



어느 원주민 여성작가의 자기성(selfhood)의 탐색

- 리그라브 아우(Liglav A-Wu)의 산문을 중심으로 -

고운선*

초록

본 연구는 1990년대 타이완 사회의 전환기에 등장한 원주민 여성작가 리그라브 아우의 산문을 중심으로, 원주민 여성의 자기성(selfhood)의 탐색 과정을 살펴보고자 했다. 아우가 성장했던 ‘군인가족동네’는 동네의 온 가족이 비슷한 생활 리듬을 유지하면서 각 가정의 아이들을 함께 돌보다시피 한 덕분에, ‘유사 친척 공동체’와 같은 성격을 띠고 있었다. 원주민 출신 모친과 간첩 혐의로 정치범으로 복역한 이력이 있는 부친을 둔 아우는, 결코 그런 ‘정서적 공동체’의 일원이 될 수 없었다. 성장기의 아우는 ‘유창한 표준 한어(漢語)’를 구사하면 할수록 검은 피부가 주목받는 모순을 겪어야 했으며, 중국역사와 문화를 익힐수록 ‘외성 2세대’로부터 정체성의 타당성을 의심받는 처지였다. 고교를 졸업한 뒤, ‘원주민운동’과 ‘페미니즘운동’에 참여한 아우는, 원주민이라는 ‘차이’를 내세우는 집단의 정치학이 ‘부족별·성별 차이’를 누락시킬 수 있음을 알게 되었다. 또한 한족 엘리트 여성 중심의 여성운동이 ‘원주민 여성’ 같은 소수자의 현실은 돌보지 못하고 서구의 이론과 방법에 의존하는 한계도 목격하게 되었다. 아우는 평범한 사람들의 공감을 통한 각성이 하나둘씩 모여서 변화의 의지를 형성하는 것이야말로 계몽임을 깨닫게 되었다. 결혼·이혼을 거치면서 여러 차례 ‘이주’를 했음에도 불구하고, 아우는 파이완족 ‘성씨’를 유지함으로써 자신을 ‘가족’·‘부족 공동체’와 연결한다. 그리고 구술전승문화가 ‘대화식 소통’을 통해 자아와 타자를 위계화하기보다 결속시킬 수 있음을 알게 되었다. 아우의 산문은 결국 구술·청각 세계를 문자화(시각화)한 것으로 볼 수 있는데, 이는 구술성과 문자성의 상호작용의 한 예로 평가할 수 있다.

주제어: 군인가족동네(眷村), 정치범의 딸, 집단 정체성 정치, 파이완족의 성씨와 부족 공동체, 구술문화

* 단국대학교 자유교양대학 강사

1. 머리말

1987년 7월 15일 타이완 정부는 38년간 지속된 계엄령을 공식적으로 해제했다. 그리고 반년 뒤 총통이 된 리덩후이(李登輝, 1988년 1월-2000년 5월, 12년간 재임)는 사회의 민주화가 중국과 재통일하는 것과 별개의 사안이 아닌 향후 타이완의 목표라고 공언(1991년)하는 한편, 국민당을 쇠신하는 개혁안을 공표(1993년)했다. 이러한 정책상의 변화는 타이완 사회가 1990년대를 거치면서 자본주의적 국제 경제에 편입되고 첨단 산업구조를 구축하는 데에도 상당한 영향을 끼쳤다. 국제 경제질서에서 타이완의 경쟁력을 끌어올리기 위해 정부 당국은 기존의 당-국가 체제를 유연하게 전환하지 않을 수 없었기 때문이다. 때마침 기존 법체계에서 정당으로 인정받지 못했던 민주진보당(民主進步黨; 계엄 시절 ‘당외(黨外)’로 불림)이 1986년 정식으로 창당되었고, 장제스의 ‘유기체 민족국가론’에 억눌려 있던 각종 사회적 의제들이 백화제방의 시대를 맞이하게 되었다.

연대순으로 따지자면 계엄 해제가 공표되기 전부터 시민단체가 설립되기 시작했다. 타이완 노동자 법률지원회(勞工法律支援會, 1984), 현 노동자 전선(勞工陣線)의 전신, 타이완 인권촉진회(台灣人權促進會, 1984), 타이완 환경보호 연맹(台灣環境保護聯盟, 1987), 현대부녀기금회(現代婦女基金會, 1987) 등이 노동자·인권(시민권)·환경(생태문화)·여성 문제를 중심으로 정부의 정책에 저항하고자 했다. 오늘날 타이완 사회가 누리고 있는 시민권과 인권을 국가(정부)가 부여한 것인가 아니면 사회(시민단체)가 쟁취한 것으로 봐야 하는가에 대한 시각차는 있지만, 1990년대의 타이완은 정치·경제·사회 방면에서 전환기를 맞이하고 있었다.¹⁾

1) 魏千峰은 1971년 타이완이 UN에서 국가 자격을 박탈당한 이후, 국제적 차원에서 시민권과 인권 문제에 대한 압력을 받은 바가 없으며, 1987년 계엄 해제 이전부터 시민단체가 결성되어 있었기 때문에, 시민사회가 정부에 저항해 오늘날의 민주 인권을 쟁취했다고 본다(魏千峰, 「解嚴後台灣人權之發展及其限制: 兼比較亞洲人權」, 『思與言』

한편, 문화·예술 방면에서는 냉전 시기 미국의 경제·문화적 지원을 발판으로 서구의 예술사조와 소비문화를 일찍부터 수용했다고 본다. 타이완 모더니즘 문학을 어떻게 평가할 것인가는 논자에 따라 시각차가 나지만, 타이완의식과 타이완 정체성 논의가 문단을 점령하다시피 했던 1970-80년대에 수많은 모더니즘 계열의 시·소설 작품들이 발표되어 ‘타이완 향토포’와 다른 미학을 선보인 것은 부정하지 않는다. 1980년대 후반에는 창작에 한정되지 않고 포스트식민·포스트모던·포스트구조주의·신마르크스주의·퀴어 담론 등 다양한 서구이론으로 타이완 사회와 역사를 분석하는 경향이 만연했다.²⁾

이러한 전환기에 ‘타이완 원주민’도 주목받기 시작했다. 타이완섬이 생긴 이래 선주민으로서 살아온 원주민족(原住民族)³⁾은 한 번도 국가 체제의 국민으로서의 권리를 누려본 적이 없었다. 타이완 원주민은 네덜란드 점령기·정청공(鄭成功) 통치기·청 통치기에는 대체로 외래 통치자와 분리된 채 부분적인 접촉만을 해왔다. 하지만 일제 강점기와 1945년 이후 계엄 해제 전까지 ‘민족국가’ 체제하에서 진행된 두 차례의 동화정책을 겪으면서 토지 상실 및 전통문화의 파괴는 물론 자신의 ‘목소리’를 낼 기회를 박탈당한 채, 늘 논의의 대상이 되어 왔다. 1980년대 상술한 각

46(4), 2008.12, 8쪽). 반면 沈宗瑞은 중소기업을 기반으로 한 타이완의 미약한 중산층, ‘민진당’과 같은 정치적 측면이 큰 비중을 차지할 수밖에 없는 이유 및 시민단체의 시위에 대한 정부 당국의 유연한 대응정책과의 연관성 등을 제시하면서, 1990년대 정부를 상대로 한 타이완 시민사회의 저항 과정을, 서구 부르주아적 시민사회의 시민권 획득 과정과 다르게 본다(沈宗瑞, 「國家, 社會與公民權的發展」, 『通識教育季刊』 6(2), 1999, 76-80쪽).

- 2) 陳國偉, 「자본주의와 신분(身分)의 재형성: 계엄 해제 이후 타이완소설에 나타난 자기정체성의 전환」, 『한국문학연구』(35), 2008, 256-278쪽; 劉亮雅, 「臺灣理論與知識生產: 以一九九〇年代臺灣後殖民與酷兒論述為分析對象」, 『臺灣文學研究叢刊』(18), 2015.8, 49-51쪽.
- 3) 원래 타이완 원주민에게는 ‘nation(민족·국민)’과 ‘state(국가)’ 개념이 없다. 하지만 1994년 한족과 구분하기 위해 사용하던 ‘산지동포(山地同胞)’라는 용어를 ‘원주민’으로 공식 개정한 이후, 집단권리의 성격을 부각시키기 위해 1997년 ‘원주민족(原住民族)’으로 개칭하였다. 현재 타이완 법률·행정상의 공식 명칭은 ‘원주민족’이다(雅柏甦詠·博伊哲努 Yapasuyongu Poiconu, 「原住民族法制發展之機遇及挑戰」, 『台灣原住民族研究學報』2(3), 2012(秋季號), 110-111쪽).

중 의제가 터져 나오면서 계급·에스니시티(ethnicity)·젠더 문제는 물론, 타이완의식 및 타이완 정체성과 떼어 놓고 생각할 수 없는 ‘원주민’이 각 분야·각 계층의 관심을 끌기 시작했다. 1984년 타이완 원주민 권리 촉진회(台灣原住民權利促進會)가 결성되어 ‘정명(正名) 운동’과 ‘토지반환 운동’이 전개되자, 계엄 해제 이전 ‘한족 중심 민족주의’ 정책하에서 굳어진 원주민에 대한 잘못된 편견을 수정하고, 고위험직·저임금 노동자 처지에 있는 원주민의 현실을 알리고자 하는 원주민들의 목소리가 터져 나오기 시작했다.

본고는 이러한 전환기에 등장한 원주민 여성작가 리그라브 아우(Liglav A-Wu 利拉格樂·阿鳩, 1969-현재)의 《무리단: 부락의 친필기록(Mulidan 穆利淡: 部落手札)》(1998)와 《조상이 잊은 아이(祖靈遺忘的孩子)》(2015) 및 2000년 이후 온라인에 간헐적으로 발표한 산문을 중심으로, 원주민 여성의 자기성(selfhood)의 탐색 과정을 살펴보고자 한다.⁴⁾ 외성 출신 한족 부친과 파이완(排灣)족 모친 사이에서 자란 아우는 18세 이전까지 자신을 ‘외성 2세대’로 인식했지만, 이후 모친과 외조모의 개인사를 중심으로 자아와 타자에 대한 인식을 새롭게 구축하게 된다. 기존의 연구에서는 이를 ‘원주민 정체성에 대한 자각’, ‘1세대 원주민 작가의 전통문화 복원 및 구축’, ‘개인사를 통한 시대의 증언’으로 평가했다.⁵⁾ 본고에서는 한 인간이 자신을 이해함에 있어 상황·맥락·국면 및 타자와의 만남을 통해 자신을 3인칭 주체로 두고 삶을 재구성해나가는 ‘자기성(selfhood)’이라는 관점에서 아우의 자기 성찰 과정의 의의를 살펴볼 것이다.⁶⁾ 아우가 재구성해나가는 ‘자기성’은, 다양한 사건과 상황에서 만

4) 이후 직접 인용문을 제외하고, 본문에서 리그라브 아우의 단행본에 수록된 작품 내용이 언급될 경우, 각주를 달지 않고 본문에서 책 제목과 쪽수만 표기하도록 하겠다.

5) 楊翠, 『少數說話(下): 台灣原住民女性文學的多重視域』, 玉山社, 1999, 71-97쪽; 趙慶華, 「認同與書寫: 以朱天文與利拉格樂·阿鳩爲考察對象」, 成功大學碩士論文, 2004 참고 그 외 리그라브 아우 및 다른 원주민 작가를 함께 연구한 타이완의 학위논문에는 관해서는 許文馨, 「利拉格樂·阿鳩의 散文視角研究」, 中正大學碩士論文, 2016, 8-9쪽을 참고하십시오.

난 수많은 타자를 토대로 다시 타자를 향해 나아가는, 중국에는 타자를 이해하는 기반으로 작동하는 양상을 보여주기 때문에 시사하는 바가 적지 않다.

본고에서는 먼저 아우가 성장했던 장소의 특성과 사회적 맥락을 살펴보고, 이것이 그녀의 외성 2세대 정체성에 어떤 영향을 끼쳤는지 확인해보고자 한다. 다음으로, 사회운동에 적극적이었던 아우가 원주민 운동·페미니즘운동의 문제를 비판하는 과정을 살펴보고, 집단 정체성 정치에서 ‘끼어 있는(in-between) 자’가 시사해 주는 것은 무엇인지 확인해보고자 한다. 마지막으로 아우가 개인 신상에 일어난 변화로 인해 일종의 ‘이주’를 지속하는 삶에도 불구하고, 자신의 원주민 이름을 통해 어떻게 원주민 공동체에 소속감을 느끼고 있는지 살펴보고자 한다. 나아가 아우가 문자 없이 구술 전승을 해 온 원주민의 역사와 삶을 기록하면서, 원주민 출신 한어(漢語)가 작가인 자신의 한계를 어떻게 반추하여 이질적인 문화를 위계화하지 않고 자신과 타자 간의 경계를 끊임없이 고쳐나가는지 살펴볼 것이다. 아우의 이러한 자기성의 탐색 과정은 여전히 구술문화와 문자문화를 위계화함으로써 자신에게 유리한 권력관계를 유지하고자 하는 모든 문명적 시선에 시사하는 바가 적지 않을 것이다.

-
- 6) 본고에서 사용하는 자기성(selfhood)은 폴 리콥르의 개념에 근거한다. 리콥르는 서구의 identity가 시간의 흐름과 관계없이 지속성을 가진 불변의 동일적 주체로 오용되어 왔음을 지적하고, 동일성(idem, same)이 바로 자기성(selfhood)이 아니라고 생각했다. 자기성은 자신에 대한 끊임없는 해석 작업을 통해 간접적으로 인식될 수 있는데, 이렇게 우회를 거쳐 검토된 ‘자기’는 고정불변하는 실체가 아닌 개인의 윤리적 결단에 의해 재구성 가능한 개념이다(폴 리콥르(김용권 옮김), 『타자로서의 자기 자신』, 동문선, 2006, 13-64쪽, 191-228쪽); 윤성우, 『폴 리콥르의 철학』, 철학과 현실사, 2004, 191-225쪽; 김선하, 『리콥르의 주체와 이야기』, 한국학술정보, 2007, 137-254쪽 참고.
- 7) 대륙 중국에서 이 용어는 ‘표준 중국어’라는 말로 사용되지만, 본고에서는 타이완 원주민과 장기간의 이주를 통해 정착한 한족과의 관계가 반영되어 있는 용어로 보기 위해, 스수메이의 정의를 따르도록 하겠다. 스수메이는 ‘한어’라는 단어를 원주민 또는 소수민족의 시각에서 중국어가 ‘이주정착 식민지배자의 언어’임을 드러내기 위해 사용한다(史書美, 『反離散』, 聯經, 2017, 71쪽).

2. ‘군인가족동네’에서의 곤경: 부정된 ‘외성 2세대’ 정체성

학창 시절, 리그라브 아우는 또래 아이와 다른 피부색을 가졌다는 이유로 부당한 대우를 당하기 일쑤였음에도 불구하고, 고교 과정을 마칠 때까지 자신을 ‘외성 2세대’라고 생각했다. 기존의 연구에서는 1990년대 당시 발표된 글을 중심으로, 이러한 아우의 자아 인식을 모친 혈통의 ‘원주민성’과 충돌하기 때문에, 불안정할 수밖에 없었다는 데 중점을 두고 분석한 바 있다. 본고에서는 아우 이름으로 출판된 단행본에는 수록되어 있지 않지만, 2010년대 이후 발표한 부친에 관한 글을 중심으로, 아우 자신이 스스로를 외성 2세대로 생각했던 것이 당시의 사회적 맥락에서는 왜 인정받을 수 없었는지 살펴보고자 한다. 아우가 유년기에 자신을 외성 2세대라 생각했던 데에는, 그녀가 자란 ‘군인가족동네’라는 장소와 학교 및 부친에게서 받은 한어 교육이 큰 영향을 끼쳤다.

어릴 때, 우리 가족은 공군기지 옆에 있는 군인가족동네에서 살았다. 대략 30여 호의 가구가 있었는데, 그렇게 크지 않은 공터에 모여 살았다. 60년대에 일찍이 많은 위업을 달성한 ‘늙은 암탉(老母鷄; C-119수송기)’이 매일같이 시끄럽게 동네의 상공을 천천히 미끄러지듯 날아 유유히 비행장으로 착륙하는 것을, 나와 여동생은 비행장과 동네 사이를 가르는 유일한 작고 낮은 담을 붙잡고 보았다. … 군인가족동네에서 10년 가까이 살았지만, 오직 음력설을 보낼 때의 기억만 남았다. 그때마다 작디작은 동네는 며칠간 시끌벅적했다. 눈 쌓인 땅을 밟는 것 같았던 두꺼운 폭죽 파편은, 몇 시간을 쓸어도 다 쓸지 못할 정도였다. 거의 모든 사람이 마작을 할 줄 알아 방성전을 하는 ‘펑’ 소리가 동네에서 끊이지 않고 들렸다. 그 외 다른 추억은 많지 않다. 소위 추억이라면 어릴 적 친구가 많지 않았던 것을 포함해서, 생활권이 대단히 좁았다는 것 등등, 이 문제는 내 마음에서 오랫동안 맴돌았다. 특히 친구들이 유년기의 소꿉친구와 추억에 대해 말할 때면, 나는 끊임없이 그런 생각을 했다. 어째서 국민소화(國小) 때 동네를 떠난 이후, 어린 시절의 친구 누구와도 연락하지 않고, 모든 것이 갑자기 줄 끊어진 것처럼 흔적을 찾을 수 없는 것일까?⁸⁾

8) Liglav A-Wu, 《祖靈遺忘的孩子》, 前衛出版社, 2015, 28-29쪽.

군인가족동네는 국민당 정권이 ‘군대의 연장’으로서 ‘생활과 전투를 일체화한 주거지’로, 또는 타이완에서의 정권을 공고히 하기 위해 복지 형태로 제공한 곳이라는 오해를 받기도 하지만, 1949년-50년 단기간에 대량 유입된 군인 가족들이 군부대 주위에 터를 잡으면서 자연스럽게 형성되었다. 이곳에 거주하던 사람들은 국가기관의 통제가 아니라, 같은 직군에 속한 남성 가장을 중심으로 동네의 온 가족이 비슷한 생활 방식과 리듬을 가졌기 때문에 서로 쉽게 친해졌고, 각 가정의 아이들을 동네가 함께 돌보다시피 한 덕분에 ‘유사 친척 공동체’를 이루게 되었다.⁹⁾

안후이(安徽)가 고향이었던 아우의 부친은 퇴직 후 핑둥(屏東)의 군인 가족동네에서 조그만 두부 가게를 운영했다.¹⁰⁾ 선택지가 많지 않은 타이완에서의 전망이 밝지 않다고 생각한 여느 가장들처럼, 아우의 부친 또한 자식 교육에 엄격했다.¹¹⁾ 그는 아우가 말을 배우기 시작할 때부터 《삼자경(三字經)》을 가르치고 일기 쓰는 습관을 들이게 하는 한편, 딸이 중학교에 진학한 뒤에는 《고문관지(古文觀止)》와 《홍루몽(紅樓夢)》을 읽게 했다. 덕분에 아우는 원주민 억양이 전혀 없는 표준 한어로 말할 수 있게 되었고, 작문 시간에 주목받는 학생이 되었다.¹²⁾ 이것은 아

9) 馬曉蘭, 「我們」打從眷村來: 眷村生活史的考察, 東海大學碩士論文, 2010, 105-130쪽. 하지만 이들에게 국가기관이 전혀 영향을 끼치지 않은 것은 아니었다. 1952년에 제정된 ‘반란 진압 시기 육해공 군인의 결혼조례(戡亂時期陸海空軍軍人結婚條例; 몇 번 개정 후 1974년 폐지)’ 때문에 25세-28세 미만 외성 출신 군인들은 결혼이 금지되었다. 일제가 남긴 권사 한 채를 나누어 두세 가정을 배정해도 ‘타이완에 배우자가 있는 군인’의 수가 증가할수록 이들의 주거지를 확보하는 것을 감당하기 쉽지 않았기 때문이다. 반드시 ‘타이완에 배우자가 있어야 한다’는 조건 때문에, 미혼 병사는 물론 대륙에 아내와 자식을 두고 온 군인들도 군인가족동네에서 살 수 없었다. 뒤늦은 나이에 결혼을 할 수 있게 된 외성 출신 군인들은 대부분 중매를 통해 내성 출신 아내를 배우자로 맞이해야 했다(馬曉蘭, 2010, 44-56쪽).

10) 許文馨, 「利拉格樂·阿媽의 散文視角研究」, 中正大學碩士論文, 2016, 17쪽.

11) 馬曉蘭, 「我們」打從眷村來: 眷村生活史的考察, 東海大學碩士論文, 2010, 92-96쪽.

12) 부친이 고향에서 간이 사범학교 졸업생으로서 학당 교사를 한 적 있다고 한다(利拉格樂·阿媽, 「身份認同在原住民主文學創作中的呈現」, 『21世紀台灣原住民主文學』(黃鈴華編, 1999, 台灣原住民主文教基金會) 수록, 林曉萍, 「利拉格樂·阿媽의 散文研究」, 台灣師範大學碩士論文, 2009, 29-30쪽 재인용).

우의 정체성과 자존감 형성에 밑거름이 되었지만, 상기 인용문에서 알 수 있듯이 아우의 유년 시절에는 친구가 없었다. 여기에는 두 가지 이유가 있는데, 하나는 아우의 피부색이 동네 아이들·학우들과 달랐기 때문이고, 다른 하나는 부친이 ‘간첩 혐의’를 받은 정치범이었기 때문이다. 전자에 대한 고찰은 서두에서 소개한 연구 자료들에서 다각도로 수행되었으니 더이상 쉼안하지 않겠다. 후자의 문제를 살펴보기 위해, 먼저 군인가족동네가 어떤 공동체였는지 알아보도록 하자.

기존의 편견과 달리, 일면식 없었지만 군인가족으로서 한동네에서 살아야 했던 외성 한족들 역시, 중국 각지에서 왔기 때문에 음식·생활 습관의 차이를 포함해서 의사소통의 핵심인 ‘언어’ 즉, ‘각 지역(쓰촨·산둥·장시·몽골·칭하이 등)의 억양이 가미된 다양한 중국어’라는 장벽을 극복해야 했다. 그럼에도 불구하고 폐쇄적인 공간에서 ‘자치회’라는 조직 활동, ‘공동 육아’ 및 대륙 고향에 대한 ‘향수’를 중심으로 형성·누적된 공감이 ‘친밀감’으로 발전할 수 있었다.¹³⁾

타이완 문학사에서 이러한 환경에서 성장한 ‘외성 한족’이 자신과 타이완섬과의 관계를 고민하기 시작한 것은, 1960-70년대를 거쳐 구축된 ‘타이완 정체성’이 계엄 해제 무렵 본격적으로 공론화되면서부터라고 본다. 정부의 강압적인 정통 중국문화 강요와 표준 중국어 교육에 숨죽이고 있던 ‘내성 한족’의 발언권이 확대되자, 외성 2세대가 자신들의 ‘타이완의식’을 증명하기 위해 타이완에서의 경험 즉, 군인가족동네에서의 삶을 작품화하기 시작했다고 말이다. 이러한 경향을 대표하는 작가가 바로 주톈신(朱天心)이다. 그녀의 《군인가족동네의 형제들을 생각하며(想我眷村的兄弟們)》는 타이완 문단에 군인가족동네를 주제로 한 작품들이 대거 등장하게 한 효시일 뿐 아니라, 그녀의 대표작인 《고도(古都)》는 외성 2세대의 초조한 자기 증명에 가깝다고 평가될 정도이다.¹⁴⁾

13) 馬曉蘭, 「我們打從眷村來: 眷村生活史的考察」, 東海大學碩士論文, 2010, 113-130쪽.

14) 陳綾琪著 (卓加眞·蔡永琪譯), 『異地繁華: 海外臺灣文論選譯』, 臺大出版中心, 2012,

하지만 외성 한족이 ‘우리’와 다른 ‘그들(즉, 내성 한족)’을 인지하기 시작한 것은 외성 2세대가 성장하던 시기로 판단된다. 조사에 따르면, 외성 1세대는 물품을 사러 ‘시장’에 가거나 자녀들이 왕래하는 ‘학교 친구’가 아니면 내성 한족과 만날 기회 자체가 없어서, 공산당과 일본인보다 낫설게 느꼈다고 한다. 반면 외성 2세대는 학교에서 다수를 차지하는 내성 출신 학우들이 도통 알아들을 수 없는 말을 하면서도 자기들을 가리켜 표준 중국어로 ‘중국인’이라 부르는 것을 들으면서 자랐다. 원래 중국어 표현에는 ‘쓰촨국’이라고 하는 용법이 없음에도, 스스로를 ‘타이완인’이라고 소개하며 ‘중국인’과 다름을 주장하는 내성 한족을 접촉하면서부터 외성 2세대는 자연스레 ‘우리(외성 한족, 중국인)’와 ‘그들(내성 한족, 타이완인)’은 다르다고 생각하게 되었다. 그래서 남자아이들 사이에서 패싸움이라도 나게 되면, 설사 내성 출신 엄마를 둔 아이라 하더라도 반드시 ‘우리’ 편에 넘어, ‘그들’과의 싸움에서 지켜내야 했던 것이다.¹⁵⁾

흥미로운 점은, 외성 2세대가 말하는 ‘우리’가 혈연이나 표준 중국어를 기준으로 결정된 것이 아니라 ‘공동체 정서를 공유하는가’의 여부에 따라 결정되었다는 사실이다. 군인가족동네에서 자란 외성 2세대는 모두가 소꿉친구로서, 친척처럼 익숙해진 이웃의 돌봄 덕분에 마치 북적대는 대가족 속에서 자란 듯 외로움을 느낄 틈이 없었다. 군인가족동네에서의 추억을 공유하는 외성 1세대가 그 시절을 ‘인정미가 있었다’고 회상하는 것도,¹⁶⁾ 열악한 환경 속에서 아이들의 안전을 지켜냈다는 자부심을 공유

289-332쪽; 赤松美和子著 (蔡蕙光譯), 『臺灣文學與文藝營: 讀者與作家的互動創作空間』, 群學, 2018, 176-197쪽. 주토크는 외성 출신 부친과 내성 출신 모친 사이에서 성장했으며, 그의 부친은 1960-70년대를 대표하는 반공작가 주시닝(朱西寧)이다.

15) 馬曉蘭, 「我們打從眷村來: 眷村生活史的考察」, 東海大學碩士論文, 2010, 131-141쪽. 정부의 ‘금혼령’으로 뒤늦게 중매 결혼을 한 외성 노병과 내성 출신 어린 아내의 조합은 군인가족동네에서 드문 일이 아니었다. 원주민 출신이었던 아우의 모친이 그랬듯이, 언어·음식·습관상의 적응 과제는 오로지 내성 출신 아내의 문제였다. 하지만 내성 한족 여성들은 국가에서 ‘영예로운 국민(榮民)’이라 불러주는 퇴역 군인의 아내로서, 기꺼이 ‘외성 한족’으로 보이기를 바랐다(馬曉蘭, 2010, 134쪽)는 점에서, 아우의 모친과 달랐다(Liglav A-Wu, 《祖靈遺忘的孩子》, 前衛出版社, 2015, 30-33쪽).

하고 있기 때문이다. 정리하자면, 어떤 공동체에 속해 있다는 ‘소속감’이 ‘우리’와 ‘그들’을 구분하는 기준이었는데, 이러한 정서적 공동체에서 아우의 부친은 어떤 위치에 있었을까?

30분 뒤, 아버지, 주임교관, 학생주임과 나는 교내의 지도실에 정좌를 하고 앉았다. 아버지는 시종 간결하게 한마디만 하셨다. “내 딸아이가 국민당에 입당하지 못하게 하시오!” 주임교관과 학생주임 및 학교의 지도 선생님을 포함해서 누구도 그 이유를 묻지 않는 것과 일체 관계없이, 아버지는 탈당 처리해주지 않으면 돌아가지 않겠다고 했다. 이렇게 양보 없이 2시간가량 대치하자 모두 인내심을 잃었고 결국 주임교관의 한 마디가 아버지를 격노하게 하고 나서야 이 불편한 대치 상황이 종결됐다. … “국민당에 가입하지 않겠다니, 당신 공산당인게요!” 이 말은 청천벽력처럼 나와 아버지를 향했고, 시종 한쪽에서 입을 다물고 있던 나는 일이 이렇게 심각하게 될 거라고는 전혀 예상하지 못했다. … 아버지는 갑자기 일어서더니, 180cm나 되는 거구의 몸으로 주임교관에게 참지 못하고 소리 질렀다. “당신네 국민당이 나를 원하지 않았잖소. 당신네 국민당이 나를 공산당으로 내몰았소” 말을 마친 뒤, 아버지는 나를 끌고서 뒤도 돌아보지 않은 채 나가다가 입구에서 갑자기 뒤로 돌아서면서 말했다. “나는 정치범이오, 내 딸을 탈당시킬 것인지 당신들이 알아서 하시오.”¹⁷⁾

상기 인용문의 글은 시기적으로 《조상이 잇은 아이》가 출판되기 전에 발표되었지만, 이 단행본에는 수록되지 않았다. 하지만 아우가 국민소학 4학년 때까지 서서 수업을 들어야 했던 이유인, 부친의 ‘간첩 혐의’에 관해 자세하게 밝힌 글이다.¹⁸⁾

16) 趙慶華, 「鄉愁的起點, 離散的情懷: ‘眷村文學’在台灣」, 『PAR表演藝術雜誌』(192), 2008, 44-45쪽.

17) 《那個年代》, 台灣e散文網站, <http://faculty.ndhu.edu.tw/~e-essay/essay/ligelale-awu>, 2012.2.26, (검색일: 2022.5.25).

18) 아우는 부친의 정치범 이력에 관해 산문을 통해서가 아니라 인터뷰를 통해 최초로 밝힌 바 있다. 성장기의 자신은 ‘산지인·정치범의 후손’이라는 이중의 주변성을 어떻게 마주해야 할지 복잡한 심정이었다고 한다(邱貴芬, 「原住民女性的聲音: 訪談阿嬤」, 『中外文學』27(11), 1997, 134쪽).

아우가 기억하는 부친은 과묵한 사람이었는지언정 교육과 훈계를 목적으로 큰소리를 내거나 매를 드는 그런 가장은 아니었다. 남성 가장에게 ‘규율 제정자’, ‘진학 결정권자’ 자격을 부여했던 그런 동네에서, 아우의 부친은 ‘보호자’로서의 역할에 더 충실했던 것으로 보인다.¹⁹⁾ 그런데 성장기의 아우가 그런 부친이 감정을 억제하지 못하고 격노한 것을 본 것은 두 차례였다. 한 번은 아우가 고교 작문 시간에 쓴 글 때문이었다. 원주민 모친과 외성 부친의 결혼을 소재로 쓴 아우의 글, 《역사가 조성한 비극적인 결혼(歷史造成的悲劇婚姻)》이 뽑혀 교지에 실리게 되었다. 흥분해서 집으로 돌아온 아우는 부친에게 이 글을 보여주었고, 글을 다 읽은 아버지는 처음으로 회초리를 들어 아우를 매질했다(《조상이 잇은 아이》, 47-48쪽).

딸인 아우가 항간에서 말하는 것을 듣고 ‘매매혼’이라 단정한 것과 달리, 아우의 부모는 20여년의 세월 동안 복잡한 정을 나누 부부였기 때문이다. 아우의 부친은 자신과 대조적으로 조그만 체구에 덤벙대는, 언어·문화·습관이 다른 아내를 보호하듯 챙겼다. 아우의 모친은 나이 차이가 많은 남편이 성격까지 빈틈이 없어서 늘 잔소리를 들어야 하는 데 불만이었지만, 몇 년 전 대륙에서 온 연락을 통해 남편이 고향에 두고 온 여인을 잊지 못한 사실을 알고 질투심에 가출을 감행하기도 했다. 한문을 읽을 줄 몰랐던 모친은 남편이 들려주는 딸이 쓴 내용을 듣고는, 한참 동안 아무 말도 할 수 없었다.

부친의 두 번째 격노는 고교 졸업을 앞둔 아우가 ‘국민당에 입당’했다는 소식을 들었을 때였다. 자신을 외성 2세대로 생각했던 아우는, 졸업을 앞둔 3학년에게 강요된 ‘입당서’에 서명하고 선서식까지 마친 상태로

19) 자녀 교육과 학업 성과에 기대가 컸던 외성 1세대 남성 가장은 ‘매’를 들어 교육하는 것을 당연시하는 한편, ‘딸’에게는 ‘보호자’로서의 역할에 충실하고자 했다고 한다. 자식들의 눈에 모친은 어려운 환경에서도 자식들을 위해 먹을 것·입을 것을 똑딱 만들어내는 ‘마술사’ 같은 사람이었고, 부친은 엄하고 두렵고 무서운 존재였다고 한다.(馬曉蘭, 「我們」打從眷村來: 眷村生活史的考察, 東海大學碩士論文, 2010, 91-102쪽)

귀가하면서, 아버지가 ‘당원증’을 보고 자신을 자랑스러워 할 것이라 생각했던 것이다. 상기 인용문은, 이후 아버지의 대처에 관한 전말이다.

아우의 부친은 어느 날 간첩과 내통했다는 제보 때문에 20명과 함께 체포되었고, 제대로 된 심문 과정도 없이 사형이 선고된 즉시 차례로 집행되는 와중에 천우신조로 살아남았다. 불행인지 다행인지 부친의 재판 기록은 문서로 남지 않았고, 공교롭게도 남동생(막내)의 익사 사건이 겹치면서 아우네 가족은 당시 거주지를 떠나 타이중(台中)으로 이사했다.²⁰⁾

이러한 내막 때문인지 아우의 산문이나 아우에 관한 연구 자료에서, 그녀의 부친이 공군에서 복무할 당시 어떤 부서에 있었는지 정확하게 확인할 수 없다. 하지만 국민당을 자신과 분리하여 ‘당신들이 나를 버렸다’고 한 부친의 말에서, 외성 노병의 복잡한 심경을 조금은 엿볼 수 있다. 당을 믿었기에 타이완으로 따라왔는데, 믿었던 바로 그 당에게 ‘외면’당하고 영원히 고향에 돌아갈 수 없는 처지가 되었으니 말이다.²¹⁾ 이후 ‘정치범’ 이력을 가지게 된 아우의 부친은 엄혹한 백색 테러 시대에 일절 이 일에 대해 발설하지 않았다. ‘자치회’를 통해 국방부와 긴밀하게 연결되어 있었던 ‘그 동네’에서 가족과 함께 살아남으려면, 최선을 다해 억누르고 있던 기억이 무의식적으로 폭발하지 않은 한, 죽을 때까지 지

20) 《那個年代》，台灣e散文網站，2012.2.26，(검색일: 2022.5.25). 실제로 육·해·공군의 군인가족동네 중에서 출입이 가장 까다로웠던 곳이 공군 거주지였다고 한다. 당시 공군은 국민당의 핵심 군사력을 담당했기 때문에, 보안 유지를 위해 까다로운 출입 절차와 잦은 검열을 시행했다고 한다(馬曉蘭, 「我們」打從眷村來: 眷村生活史的考察, 東海大學碩士論文, 2010, 39-43쪽). 이러한 정책과 국가에 대한 충성심을 부추기던 시대 분위기를 바탕으로, 타이완의 연구자들은 아우의 부친이 경쟁적인 고발로 인해 억울한 누명을 쓴 것으로 추정한다.

21) ‘榮民’은 타이완 역사에서 사관·병사 등 계급에 관계없이 외성 출신 퇴역 군인들을 지칭하는 말이지만, 협의의 차원에서는 하급 군인가족동네·요양소 중심으로 조성된 ‘榮家’에 모여 살았던 퇴역 군인을 지칭하기도 한다. 타이완에는 혈연·지연 관계가 없었기 때문에, 가정을 이루지 못한 퇴역 군인들의 삶은 거의 하층계급에 가까웠다고 한다. 이들과 정부 및 사회 각 에스닉과의 복잡한 관계는, 胡台麗, 「芋仔與蕃薯: 台灣「榮民」의族群關係與認同」, 『中央研究院民族學研究所集刊』(69), 1990, 107-131쪽; 丁時馨, 「外省·老兵·之終結: 死亡與哀悼」, 國立交通大學碩士論文, 2011, 55-80쪽 참고.

켜야 하는 비밀이었기 때문이다. 이런 상황에서 아우의 부친 또한 아무리 외성 출신자라 하더라도, ‘그 동네’ 특유의 소속감을 공유하기는 힘들었을 것이다. 요컨대 성장기의 아우는, 유창한 표준 한어를 구사하면 할수록 검은 피부가 주목받는 모순을 겪어야 했으며, 중국역사와 문화를 익히고 정부의 정책에 순응할수록 군인가족동네의 외성 2세대로부터 자아정체성의 타당성을 의심받는 상황에 처해 있었다고 할 수 있다.

이 일이 있던 당시, 아우는 부친의 복잡한 심경을 헤아릴 수 없었다. 하지만 부친이 돌아가신 뒤 모친의 원주민 부락으로 이주했다가, 두 아이를 낳은 뒤에는 남편의 부락으로 재이주하고, 이혼한 뒤 다시 도시로 이주하고서야 비로소 아우는 부친의 그 ‘마음 둘 곳 없는 심정’이 어떤 것인지 헤아릴 수 있게 되었다. 《꿈에 나타난 부친》에는 이러한 그녀의 심정이 잘 드러나 있다.²²⁾ 이 글은 부친이 돌아가신 지 20년이 넘는 근래에, 생일도 기일도 아닌데 자신과 여동생의 꿈에 자주 나타나는 이유를 생각하면서 부친의 넋을 기리는 내용을 담고 있다.

중년이 된 자식이 돌아가신 부친을 추억하는 것은 평범한 일상 중 하나이지만, 공동체 사회에서 이중적 주변에 놓여 있었던 아우의 맥락을 감안하면, 부친에 대한 이해는 곧 ‘외성 출신 타이완인’에 대한 공감으로도 볼 수 있다. 성장기에 든든한 보호자이기도 했지만, 항상 어려웠고 거리감을 느꼈던 부친에게 한 걸음 더 나아간 뒤에야, 아우가 비로소 부친의 비밀을 글로 써낼 수 있게 된 것만 보아도 그러하다.²³⁾

선친이 사망할 때처럼 노쇠한 나이가 된 엄마가 걱정되어 딸들의 꿈에 찾아오는 것이 아닌가 하며, 생전에 피우시던 담배를 태워주기도 하고 자신도 한 모금 피워보는 아우의 모습에서, 그동안 타이완 사회가 자

22) 《夢中的父親》, 『中國時報』2011.02.19. 발표, 《九歌100年散文選》, 九歌, 2012 수록, <https://www.chinatimes.com/newspapers/20110210000665-260115?chdtv> 참고 (검색일: 2022.5.25).

23) 창작 시기적으로 《夢中的父親》(2011) 다음에 《那個年代》(2012)가 작성되었다. 리그라브 아우의 한족식 이름은 가오전후이(高振蕙)이다.

기가 소속된 에스닉의 상처에만 매몰되어 ‘차이’를 기준으로 무리를 짓고, 상호 공감할 수 있는 부분들은 외면했던 것이 아니었을까 상기시켜 준다 하겠다.

3. 끼어 있는(in-between) 자가 본 집단 정체성 정치의 문제

고교를 졸업(1985년, 台中大甲高中)한 뒤 대학입시에서 실패한 아우는 대체(代課)교사로 일하다가 같은 학교에서 전 남편 와리스 노칸(Walis Nokan, 瓦歷斯·諾幹, 1961-)을 알게 되었다. 폐쇄된 공동체에서 한정된 것만 보고 듣고 자란 아우에게 그와의 만남은 큰 전환점이 되었다. 마침 사회의 이목이 원주민 ‘탕잉선(湯英伸) 사건’²⁴⁾에 집중되어 있었고, 와리스는 현재 ‘타이완 노동당’의 전신인 ‘노동당(工黨)’ 사람들, 『인간(人間)』²⁵⁾ 잡지의 집필·편집인과 어울리며 적극적으로 사회운동에 참여하는 한편, 아우에게 사회주의 성향의 잡지 『하조(夏潮)』²⁶⁾를 소개해 줬다. 당시 막

24) 1986년 초 경제적 난관을 돌파하기 위해, 아리산에 있는 고향을 떠나 타이베이로 온 탕잉선은 신문에 난 음식점의 채용 공고를 보고 지원했으나, 중간 직업소개소가 사기를 치는 바람에 작은 세탁소에 취직하게 됐다. 그 과정에서 소개비 3천 5백 위안을 빚지게 되었고, 세탁소 주인에게 신분증까지 압류당한 상태에서 근무시간을 초과하는 노동을 강요당했다. 일을 시작한 지 아흐레가 되던 날, 술에 취한 탕잉선이 주인과 다투다 주인 부부와 2살된 딸까지 3명을 살해하게 됐다. 범행 후 탕잉선은 경찰로 찾아가 자수했지만 재판에서 사형을 선고받았다. 이때 국선변호사의 적극적인 변호로, 타이완 사회에서 원주민이 처해 있는 근경이 알려졌고 대대적인 동정론이 일기도 했지만, 탕잉선이 자신의 살인죄를 참회하며 재판 결과를 수용하면서 1987년 결국 사형이 집행되었다. 당시 탕잉선의 나이는 19세였다.

(<https://zh.wikipedia.org/wiki/湯英伸事件> 참고 (검색일: 2022.6.9))

25) 1985년 천인진(陳映真)이 중심이 되어 창간된 『報導文學(reportage)』 전문잡지이다. 농촌과 농민 문제, 오염, 산림파괴, 원주민의 직업과 생활 등을 광범위하게 다뤘는데, 제 20기에 ‘탕잉선 사건의 진말을 대대적으로 다루었다. 총47기를 발행하고 1989년 재정 문제로 정간되었다(劉依潔, 『人間』雜誌研究, 東吳大學碩士論文, 2000, 42-82쪽).

26) 1976년 창간되어 의식적으로 ‘사회주의 성향의 잡지’를 표방했다. 국민당 좌파 인물들을 고찰하고, 반제국주의를 주장하며 일제 강점기 사회주의 경향의 타이완 작가들

20대에 접어든 아우에게 이러한 환경은 이후 그녀가 본격적으로 글을 쓰는 계기를 마련해 주었다.²⁷⁾

리그라브 아우는 그렇게 다작을 하는 작가는 아니다. 그럼에도 불구하고 오늘날까지 아우의 글이 회자되는 이유는, 원주민운동 내에서 여성 원주민이 ‘보조적 위치’에 있다는 것을 지적했다는 점, 여성 원주민은 페미니즘 운동에서도 항상 소외되는 위치에 있다는 점을 일찌감치 자각했기 때문이다.

… 다음날 신문에서 우리는 쟁의에 나타나지 않은 민진당 소속 입법위원 - 두밍·바산(都鳴·巴珊)의 글을 보았다. 아타얄(泰雅)의 전통 규범에서 여성은 ‘머리사냥’ 행위에 참여할 수 없었기 때문에, 가오진 쑤메이(高金素梅, 아타얄 명 Ciwas Ali)가 신성한 ‘머리사냥’의 이름으로 쇼를 한 것을 호되게 비판했다. 그런 행동이 조상의 영혼을 화나게 할 것이라고 운운하면서 말이다. 찰나의 순간에 전통 세력이 부상하여, 성공적으로 화제의 초점을 에스닉(族群) 간의 문제로 돌린 듯했다. (전통) 규범은 에스닉 내부의 성별을 구속하지만, (이러한) 현실을 깨닫게 할 방법이 없다. 정치 무대에서 원주민족은 소수자 신분이기 때문이다.²⁸⁾

상기 인용문은 2004년 민진당이 전국당대표대회를 개최하는 날(7월18일), 각지의 원주민들이 아타얄족을 중심으로 모여 ‘머리사냥’이라는 이름의 시위를 벌인 사건에 관한 글이다. 7월 초, 4등급 태풍 ‘민들레’로 인해 중남부 원주민 거주지역의 토사가 무너져내려 많은 인명 피해가 발생했다. 그런데 당시 부총통이었던 뤼슈롄(呂秀蓮)이 그간의 난개발 때문에 피해가 컸다는 식으로, 마치 원주민들에 의한 인재였다는 뉘앙스를 남기는 회견을 했다. 이에 원주민들이 반발하며 공식 사과를 요구했지만, 부총통이 또다시 원주민들에게 타이완과 국교를 맺은 중남미 국가로 가

을 중점적으로 다루었다. 총35기를 발행한 끝에 1979년 타이완 경비총사령부에 의해 정간되었다(郭紀舟, 「七十年代的『夏潮』雜誌」, 『思想』(4), 2007, 108-114쪽).

27) 邱貴芬, 「原住民族性的聲音: 訪談阿媽」, 『中外文學』27(11), 1997, 132쪽.

28) Liglav A-Wu, 《祖靈遺忘的孩子》, 前衛出版社, 2015, 276쪽.

서 개간하라는 식의 회견을 하는 바람에, 각지의 원주민들이 모여 타이베이에서 대규모 시위를 진행했던 것이다.²⁹⁾

이 대규모 시위를 기획한 가오진 쑤메이는 2001년 무소속으로 원주민 지역구 국회의원으로 당선된 외성 출신 부친과 아타얄족 출신 모친을 둔 혼혈 정치인이다. 아타얄족은 타이완 원주민 중 두 번째로 규모가 큰 부족으로 전형적인 부계사회 문화를 가지고 있다. 아우의 전 남편 노칸도 아타얄족 출신이다.

아우가 보기에, 당시 시위에서 ‘머리사냥’ 퍼포먼스를 연출한 것은 한족과 다른 원주민 정체성을 상징화하는 방식이기는 하지만, 문제는 타이완 원주민 부족 모두가 ‘머리사냥’의 전통을 공유했던 것이 아니며, (당시) 12개 부족³⁰⁾ 모두가 ‘부계사회’인 것도 아니었다는 데 있다. 아우의 모친 혈통 파이완족은 기본적으로 ‘모계사회’이다. 한족과의 접촉을 통해 기존의 전통에 많은 변화가 생겼음에도 불구하고, 아우가 외할머니의 삶을 통해 알게 된 것은 파이완족 여성들은 공동체의 문제에 적극적으로 참여하고 능동적으로 대처한다는 사실이었다(《조상이 잇은 아이》, 61-69쪽, 70-101쪽).³¹⁾ 그런데 ‘남성 전사 중심적인 머리사냥’을 대표성으로 선택하게 되면 처음부터 여성은 제외될 수밖에 없다.³²⁾ 아무리 ‘머

29) 台北特約記者楊孟瑜, 「台灣的「種族歧視」」, 『BBC中文網』, 2004.07.26, (검색일: 2022. 6.9).

30) 타이완 원주민 부족이 일제 강점기 총독부가 간소화한 9개 부족에서, 2001년 12개 부족, 2007년 13개 부족, 2008년 14개 부족, 2014년에 비로소 현재와 같은 16개 부족으로 내부의 다양성을 인정받게 된 것도, 1990년대 원주민운동의 성과물 중 하나이다(尤哈尼·伊斯卡卡夫特, 「我們還有夢嗎?: 原住民族運動的觀察與反思」, 『台灣原住民族研究學報』8(2), 2018, 164쪽).

31) 하지만 타이완 원주민의 ‘모계사회’를 이해할 때, 단지 ‘여성 우위’, ‘남녀평등’ 관점으로 단순화하지 않도록 주의해야 한다. 모계사회라 하더라도 남녀의 타고난 신체적 차이에 따른 업종별 분업 방식(건축·사냥·전쟁 등)은 부계사회와 다르지 않기 때문이다. 여성의 공적 활동, 교육권, 가장 승계권, 상속권에 성구분·성차별이 없다는 측면으로 이해해야 할 것이다(陳芬苓, 「跨越父權 / 母權之分—原住民族群兩性關係之初探」, 『女學學誌』(20), 2005, 177-221쪽; 高佩文, 「排灣族性別角色變遷之研究: 以排灣族女性為例」, 『人文與社會學報』2(1), 2008, 255-276쪽).

리사냥' 퍼포먼스가 일제 강점기 때부터 '원주민의 저항 정신'을 계승하는 측면이 있다 하더라도,³³⁾ 이 전통은 자신들을 야만인으로, 그래서 교과서에서까지 계몽의 대상으로 각인시킨 '우펑(吳鳳) 이야기'와도 관계가 있기 때문에,³⁴⁾ 저항 의지를 표현하려다 다시 스트레오타입을 재확인시키는 역풍을 맞을 위험도 적지 않았다.

상기 인용문은 2004년의 일이다. 아우가 1990년대부터 '여성 원주민'이 주변적 위치에 놓이고 사회운동에 관해 제시한 의견도 묻히는 문제의 심각성을 지적(《무리단: 부락의 친필기록》, 67-74쪽)한 지 10여 년이 지났다. 일례로 자신이 전 남편 와리스와 함께 『사냥꾼 문화(獵人文化)』를 간행했을 때, 사람들의 눈에는 대중 앞에서 활동하는 와리스만 보일 뿐 직접 사람들을 찾아다니며 인터뷰를 하고 자료를 수집하며 간행 실무를 담당했던 자신은 보이지 않는 듯했기 때문이다.³⁵⁾ 내부 쇄신을 위한 당시 아우의 이의제기에 대해, 남성 원주민 운동가들은 '우리가 외롭게 힘든 길을 걸어가고 있을 때, 멀리서 동족인 원주민이 나를 향해 걸어오는 것을 보면 그것만으로도 힘을 얻고 위로가 된다'는 말로 여성들의 내부 비판에 대응하지 않았다. 원주민운동이 아직 성공하지 못했으니 원주민 여성의 문제는 그다음으로 미루자는 뜻이었다(《무리단: 부락의 친필기록》, 70쪽).³⁶⁾ 결국 원주민운동 내부의 여성의 권익을 요구한

32) '머리사냥'을 하는 부족의 '전사'는 여성의 출입이 금지된 남자들의 집회소에서 정치·의례·교육·군사훈련을 받는다(홍윤희, 「타이완 쩌우족(Tsou)의 머리사냥 신화에 나타난 폭력과 생태윤리」, 『중국소설논총』(61), 2017, 21-22쪽). 부족사회의 '전사 이데올로기' 문제는 서구 고고학에서도 여성과 분리된 '남성적 문화'로 본대(장 길렌 외 (박성진 옮김), 『전쟁의 고고학』, 사회평론아카데미, 2020, 255-294쪽).

33) 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成), 「台灣原住民族運動與文學的啟蒙」, 『台灣原住民族研究季刊』1(1), 2008, 43쪽. 일제 강점기에 일어난 '머리사냥' 사건을 바라보는 다양한 시각에 관해서는, 고운선, 「우허(舞鶴) 미학의 가능성과 한계: 《여생(餘生)》을 중심으로」, 『중국학논총』(71), 2021.3을 참고하시오.

34) 尤哈尼·伊斯卡卡夫特, 「我們還有夢嗎?: 原住民族運動的觀察與反思」, 『台灣原住民族研究學報』8(2), 2018, 163쪽.

35) 邱貴芬, 「原住民女性的聲音: 訪談阿嬤」, 『中外文學』27(11), 1997, 34쪽.

것이 원주민을 분열시킬 수 있다고 간주되어 묵살된 셈이다. 위 인용문은, 그렇게 기약한 ‘나중’이 10년이 지나 원주민 여성 의원이 중앙 정치 무대에까지 진출했음에도, 원주민 집단 정체성에만 매몰되어 ‘여성 원주민’의 발언권 및 참여 비중에 별다른 변화가 없음을 보여준다. 원주민족의 ‘차이’를 내세우는 집단의 정치가 ‘각 부족의 차이’와 ‘여성의 차이’는 인정하지 않는 모순을 보여준 셈이라고 할 수 있다. ‘차이’를 인정하지 않는 ‘차이의 정치학’은 결국 원주민 엘리트의 입지만 마련해주고 풀뿌리 원주민운동의 기반은 다지지 못한 결과를 초래하고 말았다.

와리스와 아우가 간행한 『사냥꾼 문화』(1990.8월 창간 - 1992.6월 정간, 총18기 발행)는 동시기 원주민이 간행한 잡지에 비해, 현장답사를 중심으로 더 다양한 원주민의 개별적인 상황을 조사수집한 특징이 있다. 두 사람은 이런 접촉을 통해 각 부족사회의 틀에서만 세상을 접하는 원주민들의 자발적인 변화와 동조를 끌어내어 원주민의 권리의식을 고취하고자 했던 것이다.³⁷⁾ 상기 인용문과 같은 대규모 시위를 한번 실행하려 해도, 전국 산지에 흩어져 있는 부족들을 성실하게 방문하여 설득하는 과정을 거치지 않으면 불가능하다. 하지만 『사냥꾼 문화』는 자신들의 목적을 이루지 못한 채 재정난과 낮은 호응으로 정간되었다. 그리고 대량으로 글을 써내기 시작한 와리스와 이러한 남편을 모방하고 쫓아가기만 하는 것은 아닐까 자각하게 된 아우는³⁸⁾ 동지로서도 부부로서도 결별을

36) 아우는 ‘원주민’과 ‘여성’ 의제가 충돌할 경우, 그래도 원주민 문제가 공론화되지 않으면 ‘원주민 여성’을 논의할 기회조차 없다고 생각했다. 그럼에도 불구하고 이 문제를 지속적으로 제기했던 이유는 1997년 ‘일본·타이완 원주민족 교류회’ 3주년 기념 활동에 참여했을 때, 유명한 원주민 남성 운동가가 함께 참석한 여성 원주민 운동가들을 조롱하고 비웃는 일을 겪었기 때문이었다. 아우는 『台灣日報』副刊(「騷得過火」1997.1.6.-1.15)에 이 일의 전말을 연재한 바 있다(林曉萍, 「利拉格樂·阿媽的散文研究」, 台灣師範大學碩士論文, 2009, 79쪽).

37) 吳宛憶, 「『原報』與『獵人文化』的抗爭與回歸」, 『原教界』(35), 2010, 24-25쪽.

38) 林曉萍, 「利拉格樂·阿媽的散文研究」, 台灣師範大學碩士論文, 2009, 36쪽 재인용. 원문은 利拉格樂·阿媽, 「心靈的滿足印記: 利拉格樂·阿媽的身分認同之路」, 孔文吉編, 『山海子民的心靈謳歌: 台灣原住民女性的奮鬥歷程』, 時報文化, 2002, 54쪽 수록.

선택하게 되었다.

이후 원주민운동의 전체적인 방향 역시, 한어를 할 줄 아는 원주민을 중심으로 권리를 보장받는 법률적·제도적 개혁으로 나아갔고, 차세대 지도자 양성과 지속적인 저항 담론 양산을 걱정해야 하는 현실에 직면하게 되었다.³⁹⁾ 물론 법적·제도적 개혁의 결과, 아우의 자식 세대는 원주민족의 교육받을 권리, 정부의 부당한 정책에 반대 의견을 제시할 수 있는 사회에서 살게 되었다. 하지만 타이완 사회는 원주민족에게 낡은 학교 건물을 고쳐줄 수 있을지는 몰라도(《무리단: 부락의 친필기록》, 101-104쪽), 가뜩이나 부족한 정교사를 원주민 초등학교에 배정해 주지는 않았다(《무리단: 부락의 친필기록》, 105-110쪽). 아우가 보기에, 가정에서는 원주민어를 사용하고 한어를 ‘교학 언어’로만 접하기 때문에 배움이 느릴 수밖에 없는 이중언어 학생들에게 오히려 전문적으로 훈련받은 정식 교사가 필요했음에도 불구하고 말이다.

또한 겨울이 되면 산속 원주민 부락에 있는 학교에서는 해가 빨리 떨어지기 때문에 수업 운영에 변수가 잦다. 이러한 사정을 누구보다 잘 알고 있는 원주민을 대표한다는 사람들이 선거철만 되면 학교를 찾아와서 분위기를 어수선하게 하는 한편, 굳이 수업 중인 사람을 불러내어 호형호제하며 음주까지 함께 해 학생들의 교육권을 침해했다(《무리단: 부락의 친필기록》, 117-119쪽). 즉 원주민 아이들이 더이상 사회적 시선을 의식하지 않고 자신의 정체성에 자부심을 가질 수 있는 공적 여건은, 국회에 입성하는 원주민 정치인들이 많기만 하면 그 목표를 달성한 것이라고 단순하게 생각했음을 의심하지 않을 수 없다.⁴⁰⁾ 사회운동 및 사회

와리스 노칸과 리그라브 아우는 1987년 결혼하여 슬하에 2남 1녀를 두었는데 2001년 이혼했다. 막내아들을 낳을 무렵인 1995년부터 의견 차이를 보이며 사이가 틀어지기 시작했으며, 이혼 전에 별거하기도 했다. 막내아들의 친권·양육권은 원만한 합의의 통해 아우가 가지게 되었다(Liglav A-Wu, 《祖靈遺忘的孩子》, 2015, 143-148쪽, 170-178쪽, 239-248쪽).

39) 尤哈尼·伊斯卡卡夫特, 「我們還有夢嗎?: 原住民族運動的觀察與反思」, 『台灣原住民族研究學報』8(2), 2018, 167쪽.

개혁에 있어 ‘아래로부터의 각성’, ‘사회적 소수자 당사자의 시각’을 중요하게 생각했던 아우의 입장은 1990년대 페미니즘운동을 바라보는 시선에서도 찾아볼 수 있다.

왜 나는 ‘여성’이 아니라 특히 ‘원주민 여성’을 강조하고자 하는가? 이것은 원주민 여성과 일반적인 여성이 명확하게 다르기 때문이다. … 타이베이시에 거주하고 있는 친한 친구가 전화해서 … 아우야, 우리 원주민 여성단체를 따로 만드는 게 어때? … 나는 타이베이에서 여성에 관한 활동에 자주 참여할 수 있었어. 몇 번이 되었던 신나게 달려가서 참석했는데, 막상 현장에 도착하면 다루는 문제가 너무 달라서 실망했거든. ‘평지인[한족; 본고 주]의 여성문제’와 ‘우리 원주민 여성의 문제’는 아주 달라! 휴, 또 하나의 다른 여성이라고 …… 그래서 내[아우 본인; 본고 주]는 현재 여성단체의 구조규정 등의 자료를 자세하게 읽은 뒤 … 실천 과정, 사용하는 방식에 관해, 또 다른 의문이 생겼다. 오랜 심사숙고 끝에 내가 얻은 답은, 엘리트 단체가 미디어의 힘과 결합하여 대중여론을 형성하여 압박하려 한다는 것이었다. (그들이 생각한) 가장 좋은 상황은 국회 단체와 연결되어 입법을 통해 여성의 기본 권익을 보장받는 것이었다. 다년간 누적된 운동을 관찰해온 결과, 나는 아주 현실적인 문제를 발견했다. 그렇다면, 원주민 여성은 단체를 만들 능력이 얼마나 있을까? 어떤 단체를 만들 것인가?⁴¹⁾

페미니즘 운동가들은 ‘전국 부녀’를 주체로 호명하지만, 도시와 멀리 떨어진 산속에 흩어져 있는 각지의 ‘원주민 부녀’와 접촉할 노력은 하지 않았다. 또한 한족 엘리트 여성 운동가들은 ‘어린 매춘부(雛妓)’ 문제를 공론화했지만, 이것이 ‘어린 매춘부=원주민 여성’, ‘어린 매춘부=원주민

40) 선출된 원주민 출신 정치인의 문제점에 대해서는 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成), 「台灣原住民族運動與文學的啟蒙」, 『台灣原住民族研究季刊』1(1), 2008, 46쪽에서도 지적한 바 있다. 제도적 개혁의 한계에 대해서는 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』(25), 2001, 55-109쪽을 참고하십시오. 傅仰止에 의하면, 현재 타이완 사회에서는 원주민의 교육받을 권리·생존을 보장받을 권리를 위해 실시하고 있는 각종 제도를 ‘원주민 우대 정책’, 즉 원주민들에게만 시혜적 복지가 시행되고 있다는 식으로 불만이 제기된다고 한다. 이러한 사회적 분위기는 결국 원주민을 ‘동등한 국민’으로 보는 시선에도 영향을 끼칠 수 있다.

41) 利拉格樂·阿媯, 《Mulidan穆利淡: 部落手札》, 女書文化, 1998, 50-51쪽

부모에게 팔려간 자’, ‘원주민 부모=어린 딸을 파는 부모’를 각인시킬 수 있음은 생각하지 못했다. 물론 이러한 대대적인 공론화를 통해 어린 원주민 소녀들이 인신매매로 강제 매춘을 하게 된 상황에서는 벗어날 수 있을 것이다. 하지만 아우가 보기에, 이렇게 정형화된 사회적 시선은 원주민에게 또 다른 정신적 고통을 줄 수 있었다.⁴²⁾

1990년대 당시 페미니즘운동 세력은 동성애자들이 공개적으로 목소리를 내는 데에도 기여할 정도였다. 하지만 아우가 예리하게 포착했듯이, 그들의 미디어 활용방식은 오히려 주류 미디어와 ‘결탁’하는 경향을 보였다. 미디어에 노출될수록 운동의 의제보다 운동가 개인이 스타화되는 식으로 시선이 집중되었으며, 서구의 이론과 방법을 가져오다 보니 정작 타이완 여성 및 동성애자의 현실은 돌보지 못하는 한계를 드러냈다.⁴³⁾ 1990년대 서구에서 수입된 페미니즘 및 퀴어 담론들은 관련 사회운동을 활성화시키는 계기가 되기도 했지만, 엘리트 지식인과 일반 민중(시민운동가 포함) 사이의 거리를 확인시켜 주기도 했다. 엘리트 운동가들이 사용하는 구호나 용어는 번역과 논쟁을 거쳐 되도록 많은 사회구성원이 열람하고 전유할 수 있게 정착되지 못하고, 그저 젊고 급진적인 대학생·대학원생이 사용하는 화려한 수사라는 인상을 남기며 한계를 노출했다.⁴⁴⁾ 북유럽의 ‘국가 페미니즘’을 모델로 삼아 친여성 정책을 내세우는

42) 실제로 당시 구출된 ‘어린 매춘부’들은 자신의 부모를 고소하고 싶어하지 않았다. 이렇게 되면 법적으로 ‘강제성’을 증명할 수 없기 때문에, 인신 매매업자와 매춘업소 사장도 처벌하기 힘들게 된다(何春蕤, 「從反對人口販賣到全面社會規訓: 台灣兒少 NGO의 牧世大業」, 『台灣社會研究季刊』(59), 2005, 12쪽). 한편 타이완 사회의 ‘어린 매춘부’ 문제는 단지 ‘원주민 소녀’에만 국한되지 않으며, 예부터 기가 허하면 ‘어린 여성’을 통해 보충한다는 뿌리 깊은 인식, 관련법 미비, 경찰과 매춘업소의 결탁에 근본적인 원인이 있다고 보는 견해도 있다(梁望惠, 陳碧蘭, 「雛妓悲歌」, 『新使者』(15), 1993, 58-59쪽).

43) 劉亮雅, 「臺灣理論與知識生產: 以一九九〇年代臺灣後殖民與酷兒論述為分析對象」, 『臺灣文學研究集刊』(18), 2015, 61-64쪽.

44) 趙彥寧, 「台灣同志研究的回顧與展望: 一個關於文化生產的分析」, 『台灣社會研究季刊』(38), 2000, 217-227쪽.

정당의 당선을 돕기도 했던 (한족 엘리트 여성 중심의) 페미니즘운동 세력은, 2000년 민진당이 정권을 잡은 뒤 국가기구로 흡수되었다.⁴⁵⁾ 그 결과 중앙·지방 정부의 정책 결정에 여성이 참여할 자리가 마련되었지만, 오늘날까지 범인을 잡지 못한 ‘평완루(彭婉如) 사건’⁴⁶⁾ 같은 대가를 치르기도 했다(《무리단: 부락의 친필기록》, 71-72쪽).

항시 ‘성희롱’에 노출되어 있는 원주민 여성의 경우, 한족 엘리트 페미니스트들이 주장하는 ‘경제적 자주와 성 욕구 해방’ 의제는, 자신들이 일상적으로 느끼는 성적 위협을 개선하는 것과 전혀 접점을 찾을 수 없는 문제였다(《무리단: 부락의 친필기록》, 54쪽). 그래서 아우는 ‘원주민’과 ‘여성’이라는 이중의 주변적 성격을 따로 떼어놓고 생각할 수 없는 ‘원주민 여성’의 현실이 있음을 알리고 싶었다. 아우의 이러한 시각이 일종의 ‘내부 고발’⁴⁷⁾로서 가치를 가질 수 있는 것은, 국가 이데올로기

45) 정당 정치, 페미니즘운동, 선거 세 가지의 결합과 상호작용은 민진당이 집권할 수 있는 중요한 원동력이었다. 이후 각종 사회운동이 소멸한 현상에 대해, 1990년대 사회운동이 결국 시민사회에 근본적인 뿌리를 두지 못한 부정적인 결과라고 평가하는 이도 있고, 시대의 전환에 따라 새로운 방식을 모색하기 위한 전환점으로 보기도 한다(林芳珉, 『政府與婦女團體的關係及其轉變: 以台灣為例探討婦女運動與性別主流化』, 『國家與社會』(5), 2008, 170-198쪽).

46) 평완루(1949-1996)는 타이완의 1세대 페미니즘 운동가로 민진당의 여성부 주임을 역임했다. 1985년 남편을 따라 미국에서 공부할 때 《미국여성운동사》를 번역했으며, 귀국한 뒤에는 ‘신지식 여성기금회(婦女新知基金會)’ 비서장을 지냈다. 1996년 11월 30일 밤, 가오슝(高雄)에서 민진당의 ‘여성 참정 1/4 보장 조례’를 표결시키기 위한 철야 투쟁을 마치고 귀가할 때, 택시를 탄 이후 실종되었다. 3일 뒤, 우송(烏松)구 어느 공장 근처에서 등 뒤에 35개의 칼자국, 오른쪽 눈알 훼손, 옷이 모두 벗겨진 변사체로 발견되었다. 1999년과 2015년 범인이라 추정되는 사람의 지문 대조·DNA 감식이 있었지만, 모두 아닌 것으로 판명되었다. 결국 이 사건은 범인을 찾지 못한 채 2016년 공소시효가 만료되었지만, 오늘날까지 페미니즘 운동가에 대한 끔찍한 테러로 기억되고 있다(<https://zh.wikipedia.org/wiki/彭婉如> 참고 (검색일: 2022.6.9)).

47) 식민지배자의 동화정책을 비판하고 자민족의 전통을 재건하기 위해, 저항 담론으로 내세운 민족주의가 하층계급·소수 종족·여성 등을 소외시키고 외면하는 현상을 탈식민 담론에서는 ‘내부 식민주의’라고 부른다. 영국·프랑스 제국주의 통치에서 독립한 아프리카 국가들이 아프리카 민족주의를 중심으로 ‘nation-state’를 건설할 때, 흑인 여성들이 ‘타자의 타자’ 위치에 놓인다고 한다(이석구, 『제국과 민족국가 사이에서: 탈식민시대 영여권 문학 다시 읽기』, 한길사, 2011, 87-129쪽). 아우가 본격적으로 활동하기 시작한 1990년대 중후반 - 2000년대 초반 하더라도 타이완 사회에서

나 편중된 사회적 통념에 저항하고자 내세운 그 저항 이데올로기에 의해서도 소외되는 계층과 성별이 있을 수 있음을 일깨워주기 때문이다. 아우가 바랐던 여성운동의 방식은, 남녀가 소통하면서 상호 자극을 통해서 서로의 입장을 학습함으로써 상대를 배려할 수 있게 되는 것이었다(《무리단: 부락의 친필기록》, 64쪽). 마치 자신의 큰아들이 직접적인 시행착오와 경험을 통해 해충과 익충, 사냥해야 할 동물과 사냥하지 말아야 하는 동물을 배우고, 환경을 파괴하는 동물을 중심으로 사냥하게 되면 원주민의 생업도 유지되고 운동가들이 외치는 환경보호도 달성할 수 있음을 체득하듯이 말이다(《무리단: 부락의 친필기록》, 98-100쪽).

아우는 평범한 사람들이 자신의 삶 속에서 타자와의 상호작용을 통해 변화의 가능성을 피부로 느낄 때, 비로소 각종 사회운동이 목표로 하는 ‘운명공동체’가 형성될 수 있다고 생각했다(《무리단: 부락의 친필기록》, 64-66쪽). ‘원주민’과 ‘여성’ 계몽운동의 의의는 소수의 엘리트가 다수의 민중을 대변하거나 각성시키는 데 있는 것이 아니라, 평범한 사람들의 공감을 통한 각성이 하나둘씩 모여서 변화의 의지를 형성하는 데 있기 때문이다. 이러한 아우 생각은 『사냥꾼 문화』가 정간된 뒤, 원주민의 현실을 세상에 알리는 방식인 르포르타주(報導文學)에서 자기 주변의 작은 이야기에 집중할 수 있는 ‘산문’을 쓰는 것으로 이어졌다.⁴⁸⁾ 요컨대 아

여성 원주민에 관한 논의는 동성에 관련 논의보다 덜 주목받을 정도로 주변에 처해 있었다(楊翠, 『少數說話(下): 台灣原住民女性文學的多重視域』, 玉山社, 1999, 71쪽).

- 48) 邱貴芬, 「原住民女性的聲音: 訪談阿嬤」, 『中外文學』27(11), 1997, 136쪽. 아우의 《내가 짠 아름다운 옷을 누가 입을 것인가(誰來穿我織的美麗衣裳)》(晨星出版社, 1996)와 《1997년 원주민 문화 달력: 에스닉, 토지, 존엄(1997原住民文化手曆: 族群, 土地, 尊嚴)》(常民文化出版, 1996)이 르포르타주에 속한다. 다양한 부족의 여성들을 인터뷰하면서 알게 된 각 부족의 역사와 문화를 최대한 원주민의 관점에서 기록하고자 했다. 특히 《1997년 원주민 문화 달력》은 각 부족의 월별 의례 행사 및 문화적 의미를 비롯하여 원주민 문화·역사 단체, 원주민 예술창작 단체 및 기관, 원주민 방송국, 산지 민박 및 농장 등을 기록하여, ‘휴대용 원주민 문화 달력’처럼 활용할 수 있게 구성되어 있다. 타이완 원주민 사건 연표를 중심으로 타이완 역사를 일별할 수 있도록 구성되어 있어서 ‘원주민 여성 서민사’로 평가받고 있다(楊翠, 『少數說話(下): 台灣原住民女性文學的多重視域』, 玉山社, 1999, 88-91쪽).

우는 ‘원주민’과 ‘여성’이라는 의제 앞에서, 자신이 어디에 위치해 있는지 끊임없이 자문하며 집단 정체성이 내포하고 있는 본질주의와 거리를 두고 내부 소외 문제에 비판적이었다고 평가할 수 있다.

4. 성씨와 부족 공동체, 구술과 문자를 넘어

리그라브 아우는 엄밀한 의미에서 ‘귀향한 원주민 작가’로 분류하기 어렵다. 부친의 사후 모친의 부락(타이완 최남단의 쟈난(嘉南)핑원 린벤계곡(林邊溪) 지류 곁에 위치한 부주루크(Butsuluk) 부락; 현재의 屏東縣來義鄉 文樂村)에서 2-3년, 그리고 본격적으로 글을 쓰기 시작한 1990년대에 전 남편의 부락(타이중 시 허핑(和平)구 아타얄족 미후(Mihu)부락)에서 10년 정도 살기는 했지만, 이혼한 뒤에는 1년간 타이베이에서 거주했다가 다시 핑둥에 있는 옛 군인가족동네 근처로 이주했다. 그런 점에서 고향 부락에서 교편을 잡고 창작을 하고 있는 전 남편 와리스 노칸, 고기잡이로 생계를 이어가며 창작을 하고 있는 시아만 라퐁안(Syaman Rapongan, 夏曼·藍波安)⁴⁹⁾과 비교해 보더라도, 아우는 원주민 부락과 도시를 오가는 원주민 작가라고 말하는 편이 더 정확할 것이다. 원주민 부락 내에서도 아우는 외성 한족으로 취급되지만(《조상이 잇은 아이》, 157-158쪽), 아우는 더이상 자신을 한족과 동일시하지 않는다. 그렇다면 아우는 어떤 방식으로 자신의 원주민 정체성을 유지하는 것일까?

아우는 사회운동을 통해 ‘원주민 여성’으로서 이중의 주변적 위치에 놓여 있음을 느꼈지만, 여성으로서의 주체성을 바탕으로 자아와 타자와의 관계를 재설정하고자 했다. 아우가 이러한 자기성을 구축하게 된 데에는 외할머니 파이완족의 모계 문화가 결정적인 작용을 했다.⁵⁰⁾ 본고

49) 한국에는 샤만 란보안(이주노 옮김), 《바다의 순례자》, 어문학사, 2013이 소개되어 있다.

50) 梁莉芳, 「別一雙凝視世界的眼睛: 阿媽的《穆利淡部落手札》」, 『兩性平等教育季刊』

주목하고자 하는 부분은 파이완족의 ‘성씨’와 공동체와의 관계이다.

아우의 원주민 성씨 ‘리그라브(Liglav)’는, 아우의 부부(Vuvu; 파이완어로 ‘할머니’라는 뜻인데, 친조모·외조모 관계없이 사용함)의 성명 ‘Liglav Dison A-gan’에서 취한 것이다.⁵¹⁾ 아우의 외할머니는 원래 ‘가간디안(Gagandian)’이라는 성씨를 가지고 있었지만, 일제 강점기 때 부락의 주민들이 두 차례 강제 이주를 당하면서 흩어지고, ‘가간디안’ 가족의 셋째 딸이었던 외할머니가 결혼하면서 새로 집을 지었는데, 그때 지은 집의 이름이 ‘리그라브’였고 이것이 외할머니의 새로운 성씨가 되었다(《조상이 잇은 아이》, 80-89쪽).

‘집(건축물)’ 이름이 곧 거기에 터를 잡고 살아가는 어느 ‘한 가족의 이름’이라는 것은 상당히 낯선 문화이다. 게다가 파이완족 후손들은 가정의 성씨를 따르는 것이 아니라, 자신이 태어난 집의 이름을 성씨로 삼는다. 그래서 할머니가 태어난 집과 손주가 태어난 집의 이름이 다를 경우, 서로 성씨가 다를 수 있다. 그렇다고 물리적인 이주를 할 때마다 새로운 성씨를 가질 수 있는 것으로 이해해서는 안 된다. 만약 아우의 외할머니가 ‘리그라브’ 가옥을 떠나 다른 곳, 다른 집으로 이사를 하더라도, 그 성씨는 그대로 유지된다.⁵²⁾ 그러므로 엄밀하게 말하자면, 아우는 평동시의 기독교병원에서 태어난 데다 ‘리그라브’ 가족의 장녀였던 아우의 엄마 ‘무리단(穆莉淡)’이 한족 남성과 결혼하면서 고향을 떠나 가문을 물려받지 않았기 때문에(《조상이 잇은 아이》, 44-46쪽), ‘리그라브’ 성

(38), 2001, 68-70쪽.

51) 원래 파이완족의 성명 표기는 성씨가 뒤에 온다고 한다(鄭惠芬, 「排灣族長嗣繼承制與行事理路: 大姊當家的文化脈絡」, 『婦研縱橫』(103), 2015, 47쪽). 그러므로 아우의 외할머니 소실적 이름을 파이완 전통에 맞게 표기하면 ‘A-gan Dison Gagandian’이다. ‘A-gan’은 셋째, ‘Dison’은 -에 속한다는 뜻으로 ‘가간디안 가족의 셋째 아이’로 해석할 수 있다. 그러므로 일가를 이룬 아우 외할머니의 이름 ‘A-gan Dison Liglav’는 ‘어느 집의 셋째 아이가 리그라브 집(가족)을 만든다’ 정도로 해석할 수 있다.

52) 鄭惠芬, 「排灣族長嗣繼承制與行事理路: 大姊當家的文化脈絡」, 『婦研縱橫』(103), 2015, 47쪽.

씨를 받을 수 없다. 그런데 아우는 왜 굳이 외할머니 성씨를 가져와 자신의 원주민 이름으로 삼았을까?

가옥을 짓고 새로운 성씨를 가지는 과정에서 부락을 통치하는 두목의 인가를 받아야 하는 절차도 있지만, 더 중요한 것은 그 행위가 ‘일가’를 이룬다는 것을 의미한다는 데 있다(《조상이 잇은 아이》, 87쪽). 나아가 일가를 이룬 그 가옥은 통상 부락민의 협동하에 지어진다. 마을 사람들이 자신의 집도 아닌데 무거운 돌판을 기꺼이 옮겨 주는 이유는 그 가족이 우리 마을의 구성원이기 때문이다.⁵³⁾ 그런 점에서 파이완족의 성씨는 ‘부락 공동체’와 이어지는 중요한 상징문화라고 할 수 있다.

파이완족은 조상의 영혼이 현세 후손의 안녕을 기원하고 보호해 준다고 생각한다. 이것을 단순한 원시 신앙으로 이해해서는 곤란하다. 사실 이러한 가족 관념은 한족의 유가 가족 관념과도 유사한 점이 있다. 차이가 있다면, 유가의 가족 관념은 ‘사당’에 모신 위패와 ‘제사’ 의례를 통해 조상과 후손이 이어지는⁵⁴⁾ 반면, 파이완족의 가족 관념은 ‘집안 내 가족무덤’을 통해 조상과 후손이 이어진다는 데 있다. 파이완족은 가족이 사망하면 집안에 땅을 파서 묻은 뒤 돌판으로 덮는 방식으로 묘를 만든다(《조상이 잇은 아이》, 94쪽). 사후에 돌아갈 곳은 가족의 품이며, 공동체로 확대하면 부족의 조상이 자손을 펴뜨린 이곳, 그 조상의 영혼이 돌봐주는 이곳에서 안식한다는 의미를 가진다.⁵⁵⁾ 그러므로 파이완족에게 ‘공동체의 정서적 유대’와 ‘소속감’이라는 것은 추상적인 어떤 정신세계에서 공유될 수 있는 성질의 것이 아니다. 반드시 사람이 밟을 디디는 땅 또는 토지가 한 사람과 관계를 맺고, 이 사람이 가족을 이루고, 그 가족이 주변 사람들과 희노애락을 같이 해야만 비로소 공유될 수 있다. 그래서 파이완족의 눈에,

53) Pasaljaig Tjangkus 郭東雄, 「台灣排灣族石板屋建築知識與住居文化」, 『台灣原住民研究論叢』(8), 2010, 123-132쪽.

54) 벤자민 슈위츠(나성 옮김), 『중국 고대 사상의 세계』, 살림, 2004, 37쪽.

55) Pasaljaig Tjangkus 郭東雄, 「台灣排灣族石板屋建築知識與住居文化」, 『台灣原住民研究論叢』(8), 2010, 133쪽.

결혼 후 20년 가까이 부락을 떠났던 아우의 엄마 ‘무리단’은 조상들의 기억 속에서 잊힌 아이였고, 혼혈로서 간헐적으로만 방문하는 아우는 손님 취급을 받을 수밖에 없다(《조상이 잊은 아이》, 46쪽).

한족이 연구한 자료들을 읽어보면, 타이완 원주민에게 조상으로부터 물려받은 ‘토지’가 무엇보다 중요한 이유가 그들의 생업 또는 생태 의식과 떼어 수 없을 정도로 얽혀 있기 때문이라 보는 경우가 많다.⁵⁶⁾ 하지만 이런 통념과 달리 파이완족의 사례에 근거하면, 성씨·부족 공동체·생사관이 한데 얽혀 있기 때문에 ‘대대로 살아온 곳(땅)’이 중요하기도 하다. 아우의 외할머니가 71세 때 이혼한 세 번째 남편이 죽자, 기독교도인 그 자녀들의 반대에도 불구하고 자신의 가족묘에 안장하기를 원했던 것도 이러한 파이완족 사고방식과 무관하지 않다. 시대의 풍파를 견뎌온 원주민 친구이자 노년에 사랑과 위로를 나누는 애인에게 아우의 외할머니가 할 수 있는 최고의 예우는, 평생을 벗으로서 돕고 지낸 마을 사람들과 함께 시끌벅적한 장례를 치러주고, 부주루크 부락을 수호해주는 조상의 영혼이 있는 곳에서 쉴 수 있게 해주는 것이기 때문이다(《조상이 잊은 아이》, 117-126쪽). 이것은 아우의 외할머니가 가정을 이룰 때 손수 지었던 석판 가옥을, 첫째 남편을 묻은 석판 가옥을 자기 손으로 없애 버린 뒤 현대적인 주택에 거주하고 있음에도 선택한 방식이므로, 생활 방식이 바뀌어도 그 의미가 퇴색되지 않음을 알 수 있다.

그러므로 파이완족 성씨를 가진다는 것은 내가 파이완 부족 공동체에 소속될 수 있는 첫발을 내딛는 것과 같다. 아우가 아무리 이곳저곳으로 이주하더라도, 물리적 이동에 관계없이 ‘리그라브’ 성씨를 통해 원주민 선조와 연결되고 원주민 문화를 되새기는 것이 가능해진다. 따라서 1948년 국민당 정부가 원주민을 한족 문화에 동화(山地平地化)시키고자, 수도

56) 이것은 문단에서 인지도가 높은 남성 원주민 작가들이 ‘사냥’·‘원주민의 생태 의식’과 같은 주제를 많이 다루는 것과 관계가 있는 것으로 판단된다(劉亮雅, 「田雅各短篇小說中的自我別類民族志表達與文化翻譯」, 『遲來的後殖民: 再論解嚴以來台灣小說』, 臺大出版中心, 2015, 108-112쪽).

와 전기 사용의 편리를 내세워 원주민 부락을 강제로 이주시키고(《조상이 잇은 아이》, 87-91쪽), 호적 관리의 효율성을 내세워 원주민의 이름을 일괄 중국식으로 개명한 것⁵⁷⁾은 원주민의 가족 제도와 공동체를 와해시키는 일종의 폭력이었다고 볼 수 있다.

아울러 우리는 파이완족의 가족 제도를 통해, 구술 전승과 공동체와의 관계에 대해서도 생각해볼 것이 있다. 파이완족이 모계사회라고 하지만, 어느 가족의 후계자 자격은 ‘장녀’에 국한된 것이 아니라 성별에 관계없이 ‘첫째 자식’에게 주어진다. 가장이 된 후계자는 가족의 대소사를 결정하는 권리를 갖게 되지만, 동시에 늙은 부모를 부양하고 미혼 형제자매를 돌볼 책임이 있다.⁵⁸⁾ 한족 유가 문화의 장자의 권리 및 의무와 별 차이가 없는 것처럼 보이겠지만, 여기에서 주의 깊게 봐야 할 부분은 ‘계승의 방식과 과정’이다.

파이완족은 문자가 없어서 구술에 의해 문화가 전승된다. 그래서 한 가족의 예비 계승자는 어릴 때부터 가장이 어떻게 부족 마을의 대소사에 참여하고 토지 관리는 어떻게 하며, 집안일은 어떤 기준에 근거하여 처리하는지, 마을 사람들과는 어떤 관계를 형성해야 부락의 질서가 유지되는가를 배운다. 구술문화에서 소통은 ‘소리’에 제한되기 때문에 반드시 ‘이야기를 듣는 상대’가 있어야 한다. 파이완족이 오랜 세월 문자도 없이 자신들만의 계급과 법률 제도 및 문화를 향유해 올 수 있었던 것은, 상술했듯 부락 주민들이 어울리며 ‘대화’를 통해 이것을 후대로 전승했기 때문이었다.⁵⁹⁾ 그래서 오늘날까지 가족의 예비 계승자는 학업이나 일자리 때문에 도시에 나가 살더라도, 집을 계승해야 할 상황이 되면 다시 고향으로 돌아와서 가족 및 부락과 유대관계를 형성하는 과정을 거친

57) 林瑤棋, 「原住民族的‘還我姓名’運動」, 『歷史月刊』(181), 2003, 11-17쪽.

58) 蔡穎芳, 「繼承自治? 自排灣族的觀點出發」, 『台灣原住民族研究季刊』4(3), 2011, 103쪽.

59) 劉育玲, 「口傳文學與作家文學的三重對話—以台灣原住民族文學為考察中心」, 『中外文學』38(3), 2009, 251-256쪽.

다.⁶⁰⁾ 한때 파이완족 사회에서는 예비 계승자가 될 자식일 경우 가족 및 부락 공동체와 단절되지 않도록, 도시로 보내지 않기도 했다고 한다.⁶¹⁾

이것은 원주민이 전통에 집착하거나 미련을 뒤서기 아니라, 구술문화에서 배우거나 안다는 것은 알고자 하는 대상과의 공감적·공유적 일체화를 의미하는 것과 관계가 있기 때문이다. 구술문화에서 사용하는 모든 단어나 용어는 추상적이기보다는 상황의존적이다. 즉 ‘자동차란 무엇인가’라는 질문에 추상적으로 접근하기보다 ‘다리가 네 개 있고, 앞쪽에 사람이 앉는 의자가 있고, 그림자를 드리우는 지붕이 붙어 있는데, 거기에 엔진이 있는 것, 하지만 더 직접적으로 말하자면, 차를 타고 드라이브를 해보면 차가 어떤 것인지 알 수 있을 것’이라고 대답한다. 구술문화에서, 내 주변에 있는 모든 사물은 실생활의 환경을 통해 설명될 수 있으며, 모든 지식은 인간 생활세계에서 체득하는 방식으로만 전수될 수 있기 때문이다.⁶²⁾ 이 점을 고려하면, 문자가 없는 원주민에게 ‘삶의 터전’ 및 ‘공동체’와 멀어진다는 것은 단지 물리적인 환경의 변화에 적응해야 한다는 뜻이 아니라 ‘사유방식 자체를 바꿔야 하는’ 지난한 일이다.

부락으로 돌아와서 파이완족을 알기 이전의 나는, 한자를 잘 다룰 줄 안다며 스스로 득의양양하며 우쭐거렸다. 그런데 엄마를 따라 부족 마을로 돌아온 후 더는 기억하지 못하는 수많은 노인들과 이야기를 나누면서, 문자를 사용하는 능력이 강해질수록 나의 지식이 증가하는 것이 아니라 유실됨을 분명하게 알 수 있었다. 특히 자신의 각종 문화와 역사를 잊게 된다는 것을. “눈을 감고 천천히 기억을 떠올리면, 부락의 과거 역사로 돌아갈 수 있을 거야. 그곳이야말로 파이완족의 마지막 귀속처지.” vuvu가 아름다운 추억에 관해 말을 해줄 때마다 항상 현실에 현혹되지 말라고 하셨다. 가장 좋은 방법은 눈을 감는 것이라고. 이렇게 해야지만 마음을 가라

60) 蔡穎芳, 「繼承自治? 自排灣族的觀點出發」, 『台灣原住民族研究季刊』4(3), 2011, 147-151쪽. 형제자매의 관혼상제는 물론 부모 사후 재산권 분배에 있어서도 ‘가장’은 중추적인 역할을 하기 때문에, 관습법에 불과하다고 취급하기보다 타이완 성문법 체계에서 융통성있게 적용해야 할 필요성이 제기되고 있다.

61) 鄭惠芬, 「排灣族長嗣繼承制與行事理路: 大姊當家的文化脈絡」, 『婦研縱橫』(103), 2015, 47쪽.

62) 월터 J. 옹(임명진 옮김), 『구술문화와 문자문화』, 문예출판사, 2018, 54-64쪽.

않혀 자신에게 돌아갈 수 있다고 말이다.⁶³⁾

아우는 원주민어를 할 줄 모르며 한어로 글을 쓰는 원주민 작가이다.⁶⁴⁾ 아우에게 모어(母語; 태어나서 처음으로 몸에 익힘으로써 무자각인 채로 자신 속에 생겨버리는 언어)는 한어이다. 현재 문단에서 활동하는 원주민 작가 중 모어와 한어 모두 유창한 작가, 그리고 먼저 원주민 모어로 생각한 뒤 머릿속에서 다시 한어로 번역하여 글쓰기를 하는 작가도 있음을 고려하면,⁶⁵⁾ 아우는 한어를 단일언어로 사용한다고 할 수 있다. 문자문화에 속하는 한어는 생활 경험과 일정한 거리가 있더라도 추상적·분석적인 사고가 가능하고, 세련된 수사를 사용하여 기록할 수 있다. 그래서 통상 문자문화는 구술문화보다 오래 보존되며, 이를 바탕으로 인간이 훨씬 더 정교한 사고를 할 수 있다고 생각한다. 즉 문자사회는 단순히 문자의 유무를 기준으로 무문자사회를 문명화할 필요가 있다고 쉽게 단정한다. 하지만 위의 인용문을 보면, 아우가 다양한 원주민들을 인터뷰하면서 자신의 이러한 시각을 반성하게 되었음을 알 수 있다.

문자에 익숙한 사람들은 일반적으로 텍스트를 바탕으로, 필요한 만큼 몇 번이고 텍스트로 돌아가서 축어적으로 반복하는 방식으로 기억을 한다. 그래서 문자에 의지하지 않는 기억도 보통 이와 같은 축어적 반복을

63) Liglav A-Wu, 《祖靈遺忘的孩子》, 前衛出版社, 2015, 285쪽.

64) 아우는 부락 생활을 통해 모친의 모어인 파이완어와 전 남편의 부족어 아타얄어를 대강 알아들을 수는 있게 되었지만, 직접 원주민어를 사용하여 소통하거나 사고할 수 없다(Liglav A-Wu, 《祖靈遺忘的孩子》, 前衛出版社, 2015, 231쪽, 240-241쪽).

65) 전자의 예로는, 아우와 비슷한 연배이자 파이완족 출신 여성작가인 다더라반 이바우(Dadelavan Iba 達德拉凡·伊苞, 1967-현재)를 꼽을 수 있고, 후자의 예로는 선배 작가에 해당되는 부농(布農)족 출신 텐야거(田雅各 Topas Tamapima, 拓拔斯·塔瑪匹瑪 1960-현재)를 꼽을 수 있다. 이바우는 ‘매우 중국어다운 글(很中文)’을 쓴다는 평가를 받은 바 있으며, 텐야거는 모더니즘적 소설 기교의 활용에 있어 예스타오(葉石濤)·리차오(李喬)의 극찬을 받은 바 있다.(楊翠, 「兩種回家的方法: 論伊苞《老鷹再見》與唯色《絳紅色的地圖》中的離/返敘事」, 『少數說話(下): 台灣原住民女性文學的多重視域』, 玉山社, 2018, 107쪽; 劉亮雅, 「田雅各短篇小說中的自我別類民族志表達與文化翻譯」, 『遲來的後殖民: 再論解嚴以來台灣小說』, 臺大出版中心, 2015, 118-125쪽)

통해 달성할 것이라 추측한다. 하지만, 사실 구술문화에서는 전승할 이야기를 담아놓는 시간, 즉 전승할 이야기와 전승자가 ‘일체화될 시간’이 중요하다. 쓰기를 내면화한 사람은 전승할 문구의 정확한 재현에 집중하는 반면, 구술문화에서는 전승자가 자신의 방식으로 말할 수 있는가가 중요하다는 뜻이다.⁶⁶⁾ 아우의 외조모가 원주민어를 모르는 소녀에게 발화자의 말을, 기호가 아닌 행동에 반응할 수 있도록 눈을 감고 상대 목소리의 ‘역동성’에 집중하라고 한 것도 이런 이유 때문이다.

인간의 감각 중 청각은 내부에 손을 대지 않고서도 내부를 감지할 수 있다. 상자의 속이 비었는지 여부를 알려면 상자를 두드리려보면 되고, 벽을 두드리면 벽 안쪽이 비었는지 여부를 알 수 있듯이 말이다. 인간의 목소리도 인간 몸의 내부에서 나온다. 인간의 몸을 공명체로 삼은 발화자의 목소리는 듣는 사람의 내부로 쏠려 들어간다. 어떤 풍경을 둘러보기 위해 눈을 이리저리 움직여야 하는 것과 달리, 인간이 들을 때는 동시에 그리고 순식간에 모든 방향에서 모여든 소리를 듣는다. 그런 점에서 보는 사람과 대상을 나누어 분할하는 시각과 달리, 청각은 ‘통합적인 감각’이다. 그러므로 구술문화는 소통을 통해 타자와의 하모니를 이루는 것을 목표로 한다.⁶⁷⁾

이 짧은 말을, 내가 분명히 알아들을 수 있게 하는 데 소녀는 장장 10분에 가까운 시간을 들여야 했다. 긴장하고 정성을 다하느라 땀방울이 송골송골 맺힌 소녀의 얼굴을 보면서, 나는 더이상 소녀와 계속 이야기를 주고받을 용기가 없었다. 그래서 펜을 들고 종이에 썼다. “나는 평동에 사는 파이완족이야.” 소녀는 놀라서 두 눈을 크게 뜨고서는 간신히 말을 쏟아냈다. “아미스족을 제외하고 파이완족의 노래가 가장 듣기 좋아요.” 하지만 소녀는 듣지 못하지 않겠는가? 내가 의심스러운 표정을 잠깐 지었더니, 소녀는 바로 나의 표정을 알아채고는 고생을 마다하지 않고 설명해주었다. “엄마는 저에게 항상 노래를 들려줬어요. 나는 알아듣지 못해도 엄마가 노래

66) 월터 J. 옹(임명진 옮김), 『구술문화와 문자문화』, 문예출판사, 2018, 69-72쪽.

67) 월터 J. 옹(임명진 옮김), 『구술문화와 문자문화』, 문예출판사, 2018, 83쪽.

부를 때 아주 즐거워한다는 것을 알고 있어요. 오랫동안 그런 엄마를 보고 있으면, 내 마음도 즐거워진답니다. 그래서 저는 자주 노래를 부르는 사람은 분명 즐거운 상태라고 믿어요. 우리 부락에서는 매년 풍년제 때 온 마을 사람들이 함께 노래 부르고 춤을 추는데, 세상에서 누가 풍년제를 하는 아미스족보다 더 즐거울까요?⁶⁸⁾

위 인용문은 아우가 집 근처에 새로 생긴 미용실을 방문했다가 만난 청각 장애인 소녀가 한 말이다. 태어날 때부터 들을 수 없었던 이 소녀는 아미스족 출신으로, 모친의 정성과 사랑 덕분에 부정확한 발음이지만 어느 정도 말을 할 수 있게 되었다. 같은 원주민을 만나 반가운 마음에 자기소개를 한 아우는, 듣지 못하는 소녀가 ‘파이완족의 노래가 듣기 좋다’고 하는 말을 듣고 다시 한번 자신의 생각을 반추하게 된다. 이 소녀는 비록 입모양과 표정을 통해 말을 배웠지만, 구술전통이 ‘소리’를 통해 ‘타인의 내면성’을 경험하게 함으로써 어떻게 자신의 감각체계를 생산적으로 활성화하는가를 잘 체득했다고 할 수 있다. ‘소리’는 자기 안으로 물러난 폐쇄적인 내면이 아니라 자신의 내면을 현현한다. 즉 ‘반향’을 통해 ‘공간’, 항상 타자를 필요로 하는 ‘전달의 공간(거대한 내부)’을 형성한다. 남과 소통한다는 것은 나의 내면(인격)뿐만 아니라 타인의 내면에 참여하는 일이다. 이렇게 물러나는 내면은 모든 소통의 터전이 된다.⁶⁹⁾ 아미스 소녀는 귀가 들리지 않았음에도 이런 구술전통을 체득했기 때문에, 피부색장애 등과 같은 어떤 물상의 외부에 현혹되지 않고 맑은 마음으로 세상과 소통할 수 있게 된 것이다. 문자 없는 소리를 통한 소통이 문자에 얽매인 사유방식의 한계를 어떻게 드러내주고 자극해줄 수 있는지 생각해볼 수 있는 대목이라 하지 않을 수 없다.

흥미로운 점은 이러한 타자들에게 공명한 아우가 다시 자신의 방식으로 문자로 기록했다는 데 있다. 아우는 현장 답사한 내용을 기록할 때 최대한 상대방의 말을 직접 인용하는 방식을 사용했다. 무문자문화의

68) 《愛唱歌的阿美少女》，台灣e散文網站，(검색일: 2022.5.25).

69) 월터 J. 옹(이영걸 옮김), 『언어의 현존』, 탐구당, 1985, 111-123쪽.

‘대화식 소통’은 특정한 누군가가 다른 누군가를 대변하는 방식이 아니라, 서로의 소리를 통해 말의 힘을 감각적으로 느끼고 상호 존재를 인지할 수 있게 하기 때문이다. 그런 점에서 아우에게 ‘한어’는 단지 식민지 배자의 언어로만 존재하지 않는다. 사실 아우의 산문을 읽으며 다소 아쉬웠던 점은, ‘한어’와 자신의 관계에 대해 직접적으로 성찰한 글이 없다는 점이었다. 하지만 아우가 파이완족의 역사와 문화를 통해 원주민 정체성을 자각하고, 이중적 주변의 위치까지 직시하면서, 무문자문화를 통해 문자언어의 한계까지 성찰하는 일련의 과정을 보면, 인간 의식의 잠재능력을 온전히 발휘할 수 있는 것은 그림에도 여전히 ‘글쓰기’임을 보여준다고 생각한다. 원주민을 통해 접한 구술·청각의 세계는 아우가 글을 쓸 때도 자기 자신을 향해 구술하는 감각을 느끼게 해주었고, 결국 청각을 시각의 세계로 이동시키는 과정에서 ‘한어’라는 문자언어를 통해 아우는 스스로에 대해 끊임없이 해석하는 작업을 할 수 있었으니 말이다. 물론 구술에서 문자로의 완벽한 전환은 불가능하다. 우리가 주목해야 할 점은, 문자의 유무를 통해 상이한 문화를 위계화하는 것은 어리석으며, 구술성이 인간 사회와 맺는 관계를 이해할수록 신중하게 글을 쓸 수 있으며, 또 그것이 글로 기록될 때 양자의 상호작용을 새롭게 바라볼 수 있다는 사실이다. 그런 점에서 아우가 보여준 자기성의 탐색은 세월이 흘러도 시사하는 바가 퇴색되지 않는다.

5. 맺음말

리그라브 아우는 현재 원주민운동에 참여했던 1세대 원주민 작가로서, 대학 및 도서관 강연을 다니거나 원주민 문학상의 심사자로 활동하기도 하고, 2006년 이후에는 징이(靜宜)대학 상주작가(駐校作家)로서 교학을 겸하고 있다. 2005년-2007년 사이, 주로 타이완일보·자유시보(自由時報)

중국어시보(中國時報) 같은 신문의 부간이나 인터넷 블로그를 통해 작품을 발표했는데,⁷⁰⁾ 일부만 《조상이 잇은 아이》에 수록되었다.

2015년 이후 창작을 계속하는지 확인할 수 없어 아쉽지만, 아우의 산문은 자신을 외성 2세대로 생각했던 혼혈 원주민이 구술문화를 포함한 다양한 타자와의 만남을 통해, 한 사람으로서의 자기 존재감을 확인하는 칸트식의 ‘자아의식’이 아닌, 내가 나의 삶을 이야기함으로써 발견되고 형성되는 ‘자기성’의 과정을 보여줬다는 점에서 의의가 적지 않다. 타자를 통해 자기 이해에 이르는 이러한 ‘자기성’은, 세계와의 관계 속에서 다양한 줄거리의 역동성에 의해 구성되기 때문에 고정된 나 자신에 대한 의식이 아니다. 아우가 보여주는 ‘자기성’은, 타자의 배제를 통해 자신의 위상을 정립해 나가는 정체성이 아니다.

아우가 보여주는 ‘자기성’은 그녀가 출생 후 맺은 부모와의 관계에서부터 학교 선생님, 남편, 동료, 부족 공동체 등 수많은 타자를 자신 안에 내면화시키는 과정에서 형성되었다. 아우가 원주민 정체성을 마주할 때 ‘상처 입은’ 원주민에만 머무르지 않고 ‘내부의 차이’를 포용하는 정체성 정치를 고민할 수 있었던 것도, 이러한 타자와의 동일시를 통해 자신이 ‘좀 더 성장’했기 때문이다. 그러므로 이러한 ‘성찰적 자기’, ‘타자처럼 돌아온 자기(리콤피르의 용어)’는, 자기 안에 내사된 수많은 타자의 삶을 토대로 다시 타자를 향해 나아갈 수 있다. 그런 점에서 아우가 일생을 통해 보여주는 ‘자기성’의 탐색은, 제3국의 독자가 ‘이국적 정취’에 현혹되지 않고서 어떻게 낯선 문화(문학)를 마주할 수 있을 것인가에 대해 하나의 사례를 제공한다고 평가할 수 있다.

70) 李金發, 「時空的遷徙與萬象的變化: 利格拉樂阿鳩的身份認同」, 『元智電子報』, <http://yzunews.yzu.edu.tw/between-two-personal-identities-liglav-a-wu-as-a-paiwan-indigenous-and-the-second-generation-of-mainlander/>, 2020.01.10, (검색일: 2022.6.9); 林曉萍, 「利格拉樂·阿鳩的散文研究」, 台灣師範大學碩士論文, 2009, 25쪽. 단행본에 수록되지 않은 많은 산문 작품들은 현재 사이트가 없어서 제3국의 독자는 확인할 수 없다.

참고문헌

- 김선하, 『리콤피르의 주체와 이야기』, 한국학술정보, 2007.
- 벤자민 슈워츠(나성 옮김), 『중국 고대 사상의 세계』, 살림, 2004.
- 윤성우, 『폴 리콤피르의 철학』, 철학과 현실사, 2004.
- 윌터 J. 옹(임명진 옮김), 『구술문화와 문자문화』, 문예출판사, 2018.
- 윌터 J. 옹(이영걸 옮김), 『언어의 현존』, 탐구당, 1985.
- 이석규, 『제국과 민족국가 사이에서: 탈식민시대 영어권 문학 다시 읽기』, 한길사, 2011.
- 장 길렌 외(박성진 옮김), 『전쟁의 고고학』, 사회평론아카데미, 2020.
- 폴 리콤피르 저(김용권 옮김), 『타자로서의 자기 자신』, 동문선, 2006.
- 陳綾琪著(卓加眞·蔡永琪譯), 『異地繁華: 海外臺灣文論選譯』, 臺大出版中心, 2012.
- 赤松美和子著(蔡蕙光譯), 『臺灣文學與文藝營: 讀者與作家的互動創作空間』, 群學, 2018.
- 利拉格樂·阿鳩, 『Mulidan 穆利淡: 部落手札』, 女書文化, 1998.
- Liglav A-Wu 利拉格樂·阿鳩, 『祖靈遺忘的孩子』, 前衛出版社, 2015.
- 劉亮雅, 『遲來的後殖民: 再論解嚴以來台灣小說』, 臺大出版中心, 2015.
- 史書美, 『反離散』, 聯經, 2017.
- 楊翠, 『少數說話(下): 台灣原住民女性文學的多重視域』, 玉山社, 2018.
- 홍은희, 「타이완 쩌우족(Tsou)의 머리사냥 신화에 나타난 폭력과 생태윤리」, 『중국소설논총』 (61), 2020, 1-32쪽.
- 陳國偉, 「자본주의와 신분(身分)의 재형성: 계엄 해제 이후 타이완소설에 나타난 자기정체성의 전환」, 『한국문학연구』 (35), 2008, 247-284쪽.
- 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成), 「台灣原住民族運動與文學的啟蒙」, 『台灣原住民族研究季刊』1(1), 2008, pp.39-58.
- 蔡穎芳, 「繼承自治? 自排灣族的觀點出發」, 『台灣原住民族研究季刊』4(3), 2011, pp.101-182.
- 陳芬苓, 「跨越父權 / 母權之分—原住民族群兩性關係之初探」, 『女學學誌』(20), 2005, pp.177-221.
- 沈宗瑞, 「國家, 社會與公民權的發展」, 『通識教育季刊』 6(2), 1999, pp.65-83.
- 傅仰止, 「台灣原住民族優惠政策的支持與抗拒: 比較原漢立場」, 『台灣社會學刊』(25), 2001, pp.55-109.
- 高佩文, 「排灣族性別角色變遷之研究: 以排灣族女性為例」, 『人文與社會學報』2(1), 2008, pp.255-276.
- 郭紀舟, 「七十年代的『夏潮』雜誌」, 『思想』(4), 2007, pp.103-114.
- 何春蕸, 「從反對人口販賣到全面社會規訓: 台灣兒少NGO的牧世大業」, 『台灣社會研究季刊』 (59), 2005, pp.1-42.

- 胡台麗, 「芋仔與蕃薯: 台灣「榮民」的族群關係與認同」, 『中央研究院民族學研究所集刊』(69), 1990, pp.107-131.
- 劉亮雅, 「臺灣理論與知識生產: 以一九九〇年代臺灣後殖民與酷兒論述為分析對象」, 『臺灣文學研究集刊』(18), 2015.8, pp.45-82.
- 劉育玲, 「口傳文學與作家文學的三重對話: 以台灣原住民族文學為考察中心」, 『中外文學』38(3), 2009, pp.235-275.
- 林芳珉, 「政府與婦女團體的關係及其轉變: 以台灣為例探討婦女運動與性別主流化」, 『國家與社會』(5), 2008, pp.159-203.
- 林瑤棋, 「原住民的「還我姓名」運動」, 『歷史月刊』(181), 2003, pp.11-17.
- 梁莉芳, 「別一雙凝視世界的眼睛: 阿媽的《穆利淡部落手札》」, 『兩性平等教育季刊』(15), 2001, pp.68-70.
- 梁望惠, 陳碧蘭, 「雛妓悲歌」, 『新使者』(15), 1993, pp.57-60.
- Pasaljaig Tjangkus 郭東雄, 「台灣排灣族石板屋建築知識與住居文化」, 『台灣原住民族研究論叢』(8), 2010, pp.117-146.
- 邱貴芬, 「原住民女性的聲音: 訪談阿媽」, 『中外文學』26(2), 1997.7, pp.130-145.
- 吳宛憶, 「『原報』與『獵人文化』的抗爭與回歸」, 『原教界』(35), 2010.10, pp.20-25.
- 魏千峰, 「解嚴後台灣人權之發展及其限制: 兼比較亞洲人權」, 『思與言』46(4), 2008.12, pp.1-103.
- 雅柏魁詠, 博伊哲努 Yapasuyongu Poiconu, 「原住民族法制發展之機遇及挑戰」, 『台灣原住民族研究學報』2(3)年秋季號, 2012, pp.109-142.
- 楊翠, 「認同與記憶: 以阿媽的創作試探原住民女性書寫」, 『中外文學』27(11), 1999, pp.71-97.
- 尤哈尼·伊斯卡卡夫特, 「我們還有夢嗎?: 原住民族運動的觀察與反思」, 『台灣原住民族研究學報』8(2), 2018, pp.157-170.
- 趙慶華, 「鄉愁的起點, 離散的情懷: ‘眷村文學’在台灣」, 『PAR表演藝術雜誌』(192), 2008, pp.44-45.
- 趙彥寧, 「台灣同志研究的回顧與展望: 一個關於文化生產的分析」, 『台灣社會研究季刊』(38), 2000, pp.207-244.
- 鄭惠芬, 「排灣族長嗣繼承制與行事理路: 大姊當家的文化脈絡」, 『婦研縱橫』(103), 2015, pp.44-51.
- 丁時馨, 「外省‘老兵’之終結: 死亡與哀悼」, 國立交通大學碩士論文, 2011.
- 劉依潔, 「『人間』雜誌研究」, 東吳大學碩士論文, 2000.
- 林曉萍, 「利拉格樂·阿媽的散文研究」, 台灣師範大學碩士論文, 2009.
- 馬曉蘭, 「我們打從眷村來: 眷村生活史的考察」, 東海大學碩士論文, 2010.
- 許文馨, 「利拉格樂·阿媽的散文視角研究」, 中正大學碩士論文, 2016.

趙慶華, 「認同與書寫: 以朱天文與利拉格樂·阿媽爲考察對象」, 成功大學碩士論文, 2004.

<인터넷 자료>

台北特約記者楊孟瑜, 「台灣的“種族歧視”」, 『BBC中文網』, 2004.7.26.

李金發, 「時空的遷徙與萬象的變化: 利格拉樂阿媽的身份認同」, 『元智電子報』, 2020.1.10.

利拉格樂·阿媽, 「那個年代」, 「愛唱歌的阿美少女」, 台灣e散文網站.

_____, 「夢中的父親」,

<https://www.chinatimes.com/newspapers/20110210000665-260115?chdtv>, 2011.2.10

<Abstract>

An Indigenous Female Author's Exploration of Selfhood:

Focusing on Liglav A-Wu's essay

Koh, WoonSun (Dankook Univ.)

This study aimed to examine the process of exploring an indigenous woman's selfhood, focusing on the essay of Liglav A-Wu, an indigenous female author who appeared in the transition period of Taiwanese society in the 1990s. Raised by her Han Chinese father and her mother, a member of the Paiwan tribe, Liglav A-Wu recognized herself as 'the Second Generation from Mainland China' before the age of 18, but later as she knew her maternal grandmother's personal history, she re-established 'indigenous identity' and 'subjectivity as a woman'.

The 'military dependents' village', where she grew up, was like a 'community of relatives' because the town took care of each family's children together, while maintaining a similar lifestyle. Due to her indigenous mother with different skin color and her father who served sentences for political offenses under suspicion of being a spy, she could never be a member of 'emotional community'. As she more fluently spoke 'the Standard Chinese' while growing up, Liglav A-Wu had to suffer the contradiction because of her dark color in her early years. In addition, the more she learned Chinese history and culture and conformed to the government's policies, the more the validity of her identity was questioned by 'the Second Generation from Mainland China'.

Liglav A-Wu, who worked as a substitute teacher after graduating from high school, was involved in 'the indigenous movement' and 'the feminist movement'. In the process,

however, she learned that the collective politics that advocated the ‘differences’ between the Han Chinese and the indigenous people could omit ‘tribal differences’. She also witnessed the limitations of the Han Chinese elite women-centered feminist movement which only relies on Western theories and methods without taking care of the reality of minorities such as ‘indigenous women’. She came to realize that the social movement in which ordinary people's empathetic awakening can come together to form a will for change is worthwhile, rather than the enlightenment movement in which a few elites represent or awaken the majority.

Despite several ‘migrations’ going through marriage and divorce, Liglav A-Wu is maintaining her indigenous identity. This is possible because the Paiwanese culture is connected with the ‘family’ and, by extension, with the ‘tribal community’ through the ‘surname’. Furthermore, a non-literate society, where oral transmission was performed, has ‘interactive communication’ centered on hearing while facing the ‘listener’ who listens to the voice of the speaker. This method is characterized by binding the self and the other together, rather than ranking them in a hierarchy. Liglav A-Wu has constantly worked on interpreting herself, in the course of characterizing (visualizing) this oral-hearing world. In that respect, Liglav A-Wu's essay can be an example of how orality and literacy can interact.

Key words : military dependents’ village, the daughter of political prisoner, collective identity politics, Paiwanese surname and tribal community, oral culture

투 고 일 : 2022년 7월 08일
심사완료일 : 2022년 8월 17일
게재확정일 : 2022년 8월 25일