# 마이너리티는 말할 수 있는가*

- 난민의 자기역사 쓰기와 내셔널 히스토리의 파열 -

김경연**

〈차 례〉

1. 들어가며 - 두 벌거벗은 삶/죽음에 부쳐
2. 난민적 자기인식과 디세미-네이션(dissemi-*nation*)의 전략
3. 난민의 자기역사 쓰기와 난민적 주체의 탄생
4. 나가며

**【국문초록】**

이 글은 국민이라는 정체성 밖으로 내쫓긴 국민국가의 이방인들을 '난민'으로 지시하고 이들이 쓴 자기서사를 통해서 국민의 서사를 균열하고 국가주의/민족주의를 횡단할 수 있는 '난민적 주체'의 탄생을 가늠해보고자 하였다. 이 글에서 의미하는 난민이란 인종이나 종교 또는 정치적·사상적 차이로 인해 국경 바깥으로 쫓겨나거나 탈출한 자들에 국한되는 것이 아니라, 국민국가의 법(경계) 외부로 축출당한 모든 자들을 포괄하는 개념이다.

---

* 이 논문은 2007년 정부의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2007-361-AM0059)

** 부산대학교 인문학연구소

난민 혹은 마이너리티에 관한 기왕의 연구들은 주로 한국 문학이나 문화물 속에서 이들 경계적 존재들이 재현되는 양상을 살피고 그 의미를 논구하는 데 집중해 왔다. 그것은 이들이 침묵하는혹은 침묵을 강요당한 자들이며 때문에 항상 대리발화 되거나/되어야 하는 존재들이라는 전제가 깔려 있는 것이기도 하다. 이 글은 이 오래된 전제로부터 비껴나서 난민들이 단지 침묵하는 이들이 아닌 '다르게' 말하는 자들, 국민의 언어가 아닌 '이방인'의 언어로 발화하는 이들임에 착목했으며, 이러한 인식 아래 난민들이 스스로 자기 역사를 기록한 서사물들에 주목했다. 문학과 역사의 사이, 국가와 국가의 경계에 위치한 이 변방의 서사들에 주목하지 않고서는 국민의 서사 혹은 공식적인 정사(正史)가 망각하거나 은폐해 온 주변부의 역사를 제대로 읽어낼 수 없다는 판단 때문이다.

어머니의 역사를 기억하고 기록하면서 '재일조선인'이라는 자신의 난민적·경계적 위치를 성찰한 서경식과 강상중, 인도·방글라데시·한국을 유동하며 태생적 이주민으로 살아온 마붑 알엄의 서사를 통해 공통되게 확인하는 것은 이들이 '난민'이라는 자신의 실존을 결여나 결핍의 위치로 받아들이지 않는다는 점이다. 오히려 이들은 어떠한 국적에도 완전하게 소속되지 않은 자신의 난민적 위치를 국가주의의 폭력을 성찰하고 국민국가의 너머를 상상할 수 있는 가능성의 근거로 전유하고자 한다. 본고에서는 이와 같이 자각한 난민들의 존재를 '난민적 주체'라 명명하였으며, 서경식이나 강상중, 마붑 알엄처럼 국민(다수자)의 위치를 반납하고 오히려 스스로 '난민(소수자)됨'을 인정하는 자각적 난민들을 통해 내셔널 히스토리에 파열음을 내고 국민국가를 횡단하는 새로운 공동체의 생성을 사유할 수 있는 가능성을 타진해 보고자 했다.

주제어: 난민, 난민적 주체, 자기서사, 국민, 국민의 서사, 횡단

## 1. 들어가며 - 두 벌거벗은 삶/죽음에 부쳐

1970년 재일조선인 청년 강상중/나가노 데쓰오는 충격적인 두 죽음을 목격한다. 그 하나는 소설가 미시마 유키오의 죽음이다. 천황을 일본문화의 상징으로 옹호하고 일본의 재무장을 금지한 전후의 평화헌법을 폐기하라 촉구했던 그는 자위대의 궐기를 호소하며 군 주둔지에 난입해 할복자살을 감행한다. 한 일본주의자의 이 요란한 최후에 가려진 잊힌 죽음이 있다. 일본 이름 야마무라 마사아키, 민족이름 양정명의 죽음이다. 일본에서 태어나 어릴 때 부모를 따라 일본에 귀화했고, 문학을 지망한 대학생이었던 그는 미시마 유키오의 죽음이 있던 해 자신의 자취방 근처에 있는 신사 경내에서 분신자살로 생을 마감한다. "'일본인도 아니다. 그렇다고 조선인도 아닌 조국상실자' '내가 안주할 땅은 도대체 어디에 있는 걸까.'"[1] 그의 유서에는 이와 같은 내용이 적혀 있었다고 한다.

두 개의 이름을 짊어지고 살아가는 강상중/나가노 데쓰오를 가격한 것은 미시마 유키오 혹은 기억의 죽음의 아니라, 양정명/야마무라 마사아키 혹은 망각된 죽음이다. 조선인도 일본인도 아닌 이 국가망실자의 가려진 죽음을 통해 재일조선인 청년은 강상중과 나가노 데쓰오가 한 몸이 된 자신의 불순한 정체성과 대면하며, 복수명(複數名)의 내력을 탐문하고, 정사(正史, official history)가 은폐하고 묵살해 온 비국민(非國民)의 서사를 기술하고자 한다. 승리자에게 감정이입한 보편사를 분절하고 '죽은 자'들, '산산이 부서진 것들'의 이야기를 모으고 다시 결합하고자 하는[2] 그(들)에게 이제

---

1) 강상중 지음, 오근영 옮김, 『어머니』, 사계절, 2011, p. 225.

2) 발터 벤야민, 「역사의 개념에 대하여」, 『발터 벤야민 선집 5』 (발터 벤야민 지음, 최성만 옮김), 도서출판 길, 2009, pp. 329-350 참조. 벤야민은 보편사

진정한 “역사는 바로 내셔널리티를 돌파함으로써 기억되는 것”[3]이며, “모욕당하고 버림받은 사람들. 남들이 얼굴을 가리고 피해 갈 만큼 멸시받은 사람들. 우리들 병을 대신 앓아 주고, 우리들의 슬픔을 짊어진 사람들”, 혹은 바로 “어머니들의 역사”[4]로 재정의된다.

조선인도 일본인도 아닌 양정명/야마무라 마사아키의 벌거벗은 삶/죽음에 겹쳐지는 지금, 이곳의 비국민들의 죽음이 있다. 가령 베트남 노동자 두안의 죽음. 필리핀 이주노동자로 8년 동안 한국에서 일용잡부로 살았으며 난의 남편이자 생후 4개월 된 투이용의 아빠이기도 했던 두안은 2010년 출입국사무소의 집중단속에 쫓겨 건물에서 뛰어내리다 사망한다. 친구들 역시 체포되거나 단속을 피해 도망한 탓에 그의 죽음은 제대로 애도되지도 못한 채 망각되었다.[5] 재일조선인 청년 양정명/야마무라 마사아키의 죽음이 이미-항상 예정된 것이었듯이, 미등록 이주노동자 두안의 죽음 역시 예외적인 것은 아니다. 두안의 죽음이란 기실 이 시대 한국의 이주노동자들이 당면하고 있는 보편적인 죽음이며 반복되는 죽음의 형식인 것이다.

---

가 균질적이고 공허한 시간을 채우기 위해 사실의 더미를 모으는 데 급급하다고 비판하며, 이와 대비되는 유물론적 역사서술은 이 공허한 시간을 정지시키고 보편사의 결을 거슬러 역사를 솔질하는 것을 자신의 과제로 삼는다고 주장한다. 벤야민은 이러한 역사가 승리자가 아니라 억압받은 자들에게 감정이입하는 것이라 언급한다.

3) 강상중, 「국민의 심상 지리와 탈국민의 이야기」, 『내셔널 히스토리를 넘어서』 (코모리 요우이치・타카하시 테츠야 엮음, 동경대학교 출판부 펴냄, 이규수 옮김), 삼인, 2005, p. 197.

4) 서경식, 「어머니를 모욕하지 말라!」, 『내셔널 히스토리를 넘어서』, p. 81, p. 82.

5) 「多문화 한국, 그 불편한 진실/한국에서 이주민으로 산다는 것」, 『신동아』, 2010. 12, 참조.

이 글은 이 상례화된 죽음으로 내몰린 자들, 재일조선인이나 이주노동자 또는 탈북자라는 이름으로 명명되는 국민국가의 이방인들, 온전한 국적을 지닐 수 없고 국민이라는 인정된 정체성 안에서 생을 영위할 수 없는 국경을 흘러 다니는 비국민 혹은 난민들의 비국적(非國籍)인, 그러므로 비극적인 죽음을 사유해 보고자 하는 시도이다. 재일조선인 서경식은 난민이란 난민 캠프에서 살고 있는 사람들만이 아니며, 근대 국민국가의 약속, 즉 인권이나 생존권이 국가와의 관계 속에서 규정된다는 국민국가의 법 외부로 쫓겨난 자들이라고 정의한 바 있다.[6] 법이 무법자를 양산하듯 국민은 난민을 생산하며 때문에 난민이란 국민의 반대편에 선 대립하는 짝패라는 것이다. 그러므로 이들 난민들의 죽음을 성찰하거나 이들의 역사를 기억한다는 것은 동시에 국민의 서사가 누려온 기념비성을 발본적인 차원에서 문제화하고 심문하는 일일 지도 모른다.

내셔널 히스토리의 결을 거스르는 사유의 매개로 이 글에서 선택한 텍스트는 난민들이 스스로의 역사를 기록한 자기서사물들이다. 한국문학이라는 '국적성 문학'의 외부에 놓인 이 서사물들을 통과하지 않고서는 우리가 흔히 마이너리티(minority)라고 부르는 난민들의 목소리는 항상 침묵의 형태로 남게 될지 모른다. 또한 난민들의 발화/글쓰기에 주목하는 일은 마이너리티의 목소리를 제대로 재현하거나 대변한다고 믿는 정치적으로 올바른 시혜적 국민(다수자)의 위치를 반납하고, 국민의 기억을 망각하며 오히려 난민(소수자)의 기억을 받아들이는 일이 될 지도 모른다. 이는 궁극적으로 우리가 국민국가를 횡단하는 '난민적 주체'로 이행할 수 있는 가능성을 타진하는 일이기도 할 것이다.

---

6) 서경식 지음, 임성모 · 이규수 옮김, 『난민과 국민 사이』, 돌베개, 2008, p. 204.

이를 위해 본고는 우선 다음과 같은 질문들을 고구(考究)하는 것으로부터 출발하고자 한다. 난민 혹은 마이너리티는 말할 수 있는가. 난민으로 호명되는 것과 난민적 자기인식을 통과해 난민적 주체가 된다는 것은 어떻게 다른가. 난민적 주체의 발화/글쓰기가 겨냥하는 것은 무엇인가. 실상 이 글 전체에 걸친 문제의식이며, 난민들의 자기서사를 논의하기 위한 전제가 되는 이 물음들에 대한 사유의 실마리를 먼저 다음 장을 통해 풀어가고자 한다.

## 2. 난민적 자기인식과 디세미-네이션(dissemi-nation)의 전략

실화를 바탕으로 만든 박찬욱의 영화 「믿거나 말거나, 찬드라의 경우」(2003)는 한국으로 건너온 네팔 여성 이주노동자의 강제적 방랑기를 다루고 있다. 주인공 찬드라 꾸마리 구릉은 공장이 쉬는 날 시내 구경을 나왔다 분식집에서 라면을 먹게 되는데 호주머니에 넣어두었던 돈을 잃어버린 탓에 음식 값을 치르지 못하고 경찰서로 넘겨진다. 찬드라는 어눌한 한국말로 자신의 이름을 알리거나 네팔어로 자신의 상황을 설명하지만 한국인들에게 그녀의 말은 마치 미치광이의 불가해한 중얼거림처럼 들릴 뿐이다. 이후 네팔 여성 이주노동자 찬드라 꾸마리 구릉은 미친 한국 여자 선미야가 되어 경찰서, 행려병자 수용소, 정신병원을 전전하다 6년4개월 만에 고향으로 돌아간다.

이 믿지 못할 찬드라의 방랑기가 우리에게 일러주는 것은 무엇인가. 그것은 어쩌면 하위주체 혹은 마이너리티는 말할 수 없는 것이 아니라 단지 '다르게' 말하는 자들일지 모른다는 사실이다. 바꾸어 말하면 한국인 선미야가 아닌 네팔인 찬드라, 국민이 아닌 난민인 찬드라는 침묵하는 광인이 아니라 단지 국민의 언어를 말

하지 못하는 “야릇한 언어를 말하는 사람”[7]이라는 것이다. 가야트리 스피박이 언급한 하위주체(서발턴, subaltern) 역시 말을 잃어버린 타자가 아니라 바로 이 야릇한 언어, 즉 비국민/난민의 언어를 말하는 자로 독해되어야 할 것이다. 스피박은 한 인터뷰에서 ‘하위주체는 말할 수 있는가’라는 자신의 도발적 화두가 오독되고 있음을 지적하며, 자신이 환기하고자 했던 것은 서발턴이 말할 수 없다는 의미가 아니라 “서발턴이 죽을힘을 다해 말하려고 해도, 사람들에게 자신의 목소리를 듣게 할 수 없음을 의미”하는 것이라 설명한 바 있다.[8] 다시 말하면 이는 지배적인 재현/발화 체계 안에서 서발턴 혹은 난민의 언어가 차이의 발화로 용인되는 것이 아니라, 언제나 침묵 또는 광기의 언어와 같은 비언어, 즉 법(체계) 밖의 언어로 누락되거나 왜곡・오인된다는 의미인 것이다. 하위주체가 말할 수 없는 것이 아니라 실은 그들의 맞은편에 서 있거나 또는 서 있다고 생각하는 자들이 들을 수 없는 것이다.

재일(在日) 사회학자 정영혜는 이 맞은편에 위치하는 자들, 그러면서도 소수자인 서발턴들의 발화를 들을 수 있다고 스스로 상상하는 다수자적인 양식파(良識派)들에 의해 고안되거나 오용될 수 있는 것이 ‘다문화주의’라고 지적한 바 있다. 정영혜에 따르면 다문화주의란 대개 “지배하는 사람들의 기득권을 위협하지 않을 정도의 다양성을 인정해주는 것이거나 차별에 맞서고 있다는 포즈를 취하기 위한 알리바이로 끝나는 경우가 많으”며, “허가증적 소수자” 또는 “모델 소수자”들을 진열하려는 욕망에 회수된다는 것이다.[9] 허가증적 소수자란 누구인가. 그들은 다수자들에 의해 발탁되고 인준된, 다수자들의 시선에 의해서 구성되거나 상상된 이들

---

7) 자크 데리다 지음, 남수인 옮김, 『환대에 대하여』, 동문선, 2004, p. 59.
8) 스티브 모튼 지음, 이운경 옮김, 『스피박 넘기』, 앨피, 2005, p. 217.
9) 정영혜 지음, 후지이 다케시 옮김, 『다미가요 제창』, 삼인, 2011, p. 48.

이며, “다수자들의 무지를 해소”[10]하기 위해 소수자라는 정체성이 기입된 존재들이라 할 수 있다. 때문에 이들 허가증적 소수자들은 호명하는 자가 아니라 호명당하는 존재로 남게 되며, ‘행위’하는 주체가 아니라 국민국가의 정당성을 보증하기 위해 ‘전시’되는 대상이 된다. 한나 아렌트는 이와 유사하게 국민국가의 스펙터클로 전유되는 소수자들을 ‘파브뉘(Parvenu, 벼락부자)’라고 명명했다.[11] 아렌트가 말한 파브뉘란 도착한 국가에 동화되기 위해 과잉의 애국시민이 되는 이주민의 형상이다. 이러한 ‘모델 소수자’들, 곧 ‘파브뉘’들은 기실 난민이면서 자신의 언어를 박탈당하거나 또는 스스로 억압하면서 국민의 언어로 말하거나 그 발화를 흉내 내는 자들이라 할 수 있다.

우카이 사토시는 마이너리티라고 불리는 존재들의 다양성을 괄호치고 이들을 마이너리티로 단일하게 명명하는 것도 폭력일 수 있지만, 그렇다고 지명하지 않는 것 역시 이들의 존재 자체를 부인하거나 무시하는 것이기에 마이너리티라는 이름은 일종의 아포리아라고 토로한 적이 있다.[12] 그러나 정영혜나 한나 아렌트의 비판적 지적은 이 명명하기의 지난함보다 더욱 문제적인 것이 실은 그들을 소수자라 부르면서도 정작 이들이 토해내는 차이의 발화에는 귀를 막거나, 이들에게 시혜적 포즈를 취하는 동시에 이들의 말을 국민의 언어로 전유하려는 다수자들의 욕망이라는 사실을 적절히 환기한다. 이와 같은 욕망이 생산하는 무리들이 바로 국민국가의 동화 메커니즘에 150% 포섭되려는 파브늬, 곧 난민성/소수자성을 상실한 이른바 ‘애국시민’이며, ‘난민적 주체’가 되지 못하는

10) 정영혜, 같은 책, p. 48.

11) 조르조 아감벤 지음, 김상운 · 양창렬 옮김, 『목적 없는 수단』, 난장, 2009, p. 24 참조.

12) 우카이 사토시 지음, 신지영 옮김, 『주권의 너머에서』, 그린비, 2010, pp. 15-16.

난민/소수자들인 것이다.

그렇다면 지명되는 대상인 난민이 아니라 역사에 개입하고 스스로를 호명하는 난민적 주체란 어떤 존재인가. 정영혜의 말을 빌리자면 그들은 단순히 "지도/관리 받는 대상이 아니라 자기결정권을 가지면서 상호주체적(intersubjective)이고 상호의존적(interdependent)"[13] 으로 살아가는 존재이며, 한나 아렌트에 의하면 이들은 파브늬가 되기를 거절한 '파리아(Pariah, 천민)'들이라 할 수 있다. 파리아란 자신이 언제나 국민의 법 바깥에 놓일 운명임을 직시하고 오히려 어느 국적에도 소속되지 않고 의식적인 천민으로 남기를 자처한 소수자들이다. 그러므로 비국가성(비민족성)을 담지한 그들은 각자가 처한 조건을 냉철하게 응시하기를 원한 소수의 자각한 난민들이기도 하다. 아렌트는 난민 혹은 무국적자의 조건을 수락한 이들이 오히려 자신의 조건을 뒤집어 이를 새로운 역사의식의 패러다임으로 제시할 수 있다고 역설한다. 이들 난민들은 공인받지 못한 대가로 역사·정치의 방관자가 아니라 비로소 역사·정치에 개입하는 주체로 거듭나게 된다는 것이다.[14] 주지하다시피 발터 벤야민 역시 승리자에 감정이입한 균질적이고 공허한 보편사를 거부하고 진정한 역사를 인식하며 또한 인식해야 할 주체는 억압받는 자들 자신이라고 강조한 바 있다.[15]

주목할 것은 지금, 이곳에서 단지 난민만이 난민이 아니며, 하여 난민성을 내장한 난민적 주체되기가 단지 '그들 소수자'들만의 고유한 결정이 아니라는 사실이다. 한나 아렌트의 논의를 재독하면서 조르조 아감벤은 "국민국가의 쇠퇴와 전통적인 법적-정치적 범주의 전반적인 해체 속에서, 난민은 어쩌면 오늘날 생각

13) 『다미가요 제창』, p. 227.
14) 조르조 아감벤, 앞의 책, pp. 24-25 참조.
15) 발터 벤야민, 앞의 책, pp. 343-344 참조.

할 수 있는 인민(people)의 유일한 형상"[16]이라고 지적한다. 또한 아렌트를 참조한 세일라 벤하비브 역시 국민국가 시스템, 또는 이 체제를 온전하게 유지하려는 국가주의 이데올로기는 끊임없이 난민, 소수민족, 무국적자와 같은 국민/민족 바깥으로 추방된 자들을 양산하게 되며, 경계 바깥으로 쫓겨난 이 벌거벗은 자들을 지속적으로 양산함으로써 국민국가는 온존할 수 있다고 언급한 바 있다.

> **난민과 소수민족들, 무국적자들이나 추방된 자들은 민족국가의 행위가 만들어낸 특수 범주의 사람들이다. 경계 지어진 영토를 갖는 민족국가 체계, 곧 '국가 중심적' 국제질서 속에서는 한 인간의 법적 지위가 최고 당국의 보호에 종속되며, 이 최고 당국은 그들이 사는 영토를 관할하고 또한 그들에게 각종 증명서를 발부한다.** 난민이 되는 것은 모국으로부터 박해를 받거나 추방되거나 쫓겨남으로써이다. 소수민족이 되는 것은, 한 체제 내에서 정치적 다수를 차지하는 자들이 어떤 그룹을 이른바 같은 '민족'에 속하지 않는다고 선언함으로써 만들어진다. 무국적자가 되는 것은, 여태껏 보호막을 쳐주던 국가가 그 보호를 철회하고, 부여했던 각종의 증명을 무효화함으로써 발생한다. **추방된 자(displaced person)란, 일단 난민이나 소수민족 또는 무국적자 상태에서, 그를 구성원으로 받아들여줄 다른 정치체제를 발견하지 못하고 있으며 또한 어떤 나라도 그들을 받아들여줄 용의를 갖지 않음으로써, 국경 사이의 변방에 머무는 림보(limbo)들을 말한다.**[17]

인용문에서 세일라 벤하비브는 권리란 단지 인간이 아닌 국민/시민인 한에서만 부여되는 것이므로, "국경 사이의 변방에 머무는

16) 조르조 아감벤, 앞의 책, 25쪽.

17) 세일라 벤하비브 지음, 이상훈 옮김, 『타자의 권리』, 철학과 현실사, 2008, p. 81.

림보들"이란 결국 아무런 권리도 지닐 수 없는 박탈당한 자들을 의미한다고 설명한다. 자본의 이동에 따라 월경(越境)이 보편화되고 국민국가가 쇠퇴한다고 해서 국가주의나 민족주의가 약화되는 것은 아니며 때문에 림보들, 즉 국민국가로부터 추방당한 존재들은 전지구화 과정에서도 전혀 감소하지 않는다는 것이다. 전지구적으로 유동하는 자들이 확대되고 국경이 희미해질수록 오히려 자기보존을 향한 국가주의의 준동은 보다 맹렬할 수 있으며, 때문에 림보적(경계적) 존재들은 더욱 만연하게 된다. 어쩌면 전지구화의 상황 속에서 강화되는 국가주의는 국민국가의 위기를 아이러니하게 증험하는 징후일지도 모르겠다.

기실 인종·민족·계급·성·언어 등의 심급에 따라 국민 될 '자격'을 심사하고 '등급'을 분류해 국적을 부여하거나 박탈하는 국가주의는 국가에 소속될 수 있는 국민과 그렇지 않은 난민의 경계를 갈수록 모호하게 만든다. 인종이나 민족이 다르고 낯선 언어를 사용하는 이방인들만이 국민으로부터 추방되는 것이 아니라, 실은 노동할 수 없거나 노동권을 박탈당해 더 이상 국가의 부를 창출하지 못하는 자, 장애를 지닌 자나 국가가 일반적으로 허용하는 섹슈얼리티를 위반하는 자 등 국민 될 자격심사에 미달된 자들을 국민이라는 공동체 외부로 밀어내는 것이다. 때문에 이들은 국민이지만 이미 국민이 아니며, 국민/인간으로서의 권리를 제대로 보장받지 못하고 떠도는 난민들일 뿐이다.[18]

---

18) 이런 차원에서 최근 한 신문은 우리 시대의 난민들을 폭넓게 규정하고 이들의 상황을 취재한 기획을 마련하기도 했다. 기사의 모두(冒頭)에는 "새터민과 이주민, 고시원을 전전하는 사람들, 노숙인... 이들은 박해 때문에 살던 땅을 떠나야 하는 국제법상의 난민은 아니다. 하지만 우리 사회에 정착하지 못한 채 마음으로 떠돌고 있다는 측면에선 '우리 안의 난민'이다. 더 싼 집과 안정된 직장을 찾아 떠도는 전세민과 실업자들도 마찬가지다. 국가가 최소한의 삶 보장이라는 제 역할을 못하고 끊임없이 국민들을 공동체 밖으로 밀어내는 형국이다"(「우리 안의 난민」, 『경향신

이방인들만이 아니라 국민 역시 언제든 난민이 될 수 있는 이러한 상황은 서경식이 주장한 것처럼 우리 모두가 난민의 일원이라는 자각, 곧 "난민적 자기인식"의 필요성을 확인시킨다.[19] '난민적 자기인식'이란 국민국가 시스템에 의문을 제기하고 국민화를 거부하는, 난민성을 내장한 '난민적 주체'가 된다는 의미일 것이다. 재일조선인인 자신을 '반(半) 난민'으로 규정한 서경식은 이와 같은 난민적 주체되기를 국민국가의 너머를 상상할 수 있는 잠재적 힘으로 새롭게 사유하고자 했다.

> 향후의 일을 생각하면, **지구상의 모든 인간이 어떤 국가의 국민으로 질서 정연하게 정돈되는 일은 가능하지도, 바람직하지도 않을 것입니다. 오히려 난민의 시대를 거쳐서 모든 사람들이 국가에 속하지 않고, 즉 국민이 되지 않고도 기본적인 인권을 보장받고 인간적 생활을 향수할 수 있는 시대가 도래**해야 할 것입니다.[20]

이와 같은 서경식의 인식은 "시민이 스스로를 난민으로 인정할 수 있는 땅에서만, 오늘날 인류의 정치적 생존을 사유할 수 있다"[21]는 아감벤의 주장과도 조우하는 것이다. 아감벤은 "난민이 국민국가의 원리를 근본적으로 위기에 빠뜨리는 동시에 더 이상

---

문』, 2011.10.6)라고 쓰고 있다.

19) 서경식, 『난민과 국민 사이』, pp. 198-199.

20) 『난민과 국민 사이』, p. 233. 이러한 서경식의 인식은 최근에 등장하고 있는 거류민(居留民, Denizen) 개념과도 통하는 것이다. 거류민(Denizen)이란 토마스 함마가 만들어낸 신조어로 특정국가에 일정기간 거주해 영주자로서 자격을 부여받은 외국인이라는 의미이다. 국적과 결합된 전통적 시민권 개념에서 벗어나 정주 외국인에게도 국민에 준하는 권리가 부여되어야 한다는 생각을 반영한 것으로, 전지구적 이민시대에 맞는 새로운 시민권으로 불리고 있다. (『목적 없는 수단』, p. 34에 실린 번역자 김상운 · 양창렬의 주석 참조)

21) 『목적 없는 수단』, p. 37.

미룰 수 없는 범주상의 혁신을 위한 터를 닦아주는 한계 개념이나 마찬가지"(p. 33)라고 역설한다. 따라서 자기규정, 달리 말해 자기 위치의 확인으로서 난민이란 열등하거나 결핍을 의미하는 것이 아니며, 난민적 주체로 이행한다는 것은 국민이란 범주에 성찰 없이 스스로를 동화하는 다수자들을 향해 가령 "우리들 조금도 나쁘지 않"[22]다고 분명한 목소리를 낼 수 있는 인간으로 거듭나는 것과 같다. 더불어 이러한 난민성의 체현을 통과할 때 우리는 비로소 마이너리티, 난민, 하위주체 등으로 명명되며 대상화된 존재들이 더 이상 동정과 연민을 부르는 자들이거나 발화를 대리해야 할 침묵하는 타자들이 아니라, 비국민 곧 '난민'이란 공동성 속에서 국민주의를 탈구축하기 위해 함께 연대해 가야할 '주체'임을 새롭게 인식하게 될 것이다. 이런 의미에서 이방인에 대한 한국사회의 이중 잣대와 이주노동자에 대한 왜곡된 인식, 이주노동자를 시혜를 베풀어야 할 수동적 존재로 파악하는 종교적·정치적 올바름의 미망에 갇힌 양식파(良識派)들의 한계, 다문화정책의 모순 등을 신랄하게 비판한 미등록 이주노동자의 다음과 같은 발언은 주목해야 할 부분이다.[23]

---

22) 서경식, 「어머니를 모욕하지 마라」, 『내셔널 히스토리를 넘어서』, p. 81. 서경식은 이 글에서 어릴 적 자신이 동네 아이들이나 학교 친구들에게 '조센'이란 놀림을 당하면서 조센인 자신이 왜 일본 땅에 있는가를 고민할 때, 그런 자신을 안아주며 "'조센'은 나쁜 거 아냐, 나쁜 거 하나도 없어"라고 말해주곤 했던 어머니의 기억을 떠올리면서, 내셔널 히스토리에 은폐된 버림받은 자들의 역사를 다시 쓰는 일의 의미를 짚어낸다.

23) 미셸 카투이라(Michel Catuira · 39)는 필리핀에서 출신 이주노동자로, 서울·경기·인천 이주노동자노동조합(이주노조) 위원장을 맡고 있다. 필리핀에서 여성이었던 미셸은 한국으로 건너오면서 성 전환을 했고 현재 남성으로 살고 있다. 인용 부분은 『한겨레신문』에서 미셸, 한홍구, 서해성이 좌담한 내용 중 일부를 옮긴 것이다. (「한홍구 서해성의 직설: 시혜 노땡큐... 우릴 갉아먹는 한류 노땡큐」, 『한겨레신문』, 2011.3.4.)

**한홍구**(이하 한): 필리핀의 한국전 참전기념비도 있죠. 고양시에.

**미셸**: 저희 할아버지도 한국전쟁에 참전했어요. **할아버지는 영웅대접을 받았는데 노동자로 온 손자는 빈대 취급을 받고 있죠. 저는 한국이 바나나공화국이라고 생각해요. 겉은 노랗지만 속은 하얀색.** (웃음) 자기들이 백인인 줄 알아요.

…

**미셸**: 임신 중이던 미등록 여성노동자가 해고를 당했는데 남자에게서도 버림받은 상태였어요. 가톨릭 단체로 가서 아이 낳고 보상받는 데 도움을 받았죠. 단체에선 아기를 필리핀으로 보내도록 도와주겠다고 했어요. 엄마가 아기를 데리고 있다고 싶다고 하자, 그렇게 하면 추방당한다면서 당장 이곳을 떠나라고 했죠. 권위적 자세인 거죠. 사실 고용허가제도 몇몇 종교단체들이 정부와 협상을 해서 통과시킨 거잖아요. 무**엇보다 이주 관련 엔지오와 종교단체들은 이주민 역량 강화보다는 그들의 서비스에 우리를 의탁하게 만들어서 결과적으로 이주노동자를 수동적으로 만들어요.**

…

**서해성**(이하 서): 몇 년 동안 이주민 어린이들을 위해 아홉 개 나라 말로 된 동화책을 만든 적이 있습니다. 한 교수도 평화박물관에서 '엄마나라 이야기'라고 비슷한 사업을 했고요. 한국은 '다문화'라는 이름으로 동화정책을 쓰고 있어요. '한화'정책은 제국주의적 폭력성을 안고 있습니다. 이주민들의 모국어, 문화, 자기 정체성을 지켜내고 발전시켜내는 작업이 절실해요.

**미셸**: **다문화정책이 동질화시키려는 시도라는 지적에 동의합니다. 그런 까닭에, 가령 지금 이주노조에서는 한국 활동가들의 역할을 최소화하려는 움직임이 있습니다. 한국의 운동방법이 이주노동자들에게 필요한 효과를 가져다주지 못하는 점도 있지만, 더 우려스러운 것은 이들을 통해 한국의 운동방식이 이주노동 운동과 문화를 지배하게 되는 것이죠.**

**서**: 문제를 스스로 인식해서 행동하는 과정이 자기 안에 축적되

지 않으면 일시적으로 몰라도 종국적으로 성공하기 어렵죠. 엘에이(LA) 사는 한국인이 미국인 지도 받아서 운동한다면 말이 되겠어요?

**미셸: 이주노동자 특수성을 살린 고유의 전략과 투쟁이 필요한 거죠.**

…

**서:** 이주노동자 아이들 교육도 심각한데, 보호가 차별이 되는 일들이 일어나고 있어요.

**미셸: 우리는 다문화가정 자녀 특수교육에 반대합니다. 이는 인종차별적인 행위입니다. 다문화라는 이름 아래 교환과 공유가 되어야 할 교육을 한국 아이들과 똑같이 되도록 강요하는 것이기 때문이죠. 저는 이 기회에 한국 아이들이 '특수한 교육'을 받을 필요가 있다고 생각합니다. (웃음) 이주노동자 아이들은 여러 언어를 구사하고, 다른 문화를 접해보았고 이해하고 있는 셈이죠. 한국 학생들은 좀 더 다양한 문화를 접할 수 있게 되는 거고요.**

…

**한:** 다원성을 인정할 때 비로소 소통과 유대가 가능하죠. 한국인도 아니고 떠나온 나라 사람도 아닌 채 떠도는 일은 어떤 경우에도 도움이 되지 않는 일이죠.

**미셸: 제 할아버지가 한국전쟁에 군인으로 참전한 일이나 제가 일하러 온 것이나 근본적으로 차이는 없다고 봅니다. 함께 싸운 사람들끼리 전우이듯, 함께 일하는 사람들끼리 국경은 없습니다.**

이주노동자 또는 난민이라는 정체성을 결여나 침묵의 위치가 아닌 국민국가주의에 틈을 내는 정치적 거점으로 재전유하는 이러한 발화는 국민의 서사에 난민의 이야기를 이접하는 이른바 "디세미-네이션(dissemi-*nation*)"의 전략이라 부를 수도 있을 것이다. 호미 바바는 국가의 시간에 '사이(中間域, in-between)'의 시간성을 도입하는 이러한 이중적 발화/글쓰기 혹은 디세미-네이션이 국민이라는

상상의 공동체에 본질주의적 정체성을 부여하려는 이데올로기적 책략을 교란시킴으로써 국가의 서사에 포섭되지 않는 대안·대항 내러티브를 형성할 수 있다고 주장한다.[24] 대안·대항 내러티브란 역사주의 담론, 곧 보편사에 의해 잘려나간 시간(역사)을 다시 기입함으로써 국민의 서사(national history)로 흡수되지 않는 통약불가능의 삶들을 다시 기록하는 난민의 서사일 것이다. 이러한 난민의 글쓰기는 아감벤이 말한 바 있듯이 '언어활동-문법(언어)-인민-국가'의 연결망을 끊는, 즉 국민의 언어를 중단시키는 '아르고(은어/속어)'이기도 하다.[25]

다음 장에서는 재일조선인과 네팔 이주노동자의 자기서사를 통해서 이와 같이 국민의 언어에 파열음을 내는 난민의 은어/속어를 읽어보고자 한다.

---

24) 호미 바바, 「디세미 네이션」, 『국민과 서사』 (호미 바바 편저, 류승구 옮김), 후마니타스, 2011, pp. 470-473. 디세미-네이션(dissemi-nation)은 데리다의 '산종(dissemination)' 개념을 바바가 빌려 온 것으로 '산종하는 국가의 의미 작용' 혹은 '국민'이란 충일한 역사주의적 시간 속에 오직 혈연이나 언어 등으로 결집된 인간 공동체가 아님을 강조한 언어유희다. 산종이란 이주, 실향, 망명과 같은 부단한 분투의 현실이다. (p. 471에 실린 번역자의 각주 참고) 레이몬드 윌리엄스는 지배적(dominant) 문화에 완전히 포섭되지 않은 형태의 문화들을 대안적(alternative) 문화와 대항적(oppositional) 문화로 구분한다. '대안적 문화'는 지배적 문화와 동떨어져 자신만의 문화적 실천 방식을 유지하는 문화로 주로 개인이나 소규모 집단에 의해 형성되는 것이며, '대항적 문화'는 지배적 문화에 적극적으로 반대하며 변화를 모색하는 주로 대규모 집단에 의해 추구되는 문화적 실천이다. 바바의 디세미-네이션은 이러한 대안적·대항적인 문화 어느 형태로든 나타날 수 있다.(p. 472 번역자의 각주 참고)

25) 『목적 없는 수단』, pp. 73-81 참조. 아르고란 '위험한 계급(코키유, 도적패)들이 사용한 말'이란 의미로 사용되었는데, 아감벤은 "모든 인민이 패거리이자 코키유이며, 모든 언어는 은어이자 '아르고'라는 진리"(p. 77)라고 말한다.

## 3. 난민의 자기역사 쓰기와 난민적 주체의 탄생

### 1) 정사(正史)가 은폐한 어머니들의 역사 쓰기 - 서경식의 「어머니를 모욕하지 말라」와 강상중의 『어머니』

서경식은 자신의 글 「어머니를 모욕하지 말라」에서 식민지 조선의 두 소녀/어머니에 관한 기억을 환기한다. 그 중 하나는 열여섯에 가족들의 먹을 입을 덜기 위해 강제로 결혼을 하게 된 소녀이다. 하지만 결혼 첫날 소녀는 시집에서 도망쳐 친정으로 돌아오지만, 그러나 다시 어머니에게 내쫓겨 남의 집 허드렛일로 삶을 연명해 간다. 그러다 낯선 중년 여성에게 속아 신의주에 사는 조선인 남자에게 팔려가고 그 남자에 의해 일본군에 매매되면서 1938년 중일전쟁이 한창인 무창으로 떠밀려간다. 무창에 도착한 그녀는 역시 조선에서 끌려온 몇몇 소녀들과 함께 일본군 전용 위안소에서 '위안부' 혹은 '조센삐'라는 이름의 일본군 성노예가 되었다. 첫 월경초차 없었던 열여섯 나이에 잔혹한 현실을 경험해야 했고, 이후 재일조선인 남성의 도움을 받아 일본에서 피폐한 전후(戰後)의 삶을 헤쳐 온 그녀의 이름은 송신도이다.

서경식은 국가의 서사가 묵살하고 잊기를 강요한 이 여성의 서사에 다시 한 소녀의 이야기를 중첩시켜 놓는다. 가난한 조선인 농민을 아버지로 둔 소녀는 생계를 위해 도일(渡日)한 부모를 따라 여섯 살에 현해탄을 건너 시모노세키에 도착한다. 여덟 살 때부터 남의 집 식모살이를 전전한 한 그녀는 여공이 되었다가, 후에는 역시 식민지 조선 출신의 소작농과 결혼해 가난과 차별, 폭력의 생을 고스란히 감당해야 했다. 그녀는 다름 아닌 서경식의 어머니이다.

서경식은 사뭇 다른 듯 보이지만, 공교롭게도 이들의 나이가 같은 만큼이나 두 여성의 삶이 유사하게 겹쳐 있음을 목도한다. 가

난한 조선인 농민의 딸로 태어나 어린 나이에 강제적 이주의 역사를 경험하며 가부장적 국가/제국의 폭력을 온몸으로 체험하면서 재일조선인 여성으로 살아온 이들의 이야기는 제국주의(국가주의)가 의도적으로 망각한 기억이다. 따라서 신민/국민이 아닌 이들 난민의 서사를 기록한다는 것은 서경식에게 신성한 국가의 서사를 위협하고 균열하는 반(反)기억의 행위가 된다. 송신도를 포함한 일본군의 성노예가 된 모든 위안부들을 자신의 어머니로 부르며, 서경식은 같은 세대 대부분의 재일조선인 여성들이 그러하듯 소학교의 문턱조차 밟아보지 못해 글을 알지 못하는 이들 어머니들의 이야기를 대신 받아쓰는 기록자가 되기로 결심한다. 또한 그는 이와 같은 대리기록의 행위를 통해서 역시 재일조선인인 자신의 위치, 달리 말해 국민의 외부인 자신의 난민적 위치를 다시금 확인하며, 억압과 차별로 점철된 훼손된 어머니들의 서사가 바로 자기 역사의 일부임을 추인한다.

> ‘지역의원인 히라야마(平山)’로부터 “조센징, 가 버려, 가!”라는 말을 듣고, 송 할머니는 너무 분해 그를 후려갈기려 발광한 적도 있다고 한다.
>
> “조센징, 가 버려.” — 이 얼마나 귀에 익은 대사인가?
>
> 나 자신도 어릴 적, 아이들 사이에서 싸움이 벌어질라 치면, 끝에 가서는 언제나, 조셍징, 가 버려, 돌아가 버려”라는 야유에 둘러싸여야 했다. “조셍 조셍 빠까 스르나 오나찌 메시 꾸떼 또꼬 찌가우” (조선놈, 조선놈 하고 업신여기지 마라. 같은 밥을 먹으면서 어디가 다르단 말이냐”라는 뜻. 차별에 항의하는 조선 사람의 심한 조선말 억양을 놀리고 비웃는 말로 흔히 쓰였다. - 옮긴이)라고 동네 아이들과 학급 친구들이 큰 소리로 야유를 퍼부었댔다. 어른들이 가르치지 않고서 어떻게 아이들이 그러한 대사를 알고 있겠는가?
>
> ‘조셍’이란 무엇인가? 왜 ‘조셍’인 내가 이 일본땅에 있는 것일까? 어디로 돌아가라는 것일까? 아무 것도 모른 채 울지 않으려고 입을 꼭 다물고 집에 돌아오면, 무슨 말도 하기 전에 어머니는 모든 것을

> 알아차리시고 덮어놓고 나를 꼭 껴안아 주곤 하셨다. … 다만 무조건 나를 끌어안고 어머니는 낮은 목소리로 몇 번이고 되풀이하셨다. "'조셍'은 나쁜 거 아냐, 나쁜 거 하나도 없어."
>
> 그 어머니의 힘으로 언제나 다시 똑바로 설 수 있었던 것이다.
>
> -「어머니를 모욕하지 말라」, pp. 79-80

인용 부분에는 '조센징(조셍)'이라는 공동의 역사를 살아왔던 두 어머니와 서경식 자신의 서사가 포개져 있다. 서경식은 송 할머니의 이야기를 쓰면서 자신이 경험한 차별과 배제의 역사를 회상하고, 거기에 다시 '조셍'을 결핍으로 승인하기를 거절한 어머니의 서사를 겹쳐 쓰는 것이다. 그는 이와 같이 은폐된 역사를 기억하고 기록함으로써 어머니들의 힘으로 "다시 똑바로 설 수 있는" 주체, 곧 '난민적 주체' 되기를 수락하고 있다.

> '지식'을 몸에 지니고 중산계급 행세를 하는 세월 속에서 어느 새 어머니에 대한 기억마저 잃어가던 이 방자한 자식이 이제야말로 무조건 어머니를 껴안아야 할 차례임이 분명하다. 왜 '위안부'가 되었는지를 캐묻지도 말고, '협의의 강제 연행' 사실이 있었는지 어땠는지 따위도 천착하지 말고, 다만 무조건 껴안아야 한다. 일본에 의한 조선 '병합' 그 자체가 '강제'에 다름 아니었다. 그때는 모든 조선인이 '대일본제국'의 신민(臣民)으로 '강제 연행'된 것이다. 그 이상 무슨 논리가 필요 하겠는가! 어머니를 향해 던져진 돌멩이를 이 몸으로 막으면서, '정사'(正史)가 묵살하고 은폐해 온 어머니들의 역사를 위하여, 어머니들과 함께 혹은 어머니들을 대신해서, 자식인 내가 목소리를 내지 않으면 안 된다. … 그리고 나는 잊지 않을 것이다. 내가 이렇게 온몸에 힘을 주어 전의를 불태운다 하더라도, 사실은 내가 어머니들을 위해 증언하고 있는 것이 아니라, 지금도 어머니들이 몸을 내놓고 우리를 위해 증언하고 있다는 사실을. 송신도 할머니가 지금도 그러고 계시듯이.
>
> -「어머니를 모욕하지 말라」, p. 82

어머니를 위해 증언하고 있는 것이 아니라, 어머니들이 우리를 위해 증언하고 있는 것이라 말하는 서경식은 어머니들의 역사를 대리 기록하는 것이 자신의 언어를 갖지 못한 이들을 위한 연민이나 동정이 아니라 오히려 그들이 자신에게 베푸는 시혜이며, 또한 어머니들의 역사가 곧 자신의 역사임을 자각한다.

재일(在日)이라고 스스로를 지시하는 강상중 역시 자신의 어머니가 "'재일(在日)'의 역사 그 자체"[26]임을 환기하면서 최근에 자신의 어머니가 살아온 삶을 기록한 『어머니』를 발표했다. 『어머니』는 서경식의 「어머니를 모욕하지 말라」보다 한층 더 서사성을 띠고 있어 일종의 전기나 회고록의 성격을 띤다. 그러나 기념비적 인물의 삶을 스펙터클하게 전시하는 것이 전기나 회고록이라면, 강상중의 『어머니』는 기념비적 기억이 유린하고 망각한 자들에 관한 서사라는 점에서 전기·회고록 등과는 다른 맥락에 놓이게 되며, 서경식의 글과 근본적인 문제의식을 공유한다고 하겠다. 아울러 『어머니』는 「어머니를 모욕하지 말라」와 유사한 형식을 취하고 있는데, 열여섯 살에 결혼을 위해 도일한 이후 가난과 차별의 세월을 감내해야 했던 어머니의 삶에 수다한 재일(在日)들의 서사가 중첩되며, 여기에 강상중 자신이 나가노 데쓰오에서 강상중을 인식하는 과정, 달리 말하면 나가노 데쓰오이자 강상중인 경계성/난민성을 자각하는 강상중의 자기서사가 함께 엮이는 것이다.

『어머니』의 마지막 장을 통해 강상중은 자신이 책을 쓰게 된 계기가 어머니가 자신에게 보내려고 만든, 그러나 부치지 못한 두 통의 '목소리 편지' 때문이라 술회하고 있다. 1980년과 2003년이라는 20년의 시간적 거리를 두고 녹음된 구술 편지에서 어머니는

---

26) 강상중 지음, 오근영 옮김, 『어머니』, 사계절, 2011, p. 9. 같은 글 인용 시에는 페이지 수만 밝힘.

“글을 쓸 줄 모르고 배운 것도 없”(p. 290)어 아들에게 편지를 쓸 수도 아들의 편지를 읽을 수도 없는 황망한 처지를 개탄하고 자신의 굴곡진 삶을 반추하면서, “앞으로는 더 이상 일본도 조선도 없는 시대”(p. 294)가 오리라는 소망을 피력한다. 어머니가 남긴 이 두 통의 목소리 편지를 전달받은 강상중은 “어머니의 기억을 더듬는 것이 글을 아는 내게 글을 모르는 어머니가 위탁하신 유언”(p. 25)이라는 생각을 막을 수 없었으며, 때문에 “물에 녹아 사라질 것 같은 글자들을 간신히 원래 모습으로 되살려 놓듯이” 잊혀 가는 어머니의 역사를 복원하기로 결정한다. 그것은 어머니를 통해 강상중 “자신을 다시 만나게 되는 것”(p. 25)이며, 서경식의 말처럼 어머니를 통해서 ‘재일’인 ‘자신/우리’를 증언하는 행위인 것이다.

『어머니』에는 어머니의 서사를 중심으로 그녀와 연결되어 있는 다양한 재일(在日)들의 이야기가 배치되어 있는데, 가장 주요한 서사는 남편이자 강상중의 아버지인 강대우/나가오 게이야와 그의 동생인 강대성의 삶, 그리고 강상중의 집에서 반평생을 함께 기거하게 되는 이와모토 마사오/이상수의 이야기이다. 일제강점기에 소작인의 아들로 태어나 가난을 견디다 못해 혼자 일본으로 건너가면서 군수공장 노동자가 된 강대우는 역시 극빈한 가정에서 먹을 입을 덜기 위해 홀로 도일한 열여섯의 처녀와 결혼한다. 해방 이후 귀국할 기회를 놓친 부부는 일본에 남아 폐품 수집업을 하며 식민지 출신 이주민으로서 녹록치 않은 삶을 꾸려나간다. 강대우와 우순남이라는 본명을 잃고 ‘나가노’와 ‘하루코’로 살 수밖에 없었던 이들의 삶에 강상중의 숙부인 강대성의 뒤틀린 삶이 병치된다. 타고난 재능에 출세욕까지 왕성했던 식민지 출신 엘리트 강대성은 차별받는 조선인(朝鮮人)으로 살지 않기 위해 일본군 헌병이 되고 일본인 여성과 결혼한다. 그러나 일본이 패전한 이후 생사의

갈림길에 선 그는 가족과 헤어져 조선으로 돌아간다. 한때 완벽한 일본인이 되기를 욕망했던 그는 한국으로 귀국한 후에는 자신의 과거를 은폐하고 일본의 아내와 딸의 존재를 잊은 채, 철두철미 한국인으로, 틈 없는 민족주의자로 살아간 것이다.

온전한 국적자(國籍者)가 되기 위한 강대성의 이 분투어린 역사와 더불어 배치되는 것이 또 한 명의 재일(在日)인 이와모토 마사오/이상수의 서사다. 일찍 고아가 되어 전국을 배회하던 그는 태평양전쟁이 발발하던 해 일본으로 흘러들어 간다. 호탕한 기질과 배짱이 눈에 띄어 야쿠자의 세계에 발을 들여놓은 이상수는 우연히 조선인 처녀를 만나 함께 살게 되면서 가까스로 어둠의 세계와 결별하고 해방 후엔 가족들과 함께 고국으로 돌아가지만, 이념 갈등과 막막한 생계에 떠밀려 아내와 딸을 남겨 두고 다시 일본으로 건너온다. 그러나 그 사이 국교가 단절되고 한국전쟁이 발발하면서 이상수는 어쩔 수 없이 '재일'로 살아가게 되며 아내, 자식과도 끝내 만나지 못하는 비극적 운명을 살게 된다.

강상중은 어머니의 삶에 얽힌, 고국에 돌아가지도 못하고 일본이 자신을 보증하는 국적일 수도 없는 이러한 재일(在日)들의 서사를 하나하나 복원하는 동시에, 한편으로 이들의 삶을 통해 자신에 체현된 재일성(在日性), 곧 난민성을 수락하는 과정을 쓰고 있다. 이는 가령 인내와 굴종의 삶을 견디기 위해 불렀다는, 외할머니에게 물려받은 어머니의 '차 따기 노래'나 가난 때문에 잃은 아들과 재일의 역사를 둘러싼 숱한 죽음들을 달래던 어머니의 '오구굿', 그 애써 망각하고자 했던 '조센징'을 환기하던 어머니의 노래와 춤을 강상중이 마음으로부터 받아들이고 어머니의 고향을 긍정하는 과정을 통해 표현되기도 한다.

> 어머니와 무당들의 세계, 그것은 재일교포들 사이에서 특히 굴종을 강요당한 여자들에게만 허용된 토속적인 성역이었다. 그 세계 안에서

어머니와 무당들은 억울하게 죽은 사람들과 영혼의 교류를 도모하고 자신들의 마음의 고통을 다스리려 했던 것이다. 거기에는 벗어날 수 없는 암울한 현실에 대한 체념과 비애가 있었다. … 그렇지만 악귀 같은 형상으로 미친 듯이 춤을 추던 어머니의 모습을 본 이웃 사람들 사이에서는 여러 가지 소문이 퍼지고 있는 것 같았다. … 우리 집은 평범하지 않다는 것. 주위로부터 도드라진 특별한 존재하는 자각이 마사오의 마음에 어두운 그림자를 던졌다. 나 역시 이제 겨우 친해진 친구가 무슨 말 끝에 어머니 이야기를 화제에 올리는 게 싫었다. 그리고 조센징이라는 말의 울림이 그 무렵 내게는 추잡한 은어처럼 들려 견디기 힘들었다.

-『어머니』, pp. 162-164

'어쩌다가 조선은 이다지도 비참하단 말인가. 왜 좀 더 편하고 넉넉하지도 못하고 즐거운 표정이라고는 찾을 수도 없는지 모르겠다.'

한탄스러운 울분 같은 것이 내 안에서 뭉클뭉클 고개를 쳐들고 있었지만 그것을 어디에 대고 풀어야 할지 몰랐다.

그래도 나는 가는 곳마다 환대를 받고 사람들의 온기를 실감했다. 어머니의 고향, 진해에서는 외가의 친척들과 지인들이 잔뜩 모여 와서 어른이나 아이나 마치 잔치라도 벌어진 듯 북적거렸다. … 나는 당혹스러우면서도 기뻤다. 뭔가 마음의 응어리가 풀어지면서 있는 그대로의 편안함 같은 느낌을 맛보았기 때문이다. 그것은 내가 자의식이 생기기 시작한 이후로 한 번도 맛보지 못했던 개운한 감정이었다. … '누가 어디에 살아도 해는 뜨고 또 진다. 특별할 것 없는 당연한 일이다. 하지만 그 당연함을 당연함이라고 생각하지 못했던 건 왜일까. 그렇다. 있는 그대로 사는 거야. 있는 그대로. 아버지와 어머니가 이 나라에서 태어났고 또 나는 우연히 일본에서 태어났다. 단지 그뿐 아닌가. 그렇다면 있는 그대로의 모습으로 살아야 한다.' 마음속에서 나를 짓누르던 뭔가가 조금씩 사라져가는 듯한, 상쾌한 느낌이 천천히 차오르고 있는 것 같았다. 드디어 나는 어머니의 고향에 있음을 실감했다.

-『어머니』, pp. 231-233

어머니의 굿판에 담긴 치열한 “번민과 갈등”(p. 164)을 읽어내지 못하고 다만 “추잡한 은어” 같은 조센징을 떠올리게 하던 어머니의 몸짓이 견디기 힘들었던 아들은, 1970년대 초반 비참하고 남루하기 그지없는 어머니의 고향에 다녀와서 마침내 조센징을 지우고자 했던 자신의 마음을 털어낸다. 어떤 국가에도 안정적으로 소속될 수 없는 나가노 데쓰오이자 강상중인 자신의 재일성(在日性), 곧 경계성을 마침내 용납한 것이다. 그리고 강상중은 이것이 변화의 시작임을, 다시 말해 국민을 성찰의 대상으로 소환하면서 다른 위치로 이동해 갈 수 있는 징후임을 예감한다.

> **내 안에서 분명하게 변화의 싹이 움트고 있었다.**
> **‘나가노 데쓰오라고……. 하지만 강상중 아닌가. 둘 다 진정한 나자신**이다. 그렇다면 왜 그토록 강상중으로부터 도망치려 했을까. 도망치지 않아도 된다. 있는 그대로의 모습으로 살자. 그렇다면 나가노 데쓰오도 상관없지 않은가. 아니, 그게 아니다. 그것만으로는 지금까지와 다를 게 없지. **바뀌어야지. 바뀔 거야.**’
>
> -『어머니』, pp. 234-235

‘바뀐다’는 것, 그것은 바로 국민이기를 끝내는 지점에서 생성 가능한 난민적 주체 되기가 아닐까. 일본 국적으로 귀화하지 않은 한국 국적자이지만 실질적으로 한국・일본 그 어디에도 완전히 회수되지 않는 강상중이 자기 규정한 ‘재일(在日)’이란 바로 이 난민적 주체의 다른 이름일 지도 모른다. 그리고 다시 우리는 또 한 명의 이와 같은 신생(新生)의 주체가 탄생하는 과정을 마붑 알엄의 자기서사를 통해 목격하게 된다.

### 2) 다국어 구사자/지구인의 이주의 역사 쓰기 - 마붑 알엄의『나는 지구인이다』

마붑 알엄의『나는 지구인이다』는 한국의 국경을 넘은 한 이방인이 이주노동자에서 난민(미등록 체류자)으로 다시 난민적 주체로 이행하는 지난한 분투의 과정을 기록하고 있는 서사다. 달리 말하면 이는 한 인간이 일방적으로 호명되고 분류되는 타자에서 스스로의 목소리를 내는 주체로 거듭나는 이야기이며, 때문에 이 이야기의 구성은 정주하는 국민의 플롯에 귀납되지 않는 도주와 위반의 형식을 취하고 있다.

하나의 언어・종교・인종・민족・문화 등에 수렴되는 국적인(國籍人)이 아닌, 국민이라는 동일성 안에 수렴되지 않는 '지구인'으로 스스로의 정체성을 구축해가는 마붑 알엄은 자기서사의 첫 자리에 태생적 이주민이 될 수밖에 없었던 자신의 전사(前史)를 배치하며, 난민을 생산하는 국민(민족)국가의 폭력, 그리고 이 폭력을 잉태한 제국주의의 모순을 문제 삼는다. 방글라데시에서 출생했지만 '비하리'(인도 비하르에서 온 사람)로 불렸던 마붑 알엄의 서사에는 영국의 인도 지배가 낳은 분열의 역사가 기입돼 있다. 독립 이후 인도는 심각한 종교 갈등을 겪으면서 힌두교를 믿는 인도와 이슬람교를 신앙하는 파키스탄으로 나뉘고, 파키스탄은 다시 언어의 차이로 인해 내전상황을 치르면서 우르드어를 사용하는 파키스탄과 벵골어를 쓰는 방글라데시 두 국가로 갈려서는 각각 하나의 종교와 언어를 인민들에게 폭력적으로 강제하게 된다. 때문에 마붑 알엄과 그의 가족들같이 비하르에서 이주해 와 인도의 힌디어와 유사한 비하르어를 사용하는 민족・언어의 이방인들은 방글라데시 내에서 "이 나라, 이 민족의 적"[27]으로 지목되었으며, 공

27) 마붑 알엄,『나는 지구인이다』, 텍스트, 2010, p. 17. 이하 인용 시에는 페

공연한 “사회적인 위협”(12쪽)을 감수해야 했다. 나라/민족의 적이자 위협으로 분류되고 배제된 소수자들인 마붑 알엄과 비하리들이 자연스럽게 터득한 것은 다국어, 다문화에 대한 감각이다. 마붑은 『나는 지구인이다』의 모두(冒頭)에서 비하리인 자신의 위치로 말미암아 집 밖에서는 방글라데시 국어인 벵골어를, 집 안에서는 비하르어를 사용하는 이중 언어생활을 자연스럽게 받아들일 수 있었다고 쓰고 있다.

종교와 언어의 차이로 인해 신산한 이주의 역사를 경험했던 마붑 알엄은 다시 가난 때문에 한국으로의 노동 이주를 결행하게 된다. 『나는 지구인이다』는 어머니의 치료비를 벌기 위해 헬싱키 유학을 포기하고 한국에서 이주노동자로 자신의 정체성을 새롭게 취득해 가는 마붑 알엄의 험난한 여정이 기록돼 있는데, 무엇보다 마붑의 이주 서사에서 주목되는 것은 그가 이주노동자들에 대한 ‘폭력’과 ‘시혜’를 모두 심문과 성찰의 대상으로 소환하고 있다는 점이다. 마붑은 그의 손가락을 앗아갔으나 퇴직금도 주지 않고 내쫓은, 그리하여 자신을 나날이 공포와 불안에 시달리는 미등록 체류자로 추락시킨 한국사회의 폭력을 신랄히 비판하면서도, 또 한편으로는 자신들을 동정과 도움을 호소하는 “불쌍한 사람”(p. 73)으로, 혹은 착하고 순진한 “아이”(p. 73)로 정형화하려는 이른바 양식파(良識派)들의 태도 역시 문제 삼는다. 폭력과는 다른 차원이긴 하지만 시혜 역시도 이주민들을 침묵하는 타자로 전유하려는 ‘국민’의 욕망을 공유하고 있다는 것이다. 동일자적 욕망에 점령당한 이러한 시선은 항상 “진짜 이주민들의 모습”(p. 73)을 놓치게 되며, 대신 그들이 상상하는 이주민의 형상을 만들어 내게 된다. 마붑 알엄이 그 선한 의도에도 불구하고 종교단체나 또는 진보적 정치단체와 결별하거나 거리를 두게 되

---

이지 수만 표시함.

는 이유는 이 때문이다.

> 2002년 4월 7일. 결코 잊을 수 없는 날이었다. 그리고 너무나 멋있는 날이었다. 2천 명이 넘는 주민들과 함께 서울 종로에서 집회를 열었다. 지금까지는 뭔가 하고 싶은 말이 있었지만 그걸 입 밖으로 꺼내지 못했다. 할 말이 아주 많은데도 입을 떼지 못했다. 그렇지만 그날 **우리는 마음껏 말했다. 말할 자유를 신 나게 누렸다. 집회 현장에서 쏟아져 나온 구호는 한국어가 아니라 자국어들이었다. 모두들 자기 나라 말로 하고 싶은 말을 다했다. 누구는 방글라데시어로 말했고, 누구는 영어로 외쳤으며, 누구는 네팔어로 소리 질렀다. 종로에서 탑골공원 방향으로 행진하면서 자기들 언어로 실컷 웃으며 말하는 모습을 통해서 다시 한 번 확인했다.**
>
> **"아, 맞다. 이게 진짜 이주민들의 모습이다."**
>
> 그렇게 S단체와 멀어져 갔다. **언제까지나 불쌍한 사람 취급 받을 순 없었다. 공동체 대표들에게만 잘해 주면 된다는 식의 태도도 더 이상은 받아들이기 힘들었다. 어떤 점에서는 맨 처음에 만났던 교회 사람들과 크게 다를 것이 없었다. 종교적인 간섭을 하지는 않았지만, 자신들이 우리들보다 더 높은 자리에 있다는 태도는 너무 불편했다.**
>
> -『나는 지구인이다』, pp. 72-73

위계를 청산하지 못한 연대는 올바른 연대일 수 없으며, 이주민의 발화를 절취(截取)하거나 침묵시키는 대변(代辯)은 기실 온정을 가장한 또 하나의 폭력이 될 수 있다. 이와 같은 자각을 통해서 마붑 알엄은 죽음에 이르는 이주노동자들의 현실을 외면하고 자신들을 잠재적 범죄자로 취급하는 한국사회의 냉담과 편견에 저항하는 이주민의 운동 방식이 한국의 진보단체가 견지해온 투쟁방식을 동일하게 계승할 수는 없는 것이며, 이주민의 상황에 합당한 "올바른 방식", 즉 "다양한 문화권에서 온 이주노동자들이 자기들의 다양한 방식으로 자기들의 얘기를 전할 수 있"는 방법의 창안이 필요하리라 고민하게 된다.

> **농성을 하면서 가장 힘들었던 건 '올바른 방식'을 세우는 것이었다. 우리가 주장하는 건 이주노동자가 주체가 되어서 이 문제를 풀어 나가는 것이었지만, 민주노총 이하 여러 노동운동 단체들은 상당히 권위적이었다.** 너무 딱딱했고, 너무 재미가 없었다. 오랜 세월 동안 나름대로의 문화와 분위기를 만들어서 활동을 해왔겠지만, 대표 중심으로만 움직이는 방식들이 마음에 들지 않았다. … 이주노동자들은 단지 노동운동 문제만으로 모인 게 아니었다. 이주민들의 열악한 노동환경뿐 아니라 비참한 생활환경과 인권침해 상황에 대해서도 함께 얘기하고 싶었다. **이주민들이 더 적극적으로 더 많이 참여할 수 있는 문화적인 방법도 찾고 싶었다.** 그렇지만 결국에는 우리가 하는 행사는 거의 모두 투쟁문화제가 되고 말았다. 투쟁 밖에 없는 운동 방식에 나는 지쳐갔다. … 나는 노동운동이 너무 '좋아서'가 아니라 너무 '필요해서' 시작했다. 노동운동을 꼭 이런 방식으로만 해야 한다고 생각하지는 않았다. **다양한 문화권에서 온 이주노동자들이 자기들의 다양한 방식으로 자기들의 얘기를 전할 수 있기를 바랐다. 그래서 우리의 운동 방식이 더 많이 다양해지기를 바랐다.**
>
> -『나는 지구인이다』, pp. 93-94

투쟁지향적인 한국의 노동단체와 멀어지면서 그가 새로운 이주민 운동방식으로 옮겨가게 되는 것은 이러한 고민의 결과일 것이다. 그렇다면 마붑 알엄이 "이주노동자들도 역시 시민"(p. 102)이라는 자각 속에서 이주민들을 방송의 대상이 아닌 주체로 환대한 '시민방송(RTV)'이나 보다 대중적 미디어인 영화와 접속하면서 구상한 다른 운동 방식이란 무엇인가. 그것은 예컨대 "투쟁을 가르치며 희망을 얘기하지 않는", 인간의 감정을 삭제하고 "노동자 군인"(p. 146)을 양성하는 방식의 운동이 아니라, 가령 "강가에서 얘기를 나누며 노는 데서 시작"(p. 28) 하는 운동, "진보운동과 문화운동"(p. 28)이 대립어가 아닌 동의어가 될 수 있는 운동이다.

마붑 알엄은 이주민들이 제작자, 사회자, 패널로 참여하는 '이주민 백분토론'이나 '다국어 이주노동자 뉴스'를 만들고, 이주민 영화제나 이주민에 관한 다큐영화를 기획하고, 이주민을 재현하는 영화에 직접 배우로 참여하면서, 자신이 상상해온 자유로운 향유(놀이)와 운동이 하나가 된, 단 하나의 언어가 아닌 다국어가 통용되는, 이주민들이 "대상화되는 게 아니라 주체가 되는"(p. 105) 낯선 운동의 방식을 현실화한다. 낯선 것을 낯익은 것으로 변화시키는 이 즐거운 모험을 수행하면서 그는 정영혜가 말한 것처럼 "타자에 의해 명명되지 않고 살아남기 위해서는, 무한히 '이야기'를 계속할 수밖에 없"[28]음을 실감했는지도 모른다. 또한 그 이야기의 수신자는 한국인이라는 정체성 속에 안주하는 여전히 '국민'인 그들만이 아니라, 바로 그 자신, 곧 '이주민/난민'들이기도 하다. "이주민들끼리의 연대가 무엇보다 중요하다고 생각했기 때문에" "이주민들을 주요 관객"(p. 97)으로 생각하며 만든 그의 이야기들은 조센징이 나쁜 것이 아니듯 '이주민/난민은 나쁜 거 아냐, 나쁜 거 하나도 없어'라고 전하는 어머니들의 말을 다시 발화하는 일이기도 할 것이다. "'누가 말할 것인가'하는 질문은 '누가 들을 것인가'하는 것보다 중요성이 덜"하며, "나는 제3세계 사람으로서 나 자신을 위해 말하겠다"[29]고 천명한 가야트리 스피박의 언급처럼, 마붑 알엄은 그 자신/난민을 위해 나/우리(난민)에게 말하는 것이 "소수자가 반차별의 미로에서 벗어나는 출구"[30]이며, 난민이 난민적 주체로 이행하는 능동적 도약임을 이야기한다. 또한 이 낯선 이야기를 전하는 자야말로 '그들 국민들'을 동요할 수 있는 가장

---

28) 『다미가요 제창』, p. 56.

29) G. C. Spivak, *The post-colonialism critic : interview, strategies, dialogues,* New York: Routledge, 1990. 『다미가요 제창』, p. 51에서 재인용.

30) 『다미가요 제창』, p. 51.

난해한 질문을 던지는 자, 국민의 노래에 파열음을 내고, 그들 국민들을 '우리 난민들'로 불러 세울 수 있는 진정한 '이방인'임을 그는 알고 있다.[31] 자크 데리다의 말처럼 "이방인이란 우선 제일 먼저 질문을 하는 사람", "첫 물음을 제기하면서 나를 문제선상에 올려놓는 사람"[32]이 아니던가.

그렇다면 마붑 알엄 혹은 이 질문을 던지는 이방인이 지난한 서사/역사의 여정을 통해 도달한 정체성이란 무엇인가. 그것은 다름 아닌 다국어 구사자이자 다문화 향유자인 "지구인"이다. 지구인이란 바로 국민을 횡단하며 멈춤 없이 접속하고 생성하는 길 위의 주체 혹은 유목적 주체이며, 난민적 주체의 다른 이름인 것이다.

> **나는 방글라데시에서 온 방글라데시 사람이지만, 한국에 살고 있는 한국인이기도 하다. 나도 한국 사회도 이 사실을 조금씩 쉽게 받아들였으면 좋겠다.**
>
> **"나는 누구일까?"**
>
> 나를 끊임없이 괴롭히는 질문이지만, 이 질문에서 도망갈 수 없다. 내가 그 답을 갖고 있어야만 한다. 지금 나는 스스로에게 이렇게 답한다.
>
> **"나는 지구인이다!"**
>
> -『나는 지구인이다』, p. 194

---

31) 마붑 알엄은 다음과 같이 자신이 한국 사회에서 질문을 던지는 사람의 역할을 하고 싶다고 말하고 있다.
"나는 이 사회에서 질문을 던지는 사람의 역할을 하고 싶다. 나처럼 앞에 나와서 얘기하는 사람은 한국에 대해서 듣기 싫은 말을 많이 한다. 좋아하는 부분도 많지만 마냥 그런 얘기만 할 수는 없다. 내가 쫓겨난 모든 친구들의 대변자가 될 수는 없지만, 이곳에 남아 있는 사람으로서 책임감 같은 걸 갖고 있다. 남아 있기 때문에 해야 할 일이 있다. 그게 바로 이 사회에 질문을 던지는 일이다. 이주민인 우리도 뭔가 질문을 던져야 지금보다 조금 더 평화롭게 살기 위한 장이 마련될 수 있는 거다." (pp. 187-188)

32) 자크 데리다 지음, 남수인 옮김,『환대에 대하여』, 동문선, 2004, pp. 57-58.

## 4. 나가며

이 글은 국민이라는 정체성 밖으로 내쫓긴 국민국가의 이방인들을 '난민'으로 지시하고 이들이 쓴 자기서사를 통해서 국민의 서사를 균열하고 국가주의/민족주의를 횡단할 수 있는 '난민적 주체'의 탄생을 가늠해보고자 하였다. 이 글에서 의미하는 난민이란 인종이나 종교 또는 정치적·사상적 차이로 인해 국경 바깥으로 쫓겨나거나 탈출한 자들에 국한되는 것이 아니라, 국민국가의 법(경계) 외부로 축출당한 모든 자들을 포괄하는 개념이다. 때문에 가령 재일조선인이나 이주노동자, 탈북자들뿐만 아니라 분명한 국적을 지녔다 할지라도 국가가 인준하는 '국민' 될 자격심사에서 탈락한 자들 역시 난민으로 묶이게 된다.

난민 혹은 마이너리티에 관한 기왕의 연구들은 주로 한국 문학이나 문화물 속에서 이들 경계적 존재들이 재현되는 양상을 살피고 그 의미를 논구하는 데 집중해 왔다. 그것은 이들이 침묵하는 혹은 침묵을 강요당한 자들이며, 때문에 항상 대리발화 되거나 되어야 하는 존재들이라는 전제가 깔려 있는 것이기도 하다. 이 글은 이 오래된 전제로부터 비껴나서 난민들이 단지 침묵하는 이들이 아닌 '다르게' 말하는 자들, 국민의 언어가 아닌 이방인의 언어로 발화하는 이들임에 착목했으며, 이러한 인식 아래 난민들이 스스로 자기 역사를 기록한 서사물들에 주목했다. 재일조선인인 서경식의 「어머니를 모욕하지 말라」, 강상중의 『어머니』, 그리고 방글라데시에서 온 이주노동자 마붑 알엄의 『나는 지구인이다』를 텍스트로 발탁한 것은 이 때문이다. 기실 국적성이나 학문적 소속이 분명치 않은 이러한 텍스트들은 기왕의 연구 대상에서 대부분 제외되었던 것이 사실이다. 그러나 문학과 역사의 '사이', 국가와 국가의 '경계'에 위치한 이 변방의 서사들에 주목하지 않고서는 국

민의 서사 혹은 공식적인 정사(正史)가 망각하거나 은폐해 온 주변부의 역사를 제대로 읽어낼 수 없을 것이다.

어머니의 역사를 기억하고 기록하면서 '재일조선인'이라는 자신의 난민적·경계적 위치를 성찰한 서경식과 강상중, 인도·방글라데시·한국을 유동하며 태생적 이주민으로 살아온 마붑 알엄의 서사에서 공통으로 확인하게 되는 것은 이들이 '난민'이라는 자신의 실존을 단순히 국민으로 인준되지 못한 결여나 결핍의 위치로 받아들이지 않는다는 점이다. 오히려 이들은 어떠한 국적에도 완전하게 소속되지 않은 자신의 난민적 위치를 국가주의의 폭력을 성찰하고 국민국가의 너머를 상상할 수 있는 가능성의 근거로 재전유하고자 한다. 본고에서는 이와 같이 자각한 난민들의 존재를 '난민적 주체'라 명명하였다. 인종·민족·언어·계급·성 등 다양한 심급에 따라 온전한 국민의 경계를 더욱 좁고 촘촘히 설정하면서 비국민의 범주를 갈수록 두텁게 만들어가는 지금, 이곳에서 난민이란 기실 오늘을 살아가는 모든 이들의 잠재적 존재 조건이라 할 수 있다. 난민적 주체되기가 인종이나 민족 또는 언어의 이방인들인 단지 '그들'만의 문제가 아니라 사실 '우리' 모두의 자각과 수행이 필요한 지점인 것은 이 때문이다. 스스로를 '난민'이나 '지구인'이라 천명한 서경식이나 강상중, 마붑 알엄처럼 국민(다수자)의 위치를 반납하고 오히려 '난민(소수자)됨'을 인정하는 난민적 주체로의 이행을 통해 우리는 내셔널 히스토리에 파열음을 내고 국민국가를 횡단하는 신생의 주체, 나아가 새로운 공동체의 생성을 구성할 수 있을 지도 모른다. 이 글은 바로 이와 같은 낯선 가능성을 타진해 보기 위한 미약한 시도였다.

# 참고문헌

1. 1차 자료

강상중 지음, 오근영 옮김, 『어머니』, 사계절, 2011.
마붑 알엄, 『나는 지구인이다』, 텍스트, 2010.
서경식, 「어머니를 모욕하지 말라!」, 『내셔널 히스토리를 넘어서』(코모리 요우이치 · 타카하시 테츠야 엮음, 동경대학교 출판부 펴냄, 이규수 옮김), 삼인, 2005.
「우리 안의 난민」, 『경향신문』, 2011. 10. 6.
「多문화 한국, 그 불편한 진실/한국에서 이주민으로 산다는 것」, 『신동아』, 2010. 12.
「한홍구 서해성의 직설: 시혜 노땡큐... 우릴 갉아먹는 한류 노땡큐」, 『한겨레신문』, 2011. 3. 4.

2. 2차 자료

강상중, 「국민의 심상 지리와 탈국민의 이야기」, 『내셔널 히스토리를 넘어서』 (코모리 요우이치 · 타카하시 테츠야 엮음, 동경대학교 출판부 펴냄, 이규수 옮김), 삼인, 2005, p. 197.
발터 벤야민, 「역사의 개념에 대하여」, 『발터 벤야민 선집 5』 (발터 벤야민 지음, 최성만 옮김), 도서출판 길, 2009, pp. 329-350.
서경식 지음, 임성모 · 이규수 옮김, 『난민과 국민 사이』, 돌베개, 2008, p. 204.
세일라 벤하비브 지음, 이상훈 옮김, 『타자의 권리』, 철학과 현실사, 2008, p. 81.
스티브 모튼 지음, 이운경 옮김, 『스피박 넘기』, 앨피, 2005, p. 217.
우카이 사토시 지음, 신지영 옮김, 『주권의 너머에서』, 그린비, 2010, pp. 15-16.

자크 데리다 지음, 남수인 옮김, 『환대에 대하여』, 동문선, 2004, p. 59.
정영혜 지음, 후지이 다케시 옮김, 『다미가요 제창』, 삼인, 2011, p. 48, 51, 56.
조르조 아감벤 지음, 김상운 · 양창렬 옮김, 『목적 없는 수단』, 난장, 2009, p. 24.
호미 바바 편저, 류승구 옮김, 『국민과 서사』, 후마니타스, 2011, pp. 470-473.

# The Self-narrative Writing of Refugee and the Rupture of National History

Kim, Kyung-Yeon

This paper is to refer to the outcasts of a nation, whose identity they are deprived of, as ‘a refugee,’ and in their self-narratives, try to grasp the making of a ‘subject as a refugee’ which makes a rupture to national narrative and traverse nationalism. The term refugee means those who have been expelled outside the law, or demarcation of a nation as well as those driven out by race, religion or political, ideological difference. The removed who are not qualified as a subject to a nation, become refugee, including Korean-Japanese, immigrant workers and North Korean defectors.

The former studies about refugee or minority focus on the representations of the marginalized in Korean literature or culture, and discuss the meaning of it. It has a hypothesis that they are existents in silence or forced to be lapsed into it whereby they are those for whom any one should speak. In this paper, I argue that they are not the silenced but who are those speaking with a foreign language, not with the language of the nation, under which awareness I remark on the narratives of their own history written by them.

Suh Kyoung-sik and Kang Sang-jung remember mother-history and reflect on their status as refugee or marginal called Korean-Japanese. Mahbub Alam who has been living as a born-immigrant, wandering in three countries India, Bangladesh and Korea, and the two have in common in their narratives with the fact that they do not accept the status of refugee, but merely that of lack or deficiency. All the more, they seem to put the status into the possibility to appraise the violence of nationalism, and to imagine beyond the nation. Beings as perceptible for that condition are designated as ‘refugee’ in the

above mentioned.

Like the three persons who call themselves ‘refugee’ or ’earthian’, with the transition of a subject as refugee acknowledging that status, we may make natural history ruptured and think of a new community traversing the nation.

Key words: refugee, subject as refugee, self-narrative, rnation, national narrative, traverse

김경연
소속: 부산대학교 인문학연구소
주소: 부산시 금정구 부산대학로 63번길 2(장전동) 부산대학교 공동연구소동 인문학연구소
전화번호: 051-510-1668
전자우편: ssday426@naver.com

이 논문은 2012년 3월 10일 투고하여
2012년 4월 10일까지 심사 완료하여
2012년 4월 30일 간행함