

# 환동해 디아스포라 : 국경을 넘는 사람들\*

- 2000년대 독립영화를 중심으로 -

신진숙

경희대 국제지역연구원 HK연구교수

< 목 차 >

I. 디아스포라는 공동체인가	1. 디아스포라 위치성과 민족서사
II. 근대 국민국가의 생명정치와 디아스포라 이미지	2. 공간의 낭만화와 논쟁화
III. 디아스포라 서사의 차이와 반복 : 영화 《우리학교》, 《푸른 강은 흘러라》, 《두만강》을 중심으로	3. 주권의 가장자리와 무국적자들
	IV. 디아스포라적 소통의 의미
	참고문헌
	Abstract

Key words(중심용어): 환동해 지역(The East Sea Rim), 디아스포라(diaspora), 근대 국민국가(Modern nation-State), 생명정치(bio politics), 디아사포라 서사(diasporic narrative)

## 국문 요약

환동해지역의 디아스포라는 최근 논의되고 있는 동북아시아 지역의 관계와 정치 문제에 있어서 중요한 논제로 떠오르고 있다. 환동해 지역의 디아스포라가 수적으로 증가하는 데에는 정치적이고 경제적인 이유들이 존재한다. 초국가적 기업의 출현과 글로벌리즘에 의한 사회적 변화가 일상화되면서 이러한 현상은 더욱 심화되고 있다. 이에 디아스포라에 대한 적극적인 해석이 요구되고 있으며, 실제로 디아스포라는 철학적으로 탈식민주의적 전략들과 결합하면서 근대 국민국가의 폐쇄성을 극복하는 초국가적 현상이라는 긍정적 의미를 부여받기도 한다. 그러나 글로벌리즘은 다른 의미에서 근대 국민국가의 주권의 강화라는 역설적인 상황이 발생하고 있다. 즉, 인권 개념으로는 포함되지만 주권의 이름으로 배제되는 이중적으로 배제되는 존재의 삶, 예를 들어 탈북자와 무국적자와 같은 존재들이 발생하고 있다는 것은 근대 국민국가의 주권 개념과 근대 생명정치의 본질이 무엇인지 보여준다. 주권개념에 대한 논의는 디아스포라의 진정한 현실을

\* 이 논문은 2009년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.(KRF-2009-362-A00011)

: 이 논문은 2011년 경희대 국제지역연구원 국내학술회의 “새로운 지역학으로서의 환동해해륙학”에서 발표한 논문을 수정하였음.

이해하기 위해서도 무엇보다 중요하다. 따라서 디아스포라적 공간과 주체들에 대한 이해는 매우 복합적인 분석틀을 요구한다. 디아스포라는 민족주의와 탈식민적 초국가주의 담론 어느 한쪽으로 귀속되지 않는 혼종적 영역에서 논의되어야 한다. 특히 디아스포라의 실재와 표상 사이에서 발생하는 다양한 디아스포라 재현물들에 대한 논의를 통해 디아스포라에 대한 이미지가 기존 문화 영역에서 어떻게 생산되고 또 파열되는지를 살펴볼 필요가 있다. 이에 본고는 2000년대 독립 영화 속에 나타난 디아스포라 이미지를 살펴보고, 이들이 다양한 장소와 위치 속에서 분절적으로 새로운 디아스포라 쓰기에 접근하고 있음을 밝힌다.

## I. ‘디아스포라’는 공동체인가

디아스포라<sup>1)</sup>는 초국가주의의 대두와 함께 주목받고 있는 주제이다. 그것은 디아스포라가 지난 탈-장소성, 탈-민족성, 탈-경계성 때문이다. 디아스포라 공간은 근대 국민국가의 특징들로부터 탈구되는 공간으로 간주된다. 그러나 디아스포라를 구성하는 원형적 바탕은 역사적 이산의 고통과 이로부터 발생하는 모국 귀속감이다. 역사적으로 디아스포라 이야기는 민족 이야기와 접합해 왔다. 따라서 디아스포라는 탈근대적 초국가성만으로는 이해되지 않는 양의성을 지닌다. “기원의 땅과 공간적으로 분리되면서도 심상적으로는 어떤 식으로든 유대를 계속 가지고”<sup>2)</sup> 있다. 근대 국민국가 영토로부터 탈장소화되었지만, 모국(homeland)에 대한 귀속의지가 지속적으로 존재한다. 디아스포라는 근대 국가의 영토화와 결합된 민족 서사와 절합된다. 그 점에서 디아스포라는 근대 국민국가의 정립 속에서 문화적으로 조형된 ‘상상된 공동체’<sup>3)</sup>인 민족 개념을 보증하는 동시에 이에 대한 비판적 사유를 가능하게 한다.

그렇다면 디아스포라는 ‘하나의’ 공동체인가. 디아스포라를 어떻게 정의하는가에 따라 디아스포라는 공동체로 상상되는 근대 민족 서사에 포함되기도 하고 그렇지 않기도 하다. 디아스포라 자체는 이러한 상상의 공동체의 가장자리에 존재한다. 디아스포라는 민족 서사의 일부인 동시에

1) “과거에 이 용어는 전형적으로 모국의 상실과 관련된 모든 흩어진 민족들(특히 유대인)의 인종이나 문화적 일체감을 강조하기 위해 사용되었다. 반면 더욱 최근의 포스트식민지의 연구에서 그것은 차이, 이질성, 혼성, 그리고 지구상의 모든 혹은 대부분의 민족들이 특정한 지역 출신이지만 지금은 다른 곳에서 살고 있다는 사실을 대표하게 되었다.” (Douglas Robinson(2002), 『번역과 제국』, 정혜욱 역, 동문선, p. 49)

2) 강상중·요시미 순야(2004), 『세계화의 원근법』, 임성모 역, 이산, p.186.

3) Benedict Anderson(2002), 『상상의 공동체』, 윤형숙 역, 나남출판. 베네딕트 앤더슨은 민족성(nationality), 민족됨(nation-ness)과 민족주의(nationalism)은 특수한 종류의 ‘문화적 조형물’로 파악한다. 그는 18세기 말경에 성립된 민족주의는 분리된 개인을 근대국가의 국민으로 만들기 위하여 상상적으로 발명된 것이라고 주장한다. 이렇게 상상된 민족은 일반적으로 “주권” 가진 것으로 상상되며, 민족됨은 자연적인 것(피부색, 성, 태생, 출생시기 등)에 연결됨으로써 공동체에 동화된다. 그러나 자연적인 것과 민족이라는 공동체 사이에는 봉합할 수 없는 지점이 존재하며, 이를 메우기 위해 모든 종류의 담론과 형식(애국심, 노래, 지도 그리기, 역사, 서사)가 적극 동원된다. 민족은 본래 영토화를 바탕으로 하지만, 자연적인 동질성과 수평성에 기초한 공동체 상상을 통해 탈영토적 민족주의적 구상도 가능해졌다.

외부이다. ‘코리안 디아스포라’와 같은 민족주의적 프로젝트는 디아스포라를 공동체로 동질화하고자 하는 소망을 표현한다. 재외한인을 ‘한민족’이라는 호명하고, 이들을 재외 ‘동포’로 호명하는 것은 탈구된 디아스포라를 민족 이야기 속에 재영토화시키는 작업이다. 그러나 디아스포라는 이산을 통해 다양한 영토에서 혼종화되는 경향이 강하다. 따라서 역사적 기원으로 자라잡은 민족성으로 균질화될 수 없다. 디아스포라는 오히려 민족 서사의 내부에 외상적으로 존재하며, 따라서 공동체로 상상된 민족에 균열을 낸다.

이것은 무엇을 말하는가. 이는 디아스포라의 본질, 즉 동일 민족으로 호명되는 것과 호명될 수 없는 것에 대한 암시에 그치지 않는다. 사실 디아스포라의 역사적 기원은 디아스포라 3, 4세대에서는 강력한 무의식적 구심점으로 작용하지 않는다. 여러 가지 이유로 역사적 기억은 희미해지고 있는 것이 사실이다. 디아스포라는 거주국 문화와 동화되는 정도가 모국 문화에 대한 향수보다 강하다. 따라서 현재적 상황 속에서 디아스포라를 논의하는 것은 모국에 대한 향수 감정만으로는 해석되지 않는다. 그 점에서 현재적 디아스포라 개념은 역사적 기억으로부터 자유로우면서도 역사적 기억을 새롭게 ‘쓰는’ 과정으로 발전하고 있다. 디아스포라 ‘되기’로부터 디아스포라 ‘쓰기’로 이행해 가고 있는 것이다. 이 과정에서 디아스포라는 지금까지와는 다른 이미지로 분류되고, 또 정치화된다. 디아스포라 담론은 공동체이면서 공동체가 아닌 디아스포라의 공공권과 공공공간에 대한 사유를 촉구하기에 이른다.

물론 디아스포라를 공동체로 보고 그들의 역사적 과제를 논의하기도 한다. 이러한 논의의 대부분은 과거의 역사를 근원적 풍경으로 배치한다. 즉, 역사는 국민국가 영토 밖으로 흩어진 디아스포라를 민족으로 규정하는 매개자 역할을 한다. 역사적 기억의 끊임없는 복원을 통해 디아스포라를 ‘하나’의 공동체로 재구성하는 전략이다. 이 과정에서 노스텔지어는 역사적 디아스포라에게는 하나의 공동감으로 자리하며, 노스텔지어는 디아스포라의 정체성 정치의 주요 동인이다. 이는 디아스포라를 민족 이야기로 해석하고 개입하는 과정이며 궁극적으로는 디아스포라를 ‘하나의’ 정체성으로 주체화하는 것이다. 따라서 상실된 공동체를 회복하는 것이 과제로 제시된다. 국민국가의 외부와 내부는 동일한 민족 서사를 통해 하나의 네트워크로 연결된다. 이러한 공동체적 사유는 과거 근대 제국주의의 식민정책에 의해 강제 이주된 디아스포라들의 경우에는 더욱 강력한 힘을 지닌다.<sup>4)</sup>

그러나 공동체 개념은 역설적으로 디아스포라를 인식하는 것을 방해한다. 공동체를 실체화하는 것 자체가 디아스포라의 본질과는 거리가 있다고 하겠다. 디아스포라의 본질은 공동체의 단일성과 동질성에 균열을 내는 데 있다.<sup>5)</sup> 조국, 모국, 거주국 사이에서 발생하는 틈, 그것이 디아

4) 실제 ‘한민족’은 재일한인에게 하나의 과제로 제시된다. 이와 관련하여 전형권은 특히 재일한인은 조국으로부터도 그들이 처한 현실적 상황에 관계없이 본질론적인 개념인 ‘한민족’에 귀속되어야 한다는 도덕적 억압 속에 놓이는 독특한 디아스포라 위치를 경험한다고 말한다(전형권(2007). “일본의 보수화와 재일한인의 국적문제 : 디아스포라 정체성의 동학.” 『한국동북아논총』43, p.116).

5) “스튜어트 홀이 주장하듯이, 반식민적 정체성들의 기원은 하나의 순수하고 안정적인 본질로 환원될 수 없다. 오히려 그것들은 역사와 문화에서 외상적(trumatic)이고 단절적이며 우발적 균열들에 반응하며 만들어진다.” 또한 호미 바바는 반식민 정치가 제일 먼저 그 의지를 구성하기 시작하는 곳은 “새로운, 이쪽도 저쪽도 아닌 정치적 대상의 구성이 우리의 정치적 기대를 딛 곳으로 돌리고 정치의 계기에 대

스포라적 사유의 출발점이다. 디아스포라는 공동체의 내부이자 외부로 존재한다. 디아스포라를 사유의 대상으로 삼는 것은 바로 이 때문이다. 이 경우 디아스포라는 근대 국민국가의 작동원리를 반추하고 공동체를 새롭게 구상하는 계기가 될 수 있다.

본고는 이러한 문제의식 속에서 디아스포라를 하나의 공동체로 만들거나 상상하는 담론과 재현 양상을 고찰할 것이다. 분석대상은 민족 혹은 국민으로 실체화하는 개념인 코리안 혹은 한민족 디아스포라이다. 하지만 이제까지의 한민족 프로젝트와는 일정한 거리를 둘 것이다. 따라서 디아스포라 논의는 정체성이 아닌 공간 개념으로 접근한다. 분석 대상을 한민족 디아스포라가 아닌 ‘환동해 디아스포라’로 명명하는 것은 그 때문이다. 물론 문제가 없지 않다. 환동해 공간은 현재까지 미규정적인 공간이다. 확정된 지역 개념이라기보다는 주변부를 가시화하기 위한 전략적 공간 개념이다. 그러나 바로 그 점 때문에 환동해는 국가중심의 논의 및 민족주의적 개념과 거리두기가 가능하며, 아울러 그 주변성 때문에 디아스포라의 위치성의 차이를 설명할 수도 있다는 이점 또한 있다.

즉, 환동해는 동북아시아에서도 주변부이며, 환동해 디아스포라는 이러한 주변부에서도 주변으로 자리한다. 특히 환동해 기층 디아스포라의 현실은 근대 국민국가의 주권에 대한 심각한 문제를 제기한다. 식민경험에서 오는 역사 트라우마를 심급으로 하는 원형적인 이방인 감정과 경제적으로 주변화되는 현실 자본주의 시장에서 발생하는 경제 트라우마 그리고 거주국 내 지위의 약화와 생존권을 위협하는 정치적 트라우마 등이 겹쳐지면서 환동해 디아스포라는 더욱 중층화된다. 이에 본고는 환동해 디아스포라를 분석함으로써 근대 국민국가에 틈을 내고 또 틈입하는 과정 및 디아스포라 되기로부터 디아스포라 쓰기의 창조적이고 논쟁적 영역으로 나아가는 과정을 살펴보고자 한다.

## II. 근대 국민국가의 생명정치와 디아스포라 이미지

디아스포라 담론은 민족주의적인 경향과 함께 초국가적 경향을 함께 지닌 것이 특징이다. 한편으로는 민족서사와 결합하는가하면, 또 한편으로는 탈근대적 지형들과 만난다. 디아스포라 되기를 통한 주체화 과정이 전개되는가 하면, 탈중심적인 탈정체성이 급격히 진행된다. 때문에 디아스포라는 규정되지 않는 혼종성을 지닌다.

이러한 디아스포라를 이해하기 위해서는 기원에 대한 고찰이 무엇보다 중요하다. 이는 디아스포라가 근대 국민국가에서 상상되고 또 억압되는 원인을 밝혀준다. 디아스포라가 근대 국민국가의 국민으로 호명되는 동시에 완전히 포섭되지 않는 타자성으로 자라잡는 것은 역사적 기원에 대한 이들의 기억하기 방식과 관련된다. 그러나 역사적 기억을 심급에 놓는 것은 현재 진행되고 있는 디아스포라를 설명하기에는 역부족이다. 특히 환동해 공간에서 발생하고 있는 탈북자는 역

---

한 우리의 바로 그 인식 형태들을 어쩔 수 없이 변화시키는 곳”이라고 말하는데, 이는 탈근대적 소통이 이 “비결정의 지대 혹은 ‘혼성의 자리’에서” 시작한 다는 것을 말해준다. (Leela Gandhi(2000), 『포스트 식민주의란 무엇인가』, 이영옥 역, 현실문화연구, p.162)

사적 기억과는 거의 무관하다고 말할 수 있다. 그것은 오히려 근대 국민국가의 주권 문제와 더 근접한다. 따라서 디아스포라에 대한 새로운 논쟁이 요구된다.

이에 본고는 한동해 디아스포라 고찰을 근대 국민국가의 정치원리에서 시작하고자 한다. 보다 정확하게 말하자면 근대 국민국가를 가능하게 하는 ‘생명정치’의 문제에서 다시 시작하고자 한다.

근대는 공동체 개념을 국민국가의 기원이자 바탕으로 추동한다. 분리된 개별자가 일정한 영토 내에 ‘민족=국민’으로 주체화하는 과정은 이들을 ‘하나의’ 공동체로 상상할 때에만 가능하다. 공동체는 역사적으로 존재했고, 그것이 구성원 내부에 존재하는 것으로 간주되어야 한다. ‘민족됨’ 혹은 ‘민족성’이 한 개인의 내면에 존재하며, 공동체는 이것을 무한한 영역으로 확장한 것이다. 장-뤽 낭시는 근대 공동체 개념의 한계를 이러한 내재주의, 공동체의 근원이 유한한 개별자 내부에 무한한 것으로 존재한다는 것에서 찾는다. 그에 의하면 내재주의는 공동체를 ‘사유(私有)’함으로써 전유하는 것이다. 공동체로 상상되는 자질, 형식, 특징은 하나의 개인에게 필연적으로 내재적이다. 따라서 ‘타자성’은 원칙적으로 무효된다. 내재주의적 시각에서 본다면 공동체의 외부는 없다. 동일성과 동질성으로 상상된 공동체의 존재 근거를 내적인 차원만이 존재한다. 이러한 타자의 부재는 공동체주의가 전체주의로 변환되는 원인이기도 하다. 역사적으로 세계가 경험했던 파시즘은 바로 이러한 경우이다.

한편 전체주의화된 공동체는 공동체가 상실되었으며, 따라서 미래의 것으로 간주한다. 따라서 공동체는 그 자체로 공동체 구성원에게 하나의 ‘과제’이다. 공동체는 과거이자 미래가 된다. 실제로 낭시는 공동체에 대한 근대인의 향수 어린 추구를 비판적으로 사유한 바 있다. 낭시는 “공동체는 자리 잡았던 적이 없었다”고 말한다. “공동체에 대한 사유나 욕망은 근대적 경험에 나타난 가혹한 현실에 응답하기 위해 뒤늦게 창조된 것”이다. 말하자면 공동체란 근대 사회관계가 자아내는 고독, 좌절, 경고, 유리와 같은 가혹한 효과들로부터 만들어진 산재하는 ‘분열’의 자리를 메우기 위해 창안된 개념이다. 공동체를 상실한 이후에 근대 사회가 성립된 것이 아니라, 공동체는 바로 이러한 사회를 근거로 도래한다. 그런 의미에서 낭시는 공동체를 하나의 “선협적 환상”이라 부른다. “힘들·욕구들과 기호들에 따라 분리되는 결합체”인 게젤샤프트(Gesellschaft)는 국가·산업·자본과 함께 이전의 게마인샤프트(Gemeinschaft)를 붕괴시키면서 생겨났던 것이 아니다.<sup>6)</sup>

그런데 문제는 여기에서 그치지 않는다. 내재주의적 공동체는 공동체의 바깥에 대한 폭력을 정당화한다. 낭시는 공동체의 강화가 공동체의 외부, 즉 내재화할 수 없는 타자성의 가능성을 소거함으로써 소통 자체를 폐쇄한다고 비판한다.<sup>7)</sup> 이는 세계 대전 이후 근대 국가의 재구성에서 만들어졌던 수많은 폭민이 ‘무국적자’로 처리되는 과정에서 상징적으로 드러난다. 국민이 난민으로 변한 것이다. 한나 아렌트는 근대국가의 성립과 더불어 발생한 이러한 “무국적자”를 주권 개념의 ‘예외상태’로 규정한다.<sup>8)</sup> 아렌트는 이러한 예외상태의 근경이 “그들이 법 앞에서 평등하지

6) Jean-Luc Nancy(2010), 『무위의 공동체』, 박준상 역, 인간사랑, pp.40-41.

7) Jean-Luc Nancy, 위의 책, p.41.

8) “국가 없는 사람은 ‘일반법의 틀 안에서 적절한 장소를 가지지 못한 예외의 사람’ - 분명하게 법의 보호를 받지 못하는 사람 - 이기 때문에 전적으로 경찰의 처분에 맡겨져 있었다. 경찰은 나라가 안고 있는 짐, 달갑지 않는 사람들을 줄이기 위해 몇 가지 불법적인 행동을 저지른다고 해서 특별히 고민하지는 않았다. 달리 말하자면 당당하게 추방시킬 권리가 있다고 주장하는 국가는 무국적의 비합법성 때문

않아서가 아니라 그들을 위한 어떤 법도 존재하지 않기 때문”<sup>9)</sup>이라고 말한다.<sup>10)</sup>

권리를 상실한 사람들의 재난은 그들이 생명, 자유와 행복 추구 또는 법 앞에서의 평등과 의견의 자유 - 주어진 공동체 안에서 발생하는 문제들을 풀기 위해 고안된 공식들인데 - 를 빼앗겼다는 것이 아니라 어느 공동체에도 속하지 않는다는 것이다. 그들의 곤경은 그들이 법 앞에서 평등하지 않아서가 아니라 그들을 위한 어떤 법도 존재하지 않기 때문이고, 그들이 탄압을 받아서가 아니라 아무도 그들을 탄압하려 하지 않는다는 데 있다. 단지 긴 과정의 마지막 단계에 가서 비로소 그들의 생명권이 위협을 받는다. 그들이 완전히 ‘불필요하게’ 되고 그들을 요구하는 사람이 아무도 없을 때, 그들의 생명은 위협에 처하게 될지도 모른다.<sup>11)</sup>

무국적자란 “일반법의 틀 안에서 적절한 장소를 가지지 못한 예외의 사람”을 의미한다. 아렌트는 국민국가 형성기에 나타난 무국적자가 역사상 전례가 없다고 말한다. 물론 그 이전에도 무국적자는 있었고 고향상실감은 보편적인 정서였다. 근대 국민국가의 강화 속에서 출현하는 무국적자가 이들과 다른 점은 “새로운 고향을 찾을 수 없다”는 데 있다. “심각한 제한을 받지 않고 이민 갈 수 있는 곳, 동화되어 살 수 있는 나라, 자신들만의 새로운 공동체를 이룰 수 있는 영토가 이 지구상에서 갑자기 사라진 것”이다. 이는 “정치 조직의 문제”이며, 무국적자는 국민국가의 이상, 즉 “오랫동안 국가들로 이루어진 가족이라는 이미지를 유지한 인류 개념, 긴밀하게 조직된 폐쇄된 공동체”로부터 축출된 사람들이다. 그러나 그보다 중요한 것은 “누구나 국가들의 가족에서 축출되는 단계에 도달했다” 사실이다. 예외상태는 사실상 근대 국민국가 안에서는 누구에게나 일어날 수 있는 상시적 상태이다.<sup>12)</sup>

어떤 의미에서 국가가 생명정치적 신체를 생산하는 것은 주권 권력 본래의 활동이라고 말할 수 있다.<sup>13)</sup> 생명에 대한 근대 국민국가의 포함된 배제의 원리가 작동하는 것이다. 이는 국민의 내부를 조율하고 외부에 대한 경계를 강화하는 전략으로 구체화된다. 따라서 국민의 외부는 국민의 타자이며, 국경을 넘을 경우 일시적 혹은 영원히 난민으로 취급받는다. 때문에 국경수비는 주권 수호를 위해서는 필수적이다.<sup>14)</sup> 주권수호를 위해서는 폭력 역시 정당화하는 예외상태를 출현시킨다. 국가는 이 합법적 폭력을 인증하는 심급으로 작용한다. 주권은 인권에 대한 법적 예외상태를 통해 실현된다. 이는 아감벤이 성찰한 근대 주권국가의 내부 장치, 즉 생명정치의 한 측면이다. 예를 들면 국경을 넘은 사람들은 언제나 이미 잠정적으로 이러한 예외상태가 실현될 수 있는 외설적 장소이다. 이러한 관점에서 본다면 디아스포라를 행복한 초국가성으로만 이해하는 것은 디아스포라의 정치적 위치를 둔화시키는 것과 같다.

에 명백하게 비합법적인 행동을 하지 않을 수 없었다.”(Hannah Arendt(2006), 『전체주의의 기원1』, 이진우 · 박미애 공역, 한길사, p.514)

9) Hannah Arendt, 위의 책, p.531.

10) Hannah Arendt, 위의 책, p. 514.

11) Hannah Arendt, 앞의 책, p. 531.

12) Hannah Arendt, 앞의 책, p. 528.

13) Giorgio Agamben, 앞의 책, p. 42.

14) 국민국가의 주요 관심은 실제로 초국가적 자본의 이해에 부합할 수 있는 규제적 공공정책에 집중되고 있다.(구갑우(1997), “공간, 공공성, 그리고 국제관계.” 『정치비평』, 제2권, p.263)

조르지오 아감벤은 이러한 예외상태를 ‘호모 사케르’<sup>15)</sup>라는 표상 속에서 고찰한다. 그것은 포 함되면서 배제되는 신성한 생명을 의미한다.<sup>16)</sup> 아감벤은 이러한 포함된 배제의 원리를 통해 근 대국가의 주권과 타자에 대한 생사여탈권을 고찰한다. 근대 국민국가는 생명을 인권의 이름으로 옹호하는 동시에 주권을 통해 생명에 합법적·비합법적인 모든 종류의 폭력을 가하는 것을 허용 한다. “국가권력이 생명체로서의 인간을 자신의 고유한 종적(種的) 대상으로 승격시킨 규율화 과 정은 생명체로서의 인간이 더 이상 정치권력의 대상이 아니라 주체로 자신을 드러내는 과정, 즉 근대 민주주의의 탄생이라는 또 다른 과정과 대체로 일치”한다. 아감벤은 이러한 주권의 권력이 가시화되는 존재를 “벌거벗은 생명(a bare life), 즉 인간이라는 새로운 생명정치적 신체”로 규정 한다. 디아스포라는 이러한 근대 국민국가의 가장자리에 존재하면서 생명정치가 가시화되는 자 리이다.

이와 같이 생명정치를 통한 주권의 실행은, 국경의 접경지대를 중심으로 한 환동해 공간 속에 서도 발견된다. 환동해에서 법적 보호를 받지 못하는 ‘국경을 넘는 사람들’이 존재한다. 이는 글 로벌 도시에서 발생하는 초국가주의적 소통<sup>17)</sup>과는 분명 다르다. 다국적화된 공간을 통해 모국과 거주국이 상호작용하면서, 다양화되고 혼성화된 삶이 구성되는 긍정적인 차이의 정치와 소통을 만들어내는 초국가성은 글로벌 거대 도시에서 주로 발견되는 현상이다. 반면 경제적으로 주변지 역인 환동해, 특히 국경지대는 초국가성이 아닌 근대 국민국가의 주권이 더욱 가시화된다. 이는 초국가주의의 대두와 무관하게, 아니 어쩌면 바로 그 때문에 발생하는 또 하나의 탈근대적 현상 이다. 예를 들어, 국경지대에 존재하는 국적을 상실한 탈북자, 생존 회로를 따라 이동하는 이주 노동자, 불법체류자가 있다. 또한 제일 디아스포라의 경우(조선적을 유지한 사람들)도 일본 내 특별영주권자로 살아가며 생존권 자체가 위협받지는 않지만 차별을 통해 일본 내부의 보이지 않 는 국경을 경험한다는 점에서 이들과 비슷하다. 이는 환동해 디아스포라의 정치적 공공권과 공 공공공간에 대하여 생각해 보아야 하는 이유이다.

본고는 이러한 환동해 디아스포라가 근대 국민국가의 생명정치에 포섭되는 과정을 재현적인 공간 속에서 찾고자 한다. 앙리 르페브르는 하나의 공간성을 구성하는 것은 제도적이고 건축적 이며 기획적인 공간 재현만으로는 불가능하다고 말한다. 그에 의하면 공간을 상상하고 구현하는 영역으로서 재현적 공간 및 공간실천이 중요하다. 즉, 공간의 기획과 공간에 대한 상상적 재현, 그리고 일상적 실천이 변증법적으로 결합할 때 공간생산이 이루어진다. 공간에 대한 분석은 공

15) Giorgio Agamben, 『호모 사케르』, 박진우 역(2008), 새물결, p. 47.

16) Giorgio Agamben, 위의 책, p.43.

17) 김현미는 “글로벌 도시(global cities)를 글로벌 경제 조직의 조정과 통제의 중심지, 금융과 서비스 활동 의 생산지이며 혁신의 창출 지역”으로 정의한다. 거시적인 세계 경제를 수행하는 장소인 글로벌 도시는 문화적 개방성과 다양성을 지닌 공간을 창출한다. 그녀는 글로벌도시 내의 다양한 이주자들이 존재하는 “문화 경계 지대”(frontier zone)에 주목하고, 이를 탈영토화된 공간으로 번역한다. 그녀는 이들 문화 경 계 지대가 “모든 공간을 표준화해 내며 근대적 통치 체제를 구축한 국민 국가의 권위”가 다른 지역과 다르게 적용되는 다국적화 현상을 긍정적으로 평가한다. 아울러 이주자들이 “자신의 열정과 충성도를 다양하게 사용하면서 본국과 수용국의 정치학에 개입하는 등, 새로운 트랜스내셔널한 공공 영역을 구 성”한다는 점에서 탈식민주의적 가능성을 읽어낸다.(김현미(2005), 『글로벌 시대의 문화 번역』, 또 하 나의 문화, pp.22-43)

간 자체의 조형성 이외에 공간에 대한 이미지와 재현, 상상이 무엇보다 중요하다. 따라서 환동해 디아스포라 공간 역시 물리적 공간과 디아스포라에 의해 상상되고 실천되는 차원을 종합적으로 고찰할 때 그 의미를 드러낼 수 있다. 본고가 영화를 통한 환동해 디아스포라의 재현적 공간에 주목하는 것은 바로 이 때문이다. 재현적 공간 속에서 디아스포라는 새롭게 상상되고 또 이미지화된다. 제도적이고 건축적인 공간 재현 너머 공간을 예외적으로 창안하는 가능성도 함께 살펴볼 수 있다. 그런 의미에서 본고는 현실 자체를 낫설게 보여주는 미학적 정치성이 강한 2000년대 독립영화<sup>18)</sup> 중 환동해 디아스포라를 보여주는 《우리학교》(2006), 《푸른 강은 흘러라》(2008), 《두만강》(2009)을 주요 분석 대상으로 삼는다.

《우리학교》는 김명준 감독의 다큐영화로서, 일본 홋카이도 지역 조선학교를 소재로 한다. 홋카이도 조선학교는 ‘조선적’을 가진 조총련계 중고등학생의 학교생활을 통해 북한을 국가로 인정하지 않는 일본에서 조선적을 유지하면서 민족교육을 수행하고 있는 제일 디아스포라의 한 단면을 보여주고 있다. 《우리학교》와 마찬가지로 한국인 감독 강미자에 의해 만들어진 《푸른 강은 흘러라》는 중국 동북 3성 중 조선족 자치지구로 지정된 길림성 시내 조선족 고등학교를 배경한다. 중국의 소수민족으로 살아가는 조선족의 삶을 청춘멜로 형식으로 담아내고 있다. 장률 감독의 《두만강》은 북한과 접경지대를 이루는 두만강 인근 한 조선족 마을을 배경으로 조선족 소년과 탈북소년의 우정을 소재로 한다.

이 세 편의 영화는 디아스포라의 실제 삶을 소재로 서사화함으로써 디아스포라적 사유를 반영하고 또 문제를 제기한다. 다른 영화가 아닌 이들 영화를 선정한 이유는 첫째, 디아스포라의 역사적 기억과 트라우마가 현재 디아스포라의 삶에 근원적 바탕으로 제시된다는 점이다. 식민지 경험에 의해 강제 이주된 디아스포라의 외상적 기억이 - 가시적이든 비가시적이든 - 서사의 기원이다. 디아스포라의 역사는 거주국 내에서 이방인으로 살아가는 존재의 숨은 배경인 것이다. 둘째, 세 편의 영화 모두 디아스포라 원세대 체험을 넘어선다. 즉, 현재 존재하는 디아스포라 세대의 삶을 다루고 있다. 이들 시대는 식민지 경험은 물론 디아스포라 원세대들이 지닌 조국에 대한 귀속의지 등이 희박하다. 영화는 근대 식민지와 연결된 역사적 디아스포라가 아닌 역사적 기원 자체로부터 떨어져서 소수자로서의 디아스포라의 현재성에 주목한다. 셋째, 공간적으로 이 영화들은 환동해 지역, 즉 거주국의 변방을 배경으로 한다. 중국 길림성 조선족자치구, 중국과 북한의 두만강 국경지대, 일본의 홋카이도 등 모두 거주국 내에서도 변방이다.

그러나 이러한 공통점이 디아스포라 이미지를 횡단하지만 동질화하는 조건으로는 이해될 수 없다. 영화는 다양한 디아스포라의 층위를 보여준다. 《우리학교》는 조국가주의가 대두하고 있는 시대에 민족주의로 역행하는 저항적 디아스포라의 삶을 보여준다. 이들은 삶의 내부에서 일본과 조선인이라는 보이지 않는 국경을 경험한다. 《두만강》은 국경(두만강)을 넘는 순간 생사

18) 한국에서 독립영화는 80년대 들어와 제기된 개념으로, 비영리적으로 배급된 일군의 영화를 지칭한다. 가령 열린 영화, 아마추어 영화, 작은 영화, 단편 영화와 같이 쓰이며 이들 영화를 포괄하는 용어로 사용된다. 주로 영화미학적 측면이나 영화산업적 측면보다는 정치적 사회적 동기에서 출발하는 것으로 인식된다. 독립영화를 미학적 이념과 모더니즘을 표방함으로써 근대 계몽주의 이후 부르주아 사상에 근거한 예술적 관습에 저항하는 것으로 이해하기도 한다.(권병순(1997), “대안영화로서 독립영화 수용의 문제,” 『영화연구』, 제13권, pp. 456-468)



여탈권을 빼앗긴 존재들, 즉 주권을 부여받는 동시에 주권을 빼앗긴 탈북자의 별거벗은 삶을 통해 근대 국민국가의 주권에 대한 문제를 제기한다. 한편 《푸른 강은 흘러라》는 이러한 디아스포라 공간을 전(前)-자본주의 공간으로 이념화함으로써 디아스포라 공간을 낭만화하면서 이상화하는 경향을 보인다.

본고는 이들 영화가 던지는 물음, 즉 디아스포라가 만들어내는 질의공간과 논쟁적 의미를 고찰해 볼 것이다. 영화를 통해 재현되는 디아스포라 서사들 사이의 차이 역시 밝혀 볼 것이다. 그리고 무엇보다 주권국가 내부와 외부에서 발생하는 생명정치적 현장을 고찰할 것이다. 따라서 이 글의 목적은 본격적인 디아스포라 영화 분석이라기보다는 근대 국민국가가 과연 어떻게 균열하는 지점을 찾아내고, 공동체로 상상되는 디아스포라를 재사유하고, 새로운 공공공간과 정치적 소통으로서 디아스포라를 개념화하는 일련의 과정이 더 중시될 것이다.

### Ⅲ. 디아스포라 서사의 차이와 반복

: 영화 《우리학교》, 《푸른 강은 흘러라》, 《두만강》을 중심으로

#### 1. 디아스포라 위치성과 민족 서사

디아스포라적 사유와 탈근대적 가능성을 논의한다는 것은<sup>19)</sup> 일차적으로 민족주의의 균열지점을 드러낸다. 탈근대적 디아스포라는 자민족중심주의나 자문화중심주의로부터 탈구하는 실천적 행위자로 인식된다. 그것은 디아스포라가 민족이라는 상상의 공동체로부터 탈구하는 경향을 지니기 때문이다. 디아스포라는, 국민과 민족 사이의 불일치를 다양한 재현과 상상을 통해 봉합했던 근대 국민국가에서 하나의 신경증적 증상으로 자리한다. 이에 담론으로서 디아스포라는 획일화된 민족서사를 극복하고 탈장소, 탈정체성의 탈식민 서사를 창조하는 하나의 중요한 계기로 간주되곤 한다. 호미 바바로 대표되는 탈식민주의는 “문화적 탈공간(dislocation)”이라는 관념을 통해 ‘이산’을 ‘이주’와 동일한 뜻으로 사용한다. 탈식민주의는 “종족적 정체성과 문화적 민족주의에 문제를 제기하는 이론적 장치로 동원”되는 것이다.<sup>20)</sup>

그러나 디아스포라의 역사적, 정치적, 문화적 위치성을 고려하지 않는 디아스포라 담론은 담론적 예각성을 잃어버리는 결과를 초래한다. 디아스포라의 논쟁성을 완화시키고 디아스포라를 실제 현실로부터 탈맥락화시킬 수 있다. 예를 들면 한민족 프로젝트와 같이, 디아스포라를 한민족으로 포섭하는 이데올로기적 담론들은 디아스포라적 위치를 사유하기보다는 오히려 국민국가의

19) 이상봉은 디아스포라 담론과 탈근대주의가 결합하여, 디아스포라적 공간의 로컬리티를 다양성, 혼종성, 공생성이라는 탈근대적 대안성으로 파악한다. 따라서 국가단위의 분석이 디아스포라의 “구체성, 역사성, 다양성, 실천성”을 드러낼 수 없으며, 생활지의 관점에서 디아스포라를 바라보아야 한다고 주장한다. (이상봉(2010). “디아스포라와 로컬리티 연구(研究) -재일(在日)코리안을 보는 새로운 시각.” 『한일민족문제 연구』, 제18권, p.119)

20) Leela Gandhi(2000), 『포스트식민주의란 무엇인가』, 이영옥 역, 현실문화연구, p. 163.

가장자리에 존재하는 디아스포라를 포섭하기 위한 전략적인 전유라고 말할 수 있다.

바로 그 점에서 일본에서 재일한인들의 민족주의 옹호는 단순히 탈근대로부터 근대지형으로 퇴행하는 것으로 간주되기 어렵다.<sup>21)</sup> 사실 재일한인은 “일본과 조선의 두 개의 국가와 민족, 출신과 언어, 습관과 문화가 혼재된 존재이며, 이 두 가지 요소는 때로는 공유하기도 하고 분열하고 대립”<sup>22)</sup>하기도 한다. 또한 식민지 경험을 지닌 역사적 디아스포라는 10%에도 못 미친다. 그럼에도 민족주의를 표방하는 것은 일본사회의 억압에 대한 항쟁적 의미를 지닌다. 물론 그것은 일본의 재일외국인, 특히 한인에 대한 제도적 억압과 연관된다. 일본은 본질적으로 소수민족의 존재를 부인하고 단일민족신화를 지향한다. 따라서 재일한인을 외국인으로 분류하고 제도적, 구조적 차별을 정당화한다.<sup>23)</sup> 따라서 일본 내부에는 한인에 대한 보이지 않는 국경이 실재한다. 디아스포라의 초국가성만으로는 설명되지 않는 부분이 존재하는 것이다.

바로 그 점에서 일본 조선적 사람들에게 민족주의는 다른 의미를 지닌다. 조선적을 버리지 않는 사람들은 이러한 ‘내부 국경’을 일상적으로 체험하며 살아가야 한다. 따라서 민족주의는 이러한 차별이 주는 트라우마와 연관된다. 즉, 국민국가의 정치적 트라우마를 민족주의를 통해 치유하는 과정이라고 볼 수 있다. 즉, 일본 내부에서 조선적 한인의 민족주의는 “탈식민화를 위한 유일하게 정당한 목표로 간주된 것은 아니지만, 그럼에도 불구하고 그것은 식민화된 문화로 하여금 식민적 인종주의가 가한 심리적 피해를 극복할 수 있게 하는 주요한 치료 수단으로 정식화”된다. 재일한인의 민족주의는 “식민 문화의 ‘이중 시민권’을 급진적으로 통일된 대항문화로 대체하는 재영토화 내지 재점유화 과정”으로 보아야 하는 이유가 여기에 있다.<sup>24)</sup> 일본에게 조선적을 포기하는 많은 사람들에게 민족주의는 거주국에서 무국적자로 취급받는 상황으로부터 벗어나, 국민이 아니지만 인권을 보장받기 위한 “재인간화의 과제”<sup>25)</sup>인 것이다. 바로 이 지점이 민족적 마이너리티가 새로운 식민 공간 속에서 “국민성(국적)으로 에워싸인 공공공간의 차별성을 역조명”<sup>26)</sup>하는 순간이다.

전지구적 통치를 행하는 공공공간이란 초국가적으로 통합된 국제기관이 이끄는 공공공간이다. 이 공공공간을 담당하는 장본인은 끊임없이 인터넷으로 교신하고 분방하게 국내외 해외를 비즈니스 클래스에 앉아 왕복하고, 세계표준의 사고방식을 스스로 체득한 새로운 정보 엘리트이다. 이 공간이 반드시 정체성의 다양화나 지역에 뿌리내린 민중운동에 대하여 억압적으로 작동한다고만 볼 수는 없다. 오히려 때때로 인권이나 자연보호, 반핵과 평화운동에서 전지구적 공공공간은 국민국가의 권위주의적 정치에 반대하여 지역의 환경운동이나 마이너리티의 정체성 정치를 지원하고 있다. 물론 반대로 전지구적 공공공간이 지역 민중의 공공성이나 마이너리티의 정체성을 압살하는 경우도 있다.<sup>27)</sup>

21) 초국가주의는 초국가적 경제적 네트워크의 활성화를 통해 민족주의적 프러젝트가 강화되기도 하고 이와 반대로 초국가적 경계넘기(border-crossing)를 통해 민족 간의 경계를 재구성하는 이중성을 지닌다. (김영민(2009), “새로운 문화담론으로서의 초국가주의,” 『영어영문학 연구』, 제51권, 제1호, p.96)

22) 윤인진, 앞의 책, p. 185.

23) 윤인진(2004), 『코리아 디아스포라』, 고려대출판부, p. 150.

24) Leela Gnanthi, 앞의 책, p. 140.

25) Leela Gnanthi, 같은 책, 같은 곳.

26) 강상중 · 요시미 순야(2004), 『세계화의 원근법』, 임성모 역, 이산, p186.

즉, 세계화와 초국가성은 소수자를 포함하는 공공공간의 부재를 초래하고, 이는 소수자의 정체성 자체를 “압살”하는 것으로 변질되기도 한다. 소수자로서 재일한인 민족주의는 이러한 맥락에서 이해되어야 한다. 근대국민국가의 문제를 풀기 위해 무조건적인 탈민족주의를 옹호하는 것은 문제의 초점을 벗어난다. 중요한 것은 다시 디아스포라의 위치성이다. 디아스포라가 어떤 위치에서 어떤 발화를 하고자 하는지가 더 중요하다.

바로 그 점에서 《우리학교》는 시사하는 바가 크다. 일본 내 조선학교를 다큐멘터리로 구성된 이 영화는 조선학교를 “우리학교”로 호명하는 과정을 통해 세계화와 초국가주의 속에서 민족이 지닌 의미를 보여준다. 조선학교는 소수자로 존재하는 재일한인의 외상을 치유하는 공간으로 제시된다. 영화는 고향상실이라는 역사적 식민 트라우마와 현재 일본내부에서 겪는 국경의 단절에서 오는 정치적 트라우마가 접합하는 과정을 보여준다. 예를 들어 이 영화의 주요 장면이기도 한 수학여행이 그렇다. 니가타현에서 북한 원산행 배를 타고 고국(북한) 방문을 하는 조선학교 학생들이 만난 것은 일본 내 우국주의자들이다. 북한을 국가로 인정하지 않는 일본에서 조선학교 학생은 무국적자나 마찬가지로이다. 우국주의자의 시위를 통해 조선적 학생들은 이러한 무국적성을 경험한다. “우리학교”는 바로 이 지점에서 무국적성을 애국심과 조국에 대한 감정적 동일성으로 변형한다. 조국은 디아스포라의 뿌리 뽑힌 삶에 본질적 근거로 다시 재작동한다. 이들에게 이것은 단순히 국적 선택의 문제가 아니다. 북한을 ‘고국’으로 표상하는 것은, 일본 사회 속에 존재하는 차별에 대항하는 정치적이고 논쟁인 성격을 지닌다. 때문에 “우리학교”는 식민지 경험의 디아스포라 외상을 정치적으로 현재화하고 이를 통해 사실상 경험하는 일상적인 국적 상실을 감정적으로 봉합한다. 디아스포라 원체험은 현재 디아스포라를 규정하는 하나의 기원으로 자리한다. 조국은 실재하는 공간이면서(북한), 이상화된 조국으로 이중화된다. 이상화된 조국의 존재를 통해 조선학교 학생들은 일본의 내에 거주하는 조선인이라는 정체성을 재생산한다. 디아스포라로서의 정체성을 통해 그들의 위치와 의미를 주체화하는 디아스포라 되기를 수행한다. “우리학교”는 디아스포라를 ‘하나의’ 공동체로 상상하고, 일본 내 존재하는 정치적 공공권의 차별 문제를 정치적으로 제기하는 자리에서 그 의미를 지닌다. 하나의 민족으로 정체성을 구성하는 것은 일본 내 내면화된 국경에 대한 논쟁이자 탈식민적 의미를 지닌다.

물론 조선학교가 재일한인의 전체를 설명하는 공간은 아니다. 조선적을 가진 사람들은 재일한인 중에서도 소수자에 불과하다. 재일한인의 대부분이 전후세대일 뿐만 아니라 일본에서 나고 자란 디아스포라 3, 4세대가 주류를 이룬다는 점에서<sup>28)</sup>, 일본 문화로의 동화는 의식적이든 무의식적이든 빠르게 진행 중이다. 디아스포라는 그 위치에 따라 다양한 정체성을 지니며, 민족이 야기와 접합되는 강도 역시 매우 다르다. 《우리학교》는 소수자의 소수자들의 모습으로 이해하는 것이 더 적합하다.

또한 《우리학교》는 소수자로 살아가는 재일한인의 디아스포라적 삶을 조명하고 있지만, 실제로는 맥락으로부터 분리된 “우리학교”를 생산한다. 즉, 현실에 대한 판단중지를 통해 디아스포

27) 강상중·요시미 순야, 앞의 책, p. 71.

28) 2000년대 재일한인은 전체 인구 90%가 일본에서 출생한 사람으로 집계되고 있다.(윤인진, 앞의 책, p.150)

라적 삶은 탈맥락적으로 기호화된다. 소수자로서의 삶을 부각하기 위해 《우리학교》는 일본의 실제 사회로부터도, 전체 제일 디아스포라 사회로부터도 팔호쳐진다. 따라서 “우리학교”의 “우리”만이 강조된다. 공동체는 내부에서만 발견된다. 이러한 내재주의는 “우리”의 바깥, 즉 타자를 제거하는 자기동일화 과정이라고도 말할 수 있다. 실제로 조선학교에 다니는 학생들의 숫자가 현격하게 줄어들거나 이들이 한글쓰기를 어려워하고 일본말에 더 자유롭다는 점, 무엇보다 과거 디아스포라 세대와 이질적인 욕망을 가졌다는 사실은 쉽게 간과된다. 변화하는 디아스포라 현실의 정치적 맥락을 은폐하거나 완화시키는 결과를 가져온다.

그것은 이 다큐영화의 카메라 위치와도 연관된다. 즉, 시간이 지남에 카메라의 시점은 어떤 방식이든 조선학교에서 만들어지는 민족주의에 동화되어 간다. 《우리학교》가 조선학교의 일상에 대한 사실적인 재현이라고 할지라도 감독의 위치는 중립적일 수 없다. 감독은 적극적으로 조선학교 학생들의 내부에 개입하고 그들의 트라우마를 공유하고 또 치유하는 데 동참한다. 그리고 그들의 시각에서 구성된 애국주의와 민족주의를 정치적인 관점 이전에 ‘휴머니즘’으로 접근한다. 이러한 시점은 디아스포라 되기를 디아스포라 정체성 획득과 동일시되고 결국 디아스포라의 정치적 전망을 축소시키는 아이러니를 가져온다. 디아스포라가 처한 ‘진짜’ 현실은 사라지고 상상계적으로 오인된 디아스포라의 환상적 동일시의 시선만이 존재할 뿐이다. 바로 그 점에서 《우리학교》의 가능성과 한계는 뚜렷해 보인다. 《우리학교》는 디아스포라 근대 국민국가의 실재를 드러내는 균열과 틈새로작용하지만, 현실을 팔호침으로써 논쟁을 유보한다.

## 2. 공간의 낭만화와 논쟁화

《우리학교》가 여는 동시에 닫아버린 것, 즉 민족서사와의 동일성을 통해 정체성을 획득하는 디아스포라 되기는 ‘우리’라는 하나의 공동체로 상상되는 논쟁성을 상실하고 만다. 때문에 다큐멘터리로 기록하지만 디아스포라 리얼리티를 약화된다. 디아스포라는 재현체계 속에서 더욱 비현실적으로 변한다. 디아스포라의 리얼리티와 민족주의적 환상이 결합함으로써 실제 공간은 그 정치적 의미에도 불구하고 획일화된다. 민족 서사 위에 구현된 조선학교의 공동체적 삶은 디아스포라의 정치적 위치를 확보하지만 그 이상 나아가지 못한다. 디아스포라 공간에 대한 반론이나 비판적 시각을 폐쇄한다. 그것은 정체성 정치가 지닌 하나의 중요한 이면이기도 하다. 정체성의 강화는 공동체를 구성하는 확고한 근거로 작용하지만, 공동체 내부에서 자기동일성 이외의 다른 것을 허용하지 않는다는 점에서 배타적이다. 타자는 개입할 여지가 없다. 따라서 소수자의 위치를 부각하는 것과 동시에 이들과 관계된 사회 맥락들을 가시화할 필요가 있다. 그렇지 않다면 《우리학교》가 디아스포라와 결합한 민족 이야기가 ‘하나의’ 신화로 귀속되는 것을 막지 못한다. 이는 집단화된 ‘나르시시적 주체’만을 증식시킬 뿐이다. 근대 국민국가에 대한 어떤 문제제기도 이러한 주체되기에 비하면 중요하지 않다. 상실된 ‘주권’, 상실된 ‘국가’만이 극대화되는 것이다. 이는 필연적으로 디아스포라 공간에 대한 낭만주의적 시각과 연결될 수밖에 없다. 《우리학교》와 《푸른 강은 흘러라》는 다르지만 같은 이야기를 하는 이유이다.

어떤 의미에서 《푸른 강은 흘러라》는 《우리학교》가 추구하는 민족주의의 함정으로부터는 자유롭다. 중국은 다원일체라는 정책 속에서 중국 내 각 민족이 인종, 문화, 지역적 특색이 있다는 것을 인정하며, 법적으로 소수민족이 자치조례를 제정할 권한을 부여한다. 그러나 중국은 문화의 다원성은 인정해도 ‘핵심적인 정치권력의 다원성’은 인정하지 않는다.<sup>29)</sup> 1992년 한중 수교 이후 조선족이 모국인 한국에 동화되는 것을 막기 위해 중국은 조선족을 “중국국민으로서의 역할과 정체성을 강화하는 방향”<sup>30)</sup>으로 나아갔다. 한중수교 이후 조선족 사회는 한국인과의 문화 차이 내지는 억압을 경험하는 과정에서 중국인이라는 ‘국민정체성’은 오히려 강화되거나 중국국민이면서 혈통은 조선족이라는 ‘이중정체성’을 강조하는 방향으로 선회하는 경향을 보인다.<sup>31)</sup>

이런 상황을 배경으로 그려진 《푸른 강은 흘러라》는 자본주의의 급격한 도입 속에서 변화가는 조선족 사회를 재현하고 있다. 영화는 전경에 고등학생 남녀를 주인공으로 하는 청춘 멜로드라마를 재현하고, 후경에서는 소년의 어머니가 한국 노동시장에서 불법체류자로 있다 본국에 송환된 후 죽는 사건이 상징과 은유를 통해 재현된다. 물론 전경과 후경은 서로 연결되어 있다. 영화는 디아스포라의 현재와 미래의 시간을 변증법적 시각 속에서 결합시키고자 한다. 문제는 이러한 장치에서 그려지는 디아스포라 공간에 대한 낭만화이다. 그 대표적인 공간이 ‘두만강’이다.

《푸른 강은 흘러라》는 의도적으로 공간을 이원화함으로써 디아스포라 내부와 외부를 단절시킨다. 영화의 중심 갈등은 어둠과 밝음, 개방성과 폐쇄성, 두만강과 공장 등과 같은 이분화된 공간 사이에서 발생하는 경제적 트라우마로 구조화된다.<sup>32)</sup> 이러한 이분법은 자본주의적 공간과 그 대칭적 공간 사이의 갈등을 함축하는 것으로 이해되는데,<sup>33)</sup> 영화는 사물화되어가는 물화된 노동시장과 이상적 공간으로 상징되는 두만강의 자연 공간으로 단절시킨다. 이것은 디아스포라의 삶의 진정성을 통해 이제까지 존재해온 중심과 주변의 이원화된 위계질서를 수정하는 주변인 담론과 결합한다. 《푸른 강은 흘러라》는 변두리, 주변, 변방을 이른바 “빛나는 변두리”<sup>34)</sup>로 재사유한다. 이는 중심과 주변 사이의 이분법을 적극적으로 진복하고 해체하는 전략이라기보다는 주변 자체가 지닌 진실과 의미를 표상함으로써 주체화하는 작업이다. 역사적으로 공간적으로 소외되어온 주변인의 삶을 ‘주변’이라는 새로운 중심 속에 재영토화하는 시도이다.

그러나 문제는 과연 주변의 재영토화만으로 디아스포라의 논쟁적이고 정치적인 공공공간을 열어놓는가 하는 점이다. 《푸른 강은 흘러라》는 자연 공간과 노동 공간, 도시와 주변으로 이원성

29) 윤인진, 앞의 책, p.59.

30) 윤인진, 앞의 책, p.64.

31) 윤인진, 앞의 책, 같은 곳.

32) 임철호는 조선족의 두만강전설을 분석하면서, 두만강이 단순히 지리적 배경이 아니라 신화적 공간으로서 조선족의 현실공간을 위무하고 수호하는 신성한 공간으로 표상한다고 논한다.(임철호(2011), “두만강의 양면성 고찰 - 조선족 두만강전설을 대상으로,” 『한국어문연구』, 제76권, pp.17-204)

33) 김소혜(2010). “2000년대 이후 한국독립영화의 디아스포라 재현에 대한 비판적 고찰 : 《우리학교》와 《푸른 강은 흘러라》를 중심으로,” 한국예술종합학교 석사논문.

34) 조선족 문학비평가 김호웅은 자신이 중심부와 동떨어진 변두리로 존재하지만 그 변두리는 중심부에 못지않게 충분히 빛날 가능성이 있다는 논리로 빛나는 변두리를 내세우는데, 이는 중심과 주변이라는 이분법과 함께 이 둘 사이의 등가교환 관계를 전제하는 것으로 소극적인 변두리인식을 지양해야 한다는 것이 그의 주장이다.(임유경(2008), “디아스포라의 정치학,” 『현대문학의 연구』, p. 202)

을 주인공들의 ‘선한’ 의식 속에서 성급하게 변증해낸다. 이때 소녀의 의식과 두만강으로 상징되는 선한 가치는 논쟁을 무의미하게 만드는 힘을 지닌다. 물화된 공간에 대항하는 자연, 타락하는 삶에 대한 선한 삶은 이상화된 채 제시된다. 특히 ‘두만강’으로 표상되는 이상적 공간은 디아스포라적 삶의 애환을 초월하여 존재한다는 점에서 공간의 신화화를 초래한다. 현실의 비극은 자본주의와 근대 국민국가의 주권 행사로 귀결되지만 두만강의 미학적 상징에 비하면 설명이 지나치게 빈약하다. 디아스포라의 현실은 사라지고 미학화된 디아스포라 공간만이 남겨지는 것이다. 두만강으로 대변되는 전(前)자본주의 공간이 하나의 세계가 세계자본주의에 대안으로 부각된다.

디아스포라 이미지에 덧씌워진 이와 같은 환상은 그것이 선한 것이든 악한 것이든 본질적으로 논쟁적이지 않다. 중국인이면서 조선족인 소수자의 정치적·경제적 트라우마는 간과되고 만다. 그것은 디아스포라를 정체화함으로써 하나의 공동체로 정체성을 부여하는 “우리학교”만큼이나 낭만적 인식이다. 낭만화는 근대 국민국가 만들어낸 다양한 주권의 개입과 폭력에 대한 어떤 종류의 논쟁도 시작하지 않는다. 때문에 불법체류자로 붙잡혀 본국으로 송환되어 죽은 소녀의 어머니가 말하는/말하지 못하는 디아스포라의 진짜 삶은 발화되지 못하나 채 끝난다. 이것은 자본주의적 가치체계의 확산과 변해가는 조선족 현실맥락들로부터도 유리된다. 디아스포라의 역사적 기억이 희미한 젊은 세대의 눈을 통한 새로운 디아스포라 쓰기가 시작된다면 점에서 의미가 있지만 서사의 단순성으로 즉시 중단되고 만다. 새로운 디아스포라 쓰기는 존재하지 않는다. 논쟁이 있어야 할 자리에 신화만이 존재한다.

### 3. 주권의 가장자리와 무국적자들

그렇다면 디아스포라 영화는 어떤 방식으로 근대 국민국가의 주권과 공동체에 개입하는가. 이를 위해 디아스포라 담론의 속성을 먼저 살펴볼 필요가 있다. 앞서 살펴본 바와 같이 디아스포라는 비결정적이고 비규정적이다. 그것의 내부에는 혼종성과 다층성이 존재한다. 우선 디아스포라 담론은 탈식민주의적 양가성을 긍정적인 탈근대성으로 인식한다. 세계화된 거대 도시에서 발생하는 디아스포라 문화는 바로 이러한 탈근대적 인식 지형에 부합한다. 그러나 다른 한편으로는 디아스포라적 저항 담론이 존재한다. 이는 식민성을 탈피하기 위해 의도적으로 민족이라는 공동체를 상상하기도 한다. 그런데 이러한 논의에서 간과되기 쉬운 것은 디아스포라 간 격차이다. 모든 디아스포라가 정치적, 경제적, 문화적으로 평등하거나 균질한 것으로 상상될 수 없다. 세계자본주의의 전개로 국경을 넘는 사람들은 결코 동일화될 수 없다. 근대 국민국가 자체에 하나의 균열을 내는 이주자의 삶을 더 깊이 조명하지 않으면 안 된다. 때문에 유행처럼 번지고 있고 다문화주의적 시선이나 혼종성에 대한 찬양만으로는 디아스포라 현실 자체를 직시할 수 없다. 보다 예각화된 논쟁과 질의가 요구된다.

식민 지배자와 식민지인의 상호적인 통문화 경향을 전면에 제시하려는 포스트식민주의적 시도에도 불구하고 혼성에 대한 찬양은 일반적으로 식민화된 문화의 탈안정화 현상을 지시할 뿐이다. 서구는 표면상 모든 문화 교차적 대화에도 불구하고 특권화된 교류의 장으로 남아 있다. 더욱

이 중심부 내에서 ‘문화적 다양성’에 대한 다문화적 찬양은 훨씬 더 심각한 경제적 및 정치적 불균형을 적당히 처리하고 있다. 사정이 이렇다면, 혼성을 인종적·식민적 억압에 대한 유일하게 계몽된 반응으로 옹호하는 주장에 대해 의심의 눈길을 견지하는 것 또한 중요하다.<sup>35)</sup>

릴라 간디는 혼종성에 대한 찬양을 계몽된 혼종성이라고 비판한다. 선형적으로 제시되는 계몽된 혼종은 탈식민자의 이념적 차원과 현실적 차원 사이의 균열을 보여주지 못한다. 때문에 계몽된 혼종성 개념은 “중심/주변 이항 대립을 재각인하고, 그들이 제국주의의 정교한 과정들에 대결하는 것을 방해”한다.<sup>36)</sup> 이종적이고 혼종적인 고유의 문화와 언어를 사용하는 디아스포라의 외면적 동질성에 대하여 계몽된 관점으로 접근해서는 안 되는 이유이다. 디아스포라는 정체경제적 맥락 속에서 끊임없이 분화하고 분유하는 공동체이다. 정체성은 일원화할 수 없을 뿐만 아니라 동질화할 수도 없다. 위치에 따른 다양한 층위의 디아스포라 현실만이 존재한다. 탈식민적 관점에서 혼종성이 하나의 문화공간 창출로 이어지기 위해서는 자본디아스포라와 결부하여 근대 국민국가에 균열을 만드는 현재적 디아스포라의 문제를 다루지 않으면 안 된다. 예를 들어 불법체류자나 어떤 이유로 해서건 불법적으로 국경을 넘는 사람들에게 대한 이야기를 다루지 않으면 안 된다. 이러한 이야기는 환동해 디아스포라에게도 예외가 아니다.

환동해 지역은 세계경제에서 본다면 주변적 지역이다. 특히 중국의 동북 3성은 중국에서도 소수민족들이 주로 살고 있는 변방이다. 따라서 이렇게 주변화된 공간에서 발생하는 디아스포라는 거대 도시에서 다국적 기업을 따라 이동하는 세계화된 ‘데니즌’<sup>37)</sup>과는 처음부터 다르다. 특권화된 주변인인 그들에게 이주는 자발적이고 능동적이다. 이러한 도시형 디아스포라는 초국적 자본의 흐름을 따라 빠르게 진행되고 있다. 반면 환동해 디아스포라의 경우에는 생존회로를 따라 이주와 탈국경 현상이 진행된다. 특히 생존을 위해 북한을 탈출하는 탈북자의 삶은 주권을 가졌지만 생존권 자체를 보장받을 수 없다. 북한으로 송환된다고 해도 그들을 보호할 국가는 없다. 탈북자는 국가가 있지만 사실상 무국적자나 마찬가지로이다.

《두만강》은 바로 이러한 주변화된 디아스포라의 삶에서 무국적자 상태로 버려지는 삶을 재현한다. 특히 영화는 탈북자를 통해 근대 국민국가와 세계화의 그늘에 존재하는 외상을 기록한다. 또한 그것은 디아스포라가 바라본 디아스포라의 관점을 취함으로써 일정한 정당성을 획득한다. 영화의 중심 내용은 두만강을 건너 탈북한 소년과 조선족 소년의 우정을 다룬다. 영화에서 중요한 상징으로 자리하는 두만강은 자연 공간이 정치제도적 공간으로 변화된 상황을 보여준다. 국경인 두만강은 생명을 상징하는 동시에 하나의 생명을 국민과 난민으로 분류하는 생명정치현장이다. 그리고 국경을 넘어 월경하는 탈북자의 생사여탈권을 지닌 존재는 국가(권력)이다. 《두만강》은 이러한 탈북자의 생명권을 바탕으로 논쟁화한다는 점에서 분명한 의미를 지닌다.

35) Leela Gandhi, 앞의 책, p.167.

36) Leela Gandhi, 앞의 책, p.168.

37) 글로벌 도시로 이주하는 외국인들은 계층적으로 차별화된 회로를 통해 이동한다. 상층 회로는 글로벌 경제를 원활하게 하는 데 필요한 조정과 중재의 역할을 하러 이동하는 고소득 전문직 종사자들이 중심이 된다. 이들은 흔히 ‘데니즌’(denizen)이라 불리는 이주민들로 ‘특권화된 외국인들’이다. 이들 대부분은 기업이 보장해 주는 안전망과 사회적 존중감을 즐기며 ‘글로벌 회사 시민’을 추구한다. (김현미, 앞의 책, p.22)

생존을 위해 국경(두만강)을 넘다 죽은 사람들의 시체가 중국 공안국에서 끌어내어지는 장면은 무엇보다 고통스러운 디아스포라의 현재를 보여준다. 디아스포라에게 국경은 “계몽된 혼종”과는 무관하다. 그것은 생명을 위협하는 주권적 표지 자체인 것이다.

그러나 디아스포라의 위치를 일치시킬 수는 없다. 조선족 디아스포라와 탈북자의 무국적 상태는 전혀 다른 의미를 지닌다. 조선족은 소수민족이지만 주권의 보호를 받는 존재이며, 탈북자는 그렇지 않다. 탈북자의 현실은 그들이 국적이 있으나 돌아갈 국가가 없다는 데 있다. 영화는 이러한 디아스포라의 시차를 간과하지 않는다. 그러나 문제는 영화 속에서 그려지는 탈북자의 이미지도다. 국경을 이웃하는 북한의 주민은 동일한 민족적 기원을 가지고 있다는 점에서 조선족으로부터 거부의 대상이 아니다. 하지만 탈북자들이 증가하면서 발생하는 경제적 침해는 이들을 동족으로 보는 관점이 허위적이며 따라서 매우 허약한 것임을 증명한다. 이 과정에서 탈북자가 조선족 소년의 누나의 신체를 강간하는 사건이 발생한다. 영화 속에서 “강 건너온 사람”으로 명명되는 탈북자가 하나의 타자 전형으로 제시되는 순간이다. 이는 조선족 디아스포라가 국경을 넘는 탈북자를 대하는 관점을 상징적으로 보여준다. 조선족에게 무국적자(특히 남자)는 약탈과 강간을 일으킬 것 같은 존재로 전형화된다. 슬라보예 지젝은 “이웃이란 본래 하나의 사물이고, 충격을 안겨주는 침입자이며, 우리와 다른 생활방식을 지니고 있어서, 더 정화하게 말하자면, 이웃은 저 나름의 사회적 관습과 의식에 따라 구체화된, 주이상수를 추구하는 방식이 다르기 때문에 우리를 불안케 하는 자이고, 우리 생활방식의 균형을 깨뜨리는 자”<sup>38)</sup>이다. 영화는 탈북자를 이웃이면서 공포의 대상으로 타자화한다. 무국적자(타자)의 증식은 결국 평화롭던 조선족 마을을 “약탈과 살인과 강간이 자행되는 야생 상태로 퇴보”<sup>39)</sup>하도록 만들게 될 것이라는 불안감이 조성한다. 디아스포라 사이에도 분명한 위계화된 시선의 체계 - 주권의 보호를 받는 조선족과 주권을 상실한 탈북자를 바라보는 시선의 불평등성 - 가 존재하는 것이다. 따라서 영화의 마지막에 조선족 소년이 탈북 소년을 살리기 위해 지붕으로 올라가 뛰어내리는 장면은, 한편으로는 회생을 통한 윤리적 관점의 수립이라는 점에서 의미를 지닌다. 그러나 다른 한편으로 이 장면은 조선족 소년이 그 윤리적 주체가 된다는 점에서 설득력이 빈약하다.

디아스포라는 디아스포라 위치의 불안정한 분절로서 파악해야 한다. 디아스포라가 제기하는 정치의 장은 “어떤 계급적 동일성과 그것을 대표하는 자들 사이에서 생겨나는 것이 아니라 그 주체적인 위치를 둘러싼 패권의 구축이나 해체, 분절을 통하여 작동”<sup>40)</sup>한다. 디아스포라 공간은 그 위치에 따라 “정치적인 것과 공공공간의 사회적 배치”들이 다층적이고 다원원화될 수밖에 없는 것이다. 따라서 중요한 것은 이러한 정치 공간 사이를 얼마나 “서로 경합하는 공공공간”으로 재현하는가 하는 것이다. 즉, 사적인 것과 공적인 것, 생활세계와 시스템, 시민사회와 국가라는 안정적 이분법에서 출발하는 공공공간이 아니라 다원적으로 경합하는 공공권 - 이를 테면 마이 너리티의 공공권, 여성의 공공권, 대중적인 공공권, 농민의 공공권 등<sup>41)</sup> -, 중첩되고 교차하는 위

38) Slavoj Žižek(2011), 『폭력이란 무엇인가』, 이현우 외 공역, 난장이, p.98.

39) Slavoj Žižek, 위의 책, p.139.

40) 강상중·요시미 순야, 앞의 책, p. 64.

41) 강상중·요시미 순야, 앞의 책, p. 65. 저자들은 공공공간을 자율성을 확립한 시민이 패권이나 이데올로기로부터 떨어져 나와 수평적으로 토의하는 공간이 결코 아니라, 패권이나 이데올로기의 반복판



치의 상호 관계를 그려내는 것이 중요하다. 디아스포라 공간과 공동체를 논할 때에도 마찬가지로 일 것이다. 디아스포라 내부를 동질화하거나 한민족 프로젝트와 같이 기획된 공동체로 상상하는 것보다 중요한 것은 디아스포라 내부의 차이, 즉 다른 욕망, 다른 관점, 다른 정치이다. 디아스포라를 통해 구현할 수 있는 공공공간이란 다원적이고 논쟁적인 공간이 될 수밖에 없기 때문이다. 논쟁공간의 확보는 디아스포라적 정체성의 현재, 끊임없이 실험되고 재구축되어 가는 디아스포라 쓰기로 나아갈 수 있는 계기를 마련해 줄 것이다.

#### IV. 디아스포라적 소통의 의미

이제 이 글은 2000년대 환동해 디아스포라 영화의 가능성과 한계를 동시에 살펴보아야만 하는 곳까지 왔다. 우리가 살펴본 영화들에서 발견할 수 있는 의미 있는 물음은 첫째 디아스포라가 다양한 정체성의 실험장이자 논쟁 공간이라는 사실이다. 디아스포라적 사유는 그 자체로 비규정적이고 비결정적이다. 디아스포라 되기는 여전히 디아스포라적 정체성으로부터 이탈하는 것을 막을 수 없다는 것이 분명해진다. 정주와 탈주, 동일성과 혼종성이라는 이분화된 가치체계만으로는 디아스포라적 사유에 접근할 수 없다. 디아스포라는, 《우리학교》에서 살펴보았듯, 혼종화된 현상 속에서도 민족주의적으로 동질화되는 것을 추구하기도 한다. 따라서 디아스포라는 초국가성과 민족주의 사이의 양가적인 모순 속에서만 그 의미를 부여받을 수 있다.

따라서 환동해 디아스포라 영화가 구성하는 두 번째 물음은 디아스포라를 말하는/글쓰는 위치가 어디인가 하는 점이다. 물론 이러한 물음을 영화를 만든 사람의 국적과 같은 제도적이고 실물적인 정체성 - 예를 들면 한국인, 조선족, 자이니치와 같이 명명되는 이름들 또는 영화를 만드는 자본의 국적 등- 으로 돌아가는 것은 여전히 경계해야 할 부분이다. 누가 말하는가보다 더 중요한 것은 어떤 지정학적 관점에서 이야기하는가 하는 점이다. 그리고 그보다 더 중요한 것은 영화의 문법이 근대 국민국가의 어떤 규율과 물음에서 출발하고 또 이탈하는가를 들여다보는 것이다. 그럴 때 디아스포라는 탈근대 시대를 사유하는 하나의 주제가 될 수 있다. 따라서 디아스포라를 전유하는 것, 예를 들어 선한 삶에 가치를 디아스포라에 투영하는 것은, 계몽된 혼성과 마찬가지로 디아스포라 현실을 가려버린다. 《푸른 강은 흘러라》에서 알 수 있듯, 디아스포라 공간이 자본주의적 현실공간과 대칭되는 곳으로 향수될 때 공간은 미학화되지만, 낭만적 인식 그 이상으로 진전하지 못한다.

세 번째 물음은 앞의 두 물음들로부터 나오는 것이면서 디아스포라를 설명할 경우 가장 중요한 의미를 지니는 것인데, 디아스포라를 근대 국민국가의 주권이 지닌 역설적인 측면과 중첩시켜 사유하는 것이다. 특히 무국적상태로 전락하는 국경을 넘는 사람들의 위치는 디아스포라의 실재이다. 즉 거주국의 ‘국민 되기’와 ‘디아스포라 되기’라는 이중적 소망 속에 감추어진 이 실재는 실제로 디아스포라의 분열적 증상으로 출현한다. 그 점에서 생명정치의 예외상태로써만 인간

에서 정체성이 집합적으로 구축되어 가는 정치의 장이라고 주장한다.

의 범주 안에 포함되는 무국적자들의 삶이 디아스포라의 실재를 드러내는 하나의 중요한 표지가 될 수 있다. 이는 디아스포라 자체가 동질한 공동체가 결코 될 수 없음을 보여준다. 각각의 위치(성) 속에서만 디아스포라의 진실은 구성될 수 있다. 디아스포라를 단순히 탈민족성, 탈정체성, 탈공간성만으로 제시하는 것은 추상적인 논쟁일 뿐이다. 《두만강》에서 보듯, 조선족과 탈북자는 시선의 위치가 동일하지 않다. 대도시와 주변지역 혹은 국경에서의 디아스포라 역시 동일하지 않다. 이러한 불일치를 환동해 디아스포라 이미지가 보여줄 수 있을 때, 환동해 디아스포라는 비로소 사유의 대상이 될 수 있다.

결국, 디아스포라 영화가 던지는 이러한 물음들은 디아스포라 자체를 정체화할 수 있는가, ‘디아스포라 되기’는 가능한가 라는 질문과 만난다. 이는 디아스포라를 ‘하나의’ 공동체로 상상하는 수많은 기획들에 저항한다. 디아스포라를 공동체로 내재화하고 동일화하는 것은 그 자체로 근대 국민국가의 숨겨진 욕망이다. 탈근대적 전망이 아니다. 진정한 의미의 공동체는 동일화할 수 없는 지점, 불일치와 모순 속에서 사유될 수 있다. 이것이 디아스포라가 지닌 탈근대적 소통의 의미이다.

## 참 고 문 헌

### □ 자료

- 《우리 학교》(2006) 감독 : 김명준  
 《푸른 강은 흘러라》(2008) 감독 : 강미자  
 《두만강》(2009) 감독 : 장률

### □ 논문

- 구갑우(1997). “공간, 공공성, 그리고 국제관계.” 『정치비평』. 제2권.  
 권병순(1997). “대안영화로서 독립영화 수용의 문제.” 『영화연구』. 제13권.  
 김명섭·오가타 요시히로(2007). “재인조선인과 재일한국인.” 『정치학회보』. 제17권. 제3호.  
 김소혜(2010). “2000년대 이후 한국독립영화의 디아스포라 재현에 대한 비판적 고찰 : 《우리학교》와 《푸른 강은 흘러라》를 중심으로.” 한국예술종합학교 석사논문.  
 김영민(2009). “새로운 문화담론으로서의 초국가주의.” 『영어영문학 연구』. 제51권. 제1호.  
 김지미(2009). “장률 영화에 나타난 육화된 경계로서의 여성 주체.” 『여성문학연구』. 제22권.  
 김태만(2010). “재일 코리안 디아스포라의 트라우마.” 『동북아문화연구』. 제25권.  
 김태만(2010). “재중 코리안 디아스포라의 트라우마.” 『중국어학연구』. 제54권.  
 맹수진(2006). “우리학교.” 『독립영화』.

- 박광현(2009). “재일한국인 조선인의 정체성에 관한 연구.” 『일본연구』, 제13권.
- 소영현(2009). “마이너리티, 디아스포라.” 『여성문학연구』, 제22권.
- 육상호(2009). “침묵과 부재 : 장률 영화 속의 디아스포라.” 『한국콘텐츠학회논문지』, 제9권, 제11호.
- 이상봉(2010). “디아스포라와 로컬리티 연구(研究) -재일(在日)코리안을 보는 새로운 시각.” 『한일민족문제연구』, 제18권.
- 임유경(2008). “디아스포라의 정치학.” 『현대문학의 연구』.
- 임철호(2011). “두만강의 양면성 고찰 - 조선족 두만강전설을 대상으로.” 『한국어문연구』, 제76권.
- 전형권(2007). “일본의 보수화와 재일한인의 국적문제 : 디아스포라 정체성의 동학.” 『한국동북아논총』, 제43권.
- 주진숙 · 홍소인(2009). “장률 감독 영화에서의 경계, 마이너리티, 그리고 여성.” 『영화연구』, 제42권.
- 강상중 · 요시미 순야(2004). 『세계화의 원근법』. 임성모 역. 이산.
- 김현미(2005). 『글로벌 시대의 문화 번역』. 또 하나의 문화.
- 윤인진(2004). 『코리안 디아스포라』. 고려대출판부.
- Agamben, Giorgio(2008). 『호모 사케르』. 박진우 역. 새물결.
- Arendt, Hannah(2006). 『전체주의의 기원1』, 이진우 · 박미애 공역. 한길사.
- Badiou, Alain(2001). 『윤리학』. 이종영 역. 동문선.
- Bhabha, Hom(2002)i. 『문화의 위치』. 나병철 역. 소명출판.
- Chow, Rey(2005). 『디아스포라 지식인』. 장수현 역. 이산.
- Gandhi, Leela(2000). 『포스트식민주의란 무엇인가』. 이영옥 역. 현실문화연구.
- Nancy, Jean-Luc(2010). 『무위의 공동체』. 박준상 역. 인간사랑.
- Robinson, Douglas(2002). 『번역과 제국』. 정혜욱 역. 동문선.
- Žižek, Slavoj(2011). 『폭력이란 무엇인가』. 이현우 외 공역. 난장이.

Abstract

## A Study on “Diaspora of East-Sea Rim” - Focusing on the independent film of 2000’s -

Shin, Jin-Sook\*

The diaspora of East-Sea Rim has been one of the important issues in the recent discourses on the relationship and the politics of Northeast-Asia. The diaspora in East-Sea Rim has increased steadily in number for their own economic or political objectives. Consequently a serious political problem like a human rights issues in the border area has arisen. The core of the issue of diaspora lies in the strong territorial sovereignty of Northeast Asian countries. It means that despite the transnational capitalism and globalization of social environment the idea of modern nation-state has grown strong as much as modern politics as bio power and bio politics has grown strong. The diaspora of East Sea Rim has symbolic meaning as the issue of the territorial sovereignty that the modern nation-state in Northeast Asia has. In spite of this symbolic importance, a study of the diaspora of East Sea Rim is not enough.

To understand exactly the reality of Diaspora of East Sea Rim, this paper brings up the discussion the representation of them in the independent film of 2000’s that is “Our School”(2006), “Let The Blue River Run”(2008), “Dooman River”(2009). “Our School”, “Let The Blue River Run”, “Dooman River” have represented the identities of diaspora as social minorities who were neither Korean nor non-Korean. The diasporic spaces in these films set such as Hokkaido Chosun school, Yanbian Korean Autonomous Prefecture and some village near Dooman River expose what is meant the diaspora to be a nationalist in the age of globalization. It is important that there is the other beginning that the diasporic narratives change from being Diaspora to writing and re-writing Diaspora.

■ 논문 투고일 : 2011년 7월11일, 논문심사일 : 2011년 8월 15일, 게재확정일 : 2011년 8월 18일

---

\* Research Professor, Institute of Global Affairs, Kyung Hee University