

브라흐만적 가부장제와 카스트*

— 인도 식민지시대 하층카스트 남성 개혁가의 여성 문제 인식

이 지 은**

[초 록]

이 논문은 인도 하층카스트의 대변자로 알려진 암베드카르의 글과 의회에서의 발언을 통하여 식민지 시대 하층카스트 남성 개혁가가 가졌던 여성 문제에 대한 인식과 독립 인도에서 여성의 법적 지위에 대한 비전을 고찰한다. 암베드카르는 전통 인도 사회의 여성 억압이 카스트 제도에서 기인한다는 사실을 간파하여 카스트 제도 하에서 하층카스트 뿐 아니라 여성 역시 억압의 대상이었음을 밝혔다. 또한 힌두교 사회에서 여성은 힌두 법전에 의거하여 남성에게 종속되고, 교육을 받을 수 없으며, 종교적 무능력을 감수해야하는 존재임을 제시하였다. 그는 새로운 힌두 민법을 통하여 전통 사회의 종속적 여성을 독립 후의 인도공화국에서는 평등한 개인이며 시민으로 자

* 이 논문은 서울대학교 인문학연구원이 지원한 집담회의 성과임.

** 세종대학교 역사학과 조교수

주제어: 브라흐만적 가부장제, 카스트, 힌두교, 힌두법안, 암베드카르, 인도 여성, 사회개혁

Brahmanical Patriarchy, Caste, Hinduism, Hindu Code Bill, Ambedkar, Indian Woman, Social Reform

리매김 하고자 했다. 브라흐만적 가부장제를 인도 여성의 억압과 종속성에 대한 근본적 원인으로 파악하는 요즈음의 여성 담론에 비추어볼 때, 암베드카르의 인도 사회제도에 대한 분석과 힌두교에 대한 비판은 여성주의적 관점에서 재해석되고 재평가될 여지가 있다고 생각된다.

1. 문제의 제기

여성의 불평등한 사회적 위치와 열악한 상황은 많은 지역에서 그렇듯이 인도에서도 오랜 전통과 관습으로 뿌리 깊게 자리 잡고 있었으며, 이는 특히 종교의 가르침과 깊은 관련을 가지고 있었다. 따라서 인도에서 일찍이 시작된 여성 문제에 대한 자각과 개선 노력은 식민지 시대 종교·사회개혁운동에서 그 원류를 찾을 수 있다. 당시의 여성 이슈는 여성 교육, 사띠 폐지, 과부 재혼 허용 등으로 주로 상층카스트 여성들의 문제에 집중되어 있었다. 이러한 인도 여성의 문제를 초기에 사회개혁운동의 주요 과제로 제시하고 논쟁적 이슈로 키워던 것은 람모한 로이(Rammohan Roy: 1772-1833), 라나데(M. G. Ranade: 1842-1901) 등의 상층카스트 남성 사회개혁가들이었지만, 조띠라오 풀레(Jyotirao Phule: 1827-1890)와 같은 하층카스트 남성이나 따라바이 신데(Tarabai Shinde: 1850-1910), 뽀디따 라마바이(Ramabai: 1858-1922)와 같은 여성도 있었다.

초기 종교·사회개혁의 맥락에서 제기된 여성 문제들은 주로 인도 전통에서 당연한 것으로 여겨졌던 여성의 종속과 낮은 지위로 인하여 야기된 것이었으며, 서구 사상의 영향을 받은 개혁가들의 ‘비인간적’ 관습에 대한 문제의식도 있었다. 전통과 관습은 종교적 명목으로 지켜지는 것이 대부분이었으나, 19세기 초반-중반의 여성 문제 논의는 반드

시 종교적 이데올로기에 대한 비판으로 이어지지 않는 것이다.¹⁾ 여기에는 초기 종교·사회개혁가들의 상층카스트 중심적인 편견이 존재하였을 것으로 생각된다. 19세기 중반-후반 여성과 하층카스트 남성이 여성 문제에 대한 논의를 시작하였을 때, 비로소 힌두교적 이데올로기에 기반한 남성 우위와 여성 억압의 사회체제에 대한 비판이 나타나게 되었다. 이러한 문제 제기는 전통에 대한 도전으로 받아들여졌다. 초기에 남성 사회개혁가들의 주장에 대해서도 수많은 비판이 뒤따랐지만, 여성들 스스로가 목소리를 냈을 때 그 여성들의 활동을 지지하던 사회개혁가 그룹에서조차 비판의 목소리가 거셌던 것은 여성의 도전을 더욱 더 용납할 수 없었던 당시 시대의 한계라고 할 수 있을 것이다.²⁾

따라서 식민지 시대 인도에서 여성 문제를 힌두교에 기반한 사회체제가 가져온 문제로 인식하고 보다 본질적인 문제 제기를 통한 과감한 개혁을 추구했던 것은 하층카스트 출신 또는 여성 개혁가들이 먼저였고, 이들의 시각은 급진적이고 위협한 것으로 받아들여졌던 것이 사실이다. 따라바이 신데는 힌두교가 여성에게 부과한 “여성의 다

- 1) 19세기 초반 사띠와 관련한 법제화를 위하여 영국 행정관에 의하여 시작되었다가 정부에 대한 청원과 지면을 통해 진행되었던 람모한 로이와 정통파 브라흐만들 사이의 사띠 폐지 논쟁을 예로 들 수 있다. 람모한 로이의 사띠 폐지 주장의 논거는 “베다 다음으로 권위 있는” 힌두 법전류였다. Lata Mani (1987), “Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India”, *Cultural Critique* 7, pp. 119-156.
- 2) 따라바이 신데의 저술 『여성과 남성의 비교』(*Stri-Punsh Tulna*)가 출판되자 신데가 속했던 비(非)브라흐만 단체인 사샤쇼다 사마즈(*Satyashodhak Samaj*) 구성원들 사이에서조차 거센 비판이 일었던 점, 그리고 라마바이가 남성 개혁가들의 지지를 받으며 아리아여성협회(*Arya Mahila Samaj*)를 창립한 후 영국으로 건너가 결국 여성 억압적인 힌두교를 버리고 기독교로 개종하자 상층카스트 중심의 사회개혁가들로부터 일제히 비난이 쏟아진 점 등이 예가 될 수 있다. 이 두 여성을 옹호하는 글을 써 팜플렛으로 발간했던 슈드라(*Shudra*) 출신의 조미라오 폴레는 매우 예외적인 인물이었다. Gail Omvedt (2011), *Understanding Caste: From Buddha to Ambedkar and Beyond*, New Delhi: Orient Blackswan, pp. 30-31.

르마”(stri dharma)를 “오직 하나의 남편에 대한 끝없는 헌신, 그의 기분에 맞추어 행동하는 것. 남편이 그녀를 때리고, 욕하고, 혼외 관계를 맺고, 술을 마시고, 강도짓을 하고, 뇌물을 받아도, 집에 돌아오면 크리슈나(Krishna)가 가왈리의 우유를 훔치다가 돌아온 듯이,³⁾ 남편을 신으로 숭배”하는 것이라고 비판적이고 냉소적으로 표현하였다. 이런 것들은 신데가 말한 “빠띠브라따(pativrata)를 깨야 하는 백만 가지 이유” 중 일부에 불과하다.⁴⁾ 라마바이는 상층카스트 여성 문제에 보다 집중했고, 여성의 종속과 교육 부재의 문제를 “현재의 힌두 국가가 타락했기 때문”이라고 상층카스트 힌두 민족주의자들의 주장에 동조한 것도 사실이지만,⁵⁾ 정작 자신은 힌두교를 버림으로써 한층 더 급진적인 모습을 보여주기도 했다.

여성 문제와 함께 근대 종교·사회개혁운동의 주된 이슈가 되었던 것은 카스트 문제였다. 카스트 문제는 여성 문제와 비교하면 크게 주목을 끄는 논란이나 논쟁을 발생시키지 않았고,⁶⁾ 사회개혁자들 중에서도 카스트의 풍습을 일부 인정하는 등⁷⁾ 초기 사회개혁운동의 상층

3) 소를 치고 젖을 짜는 여성들인 고삐(Gopi)와 어울리며 그들을 놀리고, 우유를 훔치며, 희롱하던 어린 시절의 크리슈나 신을 가리키는 표현이다.

4) 브라따는 신에게 하는 종교적 서약이며, 빠띠는 남편을 뜻한다. 빠띠브라따란 평생 남편을 지키고 남편에게 헌신하는 삶을 종교적 서원으로 삼아 신에게 맹세한 정숙한 아내를 가리킨다. 빠띠브라따 이데올로기는 힌두교 경전과 관습을 통하여 끊임없이 재생산되었으며, 결혼한 여성의 남성성에 대한 종속이 종교적 차원에서 규정되어 있음을 알 수 있다.

5) Gail Omvedt (2011), p. 31.

6) 논란이 전혀 없었던 것은 아니다. 당시 대부분의 사회개혁을 추구하는 조직들은 상층카스트를 중심으로 구성되어 있었고, 자신들의 개혁 의지를 보여주는 실천으로서 의례적으로 불결하다고 여겨지는 하층카스트가 조리한 음식을 나누어 먹었다. 이에 대한 정통파 힌두교도들의 비판은 당연한 것이었고, 음식을 먹은 이들은 오염되었다는 이유로 자신의 카스트 구성원들이나 심지어 가족으로부터 관계를 단절당하기도 했다.

7) 카스트로 통칭되는 인도의 전통적인 사회 체제는 크게 바르나(varna) 구분과 자

카스트 한계 속에 보다 더 매몰되어 있었던 것으로 평가된다. 그러나 현대에 이르러 여성주의 연구자들이 여성 종속과 착취, 양성 불평등의 근본적인 원인을 제공하는 구조로서 인도 사회에 내재하고 있는 가부장제에 주목하면서 인도의 전통적 사회제도의 대명사와도 같은 카스트 문제에도 관심을 기울이기 시작했다. 전통 사회에서 여성의 종속이 전통적인 종교와 관습의 체제 안에 깊이 뿌리박혀있다는 사실로서 여성의 종속은 종교적 사회제도인 카스트와도 연관되어 있음을 유추할 수 있다. 그러나 카스트와 젠더, 두 가지의 제도화된 차별 사이의 연관성에 주목하여 연구가 진행된 것은 비교적 최근의 일이다.⁸⁾

오늘날 젠더 문제는 단순히 남성과 여성 사이의 문제인 경우보다는, 가부장제와 계급/노동구조 속에서 여성과 남성 사이의 계급과 성 양면으로 구조화된 문제점이 노정되는 경우가 많다. 이러한 상황은 인도에서도 예외가 아니며, 특히 전통적인 신분제인 카스트 제도가 아직도 작동하는 사회질서 속에서 계급과 젠더, 카스트가 상호작용하며 구조화된 사회로서 한층 복잡한 양상을 보여준다. 오래 전 카스트와 젠더

띠(*jati*) 구분으로 나뉜다. 라마바이를 포함한 상층카스트 개혁가들 중에는 세분화된 자띠는 배격하였으나, 4개의 바르나 구분은 베다에서 유래한 사회제도로써 힌두교의 교의에 부합한다고 주장한 사람들도 많았다. 이와 같은 주장은 20세기 초만 간디(Gandhi)의 글에서도 나타나듯이 상층카스트 개혁가들 사이에서 일반적인 것이었다.

- 8) 카스트 제도가 갖는 가부장제적 성격에 주목하여 고대 사회의 성격을 연구한 우마 짜끄라바르티의 1993년 논문에서 카스트와 젠더가 엮여있는 전통적 사회 구조를 의미하는 ‘브라흐만적 가부장제’(Brahmanical Patriarchy)라는 용어가 처음으로 사용되었다. Uma Chakravarti (1993), “Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India: Gender, Caste, Class and State”, *Economic and Political Weekly* 28(14), pp. 579-585. 여기서 ‘브라흐만적’이란 힌두 사회에서 전통적으로 가장 높은 지위에 속한다고 여겨졌던 사제 계급인 브라흐만의 믿음과 사상 체계를 받아들임을 의미한다. 브라흐만의 믿음은 베다를 비롯한 힌두 경전의 형태로 정리되었으며, 브라흐만 계급에게 국한되지 않고 힌두교 또는 힌두교로 개편되기 이전의 베다교(Vedic religion, 또는 브라흐만교(바라문교), Brahmanism)를 신봉하는 모든 이들에게 받아들여졌다고 볼 수 있다.

의 상관성을 먼저 인식했던 것은 고대사 사료에서 여성과 하층카스트 슈드라가 함께 언급되는 빈도수가 높다는 사실에 주목했던 샤르마(R. S. Sharma)였다.⁹⁾ 그는 고대 사회에서 남성 가장에게 그의 부인에 대한 제한받지 않는 권리를 허용하여 여성은 평생 노예의 지위를 감수해야 했다는 다소 포괄적인 결론을 내린 바 있다. 이후 카스트와 젠더의 포괄적인 상관성은 1990년대에 이르러 짜끄라바르티가 ‘브라흐만적 가부장제(Brahmanical Patriarchy)’라는 용어를 정착시키며 구체화되었다. 짜끄라바르티는 카스트 계서제와 젠더 계서제를 전통적인 브라흐만적 사회질서를 이루는 두 축으로 규정하며, 고전 종교 문헌과 사료를 통하여 고대 사회의 카스트 질서하에서 제도화된 여성의 억압을 구체적으로 논의하였다.¹⁰⁾ 이후 브라흐만적 가부장제는 역사학, 사회학, 문학 등 다방면의 연구에서 분석의 틀로 이용되며 현재까지도 인도 사회가 가지고 있는 여성에 대한 제도적 억압기제를 설명하는 이론으로 자리잡아갔다.¹¹⁾ 인도 사회를 지배하는 가부장제의 다양한 형태를 주장하며 하층카스트 여성들은 상층카스트와는 다른 구조 속에서 다른 종류의 착취와 억압을 받고 있다는 ‘달리프 가부장제’(Dalit

9) R. S. Sharma (1995), “Co-references to Woman and Sudra in Early Literature”, *Perspectives in Social and Economic History of Early India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, pp. 72-77.

10) Uma Chakravarti (1993), pp. 579-585.

11) 다음과 같은 연구를 예로 들 수 있다. Bharadwaj, Radha Madhav (1999), “The Brahmanical Patriarchy and the Religious Vratas (Vows) during the Early Medieval India”, *Proceedings of the Indian History Congress* 60, pp. 137-142; Jean Chapman (2014), “Violence against Women in Democratic India: Let’s Talk Misogyny”, *Social Scientist* 42(9/10), pp. 49-61; Janaki Abraham (2014), “Contingent Caste Endogamy and Patriarchy: Lessons for Our Understanding of Caste”, *Economic and Political Weekly* 49(2), pp. 56-65; Gladin Rose and Janaky Sreedharan (2015), “Brahmanical Patriarchy: A Paradigm of Patriarchal Power”, *Research Journal of English Language and Literature* 3(2), pp. 190-196; Sonja Thomas (2019), “The Women’s Wall in Kerala, India, and Brahmanical Patriarchy”, *Feminist Studies* 45(1), pp. 253-261.

patriarchy)도 제안된 바 있다.¹²⁾ 그러나 많은 여성주의 학자들은 카스트 제도와 연결된 가부장제에 기인한 여성 억압은 여성이 위치한 카스트나 계급에 따라 상이한 현상을 보여줄지라도 결국 동일한 기제라고 주장하며 ‘다중적 가부장제’(multiple patriarchies)를 부정한다.¹³⁾

이와 같이 카스트 사회에 내재하고 있는 가부장제에 대한 자각이 연구자들과 운동가들 사이에서 뚜렷한 목소리를 가지게 된 것은 최근의 일이나, 식민지 시대의 사회개혁가 중에도 카스트 제도가 갖는 여성억압적 성격에 이미 주목한 경우가 있었다. 본 연구는 먼저 2장에서 우리 동시대에 이르러 이론적으로 정리된 브라흐만적 가부장제의 내용을 살펴본다. 3장에서는 식민지 시대 말기와 공화국 초기에 반카스트 운동가이며 법률가, 정치가로도 활동했던 암베드카르가 일찍이 주목했던 카스트 제도의 여성억압적 측면을 살펴보고, 힌두교 사회에서의 여성의 지위에 대한 암베드카르의 고찰과 독립 이후 민주 사회에서 여성의 지위에 대한 제안을 그의 저술과 입법안 등을 통하여 알아본다. 이 연구를 통하여 지금까지 정치적으로 하층카스트의 대변자로만 여겨졌던 암베드카르를 여성주의적 입장에서 다시 평가하는 계기를 만들어 보고자 한다.

12) Gopal Guru (1995), “Dalit Women Talk Differently”, *Economic and Political Weekly* 30(41/42), pp. 2548-2550.

13) Sharmila Rege (1998), “Dalit Women Talk Differently A Critique of ‘difference’ and Towards a Dalit Feminist Standpoint Position”, *Economic and Political Weekly* 33(44), pp. WS39-WS46; Sunaina Arya (2020), “Dalit or Brahmanical Patriarchy? Rethinking Indian Feminism”, *Caste: A Global Journal on Social Exclusion* 1(1), pp. 217-228.

2. 브라흐만적 가부장제의 이론적 구성

‘브라흐만적 가부장제’는 인도의 여성주의 역사학자인 우마 짜끄라 바르띠가 처음 사용한 이래, 카스트 제도와 가부장제가 상호 밀접하게 연관되어 전통적인 인도 사회를 지배하는 단일한 구조를 의미하는 용어로 여성주의적 시각을 가진 학자들 사이에서 일반화되었다. 고대 인도의 제도화된 여성 억압에 대한 연구를 통하여 브라흐만적 가부장제를 개념화한 이후 짜끄라바르띠는 인도의 사회제도 속에서 상호 연관되어있는 카스트와 젠더를 아울러 분석하는 저서를 통하여 브라흐만적 가부장제의 개념을 사회학적으로 보다 일반화시켜 설명하고 있다.¹⁴⁾ 이 장에서는 짜끄라바르띠의 두 저술을 주로 참고하여 카스트 제도와 가부장제가 작동되는 방식을 통하여 여성의 성에 대한 억압이 이루어지는 기제를 분석하고, 이를 통하여 도출되는 브라흐만적 가부장제의 개념을 설명한다.

카스트 제도에서 결혼이란 매우 중요한 사건으로 개인과 가문에 대하여, 그리고 사회적으로도 의미를 갖는다. 결혼은 카스트 제도와 가부장제가 만나는 접점이기도 하며, 결혼을 통해서 카스트 제도는 영속화될 수 있었다. 전통적인 힌두의 의식에서 결혼은 남성 혈통(*vamsa*)을 끊이지 않고 이어가기 위한 것이다. 아들을 낳아 대를 잇는 것은 모든 남성들이 지는 자띠에 대한 의무이며,¹⁵⁾ 이 의무를 다함으로써 자

14) Uma Chakravarti (1993); Uma Chakravarti (2003), *Gendering Caste Through a Feminist Lens*, Calcutta: Stree.

15) 카스트는 ‘순수성’을 의미하는 포르투갈어에서 온 영어식 표현이며, 인도의 사회적 집단인 바르나와 자띠라는 두 가지 범주를 구분하지 않고 모두 지칭한다. 카스트는 그 어휘가 사용된 문맥에 따라 바르나 또는 자띠를 의미할 수 있지만, 일반적으로는 자띠를 가리키는 경우가 많다. 자띠는 식습관을 비롯한 다양한 카스트 관습을 공유하는 내혼집단이며, 1931년 인구조사에서 인도 전체에 3천 개 이상이 있다고 조사되었다.

신의 자피 구성원으로서의 지위를 지킬 수 있다. 따라서 남성 개인의 차원에서 결혼은 사회적 지위인 자신의 자피를 유지하기 위해 필수적인 것으로 여겨진다. 또한 결혼은 남성에게 의무임과 동시에 큰 이익을 주는 행위로 규정되었다. 종교적으로 결혼은 까냐단(*kanyādāna*)으로 상징화되었는데,¹⁶⁾ 까냐단은 남성이 받을 수 있는 최선의 선물로 의례화되어 있었다. 아버지로서 남성은 그의 딸을 까냐단으로 선사함으로써 최고의 이익을 얻을 수 있었다.¹⁷⁾

그런데, 카스트 사회에서의 결혼이란 필수적으로 자피 내혼(內婚, endogamy)을 의미했다. 이는 카스트의 규율 중 그 자피 성원의 의례적·사회적 신분의 높낮이를 좌우하며 따라서 가장 중요하게 여겨지는 순수성 또는 정성(淨性)을 지키는 것과 관련되어 있다. 자피의 순수성은 당연히 결혼에 의해서도 좌우되며, 이상적으로는 결합하는 남성과 여성 모두 같은 자피에 속해야만 순수성을 유지할 수 있다.¹⁸⁾ 카스트

16) 까냐단은 ‘치녀를 선물한다’는 의미로서, 결혼을 한 남성이 자신의 딸을 다른 남성에게 선사하는 것으로 보는 남성중심적인 표현이다. 결혼 의례에서는 신부의 아버지가 신부의 오른손을 신랑의 오른손에 놓아주는 절차를 까냐단이라 부른다.

17) Uma Chakravarti (2003), p. 30.

18) Uma Chakravarti (1993), p. 579.

힌두 법전류 중 가장 권위 있는 『마누법전』(*Manusmṛiti*)은 다음과 같이 같은 카스트 내혼을 바람직한 것으로, 낮은 계급과의 결혼을 그에 미치지 못하는 것으로 규정했다. “재생 계급(브라흐만, 크샤트리아, 바이샤)의 첫 결혼에는 같은 계급에 속하는 여성이 바람직하다. 그러나 [성적인] 욕망에 의해 다시 결혼할 때에는 신분 순서대로 점점 낮은 계급의 여성을 택하여 결혼하는 것이 좋다.” *Manusmṛiti* III-12.

그러나 실질적으로는 상이한 자피의 성원들끼리 결혼하는 예가 사료 속에서도 흔히 등장하는데, 카스트의 순수성이라는 면에서 본다면 가장 이상적인 경우는 아니라고 할 수 있다. 상이한 자피의 성원끼리의 결혼도 여러 가지 경우의 수로 분류하여 그 오염의 정도가 다르다. 가장 위험한 것은 상층카스트 여성과 하층카스트 남성의 결합으로서 이를 ‘자연의 법칙에 거스르는’ 뿌라틸로마(*pratiloma*)라 하였다. *Pratiloma*는 산스크리트로서 모니어-윌리엄스 산스크리트-영어 사전에 정의된 직역은 ‘곡식 또는 털의 [결에] 반대방향’이다. 이에 비하여

제도 하에서는 이와 동시에 같은 혈통에 속하지 않는 여성 또는 같은 조상을 갖지 않은 여성과 결혼해야 했다. 이는 고평라(*gotra*) 외혼이라는 규율로 규정되었다.¹⁹⁾ 즉, 같은 자띠에 속하면서 같은 고평라에 속하지 않는 남성과 여성의 결합에 의해서만 남성의 자띠를 잇는 자손을 얻을 수 있었다. 이는 결혼을 통해 남성 혈통을 지속시키는 것 뿐 아니라 남성 혈통의 순수성도 지킨다는 것을 의미한다. 따라서 남성은 자띠 내혼제를 지킴으로써 자신과 같은 자띠의 자손을 얻을 수 있었고, 이는 곧 “자띠 고유의 특성을 보존하고 여타 자띠들과의 차이점을 수립”할 수 있다는 결혼의 “이데올로기적 측면”이다.²⁰⁾

결혼은 같은 자띠에 속하는 가문 또는 친족집단들 사이에서 이루어지는 여성의 교환이었다. 각각의 가문, 혈통, 또는 친족 집단은 자띠 내혼과 고평라 외혼을 지키는 결혼 제도를 통하여 다른 가문, 혈통, 친족 집단과 여성을 교환함으로써 관계를 맺고 그 집단의 유지, 강화를 꾀한다. 반면 결혼을 규정하는 규율을 철저히 지키지 않았을 경우 집단은 지위의 하락을 경험하며 약화된다고 생각된다. 즉, 결혼과 관련된 규율의 준수는 정성을 유지하여 자띠 구성원들을 순수하게 지켜주는 역할을 하며, 한 자띠의 사회적 명예를 좌우할 수 있는 문제가 된다.²¹⁾ 개인과 집단의 지위를 규정하는 결혼 제도는 사회적 강제 방법도 포함하고 있어 고도로 제도화된 모습을 보여준다. 즉, 개인이 결

상위의 카스트에 속하는 남성과 그보다 낮은 카스트의 여성이 결합하는 아누로마(*anuloma*) 결혼은 받아들여질 수 있는 것으로 생각했다. 그러나 아누로마 결혼이라도 상위 3개 바르나에 한정되었으며, 슈드라와 불가촉천민과의 결혼은 그들의 의례적 부정 때문에 허락되지 않았다.

<https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2020/web/webtc/indexcaller.php>.

19) 고평라는 공통의 남성 조상으로부터 끊어지지 않고 이어 내려온 부계 혈통의 후손들을 의미한다. 공통의 조상을 가지기 때문에 확장된 가족과 같은 이미지를 갖지만 실제로는 상당히 넓은 범위의 다수의 가계를 포함한다.

20) Uma Chakravarti (2003), pp. 30-31.

21) Uma Chakravarti (2003), p. 29.

혼을 규정하는 규율을 지키지 않았을 때 자띠 집단으로부터의 축출이라는 처벌을 받게 되는 것이다. 결혼 규율의 가장 대표적인 것이 카스트 내혼으로서, 축출을 강제하는 권력은 내혼집단(자띠 또는 서브자띠)에게 부여되었다.²²⁾ 각각의 내혼집단은 자신의 독립적인 권력을 가지고 있으며, 각각 회의체를 조직하여 각기 고유한 규율과 규정을 만들고 이를 강제한다고 여겨졌다.²³⁾ 상당 부분 한 자띠의 사회적 명예는 그 내부 행위의 순수성에 달려있었기에, 이 회의체는 그 구성원들의 행동이 자띠의 순수성을 잃게 하지 않았는지 감시하고 그 경우 벌칙을 부과하였다. 오염을 유발하는 행동으로 자띠의 지위를 떨어뜨렸다고 판단될 경우 해당 구성원의 자띠 지위를 박탈하고 사회적으로 고립시키는 처벌을 가할 수도 있었다. 그런데, 짜끄라바르띠에 의하면 이러한 카스트 회의체의 권력은 온전히 해당 자띠가 누리는 것만은 아니었고, 실제로는 종종 그 지역의 지배카스트가 다른 내혼집단의 내부 행위를 강제할 수 있는 권력을 가로채곤 했다.²⁴⁾ 또한 이 회의체는

-
- 22) 서브자띠는 보통 많은 인구를 갖는 거대 자띠가 다시 세분화된 자띠보다 하위의 단위이다. 하나의 자띠에서 지리적 분리, 혼혈, 직업적 분리, 직업상 사용하는 기술의 차이, 관습의 차별화, 명칭상의 차이 등의 이유로 분리된다. 이에 따라 각각의 서브자띠는 그 자체가 내혼집단이 되어 하위에 서브자띠를 갖지 않는 자띠와 비슷하게 기능하기도 한다. G. S. Ghurye (1969, 초판 1932), *Caste and Race in India*, Mumbai: Popular Prakashan, pp. 182-186.
- 23) 식민지 시대에 ‘카스트 뽀짜야뜨’(caste panchayat)라고 불렸던 보통 자띠(또는 서브자띠) 단위의 회의체가 있었고, 뽀짜야뜨는 그 구성원들의 행동을 제한할 수 있는 실제의 권력을 행사할 수 있다고 생각되었다.
- 24) 지배카스트라는 용어를 처음으로 사용한 사회학자 스리니바스는 어떤 카스트가 특정 지역에서 “지배적인” 지위를 차지하기 위해서는 “그 지역에 상당한 정도의 농토를 소유해야 하며, 수적 우위를 차지해야 하고, 그 지역의 [카스트] 위계에서 높은 지위를 점해야 한다”고 설명한다. 한 지역에 1개 이상의 지배카스트가 있을 수도 있고, 시기가 달라지면 지배카스트가 바뀔 수도 있다. 지배카스트의 지위에 영향을 미치는 것은 서구 교육이나 관직에의 진출 등의 요소도 있기 때문에 반드시 의례상으로 최고위의 카스트가 지배카스트가 되는 것은 아니다. M. N. Srinivas (1966), *Social Change in Modern India*, Bombay: Allied

거의 예외 없이 연장자 남성들로 구성되어 있었으며, 여성들은 축출을 결정할 수 있는 회의체의 구성원이 될 수 없다는 점에서 매우 젠더편향적이었다.²⁵⁾ 즉, 어떤 내혼집단의 순수성을 해쳐서 그 사회적 지위를 떨어뜨렸다고 판단된 사람들을 본인이 속한 집단으로부터 축출할 수 있는 권한을 갖는 것은 그 지역의 지배카스트 연장자 남성들이었던 것이다.

고대 시대부터 카스트 구조는 여성의 행동을 규제함으로써, 심지어는 여성을 격리시킴으로써 안전하게 지켜질 수 있었다. 여성은 말 그대로 “카스트 제도로 들어가는 입구”로 여겨졌다.²⁶⁾ 정통파 브라흐만적인 문헌들은 상층카스트 여성의 성(sexuality)을 위험한 것으로 인식하고 있으며, 여성의 성 그 자체를 도덕적 공포의 대상으로 삼아왔음을 알 수 있다. 여성의 성이 더럽혀지는 것은 곧 카스트가 보장하는 사회적 지위와 경제적 질서의 체제가 전복되는 것을 의미했다. 이를 방지하기 위하여 여성의 성은 힌두교의 법전과 이를 지지하는 국가에 의해 제도적으로 종속되었다.²⁷⁾ 또한 하층카스트 남성의 성은 상층카스트 여성의 순수성을 위협하는 존재였기 때문에, 상층카스트 여성의 성을 보호하고, 하층카스트 남성과의 접촉을 원천적으로 차단하는 장치가 제도화되어 있었다.²⁸⁾

Publishers, pp. 10-11.

25) Uma Chakravarti (2003), pp. 33-34.

26) Uma Chakravarti (1993), p. 579; Uma Chakravarti (2003), p. 35.

27) 짜끄라바르티는 사회의 질서와 도덕을 유지하는 기본으로서 결혼의 중요성을 보여주는 대표적인 예로서 고전적인 정통파 종교 문헌 중에서도 규범적 경전의 최고봉으로 여겨지는 『바가바드기타』(*Bhagavad Gītā*)의 구절을 인용하고 있다. “결혼의 ... 구조가 새기 시작하면, 가족이 무너지고 의례는 잊혀지고 여자들은 더럽혀지며, 이 타락으로 인하여 카스트의 혼종이 일어난다.” Uma Chakravarti (1993), p. 580.

28) Uma Chakravarti (1993), p. 579.

브라흐만적 가부장제의 중요성은 그것이 여성의 예속화라는 틀 속에서 찾아볼 수 있는 일반적인 하나의 변형이 아니라 “힌두이즘과 카스트 질서에 고유한 구조”라는 점에 있다.²⁹⁾ 이 구조 속에서 관례라는 이름으로 제도화된 가부장제적 규율은 카스트 제도가 각각 다른 집단과는 명백히 구분되며, 다른 집단보다 높거나 낮은, 폐쇄적인 내혼집단의 계서적 질서를 깨뜨리지 않고 재생산될 수 있도록 보장한다. 그것은 카스트와 젠더가 연결되는 규율과 제도의 총체이며, 그 속에서 여성은 카스트 구성원을 재생산함으로써 카스트 사이의 경계를 유지하고 제도 자체를 지속시키는 데 필수적인 존재이다. 더 나아가, 여성에 대한 브라흐만적 규약은 카스트 계서제 내의 카스트 집단의 지위에 따라 달라지는데, 성에 대한 가장 엄중한 제약은 가장 높은 카스트의 특권이 되었다. 상층카스트 여성들에게는 정숙한 아내, 빠띠브라따 이데올로기가 부과되었고, 20세기 중반까지도 사피가 강제되기도 했다. 이렇게 젠더화된 상층카스트의 이데올로기는 하층카스트에게는 금지된 것이었고, 하층카스트 여성들에게는 상층과는 구분되는 결혼과 성에 대한 문화적 규범이 부과되었다. 즉, 상층카스트 여성들에게는 재혼 금지와 더 극단적으로는 사피를 행할 것을 규정하고, 하층카스트 여성들에게는 노동의 착취와 함께 강제 동침이라는 형태로 상층카스트에 의한 성의 착취가 행해졌던 것이다. 이와 같이 젠더 불평등에 기반하며 그것을 유지하는 규율과 카스트 불평등에 기초하여 카스트 제도를 유지하는 규율이 브라흐만적 가부장제 안에 모두 포함되어 하나로 구조화되어 있다.³⁰⁾

지금까지 카스트 제도가 가부장제와 연관되어 작동하고 있음을 짜끄라바르티의 연구를 통해 알아보았다. 그런데 카스트 제도는 가부장제를 통한 여성의 통제 뿐 아니라 하층카스트의 노동을 착취하기 위

29) Uma Chakravarti (2003), p. 34.

30) Uma Chakravarti (2003), pp. 34-35.

한 제도이기도 했다. 카스트 제도가 상층카스트에 의한 하층카스트의 노동착취를 구조화하는 계급제도의 특징을 가지고 있다는 연구는 보다 광범위하게 이루어져 있다.³¹⁾ 그 골자는 브라흐만을 정점에, 불가촉천민을 바닥에 두고 의례적 정성에 따라 계서적으로 배치되어있는 카스트 위계질서는 대지주를 정점에, 무토지 농업노동자를 바닥에 두고 정치·경제적 권력에 따라 배열하는 자본-노동의 위계와 대체로 겹친다는 것이다.³²⁾ 따라서 카스트 제도 하에서 만연되어 있는 상층카스트에 의한 하층카스트의 착취는 기실 계급제도 하에서 지주·자본가에 의한 노동자의 착취와 맥락상 거의 일치하는 결과를 가져온다. 결국 사회적 지위의 형성, 경제적 생산, 사회적 재생산의 거대한 복합은 브라흐만적 가부장제라고 부를 수 있는 카스트 제도에 의하여 이루어질 수 있었던 것이다.

3. 암베드카르의 여성 문제 인식

암베드카르(B. R. Ambedkar: 1891-1956)는 하층카스트 출신으로 당시로서는 드물게 미국, 영국 등지에서 유학하며 변호사 자격증과 박사 학위를 취득하였다. 귀국 후 하층카스트의 대변인으로서 영국 식민정

31) Claude Meillassoux (1973), "Are There Castes in India?", *Economy and Society* 2(1), pp. 89-111; Gail Omvedt (1982), "Caste, Class and Land in India: An Introductory Essay", *Land, Caste and Politics in Indian States* (ed. by Gail Omvedt), Delhi: Author's Guild Publications, pp. 9-17; Divya Vaid (2012), "The Caste-Class Association in India, An Empirical Analysis", *Asian Survey* 52(2), pp. 395-422.

32) 움베트는 20세기 초반 데칸과 남인도 지역에서 카스트 위계질서와 토지 소유의 상관관계가 유의미하게 높음을 보여줌으로써 카스트와 계급 질서가 완전히 일치하지는 않더라도 상당 부분 일치한다는 경향성을 파악했다. Gail Omvedt (1994), *Dalits and the Democratic Revolution in India*, Hyderabad: Orient Longman, pp. 73-88.

부에 대하여 의견을 개진하고, 카스트 개혁운동과 반(反)카스트 사회 운동을 진행하였다. 1935년부터 하층카스트의 권익을 지키는 것을 목적으로 정당을 설립하여 정치활동을 하였고, 독립 이후에는 제헌의회에서 헌법초안위원회의 위원장을 맡아 인도 헌법의 실질적인 작성자로 알려졌다. 그는 과거 ‘불가촉천민’이라 불렸던 하층카스트의 사회·경제적 해방과 정치적 평등을 확보하기 위한 활동을 평생 일관성 있게 펼쳐 ‘달리뜨의 아버지’로 불리기도 한다.³³⁾ 그는 스스로 하층카스트의 대변자로 자리매김하였으며 그의 사회 인식에서는 여성문제 보다는 하층카스트 문제가 중심적인 위치를 차지하였다. 그럼에도 그는 카스트 제도가 기본적으로 가부장제에 기반한 사회제도임을 간파했으며, 여성의 사회적 종속에 대해서 나름의 통찰과 이해가 있었다고 생각된다.

3.1. 내혼집단으로서의 카스트

카스트에 대한 인류학적 고찰은 일찍이 암베드카르가 미국에서 유학하던 시절 이루어졌다. 그가 참여했던 인류학 세미나에 페이퍼로 제출했다가 1917년 학술지에 발표한 논고를 통해 암베드카르는 카스트

33) 암베드카르의 전기는 수많은 종류가 출판되었으나, 많은 사료를 섭렵하여 그의 일생을 꼼꼼하게 재구성한 것은 전기작가인 끼리의 책이다. Dhananjay Keer (1990, 제3판 1971), *Dr. Ambedkar Life and Mission*, Bombay: Popular Prakashan. 기존의 연구를 반영하여 가장 정리가 잘 된 것으로 다음의 두 권을 참고할 수 있다. Christophe Jaffrelot (2004), *Dr. Ambedkar and Untouchability: Fighting the Indian Caste System*, Hyderabad: Orient Blackswan; Gail Omvedt (2008), *Ambedkar Towards an Enlightened India*, New Delhi: Penguin. 다음의 글은 암베드카르의 결혼, 재혼, 여성과 관련된 활동 등을 포함하며 암베드카르의 삶을 다른 측면에서 알려준다. Sharmila Rege (2013), “Towards a Feminist Reclamation of Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar”, *Against the Madness of Manu* (ed. by Sharmila Rege), New Delhi: Navayana, pp. 13-56.

제도의 기원과 그 작동 원리에 대한 인류학적 설명을 시도한다.³⁴⁾ 아직 사회적 활동을 본격적으로 시작하기 이전 젊은 시절에 쓴 글로서, 카스트 제도에 대한 문제점을 그 자신이 하층카스트로서 겪어보았던 경험이나 감정을 배제하고 이론적 추론에 근거하여 작성하였다. 이 논고에서 그는 우수한 인류학자들의 카스트에 대한 정의를 바탕으로 내혼제를 카스트 제도의 “유일한” 특징이라 규정하며, 여타의 카스트 제도의 특징은 모두 내혼제에서 파생된 것임을 입증한다.³⁵⁾

암베드카르는 내혼집단인 카스트가 남녀 간의 결합을 통하여 카스트 구성원을 재생산하고 영속화하는 작동 원리를 통하여 인도의 여성 문제를 제시한다. 먼저 동수의 남녀가 그 구성원으로 있는 상상의 내혼집단을 상정했을 때, 그 안에서 배우자의 사망으로 결혼이 종결된 “잉여 남성”(surplus man, 홀아비)과 “잉여 여성”(surplus woman, 과부)의 처리 문제가 필연적으로 대두된다. 그들을 그냥 두었을 경우 집단 내의 성비가 불균형해질 수 있고, 결국 내혼집단 전체가 내혼제 파괴라는 위험에 노출된다. 이를 해결하기 위한 방안으로 내혼집단이 잉여 여성에 대해 사용하는 방법은 사띠와 재혼금지 규정을 엄격하게 적용하는 것이다. 죽은 남편과 함께 여성을 불태우는 사띠는 문제의 원인을 아예 제거해버린다는 점에서 “쉬운” 방법이지만 실제로 실현되기는 어렵다. 그래서 사띠의 “순화된” 형태로서 잉여 여성에게 평생 독신을 강요하게 된다. 사실, 이 방법은 강요된 독신 생활을 하는 여성이 결혼을 할 가능성 때문에 좋은 방법은 아니다. 만약 내혼집단 밖에서 결혼을 할 경우 카스트의 순수성을 망가뜨리기 때문에 잉여 여성이

34) B. R. Ambedkar (1917), “Castes in India: Their Mechanism, Genesis and Development”, *The Indian Antiquary: A Journal of Priental Research in Archaeology, History, Language, Philosophy, Religion, Folklore, Etc.*, reprinted at B. R. Ambedkar (1979), *Dr. Babasaheb Amedkar Writings and Speeches 1* (ed. by Vasant Moon), Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, pp. 5-22.

35) B. R. Ambedkar (1979), pp. 8-9.

살아있는 것은 위험하다. 그리고 내혼집단 안에서 결혼을 하더라도 이미 한 번 결혼을 한 여성의 재혼은 합법적인 것이 아니기 때문에 결국 부도덕한 행위가 되는 것이다. 이와 같이 잉여 여성이 사띠를 행하지 않는 것은 부도덕한 행위와 카스트의 순수성을 해칠 가능성을 높인다. 이러한 위험에도 불구하고 상대적으로 “인간적”이며 실현가능성이 높기 때문에 사띠보다는 강요된 독신생활을 하는 잉여 여성의 경우가 더 많다.³⁶⁾

한편 잉여 남성의 문제는 남성의 여성에 대한 전통적 우월성과 내혼집단 내에서 보다 가치 있는 자산으로서의 지위 때문에 잉여 여성과 같은 방식으로 해결할 수는 없었다. 또한 남성에게도 독신생활을 강요할 경우, 내혼집단 밖의 여성과의 결혼이나 기혼여성과의 결합 가능성으로 인하여 내혼집단의 도덕성과 순수성에 대한 위협이 되는 것은 마찬가지이다. 따라서 잉여 남성에게는 잉여 여성과는 달리 재혼을 허가하는 것이다.³⁷⁾ 그런데, 잉여 남성이 재혼을 하는 대상은 잉여 여성이 아니라 결혼의 경험이 없는 여성이라는 사실은 여성의 부족이라는 새로운 문제를 야기한다. 결혼의 대상이 되는 여성이 남성보다 수가 적으면 남성들 간의 경쟁이 일어날 수밖에 없다. 이 문제를 해결하기 위하여 남성들은 결혼 대상이 되는 여성의 집단을 확대할 필요가 있고, 내혼집단 밖의 여성과는 결혼할 수 없는 카스트 제도의 특성상 내혼집단 내의 더 어린 여성들로 결혼 대상이 확대된다. 즉, 아직 결혼 연령에 도달하지 않은 여성들이 결혼 대상 집단에 포함되는 유아혼 현상을 발생시키게 된다.³⁸⁾ 남편을 잃은 여성들의 사띠나 독신생활,

36) B. R. Ambedkar (1979), pp. 10-11.

37) 이렇게 남녀에게 차별적으로 적용되는 규범 자체가 내혼집단의 순수성 보존에 여성의 성이 결정적인 역할을 하며, 따라서 카스트 규범은 여성의 성만을 통제의 대상으로 삼고 있음을 알 수 있다. 실제로 상층카스트 남성의 하층카스트 여성과의 불법적 결합에 대해 카스트 규율은 매우 관대하며 때로는 관습적으로 조장하기도 한다.

그리고 유아혼까지도 힌두 전통에서 다양한 종교적 이유로 찬양되어 왔다. 암베드카르는 동시대 인도인들이 이러한 전통을 미화하는 의견을 소개하면서도 자신은 이러한 관습이 그저 “지켜지기 때문에” 찬양된다고 밖에는 설명할 수 없다고 한다.³⁹⁾

이어지는 카스트의 기원과 확산에 대한 고찰을 통하여 암베드카르는 원래 “힌두 사회의 계서적 질서에서 가장 높은 위치를 차지하는 브라흐만 사이에서만 엄격하게 지켜졌던” 이러한 관습이 어떻게 다른 집단들 사이로 파급되었는지 설명한다. 그는 비브라흐만 카스트 사이에서 사띠, 재혼 금지, 유아혼 등의 규율은 브라흐만 카스트를 본뜬 것에 불과했고, 그 준수도 엄격하거나 완전한 형태로 부과되지 않았다고 한다.⁴⁰⁾ 이러한 암베드카르의 주장은 실제 인도에서 다양한 카스트들 사이에서 순수성을 지향하는 규율이 카스트의 높낮이에 따라 서로 다른 정도로 부과되는 현상을 통하여 입증된다.⁴¹⁾ 원래는 카스트로 자리 잡지 않았던 다양한 집단들이 브라흐만 사이에서 지켜지던 관습을 다양한 정도로 모방하면서 이 집단들의 카스트화가 진행되었다. 또한 카스트 규율의 엄격함은 이를 어긴 사람들을 카스트 밖으로 몰아내게

38) B. R. Ambedkar (1979), pp. 11-13.

39) B. R. Ambedkar (1979), pp. 13-14.

40) B. R. Ambedkar (1979), p. 15. 이러한 규율의 불완전한 모방에 있어서 브라흐만 카스트와 가까운 집단일수록 모방의 정도가 강해지고, 먼 집단일수록 적은 부분을 모방한다. 암베드카르는 타르드(J. G. Tarde)의 거리 개념을 이용하여 모방의 정도가 브라흐만 카스트와의 거리에 의해 달라진다고 한다(B. R. Ambedkar (1979), p. 20).

41) 가장 전형적인 예로서 육식을 금하는 식습관을 들 수 있다. 채식주의는 브라흐만들에게는 지역적인 예외가 있지만 대부분 강제적으로 부과된다. 비브라흐만들에게 채식주의는 예외는 있지만 반드시 강제되는 규율은 아니다. 또한 정성이 가장 낮다고 알려진 달리트 자띠들은 소고기의 섭취까지 허용되기도 한다. 또한 자띠들의 상향지향운동인 산스크리트화의 과정에서도 자띠들은 더 높은 지위를 주장하며 브라흐만, 크샤트리아 등 자신들이 모델로 삼고 있는 상층카스트의 관습을 모방하였다(M. N. Srinivas (1966), p. 6).

했고, 자신의 카스트로부터 쫓겨난 사람들은 새로운 카스트를 형성하게 되었다.⁴²⁾ 브라흐만 카스트의 모방이나 카스트 규율의 엄격한 준수에는 결혼과 관련한 규율도 당연히 포함되었을 것이다. 이러한 방식으로 최초에는 아마도 직종에 따른 자연스러운 구분이었을 바르나는 브라흐만 규율을 다양한 정도로 모방하는 여러 집단들에 의해 점차 그 수가 늘어나게 되었다. 그리고 원래 같은 자띠에 속했던 사람들의 자띠 규율 위반과 그에 따른 규제 방법인 사회적 단절은 또 다른 자띠의 형성으로 자띠의 수를 더욱 늘리게 되었다는 것이다.

결국 암베드카르의 카스트에 대한 고찰은 여성의 문제이며 근대 인도에서 가장 중요한 사회개혁의 과제로 지적되어 온 사띠, 여성의 재혼 금지, 유아혼이라는 결혼 관련 관습이 카스트 제도와 동의어인 내혼집단의 관습에서 기원한다는 사실을 확인하고 있다. 또한 이러한 관습의 모방과 이 관습의 위반에 의한 새로운 집단의 형성을 통하여 카스트 제도는 전 사회로 확산되었는데, 이 역시 카스트 제도의 확산이 여성억압적인 세 가지 관습을 점점 더 많은 자띠 집단이 받아들였다는 사실과 직결되어 있음을 보여준다.

3.2. 힌두 사회에서의 여성

앞서 소개한 바와 같이 암베드카르는 평생 하층카스트 문제에 천착하던 반카스트 운동가였고, 정치 활동의 측면에서는 짧으나마 계급투쟁의 성격을 보인 시기도 있었다. 여성 문제를 그의 활동의 전면에 내세운 적은 없었지만, 카스트 제도와 힌두교에 내재하는 여성 억압과 차별에 대한 비판은 카스트 차별의 문제와 함께 그의 글을 통하여 확인된다. 이러한 점은 1920년대 초반부터 사회 개혁 활동을 하던 암베드카르가 하층카스트의 진정한 해방은 힌두교의 테두리 안에서는 달성하

42) B. R. Ambedkar (1979), p. 21.

기 어렵다는 사실을 절감하고 1934년 힌두교를 떠나겠다는 선언을 한 이후의 시기에 특히 명확하게 나타난다. 이때부터 암베드카르는 다른 종교로의 개종을 고민하게 되었다고 하는데, 그 과정에서 카스트 제도 뿐 아니라 힌두교가 초래한 종교적, 사회적 문제점을 전방위적으로 비판하였다. 이러한 내용은 다양한 종류의 글에 흩어져서 나타나고 있는데, 그 대부분은 미간행 수고의 형태로 존재하다가 1979년 이래로 2017년까지 차례로 발간되고 있는 암베드카르 전집의 일부로 출판되었다.⁴³⁾ 또, 암베드카르가 1950년에 『마하보디』(*Maha Bodhi*) 저널에 기고한 기고문 역시 힌두교에서 여성의 지위에 대한 비판을 담고 있다.⁴⁴⁾

암베드카르가 여러 편의 글에서 제시하고 있는 힌두교의 여성 문제 중 발달으로 여겨지는 것은 힌두교 법전이 여성의 본성을 부정적인 것으로 규정하고 있다는 것이다. 『마누법전』에 의하면 여성의 본성은 “남성을 유혹하는 것”이고, “... 학식 있는 남성조차도 욕망과 분노의 노예로 만들 수 있”으며, “남성을 향한 욕망, 변덕스런 기질, 타고난 몰인정” 때문에 “아무리 세심하게 보호해도 남편을 배신한다.”⁴⁵⁾ 이를 근거로 법전은 여성은 남성에게 종속되어야 한다는 가르침을 종교의

43) B. R. Ambedkar (1987a), “The Triumph of Brahmanism: Regicide or the Birth of Counter-Revolution”, *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* 3 (ed. by Vasant Moon), Bombay: Government of Maharashtra, pp. 266-331; B. R. Ambedkar (1987b), “The Women and the Counter-Revolution”, *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* 3 (ed. by Vasant Moon), Bombay: Government of Maharashtra, pp. 429-437.

44) B. R. Ambedkar (1951), “The Rise and Fall of the Hindu Woman: Who was Responsible for It?”, *Maha Bodhi* 59, pp. 137-151. 이 글은 한 해 전 같은 저널에 라마 고빈다(Lama Govinda)가 불교와 힌두교가 여성의 종속성을 제도화했던 것에 대한 비판 글을 실자, 이에 대한 반박의 형식으로 쓰였다. 암베드카르는 오히려 붓다 당시 여성에게 금지되었던 교육의 기회와 종교적 각성을 추구할 권리를 불교가 보장했던 점을 부각시키며, 힌두교가 부과했던 여성의 종속과 불평등을 제시하고 있다.

45) B. R. Ambedkar (1987b), p. 429.

이름으로 설파하고 있다. 같은 『마누법전』은 “어린 시절에는 아버지가 [여성을] 보호하고, 젊은 시절에는 남편이 보호하며, 노년이 되면 아들이 보호한다”는 유명한 규범 이외에도 여성은 나이가 젊던 많던 “아무것도 독립적으로 해서는 안된다” 라던가, “여성은 [가족 중] 남성들에게 의존하도록 밤낮으로 지켜져야 한다” 등의 규정을 두고 있다.⁴⁶⁾ 여성의 본성에 대한 법전의 정의는 여성을 오로지 성적 존재로만 인식하고 있는 남성적 시각의 결과라고 생각되며, 이에 대한 해법으로 제시된 여성의 종속 역시 여성의 성에 대한 감시와 규제가 핵심적인 것이었다.

여성의 남성에 대한 종속은 일반적인 규범이나, 특히 남편에 대한 복종과 헌신은 따로 규정되어 있다. 여성은 아버지 또는 오빠가 맺어준 남편에게 “그가 살아있는 한 복종해야 하며”, 아내가 남편에 복종하기만 한다면 “오직 그 이유 때문에 천상으로 올라갈 것이다.” 또한 남편이 “아무리 덕이 부족해도, 다른 곳에 가서 쾌락에 탐닉해도, 장점이 없어도, 아내는 그를 끊임없이 신으로 숭배해야 한다”고 하여,⁴⁷⁾ 이 일방적인 지배-복종의 관계는 종교의 이름을 빌어 어이없을 정도의 뻔뻔함마저 보여주고 있다. 여성의 종속은 여기에서 그치지 않고, 재산의 취득이 불가능한 점에 있어서 노예와 같은 위치로 언급된다.⁴⁸⁾ 또한, 아내는 노예와 마찬가지로 “잘못을 범했다면 밧줄이나 쪼갠 대나무로 때려도 된다”고 힌두법이 인정한 존재였다.⁴⁹⁾

암베드카르가 더욱 심각하게 인식한 힌두교의 여성에 대한 규제는 교육 기회의 박탈과 종교적 능력의 장애이다. 마누법전은 여성에게 배

46) B. R. Ambedkar (1987a), p. 314; B. R. Ambedkar (1987b), p. 430.

47) B. R. Ambedkar (1987a), p. 316.

48) “아내와 자녀, 그리고 노예는 재산을 가질 수 없으며, 그들이 벌어들인 것은 그들이 속한 주인에게 간다.” *Manusmṛti* IX-416; B. R. Ambedkar (1987b), p. 431.

49) B. R. Ambedkar (1987b), p. 431.

다의 학습을 금지하고 있다. 고대 사회에서 베다 학습의 금지는 단순히 종교 경전을 배우지 못하는 것에서 더 나아가 지식 습득의 금지와 같은 의미를 갖는다.⁵⁰⁾ 여성은 간단한 관습적 통과의례(*saṃskāra*)는 행할 수 있지만, 그 때에도 베다의 만트라를 독송할 수는 없다.⁵¹⁾ 또, 여성은 베다 종교의 핵심이라 할 수 있는 희생제의를 중심으로 하는 베다 의례를 행할 수는 없으며, 만약 베다 의례를 치르면 지옥에 떨어진다고 규정되었다. 여성에 의해 치러지는 희생제의를 상서롭지 못하며, 신과 브라흐만은 이를 받아들이지 않는다.⁵²⁾ 마누법전의 또 다른 부분은 여성의 선천적 열등함과 베다 독송의 금지 결과 여성은 그릇된 존재라고 말한다.⁵³⁾ 암베드카르는 먼저 모든 인간의 생득적 권리인 지식의 습득을 마땅한 정당화도 없이 거부했다는 점에서 힌두교가 인도 여성에게 준 상처라고 말한다. 그리고 베다의 만트라를 외우는 것이 죄를 씻기 위한 한 방법이었던 힌두교에서 여성에게 베다 독송을 금지한 것은 여성을 오염된 존재로 계속 남게 하였고, 오염된 존재인 여성은 다시 그 이유로 베다의 지식에 접근할 수 없었을 뿐 아니라 종교적 성취를 이루는 것도 원천적으로 차단되어 있었다는 점을 지적한다.⁵⁴⁾

이 외에도 힌두교의 전통에서 여성의 종속성과 열악한 상태를 보여

50) 고대 인도에서 세속적인 지식도 종교의 형식으로 기록, 전수된 것은 세속 지식을 담은 서적이 경전의 이름을 달고 있다는 것으로 알 수 있다. 건축, 조각, 공예 등과 관련된 서적의 총칭인 실빠샤스트라(*Śilpa Śāstra*), 본초학과 의학 지식을 담은 आयुर्वेद(*Āyurveda*), 무용과 공연예술 이론서인 나따샤스트라(*Nāṭya Śāstra*) 등 많은 예가 있다.

51) B. R. Ambedkar (1987a), p. 315.

52) B. R. Ambedkar (1987a), pp. 315-316.

53) “여성은 남성의 능력이 없고, 여성을 위한 베다 구절도 없으니, 그릇되다.” *Manusmṛti* IX-18.

54) B. R. Ambedkar (1987a), p. 315; B. R. Ambedkar (1951), p. 144.

주는 예는 매우 많다. 암베드카르는 카스트 제도의 비인간성과 비합리적 성격을 비판하는 가운데 하층카스트 뿐 아니라 여성 역시 희생되고 있다는 사실을 발견하였고, 힌두교의 여성억압적 성격도 카스트 차별적 성격과 함께 비판적으로 고찰하였다. 그 일환으로 그는 『힌두교의 수수께끼』라는 책을 집필했는데,⁵⁵⁾ 이 책에서는 힌두교의 경전, 교리와 함께 카스트 제도와 힌두 가족제도의 다양한 모습이 비판의 대상이 되고 있다. 카스트 간의 잡혼에 의한 새로운 카스트의 생성 원리와 힌두법이 인정하는 12가지 아들의 형태를 통하여 카스트 제도가 중시하는 “순수성”과 끊어지지 않고 이어지는 부계 혈통이라는 주장의 취약성을 드러내고 있다.⁵⁶⁾ 또한 힌두법이 인정하는 8가지 결혼의 종류를 설명하며 결혼이라는 미명하에 합법적인 납치와 강간, 그리고 매매에 노출되어 있던 여성의 열악한 상태를 보여준다.⁵⁷⁾ 이러한 암베드카르의 힌두교 비판은 힌두교의 가족제도와 사회제도가 하층카스트에게뿐 아니라 여성에게도 차별적이고 그 자체로 모순적이라는 것을 보여주고 있다.

55) 이 책은 암베드카르 생전에 출판되지 못했으며, 전체 24개의 챕터로 구성되었으나 그 중 일부는 미완으로 남아있다. 그의 유고 가운데서 발견되어 암베드카르 전집 중 한 권으로 발행되었다. B. R. Ambedkar (1987c), “Riddles in Hinduism”, *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches 4* (ed. by Vasant Moon), Bombay: Government of Maharashtra.

56) B. R. Ambedkar (1987c), pp. 215-225; pp. 229-232. 합법적으로 인정되는 한 남성의 아들 중에는 입양(*Dattaka, Apavidha, Svayamdatta*)과 매매(*Krita*)에 의한 경우, 그의 아내가 다른 남성과의 관계에 의해 나온 아들(*Kshetraja, Kanina, Punarbhava*)의 경우 등이 있었다. 모두 부계 혈통의 단절에도 불구하고 아들로 인정되었다.

57) B. R. Ambedkar (1987c), pp. 226-228. 락샤사(*Rakshasa*) 결혼은 일가 남성들이 전투 중 죽임을 당하거나, 외부인의 침략으로 의지할 데가 없어진 여성을 취하거나 납치하는 경우이며, 빠이사짜(*Paisacha*) 결혼은 잠들었거나 술 또는 약에 취한 여성을 강간하여 이루는 경우이다. 여성의 아버지 또는 부계 친족에게 값을 치르고 신부를 사는 형식의 결혼은 아르샤(*Arsha*)와 아수라(*Asura*) 결혼이 있다.

3.3. 민주사회에서의 여성과 가족

암베드카르는 독립 이후에 저술활동 이외에도 공적인 영역에서는 법무부장관, 연방의회 의원 등으로 활동하며 “현대의 마누”(Modern Manu)라는 별명을 얻고, 입법을 통한 평등권 강화와 하층카스트의 보호책 마련에 진력했다. 법무부장관이자 제헌의회 의원으로 동시에 활동하던 1948년 8월, 의회 내 특별위원회(Select Committee) 의장이기도 했던 암베드카르는 힌두법안(Hindu Code Bill)의 보고서를 의회에 제출하며 식민지 시대에 시행되던 종교 커뮤니티별로 적용되는 관습법 체제의 근대화를 시도했다.⁵⁸⁾ 암베드카르가 위원장으로 임명된 제헌의회 내의 특별위원회는 힌두법안을 통하여 궁극적으로는 단일민법(Uniform Civil Code)을 제정하려는 목표를 가지고 있었다. 논의가 진행된 끝에 시민법이 아닌 종교 커뮤니티별 민법을 만드는 것으로 결정은 되었으나, “국가는 인도의 영토를 통틀어 단일한 민법을 시민들에게 확보해주기 위해 노력해야 한다”라는 조항을 인도헌법에 포함시켜 단일민법의 의지를 보여주고 있다.⁵⁹⁾ 한편, 제헌의회 내의 전통주의자들은 이 법안이 가진 개혁적 성격 때문에 부분적으로 또는 전체로서 힌두법안에 반대하였다. 이 법안을 지지했던 당시 총리 네루는 결혼과 이혼을 규정하는 법안의 일부만이라도 통과시키려고 시도했으나 실패했고, 이보다 훨씬 후퇴한 개정안도 통과되지 못했다. 결국 이 법안은 첫 발의부터 거의 4년 가까이 끌다가 1951년 9월 폐기되었고, 암베드카르는 향의의 표시로 곧 법무부 장관직에서 사임하였다. 이후 힌두민법은 4개의 부분으로 나뉘어 1955년부터 1956년 사이에

58) 힌두법안이 처음으로 제헌의회에 제출된 것은 1946년 11월이었다. 암베드카르가 1948년 8월에 다시 제출한 보고서는 이 원안에 대한 1년 이상의 리뷰와 수정의 결과이다.

59) *The Constitution of India*, article 44.

의회에서 통과되었다.⁶⁰⁾

힌두법안은 민법으로서 근대에 나타난 종파를 포함하는 힌두교도, 불교도, 자이나교도, 시크교도를 적용 대상으로 만들어졌으며, 그 밖에도 무슬림, 기독교도, 조로아스터교도, 유대교도가 아닌 사람들은 이 법의 적용을 받도록 규정되었다.⁶¹⁾ 내용은 결혼, 입양, 미성년자와 후견인제도, 확대가족과 공동상속, 여성의 재산권, 상속, 부양이라는 7부분으로 나뉘어져서 주로 가족제도와 가족을 기반으로 이루어지는 사적 영역의 행위를 대상으로 하고 있다. 특히 특별위원회의 심의를 거치는 과정에서 가해진 수정 중 여성과 관련된 부분은 (가장의) 과부, 딸, 아버지에 앞서 타계한 아들의 과부에게 남성과 동등한 상속권 부여, 여성의 제한적 재산권을 절대적인 재산권으로 전환, 다우리(*dowry*)를 남편이나 시가가 아닌 여성의 재산으로 인정, 일부일처제, 혼인의 해소 가능, 과부의 입양 권리 등이다.⁶²⁾ 여성에 대한 평생 단혼 강제, 일부다처제, 혼인관계 해소 불가능, 여성 재산권 부정 등이 힌두 관습법이 가진 여성억압적인 측면인데, 힌두법안은 이러한 여성에 대한 규제를 해소하려 했다. 이러한 시도는 보수적인 시각을 가진 이들의 엄청난 반발에 직면했고, 의회에서는 여러 논쟁적 이슈에 대해 전통주의자들과 진보적 인사·여성의원들 사이에 치열한 논의를 벌이기도 했다.⁶³⁾

60) 그 내용은 다음과 같다. 힌두 결혼법(Hindu Marriage Act)이 1955년 통과된 것을 시작으로 힌두 상속법(Hindu Succession Act), 힌두 미성년자와 후견인법(Hindu Minority and Guardianship Act), 힌두 입양과 부양법(Hindu Adoptions and Maintenance Act)이 1956년 차례로 통과되었다.

61) B. R. Ambedkar (1995), "Hindu Code Bill", *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* 14 part 1 (ed. by Vasant Moon), Bombay: Government of Maharashtra, p. 50.

62) Constituent Assembly of India (1995), "Constituent Assembly of India (Legislative Debates)", *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* 14 part 1 (ed. by Vasant Moon), Bombay: Government of Maharashtra, pp. 6-11.

63) 힌두법안의 상정 배경과 의회 논의에 대해서는 다음 글에 상술되어있다. 박금표

암베드카르는 이러한 이슈에 대해 여러 가지 논리로 방어하며 힌두 법안을 통과시키려 노력했다. 예를 들어, 일부다처제를 금지하는 법안이 지나치게 서구적이라는 비판에 대해 오히려 힌두 법전들을 제시하며 브라흐만적 법규는 “규제받지 않는 일부다처제를 법률로서 규정할 바가 없으며”, … 오히려 일부일처제가 이상적인 형태이고, 일부다처제는 특정한 조건 하에서만 행할 것을 권고한다는 것을 상기시킨다. 동시에 인도의 지방 정부들도 근래 일부일처제를 법제화하였으며, 일부일처제는 문화권을 막론하고 근대 국가의 원칙임을 역설한다.⁶⁴⁾ 즉, 일부일처제의 법제화가 브라흐만적 종교에 기반한 전통적인 힌두법과 배치되지 않는다는 사실을 강조함으로써 법안에 반대하는 전통주의자들을 설득하려 했다. 때로는 브라흐만적 시각을 벗어난 논리를 사용하여 자신의 주장을 관철시키려 시도하기도 했는데, 이혼의 법제화를 예로 들 수 있다. 과거 종교적인 힌두법전에는 이혼이라는 개념이 존재하지 않았는데, 힌두법안에 이혼의 조항이 포함되자 인도 사회를 분절시킬 것이라는 이유로 강력한 반대의 목소리가 있었다. 이에 대해 암베드카르는 이혼이 힌두 사회의 90%를 차지하는 슈드라 사이에서 통상적으로 행해지던 관습임을 전제하며, 그는 다수의 법을 소수에게 부과하는 것이 합리적이지 않느냐는 논리로 대응한다. 이혼을 금지하는 규정은 “당신들의 샤스뜨라”에나 나오는 것이며, “나는 다른 카스트에 속한다”는 암베드카르의 발언은 여성과 하층카스트와 같은 소리 없는 다수를 대변한 선언과도 같은 것이었다.⁶⁵⁾ 요컨대 ‘전통’이라는 이름으로 불리는 것은 소수의 사람들이 옹호하는 브라흐만적 질서에 다름 아니라는 사실을 꼬집은 것이다. 힌두법안의 또 다른 핵심적 이

(2018), 「힌두법안(Hindu Code Bill) 논쟁과 여성의 권리」, 『남아시아연구』 20(3), pp. 29-36.

64) Constituent Assembly of India (1995), pp. 268-269.

65) Constituent Assembly of India (1995), pp. 269-270.

슈는 여성의 재산 문제였다. 암베드카르가 여성의 재산권을 옹호한 논리 역시 전통 힌두법에 의거한 것이었다. 137개의 스므리띠 중에서도 최고의 권위라 할 수 있는 마누와 야가말까 스므리띠(*Yājñavalkya-smṛti*)가 아버지의 유산 중 1/4의 권리가 딸에게 있음을 인정한 사실로서 여성의 재산권은 이미 고대로부터 인정되어오던 것이라고 한다. 또한 과부의 남편의 유산을 받았을 때 이를 절대적 재산권으로 인정하며, 그는 “어리석고 항상 타인의 영향을 받으며, 결과적으로 교활한 사람들에게 휘둘리며 … 재산을 그들 자신과 가족에게 해를 미치는 방식으로 경영하거나 넘겨줄” 것이라는 여성에 대한 편견을 부정한다.⁶⁶⁾

결국 그의 힌두법안 방어는 비판자들의 ‘인도 대 서구’ 또는 ‘전통 대 근대’라는 단순한 이원론적 논리를 뛰어넘는 것이었다. 그는 인도 전통을 브라흐만적 법률로 일원화하려는 전통주의자들의 시도에 맞서며, 다양한 인도 전통과 서구의 산물로 여겨지는 평등사상을 결합하여 민주공화국 인도에서 여성이 누려야 할 기본적인 권리를 법제화하려 한 것이다. 위의 몇 가지 내용만 살펴보아도 법안이 포함하고 있는 개혁적 내용은 브라흐만적 가부장제를 재생산하는 관습들을 약화시키고 제한하는 것을 목적으로 하고 있음을 알 수 있다.

4. 결론

식민지 시대에 사회·종교개혁의 중요 이슈로서 다양한 성향의 개혁가들과 개혁 단체, 그리고 식민정부에 의해서 지속적으로 논의의 대상이 되었던 인도 여성의 문제는 두말할 나위 없이 식민지 시대의 가장 핵심적인 사회개혁 과제였다. 사띠, 과부의 재혼 금지, 여아 살해,

66) Constituent Assembly of India (1995), p. 278.

유아혼 등 당시 논의의 대상이 되어 주목받던 사회 문제들은 대부분 여성과 관련된 문제였다. 이에 대하여 식민정부는 개혁 입법을 추진하고자 했으며, 그 과정에서 인도의 개혁가들과 정통파 힌두교도 사이에서는 많은 논쟁이 오고갔다. 개혁 세력들은 문제의 관습을 철폐하고 여성의 상태를 개선하고자 노력했으나, 많은 경우 여성 문제에 대한 사회적 논의는 전통이라는 이름으로 포장된 종교의 틀을 벗어나기 어려웠다. 따라서 수구의 논리도, 개혁의 논리도 모두 힌두 경전에 기반하여 이루어지는 경우가 많았고, 여성의 해방이라는 문제의 본질이 결국 힌두교 경전 해석의 문제로 희석되어버리는 상황도 나타났다. 식민지 시대 인도의 개혁 세력이 가진 상층카스트 중심적 한계라고 할 수 있다. 여성 문제에 대한 보수성은 하층카스트 중심의 사회개혁 단체에서도 예외 없이 나타나고 있었다.

이러한 현상은 식민지 시대 개혁가들이 인도 사회에 내재하는 기본 구조가 여성 문제의 근본 원인이 된다는 통찰을 하지 못했다는 사실을 알려준다. 실제로 여성 억압과 종속성의 근본적 원인인 가부장제가 인도 전통의 사회제도인 카스트 제도와 양분될 수 없는 관계로 서로 얽혀 있다는 사실이 이론적으로 제기되고 정리된 것은 20세기말에 이르러서였다. ‘브라흐만적 가부장제’라고 이름 지어진 카스트 제도와 가부장제의 상호연관성은 결혼을 통하여 남성 혈통의 순수성을 보장하고 지배 구조를 재생산하는 질서에 다름 아니며, 여성의 성을 예측 화함으로써 안전하게 지켜질 수 있다. 브라흐만적 가부장제가 인도 역사의 상당한 기간 동안 대부분의 영토에서 일반화되어있던 여성의 종속성을 설명하는 틀이 될 수 있다는 것은 이 제도가 규정하는 여성의 예측화가 힌두교의 교의와 카스트 질서에 고유하게 내재되어있는 구조라는 사실을 알려준다.

이러한 카스트와 젠더의 상호연관성이 알려지지 않았던 식민지 시대의 상황에서 남성이며 하층카스트 출신의 개혁가였던 암베드카르

가 남긴 몇몇 문헌들은 여성 문제의 관점에서 주목되는 점이 있다. 암베드카르는 카스트 제도를 고찰한 논고에서 사피, 과부의 재혼 금지, 유아혼이라는 가장 대표적인 여성 억압이 모두 카스트 제도에서 기인한다는 사실을 밝혀냈다. 이후 암베드카르는 힌두교가 인도 사회에 미친 종교적, 사회적 문제점을 비판하며 카스트 제도 하에서 하층카스트뿐 아니라 여성 역시 억압의 대상이었음을 보여준다. 전통적인 힌두 법전은 여성의 종속성, 교육 기회의 박탈, 종교적 능력의 장애를 명시적으로 규정하고 있다. 이렇게 전통 사회에서 종속적 지위를 감수하던 여성은 독립 후의 인도공화국에서는 평등한 개인이며 시민으로 자리매김 되어야 했다. 이를 위하여 그는 힌두교도들에게 일반적으로 적용되는 민법인 힌두법안을 상정하여 의회에서 통과시키고자 노력하였다. 이 법안에서 그는 브라흐만적 전통과 비브라흐만적 전통, 그리고 서구의 산물로 여겨지는 평등사상을 결합하여 민주공화국 인도에서 여성이 누려야 할 기본적 권리를 법제화하려 하였다.

암베드카르의 전통적 인도 사회에 대한 인식은 카스트 제도에 대한 비판적 분석에서 시작되는데, 그는 이미 1910년대부터 카스트 제도의 본질이 종교 경전에 의지한 가부장제라는 점을 간파하고 있었다. 그는 여성 문제의 근본적 원인이 카스트 제도에 내재되어 있으며, 카스트 사회제도의 희생자는 하층카스트뿐 아니라 계급과 카스트를 막론한 여성 전체이기도 하다는 통찰을 보여주었다. 또한 민법의 입법을 통하여 인도의 여성들을 가족과 커뮤니티의 “명예”를 잃어지는 존재로서가 아니라 한 개인으로서 수립하고자 했으며, “브라흐만적 가부장제의 핵심인 카스트와 친족의 체계, 그리고 재산 사이의 구조적 연계를 위협하려고 시도”했다는 평가를 받는다.⁶⁷⁾ 이와 같은 암베드카르의

67) Sharmila Rege (2013), “The Unwept and Unsung Death of the Hindu Code Bill”, *Against the Madness of Manu* (ed. by Sharmila Rege), New Delhi: Navayana, p. 193, p. 200.

인식과 활동은 본격적인 성평등주의적 이론이라거나 여성해방을 추구했다고 평가되기는 어려울 것이다. 그럼에도 브라흐만적 가부장제를 인도 여성의 억압과 종속성에 대한 근본적이고 구조적인 원인으로 파악하는 요즈음의 여성 담론에 비추어볼 때, 그가 남긴 인도 사회제도에 대한 분석과 힌두교에 대한 비판의 글은 여성주의적 관점에서 재해석되고 재평가될 여지가 있다고 여겨진다.

참고문헌

【자 료】

- Ambedkar, B. R. (1995), "Hindu Code Bill", *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* 14 part 1 (ed. by Vasant Moon), Bombay: Government of Maharashtra, pp. 43-226.
- _____ (1987a), "The Triumph of Brahmanism: Regicide or the Birth of Counter-Revolution", *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* 3 (ed. by Vasant Moon), Bombay: Government of Maharashtra, pp. 266-331.
- _____ (1987b), "The Women and the Counter-Revolution", *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* 3 (ed. by Vasant Moon), Bombay: Government of Maharashtra, pp. 429-437.
- _____ (1987c), "Riddles in Hinduism", *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* 4 (ed. by Vasant Moon), Bombay: Government of Maharashtra.
- _____ (1951), "The Rise and Fall of the Hindu Woman: Who was Responsible for It?", *Maha Bodhi* 59, pp. 137-151.
- _____ (1917), "Castes in India: Their Mechanism, Genesis and Development", *The Indian Antiquary: A journal of oriental research in archaeology, history, language, philosophy, religion, folklore, etc.*, reprinted at B. R. Ambedkar (1979), *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* 1 (ed. by Vasant Moon), Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, pp. 5-22.
- The Constitution of India* (The original edition).
- Constituent Assembly of India (1995), "Constituent Assembly of India (Legislative) Debates", *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* 14 part 1 (ed. by Vasant Moon), Bombay: Government of Maharashtra,
- Manusmṛti, The Laws of Manu* (tr. by Wendy Doniger, Brian K. Smith), New Delhi: Penguin, 1991.

【논 저】

- 박금표(2018), 「힌두법안(Hindu Code Bill) 논쟁과 여성의 권리」, 『남아시아 연구』 20, 3호, pp. 29-36.
- Abraham Janaki (2014), “Contingent Caste Endogamy and Patriarchy: Lessons for Our Understanding of Caste”, *Economic and Political Weekly* 49(2), pp. 56-65.
- Arya Sunaina (2020), “Dalit or Brahmanical Patriarchy? Rethinking Indian Feminism”, *Caste: A Global Journal on Social Exclusion* 1(1), pp. 217-228.
- Bharadwaj, Radha Madhav (1999), “The Brahmanical Patriarchy and the Religious Vratas (Vows) during the Early Medieval India”, *Proceedings of the Indian History Congress* 60, pp. 137-142.
- Chakravarti, Uma (2003), *Gendering Caste Through a Feminist Lens*, Calcutta: Stree.
- _____ (1993), “Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India: Gender, Caste, Class and State”, *Economic and Political Weekly* 28(14), pp. 579-585.
- Chapman, Jean (2014), “Violence against Women in Democratic India: Let’s Talk Misogyny”, *Social Scientist* 42(9/10), pp. 49-61.
- Ghurye, G. S. (1969, 초판 1932), *Caste and Race in India*, Mumbai: Popular Prakashan.
- Guru, Gopal (1995), “Dalit Women Talk Differently”, *Economic and Political Weekly* 30(41/42), pp. 2548-2550.
- Jaffrelot, Christophe (2004), *Dr. Ambedkar and Untouchability: Fighting the Indian Caste System*, Hyderabad: Orient Blackswan.
- Keer, Dhananjay (1990, 제3판 1971), *Dr. Ambedkar Life and Mission*, Bombay: Popular Prakashan.
- Mani, Lata (1987), “Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India”, *Cultural Critique* 7, pp. 119-156.
- Meillassoux, Claude (1973), “Are There Castes in India?”, *Economy and Society* 2(1), pp. 89-111.
- Omvedt, Gail (2011), *Understanding Caste: From Buddha to Ambedkar and*

- Beyond*, New Delhi: Orient Blackswan.
- _____ (2008), *Ambedkar Towards an Enlightened India*, New Delhi: Penguin.
- _____ (1994), *Dalits and the Democratic Revolution in India*, Hyderabad: Orient Longman.
- _____ (1982), “Caste, Class and Land in India: An Introductory Essay”, *Land, Caste and Politics in Indian States* (ed. by Gail Omvedt), Delhi: Author’s Guild Publications, pp. 9-17.
- Rege, Sharmila (2013), “Towards a Feminist Reclamation of Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar”, *Against the Madness of Manu* (ed. by Sharmila Rege), New Delhi: Navayana, pp. 13-56.
- _____ (2013), “The Unwept and Unsung Death of the Hindu Code Bill”, *Against the Madness of Manu* (ed. by Sharmila Rege), New Delhi: Navayana, pp. 191-201.
- _____ (1998), “Dalit Women Talk Differently A Critique of ‘difference’ and Towards a Dalit Feminist Standpoint Position”, *Economic and Political Weekly* 33(44), pp. WS39-WS46.
- Rose, Gladin and Sreedharan, Janaky (2015), “Brahmanical Patriarchy: A Paradigm of Patriarchal Power”, *Research Journal of English Language and Literature* 3(2), pp. 190-196.
- Sharma, R. S. (1995), “Co-references to Woman and Sudra in Early Literature”, *Perspectives in Social and Economic History of Early India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, pp. 72-77.
- Srinivas, M. N. (1966), *Social Change in Modern India*, Bombay: Allied Publishers.
- Thomas, Sonja (2019), “The Women's Wall in Kerala, India, and Brahmanical Patriarchy”, *Feminist Studies* 45(1), pp. 253-261.
- Divya Vaid (2012), “The Caste-Class Association in India, An Empirical Analysis”, *Asian Survey* 52(2), pp. 395-422.
- Sanskrit Dictionary, Monier-Williams (<https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2020/web/webtc/indexcaller.php>).

156 인문논총 제78권 제2호 (2021.05.31.)

원고 접수일: 2021년 4월 5일

심사 완료일: 2021년 5월 10일

게재 확정일: 2021년 5월 10일

ABSTRACT

Brahmanical Patriarchy and Caste:

Gender Perceptions of a Lower-Caste-Male Reformer in Colonial India

Lee, Ji-Eun*

This paper examines the Indian women's problems in traditional Hindu society and the vision of the legal status of women in independent India perceived by a lower-caste-male reformer. The review of writings of Ambedkar, the Hindu Code Bill, and his speeches at legislatures inform us of his pioneering insight on the origin of women's problems in India. He exposed that the caste system, combined with patriarchy, is responsible for the oppression of women as well as the lower castes. Women in traditional Hindu society have suffered subordination to men, lack of education, and religious incapacity based on Hindu shastras. Introduced by Ambedkar, Hindu Code Bill aimed to grant women the new position of an equal individual citizen. In view of the present feminist discourse of Brahmanical patriarchy (i.e., a structure of female oppression and subordination), it is critical to reinterpret and reevaluate Ambedkar's analysis on the Indian caste system and his criticism on Hinduism.

* Assistant Professor, Department of History, Sejong University

