

악덕과의 전쟁: 개혁시기 인도네시아의 이슬람적 치안 발생*

조 윤 미**

I. 들어가는 말

일 년에 한 번씩 이슬람의 금식월 라마단이 되면 빠지지 않고 미디어 속으로 초대되는 뉴스가 있다. 이슬람교도들이 유흥업소를 습격했다는 뉴스가 바로 그것이다. 보통 이런 뉴스를 보도하는 사진 속에는 흰 옷에 긴 몽둥이를 든 일군의 사람들이 등장하기 마련이다. 뉴스의 배경이 된 나라가 어느 나라이건 간에, 이슬람교도들로부터 습격을 당해 난장판이 된 이런 사건의 현장은 보통 술을 파는 야간 유흥업소인 경우가 많다. 그런데 사실은 주점뿐 아니라 도박장, 매춘업소, 당구장, 마사지업소 들도 습격의 대상이기는 마찬가지이다. 이러한 업태 자체가 이슬람 율법이 금하는 죄악인데다, 신성한 라마단 기간 동안 이러한 유흥장들이 영업을 계속한다는 것은 이슬람교도들의 금욕 실행을 존중하지 않는 행태라는 것이 물리적 응징의 사유가 된다. 그런데 ‘악덕과의 전쟁’이라고 이름붙일 만한 이슬람 자경주의 세력의 이러한 물리적 행사에 관한 뉴스는 주로 라마단 기간에 집중되지만, 이런 사건들은 라마단 기간에만 국한하여 발생하는 것

* 이 논문은 2012년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2012S1A5B5A02023471).

** 서울대 비교문화연구소. ibucho@yahoo.com

은 아니고, 언제든지 발생할 수 있다.

인구의 85퍼센트가 무슬림인 인도네시아의 경우,¹⁾ 이슬람교도들이 의도적이고 계획적으로 종교적 타락의 현장을 단속하고 습격(sweeping)하기 시작한 것은 비교적 최근의 일이다. 즉 1998년 수하르토 하야 이후, 인도네시아 역사상 처음으로 이슬람 정체성에 기반한 자경단이 생겨난(Wilson 2014: 253) 이후의 일이다. 이슬람적 덕목을 공공의 장소에서 공중을 대상으로 강제하는 이러한 사건들은 과거 수하르토 통치시절에는 보고된 바 없었다. 물론 그렇다고 해서 신질서 시기에는 매춘업소나 음주 장소와 같은 ‘사회적 질병(pekat)’의 장소에 대한 습격이 전혀 발생하지 않았다는 것은 아니다. 계획적이었던 것은 할 수 없어도 우발적으로 인근의 주민들이 직접 나서서 이러한 타락의 현장을 습격하는 일은 종종 있어왔기 때문이다(Hiariej 2010: 143). 하지만 이때 마을 주민들의 물리력 사용은 아직은 이슬람적 덕목의 틀에 의지해 적극적으로 계획되고 실천된 것은 아니었다고 본다. 예를 들어 자바(Java)의 주민들이 인근 ‘사회적 질병’의 온상을 습격해 응징한 사건이 발생했다면, 그것은 전통적으로 ‘사회적 질병’에 속하는 행위들을 ‘다섯 가지 금기(molimo)’라는 말로 정의해 온 자바 사람들의 도덕적 분노 때문이었지 이슬람교도로서의 분노는 아니었다는 의미이다.

그러던 것이 수하르토 하야 이후엔 보다 적극적으로 이 ‘사회적 질병’들을 이슬람의 틀 속에서 명시적으로 개념화하고 이슬람적 덕목을 공공의 치안의제로 부상시키려는 움직임이 포착되어 흥미롭다. 즉 이슬람의 종교적 범죄를 지칭하는 용어인 ‘막시앗(maksiat)’이란 말로 ‘사회적 질병’이나 ‘다섯 가지 금기’라는 말을 대체하려 하고,

1) 인도네시아 일간지 Republika의 2016년 1월 9일자 보도 “Persentase Umat Islam di Indonesia Jadi 85 Persen.” <http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/01/09/o0ow4v334-persentase-umat-islam-di-indonesia-jadi-85-persen> (검색일: 2017.03.08)

이슬람 경전 쿠란(Quran)이 명하는 대로 종교법적 권선징악(amar ma'ruf nahi munkar)을 충실히 실천하고자 하는 자경단이 조직된 것이다.

예를 들어 자유주의의 과잉과 방종, 그리고 도덕적 타락에 맞서겠다는 취지로 1998년 자카르타에서 결성된 이슬람옹호전선(Front Pembela Islam)이 그러한 예이다. 이 조직은, 창단 초기부터 유흥업소 등에 대한 대대적 단속과 습격을 감행해 이슬람적 권선징악에 관한 충격적 인상을 대중의 뇌리에 깊이 각인시켜 놓았다(Wilson 2014). 공권력 아닌 민간의 조직들이 행하는 이러한 대대적 단속과 습격을 ‘스위핑(sweeping)’이라고 지칭하기 시작한 것도 바로 이 즈음이다. 이것은 인도네시아에서 이슬람적 치안의 출범이 선언되는 순간이었다 해도 과언이 아니다. 이후 인도네시아 곳곳에서는 지방의 치안불안요인을 이슬람의 틀 내에서 정의하고 통제하기 위한 급진적 이슬람 세력들의 폭력적 실천이 줄을 이었기 때문이다. 1999년 서부 자바의 꾸닝안(Kuningan)에서 결성된 반-‘막시앗’운동(Gerakan Anti Maksiat), 2000년 중부 자바 수라카르타(Surakarta)에서 결성된 수라카르타 이슬람교도군(Laskar Umat Islam Surakarta), 2001년 중부 자바 끌라텐(Klaten)에서 결성된 이슬람신자전선(Front Umat Islam), 2001년 자카르타에서 결성된 베타위형제포럼(Forum Betawi Rempug), 2011년 중부 자바 족자카르타(Yogyakarta)에서 결성된 이슬람투쟁전선(Front Jihad Islam) 등이 바로 그것이다. 이러한 이슬람 자경주의 조직들은 개혁시기 초뿐만 아니라 그 이후에도 지속적으로 결성과 재조직, 그리고 연대를 실천하며 발전해 왔다.

이슬람 자경단에 대한 대중의 참여와 호응도는 여타 자경단들만큼이나 높은 편이고, 국가 공권력들과 이슬람 자경주의 세력 간의 견제와 협력 관계도 적당선에서 유지되고 있으며, 이슬람 자경단의 치안외제가 중앙과 지방정부 차원에서 제도화에 성공하는 예도 드

물지 않다. 그러므로 이슬람 자경주의 세력은 이미 인도네시아에서 무시할 수 없는 사회세력으로 성장했다고 판단된다.

본 연구는 개혁시기 들어 인도네시아의 오랜 자경주의 경관 속에 처음으로 등장한 이슬람적 치안의제와 그 실천 주체로서의 이슬람 자경단에 관한 연구이다. 이를 위한 사례는 앞서 언급된 자바의 여러 자경단들이 될 것이다. 이를 위해 본고는 이전 시기까지 인도네시아 사회가 일상공간에 대한 치안의제를 정의해 온 방식들과의 연관성 속에서, 인도네시아에서 이슬람적 치안의 출범을 가능케 한 시대 배경, 이슬람적 치안의제 구성 과정, 그리고 이슬람적 치안 실천의 구체 양상 등을 고찰하고자 한다. 그럼으로써 이슬람적 치안에 작용하는 권력관계를 파악하고, 이슬람적 치안이 새롭게 조율하는 개인과 사회의 관계 설정 방향도 가늠해 보고자 한다. 이러한 작업들은 개혁시기 인도네시아인들이 당면한 사회적 스트레스들이, 지구화의 새로운 이념적 자원들과 이슬람을 매개로 어떻게 치안화(securitization)²⁾ 과정에 투입되는지, 또한 그러한 과정을 통해 산출된 이슬람적 치안은 인도네시아 사회를 과연 어떤 모습으로 조형하고 있는 것인지를 이해하려는 것이다. 그럼으로써 궁극적으로는 이슬람적 치안의 출범이 개혁시기 인도네시아 사회의 역동성 측면에서 지니는 함의는 무엇인지를 논하고자 한다.

본 연구는 문헌연구와 현지조사를 통해 수행되었다. 문헌연구는 인도네시아의 이슬람화 과정에 관한 연구들과 자경주의 폭력에 관한 연구들을 중심으로 이루어졌고 현지조사는 2016년 4월15일부터 5월11일까지 중부 자바의 족자카르타(Yogyakarta)와 수라카르타(Surakarta) 지역에서 수행되었다.

2) 치안화란 특정 현상을 치안의 문제로 정의하는 행위를 일컫음.

II. 일상공간의 치안의제를 정의하는 세 가지 방식

치안불안요인으로서의 탈선과 범죄를 정의하는 일도 한 사회의 사회문화적 맥락 속에서 이루어진다. 탈선과 범죄 행위 들의 본질론적 내용을 정의하고 그러한 행위들을 한데 묶어 범주화하는 과정들은 그 사회의 가치체계와, 개인과 사회의 관계에 대한 문화적 전제, 그리고 탈선과 범죄 행위들을 정의하고 통제하는 권력의 소재에 대한 제안을 그 바탕에 깔고 있는 것이기 때문이다. 그러므로 탈선과 범죄를 정의하고 범주화하는 문제를 두고 경합이 관찰되는 작금의 인도네시아 상황은 도덕적 캠페인의 수준을 넘어 이 사회 전체들을 놓고 벌어지는 담론 투쟁의 상황으로 읽힌다. 본 장에서는 인도네시아 국가와 지방사회 그리고 이슬람 공동체들이 일상공간의 탈선과 범죄들을 정의해온 방식을 비교 고찰하고자 한다.

도덕과 법률 간의 경계는 차치하고, 인도네시아 사회가 전반적으로 동의하는, 일상공간에서의 탈선과 범죄 행위들이 있다. 이 부도덕한 행위들은 일반적으로 도박, 음주, 절도, 마약, 성윤리 위반 등을 포함한다. 그리고 이러한 행위들은 맥락에 따라 **빠깟(pekat, 사회적 질병)**, **몰리모(molimo, 다섯 가지 금기)**, 그리고 **막시앗(maksiat, 종교적 죄악)**과 같은 말로 정의된다. 행위의 본질론적 내용은 같지만, 이 세 가지 용어는 각기 서로 다른 맥락에서 사용된다.

우선 ‘사회적 질병’이라는 뜻의 ‘빠깟’은 국가 통제적 치안의 틀 내에서 일상 공간의 탈선과 범죄를 정의하는 말로서, 질병이란 의미의 ‘**빠냐깟(penyakit)**’과 사회라는 의미의 ‘**마샤라깟(masyarakat)**’이 합쳐진 말이다. 인도네시아 사람들은 이 말이 수하르토의 신질서 시기부터 쓰인 것으로 기억한다. 공공의 영역에서 질서와 기강을 확립하는 일을 국가 발전의 기초 과제라 생각했던 신질서 시기에 일상공간의 탈선과 범죄 행위 들은 국가 경제 발전을 저해하는 질병으로

정의되었던 것이고, 따라서 경제 발전을 주도하는 국가가 치안도 주도적으로 통제해야 한다는 것이 신질서 시기의 치안 담론이었던 것이다. 말하자면, 다종족 다종교 사회를 통합하여 국가 발전 과제를 완수하는 것이야말로 시대적 사명이라 여겼던 신질서 시기의 국가 통제적 치안의 틀 속에서(Bubandt 2005; Barker 2007) ‘빠갓’이라는 말이 치안 키워드로서 자리매김하였던 것이다. 이 ‘빠갓’이라는 말은 현재도 국가 공권력과 미디어에 의해 선호된다. 민간에서 ‘몰리모’나 ‘막시얏’이라는 말로 정의할 만한 일탈행위들과 사건들을 언급할 때, 공권력과 미디어는 ‘빠갓’이라는 말을 사용한다. 예를 들어, 라마단 기간 동안 지방 공권력과 경찰들이 유흥가를 중심으로 펼치는 특별 풍기 단속은 ‘빠갓 작전(operasi pekat)’이라고 불리지, ‘몰리모’ 작전이나 ‘막시얏’ 작전이라고 불리지 않는다.

한편 일상공간에서의 탈선과 범죄 행위들에 대한 자바 사람들의 오랜 경계와 감시의 태도를 보여주는 말은 ‘다섯 가지 금기’라는 뜻의 ‘몰리모’이다. 자바 사람들은 수백 년 간 도박(main), 음주(mabuk), 절도(maling), 마약(madat), 성윤리 위반(madon) 등을 ‘다섯 가지 금기’에 해당하는 행위로 범주화해 경계해 왔다. 그런데 이 ‘몰리모’ 금기 덕목은 일반적으로 자바 사회의 전통 도덕률이라고 여겨 지지만, 실은 이것이 이슬람의 가르침으로부터 기원하였다는 사실을 아는 이는 드물다. 즉, 15세기 자바의 이슬람화 과정에서 지대한 공헌을 한 수난 암펠(Sunan Ampel)이란 인물이 당시 마자빠히트(Majapahit) 왕국의 힌두불교적 사회 분위기를 쇄신하고 이슬람적 기풍을 진작하고자 쿠란의 가르침을 재해석해 자바 사람들이 받아들이기 쉬운 형태의 ‘몰리모’ 금기 덕목을 만들어 가르친 것이 그 시작이었던 것이다. 당시 마자빠히트 왕국은 전성기를 구가했던 하얌 우룩(Hayam Wuruk) 왕의 사후, 국가 기강이 문란해져 사치와 향락에 빠진 관료들이 백성들의 세금을 사적으로 착복하고 있는 실정이었다.

이에 수난 암펠은 향락에 빠진 사회 기강을 바로세우기 위해 ‘몰리모’ 금기를 제창함으로써 왕국의 위기 극복에 일조를 하게 되었고, 덕분에 왕실의 호의를 얻어 자바 사회 이슬람화에도 동력을 얻을 수 있었다. 그러나 수난 암펠은 자신이 국가의 도덕적 쇄신을 위해 주창한 이 덕목들의 원천이 실은 쿠란이라는 점을 애써 명시하지는 않았다고 한다(Baidan 2003: 33-34; Syuhada 2013: 71-72). 때문에 지금도 ‘몰리모’ 금기 덕목은 자바의 전통 도덕률인 것처럼 인식되고 있다.

그렇다면, 이슬람의 가르침이 자바의 전통 도덕률로서 성공적으로 안착할 수 있었던 비결은 무엇일까? 그 답은, 자바 사람들의 심적 태도(sikap batin)와의 연관성 속에서 ‘몰리모’를 이해하고자 한 마그니스-수세노(Magnis-Suseno 1993: 139)의 논의에서 힌트를 찾아 볼 수 있겠다. 기본적으로 자바 사람들은 욕망(nafsu)을 부질없는 것으로, 부정적으로 인식한다. 욕망이란 인간의 정신 역량을 헛되이 소모 시킴으로써 인간을 유약하게 만드는 요소이며, 욕망의 지배를 받는 인간은 더 이상 건강한 상식을 따르지 않게 되어 갈등 국면만을 야기시킬 것이기 때문이다. 그러므로 결과적으로 욕망의 지배를 받는 사람은 자바 문화가 지향하는 가장 이상적 내면의 상태인 ‘평안(ketentraman)’에 도달할 수 없으며, 바람직한 사회 덕목인 ‘루꾼(rukun, 조화)’에도 충실할 수 없게 된다. 그런데 이 ‘몰리모’야말로 욕망의 지배를 받는 행위라는 것이다. 이렇게 자바 문화의 가치체계 속에 ‘몰리모’가 욕망의 지배를 받는 행위로 정의되어 들어감으로써 자바의 문화체계 안에서 ‘몰리모’가 경계되어야 할 맥락이 마련되었던 것이다.

게다가 수난 암펠은 도덕률의 근원이 쿠란임을 밝히지 않음으로써 도덕률 위반자에 대한 응징의 권력을 전통 왕국의 작동 방식에 그대로 맡겨두는 효과를 발생시켰다. 새로운 종교적 권위가 치안 통제의 권력으로 직접 나설 가능성을 배제함으로써 기성질서와의 마

찰을 미연에 방지한 셈이다. 자바에서는 살인 사건이 아닌 한 일상공간 간의 범죄는 촌락 공동체가 관습법에 의해 처분하는 것이 관행이고 현재도 그러하다(Guinness 1999; Hoadley 2004). 자바 사람들의 정신 세계와 문화가치를 존중하는 방식으로 쿠란의 가르침을 제공하되, 도덕을 위반에 대한 응징의 권력 소재는 여전히 자바 사회의 전통 방식에 남겨둔 수난 암펠의 포교 전략은 매우 탁월했고 효과적이었다고 할 수 있겠다.

그러나 이슬람화가 전반적으로 진행되고 있는 인도네시아 현 상황은 수난 암펠의 조심스런 문화 적응식 포교의 틀을 이미 능가해, 치안의 의미와 치안의 통제 기제까지도 이슬람적인 것으로 다시 재 설정하는 수준의 담론을 만들어 내고 있어 주목된다. 즉 ‘삐깃’이나 ‘몰리모’ 대신 이슬람의 ‘막시앗’이라는 말이 일상공간의 탈선과 범죄를 정의하는 새로운 틀로 부상하였고, 이슬람 공동체의 도덕적 무결성을 구현해야 할 의무와 권한이 이슬람 공동체에게 있는 것으로 주장되기에 이른 것이다.

‘막시앗’이란 현세와 내세에 걸쳐 인간을 위협에 빠뜨리는 행위들을 일컫는 말로(Al-Jauziyyah 2012: 1), 신의 뜻에 어긋나는 모든 종교적 죄악이 이에 속한다. 유일신을 섬기고 선지자 무하마드(Muhammad)가 신의 사도임을 인정하며 신과 선지자의 가르침을 따르는 것이 무슬림들의 선이라면, 그 반대가 되는 행위들, 즉 유일신 알라를 섬기지 않고 선지자를 부정하며 종교적 가르침을 어기는 것은 죄악이 된다(Cook 2003: 22). 그러므로 ‘막시앗’이란 말은 ‘삐깃’이나 ‘몰리모’라고 불리는 행위들을 다 포함하면서도, 실은 이보다는 광폭의 부도덕과 범죄들을 모두 아우르는 말이다. 저울을 속이고, 이슬람적 회사 의무인 ‘자깃(zakat)’을 지불하지 않고, 부모에 불효하는 일 들도 ‘막시앗’이 되기 때문이다. 그러나 이슬람 자경세력들이 문제 삼는 치안의제로서의 ‘막시앗’은 ‘삐깃’이나 ‘몰리모’와 크게 달

라 보이지 않는다. 왜냐하면, 이슬람 자경단의 주요 표적이 되는 곳이 바로 ‘막시앗의 장소(tempat maksiat)’라고 불리는 곳들인데, 여기엔 술을 파는 유흥장과 매춘업소, 마사지업소, 도박장, 마약 사용 장소, 그리고 범죄자 소굴 들은 포함되지만, ‘자갓’ 지불에 인색하고 불효하는 사람들의 집은 포함되지 않기 때문이다.

‘막시앗’이 경계되어야 하는 이유는 이러한 행위들이 신에게로 다가가는 길을 막아서기 때문이다. 그래서 ‘막시앗’은 인간의 몸에 작용하는 독과 같이, 마음에 작용하는 독이다(Al-Jawziyyah 2008: 15). 이 ‘막시앗’의 독들은 중독적 향락을 제공하는 것이고, ‘막시앗’의 다양한 행태들은 연쇄 고리처럼 서로 연결되어 있는 것으로 이해된다. 즉 ‘막시앗’은 행위자에게 향락과 만족을 주는 것이어서 행위자는 이러한 행위들에 계속 탐닉할 수밖에 없으며, 한 가지 ‘막시앗’ 행태는 또 다른 종류의 ‘막시앗’ 행태를 불러오기 마련이고, ‘막시앗’ 장소 한 곳은 또 다른 ‘막시앗’ 장소를 잉태하는 것으로 이해된다.³⁾ 그래서 한번 ‘막시앗’에 빠진 사람은 그 ‘막시앗’의 덫을 빠져나오기 힘들고, 단 한 건의 ‘막시앗’ 행태와 단 한 곳의 ‘막시앗’ 장소라도 용인했던 사회는 전체 사회가 점점 ‘막시앗’으로 오염되어 신으로부터 영영 멀어지는 더 큰 재앙에 당면할 수 있게 된다는 것이다. 따라서 사태가 더 심각해지기 전에 이 ‘막시앗’의 연쇄를 끊어주고 신의 가르침을 권하는 것이 상책이 된다. 이와 같은 이유에서 ‘막시앗’ 장소에 대한 이슬람 공동체의 단속과 물리적 대응 의지는 단호할 수밖에 없다. 더구나 권선징악은 이슬람 성전인 쿠란에 명시된 종교적 명령이다.

3) 2001년 중부 자바 끌라뎀, 드로노 마을(Desa Drono) 촌장은 마을 청년들의 음주가 적발된 후 긴급 소집된 마을 회의에서 ‘막시앗’의 연쇄적 속성을 주지시키며 “술을 마신 사람은 반드시 도박을 하게 되어 있다. 음주가 아무런 경전 공부와 짝이 되겠는가. 음주는 도둑질과 폭력으로 이어질 것이다”라고 연설한 바 있다(필자의 필드 노트 중에서).

권선징악의 종교적 명령을 신자들의 의무 측면에서 언급할 때는 ‘히스바(hisbah)’라는 말이 사용된다(Pieri et al. 2014: 38). 이 때, 이 ‘히스바’ 의무의 담지자는 기본적으로 이슬람 공동체이다. 구체적으로는 무슬림 국가와 통치자가 그 수행의 주체로 상정되지만, 능력이 되는 무슬림 개개인 모두가 이 의무로부터 자유로울 순 없다. ‘히스바’가 아무리 공동체의 집단 의무로 얽혀진다 하더라도, 그러나 그 의무를 행한 사람이 아무도 없을 때 결국 그것은 개개인의 실천 부재로부터 연유한 일이 되기 때문이다(Pieri et al. 2014: 40). 그래서 국가와 통치자가 주도적으로 ‘막시얏’ 척결 의지를 보이지 않는다면, 결국 개개인 무슬림이 나서서 수밖에 없다는 논리가 성립하고, 이것이 이슬람 자경주의 활동의 정당성 근거가 된다. 때문에 이슬람 자경단들은 공공의 악에 대응하는 자신들의 활동에 대하여 대중매체와 일반인들이 ‘스위핑’이라고 부정적 낙인을 찍는 것에 동의하지 않으며, 스스로는 이를 ‘히스바 행동(aksi hisbah)’이라 명명한다.⁴⁾

정리하자면, 치안의제를 구성하는 입장에 따라, 일상공간에서 발생하는 동일한 탈선과 범죄의 문제가 달리 정의되기도 함을 알 수 있다. 건강한 국가 사회 기강의 측면에선 ‘사회적 질병’이 되었다가, ‘평안’과 ‘조화’의 가치를 추구하는 자바문화의 맥락에선 ‘다섯 가지 금기’가 되고, 신의 뜻을 헤아리는 입장에서는 ‘종교적 죄악’이 되고 만다. 그리고 각각의 치안의제 설정 틀에 따라 탈선과 범죄에 대응하는 주체 설정이 달라진다. 본질적으로 동일한 치안 문제를 놓고서도 국가와 관습법 공동체, 그리고 종교 공동체가 서로 다른 규범의 체계와 법적 권위 그리고 통제 권력의 소재를 주장하면서 치안의제 구성의 경합을 벌이는 모습이다.

4) 2016년 5월, 족자카르타의 이슬람투쟁전선 지도부와의 인터뷰.

Ⅲ. 이슬람 자경단의 등장과 활동

1. 이슬람 자경단의 치안의제 설정

일상공간의 탈선과 범죄적 행위들을 통제하겠다면서 이슬람 자경단이 나서기 시작한 것은 1998년 권위주의 정권이 몰러나고 민주화와 지방화로의 개혁이 시동되던 즈음이었다. 당시 인도네시아 사회의 다양한 힘들이 국가의 미래 전망을 놓고 각기 저마다의 개혁 방향을 제시하며 각축하던 때, 이슬람 세력들도 예외는 아니었던 것이다. 이들 중 급진적 이슬람 성향을 가진 세력들은 수하르토 통치의 종식이야말로 **판짜실라(pancasila)** 국가 이데올로기 속에서 도외시되어 온 이슬람적 이상을 국가체계와 사회질서 속에 구현할 기회라고 판단하였다. 그리고 이를 구현하기 위한 실천 방안의 하나로 채택된 것이 바로 치안화 전략이었다. 즉 이들의 최우선 작업은 인도네시아 사회의 불안과 위기의 원인을 치안불안요인으로 진단해 내고, 이러한 치안불안요인이 제거된 안전하고 바람직한 공동체 질서를 제안하며, 이를 구현하기 위한 감시와 통제 방안을 모색하는 일이었다. 그런데 당시 이 급진적 이슬람 행위자들에 의해 지목된 인도네시아 사회의 불안과 위기의 원인은, 공교롭게도 흔히 인도네시아 이슬람의 온건한 특성으로 간주되어 왔던 종교적 태도들이었다. 즉 종교적 세속주의(secularism)와 다원주의(pluralism) 그리고 자유주의(liberalism)적 경향이었다. 이들은 이 세 가지 온건 성향의 종교적 태도야말로 인도네시아 사회를 썩먹는 독소적 경향이라 진단했고, 이러한 종교적 태도가 배태한 독소적 위험성이 직관적으로 느껴지도록 이 독소적 경향의 첫 문자들을 따서 이 세 가지 종교적 태도를 세필리스(sepilis)라고 명명하였다. 세필리스는 매독(syphilis)이란 뜻의 인도네시아 말이기도 하다(Wilson 2014: 250). 정리하자면, 개혁

공간에서 이슬람 급진 세력들은 인도네시아 이슬람의 전통적 온건 성향을 치안불안요인으로 지목한 것이고 치안화의 소재로 삼은 것이다.

이렇게 정의된 치안불안요인에 대한 급진적 이슬람 행위자들의 대응 양상은 다양한 스펙트럼으로 나뉜다. 이들은 저마아 이슬라미야(Jemaah Islamiyah)와 같은 초국가적 테러 네트워크, 각종 이슬람 무장단체, 이슬람 정당과 시민사회 단체 등 다양한 계보를 형성하고 있기 때문이다(Heiduk 2012: 32). 특히 이들 중엔 세속주의, 다원주의, 자유주의의 병폐 문제를 일상공간에서의 서구적 방종과 도덕성 타락의 문제로 치환하여 접근하는 그룹들이 있었는데, 이들이 바로 이슬람 자경주의 세력들이다. 이들은 세필리스라는 개혁의 과잉이 ‘막시앗’을 창궐시킨 원인이라고 본다. 그러므로 ‘막시앗’ 척결이야말로 세필리스 없는 건강한 이슬람 공동체 건설의 첩경이자 개혁 과잉 시대의 긴요한 치안의제가 되는 것이다.

이러한 시대 읽기 배경 하에서 이슬람 자경단 출범 선언문의 구체 사례를 보면, 이슬람 자경주의의 성격을 보다 정밀하게 들여다 볼 수 있다. 이들이 가진 문제의식, 이들이 진단하는 치안불안요인, 치안의제 실천 방안, 그리고 실천 주체 설정 등이 드러나 있기 때문이다. 이를 위해 1999년 서부 자바 꾸닝안 지역에서 출범한 반-‘막시앗’ 운동의 출범 선언문을 번역해 제시한다.⁵⁾

꾸닝안 군(Kabupaten Kuningan)의 반-‘막시앗’운동은 신앙심(keimanan)과 신에 대한 경건(ketakwaan)의 가치를 숭양하며 권선징악 실천의 지하드 정신으로 무장한 우리 지역의 잠재 역량을 결집하여 결성된 대중조직이다. 1999년 12월 7일 반-‘막시앗’ 운동을 결성하는 것은 다양한 형태의 ‘막시앗’이 만연해 있을 뿐 아니라, 꾸닝안 지역 사회, 특히 그 중에서도 청년층이 점점 갖가

5) <https://gamaskng.wordpress.com/23-2> (검색일: 2017.02.01)

지 도덕적 타락의 유혹에 봉착해 있음을 우려하는 때문이다. 주류, 마약, 금지약물 등이 유통되고 있음에도 우리 이슬람교도들은, 특히 꾸닝안 군의 이슬람교도들은 이를 억제하거나 최소화하는 일에 무기력하기만 한 형편인 것이다. 이와 같은 통제력 부재에 대한 인식에 기반하여 우리는 시민의 힘을 스스로 조직함으로써, 일반인은 물론 이 나라 공권력의 일부에 의해 자행되고 있는 죄악의 힘에 맞대응할 수 있는 시민의 힘을 공고화하고자 한다. 이러한 생각의 바탕 위에 우리는 여타 대중조직들이 그런 것처럼 꾸닝안 군의 각계각층으로 구성된 반·‘막시앗’운동을 결성한다.

이 선언문을 보면, 자경단이 지닌 문제의식은 꾸닝안 지역사회의 ‘막시앗’ 만연 현상과, 공동체의 미래를 짊어질 젊은 세대의 도덕적 타락에 대한 우려에서 출발한다. 그리고 우려스런 치안 상황의 구체 사례로 제시되는 것은 다양한 형태로 유통되는 주류, 마약, 금지약물 등이고, 이러한 ‘막시앗’ 행태를 조장하는 범죄 네트워크이다. 이 범죄 네트워크에는 일반인은 물론 일부 부패한 공권력들도 연루된 것으로 파악된다. 따라서 이 지역 자경단의 치안의제는 주류, 마약, 금지약물 등을 통제하고, 이를 유통시키는 범죄 네트워크를 척결하는 것으로 설정된다. 그리고 ‘막시앗’ 척결이라는 치안의제 실천의 책임은 시민사회의 힘을 결집한 이슬람 공동체에게 있는 것으로 상정된다. 왜냐하면 권선징악의 실천이야말로 무슬림들에게는 ‘히스바’이기 때문이다. 말하자면, 국가 공권력이 부패하고 무능하여 방치되었던 지방사회 일상공간의 치안 문제를, 종교적 범죄인 것으로 정의하고, 종교 공동체의 사회적 역량을 결집하여 민간에서 해결하되, 민간에 의한 치안 통제의 정당성은 종교법으로부터 부여받고자 하는 것임을 알 수 있다.

한편, 이와 같은 선언으로부터 다음을 추론해 볼 수 있다. 첫째, 이 자경주의 선언은 이슬람에 기반한 치안의 성립을 선언한 것이다. 치안불안요인과 치안 통제 방식을 이슬람에 기초해 정의하고 치안

행위자로서 이슬람 공동체를 상징하고 있기 때문이다. 둘째, 이 자경주의 선언은 지방사회의 일상공간에 대한 치안 관심의 표현이다. 즉, 치안 관심의 지리적 범주가 전국적이거나 초국가적인 것이 아니라 특정 지방사회의 영토적 경계 내로 한정된다. 셋째, 이 자경주의 선언은 ‘시민’이 참여하는 치안 거버넌스를 제안하는 것이되, 이를 이슬람 공동체의 ‘히스바’ 의무로 해석하고 있다. 말하자면, 이슬람 자경단의 출범은, 지방의 수준에서 이슬람에 기반하여 ‘시민’이 참여하는 치안 거버넌스의 출범을 의미한다고 볼 수 있다.

2. 이슬람 자경주의 맥락 속에 침투한 이해관계들

이슬람 자경단의 등장과 활동을 온전히 일상공간의 치안 맥락에서만, 종교적 실천의 맥락에서만, 그리고 외부세계와 완전히 동떨어진 지방사회 맥락에서만 이해할 일은 아니다. 이슬람 자경단들의 치안의제와 활동은 지방 정치 엘리트들의 이해관계와 연계되어 있고, 지방의 치안의제는 국가적이고 초국가적인 맥락들까지도 참조해 실천되며, 자경단의 조직과 활동 역시 외부세계와의 전략적 연대를 배제하지 않고 이루어지고 있기 때문이다.

1) 이슬람 자경단과 국가 그리고 정치 엘리트들 간의 이해관계

이슬람 자경단들은 기본적으로 이슬람적 권선징악의 과제를 수행하지만, 자신들이 위치한 지방사회의 정치 엘리트, 관료 그리고 공권력들과 이해관계를 공유하고 결탁하는 경우가 많다. 즉 이슬람 자경주의 아젠다 속엔 이미 지방 정치의 이해관계와 연관된 의도와 함의가 숨어 있게 마련이다. 예를 들어, 1998년 자카르타에서 결성된 이슬람옹호전선은 인도네시아 이슬람 자경단의 가장 대표적인 사례로서 자카르타 유흥가에 대한 대대적 단속 행태로 유명하지만, 실은

이 조직의 결성과 활동, 운영 과정을 보면 자경주의 치안외제 이외에 자카르타 지방 정치의 아젠다가 숨어있다는 인상을 지울 수가 없다. 즉 이 이슬람 자경단의 결성과 활동은 자카르타 정치 엘리트들과의 공조와 결탁으로 채색되어 있고, 그래서 권선징악이라는 종교적 아젠다 이외의 이해관계들에도 봉사하는 모습을 보인다. 혹은 종교법적 치안외제 자체가 지방 엘리트들의 이해관계에 직접적으로 봉사하기도 한다.

이슬람옹호전선은 태생부터가 자카르타 엘리트의 필요에 의해 조직되었다. 즉 수하르토 하야 이후 학생 중심으로 구성된 개혁운동의 극단 세력을 견제할 필요를 느낀 중앙 정치 엘리트들과의 교감 속에서 1998년 조직된 친-하비비(Habibie) 표방 이슬람 무장단체(Pam Swakarsa)들 중의 한 조직으로 탄생한 것이다. 이들 이슬람 무장단체들은 당시 위란토(Wiranto) 장군이 설립을 주도한 것으로 알려져 있다. 이슬람옹호전선은 1999년 말 국민대표협의회(Musyawah Perwakilan Rakyat)의 특별회기 동안 친-하비비(Habibie) 기성 정치 이익을 보호한 이래, 공권력과의 협조 관계를 계속 유지하면서 그 반대 급부로 정치 엘리트들과 관료들로부터 재정 지원, 정치적 비호, 그리고 사법적 보호를 받아왔다(Heiduk 2012; Wilson 2005, 2008, 2014; Woodward et al. 2012).⁶⁾

예를 들어, 이슬람옹호전선 지도부가 자카르타 주지사였던 파우지 보워(Fauzi Bowo)와 자카르타 경찰청장이었던 티무르 프라도포

6) 2006년 이슬람옹호전선이 미국 대사관을 습격할 당시 이 조직과 친분이 있는 국가 정보국 인사가 이슬람옹호전선 내부자로부터 미리 정보를 받아 습격 계획을 사전에 대사관 측에 알렸으며, 경찰청장이 이슬람옹호전선에 자금을 지원하였다는 보고도 있다(Heiduk 2012: 33). 또한 이단으로 간주되는 아흐마디아(Ahmadiyah) 교단에 대한 2011년 이슬람옹호전선의 공격은 세 명의 아흐마디아 교인을 사망에 이르게 하였음에도 불구하고 이 사건으로 처벌받은 이슬람옹호전선 대원은 단 세 명에 그쳤고, 그것도 단지 6개월 정도의 금고 형량에 불과하였을 만큼 이 조직은 사법적으로도 비호받는 양태를 보였다(Heiduk 2012: 33; Woodward et al. 2012: 18).

(Timur Pradopo) 등과 수년 간 교분을 쌓아왔고, 이들이 이슬람옹호전선의 설립 기념 행사에도 참석한 일은 널리 알려진 사실이다. 한편 이슬람옹호전선의 지도자 하빔 리지크(Habib Rizieq)도 라마단 풍기 단속 공조 방안을 논의하기 위해 경찰청을 방문한 바 있다. 이러한 연유로 자카르타 경찰청장에서 국가 경찰청장으로 승진 임명될 당시, 프라도포는 국회의 한 위원회에 출석해 국가적 치안을 위해 이슬람옹호전선을 포용할 뜻이 있음을 내비치기도 하였다(Woodward et al. 2012: 19).

이슬람옹호전선과 공권력이 서로의 존재를 포용하고 치안 현안에 대한 공조 기초를 유지할 수 있었던 까닭은 이슬람옹호전선의 활동 목적과 무관하지 않다. 즉, 하빔 리지크가 선언한 대로, 이 조직은 이슬람국가 건설보다는 샤리아에 기초한 도덕 사회로의 개혁을 지향하기 때문이다. 세속국가를 부정하는 것이 아니므로 세속국가와의 협력이 가능한 것이다. 이러한 입장에 대해 하빔 리지크는 “선지자 무하마드마저도 이슬람 국가의 요건에 대해 논하지 않았었고 단지 샤리아에 기초한 사회를 건설하는데만 관심을 두었을 뿐이었다”면서 정당화한 바 있다(Wilson 2008: 200). 한편 공권력의 입장에서 보더라도, 국가체제를 부정하지 않으면서도 부실한 국가 치안 공권력을 도와 범죄 퇴치에 협조하겠다는 이슬람 자경단은 꽤 유용한 치안 도구이자 충견(attack dog)과도 같은 존재이다. 왜냐하면 업무 수행 과정 중 발생할지도 모를 인권침해 논란을 피하고자 할 때 공권력이 직접 나서기보다는 이들 이슬람 자경단을 앞세우면 한결 간편하고 효과적이기 때문이다(Heiduk 2012: 33).

그러나 이슬람옹호전선과 치안공권력 간의 공생관계는 기본적으로 국가의 치안 관할권을 가운데 두고 벌어지는 긴장된 경합관계이기도 하다. 국가의 치안관할권을 보조하는 일과 월권하는 일 사이에서 줄타기에 실패한 경우, 공조는 파탄난다. 하빔 리지크가 2003년과

2008년 두 차례에 걸쳐 사법적 판단을 받아 금고형에 처해졌던 것이나(Ardiantina 2012), 버타위형제포럼이 자카르타 지방정부로부터 재정 지원을 상실했던 것이(Wilson 2008: 199) 그러한 예이다. 그러므로 이슬람 자경단들은 자신들의 치안의제를 성공적으로 완수하기 위해서라도 국가 공권력의 지원과 지방 엘리트들의 협조를 필요로 하며, 이에 대한 대가로서 지역 치안에 기여할 뿐 아니라 국가 공권력과 지방 엘리트들의 이해관계에도 봉사할 수 있어야 한다.

사실 지방 정치 엘리트들 입장에서 보았을 때, 이슬람적 치안의제와 자경단이라는 조직은 매우 유용한 정치적 도구이다. ‘막시앗’ 퇴치의 성스러운 활동에 공조함으로써 지도자로서의 도덕성을 부각시킬 수 있고 또 대중 동원도 수월해질 것이니 정치적 지지 세력을 확보하는데 이보다 더 도움이 될 순 없다. 더구나 이슬람 자경단의 치안의제에 부합하는 지방자치법규가 성공적으로 입법 되기라도 한다면, 이것은 지방 관료와 정치 엘리트들 입장에서선 도덕성과 대중적 지지뿐 아니라, 정치적 재원 마련에도 성공했음을 의미하는 것이다. 왜냐하면 주류 판매 허가나 유흥장에 관한 인허가 및 영업시간 규제와 같은, 샤리아 성격의 지방 법령들은 지방 관료와 정치 엘리트들에게 ‘막시앗’ 공간에 대한 통제권을 맡기는 내용이기 때문이다. 막대한 이권이 걸려 있어 이를 획득하기 위한 지방사회 엘리트들 간의 다툼이 치열하기 마련인 이 ‘막시앗’ 공간에 대한 경합은, 이제 과거와 같이 물리력 과시나 권력의 강제와 같은 불법적이고도 비공식적인 과정을 동원할 필요 없이, 이슬람적 치안의제의 입법화라는 도덕성과 공식성을 확보한 절차를 통해 승자를 결정할 수 있게 된 것이다 (Buehler 2013: 74-75). 그러므로 이슬람 자경단과 이슬람적 치안의제의 존재는 지방 정치 엘리트들에게 문화 자본, 사회 자본 그리고 정치 자금까지도 제공해 주는 요긴한 정치 수단임이 분명하다.

피에리 외(Pieri et al. 2014: 50)가 파악한 바에 따르면 인도네시아

시군 단위 지방 정부 470곳 중에 샤리아 내용의 지방 법령을 제정한 곳은 최소 80곳에 이른다 하고, 부엘러(Buehler 2013: 67)가 확인한 샤리아적 지방 법령만 해도 169건에 이른다고 하니, 이슬람적 치안 의제야말로 급진적 이슬람 세력과 지방 정치 엘리트 간의 공동 이해 관계가 응집하는 지점임을 미루어 짐작할 수 있겠다.

2) 공간의 이해관계

이슬람 자경단의 활동은 지방사회의 공간 통제권을 두고 벌어지는 경합의 한 형태라고 볼 수 있다. 이렇게 주장하는 이유는 다음 세 가지이다. 첫째 이슬람 자경단은 종교법적 권선징악의 의무를 수행하기 위해 발족되었다지만, 실제 자경단의 활동은 권선이 아닌 징악의 분야에 더욱 치중하는데, 징악이란 곧 엄청난 이권이 걸린 ‘막시앗’ 공간에 대한 통제를 의미하기 때문이다. 예를 들어, 이슬람용 호전선의 경우 탈리반(Taliban) 같은 강성 이슬람으로 보이지만 실제로는 공동체 내에서 하루 다섯 번 기도를 강제하지도 않고, 종교적 의례에 태만한 구성원들을 제재하지도 않는다(Wilson 2014: 260). 또 자경단 초입자들에게 제공되는 훈련 과정도 교리와 경건한 신앙생활에 대한 가르침보다는, 무술과 같은 징악에 필요한 실제적 기술 연마에 치중한다(Wilson 2008: 202). 이렇게 이슬람 자경단이 ‘히스바’ 행동의 두 축 중에 권선보다는 징악에 강조점을 둔다는 것은 이들 활동의 대부분이 지역 공간을 통제하는데 투여되고 있음을 의미한다.

둘째, 공간 통제권에 대한 관심이 이슬람 자경단의 ‘막시앗’ 인식 과정에 개입하는 것처럼 보이기 때문이다. 즉, 이슬람 자경단은 ‘막시앗’으로 일컬어지는 악행들을 징벌한다지만, ‘막시앗’ 응징 활동의 실체는 일관적이지 못하다. ‘막시앗’ 공간의 배후가 누구인가에 따라 대응 양상이 달라진다. ‘막시앗’ 공간을 보호하며 이익을 취하

는 집단이 자신들보다 상대적으로 강력한 배후를 가진 세력일 경우가 ‘막시앗’ 공간들은 방치되며(Wilson 2014: 259), 경쟁해 볼 만한 라이벌 집단이 통제하는 ‘막시앗’만이 ‘막시앗’으로 다루어지고 (Wilson 2008: 197), 이미 이슬람 자경단의 통제권 안에 들어와 있는 ‘막시앗’ 공간의 경우는 폐쇄가 요구되는 공간이 아니라 다만 통제가 필요한 공간인 것으로 취급된다. 그래서 이슬람 자경단의 통제 하에 있는 공간들은 자경단의 치안 서비스에 대한 비용을 보전해 줄 것을 요구받게 되는 것이다.⁷⁾ 즉, 이슬람 자경단의 ‘히스바’ 행동 목표물로서의 ‘막시앗’이 인식되는 과정에는 공간 통제권의 소재에 대한 관심이 간여되고 있으며, 이러한 인식 방식의 근거에는 경제 지원으로서의 공간에 대한 관심과 이에 대한 통제 욕구가 작용하고 있다 할 것이다.

셋째, 이슬람 자경단이 결성되는 계기조차도 지역사회 내 공간의 통제를 놓고 갈등이 빚어진 시기인 경우가 많다. 예를 들어 이슬람 자경단의 가장 대표적 사례인 이슬람옹호전선의 경우 자카르타뿐 아니라 여타 많은 지역에 지부를 두고 있는데, 이 지부들이 결성된 계기는 지역 내에서 ‘막시앗’과 연계된 타자들 때문에 종족, 종교, 계층 간의 갈등이 발생했을 때이다. 즉, 타자들이 운영하는 ‘막시앗’ 공간에 대한 통제권을 두고 갈등이 발생하면, 이 공간에 대한 통제권 획득을 시도하는 세력이 이슬람옹호전선에 가담하는 방식으로 공간 통제권 획득을 위한 유리한 고지를 선점하고자 한다는 것이다. 이슬람옹호전선의 호전적 유명세에 의지도 하고 종교적 도덕성도 담보하려는 탁월한 전략인 셈이다. 그런 연유로, 지방의 종교지도자(kyai)들과 이슬람 기숙학교(pesantren)들이 자발적으로 이슬람옹호전선에

7) 이슬람 정체성과 베타위(Betawi) 종족성을 바탕으로 조직된 베타위형제포럼의 경우 조직원들의 보호비 갈취를 자신들의 치안 서비스에 대한 대가로 합리화한다는 보고가 있는 반면, 이슬람옹호전선은 조직원들의 갈취를 개인 수준의 일탈로 간주하고 연루된 해당 조직원을 제명 조치한다는 보고가 있다(Wilson 2008: 208).

합류하거나, 혹은 로컬의 갱단이라 할 수 있는 프레만(preman)들이 이슬람옹호전선 단원으로 전향하기도 한다(Wilson 2014: 260-262). 따라서 이슬람 자경단의 결성은 종교적 도덕성의 문제뿐 아니라 지역사회의 공간 통제에 관한 지역 내 역동성이 개입된 사건이라고 볼 수 있다.

3) 지구화의 맥락과 초국가적 이슬람 운동 그리고 연대

일상공간의 무질서와 위협의 문제를 치안의제로 삼는 이슬람 자경주의란 기본적으로 지방적, 영토적 속성을 갖는다. 하지만 인도네시아 이슬람 자경단의 발족과 활동 전개 과정을 보면, 이슬람 자경주의는 치안 불안의 원인과, 자경주의 발생 경로, 그리고 자경주의에 대한 정당화 담론 측면에서 이미 지방적, 영토적 이해관계를 넘어선 모습을 보인다. 즉, 인도네시아 이슬람 자경주의는 지구화 과정 및 초국가적 이슬람 운동의 흐름과 판타지 들과 조우하는 지점에서 발생한 것이며 지하디스트(jihadist)적 판타지와 지구화 과정의 이념들을 동력 삼아 움직인다.

우선 ‘막시앗’에 대한 우려는 인도네시아에서만 고조되고 있는 것은 아니다. 서구와 비서구를 막론하고 현재 세계 각지의 이슬람 공동체들은, 무슬림이 그 소속 사회에서 차지하는 지분과 상관없이, ‘막시앗(public sin)’ 만연 현상에 대한 깊은 고민에 빠져있다. 전지구를 횡단하는 범죄와 이주민, 이미지, 그리고 기술과 자본의 흐름들 속에서 무슬림들은 무기력하게 서구적 생활양식에 노출될 수밖에 없고, 이에 무슬림 문화가 날로 타락의 위기에 봉착하고 있다는 우려가 초지역적으로 나타나고 있는 것이다(Jacobson et al. 2012: 15; Pieri et al. 2014: 38). 그래서 공공의 악덕에 대응하기 위한 ‘히스바’ 실천 이슈야말로 세계 각지 무슬림들에게 호소력을 갖는다.

그 우선적 관심은 아마도 이 ‘히스바’ 실천의 주체를 설정하는 문

제일 것이다. 우선 국가와 통치자 수준에서 ‘히스바’가 실천되는 사례가 있다. 사우디아라비아의 종교경찰위원회 설치, 말레이시아 연방정부와 주정부에 의한 종교적 죄악 단속 강화, 나이지리아 북부 주정부들의 샤리아 형법 도입, 그리고 인도네시아 지방정부 수준에서 제정되는 샤리아 성격의 법령(perda sharia) 들이 바로 그것이다 (Pieri et al. 2014: 40-42). 하지만 이제는 ‘히스바’ 실천의 주체를 설정하는 문제에도 지구화의 이념들이 간여하기 시작한 것으로 보인다. 최근 들어서는 책임있는 시민들의 이슬람적 독트린의 기초로서 이 ‘히스바’를 새롭게 해석하는 경향(Meijer 2009: 12)⁸⁾이 크게 호응을 얻고 있는 것으로 보이기 때문이다. 그래서 공공의 악덕들에 대응할 무슬림 당국이 부재한 경우, 비국가 행위자인 무슬림 공동체와 개인이 ‘히스바’를 실천하는 것이 당연하다고 여겨진다. 런던에 조성된 샤리아 지대(Shari’a Zones)⁹⁾와, 인도네시아에서 발생한 이슬람 자경단이 그러한 예이다(Pieri et al. 2014: 41). 다시 말해서, 로컬의 주민이 국가의 치안 기능을 대신하는 일을 탈중앙화, 지방화, 그리고 시민 참여인 것으로, 즉 민주주의 실천의 당연한 과정으로 이해하는 흐름들이 ‘히스바’ 해석에 간여를 한 것이다.

한편 이슬람적 가치 수호를 위해 자경주의 폭력에 직접 가담하는 사람들에게 있어 초국가적 지하디스트의 이미지는 매우 중요한 자경 활동 참여 동기가 된다. 서구적 자유주의의 과잉으로부터 파생된 이슬람 공동체의 위기를 극복하고 신실한 무슬림으로서 샤리아 적용을 위한 숭고한 의무를 실천하기 위해 ‘막시앗’ 장소를 응징하는 일은 행위자 스스로 지하드 전사가 되는 판타지를 경험하게 한다. 이슬람 자경단의 ‘히스바’ 행동에 참여하는 젊은이들은 이러한 판타

8) Pieri et al.(2014: 41)에서 재인용.

9) 이슬람적 규범이 준수될 것이 요구되는 지역. 2011년 이래 런던의 급진 이슬람 조직들이 런던 동부 무슬림 밀집 지역들을 선정해 도박, 음주, 마약, 포르노, 매춘 등으로부터 자유로운 샤리아 지대라고 선포한 바 있다.

지들을 의례화한 폭력 속에서 드러내고, 또한 소셜 네트워킹 사이트들에 무자헤딘(mujahedin) 복장을 하거나 탈리반 전사처럼 꾸미고 찍은 사진을 올림으로써 완성한다(Wilson 2014: 261). 예를 들어, 2016년 7월 수라카르타 이슬람교도군이 스트립 쇼를 일삼던 지역 내 야간 유흥업소에 구두 경고를 전달하기 위해 낮 시간에 방문했을 당시에도, 이 자경단 소속 십대 젊은이들은 검은 복장에 검은 두건과 검은 마스크를 착용해 마치 지하드 전사와 같은 이미지를 연출한 바 있다. 그리고 이런 모습은 지역 언론에도 그대로 노출되었다.¹⁰⁾

이러한 사례들은 이슬람 자경단원들이 ‘악덕과의 전쟁’을 통해, 서구세계와 미국 제국주의 그리고 유대인과 같은, 이슬람의 적들에 대한 전지구적 지하드 흐름에 동참하는 것이라고 느끼고 있음을 말해 준다. 한편 중산층과 대학 교육을 받은 계층들에게도 이슬람 자경단 예의 참여는 초국가적 지하드 담론에의 참여 수단이자 동시에 인도네시아 사회를 샤리아와 이슬람적 가치들에 의해 운영되는 사회로 변형시킬 수단인 것으로 받아들여진다(Wilson 2014: 266). 왜냐하면 이들에게 있어 이슬람 자경단 활동이란 이데올로기, 신앙, 도덕성, 그리고 전지구적 이슬람 정치의 소비 문제와 같은 추상적 관심사들 과도 연관된 문제이기 때문이다.

정리하자면, 인도네시아 이슬람 자경단들은 기본적으로 지방적, 영토적 속성을 가지고 있음에도 불구하고, 그 탄생의 배경과 활동의 동력은 전지구적 맥락들에 맞닿아 있다. 서구세계와 이슬람이 역사적으로 발전시켜온 약탈적 관계와, 그 속에서 전개되고 있는 초국가적 이슬람 운동, 그리고 탈중앙화·시민참여·거버넌스·민주주의와 같은 지구화 과정의 이념들이 개혁시기에 이르러 이슬람 자경단

10) 자경단 소속 젊은 대원들은 지하드 전사 복장을 선호하지만, 지도부는 모두 자바 전통의 바틱 남방을 입고 방문하였다. 지도부는 젊은 대원들에게 마스크를 벗을 것을 권고하였다.

을 등장시키고 조형한 힘이기 때문이다. 이런 면에서 보자면, 종교적 이상에 도달하기 위한 의제 설정과 전략상의 차이에도 불구하고 인도네시아 이슬람 자경단이 실천하고 있는 ‘악덕과의 전쟁’은 초국가적 지하드 담론에 대한 로컬의 해석이자, 지구화의 이념으로 무장된 이슬람적 실천이라고 볼 수 있다.

그렇다면, 행위자의 수준에서 이슬람 자경주의가 초국가적 지하드 맥락으로 수렴되어 ‘인식’될 수 있는 것이라면, 과연 인도네시아 이슬람 자경단들의 활동은 초국가적 테러 네트워크들과도 연대하고 있는 것인가? 이에 대한 답은, 아직 그러한 사례나 움직임은 발견된 바 없다는 것이다(Wilson 2014: 264). 오히려 인도네시아 이슬람 자경단들은 초국가적 이슬람 네트워크보다는 국내의 이슬람 활동가와 조직들 그리고 정치 엘리트들과의 연대가 활발하다. 이 연대를 추동하는 배경은 해당 지방정치의 지형과, 재정 지원 및 지지세 확장의 필요성 때문이다. 이러한 연대 과정에서 자경단들은 애초의 아젠다인 ‘악덕과의 전쟁’을 넘어선 보다 다변화한 아젠다들로 이행한다.

예를 들어, 버타위 종족성과 이슬람 정체성을 결부시켜 탄생한 버타위형제포럼의 경우, 자신들의 과도한 자경주의 활동을 우려한 자카르타 정부가 재정 지원을 축소하자, 외부세력과 연계하여 이를 만회하고자 기독교도인 암본(Ambon)과 파푸아(Papua) 사람들까지 조직원으로 포섭하였고, 보다 강성 이슬람 세력과의 연대를 위해 종족성 아젠다를 샤리아 아젠다로 전환시키는 민첩성을 보이기도 하였다. 즉, 샤리아 도입과 아부 바카르 바아시르(Abu Bakar Ba'asyir)¹¹⁾에 대한 석방 요구에 동참하였다(Wilson 2008: 198-199).

또한 이슬람옹호전선의 경우는 자신들에 대한 신학적 정당화와

11) 인도네시아의 강성 이슬람 지도자. Jemaah Islamiyah의 지도자로 지목됨. 수하르토 통치 기간 중에는 인도네시아 국가 철학 Pancasila 유일 원칙에 반대하며 17년 간 말레이시아에 체재한 바도 있다.

재정 지원 그리고 대중적 지지 기반 확장을 위해 인도네시아 울라마 협의회(Majelis Ulama Indonesia)와 전략적 관계를 강화하는 방향으로 움직였다. 그 이유는 인도네시아 울라마협의회가 2001년 선포한 ‘포르노그래피 및 포르노 행위에 관한 파트와(fatwa)’와, 2005년 선포한 ‘종교적 다원주의, 자유주의, 세속주의에 관한 파트와’가 이슬람옹호전선의 치안외제의 정당성을 추인해 주는 효과가 있고, 또 인도네시아 울라마협의회가 제공 가능한 재정 지원이 매력적이었기 때문이다. 이에 따라 이슬람옹호전선의 애초 치안외제는 보다 확대되고 다변화하는 모습을 보인다. 즉, 2006년 반포르노그래피 법 찬성 행렬에 적극 참여하였고 2006년 6월에는 인도네시아 울라마협의회가 주도한 통합이슬람전선(Front Islam Bersatu)에 40개의 이슬람 단체 중 하나로 참여하였다. 한편, 인도네시아 울라마협의회가 이단으로 판단 내린 아흐마디아(Ahmadiyah) 교파에 대한 공격과, 아프가니스탄과 이라크를 공격한 미국에 대한 항의 시위를 주도하고, 국외의 폄박받는 이슬람 형제들을 위한 전사 모집까지도 시도하였다 (Wilson 2008: 204-205, 2014: 264). 결국 이슬람옹호전선은 일상공간의 악덕들에 대한 전쟁으로부터 치안외제들을 확장시켜 이단의 문제로까지 활동 아젠다를 넓히게 된 것이며, 최근엔 민족주의 옹호와 젠더 이슈들로 더욱 활동 폭을 넓힘으로써(Woodward et al. 2012: 12), 이슬람 급진주의 운동의 주요 행위자로 부상하게 되었다. 즉, 이슬람 자경단이 여타 이슬람 조직들과 연대하는 일은 치안외제 실천의 동력을 얻기 위한 전략으로서 선택되는 것이지만, 동시에 이슬람 자경단이 일상공간에 대한 치안 문제 이외의 다른 의제들로 활동 영역을 넓히는 계기가 된다. 이슬람 자경단들은 이러한 과정을 통해 자신들을 전지구적 이슬람 공동체의 타락 위협에 대응하는, 좀 더 광폭의 단일한 이슬람적 대응의 한 부분인 것으로 자리매김해 나가고 있는 것이다.

정리하자면, 인도네시아 이슬람 자경단의 활동 동력 속에는 지방적, 영토적 이해관계뿐 아니라, 전지구적 맥락과 초국가적 지하디스트 판타지 그리고 연대의 문제가 개입되어 있고, 이러한 요인들이 이슬람 자경주의 행위자들을 움직이는 동인으로 작용함을 알 수 있다.

IV. 이슬람적 치안 발생의 함의

인도네시아에서 치안이란 그 사회가 당면한 다양한 스트레스와 이해관계 들을 하나의 테마로 응집시켜 구성해 담는 문화적 장치이자, 각종 현안 해결을 위해 동원되는 중요한 정치적 수단이다(조윤미 2014). 그래서 이러한 사명을 안고 인도네시아 역사상 다양한 치안 의제들이 명멸했었다. 거리질서나 교통질서와 같은 공공영역에서의 질서와 기강 확립 문제, 정당 활동 안팎의 질서 유지 문제, 사업 공간 보호 문제, 홍수·화재·지진·화산 폭발 등과 같은 자연 재해로부터의 안전 확보 문제, 종교적이고 종족적인 정체성 관련 이슈, 반군·좌익사범·정치사범·대외관계 등으로 인한 국내외 안보이슈 들이 그러한 예이다. 이러한 치안의제들은 의제의 스케일과 맥락에 따라 다양한 실천 방식이 있었겠으나, 아주 많은 경우에 공공질서의 사유화(Dijk 2001)를 통해, 즉 자경주의적 해법을 통해 실천되어왔다.

그런데 위와 같은 치안의제들이 시대적 상황에 따라 명멸했던 것과는 달리, 인도네시아 역사상 부침 없이 꾸준히 주목받는 치안의제가 있다. 지역사회 일상공간의 도덕 질서 수호를 위한 치안의제가 바로 그것이다. 즉, 도박, 음주, 절도, 마약, 성윤리 위반과 같은 부도덕한 행위들이 지역 공동체 내에서 발생하지 않도록 경계하고 통제

하겠다는 치안의제인 것이다.

그런데 문제는 인도네시아에서 주민들의 일상공간인 촌락이란 비교적 독립적이고 자율적인 지위를 확보하고 있는 자치 공간이고 (Hadikusuma 2003) 종교적·종족적 정체성을 함께하는 지방사회라는 점에서, 일상공간의 탈선과 범죄행위들을 통제할 권력의 소재는 현실적으로 국가에게만 놓여 있지는 않다는 점이다. 구체적 사안과 정치적 맥락에 따라 그 실현 과정에 경합이 요구되긴 하지만, 기본적으로 일상공간의 치안불안요인을 정의하고 통제할 권한은 이제까지 국가와 관습법 공동체 모두에게 놓여 있었다. 그래서 실제로는 동일한 내용의 치안불안요인을 다루면서도 국가는 ‘삐깃’이라는 이름으로, 반면에 자바의 지역 공동체들은 ‘몰리모’라는 이름으로, 치안의제를 서로 달리 정의하고 경합했던 것이다.

‘삐깃’은 국가발전을 저해하는 사회기강의 문제라는 측면에서 범죄시되어 국가가 그 치안관할권을 주장하는 치안의제이며, ‘몰리모’는 ‘평안’과 ‘조화’라는 자바 문화의 가치를 훼손하는 부도덕으로 간주되어 관습법적 공동체가 그 치안관할권을 주장하는 치안의제이다. 그러므로 ‘삐깃’의 치안화 과정에는 저개발에 대한 공포가 자원으로 동원된 것이고, ‘몰리모’를 치안화하는 과정에는 도덕 공동체 훼손에 대한 우려가 자원으로 투입된 것이라 할 수 있다. 그러므로 이 두 가지 치안의제는 동일한 치안불안요인을 다루지만, 그 속에는 지방사회 구성원들이 자신과 사회와의 관계를 설정하는 서로 다른 방법과, 서로 다른 공포를 자원 삼아, 서로 다른 도덕적 상상의 공동체를 제안하는 모습이 담겨 있다 할 것이다. 또한 이 과정에 대한 통제권을 누가 행사할 것이냐에 대한 정치적 주장도 담겨 있다 하겠다. 그러므로 이 두 가지 치안의제는, 지방사회 일상공간의 도덕성에 대한 치안화 과정을 통해 국가와 관습법 공동체가 서로 영토성 패권 경쟁을 하고 있는 상황을 보여주는 셈이다.

위와 같은 상황에서 개혁시기에 들어와 이슬람적 치안의제와 자경단이 발생했다는 것이 의미하는 바는 무엇인가? 결론부터 말하자면, 이슬람적 치안의 발생이란 이슬람 세력이 지방사회의 영토성 패권 경쟁에 뛰어들었음을 의미한다. 도덕적 타락이 야기할 재앙에 대한 공포를 자원 삼아 신실한 종교공동체 건설을 제안하되, 통제불능과 양립할 수 없음에 대한 판단의 권한은 이슬람적 권위에 맡김으로써 이슬람 세력이 영토적 패권을 확보하겠다는 정치적 행위인 것이다. 이렇게 주장하는 이유는 이슬람 자경단들이 이슬람이라는 브랜드를 전면에 내세우면서도 ‘히스바’ 과제인 권선징악 중 권선보다는 징악에만 방점을 찍고, 징악의 대상조차도 일상공간의 도덕성 문제로만 축소한 치안의제를 주창하면서, 결국은 치안의 통제 대상이 ‘빠깃’이나 ‘몰리모’와 다를 것 없는 범주의 협소한 ‘막시앗’이 되고 말았기 때문이다. 그러나 원래 ‘막시앗’의 의미는 신의 뜻에 어긋나는 모든 종교적 죄악이다. 애초 이슬람 자경단 출범 당시에는 협의의 ‘막시앗’ 아젠다로 출발했던 것이 이를 실천하는 과정 중에 아젠다가 다변화한 사실은 여기서 논외이다. 이는 여타 자경주의 활동들이다 그렇듯, 인도네시아 이슬람 자경단들도 아젠다의 가변성 (Abrahams 1998)을 경험한다는 증거일 뿐이다.

그렇다면 여기서 제기되는 다음 질문은, 마자빠히트 왕국 수난 암펠의 ‘몰리모’ 도덕 캠페인과는 달리, 왜 개혁시기 지방사회의 도덕 캠페인은 이슬람 브랜드를 전면에 내세웠는가이다. 그 답은 수하르토 통치 종식 이후, 중앙집권적 국가권력이 물러난 지방사회의 빈 공간에서 지방사회의 영토성 접수를 위한 자원으로서 이슬람이 가지는 문화자본으로서의 가치, 사회자본으로서의 가치가 재발견된 때문이다. 개혁시기 국가의 미래 전망 속에 활발하게 이슬람적 가치규범을 선적하던 정치적 이슬람의 아젠다들과 초국가적 지하디스트 판타지들로 인해 이슬람의 브랜드 가치가 부각되고 인도네시아 내 이슬람

교도들의 종교적 각성이 고조된 시기였던 것이다. 이러한 흐름들이 기왕에 형성되어 있던 지방사회의 영토적 패권에 대한 욕망과 교차하면서 이슬람적 치안의 성립을 추동한 것이다. 개혁시기 인도네시아에서 이슬람은 지방사회 공간 통제권 획득을 위한 유용한 도구로 기능하고 있다. 치안화 과정에 투입할 신학적 논리와 정당성, 자경활동에의 가담을 독려할 판타지, 그리고 자경대원이라는 물리력까지도 풍부하게 공급할 수 있는 원천이 바로 이슬람이다.

V. 맺는 말

치안은 인도네시아 사람들의 인식과 실천을 지배하는 틀이다. 인도네시아 사람들은 치안의 렌즈 속에서 세상을 인식하고 치안의 청사진 속에서 세상을 조형하며 살아간다. 이를 부반트(Bubandt 2005: 278)의 시큐리티(security) 개념 정의에 기반하여 부연하자면,¹²⁾ 인도네시아 사람들은 위협과 불확실성이 제거된 안녕질서에 관한 본질론적 개념으로서의 ‘시큐리티(keamanan)’ 상태에 관해 끊임없이 질문을 던지는 존재들이며, 자신들이 정의한 본질론적 ‘시큐리티’ 상태에 도달하기 위해 ‘시큐리티(pengamanan)’라는 정치적 수단을 취하는 방식으로 자기 삶을 조형해 나가는 존재들이라 할 수 있겠다. 그러므로 인도네시아 사람들은 어떠한 사회적 스트레스와 이해관계도 치안화의 과정을 통해 사회적 동력으로 만드는데 능숙하며, 치안 의제를 만들고 이를 실천하는 가운데 바람직한 안녕질서에 대한 전망을 공유하는 사람들과 함께 새로운 정체성과 공동체성을 획득해

12) 부반트에 의하면 ‘시큐리티’란 불확실성, 위협, 위험, 그리고 불안이 부재한 어떤 질서의 상태를 의미할 뿐 아니라, 그러한 질서를 확보하기 위해 취하는 정치적 수단을 의미한다.

나간다. 때문에 인도네시아에서 치안이란 그 자체가 이익 창출을 기대할만한 비즈니스(Kristiansen and Trijono 2005: 249) 영역이다.

그런 측면에서 개혁시기 이후 탈권위주의적 공간에서 인도네시아 사회가 경험하게 된 상당한 양의 스트레스들은 다양한 모습의 치안 프로젝트를 출범시킨 자원이 되었다 할 수 있겠다. 더구나 치안화 과정에 투입될 만한 새로운 이념적 레퍼토리들이 풍부하게 공급되었던 점도 개혁시기 인도네시아의 치안 경관을 더욱 다채롭게 만든 배경이라 할 수 있겠다. 민주화와 지방화의 과정과 신자유주의적 이념들 그리고 초국가적 이슬람 운동들이 치안의제를 구성하는 새로운 이념과 판타지들을 제공한 것이다.

특히 이제까지 그 정체성을 자경주의적 치안 경관 속에 드러내지 않았던 이슬람 세력이 지방사회 치안의 전면에 등장한 일은 일대의 사건이다. 이슬람이 처음으로 치안의 장에 들어와 문화자본으로서, 사회자본으로서, 그리고 이해당사자로서 역할을 담당하기 시작했다는 뜻이기 때문이다. 더구나 개혁시기의 지방주의와 초국가적 이슬람 운동에 편승하여, 지방 정치 엘리트들과 지방사회 주민들을 포섭하기 용이한 지점으로서 일상공간의 도덕성 문제를 포착해 치안화의 타겟으로 삼았고, 이에 더해 지하드 판타지까지 접목했으니, 이슬람적 치안은 이제 인도네시아 사회의 바람직한 안녕질서를 선적하는 과정에서 결코 무시할 수 없는 장치가 될 것이고, 인도네시아 사회를 이슬람 질서 속으로 재편하고자 하는 세력들이 적극 활용할 만한 강력한 추진 장치로 기능할 것이 전망된다.

〈참고문헌〉

조윤미. 2014. “길리 트라왕안(Gili Trawangan) 섬의 치안 이슈와 자

- 경단.” 『민주주의와 인권』 14(1): 233-269.
- Abrahams, Ray. 1998. *Vigilant Citizens: Vigilantism and the State*. Cambridge & Blackwell: Polity Press.
- Al-Jauziyyah, Ibnul Qayyim. 2012. *Stop Maksiat Sebelum Terlambat*. Jakarta: Qisthi Press.
- Al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. 2008. *Kiat Membersihkan Hati dari Kotoran Maksiat: Dari Gelimang Dosa ke Gemilang Cinta*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Ardiantina, Marzita. 2012. “Indonesia’s Islamic Vigilantes.” *Jane’s Islamic Affairs Analyst: Coulsdon* 12(5).
- Baidan, Nashruddin. 2003. *Perkembangan Tafsir Al-Qur’an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri.
- Barker, Joshua. 2007. “Vigilantes and the State.” Tony Day (ed.), *Identifying with Freedom: Indonesia After Suharto*. N.Y. and Oxford: Berghahn Books. 87-94.
- Bubandt, Nils Ole. 2005. “Vernacular Security: The Politics of Feeling Safe in Global, National, and Local Worlds.” *Security Dialogue* 36(3): 275-296.
- Buehler, Michael. 2013. “Subnational Islamization through Secular Parties: Comparing Shari’a Politics in Two Indonesian Provinces.” *Comparative Politics* 46(1): 63-82.
- Cook, Michael. 2003. *Forbidding Wrong in Islam*. N.Y.: Cambridge University Press.
- Dijk, K.V. 2001. “The Privatization of the Public Order: Relying on the Satgas.” Ingrid Wessel & Georgia Wimhofer (eds.), *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera Verlag Markus Voss. 152-167.
- Guinness, Patrick. 1999. “Local Community and the State.” *Canberra*

- Anthropology* 22: 88-110.
- Hadikusuma, Hilman. 2003. *Pengantar Ilmu Hukum Adat Indonesia*. Bandung: Mandar Maju.
- Heiduk, Felix. 2012. "Between a Rock and a Hard Place: Radical Islam in Post-Suharto Indonesia." *International Journal of Conflict and Violence* 6(1): 26-40.
- Hiariej, Eric. 2010. "Aksi dan Identitas Kolektif Gerakan Islam Radikal di Indonesia." *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 14(2): 131-168.
- Hoadley, Mason C. 2004. "The Role of Law in Contemporary Indonesia." Paper Delivered at the Center for East and South-East Asian Studies, Public Lecture Series "Focus Asia," 25-27 May, 2004.
- Jacobson, D., Maureen E. Olmsted, Natalie D. Deckard and Mark Woodward. 2012. *Survey of Muslims in Western Europe, West Africa, and Malaysia: Sample Characteristics*. The Center for the Study of Religion and Conflict, Arizona State University.
- Kristiansen, Stein and Lambang Trijono. 2005. "Authority and Law Enforcement: Local Government Reforms and Security Systems in Indonesia." *Contemporary Southeast Asia* 27(2): 236-254.
- Magnis-Suseno, F. 1993. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia.
- Pieri, Zacharias, Mark Woodward, Mariani Yahya, Ibrahim Hassan and Inayah Rohmaniyah. 2014. "Commanding Good and Prohibiting Evil in Contemporary Islam: Cases from Britain,

- Nigeria and Southeast Asia.” *Contemporary Islam* 8(1): 37-55.
- Syuhada, Maulana M. 2013. *Maryam Menggugat: Mengungkap Propaganda Save Maryam*. Yogyakarta: Bentang Pustaka.
- Wilson, Ian D. 2005. *The Changing Contours of Organised Violence in Post New Order Indonesia*. Working Paper No.118. Asia Research Centre, Murdoch University.
- _____. 2008. “‘AS Long As It’s Halal’: Islamic Preman in Jakarta.” Greg Fealy and Sally White (eds.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS Publishing. 192-210.
- _____. 2014. “Morality Racketeering: Vigilantism and Populist Islamic Militancy in Indonesia.” Khoo Boo Teik, Vedi R. Hadiz and Yoshihiro Nakanishi (eds.), *Between Dissent and Power: The Transformation of Islamic Politics in the Middle East and Asia*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 248-274.
- Woodward, Mark, Maariani Yahya, Inayah Rohmaniyah, Diana M. Coleman, Ali Amin and Chris Lundry. 2012. *Hate Speech and the Indonesian Islamic Defenders Front*. Report No. 1203. Center for Strategic Communication, Arizona State University.

기타 자료

- Republika. 2016. “Persentase Umat Islam di Indonesia Jadi 85 Persen.” *Republika* Januari 9, <http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/01/09/o0ow4v334-persentase-umat->

islam-di-indonesia- jadi-85-persen (검색일: 2017.03.08)
GAMAS. “Selayang Pandang GAMAS Kab. Kuningan.”
<https://gamaskng.wordpress.com/23-2> (검색일: 2017.02.01)

(2017.04.17. 투고, 2017.05.15. 심사, 2017.05.16. 게재확정)

<국문초록>

악덕과의 전쟁: 개혁시기 인도네시아의 이슬람적 치안 발생

조 윤 미

본 연구는 개혁시기 들어 인도네시아의 오랜 자경주의 경관 속에 처음으로 등장한 이슬람적 치안의제와 그 실천 주체로서의 이슬람 자경단에 관한 연구이다. 이를 위해 본고는 이전 시기까지 인도네시아 사회가 일상공간에 관한 치안의제를 정의해 온 방식들과의 연관성 속에서, 이슬람적 치안 발생을 가능케 한 시대 배경, 이슬람적 치안의제 구성, 그리고 그 구체적 실천 양상들을 고찰하였다. 그럼으로써 이슬람적 치안에 작용하는 권력관계와 이해관계를 파악하고, 이슬람적 치안에 의해 새롭게 조율되는 개인과 사회 간의 관계 설정 방향을 가늠해 보았다. 이러한 작업들을 통해 본고는 개혁시기 인도네시아 사람들이 경험하고 있는 사회적 스트레스들이, 지구화 시대의 이념들과 이슬람을 매개로 치안화하는 과정을 연구한 것이며 이슬람적 치안을 통해 디자인되고 있는 인도네시아 사회의 미래 전망을 고찰한 것이다.

주제어: 치안, 악덕과의 전쟁, 자경주의, 샤리아, 이슬람, 영토성, 인도네시아, 자바, 막시앗, 히스바, 몰리모, 삐깃, 개혁시기

<Abstract>

Anti-Vice Vigilantism:

The Rise of Islamic Security during the Reform Era in
Indonesia

CHO Youn-Mee
(Seoul National University)

This paper deals with the rise of Islamic scheme of security in Indonesia's longstanding traditions of vigilantism since the fall of Suharto's New Order regime. For that purpose, in comparison with other modes of the securitization process on morality issues that functioned by the end of New Order, I discuss the background that enables Islamic security to launch off, and the process of institutionalization and the practices of Islamic security agenda. I then argue how that scheme relates to power and moral legitimacy, and how it shapes the way of perceiving self and society. Through this ethnographic analysis of the rhetorical and institutional changes to the scheme of security in Indonesia, this paper demonstrates how the social stress in the reform era, which is mediated by the ideas of globalization and Islam, is put into the securitization process, and how Indonesian society imagines its future through the Islamic vehicle of security.

36 동남아시아연구 27권 2호

Key Words: Security, Anti-vice Campaign, Vigilantism, Sharia, Islam, Territoriality, Indonesia, Java, Maksiat, Hisbah, Molimo, Pekat, Reform Era