

인도네시아 무슬림 여성 액티비즘의 실천 전략과 특징: 파타야(Fatayat) 여성 활동가들을 중심으로*

이수인**

목 차	
I. 머리말	III. 파타야 액티비즘의 맥락적 특 성과 쟁점들
II. 선행연구들의 검토와 연구방법	1. 경전 재해석과 여성 임과위먼 트
1. 인도네시아의 정치사회적 배 경과 이슬람의 특징	2. 젠더 이해와 아이 양육
2. 인도네시아 무슬림 여성들의 액티비즘 전개	3. 여성 리더십에 대한 이해와 사적 영역의 성평등
3. 파타야의 젠더 이해와 액티비 즘의 실천전략	IV. 맺음말
4. 연구방법	

| 논문요약 |

인도네시아에서 가장 대중적인 조직 기반을 가진 엔우의 여성단체인 파타야는 개혁적인 꾸란 해석을 통해 균형 잡힌 이슬람을 구성하는 데 큰 기여를 하고 있다. 파타야 활동가들을 통해 발견한 인도네시아 여성 무슬림 액티비즘의 실천 전략과 특징은 다음과 같다. 첫째, 꾸란의 재해석을 통해 여성권리와 남녀평등의 근거를 꾸란에서 찾음으로써 여성들을 임과위하는 전략을 사용한다. 둘째, 젠더의 사회적 구성을 강조하고 공적 영역에서 여성의 평등한 참여와 권리를 강조한다. 그러나 모유수유의 자연성을 강조함으로써 묵시적으로 양육 문제에 관해서만은 여성의 우선적 책임성이 수용되는 변형

* 이 논문은 2011년도 정부재원(교육과학기술부 인문사회 연구역량강화사업비)으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2011-413-H00001).

** 이화여자대학교 한국여성연구원 연구교수.

된 평등 전략을 실행하고 있다. 물론 이 전략이 사적 영역에서의 성불평등 수용을 의미하지는 않는다. 셋째, 여성이 공적인 리더가 될 수 있음을 주장하면서도 리더십을 전적으로 개인적 자질에 귀속시킨다. 공사 영역을 구분함으로써 공적 영역의 평등을 강조하고 사적 영역은 개인적 선택에 맡기는 전략 때문이다. 사적 영역의 평등은 젠더관점을 공유한 배우자 선택과 배우자와의 사적 계약을 통해 실현된다. 이러한 젠더평등 실천양상은 무슬림 여성주의가 파타아라는 조직의 특성에 매개됨으로써 나타난 현상이다. 내생적 조직을 통해 착근된 젠더평등의 실천방식은 인도네시아 무슬림 여성 액티비즘의 주체성과 독특성을 잘 보여주는 사례이다.

▪ 주제어: 인도네시아, 여성 액티비즘, 무슬림 여성, 젠더평등, 공적 영역

I. 머리말

인도네시아는 전체 인구의 88%가 무슬림으로서 세계에서 가장 많은 이슬람 인구를 가진 나라이다. 그러나 인도네시아는 이란이나 파키스탄과는 달리 국가에 의해 이슬람이 국교로 지정되지도 않았고, 국가에 의한 샤리아의 강제적 실행이 존재하지 않는 온건한 형태의 이슬람을 갖는 것이 특징적이다. 인도네시아 이슬람의 온건하고 혼합적이며, 포괄적인 특성은 오랫동안 이슬람의 주류를 형성해왔던 전통주의적 이슬람과 근대주의적 이슬람의 존재 때문인 것으로 알려져 있다. 전통주의적 이슬람은 나흐나툴 울라마(Nahdlatul Ulama, 이하 NU)라 불리는 전국적 조직을 기반으로 하는데 인도네시아 무슬림의 42%가 이 조직에 동조하고 있다. 근대주의적 이슬람은 무함마디아(Muhammadiyah)로 알려진 전국적 조직에 기초하고 있으며, 무슬림 인구의 12%가 이 조직의 전통과 견해를 같이한다. 이 조직들은 그 안에 보수적인 분파와 자유주의적 분파를 모두 포함하면서, 전반적으로 온건한 색채를 갖고 있어(Van Wichelen 2010, 2-3), 인도네시아 이슬람의 특색이 온건함과 융통성으로 알려지는 데 결정적 역할을 했다. 이런 이유로 인도네시아의 이슬람은 민주주의, 젠더평등, 다

원주의 등과 양립 가능한 것으로 알려져 왔다(Van Wichelen 2010, 42).

인도네시아에서 젠더평등의 틀 아래 활동하는 여성 액티비즘(Activism)은 크게 두 가지로 구분되는데(White & Anshor 2008, 139), 인권이나 자유주의, 사회주의 등과 같은 세속적 틀을 사용하는 흐름과 이슬람의 틀을 사용하는 흐름이 있다. 이 가운데 대중적 기반을 갖고 압도적 다수를 차지하고 있는 흐름은 무슬림 여성 액티비즘이다.

이 글은 인도네시아 여성 액티비즘에서 다수를 차지하는 무슬림 여성 액티비즘의 실천에 관심을 두고 있다. 인도네시아에서 젠더평등을 위해 일하는 무슬림 여성 활동가들의 대다수는 엔우(NU)의 여성부서 구성원들이거나 그것의 출신으로 알려져 있다. 물론 무함마디아의 여성 구성원들이나 무함마디아 출신 여성들 또한 꽤 활발한 활동을 하는 것으로 알려져 있지만(Smith & Woodward 2013, 15-16), 전체적인 인구비율에서 엔우 구성원들이 많기 때문에 엔우 출신의 활동가들이 다수를 점하고 있는 상황이다. 따라서 본 연구는 엔우의 여성부서인 파타야 여성들의 액티비즘 실천방식을 검토하면서, 이를 통해 드러나는 인도네시아의 무슬림 여성 액티비즘의 실천 전략과 특징을 살펴보고자 한다.

본 연구는 무슬림의 틀에 기초하여 젠더평등을 추구하는 무슬림 여성들의 활동을 무슬림 여성 액티비즘이라 지칭하고자 한다. 이슬람의 틀에 의거하며 여성 이슈들을 다루지만 젠더평등을 추구하는 입장과 합치되지 않는 흐름 또한 존재하는데 특별히 이들을 언급할 필요가 있을 때에는 이들을 ‘보수적인 무슬림 여성 액티비즘’으로 지칭할 것이다.

이 글은 인도네시아의 무슬림 여성 액티비즘의 중심축을 담당한다고 말할 수 있는 엔우의 여성조직인 파타야(Fatayat) 활동가들을 대상으로 다음의 몇 가지 내용을 검토하고자 한다. 첫째, 무슬림 여성 액티비즘은 이슬람에 기초한 사회운동이고, 인도네시아의 정치사회적 상황과 이슬람의 특징은 분리하여 이해될 수 없다. 따라서 무슬림 여성 액티비즘의 전개 배경이 된 인도네시아의 정치사회적 상황과 이슬람의 특징을 살펴보기로 한다. 둘째, 무슬림 여성 액티비즘의 전개과정을 검토해 본다. 이를 통해 인도네시아 이슬람의 주류적 흐름이 젠더평등과 양립 가능한 방향으로 전개되어 온 이유와 여성 액티비즘 가운데 무슬림 여성 액티비즘이

다수를 점하는 이유를 알 수 있을 것이다. 셋째, 선행연구 검토를 통해 파타야의 젠더에 대한 이해와 액티비즘의 실천적 특징들을 추출해 본다. 이를 통해 가부장적으로 알려진 이슬람과 젠더평등이 병립할 있는 방식을 이해하고, 분석을 위한 준거개념들을 구성해 보고자 한다. 넷째, 구체적인 자료를 통해 파타야 여성들의 실제적인 액티비즘 실천방식과 특징을 앞에서 구성한 준거개념들과의 관련 속에서 분석해 본다. 다섯째, 논의를 마무리 지으며, 분석 결과들을 토대로 인도네시아 무슬림 여성 액티비즘의 독특성을 짚어 보기로 한다.

II. 선행연구들의 검토와 연구방법

1. 인도네시아의 정치사회적 배경과 이슬람의 특징

1997년 아시아의 경제위기는 인도네시아에도 영향을 미쳐 심각한 불경기와 정치적 혼란을 야기하였고, 이 과정에서 대중적 저항이 야기되어 수하르토(Suharto)의 독재정권이 퇴진하게 되었다. 이후 민주화과정이 진행되어 하비비(Habibie), 와히드(Wahid), 메가와띠(Megawati) 대통령을 거쳐 2004년의 첫 대통령 직접 선거에서 유도유노(Yudoyono)가 당선되어 현재에 이르고 있다.

세계 최대의 이슬람 인구를 가지고 있지만 인도네시아의 무슬림은 민주화 시기 이전에는 공적 영역에서 두드러진 역할을 하지 못했다. 수하르토가 모든 정치적, 사회적 조직의 유일한 기반으로 팠짜실라(Pancasila)만을 허용하고 엄격히 시민사회를 통제했기 때문이었다.¹⁾ 수하르토의 철저한 감시와 견제 속에 인도네시아의 국가 근본으로서 이슬람법을 세우려는 정치적 이슬람의 시도는 실패로 돌아갔다. 그러나 수하르토는 무슬림의 사회, 문화적 활동은 지원하였으므로(Sidel 2006), 정치와 일정한 거리를 유지한 무슬림 대중조직들은 수하르토 체제에서도 계속 유지될 수 있

1) 팠짜실라는 수카르노 초대 대통령에 의해 확립된 인도네시아 국가의 다섯 가지 기본원칙을 뜻한다. 보다 자세한 것은 양승윤(1992)의 논문을 참조할 것.

었다. 이처럼 세속주의적 민족주의자들이 정치적 지배권을 갖고, 권위주의 체제를 실행하고 있는 상황에서 정치적 이슬람은 정부의 억압 아래 지배세력에 통합되거나 영향력을 발휘하지 못한 채 사회사업이나 교육, 문화 영역의 활동에 머무를 수밖에 없었다. 이러한 정치사회적 맥락이 인도네시아 이슬람이 ‘중용’이라는 특징을 띠도록 만들었다(Hefner 2000).

다른 이슬람 국가들과 같이 인도네시아 역시 1980년대에 이슬람부흥운동이 대학가를 중심으로 발생했다. 그러나 수하르토의 억압적 권위주의체제에서 대학가의 운동은 지하화되었고, 보다 경건하고 엄격한 종교운동의 양상을 갖도록 규제되었다. 종교운동과 문화적 활동에 국한된 이슬람부흥운동은 대학가에 살아남을 수 있었다. 규제된 이슬람부흥운동이라 할지라도 전적으로 종교적 문제에만 집중할 수는 없고 어느 정도 정치적 문제와 관련되는 것은 불가피한 현상이었다. 이들의 경험과 성취는 수하르토의 신질서시대가 끝났을 때, 보수적인 무슬림 정치세력이 등장하는 기반이 되었다(Diederich 2002).

인도네시아 최대의 이슬람 조직은 1926년에 세워진 엔우와 1912년에 건립된 무함마디아이다. 무함마디아는 족자카르타에서 설립되어 전국적으로 확산된 조직으로서, 이슬람에 침투된 토속적 신앙을 제거하고 꾸란과 하디스로 돌아갈 것을 주장했다. 아울러 이들은 근대적 변화에 대한 합리적 해석을 통해 이슬람이 서구문명 및 과학발전과 양립 가능함을 지지하며 이슬람을 현대화하고자 노력하였다(김형준 2012, 100). 엔우는 경전 중심성을 강조하는 무함마디아의 확산에 대항하고자 전통적인 이슬람 지도자들이 건립한 이슬람 조직이다. 이들은 확립된 이슬람학파의 종교해석 존중, 전통과 관행의 고수, 종교 지도자에 대한 존경과 충성을 중요시하며 전국적인 조직으로 성장했다(김형준 2012, 102). 20세기를 거치면서 엔우와 무함마디아는 인도네시아에서 전국적인 조직과 구성원을 가진 가장 대중적인 이슬람 조직이 되었다.

종교와 정치의 일치를 추구하는 이슬람의 기본적 특징으로 인해 정치적 영향력을 확대하고자 하던 두 조직의 시도는 수하르토체제에서 많은 긴장과 어려움을 겪었다. 여러 가지 시도 후에 두 단체는 정치적 영역에 대한 관여에서 물러나 경제적 이슈나 교육과 같은 사회복지 이슈에 자신

들의 활동을 제한하였다. 정부 역시 가족계획이나 교육과 같은 분야에서 종교지도자들의 도움이 필요했으므로 다른 세속적인 조직들과는 달리 이들 종교조직은 정부와 밀접한 관계를 유지하게 되었다. 1990년대 들어 수하르토는 과거와 달리 이슬람세력과 보다 긴밀하고 협력적인 관계를 맺어 많은 종교지도자들이 정부에 참여하게 되었다. 이러한 태도변화의 기저에는 군부가 자신으로부터 거리를 두자 군부세력과의 힘의 균형을 위해 이슬람세력을 이용하고자 하는 의도와 이슬람교도들의 증대를 의식하여, 선거구민인 그들을 포섭하고자 하는 의도가 있다. 그러나 주류 이슬람세력이 이슬람의 가치를 증진하고자 하면서 정치적 접근에서 문화적 접근으로 전환한 것도 수하르토의 태도 변화를 야기한 주요 원인으로 볼 수 있다(Epley 2004). 이처럼 인도네시아에서 이슬람 주류세력과 정부가 대체로 협력적 관계를 유지했다는 것은 적어도 이슬람 주류세력의 경우, 정치적 지배세력의 통제 속에 이슬람부흥운동의 영향이 비교적 완충된 형태로 진행되었다는 것을 의미한다.

2. 인도네시아 무슬림 여성들의 액티비즘 전개

인도네시아 여성 활동가들은 ‘여성주의’라는 용어를 잘 사용하지 않는다. 오랜 서구의 식민지경험을 가진 인도네시아에서 ‘여성주의’라는 용어는 서구적인 것으로 이해되었고 많은 반감을 불러일으켰으므로, 여성 활동가들이 ‘젠더평등’이라는 개념 아래 여성들을 동원하고 여성권리 신장을 위한 활동을 하는 전통을 지니게 되었다. 따라서 많은 인도네시아 연구자들이 ‘여성차별’에 반대하고 ‘젠더평등’을 위해 일하는 여성 활동들을 ‘여성 액티비즘’의 범주에 넣어 이해한다(Blackburn 2010, 22). 식민지시기 이후 억제되었던 여성의 독립적인 액티비즘은 1980년대에 다시 시작되었다. 여성에 대한 유엔(UN)회의에 참석했던 인도네시아 여성들이 엔지오(NGO)를 건설하도록 고무되고 일부 여성들이 국제단체들로부터 후원을 받기 시작했던 것이다. 1990년대에 들어 많은 여성 엔지오들이 생겨나고, 젠더평등이라는 용어와 페미니즘이라는 용어가 대학가를 중심으로 유행하게 되었다(Rinaldo 2011, 544).

1990년대 중반까지 인도네시아의 전형적인 여성 활동가는 엘리트 출신의 세속적인 여성(비무슬림 여성)이라는 이미지가 널리 존재했다. 여성주의의 반대자들이 여성주의가 종교적 가치를 파괴한다고 비난했기 때문이다. 이러한 비난은 주로 보수적인 이슬람부흥운동세력으로부터 나왔다. 인도네시아의 이슬람부흥운동은 주로 중동에서 학위를 하고 돌아온 사람들에 의해 에너지를 공급받았다. 이들 중 일부는 무슬림형제단의 영향을 받았는데 그것은 삶의 양식으로서의 이슬람을 강조하고 종교와 정치의 분리를 거부했다(Machmudi 2008; Rinaldo 2011, 545 재인용). 이들은 대학가에 광범한 이슬람부흥운동 집단들을 형성하고 이슬람에 대한 문자적 접근, 규칙적인 기도와 같은 경건한 실천을 강조했다. 수하르토 시기에 이들의 활동이 정치적 영역에서는 잘 드러나지 않고, 종교와 문화영역에 머물렀지만 많은 젊은 인도네시아 무슬림들에게 영향을 미쳤다.

그런데 1970년대 인도네시아 최대의 조직인 엔우에서 개혁주의세력이 등장하고 80년대 이후 그 세력이 확산되기 시작했다. 이슬람의 개혁을 지향하던 무함마디아에 비해 엔우는 무슬림 종교학교에 기반한 종교지도자들의 이해관계를 보존하려는 보수적인 조직으로 출발했다. 그러나 다수 종교지도자들의 이해관계 결합이라는 조직적 특징으로 인해, 조직의 전반적인 보수성에도 불구하고 일부 개혁적인 종교지도자들의 입장과 이해관계는 보호받을 수 있었다(김형준 2012, 116). 이에 따라 엔우는 초기의 보수적인 지향성에서 보다 중용을 지향하는 조직 특성을 갖게 되었다. 결과적으로 개혁적인 종교지도자와 그의 후원 속에 엔우 내에서 개혁적인 이슬람 입장과 세력이 성장하게 되었다.

젊은 엔우 활동가들은 이슬람을 인권, 민주주의, 다원주의와 조화시키려는 시도를 하였다. 그들은 시카고대학에서 가르치며 미래 이슬람 지도자들의 스승이 된 라만(Rahman)과 같은 개혁주의자들의 영향을 받았다. 1990년대 엔우 활동가들은 소러쉬(Soroush)와 아쿤(Arkoun) 같이 이슬람 경전에 대해 맥락적 접근을 하는 자유주의적 무슬림지도자들의 저서를 공부하게 되었다. 여기에 메르니쉬(Mernissi)나 사다위(Sadaawi) 같은 중동의 여성주의자들의 저서가 번역되어 읽히기 시작했다. 이들은 여성의 평등을 주장하고 경전에 대한 개혁주의적 접근을 주장하는 학자들이었다.

이처럼 1990년대 초반부터 무슬림 여성주의자들의 저서가 대학가에서 유행하기 시작했고, 파타야를 포함하는 무슬림 여성 집단들의 워크숍을 조직하기 위한 국제적인 기부금이 유입되고, 젠더의 사회적 구성 개념이 도입되었다(Rinaldo 2011, 544).²⁾

이러한 과정을 거쳐 1990년대 중반 이후 무슬림 여성들에 의해 젠더평등 담론이 채택되기 시작했다. 여성주의적인 이슬람 엔지오들이 생겨나고 무함마디아와 엔우에서 젠더평등을 지향하는 입장이 널리 보급되었다. 추아야틴(Dzuhayatin)과 무스다(Musdah)와 같은 인도네시아 무슬림 여성주의 지도자들은 외국으로부터 꾸란에 대한 재해석을 배워 지역의 여성에 불리한 교훈과 관행에 도전했다. 그들의 입장을 강화하기 위해 무슬림 여성주의자들은 국제적인 학자들이나 말레이시아의 이슬람자매단(Sisters In Islam)과 같은 활동가들 및 조직과 연계하였다(Blackburn 2010, 28).

이처럼 개혁주의 이슬람과 무슬림 여성주의가 활기를 띠었던 1990년대는 보수적인 이슬람부흥운동이 활기를 띠었던 시기이기도 하다. 이슬람세력에 대한 수하르토의 유화조치로 인해 이슬람부흥운동에 더 많은 사람들이 참여하게 되고 이슬람부흥운동이 활성화되었다. 이들은 여성들에게 여성적인 옷 입기를 요구하고 겸손하게 행동할 것을 요구했다(Rinaldo 2011, 545). 이러한 이슬람 부흥운동이 여성의 행동과 몸이 공적 영역에서 중심적인 이슈가 되도록 만들었다. 이들의 베일에 대한 요구가 성공하여 점점 더 많은 여성들이 베일을 착용하게 되었다(Smith-Hefner 2007). 반 위첼린(2010)에 따르면 이 운동의 참여자들은 수하르토의 퇴진 이후에 정의당(Justice Party)을 만들고 2003년에는 번영 정의당(Prosperous Justice Party)으로 전환했다. 이 정당의 여성 활동가들이 경전의 문자적 해석에 의거해 가부장적 관념의 여성역할을 지지하는 대표적인 집단이다.

수하르토 퇴진 이후 급진적 이슬람조직들은 약해진 중앙정부를 이용하

2) 1990년대 초에 메르니시(Mermissi)나 하산(Hassan) 같은 여성 권리를 주장하는 중동 여성학자들의 저서가 인도네시아어로 번역되고, 이들의 글이 실린 저널들이 출판되었다. 새롭게 등장하는 경건한 여성 활동가들은 이러한 출판물들을 열심히 읽었다. 파타야 지도자들은 포드 재단과 아시아 재단에 의해 개최된 워크숍을 통해 젠더평등 개념과 조우했다. 이제 파타야 지도자들은 이슬람 경전에 대해 맥락적·수정주의적으로 접근하며 여성권리 신장을 그들의 소명으로 인식하게 되었다(Rinaldo 2008a, 27; Rinaldo 2011, 547).

여 지방정부에 더 엄격한 이슬람법을 채택하도록 요구해 왔는데, 2000년에 입법부의 분권화로 지방정부에 권력이 이양되면서 여성들에게 이슬람 복장과 여성 이동권을 제한하는 공적인 도덕 지침들이 도입되기도 하였다(Blackburn 2010, 29; Van Wichelen 2010, 45). 이슬람 세력이 강한 수마트라 북부의 아체지역에서는 분리주의자들의 반란을 억제하고 선거에서 승리하기 위해 중앙정부가 다른 지역에서는 가능하지 않을 샤리아법의 강화를 허용하기도 했다. 세속주의적 여성주의자들은 물론 무슬림 여성 활동가들 또한 이러한 전개에 강력히 항의를 해왔다. 그러나 세속적 여성주의자들과 무슬림 여성 활동가들 사이에 포르노그래피와 같은 이슈에서는 서로 분리되고 일치되지 않는 지점들이 끊임없이 존재하는 것 또한 사실이다.

블랙번(Blackburn 2010, 29)에 따르면 마침내 수하르토체제가 끝났을 때, 인도네시아 여성주의에서 특징적 사실은 대중적 기반을 가진 여성조직은 오직 한 종류이고, 그것은 이슬람 여성조직이었다. 엔우와 무함마디아의 여성조직들은 1,500만 명의 추종자들이 있으며 인도네시아 전역에 조직원들을 가진다. 이들이 신질서 시기에 살아남을 수 있었던 이유는 이들 조직이 체제에 위협적인 것으로 간주되지 않았기 때문이다. 그들은 공적인 특징을 드러내지 않았고, 논쟁적인 관점을 채택하지 않았다. 반면에 과거 국가의 후원을 받던 세속적 여성주의 조직들은 그렇게 하지 않음으로써 국가로부터 후원을 잃고 정당성을 상실했다. 세속주의적 여성주의 집단들은 엘리트주의적이고 아직까지 대중적인 구성원을 가진 조직들로 세워지지 못했기에, 대표성이 부족하다는 비난을 받으며, 외국 원조에 의존하고 있다. 따라서 현재의 인도네시아 여성 액티비즘에서 가장 두드러진 것은 무슬림 여성 액티비즘으로 볼 수 있다. 이 집단이 이슬람 복고의 시기에 인도네시아의 성평등을 위한 싸움에서 중심적 역할을 담당하고 있는 것이다.

3. 파타야의 젠더 이해와 액티비즘의 실천 전략

파타야는 엔우의 젊은 여성들(25~45세)을 위한 조직으로 출발하였다.

오랫동안 부모조직인 엔우와 남성 지도자들의 영향 아래 놓여 있었으나 1962년 자율적인 단체로 성장할 수 있었다. 여기에는 개혁적인 엔우 의장인 달란(Dahlan)의 지원과 당시 정치 영역으로의 진출을 모색하던 엔우의 내부 사정이 결합되어 있었다. 수하르토체제에서 모든 이슬람세력의 정치적 활동이 강력히 억압당하면서 엔우는 정치 영역에서 물러나 교육 및 문화 영역의 활동에 전념했다. 파타야 또한 정치 참여의 결과를 두려워하며 사회사업이나 교육 등의 영역으로 후퇴했다(Arnez 2010).

수하르토 퇴진 이후에 민주화 과정이 진행되면서 과거에는 억눌렸던 정치적 이슬람세력들의 정치적 발언이 증대하였다. 이들은 국가와 이슬람의 관계를 재구성하기를 기대하며 목소리를 높였다. 이들은 개인의 삶이 이슬람 원칙에 따라 경건하게 꾸러질 것을 주장할 뿐만 아니라 이슬람 원리에 의해 국가가 재구성되기를 요구했다. 인도네시아가 어떤 종류의 국가가 될 것인가의 문제는 사회에서의 여성의 역할과 밀접한 관계가 있다(Rinaldo 2011, 543). 이슬람법에 의해 통치되는 ‘국가 됨’의 가장 가시적인 효과가 우선적으로 여성의 베일 착용, 여성의 이동권 제한 등과 같은 여성권리와 여성의 신체에 대한 규제를 통해 가시화되기 때문이다. 근본주의적 이슬람 진영에 맞서 여성권리를 위해 앞장서는 대표적인 집단이 바로 엔우의 여성단체인 파타야 활동가들이다.

파타야에서 젠더평등을 지향하는 이슬람 활동의 시작은 인도네시아 민주화의 진전, 인권과 젠더 정의에 대한 신념을 가진 와히드(Wahid)가 엔우의 의장이 된 것, 해외의 프로그램 지원 등에 힘입은 것이다(Arnez 2010; Rinaldo 2011, 547). 여성 임파워먼트 프로그램은 2000년 아시아 재단으로부터, 인신매매 관련 프로그램은 국제노동기구(ILO)에 의해 지원되었다. 2004년에는 이주에 대한 국제조직의 지원 또한 있었다(Arnez 2010, 74-75).

파타야 활동가들의 경우 젠더평등에 대한 추구는 경전의 명령을 실천하는 것이며, 이슬람 생활양식의 실천이다(Smith & Woodward 2013, 15). 이들은 파타야 조직을 종교적 개혁을 촉진할 수단으로 간주함은 물론 여성운동의 일부분으로 바라본다(Rinaldo 2008b). 즉, 파타야 여성들의 종교적 신념의 실천은 이슬람의 보수화에 맞서 이슬람을 개혁하고자 하는 실

천으로서 이슬람 생활양식을 개혁하고 젠더평등한 이슬람을 추구하는 것이다.

여성 액티비즘과 관련해 이들이 사용하는 실천 전략은 첫째, 이슬람의 재해석을 통해 가부장적 성차별을 제거하고, 여성들을 임파워먼트하는 것이다(Arnez 2010, 62; 75; Robinson 2008, 118). 이슬람 여성 활동가들이 성차별을 없애고 여성권리를 추구하기 위해 취하는 우선적인 전략은 꾸란과 하디스에 대한 젠더 편향적 구절들에 대한 경전재해석이다. 젠더 편향적인 해석이 성차별을 가져온다고 보기 때문이다. 이들에 따르면 꾸란과 하디스의 젠더에 관한 거의 모든 구절들은 계시가 있던 당시의 역사적 맥락에서 이해되어야 한다. 지역의 차이들은 이슬람의 전파에서 고유한 것이고 이러한 지역적 개별성이 신조(creeds)의 기초에 자리한다. 따라서 경전에 대한 문자적 해석이 아니라 사회역사적인 맥락적 해석이 요구된다. 다시 말해 이들은 평등주의 정신을 갖는 진정한 이슬람 가치에 모순적인 이슬람 사상과 실천의 가부장적 전통을 제거함으로써 이슬람의 가치를 재구성하고자 한다(Robinson 2008, 118).

가부장적인 전통을 제거하고 여성의 권리와 양성평등을 고취하는 경전재해석은 그 자체로서 여성들을 임파워하는 효과가 있다. 자신의 삶과 종교를 분리할 수 없는 사람들의 경우 자신의 생각이나 행동이 종교적 가르침과 규범에 적합해야만 한다. 종교적 세계관과 공동체가 그들이 속한 우주이자 삶의 기반이 되기 때문이다. 파타야 활동가들의 경우에도 가부장적 차별에 반대하며, 여성권리를 추구하는 것은 경전의 명령을 실천하는 것이며, 이슬람 생활양식을 실천하는 것이다(Smith & Woodward 2013, 15). 이 말은 여성권리 관념이 종교적 신조와 공동체적 삶의 방식에 부합되는 것이라는 믿음이 이들의 액티비즘을 지속시키는 힘이 되는 것을 의미한다. 따라서 경전재해석을 통해 가부장적 관념을 불식시키고 여성권리 의식을 고취하는 것은 파타야 여성들을 임파워하는 전략이기도한 것이다.

둘째, 파타야는 무슬림 여성들에게 경전재해석을 통해 성평등 의식을 심어주는 젠더 훈련 프로그램들을 실행하면서 성평등을 강조하는 이슬람 텍스트의 재해석을 퍼트리고(Rinaldo 2008b), 무슬림 액티비즘의 평등성

전략(equality strategy)을 추구한다(Foley 2010, 59). 평등성 전략은 남성과 여성의 특성이 타고나는 것이라는 관념을 거부하며, 여성과 남성이 삶의 모든 영역에서 완전히 평등함을 주장하는 것이다. 이에 비해 형평성 전략(equity strategy)은 여성과 남성은 서로 다른 특성을 가지고 태어나며 그로 인해 상이한 역할 - 여성은 어머니와 아내 역할, 남성은 부양자 역할 - 을 수행하게 되지만 동등한 가치를 가진다는 것이다(Foley 2010, 59). 보수적인 무슬림 여성 액티비즘은 형평성 전략을 추구한다.³⁾

이슬람에서 젠더평등의 근거를 찾는 이들은 꾸란의 49장 13절, 4장 1절, 2장 187절 등을 예로 든다. 이 구절들은 알라는 남성과 여성을 구별하지 않으며 동등하게 간주함을 명시하고 있다(Arnez 2010, 78; Rinaldo 2013, 94).⁴⁾ 이런 구절들과 젠더평등적인 맥락적인 해석을 토대로 파타야 젠더 프로그램은 젠더가 사회적으로 구성된다고 명시한다. 이 프로그램은 인도네시아 전역의 파타야 지부에서 훈련을 위해 실시된다. 이 프로그램의 목표 중 하나는 여성에게 보다 높은 지위를 부여하는 것이다. 여성은 남자와 같은 권리와 같은 의무를 지닌 완전한 인간으로서 남자와 동등하게 간주되어야 하기 때문이다(Rinaldo 2013, 93). 파타야 젠더 훈련책자는 남성과 여성의 차이를 생물학적 차이와 사회적 차이를 구분하고 전자는 자연 또는 운명을 의미하는 ‘코드랏(Kodrat)’으로, 후자는 ‘젠더’로 지칭한다. 구체적으로 아이의 출생과 모유수유는 생물학적 차이(Kodrat)의 영역에 속한다면, 아이양육과 집안일은 사회적 차이의 영역에 속하는 것이다. 이러한 훈련을 받은 파타야 여성들은 성평등의 관점에서 일부다처제를 비판하고, 여성의 사회적 활동과 정치참여를 주장하면서 여성을 위한 30% 의회 할당제와 여성이 대통령이 될 수 있음을 주장했다(Arnez 2010, 82). 이들은 이슬람 텍스트나 샤리아의 차별을 거부장적인 초기 이슬람문

3) 보수적인 무슬림 여성 액티비즘을 펼치는 대표적인 집단은 변영 정의당(PKS) 소속의 여성 활동가들이다.

4) 49장 3절은 “알라는 남성과 여성에서 당신을 만들고 사람들과 당신이 서로를 알 수 있도록, 민족과 부족으로 당신을 만들었다. 알라는 가장 의로운 분이며 완전한 지식을 가지고 모든 것을 알고 있다.”이다. 4장 1절은 “너희는 알라께 신실하라, 알라는 너희를 하나의 영혼으로부터 창조하셨고, 그로부터 그 짝을 만드시고, 그들 둘로부터 많은 사람과 여자를 만드셨다.”이다. 2장 187절은 “그녀들은 너희들을 위한 의상이요, 너희들은 그녀들을 위한 의상이니라.”이다.

화의 지속 탓으로 돌리면서 젠더불평등한 이슬람 텍스트의 해석이 젠더 불평등을 가져왔다고 본다. 이처럼 성평등한 이슬람 해석을 퍼트리며, 그에 기초해 젠더평등을 추구하는 이들의 액티비즘을 평등성 전략으로 지칭할 수 있다.

셋째, 1990년대에 들어 인도네시아 이슬람 여성들의 액티비즘 실천 전략에는 크게 두 가지 흐름이 존재하는데 이것은 젠더 담론과 연결되어 있다. 리날도(2008a; 2013)에 따르면 하나는 이슬람을 여성주의와 결합시키며 종교적 믿음과 실천이 사적 영역에만 머무를 필요는 없다고 이해하면서도 종교적 실천이 개인적 선택임을 인정하는 흐름이다. 이것의 대표적인 예가 파타야 여성들의 입장이다. 이들은 조직을 종교적 개혁을 촉진할 수단으로 간주함은 물론 여성운동의 일부분으로 바라본다. 공적 영역이 사회정의와 같은 종교적 가치에 의해 영향을 받을 필요가 있다고 생각하고 이를 위해 노력하면서 종교가 공적 영역에 영향을 미치는 것에는 찬성하지만 종교와 정치가 일치하는 것에는 반대한다. 사적 영역에서 종교적 실천의 선택의 자유를 옹호하기 때문이다. 또 다른 흐름은 여성의 역할에 대해 보수적인 견해를 고수하고, 종교적 실천이 삶의 모든 영역을 포섭해야 함을 강조하는 흐름으로서 번영정의당(PKS) 여성들이 여기에 속한다. 이들은 기도, 옷 입기, 믿음과 같은 실천의 가시적 형태들을 강조하며 이러한 종교적 실천들이 고도로 공적인 특성을 가질 필요가 있다고 본다. 이들은 종교가 직접적으로 정치에 관여해야 함을 주장하는 입장이다(Rinaldo 2008a, 1788-1799; 2013, 87-88).

파타야의 입장은 폴리(2004)가 말하는 평등성 전략(equality)의 무슬림 여성 액티비즘으로서 이슬람이 공적 영역에서 사회정의에 기여하도록 사회적 공신력을 발휘하는 실천전략을 추구하면서도 종교적 실천의 개인화를 인정한다. 이슬람이 정부에 의해 공적으로 법제화하거나 공적인 규범이 되는 것에 반대한다. 구체적으로 이들은 지방 정부에서 샤리아를 입법화하는 것에 반대한다. 샤리아가 모든 무슬림 여성들에게 질밥을 의무화하고 보호자 없이 밤 외출을 금지하기 때문이다. 파타야는 지방 조례로 제정되는 샤리아가 여성의 종속을 강화하고 여성들의 복장 선택권을 제한하며, 여성들의 이동권과 거동권을 규제하고 밤의 활동권을 제한하기

때문에 반대하고 있다(White & Anshor 2008, 152). 이처럼 파타야 성원들은 질밥 착용을 지지하지만 그것을 종교적 의무로 규정하고, 법률로 규제하는 것에는 찬성하지 않고 있다. 개인적인 경건성(piety)과 사회정의를 지지하지만 경건성 실천을 공적으로 강요하는 것에는 반대하기 때문이다(Rinaldo 2013).

파타야와 대조적인 입장을 표명하는 집단이 변영정의당이다. 국가정책에 이슬람이 엄격히 적용되기를 요구하는 변영정의당은 젠더와 종교, 정치 문제에서 파타야와 상반된 견해를 드러낸다. 보수적인 이슬람부흥운동의 지지자들로 구성된 이 정당은 설립 초기에는 샤리아법에 의거한 국가 건립을 주장하였다. 정치적 대중성의 획득을 위해 이 주장은 철회되었으나 그만큼 이 정당은 국가정치와 제도에 이슬람이 개입할 것을 주장한다. 샤리아에 의거한 가부장적인 성역할을 지지하며, 문자적 경전해석을 고수하고자 애쓰는 변영정의당 여성들은 질밥이 종교적 의무라고 생각한다. 그들이 질밥을 쓰는 이유는 이슬람 경전에 의해 요구되기 때문이다. 인도네시아 여성들이 경건한 삶을 살기를 바라는 변영정의당 여성 활동가들은 모든 사람들이 이슬람의 규율과 규제에 따라야 한다고 생각하는데, 여기에 질밥 착용 또한 포함되는 것이다(Rinaldo 2008a, 30-31). 변영정의당의 입장은 여성권리를 위한 형평성 전략(equity strategy)의 액티비즘을 실천하면서 고도로 가시적인 공적인 경건성을 지지하는 것이다. 가시적인 공적인 종교적 실천을 지지하는 기저에는 정치와 종교의 일체화에 대한 추구가 자리 잡고 있다.

4. 연구방법

본 연구는 문헌연구와 심층면접에 의거하여 이루어졌다. 문헌연구는 파타야 성원들의 성역할에 대한 인식과 종교적 실천을 이해하기 위한 배경적 지식을 습득하고자 함이었다. 구체적으로 인도네시아의 정치사회적 배경과 이슬람의 특징, 무슬림 여성들의 액티비즘의 특징에 관한 문헌자료를 수집하고 연구하였다. 심층면접법은 개인이 자신의 삶의 세계를 바라보고 정의하여 나름의 의미를 부여하는 가운데 삶을 조정하는 과정을 포

착할 수 있으므로, 특정 맥락을 드러내고자 하는 경우에 적합한 연구방법이다. 파타야 소속 여성들의 성역할 인식과 종교적 실천을 그들의 주관적 관점에서 이해하고 분석하기 위해 본 연구는 심층면접법을 사용하였다.

이 연구 자료는 모두 10명의 인도네시아 무슬림 활동가들의 심층면접 자료를 통해 이루어졌다. 면접기간은 2013년 8월 22일부터 8월 31일까지 인도네시아의 족자카르타 현지조사를 통해 이루어졌다. 면접시간은 모두 1시간 30분~3시간 정도의 시간이 소요되었다. 면접장소는 면접자가 머물고 있는 호텔 로비로부터 연구 참여자들이 원하는 경우, 그들의 사무실과, 가정집의 방문을 통해 이루어졌다. 면접은 영어를 기본으로 하였으나 대개의 연구 참여자들이 영어와 현지어를 동시에 사용하였다. 현지어와 영어 모두에 능숙한 영어 통역자를 통해 현지어는 영어로, 영어는 이해에 어려움이 있는 경우에만 통역의 도움을 받아가며 인터뷰를 진행하였다.

본 연구자가 족자카르타를 연구지역으로 삼은 것은 족자카르타가 자바 중심부에 위치하는 자바의 문화 중심지이자 많은 외래사상과 문물의 유입으로 다양한 사조와 경향·정치세력들이 공존하는 지역으로서 여러 이슬람세력들이 자유롭게 공존하며 경합하는 지역이기 때문이다. 뿐만 아니라 인도네시아 최고의 대학으로 불리는 가자마다 대학을 비롯해 60여 개의 대학이 있는 도시이고,⁵⁾ 각종 엔지오 활동이 활발한 지역이기 때문이기도 하다. 연구 참여자들의 선정과정은 국내 아시아 활동가들의 교육프로그램에 참가한 인도네시아 활동가를 통해 족자카르타에 거주하는 3명의 파타야 멤버들을 접촉하고 이들을 통해 필자가 머무는 동안에 면접이 가능한 구성원들을 선별해 인터뷰하였다. 연구자가 면접한 10명의 파타야 활동가들은 파타야의 구성원인 동시에 특정한 엔지오 활동을 하고 있거나 과거 활동 경력을 갖고 있는 여성들이었다. 파타야는 인도네시아 전역에 걸쳐 존재하는 자발적인 대중조직으로서 상근하는 직원이 부재하며 모든 활동은 자발성에 근거하여 이루어진다. 따라서 파타야 구성원들은 모두 파타야 멤버십과는 별개로 다른 직업이나 활동의 장을 가지고 있다.

연구 참여자들은 파타야의 구성원들로서 현재 엔지오 활동가이거나 파

5) WIKIPEDIA, The Free Encyclopedia (2014), "List of Universities in Yogyakarta," http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_universities_in_Yogyakarta. (accessed on February 7, 2014)

거 엔지오 활동 경력이 있는 여성들로서 학력이 대학교 졸업이거나 석사 학위를 가진 여성들, 박사학위 중이거나 준비 중인 여성들로서 매우 고학력인 여성들에 속하였고 이들의 나이는 20대 후반에서 40대 초반에 걸쳐 있다.

<표 1> 연구 참여자들의 현황

사 례	이 름	연 령	학 력	현재 활동현황 (직업)	활동경력	가족 관계	면접 날짜	비고
1	A	38	석사	NGO 활동가	대학생부터 시작(PMIE: NU의 대학생 조직) 1998년 이후 Fatayat가입	결혼, 2남1녀	2013년 8월 24일	박사과정을 준비하고 있음
2	B	34	석사	NGO 프로그램 기획 및 평가, 작가로 활동	청소년기부터 IPPNU(NU의 청소년조직)에 참여	결혼, 2녀	2013년 8월 25일	박사과정을 고려하고 있음
3	C	26	석사	NGO 활동가	대학생(PMI)부터 시작	결혼	2013년 8월 26일	
4	D	36	학사	여성 NGO 활동가	IPPNU참여 이후 계속	결혼 2남1녀	2013년 8월 26일	
5	E	43	석사	이슬람 고등학교 교장	대학시절 이후 NGO 및 다양한 여성단체 활동	결혼	2013년 8월 27일	Fatayat 지역위원회 전임 의장
6	F	41	석사	이슬람대학 전임강사	대학시절 동아리 활동 이후 7년 전 Fatayat에 가입	결혼 2남1녀	2013년 8월 28일	현재 Muslimat (NU 기혼여성 조직) 멤버 Center of Study and social Activities 창립자

7	G	41	학사	여성 NGO 활동가	고등학교 때부터 지역의 무슬림 여성조직 활동 2007년부터 NGO 활동	결혼 1남	20013년 8월 28일	
8	H	39	학사	유치원 선생님	고등학교 때부터 지역의 무슬림 여성조직 활동 고등학교 때 Fatayat에 가입	미혼	2013년 8월 29일	현재 족자카르타 Fatayat NU 의장
9	I	35	박사 과정 생	대학 연구소에서 파트타임으로 일함	대학생(PMI)부터 시작 졸업 이후 Fatayat 가입	2013년 결혼	2013년 8월 29일	네덜란드의 Humanistic 프로그램의 박사과정, 인도네시아 에서 리서치 중
10	J	33	석사	NGO 활동가	고등학교 때부터 지역의 무슬림 여성조직 활동 이슬람과 젠더를 다루는 단체 멤버로 활동 2011년 Fatayat 가입	결혼 3남	2013년 8월 30일	두 개의 석사학위가 있음 세 아이의 육아로 현재 잠시 엔지오 활동 중단

Ⅲ. 파타야 액티비즘의 맥락적 특성과 쟁점들

1. 경전 재해석과 여성 임파워먼트

인도네시아 최대의 이슬람 조직인 엔우에 소속되어 있는 파타야 여성들은 이슬람적 경건성을 추구하는 여성들이다. 연구 참여자들 모두는 하루 5번의 기도를 준수하고, 매일 꾸란을 읽으며, 라마단 기간을 포함해

때때로 금식을 실천하는 신실한 무슬림 여성들이다. 이들 무슬림 여성 활동가들에게 그들의 삶과 이슬람은 분리 불가능한 것이다. 이슬람은 인생의 중요한 가치인 동시에 사고방식의 한 부분이자 매일의 행동을 안내해주는 길잡이다. 이들은 이슬람이 좋은 사람이 되도록, 다른 사람에게 선을 행하도록 명령하기 때문에 타인들을 위해 의미 있는 무엇인가를 할 수 있는 액티비즘에 헌신하게 된다.

“나는 나의 종교로부터 달아날 수 없다. 그것은 나의 사고방식의 한 부분이자 나의 삶의 방식이다. 종교는 내 모든 삶에서 강력한 힘을 갖는다. 내가 행하는 모든 것은 종교로부터 나온 것이다.”(사례 9)

“종교는 나에게 매우 중요하다. 이슬람은 나의 삶의 방식이다. 이슬람 가치는 내 액티비즘의 근거이고 내 태도의 근간이다.”(사례 1)

“종교 없이는 삶이 존재할 수 없다. 내 삶의 모든 규칙들은 이슬람에 기반하고 있다.”(사례 10)

이처럼 연구 참여자들에게 종교는 삶의 근간이며, 생각과 행위의 준거이자 방식으로서, 존재의 근본적 조건으로 나타난다. 이러한 종교에 기반해 설명되는 삶의 가치와 방식은 신적 질서로서 감정적으로 올바르고 설득력 있는 것으로 간주된다. 기어츠(Geertz)의 말대로 종교는 도덕적이고 심미적인 선택들을 불변적 특성의 상식적인 것들로 묘사함으로써 그것들을 객관화하며, 깊이 느껴지는 도덕적이고 심미적인 감정들을 진리를 위한 경험적 증거로 밝힘으로써 이 받아들여진 세계에 대한 신념들을 뒷받침해준다(이원규 1991, 92 재인용). 따라서 신실한 무슬림이자 여성 활동가로서 이들은 자신들의 액티비즘의 근거를 이슬람에서 찾는다. 삶의 근간이자 생각과 행위의 준거가 되는 이슬람이 남성과 여성을 차별하지 않도록 말하고 있다는 인식은 젠더평등을 추구할 수 있는 동력을 부여하고, ‘여성’들을 임파워한다.

파타야 여성들은 자신들의 젠더평등을 향한 액티비즘이 이슬람의 가르침에 기초한 것이라고 주장한다. “꾸란이 다른 사람들에게 유익한(좋은,

옳은) 일을 행하라고 하고, 남자와 여자가 같은 지위(능력과 기회)를 갖는다.”고 이야기하므로 그 명령에 따르는 것이다(사례 3; 사례 2; 사례 4; 사례 9). 달리 말해, 이들이 젠더평등을 위한 액티비즘에 참여하는 것은 꾸란의 명령에 따른 것으로서 종교적 실천이다. 이들은 대부분 알라 앞에서 여자와 남자가 같은 위치에 있다는 꾸란 구절을 인용했다. “그들의 주님께서 그들에게 답하시기를 실로 나는 남자든 여자든 너희들이 행하는 어떤 일도 헛되지 않도록 할 것이라. 너희는 서로 동등하니라.”(꾸란 3장 195절) “그녀들은 너희를 위한 의상이요, 너희들은 그녀들을 위한 의상이니라.”(2장 187절) 일부 여성 활동가들은 이슬람의 가르침(꾸란 49장 13절)을 언급하며 남자와 여자는 하나의 실재에서 창조되었으므로 동등하고, 알라의 관점에서 사람들 사이의 차이는 그들의 신에 대한 믿음에 달려 있다는 구절을 인용하기도 하였다.

자신들의 액티비즘을 타인을 위한 유익한 일, 좋은 일, 옳은 일로 묘사하는 연구 참여자들 모두는 활기 있고 자신의 일에 대한 확신을 가진 태도를 드러내 보였다. 신에 대한 믿음을 가진 이들에게 신의 명령을 수행한다는 감각은 그들에게 정당성과 힘을 부여하는 것이다. 젠더평등을 위한 액티비즘에 정당성과 확신을 드러내는 연구 참여자들의 태도는 이들이 젠더관점을 갖지 못했을 때의 경험과 뚜렷이 대비된다.

연구 참여자들에게 꾸란 4장 34절을 처음 알게 되었을 때 어떤 느낌이 들었는지를 질문했다. 꾸란 4장 34절은 보수적 무슬림들이 남자와 여자 사이의 위계적 관계와 남자가 여자의 지도자요 보호자라는 근거로 사용되는 구절이다. 여기에는 남편이 아내를 가르치기 위해 첫째 말로 설득하고, 안 될 경우 침대에서 아내를 버려두고, 마지막으로 아내를 때릴 수 있다고 적혀 있다. 연구 참여자들이 이 구절을 처음 들었을 때 느낀 느낌은 ‘부당하다’(사례 7), ‘공정하지 않다’(사례 2; 사례 8), ‘두려움’(사례 3), ‘실망스러움’과 ‘잘못되었다’(사례 10), ‘혼란스러웠다’(사례 9), ‘슬펐다’(사례 6)는 것이다. 이들은 이러한 부정적 감정에 위축되고 두렵고 혼란스러웠지만 누구에게 질문할 생각을 하지 못했다. ‘절대 진리’인 신의 ‘명령’을 의심하고 받아들이지 못하는 것은 삶의 기반을 훼손하는 것이기 때문이다.

“나는 어렸을 때, 꾸란에 대해 많은 불만을 가지고 있었어요. ... 남성의 IQ가 10이라면 여성은 오직 1이라는 말을 들었는데 그것을 받아들이기 어려웠어요. 그러나 아무도 대답해주지 않았어요. 어렸을 때는 해석에 대해 알지 못했죠. 그래서 이런 모든 것들(여자를 불공평하게 다루는 구절들)이 매우 혼란스러웠어요. 나는 단지 궁금하고, 궁금했어요.”(사례 6)

물론 일부의 연구 참여자들은 “별 걱정을 하지 않았다” 혹은 “별로 문제라고 생각하지 못했다”고 했다. 그것은 이 구절을 처음 들었을 당시, 젠더관점을 알지 못했고 어린 시절이어서 남편의 가장권과 지도권에 따르는 것이 당연하다고 생각했기 때문이다(사례 1; 사례 5). 한 연구 참여자의 경우, 젠더관점을 알지 못하던 대학교 시절에 이 구절에 대해 알게 되었지만 별 문제라고 생각하지 못했다(사례 4). 자신은 좋은 남편을 만날 것이기 때문에 그런 문제가 자기에게 일어나지 않을 것이라고 생각했기 때문이다. 단지 소수의 불행한 개인들에게 우연히 발생하는 문제로서 자신의 문제 혹은 사회적 문제로는 인식하지 못한 것이다.

성불평등한 경전구절에 부정적 감정을 가지고 위축되었던 연구 참여자들이나 특별한 문제의식 없이 남성들의 지도권을 받아들였던 연구 참여자들 모두 젠더관점을 알게 된 후에, 경전에 대해 과거보다 더 긍정적 감정을 갖고 확신감을 갖게 되었다. 젠더관점을 통해 경전을 재해석하면서 과거에는 인식하지 못했거나 막연히 불공평하다고만 느꼈던 경전의 진리성을 확증할 수 있었고, 꾸란의 가르침에 더 깊은 확신을 갖게 되었다. 맥락적 해석은 경전의 각 구절이 다른 텍스트와 어떠한 관계와 놓여 있는지, 그리고 그것이 어느 시기에 어떤 상황에서, 누구를 주된 청자로 쓰여졌는지를 질문하게 한다. 이러한 해석적 관점은 이슬람 경전에 나타난 성차별적인 구절에 대해 균형적인 해석을 가능하게 하면서 성평등적인 젠더관점을 종교적으로 정당화하고 여성들을 임파워한다. 신의 언명은 ‘해석’을 매개로 행위자의 능동성과 연결되고 이것이 다시 여성들을 임파워하는 해석적 순환 속에 여성들의 삶의 기반이자 힘의 근원이 되고 있다.

“대학에서 젠더관점에서 경전을 해석하게 되면서, 어린 시절에 가졌던 의문과 질문들에 대한 대답을 알게 되었고 꾸란이 인간들에 대한 이상적인 안내자임을 더 이상 의심하지 않게 되었죠. 나는 젠더관점의 해석을 통해 자유를 얻을 수 있었어요.”(사례 6)

“젠더관점에서 꾸란을 해석하게 되면서 젠더평등에 대해 더 많이 확신할 수 있게 되었고, 젠더평등을 위한 투쟁에 더 열심히 참여할 수 있었어요.”(사례 1)

“(남편이 아내를 때려 혼계할 수도 있다는 구절을 접했을 때) 처음에는 두려웠어요. 그 구절의 배경을 제대로 몰랐기 때문에, 그러나 이제는 이슬람이 정말로 여성을 존중하는 좋은 생각을 갖고 있음을 알고 있어요. ... 이슬람은 나에게 무엇인가를 할 수 있는 힘을 주어요.”(사례 3)

인용문들은 파타야 여성 활동가들이 꾸란이 여성들의 권리와 남녀평등을 지지한다는 확신 속에서 해방감과 살아나갈 힘을 얻고, 젠더평등을 위한 액티비즘에 더욱 헌신할 수 있게 되었음을 보여준다. 주목할 점은 연구 참여자들 모두 젠더관점을 알게 되고 이를 통해 이슬람을 해석하게 된 시기가 대학교시절이며, 신뢰할 수 있는 대상을 통해 젠더관점을 소개받았다는 점이다. 구체적으로 젠더관점의 습득은 대학시절 해석학이나 아랍문학 같은 비교문화 시각이나 젠더관련 수업을 통해서, 혹은 학생운동이나,⁶⁾ 교외 동아리 모임 등에 참여하면서, 혹은 친한 친구의 소개를 통해서 이루어졌다.

이처럼 신뢰하는 대상으로부터의 전달은 부분적으로 파타야 활동가들이 젠더관점을 큰 저항 없이 받아들였던 이유의 일부를 설명할 수 있다. 물론 1998년 이후 시작된 인도네시아의 민주화과정과 대학교육을 통한 비판능력의 함양, 가시화되지는 않았으나 누적된 성불평등 상황에 대한

6) 연구 참여자들의 절반 이상이 대학 때 PMII(Indonesian Islamic Student's Movement)에 참여했다. PMII는 엔우의 대학생 조직이다. 1999년 이후 민주화과정에서 이 조직 역시 민주화운동에 참여하였다(사례 1; 사례 2).

뿐만 또한 젠더관점이 성장할 수 있는 토양으로 지적되어야 한다. 여기에 지구적으로 유통되기 시작한 무슬림 여성주의의 영향과 파타야에 유입된 해외 기금이 결합되면서 젠더평등한 이슬람을 지향하는 흐름이 인도네시아의 주류 이슬람 속에 자리 잡게 된 것이다.

2. 젠더 이해와 아이 양육

“젠더는 사회적으로 구성됩니다. 그래서 그것은 변화할 수 있어요. 젠더평등한 사회생활에서는 남자와 여자가 같은 역할을 할 수 있어요. 여성과 남성의 역할은 생물학적 차이와는 관계가 없어요.”(사례 8)

“젠더평등이란 남녀 사이에 차별이 없고 권리에서도 차이가 없으며 사회적 삶에서 같은 지위를 갖는 것이예요. 물론 억압도 없구요.”(사례 7)

파타야 여성들은 젠더는 사회적으로 구성되며 남자와 여자 사이에는 오직 생물학적인 차이만이 존재한다는 견해를 갖고 있다. 이러한 젠더 개념을 통해 여성을 어머니이자 아내로서 정의하고 여성의 우선적인 자리가 가정임을 주장하는 보수적 이슬람에 맞서 여성이 사회적으로 남성과 같은 지위를 가질 수 있음을 주장한다. 이런 의미에서 파타야는 평등성 전략을 추구한다고 말할 수 있다. 젠더평등을 주장하는 파타야 여성 활동가들은 실제로 자신들의 사회생활은 물론 가정생활에서의 평등을 추구하여, 가사나 양육에 남편이 참여하는 경우가 대부분이다.

“나는 도우미 없이 아이 셋을 키워요. 내가 모든 것을 다루기는 어려워요. 남편이 젠더관점을 가지고 있는 사람이어서 집안일과 양육을 나누고 있어요.”(사례 10)

“남편과 나는 합의를 한 것이 있어요. 남편은 요리를 할 줄 모르기 때문에 요리는 하지 않아요. 그래서 내가 요리를 해요. 그러나 그 밖의 집안일은 분담하고 있어요.”(사례 7)

그런데 흥미롭게도 이러한 가사분담에서의 평등 지향에도 불구하고 아이 양육 문제에 대해서만은 여성의 우선적인 일이라는 견해를 표명하는 연구 참여자들이 의외로 많았다. 가사의 평등 분담을 주장하고 실제로 이를 실천하고자 노력하는 여성들이 양육에 대해서만은 여성들이 아이 양육의 우선적 책임자라는 생각을 드러냈다. 물론 자녀 양육의 우선성에 대한 태도의 정도에서 차이는 존재한다. 첫 번째는 원칙차원에서는 양육의 성평등을 지향하지만 실제적 여건으로 인해 연구 참여자 자신이 양육의 우선적인 담당자가 되는 것을 승인하는 태도이다. 이들은 젠더의 사회적 구성을 수용하지만 실용적 관점에서 원칙과 실천을 분리하는 경우이다. 즉, 양육 문제 역시 부부의 공평한 부담이 요구되는 일이지만 현실에서 이를 실천하지는 못하며, 이를 인정하는 연구 참여자들의 경우(사례 10; 사례 6; 사례 7)이다. 이들은 남자와 여자는 삶의 모든 영역에서 같은 기회와 같은 능력을 갖도록 만들어졌지만 실제에 있어서는 문화적 영향 때문에 그렇게 되기 어렵다고 말했다. 그리고 자신들의 경우도 아이 때문에 다른 선택의 여지가 없다고 본다. 미래에는 달라져야만 하지만 현재로서는 여성이 양육의 우선적인 책임자가 되는 것은 어쩔 수 없는 일이라는 것이다. 이들은 양성평등을 알고 있고 원칙적으로 그것에 동의하지만 사회적 성별분업이 자연스러운 사회 속에서 길들여진 존재로서 자신들과 남편의 한계를 인정하며, 이상과 현실의 괴리를 승인하고 있다.

둘째로, 이들과 다른 경우로서 아이 양육의 여성 우선성을 단순히 현실적인 실용성 차원에서 수용하는 것이 아니라 자연적 차원의 사회규범으로 수용하는 태도이다. 아이 양육이 자연적인 일로, 여성의 제일의 의무로 인식되면서, 아이들의 필요를 우선적으로 책임지는 여성 이미지를 수용하는 것이다. 남성과 동등한 존재로서 여성의 사회적 활동을 지지하지만 양육자로서의 의무를 여성의 우선적인 의무로 보는 것이다.

“여성들은 아이 때문에 가정을 우선시할 수밖에 없어요. 여성들은 아이들의 욕구와 권리에 대해 우선적인 책임이 있어요. 아이들이 아프거나 먹지 않고 있을 때면 나는 사무실에서 아무것도 할 수 없어요. 남편이 그 일을 할지라도 그것은 늘 만족스럽지 못하죠.”(사례 4)

“여성들은 사회활동에 비해 가정 일을 우선시할 필요가 있어요. 아이들은 그 어느 것보다 엄마를 더 필요로 하기 때문이죠. 나는 여성들이 가정에서는 문제를 갖고 있으면서 사회적 활동을 한다면 좋아 보이지는 않아요. 실제로 경력과 사회적 활동에서는 성공했지만 가정에서는 실패한 몇몇 활동가들이 있어요.”(사례 1)

간과하지 말아야 할 것은 이들(사례 1; 사례 3; 사례 4; 사례 9)의 경우 역시 남성과 평등한 여성의 사회적 권리와 참여를 주장하고, 남편이 가사에 참여하고 있다는 점이다. 그럼에도 불구하고 적어도 양육 문제만큼은 여성의 우선적인 책임으로 이해하고 있다. 현실을 고려한 역할분담이 아닌 아이들의 본성적 욕구와 그에 대한 최고의 응답자인 여성의 본성적 특징이 여성을 우선적인 양육자로 규정짓고 있다. 이처럼 여성의 양육담당을 여성과 아이들의 본성적 욕구에 따른 자연적인 역할 분담으로 이해하는 태도는 보수적 무슬림 활동가들의 형평성 전략과 유사해 보인다. 그렇다면 이들을 형평성 전략의 추구자들로 볼 수 있을까? 이들은 여성들이 사회적 활동에서도 남성과 같은 권리와 같은 기회를 갖고 있어야 한다고 믿는 점에서, 남편과 아내의 권리와 의무가 같다고 보고, 이를 지향한다는 점에서, 형평성 전략 추구자들과 분명한 차이를 가진다. 이들은 공적 영역에 대한 여성의 평등한 참여는 물론 가사와 양육에서 남편의 참여를 당연시한다. 그럼에도 불구하고 양육책임에 대한 여성의 우선성을 인정하는 것은 남녀평등이라는 일반 규정에 앞서는 특별 규정 혹은 예외 규정으로서 아이 양육의 우선적 책임성을 어머니 곧, 여성에 두는 것이다. 이것은 원칙으로서 양육의 성평등을 승인하고 지향하지만 실제적 여건으로 인해 연구 참여자 자신이 양육의 우선적인 담당자가 되는 것을 수용하는 경우와는 분명한 차이가 있다. 왜 이런 현상이 나타나는 것일까?

먼저, 원리적인 평등 원칙에는 동의하지만 그것을 실행하기 위한 구체적 규범이 또 다른 삶의 원리와 충돌하기 때문으로 볼 수 있다. 예컨대 대부분의 사람들은 인종적 편견을 지지하지 않지만 인종평등을 위한 적극적 조치에는 적극 찬성하지 않는다. 적극적 조치가 개인적 노력에 따른 대가를 선호하는 보다 높은 추상적 믿음체계인 자본주의 원리와 충돌하

기 때문이다(Kluegel & Smith 1986). 인도네시아 역시 강한 국가주도 개발이 진행되는 동안 ‘이부이즘’으로 명명되는 강한 모성이데올로기가 구성되고 작동되어 왔다(김현미 1999). “가족을 위해 아무런 대가 없이 자녀와 가족을 돌보는 어머니 역할”을 강조하는 ‘이부이즘’은 국가이데올로기로서 교육기관과 대중매체, 공적 담론의 다양한 수단들을 통해 널리 보급되었다. 뿐만 아니라 권위적 정부와의 관계에서 종교적 합법성과 인정을 얻기 위해 협력적 관계를 취했던 종교조직들, 엔우나 무함마디아 역시 국가가 주도한 모성 이데올로기를 수용하고 꾸란이나 예언자의 전통을 통해 그 개념을 이상화하였다.⁷⁾ 국가의 세속적 이데올로기를 통해서나 종교 이데올로기를 통해 ‘가족’과 ‘자녀’에 헌신하는 모성 이데올로기는 인도네시아 여성들이 오랫동안 받아들여 왔던 관념인 것이다. 더욱이 대중적인 종교조직으로서 엔우는 국가와의 마찰을 피하고자 노력하며 국가와 타협하며 협력하는 전략을 취해왔다. 주요한 국가이데올로기인 이부이즘이 엔우에 깊이 스며들어 있을 수밖에 없다. 따라서 사회생활에서 여성의 권리와 평등을 주장하는 파타야 여성들에게조차 모성이데올로기는 강한 영향을 발휘하고 있고, 그로 인해 아이 양육 문제에 대해서만큼은 적극적인 성평등적 재해석이 구현되지 못한 것으로 해석된다.

둘째, 파타야가 가진 젠더평등성의 개념이 갖는 문제점을 들 수 있다. 파타야 젠더 프로그램은 젠더의 사회적 구성을 주장하면서도 ‘생물학적 차이’를 강조한다. 젠더평등에 대해 사회적 구성 개념을 혼란하며 남녀가 평등하다고 혼란하면서도 남녀의 신체적 차이를 지적하며 임신, 출산에 이어 수유를 자연적인 일로 규정하면서 수유를 전적인 여성의 역할이자 책임으로 배정한다(Rinaldo 2008b; 2013). 이것은 꾸란의 31장 21절이 출산 후 2년 동안은 모유를 먹여야 한다고 규정하는 것과 관련이 있다. 연구 참여자들 가운데 양육을 여성의 자연적인 일로 생각하는 이들은 이 구절을 신의 명령으로서, 종교적 의무 규정으로 이해하고 있었다. 임신, 출산에 대한 종교적 의무규정은 자연적인 여성성을 기반으로 나온 것으로 간주된다. 같은 맥락에서 출산 후 여성이 아이에게 젖을 먹이고 아이

7) Dzuhayatin, S. R. (2003), “Islam, patriarchy and the state in Indonesia,” at Emory University, School of Law website, <http://www.law.emory.edu/1hr/worddocs/ruhaini1.doc>. (accessed on June 4, 2012)

를 돌보는 일 역시 생물학적 조건에 따른 자연스러운 일로 간주된다. 다른 연구 참여자들 경우, 그 구절이 의무규정이라는 점에서는 견해를 같이 한다. 다만 조건에 따라 개인적 선택이 가능하거나 권유 규정으로 이해하고 있었다. 이러한 종교적 이해의 지평 위에 있는 여성들에게 젠더평등 프로그램에서조차 모유 수유를 자연적인 일로 규정하는 것은 여성이 아이를 돌보는 일차적인 담당자라는 메시지를 전달하는 결과를 가져온 것이다. 임신, 출산에 이은 수유의 여성 책임에 대한 규정은 별 저항 없이 양육에 대한 우선적인 책임을 여성에게 전가시킨다. 여성이 출산 후 젖을 분비하는 것은 자연적인 일에 속할 수 있지만 아이에게 수유하는 방식은 사회적인 것이다. 모유를 줄 것인지 분유를 줄 것인지, 모유를 주는 경우에도 미리 준비된 모유를 줄 것인지, 일터 곁의 탁아소에 규칙적으로 들러 수유를 할 것인지 등 다양한 사회적 합의와 구성에 따라 모유 수유방식이 상이해질 수 있는 것이다. 그럼에도 불구하고 가부장적 특성이 강하게 남아 있는 문화맥락에서 수유가 자연적인 현상이자 여성의 고유한 책임으로 강조될 경우, 여성이 양육의 우선적 책임자라는 잠재적 메시지를 전달받는 셈이 된다. 따라서 적어도 아이 양육 문제에 국한했을 때, 보수적인 무슬림 여성 활동가들과 파타야 여성 활동가들의 인식과 실천에서 별 차이가 없게 된 것이다. 실제로 양육을 여성의 우선적 책임으로 인식하는 연구 참여자들(사례 3; 사례 4; 사례 9)의 젠더평등 개념은 형평성 전략을 구사하는 여성 활동가들의 견해와 유사한 양태를 보인다.

“나는 남자와 여자는 상보적인 역할을 한다고 믿어요. 남자와 여자는 신체적 차이가 있어요. 사회 영역에서는 같은 역할을 가지지만 가족 안에서는 논의가 이루어져야만 해요. 남자와 여자는 오직 신체적 차이만 있지만 이 신체적 차이가 여자와 남자가 다른 식으로 행동하는데 영향을 미치죠. 예를 들어 여자만 임신하고 자궁에서 아이를 돌보고 수유를 할 수 있지요. 이런 것이 여자가 아이를 더 돌보아야만 하도록 영향을 미쳐요. 때때로 생물학적 차이는 남녀가 다르게 행동하는 데 영향을 주지요.”(사례 9)

이처럼 양육에서의 남녀 차이를 자연적 속성과 연관짓는 것은 남녀 행

동과 특성의 자연적인 차이를 승인하는 것에서 나아가 차이에 의거한 남녀의 조화와 보완성에 대한 강조로 이어진다. 결과적으로 파타야 여성들 가운데 일부는 젠더평등에 대한 인식 자체에서 보수적인 여성들과 유사한 ‘형평성’ 개념을 표명하는 이들이 존재하게 되는 것이다.

그러나 이 연구 참여자들 모두 공적인 영역에서 여성과 남성의 동등한 참여와 권리에 대한 분명한 신념을 표명한다는 점에서, 남편의 가사 참여를 요구한다는 점에서 형평성 전략 추구자들과 큰 차이를 보인다. 따라서, 파타야 여성들은 여성이슈와 관련해 평등성 전략을 추구하면서도 아이 양육과 관련해서 현실을 인정하고 수용하는 탄력적인 실천 양상을 보이거나 아이양육만은 일반규범이 아닌 특수규범으로 간주하는 실천 양상을 보인다고 말할 수 있겠다. 결과적으로 모든 영역에서의 젠더평등을 추구하는 파타야 여성 활동가들은 양육 문제에 관해서만큼은 형평성 전략을 가미한 변형된 형태의 성평등 전략을 실천하고 있다고 볼 수 있다.

3. 여성 리더십에 대한 이해와 사적 영역의 성평등

“꾸란에 리더십에서의 평등 가치가 존재하므로 여성 리더십은 허용됩니다. 리더십은 젠더가 아니라 개인의 자질을 보는 것이죠.”(사례 7)

“여성이 리더가 되는 것은 개인의 특성에 달려 있어요. 여성의 자질에 달려 있는 것이에요.”(사례 6)

“여성은 사회생활에서 적극적일 수 있어요. 공적 영역과 정치적 영역에서 여성은 리더가 될 수 있어요. 왜냐하면 이슬람에서 그것을 허용하기 때문이죠.”(사례 5)

앞의 인용문들은 파타야 여성 활동가들의 여성 리더십에 대한 생각과 전략의 특징을 잘 드러낸다. 가장 눈에 띄는 특징은 파타야 활동가들이 원칙적으로 여성이 리더가 될 수 있으며, 리더가 되는 것은 개인적 자질에 달려 있다고 주장한다는 점이다. 여성이 리더가 될 수 없다는 보수주의자들의 주장에 반대하는 파타야의 입장에서 리더의 자질은 젠더가 아

닌 개인적 자질에 달려 있다는 언술은 자연스러워 보인다. 그러나 파타야 활동가들이 성성의 형성에 미치는 사회적 영향을 강조하고 가부장제도가 개인의 인성이나 리더십의 구성에 영향을 준다는 사실을 충분히 인식하고 있다는 점을 감안하면 리더의 자질을 개인적 특성으로만 귀속시키는 것은 다소 의아한 측면이 존재한다. 왜 이런 현상이 나타나는 것일까?

첫째, 파타야의 여성 리더십에 대한 공식적 언술을 통해 설명될 수 있다. 리더십에 대한 파타야의 공식적인 입장이 리더십은 성별이 아니라 개인의 자질에 달려 있다는 것이기 때문이다. 파타야 내부에서는 물론 인도네시아 전역에서 여성 리더십이 커다란 논쟁거리로 대두되었던 것은 1999년에 메가와티(Megawati)가 대통령 선거에 나섰을 때였다. 보수적 무슬림들은 하디스와 샤리아법 원리에 기반해 여성 리더십을 반대했다. 이슬람법은 비상사태 이외에는 여성 지도자를 허용하지 않으며 하디스와 이슬람 법학에 여성이 지도자가 되는 나라는 성공할 수 없음을 제시하는 구절이 있다고 주장했다. 엔우 내부의 보수주의자들 역시 여성에게 투표해서는 안 된다고 주장했다. 개혁적 무슬림들은 젠더평등을 옹호하며 하디스와 이슬람 법학이 그것이 구성된 역사적 맥락에 따라 해석되어야 함을 주장했다. 파타야는 진보적 집단의 대표주자이다. 이들은 꾸란은 남녀를 동등한 존재로 간주하며 여성들이 사회에서 지도자가 되는 것을 허용하지 않는 구절을 가지고 있지 않다고 주장했다. 따라서 사회가 필요로 하는 능력과 신뢰, 지도력에서 필요한 자질들을 충족시킨다면 여성들이 리더십 지위를 차지할 수 있다고 주장했다(Arnez 2010, 81-82). 이러한 파타야의 여성리더십에 대한 공식적 담론은 파타야 활동가들에게 리더십 자격으로 개인적 자질에 치우친 언급을 하게 한 것으로 보인다.

둘째, 공적 영역과 사적 영역을 구분하고 공적 영역에서의 여성 리더십을 강조하는 반면에 사적인 영역에 대한 언급이 부재하다는 점을 들 수 있다. 물론 이것은 공적 영역에서의 여성 리더십이 사회문제화되었던 상황과, 더 나아가 보수적 이슬람이 공사 영역을 엄격히 구분하고 공적 영역은 남성의 영역으로 사적 영역은 여성의 영역으로 할당하는 언술방식과도 관련이 있을 것이다. 그러나 기본적으로 개인의 자유와 사적 영역의 자유를 옹호하는 파타야의 입장이 사적 영역에 대한 공적인 언급의 부재

로 이어진 것으로 볼 수 있다. 사적 영역에 대한 개인적 자유를 옹호하는 관점에서 공적 영역에서의 여성 리더십을 강조하는 반면에 가정에서의 여성 리더십은 개인적 선택의 영역으로 남겨둔 것이다. 이론적 논의에서 보았듯이 파타야는 종교적 실천이나 여성권리를 위한 실천에서 공적 영역에 대한 영향을 추구하면서도 개인적 자유를 인정하는 전략을 쓰고 있다. 다르게 표현하자면 파타야 여성들은 개인적인 삶의 모든 영역에서 견고한 실천을 하고자 노력하지만 이슬람이 정부에 의해 공식적으로 법제화되거나 강제적인 규범이 되는 것에는 반대한다. 개인적 자유권과 종교적 실천의 자유를 옹호하는 입장에서 종교와 정치의 분리를 지지하며, 공적 영역과 달리 사적 영역은 개인의 자유 영역으로 남겨두기를 선호하는 것이다.

가부장적 문화가 강고한 사회에서 사적 영역의 리더십에 대한 공적인 언술이 공백으로 남겨졌을 때 사적 영역의 리더십은 어떻게 인식되고 있을까? 보수적인 이슬람이 남성의 지도권을 강조하며 매질을 통한 아내 훈육권을 인정하는 현실에서 사적 영역의 지도력에 대한 공식적 언술의 부재는 문제가 없을까? 여성들의 공적 영역에서의 리더십 강조, 공적 영역의 평등성 주장에만 포커스를 맞추으로써 사적 영역에서의 남녀평등(부부평등) 문제는 간과되고 있는 것은 아닐까?

“기본적으로 여성들은 역할과 리더십에서 남성과 같은 능력을 갖고 있어요. 그러나 때때로 환경과 상황이 여성들이 실제로 할 수 있는 것을 표현하지 못하도록 만들어요. 대학 시절 인도네시아 이슬람 학생운동(PMII) 같은 조직에서도 그런 일이 있었어요. 여성들은 실제로 리더가 될 수 있어요. 그러나 때때로 남성과 여성 사이에 은밀한 경쟁이 있어요. 남성들은 여성들이 리더가 되기를 원하지 않으므로 여성들을 무시하여, 리더십을 표현하기 어렵게 했어요. 또 내 경우 내가 속한 조직에서 나에게 훈련 모듈을 작성하도록 요구했는데 그것을 위해 가족을 떠나 여행을 해야만 했어요. 만약 남편이 나에게 그렇게 하도록 허락하지 않는다면 하기 어렵죠. 그런 것은 내 역할과 리더십에서의 제한이죠.”(사례 2)

“나는 가정에서 리더일 수 있어요. 그러나 행정적 절차, 예를 들면 인구조사 서류 같은 것에서는 언제나 남성이 가족의 리더가 되지요.”
(사례 7)

이러한 구술내용들은 부부간 평등의 실천에 현실적인 제약이 있음을 인정하면서도 파타야 활동가들이 가족영역에서 상당히 평등한 부부관계를 실천하고 있음을 보여준다. 사례 2의 경우 남편을 설득해 공적 활동에 필요한 다른 지역으로의 출장을 다녀온 것은 물론 석사학위를 위해 가족과 떨어져 하와이에서 2년간 공부를 한 경험이 있다. 남편이 반대했으나 사례 2의 설득에 의해 결국 홀로 유학 가는 것에 동의했다. 사례 7의 경우 남편은 요리에 익숙하지 않아 요리는 자신이 전적으로 하지만 청소와 세탁은 남편이 열심히 참여한다고 말했다. 이처럼 양성평등을 추구하는 대부분의 활동가들은 가부장적 제도와 문화적 영향력으로 인해 현실에서는 많은 타협과 굴절이 일어날 수밖에 없음을 알고 있지만, 여성이 가정의 리더가 될 수 있다고 생각하고 실질적인 리더십을 행사하기도 한다. ‘남편의 허용’과 ‘가부장적 제도’가 주는 현실적인 제약이 존재하지만 파타야 활동가들은 가정생활에서 실질적 평등에 유사한 실천을 하고 있는 것이다. 가부장적 특성이 강한 사회에서 공적 영역과 사적 영역을 구분하고 공적 영역에서의 리더십만을 강조하면서 사적 영역은 공적 영역과는 별개의 영역으로, 개인들의 선택과 자유에 맡겨두는 경우 사적 영역은 쉽게 가부장적 원리가 적용되는 지대가 되기 쉽다. 그럼에도 불구하고 이들은 가족생활에서 상당한 평등을 누리고 있다. 이것이 가능한 이유는 무엇일까?

첫째, 파타야 활동가들 모두 남편이 젠더관점이 있음을 강조한 점을 들 수 있다. 즉, 이들은 결혼에 앞서 결혼의 조건으로 젠더관점이 있는 남성을 선택한 것이다. 샤리아법에 의해 공식적으로 일부다처제(polygamy)가 허용되는 사회에서 고등교육을 받고 남녀의 평등성을 믿는 여성들의 경우 결혼에 앞서 남녀평등에 대한 남편의 관점과 일부다처제에 대한 견해를 확인하고 결혼에 들어서는 것이다. 이 점에서 모든 연구 참여자들이 동일했다. 결혼을 앞둔 남녀 간의 합의에서 경전이 남녀평등을 명령하고 일부일처제를 규정한다는 믿음의 상호승인은 여성 임파워먼트의 초석이

된다.

둘째, 토론과 합의의 좀 더 진전된 형태로서 일부 파타야 여성 활동가들은 사적인 부부계약서를 갖고 있기도 하였다. 가정생활을 하면서 부부간의 견해가 일치하지 않는 경우 어떻게 하느냐는 질문을 했을 때 일부 연구 참여자들(사례 3; 사례 7)의 경우, 자신들의 부부계약에 의거해 결정을 내리겠다고 응답했다.⁸⁾ 공식적인 법에 의해 일부다처제가 허용되고, 보수적 종교계율에서 남편의 아내 지도권을 정당화하며, 사적 영역의 평등이 개인의 선택과 자유에 맡겨져 있는 상황에서, 독립적이고 평등한 삶을 지향하는 여성들이 자신들의 삶을 지키기 위한 방법의 하나로서 사적인 부부계약서를 사용하고 있다. 사적 영역에서 평등을 준거로 한 합의와 사적 계약들이 실행되고 있는 것이다. 결코 사적 영역이 전통의 영역, 가부장적 언술의 영역에 맡겨져 있지는 않은 것이다.

결과적으로 가부장적 문화가 강고한 사회에서 공적 영역과 사적 영역을 구분하고 사적 영역에서의 개인의 자유와 선택을 강조하는 전략이 사적 영역을 가부장적 관행의 영역으로 남겨두지 않을까 하는 우려와는 달리 사적 영역에서도 남녀평등은 분명한 원칙으로 존재했다. 성평등한 공적 활동과 더불어 성평등한 가정생활을 목표로 하는 파타야 여성 활동가들은 개인들의 입장과 가족의 상황을 고려하며 남편과의 토론·협상·계약서 작성 등을 통해 유연하면서도 다양한 형태로 사적 영역에서의 성평등을 실천하고 있다.

IV. 맺음말

본 연구는 인도네시아에서 가장 대중적인 조직기반을 가지고, 성평등한 꾸란 해석을 허용함으로써 인도네시아가 다른 이슬람 국가에 비해 균형 잡힌 이슬람을 구성하는 데 큰 기여를 한 엔우의 젊은 여성들을 위한 단

8) 나머지 연구 참여자들은 끝까지 합의에 달할 때까지 토론을 하겠다는 응답과 토론이 일치하지 않는 문제는 보류한다는 응답을 하였다. 한 명만이 자신이 옳다고 확신한다면 남편의 반대에도 불구하고 자신의 결정대로 하겠다고 대답하였다.

체인 파타야 활동가들을 통해 무슬림 여성 액티비즘의 실천 전략과 특징을 살펴보았다. 이들에게 액티비즘은 경건성을 실천하기 위한 삶의 양식이었다. 본 연구에서 발견한 파타야의 실천 전략 특징은 다음의 세 가지이다. 첫째, 꾸란의 성평등한 해석을 통해 그것에서 여성권리와 남녀평등의 근거를 찾음으로써 여성들을 임파워하는 전략이다. 꾸란은 파타야 여성들이 액티비즘을 지속해갈 수 있는 원동력이었다. 둘째, 젠더개념의 사회적 구성개념을 강조하고 공적 영역에서의 여성의 평등한 참여와 권리를 강조하면서도 모성 수유의 자연성을 강조함으로써 묵시적으로 양육 문제에 관해서만은 여성의 우선적 책임성이 수용되는 변형된 평등전략을 실행하고 있다. 셋째, 보수적 이슬람과 달리 여성이 공적인 리더가 될 수 있음을 주장하면서도 주요한 담론 전략으로서 리더십이 전적으로 개인적 자질에 달려 있음을 내세우고 있다. 공사영역을 구분하고 공적 영역의 성평등을 주장하면서도 사적 영역을 개인적 자유에 맡겨두는 전략은 사적 영역의 부부평등 문제를 개인의 선택 문제로 남겨둔다. 여성 활동가들은 젠더관점을 공유하는 배우자를 선택함으로써, 배우자와 사적 계약을 실행함으로써 사적 영역에서 젠더평등한 삶을 추구하고 있다.

젠더평등을 강조하면서도 현실을 고려해, 여성이 일차적인 양육 담당자임을 승인하거나 어머니 역할에 예외성을 인정하는 것과 리더십 속성을 개인적 자질에만 귀속시키고, 사적 영역의 개인적 자유를 인정하는 것 사이에는 깊은 상관성이 있다. 공적 영역의 성평등을 강조하고 사적 영역의 젠더평등 문제를 개인의 선택에 맡기는 전략 속에 양육에 대한 다양한 태도를 허용하는 변형적 평등전략이 가능하기 때문이다.

젠더의 사회적 구성을 주장하고 모든 영역에서의 성평등을 주장하며 그것의 근거를 경전에서 찾는다는 점에서 파타야의 액티비즘은 개혁적인 무슬림 여성주의의 특징을 뚜렷이 나타낸다. 반면에 모든 영역에서의 남녀평등을 주장하면서도 부부평등 문제를 개인적 선택에 두는 것과 아이 양육의 예외성을 인정하는 것은 무슬림 여성주의가 변형된 형태로 볼 수 있다.

그렇다면 이 변형된 형태를 어떻게 이해할 것인가? 파타야 여성들의 ‘변형된 성평등 전략’이 여성의 모성적 특성에 주목하고, 여성성을 강조하

는 여성주의 전략의 계보에서 나왔다고 볼 것인가? 공사 영역을 분리하고 사적 영역을 개인의 선택에 맡기는 변형적 실천 전략은 가부장적 특성이 강한 사회문화적 맥락에서 여성을 사적 영역의 담당자로 배정하게 만든다. 이것은 무슬림 여성주의에 자유주의적 사고가 접목된 결과로서, 평등에 대한 요구는 암암리에 여성이 남성과 같이 되어야 함을 함축하기도 한다. 여성 리더십의 남성과 동등한 자격조건에 대한 강조는 이러한 관점을 반영하는 것으로 보인다. 여성의 돌봄 행위가 자연적이고 생물학적인 요인에 기인한 것으로 간주되면, 여성은 자동적으로 돌봄 제공자가 되고, 남성은 그것의 수혜를 받는 존재로 규정된다. 이 경우, 아무리 돌봄을 긍정적으로 평가하더라도 모-자녀의 선천적인 강한 유대 속에 남성의 양육참여는 원천적으로 차단되면서 기존의 성불평등이 더 강화되는 결과가 나타난다.

본 연구자는 이러한 가능성에 대해 매우 회의적이다. 자유주의적 여성주의의 모성 주체와 이를 비판하며 등장한 페이트먼(1988)의 성별화된 여성시민권의 모성 주체 모두 보편적 주체, 남성과 여성의 대립을 상정하는 서구적 여성주의의 인식론을 전제로 하고 있다. 이에 비해 무슬림 여성주의는 서구적 보편 주체에 이의를 제기하며 제3세계 여성들의 차이성과 주변화된 여성 주체에 대한 관심의 맥락에서 등장했다.

따라서 본 연구는 경건성 실천의 개인적 자유와 밀접한 관계를 맺고 있는 변형된 평등 전략을 인도네시아의 독특성으로 해석하고자 하였다. 양육 문제와 관련해 실천적 차원의 한계로 비추어지는 특징은 엔우 및 그것의 여성단체로서 파타야라는 대중조직의 특성과 관련이 있다고 판단되었기 때문이다.

첫째, 파타야는 젊은 여성들을 위한 엔우의 조직으로서 그것의 영향을 받을 수밖에 없다. 따라서 남성 지도자들의 영향에서 전적으로 자유로울 수 없으며, 엔우 내부에 보수적 남성지도자들이 여전히 존재한다는 점이 젠더평등 시각을 완화시킨 측면이 있을 것으로 판단된다. 많은 대중들과 접촉을 유지하는 엔우의 여성조직으로 남아 인도네시아 전역에 대중적 영향력을 미치는 것은 제약보다는 장점으로 볼 수 있다. 나아가 블랙번(2010)이 지적한 인도네시아에 특유한 개혁적 남성 무슬림과 여성 무슬림

들 사이의 강한 연대와 상호지원이 엔우라는 공통의 조직 울타리를 매개로 한다는 점을 감안하면 엔우와의 관계는 제약보다 장점이 더 많다고 말할 수 있다. 둘째, 젠더관점이 변형된 형태로 채택된 것은 외국지원에 따라 조직 상층부에서 주도권을 쥐고 젠더 프로그램을 실시했기 때문이다. 즉 조직 상층부의 조직생존과 조직성장(대중성) 관점이 개입됨으로써 완화된 형태의 평등 전략이 실행된 것으로 보인다. 수유의 자연성 강조를 통한 모성 이데올로기의 암묵적 수용은 여성주의를 무슬림의 틀 안에서 수용하면서도 대중과의 접촉 및 조직내부 동학(보수적인 남성지도자들과의 관계)을 염두에 둔 파타야의 조직적 이해관심과 조직 적응의 관점에서 나온 변형으로 이해될 수 있다. 1990년대 말과 2000년대의 정치 민주화 국면에 따라 대학교를 통해 널리 유입된 성평등 사상은 엔우의 여성 단체들에서 성평등 사상이 널리 퍼지게 하였고, 이와 더불어 유입되는 성평등을 위한 해외기금은 조직의 생존과 확장에 관심을 두는 조직지도자들에게 프로그램을 수용하게 했을 것으로 볼 수 있다.

파타야 활동가들이 보여주는 유연한 종교적 실천은 파타야라는 조직을 통해 무슬림 여성주의의 지구적 영향이 인도네시아의 독특한 맥락들에 매개됨으로써 나타난 현상이다. 오랜 역사를 가진 내생적 조직의 주체적인 기반과 주도성이 유지되면서 무슬림 여성주의가 수용된 결과 파타야에 특유한 실천양상이 형성된 것이다. 오랫동안 인도네시아에 뿌리를 내린 이슬람의 관념과 틀 속에서 여성주의의 근거를 적극 발굴하고 착근시키려는 노력은 여성들이 가진 자원을 무화시키지 않고 그것을 최적의 것으로 상승시킴으로써 여성들을 임파워하는 효과적인 실천 전략이다. 여성들이 가진 주체적 기반과 자원을 긍정적으로 평가하고 그것을 토대로 임파워먼트를 실행하는 실천 전략과 개혁적 남성 무슬림들과의 적극적인 연대와 협동 전략은 한국 여성주의의 확장에 파타야 활동가들이 제기해 준 시사점이라고 생각된다.

| 참고문헌 |

- 김현미 (1999). “이부이즘(Ibuism)과 인도네시아 여성운동.” 『여성학논집』. 제13권, pp. 83-100.
- 김형준 (2012). “인도네시아 이슬람 조직의 구조와 특성: 엔우와 무함마디아를 중심으로.” 『동남아시아연구』. 제22권. 제2호, pp. 95-131.
- 양승윤 (1992). “인도네시아에서의 정치와 종교의 논쟁.” 『한국이슬람학회논총』. 제2권. 제1호, pp. 277-305.
- 이원규 (1991). 『종교사회학』. 한국신학연구소.
- Arnez, M. (2010). “Empowering women through Islam: Fatayat NU between tradition and change.” *Journal of Islamic Studies*. Vol. 21. No. 1, pp. 59-88.
- Blackburn, S. (2010). “Feminism and the women’s movement in the world’s largest Islamic nation,” Mina Roces and Louise Edwards(ed.), *Women’s Movements in Asia: Feminism and Transnational Activism*, New York: Routledge, pp. 21-33.
- Diederich, M. (2002). “A Closer Look at Dakwah and Politics in Indonesia: The Partai Keadilan. Some insights into its History and an Analysis of its Programs and Statutes.” *Archipel*. Vol. 64. No. 1, pp. 101-115.
- Dzuhayatin, S. R. (2003). “Islam, patriarchy and the state in Indonesia.” at Emory University, School of Law website.
<http://www.law.emory.edu/ihr/worlddocs/ruhaini1.doc>. (accessed on June 4, 2012)
- Epley, J. L. (2004). “Development Issues and the Role of Religious Organizations in Indonesia.” *Studies on Asia*. series II. No. 1, pp. 39-52.
- Foley, R. (2004). “Muslim Women’s Challenges to Islamic Law The Case of Malaysia.” *International Feminist Journal of Politics*. Vol. 6. No. 1, pp. 53-84.
- Hefner, R. (2000). *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Kluegel, James R. & Eliot R. Smith (1986). *Beliefs about inequality: Americans’ views of what is and ought to be*. New York. de Gruyter.
- Machmudi, Y. (2008). “Islamizing Indonesia: The Rise of Jamaah Tarbiyah

- and the Prosperous Justice Party(PKS).” Australian National University E-Press. http://epress.anu.edu.au/islamic/islam_indo/html/frames.php. (accessed on June 4, 2012)
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford University Press.
- Rinaldo, R. (2008a). “Muslim women, middle class habitus, and modernity in Indonesia.” *Contemporary Islam*. Vol. 2. No. 1, pp. 23-39.
- Rinaldo, R. (2008b). “Envisioning the nation: Women activists, religion and the public sphere in Indonesia.” *Social Forces*. Vol. 86. No. 4, pp. 1781-1804.
- Rinaldo, R. (2011). “Muslim Women, Moral Visions: Globalization and Gender Controversies in Indonesia.” *Qualitative Sociology*. Vol. 34. No. 4, pp. 539-560.
- Rinaldo, R. (2013). *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*. Oxford University Press.
- Robinson, K. (2008). “Islamic cosmopolitics, human rights and anti-violence strategies in Indonesia.” *Anthropology and the New Cosmopolitanism: Rooted. Feminist and Vernacular Perspectives*. Vol. 45, pp. 111-134.
- Sidel, J. T. (2006). *Riots, pogroms, jihad: religious violence in Indonesia*. Cornell University Press.
- Smith, B. J. & M. Woodward (Eds.) (2013). *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves*. Routledge.
- Smith-Hefner, N. J. (2005). “The new Muslim romance: changing patterns of courtship and marriage among educated Javanese youth.” *Journal of Southeast Asian Studies*. Vol. 36. No. 3, pp 441-459.
- Van Wichelen, S. (2010). *Religion, politics and gender in Indonesia: Disputing the Muslim body*. No. 4. Routledge.
- White, S. & M. U. Anshor (2008). “Islam and gender in contemporary Indonesia: public discourses on duties, rights and morality.” Fealy, Greg & Sally White (eds). *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia* Institute of Southeast Asian Studies. Singapore: ISEAS Publishing, pp. 149-158.
- WIKIPEDIA. The Free Encyclopedia (2014). “List of Universities in Yogyakarta.” http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_universities_in_Yogyakarta. (accessed on February 7, 2014)

| 논문투고일 : 2014년 02월 09일 |

| 논문심사일 : 2014년 03월 05일 |

| 게재 확정일 : 2014년 03월 14일 |

ABSTRACT

Journal of Asia-Pacific Studies Vol. 21, No. 1 (2014)

The Practical Strategy and Characteristic of Indonesian Muslim Women Activism: Focusing on Fatayat Activists

Soo-In Lee

(Korea Women's Institute,
Ewha Womans Univ.)

Fatayat, women part of Nahdlatul Ulama which is the most popular religious organization in Indonesia, has contributed to the construction of the balanced Islam through the gender equal interpretation of Quran. The practical strategies and characteristics of Fatayat activists are as follows: First, they have the strategy of empowering women by finding out the grounds for gender equality in Quran. Quran provides muslim women with the energy carrying out the activism. Second, they assert the social construction of gender and the equal rights of women in public sphere. But they highlight the innate nature of breast feeding and have modified gender equality strategy. Though the modified equality strategy accepts the prior obligation of mother to that of father as far as child rearing is concerned, it doesn't mean gender inequality in domestic sphere. Third, while they claim women can be leader in public sphere, they ascribe the leadership characteristics only to personal qualities. Accepting the innate nature of breast feeding and the personal qualities of leadership is related to the strategy that emphasizes the public equality through the division of public and private spheres. To realize the equality in private sphere, they choose a spouse who has gender perspective and make private

agreements with their husbands for conjugal equality. The flexibility in Fatayat activities shows the global muslim feminism has been mediated through Indonesian contexts by the organizational characteristics of Fatayat. It seems the characteristics of Fatayat activism reveal Indonesian subjectivity and peculiarity which are deeply rooted in local context by Fatayat, the endogenous mass organization.

- Key words: Indonesia, Women Activism, Muslim Women, Gender Equality, Public Sphere