

전통과 근대의 억압적 여성성 형성: 한국과 터키 소설을 중심으로*

오 은 경**

I. 들어가며	III. 남성 주체의 근대화 기획과 근대적 여성성 형성
II. 유교와 이슬람적 여성관의 형성과 가부장제의 공모	IV. 맺으며

I. 들어가며

이 연구는 유교 문화권과 이슬람 문화권에서 여성을 억압하는 기제로 구성된 ‘전통의 면모와 이것이 근대화 프로젝트 시행 과정에서 어떻게 재생산되었는지를 파악해 보고자하는 의도에서 비롯되었다. 이러한 시도는 유교 문화권이든 이슬람 문화권이든 각기 서구에 맞추어 근대를 구성한 근대화 후발국의 한계 상황 극복을 위해 필히 짚고 넘어갈 문제이며, 궁극적으로 서구를 극복하고 제3세계 여성이 나아가야 할 지향점 모색을 위해 반드시 수반되어야 할 작업이기 때문이다.

서구에서도 이러한 다문화주의는 소수 민족 집단의 권리 주장과 포스트 모더니즘이나 탈식민주의의 문제 제기와 더불어 설득력을 얻고 있기도 하다. 따라서 지금까지 서구 세속주의에 의해 反여성적인 것으로 간주되어 버려야 할 가치로 치부되던 유교나 이슬람 전통과 ‘서구화’의 병행은 미래 가치 모색에 있어 중요한 문

* 이 논문은 2000년 한국학술진흥재단 연구비에 의해 연구되었음(KRF-2000-037-AA0038)

** 동덕여대, 비교문학

제로 부각되고 있다. 이 연구가 연구의 출발점으로서 전통적 여성성이 어떻게 여성 억압에 기여했는지를 고찰하려는 시도도 다분히 이러한 의도에서 비롯된다.¹⁾

‘여성성’이라는 개념은 쉽게 규정 될 수 없을 정도로 상당히 복합적일 수 있다. 여성으로 살아가는 방식에 여러 가지가 있고, 사회적인 삶을 살아가는 방식도 다양하기 때문이다. 따라서 여성 정체성이란 고정적인 것이 아니라 불안정하고 변화 가능한 새 물결일 수 있다. 이 논문은 남성적 주체든 여성적 주체든 사회적 제도나 담론의 힘에 의해 구성된다는 점에서 본질적 여성성은 존재하지 않으며, 여성성 자체는 사회·문화적 맥락에서 구성된 이데올로기라는 입장에서 논의를 전개하고자 한다.²⁾

-
- 1) 최근 전통 담론으로서 유교의 중요성을 주장하는 국내 학자들은 우리의 여성 문제를 취급하면서 동양적 사고 체계, 특히 유교적 가치관이라는 범주가 간과되어서는 안 된다는 것을 강조하고 있다 김세서리아, 『유가윤리의 실제화가 여성관에 미친 배경과 그 비판에 관한 연구』 성균관대학교 박사 학위 논문, 1996), 5쪽. 그리고 이숙인은 박사 논문 및 여러 논문을 통해 이 주제를 심화시키고 있다. 자세한 내용은, 이숙인, 『여성주의적 전통담론 무엇이 문제이고 어떻게 만들어 갈 것인가』, 『전통과 현대』, 16호(2001) 참조. 한편 이러한 움직임은 현재 이슬람 문화권의 아랍 세계에서도 이슬람 부흥 운동과 이슬람 정체성 회복의 범주 안에서 여성을 재해석하고자 하는 움직임과도 그 맥이 통하는 것으로 이해할 수 있다. 자세한 내용은, 조희선, 『아랍, 이슬람 여성에 관한 고찰: 종교적 당위성과 현실, 그리고 세속과 종교 사이』, 『여성, 가족 생활연구』, 2001; Deniz Kandiyoti, *Gendering the Middle East* (Syracuse University Press, 1996), pp. 1~18 참조.
- 오리엔탈리즘을 극복하고 다문화주의를 수용하는 위의 주장들은 서구=보편이라는 관념에서 벗어나 각국의 현실과 문화에 맞는 길을 모색하자는 데 관심을 두고 있으며 서구 극복과 근대주의에 대한 비판이라는 점에서 상당히 긍정적으로 볼 수 있다. 그러나 반제국주의, 반가부장주의를 지향해야 하는 제3세계 국가에서는 전통 담론이 오리엔탈리즘을 극복하기 위한 대안으로만 활용됨으로써, 오히려 가부장제를 공고히 하는 데 이바지할 수 있다는 위험성도 간과할 수 없을 것이다. 따라서 이러한 전통 담론을 모색하고, 독자적인 노선을 설정함에 있어 오리엔탈리즘을 극복하며 서구 중심성을 비판하되, 문화적인 차이라는 이름으로 이슬람 근본주의나 유교식 가부장제를 정당화, 또는 지원하고 있지는 않는지 우리는 항상 경계해야 할 필요가 있다. 이것이 현재 탈식민 페미니즘에게 주어진 가장 중요한 과제이며, 비서구 국가의 경험에 주목해야 할 이유인 것이다. 본고는 이러한 오리엔탈리즘과 가부장제 비판의 팽팽한 줄다리기 속에서 진로를 모색하고자 한다.
- 2) 푸코는 『성의 역사』의 저술로 성에 대한 근대적 사유에 현저한 영향을 미쳤다. ‘성의 범주 그 자체를 문제시함으로써 이미 형식화되어 있던 일련의 문제에 초점을 맞추었다. 푸코는 “성은 하나의 역사적 구성물에 불과하다”라고 해 성을 여러 요소의 관계이며, 관습과 행위에 부여되는 일련의 의미로 보았다. 또한 이것은 나름의 역사를 지닌 사회적 장치였다. 따라서 우리는 만일 ‘성’이 인간 주체에 의해 구성된다면 그것이 어느 정도 변화할 수 있는가 하는 또 하나의 의문을 제기할 수 있을 것이다. 이 논문에서는 이러한 구성주의의 입장을 취하면서 여성·남성이라는 주어진 성에서의 사회·문화적 영향에 초점을 맞추기로 한다.

이 연구를 수행함에 있어 분석 대상은 여러 문학 장르 가운데 가장 현실적이고 구체적으로 여성의 상황을 보여주는 소설이다. 곧 20세기 근대 작가들에 쓰여진 작품을 고찰해 봄으로써 여성성을 재조명하고 미래 가치로서의 여성성의 모색을 시도해 보고자 한다.

서구의 이론만이 수입되고, 서구의 사례만이 소개된 이 시점에서, 이슬람 문화권인 터키와의 비교 연구는 대단히 유용하다고 볼 수 있다. 유교와 이슬람이라는 두 문화 민족의 독특한 문화적 배경과 근대 체험은 서구 중심적 여성주의 시각에서 벗어나 좀더 우리 상황을 객관적으로 고찰해 볼 수 있는 계기가 될 수 있으리라 생각한다.

II. 유교와 이슬람적 여성관의 형성과 가부장제의 공모

중세 아시아의 가장 중요한 이념과 가치로 자리 잡았던 유교와 이슬람은 근대에 접어들면서 ‘서구’적 가치에 자리를 내주고 뒷자리로 밀려나고 말았다. 유럽과 아프리카 그리고 아시아의 세 대륙을 지배하던 중세 이슬람 문화의 찬란한 오스만 제국도 제국 경영에는 실패하고 만 것이다. 서구 제국주의의 팽창에 대항하지 못했던 오스만제국은 패망의 원인을 자기 혁신의 실패와 산업화에 눈을 돌리지 못한 것으로 보고, 서구화 정책을 추진함과 동시에 ‘이슬람’을 전통의 자리로 내몰고 말았다.³⁾

한편, 서구화가 진행되면서 새롭게 논의되기 시작한 근대적 여성 담론은 유교와 이슬람의 봉건적이며 가부장적인 남성 중심주의에 반기를 들게 된다. 현재까지 유

3) 오스만제국에서는 19세기말 범이슬람주의 정책을 표방하고 이슬람권의 대동연대를 통해 기독교 서구의 침탈에 대항하고자 하는 논리를 개발했다. 그러나 1차 세계대전에서 패배한 터키는 공화국으로 새롭게 출범했고, 초대 대통령 케말 파샤가 강력한 ‘서구화 정책’을 추진함으로써 이슬람은 청산해야 할 과거의 유물이 되어 버렸다. 그러나 다른 중동 국가의 경우에는 오염된 서구화와 이슬람의 세속화에 반대하는 보수 종교 세력들도 만만치 않았는데 그것이 바로 ‘와하비 운동’이다. 사우디아라비아의 건국 이념이 된 와하비즘은 극단적인 이슬람화를 주장하면서 코란의 이슬람 정통 교리 강화를 통해 쇠퇴한 이슬람 세계의 부흥을 부르짖었다. 이희수, 「세계문화의 이해와 이슬람에 대한 새로운 인식」, 『국제이해교육』, 3호(2000), 38~39쪽 Kenan Akuz, *Türk Edebiyatının Ana Cizgileri* (Inkilap Kitapevi, 1990), pp. 28 ~31.

교와 여성을 주제로 한 연구도 대체적으로 유교가 여성에게 끼친 부정적인 영향에 대한 인식과 그것의 사회적 메카니즘을 분석하는 일, 그리고 그 해결책의 방안을 모색하는 방향으로 진행되고 있다.⁴⁾ 그러나 최근 일부 여성학자들에 의해 자생적 여성 담론으로서 유교와 페미니즘과의 연계가 시도되기 시작했다. 이슬람의 경우에도 이슬람의 여성 억압을 인정하는 것보다는 이슬람의 재해석에 대한 쪽으로 그 논의가 모아지고 있으며,⁵⁾ 이슬람 여성들이 겪고 있는 부당한 대우가 종교적이라기보다는 비종교적인 것에서 기인한다는 것을 밝히고자 하는 데 연구의 초점이 모아지고 있다.⁶⁾ 이와 더불어 이슬람 페미니스트들은 보수적이고 남성 중심적인 교권적 이슬람이 왜곡시킨 초기 사상의 복원과 이슬람에 대한 새로운 혁명적 이해를 통해 이슬람을 도구로 여성 억압을 실현하는 사례를 방지해야 한다고 주장한다.⁷⁾

이러한 자생적 여성 담론의 경우 페미니즘의 위기, 곧 페미니즘에서도 서구 중심성을 탈피하지 못함으로써 오리엔탈리즘을 되풀이할 수 하는 것을 극복할 수 있는 가능성을 열어주고 있다. 그러나 한편으로는 이러한 자생적 페미니즘이 이슬람 근본주의의 활용의 정당화와 같이 오리엔탈리즘에 대항하기 위한 하나의 대안으로만 활용됨으로써 오히려 가부장제를 공고히 하는 데 기여할 가능성도 배제할 수는 없을 것이다. 따라서 이러한 오리엔탈리즘과 가부장제 사이의 긴장을 언제나 유지할 필요가 있다.

4) 이숙인, 앞의 논문

5) 이슬람에는 경전의 고수가 아니라 경전의 새로운 해석을 고무하는 ‘이즈티하드’(jihad)라는 해석학적 전통이 있으며, 이슬람 재해석은 이 전통을 되살리는 것이 된다. 코란의 재해석을 강조하는 국내 논문으로는 김용선, 「이슬람 여성의 지위」, 『지역연구』, 3(1994); 정수일, 「이슬람의 여성관」, 『인문과학연구논총』(명지대), 12(1994); 이희수, 「코란의 여성관과 중동의 여성관」, 『민족과 문화』, 9(2000) 참조. 한편 서구에서의 논쟁은 A. Majid, “The Politics of Feminism in Islam,” *Signs*, Winter 1998; Mai Yamani, *Feminism and Islam* (New York Univ. Press, 1996) 참조

6) 조희선은 이슬람 여성의 문제가 근대에서 서구 세계와 이슬람 세계 사이의 정치적 헤게모니에 의해 이용당했다고 보았다. 이슬람의 경전에서 언급하고 있는 종교적 당위성으로서 여성의 권리와 지위가 여러 문화의 유입과 정치·사회·경제적 요소가 결부됨으로써 현실적으로는 변질된 모습으로 나타난 것도 바로 종교적 원론만을 다루는 이슬람 학자들과 종교적 원천은 무시한 채 현실에 나타난 현실만을 연구의 대상으로 삼은 서구 학자들 사이의 갈등을 가져온 원인이 되었다고 보았다. 조희선, 앞의 논문, 25쪽.

7) 서구에서 활약하고 있는 이슬람 페미니스트들은 이슬람이 초기에는 여성에 관용적이었다가 여성을 주변화하고 가부장제에 가두는 쪽으로 변해왔다고 본다. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (Yale Univ. Press, 1992).

이러한 전제 아래 먼저 유교와 이슬람이 어떻게 반영성적인 여성 억압의 기제로 고착되었는지 고찰해 보도록 하겠다.

유교적 여성관의 원형인 고대 유교의 여성관은 五倫의 夫婦有別로 집약할 수 있다. 『禮記』에서는 부부유별을 내외법 및 직분의 구별로서 內業과 外業이 있다는 역할 구분과 順從으로 구체화하고 있다. 내외법은 가부장제에서 부계혈통의 순수성을 확보하기 위한 여성의 순결 요구를 그 본질로 하는 것이며 따라서 오륜의 부부유별관은 여성에 대한 정절을 요구하고 있는 것이다. 고대 유교의 이러한 남녀 차별적 여성관은 그 철학적 기초를 고대 유교의 우주관인 天道觀과 『周易』의 음양 사상에 이론적 기반을 두고 있다. 원래 『주역』의 음양 사상은 순환과 변통의 논리 위에서 서 있으므로 음과 양의 절대적 분리와 고정화를 부정하는 것이었다. 그러나 『주역』 그 자체는 가부장제가 이미 확립된 시기의 저술이었으므로 인간 사회 질서를 논하는 데 있어서 그러한 순환과 변통의 논리가 철저하게 관통되지 않았다. 가부장제 확립 과정에 병행해 형성된 남존여비적 규범들이 여성의 순종과 종속성을 합리화할 수 있는 근거를 『주역』의 음양 사상에서 찾아낸 것이다.

한편 조선 시대에 이르면 유교적 여성관은 부부유별관과 烈節觀으로 확대되어 가부장제 성립에 따른 부계 혈통의 순수성 보장을 위한 여성의 정절이 이데올로기화되기에 이르렀다. 이렇게 유교 사상에서의 남존여비적 논리는 유교 사상 그 자체의 필연성보다는 사회 구조적 요구 속에서 여성 억압에 기여하게 되었다.

이슬람의 여성관은 남녀의 공동 창조를 믿는 女性同格觀, 생물생리적 및 사회문화적 여건이 다르기 때문에 그들의 역할과 책임이나 기능이 꼭 공평할 수는 없다고 믿는 女性有別觀, 여성이 여러 가지로 유별(Tafrighah) 되는 점이 있어서 보호되어야 한다고 믿는 女性保護觀으로 요약될 수 있다.⁸⁾

그런데 여기에서 문제가 될 수 있는 것은 유별관과 보호관이다.⁹⁾ 유별관은 『코란』 속의 계시에 대한 이해의 문제와 직결되는 것으로 “남자가 여자보다 ‘상위’에 있으며”(2장 228절) 또 “위력하여 여자의 보호자가 된다”(4장 34절)는 구절의 경

8) 정수일, 앞의 논문

9) 이 내용은 이슬람 법학자들 사이에서도 아직 논의가 일치되지 않는 것으로 여러 열린 해석이 가능한 것으로 보고 있으며, 여성의 억압을 위한 장치라기보다는 여성을 위한 페미니즘적 요소로서 평가하는 경향이 짙다.

우 상황에 따라 남성 우월적 해석이 가능하기도 하다. 그리고 유별관은 내외법, 정숙관, 순종관으로 요약될 수 있다. 내외법은 남성과 여성의 역할 차이를 강조하는 것으로서 여성은 주로 가사에 전념하고 가정을 지키는 일을 우선시해야 한다는 것이다. 남성은 가족의 생계를 위해 일하고 공적 분야에서 활동하며, 여성은 가정의 울타리 안에서 살며 가족을 위해 헌신할 것이 요구된다.¹⁰⁾

한편 이러한 유별관은 가족 외의 남성과는 절대로 격리되어야 하는 여성의 정절을 요구하고 있다. 이슬람에서는 아내가 남편을 공경하고 따르며 남편의 명예를 지키는 것을 여성의 미덕으로 본다(4장 34~35절). 여성은 남성에게 절대로 순종해야 하며, 순종은 여성의 정숙함을 보호받고 질서를 지키기 위한 것이라고 논한다.

또한 보호관의 한 측면으로서 여성에 대한 남성의 부양을 의무화하고 있으며 그것은 일부다처를 허용하는 혼인 제도로 설명될 수 있다.¹¹⁾ 그리고 여성의 ‘히잡’(Hijab) 관습을 고착화시켰다. 여성의 성적 자극을 촉발할 수 있는 행동이나 꾸밈새를 삼가함으로써 여성 자신의 정숙함을 고수하고 나아가 건전한 사회 질서와 풍토를 이룩하자는 것이다. 여성을 성적 노출로 인한 피해의 가능성으로부터 보호하자는 것이다.¹²⁾

이렇게 이슬람의 남녀 유별론에 입각한 윤리적 바탕은 자힐리아 시대에 있었던 여성의 가부장적 권위를 일부 인정한 코란의 여성관에 기인하고 있으며,¹³⁾ 역할과 기능의 면에서 사적인 면만을 강조함으로써 여성에게 남성에 대한 종속적인 위치만을 부여하고 있다. 결론적으로 이슬람법의 해석이 가부장적 사회 제도와 부계

10) 김용선, 앞의 논문, 94쪽.

11) “너희들이 만일 고아들을 공정하게 대하지 못한다는 두려움이 있다면 너희들이 좋다고 생각하는 하나, 둘, 셋, 또는 네 명의 여자를 취하라 그러나 그 여자들을 공정하게 대우하지 못할 우려가 있다면 단지 한 사람을 취하든지, 또는 너희들의 바른 손을 취하라(4장 31절).” 위의 구절에서 복수의 처에 대해서는 이를 완전히 대등하게 취급하라는 지시는 일부일처를 장려한 것으로 해석되고 있다.

12) “믿는 여인들에게 ‘눈을 아래로 뜨고 정숙함을 지키며, 자연히 노출된 것 외의 꾸밈새를 드러내지 말며, 얼굴 너울을 가슴까지 내리우며, 남편, 아버지, 시아버지, 남편의 아들, 형제, 형제의 아들, 자매의 아들, 여자 중, 노비, 성적 욕망이 없는 남자 중 여인의 내정을 모르는 어린이 외의 다른 사람들 앞에서는 꾸밈새를 드러내지 말라’고 이르라...(24장 31절)”

13) Ghada Karmi, “Women, Islam and Patriarchalism,” *Feminism and Islam* (New York Univ. Press, 1996), p. 72.

중심의 근거로 작용하고 있는 한 아내와 딸, 어머니로서 여성의 지위는 남성에 비해 열등할 수밖에 없는 것이 이슬람 사회의 현실이다.

따라서 유교와 이슬람의 원리가 여성 억압에 기여하게 된 원인으로 가부장제라는 사회 구조와 문화의 역할을 지적하지 않을 수 없다. 유교나 이슬람의 교리 자체보다는 적용 과정에서 막강한 가부장제에 의해 굴절되고 왜곡되었음을 볼 수 있는 것이다. 가부장적 사회 제도 안에서 유교와 이슬람은 여성을 더욱 더 수동성, 소극성, 순응성 등의 특질로 고착화시키게 되었으며 그에 합당한 여성이 높이 평가받게 되었다. 이런 전통 속에서 여성의 정체성은 왜곡될 수밖에 없었고, 가부장적인 이데올로기에 힘입어 여성들은 왜곡된 여성성을 내면화하고 남성들은 여성 억압을 더욱 체화하게 되면서 그 억압성은 확고하게 되었다.¹⁴⁾

III. 남성 주체의 근대화 기획과 근대적 여성성 형성

가부장적 전통 속에서 여성 억압의 기제로 형성된 여성성은 근대에 접어들면서 다른 국면으로 그 억압 구도를 재생산하게 된다. 흔히 전통과 근대는 그 맥을 달리 하는 별개의 것으로 인식되었으나, 대부분의 제3세계 국가에서는 근대에 전통이 맞물리거나 때로는 손을 잡으며 가부장제의 틀을 공고히 하는 데 이바지했다. 여러 사회의 서로 다른 전통은 서로 다른 방식으로 전통을 밀어내고, 어느 때는 손도 잡는다.¹⁵⁾ 이렇게 전통이 근대화 과정에서 약화 또는 이용되면서 여성 억압은 지속된다. 특히 근대화가 늦은 후발국의 경우, 서구와는 다른 민족 이데올로기

14) 남성과 여성의 본질적인 차이는 존재하지 않음에도 불구하고 흔히 남성성과 여성성의 특질이 문화적으로 구성된다. 그 대표적인 예를 정리해 보면 ‘남성적: 여성적→적극: 소극, 존재: 부재, 인정: 제외, 독립: 의존, 일관성: 다양성, 조작: 분산, 논리: 비논리, 명확: 모호, 신뢰: 변덕, 머리: 가슴, 정신: 육체, 객관: 주관, 음경: 질, 단단함: 부드러움, 하늘: 땅, 낮: 밤, 공기: 물, 형식: 본질, 초월: 단련, 문화: 본성, 이성: 정념, 명명: 제명’ 등이다. 이렇게 규정된 상반된 특성은 가부장적인 것이다. 왜냐하면 이 가운데 ‘여성적’ 특성은 약하고 가치가 없는 반면에 ‘남성적’ 특성은 힘 있고 가치 있는 것이라는 의미를 함축하고 있기 때문이다. 따라서 남성적이거나 여성적인 특성에 대한 문화적 발전은 남성 우위라는 개념으로 구축된 것이다. 김미현 『한국 여성 소설과 페미니즘』(신구문화사, 1996), 293 쪽

15) 정진성, 「여성억압기제의 전통과 근대」, 『창작과 비평』, 1996년 겨울, 157쪽.

가 작동해 여성 억압과 전통의 지속에 기여하게 된다.

서구 열강과 제국주의 위협에 시달리고 있던 제3세계에서는 근대화의 필요성이 무엇보다도 부각될 수밖에 없었다. 따라서 근대화 개혁과 더불어 자율적인 민족 국가의 구성은 무엇보다도 절박한 문제였다. 제3세계 신지식인 남성들은 서구의 경제 발전을 따라가기 위해 서구의 문화 가치를 성장의 기초로 수용할 수밖에 없었다. 신지식인 남성들은 근대화되고 해방된 국가 이미지를 내세우기 위해 여성 근대화의 필요성을 절감하고 있었다. 따라서 근대적인 여성상의 정립은 신지식인 남성들의 근대화 기획 안에서 이루어졌고, 전통적인 여성성은 재구성되었으며 근대적인 여성상이 창조되었다.

이러한 근대적 이념과 서구적 가치 속에 등장하게 된 것이 ‘신여성’이었다. 신 여성은 근대적 여성상의 상징이었고, 해방된 여성의 표상이었다. 신여성들은 신교육을 받은 여성들로서 자유와 해방의 근대적 이념을 실현하는 근대화의 주체가 되고자 했고, 이러한 면에서 구여성과 구별된다. 그러나 이러한 신여성들의 자각과 실천적 삶의 노력에도 불구하고, 신여성은 남성 주체에 의해 기획된 것이었으므로 한계를 가질 수밖에 없었다. 자유연애와 자유 결혼을 주장했으나 가부장제와 전통적 여성관을 극복할 수는 없었다. 또한 성적 주체로서 자율성을 주장했던 한국의 1세대 신여성들은 여성의 자율적인 욕망을 언어화했으나 끝내 공허한 투쟁으로 끝나고 말았다. 민족주의자 남성들은 여성들의 근대화와 개혁을 원했으나 가부장적 권위와 질서를 향한 정면 도전을 원한 것은 아니었다. 따라서 신여성 개념을 구성하는 데는 수동적이며 순응적 의미의 ‘여성성’과 ‘모성’ 개념이 포함되었다. 남성의 지배와 남성 중심적인 가부장 질서에 위협을 가하지 않으면서 동시에 식민 지배에 있는 식민 남성의 주체성을 회복할 수 있어야 했기 때문이다. 또한 가족내의 전통적 가부장 관계를 고수할 수 있는 특정한 방식으로 기획되어야만 했다. 따라서 모성의 의미는 더욱 확장될 수밖에 없었으며 이것은 다음 세대의 양육을 위해서도 매우 중요한 문제였다. 특히 서구 제국주의의 극복을 위해 여성은 민족과 국가를 구원하는 ‘어머니’가 되어야 했다. 민족 모두가 공유하는 ‘어머니’ 이미지는 민족 감정을 고양시키기 위해 반드시 필요한 것이었다.

1. 관리된 섹슈얼리티와 민족의 어머니

한국의 경우 이러한 민족주의와 여성성의 결합은 식민지 시대 소설에서 찾아볼 수 있다. 식민지 시대 소설에서 흔히 볼 수 있는 아버지의 부재는 민족 주체성의 상실을 표현하는 것으로써 생계를 꾸려 나가는 강인한 어머니가 이를 대신해야만 했다. 그러나 어머니의 이러한 역할은 항상 임시방편적일 수밖에 없다. 독립 국가, 조국, 민족은 남성으로 설정되고, 주권을 상실한 패배한 조국은 여성으로 그려진다. 그리고 정치적 해방의 추구는 여성이 남성을 그리워하는 관계로 설정되는 것이다.¹⁶⁾ 이러한 구도 속에서 전개되는 가장 대표적인 소설의 하나는 이태준의 『성모』(1935)이다.

『성모』에서 여주인공 안순모는 선배 이덕인의 횡망으로 연애에 실패한다. 그러자 자기가 사랑했던 김상철의 친구 박정현과 동거 생활을 시작한다. 그러나 오래지 않아 박정현은 부잣집 딸 윤부진과 함께 동경으로 떠나고 안순모는 그가 떠난 뒤에야 자기가 임신한 사실을 알게 된다. 안순모는 처음에는 두려운 마음에 유산까지도 생각하지만 아이를 낳아 잘 기르기로 마음먹는다. 안순모는 아들 철진을 민족의 위대한 지도자로 만들기 위해 노력하며 ‘성모’로 거듭난다.

이 소설에서 두 번이나 남자에게 버림받고 삶의 의욕을 잃는 안순모는 아들 철진을 통해 ‘신성하고 천사와 다름없는’ 어머니로 승화된 삶을 살아간다. 처음에는 아이에 대한 거부감을 갖게 되며 임신으로 인해 자신의 삶의 자유와 희망을 상실하게 될 지도 모른다는 절망감에 시달린다. 더구나 여성의 정절 이데올로기가 강조되는 가부장적 사회 구조 안에서 사생아를 낳아 기른다는 것은 극복하기 어려운 공포였다. 그러나 전차 안에서 목격한 어느 모자의 모습 때문에 안순모는 갑자기 생각을 바꾸게 되며, 아이에 대한 거부감에서 벗어나게 된다. 안순모는 소설의 전반부에서 고결하고 정숙한 여인으로 그려지고 있다. 그러나 상철과의 연애에서 실패한 안순모는 자신을 ‘주체’하지 못하는 분별력 없는 여성으로 전락하고 만다. 자신의 감정의 동요를 자제하지 못하고 정현에게 찾아가 몸을 허락하는 것으로 자신의 상처를 보상받으려는 어리석은 행동을 하고 만다. 이때 안순모의 육체는 남성

16) 김은실, 「민족담론과 여성」, 『한국여성학』 10 권(1994), 11~20 쪽

의 성적 대상으로서 존재하며 정신은 미숙한 단계로 그려진다. 그러나 안순모를 성장시키는 것은 그녀에게 부여된 어머니의 역할이다. 아버지가 없는 자식을 홀로 키워야 하는 현실 속에서 안순모는 정신적으로 성숙하게 되며 그녀의 육체는 훌륭한 인물을 키우는 ‘위대한 어머니’로 승격된다

가부장 질서가 굳건하게 유지되고 있는 사회 속에서 안순모의 연애와 실패, 동거, 그리고 혼전 임신 등의 행위는 사회적 비난을 면하기 어려우며, 심지어 사회적 매장도 감수해야만 한다. 그러나 안순모가 용서받을 수 있는 것은 그녀가 ‘성스러운 어머니’로 거듭났기 때문이다. 이것은 모성을 위대한 가치로 찬양하면서 사회의 부조리를 근본적 해결책으로 제시하고자 하는 작가의 욕망과 모성화 전략을 보여주고 있다.

안순모가 ‘성스러운 어머니’로서 ‘위대한 민족의 어머니’라는 정체성을 획득하게 되는 데는 그녀의 근대적 양육법이 크게 기여한다. 안순모는 철진의 양육에 있어 처음부터 끝까지 일관되고 합리적인 태도를 보인다. 그리고 ‘과학적’인 육아법과 철저한 위생 관념으로 인해 그녀의 근대적 모성은 부각된다. 안순모의 이러한 모성은 구여성들이 사회적인 차원을 고려하지 않은 채 개인적이며 가정적 안락을 위해 자기를 희생한 것에 그치지 않고, 사회와 국가의 미래에 대한 인식에서 출발한 것이라는 것에서 근대적 모성으로 평가받는다.

근대적 모성성과 함께 안순모가 위대한 민족의 어머니로 부각되는 데는 신여성의 현실이 결부되어 있다. 당시 신교육을 받은 신여성들이 사회적 공헌을 할 수 있는 유일한 통로는 아이를 잘 낳아서 기르는 ‘위대한 모성성’의 구현뿐이었다. 당시 신여성들은 기존의 신여성의 ‘성적인 자유’라는 측면을 삭제한 후 구여성의 모성적인 모습을 덧붙인 ‘현대 여성’이란 개념으로 재구성된다. 이러한 현대 여성은 신여성과 구여성의 장점을 두루 갖춘 완벽한 여성인 듯하지만 여성의 주체적인 성적 욕망이 철저하게 거세된 존재에 불과한 것이었다. 이러한 탈성화된 여성성은 다가올 전시 동원 체제 아래 국가에 충성할 2세를 양육해야 할 모성적 존재로 다시 한번 탈바꿈하게 된다.¹⁷⁾

모성은 모든 욕망에 우선하기 때문에 안순모에게 성은 관리되고, 제한되어야 하

17) 심진경, 「1930년대 후반 장편소설의 여성 섹슈얼리티 연구」(서강대학교 박사 학위 논문 2001), 36쪽.

며, 구속되어야 할 것이 된다. 안순모는 여성의 성적 욕망을 통제하는 규율 패러다임을 내면화하게 됨에 따라 ‘위대한 어머니’를 이상적 여성상으로 받아들이게 된다. 따라서 자신에게 열렬히 구애하는 상철을 보면서 흔들림을 갖지만 그를 거부하고 모성의 절대성을 따르게 된다. 이렇듯 여성 스스로 내면화한 모성은 결국 가부장제의 지배 담론에 통합됨으로써 여성을 통치하는 모성 이데올로기로 재무장되며, 여성의 섹슈얼리티는 이 과정에서 자연스럽게 가부장 질서에 의해 통제된다.

위에서 언급한 것처럼 아버지의 부재를 강인한 어머니가 대체하고 가정을 꾸려나가는 것과 이러한 상황에서 여성이 ‘아들’을 당당한 민족의 일원으로 키워냄으로써 자신의 삶도 인정받는다는 서사 구조는 전형적인 민족주의와 모성의 결합 구조를 보여주고 있다. 모성으로서 여성은 민족주의자를 양육한다는 점에서 민족의 주체가 되는 동시에 결국 그로 인해 남성에게 종속된다는 모순을 거듭할 수밖에 없는 한계를 갖게 된다.¹⁸⁾

아시아 국가들 가운데 가장 먼저 근대화 개혁을 시도한 터키의 경우에도 민족주의 운동과 여성 운동은 공동 전선을 펴게 된다. 탄지마트(Tanzimat, 1839)라 불리는 근대화 개혁 후 당시 오스만제국에서는 오스만-이슬람 전통을 뒤흔드는 새로운 계층이 출현하기 시작했다. 유럽에서 유학한 신지식인들이었다. 이들은 서구화를 전면 표방하게 되었고, 진보주의적 지식인의 정당인 터키청년당(Young Turks)을 결성했다. 이들은 유럽의 ‘해방된 여성상’을 이상적 여성상으로 생각하고 있었으므로, 이들이 여성 문제에 가담하게 됨으로써 터키 여성의 해방에 대한 논의는 가속화될 수 있었다.

오스만제국 말기의 신구 갈등과 어우러진 여성 문제와 관련해 터키가 제 1차 세계 대전에서 패배한 후 터키 공화국으로 거듭나면서 본격적인 개혁이 감행되었다. 서구 열강의 틈새에서 끼여 가는 국운을 추스리기 위한 터키 민족주의가 요구되었고, 터키 민족주의는 공화국을 출범시켰다. 초대 대통령 케말 파샤는 서구에 대항하기 위해서는 무엇보다도 여권 신장과 여성을 위한 제도적 개혁이 시급하다고 판단하고 과감한 개혁을 감행했다. 민족주의 차원에서 거론된 여성 문제는 초기 페미니즘 운동에 커다란 영향을 주었다. 그리고 민족주의 운동으로 인해 공적인 영

18) 위의 논문, 89쪽

역에 진출하게 되었고, 교사 및 간호사로서 독립 운동에 앞장서는 투사가 되었다.

이 시기 거의 유일한 여성 작가인 할리데 에디프 아드바르(Halide Edip Adivar)는 독립 운동의 전선에 선 여성들을 작품의 주요 인물로 설정한다. 남편과 자식을 잃게 된 여주인공이 독립 운동에서 간호사로 일하면서 전사로 거듭나게 된다는 등의 서사 구조가 주를 이룬다. 그리고 이때 사적 영역에만 머물던 여성의 역할이 교사 및 간호사의 직업을 갖게 되면서 공적인 역할로 처음 승격된다.

민족주의와 여성의 문제는 『파리 끓는 가게』(Sinekli Bakkal, 1936)에서 더욱 심화된다. 이 소설에서 민족을 구원하는 여성의 이미지는 할아버지로부터 터키 전통 음악을 전수 받은 라비아(Rabia)를 통해 그려지고 있다. 외국인 남성과 결혼한 라비아가 남편인 서구 남성을 터키 문화에 동화시킴으로써 터키 문화의 우수성을 인정받고 민족 문화 수호자로 거듭난다는 이야기이다. 오스만제국 말기 라비아는 시넥리 바칼, 즉 ‘파리 끓는 가게’ 라는 이름이 붙은 이스탄불의 가난하고 외진 변두리 마을에서 사는 소녀이다. 수천 년의 문화 중심지였던 이스탄불임에도 불구하고 이 소설에서는 신흥 부르주아지의 부의 축적에서 소외되며, 서구화의 영향권에서도 벗어나 있는 가난한 변두리 마을이 이야기의 중심이 된다. 그녀의 할아버지는 이맘으로 이슬람 종교 지도자이다. 라비아는 가난하지만 스러져 가는 오스만제국의 전통을 고수하는 할아버지에게서 터키 전통 악기인 사즈(Saz) 연주와 창법을 배운다. 어느 날 라비아는 장군 셀림 파샤(Selim Pasa)의 부인의 초대를 받아 저택에서 연주와 노래를 하게 되며, 그녀의 목소리에 감동한 부인은 라비아를 일주일에 한번 저택에 초대한다. 라비아는 드디어 자신이 생활하던 ‘시넥리 바칼’ 마을을 탈피하게 된다. 셀림 파샤의 저택은 터키에서 가장 선진적으로 서구화와 근대화가 진행된 공간으로 볼 수 있다. 이 때 이곳에서 셀림 파샤의 아들에게 피아노를 가르치던 피아니스트 페레그리니(Peregrini)는 라비아의 목소리를 듣고 진한 감동을 받게 되며, 나이 어린 라비아의 가창력과 터키 음악의 진수에 매료된다. 더불어 페레그리니는 라비아를 진심으로 사랑하게 된다.

이 소설에서 오스만제국 말기에 서양 음악을 전공한 이탈리아인 페레그리니는 터키 여성 라비아를 사랑하게 됨으로써 터키 전통 음악에 동화되며 이슬람으로 개종하여 오스만(Osman)이란 이름의 터키인으로 거듭난다. 작가는 이 시기 터키에 밀려들기 시작한 서구 문화로 인해 파생된 동서 갈등을 서양 남성과 동양 여성이

라는 대립 구도로 풀어나가고 있으며 결국은 동양 여성을 우위에 둬으로써 동양 문화를 우월하게 설정하고 있다. 그리고 라비아의 소외되고 가난한 마을 출신이라는 배경은 당시 제국주의의 지배 아래 있던 터키의 현실을 대변하고 있다. 힘없고 주변으로 몰린 가난한 상황에서도 그녀는 자신의 매력으로 주변을 사로잡을 줄 알며, 결국 제국으로 표현되는 서양 남성 페레그리니를 사로잡는다. 페레그리니는 그녀를 비롯한 터키 문화에 동화되어 이름도 터키식으로 바꾸어 버린다. 이렇게 터키는 서양과의 갈등에서 전쟁 없이 우위에 서게 되며, 그들의 손상된 자존심을 보상받는다. 라비아는 터키 문화의 수호자이며 말없이 고유 문화라는 무기를 서양을 전복시킨 戰士로 부각된다.

그런데 여기에서 주목할 것은 할리데 에딕의 소설에서는 그 어느 작품에서도 여성들의 도덕적, 성적 타락은 그려지지 않는다는 것이다. 공화국 초기 남성 작가들이 서구화와 더불어 시작된 여성들의 성적 타락을 우려하고 경고하는 소설로 일관한 데 비해 여성 작가인 할리데 에딕 아드바르의 작품에서는 여성들의 성(sexuality)에 대한 자유로움이 보이지 않는다. 오히려 지극히 절제된, 민족을 위해 희생하는 존재로 승화되고 있으며, 따라서 여성은 민족을 구하는 구원자로 격상된다. 이것은 초대 대통령 케말 파샤가 취임사 연설문에서 터키 여성은 숭고하며 존엄한 ‘민족의 어머니’라고 밝힌 것과 맥을 같이 한다. ‘모성화’를 통해 여성의 성적 욕망을 관리하고 통제하는 방식으로 민족 담론과 결합되고 있는 것이다. 여성은 젠더로서 정체성을 지니지 못한 채 민족이나 국가의 상징으로 비유되며 민족의 도덕성과 순수성을 수호하는 상징이 되고 있는 것이다.

위의 두 소설에서 양국의 여성은 각각 민족 감정을 고양시키는 데 공헌하고 있다는 것을 알 수 있다. 그런데 한국의 경우와 터키의 경우가 조금 다른 방식으로 여성의 모성 이데올로기로서 타자화되는 양상을 그려내고 있다. 예를 들면 한국에서는 그것이 근대화의 주체로 등장했던 ‘신여성’들이 1930 년대에 이르면 그 의미를 상실하게 되며 ‘현대 여성’으로 재구성되는 과정에서 민족 이데올로기가 결합되는 방식으로 드러나고 있다.

한국에서 신여성의 의미가 퇴색하고 현대 여성이 등장한 것은, 전통과 근대에 대한 이분법적 인식의 부정에서 비롯된 것이기도 했으나, 신여성들의 ‘성적 방종’의 의미를 배제한 새로운 여성상의 필요성을 반영한 것이기도 했다. 현대 여성은

신여성이 지닌 진보적인 측면과 구여성이 지닌 가족 중심적 모성애를 포함한 것이었다. 따라서 ‘탈성화’를 전제로 한 것이기도 했다. 여성의 모성이 증시됨에 따라 여성은 다시 가정에 매몰될 수밖에 없었으며, 여성의 모성은 전쟁 수행을 위한 수단으로도 동원되었다.¹⁹⁾ 이태준의 『성모』는 이러한 한국의 상황을 반영한 것이며, 모성 담론이 국가와 민족 이데올로기로 포장되어 억압적인 가부장적 여성상을 지속시켰던 면모를 보여주고 있다.

이에 비해 터키 소설에서 작가는 근대화=서구화란 결코 보편적인 가치가 될 수 없다는 결론 속에서 여성을 그려나가고 있다. 푸코의 권력과 지식의 담론을 원용해 서구 정신의 이성 존중과 합리성을 해부한 다음 사이드가 오리엔탈리즘에서 비판한 서양/동양, 남성/여성, 식민자/피식민자 등의 이항 대립적인 구도 안에서 문제를 풀어 가는 방식을 쓰고 있는 것이다. 그러나 여기에서 중요한 것은 작가가 터키 여성을 자국의 민족주의를 지탱하는 수단으로 이용하고 있으며, 터키의 고유한 전통과 여성을 결합해 동양과 여성을 ‘신비화’ 하는 방식으로 서구의 오리엔탈리즘을 극복하고 있다는 것이다. 이 과정에서 구성되는 ‘서양’이라는 타자는 자국의 우위를 확보하기 위해서 뿐만 아니라, 자국 내에서의 터키 고유의 자아를 교화시키고 지배하기 위한 터키 민족주의의 상상력에 의해 연역된 것이다. 따라서 여기에서 제시되는 여성은 전통을 유지하는 기반, 민족의 상징으로 부각되고 있다. 궁극적으로 여성은 전통을 대변하는 남성이나 서구의 제국주의와 맞선 정치 투쟁에서 ‘신지식인 남성’ 또는 ‘민족주의자 남성’을 대변하기 위해 사용되어 왔다는 것을 알 수 있다.

결론적으로 한국이나 터키 양국 모두 여성이 민족의 어머니나 상징으로서 부각된 것은 이데올로기적 측면이 너무 강했고, 신지식인 남성들이 자신의 정체성을

19) 모성으로서 여성 역할에 대한 강조는 특히 1905년 애국 계몽기에 접어들면서 더욱 강화된 경향을 보인다. 당시 발간된 잡지에서 현모에 중점을 둔 논의는 쉽게 찾아볼 수 있으며 이 시기에 집중되었던 여자 교육 단체들의 활동 역시 그러한 경향을 반영하고 있다. 그러나 1920년대에 등장한 ‘신여성’들은 모성과 가족에 대한 관심으로부터 여성 자체에 대한 강조로 담론을 변화시켰다. 이러한 가족 담론의 약화와 더불어 여성 문제가 부각되기에 이르렀으나 1930년대가 되면 다시 신여성은 ‘현대 여성’으로 재구성되면서 ‘현모양처’의 모성 이데올로기에서 벗어나지 못하게 된다. 자세한 내용은 김경일, 「한국 근대 사회의 형성에서 전통과 근대: 가족과 여성 관념을 중심으로」, 『사회와 역사』, 54집(1998), 23~37쪽 참조

정립해 가는 과정에서 필연적으로 수반되어야 했을 작업이었던 것으로 이해된다. 근대화 과정에서 작동한 이러한 전통적 논리는 신지식인 남성의 근대화 기획 안에서 여성 억압의 기제로 더욱 더 굳어질 수밖에 없었다. 따라서 여성 개인의 자유와 권리에 대한 문제는 신지식인 남성이 제국주의를 물리쳤을 때는 배척을 당하거나 소외가 되는 결과를 초래하고 말았던 것이다.

2. 서구화와 타락한 마녀들의 처형

양국에서 모두 근대를 구성하는 주체로서 신지식인 남성들은 그들의 정체성을 확립해 가는 과정에서 여성들을 근대화 프로젝트에 동원했으므로 당연히 여성들의 주체로서의 자각은 우선시되지 않았다. 따라서 그들의 가부장제에 대한 도전이나 남성 중심주의의 질서를 흐리는 성적 자유도 용납되지 않았다. 터키의 경우도 여성 해방은 유럽의 해방된 여성상을 이상적 여성상으로 삼기는 했지만 정치적, 경제적인 면에서의 남성과의 동등한 지위 확보를 목적으로 한 것이었으므로 정절 이데올로기를 부정하고자 한 것은 아니었다. 그들에게 요구되는 이상적 여성의 역할은 어디까지나 현모이고 양처이며 올바른 이슬람 여성에 근거한 것으로 철저한 성도덕에 준거한 것이었다. 한국에서 자유 연애, 자유 결혼을 부르짖으며 여성의 열락(jouissance)과 재생산의 틀을 거부한 여성 섹슈얼리티를 추구한 1세대 신여성들이 사회적으로 매장될 수밖에 없었던 이유도 이러한 맥락에서 이해될 수 있다. 마찬가지로 터키에서도 정절 이데올로기를 따르지 않고 성도덕에 반기를 들었던 신여성들은 남성뿐만 아니라 여성에게도 소외를 당하고 말았다.

이러한 한국의 급진주의적 신여성의 삶을 적나라하게 보여주고 있는 소설이 김동인의 『김연실전』(1939)이다. 이 소설은 실존인물인 김명순을 모델로 한 것이다. 주인공 연실은 불행한 가정 환경을 핑계로 어머니 돈을 훔쳐 일본 유학의 길에 오른다. 연실은 유학생 모임에서 송안나가 이야기한 ‘선각자’라는 말에 감동을 받아 선각자가 되리라 마음먹는다. 그리고 이 꿈은 문학 활동을 함으로써 이룰 수 있다고 생각한다. 그녀는 연애와 문학은 불가분의 것이라 믿어 여러 남자와 육체적인 연애를 하기에 이른다. 결국 그녀는 유학생들 사이에서 매장되고, 아버지가 누구인지 모르는 아이를 낳는다. 연실은 연애를 통한 문학을 구현하는 선각자로 자리

매김되기를 기대한다. 그러나 연애 행각만 계속 될 뿐 이론적인 연구를 하지 않았던 그녀는 문학 청년들 대열에서 낙오되고 만다.

김동인은 당대 풍조를 과도한 ‘자유주의와 사치’로 표현하고 있다 또한 서양 문물의 걸핍기를 가장 눈에 띄는 악영향으로 표현하고 있다. 이러한 맥락에서 이 소설의 주인공 연실은 아무 속살도 모르면서 서양 문물의 걸만 흉내내는 ‘경박하고 천박한 여성’으로 그려지고 있다

과도한 자유주의와 사치-이것이 가장 눈에 띄는 악영향이었다. 서양 문명의 걸핍을 핑계-이삼년까지만 해도 도리우찌를 쓰는 학생이 없었고, 금단추 이외에는 쓰메에리 양복이 쉽지 않았고...서양 문명의 걸핍을 핑계, 또 그 걸핍을 연실이는 핑계했다. 아무 속살도 모르는 단지 걸만 흉내내면서 어제보다는 오늘, 오늘보다는 내일 이렇게 나날이 변하고 있었다. 조선 신문화는 대개 동경 유학생의 힘으로 건설되었고, 문화의 제일 과정은 자유 연애였다.20)

여기에서 우리는 당시 한국의 문화를 주도한 신여성들에 대한 반감과 성적 방종 만을 부각시키고자 하는 작가의 이데올로기를 엿볼 수 있다.21) 작가는 가부장적 질서를 교란시키는 당시 급진주의적 신여성들의 자유 연애의 행보를 경고하며, 정절 이데올로기에 정면으로 대항한 그녀들의 도전을 맹렬히 비난한다. 가부장제의 재생산을 벗어나는 신여성들의 섹슈얼리티는 배제되어야 하며, 결국은 처벌받아야 한다는 확고한 가부장제의 틀 안에서 묘사되고 있는 것이다. 고유의 열락을 주장하는 여성은 음란하며, 기존 사회로부터 배제되어야 하는 ‘창녀’로 묘사되고 있다. 구질서를 교란시키는 이러한 여성은 마녀, 정절 이데올로기에 순응하는 여성은 성녀로 규정하는 마녀/성녀 이분법 구도 속에서 가부장적 질서를 교란시키는 음란한 마녀는 당연히 사회에서 매장을 당해야 하는 존재로 부각되며 철저히 타자화된다.

따라서 이러한 사회 구조 안에서 근대적 욕망을 실현하고자 했던 당시 신여성들의 몸은, 역시 자유 연애를 통해 근대적 ‘성(sexuality)’을 추구하던 신지식인 남

20) 김동인, 『김연실전』. 김동규 외, 「한국근대 소설과 신여성의 의미」, 『경동전문대논문집』, 5집 (1996), 371쪽에서 재인용.

21) 김양선, 「‘신여성’ 드러내기 두 가지 방식-김동인과 염상섭의 초기 단편 소설을 중심으로」, 『한국 여성문학 비평론』(개문사, 1991), 116 쪽

성들에 의해 ‘소바 될 수밖에 없었으므로 자유 연애에 동원되었다는 한계를 지닌다. 자기 성애적인 신여성들의 근대적 욕망 표현은 이렇게 한편으로는 신지식인 남성들이 근대적 주체로서 자신의 정체성을 확립해 가는 과정에서 수행한 자유연애의 철저한 ‘대상’으로서 타자화되었으며, 또 다른 한편으로는 가부장적 질서와 체제의 구조 안에서 ‘마녀’로 몰려 단두대에 서야 하는 이중고를 감수해야만 했다

터키에서도 역시 이러한 마녀의 처형은 당시 근대 소설과 현대 소설에서 중요한 모티프가 되고 있다. 당시 신여성들²²⁾의 성적 방종을 경고하는 남성 작가들의 경고는 매우 계몽적인 성격으로 묘사되기도 한다. 그러나 여기에서 주목해야 할 것은 당시 여성 작가들도 여성 주인공의 자기 성애적인 욕망 표현을 지극히 관념론적인 것으로 제한하고 있으며, 감히 가부장 질서를 위협할 정도로 여성의 정절 이데올로기에 대한 도전은 시도하지 못했다는 것이다. 신여성은 국가와 민족을 구원하는 ‘성녀’로서 머물고자 했으며, 음란한 마녀는 처벌받아 마땅한 것이었다.

한편, 이러한 사회 분위기에서 신여성의 성적 방종을 경고하는 여러 남성 작가들의 소설이 이 시기에 줄을 이어 발표되었다. 그 가운데 하나가 페야미 사파(Peyami Sefa)의 『명실공히 처녀들』(1922)이다. 작가는 서구의 물질 중심의 문화에 대항해 터키 이슬람 문화의 정신적 가치에 우월성을 두고자 했으며, 이러한 우월성은 서구 문화에 동화된 타락한 여성과 이에 비해 이슬람적 성도덕을 지키는 성녀를 부각하는 형태로 그려지고 있다. 이 글의 주인공 메브루레(Mervrur)는 서부 아나톨리아 반도가 서구에 의해 점령되자 이스탄불로 피난을 간 후 먼 친척뻘 되는 나피씨(Nafi Bey)의 별장에 기거하게 된다. 나피씨가 죽자 그의 아들 베호치(Behci)는 자유 분방한 생활과 쾌락에 탐닉하게 된다. 별장에서는 매일 파티가 열리고 베호치는 술과 노름과 연애로 세월을 보낸다. 베호치와 어울리는 수많은 여성은 서구식 교육을 받은 신여성으로서 성적인 자유를 만끽하며 살아가는 존재들이다. 베호치는 메브루레도 여러 차례 유혹하지만 성공하지 못한다. 결국 베호치는 관계를 맺었던 한 여성으로부터 사생아를 낳게 되고, 그 아이를 살해했다는 혐의를 받아 구속된다. 메브루레는 아버지에 대한 소식을 듣게 되고 아버지를 찾게 될 희망에 들뜬다. 이렇게 베호치가 잡혀감으로써 서구화의 타락한 여성들과의 관

22) 터키 신여성들은 당시 서구를 대변하던 ‘유럽식 여성’이란 의미로 알라프랑가(Alafranga) 여성으로 불렸다.

계도 종결되며, 혼란과 고난 속에서도 퇴폐적 서구 문화의 상징이던 베호치의 유혹에 흔들림이 없었던 메브루레는 새로운 인생을 살게 될 희망을 갖게 된다.

대부분의 페야미 사파의 소설에서 볼 수 있는 젊은 여성은 서구화된 부르주아 집안 출신이며, 일반적으로 불어나 영어를 아는 교육받은 신여성이다. 작가는 타락한 서구적 근대 부르주아지에 대해 심한 반감을 가지고 있다. 그러나 여성의 경우에 당시 신교육을 받은 신여성에만 의미를 부여하는 모순을 보여준다. 이러한 모순을 극복하기 위해 페야미 사파는 독특한 방식으로 여주인공을 설정한다. 대부분의 여주인공은 부모를 잃고 어쩔 수 없이 서구적인 근대 가족 형태의 친척집에서 살게 된다는 환경을 장치로 배치한다. 여주인공이 기거하는 친척은 대부분이 타락하고 부패한 근대 부르주아지이다. 그러나 그들은 열악한 환경에서도 절대로 자신의 소신을 굽히지 않으며, 타락과 부패의 나락으로 떨어지지 않는다. 이는 작가의 ‘신여성론’에 입각한 것으로, 탄지마트 개혁 이후 개화기 작가들이 기존의 여성관을 깨고 새로운 여성상 정립을 위해 노력했던 것에 비해 페야미 사파는 여성에 대해 매우 보수적이며 이슬람적 여성관을 고수했던 것으로 알려져 있다.

여성의 중요성은 그녀들의 지능보다는 자궁에서 찾아야 한다. 신여성론은 아마도 제 갈 길을 잃은 것처럼 보인다. 그러나 우리는 여성들을 탓하기보다는 서구의 영향권 안에 들어간 우리 사회를 비판해야 한다.²³⁾

작가의 여성관에 의하면 여성이 있어야 할 자리는 ‘집안’이며, 여성의 역할은 어디까지나 ‘현모양처’를 벗어날 수가 없다. 이것은 이슬람의 여성관에 입각한 것으로 현재까지도 이슬람 페미니즘의 근간을 이루고 있는 것이다. 그러나 당시 진보적 신지식인들이 여성 해방에 동조함으로써 여성의 공적 영역 진출에도 크게 공헌한 것과 비교해 볼 때 페야미 사파의 여성관은 독자적인 범이슬람주의를 고수한 것이라 볼 수 있다.²⁴⁾

23) Peyami Safa, *Bir Tereddutun Romani* (Otuken Yayinevi, 1975), p. 177.

24) 범이슬람주의는 오스만제국 말기 쇠약해져 가는 오스만제국의 국운을 회복하고자 지식인과 정부 각료들 사이에 널리 퍼졌던 ‘범오스만주의’에 대립해 파생한 이슬람 부흥 운동이다. 범오스만주의는 ‘종교나 종파에 관계없이 제국의 만민은 한 민족’이라는 사상에서 비롯되었으며, 당시 오스만제국의 국가 정책으로 채택되어 발칸전쟁(1913)까지 계속되었다. 그러나 오스만제국은 어디까

여성해방과 공화국 건설에 동조한 신지식인들이나 범이슬람주의 노선을 표방한 보수 지식인들 모두 가부장적 구조와 여성의 모성 이데올로기를 극복하지 못함으로써 여성의 타자화는 근대에서도 그대로 진행될 수밖에 없었던 것이다. 신지식인들이 터키 민족주의를 발전시키며 서구에 저항하는 자신의 정체성을 형성해 나가는 과정에서 새롭게 대두된 여성관은 어느 정도는 ‘해방’의 국면을 띄고는 있었으나, 가부장적 질서의 해체나 정절 이데올로기의 부정을 위한 것은 아니었으므로 여성의 모성 담론은 흔들리는 국세를 정비하는 과정에서 더욱 부각될 수 있었다.

위의 두 소설은 모두 근대적 성담론의 대두와 더불어 새로운 섹슈얼리티 모색을 추구하는 신여성을 비난하는 당시 남성 작가의 시각으로 쓰여졌다. 이것은 성의 전개 방식에 있어 새로운 근대적 주체가 형성되었지만 거기에서도 역시 성별에 따라 권력을 행사하는 주체와 지배를 받는 주체의 분리를 극복할 수 없었음을 인식할 수 있게 한다. 당시 신여성들은 근대적 주체로서 전통적 방식의 억압성에서 벗어나고자 했으며, 그 억압성을 벗어나기 위해 여성의 시각에서 욕망과 에로티시즘을 구성하고자 했다. 한국에서는 급진주의적인 신여성 1세대인 나혜석, 김일엽, 김명순이 대표적인 예이며, 터키에서도 지나친 가부장제와 정절 이데올로기를 전면 부정하는 신여성들이 있었다. 그러나 이들은 대부분 ‘서구화’의 부작용으로 폄하되었고, 근대적 가부장제가 상정한 ‘현모양처’로서의 여성 정체성을 부정함으로써 남성 지배 사회로부터 고립되고, 대다수의 여성으로부터도 고립되는 비극적 결말을 맞고 만다. 김동인의 『김연실전』은 한국 사회에서 정절 이데올로기를 부정함으로써 가부장제에 도전한 신여성의 결말이 얼마나 참혹한 것인지를 보여줌으로써 한국 여성들의 가부장제에 대한 도전에 쐐기를 박고자 했다. 페야미 사파의 『명실공히 처녀들』 역시 같은 목적에서 쓰여진 작품이다. 그런데 페야미 사파는 근대적 가부장제의 형성에 기여한 신여성과 가부장제를 부정하며 자유로운 성적 쾌락을

지나 이슬람교를 국가적 이상으로 삼는 이슬람 공동체였으므로 이교도를 ‘민족’ 범주에 포함시키는 것에 반발하는 세력이 등장했다. 이들은 제국의 분할을 요구하는 서구 기독교 세력에 저항할 수 있는 이슬람 공동체의 형성에 주력했고, 이슬람의 부흥을 꾀했는데, 이것이 범이슬람주의이다. 범이슬람주의는 1880년 이후 압둘하미드(Abdulhamid) 2세에 의해 국가 정책으로 채택되기도 했으나 오스만주의의 후광을 벗어나지 못했으며, 1차 세계 대전 이후부터 공화국 수립(1923)의 기간에 형성된 터키 민족주의에게 자리를 내줄 수밖에 없었다. 자세한 내용은 Kenan Akyuz, *Modern Turk Edebiyatının Ana Cizgileri* (Inkilap Kitapevi, 1990), pp. 28~30 참조.

추구하는 현란한 요부의 이분법적 구도 안에서 소설을 전개해 나간다는 차이가 있다. 페야미 사파는 근대 가부장제를 성장시키고, 그 구조를 공고히 하는 신여성들은 성녀로, 이와는 반대로 근대 가부장제의 형성에 저해가 되는 여성들은 마녀로 묘사한다. 따라서 당연히 이러한 이분법적 구조 안에서 성녀는 복을 받으며, 마녀는 처벌을 받는다. 이 과정에서 성녀의 ‘성’은 가부장제 가족 구조의 범위를 넘지 않아야 하며, 남성의 내조를 맡는 ‘양처’의 이데올로기를 답습해야 하거나 아니면 ‘탈성화’되어야 한다.

근대적 가부장제가 형성되며 새로운 민족 국가가 형성되는 등 국가 통합의 민족 이데올로기가 작동하는 근대의 구성 과정 속에서 여성은 가부장제의 구도 안에서 현모양처/매춘부, 성녀/마녀로 재구성되었다. 이때 마녀는 처벌을 받거나 그 사회에서 배제되어야만 했다. 당시 제기된 신여성들의 성담론은 권력의 작동을 막을 수 있는 새로운 사회 관계를 만들어 내지 못했으므로 배제되고 소외될 수밖에 없었던 것이다.

IV. 맺으며

전통이 근대로 이어지면서 어떻게 여성 억압에 기여하는가를 살펴보는 것은 여성 ‘주체’ 논의를 위해 매우 중요한 문제이다. 가부장 사회 구조가 전통과 근대에 어떤 방식으로 공모했는지를 살펴보는 것은, 미래 가치로서 여성성을 모색함에 있어 연구의 출발점이 되기 때문이다. 이러한 연구를 진행함에 있어 근대화 후발국인 제3세계 여성의 한계는 항상 염두에 두어야 할 사항이다. 제3세계 여성의 상황은 가부장적 사회 질서와 또한 서구 제국주의에 저항하는 이중고를 겪어지고 전개된다. 그러므로 오리엔탈리즘을 극복하고 다문화주의를 수용하는 자생 담론의 생산과 고찰이 무엇보다도 중요하지만 이것이 반가부장주의를 넘어서지 않는지 긴장을 유지해야 한다. 왜냐하면 이러한 여성 억압과 해방의 문제는 언제나 서구에 저항하는 담론의 하나로서 이용될 소지를 내포하고 있기 때문이다.

현재 이슬람과 유교 문화권에서 이루어지고 있는 전통에 대한 재해석은 유교나 이슬람 자체라기보다는 그것의 작동과 적용 방식이 문제였음을 보여주고 있다. 가

부장제의 프리즘을 통과한 유교나 이슬람은 굴절되고 왜곡되어 가부장제를 공고히 하고 유지하는 데 이용되었다는 것이다.

근대가 구성되면서 ‘전통’적 여성관은 여성의 억압적 면모를 그대로 유지하며 한편으로는 남성의 근대적 주체 형성에 이용되기도 한다. 식민 상황에 있던 제3세계 국가에서 근대와 더불어 제기된 여성관은 ‘민족의 정체성’을 재구성하면서 부각되며, 이러한 민족의 어머니로서 여성을 승화시킨다. 이러한 모성 이데올로기의 강조는 여성의 ‘탈성화’를 조장하며, 여성을 근대적 의미의 남성의 타자로 규정한다. 이것은 전통의 ‘남녀유별’의 논의를 새롭게 각색한 것에 지나지 않으며, 철저한 남성 중심적 이데올로기를 반영하는 것이다. 제3세계 신지식인 남성들은 자신의 근대적 주체를 형성함에 있어 여성의 해방에 기여하는 것처럼 보이기도 하지만, 궁극적으로 이것은 전통과 근대의 억압적 여성관의 결별을 의미하는 것은 아니었다. 가부장적 사회 구조에서 형성된 ‘여성성’은 근대에 들어서 그 억압의 면모를 계승하고 있었다. 한국에서 모성이 강조되면서 여성의 탈성화가 강조되었던 것처럼, 터키에서도 여성이 ‘민족 문화의 수호자’이며, 민족의 상징으로 부각되었다. 따라서 여성의 성적 방종이나 타락은 허용되지 않았다. 여성의 해방은 어디까지나 가부장제가 허용하는 기준 안에서 논의되어야 했으므로, 그들이 요구하는 성도덕은 철회되지 않았다. 여성은 어디까지나 ‘민족의 어머니’였으므로 민족의 운명을 짊어진 신성한 존재로 부각되었으며, 따라서 개인의 욕망과 열락을 추구한 여성들은 ‘마녀화’될 수밖에 없었다. 성녀 마녀의 이분법적 사고는 전통과 근대를 잇는 여성 억압의 틀을 마련했던 것이다.

제국주의에의 저항과 근대화를 병행해야만 했던 제3세계 국가에서 여성들의 ‘근대적 주체’로서 ‘여성 정체성’ 모색은 대단히 복잡하고도 험난한 여정 속에서 진행되었다. 따라서 우리는 전통과 근대로 이어지면서 여성성이 어떤 방식으로 억압성을 공고히 하게 되었는지를 이제는 여성의 주체적인 시각으로 검토할 필요가 있다. 이것은 반제국주의, 탈자본주의, 반가부장주의와 함께 21세기 ‘여성 주체’와 ‘여성성’ 모색을 위해 반드시 수반되어야 할 작업이며, 남성 중심의 근대성을 극복하고 대안적 근대성을 회복하는 데 반영되어야 할 중요한 작업으로 인식된다. 21세기 여성 주체의 형성과 여성 정체성의 구성은 권력의 작동을 막는 성담론의 형성과 대안적 근대성의 회복 안에서 이루어질 수 있기 때문이다.

참고문헌

- 권희영, 「1920-30년대 '신여성'과 모더니티의 문제」, 『사회와 역사』, 54집(1998).
- 김경일, 「한국 근대 사회 형성에서 전통과 근대」, 『사회와 역사』, 54집(1998).
- _____, 「일제하의 신여성 연구」, 『사회와 역사』, 57집(2000).
- 김동규 외, 「한국 근대 소설과 신여성의 의미」, 『경동전문대 논문집』, 5집(1996).
- 김미현, 『한국 여성 소설과 페미니즘』, 신구문화사, 1996.
- 김영희, 「이슬람과 페미니즘」, 『여성과 사회』, 14호(2002).
- 김정자, 『한국 여성 소설 연구』, 민지사, 1991.
- 노영희, 「일본 신여성들과 비교해 본 나혜석의 신여성관과 그 한계」, 『일어일문학연구』, 32집(1998).
- 박용옥, 「한국 신여성 운동의 맥락과 역사적 성격」, 『여성연구논총』, 1집(2000).
- 신영숙, 「일제하 신여성의 연애, 결혼문제」, 『한국학보』, 45집(1986).
- 유선영, 「육체의 근대화: 할리우드 모더니티의 각인」, 『문화과학』, 24집(2000).
- 이배용, 「일제 시기 신여성의 개념과 연구사적 검토」, 『외대사학』, 12집(2000).
- 이희수, 「세계문화의 이해와 이슬람에 대한 새로운 인식」, 『국제이해교육』, 3호(2000).
- 장병호, 「근대소설에 나타난 신여성상 고찰」, 김연실찬, '제야를 중심으로」, 『청람어문학』, 9집(1993).
- 정순진, 『한국 문학과 여성주의 비평』, 국학자료원, 1993.
- 정진성, 「여성 억압 기제의 전통과 근대」, 『창작과 비평』, 24권(1996).
- 정현백, 「민족주의와 페미니즘」, 『페미니즘 연구』, 2001.
- 조주현, 「20세기 한국사회 성담론과 여성의 지위」, 『정신문화연구』, 22권 4호(1999).
- 최숙경, 「한국 여성사 정립을 위한 여성 인물 유형 연구」, 『여성학논집』, 10집(1993).
- 최혜실, 「신여성의 사랑과 고백」, 『전통과 현대』, 13집(2000).
- _____, 『신여성들은 무엇을 꿈꾸었는가』, 생각의 나무, 2000.
- Adivar Halide Edip, *Handan*, Istanbul: Atlas, 1995.
- Ahmed Leila, *Women and Gender in Islam*, New Heaven: Yale Univ. Press, 1992.
- Afetinan A. *Following to History*, Istanbul: M.E.B. Press, 1982.
- Aksoy Nazan, *Criticism of Turkish Literature*, Istanbul: Iletisim, 1997.
- Altindal Aytunc, *Turkiye'de Kadın*, Istanbul: Havas Press, 1977.
- Arat Necla, "Feminism in Turkey," *ABC of Feminism*, Istanbul: Simavi Press, 1991.
- _____, *Kadın ve Cinsellik*, Istanbul: Say, 1993.
- _____, *Kadın Gerçekleri*, Istanbul: Say, 1996.
- _____, *Turkiye'de Kadın Olmak*, Istanbul: Say, 1996.

- _____, *Kadınların Gundemi*, İstanbul: Say, 1997.
- Arat Yesim, "Turkish Women Movement in 1980's," *Society and Science*, vol. 53(1991).
- Badran Margot, "Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism," *Journal of Women's History*, 2001.
- Cakir Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis, 1994.
- Ceri Bahriye, *1923-1938 Donemi Türk Romanında Kadın*, İstanbul: Simurg Press, 1996.
- Demirdiirek Aynur, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*, Ankara: Imge Press, 1993.
- Devecioğlu Aysegül, "Kadın Hareketi Hakkında," *Birikim*, vol. 2(1990).
- Dogramacı Emel, *Türkiye'de Kadının Dunu ve Bugunu*, Ankara: Türkiye İş Bankası, 1992.
- Gökay Orhan Saik, "Kadın I," *History and Society*, vol. 3(1984).
- Güzel Mehmet Şemus, "1908'de Kadın," *History and Society*, vol. 17(1989).
- Hamit Halil, *İslam'da Feminizm*, İstanbul: Okumus Adam, 2001.
- Hatemi Hüseyin, *İlahi Hikmet'de Kadın*, İstanbul: İsalet, 1995.
- İpsiroğlu Zehra, "Türk Edebiyatında Kadın İmajı," *Contemporary Critics*, vol. 3(1985).
- Kandıyoti Deniz, "Psychological and Social Change of Women," *Women in Turkish Society*, İstanbul: Bilge Press, 1990.
- _____, *Gendering the Middle East*, London: Syracuse University Press, 1996.
- Karaoğlu Yakup Kadri, *Sodom ve Gomora*, İstanbul: İletişim, 1928.
- Kazgan Gülten, "Türkiye'de Kadın Eğitimi ve Çalışmaları," *Society and Science*, vol. 5(1978).
- Kerman Zeynep, "Türk Romanında Kadın İmgesi," *Gosteri*, vol. 113(1990).
- Kudret Cevdet, *Türk Edebiyatında Hikaye ve Roman*, İstanbul: İnkılap Press, 1990.
- Moran Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İstanbul: İletişim, 1991.
- Tapper Richard, *Islam in Modern Turkey*, London: I. B. Tauris, 1991.
- Tekeli Sirin, "Emancipation of Women in 1980's in Turkey," *Birikim*, vol. 3(1988).
- _____, *Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İstanbul: İletişim, 1995.
- Yalçın Alemdar, *Cumhuriyet Döneminde Türk Romanı*, Ankara: Güneş Press, 1998.
- Yamani Mai, *Feminizm and Islam*, New York: New York Univ. Press, 1996.

주요어

전통적 여성관, 근대적 여성성, 여성주의, 남성 중심주의, 가부장제, 모성 이데올로기, 유교 문화, 이슬람 문화