

7) 수하르토 퇴진 이후 출현한 급진주의 조직은 수십여 개에 이르지만, 이 중 여론의 조명을 집중적으로 받은 집단은 제한적이다. 본문에서 검토되는 세 조직은 여론의 관심뿐만 아니라 학문적으로도 주목을 받았던 조직으로서, 이슬람 급진주의를 다루는 최근 연구에서 거의 빠지지 않고 거론되고 있다. 본문에서 검토되지 않는 조직 중 이와 유사한 대중적, 학문적 관심을 받는 조직에는 Majelis Mujahidin Indonesia, Laskar Jihad, Komite Indonesia Untuk Solidaritas Dunia Islam, KAMMI 등이 있는데 이들의 이념 및 행동양식은 본문에서 검토되는 조직과 중첩되는 경향을 보인다.

후반 급진주의 활동의 배후로 지목되어 투옥되었으며 1985년 석방 후 말레이시아로 이주하여 활동을 지속하였다. 이 기간 동안 이들은 아프간전투에 인도네시아 지원자를 파견하는 등 중동과 서남아 이슬람조직과 국제적 네트워크를 형성하였으며, 필리핀 분리주의 무장단체인 아브 사얏(Abu Sayyaf) 및 모로 해방전선(MILF)과도 연합전선을 구축했다(Barton 2004: 54-56). 수하르토 퇴진 후 이들은 인도네시아로 귀국하여 자신들의 근거지라 할 수 있는 중부자바 응루끼 뼈산뜨렌(pesantren ngruki)에서 활동을 재개했다.

JI는 이전의 급진주의 조직에서 나타났던 이념적 특성을 전체적으로 수용하는 모습을 보였는데, 특히 이슬람 국가를 통한 이슬람법의 적용을 지지했으며 서구 기독교세력에 대한 증오심을 강력하게 표출했다. 바아시르가 의장직을 맡았던 지하드전사위원회(Majelis Mujahidin Indonesia) 총회에서 발표된 선언문(Piagam Yogyakarta)은 이슬람법에 대한 이들의 시각을 요약하고 있는데, 그 첫 부분은 다음과 같이 시작된다(Awwas 2001: 181-182).

인도네시아의 다수종교도로서 무슬림은 ... 이슬람법을 실천하고 확립할 권리와 의무를 가지고 있다. 이슬람법은 인류가 직면하고 있는 모든 사회적, 정치적 그리고 인간적 위기에 대한 유일한 해답이다. ... 이슬람법의 확립은 무슬림의 모든 투쟁에 있어 최우선적인 목표로 설정되어야 한다.

이슬람법의 실현을 가로막는 방해물로 규정된 대상은 서구 기독교도였다. JI에 따르면, 서구 기독교도는 이용가능한 모든 방식, 예를 들어, 이슬람 국가권력의 세속화, 정치경제적 지배, 군사적 우위, 세속화된 문화, 국제기구 등을 통해 무슬림의 삶을 억압해왔다.⁸⁾ 이슬

8) JI는 자신들의 교육기관에서 미국산 제품 사용을 금지하였다. 미국의 문화적 침략에 대해서도 많은 주의가 기울여져서, 영화, 드라마, 음악 같은 서구 문화상품의 확산을 JI는 젊은 무슬림 세대를 붕괴시키기 위한 기독교도의 전략으로 이해하였다(Turmudi

람에 대한 기독교의 공세를 보여주기 위해 이들은 인도네시아뿐만 아니라 국제적 수준의 분쟁을 지목하는데, 말루꾸와 술라웨시, 코소보, 팔레스타인, 보스니아 등에서 무슬림이 기독교도에 의해 일방적으로 희생당했음이 강조되었다(Ahnaf 2006: 23-24). 무슬림이 포함된 분쟁 모두를 이슬람을 말살하려는 기독교의 공격으로 파악하는 음모론적 시각은 서구에 대한 대규모 테러 공세를 정당화시키는 기제로 이용되었다. 발리테러에 연루되어 체포된 한 조직원의 주장은 이러한 시각을 전형적으로 보여준다(Adimanyu 2006: 31).

알라의 적은 미국이다. 우리는 반복한다, 알라의 적은 이스라엘, 미국, 호주, 영국, 이탈리아이다. ... 이교도들은 무슬림을 통치하려 하며, 이슬람 전사를 사냥하고 있다. 너희에게 불행이 넘치게 될 것이다. 너희가 무슬림을 위협한다면, 우리 역시 너희를 위협할 것이다. 너희들은 이번과 같은 자살공격을 계속해서 맞아야 할 것이다.⁹⁾

2000년부터 시작된 후 5년여에 걸쳐 대규모 테러를 지속할 수 있었던 JI의 역량은 그 조직적 차원에서 찾아질 수 있다. JI는 지도자와 조직원 그리고 조직원 사이의 긴밀한 유대관계에 기반하고 있다. JI에 가입하는 순간 조직원들은 지도자에 대해 충성을 맹세하였고, 지도자에 대해 절대적 의존과 복종의 태도를 갖도록 교육되었다(Abuza 2007: 47-48). 핵심조직원 중 상당수가 공유했던 아프간 참전 경험은

& Sihbudi 2005: 138).

9) 이념적으로 볼 때, JI는 지하드 개념을 통해 테러를 정당화시켰다. 이들에 따르면 이슬람에서는 물리력을 사용한 공격이 제한적으로만 허용되고 있는데, 물리력이 용인되는 가장 대표적인 경우는 외부로부터 먼저 공격을 받았을 때이다. 이러한 상황에서 이루어지는 적에 대한 물리적 대응은 종교적 의무이며 지하드라 명명될 수 있다. 발리테러 역시 이러한 맥락에서 합리화된다. 서구 기독교도가 무슬림에 대한 공격을 세계 여러 지역에서 먼저 행했기 때문에 이에 대한 대응으로 발리테러가 행해졌다는 것이다. 이들 중 일부는 미국의 정보원이 발리를 중심으로 활동하고 있었다는 확인되지 않은 내용을 근거로 하여 테러의 정당성을 주장하였다(Abas 2005: 194-6; Abuza 2007: 42-3).

그들 사이의 친밀도와 연대감을 높일 수 있었으며, 점조직(usroh) 형태를 취한 조직구성은 외부 압력에 대한 내적 저항력을 강화시킬 수 있었다(Abas 2005: 119-125).

Jl의 이념적 지향은 인도네시아 급진주의에서 오랫동안 주장되었던 내용을 중심으로 구성되어 있다. 하지만, 그 지도자와 조직원의 국제적 연대와 활동경험은 Jl를 여타 집단과 구별지을 수 있도록 했는데, 이러한 과정에서 축적된 역량을 바탕으로 Jl는 그 유래를 찾아보기 힘든 규모의 테러 공격을 실행할 수 있었다. 정부의 소탕 작전이 본격화된 2005년 이후 Jl는 활발한 활동을 전개하지 않고 있으며, 대규모 테러 사건 역시 더 이상 발생하고 있지 않다. 하지만, 표면적으로 드러나는 이러한 제한된 활동력에도 불구하고 Jl가 갖는 의미는 간과될 수 없다. 급진적 행동의 새로운 모델을 제공함으로써 Jl식의 테러공격은 종교적 이상을 표출하기 위한 가능한 옵션 중의 하나로 자리매김할 수 있었기 때문이다.

2. 이슬람수호전선(FPI, Front Pembela Islam)

FPI에 대한 평가는 다른 급진주의 조직에 대한 평가와 차이를 보여서 그 종교적 교리보다는 행동양식에 더 많은 관심이 집중된다. 때때로 FPI의 종교적 진정성조차 의문의 대상이 되기도 하는데, 현실 불만을 폭력적으로 표출하려는 주변화된 집단의 활동으로 FPI를 규정하는 경우까지 존재한다. 궁핍하고 교육받지 못한 조직원들로 구성되어 청부폭력배와 같은 활동을 행하고 있다는 것이다(Bruinessen 2002: 144; Kingsbury 2005: 227-228).

이런 식의 평가가 주어진 데에는 FPI의 자극적이고 파괴적인 활동이 큰 역할을 했다. FPI는 종교적으로 허용되지 않는 장소에 대한 위협과 공격 등과 같은 소규모 테러를 통해 그 존재를 확인시켜왔다.

이러한 ‘일상적’ 활동 외에 FPI는 종교적으로 논란을 야기한 문제에도 적극 간여했는데, 플레이보이 발간 반대시위, 이슬람섹트 아흐마디아(Ahmadiyah)에 대한 공격, 교회신축에 대한 반대시위, 자유주의 무슬림집단에 대한 공격 등과 같은 집단적 활동의 선봉에 서있었다.

FPI는 1998년 자카르타 거주 아랍계 후예 하빔 리직 시합(Habib Rizieq Syihab)에 의해 설립되었다. 사우디아라비아에서의 유학기간동안 근본주의적 경향의 와하비즘을 수용한 하빔은 귀국 후 자신의 집에서 이웃을 대상으로 선교활동을 펼쳤다(Husein 2005: 151). 이념적으로 볼 때 그는 이슬람법의 실현을 주장함으로써 다른 급진주의 집단과 커다란 차이를 보이지 않지만, 지하드에 대한 강조를 통해 직접적 행동을 중시하는 경향을 보였다. FPI의 주요 목표 중의 하나는 순교(mati syahid)로 설정되었으며 죽음을 두려워하지 않는 성향의 습득이 강조되었다(Jahroni 2008: 51-52). 집단적 행동 과정에서 직면하게 될 다른 불량배 집단과의 충돌에 대한 하빔의 설명은 이러한 성격을 잘 드러내고 있다(Rosadi 2008: 156).

우리에게 두려움이 생긴다면, 불량배 역시 같은 감정이 생기게 된다. 하지만, 우리에게는 그들이 갖지 못한 하나의 요소가 있다. 우리는 신의 은총을 받고 있지만 그들은 그렇지 못하다. 부상이나 죽음을 통해 우리는 신의 은총을 받지만 그들은 그렇지 못하다. 지하드전사는 망설이지 않는다. 감옥에 가는 것, 살해당하는 것, 그 무엇도 우리는 두려워하지 않는다.

다른 급진주의 조직과 비교할 때 FPI의 활동은 국가적 수준의 문제뿐만 아니라 현실의 구체적 문제와도 긴밀하게 연관되어 있다. 하빔에 따르면, 인도네시아 특히 자카르타는 매춘, 도박, 포르노, 마약, 갈취, 음주, 폭력 등과 같이 종교적으로 금지된 부도덕한(kemaksiat) 삶으로 가득 차 있다. 하지만, 정부와 지배세력은 이러한 부도덕한 상황을 방조하고 있을 뿐만 아니라 자신들의 이익을 극대화하기 위

해 이를 이용한다. 부도덕함이 구조화되어 있는 ‘마피아국가’(Jamhari & Jahroni 2004: 159)에서 무슬림의 삶을 변화시키기 위해서는 급진적 방식이 요구되는데, 이에 대한 FPI의 지도자의 설명을 정리하면 다음과 같다(Rosadi 2008: 140-141).

자카르타 거리에서 버스 기사를 갈취하는 불량배를 찾아보기는 어렵지 않다. 이들은 교차로에서 통행료 명목으로 버스 기사에게 돈을 요구한다. 이런 일이 매일 반복되고 있고 수차례에 걸쳐 경찰에 신고되었지만 어떤 조치도 행해지지 않는다. 이것이 현실이다. 우리는 이를 제거하기 위해 직접 손을 써야 한다.

도시 거주 빈민층이 느끼는 현실의 불평등과 부조리는 FPI의 영향력 확대에 중요한 기능을 했다. 현실에 대해 불만과 무기력함을 경험하던 젊은이들에게 있어 FPI는 현실 변화의 가능성 그리고 즉각적으로 불만표출을 할 수 있는 통로를 제공하였다. 상대적으로 안정적인 직업을 가진 회원은 종교모임을 중심으로 활동하는 반면, 그렇지 않은 회원은 거리 투쟁을 가장 중시하고 있다는 점은(Rosadi 2008: 142) FPI 활동에 있어 카타르시스적 대리만족이 갖는 중요성을 보여준다. FPI의 이름하에 시위에 참가할 때 이들은 순간적으로나마 자신들을 억압하던 공권력에 대항할 집단적 힘을 경험할 수 있게 된다.

현실의 부조리가 그 활동의 기반을 제공했다면, 이슬람은 이 모두를 일시에 해결할 대안으로 이해되었다. 즉, 사회경제적 불평등을 포함한 모든 문제가 이슬람법의 실천을 통해 해소될 수 있다는 것이다. 집단적 행동을 합리화하는데 있어서도 이슬람교리가 이용되고 있다. 타인의 잘못된 행동을 방지할 때 이를 직접 행하지 않은 사람에게도 벌이 내려질 수 있다는 꾸란 구절¹⁰⁾, 종교적 의무를 수행하지 않는

10) FPI가 이용하는 알-안팔(al-Anfal) 25절(suroh)은 ‘너희 가운데 죄지은 자에게만 전적으로 내려지지 아니하는 고통을 알라. 그리고 알라께서는 엄하게 응보하심을 기억하라’고 기록되어 있다(이슬람국제출판국 1988: 342).

사람을 교정하기 위해 물리적 힘을 동원했던 무함마드의 행동 그리고 술을 파는 가게를 파괴한 이슬람지도자의 일화 등을 통해 FPI는 집합 행동의 정당성을 주장한다(Rosadi 2008: 153-154). 하지만, FPI조직원에게 있어 심도깊은 종교적 이해가 갖는 중요성은 중시되지 않는 것처럼 보인다. 즉각적 실천을 강조하는 경향 그리고 종교교육을 제대로 받지 않은 무슬림을 대상으로 한 세력 확대가 그 주요 이유이다. 이로 인해 조직내 주요 종교 활동으로는 음악과 율동에 맞추어 독경이나 찬송을 하는 따흐릴(tahlil)과 살라왓(salawat)등이 선택되었다(Rahmat 2005: 73).

식민지 치하 천년왕국운동에서 나타났던 것처럼 FPI사례는 이슬람이 부조리와 무기력함을 경험하고 있는 집단에게 사회변혁의 매개, 현재적 욕구충족의 수단, 불만표출의 통로로 기능할 수 있음을 보여준다. 이러한 측면을 고려해보면, 이슬람 급진주의가 종교적 이념으로 무장되어 있지 않고 이슬람을 일상에서 실천하려 하지 않는 집단 혹은 인도네시아 무슬림을 구분하는 범주에 따르면 아방안(abangan)에 속하는 집단에게조차 호소력 있는 하나의 대안으로 수용될 수 있음을 추정할 수 있다.

FPI의 활동이 시작된 후 자카르타 이외의 대도시에서는 유사한 성격의 조직이 결성되거나 그 지부가 형성되었다(Turmudi & Sihbudi 2005: 180-190). 중앙과 지방 사이에서는 종교강연과 같은 매개를 통해 인적 교류가 이루어져 왔지만, 양자가 체계적인 조직망을 구축한 것은 아니었으며, 각 지역의 활동이 독자적 판단과 역량에 기초하여 진행되는 모습이 나타났다.¹¹⁾ 이러한 점을 고려하면 FPI가 전국적 체계를 갖는 일사불란한 조직으로 발전할 가능성은 높지 않다. 또한,

11) FPI의 양적 규모와 관련되어서는 명확한 자료가 존재하지 않는다. 그 조직원 및 동조자의 규모가 백만 명에 이른다는 보고가 있는 반면, 전체 규모가 20만 명에 이르지 못한다고 추정되기도 한다(Husein 2005: 151-152; Yunanto et al. 2003: 56).

FPI의 활동이 공권력의 일정한 방조 하에 이루어져왔음을 고려해보면(Davis 2002: 19-21), 치안상의 안정이 보다 강조되는 현재의 상황에서 FPI의 활동이 가속화되는 데에도 일정한 어려움이 존재하고 있다. 이러한 한계에도 불구하고 이슬람 급진주의의 전개와 관련되어 FPI가 갖는 독자적 위상은 의문시될 수 없다. 정치경제적 혼란 상황에서 주변화된 집단이 카타르시스적 방식으로 자신의 불만을 표현하기 위한 매개로서 이슬람을 선택할 가능성이 있음을 보여주고 있기 때문이다.

3. 인도네시아 히즈뫓 따흐리르(HTI, Hizbut Tahrir Indonesia)

히즈뫓 따흐리르(HT, Hizbut Tahrir 혹은 Hizb ut-Tahrir)는 1965년 팔레스타인에서 세워진 조직으로서 ‘해방을 위한 정당’(party of liberation)이라는 아랍어 뜻이 의미하듯 정치 활동을 주요 목적으로 창설되었다(Arifin 2005: 109-121). HT의 이념은 요르단에 유학하여 80년대 초에 귀국한 인도네시아인을 통해 전파되었는데, 서부자바 보고르에서 시작된 HTI는 이후 인도네시아 전역의 대학 캠퍼스로 확산되었다(Turmudi & Sihbudi 2005: 266).

HTI는 소규모 그룹을 대상으로 한 종교교육방식, 즉 우스로(usroh) 방식을 적극 채택하였다. 종교강연회, 세미나 등을 통해 관심을 보인 젊은이를 물색한 후 한 명의 조직원이 5명의 예비회원을 집중적으로 교육하였는데, 이들의 관계는 종교적 지식의 전달만이 아닌 일상을 공유하는 방식으로 확장되었다(Rahmat 2005: 113). 우스로는 앞서 지적된 대로 HTI만의 독자적 방법은 아니며 80년대 대학생을 대상으로 한 선교 과정에서 일반적으로 이용되었다. 자신들의 영향력을 확대하고자 하는 여러 조직이 대학생을 대상으로 경쟁해야 했던 상황 속에서 HTI는 많은 조직원을 확보하는데 성공하지 못했다.¹²⁾ 이는

다른 급진주의 조직과의 이념적 유사성에도 불구하고 HTI가 지지했던 행동양식에 기인하고 있는 듯한데, 정당이라는 명칭을 사용함에도 불구하고 HTI는 현실정치에 개입하려 하지 않았고 물리력을 이용한 활동에 대해서도 반대 입장을 분명히 했다(Jamhari & Jahroni 2004: 164-165).

이념상 HTI는 이슬람법이 사적 영역뿐만 아니라 공적 영역에까지 확대되어야 한다고 주장한다. 인도네시아 정부가 非이슬람적임에도 불구하고 대다수 무슬림이 이슬람 국가설립을 요구하지 않는 이유를 HTI는 이슬람에 대한 무지로 돌리고 있다. 따라서 이들의 최우선 목표는 일반인에게 올바른 종교관을 전파하는 것이며, 이러한 인식이 확립될 때 이슬람 국가 형성이 자연스럽게 성취될 수 있다고 주장된다. HTI가 추구하는 이슬람국가는 민주주의에 기초하고 있지 않다. 민주주의의 핵심기관인 국회가 특정한 이해관계를 갖는 집단으로 구성되기 때문에 이슬람법을 제정할 수 없다고 간주되기 때문이다. 민주주의 대신 HTI는 이슬람 지도자에 의한 신정 지배체제를 주창한다. 일반인에 의해 선출된 지도자가 신의 의지에 따라 정치를 행하는 체제를 통해서야 이상적 사회 건설이 가능하다는 것이다 (Turmudi & Sihbudi 2005: 272-273).

신정체제 외에 HTI의 주요 목표는 국제적 수준의 이슬람연합(khalifah) 설립이다. 이는 무슬림 사이의 형제애가 개별 국가라는 제한된 경계가 아닌 전세계의 무슬림을 대상으로 적용되어야 하기 때문이다(Arifin 2005: 209-213). 이러한 시각에서 보았을 때 민족주의는 무슬림을 파편화시킨 서구기독교의 산물로 간주되기 때문에 이를 와해시키고 무슬림형제애에 기초한 새로운 성격의 종교적 연대를 구축할 것이 요구된다.

12) HTI의 회원은 다른 급진주의 조직보다 적은 규모인 십만 명 내외로 추산되고 있다 (Turmudi & Sihbudi 2005: 290)

신정체제와 국제적 수준의 연합에 대한 주장은 근대 사회에서 형성된 모든 정치적 제도를 거부하는 것으로서 HTI를 이념상 가장 급진적인 조직의 하나로 규정할 수 있도록 한다. 대학생들 중심으로 결성된 유사한 성격의 조직 중 일부가 현실의 정치 제도를 이용하려는 보다 유연한 태도를 보였고, 이로 인해 복지정의당(PKS, Partai Keadilan Sejahtera), 월성당(PBB, Partai Bulan Bintang)과 같은 정당 설립이 구체화되었기(Abuza 2007: 22-23; Rahmat 2005: 120) 때문이다.¹³⁾

HTI의 이념적 급진성은 실천의 영역에서는 반대되는 양식으로 나타났다. 이들은 물리적 행동 사용에 반대하고 평화적 활동을 강조했다. 이로 인해 이들의 활동은 평화적 거리 집회를 통해서만 표면적으로 드러났다. 이념과 실천 사이의 차이는 이슬람법 실현 과정에 대한 시각에 기인하고 있다. 다른 급진주의 조직과 달리 이들은 위로부터의 변화가 아닌 아래로부터의 변화를 중시했다. 즉, 이슬람의 중요성, 이슬람법의 필요성을 무슬림이 인식한 후에야 이슬람법의 적용, 이슬람 국가나 연합의 결성이 가능하다는 것이다(Rahmat 2005: 112). HTI에 따르면 자신들의 투쟁은 3단계에 걸쳐 진행된다. 첫 번째는 핵심조직원을 양성하는 단계, 두 번째는 일반무슬림을 대상으로 그 이념을 전파하는 단계, 세 번째는 이슬람 정권을 쟁취하는 단계인데(Arifin 2005: 154-155), 현재 인도네시아는 두 번째 단계에 도달해 있을 뿐이다. 따라서 평화적 방법을 통해 일반인을 대상으로 선교 활동을 펼치고, 그들의 종교적 각성을 유도하는 것이 현 단계 활동의 주요 목표로 설정되었다.

13) PKS와 PBB 모두 캠퍼스를 중심으로 형성된 소규모 급진주의 모임에 기원을 둔 정당이다. 이들 소규모 모임은 합종연횡의 과정을 거쳐 보다 규모가 큰 조직으로 재편되었는데, 이들 중 일부가 DDII의 지원 하에 결성한 '세계이슬람연대를 위한 인도네시아위원회'(KISDI, Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam)는 이후 PBB 창립에, 52명의 활동가가 모여 결성한 '인도네시아무슬림대학생동맹연합'(KAMMI, Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia)은 이후 PKS 창립에 주도적 역할을 했다 (Husein 2005: 149-151; Rahman 2005: 80 & 120).

무슬림의 각성을 중시함으로 인해 HTI는 타무슬림 집단에 대해 우호적인 태도를 유지할 수 있었다. 이는 자신들의 이념적 우월성을 주장하며 타집단에 배타적인 태도를 보인 여타조직과 차별되는 HTI의 특성인데, 이러한 모습은 자유주의이슬람네트워크(JIL, Jaringan Islam Liberal)와 관련되어서 잘 드러났다. 다른 급진주의 조직이 JIL을 배교자 집단으로 낙인찍고 그 구성원의 살해를 요구할 정도로 비판적인 태도를 견지했다면 HTI는 JIL이 잘못된 종교해석에 기초하고 있을 뿐 배교도로 인정될 수 없음을 명확하게 했다(Turmudi & Sihbudi 2005: 279). 하지만 HTI를 특징짓는 타집단에 대한 우호적 태도가 기독교도에게까지 적용된 것은 아니었다. 다른 급진주의 집단과 마찬가지로 이들 역시 이슬람을 파괴하고자 하는 서구 기독교도의 끊임 없는 노력, 기독교 교리의 열등함 그리고 이슬람의 궁극적 승리에 대한 믿음을 강하게 유지하고 있다(Ahnaf 2006: 23-40).

HTI는 상이한 각도에서 인도네시아 이슬람 급진주의가 갖는 다양성을 예시한다. 이념적으로 매우 극단적인 경향을 취하고 있음에도 불구하고 그 급진성은 실천적 영역으로 확장되지 않았다. 또한 HTI는 중동의 이슬람 조직과의 이념적, 조직적 연관성을 명시적으로 드러내고 있다. HTI의 이러한 특성은 급진주의를 수용할 잠재력이 확대되었음을 보여준다. 넓은 스펙트럼을 갖는 급진주의 조직이 활동하고 있음으로 인해 인도네시아 무슬림은 자신의 종교적, 사회문화적 취향에 부합하는 조직을 보다 쉽게 찾아내고 선택할 수 있는 상황에 놓이게 되었다.

IV. 맺음말

독립이후 현재까지 인도네시아 이슬람 급진주의에서 공통적으로

나타난 이념적 지향은 이슬람국가의 건립이었다. 절대다수의 국민이 무슬림이라는 현실로 인해 이슬람국가는 쉽게 생각될 수 있는 주장이지만, 국가통합이 우선시되어 온 정치 환경 하에서 대다수 무슬림들은 이를 명시적으로 제기하지 못했다. 따라서 이슬람국가 형성 혹은 이보다 정치색이 낮은 이슬람법 실현 요구는 급진주의의 정체성을 보여주는 핵심적 레토릭으로 확립되었다.

급진주의 무슬림에게 있어 이슬람국가 건설이나 이슬람법의 실현을 가로막는 장애 요인은 세속적 성격을 띠는 정부였지만, 그와 동시에 서구 기독교도 역시 빈번하게 거론되었다. 기독교도에 대한 반감은 70년대를 거치면서 강하게 표출되었고 급진주의의 이념적 공통분모로 자리매김할 정도로 확산되었다. 이러한 과정을 촉진시킨 요인 중의 하나는 세계화이다. 가속화된 정보의 흐름은 국제적 분쟁 과정에서 발생한 무슬림의 피해 관련 정보를 보다 신속하고 광범위하게 전달하였으며, 가속화된 인적교류는 외부 분쟁에 직접 참여할 가능성을 확대시켰다.

이슬람국가 건설, 이슬람법 실현, 기독교도의 공세 등과 같은 이념적 요소는 일반 무슬림에 의해서도 수용될 수 있는 것으로써, 급진주의를 이해하기 위해서는 행동에서 나타나는 특성이 고려되어야 한다. 급진주의 조직은 그 이상을 집합적으로 표현하고 실천하려는 경향을 갖는다. 정치적 상황과 이념적 특성에 따라 다양한 표현방식이 이용되었는데, 대안적 국가체제나 종교공동체를 설립하려는 노력, 대규모 테러, 폭력과 파괴, 위협, 시위 등이 그것이다.

독립 이후 급진주의적 움직임은 DI의 반란을 통해 가시화되었다. 수하르또 통치기간 동안 그 활동은 뚜렷하게 나타나지 않았지만, 그의 퇴임 이후의 상황이 예시하듯 이 기간을 통해서도 그 영향력은 점차 확대되었다. 90년대 후반 이후 수천 명에서 수십만 명의 조직원을 갖는다고 주장되는 급진주의 단체들이 출현하였다. 이들에 의해

대규모 시위가 주도되었고, JI로 대표되는 테러중심적 활동 역시 가속화되었으며, 단시일 내에 수천 명에 달하는 지하드전사가 모집되는 대규모 동원양상이 전개되었다.

급진주의 조직의 활성화와 함께 고려되어야 할 측면은 이들에 대한 비판적 태도가 강력하게 표명되지 않았다는 점이다. 자유주의적 성향을 띠는 이슬람단체와 이슬람지도자들만이 명시적으로 반대의 견을 드러냈을 뿐 이들에 대한 부정적 평가는 공적 담론에서 제한적으로만 제기되었다. 이와 달리 이들의 행동에 동조하거나 이들을 암묵적으로 지지하는 모습을 찾아보기는 어렵지 않았다(Abuza 2007: 97; Barton 2004: 78; Turmudi & Sihbudi 2005: 190-194). 이러한 상황은 인도네시아 무슬림들이 과거와는 비교될 수 없을 정도의 열린 자세로 급진주의 이슬람을 바라보고 있다는 해석을 가능하게 한다.

급진주의 흐름에 대한 수용적 자세를 보여줄 정치적 상황 역시 일부 전개되었다. 그 중 하나는 지역 의회 수준에서 이루어진 이슬람 관련 조례 제정이었다. 음주, 교육, 복장과 같이 제한된 부문을 대상으로 하여서만 이루어졌지만 조례 선포는 이슬람법의 실현이라는 급진주의의 주장이 법적 테두리 내에서 일부 실현되고 있음을 보여준다(김형준 2006: 68-69). 또다른 사례는 급진주의 조직에 기반한 정당 결성과 이들의 높은 득표였다. 복지정의당(PKS)과 월성당(PBB)이 그 예인데, 2004년 선거에서 PKS는 7.3%, PBB는 2.6%를 득표하였다(김형준 2008: 134). 이들 정당이 급진주의적 행동양식에 의존하고 있지는 않지만 그 정치적 활동이 급진주의 이념과 급진주의 조직의 인적 네트워크에 기반하여 이루어졌음을 고려해보면(Husein 2005: 149-151; Rahman 2005: 80 & 120), 이들의 정치적 부상은 급진주의에 대한 호의적인 분위기를 일정정도 반영하고 있다.

급진주의조직의 활발한 움직임 그리고 이들의 활동에 대한 호의적 태도는 급진주의가 인도네시아 이슬람을 구성하는 하나의 흐름

으로 자리 잡았음을 보여준다. 다른 식으로 표현하면 이는 수하르또 통치기를 통해 소위 ‘산뜨리’(santri)집단의 내적 분화가 진행되었음을 의미한다. 즉, 종교적 의무를 개인적 영역에서 충족시키려했던 기존의 산뜨리 집단과는 달리 이슬람의 공적 역할을 중시하며 다양한 방법으로 이를 실현시키려는 집단이 확대되었다는 것이다. 이 집단의 형성을 가능하게 했던 요인을 밝혀내기는 쉽지 않다. 정치적 억압, 경제적 불평등의 확대, 부도덕한 관행의 확산 등과 같은 국내적 요인, 무슬림이 피해자로 그려지는 국제적 분쟁, 다른 이슬람국가에서 강화되어왔던 근본주의적 움직임, 미국과 아랍권 국가와의 대립 등과 같은 국제적 요인이 서로 상호작용하며 일정한 영향을 미쳤으리라 추정된다. 하지만, 그 원인과 달리 급진주의 이슬람의 부상이 가져온 결과는 상대적으로 쉽게 지적될 수 있다. 이들의 활동을 통해 이슬람국가 건설, 이슬람법 실현과 같은 레토릭은 더 이상 금기되지 않게 되었고, 오히려 공적 담론의 핵심적 요소 중의 하나로 자리매김하게 되었다.

주제어: 인도네시아, 급진주의, 이슬람, 히즈뭇 따흐리르 인도네시아, 이슬람수호전선, 자마아 이슬라미야, 다룰 이슬람

〈참고문헌〉

- 김형준. 2008. “인도네시아의 선거과정: 2004년 국회의원 및 지방의원 선거를 중심으로.” 『동남아의 선거와 정치과정』, 신원환 엮음. 서울: 서강대학교 출판부.
- _____. 2006. “플레이보이와 인도네시아 이슬람.” 『동아시아 브리프』 1(3): 66-71.

- Abas, Nasir. 2005. *Membongkar Jamaah Islamiyah: Pengakuan Mantan Anggota*. JI. Jakarta: Grafindo.
- Abdul, Azia et al. (eds.). *Gerakan Islam Kontemporer in Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Abimanyu, Bambang. 2006. *Teror Bom Azahari-Noor Din*. Jakarta: Penerbit Republika.
- Abuza, Zachary. 2007. *Political Islam and Violence in Indonesia*. London & New York: Routledge.
- Afif. 1989. "Gerakan Kelompok Islam Isa Bugis." In Abdul Aziz et al. (eds.). pp. 75-140.
- Ahnaf, M. Iqbal. 2006. *The Image of the Other as Enemy: Radical Discourse in Indonesia*. Bangkok: Silkworm Books.
- Ali, Huda. 1989. "Gerakan Jamaah Islam Qurani." In Abdul Aziz et al. (eds.). pp. 141-206.
- Anwar, Marzani. 1989. "Gerakan Islam Jamaah." In Abdul Aziz et al. (eds.). pp. 21-74.
- Arifin, Syamsul. 2005. *Ideologi dan Praksis Gerakan Sosial Kaum Fundamentalists: Pengalaman Hizb al-Tabrir Indonesia*. Malang: UMM Press.
- Aziz, Abdul et al. (eds.). 1989. *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Awwas, Irfan Suryahardi (ed.). 2001. *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'ah Islam*. Yogyakarta: Wihdah Press.
- Barten, Greg. 2005. *Indonesia's Struggle: Jemaah Islamiyah and the Soul of Islam*. Sydney: University of New South Wales Press.
- Billah, M.M. 1989. "Gerakan Kelompok Islam di Yogyakarta." In Abdul Aziz et al. (eds.). pp. 282-337.
- Boland, B.J. 1982. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague:

- Martinus Nijhoff.
- van Bruinessen, Martin. 2002. "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia." *Southeast Asia Research* 10(2).
- Davis, Michael. 2002. "Laskar Jihad and the Political Position of Conservative Islam in Indonesia." *Contemporary Southeast Asia* 24(1): 12-32.
- DI(Darul Islam). 1980[1949]. "Constitution of the Indonesian Islamic State." In Karl Jackson. pp. 320-338.
- Djamas, Nurhayati. 1989. "Gerakan Kaum Muda Islam Masjid Salman." In Abdul Aziz et al. (eds.) *Gerakan Islam Kontemporer in Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- ICG (International Crisis Group). 2001. *Indonesia: Violence and Radical Muslims*. Jakarta: ICG.
- _____. 2002. *Al-Qaeda in Southeast Asia: The Case of the Ngruki Network in Indonesia*. Jakarta: ICG.
- _____. 2003. *Jemaah Islamiyah in Southeast Asia: Damaged but Still Dangerous*. Jakarta: ICG.
- Jackson, Karl. 1980. *Traditional Authority, Islam and Rebellion: A Study of Indonesian Political Behavior*. Berkeley et al.: University of California Press.
- Jahroni, Jajang. 2008. *Defending the Majesty of Islam: Indonesia's Front Pembela Islam 1998-2003*. Bangkok: Silkworm Books.
- Jamhari & Jahroni Jajang (eds.). 2004. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: Pt RajaGrafindo Persada.
- Hefner, Robert. 2002. "Global Violence and Indonesian Muslim Politics." *American Anthropologist* 104(3): 754-765.
- Husein, Fatimah. 2005. *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia*:

- The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspective*. Bandung: Mizan.
- Kartodirdjo, Sartono. 1972. "Agrarian Radicalism in Java: Its Setting and Development." In Claire Holt (ed.) *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Kamaruzzaman, Bustamam-Ahmad. 2004. *Wajah Baru Islam di Indonesia*. Yogyakarta: UII Press.
- Kim, Hyung-Jun. 1998. "The Changing Interpretation of Religious Freedom in Indonesia." *Journal of Southeast Asian Studies* 29(2): 357-373.
- Liddle, William. 1996. *Leadership and Culture in Indonesian Politics*. Sydney: Allen & Unwin.
- Magnis-Suseno, Franz. 1984. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: Penerbit Gramedia.
- Rahmat, Imdadun. 2005. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Rosadi, Andri. 2008. *Hitam-Putih FPI: Mengungkap Rabasia-rabasia Mencengangkan Ormas Keagamaan Paling Kontroversial*. Jakarta: Nun Publisher.
- Schwarz, Adam. 1994. *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s*. NSW: Allen & Unwin.
- Sidel, John. 2006. *Riots, Pogroms, Jihad: Religious Violence in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Sudarjat, Edi. 2006. "Abu Bakar Ba'asyir: Sebuah Biografi Ringkas." In Edi Sudarjat (ed.) *Catatan Dari penjara Unuk Mengamalkan dan Menegakkan Dinul Islam*. Depok: Penerbit Mushaf.
- Tamara, Nasir. 1986. *Indonesia in the Wake of Islam: 1965-1985*. Kuala Lumpur: Institute of Strategic and International Studies.
- Trijono, Lambang. 2001. *Keluar Dari Kemelut Maluku: Refleksi Pengalaman*

Praktis Bekerja Untuk Perdamaian Maluku. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Turmudi, Endang & Sihbudi Riza (eds.). 2005. *Islam dan Radikalism di Indonesia.* Jakarta: LIPI Press.

Yunanto et al. 2003. *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan di Asia Tenggara.* Jakarta: The Ridep Institute.

(2009. 4. 19 투고; 2009. 5. 21 심사; 2009. 6. 5 게재확정)

<Abstract>

Islamic Radicalism in Indonesia: Historical Development, Ideology and Praxis

Kim Hyung-Jun

(Professor, Department of Cultural Anthropology, Kangwon National University)

The purpose of this paper is to examine historical development, ideology and praxis of Islamic radicalism in Indonesia. In the second part of this paper, radical trends under Sukarno and Suharto governments will be dealt with, focusing on three streams of Darul Islam, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia and Islamic secret sects. The third part investigates the surge of radical Islamic movements after the fall of Suharto regime. For this, three organizations are again selected for detailed analysis.

This paper argues that, judging from active engagements of radical organizations in national and international affairs and favorable attitude of general Muslims toward them, radicalism has recently established itself as one of the major constituents of Indonesian Islam. To put it differently, the current situation signifies that under the Suharto regime, a diversification of so-called the santri has been underway. Contrary to the traditional santri group which emphasizes the fulfillment of faith in the private sphere, another group has been crystallized, which gives priority to Islamic roles in public

sphere and attempts to realize these. It is difficult to pinpoint the reasons why this group has emerged. Its effect, however, can relatively easily be grasped. With the surge of this new radical stream, the rhetoric of an establishment of Islamic state and a realization of Islamic law has no longer been tabooed and has been instated as the key element in public discourse of Islam.

Key Words: Indonesia, Radicalism, Islam, Hizbut Tahrir Indonesia, Front Pembela Islam, Jamaah Islamiyah, Darul Islam