



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

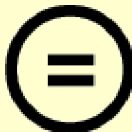
다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사 학위논문

다문화 소설에 나타난 호명과 주체



2012년 2월

부 경 대 학 교 대 학 원

국어국문학과

조 민 경

문학석사 학위논문

다문화 소설에 나타난 호명과 주체

지도교수 송 명 희

이 논문을 석사 학위 논문으로 제출함



2012년 2월

부 경 대 학 교 대 학 원

국어국문학과

조 민 경

조민경의 문학석사 학위 논문을 인준함

20012년 2월 일



주심 문학박사 조 동 구 (인)

위원 문학박사 송 명 희 (인)

위원 문학박사 김 남 석 (인)

<목 차>

I. 서론	1
1. 연구의 필요성과 연구 방법	1
2. 선행연구와 연구의 범위	8
II. 이데올로기와 ‘호명’	15
1. 알튀세르의 이데올로기론	15
2. ‘호명’과 주체의 문제	21
III. 다문화 소설에 나타난 이데올로기와 ‘호명’	27
1. 민족주의 이데올로기와 호명 - 『나마스테』	27
2. 자본주의 이데올로기와 호명 - 「가리봉 연가」	49
3. 가족주의 이데올로기와 호명 - 「파프리카」	60
IV. 다문화 소설에 나타난 주체의 문제	73
1. 민족주의 경계의 한계 - ‘카밀’	73
2. 자본주의 편입의 한계 - ‘명화’	79
3. 가족주의에 의한 주체성의 한계 - ‘츄엔’	84
V. 다문화 소설에 나타난 ‘호명’과 주체의 문제	93
VI. 결론	100
참고문헌	105

A Study on The Interpellation and Subjection in Multi-cultural Novels

Cho, Min-kyoung

Department of Korean Language and Literature Graduate School.
Pukyong National University

Abstract

The population change in the number of immigrants who dreamed of a better life in the early 20th century increased the ethnic, racial, and cultural multiplicity in the latter half of the 20th century. In the 21st century, such a change that accelerates internationalization and openization is constantly growing the ratios of emigrant workers, women of international marriage, children of mixed race and multicultural families. As if reflecting these phenomena, the creation of multi-cultural novels is becoming quick in action.

This manuscript aims to analyze multicultural novels on the basis of Louis Pierre Althusser's theories of interpellation and subjection. It will investigate how Koreans in multicultural novels name immigrants and what influence the appellation has on their life. Put directly, the unconscious ideology that exists in the Korean society oppresses immigrants to prevent them from becoming subjection in their life. The confusion in the identity of immigrants seems to be caused by their individual tendencies in some sense; but it is also generated by the country they emigrated to the society of which wields an ideological oppression over individuality or subjection of the immigrants. In addition, there is a variety of hegemony issues that is buttressed by nationalism, political belief, colonial rule, criminal law, religion, patriarchy, family, cynicism, violence, and so on. Here what operates the unconscious oppression is none other than 'appellation.' When an appellation is given to a stranger, the person who heard the appellation becomes to realize his/her existential location in a 'given reality' by the appellation.

In his novel *Namaste*, Park, Bumshin describes the place where the

nationalistic ideology plays an important role that publishes a slogan of thoroughbredness and expels other ethnic groups as a place of fear and division. Kamil an immigrant worker from Nepal is called 'you guys' or 'You are of a different breed.'; and it is the same experience Sinwoo has in the United States. This appellation is what differentiates one ethnic group from others dualistically. Although Kamil seems to make active efforts to overcome such a reality by speaking his mind on the reality of the immigrant workers at a place of a sit-down demonstration or so, he eventually chooses to commit suicide and which symbolizes a limit to the trial by immigrants of knocking down the boundary of the nationalistic ideology.

Garibong Love Song by Kong, Sun-ok is a story about a nomadic life by Myeong-hwa who chose a marriage in order to emigrate to Korea and by Yong-ja who left her house in a farm village of Jeolla-do with an economic aim. These two women want to enter the ideological oppressive mechanism of capitalism. In a place for making money, Myeong-hwa actively wants to be called 'Heo, Seung-hui. However, what waits for Myeong-hwa who wants to become subjection in the capitalistic society is nothing but death. They fail in healing themselves in the lonely world with "maternal love" and "sisterhood bond." In the novel, 'money' is the main instigator of poverty and the misrecognition of misfortune. *Garibong Love Song* reveals a limit to the two immigrants who want to live their own life as subjection in Korea's capitalistic society after leaving Black Dragon River of China. Put differently, it shows a reality in which the two immigrant women of international marriage owing to economic reasons can't be free economically in the Korean society.

In *Paprika* by Seo, Seong-ran, Chuen an immigrant woman of international marriage from Vietnam comes to experience identity confusion in the pace of a Korean farm village. She is a Vietnamese woman who gets married with a Korean man; but her in-laws want her to become a Korean woman. Rather than recognizing her subjection, they force her to be assimilated to the Korean society. Her husband calls her a Korean name 'Su-yeon' with no regard to her thought on it. He tries to assimilate her to the already made familism ideology; however, it causes her to be

expelled out of the place of family.

Through the works investigated in this manuscript, it becomes clear that how the ideological oppressive mechanism influences the multi-cultural society of Korea in relation to its multi-culturalization and that there is a limit in terms of that it is difficult for immigrants to take their own life location in the society. It might be that it takes a long time for the multi-cultural novels to show the prospect of a positive future. For doing so, it is necessary for more novels to be written that press charges against paradox and oppression in the multi-cultural society and show hybridism. It is also hoped that the multi-cultural novels portray a multi-cultural future without prejudice where there is a figure that grows up, penetrating the crevice of the epoch. Hence, the analysis of the multi-cultural novels with the ideological frames can be contribute to securing a broad outlook to understand not only the multi-cultural novels but also the transitional phenomena of a multi-cultural society. The government policy that positively and efficiently assimilates immigrants to the Korean society and the role of the multi-cultural novels that help overcome the oppressive ideology of disdifferentiation and otherization of immigrants are anticipated.

I. 서론

1. 연구의 필요성과 연구 방법

20세기 초 더 나은 삶을 꿈꾸는 이민자들의 인구변동 현상은 20세기 후반에 오면서 세계에 민족적·인종적·문화적 다양성을 증가시켰다. 이러한 변화의 흐름은 21세기 한국사회에 세계화·개방화를 촉진시키면서 이주 노동자, 국제결혼여성, 혼혈아동 및 다문화가정 자녀의 비율을 지속적으로 증가시키고 있다. 이제 한국사회에 체류하고 있는 외국인은 180여 개국에서 온 장·단기 및 미등록 체류자를 포함하여 118만 명을 넘어 전체 인구의 2.2%를 차지하고 있다.¹⁾ 그 규모 또한 매년 20-30%씩 늘어나고 있다.²⁾

세계화로 인해 전 세계의 문화 상호교류가 더욱 가속화되고 있는 가운데 공간과 시간에 대한 개념도 변화였다. 로버트슨은 증폭된 상호교류를 ‘세계의 압축’³⁾이라고 불렀다. 카스텔스는 상호연관성 및 상호의존성을 바탕으로 우리가 ‘네트워크 사회’에 살고 있다고 주장하면서 네트워크가 그동안 문화, 경제적으로 자급자족하던 각 국가의 국경을 허물었다고 분석했다.⁴⁾

1) 2010, 5월 출입국 외국인정책본부 자료

2) 우리나라에서도 2010년 5월 현재 외국인수는 116만 8천 477명으로 전체 인구의 2.2%를 차지하고 1997년과 비교하여 135%의 증가를 기록하고 있다. 이 가운데 국제결혼이주자는 2000년 이후부터 크게 증가하여 2009년 125,673명으로 2002년의 34,710명에 비해 불과 7년 사이에 3배 이상 급증하였다.

특히, 2011년 외국인 정책본부 통계에 의하면 국제결혼이주자는 재중동포와 중국(55,266명), 베트남(35,713명) 출신이 다수를 차지하고 있다. 이주노동자는 575,657명으로 절반 이상을 차지한다. 이주노동자는 크게 전문인력 및 예체능인력과 단순기능 인력으로 나누어 볼 수 있는데, 일반적으로 외국인 이주노동자라고 할 때 지칭하는 저개발국 출신의 생산기능직 종사자인 단순인력은 전체 외국인 이주노동자의 93%에 해당한다.

3) 롤런드 로버트슨, 브라이언s 터너 외저, 윤민재 역, 「상호침투된 세계화 : 규모, 권력, 공공영역」, 『근대성 탈근대성 그리고 세계화』, 사회문화연구소, 2000, 449면.

4) 앤서니 기든스, 『현대 사회학』, 을유문화사, 2009. 112면.

이는 국가는 물론 이에 속한 도시와 지역 또한 다른 사회와 통합·공존을 위해 밖으로 뻗어 나가게 됨을 의미한다.

이러한 세계화로 인해 국가 간 자본 또한 이동이 자유로워졌다. 세계의 노동자들은 자유로운 자본의 이동을 통해 형성된 사회적 연결망을 타고 자유롭게 이동하게 된 것이다. 세계화로 인한 자본의 추동력은 취약한 국가 경제와 국제적 자본 사이의 장벽을 제거하기도 하고, 이 과정에서 국가는 자신의 재분배 권력을 상실하기도 한다.⁵⁾

국내에서도 노동력부족, 인구고령화, 3D 기피현상의 심화, 근로의욕의 감퇴 등의 현상이 외국인 노동력의 유입요인으로 지적되고 있다. 외국인 이주자의 절반 이상을 차지하고 있는 이주노동자의 비중은 계속 늘어날 것임이 예상된다. 한국사회는 지속적인 외국인 이주노동자, 결혼이주여성의 유입으로 인해 발생하는 여러 문제들에 대해 정부차원의 관심을 갖게 된다.

참여정부 시절 “한국이 급속히 다인종, 다문화 사회로 이행하고 있다는 이해 하에 다문화 정책을 통해 이주자를 통합해야 한다”고 선언하고 관련 행정부처에서 다문화 정책을 도입하였다. 관주도의 다문화주의가 실현되어 이주민들의 권리와 인권을 보호하기 위한 정책들이 마련되었다. 이를 통해 다문화주의를 사회통치의 이념으로 수용하여 다문화사회에 적극 대비하는 모습을 보여주었으며, 사회통합의 기반을 마련하려 하였다.

관주도 하에 외국인 정착 정책을 중심으로 연구한 설동훈⁶⁾은 한 사회에서 외국인의 정착을 받아들이는 정책의 유형을 ‘차별배제모형⁷⁾’, ‘동화모형⁸⁾’, ‘다문화모형⁹⁾’의 세 범주로 구분하였다. 우리나라는 서울을 비롯한 각

5) 주디스 버틀러, 가야트리 스피박, 주혜연 옮김, 『누가 민족국가를 노래하는가』, 웅진, 2010. 278면.

6) 설동훈, 「이민과 다문화사회의 도래」, 『한국사회론』, 전북대학교 출판부, 2005. 3-23면.

7) 차별배제모형은 국가가 특정 경제영역에만 외국인(이민)을 받아들이고, 복지 및 여러 정치, 문화, 사회적 영역에서는 받아들이지 않음으로써 원치 않는 외국인의 정착을 원천적으로 차단한다.

8) 동화모형은 이민자(외국인)가 출신국의 언어·문화·사회적 특성을 완전히 포기하여 주류사회의 일원이 되는 것을 이상으로 하며 1960년대까지 미국의 ‘용광로’정책으로 프랑스도 이러한 모형을 채택했다고 본다. 즉, 주류사회가 자국 사회의 일원이 되기를 원하는 이민자에게 문화적 동화를

지방자치단체와 민간단체에서 다문화 관련 정책을 속속 내놓기 시작하였지만 이 정책들은 외국인들이 내국의 문화에 동화될 수 있도록 하는 것이 대부분이다.

우리 사회는 다문화 사회로의 전환단계¹⁰⁾로 인종, 민족의 다양성으로 인한 가치관의 혼란, 사회적 일체감의 약화 및 사회적 불평등이 가시화되고 있다. 다문화주의 담론을 통해 호명된 ‘다문화시민’은 여러 동화정책에도 불구하고 내국인과 거리를 좁히지 못한다. ‘다문화시민’은 정체성의 혼란을 경험하며 살아가고 있으므로 그들의 사회·문화적 차별, 권리, 정체성에 초점을 맞추어 논의할 필요가 있다.

이주 노동자 및 결혼이주여성들의 현실에 관심을 기울이고 대책을 마련해야 한다는 논의가 확산된 데에는 한국 사회에서 인권 의식이 점차 향상되어간다는 점도 관련 있다. 더불어 민족주의와 가부장제의 결합에 주목하는 페미니스트들의 비판이나 파시즘적 억압과의 연관성을 강조하는 탈민족주의자들의 논의도 여기에 기여한 것으로 보인다.

대가로 ‘사회의 일원’으로 인정하는 정책이며, 주류사회의 언어를 습득할 수 있도록 돕고, 이민자의 자녀를 정규학교에 취학하는 것을 지원함으로써 동화가 순조롭게 이루어질 수 있도록 하는 것이다.

9) 다문화모형은 이민자가 그들만의 문화를 지키는 것을 인정하고 장려하며, 정책의 목표를 소수민족의 주류사회로의 ‘동화’가 아닌 ‘공존’에 둔다. 다문화모형은 흔히 ‘샐러드 볼’에 비유되는데 이는 샐러드가 각기 다른 형태와 맛을 가진 각종 채소와 과일들이 모여 공통의 드레싱에 의해 공평하고 동등하게 뒤섞이기 때문이다. 유사한 표현으로 ‘인종적 모자이크(Ethnic Mosaic)’ 또는 ‘무지개 연합(Rainbow Coalition)’이 사용되기도 한다. 다문화모형은 문화다원주의(Cultural Pluralism)와 다문화주의(Multiculturalism)로 세분화할 수 있다. 문화다원주의와 다문화주의의 개념은 다양성을 인정하고 사회적 통합을 추구한다는 점에서는 유사하지만, 문화다원주의는 문화의 다양성과 다원성을 인정하면서도 주류사회가 존재함을 분명히 하고, 여러 다양한 소수민족이 존재함을 인정하는 정도의 소극적인 다문화모형이다. 이에 비해 보다 발달된 개념인 다문화주의는 주류사회의 중요성을 부각하기보다는 다양한 문화가 평등하게 인정되어야 함을 강조한다. 미국은 다원주의를 받아들여 주류 문화에 대해 비교적 확고한 정책을 고수하며 소수민족과 이민자들에게 포용적이지만 적극적으로 그들의 고유문화를 유지하도록 지원하는 데에는 소극적이다. 이와는 달리 캐나다나 호주에서는 다문화주의를 채택해 국가가 적극적으로 개입하여 소수민족과 이민자의 고유문화를 발전시키는 데 도움을 주고 있다.

10) 이주단계별로 다문화 사회로의 진입단계, 다문화 사회로의 전환단계, 다문화 사회로의 정착 단계로 다문화 사회로의 이행 단계를 구분한다.(장미혜, 「다문화 사회의 미래와 정책적 대응 방안」, 『젠더리뷰』 제 10권, 한국여성정책연구원, 2008, 44-49면.)

그러나 한국 사회는 일제 식민지를 거치는 과정에서 왜곡된 민족주의와 인종주의가 내면화되어 있어, 외국인 이주자들에 대한 인종, 국가, 민족적 평등을 내세우기에는 일정한 한계를 갖고 있다. 무의식적으로 내면화된 ‘편견’은 ‘다문화 현상’에 대한 무지를 낳거나, ‘동정’과 ‘시혜’와 같은 왜곡된 인간애로 드러나기 십상이고 이들에 대한 윤리적이고 사회적인 관심은 우리 자신의 정체성에 대한 문제를 환기한다.

물론 이 다문화주의 담론에는 민족주의적 고민과 긴장이 여전히 내재한다. 그러기에 배달민족, 한민족, 단일민족국가를 내세우던 한국은 더 이상 하나의 민족으로 구성된 국가가 아니라는 의견과 함께 단일민족주의에 대한 환상을 버려야 한다는 주장¹¹⁾이 국내외에서 제기되는 것이다.

본 연구자는 ‘다문화 사회’로의 전환단계에서 다문화 소설의 역할을 기대할 수 있다고 본다. 소설론에서 현실적으로 진행되는 문화 상황을 파악하는 작업이 우선시되는 것처럼 소설은 현실의 움직임과 전망을 탐색해 나가는 가장 민감한 장르이기 때문이다. 현실의 변화와 문제들을 민감하게 느끼는 소설가들은 문화적 변화, 특히 외국인 이주 노동자의 인권 문제, 결혼 이주 여성의 문제, 국제결혼 가정의 자녀 문제 등을 소재로 작품을 생산해 내게 된다. 소설이 정서적 공감과 카타르시스라는 즐거움을 주기도 하지만 그 시대의 문화와 사회 현상을 반영하기에 그렇다.

우리 사회 속의 이주노동자들은 이주 초기부터 게으르며 무식과 불평불만을 야기하는 부정적 존재들로 이미지가 정착되었다. 이주노동자에 대한 부정적 이미지가 심화될수록 이들은 강제추방이라는 심리적 불안과 임금 체불 등 경제적 고통에 시달려야 했으며, 결국 이주노동자 문제는 한국 사

11) 2007년 유엔 인종차별철폐위원회(CERD)는 한국 정부에 ‘한국이 단일민족을 강조하는 것은 국제적인 기준으로 볼 때 인종 차별에 해당할 수 있으므로 한국 정부는 다른 국가 출신, 다른 인종에 대한 차별을 없애기 위해 앞장서야 한다’고 권고 했다. 유엔 인종차별철폐위원회는 또한 순혈, 혼혈 등 문제의식 없이 사용하는 단순 용어도 한국 사회에 널리 퍼진 인종적 우월주의라고 지적했다.

회의 중심적인 문제로까지 부상했다. 그에 비해 한국소설은 이들에 대해 상대적으로 소원¹²⁾했던 것이 사실이다. 그러나 2000년 이후 한국문학에 있어서도 외국인 노동자 및 결혼 이주민, 탈북자들을 다룬 작품들¹³⁾이 꾸준히 창작되고 있다.

물론, 다문화 사회의 외국인 이주자 현상을 소설화하는 것에 있어서 성급한 리얼리즘적 소설 창작에 대해 경계¹⁴⁾해야 하면서도, 그 사안이 안고

12) 이에 대해 박훈하는 소설 구성이 요구하는 작가적 경험과 꾀진한 디테일의 부담감이 원인이라고 지적하고, 김춘식은 탈경계적 타자들을 다루는 것은 다분히 탈일상성의 체험 혹은 낯선 체험으로 인식하기 때문이라고 주장한다. 강진구는 근본원인이 한국 문학 전체를 지배하고 있는 민족문학 담론 때문이라고 한다. 그동안 한국 문학은 민족의 주체적 생존과 그 대다수 구성원의 복지가 심각한 위협에 직면해 있다는 위기의식 속에서 발생한 민족문학 담론이 주류를 이뤄왔다. 민족문학 담론은 “민족의 주체적 생존과 인간적 발전”을 핵심구성 요소로 삼아 왔기 때문에 다분히 에스닉(ethnic)중심의 상상 공동체체 불과한 민족이란 추상적 개념의 생존과 그 구성원들의 발전에 관심을 집중했던 한국문학은 에스닉에 속하지 못하거나 에스닉의 순수성을 훼손하는 존재들을 받아들이지 못했다고 한다.(박훈하, 「하위주체와의 조우, 그 힘겨움」, 『작가와 사회』, 2006 여름, 18면. 김춘식, 「기억, 이산, 근대성 :소수집단의 정체성의 기원」, 『Narratives of Migration and Diaspora in the Age of Global Capitalism』, 경희대학교 국제학술대회, 2008, 125면. 강진구, 「한국 소설에 나타난 이주노동자의 재현 양상」, 『어문논집』 제41호, 중앙어문학회, 2009, 243면.)

13) 김소진, 『달개비꽃』, 『현대문학』, 1995.

김인숙, 「바다와 나비」, 『실천문학』, 2002년, 겨울호.

방현석, 「랩스타를 먹는 시간」, 『랩스타를 먹는 시간』, 창비, 2003.

강경숙, 「갈색 눈물방울」, 『문학과 사회』, 2004 겨울호.

고종석, 「고요한 밤, 거룩한 밤」, 『파라 21』, 문학동네, 2004 봄.

이명량, 『나의 이복형제들』, 실천문학사, 2004.

김연수, 「이등방문을 쏘다」, 『나는 유명작가입니다』, 창비, 2005.

공선옥, 「가리봉 연가」, 『유랑가족』, 실천문학사, 2005.

김재영, 「코끼리」, 「아홉 개의 푸른 쏜아」, 『코끼리』, 실천문학사, 2005.

박범신, 『나마스테』, 한겨레신문사, 2005.

손흥규, 「이무기 사냥꾼」, 『문학동네』, 2005.

이혜경, 「물 한모금」, 『틈새』, 창비, 2006.

천운영, 『잘가라 서커스』, 문학동네, 2006.

황석영, 『바리데기』, 창비, 2007.

김려령, 『완득이』, 창비, 2008.

이시백, 「새끼야 슈퍼」, 『누가 말을 죽였을까』, 삶이보이는창, 2008.

정도상, 『절레꽃』, 창비, 2008.

김애란, 「그곳의 밤 이곳의 노래」, 『현대문학』, 현대문학, 2009.

서성란, 「파프리카」, 『파프리카』, 화남출판사, 2009.

전성태, 「강을 건너는 사람들」, 『늑대』, 창비, 2009.

14) 리얼리즘으로 구체화되는 반영론은 일종의 모순개념이다. 반영의 대상인 현실은 물질적 차원의 구체적 삶의 실상이면서 동시에 이념과 역사전망을 포함한다. 이념은 그것이 현실에서 빚어지더라도 현실을 초월하는 속성을 지닌다. 반영이되 원망과 염원의 반영인 셈이다.(우한용, 앞의 논문, 10

있는 사회 비판적이면서도 윤리적 조건을 형상화하는 서술적 태도는 우리 시대의 소설의 역할에 대해서 생각해 보게 한다.¹⁵⁾

다문화 소설에 나타난 이주민들은 우리 사회의 동어반복적인 다양한 이데올로기와 연루되어 구체적인 주체로서 자리매김하지 못한다. 이주민들의 정체성 혼란이 이주민들이 자라면서 형성된 개인적 성향의 문제이기도하겠지만, 이주국인 우리 사회에서 개인 혹은 주체에 대한 이데올로기적 억압을 행사하고 있기 때문이기도 하다. 거기에는 민족주의, 정치 이념, 식민지 지배, 형법, 종교, 가부장제, 가족, 냉소주의, 폭력으로 유지되는 헤게모니 등 다양한 형태가 포함된다.

그러므로 2000년대 이후 쓰여지는 다문화 소설의 창작과 더불어 다문화 소설에 나타나는 여러 양상¹⁶⁾의 이데올로기를 분석하는 것은 과도기적 다문화 현상의 제 문제를 파악해 볼 수 있는 의미를 갖는다.

1995년 이후, 급격히 증가한 외국인 이주 노동자와 결혼이주여성들, 북한 이주민들의 문제는 그들만의 문제가 아니라 우리 사회 속의 억압적 이데올로기와 관련지어 발생하고 있다. 또한 “그들”을 타자화 하는 “우리”의 시선에 경험적 이데올로기가 작용하고 있는 것이 사실이다. “우리”는 “그들”을 지배하는 사회 집단이라는 편견을 가진 내국인들은 “우리”의 권력을 정당화하는 여러 모습의 이데올로기 속에 살아가고 있음을 자각하지 못한다.

억압장치로 작용하는 이데올로기는 우리 사회에 무의식적으로 생겨난 결과물이다. 한국 사회에 존재하는 무의식적 이데올로기는 이주민이 삶의 주

면.)

15) 오윤호, 「디아스포라의 플롯-2000년대 소설에 형상화된 다문화 사회의 외국인 거주자」, 『시학과 언어학』 제17호, 시학과 언어학회, 2009. 233면.

16) 다문화에 관한 문학 작품은 크게 두 축으로 나뉜다. 우선 서양과 일본, 중국에 치우쳐 있던 작가들의 시선을 제 3세계로 돌리려는 움직임이 하나다. 베트남, 팔레스타인, 미얀마 등 제 3 세계 소재를 통해 '세계 속의 우리'를 발견한다. 제국주의적 시선에서 탈피하려는 움직임은 다문화를 이해하는 바탕이 된다. 두 번째는 외국인 노동자, 국제결혼 등 국내 이주민의 삶을 재현하는 방식을 통해서 '우리 안의 그들'을 바라보는 시선이다.

체가 될 수 없도록 억압한다. 여기서 무의식적 억압의 이데올로기를 작동시키는 것은 다름 아닌 ‘호명’이다. 타인을 향해 호명을 하면 호명을 들은 사람은 ‘이미 주어진 현실’ 속에서 자신의 위치를 자각하게 되는 것이다.

그러므로 알튀세르의 ‘호명’이론과 ‘주체론’에 기대어 다문화소설 속의 한국인들이 이주민들을 어떻게 호명하는지, ‘호명’이 이주민들의 삶에 어떤 영향을 미치는지 알아보고자 한다. 알튀세르는 “모든 이데올로기는 주체의 범주가 기능을 발휘하도록 만들기 때문에 구체적 개인들을 구체적 주체들로 불러내거나 호명한다.”¹⁷⁾ 고 한다. 알튀세르의 호명은 “항상 이미” 권력관계와 지배관계에 연루되어 있는 한에서, 개체화 또는 주체화 과정으로서 호명은 동시에 지배를 위한 호명의 전유과정, 곧 예측적인 주체들의 생산이라는 문제와 분리될 수 없다.¹⁸⁾

본고에서는 알튀세르의 ‘호명’이론에 기대어 다문화 소설 분석을 함에 있어서 박범신의 『나마스테』(2005), 공선옥의 「가리봉 연가」(『유랑가족』, 2005), 서성란의 「파프리카」(『파프리카』 2009)를 주 텍스트로 하고자 한다.

박범신의 『나마스테』(2005)는 이주 노동자를 다루는 최초의 소설이다. 한국으로 이주한 초기 이주노동자의 문제를 미국으로 이주한 한국인이 겪었던 문제와 함께 다루고 있다. 그리고 공선옥의 「가리봉 연가」는 자본이 결혼 이주여성들의 결혼 이주 원인이라는 것을 말하고 있다. 공선옥은 사회의 문제에 진정성을 갖고 접근하는 작가이기에, 다문화현실에 대해서도 누구보다도 진지하게 다가간다. 그리고 서성란의 「파프리카」는 베트남 결혼이주 여성들이 증가하는 현실을 가장 잘 반영한 최근 작품이다. 이 세 작품은 이주노동자, 조선족 결혼이주여성, 베트남 결혼이주여성의 삶을 대표적으로 보여주는 작품이기에 주요 텍스트로 삼고자 한다.

17) 루이 알튀세르, 김웅권 역, 『재생산에 대하여-자크비데 서문』, 동문선, 2007, 394면.

18) 진태원, 「이것은 하나의 자서전인가」, 『루이 알튀세르 자서전- 미래는 오래 지속된다』, 이매진, 2008, 25면.

물론, 다문화를 형성화한 작품이 충분히 논의할 만한 수준과 양이 확보되었는가 하는 점은 문제로 부각될 수 있다. 그리고 이 소설들이 외국인 이주자에 의해서 씌여진 것이 아니라, 한국인 작가에 의해 씌여졌다는 것은 다문화 소설을 통해 우리 안의 타자를 어떻게 볼 것이냐 하는 타자 담론의 위험성을 갖고 있기도 한다. 외국인 노동자나 결혼이주여성들의 소외되고 왜곡된 삶이 비판적 문제의식보다는 연민과 동정을 불러일으키는 한계도 있다.

그러나 소설은 시대를 반영하고 시대상을 만들어낸다. 소설을 읽는 것은 당대 풍속을 읽는 일이며 동시에 풍속을 만들어가는 데 참여하는 일이므로, 다문화 소설을 분석하는 것은 사회 참여의미로서도 가치가 있다고 본다. 다문화 소설을 이데올로기의 틀로 분석하는 작업은 다문화 소설을 생산해 내는 사회 현상을 폭넓게 이해하는 시야를 확보하게 할 것이다.

지금까지 다문화 소설에 대한 논의는 외국인 노동자의 인권의 문제, 결혼이주 여성의 한국 문화에 적응하는 문제, 국제결혼 가정의 자녀들이 겪는 교육 과정 상의 문화적 갈등 등에 대한 주제론적 분석이 대부분이다. 다문화 현상에만 관심을 가지게 됨으로써 사실성만 강조하는 한계를 갖는다. 이는 본고가 위 세 소설에 드러난 다문화주의 양상을 루이 알튀세르의 이데올로기 ‘호명하기’와 관련하여 분석하고자 하는 의의를 갖게 해 준다.

다문화 소설에서 각각의 주체들이 어떻게 불리고, 불리워지기를 바라는지 알아봄으로써 다문화사회의 재 문제까지 짐작케 하여 과도기적 다문화사회의 문제 해결의 방법으로도 제시 할 수 있으리라 기대한다.

2. 선행연구와 연구의 범위

우선, 박범신의 『나마스테』, 공선옥의 「가리봉 연가」 (『유랑가족』, 2005

), 서성란의 「파프리카」(『파프리카』, 2009)에 대한 앞선 연구를 검토하고 본문에 들어가고자 한다.¹⁹⁾

천연희는 「현대 소설을 통해 본 이주노동자에 대한 한국인의 태도」²⁰⁾에서 이주노동자를 다룬 작품²¹⁾ 속 담론 중에서 작가의 비판적 목소리가 가장 강하게 드러난 부분은 배타적 민족의식, 서열적 인정관 그리고 소통의 부재로 인한 타자되기라고 한다. 한국인의 배타적 민족의식은 이주노동자들 특히, 피부색이 다른 동남아에서 온 이주노동자들에 대하여 차별과 배제를 가하는 태도로 나타나지만 한국인들은 백인들에 대해서는 오히려 피부색으로 인한 열등감을 가지고 있어 한국인의 인종관은 계층적이며 서열적인 면을 보인다고 한다.

박범신의 『나마스테』는 이주 노동자를 가장 먼저 발표된 작품인데다가 작가의 인지도가 더하여 연구가 활발한 편이다. 정혜경은 「2000년대 가족 서사에 나타난 다문화주의의 딜레마」²²⁾에서 비판적 다문화주의를 생성하는 문학 담론을 위해 최근 가족서사에 나타난 다문화주의적 시도를 비판적으로 분석한다. 그는 『나마스테』의 다문화가족은 한국의 순혈주의 이데올로기와 글로벌 자본주의의 폭력성을 고발하는 측면도 있지만, 궁극적으로는 상투적인 ‘누이 혹은 어머니’의 이미지를 재생산하는 육친성과 네팔의

19) 작품의 분석 순서는 연도순으로 한다.

20) 천연희, 「현대 소설을 통해 본 이주노동자에 대한 한국인의 태도」, 전북대학교 사회복지학과 석사학위논문, 2008.

21) 이주노동자 소설은 주제의 측면에서 대부분 세 가지로 형상화 된다. 첫째, 기존 한국 사회에 광범위하게 존재하는 이주노동자에 대한 타자화를 그대로 반복 재생산하는 경우, 둘째, 이주노동자에 대한 차별을 비판하면서 그들과의 연대를 추구하는 작품, 셋째, 이주노동자에 대한 차별과 배제가 가져올 재앙에 대해 경고함으로써 한국 상회의 타자 배제 현상을 비판하는 것이다. 담론의 층위에서는 다양한 각도의 이주노동자를 보여주지만, 여전히 주체와 타자라는 이분법적 인식에서 벗어나지 못한다. 이주노동자를 다룬 소설들은 시각과 후각, 청각 등을 통해서 이주노동자들을 어린 아이나 원시 야생의 들판 또는 주체를 위협할지도 모르는 존재들로 이미지화 한다. 그리고 이 같은 이미지를 통해 주체의 상처를 치유하는 존재들로 편제한다.(강진구, 「한국소설에 나타난 이주노동자의 재현 양상」, 『어문논집』 제41호, 중앙어문학회, 2009, 263면.)

22) 정혜경, 「2000년대 가족서사에 나타난 다문화주의의 딜레마」, 『한국현대소설연구』 제40호, 서울대학교, 2009.

신화적 상상력을 통해 실존적 현실의 구체적인 세목과 질적 차이를 초월하는 형이상학적 이데아로 낭만적으로 회귀한다고 한다. 그러나 본 연구자는 정혜경이 ‘상투적인 누이 혹은 어머니’의 이미지를 재생산 한다는 생각은 한국인 여성이 외국인 남편을 위해 희생하는 모습을 지나치게 비판하다 다문화 소설의 본질적인 문제에 천착하지 못한 결과라고 생각한다.

박진은 「박범신 장편소설 『나마스테』에 나타난 이주노동자의 재현 이미지와 국민국가의 문제」²³⁾에서 『나마스테』에 나타난 이주노동자의 이미지를 이국적 신비에 감싸인 가련하고 선량한 타자로 고착화한다고 비판한다. 이들의 상투화된 이미지들 속에 주체의 이기심과 죄의식이 혼재하는 양상들은 살펴보고, 이를 통해 이주노동자를 재현하는 데 나타나는 타자 윤리의 한계와 다문화주의적 관점의 문제점을 지적했다. 그는 우리 사회의 수많은 호모 사케르와 이 시대의 생명력 전반을 통찰하는 비판적 관점이 『나마스테』가 지닌 한계를 넘어설 수 있음을 말한다.

조미숙은 「다문화 시대의 문학적 대응 - 이주노동자·이주 여성 문제를 중심으로」²⁴⁾에서 80년대적 현실이 사라진 90년대 이후 우리 문학은 환멸의 글쓰기에 빠져있었음을 지적한다. 문학에서 민족이니 민중이니 분단과 같은 거대담론, 80년대적 페미니즘 목소리는 갈 곳을 잃고 그런 자리에 유희적 글쓰기가 횡횡하게 되었으나, 문학이 새로운 원천을 만나게 된 것이 다문화적인 주제라고 한다. 그는 『나마스테』에서 단일민족적 성격을 강조하고 자기 민족의 우수성만을 강조하는 논리가 다른 민족을 무시하는 경향으로, 민족 간에 어울려 사는 법을 등한하게 하는 우리 민족의 폭력적 성격의 논리가 드러난다고 한다. 그것이 다문화사회의 문제를 야기 한다고

23) 박진, 「박범신 장편소설 『나마스테』에 나타난 이주노동자의 재현 이미지와 국민국가의 문제」, 『현대문학이론 연구』 제40호, 현대문학이론학회, 2010.

24) 조미숙, 「다문화 시대의 문학적 대응 - 이주노동자·이주 여성 문제를 중심으로」, 『한국문예비평연구』 제30호, 한국현대문예비평학회, 2009.

말한다. 그녀의 연구는 다문화 소설 연구의 목적성을 상기하게 한다.

문재원은 「이주의 서사와 로컬리티-『나마스테』와 『잘가라 서커스』에 재현된 이주 공간」²⁵⁾에서 국가 경계 넘기의 다양한 현상들이 만들어 내는 새로운 관계가 형성되는 장소를 주목한다. 인물들이 일차적으로 이국적이고 낯선 이방인의 고행담의 정형성을 보여주면서 주변부의 가능성, 이방인들의 연대나 환대 안에서 이주 주체의 새로운 정체성을 모색하고는 있지만, 여전히 문턱을 넘지 못하는 선에서 크게 벗어나지 못하고 있다고 말한다. 이주의 서사화는 소재적 차원이나 단순한 공간적 확장의 차원에서 벗어나 혼종적 주체들의 혼적과 역사적 궤적에 대한 진정성으로 이어질 전략들에 대한 모색으로 이어져야 한다고 한다.

홍원경은 「『나마스테』에 나타난 외국인 노동자의 재현 양상」²⁶⁾에서 타 외국인 이주 노동자를 다루는 작품들은 외국인 노동자의 제문제 가운데 일면만 부각시킨 데 반해서 『나마스테』는 외국인 노동자들의 총체적인 삶의 모습이 나타난다고 한다. 외국인 노동자에 대한 한국인의 편견과 차별이 구체적으로 재현되고 있고, 외국인 남성 노동자와 한국인 여성이 사랑을 매개로 성장하는 과정을 그림으로써 남녀 주인공이 바라보는 한국 사회의 문제 인식을 살펴볼 수 있다고 한다. 그러나 주인공의 서사공간인 카일라스, 카트만두, 서울이라는 공간과 주인공의 현실인식 관계가 분명한 의미를 생성시키지 못한다는 한계를 지적한다. 핵심적 공간이라 할 수 있는 ‘카일라스’라는 이상세계의 마음의 공간이 현실세계의 실질적인 문제를 타개하기 위한 대안의 공간으로서 한계가 있다고 분석한다.

공선옥은 90년대 대거 등장한 다른 여성작가들이 개인적, 사소한 문제만

25) 문재원, 「이주의 서사와 로컬리티-『나마스테』와 『잘가라 서커스』에 재현된 이주 공간」, 『한국문학논총』 제54집, 한국문학회, 2010.

26) 홍원경, 「『나마스테』에 나타난 외국인 노동자의 재현 양상」, 『다문화콘텐츠연구』 제10호, 중앙대학교 문화콘텐츠 기술 연구원, 2009.

소재로 다룬다는 비판을 받을 때 광주체험을 바탕으로 일상의 고통을 드러낸다는 점에서 주목을 받았다. 공선옥의 작품에 대한 연구는 여성성과 모성성을 중심으로 한 연구²⁷⁾가 대부분이다. 물론 공선옥의 ‘모성’에 관해 모성의 힘을 긍정하는 반면, ‘모성 이데올로기’의 강화를 우려하는 입장도 있다.

공선옥 소설에 드러난 ‘가난’과 ‘가족’의 의미를 연구하는 경우도 있다. 본고에서 다루고자 하는 「가리봉 연가」에 대한 개별적인 연구는 거의 없지만, 『유랑가족』에 대한 연구는 ‘가난’과 ‘가족의 해체’라는 관점에서 이루어진다. 공선옥의 『유랑가족』은 가난하기 때문에 삶의 벼랑으로 밀려난 사람들, 그리고 때로는 그 벼랑에서조차 밀어 떨어진 사람들의 아픈 이야기들을 담고 있다. 『유랑가족』에는 「겨울의 정취」, 「가리봉 연가」, 「그들의 웃음소리」, 「남쪽 바다, 푸른 바다」, 「먼 바다」 등 모두 다섯 편의 연작이 실려 있는데, 이 다섯 편의 가장 큰 특징은 “모자이크적인 사회 묘사”²⁸⁾이다.

「가리봉 연가」(『유랑가족』)에 대한 연구는 서혜지의 「가난한 사람들

27) 구번일, 「모성의 수용 양상- 신경숙과 공선옥의 소설을 중심으로 -」, 연세대학교 비교문화학과 석사학위논문, 2001.

김경희, 「한국 현대소설의 모성성 연구」, 조선대학교 국어국문학과 석사학위논문, 2005.

김양선, 「모성의 영토에 새로 쓰는 가족 이야기」, 『실천문학』 겨울호, 서울, 2001.

박미선, 「공선옥 소설에 나타난 에코페미니즘 연구」, 고려대학교 문학예술학과 문예창작학과 석사학위논문, 2009.

방민호, 「어미마음의 뜻 - 공선옥 『내 생의 알리바이』」, 『수수밭으로 오세요』, 여성신문사, 1998.

백문임, 「공선옥論 - 모성, 그 포용과 균열의 양상」, 『연세대학원우론집』 제25호, 연세대학교출판, 1997.

소영현, 「나르시시즘적 모성의 양면성」, 『페미니즘이 휴머니즘이다』, 서울 한길사, 2000.

신미경, 「1980~90년대 여성 작가 소설의 여성성 연구」, 광주여자대학교 예술대학원 문예창작학과 석사학위논문 2007.

이현주, 「공선옥 소설 연구 -모성과 자매애적 유대를 중심으로」, 한국교원대학교대학원 국어교육전공 석사학위 논문, 2006.

이대영, 「공선옥 소설의 ‘타자성’연구」, 『비평문학』 제26호, 한국비평문학회, 2006.

정혜경, 「한국 현대소설에 나타난 여성 정체성의 변모과정 연구」, 부산대학교 국어국문학 박사학위논문, 2007.

28) 방민호, 「가난에 대한 천착과 그 의미」, 『유랑가족』, 실천문학사, 2005.

의 유랑과 가족의 해체-공선옥의 『유랑가족』을 중심으로」²⁹⁾가 있다. 서혜지는 자본에 의해 질서 있게 움직이는 사회 속에서 가난한 자들은 언제나 소수자로서 중심으로부터 나와 바깥에 의해서 바깥을 통해서 사유할 수밖에 없다고 한다. 공선옥의 다른 작품들이 가난의 문제를 여성적 소외와 결부시킴으로써 빈곤의 여성화에 지속적으로 주목해왔다면, 『유랑가족』에서 가난은 성별, 지역, 국경을 막론하고 무한히 하층계급의 보편적인 현실을 드러낸다고 말한다. 서혜지는 사회적으로 발전하는 과정에서 쫓겨난 이들이 선택해야 하는 것은 유랑이지만, 작가는 타인을 돌보는 행동과 가난한 자들 사이의 연대를 통해 가난한 자들에게 희망을 읽어낸다고 한다. 본 연구자도 가난한 자들 사이의 연대가 다문화주의 현실의 소외의 문제를 해결할 수 있다고 생각한다, 하지만 『유랑가족』은 작품의 긍정적 결말을 기대할 만큼 가난한 자들의 연대가 이루지지 않았다고 본다.

오윤호는 「디아스포라의 플롯-2000년대 소설에 형상화된 다문화 사회의 외국인 거주자」³⁰⁾에서 작가의 말을 빌어, 작품 속의 인물들이 “유랑”의 의미를 철학적 유희로서의 노마드적 삶을 살고 있는 것이 아니라, 실존적 위기로서의 노마드적 삶을 사는 사람들이라고 한다. 하지만 작품 곳곳에 혈연관계는 아니지만 ‘연민’으로 인간적 관계를 이루어 나가는 사람들의 다양한 모습을 그려내어 공동체 복원에 대한 꿈을 보여주는 작품이라고 평가한다.

서성란의 「파프리카」는 2009년에 씌어졌다. 그러기에 아직 서성란의 「파프리카」에 대한 연구는 거의 없는 실정이다. 「다문화 소설과 여성의 몸 구현 양상」³¹⁾에서 연남경은 보는 자의 시선에서 ‘다름’이 발견될 때 보

29) 서혜지, 「가난한 사람들의 유랑과 가족의 해체-공선옥의 『유랑가족』을 중심으로」, 『비평문학』 제34호, 한국비평문학회, 2009.

30) 오윤호, 앞의 논문, 2009.

31) 연남경, 「다문화 소설과 여성의 몸 구현 양상」 제48집 3호, 한국문학이론과 비평, 2010.

여지는 자에게 어떤 폭력적 상황이 재현되는지, 시선의 주체가 남성일 경우의 이중적 억압기제를 통해 피부색이 다른 여성의 몸이 소설에서 어떻게 구현되는지 말한다.

이상에서 살펴보았듯이, 다문화 소설에 대한 연구는 아직 다양하지 않으며, 다문화 소설에 나타나는 현상들과 주제에 한정하고 있다. 다문화 소설을 새로운 양태의 소설군으로 파악하고 이를 분석하는 것은 초기단계라 할 수 있다.



Ⅱ. 이데올로기와 ‘호명’

1. 알튀세르의 이데올로기론

‘이데올로기’라는 용어는 18세기 말 트라시(Destutt de Tracy)에 의해 처음 사용되어 19세기를 거치면서 개념으로 발전했다. 그러나 그 이전에도 마키아벨리의 종교분석, 베이컨의 우상개념 등 이데올로기의 함의를 지닌 사상들은 이미 존재하고 있었다.³²⁾ 트라시가 용어를 고안한 후에도 이데올로기는 이념과학으로서도 교조주의적 이론으로서도 거의 의미를 갖지 못했다. 프랑스 실증주의와 독일 관념론 등 주요 사상의 노선들이 사실상 이데올로기의 부정적 측면을 발견하고 비판하는데에 중점을 두고 있었음에도 불구하고³³⁾ 이데올로기 용어와는 공식적인 연결점을 찾지 못했다. 트라시가 처음 이데올로기 용어를 고안한 것은 과거의 낡은 형이상학에서 벗어나 인간의 참된 인식을 저해하는 요인인 관념에 관한 엄밀한 이념과학을 제시하려던 의도였다.³⁴⁾

그러나 헤겔이 ‘사상을 감각으로 환원시켜버리는 것’이라는 이유로 용어를 폐기했음에서 알 수 있듯 당시 이데올로기는 정식 이념과학으로 인정받지 못했던 것이다. 마르크스에 이르러서야 이데올로기는 단순한 감각이 아닌 학문의 영역으로 인정받아 본격적인 논의의 장으로 편입된다. 마르크스는 종교뿐만 아니라 모든 형태의 왜곡된 의식을 포함 시키는 일반적인 이데올로기의 개념을 제안했다. 이때 ‘이데올로기’라는 용어는 핵심적 의미

32) J.라레인, 한상진 · 심영희 역, 『현대 사회이론과 이데올로기』, 한울, 1984, 27면.

33) 위의 책, 42면.

34) 위의 책, 41면.

규정에 사회 역사적 모순이 개입되면서 부정적인 함의를 갖게 된다.³⁵⁾

헤겔과 마르크스로부터 게오르크 루카치 및 일부 포스트마르크스주의자들에게 이르는 하나의 중심적 계보는 진실 및 허위적 인식의 관념 및 환영, 왜곡, 신비화로서의 이데올로기에 다분히 심취해 있었다. 반면에 이에 대한 대안적 사유의 전통은 인식론적이라기보다는 사회학적이었으며, 그 현실성이나 비현실성보다는 사회생활 내부에서의 생각의 기능에 더욱 관심이 있었다. 마르크스주의의 유산은 그 자체가 이 두 가지 지적 흐름의 양자에 공히 의존해 왔다.

“이데올로기라는 단어는 상이한 개념적 실타래의 모든 섬유로 짜여진 텍스트이다.”³⁶⁾ 이데올로기는 다양한 역사에 의해 추적되며 그것을 강제로 특정된 거대한 전지구적 이론으로 통합하기보다는 각 계보에서 어떤 가치가 있고 어떤 것이 폐기되어야 할 것인가를 평가하는 것도 중요하다. 이데올로기에 대한 여러 견해 중에 일부는 인식론적 문제를 - 세계에 대한 우리의 지식과 관련된 문제-를 포함하기도 하고, 행동-지향적인 신념 체계와 같은 견해는 현실의 문제를 적합하게 바라보는 것이라는 것이다. 이처럼 이데올로기는 그 정의를 하나로 만 내릴 수 없을 만큼 다양한 시각에서 연구되었고, 그 만큼 다양한 상황 속에서 광범위하게 쓰이고 있다.

그 중에서도 그것의 도덕성이나 옳고 그름에 상관없이 다수의 동의를 얻을 수 있는 어떠한 의식에 관해 말할 때 이데올로기 용어가 쓰이는데 이는 알튀세르가 제안한 이데올로기론의 영향이 크다.³⁷⁾ 알튀세르의 이데올로기론은 마르크시즘과 구조주의의 사상적 맥락에 뿌리내리면서도 독자적인 이데올로기론을 구축했으며 주체이론의 영역에도 새로운 인식 틀을 제시한 영향력 있는 논의이다. 이데올로기를 왜곡된 관념이나 표상 또는 지배계급

35) J.라레인, 한상진 · 심영희 역, 앞의 책, 48-50면.

36) 테리 리글튼, 여홍상 역, 앞의 책, 1면.

37) 위의 책, 22-26면.

에 의한 기만이나 조작이 아니라, 심지어 포이어바흐 - 청년 마르크스식 의미에서 소외된 권념들도 아니라, 사람들이 살아가는 세계 그 자체로서 개념화했다.

알튀세르는 「마르크스주의와 인간주의」에서 마르크스의 인식론적 절단이 역사과학의 형성, 철학적 인간학 비판, 인간주의적 이데올로기 비판이라는 세 가지 측면을 내포한다고 주장한다. 마르크스주의 이론에서 이데올로기는 인식과정에서 과학과 대립되는 개념인 동시에 역사과정에서 사회적 심급을 구성하는 개념이다. 마르크스는 기존의 철학적 이식을 청산하고 역사과정의 현실적 원인이라는 문제설정을 정식화함으로써 이데올로기적 지반으로부터 벗어난다.

이론적 지반의 변경은 이데올로기에 대한 객관적 · 과학적 인식의 발전을 필요로 한다. 그렇지만 마르크스는 이데올로기를 허위의식으로 간주하기 때문에 사회적 심급으로서 이데올로기를 이론화하는 데 곤란을 경험하게 된다. 그 결과 이데올로기라는 용어는 『독일 이데올로기』 이후 마르크스의 저작에서 종적을 감추고, 『자본』에서는 물신숭배가 이데올로기의 자리를 차지한다. 이에 따라 마르크스주의에서는 이데올로기에 관한 이론이 발전하지 못했다.³⁸⁾

알튀세르의 이데올로기론은 마르크시즘과 구조주의의 사상적 맥락에 뿌리를 내리면서도 독자적인 이데올로기론을 구축했고, 주체 이론의 영역에도 새로운 인식틀을 제시한다. 알튀세르의 이데올로기론은 마르크스 사상의 한계³⁹⁾를 극복하고 새로운 전기를 마련하려는 목적에서 시작되었다.

38) 발리바르, 『마르크스의 철학, 마르크스의 정치』, 문화과학사, 1995.

39) “알튀세르는 마르크스주의 철학을 완성하고자 한다. 마르크스 사상이 함의하고 있는 이데올로기는 자본주의 모순구조에 대한 유물론적 분석의 과정에서 도출된다. 첫째로 이데올로기는 자본주의 사회의 계급 간 적대와 착취라는 모순을 은폐하고 왜곡시킨다. 둘째, 지배-피지배 관계를 정당화하여 고착시키고, 셋째로 ‘혁명적 실천’을 통해 지배 계급의 물질적 기초를 변혁시켜야 파괴되며, 넷째로 현실은 이데올로기에 의해서만 인지가 가능하다는 것이다.” 이러한 마르크스의 이데올로기론은 사회 구조 전반이 이데올로기에 의지하여 존속되는데도 이데올로기가 환상이나 거짓표상의

알튀세르는 이데올로기가 인간이 인간으로서 생존하기 위한 장소 자체를 가리킨다고 할 수도 있다고 한다. 이데올로기의 담론은 경험적 및 규범적 요소의 복합적 그물망으로 간주될 수 있으며, 그 내부에서 경험적 성격과 조직은 궁극적으로 규범적 요구에 의해 결정된다⁴⁰⁾는 테리 리글튼의 말은 이데올로기가 주로 ‘체험된 관계’의 문제라는 알튀세르의 주장을 뒷받침해 준다.

이데올로기는 문화의 일반적 장(場)과 동연(同延)의 관계는 아니지만⁴¹⁾, 사회생활에 있어서 사상, 신념, 가치의 일반적인 물질적 생산 과정을 의미할 수 있다. 이데올로기나 문화는 특정한 사회에서 전체의 복합적인 기호적 관행과 상징적 과정을 지칭하는 것이다. 역사를 포함하는 세계에 대한 인간의 “체험된”관계는 이데올로기를 경유한다.

알튀세르는 경제주의적 환원론과 관념론적 이데올로기 이론을 모두 비판하면서 유물론적 이데올로기 이론을 모색하려고 한다. 그럼에 알튀세르는 이데올로기를 특정한 사회에서 역사적 존재와 역할을 부여받은 표상들의 체계로 정의하는데, 이데올로기를 통해 표상되는 것은 인간들이 그들의 현실적 존재조건과 맺는 관계 그 자체가 아니라 그 관계를 체험하는 방식이라는 것이다. 인간들은 오직 이데올로기를 통해서만 그리고 이데올로기에 의해서만 자신들의 행위를 체험한다.

알튀세르는 자기 비판의 과정을 거치면서 유물론적 이데올로기에서 벗어나, 정신분석학의 영향을 받게 된다. 이에 알튀세르는 이데올로기에 위한 체험⁴²⁾이 결코 의식으로 환원되지 않고, 오히려 무의식적이라고 주장한다.

로 치부된다는 점과 이 때문에 프롤레타리아의 의식 형성으로 이어지기 어렵다는 문제점을 안고 있다. (최정기, 「사회 구성내에서 이데올로기의 작동에 관한 연구」, 『현대사회과학연구』, 전남대학교사회과학연구소, 1996, 52면.)

40) 테리 리글튼, 여홍상 역, 앞의 책, 32면.

41) 위의 책, 41면.

42) 이 때 체험된 관계는 가상적 관계를 말한다.

이데올로기는 ‘표상체계’이지만, 많은 경우에 표상은 의식과 관계가 없다. 이데올로기로서 표상들은 대부분 이미지들이다. 그러나 이 표상들과 이미지들은 인간들의 의식을 거치지 않고 일종의 구조로서 그들에게 부과되는 데 이에 따라 인간들은 이데올로기를 결코 의식의 형태로서가 아니라 마치 그들의 세계 자체인 것처럼 체험하게 된다.⁴³⁾는 것이다.

알튀세르는 「이데올로기와 이데올로기적 국가장치」에서 생산의 물질적 조건의 재생산뿐만 아니라 사회적 계급관계의 재생산을 고려하면서 구조인 과성을 재개념화⁴⁴⁾한다. 이는 국가와 이데올로기의 문제, 즉 국가장치를 통해 실현되는 이데올로기의 기능이 자본주의적 생산양식의 재생산에서 담당하는 역할과 관련된다.⁴⁵⁾ 국가는 핵심적인 억압장치이다. 협의의 전문화된 억압장치로서 군대·경찰·법정·감옥 등이 있고, 그 위에 국가의 머리로서 관료제가 있다.

알튀세르는 국가장치와 국가권력을 구별하는 동시에 그 작동방식을 중심으로 억압적 국가장치와 이데올로기적 국가장치를 구별한다. 관료제·군대·경찰·법정·감옥 등이 ‘주로’ 폭력에 의해 기능하는 억압장치라면, 교회·가족·학교·법·정당·노조·언론매체 등은 ‘주로’ 이데올로기에 의해 기능하는 이데올로기장치이다. 이데올로기적 국가장치는 이데올로기의 기능에 의해 통일된다. 다양한 이데올로기적 국가장치를 통일시키는 것은 바로 지배이데올로기, 지배계급의 이데올로기의 기능이다. 그러나 이데올로기

43) 윤종희, 「마르크스를 위하여」, 『알튀세르의 철학적 유산』, 공감, 2008, 63면.

44) 알튀세르는 『레닌과 철학』의 시기에 『마르크스를 위하여』, 『‘자본’을 읽자』로 대표되는 초기 작업에 대한 정정의 성격을 지닌다. 먼저 레닌의 철학적 실천에 준거하여 철학이 재정의 된다. 이는 철학에서 정치의 계기를 사고한 결과라 할 수 있다. 철학은 ‘이론적 실천의 이론’이 아니라 ‘이론에서의 계급투쟁’을 대표하는 것으로 정정된다. 또한 초기 작업에서는 이데올로기가 주로 인식과정론의 한 요소로 다뤄지면서 과학과의 관계 속에서 파악된다. 그러나 『레닌과 철학』에서 이데올로기는 단지 비과학이 아니라 고유한 물질성을 갖는 역사적 현실로 간주된다. 알튀세르는 이러한 이데올로기의 물질성(현실성)을 분석함으로써 역사과학에 적합한 마르크스주의적 이데올로기 개념을 제시하고자 한다.

45) 정인경, 「레닌과 철학」, 『알튀세르의 철학적 유산』, 공감, 2008, 146면.

적 국가장치 내부에서 지배계급의 통일성이 실현되지 않는다면 어떤 지배 계급도 장기간 국가권력을 점유할 수 없다. 그러나 지배이데올로기의 통일성은 선형적으로 보장되지 않기 때문에 국가장치는 계급투쟁의 대상일 뿐만 아니라 계급투쟁이 전개되는 장소이다.⁴⁶⁾

영원불변의 계급투쟁의 장을 위해 알튀세르는 이데올로기 일반 원리를 주장한다. 그 일반 원리는 가상성, 물질성(현실성), 상징성을 그 특징으로 한다. 첫째, 이데올로기는 개인과 그 현실적 존재조건 사이의 가상적 관계를 표상한다. 인간이 현실적 존재조건을 가상적으로 표상하는 것이 아니라 는 것이 중요하다. 모든 이데올로기가 그것의 필연적 가상 속에서 표상하는 것은 인간의 현실적 존재조건이 아니라 인간이 자신의 현실적 존재조건과 맺는 관계다. 가상적 표상의 원인이라는 질문은 더 이상 문제가 되지 않으며 현실적 존재조건으로 환원되지 않는 가상적 관계의 본질과 그것의 기능이라는 질문이 제기된다.

둘째, 이데올로기는 물질적으로 존재한다. 이데올로기가 자아와 장치의 실천 속에서 존재한다는 의미다. 이데올로기적 표상 속에서 살아가는 개인들의 측면에서는 그들이 현실적 존재조건에 대해 맺는 가상적 관계가 물질적이라는 것을 의미한다. 개인은 이데올로기적 가상 속에서 ‘의식’을 지닌 ‘주체’로 구성된다. 또 이로부터 개인은 이러저러한 방식을 부여받고 그 의식이 고무하고 자유롭게 수용하는 관념을 믿는 모든 주체는 그의 관념을 물질적 실천의 활동 속에 각인한다. 이러한 실천은 이데올로기장치의 물질적 실존 내부에서 의례에 의해 지배된다. 따라서 이데올로기에 의한 것이 아닌 실천, 이데올로기 내부에서가 아닌 실천은 존재하지 않으며, 주체에 의한 것이 아닌 이데올로기, 주체를 위한 것이 아닌 이데올로기는 존재하지 않는다. 이데올로기는 주체라는 개념 및 그 기능 작용과 분리될 수 없

46) 정인경, 앞의 책, 148면.

다. 이데올로기는 개인들을 구체적 주체들로 변형시키는 이데올로기의 ‘활동’이자 ‘작용’이다. “주체에 의하지 않고 주체들을 위하지 않는 이데올로기는 없다.”⁴⁷⁾라는 테제처럼 이데올로기는 주체의 범주와 그 기능⁴⁸⁾에 의해서만 가능하다.

모든 이데올로기가 구체적인 개인들을 주체로 구성하는 기능을 갖는 한에서 주체의 범주는 모든 이데올로기를 구성한다는 것이다. 이로부터 ‘호명(intepellation)’ 테제로 잘 알려진 이데올로기에 관한 세 번째 테제가 제시된다.

셋째, 이데올로기는 상징을 매개로 해서 모든 구체적 개인을 구체적 주체로 호명한다. 주체는 일차적으로 ‘자명한’ 것이다. 개인은 이에 따라 스스로를 주체로 인식한다. 이것이 바로 이데올로기적 인식과 몰인식의 기능이다. 알튀세르는 개인이 이데올로기적 인식과 몰인식의 의례를 끊임없이 실천함으로써 항상 이미 주체로 존재한다고 지적한다. 이 의례의 실천이 우리가 구체적이고 개별적이며 구별가능하고 대체 불가능한 주체라는 것을 보증해주기 때문이다. 우리가 이름을 갖고 이름으로 불린다는 사실, 이것이 부단한 이데올로기적 인식과 몰인식의 실천이다. 알튀세르는 개인이 이데올로기적 인식과 몰인식의 의례를 끊임없이 실천함으로써 항상 이미 주체로 존재한다고 지적한다.⁴⁹⁾

2. ‘호명’과 주체의 문제

“담지자”로서 개인 주체라는 개념을 일반 명제로 확장한 알튀세르와 달리, 『자본’을 읽자』의 뒷부분을 썼던 에티엔 발리바르는 “『자본론』은

47) 루이 알튀세르, 김웅권 역, 앞의 책, 406면.

48) 이 기능이 이데올로기를 규정한다.

49) 정인경, 앞의 책, 153면.

일종의 서사로 제시된 분석적 작품이다. 이 서사가 단선적이지 않고 문제적·논리적 단절들을 포함하고 있다고 하더라도 일정한 형식의 주체는 필요하다. 이 주체는 ‘자본’, 아니 더 정확히 말해서…일정한 개인적 및 집단적 인물, 즉 ‘자본가’로 변할 소지를 갖고 있는 ‘자본의 자기 전개’이다. 여기에서 부르주아지는 … 심지어 하나의 조직적 정치세력, 즉 국가로서 개입하는 경우조차도 생산 관계의 ‘담지자’일 뿐이다.”라고 한다.⁵⁰⁾

발리바르가 인정하듯이 “담지자”라는 표현을 새로운 인류학의 근거로 삼게 된다면, 그것이 하나의 주체 이론, 인간에 대한 이론이 된다면 그것은 어떠한 결과를 나올 수 있는지, 일반적 실천과 행동의 주체로서 인간의 행위를 어떻게 설명할 수 있을지에 대해 새로운 “문제 틀”로 옮겨가서 새로운 문제제기를 하게 된다.

『‘자본’을 읽자』 이후, 알튀세르는 ‘구조’ 대신 ‘이데올로기’에 대해 질문을 제기하고 이데올로기의 한 작용으로 주체를 이해하고자 한다.⁵¹⁾ 알튀세르는 『마르크스를 위하여』에서 “이데올로기는 심오하게 무의식적인 …구조들인데, 이 구조들은 대다수의 사람들에게 부가되는 힘이지만 사람들의 의식을 통하지는 않는다. 이 구조들은 관찰되고 수용되고 감내되는 문화적 대상들이고, 사람들이 알지 못하는 과정을 통해서 사람들에게 작용한다.”⁵²⁾고 한다. 이후, “이데올로기적 국가장치”에 대한 글에서 개인들이 이데올로기를 받아들이는 “알지 못하는 과정”에 대해서 좀 더 분명한 설명을 시도한다.

알튀세르는 지배 체제가 유지되는 이유를 국가의 무력에 의해서만이 아니라 “이데올로기적 국가 장치”, 예컨대 이전 시대의 교회나 오늘의 학교 같은 기관들에 의해 만들어지는 일정한 자발적 순응에서 찾고 있다. 이는

50) 윤혜준, 『주체 개념의 비판 - 데리다, 라캉, 알튀세르, 푸코』, 서울대학교출판문화원, 1999, 143면.

51) 위의 책, 143면.

52) 위의 책, 144면.

알튀세르 보다 수십 년 전에 이미 안토니오 그람시가 “헤게모니”라는 개념으로 설명한 바 있는데, 그람시는 알튀세르와 달리 순응의 문제를 지배 체제의 변혁 운동에 대한 논리로 발전시켰다.

그에 비해 알튀세르는 보이지 않는 이데올로기의 작용에 대해 개인 주체들이 어떻게 규정되는가에 대해 관심을 갖는다. “모든 이데올로기는 주체의 범주가 기능을 발휘하도록 만들기 때문에 구체적 개인들을 구체적 주체들로 불러내거나 호명한다”고 한다. 주체를 이데올로기의 호명에 의한 효과로 보는 알튀세르의 시각은 개인의 객관적 위상뿐만 아니라 주관적 입장까지도 설명할 수 있다는 점에서 개인을 구조의 담지자로만 보던⁵³⁾ 『‘자본’을 읽자』의 시각에서 한걸음 더 나아간 것이라 할 수 있다.

“우리는 주체라는 범주가 모든 이데올로기를 구성한다고 말한다. 그러나 우리가 동시에 곧바로 덧붙이고자 하는 점은 모든 이데올로기가 구체적인 주체들을 ‘구성해 주는’기능을 수행하는 한에서만 주체라는 범주가 모든 이데올로기를 구성한다는 것이다. 바로 이와 같은 이중적 구성 작용 속에 모든 이데올로기의 기능 작용이 있다.”⁵⁴⁾ 개인들을 주체로 호명하는 것과 이데올로기의 존재는 동일한 것이다. 이데올로기는 개인들을 주체로서 호명(呼名)⁵⁵⁾한다는 것이다.

알튀세르가 부여한 ‘호명’의 의미는 어떤 개인에게 정체성(또는 동일성)을 부여하는 것, 또는 그 개인을 어떤 상징적인 연관망 속에 기입하는 것(알튀세르 가문의 장남, 고등사범학교 교수, 공산당의 당원, 프랑스 국민 등)이다. 개인 또는 주체란 이러한 정체성 없이는 존재할 수 없기 때문이

53) 윤혜준, 앞의 책, 146면.

54) 루이 알튀세르, 김웅권 역, 앞의 책, 394면.

55) 알튀세르는 예를 들어 설명한다. - “우리는 매일 같이 경찰이(경찰이 아니라도 좋다) 지극히 평범하게 ‘어이, 거기 당신!’이라고 호명하는 바로 그런 유형을 통해 이 호명을 상상할 수 있다...호명을 받은 개인은 되돌아본다. 것처럼 육체적으로 180도 되돌아본다는 단순한 회전을 통해서 그는 주체가 된다...왜냐하면 그는 호명이 ‘분명히’ 자신을 대상으로 하고 있다는 것과 호명된 자가 바로 자신이라는 것을 알아보았기 때문이다.” (위의 책, 397면.)

다. 생물학적인 의미로만 이해된 개인이 아닌 한, 인간으로서, 주체로서 이러한 정체성을 통해 실존하고 사고하고 행위한다.

알튀세르는 개인이 이데올로기적 인식과 몰인식의 의례를 끊임없이 실천함으로써 항상 이미 주체로 존재한다고 한다.⁵⁶⁾ 이 의례의 실천이 우리가 구체적이고 개별적이며 구별가능하고 대체 불가능한 주체라는 것을 보증해 주기 때문이다. 우리가 이름을 갖고 이름으로 불린다는 사실, 이것이 부단한 이데올로기적 인식과 몰인식의 실천이다. 태어나기 전에 어린애는 언제나-이미 주체이고,(의도적이든, 우연에 의한 것이든)임신이 된 후 탄생이 기다려지는 그 특수한 가족 이데올로기의 지형 속에서, 그리고 이 지형에 의해 주체가 되도록 정해져 있다는 것이다. 이데올로기적 제약과 시전 결정, 그리고 가족에서의 양육-갈들이기에 이은 교육의 모든 의례들은 프로이트가 성의 생식기 이전 및 생식기 단계들의 형태들을 통해서 ‘무의식’이라고 탐지해 냈던 것을 고려하였던 것을 끌어들인다.

알튀세르는 기독교이데올로기⁵⁷⁾를 하나의 사례로 제시하면서 이데올로기적 인식과 몰인식의 실천 속에서 주체가 구성되는 방식은 제시한다. 기독교이데올로기는 개인을 ‘호명’함으로써 그들을 주체로 신의 명령에 자유롭게 복종하거나 불복종하는 주체로 변형한다. 개인의 주체로서의 ‘호명’은 유일하고 중심적인 존재, 즉 신을 전제한다.

알튀세르는 대주체(Subject)로서 신과 대주체에 예속된 소주체(subject)로서 종 사이의 관계를 이중의 거울구조로 제시한다. 이 구조에서 절대적

56) 여기서 알튀세르는 이데올로기는 영원하기 때문에 이데올로기의 기능 작용을 나타내는 시간성의 형태를 없애야 한다고 한다.

57) 초기 알튀세르의 이데올로기론은 특수한 이데올로기로서 인간주의를 비판하는 데 초점을 맞춘다. 이는 인식론적 관점에서 비롯된 것으로 과학과 구별되는 표상체계로서 이데올로기가 담당하는 ‘실천적 · 사회적’기능을 과학적 담론을 통해 비판하는 것을 목표로 한다. 알튀세르는 이러한 인간주의 또는 인간학 비판의 기획을 주체를 구성하는 이데올로기 일반의 구조에 대한 이론화로 확장한다. 그리고 이러한 구조에서 법이데올로기가 그 원형으로 간주된다. 그가 사례로 제시하는 기독교이데올로기 역시 상징적 법을 전제하는 것이다.

인 대주체는 중심의 유일한 자리를 점하고 그 주변의 무수한 개인을 소주체로 호명한다. 호명은 소주체를 대주체에게 예속시킨다. 신에게 호명된 소주체는 대주체의 반영인 동시에 대주체 안에서 자신의 이미지를 본다. 이러한 이중의 거울은 모든 것이 실제로 그러하다는 절대적 보증의 구조다.⁵⁸⁾ 이러한 체계 안에서 소주체는 ‘스스로 작동한다.’ 물론 억압적 국가장치의 개입이 요구되는 ‘불량한’ 소주체가 있지만 대부분의 ‘선량한’ 소주체는 이데올로기적 국가장치의 의례가 지배하는 실천에 삼입됨으로써 스스로 작동한다는 것이다.

스스로 작동하는 주체라는 ‘이데올로기 효과’의 신비는 주체라는 용어의 모호성과 관련된다. 통상 주체는 자유로운 주체성, 경정의 중심, 활동의 책임자로 간주된다. 그러나 주체는 예속된 존재, 그의 복종을 자유롭게 수용하는 것 외에 모든 자유를 박탈당한 존재를 의미하기도 한다. 개인은 대주체의 명령에 자유롭게 복종하기 위해서 자유로운 소주체로 ‘호명’된다. 따라서 모든 주체는 예속에 의한 것, 예속을 위해서 존재하는 것이다.⁵⁹⁾

‘호명’은 흔히 생각하는 것과는 달리 단순히 부정적인 것으로만 치부할 수는 없는 것이다. 알튀세르가 부여한 의미에서 ‘호명’이란 어떤 개인에게 정체성(동일성)을 부여하는 것, 또는 그 개인을 어떤 상징적인 연관망 속에 기입하는 것인데, 개인 또는 주체란 이러한 정체성 없이는 존재할 수 없기 때문이다. 생물학적인 의미로만 이해된 개인이 아닌 한, 한 사람의 인간으로서 주체로서 개인은 이러한 정체성을 통해서 실존하고 사고하고 행위한다. 따라서 ‘호명’에 따른 정체성 부여는 개인이나 주체가 독자적으로 생존

58) 이데올로기 일반의 메커니즘에서 대주체는 개인이 소주체로서 구성되는 과정에서 가상적으로 동일화하는 상징을 의미한다. 초기의 이데올로기론에서는 인간이 현실세계와 맺는 관계를 체험하는 방식이 가상적이라는 것이 지적될 뿐, 가상화가 상징을 매개로 한다는 것은 언급되지 않는다. 그러나 「프로이트와 라캉」에서 알튀세르는 라캉의 작업을 해석하면서 생물적 존재에서 인간적 존재로 나아가는 이행의 두 가지 계기를 전오이디푸스적인 가상적 계기와 오이디푸스적인 상징적 계기로 구분하고 상징적 법의 중요성을 강조한다.

59) 정인경, 앞의 책, 151-154면.

하고 살아가기 위한 상징적인 지주가 된다고 할 수 있다.⁶⁰⁾



60) 진태원, 앞의 책, 2008, 23면.

Ⅲ. 다문화 소설에 나타난 이데올로기와 ‘호명’

1. 민족주의 이데올로기와 호명 - 『나마스테』

소설은 그 시대를 충실하고도 폭 넓게 반영해야 한다는 바흐친의 견해⁶¹⁾를 보자면, 박범신의 이주노동자 소설 『나마스테』는 이러한 다문화 시대를 살아가는 우리 사회에서 이주노동자들의 삶을 가장 잘 조명한 작품이라 할 수 있다.

출입국 외국인정책본부의 통계자료에 따르면, 현재 국내에는 ‘산업연수생 제도’와 ‘노동허가제’ 등으로 입국한 체류노동자가 55만 7,941명이고 비합법 체류자가 5만 1,065명인 것으로 조사되었다.⁶²⁾ 1990년 이후 이주해 오던 노동자의 수가 2000년대 이후 급속히 증가하는 현상을 염두해 본다면, 내국민과 이주자들을 이분법으로 나누어 생각하기에는 한계가 있다는 것을 짐작하게 된다. 이주민들의 문제는 그들만의 문제가 아니라 우리 사회 전체의 문제라고 생각해야 한다. 왜냐하면 이주 노동자들이 우리 사회의 노동자들이 기피하는 일에 종사하는 경우가 많고, 이주노동자들의 생활공간이 확장됨으로써 우리 사회 속으로 들어와 있기 때문이다.

외국인 노동자들은 한국인 노동자들이 기피하는 3D산업에 종사하면서 한국 경제의 일원으로 생활하고 있지만, 온갖 부정적인 모습으로 비춰지고 있는 게 현실이다. 이주 초기부터 우리 국민들은 이주 노동자들은 가난하

61) 미하엘 바흐친, 전승희 역, 『장편소설과 민중언어』, 창작과 비평사, 2002, 52-61면.

62) 외국인정책본부 통계자료, 취업자격체류외국인현황, 2010년 12월 3일 기준.

고 게으르며 무지한 자들로 생각하면서 우리와 함께 할 수 없는 존재들로 취급했었다. 이것은 한민족은 단일민족의 우수성을 갖고 있다는 편협한 생각이 자리하기 때문이다.

단일민족 신화의 틀을 유지해 오던 우리사회에서 이주노동자들은 ‘강제 추방, 저임금, 임금체불, 산업재해, 불법’이라는 부정적 이미지로 자리하고 있다. 국가는 민족의 이름으로 구성원들을 결속하고 구속하면서 특정한 방식으로 구성된 민족의 기억을 강렬하게 혹은 강제로 불러낸다. 그러나 다른 한편으로 속박을 풀고 구속을 느슨하게 하고 권리를 박탈하고 추방하기도 한다.⁶³⁾

결국, 이주노동자들은 더 이상 변두리의 존재가 아님에도 ‘우리’와는 ‘다른 국가’의 이방인으로 추방된다. 타자와 나 사이에는 철저한 시공간적 거리와 정서적 괴리가 가로놓여 있어 타자는 분명히 타자일 수밖에 없다. 이렇게 타자와 나의 다름에 대한 깨달음은 타자에 대한 이해를 통해서 더 나은 관계로 확장시킬 수 있다. 그러나 타자와 내가 다름을 인정하는 과정이 생략된 채, 우리 국민들은 이주노동자들을 배척하거나, 우리 속으로 동화되기를 강요한다.

이주 노동자를 개인으로 받아들이는 것이 아니라 ‘다른 국가’의 노동자, ‘저개발 국가’의 노동자라는 공동체의 의미로 받아들임으로써 발생하는 여러 문제를 사실적인 문체로 전달한다. 여기에는 우리 사회가 이주 노동자들 보다는 우월하다는 민족주의 이데올로기가 작동한다. 순혈통주의, 단일민족주의가 강한 우리 사회가 다문화화를 어떻게 받아들이고 있는지 말해준다. 스튜어트 홀은 “민족성이란 용어는, 모든 담론은 배치되고 위치지어지고 놓이는 것이며, 모든 지식은 의존적이라는 사실, 그리고 주체성의 구성에서 역사, 언어, 문화의 공간을 인정한다.”⁶⁴⁾고 한다. 민족성에 대한 이해

63) 주디스 버틀러, 가야트리 스피박, 주해연 역, 앞의 책. 14면.

를 바탕으로 홀은 인종적 표지가 아닌, 역사의 흐름에 따라 변화해 온 역사적이고 담론적인 ‘위치 짓기’로 해석한다.⁶⁵⁾ 본국과 이주국의 관계를 기원적인 것에 초점을 두거나 장소의 고유성을 우선시하는 이분법적 배치는 이주민의 정체성과 장소가 갖는 중층적 상호성을 방해하는 요인으로 작용하기도 한다.

박범신의 『나마스테』가 보여주는 이주노동자의 문제는 이주 노동자에 대한 전부가 아니다. 그러나 『나마스테』는 네팔 이주노동자 ‘카밀’과 미국의 이주 경험을 갖고 있는 한국인 ‘신우’의 인연에서 시작하며 한국 사회에서 소외되는 외국인 이주노동자들의 현실을 그려낸다. 청소년기에 아메리카 드림을 찾아 미국으로 이민 갔으나 가족의 해체를 경험하고 돌아온 신우 가족의 미국 체류 경험은 네팔과 한국, 미국과 한국이라는 국가별 이분법적 위치 짓기라는 민족주의 이데올로기로 『나마스테』를 분석함에 타당성을 더해준다. 이질적이고 혼종적인 것을 배척하는 한국의 순혈주의 이데올로기는 국가라는 힘으로 이주노동자들을 민족의 차원에서 호명하기를 시도한다.

국가, 민족, 문화, 얼굴색, 언어 등의 경계는 가치중립적인 다름을 보여주는 것이 아니라 계층의 우열을 가리는 배타적인 경계로 자리한다. 인간이

64) 제임스 프록터 지, 손유경 역, 『지금 스튜어트 홀』, 앨피, 2006, 45면.

65) 민족성에 대한 이해를 바탕으로 홀은 차이의 중요한 범주인 ‘흑인’을 피부색이나 색소 형성 문제와 관련 된 인종적 표지가 아닌, 역사의 흐름에 따라 변화해 온 역사적이고 담론적인 ‘위치 짓기’로 해석한다. 첫째는 지배적 개념으로서 ‘흑인’이다. 같은 흑인이라도 미국에서 수입된 ‘흑인’은 차별받는 노예 등의 개념을 갖는다. 그러나 영국 내에서의 흑인은 특정한 맥락(지위)과 의미를 갖는다. 영국에서의 흑인은 역사적으로 아프리카, 카리브해, 남아시아 공동체를 지칭하는 의미로 사용하였다. 출신이 서로 다른 공동체들은 ‘흑인’이라는 말로 통일하고 그 차이를 억압하였다. 홀은 ‘민족성(ethnicities)’이라는 용어를 사용함으로써 차이를 문화적 구성물로 이해하려 하였다. 두 번째는 ‘흑인’이 통일에 입각한 전통적인 전체성 차원에서 ‘자기 반영적’이며, 맥락 의존적 정체성의 정치학을 말한다.

홀은 ‘차이 안의 통일성’이라는 개념을 취한다. ‘모든 정체성은 어떤 문화, 언어, 역사 안에 자리 잡고 위치지어진다. 그것은 국면적 특수성을 요구한다. 그러나 그 정체성은 반드시 다른 정체성들을 향해 부정을 갖추고 맞서고 있지는 않는다. 그것은 고정적이고 영원한 불변의 대립 관계를 형성하지 않는다. 즉 전적으로 배제만으로 규정되는 것이 아니다.’라고 한다.

자유롭게 생각하는 것처럼 보이지만 실제로는 자기가 어떤 과정을 거쳐 생각하고 있는지를 모른채 무의식적으로 민족의 우열을 가리는 것이다. 프로이트의 ‘억압’의 메커니즘이 그것이다. 민족주의 이데올로기에서 비롯된 이주노동자에 대한 편견은 알튀세르의 ‘호명’ 이데올로기를 통해 나타난다.

카밀에게 코리안 드림은 돈이 아니라 사랑 같은 것이었다. 사랑하는 여인 사바나가 있는 공간이기 때문이다. 네팔에서 아버지 가게에서 일하는 동안 한국관광객을 잡으려고 한국말도 틈틈이 배웠다. 한국관광객이 오면 무조건 값을 최대한 깎아주었고, ‘희망로 7번지’에 사랑하는 이가 있다며 자랑스럽게 말하고는 했었다. 사랑하는 사비나를 찾으러 한국에 오기 전, 그때 한국은 카밀에게 전혀 낯선 공간이 아니었고, ‘희망로 7번지’처럼 희망을 가질 수 있으리라는 기대를 갖게 하는 공간이었다.

사비나가 한국으로 떠난 지 반년쯤 지난 후 부터, 사비나에게서 편지, 전화, 다 끊어져버렸다. 한국에서 일한다는 카트만두 사람들에게도 물어 물어 찾아보았지만 사비나의 소식을 알 수 없어지자, 관광 비자를 받아 한국으로 오게 된다. 카밀은 한국을 찾은 동기가 여느 이주노동자들과는 달랐다. 네팔에서도 카펫공장의 아들로 경제적으로는 부족함이 없었던 카밀이었기에 경제적인 목적으로 한국을 방문한 것이 아니었다. 사랑하는 사비나를 찾기 위해서 한국을 방문했기 때문에 사비나만 찾으면 네팔로 돌아가려는 생각을 갖고 있었다.

한국에 도착한 첫날, 여주에서 일하는 친구 나왕을 찾아가기 위해 고속 버스터미널에 도착했을 때, 청년 두 명에게 가방을 날치기 당하고 만다. 돌아갈 비행기표랑 준비해 온 돈을 몽땅 잃어버린데다가 계단으로 굴러 떨어지는 바람에 갈비뼈 하나가 부러진다. 물려드는 공포감에 한국 사람이라면 누구나 무서워지기 시작했다. 한국에 대한 친근감과 기대감은 산산이 부서져 없어지고 만다. 대합실에서 폴리스 차가 창밖에 보이자 더더욱 겁이 난

카밀은 택시를 타게 된다. 나왕의 주소를 보여주자 운전자는 카밀을 훑어 보고는 다음과 같은 말을 한다.

웨어 후롬?

네파리에서 왔, 왔습니다.

네파리? 네팔? 히말라야?

호, 예스

짜식, 이거 완전 썩촌놈이 걸렸네.

어이 촌놈, 니네 나라 택시 있냐.

니네 나라, 텔레비전도 있냐.

니네 나라, 비행기 있냐.⁶⁶⁾

택시 운전자는 카밀이 한국인이 아니라는 사실보다 네팔인이라는 사실을 알게 되자, 태도가 바뀐다. 그 순간부터 ‘카밀’은 카밀이 아니라, ‘니네 나라’라고 호명되어 진다. 신우를 만나기전, 신우를 만나고 나서도 ‘카밀’은 신우에게만 ‘카밀’이다. 그외 만나는 한국인들은 ‘카밀’을 하나의 주체로 불러주지 않는다. 어느 누구도 ‘카밀’과 이주 노동자들을 그들 삶의 주체로 인정하지 않고, 그들을 삶의 인식자로 여기지 않는다.

민족주의는 성원을 단결시키고 자부심을 부여하는 긍정적인 기능을 갖지만 지나칠 때 배타적인 성향을 띠게 된다. 단일민족의 신화가 강할수록, 우리 스스로에 대한 자부심이 강할수록 ‘우리’에 속하지 않은 사람들, 특히 우리보다 못한 사람들에 대한 차별은 커진다. 민족은 언어, 지역, 혈연, 정치, 경제, 역사 등과 같은 객관적 요소와 민족의식이라는 주관적 요소를 공유하는 역사적 범주의 인간 공동체이다.⁶⁷⁾ 민족은 혈연에만 기초한 생물학

66) 박범신, 『나마스테』, 한겨레 출판사, 2005, 100-101면.

67) 콘, 한스. 박순식 역, 백낙청 편, 「민족주의란 무엇인가」, 『민족주의의 개념』, 창작과 비평사, 1981, 15-45면.

적인 개념이라기보다는 여러 요소를 포함하는 다분히 사회문화적인 개념이며, 피의 순수성은 민족을 구성하는 많은 요소 중의 하나에 지나지 않는다. 그렇지만 한국에서 민족은 피의 순수성에 국한된 개념으로 이해되어 왔다.⁶⁸⁾

이주 노동자는 우리의 보편적인 민족의 개념에서 벗어나게 된다. 낮은 이주 노동자를 주체화·개별화하려 하지 않고 ‘다른 민족’이라는 것으로 범주화하게 된다. 범주화는 고정관념을 낳게 되고, 그 범주에 속하는 모든 사람들이 똑같은 속성을 갖는 것으로 과도하게 일반화하게 된다. 고정관념은 부정적인 태도와 감정을 수반하는 편견이 되기 쉽고 편견은 개인과 사회의 차원에서 자신과 다르다고 생각하는 인구 집단에 대한 배제와 차별로 이어지는 경우가 많으며, 더 나아가 배제와 차별을 정당화하는 이데올로기로 작용할 수 있다.⁶⁹⁾

카밀은 포천 부근의 어느 청바지 공장에서 일하다가 친구를 만나러 주소만 들고 찾아왔다가 밤새 헤매다 신우 집 까지 이른다. “나마스떼⁷⁰⁾…….” 의식을 차리고 카밀이 신우를 처음 만났을 때 건넨 첫 말이다. 카밀이 하는 일은 청바지 공장에서 청바지를 회끄무레하게 변색시키기 위해 기계로 청바지에 대고 모래를 뿌리는 일을 한다. 기계로 쏘아 보내는 모래들은 모래폭풍보다 훨씬 강력하게 날아가 청바지의 표피를 해진 것처럼 만들어 놓는데, 사람이 맞으면 모래들이 살점을 날려 보내고 뺏속까지 모래알들이 박힌다고 설명한다. 이주노동자들은 우리 사회에서 3D 업종에 종사하는 경우가 대부분이다.

네팔에서 오는 이주 노동자들은 한국에 코리아 드림을 갖고 온다. 경제

68) 박경태, 『소수자와 한국사회』, 후마니타스, 2008, 21면.

69) 위의 책, 25면.

70) ‘나마스떼’는 안녕하세요, 어서 오세요, 건강하세요, 행복해지세요, 다시 만나요 등의 광범위한 뜻을 가진 네팔말이다. 만남의 의미이자 사람과 사람 사이에 아름다운 다리를 놓는 소통의 시작이 그 말에서 비롯된다고 한다.(박범신, 앞의 책, 14면.)

적으로 네팔보다 여유로운 한국에서 돈을 벌어 고향의 가족에게 보내주어야 하는 것이 이주의 첫 번째 이유이다. 사비나는 네팔에서 있을 때, 카펫 공장에서 하루 열네 시간씩 일하고 10불 조금 더 되는 돈을 받았다. 그런데 연수생으로 와도 최소 2년 동안 한 달에 몇백 불씩 벌 수 있고 200불만 번다고 해도 카트만두에서 일 년 월급을 한 달 안에 버는 셈이다. 한국에 오기만 하면 한 달에 1000불도 벌 수 있는 소문은 이주 노동자들을 ‘눈 돌라가고, 심장도 돌아가고, 창자도 돌아가’게 할 만큼 큰 유혹이다. 부모도 나서서 돈을 빌리고, 온 친척들이 돈을 내놓고, 3000불이면 카트만두에서 엄청난 돈이지만, 3000불씩 4000불씩 브로커에게 바치고 비자 받아낸다. 물론 와보면 사정이 확 달라진다. 코리안 드림은 운이 보태져야 이룰 수 있는 것이다.

현대인은 타인과의 동일성에서 행복과 쾌락을 찾으려는 대중성을 갖는다. 반면, 타인과 동일성을 찾지 못하면 배척하는 경향이 있다. 언어활동이란 ‘모두 분절되어 있는 것’에 이름을 붙이는 것이 아니라 이름이 붙으면서 어떤 관념이 우리의 사고 속에 존재하게 되는 것이다.⁷¹⁾ 한국인들은 이주 노동자를 ‘니네 나라’, ‘너희 나라’라고 호명하면서 그들을 무의식중에 계급화 하는 것이다. 한민족이라는 자긍심은 언어 공동체의 가치관을 승인하고 강화시키는 역할을 한다. 한국인들이 이주 노동자를 계층화시키는 것은 다름 아닌 한민족과 타민족, 한민족과 가난한 나라의 민족이라는 민족주의 이데올로기 때문이다. 민족적 정체성을 숙명적 각인이라도 되는 것처럼 여긴다. 노동자에 대한 부르주아 이데올로기가 지닌 환상들⁷²⁾과 기만이 민족을 가르는데 도구가 된다.

카밀에게 한국인들은 한 가지 밖에 생각하지 못하는 국가의 국민들로 비

71) 페르디낭 드 소쉬르, 사상사적으로 구조주의를 시작한 사람. 『푸코, 바르트, 레비스트로스, 라캉 쉽게 읽기』, 갈라파고스, 2010, 65-72면

72) 루이 알튀세르, 김웅권 역, 앞의 책, 87면.

취진다. 부자, 아니면 가난뱅이요. 세상엔 더 부자와 더 가난한 사람, 두 종류밖에 없고, 네팔은 가난한 거지의 나라이니 거지들은 사람이 아니라고 생각하는 모습이다. 한국인들은 참여하는 주체로서 각자의 판단에 의해 타민족의 노동자들을 맞지 못하고 민족이라는 큰 테두리 속에서 관계망을 형성한다. 한국 사회에서 이주 노동자들이 마주치는 사람들은 주로 같은 회사에서 일하는 한국인 동료들이다.

한국 사람들, 학바(카밀의 동료)를 사람이 아니라 짐승이라고 생각해요. (...중략...) 우리 네팔 사람처럼 가난해봤고, 침략 받아봤고, 돈 벌러 팔려가 봤고, 그러니 우리 같은 사람들 심정 잘 알 테니 뭐든지 이해해주겠구나, 생각하는 거 당연하지 않느냐구요. 그런데 학바 회사 관리부장, 말하는 거예요. 너희 같은, 종자가 다른 놈들 보면 무조건 화가 나. 패고 싶어.⁷³⁾

우리는 타인에게 권력을 행사하려고 할 때 이치에 맞지 않는 논리를 내세운다. 지배 전략이 가능한 것은 근거도 없는 차별을 당하게 될 때 우리 마음이 그 실행자를 저항할 수 없는 강한 권력의 소유자라고 생각하도록 구조화되었기 때문이다. 학바를 학대하는 관리 부장의 말에는 어떠한 논리적인 근거를 찾을 수 없다. ‘종자가 다른 놈들’이라 호명할 수 있기에, 이유가 없이도 때릴 수 있다는 것이다. 관리 부장에게 주어진 권리는 경제적인 우월감과 관리 부장이라는 계급의 우월함에서 오는 것이기도 하지만, 우리 민족 보다는 상대적으로 열등한 가난한 나라 네팔인이기 때문에 그렇게 불리워 질 수 있다는 민족주의 이데올로기에 힘을 얻는다. 물론, 관리 부장이 카툰사 시절 흑인 상사의 폭압을 경험한 적이 있더라도, 흑인의 피부색과 비슷한 지역의 노동자를 학대하는 것은 타당성이 없다.

한국이라는 공간에서는 다수자의 입장에 놓여 있는 한국 노동자들은 이

73) 박범신, 앞의 책, 84면.

주 노동자의 문제가 우리가 차별해서 그들이 못사는 것이 아니라 그들이 못나서 그런 것이므로 그들에게 미안해할 이유가 없다고 생각한다. 그러한 정당화는 도덕적 딜레마를 회피할 수 있게 한다.

카밀은 멕시코가 아니야.

멕시코보다 더 못사는 놈들이잖아. 난 절대로 용납 못한다. 네가 쫓아내지 못하면 내가 나설 수밖에. 어디 남자가 없어서 하필 네팔 놈이냐? 네팔은 세계 최빈국이야.⁷⁴⁾

둘째 오빠는 신우가 카밀과 함께 생활한다는 사실을 알았을 때, 카밀이 어떤 사람인지 궁금해 하지 않는다. 다만 카밀이 세계 최빈국 네팔인이라는 것만 중요할 뿐이다. 카밀의 이름은 어디에도 없다. ‘네팔 놈’이라 호명되는 것이 당연한 것인 것처럼 여긴다. 물론, 오빠는 미국 이민시절의 흑인 폭동으로 인해 유색인을 배척하는 심리적 외상을 경험하기도 했다.

신우가 카밀의 아이를 가졌다는 사실을 안 오빠는 이주노동자들과 농성을 벌이고 있는 그들을 위해 따뜻한 과거를 마련해 준다. 가족으로 인정하려는 노력을 한다.

“자네, 얼른 들어가게!”⁷⁵⁾

오빠는 단도직입적으로 말한다. 오빠의 눈빛은 따뜻하고도 단호하다. 그러나 카밀에게 네팔에 들어가서 혼인신고를 하고 다시 한국으로 나오라는 말을 한다. 방문비자를 다시 받고 카밀의 일가족이 다시 한국으로 나오면 2년 후 귀화신청이 가능하다는 것을 알아 본 터였다. 카밀을 신우의 남편,

74) 박범신, 앞의 책, 153면.

75) 위의 책, 310면.

그의 가족으로 받아들이겠다는 뜻을 보인다. 오빠는 다문화 상황을 동화, 통합의 논리에 따라 극복하려는 전형적인 모습을 보인다. 아주 감성적인 차원에서 문제에 접근한다. 카밀이 선우 아이의 아빠이기에 아량으로 받아들이는 온정주의적 다문화주의의 모습을 보인다. 한국의 핏줄을 타고 난 아이의 아빠는 이미 우리 안에 들어와서 한국인이 된 것으로 보거나, 귀화라는 법적인 절차를 거쳐 한국인이 될 수 있다는 전제하에 받아들이는 것에는 우리 민족, 우리 국가로 통합하는 것이 바람직하다는 민족주의 이데올로기가 기능하는 것이다.

둘째 오빠는 카밀을 “자네”라고 호명한다. 카밀을 “너네 나라”의 카밀이 아니라, 카밀을 주체로 대면하려는 것이다. 그러나 카밀이 함께 투쟁하는 친구들을 두고 갈 수 없으니, 시간을 달라고 하자 “넌 저기 있는 저 친구들 하고 입장이 달라. 한국 여자 남편이고, 애 아버지야. 길이 있고 내가 돕겠다는데 무슨 판소리를 해?”⁷⁶⁾ 라며 카밀을 다그친다. 결국 가난한 나라 네팔의 국민 카밀이 아니라 한국인으로 귀화를 해야만 하는 카밀을 허락하는 것이다. 한국의 법의 테두리 속으로 들어오기를 종용한다. 한국의 범망 안에서 한국인의 정체성을 갖기를 바라는 민족주의 이데올로기를 끝내 포기 할 수 없는 것이다.

『나마스테』에서 이주 노동자들의 이름을 불러주는 사람은 신우 뿐이다. 어릴 적 다민족국가인 미국에서 살아온 경험이 있기도 했지만, 부친의 집 옆방에 스리랑카 부부가 살았었기 때문이기도 하다. 그런 신우지만 사비나의 행동에 대한 불만을 표하면서 무의식적으로 “네팔 여자들”⁷⁷⁾이라고 하고 만다. 사비나는 오후 두 시쯤 잠자리에서 일어나고, 전날 라면을 삶아 먹은 냄비와 그릇들은 포개어 놓기 일쑤며, 세탁기에는 빨지 않은 빨랫감

76) 박범신, 앞의 책, 311면.

77) 위의 책, 56면.

이 쌓여 있기도 했다. 신우는 두시가 넘도록 옷도 챙겨 입지 않아 반라의 속옷차림의 사비나를 보자 “네팔 여자들은 다 그런 식으로 살아요?”⁷⁸⁾라고 말을 하게 된다. 특별히 외국인이라는 선입견을 갖지 않았던 신우도 무의식중에 사비나를 ‘네팔 여자’라고 구분 짓는다.

우리 과장님은 물어봐요. 어제도 물어보고 오늘도 물어봐요. 네팔에도 해가 뜨냐, 니네 나라에도 달이 뜨냐, 니네 나라 여자들도 애를 낳냐. 나, 그럼 돌아요.⁷⁹⁾

사비나가 “돌겠다.”라며 진저리를 치자, 신우는 로스앤젤레스에서 마켓을 운영하시던 아버지께서 술에 취해 자조적으로 하시던 말이 생각 나 가슴 어디가 찢어지는 것처럼 아팠다.

신우네는 미국 이민 가족이었다. 92년 4월 29일의 일이었다. 로스앤젤레스의 흑인폭동이 일어났다. 은 언필칭 ‘로드니 킹 사건’에서 촉발됐다. 고속도로 순찰대에 속해 있는 백인 경찰관 네 명이 프리웨이를 시속 180킬로미터로 달리던 승용차를 추적한 끝에 흑인 운전자 로드니 킹을 길바닥에 끌어내리고 무차별로 집단 구타한 사건이 발단이었다. 백인 경찰의 인종우월주의에 의해 저질러진 야만적인 사건이었다. 무기도 소지하지 않은 흑인 청년을, 5만 볼트의 고압 전기 충격을 가할 수 있는 레이저건으로 가격하고도 항거불능의 그를 집단 구타한 백인 경찰관 네 명에게 전원 무죄판결이 내려진 것은 이해할 수 없는 일이었다. 백인 인종우월주의가 제도에 의해 강력히 뒷받침되고 있다는 것을 흑인이나 소수민족으로선 폭동 이외의 다른 항의 방법이 없다는 걸 스스로 자각 했을 것이다. 폭동은 필연적이었고, 그 배경엔 철저한 백인우월주의가 깃들여 있었다.

78) 박범신, 앞의 책, 56면

79) 위의 책, 56면.

아버지의 마켓은 흑인 거주지역 사우스 센트럴에 위치해 있었다. 아버지의 마켓은 흑인폭동의 한 가운데에 있었던 것이다. 아버지가 마켓을 지키기 위해 고립무원의 상태에서 총상을 입으며 고군분투하던 그날 저녁 무렵, 둘째오빠는 대학생이었던 막내오빠와 함께 아버지를 돕기 위해 한인촌을 가로질러 센추리 대로로 차를 몰고 가다가 흑인도 아닌 중남미계 폭도들의 총격을 받았다. 막내오빠는 머리와 아랫배와 어깨에 총을 맞고 즉사했고, 둘째오빠는 옆구리와 어깨에 총격을 받았다. 둘째오빠는 두 군데에 총알이 박히는 중상에도 불구하고 필사적으로 차를 몰고 사우스 센트럴 지역을 벗어났다. 오빠는 물론 총알 제거 수술을 받고 살아났지만 아직까지 비만 오면 총격을 받았던 옆구리와 어깨 부위의 통증 때문에 남몰래 고통을 받았다. 오빠가 흑인, 백인, 멕시칸, 중남미계뿐만 아니라 타민족에 대해 무조건적인 증오감과 불신을 갖고 있는 것은 그러므로 거의 본능적 감정이었다.

야, 한국에 꽃 피고 새가 우냐.⁸⁰⁾

어떤 흑인이 가게에 들렀다가 ‘너희 나라’에도 꽃이 피고 새가 우느냐 묻더라는 것이다. 백인 우월주의 국가에서 살아가는 흑인은 동양인들이 상대적으로 덜 우월하다는 생각을 하는 것이다. 그 무렵 미국의 TV뉴스엔 매일 한국의 데모 소식이 올라왔고, 가금은 비무장 지대의 긴장 상태에 관한 뉴스가 끼어 있었다. 화염병과 로마군단 같은 이상한 차림새의 전투경찰과 나라 전체에 둘러놓은 철조망이 단골 메뉴로 등장하니 미국의 흑인들로서는 당연한 조소였을지 모른다. 인종과 민족에 대한 편견을 재생산하는 사회화에 가장 중요한 기제 중 하나가 대중매체이다.

80) 박범신, 앞의 책, 57면.

신우의 아버지는 돈 벌 욕심만 앞섰지, 가난한 흑인이나 중남미계 사람들하고 친구 될 마음은 전혀 없었다. 흑인을 폄하하는 아버지는 자민족중심주의 사고에 의해 외부인을 의심하고 다른 문화를 자신의 문화에 비추어 평가하는 것이다. 외부인은 이방인, 야만인, 혹은 도덕적으로나 정신적으로 열등한 사람으로 간주⁸¹⁾하게 된다.

흑인들은 게을러. 아버지도 늘 그렇게 말씀하셨어, 저놈들 못사는 거 자업자득이다. 우리나라 사람들처럼 눈에 불 켜고 열심히 살아봐라. 왜 못살겠냐.⁸²⁾

아버지는 미국에서 흑인들을 ‘저놈들’이라 호명한다. 그들이 게으르기 때문에 당연히 그렇게 불러 질 수 있다는 아버지이다. 그러나 그건 한국 사람의 입장에서 보는 것일 뿐 이다. 이민 간 한국 사람들은 미국이 기회의 나라라고 무조건 믿고 기회는 희망이고, 미국은 희망의 나라, 자유와 평등의 나라라고 생각했던 것이다. 미국에서 한인은 소수민족이었다. 그러나 그 속에서 살면서도 한인은 백인과 흑인을 계층화하여 생각해왔다. 경제적으로 열등한 나라의 문화는 대체로 미개하게 보고 열등하게 여기는 아버지의 자민족중심주의 때문이다.

아버지는 흑인, 중남미계 문화보다 백인문화를 더 우월하게 생각했다. 그랬기에 아버지는 당신이 자유와 평등의 이상적 법치국가라고 믿었던 미국이 정작 당신 자신이 위협에 처했을 때 보호자가 되어주지 않았던 사실을 아버지로선 이해할 수가 없었다. 그들은 오히려 흑인들을 두둔하며 한국인들을 부정적으로 몰아치는 데 급급했다. 흑인들의 돌팔매가 백인들에게 날아올까 봐 본능적으로 아시안계 한국인들을 방패막이 삼고자 했던 것이었

81) 앤소니 기든스, 김미숙 외 역, 『현대 사회학』, 을유문화사, 1993, 265면.

82) 박범신, 앞의 책, 129면.

다. 막내오빠의 죽음까지도 축동지역에서 일어난 사건이 아니라는 이유로 단순강도 사망 사건으로 처리된 것은 신우 가족의 고통을 더욱 깊게 했다.

정치적 · 경제적 · 사회적으로 열세한 상황에서 그 집단의 구성원이라는 이유만으로 사회적 차별의 대상이 되기도 한다. 신우네 가족 역시 미국에서 소수민족으로서 민족주의 이데올로기의 배척을 경험했었다. 그들도 미국에서는 소수자였던 것이다. 한국인들도 미국에서 ‘너희들’이라 호명되어지는 민족이다.

세계화로 인한 이주는 보다 자유로워진다. 그러기에 우리 민족의 구성원은 타민족의 소수자 일수도, 자국에서는 다수자 일수도 있는 양면성이 있는 것이다. 타국에 가서 일을 하면 우리 동포 또한 타국에서는 이주 노동자의 위치에 서게 되는 것이다. 그러기에 신우네 가족에 깊숙이 자리 잡고 있는 민족주의는 이중성을 갖는다. 그럼에도 한민족이라는 이데올로기에 의해 ‘우리 민족’이라고 이름 짓기를 하는 한국인들은 이주 노동자들을 하나의 인격체로 받아들이지 못한다.

배타적 민족의식에 포위된 카밀은 물론이고 새로 태어날 아기조차 보호할 아무런 힘도 내겐 없었다. 사랑보다 더 강한 것이 민족일 수 있다는 것을 나는 왜 그렇게 간파했을까⁸³⁾

그래. 우린 단일민족이니까. 배달민족이니까. 초등학교 다닐 때 매일 아침 조회 시간에 듣는 소리가 그거야. 단일민족의 우수성. 내가 지금 하려고 하는 말이 그거라구. 미국으로 이민가서 사는 교포들까지 무의식 속에 배달민족, 단일민족 박혀 있으니까 흑인, 멕시코, 무시하게 돼.⁸⁴⁾

민족주의 이데올로기는 문화적 상황의 산물이다. 편견과 차별이 구조화

83) 박범신, 앞의 책, 201면.

84) 위의 책, 133면.

되면, 새로 태어나는 사회 성원은 그것을 그대로 학습하면서 사회화되므로 편견과 차별이 세대 간에 전승된다. 교육을 통해 서서히 교묘하게 사람들의 마음을 사로잡고 집단의 세계관 전체를 주조하게 된다. 성인이 되어 타자의 감정을 배척하는 것은 교육의 과정을 거치면서 생겨난 무의식적인 결과물인 것이다. 한국인은 1968년에 만들어졌던 ‘국민교육헌장’을 교육현장에서 무의식적으로 반복학습 했었다. ‘국민’, ‘민족’, ‘조국’이라는 말은 우리의 뇌리에 학습되어 온 것이다. ‘단일민족’, ‘배달민족’이라 습관적으로 호명하면서 무의식적으로 세습하게 된 것이다.

불법체류가 아니라고 해도 월급 제대로 받으려면 회사 사장님, 잘 만나야 해요. 아니 잘 만난다고 해도 실제 받는 월급 많지 않아요. 점심밥 준다고 계약서에 있지만요, 들어와보면 점심밥 공짜로 안 줘요. 밥값 떼고, 연수생 관리회사에서 관리비 떼어가고, 이리저리하다 보면 고작 몇백 볼 받는 게 보통인데요, 그것만 해도 운이 좋아야 하지요. 또 도망가지 못하게 여권 빼앗아놓고 안 주는 회사도 많고, 월급에서 강제적금 들게 한 뒤 떼어먹는 회사도 많고, 하루 몇 시간 일한단 계약은 하지만 돈 안 주고 잔업시키는 회사 많아요. 내 친구 하나는 의정부 어느 가구 공장에서 일했는데 잠도 안 자고 마흔 시간이나 일하다가 쓰러졌지만 사장님 병원비도 안 줘요. 산재보험에 가입 안돼서 프레스기에 손목 끊어지고 치료비도 못 받아 고생하던 사람도 봤어요. 카트만두에서 빌린 돈의 이자는 눈덩이같이 불어나는데 몸은 몸대로 망가지고, 걸핏하면 뺨 맞고 걷어 채이고, 매일 밤 야간작업까지 해도 꿈꾸던 대로 돈은 잡히지 않을 때, 코리안 드림이 뭔지, 생각하게 돼요.⁸⁵⁾

이주 노동자들의 상황을 단적으로 보여준다. 전쟁 이후, 분단과 독재, 자본주의적 경제 발전을 위한 동원 체제는 계급으로 구분되는 내적 이질감을

85) 박범신, 앞의 책, 82면.

감추고자 단일민족이라는 신화를 더욱 강하게 만들었다. 국가의 경제 발전을 위해서 개인을 자발적으로 희생시키는 데 유용한 원천⁸⁶⁾이 민족주의였다. 이데올로기적 국가 장치로 작용하는 민족주의는 권력을 쥔 지배계급이 피지배 계급의 착취를 정당화 시키게 된다.

카밀이 결정적으로 상처받은 것은, 나가……니네들……그렇게 가증스러운 인간인지 몰랐어. 라고 부르짖는 내 말 때문이었다. 니네들……이라는 말에 카밀은 민족적인 수치심을 느꼈다. 그것은 인터를 전전하며 편견에 사로잡힌 한국인들에게 수없이 들어온 말이기도 했다. 니네들과 우리……사이엔 건널 수 없는 피부색의 강, 민족의 강, 그리고 우열의 강이 흐르고 있었다.⁸⁷⁾

현실의 벽을 뛰어넘을 수 없는 이주노동자들은 농성을 시작하고 85일 만에 농성을 풀기로 했다. 농성이 끝난 뒤 텐징은 구릉과 함께 한때 근무한 적 있었던 의정부 근교의 청바지 공장을 찾아갔다. 공장장은 예전보다 더 낮은 임금을 제시했지만, 곧 본국으로 돌아가야 할지도 모르고 컨테이너박스지만 우선 잘자리가 있는지라 울며 겨자 먹기로 눌러앉기로 했다. 그러나 공장장이 텐징과 구릉의 여권을 돌려주지 않자, 여권을 돌려달라고 하는 일이 생겼다. 공장장은 ‘이 빨갱이 새끼들’이라고 하며 구릉에게 발길질을 하는 일이 생긴다. ‘대한민국에서 빨갱이 새끼는 무조건 때려죽여도 된다’, ‘이 빨갱이……외국 놈들이……한국 사람 때려죽인다야. 이 짐승 같은 빨갱이 놈들, 외국 놈들, 때려잡지 않고 뺏아 하냐.’⁸⁸⁾고 공장장 소리쳤고, 이에 한국인 노동자들은 ‘빨갱이는 무조건 때려 죽여도 된다’⁸⁹⁾는 식의 폭

86) 박경태, 앞의 책, 36면.

87) 박범신, 앞의 책, 259면.

88) 위의 책, 355면.

89) 위의 책, 355면.

력적 관습에 따라 실신할 만큼 폭력을 휘둘렀다.

한국에서 민족의 개념과 민족주의는 다른 신생 독립국가들과 마찬가지로 제국주의 침략을 통해서 형성되고 성장했다. 식민지 시대에 민족은 있었지만 국민은 없었던 경험, 조선 민족이기는 했지만 조선 국민일 수는 없었던 경험과, 해방 후의 혼란을 거치면서 남한의 ‘국가’를 장악한 세력은 ‘민족’마저 차지함으로써 저항적 민족주의자들은 좌익으로 몰리게 되었다.

공장장도 무의식적으로 ‘우리’에 저항적인 세력들은 무의식적으로 ‘빨갱이’라고 호명한다. 이는 ‘우리’에 대한 과도한 집착과 강조에 매달린 결과로 타민족에 대한 배타성이 ‘우리’가 아닌 민족 일반에 대해서 적용되는 포괄적인 것이 되었다. 물론 이주노동자들을 ‘빨갱이’로 호명하는 것에는 우리 민족의 역사적 문제와 관련이 있다. 해방 직후 우리 사회를 얼룩지게 했던 좌익세력과 우익세력의 이데올로기의 투쟁이 기성세대들에게 아직 남아있는 것이다. 이 또한 무의식적으로 국가에 의해 생산된 이데올로기의 모습이다. 젊은 한국인 노동자들 중에 외국인 노동자들을 ‘빨갱이’라 호명하는 이유를 아는 이들이 없어도 ‘외국 놈들’이라 호명되는 순간 이주노동자 텨정과 구릉을 구타하는 마녀사냥은 정당성을 얻게 된다.

“우리가 주인이잖아.”

“우리는 직원, 너희는 노동자. 우리는 주인, 너희는 노비였다. 우리가 쓰는 것이 화장지라고 한다면 너희가 코 푸는 것은 휴지라는 것이었고, 우리가 사용하는 것이 화장실이라면 너희가 똥 싸는 것은 변소라는 식이었으며, 우리가 먹는 밥이 식사라면 너희가 먹는 밥은 여물이라는 것이었다. 우리와 너희는 철저히 달라서, 그들은 외국인 노동자들이, 자기들과 똑같이, 안 먹으면 배고프고 천대받도록 애당초 설계된 종족들에게 난로가 뭐 필요하냐고, 그들은 갑자기 표박하여 소리 질렀다.⁹⁰⁾

90) 박범신, 앞의 책, 193면.

한국인 노동자들은 한국사회에서는 하위계급이라 치부된다. 그러나 그런 한국 노동자에 비하면 외국인 노동자들은 더 한층 낮은 하위계급이라 인식한다. 외국인 노동자는 한 공간에서 일하는 개인의 주체로서 인정하는 것이 아니라, 한국과 다른 국가의 노동자, 한국 보다 가난한 나라의 노동자이기에 '너희는 노동자', '너희는 노비'라 호명 하는 것이 마땅한 존재들인 것이다. 우리 국가가 상대적으로 우월하다고 생각하는 민족 우월주의는 타인의 입장을 이해하지 못함으로 주체와 타자 사이에 폐쇄적인 경계선을 긋게 된다. 따라서 이 경계선을 넘지 못하는 타자를 배제하고 도구화하려는 의지로 이주노동자를 통제하고 규정하게 되는 것이다.

‘산업연수생’과 ‘불법체류 외국인 근로자’만 있었던 산업연수생 제도를 보완하여 합법적인 고용의 길을 터서 외국인 노동자들에게도 노동권을 보장해주자는 취지에서 ‘고용허가제’를 도입하려 한다는 발표가 난다. 이 법이 제정되면 불법체류자들은 정리할 필요가 있게 되므로, 3년 이하로 체류해온 사람은 2년쯤 합법적으로 일할 수 있게 양성해주되 4년 이상 불법체류해온 사람은 이 기회에 무조건 강제출국 시킨다는 것이다. 이에 여러 명의 이주 노동자가 자살을 하는 일이 발생한다. 국가는 특정한 영역을 구분 짓는 사법적, 제도적 구조이다. 국가는 시민권에 따른 의무와 권리의 매트릭스를 운용하며, 이주자를 법적인 의무로 속박하는 조건을 만든다. 국가는 이주자를 어디에도 소속되지 못하게 할 수도 있고, 그러한 상태를 반영구적으로 지속시킬 수도 있다. 이럴 때 이주자는 우울하고 빈곤에 떨어지며 분노에 떨게 된다.⁹¹⁾

“모두…… 저만 아니고, 모두들…… 자기 자신만을 위해 농성, 안 해요. 지금은요. 우리가 투, 투쟁하는 거, 외국인 노동자만이 아니라 여기, 우리 한

91) 주디스 버틀러, 가야트리 스피박, 주해연 역, 앞의 책, 13면.

국, 가난하고 힘없는 사람들과도 관, 관계있어요. 못사는 사람들 계속 못 살면, 좋은 나라 안돼요. 못돼요…….”⁹²⁾

외국인 노동자들은 성공회대성당 앞에서 농성을 시작한다. 시민단체 일을 하고 있는 민혜주와 교회단체 사람들이 농성 중 붙잡혀 간 사람들을 조건 없이 석방하라고 요로에 탄원서도 보내고 했지만 효과는 없었다. 당국에선 농성 중인 사람을 붙잡은 바 없다고 했고, 그들은 모두 불법체류자⁹³⁾니까 법에 따라 강제출국 시킬 거라고 했다. ‘국가 없는 자’라는 범주는 민족국가에 의해 재생산될 뿐만 아니라, 민족과 국가를 강제로 끼워 맞추려 하며 이 둘 사이의 하이픈을 쇠사슬처럼 사용하려는 권력의 작동에 의해 끊임없이 재생산된다.⁹⁴⁾

‘국가 없음’이라는 것이 단지 어떤 지위가 박탈되는 식의 수동적 분류 범주가 아니라, 적극적으로 특정한 지위가 부여되고 이에 따라 그들의 권리 박탈과 추방을 준비시키는 것임을 보여준다. 수감된 자, 노예, 불법적으로 거주하고 노동하는 사람들의 경우에서 분명히 볼 수 있듯이, 국가 안에서도 얼마든지 국가 없는 존재가 될 수 있다.⁹⁵⁾

많은 시민단체들과 여러 농성장 사람들이 정부와 물밑 접촉을 해서 얻어낸 성과는 불법체류자의 자진 출국기한은 2월 말로 연기한다는 것과 자진 출국하는 사람에겐 6개월 후부터 노동허가제를 통한 3년짜리 취업비자를 우선적으로 준다는 것이 전부였다. 그 대상은 물론 노동허가제계약을 맺은 나라로 한정됐고, 그것도 1순위로 고려한다는 것이지 꼭 보장한다는 것도

92) 박범신, 앞의 책, 311면.

93) 흔히 ‘불법 체류자’나 ‘불법 체류 노동자’로 불리는 외국인 이주노동자들은 필요한 서류를 갖추지 못했다는 의미에서 ‘서류 미비 노동자’ 또는 ‘미등록 노동자’라고 부른다. ‘불법 체류’라는 단어의 접두사로 붙어 있는 ‘불법’이라는 표현은 마치 그들이 범죄를 저지른 듯한 오해를 줄 여지가 있으므로, 학계와 시민단체에서는 불법 체류 노동자보다는 미등록 노동자라는 용어를 선호한다.

94) 주디스 버틀러, 가야트리 스피박, 주해연 역, 앞의 책, 22면.

95) 위의 책, 2010. 24면.

아니었다.

국가 안에서, 위계질서에서 폭력의 요소는 위계질서가 완벽하게 작동할 때, 보편 이념에 누구나 복종할 때조차도 나타난다. 이성적 질서의 필연성에서 초래되기 때문에 더욱 끔찍하다. 일들이 제대로 돌아가게 하자면, 일들이 균형을 유지하자면 각자의, 각자에 대한 각자 앞에서의 무한 책임을 긍정하지 않을 수 없다.⁹⁶⁾

그러나 한국의 법과 제도는 이주 노동자들에게 무한 복종만을 강요한다. 3D 산업의 일손 부족이라는 노동력의 구조적 공백을 메우기 위해 외국인 노동자를 저임금으로 일을 시킨 것이다. 산업연수생제도는 도입 초기부터 외국 인력을 노동자가 아닌 연수생으로 도입하는 편법적인 제도이므로 현대판 노예제도라 비판을 받게 되었고, 세 번⁹⁷⁾의 실패 끝에 2003년 8월 16일 외국 인력을 정식 노동자로 도입할 수 있는 ‘고용허가제’가 도입된 것이다. 그러나 문제는 산업연수생 제도를 폐지하지 않고, 고용허가제와 함께 시행된다는 점과 이주 노동자 대다수를 차지하는 미등록자에 대한 적절한 조치가 없었던 것은 이주노동자들을 죽음이라는 선택을 하게 한 것이다. 산업연수생제도가 존속하게 된 것은 그 제도를 통해 노동력을 도입하고 관리함으로써 이익을 보는 기득권층의 저항을 무마하려는 정치적 타협의 성격이 짙었다.

최후의 심급에서 결정적인 것은 하부구조라는 알튀세르는 하부 구조에서 생산력과 생산 관계 사이에서 일어나는 것에 달려 있다⁹⁸⁾고 한다. 이주노동자들과 한국인들이 배제해야 할 이데올로기가 무엇인지 자각하지 않는다면 국가 장치인 법은 생산의 이익을 가지는 지배계급의 관리 장치로서 더욱 확고하게 작동하게 된다. 법은 아주 강력한 힘으로 이주노동자들을 ‘불

96) 강연안, 『레비나스의 철학 - 타인의 얼굴』, 문학과 지성사, 2005, 196면.

97) 1995년, 1997년, 2000년.

98) 루이 알튀세르, 김웅권 역, 앞의 책, 251면.

법체류자'로 호명하게 하여 그들을 우리 사회의 소외자로 만들어 준다.

연수생들, 법대로만 해주면 월급 작아도 다 열심히 일할 거예요. 강제 적
립금도 법대로라면 안 돼요. 기숙사 문 잠그는 거, 법대로라면 안돼요. 한국
와서 새 계약서 강제로 만드는 일도 안돼요. 아프면 병원 치료비, 사장이 대
줘야 법대로 되는 거예요. 여권 빼앗아 두는 것도 법대로라면 안 되고, 강제
로 쫓아내는 것, 안돼요. 사장님 자기 맘대로 쫓아내거나 별주지 못하게 한
국의 법, 돼 있어요. 연수생 보호지침, 근로기준법, 우리도 알아요. 법, 훌륭
해요. 그러나 법대로 하는 사장님, 부장님, 관리업체직원 없어요. 노동부도
다 알고 있다고 우린 생각해요. 법대로 해 달라고 우리가 말하면 우린 바로
카트만두로 돌아가야 돼요. 호소할 데 별로 없어요.⁹⁹⁾

한국은 어느덧 자본주의의 경쟁논리에 의해 산성화한 사람들이 단단한
카르텔을 이루고 있는 구조화된 세계이다. 법은 자본주의적 생산 관계의
게임을 형식적으로 조절해 준다. 왜냐하면 그것은 소유주와 그의 소유 재
산, 자신의 재산을 '사용하고', '남용할 수' 있는 권리를 규정하기 때문이다.
법의 구체적 대상은 자본주의적 생산 관계¹⁰⁰⁾이다. 법이 평등하고 자유롭
다고 선언하는 것은 이데올로기의 환상인 것이다. 카밀은 결코 그 구조의
중심에 편입될 수도 없을 것이고, 그 구조로부터 자신의 순정을 끝까지 지
켜낼 수도 없을 것이다. 아메리카 드림을 좇아서 미국으로 갔다가 이상과
현실을 다 잃어버린 신우 아버지의 삶이 그 증거이다. 아버지의 삶이 그랬
듯이 그의 삶도 그럴 것이라고 신우는 예견한다.

신우는 그들이 붙잡혀 간 지 일주일을 넘기고 나서야 겨우 화성에 있는
외국인 보호소에서 짧은 시간 면회를 할 수 있었다. 흉악범과 면회하는 것
처럼 두꺼운 방호 유리벽을 사이에 두고 몇 마디의 말을 나눴다. 신우는

99) 박범신, 앞의 책, 91-92면.

100) 루이 알튀세르, 김웅권 역, 앞의 책, 257면.

농성장에 가지 않았다. 카밀은 신우가 몰래로 내팽개친 ‘니네들’속에 있었고, 신우는 카밀이 술에 취해 외쳐 한 말, ‘싫은 한국’에 속해 있었기 때문이다. 카밀과 신우 사이를 가르고 있는 것이 사비나 문제라든가, 다른 개인적인 사랑의 갈등이었다면 곧 광화문으로 쫓아갔을 터였다. 그러나 카밀과 신우를 떼어놓고 있는 것은 그들의 손으로는 해결할 수 없는, 민족, 나라, 사회 문제였다.

1차 합동단속 시한이 끝나고 나자, 열흘 동안의 법무부 경찰 합동단속으로 정부는 불법체류 외국인 1223명, 고용주 250명을 단속함으로써 단속 목표치를 충분히 달성했을 뿐만 아니라, 충분한 ‘압박효과’를 거두었다고 발표했다. 그 압박효과 중엔 물론 네 명의 외국인 노동자 자살도 포함되어 있었다. 그러나 신문은 ‘압박효과’는 정부의 일방적인 주장일 뿐 단속을 피해 숨어 있던 노동자들은 다시 공장으로 속속 돌아오기 시작했다고 보도했다.¹⁰¹⁾

언론은 그 자체가 능동적인 담론 생산자이다. 정부라는 상부에서 만들어진 법은 언론이라는 담론 생산자에 의해 시민들을 수동적으로 참여시킨다. 신우네 가족이 경험했던 흑인 폭동 사건에 대해 미국의 언론은 삶의 전부이자 재산 전부인 가게를 지키고자 폭도를 향해 총을 겨누고 있는 한국 사람들의 모습만을 반복해서 내보냈다. 가게를 약탈하고 방화하는 자들보다 한국인이 오히려 무법자라고 은근히 암시하는 교묘한 전술이 아닐 수 없다. 언론은 이주 노동자들의 강제추방과 죽음은 ‘당해도 마땅한 사람들’로 구별해 내는데 가담한다. 그러한 보도 태도와 여론은 재산은 물론 사랑하는 사람의 생명까지 잃은 한국인들에게 더 깊은 상처를 남겼다. 백인들이 역사적으로 어떻게 그들의 기득권을 지켜오고 늘려왔는지를 명백히 보여주는 사례 중 하나였다.

101) 박범신, 앞의 책, 291면.

국가 폭력은 상위 계급과 같은 특정 집단에는 유리하고 다른 집단에는 불리하게 작동한다. 국가는 폭력 대상을 계급에 기초해서 규정하기 보다는 폭력을 ‘당해도 마땅한’사람들로 구별해 낸다.¹⁰²⁾ 자본주의는 원래 적자생존을 원칙으로 하는 불평등한 체제이다. 적자생존 논리의 본질을 갖는 자본주의는 신분 제약 없이 열심히 일하면 누구나 잘살 수 있다는 기회균등이라는 환상의 이데올로기를 내포하고 있다. 그러나 경제적으로 하층계급이 존재한다면 지배층의 정치적 부담감이 될 수 있다. 그러기에 만약 경제적으로 열등한 사람들이 ‘문제가 있는 민족’으로 호명된다면, ‘문제가 있는 민족’에 대한 차별과 배제는 기득권자들의 횡포가 아니라는 힘을 얻게 되고 기득권자들에게 부담을 덜어 주게 된다. ‘문제가 있는 민족’의 부정적인 모습을 비춤으로써 언론도 국가 장치 이데올로기에 중추적 역할을 하는 것이다.

2. 자본주의 이데올로기와 호명 - 「가리봉 연가」

공선옥 작품의 여성인물들은 대부분 남편이 떠나거나 이혼녀이거나 과부로 혼자서 아이를 길러야하는 빈곤한 여성들이다. 그들의 직업은 미싱공, 보험영업원, 술집 주인, 술집 종업원, 주부 등이다. 그녀들은 혼자서 생계와 양육을 책임져야 한다는 부담감에서 벗어나지 못한다.

『유랑가족』¹⁰³⁾은 「겨울의 정취」, 「가리봉 연가」, 「그들의 웃음소리」, 「남쪽 바다, 푸른 바다」, 「먼 바다」 등 모두 다섯 편의 연작이 실려 있다. 다큐멘터리 사진작가 ‘한’의 시선을 통해 가난하기 때문에 가족이 해체되거나 정착하지 못하고 유랑하는 가난한 이들의 삶을 보여준다. 산업화로

102) 박경태, 앞의 책, 61면.

103) 공선옥, 『유랑가족』, 실천문화사, 2011.(『유랑가족』은 『실천문학』 2002년도 봄호부터 2003년도 봄호까지 연재되었고, 초판은 2005년에 나왔다. 본고에서는 2011년 출판본을 텍스트로 한다.)

인한 저개발지의 개발 때문에 바깥으로 몰릴 수 밖에 없는 인물들은 자본주의 시대의 약자의 현실을 여실히 보여준다.

그 중 「겨울의 정취」와 「가리봉 연가」는 자본과 관련한 한국의 다문화 가족의 현실을 잘 보여준다. 이 작품은 모자이크 효과를 갖는다. 모자이크 효과가 중첩적이듯이, 개별적이던 작품이 연결되는 과정을 통해서 하나의 의미를 발현한다. 「겨울의 정취」는 전라도를 배경으로 명화와 서용자의 가출의 동기를 알게 하고, 「가리봉 연가」는 그들이 가출하여 머물게 되는 서울 가리봉을 배경으로 한다. 전라도는 중심 도시에 비하면 경제적으로 풍족하지 못한 농촌이고, 가리봉¹⁰⁴⁾은 서울 중심부에 비하면 하층민이 모여드는 도시 속의 타자화 된 공간이다. 가난은 가족의 해체뿐만 아니라 국경의 경계를 넘는 원인이 된다.

내도 중국에서 왔지만 중국 사람들 돈밖에 모릅네다.¹⁰⁵⁾ 한국에서는 우리 중국 사람들 다 내쫓을라 하지만 한번 중국 떠난 사람 다시는 중국에 안 갑네다. 돈없는 고향에 왜 갑네까.¹⁰⁶⁾

전 지구적 자본주의 하에서 돈은 이주의 원인이자 이주를 영속화시키는 결과라는 사실을 일깨워 준다. 빈궁문학의 대명사가 된 공선옥의 문학은 여성문제를 이야기할 때, 생태주의를 강조할 때도, 민주주의를 부르짖을 때도 가난이 동행한다.¹⁰⁷⁾ 가난이 죄가 되고 부끄러운 것이 되어 저마다 가

104) 작품의 배경이 된 가리봉동은 현재 중국조선족 이주자들의 밀집지역이다. 가리봉동은 1964년 수출무역단지 구로공단¹⁰⁴⁾이 생기면서 함께 형성된 구로공단 노동자들의 집단거주지였다. 산업화시대에는 노동자들의 생산현장이었고, 1970년대 노동운동의 상징적 장소였던 가리봉동은 현재 조선족의 집단 거주지로 탈바꿈했다. 1990년대 구로공단 내 업체들이 이전하면서 한국인 노동자들이 빠져나간 자리를 재중교포인 조선족들이 대신하게 된 것이다. 1992년 한중 수교 이후 급격히 늘기 시작한 조선족들은 방값이 저렴한 가리봉동의 단칸방, 이른바 ‘쪽방’에 몰려들기 시작한 것이 오늘날 가리봉동에 ‘연변거리’를 만들게 된 연원이다. (송명희, 「다문화 소설에 재현된 결혼이주여성」, 『한국어문교육』 제25집, 한국어문교육, 2011, 147면.)

105) 공선옥, 앞의 책, 74면.

106) 위의 책, 86면.

난에서 벗어나기를 꿈꾸되, 오늘날 부가 대량화한 만큼이나 대량화된 가난이 심각한 문제로 인식되지 못하고 있다. 타인이 아니라 자기의 가난이 문제가 될 뿐인 이기심이 더 크게 자리하고 있다. 우리 앞에 놓인 가난의 실상을 쳐다보지 못하는 심리적 도피가 일반화된 것이다.

「가리봉 연가」의 주인공 장명화도 가난을 피해 더 많은 자본을 획득하기 위해 한국농촌으로 결혼이주를 선택하게 된다. 이주여성들이 한국으로 이주를 통해 풍요로운 삶을 기대하지만 현실은 이들을 충족시켜주지 않고 좌절과 갈등을 야기한다. 특히, 농촌 생활의 고된 노동과 빈곤은 결혼이주여성들이 가출을 결심하는 원인이 되기도 한다.

남편이 술을 먹고 자신을 후려치던 것도 다 돈 때문이 아니었던가. 집안에서는 더 이상 돈 나올 구멍이 없었다.¹⁰⁸⁾

결혼이주여성인 명화와 함께 가출을 한 서용자이다. 서용자가 결혼 11년 만에 집을 나올 때는 돈을 벌어야 한다는 생각뿐이었다. 남편이 동네 입식부엌 하는 데 나가 돈을 벌어오긴 했지만 농어촌 후계자금으로 얻었던 빚은 고사하고 생활비 대기에도 빠듯했다. 그래서 용자가 찾아간 곳은 읍내 갈빗집이었다. 그곳에서 만난 명화는 용자가 집을 나오도록 결정적인 역할을 한다.

연변 사람들, 연변 처녀, 순진한 줄 알지만 용자는 그보다 더 순진했다. 그래서 용자는 이따금 혼잣소리로, 사람들아 연변 처녀 좋아하지 마라, 노랫가락처럼 주절대는 것이다. 그것은 일종의 신세 한탄이기도 했다.¹⁰⁹⁾

107) 김동윤, 「공선옥 연작소설 유랑가족 - 황폐한 삶의 끝은 어디인가?」, 『리토피아』, 제5권 제3호, 통권 제19호, 서평, 2005 가을, 320면.

108) 공선옥, 앞의 책, 26면.(『유랑가족』은 모자이크 형식으로 5편이 연작이다. 본고에서 주 텍스트로 하는 「가리봉 연가」는 「겨울의 정취」 중, 일부분이 중첩 되므로 발췌하도록 한다.)

109) 위의 책, 27면.

명화와 배 사장이 돈을 더 많이 벌 수 있는 곳으로 데려다 준다고 하는 말에 집을 나왔다. 그러나 서용자는 서울의 낯선 도시에서 떠도는 신세가 되어 버렸다. 명화가 아니었다면 낯설고 물선 서울 땅에 있지도 않을 것이라는 원망도 해 보지만, 이미 늦은 후였다.

용자와 명화는 노래방 아르바이트 아줌마로 취직을 했지만, 한 일 년 용자와 함께 있던 명화는 배 사장 따라 어디론가 사라져버렸다. 서용자는 낯선 서울에서 의지가 되어줄 거라 기대했던 명화가 지금 어디에 있는지조차 모른다. 낯선 도시에서 맘 모질게 먹고 돈 벌어 집에 가야지, 했던 마음은 시간이 지나면서 차츰 스러져갔다. 먹고 입고 잘 곳이 없는 용자는 그 뒤부터 이 노래방, 저 노래방을 전전하고 있는 형편이 되어버렸다.

살도 보실보실해지고 몸에도 돈을 줌 쳐발랐더니 자신도 몰라보게 멋쟁이가 되어 있는 것이 꼭이 싫지는 않았다.¹¹⁰⁾

용자는 뭔가 제 인생에서 새로운 전환점을 맞이할 수도 있을 것 같은 묘한 설레임이 일었다. 처음 서울에 도착했을 때 가졌던 설레임은 충분한 경제력의 확보 때문이 아니었다. 힘든 농촌의 일상에서 벗어나 도시로 온 후, 변한 자신의 모습에 조금은 안심을 하는 것이다. 명화가 말했듯이, 서울 여자처럼 멋쟁이가 되어 가는 자신의 외모에 만족하는 것이다. 거울을 통해 물질의 노예가 되어 가는 자신을 보게 되지만, 돈에 대한 욕심을 쉽게 포기할 수 없다.

언니, 내가 여기 한국에 올 땐 그래도 큰 꿈이 있었다오. 돈 많이 벌어 우리 양친, 동생들 다 불러들이는 꿈이었소. 그러니 이제 다 틀렸다 아니오.¹¹¹⁾

110) 공선옥, 앞의 책, 31면.

가난을 피하고 싶은 욕구, 직업을 갖고 경제력을 갖추고 싶은 욕망을 지닌 여성들은 가난에서 벗어나고자 국경을 넘은 결혼이주를 선택한다. 명화의 이주도 가난 때문에 이루어진 것이다. 명화는 한국으로 오고 싶긴 하지만 외사촌처럼 불법체류자로 살아갈 자신도 없는데다가 자신도 고향에서 농사를 지어봤기 때문에 한국에서도 얼마든지 농사짓고 살 자신이 있어 한국의 농촌으로 결혼이주를 결심했던 것이다. 명화는 결혼할 때는 신랑이 명화 부모들, 동생들 뒷바라지 다 해주마고 철석같이 약속해놓고 이제 와서는 그런 말 언제 했냐고 하고 일도 하지 않고 자신만 실컷 부려먹는다고 불평한다. 집안에 정붙일 만한 것이 없던 명화는 처음에는 동네 사람들 눈에 안 띄게 조심하며 식당엘 나갔다. 명화를 좋아하는 손님들 중 한사람이 배 사장이었고 배 사장이 손에 물 안 묻히고 돈 벌 수 있는 자리를 서울에 하나 마련해줬다는 말에 명화와 명자는 서울 가리봉 노래방으로 옮기게 된 것이다.

결혼이주의 목표도 노동이주와 마찬가지로 경제적 빈곤으로부터의 탈출이다. 하지만 이주여성들은 한국에 와서도 빈곤에서 벗어나지 못하고, 농촌이나 도시 변두리의 최하층으로 편입됨으로써 다시 한 번 지역 불균등발전의 피해자로 남게 된다. 왜냐하면 이들이 결혼을 하는 배우자는 한국의 신자유주의적 경제발전 과정에서 불균등 발전의 표본인 농촌과 도시의 저소득층 남성들이기 때문이다.¹¹²⁾

중국의 변방 흑룡강을 떠나 한국으로 이주를 하지만, 한국의 농촌에서 다시 서울의 변두리 가리봉동으로 이주를 하게 된다. 배 사장은 명화를 북경노래방에 넘겨주고 나서, ‘나는 네가 정말 좋아서 너한테만 특별히 보수도 좋고 일할 환경도 더 좋은 이곳 가리봉동으로 데려온 거다.’¹¹³⁾라고 말

111) 공선옥, 앞의 책, 28면.

112) 송명희, 「지구-지방화와 디아스포라, 그리고 다문화주의」, 제1회 세계인문학포럼, 2011, 498면.

113) 서용순, 앞의 논문, 63면.

했었다. 그러나 가리봉은 배사장의 진실성이 없는 배려처럼 좋은 환경은 아니다. 가리봉은 시장논리에 순응하듯 경제적 약자들, 노동자들이 많이 모여 있는 곳이다.

이곳은 노동자들의 생산현장이었고, 1970년대에는 노동운동의 상징적 장소이기도 했다. 이곳은 현재 조선족의 집단 거주지로 탈바꿈했다. 1990년대 구로공단 내 업체들이 이전하면서 한국인 노동자들이 빠져나간, 방앗이 저렴한 가리봉동의 쪽방에 조선족들이 몰려들면서 오늘의 ‘연변거리’가 형성되었다.¹¹⁴⁾

오늘날의 다문화주의가 정치적으로 적극적인 역할을 할 수 없는 것도 그것이 자본의 자기 유지 수단이기 때문이다. 다문화 상황을 이질적인 차이들의 집합으로 간주하면서 그 이질적인 문화를 고립적인 공동체로 남겨두게 된다. 그 차이들을 차이들로 남겨둔 채, 다른 세계에 가워지기 위해서 여러 가지 통제가 가해진다. 오늘날 유럽의 대도시의 슬럼가나 위성도시, 한국의 공단 지역은 바로 그런 차이를 가진 이방인들이 윤택된 곳이다.¹¹⁵⁾

서울로 온 명화는 사방이 짙 막힌데다가 빛이 들어오는 곳이라고는 출입문 위에 끼워진 손바닥만한 반투명 유리뿐이라서 시간을 가늠하기 힘든 여인숙을 전전한다. 하루하루 방값을 지불하기도 어렵다. 그러나 명화는 이곳 가리봉동 조선족의 노래방들에서는 거의 카수로 통했다. 밤이면 이 노래방저 노래방에서 명화에게 연락이 왔다. 노래방뿐만이 아니었다. 이따금 ‘소라’나 ‘민들레’에서도 휴대폰을 통해 아르바이트 제의가 들어오고는 했다. 그녀를 찾아주는 곳은 많지만, 그녀는 거주할 공간이 없다. 레비나스는 “거주는 세계의 위협을 벗어나 자신을 보호하는 수단이자 거주를 통해 인간은 집안의 친밀성과 따뜻함을 경험한다. 거주, 노동, 소유가 자신의 주체를 성

114) 송명희, 앞의 논문, 498면.

115) 서용순, 「‘하나의 세계’와 다문화 상황의 진실-다문화주의에 대한 철학적 성찰」, 『오늘의 문예비평』 가을 82호, 산지니, 2011. 35면.

립시킨다.”라고 한다. “노동과 소유를 가능케 하는 것은 거주”¹¹⁶⁾라는 것을 강조한다. 최소한의 거주가 허락되지 않는 상황은 명화가 자신의 삶의 주체가 될 수 없게 한다.

잠자리를 찾아서 이곳저곳을 전전하는 명화는 아침이 되면 눈조차 뜨기 어려울 만큼 힘든 날이 많다. 으슬으슬 춥고 사지가 꼭 누구한테 작신 얻어맞기라도 한 것처럼 육신거리는 날도 있다. 병원에 가서 주사 한 대만 맞으면 직방일 텐데, 그 돈조차도 아까워 명화는 그냥 가만히 누워만 있는 날도 많다. 빛도 들지 않아 시간을 가늠하기조차 힘든 오래된 여인숙이 명화에게 허락된 공간이다.

잘사는 나라의 남성과의 결혼이 안락하고 낭만적인 결혼생활을 보장해 주리라는 기대를 갖고 시작하기도 했지만, 보다 현실적인 문제는 경제적 능력이라는 사실을 알게 된다. 그 돈을 찾아 중국에서 낫선 한국 전라도 농촌으로, 또다시 돈을 쫓아서 아는 사람 하나 없는 서울 가리봉동으로 이주했지만, 그녀가 갈망하는 돈은 쉽게 그녀의 것이 되지 않는다. 자본 이데올로기가 지배하는 공간에서 주체들은 자신의 가족의 행복과 물질적 만족 사이에서 주체성의 혼란을 경험한다. 이 주체성의 혼란은 그녀가 가족을 버리고 다른 곳을 유랑하게 한다.

명화는 자신의 유랑의 원인을 자신에게서 찾지 않는다. 비록 자신이 고향에서 결혼을 하고 딸아이가 있다는 사실을 숨긴 채 처녀라고 속이고 기석과 결혼을 한 것이 탄로가 날까 봐 노상 불안했지만, 한국 가족의 경제적 무능력 때문이라고 생각한다. 명화는 자신의 가출의 원인을 자신의 도덕적 상실에서 찾지 않는다. 오히려 땅 한 마지기 없이 가난한 때에 애를 낳으라고 들볶는 시부모, 부모 없는 조카까지 딸을 키워야 하는 등의 상황, 기석의 경제적 무능력에 가출의 원인을 미룬다.

116) 강연안, 앞의 책, 140-141면.

자신이 전라도 농촌의 한 가족 구성원으로서 어떠한 노력도 보여주지 않으면서, 남편의 경제적 무능력에서 가족 해체의 원인을 찾는다. 가족의 구성원으로서 노력하지 않는 것은 명화 자신이 한국인이 아니라는 생각을 갖고 있기 때문이다. 그 이유는 명화가 고향의 식구들을 위해서 돈을 벌기 위해 한국으로 오고 싶었지만 불법체류자로 머물 자신이 없어 국제결혼을 선택했기 때문이다. 기석과 함께 결혼생활을 하면서 자신의 주체성을 확고히 했더라면 배 사장을 따라 쉽게 가리봉동으로 떠나지 않았을 것이다. 자본주의 사회에서 공동체의 파괴, 주체성의 혼란, 윤리와 도덕성의 상실은 돈을 벌수 있는가의 여부에 따라 재해석되기도 하는 것을 이 작품에서도 볼 수 있다.

명화가 가리봉 오거리 복래 반점의 승애가 말한 것처럼 나쁜 마음을 가지고 기석이하고 결혼을 했던 것은 아니었다고 하더라도 한국의 가족과 유대관계를 맺으려는 노력을 하지 않고, 가족들에게 원망을 돌리는 것은 가족과의 정서적 교감의 단절을 심화시키는 것이다.

기석이 명화를 찾아나서지 않는 진짜 이유는 사실 따로 있었다. 그 이유라는 게 한 가지가 아니라 몇 가지는 되었다. 첫째로, 마누라를 찾아 나서려도 돈이 없었다. 둘째, 그 마누라 찾아온다 해도 자기에게 돈이 없다면 다시 도망가지 못하게 할 자신이 없었다. 셋째, 이제 세상만사 다 싫고 개나 키우며 혼자 살고 싶었다.¹¹⁷⁾

명화의 남편 기석이는 서른일곱 늦은 나이에 연변 이주 여성 명화와 결혼을 했다. 지금은 농업기술센터로 이름이 바뀐 농촌지도소에서 주선해준 결혼이었다. 그러나 명화가 떠나고, 서울로 올라 온 기석은 조공일을 하며

117) 공선옥, 앞의 책, 75면.

하루하루를 보낸다. 기석은 아내를 찾을 수 없는 이유를 돈 때문이라고 한다. 비록 아내의 식구들에게 경제적인 도움을 주지 못한 것에 대한 미안함 때문이기도 하지만, 돈을 좇아 떠난 아내가 가난한 현실로 되돌아왔을 때 견디어 낼지에 대한 자신감이 없는 것이다. 가족을 지켜내는 힘을 인간애에서 찾지 못하고, 경제적 능력에서 찾는 한계는 자본주의 이데올로기에 경도된 인간의 어리석음을 자명히 보여주는 것이다.

이렇게 속물화된 자본의 힘은 그들이 가족을 구성하고 행복한 삶을 살지 못하고 가족해체로 내몬다. 남편이지만 다른 남자와 함께 집을 나간 아내를 찾지 못하고, 다시 도망갈 것을 두려워하는 기석은 ‘생산’을 최고의 가치로 여기는 자본주의 사회에서 더없이 무능력해 보이는 주체이다. 그야말로 비생산적인 인간의 모습이다. 농촌지도소에서 결혼을 주선해 주던 자리에서 주변의 소개자들에 의해 지키지도 못할 약속을 하게 된다. 비록 아내의 오빠의 병을 고쳐주고, 아내의 식구들을 한국으로 초대하겠다는 말을 결혼 주선자가 했다고 하더라도, 결혼 후 아내를 위해 노력하는 모습을 보여주지 않는 것은 능동적인 주체성을 갖지 못한 인물로 비춰진다.

돈 없는 데서 살기 싫은 건 중국이나 한국이나, 어디나 다 한가지였다.¹¹⁸⁾

명화더러, ‘한국 국적 얻으려고 순진한 한국 남자 꼬셔서 위장결혼을 했던 게로구나.’¹¹⁹⁾ 라고 말하며 ‘명화 너 같은 사람들 때문에 우리 중국 동포들 인상이 더 안 좋아지는 거’¹²⁰⁾라던 승애는 자신이 요즘 미국 시민권을 가진 교포와 결혼을 해서 미국으로 들어갈 꿈을 꾸고 있는 중이다. 그런데 그 교포가 나이 많은 장애인이고 결혼이 목적이 아니라 미국으로 들

118) 공선옥, 앞의 책, 64면.

119) 위의 책, 62면.

120) 위의 책, 62면.

어가는 것이 목적이니까, 남자가 어떤 사람이라도 상관없다는 승애이다. 중국보다 경제적 상황이 나을 것을 기대하고 한국으로 이주했지만, 한국에서도 넉넉지 않자 맹목적으로 미국을 찾아 떠나려는 승애는 자본의 이데올로기의 억압에 완전히 순응하기를 바라는 인물이다. 결혼을 통해 이루어야 할 가족의 의미보다도 결혼은 자신이 자본의 국가로 편입하는 하나의 방법으로만 생각하는 것이다. 오로지 경제적으로 더 나은 세상으로 순응하는 것이 목적일 뿐 자신의 꿈을 구체화시키지 못한다. 자본주의 체제에서 자신의 희망을 제시해 보지만, 결국 승애의 삶에서 진정한 주체로서의 가치는 찾아 볼 수 없다. 이는 이주 여성들의 가장 큰 목적은 경제적 이익에 있다는 것을 보여준다.

한과 경수가 노래방을 찾았을 때, 명화는 “허승희예요. 제가 먼저 가리봉 연가 한 곡 부르겠습니다.”¹²¹⁾ 라고 하며 시키지 않았는데도 인사가 끝나기 바쁘게 노래 한 곡을 선곡한다. 여기서 명화가 한국식 이름 “허승희”라 소개하는 것은 한국인으로 보이게 하려는 욕망이다. 자본주의 세계로의 편입을 바라는 주인공이 한국인으로 호명됨으로써 자본의 구성체가 되기를 바라는 욕망이 ‘호명’의 방법을 선택하게 한 것이다.

「가리봉 연가」의 주체는 자본주의 이데올로기에 순응하여 살아가기를 원하는 주체이다. 이에 구성된 주체는 자기 본연의 모습으로 살아가기를 거부한다. 자신이 가진 이름을 거부함으로써 한국 사회에서 순응하여 살아가기를 바라는 명화는 자신이 ‘허승희’로 불리워지기를 바란다. 조선족 여성들과 만날 때는 ‘명화’이지만, 노래방에서 손님을 맞을 때는 ‘허승희’가 된다. 삶을 살기 위해서 자신의 몸을 파는 것은 가난 때문에 어쩔 수 없으며, 돈을 벌기 위해서는 인간적 가치가 무엇인지 생각하고 싶지 않은 명화는 그 순간 만큼은 ‘허승희’가 되고 싶은 것이다.

121) 공선옥, 앞의 책, 95면.

물론, 인간이 처한 개별적인 상황에서 개별적인 진리의 차원을 열어젖히는 것이 ‘주체화’라는 바디우¹²²⁾의 말에 따르면, ‘허승희’라 호명되고자 하는 명화는 ‘허승희’로서 주체화가 될 수 있을 것이다. 하지만, 자본의 냉소를 극복하는 긍정의 주체인가는 의문이다.

이데올로기에 종속적인 주체는 자발적으로 ‘이데올로기적 국가장치’에 순응한다. 개인은 자신을 주체로 변형시키는 것이 바로 이데올로기의 ‘호명’이라고 착각하기 때문이다. 이데올로기의 ‘호명’은 개인을 주체가 될 수 있게 하는 열쇠로, 개인은 자신이 ‘호명’됨으로써 다른 이들과 다른 주체로 인정받는 환상을 갖는다. 이처럼 개인은 이데올로기에 의해 구성되고, “국가 장치”가 불러낸 대상들임에도 불구하고 일단 주체가 되었다고 생각하면 스스로 구조의 담지자가 되어 버린다. 이때의 주체는 이데올로기의 호명장치를 망각하고 자기 자신이 주체적으로 존재한다는 환상¹²³⁾에 빠진다. ‘허승희’라고 불리는 순간만큼은 주체가 되는 환상에 빠지게 되는 명화를 볼 수 있다.

명화가 한국 사회에 융화되지 못하고 거기서 괴리되어 자기 자신을 생각할 때는 고향에 두고 온 딸과 전 남편이 떠오른다. 고향을 떠나오게 된 목적은 돈이었다. 한국에서 결혼 생활을 하다가 서울로 떠난 것도 돈 때문이었다. 결혼 생활에 필요한 것이 인간적 가치임을 잊어버린 채, 결혼을 거

122) 현대 자본의 논리가 기존의 상징적 관계를 파괴하고 화해할 수 없이 단절된 개인들이 드러나는 과정이 주체화의 필요조건이 된다. 모든 인간이 진리 주체가 된 가능성을 지니는 것은 아니지만 그것을 지닌 이들은 진리 주체로 산출되기 전 세계의 의견들에 민감하게 반응하고 압박을 느낀다. 그러나 모두에게 이러한 압박이 가해진다고 보기는 힘들 것이다. 바디우는 인간을 절대화시키지 않으면서도 인간이 지닌 가능성을 열어 둔다.(알랭 바디우, 서용순 역, 『철학을 위한 선언』, 길, 2010, 70면.)

123) 지젝의 경우 라캉의 이론을 받아들여 이데올로기와 주체의 문제를 정리하면서 유기적 사회에 대한 객관적인 인식 자체가 근본적으로 환상적이라고 주장한다. 호명된 주체는 이데올로기는 사회적 현실, 주체의 외부에 존재하며, “이데올로기적 환상”을 일으킨다는 것이다. 즉 이데올로기의 허구성을 알고 있지만 이에 대해 모르는 것처럼 행동한다. 이데올로기가 현실의 실재 진리가 아닐지라도 구체적인 행위 속에 이미 이데올로기가 구현되어 있기 때문이다. (슬라예보 지젝, 이수련 역, 『이데올로기라는 숭고한 대상』, 인간사랑, 2002.)

래로 본 것이다. 부부의 관계에 애정이 결여된 채 돈 때문에 부부라 가정하고 사는 것은 전형적인 자본주의적 인간관계이기에 진정성을 찾을 수 없다.

돈을 벌면 잘 살 수 있을 거라는 희망이 있었지만, 가리봉동은 여기 저기 떠도는 명화의 행로에 새로운 기회를 주지 않는다. 현실의 일탈은 영원한 상실만 안겨줄 뿐이다. 하루하루 잠잘 곳마저 허락지 않는 공간은 그녀에게 커다란 상실의식을 심어주고, 자본주의 이데올로기의 억압 속에 자신의 삶의 주체가 되지 못하고 자본에 따라 움직이게 한다. 그녀는 자본주의 이데올로기가 사회의 큰 틀을 차지하고 있는 한국의 서울 가리봉동에서만큼은 ‘허승희’로 불리워지고 싶었다. 그러나 가리봉동은 그녀에게 관념적 공간일 뿐, 현실에서 물질적 만족감을 주지 못한다. 가리봉동은 명화가 ‘허승희’로 호명되어 질 기회를 주지 않는다.

가리봉동이라는 공간은 명화가 상징계의 주체로 거듭나서 자아라는 이름을 갖게 하지 못한다. 알튀세르는 개인 주체의 실천의지를 강조하면서도 사회의 초개인적인 구조를 인정한다. 개인 주체는 구조의 대행자 또는 담지자이기 때문에 사회 구조의 특정한 기능을 수행할 뿐이다. “호명”이라는 이데올로기적 장치에 의해 개인이 삶의 주체이자 구조의 주체적 위치에 놓이게 된다는 환상에 놓이게 된다.¹²⁴⁾ 그러나 명화는 돈을 좇아 이주한 가리봉동에서조차 ‘허승희’로 호명될 기회를 잃고 만다. 진정한 삶의 주체로 성장하지 못한 삶을 살게 되는 것이다.

3. 가족주의 이데올로기와 호명 - 「파프리카」

124) 윤효녕, 앞의 책, 11면.

「파프리카」는 중일이 아내 수연과 성교하는 장면으로 시작한다. 이들의 행위는 아름다운 사랑의 행위가 아니라 수연의 몸을 느끼는 한국 남자와 탱탱하고 반질반질 윤기가 흐르는 젊은 베트남 여성과의 정사장면이다.

가지에 매달려 있는 붉은 열매는 손끝으로 슬쩍 건드리기만 해도 진저리 치며 떨어진다. 중일은 제풀에 떨어진 과일 하나를 집어 굳은살 박인 손가락으로 쓰다듬고 코에 대고 향을 맡아본다. 파프리카는 수연의 속살처럼 탱탱하고 반질반질 윤기가 흐른다. 수연이 처음 수줍게 제 몸을 열어주던 날 중일은 농익은 파프리카 열매를 욕심껏 베어 먹었고 단단하지만 부드럽고 입안에서 아삭하게 씹히는 파프리카의 육질과 향기에 취해 황홀한 절정을 맛보았다. 중일을 틈만 나면 수연의 몸속으로 파고들어갔다. 그녀는 수줍어하면서도 중일이 요구하는 대로 몸을 움직여 주었고 그때마다 단맛과 신맛이 어우러진 달콤한 향기를 내뿜었다. 도톰한 껍질 안에 숨어 있는 속살은 솜사탕처럼 부드러웠다. 틈 없이 꽉 차 있을 것 같던 과일 안쪽에는 작은 구멍 하나가 비밀스럽게 숨어 있었다. 몸을 움직일 때마다 단물이 고였다. 씨앗을 쏟아낼 때 그는 이를 악물고 행여 소리가 방 밖으로 새어나갈까 두려워 몸도 마음도 다급해졌다.¹²⁵⁾

수연이 처음 제 몸을 열어주던 날 파프리카를 베어 먹듯 ‘욕심껏 베어 먹었고, 단단하지만 부드럽고 입안에서 아삭아삭 씹히는 파프리카의 육질과 향기에 취해’ 황홀한 절정을 맛보았다. 중일에게 아내 수연은 그가 농식 짓고 있는 파프리카와 동일시된다. 수연은 중일이 원하면 언제든지 열어주고 그때마다 단맛과 신맛이 어우러진 달콤한 향기를 내뿜어준다. 그녀의 몸은 중일과 관계의 지속을 위한 대상이 된다.

결혼이주여성이 처한 상황은 지속적인 타자로서의 적응과 교섭, 배제의

125) 서성란, 「파프리카」, 『파프리카』, 화남출판사, 2009, 37면.

역학이라는 스펙트럼 위에 놓여진 것으로 파악할 수 있다. 타자성을 지속 시키느냐, 적극적으로 수용되느냐를 결정하는 변수로 섹슈얼리티가 작용한다는 점이 남성이주민들과 비교했을 때 결정적으로 차이를 보이는 점이다.¹²⁶⁾ 수연이 중일이 원하면 언제든지 자신의 몸을 열어주는 행위는 한국 결혼 생활에 수용되고자 하는 수연의 의지가 섹슈얼리티로 나타난다고 할 수 있다.

결혼이주여성들의 삶은 담론의 주제가 되고 있다. 그러나 다문화 소설에서는 결혼이주여성들의 생활상, 즉 공적생활 영역과 사적 생활 영역에서 경험하는 문제점과 어려움이 구체적으로 드러나지 않고 있으며 여전히 가족이라는 관계망에 묻혀있는 결혼이주여성의 삶만 제시하고 있다. 해외이주가 아니더라도 결혼은 하나의 삶의 과정임에도 불구하고 배우자, 며느리, 어머니라는 사적인 역할과 관련된 정체성 논의에만 머무르고, 그 삶의 주체인 여성의 주체성에 대한 세심한 배려는 부족하다.

「파프리카」의 여자 주인공의 이름은 두 개다. 소설 속에서 베트남 결혼이주여성 이름은 쉐옌이다. 그러나 남편은 “수연, 내가 지은 당신 이름이야. 마음에 들어?”라며 한국식 이름을 지어주었다. 그녀에게 묻지도 않았다. 그녀의 동의도 얻지 않았다. 중일은 자신이 아내의 이름을 짓는 것은 그녀를 위함이라 생각한다. 환대의 문제는 결국 물음에 대한 문제이기도 하다. 그와 동시에 주체에 대한 문제이고, 세대의 가정으로서의 이름에 대한 문제이다.¹²⁷⁾ 환대의 법들을 만드는 것은 가정의 폭군, 아버지, 남편, 그리고 어른인 집주인이다. 그는 환대의 법들을 표상한다.¹²⁸⁾ 쉐옌을 환대하는 주체가 중일이지 쉐옌이 아니다. 중일은 한국의 가부장적 가족이데올로

126) 이수자, 「이주여성 디아스포라-국제성별분업, 문화혼성성, 타자화와 섹슈얼리티」, 한국사회학 제 38집 2호, 2004년, 190면.

127) 자크 데리다, 남수인 역, 『환대에 대하여』, 동문선, 2004, 73면.

128) 위의 책, 150면.

기 속으로 환대를 승인하기 위해 ‘수연’으로 호명한다. 한국의 가부장적 가족 이데올로기는 가족의 통일성, 남성 주체의 타당성을 믿으라고 부추긴다.

그녀는 연필심을 입술 끝에 물고 커다란 눈을 동그랗게 뜨고 중일을 바라보았다. 중일은 그녀의 무언의 물음에 “츄엔은 발음하기 어려워. 이제부터 당신 이름은 수연이야.”라고 답한다. 그 말을 들은 그녀는 눈만 멀뚱멀뚱 뜨고 쳐다본다. 그러나 수연은 사회의 생산자이자 재현채¹²⁹⁾를 구성하는 것은 남자들이라는 지배적인 허구를 인정하듯 천천히 고개를 끄덕거렸다. 암묵적인 계약을 통해 한국에서 중일의 외국인 아내 츄엔은 ‘수연’이 된다. ‘수연’으로 호명되면서 ‘츄엔’은 상실을 수반하고 기존의, 월등하고, 사실상 그것을 말하는 어떤 질서에 복종하게 한다.

한 사회의 이데올로기는 지속적인 총체적 신념을 통해 유지될 수 있다. 이는 주체가 형성되는 가장 심오한 자리에서 작용하게 된다. 이데올로기는 이러한 신념을 지배하기 위해서 주체의 정체성과 가장 깊숙한 무의식적 욕망의 지점까지 이르러야 한다.¹³⁰⁾ 중일이 ‘수연’이라 호명하는 것은 그녀의 무의식까지 바꾸겠다는 심사일 것이다. 가부장적 이데올로기는 무의식적 억압 기제로써 수연이 한국으로 시집 온 외국인 아내가 아니라, 완전한 한국인 아내로 변화하기를 강요한다. 그러나 정작 츄엔은 ‘수연’으로 살면서 자신의 삶의 주인공이지 못한다. 가족 공동체에 자리하고는 있지만 가족공동체 내에서도 타자로 인식하게 되는 것이다.

결혼이주여성들은 이주와 함께 ‘외국인 아내’라는 정체성에 기반을 두어 한국생활을 시작하고, 또한 결혼을 고려할 때 글로벌한 사랑과 함께 경제

129) 라캉에게 있어서 펠러스가 궁극적으로 지시하는 것은 무(無), 즉 결핍 그 자체이다. 이 펠러스라는 상징을 이용해 ‘생물학적 남자’가 사회를 지배하고 있음을 드러내고, 다른 한편으로는 이 상징이 궁극적으로 지칭하는 것은 무(無)라는 것을 보임으로써 남성 중심사회는 자신을 지탱해줄 최종적 근거를 갖고 있지 않다는 것을 밝히려고 하는 이중적 접근 방식을 취한다.(서정화, 「정신분석학과 마르크시즘 : 라캉과 알튀세르」, 경북대학교 영어영문학 석사논문, 2007, 48면 각주.)

130) 서정화, 앞의 논문, 52면.

적인 지위 상승도 꿈꾼다. 하지만 결혼이주여성에게 모든 일상생활은 이주 이전에 상상한 것과 다르게 모든 상황들이 기대와 현실간의 차이로 다가온다. 남편의 사회경제적 지위에 따른 본인의 계급이 주변화 되어 있는 상태라는 것을 인지하면서 이 과정에서 본국보다 낮은 계급적 위상에 놓이게 되기도 한다. 초기정착에는 시댁식구를 제외한 사회적 관계를 형성하지도 못하고 가족이라는 공간에 고립되어 아내, 며느리의 역할을 수행하면서 한국사회의 가족관계에 적응하도록 노력하게 된다.

중일이 중개업자와 함께 베트남 호치민 시로 선을 보리간 날, 도로를 질주하는 오토바이 행렬과 낡은 흑백 필름에서 튀어나온 것처럼 보이는 사람들을 둘레둘레 쳐다보면서 중일은 신부를 구하러 베트남까지 온 것이 잘한 일인지 확신이 서지 않았다. 서둘러 맞선을 보고 한국으로 돌아가고 싶었다. 그러나 세 번째로 들어온 처녀들 속에 수연을 보자 어쩐지 낯익은 사람처럼 느껴졌다. 수연은 몸에 꼭 끼는 병아리색 아오자이를 입고 있었다. 허벅지 아래 터진 틈 사이로 흰색 바지가 보였지만 그는 미끈하고 탱탱한 종아리와 가느다란 발목을 엿보기라도 한 듯 얼굴이 화끈거렸다. 중일은 그녀를 ‘관찰하는 자’의 위치에, 그녀는 ‘관찰당하는 자’¹³¹⁾의 위치에 서게 된다. 그때부터 추엔의 삶은 온전히 자신의 것이 아니라. 타자에 의해 결정지어지는 것이 된다.

고향을 떠나 남편의 고향에 거주하게 된 수연은 고향과 타향, 호치민 도시와 농촌 사이에 존재하는 문화적 차이를 경험하기 시작한다. 문화적 차이는 ‘사이에 낀(in-between)’공간에서 생성되는 새로운 정체성 형성을 위한 필수 조건이 된다.¹³²⁾ 이주여성으로써 타향의 이질성과 다양성을 받아

131) 연남경, 「다문화 소설과 여성의 몸 구현 양상」, 『한국문학이론과 비평』 제48집(14권 3호), 한국문학이론과 비평학회, 2010, 158면.

132) 민족성이나 공동체적 이해, 문화적 가치라는 상호주관적이고 집단적인 경험이 교섭되는 것은 틈새들- 차이의 영역들의 중첩과 치환 - 이 발생하는 곳인데, 차이의 사회적 분절은 역사적 변화의 계기들에서 나타나는 ‘문화 혼성성’들을 인정하려는 복합적이고 진행적인 교섭이라는 것이다.(호비

들이는 과정에서 수연은 여러 가지 한계를 만난다.

수연은 국제결혼 중개업체를 통해서 중일을 만난다. 한국남성과 주로 동남아시아출신 여성간의 국제결혼이 남성이 생계부양 책임자이고 여성이 전업주부이거나 다음세대의 노동력 재생산자로서의 역할을 담당하는 전통적인 가부장적인 사회로 진입하게 된 것이다. 거기다 한국의 농촌은 젊은 노동력이 부족하여 여성들의 노동력이 절대적으로 필요한 환경이기에 수연은 가정의 경제를 위해 노동력까지 제공하게 된다. 시어머니와 함께 살아야하므로 시모봉양의 역할까지 더한다. 이십대 초반의 여성이, 고향을 떠나와 다른 문화에 적응하기도 힘든데 그녀에게 주어진 역할은 너무 많다. 그렇지만 자신의 고단함을 구구절절 말할 수 없는 수연은 커다란 눈만 뜬 채, 중일과 시어머니가 하시는 말씀을 수긍할 수 밖에 없다.

아마도 서로 경제적 환경이 동등하지 않은 이국민간의 결혼이, 특히 ‘남성·토착민’과 ‘여성·이주민’의 결합이 금전적 거래의 형식을 띠고 이루어졌다는 데서 수연이 처한 상황을 서로가 인정하게 되는지도 모른다. 중개업체를 통한 결혼은 매매혼적 성격을 띤다. 그 이유는 결혼당사자간의 문화적 이질감과 서로 다른 기대치 등에 대한 탐색이나 조정의 과정을 거칠 틈도 없이 서로 최소한의 조건이 맞으면 신랑측의 비용으로 바로 결혼을 진행하기 때문이다.

중일도 아내를 얻기 위해 지참금 1000만원과, 수연의 고등학생 여동생에게 오토바이를 한 대 사 주었다. 수연의 부모가 호치민시 광장 부근에서 기념품 가게를 하고 있고, 수연이 미용사로 일하고 있었기 때문에 부유하지는 않지만 먹고 사는데 걱정은 없는 처녀였다. 하지만 지참금을 지불했다. 그것은 중개업체를 통한 국제결혼의 조건사항이기 때문이다. 남성의 국적과 경제력이 여성의 섹슈얼리티와 조건적으로 만난 것이다. 경제적 거래

바바, 나병철 역, 『문화의 위치』, 소명출판, 2002.)

에 의한 결혼은 수연의 주체성의 타자화는 예견된 것이다.

지난여름, 수확을 앞두고 온실 안 작물에 ‘잿빛 곰팡이 병’이 퍼졌다. 뒤늦게 약을 쳤지만 수확량은 삼분의 일도 되지 않았고 상품으로 가치도 떨어져서 중일은 파프리카 영농조합을 통해 싼값에 처분해버렸다. 품질이 좋은 상품은 일본으로 팔려나가는데, 마침 그해 봄부터 일본은 한국산 파프리카를 샘플링 검사로 수입량 전체에 잔류농약검사를 하는 체제로 바꿨고 중일이 생산한 파프리카는 하품 등급을 받았다. 시모는 눈이 셀쭉해지고 입에서 곱지 않은 말이 나오기 시작한 것은 그때부터였다.¹³³⁾

분명, 수연의 잘못으로 인해 파프리카가 하품 등급을 받은 것은 아니다. 하지만 수연의 시어머니는 아들이 며느리와 결혼하기 위해 1000만원 지참금을 건넸기 때문에 수연과의 결혼이 경제적 손실의 원인이라고 생각한다. 게다가 그녀가 시집 온 이후로 파프리카 농사가 잘 안 되면서 경제적 상황이 더 안 좋아졌다고 여긴다. 시어머니는 수연이 사랑으로 가정을 꾸리려는 순수한 의도가 아니라 가난한 나라인 친정의 경제적 어려움을 해결하려는 의도로 시집 온 것이라고 의심한다. 시어머니는 “백날 배운다고 남의 나라 글자가 호락호락 알아질 것 같으냐? 컷구녕이 터져야 사람 구실을 하지. 틈만 나면 밖으로 싸돌아 댕길 궁리만 하지 말고 어서 밥값이나 해.”¹³⁴⁾ 라고 소리친다. 시어머니는 아들이 큰 돈을 들여 아내를 맞이했기에 한국 여성들 보다 열등하다는 생각을 갖고 있는 것이다. 밥값을 하라는 시어머니는 지참금에 대한 대가를 치르라는 것이다. 타향에서 시집 온 젊은 며느리가 적응할 수 있도록 기다려 주지 않는다.

결혼이주여성들의 결혼만족도는 대상자의 연령, 결혼 전 본국에서의 직

133) 서성란, 앞의 책, 44면.

134) 위의 책, 45면.

업경험과 학력 등에 따라 차이가 있다. 그리고 자아분화¹³⁵⁾ 수준이 높으면 결혼만족도가 높은 것으로 나타난다. 결혼만족도가 낮은 결혼이주여성이 가장 힘들어하는 부분은 시어머니와의 갈등이다. 시어머니와의 갈등은 한국의 일반적 주부들 사이에서도 가장 높은 갈등 원인이기도 하다. 한국의 시어머니가 언어와 문화가 전혀 다른 곳으로 시집온 외국인 며느리들의 사정을 이해하지 못하고 외국인 며느리에게 한국인 며느리에게 원하는 것을 똑같이 요구하기 때문에 고부갈등이 심화된다고 볼 수 있다.

중일의 어머니는 수연이 한국말을 잘 하지 못하고, 일을 빨리 해내지 못하는 것이 마음에 들지 않는다. 게다가 아이를 빨리 낳지 못하기 때문에 수연이 더 미운 것이다. 오랜 기간 문화적 동질성과 혈통의 공유, 그리고 혈연 중심의 가족 이데올로기를 강조해 온 한국사회¹³⁶⁾에서는 충분히 가질 수 있는 불만이다. 어머니는 시집 온 지 얼마 되지 않은 수연에게 계속해서 부계중심의 가족 승계를 위해서 출산을 강요한다. 결혼 한 여성은 그 집안의 대를 이어야 한다는 가부장적 혈통주의 가족의 이데올로기 전형¹³⁷⁾이다. 아이라도 빨리 낳아야 한국에 정착할 것이라는 농촌 시어머니의 노파심은 그동안 미디어에서 우리에게 보여진 부정적인 모습들 때문이기도 하다. 젊은이들의 일손이 부족한 농촌에서 고된 노동을 하던 젊은 여성들이 시어머니와의 갈등, 남편의 폭력 등으로 결혼 생활을 유지하지 못하고 고향으로 떠나버리거나, 도시로 직장을 찾아 떠나버리는 모습을 보여주기 때문이다.

그리고 시어머니는 지참금을 지불해 가며 며느리를 얻은 이유 중 하나가

135) 이영분, 「여성결혼이민자의 자아분화에 따른 결혼만족도 연구」 제26회, 한국가족복지학, 2009. 68면.

136) 정혜경, 앞의 논문, 40면.

137) 정혜경은 앞의 논문에서 다문화주의를 지향하는 작품이 근대적 가족 이데올로기에서 벗어난 새로운 형태의 가족을 적극적으로 구성하여 다양한 문화적 주체를 긍정한다고 한다. 그러나 본고에서 다루는 「파프리카」가 다문화 소설이긴 하나 여기에 나타나는 가족의 모습은 탈가족 이데올로기가 아니라 근대적 가족 이데올로기의 전형을 보여주고 있다.

대를 잇기 위함이기 때문에 끊임없이 아이 타령을 하는 것이다. 시어머니로서는 경제적 대가를 치루었기에 교환가치로 따지자면 당연한 요구다. 시어머니는 시내에 나갔다 돌아온 며느리에게 무엇 때문에 역정이 났는지 설명도 않는다. 저녁 식사 후 남은 닭고기를 수연에게 두 번 권하지도 않고 새끼를 다섯 마리를 낳은 버들이에게 가져다 준다. 새끼를 낳은 버들이가 수연보다 낫다는 무언의 압력을 행사한다.

그러나 수연은 시어머니가 왜 역정을 내시는지 모른다. 캐물을 만큼 원활한 대화가 힘들기 때문이다. 수연은 베트남에서 한국어 인사말 정도는 배웠지만, 자신의 의사를 정확히 전달할 만큼은 아니다. 그리고 수연은 여느 이주여성들처럼 한달에 두 번 문화센터에 가서 한국어를 배우지만 아직은 간단한 인사말과 자신의 이름, 남편의 이름 쓰는 연습을 하는 정도이다.

결혼이주여성들이 남편과 대화할 때 주로 사용하는 언어가 한국어인 경우가 74%이고, 시댁가족들과 대화 할 때는 한국어가 86%로 남편과 대화할 때 보다 더 높게 나타난다.¹³⁸⁾ 한국어의 비중이 높기 때문에 한국어를 제대로 하지 못하는 결혼이주여성들의 경우 의사소통의 어려움을 많이 겪게 된다.

수연은 문화센터에서 각두기 공책에 자신의 이름과 남편의 이름을 배워온다. 또박또박 힘주어 쓴 글씨는 그녀가 타향의 이질성을 극복하기 위한 첫 걸음에 대한 의지를 엿볼 수 있게 한다. 그러나 시어머니는 한국어를 잘 하지 못하는 것에 갑갑함을 느끼면서도 그녀가 빨리 한국어를 잘 하도록 도와주지 않는다. 시어머니는 수연이 말을 알아듣지 못한다고 생각하기 때문에 의사소통의 방법을 찾지 않고, 수연에게 혼잣말 하듯이 욕설을 퍼붓기도 하는 것이다. 음식을 할 때도 알아듣지 못하는 것이 다행이라는 듯

138) 구지은, 「국제결혼 이주여성을 위한 한국어 교재 개발 방안 - 부산·경남지역 중심으로」, 부산 외국어대학교 석사학위논문, 2006.

혼자서 웅얼웅얼, 중얼중얼, 한시도 입을 다물지 않았다.

‘여시같은 년, 요살을 떼다, 밥값도 못하는 년, 욕시럴’ 따위의 욕설도 거침 없이 한다. 이렇게 생각하는 것은 며느리의 나라가 가난하기 때문이라고 받아들이는 것이다. 이는 타문화 수용의 인식이 부족한 데서 기인한다. 시어머니는 수연이 자신의 삶의 주체로서 책임을 질 수 없다고 생각한다. 며느리는 들렸지만 집안일도 시어머니가 해야 한다. 한국식 시부모 모시기를 당연한 것으로 인식시키고 며느리의 출신국가의 문화에 대해서는 수용하려고 하지 않는다. 이런 태도는 사람은 위하되 문화적 차이는 인정하려 들지 않는 모순적인 모습이다. 두 나라의 문화가 만나서 하나의 가족을 이루겠다는 태도가 결여된 상태에서 한쪽이 일방적으로 수용되는 상황이 됨으로써 결혼이주여성의 가족 내에서의 고립과 타자화가 해소되기 힘들게 한다.

중일은 수연이 어머니께 야단을 맞으면 무어라 말하지 않고 슬그머니 마당으로 나간다. 올 봄 문화센터에 개설된 한국인과 결혼한 국제결혼을 한 여성을 위한 한글강좌에 데리고 갔던 사람은 중일이다. 좀처럼 늘지 않는 한국어와 한글을 배우게 하려는 욕심보다 나라는 제각각 달라도 처지가 같은 여자들을 만나서 시간을 보내면 이곳 생활에 적응하기가 한결 수월할 것 같다고 생각했기 때문이다. 그는 일이 바빠서 문화센터에 못 가게 한 날, 자신이 일을 마친 후에 한글을 가르쳐 주겠다고 하지만, 피곤한 몸을 그녀에게 누이고 싶은 마음이 먼저다. 중일은 그녀가 영원히 한글을 깨치지 못한다고 해도 괜찮다고 생각했다. 한국말이 서툴러도, 그래서 부부싸움조차 제대로 할 수 없다고 해도 나쁘지 않을 것 같았다. 한국어는 그녀가 보수적인 농촌 생활에 적응해서 살아가기 위한 일차적인 방법일 수 있다. 그러나 중일은 수연의 언어 문제로 인해 생길 수 있는 심리적인 혼란스러움엔 관심 없다. 자신이 불러줄 ‘수연’, 온실 안의 온도와 습도를 맞춰주고

햇빛이 잘 들도록 온실 지붕을 손보듯이 평생 그녀를 아껴 줄 ‘수연’이면 족한 것이다. 남성의 시각에서 여성을 관찰하는 가부장적인 가족의 이데올로기를 가진 남성의 사고이다.

수연은 파프리카 농사를 도와야 한다. 수연은 베트남의 도시 호치민에서 자랐다. 부모님도 시내에서 상품점 가게를 하고 본인도 미용사로 일을 했기 때문에 먹고 사는데는 큰 어려움이 없었다. 그러나 한국의 농촌으로 시집온 수연은 아침밥을 먹은 뒤에는 부리나케 설거지를 하고 겹겹이 옷을 꺼입고 오토바이로 중일의 트럭 뒤를 쫓아 농장으로 가야 했다. 오전 작업을 돕다가 참과 점심을 준비해오고 날이 저물 때까지 일꾼들과 함께 일을 하다가 집으로 돌아가는 것이 그녀의 하루 일과였다.

그녀가 문화센터 한글강좌를 충실히 들을 수 있었던 때는 짧은 봄 한철 뿐이다. 수확기가 가까워오면 일주일에 두 번 한글강좌를 들을 시간도 주어지지 못한다. 고된 노동은 고향에서 도시생활을 한 수연에게 큰 문화적 차이를 경험하게 한다. 노동으로 인한 고된 생활은 그녀가 선택한 국제이주 결혼에 대해 혼란스럽게 한다. 결혼 이주 후 한국 문화에 적응하고 동화하는 과정은 정체성의 혼란을 더욱 야기 시킨다.

정체성은 누군가 다른 사람/집단과 구별하여 ‘한국인’이라는 개인/집단이 존재하는 것이지 독립적인 개인/집단이 스스로를 ‘한국인’으로 구별하는 일은 드물다. 우리/개인은 태어나면서부터 점차 사회적으로 정체성을 부여받게 된다. 그 정체성은 타자와의 관계 속에서 구별되는 특징들이 모아져 역사적으로 형성되어 부여된 것이고, 개인은 이를 스스로 확인하고 타자에 의해 확인받는 반복적 인식에 의한 의식/무의식적 의미화 과정 속에서 정체성의 껍질이 더욱 단단해지는 것이다. 그러나 단단해진 정체성의 껍질이 영속적으로 고정된 것은 아니다.¹³⁹⁾

139) 지봉근, 「『제스처 인생』에 나타난 초민족적 정체성 구성에 대한 연구」 제44호, 한국비교문화

다른 사람과 관계에서 정립되어야 하는 정체성이다. 그러나 한국으로 이주한 베트남 여성 수연에게 단일한 정체성을 선택하게하거나 일방적으로 통합하는 것은 힘들다. 수연의 자기 정체성에 대한 혼란은 개인이 스스로 확인해야 하는 과정을 생략하고, 중일에 의해 ‘수연’이라 호명되면서 한국인이기를 강요받은 것이기에 더욱 그렇다. 수연의 정체성에 대한 확고한 의식의 부족은 그녀가 결혼이주여성으로서 주체적인 삶을 살지 못하는 경계를 형성시킨다.

지그문트 바우만은 “근대적 ‘정체성의 문제(problem of identity)’가 정체성을 어떻게 구성해서 그것을 단단하고 안정적으로 유지할 것인가 이었다면, ‘탈근대적 정체성에 대한 문제’는 주로 어떻게 고정화를 피하고 선택권을 유지하는가”에 집중된다¹⁴⁰⁾고 한다. 그러나 가부장적 이데올로기의 힘에 의해 ‘수연’이라는 호명하는 것은 정체성 정립의 기회를 갖기도 전에 가족의 이데올로기에 고정화 시키는 것이다.

개인이 하나의 자유로운 주체로 ‘호명’되는 이유는 그들이 이데올로기의 종속화를 순종적으로 받아들이고 그에 맞는 행동을 자기 스스로 하게 되도록 하기 위함이다. 호명된 주체는 자발적으로 이데올로기에 순응하고 종속된다. 이데올로기의 호명 아래 존재하는 주체는 현실 변혁을 꿈꾸지 못하고 그저 살아가기에 급급할 뿐이다. “각자가 이데올로기적 국가 장치의 호명에 의해서만 존재하는 형편에 감히 현실 변혁을 운운할 자격이 없기 때문이다.”¹⁴¹⁾ 그러나 ‘츄엔’이 이데올로기에 순응하는데는 공간 때문이기도 하다.

한국의 농촌으로 대표되는 보수적 가족 이데올로기는 수연이 자신의 정체성을 선택하기에는 너무 제한적인 공간이다. 수연이라 호명될 때는 농촌

회, 2008, 141-142면.

140) 지봉근, 앞의 논문, 147쪽 재인용.

141) 윤혜준, 앞의 책, 148면.

의 보수적 가족 이데올로기 틀에 가두어 진다. 하지만 수연은 남편 중일과 시어머니를 떠나 있는 공간에서는 베트남 여인, ‘츄옌’이라 부른다. 남편이 ‘수연’이라 호명하면서 가부장적 이데올로기 속으로 순응시키려 하지만, 자신의 정체성마저 정립하지 못한 그녀는 이방인이자 타화된 ‘츄옌’으로 남게 된다. 그녀를 환대하던 남편도 결국은 가부장적 이데올로기의 틀 안에서 벗어나지 못한다. 남편의 무의식적인 가부장적 이데올로기는 ‘수연’이라 호명함으로써 그녀가 알지 못하는 과정을 통해서 그녀에게 작용하게 하려는 것이다. 많은 결혼이주여성들이 있지만, ‘수연’만은 구체적이고 개별적인 존재로 구별 가능하도록 호명하지만, 그것이 오히려 그녀가 주체적인 삶을 살 수 없게 하는 것이다.



IV. 다문화 소설에 나타난 주체의 문제

1. 민족주의 경계의 한계 - ‘카밀’

『나마스테』의 이주 노동자들은 ‘우리 네파리 사람들, 당신을 락슈미라고 해.’¹⁴²⁾라고 한다. 네팔 노동자들은 신우를 가족처럼 생각하고 있다. 그러나 이주노동자들 또한 개체성을 갖지 않고 ‘우리’라 스스로를 호명하며, 한국인 신우를 구별하는 것이다. 물론, 한국사회의 편견, 한국의 법과 대치하여 사투를 벌이고 있는 상황이므로 그들만의 타국가 이데올로기를 방법으로 이주노동자들끼리 공동체에 편입시킴으로써 한국의 민족주의 이데올로기에 대처하려고 하는 것이다.

바디우는 이방인에 대한 양가적 성격을 드러내는 방식으로 사유한다. 국가는 재현의 기제로서, 이방인 집단을 관리한다. 그들에게 일시적이고 합법적인 지위를 부여하고 그들의 수를 적절한 수준에서 유지함으로써 국내 노동시장의 유연성을 확보한다. 다문화주의를 동원하여 그들을 최소한 일시적으로나마 국가에 통합시키려는 시도도 잊지 않는다. 그러나 국가가 모든 것을 통제하지는 못한다. 이방인의 실제적인 양가성은 이방인에 대한 국가의 통제가 실패하는 지점에서 드러난다. 그것은 바로 ‘불법체류 노동자’라 불리는 이방인의 문제이다. 국가권력의 입장에서 보면 이들은 재현의 썸에서 완전히 벗어나 있는 존재들이다. 그들은 합법적인 존재로 보호받을 수 없고, 어느 누구에 의해 대표되지도 못한다. 그래서 그들은 부정적인 명칭으로만 불린다. 바로 ‘불법체류자’다.

그러나 이들은 실제로 이 땅에서 노동하며 살고 있다. 부족한 노동력을

142) 박범신, 앞의 책, 335면.

손쉽게 보충하는 수단이 이들은 국가로부터, 사회로부터 외면당하는 존재이지만, 실제로 우리 사회를 유지하는 노동력으로 기능한다. 이런 이방인이야말로 말 그대로의 이방인이다. 그들은 환대의 권리에서 완전히 배제된 야만적인 이방인¹⁴³⁾, 자신의 비참한 얼굴을 우리 앞에 드러내는 이름 모를 낯선이방인¹⁴⁴⁾이다. 바디우는 이러한 이방인을 ‘사건의 자리’로 지칭한다. 그들은 합법적인 신분증을 갖지 못했을 뿐 실제 한 사회의 정당한 구성원이다. 그들은 한 사회 안에서 노동하고, 소비하면서 그 사회의 유지와 발전에 일익을 담당한다. 그러나 국가에게 이들은 고려의 대상이 아니다. 이들의 가치는 무산되고, 이들에 대한 배려는 이루어지지 않는다. 그들은 분명히 포함되어 있으나 썩해지지 않는 상황 속의 공집합과도 같다.

신우는 올케언니와 식사를 마치고 가게를 나서다가 텔레비전 저녁 뉴스에서 신원 미상의 외국인 노동자의 죽음을 알리는 소식을 듣게 된다. 외국인 노동자라는 말부터 단검에 신우의 귓속으로 날아와 꽂히자, 몸을 돌려 화면을 보게 된다. ‘더 이상 죽이지 마라’¹⁴⁵⁾는 검은 글씨를 호텔 건물 외벽을 따라 내려뜨려 놓은 것이 보인다. 멀리 보이는 실루엣만으로도 카밀이라는 것은 알아볼 수 있다. ‘세상이……화안해요.’라며 다가왔던 카밀이 ‘세상이……깜깜해요’라며 울부짖고 있다. 농성 후, 텐장과 구름이 공장장과 한국 노동자들에게 몰매 맞는 일이 생기자 카밀은 더 이상 희망을 갖지 못할 것이라는 슬픔이 도화선이 되어, 한국의 민족주의 이데올로기가 배척하는 이주노동자들의 삶에 낙관적인 모습을 기대할 수 없었다. 그러나 버틀러가 말한 ‘수행적 모순’¹⁴⁶⁾에서 배타적 민족주의 이데올로기 또한 경계 짓기에 대한 의문을 제시함으로써 경계를 허물 수 있는 가능성을 찾을 수 있

143) 자크 데리다, 남수인 역, 앞의 책, 35면.

144) 윤대선, 『레비나스의 타자철학-소통과 초월의 윤리를 찾아서』, 문예출판사, 2009, 297면.

145) 박범신, 앞의 책, 360면.

146) 주디스 버틀러, 가야트리 스피박, 주해연 역, 앞의 책, 124면.

다. 이주 노동자들의 투쟁 현장은 거리에서 자신들의 존재를 드러내고 권리를 요구하는 것은 ‘자유’가 없는 사람이 자유를 행사하는 순간의 역설을 보여준다. 이러한 역설은 그들의 권리가 누구에게 박탈되고 있는지 생각하게 하며, 그 권리의 실현을 위해서 무엇을 할 수 있는지 노력을 할 수 있는 발판을 마련해 준다. 그러나 『나마스테』의 카밀은 분신으로 생을 마감하게 된다.

『나마스테』에서는 민족주의 이데올로기의 한계를 ‘육친성’¹⁴⁷⁾과 네팔의 신화적 상상력을 통해서 극복하고자 한다. 카밀과 신우의 딸, ‘애린’은 네팔 말로 ‘마야’라는 뜻을 갖는다. ‘어린 락슈미’라는 신화 속의 인물로 불리워지기도 했던 애린이다. 신우가 분신하여 추락하는 카밀을 받다가 두개골이 파손되어 불구의 몸으로 10여년 만에 죽자 미국의 큰 삼촌네로 보내어진다. 거기서 공부를 하지만 아버지의 나라 네팔을 찾게 되면서, 사비나와 카밀의 아이 카밀 2세와 함께 아버지의 할아버지가 계시는 카트만두로 여행을 떠난다. 네팔, 한국, 미국인으로서의 혼재된 정체성에서 자신의 진정한 정체성을 찾기 위함이다.

네팔인 카밀과 한국인 신우 사이에서 태어났지만, 애린은 한국에서는 아버지, 어머니와 함께 행복한 가족을 이루고 살지 못했다. 그러나 “지구의 배꼽, 지구의 영혼”¹⁴⁸⁾이라고 불리는 “죽음도 삶도 없는, 성스러운 산 카일라스, 그곳에는 기쁨이 충만하고 무시간적인 영원성이 있다. 카일라스 봉우리 사이의 성스런 호수가 모든 죄의 얼룩을 씻고, 사람이 가진 독을 다 씻어” 내어서 “고요한 본성”¹⁴⁹⁾을 낳는 그 세계에서 순혈 민족주의 이데올로기도, 네팔의 계급주의 이데올로기도 모두 해결 되리라고 기대한다. ‘애린’

147) ‘육친성’을 모든 관계를 피붙이의 관계로 환원하는 태도이며, 여기서 피붙이란 인간관계의 경계를 넘어서는 것으로(인간과 자연, 산 자와 죽은 자의 경계조차 넘어서는)혈연주의라는 개념으로 모두 포괄하기 어렵다고 정의한다.(권명아, 『가족이야기는 어떻게 만들어지는가』, 책세상, 2000.)

148) 박범신, 앞의 책, 137면.

149) 위의 책, 137면.

과 ‘마야’로 호명되던 혼란스러운 정체성은 ‘락슈미’라는 신화 속의 인물로 호명되면서 비로소 민족주의 이데올로기를 극복하게 된다.

그러나 이주노동자를 배척하던 우리 사회 안에서 ‘그들’과 ‘우리’, ‘너네 나라’, ‘우리 나라’의 이분법적 민족주의 이데올로기를 극복 하지 못하고 소외의 주체 카밀이 삶의 주체자가 되어 문제를 해결해 내지 못하고 분신을 하는 것은 다문화 소설의 한계라 할 수 있을 것이다. 민족주의 이데올로기가 우리의 무의식을 지배하는 상황에서 당시대의 문제를 극복해 내지 못하는 것은 비판적 성찰 없이 끊임없이 고리 속에 갇히게 되는 것이다.

민족주의 이데올로기 속에서 우리는 이주노동자의 개체를 인정하고, 그들의 개개인의 이름은 불러줘야 할 필요성이 있음에도, 타민족을 배타적으로 인식하기 때문에 한 공간에서 살아가는 개인들이 주체가 되지 못하게 하는 것이다. 인간이 타자와 공생하기 위해서는 시대와 장소를 불문하고 원하는 것이 있다면 타자에게 주어야 한다는 생각이 필요하다. 주체는 타자를 설명하지 않고는 결코 자신을 주체로 정의할 수 없다. 주체가 존재함으로써 타자 또한 존재하게 되는 것이다. 지금까지 주체중심의 철학적 사상은 개인의 주체가 소유한 이성을 절대적 환원으로 설정하면서 이 원환에 따른 폐쇄적인 경계선을 주체와 타자 사이에 긋고 있다. 따라서 이 경계선을 넘지 못하는 타자를 배제하고 도구화하려는 의지로 세계를 통제하고 규정할 수 있었다.¹⁵⁰⁾ 주체와 타자는 분리될 수 없으며, 또한 배타적이지 않은 상호적인 관계이다. 인간이 타자와 공생하기 위해서는 시대와 장소를 불문하고 원하는 것이 있다면 타자에게 주어야 한다는 생각이 필요하다.

“정말 미안해요. 그렇지만 지금, 내 가슴속 불, 그거 못 꺼요. 안 꺼져요.
처음 농성 시작할 땐 강제추방 반대, 단순했는데요, 이제 단순하지 않아요.

150) 나병철, 『한국문학의 탈근대성과 타자성』, 문예출판사, 1996, 15-25면.

카르마, 느껴요. 이게 내 역할이에요. 애린 엄마도 함께 여기 와 자보고 했으니까 느꼈을 거예요. 사람과 사람, 여기선 얼마나 가까워지는지요.”¹⁵¹⁾

인간은 태어날 때부터 인간인 것이 아니라 어떤 사회의 규범을 수용하면서 인간이 된다는 레비스트로스의 생각은 자기희생이나 이웃사람에 대한 사랑이 인간성의 잉여가 아니라 인간성의 기원임을 간파한 것이다.

모든 것 뒤죽박죽이야. 그러면서, 그러나 얻은 거, 당신, 애린 있어요. 당신, 애린만큼은, 아니 그보다 오히려 더 소중한, 얻은 거, 또 있어. 바로 생각하는 힘……이야. (중략) 무조건 굴복하는 건 생각하는 힘, 없는 사람들이나 하는 것이야. 나, 카밀, 진짜 강해지고 싶어. 생각하는 힘으로. 애린이가 힘을 줘요. 이 나라, 우리 한국 사람들, 앞으로도 계속 가난한 아시아 나라 사람들에게, 외국인이라고, 가난뱅이라고, 피부색 틀리다고 편, 편견, 가져봐. 우리 애린이 컸을 때 나처럼 고통받을 거야. 생각하는 힘은 ……앞날……을 생각하는 힘이라고, 난 생각해요. 미래요. 애린이 어른 된 세상…….¹⁵²⁾

한국 사회는 이주노동자를 ‘이주자’로 호명하기도 하고 ‘노동자’로 호명하기도 한다. ‘이주자’로 보는 것은 외부인이나 이방인으로 본다는 뜻이고, ‘노동자’로 보는 것은 하층계급의 구성원으로 본다는 것이다. 서양의 시각에서 동양을 미개하고 열등한 것으로 보는 것이 오리엔탈리즘이라면, 열등한 이주노동자의 이미지는 서구를 중심이나 표준, 이상으로 보고 한국이 속해 있는 아시아를 스스로 주변이나 비정상, 이탈로 봄으로써 우리와 그들을 문명 - 야만의 구도로 보는 ‘역전된 오리엔탈리즘’¹⁵³⁾과 아시아를 비하하고 타자화 하는 서구인의 시각을 그대로 복제한 우리 안의 ‘복제 오리

151) 박범신, 앞의 책, 312-313면.

152) 위의 책, 338면.

153) 김원, 「세계화 이후 한국 이주노동을 둘러싼 담론들에 대한 분석」, 『세계화·정보화시대 국가·시민사회와 한민족의 위상』, 서강대학교 사회과학연구소 국제학술대회 자료집, 2005.

엔탈리즘'¹⁵⁴⁾에서 비롯된 것이다. 이주노동자들을 향한 민족주의 이데올로기는 우리 사회마저 타자화 시키는 오류를 발생한다. 그들을 ‘니네 나라’, ‘다른 종자’, ‘빨갱이’, ‘그놈’ 이라고 호명하는 우리의 무의식에 작동하는 이데올로기는 신체적 차이뿐만 아니라, 정신적인 능력의 차이까지 열등한 것으로 치부하게 된다.

티베트 말로 바르(bar)는 사이, 틈, 그 뜻이구요. 도(do)는 매달린 뭐 그런 말인데요, 함해서 위험한 어떤 틈, 과도기. 아시지요, 누나, 과도기, 티베트에선 죽음이 끝이 아니라 새 시작의 전단계예요. 일상의 바르도가 있고, 죽음의 바르도가 있고, 새로 태어나는 바르도가 있어요. 어떤 것이 완성되면 어떤 것은 시작돼요. 어떤 것이 죽으면 또 어떤 것은 새로 태어나요. 모든 것은 카르마에 따라 반복돼요.¹⁵⁵⁾

『나마스테』에서 끊임없이 언급되는 ‘카르마’는 우리 사회의 문제를 해결할 수 있는 방법을 법과 언론, 교육, 문화와 같은 물질에서 찾는 것이 아니라, 정신적인 것에서 찾으려고 한다. 작금의 이주노동자의 문제는 ‘바르’, 즉 과도기에 있다.

신우는 설날이 되자, 여러 가지 떡을 맛보게 할 생각으로 가래떡뿐만 아니라, 시루떡과 인절미 백설기 등을 고루 준비한다. 식탁엔 네팔과 한국 음식이 섞여 놓인다. 사람들은 토론도 미루고 각자 나라 명절 풍습들을 설명하면서 떡 잔치를 하게 된다. 어떤 사람은 자기네 노래 ‘어머니의 노래’를 합창했고 텐징을 비롯한 네팔 식구들은 ‘미소를 지으세요’라는 뜻을 가진 ‘무스무스’를 노래한다. 그 사이 서로 가르치고 배워서 ‘무스무스’는 거의 모든 사람이 합창을 했다. 모두 돈 벌러 낯선 이국땅에 왔지만 그들에게

154) 이옥순, 『우리안의 오리엔탈리즘 : ‘인도’라는 이름의 거울』, 푸른 역사, 2002.

155) 박범신, 앞의 책, 79면.

정작 필요한 것은 돈에 앞서 인간적인 예우인 것이다. 민족주의 이데올로기는 우리민족이 주체라고 구성해 주는 기능을 한다. 그러나 이를 주체들이 수행하는 한해서만 주체라는 범주가 이데올로기를 구성한다는 이중적 구성 작용¹⁵⁶⁾을 생각한다면 무의식적으로 ‘그놈’, ‘니네 나라’라 호명하는 주체로서의 우리의 태도에 변화를 바랄 수도 있다. “화……안한 세상”은 타자를 주체와 동일시하는 것이 아니라, 타자와 다름을 인정하고 사랑이 인간의 기원임을 잊지 않을 때 가능한 것이다.

2. 자본주의 편입의 한계 - ‘명화’

공선옥의 소설에서 “모성”과 “자매애적 유대”가 세상을 치유하고 여성인물들의 새로운 정체성을 획득할 수 있는 계기를 마련하는 개념으로 제시된다고¹⁵⁷⁾ 하지만, 「가리봉 연가」에서 명화는 주변 여성들과 유대 관계를 맺지 못한다.

돈이라는 물질에 의존해서 자신의 개인성을 확립하는 것이 개인성을 본질적으로 결핍하도록 만드는 이유는 돈이 갖는 철저한 비개인성 내지 사회성 때문이다. 돈의 소유 자체는 개인적 체험의 내용이나 의미를 전혀 구성하지 않는다. 반면에 질적인 내용을 철저히 결핍한 돈은 사회가 돈을 소유한 개인에게 제공할 수 있는 모든 대상들에 대한 권리와 향유를 약속한다. 특정 개인성으로부터 자유로운 돈을 소유한 자는 돈의 양이 허용하는 만큼 무한한 소유의 자유를 누릴 수 있는 것이다.¹⁵⁸⁾

자본으로서의 돈의 순환은 그 자체가 목적이 된다. 자본으로서의 돈과

156) 루이 알튀세르, 김용권 역, 앞의 책, 394면.

157) 이현주, 「공선옥 소설 연구 -모성과 자매애적 유대를 중심으로」, 한국교원대학교대학원 국어교육전공 석사학위 논문, 2006.

158) 윤혜준, 앞의 책, 137면.

그 자본을 소유한 개인 주체로서의 자본가, 둘 중에서 누가 더 진정한 ‘주체’인가 하는 문제에 대해 마르크스는 “사람들은 경제적 범주들의 의인화, 즉 특별한 계급 관계와 이익의 담지자(Träger)¹⁵⁹⁾인 한에서만 중요하다.”고 한다. 주체는 자신의 대상적인 대응물을 부(富)에서 찾게 된다. 그것은 사회적 권력의 육화, 구현물로서의 부가 된다.¹⁶⁰⁾

전라도 농촌에서 서울 가리봉동으로 이주 한 후, 명자는 자본주의 이데올로기 속에서 스스로 ‘허승희’로 호명되어지기를 바라면서, 자본의 이데올로기에 순응한다. 우리는 흔히 믿음이 우리 내부의 확신에 의한 것이라고 생각한다. 그러나 파스칼은 믿음은 인간 내부의 내밀한 것이 아니라 외부의 ‘기계’들에 의해 만들어 지는 것이라고 했다. 이데올로기적 체제가 진실하고 정당하다는 믿음, 그것은 그것이 실제로 진실하고 정당하기 때문에 생기는 것이 아니다. 이데올로기는 주체의 무의식적 복종에 의해 지탱된다. 이 ‘외면적 복종’은 논리적인 증거나 확신에서 비롯되는 것이 아니기에 비로소 ‘진정한 복종’이 되는 것이다.¹⁶¹⁾ 오직 주체의 무의식적 경계 속에서 외상적이고 몰상식한 명령으로 체험될 때 이데올로기는 이데올로기로서의 힘을 발휘한다.¹⁶²⁾ 무의식적으로 자본의 지배를 받고, 스스로 무엇을 해야 하는지 모르는 하위주체로서의 명화는 실천적 윤리의식마저 갖지 못하는 한계를 갖는다.

그녀에게 혼인의 의미는 더 이상 신성한 것이 아니다. 결혼에 따르는 도덕관념은 통용되지 않는다. 그녀가 고향을 떠나 한국으로 시집을 온 것은 돈 때문이다. 돈은 부의 축적의 방법이긴 하지만, 돈은 이데올로기화 될 때 이기적인 생존논리로 전락하게 된다. 인간의 삶에서 얻을 수 있는 가치들

159) 마르크스의 인용문에서는 “의인화”라는 표현을 쓰지만, 알튀세르는 “버팀목”으로 번역해서 쓴다.

160) 슬라보예 지젝, 이수련 역, 『이데올로기라는 숭고한 대상』, 인간사랑, 2003, 354-355면.

161) 위의 책, 75면.

162) 위의 책, 85면.

이 물질적인 것으로 변질되고 결국 인간성을 파괴하게 된다.

돈을 해랑이한테 주었다. 해랑이 부친이 돌아가시고 해랑이가 땅을 치고 통곡하며 부친 잃은 슬픔에 몸져 드러누웠을 때도 나는 해랑이를 위해 밥상이 스물다섯 개나 되는 큰 보신탕집에 들어가 손님들이 들이닥칠 때는 화장실도 제때에 다녀오지 못하면서 돈을 벌어 해랑이한테 주었다. 뉘감기에 걸려 온몸이 쭈서나고 뼈마디가 동통이 나 운신하기 어려워도 이를 악물고 일한 돈을 해랑이 부조금에 보탰다. 한 달에 두 번 쉬는 휴식일도 단돈 몇만 원이라도 더 벌겠다고 쉬지 않고 일해 번 돈이었다. 자정이 되어 사장이 서터문을 와그르르 내리워 잠그고 돌아가면 감옥에 갇힌 심정이었다. 기진 맥진해 쓰러지면 두 눈에서는 뜨거운 것이 자꾸자꾸 흘러내렸지. 그런데 이제 와서 저나 나나 똑같이 부모형제를 이별하고 타향에 와서 은혜를 원수로 갚는다더니 꼭 이런 현실을 도래케 하느냔 말이다. 나는 오늘 외롭고 쓸쓸하고 기진맥진하여 장사고 뭐고 아무것도 못하겠다.¹⁶³⁾

IMF 때 고향에서 함께 배를 타고 한국으로 온 해랑이와 승애는 동고동락하던 사이였지만, 승애의 북래반점 옆에 해랑이가 북경반점을 차리면서 사이가 소원해 진다. 한국에 이주해 온 조선족 여성들의 우애는 돈 앞에서 무너지고 만다.

한국에서 자매애적 믿음을 저버린 그들은 또 다른 곳으로의 이주하기를 갈망한다. 승애가 미국이라는 거대한 자본주의 국가로의 이주하는 것은 한국에서 이루지 못한 경제적 성공을 찾으려는 것이다. 자본주의 이데올로기는 그들의 삶에 행복감을 부여하지 않는다. 만족되어 지지 않는 물질을 향해 끊임없이 부랑하게 하는 것이다. 중국에서 한국으로 이주해 온 두 여성은 서로를 의지하며 자매애로써 타향의 서글픔을 극복해 나가지만, 결국자

163) 공선옥, 앞의 책, 91면.

본의 이데올로기에 의해 인간적 유대감을 상실하게 되는 인간적 비극을 경험한다.

돈을 맹목적으로 좇아 살아가는 사람들은 불안감을 떨칠 수 없으며, 그로써 억압을 체험한다. 해랑과 승애가 한국 사회에서 새로운 터전을 마련하기 위해 경제적 자립을 원했던 것처럼, 자본주의는 부의 축적방법이자, 새로운 삶을 가능케 하는 방법이 될 수 있다. 그러나 자본이 이데올로기화되면서 자매애마저 이기적인 생존논리로 전락하게 된 것이다. 그녀들의 삶에서 추구하는 것은 물질적인 것이 되고, 그에 인간성마저 타락하게 되는 것이다.

허승희, 아니 장명화는 그날 밤, 도저히 더 이상 노래방 일을 할 수가 없어서 두 사람의 한국 남자가 눌러 온 자리에서 <슬픈 노래는 부르지 않을거야>, <침밀밀>, <야래향>, 세 곡 정도만 뽑고 나서 그만 핸드폰을 꺼버렸다.¹⁶⁴⁾

『유랑가족』의 서술자 역할을 하는 한은 경수와 복래반점에서 마신 배갈 몇 잔에 취해, 노래방엘 간다. 그 때 ‘승희’가 들어온다. 그녀의 노래를 듣고는 나와 좁은 골목길에 머무른다. 갑자기 앰블런스 소리에 사람들이 모여들었다. 한은 사고를 당한 여자가 가리봉 연가, <슬픈 노래는 부르지 않을거야>라는 슬픈 노래를 불렀던 여자, 승희라는 것을 알았다. 그러는 사이 한은 한 여자가 도망을 가는 것을 본다. 어둠 속으로 사라진 여자는 김달곤의 아내, 미정의 엄마 서용자다. 결국, 용자는 자신을 서울 가리봉동 노래방으로 발을 들여놓게 한 명화를 죽이게 된 것이다.

윤리적 주체의 가장 큰 의의는 타인에 대한 대속성을 꿈꿀 수 있다. 이는 타인을 책임지는 데에서 자신의 주체를 세운다는 의미를 내포한다. 윤

164) 공선옥, 앞의 책, 99면.

리적 주체는 더 이상 자본에 귀속되기를 거부하고 한층 고양된 주체적 삶에 대한 객관적 성찰을 이루어낸다. 그러나 「가리봉 연가」의 주인공 명화와 용자는 윤리적 주체로서 객관적인 성찰을 이루어내지 못한다. 명화는 끊임없이 돈을 좇아 살아가다 용자의 칼에 맞아 죽게 된다. 가난을 해결하고자 돈을 찾아 나섰지만, 그녀를 기다리는 것은 끝없는 가난의 순환적 고리였다. 그 고리를 끊어 준 것은 용자이나, 죽음이라는 안타까운 결말을 맺는다.

주체는 내적인 요소뿐만 아니라 외적인 요소들에 의해 위치지어지고 만들어지는 변화하는 존재이다. 주체가 변하면서 인식대상인 세계 역시 다르게 받아들여지고, 대상화된 세계가 주체를 또한 변화시킨다.

가난은 사람을 황폐하게 만들기도 하고 난폭하게 만들기도 하고 무기력하게 만들기도 했다. 가난한 사람들이 그들의 가정을 지켜낼 수 있는 마지막 무기는 사랑뿐이었다. 돈도 받쳐주지 못하는 것을 사랑이 받쳐주지 않는다.¹⁶⁵⁾

용자와 명화, 승애와 해랑은 자본의 이데올로기의 억압에 의해 진정한 삶의 주체가 되지 못했다. 그녀들도 ‘사랑’이 ‘돈’에 우선 한다는 것을 알고 있다. 하지만, 해랑이 승애를 배신하고, 명화가 용자를 배신하고, 용자가 명화를 죽이는 결말은 자본주의 이데올로기 속으로 편입되고자 한 ‘허승희’가 좇던 자본의 한계를 여실히 보여준다. 자매애적 인간애로 자본의 한계를 극복하지 못한 것은 새로운 차원의 주체로 설 수 있기를 포기한 것이다. 아직은 한국이 이주민들과 함께 새로운 사회로 성장하는데 한계가 있음을 보여주는 것이다. 그 한계는 자본을 좇아서 국경을 넘어야 하는

165) 공선옥, 앞의 책, 74면.

자본주의 이데올로기 때문인 것이다.

3. 가족주의에 의한 주체성의 한계 - ‘츄엔’

결혼이주여성은 본국의 경제적 빈곤을 극복하기 위해 이주를 선택했다는 점에서 경제적 존재로서 자신을 위치지은 상태에서 입국하지만 일상 속에서 두 문화 사이의 충돌을 통해 사회문화적 존재로서의 자아를 인식하게 된다. 이 과정에서 이주여성은 사회문화적 존재로서 자신의 정체성을 새롭게 구성해야 한다는 과제를 떠안게 된다.

결혼이주여성들이 다양한 요인에 의해 결혼이주를 결정하지만 가장 중요한 것은 개인의 주체적 선택과 삶의 또 다른 변화에 대한 욕구가 작용했다는 것이다. 그러나 한국사회에서 이주자에 대한 차별적인 시선과 결혼한 이주여성들에 대한 정형화된 시선¹⁶⁶⁾을 느끼면서 ‘이방인’으로 타자화 된 자신들의 존재를 자각하게 된다.

이주 여성으로서의 정체성 재인식에 대한 성찰은 한국 문화에 대한 학습 요구로 이행 된다. 그러나 한국의 문화를 학습하기에는 환경이 열악하다. 지방자치단체나 복지관 차원에서 추진되는 정책과 서비스 프로그램은 다문화 사회통합을 표방하며 한국사회정착지원을 명분으로 하고 있지만 구체적인 내용이 뒷받침되지 않은 채 한국사람 만들기의 기조로 시행되고 있다. 또한 이들은 개별적인 시민적 주체로 자리매김하기 보다는 아내나 며느리, 어머니의 이름을 강조한다. 기존 가족 질서 안에서 그들이 호명된 대로 잘 편입되게 하는 것을 목표로 하고 있다.

166) 2006년 이후 한국 사회에서 이주민 정책 대상의 한 범주로 자리 잡은 ‘여성결혼이민자’라는 공식 용어는 상징적으로 국가가 표상하는 여성 결혼이민자의 전형성을 가시화했다. 개념적으로 여성 결혼이민자는 여성이 결혼을 하였으며 이민자라는 것을 의미하였다. 그러나 정부 정책에서는 여성 결혼이민자라는 범주는 베트남, 필리핀, 몽골 등 개발도상국에서 새로운 삶에 대한 욕구와 경제적인 동기를 이유로 한국 남자와 결혼한 이주한 여성들로 부각된다.

그러므로 한글교실, 전통 음식 만들기, 한국의 역사체험 등을 하는 ‘학교’로 통용된다. 이는 결혼이라는 법적 절차를 거쳐 한국의 가족 이데올로기 속으로 편입한 한 여성을 동화의 대상으로 여김으로써 여전히 타자로 재현하는 것이다.

그러나 여기서도 연애결혼과 중개업체를 통해서 결혼 한 여성들은 다르다. 쉐옌처럼 중개업체를 통해 결혼한 여성들은 자신들이 경제적 이유 때문에 결혼한 여성이라는 수치심을 갖게 되면서 또한번의 상처를 받게 된다.

결혼이주여성들 모두에게 동일한 방법으로 한국의 문화적 정체성에 일방적으로 흡수, 통합을 강요하면 이주여성들의 정체성은 획일화되거나 주변적 정체성으로 소외되고 말 것이다. 이러한 획일화나 소외를 극복하기 위해 자기 정체성에 대한 반성과 재구성을 통해 계속해서 주변의 억압된 소리와 새로운 목소리들이 입장할 수 있는 간극을 넓혀야 한다.¹⁶⁷⁾ 그러기 위해서 이주자들과 한국인을 가르는 장벽을 없애기 위해 ‘유일한 세계의 실존’¹⁶⁸⁾을 긍정하는 자세가 필요하다. 이주자들도 인간 주체로서 스스로 문화 차이의 벽을 넘어서야 한다.

그러나 하나의 범주로 대상화 되어 있는 결혼이주여성, 이주노동자의 정체성은 주체의 특성을 무시한 채 ‘다문화’라고 호명되는 순간 동질화 된다. 환대는 이름의 순수한 가능성에서 이름의 부름 또는 상기를 전제하는가 하면(내게 “오라” “들어오라” “그렇게 하라”고 말하는 것은 바로 당신에게, 당신 자신에게이다) 또한 동시에 그 이름의 말소를 전제한다.¹⁶⁹⁾

『파프리카』의 쉐옌은 돈이 없다. 중일은 월급을 받아오는 회사원도, 날마다 현금을 만질 수 있는 장사꾼도 아니다. 한 해 수확해서 판매한 돈이

167) 이청래, 앞의 논문, 144면.

168) 서용순, 앞의 논문, 198면.

169) 자크 데리다, 남수인 역, 앞의 책, 143면.

언제 들어오는지 액수가 얼마인지 츄엔은 알지 못한다. 음식재료나 생필품을 사러 갈 때 츄엔이 따라 갔지만 돈을 지불하고 집에 돌아와서 가게부를 쓰는 것도 중일의 몫이다. 읍내나 시내에 나갈 때 중일은 츄엔의 화장품과 옷을 사주면서 필요한 것이 있으면 말하라고 한다. 츄엔은 자신이 원하는 것을 스스로 선택할 수 없다. 돌보아 주어야 하는 아이처럼¹⁷⁰⁾ 자기의 정체성을 자신 안에서 찾기 힘들다.

힘든 농사일과 시어머니와의 갈등을 해소할 수 있는 공간은 목욕탕이다. 옷을 벗고 있던 젊은 한국인 여자가 흘깃거렸지만 ‘츄엔’¹⁷¹⁾은 신경 쓰지 않는다. 공중 목욕탕에서 옷을 벗고 입을 때마다 늘 따라다니는 시선은 자신이 이방인이기 때문만은 아니라는 사실을 ‘츄엔’은 알고 있었다. 중일이 츄엔을 탕탕하고 반질반질 윤기가 흐르는 파프리카에 비유하듯 ‘츄엔’은 그녀를 바라보는 젊은 여성에게 섹슈얼리티를 보여줌으로 이방인이라는 것을 대신해서 베일에 가리려고 하는 것이다. 분명 ‘츄엔’은 베트남 여성이며, 한국으로 이주 한지 일 년이 채 되지 않았다. 짧은 시간 동안 그녀는 자신의 정체성에 혼란을 겪게 된다.

“메끼엵!”¹⁷²⁾

‘츄엔’이 온탕 밖 가장자리 아래쪽에 턱이 있다는 사실을 깜빡 잊고 방을 내딛었다가 오른쪽 발목을 접질렀을 때 내뱉은 베트남의 말이다. 온탕에 앉아 있던 늙은 여자가 괜찮으냐고 물었지만 ‘츄엔’은 대꾸하지 않는다. “메끼엵!” 샴푸와 린스, 칫솔, 치약, 길쭉한 때타월 따위를 비닐가방 안에

170) 한건수, 「농촌 지역 결혼 이민자 여성의 가족생활과 갈등 적응」 제39호 1권, 한국문화인류, 2006, 221면.

171) 츄엔이 남편이 불러준 이름 ‘수연’이 아니라 베트남 여성 ‘츄엔’의 모습을 보여주는 곳은 ‘ ’로 표시하기로 한다.

172) 혼자말로 중얼거리는 욕.

썰어 넣으면서 ‘츄엔’은 낮은 목소리로 연거푸 욕설을 내뱉는다.

‘츄엔’은 헬멧을 손에 들고 오토바이 백미러로 슬쩍 자신의 얼굴을 곁눈 질하며 입만 열지 않는다면 누구도 자신을 이방에서 온 여자라고 생각하지 못할, 한국적인 그러나 아름다운 얼굴이라고 생각한다. 주변의 시선으로부터 자신의 정체성을 확인받기를 바란다. 그러나 그것은 결혼이주자 ‘츄엔’이라는 것을 인정해 달라는 것이 아니다. 외모는 한국인이 몰라 볼 만큼 한국인 보다 더 아름답다고 인정받기를 바라는 것이다. 국제결혼에 대한 사회적 시선과 편견으로부터 자유롭지 못한 이들은 가끔 자신의 국적과 출신지를 떳떳하게 밝히지 못할 만큼 정체성의 다중적인 모습을 보여준다.

산자락으로 이어진 경사진 길을 달리면서 ‘츄엔’은 허기를 느낀다. 몇 공기의 밥을 먹어도 털어질 것 같지 않은 허기는 겹겹이 끼입은 옷 속으로 날카롭게 파고드는 세찬 바람처럼 어찌해 볼 도리가 없다. 자신은 이방인이 아니고 싶지만 화가 날 때는 베트남어가 무의식적으로 툭 튀어나오는 베트남 이주여성, 이방인이다.

그녀의 노트에는 ‘다음에 다시 오겠습니다’¹⁷³⁾라고 써 있는 글자 아래로 해독할 수 없는 문자들이 깨알같이 적혀 있다. 글자 한자 한자에 힘을 줘서 반듯반듯 가지런하게 쓴 한글과는 달리 공책 반장을 차지한 낯선 글자들은 힘을 들이지 않고 빠른 속도로 썼는지 글자라기보다는 그림처럼 보인다. 입에 착착 달라붙지 않는 한국말과 돌을 쪼듯 공책에 반듯하게 새겨야 하는 한글을 익히다 말고 ‘츄엔’은 불현듯 제나라 글자로 답답한 심정을 풀어 놓는다.

매운 음식과 비린 생선을 좋아하지 않는 츄엔은 처음에는 김치와 김치찌개, 된장찌개, 청국장 따위 한국음식을 결심이라도 한 듯 열심히 먹었다. 그녀가 매운 고추를 고추장에 찍어 먹는 모습을 보고 모친이 껄껄 웃을 때

173) 서성란, 앞의 책, 52면.

도 츠엔은 한국인 며느리가 되기 위해서 노력했다. 그러나 그녀는 매운 고추를 고추장에 찍어 먹기를 그만 둔다. 밥을 먹을 때마다 접시 가득 파프리카를 썰어 소스도 없이 집어먹었다. 그녀는 쌀밥과 국수를 잘 먹고 수박과 참외, 자두, 복숭아 따위 여름 과일로 끼니를 대신할 때도 있다.

츠엔이 ‘츠엔’으로 불리고 싶은 이유와 바쁜 파프리카 농사를 지어야 하기에 목욕탕을 가지 못해 화가 나는 이유는 동일하다. 나일병을 향한 마음이 그것이다. 그녀는 또 다른 타자를 통해 자신의 정체성을 찾으려 한다. 군인가족을 상대로 운영하는 목욕탕에는 나일병이 있다.

“한국사람 아니죠?”

“베트남 사람입니다. 한국에 시집왔어요.”

똑같은 물음에 대답할 때마다 츠엔은 얼굴이 화끈거렸다.

“그러니까, 국제결혼? 베트남 신부네요.”¹⁷⁴⁾

표를 받는 군인들은 하나같이 그녀의 정체성에 대해 궁금해 한다. 베트남 결혼이주여성임을 확인하고 나면 군복 윗도리에 나상일이라고 실로 새긴 이름표를 달고 있던 나일병은 ‘츠엔’에게 어느 나라에서 왔는지 호기심과 비웃음을 띤 얼굴로 묻지 않았다. 다른 손님들에게 하듯 깍듯이 인사를 했고 ‘츠엔’이 돈을 내면 즉시 표를 주었다. 주변의 시선으로부터 자신의 정체성을 확인받는 과정을 거쳐야 하는 ‘츠엔’은 그녀에게 이방인이라고 말하지 않는 나일병에게서 만큼은 자신의 정체성을 확인 받지 않아도 된다는 위안을 얻는다.

목욕을 마치고 나올 때 카운터에 나일병이 보이지 않으면 ‘츠엔’은 저도 모르게 복도를 서성거리거나 일도 없이 식당과 세탁소를 기웃거렸다. 혹시 멀리서라도 얼굴을 보게 되면 지나가는 길인 듯 자연스럽게 밖으로 나갈

174) 서성란, 앞의 책, 54면.

테고 정면으로 마주보는 일이 생기면 도망치듯 자리를 피할게 분명했다. ‘어쩌면 그는 내가 베트남 신부라는 사실을 모를 거야.’ ‘츄엔’은 생각했다. 그러자 마음 한쪽이 무겁고 불편하다. 자신이 완전한 ‘수연’이 아니기에 혼란스러웠고, 홀로 있는 공간에서는 ‘츄엔’이라 스스로를 부르고 싶어하던 그녀다. 나일병은 자신이 이방인이 아니라는 것을 굳이 확인하려하지 않았기에 좋았었는데, 이젠 나일병이 츄엔이베트남 신부라는 것을 몰라주기를 바란다. 베트남 여성 ‘츄엔’의 정체성도 혼란스러워 진다.

알튀세르는 “신념은 자아가 형성되는 오인의 중심부”라고 한다. “결핍에 대한 상상적 보상의 원리로서 드러나는 자아는 판타지의 구조와 같이 주체에게 ‘그럴듯함’과 어떤 통일성 효과를 주고, 어떤 ‘행복감’을 준다. 이것이 ‘그것이 분명해! 그것은 옳아! 그것은 틀림없어!’¹⁷⁵⁾라고 외치게 만든다고 한다.

‘츄엔’은 나일병을 통해서 이데올로기적 판타지를 구성하게 되는 것이다. 지배적인 허구로서 나일병에 대한 판타지는 자아의 형성을 방해한다. 지배적 허구는 오직 전혀 흠 없는 남성성의 이미지의 중재를 통해, 여성 주체에게 그를 인정하고 욕망하라고 요구한다.¹⁷⁶⁾

중일과 시어머니가 제시하던 가부장적 이데올로기 앞에서 큰 눈만 깜빡이며, 수줍어하던 ‘수연’은 ‘이방인 아내’라는 것 때문에 자신의 정체성을 찾지 못하고 힘들어 했다. 그러나 지금은 ‘사이에 낀(in-between)’ 공간에서 생성되는 자아의 정체성 형성을 포기하고 다른 남자를 통해 판타지를 경험하려고 한다.

바쁜 농사일을 돕지 않고 목욕탕에 다녀오는 수연을 향해 소리친 중일이 미안하다고 사과하며 이불 속으로 손을 넣어 몸을 만지자 수연은 짧게 비

175) 서정화 앞의 논문, 54면.

176) 위의 논문, 55면.

명을 내지르며 얼굴을 찡그린다. ‘수연’이 남편이 원하면 언제든지 내어주
던 섹슈얼리티도 이제는 ‘츄엔’이 원하지 않는다.

파프리카 수확이 끝나기 전까지는 꿈쩍 할 수 없다는 것을 츄엔은 알고
있었다. 수확이 끝나도 이듬해 파종 때까지 집안에 갇혀 있게 될지도 모른
다고 생각하자 츄엔은 지레 숨이 막혔다. 문화센터에서 한글과 한국말을 배
우지 못해도 선미 엄마 옷가게에 가서 놀 수 없어도 괜찮았지만 목욕탕만
은 꼭 가고 싶었다. 젊은 병사들의 호기심 가득한 시선이나 흘깃거리는 여
자들의 눈빛도 이제 건디기 어렵지 않았다. 온탕에 몸을 담그고 앉아 있을
때 츄엔은 고향에 있는 듯 몸과 마음이 따뜻해졌다. 중일과 몸을 섞을 때
이따금 무심한 눈길로 표를 내주던 나 일병을 생각했지만 죄책감은 없었
다.¹⁷⁷⁾

목욕탕은 츄엔의 고향을 떠올리게 한다. 시어머니와 고된 노동으로부터
해방될 수 있는 따뜻함을 느낄 수 있다. 다리를 접질러서 한방 병원에 다
녀온 츄엔은 중일의 배려로 집에서 쉬다가 잠이 든다.

꿈에 츄엔은 쌀로 만든 납작한 국수 위에 삶은 쇠고기를 얹게 저며 고명
을 얹은 퍼보전을 먹었다. 탁자 맞은편에 앉아 퍼보전을 먹고 있는 동생 윈
이 무슨 말인가를 했지만 그녀는 알아들을 수 없었다. 어머니가 굳은 살 박
힌 손으로 자꾸만 그녀의 그릇 속에 국수와 쇠고기 살점을 집어넣어 주었
다. 츄엔은 왜 내가 윈의 말을 알아들을 수 없는지 그 까닭을 생각하느라
국수를 제대로 삼키지 못했다.¹⁷⁸⁾

‘츄엔’은 꿈속에서 고향의 음식은 먹는다. 하지만 동생이 하는 말을 알아

177) 서성란, 앞의 책, 61면.

178) 위의 책, 61면.

듣지 못한다. ‘츄엔’이 아니라 ‘수연’으로 호명되어 살았지만 중일이 제시한 이데올로기 속에서 완전한 한국인으로의 정체성을 갖지 못했다. 그러나 이제 베트남 여성으로서의 정체성도 지켜내지 못해 혼란만 가중된다. ‘사이’에 낀(in-between)’ 공간에서 정체성 혼란은 그녀 스스로 해결해야 하는 과제이다.

남은 파프리카를 저장고에 넣기 전 츄엔은 파프리카 두 개를 남겨놓았다. 츄엔은 이제 저물기 시작하는 해를 바라보고 서서 손에 쥐고 있던 파프리카를 입으로 가져간다. 와삭 깨물어 입에 물고 천천히 씹는다. 달콤하고 새콤한 향이 입안에서 천천히 퍼진다. 그녀는 초록색 파프리카 한 개를 씹아조차 남기지 않고 전부 씹어 삼킨다. 남은 한 개는 돌아가는 길에 목욕탕에 들러 나 일병에게 줄 생각이다. 파프리카의 맛과 향은 츄엔의 입안에 오랫동안 남아 있다.¹⁷⁹⁾

소설의 결말은 ‘츄엔’이 나일병에게 파프리카 한 개를 전해줄 생각을 하면서 끝이 난다. 파프리카는 더운 환경에서 키워야 한다. 우리나라의 피망보다도 더욱 세심한 손길이 필요한 작물이다.¹⁸⁰⁾ 더운 나라 베트남에서 이주해 온 ‘츄엔’은 파프리카에 비유된다. ‘빨강, 노랑, 초록, 보랏빛이 선명한 파프리카가 가득 담긴 바구니’ 속의 보라색 파프리카는 ‘츄엔’이다.

하나의 개체, 즉 어떤 방식으로든 어떤 것으로 존재하는 것이 자기의식을 가지게 될 때 주체성이 성립한다. 나와 나 아닌 것은 다르다는 것, 나와 나 아닌 것 사이에는 불연속이 존재한다는 것을 의식할 때 자기의식이 발생한다. 자기의식은 자와 타의 구분을 함축하는 것이다.¹⁸¹⁾ 츄엔은 한국의 농촌으로 시집을 와서 가족의 테두리 안에서 살지만, 자신이 내국인들과

179) 서성란, 앞의 책, 63면.

180) 이계돈, 「파프리카와 토마토의 生産現況과 輸出增大方案」, 서울시립대학교 산업대학원, 2008.

181) 이정우, 『주체란 무엇인가 - 無位人에 관하여』, 그린비, 2009, 17면.

같지 않다는 것을 안다. 자기가 누구인지 의식을 갖고는 있지만, 중일과 시
모가 한국의 며느리이기를 바라면서 ‘수연’이라 호명할 때는 자기가 타인과
다르다는 것을 인정하지 못하게 된다. 자기의식 없이는 주체는 주체일 수
없다.¹⁸²⁾

비록 사랑한다는 말도, 미안하다는 말도 못하는 남편이었지만 그녀가 접
지른 다리에 따듯한 물수건 찜질을 해 주던 중일이 옆에 있다. 그러나 그
녀는 ‘수연’, 중일의 아내로서의 정체성 찾기를 포기하고, ‘츄엔’으로서의 진
정한 자아정체성도 찾지 못한다. 나일병을 생각하며 파프리카 하나를 챙겨
드는 ‘츄엔’의 모습은 타인지향적인 한계를 남긴다.



182) 이정우, 앞의 책, 15면.

V. 다문화 소설에 나타난 ‘호명’과 주체의 문제

다문화 소설에는 출신국의 경제적 빈곤을 벗어나기 위해 아시아 지역의 여성들이 취업이주, 국제결혼, 또는 불법체류 등을 통해서 한국사회의 빈곤층으로 유입되고 있는 이주민들이 한국사회에 적응하기 위해 몸부림치지만 그 적응이 결코 용이하지 않은 부적응의 현실이 나타난다. 즉, 이주여성들은 국적차별, 인종차별, 성차별 등 다중의 차별 속에서 각종의 인권침해, 경제적 착취, 육체적·성적 폭력, 그 밖의 열악한 삶의 조건들 속에서 최하층의 삶을 영위하고 있는 것으로 그려진다.¹⁸³⁾

이주노동자와 결혼 이주여성의 반인권적 삶을 연민의 시선으로 그 다루는 작품들을 통해, 이방인에 대한 환대가 관용적 인정주의에 머무르고 있다는 것을 알 수 있다. 그러나 인정에 의한 소박한 휴머니즘의 재분배가 타자에 대한 ‘무조건적 환대’¹⁸⁴⁾가 될 경우에는 이주민들에게 동등한 지위를 부여하지 못한다. 다문화주의에 대한 사회학적인 성찰보다 담론의 양적 팽창과 통계적 수치만을 강조해 온 정책과 사회 분위기는 세계 공동체의 시민 의식과 태도를 함양해야 할 다문화 정책에 대한 이율배반적인 상황에 직면 할 수 밖에 없게 했다. 이러한 사회적인 분위기를 반영하듯 다문화 소설에서도 ‘무조건적 환대’와 ‘온정주의’를 강조해 왔다.

오늘날 자본의 자유로운 순환을 통한 하나의 세계는 상품과 화폐가 주체가 된다. 만약 이 세계가 하나의 세계라면, 그 화폐와 신용, 상품뿐 아니라

183) 송명희, 앞의 논문, 138면.

184) 자크 데리다, 남수인 역, 앞의 책, 70면.

살아 있는 인간들, 자본이 노동으로 분류하는 모든 인간 존재들의 순환을 보장해야 할 것이다.¹⁸⁵⁾ 그러나 노동의 순환은 그러한 자유 속에서 완전히 배제된다. 인간 주체들은 자유롭게 이동하고 그들이 원하는 곳에 정착할 기본적인 권리를 절대로 갖고 있지 않다¹⁸⁶⁾고 여겨지기 때문이다.

데리다가 “환대의 법은 절대적 환대가 권리나 의무로서의 환대의 법과 단절하기를, 환대의 계약과 단절하기를 지시”¹⁸⁷⁾한다고 언급한 것처럼 이주민들이 입국을 위한 계약은 근원적 불평등의 원인이 된다. 『나마스테』 카밀처럼 노동을 하기 위해 이주를 했더라도 산업연수생이라는 신분적 계약은 한국사회에서 계약을 갖고 시작하는 것이다. 결혼이주여성들의 삶도 크게 다르지 않다. 경제적으로 조금 더 나은 삶을 보장 받고자 한국을 선택한 「가리봉 연가」의 명화, 「과프리카」의 추엔 또한 경제적 약자인 조선족 여인, 베트남 여인이다. 그녀들은 사회적·경제적 약자이기에 그녀들의 삶의 주체가 되지 못한다. 이주 노동자들과 결혼이주여성들이 환대 받지 못하는 현실은 하나의 세계, 국경이 없는 세계라는 말을 무색하게 한다.

그러기에 다문화주의 문화 담론에서 끊임없이 제기되는 동화주의는 주체와 타자의 동일성을 확인하는 것에 지나지 않을 수 있다. 국가 정책은 차이의 특수성을 인권이라는 보편성으로 희석시키면서 배제와 차별의 대상인 타자를 인권과 복지의 차원에서 배려와 온정의 대상으로 전환시키는 효과를 갖는다. 따라서 국가권력의 주도로 실천되는 다문화사회 담론은 배타적일 수 있는 것이다.

이주 노동자의 노동이 상품처럼 통제 받음으로써 그들의 삶조차 분리되어 있다. 이는 바디우가 “세계의 도처에서 장벽이 세워지고 있다”¹⁸⁸⁾고 말

185) 서용순, 「‘하나의 세계’와 다문화 상황의 진실-다문화주의에 대한 철학적 성찰」, 『오늘의 문예비평』 가을 82호, 산지니, 2011. 31면.

186) 서용순, 「‘세계화된 세계’의 정치에 대한 소고」, 『사회와 철학』 제17호, 사회와철학연구회, 2009, 188면.

187) 자크 데리다, 남수인 역, 앞의 책, 70면.

한 것처럼 이주 노동자들과 내국인들 사이의 장벽은 둘 사이의 세계를 갈라놓고 있다. 이러한 경계 짓기에 사용되는 것이 ‘민족’이다. 민족이란 ‘나’를 ‘우리’로 묶어내는 환상적 동일시를 통해서 구성된다. ‘민족’의 경계는 누가 ‘우리’에 속하고 누가 ‘우리’에 속하지 않는지를 결정함으로써 결정지어 진다. 외국인 이주 노동자들과 결혼이주여성들을 경계 짓는데 민족의 힘이 작용하는 것이다. ‘우리’ 민족의 경계가 ‘우리’안의 ‘우리 아닌 자’를 외부로 구성함으로써 구축된다고 보는 버틀러의 견해는 민족주의 이데올로기에 의한 ‘호명’의 억압장치에 힘을 실는다.

다문화 소설에서는 여러 이데올로기의 양상이 ‘호명’과 관련하여 나타난다. 『나마스테』에 나타나는 민족주의 이데올로기는 ‘우리’아닌 자들을 ‘니네’, ‘니네 나라’, ‘너희 민족’, ‘너희 나라’ 등 호명에 의해 이주민들과 경계를 짓도록 작용한다. 이주 노동자들은 경제적 빈곤으로부터 탈출하기 위해 한국의 노동현장으로 이주한다. 한국의 3D 직업 회피 현상으로 인한 공백을 메우는 이주노동자들이다.

그러나 “우리 민족”의 민족주의 이데올로기는 이주노동자들을 “다른 나라”의 노동자라고 호명하게 되면서 배척하게 된다. 특히 경제적으로 빈곤한 국가의 노동자들을 삶의 주체가 되지 못하고 주변인으로 내모는 억압의 기제가 된다. 이주 노동자와 결혼 이주여성들의 개별성과 주체성에 대한 배려는 없이, 이미 한국인이 된 사람들과 한국인이 될 수 있는 사람들에게 온정을 베푼다는 것은 차이를 인정하지 않는 또 하나의 자민족 중심의 이데올로기가 기능하는 것이다.

이방인에 대한 환대는 통합을 전제로 하는 온정주의 다문화정책을 통해 나타나는 것처럼 보인다. 하지만 이것은 우리 모두 한국인이라는 동화주의

188) 서용순, 「‘세계화된 세계’의 정치에 대한 소고」, 『사회와 철학』 제17호, 사회와철학연구회, 2009, 188면.(Badiou, De quoi Sarkozy est-il le nom, Nouvelles Editions Lignes, 2007. 71면 재인용)

정책에 의한 온정주의 이데올로기의 작용으로 볼 수 있다. 한국인들은 이주민들에 비해 우월한 지위를 갖고 있는 존재로 이주민들을 보살피고 도와주는 존재로 재현되면서 연민과 동정을 바탕으로 하는 한국인의 온정적 도움을 강요하는 것이 바로 온정주의 이데올로기이다.

결혼이주여성을 그린 「가리봉 연가」의 명화처럼 온정주의 이데올로기에 기대를 갖고 이주를 하는 여성도 있다. 이는 자신의 내면화된 주체의식이 부족하기 때문이다. 명화가 한국으로 이주를 선택하게 된 동기는 경제적으로 편안함을 획득하기 위함이었다. 그녀는 한국인 여성 ‘허승희’라 호명되기를 스스로 바랬던 여성이다. ‘허승희’라 호명되는 순간은 자신의 본질적인 모습을 거부하고 돈을 벌기 위한 ‘허승희’로 탄생하는 것이다. 중국 조선족들이 고향에서 겪은 경제적 어려움을 한국에서 보상받기 위해서 스스로 자본주의 이데올로기 속으로 편입하고자 노력하는 이주여성의 모습을 볼 수 있다.

그러나 그녀는 자본주의 이데올로기 환상에서 빠져나오지 못하고 거리에서 죽음을 당한다. 그녀의 결혼이주의 목적이 돈이 아니었다면 중국 흑룡강에서 한국의 전라도 농촌으로, 다시 서울의 변두리 가리봉동으로 이주하지 않았을 것이다. 다문화 소설의 대부분이 결혼이주여성들의 결혼 조건이 경제적 보상이라는 것을 전제로 한다. 「가리봉 연가」의 명화가 남편으로부터 결혼 후 친정에 경제적 도움을 주겠다는 약속을 받는 것이나, 「과프리카」의 추안이 남편으로부터 지참금을 받고 결혼하게 된 것을 통해서 알 수 있다.

인간의 삶은 개별화된 개체들의 삶이 아니라 내면화된 주체들의 삶이다. 그 주체란 사회 속에서 어떤 형태로든 이름-자리를 부여받음으로써 성립한다.¹⁸⁹⁾ 주체는 경험을 통해 자신이 되어가는 것이다. 주체는 관계들의 체

189) 이정우, 앞의 책, 100면.

계 안에서 일정한 자신의 이름-자리를 찾아야 한다. 자기를 만들어 가는 주체는 자신의 이름-자리를 스스로 만들어 가야 한다. 그러나 다문화 소설에서 자본주의 이데올로기는 주체적으로 자신의 이름-자리를 만들어 가는 주인공들의 삶을 방해한다.

다문화 소설에서 나타나는 또다른 양상은 한국의 가족주의 이데올로기이다. 결혼이주여성들이 남편과 시댁가족이 호명하는 삶을 살도록 그녀의 삶을 억압한다. 「가리봉 연가」에서 “츄엔”을 “수연”이라는 이름으로 부르기 시작한 후 완벽한 한국 며느리가 되기를 강요한다. 한국의 가족은 이주여성들을 환대라는 과장된 모습으로 한국 가정의 문화에 동화되기를 강요한다. 이를 위해 그녀들을 한국이름으로 호명한다. “명화”처럼 자신이 스스로 “허승희”라 불리워지기를 바라는 경우도 있겠지만, “츄엔”처럼 타자에 의해 호명되는 것은 자신의 자리를 찾지 못하는 한계를 남긴다.

결혼이주여성들을 위해 타자들 사이의 낯섦과 갈등이라는 현실을 허망한 개념들로 덮지 않는 것, 집단과 집단 사이의 타자성을 정면으로 직시하는 것이 중요하다. 현실을 회피하려는 이들은 오직 자신의 이해에 관련되는 것들만이 현실이라고 생각하며 세상의 모순들로부터 눈을 돌린다. 자기의식은 그 자기의식의 주체를 행복하게 만들어 주는 동시에 불행하게 만든다. 주체는 자기의식을 가짐으로써 고도의 역능을 갖추게 된다는 점에서 행복하며, 타자와의 불연속이라는 근원적인 소외감을 가지고 살아가야 한다는 점에서 불행하다.¹⁹⁰⁾

세계화를 겪고 있는 이 시대 인류 전체의 하나 됨은 절실히 요구되는 가치이지만, 그것은 다양한 집단들이 서로의 타자성을 인정하고 그 사이에서 공종의 전략을 모색함으로써만 가능할 것이다.¹⁹¹⁾ 타자들과의 마주침을 통

190) 이정우, 앞의 책, 18면.

191) 위의 책, 78면.

해서 인식적 변화와 감정적 변화를 즉, ‘변양’과 ‘감응’을 겪는다. 그리고 이 변양과 감응이 차이생성을 가져온다. 주체가 ‘나’를 만들어 나가기 위해서는 이 차이생성과 대결해 자신의 동일성을 끝없이 다듬어야 한다. 시간 속에서 변해 가는 동일성 즉 정체성을 지속시켜 나감으로서 ‘나’라고 하는 주체성이 존립한다.¹⁹²⁾

주체는 주체로서 계속 생성해 간다. 주어지는, 생성하는 조건들에 동화되어 가는 한편 그것들과 투쟁함으로써 자신을 만들어 간다.¹⁹³⁾ 시시각각으로 변해가는 지각, 계속 생성해 가는 타인들과의 만남, 부딪쳐 오는 술한 사건들을 만나면서 변해가는 것이다. 그러나 다문화 소설에 나타나는 이데올로기는 ‘호명’을 통한 억압장치로 작용하여 이주민들이 주체적인 삶을 살 수 없도록 방해한다.

사랑의 원리는 사유로서의 주체가 사건의 은총을 부여받을 때, 이것이 주체화(믿음, 확신)이고 보편적인 법칙으로 바뀌게 되는 것이다.¹⁹⁴⁾ 어떤 진리의 주체인 사람은 누구나 자기가 그러한 보물을 갖고 있음을, 또 무한한 하나의 힘에 전율하고 있음을 안다.¹⁹⁵⁾ 주체화에 의한 타자들과 모두를 향한 자기-사랑의 힘을 전개하는 것은 믿음을 바탕으로 하는 사랑이다.¹⁹⁶⁾ 이것은 누구를 향한 것인지는 중요치 않다. 타자를 향한 말 건넌을 통한 노력에 의한 것이다. 전지구화를 통한 세계적인 흐름 속에서 살아가는 우리는 모두가 이방인이다. 말 건넌을 통한 노력은 자신의 주체성을 위해서 필요한 과제이다.

본고에서 다루고 있는 세편의 텍스트도 다문화주의의 보편적인 문제를 다루고 있음을 살펴보았다. 이주노동자들과 결혼이주자들의 삶은 주체성을

192) 이정우, 앞의 책, 14면.

193) 위의 책, 37면.

194) 알랭 바디우, 앞의 책, 168면.

195) 위의 책, 107면.

196) 위의 책, 173면.

찾지 못하는 한계를 드러낸다. ‘다문화사회’라 호명함으로써 그 하위개념으로 불리는 ‘이주노동자들’, ‘결혼이주여성들’로 보편화 시키는 개별성은 필연적으로 정체성을 추구하는 개별성과 단절하게 된다.¹⁹⁷⁾

『나마스테』의 카밀도, 「가리봉 연가」의 명화도, 『파프리카』의 추엔도, 결국은 자신의 주체적 삶을 살지 못한다. 이주민, 이방인을 바라보는 내국인은 다양한 이데올로기의 힘을 빌려 그들을 호명하며 그들이 주체로 설 수 있도록 인정하지 않는다. 아직은 우리 사회의 다문화 현상에 대한 문제제기의 수준에 머무르는 다문화 소설의 한계라 할 것이다.



197) 알랭 바디우, 현상환 역, 앞의 책, 27면.

VI. 결론

본 연구는 다문화 소설에 나타나는 다양한 이데올로기 분석을 통해서 한국사회를 억압하는 무의식적 이데올로기가 “우리”와 “이주민”들을 어떻게 바라보는지 살펴보았다. 그리고 알튀세르의 호명과 주체이론을 중심으로 다문화 소설 속의 이주노동자, 결혼이주자, 한국인들이 호명과 관련하여 어떠한 주체성을 갖는지 분석하였다.

이데올로기는 알튀세르의 작업에 의해 철학의 주요한 개념으로 논의되기 시작했다. 알튀세르는 이데올로기를 행위에 의해 구체화되는 무의식으로 정의한다. 현실세계를 이루는 표상들의 체계, 삶의 구체적인 행태들을 규정하고 개인을 주체로 호명하는 상징적인 권력인 것이다. 본고는 이데올로기에 대한 이와 같은 이해에 기본적으로 동의하며 논의를 시작하였다.

호명은 흔히 생각하는 것과는 달리 단순히 부정적인 것으로만 치부할 수는 없는 것이다. 알튀세르가 부여한 의미에서 호명이란 어떤 개인에게 정체성(동일성)을 부여하는 것, 또는 그 개인을 어떤 상징적인 연관망 속에 기입하는 것인데, 개인 또는 주체란 이러한 정체성 없이는 존재할 수 없기 때문이다. 생물학적인 의미로만 이해된 개인이 아닌 한, 한 사람의 인간으로서 주체로서 개인은 이러한 정체성을 통해서 실존하고 사고하고 행위한다. 따라서 호명에 따른 정체성 부여는 개인이나 주체가 독자적으로 생존하고 살아가기 위한 상징적인 지주가 된다고 할 수 있다. 이에 다문화 소설을 분석함에 있어서 호명에 따른 이주민들의 주체성은 다문화주의는 ‘타자에 대한 인정’ 즉, 주체는 객체에 적극적으로 참여하고 객체도 주체의 개입을 본질적으로 요청하는 자기 확장과 상호교섭의 장이 바로 삶을 인정하는 것이다.

자아와 타자, 중심과 주변, 다수문화와 소수문화가 갈등하고 대립하는 것이 아니라 공존과 타협의 길을 모색하기 위해서 주체의 정체성에 관심을 가져야 한다. 다문화주의가 하나의 보편적 이론이나 사조가 아니라 유동적으로 발전하고 계속 변화 한다는 사실을 인정한다면 한 국가와 사회의 구성원이 갖는 정체성의 유동성과 변화의 가능성을 발견하게 된다. 따라서 다양한 인종, 문화, 피부색, 종교를 가진 사람들이 함께 공존하고 거주하는 것이 결국, 새로운 정체성의 형성과 밀접하게 연관되는 것이다. 주변과 중심, 자아와 타자가 일방적으로 영향을 주거나 받는 것이 아니라 상호 연관을 맺는 것은 다문화 사회로 진입하는 한국 사회에 매우 중요한 관점이다.

III장에서는 인물들의 주체성·정체성의 성립에 대한 호명 이데올로기의 작용에 주목했다. IV장에서는 다문화소설 속의 이주민들의 주체로서의 삶의 한계를 살펴보았다. 우선, 박범신의 『나마스테』는 민족주의 이데올로기가 저개발국 이주 노동자들을 어떻게 배척하는지, 그 곳에서 이주노동자들은 어떻게 주체성을 성립하는지 알아보았다. 박범신의 『나마스테』에서 순혈주의를 내세우며 타민족을 배척하는 한국 노동자들은 민족주의 이데올로기가 작용하는 공간은 불안과 분열의 공간으로 전도된다. 네팔 이주노동자 ‘카밀’이 한국에서 ‘너네’, ‘종자가 다른 놈’이라 불리는 것은 신우가 미국에서 경험했던 것과 같다. 이것은 자민족과 타민족을 이분법적 위치 짓기를 하는 것이다. 카밀은 이주노동자 농성 자리에서 이주노동자들의 현실에 대해 토로하는 등 분열의 상황에서 적극적인 주체가 되어 극복하는 듯 하였지만, 자살을 선택하게 된다. 그로써 민족주의 이데올로기에 맞서서 시도하던 경계 허물기는 한계를 갖는다.

공선옥의 「가리봉 연가」에서 한국으로 이주하기 위해 결혼을 선택한 명화와 전라도 농촌에서 살던 용자가 경제적 목적으로 집을 떠나 유랑한다. 두 여성은 자본주의 이데올로기 억압장치 속으로 들어가고 싶어 한다. 돈

을 벌어야 하는 공간에서 명화는 적극적인 모습으로 ‘허승희’라고 호명되기를 바랐다. 이미 정해진 사회 속에서 주체가 되고 싶었던 명화를 기다리는 것은 죽음이다. 명화와 용자는 자본을 획득함으로써 풍족하고 행복한 삶을 살고 싶어 함께 유랑했던 두 여성이다. 그녀들은 그 외로운 공간에서 “모성”과 “자매애적 유대”를 통해 세상을 치유하지 못한다. 이 작품에서 ‘돈’은 가난의 원흉이자 불행의 심급이다. 「가리봉 연가」는 중국 흑룡강을 떠나 한국 자본사회에서 주체로서 자립하지 못하는 한계를 보여준다. 경제적 이유로 결혼을 선택하는 결혼이주여성들이 한국 사회 내에서도 경제적인 문제에서 자유롭지 못한 현실을 보여준다고 하겠다.

서성란의 「파프리카」의 베트남 결혼이주여성인 쉼은 한국 농촌이라는 공간에서 자신의 정체성에 혼란을 경험 하게 된다. 그녀는 한국으로 시집온 베트남 여성이지만, 그녀의 가족은 한국여성이 되기를 바란다. 그녀의 주체성을 인정하기보다 한국 사회로 동화되기를 강요한다. 남편은 쉼의 의사와는 상관없이 ‘수연’이라는 한국식 이름으로 호명한다. 남편은 이미 정해져 있는 전통적인 가부장 이데올로기 속으로 그녀를 동화시키려고 하지만, 쉼을 가족이라는 공간에서 내밀어 버리는 결과를 낳는다. ‘쉼’도 나일병을 혐오하게 되면서 자신의 정체성을 찾기를 포기 하는 한계를 보여준다. 다문화 현상과 관련하여 이데올로기의 억압적 장치가 다문화 사회에 어떠한 영향을 끼치는지 부각시킨다.

위의 소설들은 한국사회의 단면을 예리하게 포착하고 있다. 다문화 소설에서 이데올로기의 다양한 양상이 ‘호명’을 통해 주인공들이 주체로 서지 못하게 하는 한계를 살펴보았다. 알튀세르가 프로이드의 중층결정의 개념을 언급하듯이 우리 사회가 다문화 사회로의 이행에서 나타나는 이데올로기는 하나의 원형이 아니라 중층적으로 나타난다.

급속히 늘어나는 이주민들은 공동체라는 이데올로기에서 벗어나야 한다.

하나가 됨은 주체가 타자와의 관계에서 타자를 자신과 동일시하는 경향을 보이고, 집단적 표상이나 공동의 이상을 갖게 될 것이라고 생각한다. 이것은 바로 ‘우리’라고 말하는 집단성이지, 타자를 자신과 얼굴을 맞댄 존재로 보는 것이 아니다. 단지 자신과 나란히 서 있는 자로 인식하는 것이다. 집단에 매몰되는 순간 집단 속에 속한 구성원들은 자신만의 고유성, 혹은 주체성을 상실할 수 밖에 없다.

그러므로 주체는 타자와의 마주침을 통해서만 의미를 새롭게 생산하는 과제에 직면할 수 있다. 비록 인간이 이데올로기에 의해 호명되고 주체로 구성된다고 하더라도 인간이 타자와 마주침을 통해서 지속적으로 새로운 이데올로기를 형성함으로써 자신의 자유를 구가할 수 있다.

타자는 나와 너의 친밀한 관계 속에 용해될 수 있는 자가 아니다. 타자의 얼굴을 받아들이는 자세가 필요하다. 이주 노동자, 결혼이주여성들로 대표되는 이주자들도 나와 대화를 나눌 수 있는 인격적인 타자로 인정해야 한다. 다문화 사회에서 이주민들은 ‘우리와 다른 자아’가 아니라, 진정 나와는 ‘다른 존재’임을 인정해야 한다. ‘나’와 ‘너’가 ‘우리’속에 동화되는 것을 바라지 않고, 사회 주변부 사람들과 힘없는 사람들에게도 일정한 자리를 허락해주어야 한다.

본고에서 연구한 작품들을 통해 이주민에게 그들의 자리를 허락해 주지 않는 다문화 사회의 한계를 찾을 수 있다. 앞으로 다문화 사회에서의 모순과 억압을 고발하고 혼종성을 보여주는 소설들이 많이 나와야 할 것이다. 다문화 소설은 시대의 균열을 간파하고 성장하는 인물을 내세워서 편견 없는 다문화적 미래를 그려내기를 바란다.

그럼에 다문화 소설을 이데올로기의 틀로 분석하는 것은 다문화 소설뿐만 아니라, 과도기적 다문화 사회의 현상을 이해하는데 폭넓은 시야를 확보할 것이다. 이주민들을 우리 속으로 동화시키려는 정부의 정책과 이주

민들을 이분화 하여 타자화 시키는 억압적 이데올로기에서 벗어날 수 있도록 다문화 소설의 역할을 기대해 본다.



참고문헌

1. 기본 자료

공선옥, 「가리봉 연가」, 『유랑가족』, 실천문학사, 2011.

루이 알튀세르, 김웅권 역, 『재생산에 대하여-자크비테 서문』, 동문선, 2007.

박범신, 『나마스테』, 한겨레 출판사, 2005.

서성란 소설집, 「파프리카」, 『파프리카』, 화남출판사, 2009.

윤종희 외, 『알튀세르의 철학적 유산』, 공감, 2008.

진태원, 「이것은 하나의 자서전인가」, 『루이 알튀세르 자서전- 미래는 오래 지속된다』, 이매진, 2008.

2. 논문 및 평론

강기정 · 정천석, 「국제결혼 이주여성의 한국생활적응 유형에 관한 연구」, 『한국가족복지학』 제13권 1호, 한국가족복지학회, 2008.

강진구, 「현대소설에 나타난 이주노동자의 재현 양상」, 『어문논집』 제41호, 중앙어문학회, 2009.

고지현, 「지구화와 국민(민족)국가-경계의 문제」, 『사회와 철학』 제19호, 사회와 철학 연구회, 2010.

구번일, 「모성의 수용 양상- 신경숙과 공선옥의 소설을 중심으로 -」, 연세대학교 비교문학과 석사학위논문, 2001.

구지은, 「국제결혼 이주여성을 위한 한국어 교재 개발 방안 - 부산·경남 지역 중심으로」, 부산외국어대학교 석사학위논문, 2006.

- 권미경, 「여성결혼이민과 한국사회, 다문화주의와 평생교육」, 『한국학술정보』 제12호 3권, 한국성인교육학회, 2009.
- 김경희, 「한국 현대소설의 모성성 연구」, 조선대학교 국어국문학과 석사학위논문, 2005.
- 김순규 · 이주재, 「국제결혼 이주여성의 한국어 능력과 사회적 지지가 한국생활 적응에 미치는 영향」, 『한국가족복지학』 제15권 1호, 한국가족복지학회, 2010.
- 김양선, 「모성의 영토에 새로 쓰는 가족 이야기」, 『실천문학』 겨울호, 서울, 2001.
- 김오남, 「국제결혼 이주여성의 부부갈등 결정요인 연구」, 『가족과 문화』 제18집 3호, 한국가족학회, 2006.
- 김윤정, 「디아스포라 여성의 타자적 정체성 연구」, 『세계한국어문학』 제3집, 세계한국어문학회, 2010.
- 김원, 「세계화 이후 한국 이주노동을 둘러싼 담론들에 대한 분석」, 『세계화 · 정보화시대 국가 · 시민사회와 한민족의 위상』, 서강대학교 사회과학연구소 국제학술대회 자료집, 2005.
- 김재련, 「국제결혼을 통한 이주여성의 지위」, 『가족법연구』 제22권 1호, 한국가족법학회, 2007.
- 김이선, 「국제결혼이주여성의 문화적 갈등 경험과 소통증진을 위한 정책과제」, 『젠더리뷰』 가을호, 한국여성정책연구원, 2006.
- 김혜영, 「상호텍스트성의 관점에서의 다문화 소설 읽기」, 『새국어교육』 제86호, 한국국어교육학회, 2010.
- 롤런드 로버트 슌, 브라이언s 터너 외 저, 윤민재 역, 「상호침투된 세계화 : 규모, 권력, 공공영역」, 『근대성 탈근대성 그리고 세계화』, 사회문화연구소, 2000.

- 문성원, 「루이 알튀세르」, 『현대철학의 흐름』, 동녘, 1996.
- 문재원, 「이주의 서사와 로컬리티-『나마스테』와 『잘가라 서커스』에 재현된 이주 공간」, 『한국문학논총』 제54집, 한국문학회, 2010.
- 박미선, 「공선옥 소설에 나타난 에코페미니즘 연구」, 고려대학교 문학예술학과 문예창작학과 석사학위논문, 2009.
- 박수범, 「스피노자의 반인간주의에 대한 연구-알튀세르적 계기를 중심으로」, 한신대학교 철학과 서양철학전공, 1997.
- 박신규, 「국제결혼이주여성의 정체성 및 주체성의 사회적 위치성에 따른 변화」, 『한국지역지리학회지』 제14권 제1호, 한국지역지리학회, 2008.
- 박신규, 「국제결혼이주여성의 이주경로와 사회적 정체성의 변화 : 구미시 결혼이주여성의 이주과정에 대한 질적 분석」, 『사회과학연구』 제18권 1호, 서강대학교 사회과학연구소, 2010.
- 박주희·정진경, 「국제결혼 이주여성의 문화적응과 정체성」, 『한국심리학회지』 제12권 4호, 한국심리학회, 2007.
- 박진, 「박범신 장편소설 『나마스테』에 나타난 이주노동자의 재현 이미지와 국민국가의 문제」, 『현대문학이론 연구』 제40호, 현대문학이론학회, 2010.
- 방민호, 「어미마음의 뜻 - 공선옥 『내 생의 알리바이』」, 『수수밭으로 오세요』, 여성신문사, 1998.
- 방민호, 「가난에 대한 천착과 그 의미」, 『유랑가족』, 실천문학사, 2005.
- 백문임, 「공선옥論 - 모성, 그 포용과 균열의 양상」, 『연세대학원우론집』 제25호, 1997.
- 서용순, 「‘세계화된 세계’의 정치에 대한 소고」, 『사회와 철학』 제17호, 사회와철학연구회, 2009.
- 서용순, 「‘하나의 세계’와 다문화 상황의 진실-다문화주의에 대한 철학적

- 성찰」, 『오늘의 문예비평』 가을 82호, 산지니, 2011.
- 서정화, 「정신분석학과 마르크시즘 : 라캉과 알튀세르」, 경북대학교 영어영문학석사논문, 2007.
- 서혜지, 「가난한 사람들의 유랑과 가족의 해체-공선옥의 『유랑가족』을 중심으로」, 『비평문학』 제34호, 한국비평문학회, 2009.
- 설동훈, 「이민과 다문화사회의 도래」, 『한국사회론』, 전북대학교 출판부, 2005.
- 소영현, 「나르시시즘적 모성의 양면성」, 『페미니즘이 휴머니즘이다』, 서울 한길사, 2000.
- 송명희, 「주류사회에서 아웃사이드의 정체성 찾기-이창래의 『제스처 라이프』를 중심으로」, 『한국언어문학』 제75호, 한국언어문학회, 2009.
- 송명희, 「다문화 소설에 재현된 결혼이주여성」, 『한국어문교육』 제25집, 한국어문교육, 2011.
- 송명희, 「지구-지방화와 디아스포라, 그리고 다문화주의」, 제1회 세계인문학포럼, 2011.
- 신미경, 「1980~90년대 여성 작가 소설의 여성성 연구」, 광주여자대학교 예술대학원 문예창작학과 석사학위논문 2007.
- 양석원, 「이데올로기적 주체와 무의식적 주체 - 알튀세르와 라캉의 주체이론」, 『문학과 사회』, 문학과 지성사, 2000.
- 연남경, 「다문화 소설과 여성의 몸 구현 양상」, 『한국문학이론과 비평』 제48집 3호, 한국문학이론과 비평학회, 2010.
- 오윤호, 「디아스포라의 플롯-2000년대 소설에 형상화된 다문화 사회의 외국인 이주자」, 『시학과 언어학』 제17호, 시학과 언어학회, 2009.
- 우한용, 「21세기 한국사회의 다양성과 소설적 전망」, 『현대소설연구』 제40호, 한국현대소설학회, 2009.

- 유은주, 「‘내가 시집을 온 건가, 일을 하러 온 건가’— 여성결혼이주자의 노동자성 구성 경험에 대한 연구」, 『페미니즘연구』 제10권 1호, 한국여성연구소, 2010.
- 이대영, 「공선옥 소설의 ‘타자성’연구」, 『비평문학』 제22호, 한국비평문학회, 2006.
- 이명현, 「텔레비전 오락프로그램에 재현된 결혼이주여성」, 「타자를 바라보는 두 가지 시선」, 『다문화의 이해-주체와 타자의 존재방식과 재현양상』, 경진, 2009.
- 이수자, 「이주여성 디아스포라-국제성별분업, 문화혼성성, 타자화와 섹슈얼리티」, 『한국사회학』 제38집 2호, 한국사회학회, 2004.
- 이영분·이유경, 「여성결혼이민자의 자아분화에 따른 결혼만족도 연구」, 『한국가족복지학』 제26 회, 한국가족사회복지학회, 2009.
- 이현주, 「공선옥 소설 연구 -모성과 자매애적 유대를 중심으로」, 한국교원대학교대학원 국어교육전공 석사학위 논문, 2006.
- 임수진·오수성·한규석 「국제결혼 이주여성의 우울과 불안에 미치는 영향요인」, 『한국심리학회지 여성』 제14권 4호, 한국심리학회, 2009.
- 임인숙·강충구·전병희, 「국제 결혼 경로별 부부권력과 부부관계 만족도」, 『가족과 문화』 제122집 1호, 한국가족학회, 2010.
- 장미영, 「여성결혼이민자의 자기정체성 형성을 위한 한국문화교육 방안」, 『한국언어문학』 제64호, 한국언어문학회, 2008.
- 장미혜, 「다문화 사회의 미래와 정책적 대응 방안」, 『젠더리뷰』 제10권, 한국여성정책연구원, 2008.
- 정경운, 「이주여성의 사회문화적정체성에 관한 연구-정체성 구성의 장애요소를 중심으로」, 『아시아여성연구』 제16권 1호, 숙명여자대학교 아시아여성연구소, 2007.

- 정보람, 「손창섭 소설의 탈 이데올로기적 양상 연구」, 이화여자대학교 국어국문학과 석사논문, 2009.
- 정주영, 「베트남 국제결혼 이주여성의 삶의 만족에 영향을 미치는 요인 연구-가족관계와 이주여성이 인지한 사회적 지지를 중심으로」, 『사회복지 한생연구논총』 제1권, 이화여자대학교 사회복지연구소, 2008.
- 정준영, 「알튀세르의 이데올로기론과 주체문제」, 『사회과학과 정책연구』 제13권 1호, 서울대학교 사회과학연구소, 1991.
- 정혜경, 「2000년대 가족서사에 나타난 다문화주의의 딜레마」, 『현대소설연구』 제40호, 한국현대소설학회, 2009.
- 정혜경, 「한국 현대소설에 나타난 여성 정체성의 변모과정 연구」, 부산대학교 국어국문학 박사학위논문, 2007.
- 조미숙, 「다문화 시대의 문학적 대응 - 이주노동자·이주 여성 문제를 중심으로」, 『한국문예비평연구』 제30호, 한국현대문예비평학회, 2009.
- 지봉근, 「『제스처 인생』에 나타난 초민족적 정체성 구성에 대한 연구」, 『비교문학』 제44호, 한국비교문학회, 2008.
- 진태원, 「스피노자와 알튀세르에서 이데올로기의 문제 : 상상계라는 쟁점」, 『근대철학』 제3권 1호, 서양근대철학회, 2008.
- 천연희, 「현대 소설을 통해 본 이주노동자에 대한 한국인의 태도」, 전북대학교 사회복지학과 석사논문, 2008.
- 한건수, 「농촌 지역 결혼 이민자 여성의 가족생활과 갈등 및 적응」, 『한국문화인류학』 제39호 1권, 한국문화인류학회, 2006.
- 한건수, 「비판적 다문화주의 : 한국적 다문화주의의 모색을 위한 인류학적 성찰」, 『다문화사회의 이해』, 동녘, 2008.
- 홍원경, 「『나마스테』에 나타난 외국인 노동자의 재현 양상」, 『다문화콘텐츠연구』 제10호, 중앙대학교 문화콘텐츠 기술 연구소, 2009.

홍준기, 「<주체 없는 과정>인가, <과정으로서의 주체인가>-정신분석학과 알튀세르」, 『철학사상』 16호, 서울대학교 철학사상연구소, 2003.

콘, 한스. 박순식 역, 백낙청 편, 「민족주의란 무엇인가」, 『민족주의의 개념』, 창작과 비평사, 1981.

3. 단행본

강신주, 『철학 Vs 철학 : 동서양 철학의 모든 것』, 그린비출판사, 2010.

강연안, 『레비나스의 철학 - 타인의 얼굴』, 문학과 지성사, 2005.

김은미 · 양옥경 · 이해영, 『다문화 사회, 한국』, 나남, 2009.

나병철, 『한국문학의 탈근대성과 타자성』, 문예출판사, 1996.

남경태, 『사람이 알아야 할 모든 것, 철학』, 들녘, 2007.

마르코 마르티니엘로, 윤진 역, 『현대사회와 다문화주의』, 한울, 2002.

미하엘 바흐친, 전승희 역, 『장편소설과 민중언어』, 창작과 비평사, 2002.

박경태, 『소수자와 한국사회』, 후마니타스, 2008.

박병섭, 『이주민과 다문화 가정과 함께 하는 다문화주의 철학』, 실크로드, 2008.

박찬구, 『개념과 주체로 본 우리들의 윤리학』, 서광사, 2006.

발리바르, 『마르크스의 철학, 마르크스의 정치』, 문화과학사, 1995.

슬라예보 지젝, 이수련 역, 『이데올로기라는 숭고한 대상』, 인간사랑, 2003.

알랭 바디우, 현상환 역, 『사도 바울』, 새물결, 2008.

알랭 바디우, 서용순 역, 『철학을 위한 선언』, 길, 2010.

오경석 외, 『한국에서의 다문화주의, 현실과 쟁점』, 한울아카데미, 2009.

- 우치타 타츠루, 이경덕 역, 『푸코, 바르트, 레비스트로스, 라캉 쉽게 읽기』, 갈라파고스, 2010.
- 윤대선, 『레비나스의 타자철학-소통과 초월의 윤리를 찾아서』, 문예출판사, 2009.
- 윤희준, 『주체 개념의 비판 - 데리다, 라캉, 알튀세르, 푸코』, 서울대학교출판문화원, 1999.
- 앤소니 기든스, 김미숙 외 역, 『현대 사회학』, 을유문화사, 2009.
- 이건복, 『다문화 사회의 이해』, 동녘, 2008.
- 이정우, 『주체란 무엇인가 - 無位人에 관하여』, 그린비, 2009.
- 이진경, 『철학과 굴뚝청소부』, 그린비, 2010년 개정판.
- 이호, 『서사학과 이데올로기』, 예림기획, 2000.
- 자크 데리다, 남수인 역, 『환대에 대하여』, 동문선, 2004.
- 제임스 프록터 저, 손유경 역, 『지금 스튜어트 홀』, 앨피, 2006.
- 주디스 버틀러, 가야트리 스피박, 주해연 역, 『누가 민족국가를 노래하는가』, 웅진, 2010.
- J.라레인, 한상진 · 심영희 역, 『현대 사회이론과 이데올로기』, 한울, 1984.
- 최인훈, 『최인훈 문학과 이데올로기』, 최인훈 전집 12, 문학과 지성사, 2009.
- 테리 리글튼, 여홍상 역, 『이데올로기 개론』, 한신문화사, 1994.
- 테리 이글턴, 김현수 역, 『문학이론입문』, 인간사랑, 2006 개정판.
- 현길언 외, 『문학과 정치이데올로기』, 한양대학교출판부, 2005.
- 호미 바바, 나병철 역, 『문화의 위치』, 소명출판, 2002.

다
문
화

소
설
에

나
타
난

호
명
과

주
체

2
0
1
2
년

2
월

조

민

경

