

서 파푸아 무슬림과 기독교도 간 긴장과 갈등의 원인*

조 태 영**

I. 들어가는 말

인도네시아는 전 세계 최대 무슬림 국가이지만, 헌법으로 종교의 자유를 보장한다.¹⁾ 인도네시아의 국가모토인 ‘다양성 속의 통일 (Bhinneka Tunggal Ika)’은 다양한 언어와 문화, 종족, 종교를 인정하고 통일된 국가를 지향한다는 의미이다. 하지만, 20세기 말 인도네시아 곳곳에서 발생한 분쟁은 실제로 인도네시아의 지역사회에서 다양성이 수용되지 않고 있다는 것을 말해준다. 이러한 분쟁에는 다양한 사회적 원인이 내재되어 있지만, 그 표면은 항상 이슬람과 기독교의 이분법적 구도로 표출되어왔다는 특징이 있다. 인도네시아의 지역분쟁에서 ‘종교와 신념’이 항상 큰 원인이 되어 왔다(Suaedy et al. 2012: 3)는 것은 ‘종교’가 집단 간의 갈등을 조장하는 원천적 역할을 하고 있다는 것을 의미한다. 이와 관련하여, 20세기 말 발발한 포소

* 이 논문은 2012년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2012S1A5A2A03034378). 이 논문의 완성도를 위해 귀중한 조언과 도움을 주신 익명의 심사 위원님들께 감사의 뜻을 전합니다.

** 한국동남아연구소 연구원. unskiny@hanmail.net

1) 인도네시아 헌법 28E조는 “모든 사람은 종교의 선택과 각자의 종교에 따른 예배에 참여할 자유가 있다(Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadah menurut agamanya)”고 명시하고 있다(Suaedy et al. 2012: 51).

(Poso)와 말루쿠(Maluku)²⁾ 유혈사태를 상기하면, 인도네시아의 집단 간 갈등에서 이슬람과 기독교가 지니는 편협성을 가늠할 수 있다.

2002년 지방자치제가 시작된 서 파푸아는 네덜란드 식민말기부터 분리운동을 전개해왔기 때문에 그동안 이들의 분리운동과 종교와의 관계에 대한 의문이 제기되지 않았다. 하지만, 서 파푸아에 이슬람과 기독교가 전파된 후 경쟁관계를 통해 발전되어온 과정은 이곳에도 두 집단의 대립구도가 존재한다는 것을 말해준다. 서 파푸아에 이슬람은 16세기경 바찬(Bacan)과 티도레(Tidore) 이슬람 왕국을 통해 소개(Athwa 2004: 44)되었지만 그 전파가 제한적이었던 반면, 기독교는 1855년 이래 네덜란드 식민정부에 힘입어 다수의 신자를 거느린 종교로 성장할 수 있었다. 하지만, 1960년대 말 수하르토(Soeharto) 정권의 이주정책 복권에 의한 외부 무슬림들의 대규모 유입은 이곳의 종교적 판도를 바꾸어 놓았고, 무슬림들의 성장에 위협을 느낀 기독교도들과, 이들을 분리주의자로 낙인찍은 무슬림들 간의 대립구도를 낳았다(Crisis Group 2008/06/16, p.1). 이후, 1998년 수하르토가 퇴진하자 양 집단의 대립구도는 인권유린과 자원착취, 인도네시아 군대와 이주 무슬림들의 철수를 내세운 기독교도들의 시위와 이를 저지하려는 무슬림들로 하여금 정치·사회 영역으로 확대되었고, 종교적으로는 더욱 구조화되고 심화되었다.

21세기 들어 두 집단의 관계는 급진주의 단체들에 의해 더욱 악화되었다. 2000년대 초 말루쿠 분쟁이 약화됨에 따라 서 파푸아에 들어온 히즈부 우트-타리르(Hizb ut-Tahrir)와 살라피(Salafi) 무슬림들은 원리주의를 앞세운 닥와(da'wah)를 통해 공격적인 이슬람화(Islamization)를 전개해나가고 있으며, 기독교의 오순절(pentecostal)

2) 본고의 모든 인도네시아 지명과 인명은 2004년 국립국어원(문화관광부 고시 2004-11)이 발행한 <동남아시아 3개 언어 외래어 표기용례집> 중 말레이-인도네시아어 한글표기 방식을 따랐다.

과 카리스마(charismatic)교단 등은 배타주의를 내세운 예배콘서트를 통해 무슬림들과 맞서고 있다(Crisis Group 2008/06/16, p.17-19). 이 뿐만 아니라, 양측의 상이한 역사 인식 또한 양 집단의 대립각을 넓혀주고 있다. 서 파푸아에 이슬람이 기독교보다 2세기 앞서 유입되었다는 최근의 연구결과들은 무슬림들에게 서 파푸아 권리수호에 정당성을 부여하고 있는 반면, 1855년 마녹와리(Manokwari)를 통해 서 파푸아 전역으로 성장한 기독교 역사는 기독교도들에게 편협적인 정체성 강화에 힘을 실어주고 있다. 이와 같이, 서 파푸아에 이슬람과 기독교가 유입된 이후 지속적으로 악화된 대립구도는 오늘날 포소와 말루쿠 유혈사태 이후 분쟁발발 가능성의 담화로 주목받고 있다.

서 파푸아 무슬림과 기독교도의 대립구도는 근본적으로 인도네시아라는 국가적 배경을 통해 접근할 필요가 있다. 서 파푸아라는 지역적 배경에서 다수인 기독교도들과 소수인 무슬림들은 인도네시아에서는 그 위치가 바뀌기 때문에 양 집단의 관계는 인도네시아 다수 무슬림 사회의 움직임과 변화에 치중될 수 있다. 이와 관련하여, 1970년대 나타난 이슬람 부흥은 양 집단의 관계에 큰 변화를 준 요인으로 꼽힌다. 경전중심주의와 종교적 의무실천을 강조한 이슬람 부흥은 점차적으로 사회문제에 무슬림들의 집합적인 대응을 꾀했는데(김형준 2001: 44-45), 특히 무슬림들의 부정적인 시각이 가장 많이 표출된 대상은 기독교도들이었다. 이에 대한 근본적 이유로는 인도네시아에 존재하는 기독교 사회(서 파푸아 같은)는 이슬람법(sharia)의 실행에 대립된다는 인식이 무슬림들을 지배했기 때문이다.³⁾ 한편, 이러한 인식은 역으로 다수 기독교도 사회 내의 소수

3) 코란의 45장 자씨야(Al-Jāthiyah)장 18절은 “하나님은 그대를 ‘바른 길(sharia)’ 위에 두었으니 그대는 그 길을 따르되 알지 못하는 자들의 유혹을 따르지 말라(최영길 1997: 952)”고 언급한다. 경전중심주의에 따르면, 다수 무슬림 국가에서 이슬람법의 실행은 당연한 것이다. 인도네시아 이슬람 원리주의자들은 90%에 가까운 인구가

(Al-Aqalliyât) 무슬림들을 향한 관심으로 이어지기도 했는데, 서 파푸아의 무슬림들을 보호한다는 명목 하에 급진주의 단체들이 유입되었고 이슬람화는 공격적으로 변모했다. 따라서 이러한 상황은 기독교도와와의 관계를 더욱 악화시키게 되었다.

본고는 오늘날 서 파푸아에서 급격히 늘어난 무슬림들과 이곳의 다수 기독교도들 간의 긴장과 갈등을 조명하고 그 원인을 분석한다. 우선적인 갈등의 원인으로 양 집단 내의 종교적 변화를 검토한다. 이를 위해, 이슬람 부흥과 같이 인도네시아 다수 무슬림 사회의 변화와 최근 서 파푸아 기독교 사회에 유입된 급진주의 교단들의 활동이 제시될 것이다. 계속해서, 양 집단의 대립구도에 영향을 준 사회적 배경 또한 검토한다. 수하르토 퇴진 전·후를 중심으로 이주 무슬림들의 성장과 기독교도들의 분리운동, 말루쿠 분쟁의 영향, 그리고 양 집단의 상이한 역사인식이 분석될 것이다. 서 파푸아 무슬림과 기독교도 간의 갈등을 논의한 기존의 연구(Pamungkas 2014; Qadir 2014)가 있었지만, 사회경제적 배경에 초점을 두고 있기 때문에 양 집단의 이질적인 종교적 배경과 그것이 실천되는 사회적 배경을 갈등의 원인으로 밝혀내지 못했다. 따라서 본고에서는 서 파푸아 무슬림과 기독교도의 갈등을 조장하는 원인에 대한 종교와 사회적 배경의 논의가 이루어질 것이다. 이러한 논의는 서 파푸아의 다수 기독교도들에 맞선 인도네시아 무슬림들의 이슬람화 전개방식과, 역으로 다수 무슬림 사회인 인도네시아 내에서 서 파푸아의 기독교도들이 기독교 정체성을 고수하는 방식을 검토하는데 일조할 수 있을 것이다.

다음 장에서는 서 파푸아 이슬람의 유입과 성장을 살펴보고, 제 3 장에서는 기독교의 전파와 파푸아인들의 기독교 정체성에 대해 알아본다. 제 4 장에서는 서 파푸아 무슬림과 기독교도의 대립구도가

무슬림인 인도네시아에서 이슬람법이 실행되기를 찬성한다(Suaedy et al. 2012: 21-22).

공적으로 표출되는 양상을 살펴보기 위해 21세기 마녹와리와 카이마나(Kaimana), 그리고 자야푸라(Jayapura)에서 발생한 일련의 갈등 사례를 제시한다. 이후, 제 5 장에서는 서 파푸아 무슬림과 기독교도의 갈등의 원인을 종교와 사회적 배경으로 나누어 분석한다. 마지막 장에서는 서 파푸아 무슬림과 기독교도의 갈등은 종교와 사회적 배경을 중심으로 다양한 맥락에 기인하고 있으며, 오늘날 악화 중에 있는 양 집단의 관계는 서 파푸아에서 제2의 포소와 말루쿠 유혈분쟁의 발발 가능성을 시사하고 있다는 예측으로 마무리한다.

II. 서 파푸아 이슬람의 초기 유입과 성장

서 파푸아의 인구는 약 4백 3십 6만 명이며,⁴⁾ 전체면적(420,540km²) 대비 인구밀도는 1평방킬로미터당 10명이다.⁵⁾ 또한, 이곳에서 사용되는 지역어는 276개 어로서 인도네시아에서 가장 많은 수의 언어가 사용되고 있다(Lewis 2009: 427). 광활한 영토와 많은 수의 지역어에 비해 인구수와 인구밀도가 낮다는 것은 언어생태계의 밀도가 높고 작은 언어그룹들이 널리 분포해 있으며,⁶⁾ 나아가 이곳의 사회구조가 씨족집단으로 이루어져 있다는 것을 말해준다. 서 파푸아의 씨족집단은 거주지와 생활방식에 따라 1)해안지역(어업), 2)내륙 저지대(농작, 밀렵), 3)산림과 계곡(농작, 목축업, 사냥), 그리고 4)내륙의 산기슭(원시생활)으로 나뉜다(Athwa 2004: 9-11). 이들은 해안에서 내륙

4) 2014년 서 파푸아의 인구는 4,363,869명이다. [https://en.wikipedia.org/wiki/West_Papua_\(region\)](https://en.wikipedia.org/wiki/West_Papua_(region))

5) 자바의 인구밀도 2천 8백 명과 비교해보면, 이곳의 광활한 면적 대비 적은 인구수를 가늠해 볼 수 있다.

6) 서 파푸아가 위치한 뉴기니 섬은 세계에서 언어의 다양성이 가장 높다(Nettle et al. 2000: 80).

으로 들어갈수록 원시생활의 정도와 외지인에 대한 경계가 심해지기 때문에 과거 이슬람과 기독교는 서 파푸아의 해안지역(북서부)을 통해 전파되었다(Arnold 1914: 402-404).

최근 몇몇 학자들은 14세기에 이슬람이 처음으로 서 파푸아에 소개되었다고 주장한다. 이들은 당시 수마트라와 자바 이슬람 왕국들의 무역망을 통해 이슬람이 서 파푸아에 유입되었을 것으로 추측한다.⁷⁾ 특히, 14세기 인도네시아 군도를 장악했던 마자파히트(Majapahit) 왕국의 네트워크가 서 파푸아에 처음 이슬람을 소개해 준 경로였을 것이라는 의문이 제기되고 있다. 이와 관련하여, 서 파푸아가 처음 등장하는 고문헌 역시 마자파히트 왕국이 남긴 ‘느가라커르타가마(Nāgara Krtāgama)’이다.⁸⁾ 느가라커르타가마에는 ‘오닌(Onin, Wwanin)’ 반도가 마자파히트 왕국의 영토로 소개되고 있다(Riana 2009: 102). 학자들은 14세기 중반 마자파히트 왕국이 무슬림들에게 우호적이었으며, 왕궁 주변에 무슬림 공동체가 존재했던 사실(Tjandrasmita 2009: 76)⁹⁾을 토대로 이슬람은 당시 마자파히트 왕국의 네트워크와 왕국 내 통치지역¹⁰⁾ 중 이슬람을 먼저 수용한 말레이

7) 라자암팻과 오닌 반도에는 1360년(761 H) 수마트라의 압둘 가파르(Abdul Ghafar)가 이곳에서 14년 동안 이슬람을 전파했다는 구전이 전해온다(Hidayatullah 2015/07/27). 14세기 마자파히트 왕국의 네트워크를 감안하면, 당시 수마트라와 자바 무슬림들의 서 파푸아 방문이 불가능하지는 않았을 것이다.

8) ‘느가라커르타가마(Nāgara Krtāgama)’는 마자파히트 왕국의 4번째 왕 하얌우룩(Hayam Wuruk, 1334-1389)의 업적을 기리는 찬송시(Old Javanese Eulogy)이다. 1365년 불교승인 음푸 프라판차(Mpu Prapanca)가 룬타르지에 기록하였다. 느가라커르타가마에는 마자파히트 왕국의 최전성기였던 하얌우룩의 통치시기에 대해 자세히 기록되어 있다. 보다 자세한 내용은 Riana(2009) 참조.

9) 마자파히트 왕국이 남긴 많은 비문에는 힌두 불교와 이슬람이 융화된 내용들이 자바어 고문자와 아랍문자를 통해 기록되어 있다. 이러한 사실은 마자파히트 왕국이 이슬람에 우호적이었을 것이라는 추측을 가능하게 해준다(Athwa 2004: 39-40).

10) 마자파히트 왕국은 영토를 8개 지역으로 구분 통치하였다. 제1지역은 자바, 제2지역은 수마트라, 제3지역은 칼리만탄, 제4지역은 말레이 반도, 제5지역은 누사틍가라, 제6지역은 술라웨시, 제7지역은 말루쿠, 그리고 제8지역은 파푸아이다. https://id.wikipedia.org/wiki/Hasta_Mandala

시아와 브루나이를 통해서도 서 파푸아에 소개되었을 것으로 추측한다(Pustaka-Azet 1988: 253-254). 더 나아가 이들은 마자파힛 왕국 이후의 데막(Demak) 이슬람 왕국은 마자파힛 왕국의 네트워크를 통해 서 파푸아에 보다 강력한 이슬람의 영향력을 과시했을 것으로 내다본다(Athwa 2004: 41-42). 하지만, 서 파푸아에 이슬람이 처음 소개된 곳으로 알려진 라자암팻(Raja Ampat)과 오닌 반도에서는 마자파힛 왕국과 관련된 이슬람 전파의 흔적이 발견되지 않고 있기 때문에 이들의 주장에는 설득력이 없어 보인다. 따라서 서 파푸아에 이슬람이 14세기 마자파힛 왕국을 통해 소개되었을 것이라는 추측에 일리가 있다하더라도 간접적이며 부분적이었을 것으로 사료된다.

마자파힛 왕국 이후, 이슬람이 본격적으로 서 파푸아에 영향을 미치게 된 것은 16세기 초 라자암팻과 오닌 반도 그리고 야펜(Yapen) 등지가 말루쿠(Maluku)의 바찬(Bacan)과 티도레(Tidore) 이슬람 왕국의 영향 아래에 놓이면서부터이다(Athwa 2004: 44). 영국의 동양학자 아놀드(Arnold, Thomas W)는 16세기부터 라자암팻이 바찬 이슬람 왕국의 지배하에 있었으며, 17세기 초에는 그 영향력이 오닌 반도까지 확장되어 많은 수의 파푸아인들이 이슬람으로 개종했다고 한다(Arnold 1914: 403). 바찬 이슬람 왕국이 서 파푸아에 영향력을 행사하게 된 것은 무역 때문이었다. 라자암팻과 오닌 반도에서는 계피와 육두구(nutmeg)가 풍부하게 재배되었고, 코카투(cockatoo)나 극락조(bird of paradise)¹¹⁾ 같은 희귀조류가 서식했기 때문에 바찬과 티도레 무슬림 상인들은 무역을 통해 자연스럽게 이슬람을 소개할 수 있었다(Arnold 1914: 403). 이와 관련하여, 1606년 오닌 반도를 여행한 스페인의 토레스(Luis Vázquez de Torres)는 말루쿠 무슬림 상인들에 대한 목격담을 기록하고 있으며(Lukman 1997: 1-2), 1860년 라자암팻의 와이게오(Waigeo)를 방문한 영국의 생물학자 윌러스

11) 윌러스(Wallace 1962) XXXVI, XXXVII, XXXVIII장 참조.

(Wallace, Alfred Russel)는 이 지역이 매년 티도레 이슬람 왕국에게 극락조와 거북이 등딱지, 그리고 사고(sago)를 조공했다고 기록하고 있다(Wallace 1962: 404-405). 월러스의 기록으로 보아 당시 말루쿠의 이슬람 왕국은 서 파푸아에 단순히 이슬람의 소개가 아닌 정기적인 조공을 바칠 수 있는 기반을 갖춘 술탄제도를 탄생시킬 정도의 영향력을 행사했을 것으로 추측해 볼 수 있다. 서 파푸아의 이슬람 군소왕국들은 대부분 16-17세기경 라자암팻과 오닌 반도에서 출현했는데,¹²⁾ 이들의 건국시기와 위치만 보더라도 이 지역의 이슬람 성장에 말루쿠 이슬람 왕국의 지대한 영향력이 미쳤다는 것을 알 수 있다.¹³⁾

서 파푸아에 이슬람 군소왕국들이 세워진 시기를 주목하면, 과거 이슬람은 1855년 오토우(Ottow, Carl Wilhelm)와 가이슬러(Geissler, Johann Gottlob)가 이곳에 처음 기독교를 전파한 시기보다 2세기 앞서 전파되었다는 것을 알 수 있다(Athwa 2004: 45). 더구나, 이들이 티도레 이슬람 왕국의 허락 하에 서 파푸아를 방문(Athwa 2004: 70) 할 수 있었다는 사실은 오늘날 이곳의 우위종교이자 이슬람과 대립 구도에 있는 기독교를 상기해 보았을 때 아이러니한 역사의 단면이라고 할 수 있다. 이와 같이, 서 파푸아에 이슬람이 일찍 전파되었음에도 불구하고 오늘날 이곳은 이슬람과 무관한 지역으로 여겨지는 경향이 없지 않아 있다. 이러한 이유는 파푸아인은 원시적이라는 견해와 함께 네덜란드 식민정부의 획일적인 기독교 전파의 결과로 오

12) 서 파푸아의 이슬람 군소왕국들은 라자암팻과 오닌 반도에서 출현했다. 라자암팻에는 와이게오(Waigeo), 미술(Misool), 살라와티(Salawati), 사일톨로프(Sailolof) 왕국 등이 존재했으며, 오닌 반도에는 파타가르(Fatagar), 룸바티(Rumbati), 코위아이(Kowiai), 아이두마(Aiduma), 그리고 카이마나(Kaimana)왕국 등이 있었다. <https://sultansinindonesieblog.wordpress.com/papua/>

13) 이들 지역에서는 최근까지 티도레 이슬람 왕국의 술탄이 귀족을 임명하고, 티도레 성씨를 사용하는 주민들이 적지 않다는 사실에 주목할 필요가 있다(Suwiryadi 1997: 8).

늘날 기독교가 이곳의 우위종교로 성장했기 때문이다. 이러한 인식 때문에 동남아 이슬람 학자들조차도 서 파푸아는 제외한 채 말레이 반도와 자바 그리고 필리핀의 민다나오에만 연구의 초점을 맞추어 왔다(Gibb 1964: 20-21). 하지만, 오늘날 서 파푸아의 무슬림 수가 전체인구의 약 40%(약 1백 6십만 명)로 성장하게 된 것은 이곳이 더 이상 이슬람과 무관한 지역이 아니라는 것을 말해준다.¹⁴⁾

서 파푸아의 원주민 무슬림 수는 약 4만 명이 안 되지만,¹⁵⁾ 전체 무슬림 수가 약 1백 6십만 명으로 보고되는 이유는 무슬림들 대부분이 외지 출신의 이주자들이기 때문이다. 많은 수의 외지 무슬림들이 서 파푸아에 거주하게 된 것은 수하르토(Soeharto) 정부의 이주정책 때문이었다. 특히, 이주정책이 절정이었던 1975년부터 1985년 사이 서 파푸아의 무슬림 수는 약 6만 5천 명에서 21만 명으로 급격히 성장하였고, 당시 이곳은 인도네시아 정부의 가장 큰 지원을 받는 이주지였다(Crisis Group 2008/06/16, p.12). 이 기간의 이주자들은 대부분 자바 무슬림들로서,¹⁶⁾ 이들은 자야푸라(Jayapura), 머라우케(Merauke), 마녹와리(Manokwari), 파니아이(Paniai), 그리고 소롱(Sorong) 등지에 정착했다(Djopari 1993: 115-127). 이와는 다르게 생계를 위해 자의적으로 이주한 외지인들도 있었는데, 대부분 부기스인과 마카사르인이었던 이들은 이주정책에 의한 이주자들과 출신지만 달랐을 뿐 무슬림이라는 점은 같았다. 외지 무슬림들의 수는 1959

14) <https://ainspirasi.wordpress.com/2008/11/28/umat-islam-di-papua-40/>

15) 과거 말루쿠 이슬람 왕국들로부터 이슬람을 받아들인 서 파푸아 원주민 종족은 다음과 같다. 1)레게넴(Legenyem): 약 250명, 2)이하(Iha): 약 5,500명, 3)이라루트(Irarutu): 약 4,000명, 4)코위아이(Kowiai): 약 600명, 5)암바이(Ambai): 약 10,100명, 6)아유 자이크(Awyu Jair): 약 2,300명, 7)야카이(Yaqay): 약 10,000명(Lewis 2009: 427-441).

16) 자바의 반유왕이(Banyuwangi)와 그로보간(Grobogan)은 서 파푸아에 가장 많은 이주민을 보낸 지역이다. 두 지역은 인도네시아의 가장 큰 이슬람 조직인 나흐들라툴 울라마(Nahdlatul Ulama)의 중심지라는 사실에 주목할 필요가 있다(Crisis Group 2008/06/16, p.12).

년에 약 1만 4천 명이었지만, 1970년 인도네시아 정부가 서 파푸아의 여행금지령을 해제한 이후 급격히 성장하여 2000년에는 56만 명을 넘었다(McGibbon 2004: 20-23). 외지 무슬림의 대대적인 유입에 따라 종교시설 또한 급격히 늘어나 90년대까지 서 파푸아 전역에 약 600개의 사원과 약 350개의 기도실(mushalla)이 세워졌으며 (Athwa 2004: 102), 1989년에는 서 파푸아 최초의 이슬람 고등교육 기관인 이슬람대학(STAI, Sekolah Tinggi Agama Islam)이 자야푸라에 설립되었다. 이와 같이, 이주정책을 통한 외지 무슬림들의 대거 유입과 늘어난 종교시설은 서 파푸아 이슬람 사회에 가시적 성장을 가져다주었지만, 이곳의 다수 기독교도들에게는 긴장과 위협으로 다가왔다. 따라서 서 파푸아의 기독교도들 역시 기독교 정체성의 강화를 통해 이주 무슬림들을 위시한 이슬람화에 대응하기 시작했으며 (Wonda 2007: 71), 이에 따른 양 측의 긴장은 이주 무슬림들과 기독교도들 간의 대립구도를 점차적으로 심화시키기에 이르렀다. 다음 장에서는 네덜란드 식민정부를 통해 서 파푸아 전역으로 확산된 기독교와 파푸아인들이 지향하는 기독교 정체성에 대해 살펴보기로 한다.

Ⅲ. 네덜란드의 기독교 전파와 서 파푸아의 기독교 정체성

서 파푸아에 기독교가 처음 전파된 것은 1855년 2월 5일 네덜란드 선교사협회(Nedelandisch Zendeling Genootschap)의 오토우(Ottow, Carl Wilhelm)와 가이슬러(Geissler, Johann Gottlob)가 마녹와리(Manokwari) 앞의 만시남(Mansinam) 섬에 도착하면서부터이다 (Athwa 2004: 45). 당시, 서 파푸아에서 기독교는 울창한 밀림과 열대병, 배우기 힘든 지역어, 그리고 원주민들의 원시적인 생활 등으로

전파에 진척이 없었지만, 이후 네덜란드 식민정부의 기독교 정책에 힘입어 오늘날 이곳의 우위종교로 성장하게 되었으며, 마녹와리는 ‘복음의 도시(Bible City)’로 알려지게 되었다(Pamungkas 2014: 10). 식민 초기 네덜란드 식민정부는 서 파푸아를 식민지 개발의 당면성이 부족한 낙후된 지역으로 여겼기 때문에 1848년 영국으로부터 서 파푸아의 지배권을 정당화한 후에도 지하자원의 발굴을 위한 지질 탐사 외에는 별다른 활동을 하지 않았다. 하지만, 지하자원의 발굴이 점차 성공하자 네덜란드는 서 파푸아를 본격 개발하기 위해 1898년에는 팍팍과 마녹와리에 그리고 1902년에는 머라우케(Merauke)에 식민정부사무소를 개소하였다(Athwa 2004: 62). 네덜란드는 당시 서구국가들이 아시아와 아프리카에서 행했던 것처럼 서 파푸아에서 1) 원주민에게 기독교를 전파하여, 2)경제적인 목적을 달성하고, 3)자국의 이익을 추구하는 ‘3G(Gospel, Gold, Glory)’ 전략을 사용했다(SarDesai 1989: 61). 기독교는 원주민들을 친-서구화하여 식민통치 당국의 경제적 목적을 수월케 해주기 때문에 네덜란드 식민정부에게 기독교는 중요한 전략적 수단이었다. 이 때문에 당시 서구의 기독교 단체들은 서 파푸아에 파송할 선교사들의 보안과 편의를 위해 일부러 네덜란드에 사무소를 열기도 했다. 이 중, 독일의 고스너(Gossner, Johannes) 목사는 네덜란드의 제튼(Zetten)에서 선교후보생들을 훈련시켰으며,¹⁷⁾ 바티칸의 가톨릭 선교회인 포교성성(*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*)은 네덜란드 틸벡(Tilburg)에 사무소를 개소하였다(Athwa 2004: 88-89).

19세기 말부터 20세기 초 마녹와리와 팍팍, 그리고 머라우케 등지

17) 독일의 고스너(Gossner, Johannes) 목사는 네덜란드의 헬드링(Heldring, Ottho Gerhard) 목사와 함께 네덜란드 제튼(Zetten)에서 선교후보생들을 훈련시켜 인도네시아에 보냈다. 이들 중 2명이 바로 서 파푸아에 처음 기독교를 전파한 오토우(Ottow, Carl Wilhelm)와 가이슬러(Geissler, Johann Gottlob)이다. 오늘날 헬드링 목사는 ‘서 파푸아의 복음의 아버지’로 여겨지고 있다(Godschalk 2010: 1-2).

에 식민정부사무소가 문을 열자 기독교 전파는 더욱 가속되었다. 1898년 마녹와리에 사무소가 개소되자 기독교는 단 시간 내 길빙크(Geelvink) 만의 비악(Biak) 섬과 야펜(Yapen) 섬 일대로 전파되었다. 특히, 야펜 섬 북부의 윈데시(Windesi)는 네덜란드선교사협회의 중요한 전략적 위치가 되었으며, 이곳의 비악(Biak)인과 늄포르(Numfor)인들은 네덜란드인들을 도와 기독교 전파에 앞장을 했다(Drooglever 2010: 54). 머라우께에서는 1902년 식민사무소의 개소와 함께 사크레코르(*Sacré Coeur*) 가톨릭 선교단체가 사무소를 열었다. 또한, 일찍이 1882년 말루쿠 남부의 카이(Kai)군도에서 활동한 예수회는 1895년 르코크(Le Cocq d'Armandville) 신부를 앞세워 오닌 반도까지 세력을 확장하였다(Drooglever 2010: 55).¹⁸⁾ 이와 같은 네덜란드 식민정부의 적극적인 기독교 전파 지원으로 1930년대까지 개신교로 개종한 파푸아인은 약 6만 명 이상이었으며, 가톨릭 신자는 약 1만 명이 넘게 되었다(Athwa 2004: 62; Drooglever 2010: 56). 당시 서 파푸아의 인구가 약 32만 명이었던 것을 감안하면, 서 파푸아의 기독교는 20세기 초 삼십년 동안 전체인구의 20%로 성장한 것이다(Drooglever 2010: 51). 이후, 기독교는 계속 성장하여 1940년대에는 기독교도의 수가 약 13만 명으로 늘어났다(Drooglever 2010: 54). 십년 사이 기독교 개종자가 두 배 이상으로 늘어날 만큼 당시 네덜란드 식민정부는 서 파푸아 전역의 기독교 전파에 힘을 쏟았다.

기독교 전파 외에 네덜란드 식민정부가 서 파푸아 지역사회에 중

18) 서 파푸아에서 네덜란드 식민정부의 기독교 정책은 개신교와 가톨릭의 경쟁을 낳기도 했다. 1925년 네덜란드 식민정부 규정(Regeringsreglement) 23조와 네덜란드-동인도 법조항(Wet op staatsinrichting van Nederlandsch-Indië) 177조는 서 파푸아에서 개신교와 가톨릭의 이중선교(double mission)를 허락한다고 명시하고 있지만, 실제 네덜란드 측은 가톨릭과 개신교 간의 경쟁이 유럽인에 대한 부정적인 이미지를 조장한다는 이유로 이중선교를 피하려 했다. 따라서 가톨릭과 개신교는 1928년 암본에서의 신사협정을 통해 서 파푸아의 중앙산악지대를 기준으로 북부와 남부를 각각 개신교와 가톨릭의 영역으로 구분했다(Drooglever 2010: 60-61).

점을 둔 것은 서구식 교육이었다. 20세기 초 중반 기독교의 무리한 확장은 인도네시아 다수 무슬림들과의 충돌을 일으킬 수 있었기 때문에 식민말기 네덜란드는 서구식 교육을 통해 기독교 전파의 대안을 마련하고자 했다. 교육은 미개하다고 여겨지는 원주민들의 개화에도 적합했기 때문에 식민정부는 보다 안전한 기독교 전파와 원주민의 개화를 위해 서구식 교육을 시행했다. 때마침, 19세기말 네덜란드가 도입한 사립학교 정부지원제도는 기독교 단체들로 하여금 앞을 다뤄 교육사업에 뛰어들도록 했다(Drooglever 2010: 58-59). 1938년부터 네덜란드선교사협회는 원주민들에게 사회적 필요와 기독교 교육을 제공하는 ‘개화(문명)학교(*Beschavings scholen*)’를 운영했는데, 개화학교는 식민정부의 지원을 받아 서 파푸아 전역에 약 400여 개로 확장될 수 있었다(Drooglever 2010: 59). 20세기 중반까지 식민정부는 서 파푸아 전체예산의 약 11%를 교육에 할당했는데, 이러한 막대한 예산으로 당시 서 파푸아 전역에는 원주민들의 기초교육을 담당할 초등학교가 약 7백 7십 개나 세워졌다(Athwa 2004: 64-65). 하지만, 서구식 학교는 원주민들에게 순수교육보다는 기독교 전파를 우선시했기 때문에 대부분의 학교는 기독교를 앞세운 서구우월주의만을 강조했다. 또한, 식민정부는 필요한 교사들을 충당하기 위해 인도네시아 타 지역의 현지 기독교도들을 동원했다.¹⁹⁾ 이들은 피부색이 다른 네덜란드인들보다 원주민들에게 쉽게 접근할 수 있었기 때문에 오지에 파견되어 기독교 전파와 교육에 앞장섰지만,²⁰⁾ 종종 원

19) 개신교는 주로 말루쿠의 암본(Ambon)인들과 술라웨시 북부의 미나하사(Minahasa)인들을 동원한 반면, 가톨릭은 말루쿠 남부의 카이(Kai)인들과 중국계-인도네시아인(Baba)들의 도움을 받았다(Drooglever 2010: 57).

20) 1905년 이후 식민지 윤리정책이 강화되면서 인도네시아의 고지대 및 내륙지대의 종족들은 기독교 전파의 목표가 되었다. 대부분이 씨족사회인 이들은 대규모 해안가 종족들과는 달리 자신들을 소수자로 여겼기 때문에 네덜란드선교사협회는 선교사와 교사들을 동원하여 이들에게 기독교를 전파하고 씨족집단을 통합하여 지역공동체를 이루도록 도왔다(박금희 2005: 147).

주민들과 갈등을 빚기도 했다. 앞서 서구문명과 기독교를 받아들인 이들은 원주민들을 비하하는 표현(Papua Bodoh: 멍청한 파푸아인)을 서슴지 않았기 때문이다(Drooglever 2010: 57-58). 하지만, 이와 같은 편견 속에서도 많은 원주민들은 기독교를 받아들였고, 성적이 우수한 학생들은 말루쿠 남부와 술라웨시의 미나하사 등지로 유학의 기회를 갖기도 했다.²¹⁾ 타 지역의 기독교 기관에서 유학을 마친 이들은 서 파푸아의 기독교화에 동원되었고, 이들의 활동으로 20세기 중반 서 파푸아 전역에는 약 5백 개 이상의 선교학교가 세워졌다 (Athwa 2004: 65).

서 파푸아에서 기독교 전파는 이슬람보다 2세기가 늦었지만, 오늘날 다수가 따르는 종교로 성장하게 된 이유는 앞서 살펴보았듯이 네덜란드 식민정부의 기독교 정책과 서구식 교육, 그리고 이를 조직적으로 운영한 네덜란드선교사협회가 있었기 때문이다. 하지만, 이러한 정책과 활동이 지속적으로 시행될 수 있었던 것은 기독교 단체의 사회사업과 제반 인프라시설이 지역사회에 근대화를 마련해 주어 원주민들이 기독교에 우호적 자세를 취했기 때문이라는 것을 목과할 수 없다. 이 중, 의료사업은 원주민들의 기독교 개종에 큰 영향을 준 사회사업이었다. 1908년 식민정부는 열대병과 원주민들의 무분별한 성관계로 인한 질병을 감소시키기 위해 예방주사 캠페인을 시행했는데, 설상가상으로 1920년대 세계적으로 유행한 스페인독감이 서 파푸아에서도 만연하자 예방주사 캠페인은 네덜란드선교사협회의 네트워크에 힘입어 본격적인 의료사업으로 확대되었다. 질병에서 벗어난 원주민들에게 서구의 의료기술은 기독교로의 개종에 큰 동

21) 17세기 네덜란드 식민정부는 말루쿠 암본(Ambon)에서 종교와 교육을 통합한 기독교 학교를 운영하며 대대적인 기독교 전파를 이루었으며(Chauvel 1990: 25), 술라웨시 북부의 미나하사(Minahasa)에서도 1679년 우호조약을 통해 본격적인 기독교 전파를 했다(박금희 2005: 146). 성적이 우수한 서 파푸아 학생들은 대부분 이곳으로 보내져 교육을 받도록 했다.

인이 되었다(Drooglever 2010: 54-56). 의료기술에 의한 기독교 전파가 성과를 보이자 의료기술을 오지에까지 공급해 줄 인프라의 발달이 필요했다. 당시, 서구의 선박과 항공기는 서 파푸아 전역에 기독교 전파와 의료기술의 공급을 수월케 해준 손과 발이 되었는데, 1950년대 네덜란드 선박(*Koninklijk Paketvaart Maatschappij*)과 항공(*Koninklijk Luchvaart Maatschappij*)은 비악과 마녹와리, 그리고 소롱과 콕콕 및 머라우케 등지에 노선을 운항했으며, 기독교 단체들 역시 선교항공협회(Mission Aviation Fellowship)와 선교항공연합(Associated Mission Aviation)을 통해 서 파푸아 전역에 항공 네트워크를 조직했다(Athwa 2004: 65-66).

이뿐만 아니라, 서구 선교사들은 원주민들의 원시적인 생활과 문화적 요소를 기독교 전파에 유리하게 이용하기도 했다. 서 파푸아의 원시적인 생활은 이슬람이 다수인 인도네시아의 타 지역과는 달리 기독교 전파에 유리했으며, 몇몇 문화적인 요소는 혼합주의적인 방법을 통해 기독교 전파를 수월케 해주었다. 하나의 예로 원주민들은 만스렌 망운디(Manseren Mangundi)라는 조상이 장차 재림하여 후손들을 외지인들로부터 해방시켜 줄 것이라는 전설을 믿었는데, 선교사들은 만스렌을 예수와 동일시하여 기독교 전파에 효과적으로 사용하였다(Athwa 2004: 73-74). 오늘날 서 파푸아의 교회에서 행해지는 전통의식과 혼합된 형태의 예배는 서구의 기독교가 오랫동안 이곳의 지역문화와 밀접한 관계를 통해 전파되었다는 것을 말해준다. 이와 같이, 네덜란드 식민정부는 서구식 교육과 각종 사회사업을 통해 서 파푸아에 근대화를 소개하고, 지역의 문화적 요소를 기독교와 혼합하여 원주민들에게 기독교 정체성을 보다 쉽게 심어줄 수 있었다. 결국, 파푸아인들의 마음에 서구인들은 문명을 가져다주고, 질병을 치료해주었으며, 영혼을 구원해준 선한사람들이라는 이미지가 자리 잡게 되었다(Pamungkas 2014: 5-6).

과거 서구 선교사들이 이룩한 파푸아인들의 기독교 정체성은 오늘날 현지 기독교 지도자들을 통해 지속적으로 이어져오고 있다. 마웨네(Mawene) 목사는 그의 저서 ‘신이 파푸아를 어루만질 때(Ketika Allah menjamah Papua)’에서 “1885년 오토우와 가이슬러가 마녹와리에 처음 도착한 이후 서 파푸아는 하나님께 속하게 되었다. 이 모든 것은 하나님의 주권이므로 그 분께 절대복종해야 한다”라고 언급하며, 파푸아인들의 기독교에 대한 절대성을 강조했다(Mawene 2003: 54). 서 파푸아 침례교단장인 요만(Yoman, Socratez Sofyan) 목사는 그의 저서 ‘멜라네시아의 적, 서 파푸아의 침통한 역사의 침묵을 깨자(Pemusuhan Etnis Melanesia, Memecah Kebisuan Sejarah Kekerasaan di Papua Barat)’에서 파푸아인들의 정체성이 기독교에 있는 이유는 기독교만이 파푸아인들의 인권을 수호해주기 때문이라고 설명한다. 이와 관련하여, 그는 아체에서 이슬람법이 자유롭게 시행되고 있는 것과는 다르게 자바에서는 기독교도들이 핍박받고 있으며, 서 파푸아에서는 무슬림들이 급증하고 있는 예를 제시하며 인도네시아에서 이루어지고 있는 기독교에 대한 차별을 언급했다(Pamungkas 2014: 6).

이뿐만 아니라, 오늘날 파푸아인들의 기독교 정체성은 외부 무슬림들의 유입과 중앙정부의 부당함에 따른 대응을 통해서도 강화되고 있는 중이다. 대부분이 기독교도인 파푸아인들은 이들의 권리를 위해 종종 ‘파푸아, 평화의 땅(Papua, the land of peace)’, ‘파푸아는 신의 축복을 받은 땅(Papua is the blessed land of God)’과 같은 기독교적 표어를 사용해왔는데, 최근 이러한 표어들은 인도네시아 중앙정부에 대한 부당함을 표출함과 동시에 이들을 기독교로 단합하는 도구가 되고 있다는 것이다(Arwam 2003: 88). 이에 대해, 자야푸라의 가톨릭 주교인 레오 라바 라자르(Mgr. Dr. Leo Laba Ladjar O.F.M)는 파푸아인들의 기독교 정체성을 강화해야 하는 큰 이유는

인도네시아로부터 정치적 독립을 위한 단결에 있다고 주장한다. 그의 주장은 서 파푸아에서의 기독교 정체성은 이주 무슬림들과의 종교적 문제뿐만이 아닌, 인도네시아 정부와의 정치적 문제와도 긴밀히 연결되어 있다는 것을 암시한다. 이러한 주장을 확증이라도 하듯, 그는 파푸아인들의 희망은 멜라네시아 국가의 일원이 되는 것이지, 인도네시아가 아니라고 덧붙였다(Pamungkas 2014: 8).²²⁾

오늘날 파푸아인들이 기독교 정체성을 강화하는 이유는 인도네시아 정부에 대항한 정치적 대응이기도 하지만, 지역민족주의(local nationalism)와 연결된 또 다른 형태의 파푸아화(Papuanization)라고도 할 수 있다(Mawene 2003: 2). 네덜란드 식민정부가 강화한 서 파푸아의 기독교 정체성은 이후 인도네시아에 합병되는 과정에서 지역민족주의를 강화시킨 구실이 되었으며, 계속해서 오늘날 인도네시아화(Indonesianization)가 이주 무슬림들을 통해 이슬람화로 나타나고 있는 현실은 파푸아 기독교도들로 하여금 지역민족주의를 기독교화로 표명할 수밖에 없는 구도를 제공하고 있기 때문이다. 즉, 오늘날 서 파푸아에서 급격히 늘어나고 있는 무슬림들과 오래전부터 다수를 유지해 온 기독교도들 간에는 국가와 지역 간의 민족주의가 종교적 구도를 통해 갈등으로 표출되고 있는 것이다. 다음 장에서는 서 파푸아에서 무슬림과 기독교도 간의 긴장과 갈등이 공적으로 표출되는 양상을 살펴보기 위해 21세기 마녹와리와 카이마나, 그리고 자야푸라에서 발생한 일련의 갈등사례를 제시하고자 한다.

22) 서 파푸아 무슬림-기독교도 간의 갈등이 인도네시아 타 지역의 갈등과 다른 특수성은 서로 다른 인종에 있다는 점이다. 인종학적으로 서 파푸아는 인도네시아 타 지역과는 달리 멜라네시아 계통에 속한다. 겉으로 보아도 타 지역의 인도네시아인과는 명확히 다른 인종학적 차이는 서 파푸아의 다수 기독교도들로 하여금 이들의 정체성을 멜라네시아의 기독교 국가들로부터 찾고자 하는 이유를 제공하고 있으며, 인도네시아로부터 이주해온 무슬림들과는 조화를 이루지 못하는 이유이기도 하다(Athwa 2004: 3).

IV. 서 파푸아 무슬림과 기독교도 간 갈등사례

앞서 살펴본 바와 같이, 지역민족주의에 편승된 파푸아인들의 기독교 정체성이 현재 인도네시아 중앙정부를 통해 이곳을 위협하는 이슬람화에 강경대응하고 있는 사실은 양 집단의 관계를 더욱 긴장된 상황으로 몰아가는 중에 있다. 이와 관련하여, 2005년 ‘예루살렘의 베란다(serambi Yerusalem)’로 알려진 마녹와리에서 발표된 이슬람 대사원 건립계획과 이에 대응한 기독교도들의 복음지역법규 초안은 21세기 인도네시아에서 ‘사라(SARA)’²³⁾의 갈등이 여전히 존재한다는 것과 동시에 서 파푸아에서 양 집단의 악화된 관계를 대표적으로 반영하는 사건이다. 본 장에서는 앞서 확인한 서 파푸아에서의 이슬람과 기독교 간의 상이한 역사적 전파와 성장 안에서 형성된 대립구도가 오늘날 이곳의 지역사회 내에서 어떠한 양상을 통해 갈등으로 전개되는지 살펴본다. 이를 위해, 21세기 서 파푸아에서 양 집단의 갈등을 공적화한 세 가지 사건을 제시한다. 이들은 2005년 마녹와리에서 이슬람 대사원 건립계획과 복음지역법규 초안을 둘러싸고 발생한 무슬림과 기독교도 간의 긴장과 2007년 카이마나와 자야푸라에서 각각 성탄트리 설치와 이슬람대학교 건설을 둘러싸고 발생한 일련의 사건들이다.

1. 마녹와리: 이슬람 대사원 건립계획과 복음지역법규 초안

마녹와리는 서 파푸아에서 기독교가 처음 전파된 곳이다. 따라서 매년 이곳에서는 기독교 전파를 기념하는 행사가 대대적으로 개최되어 왔다.²⁴⁾ 하지만, 2005년 서 파푸아 주지사 후보에 출마한 캣중

23) 사라(SARA)는 수하르토 시절 논의가 금지된 종족(Suku), 종교(Agama), 인종(Ras), 집단(Antargolongan)을 가리키는 용어이다(Husein 2005: 92).

(Katjong, Rahimin)은 마녹와리의 무슬림 유권자들에게 이슬람 대사원(Masjid Raya) 건립을 공약했고, 2005년 10월 4일 사원건립위원회는 마녹와리郡에 사원건립허가를 요청했다.²⁵⁾ 이에 대해, 같은 달 19일 마녹와리교회협력기관(BKAG, Badan Kerjasama Antar Gereja)은 군수에게 이슬람 대사원 건립에 대한 반대성명을 전달했고, 기독교도들은 사원건립반대와 위원회 해산, 그리고 마녹와리를 ‘복음의 도시’로 규정할 지역법규 제정을 대대적으로 요구했다(Media Papua 2005/11/19).²⁶⁾

기독교도들이 대대적으로 반대 입장을 표명하자, 사원건립위원회와 인도네시아울라마위원회(MUI, Majelis Ulama Indonesia)의 파푸아사무소는 파푸아국민위원회(MRP, Majelis Rakyat Papua)와 기독교 지도자들에게 이들의 입장을 전달했다. MUI 파푸아사무소는 2004년 종교부 결정사항²⁷⁾에 따라 이슬람 대사원 건립은 합법이지만 기독교도들의 반대가 심하므로 서 파푸아의 주도를 소롱(Sorong)으로 옮기고, 마녹와리는 특별종교시로 남겨두자고 제안했다. 하지만, MUI 파푸아사무소의 제안은 기독교도들의 감정을 더욱 상하게 했을 뿐 별다른 변화를 이끌어내지 못했다.²⁸⁾ 한편, 마녹와리의 이슬

24) 제 3 장에서 설명한 바와 같이, 서 파푸아에서 마녹와리는 1855년 2월 5일 네덜란드선교사협회(Nedelandisch Zendeling Genootschap)의 오토우(Ottow, Carl Wilhelm)와 가이슬러(Geissler, Johann Gottlob)가 기독교를 처음 전파한 지역이다. 따라서 매년 2월 5일 마녹와리에서는 서 파푸아 전역의 기독교도들이 모여 대대적인 기념행사를 개최한다(Romli 2008: 150).

25) 1969년 종교부와 내무부가 함께 발표한 결정서(SKB Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri 01/BER/MDN/MAG/1969)에 따르면 예배장소의 건립은 지방정부의 승인을 받아야한다(Sudomo 2006: 157-160).

26) 당시, 마녹와리에서 시작된 기독교도들의 분노는 서 파푸아 전역으로 확산되었는데, 자야푸라에서도 파푸아기독교학생연대(Solidaritas Mahasiswa dan Masyarakat Kristen di Tanah Papua)가 가두시위를 통해 이슬람 대사원 건립반대와 이주 무슬림들로부터 서 파푸아 기독교도들을 보호할 지역법규 제정을 요구했다(Cenderawasih Pos 2005/11/18).

27) 2004년 종교부 결정사항은 인도네시아의 모든 주도에 이슬람 대사원(Masjid Raya)이 위치해야 한다고 명시하고 있다(Al Akhyar 2015: 174).

람 대사원 건립에 대한 기독교도들의 대대적인 반대는 인도네시아 이슬람 지하드 단체들의 이목을 끌게 되었다. 2005년 말 제마이슬라미야(JI, Jemaah Islamiyah) 조직과 말루쿠의 지하드 단체 등이 마녹와리를 방문하여 이들의 개입의사를 전달했지만, 지역의 무슬림 지도자들은 상황이 더욱 악화될 것을 우려하여 이들의 제안을 거절했다(Crisis Group 2008/06/16, p.4).

한편, 2006년 7월 캧중은 부주지사에 취임했지만, 마녹와리郡은 캧중의 공약에 따라 이슬람 대사원 건립이 추진될 경우 기독교도들의 더욱 거센 반발이 있을 것을 우려하여 사원건립을 잠정 중단시켰다. 사원건립이 중단되자, 여기에 힘입은 기독교 지도자들은 2007년 2월 1일 ‘만시남과 마녹와리를 복음의 도시로 만들자(Making Mansinam and Manokwari Gospel City)’라는 세미나를 개최했고(Hutabarat 2008: 51), 세미나에서 에라리(Erari, Phil) 목사는 마녹와리를 ‘복음의 도시’로 보존하기 위한 지방정부의 적극적인 자세를 요구했다(Crisis Group 2008/06/16, p.5). 이후, 이슬람 대사원 건립계획에 대항하기 위한 기독교도들의 여론에 따라 3월 7일 기독교 지도자들은 ‘정신과 영적 쇄신 지역법규(Raperda Pembinaan Mental dan Spiritual, 이하 복음지역법규)’ 초안을 발표하게 되었다.²⁹⁾

28) 당시, MRP의 심비약(Simbiyak, Hofni) 위원은 사원건립이 반대에 부딪힌 것은 마녹와리이슬람연합(PUIM, Persatuan Umat Islam Manokwari)이 기독교도들과 충분한 대화를 하지 않았기 때문이라고 지적했고, PUIM은 예배소 건립은 각 종교의 기본권이라는 답변으로 응수했다(Pamungkas 2014: 10).

29) 지역법규는 기독교 교리에 기반을 두기 때문에 ‘복음지역법규(Peraturan Daerah Injil)’로 더욱 알려졌다. 복음지역법규는 배타적인 내용 때문에 무슬림들과의 관계에서 논란을 일으켰는데, 특히 제25조 “본 법규는 기독교 믿음을 고백하는 서 파푸아의 다수 원주민들의 역사와 문화, 그리고 전통가치에 따라 이행된다”는 기독교를 서 파푸아의 최우선적 가치로 정의하고 있어서 무슬림들의 분노를 샀으며, 제26조 “지방정부는 서 파푸아 원주민들이 대부분 기독교도들임을 고려하여 공공장소와 관공서에서 기독교 상징물의 설치권한을 가진다”와 제28조 “일요일은 주일로 지정하고 모든 경제적 행위는 일체 금지한다”와 같이 기독교 가치를 공공법규로 지정하고 있는 항목들은 무슬림들과의 갈등을 불러일으키기에 충분했다. 계속해서, 제30조 “특정종교의 예배소 건립은 지역주민 150명의 동의가 있어야하며, 지

복음지역법규는 마녹와리의 무슬림들뿐만 아니라 인도네시아 전역의 무슬림들을 분노케 했다. 2007년 3월 15일 MUI와 무함마디아(Muhammadiyah), 그리고 나흐들라툴 올라마(Nahdlatul Ulama)는 복음지역법규가 서 파푸아에서 무슬림들을 몰아내려는 음모라고 지적했다(Suara Islam 2007/04/13). 상황이 악화되자, 마녹와리郡과 지역 입법부는 복음지역법규는 공식 승인되지 않았으며, 논란이 있는 항목들은 수정될 것이라고 밝혔지만(Cenderawasih Pos 2007/05/29), 이미 악화된 무슬림들의 분노는 제어할 수 없었다. 결국, 2007년 8월 MUI의 제 5지역(서 파푸아, 술라웨시, 말루쿠) 모임에서 복음지역법규를 대항할 지하드와 서 파푸아의 통제는 MUI가 맡아야 한다는 주장이 제기되었다. 이뿐만 아니라, 몇몇 지하드 단체들은 마녹와리에 조직원들을 파견했으며, 남부술라웨시의 준둘라(Jundullah)와 포소(Poso)의 극단주의 무슬림인 아르살(Arsal, Haji Adnan)은 유사시를 위해 무자히딘(mujahideen)의 파견을 제안하기도 했다. 당시, 복음지역법규를 둘러싸고 무슬림들 간에는 인도네시아 동부에 ‘대(大)아라푸라 기독교 국가(Arafura Raya Christian State)’가 건설될 것이라는 음모론(conspiracy theory)이 나돌기도 했다.³⁰⁾

2008년 5월 기독교 지도자들은 수정된 복음지역법규 초안을 재발표했다. 하지만, 새로운 제목인 ‘정신과 영적쇄신 및 복음전도 마을 규정 지역법규(Raperda Tentang Penetapan Kampung-Kampung Sebagai Perkampungan Penginjilan Pembinaan Mental Spiritual)’에서 ‘복음전도(penginjilan)’라는 단어가 무슬림들에게 기독교로의 개종

역주민들의 종교가 기독교인 경우에는 이슬람 사원 건립을 금지한다”와 제37조 “여성들의 머리가리개는 특정종교의 선전물이므로 공공장소나 학교, 그리고 관공서에서 여성들의 머리가리개 착용을 금지한다”는 무슬림들을 비하하는 의도로 비추어졌다(Crisis Group 2008/06/16, p.5-6).

30) 이러한 음모론은 2004년 필리핀의 아로요(Arroyo, Gloria Macapagal) 대통령이 동남아기독교계국을 건설하기 위해 미국의 부시 대통령에게 도움을 요청한 것과 결합되어 다양한 루머를 낳았다(Crisis Group 2008/06/16, p.7).

으로 비추어졌고, 양 집단 간의 논란이 되는 몇몇 항목들은 여전히 수정되지 않았다. 현재 복음지역법규는 지방의회의 승인을 기다리는 중이며, 이슬람 대사원은 기독교도들의 반대로 인해 건설이 중단되어 있는 상태이다.³¹⁾ 하지만, 이슬람 대사원 건립계획과 복음지역법규 초안을 둘러싸고 마녹와리에서 발생한 무슬림과 기독교도 간의 긴장은 양 측의 갈등을 서 파푸아 전역으로 확산시킨 계기가 되었다. 이후, 카이마나 및 자야푸라 등지에서 연이어 발생한 무슬림과 기독교 간의 갈등은 서 파푸아에서 양 집단의 종교적 양극성을 더욱 악화시킨 결과로 이어졌다.

2. 카이마나: 예배콘서트와 성탄트리 설치³²⁾

카이마나는 오랫동안 무슬림과 기독교도 간에 화합과 공존이 있어왔던 곳이다. 기독교도가 무슬림보다 많지만 양측의 수가 거의 대등한 이곳에서 무슬림들은 교회건설을 도왔고, 기독교도들은 라마단 기간에 무슬림들에게 새벽음식(sahur)을 만들어주는 등 양 집단 간에 공존의 질서가 유지되어 왔다. 하지만, 이곳의 양 집단 간에 긴장이 들어서게 된 것은 외부에서 유입된 인도네시아개신교단(GPI, Gereja Protestan Indonesia)³³⁾이 2007년 10월 교회건축자금을 모금하기 위해 예배콘서트를 계획하면서부터였다. 그 동안 카이마나에서 예배콘서트는 종종 개최되어왔지만, 이번 행사는 라마단 기간 중 저녁예배(*tarawih*) 시간인 오후 여섯시에 이슬람 사원 옆에서 계획되었다는

31) 서 파푸아 소롱의 국립이슬람대학교(Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri)의 이스마 일(Ismail Suardi Wekke) 교수에 따르면, 이슬람 대사원 건설계획은 기독교도들의 극심한 반대로 현재 중단된 상태라고 한다.

32) 본 절은 Crisis Group(2008/06/16, p.8)을 참조하여 작성하였다.

33) 서 파푸아에서 활동하는 인도네시아개신교단(GPI, Gereja Protestan Indonesia)의 전신은 말루쿠개신교단(GPM, Gereja Protestan Maluku)이다.

것이 화근이었다. 따라서 이에 대한 무슬림들이 분노가 있었지만, 다행히 무슬림 지도자들이 중재에 나서 행사시간을 오후 9시로 옮길 수 있었고 양측 간의 갈등을 피할 수 있었다.

같은 해 12월 중순 양 집단의 긴장을 촉발한 새로운 사건이 발생했다. GPI가 카이마나의 다수교단인 복음주의교단(GKI, Gereja Kristen Injili)과 지역 무슬림들과의 논의 없이 시민휴식공원(Taman Hiburan Rakyat)에 거대한 성탄트리를 세운 것이었다. 특히, 성탄트리 위에 설치한 카리스마(charismatic)교단의 상징인 ‘다윗의 별(star of David)’은 무슬림들의 분노를 더욱 자극하기에 충분했다. 성난 무슬림들의 규명요구에 대해 GPI는 군수로부터 성탄트리의 설치를 허가받았다고 주장했으나, 군수인 아흐맛(Achmad, Hasan)은 보고받은 것이 없다고 밝혔다. GPI의 안일한 태도에 분개한 무슬림들은 성탄트리를 무력철거하기 위해 카이마나 전역에서 모여들었고, 기독교도들 역시 무슬림들에 대응하기 위해 만반의 준비를 했다. 2007년 12월 14일 양측의 긴장이 큰 사태로 악화될 조짐을 보이자, 카이마나의 군수는 양측 지도자들의 만남을 주선했고, 양측은 성탄트리의 설치를 이듬해 1월 21일까지 허락하는데 동의했다.

하지만, 12월 28일 무슬림들의 갑작스러운 공격을 우려한 GPI는 성탄트리의 사전 철거와 이에 앞서 성탄트리 앞에서의 기독교연합 예배를 제안했다. GKI는 공공장소에서의 연합예배는 무슬림들을 자극할 수 있으며, 또한 성탄트리 철거가 참석한 기독교도들을 분노케 할 수 있다는 이유로 제안을 거절했다. 이에 대해, GPI는 무슬림들의 공격에 대비하여 말루쿠 투알(Tual)의 기독교도들이 대기 중에 있다고 밝혔다. 다행히 이들의 계획을 사전 입수한 경찰은 GPI 교구장을 소환하여 계획을 취소토록 했다. 이듬해 2008년 1월 1일 실제로 투알의 기독교도들을 태운 페리가 카이마나에 도착함에 따라 긴장이 감돌았지만, 큰 사건은 발생하지 않았다. 성탄트리 철거를 약속한 1

월 21일이 되자 무슬림들은 성탄트리 철거를 지켜보기 위해 모여들었고, 기독교도들 역시 만일의 사태에 대비를 했다. 하지만, GPI는 성탄트리 철거는 군수의 소관이라면서 불현듯 철거를 거절했고, 기독교도들에 동요된 군수 역시 선뜻 나서지 않았다. 결국, 성탄트리는 양측의 타협을 통해 철거될 수 있었지만, 그동안 카이마나에서 무슬림들과 기독교도들 간에 유지되었던 공존의 질서는 다시 복구할 수 없게 되었다.

3. 자야푸라: STAIN 건립

2007년 자야푸라에 준공된 국립이슬람대학교(STAIN, Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri)는 1989년 설립된 이슬람대학교(STAI, Sekolah Tinggi Agama Islam)가 국립으로 승격되면서 새로 건립된 이슬람교육기관이다. STAIN의 소유주인 파푸아기업교육법인(YPWP, Yayasan Pendidikan Wiraswasta Papua)은 학교건립에 앞서 2003년 2월 파푸아 주지사의 승인을 받았으며, 계속해서 지방의회와 지방종교부, 그리고 첸드라와시(Cendrawasih)대학교의 추천과 이듬해에는 파푸아기독교회와 메가와티(Megawati) 대통령으로부터도 추천을 받았다(Pamungkas 2014: 13). 이에 따라, 2007년 STAIN은 학교 부지를 위해 카이게레(Kaigere)족이 거주하는 와에나(Waena) 지역에 10헥타르의 토지를 구입했지만, 불현듯 인도네시아목사연합(API, Asosiasi Pendeta Indonesia)은 STAIN의 토지매매가 불법이라는 주장과 함께 자야푸라 시장에게 진정서를 올렸다.³⁴⁾ API는 “관련 토지매매는 서 파푸아의 전통토지법을 침해하며, STAIN은 서 파푸

34) 오늘날 서 파푸아에서 활동하는 인도네시아목사연합(API, Asosiasi Pendeta Indonesia) 회원들은 대부분 술라웨시의 마나도(Manado)와 토라자(Toraja) 그리고 수마트라의 메단(Medan) 출신 목사들이다(Crisis Group 2008/06/16, p.10).

아의 다수 기독교 청년들에게 적합한 교육을 제공할 수 없다. 이슬람 교육기관의 설립은 파푸아인들에게 이슬람을 강요하기 위한 이슬람화의 일부이다(Pamungkas 2014: 14)”라고 주장했다.

한편, 파푸아국민위원회(MRP, Majelis Rakyat Papua)가 API측을 지지하며 STAIN에 대한 반대의사를 표명하자, STAIN 역시 파푸아 무슬림위원회(MMP, Majelis Muslim Papua)와 연대하여 이들의 입장을 주지사에게 알렸다. 이들은 “토지매매의 반대가 당사자인 키이계레족이나 자야푸라의 기독교도들로부터 시작되었다면 수용의 여지가 있겠지만, 외부 기독교단체인 API의 반대는 이슬람에 도발적이고 대결적이라고 볼 수밖에 없다. 또한, STAIN의 목적은 순수하게 파푸아인들의 교육에만 있다”라는 입장을 전달했다. 이에 따라 주지사는 양측의 회담을 주선했고, 회담에서 STAIN은 “STAIN의 건립목적은 저소득층 무슬림 아이들에게 양질의 교육을 제공하고 궁극적으로 서 파푸아의 종교적 평화를 알리기 위함에 있다”라며 이들의 입장을 재차 알렸다(Pamungkas 2014: 16). 결국, 양측은 타협을 이루어냈고 2007년 6월 STAIN의 준공이 시작될 수 있었다. 이후, API는 STAIN 건립에 반대를 표명했던 이유는 토지매매와 관련한 인근 부족 간의 불만이 이들에게 접수되었기 때문이라고 밝혔다(Pamungkas 2014: 17). 이에 대해, 파푸아전통위원회(DAP, Dewan Adat Papua)는 각 부족의 전통토지법은 다르기 때문에 부족 간의 불만은 일어날 수 없으며, API의 반대이유는 STAIN이 이슬람교육기관이기 때문에 교육을 통한 서 파푸아의 이슬람화를 우려했기 때문인 것으로 추측된다는 의견을 나타냈다(Crisis Group 2008/06/16, p.10).

상기 제시한 서 파푸아 무슬림과 기독교도 간의 갈등사례를 살펴보면, 긴장의 일차적 배경은 상이한 종교적 교리와 실천에 있지만, 갈등의 전개와 발전은 양 집단의 종교적 실천이 표출되는 사회적 배경을 통해 이루어진다는 것을 알 수 있다(Romli 2008: 155-156). 마

녹와리의 이슬람 대사원 건립계획은 이슬람의 실천을 위한 종교적 배경에 기인하지만, 이러한 계획이 사회적으로 표출될 수 있었던 것은 주지사 선거와 관련된 공약 때문이며, 이후 이에 맞서 발표된 기독교측의 복음지역법규 초안과 이에 따른 인도네시아 이슬람 극단주의 단체들의 움직임은 양 측의 긴장과 갈등을 발전시킨 사회적 배경이다. 자야푸라에서 STAIN의 건립 역시 이슬람의 실천에 기인하지만, 서 파푸아와 관련 없는 인도네시아목사연합(API, Asosiasi Pendeta Indonesia)의 반대를 통해 양 측의 갈등이 전개되는 것은 서 파푸아에서의 이슬람화는 서 파푸아와 인도네시아 기독교도들의 연대를 통해 이슬람에 대응하는 사회적 배경을 형성하고 있기 때문이다. 계속해서, 카이마나에서 역시 양 측의 긴장은 기독교의 종교적 실천인 성탄트리의 설치에서 시작되었지만, 외부 출신의 인도네시아 개신교단(GPI, Gereja Protestan Indonesia)의 지역사정을 무시한 배타적인 활동이 양 집단의 갈등을 점차 고조시킨 사회적 배경이 되고 있다. 특히, 이슬람과 기독교의 상이한 종교적 실천에서 발생한 긴장이 사회적 배경을 통해 갈등으로 전개됨에 따라 눈길을 끄는 것은 양 집단의 종교가 점차 이념선전의 도구로 전락되고 있다는 것이다. 마녹와리에서 무슬림들의 이슬람 대사원 건립계획과 이에 대응한 기독교도들의 복음지역법규 초안, 그리고 자야푸라에서의 STAIN의 건립에 대한 이유를 각 종교의 교리에 기인하여 상호 대응하는 것은 종교가 집단 간 이념선전의 도구로 사용되고 있다는 예이다. 다음 장에서는 상기 살펴본 서 파푸아 무슬림과 기독교도 간의 갈등사례를 중심으로 양 집단의 갈등을 종교와 사회적 배경으로 나누어 분석해봄으로써 그 원인을 살펴보기로 한다.

V. 갈등의 원인

2013년 기준으로 인도네시아 전역에서 ‘종교와 신념’의 차이가 집단 간의 마찰로 이어져 발생한 사건은 총 245건이다. 이 중, 관련 집단이 갈등의 주체가 되어 일어난 사건은 139건이며, 중앙 및 지역 정부가 갈등의 직·간접적 원인을 제공한 사건은 106건이다(Qadir 2014: 233). 이 자료는 인도네시아 무슬림과 기독교도 간의 갈등은 관련 집단의 종교가 일차적 원인이지만, 중앙 및 지역정부와 관련된 사회적 배경 역시 이차적 원인으로 작용하고 있다는 것을 시사한다. 다시 말하자면, ‘종교와 신념’의 차이가 인도네시아 집단 간의 갈등에 근본적 원인이 되고 있다는 것은 분명하지만(Suaedy et al. 2012: 3), 다양한 사회적 요인들 또한 집단 간의 대립구도에 얽혀있기 때문에, 그 갈등의 원인을 이해하기 위해서는 종교와 사회적 배경을 통해 접근해야 할 필요가 있다는 것이다.

종교는 사회와 상호의존적이며, 종교와 관련된 문제들은 사회를 통해 반영되기 때문에(Durkheim 1961: 470), 종교와 얽혀 생산되는 사회적 현상들은 그 자체적으로 그 현상을 이해하는 배경이 된다(Geertz 1966: 20-21). 따라서 종교와 그것이 실천되는 사회와의 관계에서 종교의 역할을 이해하는 것은 상이한 두 종교 간의 갈등이 사회적 배경을 통해 발생하는 원인에 접근할 수 있도록 해준다. 더 나아가 종교가 관련 집단(사회) 내에서 실천되는 방식은 뒤르켐(Durkheim, Emile)의 설명과 같이 종교가 지니는 집단적 ‘비등(沸騰)’의 힘을 통해 구성원들과 집단(종교)의 일치성을 통해 나타난다(Kunin 2003: 20-21). 이러한 집단적 일치는 인도네시아 같이 무슬림과 기독교도들이 오랜 시간 대립구도를 형성해온 곳에서는 각 집단의 교리와 실천을 강화하고, 종교가 집단의 이익을 위한 상징적 도구로서의 전환을 가능하게 해준다. 더욱이, 이러한 과정에서 양 집단

간에 논쟁이 발생하면 집단적 일치를 통해 강화된 교리와 실천은 적대와 갈등을 조장하는 요소로 변모되고 폭력을 정당화하는 도구가 되기도 한다(Qadir 2014: 236). 따라서 서 파푸아의 무슬림들과 기독교도들의 갈등은 인도네시아에서 오랫동안 각각의 상이한 종교적 배경에서 집단적 일치를 형성한 이슬람과 기독교가 사회적으로 집단의 이익을 위한 상징적 도구로 전환되는 과정에서 상호 표출된 긴장과 갈등의 표상으로 이해할 수 있다. 본 장에서는 서 파푸아 무슬림과 기독교도 간의 갈등의 원인을 종교와 사회적 배경으로 나누어 검토한다.

1. 종교적 배경

서 파푸아 무슬림과 기독교도 간 갈등의 종교적 배경으로는 먼저 20세기 말 인도네시아의 이슬람 사상을 변화시킨 이슬람 부흥이 제시될 것이다. 이에 따라, 이슬람 부흥을 통해 나타난 경전중심주의와 교리실천의 강화가 서 파푸아 소수(*Al-Aqalliyât*) 무슬림들에게 어떠한 영향을 주었는지 검토할 것이다. 이와 함께, 21세기 서 파푸아에서 증가하고 있는 이슬람과 기독교 급진주의 단체들 역시 양 집단의 갈등을 심화하는 종교적 배경이 되고 있다는 점에서 이들의 활동에 대해서도 살펴 볼 것이다.

(1) 인도네시아 이슬람 사상의 변화

20세기 말 인도네시아 전역에서 급증한 종교, 종족 간 갈등에는 무슬림들의 영향력을 강화시킨 이슬람 부흥이 자리하고 있다는 사실을 목과할 수 없다. 인도네시아 군도에서 수백 년 동안 세력을 넓혀왔던 이슬람이 1970년대 이후 믿음이 아닌 실천의 대상으로 변모됨에 따라 그 영향력이 사회와 문화를 넘어 경제와 정치영역으로가

지 확산되었기 때문이다. 사회전반에 걸쳐 이슬람의 분위기가 상승되자 모든 현상을 이슬람의 시각으로 바라보려했고, 이는 이슬람과 비이슬람이라는 이분법적 구분을 부각시켰다. 이러한 현상은 코란(Al-Qur'ân)과 하디스(Hadith)의 절대적 위상을 증대시켰고 결국, 경전중심주의가 생겨났다(김형준 2013: 205). 이후, 경전중심주의는 일상생활을 이슬람화하려는 무슬림들의 노력에 의해 그 영향력이 확산되었다. 이러한 영향력은 이슬람의 교리에 따라 살아야 한다는 단순명제와 함께 이슬람적인 것과 비이슬람적인 것의 차이를 절대적인 것으로 간주하는 무슬림의 증가를 가져왔다. 이슬람과 비이슬람을 명확히 구분하고자 하는 경전중심주의는 이슬람의 부흥을 장기화하는데 긍정적인 영향을 주었지만, 역으로 비이슬람적인 것에 대한 배타성을 사회전반에 형성시킴으로써 타종교와의 갈등을 심화시켰다.

1990년대 사우디아라비아와 예멘등지에서 유학한 학생들이 돌아오자 무슬림들은 사회적 문제에 집합적이고도 급진적으로 대응하기 시작했다. 반이슬람적인 잡지사에 대한 공격과 폐쇄, 교육법안 개정, 이슬람법원의 위상강화, 여학생의 질바(jilbāb) 착용 등 이슬람화의 범위가 사회적 영역을 포괄하고 비이슬람적인 것들이 무슬림 공동체 내에서 집합적으로 취급되었는데(김형준 2001: 44), 이러한 분위기는 최종적으로 기독교에 대한 부정적인 시각을 부추기게 되었다.³⁵⁾ 인도네시아의 기독교도들은 이슬람법(sharia)의 완성에 방해되며, 나아가 이들의 꾸준한 증가³⁶⁾가 이슬람을 위협하는 존재로 여겨

35) 기독교도에 부정적인 시각을 견지하는 무슬림들은 의외로 이슬람을 평화의 종교로 소개한다. 이것은 이슬람의 다원적 종교관에 따른 것으로써(김형준 2001: 45), 코란의 2장 바카라(Al-Baqarah)장 256절 “종교에는 강요가 없나니(최영길 1997: 69),” 와 109장 카피룬(Al-Kāfirūn)장 6절 “너희에게는 너희의 종교가 있고 나에게는 나의 종교가 있을 뿐이라(최영길 1997: 1272)”를 통해 확인할 수 있다.

36) 지난 30년간 인도네시아에서 기독교도는 꾸준히 증가해 왔다. 1971년 6.7%(7,844,209명)이었던 기독교도들은 1980년 8.8%(12,861,271명), 그리고 1990년

졌기 때문이다. 특히, 1978년 사회성과 종교성이 공식적인 기독교 선교를 금지하였음에도 기독교도들이 증가한 것은 비합법적인 선교가 무슬림을 대상으로 이루어졌다는 증거로 볼 수 있기 때문에 기독교도들은 이슬람 공동체를 파괴하는 적대적 대상으로 여겨졌다(김형준 2001: 46). 따라서 기독교도들에 대한 무슬림들의 대응은 종종 폭력으로 표출되기도 했다.³⁷⁾ 기독교도와 교회에 대한 공격이 급증하였고, 말루쿠와 서 파푸아와 같은 다수 기독교도 사회는 인도네시아의 다수 무슬림들로 하여금 이슬람화를 확고히 해야 하는 대상지역으로 여겨졌다.³⁸⁾

이와 더불어 말루쿠와 서 파푸아 같이 다수 기독교도들 내에 거주하는 소수(AI-Aqalliyât) 무슬림³⁹⁾에 대한 관심도 증대되었다. 非이슬람 국가나 사회는 그 자체뿐만 아니라 통치체제나 사회규범 또한 이슬람과 대립하기 때문에 이곳의 소수 무슬림들에게 있어서 이들의 거주지역을 ‘전쟁지역(Dâr al-harb)’으로 여겨야 하는지에 대한 문제가 이슬람 소수법(Fiqh al-Aqalliyât) 내에서 주요 논의대상으로 거론되었기 때문이다(Suaedy et al. 2012: 30). 전통적으로 이슬람은

9.6%(17,232,563명)으로 증가했다(김형준 2001: 46).

37) 코란의 8장 안팔(Al-Anfâl)장 15-16절은 “믿는 자들이여 너희가 싸움터에서 불신자들을 만날 때 그들로부터 너희의 등을 돌리지 말라. 그러한 날에 등을 돌리는 자는 그것이 전쟁을 위한 준비나 어떤 무리에 합류하려는 의도가 아니라면 이는 분명 하나님의 분노를 자아낼 것이며 그의 주거지는 지옥이 되리니 최후가 저주스러우니라(최영길 1997: 304)”라고 언급한다.

38) 이슬람 부흥의 효시인 ‘무슬림 형제단(Muslim Brotherhood)’은 세상을 ‘이슬람의 평화지역(Dâr al-Islâm)’과 ‘전쟁지역(Dâr al-harb)’으로 나누었다. 이들에게 非이슬람 지역은 ‘이슬람의 평화지역’으로 전환시켜야 할 목표였다. 인도네시아에서는 서 파푸아 같은 기독교 지역이 여기에 해당한다.

39) 소수(AI-Aqalliyât) 무슬림에 대한 관심은 1990년대 非이슬람 국가에 거주하는 무슬림들에 대한 이슬람법의 적용문제가 대두되면서, 1994년 미국의 ‘북미올법위원회(Fiqh Council of North America)’장이었던 알-알와니(Al-Alwani, Thaha Jabir)와 1997년 ‘유럽올법연구위원회(European Council for Fatwa and Research)’를 세운 알-카라다위(Al-Qaradawi, Yusuf)가 무슬림 소수법(Fiqh Al-Aqalliyât)을 거론하며 시작되었다(Suaedy et al. 2012: 23).

모든 이교도 지역을 ‘전쟁지역(Dâr al-harb)’으로 분류하고 지하드를 통해 이슬람화를 수행해야할 곳으로 여겼는데(Suaedy et al. 2012: 31), 이러한 사고는 경전중심주의와 맞물려 서 파푸아의 무슬림들을 보호한다는 명목 하에 이슬람 급진주의 단체들의 유입을 불러왔다. 한편, 서 파푸아의 다수 기독교도들은 인도네시아의 국가적 수준에서는 소수 이교도들이기 때문에 이들은 이슬람 규범에 따라 다수 무슬림들에게 복종할 의무가 있지만(Suaedy et al. 2012: 30),⁴⁰⁾ 최근 분리운동을 위시한 이슬람 대사원 및 교육시설 등의 건립에 집단적 반대를 표명하는 것은 무슬림들로 하여금 납득할 수 없는 것들이었다. 더군다나, 말루쿠 분쟁 이후 서 파푸아에서 활발한 활동을 전개하고 있는 히즈부 우트-타리르(Hizb ut-Tahrir)가 이교도들을 이슬람 칼리파국가(Dawlat al-Khilafat al-Islamiyyah) 건설에 있어서 흠으로 여기는 사실(Suaedy et al. 2012: 28)은 극단적이지만 서 파푸아 기독교도들에 대한 인도네시아 다수 무슬림들의 시각을 대변한다.

이와 같이, 1970년대 나타난 이슬람 부흥으로 인도네시아 무슬림 공동체 내에서 경전중심주의가 증대된 것은 21세기 서 파푸아에서 기독교도와의 갈등을 확산시킨 시발점이 된 2005년 마눅와리 이슬람 대사원 건립계획의 저변에 이슬람적 사고를 형성한 배경이기도 하다. 이와 관련하여, 하디스는 “이 땅에 예배소(이슬람 성전)를 건축하면, 하나님(Allah)께서도 천국에 같은 장소를 준비하실 것이다”라고 기록하고 있으며,⁴¹⁾ 이슬람 전통규범은 건축된 성전에서 예배

40) 코란의 9장 타우바(Al-Tawbah)장 29절은 “하나님과 내세를 믿지 아니하며 하나님과 선지자가 금기한 것을 지키지 아니하고 진리의 종교를 따르지 아니한 자들에게 비록 그들이 성서의 백성이라 하더라도 항복하여 인두세(ġizyah)를 지불할 때까지 성전하라 그들은 스스로 저주스러움을 느끼리라(최영길 1997: 328)”고 언급한다. 전통적으로 이슬람에서는 이슬람 국가 내의 소수 이교도들이 다수 무슬림들에게 복종하고 인두세를 지불하는 경우 이들의 안전을 보장해 주었지만, 현대의 국가에서 이러한 개념은 다수 무슬림들에게 정치적으로 복종하고(Suaedy et al. 2012: 32) 이들의 주도권을 자발적으로 인정하는 것(Ahmed 1987: 101-102)으로 이해할 수 있다.

하는 무슬림의 수와 건축자가 받을 축복의 양이 비례하다고 가르치고 있다. 따라서 경전중심주의에 입각하여 바라보면 성전건축은 무슬림들에게 천국행과 ‘아말 자리아(amal jariyah, 지속적인 선행에 대한 상)’를 보장해주는 최고의 선행이라는 것을 이해할 수 있다. 하지만, 기독교도들의 반대에 의해 사원건설계획이 중단되었다는 것은 무슬림들의 천국행과 이후 받을 축복이 강탈되었다는 것을 의미하기 때문에 무슬림들 역시 인도네시아적으로 집단적 대응을 꾀하려 했던 것이다.⁴²⁾

한편, 이슬람 부흥과 관련하여 기독교도 간의 갈등이 더욱 심화되었다는 차원에서 무슬림들의 배타성을 지적하지 않을 수 없다. 마녹와리는 서 파푸아에서 기독교가 처음 유입된 다수 기독교도들의 도시임에도 불구하고 이슬람 대사원 건립계획에 앞서 기독교도들과의 논의를 생략한 무슬림들의 태도는 인도네시아 다수 무슬림들의 배타적 성향에 기인한다. 인도네시아 무슬림들의 배타성은 무슬림이 다수인 인도네시아의 사회적 상황에서 자신의 것을 우위로 여기는 태도가 점차적으로 종교적 믿음과 어우러져 형성된 것이다. 이러한 성향은 구성원들로 하여금 행동하고 반응하고 그리고 의문의 여지가 없는 특정한 종교적 규칙을 통해 집단적 인식과 행동 그리고 실천을 이끌어 낸다(Pamungkas 2014: 22). 따라서 마녹와리와 자야푸라에서 무슬림들이 기독교도들의 반대에도 불구하고 이슬람 대사원 건립을 추진하려 했던 것과 알-파타 국립이슬람대학교를 건립한 것

41) 부카리(Al-Bukhārī)의 하디스 65장 441절에는 “I heard the Prophet saying, ‘Whoever built a mosque, Allah would build for him a similar place in Paradise (Khan 1985: 263)”라고 명시되어 있다.

42) 부카리(Al-Bukhārī)의 하디스 63장에는 “It is not for pagans to maintain the mosques of Allah While they witness against their own souls of disbelief the works of such bear no fruit: In fire shall they abide. The Mosques of Allah shall be maintained only by those who believe in Allah and the last day offer prayers perfectly and give obligatory charity and fear none but Allah. It is they who are expected to be on true guidance(Khan 1995: 261)”라고 명시되어 있다.

은 이슬람적 습관에 기인된 다수 무슬림들의 배타성이 정치-종교적 실천과 어우러져 나타난 것으로 볼 수 있다.

이와 같은 무슬림들의 배타성은 서 파푸아의 다수 기독교도들에게서도 찾아볼 수 있는데, 마녹와리의 이슬람 대사원 건립계획에 대응하여 발표한 복음지역법규 초안이 바로 이러한 예이다. 복음지역법규 초안은 이슬람화에 맞서 기독교도들의 권익을 보호할 수단으로 만들어졌지만, 이슬람법(sharia)과 같이 기독교적 교리를 강하게 표출하고 있다는 점은 서 파푸아 다수 기독교도들의 배타성을 나타내고 있기 때문이다. 결과적으로 이슬람 부흥을 통해 강화된 인도네시아 다수 무슬림들의 배타성은 기독교도들과의 관계를 긴장과 갈등으로 몰고 갔을 뿐만 아니라, 역으로 서 파푸아의 다수 기독교도들에게도 무슬림을 대항한 배타성을 심어주었다.

(2) 이슬람과 기독교 내 급진단체 등장

오늘날 서 파푸아에서 이슬람의 히즈부 우트-타리르(Hizb ut-Tahrir)와 살라피(Al-Salafiyah) 그리고 기독교의 오순절(pentecostal)과 카리스마(charismatic)교단은 양립할 수 없는 종교원칙으로 상대를 적으로 주시하고, 공개토론과 예배콘서트 등을 통해 공적갈등을 심화하고 있다는 점에서 주목받고 있다. 먼저, 히즈부 우트-타리르는 2000년대 말루쿠 분쟁의 영향으로 서 파푸아에 유입되었고, 자유학생운동(Gerakan Mahasiswa Pembebasan) 같은 학생단체를 통해 성장하였다(Fealy 2007: 151-164). 서 파푸아에서 이들의 주요활동은 기독교도들의 분리운동을 막는 것이다. 이들은 미국과 호주 등이 동남아의 최대 이슬람 국가인 인도네시아를 분열시키기 위해 서 파푸아의 분리운동에 깊이 관여하고 있다고 생각한다.⁴³⁾ 또한,

43) 히즈부 우트-타리르는 2007년 미연방 하원의원인 팔레오마바에가(Faleomavaega, Eni)와 유엔의 인권옹호특별보고관인 질라니(Jilani, Hina)의 서 파푸아 방문을 인도네시아로부터 서 파푸아를 분리시키기 위한 서방세계의 전략 중 하나로 보고

프리포트(Freeport-McMoRan)와 같은 미국회사가 서 파푸아의 부를 착취하는 것 역시 분리운동의 원인이며, 이는 부의 공정한 분배에 대한 이슬람의 교리와도 상반되기 때문에(Hizbut Tahrir Indonesia 2007/07/12) 서 파푸아의 서구기독교 세력을 견제해야 한다고 생각한다. 이와 관련하여, 히즈부 우트-타리르의 서 파푸아 지도자인 가라마탄(Garamatan, Mohamed Zaaf Fadzlan)은 서 파푸아의 무슬림들은 서구식민주의의 잔재에 대항하여 이곳의 분리를 막고(Hizbut Tahrir Indonesia 2007/07/12), 이슬람에 기인한 인도네시아 민족주의를 수호해야 한다고 주장한바 있다. 그의 주장대로라면, 서 파푸아에서 히즈부 우트-타리르의 활동목적은 기독교 세력을 견제하고 인도네시아 중앙정부를 위시한 이슬람화의 전개라는 것이 명확하다. 오늘날 이들의 자선단체인 알-파티 카파 누산타라(AFKN, Al-Fatih Kaafah Nusantara)가 파푸아 아이들을 자바와 마카사르 등지의 피산트렌(pesantren)에서 교육시키는 것은 이러한 맥락과 일맥상통한다.⁴⁴⁾

살라피(al-Salafiyah) 역시 오늘날 서 파푸아의 이슬람 사회에 급진적 영향을 미치고 있다. 이슬람의 초기교리를 고집하는 살라피즘(Salafism)이 서 파푸아에 유입된 것은 2002년 라스카르 지하드(Laskar Jihad)가 해산되면서 일부대원들이 이곳의 살라피 조직원이 되었기 때문이다.⁴⁵⁾ 히즈부 우트-타리르와 달리 대부분 자바 무슬림들로 이루어진 이들은 서 파푸아에서 큰 조직으로 성장하지 못했다.

있다(Hizbut Tahrir Indonesia 2007/07/13).

44) 오늘날까지 AFKN의 지원을 통해 자바와 마카사르 등지의 피산트렌에서 이슬람 교육을 받은 서 파푸아 아이들은 약 2,200명에 달한다. <http://www.afkn-nuuwaar.com/tentang-kami/program-kerja-afkn/>

45) 탈립(Thalib, Ja'far Umar)의 라스카르 지하드(Laskar Jihad)는 2000년 6월 와히드 대통령이 말루쿠 분쟁에 대한 긴급사태 선포 이후 서서히 세력을 잃게 되었으며 (박금희 2005: 145), 이후 2002년 10월 부대가 해체됨에 따라 일부 부대원들은 서 파푸아의 살라피 조직원이 되었다(Crisis Group 2008/06/16, p.16).

따라서 히즈부 우트-타리르가 과격한 활동을 통해 서 파푸아의 정치적 문제들을 거론할 수 있는 반면, 살라피는 이슬람의 초기교리에 입각한 순수종교문제만을 다룬다. 이러한 차이 때문에 이들은 서 파푸아의 정치적 문제들과 관련하여 과격한 지하드를 배제하고, 이슬람의 지식을 통한 지하드를 내세운다. 이들이 지향하는 ‘충성과 거부 (Al-Wala' wa'l-Bara', loyalty and disavowal)’는 ‘이슬람을 따르고 이교도는 배척한다.’라는 의미를 담고 있는데(Crisis Group 2008/06/16, p.18), 이것은 기독교도들과의 관계에서 히즈부 우트-타리르의 과격한 활동보다 더욱 깊은 편협을 조장하는 원인이 되고 있다.

이와 더불어, 제마 타블릭(Jemmah Tabligh) 역시 살라피 조직과 마찬가지로 이슬람의 초기교리에 입각한 공개토론과 담화를 통해서 파푸아 무슬림들에게 원리주의 영향을 증대시키고 있다. 1952년 인도네시아에 유입된 제마 타블릭은 서 파푸아에는 1988년 자카르타에서 10명의 조직원이 파견되면서 전해졌다. 이들이 처음 정착한 자야푸라는 메디나의 베란다(serambi medinah)라는 칭호와 함께 제마 타블릭의 서 파푸아 본부가 되었다. 이들은 무슬림이 따라야 할 최고의 모델을 무함마드로 삼고 이슬람의 초기교리에 입각한 원리주의를 강조한다. 이들은 십여 명이 타 이슬람 사회를 방문하여 무슬림들의 도덕성과 이슬람의 초기교리를 강조하는 것을 주요활동으로 삼는다. 인도네시아에는 주로 파키스탄과 아프가니스탄의 조직원들이 방문하는데, 최근 이들은 서 파푸아와 말루쿠 등지에 거주하는 무슬림들의 방문에 집중하는 추세를 보이고 있다. 현재 자야푸라와 소롱, 그리고 마녹와리에서 활동하는 약 2천 5백 명의 회원은 대부분 자바 출신의 무슬림들이지만, 최근 카이마나와 팍팍을 중심으로 파푸아 무슬림들의 가입이 늘어나면서 이슬람의 원리주의 성향이 지역 무슬림들에게서도 강화되고 있는 중에 있다(Crisis Group 2008/06/16, p.19).

기독교 측에서도 최근 오순절과 카리스마교단 등이 서 파푸아 기독교도들에게 급진주의적 교리를 주입하며 무슬림들과의 긴장을 악화시키고 있다.⁴⁶⁾ 이슬람과의 관계에서 이들이 문제시되는 이유는 무슬림들을 기독교로 개종시키는 것을 장려할 뿐만 아니라, 기독교로 개종한 무슬림들을 이슬람 사회와 불화하도록 조장하기 때문이다(Farhadian 2005: 119).⁴⁷⁾ 이들의 배타적 교리의 실천은 대규모 예배콘서트와 같은 노골적인 예배스타일을 통해 나타나는데, 대규모 집회는 소음논란뿐 아니라 기독교로 개종한 무슬림들을 공개간증에 내세움으로써 이슬람 사회와의 마찰을 일으키는 주요문제가 되고 있다. 예배콘서트는 1980년대 말 영적부흥예배(Kebaktian Kebangkitan Rohani)라는 이름으로 시작되었는데, 이 예배는 보통 급진주의 교단들의 연합체적 모임으로서 보통 수천 명의 기독교도들이 대동된다. 일례로 2007년 5월 자야푸라에서 순복음국제실업인협회(Full Gospel Business Men's Fellowship International)⁴⁸⁾가 개최한 영적부흥예배에는 약 2만 명의 기독교도들이 참석했다(Cenderawasih Pos 2007/05/28).

앞서 밝혔듯이, 영적부흥예배의 가장 큰 문제는 기독교로 개종한

46) 오늘날 카리스마교단이 서 파푸아에서 부흥하는 이유는 이들의 교리가 멜라네시아인들의 믿음과 비슷하기 때문이다. 외지인들의 도래를 파푸아인들의 구원으로 바라보는 카르고 운동(cargo cults)은 서구 전도사들을 대두하여 활동하는 이들의 '성공신학(theology of success)' 교리와 상응한다(Farhadian 2005: 7, 23).

47) 일례로 2003년 무슬림으로부터 기독교로 개종하여 카리스마교단의 목사가 된 필레몬(Filemon, Muhammad)은 인도네시아의 유명한 이슬람 지도자인 자이누딘(Zainuddin MZ)에게 세례를 베풀었다고 주장하고 있으며, 또 다른 목사인 바크리우딘(Bachriudin, Fachli)은 68명의 이슬람 지도자와 400명의 지하드 부대원들에게 세례를 주었다고 주장하여 당시 무슬림들의 큰 적개심을 일으키기도 했다(Gatra 2008/05/19).

48) 미국의 캘리포니아에 본부를 두는 순복음국제실업인협회(FGBMFI, Full Gospel Business Men's Fellowship International)는 최근 서 파푸아 기독교도들에게 큰 영향을 미치고 있는 급진주의 교단 중 하나이다. 이 협회는 160여국에 5천개의 지부와 약 1백만 명이 넘는 회원을 통해 전 세계적으로 급진주의 기독교적 교리의 영향력을 과시하고 있다(Crisis Group 2008/06/16, p.20).

무슬림들을 공개간증에 내세워 이슬람 사회와의 불화를 일으킨다는 것이다. 한 예로 2008년 2월 소롱에서 개최된 영적부흥예배에 간증으로 나섰던 한 무슬림 여성에 대해, 당시 지역 무슬림들은 이슬람을 모욕하고 무슬림들의 분노를 일으키는 행위라는 것을 경고하기도 했다. 오늘날 서 파푸아에서 급진주의 교단들이 대범한 활동을 벌이게 된 이유는 이들과 지역정부 간의 긴밀한 유착관계 때문이다. 이들은 ‘정부는 하나님의 대리자, 정부의 비난은 곧 하나님의 비난’이라는 교리를 내세우는데, 이러한 설교는 대부분이 기독교도인 서 파푸아의 지방정부 관리나 고위공무원들의 마음을 열어 이들 교단으로 하여금 정치와 경제의 중심세력에 쉽게 접근할 수 있도록 해준다. 따라서 오순절 및 카리스마교단은 가톨릭과 개신교와는 달리 서 파푸아의 정치적인 문제에 쉽게 접근할 수 있는 동시에 지방정부의 지원 또한 받아낼 수 있는 것이다(Crisis Group 2008/06/16, p.21). 항상 수천 명의 기독교도들이 참석하는 영적부흥예배만 보더라도 대부분의 예산이 지방정부로부터 지원되고 있다는 사실은 이들 교단과 권력 간의 긴밀한 유착관계를 설명해 준다(Giay 2006: 40-41).

최근 서 파푸아에서 급진주의 교단들이 빚어내는 무슬림들과의 긴장이 가장 빈번한 곳은 카이마나이다. 이곳의 주요 급진주의 교단은 카리스마교단인 성길교구(Jemaah Jalan Suci)와 순-복음주의교단인 베텔베다니(Bethel and Bethany)교회인데, 이들 역시 배타적 교리를 통해 활동영역을 넓혀가고 있다. 특히, 성길교구의 배타성의 예를 들면, 2006년 성탄절을 며칠 앞둔 무렵 사전의 논의 없이 무슬림 거주지역에 대형십자가를 설치하여 무슬림들의 분노를 샀다(Crisis Group 2008/06/16, p.9). 이뿐만 아니라, 인도네시아개신교단(GPI, Gereja Protestan Indonesia) 역시 서 파푸아의 지배교단인 복음주의 교단(GKI, Gereja Kristen Injili)과 경쟁구도를 벌이며 배타적 노선을 걷고 있다. GPI는 1969년 서 파푸아가 인도네시아로 합병되면서 이

곳으로 이주한 말루쿠 관리와 교사들이 속해있던 말루쿠개신교단(GPM, Gereja Protestan Maluku)으로부터 시작되었다. 카이마나에서 이들의 배타성은 1999년 암본과 투알(Tual)의 유혈사태로부터 피신 온 GPM 기독교도들이 암본 무슬림들의 잔악성을 부풀려 유포함에 따라 이곳 무슬림들과의 관계가 악화되면서 시작되었다. 2007년 카이마나에서 GPI가 개최한 영적부흥예배와 성탄절트리 설치로 인한 무슬림들과의 긴장은 그 씨앗이 말루쿠 분쟁에 따른 급진주의 기독교도들의 배타성에서 시작되었다고 볼 수 있다.

오늘날 외부의 기독교 급진주의 교단들이 서 파푸아에 유입하여 무슬림들과의 긴장을 초래하고 기독교 정체성을 강화하는 것은 인도네시아의 전체적 종교 상황을 통해 이해할 필요가 있다. 서 파푸아의 기독교 사회는 현실적으로 무슬림의 수가 압도적인 인도네시아의 종교적 판도에 많은 영향을 받아왔다. 인도네시아의 국가적 관점에서 서 파푸아의 다수 기독교 사회 또한 소수에 속하기 때문에 이들에게 있어서 외부 기독교도들이 인도네시아 무슬림들로부터 겪는 차별과 억압은 이들과 동떨어진 문제가 아니다. 이와 관련하여, 2005년 마녹와리의 이슬람 대사원 건립계획에 있어서 마녹와리교회 협력기관(BKAG, Badan Kerjasama Antar Gereja)이 중앙정부의 기독교 차별을 우려한 것과 2008년 자야위자야의 중앙산맥교회연합(Persekutuan Gereja-gereja Pegunungan Tengah Jayawijaya) 역시 지역 내 이슬람 시설의 반대 입장을 표명하면서 인도네시아 전역의 기독교도들이 겪는 차별에 대해 토론했다(Pamungkas 2014: 19)는 것은 바로 이러한 차원에서 이해할 수 있다. 따라서 서 파푸아의 기독교 사회가 마주한 종교적으로 다수이면서도 소수인 이중적 위치는 배타성을 앞세운 급진주의 교단들로 하여금 기독교적 정체성을 강화하고 무슬림들과의 긴장을 자아내는 공간적 배경을 제공하고 있는 것이다.

2. 사회적 배경

종교집단 간의 긴장은 상기 살펴본 바와 같이 각 종교의 상이한 교리와 실천의 차이가 갈등의 근본원인이 될 수 있지만, 종교가 사회 내에서 관련 집단의 이익을 규정하는 도구로 변모될 때, 갈등의 원인은 다양한 사회적 배경과 결합되어 나타날 수 있다. 본 장에서는 서 파푸아 무슬림과 기독교도 간 긴장의 원인을 사회적 배경을 통해 살펴본다. 이를 위해, 인도네시아 중앙정부와 서 파푸아 지역 간의 관계를 중심으로 수하르토 정부의 정책과 퇴진 이후에 나타난 영향을 검토한다. 계속해서, 말루쿠 분쟁이 잠식됨에 따라 서 파푸아에 유입된 잔재영향과 최근 서 파푸아 이슬람의 유입과 발전사에 대한 새로운 인식 또한 또 다른 사회적 배경으로 제시될 것이다.

(1) 수하르토 정부 정책과 퇴진 이후의 영향

수하르토 정부는 다양한 언어와 문화, 종족, 그리고 종교로 구성된 인도네시아를 하나로 통합하기 위해 정권초기부터 사라(SARA)에 기반을 둔 정책을 추구했다(Husein 2005: 93). 하지만, 인구분산정책과 정권말기의 이슬람 포용정책은 인도네시아 지역사회의 갈등과 분쟁을 초래하는 원인이 되었다. 이 중, 이주정책은 장기경제개발계획의 일환으로 전국의 균형적 발전을 위해 도입되었다. 자바중심의 경제정책으로 위생문제와 빈민문제 등이 대두되자 자바와 마두라, 그리고 마카사르 등 고밀도 지역의 주민들을 인구밀도가 낮고 발전이 미비한 지역으로 이주시킬 필요가 있었기 때문이다(제대식 2004: 201; 박금희 2005: 159). 하지만, 이주정책이 간과한 큰 문제는 이주민들과 원주민들 간의 상이한 종교와 문화였다. 대부분이 무슬림이었던 이주민들과는 달리 이주 지역의 원주민들은 기독교도였기 때문에 서로 다른 종교와 문화가 인위적으로 혼합됨에 따라 갈등이 초

래될 수밖에 없었다.

서 파푸아로의 이주가 절정이었던 1975년부터 1985년까지 이곳에 정착한 자바 출신의 무슬림은 6만 5천 명에서 21만 명으로 크게 성장했는데, 이는 서 파푸아 원주민인 다수 기독교도들과의 갈등을 초래한 무슬림들의 양적증가가 대단했음을 지적한다(Djopari 1993: 115-127).⁴⁹⁾ 자바 무슬림 다음으로 서 파푸아에 많이 이주한 종족은 술라웨시의 부기스와 마카사르 무슬림들이었는데(McGibbon 2004: 20),⁵⁰⁾ 이들은 특출 난 경제적 특성을 가지고 자야푸라와 마녹와리 그리고 소롱 등지에서 지역상권의 70%이상을 점유하고 운송업의 대부분을 장악했다(Athwa 2004: 104-105).⁵¹⁾ 외부 무슬림들의 대거유입과 경제권 장악에 따라 원주민들의 토지가 줄어들고 실업률이 증가하자(Osborne 1985: 2-3), 이는 자바 및 부기스 무슬림들에 대한 원주민들의 반발심과 이슬람에 대한 거부감의 증대로 이어졌다. 결과적으로 원주민들 사이에서는 이주정책의 목적이 서 파푸아에 대한 자바화(Javanization)를 통해 파푸아인들의 말살을 시행하기 위함이라는 비난이 날로 고조되기에 이르렀다(제대식 2004: 197).

인구분산정책에 있어서 이주민의 대부분이 무슬림이었다는 사실은 수하르토 정권말기의 이슬람 포용정책과 맞물려 중앙정부를 위

49) 1980년대 말 서 파푸아로의 이주정책이 이슬람화를 조장한다는 국제적 비판이 일자, 1986년 수하르토는 대통령령(no. 4/1986)을 통해 플로레스와 동부 누사텡가라의 기독교도 주민들을 서 파푸아로 이주하도록 했다(Crisis Group 2008/06/16, p.12).

50) 서 파푸아의 다수를 차지하는 기독교도들은 지난 1964년부터 2004년까지 40년간 400,360명에서 1,503,124명으로 약 3.7배 성장하였지만, 같은 기간 무슬림들은 51,700명에서 583,628명으로 약 11배 이상 성장하였다(Crisis Group 2008/06/16, p.11). 서 파푸아에서 양 집단의 성장의 차이는 이주정책으로 인한 외지 무슬림들의 대거유입이 이곳의 종교적 판도를 바꾸고 다수 기독교도들과 대립구도를 초래하게 되었다는 것을 말해준다.

51) 오늘날 서 파푸아에서 부기스와 마카사르 무슬림들은 대부분의 지역상권을 장악했다. 이들은 원주민들의 조업지역은 물론 음식가판대나 상점, 경비, 건설, 노점상, 택시운전 등 대부분의 경제 분야에서 원주민들을 몰아냈다(Genthong 2007: 122-125).

시한 인도네시아 이슬람화에 대한 非무슬림들의 의심을 증폭시켰다. 사실, 수하르토는 정권초기에 이슬람을 적대시켰으나, 정권말기로 접어들면서 정권연장을 위한 책략으로 이슬람 포용정책을 표방하였다(제대식 1999: 151). 다수 종교인 이슬람은 지역의 탈-중앙집권화를 막고 통일된 국가건설을 위한 방편으로도 적절했기 때문에, 그는 군부의 요직에 이슬람 근대주의자들을 앉히고, 이슬람 사원과 학교 및 은행건립을 지원했으며, 선교활동을 돕는 등 이슬람을 그의 정치적 권위세력으로 이용했다(Liddle 1996: 621; 박금희 2005: 154).⁵²⁾ 이와 관련하여, 때마침 1970년대 일어난 이슬람 부흥은 수하르토의 이슬람 포용정책에 따라 사회적으로 활발히 전개될 수 있었고, 20세기에 들어서는 사회전반에 이슬람과 非이슬람이라는 이분법이 대두되어 모든 문제를 이슬람의 시각으로 해결하려는 움직임이 일어났다.

또한, 1990년 12월 수하르토가 지원한 ‘인도네시아 무슬림 지식인 연합(ICMI, Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia)’은 당시 부통령 하비비(Habibie, B. J.)를 선두로 이슬람 지도자들과 지식인, 공무원 및 군부의 엘리트 등을 회원으로 맞이하여 準정치조직으로 자리매김함에 따라 이슬람은 정치영역으로도 확장될 수 있었다. 이와 같이, 이슬람이 사회 및 정치영역으로 확대되자 무슬림들의 요구는 점차 공적영역으로 이동하게 되었고, 이슬람식 관점이 사회적으로 확산되었다(김형준 2013: 195-196). 이슬람의 정서가 사회전반으로 확산되자 상대적으로 非이슬람에 대한 반감이 증대되었고, 이는 기독교도

52) 수하르토의 이슬람 포용정책은 특히, 1980년대 말부터 1990년대 초까지가 가장 현저했다. 특히, 1)1988년 12월 이슬람사법 통과, 2)1989년 공립학교에 종교과목 삽입, 3)1990년 10월 무함마드 모독죄로 모니터르(Monitor) 주간지 폐간 및 편집장 구속, 4)1990년 12월 ‘인도네시아 무슬림 지식인 연합(Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia)’ 창설, 5)1991년 질랍(jilbab) 허용, 6)1991년 6월 수하르토 가족 성지순례, 7)1991년 11월 ‘인도네시아 무아말랏 은행(Bank Muamalat Indonesia)’ 설립 등이 대표적이다(제대식 1999: 151; Husein 2005: 113-116; 김형준 2013).

들에 대한 부정적인 시각으로 이어졌다. 기독교도들에 대한 부정적인 시각은 때때로 폭력적인 방식으로 표출되기도 했는데, 수하르토 정권시절에 무슬림들이 파괴한 교회의 수가 456개로 가장 많다는 것은 당시 非무슬림을 향한 공격적인 이슬람화의 표출이 은연중에 묵인되어왔다는 것을 말해준다.⁵³⁾ 특히, 기독교도들이 다수인 말루쿠와 서 파푸아 등지는 공격적인 이슬람화의 주요대상지가 되었다.

1998년 5월 수하르토 정부의 붕괴는 그 동안 인구분산정책으로 인한 대규모 외지 무슬림들의 유입과 그의 이슬람 포용정책의 그늘에 가리어졌던 서 파푸아 기독교도들의 분노표출로 이어졌다. 이러한 분노는 인권유린과 자원착취, 그리고 인도네시아 군대와 이주 무슬림들의 철수를 내세운 시위로 가시화되었고, 서 파푸아 전역에서는 독립의 열기와 함께 독립파푸아조직(OPM, Organisasi Papua Merdeka)의 새별별기(bendera bintang kejora)가 휘날렸다.⁵⁴⁾ 2000년 5월 29일 개최된 제2회 파푸아의회의(Kongres Papua)에는 독립을 열망하는 수천 명의 원주민들이 참석했다. 당시, 원주민들은 그 동안 이주 무슬림들로부터 공공연히 받아온 억압과 차별에 대한 앙갚음으로 서 파푸아의 독립과 함께 이주 무슬림들을 추방하고 이들의 재산을 몰수해야 한다고 주장했다(Mote et al. 2001: 130). 한편, 대부분 기독교도로 이루어진 파푸아인들의 강경한 입장은 이주 무슬림들의 분노를 일으켰고, 만약의 사태를 대비해 이주 무슬림들 역시 대응준비에 나섰다.

53) 인도네시아 역대 정권별로 무슬림들이 파괴한 교회의 수는 수카르노(2개), 수하르토(456개), 하비비(156개), 외히드(232개), 그리고 메가와티(114개)이다(Gatra 2007/05/03).

54) 수하르토 정부가 붕괴된 1998년 중반부터 2000년대 말까지 서 파푸아에서는 이른바 ‘파푸아인의 봄(Papuan Spring)’이라는 시기가 펼쳐졌다. 이 시기 서 파푸아에서는 사상표현과 정치기구의 설립이 비교적 자유로웠기 때문에 도시를 중심으로 지식인과 공무원, 기독교 지도자, 인권운동가, 그리고 종족 지도자들이 연합하여 독립운동을 적극적으로 전개했다(Chauvel 2006).

파푸아 기독교도들의 반이슬람 정서가 고조됨에 따라 이주 무슬림들은 서 파푸아에 주둔하고 있는 인도네시아 군대의 힘을 위시하여 반독립단체에 가입하였고, 양 집단의 긴장은 언제라도 큰 분쟁으로 이어질 상황으로 치닫게 되었다. 이와 관련하여, 앞서 1998년 7월 8일 소롱에서는 한 기독교 독립단체가 이주 무슬림들을 공격하자, 이에 맞서 ‘남부술라웨시국가통일가족연대(Kelompok Pro Persatuan dan Kesatuan Bangsa Kerukunan Keluarga Sulawesi Selatan)’라는 이주 무슬림 단체가 인도네시아 733보병대대의 지원을 받아 칼과 쇠파이프 등을 동원하여 OPM에 도발적인 시위를 일으키기도 했다(Crisis Group 2008/06/16, p.14). 토지와 경제권의 장악에 이어 독립까지 저지하려는 이주 무슬림들의 도발적인 시위는 결국 원주민들의 억눌린 감정을 터트린 계기가 되었다. 2000년 10월 와메나(Wamena)에서 독립을 열망하는 수천 명의 파푸아인들이 이주 무슬림들을 공격하여 37명이 사망하고(이주 무슬림 24명), 89명이 중상을 입었으며, 약 13,500명이 구류되는 사건이 발생했는데(Kompas 2000/10/10), 이 사건으로 수천 명의 이주 무슬림들은 집과 재산을 잃고 와메나를 떠날 수밖에 없었다. 이주 무슬림들을 대항한 파푸아인들의 분노가 종교적 구도로 변모하게 된 것은 바로 이 때쯤이었다. 다수 기독교도들로 이루어진 시위대는 시위 때마다 십자가와 성경 구절, 그리고 찬송가를 동원하기 시작했고, 이주 무슬림들은 서 파푸아 분리운동의 저변에 기독교가 자리하고 있다는 것을 인식하게 되었다(Crisis Group 2008/06/16, p.15). 즉, 수하르토 정권의 이주정책과 이슬람 포용정책은 파푸아인들에게 외부 무슬림들과의 차별, 경제권 박탈, 그리고 이슬람화의 위협으로 대두되었고, 이러한 현상에 대응하는 과정에서 파푸아인들로 하여금 이들의 지역민족주의를 기독교 정체성으로 표명하게끔 만든 원인이 되었다는 것이다.

(2) 말루쿠 분쟁의 영향

말루쿠 분쟁이 가라앉은 무렵인 2000년 7월 소롱에서는 말루쿠 세람(Seram) 출신의 무장청년 1백여 명이 군사훈련을 받고 있다는 소식이 한 인권단체로부터 보고되었다(Kompas 2000/07/27). 당시, 사회적으로 이 소식에 대한 의심이 제기되었지만, 파푸아인들은 말루쿠 분쟁의 영향이 서 파푸아에서도 확산되고 있다는 사실에 대해서는 의심하지 않았다. 이와 관련하여, 기독교도들인 서 파푸아 독립 지도자들은 말루쿠 분쟁의 영향이 서 파푸아의 분리운동을 종교분쟁으로 변모시켜 독립을 좌절시킬 수도 있다는 판단 하에 우선적으로 말루쿠의 기독교 피난민들의 유입을 금지하기로 했다. 이와 같은 결정의 첫 번째 희생자들은 2000년 7월 27일 말루쿠에서 피난 온 3천여 명의 기독교도들이었다. 독립지도자들은 이들을 싣고 온 여객선이 자야푸라의 도본솔로(Dobonsolo)에 입항하는 것을 금지했지만, 난민들의 생명을 걱정한 인권단체들의 항의에 따라 이들에게 두 달간의 정박을 허락했다(Kompas 2000/07/31).

도본솔로 사건은 말루쿠 분쟁이 서 파푸아의 종교 갈등을 분쟁으로 이끌 수 있다는 가능성을 시사해준 일련의 첫 사건이었다. 도본솔로 사건이 일어난 후 얼마 지나지 않아서 말루쿠 분쟁에서 활약한 이슬람 극단주의자들이 서 파푸아에 들어와 주둔하고 있다는 소식이 연이어 들려오기 시작했다. 첫 번째로는 말루쿠 분쟁에서 많은 수의 기독교도들을 공격했던 탈립(Thalib, Ja'far Umar)의 라스카르 지하드(Laskar Jihad)⁵⁵가 서 파푸아에 도착했다는 소식이 들려왔으며, 이후 2000년 9월에는 1천명의 지하드 부대원들이 소롱과 마눅와리, 비악(Biak), 나비레(Nabire), 자야푸라, 그리고 아르소(Arso) 등지에서 군사훈련을 받고 있다는 소식이 지역의 한 언론사로부터 보고

55) 2001년 1월 탈립(Thalib, Ja'far Umar)은 라스카르 지하드(Laskar Jihad)를 발족하고 약 4천명의 부대원을 말루쿠 분쟁에 파견했다(Davis 2002: 12-13).

되었다. 이뿐만 아니라, 서 파푸아의 주요도시에서는 터번과 흰색의 긴 옷(jubba)을 입은 무슬림들에 대한 목격담이 줄을 이었다(Crisis Group 2008/06/16, p.15).

당시, 실제로 라스카르 지하드의 지도자인 탈립은 서 파푸아 무슬림들의 지하드 부대에 대한 필요를 알아보기 위해 부대원들을 파견했다고 밝혔다. 그의 말에 의하면, 지하드 부대원들은 인도네시아 동부의 기독교도들이 말루쿠와 서 파푸아를 중심으로 기독교 국가를 만들려는 음모에 맞서 서 파푸아의 분리운동을 무산시키는 임무가 주어질 것이라고 했다(Crisis Group 2008/06/16, p.16). 이뿐만 아니라, 그는 “서 파푸아 기독교도들의 분리운동은 인도네시아 무슬림들의 성전을 자극하는 원인이 되고 있기 때문에, 이를 위한 유일한 방법은 무자히딘(mujahideen)을 파견하여 이들의 분리운동을 무마시키고 통일 인도네시아를 수호하는 것이다(Thalib 2000: 2-5)”라고 주장했다. 탈립의 주장은 서 파푸아의 종교적 긴장은 인도네시아 중앙 정부와 서 파푸아 지역 간의 정치적인 문제와 결부되어 있는 동시에 말루쿠 분쟁에서 활약했던 극단주의 단체들로 하여금 서 파푸아의 종교문제에 관심을 가지도록 했다는 것을 보여준다.

하지만, 서 파푸아의 무슬림들은 탈립의 라스카르 지하드와 같이 외부의 극단주의 단체들이 이들의 종교문제에 개입하는 것을 원치 않았다. 특히, 인도네시아울라마위원회(MUI, Majelis Ulama Indonesia)의 파푸아사무소장인 후사인(Hussain, H. Zubeir)은 탈립의 라스카르 지하드가 서 파푸아의 종교문제에 개입하게 되면 제2의 말루쿠 유혈 분쟁으로 변모하게 될 가능성을 염두하고 그 어떤 무장이슬람단체의 개입도 허락하지 않았다(Sinar Harapan 2002/03/25). 따라서 당시 서 파푸아에 파견된 라스카르 지하드 부대원들은 탈립의 명령을 기다리는 동안 극단적인 활동보다는 닥와(da'wah) 활동에 중점을 두었고, 이후 2002년 10월 부대가 공식 해산되면서 부대원 일부는 서 파

푸아의 살라피 조직원으로 흡수되기에 이르렀다(Crisis Group 2008/06/16, p.16). 하지만, 라스카르 지하드의 활동에 대한 루머는 완전히 사라지지 않았다. 2003년 2월 소롱에서 살라피의 조직원인 코야(Koya, Muhamad)가 그의 사무실에 불법무기를 숨겨왔다는 혐의로 체포되었다. 당시 경찰은 지하드 부대와의 관련을 입증하지 못했지만, 기독교 지도자들과 대부분의 파푸아인들은 살라피의 전신인 라스카르 지하드라는 것을 토대로 이들이 은연중 활동을 재개하고 있다는 의심을 버리지 않았다.

1999년 초 말루쿠 분쟁이 지역의 다수 기독교도들과 이주 무슬림들 간의 갈등으로부터 발발되었다는 점은 오늘날 서 파푸아가 직면하고 있는 종교적 상황과 비슷할 뿐만 아니라, 두 지역이 근접해 있는 지리적 특성은 말루쿠 분쟁에서 활약했던 이슬람 극단주의자들이 서 파푸아에 유입하는 원인이 되었다. 라스카르 지하드와 같은 극단주의 단체들의 서 파푸아로의 유입이 이곳의 양 종교 간의 갈등을 큰 유혈분쟁으로 이끌도록 한 직접적 원인을 제공하지는 않았지만, 이후 이들 대부분이 살라피와 같이 닥와 활동에 중점을 둔 조직원으로 재탄생되어 이곳 기독교도들과의 대립구도의 긴장을 여전히 늦추지 않고 있다는 점은 말루쿠 분쟁이 서 파푸아의 종교적 갈등에 미치는 영향을 간과할 수 없다는 점이기도 하다.

(3) 서 파푸아 이슬람 역사에 대한 새로운 인식

마녹와리의 이슬람 대사원 건립계획과 자야푸라의 STAIN 교육시설 건립 등을 위시한 이슬람화가 최근 서 파푸아에서 활발히 진행되고 있는 것은 21세기 서 파푸아 이슬람 역사에 대한 새로운 인식이 이곳의 이슬람화에 정당성을 실어주고 있기 때문이다. 앞서 제 2 장에서 살펴보았듯이 16세기 말루쿠의 바찬(Bacan)과 티도레(Tidore) 이슬람 왕국을 통한 서 파푸아의 이슬람 전파는 이후 1855년 마녹와

리에 기독교가 전파된 것 보다 2세기 앞서 진행되었다는 사실을 알려준다(Athwa 2004: 45). 더군다나, 오늘날 서 파푸아 기독교의 선구자로 추앙받는 오토우(Ottow, Carl Wilhelm)와 가이슬러(Geissler, Johann Gottlob) 역시 바찬과 티도레 이슬람 왕국의 허락 하에 마녹와리에 들어올 수 있었다(Athwa 2004: 70)는 사실은 오늘날 이곳의 이슬람화에 커다란 힘을 실어주는 역사적 배경이 되고 있다. 이와 같이, 서 파푸아에 이슬람이 기독교보다 먼저 전파되었다는 연구결과⁵⁶⁾들은 서 파푸아의 이슬람 역사에 대한 사회적인 인식의 전환점을 마련해주는 동시에 이곳의 이슬람 회복의 움직임에 힘을 실어주고 있다. 무슬림들은 필리핀의 ‘발릭-이슬람(Balik Islam)’ 운동⁵⁷⁾과 같이 서 파푸아에 먼저 전파된 이슬람이 뒤 늦게 유입된 기독교에 의해 소수로 전락되었다는 논리를 앞세워 서 파푸아에 대한 이슬람의 권리를 부르짖고 있는 중이다.

이러한 최근의 학술적 움직임으로는 2008년 4월 23일 팍팍(Fak-fak)에서 히즈부 우트-타리르(Hizb ut-Tahrir)와 지역정부에 의해 개최된 이슬람 세미나 ‘이리안 무슬림들의 자각: 역사와 진보 그리고 도전 사이에서(Geliat Muslim Irian: Antara Sejarah, Kiprah dan Tantangannya)’를 주목해볼 수 있다. 세미나에 참석한 푸아라다(Puarada, Wahidin) 군수는 “오늘날 이리안(Irian)은 非무슬림(기독교)만을 위한 지역이 아니다”라고 토로하며, 은연중 서 파푸아의 이슬람 회복을 강조했다. 이뿐만 아니라, 그는 팍팍의 곳곳에 설치된 ‘포어(한 화덕에 받침돌 세 개)’⁵⁸⁾를 언급하며, 서 파푸아에서의 이

56) 서 파푸아에 이슬람이 기독교보다 앞서 전파되었다는 것에 대한 대표적인 연구는 (Athwa 2004)가 있다.

57) 최근 필리핀에서는 기독교에서 이슬람으로 개종하는 ‘발릭-이슬람’이 급증하고 있다. 과거 이들은 무슬림이었지만, 스페인과 미국에 의해 강제로 기독교도가 되었기 때문에 이슬람으로 복귀하는 것이라고 설명한다. 보통 사우디아라비아 등 중동에서 근로자로 있으면서 이슬람으로 복귀하는 사례가 많다(Crisis Group 2008/06/16, p.21).

슬람과 개신교, 그리고 가톨릭 간의 종교적 관용 또한 강조했다 (Hidayatullah 2008/04/11). 서 파푸아의 이슬람 회복과 종교 간의 관용을 함께 주장하는 그의 입장은 오늘날 기독교가 다수인 서 파푸아에서 종교적 관용을 앞세워 이슬람의 성장을 꾀하는 무슬림들의 역설적인 모습을 보여주고 있다. 한편, 같은 달 26일 마녹와리에서 서 파푸아 기독교 전과 100주년 축제가 ‘복음의 땅 파푸아’라는 선언과 함께 대대적으로 개최된 것은 이곳에서 이슬람의 성장을 꾀하려는 무슬림들의 움직임과 상반된 현실을 보여주고 있다.⁵⁹⁾ 오늘날 서 파푸아에서의 이슬람의 성장은 이곳의 기독교도들에게 긴장감과 도전 을 주는 것은 분명하다. 하지만, 문제는 서 파푸아의 기독교도들 역시 기나긴 역사를 통해 형성된 기독교 정체성에 지역민족주의를 앞세워 이주 무슬림들을 위시한 인도네시아 이슬람 사회에 대응하고 있다는 것이다(Wonda 2007: 71). 서 파푸아에서 양 집단의 상반된 종교적 역사 인식은 양측의 종교적 실천에 대한 정당성으로 작용됨으로써 이들 간의 긴장과 갈등을 지속하고 강화하는 원천적 힘이 되고 있다는 사실을 시사한다.

VI. 나오는 말

지금까지 서 파푸아 무슬림과 기독교도 간의 긴장과 갈등의 원인을 종교와 사회적 배경으로 구분하여 살펴보았다. 이를 위해, 양 종교가 서 파푸아에 유입된 후 성장해온 역사적 과정을 살펴보았고, 이러한 과정을 통해 형성된 대립구도가 공적으로 표출되는 양상을

58) ‘한 화덕에 받침돌 세 개(Satu Tungku, Tiga Batu)’는 서 파푸아의 주요 세 종교인 이슬람, 개신교, 가톨릭을 의미한다. 이 표어는 오늘날 서 파푸아의 종교적 다양성 뿐만 아니라 이들 종교 간의 긴장과 갈등을 암시한다.

59) <http://news.liputan6.com/read/189074/seratus-tahun-pekabaran-injil-diperingati-di-papua>

알아보기 위해 21세기 마녹와리와 카이마나, 그리고 자야푸라에서 발생한 일련의 갈등사례를 제시했다. 서 파푸아 무슬림과 기독교도 간의 긴장과 갈등은 일차적으로 상이한 종교적 교리와 실천에 기인하지만, 이차적으로는 다양한 사회적 맥락과 어우러진 인도네시아 다수 무슬림들과 서 파푸아 기독교도들 간의 종교·정치적 관계에 기인한다. 본고에서 검토한 종교적 배경의 주원인은 1970년대 발생한 이슬람 부흥과 이에 따라 강화된 경전중심주의가 사회 전반적으로 이슬람적인 것과 비이슬람적인 것의 구분을 확산시킨 것이다. 이에 따라, 기독교가 비이슬람의 대표적 대상으로 취급되었고, 서 파푸아 같은 다수 기독교도 지역에서의 이슬람화의 강화와 관련 지역의 소수 무슬림들에 대한 관심이 높아지면서 급진주의적 이슬람 단체들의 활동이 증가되었다. 한편, 서 파푸아 기독교 사회 내에서도 이슬람화에 맞선 급진교단들의 활동이 강화되었는데, 양 집단의 배타적인 활동은 상호 간의 긴장과 갈등을 더욱 심화시키고 구조화시켰다.

사회적 배경의 일차적 원인은 다수 기독교도들이 군림해 온 서 파푸아에 외부 무슬림들의 이주를 통해 이슬람의 성장을 불러온 수하르토의 이주정책에 있다. 이후, 수하르토 정권의 붕괴는 인권과 경제 문제에 불만을 품은 파푸아인들의 외부 무슬림들에 대항한 대규모 시위로 이어졌으며, 이러한 과정에서 파푸아인들의 기독교 정체성은 지역민족주의를 통해 더욱 강화되었다. 말루쿠 분쟁의 영향 역시 하나의 원인으로 지적되고 있다. 말루쿠 분쟁이 약화됨에 따라 서 파푸아로 유입한 이슬람 급진단체들이 제2의 긴장과 갈등을 조장하고 있기 때문이다. 이뿐만 아니라, 양측의 상이한 역사 인식 또한 갈등의 원인이 되고 있다. 서 파푸아에 이슬람이 기독교보다 앞서 유입되었다는 새로운 연구결과들은 이곳의 이슬람화에 정당성을 부여하고 있으며, 기독교도들 역시 서 파푸아 전역으로 성장한 기독교 역사를

바탕으로 편협적인 정체성 강화에 힘을 쏟고 있기 때문이다. 이와 같이, 종교와 사회적으로 다양한 배경적 원인에 기인한 양 집단의 긴장과 갈등은 상호 배타성을 강조하는 가운데 마녹와리에서 이슬람 대사원 건립계획에 맞선 북음지역법규 초안과 카이마나의 성탄 트리 설치에 따른 갈등, 그리고 자야푸라의 이슬람 교육시설 건립에 따른 기독교도들의 반대 등 일련의 사건으로 이어져오고 있다.

현재 서 파푸아의 무슬림과 기독교도 간의 긴장과 갈등에는 분쟁의 가능성이 내재해 있다고 해도 과언이 아니다. 기독교도들은 외부 무슬림들의 지속적인 이주에 위협을 느끼고 있으며, 이주 무슬림들은 현재 심화되고 있는 기독교도들의 폭정으로 겪게 될 차별과 추방에 두려워하고 있다. 양 집단 간에 긴장과 갈등을 가져온 일차적 요소가 외지 무슬림들의 대대적인 이주입에는 틀림없지만, 그렇다고 이들의 이주가 당장 중단된다 하더라도 양 집단의 양극성은 지속될 것으로 추측된다. 서 파푸아의 기독교도들은 인도네시아 전역의 기독교도들이 무슬림들로부터 겪는 종교적 차별과 무자비한 공격의 주체를 인도네시아 중앙정부와 결부된 이슬람화로 여기고 있기 때문이다. 이러한 상황은 서 파푸아의 국수주의를 부추기고 있으며, 이에 맞서 인도네시아의 무슬림들 역시 이주 무슬림들을 옹호한다는 이유로 이곳에서의 이슬람화를 지속함으로써 양측 간의 팽팽한 긴장을 지속시키고 있다. 그렇다고, 서 파푸아의 양 종교 간의 긴장과 갈등을 중재할 대안이 전혀 없는 것은 아니다. 현재, 양자 간의 관계를 중재할 기관으로 기대되고 있는 것은 파푸아무슬림위원회(MMP, Majelis Muslim Papua)이다. 파푸아 무슬림들로 구성된 이 기관은 이슬람 급진주의나 근본주의를 멀리하고 있으며, 원주민 무슬림이라는 특수성이 인도네시아의 무슬림들과 파푸아 원주민 기독교도들 간의 중재와 화합에 다리역할을 할 수 있으리라는 기대가 있기 때문이다(Crisis Group 2008/06/16, p.22-23). 하지만, 서 파푸아의 히즈부

우트-타리르(Hizb ut-Tahrir)와 알-파티 카파 누산타라(AFKN, Al-Fatih Kaafah Nusantara)가 이들을 분리주의자로 견제하고 있기 때문에 이들의 역할은 두고 봐야 할 것이다. 한편, 오늘날 인도네시아의 분권화(decentralization)에 따라 진행되는 서 파푸아의 행정 분할은 지역적 정치수준에서 양 집단의 긴장과 갈등을 조장하는 새로운 요소로 부각되고 있다(Crisis Group 2008/06/16, p.24). 분권화로 인해 서 파푸아의 기독교 정체성이 더욱 강화되고 있기 때문이다. 이에 따라, 서 파푸아의 정부관리 및 공무원들은 양 집단 간의 긴장에 예의주시할 필요가 있으며, 나아가 특정 종교에 치우치지 않은 비정부 단체들의 국가 또는 지역적 수준의 중재 또한 필요하다. 결과적으로 서 파푸아 무슬림과 기독교도 간의 긴장과 갈등을 완화할 수 있는 사회다방면적의 노력이 이루어지지 않는다면, 현재 악화 중에 있는 양 집단 간의 긴장과 갈등은 제2의 말루쿠 유혈사태로 이어질 가능성을 내재하고 있음을 부정할 수 없다.

〈참고문헌〉

- 김형준. 2001. “인도네시아의 무슬림-기독교도 관계의 변화: 말루쿠 사건에 대한 해석을 중심으로.” 『동남아시아연구』 11: 29-51.
- _____. 2013. “이슬람 부흥의 전개와 영향: 인도네시아의 사례.” 『동남아시아연구』 23(3): 181-215.
- 박금희. 2005. “인도네시아 기독교도-무슬림 종교분쟁의 원인: 중부 술라웨시의 뽀소와 말루쿠 군도를 중심으로.” 『동남아시아연구』 15(1): 131-171.
- 제대식. 1999. “인도네시아 군부와 이슬람 세력 간의 역학관계: 어제

- 와 오늘.” 『한국이슬람학회논총』 9(1): 122-161.
- _____. 2004. “수하르토 정권이후 표면화된 인도네시아 지역분쟁.” 『한국이슬람학회논총』 14(2): 177-207.
- 최영길. 1997. 『성 꾸란 의미의 한국어 번역』. 메디나: 파하드 국왕성 꾸란 출판청.
- AFKN Nuu Waar. 2003. “Program Kerja AFKN.” <http://www.afkn-nuuwaar.com/tentang-kami/program-kerja-afkn/> (검색일: 2016.05.13)
- Agung Inspirasi. 2008. “Umat Islam di Papua 40%.” <https://ainspirasi.wordpress.com/2008/11/28/umat-islam-di-papua-40/> (검색일: 2016.03.10)
- Ahmed, Istiaq. 1987. *The Concept of an Islamic State*. London: Frances Pinter Publisher.
- Al Akhyar, Agus Ali Imron. 2015. *Mutiara di Tengah Kota Tukungagung (Menelusuri Jejak-Jejak Kesenjaraan Masjid Agung Al-Munawwar)*. Yogyakarta: Deepublish.
- Arnold, Thomas Walker. 1914. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith (Second Edition)*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Arwam, Mark Rumbiak. 2003. *Ketika Ideologi Sebuah Bangsa Tiba di Persimpangan Solusi Damai*. Yogyakarta.
- Athwa, Ali. 2004. *Islam atau Kristenkah Agama Orang Irian?*. Jakarta: Pustaka Da'i.
- Chauvel, Richard. 1990. *Nationalist, Soldiers, and Separatists*. Leiden: KITLV Press.
- _____. 2006. “Australia, Indonesia and the Papuan Crises.” <http://nautilus.org/apsnet/0614a-chauvel-html/> (검색

일: 2016.05.18)

- Davis, Michael. 2002. "Laskar Jihad & The Political Position of Conservative Islam in Indonesia." *Comtemporary Southeast Asia* 24(1): 12-31.
- Djopari, Johannes Rudolf Gerzon. 1993. *Pemberontakan Organisasi Papua Merdeka*. Jakarta: Gramedia.
- Drooglever, P. J. 2010. *Tindakan Pilihan Bebas! Orang Papua dan Penentuan Nasib Sendiri*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Durkheim, Emile. 1961. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Collier Books.
- Farhadian, Charles E. 2005. *Christianity, Islam and Nationalism in Indonesia*. New York: Routledge.
- Fealy, Greg. 2007. "Hizbut Thrir in Indonesia: Seeking a 'Total' Islamic Identity." Akbarzadeh, Shahram and Mansouri, Fethi (eds.), *Islam and Political Violence: Muslim Diaspora and Radicalism in the West*. London and New York: I. B. Tauris. 151-164.
- Geertz, Clifford 1966. "Religion as a Cultural System." Banton, Michael (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock Publications. 1-46.
- Genthong, Aryo Wisanggeni. 2007. "Orang Asil Papua Yang Terasing di Tanah Sendiri." *Laporan Jurnalistik KOMPAS* August 18, pp. 122-125.
- Giay, Benny. 2006. *Pembunuhan Theys, Kematian HAM di Papua*. Yogyakarta: Galang Press.
- Gibb, H. A. R. 1964. *Mohammedanism*. London: Oxford University Press.

- Godschalk, Jan A. 2010. "Geelvink Bay: Carl Wilhelm Ottow and Johann Gottlob Geissler." *A Brief Survey of the Land and People on the Northeast Coast of New Guinea. Vol. 1 Early Accounts of Melanesian Cultures*. White on Black.
- Husein, Fatimah. 2005. *Muslim-Christian Relations In the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslim Perspectives*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Hutabarat, Binsar A. 2008. "Perda Agama (Injil) dalam Perspektif Kristiani." *Jurnal Perempuan* 60: 45-60.
- International Crisis Group. 2008. *Indonesia: Communal Tensions in Papua (Asia Report N°154)*. Brussels: International Crisis Group.
- Khan, Muhammad Mushin. 1985. *The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī: Arabic-English (vol. 1)*. Beirut: Dar Al Arabia.
- Kunin, Seth D. 2003. *Religion: The Modern Theories*. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Lewis, M. Paul. 2009. *Ethnologue Languages of the World (Sixteenth Edition)*. Dallas: SIL International.
- Liddle, William. 1996. "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation." *Journal of Asian Studies* 55(3): 613-634.
- Liputan6. 2008. "Seratus Tahun Pekabaran Injil Diperingati di Papua." <http://news.liputan6.com/read/189074/seratus-tahun-pekabaran-injil-diperingati-di-papua> (검색일: 2016.05.10)
- Lukman, R. Bst. 1997. "Islam dan Perkembangannya di Kabupaten Fak-fak." Paper presented at the Conference of *Sejarah Masuknya Islam dan Perkembangannya di Papua*. Fak-fak.

23 June.

- Mawene, M.Th. 2003. *Ketika Allah Menjamah Papua*. Jayapura: Panitia Perayaan Tingkat Provinsi 148 tahun Injil Masuk di Tanah Papua.
- McGibbon, Rodd. 2004. *Plural Society in Peril: Migration, Economic Change and the Papua Conflict*. Washington DC: East-West Center.
- Mote, Octovianus and Rutherford, Danilyn. 2001. "From Irian Jaya to Papua: The Limits of Primordialism in Indonesia's Troubled East." *Indonesia* 72: 115-140.
- Nettle, Daniel and Romaine, Suzanne. 2000. *Vanishing Voices: The Extinction of the World's Languages*. New York: Oxford University Press.
- Osborne, Robin. 1985. *Indonesia's Secret War: The Guerilla Struggle in Irian Jaya*. Sydney: Allen & Unwin.
- Pamungkas, Cahyo. 2014. "The Representation of Religious Identity in Papua Indonesia-ness and Papua-ness." Paper presented at the Conference of *The 7th International Indonesia Forum*. Bandung. 19 August.
- Pustaka-Azet. 1988. *Leksikon Islam*. Jakarta: Pustazet Perkasa.
- Qadir, Zuly. 2014. "Contestation of Religious Public Space: Christians VS Muslims Cases in Papua." *Borneo Journal of Religious Studies* 3(2): 233-247.
- Riana, I Ketut. 2009. *Kakawin Dēśa Warṇnana uthawi Nāgara Kṛtāgama Masa Keemasan Majapahit*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Romli, Mohamad Guntur. 2008. "Mengapa Ada Raperda (Kota) Injil

- di Manokwari?" *Jurnal Perempuan* 60: 147-157.
- SarDesai, Damodar R. 1989. *Southeast Asia Past and Present* (Second Edition). Colorado: Westview Press.
- Suaedy, Ahmad, Dja'far, Alamsyah M., Azhari, M. Subhi and Rumadi. 2012. *Islam dan Kaum Minoritas: Tantangan Kontemporer*. Jakarta: The Wahid Institute.
- Sudomo, Laksamana. 2006. "Beberapa Pemikiran Sekitar Pembangunan Rumah Ibadah." Weinata Sairin (ed.), *Kerukunan Umat Beragama Pilar Utama Kerukunan Berbangsa: Butir-Butir Pemikiran*. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia. 157-160.
- Sultans and Raja's in Indonesia. 2014. "Papua." <https://sultansinindonesieblog.wordpress.com/papua/> (검색일: 2016.02.17)
- Suwiryadi, Kasibi. 1997. "Sejarah Islam dan Masa Depan." Paper presented at the Conference of *Sejarah Masuknya Islam dan Perkembangannya di Papua*. Fak-fak. 23 June.
- Thalib, Ja'far Umar. 2000. "Jihad fi Sabilillah Solusi Problematika Bangsa dan Negara Indonesia." *Majalah Salafy* 34: 2-5.
- Tjandrasasmita, Uka. 2009. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: KPG.
- Wallace, Alfred Russel. 1962. *The Malay Archipelago*. New York: Dover Publications, Inc.
- Wikipedia. 2016. "Hasta Mandala." https://id.wikipedia.org/wiki/Hasta_Mandala (검색일: 2016.04.10)
- Wikipedia. 2016. "Western New Guinea." [https://en.wikipedia.org/wiki/West_Papua_\(region\)](https://en.wikipedia.org/wiki/West_Papua_(region)) (검색일: 2016.06.13)
- Wonda, Sendius. 2007. *Tenggelamnya Rumpun Melanesia*.

Yogyakarta: Galang Press.

신문 기사

Cenderawasih Pos. 2005/11/18; 2007/05/28; 2007/05/29.

Gatra. 2007/05/03; 2008/05/19.

Hidayatullah. 2008/04/11; 2015/07/27.

Hizbut Tahrir Indonesia. 2007/07/12; 2007/07/13.

Kompas. 2000/07/27; 2000/07/31; 2000/10/10.

Media Papua. 2005/11/19.

Sinar Harapan. 2002/03/25.

Suara Islam. 2007/04/13.

(2016.08.25. 투고, 2016.11.10. 심사, 2016.11.15. 게재확정)

<국문초록>

서 파푸아 무슬림과 기독교도 간 긴장과 갈등의 원인

조 태 영

1969년 인도네시아에 합병된 서 파푸아는 무슬림이 다수인 인도네시아와는 달리 다수 기독교도 지역이다. 하지만, 수하르토 정권 이래 지속되어 온 외부 무슬림들의 유입은 최근 이곳의 종교적 판도를 바꾸어 놓았다. 본고는 서 파푸아 무슬림과 기독교도 간의 긴장과 갈등을 조명하고, 이에 대한 근본적 원인을 종교와 사회적 배경으로 나누어 살펴본다. 이에 앞서, 서 파푸아 무슬림과 기독교도 간의 긴장과 갈등이 공적으로 표출되는 양상을 살펴보기 위해 21세기 마녹와리와 카이마나, 그리고 자야푸라에서 발생한 일련의 사례를 제시한다. 먼저, 종교적 배경의 주원인으로서 70년대 나타난 이슬람 부흥은 기독교도와의 관계를 전체적으로 악화시켰다. 이러한 연장선상으로 서 파푸아에서 이슬람화를 진행하기 위한 급진단체들의 유입이 증가되었고, 이에 맞서 서 파푸아 기독교 사회에서도 오순절 및 카리스마 교회 등 급진교단들의 활동이 강화되었다. 한편, 사회적 원인으로는 수하르토의 이슬람 포용정책과 이주정책의 문제가 그의 퇴진과 함께 드러나면서 파푸아인들의 기독교 정체성을 지역민족주의로 더욱 강화시켰다는 점이다. 이와 더불어, 말루쿠 분쟁의 잔재영향과 서 파푸아의 이슬람 유입에 대한 새로운 인식 역시 이곳의 이슬람화

에 힘을 실어주고 종교적 긴장을 악화시킨 또 다른 사회적 원인으로 부각되고 있다. 결과적으로 오늘날 악화되고 있는 양 집단의 관계는 인도네시아의 국가적 또는 서 파푸아의 지역적 수준의 중재가 이루어지지 않는다면, 유혈분쟁으로 발발할 잠재적 가능성을 내재하고 있음을 시사한다.

주제어: 인도네시아, 서 파푸아, 이슬람화, 기독교, 무슬림-기독교도 긴장

<Abstract>

The Causes of Tension and Conflict between Muslims and Christians in West Papua

CHO Tae Young
(Korean Institute of Southeast Asian Studies)

West Papua, incorporated into the Indonesian Republic in 1969, has been known as a region of majority Christian population in contrast with other territories in Indonesia. However, the ongoing influx of Indonesian Muslims since Soeharto's regime has changed the religious landscape in West Papua today. This paper focuses on the tension and conflict between Muslims and Christians in West Papua, and surveys its root causes in religious and social backgrounds. A series of cases in Manokwari, Kaimana, and Jayapura in the early twenty-first century is precedently presented to examine how the two communities' tension and conflict are expressed in the public sphere. Firstly, the Islamic resurgence in the 1970s, as the main religious cause, aggravated the relationship with Christians. As an extension of the issue, the influx of extremist Islamic groups to advance Islamization within West Papua increased significantly. Meanwhile, in Papuan Christianity, pentecostal and charismatic churches intensified their activities in opposition to the Islamization. Secondly,

the issues on the Soeharto's engagement policy on Islam, and the transmigration after Soeharto's resignation brought about the strengthening of Papuan nationalism with Christian identity. Furthermore, the Maluku conflict and a new understanding of the arrival of Islamic civilization into West Papua emerged as the other social factors that sustained the Islamization and worsened the religious tension between the two groups. Consequently, the current relationship between Muslims and Christians in West Papua has the potential to become a bloody conflict without mediation on either the national or regional levels to bring about reconciliation or peaceful coexistence.

Key Words: Indonesia, West Papua, Islamization, Christianity,
Muslim-Christian tension