

기지촌 여성의 경험과 윤리적 재현의 불/가능성: 탈식민주의 페미니스트 역사 쓰기*

이 나 영

본 연구는 그동안 ‘공식적’ 역사 속에서 부재, 혹은 침묵되어 왔던 ‘양공주’의 경험을 자기재현의 서사로 재구성하면서, 재현과 사회적 편견, ‘듣는 자’와 ‘말하는 자’ 사이의 긴장을 드러내고 ‘타자 만나기’라는 인식론적 질문을 던짐으로써, 여성주의 구술생애사의 방법론적 함의를 찾고자 한다. 기지촌 여성노인의 내러티브는 필연/우연, 강제/자발, 매춘/사랑, 양갈보/색시의 경계에 서 있는 여성이 어떻게 ‘정상적 한국 여성’, ‘한민족’, ‘정상 가족’에 관한 신화들과 충돌하고 협상하며 비/순응적으로 살아왔는지를 보여준다. 무엇보다 새로운 자기정체화 가능성을 보여주는 구술과정의 만남은 ‘양공주’가 누구인가에 관한 질문을, 침묵과 드러냄을 강요하는 ‘듣는’ ‘우리(나)는 누구인가’의 문제로 되돌린다는 점에서 의미가 있다. 결론적으로, ‘타자’에 대해 연구하는 ‘우리’는 ‘서발턴이 말할 수 있는가’라는 질문에 선행해서 ‘우리는 과연 들을 수 있는가, 무엇을 진정으로 듣고 싶은가’에 대한 문제의식으로부터 출발해야 할 것이다.

주제어: 구술생애사, 서발턴, 기지촌 양공주, 재현, 탈식민주의 페미니즘

* 본 논문은 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(KRF-2008-332-H00028).

1. 들어가며

본 연구는 구술생애사를 통해 미군 기지촌 여성노인의 경험을 드러내면서 탈식민주의 페미니스트 관점에서 서발턴의 재현에 대한 인식론적 쟁점들을 논의하고자 한다. 구체적으로 첫째, 그동안 ‘공식적’ 역사 속에서 부재, 혹은 침묵되거나 무시되어 왔던 ‘양공주’의 경험을 자기재현의 서사로 재구성하고,¹⁾ 둘째, 포스트/식민국가에서 ‘타자’를 존재론적으로 생산하고 만나는 방식과 구술을 ‘듣고’ ‘해석하는’ 연구자로서의 위치성에 대한 인식론적 질문들을 제기하고자 한다.²⁾ 기지촌 여성을 공적인 역사의 장으로 불러 오고자 하는 작업은 기타의 역사적 주제들과 분리된 특별한 대상으로 여성들의 경험을 고립시키고자 함이 아니다. ‘양공주’라는 정체성이 어떻게 다른 사회, 문화, 정치적 힘과 경합하면서 끊임없이 재구성되고 변화하는지를 통해 역설적으로 드러나는 모순들을 파악하고자 하기 때문이다.

미군 주둔 이후 한국사회에서 ‘양공주’는 경계의 안과 밖에서 위치하지만 위치하지 않는, 존재하지만 보이지 않는 인종적, 성적 ‘타자’로 존재해 왔다. 이들이 인종적, 성적 타자인 이유는 성적으로 관계 맺는 대상의 특수성과 몸적 실천 때문에 이들에게 집단적으로 종별화된 인종적 의미가 부여되었다는 의미이다.³⁾ 그러므로 ‘양공주’들은 우리 사

- 1) 대한민국 근대사에서 미군(외국군인)을 상대로 성매매를 하는 여성은 UN마담, 위안부, 양갈보, 양색시, 양공주, 양부인 등으로 불려 왔다. 본 논문에서는 ‘기지촌 여성’과 ‘양공주’, ‘양색시’를 혼용하여 사용하고자 한다. 이전에 미군을 상대로 하는 성매매 업종에 종사했으며 현재 어떤 연유에서든 기지촌에 남아 있는 여성노인들을 ‘기지촌 할머니’ 또는 ‘기지촌 여성노인’이라 지칭할 것이다.
- 2) 필자가 포스트-식민주의 대신 포스트/식민주의라고 지칭하는 이유는 전자가 시계열적 차원에서 식민 지배의 권력으로부터 독립한 이후의 시기를 지칭한다면, 포스트/식민주의는 포스트식민국가에 잔재하고 있는 식민주조 뿐만 아니라 의식과 무의식에 침윤되어 있는 식민성을 강조하고(이나영, 2006: 68-69), 식민지배 권력의 식민주의와의 연속성과 단절성을 동시에 포착하기 위해서이다. 무엇보다 대한민국은 진정한 탈식민 상태(decolonized state)가 아니라고 생각하기 때문이다.
- 3) 인종화(racialization)란 과거에는 인종적으로 분류되지 않았던 관계, 사회적 실천, 사회집단에 인종적 의미를 부여하는 과정을 지칭하며(Omi and Winant, 1994;

회의 도덕적, 사회적 질서를 위협하는 존재로 인식되지만 동시에 그러한 질서를 존속시키는데 필수적인 상징적 존재이기도 했다. ‘타자들’의 존재야말로 역설적으로 ‘주체들’의 정체성을 구성하게 하고 기존의 사회와 질서의 경계를 공고하게 해주기 때문이다.

본 연구의 출발점은 소위 ‘일본군 위안부 할머니’들의 경험은 역사화되고 있지만 미군을 위안하는 존재로서 기지촌 여성들의 경험은 왜 공식 역사에 기록되지 않았는가, 그렇다면 그들의 경험은 구체적으로 어떠한가, 그리고 이들의 경험의 특수성은 대한민국 근대사에서 여성에 대한 인식과 실천과 어떻게 연결되어 있는 것인가이다. 학문적 영역에서 한국의 기지촌과 ‘양공주’의 문제가 주목을 받은 것은 1990년대 중반 이후이다. 그간 기존의 연구들은 성별화된 민족주의, 군사주의 문화와의 연관 속에서 여성의 섹슈얼리티가 통제되는 방식과 기지촌이 역사적으로 구축되어 온 과정을 밝히는데 기여해 왔다(강소연, 2006; 김연숙, 2003; 김은하, 2003; 이나영, 2007a, 2007b, 2008; 일레인 킴·최정무, 2001; 정유진, 1999; 정희진, 1999; 최성실, 2003; Moon, 1997). 상당수의 연구들은 기지촌 여성의 경험이 개인적인 것이 아니라 사회구조적인 것이라는 점을 강조하기 위해 국가정책과 국가 간의 관계라는 측면을 부각시킨 경향이 있었다. 이 가운데 기지촌이라는 공간을 ‘살아냈던’ 여성경험은 비가시화되거나 무기력한 피해자로 한정되어 왔다. 그러한 경향은 사회적 약자나 소수자를 가시화하는데 성공했을지 모르지만, 타자의 경험을 충분히 드러내지 못할 뿐 아니라 타자와 어떻게 만날 것인가에 대한 방법론적 대안을 보여주지 못했다. 즉, 절대적 타자의 목소리를 드러내는 과정 자체가 ‘재타자화’를 초래할 수 있음에 대해 주목하지 못했던 것이다. 무엇보다 서발턴의 목소리를 듣고자 하는 ‘우리(나)’의 위치성에 대한 질문은

Collins, 2000: 139에서 재인용) 과거에는 존재하지 않았던 ‘양공주’가 미군 주둔 이후 종별화된 집단으로 취급받아 왔다는 점에서 이 개념을 적용하고자 한다.

간과되어 왔다.

이에 본 연구는 ‘양공주’의 생애사를 통해 자기재현과 사회적 편견, ‘듣는 자’와 ‘말하는 자’ 사이의 긴장을 드러내고 ‘타자 만나기’라는 인식론적 질문을 던짐으로서, 여성주의 구술생애사의 방법론적 함의를 찾고자 한다. 결론적으로 ‘타자’의 경험과 기억을 (재)재현하고 (재)구성하고자 하는 ‘우리’는 ‘서발턴은 말할 수 있는가’라고 묻기 이전에, 우리가 들을 수 있는 것, 혹은 듣고 싶은 무엇이며, 그때 ‘우리는 과연 누구인가’에 대한 질문으로부터 출발해야한다고 주장하고자 한다.

2. 여성주의 구술 생애사: ‘열린 이해’의 시작과 ‘위치의 정치학’

본 연구는 구술을 통해 기지촌 여성의 경험을 드러내고 이를 기반으로 기지촌과 관련된 공식적 역사에 문제제기하는 것을 일차적인 목적으로 한다. 여성 경험에 대한 재평가를 요구하는 것은 경험의 투명성을 주장하는 것이 아니며, 기지촌 여성 경험에 무조건적으로 긍정적인 의미를 부여하고자 함도 아니다. 조안 스캇(Scott, 1999)이 지적했듯이 여성의 이야기(her-story)는 무시되어져 왔던 여성 경험에 대한 재평가이자 가치부여인 동시에 역사를 만들어가는 적극적 행위자로서 여성을 부각시키는 일이며, 개인적이고 주관적인 경험이 공적이며 정치적인 활동만큼이나 중요하다는 사실을 입증하는 작업이다(Scott, 1999: 17-20). 역사 속에서 여성 관점의 부재는 단순한 간과의 문제가 아니라, 여성의 ‘이야기들’이 억압되고 사소한 것으로 여겨질 뿐만 아니라 무시되고 단순한 가십의 수준으로 취급되며 왜곡되어 왔기 때문이다. 따라서 여성들의 이야기를 드러내는 일은 역사 속에 숨겨져 왔던 여성 경험을 가시화시키는 작업을 넘어, 역사적인 의미화의 기준을 재평가하는 작업이며, 역사를 수정하는 작업이자(revising

history)(Reinharz, 1992: 134), 여성의 입장에서 역사를 다시 쓰는 작업(rewriting history)이다(Scott, 1999: 17). 따라서 궁극적으로 여성사는 기존의 남성 중심적 역사(들)의 구성적 정치학에 비판적으로 대응하면서 역사를 새로 쓰는 작업이다(Scott, 1999: 27).

여성의 입장에서 역사를 재구성하려는 페미니스트들은 그동안 역사적 사료로 주목받지 못했던 여성들의 개인적 경험 이야기의 중요성을 강조해 왔다. 여성의 개인적인 경험에 대한 서사(narratives)가 가부장제 사회에서 일상적인 삶과 생애 과정에서 주어진 젠더 역할이 충돌하고 경합하는 경험에 대한 주요한 진술이며 증언이기 때문이다(김성례, 2002: 32). 따라서 많은 여성학자들이 분과학문적 경계를 넘어 구술사에 주목해 왔다. 1970년대 서구에서는 구술 인터뷰를 통한 여성 경험의 발견과 수집에 중점을 두었다면, 1980년대에는 구술 자료 수집 과정과 분석에서 드러나는 방법론적 쟁점들에 대해 자기성찰적 논의가 시작되었다. 1990년대 이후부터는 주로 인종이나 민족, 계급 등 여성들 내부의 다양한 차이에 주목한 연구가 활발해지면서 부분적 진실과 재현으로서의 구술사에 대한 논쟁이 제기되기도 하였다(윤택림, 2010: 81-82). 한국에서 구술사는 그동안 비가시화되어 왔던 특정한 역사적 사실을 밝히는데 주목한 ‘피해자’ 증언채록으로부터 본격화되기 시작하여, 점차 구술대상과 범위가 점차 확장되면서 방법론적 정교화가 이루어지고 있다.⁴⁾ 방법론적으로는 서사분석에 보다 중점을 두는 관점과 경험의 역사성에 더 주목하는 경향이 서로 경합하면서 여성주의 구술연구의 가능성을 확장하고 있다(김귀옥, 2006; 김성례, 1991, 2002; 염미경, 2005; 윤택림, 2002, 2010; 양현아, 2006; 이재인, 2005; 이희영, 2005, 2007; 최기자, 2001; 함한희, 2000; 한국정신대문제대책협의회, 2004).

특히 역사인류학에서 구술사는 구술자를 역사의 주체로 보고 구술

4) 한국의 구술 생애사 연구 과정에 대한 자세한 논의는 윤택림(2010)을 참고할 것.

자 시각으로부터 사회와 구조, 역사를 이해하려는 ‘밑으로부터의 역사’의 일환이며, 기존 역사에 대한 대안적인 역사쓰기로 이해되어 왔다(윤택림·함한희, 2006: 37). 여성주의 구술사는 여기서 더 나아가 가부장제 문화에서 억압된 젠더 경험의 기억을 가시화하는 서사과정이며, 그러한 과정을 통해 경험의 주체를 위치지우는(subject positioning) 작업이다(Scott, 1999: 33). 그러므로 여성들의 특수한 경험을 탐색하는 작업은 여성들뿐만 아니라 남성들에게도 다수의 현실과 이해를 복원하는 작업이 된다(Anderson et al., 2004: 225). 젠더화된 경험을 기술하는 양식과 해석하는 방법론으로서 여성주의 구술사는 이러한 점에서 타당성을 획득해 왔다.

레인할츠(Reinharz)는 특정 역사적 사건에 대한 ‘사실’을 발견하는 것이 아니라 역사적 과정에 대한 여성들의 해석을 추구하는 것이 여성주의 구술사라고 논의하였으며(Reinharz, 1992: 141), 김성례 또한 여성주의 구술사를 “실제적인 생애 경험에 대한 기록이라기보다는 여성이 처한 사회적 관계의 맥락에서 젠더 주체로서의 위치에 대한 여성주의적 해석”이라 지정한 바 있다(김성례, 2002: 34). 유사하게 스캇(Scott)은 여성주의 역사의 급진적 가능성은 여성의 경험을 중심으로 하는 역사쓰기 뿐만 아니라, 어떻게 정치학이 젠더를 구축하며 젠더 관계가 정치학을 구성하는지 분석함으로써 실현가능한 것이라고 하였다(Scott, 1999: 27). 따라서 여성주의 구술사는 어떤 특정한 사건에 대한 증언, 기억을 통한 과거에 대한 서술, 생애 경험에 대한 기록 이상의 의미를 지닌다. 여성이 처한 사회적 관계의 맥락에서 젠더 주체로서의 위치에 대한 여성주의적 해석을 요구하며, 따라서 여성주의 구술사는 필연적으로 가부장제 억압에 대한 진술과 비판, 여성해방의 제언을 내포함으로써 담론적 젠더 정치에 연루된다(김성례, 2002: 34).

여성주의 구술사는 분석 방법의 측면에서 크게 서술 중심의 해석

과 맥락중심의 해석으로 구분될 수 있다. 서술 형식에 중점을 두는 서사 분석은 구술자의 주관적 의미화와 느낌에 충실할 수 있다는 장점을 지니지만 구술자의 경험이 터한 역사적 맥락을 간과할 가능성이 있다(윤택림, 2010: 99). 반면 후자의 맥락 중심의 해석은 구술의 내용에 집중하기 때문에 여성 경험에 기반한 서사의 특수성을 놓칠 우려가 있다. 본 연구자는 구술에서 드러나는 서사구조의 특성과 생애 체험 사이의 복합적인 연관성을 보기 위해, 이희영(2007)과 윤택림(2010)의 통찰을 빌려 여성 서사의 특수성을 드러내면서도 동시에 경험을 역사화하는 작업을 시도하고자 한다.⁵⁾ 그러나 기존의 연구들이 말하는 자에 초점이 맞추어져 있다면 본 연구는 해석의 대상뿐만 아니라 듣는 자이자 해석하는 자로서 연구자의 위치성 또한 비판적 대상에 열어 두고자 한다. 해러웨이(Haraway)는 서구 백인 남성중심의 지식생산 양식을 비판하면서 기존의 합리적 지식이라는 개념을 페미니스트적으로 재해석하고 전유하고자 한다. 그는 “합리적 지식(rational knowledge)이란 해석의 장(fields)과 해석하는 자 간의 지속적인 비판적 해석의 과정”이라고 했다(Haraway, 1988: 580). 이는 연구자의 인식론을 구성하는 우리 사회를 역설적으로 비판하기 위한 여성주의 연구의 윤리적 지향이자 장치이기도 하다.

따라서 본 연구자는 열린 이해의 시작이라는 구술사의 독특한 측면과 위치성이라는 개념을 통해 이 연구의 인식론적·방법론적 위치를 설정하고자 한다. 첫째, 본 연구는 열린 이해의 시작으로부터 출발하며 이는 해석의 적극성을 동반하지만 한계 또한 인지하는 과정이다. 여성들에 의한 구술사가 본질적으로 페미니스트적인 것은 아니며, 이

5) 덧붙여 본 연구자는 한 개인의 기억이라 하더라도 가족, 친족, 마을, 종교집단, 그리고 국가와 같은 사회적 그물망 안에서 만들어진다는 모리스 알바스가 발전시킨 ‘집단적 기억’의 개념(함한희, 2000: 6)에 동의하면서, 구술자의 생각을 알기 위해서는 그가 처한 현실 상황과 문화적 전통 등에 바탕을 둔 인식세계 전반을 이해해야 한다는 함한희(2000)의 주장을 받아들이고자 한다.

이야기하기의 과정 자체가 페미니스트적인 활동이라고도 볼 수 없다. 가이거(Geiger)는 구술사란 이야기되는 역사에 대해 듣기/배우기가 이야기하는 '즉각적인 기쁨(immediate pleasure)'을 넘어서는 것이며, 이것에 관심 있는 사람들이 구술을 다룰 때 연구방법(method)이 된다고 주장한다. 중요한 것은 구술사로부터 나온 정보가 여성주의적인 방식으로 조직화되어 다루어질 때, 구술 데이터를 수집하려는 목적이 여성주의적일 때 비로소 여성주의 방법론(methodology)이 된다는 것이다. 이때 여성주의적인 목적이란 구술로 생성된 재료를 통제하기보다는 '이해하기'를 강조하며, 해석의 과제를 '폐쇄(closure)'가 아니라 '시작(opening)'의 일부로 개념화하는 것이다(Geiger, 2004: 400). 따라서 녹취문에 대한 해석은 이해의 종결이 아니라 이해의 시작이라는 열린 과정이 된다. 연구자가 주의해야 할 점은 구술과 서사에서 의미가 파생되는 방식이다. 의미는 말해지는 것에 있지만, 삶에 대한 이야기 안에 들어 있는 모순과 침묵 속에도 묻혀 있기 때문이다(Geiger, 2004: 403).

주류 사회과학에서 행위는 의식과 일치해야 한다. 이는 직접적인 행위를 통해 의식을 실행할 수 있는 '자유'가 전제될 때만이 가능하다. 그러나 전통적 가부장제 사회에서 여성들은 사회적, 정치적 제약으로 인해 제한된 자유를 누릴 수밖에 없다. 심리적 온전함(psychological integrity)을 유지하기 위해 여성들은 자신들의 자유를 제한하는 조건에 순응하면서 동시에 저항할 수밖에 없는 모순에 처한다(Anderson et al., 2004: 226). 그러므로 연구자는 여성들이 생각하는 것이 항상 그들의 행동과 행위 양식을 그대로 반영한다고 가정해서는 안 된다. 말과 행동 간의 간극과 모순, 행위와 언술 뒤에 숨겨진 의식, 침묵 뒤에 남겨진 잔여물들을 세심하게 살펴야 한다. 기억은 의미의 구축이며, 재현은 부분적 진실일 뿐이라는 사실을 연구자는 상기할 필요가 있다.

둘째, 위치성(positionality)에 대한 자각이다. 이는 연구자 스스로가 지닌 선형적인 인식, 구술자가 속한 세상, 구술자의 경험의 사회적 위치에 대한 편견을 들여다보게 한다. 윤택림(2010)이 지적하듯, 구술 자료는 ‘주어진 것’이 아니라 ‘생성되는 것’이다. 구술자가 자신의 생애를 이야기하면서 성찰할 기회를 가지듯 연구자도 자신과 연구과정에 대한 지속적인 성찰이 필요하다(윤택림, 2010: 91). 위치성은 연구과정에 대한 성찰에 기반하는 것으로, 연구자와 구술자 간의 상호작용 및 정체성에 대한 재고와 관련된다.

알코프(Alcoff)는 여성 정체성이 위치(location)에 의해 구성된다고 주장한 바 있다. 이때 위치는 관계적이며 구성적이라는 두 가지 의미를 포함한다. 첫째, ‘여성’이라는 개념은 맥락 안에서만 규명 가능한 관계적인 용어이다. 둘째, 여성이 스스로를 발견하게 되는 그 위치(position)는 의미를 구축하는 곳(location)으로, 단순히 발견되는 것이 아니라 의미가 구축되는 장소(place)로서 능동적으로 사용될 수 있다(Alcoff, 1997: 349). 부연하자면, ‘여성’이라는 정체성은 선천적이거나 본질적인 것이 아니라 유동적인 것이며 외부적 힘에 의해 구성되는 것이다. 이것은 ‘여성’이라는 개념이 단순히 외부적 요인에 의해 단순히 결정된다는 것을 함의하는 것이 아니라, 여성 스스로가 역사화되고 유동적인 운동의 일부이며, 우리의 현실을 구성하는 맥락 또한 끊임없이 유동하는 것이자 관계적임을 의미한다. 이미 결정된 가치의 총합으로서의 장(locus)이 아니라 가치들이 구성되고 해석되는 구체적인 장소(place)로서의 위치, 이에 대한 인식을 기반으로 여성은 맥락의 (재)구성에 능동적으로 기여할 수 있다.

그러므로 위치는 안정된 ‘집(home)’을 찾는 문제이거나 공통의 경험을 발견하는 문제가 아니다. 위치는 구체적인 상황에서 차이를 생산하는 차이를 인지하는 것이다. 이것은 ‘여성’, ‘가부장제’ 혹은 ‘식민화’와 같은 이론적 범주들-그러한 범주들은 진지한 비교 지식

(comparative knowledge)과 정치적 행동에 핵심적인 요소들이다-의 구축에 힘을 부여하고 그 안에서 살아 있는 다양한 각인들, ‘장소들’, ‘역사들’을 깨닫는 것이다. 그러므로 위치는 다양하지만 제한된 공간들 속에서 유동하는 다중적 “위치들과 만남들(locations and encounters)의 시리즈(series)”이며(Clifford, 1989; Kaplan, 2000: 168에서 재인용), 정체되고 고정된 단일한 물리적 위치가 아니라 “투쟁의 시간성(temporality of struggle)”의 일종이다(Mani, 1990). 이는 문화들, 언어들, 권력과 의미의 복잡한 배치들 사이의 결코 동시적이지 않은 움직임의 과정이자 복잡한 장소들로 특징지어진다(Mani, 1990: 40-42). 따라서 위치성은 유동하는 정체성들의 복잡한 교점들(nodes)이다(Kaplan, 2000: 167).

그러한 위치성에 대한 인지는 역사와 우연, 투쟁으로 가득 찬 지식과 경험 간의 관계를 탐구하게 한다(Mani, 1990: 149). 연구자/연구대상자라는 고정된 위치성과 관계에 대한 재고이자 재구성 과정으로서의 ‘연구’라는 인식은 전통적 사회과학에서 제기하는 ‘진실’과 ‘타당성’에 관해 문제제기하게 한다. 구술의 맥락에서 ‘진실’이란 듣는 자와 말하는 자(위치들) 간의 관계가 발생하는 장에서 역동적으로 구성되는 것으로, 상호간 인정과 수용에 관한 문제이다. 그러므로 ‘타당성’을 전제하는 질문들은, 궁극적으로 구술 작업에서 우연적으로 드러나고 이를 통해 배우는 것을 선택적으로 틀 지우고 심지어 왜곡할 우려마저 있다(Geiger, 2004: 402). 따라서 주체의 물적 조건과 인식론적, 물리적 위치, 사회적 지위 등의 변화와 상호작용을 통해 유동하는 정체성, 지식의 생산과 수용, 유포가 변할 수 있는 가능성을 강조하는 위치성의 개념은 보다 윤리적인 여성주의 방법론에 대한 지향점이라 볼 수 있다.

이상과 같은 인식론적 바탕에서 본 연구자는 개인과 사회의 상호구성물이자, 듣는 자(해석하고 재현하는 자)와 말하는 자 간의 상호구

성물로서 구술 생애사의 의의를 ‘양공주’의 체험을 통해 살펴보고, 이것이 던지는 방법론적 쟁점을 논의하고자 한다.

3. 연구 방법과 구술자의 생애

1) 구술자와의 만남과 연구 배경

필자는 2008년 여름부터 2009년 봄까지 경기도 한 기지촌의 복지센터에 정기적으로 방문한 바 있으며, 지금까지 관계를 지속적으로 유지하고 있다. 지난 10여 년간 기지촌 관련 연구를 하면서 인연을 맺었던 활동가 선생님께서 운영하고 계신 복지센터에서 자원봉사 겸 연구 활동을 하게 되었기 때문이다. 이곳 주변 마을에는 60-80대 연령층 60여분의 여성노인들이 살고 있으며, 대부분은 생활보호대상자로 분류되어 가족도 없이 힘들게 살아가고 있었다. 기지촌에서 ‘일했던’ 혹은 현재도 일하고 있는 여성노인/‘할머니’들을⁶⁾ 위한 기도 모임이 매주 열리는 해당 복지센터에서 필자는 자연스럽게 기도 모임에 참여하기도 하고 식사 보조를 돕기도 하면서 이들과 친분을 쌓아 갔다. 간혹 ‘의식화’ 과정에 필요하다는 센터 원장님의 요청으로 기지촌과 관련된 강연을 하기도 하고 프로그램을 기획하고 진행하는 일을 돕기도 했다. 여성노인들이 모이는 날에는 특별 강연 이외에도 원예 치료, 미술 치료 등 각종 프로그램이 진행되고 있었다. 이러한 과정에서 필자는 기지촌 여성노인들의 경험이 단순히 역사의 ‘피해자’ 혹은 ‘민족의 수치’로 환원될 수 없으며 대한민국 근대사를 재조명하기 위해서라도 이들의 경험이 기록될 필요성이 있음을 원장님께 수차례 토

6) 센터에 계신 분들의 연령대는 주로 60대에서 80대 사이이다. 이들은 일반적인 기준에서 ‘할머니’ 혹은 ‘여성노인’라 부를 수 있겠지만 본 논문에서는 ‘할머니’라는 정체성에 고정시키지 않고 다양한 정체성을 체화한 삶을 강조하기 위해 ‘여성’이라는 단어를 맥락적으로 사용하고자 하며, 구술자의 경우 이름(-씨)으로 호명하고자 한다.

로한 끝에 몇 분을 인터뷰할 수 있게 되었다.

개인적으로 면담할 기회를 가지게 된 김명수씨는 원장님의 추천과 지원 덕분이었지만, 그동안의 모임에서 특별히 필자와 친근하게 지냈던 경험 또한 무시할 수 없었다. 평상시 늘 씩씩하고 자기주장이 강한 김명수씨는 새로 센터에 오시는 분들에게 유독 관심을 표명하고 애착관계를 빠르게 형성했지만, 당시 필자에게 특별히 과분한 관심과 애정을 보였다. 손수 뜨개질을 해서 덧신을 만들어 선물로 주시기도 했고, 식사 모임에서 필자를 위해 자리를 맡아 놓는다든지 음식을 덜어준다든지 하면서 은근히 ‘독점욕’을 드러내 보이기도 했다. 필자의 말에는 유난히 고개를 끄덕이며 적극적으로 반응해 주었던 김명수씨의 친밀한 표현 방식을 당시에는 사회적으로 배제된 소수자들이 종종 드러내는 애정결핍의 해소방식이라 생각했다. 애착관계가 형성된 만큼 토라지기도 잘하시는 그의 행동은 두 차례의 구술 이후에서야 그 원인을 이해할 수 있게 되었다.

그동안의 라포(rapport) 형성과 간간이 서로 꽤 많은 이야기를 나누었음에도 불구하고 자신의 경험이 연구 대상이 된다는 사실에 불편했던지 인터뷰는 마다하시곤 했다. 몇 차례 거절 끝에 이루어진 김명수씨와의 인터뷰는 첫 만남 이후 4개월이 훨씬 지나서였다. 녹취를 전제한 ‘공식’적인 면담은 두 차례 이루어졌는데 각각 2시간 30분과 2시간 정도의 시간이 소요되었다. 장소는 모두 센터 내의 조그마한 방에서 이루어졌다. 본 논문에는 이 과정에서 녹취된 자료를 기반으로 한 내용이 주를 이루겠지만 녹음기를 끈 이후 김명수씨가 들려주신 이야기나, 녹음기 없이 센터에서 다른 프로그램을 하면서 필자와 나눈 사적인 담소들도 분석 과정에서 맥락적으로 고려될 것이다. 구술 면담 과정과 면담 전후의 상호작용을 기록한 메모가 사례분석의 중요한 텍스트이기 때문이기도 하지만, 편안한 상황에서 던지신 말씀들이 기실 녹취를 위해 재현된 과거의 경험과 완전히 분리된 것이 아니기

때문이다. 또한 여러 분들을 면담하고 녹취하였지만 굳이 김명수씨의 사례를 선택한 이유는, 솔직한 성격과 시원시원한 말투, 남다른 기억력으로 인해 타고난 이야기꾼(storyteller)의 성향을 지녔고, 이에 따라 구술이 갖는 서사적 풍부함 때문이다. 이희영(2007)이 주장했듯이, 구술 생애사 방법론에서 각각의 사례는 ‘대표성’이 아니라 각자의 구조적 특성에 근거한 ‘구체적 일반성’을 갖기 때문에 선택될 수 있는 정당성을 지닌다(이희영, 2007: 114). 이러한 관점에서 김명수씨의 사례는 기지촌 여성들의 일반적인 경험을 ‘대표’하는 것이 아니라 기지촌 ‘양색시’라 불리는 여성들의 경험이 어떻게 사회적 의미망 속에서 구성되고 제한되는지 엿보게 하는 특정한 유형적 사례이다. 개인행위의 지평과 행위 기준들은 개인사를 뛰어 넘어 해당 사회의 구조적 특성을 보여주며, 따라서 개별 생애사를 통해 드러나는 특정 사회의 ‘구체적 일반성’(Fischer-Rosental, 1990; 이희영, 2005: 132에서 재인용)을 재구성하는 것이 생애사 연구의 목표이기 때문이다.

2) 김명수씨의 생애⁷⁾

김명수씨는 1938년 평안남도 진남포에서 9남매 중 여덟 번째 딸로 태어났다. 언니 둘, 오빠 한명이 일찍 죽고 위로 네 명의 오빠와 남동생 한 명 사이에서 실질적인 외동딸로 자라난다. 아버지는 상업에 종사했으며 어머니는 전업주부였던 것으로 추측된다. 해방 후 1946-47년 경으로 추정되는 해에 할머니가 돌아가시고 가족을 따라 해변가

7) 연세가 칠순을 훌쩍 넘기신 김명수씨의 기억 속에 남아 있는 숫자는 불명확할 뿐만 아니라 연도도 두 차례 구술 과정에서 일치하지 않는 부분이 많았다. 특정한 사건의 기술 또한 순차적이라기보다는 인상에 오래 남아 있는 순서로 구술되는 경우가 많아 본 생애사의 숫자는 명확한 기억에 기반한 것이 아니라 역사적 맥락과 할머니의 생애과정을 종합적으로 고려하여 필자가 재구성한 것임을 밝힌다. 그리고 김명수라는 가명은 필자의 외할머니 성함이다. 일제 강점기 부유한 집안에서 태어나 신여성으로 자랐지만 평생 시대적 한계를 넘지 못한 채 가슴에 한을 품고 돌아가신 외할머니의 모습이 웬지 구술자의 삶과 겹치는 부분이 있어 필자가 의도적으로 선택한 이름이다.

군사기지인 소아전공으로 이주를 하는데 북한에 공산 정권이 들어서자 곧 두메산골로 이동을 한다.

10살 나던 해에 초등학교에 입학하나 1950년 한국전쟁의 발발로 인해 2학년으로 진학할 무렵에 학업을 중단한다. 미군의 폭격을 피해 가족들이 뿔뿔이 흩어지고 김명수씨는 평양에 있는 결혼한 큰 오빠 집으로 가게 된다. 국군으로 간 둘째 오빠가 국군 복진 당시 큰 오빠 집에 들른 후, 인민군이 다시 평양을 장악하게 되자 부모님과 생이별을 하고 큰 오빠 가족과 함께 대동강을 넘어 남쪽으로 피난을 간다. 처음에는 용산에 갔다가 곧 한강을 건너 천안으로 내려가서 정착한다. 천안에서 야간학교를 약 다섯 달 정도 다녔지만 곧 그만두고 큰 오빠 집에서 조카를 봐주면서 소일하게 된다. 천안에서 여군 모집 광고를 보고 입대를 원했지만 초등학교 졸업장이 없어 포기하게 된다.

18살 무렵인 1956년 경에 동두천의 생연리에 들어가 일하기 시작하며, 얼마 후 덕거리에 들어간다. 1957년 미군인 한국 사람과 첫 번째 살림을 차리지만 의처증으로 시달리다 1년 후 부산으로 도망을 가고 4개월 후 동두천으로 다시 돌아간다. 1959년 21살 무렵 덕거리에서 자치회 일을 하게 되며, 기혼인 미군과 동거하면서 아이를 임신하고 출산 후 아이가 둘 무렵인 1963년 경 춘천으로 가서 포주 생활을 한다. 춘천에서 만난 흑인 병사를 따라 안정리로 온 이후 기지촌에서 일하면서 국화회 활동을 하고, 30대 후반 이후에는 웨이트리스 일을 하기도 한다. 혼혈인 외동아들은 중학교 다닐 무렵 미국으로 입양 보냈으며 소식이 끊어진 상태이다. 현재 김명수씨는 경기도의 한 기지촌에서 혼자 살고 있으며, 폐지를 모아 팔며 생계를 이어나가고 있다.

4. 김명수의 생애 구술: 재현과 사회적 통념 간의 경합과 긴장

1) 누가 ‘양공주’로 태어나나?: 우연과 필연의 역사적 소용돌이 속에서

김명수씨는 일제 강점기인 1938년 평안남도 진남포에서 태어났다. 당시에 여성들이 흔하게 겪었듯이 태어난 지 한참 뒤에 호적에 등록되어 ‘공식적’인 나이는 1943년생이다. 언니 둘, 오빠 한 명 일찍 죽고 위로 네 명의 오빠와 남동생 한 명 사이에서 실질적인 외동딸로 자라난다. 여덟 번째면 “끝물”이라고 스스로 지칭하면서도 살아남은 형제들 중 유일한 여자였기에 부모님의 사랑을 받았다고 한다.

오빠들 쫓아다니느라고, 그러니까 귀찮으니까 나를 귀싸대기를 한 대 갈긴 거야. 내가 울면서 집에 들어가서 우리 오빠가 보름 동안 집에 못 들어오고 쫓겨났었지.

오빠들을 ‘쫓아다니며’ 놀다가 귀찮게 한다는 이유로 맞는 날이면 아버지는 오빠를 집에 못 들어오게 할 정도로 외동딸인 김명수씨를 “이빠했다”고 한다. 그런 아버지를 닮은 자신을 김명수씨는 자랑스러워했다. “왜정시대”에 가끔 경찰서에 잡혀가는 아버지를 기억하는 방식은 무서움에 굴하지 않는 ‘당당함’이었고 그런 아버지를 이야기할 때 그녀의 입가엔 웃음이 가득했다.

고분고분 안한다고 그래서 붙들려 갔나봐. 막 가서 책상 두들기고 서장하고 같이 싸웠어. 우리 아버지는 무서운 게 없어. (웃음) 우리 엄마가 도시락을 싸가지고 가면 그걸 서장 책상위에 막 깨부수고 막 그랬다고, 또 가서 삼일 있으면 또 나오고 그러더라고..

당시 이남과 이북뿐만 아니라 일본과 중국의 “고급” 물건들이 집안

에 혼했던 것을 기억할 때, 아버지는 상업에 종사했던 것으로 추측되며 가정형편도 좋았다고 한다. 아버지는 전쟁의 위험을 피해 해변가 군사기지로 추측되는 소아전공으로 가족을 데리고 가는데 그때부터 “아버지는 장사도 못하고”, “고생이 시작”되었다고 한다. 먹고 살게 없어 “장뜰뱅이”가 된 아버지는 “이북” 정권이 들어서자 또다시 이주를 감행하여 “두메산골”로 간다. 그러나 남하한 작은 오빠와 ‘배운’ 집안이라는 이유 때문에 공산당과 마을 사람들로 부터 잦은 괴롭힘을 당한 것 같다.

김명수씨는 열 살 되던 해에 겨우 초등학교에 입학하게 되지만, 한국전쟁 발발로 인해 2학년으로 진학할 무렵 학업을 중단한다.

인제 내가 아홉 살, 열 살 되면서, 내가 학교를 들어간 것 같아... 학교를 갔는데, 들어갔는데, 그 당시에 공부하고 싶어 미치겠어. 남들 다 학교 댕기는데, 학교를 갔는데, 어른들 틈에서 배운 거야. 주간생들이 아니라, 학교 입학했대, 주간생들, 문명 퇴치, 그 학생들 틈에서 배운 거야. 어른들, 그래도 거기서 일 년 배우고, 인제 정식으로 2학년을 올라갔는데, 막 6.25 사변이 난거야. 그래가지고, 학생들을 살리려면 학교를 보내지 마라... 누가 내 자식 폭격 맞아 죽으라고, 학교에는 보내겠어.

사실상 김명수씨에게 한국전쟁은 인생의 가장 큰 전환점이 된다. 학업을 중단했을 뿐만 아니라 ‘사랑하는’ 부모님과 헤어지고, 실랑민이 된 결정적인 원인을 제공하기 때문이다. 그러나 어린 시절 맞닥뜨린 그 수많은 경계들과 장애물들은 이후 그녀에게 낙인이 되기도 하지만 그러한 경험들은 생존의 주요한 자원이 되기도 한다. 무엇보다 어린 시절을 회상하는 김명수씨는 특별히 누구를 원망하거나 자신의 현재 삶을 과거의 특정 사건으로 ‘귀인’하지 않았다. 공부를 못한 것은 다만 자기 “자식 폭격 맞아 죽”지 말기를 바라는 부모님의 사랑으로 해석한다. 적어도 남쪽으로 피난오기 전까지는.

전쟁이 나자 미군의 폭격을 피해 가족들이 뿔뿔이 흩어지고, 어린 김명수씨는 평양에 있는 결혼한 큰 오빠 집으로 가게 된다. 그리고 국군으로 간 둘째 오빠가 국군 복진 당시 큰 오빠 집에 들른 후, 인민군이 다시 평양을 장악하게 되자 겁에 질린 큰 오빠네 가족과 함께 대동강을 넘어 남쪽으로 피난을 간다.

처음 떨어진 거지. 우리 엄마...엄마 젖만 만지고 잤는데, 아, 가고 싶어 죽겠어. 내 직감이, 내 직성이 무지 무지하게 세, 그때 보냈으면 내가 전쟁고아 안됐잖아. 막말로 이북서, 내 팔자가 양갈보라면, 소련 놈의 갈보(가) 되었겠지 뭐...(중략)

[한겨울에] 그 당시에 내 팔이 요만했겠지. 그게 이게 돌바닥이다 하면, 발에 발목에, 딱 닿는데 얼음들이 깨쳐가지고 조각 얼음들이 내가 거기 오다 말고 우뚝 섰어, 그냥 발은 시리다 죽겠고 어디로 가냐고 엄마 아버지도 없는데, 왜왜 우리가 가느냐, 내가 그러니까 우리 오빠가, 피난 가는 거니까, 이리 가자고, 이리 가야 된다고. 왜 피난가야 되냐고 하니까, 안가면 죽는데, 저기 저 사람들 저렇게 다 친 거 보래. 나는 죽어도 엄마한테 가 죽고, 엄마 아버지한테 가 죽고, 살아도 엄마 아버지 옆에서 살 거라고, 엄마 아버지 옆에서 살 테니까, 간 보트 도로 타고 간다고, 나 저기 이북으로 평양 시내로 돌아간다고 그랬어...(중략) 아이고, 그러고 내가 피난을 왔다고...

부모님께 “인사도 못하고” 갑자기 떠난 고생스러운 피난길은 소녀에게 받아들일 수 없는 상황이었고 처음 떨어진 엄마에게 돌아가고자 한 소망의 좌절은 결국 “전쟁고아”에서 “양갈보”로 될 수밖에 없었던 운명의 전조 같은 것이었다. 그녀의 입에서 처음으로 나온 ‘양갈보’라는 단어는 결국 전쟁으로 인한 ‘엄마 아버지’와의 이별이 그녀가 지금 현재 후회하는 삶의 출발지점이 되었음을 표현한 것이다. 할머니가 된 김명수는 ‘엄마 품’으로 돌아가고 싶지만 이미 존재하지 않는(할 수 없는) 그녀의 과거이자 불가능한 희망이 되어 버렸다. 그런 의미에서 처음 떨어진 ‘엄마’는 그녀의 과거를 상징하지만 동시에 대한민

국의 과거를 의미한다. 유난히 어린 시절 체험을 길게 이야기하는 김명수 할머니의 얼굴에서 ‘듣는 나’는 대한민국의 돌아갈 수 없는 과거를 본다. 모두가 가난하고 힘들고, 남북이 나뉘어 싸우고 혈육끼리 피를 흘리던 시절은 회귀해서는 안 되는 ‘퇴행적’ 과거로 가능한 숨겨야 하는 ‘별로 영광스럽지’ 못한 역사이다. 역사는 엄마의 품으로 잠들고 그 엄마는 이제 영영 사라져버렸다.

2) ‘기지촌’에 들어가기: 선택과 강제의 사이에서

눈이 “육실라게” 많이 오는 1950년 겨울, 김명수씨는 대동강을 넘어 용산에 도착하고, 한강을 넘어 천안으로 내려가 정착한다. 추위와 배고픔의 장애를 넘고, 이데올로기와 국가 간의 경계를 넘는 피난길은 기실 어린 김명수의 감정적, 체력적 한계를 시험하는 것이었다. 마침내 당도한 남쪽 땅에서 소녀는 말문이 막히는 병에 걸린다. ‘실향’한 소녀가 ‘실어’했다는 사실은 ‘기가 막히는’ 현실을 설명할 수 있는 언어의 부재를 의미하며, 대처방안이 부재한 ‘현실’에 대한 절망이다. 그래서 서발턴은 말할 수 없을 뿐만 아니라 말하지 못하는 것이다.

그때는 눈도 왜 이렇게 육실라게 많이 와. 눈에 막 이만큼씩 막 빠지고, 오다가 보면 막 불빛이 있어. 그 불빛 따라가면 막 추워, 타이어가 빵구가 났는지. 인민군이 불 질르고 도망건거야. 동네를 만나면 좋은데, 동네를 또 못 만나면 또 걸어야대. 그냥 빨리 가야되니까, 어떻게 그냥. 거기다가 쌀 넣고 그냥 끓여주니까 내가 먹겠어. 그걸. 깡그리 끓고, 깡그리 안 끓었겠지만, 그치만 깡그리 끓다시피한 거야. 그러니까 내가 워낙 성격이 입도 까다로운데다가, 그렇게 해주니까 그걸 먹어? 용산 딱 오니까 내가 말 못하는 병에 걸린 거야. 들리기는 하는데 말을 못해. 말이 안 나와. 기도가 잘못되었는지. 식도가 잘못 됐는지. 그래가지고 우리가 인민군들에게 붙들려서 나 때문에...

어린 시절 운명에 대한 자조적인 태도는 피난 이후라는 시간을 기점으로 특정한 대상에 대한 분노나 서러움의 표출로 변모한다. 예를 들어, 아버지가 사고 난 눈을 치료해 준 적이 있는 사돈이 피난통에 “조막만한 거 버리고 가자고” 한 이후, 김명수씨는 그를 평생 보지 않는다고 했다. 그러나 무엇보다 그녀의 내러티브에 등장하는 주요 인물은 올케이다. 무사히 남쪽으로 피난한 이후 바로 등장하는 올케에 대한 이야기는 자기와 ‘맞지 않는’ 측면에 대한 토로였다. 그리고 그 이유는 다 ‘그녀 탓’이다.

“왜종시대” 중학교까지 나온 올케는 돌이켜보면 똑똑한 것 같았지만, “더럽고” “지저분”하고 “게으르며” “살림”할 줄 모르는 그녀가 싫었다. “부엌에 들어가서...항아리를 열어보면, 곰팡이가...다 썰었”고 오빠가 “생활비하라고 돈 몇 푼주면 짜작 짜작 저만 처먹고 돌아 땡”기는 올케는 김명수씨가 돌아가고 싶은, 아니 과거의 순수를 보증하는 ‘우리 집안’을 옥보이는 존재였기 때문이다. 무엇보다 명수씨는 학교를 보내 주지 않는 올케가 원망스러웠다.

학교 다닐 수가 있어? 우리 올케가 못 가게 하는데, 그래가지고 내가 16살에, 천안 그 광장이 역전 광장이 넓잖아. 유난히 더, 그 광장에다가 갖다가 우리 한국 군인들이 그때 한참 휴전선 땔쫘 무렵이니까, 한참 한국군이 다 있는 거야. 군인들 모잘라고, 손은 모잘라고, 거기다가 갖다가 스크린을 갖다가 오늘같이 이런 영사기를 갖다가 주면서, 여자도 16살까지, 16살 위로는 초등학교 졸업장만 있으면 군대와라 이거야. 입대하면은 군대에서 가리키면서, 통신병이든, 간호병이든, 가르쳐서 쓰겠다고, 내가 그 군인을 못가가지고 얼마나 애걸복걸했는지 알아? 아니(막 흥분하는 목소리로), 초등학교를 앞문으로 들어갔다가 뒷문으로 나왔는데, 어떻게 군에를 가.

어린 시절, 북쪽에서 학교를 못 다닌 것은 전쟁 탓이며 심지어 부모님의 관심과 사랑 덕분이지만, 피난 온 남쪽에서 학업을 계속할 수

없었던 이유는 모두 ‘올케 탓’이다. 김명수씨는 말하지 않았지만 ‘전쟁 통’에 피난 와서 고생하는 올케의 입장에서 “성질 고약한” 어린 시누를 거두어 같이 살아가는 나날이 녹록했을까? 후일 명수씨가 낳은 ‘혼혈아’를 자신의 호적에 올리고 키워주어야만 했던 여성의 입장에서 시누이었던 명수씨는 어떤 사람이었을까?

결국 십대 중반을 넘은 김명수는 천안에서 야간학교를 약 다섯 달 정도 다녔지만 곧 포기하고 조카를 돌봐 주면서 올케와의 전쟁을 치루는 하루하루를 견디게 된다. ‘짧은’ 학력 탓에 천안역 광장에서 여군 모집 광고를 보고 입대를 원했지만 초등학교 졸업장이 없어 포기하게 된다. 소녀 김명수는 배가 고플 때면 군인들이 많은 용산으로 혼자 올라가 “버린 음식”들을 주워서 “흠만 털어서” 먹는 생활을 했다. 그 무렵 소녀는 미군의 경제적, 육체적 능력을 엿보게 되었을지도 모른다. 혹은 좌절된 ‘군인의 꿈’이 후일 투영된 것일까?

그러나 분명한 것은 당시 너무도 가난했던 대한민국에서 ‘북한 출신’의 ‘못 배운 고아 소녀’는 먹을 것, 입을 것을 주는 돈벌이를 찾아 기지촌에 들어갔다는 사실이다. 그 이상의 무슨 이유가 필요할까. 그녀가 소위 ‘양공주’가 된 구체적인 연유에 대해서 설명하지 못하는 것은 더 이상의 선택지가 앞에 놓여 있지 않은 당시 여성들의 상황을 오히려 대변하는 것이리라.

내가 열여덟 살이 되었어. 열여덟 살이 되었는데, 야 그러고 땡기지 말고, 일자리를 내가 어디 가서 찾았으면 좋겠으면 하니까. 거기 가면 월급도 주고, 옷도 밥도 주고, 뭐 잘 생기는데 갈래? 일자리 있어서 일할 수 있는 데면 가는데 그 당시에는 식모들에게 밥만 먹여주 기만 했다고...그래서 따라갔더니, 그게 바로, 거기가, (웃음) OO이더라고...

김명수씨가 처음 간 곳은 동두천의 생연리였는데, 몇 달 후에 동두천의 턱거리로 옮겨간다. 조그마한 농촌 마을이었던 이곳은 1952년

미군 제 7사단이 주둔한 이래 기지촌으로 변모한 곳으로 훗날 ‘리틀 시카고’라 불리게 된다.

동두천이 봉우리 봉우리 산에 쪽 퍼 있잖아. 그러면은 골짜기로 개울이 큰 개울이, 있어, 이렇게 이쪽 산 이쪽 산 갈리고, 그러면 31연대, 32연대는 여기 있고, 사단은 저쪽에 있고, 그래가지고 이렇게 갈라져 있는데, 그 당시에 뭐 화가 나서 악담을 하면 딸을 나면 양갈보를 시키고, 아들을 나면 뽀빠질 시켜라. 그리고 악담을 했지. 거기 들어가서 도망갈라고 도망갈라고 노력을 해봐야. 한 번 두 번 당하고 도망갈라고 노력을 해봐야, 해봐야, 뛰어야 벼룩이지, 세상 그 당시에는 한 집에 뽀빠가 보통 3-4명 이상 5-6명씩 있었다고...

그녀에게 동두천은 자연과 “초가집들”이 어울려 있는 여느 농촌 마을과 크게 다를 바 없는 풍광을 지녔지만, 그 ‘내부’는 주한 미군들과 “도망가려고 노력”하는 “양갈보”들이 “뽀빠”들의 감시를 받으며 생활하는 공간이었다. 뽀빠가 “가시칠망 뚫고 나오는 미군을 데리고” 와서 “여자들 방에 넣어주면” 미군들은 밤새 놀다가 새벽이 되기 전에 돌아갔다고 한다. 그리고 김명수씨는 그러한 미군의 행동이 당시 “불법”이었음을 인지하게 된다. 무엇보다 미군들이 속한 부대가 “저주 부대”, “꼴통 부대”이며, 똑똑한 줄 알았던 미군들이 “무식하다”는 사실을 깨달아 간다.

7사단이 있었거든, 그 7사단이 사단기를 뺏겨서, 6.25때 사단기를 뺏겨서 그래서 저주 부대야. 저주 부대여가지고 저주 부대가 되가지고, 점심시간이면은 쪽 먹고 올라가 산에들, 어디들 갔다 왔냐고, 산에들 올라가던데 어디들 갔다 왔냐고, 공부 가리키러 갔다 왔대. 나는 미군들은 엄청 많이 배운 줄 알았어. 근데 저것들이 무식해서 지 이름도 못쓴다고, (웃음) 그래서 ABC 가르치러 갔다 왔대. 이상하다, 이상하다, 미군들도 똑똑한 줄 알았는데...인제 차츰 차츰 내가 머리가 크다 보니까...(깨달은 거지.) 그때 저주 부대가 딴 부대에서 꼴통들이 여기에서 영창가기는 좀 저거하고, 영창 안보내면 자꾸 꼴

통을 부리지, 그럼 그 7사단에다가 보내가지고, 부대가 꼴통 부대야...그 부대가 지금 이 부대야. 보병들...

그러나 김명수씨는 기지촌에서 지속되었던 자신의 처지를 “뛰어야 벼룩이지”라는 한 마디로 ‘정리’한다. 아무리 도망가려고 해도 갈 수 없었던 기지촌의 삶이 어쩔 수 없는 선택이라는 말로는 설명하기 어려운 정도였음을 우회적으로 표현한 것이리라. 물리적 폭력의 존재여부로 ‘어쩔 수 없음’을 설명하고자 하고 성매매 여성들의 ‘피해자성’을 증명하고자 하는 노력이 아이러니하게도 이에 포획되지 않는 많은 여성들의 경험을 가시화하지 못하게 할 뿐 아니라 배제할 수도 있음을 김명수씨의 구술은 증명하고 있다.

그녀는 “무식한” 미군들보다 똑똑했고, 상황을 어느 정도 잘 통제하면서 미군들에게도 인기가 있었다. 그리고 무엇보다 당시의 기지촌 포주들은 “강제로 빚 지우고 이런 게 없는” 지금 생각보다 착취적이지는 않았다고 회고한다. 이는 자신이 몇 년 뒤 직접 포주생활을 했다는 사실에 대한 자기 정당화가 아니었을까 짐작된다. 그런 그녀에게 강제란 어떤 의미일까? 선택지가 드문 여성들에게, 혹은 하나의 선택지만이 눈앞에 놓인 상황에서 여성들이 하는 선택을 우리는 어떻게 해석해야 할까? 강제와 자발의 경계는 “뛰어봐야 벼룩”인 상황에 잘 적응하는 길 밖에 없는 당시 동두천의 여성들에게 무의미한 것일지도 모른다. 콜린스(Collins, 1999)가 지적했듯이, 인종, 계급, 젠더, 섹슈얼리티가 맞물려 작동하는 억압 구조에서 절대적 가해자나 피해자는 고정된 채 존재하는 것이 아니라 맥락적이며 유동적으로 구성된다. 그러므로 우리가 주목해야 할 점은 근대 한국사회의 특정한 역사적 상황 속에서 (재)생산되는 지배 매트릭스 체계이며 그 안에서 작동하는 권력관계의 역동성일 것이다. 강제/자발의 경계에 선 ‘양색시’는 그러한 지배 매트릭스의 ‘효과’일지도 모르기 때문이다.

3) 기지촌에서 살아가기: 매춘과 사랑, ‘양갈보’와 ‘색시’ 사이에서

김명수씨는 미성년자로서 ‘양색시’ 생활을 시작하고 포주생활을 거치면서 불과 20살의 나이에 미군 부대에 근무하는 한국 남자를 만나 첫 번째 살림을 차린다. 사실 한국 ‘남편’의 존재는 두 번째 면담에서 알게 된 사실이었다. 첫 번째 구술에서 김명수씨는 기지촌에 들어간 이후 생활을 이야기하면서 “아들”이 둘 지나고 “춘천”에 갔다는 이야기를 갑자기 해서 나를 의아하게 했다. 첫 번째 남자와 아들에 대한 자세한 이야기를 두 번째 만남에서야 했다는 사실은 아마도 그녀의 무의식에 남겨있는 상흔을 반영하는 것이 아닌가 한다. ‘속옷까지 다려 입히면서’ 서방님으로 떠받들었지만 의처증이 심한 남편과 그리 행복하지 못한 동거를 경험한 김명수씨는 결국 약 1년 후 ‘남편’을 피해 친구와 함께 부산으로 도망을 간다. 당시 임신한 상태에서 나온 친구의 낙태를 도와주고 서면의 댄스홀에서 일을 해보기도 하지만 결국 가지고 간 돈을 다 쓰고 다시 동두천으로 돌아온다. 그리고 자치회 일을 하면서 기혼인 이태리 계통의 미군과 동거하고 그녀의 유일한 아이를 임신하고 출산한다. 아이가 둘 무렵에 춘천으로 가서 클럽에서 일하며 포주 생활을 한다.

김명수씨가 부산으로 도망갔다가 서울을 거쳐 동두천으로 다시 돌아 온 이유는 단지 “아는 곳이라고는 동두천 밖에 없으니까...”였다. 이제 막 미성년을 벗어난 지 얼마 안 되는 20대 초반 ‘기지촌 출신’의 여성이 갈 곳이 마땅치 않았으며 더군다나 그녀에겐 돌아갈 ‘집’이 없었다. 그녀가 동두천에서 다시 춘천으로 간 이유는 춘천으로 먼저 가 있던 친구로부터 “하루 벌어서 일주일을 먹는다”는 소문을 들었기 때문이다. 아이를 기르고 있던 명수씨는 돈벌이가 아쉬웠고 게다가 춘천의 미군들이 “배운 애들”이고 “집안도 괜찮”으며 심지어 다른 부대에 비해 “고관”이라는 소리에 솔깃했던 것이다. 처음에는 “그런대로 괜찮았다”고 기억되던 춘천은 구술이 진행되고 과거의 기억이 살아날

수록 ‘행복한 시절’로 낭만화된다. “화대 비싸고”, “돈이 되는” 일자리가 제공되는 곳, 포주의 통제 시스템이 없는 비교적 자유로운 공간, 춘천은 그녀에게 “한창 꽃다운 나이”를 연상시키고, 사후적으로 “좋았던 시절”의 상징이 된다. 그래서인지 동네에서 마음에 안 들면 마구 “패주었다”던 선머슴 같던 김명수씨는 “여자라고 칭하는 것들”이 다 하는 ‘여자 짓’을 한다. 할머니가 된 지금도 손뜨개질로 소일하시는 김명수씨는 춘천을 회고하면서 “그때가 행복했다”고 한다.

춘천은 미사일 부대였어...미군들이 다 똑같은 미군들인데, 똑같은 미군들인데, 포주가 첫째로 없고, 사창 보는 포주는 있는데, 양색시 포주는 없고, 다 각자 방 얻어서 개인 생활을 하고...뜨개는 동두천은 어설프게 배웠는데 춘천에 오니까는 여자라고 칭하는 것들은 그걸 다 뜨더라고...(중략) 여기 오니까, 난닝구 뜨는 방법을 잘 몰랐어. 근데 여기 오니까, 다들 선수들이야 난닝구 뜨는 데는, 근데 나만 못 뜨는 거지...생각해 보면 그때가 행복했어...내가 춘천서 살은 게 제일 정직하게 살고, 제일 행복했던 것 같아.

어쩌면 그 ‘행복감’은 그녀가 평생 마음속에 품고 있는 “우리 미군”을 만난 곳이기 때문일까. 그러므로 명수씨에게 춘천은 ‘기지촌’이 아니라 아름다운 시절(때), 평온한 공간, 그리고 그리운 사람, 세 가지를 의미한다. 일자리, 사랑, 보금자리, 모든 것이 있었던 장소. 그러므로 가장 ‘자기다운’ 시절이었는지도 모른다. 춘천 시절에 처음 등장하는 “우리 미군”은 김명수씨의 서사 속에 세 번째 단계로 등장하는 주요 인물이자, 가장 많은 비중을 차지하는 대상이다.

나 들어가려고 하는데 치턴가 밀면 그 미군을 때려...지금 너 눈에 안보이냐? 우리 여자가 이 문짝에 다칠 뻔 했잖아?...우리 미군이 명수가 이 여자 참 이쁘지...이쁘니까...그러면 (내가) 제발 좀 그러지 좀 마라고...아니야, 내가 너를 나가서 여왕 취급해야 재네들이 다 너를 존중해 준다...너를 존중해줘야 내 위치도 올라간다...

자신을 너무나 “이빠”했던 흑인 병사를 따라 춘천에서 안정리로 이사한 것은 어쩌면 당연한 선택이었는지 모른다. “서방 없이는 살아도 장화 없이는 못산다”는 안정리에서 명수씨의 “발바닥에 흙도 안묻히게 해준다고” 한 그 사람은 미군들 사이에 “오야봉”이었다. 덕분에 명수씨가 지나가면 모두들 “길을 비켜주었다”고 한다. 그러나 아이러니하게도 명수씨를 “여왕 취급”했던 “우리 미군”은 그녀에게 “흑인 색시”라는 낙인을 평생 안겨준 사람이기도 했다.

김명수씨는 기지촌에서 많은 남자들을 만났다. 그녀는 그러한 만남을 성매매, 혹은 성관계와 ‘살림’의 경계에서 묘사하지만 많은 경우 동거의 개념으로 회고한다. 총 4시간 30분간의 녹취과정에 ‘화대’라는 단어는 단 두 차례 등장하고 나머지의 관계는 “연애” 혹은 “살았다”고 표현한다.

화대가 췌어. 그러니까 하루에 그냥 뭐 몇을 했는데, 몇 탕을 뛰었네, 진짜 달라 찍어내는 활판기지. 사람이 성관계, 성매매라고도 할 수 없어. 활판기지...그 당시에는 그 돈이 지금 2달러...그게 돈이야? 너 가서 껌이나 사먹어라 하지만 옛날에는 그게 쌀이 몇 마지기 되었어.

내가 그 당시에 4개짜리 중사하고 살았는데, 100불-200불을 못 받아 봤어...

나를 꼬마야 꼬마야 하고, 연애하자고 하자고...

‘활판기’라고 기억할 만큼 미군과의 성관계는 일회적이었고, 그들로부터 받은 2달러가 “쌀이 몇 마지기 될 정도”의 큰돈이었다. 분명 이들의 관계는 ‘특정한 대가와 성적 관계가 교환되는’, ‘성매매’임에 분명하나 김명수씨에게 그들은 ‘불특정 다수’가 아니라 특정한 ‘연애’ 대상이자 ‘살림’을 살면서 삶을 나누었던 사람들이었을지 모른다. 그리

고 ‘살았던’ 그 사람들 중, 실제로 결혼하자고 구애한다면 어디까지 성매매라고 볼 수 있을까. 그리고 그 판단은 누가 할 수 있는 것인가.

미군들을 그 부대에서는 살림 살기를 사는 것을 더 원했어.
(왜요?) 왜 더 원했느냐, 살림을 살어라, 이런 게 아니라 자기네들 축으로 살림을 산다면 응 잘되었어. 그편이야. 왜냐면은 꼴통 부대들이라. 여자 말을 잘 듣잖아. 너 못하면 안 되니까 뭐 어떻게 어떻게 해라. 여자들이 시키는 대로 들으니까 살림 사는 게 더 편안하다 이거지.

“살림 사는 게” 미군과 아가씨들 간에 상호적으로 더 편리한 방법을 입을 강조하면서도 명수씨는 ‘결혼을 왜 안했느냐’, ‘사랑했던 사람은 없었느냐’는 연구자의 질문에 한숨을 깊게 내쉬면서 ‘사랑’이라는 단어를 비로소 내뱉는다.

(할머니, 그 중 사랑했던 사람은 없었어요?) 나는 사랑이 뭔지 몰르고 산 사람이야. 지금도 그래...나하고 우리 애기하고 먹고 살아야 하니까..나 혼자 몸뚱아리 같으면 사랑도 찾지만 나는 새끼가 달린 사람이니까...애 손붙들고 구걸하기는 한번 두 번이지...어떻게 애새끼 끌고 집집마다 다니면서 문전걸식하나? 내가 아주 구렁이같이 싫지만 않으면 같이 살았어(중략)...그래서 감동이 색시가 된거야...

아이를 혼자 양육해야하는 가장으로써 “먹고 살아야 하니까” “구렁이 같이 싫지만 않으면 [미군과] 같이 살았”다. 그녀에게 기지촌에서의 생활은 생계의 방편으로 누군가와 같이 산다는 것으로 의미화 된다. 이는 우리사회에서 ‘양공주’가 ‘감히’ 표현할 수 없는 것이 무엇인지 김명수씨는 이미 알고 있기 때문이 아닐까? ‘양공주’와 미군의 ‘사랑’이 불가능한 것이라고 우리 스스로 전제하는 한, 아니, 미군에 의한 폭력과 착취라는 기지촌을 상징화하는 한, 김명수씨가 드러낼 수 있는 경험은 ‘살림’하는 ‘색시’의 그것일 것이다. ‘먹고 살기 위해 일할

수밖에 없는 가난한 한국 여성'이라는 이미지야말로 한국인들 스스로가 '양공주'에게 기대하는 바이며, 따라서 이들의 경험이 드러날 수 있는 유일한 장인지도 모른다.

젊은 시절 이후의 삶에 대해 김명수씨는 거의 말하지 않았다. 혼혈 아이인 외동아들은 오빠의 호적에 올리고 키우다가 중학교 다닐 무렵 미국으로 입양 보냈는데, 몇 년 전 소식이 닿았다고 한다. 미군 위생 병으로 근무 중이며, 결혼하여 손자가 2명 있는 것을 확인했지만 이후 다시 소식이 끊어진 상태이다. 한때 “라면박스 가득 돈을 모”아 보기도 하고 같이 일하던 여성들이 “돈 가져가고, 또 갖다 주고, 쓰고 갖다 주고” 그랬던 시절도 있었지만 현재, 김명수씨는 기초생활수급자로서 받는 정부 보조비와 폐지를 모아 판 돈으로 홀로 생계를 이어나가고 있다.

김명수씨가 보여준 구술의 전략은 우리 사회에서 기대하는 정체성들이 충돌하는 지점에서 어떻게 자기재현이 이루어지는지를 보여 준다. 이를 단순히 사회적 약자의 '자기 정당화'로 취급하긴 어렵다. 자신의 경험을 재현할 언어를 가지지 못한 서발턴들은 사회적 통념에 크게 위반되지 않는, 수용될 수 있는 언어로 자신의 경험을 설명할 수밖에 없다. 특히 특정한 삶의 전략이 모두 '죄'나 '더러움'으로 폄하되고 비난받는 사회에서, 이들에게 자기재현이란 모순적이며 갈등적 해석의 연속선상에 놓여 있을 수밖에 없다. 그러므로 김명수씨는 죄/부끄러움/당당함, 수동적/적극적, 죄인/약자/피해자/강인한 주체 사이에 있을 수밖에 없는 '평범한 인간'의 단면을 드러냄으로써 우리 사회의 통념에 균열을 가하고, 스스로 사회적 낙인과 싸우는 중이라 할 수 있다.

5. ‘과정’으로서의 정체화: 가족, 젠더, 그리고 민족의 비순응적 경계지대에서

김명수씨의 생애사는 한국 근대사를 통과하면서 ‘우연적’이자 ‘필연적’으로 선택한 기지촌이라는 곳에서 평생을 살아 온 한 여성의 체험을 보여준다. 다른 많은 성매매 여성들에게 그렇듯이 그에게 기지촌은 “스쳐가는 사건적 장소”가 아니라 삶에서 “중요한 생애사적 의미를 지니는 생활세계”이다(이희영, 2007: 127). 김명수씨의 생애 사례는 ‘정형화’된 ‘양공주’의 삶을 보여주는 것 같지만, 동시에 ‘정형성’에 근거한 우리 스스로의 내재된 편견들을 다양한 방식으로 넘나들며 균열을 가한다. 그는 ‘정형성’에 기댄 사회적 편견들이 만들어낸 낙인들과 정체성‘들’ 사이에서 때로는 충돌하고 때로는 경합하며, 때로는 순응하면서 항해해 왔다. 그런 점에서 연구자는 김명수씨가 가족, 젠더, 민족의 경계지대에 비순응적 주체로 살아왔다고 생각한다.

첫째, 스스로를 “가정집 여자”와 달리 “전과있는 여자”라고 정체화하고 있지만 정작 명수씨의 삶은 한국사회에서 정형화된 가족의 이미지와 실제 사이의 경계를 넘나든다. 성매매여성의 구술을 통해 이희영이 밝혀낸 바 있듯이, 한국 사회의 가부장적 담론의 핵심인 “신성한 가족”과 “불온한 성매매 공간”은 이분법적으로 분리될 수 있는 것이 아니라 연속선상에 있다(이희영, 2007: 128). 어린 시절을 전쟁과 피난을 겪으면서 부모와 이별한 명수씨는 큰 오빠의 식구들과 가족 관계를 형성하고, 불편한 율케와의 관계를 끊는 방법 가운데 하나로 기지촌을 선택한다. 기지촌에서 만난 수많은 미군들은 단순히 성관계의 대상이 아니라 친밀성을 형성하고 이를 통해 생계를 유지하는 ‘유사 가족’ 관계였다. 포주들과 동네 주민들, 자신에게 돈을 ‘뜯으러’ 오는 다른 ‘양색시들’, 심지어 자신이 포주로 활동할 때도 기지촌 마을은 가족을 대체하는 공동체 역할을 한다. 아들을 낳았지만 오빠의 호

적에 올려서 키우는 방식은 당시 혼혈을 낳은 ‘양색시’들에게 남겨진 유일한 선택지였지만, 이를 통해 김명수씨는 자신만의 ‘가족’을 유지할 수 있었다. 그러나 ‘정상적’ ‘가정’을 ‘파탄’내지 않기 위해 그녀가 아이를 생부에게 보내길 포기한 이유는 한국사회에서 ‘가정’이 어떤 의미인지를 오히려 역설적으로 보여준다.

아이가 3살 때 7사단으로 찾아가, 애 아버지에게 보내려고...군번호사가 나와서 내가 아는 데까지 말하라고 해서 말하는데 ‘너는 애가 1명이고 그는 아이가 3명...너와 그 애 때문에 그 집 가정이 파탄이 나면 애 3명 있는 집이 파탄이 나야하나? 1명 있는 집이 파탄 나야 되나?’ 그러니까 내가 딱 나와 버렸지...”

둘째, ‘양공주’라는 단어와 이미지에 내재한 정형화된 ‘여성성’에 도전한다. 어린 시절 오빠들을 ‘형’이라 부르며 씩씩하게 자라났다는 것을 유난히 강조하는 김명수씨는 기지촌에서도 마음에 안 드는 사람이 있으면 “실컷 두들겨 패주어야” 직성이 풀렸다고 했다. “검진증 없다고 닭장(유치장)”에 갇히기도 하고, “돈을 조금 주는 미군”을 만나거나 폭력을 가하려는 미군을 만나면 “저 미군이 나 때리려고 한다고”, “소리 질러” 밖으로 쫓아내기도 하지만, “그 사람 종노릇으로 할 바에야 어차피해야 할 일인데 웃으면서 하면 틱을 주지 않겠어?”라고 하면서 척박한 상황과 늘 협상해 왔다. “안정리에서 나만큼 정문을 주무른 사람없다...”고 자랑하는 명수씨는 돈이 없는 미군에게는 PX에서 물건을 가지고 나오라고 시켜서 “장사꾼 불러다가 팔아서” 쓰기도 한다. 그런 그에게 ‘눈물’은 치명적이었는지도 모른다. 혼자서 아이를 “데리고 살면서도 속상해서 막 울고 그런 적 없어. 내가 원래 그래”라고 말하면서 자신이 원래 나약한 여성이 아니라고 강변한다.

명수씨의 구술에서 폭력의 피해 경험이 적은 것은 아마도 스스로를 무기력한 피해자로 위치시켜 연구자의 동정심을 사려고 하지 않았

기 때문이었는지도 모르지만, 자신을 적극적 행위자로 재인식하고 싶은 무의식의 발로였는지도 모른다. 아니면 구술하는 과정에서 스스로의 정체성을 재구성했는지도 모른다.

셋째, 김명수씨의 삶은 결국 ‘대한민국 국민’이 내재하고 실천하는 ‘민족됨’의 경계를 넘는 것이었다. 민족 정체성의 핵심이 “우리가 누구인가, 어디에서 왔는가”의 문제가 아니라 “무엇이 될 것인가”의 문제라면(Edensor, 2002: 69), ‘외국인과 몸을 섞고’ ‘혼혈’을 낳는 ‘양공주’는 그 ‘무엇’을 구성하는 경계선 밖에 놓여야만 한다. 무엇보다 나와 구별되는 타자 사이의 경계를 어떻게 유지하는가가 민족 정체성 재구성의 핵심이라면, ‘양공주’는 정체성의 불확실한 경계설정의 내적 붕괴를 막기 위해 존재해야만 하는 ‘민족’의 ‘자기 보호막’으로 존재해 왔던 것이다. 그러나 시공간을 이동하면서 일본 사람, 북한 사람, 러시아 사람, 미국 사람(흑인, 백인), 한국 사람과 끊임없이 만나왔던 김명수씨는 그러한 견고한 정체성이란 애초에 설정 불가능한 것임을 보여준다. 게다가 흑인 색시로서 이태리 혼혈아동을 낳은 그녀의 삶이 체현하고 있는 이국성, 혼종성, 초국적성은 우리사회에서 혐오하거나 찬양하는 것이 기실 동일한 대상이라는 사실을 폭로한다. 그녀의 기억 속에서 일본군이 물러간 자리에 등장한 새로운 난봉꾼은 “빨갱이”가 아니라 “러시아놈”들이며, 인민군은 피난통에 자신을 보호해 준 ‘좋은’ 사람들이다. ‘우리 미군’은 흑인이지만 자신을 끔찍하게 사랑하고 존중해 주었던 사람이다. 오히려 “혼혈아”, “혼혈아를 가진 여자”, “감둥이 색시”, “양갈보”, “턱거리(동두천) 출신”이라고 낙인찍고 비난하며 흑인 색시를 “사람취급 안하는” 사람들은 한국인들이다.

나는 혼혈아를 가진 여자니까...아이가 나가면 노이로제가 걸려...아이들 안 놀리니?...아이가 노상 맞고 와, 왜 맞고 왔니, 나보다 큰 아인데 어떻게 때려? 나보다 쪼그만 아인데 어떻게 때려...혼혈아 데리고 있는 사람은 너나 할 것 없이 간을 줄이고 사는 거야...그래서 입

양을 보낸거야...그 뒤에도 아이가 많이 생겼지...근데 내가 애를 낳으면 또 혼혈아를 낳잖아...그리고 또 애를 낳으면 다른 아이가 구박당어리가 되잖아...그래서 내가 애를 (더 이상) 안 낳은 거야..."

이탈리아 계통의 소생이고 “울브리너를 닮아 잘 생긴” 아들이지만 흑/백 이분법으로 인종적 우열을 가늠하는 한국 사람들에게 그는 단순히 “미제 아들”이거나 ‘장애’와 다름없는 “혼혈”일 뿐이다.⁸⁾ 그런 한국 사회에서 더 이상의 “구박당어리”를 안 만들기 위해 그녀는 수많은 낙태를 감행한다. 그리고 혼혈아들이 한국 국민의 갖은 모욕과 폭력, 차별에 시달리는 것을 보다 못한 김명수씨는 결국 고등학교에 올라가던 해 미국으로 입양 보낸다. 정작 본인은 “흑인 색시를 사람 취급 안하는” 한국 사람들에게 오히려 “미친 놈, 지랄하고 자빠졌네...난 동두천에도 살았다...”고 응수하고 “흑인 색시”와 “백인 색시”를 구분하는 사람들을 “직사게 내가 패주”기까지 하지만, 아들이 차별받는다는 사실은 견디기 어려웠던 것이다. 그리고 “벌어서 식구들 먹일 생각은 안하고” 남에게 기대어 기생하는 한국 남자들은 “근성 자체가 틀렸”다고 비난한다.

무엇보다 ‘깜둥이 색시’라는 언설 속에 숨겨진 수많은 경험들과 이야기들 가운데 ‘우리’가 궁금해 하고 기대하고 있는 바는 “한국 사람하고도 살았어. 내가 그래서 내가 소문이 이 모양이 되었어”라는 한마디에 역전이 되어 버린다. 기지촌에서는 ‘한국인 색시’였다는 사실이 ‘흑인색시’에 대한 오명을 뒤덮어 버리거나 새로운 오명을 교직한다는 사실은 역설적으로 ‘한국인’이라는 시민권이 기지촌에서 어떤 의미이며, 미국인이 한국 남성을 보는 시선은 또 어떠한지를 드러낸다.

8) 박경태(2008)에 의하면 해외 입양 혼혈 아동의 숫자를 역사적으로 추적하기 어려운 이유 중 하나로 ‘혼혈아’가 “장애 유형별 국내와 해외입양”이라는 항목으로 처리되어 있기 때문이다. 당시 장애 항목을 나열해 보면 “언청이, 손발 기형, 미숙아, 정신장애, 혼혈아, 심장병, 기타”로 되어 있는데, 이는 한국 사회에서 혼혈이 장애의 한 유형일 뿐이었던 사실을 증명해 준다(박경태, 2008: 211).

(명수씨가 대부분 관계 맺기 한 대상은 흑인/백인/이태리게 군인이며, 이들의 국적은 모두 미국인이다.) 기지촌에서 작동하는 섹슈얼리티와 인종적 규범성이란 바로 (미국) 백인 중심주의인 것을! 그러므로 기지촌에서마저 실행하고자 하는 한국인의 강박적 순혈주의란 결국 미국에 대한 인종적 열등감과 억압된 (닭고 싶음) 욕망의 발로이며, 이것이야말로 구체화된 섬 ‘기지촌’을 상징적, 제도적으로 지지해 온 기반임이 폭로되는 것이다. 명수씨에게 부여된 이중, 삼중의 낙인은 식민화된 사회에서 젠더를 중심축으로 국적과 인종, 피부색이 교차하는 배치와 배제의 정치학을 보여주며, 그러한 배치의 정치학은 기지촌이라는 대한민국에 속하지만, 속하지 않는 ‘이방의 땅’의 질서를 유지하는 방식이다.

홀(Hall, 1994)은 정체성이란 타자와의 관계성 속에서 끊임없이 재구성되는 것으로, ‘존재(being)’일 뿐만 아니라 ‘되기(becoming)’의 문제라고 한다. 중요한 것은 그러한 인식으로부터 식민지 경험의 트라우마적 성격을 이해할 수 있다는 점이다. 피식민지자의 정체성은 고정된 정수나 기원을 가지고 있지 않으며 단순한 상상력에 의한 속임수도 아니다. 홀은 우리가 주목해야 할 점은 그러한 정신적 외상에 내재한 “수많은 역사들”과 이것이 야기하는 “실제적이면서도 상징적인 효과”라고 주장한다(Hall, 1994: 394-395). 이제 본질적인 질문은, 김명수씨가 ‘되어야 했던’, ‘양공주’를 식민화되고 석화된 과거에 묶어둔 주제와 그 효과에 대한 것으로 회귀해야 한다. 오히려 본질화된 정체성이 초래한 수많은 물적, 상징적 효과들과 트라우마들을 해체하는 길은 바로 그 ‘타자’를 만들어 낸 ‘우리’로부터 출발해야 함을 의미한다.

6. 나가며: 포스트/식민국가의 ‘불안’과 윤리적 재현의 불/가능성

역동적인 한국 근대사의 수레바퀴 속에서 자신에게 주어진 최소한의 선택지를 최대한 이용하며 살아 온 기지촌 여성노인, 김명수씨는 ‘빨간 립스틱에 파마머리’로 미군 주둔의 절대적 피해자이거나 유혹자의 모습으로 남아있거나 사라지지 않았다. 전쟁고아/실향민/턱거리의 양색시/남자들에게 인기 있는 여자/흑인 색시/혼혈아동의 엄마/할머니 등은 변별화되기 보다는 연속선상에 있는 것으로 그녀의 생활세계를 구성하는 정체성‘들’이다. 그러한 정체성들은 복잡하고 다층적인 개인사를 하나의 정체성으로 낙인찍고자 하는 우리사회의 편견들과 힘겹게 싸워 온 김명수씨의 삶의 결들을 보여준다. 그의 내러티브는 필연/우연, 강제/자발, 매춘/사랑, 양갈보/색시의 경계에 서 있는 ‘양공주’가 어떻게 ‘한국 여성’, ‘한민족’, ‘정상적 가족’의 신화들과 충돌하고 자신에게 부여된 고정된 이미지에 맞서거나 협상하며 비/순응적으로 살아왔는지를 보여준다. 경계짓기의 불가능성을 체화한 ‘양공주’의 경험은, 경계가 기실 포스트/식민 국가의 불안이 만들어 낸 효과라는 사실과 이를 봉합하기 위해 고안되고 동원되었던 신화들의 허구성을 드러낸다.

‘양공주’로서의 삶을 산 ‘할머니’의 내러티브 과정은 새로운 자기 정체화 과정이기도 했다. 김명수씨가 자신의 ‘과거’를 ‘기억’하고 재현하는 과정은, 정체성이 결코 하나로 고정되거나 완성될 수 없는, 재현의 밖이 아니라 안에서 끊임없이 구성되는 과정 중에 있는 산물임을 보여준다. 이점에서 정체성이란 재현에 의해 부분적으로 구성되며, 따라서 “자아에 대한 내러티브”라고 한 홀(Hall, 1996)의 주장은 적절하다. 정체성은 “우리 스스로를 알기 위해, 자아(self)에 대한 우리의 이야기”이다(Hall, 1996: 346). 그러므로 주체는 본질적인 것이 아니라 역

사 속에서, 부분적으로는 정치적으로 만들어지는 것이자 내러티브의 일종이다. 인생의 여정에서 직접 만나는 사람들, 주변에서 바라보는 사람들, 삶의 테두리 밖에서 재현하는(하고자) 사람들 간의 다중적 관계 속에서 김명수씨의 정체성은 늘 맥락적으로 구성되어 왔다. 그리고 그의 이야기를 ‘듣고자 하는’ 연구자 앞에서 자신의 이야기를 하는 바로 그 ‘순간’에 그녀의 자아는 다시 재구성된다. 이 때 재구성된 자아는 허구나 망상이 아니라 스스로에 ‘대한’ 내러티브로서, 자신을 새롭게 발견하게 하며 삶을 재해석할 수 있는 ‘힘’이 된다는 점에서 의미 있다.

그러므로 김명수씨가 보여 준 구술 전략은 대안적 자기 평가와 자기 정의의 가능성을 노정한다. 콜린스(Collins)는 권력관계 속에서 정의된 사회적 약자들의 정형화된 이미지는 대안적 ‘자기 평가(self-valuation)’와 ‘자기 정의(self-definition)’를 통해 변화가능하다고 주장한 바 있다(Collins, 1999: 157-158).⁹⁾ 타자를 대상으로 취급하는 것이 지배체제를 유지하는데 핵심적이기 때문에 ‘양공주’들이 스스로를 재평가하고, 다시 재현(re-represent)하면서 자신의 삶을 재구성하는 것이야 말로 비인간화에 대한 저항적 기획의 출발점이자, ‘공식’ 역사와 진리구조에 문제제기하는 단초를 마련해 준다.

그러나 여전히 문제는 남는다. 해결되지 않는 문제는 상호 연관된 두 가지 차원으로 나뉘볼 수 있는데, 전자는 연구자로서 나의 ‘위치’에 대한 것이며 후자는 페미니스트 연구과정에 관한 것이다. 첫 번째는 누가 누구를 ‘왜’ 대변하고 있는가의 문제이다. 본 연구가 열린 이해와 위치성의 정치학이라는 인식론으로부터 출발했지만 연구 과정과 글을 쓰는 과정은 간단하게 ‘이상’과 일치할 수 없었다. 40대 초반 중산층 출신의 대학교수이자 여성학자의 ‘입장’과 ‘위치’에서 듣고, 해

9) 비록 콜린스는 미국 사회에서 폄하되고 왜곡되어 왔으며, 침묵 당했던 흑인 여성들의 경험에 주목하면서 흑인 여성에 대한 기존의 통제적 이미지를 대체하고자 했지만, 이는 한국에서의 기지촌 여성들의 경험을 해석하는데도 통찰력을 제공한다.

석하고 재현하고자 하는 ‘나’의 욕망이 어떻게 70대 기지촌 ‘양색시’ 출신의 빈곤계층, 무학의 ‘할머니’의 ‘위치’와 만날 수 있는가? 도대체 ‘내’가 알고자 하는 것, 재현하고자 하는 바는 무엇이며 어떤 ‘입장’을 대변하고 싶은 것인가? 이러한 질문은 두 번째 문제와 만난다. ‘말하는 그’가 ‘말하지 않는 것’을 ‘나’는 어떻게 알 수 있는가? 위치가 다른 사람들의 목소리를 재현하는 과정에서 필연적으로 발생하는 선택과 누락, 그리고 잔여물들은 어떻게 해결할 것인가? 이는 결국 서발턴은 스스로 말할 수 있는가에 관한 지속적인 질문의 연속선상에 있다. 위치 지어진 조건이 다른 타자와 ‘나’의 차이, 혹은 비동일성을 간과한다면 윤리적 재현은 가능한가? 그렇다고 타자와의 절대적 차이, 혹은 거리를 인정한다는 것만으로 해결되는 문제인가? 연구란 결국 ‘내’가 가진 (개인적, 사회적, 역사적) ‘편견’(나의 경험과 기억의 결과물)과 ‘그들’의 경험/기억이 충돌하는 지점에서의 발생하는 협상 ‘과정’에 불과한 것은 아닌가.

명수씨는 전반적으로 억압과 고통, 폭력과 상처, 슬픔의 기억들을 말하려 하지 않았다. 대신 즐겁고 신났던 기억, 인생의 조그마한 승리들에 대해 의기양양하게 이야기하길 좋아했다. 양공주, 창녀, 매춘, 기지촌 등의 부정적 단어 대신, 색시, 연애, 살림, 동네 등의 용어를 사용하고, 눈물이나 한숨보다는 웃음과 냉소적 표현이 더 많았고, 멸시를 받은 경험보다는 멸시한 사람들을 어떻게 응수해 주었다는 말을 더 많이 했다. 그리고 양적 시간으로는 훨씬 많은 ‘쇠락’의 시절보다 ‘잘나가던’ 시절에 대한 이야기가 내러티브의 대부분을 차지한다. 사람들은 일반적으로 무서움과 공포, 슬픔의 순간을 잘 기억한다고 한다. 그렇다면 왜 ‘할머니’가 된 그녀는 이미 과거가 되어 버린 ‘아픈’ 경험들을 이야기하지 않는 것일까?

연구자가 구술 과정에서 확인한 것은 맥락과 권력관계에 의해 만들어지는 침묵은 맥락과 권력관계가 바뀌지 않는 한 결코 드러나거나

재현될 수 없다는 사실이다. 사람들은 침묵하거나 침묵당하고, 지속적으로 침묵을 강요받기도 한다. 침묵은 때로는 존경심에서, 혹은 분노와 공포, 부끄러움에서 발생하며, 그리고 때로는 저항의 한 형태로 드러나기도 한다. 명수씨는 ‘다름’ 혹은 ‘차이’를 재현하고자 하는 연구자의 강박과 (사회적) 편견으로 가득 찬 연구의 전제들을 이미 인지하고 있었는지 모른다. 그리하여 ‘뻔한’ 내러티브를 반복하지 않음으로써 다시 스스로를 낙인화하는 과정을 차단하고, ‘양공주’로 수렴될 수 없는 ‘다른’ 이야기들을 통해 다른 ‘나’를 보여주고 싶었을지도 모른다. 아니, 말해도 ‘들리지 않는 것’에 대해 침묵을 선택함으로써 연구 과정에, 더 나아가 우리 사회에 저항하고 있는지도 모른다. 그러므로 소위 ‘기지춘 내러티브’의 비/정형성을 보여주는 김명수씨의 구술은 ‘합리적 지식’ 생산과 논리 구조, 우리사회의 도덕과 규범, 정상성에 균열을 가하고 ‘양공주’가 누구인가에 관한 진부한 질문을, 침묵과 드러냄을 강요하는 ‘듣는’ ‘우리(나)는 누구인가’의 문제로 되돌린다.

연구자가 느낀 점은 성찰은 결국 특정한 사회의 연구자의 위치성에 대한 것이며, 연구 과정에 내재한 다양한 불안과 욕망에 대한 직시과정이라는 것이다. ‘나’와 ‘그’가 만나는 구술의 과정은 끊임없는 불안과 협상하는 과정이었다. 들어야 한다는 강박, 어쭙잖은 지식의 잣대로 그들을 타자화 하지 않을까 하는 불안, 고통의 경험을 들어야 하고 공감하는 척해야 한다는 불안, 그녀의 경험을 나의 커리어에 이용한다는 비난에 대한 불안, 그럼에도 불구하고 보다 정의롭게 재현하고 싶다는 욕망. 양공주라는 사회적 낙인을 재확인해야 한다는 불안, 과거의 고통을 직시해야 한다는 불안, 그래서 숨겨야 하는 것들에 대한 강박, 그리고 벗어나고 싶다는 욕망. 무엇보다 열기설기 봉합되어 있는 기존의 지배구조와 관습에 기대어 안락하게 지식을 생산해왔던 나 자신에 대한 부정과 부인, 이와 대면하기 싫은 욕망이 기실 포스트/식민 사회를 직시하고 그 부정의를 속속들이 들여다봐야 한다

는 불안과 불편함이 얹혀있음을 깨닫는 순간의 연속이다. 말하고 듣는 ‘나’ 사이의 상호작용 안에서 끊임없이 발생하고 교환되는 긴장과 협상 과정.

결국 구술과정의 비밀과 침묵, 누락과 선택적 재현은 말하지 않는 것과 말할 수 있는 것, 들리지 않는 것과 듣고 싶은 것들 간의 역동적인 관계의 결과이다. 이는 단순히 개인의 문제가 아니라, 개인적인 것과 사회적인 것, 정치적인 것과 역사적인 것이 교차하는 접합지점에서 발생하는 것이다. 이를 망각한 지식인의 위치성과 언어는 필연적으로 재현의 비윤리성을 배태한다. 동일성, 일관성, 투명성, 고정된 정체성에의 욕망은 관계성, 다중성, 불투명성, 유동성에 의해 늘 실패할 수밖에 없는 기획이다. 잔여물이 남지 않는 재현, 왜곡 없는 번역이란 도대체 가능한 일인가? ‘진정한’ 억압의 경험을 이야기하는 ‘진실’된 구술자라는 믿음만큼이나, 타자 혹은 서발턴의 ‘이국적’인 ‘독특한’ 이야기들을 기록하고 읽는다는 전제 또한 낭만적 환상에 불과하다. 중요한 것은 모한티(Mohanty, 1991: 34)의 지적처럼, 그러한 ‘상상적 기록들(imaginative records)’을 ‘우리’가 어떻게 읽고, 기록하고 받아들이며, 전파할 것인지에 대한 끊임없는 성찰일 것이다.

타자의 관점에서 사고하고 세상을 보는 법을 배우는 것은 매끄러운 내러티브로 봉합됨으로써 손쉽게 달성되는 기획이 아니다. 오히려 현실적 불가능성을 인식하지만 가능성이라는 지향점을 지닌 윤리적 투쟁의 과정이다. 윤리적 투쟁인 이유는, 설명력과 책임성이 동반되는 연구란 자기 확신과 부정, 애착과 분리 간의 긴장과 충돌, 협상의 지난한 과정이며, 이에 열정과 노력이 필수적으로 뒤따르는 작업이기 때문이다. 그러므로 타자를 명명하고 범주화하며, 분리하고, 해석하고자 하는 욕망은 차라리 주체의 위치성에 대한 불안에 기인하며, 이는 인식론적이라기보다는 정치적 목적의 효과라는 사실을 인식하는 것, 그것이 “다른 사람의 관점에서 ‘진지하게’ 세상을 보는 법”(Haraway,

1988)을 배우는 자세의 시작이리라.

기지촌 ‘할머니’의 구술은 포스트/식민 역사에 대한 거창한 질문에 서부터 개인 연구자의 윤리적 위치에 대한 문제제기까지 다층적 질문을 던진다는 점에서 의미심장하다. 김명수씨의 삶을 듣고 읽고, 해석하는 ‘우리’는 역사의 숨겨진 진실‘들’을 대면하게 되고 그 진실의 그 물망 안에 있는 수많은 ‘우리들’을 마주하게 될 것이다. 그리고 다층적 위치들이 만나는 그 장 안에서 ‘나’ 자신이 결코 자유로운 존재가 아니라는 사실, 그럼에도 불구하고 희망을 꿈꾸어야 한다는 사실을 깨닫게 될 것이다.

K C I

참고문헌

- 강소연(2006), “1950년대 여성잡지에 표상된 미국문화와 여성담론”, 『상허학보』, 18집, 107-136쪽.
- 김귀옥(2006), “한국 구술사 연구 현황, 쟁점과 과제”, 『사회와 역사』, 제71집 (가을), 313-347쪽.
- 김성례(1991), “한국무속에 나타난 여성체험: 구술 생애사의 서사분석”, 『한국 여성학』, 제7집, 7-40쪽.
- _____(2002), “여성주의 구술사의 방법론적 성찰”, 『한국문화인류학』, 제35집 2호, 31-64쪽.
- 김연숙(2003), “양공주가 재현하는 여성의 몸과 섹슈얼리티”, 『페미니즘 연구』, 121-156쪽.
- 김은하(2003), “탈식민화된 신성한 사명과 양공주의 섹슈얼리티”, 『여성문학연구』, 158-179쪽.
- 박경태(2008), 『소수자와 한국사회』, 서울: 후마니타스.
- 양현아(2006), “증언을 통해 본 한국인 ‘군위안부’들의 포스트식민의 상흔”, 『한국여성학』, 제22권 3호, 133-167쪽.
- 염미경(2005), “여성의 전쟁기억과 생활세계”, 김경학·박정서·염미경·윤정란·표인주 편, 『전쟁과 기억: 마을공동체의 생애사』, 서울: 한울.
- 윤택림(2002), “질적 연구 방법과 젠더: 여성주의 문화기술지의 정립을 향하여”, 『한국여성학』, 제18권 2호, 201-229쪽.
- _____(2010), “여성은 스스로 말할 수 있는가: 여성구술 생애사 연구의 쟁점과 방법론적 함의”, 『여성학논집』, 제27집 2호, 77-111쪽.
- 윤택림·함한희(2006), 『새로운 역사 쓰기를 위한 구술사 연구방법론』, 서울: 아르케.
- 이나영(2006), “초/국적 페미니즘: 탈식민주의 페미니스트 정치학의 확장”, 『경제와 사회』, 제70권, 63-88쪽.
- _____(2007a), “기지촌의 공고화 과정에 관한 연구(1950-60): 국가, 성별화된 민족주의, 여성의 저항”, 『한국여성학』, 제23권 4호, 5-48쪽.
- _____(2007b), “금지주의와 국가규제 성매매 제도의 착종에 관한 연구: 남한의 미군정기 성매매정책을 중심으로”, 『사회와 역사』, 제75집(가을), 39-76쪽.
- _____(2008), “탈식민주의 페미니스트 읽기: 기지촌 성매매 여성과 성별화된 민족주의, 재현의 정치학”, 『한국여성학』, 제24권 3호, 77-109쪽.
- 이재인(2005), “서사유형과 내면세계”, 『한국사회학』, 제39집 3호, 77-119쪽.
- 이희영(2005), “사회학 방법론으로서의 생애사 재구성”, 『한국사회학』, 제39집

3호, 120-148쪽.

_____(2007), “여성주의 연구에서의 구술자료 재구성: 탈성매매 여성의 생애 체험과 서사구조에 대한 사례연구를 중심으로”, 『한국사회학』, 제41권 5호, 98-133쪽.

일레인 김·최정무 편(2001), *Dangerous Women: Gender and Korean Nationalism*, 박은미 역, 『위험한 여성 - 젠더와 한국의 민족주의』, 서울: 선인.

정유진(1999), “민족의 이름으로 순결해진 딸들?: 주한미군 범죄와 여성”, 『당대비평』, 제11호.

정희진(1999), “죽어야 사는 여성들의 인권: 한국기지촌 여성운동사, 1986-98”, 한국여성의 전화 편, 『한국여성인권운동사』, 300-358쪽, 서울: 한울.

최기자(2001), 『여성주의 역사쓰기를 위한 여성 ‘빨치산’ 구술생애사 연구』, 한양대학교 대학원 석사학위논문.

최성실(2003), “박완서의 <나목> 다시 읽기: 구성주의를 넘어서”, 한국여성문학회 심포지움 발표문.

함한희(2000), “구술사와 문화연구”, 『한국문화인류학』, 제33권 1호, 3-25쪽.

한국정신대문제대책협의회 부설 전쟁과여성인권센터 연구팀(2004), 『역사를 만드는 이야기: 일본군 ‘위안부’ 여성들의 경험과 기억』, 서울: 여성과 인권.

Anderson, Katharyn, Susan Armitage, Dana Jack, and Judith Wittner(2004), “Beginning Where We Are: Feminist Methodology in Oral History,” in Sharlene N. Hesse-Biber & Patricia Leavy(eds.), *Approaches to Qualitative Research: A Reader on Theory and Practice*, New York: Oxford University Press.

Alcoff, Linda(1997), “Cultural Feminism versus Post-Structuralism: the Identity Crisis in Feminist Theory,” in Linda Nicholson(ed.), *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*, New York: Routledge.

Collins, Patricia H.(1999), “Learning from the Outsider Within: The Social Significance of Black Feminist Thought,” in Sharlene Hesse-Biber et al.(eds.), *Feminist Approaches to Theory and Methodology*, New York: Oxford University Press.

_____(2000), *Black Feminist Thought*, 『흑인 페미니즘 사상: 지식, 의식, 그리고 힘기르기의 정치학』, 박미선, 주해연 옮김, 서울: 여이연, 2009.

Edensor, Tim(2002), *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*, 『대중문화와 일상, 그리고 민족 정체성』, 박성일 옮김, 서울: 이후, 2008.

..... 기지촌 여성의 경험과 윤리적 재현의 불/가능성: 탈식민주의 페미니스트 역사 쓰기 ■

- Geiger, Susan(2004), "What's So Feminist about Women's Oral History?," in Sharlene N. Hesse-Biber and Michelle L. Yaiser(eds.), *Feminist Perspectives on Social Research*, New York: Oxford University Press.
- Hall, Stuart(1994), "Cultural Identity and Diaspora," in Patrick Williams and Laura Chrisman(eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, New York: Columbia University Press.
- _____(1996), "Ethnicity: Identity and Difference," in Geoff Eley and Ronald Grigor Suny(eds.), *Becoming National*, Oxford: Oxford University Press, pp. 339-349.
- Haraway, Donna(1988), "Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and Privilege of Partial Perspective," *Feminist Studies*, 14(3), pp. 575-599.
- Kaplan, Caren(2000), *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*, Durham, NC: Duke University Press.
- Mani, Lata(1990), "Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception," *Feminist Review*, 35, pp. 24-41.
- Mohanty, Chandra T.(1991), "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism," in Chandra Mohanty, Anna Russo and Lourdes Torres(eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: University of Indiana Press.
- Moon, Katharine H.S.(1997), *Sex Among Allies: Military Prostitution in U.S.- Korea Relations*, New York: Columbia University Press.
- Reinharz, Shulamit(1992), *Feminist Methods in Social Research*, New York: Oxford University Press.
- Scott, Joan W.(1999), *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press.
- Spivak, Gayatri C.(1988), "Can the Subaltern Speak?," in Cary Nelson and Lawrence Grossberg(eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, IL: University of Illinois Press.

(투고일: 2011.04.15, 심사일: 2011.04.21, 게재확정일: 2011.06.02)

이나영 중앙대학교 사회학과 교수 nylee@cau.ac.kr

ABSTRACT

Experiences of Military Prostitute and Im/Possibility of Representation: Re-writing History from a Postcolonial Feminist Perspective

Na-Young Lee

Professor, Department of Sociology
Chung-Ang University

The purpose of this paper is to illuminate the implication of feminist oral history from a postcolonial feminist perspective as critically reexamining the relationship between hearer and speaker, representer and narrator, the said and the unsaid, and secrecy and silence. Based upon oral (life) history of a U.S. military prostitute (yanggongju), I tried to show the experiences of a historically-excluded and marginalized 'Other,' and then critically reevaluate the meaning of encountering 'Other', not just through the research process but also in the post/colonial society in Korea. The narrative of an old woman in the "kijichon" (a formal prostitute in U.S. military base) shows how woman has navigated the boundaries between inevitability/coincidence, the enforced/the voluntary, prostitution/intimacy, and military prostitute/military bride while continually negotiating as well as having conflict with various myths and ideologies of the 'normative woman,' 'nationhood,' and 'normal family.' In addition, her narrative which causes the rupture of our own stereotypical images of a military prostitute not only proves the possibility of reconstructing the self-identity of a subaltern woman, but also redirects the research focus from the research object to the research subject (ourselves).

Consequently, the implication in feminist oral history is that feminist researchers who wish to represent the experiences of other should first inquire 'what/how we can hear,' 'why we want to know others,' and 'who we are,' while simultaneously asking if subaltern woman can speak.

Key words

Feminist oral history, Subaltern, Military prostitute, Representation, Postcolonial feminism