

인도네시아 자바인의 수평적 사회관계:

루꾼 개념을 중심으로*

김 형 준**

I. 들어가는 말

20세기 중후반기를 거치면서 문화인류학자에 의해 제기된 중요한 시각 중의 하나는 통합된 전체(an integrated whole)로서의 문화가 존재하지 않는다는 점이다. 현실의 모습은 일반화된 진술이 제시하는 것보다 훨씬 더 복잡하고, 현실 해석을 위한 복수의 관점과 설명들이 공존하며 경합하고 있다는 주장은 인류학적 연구를 법칙정립적, 분석적 접근에서 해석적 접근으로, 그리고 이념화된 모델 중심에서 행위자 중심으로 전환시키는데 중요한 역할을 했다. 이러한 시각에 기반을 둔 연구는 현실의 모습을 특정 맥락(context) 속에서 이해하고자 했으며 행위자들이 제시하는 다의적이고 상황적인 해석에 관심을 집중시켰다.

현실 인식과 관련된 커다란 공헌에도 불구하고 맥락적 연구는 일정한 문제점을 노정했다. 현실 이해를, 기어츠의 표현을 빌면(Geertz C. 1973), 보다 '심층적으로'(thick) 하면 할수록 그 연구 결과를 맥락으로부터 분리시키는 작업이 어려워지기 때문이다. 이는 맥락적 자

* 이 글을 읽고 건설적인 제안을 해주신 익명의 심사위원에게 감사를 표합니다.

** 강원대 문화인류학과 교수

료의 이용가능성을 제약시키는 결과를 초래했다. 특정 자료가 수집된 현지의 상황에 익숙한 연구자만이 맥락적 자료를 탈맥락화시켜 이용할 수 있게 되며, 그렇지 못한 대다수의 사람, 특히 특정 지역에 대한 기초적 수준의 자료를 필요로 하는 사람에게 있어 맥락적 자료는 정리되지 않은 원자료처럼 비추어지게 된다.

인류학적 연구의 적용가능성을 제고시키기 위해서는 맥락적 연구가 일반화된 규칙성을 추구하는 연구와 일정 정도의 상호보완적 관계에 놓여 있음이 고려되어야 한다. 현실의 모습을 드러내는 데에는 한계를 지니고 있음에도 불구하고 일반화된 모델은 맥락적 연구의 결과물을 특수성과 보편성이라는 시각에서 균형적으로 이해할 수 있도록 하는 준거점으로 이용될 수 있다. 또한, 일반화된 모델은 특정 지역이나 집단에서 얻어진 자료를 맥락적으로 이해할 수 없는 초심자에게 현실 인식을 위한 기초적 자료를 제공해 줄 수 있다는 장점을 갖는다.

이러한 문제의식 하에 이 글에서는 인도네시아 자바인의 사회관계, 특히 수평적 관계에서 나타나는 특성을 일반적 수준에서 검토하고자 한다. 인도네시아를 구성하는 여러 종족 중 자바인을 선정하는 이유는 이들이 인구학적 다수로서의 위치를 가지고 있을 뿐 아니라 ‘인도네시아의 자바화’(Mulder 1992: 94)라는 표현에서 드러나듯이, 강력한 정치경제적, 사회문화적 영향력을 인도네시아 사회 전반에 행사해왔기 때문이다. 인도네시아를 이해하기 위해서는 자바문화에 대한 이해가 선행되어야 한다는 주장은 이런 의미에서 과언이 아니라고 할 수 있다.

자바인은 자바섬의 중부와 동부에 집중적으로 거주하며, 그 중 일부가 독립이후 정부정책에 따라 자바 외부의 섬으로 이주하였다. 2000년 통계에 따르면 자바인은 전체 인구의 41.7%를 차지하고 있으며, 자바 인구 중 58.2%, 자바 이외지역 인구 중 20.7%를 차지하고

있다(Ananta et al. 2004: 17). 2006년 인도네시아 인구가 2억 2천만 명임을 고려해보면(BPS 2006), 자바인의 현재 인구 규모는 9천만 명 정도로 추산될 수 있다.

이 글에서는 자바인의 사회관계가 검토될 것이다. 이 주제가 선정된 이유는 특정 집단의 삶에 있어 사회관계가 차지하는 핵심적인 역할 때문이다. 사회관계의 전개 양식 그리고 그 저변에 놓여있는 문화적 논리는 일상의 다른 영역에서 나타나는 특성을 이해하기 위해 선행적으로 검토되어야 할 문제이다. 사회관계를 구성하는 수직적, 수평적 관계 중 이 글에서는 후자에 그 초점이 놓여질 것이다. 수평적 관계는 동등한 지위를 가지고 있다고 여겨지는 사람들 사이에서 나타나는 관계를 의미하며, 이것이 전형적으로 나타나는 사례는 동일 지역에 거주하는 구성원 사이에서이다. 같은 지역에 사는 사람들 사이에서도 정치경제적, 사회문화적 지위상의 차이는 명백하게 존재하지만, 이념상 이들은 동등한 의무와 권리를 가진 구성원으로 이해된다.¹⁾

인구 규모를 통해 알 수 있는 것처럼 9천만 명에 이르는 자바인의 사회관계에서 나타나는 특성을 하나의 모델로 일반화시키는 작업은 불가능하다. 따라서 현실의 다양성을 무시하고 이를 단순화시켜 설명하고자 하는 이 글은 특정한 전제와 제한된 목적 하에서만 정당화될 수 있을 것이다. 첫째, 이 글은 다양한 상황에서 전개되는 사회관계의 특징적 모습을 탈맥락화시켜 이용하기 때문에 특정 상황에서 나타나는 현실의 구체적 모습과는 차별적인 그림을 제시하고 있다. 다른 식으로 표현하면, 이 글에서 논의되는 자바인은 현실 속에서 쉽게 찾아질 수 없는 ‘익명의 자바인’이라 할 수 있다. 둘째, 이 글은

1) 자바 사회에서 수직적 관계는 수평적 관계와는 다른 사회문화적 논리에 기초하여 전개되는데, 이 글의 목적상 수직적 관계에서 나타나는 특성은 제한적으로만 취급될 것이다.

이상화된 유형 제시를 목적으로 하고 있기 때문에, 사회관계가 기초하는 문화적 규범 사이의 내적 일관성에 그 강조점을 두고 있다. 따라서 상호 모순된, 그리고 비일관적인 태도와 행동이 공존하는 현실의 모습 중 일정 부분이 논리적 일관성을 위해 무시되고 있다. 셋째, 이 글의 주요 검토 대상은 행위자들이 실제 행하는 것이 아닌 행해져야 한다고 생각하는 이상적 행동 모델(model for reality)이다. 넷째, 이 글에서 이용되는 자료의 대다수는 자바식 전통을 가장 강하게 유지하고 있다고 여겨지는 집단, 즉 농촌에 거주하는 자바인을 대상으로 한 연구에서 주로 도출되었다. 이러한 자료의 상당수가 1950년대와 60년대에 진행된 연구에 기반하고 있기 때문에, 이 글 역시 이 시기 이후의 변화의 양상을 심도있게 고려하고 있지 않다. 이런 측면에서 이 글의 주요 검토 대상은 자바인의 사회관계와 관련된 ‘비역사적(ahistorical) 실체’이다.

자료 및 분석상의 한계와 문제점에도 불구하고 이 글에서 이상화된, 혹은 베버식 표현을 빌면 이념화된 사회관계의 모습을 검토하고자 하는 이유는 다음과 같다. 시기적, 지역적 그리고 분석수준상의 차이에도 불구하고 자바인의 사회관계를 대상으로 한 연구에서 공통적으로 지적되는 측면이 존재하고 있으며, 이를 내적 일관성을 갖는 모델로 제시하는 작업이 가능하기 때문이다. 이러한 모델은 구체적인 현실을 이해하기 위한 기초 자료로서, 즉 특정한 맥락적 자료의 특수성과 일반성 그리고 현실의 변화 모습을 검토할 준거점으로서 이용될 수 있을 것이다. 또한, 이 모델은 자바 문화를 처음 접한 사람에게 그와 관련된 개괄적 모습을 요약적으로 제시함으로써 현실에 대한 기초적 수준의 접근을 보다 용이하게 해주는 가치를 가질 수 있을 것이다.

이 글의 2절에서는 자바인의 사회관계의 핵심을 구성하는 루꾼(nukun) 개념이 검토될 것이며, 이후 이 개념과 연관된 다양한 문화적

규범과 사회적 제도에 대한 논의가 이어질 것이다. 본문에 제시된 핵심 개념은 번역되지 않은 채 이용될 것이다. 이는 자바어 개념에 내포된 문화적 특수성이 한국어 어휘에 의해 적절하게 표현될 수 없으며 그 의미를 왜곡시킬 가능성을 가지고 있기 때문이다.

II. 사회관계의 핵심: 루꾼(Rukun)

자바인의 사회관계의 특성을 요약적으로 보여주는 개념은 루꾼(rukun)이다. 이 개념은 가족, 지역공동체, 특정 집단 나아가 국가의 이상적인 상태를 지칭하고 특정 행동이나 의사결정을 정당화하기 위한 레토릭으로 이용된다.²⁾ 자바 사회를 연구하는 학자들 사이에서도 그 연구의 시기, 대상, 지역적 차이에 상관없이 루꾼의 중요성이 거의 예외없이 지적되고 있다.³⁾

인도네시아어 사전에 제시된 루꾼의 의미는 ‘사이좋고 평화로운’, ‘마음(의견)이 일치하는’이다. 루꾼은 영어로 harmonious 혹은 harmony로 번역되며, 한국-인도네시아어 사전에는 영어의 뜻과 유사한 ‘일치하는’, ‘화목한’이라는 의미가 제시되어 있다. 루꾼은 영어의 harmony 그리고 한국어의 ‘조화’, ‘화목’, ‘일치’ 등에 상응하는 의미를 갖지만 동시에 그와는 차별적인 문화적으로 구성된 독특한 의미를 내포하

2) 예를 들면, 행정적으로 가장 낮은 단위인 통반은 인도네시아어로 루꾼 뜨땅가(rukun tetangga), 루꾼 와르가(rukun warga)라 불린다. 팡짜실라(Pancasila)를 실천하기 위해 지정된 45개 세부지침 중 하나에도 종교도간 관계와 관련되어 루꾼이라는 표현이 포함되어 있다.

3) 자바 사회 일반을 대상으로 한 연구 중 루꾼의 중요성을 강조한 것에는 Geertz C.(1960), Geertz H.(1961) Koentjaraningrat(1984: 254-5) Lev(1972: 282) Magnis-Suseno(1984: 53-55) Mulder(1992: 62-63), Suwardi(2003: 85) 등이 있다. 루꾼의 중요성은 공장노동자(Wolf 1992: 59-60), 도시빈민(Guinness 1986; Sullivan 1994), 농민(Jay 1969; Kartodirjo 1972: 76-77; Schweizer 1989: 307-8; 조윤미 2006: 104), 상인(Brenner 1998) 사이에서 중시되고 있다고 보고되었다.

고 있다.

힐드레드 기어츠(Hildred Geertz)에 따르면(1961: 149) 루꾼은 외적 행동의 영역에서 드러나는 합의와 일치 상태를 지시하기 때문에 실제적으로는 ‘표면적 수준에서의 개인간 갈등의 부재’를 의미한다. 기어츠의 정의는 대다수 학자에 의해 수용되고 있는데, 그 강조점에 따라 약간의 차이가 나타난다. 레브(Lev 1972: 281)는 루꾼을 ‘표면적 조화로움’으로, 제이(Jay 1969)는 ‘모든 구성원이 최소한 표면적으로 사회적 평화에 놓인 상태’로, 마그니스수세노(Magnis-Suseno 1984: 40)는 ‘표면적 갈등의 회피’로, 수와르디(Suwardi 2003: 85)는 ‘갈등이나 차이가 최대한 존재하지 않는 상황’으로, 멀더(Mulder 1992: 62)는 ‘불화나 갈등 없이 조화롭고, 조용하고, 평화로운 상태’로 규정하고 있다.⁴⁾

루꾼에 대한 정의에서 갈등의 부재와 표면적 수준이라는 두 요소는 동등한 위상을 갖는다. 이는 영어의 harmony 혹은 우리말의 화합이 내포하는 의미와 루꾼 사이에 간극이 존재하고 있음을 의미한다. 즉, 루꾼은 실질적 화합이나 갈등의 부재, 즉 개인이 타인과 진정으로 화합함으로써 개인간 갈등이 존재하지 않는 상태보다는 개인의 내적 태도와 관계없이 갈등이나 불만이 외적으로 표현되지 않는 상태를 지칭한다. 이런 의미에서 루꾼의 이상적 목표는 이기주의적이고 자기중심적인 태도를 극복한 이타적 상태가 아니다(Magnes-Suseno 1984: 54). 타인에 대한 불만이나 증오는 자연스러운 감정이므로 내적으로 억압되거나 극복되어야 하는 대상으로 여겨지지 않는다.⁵⁾

4) 쿤쨌로닝랏(Koentjaraningrat)은 본문의 내용과는 상이한 정의를 제시하고 있다(1984: 254). 그는 루꾼이 실생활에서의 ‘집단적 결속의 유지’를 의미한다고 주장한다. 타 학자와 비교할 때 강조점의 차이가 나타나는데, 그의 정의는 루꾼이 유지될 때 나타나는 결과 중 한 측면을 부각시키고 있다.

5) 신비주의적 경향을 띠는 종교집단(kebatinan)사이에서는 타인에 대한 부정적 감정의 형성 자체를 억제하려는 경향이 일부 존재하기도 한다. 하지만, 이러한 상태는 높은 신비적 단계에 도달한 극히 일부의 사람에 의해서만 성취될 수 있는 것으로 이해된다.

루꾼 상태의 유지를 위해 각 개인에게는 적절한 감정 통제가 요구된다. 자바인에게 요구되며 사회적으로 높은 평가가 부여되는 태도는 이러한 문화적 필요를 반영하고 있다. 품위 있음(halus), 현재적 상황의 수용(trimá)⁶⁾, 초연함(iklas), 인내(sabar), 수줍음(isin), 낮춤(sungkam), 감정적 은혜 혹은 위장(éthok-éthokan), 타인 의식 혹은 눈치(tepá slirá) 등과 같은 태도는⁷⁾ 감정 통제 및 외적 표현의 억제와 직간접적으로 연결된다.

타인과의 상호작용에서 권장되는 자바인의 행동양식과 태도 역시 루꾼 상태의 유지라는 목적을 중심으로 구조화되어 있다. 타인의 삶에 대한 직접적 간여는 부정적으로 평가되며 타인과의 일정한 사회적 거리 유지가 장려된다. 타인에 대한 요구는 간접적이고 우회적인 방식으로 이루어지며 당사자 간의 대면보다는 중개인을 통한 중재의 방식이 선호된다. 개인간 갈등의 표현 역시 직접적인 표현을 억제하는 방식으로 이루어진다. 가장 선호되는 양식은 물리적 접촉 기회의 회피이며 극단적인 경우 이러한 회피관계가 수년 동안 지속된다.

자바인의 사회적 삶에는 루꾼을 제도적으로 뒷받침할 장치가 존재한다. 그 중 하나는 공동체적 이익을 위한 노동력 동원 혹은 개인간 호혜적 노동 교환을 일컫는 고통로용(gotong-royong)이다. 이 관행은 공동체나 집단을 매개로 한 개인간 상호연결성을 확인시켜주며, 동시에 집단적 요구에 순응하고 타인과 호혜적인 관계를 유지할 태도가 있음을 각 개인으로 하여금 지속적으로 표명할 수 있도록 한다. 다른 하나의 기제는 무사와라(musyawah), 즉 공동의 논의와 무파캇(mufakat), 즉 합의에 기초한 의사결정 양식이다. 이는 집단 구성원간 대립의 표현을 최소화시키며 다수결 방식의 배제를 통해 집단적 일

6) 자바어 표기 a가 ‘오’[o]발음으로 읽힐 경우 á로 표기, e가 ‘에’[e]발음으로 읽힐 경우 é로 표기.

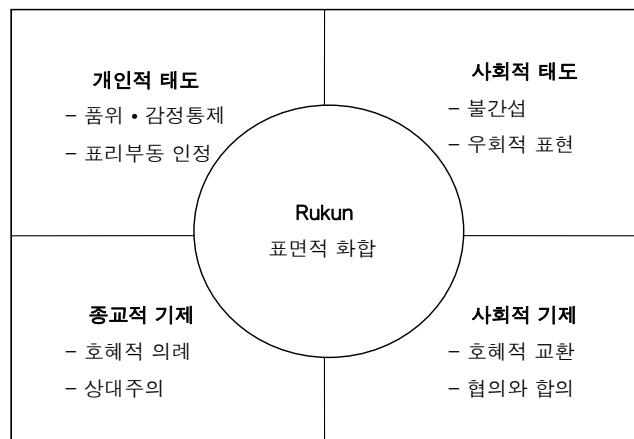
7) 본문에 제시된 개념은 다양하게 번역될 수 있다. 이에 대한 보다 자세한 설명은 3절을 참조할 것.

치와 화합의 이미지를 외적으로 유지할 수 있도록 한다. 고통로용과 무사와라는 최소한 표면상 집단 구성원간의 평등성을 전제로 하고 있다.

의례적, 종교적 영역을 통해서도 루꾼의 규범은 표현되고 강화된다. 자바인의 중심 의례인 슬라마탄(slamatan)은 예측하지 못한 돌발적 사건이 발생하지 않는 평형상태인 슬라맛(slamat)을 얻고자 하는 목적을 갖는다. 의례의 준비 과정이 노동력과 재화의 호혜적 교환에 기반하고 있기 때문에 고통로용처럼 집단 구성원간의 루꾼이 표출되고 확인된다. 전통자바종교에서 특징적으로 나타나는 상대주의적 경향은 루꾼을 상이한 각도에서 지지해준다. 즉, 진리의 절대성이 아닌 상대성을 중시하는 경향, 운명 그리고 선악의 상호보완성을 강조함으로써 상황적 적합성을 중시하는 경향은 루꾼을 지키기 위한 개인의 표리부동적 태도를 종교적으로 정당화시켜준다.

위에서 언급된 루꾼 관련 사회문화적 태도, 믿음, 규범, 관습을 보다 자세히 검토하기 이전에 그 내용을 단순화시켜 제시하면 다음과 같다.

<그림 1> 루꾼을 둘러싼 사회문화적 관습, 태도 및 믿음



Ⅲ. 개인적 태도 및 사회관계

1. 품위 있는 행동과 감정통제

자바인들이 개인의 행동을 평가하기 위해 이용하는 주요한 이분법적 틀은 할루스(halus)와 까사르(kasar)이다. 할루스는 ‘세련된’, ‘품위 있는’, ‘우아한’, ‘예의 바른’, ‘문명화된’ 등의 의미를, 까사르는 ‘거친’, ‘서투른’, ‘조잡한’, ‘예의 없는’, ‘문명화되지 않은’과 같은 의미를 갖는다(Geertz C. 1960: 232-234). 품위 있는 언어사용, 예의 바른 행동거지, 신중한 태도 등을 통해 표현되는 할루스의 속성은 사회적으로 높은 평가를 받는다. 반면, 거친 언어사용, 경박한 행동거지, 조급한 태도 등은 까사르의 속성을 갖는 부정적 평가의 대상이다.

인간의 기본적 속성이 까사르한 것으로 개념화됨을 고려해보면(Anderson 1972: 38; Mulder 1992: 67), 할루스한 행동은 자연스럽게 습득되는 것이 아닌 부단한 노력을 통해 획득되어야 하는 것이다. 이를 위해 가장 중요시되는 요소는 감정의 통제이다. 내면의 까사르한 상태가 표현되지 않을 감정적 평형 상태의 성취를 통해 즐거움, 분노, 슬픔의 표출을 억제하여 외적 평정성을 유지할 수 있게 된다.⁸⁾ 외적 할루스 상태를 위한 감정 통제의 중요성을 솔로(Solo) 사람들은 극단적 비유를 통해 표현했는데, 시신의 얼굴 표정이 자바인에 의해 이상적으로 간주되는 외적 모습이라는 것이다(Siegel 1983: 6-7).

감정 통제라는 문화적 요구는 개인의 감정이 한껏 고양될 수 있는 상황에도 적용된다. 그 좋은 예가 장례식인데, 자바의 장례식에서 소리 내어 우는 사람 혹은 흐느끼거나 눈시울이 빨개진 사람을 찾아보기는 쉽지 않다(Geertz C. 1973: 153). 이는 자바인이 죽음을 담담하게

8) 제이(Jay 1969: 66)와 킬러(Keeler 1987)는 감정 표현을 억제할 능력이 도덕적, 사회적 권위의 원천으로 연장될 수 있음을 주장한다.

받아드리기 때문이기보다는 감정 표현을 억제하는 문화적 환경 속에서 성장했기 때문이다.

감정 통제라는 문화적 강제는 슬픔뿐만 아니라 다른 감정을 대상으로도 적용될 수 있다. 남녀 간의 사랑을 예로 들면, 서구문화의 영향으로 인해 자유로운 남녀 교제가 용인되고 있음에도 불구하고 연애 감정의 외적 표현은 여전히 제한적으로만 이루어진다. 또한, 목숨을 바쳐 이성을 사랑하거나 사랑을 얻기 위해 이성을 끈질기게 쫓아다니는 모습을 발견하기는 쉽지 않다. ‘눈 먼 사랑’(gandrung)은 감정적 불안정이나 주술의 결과로 이해되며(Keeler 1987: 52) 남녀관계의 필수 요소로 여겨지지 않는다(Brenner 1998: 164-5).⁹⁾

감정 표현의 억제와 할루스한 행동거지를 뒷받침하는 문화적 논리는 표리부동에 대한 중립적 평가이다. 외적으로 드러나는 할루스함이 개인의 내적 상태를 직접적으로 반영하는 상태가 이상적인 것으로 간주되기도 하지만(Mulder 1992: 59), 이는 일반인에 의해 성취될 수 없는 목표로 여겨진다. 따라서 일상에서 나타나는 내면과 외면의 불일치, 즉 할루스한 행동거지가 내면의 상태와 일치하지 않는 상황은 지극히 자연스러운 것으로 인정되며 그에 대해 부정적 평가가 부여되지 않는다. 즉, 원한, 증오, 열정, 사랑, 집착과 같은 감정은 내면에서 제거되어야 할 대상으로 여겨지지 않으며, 단지 그것이 여과되지 않은 채 외부로 표현될 때 부정적인 평가가 가해진다. 기어츠는 행동의 진실성이 아닌 감정의 성공적 은폐가 자바인의 핵심적 태도라 평가하고 있는데, 그녀에 따르면(Geertz H. 1961: 111):

사실상, 모든 자바의 사회관계에서 중요한 측면은 ... 행동의 진실성이 아니라 관계에 있어 모든 불협화음의 성공적인 은폐이다. 그

9) 제이는 자바인들이 복잡한 연애 과정을 싫어하며 연애과정에 수반되는 감정적 긴장 관계를 회피하고자 하는 경향을 보인다고 보고하고 있다(Jay 1969: 91).

리고 많은 사회적 상호작용 과정에서 사람들은 그들 사이의 관계가 표면적으로 드러나는 것이 아님을 잘 알고 있지만, 표면적 일치함이 훼손되지 않는 한 모두는 행복하다.

자바 사회에서 권장되는 행동양식과 태도 역시 루꾼과 표리부동의 틀내에서 그 의미가 이해되어야 한다. 트리모(trimá)와 익라스(iklas)는 종교적 뉘앙스를 띤 개념들이다. 트리모는 주어진 운명을 받아드리는 태도를 지시하며, 아랍어 ikhlās에서 차용된(Federspiel 1995: 92) 익라스는 신에 대한 순종, 개인적 이익을 고려하지 않은 채 신으로부터의 은총만을 기대하고 행동하는 사심없는 태도를 의미한다. 일상생활에서 두 개념은 원래의 의미와는 일정한 차이를 보이며 이용되는데, 트리모는 현재적 상황에의 만족을, 익라스는 의도적 무관심을 지시한다. 기어츠는 이 두 개념이 인내(sabar)의 태도와 함께 심리적 평화를 가져올 수 있다고 설명한다(Geertz C. 1960: 240-1). 즉, 자신이 통제할 수 없는 외부 상황을 있는 그대로 받아드리고, 외부 문제에 대해 의도적으로 거리를 두며, 충동을 참아냄으로써 감정적 통제가 가능하다는 것이다.

타인과의 관계 속에서 요구되는 태도에는 이신(isin), 승칸(sungkan)이 있다. 이신(isin)은 자바 훈육과정의 핵심적 요소로서 자바인으로 성장하기 위한 필수적 태도로 간주된다(Geertz H. 1960; Jay 1969). 수줍음 혹은 부끄러움으로 번역될 수 있을 이신은 손님에 대한 아이들의 태도에서 그 전형적인 예를 찾을 수 있는데, 이들은 보통 낮은 손님에 대해 적극적으로 반응하기보다는 뒤로 물러나서 어떤 행동도 취하지 않는 경향을 보인다(Geertz H. 1961: 111-3). 이신은 자신이 타인에 의해 가치없는 존재로 여겨질 것이라는 의식에 기반한 열등감에 기초하고 있으며, 자신의 요구나 생각의 표현을 주저하고 타인을 회피하려는 방식으로 표출된다(Koentjaraningrat 1984: 66, 251-2). 청소년기를 거치면서 습득되는 승칸(sungkan)을 기어츠의 제보자는

‘낮은 정도의 이신’ 혹은 ‘무언가 잘못했다는 감정이 제외된 이신’으로 규정했다(Geertz H. 1961: 114). 자신을 낮춤이라는 의미로 번역될 수 있을 순간은 지위가 높은 사람이나 친하지 않은 사람에 대해 보이는 조심스러움을 의미하며, 존경심(aji)과 달리 진심에서 우러나오는 감정을 포함하지 않는다(Koentjaraningrat 1984: 251).

타인과 충돌하지 않고 예절바르게 행동함으로써 루꾼을 실현하고자 하는 태도 중 핵심적인 것에는 예뚱에뚱안(éthok-éthokan)과 떠뵤슬리로(tepá slirá)가 있다. 감정적 은폐 혹은 위장으로 번역될 수 있을 예뚱에뚱안은 싫어하는 사람과 웃으면서 이야기할 수 있고 부정적 상황에 대해 긍정적 반응을 보일 수 있는 태도를 지칭한다. 기어츠의 제보자는 이 태도가 사람들에 의해 항상 이용된다고 설명하면서, 그 효과를 ‘내가 정말로 생각하는 것을 결코 말하지 않기 때문에 나의 말을 통해 내가 어떻게 느끼는지를 당신이 알 수 없다’(Geertz C. 1960: 247)라고 지적했다. ‘예’라는 하나의 표현을 통해 수십여 개의 의미를 전달할 수 있을 정도로 자바 사람은 자기감정 은폐라는 ‘예술’에 있어 천부적 재능을 가지고 있다고 평가된다(Magnis-Suseno 1984: 43). 일상생활에서 광범위하게 이용됨으로써 예뚱에뚱안은 부정적 가치를 지니지 않으며 곤란한 상황에 대처할 수 있는 긍정적 태도로 평가받는다(Geertz H. 1961: 134).

떠뵤슬리로는 타인의 느낌이나 반응을 이해하려는 태도이다(Koentjaraningrat 1984: 132). 신비주의적 관점에서 이 개념은 자신을 돌아보는 내적성찰(mawas diri)을 통해 형성되는 태도를 의미하지만(Suwardi 2003: 90), 일상생활에서 이는 눈치 보기로, 특히 지위가 높은 사람과의 관계에서 ‘알아서 기는’ 태도로 이해될 수 있다(Lubis 2001: 34). 타인의 의도를 읽지 못할 경우 예기치 않은 상황의 발생이나 충돌 가능성이 높아지기 때문에 떠뵤슬리로는 불확실성을 감소시키고 외적 평정심과 할루스한 행동의 유지를 위해 필수적인 태도로 이

해된다.

루꾼 상태를 유지하기 위해 자바인들은 감정 표현을 적절하게 통제할 수 있는 심리상태 그리고 타인과의 갈등을 방지할 행동양식을 중시한다. 이러한 태도의 적용을 이해하기 위해 다시 한 번 강조되어야 할 측면은 표리부동에 대한 중립적 평가이다. 타인이나 집단의 요구에 자신을 맞추려 하고 자기 의사를 표현하지 않는 상태가 진정한 의미에서의 수용이나 승복을 의미하지 않는다는 사실을 모든 개인들은 명확하게 인지하고 있다. 이런 이유로 인해 순응적 태도는 개인이 집단에 동화된 상태를 의미하지 않으며 개인에게 심리적 충돌에 따른 내적 갈등이나 모순을 가져오지 않는다.

2. 사회적 상호작용: 불간섭과 간접적 표현

감정 표현의 억제 그리고 타인과의 충돌 방지라는 문화적 강제는 일상생활에서 타인의 문제에 직접 개입하기를 주저하는 결과를 초래한다. 타인의 일에 간섭할 경우 감정이 상하거나 감정적 충돌이 야기될 가능성이 높아지기 때문이다(Magnis-Suseno 1998: 44). 불간섭의 정도는 관계의 성격에 따라 차이를 보인다. 동등한 관계의 사람들 사이에서 불간섭의 원칙은 일반적으로 준수된다. 상하관계에 놓인 경우 그 적용은 완화되지만, 지위가 높은 사람이 직접적으로 간섭하거나 일방적으로 자신의 요구를 강제하려는 경향이 뚜렷하게 나타나지는 않는다. ‘품위 있는 명령’(perintah halus)이라는 표현(Anderson 1972: 42; Antlov and Cederroth 2001: 17)이 보여주는 것처럼, 상급자는 조심스럽게 하급자의 행동에 간여하도록 요구되며 이러한 방식이 지켜지지 않을 경우 암묵적 저항에 직면할 수 있게 된다. 불간섭 원칙의 다양한 적용 양식을 알 수 있는 사례는 가족간 관계이다.

자바 여성은 가족 문제에서 주도적 역할을 수행하는 것으로 알려져 있다. 여성은 가정 경제 및 양육과 관련하여 독립적인 의사결정을 행하며 남성이 가정사에 개입할 여지는 많지 않은 것으로 보고되어 왔다(Geertz H. 1961: 44-46; Sullivan 1994: 86-7). 이에 기초하여 자바 여성의 높은 지위를 지적하는 주장이 제기되었지만(Geertz H. 1961; Jay 1969: 92; 김예겸 2003: 81-2), 가정내 주도적 역할이 사회적 영역에서의 배제에 기반하고 있다는 이유로 인해 그 주장의 적절성이 의문시되기도 한다(Brenner 1998: 140; Keeler 1987: 77). 가정사에 대한 여성의 주도적 역할은 그에 대한 남성의 불간섭이 문화적으로 요구되고 있음을 시사한다. 이러한 상황에서 가정사는 부부에게 중복되지 않는 역할이 부여됨으로써 운용되는데, 이는 부부 관계가 상호간섭의 최소화라는 원리에 기반하고 있음을 보여준다. 제이에 따르면 (1969: 96):

가장 안정적으로 보이는 결혼에서 부부는 상대의 관심 대상이 되는 활동을 상대방에게 맡겨두려 한다. ... 성공적인 상호작용을 위해 ... 부부는 공동의 활동을 같이 행함으로써 얻어지게 되는 친밀한 동반자적 관계(companionship)보다는 중복된 활동을 최소화시킴으로써 얻어지는 상호보완적 관심에 의존한다. ... 상호신뢰 그리고 자유로운 의견교환에 근거한 친밀한 동반자적 관계는 대다수의 부부에 의해 형성되어 있지 않는 것처럼 보인다.

자바 가정에서 아버지는 자식, 특히 아들에게 절대적 권위를 갖는 존재로 비추어진다(Geertz H. 1961: 121-2; Keeler 1987: 70). 하지만, 이러한 이유로 인해 아버지의 간섭이 정당화되는 것은 아니며 오히려 그와 반대되는 방식으로 운용되는 경향이 나타난다. 남자아이가 청소년기에 접어드는 시기부터 부자간의 감정적 거리가 확대되어 회피 관계가 형성되며, 이는 양자 간의 상호작용을 최소화시키는 결

과를 낳는다. 또한, 자식에 대한 간섭이나 요구가 수용되지 않을 때 야기될 권위 실추에 대한 두려움으로 인해 아버지는 직접적인 권위 행사를 삼간다(Keeler 1987: 71). 일상에서 부자가 같이 일을 하거나 심지어 같이 걷어가는 모습을 찾아보기조차 힘든 이유는 양자 간에 존재하는 감정적 거리에서 찾아질 수 있다.

가족 관계에서 나타나는 불간섭의 원칙은 가까운 사회적 관계망 속에 놓인 이웃, 친척 그리고 직장동료에게도 적용된다. 자바인의 사회관계에 대해 논의하면서 제이(Jay)는 농촌 주민 사이에 ‘친구’ 관계가 부재함을 보고하고 있다(1969: 201-4). 자바어로 친구(kāncá)는 특정 상황을 공유하는 지인을 지칭하기 위해 이용될 뿐, 감정적으로 친밀하고, 관심이나 경험을 공유하며, 허심탄회하게 이야기할 수 있는 지속적 관계에 기반한 서구식 의미의 친구관계가 형성되지 않는다는 것이다. 제이의 제보자는 그 이유를 사람들이 서로 공감하며 동의하는 상태를 계속 유지할 수 없으며 집단내 비판을 수용하지 못하기 때문이라고 설명했다.¹⁰⁾ 이 설명에는 불간섭의 원칙이 내포되어 있다. 사람들 간의 친밀도가 높아짐에 따라 타인의 사적 영역에 대한 침범의 가능성 역시 높아지며 긴장감과 갈등이 유발되기 때문에 친밀성과 지속성에 기초한 친구관계의 형성이 어렵다는 것이다.

불간섭 그리고 거리 유지라는 원칙으로 인해 타인에게 도움을 주는 행위조차도 자유롭게 이루어질 수 없다. 누군가를 돕는 행동이 제 3자에게 영향을 미침으로써 갈등을 유발시킬 수 있다고 생각되기 때문이다(Magnis-Suseno 1984: 72-3). 이러한 상황에서 타인에 대한 요청은 매우 조심스러운 방식으로 완곡하게 표현되어야 하며 그에 대

10) 친구가 없는 이유에 대해 쾨쨌로닝랏(Koentjaraningrat)은 집단을 구성하는 사람들 모두가 정교하게 위계화된 구조 속에 놓여 있기 때문이라고 주장한다. 즉 집단 구성원 모두가 서로 차이 나는 지위를 가지고 있음으로 해서 평등성을 전제로 하는 친구관계의 형성이 어렵다는 것이다(1984: 250). 하지만, 그 자신이 지적하고 있듯이 (1984: 150-2) 농촌지역에서는 구성원간의 평등성이 중시되기에 이 설명을 적용시키는 데에는 한계가 있다.

한 대응 역시 동일한 방식으로 이루어져야 한다. 기어츠가 보고하고 있는 청혼 과정(Geertz C. 1960: 53)은 의사전달과정에서 나타나는 조심스러운 태도를 예시한다. 청혼의 의사를 조심스럽게 표현한 남성 측 아버지에게 여성측 아버지는 자기 딸의 모자람을 나열하며 혼인 후 야기될 문제점을 지적한다. 이러한 대화 과정을 통해 양 측은 그 승낙 여부를 떠나 후퇴할 수 있을 감정적 여유를 부여받게 된다. 대화를 시작하고 상당한 시간이 흐른 뒤에야 비로소 용건을 꺼내는 자바인의 대화방식은(김형준 2000: 184-5) 감정을 추스를 여유를 제공함으로써 할루스한 상황이 유지될 수 있을 분위기 형성에 일조한다.

타인에게 특정한 의사나 요구를 전달하는데 있어 보이는 조심스러운 것은 가까운 가족간의 사례를 통해서 예시될 수 있다(Kim 2007: 106-7). 자신의 어머니가 종교적으로 금지된 행동을 행하는 것, 즉 이웃집 정원에서 주인의 허락 없이 나뭇잎을 따서 음식재료로 사용하는 것을 발견한 청년은 이를 어머니에게 직접 이야기하지 않았다. 그 대신 그는 이웃의 나뭇잎으로 조리된 음식을 먹지 않음으로써 자신의 의도를 표현하는 우회적인 방식을 이용했고 오랜 시간이 지난 후 자신의 의사가 전달되었음을 확인할 수 있었다. 이 사례는 가족내 가장 친근한 관계를 유지하는 모자간에도(Geertz H. 1961: 106-7) 특정한 요구의 전달이 조심스럽고 우회적인 방식을 통해 이루어짐을 보여준다.

불간섭과 거리 두기, 간접적 의사전달에도 불구하고 자바 사회가 개인간 갈등으로부터 자유로운 것은 아니다. 여느 사회와 마찬가지로 자바인 역시 일상의 제문제를 둘러싸고 갈등상태에 놓이게 되는데, 그것의 표현 방식 역시 루꾼이라는 문화적 강제 내에서 이루어진다. 불만을 표출하는 가장 주도적인 방식은 현실을 직면하지 않고 도피하는 것이다. 부모의 요구에 불만을 품은 딸이 보이는 행동을 올프는 다음과 같이 설명하고 있다(Wolf 1992: 132-3).

논에서 일하라는 엄마의 요구에 응하고 싶지 않을 때 딸은 가만히 있거나 논에 가지 않는다. ... 부모님이 지목한 상대와 결혼하고 싶지 않을 때 그녀는 집에서 도망치는 방식을 취하는데, 직접적 대응이나 논쟁보다는 부재(不在)함을 통한 의사 전달을 선호한다.

갈등은 감정 통제와 루꼴을 훼손시키지 않는 방식으로 표출되어야 한다고 생각된다. 가족간의 경우 부부간 다툼이 타인에게 보이거나 아이에 대한 불만이 꾸중이나 체벌의 형태로 표현되는 것은 회피된다(Geertz H. 1961: 136; Sullivan 1994: 96-7). 핵가족을 넘어선 범위의 사람사이의 갈등 표현 역시 동일한 논리에 기초하고 있는데, 조딱안(jothakan)이라는 관행이 대표적이다. 이는 갈등 상대와의 만남을 회피하며, 어쩔 수 없이 만나게 되었을 때 대화를 피함으로써 그 존재 자체를 무시하는 관행이다(Geertz H. 1961: 34; Keeler 1987: 77). 이 전략보다 더욱 적극적인 갈등 표현 양식은 일상적으로 진행된 것과는 상이한 상황을 유발하는 것이다. 예를 들어, 자신의 형제에게 불만을 품은 사람은 그 형제의 집을 자주 방문하던 자신의 아이로 하여금 그 집을 방문하지 못하도록 한다. 이러한 관행이 이용됨으로써 자바인들은 평소와는 다른 말투가 사용되거나, 매일 만나던 사람을 만나지 못하거나, 초대한 사람이 오지 않거나 하는 등 일상적으로 이루어지던 일이 일어나지 않음을 통해 갈등을 표현하고 인지하게 된다(김형준 1999: 54-5).¹¹⁾

타인에 대한 불간섭 그리고 갈등의 우회적이고 간접적인 표현은 루꼴 상태를 용이하게 유지할 수 있도록 한다. 이러한 태도가 개인적 차원에서 행해지는 것이라면 루꼴을 유지시키고 개인간 혹은 집단간 대립이나 갈등의 표현을 최소화시킬 수 있는 사회적 기제 역시

11) 갈등을 표현하는 또 다른 방식은 가십(gossip)인데, 이로 인해 자바인들은 자신에 대해서 어떠한 소문이 유포되고 있는지에 대해 지대한 관심을 가지고 있다. 유사한 맥락에서 신윤환(2001: 190-93)은 노동자들이 불만을 표현하는 주요한 기제가 담론을 통한 저항임을 지적하고 있다.

자바 사회에 존재한다. 호혜적 노동 교환, 협의와 합의를 중시하는 의사결정, 호혜적 종교 의례, 종교상대주의 등의 문제는 다음 절에서 차례로 검토될 것이다.

IV. 루꾼을 위한 사회적, 종교적 기제

1. 고통로용과 무파갓

고똥로용(*gotong-royong*)은 일반적으로 이웃이나 마을을 위해 도움을 주거나 협동하는 행동을, 그리고 보다 구체적으로는 호혜성에 입각한 물질, 인적 자원의 교환을 가리킨다.¹²⁾ 이 개념과 관련되어 논란이 되는 요소는 자발성이다. 쿤쨌로닝랏(*Koentjaraningrat*)은 타인에 대한 인적, 물질 도움의 제공이 자발성에 기초하고 있다고 주장하는 거의 유일한 학자이다(1961: 86). 하지만 그 역시 마을 수준에서의 고통로용을 모든 가구주에 의해 반드시 지켜져야 하는 의무로 규정함으로써(1984: 151), 비자발적이고 강제적 성격에 보다 많은 강조점을 두고 있다. 다른 학자들은 고통로용을 엄격한 호혜성에 기반한 교환행위로 규정하고 있으며 그것이 자발적이거나 이타적인 동기에 기초하지 않음을 지적한다(Jay 1969: 226; Sullivan 1994: 90).

고똥로용은 그 목적에 따라 크게 경조사와 관련된 인적·물질 동원, 개인적 목적을 위한 인적 동원, 공익을 위한 인적·물질 동원 등으로 나눌 수 있다. 이 중 자발성을 띤 형태는 장례식과 관련되어

12) 노동력 및 재화의 교환목적, 방식 등에 따라 호혜적 상호작용을 지칭하는 다양한 용어가 존재한다. 예를 들어 쿤쨌로닝랏은 *gugur gunung*, *sambatan*, *grojogan*, *kerigan* (1961: 29-37) 등의 용어를 이용하여 상이한 교환 형태를 구분하고 있다. 본문에서는 이러한 상호작용이 유사한 기본 논리에 기초하고 있음을 고려하여 고통로용이라는 표현을 대표 용어로 이용할 것이다.

일부 나타난다. 다른 통과의례와 달리 장례식에는 정식 초대 절차가 없으며 마이크를 통해 부고를 접한 주변 마을사람 수백 명이 조문을 한다. 이들 조문객은 장례식장에 마련된 천으로 덮어진 용기 속에 조의금을 넣는다. 장례식 참석과 조의금은 순수하게 자발적 성격을 띤 것으로서, 어떠한 반대급부에 대한 기대 없이 이루어진다. 하지만, 장례식은 죽음과 관련되어 나타나는 인적, 물질 동원 과정 중 일부분만을 차지할 뿐이다. 또한 장례식에서 이루어지는 즉석 부조는 장례를 둘러싼 전체 교환과 비교할 때 매우 적은 규모이다.¹³⁾ 이러한 측면을 고려하면 장례식 과정에서 주도적으로 나타나는 고통로용의 형태는 호혜적 성격의 것이며 자발적 부조는 주변적인 성격을 띤 것임을 알 수 있다.

고통로용은 균형적 교환과 의무적 참여로 특징지어진다. 경조사나 개인적 목적을 위해 각 가정은 관습적, 행정적으로 규정된 구역에 거주하는 다른 가정과 노동 및 물질 교환의 네트워크를 형성하고 있다. 한 가정에서 이러한 목적을 위한 물질, 노동력 동원을 요청할 경우 동일 네트워크에 속한 가정은 의무적으로 참여하여야 한다. 공공의 목적을 위한 고통로용 네트워크의 범위는 그 수혜자의 규모에 따라 축소 혹은 확대될 수 있다. 마을 전체를 위한 활동의 경우 마을 내 모든 가정이 노동력 혹은 물질 자원을 제공해야 하며, 통반이나 종교기관이 활동의 주체가 될 경우 그에 속한 구성원 모두에게 참여의 의무가 부여된다. 주민들은 특정 목적과 관련되어 자신이 소속된 고통로용 네트워크의 범위를 명확하게 인지하고 있다(Koentjaraningrat 1961: 152). 이를 다른 식으로 표현할 경우, 고통로용에의 참여 요청은 네트워크에 속한 모든 구성원에게 전달되어야 하며, 자신이 속하

13) 필자의 관찰에 따르면 장례식에서 자발적으로 이루어지는 부조의 규모는 1992-4년의 경우 100-200루피아, 2004년의 경우 500-1000루피아 정도였다. 장례식 이후 행해지는 의례를 위해 땅자의 이웃이나 친척은 이보다 훨씬 큰 규모의 부조를 제공한다.

지 않는 네트워크에서 행하는 고통로용에 외부인이 참여하는 행위는 부적절한 것으로 이해된다.

참여의 규칙이 명확한 상황에서 고통로용에 반복적으로 참여하지 않을 경우 루꼴을 훼손한 사람으로 간주되며(Jay 1969: 226) 이 상태가 지속적으로 이어질 경우 집단적 수준의 제재가 가해진다. 이들 가정의 구성원은 비협조적 주민으로 낙인찍히지며 주변과의 상호작용에서 격리된다. 이는 고통로용에의 참여가 인적, 물질 자원뿐 아니라 기술, 소문, 정보, 위안, 웃음, 즐거움, 슬픔과 같은 일상적 삶의 교환을 전제로 하고 있기 때문이다(Sullivan 1994: 90). 이들 일탈적 개인이나 가정이 주변의 도움을 요청할 수 없음은 당연하다.

고통로용은 타인을 위해 도움을 주고 협동하는 루꼴의 상태가 집단내에서 유지되고 있음을 지속적으로 확인, 재확인할 수 있는 기회를 제공한다. 또한, 갈등상태에 놓인 사람에게 최소한의 상호작용을 유지할 환경을 제공함으로써 표면적 수준의 화합을 유지시킬 제도적 기제로 작용한다. 즉, 갈등 관계에 놓인 사람일지라도 관행에 따라 고통로용에 초대되어야 하고 초대된 사람에게는 이에 순응할 의무가 부여됨으로써 이들의 관계가 타협할 수 없을 정도로 나빠지지 않았음을 확인시키고 이를 통해 표면적 수준의 관계 회복을 요구한다.

고통로용이 기반하고 있는 원칙은 구성원간의 평등성이다. 특정한 네트워크에 포함된 사람 모두는 사회경제적 차이와 관계없이 동등한 자격으로 고통로용에 참여한다. 현실적으로 이러한 평등성이 엄격하게 준수되는 것은 아니지만 최소한 이념적 수준에서 그 평등성은 유지된다.¹⁴⁾ 사회적 필요를 위한 활동에 동등한 지위로 참여하

14) 사회경제적 지위가 월등히 높은 사람의 경우 자신이 직접 노동력을 제공하기보다는 피후견자를 대신 참석하도록 할 수 있다. 이 경우 피후견자는 고통로용에 참여할 의무가 없는 사람이야 한다. 타인보다 많은 재화의 기부를 통해 노동력 제공을 면제받을 수는 있지만, 기부가 노동력 제공 의무를 완전히 대체할 수 있는 것은

는 기회를 제도화시키고 일탈자를 제재함으로써 고통로용은 공동체적 요구에 개인이 순응하도록 하며 이를 통해 집단적 수준의 루꾼 유지를 뒷받침한다.

집단내 루꾼을 뒷받침하는 또 다른 기제는 무사와라(musyawah)와 무파갓(mufakat)이다. 아랍어에서 기원한 두 개념은 각기 협의와 합의를 의미한다. 즉, 공동의 의사 결정은 관여된 성원 모두의 협의에 기초해야 하며, 모든 성원이 동의하는 방식을 통해 이루어져야 한다는 것이다. 이러한 의사결정 방식은 관련된 개인과 집단간의 타협을 중시한다. 대립되는 개인이나 집단 중 어느 한 쪽이 일방적으로 자신의 의견을 관철시킴으로써 승패를 명확하게 하는 방식이 아닌 서로의 양보에 기반하여 양자가 동의할 수 있을 최소한의 접점을 찾는 방식이 이상적인 과정으로 이해되기 때문이다. 루꾼과 마찬가지로 무사와라와 무파갓은 의사결정에 대한 실질적인 승복을 전제로 하지 않으며 갈등이 표면적으로 표출되지 않는 상태가 중시된다.

무사와라 역시 구성원 사이의 평등성을 전제로 하고 있다. 대다수의 집단이 차별적 지위나 영향력을 갖는 사람들로 구성되어 있음을 고려해보면, 평등성은 이상적 수준의 원칙에 불과하며, 영향력 있는 사람의 견해가 무사와라를 통해 전체의견으로 추인되는 경우가 현실에서 주로 나타난다. 이를 위해서는 집단을 주도하는 사람들 사이의 사전 협의가 필수적이다. 즉, 막후 협상을 통해 일정한 타협안이 만들어진 후 회의를 통해 무파갓의 형식으로 의사결정이 이루어진다.

사전 조율 과정에 포함되는 사람의 범위는 상황에 따라 차이를

아니다. 따라서 이들은 가끔씩 고통로용에 직접 참여함으로써 공동체의 일원임을 표현한다. 개인적 수준에서 이루어지는 물적 자원의 교환에도 불균형성이 나타나지만 이 역시 호혜성의 틀 내에서 이루어진다. 즉, 사회경제적 지위에 따라 교환되는 금액이나 음식의 질에 있어 차이가 나타날 수 있지만, 교환의 횟수 자체는 균형적으로 유지된다.

보인다. 보통은 여론을 주도하거나 영향력을 가진 사람이 그 대상이지만 경우에 따라서는 상당수의 참여자와의 사전 조율이 요구된다. 이러한 과정이 적절하게 수행되지 않을 경우 원하지 않는 결과가 초래될 수 있다. 위계를 갖는 집단의 경우도 예외는 아니어서, 상급자가 일방적으로 자신의 의사를 관철시키려 할 경우 하급자는 무사와라의 형식을 통해 반대의 의사를 효과적으로 표현할 수 있다. 사전조율 없이 자신의 의견을 관철시키려 했던 군수가 면장과의 회의에서 직면해야 했던 상황(Jay 1969: 403-5)은 무사와라의 관행이 일방적인 의사결정이 아닌 쌍방 간의 타협이라는 외관을 취해야 하는 과정임을 보여준다.

면장과의 회의에서 군수는 사전에 거론되지 않았던 예술공연 계획을 제안하고 필요경비를 각출하도록 요구했다. 이에 한 면장이 시기의 부적절성을 거론했지만 군수는 아랑곳하지 않고 다른 면장의 의사를 물었다. 아무도 의견을 개진하지 않자 부군수까지 나섰다. 그 역시 쉽게 동의를 이끌어낼 수 없었다. 이후의 논의는 각출 금액을 둘러싸고 계속되었고, 결국 군수는 원래 계획에서 한 발 물러서 자율적으로 기부금을 내기로 결정하였다.

위 사례를 통해 알 수 있는 것처럼 의사결정 과정에서 중시되는 요소는 일방적 강요가 아닌 타협이다. 타협은 루꾼과 감정 통제 유지의 위해 필수적이다. 명확한 승패가 드러나는 의사결정의 경우 루꾼을 훼손시키며 감정적 통제를 어렵게 만들 높은 가능성을 가지고 있기 때문이다. 타협의 과정을 통해서만 표면적 수준의 합의에 도달하는 것이 가능하며 체면을 유지할 최소한의 여지를 패자에게 줄 수 있게 된다.

집단적 의사 결정과정에서 나타나는 무사와라와 무과캇은 개인간의 관계에도 적용된다. 옳고 그름의 여부를 떠나 한 쪽 편이 승리나

패배를 확연히 드러내는 결정보다는 일정정도 양보의 자세가 나타나는 결정이 선호되는데 이는 감정적 충돌의 가능성을 감소시킴으로써 루꾼 유지에 순기능적으로 작용한다. 레브(Lev)가 호텔에서 경험한 사건은 타협의 방식이 일상생활에서 이용되는 양상을 보여준다(1972: 285-6).

레브와 같이 호텔에 투숙한 친구가 화장실을 이용하던 중 물탱크 뚜껑이 떨어졌다. 수리를 요청했던 레브에게 호텔 매니저는 화장실 파손 비용을 변상하라는 메모를 전해왔다. 이후 몇 차례의 만남을 통해 레브는 친구의 잘못이 없으며 자신들이 피해자임을 주장했지만 매니저 역시 원래의 요구를 철회하지 않았다. 레브는 알고 있던 변호사와 접촉하였다. 상황설명을 들은 변호사는 법률상으로 보았을 때 레브 측에 잘못이 없는 것이 사실이지만 관행에 따라 일을 처리하도록 충고했다. 즉, 일정 금액을 제시하여 호의를 보인 후 매니저가 제시한 액수보다 적은 금액에서 타협을 하도록 제안했다. 레브는 결국 피해액의 1/5을 배상하기로 합의하였다.

위 사례에 드러나 있는 것처럼 의견대립을 해결하는데 있어 양보와 타협은 중요한 과정이다. 이를 통해 감정적 대립의 폭을 축소시킬 수 있으며 루꾼 상태의 유지를 가능하게 할 수 있다. 무사와라와 무파갓이 자바인의 의사결정 과정에 항상 동원되는 것은 아니지만, 루꾼이라는 문화적 요구와 친화력을 갖는 갈등 해결의 주요 기제임은 의문의 여지가 없는 것처럼 보인다.

2. 호혜적 의례와 종교상대주의

앞 절에서 논의된 고통로용의 한 형태는 자바인의 대표적 의례인 슬라마탄(slamatan)인데, 의례의 전과정을 통해 호혜적인 인적, 물질 교환이 나타난다. 이 의례는 ‘주변에서 일어나는 일들이 예측된 방식

대로 흘러가고, 돌발적인 사건이 발생하지 않는 상태' (Koentjaraningrat 1960: 85)인 슬라맛(slamat)을 유지하기 위해 개최된다. 이 개념이 의미하는 것처럼 슬라마탄은 특정 목적을 적극적으로 실현시키기보다는 항상성과 평형 상태를 구하고자 하는 목적을 가지고 있기 때문에 루꾼 개념과 같은 선상에 위치한다. 슬라마탄은 일상의 평형 상태를 깨뜨릴만한 변화가 발생하는 시점에서 주로 개최된다. 출생, 결혼, 사망, 그리고 병, 이사나 취업과 같은 개인적 상황의 변화는 이 의례를 행하게 되는 대표적인 경우이다(Geertz C. 1960).

슬라마탄 의례는 초대된 이웃과 함께 기도하는 방식으로 진행되며 대략 30분의 시간이 소요된다. 하지만, 의례 준비는 2-3일에 걸쳐 행해지며 이 과정을 통해 인력, 재화, 음식의 지속적인 교환이 이루어진다. 교환의 기본 규칙은 다른 고통로용과 동일하다. 슬라마탄 개최가 알려지면 의례네트워크에 속한 가정에서 부조를 하며 여성들은 음식 준비를 위한 공동노동에 참여한다. 부조를 한 가정과 음식준비에 참여한 가정에는 각기 음식꾸러미가 배달되는데, 두 활동을 모두 행한 가정에는 배달이 두 차례 이루어진다. 의례가 시작되기 전 개최 가정의 대리인들이 의례 네트워크에 속한 모든 가정을 방문하여 초대의 말을 전한다. 각 가정을 대표하여 의례에 참석한 가장에게는 의례 음식이 분배되며, 참석하지 못한 가정에는 의례음식이 배달된다(Kim 2007: 112-5).

뚜렷한 이유 없이 의례의 준비 과정이나 의례에 참석하지 않을 경우 이는 개최 가정과의 관계에 문제가 있음을 보여주는 행동으로 이해된다(Jay 1969: 212). 따라서, 대다수 가정은 빚을 내서라도 부조를 하며 필요한 일을 미루면서까지 음식 준비과정에 참여한다.¹⁵⁾ 이

15) 부조 규모는 농업이나 건설노동자의 일당과 유사한 규모이다. 필자의 조사지인 족자카르따(Yogyakarta) 농촌마을의 경우 1993년 부조 규모는 당시 숙련 건설노동자의 임금과 유사한 Rp 4,000정도였고, 2004년 부조금액 역시 숙련노동자의 하루 임금에 해당하는 Rp. 15,000 정도였다. 한 가정의 의례 네트워크에 수십여 가정이 포함되어

러한 제도화된 교환을 통해 슬라마탄 의례는 이웃과의 루꾼이 슬라맛 상태에 필수적임을, 그리고 집단내 루꾼 상태가 유지되고 있음을 지속적으로 확인, 재확인시켜준다. 그 성격이 종교적임을 고려해보면, 슬라마탄은 루꾼이라는 사회적 규범을 종교적으로 정당화해주는 기능을 한다.¹⁶⁾

자바의 전통적 종교관을 요약적으로 보여주는 매개 중의 하나는 그림자극인 와양(wayang)이다. 와양이 기반하고 있는 세계관은 선과 악의 절대적 대립이 아닌 그 상호보완성을 강조하는 상대주의적 경향을 가지고 있다(Anderson 1965). 즉, 악은 세상으로부터 축출되어야 할 대상이 아니며, 선과 함께 세상을 구성하는 필수적 존재 요소이다. 선과 악의 공존이 인정되는 세계에서 중요한 점은 각기 자신의 위치에 부합하는 방식으로 행동하는 것이다. 누군가가 선악의 경계 혹은 자신에게 부여된 지위를 넘어서려 할 때 이는 조화로운 세계를 파괴하는 결과를 초래할 수 있기 때문이다. 이런 측면에서 적절성(pantes)이 자바인의 세계관에서 중심 요소로 부각하게 된다. 운명(nasib)에 의해 특정한 위치에 놓인 사람은 그에 걸맞은 행동을 해야 하며 이를 통해 일상의 질서가 유지될 수 있다는 것이다. 홀트의 주장에 따르면(Holt 1967: 149)

와양 이야기에서 어떤 중요한 양심의 문제도 ... 영웅을 괴롭히지 않는다. ... 가장 중요한 도덕성은 [크샤트리아에게 있어서] 크

있음을 고려해보면(Hefner 1985: 217-222) 개별 가정이 부담해야 하는 부조 금액은 상당한 규모에 이르며, 일반 가정의 경우 빚을 내 부조를 행하는 상태에 놓이기도 한다.

- 16) 슬라맛 상태를 위해 그 관계가 재확인되어야 할 또다른 대상은 초자연적 존재이다. 이를 위해 의례에서는 다양한 초자연적 존재에게 슬라맛 상태를 기원하는 기도문이 암송된다. 이슬람의 영향력이 강화됨에 따라, 토착 전통에 기원한 초자연적 존재는 슬라마탄에서 점차 주변화되고 있지만 혼합주의적 경향은 여전히 의례의 주도적 흐름으로 존재하고 있다. 슬라마탄 의례에 초대되는 다양한 기원을 갖는 초자연적 존재에 대해서는 Jay(1969: 209)를 참조할 것.

샤트리아로서의 의무이며 각 지위에 부합하는 적절한 행동의 규칙이다.

각자의 위치에 부합하는 행동에 대한 강조는 ‘도덕적 상대주의’ 혹은 ‘다원주의’를 야기한다(Anderson 1965: 7-8; Magnis-Suseno 1984: 223-232). 즉, 모든 사람에게 적용될 단일한 도덕적 기준은 존재하지 않으며 특정한 지위에 부합하는 적절한 행동과 태도의 준수 여부가 중시된다. 이러한 태도는 표리부동의 행동을 정당화시켜주는 기능을 한다. 특정한 행동이나 태도에 절대적 가치가 부여될 수 없다면 상이한 행동이나 태도 역시 절대적 기준이 아닌 상황적 적절성이라는 기준에 의해 평가되어야 하기 때문이다.¹⁷⁾

V. 맺음말

본문에서 검토된 자바인의 사회관계의 특성은 현실세계에서 나타나는 특징적 모습을 탈맥락화시켜 검토한 것이다. 문화적 규범 사이의 내적 일관성에 그 강조점을 두고 있음으로 인해 이 글에서 그려지는 사회관계의 모습과는 상반되는 양상을 현실에서 발견하기는 어렵지 않다. 할루스하지 않으며 자기감정을 적극적으로 표현하는 사

17) 상황적 적절성은 자바인 대다수가 신봉하고 있는 이슬람 교리의 절대주의와 대립된다. 기독교와 마찬가지로 이슬람에서는 선악의 구분이 명백하며 종교적 태도와 행동을 평가하는 절대적 기준이 존재한다. 이 문제와 관련되어 주목해야 할 점은 자바의 이슬람이 최근까지도 혼합주의적(syncretic) 경향을 보이고 있다는 점이다. 혼합주의적 종교관은 진리에 접근하는 다양한 방식을 인정하는 상대주의적 경향을 취하고 있기에 도덕적 상대주의와 친화적인 관계에 놓이게 된다. 이슬람식 절대주의를 수용한 자바인이 상당수 존재하고 있음은 부정될 수 없지만, 이들은 자바사회에서 양적으로 주류를 구성하고 있지 못하다. 이 글의 목적이 사회문화적 요소들 간의 상호연결성을 밝히는 것임을 고려하여 절대적인 종교관을 갖는 사람들의 행동과 태도는 논의되지 않고 있다.

람, 타인의 삶에 간섭하며 갈등을 표면화시키기를 좋아하는 사람, 협의 과정에서 자기주장을 내세우며 합의 내용에 대해 문제를 제기하는 사람, 호혜적 노동이나 의례 교환에 참여하기를 거부하는 사람, 종교적 절대주의를 지지하며 자신의 기준에 입각하여 타인을 비판하는 사람 역시 자바 사회를 구성하는 구성원이다.

자바 사회를 대상으로 한 연구에서도 이 글에 제시된 특성과는 차별적인 사례를 어렵지 않게 찾을 수 있다. 1960년대 중반 수라바야 거주자들 사이에서 그리고 수마트라로 이주한 자바인 사이에서 루꾼 개념은 단지 최소한의 의미와 사회적 적절성만을 가지고 있음이 지적되었다(Peacock 1968: 188-192; Stoler 1985: 192-6). 목파르 루비스는 자바인의 규범과 관행을 서구식 기준에 준거하여 신랄하게 비판하고 있는데(Lubis 2001), 이는 자바의 문화적 관행에서 벗어난 지식인의 존재를 시사한다. 이처럼 개별 개인으로 논의의 수준을 전환시키면 이 글에 제시된 문화적 특성에서 벗어난 자바인을 찾기가 더욱 용이해진다. 온갖 핍박에도 불구하고 자신의 의지를 굽히지 않고 노동활동을 지속하는 노동자(전제성 2002: 41-6), 종교적 이상을 위해 목숨을 희생하며 자살 폭탄을 감행한 무슬림(Bambang 2006: 19-31), 랩 음악에 심취해 모든 것을 잊고 자기 욕망을 표출하는 젊은이(Bodden 2005: 10), 호혜적 교환에의 참여를 거부하며 개별화된 삶을 고집하는 농촌주민(Jay 1969:226), 약탈과 폭력, 파괴를 통해 자기 욕구를 여과없이 드러내는 자바인(김형준 1999).

본문에서 논의된 이상화된 모델을 그 준거점으로 할 때, 이들에게는 ‘일탈적’, ‘예외적’ 이라는 수식어구가 붙여질 수 있을 것이며, 이를 통해 이들의 존재 자체를 이 모델의 적절성을 위협하는 요소로 간주하지 않을 수도 있을 것이다. 하지만, 이러한 일탈적 개인의 존재는 사회관계에 대한 유형화가 현실의 다양성을 희생시킴으로써 도출되었으며 이상화된 모델을 지향하는 작업이 제한된 목적 하에

서만 그 가치를 가질 수 있음을 다시금 상기시켜 준다.

주제어: 인도네시아, 자바, 사회관계, 루꾼, 고통로용, 무사와라, 무과
캣, 종교상대주의

참고문헌

- 김예겸. 2003. “인도네시아 자바여성들의 토착이미지에 대한 문화인류학적 고찰.” 『국제지역연구』 7(2): 71-92.
- 김형준. 1999. “폭동을 통해 본 인도네시아 자바 문화의 지속과 변화: 이슬람과 전통 사이에서.” 『국제지역연구』 8(1): 47-65.
- _____. 2000. “회교도, 기독교도 그리고 무신론 인류학자.” 『한국 문화인류학의 이론과 실천』. 서울: 소화.
- 신윤환. 2001. 『인도네시아의 정치경제: 수하르토 시대의 국가, 자본, 노동』. 서울: 서울대학교 출판부.
- 전제성. 2002. “수하르토 치하 인도네시아에서 노동계급의 조직화 없는 저항: 수라바야 제화공장 여성노동자의 투쟁과 좌절.” 『동아연구』 43: 31-49
- 조윤미. 2006. “자바 사람들의 치안관행과 도둑잡기: 자바 사회의 영토성에 관한 소고.” 『비교문화연구』 12(2): 93-122.
- Ananta, Aris et al. 2004. *Indonesian Electoral Behaviour: A Statistical Perspective*. Singapore: ISEAS.
- Anderson, Benedict. 1965. *Mythology and the Tolerance of the Javanese*. Ithaca: Modern Indonesia Project, Cornell University.
- _____. 1972. “The Idea of Power in Javanese Culture.” In Claire Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca and

- London: Cornell University Press.
- Antlov Hans and Cederroth Sven (eds.). 2001. *Kepemimpinan Jawa: Perintah Halus, Pemerintahan Otoriter*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Bambang Abimanyu. 2006. *Teror Bom Azahari-Noor Din*. Jakarta: Penerbit Republika.
- Bodden, Michael. 2005. "Rap in Indonesian Youth Music of the 1990s: Globalization, Outlaw Genres and Social Protest." *Asian Music* 36(2): 1-26.
- BPS. 2006. *Indikator Kunci Indonesia*. Jakarta: Badan Pusat Statistik.
- Brenner, Suzanne. 1998. *The Domestication of Desire: Women, Wealth and Modernity in Java*. Princeton: Princeton University Press.
- Federspiel, Howard. 1995. *Dictionary of Indonesian Islam*. Athens: Ohio University Press.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. New York: The Free Press.
- _____. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, Hildred. 1961. *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization*. New York: The Free Press.
- Guinness, Patrick. 1986. *Harmony and Hierarchy in a Javanese Kampung*. Singapore: Oxford University Press.
- Hefner, Robert. 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. New Jersey: Princeton University Press.
- Holt, Claire. 1967. *Art in Indonesia: Continuities and Change*. Ithaca: Cornell University Press.
- Jay, Robert. 1969. *Javanese Villagers: Social Relations in Rural Modjokuto*. Mass.: The MIT Press.
- Kartodirjo Sartono. 1972. "Agrarian Radicalism in Java: Its Setting and Development." In Claire Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*.

- Ithaca and London: Cornell University Press.
- Keeler, Ward. 1987. *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*. New Jersey: Princeton University Press.
- Kim, Hyung-Jun. 2007. *Reformist Muslims in a Yogyakarta Village: Islamic Transformation of Contemporary Socio-Religious Life*. Canberra: ANU E Press.
- Koentjaraningrat. 1960. "The Javanese of South Central Java." In G.P. Murdock (ed.), *Social Structure in Southeast Asia*. pp. 88-115. Chicago: Quadrangle Books.
- _____. 1961. *Some Social-Anthropological Observations on Gotong Rojong Practices in Two Villages of Central Java*. Ithaca: Cornell University, Modern Indonesia Project.
- _____. 1984. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Lev, Daniel. 1972. "Judicial Institutions and Legal Culture in Indonesia." In Claire Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Lubis Mochtar. 2001. *Manusia Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia
- Magnis-Suseno, Franz. 1984. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: Penerbit Gramedia.
- Mulder, Niels. 1992. *Individual and Society in Java: A Cultural Analysis*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Peacock, James. 1968. *Rites of Modernization: Symbols and Social Aspects of Indonesian Proletarian Drama*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Schweizer, Thomas. 1989. "Economic Individualism and the Community Spirit: Divergent Orientation Patterns of Javanese Villagers in Rice Production and the Ritual Space." *Modern Asian Studies* 23(2):

277-312.

Siegel, James. 1983. "Images and Odors in Javanese Practices Surrounding Death." *Indonesia* 36: 1-23.

Stoler, Ann. 1985. *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1870-1979*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Sullivan, Norma. 1994. *Masters and Managers: A Study of Gender Relations in Urban Java*. NSW: Allen & Unwin.

Suardi Endraswara. 2003. *Budi Pekerti Dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: Hanindita Graha Widya.

Wolf, Diane. 1992. *Factory Daughters: Gender, Household Dynamics, and Rural Industrialization in Java*. Univ. of California Press.

(2008. 5. 18 투고; 2008. 7. 2 심사; 2008. 7. 23 게재확정)

Abstract

Horizontal Social Relations of the Javanese: Centering on the Concept of *Rukun*

Kim Hyung-Jun
(Kangwon National University)

The purpose of this paper is to examine social relations of the Javanese, especially among those who are perceived to be socially equal. The reason the Javanese are selected is their importance in contemporary Indonesian society. By looking at the Javanese, it is expected that we may take a glimpse at characteristics in social relations of the Indonesian in general. The second part of this paper investigates the concept of *rukun*, which constitutes the core of the socio-cultural behavior of the Javanese. The next part deals with several social practices which facilitate the smooth working of *rukun* such as *gotong-royong*, *musyawarah* and *mufakat*. The last part discusses religious practices and concepts which support the maintenance of *rukun*. It is expected that this paper gives a general picture of how the Javanese behave in everyday life, which will provide the novices to the Javanese culture with a reference point to grasp how the Indonesian society works.

Key Words: Indonesia, Social Relation, Rukun, Gotong-royong, Religious
Relativism, Musyawarah, Mufakat