

자바 이슬람과 크리포드 기어츠, 그리고 그 후 40년*

김 형 준**

목 차

- I. 머리말
- II. 아방안, 산뜨리, 뿌리야이
- III. 기어츠에 대한 비판과 평가
- IV. 1970년대 이후의 자바 이슬람에 대한 연구
- V. 맺음말

I. 머리말

크리포드 기어츠(Clifford Geertz)의 저술이 출판된 1960년대 이후, 인도네시아, 특히 자바 연구에서 그가 차지했던 역할은 절대적인 것이었다. 그의 논의를 참조하지 않는 연구를 찾아보기는 쉽지 않으며, 그 적용 영역 역시 종교, 정치, 경제, 언어, 예술 등 인간 생활의 모든 분야를 포괄하고 있다. 이러한 중요성에 걸맞게 그의 논의에 대한 평가가 활발하게 이루어져서, 자바 사회를 연구했던 대부분의 학자들이 그의 입장에 동조 혹은 반대하는 의견을 제기해왔다. 그 결과, 기어츠가 조사를 수행하고 40년이 지난 현재까지도 그의 논의를 포함하지 않는 자바 사회에 대한 사회과학적, 인문학적 연구는 거의 불가능하다고 평가될 수 있다.

자바사회를 대상으로 한 기어츠의 연구결과 중¹⁾ 가장 많은 논란을 불러

* 이 글은 필자의 학위논문(Kim 1996) 1장의 일부를 수정, 보완한 것임.

** 강원대학교 인류학과

1) 기어츠의 저술로는 자바에서의 현지조사를 토대로 한 『자바의 종교』(*Religion of Java*,

4 「동남아시아연구」 제6호(1998)

일으켰던 저술이 『농업의 정교화: 인도네시아에서의 생태적 변동 과정』 과 『자바의 종교』 이다. 1950년대 미국 인류학계에서 유행했던 생태적 접근에 기초하여 인도네시아의 농업사를 재검토한 『농업의 정교화』 는 자바 농촌 사회의 구조와 발전을 설명해 줄 수 있는 적절한 분석틀을 제시한 것으로 평가되었으며(Benda 1966; Conklin 1968; Larking 1971; Mubyarto 1978; Wertheim 1964), ‘정교화’(involution)라는 개념은 진화적이고 혁명적이지 않은 변화를 지칭하기 위해 농업 뿐 아니라 여타의 사회 현상을 대상으로 광범위하게 적용되었다. 『자바의 종교』 에서 제시된 아방안(abangan), 산뜨리(santri), 뿌리야이(priyayi)라는 삼분법적 모델은 ‘정교화’ 개념만큼 일반적으로 적용되지는 않았지만, 인도네시아의 정치경제적, 사회적 다양성을 이해하기 위한 기본적인 분석틀로 이용되었다. 또한 녹색 혁명의 도입에 따른 급격한 농촌 변동에 의해 그 적용 가능성에서 퇴조를 보인 ‘농업의 정교화’ 개념과는 달리²⁾, 삼분법적 모델 혹은 그 변형인 아방안, 산뜨리의 이분법적 모델은 현재까지도 설명력 있는 분석틀 중의 하나로 간주되고 있다. 인도네시아 인구의 90퍼센트 이상이 무슬림이라는 진술이 은폐하고 있는 종교 생활의 복잡성과 풍부함을 밝히고자 하는(Geertz 1960, 7) 『자바의 종교』 는 무슬림들로 하여금 자신들의 종교생활과 종교관에 대해 표현할 기회를 제공함으로써, 이슬람 연구에 새로운 지평을 연 저술 중의 하나로 평가되고 있다. 이러한 이유에서 에드워드 사이드(Edward Said)는 기어츠를 오리엔탈리즘의 시각에서 탈피한 학자 중의 한 사람으로 지목하였다(Said 1978, 326).

1960), 『농업의 정교화: 인도네시아에서의 생태적 변동 과정』 (*Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*, 1963), 『한 인도네시아 도시의 사회사』 (*The Social History of an Indonesian Town*, 1965), 발리에서의 현지조사를 기초로 한 『발리의 친족』 (*Kinship in Bali*, 1975, 힐드레드 기어츠(Hildred Geertz)와 공저), 『국가』 (*Negara*, 1980), 자바와 발리의 경제 발전 과정을 비교한 『행상인과 왕자』 (*Peddlers and Princes*, 1963), 자바와 발리 그리고 인류학 이론과 관련된 논문 모음집, 『문화의 해석』 (*The Interpretation of Cultures*, 1973), 모로코에서의 현지 조사 자료와 자바의 이슬람을 비교 분석한 『관찰된 이슬람』 (*Islam Observed*, 1968), 인류학 관련 논문 모음집, 『지역적 지식』 (*Local Knowledge*, 1983), 『업적과 생애: 작가로서의 인류학자』 (*Works and Lives: The Anthropologist as Author*, 1988), 모로코와 인도네시아에서의 현지조사를 비교, 정리한 『사실을 찾아서』 (*After the Fact*, 1995) 등이 있다.

- 2) ‘농업의 정교화’ 개념은 1970년대 중반 이후 자바의 농촌사회를 연구하는 거의 대부분의 학자에 의해 비판되었으며, 1970년대 이후의 농촌 사회를 분석하기 위해 적용되지 않았다. ‘농업의 정교화’ 개념에 대한 비판으로는 Alexander & Alexander(1978), Collier(1981), Kano(1979), Knight(1982), White(1983) 등을 참조할 것.

이 글의 목적은 『자바의 종교』에 제시된 삼분법적 모델을 중심으로 진행된 학계의 논쟁을 파악하고, 기어츠 조사 이후, 특히 1970년대 이후의 자바 이슬람 연구에서 나타나는 경향을 밝혀보는 것이다. 이를 통해 기어츠의 분석틀에 대한 오해와 이로 인해 발생하는 소모적인 논쟁을 회피하고, 변화하는 자바 이슬람의 현재적 모습을 이해하기 위한 단초를 마련할 수 있을 것이다.

II. 아방안, 산뜨리, 뿌리야이

동부 자바의 중소 도시인 빠레(Pare, 『자바의 종교』에서는 모조꾸또(Modjokuto)라는 이름이 사용됨)에서의 현지 조사를 통해 기어츠는 이 지역에 세 개의 주요한 문화 유형(cultural types)이 공존하고 있음을 발견한다. 이들 문화 유형은 이 지역 자바인들의 세계관, 즉, 종교적 믿음, 윤리적 지향, 정치 이데올로기의 차이에 의해 구분될 수 있는 것으로(Geertz 1960, 138), 그들이 행동의 준거점으로 삼는 질서관을 반영한다(Geertz 1960, 4-5).³⁾ 세 문화 유형은 아방안(abangan), 산뜨리(santri), 뿌리야이(priyayi)⁴⁾라 명명될 수 있는데, 이는 당시 빠레의 자바인들에 의해 직접 사용되던 명칭들이다(Geertz 1960, 6). 종교적 관행과 믿음에서 보이는 차이는 세 문화 유형을 가장 뚜렷하게 구분짓는 요소로서, 애니미즘, 이슬람, 힌두교 전통의 혼합(syncretism)으로 특징지어졌던 자바의 종교 전통에서 아방안 형은 애니미즘적 요소를, 산뜨리 형은 이슬람적 요소를, 그리고 뿌리야이 형은 힌두적 요소를 강조한다(Geertz 1960, 6). 세 변이형은 당시 빠레에 존재하던 주요한 사회구조적 핵심(socio-structural nuclei)인 농촌마을(촌락민), 시장(상인), 도시를 중심으로 한 관료제(화이트칼라 직업)를 가진 사람들과 일반적이고 개괄적인 수준에서(in a general and broad way) 각각 연결된다(Geertz 1960, 5-6). 세 변이형을 이해하기 위해 고려되어야 할 또다른 요소는 꾸노(kuno 혹은 kolot; 구식의)-모데른(modhèren; 현대식의)의 구분으로(Geertz 1960, 112 & 235-7), 서

3) 2장에서 출전 표시는 직접적으로 인용된 경우에 국한되어 제시되고 있으며, 출전 표시가 없는 부분은 『자바의 종교』에서 필요한 내용을 요약, 정리한 것이다.

4) 본문에서 제시된 인도네시아어와 자바어 어휘들은 『자바의 종교』에서 사용된 구철자법이 아닌 개정 철자법에 기초하고 있다. 따라서 『자바의 종교』에서 사용된 'dj', 'j', 'tj' 등은 'j', 'y', 'c'로 표기된다. 자바어에 나타나는 치조음(alveolar)은 치음(dental)과 구분하기 위해 'dh'로 표기되며, [e]음을 표기하기 위해 'e'가 이용된다.

구문명과 전통에 대한 태도, 서양식 가치의 수용 정도에 따라 각 문화형 내에 종교적 믿음과 행동 양식, 정치적 지향의 차이를 갖는 사람이 존재한다.

아방안 형의 핵심 요소는 슬라므탄(slametan) 의례 및 초자연적 존재, 주술, 요술(sorcery)과 관련된 다양한 관행과 믿음이다. 비밀상적 사건이 발생하지 않는 상태인 슬라멧(slamet)의 유지를 목적으로 하는 슬라므탄 의례는 일상에서 벗어난 사건이 일어나거나 일상에서 벗어난 일을 시작할 때, 그리고 파괴된 질서를 회복하기 위해 개최된다. 슬라므탄 의례에는 평형 상태를 깨뜨릴 수 있을 이웃과 초자연적 존재가 초대되는데, 이웃들이 차별없이 초대되고, 그들에게 의례 음식이 공평하게 분배되어야 하는 것처럼 초자연적 존재들 역시 동등하게 취급되어야 한다. 이를 위해 의례 주관자(modin)는 주민들에게 알려진 모든 초자연적 존재들의 이름을 부르고, 공평하게 제물을 제공한다.⁵⁾ 그 결과, 슬라므탄 의례에서는 힌두교의 여신이 이슬람 선지자와 어깨를 맞대고, 이들 모두가 지역의 수호신과 어울리지만, 그 누구도 서로의 존재에 놀라움을 느끼지 않는 상이한 종교 전통 사이의 혼합이 뚜렷하게 나타난다(Geertz 1960, 40). 슬라므탄 의례에는 갈등적 요소의 통합, 개인적 감정 표현의 절제, 상충되는 이익의 조절이라는 자바 촌락민이 지향하는 가치와 문화적 질서가 함축적으로 요약되어 있으며, 이러한 질서가 와해될 가능성이 가장 높은 순간 개최됨으로써, 혼란과 무질서를 원래의 상태로 회복시키는 역할을 수행한다.

슬라므탄 의례에서 표현되고 있는 것과 같이, 초자연적 존재는 아방안들에 의해⁶⁾ 인간과 동일한 공간에 거주하며, 인간 생활에 밀접하게 관여하는 존재로 개념화된다. 따라서, 이들을 이해하고 이들의 힘을 이용하기 위한, 그리고 이들의 악의에 찬 간섭에서 벗어나기 위한 정교한 지식 및 행동의 체계

5) 슬라므탄 의례는 주최자를 대신하여 이웃 사람이 행하는 인사말, 의례 주관자의 인사말 및 아랍어 독경, 의례 음식의 배분과 음복 등으로 구성되며, 의례 음식의 배분과 음복을 제외할 경우 의례에 소요되는 시간은 십여 분에 불과하다. 기어츠가 조사했을 당시, 의례 음식은 아랍어 독경이 끝난 후 배분되었기 때문에, 공평한 음식 분배를 위해 많은 시간이 소요되었다. 최근에는 초대 손님이 도착하기 이전 대나무 바구니 속에 의례 음식이 미리 배분되기 때문에, 전체 의례에 소요되는 시간은 10-20여분에 불과하다. 한 가족이 의례의 주체가 되지만, 그 준비 과정에 이웃과 친척들의 경제적, 인적 도움이 요구되기 때문에 슬라므탄 의례는 공동체적 성격을 강하게 갖는 행사라 할 수 있다.

6) 『자바의 종교』에서 아방안, 산뜨리, 뿌리아이는 문화 유형뿐 아니라, 특정 문화 유형의 특질을 가지고 있는 사람들을 지칭하는 용어로도 사용되고 있기 때문에, 본문에서 각 용어들은 두 가지 의미 모두를 지시한다.

가 발달되었다. 이러한 체계는 일무(ilmu)라 불리며, 보통 사람보다 뛰어난 일무를 소유하고, 타인을 위해 이를 이용할 준비가 되어 있는 사람은 두꾼(dhukun)이라 칭해진다. 두꾼은 일무를 이용하여 인간사에서 발생할 수 있는 대부분의 문제를 해결할 수 있다고 믿어지는데, 특히 미래를 예측하고, 분실물을 발견하고, 행운을 구하고, 타인의 마음을 사로잡고, 병을 치유하고, 남에게 해를 가하기 위해 이들의 도움이 요구된다. 이런 의미에서, 초자연적 존재를 둘러싼 믿음 체계는 주변의 세계를 설명하고, 이해할 수 없는 경험을 해석하며, 그것을 극복하기 위해 자바 촌락민들이 발전시킨 토착적인 종교 전통으로 간주될 수 있으며, 혼란스러움을 질서로, 우연적인 인간사를 필연적인 것으로 전환시키는 기제라 할 수 있다.

산뜨리 형에서는 순수한 형태의 이슬람이 강조된다. 이슬람 의례 중 하루 다섯 차례의 예배, 금요 예배(Jumatan)와 금식이 중시되며, 이슬람 교리의 해석과 그 적용에 많은 관심이 주어진다. 이러한 태도는 종교를 바라보는 관점에도 영향을 미쳐, 종교적 믿음과 관행의 차이에 관용적이고, 상대주의적인 태도를 견지하는 아방안들과 달리, 산뜨리들은 이슬람의 진실성을 타협할 수 없는 절대적인 것으로 간주한다. 산뜨리들을 아방안들과 분리시키는 또 다른 요소는 종교 공동체에 대한 개념으로, 마을을 넘어서는 수준의 조직을 상정하지 않는 아방안들과 달리, 산뜨리들은 이슬람법에 의해 통제되는 영역으로서의 공동체 개념을 항상 고려하며, 그들의 믿음이 특정한 공동체-모스크, 특정 지역, 국가, 특정 정당, 전체 이슬람 사회 등-내에서만 유의미할 수 있다고 생각한다.

산뜨리 형은 그 종교적 지향과 정치적 성향의 차이에 의해 전통 지향적 경향(kuno)과 현대 지향적 경향(modhèren)으로 구분될 수 있는데, 각각의 특징은 다음과 같다(Geertz 1960, 148-159): 전통 지향의 산뜨리들은 강한 운명론적 성향을 가지고 있어 개인의 생애가 신의 의지에 의해 결정된다고 믿는 반면, 현대적 지향의 산뜨리들은 개인의 노력과 자결을 강조한다; 전통 지향의 산뜨리들은 생활의 전 영역을 포괄하는 총체적인 개념으로 종교를 파악하고 있는 반면, 현대적 지향의 산뜨리들은 성숙의 구분을 명확히 하고, 종교를 성스러운 영역에 한정시키려는 경향을 보인다; 전통 지향의 산뜨리들은 이슬람에 기원하는지의 여부가 불분명한 의례와 믿음을 제거하려는 강한 의사를 가지고 있지 않은 반면, 현대적 지향의 산뜨리들은 비이슬람식 요소가 완전히 배제된 종교생활을 지지한다; 전통 지향의 산뜨리들은 종교적 경험을 강조하는데 비해, 현대 지향의 산뜨리들은 행동을 강조한다; 종교적으로 행위를

정당화하는데 있어, 전통 지향의 산뜨리들은 관습과 이슬람 학자의 해석에 의존하는 경향을 보이는 반면, 현대적 지향의 산뜨리들은 꾸란(Quran)과 하디스(Hadith) 그리고 현실 생활에서의 실용적 가치에 의존하는 경향을 갖는다. 이런 차이점들을 고려해 보면, 산뜨리들 중 가장 전통적인 경향을 보이는 집단이 아방안들과 매우 유사한 문화적 지향을 보인다고 평가될 수 있지만, 이러한 유사성이 아방안들과 산뜨리들 사이의 차이를 단지 용어상이나 표현상의 차이로 축소시키는 것은 아니다. 전통을 가장 강하게 고수하는 산뜨리들일지라도 아방안들과는 완전히 구별되는 세계관을 형성시킬 몇몇 원칙들-개인의 생활에 관여하는 외재적이고 전지전능한 유일신의 개념, 종교적 교리를 통해 세속적인 행동을 정당화해야 한다는 생각, 그리고 종교에 접근하는 다양한 방식 중 자신의 것만이 진실된 것이고, 타인의 방식은 옳지 않다는 생각-을 비롯 막연한 수준에서라도 수용하고 있으며, 그 수용의 정도가 깊어질 경우, 아방안들과 달리, 이슬람식 세계관을 체화하고, 이를 통해 주변 세계를 해석하는 방향으로 나아가게 될 높은 개연성을 가지고 있다(Geertz 1960, 160).

쁘리야이는 원래 세습 귀족을 지칭하는 용어였으나, 네덜란드 식민지 시기를 거치면서 관료층 및 화이트칼라 집단을 포괄하는 개념으로 확대되었고(Geertz 1960, 229), 기어츠는 이 개념을 뿌리야이 집단의 세계관을 가리키는 의미로 사용한다. 귀족 집단, 사회의 엘리트 층, 그리고 화이트칼라에 의해 유지, 발전되었으며, 힌두적인 요소를 강조하는 뿌리야이 문화 유형의 핵심은 아루스(alus)-까사르(kasar), 라히르(lahir)-바틴(batin)이라는 이항 대립을 통해 설명될 수 있다. 아루스는 '세련된', '품위있는', '우아한', '예의 바른', '문명화된' 등을, 까사르는 '거친', '서투른', '조잡한', '예의 없는', '문명화되지 않은' 등을 의미하며, 라히르는 인간 행동의 외적인 측면을, 바틴은 인간의 내면적인 측면을 지시한다. 뿌리야이들이 지향하는 이상은 아루스의 속성을 가진 외형과 내면 세계로, 아루스의 속성을 외적으로 유지하기 위해 에티켓, 언어, 춤, 드라마, 음악, 시와 관련된 정교화된 지식 체계의 습득이 필요하며, 아루스의 속성을 내면적으로 유지하기 위해 신비적이고 금욕적인 수행이 요구된다.

뿌리야이들의 신비주의와 금욕적 수련은 아방안들의 것과 비교했을 때 매우 정교한 교리체계를 갖는다. 삶의 목적은 격정의(kasar) 감정을 최소화하고 자신의 내면 세계에 집중함으로써, 조잡한 감정의 저변에 존재하는 진정한 자기 감정(rasa)에 도달하는 것으로 개념화되며, 이를 위해 잠을 자지 않고,

음식을 먹지 않으며, 성관계를 금하는 것과 같은 욕구의 절제와 명상이 강조된다. 금욕적 수련을 통해 수행자는 진실된 자아(自我)에 접근하여 개개인에 존재하는 신의 자취를 발견할 수 있게 되며, 궁극적으로 모든 인간이 동일하고 인간과 신이 일체임을 경험할 수 있게 된다고 한다. 진실된 자아에 도달한 후 얻게 되는 정신적 힘을 통해, 각 개인은 그들이 실제 생활 속에서 추구하는 목표를 실현할 수 있게 된다. 이러한 교리 체계를 지지함으로써, 브리야이들은 종교적 절대주의보다는 상대주의를 우선하고, 내세보다는 현세 지향적 성향을 보이며, 각 개인의 내적, 신비적 성취도에 따라 개인이 갖는 사회적 권리와 의무에서의 차이가 나타나게 된다는 생각을 갖게 된다.

종교적인 특징에 의해 구분되는 세 문화 유형은 경제적 지향에서도 차이를 보인다.⁷⁾ 슬라프만 의례에서 강조되는 공동체적 연대, 개인 감정 표현의 억제 등은 아방안들의 경제 생활에 투영되어, 개인적 노력보다는 공동체적 협동이, 개인적인 부의 축적보다는 재분배를 통한 경제적 평등이 중시된다. 아방안 사업주들은 효율성보다는 도덕적 의무의 이행을 강조하여, 작업 물량이 감소하게 될 때, 인원 감축보다는 감소된 일감을 기존의 인원 모두에게 배분하는 방식을 선택한다(Geertz 1956, 142-3). 산뜨리 형에서 중시되는 경제 윤리는 검약, 개인적 노력, 자주 등으로 이는 부의 축적과 효율성에 기초한 경제행위를 가능하게 한다(Geertz 1956, 145-6 & 149). 산뜨리 경제 윤리가 가장 뚜렷하게 나타나는 집단은 폐쇄적인 그룹을 형성하는 도시 거주 산뜨리들로, 이들은 계획에 기초한 경비의 최소화와 강도 높은 노동 착취를 통해 이윤을 극대화하며 사업을 운용한다(Geertz 1956, 151). 이런 의미에서 산뜨리들은 자바의 소상공 자본주의의 개척자이며, 이들을 통해 자본주의적 발전이 기대될 수 있다. 전통 사회에서 촌락민들과 직접적이고 지속적인 관계를 유지하지 않았던 브리야이들은 서구식 교육을 받을 기회를 선점함으로써, 식민지 시기에 새롭게 창출되었던 화이트칼라 직업을 얻을 수 있었고, 독립 후에는 국가가 운영하는 거대 기업에서 일하게 된다. 세련된 행동과 지위에 대한 집착으로 인해 브리야이들은 육체 노동을 극도로 경멸하며, 상업 부문에서의 활동 역시 거의 이루어지지 않는다.

세 문화 유형은 정치적 지향의 측면에서도 일정한 차이를 보여, 아방안들은 빠르마이(Permai)⁸⁾ 혹은 공산당(Partai Komunis Indonesia)을, 산뜨리들은

7) 세 변이형에서 나타나는 경제적 지향의 차이는 『자바의 종교』보다 기어츠의 논문(Geertz 1956)에 더욱 명확하게 제시되어 있기 때문에, 본문에서는 이 논문을 중심으로 논의가 진행될 것이다.

이슬람에 기초한 나들라똘 울라마당(Partai Nahdlatul Ulama) 혹은 마슈미당(Masjumi)을, 그리고 뿌리야이들은 지식인과 관료를 기반으로 하는 인도네시아 국민당(PNI) 혹은 신비주의 단체와 연계된 정당을⁹⁾ 지지하는 경향을 보인다.

현실 생활에서 아방안, 산뜨리, 뿌리야이들은 상호 분리, 고립되어 존재하지 않았으며, 이들 사이에는 지속적인 상호작용이 일어났다(Geertz 1960, 228). 이러한 교류의 결과, 순수한 형태의 아방안, 산뜨리, 뿌리야이 지향을 갖는, 혹은 아방안 형의 특질 이외에 다른 특질을 갖지 않는 자바인은 존재하지 않는다. 이런 의미에서, 세 문화 유형은 현실 생활에 산재해 있는 개별 현상들의 연관성을 이해하기 위해 공통으로 나타나는 특질을 추출하여 체계적으로 배열한 이념형에 가까운 모델로 간주될 수 있다. 세 변이형과 촌락민(농촌마을), 상인(시장), 관료와의 연결, 그리고 전통(kolot)-현대(modhèren)의 구분 역시 이념형적 속성을 가진 것으로 이해되어야 한다. 즉, 모든 상인이 산뜨리 지향을 갖는 것은 아니기에, 아방안 지향을 갖는 상인도, 농촌에 거주하는 산뜨리들도 존재하며(Geertz 1960, 6), 또한 대부분의 사람들이 꼴룻-모데른 층의 양극단이 아닌 그 중간에 위치하고 있다(Geertz 1960, 161). 비록 세 문화 유형이 『자바의 종교』에서 개별적으로 분석되어 있기 때문에, 각각이 분리되어 독립적으로 존재하고 있다는 인상을 주기 쉽지만, 기어츠가 의도하던 세 변이형은 현실 세계에서 명확하게 분리, 구분되는 사회적 범주가 아니라, 현실 세계의 복잡함을 이해하기 위해 특징적이고 보편적인 속성들을 강조, 부각시킨 문화적 지향을 일컫는 것이다(Geertz 1956, 157).

Ⅲ. 기어츠에 대한 비판과 평가

기어츠가 제시한 삼분법적 모델, 혹은 그 변이형인 아방안-산뜨리의 이분

-
- 8) 빠르마이는 그 추종자들에게 신비적 믿음체계, 전통적인 치료 의례, 반이슬람 이데올로기를 특징으로 하는 정당으로 비추어지며, 도시 거주 노동자, 농촌 거주 빈농, 플랜테이션 노동자를 주요 지지 기반으로 삼는다(Geertz 1960, 113).
- 9) 그 한 예로 기어츠는 ‘대인도네시아 연합’(Persatuan Indonesia Raja)이라는 정당에 대한 뿌리야이들의 지지를 들고 있다. 자바의 전통적 사회경제 이념에 기초한 PIR은 그 추종자들에 의해 인간 생활의 내적인 측면을 변화시켜 정치적 문제를 해결하고자 하며, 정당간의 갈등을 해소하고, 그들 사이의 조화로운 관계를 유지, 확립하고자 노력하는 정당으로 이해된다. 또한 PIR은 산뜨리 정당에 대항하고, 정치적 균형을 유지하기 위한 조직으로 간주된다(Geertz 1960, 350-52).

법적 모델은 정치 엘리트와 군부의 정치적 성향을 설명하기 위해(Crouch 1988, 36-7; Emerson 1976), 정당 선호도와 선거 유형을 설명하기 위해(Feith 1957, 32-52; Gaffar 1992; Jay 1963; Lyon 1970, 29-37; Wertheim 1969), 신질서하의 정치과정을 설명하기 위해(Leo Suryadinata 1988; Raillon 1993, 200-203; Schwarz 1994, 172), 경제적 행위의 차이를 설명하기 위해(Castle 1967; Irwan 1994), 그리고 사회, 심리적 지향의 상이함을 설명하기 위해(Peacock 1978) 이용되었다.

기어츠의 분석틀은 또한 많은 학자들에 의해 비판되었다. 『자바의 종교』에는 쉽게 반박될 수 없는 실수가 포함되어 있는데, 그 중 하나가 책의 첫 페이지에 나타나 있다. 기어츠는 『자바의 종교』를 조사지역의 지사(wedono), 전통 이슬람 의례의 주관자(modin), 그리고 그가 거주했던 집의 주인에게 헌정하고 있는데, 기어츠가 이들에게 전하고자 했던 사과의 문장(Nuwun Pangestunipun Sedaya Kalepatan Kula)을 직역하면, “제가 행했던 모든 잘못에 대해 축복을 빕니다(요구합니다)”로, Pangestunipun(축복)대신 Pangapunten(용서)이 쓰여야 했다.¹⁰⁾ 그 외에도 자바어 표기상에서 보여지는 비일관성¹¹⁾, 개념 정의상의 문제는 기어츠가 현지조사를 직접 수행했는지 의심하게 만들 정도의 실수라 평가될 수 있다.

이러한 ‘사소한’ 실수 이외에 기어츠 논의가 갖는 문제점이 여러 학자에 의해 지적되었다. 그 중 빈번하게 거론되는 것이 바흐띠아르(Bachtiar)의 문제 제기로, 단순하지만 가장 호소력 있는 비판으로 간주되었다. 즉, 농촌 거주자 중 산뜨리 지향을 보이는 사람이, 상인들 중 이슬람에 관심을 보이지 않는 사람이, 관료와 도시 거주자 중 산뜨리 지향을 갖는 사람이 존재한다는 점 그리고 특정한 유형을 구성하는 핵심 요소들이 다른 유형에 의해 공유된다는 점, 예를 들어 슬라르만 의례가 산뜨리와 뿌리야이에 의해서도 개최된다는 점 등은 기어츠의 모델이 갖는 한계를 보여준다는 것이다(Bachtiar

10) 이 실수가 민족지적 자료의 신뢰도를 급격하게 떨어뜨리는 이유는 이 문장이 금식월이 끝난 후 인사말로 이용되는 관용구로서, 자바어 화자가 기어츠와 같은 실수를 범할 가능성이 거의 없기 때문이다.

11) 발음상 [o]로 발음되지만 일반적으로 a로 표기되는 어휘가 『자바의 종교』에는 때로 a로, 때로 o로 표기되어 있다. 예를 들어 donga의 마지막 음소 a는 [o]의 발음을 갖지만 a로 표기된 반면, chotib과 kuno에서는 a대신 o가 쓰이고 있다. 비일관적 표기 방식은 치조음에도 적용되어, 때로는 치조음 표시 없이, 때로는 치조음 표시와 함께 표기되어 있다. 예를 들어, kenduren, punden, batara 등에 있는 d와 t는 치조음 표시가 첨가되어야 하나, 치음과 동일하게 표기되어 있다.

1985). 하지만, 이러한 비판은 기어츠가 세 변이형의 이념형적인 성격을 강조했다라는 사실을 고려해 보면, 지나치게 비판을 위한 비판이라는 평가를 면할 수 없다. 이러한 입장에 따른다면, 그 누구도 현실 세계의 분석을 용이하게 할 이념형적 설명틀을 제시할 수 없으며, 구체성이라는 이름하에 보편적으로 나타나는 특질에 대한 분석은 포기될 수 밖에 없다.

기어츠의 모델에 대한 또 다른 문제 제기는 뿌리야이 형의 적절성을 중심으로 이루어졌다. 즉, 뿌리야이는 귀족 계층을, 아방안과 산뜨리는 문화적 지향의 차이를 지시하기 때문에, 이들 용어가 상호 배타적인 범주일 수 없다는 것이다. 이러한 입장에 따른다면, 아방안과 산뜨리는 자바 사회의 모든 계층을 대상으로 적용될 수 있으며, 뿌리야이는 산뜨리 혹은 아방안 지향을 보이는 사람으로 구분될 수 있다(Bachtiar 1985; Boland 1982, 4; Koentjaraningrat 1963, 188-89; Noer 1973, 19). 이러한 이유에서 기어츠의 모델에 불만을 갖는 학자들은 아래의 입장 중 하나를 지지한다.

첫 번째는 뿌리야이 형을 제외시키고 아방안과 산뜨리의 이분법적 모델을 채택하는 것으로, 자바 무슬림은 종교적 의무를 이행하려 노력하는 무슬림과 그렇지 않은 무슬림으로 구분될 수 있다는 것이다. 종교적 지향에 따라 자바인을 두 집단으로 구분하는 접근방식은 기어츠 이전의 네덜란드 학자들에 의해 이미 제기되었다. 폰센(Poensen)은 정통 이슬람과 혼합주의적(syncretic) 경향의 이슬람을 대비하기 위해 아방안과 뿌띠안(putihan)¹²⁾이라는 용어를 19세기에 이용했고(Allen 1983, 58에서 재인용), 스눅 후르그로네(Snouck Hurgronje)는 독실한 무슬림과 혼합주의자를 대비하기 위해 산뜨리와 아방안이라는 용어를 채택했다(Peacock 1986, 344). 이슬람 학자 버그(Berg)와 조요디닝랏(Djajadiningrat) 역시 이 용어들을 사용했는데, 버그에게 있어 아방안은 느슨한 무슬림(slackers)을, 뿌띠안은 신실한 무슬림을 의미하였고(Berg 1932), 조요디닝랏에게 있어 아방안은 종교적으로 요구되는 방식의 삶을 살아가지 않는 무슬림을, 뿌띠안은 종교적 요구에 부합하는 삶을 살아가는 무슬림을 지시하는 용어였다(Djajadiningrat 1958).

두 번째 입장은 뿌리야이에 상응하는 개념 혹은 개념들을 기어츠의 삼분법적 모델에 추가시키는 것이다. 이를 위해 도입된 개념중의 하나는 민중 혹은 하위 계층의 사람을 의미하는 웅 쩔릭(wong cilik; 직역하면, '작은 사람')

12) 뿌띠안(putihan)의 뿌띠(putih)는 흰색을 의미하는 자바어로, 붉은색을 의미하는 아방(abang)과 대조를 이룬다.

이다. 이 개념이 추가됨으로써, 기어츠의 모델은 사분법적 체계로 확대된다: 아방안-윙 켈릭, 아방안-쁘리야이, 산뜨리-윙 켈릭, 산뜨리-쁘리야이. 하지만 새로운 개념은 윙 켈릭 이외에도 계속 추가될 수 있기 때문에, 분석상의 또 다른 문제가 야기된다. 예를 들어, 릭리프스는 윙 켈릭이외에도, 기어츠가 제시한 꼴룻-모데른의 축을 첨가하여 사분법적 모델을 팔분법적 모델로 확장시켰고(Ricklefs 1979, 118), 쿤조로닝랏은 뿌리야이를 윙 켈릭과 윙 수다갈르(wong sudagar: 상인)와 대비시켰을 뿐 아니라, 도시-농촌의 축을 첨가했다(Koentjaraningrat 1967, 245-56).

앞에서 살펴본 두 입장은 기어츠의 분석틀과 그 적용 가능성에 대한 상이한 이해에 기초하고 있다. 기어츠의 모델이 자바 종교의 분석에만 타당성을 가지고 있다고 생각하는 학자들은 첫 입장을 지지한 반면, 기어츠의 모델이 자바인의 세계관을 이해하기 위한 패러다임으로 적용될 수 있다고 주장하는 학자들은 두 번째 입장을 지지한다. 후자에게 있어, 종교는 자바인의 세계관을 이해하기 위한 충분조건이 아니며, 사회 계층, 꼴룻-모데른, 도시-농촌 등의 대조적 특질들이 상이한 세계관을 이해하기 위한 변수로서 포함되어야 한다. 이러한 차이에도 불구하고, 이들 학자들 모두가 동의하는 부분은 종교적 지향이라는 기준에서 볼 때, 자바 무슬림은 두 집단-자신들의 종교적 의무를 심각하게 수용하고 이슬람을 통해 주변을 해석하려는 무슬림과 그렇지 않은 무슬림-으로 구별될 수 있다는 것이다. 몇몇 학자들은 아방안대신 꼬자웬(kejawèn), 아가미 자위(agami jawi; 자바의 [토착]종교), 자바니즘(Javanism) 등의 용어를 사용한다. 이들에게 있어 꼬자웬 혹은 자바니즘은 외래 사상의 영향에도 불구하고 변치 않고 남아있는 자바의 토착적인 종교로 정의되거나(Zoetmulder 1967, 16), 자신들의 종교적 의무를 심각하게 고려하지 않는 무슬림의 종교적 지향(Jay 1969; Koentjaraningrat 1985; Mulder 1978)을 의미한다.

아방안-산뜨리라는 이분법적 모델을 수용하지만, 뿌리야이 형을 삭제 혹은 수정하려했던 입장과 달리, 일군의 학자들은 기어츠의 모델을 상이한 측면에서 평가한다. 이들의 기본 입장은 아방안-산뜨리 이분법이 자바 무슬림의 종교적 지향을 이해하기 위해 적절하지 않다는 것으로, 이들은 기어츠뿐만 아니라 아방안(꼬자웬)-산뜨리 이분법을 지지하는 학자 모두를 비판의 대상으로 삼고 있다. 흥미로운 사실은 이러한 비판의 선구자인 호지슨(Hodgson)이 이슬람사 전공자로, 기어츠의 저술을 통해 자바 이슬람과 접하게 되었다는 점이다. 호지슨은 기어츠에 의해 혼합주의적 전통을 보여주는

증거로 해석된 민족지적 자료가 실질적으로는 이슬람에 기원한 것이라고 주장한다. 기어츠는 개혁주의(근대주의) 이슬람의 관점에서 이슬람을 정의했고, 이 기준에서 벗어나는 특질 모두를 자바의 토착적 종교 전통 혹은 힌두-불교 전통에 기원한 것으로 파악했기 때문에 이런 실수를 범하게 되었다. 기어츠의 자료를 통해 볼 때 비이슬람식 종교 전통이 자바에 거의 남아있지 않음을 알 수 있다고 주장한 호지슨은 이와 같이 완벽한 이슬람의 승리를 가능하게 했던 원동력이 무엇인지에 대해 의문을 제기한다(Hodgson 1974, 551). 비록 설득력있는 주장을 제시했지만, 그는 자신이 이해한 부분을 다른 사람들과 공유하려 하지 않는다. 그는 자신의 결론이 '이슬람을 아는 사람'에게 공감될 수 있다고 주장할 뿐으로(Hodgson 1994, 551), 예를 들어 알라, 선지자 아담, 이브, 무하마드가 토착 보호신인 단양(dhanyang), 서까래에 살고 있는 귀신, 달팽이처럼 땅을 기어다니는 동물, 대지(mother earth), 땅과 물의 수호신, 아직 태어나지 않은 아이 등과 함께 불려지고, 이들 모두에게 사람들을 괴롭히지 말고, 혼란에 빠지지 않게 하며, 병들지 않도록 도와줄 것을 간청하는 행위가(Geertz 1960, 40-41) 어떻게 토착 종교 전통에 대한 이슬람의 승리를 보여주는 증거일 수 있는지를 설명하지 않고 있다.

우드워드(Woodward)는 호지슨이 말하는 '이슬람을 아는 사람'의 범주에 자신이 포함된다고 단언한다. 그에 따르면, 이슬람은 자바 무슬림의 종교적 관행과 믿음에서 주도적인 요인으로 작용하고 있으며, 모든 자바 사람의 일상생활과 사회적 상호작용을 규정하는 요소이다. 자바인의 종교적 관행과 믿음을 이슬람의 수피(Sufi) 전통 내에서 이해하려 하는 시도는 자바 이슬람 연구에 있어 하나의 공헌으로 간주될 수 있지만, 그의 분석은 많은 문제점을 가지고 있다.¹³⁾

첫 번째는 역사적 그리고 민족지적 자료를 해석하는 방법에 있어서의 문제이다. 특정한 종교적 관행과 믿음이 이슬람적인 것 혹은 완전히 이슬람화된 것임을 주장하기 위해 우드워드는 그것이 꾸란과 하디스에 기초하고 있거나 이슬람에 기원하고 있음을 보여주는 직접적인 증거를 제시하지 않는다.

13) 릭리프스(Ricklefs 1991)와 스탕이(Stange 1990)는 본문에서 제시된 것과는 상이한 각도에서 우드워드 논의의 문제점을 지적하고 있다. 우드워드 논의의 문제점이 본문에서 상세히 검토된 이유 중의 하나는, 그의 논의가 잘못 이해될 경우 자바 이슬람을 바라보는 그릇된 시각이 형성될 수 있기 때문이다. 몇몇 인도네시아 학자들은 우드워드의 논의가 갖는 심각한 문제점을 간과한 채, 그의 주장을 통해 기어츠의 분석틀이 갖는 타당성이 완전히 부정되었다는 속단을 내리기도 한다. 그 한 예로 무하이민(Muhaimin 1995)을 볼 것.

그 대신 그는 상응하는 사례들(corresponding examples)이 꾸란과 하디스 혹은 다른 이슬람권 사회에 나타나고 있음을 보여줌으로써 특정한 관행과 믿음의 이슬람적 성격을 규정하려 한다. 예를 들어 많은 학자들에 의해 토착적 종교 전통의 전형적인 예로 간주되었던 슬라므판이 이슬람 경전 전통(textual tradition)에 기초하고 있음을 주장하기 위해 그는 선지자 무하마드가 슬라므판을 개최했거나, 슬라므판을 개최하도록 알라가 명령했다는 증거를 보여주지 않는다. 그 대신 그는 슬라므판 의례에 나타나는 몇몇 특질을 자의적으로 선택한 후(예를 들어, 이웃을 식사에 초대함, 남은 음식을 분배함), 그것에 상응하는 특질이 이슬람 경전에 제시되어 있음을 보여줌으로써 슬라므판의 이슬람적 성격이 증명되었다고 주장한다. 이러한 방식에 따르면, 선지자 무하마드가 식사에 초대받아, 추종자들과 함께 식사했으며, 남은 음식을 이웃에게 배분하도록 명령했다는 하디스의 기록은 슬라므판이 이슬람 경전 전통에 기초했음을 보여주는 충분조건인 것이다(Woodward 1988, 62-3). 기어츠가 지적하고 있는 것처럼(Geertz 1960, 11), 공동 식사(communal meal)는 세계에서 가장 빈번하게 이용되는 종교 의례 중의 하나이다. 따라서 우드와드의 분석 방법을 적용할 경우, 공동 식사가 행해지고, 남겨진 음식이 이웃에게 분배되는 세계 모든 지역의 종교 전통이 이슬람적인 것이라는 주장이 가능해진다. 꾸란과 다른 이슬람 원칙에서 도출된 상징적 지식체계에 기초하여 해석될 경우, 로마법 혹은 신폴라톤주의 역시 이슬람적인 것이 될 수 있다는 주장을 서슴지 않고 행하는 우드와드는(Woodward 1979, 63) 만약 하나의 조건, 즉, “공동 식사에 참여하는 행위자들이 그것을 이슬람적인 것이라 생각한다”는 구절의 첨가가 충족된다면, 이러한 주장에 반대하지 않을 것이다.

바로 여기에서 우드와드 논의의 또 다른 문제점이 발견될 수 있다. 우드와드는 종교적 관행과 믿음을 분석하기 위해 행위자들의 해석에 지나칠 정도로 의존한다. 물론, 행위자의 해석에 대한 강조 자체가 잘못된 연구 방법인 것은 아니다. 하지만, 문제시되는 부분은 그가 행위자의 해석을 특정한 관행과 믿음의 이슬람적 성격을 결정하는 절대적인 기준으로 간주하는데 있으며, 그 결과, 우드와드의 분석틀내에서 해석과 판단은 일치하게 된다. 연구자는 접근할 수 있지만, 제보자들은 접근할 수 없는 문헌 자료에 기초하여, 특정 관행에 대한 제보자들의 해석이 역사적으로 혹은 사실적으로(factually) 잘못되었다고 주장하는 것은 연구자의 능력을 넘어선 행동이라 생각된다. 하지만 특정한 관행과 믿음의 이슬람적 성격을 판단하는 절대적인 기준으로 제보자들의 해석을 이용하는 것은 중대한 실수이다. 연구자는 “이러한 관습이 이슬

람적인 것이라고 해석된다”라고 주장할 수 있지만, 이러한 해석에 기초하여 “이러한 관습이 이슬람적이다”라고 주장할 수는 없는 것이다. 또한, 우드워드와 동일한 방법을 이용하여 그를 논박하려 한다면, 그의 주장은 쉽게 그릇된 것으로 판명될 수 있다: 만약 우드워드의 제보자와 다른 의견을 가지고 있는 자바인이 있다면, 예를 들어 어떤 자바인이 슬라프만이 힌두-불교적인 것이라고 진술한다면, 슬라프만은 이슬람적인 것이 아니라 힌두-불교적인 것으로 규정될 수 있다. 이러한 문제를 우드워드는 ‘많은 사람들’이라는 구절을 이용하여 회피하려 한다. 예를 들어, 그는 “많은 사람들은 [족자까르따(Yogyakarta)의] 술탄이 원한다면 그가 세상을 지배할 수 있으며, 족자까르따가 우주의 중심이라고 믿고 있다”(Woodward 1989, 21), 그리고 “많은 현대 자바사람에 의해 공유되는 [족자까르따 왕궁] 왕자의 의견에 따르면, 사람에 의해 쓰여진 문헌보다 명상을 통해 더 신뢰할 수 있을 역사적 지식을 얻을 수 있다”(Woodward 1989, 35)라고 주장한다. 어떤 의미에서 이런 식의 주장은 부정될 수 없는데, 아무도 1억 명의 자바인들과 접촉한 후 이들의 의견이 우드워드에게 의해 ‘많은 사람들’이라 불리는 사람들의 것과 일치하지 않는다고 자신있게 말할 수 없기 때문이다. 하지만, 우드워드의 ‘많은 사람들’이 자바 사회의 어떤 부분에서 추출된 사람인지에 대해 의문을 품는 것은 정당하다. 그의 ‘많은 사람들’은 현지조사를 하는 기간에 만났던 제보자 중 많은 사람을, 족자까르따에 살고 있는 사람 중 많은 사람을, 혹은 전체 자바인 중 많은 사람을 의미하는가? 이러한 질문은 반드시 검토되어야 하는데, 이는 필자가 만났던 많은 자바사람들이 우드워드 책에 제시된 ‘많은 사람들’의 해석에 동의하지 않았기 때문이다.

기어츠의 삼분법적 모델은 지난 40년간 자바 이슬람 연구에서 가장 핵심적인 분석틀이었다. 세 문화 유형 중 가장 큰 논란의 대상이 되었던 것은 뿌리아이 형이었지만, 이는 기어츠 분석 자체의 문제라기보다는 자바 사회의 사회경제적 변화와 연결되어 있다. 기어츠가 조사를 행했던 1950년대 초는 식민지 정부의 조력자였으며, 식민지 정부에 의해 보호되었던 전통 귀족들의 영향력이 강력하게 남아있었던 시기였고, 이들의 독특한 행동 양식, 에티켓, ‘문명화된’ 생활 양식 등은 이들을 일반 대중과 구별시키는 정체성의 상징으로, 그리고 이들의 우월한 사회적 지위를 정당화시키는 문화적 기제로 작용하였다. 하지만, 이후의 사회 변동 과정에서 하나의 계급으로서 뿌리아이들이 갖는 영향력은 점차 축소되었고, 이와 함께 배타적인 문화 유형으로서의 뿌리아이 형의 사회적 호소력 역시 감소하여 주변화되게 되었다. 뿌리아이 형

이 배제된 아방안-산뜨리의 이분법을 지지하는 학자들의 입장은 이러한 맥락에서 이해되어야 한다. 이들 학자들의 연구는 뿌리야이들의 사회적 영향력이 축소된 시기에 이루어졌고, 따라서 뚜렷한 문화적 지향으로서 그 영향력을 유지하고 있는 산뜨리, 아방안 형과 뿌리야이 형을 동일한 수준에서 취급하는 것은 적절하지 않은 방식으로 생각될 수 있었던 것이다.

뿌리야이 형의 영향력이 감소되었던 것과 같이, 이슬람에 대한 태도를 기준으로 구분된 아방안 형과 산뜨리 형 역시 변하지 않는 사회적 범주는 아니다. 따라서, 사회 변동 과정에서 두 문화 형의 변화 양상이 어떠했으며, 그 영향력이 지속되고 있는가라는 문제는 자바인의 종교 생활을 이해하기 위해 검토되어야 한다. 1970년대 이후 자바 이슬람에 대한 연구에서 가장 중점적으로 논의된 문제는 이슬람의 영향력 확대 여부였으며, 아방안 전통의 지속을 주장하는 입장과 산뜨리 전통의 확대를 주장하는 입장이 팽팽하게 대립되어 왔다.

IV. 1970년대 이후의 자바 이슬람에 대한 연구

이슬람의 영향력 확대 그리고 토착적 종교 전통의 유지라는 1970년대 이후 자바 종교를 바라보는 두 입장은 몰더(Mulder), 스탕이(Stange), 나카무라(Nakamura)의 연구에서 가장 명확하게 드러난다. 세 학자 모두 유사한 역사적 배경을 가지고 있는 지역을 대상으로 연구하였는데, 몰더는 족자까르따시에서, 스탕이는 족자까르따와 수라까르따(Surakarta) 지역에서, 그리고 나카무라는 족자까르따시 외곽의 꼬따 그데(Kota Gede)에서 조사를 수행했다.

몰더와 스탕이 연구의 출발점은 동일하여, 그들은 꼬바띠난(kebatinan)의 유행과 그 의미를 분석하고자 했다. 몰더가 개념화한 꼬바띠난은 기어츠에 의해 제시된 뿌리야이 형의 특질을 중심으로 아방안 형의 요소가 결합된 세계관으로, 삶의 외적인 측면보다 내적인 측면을, 합리적인 추론보다는 직관적인 감성(rasa)을 강조하며, 일원론적 존재 질서와 조화로운 사회 질서의 확립을 추구한다. 꼬바띠난 체계는 자바인의 행동 지침으로 타인의 행동을 이해하기 위해 이용되고 있으며, '자바다움'(Javaneseness)의 원형을 형성한다(Mulder 1978, xv & 100). 또한 급격한 사회 변동에도 불구하고 꼬바띠난의 영향력은 유지되고 있으며, 사회 변동을 해석하기 위한 틀로 기능한다(Mulder 1978, 103). 몰더는 꼬바띠난의 사고 및 용어체계에 미친 이슬람의 영향을 인정하고 있지만, 그 영향력은 자바인의 토착적, 전통적 세계관을 대

치할 정도로 강력하지 않아 외래적인 것으로 인식되고 있으며, 주류에서 벗어난 소수의 자바인들에게만 호소력을 갖는다(Mulder 1978, 10-11). 따라서, 사실상 모든 자바인들에게 있어, 꼬바띠난 원리와 이에 기초한 주술적 관행은 가장 중심적인 세계관을 구성해왔다(Mulder 1978, 1).

스탕이는 꼬바띠난의 특질에 대한 몰더의 의견에 동의를 표하지만, 현재적인 삶 속에서 꼬바띠난이 갖는 위상을 상이한 방식으로 이해한다. 그는 혼합주의적이고 신비주의적인 세계관이 경전 중심적인 이슬람(Scriptural Islam)에 의해 점차 주변화되고 있으며, 더 이상 자바 정치를 결정하는 근본적인 요인이 될 수 없다고 주장한다(Stange 1980, 40-48). 하지만, 그가 이슬람을 자바인의 세계관에서 핵심적 위치를 차지하는 요인으로 간주하고 있는 것은 아니다. 그는 이슬람이 토착 문화의 중심부에 놓여있지 않으며, 많은 자바인에서 묘지로 가는 통로로만 인식될 뿐이라고 주장한다. 이슬람과 꼬바띠난의 위상에 대해 평가하면서 스탕이가 마음속에 가진 생각은 종교적 양극화(religious polarity)이다(Stange 1980, 47). 즉, 혼합주의적이고 신비주의적인 전통은 이슬람의 점증하는 영향력 확대에 의해 그 호소력을 잃고 있지만, 아직까지 후자는 전자의 위치를 성공적으로 대치하지 못했다.

나카무라는 몰더, 스탕이의 연구와 대비되는 종교생활의 모습을 제시한다. 그는 아방안에 속했던 많은 수의 사람들이 산뜨리의 범주로 이동하고 있으며, 그 사고와 행동에 있어 정통 이슬람에 더욱 가까워지고 있다고 주장한다(Nakamura 1993, 13). 그가 제기하는 흥미로운 주장 중의 하나는 자바의 개혁주의 이슬람에 대한 일반적인 평가와 달리, 그것이 자바의 전통과 완전히 단절되었거나 반자바적이지 않으며, 오히려 자바 전통을 표현하고 있다는 점이다(Nakamura 1993, 183). 그는 라히르(lahir)와 바띤(batin), 까사르(kasar)와 아루스(alus) 등과 같이 자바의 토착적, 힌두-불교적 종교 전통을 구성하는 기본 개념이 대중에게 이슬람을 전파하고 이슬람 교리를 해석하기 위한 목적으로 개혁주의 무슬림에 의해 이용되고 있음을 보여주었다(Nakamura 1993, 159-67).¹⁴⁾ 이런 측면에서 나카무라의 연구는 기어츠와 다른 학자들에

14) 1984년에 출판된 논문에서 나카무라는 아방안 형에 대한 기어츠의 분석을 새로운 각도에서 비판한다. 그는 아방안 형의 핵심적 가치를 구성하는 것으로 제시된 슬라멧(slamet), 사바르(sabar), 익라스(ikhlas) 등의 개념이 아랍어에 기원했음에 주목하여, 자바의 전통적 종교관이 힌두-불교적인 것이 아니라 이슬람적인 것이라 주장한다. 하지만, 이러한 주장은 아방안 형에 대한 기어츠의 설명을 정확하게 이해하지 못했기 때문에 가능하다. 『자바의 종교』에서 기어츠는 아방안 형이 이슬람으로부터의 영향을 전혀 수용하지 않았다고 주장하지 않았으며, 그것이 애니미즘적, 힌두적, 이슬람적

의해 지지되고 있는 산뜨리-아방안 이분법을 상이한 각도에서 평가할 수 있게 한다. 즉, 산뜨리 형과 아방안 형을 구성하는 요소들은 기어츠와 다른 학자들이 해석했던 것과는 상이한 방식으로 자바사람들에 의해 이해되고 있을 수 있다.¹⁵⁾

국가적 수준에서 이슬람의 움직임에 관찰했던 학자들은 1970년대 후반부터 놀랄만한 변화가 일어나고 있음에 주목했다: 금요 예배와 금식에 참여하는 무슬림, 그리고 메카로의 순례자가 급증하고 있다(Johns 1987, 224); 예배와 교리 공부 같은 이슬람 활동이 전지역에서 활성화되었으며, 명목상의 무슬림들(nominal Muslims) 역시 이런 활동에 광범위하게 참가한다(Adnan 1990, 444); 이슬람 관련 간행물의 출판과 이슬람에 대한 공적인 수준에서의 논의가 활발해졌다(Tamara 1986, 5-8); 전통적인 이슬람 교육기관(pesantren)에 기속하는 학생의 수가 증가하였다(Dhofier 1978, 68); 서구 문화에 깊이 노출된 무슬림들에게 이슬람이 갖는 호소력이 증가했다(Tamney 1987, 62). 국가적 수준에서 나타난 변화에도 불구하고, 이슬람의 영향력 확대를 주장하는 입장은 모든 학자에 의해 수용되지 않았다. 다수의 학자들은 자바 무슬림에 대한 이슬람의 영향력 확대가 1970년대 이후에도 성공적이지 않았다고 주장하고 있으며(Koentjaraningrat 1985; McVey 1983; Ricklefs 1979; Slamet 1977, 35), 이슬람의 인기가 높아지고 있음을 보고한 존스(Johns)조차도 자바 농촌 지역에서의 이슬람 발전에 대해 논의하면서, 농촌 거주 무슬림들의 문화적 전통이 여전히 애니미즘과 힌두-불교적 특징에 기반하고 있다고 주장한다(Johns 1987, 226). 이들 학자 중 몇몇은 전통 자바 문화의 핵심적 상징을 이용하여 자바 이슬람의 위상을 설명한다: “자바 전통 문화의 깊이와 그 포괄적 성격을 고려할 때, 앞으로 전개될 그림자극(wayang)¹⁶⁾과 꾸란 사이의 경

요소의 통합에 의해 특징지어진다고 설명하고 있다(Geertz 1960, 5). 기어츠에 대한 나카무라의 비판 방식을 이용할 경우 오히려 기어츠 논의의 적절성을 밝혀볼 수 있는데, 이는 아방안 형의 중심적 가치를 구성하는 핵심 개념들이 아랍어뿐만 아니라, 산스크리트어, 자바어로 구성되어 있기 때문이다.

- 15) 프라노워(Pranowo 1991)와 도피어(Dhofier 1978, 71-22) 역시 나카무라와 유사한 주장을 제기하는데, 그들에 따르면 무슬림 종교 생활에서 보이는 상이함은 종교 생활의 두 측면인 외적인 측면과 내적인 측면 중 한 쪽을 더 많이 강조하게 된 결과로 이해될 뿐이며, 외부 관찰자에 의해 쉽게 식별될 수 있는 종교 생활에서의 차이는 무슬림을 구분하는 기준으로 이용되고 있지 않다.
- 16) 인도에서 전래된 이야기를 소재로 진행되는 자바의 그림자극(wayang)은 뿌리야이 형에서 강조되는 에티켓, 언어, 시, 금욕적 신비주의 등을 반영하며, 전통 귀족 문화의 핵심을 보여준다. 전통 농촌 사회에서 높은 인기를 유지했던 그림자극은 촌락민들에

쟁에서 전자가 승리할 것 같다”(Ricklefs 1979, 126); “아직도 자바 사회는 두꾼(dhukun)없이 존재할 수 없다”(Koentjaraningrat 1985, 426).

자바 무슬림에게 있어 토착적 혼합주의 세계관이 갖는 중요성은 중부 자바에서 조사를 행했던 킬러(Keeler)에 의해서 보고되었다. 그는 주민들의 행위, 언어생활, 가족과 마을내에서의 관계가 정신적인(spiritual) 힘에 의해 영향받는 것으로 개념화된다고 주장한다(Keeler 1987, 19). 그 결과, 자바인들은 정신적인 힘을 축적하는 가장 이상적인 방법인 금욕 생활에 집착하고 있으며, 초자연적 존재와 관련된 믿음체계는 정신적인 힘을 축적하는 방법으로 여전히 그 중요도를 유지하고 있다(Keeler 1987, 44 & 122). 킬러는 정신적인 힘과 금욕 생활을 부정하는 주민이 조사지역에 존재하고 있음을 발견하지만, 이들 고학력 무슬림들은 예외적인 존재이며, 대부분의 마을 사람들은 이슬람에 대한 혼합주의적 성향을 가지고 있다(Keeler 1987, 114 & 223). 킬러와 유사한 견해가 브라튼(Braton)에 의해서도 제기되었다. 브라튼은 이슬람의 영향력 확대를 분석에 포함시킴으로써 킬러보다 더욱 균형된 설명을 제공하고 있는데, 그는 모스크가 급증하고 있으며, 전통적 의례를 이해하는 해석들의 하나로 이슬람이 채용되고 있음을 보여준다. 하지만, 그는 이슬람에 대한 관심의 증가와 이슬람식 해석들의 수용을 이슬람이 갖는 영향력의 확대라기보다는 자신들의 정체성을 왜곡되고 상반된 방식으로 표현하기 위한 전략으로 해석한다(Braton 1989, 72). 그 결과, 이슬람화는 전통적 의례 생활의 외형만을 변화시켰을 뿐으로, 아방안식 해석, 의미, 믿음체계는 유지되고 있다(Braton 1989, 93). 브라튼의 입장은 꾸란 구절의 암송에 대한 어떤 체보자의 코멘트를 통해 요약될 수 있다: “[아랍어 기도문을 소리내어 암송할 때에도] 마음속으로는 자바어 주문을 외울 수 있다”(Braton 1989, 76). 체데로스(Cederroth) 역시 토착적 종교 전통의 영향력이 계속 유지되고 있다고 주장한다. 하지만, 킬러 및 브라튼과 달리 그는 아방안 형에서 나타나는 변화에 주목하였는데, 사회경제적 변동과 더불어, 공동체의 중요성을 강조하던 경향이 개인중심적 경향으로 전환하고 있다. 그 결과, 공동체적 의례의 중요성은 감소하고 개인적 수행을 기초로 한 신비주의가 급속히 확대되고 있으며, 신비주의 운동은 이슬람의 영향력 확대에 대응할 만한 대안으로서의 지위를 확보했다(Cederroth 1995, 270-277).

게 뿌리아이 문화형을 전파하고, 귀족 계층의 문화적 우월성을 유지, 재생산해주는 역할을 수행했었다.

자바의 토착적 종교체계가 갖는 중요성의 지속을 주장하는 입장은 최근 몇몇 학자들에 의해 도전받았는데, 이들은 이슬람의 영향력 확대가 1970년대 후반부터 가속화되었으며, 이슬람이 종교 생활을 결정하는 중요한 요인으로 자리잡게 되었다고 주장한다. 헤프너(Hefner)는 정통 이슬람을 지지하는 무슬림들에게 주어진 제도적인 혜택, 전례가 없던 규모로 이루어지는 이슬람 선교, 이슬람 조직의 점증하는 인기 등을 지적하며 신질서 하에서 출현한 사회적 힘이 이슬람 공동체의 주요 목표 중의 하나인 '자바의 이슬람화'를 부분적으로 실현하는데 성공했다고 주장한다(Hefner 1987). 아방안에 속했던 많은 아이들이 신앙심 깊은 산뜨리로 변하고 있으며, 자바의 전통 종교는 그 지배적인 위치를 이슬람에게 양보하였다(Hefner 1987, 547). 프라노워(Pranowo) 역시 신질서 하에서 진정한 의미의 이슬람 부흥(Islamic resurgence)이 발생했으며, 농촌 지역의 무슬림이 이슬람에 대한 강한 동질감과 신앙심을 보이고 있다고 주장한다(Pranowo 1991, 152-79).

이슬람의 영향력 확대와 함께 나타난 현상 중의 하나는 이슬람을 생활 속에서 실천하려고 노력하는 무슬림과 토착적 종교 전통을 유지하고 있는 무슬림, 혹은 기어츠의 구분을 이용하면, 산뜨리와 아방안의 차이가 일상 생활에서 더욱 쉽게 인식될 수 있다는 점이다. 전통 사회에서 아방안과 산뜨리의 구분이 마을 단위로 이루어졌기에, 그 종교적 행위 및 지향에서 나타나는 상이함을 총체적으로 이해할 기회가 제한되었다면(Jay 1963), 상반된 종교적 지향을 갖는 무슬림들이 동일한 마을에 거주함에 따라 상이한 종교적 행위와 믿음의 차이를 일상의 상호작용에서 손쉽게 관찰할 수 있게 되었으며, 이러한 과정에서 무슬림들 사이의 구분이 더욱 뚜렷하게 인지되었다. 이슬람에 관심을 갖지 않고, 종교적 의무를 충족시키려 하지 않는 무슬림을 지칭하기 위해 일반적으로 이용되는 용어는 '이슬람 까페페'(Islam KTP)¹⁷⁾이며(Cederroth 1995, 237; Irwan 1994, 89 & 97-98; Kim 1996), 시갈(Siegal)은 수라카르타 도시 거주자들 사이에서 토착적 종교 관행을 따르는 사람을 지칭하기 위해 '이슬람 심빠티스'(Islam Simpatis)가 이용됨을 보고하고 있다(Siegal 1986, 60). 종교적 의무를 이행하기 위해 노력하는 무슬림을 지칭하는

17) 까페페(KTP)는 주민등록증을 의미하는 'Kartu Tanda Penduduk'의 약자이다. KTP에는 종교를 기입하는 칸이 있으며, 공식적으로 인정되는 이슬람, 기독교, 천주교, 힌두교, 불교 중 하나만이 기록될 수 있다. 따라서, 이슬람 까페페는 주민등록증상에 이슬람을 자신의 종교로 기입했지만, 이슬람에 관심을 보이지 않고, 종교적 의무를 실천하려 하지 않는 무슬림을 지칭한다.

일반적인 개념은 아직까지 확립되지 않았는데, 중부 자바에서 이르완은 ‘왕마스지단’(wong masjid; 마스지드의 사람들이 ‘이슬람 까떼삐’의 반대 개념으로 사용되고 있음(Irwan 1994, 89 & 97-98), 김형준은 ‘아낙마스지드’(anak masjid; 마스지드의 아이들)가 이슬람 활동에 활발히 참여하는 젊은 이들을 지칭하는 용어로 이용되고 있음(Kim 1996), 그리고 이맘(Imam)은 ‘자마아’(jamaah)가 종교적 의무를 충족시키려 노력하는 무슬림을 대상으로 사용되고 있음을 보고하고 있다(Imam 1996).

이슬람을 실천하려는 무슬림과 ‘이슬람 까떼삐’간의 상호 작용은 지역적 수준에서 배타적인 양식으로 전개되기도 한다. 중부 자바의 한 농촌 지역의 경우, 생활 속에서 이슬람을 실천하려는 무슬림들은 자신들을 도덕적, 종교적 우월함을 갖는 집단으로, ‘이슬람 까떼삐’를 계몽되지 않은 집단으로 간주하는 경향을 보이고 있으며(Irwan 1994, 98-99), 비도덕적, 비이슬람적인 행동이 전염되어 자신들의 종교적 삶에 부정적 영향을 미칠 수 있다고 생각하는 동부 자바의 이슬람 지도자들은 ‘이슬람 까떼삐’와의 접촉을 두려워한다(Cederroth 1995, 238). 이와 반대로, 무슬림 공동체가 기독교도라는 외적인 위협(비록 그 위협이 가상적인 것일 지라도)에 직면한 것으로 개념화되는 족자까르따 농촌 지역에서는 종교적 지향의 상이함에 대한 인식에도 불구하고 전체 무슬림을 하나의 공동체로 포괄하고, 기독교도가 아닌 사람 모두를 동일한 무슬림으로 인정하려는 경향이 나타나고 있다(Kim 1996).

이슬람을 실천하려는 무슬림과 ‘이슬람 까떼삐’와의 뚜렷한 구분 이외에도, 기어츠에 의해 꼴롯-모데른이라 개념화된 이슬람에 대한 상이한 입장을 갖는 집단 사이의 구분 역시 유지되어 왔다. 특정 지역에 꼴롯의 경향을 대표하는 이슬람 조직인 나들라뉘 울라마(Nahdlatul Ulama)와 모데른의 경향을 대표하는 무하마디아(Muhammadiyah)가 공존할 경우, 어느 집단의 이슬람을 ‘진실된 이슬람’으로 규정할 것인가라는 문제를 중심으로 두 집단 사이의 갈등이 격화된다. 마두라의 나들라뉘 울라마 지도자들은 무하마디아를 이단으로 간주하고, 그 추종자들의 장례식에 참여하는 것을 금지할 만큼¹⁸⁾ 적대감을 명백히 드러내고 있으며(Jordaan 1985, 48-55), 동부 자바에서 두 조직의 추종

18) 자바와 마두라의 농촌 사회에서 장례식은 가장 넓은 범위의 주민을 동원할 수 있는 의례이다. 죽은 사람과 그 가족을 알지 못하는 사람들조차 장례식에 참가하도록 요구되기 때문에, 촌락민이 강조하는 공동체성이 상징적으로 가장 명확하게 드러나는 기회라 할 수 있다. 이런 측면에서 장례식 참여를 금지하는 이슬람 지도자의 요구는 급진적인 것이며, 두 무슬림 집단간의 갈등이 얼마나 깊은지를 예시하고 있다.

자들은 서로를 비이슬람적인 삶을 살아가는 죄인으로 비난한다(Cederroth 1995, 238-241).

기어츠의 조사 이후 한동안 침체되었던 자바 이슬람에 대한 연구는 1970년대 후반 이후 양적인 팽창을 거듭했다. 이러한 연구를 통해 기어츠의 삼분법적 모델이 갖는 제약성이 확인되었고, 뿌리야이 형이 제외된 산뜨리-아방안의 이분법이 새로운 분석틀로 대두되었다. 이러한 연구 과정에서 제기된 문제는 종교적 의무를 이행하려 노력하는 산뜨리들과 이슬람에 무관심하고 토착적 종교 전통을 고수하는 아방안들 중 어느 쪽의 영향력이 확대되고 있는가였지만, 이 문제에 대해 학자들은 일치된 견해를 보이고 있지 않다. 한편으로 이는 “동일한 방식으로 작동하는 단 하나의 마을도 존재하지 않는다”라는 네덜란드 식민지 관료의 지적처럼¹⁹⁾ 자바 사회가 갖는 다양함에 기인하며, 다른 한편으로 무슬림 생활이 갖는 복잡성, 풍부함에 기초한다. 앞에서 제시된 것처럼, 이슬람이 무엇이고, 무슬림이 어떤 생활을 영위하여야 하는가라는 핵심적인 문제에 대해서조차 자바 무슬림들은 일치된 견해를 가지고 있지 않다. 또한, 어떤 지역에서는 종교적 지향의 차이에 대한 인식에도 불구하고, 그 차이의 존재 자체가 부정되기도 하며, 다른 지역에서는 이러한 차이에 기초한 갈등이, 또다른 지역에서는 이러한 차이를 넘어서려는 통합적인 노력이 나타나기도 한다. 무슬림의 다양한 종교 생활은 단지 지역 수준에 국한된 특징은 아니며, 국가 수준에서도 이슬람과 무슬림을 특정한 방식으로 규정하고, 그것에 상이한 의미를 부여하며, 특정한 목적을 위해 그것을 이용하려는 움직임이 나타나고 있다. 이런 맥락에서, 비록 1970년대 이후의 연구가 자바 이슬람에서 나타나는 변화의 방향을 보여주는 일치된 입장을 확립하지는 못했지만, 상이한 역사적, 지역적 배경을 갖는 무슬림들의 다양한 종교 생활을 부각시킬 수 있음으로 해서 무슬림들의 종교 생활에 보다 근접할 수 있는 기회를 제공하였다고 평가될 수 있다.

V. 맺음말

기어츠의 『자바의 종교』는 자바 무슬림의 종교 생활을 총체적으로 보여준 저술이었다. 페이스(Feith)의 지적처럼, 기어츠 조사 이후 1970년대 후반까

19) “Letter from Overstraten in the North East to the Governor-General, 1792.”에 제시된 구절로 대이(Day 1966, 120)에서 재인용.

지 자바 종교에 대한 연구가 상대적으로 감소하였는데(Feith 1982, 52), 그 이유 중의 하나는 기어츠가 제공한 민족지 자료의 풍부함이었을 것이다. 즉, 종교 생활의 모든 분야에서 무슬림들의 삶을 구체적이고 사실성있게 전달하고 있는 『자바의 종교』는 한동안 자바 무슬림 연구를 감소시킬 만큼 방대한 정보를 제공하고 있다. 이와 연관된 또다른 이유는 기어츠 조사 이후 자바 이슬람에 대한 연구가 기어츠의 삼분법적 모델이 갖는 타당성을 중심으로 이루어졌다는 것이다. 기어츠의 분석틀을 부정하려는 학자는 아방안 혹은 뿌리아 이 형의 특질로 분류된 요인들이 갖는 이슬람적 성격을 규명하려 하였고, 특정한 관행 혹은 믿음의 이슬람적인지의 여부가 핵심적인 연구 주제로 부각되었다. 이와 반대로, 기어츠의 분석틀을 수용한 학자들은 삼분법적 모델을 상수로 인정하고, 이를 통해 여타의 사회경제적 현상을 설명하려 하였다. 결과적으로, 두 입장을 수용한 학자 모두가 현실 생활 속에서의 자바 이슬람의 모습과 그 변화에 상대적으로 작은 관심을 보였으며, 기어츠가 의도했던 무슬림 종교 생활의 다양성에 대한 이해는 주변적인 문제로 취급되었다.

1970년대 이후, 특히 1980년대부터 구체적인 삶 속에서 나타나는 이슬람의 모습을 밝혀보려는 연구가 증가하였다. 한편으로 이는 기어츠 조사 이후 계속적으로 진행된 자바 이슬람의 변화가 1980년대 이후 가속화되어, 『자바의 종교』의 내용과 뚜렷하게 대조되는 모습이 용이하게 관찰될 수 있었기 때문이며, 다른 한편으로는 기어츠의 분석틀을 중심으로 일어난 논쟁이 갖는 한계가 인정되었기 때문이다. 그 결과, 자바 무슬림들의 종교 생활에서 나타나는 다양성은 다시 한 번 주목의 대상이 되었으며, 새로운 연구들은 이슬람의 종교적 의무를 충족시키려 노력하는 무슬림이 점증하고 있음을, 이들과 이슬람에 관심을 보이지 않는 무슬림들의 상호 작용이 지역적 수준에서 상이하게 전개되고 있음을, 그리고 종교적 지향의 차이가 다른 사회 생활에 영향을 미치고 있음을 지적하고 있다.

자바 이슬람 연구에서 주의되어야 할 측면은 이슬람에 대한 상이한 태도를 기준으로 한 범주화가 종교 생활의 복잡성을 이해하기 위한 도구라는 점이다. 이러한 측면이 간과될 때, 자바 이슬람 연구는 에드워드 사이드에 의해 비판된 오리엔탈리스트들의 작업과 유사한 방향으로 진행될 수 있다. 서구의 오리엔탈리즘이 이슬람을 내적 변화없이 수백년동안 유지되어 온 종교로 취급했으며, 이슬람 원리에 대한 분석을 통해 무슬림 사회에 대한 이해가 가능하리라 생각했던 것처럼(Said 1978), 산뜨리와 아방안을 고정 불변의 것으로 간주하고, 이들 문화형을 구성하는 핵심적 요소에 대한 분석만으로 자바 무

슬람을 이해할 수 있으리라 생각하게 된다. 이슬람 연구에서 강조되어야 할 측면은 무슬림 종교 생활의 복잡성, 이슬람식 표현의 다양성으로, 상호 경쟁하는 다수의 이슬람 관이 무슬림 사회에 존재하고 있음에 주목하고, 특정한 이슬람 관이 올바른 것으로 인정되고 다른 것이 비이슬람적인 것으로 거부되는 사회문화적 환경과 그 재생산의 조건을 파악하며, 이슬람 관행과 믿음이 표현되고 실행되는 다양한 맥락을 이해하려고 시도해야 한다.

참 고 문 헌

- Adnan, Z. 1990. "Islamic Religion: Yes, Islamic Ideology: No! Islam and the State in Indonesia." Arief Budiman, ed. *State and Civil Society in Indonesia*, 441-477. Victoria: Monash University.
- Alexander, J. & P. Alexander. 1978. "Sugar, Rice and Irrigation in Colonial Java." *Ethnohistory*, Vol. 25, 207-223.
- Bachtiar. 1985. "The Religion of Java: A Commentary." Ahmad Ibrahim, compiled. *Readings on Islam in Southeast Asia*, 278-285. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Benda, H. J. 1966. "Review: Agricultural Involution." *American Anthropologist*, Vol. 68, 1942-1945.
- Berg, C. C. 1932. "Indonesia." H. A. R. Gibb, ed. *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, 239-311. London: Victor Gollancz Ltd..
- Boland, B. J. 1982. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague: M. Nijhoff.
- Castle, L. 1967. *Religion, Politics and Economic Behavior in Java: The Kudus Cigarette Industry*. New Haven: Southeast Asian Studies, Yale University.
- Cederroth, S. 1995. *Survival and Profit in Rural Java: The Case of an East Javanese Village*. Curzon Press.
- Collier, W. 1981. "Agricultural Evolution in Java." G. Hansen, ed. *Agricultural and Rural Development in Indonesia*, 147-173. Colorado: Westview.
- Conklin, H. C. 1968. "Review: Agricultural Involution." *American Anthropologist*, Vol. 70, 599-601.
- Crouch, H. 1978. *The Army and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Day, C. 1966(1904). *The Policy and Administration of the Dutch in Java*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Dhofier, Z. 1978. "Santri-Abangan dalam Kehidupan Orang Jawa:

- Teropong dari Pesantren." *Prisma*, Vol. 5, 64-72.
- Djajadiningrat, H. P. A. 1958. "Islam in Indonesia." K. Morgan, ed. *Islam-The Straight Path: Islam Interpreted by Muslims*, 375-402. New York: The Ronald Press Company.
- Ellen, R. 1983. "Social Theory, Ethnography and The Understanding of Practical Islam in South-East Asia." M. B. Hooker, ed. *Islam in South-East Asia*, 50-91. Leiden: E. J. Brill.
- Emmerson, D. 1976. *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Feith, H. 1982. "The Study of Indonesian Politics: A Survey and an Apologia." Benedict Anderson and Audrey Kahin, eds. *Interpreting Indonesian Politics: Thirteen Contributions to the Debate*, 41-53. Ithaca: Cornell University.
- Gaffar, A. 1992. *Javanese Voters: A Case Study of Election Under a Hegemonic Party System*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Geertz, C. 1956. "Religious Belief and Economic Behavior in a Central Javanese Town: Some Preliminary Considerations." *Economic Development and Cultural Change*, Vol. 4, No. 2, 134-158.
- . 1960. *The Religion of Java*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- , et al. 1963a. *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
- . 1963b. *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1965. *The Social History of an Indonesian Town*. Cambridge, Massachusetts: M.I.T. Press.
- . 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago press.
- . 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- . 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

- _____. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Cambridge: Polity Press.
- _____. 1995. *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Geertz, C. & H. Geertz. 1975. *Kinship in Bali*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hodgson, M. 1974. *The Venture of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Imam, Tholkhah. 1966. "Islam and Recurrent Political Tensions in Rural Java, Indonesia." Paper presented at the Conference on Religion, Ethnicity and Modernity in Southeast Asia, November 29-30. The Center for Area Studies, Seoul National University.
- Irwan, A. 1994. *The Muslim Businessmen of Jatinom: Religious Reform and Economic Modernization in a Central Javanese Town*. Universiteit van Amsterdam.
- Jay, R. 1963. *Religion and Politics in Rural Central Java*. New Haven: Yale University.
- Johns, A. H. 1987. "Indonesia: Islam and Cultural Pluralism." J. Esposito, ed. *Islam in Asia: Religion, Politics and Society*, 202-229. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Kano, H. 1979. "The Economic History of Javanese Rural Society: A Reinterpretation." *The Developing Economies*, Vol 17, No. 4, 3-21.
- Keeler, W. 1987. *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*. New Jersey: Princeton University Press.
- Kim, H-J. 1996. "Reformist Muslims in a Yogyakarta Village: The Transformation of Contemporary Socio-Religious Life." Ph.D. diss., Canberra: Australian National University.
- Knight, G. R. 1982. "Capitalism and Commodity Production in Java." H. Alavi, et al. *Capitalism and Colonial Production*. London: Croom Helm.
- Koentjaraningrat. 1963. "Review of The Religion of Java by Clifford Geertz." *Madjalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia*, Vol. 1, 188-191.
- _____. 1967. "Tjelapar: A Village in South Central Java." *Villages in*

- Indonesia*, 244-280. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1985. *Javanese Culture*. Singapore: Oxford University Press.
- Larkin, J. A. 1971. "The Causes of an Involved Society: A Theoretical Approach to Rural Southeast Asian History." *Journal of Asian Studies*, Vol. 30, 783-795.
- Lyon, M. 1970. *Bases of Conflict in Rural Java*. California: University of California.
- McVey, R. 1983. "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics." J. Piscatori, ed. *Islam in the Political Process*, 199-225. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mubyarto. 1978. "Involusi Pertanian dan Pemberantasan Kemiskinan: Kritik Terhadap Clifford Geertz." *Prisma*, Vol. 2, 55-63.
- Muhaimin, Abdul. 1995. "The Islamic traditions of Cirebon : Ibadat and Adat among Javanese Muslims." Ph.D. diss., Canberra: Australian National University.
- Mulder, N. 1978. *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java: Cultural Persistence and Change*. Singapore: Singapore University Press.
- Nakamura, M. 1984. "The Cultural and Religious Identity of Javanese Muslims: Problems of Conceptualization and Approach." *Prisma*, Vol. 31, 67-75.
- . 1993. *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Noer, D. 1973. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*. Singapore: Oxford University Press.
- Peacock, J. 1978. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*. Berkeley: University of California Press.
- . 1986. "The Creativity of Tradition in Indonesian Religion." *History of Religions*, Vol. 25, 341-351.
- Pranowo, Bambang. 1991. "Creating Islamic Tradition in Rural Java." Ph.D. diss., Victoria: Monash University.
- Ricklefs, M. 1979. "Six Centuries of Islamization in Java." N. Levtzion, ed.

- Conversion to Islam*, 100-127. New York and London: Holmes and Meier.
- _____. 1991. "An Unhelpful Contribution to the Study of Javanese Islam." *Asian Studies Review*, Vol. 14, No. 3, 184-190.
- Raillon, F. 1993. "The New Order and Islam, or the Imbroglia of Faith and Politics." *Indonesia*, No. 57, 197-217.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. London & Henley: Routledge and Kegan Paul.
- Schwarz, A. 1994. *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s*. NSW: Allen & Unwin.
- Siegel, J. T. 1986. *Solo in the New Order: Language and Hierarchy in an Indonesian City*. New Jersey: Princeton University Press.
- Slamet, M. 1977. "Priyayi Value Conflict." *Religion and Social Ethos in Indonesia*, 33-47. Victoria: Monash University, Centre of Southeast Asian Studies.
- Stange, P. 1980. "The Sumarah Movement in Javanese Mysticism." Ph.D. diss., University of Wisconsin.
- _____. 1990. "Javanism as Text or Praxis." Paper presented for the Asian Studies Association of Australia Conference in Brisbane.
- Suryadinata, Leo. 1988. "Indonesia's Political System: Continuity and Change." *Contemporary Southeast Asia*, Vol. 9, No. 4.
- Tamara, Nasir. 1986. *Indonesia in the Wake of Islam: 1965-1985*. Kuala Lumpur: Institute of Strategic and International Studies.
- Tamney, J. B. 1987. "Islam's Popularity: The Case of Indonesia." *Southeast Asian Journal of Social Science*, Vol. 15, 53-65.
- Wertheim, W. F. 1964. "Peasant, Peddlers and Princes in Indonesia: A Review Article." *Pacific Affairs*, Vol. 37, 307-311.
- _____. 1969. "From Aliran Towards Class Struggle in the Countryside of Java." *Pacific Viewpoint*, Vol. 10, No. 2, 1-17.
- White, B. 1983. "Agricultural Involution and Its Critics: Twenty Years After." *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, Vol. 15, 18-31.
- Woodward, M. 1988. "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam." *History of Religions*, Vol. 28, No. 1, 54-89.

- _____. 1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Zoetmulder, P. J. 1967. *The Cultural Background of Indonesian Politics*. Columbia: Institute of International Studies, University of South Carolina.