

## 자바 마을의 루꾼과 아닷: 자바 문화 이해를 위한 영토성 모델 제안\*

조 윤 미\*\*

### I. 서언: “자바”, 그 민족지적 현장과 문화적 구성물

이제까지 인도네시아의 사회와 문화에 관한 학계의 연구는 기이한 모순과 편향성을 보여왔다. 인도네시아의 주류사회인 자바(Java)의 문화를 비길 데 없이 “평화지향적”인 것으로 간주하는 이해의 틀이 인류학의 고전을 이루어왔고, 그러한 평화지향적 자바 문화의 이념적 모델이 어떻게 인도네시아 국가운영 원리로서 재현되었는가에 관한 논의가 활발했던 반면<sup>1)</sup> 또 다른 한편으로, 인도네시아를 “폭력적” 국가로 단언하고 인도네시아에 폭력 문화가 만연한 것으로 간주하여(Colombijn and Lindblad 2002) 인도네시아에서 발생했던 다양한 폭력 사태들을 이해하고자 하는 연구도 한창이기 때문이다.<sup>2)</sup> 인도네시아 지역연구의 위와 같은 상반된 연구 경향은, 논의의

---

\* 이 논문은 2009년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구이며 (NRF-2009-351-B00043), 본 연구를 위한 현지조사는 한국동남아 학회의 2009년도 한-아세안학술교류사업의 지원을 받았음.

\*\* 덕성여자대학교 사회과학연구소(ibucho@yahoo.com)

1) 이와 관련한 연구로는 Anderson(1972), C. Geertz(1980), Wessing(1978), Jackson(1980), Keeler(1987), Bowen(1986), Sarsito(2006)가 있음.

2) 인도네시아의 폭력에 대한 연구는 정치적 분쟁이나 종족적 분쟁에 집중되어 왔다. 정치적 폭력 사건을 주제로 한 연구의 예로는 Robinson(2001, 2002)의 아체 분쟁 연구와 동티모르 분쟁 연구, Kammen(2001)의 동티모르 분쟁 연구, Cribb(2000)의

폭을 자바 섬으로 국한시켜도 마찬가지로 모습을 보인다. “루꾼(Rukun)” 가치를 강조하면서 자바 사회를 평화지향적인 것으로 간주하는 지배적 담론과, 자바 사회의 일상과 사건 속에서 갈등과 폭력이 구조화하고 분출하는 모습을 논하는 연구들이 상반되게 진행되어 왔기 때문이다.

우선, 자바문화를 이해하기 위한 이념적 모델은 조화롭고 평화스럽고 화목하다는 의미의 자바어인 루꾼의 가치를 강조하는 방향으로 전개되어 왔다. 힐드레드 기어츠(Hildred Geertz 1961: 149)는 루꾼을 외적 행동 영역에서 드러나는 합의와 일치 상태를 지시하는 것으로서 표면적 수준에서의 개인 간 갈등의 부재를 의미하는 것이

---

1965년 공산당 폭동에 관한 연구, Siegel(2001)의 1998년 자카르타 폭동 연구, Giay(2001)와 Rutherford(2001)의 서파푸아 분쟁 연구, Aditjondro(2001)의 말루쿠 분쟁 연구, Heidhues(2001)의 서부 칼리만탄에서의 다약족과 마두라족 간의 분쟁 연구 등이 있다. 이들 중 공산당 폭동과 자카르타 폭동 연구를 제외한 다른 연구들은 모두 자바 섬 바깥의 주변부에 위치한 사회에서 발생한 폭력 사례를 연구하고 있고, 공산당 폭동 연구와 자카르타 폭동 연구, 칼리만탄 사례 연구 이외의 연구들은 국가 중심부와 주변부간의 수직적 분쟁 사례이다. 한편 인도네시아 사회의 폭력의 구조적 측면을 조망한 글들도 눈에 띄이는데 국가 폭력의 담당 주체로서 군부의 역할을 논한 Honna(2001)의 연구와 Frederick(2002)의 연구, Liong(2002)의 연구가 있고, 국가와의 관계 속에서 자경단의 폭력적 역할을 논한 Ryter(1998)의 연구가 있다. 그런데 이러한 연구들도 그 속성상 인도네시아의 종족적, 정치적 폭력 연구의 일환으로 수행되었다.

이러한 정치적 편향 일변도의 연구들과는 다르게 인도네시아 폭력 문화의 뿌리를 역사적 맥락과 공동체성 맥락에서 탐구하고자 한 연구들도 있다. 우선 Dijk(2001, 2002)은 인도네시아 사회가 가지고 있는 “질서의 사유화” 경향과 청년(Pemuda)심성을 인도네시아 사회의 폭력의 근원적 맥락으로서 지적한 바 있다. 그리고 Colombijn(2002)과 Nordholt(2002)은 군중재판 관행에 대한 역사적 기록과 인도네시아 각지의 관습법을 참조하여 군중재판 관행의 역사적 뿌리를 발견하고자 하였다. 또 바커(Barker 1999)는 군중재판 관행을 촌락 공동체의 영토성 주장 정점에 있는 사건으로 정의하기도 하였다. 그러나 이러한 사회문화적 맥락의 연구라는 것조차도 구체적 사례 연구는 전무하고, 폭력의 자경주의적 속성이나 공동체성 측면에서 연구 시각을 제공하고자 하는 목적으로 쓰여진 글들이었다. 이런 상황에서 인도네시아 각지에서 법치를 무시하고 만성적으로 벌어지고 있는 다양한 공동체 폭력, 관습화한 폭력, 그리고 자체시정 폭력의 사례들에 대한 연구는 극히 드물다. 인도네시아 자바 섬의 군중재판에 관한 사례 연구(Cho 2005; 조윤미 2006, 2007)와 자바 동부의 흑주술사 사냥 사건들에 대한 연구(Sunarlan 2002; Herriman 2007)가 그 예일 뿐이다.

라고 보았다. 이러한 루꾼에 대한 시각은 다른 학자들도 대체로 마찬가지여서 제이(Jay 1969)는 모든 구성원이 최소한 표면적으로 사회적 평화에 놓인 상태로, 마그니스 수세노(Magnis-Suseno 1984: 40)는 표면적 갈등회피로, 수와르디(Suwardi 2004: 85)는 갈등이나 차이가 최대한 존재하지 않는 상황으로, 몰더(Mulder 1992:62)는 불화나 갈등 없이 조화롭고, 조용하고, 평화로운 상태로 루꾼을 이해하고 있다.<sup>3)</sup> 그런데 이들 학자들이 루꾼이라는 모델을 사용하여 이해하는 위와 같은 “자바”는 자바 섬에 사는 주민들이 자신들의 모습을 설명하는 상투적 레토릭을 그대로 닮아있다.

한편, 위와 같은 평화롭고 정적인 동방 이미지에서 일탈하여 자바 사회를 폭력의 측면에서 조명한 연구 성과들도 드물지 않아서, 수하르또노(Suhartono 1991)와 까르또디르조(Kartodirdjo 1984)는 식민 지배하 저항과 폭동으로 얼룩졌던 자바 농촌 사회의 불안과 격동에 관해 기술한 바 있으며, 빠드모(Padmo 2000)는 공화국 수립 이후의 토지개혁과 관련한 농민저항운동을 연구한 바 있다. 자바사회의 폭력적 모습은 자바 농촌 사회의 일상 속에 상존해 온 폭력과 폭력의 가능성에 관한 연구로도 제시되었는데, 범죄자적 캐릭터로서의 자고(jago)에 관한 연구(Nordholt and Till 1999; Suhartono 1995)와 마두라(Madura) 섬의 개인적 복수 관행인 짜룩(carok)에 관한 민족지적 연구(Wiyata 2002), 자바 동부의 흑주술사 사냥 사건에 관한 연구(Sunarlan 2002; Herriman 2007), 그리고 군중재판(main hakim sendiri)에 관한 연구(Cho 2005; 조윤미 2006, 2007) 등이 그 예이다.

인도네시아, 특히 자바 문화에 관한 이러한 양단적 관점들은 이제까지의 “자바”에 관한 학문적 담론들이 실은 실재에 대한 왜곡된 버전들에 불과할지도 모른다는 경보를 발령한다. 물론 김형준(2008)이 지적했듯이 자바문화에 대한 초심자들의 이해를 돕기 위해선 현

3) 김형준(2008)에서 재인용.

실 인식을 위한 기초자료로서 이념화된 모델 중심의 이해가 매우 유용한 것이 사실이고, 일반화된 규칙성을 추구하는 법칙정립적, 분석적 접근은 맥락적 연구와는 제기되는 질문이 다른 것이 사실이다. 그러나 자바문화의 이해를 위해 채용된 이념화된 모델로서의 루꾼 모델은 현실의 다양한 모습으로부터 일반화 과정을 거쳐 도출된 이념형이 아니라 자바 사람 스스로가 스스로를 설명하는 담론의 틀을 그대로 답습하여 정리한 것처럼 보인다는 점에 유의할 필요가 있다. 특히 예외가 없는 것은 아니지만, 자바인들이 자기를 설명하는 방식을 빌어 루꾼 모델을 완성한 연구자들은 주로 외국학자들이었던 반면, 자바사회의 갈등과 폭력에 관한 논의를 주도한 것은 인도네시아 현지 학자이거나 혹은 현지대학에서 학위를 취득한 외국인 학자라는 점도 유념할 부분이다.

그리고 평화와 폭력 사이를 널뛰듯 넘나드는 자바문화에 관한 연구 경향은 김형준(2008)이 지적한 일반화된 모델과 맥락적 연구 간의 간극 이상의 “자바”에 관한 인식론적 질문을 제기하고 있다. 즉 자바인들 스스로가 왜 하필이면 “루꾼”이라는 가치와 갈등회피, 평화지향적 문화 이념을 자신들의 모습인 것으로 내면화하게 되었는가, 그리고 이러한 내면화한 가치들에도 불구하고 왜 그리고 어떻게 다양한 폭력과 폭력의 가능성들을 일상 속에서 실천하고 있는가의 문제는 여전하기 때문이다.

조화와 평화의 가치를 일상적으로 강조하는 토착 담론의 홍수 속에서 자바 사람들의 일상을 채워온 폭력의 실재는, 이제까지 자바사회와 문화에 관해 축적된 연구 성과의 상당부분들이 실은 외국학자들의 자문화중심주의적 편견과 식민주의적 이해관계가 작동한 결과물이었던 것은 아닌가, 또한 이것들이 다시 공화국 지배 엘리트의 필요에 의해 채택되고 내면화한 사회문화적 구성물이었던 것은 아닌가를 고민하게 하고 있다. 다시 말하자면 자바 문화를 이해하기

위한 출발점으로서 선호되어 온 자바문화의 이념적 모델로서의 루꾼이란 것이 실은 로칼과 식민주의자들을 모두 포함하는 사회적 힘들에 의해 구성되어 왔을 가능성에 대한 경계인 것이다. 식민주의자들이 등장함에 따라 정치적으로 무력해진 토착 엘리트들은 신성왕권(divine kingship)에 대한 주장을 실효적으로 밖으로 드러내지 못하게 되었고 그 대신 왕의 상징물이나 예술, 문학, 외양, 그리고 의례와 같은 표현상의 장신구 속에 그 주장을 이미지로서 가두어 버리게 되었던 것이고(Braten 2005), 수하르토는 이러한 이미지들을 지배자와 피지배자 간의 영적 유대를 상징하는 인도네시아 민주주의의 비대립적이고 조화로운 질서를 묘사하는데 동원했던 것은 아닌가 말이다.

동질적이고 균등하게 공유되는 것으로 간주되는 자바 문화의 이념적 모델로서의 루꾼, 자바 사람들에게 내면화된 토착적 개념으로서의 루꾼은 이제 학문의 장에서 해체의 시험대에 놓여 있다. 이러한 필자의 입장은 결코 루꾼을 도외시하려는 것이 아니다. 오히려 자바 사회를 이해하는 문체에 있어 루꾼 개념이 전방위적으로 검토되고 충분히 활용되지 못했음을 지적하는 것이다. 제이(1969: 66)에 의하면, 루꾼이란 “상태적 측면”을 언급하는 것이기도 하지만 “행위 모드의 측면”을 언급하는 것이기도 한데, 결과적으로 자바 문화에 대한 이해는 상태적 측면으로만 너무 경도되었던 것이다.

루꾼의 상태적 측면은 앞에서 밝힌 대로, 사회 구성원 간의 사회적 조화 상태를 의미하며, 행위 모드로서의 루꾼은 개인들이 사회전체의 상태적 조화를 도모하기 위하여 자신을 희생하거나 포기하도록 하는 지시의 측면을 의미한다. 때문에, 개인의 입장에서 보면 루꾼이란 본인과 타인 간의 사회관계를 조화롭게 보존하고 유지하도록 명령하는 적극적 규범이며(Sairin and Semedi 1992: 42), 집단의 수준에서 보면 행동 강령으로서의 루꾼은 집단 행동에의 참여와 공

유(sharing)의 과정을 의미한다. 루꾼이 가지는 이러한 행위 모드로서의 측면, 참여와 공유의 측면은 헨드레드 기어츠(H. Geertz 1961: 48)에 의해서도 지적된 바 있는데, 그녀는 루꾼을 그러한 가치에 의지해 살아가는 농민들에겐 각각의 이해관계를 가진 사람들 간에 상호호혜적인 과정을 통해 도달될 수 있는 냉정히 계산된 삶의 방식이 된다고 설명하였다. 그리고 같은 맥락에서, 페니와 아립(Penny and Arief 1963)<sup>4)</sup>도 루꾼이 가진 참여와 공유의 원칙이란 것이 자바의 농민들로 하여금 불운한 처지의 이웃들을 돕기 위해 비효율적 농법을 지속하게 하는 배경이 되고 있다고 진단하였다. 이러한 진단과 동떨선상에서 호킨스(Hawkins 1996:224) 또한 ‘전통 루꾼 경제’라는 용어를 사용한 바 있다. 말하자면, 루꾼이란 사회적 조화를 이루기 위해 경제 부문에서 실천해야 할 적극적인 도덕성 요구이기도 한 것이다.

그런데 루꾼 경제의 견지에서 보자면 참여와 공유의 원칙뿐 아니라 관대함(generosity) 또한 루꾼에 도달하기 위한 도덕적 요구 사항이다. 기네스(Guinness 1986)<sup>5)</sup>는 이러한 관대함을 지위에 따른 의무로 여겼다. 공동체의 삶에 참여하고 그 과정을 공유하는 데 있어서 각 개인이 가지는 역할 의무는 그 개인이 공동체 내에서 누리는 지위에 따라 다를 수 있다는 것인데 보다 나은 지위를 가진 자일수록 관대함을 보여주어야 한다는 것이다. 자신이 누리는 지위에 비해 관대함의 원칙을 지키지 않는 공동체 구성원은 인색한 자로 낙인찍혀 각종 사회적 제재를 받게 된다.

정리하자면 공동체 성원 간의 참여와 공유의 가치, 그리고 지위에 따른 관대함의 가치를 높이 평가하는 사회에서 루꾼은 이웃 간의 사회적 상호작용을 위한 지침이 되는 것이다. 이러한 루꾼의 행동

---

4) Hawkins(1996)에서 재인용.

5) Hawkins(1996)에서 재인용.

강령에 복종함으로써 사회구성원들은 심적 평형(psychic equilibrium)의 상태에 이르게 되며 이는 공동체 구성원에게 있어 도덕성을 구현하는 일이기도 하다. 루꾼이라는 가치에 복종한 사람들에게 이러한 상태야말로 개인의 수준에서건 집단의 수준에서건 사회적으로 건강한 상태에 도달한 것으로 간주된다.

위와 같이 루꾼이 주민들의 행위 모드로서 중요한 역할을 담당하고 있음에도 불구하고, 이제까지 자바 사회를 연구한 학자들은 주로 담론과 문화적 표현 속에서 발견되는 상태적 측면만을 주목해 루꾼을 이해해 왔고 또 행위 모드로서의 루꾼조차도 이미 상태적 루꾼을 전제한 가운데 작동되는 강령인 것처럼 다루어 온 까닭에, 모순과 투쟁으로 가득찬 자바의 농촌과 촌락민들의 살아있는 경험 속에서 행위 모드로서 기능하는 루꾼의 문제를 제대로 이해하지 못한 것이다. 그렇다면 갈등과 모순 그리고 분쟁의 상황, 공동체의 위기 상황 속에서 촌락민들이 취해야 할 행위모드로서의 루꾼은 어떻게 발현되는 것인가? 이러한 문제의식에서 보자면 이제 학계는 조화와 평화는 물론이고 갈등과 투쟁의 측면을 포괄하며, 상태와 행위의 수준을 모두 포괄하는 자바 문화 이해의 모델을 고안해야 할 시점에 이른 것이며, 더 나아가 사회문화적 구성물로서의 “자바,” 담론과 문화적 표현만을 집중 조명함으로써 이해된 관념으로서의 “자바”를 벗어나, 자바를 민족지적 현장으로서 취급해야 할 시점에 다다른 것이라 볼 수 있다.

이러한 문제의식에서 본 연구는 자바의 사회와 문화에 대한 새로운 접근법으로서 “영토성” 모델을 제안해 보고자 한다. 이 모델 속에서 영토성은 자바 마을의 구성 및 조직, 그리고 운영을 간섭하는 원리이며, 자바 사람들의 문화적 이념이라 할 루꾼과 아닷을 구성하고 그 실천을 추동하는 힘이다. 이를 위해 본 연구는 자바 마을의 세 가지 구성 요소라 일컬어지는 영토, 주민, 아닷(adat, 관습법)의 측면들을 영토성의 관점에서 고찰해 볼 것이다. 그리고 이를 토대로

루꾼과 아닷을 자바 사회의 영토성 측면에서 논해 보고자 한다. 그럼으로써, 모순되게도, 조화와 평화의 가치를 내면화한 사회에서 다채롭게 발생하고 있는 폭력의 현상들을 이해할 수 있는 이론적 기반을 마련하고자 한다.

본 연구가 영토성에 주목하게 된 이유는 우선 자바 농촌 마을에서 영토성을 강조하는 사회문화관행들이 빈번하게 목격되고 있고<sup>6)</sup>, 또 자바 마을의 구성원리가 혈통이나 종교를 배제한 영토적 요인에만 의존한다는 점(Koentjaraningrat 1967; Hadikusuma 2003) 때문이다. 그리고 영토야말로 물질세계의 한 영역에 어떤 종류의 의미들을 새겨 넣은 경계지워진 사회적 공간으로서 권력이 물질세계 속에서 드러나는 방식의 표현이고 또한 사회관계 속에서 권력의 작용을 단순화, 명료화하는 도구이므로(Sack 1986) 관념과 행위를 아울러 고찰하기 용이한 지점이라 생각되기 때문이다.

그러므로 본고는 자바 사회에서 마을의 영토를 어떤 방식으로 이해가능한(intelligible) 것으로 만드는 이념적이고 은유적이며 혹은 형이상학적인 세계관과 전제들, 또 이러한 재현들이 권력의 작동을 정당화하거나 비판하는데 동원되는 방식으로서의 루꾼과 아닷을 주목할 것이며, 영토 안팎으로 경계지워진 주민들이 조직되는 방식, 주민들이 경계의 안팎을 따라 요구받고 또 주장하는 권리와 의무관계로서의 루꾼과 아닷을 고찰하고자 한다. 그럼으로써 본 연구에서는 자바 사회에 대한 학계의 기존 연구들과는 달리, 루꾼 모델이나 폭력 모델에 편향적으로 의지하기보다는 “영토성”이라는 새로운 이해의 틀 속에서 자바 촌락 공동체의 구성과 운영 양상을 고찰할 것이며, 더불어 촌락의 영토를 특정 맥락에 배치시켜 의미있게 경계지어진 공간으로서 촌락 사회를 영토화하는 과정 속에서 루꾼과 아닷이 문화적으로 구성되고 실천되는 과정을 규명할 수 있는 토대를

6) 이에 대해서는 조윤미(2006)와 뒷부분 III.2를 참조할 것.



마련하고자 한다. 이러한 작업이야말로 담론과 문화적 표현에만 주로 의존한 루꾼 모델의 비활성을 극복하고 자바 사회를 민족지적 현장으로 삼아 현장의 사회관계와 문화적 실천에 주목하여 자바 문화 이해의 모델을 모색하는 작업이라 할 것이며 루꾼 가치를 내면화한 사회에서 폭력이 실천되고 정당화하는 맥락에 대한 이해의 틀을 마련하는 작업이라 할 것이다.

## II. 영토성

영토성이란 어떤 특정 영역에 대한 통제권을 주장하고 시도함으로써 사람과 사물, 그리고 관계들 간의 상호작용과 행위들에 영향력과 통제력을 행사하려는 것이다(Sack 1983: 55). 다시 말해서, 영토성이란 타인이나 자원을 통제하고 영향력을 행사하기 위해 공간을 통제하는 인간 전략인 것이다.<sup>7)</sup>

그런데 인류학에서 영토, 혹은 영토성의 문제는 그 자체로서 중심적인 연구 테마가 되지는 못하였고, 오히려 문화와 문화 변동, 종족간 관계, 친족, 출계, 상징의미체계, 자원활용과 토지 소유, 그리고 국가 형성 이전 시기 정치 조직과 같은 주요 토픽들의 측면에서 다루어져 온 감이 없지 않다(Delaney 2005: 43). 특히 바쓰(Barth 1969)의 작업에서처럼 인류학에서 영토라는 주제는 집단 정체성의 문제로 인식되는 경향이 있어서 경계 만들기와 경계 유지에 관한 민족지적 동학을 보여주는데 치중하였다. 그러나 이러한 종족적 경계들에 의해 정의된 물리적 공간들에 대한 본격적 논의는 간과되었다.

인류학 내에서 영토성에 대한 명시적 논의가 있었다면 그것은 주로 생태학적 측면에서였다. 인간의 영토성을 규정하는 주요 요인으

7) 조운미(2006)에서 인용

로서의 생태학적 변수에 관심을 두고, 어떤 지역을 배타적으로 지배하고 방어하는 비용과 그 지역의 자원을 통제함으로써 얻게 되는 이익 간의 상관관계를 생태학의 측면에서 연구한 것이다(이러한 연구로는 Dyson-Hudson and Smith 1978, Cashdan 1983을 참조). 그러면서 영토성 논의는 인간의 영토성이 생태적인 것인지 아닌지의 문제와 영토성이 인류 역사에서 발생한 시점의 문제와도 연계지어졌다. 하지만 공간적이고 사회적인 행위들 중에도 영토적 함의를 내포한 것들이 있다는 점을 지적한 인류학자도 있어서, 페터슨(Peterson 1975) 같은 이는 영토성의 행위적이고 기술적인 측면을 생태학적이고 기능적인 측면으로부터 분리해 보아야 한다는 주장을 한 바 있다.<sup>8)</sup>

본 연구에서의 영토성이란 바로 이 행위적이고 기술적인 측면에서의 영토성을 의미하며, 델라니(Delaney 2005: 14)가 정의한 바대로, 물질세계의 한정된 부분들(defined segments)에 어떤 종류의 의미들을 새겨 넣은 경계지워진 사회 공간으로서 “영토”를 취급하고자 한다. 이러한 입장에서 보면 영토란 안팎의 차이를 표시하는 것으로서, 사회 성원들에게 안팎의 인지 구도를 제공하며, 이쪽과 저쪽 간의 경계를 가로지르는 행위의 실천적 의미를 제시한다. 이 때 영토는 차이와 한계, 접근, 배제, 그리고 경계를 넘는 일이 초래하게 될 귀결 등과 같은 의미들을 전달하게 되는데, 이러한 의미들은 또한 영토 속에 암시되어 있는 사회관계의 종류에 달려 있는 것이다. 이런 점에서 영토란 단지 공간적 실체일 뿐 아니라 인지 구도의 재현이고 의사소통의 장치이며 사회적 실천과정의 생산물이기도 하다. 이처럼 영토란, ‘지역’이라든지 ‘장소’라는 말과는 달리, 사람이 사람을 통제하는 것에 관한 관계적 개념이며 권력에 관한 것이고 전략적 개념이다.

8) 조운미(2006)에서 인용.

이상과 같은 논의에 기초하여 본고는 “데사(desa)”라고 불리는 자바 마을의 물리적 경계 안팎에 사는 사람들 간의 관계와 이들 간의 의무, 권리, 지위, 정체성 등의 문제를 물리적 공간에 대한 차별적 접근과 방어의 문제로 전환시켜 살펴볼 것이며, 그러한 물리적 공간에 대한 차별적 접근과 방어의 방식을 조장한 권력의 실체 또한 규명해 보고자 한다. 이 권력의 실체는 사회질서가 영토적으로 표현되는 방식을 추적함으로써 해독 가능하다. 또한 경계 내의 규범과 수평적, 수직적 경계넘기에 관한 규범의 문제는 영토성 발현의 전략적 측면으로서, 그것이 드러나는 물리적 현상과 공간 조직의 측면, 그리고 관행과 제도의 측면에서 고찰될 것이다. 이와 같은 작업들을 통해 자바 마을의 영토를 이해가능한 것으로 만드는 이념적이고 형이상학적인 세계관과 전제들로 논의가 확장될 것이며, 마침내는 본고의 주제인 자바 마을의 루꾼과 아닷을 영토성에 주목하여 설명할 수 있는 자바 문화의 일반화한 모델을 모색할 수 있을 것이다. 이러한 영토성 모델의 유용성은 자바 사회의 평화지향적 문화 이념과 공동체의 폭력 문제를 하나의 틀 속에서 이해하도록 해준다는 점과, 관념과 행위의 수준을 두루 포섭하는 민족지적 접근을 가능하게 해준다는 점에 있다.

### Ⅲ. 자바의 마을

1979년 제정된 인도네시아 촌락법(Undang-Undang Pemerintahan Desa no.5 tahun 1979)에 의하면 두 가지 마을이 있다. 우선 첫째, 데사(des)라고 부르는 마을은, 관습법상의 주민 단위(masyarakat hukum)를 포함하여 일정 주민들이 거주하는 사회단위로서, 짜맛(camat)이라고 불리는 현령 아래 국가행정조직상 최말단에 위치하

면서 인도네시아 공화국과의 연계 속에서 독자적으로 운영되는 일정 지역이다. 둘째, *끌루라한(kelurahan)*이라고 부르는 마을은 주로 주(*provinsi*)의 수도, 군(*kabupaten*)의 수도, 현(*kecamatan*)의 수도와 같이 도시에 위치하는 마을로서 짜맞 아래 조직된 국가행정조직상 최말단 지역인데, 독자적 운영권을 가지고 있지 않은 마을이다. 말하자면 이 두 가지 종류의 마을은 국가행정체계상 동일반열에 위치하면서도 그 영역 내에서의 독자적 운영권에 대한 인정 여부에 따라 *데사*와 *끌루라한*으로 행정상 분류되고 있는 것이다. 그래서 *데사*의 경우는 마을 주민들이 직접 촌장을 뽑고, *끌루라한*에서는 행정부에서 파견한 관리가 촌장 역할을 맡는다. 그러나 이러한 행정상의 분류체계와는 상관없이 마을의 주민들은 자신들의 삶의 터전으로서의 마을을 *데사*라고 부르며 도시민들의 경우는 *깜뽕(kampung)*이라 부른다. 그리고 이 마을이 기존의 관습법적 공동체 마을이건 아니면 단지 행정상의 필요로 위인 마을이건 이 마을의 주민들은 각각의 마을 간 경계를 뚜렷이 인식하고 있으며 국가로부터 독자적 운영권을 인정받은 여부를 떠나 각 마을 영토 내 사안들에 대해 배타적 통제권을 가진 것으로 스스로 간주한다. 말하자면, 마을은 국가행정체계상 가장 작은 행정 단위이면서 그 안에 거주하는 주민들에게는 자치적 공동체로 간주되는 사회인 것이다.

그런데 매우 당연해 보이는 국가행정체계상의 마을 정의는 인도네시아와 같이 다양한 관습법적 공동체들로 구성된 사회에서는 의외로 복잡한 사회문화현상을 추동할 수도 있다. 예를 들어 전통적으로 보아 종교적 요인이 일정 영토를 아우르는 마을 공동체 구성의 주요 원리로 작용해온 발리(Bali)와 같은 사회에서는, 국가 체계가 구획한 영토적 요인 이외에도 종교적이고 관습적인 요인과 맥락에 따라 주민을 구별해야 할 경우가 있으며 또 전통 마을 공동체의 중요한 사안들이 국가행정체계상의 마을 내에서 해결될 수 없는 경우

가 많아, 아예 관습법상의 마을과 행정상의 마을이 이원화되어 있다. 이 두 가지 마을은 영토 경계가 정확히 서로 일치하더라도 재정과 권위체계 및 조직과 기능을 별개로 두며, 두 가지 마을의 경계가 일치하지 않는 경우도 허다하다. 또한 일정 관습법 마을의 경계 내에 사는 주민들이라 할지라도 모두가 관습법 마을 주민으로서의 성원권을 가지고 있는 것은 아니다.<sup>9)</sup>

그러나 발리와는 달리 자바 마을의 전통적 마을 개념은 국가법상의 마을 정의와 쉽게 부합한다. 왜냐하면 자바 마을은 종교나 혈통과 같은 원리가 사회구성 원리로서 개입하지 않으며 오로지 같은 영토적 경계 내에 거주하는 사람들로써 구성되는 사회이기 때문이다. 영토적 경계를 상정하고 그 안에 거주하는 사람들을 성원으로 삼는 자바 마을의 체계는 그래서 국가 체계상의 행정의 틀과 논리상 부합하며, 때문에 기존의 마을공동체를 국가의 행정체계가 별도의 영토로 구획하여 방해하지 않는 한, 아닷의 틀이 국가 행정의 틀로 그대로 사용될 수 있다. 그래서 자바에서는 마을 아닷상의 촌장이 국가 행정체계상의 촌장을 겸임하는 것이 자연스럽다. 혈통이나 종교와 같은 끈도 없이 단지 거주지가 인접한 이웃이라는 이유만으로 구성되는 자바의 마을은, 그렇지만 놀랍게도 핵가족 밖에서 자바 사람들의 정체성을 규정하는 가장 중요하고도 결속력 높은 사회단위이다(Jay 1969: 290).

본장에서는 이와 같은 자바 마을의 성격에 주목하여 자바 마을의 세 가지 구성요소로서 언급되는 주민, 영토, 아닷을 중심으로 자바 마을의 성격을 고찰함으로써 배타적 권력과 부를 가지는 물리적 공간으로서의 자바 마을의 성격을 규명하고자 한다. 이러한 작업은 자바 마을의 물리적 공간을 의미있게 만드는 형이상학적 이념과 관념

9) 발리 섬의 이원적 마을 체계에 관한 글로는 Carol Warren(1993)의 Adat and Dinas 참조.

체계 및 마을 주민들의 문화적 실천으로서의 루꾼과 폭력의 문제까지도 이해가능하게 하는 기반을 제공할 것이다.

### 1. 주민과 사회분화

자바 마을의 경우, 주민들은 혈통이나 종교적 연관과는 전혀 상관없이, 한 영토 내에 영속적으로 거주한다는 이유만으로 묶인 사람이다(Hadikusuma 2003: 106-107). 이곳 주민들은 자신들의 영토를 잠시 떠나 있는 동안에도 여전히 마을 공동체의 성원으로 간주되며, 외지인의 경우 이주해 들어오면 이 영토 집단의 성원으로 인정 받는다.

한편, 자바 마을이 혈통이나 종교적 원리와는 상관없이 구성되어 있는 까닭에 마을의 사회계층 역시 그러한 요인들과는 상관없이, 오로지 누가 더 영토성을 많이 확보했는가를 기능하여 범주화한다. 즉, 누가 더 토지를 많이 소유했고 또 누가 더 오래 그 땅에 귀속되어왔느냐는 것이 영토성 측량의 중요한 기준이 된다. 하지만 여기서 토지는 부의 원천으로서 중시되는 것이 아니라 그 토지가 영토성의 가시적 상징이기 때문에 중요한 것이다. 자바 마을 사람들 눈에는 부의 크기보다는 원주민 여부가 훨씬 중요해 보인다고 지적한 쾀짜라닝랏(Koentjaraningrat 1967: 267)의 말도 토지가 부의 측면에서보다는 영토성의 측면에서 자원이 됨을 방증한다.

현재는 거의 쓰이지 않는 촌락 내 계층 구분법이기도 하고, 또 자바의 지역별로 그 부르는 이름이 다양하기는 하지만, 하디꾸수마(Hadikusuma 2003: 171)가 소개한 자바 마을의 세 가지 사회계층도 바로 이러한 분류법이 작동했던 결과라고 볼 수 있다. 즉, 자바 전통 마을의 우월적 지위는 꼴리 끈쟁(Kuli Kenceng)이라고 불리는, 마을의 시조가 되는 인물의 가계 후손들이 차지하였다. 이들은 마을의

첫 정주자의 후손으로서 마을이 생긴 이래 그 땅에서 대대로 살아 온, 말 그대로의 원주민 집단이다. 이들은 가옥과 가옥 부지, 넓은 논밭을 소유한 가족들로서 마을의 지도자급이며 마을 행정을 장악한 집단이다. 그 다음의 계층은 약간의 영토성 자본을 가진 사람들로써 꼴리 군들(Kuli Gundul)이라 불리는 계층이다. 이들은 가옥과 가옥 부지를 소유하고 있고 꼴리 끈쟁을 도와 마을의 행정 실무를 담당하기도 하였다. 이어서 가장 낮은 계층은 띠앙 늬뺑(Tiang Numpang)이라고 불리는 사람들로써 가옥이나 토지와 같은 영토성 자본 없이 다른 가구들에 의지해 살면서 다른 가구들을 돕고 품을 팔아 생계를 유지하였다.

이와 같이 자바의 전통사회에서 영토성은 소유 토지의 규모와 마을 시조와의 연관성, 그리고 마을에 얼마나 오래 귀속되어 살아왔는지를 감안하여 측량되었으며, 이 영토성은 마을의 계층분화를 추동하고 주민들의 권리와 의무 관계까지도 달리 규정했던 것으로 보인다. 남성이건 여성이건, 토지를 소유한 사람은 마을의 촌장과 행정인력들에 대한 선거권과 해임 건의 및 의결권을 가졌었고, 마을을 위한 노역과 야경 활동, 그리고 특정 계기에 촌장 및 행정인력들에게 음식을 제공하고 재정을 지원해야 하는 의무를 부여받았었기 때문이다(Koentjaraningrat 1967: 267-268). 그런데 이러한 계층의 위계는 영토성을 기준으로 형성되는 것이므로, 주민 개인에게는 토지 소유를 확대함으로써 보다 많은 영토성을 확보하고 계층 상승을 도모할 수 있는 길이 열려 있는 셈이었다. 오늘날에도 집요하기만 한 자바인들의 토지에 대한 집착이 어디서 연유했는지 그 이유를 가늠해 볼 수 있는 대목이기도 하다.

한편 과거 자바 마을 안에는 마을의 지도계층인 꼴리 끈쟁과 동등한 지위에 있는 다른 사람들도 있었는데, 바로 정부의 하급관리로 근무하는 뿌리야이(prijaji)의 지위를 가진 이들이었다. 과거 이들은

국유림의 관리인, 관개시설 관리인, 학교 교사, 보건소 직원, 은퇴한 공무원 등등으로, 거주 목적으로 토지를 구입해 이주해 들어온 외지인 출신이었다. 이들은 마을주민들로부터 존경은 받았지만 여전히 원주민과 같은 대우를 기대할 수는 없었다. 이들은 마을의 의무와 권리 체계상 꼴리 끈쟁과 동등한 대우를 받지 못하였다. 예를 들어 촌장 선거에서 선거권을 행사하지 못했고 또한 노역, 야경, 촌장에 대한 음식 및 재정적 지원 의무를 부담하지 않았기 때문이다 (Koentjaraningrat 1967: 270).<sup>10)</sup>

영토적 연관을 사회구성원리의 기본으로 삼는 자바 마을의 특성은 마을 내의 사회분화와 계층 형성뿐 아니라, 이와 관련한 다양한 관행과 실천들에도 그 맥락을 제공하였다. 그래서 흔히 찌갈 바갈(cikal bakal)이라고 불리는 마을의 시조들과 그 묘소는 마을의 숭배 대상이 되었고, 이 시조들의 직계 자손들은 마을의 가장 중요한 주민으로서 마을의 슬라마탄(slametan)과 같은 행사들에서 특별히 따로 마련된 자리를 차지하였으며, 주민들도 이들에겐 존댓말을 사용하고 공손한 태도를 보였다. 때문에 마을의 시조들과 자신들과의 관계를 자바 문자로 기록한 족보들이 이런 집안에선 중요한 가보였다. 그리고 이 찌갈 바갈의 직계 후손들은 시조의 묘를 돌보고 조상령과의 근접거리를 유지함으로써 남다른 영적 파워를 누릴 수도 있었는데, 예를 들어 병을 치유하고 주술을 행하는 능력을 지닌 아방안(abangan)식의 이슬람 종교지도자인 끼야이(kijahi)나, 혹은 두꾼(dukun, 자바의 샤먼)의 지위를 향유할 수 있었던 것이다 (Koentjaraningrat 1967: 272).

이상 정리하자면, 자바 마을의 구성원리는 영토성이다. 일정 지역 내에 거주하는 사람들로 마을을 구성하고, 이들 주민들의 신분은

10) 현재는 촌장이 선거제로 선출되는 경우 마을의 공식 주민으로 행정관서에 등록된 주민들은 모두 선거권을 행사하는 것으로 보인다.



각 가정이 확보한 영토성을 측정해 결정된다. 즉, 영토의 기원이 된 마을 시조의 혈통을 이어받았는지, 영토에 귀속된 지가 오래인지, 그리고 영토 내에 얼마나 많은 토지의 지분을 확보하고 있는지가 주민들의 사회계층을 형성하는 기준이 되고 이에 따라 주민들에게 차별적 권리와 의무가 분배되며 영적 파워의 근거까지도 제공되었던 것이다. 또한 주민들은 이 영토성이 수립해 놓은 질서에 따라 이웃을 분간하고 범주화하며 영토성에 의해 차별적으로 계층화한 이웃들에게 보여야 할 적정 수준의 존경의 태도를 결정하면서, 스스로는 마을 내에서 보다 나은 계층 위계를 확보하기 위해 족보를 만들고, 시조의 묘를 돌보고, 또 토지를 구입하기도 하는 등, 자신의 영토성을 증명하고 확보하기 위한 부단한 노력들을 경주하였던 것이다. 이처럼 자바 마을에서 영토성은 사회의 구성과 운영의 원칙이 될 뿐 아니라 그 자체가 숭배의 대상이고 주민들에겐 사회적이고 영적인 자원이 되어왔다.

## 2. 영토의 지배와 경계넘기 그리고 도덕의 맥락

앞장에서 살펴본 것처럼 영토성은 마을 내의 사회질서를 구성하는 것이기도 하지만, 또한 마을 안팎의 물리적 경계를 넘나드는 일에 대해 특정한 의미를 부여하는 것이기도 하다. 자바 마을의 경우도 마을의 경계를 넘나드는 일에 상당히 민감해서 마을의 경계를 방어하고 감시하는 다양한 문화 기제들을 발전시켜왔다(조운미 2006). 자바 마을이 영토의 방어와 통제를 위해 발전시켜온 기제들은 시설물과 관행의 수준에서 살펴볼 수 있다. 우선 시설물들을 보자면, 자바 마을 초입에는 마을의 물리적 경계를 표시하기 위해 가뿌라(gapura)라고 부르는 개선문 모양의 구조물이 설치되어 있고, 각 골목마다엔 골목 이름과 통반명을 적은 표지판을 붙여 영토의

소속을 확실히 표시한다. 그리고 주요 길목과 골목 입구에는 오토바이와 차량의 출입을 통제하는 바리케이드, 방범초소와 견똥안(kentongan, 방범용 목탁), 그리고 마을 내에서 준수해야 할 규범을 공지해 놓은 알림판 등이 설치된다. 이 알림판에 적힌 내용들은 영토 내에서 요구되는 질서에 관한 것이다. 마을 주민들의 학습시간이 몇 시부터 몇 시까지이니 이 시간에는 정숙을 요한다라든지, 외부 손님은 통반장에게 신고하라든지, 오토바이나 차량은 서행하고 공회전을 금한다라는 내용 들이 바로 그것이다.

한편 관행과 제도의 측면에서 실천되고 있는 영토성 기제로는, 마을 방문자에 대한 검문과, 론다(ronda)라고 불리는 야경 활동, 손님 통반장에게 신고하기 규칙, 치안을 담당하는 마을 청년회의 조직, 각종 행사시 치안담당부서 설치, 군중재판(main hakim sendiri) 등이 있다.

때문에 자바 사회에서 마을 간 영토의 경계를 넘나드는 일은 적절한 과정을 수반하지 않으면 무리가 따르는 위험한 행동이다. 그래서 외부 손님은 남의 마을에 들어서면 자신의 신분과 방문 목적을 밝히고 혹시라도 있을지 모를 검문에 응해야 하며 24시간 이상 체재 시에는 그 지역의 유력자에게 신고하고 양해를 구해야 하는 것이다. 또 도둑을 쫓아온 비상인 경우였다 하더라도 그 도둑이 마을의 경계를 넘어 도망쳤을 경우엔 상대 마을의 촌장에게 허락을 구해 그 마을에 들어가고 또한 상대 마을 사람들이 도둑을 대신 잡아주도록 요청해야 하는 것이다(Angger Gunung 제 70조, Roorda 2002: 165). 따라서 남의 마을에 허락없이 들어가는 것 자체가 대단한 위법사항이 되며 게다가 들어가서 다른 질서 사항까지 위반이라도 했다면 그 위법자에 대해서는 심각할 경우 군중재판 형식의 응징이 가해질 수도 있다.

말하자면, 자바에서 마을이라는 공간은 마을의 권력이 물리적으로

로 가시화한 공간이다. 그래서 마을의 영토는 마을 내의 주민들에게는 자신들 영역에 대한 배타적 점유와 통제라는 권력의 의미를 전달하며, 그 공간을 공유하지 않는 외부인에 대하여는 복종과 두려움, 공포 등의 의미를 전달하는 것이라 할 수 있다. 즉 영토성은 그 경계 구기를 통해 차이와 한계, 접근과 배제, 그리고 경계넘기가 초래할 위험과 응징 등과 같은 의미를 전달한다.

한편, 차이와 한계 그리고 접근과 배제라는 의미는 사람이 경계넘기를 할 때에만 발생하는 것이 아니다. 자바에선 도덕도 경계넘기를 한다. 말하자면, 영토성이 도덕의 한 맥락을 구성하고 도덕의 맥락에 간여를 하면서 또다른 차이와 한계 그리고 접근과 배제라는 의미를 창출한다. 자바 사람들에게겐 어떤 절대적 원칙이 중요하다기보다는 어떤 사건의 맥락적 측면들이 판단의 주요 기준으로 작용하는 경향이 있는데 그 주요한 맥락 중의 하나가 바로 마을의 영토성인 것이다. 그래서 어떠한 분쟁이나 부도덕한 행위가 발생한 경우, 그 사안에 대한 사람들의 평가와 태도는 그 사건의 발생이 자신들 마을의 경계 안에서 발생했는지 밖에서 발생했는지에 따라 달라진다. 즉, 마을 밖에서 발생했을 때보다는 마을 내에서 발생했을 경우 그 행위에 대해 더 엄격한 제재가 가해지고 마을 공동체가 보다 적극적으로 개입을 한다.

예를 들어 제이(Jay 1969: 293)가 기술했던 바와 같이, 마을 밖에서 동료 주민이 닭을 절도했을 경우 이 사건은 다른 동료 주민들에 의해서 암묵적으로 비난을 받거나 혹은 일부 주민들에 의해서는 경탄을 받을 일이 되지만, 만일 그 절도 행위가 마을 내에서 벌어진다면 그 절도범은 동료 마을 주민들에 의해 거의 군중재판을 받는 지경에 놓이게 될 것이다. 또 한 주민이 마을 밖에서 관개수를 끌어다 수확량을 올렸을 경우, 이는 경탄받을 일이 되지만, 이 관개수 절도가 동료 주민으로부터의 절도였다면 이 도둑은 주민들로부터 폭행

을 당할 뿐 아니라 그 손해를 두 배로 배상해 주어야 할 것이다. 그런가 하면 인근에 널리 알려진 범죄자라 할지라도 자기 마을 내에서 문제를 일으키지 않는 한 오히려 마을의 치안담당으로 추대하며 그 범죄자적 성격은 문제시하지 않는다(Nordholt and Till 1999; Suhartono 1995). 자고(jago)라고 불리는 그 범죄자적 캐릭터가 마을의 치안담당으로 있는 한 외부의 도둑은 감히 그 마을을 침범할 생각을 하지 못하며 혹여라도 도둑이 들었었다 해도 자고의 범죄자 네트워크를 이용해 그 장물을 되찾을 수 있기 때문이다. 말하자면, 도둑질은 나쁜 것이라는 도덕에 관한 절대 관념은 있지만, 그러한 부도덕한 일이 마을 영토 밖에서 일어난 경우엔 마을 안에 그 도둑이 산다 해도 일부러 나서서 부도덕을 탓하거나 응징하려 하지 않으며 도둑을 마을의 동료 주민으로서 대접하고 공동체로부터 배제하지 않는 것이다. 그러나 영토 내에서 발생한 도둑질은 영토 권력에 대한 도전으로 간주되어 치안문제가 된다. 이런 점에서 자바에서는 영토성이 도덕의 맥락에 간여한다고 말할 수 있는 것이고, 도덕이 영토적 경계를 넘을 때 발생시키는 차이와 한계는 어떤 행위에 대한 도덕적 판단의 차이이며 사법적 관할권의 한계임을 알 수 있다.

어떠한 사안에 대한 도덕적 판단과 대응이 영토성에 의해 간섭 받는 것처럼, 마을 내에서 발생하는 사건들에 대한 의무와 책임 역시 영토성에 입각하여 판단된다. 외지인이 마을을 지나다 병이 난 경우, 그리고 여행자가 저녁 무렵에 마침 한 마을을 지나게 된 경우, 그가 지나던 마을의 주민들은 그 외지인을 돌보거나 숙식을 제공할 의무가 있다(Jay 1969: 217). 또 조윤미(2011)에서 밝힌 것처럼, 도난된 가축이 도살당했거나 외지인이 살해 내지는 절도를 당한 경우, 그 범죄 현장이 된 마을의 주민들은 이러한 범죄의 피해자에게 보상을 해 줄 의무가 있다고 여겨진다. 말하자면 자바에서는 어떠한 사안이 누구의 영토에서 발생했는가 중요하다. 영토성이 도덕의 판

단과, 책임과 의무에 대한 판단에 중요한 맥락을 제공하는 것이다.

그리고 그러한 판단들에 따른 대응 행위들도 영토성의 질서 속에서 실천된다. 예를 들어, 한마을 주민들 간에 물리적 싸움이 발생한 경우, 마을 공동체는 쌍방이 루꾼의 방법으로 문제를 해결할 것을 주문하거나 혹은 마을의 법정에서 해결하려 하겠지만,<sup>11)</sup> 자신들 마을 바깥에서 다른 마을 사람들 간에 싸움이 발생한 경우에는 그 지역 주민이나 지역의 관리가 문제를 해결하도록 기다리며 방관할 것이다. 주민들이 스스로 진지하게 관리하고 통제해야 함을 느끼는 인지의 공간은 바로 자신들 마을의 영토이며, 이 공간 너머 밖에서 일어나는 일은 그 사안이 발생한 공간에 거주하는 자들이 관여할 일이라고 느낀다. 그리고 마을 간의 문제는 공권력이 해결해야 할 문제이다. 말하자면 자바 사람들의 인지 구도 속에는 뚜렷한 공간적 경계 속에 영토화한 자치적 촌락공동체가 다원적이고 중층적으로 조직되어 있는 것인데, 이 영토적 경계들은 각각의 영토 내에 독자적인 권력 관계와 질서를 주장하되, 독자적 자치공동체로서 존재하는 촌락공동체들 간의 문제는 중층적으로 조직되어 있는 보다 높은 층위의 영토 권력에 의지하는 방식으로 영토화한 것이다. 말하자면 자바 사회는 다원적이고 중층적인 방법으로 영토화한 사회이며 따라서 사안의 종류, 사안 당사자의 지위, 그리고 당사자 간의 관계에 따라 개입되는 영토 권력의 종류가 달라진다.

자바사회가 이렇게 다원적이고 중층적으로 영토화한 사회라는 점이, 그리하여 각각의 영토와 그 층위별로 개입되는 권력의 층위 또한 달라진다는 점이 자바 사람들의 도덕 관념과 정의 관념의 토대를 구성할 것이며 그럼으로써 또한 분쟁 해결 과정에도 영향을 미치게 될 것임을 짐작케 한다. 이런 점에서 자바 사회에서의 도덕과 정의 관념 및 그 실천에 대한 이해는 영토성 맥락에 대한 이해를 수반하

11) III.3에서 설명

는 것이어야 함을 알 수 있다.

이상의 논의를 정리하자면, 자바 문화 속에서 마을의 영토는 마을의 권력이 가시화한 물리적 공간으로서 이에 귀속된 주민들에게 배타적 통제권을, 그리고 외부인에게는 두려움과 복종이라는 정치적 의미를 전달하는 것이라 할 수 있다. 그리고 영토의 수평적이고 수직적인 경계는 도덕과 윤리를 정의하고 실천하는 맥락을 제공하며 주민들에게는 정의 관념 실천의 공간적 한계선으로도 작동하는 것이라 할 수 있겠다. 그러므로 자바 사람들에게 있어 영토성란 공간적이고 도덕적이며 정치적인 인지구도를 구성하는 그 무엇이 된다.

### 3. 아닷과 마을의 자치권

인도네시아에서 마을이란 고유한 관습법에 의해 운영되며 산림이나 토지와 같은 고유의 재산을 소유하고 있는 자치단위이다 (Hadikusuma 2003).<sup>12)</sup> 그리고 이 촌락사회를 운영하는 관습법을 “아닷(adat)”이라고 부른다. 그런데 이 관습법은 같은 종족 같은 문화권이라 하더라도 마을마다 다른 것으로 상정되기 마련이어서 자바 말에 “마을이 다르면 아닷도 다르다”<sup>13)</sup>라는 말이 있을 정도이다. 그런데 실제로는 같은 자바 문화권에 속한 마을들의 아닷내용은 서로 유사해 보인다. 단지 그 실행의 디테일이 좀 다를 뿐이다. 소작농이 지주에게 지불해야 하는 소작료의 비율이 다르든가, 주민에 대한 계층 구분의 디테일이나 마을의 공권력에 대한 호칭이 다르다는 식으로 말이다. 오히려 타종족의 아닷 내용과 견주었을 때 자바 문화권에 속한 각 마을들의 아닷 내용은 동일한 아닷으로서 범주화될 수 있는 내용들이다. 아닷을 관통하는 문화 논리들이 동일하기 때문

12) 조윤미(2011)에서 재인용.

13) Lija desa, lija tjara.

이다.

그럼에도 불구하고 마을이 다르면 아닷도 다르다고 천명하는 자바 사람들의 수사학 속에 숨은 의도는 무엇인가? 이 말은 자바의 각 마을이 실제 세부적으로는 서로 구별되는 아닷 내용을 가진다는 사실을 적시하는 것일 수도 있겠지만, 오히려 이 말의 용법은 각각의 마을들이 자신들만의 자기결정권과 자치권을 가지고 자신들 공동체가 처한 맥락에 따라 마을을 독자적으로 조직하고 운영하는 별개의 아닷 체계임을 주장할 때 많이 쓰인다. 때문에 별개의 아닷 내용을 상정하거나 선언하는 일은 별개의 권위체계와 권력을 상정하고 선언하는 일이나 마찬가지이다.

물론 마을 내에서라도 사안의 성격이 주민등록, 세금, 각종 인허가 등과 같이 국가와 연관된 사안은 공권력이 통제해야 할 영역으로 여겨지지만, 치안을 포함하여 그 이외의 마을 안에서 벌어지는 사안들은 기본적으로 그것이 살인이 아닌 이상 경찰 공권력조차도 그 개입이 거부되는 경향이 있다. 주민들은 자신들의 공동체가 자신들만의 도덕률과 야경활동, 치안위원회, 그리고 청년 활동 등의 기제들을 활용해 자신들의 생명과 재산을 보호할 능력이 있다고 믿는다 (Guinness 1999: 94, 100).

스스로를 자치적 단위(corporate existence)로 정의하는 각각의 마을은 상징적으로나 실제적으로(practically) 자신들을 하나의 자치적 단위로 정의하는데 일조하는 자원들을 가지고 있다. 예를 들어 각각의 마을은 각각의 이름과 구성원 집단, 영토, 행정인력, 토지, 농지 및 마을 주민들이 번갈아 제공하는 인력의 풀을 갖추고 있으며, 자기 마을과 특별히 연관된 일군의 초자연적 존재들 및 이들에 대한 숭배의 장소와 의례들을 가지고 있다(Jay 1969: 290). 그리고 이 모든 것은 구체규범으로서의 아닷 규정에 의해 마련된 것이고 아닷에 의해 정당화된다.

우선 관습법상의 법인체로서 마을은 마을 공동의 재산과 토지들을 소유한다. 예를 들어 가축들이 풀을 뜯는 용지(lapangan desa), 종교적 신행을 위한 토지(마을의 사원), 공동묘지 등등이 그것이고 마을의 행정 인력들에게 급여 대신 지급되는 토지(bengkok)도 이에 포함된다. 그리고 마을은 독자적인 행정체계를 가지고 있다. 아닷상 루라(lurah)라고 불리는 마을의 촌장은<sup>14)</sup> 과거엔 꼴리 끈쟁 중에서 선출되거나 혹은 세습되었었다.<sup>15)</sup> 그런데 선출되는 촌장은 대체로 지식이 높거나(berilmu tinggi), 종교 지도자이거나 혹은 죽지 않는 비법을 터득했거나<sup>16)</sup> 또는 따르는 무리가 많은 사람처럼 마을에 큰 영향력을 행사하는 사람들 중에서였다. 전통적으로 이렇게 선출된 촌장은, 왕의 이해관계가 걸린 지역이 아닌 한 왕으로부터 공식적인 승인이 필요하지 않았다. 마치 오늘날 공화국 정부가 데사와 꼴루라한이라는 서로 다른 행정상의 지위를 마을에 부여하고, 꼴루라한에는 국가가 임명하는 촌장을 내려보내지만, 데사에는 주민이 직접 촌장을 선출하게끔 하는 것처럼 말이다. 어쨌든 자바 마을의 이 촌장 아래에는 서기인 짜릭(carik), 두꾸(dukuh)의<sup>17)</sup> 장인 까미 뚜와(kami

14) 같은 자바 문화권이라도 지역에 따라 촌장을 일컫는 말이 달라서 lurah, kuwu, bekel, petinggi 등의 단어가 사용된다.

15) 촌장 선거 방법은 마을마다 편차가 있어 종신제와 세습제, 선거제 등이 관찰되며, 현재는 임기가 정해진 선거제가 거의 대부분이다. 그러나 2000년대 중반까지도 필자는 세습, 종신제가 여전히 작동하는 마을을 중부 자바 꼴라텐(Klaten) 지역에서 목격한 바 있다. 그런데 자바 마을의 촌장 선거가 종신제, 세습제, 선거제 등으로 다양해 보이긴 하지만, 실은 이것은 일관된 논리 속에서 표면적으로 관찰되는 다양성일 뿐이다. 자바 전통사회에서 기본적으로 촌장은 마을 사람들이 선출하는 것이지만, 임기가 정해진 것은 아니었다. 그러므로 선출된 촌장이 스스로 촌장직을 물러나거나 물러날 상황이 만들어지지 않는 한 촌장은 자연스레 종신으로 재임하게 된다. 그리고 그러한 마을의 권위 구도 속에서 기존 촌장의 아들이 새 촌장으로 선출 혹은 추대되면 세습제인 것으로 인식되었던 것이다.

16) 예를 들어 jago라 불리는 범죄자 캐릭터, 혹은 쇠붙이로 인한 상처를 견뎌내는 능력이 있는자.

17) 전통적으로 자바의 마을 데사(desa)는 두꾸(dukuh) 혹은 두순(dusun)이라고 불리는 몇 개의 작은 촌락 단위를 그 아래에 아우르고 있다. 이 작은 촌락들은 데사로부터 독립해 존재하는 것이 아니라 데사의 일부로서 존재하는 것이다.



tuwa), 종교담당관 모딘(modin), 치안담당관 조고보요(jogoboyo) 등이 있어 마을의 행정 업무를 관장하였다. 자바 중부와 동부 지방에서 촌장은 어느 정도 전체적 성격을 갖는 것으로도(Ter Haar 1960: 46) 보고된 바 있었다.<sup>18)</sup> 이러한 마을의 독자적 행정체계는 지금도 여전히 존재하고 기능한다. 비록 마을별로 그 직함 중에는 바뀐 것들도 많지만 말이다.

자바 마을의 이러한 자치적 지위와 기능은 단지 행정뿐 아니라 입법과 사법의 기능에까지도 확장되어 있다. 그래서 과거 자바 마을에서는 마을의 필요한 사안이나 사회적, 종교적 행사 등 아닷상의 문제들을 의논하기 위해 자바력으로 한달에 한번씩 마을 회의(rapat selapanan)가 개최되었었다. 이 회의엔 토지를 소유한 꿀리(kuli) 신분의 주민들만이 참석할 수 있었는데, 촌장의 집 뻬도포(pendopo)에서 개최되었다. 현재는 참여자의 범주가 달라져서 각 가구(somah)의 대표들이 모두 모인 마을회의가 사안별로 부정기적으로 개최되는 편이지만 이 회의의 결의 사항은 존중된다. 그리고 과거에나 현재에나 마을에는 마을의 법정도 있어 촌장 이하 행정 담당관들이 마을의 재판관이 된다. 이 법정에서 촌장은 시시비비를 가려 징벌을 하는 방식이 아니라, “루꾼”과 “다메이(damai, 평화)”의 원칙을 가지고 분쟁을 해결한다. 분쟁 당사자들이 화해하고 또 훼손된 관계가 회복되는 것이 이 법정의 목적이기 때문이다. 이 법정은 아닷에 의해서만 정당화되는 것이 아니라 인도네시아 촌락법에 의해서도 지지된다. 이 법 10조에 적시된, 관할지역의 안녕과 질서 유지 구축을 위한 촌장의 임무가 마을 법정의 법적 정당성의 토대가 되어준다 (Hadikusuma 2003: 244-245).

위와 같이 입법, 행정, 사법의 분야를 모두 포괄하는 아닷상의 제도들은 자바의 마을들이 자기결정권과 자치권을 행사하는 수단으로

18) Hadikusuma(2003: 117)에서 재인용.

서 기능하는 것이기도 하지만, 대외적으로는 마을의 자기결정권과 자치권을 역사와 전통의 이름으로 정당화하고 증명해 보여주는 기능도 한다. 그러므로 마을의 자치적 지위를 주장하거나 논할 때는 아닷을 근거로 하는 것이 효과적이다. 이 점은 보웬(Bowen 2003: 63)도 간과한 바 있다. 즉 인도네시아인들이 아닷을 규범적 준거점으로 언급할 때는 언어나 원주민성(indigenoussness)에 강조점을 두기보다는 영토에 대한 통제와 그 안의 자원들에 대한 통제, 분쟁해결을 위한 지방적 규범(local norms), 토지 운영에 관한 규칙, 그리고 영광스러웠던 과거의 주권 등을 강조하는 경향이 있다는 것이다. 말하자면 아닷은 역사, 토지, 그리고 법의 세가지 요소를 한데 묶는 권리와 의무의 복합체인 것이고(Henley and Davidson 2007: 3), 따라서 영토성의 관점에서 보면 아닷이란 영토적 권력을 새겨넣은 표식(territorial marker)이자 영토의 경계긋기 수단(liner)이 되는 것이라고도 할 수 있다.

현대의 많은 맥락에서, 특히 수하르토 하야 이후 개혁시기 이래, 아닷은 과거로부터 전해오는 규칙과 관행이라는 모습으로 드러나기 보다는 오히려 자원에 대한 통제, 경쟁자에 대한 배제, 영토 내 주민들의 역량강화 운동 등에 동원되어 온 점이 주목된다. 그러므로 개혁시기 이래 아닷은 영토성 담론이 가장 활발하게 벌어지고 있는 가시적 장이 되고 있는 셈이며, 아닷을 통해 주장되는 영토성 논리가 종족적 배제와 종족적 폭력을 조장하는 면이 있음을 부인할 수는 없을 것이다.

#### IV. 루꾼과 아닷

아닷이란 말은 단순히 전통과 관습만을 지칭하는 것이 아니라 질

서와 여론(consensus)의 의미까지도 포함하는 말이며, 그 사회의 총체적 구조 혹은 가치체계, 또는 윤리적, 법적 판단의 기본인 동시에 사회적 기대의 원천이 되기도 하는 것을 지칭하는 말이다(Abdullah 1966). 그래서 헨리와 데이빗슨(Henley and Davidson 2007: 4)은 아닷을 “진정성”, “공동체”, “조화”, “질서” 그리고 “정의”의 개념들이 느슨하게 연결되어 있는 이상(ideal)의 세트로서 존재하는 것이라고 정의한 바 있기도 하다. 이 말들을 정리해 보면, 아닷은 추상적 공동체성을 지칭하기도 하고 또 구체적 현실 문제의 해결을 위해 이러한 공동체성으로부터 규범화되어 나온 구체적 관행과 규칙까지도 그 범주에 포함시키는 개념이라고 할 수 있겠다.<sup>19)</sup>

그렇다면, 아닷이 공동체, 조화, 질서, 정의의 개념들과 관련된 문화적 이상이라면, 그것은 곧 아닷이 루꾼과 동일한 의미를 공유하는 말이라는 뜻일 법도 하다. 루꾼의 의미는 곧잘 조화와 질서 그리고 바람직한 공동체성의 정수로 환원되곤 하지 않는가 말이다. 루꾼이나 아닷이나 모두 자바 사회의 문화적 이상을 지칭하며 그러한 이상으로부터 규범화되어 나온 관행과 규칙들이 아닷과 루꾼의 명분하에 실천된다. 이 둘은 서로를 지지할 뿐만 아니라, 또 때로는 같은 것을 지칭하는 용법으로도 사용되는 말들이라는 점 때문에 두 개념이 혼란스럽게 느껴지는 것은 당연하다.

그러나 그럼에도 불구하고 이 두 개념은 그 영토적 용법상 뚜렷한 차이를 보인다. 모름지기 공동체라는 것은 분명한 경계 설정을 전제로 하는 것인데, 루꾼은 혈통이나 종교와 같은 공동체성 기반을 갖추지 못한 채 단지 물리적 인접거리에 같이 산다는 이유만으로 묶인 사람들을 하나의 공동체로 결속시키는 사회적 이념으로서의 기능을 한다. 한마을 사람으로서 그리고 이웃으로서 당연히 지켜야 할 예의와 책임, 의무, 참여, 공유, 관대의 덕목들이 루꾼이라는 공동체성

19) 조윤미(2011)에서 인용.

가치에 응집되어 단지 인접거리에 살 뿐인 사람들을 강한 유대를 가진 공동체로 거듭나게 하기 때문이다. 말하자면, 루꾼이라는 덕목은 이미 자바 문화에서는 선형적 도덕성을 획득한 가치가 되었다고 볼 수 있고 혈통이나 종교 못지않은 공동체성 기반으로서의 역할을 성공적으로 수행하고 있는 것이라고 할 수 있겠다. 그러므로 루꾼은 물리적 인접성에 의해 경계지어진 사람들을 다시 사회적으로 경계지어 묶어주는 선긋기 역할을 담당하는 것이며, 루꾼의 용법은 공동체의 사회적 경계와 질서를 구성하고 운영하는 방법에 관한 것이다. 그러므로 자바 마을에서 루꾼은 사회적으로 재구성된 영토성이고 영토성의 사회적 선긋기 수단이다.

반면 아닷은 선형적으로 제시된 역사와 전통의 권위에 의지해 영토 권력을 주장하고 정당화시키는 추상적이고도 형이상학적인 이념적 근거가 된다. 마을 공동체가 자기결정권과 자치권을 주장할 때 신성한 아닷의 이름으로 주장하는 것처럼 말이다. 아닷은 마을 영토 권력의 정당화와 영속 그리고 유지를 위한 목적으로 작동하는 선형적 이념이다. 이렇게 본다면 아닷은 영토성이 형이상학적으로 추상화한 이념의 모습이라 할 수 있다.

정리하자면, 자바사회의 구성과 운영의 원리는 영토성이고, 이 영토성은 루꾼과 아닷이라는 형이상학적 세계관과 전제로서 재현되어 자바 마을의 영토를 이해가능한 것으로 만들고 있는 것이라 할 수 있다. 인접거리에 사는 사람들 간의 영토적 이해관계가 공동체성 사회 규범의 덕목으로 재현된 것이 바로 루꾼이며, 자바 마을들이 자기결정권과 자치권과 같은 권력을 주장할 때 동원하는 이념적 모습의 영토성이 바로 아닷이기 때문이다. 이러한 덕목과 이념으로서 재현된 영토성은 그러나 조화나 평화와 같은 가치들과 자동적으로 등가가 매겨지는 그런 가치는 아니다. 루꾼과 아닷은, 때로는 조화와 평화의 모습으로, 때로는 갈등과 분쟁의 모습으로도 나타날 수 있는,

사회적 결속과 영토적 영속을 도모하기 위한 이념일 뿐이기 때문이다. 이러한 재현들은 단지 영토적 권력의 작동을 도모하고 정당화하거나 비판하는데 동원될 뿐 그 자체는 평화지향적인 것도 폭력적인 것도 아니다.

자바 사회의 공동체성에 관한 토착 담론 속에 예외없이 등장하는 이 루꾼과 아닷이라는 개념은, 이처럼 영토성의 문법 속에서 함께 작동하는 가치들이지만, 그러나 분명히 구분되는 서로 다른 역할과 기능을 분담하고 있다. 따라서 이 두 개념을 영토성의 논리를 따라 이해하는 일은, 자바 사회의 공동체성과 사회문화적 규범들을 구성하는 문화논리를 탐구하는 중요한 한 과정이 될 뿐 아니라 문화현장으로서의 자바 사회의 역동성을 이해하는 유용한 기반이 될 것이다.

## V. 결언

본고는 자바 문화에 대한 선행연구들과 자바 사람 스스로의 토착 담론 속에서 자바문화가 평화지향적인 것으로 간주되어 왔던데 반해, 자바라는 문화현장 속에서 폭력이 드물지 않게 발생해 왔고 또 개혁시대에 이르러서는 만연해보이기까지 하는 모순된 상황을 지적함으로써, 자바 문화의 이해의 틀로서 기능해온 루꾼 담론의 한계를 지적하고 자바 문화 이해를 위한 새로운 틀을 제안하기 위해 마련되었다. 이를 위해 본고는 자바 마을의 세 가지 구성요소라 일컬어지는 주민, 영토, 아닷을 영토성의 측면에서 분석하는 작업을 시도하였으며, 그럼으로써 자바 마을의 구성과 운영원리가 영토성에 기반함을 밝히고자 하였다. 즉 자바 마을의 계층분화로부터 각종 문화관행, 그리고 도덕과 정의의 실천 맥락에까지 영토성이 간여함을 밝히었고, 이어서 영토성이 이념화한 모습으로서 루꾼과 아닷을 새롭게

조망하였다. 종교나 혈통과 같은 사회구성원리를 결여한 자바 마을이 공동체성 기반을 확보하기 위한 방편으로서 영토성을 사회적으로 이념화한 모습이 바로 루꾼이라는 공동체성 가치인 반면, 아닷이란 마을이 자신들의 영토권력을 주장하기 위한 형이상학적 전제로서 영토성을 이념화한 모습임을 주장한 것이다. 그러므로 자바 마을 사람들이 자신들의 문화를 설명하기 위해 빈번하게 동원하는 루꾼과 아닷이라는 수사학은 모두 영토성의 문법에서 비롯한 가치인 셈이다.

이와 같은 작업을 통해 본고가 의도한 바는, 자바의 사회와 문화를 관통하는 이러한 영토성 논리가 자바 마을의 평화 시기는 물론이고 갈등과 분쟁의 상황 속에서도 자바 마을 사람들을 하나의 공동체로 결속시키고, 현실에 대응하여 행동을 취하게끔 만드는 문법이 되고 있을 가능성에 대한 타진이었다. 그것이 조화와 평화를 강조하는 방향으로 움직이건 혹은 폭력을 조장하는 방향으로 움직이건 말이다.

그러므로써 영토성의 문법에서 자바문화를 이해하는 일은 다음과 같은 유용성을 가진다. 첫째, 영토성 모델은 자바사회의 평화와 갈등이라는 두 테마를 모두 통괄하는 이해의 틀을 마련해 주며, 둘째, 개혁시기 인도네시아 사회의 다양한 폭력사태들에 대한 이해의 시야를 각종 정치, 사회, 경제적 분석으로부터 그 지평을 넓혀 인도네시아 사회의 구성과 운영원리라는 문화적 차원으로까지 이해의 폭을 넓혀 준다. 그리고 셋째, 개혁시기 각종 분쟁의 해결을 위해 동원되는 인도네시아 사회의 정의 관념의 요체를 영토성 측면에서 이해하게 해 주고, 넷째, 마을 공동체가 연루된 다양한 분쟁과 폭력 사건들을 다원적이고 중층적인 방식으로 조직된 영토 권력의 작동방식의 측면에서 이해하게 해준다. 이는 인도네시아 사회의 법의 다원성은 물론 촌락공동체와 국가와의 관계에 대한 이해의 기반을 마련해

주는 것이기도 하다. 다만 본고에서는 논의의 폭을 인도네시아 전체 사회로 하지 않고 자바 사회로만 한정함으로써 영토성 모델의 확장 적용 가능성에 대한 탐색은 추후의 과제로 남겨두게 되었음은 유감이다.

꾸짜라닝랏(Koentjaraningrat 1967: 280)은 자바 마을 공동체가 수 세기 동안 중앙 통치자와 식민 정부에 의한 가부장적 행정 시스템을 경험해 온 결과, 자바의 마을 공동체가 명료하게 영토적으로 구분되는 행정 단위로 발전해왔고, 때문에 이들 마을을 보다 효율적이고 현대적이고 민주 행정 시스템이 가능한 보다 큰 공동체로 통합시키는 일은 어려울 것이라고 오래전부터 예견한 바 있다. 수하르토 몰락 이후 인도네시아 개혁시기의 민주화와 지방화 과정에서 드러난 각 지역 공동체들 간의 이권 다툼과 다양한 로컬 엘리트들의 등장 그리고 각종 폭력 사태들은, 결국 마을 단위의 공동체와 국가 시스템 간의 효율적 조화 가능성을 비판한 꾸짜라닝랏의 우려를 증명하는 바가 되고 말았다. 물론 자바 마을이 영토성을 강조하는 방향으로 발전해 온 것이 과연 중앙통치자와 식민 정부에 의한 가부장적 지배의 결과인 것인가는 의문의 여지가 있겠지만 명확히 구분되는 영토적 경계를 상정하고 영토의 안팎에 대하여 영토적 패권을 주장하는 방식으로 운영되어 온 자바 마을의 성격을 개혁시기 지방자치 사회의 다양한 이해관계 주장과 갈등, 그리고 폭력의 분출 현상들과 연관짓기는 어렵지 않으며, 바로 이러한 때에 영토성 모델의 유용성은 그 진가를 더욱 발휘할 수 있을 것으로 본다.

**주제어:** 자바 사회, 자바 문화, 공동체성, 루꾼, 관습법, 아닷, 영토성, 인도네시아

〈참고문헌〉

- 김형준. 2008. “인도네시아 자바인의 수평적 사회관계: 루꾼 개념을 중심으로.” 『동남아시아연구』 18(2): 1-32.
- 조윤미. 2006. “자바(Java) 사람들의 치안관행과 도둑잡기: 자바 사회의 영토성에 관한 소고.” 『비교문화연구』 12(2): 93-122.
- \_\_\_\_\_. 2007. “인도네시아 자경주의 폭력 사건에 관한 소고: 민의의 저항과 공권력의 왜곡현상을 중심으로.” 『국제지역연구』 11(1): 291-318.
- \_\_\_\_\_. 2011. “도둑의 인권: 인도네시아의 초법적 범죄자 암살사건 (Petrus)과 아닷(Adat)의 논리를 중심으로.” 『한국문화인류학』 44(2): 223-272.
- Abdullah, T.. 1966. "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau." *Indonesia* 2: 1-24.
- Aditjondro, George Junus. 2001. "Guns, Pamphlets and Handie-Talkies." in Ingrid Wessel and Georgia Wimhofer(eds.). *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera Verl.
- Anderson, Benedict. 1972. "The Idea of Power in Javanese Culture." in Claire Holt(ed.). *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Barker, Joshua. 1999. "The Tattoo and The Fingerprint: Crime and Security in an Indonesian City." Ph.D. Dissertation, Cornell University.
- Barth, F.. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little Brown.
- Bowen, J.. 1986. "On the Political Construction of Tradition: gotong royong in Indonesia." *Journal of Asia Studies* 45:4.



- \_\_\_\_\_. 2003. *Islam, Law and Equality in Indonesia: an anthropology of public reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braten, Eldar. 2005. "Resurrecting 'Java': a call for a 'Java'nese anthropology." in Antlov and Hellman (eds.). *The Java that Never Was: Academic Theories and Political Practices*. pp.21-42. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Cashdan, Elizabeth. 1983. "Territoriality among Human Foragers: Ecological Models and an Application to Four Bushman Groups." *Current Anthropology* 24(1): 47-66.
- Cho, Youn-Mee. 2005. "Main Hakim Sendiri: studi kasus vigilantism di Klaten pada awal era Reformasi." Disertasi. UGM.
- Colombijn, Freek. 2002. "Maling! Maling! The Lynching of Petty Criminals" in Freek Colombijn and J. Thomas Lindblad (eds.). *Roots of Violence in Indonesia: Contemporary Violence in Historical Perspective*. Leiden: KITLV Press.
- Colombijn, Freek and J. Thomas Lindblad (eds.). 2002. *Roots of Violence in Indonesia: Contemporary Violence in Historical Perspective*. Leiden: KITLV Press.
- Cribb, Robert. 2000. *Pembantaian PKI di Jawa dan Bali 1965-1966*(trans. The Indonesian Killings of 1965-1966, Monash University 1990). Yogyakarta: Matabangsa.
- Delaney, David. 2005. *Territory: a Short Introduction*. Malden: Blackwell.
- Dijk, K.V.. 2001. "The Privatization of the Public Order." in Ingrid Wessel & Georgia Wimhofer (eds.). 2001. *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera Verlag Markus Voss.

- \_\_\_\_\_. 2002. "The Good, The Bad and The Ugly." in Freek Colombijn and J. Thomas Lindblad (eds.). 2002. *Roots of Violence in Indonesia: Contemporary Violence in Historical Perspective*. Leiden: KITLV Press.
- Dyson-Hudson, Rada and Eric Alden Smith. 1978. "Human Territoriality: An Ecological Reassessment." *American Anthropologist, New Series* 80(1): 21-41.
- Frederick, William H.. 2002. "Shadows of an unseen hand." in Freek Colombijn and J. Thomas Lindblad (eds.). 2002. *Roots of Violence in Indonesia: Contemporary Violence in Historical Perspective*. Leiden: KITLV Press.
- Geertz, Clifford. 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, H.. 1961. *The Javanese Family*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Giay, Benny. 2001. "Against Indonesia: West Papuan Strategies of Resistance against Indonesian Political and Cultural Aggression in the 1980s." in Ingrid Wessel and Georgia Wimhofer (eds.). *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera Verl.
- Guinness, Patrick. 1999. "Local Community and The State." *Canberra Anthropology* 22: 88-110.
- Hadikusuma, H. Hilman. 2003. *Pengantar Ilmu Hukum Adat Indonesia*. Mandar Maju.
- Hawkins, Mary. 1996. "Is Rukun Dead? Ethnographic Interpretations of Social Change and Javanese Culture." *The Australian Journal of Anthropology* 7 (3): 218-234.

- Heidhues, Mary Somers. 2001. "Kalimantan Barat 1967-1999." in Ingrid Wessel and Georgia Wimhofer (eds.). *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera Verl.
- Henley, David and Jamie S. Davidson. 2007. "Introduction: Radical conservatism - the protean politics of adat." in Jamie S. Davidson and David Henley. *The Revival of Tradition in Indonesian Politics*. pp.1-49. London: Routledge.
- Herriman, Nicholas. 2007. "A Din of Whispers: Community, state control, and violence in Indonesia." Ph. D. Dissertation. Perth: The University of Western Australia.
- Honna, Jun. 2001. "Military Ideology in Response to Democratic Pressure During the Late Suharto Era: Political and Institutional Contexts." in Benedict R.O'G. Anderson(ed.). *Violence and the State in Suharto's Indonesia*. pp.9-19. Ithaca, NY: Southeast Asia Program, Cornell University.
- Jackson, Karl. 1980. *Traditional Authority, Islam and Rebellion: A Study of Indonesian Political Behavior*. Berkeley: University of California Press.
- Jay, Robert R.. 1969. *Javanese Villagers*. Cambridge: The MIT Press.
- Kammen, Douglas. 2001. "The Trouble with Normal: The Indonesian Military, Paramilitaries, and the Final Solution in East Timor." in Benedict R.O'G. Anderson(ed.). *Violence and the State in Suharto's Indonesia*. pp.9-19. Ithaca, N.Y.: Southeast Asia Program, Cornell University.
- Kartodirdjo, Sartono. 1984. *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya.
- Keeler, Ward. 1987. *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*.

- Princeton: Princeton University Press.
- Koentjaraningrat. 1967. "Tjelapar: A Village in South Central Java." in Koentjaraningrat(ed.). *Villages in Indonesia*. Singapore: Equinox Publishing.
- Liong, Liem Soei. 2002. "It's the military, stupid!" in Freek Colombijn and J. Thomas Lindblad (eds.). *Roots of Violence in Indonesia: Contemporary Violence in Historical Perspective*. Leiden: KITLV Press.
- Nordholt, Henk S. and Margreet van Till. 1999. "Colonial Criminals in Java, 1870-1910." in Vincent L. Rafael (ed.). *Figures of Criminality in Indonesia, the Philippines, and Colonial Vietnam*. Ithaca: Cornell University Press.
- Nordholt, Henk Schulte. 2002. "A Genealogy of Violence." in Freek Colombijn and J. Thomas Lindblad (eds.). *Roots of Violence in Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Padmo, Soegijanto. 2000. *Landreform dan Gerakan Protes Petani Klaten 1959-1965*. Yogyakarta: Media Pressindo.
- Peterson, Nicolas. 1975, "Hunter-Gatherer Territoriality: The Perspective from Australia." *American Anthropologist, New Series* 77(1): 53-68.
- Robinson, Geoffrey. 2001. "Rawan is as Rawan Does." in Benedict R.O'G. Anderson(ed.). *Violence and the State in Suharto's Indonesia*. pp.9-19. Ithaca, N.Y.: Southeast Asia Program, Cornell University.
- \_\_\_\_\_. 2002. "The Fruitless Search for a Smoking Gun: tracing the origins of violence in East Timor." in Freek Colombijn and J. Thomas Lindblad (eds.). *Roots of Violence in Indonesia*.

- Leiden: KITLV Press.
- Roorda, T. 2002. *Serat Angger-Anggeran Jawi*. Yogyakarta: Kepel Press.
- Rutherford, Danilyn. 2001. "Waiting for the End in Biak: Violence, Order and a Flag Raising", in Benedict R.O'G. Anderson(ed.). *Violence and the State in Suharto's Indonesia*. pp.9-19. Ithaca, N.Y.: Southeast Asia Program, Cornell University.
- Ryter, Loren. 1998. "Pemuda Pancasila: The Last Loyalist Free Men of Suharto's Order?" *Indonesia* 66.
- Sack, Robert David. 1983. "Human territoriality: A Theory." *Annals of the Association of American Geographers* 73(1): 55-74.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Human Territoriality: Its Theory and History*. N.Y.: Cambridge University Press.
- Sairin, Sjafri and Pujo Semedi. 1992. *Laporan Penelitian: Telaah Pengelolaan Keresasian Sosial dari Literature Luar Negeri dan Hasil-Hasil Penelitian Indonesia*. Yogyakarta: Pusat Penelitian Kependudukan Universitas Gadjah Mada.
- Sarsito, Totok. 2006. "Javanese Culture as the Source of Legitimacy for Soeharto's Government." *Asia Europe Journal* 4: 447-461.
- Siegel, James T. 2001. "Thoughts on the Violence of May 13 and 14, 1998, in Jakarta." in Benedict R.O'G. Anderson(ed.). *Violence and the State in Suharto's Indonesia*. pp.9-19. Ithaca, N.Y.: Southeast Asia Program, Cornell University.
- Suhartono. 1991. *Apanage dan Bekel*. Yogya: Tiara Wacana
- \_\_\_\_\_. 1995. *Bandit-Bandit Pedesaan di Jawa: Studi Historis 1850-1942*. Yogyakarta: Aditya Media.

- Sunarlan. 2002. "Kekerasan Negara dan Konflik Elite: Studi Kasus di Banyuwangi 1998-1999." *Jurnal Demokrasi & HAM*, Vol.2, No.1, Februari-Mei 2002: 110-136.
- Warren, Carol. 1993. *Adat and Dinas*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Wessing, Robert. 1978. *Cosmology and Social Behavior in a West Javanese Settlement*. Ohio University, Center for International Studies, Southeast Asia Series.
- Wiyata, A. Latief. 2002. *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LKiS.

(2013. 01.24. 투고; 2013. 02. 18. 심사; 2013. 02. 25. 게재확정)

<Abstract>

*Rukun* and *Adat* in Javanese Villages:  
A New Territorial Model for Understanding Javanese Culture

CHO Youn-Mee  
(Duksung Women's University)

Javanese culture has been perceived as peace-oriented and conflict-avoiding in both academic studies and local people's discourses, and this perception has been crystallized in the "*rukun* model" for understanding Javanese culture. But in reality, although the *rukun* values have been internalized in Javanese mindset, violence has never ceased in Javanese society and even seems more widespread in the Indonesian reform era. Based on this understanding, this paper reveals the limitations of peace-oriented *rukun* model which cannot explain conflict and violence, and instead suggests an alternative "territorial model" which can involve both peace and conflict. For that purpose, the author examines aspects of territoriality embedded in three components of Javanese villages: people, territory, and *adat*, and argues that territoriality works as the principle of organizing and managing Javanese society, as shown in their social stratum and various cultural practices as well as the way morality and justice are defined. By theorization of territorial model, we

can understand *rukun* values and *adat* from a new perspective and thus achieve a more complete understanding of Javanese culture.

**Keyword:** Javanese Society, Javanese Culture, Communalism, Rukun, Customary Law, Adat, Territoriality, Indonesia.