

HOMO MIGRANS

Vol.04

2011

MAY

| 특집: 정체성의 구성과 재구성

Korean Society for Migration & Ethnic Studies

Homo Migrans :
Journal of Migration & Ethnic Studies
Vol.4 (May 2011)

편집이사 : 김용우, 염운옥, 오승은

호모 미그란스(Homo Migrans)

2011년 5월
ISSN: 2093-3061

<특집 논문>

- 혼종과 횡단의 공간으로서 유럽과 정체성정치 -독일 터키이주민을
중심으로 이 용 일 _____ 5
- 이주노동자의 정체성과 노동조합 활동 이 태 정 _____ 31
- 협상적 정체성: 국민정체성과 민족정체성이 경합하는 말레이시아의
사례 박 이 은 실 _____ 59

<대담>

- ‘마음의 탈식민화’를 위하여: 남아프리카 공화국 시인 다이아나
퍼러스와 사라 바트만 오 승 은 _____ 87

<리뷰>

<서평>

- Arlene Davilla, *Latino Spin: Public Image and the Whitewashing
of Race* 김 연 진 _____ 95
- 국제 이주 노동과 이민 정책의 이중성: 장하준의 『그들이 말하지 않는
23가지』에 대한 서평 이 충 훈 _____ 103

<영화평>

- 영화 우크라이나에서 온 편지(‘Everything is Illuminated’)
- 학살. 그리고 그 이후의 ‘생존’에 대한 이야기- 최 아 영 _____ 109

이민인종연구회

Homo Migrans: Journal of Migration & Ethnic Studies

May 2011
ISSN: 2093-3061

<Articles>

- Yong-Il Lee, "Europe as Hybrid and Transnational Space and Identity Politics
- A Case Study of Turkish Immigrants in Germany" ————— 5
- Tae-Jeong Lee, "Social Activity based on Trade Union and Identity of Migrant
Workers in Korea" ————— 31
- Popho E.S. Bark-Yi, "Negotiative Identity: Ethnic Identity vs. National Identity
in Malaysia" ————— 59
- Seung-Eun Oh, "For De-Colonization of Mind; Interview with Diana Ferrus" — 87

<Reviews>

<Books>

- Youn-Jin Kim, *Latino Spin: Public Image and the Whitewashing of Race* by
Arlene Davilla, New York and London, New York University Press, 2008 ——— 95
- Chung-Hoon Lee, *23 Things They don't Tell You about Capitalism*, by Ha-Joon,
Chang ————— 103

<Films>

- A-Young Choi, *Movie Everything Is Illuminated* ————— 109

Korean Society for Migration & Ethnic Studies

Homo Migrans

“이제 전 세계의 지구촌화라는 새로운 환경의 도래와 함께 인간 공동체에 대한 새로운 사유가 요구되고, ‘새로운 인간’의 탄생이 요구되고 있습니다. 즉, 인문학의 자기 성찰이 요구되고 있는 것입니다. 우리가 ‘호모 미그란스(Homo Migrans)의 인문학’이라는 새로운 좌표를 설정하고, 기존의 담론을 넘어서는 인문학의 새로운 패러다임을 모색하고자 하는 이유도 바로 여기에 있습니다.”

■ 논문 ■

혼종과 횡단의 공간으로서 유럽과 정체성정치 -독일 터키이주민을 중심으로

이 용 일 (부산대인문학연구소)

1. 유럽, 유럽인, 유럽정체성

하인리히 뵐(Heinrich Böll)의 『아일랜드일기(Irisches Tagebuch)』는 다음과 같은 프롤로그로 시작하고 있다. “이 아일랜드는 존재한다. 그러나 그곳에 가서 이것을 발견할 수 없는 자는 저자에게 배상해달라고 요구할 수 없다.”¹⁾ 뵐은 조금은 우수에 찬듯하지만 따뜻하고 정감어린 그 특유의 문체로 여행자로서 그가 보고 느끼고 냄새 맡았던 아일랜드를 이 조그마한 책에 담아내었다. 하지만 온통 아일랜드에 대한 이야기로 가득 찬 이 책에서 저자가 정작 - 그것에 대한 장황한 언급 없이도 - 이야기하고 있는 것은 전후의 서독인들이었다. 여전히 서유럽의 낙후된 지역들 중 하나였던 1950년대 중반 아일랜드의 가난하지만 명랑하고 느긋한 사람들은 패전 이후 신속한 경제적 재건으로 다시 부유해졌지만 불만족스럽고 조급한 독일인들에 대한 ‘애정 어린’ 비판의 준거가 되었다. 이항대립적 타자설정을 통해 스스로 우리가 누구인가를 인식하려 했던 - 혹은 ‘우리사회’를 비판하려 했던 - 뵐의 방법론은 전혀 새로운 것 없는 정체성 찾기의 오래된 정석이다.

뵐의 기행문보다 대략 230년 앞서 발간된 몽테스키외(Montesquieu)의 『페르시아인의 편지(Lettres persanes)』 역시 같은 방식을 취하고

1) Heinrich Böll, *Irisches Tagebuch*(Köln, 1957), p. 5.

있다. 하지만 파리에 간 페르시아 여행객이 ‘고국’에 있는 친지들과 주고받았던 편지 글모음의 형식을 띠고 있는 몽테스키외의 책은 훨씬 직접적이고 극단적이다. 전자가 작가 스스로 실제 아일랜드에 가서 겪고 느끼고 보았던 것을 기록한 기행문이고, 거기서는 독일적인 것이 - 실제적 효과와는 무관하게 - 우회적으로만 드러났다면, 후자는 가상의 페르시아 여행객을 설정했고, 그 안에 묘사된 페르시아의 문화와 풍속은 극히 부수적이고 간접적인 것이다. 그러한 것은 당대의 유럽과 프랑스사회를 비판하기 위한 - 더 정확히는 그러한 비판으로 야기 될 수도 있었을 어려움을 막기 위한 - 일종의 안정장치와도 같은 것이었다. 비교적 자유로웠던 네덜란드에서 익명으로 책을 간행하는 치밀함까지 보였던 실제화자인 몽테스키외는 당시 유럽과 프랑스 사회에 대한 ‘무지와 편견’에 가득 찬 가상의 타자로서의 페르시아인이 필요했을 뿐이었다. 이 책에서 몽테스키외는 ‘주인공’이 페르시아인임을 전해들은 한 파리인의 입을 통해 오늘날까지 자주 회자되고 있는 유명한 질문을 던진다. “아! 아! 그가 페르시아 사람이라고요? 대단히 놀랍군요! 어떻게 페르시아사람이 될 수 있지요?”²⁾

이것은 이 글의 주제이기도 한 유럽정체성과 관련된 질문으로 종종 환원되기도 한다: “어떻게 유럽인이 될 수 있지요?”³⁾ 어쩌면 이것은 ‘무지와 편견’에 가득 찬 유럽외부의 여행객이 아니라 유럽내부의 다양한 문화적 차이들에 정통한 사람이나 한번쯤 던져 볼 수 있는 의문일 듯하다. 과연 다양한 민족들이, 문화들이 교차하고 횡단하며 끊임없이 변모하는 혼종의 공간으로서 유럽을 하나의 통일된 전체로 파악하는 것이 가능한 것일까? 신자유주의적 세계화와 “이민물결”속에서 이미 ‘다양한 세계문화들의 집합지’가 되어버린 유럽에서 과연 유럽성, 유럽정체성은 무엇을 의미하는 것일까? 민족정체성들 사이를 넘나들며

2) 이매뉴얼 윌러스틴/김재오 옮김, 『유럽의 보편주의: 권력의 레토릭』 (창비, 2008), p.63에서 재인용. 프랑스의 저명한 중세사가 르고프가 『르고프가 들려주는 유럽의 역사』 (독일어본)에서 유럽정체성과관련하여 몽테스키외의 질문을 전유한 것에 착안하였다. 르고프의 인용이 단문이라, 전후 맥락을 위해 앞의 문장을 조금 더 인용하려 했는데, 최근 국내에 나온 번역본은 뉘앙스에서 조금 차이가 나서, 부득이 재차 중역된 윌러스틴의 인용을 차용했다.
 몽테스키외/이수지 옮김, 『페르시아인의 편지』 (다른세상, 2002), p.98 ~ 99: “아! 아! 저분이 페르시아 사람이예요? 참 괴이한 일이기도 하죠. 어떻게 페르시아인이 될 생각을 할 수 있죠?”

3) Jacques Le Goff, *Jacques Le Goff erzählt die Geschichte Europas*,(Frankfurt am Main, 1997), p. 18.

어느 것 하나의 포기를 강요받고 있는 유럽의 이주민들, 특별히 무슬림 이주민들에게 트랜스내셔널 기획으로서 - 적어도 그렇게 표방하고 있고, 그렇게 비취지는 - ‘유럽통합운동’이 새로운 정체성의 가능성을 열어줄 수 있을까?

이러한 질의들에 대한 답을 찾는 이 글은 다음의 몇 가지 전제들의 바탕 위에서 논의를 전개하고자 한다.

1. 유럽은 지리적이라기보다 관념이자 개념이며, 특수한 국면과 맥락 속에서 만들어지고 변화한 - 여전히 변화하고 있는 - ‘역사적 구성물’이다.⁴⁾ 이러한 전제는 우리를 앞서 던졌던 정체성의 문제로 다시 돌아오게 한다: “그렇다면 과연 유럽은 무엇이며, 유럽인들은 누구인가?” 사실 완전하고 통일된 정체성은 늘 상상 속에서만 존재할 뿐이다. 유럽정체성 역시 역사적 실재가 아니라 역사적으로 구성되고 정의되는 ‘가상의 실재’일 뿐이다. 정체성. 그것은 우리가 누구인가라는 질문에 대한 답이다. 그 질문은 항상 실제 역사가 아니라, 인간에 의해 서술된 역사에 따라 일정 정도 대답될 수 있을 따름이다.”⁵⁾

2. 역사적으로 유럽은 비유럽이라는 타자를 통해서 자기 자신을 인식하곤

4) 스텐트 홀, 김수진/박병영/전효관 옮김, 『현대성과 현대문화』 (현실문화연구, 2001), p.407. 홀이 여기서 이야기하고 있는 것은 정확히 서양 또는 서구이다. 서양, 서구, 유럽은 대개 혼용되지만, 타자설정과 맥락에 따라서 구별되게 사용되는 개념들이다. 하지만 홀이 말하는 서양 또는 서구라는 말 대신 유럽을 넣는다고 해서 크게 문제될 것은 없어 보인다. 유럽 역시 개념이자 관념이고, 역사적 구성물이기 때문이다. 서구, 유럽, 서양, 또는 서구화, 유럽화 내지 유럽중심주의와 서구중심주의 등의 개념적 유사성과 차별성을 논할 때 언제나 문제가 되는 것은 어떤 유럽, 어떤 서구, 어떤 서양인가하는 것이다. 물론 그것들은 언제나 가변적이고 맥락적이다.

5) Herrmann Lübke, “Politische Aspekte einer europäischen Identität”, Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland ed., *Europäische Geschichtskultur im 21. Jh.*(Bonn, 1999), p.55 유럽, 유럽적인 것이 과연 무엇이며, 유럽인들이 누구인가에 대한 자기상 내지 자기인식에 이르는 거울로서 비유럽, 비유럽적인 것, 비유럽인들에 대한 상은 필수불가결한 것이었다. 마찬가지로 것이 비유럽인들에게도 적용된다. 즉 상호간의 반영을 통해 유럽과 비유럽은 그들 스스로가 누군가를 인식했다. 볼프강 슈말레, 『유럽의 재발견. 신화와 정체성으로 보는 유럽의 역사』 (을유문화사, 2006), p.346에서 재인용.

했다.⁶⁾ 바꾸어 말하면, 타자와의 만남, 더 정확히는 그들과의 갈등과 전쟁이 유럽정체성 정치가 가동되고 발전하는 온상이 되었다.⁷⁾ 정확한 시기는 역사가들에 따라 의견이 분분하지만, 유럽의식이 본격적으로 대두되기 시작했던 것은 대략 15세기에서 16세기로 추정된다. 독일의 저명한 역사가 볼프강 슈말레(Wolfgang Schmale)는 오스만제국의 침공으로 비잔틴제국이 멸망한 해인 1453년을 유럽통합과 유럽정체성의 형성에 중요한 역사적 분기점으로 보고 있다.⁸⁾ 물론 16세기 신대륙 발견이후 유럽의 팽창 역시 유럽인들의 자의식 형성에 큰 전기를 마련한 사건이었다.

3. 이시기 ‘열등한 비유럽과 우월한 유럽’이라는 유럽중심주의적 세계관은 초기 형성단계에 있었다. 때문에 18세기 초에 출간된 몽테스키외의 『페르시아인의 편지』에 등장하는 ‘비유럽인들’은 유럽인들과 상대적으로 대등한 위치에 있다고 여겨지던 타자들이었다. 유럽적 가치와 문화를 보편적인 것으로까지 격상시키며 ‘비유럽적인 것’을 폄하하는 지식체계로서 유럽중심주의 혹은 유럽적 보편주의는 19세기 유럽중심의 근대화의 물결 속에서 비로소 완전히 확립되었다. 이러한 유럽중심주의적 세계관 속에서 세계는 유럽과 그 나머지로 분할되었다. 한때 경이로움, 신비로움, 그리고 호기심으로부터 생겨났던 ‘비유럽’ 또는 동양에 대한 대중적 관심은 급속하게 식었고, 식민정복, ‘문명화의 사명’, 선교를 위한 학문적 침범역할을 했던 극히 일부의 분과학문들, 이를테면 민속지학과 동양학이 그 ‘나머지세계들’에 대한 - 대부분 유럽적 시각에서 전유되고 왜곡된 - 지식을 독점했다.⁹⁾ 이러한 ‘무지와 편견’으로 유럽은 오랫동안 비유럽의 다양성을 간과했고, 여전히 그러하다. 이것은 오늘날 유럽사회가 무슬림 이주민공동체들을 바라보는 시각에서도 잘 드러난다.

6) 마찬가지로 것이 비유럽인들에게도 적용된다. 즉 상호간의 반영을 통해 유럽과 비유럽은 그들 스스로가 누군가를 인식했다. Jürgen Osterhammel, *Europa um 1900: Auf der Suche nach einer Sicht von außen*(Bochum, 2008), p. 9.

7) Jürgen Kocka, “Wege zur politischen Identität Europas. Europäische Öffentlichkeit und europäische Zivilgesellschaft”, *www.fes-online-akademie.de*, pp.1-2.

8) Wolfgang Schmale, *Geschichte und Zukunft der Europäischen Identität*(Stuttgart, 2008), p. 21.

9) Sebastian Conrad/Andreas Eckert, “Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen: Zur Geschichtsschreibung der modernen Welt”, Sebastian Conrad/Andreas Eckert/Urlike Freitag ed., *Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen*(Frankfurt am Main, 2007), p. 10.

유럽중심주의는 유럽과 비유럽을 경계 짓고, 비유럽의 타자들을 배제하고 차별하는 유럽정체성 정치의 주요한 작동기제였고, 여전히 그러하다.

4. 유럽정체성 정치의 또 다른 작동기제는 ‘부와 가난의 경계’였다. 그것은 또한 유럽중심주의를 지탱하는 주요한 근거가 되었고, 여전히 되고 있다. 유럽중심주의와 자본주의적 세계체제의 확립시기가 거의 일치한다는 사실에서도 그 점은 잘 드러난다. 사실 가난은 유럽과 비유럽세계뿐만 아니라 유럽과 유럽국가들 내부를 갈라놓았다. 1950년대 리버풀을 출발하는 아일랜드행 증기선 안에서부터 벨이 목격했던 것도 바로 그러한 가난이었다.¹⁰⁾ 가난은 19세기와 20세기 초 수많은 아일랜드인들을 영국으로, 혹은 미국으로 이민가게 만들었던 동인이었다. 새로운 정착지들에서 그들 대부분은 그들이 이민가방 속에 쑤셔놓고 가져갔던 - 그래서 완전히 떠날 수도 없었던 - 고국의 가난으로 인해 많은 어려움들과 차별을 경험했다. 같은 시기에 미국과 독일 등지로 떠났던 폴란드인들도 마찬가지로 운명이었다. 그들은 ‘지리적 유럽인들’이었지만, ‘유럽중심주의적 의미의 유럽인들’, 즉 ‘부유하고 선한’ 유럽인들로 인정받지 못했다. 새로운 정착지들에서 폴란드 이주민들의 문화는 유럽적 고급문화의 질을 떨어뜨리는 저급문화로 인식되었다. 이처럼 잘 살고 못사는 문제는 단순한 경제적 차원을 넘어서 지배와 피지배의 정치적 영역과 문화적 영역으로 환원되곤 했다. 흔히 ‘남북문제’로 불리는 이 문제는 이주물결의 가장 큰 동인이 되었고, - 여기서는 부유한 서유럽국가들과 북미 국가들만을 의미하는 - 유럽과 그 나머지를 경계 지었다. 전후 빠른 경제성장을 통해 더욱 더 비유럽세계와의 소득격차를 벌일 수 있었던 서구사회들의 가장 밑바닥은 ‘나머지사회들’에서 온 이주민들로 채워졌다. 이주민들과 선주민들의 문화적·정치적 갈등과 새로운 정체성의 문제 이면에는 광의적 의미의 빈곤문제, 가장

10) Böll, *Irisches Tagebuch*, p. 6. 하지만 아일랜드의 가난을 향한 벨의 시선은 아일랜드의 안과 밖의 ‘일반적인’ 시선들과는 사뭇 다른 것이었다. 그는 부유함과 가난함에 대해서 좋고 나쁨의 가치적 평가를 내리는 것을 거부했다. 심지어 그는 긍정적인 아일랜드인들에 대한 묘사를 통해 가난 한 것이 부유한 것보다도 때때로 더 나올 수도 있음을 보여주고 싶어 했던 것 같다: “그러나 여기 증기선 위에서 잉글랜드는 종말을 고했다: 이미 여기서는 이탄(泥炭)냄새가 났고, 중갑판과 바(Bar)로부터 목젓에서 우러나오는 켈트어가 들렸다. 이미 여기서는 유럽의 사회질서가 전혀 다른 형태를 받아들이고 있었다: 가난이 더 이상 전혀 치욕이 되지 않았을 뿐 아니라 영광이나 치욕 그 어느 것도 아니었다. 가난은 - 사회적 자의식의 동인으로서 - 부유함이나 마찬가지로 아무런 의미가 없었다. 마치 주름이 그 날카로움을 잃었고, 안전편, 즉 오래된 게르만-켈트 깃꽃이핀이 그것의 오른 쪽에 다시 등장했다.”

밑바닥의 문제가 자리하고 있다.

5. 다음은 특수한 국면과 맥락에 관한 것이다. 이것을 위해 자신이 묘사한 아일랜드를 발견할 수 없을 수도 있다는 벨의 프롤로그를 재차 인용해야 할 듯하다. 이 주장의 의미는 크게 시간에 따른 발전과 변화, 그리고 입장차이라는 관점에서 해석되어 질 수 있을 듯하다. 13년 뒤에 쓴 에필로그에서 벨은 이전에 책의 재판을 위해 메모해 두었던 많은 자료들이 더 이상 필요 없을 만큼 변모해 버린 - “150년을 훌쩍 뛰어 넘고, 500년을 더 따라잡은” - 아일랜드의 발전상을 언급했다.¹¹⁾ 그로부터 44년이 더 지난 - 기행문을 쓴 시점에서는 반세기를 훌쩍 넘긴 - 지금 ‘벨의 아일랜드’는 더 더욱 역사적 희귀종이 되었다.¹²⁾ 시간적 발전과 변화와는 상관없이 독일 라인지방의 독실한 가톨릭신자였던 벨이 서 있던 자리에서 바라보았던 ‘그 아일랜드’는 어쩌면 애시 당초 존재하지 않았을지도 모른다. 같은 것이 유럽정체성의 논의에도 적용된다. 사실 유럽을 전체 내지 하나의 통일체로 파악하고, 그곳에서 어떠한 공동의 소속감이나 연대감을 찾으려는 - 만들어내려는 - 시도들은 지난 수세기 동안 줄곧 있어왔던 역사적 현상이었다.¹³⁾ 하지만 유럽정체성 논의에 전기가 마련된 것은 제2차 세계대전 이후였다. 전후 전개되었던 유럽통합운동이 이념으로 또는 상상으로만 존재했던 유럽에 현실적인 힘을 부여했기 때문이었다. 분명 유럽은 유럽연합 또는 유럽통합운동 그 이상을 의미한다. 그럼에도 유럽연합이 없다면 유럽은 이제 더 이상 아무것도 아니라고 주장할 수

11) *Ibid.* p. 125-126.

12) 런던과 리버풀을 경유해 아일랜드로 들어가는 뱃길도 이제 낭만적인 여행을 원하는 사람들이나 택하는 흔치않은 경로가 되지 오래다. 리버풀을 떠난 벨이 뱃전에서 보고 들었던, 심지어 냄새 맡았던 ‘전혀 다른 유럽’을 체험하고자 한다면, 베제(Weeze)공항이나 보베(Beauvais)공항으로 가는 것이 현명할지 모른다. 유럽, 아니 전 세계적으로 저가항공을 보급시킨 아일랜드의 라이언에어 더블린 행을 기다리며 늘어선 각양각색의 사람들 틈에서 벨이 아일랜드를 영국과, 그리고 독일과 구별 지었던 그 ‘가난’을 먼저 보게 될지도 모른다. 하지만 벨이 그토록 칭찬했던 가난에 초연한 아일랜드인들을 만나기란 쉽지 않을 것이다. 오늘날 아일랜드에서 만나는 가난은 상대적인 것이고, ‘유럽적인 것’, 더 나아가 ‘세계문제’가 되었다. 경제적으로 면밀하게 결합된 유로존 국가들에게는 물론이고, 전 세계적으로 큰 근심을 안겼던 최근의 아일랜드 금융 위기를 일컫는 말이다. 유럽헌법제정을 위한 유럽연합의 두 번째 시도를 완전히 무효화시킨 아일랜드 국민투표의 결과 역시 이러한 경제적 상황과 무관치 않다. 하지만 경제위기 전의 상황으로 돌아간다면, 아일랜드는 전혀 다른 모습으로 다가올 것이다. 1973년에 유럽연합에 가입했던 아일랜드는 1980년대와 90년대 눈부신 경제성장을 이루었고, 그 결과 ‘아일랜드모델’은 널리 회자되는 경제적, 사회적 모범이 되었던 것이다.

13) Thomas Meyer, *Die Identität Europas*(Frankfurt am Main, 2004), p. 11.

있을 만큼, 유럽과 유럽연합을 동일시하는 현상은 돌이킬 수 없는 것이 되었다.¹⁴⁾ 이 글에서 다루는 유럽정체성 정치 역시 전후 전개되었던 유럽통합운동의 궤적 속에 있다. 1957년 로마협약을 통해 출범한 이후 유럽경제공동체, 유럽공동체, 유럽연합으로 이름을 바꾸며 질적, 양적 변화를 거듭한 ‘유럽’은 국기, 국가, 그리고 ‘국경일(유럽의 날)’, 화폐를 가지고 있다. 비록 실패로 끝나긴 했지만 유럽헌법제정이 시도되기도 했다. 1993년 마스트리트조약으로 오랜 숙원이던 경제통합을 이룬 유럽통합운동은 이제 정치적, 문화적 공동체, 즉 ‘하나의 국가로서 유럽’을 꿈꾸고 있다. 2004년 동구권 10개국이 유럽연합에 가입했고, 더 많은 국가들이 가입을 열망하고 준비하고 있다. 내부적으로 문화적 다양성을 통일시키며 그 외연을 더욱 넓히려는 유럽연합은 그들을 하나의 통일체로 결속시키는 문화적 정체성이 그 어느 때보다 더 절실하게 필요할 듯하다. 하지만 이제껏 유럽정체성 정치가 전개되고 발전했던 공간은 개별 민족국가들이었다. 유럽(전후 유럽통합운동)은 개별국가의 이해관계들 위에서만 존재할 수 있었기에, 이해관계들의 차이만큼이나 꿈꾸었던 ‘유럽’, 유럽성, 유럽정체성은 제각기였다. 칼 슈미트는 일찍부터 그 점을 잘 간파하고 있었던 듯하다. “유럽과 유럽적이라는 말을 모두 똑같이 혹은 비슷하게 이해하고 있을 것이라는 믿음은 분명 기만적인 것이다. 각각의 민족은 자신과 자신에 대한 생각에 따라 제각기 유럽을 상상한다.”¹⁵⁾ 유럽정체성은 민족정체성의 대체가 아니라 보완과 보충으로 작동했다. 좀 더 극단적으로 말하면, 단지 민족정체성을 가지고 혹은 민족정체성을 통해 유럽연합은 자신의 정체성을 가질 수 있었다.¹⁶⁾

이 글은 독일이라는 ‘민족 공간’에서 일어난 유럽정체성 정치를 다룬다. 이 공간은 유럽정체성 정치가 민족, 지역, 로컬과 때론 협력하며, 때론 경쟁하며, 실제로 매일같이 일어나고 있는 곳이다. 이곳은 민족 공간이란 명칭이 무색할 만큼, 그 안에 세계가, 그리고 유럽이 큰 위치를 점유하고 들어와 있는 열린 공간이다. 인구의 5분의 1이 이민배경을 가진 자들로

14) *Ibid.* p. 7.

15) Karl Schmid, *Europa zwischen Ideologie und Verwirklichung. Psychologische Aspekte der europäischen Integration*(Schaffhausen, 1990 - Erstausgabe 1966), p. 18.

16) Otto Depenheuer, “Nationale Identität und europäische Gemeinschaft”, Günter Buchstab/Rudolf Uertz ed., *Nationale Identität im vereinigten Europa*(Freiburg, 2006), p. 56

이루어진 땅에서 독일성, 유럽성은 무엇을 의미하는가? 터키와 독일 사이의 ‘혼종정체성’을 가진 많은 - 독일국적의 - 터키이주민들은 자신을 유럽인이라고 느끼고 있을까? 유럽 속의 다양한 타자들을 인정하는 새로운 유럽정체성은 실현 불가능한 것인가? 물론 이 모든 것의 실마리는 과연 전후 독일인들에게 유럽은 무엇이었는가라는 질의가 될 것이다.

2. 독일문제의 해답으로서 유럽: 헌법애국주의

다양한 영방국가들로 흩어져 살던 ‘독일어권 사람들’에게 ‘독일인이 누구인가?’라는 의문을 처음 던져주었던 1806년 나폴레옹의 신성로마제국 해체 이후 - 독일문제(Deutsche Frage)의 시작 이후 - 촉발되었던 단일문화와 순수한 피에 초점이 맞추어진 ‘민족정체성 정치’는 2차 세계대전 이후 그 방향을 근원적으로 바꾸지 않으면 안 될 만큼의 심각한 위기에 직면했다. 민주적 혁명의 부재와 늦어진 민족형성으로 빚어졌던 “독일재앙(Deutsche Katastrophe)”¹⁷⁾, 즉 극단적·인종적 민족주의로서의 독일 민족사회주의(Nationalsozialismus)가 남긴 폐해가 이러한 ‘정체성위기’의 직접적 원인을 제공했다. 이러한 위기에 대한 독일연방공화국(서독)의 답은 헌법애국주의(Verfassungspatriotismus)였다. 이것은 민족주의 내지 민족과 결합된 애국주의 - 종족적 민족주의 - 를 지양하는, 독일헌법이 정의한 국민자치, 자유, 평등에 기초한 새로운 ‘정체성정치’를 위한 대체이념이었다.¹⁸⁾ 그것은 “유럽, 아시아, 아프리카에 뿌리를 둔 사람들로 다채롭게 섞여있는 국민에게” 연대감과 소속감으로 묶어 주는 ‘탈민족적 정체성’으로 여겨졌다. 헌법애국주의는 독일에서 “탈민족적 민주주의(Postnationale Demokratie)”와 동의어로 사용되었다.¹⁹⁾ 그 기저가 되는 것은 유럽, 더 정확히는 서구의 가치와 문화, 즉 유럽적 보편주의였다.

독일이 주도하는 거대한 유럽제국의 건설을 지향한 소위 ‘중부유럽(Mitteuropa)’ 프로젝트가 완전히 좌절된 이후, 유럽, 더 정확히 ‘

17)Friedrich Meinecke, *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*(Wiesbaden, 1946)

18)Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus*, 2. Aufl., (Frankfurt am Main, 1990), pp. 17 ~ 31.

19)Karl Diertrich Bracher/Wolfgang Jäger/Werner Link ed., *Republik im Wandel 1969-1974*(Mannheim, 1986), p. 406.

서구'는 새로운 대안이 되었다.²⁰⁾ “우리가 원하는 것은 독일적 유럽이 아니라, 유럽적 독일이다.”라는 토마스 만(Thomas Mann)의 주장은 전후 독일 엘리트들의 중요한 정치적 모토가 되었다.²¹⁾ 물론 서방으로의 접근을 통한 독일문제의 해결은 처음에는 집권 기민연(CDU)만의 중요한 외교정책이었다. 하지만 독일 사민당(SPD) 역시 유럽의 중요성을 일찍부터 간파하고 있었다. 이미 1925년 하이델베르크 전당대회 강령에 “유럽연방국”안이 채택되었을 만큼, 유럽, 더 정확히 자유민주주의적 유럽연방은 독일 사민당의 중요한 정책비전이었다. 하지만 즉각적인 통일을 통해 독일문제의 해결을 원했던 쿠르트 슈마허(Kurt Schumacher)가 이끌던 사민당 지도부는 처음에 유럽통합정책에 반대했다. 두 번의 선거패배 이후 사민당은 1959년 고데스베르크 강령(Godesberger Programm)에서 유럽통합 지지로 돌아섰다. 이후 독일에서는 유럽통합에 대한 정치적 합의가 지속되었다.²²⁾

표1: 민족정체성과 유럽정체성(국가별 비교, 2010)

	민족 정체성	민족 정체성과 유럽정체성	유럽 정체성과 민족정체성	유럽 정체성	잘 모름
영국	70%	24%	2%	2%	0%
리투아니아	60%	32%	3%	2%	1%
체코	59%	36%	3%	1%	0%
아일랜드	58%	34%	4%	2%	2%
슬로베니아	55%	37%	4%	3%	0%
라트비아	52%	33%	8%	3%	1%
불가리아	51%	36%	5%	2%	3%
그리스	50%	41%	5%	2%	0%
루마니아	50%	18%	13%	6%	9%
에스토니아	49%	43%	4%	2%	1%
오스트리아	49%	42%	6%	2%	2%

20) Peter Katzenstein, “Germany and Mitteleuropa: An Introduction,” Peter Katzenstein ed. *Mitteleuropa. Between Europe and Germany*(Oxford/New York, 1997), p. 1; James Kurth, “Germany and the Reemergence of Mitteleuropa”, *Current History* 94, 595(1995), pp. 381~386.

21) Thomas Risse-Kappen, *A Community of Europeans?: transnational Identities and Public Spheres*(New York, 2010), p. 66에서 재인용.

22) Risse-Kappen, *A Community of Europeans?*, pp. 66 ~ 67.

스웨덴	48%	44%	5%	1%	0%
핀란드	48%	44%	6%	1%	0%
헝가리	47%	47%	5%	1%	0%
이탈리아	45%	41%	8%	2%	3%
폴란드	44%	48%	6%	1%	0%
포르투갈	43%	46%	6%	2%	2%
덴마크	43%	52%	4%	1%	0%
프랑스	42%	44%	9%	3%	2%
슬로바키아	41%	45%	10%	3%	0%
독일	39%	47%	8%	4%	1%
사이프러스	39%	44%	7%	6%	2%
말타	39%	54%	4%	2%	1%
네덜란드	36%	52%	8%	2%	2%
스페인	35%	50%	6%	5%	0%
벨기에	33%	46%	10%	6%	1%
룩셈부르크	22%	46%	12%	16%	2%

출처: Eurobarometer 1992-2010.

독일문제의 완전한 종결로 여겨지는 1990년 독일의 재통일 이후에도 우려했던 “독일적 유럽”, 즉 강력한 독일민족국가의 부활은 일어나지 않았고, “유럽적 독일” 원칙이 계속 견지되고 있다. 독일은 ‘민족적 정체성의 국제화’에 있어서 가장 모범국가로 뽑힌다. 그 대책점에는 언제나 영국이 자리한다. 독일은 국가권한의 상당부분을 유럽연합에 기꺼이 이양할 각오가 되어있는, “열렬한 유럽화의 챔피언”으로 불린다.²³⁾ 위의 표1은 그 점을 확인시켜준다. 유럽공동체에 늦게 가입했을 뿐 아니라 여전히 한발은 공동체 밖에 빼고 있는 - 유로화를 쓰고 있지 않는 - 영국에서의 설문결과는 전혀 놀라운 것이 아니다. 독일인들의 경우, 자신을 독일인으로만 혹은 유럽인으로만, 독일인이자 유럽인, 혹은 유럽인이자 독일인으로 느끼느냐는 응답에 독일정체성만을 가진 것으로 응답한자는 39%로 비교적 낮다. 하지만 독일인에 강조점을 두며 유럽인으로도 느낀다는 응답자는 전체의 47%로 가장 많다. 단지 4%의 독일인 응답자만이 스스로 유럽정체성만을 가지고 있다고 했다. 앞서

23) Peter J. Katzenstein, “United Germany in an Integrating Europe”, Peter J. Katzenstein ed. *Tamed Power. Germany in Europe*(New York, 1997), p. 5

혼종과 횡단의 공간으로서 유럽과 정체성정치

언급한 민족정체성과 유럽정체성의 병존과 동시성, 그리고 유럽정체성의 원천으로서 민족정체성의 존재를 확인할 수 있는 대목이다. 그것은 정도의 차이는 있지만, 대부분 회원국들에서 발견되어지는 특징이다. 표 2와 표 3은 그 점을 잘 보여준다.

표2: 독일인들의 민족/유럽정체성 (1992-2010)

	민족 정체성	민족정체성과 유럽정체성	유럽정체성과 민족정체성	유럽 정체성	잘 모름
1992	41%	43%	9%	3%	3%
1993	43%	43%	8%	3%	3%
1994	29%	43%	14%	8%	5%
1995	33%	44%	11%	7%	3%
1995	38%	43%	9%	5%	4%
1996	49%	35%	6%	5%	3%
1997	47%	33%	9%	6%	5%
1998	48%	35%	7%	5%	4%
1998	46%	37%	9%	4%	3%
1999	48%	37%	8%	4%	3%
2000	45%	39%	8%	4%	3%
2001	37%	46%	9%	5%	3%
2002	40%	43%	9%	4%	3%
2003	38%	45%	10%	4%	4%
2004	38%	46%	8%	6%	2%
2004	36%	48%	9%	5%	1%
2005	35%	49%	11%	3%	3%
2010	39%	47%	8%	4%	1%

출처: Eurobarometer 1992-2010.

표 2에서 보여 지듯, 1993년도 마스트리트조약 이후 독일에서 민족정체성과 유럽정체성의 희비가 극명하게 엇갈렸다. 하지만 독일정체성의 현저한 약화와 유럽정체성의 약진은 일시적인 현상이미 드러났다. 유럽차원에서도 비슷한 경향이였다.

표3: 유럽연합 회원국 국민들의 민족정체성과 유럽정체성(1992-2010)

	민족 정체성	민족정체성과 유럽정체성	유럽정체성과 민족정체성	유럽 정체성	잘 모름
1992	38%	48%	6%	4%	4%
1993	40%	45%	7%	4%	3%
1994	33%	46%	10%	7%	4%
1995	40%	46%	6%	5%	3%
1996	46%	40%	6%	5%	3%
1997	45%	40%	6%	5%	4%
1998	43%	43%	7%	4%	2%
1999	45%	42%	6%	4%	3%
2000	41%	45%	7%	4%	2%
2001	44%	44%	6%	3%	3%
2003	40%	47%	7%	3%	3%
2004	41%	47%	7%	3%	2%
2005	41%	48%	7%	2%	2%
2010	46%	41%	7%	3%	2%

출처: Eurobarometer 1992-2010.

사실 1973년 코펜하겐 선언이후 유럽정체성에 대한 많은 정치적 논의들과 실천들이 유럽차원에서 다각도로 이루어졌다. 하지만 그러한 지난 수십년간의 노력들은 눈에 띄는 성과를 얻지는 못했다.²⁴⁾ 그것은 정체성 정치의 주체가 ‘브뤼셀’에 있는 것이 아니라 런던, 파리, 베를린 등으로 흩어져 있었기 때문이었다. 앞서도 언급했듯이, 만들어진 유럽정체성은 민족성 또는 민족정체성을 대체하는 것이 아니라 보충하는 역할을 했다. 또한 이렇게 제각기인 유럽정체성은 각각의 민족적, 지역적 정체성들 속에 깊이 뿌리 내려져 작동했다.²⁵⁾ 옴베르토 에코는 상황과 맥락 속에서 경합하고 선택되어지는 다중적 정체성의 유럽인을 다음과 같이 명료하게 정리했다. “이탈리아에서 나는 밀라노인이고, 런던에서는 이탈리아인, 뉴욕에서는 유럽인이다.”²⁶⁾

24)Schmale, *Geschichte und Zukunft der Europäischen Identität*, p. 25.

25)Neil Fligstein, *Euro-Crash. The EU, European Identity and the Future of Europe*(Oxford, 2008), p. 126.

26)Erik Kroicher, “Auf dem Weg zu einer europäischen Identität”, *Veranstaltungsbeitrag im Symposium der Konrad-Adenauer-Stiftung in Prag*(2005.12), p. 3에서 인용.

하지만 이러한 비교적 명료한 ‘정체성놀이’에 자신을 맞추기 어려운 유럽인들은 수 없이 많다. 유럽인구의 적지 않은 부분을 차지하고 있는 무슬림 이주민들이 특별히 그러하다. 그들은 분명 다양한 정체성들을 가진 개인들임에도 불구하고, 하나의 동질집단으로 유럽에서 인식된다. 역사적으로 ‘이슬람문화’는 유럽 역사와 문화의 일부이자 ‘유럽문화’와 많은 정신적 문화적 자극을 주고받았던 파트너로 존재했었다. 하지만 대부분의 ‘유럽 역사서술’은 그러한 상호작용과 상호연결의 역사를 다루지 않았다. 이슬람은 ‘유럽의 역사서술’에 의해 언제나 기독교적 유럽과 대립하고 갈등하고 투쟁했던 위협적인 - 19세기 이후부터는 열등한 - 타자의 위치에 놓여졌다.²⁷⁾ 그러한 ‘역사’에 의해 구성된 유럽, 유럽성, 유럽정체성은 유럽의 무슬림 이주민들을 배제하는 메커니즘으로 작동하고 있다. 그 유럽은 ‘우월하고 선한’ 유럽이다.

독일연방공화국은 독일의 특별한 길 - 어두운 과거 - 에서 벗어나 ‘우월하면서도 선한’ 유럽의 일원으로 인정받기 위해 노력했다. 그들은 스스로가 이룩해 놓은 경제성장과 복지사회는 물론, 독일역사에서 처음 구현되었다는 민주적 시민사회와 자유민주적 법치국가에 자부심을 느끼며 그 속에서 정체성을 찾으려 했다. 헌법애국주의와 유럽은 그러한 노력의 산물이었다. 하지만 ‘포스트민족주의사회’를 표방했던 독일이 꿈꾸었던 -구현했던- 유럽은 유럽적 독일이었고, 그 속에는 여전히 민족적 패러다임과 유럽중심주의가 깊이 뿌리내려져 있었다.

3. 독일 터키이주민들의 정체성

현재 유럽에 살고 있는 무슬림 이주민들의 수는 대략 1천 5백만 명 정도로 추산된다. 이것은 유럽연합 전체 회원국민들의 3%에 해당하는 높은 수치이다. 출신지역비율은 마그레브 33.6%, 터키 28.3%, 인도대륙 12%로 나타났다.²⁸⁾ 단일국가로 보자면, 터키는 유럽에 가장 많은 자국민들을 내보낸 이슬람국가임이 분명하다. ‘터키 프레스 유럽’의 발표에 따르면, 2009년 현재 유럽에 거주하는 터키출신의 이주민들과 그 가족의 수는 모두 4백 21만 명으로 집계되었고, 이중 유럽연합회원국의 국적을 취득한

27) Franco Cardini, *Europa und der Islam*(München, 2001), p. 13.

28) Naika Foroutan/Isabel Schäfer, “Hybride Identitäten - muslimische Migrantinnen und Migrantinnen in Deutschland und Europa”, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 5/2009, p. 11.

자들은 1백 80만 명에 달했고, 유럽전체 터키출신 이주민들의 거의 3분 2에 해당하는 2백 70만 명이 독일에 살고 있다. 큰 편차를 가지고 프랑스(38만), 네덜란드(37만), 오스트리아(23만), 나머지 유럽회원국들(15만)이 그 뒤를 따르고 있다.²⁹⁾

터키 이주민들의 ‘독일이민’ 원년은 베를린장벽이 건설되었던 1961년이다. 고도경제성장기 ‘인력대란’을 겪고 있었던 독일은 1955년 이탈리아, 1960년 그리스와 스페인에 이어 1961년 터키와도 송출협약을 맺고 터키노동자들을 독일로 불러들였다. 처음에 미미했던 독일체류 터키인들의 수는 경제침체기인 1968년 이후 급속하게 늘어나, 1972년 이탈리아인들을 제치고 외국인들 중 1위가 되었다. 터키 초빙노동자들의 역사를 처음으로 정리했던 카린 훈(Karin Hunn)의 책 제목 『내년에는 다시 돌아갈 것이다...(Nächstes Jahr kehren wir zurück...)』³⁰⁾처럼, 대부분의 터키노동자들은 해외취업을 통해 단기간 많은 돈을 번 뒤 금의환향할 꿈을 안고 독일에 들어왔다. 그리고 실제 많은 터키이주노동자들은 고국으로 돌아갔다. 하지만 이들의 귀환은 독일사회에 잘 알려지지 않았다. 크게 이슈가 된 것은 남게 된 자들이었는데, 이들은 고국에 있던 가족들까지 불러들여 독일사회에 정주하려고 했다. 1970년대부터 독일인들이 빠져 나간 허름한 구시가들이나 재건축요망지구들에 터키인 밀집지역들이 우후죽순같이 생겨났다.³¹⁾ 이렇게 해서 각 지역사회에 형성된 터키이주민공동체들은 고국과의 다양한 접촉과 네트워크 구축을 통해 터키로부터의 계속적인 연쇄이민을 부추기며 확대되었다. 2009년 현재 독일전체 인구의 3% 이상을 차지하는 터키출신 이민배경을 가진 자들은 독일에서 가장 사회통합이 어려운 집단으로 평가받고 있다.

주류사회와의 소통이나 사회통합을 거부한 채 자신들의 전통적 문화가치를 보존하며 패쇄적으로 병존하는 - 그래서 많은 갈등과 충돌을 일으키는 - 이주민공동체를 의미하는 대칭사회(Parallelgesellschaft)³²⁾

29)“Türken in Europa”, *Türkische Presse Europa*(2009.4.10.).

30)Karin Hunn, *Nächstes Jahr kehren wir zurück... . Die Geschichte der türkischen >>Gastarbeiter<< in der Bundesrepublik*(Göttingen, 2005).

31)Angelika Schildmeier, *Integration und Wohnen*,(Hamburg, 1975), p.33.

32)Werner Schiffauer, *Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz*(Bielefeld, 2008), p. 10.

의 전형은 독일에서 단연 터키이주민공동체이다. 독일에는 이주민의 문제가 아니라 터키인들의 문제만이 있을 따름이라는 주장도 공공연하게 나온다: “이민자들 사이에도 차이가 있다. 그리스, 이탈리아, 스페인 등에서 온 이들을 포함하여 다른 유럽국가로부터 온 이민자들은 전혀 아무런 문제가 없다. 그들은 모두 독일 사회에 잘 적응하면서 살아가고 있다. 그런데 오직 터키인들만이 동화의 의지가 없다. 그들이 진짜 문제인 것이다.”³³⁾

터키이주민들의 문제는 유럽 대 비유럽, 유럽 대 이슬람, 기독교적 가치 대 이슬람적 가치의 대결로 확대되었다. 9.11 테러사건과 이후 유럽에서 일어난 이슬람 테러와 소요사태들은 그러한 경향을 더욱 심화시켰다. 많은 독일인들이 이슬람근본주의, 이슬람테러, 명예살인, 강제결혼, 허잡 등을 터키 혹은 이슬람 문화현상으로 파악하고, 독일문화, 더 나아가 유럽적 문화와 대립시키고 있다.³⁴⁾ 그들이 더불어 살아감의 원칙으로 내세우는 것은 서구적 가치, 즉 유럽적 보편주의이다.

인간존엄성의 불가침 원칙, 개성의 자유로운 발현, 남녀평등, 학문, 예술, 문화의 자유, 종교의 자유와 같은 원칙이 중요하다. 이것들은 민주주의와 법치국가의 기초로서 가장 적절하게 서구적 또는 유럽적으로 불리는 것들이다.”³⁵⁾

민족적 패러다임과 유럽적 보편주의는 독일에 사는 터키출신 이주민들과 그 2,3세대들에게 이것 아니면 저것이라는 양자택일의 문화를 강요한다. 개인적 의지와 노력, 개성에 상관없이, 터키인들은 집단으로 독일사회에 인식된다. ‘무슬림’은 그 집단 앞에 늘 따라붙는 수식어이다. 이슬람종교가 터키이주민들에게 중요한 정신적, 문화적 역할을 한다는 것에는 이견이 없다. 하지만 주류사회가 상상하듯이 그들은 그렇게 천편일률적이지도, 극단적이지도 않다. 다만 2001년 9.11 사태이후 터키 이주민들의 이슬람신앙이 더욱 강화되었다는 것이 표4에서 잘 드러나 있다.

33)유정희, 「영원한 이방인: 독일의 터키 공동체」, 『독일연구』(제18호, 2009.12), p.158.

34)최현덕, 「다문화주의와 여성주의 사이의 갈등에 전제되어 있는 문화개념에 관하여 - 여성 디아스포라의 관점에서」 『사회와 철학』 제 20집(2010.10), p. 269.

35)Schiffauer, *Parallelgesellschaften*, p. 10에서 재인용.

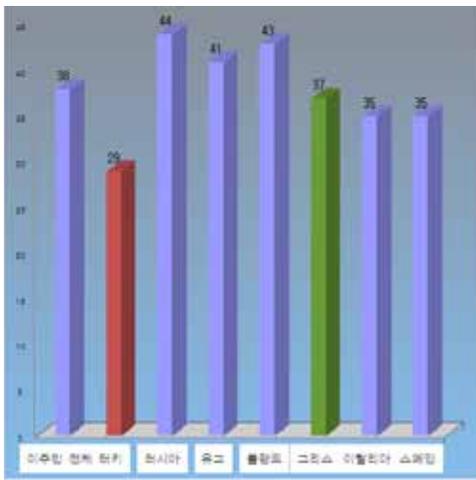
표4: 터키 이주민들의 신앙심(이슬람) 정도

	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2008	2009
아주 신앙심 깊다	7.8%	6.8%	11.2%	18.6%	21.8%	18%	18%	19.7%	19.9%
신앙심이 어느 정도 있다.	48.9%	51.8%	49.2%	54.2%	50%	53.4%	53.4%	56.6%	54.8%
신앙심이 별로 없다.	32.9%	33.1%	31.4%	21.5%	24.4%	23.8%	23.8%	20.6%	22.2%
신앙심이 전혀 없다.	7.4%	8.3%	8.2%	5.7%	3.8%	4.8%	4.8%	3.1%	3.1%

출처: ZFTI-Mehrthermenbefragung 2009.

터키 이주민들에 대한 독일사회의 편견, 고정관념, 차별은 그들의 정체성에도 큰 영향을 주었다. 정체성 찾기가 스스로 빚어낸 자아상과 관계하는 외부인들에 의한 타자상 사이에 일어나는 부단한 과정이기 때문이다. 독일은 많은 터키인들에게 고향을 느끼게 하는 장소가 아니었다. 다른 이주민들과 비교해서도, 독일을 고향으로 답한 터키 이주민들의 수는 현저하게 적다(그림1).

그림 1: 고향으로서 독일(출신국적별 비율)



출처: Allenbacher Archiv, IFD-Umfrage 5252.

혼종과 횡단의 공간으로서 유럽과 정체성정치

독일에 체류하는 기간이 오래될수록, 이곳이 자신이 속한 땅임을 느낀다고 대답하는 사람들의 비율이 높았다. 하지만 터키 이주민 2,3세의 독일귀속감은 이주민 2,3세 평균은 물론이고 남유럽계보다도 낮게 나왔다.

표5: 독일귀속감(출신, 태생, 체류기간별 비율)

	전체	터키계	남유럽계
독일태생의 이주민 2,3세	62%	50%	70%
외국태생의 이주민	33%	21%	64%
체류기간 10년 미만의 이주민	19%	4%	9%
체류기간 10-19 사이의 이주민	38%	22%	10%
체류기간 20년 이상의 이주민	35%	23%	26%

출처: Allenbacher Befragung 2009.

알렌바흐연구소 설문조사에서, 독일정체성을 가지고 있다고 응답한 터키이주민들은 전체 응답자의 13% 밖에 되지 않았다. 그리스인들과는 동일하고, 이탈리아인들만이 더 적게 나왔을 뿐이다. 이탈리아출신 이주민들의 낮은 독일정체성은 세 가지 중 하나를 택일해야 하는 설문조사방식의 한계를 보여준다. 그곳에는 이중정체성 내지 하이브리드 정체성이 들어갈 자리가 없는 것이다.

표6: 독일 이주민들의 정체성(출신국적별 비율, 2009년)

	독일정체성	고국정체성	유럽정체성
터키계	13%	50%	32%
러시아계	40%	23%	25%
유고슬라비아계	21%	33%	40%
폴란드계	34%	23%	40%
그리스계	13%	54%	30%
이탈리아계	9%	37%	51%
스페인계	18%	40%	41%
전체 이주민	24%	36%	34%

출처: Allenbacher Archiv, IFD-Umfrage 5252.

아래 표에서 보듯, 실제 독일에 사는 많은 이주민들은 이중정체성을

지니며 그 경계에 서 있거나 부단히 양쪽을 오간다. 어쩌면 그들은 파편화된, 여러 개의 모순된 정체성들이 짜집기되거나 뒤섞인 정체성을 가진 자들로 정의될 수 있다.

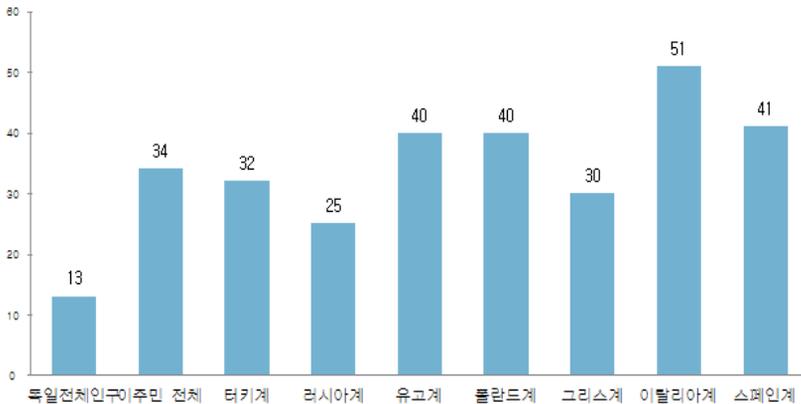
표7: 이주민들의 이중적 정체성

독일과 떠나온 고국 두 곳 모두 비슷하게 연결되어있음을 느낀다.	41%
떠나온 출신지에서 이제는 이방인으로 느낀다.	33%
독일에서 점점 고국과의 끈이 끊어지고 있다는 불안감을 가지고 있다.	14%

출처: Allenbacher Befragung 2009.

아래 그림 2도 설문조사의 한계를 보여준다. 하지만 그것이 이주민들의 유럽정체성을 조금이나마 가늠케 하는 지표로는 충분하다.

그림2: 유럽 정체성(출신국가별 비율)



출처: Allenbacher Archiv, IFD-Umfrage 5252.

독일 전체인구의 13%만이 유럽정체성을 가진다는 것은 민족정체성을 통해 유럽정체성을 가지는 유럽인들, 독일인들의 경향으로 이해하면 될 것이다. 만약 독일정체성에 중점을 둔 유럽정체성을 물었다면 - 앞선 유럽연합의 통계조사처럼 - 분명 훨씬 많은 이들이 긍정으로 답했을 것이다. 터키 이주민들의 32%가 유럽에서 정체성을 찾고 있다는 것은, 독일정체성에 대한 강한 반발로 이해될 수 있다. 하지만 유럽정체성은

터키인들에게는 독일정체성을 대체하는 새로운 정체성이 되진 못했다.

그렇다면 독일도, 터키도, 유럽 그 어디에서도 자신들의 정체성을 찾지 못했던 터키출신 이주민들은 어디에서 그들의 고향을 발견했을까? 많은 이들은 그들의 감정, 충성심과 연대감을 일깨우는 끈을 대도시 외국인집단주거지역에서 발견했다. 80%의 베를린 터키인들이 베를린을 고향으로서 생각하고 베를린 시민으로서의 정체성을 가지고 있다.³⁶⁾ 독일 최대의 외국인밀집지역인 베를린의 크로이츠베르크가 자신의 정체성인 자들의 이야기를 잠시 들어보자.

나는 베를린 여성이다. 내가 여기서 태어났기 때문이 아니고, 내 모든 삶이 여기서 이루어졌기 때문이다. 나의 친구들, 내 가족, 내 학업, 내 커리어, 나의 역경들과 기타 모든 것들. 나는 이 도시의 문제들, 긍정적인 면들과 부정적인 면들을 잘 안다. 그래서 나는 베를린 여성이다.

누군가 우리에게 베를린의 어디에서 왔느냐고 묻는다면, 우리는 크로이츠베르크 출신임을 이야기할 것이다. 그러나 누군가 같은 것을 베를린 밖에서 묻는다면, 우리는 베를린 출신이라고 답할 것이다. 우리는 베를린에서 왔다고 말할 것이다. 왜냐하면 다른 독일인들이 베를린을 이국적으로 여긴다는 것을 알고 있기 때문이다. 베를린은 크로이츠베르크이다.

나는 여기서 편안함을 느낀다. 왜냐하면 내가 유일한 외국인이 아니기 때문이다. 나는 독일인들만이 있는 거리에 사는 것을 상상할 수 없다. 터키인들이 없고, 유고인들이 없고, 흑인들이 없는 곳. 그건 아니다. 그러면 정말이지 끔찍할 것이다. 그렇다면 나는 동화되려고 할 것이 틀림없다. 그렇다면 나는 나의 문화를 완전히 포기하고 그들의 문화를 받아들여야만 할 것이다. 왜냐하면 그 외에 다른 대안이 없기 때문이다... 이제 나는 선택할 수 있다. 누구도 나를 어떤 특정한 방향으로 이끌 수 없다.”³⁷⁾

36)Karl-Heinz Meier-Braun, *Deutschland, Einwanderungsland*(Frankfurt am Main, 2002), p. 25.

37)Schiffauer, *Parallelgesellschaften*, pp. 100-104에서 재인용.

하이브리드 정체성을 가진 많은 이들에게 크로이츠베르크는 문화들이 서로 우열 짓지 않고 만나서 상호 영향을 주고 한데 섞여 새로운 문화를 만들어내는 문화적 횡단과 혼종의 공간으로 다가올 수 있다. 그 정도의 차이가 있을지 모르지만, 사실 유럽 역시 언제나 그러했고, 여전히 그러하다. 그러한 문화들을 우열 짓고, 어떠한 것에 보편성을 부여하여 그것에 다른 것들을 통합시키려는 시도가 문제였다. 모든 문화는 다른 문화적 요소들과 결합된 혼종의 문화이다. 아주 엄밀한 의미의 이문화도, 아주 엄밀한 고유문화도 존재하지 않는다.³⁸⁾

4. 유럽적 선도문화와 ‘통합히스테리’

정체성정치는 자기인정의 이름으로 타자인정을 부정하는 정치의 상징어였다.³⁹⁾ 독일역사에서 ‘우리 만들기’의 ‘통합이념’은 타자에 대한 배제와 무시무시한 폭력을 낳았고, 그것은 후대의 부담으로 남았다. 정체성위기를 극복하는 해결책으로 그들이 찾아내었던 것은 서구적 유럽, 더 정확히는 ‘유럽중심주의적 유럽’이었다. 독일이 주도가 되어 만들었던 유럽정체성 현장은 그러한 유럽을 보여준다.

유럽은 특히 가치공동체이다. 유럽통합과업의 목표는 이 가치를 보호하고, 의식하고, 검토하고, 지속하는 것이다... 유럽은 고대와 기독교의 역사적 뿌리 위에 건설된 이 전통적 가치를 르네상스, 휴머니즘, 계몽주의의 역사적 과정 속에서 계속 발전시켰다. 이것은 민주적 질서, 기본법과 인권의 보편적 적용과 법치국가로 이어졌다...자유, 평화, 인간위업, 평등, 사회정의는 우리의 최상가치이다. 이 가치를 보장하고 지속하기 위해서 유럽은 유럽연합의 신뢰성을 높이고 우리 유럽인들이 그것에 대해 자부심을 가질 유럽적 공동체의식을 강화하는 도덕적 정치형태와 연대정치가 필요하다. 이것이 이루어지면, 더 강력한 유럽적 정체성이 존재하게 될 것이다.⁴⁰⁾

38)Wolfgang Welsch, “Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen”, Freimut Duve u.a. ed., *Sichtweisen. Die Vielheit der Einheit*(Frankfurt am Main, 1994) p. 89.

39)Meyer, *Die Identität Europas*, p. 10.

40)Charta der europäischen Identität. Beschlossen in Lübeck am 28. Oktober 1995 vom 41. Ordentlichen Kongress der Europa-Union Deutschland.

많은 ‘유럽인들’은 오랜 역사적 과정 속에 형성되었다는 - 실제로는 구성되어진 - 유럽적 문화와 가치를 유럽연합의 기저로 보고 있다. 때문에 그들에게 있어서 그 가입의 기준으로 유럽적 가치와 문화가 결정적인 것이 되고 있다. 그러한 유럽에는 터키가 들어갈 자리가 없다. 인권, 자유민주주의, 법치국가 등의 유럽적 가치와 문화적 유산은 터키 유럽가입에 큰 걸림돌이 되었다. 2000년대 초 터키 유럽가입을 놓고 벌였던 치열한 논쟁에서 66%의 유럽인들이 터키의 유럽연합에 반대했고, 그 제일 큰 이유가 문화적 차이였다.⁴¹⁾

유럽 곳곳에서 무슬림 소수자들은 동화되기 어려운 자들인 것이 입증되며 자신들의 하위문화 속에 산다. 독일연방공화국도 외국인문제가 아니라 단지 터키인문제를 가지고있을 뿐이다... 그런데 왜 이런 디아스포라를 자의적으로 수백만 배 더 늘여서 상생하고자하는 자발적 의지마저 시험 들게 만들려 하는가?⁴²⁾

위의 주장이 보수주의자의 입에서 나왔더라면 그 사회적 과장은 그다지 크지 않았을 것이다. 하지만 그것은 평생 독일 민족주의의 ‘파행적 길’을 비판적으로 연구했고, 홀로코스트의 상대화에 맞서 싸웠던 - 한때 진보적 역사가로 불렸던 - 사회사의 대가 벨러의 입에서 나온 말이었다. 9,11 테러 직후였다는 상황을 감안해도, 그것은 충격적이었다. 하지만 그가 1945년 이전의 독일사를 특수한 길이라는 틀에서 바라보았던 일군의 역사가였다는 점, 즉 유럽중심주의적 근대화론에 입각한 역사서술에 경도되었던 역사가였다는 점을 감안한다면, 위와 같은 ‘터키이주민 비하’는 전혀 이상할 것이 없다. 1945년 이전의 독일의 발전이 서구의 그것과 어떻게 달랐는가라는 그의 질문 이면에는 1945년 이후 정상의 길로 복귀한 독일연방공화국의 성공에 대한 자부심이 들어있다. 그것은 경제성장과 민주주의라는 두 마리 토끼를 모두 잡은 서독에 대한 ‘헌법에국주의자’의 자부심이었다. 그것은 물론 철저히 유럽중심주의적 역사관이었다.

‘유럽중심주의적 유럽’은 유럽적 선도문화라는 이름으로 적녹연정의

41)Naika Foroutan/Isabel Schäfer, “Hybride Identitäten - muslimische Migrantinnen und Migrantinnen in Deutschland und Europa”, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 5/2009, p. 16.

42)Hans Ulrich Wehler, “Türkenproblem”, *Die Zeit* (2002/38).

정책적 전환을 계기로 촉발되었던 독일 다문화주의논쟁의 중심에 있었다. 이(異)문화들을 포섭하며 - 혹은 배제하며 - 사회통합을 이루어내는 선도문화는 핵심문화, 주류문화, 주도문화, 지배문화, 보편문화, 공통문화, 토대문화 등으로도 불릴 수 있다. 선도문화론은 주로 독일 보수주의 정치가들에 의해 다문화주의에 대항하는 통합이념으로서 이용되었다. 그것은 사회통합을 위해 이주민들이 받아들여야 할 기본 되는 독일적 가치와 문화였다. 하지만 실제 이 개념을 처음 만들었던 시리아 출신의 독일 사회학자 바쌌 티비(Bassam Tibi)는 선도문화론을 통해 다문화주의 자체를 정면으로 반박하려했던 것이 아니고, 공통의 가치에 대한 합의가 없는 맹목적인 다문화주의를 비판했을 뿐이었다. 티비가 주창한 선도문화론의 핵심은 공통적인 - 핵심적인 - 가치와 문화에 대한 선주민과 이주민의 합의를 통한 통합이었다. 그는 구속력 있는 - 보편적인 - 선도문화의 5가지 핵심가치로 민주주의, 세속주의(정교분리), 계몽주의, 인권, 시민사회를 제시했다.⁴³⁾ 그것은 독일적이라기보다 유럽적인 선도문화인 것이다. 그렇다면 이 유럽적 선도문화가 유럽의 무슬림 이민자들의 문화를 포섭할 수 있을까? 티비가 내세웠던 핵심가치는 유럽이 비유럽적 타자로부터 스스로를 구별 지었던 유럽적 - 우월적 - 특수성과 별반 달라 보이지 않는다. 그리고 그것이 프리드리히 메르츠(Friedrich Merz)와 같은 독일 보수주의자들이 주장하는 “자유주의적 독일 선도문화(freiheitliche deutsche Leitkultur)”⁴⁴⁾와 어떻게 다른지도 명확하지 않다. 보수주의자들이나 다문화주의자 모두가 그 내용면에서는 차이가 있지만, 핵심문화 내지 보편문화 없는 다문화주의, 즉 통합 없는 문화적 다양성의 존중을 비판하고 있는 것이다. 사실 이주와 다문화적 현상들이 일상이 된 ‘전통적 이민 국가들’과 ‘사실상의 이민 국가들’중 사회통합을 포기한 나라는 없다. 패러다임의 전환으로까지 불렸던 독일 이민법개혁의 키워드 역시 사회통합이었다.

2004년 제정된 새로운 이민법은 새로운 이주민들과 사회통합에 문제 있는 장기체류 외국인들에게 독일의 언어, 역사, 문화강좌를 통해 독일사회에 적응을 돕는 사회통합코스 참가를 의무화시켰다.⁴⁵⁾ 2007년 재집권한

43) Bassam Tibi, *Europa ohne Identität. Leitkultur oder Wertebeliebigkeit* (München, 1998), p. 154.

44) Friedrich Merz, “Einwanderung und Identität”, *Die Welt* (2000.10.25).

45) Bundesministerium des Innern, *Zuwanderungsgesetz*. (Pastow, 2004).

보수정권에 의해 새로이 개정된 이민법은 국적취득테스트를 신설하며 선도사회로의 통합에 대한 요구를 더욱 강화했다.⁴⁶⁾ 이들에 의해 최근 의욕적으로 실시되고 있는 ‘다문화주의정책’은 아예 국가통합계획(Der nationale Integrationsplan)으로 불린다. 이 정책이 전하는 메시지는 독일 땅에 살고 있는 한, 이주민들은 독일, 더 정확히는 유럽적 독일의 언어와 역사, 문화를 자신의 것으로 체득하여 독일사회에 통합되어야 한다는 것이다.⁴⁷⁾ 이러한 ‘방어기제’의 이면에는 가장 밑바닥의 문제로서의 이주에 대한 사회적 불안이 자리하고 있다. 물론 그러한 불안은 통합적 이데올로기의 강화로만이 아니라 이주민들과의 소통을 위한 사회적 노력으로 이어지기도 했다. 그 노력의 일환으로 이주민대표자회의와 이슬람대표자회의가 매년 열리고 있다. 하지만 그 실체는 - 한 독일 이주문제 전문가의 말처럼- 주류사회로의 일방적 통합과 별반 다르지 않다.

나는 이슬람회의를 이슬람을 독일사회에 특별한 방식으로 통합시키려는 정부의 시도라고 생각한다... 이슬람회의에서 대화가 전면에 등장하지만, 실제로는 무슬림 공동체를 선도문화로 끌어들이려는 다른 아젠다가 역할을 한다. 이슬람회의에서 선도문화라는 단어는 터부시되었지만, 어떤 분과에서는 증가일로에 있는 규범과 가치에 대한 합의가 이야기되고, 나머지 분과들은 무슬림들을 구슬려 안보에 위협받지 않고 함께 살아갈 것에 대해 다룬다.”⁴⁸⁾

하지만 이제 독일적인 것, 유럽적인 것의 의미를 재고해야 할 만큼 - 통합이데올로기의 폐기를 고민해야 할 만큼 - 독일이, 유럽이 변모해가고 있다.

46) Jan Schneider, “Die Novellierung des Zuwanderungsgesetzes 2007”, *Bundeszentrale für politische Bildung, Neue Migrationspolitik*, <http://www.bpb.de/themen/OGZA5T.html>.

47) Die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, *Der Nationale Integrationsplan*(Baden-Baden, 2007), pp. 12~13.

48) Werner Schaffner/Mauerla Bojazijev(im Gespräch), “Es geht nicht um einen Dialog. Integrationsgipfel, Islamkonferenz und Anti-Islamismus”, Sabine Hess/Jana Binder/Johannes Moser ed., *No integration? Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*(Bielefeld, 2009), p. 172 ~ 173.

무역과 산업, 책과 서신연락, 공통적인 고급문화, 신속하게 장소와 지역을 옮기는 것, 모든 토지 무소유자들의 노마드적 삶, 이 모든 환경들은 민족들, 즉 유럽민족들의 약화와 소멸을 가져 올 것이다: 지속적인 교차의 결과로 모든 유럽민족들로부터 하나의 혼종, 즉 혼종의 유럽인이 생겨나게 될 것이다.⁴⁹⁾

19세기 니체가 주장했던 말이다. 그를 트랜스내셔널리즘 또는 횡문화성의 선구자로 불러도 무방할 듯하다. 어쩌면 유럽은 예나 지금이나 - 늘 - 그러했는지도 모른다: 다양한 문화들이 만나고 섞이면서 새로운 혼종의 것을 만들어내는 창조의 공간 말이다.

49) Friedrich Nietzsche, "Menschliches, Allzumenschliches I", Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, a.a.O., Bd. 2. Welsch, "Transkulturalität - Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen"에서 재인용.

ABSTRACT

Europe as Hybrid and Transnational Space and Identity Politics: A Case Study of Turkish Immigrants in Germany

Yong-Il Lee

In fact, Europe is a historical construction that is constantly changing depending on each social and cultural circumstances and contexts. In global times, what does it mean to be an European in a continent as hybrid and transnational space as Europe. It has always been so in the history of Europe. How can the immigrants with various cultural backgrounds find their new identity in Europe? How does the European identity politics operate? This paper attempts to answer these questions. As a case study, it examines Turkish immigrants in Germany.

hboell@naver.com

주제어: 유럽, 유럽정체성 정치, 터키 이주민들, 혼종성, 트랜스내셔널리즘
Key Words: Europe, identity Politics in Europe, Turkish immigrants, hybridity, transnationalism

■ 논문 ■

이주노동자의 정체성과 노동조합 활동

이태정(한양대학교)

I. 들어가며

지난 2009년 7월, 결성 4주년째에 돌입한 <서울경기인천 이주노동자 노동조합(이하 이주노조, MTU: Migrant Trade Union)>의 조합원들은 출범 이후 처음으로 ‘합법적’ 신분에 있는 동료들 자신의 대표자로 선출하였다. 즉 이주노조의 다섯 번째 위원장이 된 이주노동자¹⁾는 고용허가제를 통해 입국한 합법적인 체류자격을 가지고 있는 ‘적법한’ 외국인이었다. 이것은 이전의 노조위원장 및 노조 간부들이 체류허가가 없는 미등록(undocumented)²⁾ 신분이라는 이유로 단속·추방이 되었던 데 대한 대응이었다.

- 1) 외국 국적을 가진 단순기능직 인력을 지칭하는 용어는 딱히 통일되어 있지 않다. 외국인 근로자, 외국인력, 외국적의 육체노동자, 이주노동자 등 비슷하지만 다른 표현들 가운데 어떤 이름을 부여할 것인가는 관점에 따라, 그리고 사용주체에 따라 다르다. 이 글에서는 이주하는 주체로서의 의미를 강조하는 한편, 이주 기간 및 방법, 유형 등의 구분에 따른 차별을 지양하는 포괄적인 의미로 이주노동자(the migrant workers)라는 용어를 사용한다.
- 2) 일반적으로 출입국관리법이 허가하는 체류기간을 넘긴 상태로 거주하는 외국인을 일컫는다. 법적으로는 ‘불법체류자’로 통용되고 있다. ‘불법’이라는 용어의 부적절함을 지적하고 대체용어를 선택하는 나라들은 ‘초과체류자(overstay, 일본)’, ‘서류미비자(sans-papier(without paper), 프랑스)’ 등의 용어를 사용하고 있다. 현재 한국에 거주하고 있는 외국인 및 이주노동자 중에는 관련 법령의 미비와 갑작스런 변화에 따라 의도하지 않은 체류자격미비자가 된 경우가 많다. 이들은 체류자격과 상관없이 여전히 노동력을 제공하거나 지역거주민으로 살아가고 있다. 이 글에서는 이들을 총칭하여 ‘미등록 체류자’ 혹은 ‘미등록 이주노동자’라는 용어를 사용한다.

그럼에도 불구하고 현재 이주노동자들의 노동조합 활동은 매우 제한적이다. 정부는 이주노조를 인정하지 않고 있고,³⁾ 노조활동을 이주노동자에게 금지된 정치활동으로 간주하고 있다. 이주노동자의 입장에서도 노조 가입은 곧 단속 및 추방의 이유가 된다고 여겨 기피하는 경우가 많다. 역대 이주노조 위원장 및 간부들이 노조활동을 이유로 단속되어 강제출국하였고, 또한 그 과정에서 인권침해 및 폭력의 문제가 심각했기 때문이다.

이주노동자의 조직화와 이에 기반한 운동에 대한 학계의 관심은 크게 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 하나는 이주노동자의 노동자성에 의의를 두는 노동운동의 관점에서 이루어지는 것이고, 다른 하나는 “대안적 소수자 운동”⁴⁾의 성격을 강조하는 입장이다. 노동운동 관점에서의 평가는 다시 둘로 갈라진다. 우선 이주노조의 전신이라 할 수 있는 <이주지부(민주노동평등노조 이주지부)>의 출범과 활동을 둘러싸고, 한 편에서는 “적절하게 이주노동자가 중심이 된 운동”⁵⁾으로서 역사적 의의를 강조하고 있다. 반면 다른 한 편에서는 미등록 체류자가 많은 상황에서 “조직화를 위한 최소한의 계급의식이나 주체적인 활동의 기반이 미약한 현실로 인해 본격적인 노동운동이라고 할 수 없다”⁶⁾는 진단을 내리고 있다. 연구자들마다 각기 다르게 의미부여를 하고 있기는 하지만, 이주노조의 내부역량 부족 및 대표성의 문제를 지적하는 동시에 이주노동자의 관점에서 행위의 의미를 찾고자 하는 공통된 입장을 발견할 수 있다.

한편 개별 이주노동자의 정치적 행위와 역할에 대한 학문적 작업 또한 2000년대 후반부터 증가하였다. 여기서 이주노동자는 각기 “정체성 정

3) 이주노조는 2005년 5월 공식 출범을 선포하고 조합설립 신고를 하였다. 그러나 정부는 조합원의 대부분이 미등록 노동자라는 이유를 들어 조합설립을 반려하였다. 이에 이주노조는 서울지방노동청을 상대로 낸 조합설립신고서 반려처분 취소 소송을 냈고, 2007년 2월 항소심에서 승소하였다(까지만, 2007. “이주노동조합의 건설 투쟁의 역사”에서 요약, 민주노총, <2007 이주노동자 노동기본권 쟁취를 위한 국제회의> 자료집에서 요약). 그러나 다시 서울지방노동청이 대법원에 상고를 하였고, 아직까지도 대법원에 계류 중이다.

4) 윤수중, 「소수자 운동의 특성과 사회운동의 방향」, 『경제와 사회』, 67호(2005), pp.12-38.

5) 케빈 그레이, 「‘계급 이하의 계급’으로서 한국의 이주노동자들」, 『아세아 연구』, 116호(2004), pp.97-128.

6) 박경태, 「이주노동자를 보는 시각과 이주노동자 운동의 성격」, 『경제와 사회』, 67호(2005), pp.88-112.

치의 주체”⁷⁾, “지역의 생활자이자 권리의 주체”⁸⁾, 그리고 “노동 및 사회운동의 주체”⁹⁾ 등의 이름을 부여받았다. 행위자 관점에서 출발한 이 연구들은 이주노동자를 단순히 한국사회의 차별과 배제가 낳은 피해자나 희생자로만 보는 차원을 넘어설 것을 제안하고 있다. 이주노동이라는 여러 제약 요건 속에서도 자신의 삶을 주체적으로 구성하고 자신 앞에 놓인 조건을 이용하며 주어진 상황과 타협하기도 하는 능동적인 존재로서 평가한 것이다. 그러나 이주노동자의 정치적 주체로서의 역할을 부각시키는 이러한 연구들은 이주노동자에 ‘의한’ 행위의 주체성을 강조한 나머지 ‘왜’ 그러한 행동을 할 수밖에 없었는지에 대하여서는 만족할만한 설명을 제공해 주고 있지 못하다. 이주노동자에게 가해지는 구조적 압력을 고정된 실체로 간주하고 그에 대한 저항으로서 이주노동자들의 행위를 파악하는 이분법적 구도를 설정하고 있기 때문이다. 이러한 방식은 이주노동자들이 자신에게 주어진 상황을 해석하고 변화시켜 나가는 과정에서 나타나는 양가성과 모순, 역동성을 포착하는 데 한계가 있다.

이주노동은 자체가 균질적인 집단이 아니며, 다양한 배경과 정체성을 가지는 존재이다. 따라서 이주노동자의 행위에 대한 연구는 그들이 갖는 다양성이 특수한 사회적 조건과 만나는 계기들과 그 상호작용의 결과를 설명할 수 있어야 한다. 그리고 이 작업은 다양한 사례연구에서 출발하는 것이 적절하다.

이상의 문제의식에 근거하여, 이 글은 이주노동자들의 생애체험과 이주경험, 그리고 그 과정에서 새로이 재구성되는 정체성을 노동조합 활동의 사례를 통해 탐구하고자 한다. 이주노동자 가운데 어떤 사람이, 왜 노동조합에 가입하게 되는가? 노동운동을 통해 이주노동자들은 자신에 삶에

7) 이와 관련하여서는 정정훈, 「탈국가적 정치주체로서 이주노동자에 관한 연구 - 서울경기인천 이주노동자조합 활동가들의 사례를 중심으로」, 연세대학교 문화학 전공 석사학위논문(2006) 및 이진경, 「미노드 목탄, 혹은 이주노동자의 정치학」, 『진보평론』, 42호(2009), pp.209-227의 진단을 참조.

8) 이태정, 「외국인 이주노동자에 대한 사회적 배제 연구: 안산시 “국경없는 마을”을 중심으로」, 한양대학교 사회학과 석사학위논문(2004); 오경석, “안산시 원곡동 국경없는 마을 프로젝트: 몇가지 쟁점들”, 정건화 외, 『근대안산의 형성과 발전』, 한울(2005): pp. 178-215; 김홍진, 「이주노동자들의 공동체」, 『문화과학』, 52호(2007), pp.193-206.

9) 이선옥, 「한국 이주노동자운동의 형성과 성격변화 - 고용허가제 도입시기 명동성당 농성단 사례를 중심으로」, 성공회대학교 사회학과 석사학위논문(2005).

어떠한 의미부여를 하게 되는가? 여기서 짝튼 자기인식은 이주노동자로서의 삶에 어떻게 작용하고 있는가? 이러한 질문에 답을 찾기 위해 이주노동자를 ‘노동’ 혹은 ‘계급’적 연관 속에서 이해하는 것은 고루한 정치논리의 답습이나 위기의 증거가 아니다. 개별적 행위자로서의 이주노동자가 ‘기대하지 않은’ 행위를 할 수밖에 없는 상황을 드러냄으로써, 이주노동자의 삶의 공간으로서의 한국 사회를 진단하고, 그로 인해 파생되는 문제들에 대한 대응책을 모색해 보기 위함이다.

II. 이론적 검토 및 연구방법

노동조합은 노동자의 계급적 단결과 연대의 조직적 주체이기 때문에 노동계급 연구에서 매우 중요한 영역이다.¹⁰⁾ 노동자들의 집합적 조직으로서의 노동조합은 노동자들이 처지를 개선하고 이해를 관철하기 위한 목적으로 조직된다. 그리고 일단 조직된 노동조합은 개별 노동자들의 다양한 이해관계를 조화시키는 동시에, 자본의 폭력과 착취에 대항하는 역량을 키워야 한다. 따라서 노동조합의 조직과 발전은 계급 형성의 과정에서 필연적으로 나타나는 역사적인 과정이다. 그런데 구성원들 간의 차이와 다양성에서 오는 분화를 극복하고 하나의 동질적인 집단으로 정체화(identify)하기 위해서는 무엇보다도 노동자들 자신이 노조의 필요성과 역할에 대해서 ‘스스로 깨닫는’ 과정이 중요하다. 이 스스로 깨닫는 경험은 파업과 같은 적극적인 형태의 계급투쟁을 통해서 얻어질 수도 있고¹¹⁾, 개인의 의식의 외부에 존재하는 객관적 규정들, 즉 자기의 의도와 상관없이 생산관계에 편입됨으로써 얻어질 수도 있다.¹²⁾

10) 노동조합과 관련한 계급 연구로는 구해근, 신광영 옮김, 『한국노동계급의 형성』 (서울: 창작과 비평사, 2002); 조돈문, 『노동계급의 계급형성: 남한 해방공간과 멕시코 혁명기의 비교연구』 (서울: 한울, 2004); 조효래, 「사무전문직 노동조합이 정체성과 산별노조로의 전환」, 경성대학교 사회과학연구원 편, 『한국노동계급의 형성: 1987-2003』 (서울: 한울, 2006) 등을 참고할 수 있다.

11) G. Therborn, “Why some Classes Are More Successful than Others.”, *New Left Review* 1-138(1983). <http://newleftreview.org/?page=article&view=1455>; R. Fantasia, *Culture of Solidarity: Consciousness, Action and Contemporary American Workers* (Berkeley: University of California Press, 1988).

12) E. P. Thompson, 1968. *The Making of the English Workers Class*. 나종일 외 옮김, 『영국 노동계급의 형성』 (서울: 창작과 비평사, 2000).

이러한 계급적 체험은, 이주노동자의 경우에는 이주하기 이전 모국에서의 상황, 이주 후 작업장에서의 경험 및 노동운동과의 직·간접적인 만남을 매개로 이루어진다. 모국에서의 빈곤 경험과 그로 인한 사회적 자각이 이주 후 사회에서의 특수한 경험과 만났을 때, 노동자로서의 깨달음과 그에 기반한 행동전략을 추구하게끔 만드는 것이다. 그런데 모든 계급적 체험이 노동조합으로의 조직화로 이어지는 것은 아니다. 많은 이주노동자들은 노동조합과 거리를 둔다. 쫓겨나지 않고 일을 계속하는 게 중요한 이주노동자들의 입장에서 보면, 노동조합에의 가입 자체가 “사장님에게 찍히는 일”이기 때문이다.

노동조합 입장에서 이주노동자를 대하는 어려움이 존재한다. 역사적으로 노동조합은 이주노동자들에게 우호적이지 않다.¹³⁾ 계급문화의 전통이 강한 유럽의 몇 나라, 특히 독일과 같은 사례들을 제외하면¹⁴⁾ 이주노동자와 노동조합의 관계는 서로 양립불가능한 것으로 보이는 두 개의 커다란 범주, 즉 인종(race)과 계급 간의 충돌로 표현된다. 많은 연구들, 특히 미국 사례에 대한 경험 연구들은 이민노동자와 노동조합 간의 갈등이 풀기 어려운 숙제임을 보여주고 있다.¹⁵⁾ 노동계급(working-class)이라는 자각은 이민자들의 “성공을 향한 개인주의”¹⁶⁾를 포기하게 만드는 것

13)N. Piper, “Social Development, Transnational Migration and the Political Organising of Foreign Workers”, <Committee on Migrant Workers Office of the UN High Commission for Human Right> (2005) (<http://ohchr.org>, 2010.01.20 재검색)

14)독일사례에 대한 연구로는 이용일, 「노동조합과 외국인 노동자」, 『역사학보』 190집(2006)과 동저자의 2007년 발표논문 “독일의 이주사로부터 우리는 무엇을 배울 것인가?”, <한국과 독일의 이주정책과 이주운동, 미래를 향한 연대>, 심포지엄 발표 자료((사)외국인노동자와 함께 홈페이지 <http://withmigrants.org> /xe/data_02/29071, 2010.01.20 검색)을 볼 것.

15)L. Haus, “Opening in the wall: Transnational Migrants, Labour Unions, and U.S. Immigration Policy”, *International Organization*, 49-2(1995), pp.285-313; M. Kahmann, “Trade Unions and Migrant Workers: Examples from the U.S., South Africa and Spain”, <ETUI Research Activities Labour and the Modernisation of Trade Union Report and Working Papers Discussion Paper> (2002) (http://www.etui.org/research/Media/Files/Discussion-papers/2002/dp_2002_02_03, 2010.01.20 재검색); S. Linkon and J. Russo, “*Can Class Still Unite: Lesson from the American Experience*”, Guy Van Gyes · Hans De Wittte · Patrick Pasture, *Can Class Still Unite? The differentiated work force, class solidarity and trade unions* (Ashgate, 2001), ch. 12, pp.311-321.

16)S. Linkon and J. Russo, *ibid*.

과 같다. 즉 ‘아메리칸 드림’을 좇아 “기회의 땅”을 밟은 이민자들에게 노동계급으로서의 의식적인 행동은 자신의 삶을 위협하는 요건으로 인식되는 것이다.

일시적인 노동이주의 경우 갈등상황은 더욱 심화된다. 노동조합은 이주 노동자가 돈을 벌어서 곧 떠날 ‘외국인’이고, 노조의 조직화에 도전하는 미등록상태이며, 비공식부문에서 일한다는 이유를 들어 외면해 왔다. 단지 필요한 경우 “이용하는 대상”¹⁷⁾일 뿐이다. 점점 다양해지고 있는 이주노동자의 문화적, 인종적, 민족적 차이 또한 노동계급의 연대(labor solidarity)와 단결을 어렵게 만드는 원인으로 지적되고 있다.

그러므로 이주노동자의 계급에 관한 연구는 전통적인 노동정치의 입장을 따르기 보다는 노동조합과 이주노동자 간에 형성되는 모호하고 고정되지 않은 긴장과 갈등을 드러내는 것이 효과적이다. 이를 위해서는 우선 개별 이주노동자가 노동자로서의 경험을 통해 스스로 자각하게 되는 과정과, 그 속에서 노동조합을 선택하게 되는 결정적 매개 요인을 분석하는 것이 중요하다. 또 이 과정에서 ‘노동자 정체성’이 어떻게 구성되는지도 중요 분석 대상이 된다. 사회적 경험을 통해 획득되는 정체성은 행위 전략을 결정짓는 데 핵심적 역할을 하기 때문이다. 여기서 노동자 정체성이란 “구체적인 일상 속에서 발생하는 상징적·도덕적 억압”¹⁸⁾ 속에서 싹튼 일련의 저항적 태도이자 다른 동료 노동자들과의 연대의식이다.¹⁹⁾ 그것은 적극적인 방식으로 행위로 표출 될 수도 있고, 소극적이고 개인적인 방식을 취할 수도 있다.

17) 임운택·이태정·강민형, 2005. “금속노련 자동차 부품사 사업장 실태현황”, 한국노총 전국금속노동조합연맹, <금속산업 활성화와 일자리 창출을 위한 토론회 & 자동차부품 산업지도 마련을 위한 토론회> 자료집 및 인터뷰 녹취록.

18) 구해근, 『한국노동계급의 형성』, p.200.

19) 구해근은 『한국 노동계급의 형성』(2001)에서 1970~80년대 한국의 노동계급의 일상 속에서 ‘노동자 정체성과 의식’이 어떠한 구조적·정치적·문화적 과정 속에서 생겨났는지를 살피고 있다. 그에 의하면, 1980년대 한국의 공장 노동자들의 노동자 정체성을 드러내는 “나는 노동자다”라는 선언은 ‘천한 공장 노동자’를 둘러싼 사회적 관념에 대한 저항적 태도를 나타냄과 동시에, 다른 동료들과의 연대 의식을 표현하는 것이다. 즉 유교적 신분질서가 붕괴되었음에도 불구하고, 새로운 시대의 신분체계를 형성하지 못한 채, 전통적인 신분질서와 육체노동이 갖는 낮은 지위와 소득, 작업장에서의 모욕과 학대가 저항의 기반이 된 것이다. 이 억압과 저항의 관계를 인식하는 것이 노동자들의 정체성 형성 유형과 계급의식 발달을 이해하는 데 핵심적이다.

연구문제의 특성상 질적인 연구방법을 택하였다. 분석에 사용된 자료는 노동조합 활동가에 대한 심층면접, 이주노동자들과의 대담 및 토론회 문건 및 언론과의 인터뷰 자료 등이다. 심층면접은 이주노조에 가입하여 활동하고 있는 이주노동자 2인을 대상으로 진행하였다. 각각 네팔과 필리핀 출신 이주노동자 2인에 대한 인터뷰는 2010년 2월과 3월에 총3회에 걸쳐 한국어와 영어로 이루어졌다. 이밖에 가급적 이주노동자들의 직접적인 발언이 드러나는 자료, 예를 들어 <민주노총 금속노조의 이주노동자 실태조사 자료 중 대담집>, <고용허가제 5년 평가 토론회>을 비롯하여 이주노조 활동가들이 직접 쓴 기고문 및 발표문 등이 주요 분석대상이 되었다.

질적 자료의 분석은 담론분석 방법을 통해 이루어진다. 이 글에서 이루어지는 담론분석은 담론 이면의 권력관계나 관계구조 전체를 드러내기 보다는 문헌자료 및 인터뷰의 내용 및 텍스트의 의미를 좇는 것을 중심으로 이루어졌다.

Ⅲ. 이주노동자 노동조합의 역사적 배경

1. ‘노동자성’에 대한 무시와 시혜적 조치

이주노동자들이 처음 한국땅을 밟은 것은 20여년 전인 1980년대 후반으로 거슬러 올라간다. 세계경제의 신자유주의적 체제로의 변환, 국내 산업구조의 고부가가치화 및 서비스 산업의 발전, 그리고 노동운동의 성과가 가져온 임금 수준 등의 향상과 이로 인한 자본의 축적 양식의 전환은 노동시장의 변화를 압박하는 요인이 되었다. 저임금 비숙련 노동시장 또한 이미 형성되어 있었다. 국내적으로는 중국과의 교류가 이루어지면서 교포의 방문이 급증하였다. 또한 88올림픽을 전후로 관광비자를 통해 입국한 외국인들이 체류 기간과 자격을 넘어서 꽤 많은 수가 취업하고 있었다. 대외적으로는 중동지역의 전쟁과 일본의 입관법 개정(1990년)으로 인해 해당 국가에서 일하고 있던 아시아인들이 한국행을 선택하는 비

중이 높아졌다.²⁰⁾

이러한 상황에서 정부는 점점 심해지고 있는 제조업 및 건설업 부문의 인력난 심화에 대한 하나의 대책으로 <해외투자기업 연수생제도>(1991년 11월)를 도입하였다. <해외투자기업 연수생제도>는 외국에 진출한 한국기업의 현지법인이 채용할 현지 노동자를 국내에 초청하여 연수시키는 것을 허락하는 제도였다. 그런데 많은 기업들이 이 제도를 이용하여 불러들인 연수생을 노동에 투입하였다. 저임금의 이주노동자를 사용하기 위해 많은 기업들이 해외투자실적이 없음에도 불구하고 투자한 것처럼 위장하여 연수생을 추천받는 사례가 많아졌다. 연수 업종 또한 늘어났다. 정부가 고용주들의 요구를 받아들여 염색, 도금, 기계, 신발, 피혁 등 10개 3D 제조업에도 연수생을 확대 배정하였던 것이다. <해외투자기업 연수생제도>는 제도의 악용과 노동자에 대한 피해사례가 증가하면서 1993년 4월에 중단되었다.

이를 대체한 것이 <산업연수생제도>이다. <산업연수생제도>는 일본의 연수생 제도를 본 따 형식적 요건을 갖추었고, 1993년 11월에 시작하였다. 연수생은 중소기업의 인력난을 해소하고 저숙련 이주노동자에 대한 착취를 용이하게 하는 제도적 장치였다. 외국인 산업연수생은 법률적으로 근로자가 아닌 연수생으로 취급되어 노동관계법의 보호를 전혀 받지 못하였다. 임금 수준 또한 현저히 낮아서 당시 연수생의 평균임금은 16~20만원에 불과했다. 그런데 미등록 신분인 상태로 취업을 하는 경우, 그 임금은 40~45만원으로 연수생 임금의 두 배 이상이었다.²¹⁾ 이 때문에 연수지를 이탈하여 자진으로 미등록신분으로 취업을 이

20) 1990년 당시 일간지들은 일본의 입관법 개정으로 일본에서 불법체류하고 있던 한국인들이 추방위기에 몰렸다는 사실과 함께 동남아인들이 불법입국 하고 있다고 전하고 있다. 그 중 몇 개를 보면, “상대적으로 품삯이 싼 중국, 필리핀, 스리랑카 등 동남아 국가의 근로자들. . . 한달 평균 50명 선에 머물던 김포공항으로의 불법체류근로자 입국이 지난 1월(1990년) 67명으로 늘더니, 2월에는 92명, 3월 들어서는 무려 170명에 이르렀고, 4월에는 벌써 120명을 넘어섰다”(서울신문, 1990.4.23일자 <해외취업 근로자 귀국 늘어/값싼 동남아 근로자 몰려와 일자리 잃어>). “일본정부의 입관법 시행규칙이 6월 1일부터 발표. . . 이 바람에 1만여 명으로 추산되는 우리나라 근로자들 중 자진신고자 5백여 명이 이미 지난달에 귀국했으며, 일본에 불법취업한 동남아인들의 한국유입도 늘어날 것으로 예상되고 있다”(한국일보 1990.6.10일자 “일, 외국인 불법취업 처벌 강화/한국인 만여명 ‘추방’ 위기”).

21) 한국이주노동자인권센터, 「한국의 이주노동자 정책변화와 이주노동자 운동」, <2004 인천지역 이주노동자운동 정책토론회> 발표문(2004).

어가는 이주노동자가 점점 증가하였다.²²⁾ 연수생의 노동착취, 인권유린과 같은 문제가 끊임없이 불거짐에도 불구하고, <산업연수생제도>는 2004년 고용허가제가 시행되기 전까지 실질적인 외국인력제도의 핵심을 이루었다.

이주노동자에 대한 차별과 억압은 그들이 ‘노동자’가 아니라 ‘불법체류 외국인’이나 ‘산업기술연수생’이라는 불안한 법적 지위로 인해 심화된다. 많은 경우 그것은 이주노동자에 대한 ‘인간 이하의 대우’로 드러난다. 고용주들은 이주노동자들이 미등록 신분이라는 점을 악용하여 임금을 체불하는 일이 비일비재했으며, 산업재해를 당해도 제대로 치료나 보상을 해주지 않았다. 그러던 것이 1995년 3월 1일부터 체류자격에 관계없이 이주노동자들에 대해 산업재해 보상보험 및 의료보험을 적용하고 근로기준법상의 강제근로 금지, 폭행금지 등 일부 규정의 법적 보호를 받게 되었고, 1995년 7월 1일부터는 최저임금법의 적용도 받게 되었다.²³⁾ 당시 “세계화” 추진에 심혈을 기울이던 김영삼 대통령이 산업재해를 당한 이주노동자에게 인도적으로 처우하라고 지시했던 것이다.

이러한 한시적 ‘시혜조치’의 직접적인 계기는 이주노동자들 최초의 집단 농성이었다. 1994년 1월, 작업장 폭행과 산업 재해를 당한 이주노동자들이 지원단체의 도움으로 경실련 강당에서 농성을 시작하였다. 네팔, 방글라데시 등 동남아 출신의 이주노동자들은 산재보상 등 최소한의 법적 보호장치를 요구하였다. 이듬해인 1995년 1월에는 네팔인 산업연수생 13명과 지원단체 80여 명이 명동성당에서 이주노동자 지원단체들과 연대하여 처우개선을 위한 농성을 벌였다.²⁴⁾

22) 1994년 말 미등록체류자의 수는 법무부 통계에 따르면 48,231명으로 전체 이주노동자의 58.9%를 차지하는 것으로 나타났으나, 이주노동자인권단체가 추정하는 수치는 10만 여명이 넘는다. 고용허가제 도입을 위해 불법체류 단속이 강화되던 2003년 말에는, 전체 산업연수생 103,056명 중 실제 연수자는 50,721명으로, 연수생의 절반 이상이 연수지를 이탈하는 것으로 나타났다(유길상·이정혜·이규용, 『외국인력제도의 국제비교』, 한국노동연구원·국제이주기구(2004)).

23) 유길상·이정혜·이규용, 같은 책.

24) 임금체불과 폭행, 그리고 네팔인 여성노동자에 대한 성폭행 사건이 기폭제가 된 이 농성에서 이주노동자들이 주장한 것은 초반에는 “제발 때리지 마세요”로 상징되는 인간적인 요구였다. 그러다가 ‘외국인노동자피난처’(1992년 11월 설립)를 비롯한 상담 및 지원단체와 연대하면서 노동부장관의 사과와 함께 “한국인 노동자와 동등한 대우”와 “산업연수생제 철폐”로 “강경”해졌다(국민일보, 1995.1.17일자 <네팔연수생의 목소리>, 세계일보 1995.1.15일자 <공장장에 성폭행당한 네팔여근로자의 한>, 동아일보, 1995.1.10일자 <외국인 노동자 “우리도 인간”/‘작품 속의 절규’/작업장서 잇단 폭행> 호소) 기사 요약. 한국언론진흥재단 뉴스검색(<http://www.kinds.or.kr>), 2010.1.28 검색).

이후 몇몇 사업장에서 이주노동자들의 노사분규가 이어졌고,²⁵⁾ 이주노동자 지원단체의 활동이 본격적으로 시작되었다.²⁶⁾

이 시기 이주노동자들의 요구는 ‘인권’이라는 단어로 집약될 수 있다. 시민사회의 ‘외국인노동자인권을 위한 모임’ 발족(1992.5), 그리고 김영삼 대통령의 ‘인도적 처우’, 그리고 이주노동자들 자신의 구호였던 “우리도 사람입니다”는 모두 인간적인 대우를 바라는 사회적 요청이었다. 이후 정부 차원에서는 이주노동자들의 농성 이후 산업연수제도 개선안이 발표되었고, 고용허가제에 대한 논의가 여-야당 모두에서 시작되었다. ‘노동자성’에 대한 요구는 고용허가제를 둘러싼 논의 과정에서 구체화되었다.

2. 고용허가제: 제도화 과정에서의 배제와 저항

고용허가제(Employment Permit System)는 산업연수생제도에 대한 대안 중 하나였다. 당시 미약한 형태로 조직되어 있던 이주지부²⁷⁾를 비롯한 지원단체 등에서는 내국인 노동자와 동등한 법의 적용을 받는 노동허가제(Working Permit System)를 요구하였고, 고용주의 이익을 대변하던 중소기업협동조합중앙회는 연수생제도를 계속 유지할 것을 주장하였다. 노동부는 현행 산업연수생제도가 본래의 목적과 취지에서 벗어나 악용되고 있으며, 불법취업자를 양산함으로써 국내 노동시장의 왜곡을 초래한다는 점을 들어 고용허가제를 도입하는 방향으

25) 김해 태광실업과 경남 구미 이화섬유에서 산업연수생들이 임금인상과 식사 개선을 요구하며 노사분규를 일으켰으나 별다른 과장없이 끝났고, 이후 결과에 대해서도 파악되지 않았다. 이후 간헐적으로 이루어진 이주노동자들의 파업이나 노동투쟁에 대한 정보는 한국이주노동자인권센터(2004)의 자료를 참고.

26) 이주노동자 지원단체의 결성과 성장에 대해서는 상세한 연혁을 기술하고 있는 그레이(2004) 위의 책과 함께, 설동훈, “한국의 이주노동자운동”, 윤수종의, 『우리시대의 소수자운동』 (서울: 이학사, 2005), pp.69-109.을 참고.

27) 이주지부는 민주노총 산하 <경인지역평등노동조합 이주노동자지부(이주지부)>를 말한다. 지원단체 출신의 활동가와 적극적인 이주노동자들이 종교단체가 중심이 된 이주노동자 지원단체의 문제점을 지적하고, 이주노동자들의 자기 조직을 주장하며 나선 것이 2000년 10월 3일 건설된 <이주노동자 노동권 완전 쟁취와 이주 취업의 자유 실현을 위한 투쟁본부(이노투본)>이다. <이노투본>을 중심으로 이주노동자들의 노동조합에 관한 논의가 활발해졌고, 그 결과 2001년 5월 비록 지역일반노조 산하의 이주지부가 탄생하게 되었다. 보다 자세한 정보는 민주노총, <이주노동자 노동기본권 쟁취를 위한 국제회의 자료집>(2007)을 볼 것.

로 제도개편을 추진하였다.²⁸⁾ 노동허가제와 고용허가제의 가장 큰 차이는 작업장 이동의 자유 보장 여부이다. 중기협은, 작업장 이전이 허용되지 않는 고용허가제라면 산업연수제도의 실제 내용과 크게 다를 바가 없다는 것을 이유로 들어 정부가 제시한 고용허가제 안에 반대하였다.²⁹⁾

고용허가제가 국회에서 통과될 현실적인 가능성이 엿보였던 것은 2002년 대통령 선거이다. 당시 노무현과 이회창 후보 모두 고용허가제의 지지를 표명했던 것이다.³⁰⁾ 노무현 대통령은 당선 이후 2003년 3월 29일 고용허가제의 도입을 공표하였다. 그러나 중기협의 끈질긴 반대로 인해 노동부는 고용허가제와 산업연수생제도의 병행실시라는 타협안을 내 놓았고, 마침내 2003년 7월 31일 고용허가제 법안이 국회를 통과했다.

정부는 고용허가제의 시행을 앞두고 대대적인 제도개혁의 준비에 나섰다. 즉 고용허가제가 정한 일련의 기준에 충족되지 못하는 장기체류 미등록 노동자에 대한 단속과 추방을 실시하였던 것이다. 당시 기준에서 미등록 기간이 4년 이상 되는 노동자들은 모두 한국을 떠나야했다. 이것은 이주노동자의 장기 체류와 정착을 엄격하게 제한하고자 하는 목적에 따른 것이다. 고용허가제의 실시가 발표되고, 장기체류자에 대한 단속과 추방이 이루어지면서 자진출국도 할 수 없고 갈 곳도 없는 이주노동자들은 이주노동자 지원단체로, 쉼터로 모여들기 시작하였다. 이들은 그 동안 한국 정부가 보여줬던 '시혜적' 조치에 대한 일말의 기대와 함께, 당장 모국으로 돌아갈 수도 없고 일할 수도 없는 상황이 증폭시킨 불안감을 함께 가지고 있었다. 이렇게 제도화의 과정에서 배제된 자들이 특수한 공간에 한꺼번에 모여들게 되면서 이주노동자들은 자신의 삶에서 특별한 의미를 지니게 되는 '경험'을 하게 된다.

명동성당, 성공회성당, 안산외국인근로자센터 및 전국 각지의 쉼터에 모인 이주노동자들은 일종의 '파업' 상태와 비슷한 경험을 하게 된다. 파업 과정에서 노동자들은 자신의 상황과 목적에 대한 새로운 인식을 하게 되며, 이 과정에서 새로운 언어와 상징, 그것의 재현 방식 및 새로운 규범을

28) 한국노동연구원, 『외국인 근로자의 고용실태와 정책과제』, 한국노동연구원 고용보험연구센터(2001).

29) 중소기업협동조합중앙회, 『고용허가제의 문제점』, 중기협(2000)

30) 케빈 그레이, 「'계급 이하의 계급'으로서 한국의 이주노동자들」, pp.97-128.

습득하면서 ‘파업공동체’를 형성한다.³¹⁾ 즉 계급적대와 노동에 대한 정치적인 학습, 노동조합에 대한 인식, 투쟁가로 시작되는 새로운 문화적 체험, 그리고 이와 같은 경험을 공유하는 동료들과의 유대감이 싹트게 된다. 이주노동자의 경우 파업의 현장은 작업장이 아니라 농성장이었다. 이 점에서 농성장은 계급적 행위가 구성되는 공간이며, 이 공간에서 계급형성의 과정들이 실현되었다고 볼 수 있다.

이주노동자들의 집단농성은 체류권을 보장할 것을 요구하는 저항으로 시작되었지만, 이주노동자 공동체는 물론 노동조합 및 시민사회 등의 지원단체가 결합하면서 ‘정치적’ 성격을 갖추어 나갔다. 그 중에서도 일 년이 넘는 긴 시간동안 농성을 이어나간 명동성당 농성장은 이주노동자의 권리와 노동조합의 필요성에 대하여 당사자들 간의 진지한 토론과 합의가 오고 간 장이었다. 이주노동자들의 저항과 싸움에도 불구하고 고용허가제는 정부안대로 시행되었으며, 이주노동자들은 농성을 해산하면서 본격적인 이주노동자들의 노동조합을 탄생시켰다.³²⁾ 명동성당 농성장에서 참여관찰 연구를 수행한 이선옥은 명동성당 농성과정에서 나타난 이주노동자 결성 요인으로 첫째, 이주노동자들의 사회적 연결망을 통한 자원동원, 둘째, 단속에 대한 공포와 동료들의 자살, 그리고 농성기간 동안 받은 교육을 통한 정치 의식의 고양을 꼽고 있다.³³⁾

여기서 주목할 것은 이주노동자들의 자발적 공동체와 이를 매개로 한 연결망의 역할이다. 당시 농성에 참여했던 네팔 공동체와 방글라데시 공동체는 그 규모와 영향력이 가장 컸으며, 특히 네팔 공동체는 이주노동자 형성에 결정적인 역할을 하였다. 농성단 대표 역할을 네팔인 노동자가 수행하였으며, 네팔 투쟁단은 농성 마지막까지 가장 많은 인원이 남아 있었다.

31) R. Fantasia, *Culture of Solidarity: Consciousness, Action and Contemporary American Workers*.

32) 이주노동자(MTU: Migrant Trade Union)는 본격적인 이주노동자들의 계급적 연대조직이다. <이주지부>의 활동은 2004년 말, 고용허가제 반대 농성의 해산과 함께 일단락되었다. 1년 간의 저항의 경험과 반성, 그리고 노동조합 활동가 조직과 교육 활동을 통해 2005년 2월 <서울경기인천 이주노동자 노동조합(이주노조)>가 결성되었다(까지만, “이주노동조합의 건설 투쟁의 역사”에서 요약, 민주노총, <2007 이주노동자 노동기본권 쟁취를 위한 국제회의> 자료집).

33) 이선옥, 「한국 이주노동자운동의 형성과 성격변화 - 고용허가제 도입시기 명동성당 농성단 사례를 중심으로」, pp.90-98에서 요약

이와 같은 맥락은 이주노조 조합원의 특성에도 반영되고 있다. 현재 이주노조를 구성하는 200여 명의 조합원 가운데 70%정도가 네팔인이고 20%정도가 방글라데시인이다(이주노조 면담 결과, 본인 자료).

IV. 생애경험과 노동자 정체성

1. 모국의 정치경제적 배경

이주노조 조합원들 가운데 가장 많은 비중을 차지하고 있는 국적은 네팔, 방글라데시, 필리핀이다. 이들 나라들은 역사적으로 강대국의 식민 지배를 받았으며, 독립한 이후에도 계속 경제적 빈곤, 정치적 불안정, 심각한 사회불평등에 시달리고 있다는 공통점을 갖는다. 정치적으로 불안한 저발전 국가일수록 이주노동을 통한 경제활동이 발달하고, 이주는 빈곤과 사회불안에서 살아남기 위한 가족의 생계 전략으로 선택되는 경우가 많다. 국가 차원에서도 심각한 빈곤과 열악한 노동환경으로 인해 노동수출정책을 장려하고 있다. 가난과 이주를 경험하면서 습득하게 되는 생활태도와 가치관이 인권존중과 평등에 관해 민감한 의식을 발달시키기도 한다.

“그거는[이주노동은] 생존의 문제다. 우리 나라에서는, 가족 중에 누군가 하나 떠나지 않으면, 살아갈 수 없다. 선택의 여지가 없다. 얼마나 많은 사람들이 실업자인지. 심지어 대학을 졸업한 후에도. 나는 오랫동안 직업이 없는 상태였다... 특별히 고등교육은 받지 못했지만, 책을 많이 읽은 건 아니지만, 공정함(fairness)에 대한 감각은 일찍부터 가지고 있었던 것 같다. 가난한 집에서 태어났고, 삼형제가 있는데, 부모님은 나에게 언제나 “동생들보다 더 많이 먹으면 안된다”라고 말했다. 그래서 모든 사람은 동등하게 대우받을 권리가 있고, 동등하게 존경(respect)받아야 하고, 동등한 기회를 느껴야 한다는 생각은 강하게 가지고 있다. 나는 인간이다. 단순한 노동자가 아니다. 존경받을 만한 가치가 있다.”(사례 1, 필리핀)

가난한 나라에서 태어났지만, 칼리지 이상의 상대적으로 높은 수준의 교육을 받으면서 마주치는 우연한 만남과 경험이 사회의 문제 속에 자신의 삶을 비추어 보는 계기가 되기도 한다.

“내가.. 언제인지 기억하지 못하지만, 고향에 우리 시골에 저한테 너무 사랑하는 형이 있어요. 자기는 아무것도 없이, 가난하지만, 누가 오면 자기가 가진 거 땅 다 준다고... 다 주는 거예요. 지금은 인도로 가서 10년 넘었는데, 아직 안돌아왔어요. 연락도 없고... 평등이라든가 하는 생각, 대학에서 정치학 전공한 것도 그렇고... 아마도 그 형 영향 받았어요.”(사례 2, 네팔)

한 사회 내에서 정치적으로 불안정한 상황은 역설적으로 교육받은 국민들의 정치사회화 수준을 높이는 기제로 작동한다. 방글라데시 출신의 노동자들은 학생운동의 경험이 많고, 네팔 출신의 노동자들은 다른 나라 출신의 노동자에 비해서 노동조합에 대한 거리감이 덜하다. 네팔의 정치적 혼란의 한 요인으로 지적되고 있는 무수히 많은 정당들은 각기 자신들의 노동조합조직을 가지고 있다.

“한국에 오기 전까지는 학생으로 있었어요. 대학에 다니다가... 그때까지는 학교 다니고 학생운동 했어요. ‘방글라데시 유니온’이라는 학생조직이 있는데 그 조직에서 활동도 하고, 문화쪽 활동도 하면서...”(자히드, 방글라데시³⁴⁾)

“네팔은 노조활동은, 폴리틱스 활동은 할 수 있어요. 아무거나. 아주 리스펙트 해요, 거기는... 거기는 여러 노총들이 폴리틱컬 파티 아래 있기 때문에.. (정치활동도 자유롭고?) 네. 그러는 거예요. 처음, 노조 만들어서, 민주주의 활동도 노조 만들어서 하는 거예요. 20년 전부터. 노동자 있으면 노동조합 있는 거..”(사례 2, 네팔)

간략하게 살펴보았듯이, 태어나면서부터 자신의 의도와는 관계없이 편입되었던 모국의 정치경제적 상황은 이주노동자들의 사회적, 정치적 행위에 선택적 친화력을 보인다. 빈곤 경험, 사회불평등과 부조리에 대한 인식, 일상적인 정치활동의 경험 등이 복합적으로 작용하여 노동조합에 대한 의식을 구성하고 있다. 다만 이주노동을 실행하기 이전 단계에서 노동조합에 대한 인식은 객관적 조건에 머물러 있다. 노동과 노동자의 권리를 위한 조직이 자신의 문제로 다가오는 것은 이주노동의 구체적인 경

34) 방현석 외, 2004. 좌담회 “이주노동자, 우리는 누구인가”에서 발췌.

협 속에서 발생한다.

2. 노동조합 참여의 계기 및 과정

이주노동자들이 노동조합의 문을 두드리게 되는 직접적인 이유 중에는 작업장에서의 부당 대우가 많은 비중을 차지한다. 임금체불, 산업재해, 폭행 등을 당했을 때 문제를 해결할 연결망을 동원하게 되고, 그 과정에서 지원단체 혹은 노동조합에 대한 정보를 얻게 된다. 특히 산업재해는 매우 큰 충격이다. 그것은 우선 신체의 일부(때로는 전부)를 잃었다는 사실이 가져오는 정신적인 공황상태를 가져온다. 뿐만 아니라 자신은 물론 가족의 생계가 달려있는 노동을 계속하지 못하게 되는 데서 오는 압박감과 원치 않는 귀국을 해야 할 지도 모른다는 불안감이 증폭된다. 이 가운데서 이주노동자는 이제까지와는 다른 선택을 할 수밖에 없는 상황과 마주하게 된다.

“1996년에 입국했는데 바로 IMF가 터져서 7개월치 임금을 못받았다. 1998년에는 같이 일하던 동료-페루에서 온-가 기계를 청소하다가 팔이 잘렸는데, 사장은 아무것도 해 주지 않았다. 이주노동자들끼리 돈을 모았고 그를 병원에 데려갔다. 의정부에서 일하면서 이런 비슷한 사례가 더 있다는 것을 알게 되었다. 아무도 우리를 도와주지 않았다. 1999년에 일하다가 산업재해를 당해 손가락이 잘린 방글라데시 친구를 만났다. 그 친구가 외노협(외국인노동자대책협의회)에서 도움을 받고 있었다. 우리는 더 많은 도움이 필요했지만 외노협은 할 수 없었다. 그래서 방글라데시 노동자들의 공동체를 조직하기로 했다. 직장을 잃었거나, 아프거나, 도움이 필요할 때 서로 돕기 위해서. 2000년에 아파서 일을 쉬게 되었는데, 요 몇 달 동안 어떻게 하면 이주노동자들의 권리를 위해서 싸우도록 격려하고 조직할 수 있을까에 대해서 진지하게 고민했다. 그때 이주노동자들의 노동조합이 만들어지고 있다는 말을 들었고, 2002년이 되어서 <이주지부>의 조합원이 되었다.”³⁵⁾

35) 이 인용문은 방글라데시 출신으로 이주노동자의 전 사무국장 직을 맡았던 Masum의 발표문, “A Tale of Migrant Workers: Organising Ourselves”, <the International Assembly of Migrant Workers>(2008.10월 마닐라/이주노동조합페이지 자료)에서 발췌한 것이다.

위 사례의 마슴의 경우는 이주노동자들의 노동조합이 만들어지기 이전부터 한국에서 생활하고 있었기 때문에 이주노동자들의 조직화의 형태와 방법에 대해서 고민하고 있었던 상황이었다. 반면 현재 이주노조가 설립된 이후 조합원으로 가입하는 경우는 조금 다르다. 자신들의 선배들이 ‘노동현장에서의 문제 → 도움 요청 → 자발적 조직에 대한 고민 → 노동조합 결성’이라는 역사적 과정을 거쳤다면, 이들 앞에는 여러 선택지가 있었다. 노동자들의 공동체 조직은 물론 지원단체도 상당히 성장한 상태였기 때문이다. 그 중에서도 노동조합을 선택한 것은 공동체 및 지원단체에 대한 현실적인 판단에서 비롯한다. 이주노동자들의 입장에서 볼 때, 민족공동체는 내부적 결속과 즉각적인 도움은 가능하지만, 문제해결 능력은 부족하다. 지원단체나 쉼터는 “나 말고도 도움이 필요한 사람이 너무 많았다(no space).”(사례 1, 필리핀) 이러한 판단과 다양한 의사결정 과정을 거쳐 노동조합이라는 결론에 도달하게 된다.

“친구가 일하다가 사고로 죽었어요. 일하다가.. 2006년? 2005년에. 인천 남동공단에서. 제가 아는 사람도 없고 어떻게 하는 지도 몰라서 공동체 찾아가서.. (도움 청했다) 그 때 (당시이주노조에서 활동하던) K동지와 만나고, 네팔 공동체 사람들도 만나서... 마침 K동지가 옆집에 살고 있었어요. 그래서 지금까지...”(사례2, 네팔)

“2006년부터 울산의 자동차 (부품) 공장에서 1년 동안 일하고, 그 다음에 2007년에 경기도로 왔어요. 2007년 10월부터 이주노조에 조인했어요. 친구 중 하나가 불법이라 문제가 있었어요. 폭력... 그 문제를 상담하면서 M 동지를 만났고, 그가 나에게 이주노조에 대해서 이야기해 줬어요. 노조가입은 꼭 안해도 된다, 도와달라고 해서. 노동자 문제에 대해서 상담하는 일 도와주고, 그 후에 교육 (education) 받고, 상담하고, 미팅하고, 밤에 일했기 때문에 낮에 시간이 많아서... 그러면서 조합원 조직하는 일 하게 되고...”(사례 1, 필리핀)

그러나 산업재해나 부당대우를 경험한 모든 이주노동자가 노조활동에 참여하게 되는 것은 아니다. 우선 문제를 처리하는 과정 만난 사람들이 어떤 위치에 있었는지의 여부가 직접적인 영향을 미친다. 즉 노동조합과 연결망을 가지고 있는 동료와의 만남, 그리고 한국사회가 이주노동자에게

가하는 억압조건에 대해 얼마만큼 이해를 하고 있느냐가 큰 역할을 한다. 또한 타인의 문제를 자신의 문제로 인식하게 되는 일종의 인지전환 과정을 경험하는 경우 노동조합의 필요성을 느끼게 된다. 단순히 돈을 벌러 왔기 때문에 ‘이주노동자가 된 사람’에서, 나아가 한국에서 일하는 이주노동자, 이주노동자의 일원으로 자신을 바라보는 시각의 변화를 경험한다. 이러한 인식은 그동안 망설이거나 멀리하고 있던 노동조합 가입을 결심하는 계기가 된다.

“처음에 왔을 때는 나는 그냥 열심히 일하겠다. 열심히 일해서 돈 벌겠다. 여기있는 동안 많은 차별 겪고, 보통 2백만원 벌지만, 반장님, 어떨 때는 동물 취급하고, 돈을 벌기 위해서, 중요한 거는 돈을 버는 거라고 생각했다. 하지만 생각을 바꿨다. 일만 하자, 그냥 조용히 일만 하자고 생각했었지만 지금은 그렇게 생각하지 않는다.”(사례 1, 필리핀)

“처음부터 이거(노조활동) 하러 오는 거 아니에요. 네팔 있을 때는 이렇게 노동활동 하는 것은 할 수 없다고, 불법이라고 (배웠어요). 그런데 한국 사회가 그렇게 만드는 것 같아요. 한국사회가 이주 노동자들에게 하는 탄압때문에 우리가 해야 된다고...”(사례 2, 네팔)

3. 민족 공동체(ethnic community)와 노동조합

이주노동자들이 말이 통하는 출신국 동료들과 연결망을 형성하는 것은 아주 자연스러운 일이다. 기본적으로 이주노동자 공동체는 당연한 권리를 전혀 보장받을 수 없는 척박한 환경에서 살아남기 위해 자국민들끼리 모이고 정보를 공유하고 삶을 기대는 과정에서 만들어진다.³⁶⁾ 이주노동자의 수가 점점 많아지고 체류기간이 길어지면, 혈연과 지연을 통한 친목모임은 상호부조의 성격을 가진 공동체 조직으로 확대된다. 공동체들은 회원들 간의 문화교류와 정보공유, 생활문제 해결을 위주로 운영되는 생활공동체의 성격을 지닌다.³⁷⁾ 공동체가 정착단계로 진입하면, 사회연결망 및 정보수집 능력을 증대시키고 이 과정을 통해 공동체는 확장·발

36) 김홍진, 「이주노동자들의 공동체」, pp. 193-206

37) 이선옥, 「한국 이주노동자운동의 형성과 성격변화 - 고용허가제 도입시기 명동성당 농성단 사례를 중심으로」

전한다.³⁸⁾

이주노동자들은 공동체 안에서 모국 출신의 동료들과 친분을 쌓고 정보를 나누는 한편, 이주 후 사회와의 관계 확장에 공동체를 매체로 활용하기도 한다. 한국의 경우에는 여러 종교단체와 인권 단체들이 이주노동자들의 공동체의 구심점 역할을 하는 경우가 많았기 때문에, 이주노동자들이 국적을 넘어서 모이고 교류할 수 있는 기회가 되었다. 자칫 폐쇄적인 친목단체에 그칠 수 있는 국가별 공동체들이 한국의 지원단체들과 연결되면서 국적을 넘어선 이주노동자들의 만남과 교류를 가능하게 해 주는 것이다. 그리고 이것은 자연스럽게 이주노동자들의 ‘연대’와 조직화를 촉진하는 요인이 된다. 이 단계가 되면 노동조합은 이주자를 사회정치적 행위자로 보고 잠재적인 조합원으로 간주하게 된다. 이주노동자의 조합원이자 활동가들에게 민족 공동체와의 관계는 노동조합의 조직 확대와 역량에 매우 중요한 역할을 한다.

“(...) 네팔은. 여기도 많은 공동체, 네팔 공동체 너무 많기 때문에, 공동체.. 그거 조직하는 거는 좀 쉬워요. 일반 노동자들 조직하는 것보다. (네팔에서?) 여기서. 그러니까 여기 조합원들이 많은 거예요. ㅎㅎ 네, 여러 커뮤니티들 너무 많아서. 예, 조금 가서 뭐.. 제가 조직국장 맡아서 많은 커뮤니티 만나서 토론도 했어요. 여기 일층에서. 노조 필요 있는지 없는지, 그렇게. 이주노동조합하고 이주노동자 서브젝트(subject) 만들어서 토론도 했는데, 노조는 필요있다고 노조는 만들어야 된다고, 근데 자기들이 활동.. (하기가 힘드니까) 하기가 힘드니까, 그래도 계속 지지는 하겠다고.”(사례 2, 네팔)

이주노동자 스스로가 느끼는 민족 공동체와 노동조합의 차이는 이주노동자라는 존재가 갖는 특수성과 보편성에서 비롯된다. 즉 노동조합에 참여하는 이주노동자들은 공동체가 아무리 조직이 크고 활동이 활발하다고 해도, 그 역할에 있어서는 자조적 수준을 벗어나지 못하는 한계를 갖는다고 비판한다. 그에 반해 노동조합은 이주노동자가 얼마나 차별을 받고 있는지, 그것이 왜 문제가 되는지를 자각하고 보편적인 노동자로서의 권리

38)L. Haus, “Opening in the wall: Transnational Migrants, Labour Unions, and U.S. Immigration Policy”, *International Organization*, 49-2(1995), pp.285-313.

를 보장받기 위해서 필수적이라고 본다.

“아니, 그거, 그거보다도 공동체하고 노조는 완전히 다른 거 같아요. 왜냐면 공동체는.. 그거 공동체 안에 있는 그룹이나, 여러가지 문제때문에 만든 거잖아요. (그럼 노조는?) 노조는 많은 노동자.. 우리 권리 위해서. 거기는 어떤 문제 생기면 문제 해결하기 위해서. 우리는 노동 권리, 권리, 뭐지, 노동 라이트.. 노조는... 그거는 노동자 있으면 노조는 필요있다, (...) 왜냐면 우리는 일 하고 있고, 노동자는 얼마나 힘든지 뭐 필요한지 노동자만 알고 있는 거잖아요. 이주 노조도 마찬가지예요. 이주 노동자는 얼마나 힘든 건지. 그냥 뭐 여기 연대할 수 있는 동지들도 우리가 얼마나 힘든지 모르잖아요. 우리 직접 가서 일 하고 있어, 얼마나 차별 있는지, 우리는 차별받고 있기 때문에.”(사례 2, 네팔)

한국의 이주노동자 운동의 역사 속에서 빠지지 않는 네팔 노동자들은 한국에서 가장 다양한 공동체 활동을 하는 집단에 속한다. 각기 출신지역 및 민족, 정당, 종교에 따른 공동체를 구성하고 있으며 그 수는 50여 개에 달한다(인터뷰 자료). <재한네팔인공동체(NCC: Nepalese Consulting Committee)>는 한국에 거주하는 네팔인 이주노동자들의 공동체 연합기구로서 다양한 사회문화적 활동을 하고 있다.

필리핀 노동자들은 이주노동의 경로가 다양하고 전세계로 뻗어나간 만큼 현지 사회에서의 조직력이 매우 높다. 한국에서는 주로 가톨릭 성당을 중심으로 필리핀 노동자들의 공동체가 생겨났고 이들 간의 연대체도 조직되었다. 현재 가장 활발한 활동을 보이는 것은 <카사마코(Kasammako: 필리핀 노동자 공동체 연대회의)>이다. 필리핀 공동체 연합인 카사마코는 필리핀 민주노동조합(KMU, 필리핀 노총 중의 하나) 가맹단체이며, 필리핀 이주민 조직인 Migrante International의 가맹조직이다(이주노조 자료). 최근에는 고용허가제를 통해 입국한 필리핀 및 네팔 노동자들 사이에서 일종의 이익단체인 <EPS association>을 결성하는 움직임도 나타나고 있다(이주노조 활동가 면담(본인자료)에 의거). 이러한 연결망은 이주노동자에 의한 자발적 조직화의 가능성을 높이고 있다.

4. 노동자 정체성

정체성 혹은 아이덴티티(identity)는 정신분석학적 개념으로 알려져 있다. 사회학에서는 정체성을 자아의 형성과 타인과의 상호작용 속에서 파악한다. 일반적으로 개인은 자신이 속한 집단이나 지위를 통해 다양한 감정과 의식을 형성하면서 ‘나는 누구이다’라는 자의식을 형성하게 되는데, 이러한 감정과 의식의 총체성이 정체성이다.³⁹⁾ 즉, “정체성은 ‘주어진’ 어떤 것이 아니라 사회적 인정이라는 행위를 통해서 부여된다”.⁴⁰⁾ 그런데 정체성은 자신에 대한 일관되고 고유한 의미체계를 부여함으로써 확립되지만, 견고한 일관성을 지니면 지닐수록 현실에 대한 적응은 오히려 어려워진다.⁴¹⁾ 따라서 정체성의 재구성 과정을 몇 번이고 반복하면서 인간은 자신과 세계에 대한 이해의 폭을 넓혀가고 자신의 자리를 찾아나가는 변용과정(identification)을 겪게 된다.

사회운동에 참가하는 사람들의 정체성 형성과정은 우리에게 변동, 불확실성, 차이와 같은 유동적 특성을 이해할 수 있게 해 준다.⁴²⁾ 특정 목적을 가지고 사회운동에 참가하는 사람들은 다양한 계층, 다양한 지역으로부터 모이고 그 목적을 달성하거나 실패한 후에는 다시 흩어지는 양상을 보이기 때문이다. 또 정체성의 변용과 재구성은 정주하는 사람보다는 이동하는 사람에게서 활발하게 일어난다. 사회변동이 가속화하는 가운데 현대사회의 유목민(nomads)들은 정체성의 형태를 바꾸어 현재라는 시점에서 정체성을 다시 정의하고, 의사결정과 동맹을 반복적으로 변경하는 내적 능력을 길러야 한다. 따라서 정체성은 “본질이 아니라 하나의 위치화(positioning)”⁴³⁾로 인식될 수 있다.

이주노동자들이 노동자 정체성을 획득해 나가는 과정도 이러한 변용과 위치화의 맥락에서 이해할 수 있다. 이주노동자들이 경험을 통해 자신의

39) 한국산업사회학회, 『사회학』 (서울: 한울아카데미, 2004).

40) 피터 버거, 이상률 옮김 『사회학에의 초대』 (서울: 문예출판사, 2001), pp.136-137.

41) 미야모토 코지 외, 『삐딱이로의 초대』 (서울: 모멘토, 2004), pp.105-106.

42) A. Melucci, *Nomads of the Present - Social Movement and Individual Needs in Contemporary Society*, (Temple University Press, 1989).

43) 니시카와 나가오, 한경구·이목 옮김, 「글로벌리제이션·다문화주의·아이덴티티 - 사문화에 관한 고찰을 심화하기 위하여」, 『국경을 넘는 방법 - 문화·문명·국민국가』 (서울: 일조각, 2004), pp.307-364.

지위와 신분이 갖는 중요성을 인식하는 과정은 노동자 정체성의 발견에 핵심적이다. 여기서는 노동자 정체성을 (1) 이주노동자 자신의 상황 및 사회적 조건에 대한 인식, (2) 공통된 경험과 인식의 공유, 그리고 (3) 노동자로서의 자존감 등으로 구분하여 살펴보았다.

일반적으로 이주노동자의 “사회적 정체성이 여전히 모국 공동체에 있다”⁴⁴⁾고 간주된다. 한국의 이주노동자는 공장에서의 고된 노동과 한국인으로부터 받는 인간적 멸시, 그리고 한국사회의 최하층에 위치한 열악한 생활양식으로 인해 “빨리 돈 벌어서 떠나야지”라는 “이탈성향”⁴⁵⁾을 보인다. 그러나 자신에게 닥쳐온 특수한 경험이 계기가 되어, 같은 처지에 있는 사람들이 ‘나’ 말고도 또 있다는 사실을 인지하면서 개인주의적 사고방식을 깨기 시작했다.

“나처럼 (산업재해 당하고) 쫓겨나거나 도망 나온 네팔 노동자들이랑 함께 지냈는데, 나바라즈 오빠가 농성을 하자고 했어요. 오빠는 공장에서 일하다가 오른팔을 다쳤는데 사장이 경찰을 데리고 와서 병원에 누워 있는 오빠를 불법 체류자라고 강제로 출국시키려고 해서 도망쳤어요. 오빠도 나도 너무 억울했지만 농성하는 거는 싫었어요. 돈 벌러 왔는데 돈은 하나도 못 벌었는데 농성을 하자고 하니 까 너무 싫은 거예요. 밥 먹는 것도 어려운데, 일자리도 없는데, 그러나 빈털터리로 쫓겨나면 어떻게 하느냐고 오빠한테 하지 말자고 했어요. 나는 동생들, 엄마를 위해 돈 벌어야 한다고, 다들 내가 돈 벌어줄 거만 생각하고 있다고. 가족을 너머 다른 걸, 우리를 생각하는 게 쉽지 않았어요. 그런데 나만 그런 거 아니고 다른 사람들도 너무 힘들어한다는 말에 흔들렸어요. 우리가 잘 하면 다른 사람들도 좋아질 수 있을 거란 말에 농성을 결심했어요.”⁴⁶⁾

당시 농성에 참가한 이주노동자들이 산업재해를 당한 노동자들이었음을

44)L. Haus, “Opening in the wall: Transnational Migrants, Labour Unions, and U.S. Immigration Policy”, *International Organization*, 49-2(1995), pp.293-294

45)구해근, 『한국노동계급의 형성』, p.221.

46)민주 타파, 1994년 1월 농성 참가자 인터뷰, “우리도 사람입니다”, 주간인권신문 <인권오름>(http://www.hr-oreum.net), 2009.12.1일자

고려해 볼 때 이들은 자신들이 일을 지속할 지 여부에 대해서 상당히 불안해하고 있었을 것이다. 일을 해야 할 몸의 일부를 잃었다는 사실은 이러한 불안감을 더욱 증폭시켰고, 농성 참여를 쉽게 결정하지 못했던 이유가 되었다. 미등록이라는 불안한 신분보다는 ‘돈을 더 벌 수 있을 지 없을 지’가 우선 고려사항이었던 것이다. 하지만 지금 이렇게 ‘함께하’지 않으면 더 힘들어질 것이라는 판단을 하게 되면서 ‘자신과 자신의 가족을 우선시하지 않은 선택’이 꼭 ‘나’를 버리는 일이 아님을 깨닫게 된다. “계속 싸우면 바꿀 수 있어요”란 한 조합원의 말은 그래서 의미깊다.

“옛날에 이주노동자 삼우 문제 많았어요. 반장도 나쁜 말 많고 장갑도 안줘요. 노조, 같이 다 똑같이. 월급, 기숙사, 장갑 나오고 사무실 사람 나쁜 이야기 없어요. 파워 있어 우리 노동자 같이. 우리는 나중에 이주노동자 5년 끝 다시 와 일하고 싶어요.”(에디(인도네시아, 삼우정밀 노조 조합원/금속노조 대의원)⁴⁷⁾

“저는 처음에는 조금, 어차피 나라에서 노동자로 들어오니까, 일하러 오니까 그 때부터도 노동자라는 생각은 하고 있다가, 여기(이주노조)와서 노동자는 필리핀은 어떤지 모르겠지만, 네팔에서는 노동일 하는 거는 조금 사람들이 낮게 생각하는 거예요. (한국도 마찬가지 아니냐?) 그래도 여기는 일한다는 거에 대해서는 네팔보다 리스펙트(respect) 해 주는 것 같아요. 거기는 일도 좋은 일 나쁜 일 구분 심하고. 여기서는 일하면서 어차피 노동자니까, 노동자면서도 행복할 수 있다는 거 느꼈어요. 노조활동하면서, 노동자는 사장 할 수 없기 때문에 이 사회는 바꿀 수 없는 거라고 생각했었어요. 옛날에는 조금 돈 벌어서 돌아가서 사장하고 싶었지만, 지금은 사장하고 싶은 생각 없어요(웃음)”(이주노조 조합원1, 네팔)

47) 삼우정밀은 민주노총 금속노조 사업장이다. 삼우정밀의 노조는 2007년 7월 27일 단체협약에 ‘유니언숍’ 조항을 포함시켰고, 회사가 합의함으로써 산업연수생제와 고용허가제를 통해 입국한 인도네시아 출신 노동자 22명을 조합원으로 받아들였다. 이로써 이주노동자를 조합원으로 받아들인 최초의 노조가 되었다. 이 과정에서 노조가 역점을 둔 것은 이주노동자들의 이름 부르기, 작업장에서 서로 인사하기였다. 이주노동자들의 입장에서 이러한 인정 행위는 동류의식으로 발전하는 계기가 되었다. 이상은 전국금속노동조합, <전국금속노동조합 산하 사업자 이주노동자 실태조사 사업 보고서>(2009)에서 요약, 발췌.

이주노동자의 정체성과 노동조합 활동

(노조 활동하는 것에 대해서 가족들이 반대는 안하나?)

“사촌- 오스트리아에서 이주노동자 하고 있는 -이 가족들이 가난하니까 돈을 벌어야 한다. 다른 나라에 가서 다른 일을 찾을 수 있지 않나. 왜 그렇게 하지 않나? 왜 너의 가족보다 다른 사람이 우선이냐? 가족을 돌봐야 한다고 계속 말했다. 그래서 나의 노조활동은 내 가족의 다음 세대를 위해서 필요한 일이다 라고 대답했다. 그들도 언젠가는 다른 나라에 가서 일을 하고 돈을 벌게 될 것이다. 그들을 위한 일이다.”(이주노조 조합원2, 필리핀)

이주노동자들의 노조활동 참여는 이주노동자들이 자신들의 현존재를 긍정하고 사회의식을 발전시켜나가는 데 중요한 역할을 하고 있었다. 이주노동자들이 자신을 ‘노동자’로서 자각했을 때, 그것은 저항과 연대를 의미했다. 즉 이주노동자들이 스스로를 ‘우리 외국인사람’인 아닌 ‘나’로 호명할 때, ‘나’와 같은 존재들에 대해 동류의식을 형성할 때, 그리고 ‘나’와 같은 사람도 연대와 조직과 소통이 가능하다는 것을 경험할 때, 노동자 정체성이 형성되고 자존감이 커진다는 것을 알 수 있었다. 노동자 정체성과 사회의식의 발전은 끊임없이 계속되는 이주의 현실 속에서 자신의 삶을 구성하고, 작게나마 내일의 삶을 그리는 원동력이 되기도 하다. 노조활동을 하면서 얻게 된 신념은 아직은 불확실하지만 실현가능한 ‘미래’를 구상하는 데 작용하기도 한다.

“여기에서 돌아가면... 지금 우리 동생이 전문대학에 다니고 있는데 동생이 책임지고 가족을 돌볼 수 있으면, 내가 아까 말한 공장에 있는 엄청 많은 밑바닥에 있는 사람들과 노조에서 함께 일하고 싶어요.”(자히드, 방글라데시)⁴⁸⁾

한국의 이주노동자들의 정체성은 ‘이주자’와 ‘노동자’로 대립하는 것이 아니라 자신의 삶 속에 존재한다. ‘나’⁴⁹⁾ 자신이 할 수 있는 일을 하며 살아가면서 자신의 삶의 의미와 정체성을 구축해 가는 것이다. 이주노동자

48) 방현석 외, 좌담회 “이주노동자, 우리는 누구인가”, pp. 264-296.

49) 인터뷰 과정에서 인상적이었던 것은 이주노동자들이 자신을 지칭하는 표현에 변화가 생겼다는 점이었다. 지난 2003년에서 2004년에 걸쳐 농성장에서 만났던 이주노동자들의 많은 수가 자신을 지칭할 때 “우리 외국인 사람”, “우리 방글라데시 사람” 등이라는 표현을 사용했던 것과 대비하여, 이번에 만난 이주노동자들은 “나(I)”라는 단어 사용에 주저함이 없었다.

들은 노조활동을 하고 있는 ‘현재’ 자신의 삶이 가치가 있는 것이라고, 내가 한국에서 살아가는 동안 해야 할 일이라고 생각하면서 삶의 의미와 자존감을 찾고 있다.

“비자가 만료되면(2012년) 다른 나라로 또 다른 일자리를 찾아 떠날 것이다. 유럽이나... 그 때까지는 여기서 내가 할 수 있는 일, 해야 할 일이 있다.”(사례 1, 필리핀)

“(친구들은? 반대하는 친구들) 많이 있어요. 일 하라고, 돈 벌어서 가야 한다고. 활동하러 온 거 아니라고, 계속 지금도 일자리 구해서 오라고 하는 친구들도 많이 있어요(웃음). (그래서 뭐라고 했어요?) 노조는 내가 하고 싶어서 하는 거라고, 노조활동 할 필요 있다고, 한국 사회에서. 나는 돈 생각하는 사람 아니니까, 라고 그렇게...”(사례 2, 네팔)

요컨대 이주노동자들의 정체성은 고정불변한 것이 아니며, 그들이 ‘바로 지금여기(jetztzeit)’에서 다양한 사회적 관계를 맺으며 언제나 진행형으로 존재한다. 노동자 정체성 또한 고정불변한 것이 아니라 계급의식으로 확장될 수도 있고, 아니면 다른 방식의 변용을 거쳐서 스스로의 행위 능력을 높이는 개인화의 과정으로 나아갈 수도 있다는 점을 이해하는 것이 중요하다. 이주노동자들의 정체성을 이야기할 때 유동적 성격을 강조하는 것은 이들이 언어나 종교, 문화적 관습에 따라 변하지 않는 본질적인 정체성을 가지고 있다는 기존의 시각에 대한 도전이다.

V. 마무리

이 글은 이주노동자의 생애 및 이주과정에서의 다양한 경험과 그 과정에서 이루어지는 정체성의 재구성이 노동자 정체성의 형성과 어떠한 관계를 맺고 있는지를 노동조합 활동가들을 통해 분석한 사례연구이다. 이주노동자 노동조합은 다양한 특성을 갖는 개별 노동자들이 국적, 민족, 종교, 정치적 신념을 초월하여 한국에서 일하는 노동자로서의 권리를 요구하는 자발적 조직이다. 노동조합은 이주노동자들의 민족 공동체나 인권 단체에 비해 노동자성을 강조한다는 점에서 노동자 정체성의 형성과정에 핵심적 역할을 한다.

노조활동에 참여하는 이주노동자들의 모국의 정치경제적 상황은 이주노동자들로 하여금 노동조합 및 사회운동의 필요성을 인식하게 만든다. 빈곤 경험, 불평등에 대한 자각, 정치적 혼란 속에서 성장한 생애경험은 타인에 대한 배려와 정의감을 높이는 배경으로 작용하였다. 따라서 이주 이전의 사회관계와 이주 이후의 경험을 단절이 아닌 연속성 상에서, 즉 개인의 생애사적 과정의 하나로 이해해야 한다.

이주노동자들이 노조활동에 참여하게 되는 직접적인 계기는 본인 혹은 주변에서 겪은 차별과 부당한 대우이다. 작업장에서의 폭행과 욕설, 산업 재해를 당하고도 외면하는 고용주, 빈번한 임금 체불 등은 농성장에 모인 이주노동자들 대부분이 공유하고 있는 경험이다. 농성장에 모인 이주노동자들은 자신과 같은 처지에 있는 사람들이 적지 않다는 사실을 알게 되면서, 노동을 계속하기 위한, 그리고 인간다운 대접을 받기 위한 저항을 시작하였다. 외국인력 정책이 고용허가제로 일원화되는 과정에서 발생한 대량의 강제 추방은 이주노동자들의 결속과 저항을 높이는 계기였다. 이주노동자들의 집단 농성은 체류권 보장 요구로 시작되었지만, 이주노동자 공동체, 한국의 노동 및 시민단체 등과 결합하게 되면서 정치적 성격을 갖추어 나갔다. 농성장에 모인 이주노동자들이 문제의식을 공유하고 노동조합의 필요성을 역설했다는 점에서 계급의식 형성의 단초가 되었다. 또 하나, 노동조합으로의 조직화에 큰 역할을 한 것은 이주노동자들의 민족공동체이다. 이점에서 이주노조는 민족 공동체와 배타적·대립적 관계에 있는 것이라기 보다는 상호의존 관계에 있음을 알 수 있다.

노동조합 활동은 이주노동자들이 자신들의 부유하는 삶에 보다 적극적으로 임하고 스스로의 자존감을 높이는 데 긍정적인 영향을 미치고 있었다. 노동조합에의 참여는 이주노동자들이 노동자로서 살아가는 것의 의미, 노동자들의 연대의 필요성, 노동자들의 권리 등에 대해 배우는 장이다. 이주노동자들은 한국사회와 갈등을 겪으면서 자신의 위치를 확인하고 정체성을 재구성해 나간다. 노조활동은 이주노동자로서의 삶을 영위해 나가는 현재의 상황에서 할 수 있는 일 중의 하나이다. 이주노동자들은 이렇게 자신이 할 일을 찾고, 할 수 있는 일을 하며, 그것이 자신의 삶에 갖는 의미를 되새기고 앞으로의 삶을 조심스럽게 예측하기도 하면서 자존감을 높여가고 있다. 이렇게 구성된 노동자 정체성은 이주노동자들이 자신

을 노동자로서 자각하고, 자신의 불평등한 위치를 인식한 것이며, 자신과 비슷한 위치에서 동류의식을 가진 사람들이 있다는 사실을 인지한 것이라는 점이 중요하다. 단, 노동자 정체성은 계급적 기초를 갖는 것이지만, 이주노동자들이 처한 상황으로 인해 매우 유동적인 구성물이기도 하다. 마지막으로 이 연구의 한계를 지적하면서 글을 끝맺고자 한다. 가장 큰 문제는 역시 연구대상의 접근성 문제이다. 이주노조 준비 단계 및 결성 초기 활동가들 대부분이 강제 추방으로 한국사회에 더 이상 체류하고 있지 않기 때문이다. 한국사회에 거주하고 있다고 하더라도 이주노동자와의 만남이 제한될 수밖에 없었던 점은 매우 아쉽다. 더불어 이주노동자의 노조 활동이라는 적극적이고 정치적인 저항행위 연구대상으로 삼았음에도 불구하고, 상대적으로 “계급”이라든가 “계급의식”에 대한 분석으로까지는 나아가지 못하였다. <이주노조>가 물론 이주노동자들의 자발적인 연대조직인 하지만, 아직까지 규모가 작고 법적 한계가 많은 상황에서 이주노동자 및 노조에 무거운 짐을 부과하고 싶지는 않아서라는 것이 핑계라면 핑계겠다. 이는 추후 작업을 통해 보완할 것임을 밝혀둔다.

<Abstract>

Social Activity based on Trade Union and Identity of Migrant Workers in Korea

LEE, Taejeong

This article explores how makes the labor identity of migrant workers regarding with their life experiences as well as the social activities especially in case of migrant trade union. It is meaningful that the migrant trade union persist in the general labour right of migrant workers without discrimination by their various race, nation, religion, and political position. Migrant trade union plays an important role to labour identity-building.

In the result of case studies, the migrant workers who join the trade union share common experiences: first, the high-politicalized socialization process in their country of origin, second, labour problem as like accidents in the work place and the last, social relationship with ethnic community and making collective action for getting labour rights.

Migrant workers are getting high self-esteem and positioning both as a migrant and a labour class through the activities of trade union. Therefore, it can be consider that the labour identity of migrant workers constructs in the process of getting general labour rights. It is the base for the class formation. But the identity is not solid but fluid because that kind of process is effected by various levels of social and historical context.

taejeong.lee@gmail.com

주제어: 이주노동자, 노동조합, 노동자 정체성, 집합행동, 생애경험

Key words: migrant workers, trade union, labor identity, collective action, life experience

■ 논문 ■

협상적 정체성: 국민정체성과 민족정체성이 결합하는 말레이시아의 사례

박이은실 (지구지역행동네트워크)

1. 들어가며

정체성은 자신이 누구인가에 대해 갖는 주관적인 느낌과 생각이기도 하지만 동시에 타자에게 자신이 누구인가를 드러내고 인정받는 관계 양식이기도 하다. 그렇기 때문에 한 개인의 정체성은 자기 자신의 자의식뿐만 아니라 자신을 드러내는 방식에 대한 타인의 인식과 인정을 필요로 한다. 자신에 대해 스스로 느끼고 생각하는 방식과 타인의 그것이 일치하거나 유사할 때 그 개인의 정체성은 안착할 수 있다. 그러나 그렇지 못할 경우 ‘패싱(passing)’과 같은 아슬아슬한 상태의 불안정한 안착상태가 지속되기도 하고 심한 경우 부정, 비난, 혐오, 배척 등과 같은 극단적인 갈등을 경험하게 되기도 한다.

한 개인은 단일한 정체성을 가지지 않는다. 규정을 필요로 하는 관계와 맥락이 많을 수록 개개인을 규정하는 정체성의 종류도 많아진다. 이 중에서 성 정체성의 경우처럼 출생과 동시에 타인에 의해 선언 받게 되어 이후의 생애 과정에서 안착되거나 갈등에 놓이게 되는 정체성도 있다. 그리고 국민 정체성의 경우처럼 출생지의 국내법에 따라 결정되거나 혹은 이주나 이민을 통해 변화하는 정체성도 있다.

세계화(globalization) 혹은 전지구적 자본주의화로 인해 재화, 자본, 정보 등 국가의 경계를 넘나드는 것들이 어느 시기보다 많아졌고 이주와 이민 또한 어느 시대보다 빈번해진 현대 사회에서 국가의 경계나 국민 정체성의 경계는 근대 초기에 비해 한층 유연해 지고 유동적이 되었다. 사회들이 전 지구적으로 연결되게 되었고 이로써 문화적으로 보다 광범위

하게 얽히게 됨에 따라 어떤 문화나 문화적 집단을 어떤 고유한 특성만을 가지고 규정하는 것도 점점 그 유의미성을 덜해 가고 있다.

그럼에도 불구하고 민족성 혹은 민족 정체성과 같은 정체성은 여전히 개인의 삶에 유의미한 것으로 남아 있다. 국가를 넘어서는 지역단위 체제(예, 유럽연합)가 형성되고 세계화나 초국가주의(transnationalism) 등의 전 지구적 관계망이 한층 유의미해 짐으로써 국가가 점점 시대에 뒤떨어진 체제가 되어가고 있다고 예상되기도 한다. 그렇지만 개인들은 여전히 일 국가 체제 안에서, 즉, 특정 국가 내라는 공간에서 살고 있다. 따라서 탄의 지적처럼 국가는 개인들 사이의 관계와 집단들 사이의 관계에 여전히 유의미하다.¹⁾

요즘 말레이시아 사람들은 공통되게 페트로나스 쌍둥이 빌딩(Petronas Twin Towers), 미래지향적 모습의 쿠알라 룸푸르 국제공항, 미국 실리콘 벨리의 말레이시아 사양이라고 할 수 있을 싸이버자야(Cyberjaya), 고급기술산업과 연구개발 단지인 멀티미디어 슈퍼코리도(Multi-Media Super Corridor)와 멀티미디어 대학, 잘 계획된 중앙 행정도시인 푸트라자야 등을 대표적인 말레이시아의 이미지로 꼽을 것이다.²⁾ 특히 말레이시아의 젊은 세대들은 이러한 이미지들을 말레이시아의 미래와 연결시키면서 말레이시아에 대한 자긍심을 갖기도 하는 것이 사실이다.

그러나 말레이시아 젊은이들이 자신의 정체성을 어떻게 인식하고 있는지에서 드러나는 것은 말레이시아라는 사회에 대한 공통된 감수성이 아니기도 하다. 다양한 민족 정체성의 대학생 135명을 대상으로 한 설문조사에 따르면 이들 중 65퍼센트가 말레이시아를 자신의 삶에서 중요하게 느낀다고 하면서도 오직 20퍼센트만이 자신의 민족정체성이 아니라 국민정체성을 우선시한다고 응답했다고 한다.³⁾

말레이시아에서는 출생 직후 출생증명서에 민족정체성이 기입되고 이후

1) Tan Chee-Beng, "Ethnic Identities and National Identities: Some Examples from Malaysia", *Identities*, 6-4, 2000 p.443
2) Zuraidah Mohd Don, Gerry Knowles & Choong Kwaj Fatt, "Nationhood and Malaysian identity: a corpus-based approach", *Text & Talk*, 30-3, 2010, p.272
3) Faiz Sathi Abdullah, 2002, Zuraidah et. al., 2010:271

한 개인의 민족 정체성은 매일매일의 일상을 통해 내면화되고 강화되게 된다. 말레이시아의 각 정당은 민족 집단을 중심으로 구성되어 하나 혹은 그 이상의 민족 집단들의 이해를 대변한다. 사회경제적 기회도 민족 집단들, 민족성들, 민족 정체성들 사이에서 경쟁된다고 여겨지기 때문에 민족 감정 또한 매우 강하다. 세계관 또한 매우 민족화되어 있어 사람들과 관련된 사건을 설명할 때 그 사람이 속한 민족을 언급하지 않고서는 충분하지가 않을 정도이다. 예를 들어, 누가 물에 빠진 사건에 대해 이야기 할 때조차도 수영하고 있던 사람이 중화계인지, 인도계인지, 아니면 말레이계 인지를 말하지 않고서는 이야기를 완결할 수가 없을 정도이다. 그리고 이런 상황을 이상하게 여기거나 불편하게 여기는 사람들도 그다지 없다. 한편, 외모로 보서는 인도계 사람처럼 보이지만 아버지가 중화계인 사람은 이론적으로 중화문화적 부계혈통주의에 따라 중화계인이지만 일상생활에서 민족정체성 문제를 겪게 될 수도 있다. 스스로가 생각하는 혹은 그 사람의 가족들이 생각하는 그 사람의 민족정체성과 대인 관계 속에서 다른 이들이 인식하는 그 사람의 민족정체성이 다를 가능성이 많고 그렇기 때문에 어느 쪽 집단에서도 완전한 소속감을 느끼지 못 할 가능성이 크기 때문이다. 이처럼 말레이시아의 일상생활에서는 그저 말레이시아인이 되는 것만으로는 무언가 충분하지 않은 구석이 있다. 반드시 하나의 민족 정체성을 가지고 있어야만 하기 때문이다.⁴⁾

한편, 근대 국가권력이 중립적이지 않고 다수 집단(들)에 의해 주로 주도 된다는 것도 민족정체성이 중요한 이유이기도 하다. 민족정체성은 불가피하게 한 국가 내 민족집단들 사이의 권력관계의 성격과 국가권력 자체의 성격에 영향을 받기 때문이다. 한 국가 안에서도 한 민족집단에 속하는 개인들은 다른 민족집단의 성취를 부러워 할 수 있다. 그리고 이러한 전망이 자신이 속한 민족집단의 지위에 영향을 미치게 되기도 한다(같은 글:443-4, 461).

이런 이유로 정체성은 바로 정치적 문제가 된다(Fraser and Axel, 2003). 한 국가 내에서 자원을 둘러싸고 민족을 중심으로 일어나는 경쟁은 민족 정체성에 대한 의식을 더 키우는 결과를 낳고 정치적인 혹은 경제적인 목적으로 정체성을 조작할 필요성 또한 낳게 한다. 정부의 정책이 민족을

4) Tan Chee-Beng, "Ethnic Identities and National Identities: Some Examples from Malaysia", *Identities*, 6-4 (2000), p.463-4

중심으로 입안되는 곳에서 민족정체성은 특권과 기회에 접근할 수 있는 기회를 갖게 되느냐 못 갖게 되느냐의 문제가 되기 때문이다. 말레이시아에서 민족정체성이 정치적 사안이나 사회문제가 되기 시작한 것도 바로 자원분배라는 경제적 문제와 연루되어 있다(Tan, 2000:443, 364). 중요한 예로서, 1971년, 마하틸 당시 수상이 주도한 신경제정책(New Economic Policy)이 공식적으로는 취약계층을 위한 개발이익의 재분배라는 취지로 시행되었을 때 ‘부미푸트라bumiputra(본토 자손)’ 정체성은 이 정책의 혜택을 받을 수 있는 자격을 결정하는 절대적인 범주였다(Shamsul, 2001:364).

말레이어로 ‘끼타kita’와 ‘까미kami’는 모두 ‘우리’를 뜻하지만 두 용어의 세부적인 의미는 서로 다르다. kita가 화자의 말을 듣고 있는 청자를 포함한 ‘우리’를 가리키는 반면 kami는 청자를 제외한 화자와 화자가 동일시하는 이들만을 포함하는 ‘우리’이기 때문이다. 마하틸 전 수상이 임기동안 한 연설문들에서 가장 빈번하게 언급하고 있는 말들을 순위(괄호안)대로 보면 말레이어 연설에서는 나라(1위), 우리(kita)(2위), 말레이시아(3위), 정부(5위), 이슬람(6위), 경제(8위), 국민(11위), 정당(15위), 노력(19위), 개발(21위), 인종(23위), 사회(24위), 산업(25위), 영역(27위), 편(28위), 섹터(sector)(31위), 가치(32위), 법(33위), 움노UMNO(34위), 부미푸트라bumiputera(본토 자손)(35위)였고 영어 연설문에서는 우리(1위), 말레이시아(2위), 우리의(3위), 나라들(4위), 경제의(5위), 아세안(7위), 무역(8위), 말레이시아 국민(Malaysian)(16위), 아시아(18위), 세계(20위), 국가들(21위), 국제적(22위), 개발(23위), 남쪽(24위), 개발중인(25위), 성장(29위), 동쪽(30위), 대서양(31위), 지역(32위), 경제(34위)였다고 한다(Zuraidah et. al., 2010:275-6). 다민족, 다종교, 다문화 사회인 말레이시아에서 국가의 최고 지도자의 말에서 언급되는 ‘우리’가 ‘누구’를 말하는지를 감지하는 것은 항상 중요하고 따라서 민감한 문제일 수밖에 없다.

이 글은 말레이시아의 정체성에 관해 말레이시아 현지 학자들이 선행연구한 세 개의 논문을 참조하여 말레이시아에서 민족 정체성이 어떤 맥락에서 작동해 왔는지를 살펴 본 것이다. 이를 위해 말레이시아의 강력한 지배계층의 성원이자 1981년부터 2003년 10월까지 22년동안 수상직을 독점했던 마하틸 전 수상이 재임기간동안 연설했던 900개의 영어

연설문과 800개의 말레이어 연설문을 통해 지도층의 관점에서 말레이시아 정체성에 대해 언급한 내용을 살펴 본 주라이다 모흐드 돈Zuraidah Mohd Don, 게리 놀스Gerry Knowles, 그리고 충 콰이팻Choong Kwaj Fatt(2010)의 연구와 1957년 영국 식민 치하에서 독립 후 국민국가로 형성되어 오는 과정에서 민족 정체성(ethnic identity)과 국민 정체성(national identity)이 어떻게 상호구성관계를 가져 왔는지를 살펴본 탄 치뽕 Tan Chee-Beng(2000)의 연구, 그리고 말레이시아의 민족 정체성 담론이 식민지적 지식에 의해 구성되어 왔음을 비판하면서 말레이 민족의 민족정체성이 구성, 재구성되어 온 역사를 짚고 있는 샴술 압둘 Shamsul A.B.(2001)의 논문을 주되게 참고하였다.

2. 말레이시아에 대한 간단한 소개



<말레이시아 지도>

13개주로 구성된 말레이시아 연방국(The Federation of Malaysia)은 영토면에서 볼 때 남중국해를 사이에 둔 말레이시아 반도(서말레이시아)와 보르네오 섬에 위치해 있는 사바Sabah주와 사라왁Sarawak주(동말레이시아)로 이루어져 있다. 북쪽으로는 태국과 국경을 마주하고 있고 남쪽으로는 싱가포르와 이웃해 있으며 인도네시아와는 반도에서 가까울 뿐만 아니라 보르네오Borneo섬에서는 국경을 마주하고 있기도 하다. 수도는 반도 서북쪽 지역에 위치해 있는 쿠알라 룸푸르Kuala Lumpur이다.

2011년 현재 전체 인구는 약 2천7백만명이다(말레이시아 관광청, 2011). 다민족 국가로 잘 알려져 있는 말레이시아의 전체 인구에서 다수를 차지하고 있는 민족집단은 말레이계(50.0%)⁵⁾이다. 그 다음으로 중화계(28.1%), 인도계(7.9%), 그리고 소수의 이반Iban계와 카다잔Kadazan계 등이 있다. 그러나 동말레이시아(보르네오섬)의 사바주와 사라왁Sarawak주의 인구비는 서말레이시아(반도)와 다르다. 사바주에서는 카다잔계가, 사라왁주에서는 이반계가 말레이계(21.2퍼센트)보다 몇 퍼센트로 인구적 우위를 차지하고 있다. 이 밖에도 인구통계에서는 ‘기타’로 처리되고 있는 비다유Bidayuh계, 멜라나우Melanau계, 비사야Bisaya계, 커다얀 Kedayan계, 카얀Kayan계, 켈라빗 Kelabit계, 룬 바왕Lun Bawang계, 뻬난Penan계(1991 Census, Tan, 2000:445, 454 재인용)와 바자유Bajau계, 무룻Murut계, 두순Dusun계 등의 선주민 소수민족집단들이 함께 거주하고 있다.⁶⁾

공식 언어는 바하싸 멀라유Bahasa Melayu (혹은 말레이어Malay)지만 영국식민지의 영향으로 영어 또한 일상생활에서 광범위하게 사용되고 있다. 그리고 중국어, 타밀어 등 다양한 민족 집단들만큼이나 다양한 언어들이 민족 집단 내부에서 일상적으로 사용되고 있다.

종교적 측면에서 말레이와 몇몇 선주민 집단들은 회교도들이고 나머지 민족 집단들은 대체로 각각 자신들이 주로 따르는 종교를 가지고 있다. 중화계는 주로 도교적 요소가 많이 들어가 있는 형태의 불교 신자들이다. 그렇지만 기독교도이거나 회교도인 중화계도 소수 있다(Bark-Yi, 2007:50-57). 동말레이시아에서 회교도가 아닌 많은 선주민들은 기독교도들인 경우가 많다(Tan, 2000:446).

5) 2011년 말레이시아 관광청 자료에 따르면 말레이계 인구는 57퍼센트로 증가해 있다. 따라서 다른 민족집단의 상대적 인구비율은 그만큼 줄어들었다고 예상할 수 있지만 중화계는 예상대로 25퍼센트로 줄어든 반면 인도계는 10퍼센트로 오히려 약2퍼센트 늘어난 것으로 보고되고 있다. 말레이시아 정부 통계청 공식자료는 말레이시아 정부 홈페이지에서 사이트 가입서를 작성해 제출해야 하는 과정을 거쳐야 하는 번거로움 때문에 대신 개방되어 있는 관광청 자료를 참조하였는데 말레이시아 통계청에서 밝히는 정확한 수치와는 약간의 오차가 날 수도 있을 것이다. 그러나 전체 인구비를 이해하는 데에는 큰 차이를 가지지 않을 것이기 때문에 현재 자료의 수치를 사용함을 밝힌다.

6) 말레이시아 관광청, 2011

1963년 전까지 ‘말라야Malaya’로 불리었던 말레이시아는 15세기에 이슬람을 전파받았고 1511년, 말라카Malacca가 포르투갈과 네델란드에 의해 차례로 식민지 점령된 후 1824년 당시 싱가포르Singapore, 쿠칭Kuching, 피낭Penang을 점령하고 있던 영국과 인도네시아를 점령하고 있던 네델란드가 맺은 조약(Anglo-Dutch Treaty)으로 전 국토가 영국령 식민지가 되었다. 이후 1957년 영국 식민지 하에서 독립해 본격적으로 근대국가로 형성되기 시작했고 1963년부터 현재 쓰이고 있는 ‘말레이시아Malaysia’로 불리기 시작했다.⁷⁾

150여 년 동안 말레이시아를 식민통치했던 영국식민정권은 특히 영국중심의 식민지적 지식을 생산하고 유포함으로써 말레이시아의 토착적 사고체계에 개입하였다. 그리고 말레이반도 전 지역과 그 지역에서 살고 있는 사람들의 전 삶의 영역을 영국의 경제적, 사회적, 정치적 목적에 따라 구획화하고 재조직했다. 식민중주국의 오리엔탈리즘적 시각에서 이런 과정을 통해 생산된 식민지 지식은 지역의 토착적 문화질서를 외래질서로 바꾸어 놓았다. 이에 대해 삼술 압둘라는 영국식민정권이 말레이시아의 토착적인 ‘인식론적 공간(epistemological space)’⁸⁾을 정복했다고 표현하고 있다.

이러한 영국에 맞서는 말레이 민족주의는 20세기에 이미 자라나고 있었다. 식민지 점령에 저항하는 말레이 민족주의는 이슬람식 교육을 받은 말레이 지배계층의 등장으로 더욱 성장했다. 특히 1920년대부터 등장하기 시작한 토착 지식층(Khoo, 1981:98, Tan, 2000:446 재인용)과 19세기 말 이미 등장해 있던 말레이어 신문과 인쇄 신문의 확산은 말레이 민족주의의 성장에 핵심적인 역할을 했다고 평가되고 있다(Tan, 같은 글).

한편, 당시 영국은 말레이시아의 주석광산과 고무농장에서 일할 노동자

7) Tan , “Ethnic Identities “, *Identities*, 6-4 2000. p.445

8) Shamsul A. B., “A History of an Identity, an Identity of a History: The Idea and Practice of “Malayness” in Malaysia Reconsidered”, *Journal of Southeast Asian Studies*, 32-3 (2001), pp. 355-366. Bernard Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*. Shamsul, 2001:359 재인용

들을 각각 중국과 인도에서 모집해 오는 정책을 폈다. 특정 산업분야에 필요한 노동자들을 특정 민족 집단으로 구성시켰던 영국의 식민지 정책으로 당시 말레이계는 대체로 농업에 종사하는 농민이었고 중국계는 광산 노동자이거나 광산촌 공동체를 중심으로 형성된 상업에 종사했으며 인도계는 주로 고무농장 등에서 일하는 농장 노동자로 자리를 잡았다. 이러한 식민지 이민 정책은 말레이시아의 성격을 두 가지 측면에서 급격히 변화시켜 놓았다. 하나는 말레이시아 사회를 소위 ‘다문화적 사회’로 변형시켜 놓은 것이고 또 하나는 특정 산업 분야에 필요한 노동자들을 특정 국가에서 모집해 왔던 영국 통치 하의 유산이 이후로도 계속해서 특정 민족 집단을 특정한 경제적 기능과 동일시하도록 만드는 결과를 낳은 것이다.

이주로 인해 점점 증가한 비말레이계의 존재는 말레이 민족집단에게 위협으로 인식되었다. 당시 영국의 식민지 통치에 대한 저항을 중심으로 형성되고 있던 말레이 민족주의는 말레이 반도에 새로운 집단으로 등장한 소위 비말레이계 이주민들에 대한 반감을 통해서 강화되었다. 특히 당시 말라야 전국에서 소매상권을 주도하기 시작한 중국계 이주민들에 대한 반감이 점차 증가했다. 어떤 면에서 말레이 민족주의가 표방하는 말레이 정체성은 중국 이주민들의 존재에 의해 변형되어 형성되었다고 평가되기도 한다. 쿠 케이킵(Khoo, 1981:99)은 당시 말레이어 출판물인 <자싸 Jassa>(1929년 12월자)에 실린 다음과 같은 글을 소개하고 있다. “... 우리 민족이 소유하고 있는 이 나라가 갑작스럽게 오늘날 우리의 모든 땅을 소유하고 모든 산업을 통제하고 있는 부유한 외국인들에 의해 둘러 싸여있는 것을 보는 것은 얼마나 비통한 일인가... 말레이들은 어디에 있는가? 그들이 이 땅의 진정한 자식들이다! 그들은 지금 빈곤으로 고통받고 있고 ... 한때 하급 노동자로, 우리의 하인으로 여겨졌던 외국인들을 위해 일하고 있다”.⁹⁾

1920-30년대, 말레이 민족주의자들은 말레이시아 해협 정주지에서 태어난 소위 해협태생 중국인들이 자신들과 같은 동등한 권리를 가지면서 자신들을 ‘본토 자손’이라고 부르기 시작했다며 비판의 목소리를 높였다. 중화계 이주민들도 이를 그냥 두고 보지는 않았다. 1932년, 말라카 해협 중화인 신문인 말라카 가디언Malacca Guardian에는 다음과 같은 글이 실렸다. “말레이들의 호소는 도를 지나쳤다. 현지 태생 시민들은 이 나라

9) Tan, “Ethnic Identities “, *Identities*, 6-4 2000, p.447-8

의 물질적 부를 만드는 데에 이바지해왔고 자신들의 합법적인 권리가 박탈되었다는 말레이계의 선동에 분개할 권리가 있다”. 말레이계와 중화계 사이의 이러한 긴장은 말레이시아가 해방되어 국민국가가 된 이후에도 계속된다.¹⁰⁾

2차대전이 끝나자 영국이 자신이 점령하고 있는 모든 말레이 지역을 하나로 합치려는 의도로 말레이연합(Malay Union) 구성을 제안했다. 그러나 각기 다른 주에 있는 말레이들은 이에 반대했고 영국에 맞서 정치적으로 결속했다. 그럼에도 불구하고 각 지역의 술탄sultan들은 영국이 준비한 동의서에 강제로 날인을 하게 되었고 주권을 영국에게 넘겨 주었다. 역설적인 것은 바로 이 사건을 통해 비말레이계인들도 새 국가의 시민으로서 인정받게 되었다는 것이다. 이로써 ‘타나 멀라유tanah Melayu(말레이의 땅)’라는 개념의 성격이 변화하지 않을 수 없게 되었다. 이슬람 외에도 술탄을 말레이 정체성의 상징으로 여기고 이 상징을 중심으로 말레이 민족성을 구성하고자 했던 당시 말레이 정치 조직에 이 변화는 위협적인 것이었다. 다또Dato(수장) 온 자아파Onn Ja’afar의 지도 하에 각 주의 말레이들은 말레이연합 계획에 반대하며 저항했다. 결국 1948년, 연합 구성 계획은 철회되었고 대신 말라야 연방(Federation of Malaya)이 탄생되었다(Andaya & Andaya, 1982:256, Tan, 2000:447 재인용). 말라야 연방은 반도에 있는 말레이 주들과 해협 정주지인 말라카와 피낭으로 이루어졌다. 싱가포르를 이때 제외되었다가 1957년 자체적으로 독립국이 되었다. 이후, 1963년, 말라야 연방은 보르네오섬의 사라왁과 사바를 포함시키면서 말레이시아 연방이 되었고 이때 싱가포르도 함께 연방에 들어왔다.¹¹⁾

1963년, 말레이시아 연방의 형성은 ‘말레이’와 ‘말레이다움’에 대한 인식에 새로운 국면을 불러왔는데 이때 사라왁의 회교도인 멀라나우족과 사바의 회교도인 두순족과 무룻족이 포함되었기 때문이다. 이 지역 주민의 60퍼센트 이상이 비회교도인 선주민들과 중화계 이주민이었기 때문에 이 지역은 말레이계 주도의 중앙정부에 중요한 정치적 문제를 야기했고 이를 해결하기 위해 연방정부는 말레이계와 선주민 회교도, 그리고 사라왁과 사바의 비회교도인을 포함하는 개념으로 부미푸트라bumiputera(본토 자식)라는 용어를 사용하기 시작했다(Shamsul, 2001:364).

10) *Ibid*, p.448

11) Tan, “Ethnic Identities”, *Identities*, 6-4 2000, p.446-7

한편, 말레이계와 회교도 중심의 중앙정부에게 또 하나의 불편한 존재는 싱가포르였다. 다른 주들과 달리 싱가폴은 중화계 인구가 절대다수를 차지한 상태에서 중화계 정치인인 이관유 Lee Kuan Yew가 이끄는 ‘민중행동당(People’s Action Party)’에 의한 다민족 정치가 이뤄지고 있는 곳이었다. 중화계 주도의 싱가폴은 말레이계가 생각하는 다문화국으로서의 말레이시아라는 상에 위협적인 것이었다. 그리고 이러한 위협은 말레이계 주도의 국민국가를 추구하는 말레이 민족주의자들에게는 해결해야만 하는 문제이기도 했다. 1965년, 중앙정부는 결국 싱가폴을 연방에서 탈퇴시켰다. 당시 싱가폴의 탈퇴는 말레이계와 중화계 사이의 근원적인 긴장을 보여 준 것이기도 했다(Tan, 2000:447).

이런 측면에서 탄은 말레이시아가 모든 영역에서 말레이계와 중화계의 민족적 경쟁의 장으로 특징지어질 수 있다고 말한다. 이슬람을 기반으로 한 말레이 민족주의는 말레이계를 중화계와의 관계 안에서 단합시켰던 것이다. 특히, 1969년 발생한 소위 ‘인종폭동’¹²⁾은 젊은 말레이 민족주의자들이 정부 개입을 통해 모든 영역에서의 말레이의 참여와 주도권을 밀어붙일 수 있는 기회와 명목을 갖게 해 주었다. 마하티л 전 수상도 당시

12) 말레이시아 사람들에게 ‘5월 13일(May 13)’이라는 이름으로 기억되고 있는 이 사건은 1969년 총선에서 야당연합이 우위를 점하고 여당 연합의 기득권이 흔들리는 과정에서 일어났다. 말레이시아는 당시 식민치하에서 자본주의를 받아들인 독립국가가 된지 겨우 십여년이 넘었을 뿐이었고 전통적인 경제체제와 공동체가 급속히 와해되면서 도시화와 향도이촌현상이 급격히 일어나고 있었다. 수도권인 쿠알라 룸푸르는 급속히 증가하는 인구를 감당할 수 있는 주택이 절대적으로 부족했고 실업문제 또한 심각한 수준이었다. 이런 문제들이 산적해 있는 상황에서 치러진 총선에서 집권여당이 기득권을 상실하게 될 처지에 놓인 것과 맞물려 말레이계와 중화계 사이의 무력갈등이 일상생활을 영위하던 마을에서 일어났던 것이다. ‘5.13 사태’는 매우 보수적인 정부 공식 기록에 의해서도 적어도 수 백명이 칼부림 난동 속에서 살해되었다고 알려지고 있을 만큼 말레이시아 사람들에게 현재에도 계속되는 아물지 않은 상처와 이민족 집단에 대한 깊은 불신을 심어놓았다. 집권여당은 ‘5.13 사건’의 배후로 야당연합을 지목했으며 이 사건으로 인해 발생한 말레이계와 중화계 사이의 깊어진 갈등의 골을 통해 집권여당의 기득권을 유지할 수 있는 명분을 얻게 되었다. 지금도 총선 때마다 집권여당, 특히 말레이 집권세력은 ‘5.13’이 되풀이되지 말란 법도 없다는 경고를 노골적으로 하는 등 ‘5.13 사태’는 말레이시아 국민들의 아킬레스건으로 여전히 남아있다. 그리고 ‘5.13 사건’에 대한 철저한 진상 규명은 여전히 이뤄지지 않고 있으며 정확히 몇 명의 사람들이 이 사건의 희생자가 되었는지조차 조사되지 않고 있다고 한다. (‘5.13 사태’에 대한 보다 자세한 이야기는 Kua Kia Soong (2007) *May 13: Declassified Documents on the Malaysian Riots of 1969* (Kuala Lumpur: SUARAM)을 볼 것)

그들 중 하나였다. 1981년 그가 출간한 책 <말레이가 처한 궁지(Malay Dilemma)>(1981:31)에서 그는 ‘종족 간 결혼이 적고 자연재해에 맞설 필요가 없었던 경험 때문에 말레이는 중화계에 비해 약하므로 말레이들을 보호할 수 있는 특혜를 제거하는 것은 곧 강한 자만 생존할 수 있는 원시적인 자연법으로 말레이들을 내모는 것과 같다’고 주장하며 말레이에게 특권을 주는 정책을 옹호하고 있다.¹³⁾

앞에서도 잠깐 언급했던 신경제정책(New Economic Policy, NEP)은 1969년 ‘인종폭동’이 있는 지 얼마 되지 않아 발표 및 시행되었다. 이 정책은 빈곤을 타파하고 사회와 경제 구조를 재정립하는 것이 국가 통합을 위해 필수적 조건이라는 마하티달 당시 수상의 인식을 바탕으로 깔고 있었다. 그러나 신경제정책은 곧 말레이들을 위한 정책이었다고 볼 수 있다. 신경제정책에 입각해 국가 행정조직과 대학을 포함한 모든 영역에서 말레이들을 위한 할당제가 시행되었다. 그리고 이 모든 시행이 말레이가 공식적으로 인정된 ‘선주민’이라는 부미푸트라 이데올로기 하에서 이뤄졌다. 1971년 본격적으로 소개된 ‘부미푸트라’라는 용어는 1891년 영국 치하에서 시행된 인구조사에서 ‘말레이와 그 지역 다른 선주민들’이라는 범주로서 처음 공식화되었던 용어였다.¹⁴⁾

1920-30년대의 말레이 민족주의 운동에 의해 규정되어 집권 여당연합인 움노UMNO (United Malays Nationalist Organisation)에 의해 실현되고 재규정된 ‘말레이 민족성’은 1980년대 후반, 사바에서 다시 한 번 재구성되어야 하는 계기를 맞게 되었다. 연방정부를 주도하고 있던 UMNO는 말레이계가 다수가 아닌 사바 지역 선거에서 승리를 거두기 위해 비회교도 부미푸트라에게 UMNO의 문을 개방했고 그 덕분에 UMNO 주도의 여당연합 바리산 나쇼날Barisan Nasional (National Front)이 사바를 다시 통치할 수 있게 된다. 이로써 ‘본토자식’으로서 신경제정책의 특혜를 누릴 수 있는 자격인 ‘부미푸트라’ 정체성은 말레이계와 회교도 비말레이계, 그리고 비회교도 비말레이계를 포함하는 개념으로 재구성되는 결과를 낳았다. 이는 부미푸트라로서의 말레이라는 개념이 정치적 필요에 의해서 그 핵심의미가 종교적이고 왕통 중심적인 것에서 시작해 비종교적이고 비왕통 중심적인 양태로 변화하면서 유연한(flexible) 정체성으

13)Tan, “Ethnic Identities”, *Identities*, 6-4 2000, p.448-9

14)Shamsul, “A History of an Identity, an Identity of a History”, 364-5.

로 재구성되었음을 보여주는 것이기도 하다.¹⁵⁾

신경제정책은 1980년대에 성공적으로 말레이 중산층을 만들어 냈다. 말레이 교사들과 종교 지배층은 말레이 민족성과 말레이 민족주의를 성공적으로 접합해 냈고 새롭게 등장한 말레이 사업가들은 새로운 말레이 정체성과 말레이계의 이해관계를 위한 중요한 대변인이 되었다. 이때 등장한 말레이계 기업가들과 사업가들은 ‘멀라유 바루(Melayu baru(신 말레이))’ 혹은 ‘말레이 바루’라고 불리기 시작했다. ‘말레이 바루’는 1990년대 말레이 민족성을 대표하는 새로운 슬로건이 되었고 집권여당인 UMNO 내부와 말레이시아 정치에서 중요한 역할을 해 왔다. 신경제정책을 통해 형성된 말레이 중산층의 대부분이 말레이 여당인 UMNO와 연관된 이들이었기 때문이다. 그렇기 때문에 어떤 면에서 신경제정책은 빈곤층 말레이뿐만 아니라 극빈한 상태에 놓여 있는 인도계 빈곤층, 선주민계 빈곤층, 중화계 빈곤층 등 빈곤층 전반을 줄이는 결과를 낳았다고 할 수 있기 보다는 말레이 지배계층을 부유하게 혹은 더욱 부유하게 했다고 평가되기도 한다.

말레이는 말레이시아에서 다수 민족이고 말레이시아 정부는 말레이 지배층에 의해 주도(같은 글:445)되어 왔지만 그렇다고 해서 이미 다민족 국가가 되어 있는 말레이시아가 하나의 민족 집단을 중심으로 통치될 수는 없다는 것은 직시할 수 밖에 없는 현실이었다. 말레이시아라는 국민국가의 설립은 민족적, 문화적 다양성이라는 이미 주어져 있는 현실을 기반으로 할 수 밖에 없었기 때문이었다.¹⁶⁾

이런 맥락에서 신경제정책은 2020년까지 경제개발국으로 도상하리라는 마하틸 당시 수상 ‘비전 2020 (Vision 2020)’을 통합한 새로운 국가개발정책(National Development Policy)(1997-2000)으로 대체되었다.¹⁷⁾ 마하틸 당시 수상의 국가 프로젝트 ‘비전 2020’은 말레이시아의 사회경제적 성장과 국가 통합, 사회적 공동체를 위한 선언서였다(Faiz Sathi Abdullah, 2004, Zuraidah et. al., 2010:282 재인용). 마하틸은 ‘새로운 전 지구적 환경 안에서 새로운 형태의 민족주의적 프로젝트’를 가

15) *Ibid*, p.364-5

16) Zuraidah Mohd Don, “Nationhood and Malaysian identity”, p.267

17) Tan, “Ethnic Identities”, *Identities*, 6-4 2000, p.469

동시적야 하고 이를 위해서 말레이시아 국민 모두가 ‘공동의 목표를 공유하는 감수성’을 가질 수 있어야 한다고 역설하였다. 국민 통합은 ‘방사 말레이시아(Bangsa Malaysia(우리나라 말레이시아))’라는 개념 안에 요약되었고 ‘공동의 목표를 공유하는 감수성’은 ‘Malaysia boleh(말레이시아는 할 수 있다)’라는 슬로건을 통해 홍보되었다.¹⁸⁾

이런 분위기 하에서 1990년대 들어와 문화 정책은 이전보다 훨씬 자유로워졌다. 마하틸은 방사 말레이시아(Bangsa Malaysia(말레이시아인의 나라))를 건설할 것을 촉구하기 시작했고 민족정체성보다는 국민정체성을 강조하기 시작했다.¹⁹⁾

이상에서 국민국가로서의 말레이시아가 있기까지 말레이시아가 지나온 역사적 여정과 이 속에서 현재 말레이시아를 구성하고 있는 다양한 민족 집단들이 서로와의 관계 속에서 민족 집단적 정체성을 형성해 온 과정을 간단하게 살펴보았다.

다음에서 말레이시아에서 주되게 상호 견제적 민족집단 관계를 형성해 온 말레이계 민족 집단과 중화계 민족 집단이 자신들의 민족 정체성을 구성해 온 과정을 조금 더 자세히 들여다 보도록 하겠다.

3. 말레이시아 국민국가의 형성과 민족정체성들의 경합의 역사

막스 베버는 민족 집단(ethnic groups)을 ‘신체적인 유형이나 풍습 혹은 둘 다에서 갖는 유사성 때문에, 혹은 식민지와 이주의 경험에 대한 기억 때문에 생긴 공동의 출신성분으로 주관적인 믿음을 품고 있는 인간 집단’이라고 규정하였다. 이때 이 믿음은 집단 형성의 전과를 위해 중요한 것이어야 하며 이 집단에 속하는 이들이 객관적으로 혈통 관계에 있는지 아닌지는 문제되지 않는다.²⁰⁾

탄은 여기서 베버가 민족정체성에서 주관적인 믿음과 역사적 요소가 갖는 중요성을 짚고 있으며 민족 집단들이란 결국 ‘상상된 공동체들(imag-

18) Zuraidah p.271 재인용

19) Tan, p.469

20) Tan, “Ethnic Identities”, *Identities*, 6-4 2000, p.442 재인용

ined communities)’(Anderson, 1983)일 뿐이라는 것을 보여주고 있다고 지적한다. 이에 더해 탄은 민족 집단이 민족 집단들 사이의 정치적 관계와 국가 권력의 영향 아래에서 구성된다는 점에 주목하고 있다(같은 글:442). 독일 민족주의의 아버지라 불리는 고틀리프 피히테가 ‘독일 국민에게 고향’이라는 강연을 통해 ‘독일 민족’이라는 인식이 있지도 않았던 게르만 지역 밀렵 거주민들을 로마군에게 저항해 결국 로마군을 물리친 ‘민족 항쟁’이자 ‘민족의 선각자’로 만들어 낼 수 있었던 것과 이러한 주장과 이 주장이 선동하는 민족주의적 이데올로기가 당시 독일 국민들로부터 엄청난 지지를 받을 수 있었던 것도 하나의 선례이다. 피히테 자신이 17세기 중반 독일에 정주한 스웨덴 군인의 후손이기도 했다는 사실과 로마 사람들이 기원후 1세기 이후 게르만 부족들과 의도했던 하지 않았던 혈통적 인척관계로 섞였다는 사실, 10세기경 게르만계 영주들이 장악했던 한 지역에는 그 이전부터 계속해서 슬라브계 선주민의 후손들이 상당수 살고 있었다는 사실은 게르만 민족의 ‘피의 순수성’에 대한 피히테의 주장에서 결코 고려 사항이 되지 않았다(박노자, 2010:48-49).

식민지 점령 이후, 영국 식민지 통치자들에 저항하는 과정에서 형성된 ‘말레이’ 민족이라는 민족 정체성과 식민지 정책으로 유입된 이주민들이 또 다른 위협으로 간주되면서 ‘말레이’ 민족 집단의 민족 정체성이 재강화되었던 과정, 그리고 유입된 이주민들로서의 중화계인들과 말레이시아에서 태어나 말레이시아에서 살아 온 이민 2세대 이후의 중화계인들이 이러한 말레이 민족 집단과의 관계에서 형성해 온 중화인이라는 민족 집단 정체성 또한 위와 같은 관점에서 조명되어야 할 필요성이 있다.

3-1. ‘말레이’ 그리고 ‘부미푸트라’

안소니 리드Anthony Reid(Shamsul, 2001:361-3 재인용)에 따르면 ‘말레이’라는 개념과 ‘말레이다움’이라는 개념이 등장했던 초기 그 개념들은 다양한 의미로 쓰였다. 우선, 16-7세기까지 이 두 용어는 주로 두 가지 요소에 관계된 것이었는데 하나는 스리비자야Srivijaya 왕가와 말라카(혹은 멜라카Melaka) 왕가의 계보를 나타내는 것이었다. 전식민지(pre-colonial) 시기, 말레이 농민들은 주로 지역 족장의 통치아래에 있는 깜뽕(시골마을)에 거주했다. 각 주들은 말레이 술탄sultan(군주 혹은 왕가)의 통치 하에 있었고 ‘멜라유Melayu’라는 개념은 이러한 봉건적 말레이 정

치 조직과 결합되어 있었다. 그렇지만 캄뵁에 거주하는 지역 주민들은 침략과 나쁜 통치자를 피해 자주 이주를 했기 때문에 그들의 정주지는 영구적인 것이 아니었다.²¹⁾

16-7세기에 ‘말레이’ 개념이 의미했던 또 하나는 말라카의 풍습과 언어, 무역 문화를 유지하고 있는 상업적 디아스포라를 나타내는 것이었다. ‘말레이’와 ‘말레이 민족성’이 사회적 표식, 즉, 어떠한 집단에 대한 이름이 된 것은 남아시아와 중국에서 온 무역상들에 의해 그 용어가 쓰이게 되면서부터였다. 상업적 디아스포라는 보르네오Borneo와 마카사Makassar 그리고 자바Java와 같은 말라카 해협 지역 밖에서 온 사람들과 말라카 해협 지역 안에서 거주하고 있던 사람들을 만나게 했고 이때 말라카 해협 밖에서 온 사람들 중에서는 ‘말레이다움(Malayness)’을 그 지역의 언어와 풍습에서 규정하는 이들이 생겨났다.²²⁾

한편, 전식민지 시기인 이때 ‘말레이다움’은 이슬람이라는 종교를 가지고 있는가 아닌가가 그것을 규정하는 기준이기도 하였다. 따라서 이슬람을 자기 종교로 갖는 이는 누구든지 ‘말레이’로 포함될 수 있었고 그렇기 때문에 말레이 왕가에 의해 통치되는 백성이 될 수도 있었다. 또한, 이슬람을 종교로 갖지 않는 비회교도인과 소위 비말레이인도 말레이어로 말하고 쓰고 말레이식이라고 여겨지는 특정한 방식으로 옷을 입고 말레이 음식이라고 여겨지는 음식을 요리하는 등 소위 ‘말레이식’ 일상생활을 영위하면서 말레이어로 이뤄지는 무역망의 구성원이 되면 ‘말레이’로 불려졌다. 이런 측면에서 볼 때 리드의 지적처럼 사실상 16-7세기의 ‘말레이’와 ‘말레이다움’은 어떤 배경을 가진 이라 할지라도 포함될 수 있을 만큼 열려있는 개념이었다고 할 수 있다(같은 글).

삼술은 영국식민지 시기 이전에 상인으로서 말레이시아에 왔던 포르투갈인, 스페인인, 그리고 네델란드인들도 대체로 ‘말레이’와 ‘말레이다움’을 이와 같은 맥락에서 사용하였다고 말한다. 삼술에 따르면 포르투갈인들과 네델란드인들은 말레이시아 지역의 이름들을 대체로 따랐고 서구적 관념에 따라 그 이름들과 정체성을 재규정하려하거나 재구성하려는 시도

21)Gullick, J.M. *Indigenous Political Systems of Western Malaya*, London: LSE, Monograph on Social Anthropology, No. 17, 1958/1965, Gullick, 1965:29, Tan, 2000:446 재인용.

22)Shamsul, “A History of an Identity, an Identity of a History”, p.361

를 의식적으로 하지는 않았다. 따라서 전식민지 시기동안 ‘말레이’와 ‘말레이다움’은 질문되지도 않았고 따라서 변화없이 지속되었다.

그러나 식민지 시기가 도래하면서 이 범주들은 유럽인들에 의해 사회적 표식으로서 쓰여지기 시작한다. 삼술은 영국인들이 ‘말레이’와 ‘말레이다움’의 뜻을 민족 문화적 맥락을 거의 완전히 무시한 채 재구성했다고 말한다. 말레이시아를 식민지 점령한 영국인들은 역사학, 설문조사, 박물관학, 일람표, 여행, 감시 등의 다양한 조사 방식을 통해 당시 말레이시아에 살고 있는 사람들은 자연스럽게 자명하며 태곳적부터 있어왔다고 생각하고 있던 것들에 많은 이름과 이름표를 붙이고 그것들을 분류하는 범주들을 붙였으며 이를 ‘사실’에 의해 뒷받침되는 지식으로 구성해 냈다. 삼술에 따르면 현재에도 사용되고 있는 ‘말레이 반도’라는 이름도 『수마트라의 역사(History of Sumatra)』를 쓴 윌리엄 마스덴 William Marsden이 이 반도를 말레이의 근원지라고 선언한 것에서 유래한다. 그러한 선언의 결과 반도는 ‘말레이 반도’라는 이름을 얻게 되었고 이후 ‘타나 멀라유 Tanah Melayu’(말레이 땅)라는 말레이어로 말레이들에게 번역되어 쓰이기 시작했다.

삼술은 ‘말레이 민족성(Malayness)’이 바하사bahasa(언어), 라자raja(통치자), 아가마agama(종교)라는 세 가지 요소로 구성된다고 보는 현재까지 통용되고 있는 관념 자체도 사실상 이러한 식민지적 지식 생산 과정에서 구축되었다고 지적하고 있다. 이런 측면에서 볼 때 식민지 지식 체계 안에서 형성된 ‘말레이’와 ‘말레이다움’은 삼술의 지적처럼 권위 주도로 규정되어 온 것이라 볼 수 있다. 삼술은 그렇지만 권위적으로 규정된 관념에서조차도 그 안에 침윤되어 있는 관점은 균질하지 않으며 서로 다른 다양한 시각과 입장이 드러나 있다는 것을 지적하고 있다. 식민지 지식체계 안에서 생산된 지식 내부에도 각각 서로 다른 초점으로 인해 만들어진 지식의 경합이 존재하고 있는 것이다(Shamsul, 2001:365-7).

이런 측면에서 근대 말레이 정체성은 식민지의 영향과 말레이시아가 국민국가로서 형성되게 된 과정과 떼어 놓고 이해될 수 없다. 누가 ‘멀라유 아슬리Melayu asli’인가, 즉, 누가 ‘진정한 말레이’인가라는 질문을 둘러싼 논쟁과 갈등은 말레이들 사이에서 다양한 ‘말레이 민족주의자’ 파당들의 등장과 마찬가지로 귀결되었다. 그리고 앞에서도 언급하였듯이 ‘말레

이 민족주의(Malay nationalism)'는 당시 영국 식민정부가 '말라야 국민(Malayan nation)'이라는 자신들이 만들어낸 개념을 소위 말라얀 연합(Malayan Union)이라는 일원화된 국가 프로젝트의 일환으로 강제하려고 할 때 가장 강력하게 형성되었다.²³⁾

1824년 해협정주가 구축된 후 '말레이 국민(Malay nation)'이라는 개념은 '말레이 인종(Malay race)'이라는 정체성으로 서서히 변화했다. 그리고 식민지 지배자들과 말레이 자신들이 공히 받아들인 하나의 '말레이 민족 정체성'이 구축되기에 이른다. 이러한 과정은 '유럽인', '중국인' 등 '인종'이 다른 이들의 존재가 눈에 띄게 증가하면서 이뤄졌다. 1891년, 식민지 인구조사는 '중국인', '타밀인', 그리고 '말레이'라는 세 인종 분류를 공인하고 있다. 1900년대 초기 영국령 말라야(British Malaya)로 대거 이주해 온 중국인 노동자들과 인도인 노동자들로 말레이 반도는 다원사회(plural society)화되었고 인종으로서의 말레이라는 개념도 그에 상응해 고착되어 갔다. 삼술의 지적처럼 해협 정주지에서 1907년 창립된 최초의 말레이어 신문 <우투산 멀라유Utusan Melayu (말레이 전달자)>의 창립자들이 신문의 이름을 이렇게 택했을 때는 당시 이들이 이미 식민지적 지식체계를 따르기 시작했다는 것을 보여준다 하겠다.²⁴⁾

앞에서도 잠깐 언급하였듯이 1963년, '말레이시아 연방'의 형성은 '말레이'와 '말레이다움'에 대한 인식에 새로운 국면을 불러왔다. 이때 말레이계 주도의 여당연합은 거주민의 60퍼센트가 비회교도인과 중화계로 이뤄진 사라왁주와 사바주에서 정치력을 갖기 위해 멀라나우계와 두순계, 무릇계 회교도를 이슬람을 종교로 갖는 회교도라는 정체성을 중심으로 묶으려고 하였기 때문이다. 그러나 회교도 정체성만으로는 정치력을 행사할 수 있을 만큼의 인구수를 확보하지 못하자 말레이 주도의 연방정부는 사라왁과 사바의 비회교도인을 포함시켜 세를 키울 수 있는 다른 개념을 등장시킨다. 그것이 '부미푸트라bumiputera(본토 자손)' 개념이었다.²⁵⁾

부미푸트라로서의 말레이라는 개념은 독립국가가 된 말레이시아에서 말

23) *Ibid.*, p.364

24) *Ibid.*, p. 361-3

25) *Ibid.*, p.364.

레이 민족성을 조성하는 데에 중요했다. 1891년 인구조사에서 ‘말레이와 그 지역 다른 선주민들’을 일컫는 범주로서 처음 등장한 ‘부미푸트라’ 개념은 독립 후인 1971년, 본격적으로 다시 소개되는데 이때 이슬람이라는 특정 종교는 부미푸트라를 경계로 정하는 중요한 척도였던 것이다. 그러나 1960년대를 거쳐 1980년대 후반, 정치적인 이유로 ‘본토 자손’은 모태 회교도로 인식되는 말레이계와 비말레이계 회교도 뿐만 아니라 비회교도 비말레이계를 포함하게 되었기 때문에 특정 종교는 더 이상 ‘부미푸트라’ 정체성을 규정하는 기준이 될 수가 없게 되었다. 이러한 부미푸트라 개념은 1971년부터 1990년까지 20여년동안 정부주도로 진행된 사회경제공학적 경제개발 프로그램인 ‘신경제정책(New Economic Policy, NEP)’에서 말레이계에 경제사회적 특권을 제공하고자 하는 방편으로 활용된다. 어떤 면에서 부미푸트라라는 ‘말레이다움’을 구성하는 세 가지 축이 붕괴에 처하게 되자 이 딜레마를 극복하고자 했던 말레이 지식인들이 자구책으로 내놓은 것이라고 볼 수도 있다.

앞에서 언급했듯이 영국 통치 하의 유산으로 말미암아 각 민족 집단들은 주로 담당하고 있던 직업과 동일시되게 되었는데 식민지 당시 말레이 민족 정체성은 가난한 농민 정체성과 연결되어 있었다. 그렇기 때문에 오랫동안 말레이 혹은 말레이 민족성과 등치되어 왔던 ‘깜뽕(kampung, 시골)’은 말레이 정체성 형성에 있어서 무엇보다 중요한 개념 중 하나가 되었다.²⁶⁾

그러나 1980년대 이후 ‘말레이 바루’가 등장하기 시작하면서 ‘깜뽕’과 등치되어 왔던 말레이 민족성과 정체성은 변화기를 맞게 된다. 지식기반 과학기술에 기반한 경제개발을 통해 2020년까지 선진국으로 도상하리라는 목표는 많은 말레이시아 국민들의 지지를 받고 있고 이러한 목표를 추진하고 있는 정부 정책 입안자들과 정책 시행자들, 그리고 일선 사업체 등에서 주요하게 참여하고 있는 이들이 대체로 신경제정책 하에서 부미푸트라 우선 정책의 혜택을 받은 말레이계이기 때문이다. 이제 말레이는 더 이상 깜뽕에 치중해 있는 이들이 아니라 쿠알라 룸푸르, 푸트라 자야, 싸이버 자야 등의 대도시 혹은 계획 도시를 중심으로 지배력을 행사하고 있는 이들이다.

26) Shamsul, p.356 재인용.

한편, 식민지 시기 식민정권의 지배통치 전략에 따라 ‘민족 분류’가 이뤄졌을 때 말레이는 ‘닥와주의(dakwahism)’라 불리는 이슬람 부흥운동과 강력하게 연관된 이들이라는 인식이 만들어 졌다. 식민지 시기부터 이슬람은 말레이 정체성에 중요한 부분을 차지해 왔다. 그리고 부미푸트라 개념의 등장 이후에도 오늘날까지 말레이 정체성과 중요하게 연루되어 있는 것은 무엇보다도 특정 종교인 이슬람이다(같은 글:355-6). 1980년대 이슬람이 재유행하게 되고 이슬람을 중심으로 하는 정당인 ‘파스(Parti Islam Se-Malaysia, PAS)’의 목소리가 커지게 되자 여당연합인 UMNO 주도의 정부는 이슬람적 가치를 홍보하면서 자신들이 가지고 있는 이슬람 이미지를 더 강화하려고 노력했다. 이런 가운데 PAS와 UMNO는 이슬람을 둘러싸고 회교도로서의 말레이 정체성이 어떠한지 하는지를 놓고 경합을 벌였다. PAS는 보다 보수적인 이슬람 문화를 주장했고 말레이들이 그러한 문화를 따를 때 진정한 회교도라고 말할 수 있다고 주장했다. ‘말라유 바루’, 즉, 빈곤한 ‘깜뽕’이 아니라 경제발전과 과학기술, 도시, 물질적 부로 상징되는 ‘신말레이’를 말레이의 새로운 정체성으로서 재구성 중이었던 UMNO는 PAS의 이러한 주장을 허용할 수가 없었다. PAS 세력을 제거하기 위해 UMNO는 국내 보안법(Internal Security Act, ISA)을 이용해 PAS 당원들을 재판 회부 절차도 없이 구금하는 등 폭력적인 방식으로 맞서기도 했다.²⁷⁾

이러한 과정들은 ‘말레이’ 혹은 ‘말레이 민족성’이라는 정체성을 자명한 본질을 갖는 것으로 보는 것이 설득력이 없음을 드러내 준다. 더구나 현재 말레이시아 헌법에서 규정하는 말레이는 이슬람을 자신의 신앙으로 삼고 일상적으로 말레이어를 쓰며 말레이 풍습을 따르는 이(Mohamad Sufian, 1976:291, Tan, 같은 글: 451)이지만 사실 말레이시아에서 말레이인은 반드시 말레이 민족만은 아니다. 아랍계(Arabs)와 자바계(Javanese) 등도 포함되어 있기 때문이다. 이들은 무슬림이고 말레이어를 쓰며 말레이계와 결혼을 함으로써 말레이 민족이 아니지만 말레이가 된 혹은 말레이로 통용되는 경우이다. 그리고 말레이어는 모든 국민이 사용해야 할 공식어일 뿐만 아니라 일상생활에서 공통되게 쓰이는 생활어가 되어야 한다고 공식적으로 주장되지만 각기 다른 주들에서는 사실상 각 주의 말레이 방언을 사용하면서 자신들의 지역적 정체성을 표현하는 것을 선호한다. 그리고 말레이 정체성과 왕가의 관계는 1980년대 마히틸 주도

27)Tan, “Ethnic Identities”, *Identities*, 6-4 2000, p.450

하의 UMNO가 술탄의 권력을 차지하면서 이미 현저히 약화되어 있다.²⁸⁾

이 모든 것은 탄의 지적처럼 정치적 필요가 집단 정체성이 갖는 핵심 의미를 변화시킬 수 있다는 것을 보여주며 ‘말레이’라는 개념 혹은 범주가 얼마나 유연한(flexible) 것인지를 잘 보여준다. 이것은 또한 삼술의 지적처럼 ‘진정한 말레이다움’에 대한 논의가 중요하기도 하고 또한 동시에 부적절하다는 것을 보여주는 것이다. 개념의 의미가 시간과 새로운 조건에 적응하면서 변화하는 것이라면 그 의미에 대한 명료한 진술 자체는 불가능하거나 믿을 수 없는 것이기 때문이다.

3-2. ‘화교(oversea Chinese)’ 그리고 ‘말레이시아 중화인(Malaysian Chinese)’

탄에 따르면 식민지 정책으로 인해 말레이시아로 이주하게 된 초기 ‘중국인’ 이주민들은 자신들을 중국 어느 지역 출신인지를 중심으로 인식했다. 중국 호끼엔Hokkien 지역에서 온 이주민들과 캔터니스Cantonese 지역에서 온 이주민들은 당시 주식광산의 일자리 등을 놓고 서로 경쟁관계에 있었는데 서로 결혼조차 기겁게 여기지 않을 만큼 사이가 가깝지 않았다(Tan, 2000:451).

그러나 이민 초기 갈등관계에 있었던 호끼엔계와 캔터니스계 등은 이후 말레이의 정치적 주도로 빚어지는 영향을 공통되게 겪으면서 말레이계와의 갈등 관계라는 맥락에서 서로를 보다 큰 민족적 범주라는 단일체 안에서 인식하게 되었다. 그렇게 해서 그들은 서로를 ‘화린Huaren’ (중화인)으로 규정하기 시작한다. 이런 과정을 통해 말레이시아에 이주해 온 호끼엔, 캔터니스, 하까Hakka, 그리고 다른 중국계 이주민들은 중화계라는 정체성을 공유하게 되었고 각자의 정체성은 하위-민족 정체성으로서 인식하기 시작했다. 중국의 호끼엔 지역 민min족과 대만의 하카족과의 관계처럼 서로 다른 지역의 서로 다른 민족들이 아니라 한 지역 안에서 ‘중화인’이라고 하는 하나의 민족 정체성을 가지게 된 것이다.²⁹⁾

그리고 2차대전이 끝날 무렵 그전까지 정치적으로 중국 지향적이었고 중

28) *Ibid.*, p.451.

29) *Ibid.*, p.451-2

국 지향적 민족주의와 연관되어 있었으며 자신을 말레이시아인보다는 중국인으로서 생각하거나 그렇게 보여졌던 중국계 이민 1세대들은 자신의 정체성을 달리하기 시작한다.³⁰⁾

그러나 ‘중화인’들은 ‘말라야 연방’ 헌법을 만드는 중 ‘인도인’과 함께 ‘말레이’계와 흥정을 해야만 했다. ‘중국인’ 이주민과 ‘인도인’ 이주민은 말레이시아 독립국의 시민이 되는 조건으로 모든 영역에서의 ‘말레이 중심성 (ketuanan Melayu)’을 인정해야 한다는 요구에 직면했기 때문이다. 이는 새 국민국가(nation-state)에서의 교육 등 정부 시책에서 ‘말레이 특권’을 인정하고 ‘말레이’ 왕가를 자신들의 통치자로 삼으며 이슬람을 독립국 말레이시아의 공식 종교로 삼는 것을 인정하고 ‘말레이어’를 공식어로 두는 것을 받아들이는 것을 의미했다.³¹⁾

중화계는 시민권을 인정받기 위하여 이 조건을 받아들일 수 밖에 없었지만 자신들의 경제적 이해관계와 문화 향유의 권리가 침해받을 수 있다는 가능성 때문에 말레이 민족주의에 대해 반감도 가지고 있었다.³²⁾

그러나 말레이계 혹은 말레이 민족주의에 대한 반감과는 별개의 문제로 중화계 말레이시아인들은 점점 더 스스로를 말레이시아와 결부시키기 시작했다. 냉전 종식 후, 1978년 중국이 문호를 개방하고 중국의 중화인들과 중화계 말레이시아인들이 다시 서로 접촉할 기회를 갖게 되었다. 그리고 중국이 자국에 투자할 ‘해외 중국인’들에게 손을 뻗이기 시작하면서 많은 사람들은 해외에 있는 중화계가 중국을 중심으로 다시 모일 것이라고 예상했다. 그리고 말레이들은 경제적 주도권을 가지고 있는 중화계가 중국을 위해 자신들이 살고 있는 나라를 등질 것이라고 두려워했다. 그러나 중화계 말레이시아인들은 중국어로 진행되는 학교 교육을 자신들의 문화적 정체성을 보존하는 데에 매우 중요하다고 생각하지만 그렇다고 스스로를 중국이라는 국가에 속한 중국인이라고 생각하지는 않았다.³³⁾

탄은 ‘화교(oversea Chinese)’, 즉, ‘해외 중국인’에서 ‘말레이시아 중화

30)Yen, 1986, Tan, p.451 재인용.

31)Shamsul, “A History of an Identity, an Identity of a History”, p.364.

32)Tan, “Ethnic Identities”, *Identities*, 6-4 2000, p.468

33)*Ibid.*, p.452-3

인'으로의 변화는 말레이시아 정치의 산물이라고 말하고 있다. 말레이시아 중화인들은 말레이시아의 문화적, 정치적, 사회적 맥락 속에서 말레이시아 중화인으로서의 문화를 형성해 왔기 때문에 태국의 중화계, 인도네시아의 중화계, 혹은 중국의 중화계와도 다른 사람들이다(같은 글:451-2). 심지어 한때 같은 지역 '화교'로 범주화되기도 했던 싱가포르 중화인들과의 관계도 싱가포르 연방에서 탈퇴해 나가면서 싱가포르 중화계가 말레이시아 중화계로부터 분리되어 나간 후 재정립되었다. 각각 서로 다른 국민 정체성을 갖게 되면서 오늘날 말레이시아 중화계와 싱가포르 중화계는 서로를 다른 사람들이라고 생각한다. 국민 정체성에 의해서 구분될 뿐만 아니라 서로 다른 국민 문화를 체험하기 때문에 구분되게 된 것이다. 예를 들어, 말레이시아와 싱가폴은 서로 다른 언어 정책과 교육 정책을 시행해 왔다. 오늘날 중화계 말레이시아인은 말레이어를 잘 하지만 중화계 싱가포르인은 잘 하지 못한다. 싱가포르에서 말레이어가 4대 공식어 중 하나 이기는 하지만 싱가포르의 다문화정책 하에서 이름뿐인 지위를 갖고 있기 때문이다(같은 글:470). 탄이 지적하고 있듯이 어떤 면에서 중화계 말레이시아인들은 폭넓은 방식으로 자신들의 문화를 표현한다고 할 수 있다. 자신들끼리도 말레이어로 이야기하는 것과 같은 것은 말레이시아 토착적이다. 중국어 교육의 필요성을 주장하는 것과 같은 것은 '중화인적'이다. 그리고 맥도날드 음식을 사먹거나 서구 음악을 듣는 것과 같은 것은 초국가적이다.³⁴⁾

한편, 중화계 이주민들이 말레이시아 시민으로서의 정체성을 가지게 되면 될수록 말레이시아 시민으로서 평등한 권리를 누려야 한다는 의식도 더욱 광범위하게 형성되기 시작했다. 독립 직후인 1957년 중화계 말레이시아인들은 말레이계에게 주어진 특권을 용인해 주었지만 말레이시아에서 태어나 말레이시아 시민으로서 성장한 젊은 세대 중화인들이 이것을 불공평한 것이라고 보기 시작한 것은 자연스러운 결과였다(같은 글:453).

이런 흐름 속에서 1990년대 들어와 말레이시아 정부의 문화 정책은 보다 자유로워 졌다. 마하틸 당시 수상은 '방사 말레이시아(Bangsa Malaysia(말레이시아인의 나라))'를 건설할 것을 촉구하면서 '말레이시아인은 말레이시아를 자신의 나라라고 생각하고 말레이어를 쓰며 헌법을 준수하는 사람'이라고 규정했다. 또한, '사람들이 인종과 종교에 상관없이 서로를

34) *Ibid.*, p. 451-2

있는 그대로 받아들이기 시작해야 한다'고 역설했다(Shamsul Akmar, 1995:1, Tan, 2000:469 재인용). 당시 말레이시아에서 가장 영향력있는 정치가의 이러한 발언을 중화계는 반겼지만 말레이계는 크게 반응하지 않았다. 말레이계는 국민 정체성의 대두가 말레이 정체성을 사라지게 할 것이라고 우려했다. 이는 말레이시아인의 국가 정체성에 대한 상상이 여전히 민족 집단을 중심으로 양극화되어 있다는 것을 보여주는 것이라고 할 수도 있을 것이다.³⁵⁾

그런데 말레이시아 국가 정체성에 대해 갖는 말레이계와 중화계의 서로 다른 상상력과 이로 인한 민족 집단들 사이의 경쟁과 협상이 각 민족 집단의 지배계층들(정치가, 전문가, 사업가 등) 사이에서 일어난다는 탄의 주장(같은 글:468)은 한 측면에서는 설득력이 있지만 소위 공식 영역에서의 정치가 가진 영향에만 과하게 주목하는 것이라고 볼 수 있다. 민족 정체성이 분명 매일매일의 일상과 자신이 누구인지에 대한 생각과도 관련되어 있다는 것을 간과할 수는 없다고 탄 자신도 지적하고 있지만 탄은 매일매일의 일상 조차도 국가권력과 체험을 통해 개개인에게 내면화되는 사회적 위계를 경험하는 장으로서 보려고 하는 측면이 있다.³⁶⁾ 탄의 주장처럼 권력관계를 내면화하게 되는 개개인들의 경험이 그 권력관계에 의해 조건 지어져 다시 그 권력관계를 조건 짓는, 즉, 재생산하는 매개물이 되기도(같은 글) 하지만 민족 정체성은 삼술의 지적처럼 언어와 일상문화를 중심으로 생득적인 것으로서 고착되어 가기도 하는 것이다.³⁷⁾

탄이 예를 들고 있듯이 중화계는 말레이 중심주의와 공공기관, 대학 등에서 비말레이인에 대한 차별을 흔하게 경험한다는 것에 대해 이야기한다. 택시 면허증 허가와 대학 입학 등에서의 말레이 할당제에 대한 불만이나 승진에서 말레이에 비해 차별받는 것, 정부기관과 법제기관에서 말레이가 중요 직책을 모두 점유하고 있는 것 등에 대해 불만을 토로하는 것이다. 한편, 말레이계는 중화계가 여전히 경제적인 주도권을 점하고 있다고 생각하고 자신들에게 우선권을 주는 정책이 지속되기를 원한다. 그렇지만 중화계와 말레이계가 개별 관계로 만날 때면 그 대인관계가 나쁘다고 할 수도 없다. 매우 친하게 지내는 동료관계도 있다. 집단적 수준에

35)Tan, "Ethnic Identities ", *Identities*, 6-4 2000, p.469

36) *Ibid.*, p.444

37)Shamsul, "A History of an Identity, an Identity of a History", p.361

서의 구조적인 갈등을 대인관계 수준에서 언급하는 것이 대체로 회피되기 때문에 말레이 주도 문제나 민족 차별같은 문제가 일상생활에서 언급되는 경우는 잘 없다.³⁸⁾

그러나 말레이계와 중화계가 향유하는 일상 문화의 차이는 말레이계와 중화계가 형성한 민족 정체성의 경계가 횡단할 수 없는 것처럼 인식되게 만드는 보다 더 큰 요소일 수도 있다. 예를 들어, 말레이시아에서 회교도와 비회교도의 상징적 차이로서 일상적으로 체험되는 것 중 하나가 돼지고기를 먹는가, 먹지 않는가이다(같은 글: 453). 종교 교리 상 돼지고기를 먹지 않는 회교도인 말레이계는 돼지고기 요리를 즐겨 먹는 중화계가 자신들과 ‘근본적으로 다른’ 이들이라고 본다. 돼지고기를 먹는 음식문화는 일상적인 대인관계와 교류에도 큰 영향을 미친다. 말레이계와 중화계가 직장에서 아무리 친하게 지내는 동료 사이가 된다고 해도 음식을 함께 먹는 일, 집으로 초대하는 일 등 친밀한 사교생활을 나누는 관계로까지 이어지기 힘든 이유도 여기에 있다. 돼지고기가 아니라 돼지고기 요리를 했던 조리기구로 요리된 음식조차도 피해야 한다고 믿는 말레이들도 있고 돼지고기를 먹는 사람의 집에 들어가는 것조차 ‘불결한’ 일이라고 생각하는 말레이들도 있기 때문이다. 따라서 말레이시아에서 돼지고기를 먹는다는 것은 말레이계와 중화계가 서로 다르고 결코 만날 수 없는 지점이 근본적으로 있을 수 밖에 없다는 것을 보여주는 중요한 문화적 상징으로 작동하고 있다. 탄의 지적처럼 중화계가 다수인 홍콩과 같은 곳에서는 돼지고기를 먹는 것이 아무런 문화적 상징성도 갖지 않지만 말레이시아에서는 민족 경계를 표식하는 중요한 기표인 것이다. 이는 말레이계가 자신들과 다른 민족 정체성을 가지고 있는 아랍계(Arabs)나 자바계(Javanese) 등을 큰 저항감없이 말레이계로 포함시키고 있는 것(같은 글:451)과는 매우 다른 태도이다. 이것은 말레이시아의 아랍계와 자바계가 회교도이고 말레이어를 쓰기 때문만은 아니다. 소수이기는 하지만 말레이시아에도 회교도인 중화인들이 있고 이들도 말레이어를 쓰지만 이들이 말레이계로 포함되지는 않기 때문이다. 아랍계와 자바계는 결혼제도를 통해 말레이계와 혈족관계와 친인척 관계를 맺는 경우가 많고 이것이 이들이 말레이로서 포함되게 되는 데에 큰 역할을 한다고 봐야 한다. 그러나 중화계 회교도와 말레이계 회교도 사이의 결혼은 아랍계나 자바계의 경우와는 다르게 받아들여진다. 여기에는 결혼을 통해 구성되는 친인

38)Tan, “Ethnic Identities”, *Identities*, 6-4 2000, p.464

척 관계에 대한 의식과 이를 통해 이뤄지는 자원분배의 문제도 작동하겠지만 그보다는 음식문화와 같은 일상의 영역이 더 크게 작동하고 있다고 볼 수도 있다. 이 점은 민족 정체성의 경계가 자원분배와 권력분배라는 경제정치적 영역에 의해서도 구성되고 재구성되지만 일상에서 경험되는 문화정치적 영역에서 더 공고하게 고착되기도 한다는 것을 잘 보여준다.

4. 나아가며

지금까지 탄과 삼술, 그리고 주라이다의 연구를 통해 살펴보았듯이 민족 정체성이란 어떤 본질 자체로 설명될 수 있는 자명한 개념이 아니라 언제나 관계적이고 맥락적으로 그 의미가 구성되고 또 재구성되는 유동적인 개념이다.

그리고 근대 국가의 국민 정체성은 스스로 자신을 어떻게 규정하는지의 문제뿐만 아니라 국가 내부의 개인들 혹은 집단들 사이의 인정과 국가 외부의 개인들 혹은 집단들 사이의 인정 모두를 필요로 하여 구성되는 것이다.³⁹⁾

‘방사 말레이시아(Bangsa Malaysia(말레이시아 국민))’라는 새로운 정체성 개념이 말레이시아에 소개된 지도 그리 오래 되지 않았다. 물론 ‘방사 말레이시아’가 규정하는 것이 무엇이며 누구를 지칭하는 것인지에 대한 논쟁이 종결된 것이 아니기 때문에 이 개념은 그것을 규정하는 다양한 요소들이 여전히 경합하고 있는 장이기도 하다. 이 개념을 어떻게 규정할 것인가를 둘러싸고 동화주의자들(assimilationist)은 균질한 ‘방사 말레이시아’를 주장하고 통합주의자들(accommodationists)은 다양한 ‘방사 말레이시아’를 주장한다.⁴⁰⁾

탄이 지적하고 있듯이 각 지역의 맥락은 국가에 의해 양성된 이데올로기가 중요한 역할을 하는 정치적 과정을 가지며 개인들은 이 과정을 통해 민족적 정체성을 갖도록 사회화된다. 그리고 이러한 사회화를 통해 개인들은 민족적 정체성을 구성하는 요소들을 본질적이고 근본적인 것으로

39) Faiz Sathi Abdullah, 2004, p. 128; Zuraidah Mohd Don, “Nationhood and Malaysian identity”, p.269 재인용,

40) Shamsul, “A History of an Identity, an Identity of a History”, p.365-6)

인식하게 되기도 한다. 그렇기 때문에 말레이시아 국민들이 인식하는 ‘방사 말레이시아’는 여전히 서로 다른 민족 정체성을 주장하는 집단들에 의해 상이하게 상상되기도 한다. 말레이계가 말레이시아를 이슬람과 말레이 문화에 기반을 둔 국가로 상상하거나 중화계가 말레이가 주도권을 잡고 있지 않은 다문화사회로 상상하듯이 말이다.⁴¹⁾

지금까지 말레이시아와 정체성을 논하는 많은 연구가 서로 다른 민족 집단들 사이의 갈등과 그러한 갈등관계 속에서 형성된 민족 정체성들 사이의 경합 혹은 민족 정체성과 국민 정체성 사이의 경합에 주목해 왔다. 그러나 말레이계가 중화계의 경제적 주도권을 두려워하고 중화계가 말레이계의 정치적 주도권을 두려워하는 가운데에도 1957년 독립 후 말레이시아는 지금까지 동남아시아 지역의 대다수 이웃나라들과 달리 정치적 안정과 경제적 발전을 꾸준히 이뤄왔고 국민들의 삶의 질 또한 아시아 어느 나라에 비해서도 크게 떨어지지 않는 사회로 변화해 왔다. 말레이시아 지역인들은 자신의 정체성을 서로에게 주장하면서 갈등하기도 했지만 현재의 말레이시아를 있게 한 저력에는 자신과 다른 이들과 공존하는 나름의 방식을 체득하고 실천해 왔던 개개인들이 있었기 때문이고 이러한 과정에서 진행된 협상적 실천이 있었기 때문이라는 점에도 주목해 보아야 한다.

이런 측면에서 말레이시아 지역에서의 정체성 논의는 정체성을 역사적이고 맥락적으로 구성된 것으로 보는 구성적 정체성의 관점에서 뿐만 아니라 ‘협상적 정체성’이라는 관점에서 볼 필요가 있다. 구성적 정체성 관점이 각 정체성이 지시하는 의미가 구성되고 변화하면서 재구성되는 점에 주목하는 것인 반면 협상적 정체성 관점은 개개인이 집단 소속감을 위해 특정 집단과 동일시하는 행위뿐만 아니라 그 집단의 정체성을 재구성하고 다른 집단과의 관계를 재설정하는 적극적인 행위자라는 점에 주목하는 것이라고 할 수 있을 것이다. 따라서 앞으로의 연구는 말레이시아에 거주하는 다양한 정체성을 주장하는 사람들이 일상 영역에서 어떻게 ‘나’와 ‘다른’ 이들과 관계하면서 오늘날의 말레이시아를 만들어 왔는지를 들여다보는 데에 더욱 주목할 필요가 있다.

41)Tan, 2000, p.441

Abstract

Negotiative Identity: Ethnic Identity vs. National Identity in Malaysia

Popho E.S. Bark-Yi

Most of research on the issue of identity in Malaysia has been focused either on conflict among diverse ethnic groups or on contestation between ethnic identity and national identity. However, people in Malaysia do not only come into conflict with each other but learn to coexist with people of difference. Daily practice of coexisting is to be understood as a daily strategy of coexistence or practice of ‘negotiative identity’. Such practice is actually what has made Malaysia as it is now and it, I argue, deserves much more attention by researchers. While the term ‘negotiative identity’ can be also explained in the similar perspective of constructionist perspective of identity, it yes has its distinctive aspect: while constructionist perspective on identity focuses on how identity is constructed and reconstructed, ‘negotiative identity’ perspective focuses not only on the identification process of individual but only on agency of individual to reconstruct group’s identity.

barkyieunsil@naver.com

주제어: 말레이시아, 정체성, 민족정체성, 국민정체성, 협상적 정체성,
Key words: Malaysia, Identity, Ethnic Identity, National Identity, Negotiative Identity

■ 대담 ■

‘마음의 탈식민화’를 위하여: 남아프리카 공화국 시인 다이아나 퍼러스와 사라 바트만

오승은



시인 다이아나 퍼러스(Diana Ferrus)를 만나고 왔다. 퍼러스는 남아프리카 공화국 출신의 시인이자 인종분리정책(Apartheid)의 폐지를 위해 평생을 투쟁해온 운동가이다. 퍼러스 시인은 인천문화재단이 주최한 ‘인천 아알라(AALA·아시아 아프리카 라틴아메리카) 문학포럼’에 참석하기 위해 지난 2011년 4월 한국을 찾았다. 나는 한국 방문이 두 번째라는 퍼러스 시인의 강연 통역도 하고, 짧지만 인터뷰도 하면서 지난하면서도 역동적인 아프리카의 역사를 이해할 수 있는 귀중한 단초를 얻게 되었다.

퍼러스 시인이 대중적으로 널리 알려지게 된 것은 서구 식민주의와 인종주의의 대명사가 된 사라 바트만(Sara Baartman)의 시신 반환을 성공적으로 이끌어내면서부터이다. 사라 바트만은 1810년 영국의 노예상인 핼에 속아 남아프리카를 떠나, 동물원의 원숭이처럼 유럽 대도시에 끌려다니며 전시되다 25살의 한 많은 생을 마감한 비운의 여성이다.¹⁾ 퍼러스

1) 사라 바트만의 원래 이름은 사기 바트만Saartjie Baartman이었다. 그러나 이 발음을 제대로 할 수 없었던 백인 노예 상인들은 자신들이 부르기 쉬운 데로 사라 바트만이라고 바꿔 불렀다. 이러한 식민지 시대 영향은 아직도 아프리카 사람들의 이름에 남아 있는 바, 남아프리카 공화국 사람들 가운데 많은 이들의 성이 January, February 등등 달 명칭이라고 한다. 이들의 원래 이름을 제대로 따라 부를 수 없었던 백인 노예 상들이 노예 매매가 이루어진 달의 이름을 붙여 버린 것이다. 그래서 지금도 Mr. January, Mrs. February 하는 식으로 불리는 사람들이 많다고 한다.

시인은 1998년 바트만을 위해 <나, 당신을 고향에 모시러 왔나이다 I've come to take you home>라는 시 한 편을 썼고, 이 시가 전 세계적으로 알려지게 되어 바트만의 시신이나마 고향으로 돌아올 수 있게 하는데 결정적 계기를 제공하였다.

사라 바트만은 내게도 친근한 인물이다. 우연한 기회에 EBS의 e지식채널 프로에서 방영된 <이상한 쇼(freak show), 사라 바트만> 편을 보게 되었다. 바트만의 비극적 생애에 충격을 받은 나는 그 이후 매학기 초 영어통역 수업에 들어갈 때마다 학생들에게 사라 바트만 얘기를 전해줬다. 수강생들에게 바트만의 동영상을 보여주며, '여러분이 지금 이 자리에서 배우고 있는 영어는 사라 바트만을 거리의 전시품으로 내몬 저 제국의 언어입니다'라는 부연설명을 단다. 그러는 사이 진지해지는 수강생들의 눈빛을 지켜보며, '영어를 배운다고 서구 헤게모니에 세뇌당하지 않게 해달라'는 내 소망이 전달됨을 느꼈었다. 그러던 차, <지구지역행동네트워크> 고정갑희 선생님을 통해 사라 바트만의 시신을 고향으로 데려오는데 혁혁한 공로를 세운 퍼러스라는 시인이 한국을 방문하고, 한신대학교 학생들을 위한 강연이 예정돼 있다는 소식을 듣게 되었다. 나는 두 말하지 않고 퍼러스 시인의 통역을 맡겠다고 나섰고, 5월 2일 퍼러스 시인의 한신대 강연을 2시간가량 통역했다. 퍼러스 시인의 강연은 강연이라기보다는 한 편의 퍼포먼스 공연 같았다. 강연 중간 중간 시를 낭송하고, 1954년 흑인의 도심 통행증 폐지를 위해 국회 앞에서 벌인 시위 현장에서 불렀던 데모 송을 불러주면, 청중들은 따라 부르고... 어렵고 지난한 남아프리카 공화국의 역사였지만, 열정적인 퍼러스 시인의 퍼포먼스 같은 강연을 통해 감동적으로 그리고 생동감 있게 배울 수 있었다. 그 덕분에 생전처음으로 눈물을 애써 참으며, 목소리에 감정이 드러나지 않도록 기를 쓰며 통역을 해야 하는 흥역을 치르기는 했지만...

사라 바트만의 이야기는 영국의 아프리카 식민 정책이 한참 극성기에 달하던 1810년으로 거슬러 올라간다. 영국에 가면 일자리도 찾고 돈도 벌 수 있다는 노예상인 윌리엄 던롭(William Dunlop)의 꾀에 넘어가, 사라 바트만은 배를 타고 대서양을 건너게 된다. 3개월의 긴 여정 끝에 런던에 도착했지만, 런던에서 그녀를 기다리고 있었던 것은 좋은 일자리도 많은 돈도 아닌, 자신을 동물처럼 가둔 우리였다. 새장 속의 새처럼 우리에게 갇혀 런던 시내 한 복판 피커딜리 서커스에서 벌어진 퍼레이드에 끌려 다니

‘마음의 탈식민화’를 위하여

며 돈벌이에 동원되었다. 엉덩이가 백인보다 조금 낮은 곳에 좀 더 튀어나왔다는 이유 하나로. 그런 동물 같은 생활을 4년이나 한 후 이번에는 다시 파리로 끌려갔다. 파리에서도 마찬가지로 비참한 생활이 이어졌고, 그 비참한 삶을 견디다 못해 사라 바트만은 25살에 한 많은 생을 마감했다.

그러나 사라 바트만의 죽음조차도 인간이 인간대접을 받지 못하는 비극에 종지부를 찍지는 못했다. 바트만의 시인은 나폴레옹 시대의 유명한 해부학자 퀴비에(Georges Cuvier)의 손에 넘겨져 해부 되었다. 생식기와 뇌를 빼내 포르말린에 넣고, 나머지 신체는 박제로 만들어져 유리 상자에 넣어진 채 1986년까지 프랑스 박물관에서 전시되었다. 쿠르베는 인간과 동물의 연결고리가 무엇인지 찾는다는 명목으로 그녀의 뇌의 사이즈는 얼마이고, 허벅다리는 몇 cm라는 수 십 페이지에 달하는 해부학 보고서를 썼다. 살아생전엔 노예상인과 인간 전시업자로 대표되는 자본에 의해 생물학적 죽음으로 내몰렸다면, 사후엔 근대 문명의 꽃이라 불리는 과학자의 손에 자행된 인격말살의 굴욕을 겪어야 했다.

퍼러스 시인이 사라 바트만에 대해 알게 된 것은 그녀가 네덜란드의 우트레흐트 대학에서 공부를 하던 1998년 6월이었다. 우연히 유리 상자에 박제된 채 갇힌 사라 바트만의 사진이 있는 우편엽서를 보게 되면서였다. 그 잔혹한 야만성에 눈물을 흘리며, 시 한편을 썼다. 바로 <나, 당신을 고향에 모시러 왔나이다 I've come to take you home.>이다. 우선 그 화제의 시를 감상해보도록 하자.

I've come to take you home

I have come to take you home, home!
Remember the veld,
the lush green grass beneath the big oak trees?
The air is cool there and the sun does not burn.
I have made your bed at the foot of the hill,
your blankets are covered in buchu and mint,
the proteas stand in yellow and white
and the water in the stream chuckles sing-songs

as it hobbles along over little stones.

I have come to wrench you away,
away from the poking eyes of the man-made monster
who lives in the dark with his clutches of imperialism,
who dissects your body bit by bit,
who likens your soul to that of satan
and declares himself the ultimate God!

I have come to soothe your heavy heart,
I offer my bosom to your weary soul.
I will cover your face with the palms of my hands,
I will run my lips over the lines in your neck,
I will feast my eyes on the beauty of you
and I will sing for you,
for I have come to bring you peace.

I have come to take you home
where the ancient mountains shout your name.
I have made your bed at the foot of the hill.
Your blankets are covered in buchu and mint,
the proteas stand in yellow and white –
I have come to take you home
where I will sing for you,
for you have brought me peace,
for you have brought us peace.

(Tribute to Sarah Baartmann written in Holland, June 1998)

‘마음의 탈식민화’를 위하여

나, 당신을 고향에 모시러 왔나이다.

다이아나 퍼러스 작 / 이 석 호 역

나, 당신을 고향에 모시러 왔나이다, 고향에!
그 너른 들판이 기억나시는지요,
커다란 너도밤나무 밑을 흐르던 빛나는 푸른 잔디를 기억하시는지요?
그곳의 공기는 신선하고, 이제는 더 태양도 불타오르지 않습니다.
나, 언덕 기슭에 당신의 보금자리를 마련했나이다.
부추 꽃과 민트 꽃들로 만발한 이불을 덮으소서.
프로티아 꽃들은 노랑고 하얀 모습으로 서 있고,
넷가의 시냇물은 조약돌 너머로 조잘조잘 노래를
부르며 흐르나이다.

나 당신을 해방시키러 여기 왔나이다
괴물이 되어버린 인간의
집요한 눈들로부터
제국주의의 마수를 가지고
어둠 속을 살아내는 괴물
당신의 육체를 산산이 조각내고
당신의 영혼을 사탄의 영혼이라 말하며
스스로를 궁극의 신이라 선언한 괴물로부터!

나, 당신의 무거운 가슴을 달래고,
지친 당신의 영혼에 내 가슴을 포개러 왔나이다.
나, 손바닥으로 당신의 얼굴을 가리고,
당신의 목선을 따라 내 입술을 훔치려 하나이다.
아름다운 당신의 모습을 보며 흥겨운 내 두 눈을 어찌 하오리까,
나, 당신을 위해 노래를 하려 하나이다.
나, 당신에게 평화를 선사하러 왔나이다.

나, 당신을 고향에 모시러 왔나이다,
오래된 산맥들이 당신의 이름을 소리쳐 부르는 곳으로.
나, 언덕 기슭에 당신의 보금자리를 마련했나이다.

부추 꽃과 민트 꽃들로 만발한 이불을 덮으소서.
프로티아 꽃들은 노랑고 하얀 모습으로 서 있고,
나, 당신을 고향에 모시러 왔나이다.
그곳에서 나, 당신을 위해 노래를 하려 하나이다.
내게 평화를 선사한 이, 바로 당신이기에
우리에게 평화를 선사한 이, 바로 당신이기에.

<사라 바트만을 위한 헌시 - 1998년 6월 네덜란드에서>

다행히도 이 시에 담긴 퍼러스 시인의 소원은 마침내 현실로 실현되었다. 그녀의 시 <나, 당신을 고향에 모시러 왔나이다>는 남아프리카에 널리 회자되었고, 그 이야기가 한 프랑스 상원 의원 귀에까지 들어가게 된 것이다. 시에 감명을 받은 그 프랑스 상원의원은 그 후 시인 반환을 위한 노력을 기울이게 되었고, 관련 법률을 개정하기 위한 작업에 착수했다. 프랑스 법률에 따르면 박물관에 소장된 모든 전시물은 국가 귀속이므로 함부로 반환할 수 없도록 돼 있었다. 사람의 시신이건만 전시품이라는 이유로 사람이 아닌 물건(artifact) 취급을 받은 것이다. 2001년 새로운 법안이 프랑스 상원에서 통과되기 전날 퍼러스 시인과 그녀의 지지자 수백 명은 사라 바트만의 얼굴이 그려진 티셔츠를 입고 그녀가 유럽으로 떠나기 전 마지막으로 올랐을 언덕에 올라가 향을 피우며 제를 올렸다고 한다. ‘제발 돌아올 수 있게 해 달라’고. 다행히 그 꿈은 현실이 되었다. 2003년, 집을 떠난 지 190여년이 흐른 후의 일이었다.

사라 바트만이 프랑스 박물관에 박제가 된 채 서 있는 동안 그녀의 고향 남아프리카 공화국에서는 악명 높은 인종분리 정책 ‘아파르트헤이트(Apartheid)’가 계속 되었다. 1950년 시행된 ‘집단구역법(Group Areas Act)’으로 한 가족이 강제로 뿔뿔이 흩어져 살게 되었다. 사람들을 백인, 인디언, 유색인, 흑인 이렇게 4 그룹으로 나누어 각기 정해진 지역에서만 살게 하는 법안이었다. 이 법안이 시행됨에 같은 가족이라도 피부색이 다른 경우 할머니와 손자, 어머니, 아버지와 아들, 딸 등이 따로 떨어져 살아야하는 반인륜적 상황이 초래 되었다. 또 물물교환이 기본 경제활동인 원주민에게 세금을 거둬으로써, 돈을 벌어서 세금을 내기 위해 점차 많은 원주민들이 자신들의 농토를 떠나야만 하는 말도 안되는 일들이 벌어졌다. 1994년 넬슨 만델라의 대통령 선출로 인종분리 정책은 종식되

였지만, 여전히 많은 문제가 산적해 있다. 서구의 식민 정책과 백인 정부의 인종분리 정책은 흑인들에게 자괴감과 열등감을 심어주었고, 이는 십대 임신, 알코올 중독, 모든 문제를 폭력으로 해결하려고 하는 갱스터주의(gangsterism) 등등의 형태로 남아 남아프리카 사회를 옥죄고 있다.²⁾

그런 면에서 사라 바트만의 귀향은 문제를 해결하는데 절대적으로 필요한 긍정적 에너지를 방출하는 중요한 계기가 되었다. 분명 사라 바트만은 식민주의의 희생자였음에도 불구하고, 어느덧 남아프리카의 동포들은 백인들의 인종주의를 내면화하여 그녀에게 ‘돈 밖에 모르는 창녀’라는 오명을 씌우고 있었다. 그러나 바트만의 시신이 남아프리카로 돌아오에 따라 사람들은 긍정적 이미지를 회복하여 바트만을 새롭게 바라볼 수 있게 되었다. 남아프리카 사람들이 동 케이프에 묻은 것은 바트만의 시신뿐만이 아니라, 상징적으로는 그녀에 대한 부정적 이미지, 뿌리 깊게 식민화된 마음도 같이 묻는 계기를 찾았기 때문이다. 사라에 대한 부정적 이미지는 결국 자신들에 대한 부정적 이미지였기에, 사람들은 자신에 대한 부정적 이미지도 버릴 수 있는 계기를 찾은 것이다. 사라가 돌아오고 나서 퍼러스 시인은 사람들의 변한 모습을 거리에서 매일 같이 체험할 수 있었다고 한다. 슈퍼마켓이나 거리에서 퍼러스 시인이 지나가면 일부러 다가가 ‘고맙다’는 인사를 연발하는 사람들을 보면서 사라의 귀환이 가져온 긍정의 에너지를 느낄 수 있었다고 한다. 그녀가 말하는 ‘마음의 탈식민화(decolonization of mind)’를 이루는 길고도 지난한 과정의 중요한 이정표가 마련된 셈이었다.

퍼러스 시인을 통해 남아프리카 공화국의 얘기를 듣고 난 후 내 생각은 자연스럽게 한국의 ‘탈식민화’로 흘러갔다. 퍼러스 시인의 남아프리카공화국에서처럼, 우리 한국에서도 ‘마음의 탈식민화’는 이미 성취한 과업이 아니라 앞으로 시급히 해결해야 할 당면의 과제로 남아있기 때문이다. 퍼러스 시인이 말 한대로 가장 중요한 출발점이라고 할 수 있는 ‘마음의 탈식민화’를 위한 우리 나름의 계기는 어디서 찾아야 할까? 아니 어떻게 마련해야 할까? 늦은 봄 퍼러스 시인과의 인상 깊었던 만남은 그렇게 새로운 숙제를 남겨주었다.

2) 갱스터주의(gangsterism)는 노예 매매 시대의 또 다른 유제이다. 흑인들은 백인 노예 상들의 위협으로부터 자신들을 지켜야했고, 이를 위해 무리를 지어 자경단을 조직했다. 그런 관습은 시간이 흐르면서 갱스터주의로 변질되었고, 계속 사회문제를 일으키고 있다.

■ 서평 ■

Arlene Davilla, *Latino Spin: Public Image and the Whitewashing of Race*

(New York and London: New York University Press, 2008), 211pp.

김연진(단국대학교)

오늘날 미국에서 그 인구가 가장 급속하게 증가하고 있는 소수 인종 집단이자 유럽계 백인 지배적 사회에 큰 변화를 야기할 수 있는 이들을 지목하자면 의심할 바 없이 라티노(Latino) 집단을 들 수 있을 것이다. 미국의 인구조사국은 2010년 미국의 라티노 인구가 4천 만 명에 이르며 전미 인구의 약 15퍼센트를 차지하는 미국 최대의 소수인종 집단임을 밝혔다. 또한 2050년이면 백인은 더 이상 다수 집단을 차지할 수 없을 것이라고 예견하였다. 이러한 인구학적 변화는 미국의 인종·민족적 구성을 변화시키는 중대한 요소이며 미국의 국가 정체성, 언어, 문화, 가치관 등 전 방위적인 변화를 야기하는 것이라고도 할 수 있다.

라티노의 급증으로 인한 미국 전반의 변화에 직면하여 한 편에서는 라티노 인구의 급증으로 인한 “미국의 위기(crisis in America)”에 대한 경고를 거듭하고 있는가 하면, 또 다른 한편에서는 라티노들도 과거의 이민 집단들과 마찬가지로 미국 사회에 동화를 거치고 있다며 라티노의 “임박한 위협(impending threat)”론을 반박하고 있다. 그와 동시에, 한 편에서는 ‘불법 이민자 집단’ 이자 ‘범죄율 높은’ 라티노, ‘세금 부담을 가중시키는’ 라티노라는 이미지가 널리 유통되고 있는가 하면, ‘애국적’이고, ‘가족 지향적’이면서 ‘근면한’ ‘모범적 소수 민족(model minority)’이자 ‘모범적 소비자(model consumer)’ 라티노라는 상호 대비되는 이미지도 함께 유통되고 있다. 이렇듯 상호 대조적인 시각과 이미지들이 거듭 공론화되고 널리 유통되면서 미국의 라티노 및 미국 자체의 미래에 대한 논란이 가열되고 있다. 이러한 논란 속에서 알린 다비아(Arlene Davilla)는 *Latino Spin: Public Image and the Whitewashing of Race* 라는 저작

을 통해 한 쪽에 힘을 실어주는 대신, 이러한 논란 뒤에 반드시 짚어봐야 할 것이 무엇인지를 상기시켜 주고 있다.

사실상 라티노를 둘러싼 논란은 새로운 것은 아니다. 미국 사회에서 라티노의 위치와 전망에 대한 전국적 논쟁은 ‘히스패닉(Hispanics)’ 또는 ‘라티노(Latinos)’라는 범주가 널리 사용되면서 수십 년 간 반복되어 온 것이다. 그런데 눈여겨봐야 할 것은, 다비야에 따르면, 라티노에 대한 표상이 더욱 “상품성 있고(marketable),” “무해하며(sanitized),” “보상적인(compensatory)” 것으로 변화되고 있다는 것이다. 달리 표현하자면, 라티노가 가장 정치적으로(정당에게) 또 경제적으로도(시장에) 보상을 하는 집단이라는 것 또는 라티노가 점차 계급과 “새로운 주류(new mainstream)”의 초점이 될 것이라는 것을 보여주는 담론과 표상에 주목할 필요가 있다는 것이다. 그런데 라티노에 대한 표상과 담론은 정치가들, 시장(market), 그리고 정치적 스펙트럼의 양쪽 모두의 저술가들에 의해, 그리고 “스핀(spin)”을 통해 만들어진 것이다. 여기서 스핀이라는 용어는 여론 조사, 연구, 저술의 내용을 통해서 만들어지기 보다는 오히려 그것들의 선택적 출판, 유통과 배치 등에 의해 발생하는 “공공 담론의 주문 생산(customized manufacture of public discourse)”으로 규정된다.

다비야는 “마케팅 가치가 있는(marketable)” 담론을 살펴보는데, 그것들이 라티노에 대한 지배적 담론이 아님을 분명히 제시한다. 지배적 담론이라면 일반적으로 라티노를 ‘침입자’로, 미국의 인종과 문화적 구성을 가장 위협하는 ‘갈색 물결(brown tide)’로 간주하는 것으로, 라디오 토크쇼만 잠시 듣더라도 이러한 시각이 지속적으로 우월함을 확인할 수 있다. 또 다비야는 그가 살펴보는 담론과 표상이 일반 대중적 수준에서 찾아 볼 수 있는 것이 아니며, 제도적 공간에서 우선적으로 번성하는 것이라는 점도 지적한다. 그럼에도 다비야는 더욱 마케팅 가치가 있는 담론과 표상(representation)에 집중한다.

다비야는 최근의 라티노 관련 내러티브의 경향을 다음과 같이 제시한다. 첫째, 오늘날과 같은 불확실성의 시대에, 라티노는 미국의 소중한 가치들이지만 급속하게 사라져가고 있는 보수적 가치를 공유하고 있으며, 이를 통해 “잊혀져 가고 있는 미국”을 되돌려줄 수 있다. 보수적 가치를 기반으로 하여 라티노가 “신 주류(The New Mainstream)”가 될 것이며 또

한편으로는 공화당의 중요한 지지 기반이 될 것이다. 둘째, 라티노 음악과 대중문화의 점증하는 영향력이 “라티노 시대의 도래”(coming age of Latino)를 알리는 분명한 사인이다. 셋째, 라티노는 가장 활발하게 취업하여 경제에 참여하고 있으며 가장 낮은 공공복지 의존도를 갖고, 가장 견고한 가족 구조를 유지하며, 가장 낮은 비율의 심장마비를 경험할 뿐 아니라, 가장 건강한 아기를 출산하는, 그리고 비 히스패닉 백인과 아프리카계 미국인들과 비교하여 5년은 더 긴 기대수명을 갖는다. 그러므로 라티노는 “중간 계급 미국인들 보다 더욱 더 미국의 중간 계급 같은”이들이다. 즉, 라티노는 자신들의 문화가 건강 악화에 완충작용을 하는 단 하나의 집단이다. 넷째, 라티노의 문화는 심지어 감소하는 폭력과 범죄율과도 연결되어 있다. 그러므로 히스패닉 이민 지역(ethnic enclave)에 사는 것은 비 히스패닉 백인과 흑인도 보호해줄 수 있다. 다섯째, 라티노가 미국의 인종문제에 대한 해결책이다. 라티노의 거의 절반 정도가 자신들의 지난 인구조사에서 백인으로 확인하였던 것이 이들의 주류화의 신호이다. 43퍼센트가 전통적 인종적 범주를 거부하고, 자신들의 인종적 정체성으로 “또 다른 인종(some other race)”을 택했다는 것은 이들이 인종의 의미 그 자체를 변혁하는 핵심에 있다는 증거이다. 간략히 얘기하자면, 라티노가 앵글로 프로테스탄트 가치관- 기업가정신, 교육, 성공 등으로 특징되는- 을 공유하는 의심할 바 없는 미국인임을 보여주는 잘 준비된 또 다른 소수 민족 (ethnic minority) 집단이라는 것이다.

물론 다비야가 라티노에 대한 이러한 주장들을 완전히 부정하고자 하는 것은 아니다. 그 보다는 특정의 해석이 어떻게 그리고 왜 선택적 지배력을 갖는가에 관심을 두고, 자신이 스피너로 언급한 바에 대하여 1, 2부를 통해 집중적으로 논한다. 다비야는 공공 담론과 정당들, 라티노 싱크탱크, 박물관, 그리고 대학의 라티노 프로그램 내에서 라티노들(Latinos)이 단일 집단으로 동질화 되어버렸음을 지적하며, 이러한 공간들을 ‘라티니다드(Latinidad)’의 생산, 유통, 그리고 소비와 점차 더 많은 관련성을 갖는 오늘날의 인종 정치와 배제와 연결시킨다. 이를 위해 1부에서는 2004년 선거 당시의 정치 선전과 같은 전국적 소비를 겨냥한 표상을 살펴본다. 다비야는 정치가, 여론조사가, 마켓 담당자들에 대한 논의를 통해 라티노를 미국에 유익한 이들로 보려는 의도가 어떻게 미 국민과 미국의 인종 위계 내 그들의 위치를 규정했는지 살펴 본다; 1장에서는 싱크 탱크와 공공 정책 연구자들이 라티노 인구 중 오랫동안 두드러지지 않았던 중

간 계급 라티노 인구의 존재를 강조하는 연구 발표가 점증했음에 주목한다. 2장에서는 2004년 선거에서 라티노 유권자의 논의를 지배했던 스핀으로 관심을 돌린다. 그리고 그것이 어떻게 정당, 특히 기록적으로 라티노 표를 획득한 공화당의 어젠다에 삽입되고 라티노 논의에서 주류의 위치를 차지하게 되었는지 살펴본다. 즉 라티노를 미국 중간 계급 가치관, 곧 공화당이 표방하는 가치관을 공유하는 떠오르는 미국의 중간 계급으로 규정 한 스핀을 논한다. 그리고 3장에서는 라티노 이민의 급증과 함께 이들에 대한 부정적인 담론과 표상의 확산 및 논란에 대한 대응으로 등장한 라티노=모범적(최고의) 소비자로 간주하는 보상적 담론을 살펴본다.

2부는 미니 사례연구로, 다비야는 라티노 표상과 관련된 세 가지 공간, 라티노 박물관, 라티노 테마의 도시 계획, 대학 내 라티노 연구(Latino studies) 프로그램에 대한 논의를 통해 현재의 라티노에게 가해지는 압력이 어떻게 사회적 불평등을 이끌어내는지를 살펴본다; 4장은 뉴욕 시 이스트 할렘(East Harlem)의 가장 규모가 큰 개발 프로젝트를 둘러싼 지역의 투쟁을 다루며, 미국 도시의 라틴화란 근거가 없음을 드러낸다. 저자는 오히려 이 프로젝트는 라틴화보다는 라티노의 거주박탈과 유색인의 도심으로부터의 축출이라는 결과를 가져올 뿐 아니라, 새로이 인종적, 계급적으로 배타적인 신자유주의 도시로부터 노동과 중간 계급을 제거해버리는 것과 직접적으로 연관되어 있음을 경고한다. 5장에서는 급속히 진행되는 사영화(privatization)와 지구화의 시대에 변화하는 사회 정치, 경제적 조건하에서 배리오 박물관(El Museo del Barrio) 등 라티노 기관들이 경험한 전시 방향의 변화에 대한 논란이 제시된다. 마지막으로 저자는 6장에서 라티노 연구와 또 다른 소수민족 연구들이 주류화하면서 동시에 그 과정에서 새로이 종속화 되고 있으며, 단지 다문화 시대의 ‘다양성 관리(diversity management)’ 도구로 기능하고 있음을 지적한다.

저자인 다비야는 분명히 오늘날의 라티노 담론과 표상에는 새로운 무엇인가가 작동하고 있다고 믿는다. 이 글에서 다비야가, 예를 들어 라티노가 근면하다거나 가족 지향적인 “보수적” 가치관을 가지고 있다고 주장하는 스핀을 부정하거나 그에 도전하려는 것은 아니다. 그 보다는 그러한 특성화 또는 일반화가 오늘날 미국의 라티노에게 진정 발생하고 있는 그 무엇인가에 눈감게 하는 것은 아닌지 살펴봐야 할 필요를 주장한 것이다.

실상 라티노는 동질적인 집단이 아니다. 미국의 라티노란 국적, 성, 계급, 인종적 범주를 모두 망라하는 명칭이다. 여기에 또 이민의 시기 및 세대에 관계없이 총칭되어지는 명칭이다. 이민 3세대이며, 영어를 사용하는 도시 전문직 라티노와 바로 이민 온 1세대 비숙련 노동자 라티노를 어떻게 한 범주에서 논할 수 있을까? 이와 마찬가지로 라티노 유권자에 대한 일반화도 심각한 문제가 있음은 분명하다. 다비야는 라티노 여론 조사의 문제, 유권자 등록을 하고 실제 투표를 한 라티노의 제한적 숫자를 보여주며, 2004년 선거를 통해 등장한 라티노=공화당이라는 등식이 분명 잘못 되었음을 지적한다. 무엇보다도 저자는 라티노의 정치적 견해를 ‘보수적 가치’로 축소하고 종속시키는 문제의 일부를 검토하며 공화당이 근간으로 삼는 보수적 가치=라티노의 가치이기에 라티노는 공화당 지향적이며 공화당의 든든한 또 다른 배경이 되고 있다는 점도 분명히 재고되어야 한다고 주장한다.

근래 라티노가 중간 계급으로 상승 이동하고 있다는 스펠을 알리는 연구와 주장들이 부쩍 늘었고, 캘리포니아 대학교(UCLA)의 데이비드 헤이즈-바우스티타(David Hayes-Baustista)는 많이 알려진 “새로운 캘리포니아(La Nueva California)”에서 “라티노가 중간 계급 미국인들보다 더 미국 중간 계급 같이 행동한다”고 주장한 바 있다. 하지만 과연 그러한가? 다비야는 라티노의 중간 계급화에 대한 논의에 있어 미디어 마케팅의 역할이 매우 크다는 것을 지적한다. 라티노는 마케팅업자들에 의해 중간 계급의 위치를 부여받은 것으로, 자동차에서 기저귀, 음식에 이르기까지 수백만 달러에 이르는 시장을 차지하기 위해 애쓰는 마케팅 담당자들이 라티노의 사회 경제적 상황 대비 소비를 높게 평가한 것이라는 것이다. 사실상 라티노는 고이윤을 낳는 미디어와 급격하게 성장하는 시장 경제의 적극적 참여자라기 보다는 단순한 수동적 소비자 정도일 뿐이라는 것이다. 그러므로 저자는 라티노의 시장성은 그들의 ‘시대의 도래’를 대변하는 것이 아니라, 그들의 손이 미치지 못하는 미디어 마케팅의 소산이라고 주장한다.

물론 다비야는 많이 연구되지 않은 라티노 사회 내 중간 계급의 존재에 대하여 논쟁을 벌이지 않는다. 그러나 왜 라티노 중의 이들 일부에 대하여 많은 논의가 이루어지고 있는지, 특히 미국인들이 중간 계급이 제대로 규정되어 있지도 않고, 가장 불안정하며 채무와 신용 문제에 힘들어진 이

들이라고 간주하고 있는 바로 이때에 그러한지 의문을 표한다. 활력 있고 증가하는 라티노 중간 계급에 대한 무비판적 축하는 대부분의 미국인들이 경험하고 있는 진행되고 있는 경제적 불평등과 불확실성을 감추어버리는 역할을 한다고도 볼 수 있다. 라티노가 중간 계급으로 상승 이동하고 있다고 제시하는 것은 라티노와 백인 가구간의 소득격차를 무시하는 것이며, 수많은 그 외의 라티노 및 소수 인종들에게 미국의 꿈(American dream)이 이를 수 없는 채로 남아있는 것을 외면하는 것이라고도 볼 수 있다. 그러므로 저자는 라티노 중간 계급 표상과 담론이 백인화 거대 프로젝트의 일부로 사실상 많은 라티노와 그 외 유색인종의 주변화에 기여하는 것은 아닌지 의혹을 갖고 지켜볼 필요가 있음을 역설한다.

백인성의 정치에서, 다비야는 근면성과 가족 지향적 가치 등 이른바 “미국적 가치관”으로 간주되어 온 것들이 “모범적 소수 민족(model minority)”의 가치관을 얘기하는데 중심이라는 것을 인정한다. 이들 가치는 미국의 소수 민족 집단들이 자신들도 미국인이라는 주장을 할 수 있는 근거로 사용되어왔다. 또 이러한 가치를 지닌 어떤 집단들을 미국 국가 이데올로기의 핵심에 있는 개인주의와 능력주의의 이상의 살아있는 증거로 삼아왔다. 하지만 이것은 소수 민족·인종 집단들이 아프리카계 미국인들과 거리를 두도록 압력을 가해온 과정이다. 그러므로 다비야는 라티노의 가치관에 대한 찬사는 또한 미국 사회 내에서 특히 흑인과의 거리를 확대시키는 것이기도 하다는 것을 지적한다. 실상 새로운 표상은 인종, 피부색 불문(color blindness)이라는 어찌 보면 가장 민권 지향적이며 평등주의적인 듯 보이는 수사를 활용하나 실제로는 그렇지 못한 신 자유주의(neo liberalism)의 시대에 라티노와 또 다른 소수인종 -특히 흑인- 과의 양극화를 견고히 하는데 역할을 할 뿐 아니라 라티노 사이에서도 계급 및 피부색에 따른 차별화를 가져오는 등, 백인성(whiteness)을 증진한다. 분명 저자는 오늘날의 라티노 논쟁은 인종적 고려에서 자유롭지 못하다는 것을 기억해야 한다고 주장하고 있다.

마지막으로, 진정으로 라티노가 미국의 주류에서 성공을 이루고 있는지 아니면 단지 라티노가 성공을 하고 있다고 ‘얘기되고 있는’지 생각해 볼 필요가 있다. 다비야는 “라티노 시대의 도래” 담론은 실제이기 보다는 스펀이라고 생각한다. 더욱 많은 라티노들이 중간 계급의 위치에 합류하고 있다. 하지만, 라티노는 그들이 주류에 합류하고 있고 또 합류하고 있다고

얘기되고 있는 때에도 지속적으로 사회의 주변부에 놓여 있다. 이는 그들의 시대가 온다는 말의 조건과 함축된 의미를 알려준다. 이는 미국 사회와 문화에 미친다고 가정된 라티노의 충격과에 대한 지속적이며 가열된 논쟁으로 증거 된다. 이들 논쟁은 결국 라티노가 “온전한 미국인(proper American)”이 아니라는 것, 그들은 주류(백인)사회에 대한 도전을 대변한다는 것, 그들의 영향은 부정적이고 제한되어야 한다는 것을 핵심으로 삼고 있다고 볼 수 있다. 사실상 라티노 중간 계급 담론과 표상의 공공 공간에서의 생산과 소비, 그리고 유통도 신 자유주의 시대의 미국의 필요에 부응하고, 미국의 인종 정치의 유지를 목표로 한 또 다른 차원의 시도라고 볼 수 있는 것이 아닌가? 이것이 오늘날의 라티노 관련 논쟁에 대해 진정으로 다비야가 얘기하고자 하는 바가 아닐까?

정치학자인 알린 다비야의 이 저작은 2010년 저술상을 받았을 만큼 발군의 라티노 연구임에 틀림없다. 하지만 역사가의 입장에서 볼 때 분명 아쉬운 점도 있다. 다비야는 라티노를 하나의 집단으로 간주하는 시각을 비판하지만, 그 자신도 라티노의 다양성을 충분히 제시하지 않고 있다. 라티노의 중간 계급화에 대하여 논의를 제시하고 비판하지만, 그 자신 이 바라보는 라티노 중간 계급의 등장에 대한 구체적 논의 자체는 매우 미흡하다. 라티노 가치관=전통적 미국의 가치관이라는 등식에 대해서도 비판적으로 논의를 전개하지만, 가치관 그 자체에 대한 논의는 하지 않는다. 백인성과 인종 정치에 대하여도 다루고 있지만, 저자의 논의 자체도 그리 심도 깊은 것이라고 생각되지는 않는다. 그리고 저자가 제시한 사례들도 지역적으로 동부(라티노 인구의 대다수가 거주하는 서부 대신)에만 치우쳐서 지나치게 편중되었다는 것도 라티노 관련 논의를 하는데 있어서 문제점이 될 수 있다. 게다가 비교적 짧은 글 속에서 지나치게 많은 논의가 전개되어 저자의 논지를 명확하게 파악하기가 그리 수월하지 않다는 문제도 있다(물론 이 부분은 평자의 능력 부족일 수 있다). 그럼에도 불구하고 미국의 라티노에 대한 역사적 연구가 주로 라티노 이민 그 자체와 이민자에 초점을 두고 이루어지고 있는 것에 비해 이 연구가 미국 사회, 특히 공적 공간에서 이루어지는 라티노에 대한 담론과 표상을 중심으로 색다른 접근을 시도한 것이라는 점에서, 또 담론과 표상의 생산과 유통, 그리고 소비라는 측면을 연구의 축으로 삼고 있다는 점에서, 라티노 역사 연구에 매우 중요한 자극을 주는 의미 있는 연구로 평가할 수 있을 것이다.

■ 서평 ■

국제 이주 노동과 이민 정책의 이중성: 장하준의 『그들이 말하지 않는 23가지』에 대한 서평

이충훈(서강대학교)

지구화 시대에 국제 이민의 규모 및 범위가 점차적으로 증대되어 온 만큼이나 그것에 대한 관심 역시 각 분야에서 증가해왔다. 장하준 교수의 최근 베스트셀러인 『그들이 말하지 않는 23가지』 역시 그런 관심을 뚜렷하게 반영하고 있다. 이 책에서 그는 그의 이전 저서들 속에서 크게 주목하지 않았던 국제 (노동) 이주와 이민 정책 등의 문제를, 각 국가의 임금 격차를 설명하고, 서비스 교역과 그것에 근거한 성장의 허구성을 논박하며, 나아가서는 세계 경제를 어떻게 재건할 것인가에 관한 질문을 다루는 데 있어 핵심적인 요인 중의 하나로서 다루고 있다. 특히, 국제 이민과 이민 정책에 대한 문제가 상대적으로 크게 다루어지지 않았던 경제학 분야에서 그런 문제들이 임금이나 고용 및 교역과 어떤 관계를 맺고 있는가를 알기 쉽게 제시함으로써 국제이주 및 이민 정책과 관련된 현상들을 좀더 폭넓고 포괄적으로 이해하는데 일조하고 있다.

특히 장하준 교수의 책은 자유시장론자들에 대한 비판과 자본주의에 대한 대안을 재구성하려는 시도라는 점에서 큰 의의가 있다. 기실 국제 이주 노동 분야 역시 신고전학파를 중심으로 한 자유시장론자들의 주장이 중심적인 패러다임의 지위를 차지해왔고, 이 점에서 장하준 교수의 국제 이민과 이민 정책에 대한 주장은 한편으로는 자유시장론자들의 국제 이주 노동에 대한 주장의 이론적 반론으로, 다른 한편으로는 이주 정책에 대한 검토를 통하여 자유시장론자들의 현실적 한계를 살펴 볼 수 있는 기회를 제공하고 있다.

신고전학과 경제학에 기반한 자유시장론자들의 국제 이주 노동에 대한 주장은 익히 잘 알려져 있다. 국제 이주와 관련되어 가장 많이 사용되고 있는 용어들 중의 하나인 ‘당김 요인’(pull factors)-예를 들어, 노동력에 대한 수요, 토지의 이용가능성, 경제적 기회와 정치적 자유-이나 ‘내미는 요인’(push factors)-예를 들어, 인구의 성장, 낮은 생활 조건, 경제적 기회의 부재와 정치적 억압- 등과 같은 요인들은 인구이동이 인구가 많은 곳에서 적은 곳으로, 소득이 낮은 곳에서 많은 곳으로, 경제적 상황이 좋지 않은 곳에서 좋은 곳으로 발생한다는 간단한 가설에 기반해 있다.

개인들은 이런 요인들에 대한 충분한 정보를 바탕으로 남아 있는 것과 떠나는 것의 비용과 이익을 합리적으로 비교하고 계산하여 다른 국가로 이민할 것인가를 결정한다. 각각의 이주 노동 수요자들은 비용과 이익을 중심으로 한 이주 조건들을 제시하고 개별적인 이주 노동자들은 그런 조건들을 판단하고 선택함으로써 국제적인 ‘이민 시장’(immigration market)이 형성된다. 장기적으로 이런 ‘이주 시장’은 발전된 지역과 저발전된 지역에서의 임금과 조건들을 균등화함으로써 일종의 ‘시장 균형’을 향해 움직인다. 발전된 지역은 노동력을 받아들임으로써 임금이 낮아지고, 저발전된 지역은 노동력의 과잉을 해소함으로써 임금이 높아지면서 장기적으로 시장 균형을 창출할 수 있다는 것이다(Castles and Miller 2009, 21-3). 이런 입장에 따르면, 국가의 이민 정책은 ‘이민 시장’이 원활하게 작동하는데 기능하는 것으로 충분할 것이고, 그 이상의 국가 개입은 개인의 비용과 이익의 계산과 판단에 기반하여 작동하는 ‘이민 시장’에 대한 제약으로 이해할 수 있을 것이다.

그러나 실제 세계에서 이런 가설은 좀처럼 ‘실현’되지 않는다. 장하준 교수에 따르면 그 주된 이유는 바로 잘사는 나라들의 엄격한 이민 정책 때문이다. “잘사는 나라와 못사는 나라의 임금 격차는 개인의 생산성이 달라서가 아니라 각 정부의 이민 정책 때문에 생기는 것이다. 나라 간의 이주가 자유롭다면 잘사는 나라의 일자리는 대부분 못사는 나라에서 온 노동자들이 차지하게 된다”(장하준, 47-8). 이를 좀더 구체적으로 살펴보기 위하여 장하준 교수는 인도 뉴델리에서 길로 뛰어드는 소와 달구지, 인력거 등을 피해 곡예 운전을 하면서 시간당 18루피를 받는 버스 기사인 람과 그런 곡예 운전할 필요조차 없이 람보다 50배의

임금을 받고 있는 스웨덴의 버스 기사인 스벤을 비교한다. 그리고 이런 임금의 차이는 바로,

“보호주의 덕택이다. 자국 정부의 이민 통제 정책 덕에 스웨덴의 노동자들은 인도를 비롯한 가난한 나라의 노동자들과 직접 경쟁하지 않아도 되는 것이다. 생각해 보면 스웨덴의 버스 운전기사들을 비롯해서 직업을 가진 대부분의 사람들, 나아가서는 부자 나라의 노동 인력 대다수를 인도나 중국, 또는 가나 출신의 노동 인력으로 대체하지 못할 이유는 없다.....그러나 이들은 스웨덴 노동 시장에 진입하지 못한다. 이민 통제 정책으로 인해 자유롭게 스웨덴으로 이민 올 수 없기 때문이다. 그 결과 스웨덴의 노동 인력은 같은 일을 하는 인도 사람에 비해 생산성이 높지 않은데도 50배나 높은 임금을 받게 되는 것이다”(장하준, 51).

부자 나라의 엄격한 이민 통제는 또한 서비스 교역의 어려움을 설명하기 위한 주요 변수로 등장한다. 서비스의 경우 그 공급과 수요가 동일한 장소에서 이루어져야 하지만-예를 들어, 청소와 이발-, 대부분의 국가에서 엄격하게 제한된 이민 정책에 덕택에 이런 방식의 서비스 교역은 대단히 어렵다는 것이다(장하준, 136-7).

그러나, 장하준 교수에게 있어서 이민 정책을 통해서 살펴볼 수 있는 가장 중요한 점은 “이민 제한 정책이야말로 우리가 소위 ‘자유 시장 경제’라 알고 있는 시스템 속에 시장 규제가 얼마나 속속들이 퍼져 있고, 어느 정도로 그 사실을 보지 못하는지 알려 주는 좋은 예”라는 것이다(장하준, 52). 국제 노동 시장에 대한 국가의 규제로 파악할 수 있는 이민 정책은 선진국에서 임금을 결정하는 데 큰 영향을 미칠 뿐만 아니라 (장하준, 24), 부자 나라와 가난한 나라의 임금 격차를 설명하는데 핵심적이다. 더불어, 장하준 교수는 이민자가 이주국의 수용 능력을 벗어나서 발생하는 일자리를 둘러싼 지나친 경쟁과 주택, 의료와 같은 사회적 서비스의 과도한 부담, 문화적 차이에 의해 발생할 수도 있을 국가, 혹은 민족 정체성의 문제를 이민 제한 정책이 필요한 주된 이유로 꼽는다(장하준, 53). 이런 의미에서 장하준 교수의 국제 이주 노동에 대한 주장은 자유시장론자들의 국제 이주 노동에 대한 반대제(antithesis)로 이해할 수 있으며, 여기서 선진국의 이민 (제한)

정책은 핵심적인 역할을 수행한다.

국제 이민을 한 개인이 "한 국가로부터 다른 국가로의 법적 관할권의 이전과 궁극적인 멤버십의 변화"로 정의한다면(Zolberg 2006, 11), 그리고 국제 이민의 또 다른 범주들인 가족 이민과 인본주의적 이민(난민이나 피난처를 찾는 사람들)을 제외한다면, 람과 같은 '노동 계층'은 확실히 선진국의 이민 정책에 의해서 이민이 대단히 제한되어 있다. 실제로 미국의 경우, 고용 범주로 이민을 할 수 있는 외국인은 고학력 전문직 종사자, 다국적 기업의 간부, 그리고 고도의 기술을 가지고 있는 노동자 등에 국한되어 있다. 이민과 관련하여 이런 전문적인 고도 기술의 노동자에 대한 선호는 캐나다와 호주와 같은 전통적인 이민국의 이민 정책에 있어서도 정도의 차이는 있지만 동일하게 시행되고 있으며, 대부분의 서유럽 국가들 역시 사정은 이와 크게 다르지 않다.

그러나 좀더 중요한 사실은 장하준 교수가 강조하는 이민 (제한) 정책과는 달리 람과 같은 '노동계층'의 국제적인 이동은 바로 이주 노동 정책에 의하여 꾸준히 증가해 왔다는 점이다. 이런 국제 노동의 이동 방식은 구래의 노동자초빙 프로그램(guestworker program)-대표적으로 독일과 미국-으로부터, 일본이나 한국의 산업연수생 제도, 그리고 비이민 (노동) 비자에 이르기까지 다양한 제도들을 포함한다. 장하준 교수가 주장하듯이 이민 (제한) 정책에 의하여 이들은 '이민'할 수 없지만, 그럼에도 불구하고 이주 노동 정책에 의하여 선진국으로 유입되고 있다.

그렇다면, 국제 이주 노동과 이민 정책과 이주 노동 정책간의 이런 이중성은 어떻게 이해할 수 있을까? 한편으로 람과 같은 '노동계층'에게 '이민'은 대단히 제한되어 있다. 다른 한편으로 고학력 전문직 종사자, 다국적 기업의 간부, 그리고 고도의 기술을 가지고 있는 노동자들의 '이민'은 마치 자유시장론자들이 주장하는 '이민 시장'을 촉진하는 것처럼 보인다. 국제 이주 노동에 대한 이민 정책은 람과 같은 '노동계층'에게는 '이민'을 좀처럼 허용하지 않는다는 점에서 자유시장론자들의 국제 이주 노동에 대한 반테제(antithesis)로 이해할 수 있지만, 다른 한편으로 고학력 전문직 종사자나 고도의 기술을

가지고 있는 노동자들에게는 이민의 문호를 넓게 개방하고 있다는 점에서 ‘이민 시장’이 원활하게 작동하는 것을 돕는 것처럼 보인다. 이런 의미에서 국제 이주 노동과 관련된 선진국의 이민 정책은 특정한 ‘노동 계층’을 선호하고 그 이외의 ‘노동 계층’은 배제하는 선택적 구성으로 이해할 수 있다. 이민 정책의 이런 ‘선택성’은 국제 이주 노동의 계층 분화를 구성하면서, 이민과 이주 그리고 불법 이주의 제도적 분화를 촉진하는데 기여하고 있다.

국제 이주 노동과 이민 정책의 이중성에 관한 서로 다른 측면에 대한 강조와 차이에도 불구하고, 자유시장론자들과 장하준 교수는 국제 이주 노동이 이주의 비용과 이익을 합리적으로 비교하고 계산하여 다른 국가로 떠날 것인가를 결정하는 이주 노동자 개인의 선택에 달려 있다는 자유시장론자들의 국제 이주에 관한 근본 가정을 공유하고 있는 것처럼 보인다. 장하준 교수의 주장은 이 근본 가정에 대한 도전이라기보다는 람이 아무리 합리적인 판단에 의하여 스웨덴으로의 이주 혹은 이민을 결정한다 하더라도 스웨덴의 이민 정책 덕택에 스웨덴으로 떠나는 것이 불가능하다는 것으로 이해할 수 있다.

그러나 마이클 피오레(Michael Piore)가 탁월하게 분석한 바와 같이 선진 산업 사회로의 국제 노동의 이주는 이주자 개인의 합리적 선택이라기보다는 선진 산업 사회 내에서의 일자리와 임금 체계의 구조적 변화와 좀더 밀접하게 관련되어 있다(Piore 1979). 즉, 선진 산업 사회에서 사람들이 기피하는 일자리나 동일한 작업내에서 임금 격차 및 산업 간 임금 격차가 증대할 때 국제 노동의 이주가 시작된다는 것이다. 이는 앞에서 살펴보았듯이 국제 이주 노동을 유입하기 위한 국가의 이주 노동 정책으로 나타나고, 이런 일자리와 임금간의 격차가 계속해서 유지, 확대되는 한 국제 이주 노동의 유입은 지속될 수밖에 없다. 즉, 람과 같은 개인들의 합리적 선택 때문이 아니라, 선진 산업 사회에서 사람들이 특정한 일자리를 기피하고 일자리와 산업간의 임금 격차가 국제 이주 노동의 발생과 연속성에 핵심이라는 점이다. 따라서 람과 같은 ‘노동계층’을 위한 이주 노동 정책은 부자 나라의 노동자들을 대부분 직장에서 쫓겨나게 하기 보다는 부자 나라의 사람들이 기피하는 일자리와 저임금 일자리 및 산업을 대체하는 것으로 이해할 수 있다.

이런 피오레의 주장을 엄두에 둔다면, 람과 같은 ‘노동 계층’의 스웨덴으로의 노동 이주는 그들의 개인적인 합리적 선택에 의해서라기보다는 스웨덴내에서의 기피 일자리의 창출과 국민들간의 임금 격차에 달려있다. 이런 측면에서 만일 스웨덴내에서 기피 일자리가 적고 스웨덴 국민들간의 임금 격차가 크지 않다면, 장하준 교수의 람과 스벤간의 비교는 ‘공상적’일 것이다. 그러나 만일 그렇지 않다면, 스웨덴으로의 국제 이주 노동을 줄이기 위해 스벤이 해야 할 일은 제한적인 이민 정책을 요구하거나 반이민 캠페인에 참여하는데 있는 것이 아니라 자신의 일자리의 노동 조건을 개선하고, 임금간의 격차를 줄이려는 정치적 노력에 관심을 기울이는 것일 것이다. 반대로 만일 뉴델리에서 람의 노동조건이 개선되고 다른 인도인들과의 임금 격차가 완화된다면, 혹은 람이 그것을 위한 정치적 노력에 참여하고 있고, 인도의 민주주의가 람의 요구를 진지하게 고려할 수 있는 수준에 있다면, 람이 인도를 떠나 스웨덴으로 이주할 이유가 있겠는가?

■ 영화평 ■

영화 우크라이나에서 온 편지 (‘Everything is Illuminated’)

- 학살. 그리고 그 이후의 ‘생존’에 대한 이야기-

최아영

“내년에는 예루살렘에서!” 이것은 2천년 가까이 전 세계에 흩어져 살던 유대인들이 해마다 유월절을 보내면서 늘 의식처럼 외치던 말이었다. 1948년까지는 지도에도 없었던 그들의 나라 이스라엘을 생각하면서 말이다. 돌아가기 위해서는 돌아가는 길을 기억해야 했다. 그래서 그들은 필사적으로 조상들이 어떤 말을 썼는지, 어떤 기도를 올렸는지, 또한 그들의 가족이 어떻게 생존해왔고 어떻게 죽임을 당했는지, 그리고 돌아가야 할 땅이 어디인지를 기억하기 위해 많은 것을 감수했다. 그러나 이 영화 <우크라이나에서 온 편지(원제: Everything is Illuminated)>는 내년, 어쩌면 후년에도, 아니면 영영 예루살렘 땅을 밟지 못할지도 모르는 유대인들이 발을 딛고 살았던, 나그네처럼 살았지만 그들에게는 ‘고향’이었던 곳의 기억에 대한 이야기이다.

영화 <우크라이나에서 온 편지>는 2002년에 출판된 조너선 사프란 포어의 소설 ‘모든 것이 밝혀졌다(Everything is Illuminated)’를 토대로 만들어졌다.¹⁾ 저자 조너선 사프란 포어는 1977년에 태어난 미국계 유대인으로 대학 2학년이었던 1997년에 2차 대전 당시 나치의 학살을 피해 미국으로 이주한 자신의 외할아버지를 나치로부터 구해준 낡은 사진 속의 여인을 찾으러 직접 우크라이나의 옛 유대인 마을을 방문했던 경험을 바탕으로 이 소설을 집필했다. 원작소설은 2005년에 워너 브라더스사의 독립영화 프로젝션을 통해 영화로 재탄생했고,

1) 이 영화의 한국어 제목 ‘우크라이나에서 온 편지’는 주인공 알렉스가 이 여환을 마친 다음 우크라이나에서 미국의 조너선에게 보낸 편지의 형식으로 영화가 전개되기에 붙여진 듯하다.

유대인 출신 배우인 리브 슈라이버가 메가폰을 잡은 가운데 <반지의 제왕>의 주인공 일라이저 우드가 주인공(조너선)역을 맡았다.

조너선은 가족과 관련된 것이라면 무엇이랴도- 틀니에서부터 병뚜껑에 이르기까지- 모아서 보관하는 수집광이다. 그러던 어느 날 세상을 떠난 외할아버지가 남긴 호박 펜던트와 할아버지의 젊은 시절이 담긴 낡은 사진 한 장을 들고, 그를 나치로부터 탈출하는 것을 도와주었다는 사진 속 여인 어거스틴을 찾으러 할아버지가 나고 자랐던 우크라이나의 트라킴브로드라는 곳을 향해 떠난다.

우크라이나에 도착한 조너선을 맞이한 것은 죽은 가족 또는 친척의 흔적을 찾으러 오데사를 찾는 미국 유대인들을 대상으로 여행사를 하는 또래 청년 알렉스와 스스로를 장님이라고 우기는 괴팍스러운 그의 할아버지, 그리고 손자보다도 더 애지중지하는 미친 멧도견(?) 새미 데이비스 주니어 주니어였다.

마이클 잭슨과 힙합댄스, 그리고 미국산 자동차가 인생 최고의 관심사인 알렉스, ‘돈이 썩어나는 유대인 놈들의 죽은 친척 찾아 다니는 일이라면 진저리가 날 정도로 지긋지긋하다’면서도 40년이 넘게 이 일을 계속하고 있는 창업주 할아버지, 그리고 할머니로부터 절대 가면 안 되는 위험한 나라라고 늘 들어왔던 우크라이나를 겁도 없이 혼자 불쑥 찾아온 조너선. 이들의 영 어색한 첫 만남이 이루어지고, 미지의 여인 어거스틴을 찾기 위한 세 사람의 여행이 시작된다. 영화의 공간적 배경이 맥도날드와 나이트클럽, 그리고 러시아정교회 사원이 공존하는 현재의 오데사를 벗어나 체르노빌을 연상시키는 방사능 오염 지역, 그리고 그 안에 버려진 폐허가 된 소련시절 지어진 아파트를 지나 2차 대전 이전에는 동유럽에서 가장 아름다운 땅이었다는 서부 우크라이나로 이동할수록 시간의 흐름도 과거 2차 대전 당시의 기억을 향해 서서히 움직인다.

영화의 전반부에는 서로 다른 문화권에서 살아온 세 사람이 부딪치면서 생겨나게 되는 여러 에피소드들이 촘촘히, 그리고 매우 유쾌하고 가벼운 톤으로 등장한다. 할아버지는 영어를 전혀 못하고, 조너선은 ‘유대인놈(쥐드)’이라는 단어 외엔 알아듣는 러시아어가 없다.

그들 사이에서 알렉스는 심하게 ‘부러진’ 영어로 둘 사이를 열심히 오간다. 영화에서 기본적인 내레이션과 대사는 영어로 이루어지지만 러시아어 대사의 비율이 거의 절반을 차지하고 간간히 우크라이나어도 삽입되어 있어, 이것이 등장인물간의 언어-문화적 괴리를 더욱 부각시키는 장치로 작용한다.

유대인이지만 미국에서 나고 자란 조너선에게 비추어진 이 ‘무시무시한’ 나라라는 타고 가던 자동차가 뒤집어졌는데도 사람들은 태연히 옆에서 담배를 피우고 있고, 가이드북에 쓰여진 것처럼 어딜 가든지 이곳에서는 ‘귀한’ 말보로 담배를 톱으로 건네야 하는 곳이다. 한편 가보고 싶은 나라 1위인 미국에서 제 발로 날아온 이 독특한 녀석은 고기도 안 먹는다고 하고 틈만 나면 뭔가를 주워서 지퍼백에 넣고 들여다 본다. 알렉스도 이 희한한 녀석이 엉뚱한 짓을 할 때마다 ‘미국인이라 약간 맛이 가서 그렇다’고 주변 사람들에게 얼버무리면서, 자신도 생각 같아선 이 조너선이란 놈을 통째로 비닐봉지에 집어 넣고 관찰하고 싶은 심정이다. 이처럼 서로를 외계인 바라보듯 했던 두 젊은이들 사이의 벽을 허물기 시작한 것은 바로 두 사람 모두 자신들의 할아버지를 애뜻하게 사랑한다는 사실이었다. 그리고 이것은 영화의 후반부에 밝혀지게 되는 이들의 새로운 운명과도 맞닿아 있다.

어거스틴을 찾아 트라킴브로드를 향해 갈수록 알렉스 할아버지의 행동이 이상해진다. 차를 세우고 꿈을 꾸듯 자리를 배회하기도 하고, 손자에게 도가 지나치는 손찌검을 하기도 한다. 이제 이 영화의 서사의 중심은 조너선이 아닌 알렉스의 할아버지에게로 이동한다. 나치가 버리고 간 무기의 파편들이 어지럽게 널려 있는 별관으로 할아버지의 시선이 집중되면서 이 영화의 색깔과 소리는 점점 침잠하기 시작한다. 이렇게 아무도 어디 있는지조차 모르는 트라킴브로드는 우여곡절 끝에 세 사람 앞에 드디어 나타난다. 매우 의외의 모습으로.

끝도 없이 펼쳐진 해바라기 밭 한가운데 마치 하늘에서 떨어진 운석처럼 덩그러니 자리잡고 있는 오래된 집 한 채, 그리고 그 집만큼이나 긴 세월 속에서 이제는 이 세상 사람들이 아닌 마을 사람들이 땅 속에 묻어놓은 물건들을 하나하나 파내어 종이상자에 넣어 간직하면서 살아가는 어거스틴의 친언니가 바로 트라킴브로드에 살아남은 유일한

유대인 생존자였다. 그리고 그녀는 스스로를 트라킴브로드라고 소개했다. 영화에 등장하는 트라킴브로드는 옛 폴란드 땅이었던 서부 우크라이나의 유대인 집단거주 지역(Pale of Settlement)에 실제로 존재했던 곳이다. 트라킴브로드는 유대인을 제외한 다른 민족은 단 한 사람도 살지 않았던 전형적인 슈테틀(‘마을’이란 뜻의 동유럽 유대인들이 사용하던 이디시어)이었다. 자동차가 다닐만한 도로도 닿지 않았던 이 작은 마을에는 1942년 나치 침공 직전까지 약 5000명의 유대인들이 살고 있었다. 1942년 8월 이곳에 당도한 독일군은 1-2km 떨어진 곳에 게토를 만들어서 트라킴브로드와 인근 지역 유대인들을 소집시킨 후 이들을 모두 학살하고 마을 전체를 불태웠다. 단 33명만이 목숨을 건졌다는 기록이 전해지고 현재는 학살당한 유대인들의 공동묘지밖에는 아무 것도 남아 있지 않고 마을은 통째로 사라졌다.

이 오래된 집의 주인이 기억하는 얼굴은 여동생의 남편이었던 사진 속의 조너선의 할아버지뿐만은 아니었다. 그녀가 기억해낸 또 하나의 얼굴은 글도 읽지 못하면서 늘 옆구리에 책을 끼고 다니곤 했던 동네 청년 바루흐, 바로 알렉스의 할아버지였다. 이렇게 이 영화가 오래 감춰놓았던 또 하나의 이야기가 풀려진다. 알렉스의 할아버지는 1942년 독일군이 어거스틴을 비롯해서 트라킴브로드 주민들을 집단적으로 학살했을 때 기적적으로 시체 더미 속에서 살아났다. 그리고 육각형 별이 새겨진 겹옷을 벗어버리고 그곳을 떠나면서 유대인으로서의 정체성도 함께 버렸던 것이다.

결국 이 영화가 ‘밝히고 싶어 했던 모든 것’은 단지 어거스틴의 존재뿐만이 아니었다. 홀로코스트로 희생당한 많은 유대인들의 비극이 있다면 대학살이 지나간 이후 이른바 ‘홀로코스트 생존자’로 불리는 사람들이 ‘생존’하기 위해 겪어야 했던 또 하나의 비극이 있다. 이 영화는 바로 그들과 그들의 후손들의 이야기에 주목하고 있다. 바로 이것이 이 영화가 유대인을 모티브로 한 다른 영화들과 달라지는 대목이다. <우크라이나에서 온 편지>에는 영화 <디파이언스>처럼 목숨을 내놓고 나치즘에 적극적으로 저항하는 비엘스키 같은 유대인 민족주의자는 등장하지 않는다. 오스카 쉰들러와 같이 손을 내밀어주는 의로운 이웃도 없다. 비극을 희화화되 <인생은 아름다워>처럼 웃고 있으면서 울게 만드는 파토스는 최대한 축소시킨다. 시간적 배경도 2차 대전 당시가

아닌 우리가 함께 살아가고 있는 이 시대에 고정되어 있다. 다만 자신의 뿌리가 어디로 내려졌는지 알지 못한 채 과거의 기억은 그냥 덮여지는 것이 좋다고 여겼던 한 사람, 기억이 덮여지는 것이 두려워서 무엇이든 모아서 간직하려 했던 한 사람, 기억에서 도망쳐 나왔지만 다른 사람에게 그 기억을 돌려주는 것으로 면죄하며 살아가면서 옛 친구의 손자에게 기억을 찾아주는 것을 끝으로 인생의 마지막 줄을 쓰고 죽음을 선택한 한 사람의 이야기가 역사의 흐름에 따라 담담히 그려질 뿐이다.

2차 대전 시기 독일의 소련 침공 당시 소련에 살고 있던 유대인은 약 500만 명으로, 당시 전세계 유대인 디아스포라 중에서 가장 큰 유대인 공동체를 이루었다. 이들은 대부분 소련의 남부 및 남서 국경 지대인 우크라이나, 벨라루스 등 제정 러시아 시기 만들어진 유대인 집단 거주지역에 살고 있었다. 홀로코스트 시기 학살당한 유럽 유대인 600만 명 중 2/3가 소련과 폴란드에 살던 유대인들이었다. 이 지역 유대인들이 홀로코스트의 직격탄을 맞았다고 해도 과언이 아니었다. 게다가 이들은 독일 뿐 아니라 우크라이나인, 라트비아인, 리투아니아인 등 비러시아계 소련 구성 민족들에게 있어서도 극심한 증오의 대상이었다. 볼셰비키 혁명의 핵심 세력 가운데 유대인들이 많았기에 이들 유대인들이 소련의 통치를 몰고 왔다고 여겼기 때문이다. 특히 러시아 혁명 직후 벌어진 내전 당시 우크라이나에서는 피비린내 나는 유대인 대상 폭동과 학살이 자행되었다. 영화 속 조너선의 할머니의 말처럼 유대인들은 오히려 독일군이 들어왔을 때 상황이 더 좋아질 줄 기대했을 정도였다. 다시 말하자면 유대인은 적군에게도 아군에게도 모두 '공적'이었던 것이다. 이러한 이유로 대학살 가운데서 극적으로 살아 돌아왔지만 '조국'은 이들을 환영해주지 않았다. 상처를 보듬어 달라고 내보일 수도 없었다. 오히려 이스라엘 국가가 세워진 이후 소련의 유대인들에게는 언제든 조국을 배신할 수 있는 시온주의자이자요, 이스라엘의 잠재적 스파이라는 혐의까지 추가되었다. 많은 사람들이 알렉스의 할아버지처럼 유대인으로 드러내놓고 고통스럽게 사는 것보다는 성과 이름을 바꾸면서까지 러시아인으로, 우크라이나인으로 사는 것을 선택했다. 그리고 그들은 자녀들을 유대인처럼 키우지 않았다. 이러한 이유로 러시아 및 구 소련 지역에 살고 있는 유대인들은 미국 및 다른 지역 유대인들보다 타민족에 동화된 경우가 많다. 영화 속에서 조너선은 미국인으로 살지만 유대인으로서 자신의 뿌리를 잊지

않으려 하는 반면, 또래 우크라이나의 청년들과 별반 다르지 않았던 알렉스는 조너선과 여행을 다녀온 후에야 비로소 자기가 유대인임을 알게 된 것처럼 말이다. 그러나 알렉스가 본인의 뿌리를 인정하는 과정은 그리 자연스럽지는 않다. 마치 안쪽이 바깥으로 나온 뒤집어 입은 셔츠처럼. 할아버지가 유대인일지도 모른다는 생각이 점점 굳어지자, 알렉스는 불안한 듯 조너선에게 말한다. “우리 할아버지 나쁜 사람은 아니에요”.

힙합과 마이클 잭슨을 흠모하는 우크라이나 청년 알렉스의 목에 주렁주렁 매달린 금 목걸이 옆에 이제 또 하나의 목걸이가 걸리게 되었다. 조너선이 돌아가면서 선물한 할아버지의 유품 다윗의 별 목걸이 말이다. 그것을 건네 받는 알렉스의 얼굴에는 뿌리를 알게 된 데서 오는 진지함과 감동이 아닌 무척 난감한 표정이 서려있다는 점이 흥미롭다.

영화 <우크라이나에서 온 편지>는 이러한 디아스포라 유대인들의 다중 정체성을 드러내는 장치를 마련하기 위해 영화의 배경이 될 만한 것들을 의도적으로 마음껏 섞어 놓았다. 이러한 혼종(hybrid)의 향연은 개 이름²⁾에서부터 영화 음악에 이르기까지 펼쳐진다. 영화 곳곳에서 들리는 집시핑크 멜로디는 <고골 보르델로>라는 미국에서 활동하는 9개국 출신 멤버로 구성된 다국적 밴드가 연주하는 것으로, 밴드의 리드보컬이자 영화에서 알렉스 역을 맡았던 유진 허츠는 우크라이나계 유대인 아버지와 집시 출신 어머니 사이에서 태어났다. 그 이름부터 우크라이나를 대표하는 작가 고골과 ‘유홍가’를 뜻하는 이탈리아어 ‘보르델로’를 합성한, 남미, 유럽 등 다양한 민족들이 어우러진 이 밴드는 리브 슈라이버 감독이 고안한 ‘혼종 장치’에 더없이 잘 어울려 보인다. 이 밖에도 유대인을 소재로 한 기존의 영화에 어김없이 등장하곤 했던 애잔한 바이올린 선율이나 쇼팽의 유장한 피아노곡 대신 1990년대 러시아 록 그룹의 이단아였던 <레닌그라드>의 거친 보컬, 헝가리 집시 음악과 러시아의 대문호 푸쉬킨의 유명한 시에 이국적 민속 멜로디를 붙인 어색한 조합이 영화 이곳 저곳에 포진해 있다.

2) 알렉스의 할아버지가 애지중지하는 개 ‘새미 데이비스 주니어 주니어’는 미국의 흑인 유대인(게다가 기독교로 개종까지 한!) 가수 새미 데이비스 주니어의 이름을 딴 것이다. 이 개 이름 하나에도 4종의 정체성이 혼합되어 있다.

이렇게 시종일관 상쾌한 재치와 유머로 무장한 채 홀로코스트의 기억이라는 무거운 주제를 안고 갔던 이 영화는 이제 마지막 메시지를 던진다. “트라킴브로드”. 바로 이 대사는 영화 속 조너선과 알렉스의 할아버지가 마침내 모든 것이 밝혀진 후 서로의 눈을 바라보며 나누는 첫 번째이자 마지막 대화이다. 트라킴브로드로 표상되는 공간은 잔혹한 학살과 죽음의 공포가 드리운 땅이다. 불태워졌고 그 안에 살던 사람들은 죽임을 당해 이제는 아무도 기억해주지 않는 듯 사라진 공간이다. 그러나 동시에 그곳은 나그네로 낯선 땅으로 밀려와서 그 땅을 밟고 일구며 살아왔던 디아스포라 유대인들의 유년의 따사로운 놀이터가 있고, 사랑하는 연인의 반지가 묻혀진 땅이기도 하다. 바로 강바닥에 묻혀진 그 반지가 이 세 사람을 이끌어 이들의 묻혀진 기억을 과거의 빛으로 밝혀주었다. 그 빛으로 인해 알렉스의 할아버지는 자신의 진짜 이름을 처음이자 마지막으로 묘비명에 새겼고, 알렉스와 그의 가족은 키파를 쓰게 되었고, 조너선은 자신의 뿌리가 드리워진 공간을 만나게 되었다.

이렇게 영화 <우크라이나에서 온 편지>는 홀로코스트 생존자들의 후손인 조너선과 알렉스가 트라킴브로드를 보면서 기억해야 하는 것은 타인에 의해 무력하게 학살당한 조상들의 죽음뿐만은 아니라는 사실을 말해주고 있다. 해마다 “내년에는 예루살렘에서”를 외치면서도 2000년 동안 예루살렘으로 돌아가지 않았던 유대인들의 진짜 고향은 과연 예루살렘뿐인가?라는 질문을 던지면서 말이다.

이민인종연구회 회보

이민인종연구회는 2009년 2월, 역사학, 사회학, 정치학 연구자들을 중심으로 이주 현상과 인종 문제에 대한 학제간 연구를 통해 인간과 공동체에 대한 새로운 사유의 출발점을 삼고자 결성되었다. '호모 미그란스(Homo Migrans)의 인문학'이라는 새로운 지향을 설정하고 기존 인문학의 패러다임을 넘어서고자하는 이민인종연구회는 아래와 같은 활동을 하고 있다.

I. 학술대회

제4차 학술대회

대회주제: '우리 밖'의 인종주의, '우리 안'의 인종주의

일시: 2010년 9월 3일~4일

장소: 진주교육대

제1일(9월 3일)

주제1: 백인 인종주의와 KKK단

발표: 황혜성

토론: 오영인

주제2: 인종과 젠더-영국의 무슬림 베일 논쟁

발표: 염운옥

토론: 김승렬

주제3: 서양인의 눈에 비친 조선인의 인종적 특질 연구-새비지 랜도어의

『고요한 아침의 나라 조선』을 중심으로

발표: 이영아

토론: 김낙진

제2일(9월 4일)

주제4: 한일 강제병합과 일본의 인종주의

발표: 이정은

토론: 강홍재

주제5: 동학과 천도교의 타자로서의 서양인식

발표: 조규태

토론: 김용휘

주제6: 한국의 인종주의와 다문화주의-‘보노짓 후세인’ 사건과 ‘성인종차별반대

공동행동’의 활동을 중심으로

발표: 정혜실

토론: 김현주

주제7: Racial Formation in South Korea: Some Thoughts on Future Research

발표: 임월산

토론: 정영주

II. 정기콜로키움

(별도의 표기가 없는 경우 발표 장소는 한성대학교 미래관 소회의실)

제8차: 2010년 11월 6일

발표자: 이정은

제목: 재일조선인의 이주, 정착, 생활

발표자: 손희주

제목: Casting Diaspora-문화생산과 한국인의 정체성

※ 기부금 납부자

특별기부금 100만원 - 박단

50만원-김선정, 조규태, 황혜성

25만원-고가영, 김용우, 남옥정, 에코리브르, 염운옥, 오승은, 정희라, 오영인

10만원-이용일

이민 · 인종연구회 회칙

제정: 2009년 2월 16일

◆ 제 1 장 총 칙

제1조 (명칭) 본 회는 이민인종연구회(Korean Society for Migration & Ethnicity Studies)라 칭한다.

제2조 (목적) 본 회는 이민인종 및 관련 분야의 연구 촉진 및 회원 상호 간의 학술 교류를 목적으로 한다.

제3조 (사업) 본 회는 다음과 같은 사업을 추진한다.

1. 연구발표회 및 학술대회 개최
2. 학술지 및 연구간행물 발행
3. 연구자료 및 정보 교환
4. 공동 연구활동 장려 및 지원
5. 해외 연구자 및 관련단체와 학술교류 사업 추진

◆ 제 2 장 회 원

제4조 본 회는 정회원과 준회원으로 구성한다.

제5조 본 회의 정회원은 이민인종 및 관련 학술 분야를 전공하는 대학의 석사학위 소지자를 원칙으로 한다.

제6조 정회원은 회비 납부의 의무를 지니며 총회에서 선거권, 피선거권, 의결권을 가진다.

제7조 준회원은 학생회원, 기관회원, 기타 이에 준하는 회원으로 구성된다.

제8조 연구회 발전에 기여한 원로 회원은 이사회의 결의에 의해 고문으로 추대할 수 있다.

◆ 제 3 장 총 회

제9조 총회는 본 회의 최고 의결권을 갖으며 주요 사업을 결의한다.

제10조 총회는 출석한 정회원으로 성립되며 그 과반수 이상의 찬성으로 의결한다.

제11조 총회는 매년 정기적으로 개최하며, 회장은 이사회 또는 회원 3분의 1 이상의 요구에 따라 임시 총회를 소집할 수 있다.

◆ 제 4 장 임 원

제12조 본회는 회장과 약간 명의 이사로 구성된 이사회를 둔다.

제13조 모든 이사의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

제14조 이사회는 편집위원에게 학술지 발간을 위촉하며 그와 관련된 편집규정을 별도로 둔다.

제15조 (회장)

1. 회장은 총회에서 선출한다.
2. 회장은 본 연구회를 대표하고 연구회의 업무를 총괄하고 이사를 임명한다.
3. 회장의 직무 대행이 필요한 경우 이사 가운데 연장자가 담당하는 것을 원칙으로 한다.
4. 회장의 유고시 잔여 임기가 6개월 이상인 경우 임시 총회에서 후임자를 선출하며 그 임기는 전임자의 잔여 기간으로 한다.
5. 회장은 정기 총회에서 결산보고를 하고 승인을 받아야 한다.

제16조 (감사)

1. 감사는 총회에서 선출한다.
2. 감사는 본회가 추진하는 일체 업무 및 회계 사항을 감사하며 그 결과는 총회에 보고하여야 한다.

◆ 제 5 장 재 정

제17조 본회의 재정은 회원의 연회비, 사업 소득, 찬조금 및 기타 수입으로 충당한다.

제18조 연회비는 이사회에서 결정하며 총회의 승인을 얻어야 한다.

제19조 본회가 발행하는 학술지에 논문 게재를 원하는 회원은 이사회가 정하는 소정의 논문 게재료를 납부하는 것을 원칙으로 한다.

◆ 제 6 장 부 칙

제1조 본 회칙에 명시되지 않은 사항은 총회의 결정을 따르거나 이사회의 의견을 존중한다.

제2조 본 회칙은 총회에서 출석 인원 3분의 2 이상의 찬동을 얻어 개정할 수 있다.

제3조 본 회칙은 2009년 2월 16일부터 시행한다.

편집위원회 규정

제정: 2009년 2월 16일

제 1장 편집위원회

제 1조 (편집위원회) 본 연구회는 학술지 『호모 미그란스 (Homo Migrants: Journal of Migration and Ethnicity Studies)』의 편집과 간행을 위한 편집위원회를 둔다.

제 2조 (구성, 소집, 의결) 편집위원회는 이사회의 동의를 얻어 회장이 임명한 편집위원장과 약간 명의 편집위원으로 구성된다. 편집위원회는 편집위원장의 소집과 위원 2/3이상의 출석으로 구성되며, 출석위원 2/3이상의 찬성으로 의결한다.

제 3조 (기능) 편집위원회는 학술지 발간 계획, 논문 투고 및 심사, 기타 원고 게재에 관련된 제반 사항을 심의, 결정한다.

제 2장 투고

제 4조 (투고 자격) 원칙적으로 학술지에는 회원만이 투고할 수 있다. 편집위원회는 특수한 연구과제에 대하여 비회원에게도 원고를 청탁할 수 있다.

제 5조 (원고의 종류) 학술지에 게재될 수 있는 글은 연구논문, 비평논문, 서평 및 기타로 한다.

제 6조 (원고작성요령) 투고 논문의 분량, 원고 작성상의 주의점 등 세부사항에 관해서는 별도의 원고작성요령을 둔다.

제 3장 심사

제 7조 (심사위원) 편집위원회는 투고된 논문에 대하여 해당 분야의 전공자 2인에게 심사를 의뢰한다. 심사위원은 편집위원회의 심의를 거쳐 위촉한다. 필요한 경우 편집위원도 심사위원으로 위촉될 수 있다. 심사위원의 위촉 및 심사과정은 공개하지 않는다.

제 8조 (심사 기준) 심사위원은 다음의 기준에 따라 논문을 심사한다.

- 1) 학술논문으로서의 형식적 요건 충족 여부
- 2) 논문 주제의 독창성 및 학술적 가치
- 3) 논리전개의 명확성 및 문장 표현력

4) 참고문헌 활용의 적절성 여부

5) 논문 제목과 내용의 일치 여부

제 9조 (심사 결과 및 판정) 심사결과는 A(게재 가), B(수정 후 게재 가), C(수정 후 재심사), D(게재 불가)로 구분한다. 심사위원의 심사결과는 종합하여 다음과 같이 판정한다.

A, A: 게재

A, B: 게재

B, B: 수정 후 게재

A, C: 새로운 심사위원을 위촉, 심사케 하여 그 결과에 따라 처리함

A, D: 새로운 심사위원을 위촉, 심사케 하여 그 결과에 따라 처리함

B, C: 수정 후 재심사

B, D: 수정 후 재심사

C, C: 수정 후 재심사

C, D: 게재 불가

D, D: 게재 불가

제 10조 (논문심사 소견 및 판정서) 논문심사 소견 및 판정서 양식은 편집위원회에서 별도로 정한다.

제 11조 (심사 결과 통보) 심사위원은 15일 이내에 심사결과를 편집위원회에 통보한다.

제 12조 (기타 원고 심사) 논문 외의 원고는 편집위원회에서 형식, 내용, 분량 등의 심사를 거쳐 게재를 결정한다.

제 4장 학술지 발행

제 13조 (발행자): 이민인종연구회 회장으로 한다.

제 14조 (발행횟수 및 일자): 연 2회, 5월 30일과 11월 30일에 발행한다.

제 15조 (발행부수): 원칙적으로 제한을 두지 않으며 필요에 따라 부수를 조정한다.

『호모 미그란스』 투고 규정

2009년 11월 10일 제정

제1조: 원고의 투고

1. 투고원고의 컴퓨터 파일을 본 학회의 편집위원회로 제출해야 한다.
2. 투고원고는 컴퓨터 프로세서로 작성되어야 하며, ‘아래아 한글’로 작성됨을 원칙으로 한다.
3. 투고원고는 반드시 다음과 같은 사항을 준수해야 한다.
 - 1) 투고원고에는 반드시 영문 초록이 포함되어야 한다.
 - 2) 영문 초록에는 반드시 영문 논문명과 저자명이 포함되어야 한다.
 - 3) 주제어는 5단어 이내로 하며 반드시 국문과 영문으로 병기하여야 한다.
 - 4) 초록의 분량은 관사를 포함하여 200-250단어로 제한한다.
 - 5) 논문 말미에 필자의 e-mail 주소가 기재되어야 한다.
4. 저자가 복수일 경우, 제 1저자를 먼저 표기하며 연구공헌도에 따라 순차적으로 표기해야 한다.
5. 각주를 포함한 투고 원고의 매수는 200자 원고지로 환산할 경우, 150매 이내로 제한함을 원칙으로 한다.
 - 1) 투고 원고 매수가 200자 원고지 200매를 넘을 경우, 특별한 경우를 제외하고는 게재가 불가능하다.
 - 2) 서평의 경우, 각주를 포함한 투고원고의 매수는 200자 원고지로 환산할 경우에 30매 이내로 제한함을 원칙으로 한다.
6. 투고 시에는 본문 및 각주의 분량을 합산하여 원고 매수를 반드시 명기하여야 한다. 원고 매수는 ‘아래아 한글’ 워드프로세서에서 제공하는 ‘문서정보’ 기능을 활용하여 계산한다. 본문의 원고량은 200자 원고지 매수로 환산하며, 각주의 경우에는 4줄당 200자 원고지 1매로 계산한다. 단, 원고매수 환산 시, 문제가 있는 한글 2002는 사용하지 않는다.

제2조: 원고의 작성

1. 원고는 한글로 작성하는 것을 원칙으로 한다.
2. 본문의 경우에는 다음의 원칙과 실례를 준수해야 한다.
 - 1) 고유명사나 전문용어는 처음 나올 때에만 () 안에 원어를 병기한다.
 - 2) 기호의 경우에는 다음의 예를 따른다.
 - (1) “ ” (한글타자용) : 인용
(예) 그는 “진리를 설명해야 한다”고 주장한다.
 - (2) ‘ ’ (한글타자용) : 강조 또는 재인용
(예) “르네상스와 ‘시민적 휴머니즘’”; ‘프랑스 사노당(FTSF)’
 - (3) 『 』 (반각기호) : 문헌, 저서, 신문 등
(예) 홍길동, 『서양문화사』
 - (4) 「 」 (반각기호) : 논문
(예) 홍길동, 「1930년대 독일 노동조합」
 - (5) ∙ ∙ : 동일 사항의 나열
(예) 정치·사회·경제·문화에 걸쳐
 - (6) 진한 글씨 : 인용문에서의 강조
(예) 프랑스 대혁명의 3대 표어는 자유, 평등, 우애이다.
 - 3) 외국어는 불가피한 경우를 제외하고는 번역하는 것을 원칙으로 한다.
3. 각주의 경우에는 다음의 원칙과 실례를 준수해야 한다.
 - 1) 인용 서적이 편서일 경우 편자의 이름 끝에 ‘편(編)’ 또는 ed.를 기입한다.
 - (예1) 홍길동 편, 『서양사강의』 (길동출판사, 1992), p.12.
 - (예2) 홍길동, 「그리스인의 역사서술」, 허균 편, 『서양고대사 강의』 (길동출판사, 1996), p.12.
 - (예3) Gary Kates, ed., The French Revolution-Recent Debates and New Controversies(London and New York, 1998), p.12.
 - (예4) J. S. Morrill, “The British Patriarchy? Ecclesiastical Imperialism

under the Early Stuarts,” in A. Fletcher and P. Roberts, ed., Religion, Culture, and Society in Early Britain (Cambridge, 1994), p.12.

2) 동아어(東亞語)로 된 논문은 「」(반각기호)안에, 단행본은 『』(반각기호)안에 제목을 넣는다.

(예) 홍길동, 「호레이쇼 얼저와 성공신화」, 『미국사연구』, 4집 (1996), p.12. 홍길동, 『프랑스근대사 연구』(길동출판사, 1998), p.12.

3) 서양어(西洋語)로 된 논문은 “”(한글타자용)안에 제목을 써넣고, 단행본의 제목은 이탤릭체로 한다.

4) 단행본의 경우 성 이름, 책명(이탤릭), 권수(있는 경우), (출판지명, 연도)의 순으로 기입한다.

(예1) Paul Tillich, Systematic Theology, 3 vols.(Chicago, 1951), p.9.

(예2) Michel Vovelle, La Re´volution contre l’Eglise-De la Raison a’ l’Etre Supre^me (Paris, 1988), pp.12-13.

(예3) Michael Schneider, Streit um Arbeitszeit. Geschichte des Kampfes um Arbeitszeitverkürzung in Deutschland (Köln, 1984), p.15.

5) 정기 간행물의 경우, 이름 성, “논문제목,” 잡지명(이탤릭), 권수(월 연도), p.xx. 의 순으로 기입한다.

(예1) James Eayrs, “The Political Ideas of the English Agrarians,” in Canadian Journal of Economic and Political Science, vol. 18, no. 3(Sept. 1952), p.287.

(예2) Serge Bianchi, “Les curé rouges et la Révolution Française,” in Annales Historiques de la Révolution Française, no. 249(1982), p.364.

(예3) J. Kocka, “Zurück zur Erzählung? Plädoyer für historische Argumentation,” in Geschichte und Gesellschaft, no. 10(1984), pp.395-408.

6) 동일 저자의 책이나 논문이 두 번 이상 인용될 경우

(1) 바로 앞의 것인 경우

동아어(東亞語)의 경우: ‘같은 책’ 또는 ‘같은 논문’.

(예) 홍길동, 『서양 문화사』(길동출판사, 1998), p.13.

- 홍길동, 같은 책, p.25.

서양어(西洋語)의 경우: Ibid로 표시한다.

(예) William Sewell, *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848* (Cambridge, 1980), p.120.

- Ibid.

(2) 바로 앞의 것이 아닌 경우

op. cit., loc. cit., 혹은 ‘앞의 책’, ‘전게서’, ‘상게서’라는 표현을 쓰지 않는다. 그 대신 저자와 책명을 쉽게 알아볼 수 있도록 줄여서 표기한다.

(예1) 홍길동, 『서양의 지적 전통』 (길동출판사, 1998), p.13.

- 홍길동, 『지적 전통』, p.15.

(예2) William Sewell, *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848* (Cambridge, 1980), p.120.

- Sewell, *Work and Revolution*, p.122.

7) 번역서의 경우, 원저자와 책명을 밝힌 뒤, 역자, 역서, 출판사항을 밝힌다.

(예) E. J. Hobsbawm, *Nation and Nationalism since 1780*, 강명세 역, 『1780년 이후의 민족과 민족주의』 (길동출판사, 1994).

8) 그 밖의 사항은 원칙적으로 『서양사론』의 관례를 따른다.

제3조: 원고의 교정

교정쇄는 필자에게 1회 혹은 2회에 걸쳐 전달된다. 교정은 전적으로 필자의 책임으로 이루어지며, 내용의 오류로 필자가 입은 피해에 본 학회는 어떠한 책임도 지지 않는다.

제4조: 본 규정에 명시되지 않은 사항은 관례에 따른다.

제5조: 본 규정은 2009년 11월 30일부터 시행한다.