



말레이시아의 조용한 혁명: 세계자본주의 시대, 새로운 저항의 정치

고병란 싱가포르 국립대학교

본고는 '이슬람화(化)'가 저항을 마비시킨 양극화된 말레이시아 사회의 급진 정치의 미래를 탐구한다. 무력화된 공적 영역에서 저항이 새로운 공간과 전략을 찾아야만 한다는 것이 본고의 요지다. '아시아 간 패러다임(inter Asia paradigm)'을 통한 이론적 혁신과 말레이시아 도시 지역의 대중 종교 및 미술 실천 사례를 원용하여 수면 아래의 일상적·개인적 차원에서 일어나고 있는 조용한 저항이 (동남) 아시아 지역에서 오랜 기간 통용된 윤리 전통을 재구성하면서 급진 정치의 새로운 기반을 위한 사고방식이 부활할 잠재력이 있다고 주장한다. 이는 그러한 윤리 전통을 통해 횡민족적·횡문화적이며 활기찬 과거를 복원하고 자아와 공동체에 가해지는 패권의 압력을 비판적으로 검토할 수 있는 역량을 되찾을 수 있기 때문이다. 이러한 조용한 실천은 급진 정치가 의식적인 자기 변환에서부터 시작해야 함을 보여준다.

주제어 이슬람화, 말레이시아, 급진 정치, 아시아 간 패러다임, 조용한 저항

I. 들어가며

새천년이 시작된 이래 말레이시아의 민족-종교 민족주의와 세계 이슬람주의가 뒤얽히면서, 본래 사회에 내재되어 있지 않았던(dis-embedded) 이슬람 보수주의가 야기한 깊은 정치 분열은 야당 세력을 심각하게 무력화시키면서 말레이시아 급진 정치의 향방을 가늠하기 어렵게 했다. 이슬람의 정치화는 정치 동원의 기반을 크게 세 가지 측면에서 잠식시켰다. 첫째, 이슬람 율법 시행 문제를 놓고 내분이 일어나면서 2018년 총선에서 야당 연합을 구축하려던 계획이 좌절됨에 따라 국가 주도의 제도 개혁 희망이 사라졌다. 둘째, 시민사회 내에서도 정치권과 마찬가지로 이슬람을 지지하는 집단과 세속주의를 옹호하는 집단 간에 균열

이 심각해지면서, 변화에 대한 희망이 사라지고 있다. 셋째, 이슬람의 정치화가 기존 정치 구획을 흐리고, 헛갈리게 하면서 계급과 이념 지향은 더는 집단의 근거로 충분하지 않게 되었다.

이처럼 말레이시아 정치가 신성화되면서 공통점이 없던 사람들이 이슬람화에 대한 찬반에 따라 무리 짓게 되는 기이한 동거 상태가 나타났다. 이슬람화를 둘러싼 싸움은 양측의 지루한 시위와 폭력 사태뿐만 아니라 끝없는 정치 교착 상태를 초래했다. 당혹스러운 것은 양측이 똑같이 교조적인데다가 각자가 그리는 말레이시아의 이상적 공적 생활의 차이에 대해 전혀 타협할 뜻이 없다는 점이다. 당혹스럽다. 이슬람을 두고 일어나는 이러한 정치 양극화는 권리, 정의, 자유와 같은 개념을 이슬람과 서구라는 이분법적 관점에서 보는 국가주의적 태도와도 일치한다는 점에서 더욱 불길하다. 이슬람에 비판적인 사람들은 금세 서양의 음모의 앞잡이로 격하되고 배척된다. 서구의 이슬람에 관한 비판적인 주장들이 내세우는 미묘한 차이를 또렷이 드러낸다고 해도 윤색되고 오해 받기 십상이다. 저항세력의 무력화는 급진 저항세력이 노선을 바꾸어 활기차고, 정당하며 희망찬 말레이시아의 미래를 위해 대의를 결집시킬 수 있는 대안을 모색해야 할 필요성을 시사한다.

비판이 억제된 최근 상황은 구미 정치 모델에서 발견되는 국가, 시민사회, 자본의 고전적 삼각투쟁의 실패를 의미한다. 개인의 정체성을 침해하고 공공 정치 논쟁을 잠식하는 민족-종교 정치의 힘은 과도한 감정으로 가득차 있는 공적 영역을 넘어서야만 한다. 그러기 위해서는 보수적인 정체성 정치논리를 해체하고 정치 극단주의를 대화의 장으로 불러들일 수 있는 급진적 사고와 행동을 부활시킬 공간과 방법을 찾는 것이 핵심이다. 이를 위해서는 정치에 대한 개념을 근본적으로 바꿀 필요가 있다. 다시 말해, 저항을 정의하는 규범적 지표/분류에서 벗어나 새로운 지표/분류를 만들어야 한다는 뜻이다. 새로운 급진적 가능성을 찾기 위해서는 종교적 편협성, 권위주의, 배타적 관행과의 투쟁에 공통의 관심을 불러모을 수 있는 모든 비전형적 비판 논리, 분류와 의식에 문을 열어두어야 한다. 이러한 투쟁이 권력의 벽을 무너뜨리지는 못할 수도 있지만, 이러한 행위가 모여 사고방식과 인식을 변화시킴으로써 권력구조와 상상체(想像體)에 균열을 일으킨다는 사실이 중요하다.

본고는 말레이시아에서 이슬람 보수주의를 놓고 벌어지는 싸움은 기성 정치 개념이나 민족과 공동체에 기초한 구조에 얽매어 있는 정치 차원에서는 해결될 수 없다고 주장한다. 종교를 놓고 벌어지는 싸움은, 엄격하고 대립적이며 위계적인 민족 차이 개념에 의문을 제기하는 공존, 상호의존, 상호구성의 관점에서 민족의 차이를 바라보기 시작하면서 민족의 분류와 차이가 서서히 침식되어가는 사회적 실천(관행)의 차원에서만 해소될 수 있다.

문제는 말레이시아 역사에서 대안적 종교/정체성 윤리와 더불어 민족-종교적 공존의 상상력을 찾아냄으로써 기존에 학습된 정체성을 타파하고 서로에게서 타자를 발견할 수 있는 완전히 새로운 방법으로 자기 개념과 집단 개념을 학습함으로써 분열의 벽을 무너뜨리는 것이다. 이를 위해 우리는 짧은 국민사를 초월하여 현대 말레이시아 사회의 기반을 이루는 상호연결적·횡문화적·혼성적 민족-종교의 동남아시아 해양정체성을 이끌어내야 한다. 이러한 주장을 뒷받침하기 위해, 최근의 ‘아시아 간’ 이론의 혁신 및 현대 말레이시아 도시 지역의 종교, 문화 전통의 반문화적 속성을 보여주는 사례를 원용함으로써 격양된 공적 영역에서 벗어나 지하, 일상, 개인 영역으로 정치 참여의 장을 효과적으로 변경함으로써 활기차고 윤리적인 자아와 전망의 내면화를 촉진한 조용한 저항의 한 가지 형태를 예시할 것이다. 우선 아시아 간 패러다임(inter-Asia paradigm)이 ‘전통’을 경멸의 대상에서 자아와 집단의 혁신을 위한 혁명의 원천으로 전복시킨 새로운 이론적 지평을 살펴본 후에 상호 존중, 대화, 활기찬 정치를 기약하는 전통의 조용한 재구성을 살펴보고자 한다.

II. 아시아 간 패러다임(Inter-Asian Paradigm): 전통 속 혁명의 전망

최근 몇 년간 동아시아, 남아시아, 동남아시아 학자들 사이에서 아시아 간 지역주의를 저항으로 재해석하고자 하는 지적 흐름이 흐릿하게나마 등장하면서 아시아적 특수성에 관한 이론적 혁신을 통해 급진 정치의 미래에 대한 논쟁의 구도를 바꿔보려는 시도가 나타났다. 이러한 아시아 간 사상은 목표는 다르지만 인식론적 혁신에서 실질적으로 많은 부분을 공유하고 있으며 파급력이

큰 두 권의 책을 통해 구체화되었다. 첫 번째는 대만의 문화학자인 첸관싱(Chen Kuan-Hsing)의 『방법으로서의 아시아(Asia as Method)』로서 이 책에서 제시된 새로운 “아시아 간 방법론”은 아시아적 정체성과 사회-정치적 형성 과정을 식민 시대와 냉전, 국가권력으로부터 해방시키고자 한다. 다른 하나는 인도의 역사가 프라센지트 두아라(Prasenjit Duara)의 『지구적 근대성의 위기: 아시아적 전통과 지속가능한 미래(The Crisis of Global Modernity: Asian Traditions and a Sustainable Future)』에서 제시된 “순환하는 역사”와 “대화를 통한 초월”이 아시아에서 유통되면서 지구적 자본주의 근대성의 생태 위기를 극복할 수 있는 자원이 될 수 있다는 개념이다.

이 두 권의 책은 본질적인 이론적·방법론적 혁신을 공유하면서 동아시아, 남아시아, 동남아시아의 과거와 현재로부터 지구적 자본주의의 두 가지 주요한 구조적 위기, 즉 국가 권위주의와 생태 지속 불가능성을 극복할 수 있는 교훈을 도출하는 데에 집중한다. 방법론인 동시에 자원으로도 취급되는 “아시아 간” 역사의 교류와 문화적 상상력은 아시아의 윤리적 자아와 지역 변환을 전체적으로 배양할 수 있다는 희망을 품게 만들었다. 즉, 이들의 “아시아 간” 패러다임은 동아시아, 남아시아, 동남아시아의 전통적 지혜에 바탕을 두고 사상과 정치에 관한 정서적 윤리체계의 발전을 도모함으로써 역사적으로 제국 권력 관계, 민족주의, 자본주의가 만들어낸 계급, 인종, 성별, 물질주의적 억압으로부터 아시아인들이 벗어날 수 있는 힘을 주는 수단이 된다는 것이다. 이들은 그러한 도덕적 실력 양성이 아시아 전역에서 오랜 시간에 걸쳐 희망, 합리적 숙의, 정치 행동을 북돋아준 철학적·종교적·문화적·언어적·구전 전통의 혼합에서 비롯되었다고 주장한다. 두 저자는 모두 윤리 전통을 “탈식민지에 대한 반성적 성찰 정치”에 중요한 자원으로 규정하는 논쟁적 접근법을 택하고 있다. 첸관싱(Chen, 2010: 13)에게는 탈식민지적 아시아의 미래를 위한 것이며, 두아라(Duara, 2015: 2)에게는 생태적으로 지속 가능한 세계를 위해 “윤리적이고 절제된 자아를 육성”할 것을 주장했다.

첸관싱과 두아라는 자아와 사회에 관한 상상을 주체적으로 구성하기 위해서는 이중 운동이 필요하다고 본다. 한편으로 제국주의, 자본주의, 민족주의적 명령과 비판적으로 거리를 두려고 하면서, 다른 한편으로는 전통적·전 식민지

적·비근대적 자원에서 유용한 요소들을 재활용함으로써 정체성 또는 의식을 재구성해야 한다는 것이다. 개인적, 사회-정치적 혁신을 촉진하는 비판-탈식민지적 사상과 행동의 원천이 전통적·전 식민적·비근대적 요소들이라는 이들의 주장은 논란의 소지가 있기 때문에 좀 더 상세한 설명이 필요하다.

겉보기에 전통으로의 이러한 회귀는 퇴행적이고 토착주의적으로 보일 수 있다. 그러나 첸관싱과 두아라가 정의하는 전통은 재래적인 것과는 거리가 있다. 오히려 이들은 전통, 전근대, 비근대가 아시아 지역에 고유한 식민지적·사회-정치적·자본주의적 억압을 극복할 수 있는 주체적인 혁명적 상상을 발명하는데 필요한 풍부한 윤리적 자원을 제공해준다고 본다. 이 저자들이 제시하는 두 가지 사례를 보면 이들의 요지가 좀 더 분명해질 것 같다. 첫 번째 사례는 첸관싱이 “비판적 융합” 전략이라고 부른 것으로서 자신을 해방시키고 변화시키기 위해 자신에게 심오한 질문을 던지는 동시에 아시아에 근원을 두고 있는 가치와 전통의 통찰력을 활용함으로써 비판적 의식을 키우는 것을 가리킨다(Chen, 2010: 98-99). 그는 지역학자 에드워드 치엔(Edward T. Ch'ien, 1986)이 명나라 말기 신유학의 교조주의와 싸우기 위해 유불도(儒佛道)의 요소를 혼합함으로써 나타난 혼종 사상을 설명하기 위해 사용한 “융합(syncretism)”이라는 개념을 활용하여 이 전략을 발전시킨다(Edward T. Ch'ien, 1986, Chen, 2010, 98-99에서 재인용). 이론적으로 비판적 융합은 감성, 문화적 상상, 주관성의 규범적 강요에 의문을 제기하기 위한 능동적 재규에 필요한 역량을 개발하는 것임과 동시에 다양한 전통적 원천으로부터 통찰력을 선별적으로 혼합하는 과정을 가리키기도 한다. 첸이 보기에 미완의 탈식민지화 투쟁과 더불어 계급, 인종, 성별, 문화적 위계가 일상에 만연한 독립 이후의 위기가 깊숙이 각인된 아시아 지역에 사는 사람들은 이러한 부담에서 벗어나기 위해 비판적 융합을 동원할 수밖에 없다. 그는 아시아의 사상, 몸, 행동에 식민주의와 냉전이 부과한 제국주의적 상상의 “탈식민지화”야말로 제국주의적 권력위계와 인종주의적 태도의 재생산을 방지하는 데 절대적인 필수조건이라고 본다. 첸에 따르면 탈식민지화는 “과거 피식민 대상들이 예전 식민 지배자와의 역사적 관계를 문화적·정치적·경제적인 면에서 반성적으로 해소하려는 시도”를 지칭한다(Chen, 2010: 3). 그는 탈식민지화를 “덜 강압적이고 더 재귀적이며 존엄한 주관성”을 형성하기 위한 “자기비판, 자기부정, 자기재발견”

이라는 고통스럽지만 필수적인 과정이라고 본다(Chen, 2010).

두아라의 경우, 해양 시대부터 아시아의 여러 사회에 넓고 깊게 퍼져 있으면서 감성의 기저를 형성하고 국가 권력 밖에서 작동한 오래된 문화 모델이야말로 우리 시대의 물질주의와 소비주의에 대항하는 저항의 씨앗을 싹틔우기 위한 자원이 된다고 본다. 그는 유교, 힌두교, 불교, 도교, 이슬람, 민간 신앙, 구원 신앙, 그밖에 신앙을 바탕으로 한 세계관이 “자아 형성과 자기 수련의 단련 방식, 그리고 자아를 지역사회, 공동체, 환경 그리고 우주와 이어주는 다양한 방법들”(Duara, 2015: 2)을 깨닫게 하는 “비세속적 도덕 권위”(Duara, 2015: 4, 강조는 저자)를 제시해주는 아시아의 전통이라고 주장한다. 그는 아시아에서 국가/엘리트와 일반인들이 모두 이러한 비세속적 전통에서 도덕적 권위를 끌어옴으로써 과거에나 현재나 통제하기 힘든 억압적 권력을 제어해왔다고 주장한다. 두아라는 그러한 도덕적 권위가 “정의와 더 나은 세계라는 이상으로 나아가는 여정에 힘을 실어주는 역사적 동력으로 작용한다”(Duara, 2015: 125)고 본다. 그러한 윤리는 “대화를 통한 초월” 혹은 “가늠할 수 없는 열망 또는 크기는 다르지만 공존하고 있는 다양한 속성의 소명에 기반을 두고 인간이 앎을 채워가는 과정”의 한 가지 형태를 드러낸다(Duara, 2015: 6, 강조는 저자).

두아라는 초월을 “근본적으로 반드시 종교적인 것은 아니지만 인간 열망의 한 가지 조건이 되는 불가침의 도덕적 공간”으로 이해하면서, 여러 집단은 육체적 실천과 체화된 앎을 동반하는 자기 형성의 기법을 통해 다양성을 수용하는 한 방법으로서 대화를 통한 초월을 활용한다고 본다(Duara, 2015: 125). 중요한 점은, 대화를 통한 초월의 이러한 윤리가 종교적 영감일 뿐만 아니라 불의에 반대하고 아시아 사회의 재생에 도덕적 힘을 실어주는 역사적 역할을 수행한다는 것이다. 두아라는 청조 말에 “자기희생을 통해 자기를 구원하고, 인류를 구원하고, 세계를 구원하는 것”을 핵심 목표로 삼았던 구원 공동체를 사례로 들면서 이러한 초월적 이상과 자기 수양 행위가 이 시대의 파편화된 정치 속에서 차이를 수용하는 근대적 공적 영역의 출현에 어떻게 일정한 역할을 했는지 보여준다(Duara, 2015: 176).¹ 태국의 프라낙파타나(*phra nak phatbanaa*, 발전) 혹은 프라낙

¹ 구원 공동체의 예를 들자면 다오더후이(道德會), 다오유안(道院), 세계홍만자회(世界紅卍字會),

아누락사(*phbra nak anuraksaa*, 생태)와 같은 운동가 승려 집단(예: Taylor, 1993: 3-16)이나 대만의 초국적 불교 자선단체인 츠치재단(Taiwanese Buddhist Compassion Relief Tzuchi Foundation, 慈濟全球網), 그리고 세계를 파멸에서 구원하기 위해 지속가능성 운동을 벌이는 다양한 비정부기구나 비정부환경단체 역시 현대의 사례로서 덧붙일 수 있을 것이다.

한 마디로 철타관상의 자기탈식민화의 정치, 그리고 두아라의 자기희생의 정치는 해방의 첫 걸음이 자기 자신에게서 시작하며 스스로 민족주의, 소비주의, 그 밖의 욕망과 같은 모든 종류의 세속적 구속에서 벗어난 후에야 비로소 집단 차원의 변화가 일어날 수 있다는 급진적인 주장을 제기한다. 그러한 자기희생을 비정치적·종교적·미학적 행위로 인식하는 규범에 맞서, 아시아 간 접근법은 그러한 행위가 변환의 잠재력을 품고 있는 대안적 정치 윤리의 한 가지 양식을 제시해줄 수 있음을 시사한다. 이들은 자기 변환이야말로 정치적 그리고 윤리적 자아와 집단적 변환 간의 상호작용을 내포하는 긴요한 사안임을 포착한다.

자기희생에 대한 정치화된 접근법은 정치적인 것에 대한 규범적 이해를 전복시킨다. 철학자 라다 이베코비치(Rada Iveković)는 여러 아시아 전통에서 나타나는 의지로부터의 해방이라는 윤리는 서구 정치 사상계에서는 기껏해야 종교적·미학적인 관점에서 해석될 뿐이고, 결코 정치적인 의미로는 이해되지 않는다고 지적한다(Iveković, 2010: 51).

이베코비치는 내면의 자유라는 개념이 서구에서 ‘정치적인 것’을 규범적으로 이해하려 할 때 요구되는 주관적 위치 규정과는 어긋나기 때문에 이러한 현상이 생긴다고 설명한다. ‘아시아’와 ‘유럽’의 정치적·이론적 언어 사이에 놓인 거대한 오해의 간극을 고려한다면 내면의 자유를 정치적인 것으로 새롭게 이해하기 위해서는 인식론적 혁명뿐만 아니라 “인지적 정의” 역시 필요하다고 이베코비치는 보고 있다(Iveković, 2010: 47). 서구의 해방 담론과 아시아 철학 전통의 자기희생의 내밀한 정치적 차원 간의 논리적 간극을 잇기 위해, 이베코비치는 자아의 탈중심화, 탈소유, 해소를 위한 시도는 모두가 동등한 해방적 활동이라고 주

장한다(Iveković, 2010: 54). 그는 자유 행위란 주관-객관, 자기-타자, 여성-남성, 충만-부재, 단일-다양성 등이 차별되지 않고 상호 구성적이며 조화로운 실체로 새롭게 이해하기 위해 구분을 해소하는 것이라고 주장한다.² 이분법적 인식에서 사고를 해방시킴으로써 “여러 생각의 협력”을 포착할 수 있고 집단 행동에 관한 새로운 통찰과 방법을 얻을 수 있다고 그는 주장한다(Iveković, 2010: 59).

아시아 간 방법론에서는 전통의 일상적 “실천”을 통해 혁명적 가능성의 씨앗을 뿌림으로써 서구의 비판 규범과 차별성을 획득할 수 있다고 추정한다. 그러나 아시아 간 패러다임이 사용하는 전통의 개념에는 자체적인 기원과 의미가 있으며 서구 사회과학의 규범적 이해와는 차이가 있다. 예를 들면, 아시아 간 패러다임에서 전통의 개념을 역사가 홉스봄과 레인저(Hobsbawm and Ranger, 1992)가 근대적인 “전통의 발명”에서 사용한 개념과 혼동해서는 안 된다. 홉스봄과 레인저의 접근법에서 전통이란 과거에 묶여 있는 것이 아니라 대개 국가가 새로 발명한 현재의 산물이다. 그러나 아시아 간 관점에서 전통은 근대의 발명품이 아니다. 오히려 전통이란 근대와의 중첩에도 불구하고 근대의 그늘에서 벗어나려고 하는 독자적인 범주다. 아마도 전통은 오래된 과거에 뿌리를 두고 있지만 그 실천은 역사가 아니라 여전히 현재형으로 진화하고 성장하는 실천이라는 개념으로 파악하는 것이 정확할 것이다. 좀 더 공정하고 지속가능하며 유망한 근대성을 창출할 수 있는 독자적이고 아시아적인 사상과 정치 윤리 체계를 건설하기 위해 개인과 집단의 탈식민화를 추구할 때, 아시아 간 방법론은 아시아 지역의 여러 공동체가 이해할 수 있고 활용할 수 있는, 살아 있는 도덕적 자원인 것이다. 다시 말해, 아시아 간 방법론은 전통이 현재 시점에서 반제도적이며 윤리를 바탕으로 하는 역할을 수행해주기를 요청하고 있는 것이다. 이 방법론은 아시아적 윤리전통에서 대안적 근대/미래를 찾을 수 있다는 믿음을 바탕으로 그 나름의 긍정적인 면을 인정해야 한다고 주장한다.

전통에 관한 이러한 실질적인 주장은 아시아의 윤리적 차이를 비판적인 인식

² 다양성 속의 통합이라는 비차별적 논리의 사례로서 이베코비치는 어떠한 구분이 생기기 이전의 상태인 기(氣)를 언급한다. 기는 음양의 그릇이며 정과 동, 허와 실, 남과 여의 두 면으로 되어 있지만 구분되지는 않는다(Cheng, 1997, Iveković, 2010: 54에서 재인용). 선불교의 마음챙김 철학은 모순과 차이의 상보성을 보여주는 또 다른 사례다(예를 들면, Thich, 2006 참조).

론적 개념으로 바꿔놓았다. 이는 동아시아, 남아시아, 동남아시아 지역의 본질적으로 상이한 윤리 전통이 민족주의, 제국주의, 자본주의의 압력에 대항하는 개인과 집단 변화를 위한 방법론과 자원을 제공해줄 수 있음을 시사한다. 그럼으로써 아시아 간 방법론은 “전통”을 근대에 포섭되지 않고 오히려 근대와 공존하는 완전히 다른, 고정되지 않은 일시성으로서 급진적으로 재규정한다. 이처럼 전통의 항구적이면서도 다양한 토착적 영역이야말로 과거와 미래의 개인과 공동체를 급진적으로 변환시킬 수 있는 열쇠가 된다. 해방이 서로 다른 실제들 간의 정치에서 발생한다고 주장함으로써, 아시아 간 방법론 패러다임은 아시아 지역의 복잡한 현실에서 발생하고 또한 그 현실에 반응하는 독특한 윤리 규범 체계에 주목한다.

아시아 간 패러다임이 전통에 관해 내세우는 주장들, 그리고 다른 지역으로부터 아시아를 분절시킨다는 점에서는 확실히 문제가 있다. 경계의 모호화와 이질적 정체성이 선호되는 지적 풍토와 세계화의 시대에 일정한 지역에 영토적으로 속박된 개념들은 해당 지역에 관한 작위적인 구성물이자 아시아를 새로운 권력 중심으로 재발명하겠다는 이론으로 비웃음당하기 쉽다. 그러나 세계가 사회-정치적 변환을 통해 미지의 영역으로 접어들고 이와 더불어 오늘날 아시아가 자본주의의 첨단에서 있는 현실을 고려하면 이론을 혁신하는데 개방적일 필요가 있다. 또한 아시아 간 패러다임만이 전통에 관한 새로운 관점을 제시하고 있는 것은 아니다. 인류학에서 토착문화, 특히 (북미와 남미를 포함한) 미 대륙 문화 연구자들에게서 일어난 정치적·존재론적 전환 역시 비근대를 급진적 차이의 열쇠로 새롭게 규정할 시도로 볼 수 있는 것이다(Blaser, 2013: 547-568을 참고하라). 이러한 프로젝트와의 교류는 전통의 힘이 다른 미래를 형성할 수 있다는 아시아 간 패러다임의 전제에 힘을 실어준다.

전통의 모든 구성요소가 본질적으로 급진적이라는 뜻은 당연히 아니다. 분명히 전통은 온갖 형태를 띤다. 아시아에서 공식적 차원과 일상적 차원을 아울러 전통을 군림과 횡포를 위한 퇴행적인 것으로 해석하는 경우도 발견된다. 그러나 첸과 두아라가 포착한 맥락에 걸맞게 아시아 전역에서 나타나는 인민주권의 경향성은 결코 무시할 수 없다. 말레이시아에서의 상황 전개야말로 진보적 정치의 가능성을 증명하는 것이며 우리가 지금부터 살펴볼 문화의 구성요소가 바로 그

러한 것들이다.

III. 이슬람화: 전통의 정치

20세기 후반부터 시작된 말레이시아의 변화는 국가가 반서구적 논조를 점차 강화하면서 “전통”과 “이슬람”의 요소를 우상화하고 새로운 사고방식, 윤리 인식, 웅장한 도시 건축물에 각인시킴으로써 시장 기제에 대응하는 새로운 민족 감수성을 표현하려고 하는 특징을 보였다. 말레이시아 정치경제의 이러한 반문화적 표현은 후기 자본주의에서 말레이시아 정치경제가 처한 탈식민지적 위치를 통해 이해할 수 있다. 다른 여러 구 식민지와 마찬가지로 말레이시아의 국가 생존에는 경제 근대화가 중요하다. 그러나 경제 근대화는 서구를 다른 모든 나라들이 비교대상으로 삼아야 할 선발주자로 자리매김하게 만드는 위계적 의미 구조를 내포한다. 따라서 말레이시아와 같은 개발도상국에게 자본주의적 근대화란 해방과 지배를 동시에 경험하는 과정이다. 한편으로는 서구에서 벗어난 주체적인 미래를 상상하는 기회로 받아들여지지만, 다른 한편으로는 서구를 따라잡으려는 끝없는 경주이기도 한 것이다. 국가는 반서구 논조를 정당화하기 위해 이처럼 ‘기회’와 ‘박탈’이 맞물린 개념을 동원하지만, 다른 한편으로 이 개념은 종속과 지배의 역사적·경제적 구조의 산물이다. 그 때문에 유색 인종과 비서구권 역사 속에서 살아온 사람들이 세계화된 세상에 동참하는 수준이 다를 수밖에 없다는 것을 잘 알고 있는 범속한 말레이시아인들에게도 이러한 개념은 쉽게 공감을 얻을 수 있는 것이다. 이는 다양한 방면에서 대중이 정부 정책에 거부감을 표시하면서도 정부가 서구에 대해 비판적 자세를 취할 때는 지지를 보내는 이유이기도 하다.

그렇지만 세계적인 이슬람 정치의 물결 속에서 말레이시아 고유의 정치 속에 과격한 정통주의가 등장하면서 대안적 자본주의 근대성의 정치는 혼란스러워졌다. 중동에서 비롯된 편협한 이슬람 교리 해석이 말레이시아에 들어오면서 말레이시아 정치의 기반은 삼시간에 뿌리째 흔들리게 되었다. 말레이시아 관료집단의 집단적 이슬람화는 1980년대부터 시작되었지만 정부 안팎으로 보수세력이

단합하고 종교 강경론자들이 출현하면서 이러한 사태는 2000년대에 들어 더욱 두드러졌다. 탈영토화된 범이슬람주의가 말레이시아 정치판에 확고히 자리를 잡게 된 현상은 말레이시아 민족주의와 2000년대에 한층 과격해진 세계적 이슬람 정치가 결합하면서 등장한 결과물이다. 그리고 말레이시아와 같은 다원적 사회에서 오랫동안 볼 수 있었던 활기찬 역사와 정신을 무시한 교조적이고 편협한 이슬람주의가 발호하는 상황이 벌어졌다.

21세기에는 이슬람 정통주의가 이슬람 국가와 이슬람 형법을 시행하기 위한 시도로까지 번지면서 새로운 논쟁이 일어났으며, 다인종의 말레이시아 사회에서 국가의 헌법 보장이라는 권리의 문제를 놓고 이슬람주의자와 (이슬람 신자와 비신자를 아우르는) 진보세력 간 대립이 촉발됐다(Noor, 2002; Othman, 2003; Mohamad, 2001). 지난 몇 년간 사망자, 무슬림과 비무슬림 배우자 및 자녀의 강제 별거, 이슬람 개종 및 배교 등의 종교적 권리에 대한 논란이 될 만한 판결들이 잇따르면서 이슬람 교조주의의 독세에 대한 대중의 불안감은 점점 커졌다. 이와 같은 판결에 대중의 불만이 커지면서 시위, 철야집회, 포럼이 연이어 열렸고, 한편으로 이슬람주의자와 세속주의자 집단들은 헌법의 종교적 자유 보장 문제를 해결하고 종교 문제에 관한 샤리아(이슬람 율법)와 민사법원의 관할권을 명확히 하고자 했다.

연방 헌법과 이슬람 율법의 우위 문제를 놓고 “이슬람주의자”와 “세속주의자” 간의 싸움이 고조되면서 양측에서 다양한 집단 간의 느슨한 연합이 형성되어 지지 기반을 다지고 의사를 표현할 기회를 마련했다. 세속주의를 옹호하기 위해 형성된 연합에는 다음과 같은 단체들이 참여했다: (변호사협회의 인권소위원회가 설립했으며, 서로 다른 신앙 간의 대화를 촉구하는) 범종교위원회(the Inter-Faith Commission), (모든 말레이시아 시민이 “각자의 종교를 공언하고 의식을 행할” 권리를 보장하는 헌법 조항에서 이름을 따오며, 13개의 종교 및 인권 단체가 속해 있는 헌법 11조 연합(the Article 11 Coalition), 42개의 싱크탱크와 인권, 경제, (종교단체가 후원하는 평등한 기회 제공과 시민적 자유 강화를 목표로 하는 비정부 국가 건설 사회 계약문서로서 후원 단체로 말레이시아 변호사협회와 이슬람 자매회(the Sisters of Islam)까지도 포함하고 있는) 메르카다 성명(the Merdeka Statement).³ 반대 진영은 우익 이슬람 단체 연합으로 구성되어 있다. 여기에는

³ 이 기획은 2007년 8월 2일 공공정책연구소(Centre for Public Policy Studies)와 아시아 전략 리

(13개 무슬림 비정부기구의 느슨한 연합체인) 이슬람 NGO 총괄연맹위원회(the Allied Coordinating Committee of Islamic NGOs, ACCIN), 이슬람의 수호자들(PEMBELA), 말레이 무슬림 연대(ISMA), 강한 원주민협회(PERKASA), 그리고 종교의 자유 문제에 대해 말레이시아 변호사 협회의 세속주의적 입장에 반대하여 2006년 7월 무슬림 변호사들이 설립한 이슬람 수호 변호사회(Lawyers in Defence of Islam)⁴가 포함된다.

이슬람과 종교적 자유 간의 분쟁에서 양측은 완고한 태도를 보였다. 이슬람주의자 단체는 이슬람 문제에 관한 판결에서 샤리아 법정이 우위를 점하는 것을 당연한 것으로 여겼으며 종교법원의 권한이 강화되기를 바랐다. 이들은 말레이시아 헌법에서 이슬람이 공식 종교로 규정되어 있다는 것을 주장의 근거로 삼고 종교의 절대적 자유를 주장하는 세속주의자들이 이슬람의 이러한 특별한 지위를 무시하고 있다고 비난했다. 반면 진보 진영은 종교적 자유의 문제에 있어서 연방 헌법과 민간 법원의 우위가 절대적이며 이것이 확실히 보장되기를 바랐다. 그들은 역사적 사실과 문서에 입각하여 비록 공식 종교는 이슬람이지만 국가로서의 말레이시아는 정교가 분리되어야 한다고 주장한다.⁵ 근본적으로 대책점에서 있는 두 진영의 입장 때문에 이슬람주의자들은 반대파를 세속주의자들이라고 비난하는 한편, 진보파는 이슬람주의자를 선동꾼들이라고 격하한다.

터십연구소(Asian Strategy and Leadership Institute)가 시작했다(Bede Hong and Hon Yi Wen, "Minister breaks rank on Islamic state," *Malaysiakini*, 2 August 2007. <http://www.malaysiakini.com/news/70670>(검색일: 2008. 4. 12).

⁴ Fauwaz Abdul Aziz, "Lawyers set up group to defend Islam," *Malaysiakini*, 13 July 2006. <http://www.malaysiakini.com/news/53818> 참고(검색일: 2016. 9. 28).

⁵ 세속주의 세력은 말레이 전국단체연합(United Malays National Organisation, UMNO)과 말레이시아 중국인협회(the Malaysian Chinese Association, MCA), 말레이시아 인도인회의(Malaysian Indian Congress, MIC)가 1956년 9월 27일자로 리드 위원회(말레이시아 독립에 앞서 말레이시아 연방 헌법 초안 작성을 위임받았던 독립위원회)에 제출한 각서를 인용한다. 여기에는 "말레이시아의 종교는 이슬람으로 한다. 이 원칙의 준수로 인해 자신의 종교를 공개하고 실천하는 비무슬림 국민에게 어떠한 장애가 가해져서는 안 되며 말레이시아가 세속국가가 아니라는 뜻으로 해석되어서도 안 된다"라고 명시되어 있다. 예를 들면, 다음의 기자 성명을 참고하라. Ambiga Sreenevasan, "Malaysia a secular state." President of the Malaysian Bar Council, 18 July 2007. http://www.malaysianbar.org.my/press_statements/press_statement_malaysia_a_secular_state.html(검색일: 2016. 9. 28).

1MDB⁶ 스캔들을 둘러싼 부정부패 혐의로 국가가 약화되면서 이슬람 보수 세력을 통제할 수 있는 국가의 역량 혹은 의지가 사그라들었으며 민족-종교 정체성 정치가 분열 전략의 강력한 도구가 되었다. 이런 식으로 다양한 이슬람 종교 위원회가 쉬리크(금기 행위)나 신성모독을 범하는 무슬림을 체포하는 광신적인 행위를 둘러싼 일련의 논란이 일어났다. 그러한 불관용적 관행은 무슬림 집단 내의 개인적 자유가 축소되어가는 것과 더불어 민족-종교 분열을 심화시켰다. 무슬림은 요가, 비 이슬람 신자 친구들에 대한 크리스마스과 디파발리⁷ 축하, 종교 간 대화 참여, 알코올을 판매하는 시설에서의 노동, 미인대회 출전 등이 금지되었다.

시민사회가 이러한 제약에 저항할 가망은 점차 줄어들고 있지만, 무기력한 상황에서 새로운 가능성 또한 자라났다. 한층 격해진 말레이시아의 공적 영역에서 나타난 편협성과 허무감 때문에 몇몇 사람들은 정치 표현의 대안을 찾고자 했다. 정치 비평은 지하와 일상적 공간으로 방향을 돌려 지배적인 관념을 능욕하는 방식의 대안적인 이슬람 상상력이 소리 없이 파급되는 형태를 띠게 되었다. 이 과정에 반문화의 전통적 관행을 통해 편협한 종교 담론을 전복시키는 민족 간 교류와 개방성 속에 담긴 공유된 시민의 단면이 회복되는 길이 열렸다. 필자는 대중 종교, 미술적 표현, 언어 관습을 통해 전통이 어떻게 말레이시아의 공적 영역에서 점증하는 민족-종교 갈등에 저항하는 효과적인 자원이 되고 있는지 보여주고자 한다.

⁶ 1MDB(1 Malaysia Development Berhad·말레이시아 개발 유한회사)는 2009년 1월 나집 라자 총리의 주도로 설립된 자산 규모 450억 링깃(약 14조 8500억 원)의 말레이시아 국영투자회사다. 말레이시아 정부의 지급보증으로 유치한 국내외 자본을 발전소 건설, 석유 탐사 등 발전사업과 부동산 개발사업에 투자해 차익을 도모하는 것이 회사의 설립 목적이다. 말레이시아 재무부 산하 투자회사로 채권 발행 총액이 110억 달러를 넘는다. 말레이시아 정부는 최소 58억 링깃에 대해 직접 지불보증을 했고 추가로 30억 달러에 대한 지원의향서를 발행했다. 1MDB가 2015년 4월 26일(현지 시간) 연쇄 디폴트(채무 불이행) 사태에 빠졌다고 『월스트리트저널』이 보도했다. 1MDB의 디폴트는 말레이시아의 증시와 외환시장을 짓누르는 악재로 작용하는 것은 물론 말레이시아 정부가 결국에는 수십억 달러 규모의 구제조치를 취해야 할지 모른다는 우려를 불러일으키고 있다(연합뉴스 2016. 4. 27. 편집자주).

⁷ 이 축제는 세계 전역의 힌두교도들이 악에 대한 선의 승리를 기념하기 위해 벌이는 빛의 제전이다.

IV. 횡문화적 우주관

말레이시아의 공적 영역이 이슬람화 되는 과정에서 이슬람이 크게 규제되고는 있지만, 이슬람에 대한 대안적 해석이 일상에서 사라진 것은 아니다. 여기에서는 토착 무슬림들의 수호정령인 케라맛(*keramat*), 다채로운 하늘 왕국(*kerajaan langit*)을 영적 저항의 두 가지 사례로 들면서 말레이시아 도시 지역에서 부활하는 현상이 주류 이슬람 담론에 맞서 동남아시아의 해양시대로부터 내려온 이슬람, 힌두-불교, 중국, 애니미즘 세계관의 혼합형을 제시하고자 한다.

학자들은 (현대 말레이시아도 일부 포함되어 있는) 동남아시아 해양세계가 매우 활기차게 교류했던 과거에 주목한다. 최소한 20세기 초반까지는 이 지역에서 다양한 민족-종교 집단 간의 횡문화적 교류가 일상적이었다. 이러한 맥락에서 존스(Johns, 1961)는 말레이 세계에서 이슬람과 지역 전통(아다트)은 양극화되거나 둘 사이의 차이점이 뚜렷하게 드러나기보다는 역동적인 상호작용으로 나타났다고 주장했다. 이는 부분적으로는 메카에서 기원하여 북인도를 지나 동남아시아까지 전파된 이슬람의 팽창기가 이슬람의 개인주의적·인본적·유동적·공감적 측면을 강조한 밀교(密敎) 교파였던 수피즘의 절정기와 맞물렸고, 이러한 수피즘이 동남아시아에 당시 널리 퍼져 있던 애니미즘적 전통과 유사했기 때문이다. 수피즘에 대한 동남아시아 지역의 반응은 수동적이고 파생적이라기보다는 복잡하면서도 창의적이었는데, 이는 함자 판수리(Hamzah Fansuri)와 같은 이 지역 이슬람 지식인들의 저작을 통해서도 증명된다.

이 시기 혼성(hybrid) 이슬람의 또 다른 사례로서 기존의 말레이 애니미즘에서 자연계의 모든 것에 깃든 영혼(스망앗, *semangat*) 개념을 빌려온 수피(Sufi) 이슬람의 신비주의(타사우프, *tasawuf*)뿐만 아니라 말레이와 인도에서 비롯된 시아 신앙이 혼합된 형태인 케라맛 숭배 관습이 있는데 이 관습은 말레이 해양 세계만의 고유한 특징이었다. 예를 들면, 프랑스 학자 샹베르-루아르(Chambert-Loir, 2002)는 이슬람 성자의 영묘가 15 내지 16세기 무렵부터 사바교(*Savaite*) 사원과 불교 사리탑 위에 세워진 점에 주목했다. 살먼(Salmon, 1993)의 연구 역시 자바 섬 전역과 아체 해안의 한 섬에서 이러한 숭배가 전파되는 “문화적 공생”이 18세기 초부터

일어나고 있음을 보여준다. 그 한 예로 자바 섬 전역에 세워진 명의 제독이자 무슬림이었던 정화의 이슬람식 사당이 있다.

그렇지만 동남아시아 초기 역사에서 이슬람 관습에 관한 논쟁이 전혀 없었던 말은 아니다. 1910년경 경전과 순수한 이슬람 관습을 강조하는 중동 개혁파 세력이 동남아시아에서 대두하기도 했다. 이들은 케라맛 숭배와 같은 혼종 관행에 비판적인 무함마디아(Muhammadiyah) 운동과 같은 형태로 나타났다(Abdul Kahar et al., 1974: 140). 그럼에도 이러한 초기 개혁주의 물결은 오늘날 말레이시아에서 나타나는 중앙집권화된 이슬람의 결속력을 보여주지는 못했고 결과적으로 케라맛 숭배는 살아남았다. 그리고 2차 대전까지 동남아시아의 말레이-무슬림 세계에서는 대체적으로 느슨하고 개방적인 형태의 이슬람이 대세였다. 인류학자 조엘 칸(Joel Kahn)은 자위(Jawi)의 정체성이 세계 무슬림의 움마(ummah) 공동체의 소속과 병행할 수 있다는 포괄적 정체성을 가리키는 자위와탄(JawiWatan)이라는 세계 교회주의가 20세기가 시작될 무렵의 식민 치하 말라야와 싱가포르 공동체에서 삶과 종교에 대한 개방적인 관점을 형성하는 주된 동력이었다고 주장했다. 마찬가지로 고향을 잃은 하드라미(Hadrami) 족의 전몰자 협회에 관한 앙센 호(Engsens Ho, 2007)의 연구는 이들이 남아시아와 동남아시아의 항구 도시를 유랑하면서 형성한 이민 공동체 내의 문화적·종교적 관습에 독특한 “토착 세계 시민주의적” 요소가 있음에 주목한다.

이와 같은 개방적 이슬람에 관한 관찰은 20세기가 시작될 무렵 동남아시아, 남아시아, 동아시아에 존재했던 다른 민족-종교 집단 사이에서 나타났던 횡민족적·횡문화적 개방성에 관한 다른 학자들의 연구와도 일치한다. 하퍼와 암리스(Harper and Amrith, 2012)는 동남아시아, 남아시아, 동아시아 지역에서 이민, 교역, 상업이 횡지역적·횡문화적 정체성과 네트워크를 형성했던 것과 동일한 시기에 다양한 사회-문화적·종교적·언어적 집단에서 문화적 세계시민주의가 나타났음을 지적했다. 이 시대의 이러한 다원주의는 다양한 형식과 형태를 띠었다. 서로 다른 여러 집단이 근대성과 자아, 문화, 사회의 새로운 개념을 형성하는 과정에 참여하고 있었다. 예를 들면, 루이스(Lewis, 2009)는 토착과 서구/신흥 개념의 결합 위에서 만들어진 새로운 젠더 정체성인 “모던 걸(modern girl)” 현상이 이민과 더불어 인쇄출판물의 등장을 통한 아이디어의 전파로 인해 이 시기에 형성

되었음을 밝혔다. 사상과 관념에 매우 개방적인 시대였다. 인류는 민족 정체성 뿐만 아니라 어떤 단일한 용어로도 규정되지 않았다. 오히려 20세기 초엽에 중시되었던 것은 지역적으로 타당한 의미를 창출해내기 위한 과정에서 낯선 아이디어들을 해석하고 실험하려는 노력으로 이어진 새로운 지식이었다. 동남아시아에서는 사람들이 자신을 변화의 주체로 보기 시작한 시기이기도 했다. 제임스 시겔(James Siegel, 1997: 13-126)은 말레이어로 ‘나’를 뜻하며 이 지역에서 만국공통어인 “사야”의 개념이 등장했던 시기를 이때로 확정했다. 자아의 탐구를 통해 사람들은 식민 지배에 저항하는 투쟁 과정에서 자신을 사회적·정치적 변화의 주체로 인식하게 되었다. 앤서니 밀너(Anthony Milner, 1995: iv)는 이를 가리켜 말라야어로 “새로운 공적 담론 방식”의 부상과 “정치의 발명”이라고 명명했다. 인간 경험의 새로운 양식은 사람들로 하여금 자신의 정체성, 욕망에 대해 재고하도록 촉진했고 이들이 새로운 사회적·정치적 역할을 맡도록 각성시켰다. 서로 다른 사람들이 교류하면서 사회와 근대성에 대한 서로 다른 비전을 놓고 경쟁하던 이 시기의 표상은 독립 정신과 비판적 사고였다.

동남아시아 해양세계의 일부였던 사람, 생각, 물자의 이동에 대한 오랜 개방성의 역사를 재료로 버려진 사회라면 종교와 사회-문화 윤리에 대한 융통성 있고 공유된 면면이 나타나리라고 기대할 수 있다. 말레이시아의 민족주의 상상체가 갈수록 편협한 이슬람 정체성이라는 세계적 추세와 얽히고 있지만, 횡문화적인 혼성 이슬람의 역사를 상기시켜주는 요소들도 오늘날 여전히 남아 있다. 비록 양식은 변형되었지만 케라맛 숭배의 부흥이야말로 적절한 사례가 될 것이다. 이전 연구에서 필자는 케라맛, 즉 무슬림 성자 숭배의 부상이 1980년대부터 말레이시아 도시 지역에서 시작된 중국인들의 대중 종교의 일부라고 보았다(Goh, 2012). 이러한 도시 대중 종교의 출현은 민족-종교적으로 심각하게 격양된 말레이시아의 정치경제 상황에서 횡문화적·횡민족적인 공간에 대한 제약이 점차 커지고 있는 맥락에서 이해해야만 한다는 점을 주장한 바 있다.

지방적·토착적 종교 개념보다는 더 보편적이고 세계적인 종교 개념에 바탕을 둔 공식 이슬람 정통주의가 부상하면서 다른 무엇보다도 말레이의 토착적 문화(아닷, adat)의 영향력이 거세되어버렸다. 케라맛 역시 그러한 영향에서 자유로울 수 없었다. 말레이시아가 점점 더 이슬람화되면서 말레이 지방 공동체에서

널리 실시되었던 케라마트와 같은 이슬람 혼종 종교 의례가 1980년대에 들어 점점 더 공격의 대상이 되었다. 공식 이슬람교와 모순된다는 비판을 받은 것이다. 이슬람 야당(PAS)이 지배적인 동부의 클라탄과 트렝가누 주에서는 케라맛 숭배 자체가 금지되기까지 했다. 말레이시아에서 순수 이슬람을 지향하는 움직임이 가시적으로 벌어지면서 말레이시아 공동체는 서서히 케라맛 숭배를 버릴 수밖에 없는 압력을 받았다. 교사와 같은 도시 출신 중산층 공무원들이 이런 지방 촌락으로 발령받고 보다 순수주의적인 이슬람의 교조적 해석을 강요받기 시작하면서 지방 무슬림들은 쉬이리크(금기)로 간주되는 이러한 의례를 버리라는 압력을 받게 되었다. 말레이-무슬림들이 이런 의례를 포기하면서 중국과 인도인들이 케라맛 숭배를 이어받았고 이 과정에서 도시 지역으로의 유입이 일어났다.

이처럼 말레이시아 도심으로 대중 종교가 확산되면서 그 종교 상징에서 두 가지의 횡문화적 흐름이 발견된다. 한편으로 케라맛은 중국화되면서 지역 성소의 수호정령을 의미하는 다투콩(나두콩)으로 명칭이 바뀌었다. 다른 한편으로는 이러한 무슬림 성자 숭배를 수용하면서 중국 대중 종교 의례와 상징이 이슬람화되는 결과가 나타났다. 예를 들면, 다투콩을 묘사한 말레이-무슬림 조각상이(이슬람의 울라마, 즉 신학자를 연상시키는 모자인) 하지 기도 모자를 쓰고 있고, 빨 형태의 미낭카바우 지붕을 씌운 전통 말레이 오두막 구조물이 세워지고, 다투콩 사당에 이슬람과 말레이시아를 상징하는 별과 초승달 상징물이 등장했으며, 의례가 이슬람 식으로 바뀌고 제물로 코셔(할랄) 음식이 사용되는 등의 변화가 일어났다. 케라맛의 인기는 숭배의 대상이 되는 성인들의 환상적인 일대기와 더불어 이들의 선한 힘, 심지어 악한 힘에 관한 명성과 설화에 힘입은 바가 크다(Sevea, 2009).

말레이시아의 도심에서 이슬람화와 나란히 진행되고 있는 케라맛 숭배의 확산은 동남아시아 해양세계 역사에서 비롯된 횡문화적 우주관에 대한 기억이 완전히 사라지지 않았으며 이처럼 대중 종교가 규제받지 않는 공간에서 표출됨을 시사한다. 케라맛 숭배와 관련하여 혼성 상징체계에 대한 호기심과 논란은 잡지, 블로그, 가상세계에서 대중 종교에 대한 보다 넓은 표현으로 나타나기도 했다. 예를 들면, 케라맛 숭배를 설치 미술 작품을 통해 표현함으로써 이 대중 종교가 미학적 영역에까지 속하게 되는 동시에 그에 관한 더 많은 의미의 해석을

위한 새로운 재료와 상호작용의 공간이 창출되었다.⁸ 케라맛 상징체계의 확산은 여태까지 억압되거나 잊혀졌던 대안적 민족-종교 서사와 사회-문화 질서를 다시 떠올리게 하는 수단이 된다. 이들은 공식 담론이 부과하는 민족적·종교적 정체성의 주류 해석에 저항하면서 과거를 기억하는 지속적인 대화의 일부를 구성한다.

그러나 동남아시아 해양세계의 역사에서 비롯된 횡민족-횡종교 우주관에서 부활한 대중 이슬람 의례에는 케라마트 숭배만 있는 것은 아니다. 이 지역의 역사에서 발견되는 횡민족-횡문화 우주관에서 비롯된 다른 이슬람 혼합주의 일상 의례들도 있다. 이러한 혼합적 이슬람 의례는 대개 금지되고 있지만, 새로운 의례들이 우후죽순으로 나타나고 있다(Abdul Hamid, 1999). 새로운 소셜 미디어 덕분에 금지령조차 대중의 상상 속에서 이들을 지워버리지 못했다. 금지되었음에도 여전히 무너지지 않고 있는 혼성 이슬람 관습으로 케라잔 랑깃(문자 그대로 해석하면 ‘하늘 왕국’)이 있다. 이 의식은 힌두교, 불교, 기독교 세계관이 혼합된 것으로서 자칭 영적 지도자였으며 통칭 “아야 핀(Ayah Pin)”으로 불린 아리핀 모하메드(Arrifin Mohammed)가 창시했다. 케라마트 숭배와 마찬가지로 하늘 왕국 창시자의 상징과 일대기 또한 심층 과거의 유동적인 횡종교적 우주관을 그리고 있다. 케라잔 랑깃은 지금은 소멸한 종파지만 사이버 공간과 말레이시아 대중의 상상력 속에서는 여전히 살아 있다.

하늘 왕국은 1980년대에 비롯된 것으로 알려져 있으나 대중의 각광을 받게 된 것은 말레이시아에서 신 이슬람 정통교리가 부상한 1990년대 이후였다. 1997년 이슬람 교리에 어긋난다는 명분으로 추종자 네 명이 이슬람 종교 당국에 체포되고, 뒤이어 2001년에는 아야 핀이 투옥되면서 탄압받았고⁹ 결국 2005년 종교 시설 자체가 파괴되었다.¹⁰ 말레이시아 반도의 동해안에 위치한 테렝가

⁸ 이러한 설치미술의 한 예로서 말레이시아 예술가인 총 킴 추(Chong Kim Chiew)의 “임시 도로”를 들 수 있다. <http://chongkimchiew.blogspot.sg/2013/01/a-temporary-road-2007.html>을 참고하라.

⁹ Adrian David, “Ayah Pin ‘Sky Kingdom’ sect leader is dead,” *New Straits Times Online*, 23 April 2016. <http://www.nst.com.my/news/2016/04/140972/ayah-pin-sky-kingdom-sect-leader-dead> 참고(검색일: 2016. 9. 28).

¹⁰ 이 파괴행위는 종교평의회가 아니라 지방정부의 국유지 관리국이 무허가 건축에 관한 국유지

누 주의 종교 공동체에서 운영된 하늘 왕국은 모든 종교의 보편 통합을 장려하면서 “여러 길에서 하나의 신으로, 여러 이름에서 하나의 신으로, 모든 종교에서 하나의 하늘 왕국으로”라는 자유주의적 신앙을 주창했다.¹¹ 이 종교 공동체는 큰 찻주전자, 우산, 콘크리트 보트가 목재와 석고로 된 로마식 주랑으로 연결된 형태에 다채롭게 채색된 거대 건축물로 잘 알려져 있었다. 거대한 찻주전자는 물의 순결함과 약효를 상징하며, 연노랑 차양으로 장식된 높다란 우산은 힌두교의 9개 행성과 더불어 신의 가호 아래 사람들이 모여드는 피난처를 상징한다고 한다.

이 종교가 대중의 관심을 끌게 된 이유는 신비로운 최고 지도자와 환상적인 종교화 및 장식이었다. 종파의 최고지도자였던 아야 핀은 종파에 대한 단속이 시작된 직후 일시적으로 행적을 감추었다가 결국 배교 판결로 11개월간 투옥되었지만, 결과적으로 이슬람 종파가 대중의 관심을 받는 원동력이 되었다.¹² 아야 핀은 소년 시절부터 대천사 가브리엘을 맞이했다고 한다. 그가 예수, 부처, 시바, 선지자 마호메트의 환생이라는 소문도 퍼졌다. 열일곱 번 죽은 것으로 알려진 그는 매번 부활할 때마다 모든 종교의 모든 이들의 목숨을 구했다고 한다. 이 종파는 결국 2005년 금지되고 공동체 역시 파괴되었지만 향간과 사이버 공간에는 여전히 그 존재가 남아 있다. 위키피디아에 두 개의 항목을 비롯하여 여러 웹사이트가 존재한다.¹³ 소문에 따르면 이 종교의 추종자들, 특히 대학생들과 원주민(orang asli) 공동체는 오늘날까지 존속하고 있다고 한다.¹⁴

케라마트 숭배나 하늘 왕국과 같이 공식, 정통 이슬람의 해석에 저항하는 대

법령에 의거하여 실시한 것이다.

¹¹ “아야 핀(Ayah Pin)”의 이름으로 된 블로그를 참고하라. <http://theskykingdom.blogspot.sg/2005/08/sky-kingdom-profile.html>(검색일: 2016. 9. 28).

¹² 아야 핀은 2016년 73세로 사망했다.

¹³ 위키피디아(Wikipedia)의 “Sky Kingdom” 항목을 참고하라. https://en.wikipedia.org/wiki/Sky_Kingdom and “Ariffin Mohammed” https://en.wikipedia.org/wiki/Ariffin_Mohammed; and blogger under name of “Ayah Pin” <http://theskykingdom.blogspot.sg/2005/08/sky-kingdom-profile.html>(검색일: 2016. 9. 29).

¹⁴ Adrian David, “Ayah Pin ‘Sky Kingdom’ sect leader is dead,” *New Straits Times Online*, 23 April 2016. <http://www.nst.com.my/news/2016/04/140972/ayah-pin-sky-kingdom-sect-leader-dead> 참고(검색일: 2016. 9. 28).

중 종교 의례에서 나타나는 횡민족-횡종교적 표현의 확산은 대중 종교 전통의 정치적 중요성을 재고할 수밖에 없도록 만든다. (이슬람 성자와 종교 지도자들의 일대기를 포함해) 과거와 현재의 융합, 혼성과 혼합, 기억과 역사의 사이 어딘가에 있는 횡민족-횡종교적 정체성의 활발한 부활은, 동남아의 유동적인 심층 해양세계와 이 정체성이 어떻게 중첩되어 있는지, 또한 말레이시아에서 현재 일어나고 있는 이슬람의 정치화가 이들과 어떤 관계에 있는지도 주목하게 만든다. 횡민족-횡종교 상상력의 지속력은 현대 말레이시아의 이슬람 정통교리와 관료화조차 말레이시아 근대사의 기반을 이루며 지역 내에서 오랫동안 유통되어온 횡민족-횡종교 전통의 깊고 넓은 유산을 지워버리지 못했음을 보여준다. 그러한 대중적 종교 의례는 말레이시아의 미래를 두고 이슬람 단체와 세속주의 단체 간에 벌어지고 있는 싸움에서 인간성 말살과 교조적 경향이 강해지고 있다는 맥락에서 이해할 때 비로소 그 역량을 가늠할 수 있다. 이 지역과 지방의 심층적인 횡민족-횡종교적 과거가 암시하는 문화적 상징들은 반문화적 충동을 내포하고 있다. 공유된 심층 민족-종교 세계관의 전통에 대한 기억은 쉽게 사라지지 않으며 대중 종교 의례라는 규제 없는 공간에서 마침내 그 배출구를 찾게 되는 것이다.

그러한 영적 저항은 공식 정치 영역에는 부합하지 않지만 현재의 민족주의적 정체성 담론 속에서는 묵살되거나 잊혀졌을지 모르는 대안적인 민족-종교 서사와 사회-문화 질서를 상기시킨다는 점에서 필연적으로 그 자체로 정치적 매개체가 된다. 이들은 말레이시아의 공식 담론이 부과하는 편협한 민족-종교 정체성 해석에 저항하는 대안적인 이슬람 관념화의 기억에 관한 지속적인 대화이자 재현의 일부가 된다. 이러한 대안적 상상은 국가중심적 개념의 제약을 넘어선 동남아의 범(凡) 말레이 세계에서 폭넓게 나타나는, 덜 독단적이고, 더 관대하며 유동적인 이슬람 교리 해석과 이해에 익숙한 말레이시아의 서민들에게 강한 공감을 불러일으키는 개방적이고 포용적인 과거의 상상력을 되살림으로써 이슬람적 상상력의 공식적 어휘를 확장하고 다양화한다. 이처럼 잃어버렸던 혹은 버림받았던 민족-종교 우주관의 전통들이 부활하는 과정에서 나타난 상징적 표현들은 잠재적으로 공식적 또는 공인된 현재의 이슬람 담론, 민족 정체성 규정을 흔들 어놓을 수 있으며, 저항 정치를 재고하고 변화시킬 수 있는 수단을 제공한다.

그러한 대중 종교의 위력은 전문가와 일반인을 아울러 모든 말레이시아인이 그러한 횡민족-횡문화적 상상력을 해석하고 해독할 수 있다는 사실에 있다. 이는 의식의 역사가 집단이나 개인의 삶 속에서 나뉘는 역사를 갖고 있기 때문이다. 이러한 점에서 발터 벤야민(Walter Benjamin)은 그의 저작을 통해 모든 인간이 자신만의 역사를 알 수 있는 잠재력을 갖고 있다는 점을 적절히 상기시켜준다. 1936년 집필한 “이야기꾼(Der Erzähler, The Storyteller)”에서 벤야민은 설화와 같은 통속적 관행이 사실은 문화 유산의 한 양태라는 점에 주목했다. 즉 설화와 민담은 해방의 전망을 살아 있게 한다는 것이다. 아이들조차도 다른 사람들의 행동을 보고 배움으로써 각자의 경험 세계에 통달할 수 있다고 벤야민은 지적한다. 즉, 우리 주변의 역사의 자취를 경험하고 이해할 수 있는 역량이 우리 안에 들어 있다는 것이다. 대중 종교 의례에 담긴 창의성, 모순, 환영, 양가성, 일탈을 통해 과거와 현재에 대한 질문을 환기할 수 있으며, 이는 말레이시아 민족-종교 정체성의 정치화로 인하여 훼손되고 왜곡된 과거와 현재를 비판적으로 탐문할 수 있는 능력을 되찾는 창의적 자발성을 일깨우는 일이다.

케라마트와 하늘 왕국 종파의 환상적인 혼종 도상(圖像)들은 기억과 역사의 교차 지점에서 일어난 활발한 정체성 구축뿐만 아니라 과거의 삶의 자취 역시 증언하고 있다. 필자는 이러한 도상들이 자아와 집단에 대한 윤리적 개념화를 회복시켜줄 물질주의적 가르침을 제시해준다고 주장한다. 현재와 미래에 대한 정치적 불확실성이 존재하는 시대에 우리는 인류의 미래 행보를 더 나은 쪽으로 변화시킬 수 있도록 태도와 행동을 바꾸게 해줄 모든 가능한 노선을 모색해야 한다. 경직된 민족-종교 정체성이 지배적인 말레이시아의 정치계에서 마음의 경계선을 허물고 정체성의 구분 짓기라는 속성보다는 자기 내면의 혹은 자신과 중첩되는 타자/타양성을 볼 수 있는 새로운 시각에 마음을 여는 사건과 행위는 당연히 정치적이다. 대안적 종교 전통 관습은 자신과 공동체에 대한 획일적인 정의를 뒤흔들고 좀 더 희망적이며 공정하고 명량한 미래를 상상하고 만들어갈 수 있는 영감을 촉발한다는 점에서 그 자체로 정치적 행위가 된다.

케라마트나 하늘 왕국 종파와 같은 대중적인 혼합주의 이슬람 의례는 종래의 정치 사상과는 맞지 않겠지만, 횡민족적 교류의 도덕적·공민적 측면에 관한 실마리를 제공함으로써 이분법적 사고방식을 벗어나게 해준다는 점에서 사

적 영역과 정체성 형성에 영향을 미칠 수 있는 잠재력이 있는 기구라고 할 수 있다. 때문에 우리가 흔히 비정치적이라고 간주하는 대중적 종교 의례를 탐구하는 방식을 재검토할 필요가 있는 것이다. 정체성 정치가 사적 영역으로 침투했다면 저항은 개인 수준에서부터 시작되어야 할 것이다. 따라서 케라마트나 하늘 왕국과 같은 종교적 숭배 행위는 비정치적이기는커녕 자신의 환상적 상징체계를 통해 사상을 동요시킬 역량을 갖고 있다. 생각을 뒤엎을 수 있는 능력은 “마음 챙김”의 정치가 존경과 통합의 정치를 길러낼 수 있다는 점에서 그 자체로 정치적이다. 개방적이었던 과거를 되찾음으로써 현재의 민족주의적 정체성 분류에 대한 기존의 학습은 무효화될 수도, 재학습될 수도 있다. 그럼으로써 다투고 있는 파벌들은 패권주의적이고 착취적 이해관계가 창출한 정체성 분류법으로부터 거리를 둘 뿐만 아니라, 자신들 또한 그러한 분류의 공모자들임을 성찰할 수 있게 된다.

이슬람의 정치화는 대중 종교 이외에도 예술 관행에 의해서도 영향을 받았다. 다음은 사상과 행동의 혁명적 변화를 위한 더 넓은 기반을 추적하기 위해 청년 예술가들이 미학적, 언어학적 전통을 어떻게 활용하는지 살펴볼 것이다.

V. 예술과 정치

말레이시아의 많은 청년 예술가들은 말레이시아의 공적 영역을 지배하는 교조적 양극단을 거부하면서, 예술 활동을 통해 종교, 정체성, 사회, 인류에 관한 대안적 해석을 조용히 전파하는 데 일조했다. 아직 첫 걸음을 떼고 있는 이러한 예술 활동은 새로운 대안적인 공적 영역이 형성되고 있음을 시사한다. 젊은 예술가들은 IT에 능하고 동남아시아 안팎으로 네트워크를 구축하고 있기 때문에 이렇게 출현한 공적 영역은 고유의 가상적·초국가적 연결망이라는 특성을 띠고 있다. 이들이 온라인을 통해 직접적으로 표출하거나 결과적으로 인터넷을 통해 전파되는 이들의 사회적 상상, 현재의 민족-종교 분단의 오류를 패러디하거나 삭제된 유사성, 동질성, 공통의 역사를 드러내는 등 창의적이고 익살스러우며 우스꽝스러운 방식으로 제시한다는 점에서 고무적이다. 그럼으로써 그러

한 예술 활동은 정체성, 종교, 평등, 정의, 인류에 관한 대중의 이성을 한 단계 고양시켜준다. 여기에서 필자는 저항 지식에 관한 상상력의 원천으로서 향토 언어 전통을 활용하는 사회 참여 예술가들의 사례를 논하고자 한다.

쿠알라룸푸르의 젊은 예술가들에 관한 현재 진행 중인 연구에서, 필자는 민족 언어로 패권적이고 편협한 담론을 반박하는 전략이 흔히 나타남을 발견했다. 그 한 예로 시위가 “서구적”이며 따라서 말레이시아 문화에 맞지 않는다는 이유로 반대하는 국가주의적 수사에 반박하기 위해 말레이어를 회복하려는 시도를 들 수 있다. [말레이어 음역으로 시위는 데몬스트라시(demonstrasi) 혹은 프로테스(prototes)라고 하며 말레이시아에서 점차 이 표현이 널리 쓰이고 있다.] 젊은 예술가들은 이에 대한 반발로 비슷하지만 덜 빈번하게 쓰이는 말레이 어휘인 “툭죽 프라산(tunjuk perasaan, 문자 그대로 해석하면 “감정 표현”)”이라는 단어를 사용함으로써 저항의 정치 언어를 확장하고자 했다(Tan, 2015: 9-12).

명사 프라산(perasaan)은 “즐, 수액, 향미, 느낌, 감정” 등을 가리키는 산스크리트어 어원의 어근 라사(rasa)에서 비롯되었다(Fan, 2014). 그러나 여러 지역에서 통용된 덕분에 ‘라사’는 복수의 의미를 갖게 되었고 시간이 지나면서 힌두어에서는 미학, 자바어에서는 영성, 말레이어로는 정신이라는 뜻으로 사용되었다.¹⁵ 그러나 말레이어에서 “라사는 감각과 감정, 즉 감정의 핵심뿐만 아니라 미각, 촉각 등을 포괄하는 느낌을 가리킨다”(Fan, 2014). 다음과 같은 판(Fan)의 해석은 말레이인들의 세계관과 감수성을 특히 면밀하게 해명해준다. 라사는 생각과 느낌을 몸 자체에서 찾는 속세성과 물성으로 채워진 개념이다. 긍정적 발언과 부정적 발언을 포함하는 직관적 본능이며 그러한 직관이 권위를 높여준다. ‘감’과 비슷하지만 더욱 선명하고 다채로우며 방대하다(Fan, 2014).

라사가 사색, 감정, 체화와 밀접하게 연관되어 있다는 점을 고려하면, 말레이시아 예술가들이 ‘툭죽 프라산’과 같은 말레이어 표현의 섬세함과 토착적 연원을 활용하여 정치적 시위를 지역 문화의 한 형태로 되찾았다는 사실은 별로 놀랍지 않다. 말레이시아의 한 젊은 예술가이자 운동가인 지식인의 다음과 같은

¹⁵ 라사(rasa)의 논리에 관한 연구의 고전으로는 Paul Stange, 1984 참고. 최근 로라 판(Laura Fan)은 동남아 예술계에서 라사에 관한 흥미로운 현대적 견해를 제시했다(Fan, 2014).

발언은 말레이시아 지역에서 오랫동안 유통되었던 문화-언어적 전통으로부터 조합해 새롭게 만들어낸 국민주권 개념을 구성하는 정서를 포착해내고 있다.

툰주크 프라산은 우리 식의 시위로서 탈식민지의 부다야(budaya, 문화) 정치를 고려한 저항의 언어다. 프라산의 감수성에 전념하는 저항의 고층은 피와 땀과 눈물의 형태로 나타나며 권력의 엄혹함으로 볼 수 있다. 라사(rasa)로 활기를 띤 각각의 세포, 장기, 육신은 우리의 사색적 의식을 전율시키고 활성화시킨다. 형체가 없는 라사는 분개, 패배감을 따라 일어나는 전율이며 급진적인 권리 획득으로 마침내 사라지게 된다. 식은땀, 타는 듯한 피부, 라사의 체험자들은 이렇게 말한다(spake [sic]).
툰주크 프라산은 우리의 문화다!(*Tunjuk perasaan budaya kita*)(Tan, 2015: 11).

언어의 활용은 국가가 제시하는 민족-종교 및 문화 담론에서 벗어나 자유와 권리를 얻기 위한 자원으로서 횡문화적·횡신앙적 체계 속에서 오랜 기간에 걸쳐 형성된 다층적이고 풍부한 언어 전통이 얼마나 필수불가결한 수단인지 보여준다. 문화 전통이 대개 국가 가치의 시녀에 불과한 말레이시아의 맥락에서 뿌리 깊은 문화와 구전 전통에 대한 성찰은 반문화 저항을 위한 윤리적이고 인간적이며 공정하고 온정적인 대안적 감수성을 만들어낼 수 있다. 문화를 통해 문화를 상대하는 이이제이(以夷制夷)다.

VI. 결론

앞서 언급한 전통 의례들은 말레이시아에서 현재 진행 중인 민족-종교에 관한 민족주의적 투쟁이 일으키는 균열과 제약에 저항하기 위한 인간의 본능적 반응의 결과로 구축되었다. 이들은 철저히 무력화된 기존의 공적 공간이라는 맥락에서 저항 정치가 어떻게 경로를 바꾸는지에 대한 단서를 제공한다. 이러한 전통 의례는 사회과학자들이 일반적으로 정치로 간주하는 것과는 맞아떨어지지 않을 수도 있다. 그것과는 별개로 이들이 현대 말레이시아 사회에서 나타나는 정치적 극단이 아닌 대안적 정치의 열망과 인간적인 명랑함에 대한 희망을 제시해주는 것은 사실이다. 이러한 의례는 어떻게 평범한 일상의 전통 준칙의 실천

이 소심한 정치적 운동이 아니라 급진적 정치가 될 수 있는지를 보여준다. 전통의 실천은 보수적인 것처럼 보이지만 혁명적 가능성의 원천이 되기도 한다. 전통 윤리의 수복 자체가 구체적인 원칙이나 가치관의 분명한 체계로 귀결되지는 않을 수 있지만, 대략적으로나마 가치관의 위계에 준하는 어떤 것을 찾을 수는 있을 것이다. 현재의 편협하고 경직된 정체성 담론과는 대조적으로 다양한 삶과 사람, 생활방식의 상호구성과 상호연결, 상호의존을 의식하는 횡민족적·횡종교적 상상력은 이 지역에서 오랫동안 널리 퍼져 있었음에도 (목살은 아닐지라도) 무시당하고 있었다. 전통 의례는 이러한 상상력에 소리와 형태를 되찾아주는 것이다. 전통의 수복과 재현은 급진 정치가 의식의 변환에서 시작됨을 보여준다. 이러한 행위가 정치적 억압의 벽을 무너뜨리지는 못하겠지만 민족·종교 차이와 구분법에 관한 현대 말레이시아 사회의 편협한 패권주의적·국가주의적·보수적 담론에 균열을 일으킬 힘은 있다.

투고일: 2016년 11월 28일 | 심사일: 2016년 12월 31일 | 게재확정일: 2017년 2월 10일

참고문헌

- Abdul Kahar bin Yusoff; Abu Bakar bin Shariff; Abdul Razak bin Mohamed Sultan; Ahmad bin Kasmar; Casimer, Fernandez Joseph; Suleiman bin Hassan; and William, W. (1974). *Historical Survey of the Mosques and Kramats on Penang island*. Research paper of Malayan Teachers College, Penang.
- Ahmad Fauz Abdul Hamid. 1999. "New Trends of Islamic Resurgence in Contemporary Malaysia: Sufi-Revivalism, Messianism and Economic Activism." *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* 6 (3), 1-74.
- Benjamin, Walter. 2016. *The StoryTeller: Tales out of Loneliness*. Edited by Sam Dolbear, Esther Leslie and Sebastian Truskolaski. New York: Verso.
- Blaser, Mario. 2013. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology." *Current*

- Anthropology* 54 (5), 547-568.
- Chambert-Loir, H. 2002. "Saints and Ancestors: The Cult of Muslim Saints in Java." pp. 132-140 in H. Chambert-Loir and Anthony Reid eds. *The Potent Dead: Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia*. Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawaii Press.
- Chen, Kuan-Hsing. 2010. *Asia as Method: Toward Deimperialization*. Durham: Duke University Press.
- David, Adrian. 2016. "Ayah Pin 'Sky Kingdom' sect leader is dead." *New Straits Times Online*, 23 April. <http://www.nst.com.my/news/2016/04/140972/ayah-pin-sky-kingdom-sect-leader-dead> (accessed 28 September 2016).
- Duara, Prasenjit. 2015. *The Crisis of Global Modernity: Asian Traditions and a Sustainable Future*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Fan, Laura. 2014. "Rasa Sayang: A Sense of Love and Loss." *The Malay Mail*, November 11. <http://m.themalaymailonline.com/opinion/pauline-fan/article/rasa-sayang-a-sense-of-love-and-loss>. Accessed, May 16, 2016.
- waz Abdul Aziz. 2006. "Lawyers set up group to defend Islam." *Malaysiakini*, 13 July. <http://www.malaysiakini.com/news/53818> (accessed 28 September 2016).
- Farish A. Noor. 2002. "PAS Post-Fazdil Noor: Future Directions and Prospects." *ISEAS Working Paper on Forum on Regional Strategic and Political Developments No. 8*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Goh, Beng Lan. 2012. "Trans-ethnic Cosmologies that Won't Go Away: Keramat Symbolisms in Malaysian Capitalist Sacralisation." pp. 144-162 in Kirsten W. Endres and Andrea Lauser ed. *Spirited Modernities*. Oxford: Berghahn Books.
- Goh, Beng Lan. 2008. "The Contemporary Art of Wong Hoy Cheong: A Look into the Promise of the Post-Merdeka Artistic Generation." pp. 92-99 in *Shifts: Wong Hoy Cheong 2002-2007*. NUS Museum.
- Harper, Tim and Amrith, Sunil S. 2012. "Sites of Asian Interaction: An Introduction." *Modern Asian Studies* 46 (2), 249-257.
- Ho, Engseng. 2007. *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility Across the Indian Ocean*. Berkeley: University of California Press.

- Hobsbawn, Eric and Ranger, Terence O. 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Iveković, Rada. 2010. "The Watershed of Modernity: Translation and the Epistemic Revolution." *Inter-Asia Cultural Studies* 11 (1), 45-63.
- Johns, Anthony H. 1961. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History." *Journal of Southeast Asian History* 2 (2), 10-23.
- Lewis, Su Lin. 2009. "Cosmopolitanism and the Modern Girl: A Cross-Cultural Discourse in 1930s Penang." *Modern Asian Studies* 43 (6), 1385-1419.
- Maznah Mohamad. 2001. "Women in the UMNO and PAS Labyrinth". pp. 112-138 in Maznah Mohamad and Wong Soak Koon ed. *Risking Malaysia: Culture, Politics and Identity*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan and Malaysian Social Science Association.
- Milner, Anthony. 1995. *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Mohd Faizal Musa. 2016. "Human Rights Lessons from Selected Malay Proverbs." *Pertanika Journal of Social Science and Humanities* 24 (1), 447-470.
- Noraini Othman. 2003. "Islamization and Democratization in Malaysia in Regional and Global Contexts. pp. 117-144 in Ariel Heryanto and Sumit K. Mandal ed. *Challenging authoritarianism in Southeast Asia: Comparing Indonesia and Malaysia*. London/New York: RoutledgeCurzon.
- Salmon, C. 1993. "Cults Peculiar to the Chinese in Java." pp. 279-305 in Cheu H.T. Petaling Jaya ed. *Chinese beliefs and practices in Southeast Asia*. Pelanduk Publications.
- Seigel, James T. 1997. *Fetish, Recognition, Revolution*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Sevea, Terenjit. 2009. "Making Medinas in the East: Islamist Connections and Progressive Islam." pp. 158-172 in Fenner, R. Michael and Sevea, Terenjit ed. *Islamic Connections: Muslim Societies in South and Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.
- Sreenevasan, Ambiga. 2007. "Malaysia a secular state." President of the Malaysian Bar Council, 18 July. http://www.malaysianbar.org.my/press_statements/

press_statement_malaysia_a_secular_state.html (accessed 28 September 2016).

Stange, Paul. 1984. "The Logic of *Rasa*." *Indonesia* 38 (October), 113-134.

Tan Zi Hao, 2015. "*Tunjuk Perasaan*: Reclaiming the Politics of Resistance." *Students in Resistance* 9 (April), 9-12.

Taylor, J. 1993. "Social Activism and Resistance at the Thai Frontier: The Case of Phra Prajak Khuttajitto." *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 25 (2), 3-16.

Abstract

Silent Resistance in Malaysia: Changing Mindsets as a Form of New Radical Politics

Beng Lan Goh National University of Singapore

This paper explores the future of radical politics in a bifurcated Malaysian society whereby Islamization has paralyzed resistance. It argues that in an incapacitated public sphere, resistance has to find new spaces and strategies. Drawing on theoretical innovations from inter-Asian paradigms and evidence of popular religious and artistic practices in urban Malaysia, it makes a case on silent resistance occurring at subterranean, every day and personal levels. This has led to the process of reconfiguring traditions, long in circulation in the (Southeast) Asian region, as bearing promises for a renewal of mindsets as the new basis for radical politics. That this is so is due to the ability to recover trans-ethnic and cultural and convivial pasts to restore the capacity for critical interrogation of the hegemonic impositions on self and community. Such quiet practices show that radical politics has to begin with mindful self-transformations.

Keywords | Islamization, Malaysia, radical politics, inter-Asia paradigms, silent resistance

