

# TRANS- HUMANITIES

---

Title : 혼종성에 강요된 수치없음과 수치: 『수치』에 나타난 동질화의 폭력

**Forced Shamelessness and Shame in the Diaspora:  
Violence of Dominant Discourse in Salman Rushdie's  
*Shame***

Author(s) : 성정혜 (SUNG Junghye)

Source : *Trans-Humanities*, Vol. 5 No. 3 (2012), pp. 75-104

Published by : Ewha Womans University Press

URL : <http://eiheng.ewha.ac.kr/page.asp?pageid=book10&pagenum=060600>

Online ISSN : 2383-9899

---

All articles in *Trans-Humanities* are linked to the Homepage of KCI and  
Ewha Institute for the Humanities and can be downloaded:  
[www.kci.go.kr](http://www.kci.go.kr) & <http://www.trans-humanities.org/>



이화여자대학교  
EWHW WOMANS UNIVERSITY

## 혼종성에 강요된 수치없음과 수치: 『수치』에 나타난 동질화의 폭력

성정혜

### 1. 들어가며

살만 루시디(Salman Rushdie)는 『자정의 아이들』(*Midnight's Children*, 1983)에서부터 시작하여 『수치』(*Shame*, 1985), 『악마의 시』(*Satanic Verses*, 1992)에 이르기까지 이산자가 이산의 경험으로 만나게 되는 이질적인 삶의 현장과 그 속에서의 갈등을 때로는 냉소적으로 때로는 희화화하여 세밀하게 그려내는 작가이다. 루시디에게 장소의 이동으로 인한 새로운 상황과의 조우는 항상 고민의 주제였으며 그가 작품에서 끊임없이 되돌아가는 지점임은 대부분의 비평가들이 동의하는 바이다. 어린 시절을 오롯이 보냈던 인도와 달리 파키스탄이라는 공간은 루시디에게 『수치』의 화자<sup>1)</sup>가 밝히듯이 “깨어진 유리조각의 파편들에 비취진

---

성정혜 이화여자대학교 영어영문학과

- 1) 루시디는 루시디로 상징되는 화자를 내세워 『수치』를 서술하고 있다. 일찍 영국으로 이민 간 인물로 묘사되는 화자는 사건을 바라보는 시선, 내부적 사건들에 대한 치밀한 정보, 작품 내에서 가하는 통렬한 비판 등을 미루어 볼 때 루시디의 목소리를 대변하는 인물이라고 여겨진다.

상”으로만 알고 있는 장소로 “한 번도 6개월 이상을 연달아 지내본 적이 없는” 곳이다(Rushdie, *Shame* 66). 그래서 화자와 마찬가지로 루시디가 그리고 있는 “파키스탄은 파키스탄이면서 파키스탄이 아니다”(22). 『수치』에는 루시디가 파키스탄으로 이주한 경험에 대한 회고와 분리된 국가에 대한 연민뿐 아니라 영국으로의 이주 후에 들었던 파키스탄인들이 행하는 비논리적 이데올로기에 대한 통한의 감정이 표출되어 있다. 그에게 파키스탄은 잘 알지도 못하고 그렇다고 아예 모르지도 않는 땅이기에 파키스탄이라는 지역에 대한 익숙하면서 친근한 감정과 함께 그 땅에서 일어나는 일들에 대한 분노와 수치의 양가적인 감정이 작품에서 드러난다. 루시디가 작품의 화자를 통해 밝히듯이 『수치』는 이산자에게 행해지는 가혹한 논리에 명백한 분노를 느껴서 쓸 수밖에 없었던 것이다. 본 논문은 이산자에게 적용되는 지배이데올로기의 논리의 부당성이 작품의 두 인물에게 수치없음과 수치라는 상반된 양상으로 투사되고 있는지 밝히고, 이산자들이 부당한 논리에 저항하는 양상을 분석하고자 한다.

『수치』는 『자정의 아이들』이나 『악마의 시』에 비해 학자들의 관심을 상대적으로 덜 받은 작품이다. 『자정의 아이들』에서 인도가 독립한 탈식민시대를 배경으로 인도의 정치적 상황과 국가 형성의 논리를 개인의 역사 구성과 비교하여 살펴보고, 『악마의 시』에서 이슬람 종교라는 민감한 사안을 건드리면서 진실 및 기원에 대한 탐구를 하였다면 『수치』에서는 파키스탄 분리 이후에 인도·파키스탄의 정치상황에서 나타나는 폭력과 이슬람교의 전통이 약자에게 부과하는 근본주의 사고방식에 대한 통렬한 비판을 가하고 있다. 이렇듯 작가의 분명한 의도가 작품 내에 그대로 드러난 것이 지금까지 『수치』에 대한 연구가 활발히 일어나지 않은 하나의 이유라고 볼 수 있다. 즉, 작품 속에 등장하는 인물이나 역사적으로 일어난 사건들을 실제 역사상 실존하였던 인물이나 사건으로 확연하게 동일시 할 수 있는 묘사가 역사적 사건을 소설에 들여와

소설의 흥미를 더하는 기제로 읽힐 수도 있었으나 소설이 가지는 개연성의 정도를 지나치게 확장시켜 소설이라기보다 정치적 논평으로서 읽힐 여지를 주었기 때문에 『자정의 아이들』이나 『악마의 시』에 비해 관심을 덜 받은 것으로 여겨진다. 그러나 본 논문에서는 위와 같은 구체적 역사적 사실이 작품의 한계로 작용하는 것이 아니라 오히려 현실을 보다 극명하게 바라보고 비판적으로 사고할 수 있는 통찰의 계기로 삼아 그 동안 소외되었던 작품을 다시 재조명할 필요가 있다고 본다. 즉, 역사를 밀접하게 연결시켰기에 이산자에게 부과된 비합리적 행위를 보다 직접적으로 파악할 수가 있으며, 작품의 사실성과 현실의 치밀한 묘사는 당대 사회를 보다 가까이에서 바라볼 수 있는 시야를 제공한다고 보는 것이다.

『자정의 아이들』에 이어 발표된 『수치』는 살만 루시디의 자전적 경험에 반영된 두 번째 소설이다. 살만 루시디의 다른 소설들이 그러하듯 『수치』도 이주, 이산의 주제를 다루고 있음은 티모시 브레넌(Timothy Brennan), 사라 술레리(Sara Suleri), 루푸스 쿡(Rufus Cook), 수잔 스피리(Susan Spearey)등 많은 비평가들이 발표한 논문의 주제를 보아도 쉽게 알 수 있다. 브레넌은 “이주(migrancy)가 루시디의 작품과 삶 모두에서 재현을 할 때 중심이 되는 것”으로 본다(127). 쿡은 혼화화된 정서를 가장 잘 반영하고 있는 작가가 루시디이며, 그의 작품 속에는 “타문화의 수용과정과 그로 인한 기질의 변화(transubstantiation)가 잘 나타나 있다”고 평한다(227). 루시디는 이주가 “급격히 새로운 인류의 형태를 형성했다”고 말하였는데 스피리는 이를 긍정적으로 받아들이면서 『수치』에 나타난 이주자의 주체성에 대한 분석을 하였다(178). 이와 같이 『수치』에서는 이주 혹은 이산이 작품의 중심 주제라고 볼 수 있으며 루시디는 이전의 작품인 『자정의 아이들』에 비해 이산자의 양상을 좀 더 복잡하게 다루고 있다. 이는 파키스탄이 종교의 문제로 인도에서 다시 분리 독립하게 된 경험과 연결될 수 있다. 게다가 파키스탄이라는

국가는 태생적으로 인도에서 분리되어 독립한 국가이므로 파키스탄의 모든 국민들이 어떤 의미에서 이산자로 불려질 수 있을 것이다.<sup>2)</sup>

본 논문에서는 지배담론에서 혼종성을 수용하지 못하고 동질성만을 추구하는 논리에 맞게 이산자의 삶을 번역해내는 과정에 대해 논의하고자 한다. 지배계급의 논리에서 이산자의 삶을 역사에 재기입할 때 이산자의 혼종성은 가려지고 지배담론에 순응한 단일하고 고정된 기호로 규정된다. 그러나, 모든 이산자의 삶이 지배담론에 동일하게 순응하는 것은 아니다. 이산자의 삶이 부당한 논리와 강요로 기록될 때 이러한 폭력이 거부되는 양상과 그 과정에서 드러나는 긴장을 살펴보고자 한다. 이를 위해 본론의 첫 번째 절에서는 작가인 살만 루시디와 탈식민주의 비평가인 호미 바바가 주목한 문화와 언어의 번역에서 발견되는 상실과 차이에 대해 살펴본다. 그 과정에서 발견되는 상실과 차이는 『수치』의 배경이 된 지배이데올로기에서 이산자의 혼종성을 번역할 때 노출되는 차이에 대해 문제의식을 제기하고 있음을 논의한다. 다만, 번역이 지배자의 담론에서 이산자들을 기록할 때 발생하는 것과 마찬가지로 이산자들 역시 자신들이 처한 상황을 번역해내고 있음을 염두에 둔다. 따라서, 본 논문에서 사용하게 되는 번역은 두 가지 방향을 각각 의미한다. 혼란을 피하기 위해 이산자들의 삶이 번역되는 양상은 재번역이라는 용어를 사용하고자 한다. 두 번째 절과 세 번째 절에서는 제기된 문제의식이 구체적으로 소설의 인물에게서 구현되는 양상을 따라가 본다. 즉, 지배담론에서는 이산자의 차이가 발현이 된다 하더라도 겉으로 드러나거나 공존할 수 없게 하기 위해 다양한 방법으로 은폐하고 억압한다. 우선, 은폐와 억압의 양상이 오마르 하이얌 사킬에게서 수치없음의 모습으로 그려지고 있음과, 수피야 지노비아에게서 수치 그 자체의 모습으로 발

---

2) 파키스탄은 인도의 지리정치적 토대위에 덧입혀지고, 분리의 과정에서 생성된 국가로 이 분리로 인해 남아시아전역에 1,200만 명이라는 거대한 이민 인구(백만 명에 이르는 사망자와 함께)를 형성하였다(Nicholls 109).

현되는 모습으로 그려지고 있음을 분석한다. 본 논문에서는 두 인물에게서 수치없음과 수치 그 자체로 나타나게 만드는 논리는 지배이데올로기에서 기원과 본질을 맹목적으로 숭상하고 이와 다른 양상이 발견될 때 은폐하려는 노력 때문이라고 가정하고, 이 같은 담론의 폭력적 번역에 대해 두 인물이 지배담론의 억압과 폭력성을 재번역하는 양상을 논의한다.

## 2. 번역불가능한 요소의 번역, 습득과 손실

루시디는 『상상의 고향들』(*Imaginary Homelands*)에서 “지속적인 유일한 것은 불확실성뿐이며 유일하게 확실한 것은 변화뿐이다”(404)라고 언급하는데 이는 불변의 진리이자 반박할 수 없는 사실로 받아들여진 수많은 믿음들이 불확실 할 수 있다는 주장이며 작품에서 기원과 정체성에 대해 끊임없이 질문하고 있는 이유이기도 하다. 루시디는 기원과 정체성의 고정불변함에 대해 의문을 제기하고 다양한 삶이 유입되고 혼합되는 과정에서 이질적인 문화와 사고의 양상이 복합적으로 드러날 수밖에 없음을 피력한다. 다양한 삶이 유입되고 혼합되는 과정에서 필연적으로 번역이라는 행위가 발생하게 된다. 유입이 되거나 유입을 받아들이거나 어느 쪽에서든지 나와 상대방의 차이를 내가 이해할 수 있는 것으로 바꾸어야 하는 행위가 필요한 것이다. 루시디는 언어뿐만 아니라 관습이나 문화에 있어서도 번역이 필요하며 모든 번역의 과정에는 습득과 손실이 일어남에 주목한다.

『수치』의 화자는 언어의 번역에서 파악되는 습득과 손실에 대한 한 예로 “수치”라는 뜻을 지닌 파키스탄어인 “샤람”(Sharam)을 설명한다. 화자는 파키스탄어의 “샤람”(Sharam)을 영어단어 “세임”(Shame)으로

번역하게 되면 본래 “사람”이 가지고 있는 다양한 의미의 층위를 포함하지 못한다고 말한다. 본래 “사람”이 가진 의미는 파키스탄어에서 “짧은 말이지만 백과사전과 같이 다양한 뉘앙스가 담겨져” 있기 때문에 영어로 번역될 때 번역이 불가능한 요소가 있다고 주장한다. 작품 속의 화자는 이 단어가 파키스탄어에서 갖는 의미를 설명하기 위해서 주인공인 오마르 하이얌 샤킬의 어머니들이 느끼는 감정을 예로 든다. 화자는 어머니들이 느낀 “사람”은 “수치심뿐만이 아니라 당황, 좌절, 예의바름, 겸손, 수줍음과 같은 이 세상에 주어진 감정들과, 영국인들에게는 대응할 만한 것이 없는, 다른 파생된 감정들을 느끼는 것조차 허락되지 않는 무엇”이 있었다고 장황하게 부연하면서 “사람”이라는 단어의 번역불가능성에 대해 거듭 강조한다(33). 이처럼 하나의 단어조차도 일대일의 대응을 이루어낸다는 것이 불가능한 것으로 문화 전반과 관련된 인간의 삶이 일대일 대응처럼 번역되기를 기대하는 것은 지나친 것이다. 하나의 단어에서 나타나는 번역의 불가능성은 『수치』에서 이산자의 삶과 문화의 번역불가능성과 그 과정에서 발생하는 상실을 설명해 주는 좋은 예가 된다.

화자가 번역의 불가능성을 보여주기 위해 드는 또 다른 예는 중세 시의 번역에 관한 것이다. 작품의 화자는 에드워드 핏제랄드(Edward Fitzgerald)가 중세 페르시아 시인인 오마르 하이얌(Omar Khayyám)의 시를 번역하였<sup>3)</sup> 이 번역으로 인해 오마르 하이얌의 시가 서구에서 문학적으로 인정받고 널리 알려지게 되었다는 언급을 한다. 그러나, 화자가 이 지점에서 강조하고 있는 것은 페르시아 시인인 오마르 하이얌의 시가 원문 그대로 번역되지 않았다는 것이다. 화자는 “오마르 하이얌의

---

3) 빅토리아 시대의 시인인 에드워드 핏제랄드는 오마르 하이얌(1048-1131, 수학자, 천문학자, 시인)의 시를 번역, 개작하여 『오마르 하이얌의 루바이야트』(*The Rubaiyat of Omar Khayyam*, 1958)를 출판하였다(Smale 90, Kimmich 97 참조).

시인으로서의 위치는 이상하다. 그는 페르시아에서 전혀 유명하지 않았다. 서구에서는 그의 시가 완전히 재작업된 번역, 상당한 경우 내용은 말할 것도 없이 원문의 정신과도 매우 다른 번역으로 알려지게 된다“라고 언급한다(22-23). 물론 뒤이어 화자는 본인도 “번역이 된 사람“으로서 “번역에서 무엇인가는 항상 사라지지만“ “동시에 얻어지는 것도 있음“(23)을 믿는다고 덧붙이기는 하지만 핏제랄드의 번역의 예에서 염두에 두어야 할 것은 실제 원문과 전혀 다른 시가 되었다는 지점일 것이다.

“세임“으로 번역된 “사람“에서 사라진 것들, 핏제랄드가 오마르 하이얌의 시를 번역하면서 사라진 의미들에 대한 고민이 필요하다. 언어가 번역되는 과정에서 일대일의 대응이 불가능하기 때문에 사라질 수밖에 없는 요소들이 발생한다. 번역자가 어떤 단어로 번역할 것인지에 대해 선택하듯이 이산자의 삶도 번역과정에 지배당론이 개입하면서 무엇이 사라지고, 무엇이 남을지 결정되는 경우들이 있다. 예를 들어, 화자가 보기에 파키스탄은 이슬람 근본주의의 편협하고 고정된 사고방식으로 인해 잘못 그려진 역사이다. 다양한 요소가 유입된 공간임에도 불구하고 하나의 잣대만으로 이 모든 것을 구획하고 규정하려한 시도는 이주민의 사리웃과 전통적인 신드족의 옷이 전혀 어울리지 않게 나열되기만 한 괴상한 모습이 되어 버린 것이다. 이는 작품의 주인공 오마르 하이얌 샤킬(Omar Khayyám Shakil)의 세 어머니가 그들이 살고 있는 장소인 니사푸르를 외부의 세계와 차단하고 오랫동안 균질성을 추구하던 방식과 연결해 볼 수 있다. 오마르의 세 어머니들은 상상된 균질의 공간에서 세 명이 이상한 방식으로 동질화되었으나 결국 이들의 동질화가 깨어질 때에는 첫째의 몸에 셋째의 머리가 붙은 것처럼 기이한 모습으로 묘사된다. 그러므로 자연스럽게 혼종의 상태를 인정하는 것이 아니라 이미 정해진 사고방식에 혼종을 끼워 맞추어 이데올로기에 따라 재구성하려고 할 때 문제점이 발생함을 주장하는 것이다.

화자가 분노해 마지않는 파키스탄의 사회모습을 보고 지나가는 것이

본 논문에서 논의하고 있는 파키스탄의 이산자와 혼종성, 그리고 이를 둘러싼 지배담론을 이해하는 데 도움이 될 것이다. 작품의 화자는 “기구의 일부가 된 것” 마냥 모든 장소에서 수치심이 함께 자리하고 있을 정도로 수치가 만연한 사회에서 수치가 아닌 것을 수치로 여기게끔 하는 사회에 환멸을 느낀다(21). 그는 자신이 충격을 받은 다음의 예를 들어 사회에 만연한 수치가 어느 정도인지 밝히고자 한다. 화자의 친구는 “발루키스탄(Baluchistan)에서 게릴라에게 총을 공급한 사람과 한 아파트의 같은 층에서 같이 살았거나 살지 않았을 수도 있는 사람의, 의붓 삼촌 아내의 둘째 사촌의 부인을 아는 누군가를 알았다”는 이유로 감옥까지 갔다오게 되었다(21). 이런 파키스탄의 정황은 파키스탄을 외부에서 보고 있는 화자에게는 이해할 수 없는 세상의 일부이며 있을 수 없는 일이다. 말도 안 되는 이유로 감옥에 다녀온 화자의 친구는 이러한 사실에 대해 누구에게도 말을 하지 못하며 그렇기 때문에 화자는 이상한 논리로 사람들을 협박하고 강제하는 지배체제의 행위가 파키스탄의 수치라고 여기며 자신이 이를 밝혀야 할 의무가 있다고 느낀다.

그 역시 “이슬람 교육을 받았으나 문화적으로는 식민지의 영향을 받고 이제는 영국에서 살고 있는 이산자의 입장에서 수치에 대해 고발할 미량의 권리가 있음”을 느끼는 것은 그가 파키스탄에 대해 가지는 일종의 애국심이라고 볼 수 있을 것이다(23). 화자는 자신이 파키스탄의 문제점을 다룰 자격이 있음을 피력한다.

아웃사이드! 침입자! 당신은 이런 주제에 대한 권리가 없다! ... 아무도 나를 체포하지는 않았다. 그럴 것 같지도 않다. 침입자! 약탈자! 우리는 당신들의 권위를 거부한다. 우리는 당신을 안다. 외국어로 깃발처럼 당신을 휘어감은 채, 당신의 갈라진 혀로 우리에게 대해 말을 하면서, 도대체 거짓말 말고는 무슨 말을 할 수 있겠는가? 나 [화자는 더 많은 질문들로 답한다. 역사는 오직 현장에 있는 참여자

들의 자산으로만 여겨질 수 있는 것인가? 어떤 법정에서 그와 같은 주장을 펼 수 있는가, 어떤 국경 위원회에서 영토를 규정해주는가? 오직 죽은 자만이 말을 할 수 있단 말인가?

Outsider! Trespasser! You have no right to this subject! ...  
I know nobody ever arrested me. Nor are they ever likely to.  
Poacher! Pirate! We reject your authority. We know you, with your foreign language wrapped around you like a flag: speaking about us in your forked tongue, what can you tell but lies? I reply with more questions: is history to be considered the property of the participants solely? In what courts are such claims staked, what boundary commissions map out the territories? Can only the dead speak? (21-22)

파키스탄 사람들이 아무리 화자를 향해 파키스탄 내부의 상황을 비판할 권리가 없다고 비난하더라도 화자는 자신에게도 여전히 충분한 권리가 있다는 주장을 하고 있다. 화자의 날선 비판은 현재 파키스탄의 치부를 드러내는 것이지만 자신의 정체성의 일부를 구성하고 있는 고향의 치부이기 때문에 결국 자신의 수치를 드러내는 것이 된다. 화자의 분노는 분명 자신이 한때 속한 사회에 대한 애정이며 이제는 속하지 않은 사회에 대한 애처로움이다. 나아가 변화를 인정하지 않고 정해진 규정에 끼워 맞추려는 억지에 대한 냉소이다.

그러나, 변화의 가능성을 어디에서 찾으며, 위와 같이 강요된 번역에서 이산자들은 자신들의 목소리를 어떻게 낼 수 있는 것인가? 번역을 통한 상실과 습득은 바바가 문화적 번역을 다루면서 중요하게 논의하고 있다. 본 절에서는 우선 바바의 논의에서 이산자들이 번역의 불가능성에서 생성되는 손실을 무기력하게 순응하는 입장을 뛰어넘어 손실이 발생하였음을 말할 수 있는 저항의 가능성이 과생되는 지점을 살펴보고자

한다.

바비는 「새로움이 세계에 들어오는 방식」(How newness enters the world: postmodern space, postcolonial times and the trials of cultural translation)에서 이주와 번역의 정치학이 갖는 현재적 의미를 논하고 있다. 나아가 문화적 번역이 추상적인 개념이 아니라 틈새적이고 경계적인 협상의 장에서 이루어지는 것으로 매번 다시 새롭게 현재를 말하는 작업으로 본다. 그는 이질적인 요소들이 만나는 이 경계를 “제3의 공간”으로 명명하면서 이곳에서는 “약분 불가능한 차이들(incommensurable differences)의 협상이 일어나고 이로 인해 이 공간에 존재하는 경계적 삶에 고유한 긴장을 창조”한다고 설명한다(312). 그러므로 이 경계에서는 “차이적 정체성들의 수행적인 성격”이 강조되면서 끊임없이 가변적으로 경계선을 다시 만들고 단일하고 독립적인 차이를 거부한다(313). 이 경계는 투명한 문화적 이식이나 전달이 발생하는 것이 아니라 번역의 이질성 내지 번역의 불가능성이 활발한 문화생산을 가능하게 만든다(김용규 50). 바비는 혼종과 번역의 공간에서 이질적인 문화의 번역이 발생하며 주변부와 차별당하는 자의 관점에서 중심부의 문화를 보다 주체적으로 수용할 수 있는 가능성을 제시한다.

바바에게 있어 저항이란 식민주체와 피식민주체의 간극에서 생산되는 불안정성으로 “지배담론의 인정(recognition)의 규칙이 문화적 차이의 기호들을 분절하여 그것들을 식민권력의 예측적 관계들-위계질서, 정상화(normalization), 주변화(marginalization) 등등-내에 다시 연루시킬 때 바로 그 인정의 규칙 내부에서 생산되는 양가성의 효과”를 의미한다(158). 따라서 바바가 가리키는 식민적 저항은 제3의 공간에서 발생하는 양의성과 혼종성이라고 볼 수 있으며, 이는 피지배자의 주체적이고 정치적인 실천이라기보다는 식민지 공간의 무의식의 층위에서 작동하는 것으로 볼 수 있다. 이와 같은 바바의 논의에 따르면 지배자와 피지배자의 관계로 인해 혼종성이 발생하는 공간이 항상 존재하며 그 공

간은 저항을 갖는다는 도식이 그려진다.

바바가 언급하는 식민적 저항이 작품에서 구체적으로 제시되거나 직접적으로 묘사된 부분을 찾기는 힘들다. 이는 작품의 화자가 밝히고 있듯이 “상상의 도시”에서 일어난 일을 묘사한 “동화”로 만들어 버림으로써 모든 정황이 은유이며 구성된 것이라고 믿게 하고 있기 때문이며 바바의 이론이 바탕을 두고 있는 식민지 상황이 아닌 연유이기도 하다. 바바는 지배자의 양가적 욕망으로 인한 요구로 인해 피지배자는 혼종이 될 수밖에 없다고 하였으나, 탈식민시대의 파키스탄이라는 환경에서 발생한 디아스포라는 지배자의 양가적 요구보다 이질적인 두 문화가 접하게 됨으로써 발생하는 혼종으로 보아야 할 것이다. 따라서 식민지배자와 피식민자의 지배·예속의 관계가 아니라 지배담론관계로 전환하여 문화의 이접성과 간극성을 살펴보아야 할 것이다. 이산자가 위치하는 제3의 공간에서 이산자가 그 틈새를 재해석하고 경계를 다시 긋는 작업들을 수행할 수 있는지 살펴보고, 이접의 공간에서 지배담론에 균열을 내거나 번역이 불가능한 요소들이 저항하는 힘이 발생하는 지점을 찾아냄으로써 바바가 설명하는 혼종성의 개념이 유의미하게 적용되는지 파악해 볼 수 있을 것이다. 또한, 제이나 상가(Jaina Sanga)가 번역불가능하며 직설적으로 표현할 수 없는 상황을 비유적으로 그려낸 루시디의 상상의 이야기는 오히려 “탈식민주의적 맥락에서 민족 서사를 보다 효과적으로 진술할 수 있는 수단이 될 수 있다”(60)고 언급한 것처럼 간접적으로 묘사하고 있는 탈식민지의 혼종성에서 지배담론과 이산자 간의 불안정성을 찾아보고 저항의 가능성도 함께 논의해볼 수 있을 것이다.

따라서, 다음 절에서는 본 논문에서 다루고자 하는 두 인물들에게 억압된 지배이데올로기 담론은 무엇이며, 이 속에서 이들은 제3의 공간을 생성하고 있는지, 억압당한 이질성이 번역의 불가능성을 새로운 문화를 창조하는 긴장을 형성하고 있는지 파악해 볼 것이다.

### 3. 강요된 수치없음: 오마르 하이얌

루시디가 『자정의 아이들』에서 쌀립 시나이(Saleem Sinai)와 그 가족을 통해 개인과 국가의 관계에 대해 고민하고 역사와 민족의 복수성(pluralism)을 인식하는 과정을 묘사하였다면, 『수치』에서는 라자 하이데르(Raza Hyder)와 이스칸데르 하라파(Iskander Harappa) 두 가족을 둘러싼 인물들을 중심으로 이들의 정치적 책략과 역사의 왜곡에 대해 고민한다. 크게 두 가족을 둘러싼 파키스탄의 역사적 사건들이 중심을 이루고 있으나 본 논문에서 다루게 될 오마르 하이얌 샤킬과 수피아 지노비아는 작품 속에서 큰 비중을 차지하지 못하는 주변적 인물이다. 본 논문에서는 작품의 흐름에서나 실제 역사의 흐름에서나 중요한 역할을 하지 못하는 두 인물에 관심을 갖고 이들에게 처해진 억압과 은폐의 기록을 중심으로 삼고자 한다. 『수치』의 화자는 파키스탄의 역사쓰기가 잘못되었음을 지적하면서 실화를 바탕으로 “일종의 근대적인 동화”(a sort of modern fairy tale)를 창조하였다고 언급한다(68). 이슬람 근본주의자들과 민족주의자들이 주장하는 근본과 순혈이라는 논리에 대해 근본과 순혈이 태초부터 분리되어 지킬 수 있는 절대적인 것이 아니라는 주장을 하기 위한 것이지만 실제와 다른 허구임을 드러냄으로써 현실에서의 정치적 대응을 피하기 위한 방어기제로 생각할 수 있다. 따라서, 작가가 더 깊이 파헤치고 싶었던 것은 역사적 실존 인물에 대한 묘사보다 동화로 묘사된 사건이나 인물들에 대한 설명들이라고 짐작할 수도 있을 것이다.

이 절에서 중점적으로 다루게 될 오마르 하이얌 샤킬은 샤킬씨의 손자이며, 그의 세 딸이 낳은 아들이다. 샤킬씨(Mr. Shakil)와 그의 세 딸들은 가상의 도시인 Q시에서 떨어진 니샤푸르에 거주하는 인물들이다. 할아버지 샤킬씨가 세 딸들을 집에 가두어 외부인과의 접촉을 철저히

배제하였음에도 불구하고 세 딸은 아버지의 뜻을 어기고 ‘제국주의자들’ 만을 집으로 초대하여 파티를 열었다. 그날 밤 세 딸은 아버지가 누구인지 알 수 없는 ‘수치스러운’ 아들을 가진다. 외부인의 아이를 낳은 세 딸은 아버지인 샤킬씨가 자신들에게 하였듯이 세상의 모든 것으로부터 단절되도록 아이를 양육한다. 오마르의 세 어머니들은 아들에게 포경수술, 이발, 영세와 같은 신체적인 요소에서부터 문화와 역사, 사회생활 등에 이르기까지 세상의 모든 것과 접촉하는 것을 차단하면서 오마르가 역사, 심지어 기억과도 단절되도록 교육한다. 이렇게 세 어머니들은 철저하게 외부와의 접촉 기회를 차단함으로써 아들이 수치를 알 수 없도록 길렀으며 당연히 오마르는 자신의 혼종성을 인식할 수 있는 기회도 가질 수 없었다. 오마르가 외부세계로 나가겠다는 선언을 하였을 때, 세 어머니가 오마르에게 명한 것은 다른 어떤 것도 아닌 ‘수치를 알아서는 안 된다’는 것이었다.

오마르의 아버지가 그날 밤 초대된 제국주의자들 중 누구인지 알 수 없다는 것과 어머니 역시 세 명중에서 누구인지 알 수 없다는 점에서 오마르는 태어날 때부터 모든 것이 뒤섞인 혼종적인 인물로 생각할 수 있을 것이다. 그러나 『수치』의 배경이 되는 Q시에서는 이산자의 혼종성을 가리고 억압해야 할 대상으로 파악한다. 이러한 담론에서 이산자의 혼종성은 함께 공존하여야 할 속성으로 수용되는 것이 아니라 거부하고 제거하여야 할 침입자의 속성이 된다. 이슬람교의 입장에서 볼 때, 제국주의자의 아들을 처녀가 임신했다는 것은 입에 올리기도 힘든 수치이지만 정작 이렇게 태어난 오마르 하이얌은 수치가 무엇인지 알지도 듣지도 깨닫지도 못한 채 세상을 살아간다는 것은 대단히 역설적이다. 작품 전체에서 오마르가 느껴야 할 수치라고 여겨지는 사건들은 상당히 여러 번 제시된다. 앞서 언급한 바와 같이 오마르의 출생이 그러하다. 이후 집을 떠나서 학교의 동급생을 임신시킨 일이 발생하고 결혼을 한 이후에는 부인이 아닌 가정부를 임신시키기도 하였다. 또한, 자신의 친

동생을 죽인 사람의 딸과 결혼을 하였으며, 심지어 그 딸은 자신과 30세 이상 차이가 나는 저능아였다. 부인이 저지르는 범죄행위를 감추기 위해 수면제와 치료약을 처방하였고, 쇠사슬을 채워 다락방에 감금하기도 하였다. 수치를 알지 못하도록 길러진 오마르는 이 모든 과정에서 자신의 행동에 대해 양심의 가책을 받거나 고민하는 흔적을 보이지 않는다.

진정으로 오마르는 수치를 느끼지 못하는가? 작품 내에서 오마르가 수치를 인지한다는 흔적을 찾을 수는 없으나 오마르는 다른 일로 평생 괴로워하였다. 그는 아무도 말해주지 않는 출생에 관련된 모호함으로 인해 괴로웠고 스스로의 정체성에 대해 의문을 품고 있었다. 오마르는 태어날 때 뒤집혀진 산을 본 것으로 생각하는데 이로 인해 세상이 거꾸로 되었다는 걱정을 하고 자신이 “만물의 가장자리에 있어서” 언젠가 추락할지도 모른다는 생각에 사로잡혀서 잠을 잘 수도 없었다(14). 태어날 때부터 이미 모순과 역전의 상황에 가로놓여졌던 사킬은 세상에 부과된 이항대립의 요소들(삶과 죽음, 위와 아래, 안과 바깥, 애정과 증오, 수용과 배척 등)을 몸소 체험하면서 그와 같은 구분에 대한 의심을 하는 인물이다. 할아버지가 죽은 침상에서 태어나면서 죽음과 생명을 동시에 맞본 아이이며, 위대한 무(無)의 세계가 현실너머에 있다는 생각에 잠을 자지 못하는 아이였다. 평생을 하루에 세 시간이상 잘 수 없었던 오마르는 불안감과 두려움에 시달려야 했으며 집안의 곳곳을 탐험하고 할아버지의 서재에 소장되어 있는 수많은 모든 책을 다 읽고서도 궁금증은 해결되지 않았다. 과장해서 생각해 본다면 오마르에게 수치의 감정이 금지됨으로 인해 오마르는 자신의 수치를 보지 못하는 대신 자신의 외부를 끊임없이 탐구하고 관찰하게 된다고 할 수 있을 것이다. 이것이 오마르가 자신의 삶을 재번역하고 있는 행위라고 여겨진다. 결국 오마르는 할아버지의 서재를 통해, 그리고 또 역시 할아버지가 남긴 망원경을 통해 바깥 세계를 보면서 그가 관찰해야 할 더 많은 대상들을 만나게 된다. “자신의 인생에서조차 영웅이 되지 못하는”(18) 오마르 하

이암은 자신을 알기 위해서는 다른 사람의 존재가 필요했었다고 볼 수 있다.

오마르는 주변적인 인물로 사건의 가장자리에 위치하며 중심에 들어 오지 않으며 이러한 주변적인 위치는 그가 엿보는 사람(voyeur)으로 역할 하여도 이상할 것 없는 최고의 기회를 제공한다(Kimmich 97). 게다가 실제로 니사푸르의 위치가 주변적이라는 사실 이외에 시간적 혼종의 공간<sup>4)</sup>으로 그려지고 있다는 사실을 상기하고, 오마르가 주변인의 위치에 있으면서도 “세상은 아래 위가 뒤집어졌다”(21)면서 안과 밖의 경계에 대해 의문을 제기하는 것을 보면 오마르가 관찰자의 역할을 하면서 다른 사람의 생을 바라보고 탐구하게 되는 현상은 자연스러울 수 있다. 다시 말하면, 스스로의 정체성과 연결된 모든 고리들과 단절된 오마르는 외부를 탐색하고 관찰하면서 본인의 삶도 관찰한다고 볼 수 있을 것이다. 다만, 그의 탐색과 관찰에서 늘 수치의 감정은 끼어들 여지가 없었다. 그러나, 오마르는 수치라는 것이 무엇인지 스스로 보여주는 인물 이면서 타인의 수치를 옆에서 지켜보는 인물이다. 오마르는 니사푸르를 떠나서도 계속해서 관찰자의 입장을 유지한다. 니사푸르를 떠나는 이후에도 오마르는 계속해서 주변부를 맴돌면서 항상 중심을 관찰하고 진단을 내린다. 이러한 그의 태도는 결국 합법적인 관찰자인 “의사”라는 직업을 택하게 된다.

결국 의사란 무엇인가? 합법적으로 엿보는 사람, 즉 다른 사람들에겐 손가락 끝조차도 집어넣는 것이 허용되지 않는 그런 부위에,

---

4) 외부와의 접촉이 완벽히 차단되었을 법한 니사푸르가 사실은 “신석기 시대의 토기”와 “청동기 도구들”이 발견되고, “벽돌식 배수체계가 남아있는 등 다른 시간대가 공존하는 장소로 그려진다(25). 시간뿐만 아니라, 서양서적들과 동양고전들이 공존하는 장소로 “고대 아랍어와 페르시아어, 라틴어, 불어, 독일어”를 공부할 자료들이 풍부한 장소였다(27). 따라서, 니사푸르의 시간과 문화는 이러한 요소들이 균질화될 수 없음을 보여줌으로써 혼종성을 배제한다는 것이 원천적으로 불가능함을 보여준다.

손가락은 물론 심지어는 손까지 집어넣는 것이 허용되는 이상한 사람이다. 그는 우리가 감추려고 몹시 애쓰는 것을 바라보는 사람이다. 탄생이나 죽음과 같은 우리의 가장 은밀한 순간에 허용된 외부인, 익명적이고 중요하지 않으면서도 또한 역설적이지만 위기에는 중요한 사람이 의사인 것이다.

What's a doctor, after all? - a legitimized voyeur, a stranger whom we permit to poke fingers and even hands into places where we would not permit most people to insert so much as a finger-tip, who gazes on what we take most trouble to hide; a sitter-at-bedsides, an outsider admitted to our most intimate moments (birthdeathetc.), anonymous, a minor character, yet also, paradoxically, central, especially at the crisis ... (49)

오마르는 사회에 나가서도 “거의-보이지 않는 인간”(near-invisibility)으로 살아가면서 주변부를 서성인다(45). 파키스탄의 수치이지만 수치를 모르고 살아가는 오마르가 파키스탄의 역사에서 지우고 싶지만 지울 수 없는 치부라면 파키스탄의 역사에서는 그를 가능한 눈에 띄지 않는 장소에 두고 싶을 것이다. 다시 말하면 근본주의자들의 입장에서 보자면 오마르는 진정 수치이지만 그의 수치를 은폐시킴으로써 그가 사회에서 살아갈 수 있는 자리를 마련해 주는 것이다. 그리하여 오마르는 학교에서도 있는지 없는지 모르는 인물로 존재하게 되고 결국 관찰이 허용되는 직업을 선택한다.

오마르의 관찰자적 역할은 이 세상에서의 진정한 수치가 무엇인지 질문하게 되는 기능을 한다. 『자정의 아이들』의 쌀림이 항상 역사의 중심에 위치하여 자신의 행동과 말로 역사의 흐름이 바뀌었다고 생각하는 것과 달리 역사의 진행 과정에서 오마르는 항상 주변적인 인물로 주위

를 맴돌면서 Q시에서 진행되는 다른 수치스러운 일들을 전달하는 역할을 할 뿐이다. 오마르는 작품의 1장에서 등장한 이후 주변에 자리하면서 작품 전면에 나서지 않으나 이 역시 그가 수치를 느끼지 못하는 것과 마찬가지로 역사의 전면에 등장하는 것이 거부되기 때문이라고 해석할 수 있다. 오마르가 결혼하게 되는 수피아 지노비아는 장차 파키스탄의 정치적 과란을 몰고 오게 될 라자 하이데르의 딸이며 오마르는 수피아와 결혼하면서 파키스탄의 중심부에서 벌어지는 근본주의의 담론이 지닌 한계와 폭력을 관찰하고 전달하는 역할을 한다. 결정적으로 수피아의 야수성을 정면으로 바라보고 수피아가 자신을 죽일 것임을 알고 이를 받아들인다. 그러므로 오마르 하이얌의 수치없음은 지배담론의 논리에서 행해진 번역이지만 수치 그 자체인 수피아의 야수성을 치료하고 나아가 야수성의 발현으로 목숨을 잃게 되는 과정은 오마르가 자신에게 부과된 지배담론의 논리를 재번역하고 있는 행위로 생각할 수 있을 것이다.

#### 4. 수치 그 자체와 순수함: 수피아 지노비아

수피아 지노비아는 이산자인 어머니, 빌키스 하이데르와 라자 하이데르의 딸로 태어났다. 오마르와 마찬가지로 혼혈이지만 오마르와 전혀 다르게 수치의 대명사로 묘사되며 세상의 모든 수치를 온 몸으로 드러내는 존재로 사는 인물이다. 오마르의 경우, 아버지가 누구인지 알 수 없을 뿐더러, 그 또한 제국주의자인 누군가의 아들로 태어났으나 오마르는 수치를 알지 못하는 인물로 길러진다. 반면, 수피아는 정상적인 결혼 생활에서 태어났으나 오히려 수치라는 낙인이 찍혀 살아가게 되며, 심지어 다른 사람들이 처한 수치스러운 상황에서 다른 사람의 수치를 대변하는 듯 자신의 얼굴을 붉히기도 하고, 야수성이 발현되어 폭력을

가하기도 한다. 이 두 인물은 “소설의 상징적 양 극(poles)”이 된다 (Enright 26). 혼혈이라는 동일한 상황에 처해있으나 한 명은 수치를 전 혀 알지 못하고 또 다른 한 명은 수치, 그 자체로 자리는 담론에는 분명 이중적인 잣대로 규정된 두 인물이 있으며, 이 논리를 논의할 때 화자가 진정 표현하고자 한 수치가 무엇인지를 명확히 밝혀 낼 수 있으리라고 본다. 그리고 이러한 논의는 지배담론에서 두 인물과 같은 이산자, 혹은 주변인의 혼종성을 어떻게 바라보고 있는지 확인해 보는 계기가 제공될 것이다.

수피아 지노비아의 어머니인 빌키스 하이데르는 파키스탄으로 이주한 인물로 파키스탄인으로 완벽한 동화를 추구한 인물이다. 제이나 상기는 인도에서 파키스탄으로 넘어온 빌키스를 이산자로 규정하면서 과거의 기억을 철저히 벗어버리고 새로운 기억을 주입시키기 위해 노력한 인물로 본다. 그러나 “빌키스의 이주는 부정적이다. 왜냐하면 빌키스는 자신의 이질적인 과거를 제외시키려 했기 때문이다”라고 분석하면서 그는 빌키스가 과거를 단절하고 “삭제”하려고 하였으며 이러한 태도는 앞서 바바의 논의에서 살펴본 제3의 공간이 제대로 형성되지 않고 긴장을 형성하기 힘들다고 볼 수 있다. 압둘 잔모하메드(Abdul JanMohammed)는 식민지해방이 되었음에도 불구하고 피지배 주체가 “적극적이고 직접적인 동의”의 형태로 지배주체의 문화를 받아들이는 현상“을 “헤게모니적 단계”라고 명명하였다(80). 빌키스의 동화노력은 헤게모니적 단계로 부를수 있을 터인데 이는 라자 하이데르 가문에 온전히 동화되기 위해 자신의 이야기를 수정하고 있기 때문이다. 라자 하이데르의 가족들은 눈에 보이지 않는 차별과 멸시로 빌키스의 이방인성을 끊임없이 상기시키고, 때로는 노골적으로 폄박하면서 빌키스의 이질성을 제거하고 그 역사를 새로이 쓰려 하였으며 결국 빌키스는 스스로 라자 하이데르의 가족역사에 동화되는 길을 선택한다. 이렇게 본다면 사회에서 지배담론은 어떤 형태로든 존재하며 기득권은 권력을 유지하기 위해 회유책과 강압책을

동시에 사용한다고 볼 수 있으며, 식민지배가 이루어지는 방식과 유사한 지배논리가 탈식민사회에서도 적용된다고 생각할 수 있다. 폭력과 억압, 배제와 단절, 수정과 변경 등의 실질적인 행사방식은 시대와 장소에 따라 다른 방식으로 드러날 수 있으나 이들이 결국 얻어내고자 하는 것은 “지배”인 것이다. 라자 하이데르의 가족들이 빌키스를 지배하기 위해 시도한 억압과 배제의 전략은 확실히 성공한 듯이 보인다.

그렇다면 수피아 지노비아의 경우는 어떠한가? “순수”한 무슬림인인 면서 독재적인 라자 하이데르와 인도로부터 이주해온 빌키스의 딸로 태어난 수피아 지노비아는 오마르와 같이 혼혈이다. 라자 하이데르의 가족들은 아들이 태어날 것을 기대하고 있었으나 그런 기대와 달리 딸로 태어난 수피아는 사랑받지 못하는 존재가 된다. 이슬람 근본주의자들의 논리에서 이산자와의 결혼에서 태어난 첫째 자손이 여성인 것은 수치로 여겨지는 것이다. 이산자인 빌키스는 자신의 과거를 묻고 남편의 무슬림 담론으로 편입되고자 하였으나 순수한 혈통을 중시하는 남성 중심의 가부장적 사회에서는 처음 태어나는 아이가 아들이 아니라면 이는 잘못된 성(여성)으로 여겨지고, 숨기거나 억압해야 할 대상이 된다. 이러한 논리를 지닌 이데올로기에서 혼종성이 발견되는 것은 “잘못된 기적”으로 받아들여지는 것이다(86). 이렇게 수피아를 수치스럽게 여기고, 나아가 다른 사람의 모든 수치를 대신 짊어진다는 논리는 순전히 임의적으로 결정된 사회의 잣대를 강요한 결과이다. 이는 앞서 살펴본 화자의 친구가 말도 안 되는 이유로 감옥에 갔다 온 것과 유사한 맥락에서 이해할 수 있을 것이다. 이러한 논리는 철저하게 위장되어 다른 모습으로 나타나게 된다. 본 작품에서도 볼 수 있듯이 수피아가 딸이며, 혼혈이라는 사실을 수치로 여겨진다는 사실은 부각되지 않고 대신 매우 아름답고 순수하다고 언급한다.

수피아를 아름다우면서 “순수”(pure)하다고 묘사하는 것은 앞서 설명한 지배담론의 논리가 얼마나 모순적인가를 보여주는 것이며 이러한 행

위가 오히려 수치임을 밝히는 지점이다. 작품에서 수피아는 어릴 때 심하게 열병을 앓고서 백치가 되어버리고 난 이후부터 수치스러운 상황이 되면 몸이 붉어지고 뜨거워지게 된다.<sup>5)</sup> 백치라는 이유로 수피아는 “순수”하다고 언급되는데 이때의 “순수”하다는 의미를 반어적으로 생각해 볼 필요가 있다. 즉, 화자는 자신의 상상의 국가를 언급할 때 “순수의 나라”라는 표현을 한다. 그러나 화자가 지칭하는 상상의 국가, 순수의 나라는 화자의 분노가 가리키고 있는 표식이다. 화자가 언급하는 상상의 나라는 파키스탄이라고 볼 수 있으며 실제로 이 나라에서 “순수”를 찾아보기 힘들다. 이미 문화적으로도 민족적으로도 혼종의 상태이며 그러한 사실을 숨기려는 노력들로 발생한 “수치”는 곳곳에 스며들어 있다. 파키스탄과 마찬가지로 수피아 역시 혼종적인 인물이다. 그러나 근본주의자들의 입장에서 수피아는 “아름답고 순수”해야만 한다. 다른 이물질이 섞이지 않아야 한다. 이들에게 수피아가 혼종이며 여성임을 수치스러운 사실이지만 이를 “순수”로 묘사하면서 자신들이 수치스러워한다는 사실을 가리고 있다. 그러나 억압되고 은폐된 수치는 “순수”라는 말로 아무리 가린다고 하여도 온 몸으로 표현되는 것이다. 수피아는 정작 수치와 전혀 상관없으면서 “상상의 나라”의 수치를 가리기 위해 떠넘겨진 세상의 모든 수치를 혼자 감당하게 되면서 대신 고통 받고 있는 것이다. 이미 혼혈의 상태인 수피아가 “순수”하다고 묘사하는 것은 오마르에게서 혼혈의 사실을 삭제하고 수치를 금지시킨 것과 같은 맥락으로 순수가 없음을 감추고자 순수를 덮어씌우고 대신 스스로 이를 수치로 받아들인다고 표현하는 것이다.

이렇게 일방적으로 부과된 수피아 지노비아의 수치는 설명할 수 없을 정도의 끔찍한 야수성으로 발현되는데 이는 지배담론의 부당한 논리가

---

5) 애매모호하게도 화자는 지노비아가 백치가 된 원인으로 또 다른 가능성을 흘리고 있다. 사브라나 하수마니(Sabrina Hassumani)도 지적하듯이 밀키스가 지노비아의 머리를 자꾸 때린 것이 직접적인 원인일 수 있다는 것이다(61).

오히려 수치임을 보여주는 재번역의 행위로 해석할 수 있다. 캐더린 쿨디(Catherine Cundy)는 『수치』에서 파키스탄의 엘리트에 관한 이야기들을 통해 폭력과 부패로 정치인들이 받게 되는 보상과 정치적 억압으로 인해 야기되는 수많은 악(ills)을 묘사한다고 언급한다(44). 이 때, 악은 목적을 위해서라면 다른 가능성을 배제해 버리기 위해 폭력과 야수성까지도 서슴없이 동원하는 것으로 정리할 수 있으며 이 작품에서 말하는 수치인 것이다. 그렇다면 수피아 지노비아가 보여주는 폭력과 야수성은 파키스탄이라는 국가에서 자행되는 악이 표출되는 지점이라고 볼 수 있다. 지노비아는 외모가 뛰어나게 아름다운 소녀로 묘사된다. 이렇듯 아름답고 순진하다고 표현되는 여자아이의 내면에 파키스탄에서 자행되는 폭력성과 악이라는 수치가 내재되어 있는 것으로 묘사되는 것은 분명 파키스탄이 걸로로는 “순수의 세계”를 지향하지만 그 내면에서 자행되고 있는 수치스러운 행위를 가리키는 것으로 해석될 수 있다. 게다가 “순수”하고 “아름다운” 수피아 지노비아에게 “야수성”을 부과한 것은 파키스탄에서 벌어지는 야수성을 비꼬는 설정이 된다. 예를 들어, 수피아는 타조 수백 마리의 머리를 뽑고 태워죽이고 난 후, 젊은 청년 4명을 강간하고 머리를 끊어 죽이고 난후와 같이 자신의 야수성이 발현된 후에는 잠에 빠진다. 이런 사건들은 수피아 자신의 백치로 인한 것이 아니라 불륜을 저지른 대상의 수치스러운 행위를 세상에 폭로하는 것으로 보는 편이 옳다. 타조를 죽인 것은 자신의 아버지가 어머니를 두고 정부를 둔 사건에 기인하며, 청년을 강간한 것은 자신의 남편이 부인을 두고 유모와의 사이에서 아이를 낳은 탓이다.

수피아의 야수성은 지배담론의 논리로 억압되어온 모든 것에 대한 분노의 표현이다. 지노비아가 폭발시키는 분노는 지배담론에서 혼종성을 은폐하면서 그들의 논리로 수정하는 행위에 대한 분노이다. 수피아의 야수성은 지배담론의 폭력에 대한 스스로의 대응방식이면서 억압의 논리에 대한 번역, 나아가 저항의 의미로 볼 수 있다. “디아스포라의 위험

한 상황을 알아차리는 것은 디아스포라 구성원들이 법적, 시민적 명분을 진행시키고 인권과 사회정의 문제에 있어서 적극적으로 될 수 있음”을 의미한다(Cohen 13). 사회적으로 적극적인 역할을 수행할 수 있는 힘이 전무해 보이는 지노비아가 역설적으로 지배계급의 악을 드러내는 역할을 하는 것이다. 나아가 지노비아가 표현하는 야수성은 사회를 동요시키고 갈등이 표면에 등장할 수 있는 계기를 마련해준다. 군중들은 지노비아가 자행하는 수많은 폭력과 살생을 보면서 두려움에 떨기도 하면서 한편으로 신적인 존재의 도래와 같이 생각하기도 한다. 이주민들이 말 못하고 제어 당하던 요소들이 풀려나오는 시기이기도 하다. 수피아는 풀려진 야수성으로 전국 각지를 돌아다니면서 “팬더” “악마” “날 수 있고 형체를 없앨 수도 있으며, 나무보다 더 커질 수도 있는” 존재로 사람들에게 전해진다. 소문으로만 들리면서 사람들의 상상력을 통해 확장된 수피아의 야수성은 야수성의 무시무시함 전면에 사람들이 그 동안 억눌린 마음을 보상해주는 대리 만족의 경험을 제공해준다(267-269). 수피아 역시 야수성이 발현될 때 자신의 내면에서 솟아오르는 무엇인가를 느낀다. “세상을 파괴하기 위해 갑자기 뛰어나오는 짐승”이다(231).

수피아의 야수성이 폭발할 때 가장 먼저 알아채는 이는 오마르이며 폭발한 야수성이 수피아에게 자유로움을 준다는 것을 알게 되는 이도 오마르 하이얌이다. 수치와 수치없음의 양극에 위치한 인물로 오마르는 수치를 알지 못하는 인물이다. 그러나, 그의 수치없음은 수치없음이 강요되었기 때문이며, 실제로 누구보다도 수치를 알아야하는 인물이다. 역설적으로 자신이 지닌 수치는 느끼지 못하지만 수피아를 통해 수치가 발현될 때 가장 먼저 파악하는 인물이 되는 것이다. 수피아는 이미 처음부터 지배담론에서 원하는 모습으로 묘사된다. 혼혈이면서 잘못된 성(여성)으로 태어난 수피아는 파키스탄에서 자행되는 모든 수치스러운 행위들이 모여지는 공간이다. 지노비아의 몸은 사회의 모든 범죄와 폭력이 드러나는 공간으로 배출구가 없기 때문에 수피아의 몸을 파괴시키

는 형태로 쌓일 뿐이다. 결국 화자가 의도하는 “수치”의 의미는 파키스탄이라는 장막 안에서 형성되는 담론과 그로 인해 개인에게 부과되는 억압과 폭력으로 볼 수 있다. 따라서 『수치』는 개인의 수치에 대해 설명하고 있지만 이러한 담론 내에서 과연 개인이 느끼는 “수치”가 진정 수치인 것인가에 대한 질문과 그렇다면 진정 수치는 무엇인가에 대한 질문을 던지고 이에 대한 답을 찾아내는 과정이라고 볼 수 있다. 오히려 파키스탄의 성립과 그 역사가 어떻게 잘못되었는지를 밝히고 파키스탄의 폐쇄성을 추적하면서 그 부적절성을 지적하고 있는 것이다.

## 5. 마치며

위에서 논의된 바와 같이 『수치』의 화자는 이주와 추방의 혼종성을 가진 인물로 자신의 관점이 일원적이 아닌 깨어진 거울에 비친 상을 읽듯 파편적인 것임을 밝힌다. 그는 “파키스탄을 오랫동안 알고 있지만, 그 곳에서 한 번도 6개월 이상을 살아본 적이 없다. ... 나는 깨어진 유리 조각들에 세계를 비추게끔 된 것이다”라고 언급한다(67). 그러므로 그가 알고 있는 파키스탄의 모습은 조각난 것들이며 이들은 하나의 완전한 그림을 그려내지 못한다. 게다가 그렇게 부서진 조각들마저 거울에 비친 것이므로 이미 실제와는 다른 이미지이다. 『자정의 아이들』에서 천에 뚫어놓은 구멍을 통해 부인의 몸을 하나씩 본 후 부인의 전체 신체를 그려볼 수 있었던 것과 마찬가지로 『수치』의 화자 역시 전체를 볼 수 없음을 먼저 고백한다. 그러나 화자의 고백은 역사를 일부만 바라볼 수밖에 없는 자신의 한계를 말하는 듯하지만 어느 누구도 역사의 전체를 움켜질 수 없음을 상기시키면서 이것이 가능할 것처럼 이끌어어나가는 이슬람 근본주의에 혹은 민족주의에 대한 비판이기도 하다. 오히려

깨어진 거울이지만 이 거울로도 세계를 비출 수 있는 훌륭한 수단이 될 수 있다고 주장하는 화자는 분리 독립 이후에 파키스탄에서 행해지는 일련의 사건들이 깨어진 거울로 비추는 것보다 못할 정도로 왜곡된 역사기술이라는 점과 오역된 사과의 주입이 이루어짐에 분노한다. 그렇기에 그가 그리는 “현대적 동화”에서 이주민들은 약자의 모습으로 지배 담론에 끌려갈 수밖에 없으면서도 동시에 그들이 지닌 혼종성이 새롭게 기능하고 역사에 배어 나오는 양면성을 보여준다. 이 지점이 화자가 파키스탄의 수치를 지적할 수 있는 매개체가 되어 작품을 끌고 나가는 원동력이 되어 준다. 그리고 화자의 눈을 통해 걸러진 파키스탄의 역사는 화자가 말하듯 “실제의 파키스탄이면서도 파키스탄이 아닌, 허구이면서 실제인” 상상의 나라이다. 화자는 이산자의 입장에서 파키스탄을 바라보고 이산자의 경험을 한 것을 바탕으로 주변부의 인물인 오마르 하이얌 샤킵을 생산해 낼 수 있었다. 화자가 그리고 있는 상상의 나라는 허구의 공간인 동시에 현실을 인식할 수 있게 해주는 공간의 역할을 동시에 하며, 이에 대한 분노의 표현이 단순히 전복만을 목적으로 하는 것은 아니다. 혼종성이 그러하듯 겹치고 빌려온 담론으로 파키스탄의 정치부에서 자행되는 폭력의 헤게모니를 파헤친다. 그는 에드워드 사이드(Edward Said)가 말한 바처럼 “이산자들은 새 것과 오래된 것 사이에 존재한다. 옛 제국과 새로운 국가 사이에 존재한다. 이들의 상태는 제국주의의 문화적 지도위에 그려진 덧입혀진 영토에서의 긴장과 비결정성, 그리고 모순을 표현한다”(Sanga 79 재인용). 이처럼 『수치』는 지배 담론의 문제점을 인식할 수 있게 해준다는 분석이 가능할 것 같다.

비평가들 중 아이자즈 아마드(Aijaz Amad)와 같은 비평가는 『수치』에서 파편화된 역사 기술을 하고 있는 화자의 시선을 비판하기도 한다. 그는 루시디의 시선이 제3세계 문학을 철저히 타자로 인식하는 프레드릭 제임슨(Frederic Jameson)의 서구적인 시야와 동일한 것으로 보고 있다. 제임슨은 모든 제 3세계의 텍스트는 “필연적으로” 민족적 알레고리로

읽혀진다고 주장하면서 “사적인 개인의 운명에 관한 얘기는 언제나 공적인 제 3세계 문화와 사회에서의 전투적 상황에 대한 알레고리”라고 정의한 바 있다(69). 아마드는 제임슨과 같이 루시디의 문학은 탈식민 국가들의 과거를 문제 삼고 있지만 식민지 경험을 다루고 있지 않으며, 그의 이주는 탈식민적인 민족적 이동이 아니라 제임스 조이스의 젊은 예술가처럼 모더니스트적인 개인적인 선택이라 명한다. 게다가 그가 그리는 파편화된 세계도 데리다적인 극히 서구적인 포스트모던적 파편화이기 때문에 루시디가 그리는 이주자로서의 시각은 제3세계의 탈식민주의적인 것이 아니라 유럽낭만주의의 현실도피적인 방랑이면서 제1세계의 입장에서 제3세계를 바라본 것에 지나지 않는다고 비판한다. 썩체(Pheng Cheah)도 루시디와 바버를 함께 비판한다. 그의 비판에 따르면 탈식민 담론 내에서 “탈식민주의 민족주의”(postcolonial nationalism)를 우리가 극복하고 넘어서야 할 “주어진 문화”(given culture)로 생각하는 것 자체가 서구적인 세계화, 즉 신제국주의와 다름없다는 것이다. 그리하여 루시디의 소설의 정치학은 “억압과 일치, 인간 행위나 어떤 종류의 공동체에서의 통합에의 저항을 생산하지 못한다”고 비판한다(151).

이는 루시디가 자주 비판받는 것으로 아마드와 썩체가 비판하는 유럽에 근거한 또 하나의 제국주의적 시각을 보여주는 것인지 따져볼 필요가 있을 것이다. 루시디의 입장에서 보면 기원이라는 개념 자체에 이미 혼종성이 내재해 있다. 루시디가 계속해서 사용하고 있는 구전 기법에서도 볼 수 있듯이 끊임없이 변화하고 다른 사건이나 인물들의 이야기들이 개입되는 등 단일하고 순수한 내러티브로 구성된다는 것이 불가능하다. 이는 말하는 기법 자체에도 혼종성을 찾아 볼 수 있음을 나타내는 루시디의 서술기법이다. 인도의 신화를 살펴봐도 여러 신들이 섞여 있는 복수성을 보이고 있으며, 인도의 민족 역시 단일 민족이 아니었다. 인도 파키스탄의 분리 예에서도 볼 수 있듯이 이미 이 지역에서 침략과 이주를 통하여 많은 다른 민족들이 섞여 살아 왔기 때문에 원초성 자체

에 혼종성이 깃들여 있다는 입장을 보이는 것이다. 그러므로 분리 독립을 기점으로 정치적 이익과 종교적 원초성을 근거로 내세워 하나의 민족 국가라는 테두리를 설정하는 것 자체가 억지이며, 그 시작을 기원으로 설정하여 하나의 신화를 만드는 것은 그로부터 많은 문제가 파생될 수밖에 없다는 주장이다.

이런 의미에서 『수치』는 순수한 상태가 있다고 가정하는 것 자체가 허구적인 것이며 이러한 상태에 대한 집착이 극대화되면 파키스탄 소녀의 죽음과 같은 희생이 필연적으로 발생할 수밖에 없음을 보여준다. 또한 순수한 기원이 있으며, 이를 되찾는 것이 가능하다는 믿음은 서구의 이데올로기에 기반을 두고 있는 것이라고 보이므로 루시디의 사고가 지나치게 서구적인 것에 경도된 것은 아니라고 볼 수 있다. 결론적으로 수치없음으로 그려지는 하이얌이나 수치 덩어리로 그려지는 지노비아나 모두 지배담론의 틀 안에서 혼종성이 번역된 현상이며 결국 지배담론의 수치를 드러내주는 존재로 작용한다고 볼 수 있을 것이다. 파키스탄이라는 “순수의 나라”에서 발생하는 말할 수 없는 수치를 다른 방식으로 번역해주는 루시디의 기법인 것이다. 루시디는 순수라는 이름으로 이들을 하나의 유형으로 묶을 수 없으며 각각이 형성하는 문화와 세계와 만나는 법도 복잡하고 다양할 수밖에 없음을 그려내고 있는 것이다.

## 참고문헌

김용규, 「포스트 민족 시대 혼종과 틈새의 정치학: 호미 바바 읽기」, 『비평과 이론』, 10.1 (2005): 29-57.

Ahmad, Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London: Verso, 1992.

Bhabha, Homi K, *The Location of Culture*, New York: Routledge, 1994.

Brennan, Timothy, *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the*

- Nation*. New York: St. Martin P, 1989.
- Cheah, Pheng. "Given Culture: Rethinking Cosmopolitical Freedom in Transnationalism." *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Eds. Pheng Cheah, and Bruce Robbins. Minneapolis: U of Minnesota P, 1998. 290-328.
- Cohen, R. "Rethinking "Babylon": Iconoclastic Conceptions of Diasporic Experience." *New Community* 21 (1995): 5-18.
- Cook, Rufus. "The Art of Uncertainty: Cultural Displacement and the Devaluation of the World." *Critique* 41.3 (2000): 227-235.
- Cundy, Catherine. *Salman Rushdie*. Manchester: Manchester UP, 1996.
- Enright, D. J. "Forked Tongue." *The New York Review of Books* 30:19. 8 December, 1983.
- Hassumani, Sabrina. *Salman Rushdie: A Postmodern Reading of His Major Works*. Madison: Fairleigh Dickinson UP, 2002.
- Jameson, Frederic. "The Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism." *Social Text* 15 (1986): 65-88.
- JanMohamed, Abdul R. "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Radical Difference in Colonialist Literature." *Critical Inquiry* 12.1 (1985): 59-87.
- Kimmich, Matt. "Sins of Parents: Monstrous Mothers and Absent Fathers." *Offspring Fictions: Salman Rushdie's Family Novels*. New York: Rodopi, 2008. 91-112.
- Nicholls, Brendon. "Reading 'Pakistan' in Salman Rushdie's Shame" *Salman Rushdie*. Ed. Abdulrazak Gurnah. Cambridge: Cambridge UP, 2007. 109-124.
- Rushdie, Salman. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*. New York: Penguin, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Midnight's Children*. London: Picador, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Shame*. New York: Random House, 2008.
- \_\_\_\_\_. *The Satanic Verses*. New York: Picador, 1988.
- Sanga, Jaina C. *Salman Rushdie's Postcolonial Metaphors: Migration, Translation, Hybridity, Blasphemy and Globalization*. Westport:

- Greenwood P, 2001.
- Smale, David. *Salman Rushdie: Midnight's Children-The Satanic Verses*.  
Cambridge: Icon, 2001.
- Spearey, Susan. "Dislocations of Culture: Unhousing and the Unhomely  
in Salman Rushdie's Shame" *Postcolonizing the Commonwealth:  
Studies in Literature and Culture*. Ed. Rowland Smith. Waterloo:  
Wilfrid Laurier UP, 2000. 167-180.

Forced Shamelessness and Shame in the Diaspora:  
Violence of Dominant Discourse in Salman Rushdie's *Shame*

Sung, Junghye  
(Ewha Womans University)

This thesis aims at analyzing the two main characters in *Shame* to see how postcolonial diaspora's hybridity is re-translated even though these two characters' hybridity is repressed in the discourse that seeks a homogeneous society. Based on the experiences of dislocation or movement, the diaspora crosses over geographical and cultural borders, so it naturally produces hybridity or heterogeneity. Dominant ideology tries to hide the diaspora's hybridity in order to keep its culture pure or homeogenous, which is imaginary and artificial. Contrary to the belief of dominant discourse that the diaspora's hybridity can be contained in the realm of the borderline, the hybridity may reveal its presence. This paper first tries to figure out the process of translation and the incompatibility of translation related to the diaspora's hybridity in the postcolonial era. Then, it thoroughly analyzes the two main characters in the novel to capture the moment when the diaspora's hybridity is controlled or erased by the dominant discourse and how it emerges from the place where it is hidden and makes its voice.

주제어 (Keywords): 이산자 (migrants), 혼종성 (hybridity), 순수 (pureness), 균질한 사회 (homogeneous society), 번역 (translation), 은폐 (concealment)

논문제출일: 2012. 08. 22
심사완료일: 2012. 09. 20
게재확정일: 2012. 09. 25