

우허(舞鶴)미학의 가능성과 한계*

— 《여생(餘生)》을 중심으로

고운선**

<목 차>

1. 들어가며
2. 타자 마주하기: 동화정책 혹은 연민
3. 우서사건: 항일, 인간의 존엄, 머리사냥, 인간의 현존(存有)
4. 마치며

1. 들어가며

우허(1951~현재, 본명은 천귀칭(陳國城), 타이난(台南)출신)의 《여생》(1999년 출판)은 ‘나’가 1930년 타이완에서 발생한 ‘우서사건(霧社事件)’의 정당성과 적절성을 재고해보기 위해,¹⁾ 당시 생존자들과 후손들을 인터뷰하는 형식의 작품이다. ‘우서사건’은 일제 강점기 시절 우서 지역(현재 난터우현(南投縣) 런아이향(仁愛鄉))에 거주하던 세딕(Sediq, 賽德克)²⁾ 여섯 부족(六社):

* 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2018S1A5B5A07073654).

** 단국대 자유교양대학 강사(pink1208@hanmail.net)

1) 舞鶴, 《餘生》(麥田出版, 2020), 265쪽. 한국어판으로는 문희정 옮김, 《여생》(지만지, 2015)를 참고했다. 본고에서는 번역본이 아닌 원문의 쪽수를 표기했는데, 본문에서 인용할 때는 가독성을 위해 원문의 쪽수만 표기하겠다. 각주에서는 다른 자료와 구분하기 위해 서지와 쪽수를 함께 표기하겠다.

2) 본고에서 타이완 원주민 부족명을 한글로 표기하는 방법은 전광진, <타이완 원주민 언어에 대한 한글 서사법 개발 연구>, 《중어중문학》 제45집(2009.12)을 참고했다.

청대 이래 원주민 집단 거주지를 통칭하여 '사', 한족 거주지를 '장(庄)'이라 부름이 일본 통치 세력을 겨냥해 일으킨 무장 항쟁을 가리킨다.

하지만 이 작품은 순수한 구술 채록집이라고 하기에는, 작중화자 '나'를 포함하여 현실의 실제 인물로 보이는 작중인물들이 사실상 작가 우허의 손에서 재창조되었음을 알아볼 수 있기 때문에 부적절하다. 그렇다고 역사적 사건을 소설로 재현했다고 하기에는, 이 작품만 읽고 사건의 기승전결 및 일본인-한족 중국인-남도어계(Austronesian) 원주민 사이의 갈등의 역사적 맥락과 양상을 이해하기 힘들다. 즉 소위 '대하소설'의 방식으로 역사적 사건을 재구성한 작품이 아니라는 말이다.

그러므로 《여생》은 정제되고 잘 짜여진 소설의 개연성을 통해 독자에게 호소하지 않는다. 그보다 화자인 '내'가 사색하는 과정에서 던지는 질문을 통해, 현실에 산적해 있는 각종 난제들을 상기시키는 방식으로 제3자를 작품 속 상황으로 끌어들인다. 역사에 기록되는 것들은 애초에 어떤 과정을 통해서 하나의 '사건'이 될 수 있는가, 그렇게 '사건화'하는 과정에서 어떠한 사유방식의 한계가 드러날 수 있는가, 인간은 세계-내-존재로서 '타자'와의 공존에서 자유로울 수 없음에도 여전히 타자성을 지혜롭게 마주하는 비결을 찾지 못했다는 점을 예로 들 수 있을 것이다. 그런 점에서 《여생》은 역사적 사건의 진상과 소설 속 재현 양상을 대조하는 방식으로 읽을 수 없다.

우서사건의 진상을 규명하고자 하는 일본과 타이완의 역사기록물 및 학술연구는 적지 않은 편이다.³⁾ 본고는 어떤 사건이나 인물을 텍스트화할 때 발생하

3) 일본의 선구적인 연구로는 戴國輝, 《臺灣霧社蜂起事件: 研究と資料》(東京: 社會思想社, 1981)가 있는데, 일본 식민 통치하 정부 기관의 공식 보고서 모음집에 해당된다. 2000년에 출판된 中村ふじ호의 《オビン專言: タイヤルの森をゆるがせた臺灣・霧社事件, 梨の木舎》는 사건 생존자를 상대로 장기간 구술 인터뷰를 한 결과물이다. 타이완에서 이 사건에 대한 대중적인 관심을 불러일으켜 일본어로 번역까지 된 邱若龍의 《霧社事件: 臺灣第一部調查報告漫畫》(1990)는 원주민 복식과 문화에 대한 섬세한 고증이 돋보이는 만화로 유명하다. 학술 자료로는 鄧相陽의 《霧社事件》(臺北: 玉山社, 1998), 《霧重雲深: 霧社事件後一個泰雅家庭的故事》(1998), 《風中緋櫻: 霧社事件真相及花岡初子故事》(2000) 연작 시리즈가 중요하게 읽히고 있다. 상세한 내용은 동북아역사재단 편, 《역사적 관점에서 본 동아시아의 아이덴티티와 다양성》(동북아역사재단, 2010, 45-62쪽)과 周婉窈, <試論戰後臺灣關於霧社事件的詮釋>, 《臺灣風物》 第60卷3期(2008) 참고.

는 문제 — 기록하는 자의 관점과 태도, 타자성을 마주하는 방식 — 을 사색하며 내러티브, 나아가 담론의 조건과 구조를 문제시하는 우허의 메타픽션적 관점⁴⁾에 포커스를 두고 《여생》을 살펴보고자 한다. 메타픽션은 기본적으로 ‘어떤 것에 대해 쓴다는 것이 어떻게 가능한가’라는 물음에 관심을 두고 있다. 메타픽션적 글쓰기는 우리가 세계를 ‘텍스트화하고자’ 하지만, 재현된 리얼리티나 기록된 역사 또한 일련의 구성물이자 한정적인 진실의 단면일 뿐임을 일깨운다. 이것이 의미 있는 것은 기존의 질서정연한 플롯, 연대기적 순서, 권위 있는 전지적 작가 시점, 등장인물의 행위와 존재 양상 사이의 이성적 관계에 의문을 제기하기 때문이다.

그러므로 본고에서는 타이완 사회가 타이완 원주민의 역사와 현실을 다룰 때 어떤 관습에 자주 매몰되는가를 우허의 《여생》을 통해 살펴보고자 한다. 먼저 인간이 세계를 마주할 때 자기 중심적인 목표하에서 어떻게 타자에게 동일시를 강요하는지 그리고 이와 반대로 손쉽게 시혜를 베풀며 타자의 입장을 이해했다고 스스로 윤리적 면죄부를 가지게 되는지 살펴보고자 한다. 다음으로 ‘나’가 조사한 ‘우서사건’을 평가하는 제각각의 의견을 통해, ‘우서사건’이 타이완 역사에서 중요한 이유는 항일투쟁이나 피식민자의 저항에 있는 것이 아니라 어떠한 ‘관계망’ 속에 놓고 이 사실에 접근하는가에 따라 사건의 진상과 그의 의에 대한 평가가 달라진다는 데 있음을 확인해 보고자 한다. 수많은 조사와 입장 발표에도 불구하고 우서사건을 역사 속에 자리매김하기 힘든 것은, 사건

4) 포스트모더니즘 이론에서 ‘실제 세계를 재현하기보다 텍스트를 만들어내는 과정을 보여주는 소설’을 가리켜 ‘메타픽션’이라고 부른다. 작가에 의해 재구성된 완성도 높은 리얼리티를 통해 세계의 총체성을 보여주고자 하는 리얼리즘 미학을 완전히 부정하는 것은 아니다. 하지만 창작 과정 자체를 소설 형식으로 보여줌으로써, 내러티브 서사에서 전통적으로 작가와 텍스트가 우위를 차지했던 위치를 축소하고자 한다. 그리고 그 자리를 독자에게 넘김으로써 현대 소설이 봉착한 상상력 고갈을 회생시키고자 한다. 소설의 잠재적 가능성이 작품을 읽는 각각의 독자를 통해 무한히 확장될 수 있다고 본다. ‘자의식적 메타픽션’, ‘자기반영적 소설’이라 부르기도 한다. 대표적인 메타픽션 작가인 미국의 존 바스(John Barth)·이탈리아의 이탈로 칼비노(Italo Calvino)의 작품과 비교해 볼 때 《여생》을 ‘메타픽션’이라고 단정하기는 어렵지만, 우허의 글쓰기 방식이 ‘메타픽션적 성향’을 띠고 있다고 보기에는 무리가 없다고 판단하여 본고에서는 이 개념을 빌리려고 한다(퍼트리샤 위, 김상구 옮김, 《메타픽션: 포스트모더니즘 문학이론》(열음사, 1989), 제1장 참고).

의 진상을 명확하게 밝혀낼 수 있다고 믿는 논리적·이성적인 인과론적 사유 자체에 있을 수 있다. 이를 통해서 역사적 사건을 해석하는 담론의 문제, 논리의 문제가 결국은 타자와의 관계성을 어떻게 설정할 것인가 그리고 이질적인 타자성을 어떻게 수용할 것인가로 연결되는 문제임을 확인해 보고자 한다.

2. 타자 마주하기: 동화정책 혹은 연민

우허는 타이완사범대학 국문과와 동화(東華)대학 창작과 대학원 재학 시절 첫 작품을 발표(<모란의 가을(牧丹秋)>, 1974년 《청다청년(成大靑年)》 제 28기, 청다평황수(成大鳳凰樹) 문학상 수상)한 뒤, 28살이라는 늦은 나이에 징집을 당해 군복무를 했다. 1981년 제대 후 타이베이(淡水)에서 장장 10년간 별다른 직업도 없이 칩거했다. 1991년 타이난으로 돌아온 뒤 우허는 다시 작품을 발표하기 시작했는데 이 무렵부터 ‘춤추는 학, 우허’를 자신의 필명으로 삼았다.⁵⁾

한편 ‘우허’는 타이완 중앙산맥에 있는 화동계곡(華東縱谷)의 아미스족(阿美族, Amis)의 거주지이기도 하다. 원래 원주민들은 이곳을 ‘사팻(掃叭, sapat, 목판이라는 뜻. 아미스의 선조가 개간하러 이곳에 왔을 때 갑작스런 폭우를 목판으로 피했다는 전설에 근거함)’이라고 불렀다. 하지만 일제 강점기 때, 시베리아의 흑한을 피해 해마다 몰려든 학이 붉은 석양과 함께 장관을 이루기로 유명한 일본의 ‘마이즈루 항구’를 따와서 본국에 대한 향수를 달래고자 한 일본 통치자에 의해 ‘우허’로 지명이 바뀌게 되었다.⁶⁾

5) <http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=4647>(검색일: 2021년 1월 11일), 林麗如, <舞鶴專訪(2008.6.30.)>, <https://ryefield.pixnet.net/blog/post/19289070>(검색일: 2021년 1월 10일)

6) 李娜, 《舞鶴台灣》(麥田出版, 2015), 15쪽, 林麗如, <舞鶴專訪(2008.6.30.)> 참고. 우허는 자신의 필명과 일본 통치자의 정서는 전혀 관계가 없다고 밝혔다. 그보다는 혈통적·문화적 한족 출신인 우허가 중앙산맥과 원주민 거주지에서 생활하면서 타이완에 관해

실제로 우허는 아미스족의 우허 마을에서 한동안 거주했던 경험을 바탕으로 《여생》의 ‘인터뷰 형식’을 구상했다. 또한 ‘우서’마을 인근에서 군복무를 할 때 ‘모나 루도(Mona Rudo 또는 Mona Rudaw, 1880-1930)’의 무덤과 우서 공학교의 운동장을 자주 방문할 기회가 있었는데, 이것을 바탕으로 ‘우서사건’을 재고하게 되었다.⁷⁾ 《여생》에는 작가 자신을 그대로 반영한 듯한 작중 화자인 ‘나’가 등장한다. 그리고 ‘나’는 ‘사건’ 이후 타이완 원주민들의 강제 이주 정착지가 된 ‘환중다오(川中島, 1950년 청류마을(清流部落)로 개명)’에서 생존자와 후손을 찾아 당시 사건에 관한 인터뷰를 진행한다.

인류학자의 현지 조사 방식에 따라 ‘환중다오’에서 1년 남짓 생활하고 있는 ‘나’가 목격한 ‘환중다오’ 사람들의 삶은 순탄하지 않았다. 마을 사람들에게 이곳은 ‘추방지’로서 원래 고향이 아니었으며, 허리를 곧추세우고 ‘사냥’을 하던 민족이 엉거주춤한 자세로 허리를 숙여 ‘벼를 심는’ 데 적응해야 살아갈 수 있는 곳이었다. 자신들을 ‘환중다오’로 유배시킨 (일본) 통치자가 몰려나고 술과 담배를 공매하는 통치자가 (국민당 정부로) 바뀌었지만, 환중다오의 분위기는 그때나 지금이나 변함없이 술에 취해 있었다. ‘나’가 세 들어 사는 이웃집 누이의 남동생은 오토바이를 타고 종일 정처 없이 산속을 돌아다녔는데, 그럼에도 이 남동생만이 마을에서 유일하게 담배와 술을 하지 않는 청년이다. ‘환중다오’에도 현대화의 물결이 밀려와서 세 차례의 ‘민주 선거’가 시행되었지만, 공무원 생활을 하는 ‘기득권자’, 낮에는 노동을 하고 밤에는 술을 마시며 TV를 보는 ‘아무 생각이 없는 자’, 이웃집 누이와 남동생처럼 ‘아무 일도 하지 않는 자’ 이렇게 세 부류의 사람들이 살고 있었다.

‘환중다오’에 도착한 첫날 밤부터 밤마다 울리는 쇼팽, 모차르트의 고상한 클래식이 ‘나’만 당혹시켰을 뿐, 마을 사람들에게는 산바람과 짙은 안개만큼 익

쓸 것이 많으며 자신이 제대로 느껴보지 못한 곳이 여전히 많음을 자각하게 되었다고 볼 수 있다.

7) Michael Berry, <虛構小說與霧社事件田野研究：訪《餘生》舞鶴(上)>, 《霧社事件：台灣歷史和文化讀本》(麥田出版, 2020), 541-542쪽. 우허는 1997년 겨울, 1998년 가을과 겨울 두 차례에 걸쳐 ‘환중다오’를 답사했다(舞鶴, 《餘生》, 265쪽).

숙한 것이었다. ‘나’는 이곳에서 우서사건을 제대로 이해하고 이를 바탕으로 ‘우서사건의 정당성과 적절성’ 여부를 살펴보기 위해 틈틈이 인터뷰를 수락해 줄 사람들을 수소문했는데, 어느 날 소학교 교사로 일하는 이웃집 누이의 사촌 여동생인 아타알(Atayal, 泰雅) 부인으로부터 한 번도 생각해보지 못한 말을 듣게 되었다.

우리 원주민은 숫자도 이렇게 적는데 무슨 연구할 게 있어요. 당신들 한족(漢人)이 연구할 게 많지. 왜 돌아가서 자기 자신은 연구하지 않는 거예요? ... 위대하신 한족의 민족성부터 제대로 연구하고, 심심해지면 다시 산에 와서 우리 같은 소수의 야만인들(小番)이 대단하신 한족 사이에서 어떻게 사나 구경하세요. ... “저는 연구를 하러 온 것이 아닙니다. 그냥 아타알인의 생활에 관심이 있으니 이해하고 싶은 거죠.” 아타알 부인에게 세 차례 연속 따귀를 맞은 것 같은 공격을 당한 뒤, 기껏 내가 유감스러운 말투로 마음에도 없는 말로 대꾸한 것이 고작 이 영양가 없는 두 마디였다. (39-40쪽)

인간 외부에 있는 각종 생소한 것을 통칭하여 ‘세계’라고 한다면, 이 ‘세계’는 원초적으로 인간이 그 가운데서 살아가지 않으면 안 되는 그러한 요소이다. 세계는 인간이 좋든 싫든 외면할 수 없는 덩불이다. 인간은 자신의 오호와 상관없이 이 세계에서 살아가도록 운명지워져 있고, 어쩔 수 없이 세계에 관심을 또는 관여를 하지 않을 수 없게끔 주어져 있다. 그런 의미에서 세계-내-존재로 있는 ‘타자’ 또한 인간에게 주어진 원초적인 것이자 좋든 싫든 간에 피할 수 없다.⁸⁾ 그런데 내가 ‘타자’라고 일컫는 나와 구분되는 사람은 어떻게 나의 삶에 등장하게 되는가?

우서사건 당시 아이였던 원주민 장로는 원주민 모어와 일본어만 할 줄 알기에 표준 중국어를 할 줄 아는 사람의 통역을 거쳐야 의사소통이 가능했다(41쪽). 1910년 무렵 우서로 들어온 일본 승려의 가르침을 받아 푸리(埔里) 마을 북쪽 교외로부터 3리쯤 떨어진 절 ‘뉴멘사(牛眠寺)’에서 마흔이 넘도록 좌선을

8) 호세 오르테가 이 가세트, 정영도 옮김, 《개인과 사회》(서문당, 1991), 96-114쪽. 가세트에 의하면, 타자의 라틴어인 ‘alter’는 짝 가운데 한쪽과 관계하기, ‘어떤 한쪽에 대한 대응자, 상대자’라는 뜻을 가지고 있다고 한다. 즉 ‘타자’ 없이 ‘자아’라는 말은 성립하지 않는다.

해온 이웃집 누이의 작은 할아버지는, 600명이 넘는 원주민이 학살당한 ‘우서 사건’이 일어난 그때도, 마흔이 넘은 이후 굳이 나이를 세지 않아 실제 나이를 가늠할 수 없는 현재까지도 완벽하게 세상과 단절된 채 위안형사(元亨寺)의 주지로서의 삶을 살고 있다(226-231쪽). 마을의 가장 서쪽에 있는 비탈을 개간해서 만든 평지의 일본식 건물에 거주하고 있는 샤보(沙波)는, 타이완 출신 일본군 패잔병으로서 전후에는 다다오청(大稻埕) 디화가(迪化街)에서 20년간 거주하면서 배운 ‘푸젠 방언에 기반한 중국말(福佬話)’을 완벽하게 구사하여 ‘나’를 놀라게 했다. 20년 동안 디화가의 몰락을 몸소 겪다가 1970년대 초 환중다오로 돌아온 샤보는 가전제품 하나 없이, 종전 이전의 물품만 사용하며 지역 파출소의 관리를 받으며 살아가고 있었다. 전쟁 때 구덩이를 파던 습관이 몸에 배어 하릴없이 구덩이만 파면서 말이다(200-202쪽).⁹⁾

강제 정착지가 된 ‘환중다오’에서 나고 자란 원주민의 삶도 풍파를 피해 가지 못했다. 마을에서 ‘기인 선생’으로 불리는 용야(勇雅)는 고교 2년을 마친 뒤 상급학교로 진학하지 않고 타이베이로 가서 뭇가를 묶는 일을 한 경력이 있다. 1970년대 이전 가장 딱한 원주민 남성 대부분이 원양 어선을 탔듯이 ‘용야’도 26살이 되던 해 원양 어선을 탔다. 그러다가 배가 미국의 라킨타(La Quinta; 캘리포니아 주 리버사이드 군의 휴양지)에 정박했을 때 1등 항해사를 따라 나섰다가 술집에서 국적을 알 수 없는 자에게 구타를 당해 뇌에 손상을 입고 척추를 다쳤다. 이후 사람을 잘 알아보지 못하고 말도 잘 못하게 되었는데 현재 수력발전소에서 간간히 하청 작업을 하거나 닭·오리·거위를 기르며 살아가고 있다. 마을에서 유일하게 이웃집 누이의 남동생이 무위도식하는 것을 이해하는 사람이기도 하다(85-91쪽).

마을의 하층계급에 속하는 ‘철근조 조장’ 출신의 50살 전후의 남성은, 1975

9) ‘다다오청’은 현 타이베이시 다둥구(大同區) 서남쪽의 옛 명칭으로, 청말 한족 이주 시기·일제 강점기 시절 변화한 상업지구로 명성이 자자했다. 전후 국민당 정부의 경제개발에 밀려 점차 쇠락한 도시가 되었다. ‘福佬話’는 민난어(閩南語) 또는 타이완어(台語)라고 하기도 하는 내성(內省) 출신 한족의 공용어이다. 국민당 정부 시절 ‘국어운동’을 통해 보급된 타이완의 공식 언어인 ‘표준 중국어’와 다르다.

년 원주민 거주지를 떠나 20년 동안 공사장의 임시 막사에서 생활했다. 비록 도로 개설 공사장에서 막일을 해야 했지만, 그래도 섬나라의 ‘황금시대’ 때 생계를 꾸릴 수는 있었다. 1990년대 들어서 경제가 침체되자 임금 삭감·조직 축소와 동시에 외국 노동자들이 밀려오기 시작했다. 원래 도시인은 잡역부를 하찮게 여긴다지만, 원주민이 막노동조차 하지 못할 것이라 생각했는지 1-3달 실업수당만 쥐어 주고 해고해 버렸다. 이후 30-40대의 건장한 일꾼들도 집에 틀어박혀 술만 마시게 되었다고 했다. 이 사내는 젊은 시절 내내 도시로 나가 돈을 벌 생각만 하고 조상들이 남긴 전통이나 유산 같은 것은 거의 생각하지도 않아서 다 잊어버리게 된 원주민들의 현실을 담담하게 설명해줬다(185-188쪽).

‘나’가 인터뷰하면서 알게 된 타이완 원주민의 삶이 시사하는 바는, 그들은 석기 시대 이래 쪽 타이완에서 살아왔지만 거꾸로 늘 이주민들에게 ‘관찰’당하거나 ‘동화’되어야 비로소 현존하게 되는 대상이었다는 사실이다. 일본인은 문명 교화를 내세운 식민 개척자답게 원주민들을 조사·분류하며 토착 풍습을 교화하여 근대적으로 개화시키고자 했다.¹⁰⁾ 통치자가 바뀌어 기대했던 것도 잠시, 원주민들은 여러 해 동안 경제적 어려움을 겪어야 했을 뿐만 아니라 자신들을 ‘문화적 수준이 낮은 이민족(番人; 蕃 또는 藩으로 기록하기도 함)’으로 기록해온 중국인 정권하에서 또 다른 ‘동화정책’을 강요당하며 한족 중심적 중화민족주의 역사에 편입되었다.¹¹⁾ 그들이 모여, 일본어, 푸젠 방언에 기반한 중국어, 표준 중국어와 같은 다양한 말로 ‘나’와 의사소통을 해야 하는 것이 그 몸에 새겨진 증거라고 볼 수 있다.

1994년 제3차 헌법 개정안에서 ‘산지동포(山地同胞, 약칭 山胞)’를 중립적

10) 陳偉智, 《伊能嘉矩: 臺灣歷史民族誌的展開》(國立臺灣大學出版中心, 2014) 31-104쪽. 일본은 근대 서구의 학술 방법인 인류학을 도입하면서 일본이 서구의 지적 대상이 되었음을 불쾌하게 여겼다. 그래서 일본 인류학자들에게 타이완은 자신들이 ‘피조사자’에서 ‘조사자’로 변할 수 있는 좋은 실험 장소였다.

11) 顧恒湛, <主體缺席的書寫: 戰後初期山胞論述之歷史初探(1945-1955)>, 《台灣學誌》제9기(2014), 曾建元, <向左走, 向右走, 還是向中看齊? 戰後初期臺灣原住民族政策的定位>, 《中華行政學報》제6기(2009) 참고.

인 용어인 '원주민'으로 수정하고, 행정원 산하 '원주민족위원회(原住民族委員會)'를 정식으로 발족했다.¹²⁾ 그러나 (대륙 중심적) 중화민족주의에 저항하며 '타이완 본토주의'를 내세운 과정보다 되짚어 볼 필요가 있다. 그동안 중국의 공식 정부로 인정받았던 '중화민국'이 1979년 국제사회에서 국가의 지위를 잃은 뒤부터 사회적으로 '타이완 정체성'에 대한 고민을 하기 시작했다.¹³⁾ 자신들이 받을 딛고 있는 '타이완섬'에 시선이 쏠리게 되면 여태 '동화'의 대상으로만 바라보던 '원주민'과 '토착 문화'를 타이완 정체성을 이루는 근본 요소로서 적극 고려하지 않을 수 없다.¹⁴⁾ 그래서 향토문학논쟁 당시 '타이완 의식'을 고민할 때, 내성 출신 한쪽은 '좌익적' 입장에서 원주민이 사회적으로 억압당하는 운명에 공명하여 원주민 권리회복운동과 연합 활동을 하기도 했다. 하지만 결과적으로 볼 때 향토문학논쟁의 방향은 '좌익 중국'으로 기울어 '내성 출신 중국인'의 피억압적 운명에만 집중되었다고 할 수 있다.¹⁵⁾ 이후 복잡한 타이완의 각 부족들은 '원주민'이라는 새롭지만 합법적인 용어로 통칭되고 복지정책의 대상이 되었다. 이후 원주민들은 원래 거주지를 돌려받고 모어와 전통문화를 후세에게 전승하며 사회 구성원으로서의 주체성을 회복하게 되었을까?

오늘날 부락에는 3대 거두가 있는데, 촌장, 주민 대표(鄉代), 옛 부족 두목이 그들이다. 그리고 이 셋에 하나를 더한다면 바로 목사다. ... 나는 줄곧 하늘, 땅, 조상의 혼령이 하나같이 목사의 주인에게 지위를 넘겨주었다는 사실이 불가사의

12) 張國聖, <被遺忘的人類還是黃昏民族?>, 《通識研究集刊》 제8기(2005), 99쪽 참고.

13) 천팡밍(陳芳明) 지음, 김혜준 외 옮김, 《타이완신문학사(台灣新文學史)》(학고방, 2019), 245쪽.

14) 공동체의 정체성을 확립해야 할 필요성 때문에 '토착 민족'과 '토착 문화'를 어떻게 처리할 것인가를 공식적·정치적 과제로 삼은 것은 미국의 경우도 똑같았다. 미국은 단일 민족 또는 오랜 역사를 기반으로 한 공동체가 아니었기 때문에, 미국의 정체성에 인디언 및 그 문화를 포함시키고 보호하는 것은 천부 인권을 수호하는 공화주의 미덕을 실천한다는 증거가 될 수 있었다. 이러한 이유로 오랫동안 미국의 개혁적 백인 정치인·선교사·교육자들은 당사자인 원주민의 참여가 결여된 상태에서 적극적으로 '아메리칸 원주민' 문제에 솔루션수법했다(프레데릭 E. 흑시 엮음, 유시주 옮김, <백인 개혁가들과 아메리칸 인디언의 관계>, 《미국사에 던지는 질문》(영림카디널, 2000), 267-296쪽).

15) 劉智濬, <認同, 書寫, 他者: 1980年代以來漢人原住民書寫>, 國立成功大學博士論文(2011), 77-85쪽.

하게 느껴졌다. 나중에 나는 군사 전문가 마키아벨리의 전투 이론을 떠올렸다. 목사는 전투 정신과 전투 조직을 이용하여 순수한 하늘, 땅, 조상의 영혼을 쫓아 버린 것이다. 그는 지상으로 내려와 전투에 임하여 죽을 때까지 멈추지 않았으며, 섬나라의 높은 산속을 정복하여 왕국의 영토로 변모시켰다. 그는 그런 '영원한 전투적' 인류이자 산 위의 원주민 인류를 두렵게 하는 전형이다. 그는 필승의 믿음으로 주인의 경전과 조직이 제공한 음식과 재화를 원주민 인류의 석판집과 대나무집으로 배달했다(46-47쪽).

《여생》에서는 우서사건 당시 원주민의 마지막 퇴로였던 '마허포(馬赫坡)'에 있는 일본식 건물 '추장객잔(酋長客棧)'의 주인인 라오다야(老達雅)의 일생을 통해 이러한 역사를 엿볼 수 있다. 라오다야는 기독교 장로회의 도움을 받아 성장하면서 '모어'와 '영어'만 할 줄 알게 되었으며, 이 '모어' 덕분에 자칭 '모나 루도의 손자'라고 믿기 어려운 말을 해도 원주민 사회에서 잠시 생활할 수 있었다(60-62쪽). 실제로 계엄령이 해제될 무렵 타이완 민주화운동에서 기독교 '장로회'는 일정한 역할을 담당했다. 특히 원주민 사회는 교회를 통해 '모어' 사용을 유지할 수 있었으며, 만성적인 빈곤을 덜어주는 물질적인 도움을 받았다. 그러나 기독교 특유의 '유일신' 신앙 때문에 원주민의 전통적인 생활방식과 제례 의식이 모두 '미신'으로 전락하여 후세에까지 그 담론이 영향을 끼치게 되었다.¹⁶⁾ '나'가 인터뷰 도중 알게 된 장로회 목사 또한, 성탄절에 사람들이 아타얄 성경을 들고 예수의 강림을 기쁘게 찬양하기만 하면 될 뿐, 원주민 뿌리 찾기 운동이나 '우서사건'의 의미에 대해서는 아무 생각이 없었다(48-49쪽).

이러한 현실에 대해 '나'가 인터뷰했던 '철근조 조장' 출신의 원주민은 젊은 세대가 교육을 통해 좀 더 나은 삶을 마련하고 사회적 변화에도 빠르게 대처할 수 있는 기반을 갖추기를 바랐다(188쪽). 그러나 1990년대 이후 원주민 청년들이 도시로 진출하여 사회적 인정을 받으며 살 수 있는 최선의 방법은, '야구 선수'나 '스포츠 선수'가 되는 것밖에 없을 정도로 한정적이다.¹⁷⁾

16) Namoh Ising(那莫赫·逸辛), <基督教對原住民的影響>, 《新使者雜誌》 146기 (2015.02.) 참고.

또한 역사와 정책에 희생된 현실을 보완·보상해주기 위해 시행하고 있는 '시혜적 복지'가 오히려 '열등한 원주민'이라는 담론의 틀을 강화하고 한족과의 대등한 공존을 방해하고 있다.¹⁸⁾ 피해자 중심적 역사·문화 연구와 대책이 문제가 되는 점은, 논리 구조상 가해·피해, 지배자·피지배자의 관계를 그대로 답습하는 방식이기 때문이다. 공동체를 이루는 사회 구성원을 시혜의 대상으로서만 마주할 경우, 원주민들의 능동적인 개입을 무의식적으로 배제하게 되고 원조로 인한 종속성을 가속화시킬 수 있다.¹⁹⁾

요컨대 타이완섬의 원래 거주자였던 '남도어족'은 시기별로 이주해오는 이주자의 '자아 동질화로 인한 자기 충족성' 또는 '시혜적 시선'에서 벗어나 본 적이 없다고 정리할 수 있다. 그러므로 일제의 식민정책, 대륙 중심적 중화민족주의 정책, 타이완 본토주의 정책 모두 그들에게 타자로 존재하는 '남도어족'의 다름을 있는 그대로 환대하고 맞아들인 것이 아니라 '동일자의 자기 충족성'²⁰⁾에

17) 현재 타이완 인구에서 원주민은 57만 5,067명으로 약 2.4%를 차지(原住民族委員會 사이트 참고 <https://www.cip.gov.tw/portal/index.html>)하고 있는데, 2012년 기준, 타이완의 프로야구단 선수 중 40%가 원주민 출신이라고 한다. 보통 한족 이름을 사용하다가 올림픽 같은 국제 경기에서 수상할 경우 '본래 이름'을 밝히는 방식으로 원주민 정체성을 공표한다고 한다(林文蘭, <當原住民動起來: 原住民運動參與的變遷和挑戰>, 《人類學視界》 10(2012) 참고).

18) 시류를 좇아 야구선수가 되고자 했던 원주민이 진로를 바꿔 교사가 되더라도, 한족 교사들은 그들을 '동료'로 대하기보다 '특별전형으로 대학에 입학하고 특별전형으로 뽑힌 교사'라는 시선으로 원주민 우대정책에 불만을 표시한다고 한다(李世豪, 林伯修, <一位原住民運動員的自我認同與敘述>, 《中原體育學報》 제3기(2013) 참고). 원주민 우대정책이 야기한 한족-원주민의 갈등은 傅仰止, <台灣原住民優惠政策的支持與抗拒: 比較原漢立場>, 《台灣社會學刊》 제25기(2001) 참고.

19) 傅仰止, <台灣原住民優惠政策的支持與抗拒: 比較原漢立場>, 《台灣社會學刊》 제25기(2001), 60쪽. 일례로, 원주민의 전통 생활방식을 보장하는 동시에 경제적 수익을 창출할 수 있도록 만든 '원주민 관광특구'의 식당 40곳 중 단 한 곳만 원주민이 운영하고 모두 이주한 한족 상인이 운영한다고 한다. '박물관을 복제한 원주민 지역' 관광지화는 학자·정부·관광업자·관광객이 공모한 결과물에 불과한 측면이 강하다(紀駿傑, <原住民研究與原漢關係: 後殖民觀點之回顧>, 《國家政策季刊》 4(3)(2005), 18-19쪽). 진정한 인권 존중에 대한 고민 없이 이행되는 '시혜'의 폐단은 국제사회에서도 확인할 수 있으며(국제사회의 원조에 저항하는 아이티인의 사례, 강정원, <아이티 지진은 재건이 기회가 될 수 있을까>, 《트렌스라틴》 20호(2012년 6월)), 한국 사회 내부에서도 확인할 수 있다(시혜적 복지가 탈성매매 여성들의 무기력을 방조·강화하는 사례, 이수영, <여민의 복지를 넘어 인간 존엄의 복지로: 인문학이 바라본 하나의 현장>, 《안과밖: 영미문학연구》 35(2013)).

충실했다고 평가할 수 있다. 그런 점에서 작중화자인 '나'가 뺨을 맞은 듯한 충격에 영양가 없이 얼버무린 '아타알인을 이해'하고 싶었다는 말은, 항상 일정한 거리를 유지하고 있으면서도 서로를 끊임없이 지향하는 역설적인 관계 속에 있는 타자와 어떻게 공생을 추구할 것인가 하는 과제에 독자들이 동참하기를 바라고 있다고 할 수 있다.

3. 우서사건: 항일, 인간의 존엄, 머리사냥, 인간의 현존(存有)

1930년 10월 27일 우서 지역 연합운동회가 열리는 날, 마허포 마을의 두목 모나 루도가 이끄는 여섯 부족 300여 명이 경찰 주재소와 우서공학교 운동회장을 습격하여 26명에게 부상을 입혔고, 일본인 134명을 죽였다. 다음날 일본 군경은 생존 일본인에 대한 구조활동과 원주민에 대한 토벌 작전을 명분으로 12월 26일 종결되기까지 두 달에 걸쳐 보복을 했고 독가스까지 살포했다. 일본의 보복으로 인해 사망·자살·병사한 여섯 부족은 총644명(남성 332명, 여성 312명)으로 인구수(1236명)가 절반이나 줄었다. 1931년 5월 6일 일본 통치 당국은 원주민 생존자들을 해발 1200m에 있던 원래 거주지에서 420m

20) 레비나스 지음, 김도형 외 옮김, <1부 동일자와 타자>, 《전체성과 무한: 외재성에 대한 에세이》(그린비, 2018)참고. 레비나스는 서구 존재론의 주요 특징을, 모든 것을 동일자(the same)로 환원하는 전체성(totality)으로 규정하고, 사물의 외재성(exteriority: 알 수 없지만 영원히 존재하는 것, 타자)을 간과한다고 본다. 서구의 역사에 근거한 용어이지만 '근대적 nation 담론'에 기초한 타이완 원주민에 대한 시기별 정책의 특징을 설명하기에 큰 무리는 없다고 생각한다. 나치가 유럽을 점령한 시절 부모와 형제를 모두 잃은 레비나스는 자신의 경험을 바탕으로 타자에 대해 무한한 윤리적 책임을 느끼는 주체 개념을 수립하고, 자아 동일성 구조로 함몰되지 않는 타자 개념을 정초하고자 했다. 하지만 항상 고통받은 얼굴로 현현하여 나의 도덕성을 심문하는 레비나스의 '타자'와의 관계성은, 상호작용하는 자타 관계를 상정하기 어렵다는 문제가 있다(서유경, <아렌트 정치-윤리학적 관점에서 본 레비나스 타자(the Other) 개념의 문제>, 《정치사상연구》 13(2007)참고).

에 있는 ‘환중다오’로 강제 이주시켰다.²¹⁾

마허포의 깊은 산속 동굴에서 목매어 자살한 모나 루도의 유해는 4년 뒤 어느 사냥꾼에게 발견되어 타이완 제국대학 의학원 해부과에서 표본으로 보관되다가 1972년 타이완대학 인류학연구소로 잠시 이관, 1973년 40년 만에 유족(손녀와 손녀 사위)에게 인계되어 고향 땅에 묻혔다.²²⁾ 장제스 정부는 1950년에 일본이 환중다오에 세웠던 일본식 신사(1937년 건립)를 없애고 ‘여생기념비’를 만들었으며, 1953년에는 ‘순국 영웅(碧血英雄)’이라는 패방(牌坊)까지 세웠다. 1995년에는 ‘우서 항일사건 기념비’가 있는 곳에 모나 루도의 동상이 추가되었고, 1999년에는 ‘우서사건 여생기념관’을 만들어 사건 관련 사진을 방문객들이 관람할 수 있도록 했다.²³⁾ 장제스 정부 시절, 대륙에서의 ‘항일정신’을 그대로 타이완으로 가져와서 근대사를 정리할 때, ‘우서사건’은 교과서에 1930년대의 대표적인 항일투쟁으로 기록되었다. 하지만 타이완 사회에서 ‘우서사건’이 대대적인 관심을 끄는 데 결정적인 역할을 한 것은 웨이더성(魏德生) 감독이 만든 영화 《무지개 전사(Seedig Bale)》이다.²⁴⁾

“저는 사실 ‘침입’이나 ‘동화’와 같은 단어들은 사용하지 않아요.” 왜냐하면 침입

21) 霧社事件餘生記念館 자료(方素梅, <霧社事件及其餘生遺族的歷史記憶>, 《中國邊政》 제201기(2015), 57쪽 재인용.), 舞鶴, 《餘生》, 136쪽.

22) Pili Yapu(比俞·亞布), 다큐멘터리 <霧社: 川中島> 第1集(러닝타임 1시간, 2013) 참고(財團法人原住民族文化事業基金會 사이트에 공개되어 있다(검색일: 2021.1.10.)), 舞鶴, 《餘生》, 258쪽.

23) 方素梅, <霧社事件及其餘生遺族的歷史記憶>, 《中國邊政》 제201기(2015), 60쪽.

24) 1부와 2부로 나뉘어 있으며 러닝타임은 총 4시간 36분이다. 원주민의 생활양식과 복식을 상세하게 고증한 추워롱의 만화(각주3번)를 참고하여 1997년부터 생존자 후손(Dakis Pawan, 郭明正)의 조언을 들으면서 제작을 구상, 2009년 10월부터 촬영을 시작하여 10개월 후 2010년 완성, 2011년 9월 개봉, 그해 영화 흥행 순위 2위(1부), 6위(2부)를 차지했다. 한국에서는 2011년 제16회 부산국제영화제를 통해 소개되었으며 정식 극장 개봉은 2014년 2월에 이뤄졌다. 한국에서는 이 영화에 대해 일제 강점기를 겪은 경험에 기초하여 타이완 원주민의 ‘항일투쟁’에 포커스를 두는 편이다(<대만 정치권, ‘원주민 저항’ 영화 관심>, 《연합뉴스》(2011.9.5.), <대만 역사물 ‘시디고 베일’, 감동의 눈물바다 ‘극찬’>, 《매일경제》(2011.9.8.), <중관객, 대만 항일영화에 기립박수>, 《연합뉴스》(2012.5.7.), <일본군 목 베고 스러져간 대만의 무지개 전사들>, 《동아일보》(2012.10.6.), <아포칼립토 화법으로 그린 항일투쟁기>, 《일요신문》(2014.4.9.)(검색일: 2021년 1월 11일)).

은 반드시 왜 침입에 반대하지 않았는지를 함께 검토해야 하기 때문이고, 동화 역시 왜 동화에 반대하지 않았는지를 함께 검토해야 하기 때문이다. “저는 그저 우리가 아무런 죄도 없이 ‘간섭’을 받고 있다고 생각해요.” ... “소학교의 모어 교육에서는 모나 루도를 ‘위대한 아타얄 민족 영웅’으로만 한정해서 설명하고 있어요. 저는 다른 각도에서 보는 것은 받아들일 수 없어요. 그렇게 되면 수많은 일들이 불확실해져 버리니까요(122-123쪽).”

위의 인용문은 ‘나’에게 영양가 없는 대답으로 허를 찌르는 질문을 회피하게 했던 사촌 여동생의 남편이 한 말이다. 원주민 소학교 교사로 재직 중인 이 사람의 말대로, 장로를 포함한 환중다오의 생존자들이 가장 많이 만난 사람은 술꾼을 제외하면 ‘연구자들’이었으며, 60-70년 동안 발굴할 사료들은 다 발굴·정리되었다고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 ‘나’는 ‘우서사건’이 왜 ‘역사적 사건’으로서 그리고 모나 루도가 ‘항일 영웅’으로 교과서에 기록되어야 하는지 확신할 수 없었다(41쪽, 44쪽, 124쪽).

사실 1895년 시모노세키 조약 이후 타이완을 점령한 일본과 원주민의 충돌은 ‘우서사건’ 이전에도 끊이지 않았다. 그럼에도 불구하고 ‘우서사건’만 타이완 교과서에 상세하게 실릴 수 있었던 것은, 당시 일본이 남긴 기록이 바탕이 되었기 때문이다. 그렇다면 당시 일본도 ‘우서사건’을 원주민의 ‘저항’이라고 보았을까?

처음부터 끝까지 제국주의적 식민 논리를 주조·발전·주입시켰던 일본 통치자들은 이것을 원주민의 ‘저항’으로 기록하지 않았다. 기본적으로 반란에 참여했던 원주민의 본성 자체가 ‘홍포’했기 때문이며, 주동자 모나 루도의 개인적 원한, 결혼을 앞둔 그의 둘째 아들의 남성성 증명, 식민 경비 절감을 위해 일본 본국의 파견 경찰 규모 축소, 타이완 파견 경찰들의 식민지에서의 기강 해이 때문에 발생한 ‘우발적인’ 사건으로 기록했다.²⁵⁾ 일본 통치자에게 애당초 이 사건은 타이완 원주민 사회에서 일어날 수조차 없는 일이었다. 우선, 문명국에서 온 일본인이 미개한 원주민을 계몽시킨다는 식민의 합법성에 근거할 경우,

25) 戴國輝, 《臺灣霧社蜂起事件: 研究と資料》, 369-382쪽.

‘야만인’은 태생적으로 ‘조직적 군사행동’을 할 수 없기 때문이다. 그래서 식민 담론에서 ‘피식민자의 저항’은 아예 상상조차 할 수 없다.²⁶⁾ 다음으로 당시 ‘우서 지역’은 원주민 친화(和蕃)정책이 가장 성공을 거둔 사례로서 일본에 알려져 있었음을 감안할 필요가 있다. ‘저항’으로 사건의 인과관계를 설명할 경우 식민정책의 실패를 자인하는 것은 물론, ‘우서사건’이 하나의 도화선이 되어 타이완에 퍼질 가능성을 간과할 수 없었기 때문이다.²⁷⁾ 그래서 일본 당국은 사건의 진상을 꼼꼼하게 파악하기보다 최대한 빨리 덮어버리는 쪽을 선택했다.

그렇다면 1945년 제2차 세계대전 종식 후 장제스에게 정권이 이양된 후, 일본은 자신들의 식민통치사를 인지하며 이 사건을 ‘피억압자의 반항’으로 평가하게 되었을까? 그렇기는 하지만 또 다른 문제에 봉착하게 되었다. 포스트 식민의 시대를 맞이한 일본인 연구자들은 ‘우서사건’ 이후 살아남은 원주민 아이들이 11년 뒤에 일본군 지원병으로 참전한 것을 이해할 수 없었다.²⁸⁾ 11년 전 그들의 부모와 부족민들이 학살당하여 멸족할 뻔했는데, 어떻게 ‘지원’하여 전쟁터에 나가서 일본 천황에게 충성을 다할 수 있단 말인가? 1930년 우서사건 당시 일본군의 보복에 아버지를 잃은 원주민 Aui의 경우, 제국군대의 지원병으로 나선 이유를 ‘우리 모두 일본 정신을 흡수했기 때문’이라고 대답했

26) 식민 담론에서 피지배자의 저항을 ‘상상하지 못하도록’ 과거의 사실을 묻어버린다는 견해는 미셸 롤프 트루요의 《과거 침묵시키기: 권력과 역사의 생산》(김명혜 역, 그린비, 2011)에서 비롯되었다. 트루요 덕분에 150년 동안 묻혀 있었던 ‘아이티 혁명’(1791-1804)과 저항 지도자 ‘상수시(Sans Souci)’가 서구 학계와 국내 학계의 주목을 받게 되었다(이재원, <미셸 롤프 트루요, 김명혜 역, 《과거 침묵시키기: 권력과 역사의 생산》 서평>, 《서양사론》 제118호(2013), 263-268쪽).

27) Leo T. S. Ching著, 蔡永琪譯, <難以置信的霧社叛亂: 殖民性, 原住民性與殖民差異的認識論>, 《異地繁花》(李奭學主編, 國立台灣大學出版中心, 2012), 62-68쪽.

28) 이것이 바로 타이완 식민 역사의 하나를 차지하고 있는 ‘타카사고 의용대(高砂義勇隊)’이다. 일본 중세 시대 때 타이완을 ‘타카사고(高砂)’라고 불렀는데, 이에 근거하여 타이완 원주민을 ‘타카사고’라고 칭했다. 1974년 12월 인도네시아 모로타이 섬의 정글에서 ‘나카무라 테루오(中村輝夫, 중국어명 리광후이(李光輝))’라고 하는 세계 대전 당시 일본군 소속이었던 사람이 발견되었다. 놀랍게도 그는 전쟁이 끝났는지도 모른 채 일본군이 자신을 찾아내어 송환할 것이라 믿으며 그 시절을 버텼었다(<http://nrch.culture.tw/twpedia.a.spx?id=11240> 참고(검색일: 2021.1.10.)). 1942-1943년 사이 타이완 원주민들은 6-7차례 차출되었으며 그 수가 대략 4000명에 이르렀다. 우서사건을 겪은 50명의 청년들이 타카사고 의용대에 포함되어 있다.

다.29) 식민 지배자와 피식민자가 서로 벗어날 수 없는 의존의 공간 안에 엮여 어떻게 행동이 규정되는지 분석한 것으로 유명한 알베르 멤미(Alber Memmi)의 경우, '타자를 폄하함으로써 모든 것을 얻는 식민주의자가 통치하는' 구조에서 피지배자가 선택하는 동화는, 전략적으로 '같음'을 내세워 '평등'하고자 하는 의도에서 비롯된다고 본다.30) 그러나 식민주의자인 일본의 입장에서 '황민화교육'이라는 기만을 통해 피식민자를 착취하면서 동시에 '방패막이'를 내세운 것이었다.31) 결과적으로 원주민의 이러한 '양의적(兩意的) 정체성'은 '저항하지 않고 친일·충성'했다는 이유로 타이완에서 외면당했으며,32) 일본인 연구자들이 던진 "당신의 아버지가 우서사건 때 일본인에게 살해당했는데, 일본을 위해 참전하고자 했다고요?"하는 심문과 같은 질문을 마주해야 했다.33)

세덕 다야(達雅, Daya)인 바간(巴幹)은 역사가 우서사건의 본질을 오해하고 있다고 생각했다. "사건의 본질은 머리사냥이라는 전통 행위에 있습니다." 머리사

-
- 29) Leo T. S. Ching著, 蔡永琪譯, <難以置信的霧社叛亂: 殖民性, 原住民性與殖民差異的認識論>, 77쪽.
- 30) 김용우, <인종주의와 식민주의: 알베르 멤미(Albert Memmi)의 경우>, 《프랑스사연구》 31(2014.8.) 참고. 멤미가 지칭하는 '식민주의자'는 자신이 특권적 존재 즉 찬탈자임을 인정하고 합리화해야 하는 존재로서, '네로 콤플렉스(자신이 찬탈자가 아님을 입증하기 위해 찬탈당하는 자들을 억압하지만, 그러면 그럴수록 찬탈자로서의 자신의 모습이 더욱 부각되는 현상)'을 보여주는 특징이 있는 자를 지칭한다.
- 31) Leo T. S. Ching著, 蔡永琪譯, <難以置信的霧社叛亂: 殖民性, 原住民性與殖民差異的認識論>, 76쪽.
- 32) 陳芷凡, <戰爭與集體暴力: 高砂義勇隊刑象的文學再現與建構>, 《台灣文學研究學報》 제 26기(2018.4) 참고.
- 33) Leo T. S. Ching著, 蔡永琪譯, <難以置信的霧社叛亂: 殖民性, 原住民性與殖民差異的認識論>, 78-80쪽. 《여생》에는 이 문제를 다음과 같은 대목으로 표현하고 있다. "타카사고 의용대가 허리에 폭탄을 묶고 선봉에 서서 적진을 향해 돌진했다던데요?"라고 물어보는 '나의 질문에 '샤보(제2장 참고)'는 소리쳤다. "흑백논리야! 우리가 지원했다지만, 반은 강제적이었고 반은 자원한 것이라고 해야지, 우리가 마지못해 통치자의 '중' 노릇을 감수했지만 그건 '목숨을 바치는 충성'은 아니었어. 그건 선전이야. 3등 국민까지도 나라를 위해 기꺼이 자살 방식의 희생을 했다고 선전하는 거지, 우리처럼 높은 산꼭대기에 사는 사람들 중 어느 누가 자기 자식이 그 정도로 명칭하다는 걸 믿겠어? 전쟁이 끝난 뒤 바뀐 정부가 만들어낸 전설 아니겠어? 그걸 백번 천번 반복하다 보니 진짜처럼 된 거야."(《餘生》, 203쪽)

냥은 세딕족의 일상적이고 중요한 풍속으로, 기원은 매우 복잡하지만 결코 특수한 것이 아니었다. ... “우리 조상의 혼령이 모나 루도의 머리사냥 의식은 인정하겠지만, 무슨 우서사건 따위를 신경 쓸 리 없지요.” ... 세딕 토다(達澤, Toda 또는 Tauda)인 다나푸(達那夫)는 더 나아가 ‘사건’의 역사적 존재 사실을 부정했다. ‘우서의 대규모 머리사냥 의식’이 단지 마허포 마을 두목의 주도하에 일어났을 뿐이라는 것이다(34쪽).³⁴⁾

다야와 다나푸는 타이베이 일류 대학에서 교육받은 엘리트 원주민이며, 마에서 상응하는 권위를 가지고 있는 중년이 된 사람들이다. 두 사람의 의견이 우리에게 시사하는 바는 두 가지이다. 첫째, 한족은 1차적으로 외성 출신과 내성 출신으로 구분한 뒤 다시 내성 출신을 푸라오와 커자(客家)로 세분화하면서, 서로 다른 부족들은 ‘원주민’이라는 낯선 용어로 묶어서 통칭해버린다는 점이다.³⁵⁾ 설사 한족에게 똑같은 ‘남도어족’으로 보였더라도, ‘부족사회’와 근대적 국민국가 체제는 엄연히 다르다. 하지만 타이완 사회는 ‘부족사회’의 유산을 어떻게 받아들일 것인가를 고민하기보다 다종족·다문화 국민국가로 재편하는 데 더 집중했다고 볼 수 있다.³⁶⁾

34) 두 사람이 ‘사건’ 자체의 성립을 부정하는 이유가 제2차 우서사건에서 원주민의 머리를 사냥한 일본 친화적 원주민의 후예이기 때문이라고 해석하는 경우도 있다. 이들이 원주민 엘리트이기 때문에 원주민 사회에서도 쉽게 담론을 장악할 수 있음을 지적한 관점이다(王慧芬, <舞鶴 《餘生》中的多重歷史記憶>, 《人文研究學報》 제41권 제2기(2007), 64-65쪽).

35) 孫大川, <多元族群相遇中的倫理問題之哲學反省>, 《哲學與文化》 23권 제1기(1996), 1217-1222쪽. 애초에 타이완 원주민들은 ‘산지동포’나 ‘고산족’이 아니라 ‘타이완족(台灣族)’이라 불리기를 요구했지만, 장제스 정부 시절 인정받지 못했다고 한다(顧恒湛, <主體缺席的書寫: 戰後初期山胞論述之歷史初探(1945-1955)>, 《台灣學誌》 제9기(2014), 90쪽). 현재 세계적으로 통용되고 있는 ‘원주민(indigenous)’이라는 용어는 1957년 제네바에서 개최된 국제노동자 조직 대회에서 ‘독립국가 내 원주민과 기타 부락’에 관한 보호를 논의하기 시작하면서 20-30년에 걸쳐 정착된 용어이다. 1989년 수정된 ‘공약’을 통해 ‘원주민’에 대한 보호가 국제적으로 합의된 뒤, 타이완 정부에서도 이 용어를 적극 도입했다.

36) 푸라오인·커자인(客家人)·외성인(外省人)·원주민이 소위 타이완을 이루는 4대 에스닉이다. 하지만 타이완의 각 부족들은 ‘원주민’이라는 낯선 용어에 새롭게 적응해야 했으며, 이러한 틀에서 진행된 인류학적·고고학적 연구가 오히려 ‘원주민’에 대한 스트레오 타입을 고착화시켜 변화하는 사회에 적응하는 원주민 형상을 타이완 사회가 인정하지 않는 방향으로 흘렀다고 본다(紀駿傑, <原住民研究與原漢關係: 後殖民觀點之回顧>, 《國家政策季刊》 4(3)(2005) 참고). 한족들이 예상하지 못한 부족 간의 차이는, 정책상 다른 부족 마을로 이주하여 성장했기 때문에 자기 부족의 ‘모어’를 상실하게 된 사례를 들 수 있을

둘째, 부족사회를 한 덩어리로 보게 되면, ‘항일’이라는 부족 연합적 저항에 동참하지 않은 원주민 부족들을 ‘친일 원주민’ 또는 ‘비겁한 부족’으로 생각하기 쉽다. 실제로 영화 《무지개 전사》의 원주민 고문으로 참여했던 다키스 파완(Dakis Pawan)은 모나 루도와 토다의 두목 테무 와리스(Temu walis)가 어릴 때부터 반목한 장면, 그리고 사건이 터진 뒤 사태가 최고조에 이르렀을 때 테무 와리스가 모나 루도의 손에 죽게 되는 장면을 상당히 불편해 했다.³⁷⁾ 원주민 입장에서는 중화민족주의적 시각에서 ‘항일’이 그렇게 중요하다면, 왜 1902년에 있었던 ‘런즈관(人止關) 사건’을 이끈 바란 마을(巴蘭社) 두목 와리스 부니(Walis Buni; 우서사건에는 동참하지 않음)는 추모하지 않는지 이해할 수 없다.³⁸⁾ 나아가 모나 루도를 항일 영웅으로 생각한다면, 그가 ‘사건’ 10년 전 일본 경찰 측에 서서 아타얄족을 머리사냥한 ‘짜라무(薩拉茂, Slamao) 사건’을 어떻게 받아들일 수 있는지 해명할 필요가 있다고 생각했다.³⁹⁾ ‘항일’

것이다(李世豪, 林伯修, <一位原住民運動員的自我認同與敘述>, 17쪽). 일제 강점기 총독 부에서 타이완 원주민을 9개 부족으로 분류했고 이것을 쭉 통용해 오다가 2001년 12개 부족으로, 2007년에는 13개, 2008년에는 14개, 2014년 5월 이후 16개 부족으로 공인하고 있다(이인택, 《타이완 원주민 신화의 이해》(학고방, 2016), 3쪽, 原住民族委員會 <https://www.cip.gov.tw/portal/index.html> 참고(검색일: 2021년 1월 18일)).

- 37) Pilin Yapu(比令·亞布), <霧社: 川中島>第1集 참고. 토다족 원주민들의 영화에 대한 불만이 커지자 Dakis Pawan은 그해 10월에 《真相·巴萊》(遠流出版社, 2011)를 출판하여 영화와 다른 원주민의 시각을 대중에게 알리고자 했다.
- 38) 타이완이 청의 지배 하에 있을 때, 한족과 원주민의 충돌을 막기 위해 한족이 접근할 수 있는 마지노선을 정했는데, 그것이 우서 지역에 위치한 ‘런즈관’이다. ‘런즈관 사건’은 일본 제국이 타이완에 들어와서 처음으로 겪은 대대적인 원주민과의 충돌 사건이다. 이때 지형에 대한 정보 부족과 원주민의 폐기에서 밀린 일본은, 이 사건을 기점으로 ‘친화 정책(和蕃)’과 ‘탄압 정책(討蕃)’을 병행하며 타이완 원주민을 종속시켰다(<1902·人止關之役> (2011.10.26.)) 참고(검색일: 2021.1.10.)).
- 39) 짜라무 사건은 1920년 9월에 일어난 일본 경찰의 원주민 마을 소탕 사건이다. 1914년부터 ‘짜라무’ 지역의 아타얄족이 간간히 일본 경찰 주재소를 습격하며 저항하자, 일본은 ‘머리사냥’ 습속을 근절시키고 본때를 보여주기 위해 ‘모범촌’에 속하는 원주민 998명을 선동하여 아타얄족을 공격했다. 여자와 아이를 제외하고 Sqoyaw(詩歌謠) 마을이 멸족당할 정도로 피해를 입었으며, 아타얄족의 25개 머리가 사냥당했다. 일본 경찰은 공을 치하해 주기 위해서 그동안 엄격하게 금지했던 ‘머리사냥 축제’까지 할 수 있도록 허가해 줬다고 한다. 이때 아타얄족 머리사냥에 동참한 원주민 중 세딕족 트크다야(Tkdaya) 마허포의 두목 모나 루도가 포함되어 있었다. 남은 Sqoyaw 생존자들은 메이시(眉溪) 계곡이 있는 ‘메이위안 마을(眉原社)’로 강제 이주를 당했는데, 1930년 우서사건 이후 마허포 사람들이 환중도로 이주당했을 때 이곳에 있는 ‘메이위안 마을’ 부족들에게 복수를 당할까봐 두려워

아니면 ‘친일’이라는 사고방식으로 일제 강점기 원주민 역사를 기록·평가하는 관점에 대해, 원주민들은 식민 통치자가 ‘이이제이(以夷制夷)’ 방식으로 원주민을 탄압한 정책을 고찰할 필요가 있다고 주장한다.⁴⁰⁾ 원주민 입장에서는 1988년까지 소학교 교과서에 실렸던 우평(吳鳳)이라는 인물의 살신성인에 감화를 받은 원주민이 더이상 ‘머리사냥’이라는 악습을 지속하지 않게 되었다는 한족 중심적 역사 서술 때문에, ‘머리사냥’에 시선이 집중되는 것이 부담스러울 것이다. 하지만 타이완 원주민의 ‘머리사냥’ 풍속을 통해, 왜 원주민 사회가 수십 개의 ‘부족 체제’를 유지해 왔는지 설명할 수 있는 여지도 있다.

타이완 원주민을 포함하여 동남아시아·오세아니아·중국 남부 민난 지역 등 세계 곳곳에서 ‘머리사냥’ 풍속을 발견할 수 있다. 머리사냥을 하는 목적은 농사의 풍요를 기원·소년이 남성이 되는 통과례·부족의 복수·억울한 누명 해명·부족 간 분쟁 해결·자연 재해 극복을 위한 제의의 희생물 마련·자연과의 연장선상에서 죽음과 재생으로서의 생식력 획득 등 지역별·부족별로 다양하다. 결코 하나의 목적으로 정리할 수 없는 ‘머리사냥’의 본질은 사실상 ‘폭력’이다. 더군다나 전투 상황에서의 ‘머리사냥’은 공동체의 존속을 거는 폭력이다.⁴¹⁾ 아무리 머리사냥의 대상이 외부인으로 한정되고 복수라는 명분이 있다 하더라도, 머리사냥의 대상에는 언제나 무장을 하지 않은 여성과 아이들도 포함될 수 있다. 부족사회의 전통 제의에서 ‘인신공양’이 자주 목격되는 것은, 생존을 위한 사냥이 동물을 대상으로 삼았던 것에서 점차 ‘의례적 행위와 결합

했다고 한다(<泰雅族‘斯拉茂戰役’與莫那·魯道>(2017.1.9.), AUSTER台灣原住民族網站 참고(검색일: 2021.1.10.)).

40) 鄧相揚, <從‘和蕃’到‘討蕃’: 明治時期的霧社賽德克族(1895-1912)>, 《民族學界》 제44기(2019) 참고. 세덕 트크다야는 1930년 ‘우서사건’ 때 일본에 맞서기 전에 1903년 ‘쯔메이 위안(姊妹原)사건’으로 부논족(布農族)에게 머리사냥을 당한 적 있다. 덩상양은 이때 수급한 트크다야의 머리 27개를 부논족이 가지지 않고 일본 경찰 당국에 바친 것을 근거로 배후에 일본 경찰이 있었음을 강조하는 한편, 이때의 일본 경찰에 대한 감정이 이후 ‘우서사건’이 일어나는 데 영향을 끼쳤을 것으로 본다(鄧相揚, 周慧慧, <‘以蕃制蕃’: 姊妹原事件之真相>, 《三峽論壇》 제326기(2018년 제5기), 27-32쪽.).

41) 홍윤희, <중국 와족의 머리사냥 의례와 그 신화적 의미>, 《한중언어문화연구》 제42집(2016.10), <타이완 아타얄(Atayal)족 머리사냥 설화와 의례, 그리고 종결>, 《중국어문학논집》 105(2017.8), <타이완 쩌우족(Tsou)의 머리사냥 신화에 나타난 폭력과 생태윤리>, 《중국소설논총》 제61집(2020.8) 참고.

된 유희'로서의 폭력으로 전이되기 때문이다. 이때 폭력이 일으키는 '쾌감'은 폭력의 대상이 폭력의 주체인 사람과 닮은 것일수록 더욱 커지게 된다.⁴²⁾

이러한 순수한 공격성을 가진 '머리사냥'이 사회 구조와 어떻게 연관성을 가지는지 살펴볼 필요가 있다. 쾌감을 동반하는 순수한 공격성은 '모든 지역적 집단'에 있어 그 집단에 속하지 않은 다른 사람 모두 타자'가 될 수 있다는 것, 그래서 부족사회는 '항구적 전쟁 상태'에 있을 수 있으며, 이러한 전쟁 방식은 '국가의 형성'을 방해할 수도 있다는 점이다.⁴³⁾ 타이완 사회가 타이완 본토 정체성을 구축하기 위해 사회 구성원을 4대 에스닉으로 분류할 무렵, 문화·언어·풍습이 다양한 부족들이 왜 그렇게 '범원주민의식(Pan-indigenous identity)'을 수용하기 힘들어 했는지,⁴⁴⁾ 이러한 맥락에서 설명이 가능할 것이다. 그렇다면 《여생》에서는 '우서사건의 정당성과 적절성'을 추적하는 과정에서 '머리사냥' 문제를 어떻게 다루고 있을까?

“누군가 나에게 모나 루도는 어떤 사람이라고 물었지. 당연히 그는 우리의 ‘민족 영웅’이야.” ... “누군가 나에게 그가 무엇을 위해 싸웠냐고 물었지. 나는 그저 ‘부족의 존엄’과 ‘억압과 모욕을 당한 자의 반항’이라고만 대답했네.” ... “나도 일부 연구자들이 내가 모범적인 대답을 하는 사람이라고 우스갯소리로 말하는 것을 알고 있어. ... 전체적인 상황을 고려해 보자면 나 또한 그저 이런 대답밖에는 내놓을 수가 없어. 내 상상력을 이용해서 무언가를 덧붙이거나 바꿀 수는 없네. 사건의 중점이나 핵심은 그냥 그게 전부야.” ... “세월이 60-70년쯤 지난, 이 야트막한 산골짜기 환중다오에서 나는 늘 생각했지. 만약 모나 루도의 시야가 아주 넓어서, 아니, 이렇게 말해서는 안 되지. 만약 그가 5년, 10년, 15년만 더 참고 기다렸다면, 전반적인 정세가 달라졌을 텐데. 오늘날에도 우리는 여전히 선조들의 땅에 살고 있을 것이고, 그렇다면 우리가 우서에 있는 마허포 마을을 지금처럼 추한 꼬락서니를 한 관광 명승지로 만들지도 않았겠지(42-43쪽).”

42) 홍유희, <타이완 쑤우족(Tsou)의 머리사냥 신화에 나타난 폭력과 생태윤리>, 《중국소설논총》 제61집(2020.8), 18쪽, 舞鶴, 《餘生》, 142-143쪽.

43) 피에르 클라스트르, 변지현 외 옮김, <제11장 폭력의 고고학: 원시 사회들에서의 전쟁>, 《폭력의 고고학: 정치 인류학 연구》(울력, 2002), 270-297쪽.

44) 孫大川, <多元族群相遇中的倫理問題之哲學反省>, 《哲學與文化》 23권 제1기(1996), 1227-1228쪽.

“총칼을 든 사람들이 아무 힘도 없는 노약자와 부녀자, 부상병들을 참혹하게 죽였어. 우리 선조들에게 무슨 ‘교전 규칙’이 있었든 상관없어. 동족상잔의 야만인 짓거리가 아니면 뭐겠어?(175쪽)”

“아버지는 ‘머리사냥’이 제사를 올리는 것과 같다는 것에는 반대하지 않으시지만, 그렇게 대규모로 서로를 학살하는 것은 정신이상일 뿐이라고 하셨네. 그리고 말씀하시기를, 오랫동안 아무도 이 일을 언급하지 않았고 우리의 문화 또한 곧 없어질 텐데, 누군가는 이 사건을 이야기하고 우리의 방식으로 그것을 영원히 기념해야 한다고 하셨어. 우리 문화는 아직 많이 남았으니, 어떻게든 애쓰고 노력해서 구할 수 있는 데까지 구해야 한다고. 생각해봐. 우리는 세딕 다야인이야 (188쪽).”

첫 번째 인용문은 마을의 표준적인 장로가 ‘부족의 존엄을 위해 억압과 모욕을 당한 자가 행동으로 보여준 반항’이 역사 속에 자리매김한 ‘우서사건’의 의의라고 설명하는 대목이다. 타이완의 새로운 통치자로서 1900년대부터 산림지대로 진입하기 시작한 일본이 30년 동안 원주민을 기만하고 억압한 것에 더 이상 참을 수 없어 저항한 사건이라는 뜻이다. ‘부족의 존엄’, ‘인간의 존엄’을 위한 저항이었다는 것이 타이완 사회가 공인하는 ‘우서사건’의 의의이다. 원주민의 경우, ‘조상의 영혼(祖靈)에 근거한 전통적 사회 규범’이라고 알려진 ‘Gaya(또는 Gaga, Gaza, Waya)’를 수호하기 위해서였다고 설명한다.⁴⁵⁾ 계엄 전후 뒤늦게 일제 강점기 수난을 겪은 원주민 역사에 관심을 가지게 된 한족 작가의 경우, ‘풍부한 용기와 강한 자부심을 가진 원주민들의 저항’이라는 다소 ‘낭만적 상상’이 가미된 관점으로 ‘우서사건’을 평가한다.⁴⁶⁾ 그런 점에서

45) Yabu Syat 外, 《霧社事件: 臺灣人的集體記憶》(前衛出版社, 2001), 109-110쪽(鄭靜穗, <gaya精神的展現與彰顯: 論鍾肇政霧社事件系列書寫之詮釋觀點>, 《臺北教育大學語文集刊》15(2009), 144쪽 재인용), Pilin Yapu(比令·亞布), <霧社: 川中島> 第1集 참고.

46) 이러한 시각으로 ‘우서사건’을 재구성(《馬黑坡風雲》(1973), 《川中島》, 《戰火》(1985))한 대표적인 커자 작가로는 중자오정(鍾肇政)을 꼽을 수 있다. 중자오정 또한 우허처럼 원주민의 삶과 역사 소재를 다루기 전에 수많은 자료를 섭렵, 현지답사 실시, 진상 파악을 위한 생존자 후에 인터뷰를 진행하여 최대한 원주민의 관점에서 ‘우서사건’을 조심스럽게 다루고자 했다(林瑞明, <論鍾肇政的‘高山組曲’: 川中島的戰火>, 《霧社事件: 台灣歷史和文化讀本》(麥田出版, 2020), 300-301쪽). 그럼에도 불구하고 중자오정 작품에서 목격되는 ‘이상적인 타자’로서의 원주민 형상은, 사실상 계엄 해제 이후 한족의 자아정체

장로의 설명에는 ‘우서사건’을 바라보는 비원주민 출신 작가의 구제적(救濟的) 시선과 정보 제공자인 원주민들이 그것을 다시 자기 표상으로 인식하는 것이 종합적으로 반영되어 있다고 할 수 있다.⁴⁷⁾ 하지만 장로는 후반부에서 왜 자기도 모르게 ‘모나 루도의 시야가 아주 넓었다더라’ 하는 회한을 표출하고 말았을까?

1930년 10월 27일 ‘우서사건’이 일어난 뒤 12월 26일까지 진행된 일본 통치자의 대대적인 토벌로 사건은 일단락되는 듯했다. 그 후 일본은 보호를 목적으로 두 곳에 원주민 보호 수용소를 설치했다. 그런데 다음 해인 1931년 4월 25일 새벽, ‘10월 청산’이라는 명분으로 일본 통치자는 ‘우서사건’에 참여하지 않은 세덕 토다를 앞세워 보호 수용소에 있던 세덕 트크다야 216명을 살해했다. 그중 101명이 머리사냥을 당했다. 당시 아이였던 트루쿠족(Truko, 托洛庫 또는 德路固)의 증언에 의하면, 제2차 우서사건 때 머리를 사냥한 원주민 전사들이 ‘머리 사냥가’를 부르고 춤을 추는 전통적인 방식을 이행했다고 한다. 1935년 기준 ‘촨중다오’의 원주민은 총 216명밖에 남지 않았다.⁴⁸⁾ 두 번째와 세 번째 인용문은 당시 생존자들이 후손에게 전해준 제2차 우서사건을 바라보는 시각이다.

‘우서사건’을 재고하는 포커스가 ‘제2차’에 놓여 있고, 제2차 사건 때문에 ‘우서사건’을 바라보는 원주민들의 관점도 다양하게 달라질 수 있음을 보여주는 점에서, 《여생》은 기존의 원주민 역사 소재 작품들과 구분된다. 촨중다오

성을 새롭게 설정할 필요성에서 구축되었다고 평가할 수 있다(劉智濬, <認同, 書寫, 他者: 1980年代以來漢人原住民書寫>, 國立成功大學博士論文(2011), 146-165쪽).

47) 제임스 클리포드 외 저, 이기우 옮김, <제5장 민족지에서의 알레고리에 관하여>, 《문화를 쓴다: 민족지의 시학과 정치학》(한국문화사, 2000) 참고. 클리포드는 ‘사라져가는 이 민족 문화를 포착하고자 하는 서구의 민족지 저술가들의 태도’를 ‘구제적(salvage ethnography)’이라고 평가한다. 타자는 이미 소멸되었지만 텍스트로 인해 구제되기 때문에 글쓰기라는 행위에 도덕적 권위를 부여하기 쉽다는 것이다. 또한 이렇게 ‘무문자’ 문화가 텍스트화되면, 무문자 부족민이 읽고 쓰기 시작하면서 서구의 민족지를 그대로 자기 표상으로 삼거나 재집필하기 때문에 더이상 ‘유문자/무문자’ 사회의 구분이 의미가 없다고 본다.

48) Pilin Yapu(比令·亞布), <霧社: 川中島> 第1集, Dakis Pawan, <川中島: 清流部落의 歷史沿革> 참고. 제2차 우서사건 때의 일본인 경찰과 사냥에 참여한 원주민들이 101개의 머리를 전리품 삼아 찍은 사진이 ‘우서사건 여생기념관’에 남아 있다.

의 '생존자 기념 비문'에도 제2차 우서사건이 언급되어 있지 않으며(35-36쪽), 타이완의 역사를 남도어족이 거주하던 섬에 차례로 이주민이 유입되는 것으로 다시쓰기한 저우완야오(周婉窈)의 저서에도 제2차 우서사건은 빠져있다.⁴⁹⁾ 두 번째 인용문은 작품 속에서 대나무 숲길을 지나가면 볼 수 있는 잡화점의 사장이 한 말이다. '두 번째 사건'에서 모녀 한 쌍을 구해 데리고 도망치다 구사일생으로 살아남은 그의 부친은, 그따위 머리사냥에 무슨 영광이 있으며 사진을 찍어 기념으로 남길 가치가 어디에 있냐며 두고두고 호통을 쳤다고 한다(176쪽). 세 번째 인용문은 젊은 시절을 도시의 공사장에서 보낸 철근조 조장(제2장 참고)이 한 말이다.

잡화점 사장과 철근조 조장의 말을 통해 생각해볼 수 있는 것은, 원주민의 시각에서 '우서사건'은 항일투쟁이 아니라 전통적인 머리사냥으로서, 제1차 우서사건에서 머리사냥의 대상은 일본인이었고 제2차에서 머리사냥의 대상은 같은 원주민이었다는 점이다. 그렇게 되면 식민지를 운영한 입장에서 '사건'을 정리·해석·평가하는 일본인의 시각이나 '항일공동체'라는 중화민족주의적 시각에서 '사건'을 간단하게 만들어버리는 중국인의 시각이 모두 흔들리게 된다.⁵⁰⁾ 작가 우허의 과감함은 여기에서 한발 더 나아가 '머리사냥'이라는 풍습에 대해서 기존의 작가들처럼 '원시성'에 매혹당하지 않고 낭만적 시선을 전복시켜버린 데 있다.

위대한 사냥꾼 영웅으로서의 명성과 지위는 마을의 두목과 거의 맞먹었다. 야수의 머리를 박제하는 경험을 거친 뒤, 그들은 한 걸음 더 나아가 사람의 머리를 박제하기 시작했다. 사람을 향하게 된 동기도 분명 사냥꾼에서 비롯되었을 것이다. 사람의 머리를 잘라서 박제까지 했는데, 천지간에 또 무엇이 두려우랴. 이것은 사냥꾼이 스스로를 격려하는 것인 동시에, 마을의 범인(凡人)들에게 그가 아

49) 타이완 본토파 입장에서 있는 저우완야오의 경우, '누구나 쉽게 읽을 수 있는' 개론서 성격의 역사서를 쓸 때도 '우서사건'은 빠트리지 않았는데, 제2차 우서사건에 대한 언급은 전혀 없다. 이 책은 한국에도 소개되어 있다(주완요 지음, 손준식·신미정 옮김, <제8장 양대(兩大) 항일사건>, 《대만: 아름다운 섬, 슬픈 역사》(신구문화사, 2003) 참고).

50) 王德威, <頭的故事: 歷史·身體·創傷敘事>, 《漢學研究》 제29권 제2기(2011), 265쪽. 舞鶴, <餘生>, 178-179쪽.

무것도 두려울 것이 없는 위대한 사냥꾼임을 분명하게 보여주는 것이다. 나는 난생처음 잘리고 벗겨진 머리를 본 마을의 원시 범인들을 상상해 보았다. 분명 오늘날로 치면, 나뭇가지 사이에 매달려 죽은 고양이를 본 아이들이 멀리서부터 보고 피하는 것과 비슷했을 것이다. 위대한 사냥꾼은 마을의 세력을 연합하여 강압적인 방식으로 범인들에게 곱질을 벗기기 전후의 잘린 머리를 대면하게 했을 것이다. 그러면서 그것은 하나의 '복수한 머리'라고 강조했을 것이다. 이렇게 두려움을 분노로 대체했을 것이다(142쪽). ... 나는 머리사냥의 시대에 그렇게 많은 개인이 이를 벗어나지 못하고 집단의 폭력 속에 죽어 간 것에 분노와 슬픔을 느낀다. ... '당대'는 특히 '제2차 우서사건'을 규탄한다. 그것이 음모에 의한 것이든 보복을 위한 것이었던 간에, 모두 다 '머리의식'이라는 이름으로 저항 불가능한 사람들을 대량으로 학살한 치욕스러운 사건일 뿐이다(237쪽).

상기 인용문은 현지 조사와 사색 끝에 '내'가 내린 '우서사건의 정당성과 적절성'의 결론이다. 우허가 한족의 입장에서 '우서사건'에 개입하여 '반역사', '반리얼리즘', '반체제', '반국가'라고 하는 사실상 자신만의 고민을 '사건'에 투사한 해석에 불과한 것이 아니냐고 반문할 수 있을 것이다.⁵¹⁾ 작가 우허 즉, '나'의 관점이 그 경계선에 모호하게 서 있다는 혐의에서 자유롭지 않을 수도 있지만, 우선 상기 인용문의 견해를 따라서 '머리사냥의 적절성'에 관해 살펴보기로 하자.⁵²⁾

'머리사냥' 풍속을 통해 원주민 사회의 상징체계를 이해하고자 하는 신화학 자라 하더라도 머리사냥이 심지어 자신을 길러준 '조모'를 향할 수 있다는 수용하기 쉽지 않은 타자성을 못 본 척할 수는 없다.⁵³⁾ 또한 머리사냥이 부족 내

51) 劉智濬, <當王德威遇上原住民: 試論王德威後遺民論述>, 《臺灣文學研究學報》 제6기(2008.4), 167-173쪽. 류즈권은 외성 출신 작가나 평론가들이 '주변적 시각'을 자처하지만 타이완 원주민 역사나 원주민 문학에 관한 소양이 깊지 않다고 대체로 부정적인 입장을 취하고 있다. 상기 인용문과 같은 시각으로 '우서사건'을 보는 한족 작가가 우허 외에 또 누가 있느냐고 하는 부분에서, 우허에 대한 '타이완 본토파'의 시각을 엿볼 수 있다.

52) 우허가 우서사건을 '존엄을 수호하기 위한 저항'으로 해석하는 것을 완전히 부정하는 것은 아니다. '정당성'까지는 수용할 수 있지만, 오늘날 원주민의 현실을 감안해 볼 때 과연 '적절'했는가는 재고해볼 필요가 있다고 생각했다(Michael Berry, <虛構小說與霧社事件田野研究: 訪《餘生》舞鶴(上)>, 546쪽).

53) 홍윤희, <타이완 쩌우족(Tsou)의 머리사냥 신화에 나타난 폭력과 생태윤리>, 《중국소설논총》 제61집(2020.8) 참고. 타이완 쩌우족의 '조모' 머리사냥이 생태윤리로 해석될 수 있는 것은, 사냥 이후 행해지는 머리를 향한 '제례 의식 과정' 때문이다. 인간을 들짐승

사회적 관계를 무너뜨릴 수 있는 ‘모욕감’·‘화(anger)’를 카타르시스적으로 쏟아내는 일종의 문화 양식이라 할지라도, 그 표출 방식의 강렬함과 난폭함을 덮을 수 없다.⁵⁴⁾ 나아가 ‘머리사냥’이 21세기에 원주민의 자아 표상으로서 시행된 경우까지 포함하여, 이러한 이질적인 타자성을 어떻게 이해할 것인지 생각해볼 필요가 있을 것이다.⁵⁵⁾

호메로스의 영웅들이 전투 중에 죽는 것을 가장 큰 영광으로 여겼듯이, 무기를 든 남자, 부족의 복수에 나서는 전사, 영웅에 대한 숭배 의식, 그러한 영웅이 되고자 하는 야망은 용기·명예·충성심 같은 덕목과 상호작용하여 고귀한 가치를 지니게 된다. 그래서 전사들은 공동체를 수호한다는 명분으로, 공동체를 대표한다는 명목으로 ‘폭력’을 정당화한다. 이렇게 ‘이상화된 싸움’에만 집중하게 되면 전쟁의 전혀 다른 모습 즉, 잔인함·광기·죽음 같은 내용은 묻히게 된다.⁵⁶⁾ ‘나’는 바로 이러한 점에서 원주민 사회의 ‘사냥꾼 또는 전사 숭배’가

이나 가축과 같은 자연 세계와의 연장선·상호관계 속에서 사유했으며, 그 관계를 위해 인간의 생명을 내어주는 방식이었다고 한다.

- 54) 김용환, 《머리사냥과 문화인류학: 문화의 다양성을 통한 인간 본성의 탐구》(열린책들, 2002), 147-153쪽. 필리핀의 이롱곳 부족의 머리사냥을 ‘울분의 해소’라고 해석하는 이유는, 적의 목을 벤 후 시체를 난도질했기 때문이다. 그 외 사냥해온 머리에 행하는 제례 의식은 타이완 원주민과 유사하다.
- 55) 2001년 3월 12일 인도네시아에서 수하르토 체제가 붕괴되었을 무렵, 중부 칼리만탄에서 다야크족(Dayak)과 마두라족(Madurese) 사이에 ‘머리사냥’ 사건이 벌어졌다. 인도네시아 독립 이후 보르네오 섬의 원주민 거주지가 관광 상품화될 때, 전통 거주양식인 롱하우스에 두개골을 걸어두고 전사를 기리는 춤을 공연했다고 한다. 이러한 스트레오 타입의 고착화는 다야크의 이해 불가능한 문화를 왜곡된 방식으로 표상한다는 것 외에, 경제적인 문제 때문에 원주민들 스스로 이러한 왜곡을 ‘자기 표상의 일환’으로 수용한다는 문제가 있다. 수하르토 정권 기간 강제 이주가 진행되면서 쌓인 갈등이 폭발된 사건이었는데, 2001년에 ‘머리사냥’이 발생할 수 있다는 사실에 놀란 나머지, 외신은 사체가 절단된 사건 현장을 <Time> (Asian edition) 표지에 담았다. 일본 인류학자의 경우, 이 사건을 예전 다야크 사회에서 머리사냥이 내포하고 있던 의미로 해석할 수 없다고 본다. 왜냐하면 잘린 머리를 사람들이 많이 다니는 데로에 ‘보관’ 듯이 전시하는 방식으로 처리했기 때문이다(三木誠, <‘ダヤク’諸社會と首狩り>: ホルネオ先住民社會の首狩りに關する表象の考察>, 《南山考人》 39(2005.3) 참고).
- 56) 장 길렌 외, 박성진 옮김, <전사 이데올로기의 형성>, <영웅의 출현>, 《전쟁의 고고학》(사회평론아카데미, 2020) 참고. 석기 시대부터 인류의 여성성은 생물학적 특징을 통해 상징화되어 왔고 남성성은 무기를 통해 상징화되어 왔다. 그러므로 장 길렌은 인류사에서 ‘전사 이데올로기’가 상당히 뿌리 깊은 역사를 가지고 있다고 본다. 또한 우리가 선사시대 사람들을 이상화하여 낭만적으로 상상하는 것도 그들을 비인간화하는 것이라고

이야기하는 ‘공포’와 ‘폭력’의 후과를 재고해볼 필요성을 제기하고자 한 것이다.

우서사건은 아타알 세디의 존엄을 높이는 동시에 위태롭게 매달려 있던 존엄에 치명적인 일격을 가하지 않았는가? 사건 발생 후 여섯 부족의 여성들과 아이들은 도망치다가 절벽에서 뛰어내리거나 목을 뺏다(96쪽). 살아남은 모나 루도의 장녀 마홍(馬紅) 루도는 여러 차례 자살 시도를 하다가 마을 사람들에게 구조되었으며, 이후 30년 동안 세상을 떠날 때까지 여전히 ‘사건’ 속에서 살았다(154쪽). 그 외 다른 원주민의 인생은 제2장의 내용을 통해 짐작할 수 있을 것이다. 당시 도망쳤던 원주민들이 절벽에서 뛰어내리면서 어떤 생각과 감정을 가졌는지 알 수 없다. 왜냐하면 역사는 그저 인물의 행위와 동작을 기록할 뿐 개개인의 내면에는 관심이 없기 때문이다(155쪽). 그러므로 ‘나’는 우서사건의 ‘적절성’을 문제삼아 머리사냥 시대에 많은 개인이 집단의 폭력 속에 죽어 간 것에 분노하고 이를 애도하고자 했다. 사실 ‘당대(當代)적’ 관점을 동원하지 않으면, 역사적 사건을 해석할 때 집단의식에 매몰된 개체 자주(自主)의 억울함이라는 관점(237쪽)으로 접근하기도 쉽지 않은 것이 현실이기는 하다.

우허가 보기에, 당대 즉, 지금-여기를 살아가고 있는 우리에게 ‘무엇’이 되었던 생명을 버릴 만큼의 가치를 가진 것은 없다. ‘사건 이후 환중다오의 삶들(즉 여생)’을 근거로 할 때, ‘존엄’이 아닌 ‘인간의 현존(存有)’ 그 자체를 궁극의 진리로 여겨야 함을 시사하고자 한 것이다. 왜냐하면 세계-내-존재인 인간은 자신에게 조금의 생명력이라도 있으면 자신의 생명이 말라죽은 나무나 다 타버린 재처럼 되도록 내버려 두지 않기 때문에, ‘현존 그 자체가 존엄보다 정당’하다고 할 수 있다는 것이다. 살아있으면 존엄이 상처를 입고 손해를 보더라도 다시 부활하여 영롱하게 빛나는 것을 볼 수 있으니까 말이다(98쪽). 우허는 ‘우서사건의 정당성과 적절성’의 재고를 통해, 타이완 사회가 잇고 있던 ‘존엄’의 무게에 깔려 있던 ‘사건 이후의 삶’⁵⁷⁾ 즉, ‘존엄보다 삶 그 자체’의 중요성을

생각한다. 오늘날 우리가 고고학적·역사적 사실에서 드러나는 ‘폭력’을 제대로 보고자 하는 목적은, 호모 사피엔스가 지나간 세월을 최선과 최악 사이에서 끊임없이 왔다 갔다 하며 살아오고 있다는 그 자체를 이해하기 위해서이다.

57) “這本小說寫三事… 其三, 我在部落所訪所見的餘生.” 舞鶴, 《餘生》, 265쪽. 이것이 우허가

상기시키고자 했다고 정리할 수 있다.

우허의 이러한 문제 제기를 통해 두 가지를 생각해볼 수 있다. 첫째, 원주민들이 (1900년대 이후) 여러 차례 다른 부족의 머리사냥에 동참한 후, 사냥한 머리를 일본 경찰에게 바친 것에서 이미 그들의 '존엄'은 상실될 수 있지 않았을까 하는 점이다. '전사'의 명예와 권위는 사냥해온 바로 그 '머리'에 있는데, 이것을 제례를 통해 공동체 또는 조상의 영혼과 공유하지 않고 일본 통치자에게 바쳤으니 그 권력과 명예가 누구에게 돌아가겠는가? 일본 통치자에게 모든 책임을 전가하지 말라는 것이 아니라 앞에서는 '머리사냥 금지'를 강제하면서 뒤로는 '머리사냥을 이용'한 일본 통치자의 정책에 원주민의 'Gaya'가 어떻게 영향을 받고 변질 또는 상실되었는가 하는 맥락 자체를 다시 고찰할 필요가 있다는 말이다.⁵⁸⁾ 그런 점에서 작중화자인 '나'와 이웃집 누이가 함께 세덕 조상의 영혼이 다닌다고 하는 길을 찾아 계곡을 거슬러 올라가는 대목은 상징적이라고 할 수 있다.⁵⁹⁾ 우허는 '자연으로의 회귀'를 통해 진정한 안식을 얻을 수 있음을 말하고자 한 것이 아니라, 부족의 역사가 시작된 곳에서 다시 과거를 탐색하고 재구성해야 한다는 데 역점을 두고자 했기 때문이다.⁶⁰⁾

함께 생활하고 인터뷰했던 '사건 이후의 삶들(여생)'을 쓰고자 한 이유이다.

58) Gaya는 '조상의 영혼' 또는 '전통 사회 규범'으로 원주민 신앙의 근간이자 생활의 규범으로 작동한다고 알려져 있다. 그래서 제1차 우서사건에 동참할 것인가의 여부를 결정하는 데도 이 Gaya에 따른 것일 뿐이라고 설명하는 원주민들이 많다(Pilin Yapu(比命·亞布), <霧社: 川中島> 第1集 참고). 하지만 70-80년에 걸친 두 차례의 동화정책을 통해 'Gaya'가 정확하게 무엇인지는 원주민들도 알지 못하는 실정이다(Michael Berry, <序幕: 霧社事件의本土意義>, 33쪽). 최근 연구에 의하면, Gaya가 외재하는 규범이라기보다 인간이 성장 과정에서 자기 안에 뒤섞여 있는 혼종적인 요소들이 발현될 때마다 정체성이 달라지듯 상대적인 개념, 그래서 다양한 의미를 가질 수 있다고 한다. 개인적·공동체적·문화적으로 타자와 마주할 때마다 언제든지 Gaya는 달라질 수 있다고 하는데, 그렇다면 이러한 측면에서 원주민의 역사를 다시 수집·해석해야 한다(王梅霞, <從gaga의多義性看泰雅族的社會性質>, 《臺灣人類學刊》 1(2003) 참고).

59) 舞鶴, 《餘生》, 238쪽. 이러한 이유로 '메타픽션'에는 '패러디' 기법이 많이 활용된다. 우허는 신화가 된 작품 자체를 패러디하지 않고 '원류를 찾아나서는 것으로 표현했지만, 존 바스는 《키메라(Chimera)》를 통해 그리스 신화를 패러디하는 방식으로 '영웅 신화'를 뒤집는다(박용만, <존 바스 소설의 자아반영성>, 《한국문예비평연구》 14권 0호(2004.6) 참고).

60) 우허와 이웃집 누이의 '추적의 여정(追尋之旅)'을 우허가 말하는 '자유'의 근원으로서의 '자연으로의 회귀'로 보는 시각은 李娜, 《舞鶴台灣》, 248-252쪽 참고. 하지만 《여생》의

둘째, '육신'을 가진 인간에게 죽음의 의미를 지나치게 추상화·관념화하지 않도록 주의할 필요가 있지 않을까 한다. '인간의 존엄과 자유'에 바탕을 두고 우서사건을 바라볼 경우, 기존의 자아를 와해시킴으로써 새로운 개체 형성의 계기가 되는 '비인칭적 죽음'으로 해석하고자 하는 견해도 있다.⁶¹⁾ 일반적으로 우리가 '죽음'이라고 부르는 생물학적인 신체의 소멸을 '인칭적 죽음'이라 하고, 특정한 계기를 통해 즉 자신 안의 누군가가 죽음으로써 자신을 내면에서부터 전환시키는 계기가 되는 죽음을 '비인칭적 죽음'이라고 한다. 어떤 하나의 '사건'과 결부된 '죽음'을 삶으로부터 해방된 삶 즉, '생성'으로 해석하고자 할 때 이러한 표현을 사용한다.⁶²⁾ 세덕 트크다야의 죽음이 '비인칭적 죽음'으로 부족의 '생성'을 도모하고자 했다면, '육신'을 통해 살아있음을 증명하는 인간이 멸족하고 난 다음에는 어떻게 그 '새롭게 태어난 형상'을 다시 보여주고 또 그것을 우리가 확인하는 것이 어떻게 가능한지 반문할 수 있을 것이다. 그 '생성'도 일단 '현존'부터 해야 가능하지 않을까? 이러한 측면에서 우허의 '존엄보다 현존'이라는 견해도 설득력을 가질 수 있다고 생각한다.

우허의 《여생》에서는 기존의 한족 작가들의 작품에서 목격되는 '초조한 한인 정체성 정립하기', '안식으로서의 대지 함일 또는 회귀', '오염되지 않은

최종 메시지를 이렇게 해석하는 데 본고는 동의하지 않는다. 우허는 타이완 본토파의 토지에 대한 애착을 비웃기라도 하듯 '사람에게 땅이 생기면 생명에도 뿌리가 생긴다'는 말을 패러디하여 '사람에게 아파트가 생기면 생명에도 보금자리가 생긴다'고 말하는 사람이기 때문이다. 이웃집 누이와 남동생이 보상으로 받은 땅이 얼마나 그들의 생명과 동떨어져 있는가를 근거로 제시하면서 말이다(舞鶴, 《餘生》, 185쪽).

61) 우서사건 때 세덕 트크다야의 죽음을 '비인칭적 죽음'으로 보는 시각은 鄭如玉, <死亡與事件: 《賽德克·巴萊》的生命觀>, 《中外文學》 45권 3기(2016) 참고.

62) '인칭적 죽음', '비인칭적 죽음'은 서양 철학에서 '죽음'을 고찰하는 과정에서 나온 용어이다. 서구 철학계에는 들뢰즈의 자살을 두고 '생생한 잠언', '철학적 제스처'로 받아들이고자 하는 경향이 있다. 왜냐하면 들뢰즈가 자아의 동일성이 지배하는 단일한 정체성을 가진 '나란 사실상 허구이기 때문에, 항상 인간은 '비인칭적 죽음'을 통해 단일한 자아를 균열시키고 와해시켜 '내' 안에 있는 수많은 차이들을 끊임없이 활동하게 함으로써 매순간 생성되어야 함을 강조했기 때문이다. 이것이 반드시 생물학적 죽음을 통해서만 실천된다고 한다면, 사실상 삶 그 자체를 중요시했던 들뢰즈의 철학적 사유를 모두 부정하게 되는 모순이 발생하게 된다. 그보다는 자살하기 두 해 전부터 이미 그의 신체가 숨을 쉬고 오랫동안 말하기 힘든 상태였던 것과 관계있다고 보는 것이 타당하다는 견해가 있다(김효영, <들뢰즈의 비인칭적 죽음에 대하여: 들뢰즈 자살에 대한 콜롬벳과 하루미의 논의를 바탕으로>, 《철학연구》 130(2020.9) 참고).

원주민 공간' 등을 찾아볼 수 없다. 그것은 우허가 원주민이라고 하는 타자와의 관계를 설정하는 방식이 다르기 때문일 것이다. 군복무를 하는 동안 국가가 '군대'라는 형식을 빌려서 개인에게 가하는 억압과 폭력을 경험한 우허는 타이완 원주민과 일정한 거리를 유지하면서도 '전사 이데올로기'에 '침묵당한 자들'과의 대면이라는 방식으로 자타의 위치를 설정했다. 그래서 우허의 작품에는 타자에게 '귀의'하는 인물이나 '고귀한 인품'을 가진 타자가 등장하지 않을 수 있었을 것이다.⁶³⁾

우허의 '반역사', '반리얼리즘'적 시각을 감안하면, 공동체적 집단 의식에 매몰된 '개체의 주체성' 문제로 '우서사건'을 바라보는 관점 또한 하나의 견해에 불과할 것이다.⁶⁴⁾ 그럼에도 불구하고 《여생》에서 제시하는, 타자와 나는 엄연히 다르다는 것, 타자는 나의 대상으로 존재하는 것이 아니라 우리 사이에 있는 누구라는 점은, 우리에게 '타자'에 대한 태도를 새롭게 해야 할 필요를 시사해준다.

한 국가 내 소수 집단에 대한 고민없는 관용은 거꾸로 강자의 윤리로 작용하여 사회 구성원 간의 평등한 관계를 설정하는 것을 방해한다. 또한 왜 소수 집단에게 연민의 감정을 가져야 하는지에 대한 설득력도 부족한 편이다. 아울

63) 왕자샹(王家祥)은 '타이완의 생태'에 관심을 가지다가 원주민의 역사 문제까지 작품화한 작가이다. 대표작인 <라마다 셴셴과 라허아레이에 관하여(關於拉馬達仙仙與拉荷阿雷)>는 일본인 학자가 부농족(Bunun, 布農)의 항일 사적을 추적하는 이야기인데, 결국 이 일본인 학자가 부농족으로 귀화하는 결말을 보여준다. 그러나 현실적으로 '타자'가 붙잡고 싶다고 해서 손에 잡히는 그런 존재는 아니지 않은가? 타이완 대하 역사소설 '한야(寒夜) 삼부곡'으로 유명한 리차오(李喬)는 작품속에서 깊이 있는 원주민 문화에 대한 해석과 다채로운 원주민 형상을 보여주는 데 일가견이 있는 작가이다. 그럼에도 불구하고 1988년 문화평론집 《타이완인의 추악한 면(台灣人的醜陋面)》(台北: 前衛)을 발표할 때 제8장에서 <오만한 푸라오인, 열등감을 가진 하카인, 스스로를 포기한 원주민(自大的福佬人, 自卑的客家, 自棄的原住民)>이라는 글을 발표하여 논란을 야기한 적 있다. 이때 리차오를 원주민의 역사를 복원하는 한족 작가라고 생각했던 원주민들이 '원주민 스스로 자신들을 포기'했다는 그의 발언에 큰 충격을 받았다고 한다(劉智濬, <認同, 書寫, 他者: 1980年代以來漢人原住民書寫>, 國立成功大學博士論文(2011), 328-334쪽, 124-145쪽 참고).

64) 원주민 입장에서는 '우서사건'에 얽혀 있는 세덕족 내부 아족(亞族) 간의 미묘한 관계에 주목하고, 오늘날로 치면 '자치를 위한 투쟁'이라는 관점에서 '우서사건'을 기념할 수 있기를 바라고 있다(劉智濬, <認同, 書寫, 他者: 1980年代以來漢人原住民書寫>, 國立成功大學博士論文(2011), 305-310쪽).

러 '타이완 정체성', '타이완 본토주의'라는 명분 하에 남도어족의 음악·의례·전통복식을 피상적으로 기념·상품화하는 것도 원주민이 겪고 있는 빈곤·차별과 편견으로 인한 상실감·정치적 사회적 불평등한 처지를 은폐할 수 있다. 다양한 문화를 인정해주는 것, '차이'를 인정하고 수용한다는 것이 단지 '관용'이나 '연민'의 문제이기만 한 것인지 생각해볼 필요가 있을 것이다.

우허가 《여생》에서 시사하듯, 종족적·문화적·역사적 경험이 각기 다른 다원적 존재들은 작품 속 '나'와 원주민의 관계처럼 정치적·사회적·경제적·문화적·역사적 안건 앞에서 매 순간 '대화'의 방식으로 서로에게 열려 있어야 할 것이다. '대화'를 나누며 서로 간 의견 차이를 경험하는 것이야말로 타자와 다른 나 자신을 구별하는, 자기 자신을 형성하는 과정 속에 놓이는 것이기 때문이다. 만약 '정체성'이란 것이 선천적으로 주어지는 어떤 것이 아니라 이와 같이 소통하면서 무엇인가 아직 현존하지 않은 것들을 구축해나가는 것이라고 한다면 차별과 배제, 소외의 쳇바퀴에서 벗어날 수 있을 것이다. 거꾸로 이러한 소통 과정 안에 제한 없이 참여할 수 있어야 한다는 것이 새로운 무엇을 형성해 가는 데 필수 조건이라면, 각각의 개체들은 자신의 차이를 포기하지 않은 채 서로의 낮춤을 마주할 수 있을 것이다. 다문화사회로 접어든 한국 사회에서도 참고할 만한 문제의식이 아닐까 한다.

4. 마치며

우허의 《여생》에 얽힌 일화 중에 종종 회자되는 것이 있다. 방대한 독서를 바탕으로 동서고금의 작품에 관해 깊이있는 통찰력을 보여주는 것으로 명성이 자자한 왕더웨이(왕더웨이)가 처음에 이 책을 읽었을 때 잘 이해하지 못했다고 한다. 그래서 '우서사건'에 관한 자료들을 섭렵한 뒤에야 평론을 쓸 수 있었다고 한다.⁶⁵⁾ 혹자는 외성 출신인 그가 그동안 타이완 본토와 타이완 원주민이라는

타자에 무심했던 하나의 증거라고 보기도 한다.⁶⁵⁾ 하지만 그것은 이 작품이 '우서사건의 정당성과 적절성'·'사건 이후의 삶'·'이웃집 누이의 추적의 여정'이라는 세 가지 핵심 내용이 1·2·3·1·2·3·1·2·3... 이렇게 마침표도 없이 파편적으로 서술되어 있기 때문이기도 하다.⁶⁷⁾

사실 본고에서 한 가지 해결하지 못한 문제가 세 번째 '이웃집 누이의 추적의 여정'이다. '나'와 '이웃집 누이'가 함께 찾아가는 '추적의 여정' 자체는 '다시 출발' 하자는 의미가 있다고 앞서 밝힌 바 있다. 하지만 《여생》의 형식적인 문제 외에 우허의 '성', '섹슈얼리티'에 관한 관점이 어떠한지, 무엇을 말하고자 함인지 확신할 수 없었기 때문에 본격적으로 다루지 못했다.

이웃집 누이는 여타 원주민 여성이 겪어야 했던 세월의 질곡을 그대로 보여 주는 인물이다. 그녀는 도시로 나갔다가 한족 포주에게 붙잡혀 매춘업에 종사했으며, 고향으로 돌아와서도 마을 남성들을 상대로 매춘을 그만두지 못했다. 물론 《여생》에서 이웃집 누이는 비련의 여주인공으로 등장하지 않는다. 오히려 원시적인 섹슈얼리티를 통해 경직된 한족의 섹슈얼리티를 압도하는 인물로 등장하는데, 납득하지 못한 점은 우허가 이러한 시각을 '조지아 오키프(O'Keefe, 1887-1986)'에 빗대어 설명한 부분이다. 오키프가 개인적·독립적이며 자주적인 '대지의 원주민'이기 때문에, 문명의 집단 폭력 생활 방식을 벗어나서야 진정으로 '대지의 원주민'이 될 수 있었을 것이라고 하는 대목(236쪽)을 예로 들 수 있을 것이다.

오키프는 1920년대부터 사망할 때까지 미국 미술계에서 '꽃'·'뉴멕시코의 대지'·'동물의 머리뼈와 골반뼈' 그림으로 하나의 획을 그은 화가이다. 오키프는 화가인 자신이 느낀 꽃을 '크게 그려서 사람들이 한참 동안 꽃을 바라보게 하겠다'는 취지 하에서 20대 시절부터 꽃을 그리기 시작했다. 왜냐하면 사람들이 시간이 없어서인지 꽃이 너무 작아서 그런지 꽃을 제대로 보지 않는다고 생각했기 때문이다. 그런데 문제는 오키프의 꽃 그림이 여성의 음부를 상징했

65) 林如麗, <專訪舞鶴>(2008.6.30.) 참고. (검색일: 2021년 1월 10일)

66) 劉智濬, <當王德威遇上原住民: 試論王德威後遺民論述>, 166쪽.

67) Michael Berry, 《霧社事件: 台灣歷史和文化讀本》, 545쪽.

다고 해석하는 관점이 미술사를 지배하고 있다는 점이다.⁶⁸⁾

사실 이것은 사진작가이자 이후 그녀의 남편이 되는 스티브글리츠가 남성성에 반대되는 여성성이 필요하여 구축한 담론이 후세에까지 그대로 영향을 끼친 결과이다.⁶⁹⁾ 오키프가 자신의 창작 동기나 의도에 관해 글로 표현하는 것을 선호하지 않다 보니, 1970년대 페미니즘 미술 논의 1세대마저도 검증 없이 이 논리를 답습해서 ‘여성의 신체를 표현한 화가’로서 오늘날까지 회자되고 있는 실정이다. 혹자의 말대로 원주민 여성을 바라보는 어쩔 수 없는 한쪽 남성의 시선이 반영된 결과라고 할 수도 있겠지만, 정작 궁금한 것은 ‘우서사건’을 작품화하기 위해 수집한 자료들은 상당히 신빙성이 높은 편인데, 왜 오키프에 관한 자료는 이렇게 평범한 수준에 머물렀는가 하는 점이다. 또한 오키프가 뉴멕시코를 다니며 아메리카 원주민 문화에 영감을 받은 것은 사실이다. 하지만 문제는 이렇게 그린 오키프의 그림에서 자신이 그렇게 비판했던 바로 그러한 정조가 그대로 발견된다는 점이다.⁷⁰⁾ 이웃집 누이의 원시적 섹슈얼리티는 ‘전사 이데올로기’의 반면 교사로서 제시된 측면이 큰데, 그 반면 교사의 근거가 튼튼하지 않으면 항간에서 제시되는 비판에서 자유로울 수 없기 때문이다.

그렇다고 우허가 종족 우위적이고 남성 중심적 시선으로 여성성을, 특히 여성의 섹슈얼리티를 어떻게 바라보고 있다고 결론을 내리기에는 《여생》에서 고찰할 수 있는 부분이 충분하지 않다. 특히 이웃집 누이가 매춘일을 하면서 알게 된 ‘헤이 브이(黑V)’라는 남성 매춘부에 관한 대목을 보면, 섹슈얼리티나 ‘색정(色情)’ 자체에 대한 우허의 관점을 고찰해야 하는 것이지 그것이 ‘여성’에

68) 리사 메스 베싱어, 엄미정 옮김, 《미국 현대미술을 뒤흔든 작가, 조지아 오키프》(시공사, 2017), 57-63쪽, 83쪽. 대중적으로 유명한 작품으로는 <검은 붓꽃 III>(1926)을 꼽을 수 있다. 오키프가 음악을 듣고 그 선율을 회화적으로 표현했다고 여러 차례 설명한 <음악-분홍과 파랑 No.2>(1918), <회색 선과 검정, 파랑, 노랑>(1923)마저도 이러한 관점에서 회자된다.

69) 스티브글리츠와 오키프와의 관계 및 스티브글리츠의 미술 비평에 관해서는, 신채기, <조지아 오키프(Georgia O'Keefe)와 젠더: 꽃, 누드 그리고 국가 이데올로기>, 《젠더와 문화》 7(2014.6)를 참고하십시오. 오키프는 여러 차례 이러한 시선에 대해 이의를 제기했지만, 이 말에 주목한 사람은 거의 없었다.

70) 리사 메스 베싱어, 엄미정 옮김, 《미국 현대미술을 뒤흔든 작가, 조지아 오키프》(시공사, 2017), 157쪽.

게만 고정되어 있는 것도 아니기 때문이다. 이 문제는 《여생》 전후에 발표한 여러 작품들과 함께 전체 맥락적 측면에서 살펴볼 과제로 남겨놓고자 한다.

< 參考文獻 >

- 陳偉智, 《伊能嘉矩: 臺灣歷史民族誌的展開》, 台北: 國立臺灣大學出版中心, 2014.
- 李昶學主編, 《異地繁花》, 台北: 國立臺灣大學出版中心, 2012.
- 李娜, 《舞鶴台灣》, 台北: 麥田出版, 2015.
- Michael Berry, 《霧社事件: 臺灣歷史和文化讀本》, 台北: 麥田出版, 2020.
- 舞鶴, 《餘生》, 台北: 麥田出版, 2020.
- 김용환, 《머리사냥과 문화인류학: 문화의 다양성을 통한 인간 본성의 탐구》, 서울: 열린책들, 2002.
- 동북아역사재단 편, 《역사적 관점에서 본 동아시아의 아이덴티티와 다양성》, 서울: 동북아역사재단, 2010.
- 레비나스, 김도형 외 옮김, 《전체성과 무한: 외재성에 대한 에세이》, 서울: 그린비, 2018.
- 리사 메스 메싱어, 엄미정 옮김, 《미국 현대미술을 뒤흔든 작가, 조지아 오키프》, 서울: 시공사, 2017.
- 우허, 문희정 옮김, 《여생》, 서울: 지식음만드는지식, 2015.
- 이인택, 《타이완 원주민 신화의 이해》, 고양: 학교방, 2016.
- 장 길렌 외, 박성진 옮김, 《전쟁의 고고학》, 서울: 사회평론아카데미, 2020.
- 주완요, 손준식·신미정 옮김, 《대만: 아름다운 섬, 슬픈 역사》, 서울: 신구문화사, 2003.
- 제임스 클리포드 외, 이기우 옮김, 《문화를 쓴다: 민족지의 시학과 정치학》, 서울: 한국문화사, 2000.
- 천광밍, 김혜준 외 옮김, 《타이완신문학사(台灣新文學史)》, 고양: 학교방, 2019.
- 퍼트리샤 워, 김상구 옮김, 《메타픽션: 포스트모더니즘 문학이론》, 서울: 열음사, 1989.
- 프레데릭 E. 흑시 엮음, 유시주 옮김, 《미국사에 던지는 질문》, 서울: 영림카디널, 2000.

- 피에르 클라스트르, 변지현 외 옮김, 《폭력의 고고학: 정치 인류학 연구》, 서울: 울력, 2002.
- 호세 오르테가 이 가세트, 정영도 옮김, 《개인과 사회》, 서울: 서문당, 1991.
- 戴國輝, 《臺灣霧社蜂起事件: 研究と資料》, 東京: 社會思想社, 1981.
- 陳芷凡, 〈戰爭與集體暴力: 高砂義勇隊刑象的文學再現與建構〉, 《台灣文學研究學報》第26期, 2018.4.
- 曾建元, 〈向左走, 向右走, 還是向中看齊? 戰後初期臺灣原住民政策的定位〉, 《中華行政學報》第6期, 2009.
- 鄧相揚, 〈從‘和蕃’到‘討蕃’: 明治時期的霧社賽德克族(1895-1912)〉, 《民族學界》第44期, 2019.
- 鄧相揚, 周慧慧, 〈‘以蕃制蕃’: 姊妹原事件之真相〉, 《三峽論壇》第326期, 2018年第5期.
- 方素梅, 〈霧社事件及其餘生遺族的歷史記憶〉, 《中國邊政》第201期, 2015.
- 傅仰止, 〈台灣原住民優惠政策的支持與抗拒: 比較原漢立場〉, 《台灣社會學刊》第25期, 2001.
- 顧恒湛, 〈主體缺席的書寫: 戰後初期山胞論述之歷史初探(1945-1955)〉, 《台灣學誌》第9期, 2014.
- 紀駿傑, 〈原住民研究與原漢關係: 後殖民觀點之回顧〉, 《國家政策季刊》4(3), 2005.
- 李世豪, 林伯修, 〈一位原住民運動員的自我認同與敘述〉, 《中原體育學報》第3期, 2013.
- 林文蘭, 〈當原住民動起來: 原住民運動參與的變遷和挑戰〉, 《人類學視界》10, 2012.
- Namoh Ising(那莫赫·逸辛), 〈基督教對原住民的影響〉, 《新使者雜誌》146期, 2015.02.
- 孫大川, 〈多元族群相遇中的倫理問題之哲學反省〉, 《哲學與文化》23卷第1期, 1996.
- 王德威, 〈‘頭’的故事: 歷史·身體·創傷敘事〉, 《漢學研究》第29卷第2期, 2011.
- 王梅霞, 〈從gaga的多義性看泰雅族的社會性質〉, 《臺灣人類學刊》1, 2003.
- 王慧芬, 〈舞鶴《餘生》中的多重歷史記憶〉, 《人文研究學報》第41卷第2期, 2007.
- 張國聖, 〈被遺忘的人類還是黃昏民族?〉, 《通識研究集刊》第8期, 2005.
- 鄭靜穗, 〈gaya精神的展現與彰顯: 論鍾肇政霧社事件系列書寫之詮釋觀點〉, 《臺北教育大學語文集刊》15, 2009.
- 周婉窈, 〈試論戰後臺灣關於霧社事件的詮釋〉, 《臺灣風物》第60卷3期, 2008.
- 劉智濬, 〈當王德威遇上原住民: 試論王德威後遺民論述〉, 《台灣文學研究學報》第6期, 2008.4.
- _____, 〈認同, 書寫, 他者: 1980年代以來漢人原住民書寫〉, 國立成功大學博士論文,

2011.

- 강정원, <아이티 지진은 재건이 기회가 될 수 있을까>, 《트랜스라틴》 20호, 2012년 6월.
- 김용우, <인종주의와 식민주의: 알베르 멤미(Albert Memmi)의 경우>, 《프랑스사연구》 31, 2014.8.
- 박용만, <존 바스 소설의 자아반영성>, 《한국문예비평연구》 14권 0호, 2004.6.
- 서유경, <아렌트 정치-윤리학적 관점에서 본 레비나스 타자(the Other) 개념의 문제>, 《정치사상연구》 13, 2007.
- 신채기, <조지아 오키프(Georgia O'Keefe)와 젠더: 꽃, 누드 그리고 국가 이데올로기>, 《젠더와 문화》 7, 2014.6.
- 이수영, <연민의 복지를 넘어 인간 존엄의 복지로: 인문학이 바라본 하나의 현장>, 《안과밖: 영미문학연구》 35, 2013.
- 이재원, <미셸 롤프 트루요, 김명혜 역, 《과거 침묵시키기: 권력과 역사의 생산》 서평>, 《서양사론》 제118호, 2013.
- 전광진, <타이완 원주민 언어에 대한 한글 서사법 개발 연구>, 《중어중문학》 제45집, 2009.12.
- 홍윤희, <중국 와족의 머리사냥 의례와 그 신화적 의미>, 《한중언어문화연구》 제42집, 2016.10.
- _____, <타이완 아타얄(Atayal)족 머리사냥 설화와 의례, 그리고 종결>, 《중국어문학논집》 105, 2017.8.
- _____, <타이완 쩌우족(Tsou)의 머리사냥 신화에 나타난 폭력과 생태윤리>, 《중국소설논총》 제61집, 2020.8.
- 三木誠, <'ダヤク'諸社會と首狩り: ホルネオ先住民社會の首狩りに關する表象の考察>, 《南山考人》 39, 2005.3.
- Dakis Pawan, <川中島: 清流部落の歴史沿革>, <https://wwwacc.ntl.edu.tw/public/Attachment/41151448451.pdf>
- <泰雅族「斯拉茂戰役」與 莫那·魯道>(2017.1.9.), AUSTER台灣原住民族網站 <https://auster.tw/2017/01/09/%E6%B3%B0%E9%9B%85%E6%97%8F%E3%80%8C%E6%96%AF%E6%8B%89%E8%8C%82%E6%88%B0%E5%BD%B9%E3%80%8D%E8%88%87-%E8%8E%AB%E9%82%A3%EF%BC%8E%E9%AD%AF%E9%81%93/>
- Pilin Yapu(比令·亞布), 다큐멘터리 <霧社: 川中島> 第1集, <http://titv.ipcf.org.tw/>

the Wushe Incident was happened in 1930, which reflects on the conditions and structures of discourse, such as the problem that arises when a person or event is textualized, that is, the writer's point of view and attitude, and the way he faces otherness. In this paper, I had looked at these points in two things.

Taiwan indigenous people were Taiwanese natives who have lived on Taiwan Island since the Stone Age, but they were always treated as objects of observation and analysis by Japanese and Chinese who migrated from time to time. For successful colonization, Japanese colonial rulers not only forced indigenous people to migrate, but also tried to destroy traditional culture and modernize them as Japanese subjects. The Guomindang government, which took over from Japan after 1945, reorganized the history of indigenous people from the perspective of Chinese-centered Chinese nationalism and forced them to learn "Standard Chinese". When martial law was lifted in the 1980s, a movement to restore the rights of indigenous people proceeded, but the indigenous people were given the legal term "indigenous people" and instead became the targets of "visual welfare". So even after the 1990s, the active political and social participation of indigenous people was excluded, economically subordinated to welfare policy. In Taiwan society, it can be said that indigenous people at any time have been sacrificed to the logic of "the self-satisfying of the desire of the self".

The "Wushe Incident", which occurred on October 27, 1930, is regarded as a case in Taiwan's history that resisted the deception and oppression of Japanese imperialism for 30 years. However, tribes who did not participate in the October Incident can be stigmatized as "traitors" even if the evaluation that it was a resistance for "tribal dignity" and "human dignity" was not intended. In addition, this view can not explain why the young people who experienced Incident of October, have served the Emperor of Japan volunteered to enlist in the Japanese army after 10 years.

On the other hand, let us pay attention to the position of the indigenous who celebrate Wushe Incident as "Anti-Japanese Struggle". Mona Rudo, who led a

tribal coalition in 1930 and resisted the Japanese police with force, has a history of headhunting the Atayal tribes in response to the Japanese police agitation 10 years ago. To the indigenous, Mona Rudo was just the head of the village of Mahepo. Therefore, the “Wushe Incident” in October is also just a “headhunting” caused by a tribe in Mahepo village.

Furthermore, the writer Wu He argues that it is worth paying attention to the Second Wushe Incident, which is not mentioned by indigenous people and historians. Japanese police agitated the tribesmen who did not participate in the first incident and ordered headhunting of 101 survivors in indigenous shelters. Commemorative photographs of human heads hunted by police and indigenous as loot still remain today. Based on this, Wu He draws the following conclusions regarding “the legitimacy and appropriateness of the Wuhe Incident”. This incident was not a “anti-Japanese struggle” to acquire “human dignity,” but rather a “headhunting” incident based on the “warrior ideology” of the tribal society. And “warrior ideology” is “violent” because mankind has been concealing the other side of war, such as cruelty, madness, and death, by interacting with virtues such as courage, honor, and protecting the community for a long time.

In this point, the writer Wu He differs from other Chinese writers who have romantically portrayed heterogeneous indigenous cultures. However, “individual independence” and “individual subjectivity”, which Wu He tried to emphasize while denying “warrior ideology,” are expressed through female sexuality. Therefore, Wu He also has limitations that cannot be free from charges of treating primitiveness as an exotic gaze in another way. Despite these limitations, his work *The Remains of Life* can be evaluated as a work that stands out from Wu He’s original perspective. This is because “the existence itself is more justified than dignity” for humans, based on “the life in Chuanzhongdao after the incident(*The Remains of Life*).”

Key words: the other, assimilationism or compassion, the Wushe Incident,

headhunting, human dignity and being

원고접수일	심사일정	1차수정	게재확정	출간
2021. 1. 31	2021. 2. 11 - 2. 28	2021. 3. 9	2021. 3. 11	2021. 3. 31