

캄보디아의 모중심 가족에 대한 탐색연구*

이 성 용**

국문초록

이 연구의 목적은 캄보디아 가족문화의 특성을 탐색하는 것이다. 캄보디아 친족(가족) 제도는 모계 혹은 부계와 같은 단계(單系) 조직이 아니라, 공계 혹은 양계와 같은 비단계(非單系) 조직으로 분류되어 왔다. 그런데 인도네시아 자바족의 친족제도를 연구한 힐드레드 기어츠(Hidred Geertz)는 동남아시아 사회의 가족제도는 공계나 양계보다 모중심성 가족문화에 가깝다고 지적한다. 따라서 이 글은 캄보디아의 가족문화가 양계 혹은 모중심성 중 어느 쪽에 가까운지를 탐색하고자 한다. 이를 위해 캄보디아에서 700명의 응답자를 대상으로 설문조사를 실시하였다. 표본은 캄보디아의 수도인 프놈펜과 농촌지역에서 편의표집에 의해 추출되었다. 분석결과는 다음과 같다. 첫째, 응답자 3명 중 2명이 가족의 안녕이 개인의 이해보다 중요하다는 가족주의 이데올로기에 동의했다. 그러나 부모와 자식 간의 관계가 부부관계보다 중요하다는 질문에는 3명 중 1명만이 동의했고, 오히려 두 관계의 중요성은 비슷하다는 응답이 더 많았다. 둘째, 정서적·경제적 지원은 모와 모의 친족에서 훨씬 많이 주고받았다. 게다가 모(母)를 포함한 여성 가족구성원과의 결속을 부를 포함한 남성 가족구성원과의 결속보다 중시했다. 마지막으로, 모와 여성가족원들이 가족관계에

* 이 글은 2017년 강남대학교 교내연구비를 지원받아 수행된 연구임. 본 연구에서 사용된 설문문항을 캄보디아어로 번역해주고, 캄보디아 설문조사에 직접 참여해 준 캄보디아 왕립프롬펜 대학 한국어과에 재직 중인 Ms. Klot Chandeka에게 감사를 드린다. 이 글의 초안을 읽고 세심한 논평을 해주신 심사자 세 분께도 감사를 드린다.

** 강남대학교 참인재대학 교수, slee@kangnam.ac.kr

서 중심적인 위치를 차지했고 또 가족의 재산관리에서 경제적 통제권을 행사했다. 그러나 자녀는 모보다 부(夫)에게 더 존경심을 표했다. 이는 불교의 젠더 이데올로기를 반영한다.

주제어: 캄보디아, 가족주의, 모중심, 양계

I. 들어가는 말

1990년대 중반이후 필리핀, 베트남, 태국, 캄보디아 등 동남아시아 여성과 한국 남성 간의 국제결혼이 급증하였다. 국제결혼이 정점에 이르렀던 2005년에는 전체결혼 중 국제결혼의 비중이 13.6%를 차지하였다. 한국남성과 외국인 여성간의 국제결혼 비중은 9.8%에 달했다. 2017년 현재 외국인여성과 결혼한 한국남성 중 51.8%가 베트남(36.1%), 태국(6.8%), 필리핀(5.7%), 캄보디아 여성(3.2%)과 결혼을 했다(통계청 2018). 국제결혼 증가는 부작용도 함께 동반했다. 국제결혼의 이혼율은 2003년 1.3%에서 2009년 9.6%로 치솟았지만 그 후 감소추세를 보이면서 2017년 현재 6.7%에 이르렀다. 국제결혼은 한국인 간의 결혼보다 훨씬 높은 수준의 이혼율을 보인다. 2017년 현재 다문화가구가 전체 가구에서 차지하는 비중은 1.6%에 불과하지만, 전체 이혼 중 국제결혼자의 이혼이 차지하는 비중은 무려 6.7%이다. 2017년 국제결혼자의 이혼 건수는 7,100이며, 이 중 73%가 한국남성과 외국인 여성의 국제결혼 이혼(5,200건)이다(통계청 2018).

국제결혼은 흔히 한국 내의 사회문제로 간주하는 경향이 있지만, 이는 한국이란 한 국가의 경계를 뛰어넘은 초국적 사회현상이다(김현미 2006). 국제결혼 연구들 대부분은 국제결혼여성이 한국사회의

적응 혹은 부적응 과정에서 나타나는 다양한 문제점들을 한국이나 전지구적[특히, 서구중심주의] 차원에서 파악하고 이에 대한 정책적 시사점들을 제시하고 있다. 그리하여 동남아시아 결혼이주여성의 문제를 흔히 우리 내부의 관점이나 서구의 개인주의 이데올로기 관점에서 본 그들 여성의 개인적인 특성 혹은 사회부적응의 문제로 간주하고 분석 연구할 뿐, “동남아 내부[특히, 가족문화]의 관점에서 그 근원과 경로를 분석(김홍구 2011: 114)”한 연구는 매우 미비한 실정이다. 동남아 내부의 관점에서 동남아시아 여성들의 국제결혼에 대한 근원과 경로를 파악하려면, 이들 여성들 출신국가의 가족문화에 대한 지식과 정보는 정치경제적 상황 못지않게—아니, 오히려 더—필수일 것이다.

한국인과 국제결혼한 동남아시아 여성 중 베트남 여성이 가장 높은 비율을 차지하고 있지만, 2017년 한국남성과 국제결혼을 한 캄보디아 여성의 수도 거의 만 명에 달하고 있다. 동남아시아 여성의 국제결혼에 대한 많은 연구들은 젠더·정치학 혹은 경제학적 관점에서 국제결혼을 분석하고 해석하는 경향이 있다(김명희 2015; 김민정 2007; 김민정 외 2006; 김현미 2006; 김홍구 2011). 국내의 성비 혹은 사회경제적 문제로 배우자를 구하기 어려운 처지에 놓인 한국의 중하층 남성들은, 전통적인 가부장적 가족제도 하에서 아내와 며느리의 역할을 수행하고 그러면서 무급의 가사 및 돌봄 노동을 제공할 수 있는 동남아시아 여성들을 배우자로 선호한다. 동남아시아 여성들도 본국의 경제적 어려움과 글로벌 상승혼(global hypergamy)에 대한 갈망으로 보다 잘사는 나라(한국)의 남성과 결혼하기를 선택한다. 이러한 설명과 해석에는 동남아시아 여성이 주체적으로 자신의 가족을 경제적으로 부양하기 위해 국제결혼을 선택하게끔 만드는 동남아시아의 가족주의문화에 대한 이야기가 빠져 있다.

한국남성과 국제결혼을 한 동남아시아 여성들 가운데 베트남 결

혼이주여성의 비율이 상당히 높은 탓에, 국제결혼 연구들 중 상당수는 베트남 혼이주여성들에 초점을 맞추었다. 한데, 이들 연구들은 서구의 개인주의 관점에서 한국의 부계가족문화-그로 인한 성차(性差) 및 성별 노동 분업-와 배우자 출신국의 국력 차이에 주로 초점을 맞춘 나머지, 출신국의 가족주의문화가 결혼이주여성의 행위와 태도에 미친 영향을 소홀히 다루는 경향이 있다. 국제결혼이주여성의 삶을 출신국의 가족주의문화 접근방식에서 분석한 것은 아마 필리핀 결혼이주여성의 삶을 분석한 김민정(2007)의 연구가 유일하다고 할 수 있다.

베트남을 포함한 동남아시아 결혼이주여성들의 삶을 동남아시아의 가족주의문화에 연계시켜 분석하지 않는 주된 이유의 하나는 아마 베트남을 포함한 동남아시아 국가의 가족문화에 대한 연구들이 희소한 탓일 것이다. 따라서 본 연구는 설문조사를 통해 캄보디아 가족주의문화의 특성을 탐색하고 이야기하고자 한다. 게다가 베트남 결혼이주 여성들은 대부분 남부지역의 메콩델타 지역의 출신들이다(김명희 2015; 최호림 2015). 베트남 남부의 가족문화는 유교적 성향이 짙은 북부보다 오히려 캄보디아와 유사한 형태를 보인다(유인선 1989: 166).

우리나라는 1997년 10월 30일 캄보디아와 수교를 맺었다. 캄보디아에 대한 관심은 외환위기 직후 소극적으로 변했지만, 2000년대에 들어 인적교류가 활발해지면서 캄보디아에 대한 원조, 기업진출, 외교관계 증진에 대한 관심이 증대되었다. 캄보디아의 증가된 관심과 병행하여, 학문적 연구도 양적으로 확대되었다. 하지만 학문적 연구의 관심은 대체로 정치·경제 분야로 국한되어 있고, “지역연구의 핵심적인 분야인 언어, 역사, 사회 문화 등의 분야(전미경 2014: 103)”는 거의 관심 밖으로 밀려 있는 실정이다.

토드(Todd 1990)에 따르면, 가족문화는 우리와 상이한 문화에서

성장한 사람들의 사고와 행동뿐만 아니라 그들 사회의 정치경제적 형태를 이해하는데도 중요한 정보가 된다. 토드는 유럽의 연구에서, 권위주의 가족관계를 가진 나라는 보수주의 정당을 선호하는 반면 평등주의적 가족관계를 가진 나라는 자유주의 정당을 선호하는 경향이 높다는 사실을 밝혔다. 맥팔레인(2014)도 유사하게, 잉글랜드 특유의 가족문화인 맬서스결혼체제가 잉글랜드에서 개인주의와 자본주의가 발생시켰다고 주장한다. 즉, 상이한 가족문화는 사람들에게 상이한 세계관을 형성하게 하고, 상이한 세계관은 상이한 방식의 사회·정치·정치적 삶을 꾸리게 한다.

따라서 캄보디아의 가족문화에 대한 본 연구는 그곳의 특유한 정치경제적 문제는 물론 사회문화를 이해하고 해석하는데 필요한 기본 지식과 정보를 제공할 수 있다(Yeung et al. 2018). 그것은 캄보디아의 가족문화연구가 캄보디아 사람들이 우리와 상이한 세계관과 삶의 방식을 가질 수밖에 없는 이유들을 ‘캄보디아 내부의 관점’에서 제공할 수 있기 때문이다.

최근 캄보디아와의 교류가 급증하고 있음에도 불구하고, 우리나라에서는 캄보디아 내부의 관점을 파악할 수 있는 캄보디아 가족문화에 대한 연구가 거의 부재한 실정이다. 캄보디아의 가족문화는 흔히 양계로 분류되지만, ‘모중심’ 특성이 강하게 나타나곤 한다. 이는 우리나라에서 많은 캄보디아 결혼이주여성들이 본국의 가족들에 대한 경제적 책무를 다하려는 그녀들의 행위와 태도들에서 엿볼 수 있다.

이 글의 목적은 캄보디아 가족문화에 대한 탐색연구이다. 바비(Babbie, Earl)의 저서 『사회조사방법론(The practice of Social Research)』에 의하면, 사회연구에서 가장 유용한 세 가지 목적은 탐색(exploration), 기술(description), 설명(explanation)이다(바비 2013). 설명은 ‘왜’ 즉 특정 현상의 인과 관계를, 그리고 기술은 상황과 사건들의 일반화를 밝히는데 연구의 목적을 둔다. 반면, 탐색(探索)은 그

어휘의 의미가 함축하듯이, ‘드러나지 않은 현상을 살피어 찾는 것’에 목적을 둔다. 이를테면, 현재까지 양적 연구들이 비교적 생소하거나 기술 수준의 일반적 진술이 어려운 특정 사회현상들을 연구하고자 할 때 탐색연구가 적합하다.¹⁾

이 연구의 목적이 탐색이 되는 주된 이유는 다음과 같다. 첫째, 캄보디아 가족주의문화에 대한 연구들이 희소할 뿐 아니라 그 특성이 ‘양계’ 혹은 ‘모중심’인지에 대해서도 보편적인 합의가 이루어지지 않고 있다. 현장연구가 아니라 설문조사를 통해 캄보디아 가족문화의 특성을 파악하려는 연구는, 최소한 필자가 아는 한, 아직까지 발견하지 못했다. 우리나라에서 ‘모중심 가족’에 관한 연구는, 비록 자메이카에서는 행해졌지만(이성용 2004), 동남아시아에서는 거의 부재한 실정이다. 둘째, 본 연구의 설문조사 표본은 확률표집이 아니라 비확률표집에 의해 추출되었기 때문에, 분석결과의 대표성 즉 일반화를 확보할 수 없다. 이런 까닭에, 이 글은 우리에게 비교적 생소한 캄보디아 가족문화의 ‘모중심성’을 들춰내는 탐색연구에 머물 수밖에 없다. 그럼에도 불구하고, 캄보디아 가족주의문화에 대한 탐색연구는 향후 그에 대한 기술연구와 설명연구를 촉진시키는 토대가 될 것이다.

1) 탐색적 연구를 통해 모중심과 같은 특정 현상이 존재하고 있음을 밝힌 후에나, 그 특정 현상이 얼마나 일반적인지 그리고 그 특정현상이 개인들의 사회경제적 현상에 따라 어떤 차이가 나는지와 같은 기술 혹은 설명 연구가 이루어질 것이다. 더욱이 설문조사 자료는 대개 개인적 차원의 행위나 태도들에 초점을 맞추기 때문에, 특정 사회현상에서 주된 원인(혹은 결정요인)이 사회적 차원일 경우 그 인과적 설명은 한계를 가질 수밖에 없다.

II. 캄보디아 가족 문화: 양계 혹은 모중심성

캄보디아 인구는 2015년 1,500만이며, 그 중 수도인 프놈펜(Phnom Penh) 거주자는 152만이다. 종족분포를 보면, 크메르인이 90%, 베트남인 5%, 중국화교와 참족 등 나머지 5%를 차지하고 있다. 종교는 소승불교가 95%를 차지한다. 캄보디아에서 불교의 믿음과 의례는 일상생활의 전반에 깊이 뿌리 박혀 있다(Hukin 2014).

크메르족의 가족문화에 대해, 과거 일부 프랑스 학자들(Nepote 1992; 여기서는 Ledgerwood 1995에서 재인용)은 왕족의 성직자 지위인 ‘*purohita*’가 여자형제의 아들로 전수되는 것을 근거로 하여 모계(matrilineal) 혹은 모가장(matrilineal) 사회로 분류하곤 했다. 하지만 최근 연구들(Ebihara 1993; Ledgerwood 1995; Miwa 2005)은, 왕족이나 귀족이 아닌, 일반 크메르인들의 가족문화를 양계 혹은 공계로 가정하는 경향이 있다.

슈나이더(Schneider 1974: 2)에 따르면, 부계 혹은 모계와 같은 후손(descent) 집단은 ‘혈연으로 연계된 친척들의 단위’이며, 이는 문화적으로 구별된다. 한쪽의 성(性)으로 구성된 혈통집단은 특정 목적—이를테면 공동의 가족재산(특히, 토지)을 보유함으로써 가족 구성원 개개인에게 삶의 안전망을 제공하고, 가족구성원들 간의 단결과 화합을 유지시키는 제사—을 위해 조직화된다. 이런 점에서 후손집단은 가족생존전략의 차원에서 형성된 하나의 ‘법인(corporateness)’이다(Lee 1995; Das Gupta 1999).

동남아시아의 많은 사회에는 가족이나 친족집단을 부계나 모계와 같은 단계(單系, unilineal) 혈통으로 구성하지 않는 경향이 있다(김민정 2002; Ledgerwood 1995). 부계나 모계와 같은 하나의 혈통으로 친족집단을 구성하지 않는 비단계(非單系, non-unilineal) 유형의 확대가족은 공계(共系, cognatic), 양변(兩邊, bilateral), 선계(選系,

ambilineal) 친족집단으로 불린다(김민정 2002). 공계는 “부모와 자식관계에서 출발하여 일련의 연대를 형성하는 친족의 원리로, 공동조상으로부터 유래하는 단일 혈통의 원리로 환원하여 설명할 수 없으며 개인이나 형제자매의 관점에서 친척을 파악한다는 특징을 가진다(Murdock 1960: 5-6; 여기서는 김민정 2002: 7쪽에서 재인용). 반면 양변친족체제는 공계와 마찬가지로 에고(ego)의 친족관계를 형성하지만 친족관계 형성에서 부의 친족과 모의 친족을 동등하게 취급한다. 양변친족체제는, 공계친족체제와 달리, 공동조상을 추적할 수 있지만 법인후손집단(corporate descent group)을 형성하지 않는다(Stone 2010). 반면 선계친족체제는 개인이 살아가면서 특히 성인기에 부계 혹은 모계 중 하나를 선택하여 그 가계의 구성원이 되는 과정을 함축한다. 양변친족체제에서 개인은 부계와 모계 모두의 구성원이 되지만, 선계친족체제에서 개인은 어느 시점에 부계 혹은 모계 중 하나를 선택하여 그 집단의 친족구성원이 된다. 선계는 양변에 비해 유연성이 있는데, 이를테면 부모 세대에는 부인(여성)의 친족구성원이지만 자식 세대에는 남편(남성)의 친족구성원이 될 수 있기 때문이다. 부계와 모계 중 어느 쪽의 친족이 되느냐 하는 데는 그 친족구성원이 됨으로써 얻는 혜택들과 밀접한 관계를 보인다. 이를테면 모계 친족집단에 가입함으로써 토지나 정치적 권력을 획득할 수 있다면 모계의 친족구성원이 될 것이다.

양변 혹은 선계 친족이라 할지라도, 가족(친족) 형성에서 부변 혹은 모변 중 한쪽의 특정 친족집단으로 치우치는 가족주의문화가 존재할 수 있다. 캐리비언 국가(이성용 2004; Smith 1996)와 동남아시아 국가들(터너 2008)에서 사람들은 모변으로 치우쳐 가족과 친족을 형성하는 가족주의문화가 있다. 이러한 가족주의문화는 공계 혹은 양계 친족체제가 아니라 모중심가족(matrifocal family)으로 불려진다(이성용 2004; Smith 1996). 모중심 가족에서는 ‘모(mother)’의 지

위를 가진 여성이 실질적인 가장이 된다. 반면 남편이자 아버지인 남성은 명목상 가장일 뿐, 가족관계에서는 아무런 실권이 없는 주변인(marginal man)으로 취급되곤 한다(Smith 1996). 하지만 모든 유형의 모중심 가족에서 여성이 남성보다 많은 권력이나 영향력을 행사하는 것은 아니다. 그러므로 가족체제 내에서 여성의 지배를 지지하는 모중심 가족 체제와 그렇지 않은 모중심가족 체제를 구분할 필요가 있다(터너 2008).

동남아시아에서 전통적인 가족구조가 확대가족 혹은 공계친족체제라는 주장들(김민정 2002; Ebihara 1977; Miwa 2005)과 달리, 캄보디아에서 이상적 가구 형태는 결혼한 부부와 그들의 미혼 자녀들로 구성된다. 확대가족은 단지 가장 높은 사회 계층에서만 의미가 있고, 다른 사회계층에서 혼인은 대개 신랑 혹은 신부의 확대가족에 새로운 가족 구성원들을 편입시키는 것이 아니라 오히려 새로이 독립된 기본 단위를 형성하는 경향이 있다(Heuveline et al. 2006). 독립된 가구형태는 특히 도시 지역에서 일반적이다. 농촌의 경우에는 경제적인 이유로 결혼한 자녀, 조부모, 숙부와 숙모 그리고 사촌들이 함께 사는 확대가족 형태가 많지만, 이는 캄보디아인들이 선호하는 가구형태는 아니다(Steinberg 1959). 농촌지역에서도 재정적으로 자립할 수 있는 땅과 집이 있으면 혼인한 부부는 핵가족을 형성하려 한다.

확대가족과 핵가족 간의 구분은 가구형태뿐 아니라 가족구성원들 간의 관계로서도 논의될 필요가 있다(McDonald 1992). 서구(특히 핵가족결혼체제)에서 핵가족은 부모세대와 경제적으로 독립된 가구형성을 의미하므로, 핵가족은 가구형태나 가족관계의 측면 모두에서 독립된 형태이다(맥팔레인 2014; 이성용 2013). 동남아시아의 핵가족 형태는 가구구조의 측면에서 볼 때는 독립적이지만, 관계의 측면에서는 부모와 자식 간의 (경제적) 관계가 독립적이지 않고 상호의

존적인 확대가족의 가족주의 성향을 보인다(Knodel et al. 2010; Zimmer et al. 2008). 만일 부모의 땅에서 부모와 자녀들이 다른 집에서 살면, 가구형태로는 독립적이다. 하지만 부모와 결혼한 자녀 가족은 서로 어려울 때는 상부상조를 한다면, 가족관계의 측면에서는 독립적이지 아니라 상호의존적인 가족주의 성향을 띤다. 캄보디아에서 가구형태가 핵가족인 가구들 중 상당수가 농촌과 도시에서, 확대가족 형태의 가구원들 못지않게, 가족과 친족 성원들로부터 도움을 받고 있다. 최근 농촌에서 도시로의 이주가 활발해짐에 따라, 도시에 거주지가 없는 많은 농촌출신 젊은이들이 도시의 친족 집에서 삶을 꾸리는 경우가 많다(Demont et al. 2008).

캄보디아에서 선호되는 이상적인 가구형태는 핵가족이지만, 전체 가구 중 노인가구의 비율-노인 단독가구는 2.8%, 노인 부부가구는 7.8% -이 겨우 10% 수준에 머물고 있다. 대부분의 캄보디아 노인 중 80% 이상이 자녀 및 손주들과 함께 거주하고 있다. 하지만 3세대 이상 다세대의 비율은 태국이나 베트남에 비해 낮은 편이다(Zimmer et al. 2001). 따라서 캄보디아의 실질적인 삶(‘이상적’이 아니라)의 측면에서 볼 때, 전형적인 가족관계의 문화는 개인주의 핵가족이 아니라 가족주의 확대가족이라 할 수 있다.

확대가족 문화는 단계 혹은 비단계로 구분된다. 부계나 모계와 같은 단계(單系, unilineal) 혈통집단(친족체제)에서는 출생부터 어느 친족집단에 귀속되는지가 비교적 분명해 보인다. 이를테면, 태어날 때 부여받는 성(性)은 그 아이가 어느 친족집단에 속하는지를 말해준다. 오늘날 캄보디아에서는 자녀의 성(性)은 부계를 계승하는 것처럼 보이지만, 1910년까지 캄보디아에서 가족의 성(性)이 존재하지 않았다. 캄보디아에서 가족의 성(性, family name)은 프랑스 식민지 시절 서구의 부계전통방식을 모방하여 제정되었다. 하지만 남성가구주의 성이 자녀의 성이 되는 프랑스 방식과 달리, 캄보디아에서는

남성 가구주의 이름이 성이 되었다(Steinberg 1959: 78).

<표 1> 캄보디아 성과 이름: 세티(Sethy) 가족

관계	성	이름
외조부	Keo	Yim
외조모	Lim	Rong
아버지	Touch	Chy
어머니	Yim	Rong
남편(본인)	Chy	Sethy
아내	Heng	Kimhouy
자녀	Sethy	VenSong
자녀의 자녀	VenSong	*****

<표 1>은 캄보디아에서 자녀의 성이 부과되는 방식을 보여준다.²⁾ 본인(ego)인 치 세티(Chy Sethy)를 중심으로 살펴보자. 치 세티의 성은 치(Chy)이고 이름은 세티(Sethy)이며, 그의 성(性) 치(Chy)는 그의 아버지 성(Tough)과 이름(Chy) 중 이름을 따랐다. 세티의 어머니 Yim Rong 역시 그녀의 아버지(세티의 외조부) Keo Yim에서 이름으로 성을 만들었다. 세티 아들의 성과 이름은 Sethy VenSong이다. 아들의 성은 본인 치 세티의 이름을 따랐다. 세티의 아들인 Sethy Vensong이 미래에 자녀를 생산하면, 그(그녀)의 성은 VenSong이 될 것이다. 이와 같이, 캄보디아에서는 부의 이름이 자녀의 성으로 사용되고 있다. 가족의 성이 1910년까지 부재했다는 사실은 캄보디아에서 부계 혹은 모계와 같은 단계 친족체제가 존재하지 않았다는 사실을 함축한다.

그러나 성(性)의 부재가 친족의식의 부재나 집안계승의 불필요성을 말하는 것은 아니다. 캄보디아에서 “사람들은 개인을 이름이 아

2) <표 1>의 성과 이름은 치 세티(Chy Sethy)의 동생인 로티(Rota Sethy)가 말해준 것이다. 그러나 캄보디아의 성은 식민지시절 프랑스 부계방식에 의해 강제되었기 때문에, 이를테면 우리나라와 중국과 같이 부계의 성을 그대로 계승하거나 혹은 부와 모의 이름을 따 자녀의 성을 제정하는 등 다양한 방식으로 자녀의 성을 만들기도 한다.

나라 자신과 어떠한 친척관계인지로 인식한다(Miwa 2005:448).” 또한 자녀출산의 주된 이유의 하나는 ‘자신들의 가계를 끝내지 않기 위해(ending their lineage)’이다. 캄보디아에서 중요한 자녀의 가치인 가문계승은 한국과 중국에서의 가문계승과는 의미가 다르다. 캄보디아의 가문계승은 부계나 모계 집안의 가문계승이 아니라 불교의 부활(rebirth)과 연결된다. 죽음은 끝이 아니다. 사람의 몸은 죽지만 영혼은 아니다. 자손들이 죽은 조상을 위해 공덕을 하면, 사망한 조상들이 보다 더 좋은 곳에서 부활을 한다는 믿음이 있다. 이러한 믿음으로 인해, 부모는 자손을 생산하지 못 할 때 자신의 부활을 위해 공덕을 펼칠 후손(가계)의 끊어짐을 두려워한다(Hukin 2014).

여기서 다음과 같은 질문들이 제기된다. 아들과 딸은 부모에 대한 보은과 조상의 부활을 위해 현세에서 상이한 역할을 해야 하는가? 그렇다면, 부모가 아들과 딸에게 기대하는 것들도 상이한가? 캄보디아 부모들은 전통적인 젠더 역할에 근거하여 아들과 딸을 상이한 방식으로 사회화하였다(Smith-Hefner 1999). 동남아시아에서 불교는 성에 따른 상이한 역할의 개념에 깊게 관련된다(Ledgewood 1996). 여성은 가족의 부를 지키는 경제적 역량이 있는 사람으로, 남성은 세속을 떠나 종교적 정치적 권력을 가지는 사람으로 되고자 한다(Kirsch 1982; 1985). 여성은 자신의 아들이 종교·정치적 성공을 하도록 경제적 뒷받침을 해주어야 한다(Keyes 1984). 요컨대, 캄보디아를 포함한 불교 동남아 국가들에서 아들(남성)은 (가족 외부에서) 정신적 측면을, 딸(여성)은 (가족 내의) 경제적 측면을 책임지는 경향이 있다.

남성(아들)이 삶에서 정신적 측면을 떠맡는 것은 불교와 깊은 연관이 있다. 캄보디아를 포함한 동남아의 불교국가에서 부모의 가장 중요한 의무 중 하나는 자녀(아들)를 절에 단기 출가시키는 의식을 행하는 것이다. 캄보디아—특히 프랑크 식민시기 이전—와 태국에서

결혼 전 단기출가는 딸이 하지 못하는 아들만의 특권이다.³⁾ 아들의 단기출가는 부모에게 가장 중요한 의무이지만, 또한 출가는 부모의 은혜를 갚는 최고의 방법이기도 하다. 출가는 어머니의 젖과 어린 시절 보호에 대한 빚을 충분히 갚고, 어머니의 삶을 정신적으로 풍요롭게 한다. 대부분이 불교신자인 크메르인은 공덕(功德)을 쌓는 것을 중요하게 생각하는데, 최고의 공덕은 출가하여 승려가 되는 것이다. 공덕은 개인 당사자만 아니라 가족에게도 돌아간다. 따라서 출가는 부모에 대한 최대의 보은이자 효로 간주된다. 단기 출가하여 스님이 되면, 부모(어머니)는 처음으로 아들에게 존경심을 표한다. 스님이 된 아들은 아들이 아니라 성스러운 사람이다. 승려경험이 없는 남성은 ‘성숙하지 못한 미숙한’ 사람들로 여겨지며, 신부부모로부터 신뢰 받는 사위감으로 인정받기도 어렵다. 어린 시절의 단기 출가는 대부분 단기간의 수행 후 사회로 복귀하지만, 때로는 영원히 스님이 될 기회를 부여하기도 한다.

남성(아들)은, 여성(딸)에 비해, 집보다 파고다에서 교육을 받기 쉽다. 남성은 절에 들어가서 제2의 아버지로서 기능을 하는 주지스님인 구루(guru)로부터 교육을 받는다(Steinberg 1959: 80). 남성에 비해 여성(딸)이 집에서 많은 교양교육을 받는다. 게다가 딸은 나중의 정혼을 위해 정숙해야하므로 부모의 감시도 엄하다. 부모의 지배력은 아들보다 딸에게 두 배가 되는데, 왜냐하면 딸의 인생은 가족의 경제적 이득과 이해관계에 거의 직결되기 때문이다.

일반적으로 동남아시아의 불교국가들은 부계의 유산방식에 우호적이지 않다. 그 이유는 부모가 노후에 아들보다 딸과 살기를 선호하기 때문이다(Tan 2014; Zimmer et al. 2001). 카토(Kato 2000)는 캄보

3) 태국과 달리, 캄보디아는 식민지 경험을 하였기 때문에 아들의 출가 특권 의식이 상당히 약화되었다. 식민지 경험으로 말미암아, 오늘날 캄보디아 지식인 지위는 불교 교육보다 오히려 서구식 교육에 의해 훨씬 많은 영향을 받고 있다.

디아 노인들이 아들보다 딸(특히 미혼의 막내딸)에게 의존하여 노후 생활을 보내기를 원한다는 사실을 발견하였다. 그런 까닭에 막내딸이 부모의 사후에 집안 재산에서 가장 커다란 몫의 유산을 받을 가능성이 높다.

부모의 또 다른 의무는 자녀(특히 딸)을 잘 결혼시키는 것이다. 최근 근대화로 인해 많이 바뀌었지만, 아직도 캄보디아에서 결혼은 정혼으로 이루어지는 경우가 많다. 신랑이나 신랑아버지가 미래의 신부 가족들과 접촉을 피할 수 있지만, 결혼중매자가 흔히 적합한 신부를 찾는데 개입된다. 그런데 놀랍게도, 여성은 일반적으로 자신의 가문보다 나은 가문의 남성과의 결혼을 추구한다는 우리의 부계가족 인식과 상반되게, 동남아시아에서 신부는 신랑보다 약간 높은 사회적 배경을 가진 집안의 출신일 것으로 전형적으로 기대한다. 혼인 전에 부모는 상대방의 사회적 지위를 조심스럽게 탐색한다. 어떤 의미로는 신부집안의 높은 사회적 지위는 미래의 신랑의 개인적 자질—교육, 열심히 일함, 부도덕한 행위의 절제—과 조화로운 균형이 이루어진다(Heuveline et al. 2006: 101). 사실, 신부의 부모는 사위가 자신보다 낮은 집안의 출신일 때 통제가 훨씬 용이할 것이다.

캄보디아를 포함한 동남아시아의 많은 가족주의문화는 신혼부부가 결혼 후 신부의 부모 집에서 거주하는 형태의 모거주제(matrilocality)를 선호한다(Geertz 1961; Heuveline et al. 2006; Zimmer et al. 2001). 일단 약혼을 하면, 미래의 신랑은 혼인 전 처갓집에 약 1년간을 거주하면서 일을 할 것이 기대되었다. 이러한 협약은 신부값(bridewealth)의 형태로 간주되었고, 신랑의 자질을 검증하는데 사용되었다(Hirschman et al. 2003).⁴⁾ 결혼은 전통적으로 미래

4) 예비신랑이 혼인 전 신부 집에 거주하는 전통의식은 도시화되고 산업화됨에 따라 거의 사라졌다. 하지만 신부값(즉 신부를 키워준 예비신부 부모의 '갓 값')을 지불하는 전통은 여전히 남아 있다. 혼인 전 예비신랑이 장래의 신부 집에 머물며 일을 하였던 것은 일종의 신부값 지불 방편이었다. 지불해야 할 신부값이 많을수록, 더

의 신랑이 미래의 신부 부모에게 제공하는 선물의 승인에 의해 약속되었다. 화려한 결혼식 이후에도, 신혼부부는 신부의 부모가 이들이 남편과 아내로서 함께 살 수 있을 것이라고 인정할 때까지 신부 집에 남아 계속 거주하였다. 신부 부모가 인정할 때 비로소 독립하여 자신의 가족을 꾸밀 수 있었다. 하지만 딸들 중 한 명은 부모 집에 남아 부모의 노후를 남편과 함께 돌보아야 했다.

가족은 친족(가족) 내의 가까운 성원들을 위한 사회-보장 조직으로서 역할을 한다. 가까운 가족 성원들에 대한 재정적 지원은 캄보디아 가족 체제의 일부이다. 가까운 가족 성원—아버지, 어머니, 형제·자매—에 대한 지원은 은혜를 되갚는 호의의 측면이 아니라 인간이면 당연히 해야 할 일인 것이다. 먼 친척에도 지원이 제공될 수 있지만, 그것은 혐오스러운 짐으로 간주된다. 가까운 가족성원들로 상호의존을 국한시키려는 의식적인 노력이 있고 그리고 먼 친척과의 상호성은 되도록 피하려는 경향이 있다(Steinberg 1959: 80-81).

다른 동남아시아 여성들과 마찬가지로 캄보디아 여성은, 인도나 중국의 여성과 비교할 때, 경제적 활동을 활발히 하며 또 비교적 높은 사회적 지위를 누린다(Lee 2006; Esterik 1996; King 2008). 동남아시아에서는 남성은 종교 활동과 같은 정신적 측면을, 여성은 가족 생계와 같은 경제적 책임을 떠맡는 문화가 존재한다. 여성이 장사를 통해 돈을 버는 경제활동을 하는 것은 장려되며 집안에서 환영받는다. 여성의 주된 덕목은 집안의 재정을 성공적으로 일으켜 노부모와 자녀 등의 가족구성원들에 대한 생계부양을 책임지는 것이다. 여성은 집안의 재정적 성공을 위해 집안의 예산과 재산을 관리·통제한다(Steinberg 1959; Ledgerwood 1996). 비록 이데올로기적으로는 아내가 남편을 떠받들어야 하는 순종적인 여성으로 그려지고 있지만, 캄보디아에서 집안의 번영은 거의 전적으로 여성에게 달려 있다고

오랜 기간 일을 해야 했다.

믿는다(Ledgerwood 1996).

캄보디아에서 과부는 상당한 존경을 받으며, 과부의 법적 의무를 수행하는 여성은 매우 큰 권력을 가진다. 남편이 죽으면, 가구주가 된다. 그녀에게 부모의 권위가 법적으로 부여되며 모든 가족을 지배한다. 과부는 공동재산(joint property)에 대해 유언 집행자의 권력을 가지지만 그 재산을 처분할 수는 없다. 또한 배우자가 사별한지 3년 후에는 재혼할 수 있다(Steinberg 1959: 79).

본 연구는 설문조사를 통해 캄보디아 가족문화에 ‘모중심’ 특성의 존재여부를 탐색하는 것을 목적으로 한다. 캄보디아의 확대가족에 모중심 특성이 존재하는지를 파악하기 위해, 먼저 설문조사의 분석을 통해 가족구성원에 대한 책무가 양변 혹은 모중심 중 어느 쪽에 치우치는지를 분석할 것이다. 만약 모중심 가족 특성을 보여준다면, 모중심의 가장 중요한 특성인 가족 내에서 여성의 권력과 영향력이 지배적인지를 논의할 것이다.

Ⅲ. 분석 자료

이 연구에서 사용된 자료는 캄보디아의 수도 프놈펜과 여러 농촌 지역에서 설문조사를 통해 수집되었다. 2009년 12월에서 2010년 2월까지 세 달에 걸쳐 설문조사가 시행되었다. 캄보디아의 가족 문화를 밝히는데 있어 확률표집방법의 표본이 선호되는 것은 당연하지만, 연구자의 사비로 설문조사를 시행했던 까닭에 설문조사 비용에 제한이 있어 확률표본 설문조사를 수행하지 못했다. 그 당시 캄보디아 유학생이었던 Klot Chandeka가 편의표집방법으로 수집한 응답자 700명을 대상으로 하여 면접조사를 수행하였다.

<표 2> 빈도 분포

변수	단위(명,%)	
	빈도	
성별		
남성	346	(49.4%)
여성	354	(50.6%)
거주 지역		
도시(프롬펜)	425	(60.7%)
농촌	267	(38.15%)
연령		
30세 미만	376	(53.7%)
30-49세	234	(33.4%)
50세 이상	90	(12.9%)
학력		
고졸 이하	362	(51.8%)
대재 이상	338	(48.2%)
결혼유무		
미혼	358	(51.1%)
결혼 경험있음	336	(48.0%)

<표 2>는 이 연구에서 분석한 설문조사 자료의 배경변수 분포들을 나타낸다. 우선적으로 성별을 보면, 남성과 여성 응답자들이 각각 절반을 차지한다. 거주 지역은 캄보디아 수도인 프롬펜이 61%를 차지하고 있다. 캄보디아 농촌인구의 비율이 80%임을 감안하면, 도시 인구가 상당히 과다 표집되었다. 연령별 분포를 살펴보면, 만 30세 미만이 54%이다. 캄보디아 인구는 중위연령이 20세에 불과할 정도로 젊은 인구를 나타낸다. 따라서 연령분포는 캄보디아 인구와 유사한 비율을 보인다. 학력은 대재 이상이 절반을 차지할 정도로 본 설문조사 자료는 상당히 높은 교육수준의 응답자로 구성되어 있다. 또한 결혼 경험이 있는 응답자와 없는 응답자는 거의 유사한 비율로 구성되어 있다. 본 설문조사 자료는 응답자들이, 캄보디아의 인구학적 측면에서 볼 때, 높은 교육수준과 도시거주 비율을 보인다. 이러

한 유형의 응답자들은 다른 유형의 응답자들에 비해 서구화가 되어, 덜 전통적인 캄보디아 가족주의문화 특성을 보일 수 있다는 한계를 가진다. 그럼에도 일부지역에서 불과 몇 십 명을 대상으로 수행한 질적 현장연구보다는 대표성이 있는 캄보디아의 가족문화에 대한 정보와 지식을 제공할 것으로 간주된다.

다음 단원에서는 설문조사에 사용된 가족문화 관련 문항들에 대한 응답분포들을 분석함으로써, 캄보디아 사람들에게 내재된 가족문화 혹은 가족이데올로기[가족주의]를 분석하고 논의할 것이다. 가족주의문화가 공계(혹은 양면)인지 모중심 인지에 따라, 가족 혹은 친족 집단이 여성 가족구성원(딸과 모)과 남성 가족구성원(아들과 남편)에게 기대하고 요구하는 것은 상당한 차이가 날 것이다. 만약 어느 가족구성원들이 ‘가족의 중심성원’이고 또 ‘가족에 대한 책무와 권한을 가지는지’에 관한 문항들에서 응답분포가 여성가구원 쪽으로 치우친다면, 이는 캄보디아 가족주의문화가 양계보다 모중심에 가깝다는 경험적 증거로 간주될 수 있다.

한편 모중심의 가족문화와 가족이데올로기는 남녀 가구구성원들의 이해관계에 상당한 영향력을 미치기 마련이다. 만일 한쪽 성의 가족구성원들이 가족 운영에서 주도권을 장악한다면, 다른 쪽 성의 가족구성원들은 희생을 상당부분 감내해야만 한다. 캄보디아 가족문화가 ‘모중심’이라면, 남성 가족구성원들은 여성들이 가족을 이끌어 나가는 핵심성원이므로 그녀들에게 더 많은 책임과 권한을 부여해야 한다는 사실을 받아들이고 인정해야만 한다. 왜냐하면 문화는 남녀 모두가 공통적으로 동의하고 인정하는 삶의 방식이기 때문이다. 그러므로 본 연구는 가족 문화와 이데올로기에 관련된 문항들을 성별과 교차분석을 행함으로써, 남녀가 가족문화와 이데올로기 관련된 문항들에 일치된 태도를 보이는지를 분석할 것이다. 만약 남녀가 자신의 개인적 이해에 근거하여 상반된 태도를 보인다면, 이는 보편적

인 가족문화나 이데올로기가 존재한다고 할 수 없다. 물론 성별에 따른 이해관계로 인해, 문항 응답에 대한 일치 수준은 어느 정도 차이가 날 수는 있다.

IV. 분석결과

1. 가족주의

가족주의는 가족구성원 개개인의 이해보다 가족이란 집단의 이해가 우선시되는 이데올로기이다. 개인이 위기(특히, 생계위기)를 맞을 때, 정부와 시장, 영주, 교회, 길드가 그 보호막을 제공했던 잉글랜드와 달리(맥팔레인 2014), 대부분의 비서구 사회에서는 전통적으로 가족이 그 보호막을 제공하여 왔다(Das Gupta 1999). 우리는 흔히 가족주의를 가부장적 확대가족의 특성으로 간주하는 경향이 있지만, 다양한 형태의 확대가족 문화에서 나타난다. 가족주의는 가부장적 가족문화뿐만 아니라 양계(혹은 공계) 및 모중심 가족문화에서도 핵심 이데올로기이다.

캄보디아를 포함한 동남아시아의 가족주의문화는 앞에서 언급한 바와 같이, 양계나 공계로 인식되고 있다. <표 3>에서 보는 바와 같이, 캄보디아 응답자 3명 중 2명이 자신보다 가족의 안녕(wellbeing)이 우선시되어야 한다고 응답했다. 또한 응답자의 절반이 자신의 이해와 가족의 이해가 상충될 때, 자신의 이해를 희생시켜야 한다고 말했다. 이는 캄보디아 가족문화에 가족 개개인의 이해보다 가족구성원 전체 즉 가족이란 집단의 이해가 우선되는 가족주의 이데올로기가 내재되어 있다는 사실을 보여준다.

부모와 자식 간의 관계가 부부 간의 관계보다 우선시되는 가족주

의 이데올로기와 달리, 응답자의 33%만이 부모와 자녀 간의 관계가 부부관계보다 더 중요하다는데 동의했고 38%는 그럴 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다는 모호한 태도를 표명하였다. 그러나 이 의견에 동조하지 않는 응답자는 30%에 불과했다.

<표 3> 가족주의

	동의		동의하지 않음	남녀차이 ($X^2_{df=2}$)
	중간	중간		
부모와 자식 간의 관계가 부부관계보다 중요	32.6	37.8	29.6	1.70
가족의 안녕이 나의 안녕보다 중요	65.4	24.0	10.5	4.00
가족과 나의 이해가 상충될 때, 나의 이해를 희생	49.3	28.7	22.0	3.75
노부모 부양이 자녀 돌봄보다 중요	77.5	15.8	6.7	4.50
맛있는 음식과 좋은 물건은 자녀보다 부모에게 우선	48.3	25.7	26	10.9**

주: * p<.05, ** p<.01, *** p<.001

가족주의는 가족구성원들 간의 수평적 관계보다 수직적 관계를 강조하는 경향이 있다. 응답자의 78%가 노부모 부양이 자녀 돌봄보다 더 우선시되어야 한다고 응답했다. 결혼을 경제적으로 독립된 개별 가구형성으로 인식하는 서구의 개인주의 가족문화에서, 어린 자녀의 돌봄은 부모의 책임으로 간주되지만 노부모 부양은 자녀의 몫이 아니라 정부나 노부모 개인의 몫이다. 반면 캄보디아에서는 따로 살지라도 노부모 부양이 자녀 돌봄보다 우선시되는 수직적 관계의 가족주의 전통이 남아 있다.

‘맛있는 음식과 좋은 물건을 자녀보다 부모에게 먼저 제공’해야 한다는 의견에 응답자의 절반이 동의했다. 이 의견에 응답자의 26%가 모호한 태도를 취했고, 또 다른 26%는 반대했다. 다른 질문과 달리, 이 질문의 응답분포는 남녀 간에 p=0.01 수준에서 유의미한 차이를 보였다. 가부장 문화 전통을 가진 우리나라에서는 남성보다 여성

이 부모보다 자녀를 먼저 챙길 것으로 가정하기 쉽지만, 캄보디아에서는 오히려 여성이 남성보다 맛있는 음식과 좋은 물건을 자녀보다 부모에게 먼저 드려야 한다는데 적극 동의했다(남: 43.4%; 여 53.6%). 하지만 남녀가 상반된 의견을 표명하지는 않았다. 이 발견은 캄보디아에서 노부모에 대한 부양책임이 아들보다 딸에게 부과되는 가족문화의 특성을 반영한다고 할 수 있다.

캄보디아에는 가족 구성원 개개인의 이해보다 가족집단의 이해를 그리고 배우자 간의 관계보다 부모와 자식 간의 관계를 우선시하는 가족주의 전통이 존재하고 있다. 그러나 코드웰(Caldwell 1982)이 지적한 바와 같이, 대중매체와 대중교육은 확대가족보다 핵가족을 우월시하는 서구화(westernization)을 전파하고 있다. 서구화는 부(副)의 흐름을 ‘자녀에게서 부모로’부터 ‘부모로부터 자녀에게로’로 이동시킨다. 캄보디아에서도 대중매체와 대중교육을 통해 서구화가 본격적으로 진행된다면, 부부관계가 부모와 자식의 관계보다 더 중시하는 방향으로 이동할 수 있다.

2. 부와 모의 친척 중 누가 더 가까운가?

부계와 모계 등의 단계(單系) 친족제도는 (태어날 때 귀속적으로) 부와 모의 혈통집단 중 어느 한쪽을 중심으로 가족과 친족 성원들이 형성되는 가족주의문화이다. 따라서 동일한 가족(친족) 구성원들이라 할지라도, 성(性)에 따라 가깝고 먼 사람들로 구별하는 문화가 형성된다. 남성(아들)과 여성(딸) 중 어느 성의 구성원들이 영구 혹은 일시 가족구성원으로 간주되느냐에 따라 가깝고 먼 가족구성원들이 구별될 수 있다. 일시 구성원에 비해, 영구 구성원들에게는 가족과 친족의 안녕과 번영에 대한 책임이 훨씬 직접적으로 부과될 것이므로, 가족주의는 이들을 중심으로 운영될 것이다.

가족구성원들을 성(性)에 따라 가깝고 먼 사람들로 구별하는 가족 문화는 성차별과 그로 인한 성선호를 초래한다(이성용 2007). 남성이 영구 가족구성원으로 간주되는 가부장 가족문화에서 남아가 선호되고 여아가 차별되는 것과 유사하게, 여성이 영구 가족구성원이 되는 모중심 가족문화에서는 남아보다 여아가 선호되는 경향이 있다(Cronk 1993; Quinlan 2006; Narzary et al. 2013). 남성보다 여성이 영구 가족구성원으로 가정되는 동남아시아의 친족제도에서는 남아보다 여아가 더 선호되는 경향이 있다(Knodel et al. 1987). 조상숭배에서도, 우리나라에서는 고모와 같은 여성 가족구성원들은 제사에서 제외되듯이, 북부 태일랜드 지역에서는 고모대신 오히려 외삼촌이 제사 대상에서 제외되는 경향이 있다(Potter 1977)

<표 4>는 응답자들이 아버지의 친족과 어머니의 친족 중 어느 쪽을 더 가깝게 생각하는지를 보여준다. 응답자 중 55.8%가 모의 친족이 부의 친족보다 더 중요하다고 응답했고, 부의 친족이 모의 친족보다 더 가깝다고 응답한 자는 불과 8.8%에 불과했다. 그리고 35.5%의 응답자들이 부의 친족과 모의 친족이 동일한 수준으로 가깝다고 응답했다. 모계 가족구성원이 더 가까운 친족이라는 의견에 남녀는 유의미한 차이를 보이지 않았다. 감정적 지원과 경제적 지원도 부의 친족보다 모의 친족에서 훨씬 더 받고 있다. 경제적 지원과 달리, 감정적 지원은 성별에 따른 유의미한 차이를 보인다. 남성들은 모의 친척과 부의 친척에서 거의 동등한 수준으로 감정적 지원을 받았다고 응답한 경우가 가장 많았지만(45.4%)—모의 친척에서 더 많은 감정적 지원을 받았다는 남성응답자의 비율은 41.9%—, 여성은 양쪽 친족집단에서 동등한 수준(33.6%)보다 모의 친척에서 훨씬 많은(54.7%) 지원을 받았다고 응답했다.

<표 4> 친가와 외가 중 어느 쪽이 더 가까운가?

	단위: %			
	모계	동등	부계	남녀차이 ($\chi^2_{df=2}$)
더 가까운 친척은	55.8	35.5	8.8	3.43
경제적 지원을 더 많이 받은 친척은	49.9	35.5	14.6	3.76
감정적 지원을 더 많이 받은 친척은	48.6	39.3	12.2	10.4**
방문 왕래를 더 많이 하는 친척은	53.0	34.6	12.4	2.96
근처에 더 많이 사는 친척은	43.1	48.6	8.3	7.72*
경제적 지원을 더 많이 해야 하는 친척은	38.3	53.7	8.1	1.95

주: * p<.05, ** p<.01, *** p<.001

응답자들의 상당수가 부모보다 모의 친척에서 더 많은 경제적 지원과 감정적 지원을 받았다고 응답했다. 교환의 법칙에 의해, 응답자들은 부모보다 모의 친척에 더 많은 경제적 지원을 하겠다는 의향을 밝혔고, 경제적 지원에 대한 응답분포는 성별에 따른 유의미한 차이를 보이지 않았다. 이와 같은 경제적·감정적 도움의 주고받음에 대한 응답 분포는 캄보디아의 가족문화가 부와 모의 친척을 동등하게 대하는 양계보다 모중심에 가깝다고 할 수 있다.

친척 왕래는 부의 친족보다 모의 친족들과 더 빈번하게 일어났다. 친척들 간의 거주 패턴을 전반적으로 살펴보면, 부의 친족보다 모의 친족들이 더 근처에 살고 있다. 하지만 성별에 따른 거주 패턴의 응답 분포는 유의미한 차이를 보인다. 남성응답자는 ‘부계와 모계의 친척들 거의 같은 수준으로 거주’에 가장 많이 응답(54.6%)한 반면—모의 친척이 더 많이 거주에는 38.2%가 응답—, 여성응답자들은 동등 수준(43%)보다 모의 친척이 부의 친척보다 더 근처에 산다(47.7%)는데 더 많이 응답했다. 남성보다 여성이 자신의 친척들이 더 근처에 많이 산다고 응답한 이유의 하나는, 남성보다 여성이 고향 마을에서 땅이나 토지를 부모로부터 물려받은 가능성이 높기 때문이다. 또한 여성들은 다른 마을의 남성보다 자신 마을의 남성과의

결혼을 선호하는 경향이 있다(Ledgerwood 1995).

<표 4>에서 응답자들은 부의 친척들보다 모의 친척들에게 긴밀한 경제적·감정적 지원을 주고받고, 모의 친척들이 근처에 더 많이 살며 또 더 가까운 친척으로 인식하는 것으로 드러났다. 부모보다 모의 친척들을 더 가까이 하는 가족 문화에서는 남성 가구원과의 관계보다 여성 가구원과의 관계가 더 중시될 수 있다. 모중심 가족에서는 여자 가족구성원과의 유대를 남성 가족 구성원과의 유대보다 더 중시한다.

캄보디아에서는 여성 가족구성원들 간의 유대가 남성 가족구성원들 간의 유대보다 중시하는 경향이 있다(Miwa 2005). 설문조사의 분석결과를 통해, 먼저 자녀의 입장에서 부와 모 중 어느 쪽 관계가 더 중시되는지를 살펴보자. <표 5>에서 딸과 부모의 관계를 보면, 딸과 어머니의 관계가 아버지와 딸 간의 관계보다 강하다는데 응답자의 41%가 동의했고 38%는 부정도 긍정도 표명하지 않았다. 단지 20%만이 모녀관계가 부녀관계보다 강하다는 의견을 부정하였다. 남녀 모두 모녀관계가 부녀관계보다 강하다는데 의견의 일치성을 보였다. 아들과 부모와의 관계에서도, 응답자들은 아들과 어머니 간의 관계가 아들과 아버지 간의 관계보다 더 강하다는데 의견의 일치성을 표명했다. 하지만 딸과의 관계와는 달리, 아들과의 관계는 성별에 따라 유의미한 차이를 보인다. 남녀 모두에게 있어, 모자의 관계가 부자의 관계보다 강하다는 데는 동의했지만 남성보다 여성이 ‘모자의 관계가 부자의 관계보다 강하다’ 의견에 더 적극적으로 동의했다. 일반적으로, 캄보디아에서는 자녀들이 부모보다 모와의 관계를 더 중시하는 경향이 나타났다.

<표 5> 더 가까운 가족 관계는?

	단위: %			남녀차이 ($X^2_{df=2}$)
	동의	중간	동의하지 않음	
남자형제보다 여자형제 자녀에게 더 비싼 결혼 선물을	67.7	22.4	9.9	8.5**
모녀관계가 부녀관계보다 강하다	41.4	38.2	20.3	4.8
모자관계가 부자관계보다 강하다	51.4	29.0	19.5	15.4***
모녀관계가 모자관계보다 강하다	24.1	44.4	31.5	7.0*
부녀관계가 부자관계보다 강하다	47.3	28.7	24.1	1.30

주: * p<.05, ** p<.01, *** p<.001

그러면, 부모의 입장에서 딸과 아들 중 어느 쪽의 관계가 더 강하게 인식되는지를 살펴보자. 모의 입장에서 보면, 아들보다 딸을 중시하는 측면이 있지만 그럼에도 불구하고 아들도 딸 못지않게 중시하는 문화가 있는 것처럼 보인다. 비록 여성(28.1%)이 남성(19.9%)보다 모와 딸의 관계가 모와 아들의 관계보다 강하게 인식하는 경향이 있지만, 남성(48.5%)과 여성(40.4%) 모두 ‘모와 딸의 관계가 모와 아들의 관계보다 강하다’ 의견에 중간적인 애매한 입장을 취하는 경향이 높았다. 반면 부와 자녀 간의 관계에 대해서는, 남녀 모두가 부녀의 관계를 부자의 관계보다 중시하는 경향을 보였다.

3. 가족 내에서 모의 위치

<표 6>은 캄보디아 가족에서 얼마나 일상생활이 여성중심으로 이루어지는지를 파악하고자 한 질문문항들에 대한 응답분포이다. 먼저 캄보디아에서 가족생활이 모(母) 혹은 여성 가족구성원들 중심으로 이루어지는지에 관한 문항의 응답분포를 살펴보자. “여성 가족구성원들의 관계가 가족생활에서 중심”이라는 문항에 대해 응답자의 절반이 이에 동의했다. 여성(53.4%)이 남성(42.6%)보다 적극적으로 동

의하는 경향을 보였다. 동의하지 않은 비율은 남성(16.4%)이 여성(14.3%)보다 약간 높았다. 이 문항과 유사한 문항인, ‘가족의 허브는 어머니’라는 문항에도 응답자 3명 중 2명이 동의를 하였다. 앞의 문항과 유사하게, 여성(72.1%)이 남성(61.5%)보다 ‘가족의 허브는 어머니’라는 의견에 더 적극적으로 동의했고, 동의하지 않는 비율은 남성(20.6%)이 여성(13.5%)보다 높았다. 두 문항 모두에서 남성과 여성은 동의 수준에서 유의미한 차이를 보였지만, 상반된 의견은 보이지 않았다.

<표 6> 가족 내에서 모의 위치는?

단위: %

	동의	중간	동의하지 않음	남녀차이 ($\chi^2_{df=2}$)
가족생활의 중심은 여성가족원들의 관계로	48.1	36.6	15.3	7.96*
가족의 허브(hub)는 어머니	66.8	16.1	17.0	9.05*
모가 부모보다 가족에서 강력한 권력	42.0	25.9	32.1	7.99*
자녀는 부모보다 모를 더 존경	30.4	28.8	40.9	0.6
모가 부모보다 가족문화의 전수자	64.9	17.5	17.6	18.4***
사회생활 교육은 부모보다 모가 책임	56.8	21.7	21.5	19.1***
집안 재정예산은 여성이 관리	54.7	23.2	22.1	2.79
돈을 빌려주고 빌려오는 일은 여성이	29.6	28.0	42.4	5.9*

주: * p<.05, ** p<.01, *** p<.001

캄보디아에서 가족생활의 중심이 모(母) 혹은 여성 가족구성원들 이라면, 가족 내에서 여성의 권력과 어떻게 평가되는가? “모(母)가 부(夫)보다 가족에서 권력이 더 있다”는 문항에 대해, 응답자의 42% 동의, 32%는 부동의, 그리고 26% 중간 입장을 취했다. 하지만 이 문항의 응답분포는 성별에 따라 유의미한 차이를 보였다. 이 문항에 여성(47.2%)이 남성(36.6%)보다 동의를 했지만, 부동의와 중립적 입장은 남성(34.7%, 28.7%)이 여성(29.6%, 23.2%)보다 더 표명하였다. 그러나 상반된 의견을 보이지는 않았다. “자녀가 부모보다 모를 더

존경”해야 한다는 문항에서는 성별에 상관없이 동의하지 않는 비율이 가장 높았다. 여성(모)이 남성(부)보다 가내에서 권력이 더 있지만 부모보다 모를 더 존경하는데 동의하지 않는 비율이 높은 이유는, 아마 앞에서 언급한, 남성이 정신적 측면을 여성이 경제적 측면을 담당하는 불교의 젠더이념을 반영한다고 할 수 있다.

부와 모 중 누가 자녀의 사회화에 대한 책임을 더 많이 지는가? 전반적으로 볼 때, 모가 부모다 가족문화를 전수하고 또 자녀교육을 책임져야 한다는 의견에 대해 응답자 5명 중 3명이 이에 동의할 하였고, 5명 중 1명꼴로 반대와 중립 의견을 표명하였다. 하지만 이 두 문항의 응답분포 모두는 성별에 따른 유의미한 차이를 보였다. “모가 주된 문화전수자”라는 의견에 대해 여성(72.7%)이 남성(56.9%)보다 적극적인 지지를 보낸 반면, 남성은 여성보다 높은 비율의 중립적 응답(남, 21.4%, 여 13.7%)과 부정적 응답(남 21.7%, 여 13.7%)을 보였다. “모가 부모다 자녀의 사회생활에 대한 교육을 책임져야 한다”는 문항에도 이와 유사한 분포를 보였다. 여성(64.4%)이 남성(49%)보다 적극적인 지지를 보낸 반면, 남성은 여성보다 높은 비율의 중립적 응답(남, 23.6%, 여 19.8%)과 부정적 응답(남 27.5%, 여 15.7%)을 보였다. 동의수준에서는 유의미한 차이를 보였지만, 남녀 모두 모가 부모다 주된 문화전수자로서 자녀교육에 대한 책임과 권한 더 가진다는 데에는 공통적인 의견을 보였다.

남성과 여성 중 누가 주로 재산관리 책임을 지는가? 우리나라와 유사하게, 남성보다 여성이 집안 가계살림을 책임지는 전통이 캄보디아 가족문화에도 있었다. 남녀 모두 절반 이상이 남성보다 여성이 집안 예산관리를 책임져야 한다고 응답했다. 하지만 “돈을 빌려주고 빌려오는 일을 여성이 해야 한다”는 돈에 대한 책임 질문에는 “집안 예산관리” 질문과는 상이한 응답분포를 보였다. 단지 30% 응답자만이 여성이 돈을 빌려주고 빌려오는 책임을 떠맡아야 한다고 응답했

고, 42.4%가 이에 동의하지 않았다. 성별에 따른 돈에 대한 책임에는 유의미한 차이를 보였다. 여성이 돈에 대한 책임져야 한다는 의견에 동의는 여성(33.4%)이 남성(25.7%)보다 많았지만, 부동의를 남성(46.4%)이 여성(38.4%)보다 높은 비율을 보였다. 여성이 집안 돈을 관리한다는 데는 남녀 모두 동의를 했지만, 흥미롭게도 돈에 대한 책임에 대해서는 여성이 더 책임지려 했고 또 남성은 여성이 홀로 책임지는 것에 대해 더 반대했다. 이는 집안 돈을 남녀 모두가 책임지려하는, 돈에 대한 권리보다 책무를 더 중시하는, 가족주의 이데올로기를 반영한다고 할 수 있다.

이상의 설문조사 분석결과는 캄보디아 가족문화가 공계(양계) 친족제도보다 모중심가족에 가깝다는 사실을 보여준다. 캄보디아에는 개인보다 가족의 이해와 노부모 부양이 우선시되는 가족주의가 존재하지만, 가족주의 성향은 부와 모의 친족에 동등하지 않고 모의 친족에 치우치는 경향이 있다. 부의 친척보다 모의 친척을 더 가까운 친척으로 인식할 뿐만 아니라, 모의 친족과 더 많은 경제적·감정적 지원이 오고 갔다. 자식의 입장에서 보면 모가 부보다 강한 관계를, 부모의 입장에서 보면 딸이 아들보다 강한 관계를 가진다. 형제의 관계에서도 여자형제와의 관계가 남자형제의 관계보다 중시되었다. 모는 가족관계에서 중심역할을 하며, 가족 내에서 강한 권력을 가진다. 모는 가족문화의 전수자로 자녀 교육을 책임지며 집안 재정예산을 관리한다. 하지만 불교의 젠더 이데올로기 영향으로 인해 모가 부보다 존경을 받아야 한다는 의견에는 상당수가 동의하지 않고 있다. 이러한 점으로 볼 때, 캄보디아의 가족주의문화는 모중심성(matrifocality)이라 할 수 있다.

V. 마무리 글

동남아시아와 동아시아의 친족체제는 매우 다름에도 불구하고 (Yeung et al. 2018), 우리는 흔히 동아시아와 서구의 관점에서 가족(친족)문화를 범주화하고 그 범주 하에서 동남아시아의 가족문화를 해석하는 경향이 있다. 물론 표준화된 가족의 범주는 우리(아시아인)가 아니라 서구의 학자들이 만들어 놓은 것이다. 그리고 서구 학자의 관점(세계관)에서 형성된 보편 범주에 맞지 않는 현상을 발견하면 예외적인 것으로 치부하곤 한다. 하지만 최근에는 연구자의 관점(패러다임 혹은 세계관)에서 특정 사회의 문화나 실제(reality)를 해석하는 대신, 관찰된 현상들에서 그 사회의 문화 정체성을 사고하는 추세가 있다(Bowen 1996). 이 때, 관찰된 문화현상은 설명을 추구하여할 목표가 되고 기존 이론들은 그 설명을 위한 도구가 된다(이성용 2015). 모중심성은 서구의 개인주의 이론에 근거한 친족(가족) 범주로는 정확하게 설명될 수 없는 가족주의문화이다(이성용 2004; 터너 2008; Smith 1996). 가부장적 세계관에서 친족(가족) 조직 내에서 남성보다 여성의 우월한 지위를 상상하기 어렵다. 기껏해야, 양계 친족 집단에서 남성과 여성과 동등한 지위일 것이다.

캄보디아에서는 모중심성의 주된 특징의 하나인 ‘어머니-자녀’ 결속이 ‘아버지-자녀’ 결속보다 강하다. 또한 ‘딸-부모’ 결속이 ‘아들-부모’ 결속보다 강하다. 게다가 여자형제와의 결속이 남자형제와의 결속보다 강하다. 모와 모의 친족구성원과의 결속 그리고 여성 친족(가족)구성원들 간의 결속이 문화적으로 중시된다면, 사람들은 자연스럽게 모(母)를 포함한 여성 친족(가족)구성원들과 친족연대를 형성하는 방향으로 나갈 것이다.

모중심성은 단지 어머니가 친족 혹은 가족에서 중심적인 위치에 있다는 사실을 뜻하지 않는다. 여성이, 오히려 남성보다, 친족(가족)

의 자산관리에서 강한 경제적 통제력을 행사하고 가족(친족)과 관련된 의사결정과정에서도 중요하게 관여해야 한다.

모와 여성 가족구성원들이 가족과 친족 관계에서 중심적인 역할과 기능을 수행하려면, 이를 뒷받침해줄 수 있는 환경과 물질적 기반이 필요하다. 캄보디아에서 신랑은 전통적으로 혼인 전 어느 기간 동안(보통 1-3년) 신부 집에서 서비스를 제공하고 미래의 장인장모에게 미래의 신랑 자격을 확인받는다. 만일 신부값이 모자라면 더 오랜 기간 일을 해야 한다. 또한 신랑은 결혼 후에 신부의 집과 마을로 이사를 온다. 신랑이 신부 집(마을)으로 이사를 오는 주된 이유는 남자보다 여자가 농토, 집 등의 유산을 받을 가능성이 높기 때문이다. 물론 유산의 대가는 노부모의 노후를 책임지는 것이다. 이런 까닭에 캄보디아의 가족주의문화는 부와 모의 친족에 동등하지 않고 모의 친족에 치우치는 경향이 있다. 신부는 자신의 새로운 보금자리에 자신의 가족과 친척들이 많이 살기 때문에, 결혼 생활에서 남편과 갈등이 생겼을 때 자신의 편을 들어줄 우군들이 많다. 앞의 설문조사 결과분석이 보여주듯이, 남성보다 여성이 모의 친족과 더 많은 경제적·감정적 지원을 주고받았다.

또한 캄보디아에서 모(여성)는, 남녀모두에게, 가족문화의 전수자로서 인정을 받고 자녀의 사회화 교육을 책임지는 경향이 있다. 또한 불교의 젠더 이데올로기는 집안의 부(富)를 증가시키는 여성을 매력적인 여성으로 간주하기 때문에, 돈을 버는 장사와 같은 경제적 활동을 장려하고 또 가족들은 여성의 돈 버는 일을 환영한다. 이런 까닭에 여성이 집안의 재정예산관리를 떠맡는 것을 당연하다고 생각한다. 즉 여성은 가족 내의 경제적 자원을 통제한다. 하지만 불교의 젠더 이데올로기가 남성의 정신적(종교·정치적) 측면을 강조하는 까닭에, 모중심성의 캐리비언 사회의 남성(Lee 1995; Smith 1996)과 달리, 캄보디아 남성들은 한계인으로 남지 않는다.

이와 같이, 모중심성은 여성의 강한 권리측면 뿐 아니라 가족구성원들(노부모를 포함한)의 생계부양과 같은 책임과 의무 및 가족을 위한 희생도 동반한다. 책무와 희생이 없으면 이에 따른 권리와 권력도 없다. 개인주의적 관점에서 권리와 평등의 측면에 초점을 맞추는 서구의 페미니즘은 나중에 가족 차원에서 보상받는 가족에 대한 여성의 헌신을 단지 희생으로만 바라보는 경향이 있다.

〈참고문헌〉

- 김명희. 2015. “사회재생산적 관점에서 베트남 국제결혼이주 사례 분석과 정책적 제언.” *Asia_pacific Journal of Multimedia Services Convergent With Art, Humanities and Sociology* 5(4): 453-463.
- 김민정. 2007. “한국가족의 변화와 지방사회의 필리핀 아내.” 『페미니즘연구』 7(2): 213-248.
- 김민정. 2002. “필리핀 친족의 양면성과 ‘집단’ 만들기.” 『비교문화연구』 8(2): 3-36.
- 김민정 · 유명기 · 이해경 · 정기선. 2006. “국제결혼 이주여성의 딜레마와 선택: 베트남과 필리핀 아내의 사례를 중심으로.” 『한국문화인류학』 39(1): 159-193.
- 김현미. 2006. “국제결혼의 전 지구적 젠더 정치학: 한국 남성과 베트남 여성의 사례를 중심으로.” 『경제와 사회』 70(여름호): 10-37.
- 김홍구. 2011. “초 국가주의적 문화의 이동과 한국 속 ‘동남아 현상’.” 『한국태국학회논총』 18(1): 113-159.
- 맥팔레인(Macfarlane, Alan). 2014. 이성용 · 윤희환 옮김. 『잉글랜드에서의 결혼과 사랑』 서울: 나남.
- 바비, 얼(Babbie, Earl). 2013. 고성호 · 김광기 · 김상욱 · 민수홍 · 유흥준 · 이성용 · 이정환 · 장준호 · 정기선 · 정태인 옮김. 『사회조사방법론 13판』 서울: Cengage Learning Korea.
- 유인선. 1989. “베트남 전통가족제도와 부부관계.” 『아시아문화』 5: 165-182.
- 이성용. 2015. “이론과 현실의 주객전도 바로잡기: 한국(비서구) 사회과학의 탈식민지화와 새로운 패러다임 형성을 위한 이론

- 화방법론.” 『사회와 이론』 26: 55-103.
- 이성용. 2013. “서유럽 특유의 가구형성규칙과 맬서스주의자의 항상성 모형: 인구학 패러다임의 탈중속화.” 『한국인구학』 36(2): 1-26.
- 이성용. 2007. “성선호와 자녀의 가치의 인과성에 대한 이론화 작업.” 『사회와 이론』 11(2): 123-167.
- 이성용. 2004. “성선호 원인에 대한 한국과 자메이카의 비교연구.” 『한국사회학』 38(3): 109-141.
- 전제성. 2018. “한국의 동남아연구 성장과 포괄성의 문제.” 『동남아시아연구』 28(4): 1-29.
- 정미경. 2014. “한국 학계의 캄보디아·라오스 연구 현황과 쟁점.” 『아사아리뷰』 4(1): 95-136.
- 최호림. 2015. “결혼이주가 이주자 출신 마을에 미친 영향과 젠더 관계의 변화: 베트남 메콩델타 농촌의 사례.” 『동남아시아연구』 2(1): 235-271.
- 터너, 낸시(Tanner, Nancy). 2008. “모중심성: 인도네시아, 아프리카, 미국 흑인의 사례연구” 로잘드 미셸 짐발리스트·루이스 램 피어 엮음. 권숙인·김현미 옮김. 『여성·문화·사회』 서울: 한길사. 217-256.
- 토드, 엠마뉘엘. 1990. 김경근 옮김. 『유럽의 발견-인류학적 유럽사』 서울: 까치.
- 통계청. 2018. “2017년 혼인·이혼 통계.” (검색일: 2019. 3.6). 통계청 홈페이지(<http://kostat.go.kr>).
- Bowen, John R. 1995. “The Forms Culture Takes: A State-of-the-field Essay on the Anthropology of Southeast Asia.” *The Journal of Asian Studies* 54(4): 1047-1078.
- Caldwell, John C. 1982. *The Theory of Fertility Decline*. New York:

Academic Press.

- Cronk, L. 1993. "Parental Favoritism toward Daughters." *American Scientist* 81: 272-279.
- Das Gupta, M. 1999. "Lifeboat versus Corporate Ethic: Social and Demographic Implications of Stem and Joint Families." *Social Science & Medicine* 49(2): 173-184.
- Demont, Floriane and Patrick Heuveline. 2008. "Diversity and Change in Cambodian Household, 1998-2006." *Journal of Population Research* 25(3): 287-313.
- Ebihara, M. M. 1977. "Residence Patterns in Khmer Peasant Village." *Annals of the New York Academy of Science* 293: 52-53.
- Esterik, P. V. 1996. *Women of Southeast Asia*. Illinois: Northern Illinois University.
- Reid, Anthony. 1988. "Female Roles in Pre-colonial Southeast Asia." *Modern Asian Studies* 22(3): 629-645.
- Geertz, Hidred. 1961. *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization*. Illinois: Waveland Press Inc.
- Heuveline, P. and B. Poch. 2006. "Do Marriages Forget their Past? Marital Stability in Post-Khmer Rouge Cambodia." *Demography* 43(1): 99-125.
- Hirschman, C. and B. Teerawichitchainan. 2003. "Cultural and Socioeconomic Influence on Divorce during Modernization: Southeast Asia, 1940s to 1970s." *Population and Development Review* 29: 215-253.
- Hukin, E. 2014. "Cambodia's Fertility Transitions: The Dynamics of Contemporary Childbearing." *Population and Development Review* 40(4): 605-628.

- Kato, E. U. 2000. "Ageing in Cambodia: Tradition, Change and Challenges." David R. Philips (eds.), *Aging in the Asia-Pacific Region*, edited by . New York: Routledge. 360-374.
- Keyes C. 1984. "Mother or Mistress But Never A Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand." *American Ethnologist* 11(2): 223-241.
- King, Victor T. 2008. *The Sociology of Southeast Asia: Transformations in a Developing Region*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kirsch, A. 1982. "Buddhism Sex-Roles and the Thai Economy." P. Van Esterik (eds), *Women in Southeast Asia*. Dekalb, Illinois: Northern Illinois: Northern Illinois University Center for Southeast Asian Studies.
- Kirsch, A. 1985. "Text and Context: Buddhist Sex Roles/Culture of Gender Revisited." *American Ethnologist* 12(2): 302-320.
- Knodel J., A. Chamratrithirong, and N. Debavalya. 1987. *Thailand's Reproductive Revolution: Rapid Fertility Decline in a Third-World Setting*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- Knodel J., Kespichayawattana J., Saengtienchai C., and Wiwatwanich S. 2010. "How Left Behind are Rural Parents of Migrant Children? Evidence from Thailand. *Ageing & Society* 30(5): 811-841.
- Ledgerwood, Judy L. 1996. "Politics and Gender: Negotiating Conceptions of the Ideal Woman in Present Day Cambodia." *Asia Pacific Viewpoint* 37(2): 139-152.

- Ledgerwood, Judy L. 1995. "Khmer Kinship: The Matriliney/Matriarchy Myth." *Journal of Anthropological Research* 51: 247-261.
- Lee, Susan Hagood. 2006. *'Rice Plus': Widows and Economic Survival in Rural Cambodia*. New York: Routledge.
- Lee, Sung Yong. 1995. "The Effect of the Value of Children on Sex Preference: A Comparative Study of Korea and Jamaica." Ph. D. Dissertation, WI: University of Wisconsin at Madison.
- McDonald, Peter. 1992. "Convergence or Comprromise in Historical Family Change?" Elza Berquo and Peter Xenos (eds.), *Family Systems and Cultural Change*, edited by. Oxford: Clarendon Press. 15-30.
- Miwa Takahashi. 2005. "Marriage, Gender, and Labor: Female-headed households in a Rural Cambodian Villages." *Southeast Asian Studies* 42(4): 442-463.
- Narzary, Pralip Kumar and Shilpi Mishra Sharma. 2013. "Daughter Preference and Contraceptive-use in Matrilineal Tribal Societies in Meghalaya, India." *Journal of Health Population Nutrition* 31(2): 278-289.
- Potter, Sulamith Heins. 1977. *Family Life in a Northern Thai village: A Study of the Structural Significance of Woman*. Berkeley: University of California.
- Quinian, R. J. 2006. "Gender and Risk in a Matrifocal Caribbean Community: A View of Behavioral Ecology." *American Anthropologist* 108: 464-479.
- Schneider, D. M. 1974. "The Distinctive Features of Matrilineal Descent Groups" Schneider, D. M. and K. Gough (eds.),

- Matrilineal Kinship*. Berkeley: University of California Press. 1-29.
- Smith, Raymond T. 1996. *The Matrifocal Family: Power, Pluralism and Politics*. New York: Routledge.
- Smith-Hefner, N. J. 1999. *Khmer American: Identity and Moral Education in a Diasporic Community*. Berkeley: University of California Press.
- Steinberg, David J. 1959. *Cambodia: Its People, Its Society, Its Culture*. Publisher: Human Relations Area Files.
- Stone, Linda. 2010. *Kinship and Gender: An Introduction*. 4th edition New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Tan, Dommaraju P. 2014. "Households in Contemporary Southeast Asia." *Journal of Comparative Family Studies* 45(4): 559-80
- Yeung, Wei-Jun Jean, Sonalde Desai and Gavin W. Jones 2018. "Families in Southeast and South Asia." *Annal Review of Sociology* 44: 469-495.
- Zimmer Z., Korinek K., Knodel J. and Chayovan N. 2008. "Migrant Interactions with Elderly Parents in Rural Cambodia and Thailand." *Journal of Marriage and Family* 70: 585-98.
- Zimmer Z. and Kim S. K. 2001. "Living Arrangements and Socio-Demographic Conditions of Older Adults in Cambodia." *Journal of Cross-Culture Gerontology* 16(4): 353-81.

(2019.03.22. 투고, 2019.04.12. 심사, 2019.05.05. 게재확정)

<Abstract>

An Exploratory Study of Khmer Kinship: Based on the Concept of the Matrifocal

LEE Sungyong
(Kangnam University)

The purpose of this paper is to explore the features of the Cambodian family, based on the concept of both cognatic kinship and matrifocality, which are non-lineal.

The respondents in our sample were selected with non-probability sampling. The sample for the study was drawn from respondents living in Phnom Penh and several rural provinces in Cambodia. The total sample size was 700 respondents.

The findings are as follows. First, many respondents agreed to one of important characteristics of familism, that is, the priority of family interests. However, they stated that both parents-children relationship and the husband-wife relationship are equally important. Interestingly, they respond that the support of the elderly parents is more important than the care of children. Second, the bonds related to the female family members tend to be stronger than the bonds related to the male family members. Third, mother's networks tend to work more actively than father's network. Women have the responsibility of controlling the family budget and educating the socialization of their children.

However, family members respect both mother and father equally, due to the gender ideology in the Buddhism. In Buddhism, men are more likely to be considered a source of wisdom while women's economic activities are encouraged.

Key Words: Cambodia, Familism, Matrifocal Kinship, Bilateral Kinship.

