

성공회대학교
신학전문대학원
박사학위 청구논문

오키나와 여성의 고난과 한에 대한
여성 신학적 성찰

신학박사과정

박미현

2008

오키나와 여성의 고난과 한에 대한
여성 신학적 성찰

지도 최 영 실 교수

이 논문을 박사 학위논문으로 제출함

2009년 1월

성공회대학교 신학전문대학원

신학박사과정

박미현

박미현의 박사학위 논문을 인준함

지도교수: 최 영 실 _____

심사위원: 강 원 돈 _____

심사위원: 손 규 태 _____

심사위원: 이 경 숙 _____

심사위원: 이 재 정 _____

성공회대학교 신학전문대학원

2008년

감사의 글

저에게 있어서 박사과정은 학문과 기도의 조화와 통합의 절실함을 깨닫는 시간들이었습니다. 이제 겨우 첫 걸음을 걷기 시작한 영성한 걸음걸이로 이 논문을 쓰면서 정말 많은 분들의 넘치는 사랑과 은혜를 입었습니다. 석사를 마치고 10만에 다시 공부를 시작하기 위해 일본의 목회지에서 어린 아들을 데리고 한국으로 유학을 왔습니다. 당시 가장 많이 들은 말이 “너의 무모함과 용기에 찬사와 비난을 보낸다.”는 것이었습니다. 비록 무모해 보이는 도전이었을지 모르지만 마흔이 가까운 나이에 새로운 것을 시작할 수 있다는 자체가 이미 하느님의 축복이고 은혜였습니다.

무엇보다도 부족한 저를 제자로 받아들여 주신 최영실 교수님의 ‘후덕한 은혜’가 아니었다면 박사과정은 시작도 못했을 것입니다. 박사과정 내내 최영실 교수님은 저에게 학문의 즐거움과 깊이를 가르쳐 주셨을 뿐만 아니라 영적, 육적 돌봄을 아끼지 않으신 참 좋으신 스승이십니다. 이런 스승을 만난 자체가 축복입니다. 정말로 감사드립니다. 또한 부족한 논문을 심사해 주신 이재정, 손규태, 이경숙, 강원돈 교수님께도 감사를 드립니다. 2년간 콜로키움을 통해 조언과 지지를 해 주신 권진관, 김기석, 김은규, 이정구 교수님과 오동균 사제, 박사과정 중인 김경문, 공윤희님과 수정을 보아 주신 황복순님께도 감사를 드립니다. 인터뷰에 응해주신 오키나와 분들과 박사과정을 허락해 주신 이대용, 윤종모, 타니쇼지(谷昌二)주교님과 오키나와 교구의 교우님들에게 감사를 드립니다. 이분들의 기도와 후원은 언제나 힘이 되었습니다. 그 외에도 정말 많은 분들의 기도와 지원이 있었습니다만 일일이 표현하지 못한 것을 죄송스럽게 생각하며 감사의 마음을 한꺼번에 전합니다.

논문을 쓰는 내내 무거운 짐을 기꺼이 나누어 진 가족들에게 미안함과 감사를 드립니다. 특히, 한국에서 생활할 수 있도록 집을 내어주신 박용숙, 양권석 부부와 조카 양재호, 양진호에게 감사를 드립니다. 며느리와 딸이기를 포기한 저를 위해 끊임없는 기도와 격려를 아끼지 않으신 시부모님 성기환, 김영례님과 부모님 박광희, 허진순님께도 감사를 드립니다. 엄마를 위해 낯선 한국 생활을 기쁘게 해 준 아들 성린 나무와 가장 가까운 친구이자 아내를 유학 보내고 홀로 외국 생활을 참고 견디어 준 남편 성성종에게 사랑과 감사를 보냅니다.

이 부족한 논문이 오키나와 여성들의 고통과 슬픔에 한 줄기 따뜻한 치유의 빛이 되길 바랍니다.

목 차

논문개요 -----	iv
I. 서 론 -----	1
A. 문제제기 및 연구목적 -----	1
B. 연구방법 -----	7
1. 여성신학과 이야기 -----	7
2. 삶의 기억:구술 -----	13
II. 오키나와 여성의 고난과 삶의 이야기 -----	23
A. 여성이 신이었던 시대 -----	23
1. 여성 신 ‘오나리가미(おなり神)’-----	24
2. 신녀 노로(ノロ)와 우타키(御嶽)신앙 -----	27
B. 가부장제와 여성의 고난 -----	32
1. 사츠마번(薩摩藩)의 지배와 여성의 고난 -----	32
2. 토-토-메(トトメ)의 계승과 여성의 고난 -----	35
C. 제국주의와 여성의 고난 -----	41
1. 천황제와 여성 -----	42
2. 군사문화와 여성 -----	64
III. 여성신학적 입장에서 본 오키나와 여성의 한 -----	79
A. 한(恨) -----	80
1. 한풀이로서의 한(恨) -----	80
2. 한(恨)의 특성 -----	82

B. 일본 본토의 ‘우라미(恨み)’	91
1. 원한으로의 ‘우라미(恨み)’	91
2. ‘우라미(恨み)’의 특성	93
C. 오키나와 여성의 한	101
1. ‘우라미가 없는 우라미’	101
2. 오키나와 여성의 한의 특징	105
IV. 오키나와 여성의 고난에 대한 여성신학적 성찰	124
A. 침묵과 여성의 고난	124
1. 오키나와 여성의 고난과 십자가의 고난	124
2. 강요된 침묵의 폭력성: 살해당한 ‘레위인의 첩’	134
3. 자식을 죽임당한 어머니의 통곡	144
B. 한 맺힌 여성들의 저항	150
1. 입다의 딸과 친구들의 저항	150
2. ‘가나안 여인’의 항거와 요구	158
3. 오키나와 여성의 저항과 살림	164
C. 고통 받는 여성들의 평화의 연대	173
1. 고통의 공감과 우나이(うない)연대	173
2. 한국 여성과 오키나와 여성의 연대의 가능성	180
V. 결론	190
부록: 오키나와 여성들의 증언	195
참고문헌	206
영문초록	215
일문초록	218

오키나와 간략한 역사와 위치



오키나와 역사

- 1429년 류큐(琉球)왕국.
- 1609년 사츠마번의 침략으로 무력 합병(반속주시대)
- 1872년 일본의 식민지인 '류큐번'이 됨.
- 1879년 '류큐처분'에 의해 일본의 하나의 현인 오키나와 현이 됨.

오키나와는 규슈에서 대만까지 이어지는 류큐호의 거의 반을 차지하는 류큐열도를 가리키는 지역으로, 북위 26도, 동경 127도를 중심으로 광대한 해역에 떠 있는 크고 작은 160여 개의 섬들(0.01km²이상)로 이루어져 있다. 현재 오키나와는 전체 면적인 2200km²에 약 40개의 유인도(有人島)에 130만 명이 살고 있다.

논문개요

жат은 의세의 침략과 오랜 가부장제에 의해 고난과 억압의 삶을 살아온 한국 여성의 삶은 소위 ‘한 맺힌 삶’ 또는 ‘삶 자체가 한(恨)’이라고 말해진다. 이런 한 맺힌 삶의 모습을 오키나와 여성들의 삶에서도 발견할 수 있다. 그럼에도 한은 개인의 심리적 고통과 갈등뿐 만 아니라 사회, 역사, 경제, 문화, 종교와 같은 사회구조를 반영하기 때문에 한국 여성의 한과 오키나와 여성의 한은 다르다. 오키나와 여성들의 한의 경험은 일본 정부에 의한 역사 왜곡과 은폐에 의해 숨겨지고 침묵당하고 있기 때문에 더욱 가슴 속 깊이 응어리져 있다. 그러나 한국의 한은 슬픔, 고통, 억압의 의미만을 담고 있는 것에서 멈추지 않고 화해와 치유 그리고 연대의 원동력이 되기도 한다. 이런 이해를 바탕으로 본 논문에서는 오키나와 여성들의 한 맺힌 고난의 경험을 여성신학적 관점에서 성찰함으로써 우선 오키나와 여성들의 고난의 경험을 드러내 기억함으로써 고난의 원인을 밝히고, 그 연장선상에서 고난의 극복과 치유의 가능성을 모색할 것이다. 그리고 한 발 더 나아가 한국 여성과 오키나와 여성들의 연대의 가능성도 모색 할 것이다. 연구 방법으로는 여성의 경험을 신학화하는 ‘이야기’를 사용할 것이다. 오키나와 여성들의 한 맺힌 고난의 경험은 논리적 분석이나 설명으로는 제대로 표현될 수 있는 것이 아니기에 삶의 경험을 다 드러낼 수 있는 이야기 방식이 필요하다. 이 논문의 15명의 인터뷰를 중심으로 다음과 같이 전개 된다.

II장 ‘오키나와 여성의 고난과 삶의 이야기’에서는 이제까지 은폐되고 왜곡되었던 오키나와 여성들의 삶을 시대별로 기억함으로써 오키나와 여성들의 고난의 역사를 밝히고, 고난의 원인은 무엇인가를 탐구하였다. 류큐왕국시대의 오키나와 여성은 현존하는 여성 신 ‘오나리가미(おなり神)’로,

마을의 리더이며 사제인 ‘노로(ノロ)’로 존경받았다. 그러나 오키나와를 침략하여 무력 합병한 사츠마번이 유입 한 일본식 가부장제와 토-토-메로 의하여 오키나와 여성들의 삶은 왜곡되기 시작하였다. 그 후 오키나와가 일본의 완전한 식민지가 되고 오키나와 전투를 겪으면서 오키나와 여성들의 고난은 더욱 심화되었다. 그리고 그 영향은 오늘날까지도 계속되고 있어 오키나와 여성들은 일상생활에서도 폭력과 성차별, 인종차별, 경제적 차별 등으로 고통 받고 있다.

Ⅲ장 ‘여성신학적 입장에서 본 오키나와여성의 한’에서는 한국의 한(恨), 일본의 우라미(恨み), 오키나와의 우라미(恨み)의 특성을 조명하고, 특별히, 오키나와여성들의 한의 특성을 통해 고난의 독특성을 밝혔다. 한국의 한, 일본의 우라미, 오키나와의 우라미는 모두 오랜 세월동안 계속 된 억압과 억울함이 쌓이고 응어리져 생긴 아픔과 슬픔의 정서라는 공통점을 가지고 있다. 그러나 한은 개인적인 고난과 갈등뿐만 아니라 사회, 정치, 경제, 문화의 불의한 구조에서 형성되는 구조적, 역사적 산물이기도 하다. 그러기에 다른 역사, 사회, 문화적 배경 하에서 형성된 한국의 한, 일본의 한(恨み), 오키나와 여성의 한(恨み)은 서로 다르게 나타난다. 이 다름이 바로 그 사회에 존재하는 고난의 특수성이라고 할 수 있다. 그러므로 본 장에서는 한국과 일본, 오키나와의 한을 분석함으로써 오키나와 여성들의 한의 특성을 밝히고자 하였다.

Ⅳ장 ‘오키나와 여성의 한에 대한 여성신학적 성찰’에서는 오키나와 여성들의 고난의 경험과 고난 극복의 가능성을 여성신학적 관점에서 성찰하였다. 오키나와 여성의 고난을 십자가 사건, 레위인의 첩 이야기, 라마의 통곡을 통해서 여성신학적 관점에서 해석함으로써 침묵하는 것과 고난의 관계를 밝혔다. 그리고 고난 가운데 있는 여성들의 저항을 입다의 딸 이야기, 가나안 여인과 예수의 이야기, 그리고 오키나와 여성들의 들뜸의 경험

을 재해석함으로서 저항을 통한 고난 극복의 가능성을 제시하였다. 마지막으로 고통의 공감을 통한 여성들의 평화의 연대, 특히 오키나와 여성과 한국여성의 평화적 연대의 가능성을 모색하였다.

제 V 장 결론에서는 논문을 요약하고, 계속 연구되어야 할 과제를 제시하였다.

I. 서론

A. 문제제기 및 연구 목적

필자는 한국인 여성목회자로 일본 오키나와에서 목회를 하면서 오키나와 여성들의 삶이 한국 여성들의 한 맺힌 삶과 유사한 모습을 하고 있다는 것을 알게 되었다. 그러나 자세히 보면, 다른 역사와 문화를 살아 온 오키나와 여성들의 한은 한국 여성과는 다른 특성을 가지고 있다. 특히 오키나와 여성들의 고난의 경험은 일본 정부의 왜곡과 은폐에 의해 한국 여성의 한스러운 삶보다 더욱 숨겨지고 침묵당하고 있어 더욱 가슴 속 깊이 응어리져 있다. 그래서 본 논문에서는 은폐되고 침묵되어진 오키나와 여성들의 고난의 삶을 오키나와 여성들의 이야기를 통해서 드러내고 기억함으로써 오키나와 여성의 고난의 원인과 한의 특성을 밝힐 것이다. 그리고 오키나와 여성들의 고난의 경험을 여성신학적 관점에서 성찰함으로써 오키나와 여성들의 고난 극복과 치유의 가능성을 모색하고 오키나와 여성들의 한의 독특성을 통해 이룩할 수 있는 여성간의 평화적 연대의 가능성을 모색할 것이다. 이제까지 신학적 관점에서 오키나와 여성들의 삶을 연구 한 것은 없기에 이 작업은 중요하다고 하겠다.

오키나와¹⁾는 일본의 최남단에 위치한 섬으로 ‘일본이면서도 일본이 아닌, 또 하나의 일본’이라고 불린다. 그만큼 오키나와는 일본 본토와는 다른 독특한 문화, 역사, 언어를 가지고 있다.²⁾ 오키나와는 1879년 소위 ‘류

1) ‘沖繩’의 한국어 번역은 ‘오키나와 또는 오키나와’ 두 가지이다. 본 논문에서는 오키나와로 통일하여 사용한다. 단, 책 제목으로 사용된 오키나와는 그대로 사용한다.

2) ‘오키나와’라는 말(오키나와식으로 발음하면 ‘우치나’)는 옛날부터 있었지만, 그것이 오키나와 전 지역을 총칭하는데 공식 사용된 것은 1879년(明治12) 류큐처분에 따라 오키나와현이 설치되면서 부터이다. 또 하나의 일본이라는 말은 아라사끼모리테루(新崎盛暉), 『또 하나의 일본 오키나와 이야기』 김경자(역), (서울:역사비평사, 1998)에서 따온 것이다.

큐처분'이라고 불리는 식민화 조치에 의해 일본 본토에 속한 하나의 현이 되기 전까지는 류큐(琉球)라는 이름의 고유한 문화와 언어를 가진 독립왕국이었다. 류큐왕국은 끊임없이 지역전쟁을 일으켰던 일본 본토와는 다르게 비무장과 '예의를 지키는 나라(守禮之邦)' 평화³⁾왕국으로 '통합과 조화'⁴⁾을 중요시 하였다. 류큐왕국 15-16세기부터는 이미 중국(명나라), 일본, 조선 및 다른 동남아시아 나라들과 무역을 통해 경제적 번영을 이룩한 해상왕국이었다.⁵⁾ 그리고 류큐왕국은 중국 명을 중심으로 하는 동아시아 국제 질서에도 능동적으로 참여하면서 조선과도 활발한 교류를 지속하였다.⁶⁾ 임진왜란 당시 도요토미 히데요시의 전쟁협력 명령을 거부하고 류큐왕국은 오히려 조선과 명에 협조하기도 하였다.

그러나 류큐왕국은 1609년 사츠마번(薩摩藩, 현재 일본의 가고시마현)의 침략에 의해 무력으로 합병되었고, 1872년에는 일본의 식민지가 되어 류큐번(琉球藩)으로 불리게 되었다. 태평양 전쟁 당시 일본은 오키나와를 천황(天皇)과 일본 본토를 지키기 위한 최후의 방파제로 삼았다. 그런가 하면 미국은 오키나와를 일본 본토를 공략하는 발판으로 삼고자 하였다.⁷⁾ 결국 두 강대국의 전략과 이익을 위해 오키나와는 일본 유일의 지상전 발발 지역이 되었다. 이로 인해 24만 명이 넘게 사망하였는데, 그 중 오키나

3) 오키나와 언어 'いちゃりばちよーで-(이차리바쵸-데-:만나면 형제자매)'에 나타나듯이 오키나와 사람들은 통합과 공동체 지향의 평화를 사랑하는 사람들이다.
 4) 오키나와문화 속에 깊이 자리잡고 있는 '통합과 조화의 정신'은 지정학적 이유로 무역을 경제와 생활의 중요한 수단으로 삼았던 역사적 상황 속에서 키워진 것이다. 현재도 문화의 여러 측면에서 통합과 조화의 정신을 찾아볼 수 있으나 대표적으로 '찬푸르(여러 가지를 섞는다는 의미)'고 하는 음식을 들 수 있다.
 5) 중국 명나라와는 진공 무역(進貢貿易)이루어졌는데, 진공 무역이라는 것은 오키나와가 신하로서 진상품을 바치면 명 황제는 진상품의 가치보다 2배 이상의 물건으로 답례하는 무역을 말한다. 또 진공선에 진상품 외에 다른 무역품을 싣고 가면, 이것도 시가보다 비싼 가격으로 사주었다. 아라사키 모리테루(新崎盛暉), 『또 하나의 일본 오키나와 이야기』 35-37.
 6) 류큐왕국과 조선은 공식 사절단 왕래 및 표류인 송환 등을 통해 우호적인 관계를 맺고 있었다.
 7) 오키나와를 중심으로 동심원을 그릴 때 동아시아의 주요국가인 대만, 중국, 북한, 한국, 일본, 필리핀의 주요 도시들이 포섭된다. 그런 지정학적 중요성 때문에 동아시아 전략에서 현재에도 '태평양의 요석(要石)'으로 주목되고 있다.

와 주민은 15만 명으로 당시 오키나와 전체 인구의 30% 이상이었다.⁸⁾

태평양 전쟁에 패한 일본은 오키나와의 미군정을 약속함으로써 1972년 오키나와가 일본에 다시 반환될 때까지 27년 동안 미군정의 지배를 받았다.⁹⁾ 오늘날까지도 오키나와 전체 면적의 20% 이상이 미군기지로 사용되고 있으며, 주일미군의 46%와 미군시설의 75%와가 일본영토의 0.6%에 불과한 작은 섬 오키나와에 집중되어 있다.¹⁰⁾ 이로 인해 오키나와 사람들의 삶은 미군에 의해 일상적으로 벌어지는 군사 훈련으로 육체적, 정신적 폭력에 시달리고 있다. 또한 과도한 기지점유로 인해 산업발달이 늦어진 결과, 일본 본토와의 경제적 격차가 심해졌으며, 높은 실업률, 환경파괴와 인종차별 등 일본 본토와는 다른 심각한 문제를 안고 있으며, 이로 인해 오키나와 사람들, 특히 오키나와 여성들은 말할 수 없는 고통과 생존의 위협을 받고 있다.

그러나 이러한 오키나와의 역사와 오키나와여성들의 고난의 경험은 지금도 끊임없이 왜곡, 은폐되고 있다. 2007년 3월 일본의 문부과학성(文部科學省)이 공개한 새로운 고등학교 역사교과서에서도 오키나와 집단사가 은폐, 왜곡되는 일이 일어났다. 이와 같이 오키나와 사람들은 일본 정부에 의해 자행되는 진실의 은폐와 과도한 미군의 주둔으로 인해 오늘도 일상의 삶과 정신까지 유린당하며 살아가고 있다. 특히 오키나와 여성들은 이런 제국주의와 군사주의의 억압 이외에도 가부장제의 차별도 당하고 있어서 고난의 역사를 살아온 오키나와 사람들 중에서도 가장 밑바닥에서 고난당하

8) 24만 명의 사망자 중 15만 명 이상이 오키나와 주민이었고, 군부나 일본군 위안부로 연행되어 온 한국인 1만 명이상이 이었다. 그리고 일본군 6만 이상, 미군 1만 5천 정도가 희생되었다.

9) 오키나와에서는 미군정 기간 동안에도 끊임없이 오키나와 반환운동이 벌어졌다. 그러는 가운데 일본 정부도 경제대국에서 정치대국의 길로 진출하고자 하는데 자국 영토의 일부가 동맹국에게 지배당하고 있는 것을 불명예로 여기기 시작하였다. 해서 일본 정부는 '미국의 베트남정책 지지와 자위대 보강, 동남아시아 군사정권에 대한 경제원조'를 미국에 약속하고, 1972년 미국이 점유하고 있는 오키나와를 일본국 시정(施政)으로 반환받았다. 아라사끼모리테루(新崎盛暉), 74-77.

10) 다카사토 스즈요, 『오키나와 기지군대현황과 운동(오키나와 지역보고서)』 군사주의에 반대하는 동아시아-미국여성네트워크 제4차 서울국제회의 자료 (2002) 참조.

고 억압받은 사람들이다. 이러한 오키나와 여성들의 고난의 삶은 외세와 가부장제에 시달리며 한 맺힌 삶을 살아가는 한국 여성의 모습과도 유사하다. 서남동은 외세와 가부장제에 고난의 삶을 살아가는 ‘한국 여성의 삶을 한(恨) 그 자체’라고 하였다.

“한국 사람은 오랜 역사를 통해서 끊임없이 주변 강대국의 외침에 시달린 민족으로서 약소민족인 그 존재를 한으로 생각하였고, 어느 때나 변함없이 계속되는 지배자의 학정 아래 신음하는 백성으로서 그 백성적 존재를 한으로 생각하였다. 유교사상의 철저한 남존여비의 관념 아래에서 여성적 존재는 곧 한이었으며…….”¹¹⁾

백낙청은 “한(恨)이란 원한과도 달라서 내 불행이 어디서 왔으며 누구한테 앙갚음을 해야 좋을지도 모르는 막연한 설움이요, 이름 없는 아픔”이라고 한다.¹²⁾ 특히 한은 약소국가로서 주변 강대국에게 끊임없는 수탈과 억압을 당해 온 한국 역사에서 형성되고 내면화된 독특한 정서이다. 즉, 한은 한국의 고난의 역사와 문화, 사회구조의 산물이며 한국 사회체제를 반영하는 정서라고 할 수 있다.¹³⁾ 일본 본토에도 한국의 한(恨)과 같은 한자(漢字)를 사용하는 우라미(恨み)는 말이 있다. 하지만 한국의 한과는 다른 정서이다. 뿐만 아니라 다른 역사와 문화를 가지고 있는 오키나와의 우라미 역시도 한국의 한, 일본의 우라미와 다른 정서이다. 이와 같이 다른 한의 정서가 그 사회가 가지고 있는 고난의 특성이라고 할 수 있다.

그런데 이제까지의 오키나와의 연구는 야나기타(柳田国男)의 『南島 연구』와 같이 일본이 ‘류큐왕국을 식민지화하기 위한 정책과 일본에 귀속

11) 서남동, “한의 형상화와 그 신학적 성찰” 『민중신학의 탐구』 (서울:한길사, 1983)

12) 백낙청, 『인간 해방의 논리를 찾아서』 (서울:시인사, 1979), 166.

13) 한은 한국의 역사와 함께 쌓여 왔고, 오랜 세월 문화적, 사회적, 구조적 억압에 의해 한국인의 가슴에 맺혀 있는 억압된 감정의 쌓임이며, 집약된 억눌린 경험이다. 김지하, 『밥:김지하 이야기 모음』 (왜관:분도출판사, 1984), 참조.

화하기 위한 정책의 이데올로기 연구'이거나 오키나와의 친족관계를 중심으로 한 사회조직, 민속종교, 세계관 등 인류학적인 측면의 연구가 대부분이었다.¹⁴⁾ 최근에 들어서 '오키나와의 미군기지 문제와 평화'¹⁵⁾ 같은 주제가 연구되면서 오키나와 사람들의 고난의 역사를 기억하기 시작하였다. 그 중에서도 다카시토스즈요(高理鈴代)의 『오키나와의 여성들-여성의 인권과 기지·군대(沖縄の女たち-女性の人権と基地・軍隊)』는 여성의 관점에서 미군기지의 문제를 본 대표적 연구이다. 다카시토스즈요는 이 연구를 통해 오키나와에 미군기지가 존재하기 때문에 발생하는 오키나와 여성의 인권문제와 95년 미군의 오키나와 소녀 성폭행사건 이후의 오키나와 여성들의 평화운동의 역사를 밝히고 있다.¹⁶⁾ 그 외에 오키나와 여성들의 고난의 역사에 주목한 연구로는 角田由紀子の 『여성, 천황제, 전쟁(女, 天皇制, 戦争)』을

14) 이런 맥락에서 연구되어진 한국의 연구에는 최길성, “오키나와의 샤면에 대하여(한국문화인류학 10, 1978)”, 최인학, “한국 오키나와 비교 민속학 시고-민간신앙과 세시풍속을 중심으로 (비교민속학 창간호, 1985)”, 최길성, “한·일 무속신앙의 비교 고찰 : 오키나와의 오나리 신앙을 중심으로 (日本學 6, 1987)”, 윤수미, “오키나와 이자이호오의 巫舞에 관한 연구 (梨花女大大学院, 1994)”, 최인택, “오키나와 야에야마의 제의적 세계-코하마지마를 중심으로(비교민속학회, 1995)”, 新里惠人, “오키나와 현민의 권리의식:門中과 남계 상속의 관념에 대한 연구(法政政策 5, 1999)”, 이경희, “오키나와 『토오토메』 承繼에 관한 一考察 (法史學研究 제21호, 2000)”, 좌혜경, “한국·제주·오키나와 민요와 민속론(푸른사상, 2000)”, 박홍일, “오키나와 민속예능 에이사의 변천 :에이사가 지역사회에 미치는 영향을 중심으로 (전남대 대학원 석사학위, 2004)”, 김용의, “오키나와 다케토미지마(竹富島)지역의 우타키(御嶽)신앙 (일본어문학제20집, 2004)”, 기시모토 다카네, “한·일 뱀설화 비교연구 :제주도와 오키나와 지역을 중심으로(한남대 대학원 석사학위, 2005)”, 최인택, “오키나와의 민속공간과 女性原理 :야에야마 코하마지마의 사례를 중심으로(日本文化研究. 제24집, 2007)” 등이 있다.

15) 기지문제와 평화문제에 관한 연구로는 福地曠昭, “基地と環境破壊:沖縄における複合汚染(同時代社, 1996)”, 정옥식(외), “미군 없는 한국을 준비하자(이후, 2000)”, 大田昌秀, “沖縄,基地なき島への道標(集英社, 2000)”, 김민환 “일본 군국주의와 탈핵력화된 평화 사이에서 :오키나와 평화기념공원을 통해 본 오키나와전(戰) 기억의 긴장 (민주주의와 인권 제6권, 2006)”, 김선이, “일본 역사교과서의 오키나와(沖縄)에 대한 서술 분석(경희대 교육대학원석사, 2007)”, 배재인, “해의 미군기지 재배치 연구 :필리핀, 오키나와 사례분석과 한국에 대한 함의(국방대 안전보장대학원석사, 2007)”, 정영신, “오키나와(沖縄)의 기지화·군사화에 관한 연구 :기지의 건설·확장과 반환의 역사적 과정을 중심으로 (사회와역사. 통권73호 2007)” 등이 있다.

16) 여성의 관점에서 미군 기지를 연구한 것으로는 桑江テル子, “沖縄からの告發-うないとして, 人間として(ゆい出版, 1999)”, 장화경, “오키나와의 여성인권과 여성운동(翰林日本學研究 第6集, 2001)”, 문소정, “오키나와 반기지투쟁과 여성평화운동(사회와 역사, 통권69호, 한국사회학회, 2006)” 등이 있다.

대표로 하는 일본군‘위안부’ 문제가 있다.¹⁷⁾

오키나와 여성들의 문제를 사회학적 관점에서 고찰한 이런 연구들로 인해 그 동안 역사에서 침묵되어지고 잊혀졌던 일본군‘위안부’의 실상과 미군기지로 인해 유린당하고 있는 오키나와 여성들의 실상을 부분적으로 드러낼 수 있었다. 그리고 오키나와 여성들의 역사적 발자취를 기억하고 공식화할 수 있는 계기가 되었다. 그러나 아직도 오키나와 여성들의 고난의 경험은 은폐되고 침묵당하고 있는 것이 현실이다. 그러므로 본 논문은 여전히 은폐되고 침묵당하고 있는 오키나와 여성들의 고난의 경험을 기억하고 드러내어 오키나와 여성의 고난의 원인과 특성을 고찰하고, 여성신학적 입장에서 그 고난의 의미를 재해석함으로써 오키나와 여성들의 고난의 극복과 치유의 가능성을 모색할 것이다.

제2차 세계대전 중 오키나와 전투에서 집약적으로 드러난 오키나와 여성들의 고난은 일본 본토와의 관계 속에서 오랜 세월동안 구조화된 결과이다. 오키나와 여성의 고난의 경험에는 전쟁과 같은 직접적인 폭력 이외에도 일본의 오키나와 지배로 인해 유입, 정착된 가부장제에 의하여 여성이기 때문에 경험할 수밖에 없었던 문화적, 구조적 억압과 차별의 경험도 존재한다. 이러한 오키나와 여성의 고난의 경험을 한의 관점에서 기억하고 드러낸다는 것은 오키나와 사회에 내재되어 있는 폭력과 차별과 억압의 근원과 불의한 사회구조를 밝히는 작업이라고도 할 수 있다. 또한 지금까지 사적경험으로 치부되었던 여성의 성(性), 출산과 육아, 가족을 돌보는 살림살이 등과 같은 일상에서 계속되어 온 여성들의 경험을 여성들의 이야기를 통해 드러내고 여성신학적 관점에서 재해석할 것이다. 이를 통해 여성들의 일상적인 삶과 하느님과의 관계를 밝히고, 고난의 삶에서 획득한 여성들의 능력

17) 일본군‘위안부’에 대한 연구로는 角田由紀子の 『女, 天皇制, 戦争(オリジンセンター, 1989)』:김백일의 “오키나와 전쟁의 상흔과 한국인‘위안부’”(역사비평, 역사문제연구소, 2000), 강정숙의 “‘위안부’, 정신대, 공창, 성노예(역사비평, 2006)” 등이 있다.

과 지혜는 무엇이며, 어떻게 하면 오키나와 여성들의 고난이 극복되고 치유될 수 있을 것인가를 성찰할 것이다. 그리고 오키나와 여성들의 한의 특성을 매개로 이룩될 수 있는 한국 여성과 오키나와 여성의 평화적 연대의 가능성도 모색할 것이다.

B. 연구방법

1. 여성신학과 이야기

여성신학은 단지 남성적인 특성의 신학에 대칭되는 여성다운(Feminine)신학을 의미하지는 않는다. 오히려 페미니즘에서 말하고 있는 ‘여성의 권리를 주장하는’ ‘여성의 해방을 위해 투쟁하는(Feminist)’ 신학이라는 뜻으로 단순히 어떤 이론적, 논리적 체계화 작업이 아니라 여성해방을 실현시키기 위해 여성들을 결속시키고 그것을 실현하게 할 힘을 불어넣어 주는 작업이다.¹⁸⁾ 즉, 여성신학은 이제까지 신학의 영역에서 배제되고 침묵당해 왔던 여성이 신학적 성찰의 주제가 되어 여성의 경험을 능동적으로 신학화하는 작업이다. 그래서 여성 성서학자 휘오렌자(E. S. Fiorenza)는 “여성 해방적 성서해석을 통해서 가부장적 해석에 의해 정의되었던 여성의 이야기를 분석하고 비판할 뿐만 아니라 여성 해방적 상상력과 수사학을 통해서 진정한 여성의 역사를 재구성하는 일을 해야 한다.”¹⁹⁾고 하였다. 그러나 다른 여성신학자들은 여성신학의 과제를 더 효과적으로 수행하기 위해 그리고 여성들의 구체적 삶의 경험에 기초한 작업이 되기 위해서는 성서 전통이라는 한계를 넘어서야 한다고 말한다. 다양한 인종적, 문화적, 민족

18) Mary Daly, *The Church and the Second Sex* (New York: Harper & Row, 1969), 15-16.

19) E. S. Fiorenza, 『크리스찬 기원의 여성 신학적 재건』(안양:태초, 1993), 서론참조.

적, 계급적 배경에 따른 전통에 기초한 유산을 발굴해서 신학의 자료로 삼아야 한다는 것이다. 이런 맥락의 연구에는 흑인 여성들이 노예 생활의 경험을 그들만의 종교적 전통에 포함시키는 우머니스트(Womanist)신학, 콕푸란(Kwak Pui-lan)의 중국적 문화전통을 배경으로 한 대화적 성서해석 모델, 민담을 통해 한국 여성의 경험을 신학화하는 이우정이나 안천의 단군 할머니론 등이 있다. 이재정은 여성신학을 새로운 시대의 대안신학으로 발전시키려면, 여성이 역사와 문화의 새로운 에너지로서 새 역사 즉 새로운 관계를 만들어 가는 원동력이 되어야 한다고 하였다.

“여성이 다만 여성으로서 새로운 세력으로 등장한다면 이미 역사의 원동력을 상실하고 만다. 여성은 인간의 원형으로서 그리고 역사 창조의 원동력으로서 이해되어야 한다. 여성신학은 구조와 조직 또는 전통이나 권위를 단순히 개혁하거나 대항하려는 신학운동이 아니라 새로운 대안의 창출을 도모하여야 한다. 이것은 여성신학이 성서해석학적 방법이나 비판신학으로서의 방법론에만 의존 할 것이 아니라 여성의 전기를 만들어 가고 있는 여성의 삶을 통하여 구원의 역사와 새로운 시대의 삶의 모형을 제시하는 것이 중요하다는 것이다. 다시 말해서 여성신학은 전통적인 신학의 이론이나 방법으로부터 출발할 것이 아니라 구조와 권위를 무너뜨리고 새로운 대안을 창출하기 위해서는 여성의 경험과 여성의 이야기로부터 신학적 단서를 찾아 나아가야 한다.”²⁰⁾

이렇게 볼 때, 오키나와 여성들의 은폐되고 왜곡된 삶을 기억하고 드러내는 작업은 여성신학 방법의 하나라고 할 수 있다. 그렇다면, 침묵되고 왜곡된 오키나와 여성들의 삶의 경험을 기억하고 드러낼 수 있는 방법은 무엇인가? 오키나와 여성들의 몸에 새겨져 있는 고난의 기억을 공적 기록으로 남겨 드러낼 수 있는 방법은 무엇인가? 여성신학자들은 여성의 삶

20) 이재정, “제3천년의 여성과 교회” 『여성신학과 한국교회』 (천안: 한국신학연구소, 1997), 71.

의 경험을 잘 반영할 수 있는 방법으로 ‘이야기’를 제시한다. 그 이유는 다음과 같다.

첫째, 이야기는 삶을 경험을 드러낼 수 있는 몸의 언어이다. 남성중심 사회에서 공적 언어인 문자를 사용할 기회가 적었던 여성의 경험은 공적 기록으로 남겨지지 않았으며, 때때로 드러나는 여성의 경험도 사적경험으로 치부되어 대부분 기록에서 배제되거나 침묵되었다.²¹⁾ 이런 상황에서 공적 언어를 가지고 있는 남성들에 의하여 단편적으로 여성의 고난에 대하여 논의(論議)되기 시작하였다.²²⁾ 그러나 고난에 대한 여성의 침묵과 남성의 논의 사이에는 차이가 존재할 수밖에 없다. 여성들이 고난을 당하는 자라면, 남성은 여성의 고난을 객관적으로 바라보고 분석하여 설명하는 자이다. 이런 차이때문에 남성들의 논의로는 여성들이 경험하는 삶의 아픔과 고난, 분노, 기쁨, 슬픔, 억울함, 비참함, 애절함, 생명력 같은 감정을 충분히 설명할 수 없다. 아니 여성들의 고난의 경험은 객관적, 분석적, 논리적 언어로 전달될 수 있는 것이 아니다. 다만, 여성의 몸이 기억할 뿐이다. 그래서 삶의 경험은 몸의 언어인 이야기로 진술되어야 한다.

안병무는 이야기에 대한 다음과 같이 말한다. “이야기란 바로 삶의 경험을 그대로 진술하는 것입니다. 논(論)은 삶을 구경꾼이 되어 구경한 것을 말하는 것입니다. 논(論)하는 것과 이야기의 차이는 물의 내용이 무엇인지를 알기 위해서 물을 한 바가지 퍼내는 것과 그물로 건져내는 것만큼의 차이가 있습니다. 논(論)은 이미 어떤 것을 건져낼 목표를 세우고 그것을

21) 공적인 기록과 사적인 기억은 어떻게 구분되는가? 여성들에게 ‘사적인 공간’은 남성들처럼 휴식과 재충전, 정서의 회복을 위한 공간이 아니다. 여성들에게 그 공간은 노동의 장이며 억압관계가 발생하는 정치적 공간이다. 그러기에 그 공간에 여성의 역사가 있다는 사실을 받아들이지 않는 한 여성의 경험은 늘 사적인 것으로 치부되어 드러나지 않는다. 듣고자 하는 사람이 무엇을 듣고자 하는가에 따라 이야기는 달라진다. 무엇을 공식적이고 역사적 사건으로 볼 것인가에 대한 역사해석의 패러다임 자체를 바꿀 때 여성들의 이야기는 비로소 들리기 시작할 것이다. 잊혀지고 주변화되었던 여성의 경험이 여성의 목소리를 통해 재현될 때, 비로소 온전한 역사 재건이 가능하다.

22) 김성례, “국가폭력과 여성체험” 『21세기 동아시아 평화와 인권』 (서울: 역사비평사, 1999), 167 참조.

건져 올릴 만한 그물을 만들어 그물에 걸리는 것을 대상으로 삼지만 바가지로 쏜 것은 물 안의 어느 부분이 아니라 물 전체를 담습니다.”²³⁾ 안병무의 지적처럼 인간의 삶은 이야기로 표현하는 것이지 분석적인 언어나 이성적 언어로 논의될 수 있는 것이 아니다. 이성적 언어인 이론, 분석, 추상적 개념 등으로는 삶의 슬픔, 아픔, 고난과 사랑을 담아내거나 표현할 수 없다.²⁴⁾ 그러나 이야기는 일상생활을 표현하는 전달 방식으로 통전적이고 감정적인 ‘몸의 언어’²⁵⁾로 사람들이 경험한 희노애락(喜怒哀樂)의 감정을 그대로 담아낼 수 있다. 그러므로 이야기야말로 여성의 몸속에 기억되어 있는 고통의 삶의 경험을 표현 할 수 있는 방법이다.

둘째, 성서도 이야기이다. 삶에서 경험되어진 하나의 사건은 이야기가 되어 오랫동안 사람들의 입에서 입으로 전하는 이른바 ‘구전시대’를 지나 문자화된다. 그 대표적인 예가 성서이다. 성서의 이야기는 이스라엘 사람들이 입에서 입으로 전해지다가 문자화되었다. 성서에는 억압과 강제노역에 시달리던 히브리인들이 속박으로부터 벗어나게 된 이야기로부터 갈릴리의 민중들과 함께 머리 돌 곳조차 없이 살았던 예수의 이야기에 이르기까지 하느님과 그의 백성 사이에서 경험한 숭한 이야기들로 엮어져 있다. 그래서 서남동은 “본래 성서적 계시의 전달은 노예제 사회에서 탈출한 가나안과 갈릴리의 민중들의 삶의 자리이며, 그들의 이야기를 통해서였다 …… 하느님의 계시의 본래적인 매체는 사변, 개념, 말씀과 같은 머리의 언어가 아니라 행함, 사건, 삶 같은 몸의 언어인 이야기이다.”²⁶⁾라고 하였다 ‘계시의 의미’에 관해 논하는 니이버(H. Richard Niebuhr)도 “계시는 역사 속에

23) 안병무, 『안병무전집4 예수의 이야기』 (도서출판 한길사, 1993), 27-28.

24) 권진관, 『우리 구원을 이야기 하자』 (서울:대한기독교서회, 1998), 47: Stephen Crites, “The Narrative Quality of Experience” *Why Narrative?* ed. Stanley Hauerwas and L. Gregory Jones, (Grand Rapids, Michigan : Eerdmans, 1989), 86. 재인용.

25) 서남동, “민담의 신학-반신학(反神學)”, 『민중신학의 탐구』 (한길사, 1983), 303-304.

26) Ibid., 294-305.

서 일어나는 개인과 공동체의 역사와 이야기들과 상징들의 담지자이며, 신앙을 고백하거나 신학을 표현할 때 이야기 즉, 우리의 삶의 이야기에 의하여 나타나게 된다.”²⁷⁾고 하였다. 송천성은 삶의 전반적인 모든 것에 신학이 관심을 가져야 한다고 말한다. “삶 전체가 신학의 원자료이다. 신학은 삶 전체에 영향을 끼치는 구체적인 요인들을 다루어야 한다. 신학적인 두뇌로만 이해 할 수 있는 추상적인 개념들만 다루어서는 안된다. 인간의 문제라면 그 어떤 것도 신학의 자료로 부적당하다거나 중요성이 없다고 판결해선 안된다. 신학은 하늘이 아닌 땅과 씨름해야한다.”²⁸⁾ 즉, 이야기는 여성의 경험을 신학화하는 하나의 방법이다.

셋째, 이야기는 문자를 사용할 수 없었던 여성들에게 있어서 진리를 전수하는 방법이다. 땀 흘려 노동을 하고 자신을 희생하며 가족을 돌보며 살아 온 여성들은 일상생활을 통해 얻은 지식과 지혜를 삶속에서 자연스럽게 이야기를 통해 가족과 다른 여성들에게 전수하였다. 여성들의 교육은 실재의 삶 안에서 이루어진다. 어머니는 삶 속에서 자연스럽게 딸에게 밥 짓는 방법이나 가족을 돌보는 방법, 아플 때 사용되는 민간요법 등과 같은 지혜를 이야기로 전수하였다. 또한 여성들은 자신들의 고단한 삶을 노래하고 이야기하면서 극복하여왔다. 그 중에서 민담은 막강한 악의 힘에 대결하여 끈질기게 살아남은 여성들의 지혜를 전하는 대표적 이야기이다.²⁹⁾ 여성들은 이야기를 통해 삶의 지혜를 배우고, 위로받고 힘을 얻었으며, 고단한 삶속에서도 희망을 잃지 않았다. 이것은 노예생활을 하던 히브리인들이 하느님께서 자신들을 노예생활에서 어떻게 해방시키고 구원하였는가를 이야기로 고백하고 다음 세대에 전수 한 것과 같은 방법이다(신명26:5-10).

27) H. Richard Niebuhr, 『계시의 의미』 박대인, 김득중(역), (서울: 대한기독교서회, 1968), 52-57.

28) 宋泉盛, 『아시아 이야기신학』 이덕주(역), (왜관:분도, 1988), 19.

29) 권력의 횡포를 지혜로 막고 승리하는 민담들이 많은데, “찌 많은 토끼와 호랑이(꼬리물린 호랑이)”, “찌 많은 미녀(개똥에 미끄러진 상사)”, “해와 달과 별 이야기” 등이 있다.

이야기는 삶의 진리와 지혜를 전하는 방법이다.

넷째, 이야기는 그 사회 문화의 반영인 동시에 그 사회에 영향을 준다. 이야기는 아무것도 없는 진공상태에서 만들어지는 것이 아니다. 이야기는 이야기가 속한 사회의 다양한 영향을 받는다. 예를 들면, 한국 사람은 새가 지저귀는 소리를 듣고 ‘새가 운다.’고 말하고 서양 사람들은 ‘새가 노래한다.’고 한다. 이 차이가 바로 이야기에 내포되어 있는 문화, 역사, 정치적 경험의 반영이며 영향이다. 이야기에는 우리가 인식하지 못하는 사이에 이미 그 사회의 사회구조, 제도, 문화, 역사, 경제, 정치 문제가 흡수되고 포함되어 있다. 그러므로 한 여성의 삶의 이야기에는 여성이 살아 온 육체, 생리, 구조, 역사, 사회문화적인 경험이 다 포함 되어 있다고 볼 수 있다. 따라서 한 여성의 삶의 이야기를 듣는다는 것은 단순히 한 여성의 개인적이고 감상적인 이야기를 듣는 것이 아니라 그 여성이 살아온 사회, 역사, 경제구조와 그 사회를 지배하는 여성억압의 이데올로기, 사회통념, 관습 속에서 경험된 여성의 고난, 갈등, 아픔의 근원까지도 기억하는 작업이라고 할 수 있다

다섯째, 이야기는 여성들의 연대를 형성하게 하는 힘이다. 여성들은 이야기를 통해 자신이 경험한 고난과 아픔, 기쁨과 슬픔을 발산하면서 현재의 입장에서 자신의 고난의 경험을 재해석하게 된다. 슬프고 고통스러운 이야기나 아무런 의미가 없는 것처럼 보이는 이야기일지라도 다시 이야기하는 동안 과거의 경험이 객관화되고, 억눌렸던 감정이 드러나면서 과거의 고난의 경험에서 벗어날 수 있도록 도와 새로운 출발을 할 수 있게 한다.³⁰⁾ 여성들은 삶의 이야기를 나누면서 자신과 비슷한 고난의 경험을 한 여성의 이야기를 듣고 공감하면서 서로를 위로하고 치유하며 연대할 수 있는 힘을

30) 정현경, 『다시 태양이 되기 위하여-한국 여성신학의 현대와 미래』 박제순(역), (왜관:분도출판사, 1994), 108.

갖게 된다. 이와 같이 여성들에게 있어 이야기는 삶을 전하는 방법이며, 고단한 삶을 극복하고 살아갈 힘을 얻는 만남의 장이며, 삶의 지혜를 배우는 교육의 도구이다. 그러므로 ‘이야기’는 어떤 논리적 해석이나 분석도구보다도 역사와 사회에서 침묵을 강요당한 오키나와 여성들의 고난의 경험을 드러내고 신학화할 수 있는 가장 적절한 방법이라고 할 수 있다.

2. 삶의 기억: 구술

1) 왜 구술인가?

사람은 태어나면서부터 사회가 규정한 성역할, 성규범, 사회적 기대를 내면화하면서 그 문화가 규정한 남성다운 남성과 여성다운 여자가 된다. 결국 여성과 남성의 역할은 사회적으로 만들어지는 것이며, 이 사회적 역할에는 삶의 영역 전반에서 일어나는 남성지배 및 여성종속의 불평등한 권력 관계를 포함하고 있다. 그래서 남성적 규범이 사회의 중심 규범이 되고 그것이 정책과 사회구조에 반영되어 여성은 이차적 존재로 억압 받고 배제되어진다. 이것은 삶의 경험을 기록하는 일에도 그대로 반영되어 여성의 경험은 침묵되고 사적인 영역으로 치부되어왔다. 이 침묵되고 배제된 여성들의 삶의 경험을 기억하는 대안적 방법으로 제시되고 있는 것이 이야기이며, 이야기를 기억하고 기록하는 방법이 구술사이다.

구술사는 사회 질적 연구방법의 하나이다. 사회 질적 연구방법은 광범위한 의미에서 기술적인 자료, 즉 사람들이 쓰거나 말하거나 혹은 관찰할 수 있는 행동을 탐구하는 경험 세계에 접근하는 방법이다. 사회 질적 연구 방법론은 대략 1910년에서 1940년까지 미국의 시카고 사회학파의 연구에서 처음으로 대중화되었다. 80년대 이후로는 인문사회과학 전반에 걸쳐

현상학적 관점에서 폭 넓게 사용되어지고 있다. 사회 질적 연구 방법은 표현적인 언어와 해석학적인 진술을 사용하여 참여자들의 잊혀진 경험의 목소리와 삶의 체험을 드러내 주는 방법으로 언어와 기억을 매개로 하는 구술사 방법론 이외에도 1.2차 문헌자료를 중심으로 하는 텍스트 분석법, 영상물 분석법 등이 있다.³¹⁾ 그 중 구술사는 생애사, 자기 보고서, 개인적 서술³²⁾, 생애 이야기, 구술전기, 회상기³³⁾, 증언, 심층 면접 등을 포괄하는 개념이다. 넓은 의미의 구술사는 과거의 기억을 말로 회상한 것을 연구의 주된 자료로 활용하는 역사 연구이다. 좁은 의미의 구술사는 구술사료를 이용한 역사연구이다. 여기서 말하는 구술사료(구술자료, 구술기록)³⁴⁾란 ‘연구를 위한 심층면접(interview)을 통해 얻은 자료’로서 역사적으로 중요한 기억이나 개인적인 회고 등을 수집한 결과물로 문헌사료에 대비되는 개념이다.³⁵⁾

이제까지 구술사는 과거 경험을 보존하기 위한 방법으로 사용되었다. 제2차 세계대전과 한국전쟁, 베트남전쟁, 시민권운동, 민속, 지역사회와 이웃, 가족, 학교 그리고 이민자나 노동자 혹은 여성 등과 같이 특정 개인

31) 사회조사법을 중심으로 진행되는 양적연구방법론보다 질적 연구 방법에는 포함되는 방법론이 더 포괄적인 편이다. 김귀옥, “한국 구술사 연구 현황, 쟁점과 과제” 『사회와 역사』 통권71호, (서울: 한국사회학회, 2006, 9), 315.

32) 개인적 서술이란 생애사, 자서전, 전기보다 더 포괄적인 개념으로 구술자의 개인적 경험과 자신과 타자들에 대한 개념을 그 주제로 하는 자기 성찰적인 1인칭 서술을 의미한다. 윤택림, “기억에서 역사로-구술사의 이론적, 방법론적 쟁점들에 대한 고찰”, 『한국문화 인류학』 제25집. 한국문화 인류학회, 1994.

33) 회상기는 보고되거나 녹음 된 것이다.

34) 구술사료에는 구비전승, 구술증언, 구술생애가 포함된다. 구비전승(oral tradition)은 여러 세대에 걸쳐 말로 전해져 오는 것. 종교적인 주문이나 설화와 같은 구비문학, 마을의 설촌(設村)에 관한 이야기와 같은 기록되지 않은 역사적 지식에 관한 이야기, 신화처럼 이야기되는 개인적인 경험에 관한 이야기를 말한다. 구술증언(oral testimony)은 한 개인이 과거의 특정 사건이나 경험을 현재로 불러내어 서술하는 것. 심층면접, 구술사 자료이다. 구술생애사(oral life history)는 한 개인이 태어나면서부터 현재까지 살아 온 경험을 현재로 불러내어 서술하는 것. 그 안에는 특정사건이나 경험에 대한 구술 증언도 포함될 수 있음. 개인의 삶 자체에 초점을 맞춘. 심층면접, 구술사 자료 등이다.

35) 김귀옥, “한국 구술사 연구 현황, 쟁점과 과제” 『사회와 역사』 통권71호, (서울: 한국사회학회, 2006,9), 315-316.

이나 사회집단에 적용되어왔는데, 역사를 생생하게 목격한 사람들의 목소리, 잊혀져 가는 사람들의 목소리를 수집하는 방법으로 사용되었다. 이 방법은 역사적 자료와 문헌이 과거에 대한 모든 것을 말해 줄 수 없다는 것 과도 관련된다. 문헌자료는 가장 객관적 내지는 과학적 가치를 지닌 것으로 평가되어왔지만 그것은 대체로 유명한 인물들과 사건들에 집중되어 있고 일반인의 경험이나 이야기는 기록에서 배제하는 경향이 있다.³⁶⁾ 그래서 문헌자료는 경험의 총체적 재현이라고 볼 수 없었다. 하지만 구술사는 역사에 드러나지 않은 혹은 배제된 사람들의 목소리를 드러낼 수 있게 한다. 정근식은 구술사의 의미를 다음과 같이 말한다. “구술사는 공식자료로는 접근하기 어려운 사회적 약자들의 기억과 구술에 기초하여 구성한 또 하나의 역사이다. 구술은 한편으로는 역사적 사실에 대한 증언과 이를 경험한 주체의 자기 성찰, 그리고 자신의 생애를 그 사건에 투시한 서사의 결합물이다. 어떻게 보면 사회적 약자들의 구술사는 온갖 어려움에서 ‘살아남은 자’들의 고통이나 애환으로 점철된 삶을 역사적으로 재구성한 결과이다.³⁷⁾”

현재 한국에서는 일본군‘위안부’ 할머니들의 경험을 기록하는 구술이 활발하게 진행되고 있다. 1988년 김학순 할머니의 증언을 시작으로 한 일본군 위안부 문제의 공식폭로는 국가 권력과 성의 모순과 갈등, 전쟁과 여성들에 대한 사회적 인식이 크게 변화하는 계기가 되었다. 그리고 단순히 무력 분쟁 시기 국가에 의해 제도화된 성폭력 차원의 문제만이 아니라 여성을 둘러싼 중층적 사회문제에 대해 다각적인 시각을 갖게 하였다. 이처럼 구술은 상실 혹은 망각된 이야기를 가진 사람들의 기억들과 삶의 경험을 기록하고 보존하기 위한 유일무이(唯一無二)한 수단이다. 역사로부터 배제

36) 윤택림, "기억에서 역사로-구술사의 이론적, 방법론적 쟁점들에 대한 고찰", 『한국문화 인류학』 제25집. (한국문화 인류학회, 1994), 274.

37) 정근식, “한국현대사와 원자폭탄피해자의 증언의 의미” 『고통의 역사-원폭의 기억과 증언』 (도서출판 선인, 2005), 6-7.

된 혹은 감추어진 사건들, 느낌, 그리고 생활방식을 파악하는데 도움을 주기 때문에 문헌자료 보다 더 생생한 과거를 재현 할 수 있다. 이 점이 바로 구술이 가지고 있는 특성이며 강점이라고 할 수 있다. 그러나 한편으로 구술은 개인적인 경험이나 삶에 그 초점이 맞추어져 있고 또 개인의 기억에 의존하기 때문에 ‘기억의 정확성, 주관성, 개인성’이나 ‘이야기의 왜곡과 왜곡된 기억’ 등의 한계를 가지고 있다. 그래서 구술을 문서화하는 것은 무리라고 지적되기도 한다.³⁸⁾ 그러나 필자는 한계로 지적되고 있는 구술(이야기하기)의 요소들이 한계라기보다는 여성들의 삶의 경험을 드러낼 수 있는 중요한 특징과 가치라고 본다. 그 이유는 다음과 같다.

먼저, 구술은 삶의 기억에서 출발한다. 인간의 기억은 선별적이고 시간에 따라 쇠퇴한다. 그러나 관심 있는 사건에 대한 기억은 시간과 독립적이다. 관심의 정도에 따라 기억은 상상을 초월할 만큼 다르게 나타난다.³⁹⁾ 실제로 구술사료 수집을 해보면, 구술기록의 정확성이 놀라울 정도로 높음을 알 수 있다. 어떤 특정한 주제, 증언자가 인생의 경험에서 충격을 받았거나 깊은 인상을 받은 사건에 대한 기억의 정확성은 매우 높다. ‘평생 잊지 못할 사건’이기 때문이다.

둘째, 구술은 주관적이고 선택적이다. 구술은 기억을 통해 평생 잊지 못한 주관적 경험을 현재로 불러내는 작업이기 때문에 지극히 주관적일 뿐만 아니라 선택적이다. 이 대표적 사례가 무의식적 망각과 침묵이라고 할 수 있다. 이 망각과 침묵은 상상을 초월한 고난과 억압을 당한 경우에 더욱 심하게 나타난다. 특히 여성의 경험을 드러낼 때 침묵은 중요한 표현 방법의 하나이다. 일본군‘위안부’로 끌려갔던 할머니들은 오랜 기간 동안 자신들의 경험한 고난에 대해서 침묵하였다.⁴⁰⁾ 이것은 일본군‘위안부’ 할머니들

38) 한국구술사연구회, 『구술사-방법과 사례』(도서출판 선인, 2005), 18-21.

39) Ibid., 32.

40) 이러한 특정 사실을 망각하는 예는 가해자에게서도 찾을 수 있다. 태평양전쟁에 참전한 일본인

이 고난의 경험을 표현하는 방법으로 침묵과 망각을 선택하였기 때문이다. 그러나 간혹 구술을 하는 과정에서 이 침묵이 무너지는 경우가 있다. 이때 증언자는 괴성을 지르거나 울음을 터트리기도 하고, 또 끝내 이야기를 하지 못하는 경우도 있으며 괴로움에서 벗어나기 위해 이야기를 하는 경우도 있다.⁴¹⁾ 따라서 여성들의 고난의 경험에 있어서 침묵되어진 이야기는 증언된 구술만큼이나 중요하다.

셋째, 구술은 때때로 증언자가 진실이라고 믿고 증언하지만 그 내용 자체가 왜곡되었거나 기억이 왜곡되는 경우가 있다. 일반적으로 구술자가 기억하는 과거가 객관적인 역사적 사실과 일치하지 않을 때, 그 기억은 거짓이라고 평가된다. 그러나 다른 한편으로 보면, 증언자가 믿고 있는 사실은 ‘실재(實在)로 일어났던 사실(事實)’만큼이나 중요하고 의미가 있기도 하다. 이야기는 이야기가 속해 있는 사회-문화적 영향에서 형성되며, 민족, 문화, 사회의 거대한 이야기와의 끊임없이 모종의 관계에서 만들어진다.⁴²⁾ 따라서 객관적인 역사적 사실과는 일정한 거리가 있으나 증언자가 역사적 사실이라고 믿고 이야기하는 경우에는 ‘왜곡된 기억, 선택적인 기억’은 신빙성 없는 것으로 도외시할 것이 아니라 사회적인 맥락에서 해석하고 분석하여 왜 이런 왜곡된 기억이 만들어졌는지를 규명하여야 한다.

이상과 같은 구술의 특성은 특정 인종, 성, 계층집단의 지배담론을

재향군인들의 조직인 ‘창이회(싱가폴 창이지역에 설치된 포로수용소 관련자 모임)’는 전쟁 후 50년이 지나도록 정규적인 모임을 가지고 있으나 그 안에서 포로수용소의 경험은 이야기되지 않고 있다. 패전국 일본의 국민에게 있어서 전쟁에 대한 기억은 그 자체가 고난이다.

41) 그 한 예가 2002년 2월에 영국 BBC에서 제작한 ‘노근리 민간인 학살’에 관한 다큐멘터리 “Kill'em All - America war crimes in Korea(노근리 보고서)”에서 증언한 전 미군병사 웬젤(L. Leonard B. Wenzel, 제7기병 연대 소속 보병)이다. 그의 증언은 미국국무성이 그토록 감추고 싶어 하던 노근리 민간인 학살의 실체를 인정하는데 큰 기여를 했다. 그러나 그가 눈물을 흘리면서 자기고백을 한 이유는 자신이 겨누 총구로 인해 사망한 민간인들에 대한 죄의식 때문이 아니라 거의 매일 밤 꿈에 나타나 자신을 괴롭히는 한국 여자아이의 환영(幻影) 때문이었다. 한국에서 돌아온 이후 정상적인 생활을 하지 못하고 정신병원 신세를 질 수 밖에 없었던 대부분의 다른 동료들과 마찬가지로 그는 자신이 겪었던 정신적 고난에서 벗어나기 위해 증언을 하였다.

42) 안석모, 『이야기 목회, 이미지영성:해석학적 목회론』 (서울: 도서출판 목회상담, 2001), 126-127.

개고 문헌을 통해 자기 목소리를 낼 수 없었던 여성, 약자, 소수민족이 자신들의 삶을 기억할 수 있게 하는 중요한 요인이다. 따라서 구술은 공적기록에서 제외되었던 사람들의 아래로 부터의 역사쓰기이며, 여성의 경험을 드러낼 수 있는 중요한 방법이라고 할 수 있다.

2) 구술자료 수집 및 구술자의 특성

본 논문 ‘오키나와 여성들의 고난과 한에 대한 여성신학적 성찰’은 삶의 이야기가 신학의 원자료가 될 수 있다는 입장에서 논문의 기초자료로 15명의 인터뷰와 증언을 사용 할 것이다. 인터뷰는 오키나와 여성들의 다양한 고난의 경험을 드러낼 수 있도록 다섯 그룹으로 나누었다. 가능하면, 인터뷰는 자택에서 하고자 하였지만 외부인을 자택으로 들이지 않는 일본 문화의 영향으로 대부분 교회에서 이루어졌다. 인터뷰는 사전에 질문할 사항을 전한 다음 함께 인터뷰 날짜를 정하는 방식으로 진행 되었다. 기본적으로는 이름과 연령을 질문하였으며, 인터뷰는 증언의 내용에 따라 다르게 진행되었다. 먼저, 여성이 경험한 오키나와 전투와 집단사, 토토메에 대한 증언자들에게는 인생 중에 가장 고통스러웠던 기억을 물었다. 그리고 일본군‘위안부’에 대한 증언자들에게는 오키나와에서 일본군‘위안부’를 본 적이 있는지, 그들에 대한 기억은 어떤 것인지를 물었다. 미군과 성폭력에 대한 증언자에게는 ‘95오키나와 현민 총궐기대회’의 상황과 왜 참석하였는가를 물었다. 증언자는 다음과 같다.

증언내용	증언자	연령	일시	장소
여성이 경험한 오키나와 전투	宮里靜江	71	2007년 9월 14일	오키나와쇼세이도교회

	石原絹子	70	2006년 12월 12일	오키나와안드레교회
	大峰清子	63	2007년 2월 17일	오키나와교구회의실
	比嘉秋子	83	2006년 7월 15일	오키나와쇼세이도교회
	大山千代	79	2006년 12월 11일	난쵸증언자자택
일본군‘위안부’ 에 대한 증언	上原正一	53	2005년 7월 31일	미하라 증언자자택
	喜屋武真子	68	2006년 3월 21일	오키나와교구회의실
미군과 성폭행	西平妙子	44	2007년 10월 9일	오키나와교구회의실
	太田千恵子	53	2008년 5월 16일	오키나와교구회의실
	安慶田陽子	39	2008년 5월 16일	오키나와교구회의실
토-토-메문제	石原絹子	70	2007년 6월 17일	오키나와교구회의실
	屋家美智子	75	2008년 2월 24일	오키나와쇼세이도교회
집 단 사	宮平春子	93	2007년 9월 29일	“교과서검정의결찰회를 요구하는 현민대회”
	吉川嘉勝	79	2007년 9월 29일	
	知花昌一	71	2008년 8월 18일	치리치리동굴에서 증언

1) 여성이 경험한 오키나와 전투 관련 증언자의 특징

(1) 宮里靜江(여, 71세): 전쟁에서 아버지와 동생이 사망하였다. 아버지와 어린 동생의 죽음이 너무 선명하게 기억되는 것이 신기하다고 말하며, 아버지 유골 대신 전달된 산호에 대한 자세히 이야기하였다. 전쟁 중에 이름 없이 죽은 어린 동생에 대해 이야기하면서 사실은 호적에 오르지 않은 많은 아이들이 전쟁 중에 죽었으며, 이 아이들은 오키나와 전투 사망자에 속하지 않았기 때문에 오키나와 전투의 사망자 수는 공식기록보다 더 많다고 하였다.

(2) 石原絹子(여, 70세): 전쟁에서 부모와 형제들이 다 사망하고 혼자 살아남았다. 아직도 가족의 이름을 이야기하지 못할 정도로 가족의 죽음은 오늘날까지도 고통의 기억으로 남아있다. 인터뷰는 눈물 때문에 자주 중단되었고, 인터뷰 내내 울먹거렸다.

(3) 大峰清子(여, 63세): 오빠 둘이 전쟁에서 사망하였다. 인터뷰전에 질문에 대답하기 위해 다른 가족들과 함께 금기시되었던 전쟁 이야기를 하었다고 한다. 가족이 함께 전쟁 경험을 이야기한 것이 계기가 되어 가족들을 억누르고 있던 오빠들의 죽음의 무게가 조금은 가벼워진 것 같다고 이야기하였다.

(4) 比嘉秋子(여, 83세): 가족이 다 살아난 경우이다. 전쟁 중 무덤에서 자식을 키운 이야기와 전쟁 후 히가 상의 집이 미군기지가 되어 북쪽으로 쫓겨가서 생활하였던 이야기를 해 주었다. 북쪽은 비교적 전쟁의 피해가 적었지만 말라리아가 돌아 많은 사람이 죽었다는 이야기를 해 주었다.

(5) 大山千代(여, 79세): 오키나와 전투에서 여학도단으로 징병된 자신의 경험을 이야기해 주었다. 지금도 6월이 되면 죽은 친구들의 얼굴이 떠오른다고 하며, 오키나와 전투의 사망자 명단을 확인하는 것이 아직도 두렵다고 하였다.

2) 일본군‘위안부’에 관한 증언자의 특징

(1) 上原正一(남, 53세): 오키나와 전투에 대해 공부하다가 오키나와 전투에 징병되었던 조선인 일본군‘위안부’들의 실상과 최후에 대해 알게 되었다고 증언하였다.

(2) 喜屋武真子(여, 68세): 어린 시절 친정 근처에 있었던 조선인 일본군‘위안부’들에 대해 증언해 주었다. 캔 상은 조선인 일본군‘위안부’들이 부르던 ‘아리랑’을 함께 부르자고 제안하기도 하였다.

3) 미군과 성폭행에 관련 증언자의 특징

(1)西平妙子(여, 44세): 특수교사인 니시히라 상은 '95오키나와 현민 총궐기대회' 당시의 이야기와 자신이 왜 현민대회에 참석했는가를 증언해 주었다.

(2)太田千恵子(여, 53세): 네 자녀의 어머니인 지혜코상은 딸을 키우는 입장에서 미군기지를 반대한다고 하였다.

(3)安慶田陽子(여, 39세) 중학교 미술교사인 아개다상은 자신의 어린 학생들이 언제든지 미군의 성적 희생자가 될 수 있는 지금의 오키나와 현실이 너무나 두렵고 분하다고 하였다.

4) 토-토-메 관련 증언자의 특징

(1)石原絹子(여, 70세) : 전쟁에서 부모와 형제들이 사망하였다. 그러나 이시하라상이 여자이기 때문에 토-토- 메(위패)를 계승할 수 없어서 친척이 부모님의 위패를 계승하였으며, 부모님의 재산도 친척이 상속받았다. 그래서 이시하라상은 부모님의 재산이 많았음에도 불구하고 친척집에서 천덕꾸러기로 살아야 했으며, 교육도 제대로 받지 못했다고 증언하였다.

(2)屋家美智子(여, 75세): 토-토-메를 계승할 아들을 낳지 못해서 이혼당한 이야기와 시집살이가 얼마나 힘들었는지를 자세히 이야기 하였다.

5) 집단사 관련 증언자의 특징

(1)宮平春子(여, 93세): '교과서 검정 의결 철회를 요구하는 현민대회'에서 자신이 경험한 집단사에 대하여 증언하였다.

(2)吉川嘉勝(여, 79세): '교과서 검정 의결 철회를 요구하는 현민대회'에서 도카시키 섬의 집단사에 일본군이 어떻게 관련되었는가를 증언하였

다.

(3)知花昌一 (남, 평화가이드): 치비치리동굴을 방문하는 사람들에게 오키나와 전투에서 발생하였던 집단사에 대하여 증언하고 있는 평화가이드이다.

본 논문 ‘오키나와 여성들의 고난과 한에 대한 여성신학적 성찰’은 다음과 같이 전개 된다.

제 I 장 ‘서론’은 본 논문의 문제제기 및 연구 목적을 밝히고 연구방법으로 ‘이야기’를 제시하고 있다.

제 II 장 ‘오키나와 여성의 고난과 삶의 이야기’에서는 오키나와 역사 속에 나타난 오키나와 여성들의 다양한 삶의 경험을 기억함으로써 오키나와 여성들의 고난의 역사와 고난의 원인을 밝히는 작업이 될 것이다.

제 III 장 ‘여성신학적 입장에서 본 오키나와 여성의 한(恨み)의 특성’에서는 한국의 고유한 정서인 한, 일본의 우라미, 오키나와 여성의 한을 성찰함으로써 오키나와 여성들의 한(恨み)의 특성을 밝힐 것이다.

제 IV 장 ‘오키나와 여성의 고난의 여성신학적 성찰’에서는 오키나와 여성들의 고난을 십자가의 고난, 성서속의 여성들의 고난과 저항을 통해 여성신학적 관점에서 재해석함으로써 오키나와 여성들의 고난의 극복과 치유의 가능성을 모색 할 것이다. 그리고 오키나와 여성과 한국여성의 고통의 공감을 통한 연대의 가능성도 모색할 것이다.

제 V 장 ‘결론’에서는 논문을 요약하고, 앞으로 연구 되어져야 할 과제를 제시하고자 한다.

II. 오키나와 여성의 고난과 삶의 이야기

대부분의 여성의 경험은 공적 기록으로 남겨지지 않았다. 그 이유는 남성중심 사회에서 여성이라는 이유로 공적 언어인 문자를 사용 할 기회가 적었기 때문이다. 때때로 드러나는 여성의 경험도 사적경험으로 치부되어 대부분 기록에서 배제되거나 제외되었다. 특히, 여성이 경험한 억압과 고난 이야기에는 역사, 정치, 경제, 사회, 문화적 배경 하에서 어떻게 여성들이 착취되고 희생되어졌는지를 잘 반영해 주기 때문에 더욱 더 은폐되고 침묵되어졌다. 그렇기에 지금도 일본 정부는 오키나와 역사, 특별히 여성의 역사와 그 속의 삶의 이야기들을 은폐시키고 왜곡시키고 있다.

이상의 이해를 바탕으로 II장에서는 오키나와 여성들의 삶을 시대별로 조명하여 은폐되고 침묵되어져 있던 오키나와 여성들의 삶의 경험을 드러내고 기억함으로써 그들의 고난의 원인은 무엇인가를 밝힐 것이다. 그러기 위해서 먼저, 류큐왕국 시대의 여성의 삶을 여성 신(神) ‘오나리가미(おなり神)’와 마을의 리더이며 사제인 ‘노로(ノロ)’를 통해 조명할 것이다. 그리고 그 연장선상에서 사츠마번의 무력 침략과 합병 과정에서 유입된 ‘토-토-메’ 제도를 중심으로 외세와 가부장제하에서 변화되어 가는 오키나와 여성들의 삶의 경험을 고찰 할 것이다. 또한 오키나와 전투를 중심으로 천황제와 군사문화에서의 여성들의 다양한 삶의 모습을 성찰함으로써 제국주의와 여성의 고난의 관계를 밝힐 것이다. 이 모든 연구의 기초 자료로 오키나와 여성들의 인터뷰와 증언을 사용할 것이다.

A. 여성이 신이었던 시대

1. 여성 신 ‘오나리가미(おなり神)’

류큐 왕국의 시대의 오키나와 여성들은 여성 신으로, 사제로, 마을의 지도자로 존경받는 존재들이었다. 오키나와에서 자매를 의미하는 말인 ‘오나리(おなり, おめなり, うない)⁴³⁾’는 ‘오나리가미(おなり神)’라고도 한다. 이 오나리가미는 남성 형제인 ‘우케이(えけい, おめけ, うきー)’를 보호하는 현인신(現人神)의 개념이다.⁴⁴⁾ 자매를 지칭하는 오나리가 남성 형제들의 수호신(守護神)이라는 것은 오키나와 여성 전부가 여신이라는 의미이기도 하다. 따라서 일정 연령이 되면 마을의 전 여성이 신녀가 되는 의식을 거행하였다. 대표적 예가 쿠타가섬(久高島)의 ‘이자이호우(イザイホウ)제’이다.⁴⁵⁾

おれづむがたちよれば,
あがあしゃげ,かみあしゃげ,おなりがみ,みづりよら,
大きみに
まはえこうて、はりやせ。(おもろ, 13の180)

봄바람이 부는 3월이 되었으니,
나의 제단, 신의 제단에서 오나리가미가 기도하네.
왕에게
남풍 불어 출항하게 하소서. (오모로, 13의 180)

신(神)이 된 여성의 영적능력은 ‘오나리가미’의 머리카락이나 수를 놓은 수건(手巾)을 통해 남성 형제에게 전달되었다. 그래서 남성형제가 멀리 항해를 떠나거나 여행을 할 때면, ‘오나리가미’인 자매의 머리카락을 부

43) 지금은 “우나이(うない)”라는 언어만이 남아있다. 桑江テル子, 『沖縄からの告發—うないとして,人間として』(沖縄: ゆい出版), 55.

44) 宮城栄昌, 『沖縄女性史』(那覇, 沖縄タイム社, 1967), 18-19.

45) 宮城栄昌, 20.

적으로 가져가거나, ‘오나리가미’가 수놓은 수건을 가져가는 풍습이 있다. ‘오나리가미’는 새나 나비, 물고기 등으로 상징되었는데 이러한 풍습은 태평양전쟁 때까지도 이어졌다.⁴⁶⁾ 오키나와의 전통 노래인 류가(琉歌)⁴⁷⁾와 오모로(おもろ)⁴⁸⁾에는 이 풍습에 대한 노래가 전해지고 있다.

목선화(木線花)를 만들어라,
목선(木線)을 이어 바람을 그려 놓아라,
아름다운 천을 만들면,
형제를 위해 수건을 만들어 주었으면 좋겠네. (류가(琉歌))

みちみちへりきよが,
みちへりきよがふなやれ
神やおなり神,
ころはいしえけり, (오모로, 13의189)

읍락(邑落)의 신녀 미지헤리키요(みちへりきよ)가,
미지헤리키요가 축복하는 항해선
수호신(守護神)은 오나리가미,
항해는 착한 형제 (오모로, 13의 189)

오키나와에는 전통적으로 배, 특히 어선에는 여성을 승선시키지 않는 금기가 지켜져 왔다. 그럼에도 불구하고 위의 노래처럼 배에 여신을 모신다는 점이 특이하다. 남성들이 작업하는 배에 모시는 신이 여신이라는 것은 남녀의 조화를 상징하는 것으로, 이것은 오키나와의 전통적인 ‘통합과

46) 宮城栄昌, 20.

47) 오키나와의 전통 노래, 한국의 민요와 비슷하다고 할 수 있다.

48) 오모로사우시(おもろさうし)는 오키나와 고전문학 중에서 가장 중요한 문학작품이다. 이것은 류큐 열도 가운데 오키나와섬과 아마미섬의 여러 촌락에서 수집된 고대가요(오모로) 1553편, 22권을 수록한 것이다. 이 오모로사우시는 709년에 편찬된 일본 본토의 가장 오래된 시집인 만엽집(萬葉集)과 자주 비교된다. 沖縄県, 『沖縄の文化』 1992, 46-47.

조화'라는 정신을 드러내고 있다고 볼 수 있다.

‘오나리가미’의 영적 능력은 남성 형제만을 위한 것으로 결혼한 후에도 남성 형제만의 수호신으로 존재할 뿐 남편의 수호신이 될 수는 없었다. 그래서 오키나와에서는 결혼한 딸이 친정집의 제사를 주관하거나 적극적으로 참가한다. 이것은 부계 친족의 귀속의식이 강해서라기보다는 모계 중심 사회의 흔적이라고 할 수 있다. 오키나와가 모계(母系)중심의 사회였다는 흔적은 다양한 언어 속에서도 찾을 수 있다.

예를 들면, ‘오나리에케리(おなりえけり)’라는 말의 경우, ‘おなり’는 여성을 ‘えけり’는 남성을 가리키는 말로 남녀(男女)가 아니라 여남(女男)으로 표현되고 있다. 그 외에도 또 다른 여남(女男)에 대한 표현인 ‘이나쿠이키가(いなぐいきが)’라던가 자웅(雌雄)을 의미하는 ‘미-몽우몽(み-むんう-むん)’, 처부(妻夫)를 의미하는 ‘메오도(めおと)’, 질생(姪甥)을 의미하는 ‘미-우즈쿠와(み-うつくわ)’, 조모부(祖母父)를 의미하는 ‘후아-후지(ふあ-ふじ)’등⁴⁹⁾을 들 수 있으며, 이러한 용어는 지금도 사용되고 있다. 이상의 일상적 용어를 통해서도 알 수 있듯이 오키나와 여성들은 오키나와의 문화와 전통 속에서 존중의 대상이었으며, 일본 본토의 여성과는 다르게 높은 지위를 얻고 있었다.

일본 본토는 이미 기원(紀元)전 2세기경인 농경 시대부터 여성의 사회적 지위가 남성에 비해 낮았다. 더욱이 4세기부터 6세기에 이르면서 유교와 불교의 남존여비사상이 전파되면서 여성의 지위는 더 미약해졌다.⁵⁰⁾ 결국 7세기경에는 자식이 아버지의 성(姓)을 따르게 되면서 일본 본토는 부계중심의 가부장제사회가 확립되었다.⁵¹⁾ 반면, 오키나와에는 불교가

49) 宮城栄昌, 『沖繩女性史』(那覇, 沖繩タイム社, 1967), 14-17.

50) 이노우에키요시(井上清), 『일본여성사(상)』 성해준, 감역(語文學社, 2004), 21-23.

51) 다이카노카이신(645년)때에는 자식이 아버지의 성을 따르는 법이 정하여졌다. 그에 따르면 평민 남녀 사이에 자식은 아버지를 따르고, 평민남성과 노예여자 사이의 자식은 어머니를, 평민여자와 노예남성 사이의 아이는 아버지를 따르도록 하고 있다. 즉, 부모 중 한명이라도 노예이면, 자식은

13세기 후반, 유교도 1392년 36개의 성(姓)이 만들어지면서부터 전해졌다. 더욱이 두 종교는 오키나와의 민속 종교인 ‘오나리가미’ 신앙과 마을공동체의 신앙인 ‘우타기(御嶽)’의 영향으로 오키나와 사회에 깊이 자리 잡지 못하였다. 따라서 불교와 유교에 의한 여성의 억압도 오키나와에서는 거의 존재하지 않았다. 즉, 류큐왕국 시대의 오키나와 여성들은 남성 형제를 보호하는 ‘오나리가미’로, 마을의 우타기를 지키는 제사장 ‘노로(ノロ)’로 존중받는 삶을 살았다.⁵²⁾

2. 신녀 ‘노로(ノロ)’와 ‘우타기(御嶽)’ 신앙

오키나와에는 ‘우타기(御嶽)’라 총칭되는 성역(聖域)이 여러 지역에 걸쳐 골고루 분포하고 있다. 1713년 편찬된 지지(地誌) 『류큐국 유래기』⁵³⁾에 따르면, 슈리(首里)에 29군데, 나하(那覇)의 도마리(泊)에 8군데, 시마지리(島尻)에 297군데, 나카가미(中頭)에 210군데, 쿠니가미(國頭)에 143군데, 이해야제도(伊平屋諸島)에 22군데, 토리지마(鳥島)에 7군데, 야쿠니지마(粟國島)에 9군데, 도나키지마(渡名喜島)에 6군데, 구메지마(久米島)에 29군데, 케라마제도(慶良間諸島)에 37군데, 미야코지마(宮古島)⁵⁴⁾에 29

노예가 되었고, 주인이 다른 두 집안의 노예간의 자식은 어머니를 따르도록 (어머니 주인의 것으로 한다)정하였다. 그렇다면, 노예는 주인의 물품가축과 같이 취급되었으므로, 노예의 가족문제에 대해서는 따로 생각하지 않으면 안되겠지만, 이때 평민남녀 간의 아이를 아버지 쪽으로 따르도록 한 것은 왜일까. 이것은 아이가 어머니를 따를 것인지, 아버지를 따를 것인지가 평민사이에서는 아직 확실치 정해져 있지 않았기 때문으로 생각된다. 아이는 어머니를 따르도록 하는, 즉 모계제 습관이 그 무렵에는 여전히 부분적으로라도 행하여졌던 것이다. 이를 새로이 타파하고 부계제를 널리 확립하고자 한 것이 이 법의 목적이었을 것으로 생각된다. 이노우에키요시(井上清), 『일본여성사(상)』 성해준, 감염희역, (語文學社, 2004), 42.

52) 宮城栄昌, 『沖繩女性史』 20-21.

53) 『류큐국 유래기』는 슈리왕부(首里王府) 시대의 가장 오래되고 체계적인 지지(地誌)이다. 5권에 왕성(王城)과 슈리(首里)의 우타기가 기록되어 있으며, 12-21권에 기타지역의 우타기에 관한 기록이 들어 있다. 오키나와 고래의 제사에 관해서 상술하고 있는 점이 특색으로, 오키나와 연구에 있어 가장 기본적인 문헌 중의 하나이다.

54) 미야코제도(宮古諸島)는 미야코섬을 비롯한 8개의 섬을 말한다.

군데, 야에야마제도(八重山諸島)⁵⁵⁾에 76군데의 ‘우타기’가 존재하였다.

‘우타기(御嶽)’는 오키나와에서도 지역에 따라서 다른 명칭으로 불리었다. 아마미 제도(奄美諸島)에서는 오가미야마(おガミ山), 구스쿠(グスク), 오키나와제도에서는 무이(森, ムイ), 구스쿠(グスク), 우간(ウガン), 미야코제도에서는 구스(グス), 야에야마 제도에서는 우간(ウガン), 온(オン), 스쿠(スク), 와(ワ)라고 하였다.⁵⁶⁾ ‘우타기(御嶽)’의 기원은 다케토미지마의 여섯 ‘우타기(御嶽)’의 유래로 전해지고 있다.

옛날 다케토지마에 하자마촌의 네하라, 나카스지촌의 아라시하나카사나리, 고모토촌의 고모토 후시카와라, 구마바라촌의 구마바라하쓰, 하나시로촌의 다카네, 하레와카촌의 시오카와라는 여섯 명의 추장(酋長)이 살고 있었다. 여섯 명은 합심하여 모든 사람들을 사랑하였고, 섬사람들은 작물의 풍성한 수확을 위해서 수호신을 모시고 싶어하였다. 그래서 기원하였다더니 여러 지역에서 신이 건너와서 탁선(託宣)하였다. 여섯 추장을 비롯한 섬사람들이 삼가 절을 하고 모셨다. 그리고 우타기(御嶽)를 만들어 한 분씩 모시고 참배하기 시작하였다.⁵⁷⁾

이 유래에서 알 수 있듯이 우타기는 신을 모시고 제사를 드리기 위한 장소로, 처음 성립될 당시에는 단일 신을 모시는 것이 보통이었다. 그래서 우타기에는 조의 신, 보리의 신, 콩의 신, 산신, 바다의 신, 물의 신, 섬의 창조신, 나라의 평화를 수호하는 신, 마을 수호신, 불의 신, 배의 수호신 등이 모셔졌다. 신에 따라서 신명, 이베나(イペ名)도 존재하였다. 이베나(イペ名)는 이베(イペ) 즉, 이비(イビ)로 우타기 안쪽의 깊숙한 곳에 위치한 가장 성스러운 공간을 말하며, 이곳에 신명 이베나가 모셔졌고, 남성들의 출

55) 야에야마제도(八重山諸島)는 류큐열도의 남단에 위치한 크고 작은 31개의 섬을 말한다.

56) 沖縄大百科事典刊行事務局, 『沖縄大百科事典 上巻』(沖縄タイムス社, 1983a), 294.

57) 外間守善, 波照間永吉, 『定本琉球國由來記』(角川書店, 1997), 494.

입이 금지되어 있었다.⁵⁸⁾

그러나 세월이 흐르면서 한 우타기에 여러 신을 함께 모시는 경향이 나타나기 시작하였다. 즉, 우타기가 성립될 당시에는 단일한 성격의 신격이었을지라도 시간이 지남에 따라서 복합적 신격으로 확대되었다고 볼 수 있다. 그래서 풍작과 풍어를 기원하는 우타기, 마을 사람들의 안녕과 번영을 기원하는 우타기, 신의 내방을 기원하는 우타기, 항해의 안전을 기원하는 우타기 등으로 변화되었다.⁵⁹⁾ 이처럼 우타기는 모시는 신에 따라서 다양한 형태와 이베나를 가지고 있지만 는 모두 마을의 수호신이며, 마을공동체의 구심점으로 마을 공동의 제사라는 공통점을 가지고 있다. 그리고 이 우타기(御嶽) 신앙의 중심에는 ‘신에게 기원하는 여자’로서 여제사장 노로(ノロ)⁶⁰⁾가 존재한다. 노로(ノロ)는 본인의 의지와는 상관없이 무병(巫病)을 통해 신녀(神女)로 선택되었다.⁶¹⁾ 오키나와에서는 이 무병을 가미타리(ガミターリ)⁶²⁾라고 한다.

사례1) 하자마온의 노로의 경우

친정어머니도 쓰카사(노로의 다른 이름)⁶³⁾였다. 80살이 지나서 쓰카사가 되었다. 쓰카사가 되기전에 “쓰카사가 되라”고 여기저기서 말을 들었다. 야에야마에 사는 호루자(ホールザ)라고 쓰카사의 대표로부터 “신이 당신이 아니면 도저히 안 된다고 한다.”는 말을 들었다. 그렇지만 이미 70살이 넘어 되지 않으려고 거부하였다. 그러나 몸이 점점 안 좋아졌다. 5분마다 소변을 보고 싶고 잠을 잘 수가 없었다. 암은 아니지만 출혈을

58) 龜井秀一, 『竹富島の歴史と民俗』(角川書店, 1990), 64.

59) 前盛義英, “宮良村における御嶽信仰” 『八重山文化論集 第2號』(八重山文化研究會), 32.

60) 니간(根神, ニーガン)이라고 불리기도 하였다.

61) 김용의 “오키나와 다케토미지마(竹富島)지역의 우타기신앙” 한국일본문화학회, (일본어 문학제20집, 2004), 226.

62) 가미타리란 주술종교자가 될 때에 일어나는 빙령(憑靈)상태를 의미하며, 초자연적 존재인 신과 인간의 교류체험을 말한다.

63) 미야코, 야에야마 지역에서는 노로를 쓰카사(神司)라고 지칭한다.

하고 유방에서 응어리가 나왔다. 할 수 없이 쓰카사 의상을 만들어 입고 쓰카사가 되었다. 쓰카사가 되고 나서부터 몸이 좋아졌다.⁶⁴⁾

사례2) 바이야온의 노로의 경우

14살 때 오른쪽 눈이 충혈되어 점점 보이지 않게 되었다. 유다가 쓰카사가 될 징조이니 쓰카사가 되겠다고 약속하면 보이게 될 것이라고 하였다. 그 후 우타기에 가서 신에게 빌었더니 눈이 좋아졌다. 20살에 결혼을 하였다. 결혼 후 아이가 태어나고 나서 손발을 쓸 수가 없었다. 관절이 아파서 아이를 안을 수도 젓가락을 칠 수도 없었다. 치료를 받았지만 좋아지지 않았다. 조상 중에 12대, 13대, 15대 사람이 쓰카사였다. 매일 밤 똑같은 꿈을 꾸었다. 누군가 나를 찾고 있었다. 나는 찾지 못하도록 감자밭, 마(麻)밭에 숨어있었다. 그랬더니 사방팔방에서 열 사람 정도가 와서 나를 에워쌌다. 그 사람들은 항상 옛날사람 같이 기모노를 입고 자그마한 칼 같은 것을 찬 남성였다. 항상 똑같은 꿈을 새벽 4시에서 6시 사이에 반드시 꾸었다.⁶⁵⁾

“어머니도 쓰카사였다.” “조상 중에 12대, 13대, 15대 사람이 쓰카사였다.”는 증언을 통해서 알 수 있듯이 노로의 계승은 완전한 계승은 아니지만 혈연을 통한 계승이 이루어지고 있다. 할머니에서 손녀로, 어머니에서 딸, 이모에서 조카로 모계중심으로 계승되는 경향이 강하였다. 또한 노로는 무병(巫病)을 통하여 자신이 노로로 선택되었다는 것을 알게 되고, 무병인 가미타리(ガミターリ)의 고난을 이겨냄으로써 영적 능력인 ‘사다카우마리(サーダカワマリ)’가 생긴다. 노로는 이 ‘사다카우마리(サーダカワマリ)’의 능력으로 우타기(御嶽)를 보호하는 제사장의 역할과 마을의 지도자 역할을 수행한다. 즉, 노로의 역할은 성역인 우타기(御嶽)를 관리하고 제사를 주관하는 종교적 지도자인 동시에 마을의 대소사를 결정하는 마을의 어른이었

64) 김용의, 223-224.

65) 김용의, 223 재인용.

다.

왕실(王室)에도 노로가 존재하였다. 왕실의 노로는 종교적 지도자로서 호족 아지(接司)⁶⁶와 왕을 수호하는 ‘오나리가미(おなり神)’인 동시에 왕의 정치적 조언자이었다. 오모로(おもろ)에서는 신녀인 노로(ノロ)가 아지(接司)나 왕의 수호신으로 왕은 신녀들의 기도에 의해 축복받는다는 노래가 전해지고 있다.

きこへさすかさは,
まぶるきみやれば,
くもこいろ
てりやあがてちよわれ. (오모로, 4의52)

신의 음성이 들리는 신녀
왕을 수호하는 당신이 있으면,
왕은 아름답고
찬란하게 빛나네. (오모로, 4의 52)

ぐすくまの,あざいによ,
あざいによ,ひろみやに,
おれなおせ,かみた,かみ,
又またよしの,あざいによ. (오모로, 12의69)

구스쿠마(城間) 호족의,
호족의 딸에
오소서 신들이여,
또한 마타요시(又吉)의 호족에게도 (오모로 12의 69)

류큐왕국 시대의 오키나와 여성들은 여신인 오나리가미로, 신을 모시는 제사장으로서 존중과 공경의 대상이었다.⁶⁷ 그러나 사츠마번(薩摩藩)에

66) 12세기경 오키나와 각 지역에 생겨난 호족의 이름

의해 류큐(琉球)왕조가 멸망하면서 오키나와 여성들의 지위와 역할도 변화하기 시작하였다.

B. 가부장제와 여성의 고난

1. 사츠마번(薩摩藩)의 지배와 여성의 고난

류큐왕국으로 불리었던 오키나와는 ‘수례지방(守禮之邦)’⁶⁸⁾이라는 기치 아래 군사적 증강 없이 평화적 교역으로 번성한 왕국이었다.⁶⁹⁾ 류큐 왕국은 비록 중국과 신하의 예를 갖추는 진공(眞空)무역을 하였지만 중국은 오키나와를 정치적으로 지배하지 않았으며 경제적으로도 착취하거나 수탈하지 않았다. 오히려 책봉관계를 통한 진공무역은 작은 나라에게는 경제적으로 유리한 의례였다.⁷⁰⁾ 그러므로 임진왜란 때에도 류큐왕국은 전쟁에 협력하라는 도요토미 히데요시의 명령을 거부하고 오히려 조선과 협조하였다.

그러나 1609년 류큐왕국이 사츠마번(薩摩藩)의 침공을 받아 일본의 반속주(半屬州)가 되면서 상황은 일변하였다. 사츠마번(薩摩藩)은 오키나와

67) 桑江テ路子, 『沖繩からの告發—うないとして,人間として』(沖繩: ゆい出版), 55.

68) 슈리성의 정문의 이름은 ‘오는 손님을 기꺼이 환영한다.’는 칸카이몽(환희문, 歡喜門)이고, 제2문은 “예를 지키다”는 의미의 슈레이몽(守禮門)이다. 류큐를 수례지방(守禮之邦)이라 하는 것도 이러한 평화적 개방과 교류의 역사를 상징한다고 할 수 있다.

69) 류큐 왕조는 역사상 가장 평화적인 문화를 지녔던 것으로 알려져 있다. 15세기 당시 북(호쿠잔), 중(츄잔), 남(난잔)으로 나뉘어져 있던 삼국을 츄잔이 통일한 후 약 100년 동안 누구도 일체의 무기를 소유할 수 없었다. 다시 전쟁을 한다거나 왕조가 무너지는 것을 경계하기 위함이었다고 한다. 따라서 에도의 사츠마번(薩摩藩)이 풍성하게 생산되는 사탕수수를 탐내 오키나와를 침략하였을 때, 오키나와에는 사츠마번(薩摩藩)에 대항할 수 있는 무기가 하나도 없었다. 사츠마번 역시 이곳을 식민지로 만든 이후 칼과 무기를 수거하고 무기를 금하는 정책을 썼다. 그 결과 18세기까지 무기가 없는 섬의 전통은 이어졌다. 대신 사츠마번의 식민지를 거치면서 오키나와 사람들은 맨손으로 하는 무술인 가라테를 창안, 발전시켰다. 아라사키모리테루(新崎盛暉), 『또 하나의 일본 오키나와 이야기』 김경자(역), (서울:역사비평사, 1998), 33-57.

70) 명황제는 신하로서 진상품을 바친 국왕에 대해 진상품의 2배 이상을 답례하였으며, 진공선에는 진상품이외에도 무역품도 싣고 갔는데, 이것도 시가보다 비싼 가격에 사주었다.

의 진공무역 관리권을 장악하고, 오키나와에서 생산되는 설탕과 명주 등 각종 특산물을 헐값으로 강제 구매하는 경제적 수탈을 강행하였다. 특히, 정치, 경제적 어려움에 봉착해 있던 도쿠가와(徳川)막부와 사츠마번에게 중국이나 남방국가에 고가로 팔 수 있는 ‘오키나와의 설탕’은 귀중한 상품이었다. 따라서 사츠마번은 오키나와 농민들을 노예처럼 강제노동에 동원하여 사탕수수를 재배하게 하였고 설탕의 전량(全量)을 헐값에 사들이는 ‘설탕 전매 정책’을 실시하였다. 그 덕택에 사츠마번은 명치유신(明治維新)의 중심세력으로 성장할 수 있는 경제력을 갖추게 되었다.

그럼에도 불구하고 사츠마번은 오키나와 사람들에게 가혹할 정도의 조세 정책을 강행하였다. 특히 가족의 인원수대로 징수되는 인두세(人頭稅)는 오키나와 사람들이 감당할 수 없을 정도로 무거운 것이었다. 사람들은 인두세를 줄이기 위해 가족 중의 병자나 불구자를 죽이는 일까지 발생하였다고 전해진다. 사츠마번의 이런 정치, 경제적 수탈에 의해 오키나와 사람들의 생활은 점점 궁핍해져 결국 들풀이나 달팽이와 같은 작은 곤충들을 볶아서 먹어야만 할 정도가 되었다. 이때 생긴 말이 ‘소철지옥’이다. 오키나와 사람들은 너무나 배고픈 나머지 유독성 식물인 소철의 독을 빼고 전분으로 만들어 먹었다. 그러나 독이 다 가지지 않은 소철 전분을 먹고 죽어가는 사람들이 빈번하게 발생한 것이다.⁷¹⁾

이런 상황에서 가난한 오키나와 여성들이 배를 곯는 것은 부지기수(不知其數)였고, 조세를 낼 수 없는 사람들의 부인이나 딸들은 중국과 사츠마의 관리들을 상대하는 유곽에 팔려가기 시작하였다.⁷²⁾ 당시의 오키나와 여성의 슬픔과 아픔이 ‘고양이 윤타’라고 하는 노래에 전해지고 있다.

71) 아라사끼모리테루(新崎盛暉), 58.

72) 사츠마번(薩摩藩)의 지배가 시작되면서 중국과 사츠마번(薩摩藩) 관리를 상대로 하는 유곽이 생겨나 가난한 농민 여성들이 유곽으로 팔려 갔다. 결국 이 유곽은 1672년에 공창으로 제도화되었다. 高理鈴代, 『沖繩の女たち— 女性の人權と基地・軍隊』(明石書店, 1996), 100-101..

고양이가 새끼를 낳았다네.
 일곱 마리 낳았다네.
 다섯 마리에겐 젖을 빨리고
 일곱 마리에겐 젖을 빨리고
 영양분이 먹고 싶어졌다네.
 바닷물이 빠졌기에
 갯가에 달려가서
 여기저기 찾다가
 부부낙지를 보고 잡았다네.
 그런데 사람한테 들켜서
 파초 밧줄로 꿰뭉여
 커다란 집안으로 끌려갔다네.
 큰 기둥에 묶여
 쌀밥을 먹게 되어도
 생선국을 먹게 되어도
 다섯 마리 새끼 생각이 나서
 일곱 마리 새끼 생각이 나서
 목구멍으로 넘길 수가 없었다네.

이 ‘고양이 율타’는 일곱 자식을 둔 오키나와의 가난한 여성이 인두세(人頭稅)를 내지 못하여 유곽에 팔려가서도 집에 두고 온 어린 자식들을 걱정하며, 자신의 신세를 ‘고양이’에 빗대서 노래한 것이다.⁷³⁾ 사츠마번의 지배는 오키나와 사람들의 삶 전체를 변화시키는 것이었다. 특히, 여성의 삶의 변화는 잔혹하고 혹독한 것이었다. 오나리가미(おなりかみ)로, 마을의 종교적 지도자로 존중받았던 오키나와 여성들이 사츠마번의 정치, 경제적 지배에 의해 유곽으로 팔려가 몸을 팔아야 하는 신세로 전락하였다. 외세에 의한 오키나와의 지배가 오키나와 여성의 침탈(侵奪)로 이어졌다.

73) 하이타니겐지로, 『태양의 아이』 오석윤(역), (양철북, 2002/2006), 50-53.

그러나 ‘고양이 유타’를 통해서 알 수 있듯이 약소민족의 가난한 여성이기에 어쩔 수 없이 당해야 하는 고난의 상황에서도 오키나와 여성들은 자신들의 고난과 억울함을 내면화하고 체념하지 않고, 겹겹이 쌓인 아픔과 울분을 달래고 노래와 춤으로 풀어내려고 하였다. 이것이 바로 오키나와 여성들이 고난을 이겨내는 방법이었다.

2. 토-토-메(トートーメー)의 계승과 여성의 고난

오키나와의 가부장제는 사츠마번에 의한 일본식 가부장제가 강화된 토-토-메의 도입으로부터 시작되었다고 볼 수 있다. 토-토-메(トートーメー)⁷⁴⁾는 오키나와의 조상숭배 전통이다. 토-토-메(トートーメー)의 가장 오래된 기록은 1462년에 나타나지만 16세기경까지는 중국과 일본 본토의 영향을 받은 왕가와 상류관료층의 문화였고, 오키나와의 일반적인 제사 전통은 우타기 신앙이었다.⁷⁵⁾ 그러나 새로운 정치기반을 확립하고자 한 사츠마번은 마을의 구심점이고 마을공동체의 제사였던 우타기 신앙과 노로 제도 대신에 개인적 조상 숭배인 ‘토-토-메(トートーメー)’와 개인의 길흉화복(吉凶禍福)을 점치는 사적 무녀인 유타(ユタ)⁷⁶⁾의 역할을 강화하는 정책을 실행하였다.

이 정책으로 인해 왕국의 정신적 지주(支柱)이며 핵심인 왕실의 노로(ノロ)제도는 제거되었고, 마을의 노로(ノロ)의 역할과 지위도 변화하였다. 마을의 노로 역시도 류큐왕국의 정치적, 종교적 지도자라는 위치에서

74) ‘토-토-메(トートーメー)’는 오키나와 조상숭배사상과 관련된 방언으로 ‘존경하는 어전(御前)’을 의미하며, 신앙대상인 달(月)도 ‘토-토-메’라고 하였다. 그러나 일반적으로는 조상을 모신 위패, 위패에 받들어져 있는 선조, 조상의 위패를 모신 불단(佛壇) 등을 ‘토-토-메’라고 한다. 平數冷治, “沖繩の位牌祭祀” 『トートーメーと先祖崇拜』(沖縄國際大學南島文化研究所, 1993), 34.

75) 李庚熙, “오키나와 ‘토-토-메’ 繼承에 관한 一考察” 『법사학연구 제21호』(2000. 4), 6-7.

76) ‘유타(ユタ)’로 불리는 다른 신녀 조직이 존재하였다. ‘유타(ユタ)’는 집이나 개인의 길흉판단과 조상과 묘지 등과 같은 개인의 사적인 문제를 해결하는 역할을 하였다.

제거되었다. 그러나 사탕수수를 통해 경제적 이익을 도모하고자 했던 사츠마번은 오키나와 주민들의 동요와 불안을 무마(撫摩)시키고, 새로운 개혁을 추진하기 위해서는 노로의 도움 없이는 불가능하다고 판단하였다.⁷⁷⁾ 그 만큼 마을에서의 노로의 역할은 중요한 것이었다. 그래서 사츠마번은 마을의 노로를 이용하기 위하여 노로의 정치적, 사회적 지도자로서의 역할은 배제시키고, 단지 종교적 사제의 역할만을 남겨두는 한편 ‘토-토-메’의 확산을 돕게 하였다.

사츠마번(薩摩藩)의 관리는 오키나와에 ‘토-토-메 신앙’을 보급하기 위하여 집집마다 위패가 있는지 없는지를 조사하려 다녔으며, 토-토-메(위패)가 없는 집은 처벌을 받았다. 그래서 마을에 위패를 조사하는 관리가 나타나면, 먼저 조사받은 집의 위패를 담장으로 넘겨받아 위패가 있는 것처럼 위장하는 일도 있었다고 한다.⁷⁸⁾ 또한 사츠마번(薩摩藩)의 관리가 집집마다 위패를 만들어 보급하기도 하였다. 1769년에는 이계촌(伊計村)의 하급관리가 위패가 없는 마을 사람들을 위하여 71개의 위패를 만들어 주었다는 기록이 남아 있다.⁷⁹⁾ 이런 사츠마번의 정책에 의해서 17세기부터 19세기에 걸쳐서 오키나와 일반인들에게도 토-토-메(トートーメ)가 확산되었다. ⁸⁰⁾

이 당시 오키나와에 확산 된 토-토-메는 기존의 왕가와 상류귀족들에게 수용되어 있던 토-토-메에 일본의 가부장제도인 ‘이에(家)제도’의 색채가 강화된 형태였다.⁸¹⁾ 일본의 가부장제인 이에(家)제도는 한국과 중국

77) 宮城栄昌, 『沖繩女性史』(那覇, 沖繩タイムズ社, 1967), 153-155.

78) 마타요시 료코 “오키나와 여성과 교회-조상숭배의 관습을 중심으로” 『제12회 일. 재일 · 한 여성 신학 포럼 보고서』(2003. 3. 3- 6), 12-15.

79) 李庚熙, “오키나와 ‘토-토-메’ 繼承에 관한 一考察”, 8.

80) 新里恵二, “トートーメと男系相續” 『靑い海』 第97號, (1980, 11), 56-60.

81) 이에(家)의 제도의 기본은 일본사회 전체가 하나의 가족이라는 개념으로 국가는 천황을 중심으로 한 거대한 가족으로 규정된다. 그러므로 본가(本家)로서의 천황과 방계가족으로서의 국민이 존재하며, 천황은 가장으로서의 절대적 권위를 갖는다. 丸山眞男, 『現代政治の思想と行動』(東京: 未來社, 1964), 참조..

의 혈연중심의 가족제도와는 달리 하인 등을 포함한 경제적 가족 공동체의 성격이 강하였다. 그래서 일본의 가장으로서 부(父)는 혈연상의 관계보다는 이에(家)라고 하는 경제공동체의 장(長)이라는 절대적 특권을 가지고 있다. 따라서 부인을 포함한 가족과 하인의 가장과의 관계는 주종의 관계이거나 소유의 관계였다.⁸²⁾ 이런 이에(家)제도의 영향에 의해 오키나와의 토-토-메도 ‘선조의 위패인 토-토-메는 적남(嫡男)이 승계하며, 여성의 계승은 금한다.’라는 성차별적 조항이 생겨났다.⁸³⁾ 이런 경향은 사츠마번(薩摩藩)의 영향을 가장 많이 받은 오키나와 중남부지역을 중심으로 확산되었다. ‘토-토-메 계승에 있어서의 4가지 금기사항’은 다음과 같다.

먼저, ‘이나구 간수(イナグ・ガンス), 여성은 집안의 상속인이나 계승자가 될 수 없다.’는 금기이다. 이 조항에 의해 여성은 토-토-메의 계승자가 될 수 없으며, 여성에 의한 분가나 여성만의 가정은 불가능하게 되었다. 노로의 계승이 할머니에게서 손녀, 친정어머니에서 딸처럼 모계로 계승되었던 것과는 전혀 다른 계승의 변화라고 할 수 있다.

둘째, ‘타치 마지쿠이(タチー・マジクイ), 부계혈통 외의 다른 계통의 남성은 토-토-메의 계승자가 될 수 없다.’⁸⁴⁾는 조항이다. 이로 인해 토-토-메의 계승을 부계혈통으로 한정되었고, 제사에도 동일문중(同一門中) 이외의 사람은 배제되었다. 따라서 양자(養子)는 동일문중(同一門中)의 남성으로 한정되었고, 재혼(再婚)인 경우 여성이 데리고 온 자녀는 남녀를 불분하고 토-토-메의 계승자가 될 수 없었다.⁸⁵⁾

셋째, ‘챗치 우시쿠미(チャッ・ウツクミ), 제사(祭祀)는 항상 적자(嫡

82) 角田由紀子, “性暴力と天皇制” 『女, 天皇制, 戦争』 (東京:オリジンセンター, 1989), 197.

83) 平數冷治, “沖縄の位牌祭祀” 『トートーメーと先祖崇拜』 (沖縄國際大學 南島 文化 研究所, 1993), 250-259.

84) 부계혈통의 연결이 없는 타자(他者)를 ‘타치’라고 한다.

85) 李庚熙, Ibid., 10.

子)의 장남(長男)에 의해서만 가능하며, 장남(長男) 이외의 자식이 제사를 드리는 것은 안 된다.’는 조항이다. 이에 따라 토-토-메의 승계는 항상 장남(長男)이 우선권을 갖게 되었다.

네째, ‘초디 카사바이(チョーデー・カサバイ), 형제(兄弟, チョーデー)의 위패가 같은 불단에 있는 것을 피한다.’⁸⁶⁾는 조항이다.

이런 토-토-메의 금기사항으로 인해 오키나와 여성들은 토-토-메를 계승하는 장남을 낳는 것이 의무화되었고 강요되었다. 아들을 낳지 못하는 여성의 경우는 이혼을 당하거나 후처(後妻)를 받아들여야 하였다. 이것도 불가능할 경우, 딸은 ‘이나구 간수’에 의해 토-토-메를 승계할 수 없기 때문에 문중의 남성 가운데 양자를 선임하여 토-토-메를 계승하게 하였다. 이때 토-토-메의 계승은 재산의 상속까지 포함하기 때문에 딸은 부모의 위패인 토-토-메는 물론 재산까지도 송두리째 빼앗겨야 하였다. 그런데 외세의 정치적 지배수단으로 오키나와에 정착 확산된 토-토-메는 오늘날까지도 이어져 오키나와 여성들의 삶을 억압하고 고통스럽게 하는 원인이 되고 있다. 오키나와 여성들은 토-토-메에 의한 고난을 다음과 같이 말하고 있다.

사례1) 저는 직장에 다니면서 계속 시부모님을 모시고 살았습니다. 시부모님뿐 아니라 이혼하고 돌아 온 시누이 두 명과 시누이의 자식들 4명의 도시락, 빨래, 아침, 저녁, 이 모두가 제가 해야 할 일이었습니다. 직장에 다니면서 대가족의 살림을 하는 것이 무척 고단한 일이었습니다. 그래서 유산을 하게 되었고, 결국 아이를 낳을 수 없는 몸이 되었습니다. 남편이 장남이다 보니 토-토-메를 계승할 장손이 필요하다는 이유로 이혼을 당하고 말았습니다.⁸⁷⁾

사례2) 오키나와 전쟁 때, 부모님과 형제들이 다 죽고 여자인 저 혼자

86) 한 불단에 형제의 위패를 두는 것을 금기하는 것은 먼저 죽은 사람을 뒤에 죽은 사람이 위에 올라가 놓아서 숨 가쁘게 만든다고 믿기 때문이다.

87) 屋家美智子 (2008년 2월 24일 일본성공회 오키나와교구 쇼세이도교회에서 인터뷰)

만 살아남았습니다. 친척들이 부모님의 토-토-메를 계승할 양자를 결정하였고, 부모님이 남겨 놓은 재산은 모두 그 양자가 물려받았습니다. 그리고 저는 그 집에서 천덕꾸러기로 자랐습니다. 아버지의 재산이 많았는데도 저는 교육도 제대로 받지 못했습니다.⁸⁸⁾

사례3) 언니는 나하시 출신의 장남과 결혼하였습니다. 언니는 남편과 시어머니에게 아들을 낳을 것을 강요당하였습니다. 일곱 번째 여자 아이를 낳았을 때부터 언니는 건강이 별로 좋지 않았습니다. 그럼에도 불구하고 여덟째 아이를 임신 하였을 때는 “또 여자 아이이면, 어떻게 하지…….” 하며 걱정스러운 얼굴을 하고 있었습니다. 결국 언니는 여덟 번째 여자 아이를 출산하다가 죽었습니다.⁸⁹⁾

여성의 삶을 억압하는 제도인 토-토-메가 오키나와에 정착할 수 있었던 것에는 두 가지 이유가 있다. 하나는 이제까지 살펴보았듯이 사츠마의 정치적 목적 때문이었다. 그리고 또 다른 하나는 ‘사람이 죽은 지 33년이 지나면 신이 된다.’는 오키나와 사람들의 믿음 때문이었다. 이 믿음은 우타기 가운데 마을의 개척자나 공동체에 공헌한 사람을 신으로 모시던 습관에서 비롯된 것으로 죽은 선조가 신이 되어 자손을 보호하는 보호신(守護神)이 된다는 신앙을 기초로 한 것이다.

그러나 이 신앙은 가장(家長)이 절대 권한을 가지는 일본의 가부장 제도의 영향을 받은 ‘토-토-메’의 보급과 함께 왜곡되기 시작하였다. 그래서 자손들의 보호신이며 수호신(守護神)이었던 조상신은 자손의 행불행(幸不幸)을 결정할 수 있는 절대적 신으로 변화되었다. 결국 조상신은 보호신(守護神)인 동시에 재앙신(災殃神)이 된 것이다. 이처럼 자손의 행불행을 결정할 수 있게 된 조상신과 오키나와 사람들 사이에는 인과응보(因果應報)적인 독특한 상호관계가 형성하게 되었다.⁹⁰⁾ 즉, 자손의 건강과 행복은 모두

88) 石原絹子 (2007년 7월 5일 쇼세이도 교회에서 인터뷰)

89) 桑江テル子, 『沖繩からの告發—うないとして,人間として』(沖繩:ゆい出版, 1999), 236.

조상신의 보호에 의한 은덕(恩德)의 결과이기 때문에 자손은 조상의 은덕에 보답하기 위해서 조상의 위패, 즉 토-토-메를 잘 모시고 공양하여야만 한다는 것이다. 만일 자손이 병이 들거나 불행하게 된다면 그것은 조상신(祖上神)으로부터 일종의 신벌(神罰)인 ‘타타리’를 받게 된 것이라고 생각하였다. 이러한 경우에는 조상신과 직접 영적 교감(靈的 交感)을 할 수 있는 ‘샤만’의 도움을 받아서 문제를 해결해야만 하였다. 그 결과 이미 사즈마번에 의해 신녀 노로(ノロ)의 기능이 상실된 상황에서 오키나와 사람들은 가족이나 개인의 길흉판단, 조상과 묘지 등과 같은 문제의 해결을 유타(ユタ)에 의지 할 수밖에 없었다.⁹¹⁾ 이때 유타가 제시하는 가장 전형적인 처방이 바로 ‘시지타다시(シジタダシ)’이다.

‘시지타다시(シジタダシ)’는 선조로부터 내려오는 ‘토-토-메’가 ‘부계 혈통에 따른 장남 우선’의 원리에 따라 계승되었는가를 확인하는 동시에 조상신으로부터 ‘타타리’ 벌을 받지 않기 위해서는 ‘토-토-메’의 금기에 어긋나지 않도록 주의하라고 지시하는 것을 말한다. 이로 인해 여성들은 부계 혈통을 계승할 아들을 낳는 것이 더욱 강요되었다. 이런 상황에서 여성들의 무의식에도 남아선호(男兒選好)사상이 자리 잡게 되어 여아(女兒)는 태어나는 순간부터 환영받지 못하는 존재가 되었다. 이처럼 오키나와 여성의 삶의 고난과 억압의 한 원인인 토-토-메 제도는 ‘조상숭배’라는 미명 하에 오늘날 까지도 굳건하게 계승되면서 억압적 가부장제⁹²⁾를 유지시키는 역할을 하

90) 玉城隆雄, “ゼンダーから見た沖縄の家族の特色と變化” 『沖縄國際大學 ジンポジウム資料集 ‘家族の變容’ (1998), 78.

91) 오늘날에도 사람들이 병이 난 경우에는 ‘의사 반(半) 유타 반(半)’이라는 말이 있을 정도로 오키나와 사회에서 ‘유타’가 차지하는 영향력은 지대하다. 유타에 대한 실증적인 연구로서는 友寄隆靜, 『なげユタを信じるか』 (那覇:月刊沖縄社, 1981)에 상세히 설명되어 있다.

92) 가부장적 억압이란 단순히 이원론적 이데올로기나 언어에 의한 남성 중심적 세계구축이 아니라 종속과 억압이 등급 지어진 사회정치시스템 및 사회구조이다. 이 속에서 가난한 여성들은 지배받아야 할 ‘타자(他者)’이며 종속되는 존재가 되어 이중삼중으로 억압을 경험한다. R. R. 류터, 『성차별과 신학』 안상남(역), (서울:대한기독교출판사), 1985, 40-41..

고 있다.

C. 제국주의와 여성의 고난

전쟁에 대한 기억은 사람마다 다르다. 전쟁은 각자가 속한 사회적 위치와 계급, 성별, 처한 상황에 따라 다르게 경험되기 때문이다.⁹³⁾ 비록 오키나와 사람이 일본 국민이라고 하더라도 전쟁터인 오키나와에서 경험한 전쟁과 비교적 안전했던 일본 본토에서 경험한 전쟁은 다를 수밖에 없다. 마찬가지로 남성과 여성이 경험한 전쟁도 다르다. 물론 여성이라고 해서 모두 동일한 경험을 하는 것은 아니다. 오키나와 전투의 경우만 보더라도 전쟁으로 가족을 잃은 여성의 경험과 전투에 동원되었던 여성의 경험, 군인들에게 강간을 당하거나 학살당한 여성의 경험이 다르다. 그러기에 여성들이 기억하는 오키나와 전투도 여성들이 처한 사회적 배경과 상황에 따라 다르다. 그러나 문제는 이러한 다양한 경험들이 어떤 것은 기억되고 기록되어 역사가 되고, 어떤 것은 사적경험으로 치부되어 잊혀지거나 은폐, 왜곡되어 진다는 것이다. 그 중에서도 특히 사회적 약자인 여성이나 어린이의 경험은 많은 부분 침묵되어지거나 잊혀졌다.⁹⁴⁾ 그 결과 전쟁 후 일본 사회가 여성에게 내린 평가는 가혹한 것이었다.

“우리가 손발이 잘려 나가, 이 지경으로 되돌아왔는데, 그 동안 당신들 여성들은 무엇을 하고 있었는가, 아이를 낳고 가사를 돌보는 그런 하찮은 일을 하면서 전쟁 기간을 보낸 것이 아닌가?”⁹⁵⁾

93) 김현아, 『전쟁과 여성-한국전쟁과 베트남 전쟁속의 여성, 기억, 재현』 (여름 언덕, 2004), 53.

94) 엠네스티의 여성인권보고서에 의하면 여성과 어린이가 전쟁난민의 80%를 차지한다. 김현아, Ibid., 289.

95) 한국구술사연구회, 『구술사-방법과 사례』 (도서출판 선인, 2005), 41.

과연 침묵되고 기억되지 않았다고 해서 여성이 전쟁을 경험하지 않은 것인가? 전쟁 중에 아이를 낳고 가사를 돌보는 것과 전쟁은 아무런 관련이 없는 것인가? 전쟁터에서 아이를 낳아 기르며, 가족을 돌보고, 피난처를 찾아 폭격이 빗발치는 전쟁터를 돌아다니다 병사들에게 학살당하고 강간당한 여성들의 경험과 굶주림과 총탄에 죽은 자식의 시신을 끌어안고 며칠씩 울부짖었던 오키나와 여성들의 참혹한 경험은 무엇인가? 사상자의 수와 동원된 전략 전술, 사용무기, 이념과 사상의 대립구도와 전쟁의 결과 같은 공적기록만이 전쟁을 이야기하고 증거할 수 있는 것이라면 전쟁이 끝난 지 60년이 지난 지금까지도 전쟁의 상처로 고난당하고 있는 여성들의 삶은 무엇이라고 할 수 있는가? 이런 의문을 가지고 오키나와 여성들이 경험한 전쟁의 경험을 기억하고자 한다.

1. 천황제와 여성

1) 오키나와 전투와 국가의 어머니

1945년 3월 오키나와 전투가 시작되기 전부터 오키나와는 이미 전쟁의 기운이 감돌고 있었다. 청일전쟁(1894-1895)에 승리하고 오키나와를 일본의 속령(屬領)으로 확정한 일본 정부는 오키나와 사람들의 ‘일본인화, 황민화’를 추진하였다. 오키나와에서도 천황제를 근거로 한 일본 민족의 우월성이 강조되었고, 자식인 국민은 가장(家長)인 천황과 국가를 위해 목숨을 바치는 것이 영광스러운 일이라고 교육되었다. ‘천황, 국가, 민족의 존립과 발전을 위해서라면 국민 개인의 목숨은 중요하지 않다는 가족주의 국가관’이 강조되었다.⁹⁶⁾

96) 新崎盛暉, 『또 하나의 일본 오키나와 이야기』 김경자(역), (서울:역사비평사, 1998), 64-65.

“충(忠)은 천황을 중심으로 받들고 천황에게 절대 순종하는 길이다. 이 충의 길을 가는 것이 우리 국민의 유일한 살아가는 길이며 모든 힘의 원천이다. 천황을 위해 신명을 바치는 것은 소위 자기희생이라는 것이 아니라 소아(小我)를 버리고 위대한 천황의 영광에 살며 국민으로서의 참된 생명을 발현하는 까닭이다. 효(孝)는 직접으로는 부모에 대한 것이지만 나아가 천황에 대한 관계에 있어서 충(忠)속에 성립된다.”⁹⁷⁾

일본 정부는 ‘황민화 정책의 강화’를 통해 일본여성뿐 아니라 오키나와 여성, 조선 여성의 결혼과 출산을 장려하는 정책을 실시하였다. 그리고 ‘구국의 어머니’, ‘황국의 어머니’ 같은 모성을 칭송하는 용어를 미디어를 통해 대대적으로 선전하였고, ‘전쟁 준비를 위한 모성의 필요성’과 ‘황민으로서의 자녀 생산과 양육’이 강조되었다.⁹⁸⁾ 다시 말해서 전쟁 기간 중 여성들은 ‘국가의 어머니’로 상징화되었으며, 여성의 생산능력은 애국의 중심이 되었다. 여성들이 천황과 국가에 충성하는 길은 바로 아들을 낳아 잘 길러 병사로 내보내는 것으로 인식되고 의무화되었다. 더욱이 출산과 징병은 2등 국민인 오키나와 사람이 1등 국민인 일본인이 되는 길로 강조되었다.

“자식은 국가의 것이므로 어머니들은 자식에 집착해서는 안 된다. 또한 식민지 어머니로서 일본의 어머니와 똑같이 자식을 전쟁에 내보내는 것은 명예로운 일이며, 1등 국민이 되는 길이다. 그러므로 식민지 어머니도 출산수범하여 일제에 애국하고 충성해야 한다.”⁹⁹⁾

전쟁 준비가 본격화되면서 오키나와에서의 징병도 급속하게 진행되었다. 오미네 키요코(大峰清子)¹⁰⁰⁾는 오키나와에서의 일본군 징병에 대해

97) 文部省編, 『國體の本義』(文部省, 1937), 참조.

98) 鈴木裕子, 『女性史を拓く』(東京: 未來, 1989), 21-60.

99) 안태운, “일제 말기 전시체제와 모성의 식민화” 『한국여성학19』(한국여성학회, 2003), 104.

다음과 같이 증언하였다.

“전쟁 당시 저희 가족은 9식구였습니다. 전쟁이 시작되기 전에 아버지(渡嘉敷清保)와 고등학교를 다니던 큰오빠 세이이찌(清一, 당시 15살, 那覇商業高技)가 학도단으로 징병되었습니다. 학도단으로 징병된 세이이찌 오빠는 통신부였는데, 다마구스구(玉城)에서 전사하였습니다. 학도단 동기 중 유일하게 생존한 구니요시(國吉)상이 오빠가 죽은 장소를 알려 주었습니다. 그러나 언제 전사하였는지는 알 수가 없습니다. 중학생이었던 둘째 오빠 세이징(清仁, 당시 14살)과 셋째 오빠 세이키(清喜, 당시 11살)는 소개(본토 강제이주)대상이었습니다.¹⁰¹⁾ 초등학생이었던 세이키(清喜)오빠는 1944년 8월 17일에 먼저 출발하여 가고시마(鹿兒島)에 무사히 도착하였습니다. 그러나 둘째 오빠 세이징(清仁)은 1944년 8월 22일 나미노위(波の上)에서 소개선(疎開船) 쓰시마마루(大馬丸)를 탔습니다. 쓰시마마루(大馬丸)는 가고시마(鹿兒島) 남쪽 악석도(惡石島)부근에서 미 잠수함에 격침당하였습니다.¹⁰²⁾ 그 때 둘째 오빠는 죽었습니다. 우리 가족 중 첫 번째 전사자가 되었습니다. 그리고 1945년 전쟁이 시작되었습니다.”

오미네 키요코(大峰清子)의 증언을 통해 알 수 있듯이 오키나와 전

100) 오미네 키요코(大峰清子, 당시 1살), 2007년 2월 17일 일본성공회 오키나와교구 회의실에서 인터뷰. 오미네 키요코는 전쟁 당시 너무 어렸기 때문에 전쟁에 대한 기억이 남아 있지 않았다. 그러나 어머니가 돌아가기 전에 오키나와전쟁 중에 가족들이 겪은 비극에 대해 이야기해가며 이상의 내용을 증언하여 주었다. 특히, 오미네 키요코상의 가족은 이 인터뷰를 통해 그 동안 침묵하고 있었던 가족들의 전쟁경험을 이야기하는 기회가 되었다고 한다.

101) 일본군은 오키나와 주민이 전투에 방해된다고 예상하였으며, 현지에서 주로 자급자족하는 32군의 식량 확보를 위해서도 주민의 소개는 절대적으로 필요하다고 결론지었다. 소개 대상은 노약자와 부녀자, 학생들로 규슈(九州)에 8만 명, 대만에 2만 명으로 합계 10만 명이였다. 특히, 어린 학생은 집단소개 대상으로 초등학교 초등과 3-6학년까지로 제한되었다. 나중에 고등과 재학생(현재의 중학교 1-2학년)의 소개는 인정되었지만 젊은 여자의 소개는 인정되지 않았다. 新垣安子, “沖縄戦と住民虐殺の教訓- 戦争体験記録編集の現場から” 『제주43 제57주년 기념 심포지움 “동아시아 평화공동체를 위하여”』 28-29 참조.

102) 8월 22일 어린 학생과 일반 소개자 1661명을 태운 쓰시마마루(對馬丸)가 가고시마(鹿兒島) 남쪽 악석도(惡石島)부근에서 미 잠수함에 격침당하였다. 826명의 학생 가운데 구조된 학생은 59명에 지나지 않았다. 쓰시마마루의 조난은 극비에 부쳐졌지만 사람들은 조난사건을 알고 있었다. ‘어차피 죽을 거면 내가 태어난 곳에서’라며 노인들은 소개를 꺼려 결국 규슈로 소개된 사람은 약 6만 5000명, 대만으로는 미야코(宮古)-야에야마(八重山)의 주민을 중심으로 1만 여명이 소개되었다.

투는 전쟁이 반발하기 전인 1944년 8월부터 이미 시작되고 있었다. 전쟁을 대비해 성인 남성과 고등학생은 일본군으로 징병¹⁰³⁾되었고, 일본군의 식량 확보를 위해 초등학생과 중학생의 강제 이주도 시행되었다. 그 결과 오키나와 가정에 남겨진 가족은 여성과 노인, 어린이뿐이었다. 오미네 키요코(大峰清子)의 가족도 4명이나 징병되었다. 이런 강압적 징병에도 불구하고 오키나와 사람들은 일본군 징병을 당연한 것처럼 받아들였다. 어느 누구도 징병을 반대하였다거나 징병을 피하여 도망갔다거나 징병을 피하고 싶었다는 이야기는 없었다. 이런 사실을 통해 증명되듯이 황민화정책과 ‘국가의 어머니’로서의 모성의 강조는 국가가 사람들을 전쟁으로 끌어들이기 위한 중요한 수단이었다.

국가의 어머니로 이상화되고 신성화된 여성의 몸은 더 이상 개인의 것이 아니라 국가와 민족의 정체성의 상징이 된다. 국가의 어머니인 여성은 민족의 정체성을 자식에게 확고하게 심어주고 민족적 가치를 전달해야 할 책임이 부여되며, 민족 구성원을 재생산하는 담당자로 국가와 천황에게 충성해야 하는 것이 의무였다. 그러나 국가가 여성에게 부여한 소위 ‘국가의 어머니’라는 칭호는 기존의 가부장제도가 여성에게 부여했던 역할의 변화를 의미하지는 않았다. 이 칭호는 국가가 여성을 전쟁에 동원하기 위하여 여성의 성을 통제할 하나의 방법이며, 여성을 미화시키는 수식어에 불과하였다. 그렇기 때문에 전쟁 후 남성은 애국적 군인과 일등 국민으로 칭송되었지만, 출산과 살림을 맡은 여성은 남성의 보조자로 인식 되어 이등 국민으로 분류되었다. 그리고 전쟁 기간 동안 여성들이 경험한 고난과 상처는 사적 영역으로 분류되어 역사적 경험에서 배제되거나 침묵, 왜곡되어졌다.

103) 1944년에 오키나와에 배치된 병력은 제32군으로 약 8만6400명이었다. 이 병력 중에 현지 소집된 군인·군속이 약 2만5000명이다. 현지에서 소집된 군속은 ‘방위대’로 불렸으며, 육군 방위소집 규칙에 의해 동원된 17-45세의 남성였다. ‘철혈군황대(鐵血勤皇隊)’로서 전장에 동원된 중학교 남학생, 야전병원의 간호보조원에 동원된 여학생은 학생대라고 불렸으며 모두 2300명이었다.

2) “사석(捨石)”이 된 오키나와와 여성의 삶

1945년 3월, 오키나와 섬 주변에는 약 1,500척의 미군함대가 집결하였고 25일에는 일제히 포격을 시작하였다. 이때 미군병력은 지상부대만도 18만 명이었고, 해군부대와 후방보급부대까지 합하면 54만 명이었다. 이에 비해 일본수비대는 10만 명 정도로 그 중에서 약 3분의 1은 오키나와에서 징병한 보조병력이었다. 병력 차이로도 알 수 있듯이 오키나와 전투는 이미 시작 전부터 승패가 가려진 전쟁이었다.¹⁰⁴⁾ 그렇게 전쟁 발발 2개월 후인 5월말 경, 일본군은 병력의 70%를 잃어버렸고, 슈리(首理)성 이하의 사령부조차 지킬 수 없게 되었다. 이런 불리한 상황에까지 이르게 되면 항복을 수치라고 배운 일본군 사령부는 만세돌격을 감행하여 ‘옥쇄(玉碎)’하는 것이 종래의 전투 패턴이었다. 그러나 오키나와 전투에서의 일본군은 사령부 기지를 버리고 남쪽으로 달아났다. 그 이유는 오키나와 전투가 ‘오키나와를 사수한다거나 오키나와 사람들을 미군으로부터 보호하기 위한 전쟁이 아니라, 일본 본토와 천황제를 지키는 것이 최대의 목적인 ‘사석작전(捨石作戰)¹⁰⁵⁾’이었기 때문이다. 그러므로 일본군은 오키나와 주민의 희생을 감수하면서라도 하루라도 더 오래 미군을 오키나와에 잡아 두고자 하였다. 계속해서 무리한 후퇴만을 강행하는 일본군 때문에 미군은 오키나와에 20만 톤 이상의 폭탄을 투하하였고, 이로 인해 오키나와 사람 15만 명이 사망하였다.¹⁰⁶⁾

104) 아라사끼모리테루(新崎盛暉), 『또 하나의 일본 오키나와 이야기』 김경자(역), (서울:역사비평사, 1998), 66-70.

105) 아니야 마사아키, “천황제와 동아시아”, 동아시아 평화인권한국위원회, 『동아시아와 근대의 폭력 1: 전쟁, 냉전과 마이너리티』 23.

106) 오키나와 전쟁에 한국인의 희생도 많았다. 특히 미군이 상륙할 무렵 조선인 군부들을 스파이로 몰아 학살한 예도 있다. 당시 오키나와로 강제 연행된 군부 10,000명 가운데 살아남은 한국인은 3,000명 정도에 불과한 것으로 추정된다. 살아남은 위안부 역시 몇 명되지 않았다고 한다. 양기호

폭탄이 빗발치고 사람들이 죽어가는 상황에서 어린 자식들과 가족들을 돌보아야 했던 오키나와 여성들의 경험은 잊으려고 해도 잊혀지지 않는 처참하고 잔혹한 기억이다. 그래서 인터뷰를 하였던 대부분의 여성이 제일 먼저 이야기한 것이 “기억하기도 싫습니다.”라는 말이었다고, 침묵 후에 제일 먼저 들려주는 이야기는 자신들의 눈앞에서 죽어간 자식과 가족들의 이야기였다.

사례1) 이시하라 키누코(石原絹子) 이야기

전쟁이 시작되고 우리 가족은 무덤에서의 방공호 생활을 하게 되었습니다. 그 당시 어머니는 33살의 젊은 여성으로 지역부녀회장이셨습니다. 남성들이 전쟁에 끌려간 후 지역에 남아있는 고령자와 병자, 어린이들을 돌보는 것이 부인회의 역할이었습니다. 그리고 폭격에 의해 집이나 농작물에 불이 붙으면 그것을 끄는 것도 부인회의 몫이었습니다. 그러던 어느 날 어머니는 온 몸에 화상을 입어 혼자서 걸을 수조차 없는 몸이 되었습니다. 그때부터 초등학교 1학년이었던 제가 어머니와 어린 여동생을 돌보아야 하였습니다. 시간이 지날수록 먹을 것은 구하는 것이 점점 어려워졌습니다. 아침부터 비가 내렸던 어느 날 저녁, 갑자기 일본군이 무덤을 차지하고는 어머니에게 총부리를 들이대면서 아이들을 죽이든지, 방공호에서 나가든지 하나를 선택하라고 하였습니다. 그 당시 일본군들은 전쟁에 방해만 되는 3살 이전의 어린 아기를 살해하고 있었습니다. 어머니는 “죽을 때 죽더라도 함께 죽자.”고 하시며 무덤을 나가자고 하셨습니다. 그래서 오빠는 걷지 못하는 어머니를 부축하고, 저는 1살 된 여동생을 업고 한 손에는 3살 된 여동생 손을 잡고 무덤을 나왔습니다. 그 때 겨우 구한 식량도 모두 일본군에게 빼앗겼습니다.

방공호를 떠난 후 우리는 공습과 화염 방사기로 인해 죽은 많은 사람들을 보았습니다. 우리와 같은 많은 난민들이 여기저기 안전한 장소를 찾아 밤낮 없이 헤매고 있었습니다. 끊임없이 계속되는 공습에 총알이 비

외, 『일본지역연구(上) - 오키나와, 오이타, 가나자와 지방을 중심으로』(도서출판 소화, 2004), 22.

오듯 했습니다. 눈에 보이는 것이라고는 죽은 시체들뿐이었습니다. 그러던 어느 날 공습으로 오빠와 어머니가 돌아가셨습니다. 전쟁을 더욱 끔찍하게 하는 것은 오키나와 6월의 장마와 더위였습니다. 장마와 더위 때문에 사람이 죽으면 곧바로 벌레들의 먹이가 되고 맙니다. 그러나 돌아가신 어머니와 오빠를 위해 저와 어린 두 동생이 할 수 있는 것은 아무것도 없었습니다.

그 후에도 공습이 오면 숨고, 공습이 그치면 정처 없이 걸으며 며칠을 더 보냈습니다. 그러던 중 내가 업고 다니던 1살 된 여동생이 차갑게 느껴졌습니다. 등에서 내려 보니 여동생의 피부색이 이미 변해있었습니다. 그리고 눈, 코 입에서 유충이 나오기 시작했습니다. 어디에선가 파리가 여동생의 몸에 알을 낳고 그것이 유충이 되어 여동생을 먹으며 자라고 있었던 것입니다. 저와 3살 된 여동생은 동생의 몸에서 유충들을 떼어냈지만 역부족이었습니다. 어느 사이 어린 여동생의 몸은 유충들로 쌓여 발끝에서 머리까지 하얗게 되고 말았습니다. 그 후 여기저기 전쟁터를 돌아다니다가 3살 된 여동생도 등에 상처를 입었습니다. 며칠을 고통스럽게 숨을 몰아쉬던 여동생의 안색이 변하더니 이윽고 눈과 코, 입과 귀에서 유충이 나오기 시작했습니다. 마지막 남은 가족마저 벌레의 먹이가 되게 할 수는 없었습니다. 그래서 정신없이 동생의 몸에서 벌레를 떼어냈습니다. 그러나 여동생이 수 백 마리의 유충을 토해내는 것을 보고 저도 실신하고 말았습니다.¹⁰⁷⁾

사례2) 아사토도시에(安里要江) 이야기

오키나와 최남단의 땅을 우왕좌왕 헤맨 끝에 간신히 도착한 곳이 이시키(伊敷)의 가부야동굴(현재의 도도로키호)¹⁰⁸⁾이었습니다. 6월 11일 저녁이었지요. 입구 쪽에 한 노인이 앉아 있었습니다. 친절하게 들어가게 해주었는데, “동굴 오른쪽에는 일본군이 있으니 조심해. 그냥 지나쳐서 안으로 가”라고 알려 주었습니다. 일본군은 이미 공포의 대상이 되어 있었

107) 이시하라 키누코(石原絹子)는 현재 오키나와에서 평화가이드로 활동하고 있으며, 자신이 경험한 전쟁에 대해 증언하고 있다. 2006년 12월 12일, 2007년 6월 17일 오키나와교구 쇼세이도교회에서 인터뷰.

108) 가부야라는 말은 박쥐라는 오키나와 방언으로 전쟁 당시는 ‘가부야가마’라고 불렸으며, 동굴내부의 길이는 수백 미터나 된다.

습니다. 가끔 일본군은 총검을 철거덕거리며 아이를 울리는 높은 죽여버리겠다고 협박을 하곤 했습니다. 당장이라도 아이를 죽일 듯이 서슬이 퍼랬습니다. 그렇다고 아이의 입을 틀어막고 있을 수도 없고 모든 부모들이 특히 엄마들이 전전긍긍하고 있었습니다. 그런데 우리 아이는 이상하게도 조용해서 안심했지만 실은 목소리도 낼 수 없을 정도로 쇠약해져 있었던 것입니다. 내 자식이 품안에서 죽어가고 있는데도 아무 것도 해 줄 것이 없었습니다. 그렇게 가즈코는 9개월의 생(生)을 마감했습니다.¹⁰⁹⁾

“전쟁 당시에는 사실 미군보다 일본군이 더 무서웠습니다. 일본군들은 먹을 것이며 집이며 자기들이 필요하다고 생각되는 것은 닥치는 대로 빼앗아 갔습니다. 피난처도 일본군이 필요하면 빼앗겼습니다.”¹¹⁰⁾ 오키나와를 지켜 줄 것이라고 믿었던 일본 병사들이 적보다 더욱 무서운 대상이 된 상황에서 오키나와 여성들은 자식들을 지키기 위해 유일한 피난처인 동굴에서 나오거나 어린 자식의 죽음을 지켜보아야 하였습니다. 이 처절한 고난을 『태양의 아이』에서는 다음과 같이 전하고 있다.

“이 팔을 잘 보라구. 지금은 보이지 않는 이 손을 똑똑히 보라구. 바로 이 손으로 갓난 내 자식을 죽였다. ‘갓난아기의 울음소리가 적에게 새어 나가면 전멸이다. 네 자식을 처치하라. 그것이 모두를 위하는 일이다.’ 우리를 지켜 준다고 온 군대가 이렇게 말하였다. 그리고 모두 다 죽어갔고, 그 군대는 살아남았다. 이 손을 잘 보라구. 손은 이미 없어졌는데, 이 손은 언제까지나 내 가슴을 친다.”¹¹¹⁾

눈앞에서 어린 자식의 죽음을 목격하고 자식을 가슴에 묻어야 했던

109) 아사토 도시에(安里要江)씨는 전쟁의 화염 속에서 가족 모두를 잃고 더할 수 없는 절망 속에 있으면서도 전쟁 후에는 ‘증언자’로서 적극적으로 활동해 온 분이다. 지금도 기타나카구수쿠(北中城)촌에서 마을의 평화행정을 위해 분투중이다. 사오도 메가쓰모토(早乙女勝元), “전쟁을 피해 다니는 동안”, 『전쟁속의 여인들』 지명관(역), (도서출판소화, 2003), 57-68, 참조.

110) 히가 아키코(比嘉秋子, 당시 39살), 2006년 7월 15일 오키나와 쇼세이도 교회에서 인터뷰.

111) 하이타니 겐지로, 『태양의 아이』 오석윤(역), (서울:양철북, 2002/2006), 338-339.

오키나와 여성의 가슴 찢어지는 아픔, 자식을 살리기 위해 필사적으로 울음을 막은 손에 의해 질식하여 죽어버린 아이를 안고 울지도 못한 여성의 참혹한 경험, 자식을 일본군에게 넘기고 자기 목숨만을 부지하였다는 죄책감으로 평생을 죄인으로 살아온 여성의 한(恨), 이런 여성들의 고난과 슬픔의 원인은 단순히 전쟁이라는 특수 상황만으로 설명될 수 있는 것은 아니다.

전쟁이 오키나와 여성의 삶에 미친 영향은 매우 역설적이고 모순적이다. 전쟁이라는 고난과 위기의 상황에서도 가족의 응집력을 유지할 수 있었던 것은 의식주조차 해결할 수 없는 극도로 어려운 상황에서도 억척스럽게 삶을 헤쳐 온 오키나와 여성들의 끈질긴 생명력과 강인한 생활력 덕분이었다. 그렇다고 전통적으로 강조되었던 여성의 역할이 근본적으로 변화되었던 것은 아니었다. 전쟁으로 인해 오키나와 여성은 전통적 여성의 역할인 어머니로서의 역할 뿐만 아니라 전쟁에 나간 남편을 대신하여 가장의 역할까지 수행하여야만 하였다. 즉, 전쟁은 남성에게 전유되었던 역할을 여성들이 담당할 수 있는 기회를 제공함으로써 전통적인 여성의 역할에 변화를 가져 오게 되었다. 실제로 여성들은 전쟁의 혼란과 불안 속에서도 고난을 감내하며 가족을 지켜냄으로써 자신감을 키울 수 있었다. 그러나 한편으로 여성들은 후방의 전사로서 국가에 헌신하도록 의식화되었다. ‘민족의 상징’으로 미화되고 남편과 자식을 전쟁터에 보내는 충성스러운 ‘국가의 어머니’로서의 역할이 강요되었던 것이다. 이런 면에서 보면, 여성의 자리는 가정이라는 전통적 가르침이 고수되고 있다.

더욱이 전쟁으로 인해 가정의 기반이 뿌리째 흔들리는 ‘가족위기’의 상황은 가족주의 국가관에 의해서 곧바로 ‘국가위기’로 인식되어 사회구성원 모두가 위기에 동조하고 구국의 염(念)을 다지는 것으로 비약되었다. 이때 강조되는 것이 바로 가족의 위기와 수난이 반복되지 않기 위해서는 권위적 가장인 남성이 가족을 지켜야 한다는 가부장제 이데올로기이다. 결국

이런 가부장적 논리를 근거로 국가가족의 가장인 천황을 위기에서 보호하기 위한 오키나와 사람들의 희생은 당연하게 여겨졌다. 이런 사회구조에서 오키나와 여성들은 자식과 남편의 죽음과 강간당한 자신의 몸의 상처와 고난을 가슴에 묻을 수밖에 없는 상황이 되었다. 그리고 이 고난의 상처와 기억은 오늘날까지도 오키나와 여성들의 가슴에 응어리진 채 남아있다.

3) 유린당하는 식민지 여성의 성

전쟁에서 여성의 위치는 민족적 상황과 여성에 대한 사회적 인식도에 따라 달라진다. 여성들은 계급, 문화, 이데올로기적 제도나 체제의 복잡한 상호관계 속에서 전쟁을 경험한다. 그러나 이러한 전이해와 분석 없이 여성은 단순히 ‘전쟁의 피해자’ 집단으로 간주되어왔다. 이런 관점에서 전쟁과 여성을 보는 시선은 영화 “사망통지서”¹¹²⁾에 잘 나타난다. 사회적, 민족적 분석 없이 ‘여성=전쟁의 피해자’라고 규정하는 것은 피해국가와 침략국가의 여성의 경험을 일반화함으로써 피해국가와 침략국가의 여성 모두를 전쟁의 피해자가 되게 하는 위험을 안고 있다. 물론 전쟁에 자식과 남편을 징병당한 일본 본토 여성들도 전쟁의 피해자임이 분명하다. 그러나 일본 군‘위안부’로 오키나와 전투에 끌려와 억압과 폭력 가운데 성적 노예 생활

112) 바바라 소네본 감독의 사망통지서(Regert to inform)는 제3회 서울여성영화제 상영작이다. 사망통지서는 감독인 바바라가 베트남전쟁으로 잃은 남편의 흔적을 찾아 베트남으로 떠나면서 자신과 비슷한 처지에 있는 여성 곧 전쟁으로 남편을 잃은 또 다른 미국인 여성들과 베트남 여성들의 인터뷰를 들려주는 다큐멘터리이다. 이 영화에서는 전쟁으로 “사랑하는 남편을 잃은 피해자”로 미국 여성과 베트남 여성을 동일시하여 같은 전쟁의 피해자라는 시각을 보여 주고 있다. 그러나 이것은 지극히 제국주의적이고 서구중심적인 관점이다. 베트남여성과 미국여성이 경험한 전쟁은 다르다. 물론 미국여성도 전쟁의 피해자인 것은 분명하다. 그러나 베트남여성이 경험한 전쟁은 국가전체가 미국의 침략으로 혼란에 빠져 있는 상황에서 자신과 가족과 국가를 지키기 위해 총을 들고 싸워야 했고, 아이들을 돌보고, 아이들을 대신하여 자신이 죽어야 하기도 하였으며, 때로는 미국 병사들에 의해 강간에 노출되기도 했던 비극 그 자체였다. 베트남 여성에게 있어서 전쟁은 총체적 피해상황이었고 그렇기에 그녀들은 저항의 주체였다. 안전한 미국에서 남편을 기다리던 미국여성이 경험한 전쟁과는 전혀 다른 경험이라고 할 수 있다.

을 해야만 했던 식민지 조선 여성들이 경험한 전쟁과 일본 본토에서 있었던 여성의 전쟁 경험은 전혀 다른 것이다. 그렇다면 과연 이렇게 전쟁경험의 다르다는 것이 의미하는 것은 무엇이며, 여성들을 전쟁의 피해자로 만드는 원인은 무엇인가? 오키나와 전투에 강제 동원되었던 일본군‘위안부’여성들의 경험을 중심으로 조명해보도록 하겠다.

2007년 6월 14일 미국의 “워싱턴포스트”지 24면에는 일본 국회의원 45명과 교수, 정치평론가, 언론인 등이 공동으로 게재한 “사실(THE FACTS)”이라는 광고가 실렸다.¹¹³⁾ 이 광고는 미국의 하원에서 일본군‘위안부’¹¹⁴⁾ 대한 일본 정부의 사과를 촉구하는 결의안이 논의되고 있는 것에 대한 대응이었다. 광고의 내용은 다음과 같다.

첫째, 일본 정부와 군은 일본군‘위안부’동원에 개입하지 않았으며, 이 문제에 관련된 문서도 존재하지 않는다. 일본 정부가 젊은 여성들을 성노예로 내몰았다는 마이크 혼다 의원의 결의안은 역사적 사실과 다르다. 슬프게도 2차 대전 중 많은 여성들이 극심한 고난을 당한 것은 지극히 유감이지만 일본군이 젊은 여성들을 성노예로 동원하는 인신매매 사건을 저질

113) 2007년 4월 26일 아베 신조 일본총리의 미국방문에 맞춰, 워싱턴 위안부대책위원회 등이 ‘워싱턴포스트’지에 일제위안부 만행을 고발하는 “위안부에 관한 진실”이라는 광고를 실어 “일제시대 20만 명의 여성들이 일본 정부에 의해 성노예로 동원”됐음을 알린 광고에 대한 응답이라고 하겠다.

114) 일본군‘위안부’는 흔히 정신대(挺身隊)로 불리기도 하는데, 이 용어가 언제부터 쓰였는지는 확실치 않으나, 일제시기 1940년 이후의 신문, 특히 친일신문인 “매일신보”에 자주 사용되었다. 정신대(挺身隊)는 이름 그대로 남녀를 가리지 않고 국가를 위해 몸을 바친 부대란 의미로 이 시기의 여자 ‘정신대’는 군수공장에서 일하게 만드는 ‘여자근로정신대’를 의미하였다. 이 여자 근로정신대 중에는 일본군에게 반복적으로 성폭력을 당하는 ‘군위안부’로 끌려간 사람들도 있었는데, 이것이 ‘군위안부’를 정신대라고 불리는 이유이다. 또 다른 표현으로 일본에서 많이 사용하고 있는 ‘중군위안부’라는 용어가 있는데, 이것 용어 역시도 강제성보다는 자발성을 내포하고 있으므로 적합한 표현은 아니다. ‘위안부(慰安婦)’ 역시도 가해자 시각의 용어이므로 소위 일본군에 의해 위안부라고 불리었다는 의미에서 일본군‘위안부’를 따옴표로 표시해서 사용하고 있다. 또한 UN 등 국제적으로 그 본질적인 측면을 드러내기 위해 ‘성노예(sexual slave)’, ‘성폭력 피해자’라는 표현도 같이 쓰고 있다. 이 논문에서는 일본군‘위안부’라는 용어를 사용한다. 할머니 그림전 실행위원회 히노순조, 『쓰즈키 쓰토무, 『-봉선화에 부치는 고백-일본군‘위안부’ 피해자 할머니 그림전과 일본시민의 만남』 강물처럼(역), (깊은 자유, 2000), 162-163.

렀다는 하원의 결의안은 중대하고 고의적인 사실 왜곡이다. 일본 정부와 군은 오히려 여성들을 납치하여 위안부로 끌고 간 브로커들을 적발하여 처벌하였다.

둘째, 일본군‘위안부’들은 보통 ‘성노예’로 묘사되고 있지만 사실은 허가를 받고 성매매 행위를 한 것이다. 이들 대다수의 수입은 일본군 장교나 심지어 장군보다도 많았다. 그리고 전쟁 중의 이 같은 성매매 행위는 전 세계적으로 보편적인 일이라고 할 수 있다. 미군도 1945년 일본 점령 이후 미군의 강간 방지를 위하여 위생적이고 안전한 ‘위안소’의 설치를 일본 정부에 요청하였다.¹¹⁵⁾

이 광고로 알 수 있듯이 일본 정부는 전쟁이 끝난 지 60년이 지난 오늘날까지도 일본군‘위안부’ 동원에 일본군과 일본 정부가 관여하였다는 것을 부정하고 있다. 더욱이 전쟁에서의 강간이나 성매매 행위는 보편적인 일이라고 주장하고 있다. 그렇다면, 과연 일본군‘위안부’제도의 진실은 무엇인가? 일본군‘위안부’제도는 왜 생겨났으며, 일본군‘위안부’는 어떻게 동원되었는가? 그리고 일본군‘위안부’의 실상은 무엇인가?

(1) 황군(皇軍)과 일본군‘위안부’

만주사변(滿洲事變)후 일본의 중국 대륙 침략이 본격화되면서 점령 지역에서의 일본군의 약탈, 강간, 방화, 포로참살과 같은 범행이 빈번하게 발생하였다. 일본군의 이러한 범행은 국내외의 혐오감과 반감으로 불려 일으켰으며, 전쟁 수행에 불리한 조건으로 작용하게 되었다. 그래서 일본 군부가 마련한 대응책이 ‘일본군 위안소 설치’였다.¹¹⁶⁾

115) 한겨레인터넷신문 <http://www.hani.co.kr>. 2007. 6.15

116) 康宣美, 山下英愛, “천황제 국가와 성폭력-군위안부 문제에 관한 여성학적 시론” 『한국여성학의 보편성과 특수성9 - 국가와 성통제(The Universality and the Particularity of Women’s

“병사들의 성욕을 오랫동안 억제시키는 것은 자연히 일반 여성의 폭행으로 이어질 것이라고 생각된다. 조속히 위안소를 개설하여 군사들이 성적으로 만족하여 황군의 위엄을 손상하는 강간을 방지하고자 한다.”¹¹⁷⁾

여기에서 말하는 ‘강간 방지’는 어디까지나 ‘황군의 위엄을 손상하는 강간’에 해당하는 것이었다. 그래서 황군의 위엄을 손상시키지 않는 강간제도인 일본군 위안소를 설치하였던 것이다. 그리고 조선, 중국, 동남아시아 등 아시아 전역에서 10만 명에서 20만 명으로 추정되는 여성을 일본군 ‘위안부’로 동원하였다.¹¹⁸⁾ 일본군 ‘위안부’로 동원된 여성의 80%가 당시 일본의 식민지였던 조선의 여성이었다. 김윤심 할머니는 자신이 일본군 ‘위안부’로 동원되었던 과정을 다음과 같이 이야기 하였다.

“아버지 몰래 나와 아이들과 고무줄넘기를 하였다. 그 때 갑자기 자동차 한 대가 왔다. 나는 고무줄을 그만 두고 자동차 곁에 가서 여기저기만져보고 있었다. 자동차 안에는 순경 한 사람과 군인이 있었다. 그 남성은 나에게 자동차를 태워 줄 테니 타라고 하였다. 나는 좋아서 얼른 자동차에 올라탔다. 그런데 이게 웬일인가. 나를 태운 자동차는 순식간에 우리 마을 앞 고갯길을 넘어가 버렸다. 밤이 되자 생전 처음 보는 배를 타고 어디론가 실려 갔다. 며칠이 지나 우리는 아무것도 보이지 않는 허허벌판, 보이는 것이라곤 군 트럭, 방공 굴, 그리고 군인들이 살고 있는 천막뿐인 낯선 곳에 도착하였다.”¹¹⁹⁾

Studies in Korea 9 - State Control of Sexuality)』(한국여성학회, 1993), 75.

117) 당시 군부는 ‘위안’이란 성적 위안밖에 없을 정도로 비참한 현실이었다. 군대는 엄격한 계급제도 아래서 하급병사에게 가혹한 전투행위를 강요하였고 군인은 군마나 무기보다 하찮은 존재였다. 이런 상황에서 파괴와 살육을 강요당한 병사들은 정신적으로 황폐되어 있었다. 이를 해소하기 위하여 위안소 설치가 필요하였다. 도즈카에츠로, 『‘위안부’가 아니라 ‘성노예’이다』 박홍규(역), (서울: 조합공동체 소나무, 2001), 36-39.

118) 심영희, “피해자들의 귀국 후 삶” 『일본군 ‘위안부’ 문제의 책임을 묻는다.』 한국정신대문제대책위원회 엮음, (서울: 역사비평사, 2001), 247.

119) 김윤심(외), 『제8회 전태일 문학상 수상作品集-부끄러운 것은 우리가 아니고 너희다』(서울: 일

한국 정신대 문제 대책협의회가 1992년 조사한 일본군‘위안부’ 출신 19명의 증언에 의하면 그 중 12명이 취직 알선에 속아 일본군‘위안부’가 되었다. “취직을 시켜준다는 사람이 있으니 일본으로 같이 가자고 해서”, “오사카에 가면 돈을 많이 벌 수 있다고 해서”, “방직공장에 취직시켜 준다고 해서”, “일본 군수공장에 3년 계약으로 일을 하면 큰돈을 벌 수 있다고 해서”, “공부도 할 수 있고 돈도 벌 수 있는 곳으로 보내 주겠다고 해서” 따라갔다가 결국 일본군‘위안부’가 되었다고 증언하고 있다.¹²⁰⁾ 결국 일본 정부가 많은 수의 조선 여성을 일본군‘위안부’로 동원할 수 있었던 것은 식민지인 조선에서 구호간호부, 군수공장의 노동자로 동원한 여성들을 일본군‘위안부’로 삼는 방법과 김윤심 할머니처럼 유괴, 납치하는 방법이었다.¹²¹⁾

이와 같이 식민지 조선의 여성들을 일본군‘위안부’로 강제 동원하면서도 일본 여성들은 소수의 기존 성매매 여성을 제외하고는 일본군‘위안부’로 동원되지는 않았다.¹²²⁾ 비록 1939년 노무동원계획, 1941년 여자 근로

하는 사람들의 작은 책, 1998), 12-68.

120) 한국 정신대문제대책협의회, 『일본군‘위안부’ 문제의 진상』 (서울:역사비평사, 1997), 24-27.

121) 1868년 바쿠후 정부는 쇄국령 대신 ‘해외도항허가조령(海外渡航許可條令)’을 제정하고 이어서 1872년 11월에는 인신매매금지령을 포고했다. 그리고 정부는 인신매매에 의한 공창제도를 중지시키고 예창기(게이샤와 창부) 해방령을 내렸다. 하지만 이것은 어디까지나 메이지 정부의 형식적인 전시 행위에 지나지 않았다. 사실은 수요가 너무 많아진 게이샤와 창부들을 해외로 내보내기 위한 고도의 술수였던 것이다. 결국 메이지정부가 의도한 대로 실업상태인 창기들은 홍콩, 싱가포르, 필리핀 등지로 외화벌이를 위해 해외로 나갔다. 이들이 바로 그 유명한 가라유키(에도시대부터 제2차 세계대전에 이르기까지 동남아시아 전역에 걸쳐 외화벌이를 위해 외국에 나간 일본여자를 일컫는 호칭)의 효시이다. 비록 비천한 신분이지만 이 직업여성들을 외국에 보내 장사를 해보니 그녀들이 벌어들이는 외화가 만만치 않았다. 그래서 시작된 것이 하루 세끼 해결하기 어려운 농어촌의 빈민가 딸들을 모아 보내는 것이었다. 그러나 돈으로 팔려온 여자만으로는 수요가 부족하여 농촌 소녀들을 유괴하였다. 일제식민지 시절, 나이 어린 우리나라 소녀들을 납치하여 동남아시아로 보내 일본군‘위안부’를 시켰던 그 행위를 이미 자국 소녀들에게 자행하고 있었다. 유재순, 『일본 여자를 말한다』 (상해, 1998), 44-47.

122) 일본인 위안부의 경우 대부분 매매춘업에 종사하던 여성들로서 나이도 비교적 많았고, 성별 보균율도 높았으며 강제 연행된 것이 아니라 ‘위안부’가 되기로 하고 선불까지 받은 경우가 많았다고 한다. 김혜원, 『딸들의 아리랑-이야기로 쓴 ‘위안부’ 운동사』 (서울:허원미디어, 2007), 34; 유재순,

보국대, 1944년의 근로 정신대 등의 일련의 정책을 통해 많은 여성의 노동력을 무상으로 착취하였음에도 불구하고 일본 여성에게는 모성 동원 정책을 우선시 하였다.

“여성의 노동을 동원할 때 특히 주의해야 할 점은 가족제도의 미풍으로 부녀자는 가내에서 자녀를 양육하며 가사를 돌보는 중대한 사명을 가졌으므로 이 사명과 상치하지 않도록 해야 한다”¹²³⁾

일본 여성에게는 모성 보호 정책이, 식민지인 조선 여성에게는 일본군‘위안부’라는 모성 말살 정책이 강요되었다. 일본군이 가는 곳마다 필수적으로 설치되었던 위안소는 대개 세 가지 형태로 운영되었다. 일본군이 직접 경영한 위안소, 일본군의 감독과 통제 아래 있는 군인과 군속전용의 위안소, 군대가 민간의 매매춘 시설을 일정기간 군대용으로 지정하여 이용하는 위안소로 나누어졌다.¹²⁴⁾ 이 위안소에 속한 일본군‘위안부’ 여성들은 대부분 10대 소녀들이었으며, 조그만 방에 갇혀 하루에 20-30명의 군인들과 성관계를 갖도록 강요당하였다.¹²⁵⁾ 일본군‘위안부’ 여성들은 당시의 고난의 기억을 다음과 같이 이야기한다.

사례1) “처음부터 장교 두서너 명이 차례로 달려들어서 밑이 찢어져 피가 나고 따가웠습니다. 반항을 하니깐 허리끈을 풀어 다리를 묶어놓기도 하였습니다. 반항은 했지만 도망은 못 갔습니다. 나도 인간이라고 소리 질렀습니다. 어떤 군인이 너무 괴롭히기에 나도 화가 나서 발로 찼더니 그는 내 옷을 다 찢고 발가벗겨 때리고 칼을 들이댔습니다. 그리고는 밖

『일본 여자를 말한다』(상해, 1998), 55-56.

123) 여순주, “일제시기 조선인 여자근로정신대에 관한 실태” (석사학위논문, 이화여자대학교, 1994), 17-19.

124) 한국 정신대문제대책협의회, 『일본군‘위안부’ 문제의 진상』(서울:역사비평사, 1997), 27-28.

125) 심영희, “피해자들의 귀국 후 삶” 『일본군 ‘위안부’ 문제의 책임을 묻는다.』 한국정신대문제대책위원회 엮음, (서울: 역사비평사, 2001), 247-248.

에 나가서 시뻘겑게 달구어진 인두 모양의 불 쭉시개를 가지고 들어와 내 겨드랑이를 지켰습니다. 그 상처로 석 달 동안 고생했습니다.”¹²⁶⁾

사례2) 하도 많은 남성들을 상대하다 보니 얼마 안 되어 몸쓸 병이 들었는지 밀이 시뻘겑게 통통 붓고 고약한 냄새가 났습니다. 병든 상태에서 계속 군인을 받았습니다. 한번은 어떤 놈이 바지를 내리고 덤벼들다가 시뻘겑게 된 내 밀을 보고 뭐라 욕지거리를 하고는 못 같이 뽀쪽한 것을 가지고 밀을 찢러 버렸습니다. 거기에 병균이 옮겨 번져서 고름과 피가 범벅이 되었는데도 그냥 누워 군인을 받았습니다.¹²⁷⁾

사례3) 함께 있던 동료 가네코는 소독하라고 나눠준 소독약을 먹고 자살을 하려고 하였다. 가네코가 신음하고 있는 것을 다행히 내가 발견하여 먹은 것을 토하게 하고 군병원에 연락하였다. 일주일쯤 병원에서 치료를 받고 나온 가네코는 그 뒤 목구멍이 쪼그라들어 일 년 정도는 밥을 잘 넘기지 못할 정도로 고생하였다.¹²⁸⁾

여성들의 이야기를 통해서 알 수 있듯이 일본군‘위안부’들은 구타와 폭력 그리고 어린 나이에 견디기 힘겨운 성적 경험을 비롯하여 낙태와 자살 등 광범위한 신체적인 아픔과 고통을 당하였다.¹²⁹⁾ 즉, 일본군의 위안소는 여성들을 집단 감금해두고 오로지 군인들의 성욕만을 해결하던 곳으로 그곳에 일본군‘위안부’들의 인권은 존재하지 않았다. 더욱이 일본군‘위안부’들은 성적 경험이 없는 어린 나이였고, 군인을 상대하는 일이라는 것을 모른 채 동원되었기 때문에 ‘위안소’ 생활은 말로 할 수 없는 충격 그 이상의 것이었을 것이다. 이런 상황에서 ‘위안소’ 생활에 적응 못하는 일본군‘위안부’들은 자살을 강행하였다.¹³⁰⁾ 자살은 일본군‘위안부’ 여성들이 할 수 있는

126) 한국정신대책협의회, 『강제로 끌려간 조선인 군 위안부1』 (서울:풀빛, 2001), 116.

127) Ibid., 127-128.

128) 한국정신대책협의회, 『강제로 끌려간 조선인 군 위안부2』 (서울:풀빛, 2001), 131.

129) 이수현, “피해자들의 육체적 후유증” 『일본군‘위안부’ 문제의 책임을 묻는다.』 한국정신대문제대책위원회 엮음, (서울: 역사비평사, 2001), 280-285.

가장 극단적인 적응 가운데 하나였다고 할 수 있다.

이제까지 살펴보았듯이 일본군‘위안부’제도는 일본 정부와 일본군에 의해 추진된 정책이었다. 그럼에도 불구하고 일본 우익정치인들은 여전히 “위안부는 상행위(商行爲)를 한 것이다.”, “위안부는 공창이었다.”고 주장하고 있다. 그러나 일본군‘위안부’ 동원과 수송, 위안소 설치, 운영 통제에 일본군, 일본 정부, 조선 총독부 등이 직접 개입하였을 뿐만 아니라 일본군 ‘위안부’제도는 공창과는 전혀 다른 것이다. 일본군이 위안소를 직접 경영하지 않았다고 하더라도 일본 정부와 일본군의 책임이 면제되는 것도 아니다.¹³¹⁾ 일본군‘위안부’제도가 일본군의 성병 예방¹³²⁾, 성욕 해결, 치안 유지 등을 목적으로 만들어졌고 일본 정부가 이를 지원하였다는데 문제의 초점이 있다. 그러므로 일본군‘위안부’ 제도는 일본이 식민국의 정치, 경제적 약탈과 수탈뿐 아니라 여성들을 강제로 동원, 납치하여 군대의 성욕 배출구로 전략시켰다는 명백한 증거이다. 이미 유엔인권위원 등 국제기구들은 일본군 ‘위안부’제도는 전쟁 범죄이며, 인권 문제라는 측면에서 접근하고 있다. 따라서 전쟁 범죄인 일본군‘위안부’제도는 분명한 국제법 위반이며, 가해국인 일본 정부는 사죄와 배상이라는 국가적 책임과 의무를 다하는 것은 당연한 일이라고 하겠다.

130) 한국정신대문제대책협의회, 『일본군 ‘위안부’ 문제의 진상』 (서울:역사비평사, 1997), 285.

131) 1993년 8월 발표된 고노담화는 태평양전쟁 당시 중군위안부를 동원하는 과정에서 일본군과 일본 관리들이 관여하였을 뿐만 아니라 위안소의 설치관리 및 위안부의 이송은 일본군의 직간접적 관여 아래 이루어졌음을 시인하였다. 그리고 위안부들이 강압적인 상황에서 참혹한 생활을 하였으며, 당시 군의 관여 아래, 다수 여성의 명예와 존엄을 깊게 손상시킨 문제에 대해 피해자들에게 진심으로 사과하고 반성한다고 명시하였다. www. hani. co. kr. 한겨레인터넷신문 2007. 6.15..

132) 일본군이 일본군‘위안부’에 관여되었다는 증거로 ‘돌격일번’이라고 찍혀 있는 콘돔과 일본군‘위안부’가 군병원을 이용하였다는 점을 들 수 있다. “일본군이 병사들의 성병을 예방하기 위해 ‘돌격일번’이라는 군전용 위생콘돔을 만들어 정기적으로 배급하였다. 일본 정부는 지금까지 민간업자들이 위안부를 공창 형태로 운영했기 때문에 국가적 책임이 없다고 주장하고 있지만 일본군이 돌격일번을 군 배급용품으로 만들었고 일본 군의관이 위안부 여성의 성병검사를 직접 하였다는 문서가 존재하는 것으로 미뤄 민간업자들이 위안부를 운영하였다는 일본 정부 측 주장은 앞뒤가 맞지 않는다. www. kukinews. com. 국민일보 쿠키뉴스 2006. 11. 16.

(2) 오키나와 전투에서의 일본군 '위안부'의 실상

오키나와 전투에도 군위안소가 존재하였다. 1992년까지 밝혀진 군위안소만해도 130개 정도가 된다.¹³³⁾ 오키나와에 남아 있는 위안소의 흔적은 기노완시(宜野灣市), 타마구스쿠촌(玉城村), 하에바루(南風原) 등이다. 그중에서 미군과 치열한 공방전이 벌어진 기노완시(宜野灣市)에는 제62사단이 주둔하여 있었고 5개의 위안소가 있었다. 제62사단은 직접 위안소를 관리하고, 일본군 '위안부'를 통제하였다. 그렇기 때문에 폭격으로 피난 온 위안부에게도 다른 부대 소속일 경우에는 제62사단과 다시 계약을 하는 형식을 취하였다. 그리고 제62사단의 위안부에 소속되면, 생활에 필요한 식량은 물론 담배까지 군이 통제하였다. 군인들이 위안소를 이용할 때의 비용을 책정되어 있었고, 후에 취소되긴 하였지만 이용료의 12%의 세금도 부과하였다.¹³⁴⁾

오키나와 전투에 동원되었던 일본군 '위안부'의 최후에 대하여 류큐 대학에서 평생교육의 일환으로 오키나와 역사를 공부하던 우에하라에이쇼(上原正一)사제는 다음과 같이 증언하였다.

“일본군 '위안부'의 처절한 현장을 보여주는 곳은 이토가즈 동굴 위안소입니다. 이 동굴은 높이가 10m를 넘고 길이는 약 270m에 달하는 중유석 자연동굴입니다만, 지금도 물 떨어지는 소리가 들리고 밖의 피약별과는 달리 햇빛 한 줄기 들어오지 않아 축축하고 캄캄한 동굴입니다. 이 동굴은 1945년 2월 이후 독립혼성 제44여단 소속 공병대의 주둔지였으며, 하에바루(南風原) 육군 병원의 분실로도 사용되었습니다. 물론, 주민의 피

133) 강정숙, “식민지 여성은 동굴 속에서 울었네: 조선인위안부가 끌려갔던 오키나와 현장... 우리의 손으로 위령비 세울 때”, (한겨레21, 2000. 8. 24)

134) Ibid..

난지로도 사용되었습니다. 2천여 명이 넘는 사람들이 어둡고 축축한 곳에서 생활을 하였답니다. 이 동굴에도 군위안소가 있었고 조선인 ‘위안부’가 6~7명이 있었습니다. 처음에는 위안소가 동굴입구에서 얼마 안 되는 곳에 있었으나 병원이 동굴로 들어 온 후로는 동굴 안쪽으로 이동하였답니다. 1945년 6월 미군이 동굴 밖으로 나오면 살려준다고 할 때까지 일본군 ‘위안부’들이 동굴에 함께 있었습니다. 엄청난 피해를 받으며 퇴각하고 있던 일본군들이 얼마나 끝까지 일본군 ‘위안부’를 끌고 다녔는지를 알 수 있습니다.”¹³⁵⁾

오키나와 전투에 강제 동원되었던 조선인 일본군 ‘위안부’의 삶이 어떠한가는 배봉기 할머니¹³⁶⁾의 삶을 통해 증언되고 있으며, 오키나와 사람들 중에도 조선인 일본군 ‘위안부’를 기억하는 사람이 있다. 당시 어린 아이였던 칸마사코(喜屋武真子)는 다음과 같이 증언하고 있다.

“저는 도마리(とまり), 나하 항구)에 살고 있었는데, ‘위안부’들은 도마리 초등학교를 막사로 삼고 있었습니다. 그 여성들은 웅크리고 길거리를 다녔는데 우리가 ‘조센삐’¹³⁷⁾라고 놀리던 기억이 납니다. 치마저고리가 아닌 무늬 없는 옷, 하늘색 옷, 핑크색 옷을 입고 있었습니다. 오키나와 사람이 잘 입는 색은 아니었습니다. 위안소 근방에는 콘돔이 널려 있었고, 우리가 풍선처럼 가지고 놀았습니다.¹³⁸⁾

135) 우에하라 에이쇼(上原正一), 2005년 7월 31일 오키나와 미하라의 증언자 자택에서 인터뷰.

136) 오키나와로 끌려온 만여 명의 한국인 군속 가운데 조선인 ‘위안부’는 1천여 명 있었다고 알려지고 있으며, 일본군 해상 특공정의 비밀기지가 있던 게라마 제도에 21명, 도카시킴섬에는 7명의 ‘위안부’가 있었다. 이들 중 5명은 전쟁 중에 도카시킴에서 희생당했고, 한 명은 종전 직후 오키나와에서 정신병으로 죽었으며, 유일하게 생존한 사람이 한국인 일본군 ‘위안부’ 출신 가운데 처음으로 자신의 경험을 세상에 알렸던 배봉기(裴奉奇) 할머니이다. 강정숙, “일제 말기 조선인 군속 동원 : 오키나와로의 연행자를 중심으로” 『史林, 제23호』 (서울: 首善史學會, 2005. 6), 171-206; 도진순, “수평적 평화를 위하여-오키나와 심포지엄을 다녀와서”, (생각나무, 당대비평 통권 제10호, 2000), 534-535.

137) ‘삐’는 일본 해군의 은어로 영어의 ‘prostitute(매춘부)’의 머리글자를 딴 것이다. 이 말이 일반 사람들에게도 퍼졌던 것에서 차별과 인권유린이 아무렇지도 않게 행하여 졌음을 알 수 있다. 위안소는 민가를 접수하여 만들었으며, 마을의 집회장이나 진료소를 위안소로 쓰기도 했다. 동아시아 평화인권한국위원회, “천황제와 동아시아” 『동아시아와 근대의 폭력1: 전쟁, 냉전과 마이너리티』 (서울: 삼인, 2001), 25.

“공습이 심해져서 군수품의 보급이 끊기자 배고픔에 시달리기 시작하였다. ‘위안부’들은 일본 군인들과 자신들을 위해 산으로 다니며 먹을 수 있는 거라면 뭐든지 구해왔다. 그 가운데는 뱀, 들쥐, 뽕잎, 파초줄기 등이 들어 있었다. ‘위안부’들은 머리에 탄약을 이고 날랐으며 산에서 뜯어 온 나물을 요리해서 군인들에게 먹였고 밤에는 성노예로 그들에게 시달려야 하였다. 그 해 6월 22일에 미군의 포로가 되었는데, 일본의 교육과는 달리 ‘야만인’들의 포로가 되어 있는 동안 잘 먹고 잘 지낼 수 있었다. 미군의 조사를 받고 이시가와 수용소에서 풀려났지만 갈 데가 없었다.”¹³⁹⁾

배봉기(일본명 아키코) 할머니는 전후에도 한국으로 돌아가지 않고 오키나와에서 생활하였다. 그러나 1972년 오키나와가 일본으로 반환될 당시 ‘불법체류자’로 밝혀지면서 처음으로 일본군‘위안부’ 출신임을 밝혔다. 이를테면 특별체류허가와 맞바꿔 일본군‘위안부’ 생활을 증언한 것이다. 그러나 당시에는 누구도 이 증언에 주목하지 않았다. 그 후 한국에서 일본군 ‘위안부’문제가 본격적으로 거론되기 시작하던 1991년 10월 18일 배봉기 할머니는 한 많은 74세의 인생을 마감하였다. 배봉기 할머니는 오키나와 나하시의 한 천막집에서 숨진 지 사흘쯤 지난 시체로 발견되었다. 시신은 나하시가 무연고자로 처리한 뒤 납골당에 보관하고 있다.¹⁴⁰⁾ 전쟁이 끝난 지 60년이 지났지만 아직도 오키나와에 연행 된 일본군‘위안부’와 군인, 군속들이 얼마나 희생되었으며 귀국한 이들이 몇 명인지 조차도 파악되지 않고 있다. 다만, 미국의 국가 기록 보존소에 오키나와 수용소에 있었던 일본군‘위안부’ 약 150명의 명단이 있을 뿐이다.

138) 칸 마사코(喜屋武真子), 2006년 3월 21일, 오키나와교구 회의실에서 인터뷰.

139) 김혜원, 『딸들의 아리랑-이야기로 쓴 ‘위안부’ 운동사』 (서울:허원미디어, 2007), 53-54.

140) 김백일, “오키나와 전쟁의 상흔과 한국인‘위안부’” 『역사비평』 (역사문제연구소, 2000년 봄호), 366.

어린 처녀의 몸으로 위안부로 끌려가
 능욕당한 것도 원통한데
 패전과 함께 일본군과 함께
 왜 죽어야만 하는지도 모른 채
 당신은 그렇게 죽어갔습니다.
 그러나 말없는 위령비의 외침은
 이제 세상 끝까지 고해졌습니다.
 가공할 천황 군대의 죄악을
 천인공로 할 잔혹의 역사를
 일본제국주의자들이
 조선의 딸들에게 무슨 짓을 했는지를
 전선의 막사에서 천황의 병사들을 받아내며
 만신창이 더럽혀진 조센삐
 아무것도 모르던 열일곱 살 조선여자가
 황군에게 짓이겨져 어떻게 죽어갔는지를.....¹⁴¹⁾

일본군‘위안부’제도는 일본군에 의한 점령지역 여성에 대한 강간 방
 지와 성병으로부터 일본군을 보호함으로 병력감퇴를 막기 위해 마련된 일
 본군의 정책이었다. 그리고 그 뿌리에는 ‘남성의 성욕은 참을 수 없는 것’
 이라는 남성중심의 성의식과 ‘보호받아야 할 양가 부녀자와 남성의 성욕을
 위해 보호받을 수 없는 창녀’로 여성을 이분화 하는 가부장제의 성의 이중
 윤리가 존재한다. 여성의 이분화에 의해 ‘보호받을 수 없는 식민지여성’은
 성폭력의 대상인 일본군‘위안부’로 동원되었다.

여기에서 오키나와 여성과 조선의 일본군‘위안부’여성의 오키나와
 전투의 경험이 구분된다. 비록 오키나와도 일본의 속국이었지만 ‘황민화정
 책’이 강화되었던 오키나와 여성들은 주로 학도단이나 간호부대로 동원되었
 고, 식민지 조선의 여성들은 일본군‘위안부’로 동원되었다. 즉, 오키나와 여

141) 1999년 11월 27일에 이 도가시키섬을 방문하였던 류춘도는 ‘당신이 나입니다.’라는 시로 일본
 군‘위안부’의 삶을 얼마나 한의 삶이었는지를 전하고 있다.

성들에게는 ‘모성보호정책’이 조선의 여성에게는 ‘모성말살정책’인 일본군 ‘위안부’ 정책이 강요된 것이다. 그러나 결국 이 두 정책의 뿌리에는 가부장제와 군사주의¹⁴²⁾ 곧, 누르는 힘이 존재한다. 군사주의의 힘은 정복과 지배만을 알기 때문에 힘으로써 통제하는 명령과 복종의 상하관계(上下關係)를 선호한다.¹⁴³⁾ 남성보스(boss) 즉 독재자, 장군, 영웅 밑에는 ‘무명’ 용사가 있기 마련이고, 밖에서 일하는 남편 뒤에는 ‘이름 없는 안사람’이 있는 법이다. 이런 상황에서 여성은 상징적으로든 실제로든 배제되기 쉽고, 남성이 성욕을 해소하기 위해 성매매를 요구하거나 때로 강간에 의지하게 되는 것은 당연하게 여겨졌다.¹⁴⁴⁾ 세계 어느 나라에서나 자행되고 있는 성폭력은 군사주의가 일상생활에 침투해 있음을 반영하는 ‘구조화된 폭력’이라고 하겠다. 곧, ‘전쟁은 주로 남성이 일으키지만, 그 대가는 대개 여성이 치른다.’ 그러기에 미 국방성의 핵무장 정책과 무기거래 정책에 항의해 여성단체가 외친 구호는 “가부장제의 무장을 해제하라!”는 것이었다. 이는 군사주의가 가부장적 힘의 논리를 구현하고 있음을 표현하고 있는 것이라고 하겠다.

전시체제에서 일본여성에게 강조되었던 ‘국가의 어머니’로서의 역할과 식민지 여성에게 강요되었던 일본군‘위안부’는 서로 상반되는 이미지를 형성하고 있지만 결국 가부장제와 군사주의에 의한 여성의 성의 통제라는 공통의 분모를 가지고 있다. 즉, ‘국가의 어머니’와 일본군‘위안부’는 서로 다른 모습을 하고 있지만 일본군국주의 천황제 국가가 침략전쟁을 수행하

142) 군사주의(militarism)는 “한 국가 또는 한 사회에서 전쟁 및 전쟁준비를 위한 배려와 제도가 반항구적으로 최고의 자리를 차지하고, 정치, 경제, 교육, 문화 등 국민생활의 다른 모든 영역을 군사적 가치에 종속시키는 사상 내지는 행동양식”으로 정의된다. 井山眞男, 『現代政治の思想と行動』(未來社, 1984), 285-291; 마루야마 마사오, “군사주의” 『여성·평화』 기독교여성평화연구원 편(서울: 평화사, 1991), 52 재인용.

143) 손덕수, “향락·퇴폐문화와 성-여남 관계의 측면에서” 『여성·평화』(1991), 27.

144) 가부장제 역사에서 매매음(賣買淫)이 장수하게 된 것은 가부장제와 군사주의, 자본주의의 성공적인 결합에 기인한다. 구조적으로 가부장제는 매매음을 ‘밖에서 도 닦는 행위’(外道)나 ‘봄을 사는 일’(賣春)로 미화시키면서 자본주의 시장의 최적상품으로 자리매김 하였다. Ibid., 30-32 참조.

기 위해 어떻게 여성들의 성을 통제하고, 억압하고 착취하였는지를 보여주는 사례들이다. 그 중에서도 일본군‘위안부’제도는 일본의 천황제와 군국주의 국가권력에 의해 발생한 체계적이고 조직적인 강제연행, 윤간, 고문, 학살 등의 전대미문(前代未聞)의 잔학한 범죄이며 인권유린으로 세상에 유례가 없는 국가에 의한 여성의 성 착취제도라고 할 수 있다.¹⁴⁵⁾

2. 군사문화와 여성

제2차 세계대전이 끝나고 미국은 일본을 비무장 국가화 하는 한편, 종전 이후 미·소 대립의 강화를 고려하여 오키나와를 일본에서 분리하여 미군의 군사적 요새로 만들고자 하였다.¹⁴⁶⁾ 그래서 연합군이 일본 전역을 점령하고 있음에도 불구하고 오키나와를 일본에서 분리해 미군의 단독지배 아래 두었다. 연합군 최고사령관 맥아더 원수는 1947년 6월 오키나와에 대한 미군정을 표방하였다. 이에 대해 쇼와천황은 “미국이 오키나와를 25년이나 50년 그 이상에 걸쳐 지배하는 것은 미국에게 이익이 될 뿐 아니라 일본에게도 이익이 된다.”¹⁴⁷⁾고 답변함으로써 미군의 오키나와 지배가 결정되었다. 그러나 이것은 오키나와 사람들의 의사를 전혀 반영하지 않은 처사였다. 오키나와 사람들은 ‘평화헌법 아래로 복귀’¹⁴⁸⁾라는 구호 아래 전쟁을 포기하고 기본적인 인권이 수호되는 법이 적용되는 ‘일본’의 일부가 되기를 희망하였다.¹⁴⁹⁾ 그러나 결국 오키나와 사람들의 의사는 묵살되었고, 1951

145) 1992년 8월 10-11일 서울에서 열린 정신대문제 아시아연대회의 결의문.

146) 오키나와는 나하시를 중심으로 동원을 그럴 때 동아시아의 주요국인 대만, 중국, 북한, 한국, 필리핀의 주요 도시들이 포섭되는 지리적 위치로 인해 미국의 동아시아 전략에서 지정학적으로 ‘태양의 요석’이라고 할 수 있다.

147) 아라사키 모리테루, 『또 하나의 일본-오키나와 이야기』 75.

148) 평화헌법: 1947년 제정된 현 일본국헌법을 가리킨다. 헌법 제9조에 세계에서 처음으로 ‘전쟁방기’ 조항이 기본원리로서 들어 있는 점을 강조하여 일본에서는 평화헌법이라 부르기도 한다.

149) 新崎盛暉, 『日本になった沖縄』(有斐閣, 1987), 8-9.

년 9월 체결한 ‘대일 평화조약’¹⁵⁰⁾과 ‘미일 안전보장조약’에 따라서 오키나와는 반영구적으로 일본에서 분리되어 미군정의 지배를 받게 되었다. 뿐만 아니라 일미 양국정부는 ‘시정권(施政權)은 반환하지만 그 후의 유지 및 관리비는 일본이 분담하고 미군은 계속 극동의 안전에 관여한다.’는 내용의 조약도 체결함으로써 오키나와의 미군기지 존속을 결정하였다.¹⁵¹⁾ 그로 인해 오키나와는 1972년 5월 15일 일본에 반환되기까지 27년간 미군정의 지배를 받았으며, 오늘날에도 여전히 군사기지의 섬으로 남아 있다.

1) 미군기지와 성매매

미군의 군사적 식민지가 된 오키나와에는 미군의 기지건설과 확장을 위하여 1953년 4월 3일 ‘포령 109호 토지수용령’이 발표되고 토지 강제 접수가 강행되었다. 미군이 지배권을 장악한 오키나와는 미일안보조약의 영향을 받는 일본 본토와 달리 ‘포령(布領), 포고(布告)’라고 불리는 명령이 법의 역할을 담당하였다. 이런 상황에서의 토지 강제접수는 ‘총칼과 불도저’를 앞세운 토지강탈이었다.¹⁵²⁾ 만약 오키나와가 일본에서 분리되어 미군의 지배를 받지 않았다면 오늘날과 같은 규모의 미군기지가 오키나와에 건설되는 것은 불가능하였을 것이다. 이것은 전쟁종식 후 일본 본토의 미군기지가 3분의 1정도로 줄어든 것에 비해 일본 영토의 0.6%에 불과 한 오키

150) 1951년 9월 8일에 조인 된 이 조약은 ‘샌프란시스코 평화조약’이라고도 불린다. 일본의 대표는 요시다시게루(吉田茂)수상이었고, 일본과 연합국 48개국이 샌프란시스코에서 조인하였다. 연합국과 일본 간의 전쟁 상태에 법적인 종지부를 찍고 점령을 풀기 위한 결정으로 일본의 독립국가로서의 재출발을 상징하는 조약이다. 이 조약에는 조선반도와 타이완의 영토평기(2조), 오키나와와 오가사와라를 무기한으로 미국의 지배하에 둘 것(제3조), 외국부대의 주둔 인정(6조)을 규정하고 있다. 국제문제연구소 편집부편, “오키나와: 返還으로부터 30년, 講和로부터 50년” 『국제문제』 (33권 8호, 2002, 8), 98-105.

151) 新城俊昭, 『琉球沖繩史(改訂版)』 (東洋企劃, 1997), 227-228.

152) 아라사끼 모리테루, 『또 하나의 일본-오키나와 이야기』 82.

나와에는 일본에 주둔하는 미군시설의 75%가 집중되어 있고, 오키나와 전체 면적의 20%가 미군기지로 사용되고 있는 것으로도 알 수 있다.¹⁵³⁾ 오키나와에 미군기지가 집중되는 과정에서 오키나와의 환경은 파괴되었고, 오키나와 경제의 상당 부분이 미군기지에 의존하는 형태를 띄게 되었다.¹⁵⁴⁾

경제적으로 빈곤하고 사회보장조차 갖추어지지 않은 전쟁 직후의 오키나와의 상황에서 남성은 군 관련 노무(勞務)에 여성은 서비스업에 종사할 수밖에 없었다. 그 가운데 가족의 생계를 책임져야 했던 오키나와 여성가장들은 성매매를 전제로 취업을 하는 경우도 비일비재(非一非再)하였다. 더욱이 미군은 점령지인 오키나와 여성에게 성적 희생을 당연시하며, ‘건강하고 문화적인 최저의 생활을 영위할 권리(일본국 헌법 제25조)’를 전면 무시하였다. 이런 상황에서 성매매는 성폭행에 비해 ‘사회적 필요악’으로 용인되었다. 강간 범죄를 증가시키지 않고 병사들의 공격적, 성적 에너지를 발산시키는 방안으로 성매매가 필요하다는 것이다.¹⁵⁵⁾

“전 세계 2000개 기지에 주둔하는 미군은 매일 가상된 적을 죽이고 상하게 하는 기술훈련을 받는다. 군대는 강간을 군대 분노의 성적표현으로 군대의 구조적 폭력의 배출구로 상징화한다. 군대는 여성에 대한 폭력의 심각성을 과소평가하고, 전투력의 보상으로서 군대 성매매를 준다. 그래서 성매매와 강간은 전투군대에 대한 보상이 된다. 즉, 성매매와 강간은

153) 다카사토 스즈요, 『오키나와 기지·군대현황과 운동(오키나와 지역보고서)』 군사주의에 반대하는 동아시아-미국여성네트워크 제4차 서울국제회의 자료 (2002) 참조.

154) 미군기지로 인해 삶의 터전인 토지를 강제몰수당한 오키나와 주민의 생활이 다방면에서 왜곡된 형태를 띄게 된 것은 너무나 당연하다고 하겠다. 오키나와현의 경제수준을 1인당 소득수준으로 보면 일본의 전국평균보다 현격하게 낮은 상태이고, 이 격차는 점차 확대되고 있다. 전국평균과의 비교수치의 추이를 보면, 1985년 75.6%, 1990년 71.9%, 1995년 70.8%, 1997년 69.8%로 소득격차가 커지고 있는 것으로 나타났다. 또한 현별 주요지표를 보면, 1995년 10월 1일 완전 실업률의 전국평균은 4.3%인데, 오키나와현은 10.3%로 1위를 기록하고 있다. 2위인 오사카부(大阪)는 6.2%이고 실업률이 가장 낮은 시마네현(島根縣)이 2.4%인 것과 비교해 보면, 오키나와현의 실업률의 심각성을 알 수 있다. 沖繩縣企劃開發副長, 『沖繩縣勢のあらまし』(平成12年 1月), 17-137.

155) 森弘達(編著), 『わたしたちの 沖繩問題』(ボーダーインク, 1998), 49-55.

군대의 분노축적의 체계적인 배출구이며, 통제와 규율을 유지하기 위한 방법이며, 군대의 남성성을 구축하기 위해 활용된다. 국가 간의 협정은 여성에 대한 군대범죄를 수용하고 섹스를 휴식과 위안으로 받아들이고 있다.”¹⁵⁶⁾

오키나와에서 성매매가 전제(前提)되면서 미군이 중요시한 것은 성병에 의한 군대의 전력저하(低下)였기 때문에 성매매 여성들에 대한 강제 성병검진이 제도화되었다.¹⁵⁷⁾ 긴 공창의 역사를 가지고 있으며, 전쟁 중에 일본군‘위안부’제도를 시행하였던 일본 정부는 저항 없이 미군의 성매매와 성병 예방을 보장하였다.¹⁵⁸⁾ 특히 1950년 한국전쟁이 일어나 오키나와에 미군이 집결하게 되면서 미군의 성병관리를 위하여 여성에게 성병검사를 의무화하는 A사인제도(Approved for U. S. Forces)가 강행되었다. 베트남 전쟁 시에는 오키나와에 1200개의 A사인을 받은 시설이 있었다.¹⁵⁹⁾

오키나와의 미군기지의 집중은 오키나와를 성매매의 온상으로 만들기 충분하였다. 비록 성매매 방지법이 존재하였지만 이 법은 성매매의 비윤리성과 사회악을 법적으로 확인하는 정도에 불과하였고, 성매매의 전면적 폐지를 천명하는 것은 아니었다. 그래서 1972년 오키나와가 일본으로 복귀될 때까지 여성의 인권을 유린하는 관리 성매매가 존재하였으며, 성매매 사업은 미군기지에 의존하는 오키나와 경제의 일각을 차지하였다.¹⁶⁰⁾ 다카시

156) 1997년 11월 동경에서 열린 ‘전쟁 시 무력갈등 상황에서의 여성에 대한 폭력에 관한 국제회의’에서 ‘행동하는 여성모임’이 발표한 군대 폭력에 대한 보고서 참조.

157) 해외에 주둔하는 미군의 성매매 관리는 1898년의 필리핀 점령 직후부터 시작되었다. 제2차 세계대전 중에도 세계 각지의 미군은 현지의 성매매 시설을 직간접 관리하고 여성들에게 성병검진을 강제하였다.

158) 후지메유키, “제국주의와 성폭력” 『21세기 동아시아 평화와 인권』 (서울: 역사비평사, 1999), 142.

159) 미군과 군속, 가족의 위생적인 면의 안전 확보를 위해 민간지역의 상점을 검사하여 허가증을 발행한 것이다. A는 Approved의 첫 문자인데, 업종에 따라 색깔로 구별하였다. 적색은 음식점, 청색은 바, 클럽, 카바레 등의 업종, 검정색은 식품가공관련업종으로 나누어졌다. 이른바 ‘A사인제도’는 성병방지, 위생, 풍기를 엄중하게 관리하는 검사인 동시에 미군이 주민에게 경제적 제재를 가하는 도구로도 이용되었다. 松田米雄(編), 『戦後沖縄のキーワート』 (ゆい出版, 1998), 61-62.

토스즈요(高理鈴代)는 당시의 성매매 여성에 대해 다음과 같이 증언한다.

“나는 1982년부터 7년간 나하시의 부인상담원으로 일하던 중, 미군을 상대로 일한 경험이 있는 많은 여성들을 만났다. 나는 여성들이 베트남전쟁 당시 미군기지 주변에서 미군을 상대로 일하면서 입었던 폭력의 후유증으로 괴로워하고 있다는 사실을 알았다. 그리고 그 원인에 대해 사회적인 해결책의 필요성이 점점 잊혀지고 있다는 사실을 실감하게 되었다. 이 여성들은 주로 어린이와 가족을 먹여 살리기 위해 매춘(성매매)을 시작하였기 때문에 선불로 받은 많은 빚으로 인해 강제적인 관리 하에서 성매매를 하였다. 그렇기 때문에 여성들이 벌어들인 달러의 대부분을 성매매 관리자에게 착취당하였고, 때로는 하루에 20명에서 30명이나 되는 병사를 받아들여야 하였다 …… 성매매 여성들은 베트남 전장을 연상시키는 공공연한 폭력에 노출되어 있었다. 그들은 이와 같은 생활로부터 벗어나 10년이 지난 지금에도 되살아나는 공포로 인해 심신이 불안정해져 정신적, 신체적인 이상을 일으키고 있다.”¹⁶¹⁾

다카시 토스즈요의 증언은 ‘미국이 일으킨 베트남 전쟁은 베트남에서만 일어난 것이 아니라는 사실’을 잘 보여 주고 있다. 베트남 전쟁에 한 명의 군사도 보내지 않은 오키나와와 베트남 전쟁과의 관계는 여성의 몸을 통해서 연결되어 있다. 베트남 전쟁 중¹⁶²⁾이던 1969년의 실태조사에 의하

160) 성매매는 오키나와 전역에서 약 30%에 해당되는 20여 개의 시정촌에서 행해졌고, 나하시(那覇市)에 매춘부의 38%가, 고자시(コザ市)에 25%가 집중되어 있었다. 오키나와의 성매매여성은 평균 연령이 26세 이상으로 높은 편이고 자녀가 있는 기혼여성도 많았다. 그 중에는 미군병사에게 버림을 받고 혼혈자녀를 키우는 여성도 상당수 포함되어 있었다. 복귀를 앞둔 1972년 오키나와의 성매매용의자는 7400명이었지만 실제로는 1만 명이 넘었다고 한다. 15세 이상 여성인구가 344,000명이므로 성매매용의자의 비율은 2.2% 정도였다. 이것은 1957년 본토에서 성매매방지법이 시행될 당시 매춘부는 13만 명으로 15세 이상 여성 인구 3,194만 명 중 0.4% 정도 인 것과 비교해볼 때, 오키나와의 성매매의 심각성을 알 수 있다. 菅谷直子, “沖繩 賣春問題” 日本婦人問題懇談會報アンソロジー 編集委員會(編), 『社會變革をめざした女たち』(トメス出版, 1972), 215-217.

161) 다카시토스즈요, “기지, 군대와 오키나와의 여성운동” 『동아시아와 근대의 폭력1: 전쟁, 냉전과 마이너리티』(서울: 삼인, 2001), 174-176.

162) 1965년 2월 미국은 베트남 내전에 전면적으로 개입하였고, 1973년 3월 남베트남에서 철수하였다.

면 오키나와에 약44만 명 이상의 미군이 주둔하였고, 약7천4백 명의 여성이 성매매에 종사하고 있었다. 그리고 그 당사가 오키나와 성매매의 역사상 가장 많은 여성이 미군에게 강간당하고 교살(絞殺)당한 시기였다. 직접적으로 전쟁과 상관없는 오키나와 여성들이 베트남 전쟁의 피해자가 된 것이다.

이런 점에서 볼 때 전쟁은 전투현장에서 벌어지는 남성들만의 이야기가 아니다. 전투가 끝났다고 전쟁이 끝난 것도 아니다. 전쟁은 오키나와 여성들에게 고난과 슬픔의 상처를 남겼으며, 전장에는 기지(基地)가 남겨져 지금도 오키나와 여성의 삶을 고통스럽게 하고 있다. 전쟁이 전투이기만 하다면 그것은 차라리 좋은 일일 것이다. 전쟁은 전장이 아닌 곳에서도 일어나고 그렇기 때문에 아무도 그 비극에 주목하지 않는다는데 문제가 있다.

오키나와 여성의 전후(戰後)역사에서 성매매는 기지의 영향권에 있는 여성의 삶의 한 단면이다. 오키나와에 미군기지가 집중될수록 성매매 사업도 비대화되었다. 군기지가 가지고 있는 남성중심의 성의 이중윤리와 군사주의에 의한 성적침략이 오키나와의 성매매를 만들어낸 모체라고 할 수 있다. 그러나 여성에 대한 군대의 폭력은 정치적이고 사회적인 문제가 아니라 미군의 사적행위로 처리되고 피해여성의 비극은 단지 개인의 불행으로 축소되어 왔다.¹⁶³⁾ 오키나와에 미군이 주둔하게 된 것은 순전히 정치, 외교적인 결정에 의한 것이다. 일본 정부는 오키나와를 팔아 종전을 맞았고 오키나와를 미국에 내어준 대신에 경제적 번영을 얻었다. 그러나 그 대가로 오키나와 사람들의 주체성은 박탈되었고, 오키나와 여성들은 고난당하고 있다. 그런데 이것이 어떻게 개인적인 비극이나 고통일 수 있는가? 오키나와 여성들의 고난의 뿌리는 ‘일본과 미국의 군사주의와 여성의 성(性)과 삶을 수단화하는 가부장제 사회’에 있다. 이로 인해 오키나와 여성들은 기본적인 인권을 보장하는 헌법도 성매매방지법도 영향력을 제대로 발휘하지 못하는

163) Ibid..

군사적 식민지가 되어 버린 섬에서 생명과 일상생활을 위협받으며 고난의 삶을 살고 있는 것이다. 그러므로 오키나와 여성들의 고난은 개인적 차원에서 해결될 수 있는 것이 아니라 사회, 정치, 역사적 차원에서 해결되고 극복될 문제이다.

2) 미군기지와 성폭행

미군에 의한 여성 강간 사건은 미군이 오키나와를 점령한 직후부터 발생하였다. 최초의 사건은 미군해방대원이 요코스카의 민가 뒷문으로 침입하여 36세의 주부와 17세의 딸을 권총으로 위협하며 강간한 사건이며, 이런 강간 사건은 미군이 주둔해 있던 각 지역에서 벌어졌다.¹⁶⁴⁾ 민가의 문을 부수고 침입하거나 길거리에서 지프로 납치한다거나 강변이나 공원에서 강간, 윤간사건이 연속적으로 발생하였다. 일본 정부의 추정으로도 점령 3개월 동안에 일본전국에서 강간당한 여성은 3,700명을 넘었다. 하루에 41명 이상의 여성이 강간당한 것이다.

미군의 점령초기의 혼란이 진정되고도 미군병사의 성범죄는 끊이지 않았고, 오히려 ‘여자사냥’이라 불리는 집단 강간이 늘고 잔혹해져 갔다. 그러나 여성에게 엄격한 정조를 요구하는 당시의 오키나와에서 성폭력 피해는 감추는 것이 다반사(茶飯事)였고 피해를 신고하는 일은 드물었다.¹⁶⁵⁾ 따라서 경찰의 인지건수는 발생 사건의 빙산의 일각에 지나지 않음에도 불구하고 경찰본부가 발표한 오키나와 여성의 강간피해자 수는 1946년 30명,

164) 후지메유키, “제국주의와 성폭력” 『21세기 동아시아 평화와 인권』 (서울: 역사비평사, 1999), 140.

165) 성폭행은 상대의 의사나 감정을 전적으로 무시하고 폭력 또는 폭력을 배경으로 한 위협과 위압에 의해 상대를 지배하고 종속시키는 행위이기에 성폭행의 책임은 전적으로 가해자에게 있다. 그럼에도 불구하고 여성에게 엄격한 정조를 요구하는 사회에서 성폭력 피해자는 폭력의 피해자임에도 불구하고 오명을 짊어지게 된다. 이런 사회일수록 성폭행은 감추어지는 경우가 대부분이다.

1947년 283명, 1948년 265명, 1949년 312명으로 증가하고 있다.¹⁶⁶⁾

여성에 대한 폭력이 증가되는 상황에서 1955년에는 오키나와 전체를 격노시켰던 ‘유미코짱(由美子ちゃん)’사건¹⁶⁷⁾이 발생하였다. 영화를 보러 나갔다가 행방불명된 당시 6살 여아(女兒) 유미코(由美子)가 가테나(嘉手納)기지 주변에서 미군에게 폭행당하고 살해되었다.¹⁶⁸⁾ 그리고 40년이 지난 1995년 9월 4일에는 미군병사 3명이 12세의 초등학생 소녀를 납치하여 성폭행하는 사건이 발생하였다. 이 미군병사들은 기지내부에서 범행을 계획하고, 렌트카를 빌려 기지 밖으로 나가 소녀를 납치하고 성폭행하였다.¹⁶⁹⁾ 공책을 사러 나갔던 12살 소녀의 인권과 생명이 무참하게 짓밟혀 버린 것이다.

이 사건은 소녀의 고발에 의해 세상에 알려졌다. 그리고 이 사건에 주도적으로 대응을 한 것은 1995년 북경에서 개최된 유엔 제4차 세계여성 회의에 참석하고 돌아온 95오키나와실행위원회 여성들이었다.¹⁷⁰⁾ 이들은 세계여성회의를 마치고 돌아오는 공항에서 지역신문에 실린 12세 소녀의

166) 군인과 군속의 사적인 시간에 발생한 사고와 범죄는 공무 외의 행동으로 취급되었다. 그래서 1972년 5월 15일 시정권 반환을 계기로 공식적으로 미군범죄 통계가 집계되었지만 정확한 실태를 반영하는 통계는 아니다. 1995년 소녀성폭행사건을 계기로 조직된 ‘기지, 군대를 허용하지 않는 행동하는 여성들의 모임’은 전후 미군의 여성에 대한 범죄연표를 작성하였다. 1996년 제1회 미국 평화도보여행 때 약 300건의 강간사건을 연표로 만들었다. 이를 통해 전후 오키나와 여성들이 어떻게 군대의 폭력에 노출되어 왔는가를 재인식시키는 계기가 되었다. 제3판까지 정리된 결과 그 안에 약800명의 강간상해, 강간교살 사건과 2천명 이상의 미군 가해자가 기재되어 있다. 이 연표는 현재에도 계속해서 정리되고 있다. 沖繩 “基地・軍隊を許さない行動する女たちの會” 『第2回アメリカ・ピース・キャラバン報告書-武器によらない國際關係』 43-60.

167) 당시 검거되었던 미군병사는 유아유괴, 폭행, 살해 등의 죄목으로 군사법정에서 공개재판되었고 사형을 언도 받았다. 복역 중에 45년의 중노동으로 감형되었고, 본국으로 송환된 다음에 유아 무야(有耶無耶)되었다. (松田米雄(編), 『戦後沖繩のキーワード』 (ゆい出版, 1998), 55.

168) 松田米雄(編), 『戦後沖繩のキーワード』 (ゆい出版, 1998), 55-57.

169) 高理鈴代, 『沖繩の女たち-女性の人權と基地・軍隊』(明石書店, 1996), 32-33.

170) 1995년 유엔의 제4차 세계여성회의를 위해 다카사토 등 71명이 NGO 북경'95포럼 오키나와실행위원회(Okinawa Action Committee)를 결성하고 군대의 구조적 폭력 문제를 비롯하여 환경, 가부장제사회에서의 여성에 대한 차별과 억압, 제2차 세계대전 중 오키나와에 있었던 일본의 공동변소문제(위안부) 등을 주제로 하는 11개의 워크숍을 열었다(NGOフォーラム北京95沖繩實行委員會, 1995).

성폭행사건을 보고 분노하여 바로 다음 날인 9월11일에 항의성명을 발표하였다. 그리고 오키나와 부인 단체 연락협의회와 오키나와 여성 단체 연락협의회와 함께 9월 내내 매일 집회를 개최하였다. 특히, 9월 23일에 열린 ‘군대의 폭력을 허용하지 않는 여성들, 어린이들의 섬 전체 집회’는 그 동안 침묵하고 덮어 온 오키나와 여성들의 아픔과 슬픔을 이야기하는 한풀이의 장이 되었다.¹⁷¹⁾

오키나와 여성들은 집회를 통해 여성의 존엄을 해치는 성폭력 범죄가 어린 소녀에게까지 미치게 되었다는 것과 이 성폭력 사건이 일상생활의 영역에서 일어났다는 것에 분노하였다. 특히 어린 자녀를 둔 어머니들에게 있어서 이 사건은 커다란 충격이었다.¹⁷²⁾ 이런 가운데 미군 아시아태평양 지역 마키 총사령관이 소녀를 강간한 미군병사에 대해 “그놈들은 바보다. 렌터카를 빌릴 돈이 있으면 여자를 사면되는데.”라고 발언하는 사건이 일어났다. 이 발언은 군대조직에서의 강간과 성매매는 합법적이며 미군이 성폭력기관이기도 하다는 사실을 여실히 드러내고 있다고 하겠다. 이에 오키나와 여성들은 더욱 분노하였다. 그리고 이 오키나와 여성들의 분노는 미국 상하원의회 여성의원들의 동참을 불러 일으켰다. 결국 미군아시아태평양 지역 마키 총사령관은 “모든 여성에 대한 차별발언”이라는 비난을 받으며 사임하게 되었다.

이 사건을 계기로 오키나와 여성들은 현재 자신들의 일상생활에 존재하는 ‘기지(基地)의 폭력성’을 인식하게 되었다. 이런 인식의 변화는 소녀 성폭력 사건이 한 개인의 문제가 아니라 미군기지에 의한 구조적 폭력사건으로 오키나와 전체 여성의 문제로 보게 되었으며¹⁷³⁾ 이것은 여성들의 결

171) 다카시토스즈요, “기지, 군대와 오키나와의 여성운동”, 176-177.

172) 문소정, “오키나와 반기지투쟁과 여성평화운동” 『사회와 역사』 (한국사회학회, 2006, 3), 170.

173) 다케시타사요코, “여성에 대한 일상적 폭력과 인권” 『21세기 동아시아의 평화와 인권』 (역사비평사, 1999), 50.

집과 연대로 이어졌다. ‘군대폭력의 근절과 사죄·보상’을 위한 서명은 전국적으로 5만 명 이상의 공감대를 얻게 되었다. 다음 세대의 어린이들의 생명과 안전을 보장하기 위해서도 미군철수를 요구해야 한다는 결의는 섬 전체 투쟁으로 미군기지, 나아가 군대자체의 시스템에 대한 저항으로 발전하였다.

1995년 10월 21일에는 미군병사에 의한 소녀 성폭행사건을 규탄하고, 지위(地位)협정을 재고할 것을 요구하는 ‘95오키나와 현민 총궐기대회’가 열렸다. 8만 5천명이 참석한 이 대회에서 오키나와 사람들은 다음과 같은 요구를 하였다.

“종래 기지문제는 토지의 강제 접수문제, 폭음, 연습사고 등이 중심적 문제였다. 그 결과 여성이나 어린이의 인권침해, 인간존엄의 관점이 지금까지 기지 철거운동에서 명확하게 되지 않았다. 기지문제 및 군대의 메카니즘에 대한 의논이 불충분하였으며, 그 결과 지금까지 현 수준의 장기간 미군의 주둔을 허용한 것이다. 따라서 논의되고 있는 일미지위협정이나 안전보장조약의 개정은 오키나와에 살고 있는 사람들의 존엄 즉, 여성과 어린이가 안전하고 평온하게 사는 안전보장의 관점에서 만들 필요가 있다.”¹⁷⁴⁾

당시 궐기대회에 참석했던 니시히라 타에코(西平妙子)씨는 자신의 참가 동기를 다음과 같이 증언하였다.

“그 동안 정말 많은 여성이 미군에 의해 폭행당했습니다. 그러나 결국에는 재판이 흐지부지되거나 폭행당한 여성의 직업 때문에 ‘여자가 나쁘다’라고 하는 경우조차 있었습니다. 그러나 나쁜 것은 미군이고, 미군에 의해 발생하는 폭행사건은 미군기지가 존재하기 때문이 아니겠습니까? 그

174) 高里領代, “女たちのアメリカピース・キャンパンー生きたネットワークを結ぶー” 『武器によらない 國際關係ーアメリカピース・キャンパン報告書』 (1996年2月3日-17日)

런데 그냥 가만히 있는 것은 모든 것을 그대로 받아들이고 인정하는 것이라는 생각이 들었습니다. NO라고 말하지 않는 것은 YES와 같은 것이라는 생각이 들어서 쫓겨 대회에 참석했습니다.”¹⁷⁵⁾

8만 5천 명이 집결한 이 현민대회는 ‘기지의 정리와 축소, 피해자에 대한 사죄와 보상, 지위협정의 재고, 미군범죄의 근절을 요구’하는 집회였지만 구체적인 해결책이 제시되지는 않았다. 이런 상황에서 미국과 일본의 수뇌회담이 11월 20일로 다가왔고 오키나와 여성들은 11월 8일 ‘기지·군대를 허용하지 않는 행동하는 여성들의 모임(基地・軍隊を許さない行動する女たちの会)’을 발족시켰다. 12일간의 연좌농성 후 25명의 여성을 총리부와 외무부로 파견하여 양 정부가 공동대표를 파견하여 채택한 ‘베이징 여성회의 행동강령’¹⁷⁶⁾의 내용과 외교정책의 일치를 요구하였다.

이런 노력들의 결과 95년 소녀 성폭행 사건의 재판은 오키나와 나하 지방 재판소에서 이루어졌다. 그리고 1996년 3월 7일, 일본복귀 후 처음으로 미군의 범죄에 대해 일본의 재판권이 적용되고 집행되는 판결이 내려졌다. 공판의 결과 미군병사 3명의 범죄가 인정되었지만 주범에게는 징역 7년, 공범자에게는 징역 6년 6개월이라는 너무나 가벼운 형량이 선고되었다. 뿐만 아니라 판결 선고문에 성폭행사건의 원인인 군대의 폭력성에 관한 언급은 전혀 없었다.¹⁷⁷⁾ 용의자인 미군은 개인적인 이유로 오키나와

175) 니시히라 타에코(西平妙子, 대회당시 35살), 2007년 10월 9일 오키나와 쇼세이도교회.

176) 1995년 8월 제4차 세계여성회의에서 채택된 ‘세계여성회의 행동강령’ 가운데 ‘여성과 무력분쟁’이라는 항목이 반영되었다. 즉, “무력 분쟁 하에서의 강간행위는 전쟁범죄이며, 여성과 어린이를 보호하기 위해 필요한 수단을 다 취할 것이고... 조직적 강간과 강제 성매매 그 외의 형태로 품위에 손상을 입히는 행위와 성적 노예제에 대한 충분한 규명을 실시하고, 여성에 대한 전쟁범죄에 책임이 있는 모든 범죄자를 소추하여 피해자인 여성에게 충분한 보상을 한다.”는 것이 규정되었으며 해당 전부에 대해서도 권고가 이루어졌다. 그러나 ‘외국군대의 장기주둔’에 의해 발생하는 일상적 폭력과 그 책임에 대한 내용이 빠졌다. 그러므로 ‘군대의 장기주둔 하에서의 여성에 대한 폭력’도 전쟁범죄’로 규정되어야 할 것이다. NGOフォーラム北京95沖縄実行委員会, 『第4回 世界女性會議 NGO 北京・沖縄うない報告書』(1995), 72-78.

177) 이 판결을 받고 ‘기지·군대를 허용하지 않는 행동하는 여성들의 모임’이 발표한 ‘여성의 인권 존중을 위해 싸울 것을 요구하는 호소문’에는 다음과 같은 요구 사항이 있다.

에 체제한 것이 아니므로 군대에서 살상, 파괴, 살인 등의 훈련의 받은 결과 습득하게 된 병사의 폭력성에 대해서 단순히 개인의 폭력성만을 문제 삼고, 군대 자체의 폭력성에 대해 고찰하지 않는다는 것은 폭력의 원인은 그대로 방치하는 일이라고 할 수 있다. 따라서 기지와 군대의 폭력성에 대한 근본적인 대책이 이루어지지 않는 한 미군에 의한 사건은 계속 발생할 수밖에 없는 것이다.

미군이 오키나와에 상륙한 이래 현재까지 무수히 많은 소녀와 여성들이 당한 성적폭력은 병사 개인의 범죄를 넘어서는 군대조직의 범죄이다. 전쟁의 침략성과 폭력성은 군사적으로 억압하려는 대상지역의 여성에 대한 성폭력에서 가장 전형적으로 나타난다. 그러나 오랜 세월 동안 군대가 일으킨 성폭력은 전장에 있던 모두가 눈으로 보고 귀로 듣고 기억하고 있음에도 불구하고 가부장제의 이중적 성윤리와 군대의 힘의 논리에 의해 ‘전쟁에서의 강간은 당연하다’는 식으로 간과되어 왔다. 그리고 강간을 막기 위해 위안부가 필요하였다던가, 위안소는 ‘공창제’로 합법적이었다는 주장을 역사 앞에 부끄럼 없이 주장할 수 있었다.

그러나 성폭력은 ‘성적욕망’ 때문에 발생하는 ‘우발적’사고가 아니라 폭력성, 분노 그리고 권력에 의해 매개된 가해자의 자발적 행동이라는 것이 이미 오래 전에 밝혀졌다. 그렇기 때문에 성폭력은 연장자가 연소자를, 사회적으로 지위가 높은 사람이 아래 사람을, 힘 있는 자가 힘없는 자를 상대로 발생된다. 즉, 성폭력은 힘에 의한 억압행위로 군대와 가부장제의 상하 우열과 힘의 논리에 그 뿌리를 두고 있다. 가부장제 사회에서 여성은 남성과의 관계 속에서 정체성이 규정되기 때문에 여성에게 성폭력을 가하는 것

① 소녀와 여성에 대한 미군 범죄, 인권 침해에 관해서 과거로 거슬러 올라가 최종적으로 점검할 것을 요구한다. ② 기지, 군대의 철수를 요구하고, 그 사이에 군인, 군속에 대해 지속적인 인권 교육을 실시할 것을 요구한다. ③ 여성의 인권존중, 성적 자기 결정권에 입각한 형법 개정을 요구한다. ④ 피해를 입은 소녀가 호소하기 쉬운 소송, 행정, 의료, 교육 기관의 사회체제를 요구한다.

은 여성개인에 대한 폭력이나 인권침해인 동시에 여성이 속한 집단에 대한 수치나 불명예로 인식되었다. 즉, 여성의 몸을 점령하거나 파괴하는 것은 곧 그 땅에 살고 있는 주민 전체에 대한 모독과 파괴이며, 점령을 상징하는 것으로 인식되었다. 이것을 군사 전략으로 사용한 것이 바로 전시 강간이다.

만일 가부장제 사회가 일상에서 만들어내는 여성의 몸에 대한 상징, 신화, 가정이 없다면 전시 강간도 그토록 조직적, 체계적으로 일어나지 않았을 것이다. 다시 말하자면 전시 강간은 가부장제 사회가 일상과 전쟁을 넘나들며 반복하여 사용하고 있는 여성의 억압기제이며, 힘에 의한 폭력행위로 범죄이다. 따라서 전쟁 중의 여성에게 가해진 성폭력은 여성의 인권에 관한 문제이며, 전쟁범죄로 처리되어야 한다. 그리고 기지가 존재하기 때문에 벌어진 군인들의 폭력문제도 정치, 사회적 차원에서 논의되어야 할 것이다. 그리고 이런 여성의 억압과 폭력의 뿌리에는 가부장제와 제국주의의 힘의 논리가 존재하고 있다는 것을 잊지 말아야 할 것이다. 이런 가부장제의 논리는 성서에서도 존재한다. 아브라함-이삭-야곱 등 남성 중심으로 이어지는 족장사에는 하느님의 약속이 남성에게만 임하는 것처럼 증언하고 있다. 그러나 하느님은 남성들에게만 응답 하신게 아니라 하갈에게도 응답하신다. 하느님은 하갈의 울부짖음을 들으시고 그녀가 겪은 일을 말할 수 있게 하셔서 마침내 그녀는 자기에게 임한 하느님을 고백한다.(창16:3) 따라서 남성들의 역사 이면에는 여성들이 차별받는 아픈 이야기가 있음을 기억하고 찾아내어 이제는 해방자 하느님의 영이 여성에게도 임한다는 사실을 증언해야 한다.

창세기에 등장하는 여성들은 거의 다 아들을 낳는 생명 재생산의 도구로 등장하거나 성적인 문제와 관련해서만 거론된다. 이런 현상은 여성이 남성보다 열등하거나 여성이 남성보다 신앙심이 부족한 때문일까? 이것

은 성서에 등장하는 사람들이 자기가 속한 사회의 영향을 받으며 살았고 지금도 살고 있기 때문에 생기는 현상이다. 이것은 가부장 중심의 사회에서 비롯된다. 가부장 중심의 사회란 남성 가장이 중심이 되어 경제권을 가지고 가계를 아들 중심으로 이어가고 여성은 주변적 존재로 밀려난 사회형태를 말한다. 남성만이 표준적 인간으로 권력을 틀어 쥔 남성들이 정치 경제 종교 학문 문화 전반을 지배하면서 남성 중심의 지식을 생산하고 역사를 써 내려간 것이다. 성서도 다른 지적 생산물과 마찬가지로 가부장 사회 속에서 가부장적 언어와 가치관을 바탕으로 쓰여 졌으므로 여성들은 아들을 낳는 도구로서 밖에는 역사의 전면에서 드러나지 않고 있다. 따라서 우리는 차이를 차별로 정당화 시키는 가부장 사회의 논리가 문제임을 알아야 한다.¹⁷⁸⁾

이상에서와 같이 오키나와 여성의 고난과 삶의 이야기에서는 이제 까지 은폐되고 왜곡되었던 오키나와 여성들의 삶을 시대별로 조명하고자 하였다. 전통적으로 오키나와 여성은 현존하는 여성 신으로서의 ‘오나리가미(おなり神)’, 마을의 리더이며 사제인 ‘노로(ノロ)’로 존경받아 왔다. 그런 오키나와 여성들은 사츠마번의 침략과 지배를 받으면서 고난 받기 시작한다. 무력으로 류큐왕국을 침탈한 사츠마번은 류큐왕국의 원활한 지배를 위하여 기존의 정치와 종교의 중심점이었던 ‘오나리가미 제도’와 마을의 ‘우타기 신앙’을 제거하는 한편, 일본식 가부장제를 강화시킨 ‘토-토-메(위폐)’를 정책적으로 도입 확산시켰다. 그 영향으로 오키나와는 장남(長男)중심의 가부장제 사회로 변화되었고, 존중되었던 오키나와 여성들의 삶은 왜곡되기 시작하였다. 그 후 류큐왕국이 일본의 완전한 식민지가 되면서부터 오키나와 여성들의 삶은 더욱 고통스럽고 처참하게 변하게 된다.

일본의 식민지가 된 오키나와는 ‘일본의 황민화 정책과 군국주의 교육’에 의해 끊임없이 ‘2등 국민인 오키나와 인이 아니라 1등 국민인 일본

178) 정연복, “이야기신학(14)-여성” 『세계의 신학』 (한국기독교 연구소, 2003, 12), 260-262.

인'이 되기를 강요당하였고, 뿐만 아니라 천황군대의 일원으로 일본의 침략 전쟁에까지 동원되었다. 그러나 오키나와 사람에게 강요된 '일본인화, 황국 민화'는 오키나와 사람들을 정치적으로 지배하고 이용하기 위한 수단에 불과하였다. 그 단적인 증거로, 일본의 지배세력은 침략전쟁에서 불리해지자 천황과 본토를 보호하기 위해 오키나와 사람들을 죽음으로 몰아넣는 오키나와 전투를 강행한다. 그 결과 전쟁으로 오키나와 현민의 30%가 넘는 15만 명 이상이 목숨을 잃는다. 결국 오키나와 사람들은 천황과 일본 본토를 위해 버려진 사석에 불과했던 것이다. 전쟁 후에도 오키나와는 27년간 미군의 통치를 받았으며, 오늘날까지도 미군기지의 섬으로 남겨져있어 오키나와 사람들, 특별히 여성들의 삶을 고통스럽게 하는 원인이 되고 있다.

이상에서 성찰하였듯이 오키나와 여성들의 고난의 원인으로 강대국의 침략과 천황을 가장으로 하는 일본식 가부장제와 군사주의의 폭력성과 억압을 들 수 있으며, 그로 인해 오키나와 여성들은 오늘 날까지도 한 맺힌 고난의 삶을 살아가고 있다. 이 한 맺힌 오키나와 여성들의 뿌리 깊은 한을 풀려야만 한다. 그렇지 않으면 그 한은 어떤 식으로든 폭발하고 만다. 그렇다면 한 맺힌 오키나와 여성들의 온 몸에 맺힌 뿌리 깊은 한을 어떻게 풀 수 있을 것인가? 다음 장에서는 오키나와 여성들의 이 맺힌 한을 풀기 위한 방법을 모색할 것이다.

Ⅲ. 여성신학적 입장에서 본 오키나와 여성의 한

여성신학은 여성의 경험에서 출발하여 그들의 구체적인 삶의 이야기를 신학적 전거로 삼는다. 이러한 이해는 여성이 처한 상황(계급, 인종, 민족 등)에 따라 여성이 경험하는 내용 또한 달라질 수 있다는 것을 전제한다. 즉, 여성을 억압하는 사회 구조를 어떤 관점에서 보는가에 따라 신학작업의 내용도 달라진다는 것이다. 서구 여성신학자들은 여성의 억압의 기본 구조를 가부장제로 보았다. 그러나 오키나와 여성의 고난의 경험은 가부장제에 의한 것만이 아니다. 그렇기 때문에 오키나와 여성의 고난의 원인과 고난의 특수성을 밝히는 일은 중요하다고 하겠다. 필자는 이 고난의 원인과 특수성을 드러낼 수 있는 중요한 방법이 바로 한(恨)이라고 본다.

한(限)이란 원한과는 다르게 자신의 고난의 원인이 무엇이며, 누구한테 양갓음을 해야 좋을지도 모르는 막연한 설움이요, 이름 없는 아픔이다. 한국의 전통적 정서인 한은 한국의 비극적 역사 속에서 태어나 오랜 세월의 문화적, 사회적, 구조적 억압과 고난 속에서 자라고 쌓여온 가슴속 응어리이다. 그런 측면에서 한은 개인적인 고난과 같등뿐만 아니라 사회, 정치, 경제, 문화의 불의한 구조에서 형성되는 구조적, 역사적 산물이기도 하다. 일본과 오키나와에도 한국의 한과 비슷한 우라미(恨み)라는 정서가 있다. 그러나 다른 역사, 사회, 문화적 배경에서 형성된 한국의 한(恨), 일본의 우라미(恨み), 오키나와의 한(恨み)은 서로 다른 의미와 내용을 내포하고 있으며, 이 다름이 바로 그 사회에 존재하는 고난의 특수성이라고 할 수 있다.

이러한 이해를 바탕으로 Ⅲ장에서는 여성신학적 입장에서 한국, 일본, 오키나와 여성의 한의 특성을 조명할 것이다. 앞선 Ⅱ장 ‘오키나와 여

성의 고난과 삶의 이야기’에서 드러났듯이 오키나와 여성들의 한 맺힌 고난은 개인적 차원이 아니라 사회, 정치, 역사, 문화와 같은 사회구조적 문제이기에 종합적 차원에서의 이해가 선결되어야만 한다.

A. 한(恨)

1. 한풀이로서의 한(恨)

모든 문화는 자신만의 독특한 양식을 가지고 있는데, 이 독특한 문화의 특유성을 ‘에토스’라고 부른다. 에토스는 그 문화를 구성하는 사람들에게 의하여 형성되며, 에토스(문화양식)는 다시 그 문화를 형성한 사람들의 삶에 영향을 준다. 민속학자 기어츠(Clifford Geertz)는 에토스를 “그 구성원들의 삶과 색조, 특성, 질이며, 그들의 도덕적, 심미적 태도와 분위기, 자기 자신에 대한 기본적 태도 그리고 자신의 삶을 반영하는 그들의 세계”라고 하였다.¹⁷⁹⁾ 한국인의 삶을 반영하는 정서적 에토스는 ‘한(恨)’이라고 할 수 있다. 그만큼 한(恨)은 우리민족의 보편적이고 고유한 정서이며, 민족 공통의 고통과 슬픔의 정서라고 할 수 있다.

이청준은 『흰옷』에서 한을 ‘아픔’이라고 했다. ‘자기 삶의 본래 자리여야 할 고향을 잃게 된 아픔, 함께 살아온 부모형제 혈연과 이웃들을 떠나 살게 된 아픔, 자신의 본 모습과 근본을 잃고 사는 아픔, 그래서 자신의 본 모습을 회복하고 돌아가고 싶지만 그것을 용납하지 않는 갖가지 현실적 난관과 장애에 대한 원망과 아픔이 한이다.’¹⁸⁰⁾ 그리고 이청준은 이 한이 어떻게 형성되며, 어떻게 풀어야 하는가를 그의 소설 ‘서편제’¹⁸¹⁾에서 소리

179) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, (New York: Basic, 1973), 127. 김영애, “한국여성의 한에 관한 연구(1)”, 『기독교사상』(대한기독교서회, 1992년 12월호), 161 재인용.

180) 이청준, 『흰옷』(열림원, 1994), 참조.

꾼 누이와 이복 아버지를 찾아 방랑하는 이복 오라비와 주막 주모와의 대화를 통해 다음과 같이 말하고 있다.

“사람의 한이라는 것이 그렇게 심어주려 해서 심어줄 수 있는 것은 아닌 걸세. 사람의 한이라는 건 그런 식으로 누구한테 받아 지닐 수 있는 것이 아니라 인생살이 한 평생을 살아가면서 긴긴 세월 동안 먼지처럼 쌓여 생기는 것이라네. 어떤 사람한테는 사는 것이 바로 한을 쌓는 일이고 한을 쌓는 것이 바로 사는 것이 되듯이 말이네…. 하지만 어쨌거나 그 여자가 제 아버지를 용서한 것은 다행한 일이었는지 모르는 노릇이지. 아버지를 위해서도 그렇고 그 여자 자신을 위해서도 그렇고… 여자가 제 아버지를 용서하지 못했다면 그건 바로 원한이지 소리를 위한 한은 될 수가 없을 거 아닌가? 아버지를 용서했기에 그 여자에겐 비로소 한이 더욱 깊었을 것이고…. 사람들은 흔히 남도소리를 한의 가락이라고 말들 하지요. 하지만 그걸 좀 더 옹기하게 말하자면 한풀이가락이라고 말해야 할 거외다. 남도소리는 우리의 마음속에 그 몫쓸 한을 쌓은 것이 아니라 거꾸로 그 한으로 굳어진 아픈 매듭들을 소리로 달래고 풀어내는 것이란 말이외다. 그 한의 매듭이 깊은 사람들에겐 자기 소리로 그것을 풀어내는 일 자체가 삶의 길이 되는 수도 있는 거지요. 작자의 누이라는 여자가 아마 그런 경우였을 거외다.”¹⁸²⁾

한은 희생자의 괴로움에서 나오는 감정적, 이성적, 신체적 고난이다. 인간의 괴로움이 포화점에 이르면, 안으로 폭발하고 농축되어 고난의 감정으로 무너져 내린다. 슬픔, 절망, 원통 같은 와해된 감정이다.¹⁸³⁾ 한은 때리는 자의 감정이 아니라 맞는 자의 감정이며, 위에 있는 자가 느끼는 감정이 아니라 밑에서 억압당하는 자가 느끼는 감정이고, 중심에 있는 자가 느끼는 감정이 아니라 변두리로 밀려난 자가 느끼는 감정이다. 억압의 세상

181) 西便制는 이청준의 단편 연작집 『잃어버린 말을 찾아서』에 수록되어 있다.

182) 서남동, “한의 형상화와 그 신학적 성찰”, Ibid., 92 재인용.

183) 박승호, 『상처받은 하나님의 마음』 (서울:대한기독교서회, 1998), 26.

에서 눈이 있어도 보지 못하고, 귀가 있어도 듣지 못하고, 입이 있어도 말 못하는 힘없는 사람들의 억눌린 정서이고, 인간의 외적 내적 본질이 뒤틀리고 짓눌려 있는 고난 받는 존재가 탄식하는 비명소리이며, 원통한 심정으로 통곡하는 사람들의 골수 속에 어혈처럼 맺혀 있는 아물지 않은 상처이다. 역사의 밑바닥에서 정치적으로 압제당하고, 경제적으로 착취당하고, 인종적으로 차별당하고, 성적으로 천대당하고, 신체적으로 유린당하면서 축척된 비탄과 분노와 애증의 감정이다. 그러기에 한은 상처가 아니라 상흔이다. 한은 아픔 자체가 아니라 아픔이 쌓이고 시간이 흐르면서 만들어진 아픔의 기나긴 고난의 추억이다.¹⁸⁴⁾ 즉, 한(恨)은 오랜 세월 고난과 아픔이 가슴 깊이 축척되고 쌓인 마음의 응어리이다.

2. 한(恨)의 특징

1) 한(恨):약자의 억울한 고난과 서러움

“여자가 한을 품으면, 오뉴월에도 서리가 내린다.”는 속담이 있다. 왜 하필 여자가 한을 품는다고 하는가? 전설이나 설화에서 한을 품고 죽어 귀신이 되어 나타나는 것은 왜, 전부 소복 입고 머리 푼 여자인가? 이것은 그만큼 이 사회가 여성에게 부조리하며, 억압적이라는 반증일 것이다. 남성만이 가계를 계승할 수 있는 남성 중심의 한국사회에서 여아(女兒)는 태어나는 순간부터 천대받는 존재, 천덕꾸러기가 된다.

일곱째 딸을 낳고 보니
오구대왕님 마누라가

184) 고은, “한의 극복을 위하여”, 『한의 이야기』 서광선(편), (보리, 1988), 29-30.

부끄럽고 부끄러운 말iero다
스시롭고 스시린 말iero다
버려라 버리떼기, 던져라 던지떼기¹⁸⁵⁾

태어나면서부터 저주받고 버려지는 여아의 비정한 운명을 엿볼 수 있는 이 설화는 여자아이를 낳으면 버리는 비정한 풍습을 암시하고 있다. 아들만이 가계를 계승할 수 있는 상황에서 여성은 부계혈통을 계승할 아들을 낳는 것이 자신을 보호하고 방어하는 유일한 방법¹⁸⁶⁾이었다. 뿐만 아니라 아들은 죽은 후에도 제사를 모셔 줄 수 있기 때문에 떠돌이 영혼이 되지 않도록 막아주는 존재였다. 이런 삶의 절박한 이유에서 여성의 무의식속에 아들을 딸보다 더 소중하게 여기는 남아선호(男兒選好) 사상이 자리 잡게 되었다. 이런 상황에서 여성은 ‘여성으로 태어나는 것 그 자체’가 바로 ‘한(恨)’을 쌓는 일이다.

가부장제의 사회, 경제를 비롯한 모든 문화적인 조건이 여성의 존재와 생활을 억압한다. 그러기에 한국여성에게 있어서 한(恨)은 여성으로 태어난 순간부터 쌓이기 시작한다. 그리고 이 한국여성의 한은 여성이 지닌 인간적인 본능과 자유가 말살당하고 짓밟히는 데서 분명하게 드러난다. 한국 여성들의 한의 이야기는 ‘밥풀꽃·쪽박 바뀌쥐’¹⁸⁷⁾, ‘진주난봉가’와 같은

185) 이규태, 16. 버리떼기(바리떼기, 바리공주): 한국의 무조설화의 하나로 오구굿(씻김굿)의 무가로 불리어진다. 버리떼기는 오구대왕의 일곱째 딸로 태어나 버림받으나 온갖 수난을 극복하고 죽어가는 아버지를 살려내어 결국 망자를 저승으로 안도하는 무조신이 된다.

186) 김진명, 『굴레속의 한국 여성』(집문당, 1993), 138.

187) “들에서 흔히 볼 수 있는 ‘밥풀꽃’(며느리 꽃이라 부르기도 한다)이란 꽃이 있다. 이 꽃의 전설은 다음과 같다. 어떤 며느리가 밥을 푸다가 너무 배가 고파서 밥알 몇 개를 먹다가 시어머니에게 들켜 맞아 죽었다. 이 며느리가 숨을 거두면서 밥풀 두개가 붙은 입술을 내밀며 “내 죄는 이것을 먹은 것뿐이에요” 했다고 한다. 또 ‘쪽박 바뀌쥐’라는 새가 있다. 이 이름은 새의 울음소리에서 따온 것이다. 어느 시어머니가 며느리가 지은 밥이 딸이 지은 밥보다 늘 분량이 적다고 며느리를 때려 죽였다. 밥이 적었던 까닭은 쌀을 풀 때 며느리에게는 작은 쪽박으로, 딸에게는 큰 쪽박으로 퍼주었기 때문이었다. 이렇게 해서 죽은 며느리의 억울한 혼은 새가 되어 ‘쪽박 바뀌쥐’를 외치며 떠돌아다닌다고 한다.” 이효재, “한국여인의 한”, 『한의 이야기』 서광선 (편), (보리, 1988), 237-238.

다양한 이야기로 전해지고 있다.

흰 빨래는 희게 씻고 검은 빨래 검게 씻어
집에 라고 돌아오니
시어머니 하신 말씀
애야 아가 며늘아가
진주양반 불러거든 아랫 방문 열고 보라
아랫 방문 열고 보니 옥수 같은 술을 놓고
기생첩을 옆에 끼고 건주가를 노는구나
옷방으로 올라와서
명주수건 썩 찢어서 9가지 약을 놓고
목을 메어 죽었노라
진주양반 이말 듣고 버선발로 뛰어나와
야 이 사람 이 사람아 기생첩은 석 달이요
처녀 사랑은 백년인데
말도 없이 죽었는가
저통지통 죽었네
불쌍하고도 가련하다 가련하고도 불쌍하다. (하동지방 민요)

여성들은 ‘출가외인(出嫁外人)’이라는 계율에 의해 살아서는 물론 죽어서도 ‘시집귀신’이 되어야 하였고, 재혼은 금지되었다.¹⁸⁸⁾ 여성의 정절은 목숨보다도 더 귀한 것으로 가르쳐졌고, 여성의 정절은 ‘열녀’라는 이름으로 국가적으로 찬양되고 이상화되었다. 즉, 열녀(효부)의 집안은 국가로부터 포상이 내려졌고 이로 인해 자신의 삶을 살고자하였던 여성들까지도 강제로 정절을 요구당하고, 때로는 집안의 명예를 위해서 목숨을 내놓아야 하였다.¹⁸⁹⁾

188) 재혼금지법이 실시 된 것은 정몽주가 국정에 참여한 고려 말부터 라고 한다. 전반적인 금지는 아니지만 수절한 여성을 귀감으로 내세우고 장려했고, 재혼한 여성의 자손은 관직에서 배척당하였다. 증손대 까지 벼슬길이 막혔던 것이 이조 성종8년에 경국대전을 개인할 때, ‘자손대대’로 정정하여 재혼한 여성의 후손은 영원히 등용되지 못하도록 못을 밝아 놓았다.

사천에 살던 박상경의 처 전주 이씨는 열일곱에 시집 가 스무 살에 남편이 병사했다. 이씨는 남편이 죽은 날부터 단식순사(斷食殉死)하고자 곡기를 전혀 입에 대질 않았다. 추운 겨울날이었는데도 불을 때질 않았다. ‘조선 명륜록(朝鮮明倫錄)’에 보면 ‘남편이 죽은 지 엿새 만이요, 곡기를 끊은 지 이레 만에 얼어 죽었다’고 적혀있다. 이 여인의 장한 죽음으로 그 시아버지와 시동생은 벼슬을 했다고 한다.¹⁹⁰⁾

여성들의 한의 이야기는 한국사회가 여성들에게 얼마나 억압적이고 불의한가를 전하고 있다. 한국 여성들은 억압을 억압으로, 차별을 차별로, 억울함을 억울함으로 느낄 수조차 없는 사회구조 속에서 살아왔으며, 그로 인해 한국여성들의 삶은 그 삶 자체가 한이라고 할 수 있을 정도로 한으로 점철되어 있다. 이런 한국여성의 삶을 통해 볼 때, 한(恨)이란 약자의 억울함과 절망이 오랜 세월 반복되면서 축적된 응어리와 맺힘으로 약자일 수밖에 없었던 여성의 고난의 경험과 밀접하게 연결 되어 있는 정서이다.

2)한(恨): 치유와 화해의 한풀이

한국의 한(恨)의 특성 중의 하나는 한국의 ‘한(恨)’은 개인적인 복수(復讐)나 원한(怨恨)이 아니라는 것이다. ‘석문의 전설’¹⁹¹⁾은 이런 한국의 한의 특성을 잘 보여주는 이야기이다.

신랑 신부가 첫날밤에 촛불을 켜고 앉아 있었는데 갑자기 신랑이 오줌이 급해서 냉큼 일어나서 문을 차고 달려 나가는 바람에 옷자락이 문돌쩌귀에 걸려서 찢겨 나가고 말았다. 밖에 나간 신랑은 신부가 음탕해서

189) 김영애, “한국여성의 한에 관한 연구(II), (기독교사상, 1994년 1월호), 209.

190) 이규태, 『한국 여성의 의식구조II』 (신원 문화사, 1993), 302.

191) 서남동, “한의 형상화와 그 신학적 성찰”, 『민중신학의 탐구』 (서울: 한길사, 1983), 88-89.

예절을 잃고 뒤에서 손으로 잡아당기는 것이라고 생각하고 오줌을 누고는 그 길로 집을 떠나 버렸다. 다음날 신부집 사람들이 방문을 열면 문을 여는 사람은 그 때마다 그만 질색하여 죽어버리는 것이었다. 그래서 그 방문이 닫힌 채로 40여 년이 지났는데 옛날 신랑이 뜻밖에 판 불일이 있어서 그 집 옆을 지나가다가 문득 그 집에 들러 방문을 열었더니 신부는 40년 전 그 날 밤 그 모습으로 원삼 입고 족도리 쓴 채 앉아 있었고, 그 집 옆을 지나가다가 문들찌귀에는 그 때 자기의 찢어진 옷자락 조각이 걸려 있어서 그 날 밤 성급했던 자기의 오해를 알게 되었다. 신랑은 측은한 마음, 안쓰러운 생각이 들어서 신부에게 다가가 그 어깨를 어루만지니 그때서야 재가 되어 폭삭 내려앉아 버렸다는 이야기다.

전설 속의 신부의 한(恨)이 얼마나 집요하고 끈질기고 강인한지 40년이 넘도록 죽어도 시신이 썩지 않고 자신의 억울함이 해명될 때를 기다리고 있었다. 그럼에도 불구하고 신부가 가졌던 한은 단순히 남편에 대한 원망(怨望)이나 복수(復讐)가 아니다. 오히려 남편이 자신의 잘못을 깨닫고 신부의 억울한 한을 풀어주기를 바라는 재회와 치유, 그리고 화해의 기다림이었다. 이처럼 한국은 전통적으로 복수나 보복을 통해서 한을 풀지 않고 오히려 그 자신의 오장육부를 찢는 ‘소리’와 ‘탈춤’, ‘굿’을 통해서 가슴 속 깊은 곳의 ‘한’을 푸는 ‘한풀이’를 하였다.

특히, 이 신부처럼 죽은 사람의 한은 ‘사령제(死靈祭)¹⁹²’라는 굿을 통해서 풀었다. 무당은 굿(사령제)을 통하여 원한(怨恨)을 품고 죽은 영혼을 불러 억울한 사정을 넉두리하게 한다. 이때 무당에게 강신한 원혼(冤魂)은 굿판에 모여 있는 사람에게 못 다한 말, 자신의 억울한 사연을 다 이야기하면서 ‘맺힌 한(恨)이 풀리고 한으로부터 자유롭게 된다.’ 그리고 이 원혼이 자신의 한을 이야기하는 과정에서 산 사람들의 억눌렀던 한도 원혼의 한으로 투사되어 원혼의 한과 살아 있는 자의 한(恨)도 해소된다. 즉, 죽은 자

192) 死靈祭 : 원한을 품고 죽은 영혼을 위해 행하는 굿으로 망자의 혼령을 위로하고 저승으로 보내는 씻김굿이나 진오기굿이 여기에 속한다.

의 원한이 바로 산 자들의 원한의 상징으로 원혼은 산 사람들의 말 못한 한(恨)을 대신하여 고발하는 것이다. 이로 인해 죽은 원혼도 고통에 참석하였던 산 사람도 모두 한을 풀고 고난에서 벗어날 수 있게 된다.¹⁹³⁾ 그리고 한 맺혀 죽은 사람의 넋이 편히 극락세계로 가기를 함께 빌어 준다. 이때 무당은 다시 한 번 죽은 사람을 저승길로 인도한다는 ‘바리데기’ 여신¹⁹⁴⁾의 긴 무가를 부르면서 천을 찢고 죽은 자가 극락세계로 가는 길을 열어줌으로써 고통은 끝난다.

한국에서 고통을 주도하는 무당은 모두 여자였다. 그것은 한 맺힌 고난을 아는 자만이 다른 이들의 한을 알 수 있고, 그들의 한을 자기의 것으로 받아들여 함께 울 수 있기 때문이다. 그 때문에 가장 밑바닥에서 한 맺힌 삶을 살던 여성이 신을 찾고, 마침내 ‘하늘과 땅’을 매개하는 자가 되어 한을 풀어주는 치유와 화해의 사제의 역할을 담당한다.¹⁹⁵⁾ 다시 말해서 한국의 한은 원한이나 복수를 통해 한을 푸는 것이 아니라 자신의 억울함과 고난을 이야기하면서 다른 사람들의 한의 이야기와 만나 서로의 한을 공감하고 함께 울고 웃으며 치유와 화해를 통해서 한을 푼다. 이것이 바로 한국의 한의 특성인 “치유와 화해의 한풀이”다.

3)한(恨):고난의 역사에서 생겨난 생존과 해방의 의지

193) Ibid., 1003.

194) 전통적으로 무속에 나오는 신들은 대부분 남성 신인 것에 반해 ‘바리데기’는 여성 신이다. 그녀는 일곱 째 공주로 태어나 여자라는 이유로 부모에게 버림받고 말할 수 없는 고난을 겪지만, 부왕의 병환을 위해 저승길로 나서서 갖은 역경과 시련 끝에 약을 구하여 죽은 부모를 살려낸다. 여자로서 가장 극심한 고난을 당한 ‘바리데기’가 죽은 자를 살리는 신이 된 것이다.

195) “단골이나 무당이 신분적으로 최하층 계급이었음에도 ‘공동체의 사제’ 역할을 담당했다는 사실은 ‘가장 밑바닥’ 인간이 ‘가장 최고’의 기능을 수행한다는 역설을 통하여 계급적 하층의 신명이 공동체 구원의 신명으로 전화되고 있음을 보여 준다”고 말한다. 주장현 “마을 공동체와 마을 굿, 두레굿 연구”, 『민족과 굿』 62: 서남동 “한의 형상화와 그 신학적 성찰”, 97: 서남동도 무당을 한국 사회에서 가지가지 맺힌 원한을 풀어주는 ‘한을 풀어주는 민족적인 사제’ 라고 말한다..

жат은 의세의 침략과 오랜 가부장제에 의해 고난과 억압의 삶을 살아온 한국 여성의 삶은 소위 ‘한 맺힌 삶’ 또는 ‘삶 자체가 한(恨)’이라고 말해진다. 서남동은 이런 한국 여성의 한 맺힌 삶의 모습을 다음과 같이 말하고 있다.

“한국 사람은 오랜 역사를 통해서 끊임없이 주변 강대국의 외침에 시달린 민족으로서 약소민족인 그 존재를 한으로 생각하였고, 어느 때나 변함없이 계속되는 지배자의 학정 아래 신음하는 백성으로서 그 백성적 존재를 한으로 생각하였다. 유교사상의 철저한 남존여비의 관념 아래에서 여성적 존재는 곧 한이었으며, 심했을 때는 인구의 3분의 1정도까지 노비적에 올라서 법적으로 대를 계승하게 되어 있고 나라의 백성이라기보다는 타자의 재화로서 매매 대상이 되는 천민노비는 그 삶 자체를 한으로 여겼다.”¹⁹⁶⁾

고은은 ‘우리는 한(恨)의 모태에 있다가 태어나서 한(恨)의 품에 안겨 자라난 것을 부인할 도리가 없다.’고 하였다. 다시 말하자면 개인의 ‘한’은 그 원인이 개인에게 있는 것처럼 보이지만 결국 집단과 구조와 체제에서 온다. 개인의 한으로 보이는 논개의 ‘한’, 춘향의 ‘한’, 심청의 ‘한’, 유관순의 ‘한’과 안중근의 한 맺힌 암살, YH무역의 김경숙의 ‘한’, 카톨릭 농민회 오원춘의 ‘한’ 등은 모순된 현실이 만들어 낸 집단적 억압이 개인의 ‘한’으로 나타난 것이다. 즉, 한은 한국의 역사와 함께 쌓여 왔고, 오랜 세월 문화적, 사회적, 구조적 억압에 의해 한국인의 가슴에 맺혀 있는 억압된 감정의 축적이며, 집약된 억눌린 경험”이다.¹⁹⁷⁾ 그러기에 한국인은 고난과 한으로 응어리진 죽음에 대해 말할 수 없는 아픔을 느끼며, 쉽게 하나가 된다. 고난은 한국인에게 낯선 것이 아니라 삶의 일부로 한스러운 죽음은 한

196) 서남동, “한의 형상화와 그 신학적 성찰”, 『민중신학의 탐구』 (서울: 한길사, 1983), 88-89.

197) 김지하, 『밥:김지하 이야기 모음』 (왜관, 분도출판사, 1984), 참조.

국민에게 커다란 영향을 준다.

어린 학생 김주열의 처참한 죽음이 4.19혁명의 도화선이 되었고, 1970년대 분신한 전태일은 민중운동의 동력이 되었으며, 광주 민주항쟁에서 목숨을 잃은 수 백 명의 혼령들은 민주화와 통일운동의 힘의 원천이 되었다. 갑오농민전쟁, 3.1운동, 4.19혁명으로 죽어간 한 맺힌 수많은 영혼들이 한국 민족의 정신을 형성하고 민족사의 맥을 이어 주고 있는 것이다. 이런 민중의 생명력과 생존의 이야기가 민담을 통해서도 전해지고 있다.

옛날 어머니가 산 넘어 어느 집에 품을 팔러 갔다가 떡을 얻어 가지고 밤에 집으로 돌아올 때, 산 속에서 호랑이를 만났다. 호랑이는 “떡 좀 주면 안 잡아먹지.”로 시작하여 치마, 저고리, 바지, 속적삼, 속옷까지 다 빼앗고, 팔과 다리를 요구하다 나중에는 어머니를 몽땅 잡아먹고 말았다. 그러고는 어머니인 척하고, 세 딸(혹은 오누이, 세 남매)이 기다리고 있는 집으로 돌아와 아이들을 속여 잡아먹으려고 했지만 그 정체를 알아본 아이들은 도망쳐, 하늘의 도움으로 동아줄을 타고 하늘을 올라갔다. 뒤따르던 호랑이는 쉼은 동아줄을 타고 하늘로 오르다가 수수밭에 떨어져 죽었고, 하늘에 오른 세 딸은 해, 달, 별(혹은 누이동생은 해, 오빠는 달)이 되어 세상을 밝게 비추며 돌아다니는 일을 맡았다.(혹은 일신(日神)과 월신(月神)으로 추앙받고 있다.)¹⁹⁸⁾

이 민담은 세 자매의 어머니가 호랑이에게 차츰차츰 먹혀 들어가는 과정을 통해 수탈당하는 민중 여성의 한스러운 삶을 전하고 있다. 그러나 민담은 여기서 끝나지 않는다. 모든 것을 다 빼앗겨 버린 어머니에게서 태어난 세 자매는 지배 계급의 황포(호랑이 정체)를 알아보고, 하늘의 도움으로 악을 물리치고 승리하여 세상을 환히 밝힌다는 구원과 해방의 메시지를 이야기하고 있다. 이런 구원과 해방의 이야기는 ‘탈춤, 탈놀이’를 통해서도

198) 손진태, 『한국민족 설화의 연구』 (서울: 을유문화사, 1987) 155-158; 한상수, 『한국인의 신화』 (서울: 문음사, 1987), 194-199 참조.

전해진다. 압박받던 가장 밑바닥의 남녀노소가 탈을 쓰고 놀던 ‘탈놀이’는 한 맺힌 자들이 가슴 속 깊이 쌓인 한을 푸는 한풀이 마당이었다.

민중신학자인 현영학 교수는 탈놀이에 대해 다음과 같이 말한다. “탈놀이는 민중의 전유물로서 기성질서에 대항하는 난장판으로 기성 질서의 부조리와 허위성을 난장판으로 표현함으로써 엑스터시와 새로운 비전과 새로운 가능성을 제시하였다. 특별히 탈놀이에 나타난 민중들의 해학과 풍자와 웃음에 주목한다. 봉산탈춤의 노장과장과 양반과장은 민중들이 종교가와 양반들의 위선을 조롱하고 풍자하며, 탈춤을 통해 새로운 세상을 염원하고 있다. 이처럼 민중들은 탈놀이에서 철저한 자기 폭로라는 자기 객관화를 통해서 자신들의 비극적 상황을 희극적으로 승화시키고, 세상에 대한 ‘비판적 초월’까지를 경험한다. 그리고 이 비판적 초월의 경험은 이 세상의 현존 체제에 안주하려는 것이 아니라 현존하는 세계를 비판하고, 변혁과 자유를 위해서 싸울 수 있는 용기와 힘을 제공하는 것으로 작용한다.”¹⁹⁹⁾고 하였다.

한의 이야기에는 사회, 역사, 경제, 문화의 구조적 불의와 제국주의, 군사주의, 자본주의, 가부장제의 횡포와 여성들을 억압하는 사회적 통념들과 관습, 그리고 한 개인의 고난과 갈등을 모두 포함하고 있을 뿐만 아니라 이를 극복하고자 하는 한 맺힌 사람들의 생존의 의지와 염원이 담겨져 있다. 그래서 임희숙 여성과 한의 관계를 다음과 같이 말한다. “여성들은 이 현실 관계들 속에서 한을 품고 살아간다. 한은 쌓인다. 그러나 한은 잊혀지거나 사라지지 않는다. 한은 한을 품은 사람에게 쌓이는 것이지만, 그 사람이 그 한을 만들어 내는 것이 아니다. 한의 뿌리는 당함이다. 그것은 당한

199) 현영학, 『예수의 탈춤』 (천안:한국신학연구소, 1997), 128. 탈춤이 끝나버리면 탈춤을 추던 민중들이 일상생활로 돌아가지만 결코 자신들의 삶에 안주하거나 체념한 것이 아니라, 기회(카이로스)가 오면 저항도 하고 반란도 일으켰으며, 그랬다가 두들겨 맞으면 물러나서 새 세상을 염원하면서 춤을 추었다고 밝힌다.

죄(being sinned against)이다. 그러나 한을 품고 있는 그 사람은 죄인이 아니다. 그는 세상의 죄를 짊어지고 그 죄로 인해 고난을 당하는 사람이다. 따라서 한을 풀다는 것은 이 세상의 죄, 당함의 구조를 깨뜨리는 일과 별개 일 수 없다. 한은 속량의 힘을 가지고, 한을 품고 살아가는 민중은 메시아 정치의 실천자가 된다.²⁰⁰⁾”

여성들은 가부장제뿐만 아니라 자본주의 경제구조 및 외세의 지배 등 다중적이고 복잡한 구조 속에서 총체적으로 억압과 차별을 경험하였다. 여성들의 이런 고난의 경험은 무의식 깊숙이 ‘한’으로 응어리져 버렸다. 여성들의 한은 개인의 고난인 동시에 사회 구조적인 산물이라고 할 수 있다. 그렇기 때문에 여성들의 한은 개인적 차원의 치유로 풀어질 수 있는 것이 아니다. 여성의 진정한 한풀이는 여성의 삶을 한스럽게 만드는 사회 문화 구조가 변화될 때에만 가능하다. 이 변화는 고난의 삶 가운데에서도 끊임없이 해방과 구원을 기원하는 여성들이 한을 풀고 한의 사제가 되어 치유와 화해를 통해 이루어 나갈 것이라고 본다.

B. 일본 본토의 우라미(恨み)

1. 원한으로써의 일본의 우라미(恨み)

한국의 한(恨)을 한마디로 정의할 수 없는 것처럼 일본의 우라미(うらみ)도 다양한 의미를 가지고 있다.

“우라미는 다의성을 가지고 있는 심리(心理)로 일의적(一義的)으로 정

200) 임희숙, “한국여성신학의 관점에서 본 민중신학”, 『예수 민중 민족-안병무박사 교회 기념 논문집』 (한국신학연구소, 1992), 712-713 참조.

의하기 어렵다. 그러면서도 그것이 ‘우라미’라는 말로 표현할 수 있는 심리이므로 공통적인 특징이 있다. 가장 기본적인 공통점은 우라미는 ‘다른 사람으로부터 받은 부당한 처사에 의해 발생하는 불쾌감이 계속되는 고난을 기본으로 하여 발현하는 감정이라는 것이다.’²⁰¹⁾

우라미(恨み, 怨み)의 사전적 정의를 보면, 한(恨)·원(怨)·감(憾) 3가지 한자로 정의된다. 그 중 감(憾)은 유감, 아쉬움, 불만, 흠, 좋지 않은 경향이나 느낌을 의미한다. 현재 일본어에서는 한(恨)과 원(怨)은 동의어로 사용되고 있으며 원망(怨望), 원한(怨恨), 양심(快心)을 의미한다. 그러나 한(恨)과 원(怨)이 원래부터 동의어는 아니었다. 자원(字源)적으로 살펴보면, 한(恨)의 ‘心’은 심(心)으로 마음을 의미하며 간(艮)은 음으로 한(恨)은 ‘마음속 깊이 남아 있는 근원(根, 뿌리)’이라는 의미이다. 한탄(恨歎), 여한(餘恨), 통한(痛恨), 회한(悔恨)등의 단어로 표현된다. 이 표현에서 한(恨)은 분노, 억울함, 아픔의 정서를 표현하는 용어로 사용되며, 복수나 원한의 정서를 의미하지는 않는다.²⁰²⁾ 반면, 원(怨)은 음을 표현하는 마음(心)에 원(死)으로 ‘양심을 품는다.’라는 의미를 가지고 있다. 원망(怨望), 원수(怨讐), 원성(怨聲)등의 단어로 표현되며, 이것은 복수의 의미를 내포하고 있다.

일본의 고전 『古事記』에서는 한(恨)과 원(怨)을 구분하여 사용하였다. 예를 들면, 한(恨)은 부모 자식간이나 부부의 애증을 나타낼 때 많이 사용되었다. 원(怨)은 권력자에 의해 가해진 억압이나 피해, 또는 부모를 죽인 원한, 원수 등을 표현하는데 사용되었다. 그러나 『源氏物語』 같은 왕조문학을 시작으로 중세와 근대, 현대를 거치면서 한(恨)과 원(怨)의 구분은

201) 山野 保, 『うらみの心理—その洞察と解消のために』(大阪, 創元社, 1989/1996), 71-72.

202) 한이란 자신들에게 고난을 주는 불의에 대항해서 원한을 풀지 못할 때 생겨나는 감정이며, 끔찍한 재난으로 인해 생겨나는 무력감이며, 완전히 버림받은 감정이고, 사람의 오장육부를 뒤흔들어 몸부림치게 하는 고난과 슬픔의 감정이다. Younghak Hyun, “Minjung, the Suffering Servant and Hope,” Sang Hyun Lee ed, *Essays on Korean Heritage and Christianity*, (New Jersey: AKCS, 1984), 39.

사라지고 원(怨)의 의미만이 우라미의 정서로 남겨졌다.²⁰³⁾

중세에 출판되었던 소설 『鉄輪: 도깨비가 된 여성의 우라미(鬼女となった女の恨み)』를 보면, 이미 부부간의 애증도 한(恨)의 정서가 아니라 원(怨)의 정서, 복수의 정서로 표현되고 있다.

“鉄輪の女는 바람난 남편에게 갖은 구박을 받다가 버림받고 죽는다. 우라미(한)를 품고 죽은 이 여성은 자신의 우라미를 풀기 위해 귀선사(貴船の社)에서 기도하여 도깨비가 된다. 그리고 남편과 새 부인을 괴롭히기 위해 밤에 이들을 찾아간다. 결국 도깨비가 된 전부인은 후처를 죽이고는 “풀렸다, 풀렸다, 쌓였던 수많은 우라미”라고 소리치며 남편에게도 목숨을 내놓으라고 소리치지만 음양사의 도움으로 남편은 목숨을 구한다. 도깨비가 된 부인은 “지금은 돌아가지만 때가 되면, 다시 올 것이다”라는 말을 남기도 사라진다.”²⁰⁴⁾

이외에도 “생명이 된 여성의 우라미(生靈²⁰⁵⁾となった女の怨み)”²⁰⁶⁾도 우라미에 사무친 부인이 살아 있으면서도 생명(生靈)이 되어 자신의 육체를 떠나 다른 남성을 조종하여 남편을 죽인다는 이야기이다. 이처럼 일본의 우라미(うらみ)는 ‘恨む(우라무), 한을 품는다.’는 의미로 원망, 원한, 복수의 정서라고 할 수 있다.

2. 일본의 우라미(恨み)의 특성

1) 우라미(恨み): 천명에 의한 복종과 체념

203) Ibid., 172.

204) 『鉄輪: 도깨비가 된 여성의 우라미(鬼女となった女の恨み)』 참조.

205) 원한이 사무쳐 육체와 정신이 분리 되는데, 이때 원한이 에네르기(氣)가 되어 사람의 형태를 띤 상태.

206) 新潮日本古典集成 『今昔物語』 新潮社

예로부터 일본에 전해 내려오는 말 중에 ‘비리법권천(非理法權天)’²⁰⁷⁾이라는 것이 있는데, 이 다섯 가지 조항을 분별할 줄 모르면 세상만사 사리 판단에 어긋남이 생긴다고 하였다. 이 비리법권천의 의미는 무리(無理)는 도리(道理)에 지고, 도리(道理)는 법에 지며, 법은 권력(權力)에 지고, 권력(權力)은 천도(天道)에 진다는 것이다. 비록 권위와 권력이 천도(天道)를 이길 순 없지만 법이나 도리보다도 강한 까닭에 이를 거역하면 일이 잘 못될 뿐이니 권위와 권력에 복종하라는 말이다. 이 말과 함께 ‘긴 것에는 감기고, 굵은 것에는 먹혀라.’²⁰⁸⁾라는 복종을 권장하는 말은 고대로부터 전해오는 처세술이었다. 이와 같은 권력에 복종하라는 가르침은 다양한 형식으로 오늘날까지도 일본인의 의식 속에 깊게 남아 있다.²⁰⁹⁾ 이런 일본사회의 영향으로 일본인들은 명령에 절대 복종하는 경향이 강하게 자리 잡고 있으며, 무슨 일이든지 명령에 의해서 움직이는 팔방미인주의의 소극적인 태도로 겸손을 표방하고 있다.

“세상을 살아가는데 팔방미인주의가 제일입니다. 그리하면 사는데 아무런 지장이 없고 적을 만들 일도 없으며, 또한 남한테 사랑을 받을 것입니다. 어떤 일이건 한쪽에 기울거나 이것저것 사리를 따지게 되면 사람들이 멀리하는 법입니다. ‘세상일이란 그런 것이군요. 지당하신 말씀입니다. 저는 잘 모릅니다.’ 이런 노래를 늘 가슴 깊이 새겨 놓고 그 어느 때건 이것을 실천에 옮겨 출세한 사람이 부지기수이다.”²¹⁰⁾

어떤 의견에도 지당하신 말씀이라고 따르고, ‘저는 잘 모릅니다.’라

207) 비(非)는 무리(無理)를 말하며, 이(理)는 도리(道理), 법(法)은 법식(法式), 권(權)은 권력(權力), 천은 천도(天道)를 의미한다.

208) 이 속담의 긴것과 굵은 것이 본디 무엇을 의미하는 것 이었는지는 알 수 없다. 권력이나 세력이 있는 자에게는 반항하지 말고 꼭 참고 가만히 따르는 게 이득(利得)이란 뜻으로 사용되고 있다.

209) 미나미히로시, 『일본인의 심리』 남근우(역), (서울: 도서출판소화, 2000), 12.

210) 미나미히로시, Ibid., 30-31.

는 말로 자신의 의견을 드러내지 않는 것이다. 이것은 복종의 문화가 수동적인 문화로 확대된 형태이다. 일본인의 수동적인 태도는 일본인이 즐겨 사용하는 천도, 운명, 숙명, 자연의 법칙 등과 같은 말로 표현되는 천명론에 잘 나타나 있다. 천명론은 세상만사는 인간의 지혜를 뛰어넘는 절대자에 의해 결정되는 것이니 인간은 그 자연법칙에 따라야 한다는 것이다. 즉, 세상의 모든 것은 하늘의 뜻이니 모든 것을 신령님께 위임하고 자신의 운명에 순종하는 것이 천명이다.

“요컨대, 가난함과 부유함도 모두 신령의 하사물이다. 하지만 아무리 기다리고 기다려도 복이 찾아오지 않을지도 모른다. 그 때는 그것이 천명이라고 체념을 해야지 의심을해서는 안된다.”

“남편의 집에 있거나 그 후에 여러 가지 고생을 하는 것도 또한 괜찮은 신세가 되는 것도 모두 천명이 아니고 무엇이겠는가. 이는 피하려고 하여도 피할 수 없는 것이다. 그런데 백사람 중에 한 사람은 남편을 버리고 친정으로 돌아가거나 혹은 다른 집 떠느리가 되어 괜찮은 신세가 되는 이도 전혀 없는 것은 아니다. 그렇지만 그 사람 몸은 비록 편해질지라도 마음속으로 괴로운 일이 어찌 없겠는가. 남편을 섬겨 부도를 지킨다면 비록 몸은 고난스러울지라도 마음은 안락하다”²¹¹⁾

천명에 순종하며 사는 것을 당연한 것으로 받아들이는 일본사회의 영향으로 일본인들의 생활 구석구석에는 ‘자신의 삶을 결정하는 천명’을 알기 위한 여러 가지 주술 행위가 성행하고 있다. 그 대표적 주술 행위가 점(占)과 오미쿠지(おみくじ)²¹²⁾이다. 그 이외에도 여우표정, 개표정과 같은 혈통 미신과 태어난 해에 관한 미신, 혈액형, 별자리, 숫자점 등 헤아릴 수 없을 정도로 많은 주술이 일본인의 정서를 장악하고 있다. 그 대표적 예로

211) Ibid., 158-164.

212) 신사나 절에서 참배자가 자신의 길흉을 알기 위해 뽑는 일종의 체비뽑기 형식의 점(占).

매일 아침방송에서 혈액형이나 별자리에 따른 오늘의 운세를 방송하고 있으며, 그 날의 운을 더해주거나 불행을 막아 줄 색깔이나 소품, 먹을 것 등을 소개하고 있다. 이 사실만으로도 일본인의 생활에 점술이 얼마나 영향을 주고 있는가를 알 수 있다. 뿐만 아니라 주술이나 부적으로 병이나 재앙을 피하고자 하는 심리에서 집안 곳곳에 불상이나 부적(符籙)뿐만 아니라 다양한 신을 예배하며 불행을 예방하고자 한다.

일본인의 이런 다신숭배(多神崇拜)나 우상숭배(偶像崇拜) 습관은 권력층의 지배전략으로 나타나기도 하는데, 바로 ‘천황의 신격화’이다. 인간의 삶은 이미 운명적으로 결정되어 있다. 자신의 삶에 불만을 갖거나 불평하지 말고, 천명에 순응하는 것이 자연이치이다. 그러니 주권자인 천황에게 절대 복종하는 것이 순리라는 논리이다. 이처럼 일본의 지배자 계급은 백성을 지배하기 위한 효과적인 방법의 하나로 미신을 양성하고, 운명, 천명, 천도에 순응하는 삶을 강조하고 있다.

이런 일본사회의 영향으로 일본인 그 중에서도 가부장제에 의해 복종과 순종의 삶을 운명으로 받아들이고 있는 일본 여성들은 모든 삶의 고통을 자신의 운명으로 수용하고 내면화하여 자신의 감정을 드러내지 않고 순종하고 체념하는 삶을 살 수 밖에 없다. 이것이 일본의 우라미의 특성이다. 모든 고난을 천명으로 알고, 기존의 체제에 순종하는 일본인의 우라미(うらみ, 恨)는 운명에 순종하는 체념의 정서이다.

2) 우라미(恨み): 재앙과 두려움의 정서

일본인들은 죽은 영혼(みたま)이 저승과 이승을 자유롭게 왕래할 수 있으며, 영혼(みたま)이 현세의 삶에 이익과 재앙을 가져올 수 있다고 믿는다. 특히, 생전에 원한을 가진 채로 죽은 사람의 원령(怨靈)은 역병(疫

病)을 비롯하여 여러 가지 재앙(災殃)을 불러온다는 어령신앙(御靈信仰)이 존재하였다.²¹³⁾ 즉, 일본인들에게 있어 ‘원한을 산다는 것은 곧 재앙을 불러오는 일’이기 때문에 다른 사람에게 원한을 사는 것을 몹시 두려워하고 원한을 삼을 만한 일도 하지 않으려고 한다.

이 어령신앙은 일본역사에 빈발하게 벌어졌던 지역으로 인해 더욱 분명하게 자리 잡게 되었다. 잦은 지역전(地域戰)으로 한 마을 사람들이 때로는 적이 되기도 하고 때로는 동료가 되기도 하는 상황에서 다른 사람에게 반감을 사는 행위는 곧 복수와 죽음을 의미하였다. 따라서 일본인들은 극도로 원한을 살 수 있는 감정의 대립을 피하게 되었으며, 자신의 감정을 감추고 항상 친절한 표방하게 되었다.

그러나 전쟁은 언제나 적과 원한을 발생시킨다. 특히 전쟁에서 억울하게 죽은 전사자의 위령은 재앙의 근원이었다. 그래서 정신적인 안정을 기대하기 위한 패전(敗戰)측의 전사자 처리가 커다란 문제로 부각되었다. 더욱이 일본의 근대 이전(以前)의 전쟁은 대체로 동족상잔(同族相殘)의 내전이었기 때문에 권력을 유지하기 위해서는 원한을 품고 있는 패자의 가족을 위로해야 할 필요도 있었다. 이 문제를 해결하기 위해 마련된 것이 바로 전쟁에서 죽은 사람은 적군과 아군을 가리지 않고 함께 제사 지내는 어령진제(御靈鎮祭)이다.²¹⁴⁾

어령진제는 승자의 재앙이 될 수 있는 패자의 원령(怨靈)과 전사자의 가족을 위로하여 안정을 구하는 한편, 정치 권력자들의 정치적 기반을 확립하기 위한 하나의 수단으로 이용되었다. 그러나 시간이 경과하면서 저주를 내릴 수 있는 영이라면 기원도 틀림없이 들어 주실 것이라는 믿음이 생겨나기 시작하였다. 두려움과 공포의 어령신(御靈神)이 어령진제(御靈鎮

213) 山野保, 141-149.

214) 宮田登, “御靈信仰”, 大塚史學會編, 『新郷土史辭典』

祭)를 통해 자신을 보호하는 조령신(祖靈神)으로 전환될 수 있다는 것이다.

“죽은 사람을 신으로 제사 지내는 습관은 어령진제를 통해 생겨났다. 시간의 흐름에 따라 위협신령(어령신, 御靈神)도 진정시키는 제사를 통해 수호신령(조령신, 祖靈神)이 될 수 있으며, 수호신령도 제사를 게을리하면 위협신령이 될 수 있다는 융통성을 가지게 되었다.”²¹⁵⁾

죽은 사람이 신이 되어 현세의 사람에게 영향을 줄 수 있다는 신앙은 오늘날까지도 계속해서 일본인들의 마음에 자리 잡고 있다. 그 대표적인 예를 죽은 사람을 전부 ‘부처(ホトケサマ, 호토케사마)’라는 존칭으로 부르는 것과 전쟁에서 전사한 병사를 ‘신(가미사마, 神さま)’으로 섬기는 것에서 찾을 수 있다. 이런 일본인의 심성의 근원에는 ‘우라미(恨)는 재앙과 두려움’이라는 원(怨)의 정서가 존재한다고 할 수 있다.

3) 우라미(恨み): 내면화 된 자기억압

일본사회의 특징 중 하나가 ‘타테마에(建前:표면상으로 드러내는 원칙)’문화이다. ‘타테마에(建前)’는 ‘혼네(本音:본심에서 우리나라 말, 속마음)’는 상대방의 기분을 생각하며 자신의 기분이나 속마음을 드러내지 않고 표면상의 예의를 갖추는 것을 말한다. 이 타테마에 문화의 영향으로 일본인은 친절하고, 상냥하며, 다른 사람을 배려하는 사람이라는 이미지를 형성하고 있다. 그러나 오랜 세월 계속되어진 ‘타테마에’의 관습의 영향으로 일본인은 자신의 감정을 드러내지 않고 내면화하는 것에 익숙하게 되었다. 그로 인해 일본인들은 무의식적으로 자신의 감정을 억압하는 감정의 마비 현상이 생겨났다. 이런 감정의 마비와 억압이 가장 극명하게 드러난 예가 대동

215) 오에시노부, 『야스쿠니신사(靖國神社)』 양현혜, 이규태(역), (도서출판 소화, 2001), 참조.

아전쟁 중의 일본 병사들의 정서이다.

난징학살의 증언자 히가시시로(東史郎)는 저서 『난징플래툰』²¹⁶⁾을 통해 일본 병사는 잔혹한 학살의 경험을 하고도 상처 입지 않는 사람들이라고 말하고 있다.

“화차의 문을 열자, 적의 부상병이 빈틈없이 들어차 있었다. 어느 얼굴이나 애원과 공포와 신음에 차 있다. “죽여라, 한 놈도 남기지 마라.” 너도나도 소리치며, 차례차례 찢러 죽였다. 지금은 봐 줄 때가 아니다. 이것은 전쟁이다. 우리가 할 일은 그들에게 증오와 복수를 되돌려 주는 것 뿐. 화차마다 부상자로 가득 차 있었다. 화차가 아비규환의 생지옥으로 변했다. 정거장 소탕은 끝났다.”²¹⁷⁾

“오후 난징성 견학 허락이 내려와 흥분하여 말을 타고 행군하였다. 식료품 가게에서 각종 양주를 징발하여 돌아왔다. 마치 양주 견본전 같다. 덕분에 몹시 취했다. 저녁에 2만 명의 포로가 불을 질러 수습하러 갔다. 그들을 모두 처분했다. 생존자는 총검으로 찢러 죽였다. 보름 전야의 달이 산자락에 걸려 교교히 비추며 푸른 그림자를 드리운 가운데, 단말마의 고난의 호소하는 소리가 처참함의 극을 이루었다. 전쟁터가 아니고는 볼 수 없는 광경. 9시 반쯤에 돌아왔다. 평생 잊을 수 없는 광경이다.”²¹⁸⁾

일본군의 일기에는 학살의 현장을 생생하게 묘사하면서 자신의 감상이 쓰여 있지만 일기의 어느 곳에서도 학살에 의한 불안, 겁에 질린 심정, 슬픔, 불면, 악몽, 고난 속에서 이 기억을 떠올린다는 내용은 없다. 그러나 전쟁에 참전했던 모든 병사들이 감정의 마비현상을 일으키는 것은 아

216) 東史郎, 『난징플래툰』(靑木書店, 1987), 참조.

217) 노다마사야키(野田正彰), 『전쟁과 인간: 군국주의 일본의 정신분석』 서혜영(역), (서울: 도서출판 길, 2000), 378-379.

218) 오노겐지, 후지하라야키라, 혼다가쓰이치, 『난징학살을 기록한 황군병사들』(大月書店, 1996): 노다마사야키(野田正彰), 『전쟁과 인간: 군국주의 일본의 정신분석』 서혜영(역), (서울: 도서출판 길, 2000), 380-381.

니다. 베트남 전쟁에 참석했던 미군 병사들은 ‘베트남 전쟁 후 증산군’이라고 불리는 전쟁 학살의 경험에서 오는 정신적 장애를 호소하고 있다. C. R 피글리의 『베트남 전쟁 신경증』에 따르면 다음과 같다.

“전선이 불명확했던 베트남의 전쟁터에서 일어난 잔학 행위에 대한 죄책감, 후방에서 기준으로 삼았던 기존 도덕의 한계를 넘어선 비행-헤로인 중독, 성의 남용, 폭력-에 대한 죄책감, 전우를 버렸다는 죄책감, 나보자 뛰어난 자는 죽고 자신이 살아남았다는 죄책감에 의해 전쟁에 참전했던 67%의 병사가 악몽에 시달리고 있으며, 자신들을 전쟁터로 보낸 국가 사회, 아내에게 배신당했다는 원한, 이데올로기에 대한 환멸, 컨트롤 불가능한 적의와 격분, 불면, 불안, 약물중독, 실업, 자살, 살인 등을 호소하고 있다.”²¹⁹⁾

소련 병사도 마찬가지로 전쟁경험에 의한 정신적 장애를 호소하고 있다. 아프카니스탄 침공²²⁰⁾ 후 귀국한 병사들은 심각한 스트레스 장애에 시달렸다. 언제 어디에서 공격당해 죽을지 모르는 전쟁의 상황에서 병사들은 불안과 공포에 시달렸으며, 이로 인한 정신적 스트레스는 적군에 대한 가혹 행위로 이어졌다. 그리고 전쟁 후에는 자신들의 잔혹한 행위로 인해 죄책감에 시달려 일상생활을 할 수 없어서 이혼하거나 폭력을 사용하거나 자살하는 사람이 많았다.²²¹⁾ 이런 보고와 비교할 때, 일본군은 정신적으로 상처 입은 경우가 너무나 적게 나타난다. 이런 일본 군대의 강함이란 말 그대로 불사신의 강함이라고 말할 수 있을지 모르겠다. 신체는 상처 입어도 마음은 상처 입지 않은 불사, 즉 감정 마비의 강함이다.

그렇다면, 무엇이 일본군들의 감정을 마비시킨 것인가? 이런 감정의 마비현상은 무엇을 의미하는 것인가? 이것은 바로 절대 복종과 침묵, 감

219) C. R 피글리, 『베트남 전쟁 신경증』(岩崎學術出版, 1984) 참조.

220) 1979년 말부터 89년 2월까지 소련군은 아프카니스탄을 침공하여 이슬람계 게슬라와 싸웠다.

221) 노다마사아키(野田正彰), 382-383.

정의 내면화라는 일본 문화의 특성에 의한 감정 억압에 의한 감정 마비 현상이라고 할 수 있다. 감정마비는 전후의 일본인에게 지속되어 나타나고 있다. 1970년대에 들어서면서 일본의 장, 노년 남성의 우울증과 자살(自殺)의 증가하였으며, 회사인간, 과로사, 과로자살이 계속해서 사회문제가 되고 있다. 이 사람들은 쇼와(昭和)가 시작되던 시기인 1920년대에 태어나 전쟁에 징병되었던 세대들의 죽음이라는 면에서 주목받고 있다. 이 세대가 겪고 있는 우울증의 특징으로 ‘집착기질’ 혹은 ‘멜랑콜리 친화형 성격’을 들 수 있다. 이 기질은 집단에 대한 복종을 강요하는 사회가 요구하는 기질이라는 특성을 가지고 있으며 사회체제가 만들어내는 이차적 성격이라는 것이다.²²²⁾

기존 체제와 권위에 복종하고 감정을 드러내지 않고 내면화하는 것을 강조하여 온 일본 문화에 의해 일본인들은 다른 사람과의 감정 교류를 등한시하게 되었다. 그래서 결국 일본인들은 감정이 억압당하고 마비되었으며, 감수성마저 빼앗겨 버렸다. 이로 인해 전쟁의 참혹함과 학살의 죄의식도 느끼지 못하게 되었다. 그러나 이런 감정의 마비와 죄의식의 내면화에 의한 침묵의 고난은 우라미(恨)를 풀어 내지 못해 자살(自殺)과 우울증(憂鬱症), 대인 기피증 등과 같은 왜곡된 형태로 나타나고 있다.²²³⁾ 그러므로 일본 우라미의 특성 중 하나는 복종과 순종에 의해 내면화된 자기 체념에 의한 자기 파괴라고 할 수 있다.

C. 오키나와 여성의 한(恨)의 특성

1. 우라미가 없는 오키나와 여성의 한

222) Ibid., 386-389.

223) 2008년 9월 현재 우울증으로 자살하는 사람은 하루에 평균 3명 정도로 1년에 1039명으로 집계되었다. 2008년 9월 27일 NHK 저녁 5시 뉴스 보도.

“오키나와 사람들에게 있어서 우라미(恨み)는 어떠한 정서입니까?” 하고 물으면 “오키나와 사람들은 우라미(恨み)가 없습니다.”라고 대답한다. 이 말은 오키나와 사람들은 일본 본토와 같은 일본어를 사용하지만 오키나와 사람들에게는 일본의 ‘우라미(恨み)’가 가지고 있는 원한과 복수의 정서가 없다는 것을 의미한다. 그렇다면, 오키나와 사람들의 우라미(恨み)는 어떤 정서인가? 특히, 오키나와 여성들의 우라미는 어떤 특징을 가지고 있는 것인가?

무력합병으로 류큐왕국을 속령으로 삼은 사츠마번은 자신들의 정치적 기반을 확립하기 위해서 류큐왕조와 마을 신앙의 구심점인 우타기 신앙을 배척하는 한편, 개인적인 성향과 가부장제 성격이 강화된 토-토-메를 확산시켰다. 토-토-메의 확산과 강화로 마을의 제사장이자 지도자였던 노로(ノロ)의 역할은 약화되었고, 장남에 의한 가문 계승을 원칙으로 하는 토-토-메 따라 남성만이 가계를 계승할 수 있는 남성 중심의 사회가 되었다. 이때부터 여성의 고난은 시작되어 여성은 태어나면서부터 환영받지 못하는 존재가 되었고, 결혼 후에도 부계혈통을 계승할 아들을 낳을 것이 강요되었다. 또한 재정적 어려움을 겪고 있던 사츠마번은 오키나와에서 경제적 수탈을 강행함으로써 경제적 이익을 도모하였으며, 이를 통해 사병을 모집하고 훈련하여 군사력을 강화하여 나갔다. 그러나 사탕수수의 전매와 과도한 세금으로 인해 오키나와 사람들의 생활은 점점 궁핍해져 갔으며, 마침내 오나리가미로 존경받던 오키나와 여성들은 세금과 빚 대신 유곽에 팔려가는 신세가 되었다. 이런 오키나와 여성들의 고난이 ‘고양이 율타’와 ‘히자바시(比謝橋)’ 통해 오늘날까지 전해지고 있다.

‘고양이 율타’는 사츠마번(薩摩藩)의 경제적 억압으로 유곽에 팔려간 여성이 자신의 고난과 슬픔을 고양이 신세에 빚대어서 부른 노래이다.

그리고 ‘히자바시(比謝橋)’²²⁴⁾는 가난한 가정에 태어나 8살에 나하의 유곽에 팔려가야만 했던 요시야치루(吉屋チル)가 유곽으로 팔려 가는 도중 건너야 할 히자바시(比謝橋)를 보며 노래한 것이다.

根む比謝橋や
わぬ渡さと思てい
精無ん人の
かけていきやら

미워라 히자바시
나를 건너 보내려고
무정한 사람이
너를 여기에 만들었지

이 두 여성처럼 오키나와 여성들은 고난의 상황에서도 산신(さんしん)²²⁵⁾을 연주하며 자신들의 아픔과 고난을 이야기하고 노래하였다. 이것은 한국의 여성들이 자신들에게 닥쳐온 고난과 부당함을 좌절과 체념으로 수용하지 않고 야유와 해학으로 슬픔을 차단하고 극복한 것과 같은 맥락이라고 할 수 있다. 특히, 고양이가 운타는 한국의 민요에서 권력자를 호랑이로, 감사를 두꺼비로, 시아버지를 수 닭으로, 시어머니를 암 닭으로, 시누이는 여우로 비유하여 노래한 것과 유사하다.

오키나와 여성들은 자신들의 고난의 경험을 노래로 극복하고자 하였고, 그 안에서 희망을 찾고자 하였다. 오키나와 사람들이 즐겨 부르는 ‘꽃(花, 하나)’는 이런 오키나와 여성들의 정서를 잘 보여주는 노래이다.

224) 이 노래는 가난한 가정에 태어나 8살에 나하의 유곽에 팔려 갔다는 요시야치루(吉屋チル)가 유곽으로 팔려 가는 도중 건너야 할 히자바시(比謝橋)를 노래한 것이다.

225) 뱀의 가죽을 붙여 만든 오키나와 전통악기, ‘삼미센(三味線)’이라고 불리기도 한다.

川は流れてどどこ行くの
人も流れてどどこ行くの
そんな流れがつくころには
花として花として咲かせてあげたい
泣きなさい笑いなさい
いつの日かいつの日か花を咲かそうと

강은 흘러서 어디어디 가나
사람은 흘러서 어디어디 가나
그렇게 흘러서 도착할 때쯤에는
꽃으로 꽃으로 피어나면 좋겠네
울어라 웃어라
언젠가 언젠가 꽃을 피우자

오키나와 여성들의 낙관적 삶의 자세와 희망은 오키나와 방언 ‘어떻게든 될 것이다.(なんくるないさ, 낭쿠루나이사)’에 잘 나타난다. 오키나와 여성들은 어려운 일이 생기면 습관처럼 ‘なんくるないさ(낭쿠루나이사)’을 말하며 희망을 갖고자 한다. 이런 오키나와 여성들의 낙관적 삶의 자세와 함께 ‘만나면 자매(いちゃりばちよーでー, 이차리바쵸-데)’라는 오키나와 말은 오키나와 여성들의 통합성과 공동체성을 잘 나타내고 있다고 할 수 있다. 이런 용어들이 보여주듯이 오키나와 여성들은 어떤 상황에서도 자신의 고난과 아픔을 가슴에 묻어 놓고 체념하는 것이 아니라 함께 만나서 노래하며 ‘서로가 자매’임을 확인하고, 그 안에서 희망을 찾았다. 이와 같이 어떤 고난의 상황에서도 낙관적 자세로 함께 문제를 해결하고자 하는 오키나와 여성들의 삶의 태도는 침묵과 체념으로 고난을 자신 안에 내면화하는 일본의 우라미(うらみ)의 정서와는 매우 다르다. 오히려 오키나와 여성들의 이러한 낙관적 삶의 자세는 고난 가운데에서도 풍자와 해학으로 한을 풀어왔던 한국여성들의 정서와 같은 맥락이라고 볼 수 있다.

2. 오키나와 여성의 한의 특성

1) 오키나와 여성의 한: 한의 몰살과 침묵

근대사회로 이행하면서 조직적인 폭력은 제국주의의 침략, 국가 간의 전쟁 혹은 국가 내에서의 정치적 신념의 대립, 정치적 반대 세력에 대한 탄압과정에서 주로 발생하였다. 즉 국가 혹은 정부가 조직적 폭력을 행사하는 중심 기구가 된 것이다. 그러나 국가의 폭력 행위라고 할 수 있는 전쟁이나 공권력에 의해 저질러진 각종의 테러, 고문, 학살 등은 분명히 범죄행위임에도 불구하고 범죄의 책임을 추궁하기가 쉽지 않다. 더욱이 범죄를 일으킨 세력이 전쟁에서 승리하거나 정치권력을 장악하였을 경우에는 범죄의 진상은 은폐되거나 왜곡된다. 전쟁으로 발생한 모든 피해는 거론되지 않으며, 전쟁범죄는 은폐되어 전쟁범죄자가 애국자로 찬양되기도 한다.

일본은 연합군에게 패배하였음에도 불구하고 일본의 항복은 주로 미국동군(美極東軍)에 의해 이루어졌다. 이 당시 미국은 전후(戰後) 일본과의 협력관계를 재구축하고자 하였기 때문에 전범(戰犯)처리는 미미하게 이루어졌다. 특히 미국의 동아시아지역 통합 정책에 의해 일본과 아시아의 다른 피해 국가들이 평화조약이나 배상협정을 체결하면서 일본의 침략전쟁에 대한 평가는 형식적으로 이루어졌다. 그러므로 일본의 침략전쟁의 전범인 천황은 기소되지 않았으며, 그 이후에도 한 명의 일본인도 일본인에 의해 기소되지 않았다. 이런 상황임에도 불구하고 일본 정부는 오늘날까지도 일본의 침략 전쟁에 대한 전범재판의 불법성과 부당성을 주장하고 있다. 그리고 과거의 연장선에 있는 일본의 정치 권력자와 지배자들은 일본의 침략 전쟁에서 발생하였던 일본군의 만행을 은폐하는 한편, 자신들이 일으킨 전

쟁의 정당성을 획득하기 위해 ‘전쟁 기억 자체를 조작’하고 있다. 이런 전쟁 기억의 조작과 왜곡의 한 예가 ‘히메유리 학도단 집단사’의 역사이다.

오키나와 수비군은 미군 침공에 대비하여 오키나와 여자 중등 학생들의 간호교육을 강화하였고, 미군이 상륙하자 곧바로 9개의 학도 간호대를 편성하여 전장에 배치하였다. 그 중 하나가 ‘히메유리(ひめゆり)학도단’이다. 히메유리 학도단은 1945년 3월 23일 오키나와 사범학교 여자부 157명, 오키나와 현립 제1고등여학교의 학생 65명 총 222명으로 결성²²⁶⁾되어 오키나와시 남동 5킬로미터에 있는 오키나와 육군병원에 배속되었다. 히메유리 간호학도단은 후송되어온 부상병의 간호, 물 급수, 식사 당번, 죽은 사람의 장례 등을 담당하였다.

그러나 전투 상황이 악화되면서 히메유리 간호학도단은 5월 하순에 미군에 쫓겨 일본군과 함께 오키나와 섬 남쪽 끝으로 밀려나 동굴에 숨어서 간호활동을 하였다. 이때부터는 미군과의 전투시의 병사들에게 탄환을 공급하는 일도 함께 하였다. 그러던 중 히메유리 부대에 갑작스럽게 ‘해산 명령’이 내려진 것은 6월 18일이었다. 그러나 이미 미군에 의해 히메유리 부대가 포위되어 있는 상황이었다. 비록 미군은 ‘자수하고 나오면 살려 주겠다.’고 설득하였지만 여학도단들도 “최후에 남는 한 사람의 병사까지 용감히 싸워라.”, “살아서 포로의 수치를 당하지 말고 군인으로써 깨끗한 최후를 맞이하라.”는 전진훈(戰陣訓)이 철저히 교육되어 있는 상황이었다. 더욱이 ‘미군은 여자 포로를 강간한다.’는 소문은 여학도단의 집단 자결을 더욱 부채질하는 상황이 되었다. 그래서 그 때까지 생존 해 있던 100여명의 히메유리 부대의 여학생은 집단자결을 강행하였다. 일본인들이 잘 쓰는 말로 ‘옥쇄’(玉碎)²²⁷⁾ 즉, ‘옥이 되어 부서진’ 것이다.²²⁸⁾

226) 青春を語る会編, 『沖繩戦の全女子學徒隊』(那覇:フォレスト, 2006), 314.

227) “옥쇄(玉碎)”는 글자 그대로 옥처럼 아름답게 부서짐을 의미한다. 노마 필드에 따르면, ‘천황폐하만세’를 외치며 명예로운 죽음을 택하는 일본인의 몸이 부서져 흩어지는 보석처럼 아름답다고

일본 정부는 전쟁이 끝난 직후부터 히메유리(ひめゆり)의 집단죽음을 적군으로부터 조국을 지키기 위해 최후의 순간까지 싸우다가 목숨을 바친 충성스러운 죽음으로, 애국심(愛國心)과 국가에 목숨을 바치는 군인 정신의 발로로 찬미하고 있다. 그로 인해 히메유리의 부대의 이야기는 드라마와 영화로 만들어졌고, 오키나와 전투의 상징적 이미지로 자리 잡게 되었다. 그러나 드라마나 영화 속에 등장하는 히메유리 부대가 상징하는 것은 아비규환(阿鼻叫喚)의 전쟁터가 아니라 흰옷의 어린 여학생이 혼신을 다해 병사들을 간호하는 백의의 천사의 모습이거나 황국의 병사로 영광스러운 죽음을 선택한 순결한 애국소녀의 모습이다. 그래서 ‘히메유리(백합꽃의 일종)’부대는 히메유리 꽃의 이미지와 함께 ‘전쟁에 피어난 한 송이 흰 백합꽃, 히메유리 부대’라는 이미지로 포장되었다.²²⁹⁾ 이 히메유리 부대의 상징성은 전쟁의 잔혹성과 폭력성을 은폐시키는 역할을 할 뿐만 아니라 침략 전쟁을 동아시아를 지키는 전쟁으로 미화하여 왜곡시키고 있으며, 전쟁범죄자인 천황을 이상화하고 있다. 그러나 오키나와 전투에 동원되었던 여학생 간호 부대의 경험은 결코 히메유리 꽃처럼 순결하지도 아름답지도 않다.

“부상을 당한 사람들을 치료할 약도 부족하여 고난을 많이 당하였습니다. 매일 같이 비가 내리고 더웠습니다. 그래서 환자의 상처에 벌레가 생겨 정말 말로 표현할 수 없는 광경이었습니다. 가만히 들여보면 부상당한 사람의 입에서 귀로 이어지는 부분에서 우지(구더기)가 기어가는 소리가 사각사각 들리기도 하였습니다.”²³⁰⁾

시로우메 학도단(白梅學徒隊, 흰매실학도단)²³¹⁾에서 활동을 하던

말하는 이 어법은 아마도 벚꽃이 지는 광경의 비유이기도 할 것이다. Norma Field, 72-73참조.

228) 히메유리부대는 222명 중 211명이 사망하였다.

229) 전쟁 중에도 여성은 꽃으로 상징된다. 오키나와 전투에서는 히메유리 부대 이외에도 꽃이 부대명인 간호부대‘시로우메학도단(흰매실학도단, 白梅學徒隊)’이 있었다.

230) 大山千代(오오야마 치로), 2006, 12월 11일 오오야마상 자택에서 인터뷰.

다른 증언자는 자신의 경험을 다음과 같이 이야기하였다.

“장마는 계속되고 급속하게 환자가 늘어났습니다. 군의병을 비롯하여 위생병, 간호사, 근처에서 모을 수 있는 여자 의무병, 방위대등이 밤낮으로 간호를 했지만 환자는 많고 간호할 사람은 부족하였습니다. 여기저기에서 환자들이 “자신을 치료해 달라고 불렀지만 어떻게 할 방법이 없었습니다. 밤을 새워가며 치료를 했지만 늘어나는 환자를 감당할 수 없어 간호사들은 지칠대로 지쳐 있었고, 전시상황은 점점 악화되어 갔습니다. 그리고 결국 우리가 머물고 있던 근처에까지 미군이 진격해오고 말았습니다. 그러자 걸을 수 있는 사람들에게는 퇴원 명령이 내려졌습니다. 그리고 움직일 수 없는 환자들에게는 청산가리 자결이 결정되었습니다. 밤새도록 학도단 세 명이 청산가리 가루와 포도당 가루가 섞인 약 봉지를 만들었습니다. 묵묵히 기능적으로 손을 움직여 청산가리 약봉지를 만들었습니다. 다음날 아침 간호사 전원이 남아 있는 환자들에게 청산가리를 나누어 주었습니다. 죽음을 눈앞에 둔 사람들은 이미 포기를 한 것처럼 평정(平靜)을 유지하고 있었습니다. 한 환자가 ‘간호사, 나 먼저 야수쿠니(靖國神社)에 가 있을 테니, 내 몫까지 열심히 해 주기를 바랍니다.’ 하던 소리가 지금도 귀에 들려오는 듯합니다. 그 때 총성 1발이 울렸는데, 장교 환자가 자살을 한 것입니다.”²³²⁾

독약을 만들어 병사들에게 나누어 주었으며, 자신이 만든 독약을 먹고 죽는 병사들을 지켜보아야 했던 여학생들은 오늘날까지도 잊을 수 없는 그 날의 기억에 괴로워하고 있다. 그 뿐인가? 히메유리 학도단의 최후의 순간을 상상해 보아도 전쟁은 결코 순결하지도 아름답지도 않다.

미군들은 몇 백 미터 앞까지 동굴에 숨어 있는 그녀들에게 포위망을 좁혀 오고 있었을 것이다. 그녀들의 삶의 터전이었던 오키나와는 폭격과

231) 시로우메학도단(白梅學徒隊)은 오키나와현립제2고등여학교 56명에 의해 결성된 부대였다.

232) 仲地政子(당시 16살, 오키나와 현립 제2고등여학교, 白梅學徒隊), 沖縄縣平和記念資料館, 『平和への証言—體驗者が語る戦争』2006, 58.

불길로 아비규환(阿鼻叫喚)이었을 것이다. 그리고 그녀들 앞에 펼쳐진 바다에는 끝이 보이지 않는 미군함대가 펼쳐져 있었을 것이다. 비록 미군들이 ‘투항하면 살려 준다.’고 설득하였지만, 그녀들은 이미 ‘살아서 능욕을 당하지 말고 죽어서 죄과의 오명을 남기지 말라.’는 전진훈을 철저히 배운 후였기 때문에 포로가 되는 것은 상상조차 할 수 없는 일이었을 것이다. 그녀들에게 남아 있는 선택은 ‘죽느냐, 적군에게 능욕을 당하느냐.’ 밖에 없었을 것이다. 그러나 실제 상황은 이미 아수라장으로 선택의 여유마저 없었을지도 모른다. 비명과 아우성, 폭격과 불길 속에서 소녀들은 죽음을 강요당하고 있었을 것이다.’

그러나 이런 잔혹한 어린 소녀들의 죽음을 긍정하고 찬미할 때, 전쟁의 진실은 왜곡되고 전쟁의 잔혹성은 은폐된다. 이 왜곡된 기억에는 전쟁터가 되어버린 오키나와인의 고난과 아픔도, 어린 학도단 여성들의 죽음 앞에서의 공포와 두려움도, 자식을 전쟁터로 보내는 오키나와 여성들의 피맺힌 울부짖음도, 조선에서 끌려온 일본군 ‘위안부’의 한(恨)의 통곡소리도, 강제 징용되어 온 조선 사람들의 긴 한숨과 애절한 아리랑의 곡조도, 일본에게 침략당한 아시아 다른 나라의 분노와 절규도 들리지 않는다. 그와 함께 제국의 이익을 위해 오키나와 사람들을 사석으로 던져 버린 오키나와 전투의 잔혹성과 침략성도 사라지고 은폐되어진다. 다만, 나라를 위해 목숨을 바친 순결한 히메유리 부대, 히메유리 꽃의 이미지만이 남겨져 아련한 기억으로 사람들에게 감동을 준다.

그로 인해 히메유리 학도단의 한(恨) 많은 죽음의 기억까지도 상징적으로 몰살당한다. 실제로 살아서 전쟁을 경험하고 죽어갔던 히메유리 부대의 여성들은 사라지고, 모순되고 왜곡되고 상징화되어 버린 히메유리 부대의 이미지만이 남겨진다. 그래서 결국 천황제와 본토를 지키기 위해 사석으로 버려졌던 오키나와 여성들의 고난의 경험도 끝내 자살할 수밖에 없었던 어린 여학생들의 한 맺힌 죽음의 이야기도 잊혀지고 사라져 버린다. 오

키나와 여성들은 이렇게 고난의 경험, 한(恨)조차도 몰살당하고 있다. 그래서 죽어서도 오키나와 여성들은 고난과 아픔을 풀어내지 못하고 더욱 한(恨)을 쌓아 갈 수 밖에 없는 상황이다. 이것이 바로 오키나와 여성들의 잊혀진 버린 한(恨), 몰살당한 한(恨), 침묵되어진 한(恨)이다.

“진실로부터 우리의 눈을 가리고, 개인으로서 생각하고 판단할 권리를 빼앗아 갔으며, 생명권마저 거부하도록 만들었고, 마침내 죽음밖에 없는 전장으로 짐승처럼 내몰았던 교육제도가 범한 죄를 고발한다.” (히메유리 평화 기념 자료관의 건립 기념문 중에서)

2) 오키나와 여성의 한: 계속되는 한 맺힌 죽음

2007년 9월 29일 ‘교과서 검정 의견 철회를 요구하는 현민대회(教科書検定意見撤回を求める県民大会)’가 오키나와 기노완시 해양공원(宜野湾海浜公園)에서 현민 11만 6천 명이 참석한 가운데 개최되었다. 이 대회의 목적은 2007년 3월 30일 일본의 문부과학처(文部科學省)가 공개한 새로운 고등학교 역사 교과서에서 “오키나와 전투에서 발생한 집단자결(강제집단사)은 일본군의 강제에 의해 이루어졌다.”는 내용이 삭제된 것에 대한 항의와 교과서 검정 의견의 철회를 요구하기 위한 것이었다. 오키나와 사람들은 “일본군의 강제에 의한”이란 문장을 역사 교과서에서 삭제하는 것은 역사의 진실을 감추고 왜곡하는 일이라고 분노하였다. 그리고 이제까지의 침묵을 깨고 자신들이 경험하거나 목격한 집단사의 경험을 이야기하기 시작하였다.

“잊으려고 해도 잊으려고 해도 잊을 수가 없습니다. 오키나와 전투에서 죽어간 내 아이들의 모습이 눈에 선합니다. 1945년 3월 28일 도카시

키시마키타야마(渡嘉敷島北山)에서는 일본군의 명령에 의해 우리 가족과 주민들이 집단자결을 강요당하였습니다. 친척들이 둥그렇게 모였을 때 폭발이 일어나 8살이었던 장녀가 즉사하고 5살이었던 차녀가 부상을 당해 일주일 후에 죽었습니다. 그런 전쟁 원해서 한 사람이 어디 있겠습니까! 교과서에서 ‘일본군의 강제에 의한 집단사 문제’가 삭제되는 것은 잘못입니다.”²³³⁾

그렇다면 과연 집단사의 진실은 무엇인가? 집단사는 왜 일어났으며, 일본 정부는 왜 집단사 문제를 역사 교과서에서 삭제하고자 한 것인가? 그리고 이 집단사는 오키나와 사람들에게 어떤 영향을 주었는가?

오키나와 전투 중에 발생한 집단사(集團死)는 오키나와의 게라마제도(慶良間諸島)의 도카시키 섬(渡嘉敷島), 자마미 섬(座間見島), 게루마 섬(慶留間島)과 오키나와 본도 요미탄촌(讀谷村)의 치비치리 동굴과 남부의 동굴과 참호, 문중묘, 이에 섬(伊江島)과 구메 섬(久米島)을 포함하여 오키나와 곳곳에서 발생하였다.²³⁴⁾ 그 중에서도 신요정(震洋艇)²³⁵⁾의 기지였던 도카시키 섬(渡嘉敷島)에서는 주민 단체의 집단사²³⁶⁾ 뿐만 아니라 가족 단위의 집단사도 발생하였다. 많은 증언자들이 이 도카시키 섬(渡嘉敷島)의 집단사가 일본군과 관련되어 있음을 이야기하였다.

233) 키타무라(北村登美, 97세)의 증언, 沖繩タイムズ, 2007년 9월 28일 특집

234) 林博史, 『沖繩戦と民衆』(大月書店, 2001), 158-184.

235) 태평양 전쟁의 말기에 연합군에게 큰 피해를 입히며 하늘에서 활약한 것이 이른바 가미카제(神風)특공대였다면, 바다에서도 그런 역할을 하는 특공주정(舟艇), 신요정(震洋艇)이 있었다. 신요정은 길이 약 6미터의 복선으로 무게는 1.25-2톤 정도로 배의 앞 부분에 250킬로그램 정도의 고성능 폭탄이나 지뢰를 싣고 시속 46-56킬로미터의 속도로 목표물인 함선에 부딪쳐 자폭하도록 되어 있었다. 일본제국은 중기말기 이 신요정을 6천척이나 생산하였는데 그중 3백여 척이 게라마 열도에 배치되었으며, 20살 미만의 젊은 특공대 소년들이 신요정 한 척당 한 명씩 배치가 되었다. 또한 조선에서 강제 징용되어 온 540여명이 이 특공정을 숨겨서 보관해 둘 엄폐 참호를 파기 위한 강제노동에 동원되어 일하다가 연합군의 공격을 받아 절반 가까운 사람들이 죽음을 당하였다.

236) 자마미 섬과 아카 섬에 미군이 상륙해 오자 도카시키 섬의 특공부대인 제3전투부대는 60척의 신요정(震洋艇)을 스스로 침몰시키고 남은 40척의 특공공격도 포기한 채 27일 도카시키 섬 북쪽의 234고지로 철수를 개시하였다. 그러나 자국의 군대에 보호받지 못하고 버림받은 300여 명의 주민들은 집단자결을 하였다

증언1) 주민들은 군의 명령으로 한 곳에 집합하여 청년단이나 공무원으로부터 수류탄을 2개씩 받았습니다. 긴급할 때 1개는 적에게 던지고 남은 1개로 죽으라는 것이었습니다. 아무리 전쟁 중이라고 하여도 주민들이 수류탄을 가지고 있지는 않습니다. 수류탄은 군으로부터 하사받은 귀중한 무기였습니다. 수류탄의 불발로 사상자는 적었습니다. 그러나 불행하게도 그 결말은 더욱 끔찍한 참사를 초래하였습니다. 살아남아 미군의 포로가 되어 끔찍하게 죽임을 당하기보다 천황폐하 만세를 부르며 거룩하게 죽는 것이 낫다고 교육을 받은 주민들은 너도나도 죽음의 길을 택하였습니다. 남편이 아내를, 아버지가 자기 자식을, 형제가 자매를 낫이나 면도칼로 경동맥 또는 손목을 자르고, 곤봉이나 돌로 머리를 치거나 끈으로 목을 조르는 등 갖은 방법으로 사랑하는 사람들의 목숨을 빼앗았습니다.²³⁷⁾

증언2) 오빠가 조역(助役)겸 병사 주임이었는데 “옥쇄하라는 명령이 군에서 내려졌으니 가족이 다함께 자결하자고 하였다.”고 하였습니다. 그러나 당시 저는 어린 아이가 3명이나 돼서 집단 자결 장소에 늦게 가서 살아났습니다. 그 후 동굴에 가서 자결하려고 하다가 포로가 되었습니다.²³⁸⁾

증언3) 집단사가 일본군의 강제에 의한 것이라는 몇 가지 증거가 있습니다. 먼저, 일본 군대가 주둔하지 않았던 섬에서는 집단 자결이 일어나지 않았습니다. 전쟁 중에 일본군 관계자의 집합 명령이 없었으며 그 많은 사람이 한 곳에 모일 수는 없습니다. 특히, 일본군이 가지고 있는 수류탄을 일반 주민이 사용하였다는 것 자체가 집단사에 일본군이 관여하였다는 증거입니다. 그리고 마지막으로 자결은 일본군 니카야마의 지시에 의해 이루어졌습니다. 다시 말해 도카시키 섬(渡嘉敷島)의 집단사는 일본군의 강요에 의해 이루어진 것입니다.²³⁹⁾

237) 金城重明(당시 16세), 제 3차 교과서 재판에서의 본인의 의견서(2007, 9, 10 오키나와 QAB뉴스 방영): 安仁屋政昭編, 『裁かれた沖縄戦』(晩聲社, 1989).

238) 미야히라(宮平春子), 2007년 9월 29일 “교과서 검정 의결 철회를 요구하는 현민대회”에서 증언.

239) 요시가와(吉川嘉勝), 2007년 9월 29일 “교과서 검정 의결 철회를 요구하는 현민대회”에서 증언.

증언4) 함포 공격도 많았습니다. 밤에는 시뻘건 불같은 폭탄이 날아 왔습니다. 어찌되었든지 무서웠습니다. 도카시키의 운나가라(渡嘉敷のウナガラー)로 피난했는데, 거기서는 여자 포로는 미군이 강간을 하고 남성은 이렇고 저렇고 하는 소문이 퍼져 있었습니다. 전쟁이 끝난 후 알게 되었습니다만 사실이 아니었습니다. 그 때부터라고 생각됩니다. 마을 사람들은 모여서 자살을 하기 시작했습니다. 저는 어떻게 해야 할지 몰랐지만 미군에게 죽는 것보다는 일본 혼(日本魂)을 생각하면 자살하는 것이 좋을 것 같은 생각이 들었습니다. 그래서 저희 가족도 삼촌이 가족의 목을 줄라주는 형태의 자결을 하였습니다. 그러나 어떻게 된 일인지 저와 여동생은 죽지 않고 깨어났습니다.²⁴⁰⁾

이 증언들을 종합해 보면, 오키나와 전투에서 발생한 집단사의 원인을 밝힐 수 있다. 오키나와 전투에서 발생한 집단사는 집단 자결이 아니라 ‘군의 명령에 의해서’ 이루어진 강요된 죽음이었다. 그리고 이 강요된 죽음을 가능하게 하였던 것은 바로 천황제와 황민화 정책이다. 1930년대 이후 오키나와에서는 ‘열등한 오키나와 2등 국민이 아니라 문명화되고 강력한 일본 1등 국민’을 지향하는 황민화 정책이 강조되었고 ‘천황을 위해 목숨을 기꺼이 버릴 수 있는 오키나와인’이 되기 위한 여러 생활도덕과 규율이 내면화되었다.²⁴¹⁾ 이런 상황에서 오키나와 전투를 지휘한 우시지마(牛島)사령관은 전진훈(戰陣訓)을 통해 “최후에 남는 한 사람의 병사까지 용감히 싸울 것”과 “살아서 포로의 수치”를 당하지 말고 천황²⁴²⁾의 군인으로써

240) 나가하라세이코 (内原静子, 당시 20살), 沖縄縣平和記念資料館, 『平和への証言—體驗者が語る戦争』 2006, 89.

241) 富山一郎, 『전장의 기억』 임성모(역), (삼인, 2002), 71참조.

242) 천황이라는 말은 일본이 7세기 초에 중국 수나라에 사신을 보낼 때 (견수사) 황제라는 말에 대등한 말로 도교의 천황대제(天皇大帝)의 앞 글자 두 자를 따서 만든 용어이다. ‘해가 지는 서쪽나라의 황제에게 해 뜨는 동쪽나라의 천황이 인사드립니다.’라고 일본사신이 말하자 수양제가 매우 노여워하였다는 일화가 있다. 일반적으로 천황이란 도교계의 신명으로서 북극성을 신격화한 것이라고 한다. 천황이라는 사용하기 전에는 오오기미(大君)라고 하였다. 현재, 천황의 헌법상의 지위는 제1조(この地位は主權の存する日本國民の總意に基く。天皇は日本國民の象徴であり日本國民統合の象徴であつて)에 의하며, 국민의 총의에 기초, 국민의 의사가 바뀌면 천황제의 폐지도 가능하며, 천황은 상징 이외의 역할을 금지하고 있다.

‘깨끗한 최후’를 맞이하라는 것”을 반복적으로 강조하였다. 이 전진훈(戰陣訓)은 일본 병사에게 뿐만 아니라 오키나와 사람들에게도 절대화되고 강조되었다. 그 결과 도카시키키지마(渡嘉敷島) 주민들을 비롯한 오키나와 사람들은 “천황폐하 만세”를 부르며 집단자결을 선택하였다. 그렇기 때문에 이 집단사가 비록 집단 자결²⁴³⁾의 형태를 보인다고 하여도 ‘일본군에 강제에 의한 죽음’이라고 할 수 있다. 비록 생명을 끝내는 일은 스스로 하였지만 그 ‘자기 결정’은 이미 강제와 강요에 의해 만들어진 상황에서의 선택이었다. 따라서 이 집단사는 집단자결이 아니라 집단학살이라고 할 수 있다. 그러나 이 강요된 한 맺힌 죽음은 오늘날까지도 집단자결로 기록되고 있을뿐 아니라 일본 정부는 일본군의 잔혹성을 감추기 위해서 끊임없이 역사에서 제외시키려고 하고 있다. 이로 인해 오키나와의 많은 원혼들은 한 맺힌 죽음에서 구원되지 못하고 더욱 깊은 한(恨)으로 응어리져 있다.

3) 오키나와 여성의 한: 이중 억압의 한

일본은 메이지유신²⁴⁴⁾ 7년인 1874년 반속주였던 류큐왕국을 일본에 편입시켰다. 1879년에는 소위 ‘류큐(琉球)처분’으로 조선이 일본 제국주의의 식민지가 되었는데 류큐왕국도 일본의 완전한 식민지가 되었다. 일본의 식민지가 된 오키나와에서는 ‘일본인화, 황민화’ 정책이 급속히 추진되

243) 자결(自決)이란 무엇인가? 대한민국 국어사전에는 자결을 ‘의분을 참지 못하거나, 지조를 지키기 위해 스스로 목숨을 끊음, 자기의 문제를 자기의 의사(意思)로 결정하고 해결함’이라고 정의하고 있다. 그리고 일본의 국어사전에는 ‘책임을 느껴 자살하다. 다른 사람의 지도를 받지 않고 자신이 결정하여 처리하다’라고 정의되어 있다.

244) 메이지유신(明治維新)은 19세기 말 막번 체제가 붕괴하고 근대 통일 국가가 형성되는 일련의 정치 사회적 변혁과정, 봉건제에서 자본제로 이행하는 격동기로서 그 시기에 대해서는 여러 학설이 있다. 일본에서는 대체적으로 개항(1864년)을 메이지 유신의 시작으로 보며 끝은 빠르게는 폐번치현이 실시된 1871년 늦게는 메이지 헌법이 성립한 1889년으로 보는 학설이 일반적이다. 한국에서는 메이지 유신을 1868년으로 이해되고 있는데, 1868년은 정치적 권력이 천황에게 옮겨 간 해이다.

었고, 천황제 국가주의 체제가 도입되었다. 뿐만 아니라 오키나와의 일본화와 황민화 정책의 일환으로 오키나와 사람들도 일본인으로 조선, 중국, 타이완, 아시아를 무력으로 위협하는 일본 침략 전쟁의 병사로 동원되었다. 이로 인해 오키나와 사람들은 이른바 ‘제국의 남문’으로 조선, 중국, 타이완 등 아시아 주변 국가를 침략한 전쟁의 ‘가해자’가 되었다.²⁴⁵⁾ 그래서 오키나와 사람들은 일본의 침략 전쟁의 피해자인 동시에 가해자이라는 이중적 입장에 놓이게 되었다. 이 ‘피해자인 동시에 가해자’라는 이중적 입장의 고난이 무엇인가를 분명하게 보여주는 사건이 바로 “요미탄촌의 치비치리동굴(チビチリガマ)의 집단사”이다.

“1945년 3월 말 우리 가족은 치비치리 동굴에 피난해 있었습니다. 선명한 기억으로 남아 있는 것은 자결 장면입니다. 기억이 분명하지는 않지만 동굴에서 자결이 시작되기 전에 아메리카 병사가 와서 “동굴에서 나오십시오. 아무 일도 없을 것이니 나오십시오.” 하고 설득하였다고 생각합니다. 그 후에 자결이 시작되었습니다. 처음엔 어디선가 “당하였다”라는 소리가 들렸습니다. 그리고는 아이들이 자던 이불에 기름을 붓고 불을 지르기 시작했습니다. 연기가 동굴에 가득 차 숨쉬기가 어려웠습니다. 주사로 죽을 수 있다는 간호사가 있어서 우리 가족도 그 줄에 서서 순서를 기다리고 있었던 기억이 있습니다. 그러다가 어머니는 아버지와의 약속을 기억하고 저희 가족을 데리고 동굴을 나오셨습니다. 미군이 상륙하기 전에 아버지가 치비치리 동굴까지 와서 어머니에게 “이 전쟁은 결국 패할 것이니, 죽지만 말고 어떻게 해서든지 자식과 함께 살아 있으라고 하셨습니다. 아버지도 살아오신다고 약속하시면서……. 그래서 저희 가족은 동굴을 나와 살아남았지만 아버지는 결국 돌아오시지 못하고 전사하셨습니다. 지금도 치비치리동굴을 생각하면 죽음의 그림자와 무엇이라고 표현할 수 없는 아픔과 비명이 귓가에 들리는 듯합니다. 사람이 칼을 찌르는 모습이 보이고 주사를 맞기 위해 서 있던 줄, 그런 광경이 뇌리에 남아 지울 수

245) 마타요시 세이키요(又吉盛清), “청일전쟁과 오키나와의 ‘대국화’로의 길”, 동아시아 평화인권한국위원회, 『동아시아와 근대의 폭력1: 전쟁, 냉전과 마이너리티』(서울: 삼인, 2001), 12-20.

가 없습니다.”²⁴⁶⁾

비극적 집단사가 벌어졌던 치비치리 동굴에서 1km정도 밖에 안떨어진 곳에 시무쿠(シムクガマ) 동굴이 있었다. 그러나 이 동굴에 피난해 있던 주민들은 집단사의 상황에서도 무사히 살아날 수 있었다.

“시무쿠 동굴(シムクガマ)에는 약 천여 명의 주민들이 피난하여 있었습니다. 치비치리 동굴과 마찬가지로 미군이 시무쿠 동굴(シムクガマ)에 접근하였을 때, 동굴에 있던 몇몇 청년들이 미군에게 돌격할 것을 부르짖었고, 동굴 안의 분위기는 일시에 긴장감이 가득한 상태로 변화하였습니다. 그러나 동굴에 피난해 있던 사람들 중에 하와이 유학을 통해 아메리카 사회의 생활을 체험하고 귀향한 두 명의 사람이 있었습니다. 이 두 사람은 ‘투항하면 미군이 죽이지 않을 것’이라고 마을 사람들을 설득하였습니다. 그리고 동굴 밖으로 나가 미군과 교섭해 천여 명의 주민들의 목숨을 구하였습니다.²⁴⁷⁾

시무쿠 동굴은 치비치리 동굴에서 약 1km정도 밖에 떨어져 있지 않았기 때문에 두 동굴에 숨어 있던 사람들이 경험한 자연환경이나 생활환경은 별로 다를 바가 없었다. 다만, 이 두 동굴의 차이점이 있다면, 시무쿠 동굴에는 하와이에서 이민 생활을 했던 사람이 있었다는 것과 치비치리 동굴에는 중국 출병 경험을 한 재향군인과 종군간호사가 있었다는 점이다. 그렇다면 과연 이 구성원의 경험의 차이는 집단사에 어떻게 작용한 것인가?

먼저, 치비치리 동굴(チビチリガマ)의 집단사의 증언에 의하면, 치비치리 동굴(チビチリガマ)이 미군에 포위되고 미군이 ‘투항을 권고’하자 동굴 안에 있는 재향군인과 종군 간호사는 일본군들이 중국에서 민간인 포

246) 우에하라 유코(上原 豊子, 당시 9살), 『平和への証言-體驗者が語る戦争』 2006, 31.

247) 지바나쇼지(知花昌一, 평화가이드), 2008년 8월 18일 일본 성공회 전국 청년대회 동굴 방문시 치리치리 동굴과 시무쿠 동굴의 집단사에 대해 증언하여 주셨다.

로를 잡아서 죽였던 경험과 일본군이 포로들에게 행하였던 잔혹한 만행을 기억하고 그것을 오키나와 사람들에게 전하였다. 그리고 그런 비참한 죽음을 당하기 전에 스스로 목숨을 끊는 것이 좋다고 오키나와 사람들을 설득하여 집단자결로 유도하였다. 그렇다면, 과연 그들을 죽음으로 인도한 중국의 전쟁 경험은 어떤 것이었나? 한 일본군 병사의 일기는 중국에서 일본군이 포로에게 어떤 만행을 저질렀는가를 기록하고 있다.

“나는 이틀 전부터 18살 정도의 중국 처녀를 잡아다 놓았다. 나 자신을 위한 위안 상대로 삼았던 것인데, 언젠가는 어떤 식으로든 처지 해야 한다는 것을 알고 있었다. 이대로 죽이는 건 재미없다. 나는 떠오르는 생각이 있어서, 그대로 실행했다. 나는 그 처녀를 발가벗겨 강간하고 부엌칼로 찢러 죽인 뒤, 재빨리 살을 썰어냈다. 그것을 동물 고기처럼 보이게 쌓아 올려놓고 지휘반을 통해 전원에게 배급했다.”²⁴⁸⁾

믿기 어려울 정도로 잔혹한 일본군이 만행을 경험한 중군간호사는 자신의 가족들에게 독약을 주사하였다. 이를 지켜보던 사람들도 서로 ‘죽음의 행렬’에 동참하게 되었다. 결국 치비치리 동굴의 집단사는 일본군이 중국이나 동아시아 지역에서 행한 학살의 경험이 부메랑이 되어 돌아온 것이다.²⁴⁹⁾ 즉, 오키나와 치비치리 동굴의 집단사는 일본군이 중국 사람들에게 행하였던 학살의 경험, 가해의 경험이 결국 오키나와 사람들을 죽음으로 몰아넣는 원인으로 작용하고 있는 것이다. 이것이 바로 오키나와 사람들의 가해와 피해의 '이중 억압과 고난'의 비극과 아픔이라고 할 수 있다.

그렇다면, 하와이 이민 경험이 집단 자결을 막을 수 있는 이유는 무엇인가? 하와이에 이미 했던 오키나와 사람들은 미국인의 차별과 일본계

248) 제59사단 제 111대 하사관 이었던 아라이 마사요(新井正代)의 범행 기록, 노다마사야키(野田正彰), 『전쟁과 인간: 군국주의 일본의 정신분석』 서혜영(역), (서울:도서출판 길, 2000), 132.

249) 屋嘉比收. “ガマが想起する沖縄戦の記憶”. 『現代思想』(2000. 6), 114-125.

이민 사회의 최상층을 차지하는 ‘일본 본토인’의 차별을 받았다. 이로 인해 유학생은 자신이 일본인이 아닌 오키나와 사람이라는 인식을 하게 되었다. 그래서 “일본 국민으로 자결할 것이 아니라 오키나와 인으로 투항할 것”을 설득할 수 있었다. 스스로가 황국민인 일본인이 아니라 오키나와 사람이라는 인식을 가지고 옥쇄(玉碎)를 거부한 것이다.²⁵⁰⁾

두 동굴의 경험을 통해 조명하였듯이 오키나와 전투에서 벌어졌던 집단사의 원인은 일본의 황민화 정책에 의한 군국주의 교육과 일본군이 오키나와 사람들과 다른 아시아 지역의 식민지 지역 사람들에게 행한 억압과 착취와 수탈의 결과이다. 그리고 무엇보다도 오키나와 전투 자체가 오키나와 사람들을 보호하기 위한 전쟁이 아니라 일본 본토와 천황을 지키기 위해 오키나와 사람들을 희생시킨 전투였다는 것이다. 일본군은 동굴이나 묘지에 피난해 있던 주민들의 식량을 강탈해 아사(餓死)시키고, 심지어 그들을 폭탄이 쏟아지는 밖으로 내쫓았으며, 스파이로 몰아 학살하는 또 다른 가해자였지 결코 ‘우군(友軍)’이 아니었다.

이렇게 볼 때, 집단사 역시 일본군에 의한 주민 학살의 하나로 고찰되어야 한다. 오키나와 전투에서의 집단사는 ‘가해와 피해, 강제(강요)와 자발(동의)의 상호 연속성이 어둡게 맞물린 작용’의 결과로 오키나와 사람들의 가장 큰 아픔과 고난, 잊을 수 없는 한(恨)의 응어리이다. 이런 오키나와 사람들의 한 맺힌 집단사를 일본 정부가 ‘옥쇄’라고 주장하는 것은 ‘사석작전(捨石作戰)’으로 버려진 오키나와 사람들의 무가치한 죽음을 ‘본토의 입장에서 미화’한 것이라고밖에 할 수 없다. 치비치리 동굴 앞에 세워진 희생자들의 명단에서 ‘4살 義一’, 8살, 11살, 13살 등 어린아이들의 이름이 줄줄이 이어진다. ‘조그만 아이들의 생명을 극단적으로 앗아가 버린 곳, 평화와 생명의 가치가 배제된 전쟁의 잔혹성’, 이것이 옥쇄의 진실이다.

250) 富山一郎, 『전장의 기억』 임성모(역), (삼인, 2002), 82.

치비치리 동굴에서 벌어졌던 참사를 그림으로 기록한 화가 시모지 마테츠로오(下島哲郎)는 그림에 어른들의 눈동자를 그리지 않았다. 이것은 군국주의에 넋을 빼앗긴 것을 표현하는 것이라고 하였다.²⁵¹⁾ 그림에서 표현되었듯이 군국주의 넋을 잃었을 때 그것은 죽음에 이르는 길이다. 그러나 시무쿠 동굴(シムクガマ)의 경험을 통해서도 증명되었듯이 자신들이 경험한 차별과 억압을 기억하고 천황제와 군국주의 옥쇄를 거부할 때 이것은 바로 생명을 구하는 길이 되었다. 그러므로 오키나와 사람들의 고난과 아픔 한(恨)을 기억하는 것 그 자체가 바로 한(恨)을 극복하고 생명과 해방의 길로 나아가는 것이라고 하겠다. 즉, 오키나와 여성들의 한을 풀기 위해서는 무엇보다도 여성의 관점에서 정복당하고 상처입고 억압당한 여성들의 수난과 고난의 기억, 한(恨)맺힌 이야기를 드러내어 기억하여야만 한다. 이것이 바로 오키나와 여성들이 한풀이의 시작이며, 오키나와 여성들을 고난의 원인을 밝히는 길이다.

치비치리 동굴의 참상이 그려진 그림이 전시되어 있는 기노완(宜野灣)시의 후텐마 미군기지 옆에 자리 잡은 사키마 미술관 앞마당에는 인근 고등학교 학생들이 오키나와 전쟁에서 희생된 23만 명의 사람들을 추모하는 뜻으로 각각의 일련번호를 붙인 23만 개의 돌멩이가 깔려 있다. 이 23만 개의 돌은 23만 명의 한(恨)의 이야기라고 할 수 있을 것이다. 그리고 오키나와 전투에서 희생된 23만 명의 가족의 한(恨)까지 기억한다면, 오키나와는 ‘한의 응집체’라고 할 수 있다. 그리고 이 한(恨)은 전쟁 당시의 아픈 기억일 뿐만 아니라 바로 오늘 오키나와에서 일어나고 있는 차별과 왜곡의 현실이며, 오키나와인의 가장 고난스러운 기억이며, 잊을 수 없는 한(恨)의 실상이다. 오키나와 사람들은 전쟁이 끝난 지 60년이 지난 오늘날가

251) 그러나 어린아이들의 눈동자를 그린 것은 미래의 희망이 아이들에게 있음을 전달하고자 하였다고 한다.

지도 ‘피해자로서의 한(恨)과 가해자로서의 한(恨)’이라는 이중의 한(恨)에 의해 고난당하고 있다. 그러나 결국 가해자로서의 한(恨) 역시도 약소민족 이기에 겪을 수밖에 없었던 약자의 또 다른 아픔의 결과이기에 오키나와 사람들의 한(恨)은 더욱 깊고 아프게 응어리져 있다.

‘여성의 눈으로 본 오키나와 여성의 한의 특성’에서는 한국의 한(恨), 일본의 우라미(恨み), 오키나와의 한(恨み)의 특성을 조명하고, 오키나와 여성들의 한의 특성을 밝혀 오키나와 여성의 고난 극복의 가능성을 모색하고자 하였다.

한국의 한, 일본의 우라미, 오키나와의 한은 모두 오랜 세월 동안의 억압과 억울함이 쌓이고 응어리져 생긴 아픔과 슬픔의 정서라는 공통점을 가지고 있다. 그러나 한의 정서는 개인적인 고난과 갈등뿐만 아니라 사회, 정치, 경제, 문화의 불의한 구조에 의해서 형성되는 구조적, 역사적 산물이기도 하다. 그렇기 때문에 다른 역사, 사회, 문화적 배경 하에서 형성된 한국의 한, 일본의 우라미, 오키나와 여성의 한은 서로 다른 특성을 가지고 있다.

먼저, 한국의 한은 약소민족인 한국이 오랜 세월동안 주변 강대국으로부터 억압, 차별당하면서 내면화되고 응어리진 약자의 아픔과 슬픔의 정서이다. 특히, 한은 남존여비 사상이 지배하고 있는 한국 사회에서 약자 일 수밖에 없었던 여성의 고난과 밀접하게 연결되어 있다. 이러한 한국의 한의 특성은 ‘한풀이’에서 찾을 수 있다. 한국은 전통적으로 맺힌 한을 복수나 보복이 아니라 오히려 그 자신의 오장육부를 찢는 ‘소리’와 ‘탈춤’, ‘굿’을 통해서 풀고자 하였다. 곧 이야기를 통해 자신의 억울함을 풀어내거나, 아픔과 슬픔을 해학과 웃음으로 승화시키는 과정을 통해 가슴속의 한을 풀어내는 ‘한풀이’를 하였던 것이다. 이렇게 한의 이야기가 공감, 공유되는 과정을 통해, 개인과 공동체의 한은 치유되고, 나아가 해방과 구원의 이야

기를 나누는 과정으로까지 발전해간다. 즉, 한국인에게 있어서 한은 단순한 아픔과 슬픔의 감정만이 아니라 삶의 지혜와 생명의 의지이고 나아가 해방을 향한 염원이기도 하다. 이러한 관점에서 한은 ‘고통의 공감’이라는 과정을 통해 한국인을 하나로 이어주는 힘을 가지고 있다고 볼 수 있다.

둘째, 일본은 천황제를 중심으로 하는 절대적 가부장제도의 이데올로기가 정치, 경제, 사회 전반에 작용하고 있다. 그래서 천명과 자연법에 의한 절대복종과 침묵, 체념까지도 강요되는 사회이다. 이런 사회에서 일본인들은 자신들의 억울함과 슬픔 등의 경험을 드러내어 이야기하지 못하고 내면화할 수밖에 없다. 더욱이 일본 특유의 속마음을 감추고 표면상으로 예의를 갖추는 ‘타테마에(たてまえ, 建前)’ 문화는 일본인들이 자신의 한(恨) 곧 우라미(恨み)를 더욱 내면화하도록 강요하고 있다. 따라서 많은 일본인은 가슴 속에 응어리진 우라미를 풀어내지 못하는 경향이 강하다. 그 결과 우라미는 복수나 자기 파괴적인 자살과 우울증, 대인기피증 등의 왜곡된 형태로 드러난다. 이것이 바로 한(恨)을 풀어내지 못하여 그 한(恨)이 화(禍)가 되거나 살(殺)이 되는 상황이라고 할 수 있다. 그러므로 일본인들에게 있어서 우라미는 두려움과 재앙의 상징, 원한(怨恨)과 복수의 상징이다. 이것은 곧 한을 수동적으로 받아들인 정한(情恨)²⁵²의 상태라고 할 수 있다. 정한(情恨)은 맺힌 한을 풀지 못하고 더욱 내면화하고 억압하여 자신의 고난과 슬픔조차도 느끼지 못하는 마비상태에 이른 한의 상태를 의미한다. 그런데 이런 감정의 마비는 거짓 안정감을 불러 일으켜 모든 관계로부터 멀어지게 만들고 그 어떤 외적 압력도 거부하지 못하는 상황, 곧 자기 파괴적이고 억압적 상황을 형성하게 하는 한의 가장 비극적인 상태로 발전하게

252) 이재훈은 한을 “억압받는 자들의 맺힌 감정으로 그것은 패배감, 좌절, 존재무, 분노, 원한, 내향화된 분노 혹은 슬픔, 무기력, 절망의 느낌을 갖는 상태”라고 정의한다. 그리고 한의 수용에 따라 정한, 원한, 단한 3가지로 구분한다. 정한은 한을 수동적으로 받아들이는 것이고, 원한은 이를 극복하고자 하는 것이고, 마지막 단한은 한의 아픔을 해학과 풍자로 극복하는 것을 말한다. 이재훈, “A Study of 'Han' of the Korea People” (박사논문, 유니온 신학대학), 참조.

된다.

셋째, 오키나와 사람들은 자신들의 한(恨) 곧 우라미(恨み)를 ‘우라미가 없는 우라미’라고 말한다. 이 말이 의미하는 것은 ‘일본의 우라미의 특성인 천명에 의한 복종과 체념, 원한에 대한 복수와 같은 우라미가 오키나와 사람들에게는 없다.’는 것이다. 일본사회와는 다른 문화와 역사를 형성해 왔던 오키나와의 우라미는 일본의 우라미와는 분명히 다른 정서이다. 오히려 오키나와 사람들의 우라미는 약소민족이기에 경험할 수밖에 없는 ‘당한 자’의 아픔이 역사 속에서 쌓이고 농축된 고난과 슬픔의 정서로써 한국의 한(恨)의 정서와 비슷하다고 할 수 있다.

그러나 오키나와의 우라미에는 한국의 한(恨)의 정서와도 또 다른 ‘가해자와 피해자로서의 이중 억압의 고통’이라는 독특한 정서가 존재한다. 오키나와는 약소국가였기 때문에 일본의 식민지가 되었고, 그로 인해 오키나와 사람들은 일본의 황민이 되어 일본의 침략전쟁에 동원되었다. 즉, 일본에 의해 나라와 언어를 잃은 오키나와 사람들이 일본의 침략전쟁에 동원됨으로써 주변 아시아국가의 가해자가 된 것이다. 뿐만 아니라 지금도 오키나와 사람들의 의지와는 상관없이 존재하는 미군기지와 그 기지로부터 직접적으로 전쟁을 위해 출병되고 있는 상황으로 인해 오키나와 사람들은 전쟁의 가장 큰 피해자임에도 불구하고 가해자의 입장에도 놓이고 있다. 그로 인해 오키나와 사람들에게는 당한 자로서의 고통뿐만이 아니라 가해자로서의 죄의식까지 갖게 되는 가해와 피해라는 이중적 억압의 우라미가 존재하며 오키나와 전투에서 발생했던 집단사를 통해 분명하게 드러난다. 그리고 이 집단사는 아직도 해결되지 않고 진행 중인 현재의 고난으로 오키나와 사람들의 삶을 억압하는 한 요인이 되고 있다. 특히 오키나와 여성들은 현재도 만연해있는 가부장제로 인한 차별에 의해 한층 더 심한 고난을 받고 있다. 이런 측면에서 볼 때 오키나와 여성들은 고난과 억압으로 인해 한

(恨) 맺힌 사람들이며, 삶 자체가 한이라고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 오키나와 여성들은 자신들의 한을 체념하거나, 수동적으로 받아들이지 않고 함께 모여 노래하고 춤추며 서로를 격려했다. 그녀들은 ‘낭쿠로나이사(なんくるないさ: 어떻게든 될 것이다)’라는 희망과 의탁의 언어로 서로를 지지하며 온갖 불의와 억압의 고난을 견디어 왔다. 이것이 바로 오키나와 여성들이 가진 힘이라고 할 수 있다.

IV. 오키나와 여성의 한(恨)의 여성신학적 성찰

여성신학은 여성의 구체적인 경험에서 출발하고 역사적 상황 속에서 전개되는 그들의 삶의 이야기를 신학적 전거로 한다. 따라서 여성들의 실제적인 경험 이야기를 듣고 그 이야기를 신학적 관점에서 성찰하는 것은 여성신학에서 있어서 중요한 작업이라고 할 수 있다. 그러므로 IV장에서는 오키나와 여성들의 고난의 경험을 여성신학적 관점에서 성찰할 것이다. 여성신학의 관점에서 오키나와 여성들의 고난의 의미와 그 극복의 방법을 찾고, 나아가 고난의 공감을 통한 오키나와 여성과 한국 여성과의 평화적 연대의 가능성을 모색할 것이다.

그러기 위해 먼저, 오키나와 여성의 고난과 한(恨)을 '십자가의 고난', '레위인 첩 이야기', '라헬의 애곡', '라마의 통곡 소리'등과 같은 성서 속의 여성들의 고난을 통해 여성신학적 관점에서 새롭게 해석함으로써 침묵과 여성의 고난의 관계를 성찰할 것이다. 그리고 '입다의 딸과 친구들의 통곡'의 저항, '가나안 여인'의 딸을 살리기 위한 처절한 요구, 일본군의 총칼 앞에서도 자식을 살리기 위해 저항했던 오키나와 여성들의 살림의 지혜를 여성신학적 관점에서 재해석함으로써 오키나와 여성들의 고난 극복과 치유의 가능성을 제시할 것이다. 마지막으로 오키나와 여성들의 한의 특성이라고 할 수 있는 '가해자, 피해자'라는 이중 억압의 한을 매개로 하여 이룩해 갈 수 있는 여성들의 평화적 연대의 가능성을 모색할 것이다.

A. 침묵과 여성의 고난

1. 오키나와 여성의 고난과 십자가의 고난

오키나와 여성들은 어린 자식과 가족이 눈앞에서 폭격(爆擊)과 배고픔, 집단사로 죽어가는 것을 지켜보아야 하였다. 그리고 여성이라는 이유로 부모의 재산과 위패(位牌)마저 빼앗기는 고난을 경험하였다. 예수가 다른 사람들을 위해 십자가에서 고난을 당한 것처럼 오키나와 여성들도 가족과 다른 사람들을 대신하여 희생하고 고난을 당하였다. 그렇다면, 예수의 십자가의 고난이 구원의 약속인 것처럼 오키나와 여성들의 고난도 새로운 생명을 향한 구원의 약속인 것인가? 아니면, 예수의 십자가의 죽음은 여성들에게 고난의 순종을 강요하고 있는 것인가? 자기 십자가를 지고 예수를 따른다는 것은 고난을 운명으로 받아들이는 것인가? 하느님은 여성들의 고난의 삶을 원하시는 것인가? 예수의 십자가의 고난은 오키나와 여성들에게 어떤 의미인가? 오키나와교구 주교좌성당 우에하라 사제는 다음과 같이 설교하고 있다.

“예수가 하늘의 아버지에게 했던 것처럼 순종하고 인내하십시오. 예수는 고난과 죽음을 십자가로 견디어 내셨습니다. 그것이 바로 우리가 따라야 할 모본입니다. 우리가 어떤 어려움에서도 고난을 견디어 냈을 때 우리도 예수처럼 하느님의 영광을 얻게 될 것입니다. 우리가 기억할 것은 십자가의 죽음 없이 부활은 없다는 것이다. 그러므로 고난 없이 얻는 영광도 없습니다. 우리는 영원히 살기 위해 먼저 죽어야 합니다.”²⁵³⁾

이 설교는 “기독교인은 예수 그리스도를 따르기 위해 고난을 겪어야 한다.”²⁵⁴⁾고 말한다. 이런 고난에 대한 이해는 기존의 서구 남성 중심적 기독교의 가르침에 근거하고 있는 것으로 ‘예수의 삶을 따르기 위해서는 고

253) 2006년 오키나와교구 미하라 교회 우에하라 사제의 부활 설교 중에서.

254) 서구 남성 중심적 기존의 기독교는 ‘하느님이 고난을 통해 그 사람을 보다 성숙 시키려고 하신다. 고난은 죄를 속죄 받기 위해 꼭 필요한 것이다. 기독교인으로 고난 받는 종인 예수 그리스도를 따르기 위해 그런 고난을 겪어야 한다. 심지어 고난은 너의 죄의 대가이기 때문에 마땅히 고난을 당해야 한다.’고 답변하여 왔다. 송천성, 『아시아인의 심성과 신학』 (왜관:분도출판사, 1993), 252.

난을 받는 것이 당연하다.’, 하느님은 고난을 통해 사람을 성숙 시키신다.’ 고 하거나 고난을 하느님의 교육적 동기 또는 훈련 수단으로 해석하여 ‘고난은 하느님으로부터 오는 것이기에 고난에 순종하며 견디어 내는 것이 하느님의 뜻’이라고 가르쳐져 왔다. 그래서 가정폭력에 시달리는 여성에게 “지금 폭력의 고통에 있는 것은 보다 나은 삶을 위한 하느님의 뜻이기에 기도하며 폭력과 고난의 상황에 순종하며 견디라.”고 말한다. 교회의 이런 가르침은 여성의 희생과 순종을 당연시하는 가부장제 사회를 살아 온 오키나와 여성들에게 너무나 익숙한 것이다. 그래서 여성들은 자신들에게 익숙한 가부장제의 논리로 고난을 이해하고 자신의 억압과 고난을 ‘자기 십자가를 지고 예수를 따르는 사랑의 실천’으로 인식하여 순종하며 인내한다.

그러나 고난에 대한 이런 해석은 편안한 사람들은 계속 편안하게 하고 고난을 당하는 사람은 계속 고난을 당하게 하는 상황에 몰아넣는다. 고난을 다만 침묵과 순종으로 인내할 때 불의로부터 오는 고난에 대해 도전하거나 질문을 하거나 분노를 느낄 수 없으며 고난에 무감각해지고 무력해져서 저항할 수 없게 한다. 이런 상황은 고난을 지속시킬 뿐만 아니라 아무런 변화도 가져오지 못하게 한다.²⁵⁵⁾ 급진주의 여성철학자 메리 데일리(Mary Daly)는 교회의 이런 가르침에 대하여 다음과 같이 그 문제점을 폭로한다. “그것(전통적 도덕)은 정결 · 온유 · 복종 · 겸손과 자기부정 · 희생 · 봉사 등을 일방적으로 이론적으로 강요해 왔다. 이런 도덕적 이념들의 일부 문제는 그것이 남성들에 의해서가 아니라 여성들에 의해서 수용되어 왔다는 점이다. 여성들은 비천한 여성 상황을 강화하는 윤리에 의해서 거의 도움을 받지 못했다. 물론 억눌린 남성들도 그들의 ‘상관들’ 앞에서 위의 특성대로 행동해야 한다 …… . 기본적으로 우리 문화의 전통적 도덕은 억압

255) Marie M. Fotune, *Violence in the Family: A WORKSHOP CURRICULUM FOR CLERGY AND OTHER HELPERS*, (Cleveland:Thepilgrim press, 1889), 144.

된 자들에게 강요된 성품들을 우선적으로 이상화하는 의미에서 ‘여성적’인 것이 되어 왔다.”²⁵⁶⁾

여성신학자 마리포춘(Marie M. Fortune)은 여성들이 가정폭력과 성적으로 학대 받는 상황에서 인내하는 것은 미덕이 될 수 없다고 지적한다. 또한 단순히 폭력을 인내로 받아들이는 것은 가해자의 죄를 무시하고 그의 행위에 대해 책임과 회개와 구원의 가능성을 거부하는 것이라고 비판한다.²⁵⁷⁾ 같은 맥락에서 여성 신학자들은 ‘고난 받는 종인 예수 그리스도를 따르기 위해 고난을 겪어야 한다.’는 기존의 남성 중심의 고난에 대한 해석은 고난을 겪는 여성들에게는 부적당하고 오히려 억압적이라고 지적하며, 고난을 ‘자발적 고난(Voluntary)’과 ‘비자발적 고난(Involuntary)’으로 구분한다.

여성신학자들이 말하는 자발적 고난은 보다 위대한 선을 이루기 위해 본인 스스로 선택한 고난이다. 한국의 민주화를 위해 스스로 고난을 선택한 사람들이 있는데, 이때의 고난은 자발적 고난이다. 예수의 십자가의 고난도 ‘자발적인 고난’이라고 할 수 있다. 베드로 전서를 보면 “여러분은 바로 그렇게 살아가라고 부르심을 받은 사람들입니다. 그리스도께서도 여러분을 위해서 고난을 받으심으로써 당신의 발자취를 따르라고 본보기를 남겨주셨습니다. 그리스도는 죄를 지으신 일이 없고 그 말씀에도 아무런 거짓이 없었습니다. 그분은 모욕을 당하시면서도 모욕으로 갚지 않으셨으며 고통을 당하시면서도 위협하지 않으시고 정의대로 심판하시는 분에게 모든 것을 다 맡기셨습니다. 그분은 우리 죄를 당신 몸에 친히 지시고 십자가에 달리셔서 우리로 하여금 죄의 권세에서 벗어나 올바르게 살게 하셨습니다. (베드로전서2:21-23)”고 보도하고 있다.

256) 메리 데일리, 『하느님 아버지를 넘어서』 황혜숙(역), (서울:이화여대 출판부, 1996), 190-191.

257) Marie M. Fortune, 144.

예수의 십자가의 고난은 단순히 희생적인 고난이 아니라 그를 위협하는 억압적인 권위의 폭력 앞에서 자발적으로 고난을 선택한 예이다.²⁵⁸⁾ 예수는 스스로 십자가의 죽음은 선택하였다. 그러므로 예수의 십자가의 죽음은 그의 사랑에 대한 증거이지 그의 고난에 대한 증거가 아니다. 비벌리 해리슨은 예수의 십자가의 고난을 다음과 같이 말한다. “정의를 사랑하는 사람들과 바른 관계를 향해 형성된 열정을 지닌 사람들은 희생을 사랑하기 때문에 행동하는 것이 아니다. 오히려 그들은 바른 관계를 위한 그들의 행동(그것이 심지어 죽음에 이르게 될지라도)을 지속하기에 충분한 사랑에 의해 움직이는 것이다. 구원에 관한 이야기에서 예수의 모본은 그 자신이 희생한 것에 있는 것이 아니라 바른 관계에 대한 그의 열정적인 사랑과 그것을 위협하는 세력 앞에서 관계의 힘을 구현하는 것을 중단하는 것에 대한 그의 거부에 있는 것이다.”²⁵⁹⁾

자발적인 고난은 어떤 목적을 위해 스스로 고난을 겪는 것을 의미한다. 그러나 비자발적 고난은 선택한 것이 아니고 보다 나은 미래를 위한 것도 아니다. 비자발적 고난은 어떤 힘에 의한 억압과 고통으로 고통당하는 사람의 의지에 반(反)해서 가해지는 것이며 오직 고통과 파괴만을 가져온다. 여성차별이나 인종차별, 성폭력, 가정폭력 등이 이런 비자발적인 고난의 형태이다. 오키나와 여성들이 겪고 있는 고난 역시도 스스로 선택하거나 어떤 목적을 위한 것이 아니며 하느님으로부터 오는 고난도 아니기에 ‘자발적 고난’이며, 이것은 비인내하고 견딜 것이 아니라 극복과 치유의 대상이 되어야 한다.

포춘(Marie M. Fortune)은 십자가와 부활 사건에서 고난의 의미를 다음과 같이 말한다. “예수의 십자가 사건은 예수의 추종자들과 제자들, 특

258) 도로테쉴레, 『고난』 채수일, 최미영(역), (천안:한국신학연구소, 1997/2002), 72.
259) Ibid.,73.

히 예수가 고문당하고 살해당하는 것을 목격한 여성들에게는 잔인하고 황폐하게 유린된 사건이다. 그들은 공포, 절망, 그리고 무의미에 지배당하였다. 몇몇의 여성들만을 제외하고 모든 추종자들은 십자가의 처형장을 떠났다. 그리고 여성에 의해 경험되고 전해진 부활은 고난의 가장 깊은 심연에서 하느님이 함께 계시고 새로운 삶이 가능하다는 믿을 수 없는 현실의 실현을 의미한다.”²⁶⁰⁾ 하느님이 예수를 십자가에서 고난 받게 한 것은 그의 신앙을 테스트하기 위해서가 아니며 그의 죄에 대한 벌도 아니다. 베드로 전서 2장은 이것을 분명하게 드러내고 있다. “그 분은 우리 죄를 당신 몸에 친히 지시고 십자가에 달리셔서 우리로 하여금 죄의 권세에서 벗어나 올바르게 살게 하셨습니다. 그 분이 매 맞고 상처를 입으신 덕택으로 여러분의 상처는 나았습니다.(베전2:24)”

고난은 그 자체로서는 그저 단순한 암흑, 고난, 절망, 무의미로 아무 열매도 없는 죽음과 죄의 삶(로마6:23)이다. 고난의 경험은 치유되기도 구원되기도 어렵다. 그러나 부활과 연달아 일어난 사건들은 깊은 고난 가운데 하느님이 계시고 새 삶이 가능하다는 놀라운 소식을 전하고 있다. 부활은 고난을 전환시켜 고난의 고통으로부터 오는 새로운 삶의 가능성을 나타낸다. 하느님은 십자가 사건을 통해 하느님 자신의 고난을 통해 우리의 고난을 치유하시고 새로운 생명의 길로 인도하신다. 하느님은 자기의 아픔을 통해서 우리의 아픔을 해결하여 주신다.²⁶¹⁾ 하느님의 고난으로 우리를 치유할 때 그것은 이미 고난을 넘어서는 ‘하느님의 고난에 기초한 사랑’이다. 그러기에 자기의 십자가를 지고 예수를 따르는 것은 자기의 생명을 잃은 자가 십자가 사건을 통해 새로운 생명을 얻는 구원을 의미한다.²⁶²⁾

260) Carol J. Adams and Marie M. Fortune, *Violence Against Women and Children: A Christian Theological Sourcebook*, (New York: Continuum Publishing Company, 1995), 13.

261) 키타모리가쵸(北森加藏), 『하느님의 아픔의 신학』 박석규(역), (서울:양서각, 1987), 4.

262) 마태16:24-25 “나를 따르려는 사람은 누구든지 자기를 버리고 제 십자가를 지고 따라야 한다. 제 목숨을 살리려고 하는 사람은 잃을 것이며 나를 위하여 제 목숨을 잃는 사람은 얻을 것이다.”

예수는 새로운 창조를 가능하게 하는 존재이다. 모든 피조물들이 예수의 죽음을 통해 서로 화해하게 되며 거듭나고 새로운 창조의 사권에 초대받게 된다. 예수 안에서 각각의 피조물들의 고립은 끝이 난다. 그 안에서는 폭력도 없고, 파괴도 없으며, 불의와 죽음의 세력이 설 곳이 없게 된다. 상호간에 서로를 위한 존재로 거듭나고 서로의 에너지를 교환하고 서로 함께 생명을 유지하는 평화의 사권이 나타난다. 예수는 바로 이러한 사권의 머리라고 불려진다. 즉, 예수의 부활을 통해 ‘모든 살아 있는 것의 죽음’도 극복된 것이다.²⁶³⁾ 그러므로 예수의 고난의 십자가 사건은 죽음과 고난을 강요하는 것이 아니라 오히려 고난의 삶을 치유하고 새 생명으로 나아가는 구원의 약속이다. 예수의 십자가의 죽음 당함은 잔혹한 고난과 폭력적 죽음을 증언하고 있으며, 하느님은 예수의 부활을 통해 더 이상 아무도 이런 고난을 경험해서는 안 된다고 말하고 있는 것이다. 최만자는 여성 해방적 그리스도론을 통해 예수의 고난이 지니는 해방적 측면을 다음과 같이 말하고 있다.

고난 자체는 끝이 아니다……. 그것은 사회적인 차원에서 확실하게 하느님의 구원 행위를 드러내준다. 고난은 가부장주의의 악을 폭로한다. 예수는 가부장적 세계의 악한 권력에 대항하여 십자가의 명예를 졌다. 이러한 순종은 단순히 세상 권력에 대해 스스로를 포기하는 것과는 다르다.²⁶⁴⁾

몰트만에 의하면, 십자가 사건은 하느님의 열심과 십자가에 달린 그 분의 사랑으로 모든 억압과 죄책감으로부터 근본적인 해방을 선언한다. 왜냐하면, 십자가에 달린 그 분이 죄의 문제를 해결해 주시며, 모든 율법의

263) 몰트만, 『오늘 우리에게 그리스도는 누구인가?』 이신건(역), (서울:대한기독교서회, 1997), 360-365.

264) Choi Man Ja, "Feminist Christology" *Consultation on Asian Women's Theology-1987*, 6.

엎매임에서 자유롭게 하셨기 때문이다. 즉, 인간의 모든 죄책감과 갈등을 하느님 자신이 짊어지셨다. 하느님은 압제자와 압제 당한자로부터 모든 압제를 제거하고 그에게 자유롭게 사랑하는 인간성을 열어 보여주시기 위해서 그의 아들 안에서 자신을 낮추셨으며, 십자가에 달려 죽으셨다. 그러므로 십자가 사건은 모든 고난과 아픔의 상황을 하느님의 고난 가운데서 기술하고, 희망을 가지고 그 상황을 극복해 나아가는 역동성을 준다. 십자가의 사건은 억압과 환상에 사로잡힌 그래서 무감각하게 된 인간이 십자가에 달린 하느님에 의해서 참 자유와 평안을 누릴 수 있게 해방시킨다.²⁶⁵⁾

예수의 십자가의 고난과 부활은 오키나와 여성들에게 고난과 순종에 대한 새로운 가능성을 제시하고 있다. 예수의 십자가의 죽음과 부활은 고난의 현실에도 불구하고 고난당하는 이들이 그 고난으로부터 벗어나 자유롭게 새로운 생명력을 움틔울 수 있다는 것을 보여주는 사건이다. 또한 오키나와 여성들이 고난을 치유하고 새로운 생명을 향한 나아갈 것을 촉구하는 구원의 사건이라고 할 수 있다. 그러나 만일 예수의 십자가 고난의 참된 의미를 이해하지 못한다면, 고난의 삶을 살아온 오키나와 여성들에게 있어 이 사건은 참으로 잔혹하고 혹독한 사건이 될 수 있다. 따라서 고난을 경험하고 있는 오키나와 여성은 예수의 십자가의 고난의 의미를 분명히 인식하고 자기 자신에게 물어야 한다. “예수의 십자가의 고난은 죽음을 향한 자기희생과 순종을 의미하는 것인가? 아니면 생명을 살리는 예수의 사랑과 구원을 의미하는 것인가?” 이것은 지속되는 고난을 수동적으로 받아들이고 체념할 것인가? 아니면 새로운 삶의 기회로 삼을 것인가? 에 대한 물음이다.

예수는 태어나면서부터 소경이었던 사람을 치유함으로써 고난은 극복되고 치유되어야 한다고 말한다. “제자들이 예수께 선생님, 저 사람이 소

265) 몰트만, 『십자가에 달리신 하느님』 (천안:한국신학연구소, 1989), 454-457.

경으로 태어난 것은 누구의 죄입니까? 자기 죄입니까? 그 부모의 죄입니까? 하고 물었다. 예수께서는 이렇게 대답하셨다. 자기 죄 탓도 아니고 부모의 죄 탓도 아니다. 다만 저 사람에게서 하느님의 놀라운 일을 드러내기 위한 것이다. (요한9:2-3) ... 예수께서는 땅에 침을 뱉어 흙을 개어서 소경의 눈에 바르신 다음, 실로암 연못으로 가서 씻어라. 하고 말씀하셨다. (실로암은 '파견된 자'라는 뜻이다.) 소경은 가서 얼굴을 씻고 눈이 밝아져서 돌아왔다.(요한9:6-7)”

소경이 겪는 고난의 원인을 묻는 제자들에게 예수는 고난의 원인이 아니라 의미가 무엇인가를 말한다. 그리고 소경의 고난의 현실을 제거한다. 여기에서 예수는 소경의 고난이 하느님이 놀라운 일을 드러내기 위한 것이니 고난을 인내로 견디라거나 자신의 운명에 순종하고 살라고 말하지는 않는다. 다만, 그의 고난을 치유한다. 고난은 인내와 순종으로 견디어야 할 것이 아니라 제거되어야 할 것이다. 이것이 바로 예수의 십자가의 죽음 당함과 부활의 의미이다. 그러므로 여성들은 하느님에게 “하느님, 나에게 왜 이런 일이 있어난 것입니까? 이 고난의 원인은 무엇입니까? 이 고난의 의미는 무엇입니까?” 하고 물어야 한다.

만일 자신의 고난의 원인과 의미를 분명히 알 수 있다면, 그 고난은 보다 빨리 극복될 것이며, 고난에 압도되는 일도 없을 것이다.²⁶⁶⁾ 더 좋은 미래의 삶을 위해 자발적으로 선택한 고난이 아니라면 고난은 극복되고 제거되어야 한다. 그리고 교회는 고난을 하느님의 뜻으로 또는 그리스도를 따르는 길로 가르치며 고난을 인내와 순종으로 받아들이도록 격려할 것이 아니라 고통을 당하는 사람들이 고난에 저항할 수 있도록 도와야 한다. 고난의 현실을 직시하고 하느님에게 고난의 의미를 묻도록 가르쳐야 한다. “이 고난은 무엇 때문이며, 어떻게 극복 될 수 있는 것입니까?”

266) Ibid., 74.

때때로 고난은 사람들의 입을 막아 버리는 경향이 있다. 목소리의 상실은 고난이 빼앗아가는 소중한 인간적 재능 가운데 하나이다. 목소리의 상실은 다른 사람의 이해와 도움에 대한 희망을 완전히 제거해 버린다.²⁶⁷⁾ 고난에 의해 파괴되거나 무관심에 빠지지 않기 위해서 이야기를 해야 한다. 어디서 어떤 형태로 이야기하느냐는 중요하지 않다. 다른 사람과 의사소통 없이 침묵 속에서 고난을 인내하는 것은 아무런 변화를 기대할 수 없다. 침묵은 관계의 상실이며 관계의 단절이다. 그러므로 고난은 침묵하고 인내할 것이 아니라 이야기를 통해 공유되어야 한다. 그럴 때 고난의 상황도 변화될 수 있으며, 고난의 극복과 치유도 가능할 것이다. 오키나와 여성들은 자신들의 고난을 경험을 이야기하면서 일본 성공회 성가 423장에서 다음과 같은 고백하고 있다.

오키나와 바다의 바위 위에 십자가를 세워
함께 모여 기도할 때에
바다에서 불어오는 바람은 나에게 말하네.
많은 생명을 잃어버린 우리들의 땅

바다가 피에 물들어 소망을 빼앗기고
동굴 속에서 끊어져 가는 생명
구원을 구하며 울부짖는데
주여, 당신은 어디에 계십니까

오키나와 바다의 바위 위에 세운 십자가는
지금도 계속되는 고난의 상징

267) 아서클라인만, 비나다스외, 『사회적고통』 안종철(역), (서울: 그린비, 2002), 225-229.

그래도 십자가는 새로운 생명
살아남은 자에 대한 격려의 말씀

생명은 보배이니까 작은 생명
생명이니까 풍성한 풍성한 생명²⁶⁸⁾

2. 강요된 침묵의 폭력성: 살해당한 ‘레위인의 첩’ 이야기

성서의 하느님은 출애굽 사건을 통해 억압을 해방으로 이끄시며, 그것은 결국 인간의 자유와 해방이라는 보편적 구원으로 완성된다. 그러나 이 구원의 역사는 가부장 사회의 억압에서 해방되어야 하는 여성의 관점에서 보면 결핍들이 존재한다. 성서도 오랜 시간에 걸쳐 쓰여진 역사적 산물이므로 가부장 사회의 영향을 받아 가부장적 서술들이 주류를 이루고 있다. 그것은 하느님의 계약 대상자로 아브라함-이삭-야곱-롯-요셉에 이르기까지 믿음의 조상들로 불리는 남성들만 등장하는 것에서도 잘 드러난다. 뿐만 아니라 여성 해방의 전거로 삼을 수 있는 본문조차도 남성 중심의 교회에서 여성 억압적으로 잘못 해석되고 있거나 (그 대표적 예가 바로 창조 이야기와 타락 이야기를 성차별적으로 해석하는 것에서 찾을 수 있다.) 차별을 당하는 여성들의 고통스러운 이야기는 아예 침묵 되거나 위대한 희생이라는 이름으로 포장되기도 하였다. 이런 상황임에도 불구하고 분명한 한 가지는 비록 희미하기는 하지만 성서에는 여성들의 이야기가 존재하고 있으며, 이런 여성들의 이야기는 두터운 억압과 편견의 벽을 뚫고 획득한 귀중한 역사적 경험이라는 것이다. 따라서 이런 성서속의 여성들의 이야기를

268) 일본 성공회 성가 423.

여성의 눈으로 새롭게 다시 읽는 것은 중요하다고 하겠다.

성서속의 여성들의 이야기 중에는 사회적 가부장적 폭력에 의하여 고통당하고 수난당한 여성들이 이야기가 존재한다. 씨받이로 들어가 성적 도구로 이용만 당하고 아들과 함께 황량한 광야로 쫓겨난 하갈 이야기, 이복 오빠 암논에게 강간당하고 자신이 지녔던 지혜와 아름다움을 송두리째 빼앗기고 재를 쓰고 유폐된 듯 살아야 하였던 공주 다말이야기, 권력의 횡포아래 남편을 죽인 남성의 첩이 되는 기구한 운명의 여인 헛사람 우리야의 아내 바세바의 이야기, 그리고 레위인의 첩의 처참한 죽음 이야기가 바로 그런 이야기들이다. 이 글에서는 이런 이야기 중에 ‘이름도 없이 죽임을 당한 레위인의 첩의 이야기’를 여성의 관점에서 다시 읽고 기억함으로써 이 여성의 죽음과 고난의 의미가 무엇인가를 성찰하도록 하겠다.

레위인의 첩은 화가 나 친절 유다로 돌아갔고, 레위인은 그녀를 데려가기 위해 그녀의 친절집에 방문하였다. 첩의 집에 방문한 레위인은 장인의 환대를 받으며 장인과 며칠간의 실랑이 끝에 첩을 데리고 늦은 시간에 자신의 집으로 길을 떠난다.(판19:9-10)²⁶⁹⁾ 가는 도중 날이 저물어 일행은 베냐민 지파에 속한 기브아에서 머문다.(판19:14-16)²⁷⁰⁾ 일행이 기브아의 한 노인의 집에 있을 때 마을의 무뢰배들은 몰려와서 노인에게 집으로 들어간 레위인을 내놓으라고 하였다.²⁷¹⁾ 그러자 노인은 레위인을 대신

269) 판관기19:9-10 “그제야 그 사람이 첩과 종을 데리고 떠나려고 하자 장인이 다시 권하였다. “여보게, 오늘은 이미 날이 저물어 저녁이 되었는데 하룻밤 더 묵어가게. 이렇게 날이 저물었는데 즐겁게 놀다가 내일 아침 일찍 일어나 길을 떠나는 게 어떤가?” 그러나 그 사람은 그 날 밤 그 곳에 묵을 생각이 없어 길을 떠났다. 얼마 가다가 여부스인이 사는 예루살렘이 마주 보이는 곳에 이르렀다. 그는 나귀 두 마리에 안장을 얹어 가지고 첩과 종을 데리고 가는 길이었다.”

270) 판관기19:14-16 “그들은 그 곳을 지나쳐 가다가 베냐민 지파에 속한 기브아 가까이 이르렀는데, 해는 이미 저 있었다. 하는 수 없이 그들은 기브아에서 밤을 보내려고 성에 들어가 장터에 앉아 있는데 누구 하나 집에 들어와 묵으라고 맞아들이는 사람이 없었다. 그러는데 한 노인이 저녁이 되어 밭일을 마치고 돌아오고 있었다. 그는 에브라임 산악 지대 출신으로 기브아에 몸붙여 사는 사람이었다. 그 곳 주민은 베냐민 사람들이었다.”

271) 판관기19:22-24 “그들이 한참 맛있게 먹고 있는데 그 성에 있는 무뢰배들이 몰려와서 집을 에워싸고 문을 두드리며 노인에게 요구하였다. “영감 집에 든 자를 내보내시오. 좀 따질 일이 있으니까!” 그러자 노인이 밖으로 나가 그들에게 말하였다. “이 사람들, 그게 어디 될 말인가! 이런 나쁜

해 자기 딸과 그의 첩을 내놓겠다고 하였다. 결국 레위인은 자기 첩을 마을의 불량한 남성들에게 내 보내고 첩은 마을의 무뢰배들에게 운간을 당하는 죽음과 같은 밤을 보낸다.(판19:25)²⁷²⁾ 동이 트고서야 마을의 무뢰배들에게 놓여 난 레위인의 첩은 마지막 힘을 다해 기어와 그 문 앞에서 기둥을 잡고 쓰러진다. 아침에 나온 레위인은 첩에게 일어나 가자고 하였지만 첩은 대답이 없었다. 레위인은 대답이 없는 첩을 나귀 등에 싣고, 자기 고장을 향해 길을 떠난다.

집에 도착하는 길로 레위인은 칼을 뽑아 자기 첩의 시체를 열 두 조각을 내서 이스라엘 전국에 보냈다. 온 이스라엘이 그녀의 주검 조각을 보고 분노하였고, 이스라엘 부족들은 회의를 통해 베냐민 지파에게 기브아의 불량배를 내놓을 것을 요구하였다. 베냐민 지파는 이를 거절하고 이스라엘은 큰 전쟁이 벌어진다. 이스라엘 사람들은 퇴로를 열지 않고 베냐민 주민들을 학살하였는데, 피비린내 나는 이 살육에서 베냐민 사람 이만 오천 백 명이 죽었다.(판20:35)²⁷³⁾ 그 후 전쟁을 마친 이스라엘 지파는 베냐민 지파가 없어질 것을 안타깝게 여긴다. 하지만 이미 이스라엘 지파는 자신들의 딸을 베냐민 지파에게 시집보내지 않기로 맹세하였다.(판21:1)²⁷⁴⁾ 때문에 그들은 또 다른 맹세 전쟁에 참가하지 않은 자들은 누구를 막론하고 죽여 버리기로 한 맹세를 기억하고(판21:5)²⁷⁵⁾ 베냐민 지파의 살아남은 자 600명이 아내를 맞이하도록 전쟁에 매번 참석하지 않은 길르앗의 야베스 주민의 남성들과 동침한 여자들을 모두 죽인다. 그리고 아직 남성과 동침하지 않은 처녀 사백 명만을 가나안 땅의 실로로 끌고 가서(판21:12) 베냐민 사람들의 아내로 주었다. 그럼에도 불구하고 처녀의

것을 하다니! 이분은 이미 내 집에 들어왔는데, 이런 고약한 짓을 하지 말게나. 나에게 처녀 딸 하나가 있는데 내어줄 터이니 욕을 보이든 말든 좋을 대로들 하게. 그러나 이 사람에게만은 그런 고약한 짓을 해서는 안 되네."

272) 판관기19:25 "그들이 이 말을 들으려고 하지 않는 것을 보고 레위인은 자기 첩을 밖에 있는 자들에게 넘겨주었다. 그들은 잠인하게도 그 여자를 밤새도록 욕보였다. 그러다가 동이 틀 때가 되어서야 그 여자를 놓아 보냈다."

273) 판관기20:35 "야훼께서 이스라엘 눈앞에서 베냐민을 치셨다. 그 날 이스라엘 군은 칼 쓰는 베냐민 군 이만 오천백 명을 죽였다."

274) 판관기21:1 "이스라엘 사람들은 미스바에서 아무도 딸을 베냐민 가문에 시집보내지 않겠다고 맹세하였다."

275) 판관기21:5 "이스라엘 지파 중에 어느 지파가 야훼 앞에 모인 이 대회에 참석하지 않았는지 알아보았다. 누구든지 미스바로 야훼 앞에 나오지 않으면 사형에 처한다고 엄숙히 서약을 했기 때문이었다."

수가 부족하여서 이번에는 실로에서 해마다 열리는 포도원 축제에 춤을 추러 나온 여자들 가운데 베냐민 지파의 살아남은 자들의 수효만큼 잡아 아내로 삼도록 하였다.(판21:20-22)²⁷⁶⁾

이 이야기는 다음과 같이 크게 나눌 수 있다. 첫째, 여자의 죽음에 관한 이야기(19:1-30), 둘째, 미스바 회의를 통한 이스라엘 지파 사이의 전쟁에 관한 이야기(20:1-48), 셋째, 전쟁에서 패한 베냐민 지파의 남성들이 아내를 얻는 이야기(21:1-24)이다. 이야기는 한 남성이 첩을 취하고 그 여자가 집을 나간 매우 사사로워 보이는 이야기로 시작하여 이스라엘의 전쟁이라는 대서사시로 변모한다.

첩은 전체 이야기를 풀어나가는데 중요한 고리 역할을 한다. 모든 일은 레위인의 첩이 레위인의 집을 나온 것에서 시작된다. 그 여자가 집을 나온 이유는 ‘그 여자가 그 남성에게 화가 나서’였다. 그러나 이야기 전체를 통해서 레위인의 첩은 대부분의 성서의 여성 주인공들과 마찬가지로 자기주장이나 대사가 없이 침묵되어진다. 이 여성이 무슨 일로 화가 나 친정으로 돌아갔는지 조차도 설명되지 않는다.²⁷⁷⁾ 레위인도 그녀를 찾으러 친정을 방문했음에도 불구하고 첩에게는 아무런 말을 하지 않고 오히려 장인과 대화를 한다. 레위인은 장인의 환대를 받고 장인과 실랑이를 벌인다. 이 장면만으로도 가부장제에서 여성이 얼마나 침묵당하고 있으며, 자기 결정권을 가지고 있지 않은가를 알 수 있다. 우리는 이 여성의 이름조차 알 수 없으며 그녀의 목소리도 들을 수 없다. 그녀는 ‘한 남성의 첩’으로 표현될 뿐

276) 판관기21:20-22 “그들은 베냐민 사람들에게 이렇게 하라고 시켰다. 포도밭에 숨어 있다가 실로 처녀들이 떼를 지어 춤추러 나오는 것이 보이거든 포도밭에서 나와 그 실로 처녀들 중에서 아내를 골라잡아 가지고 베냐민 땅으로 돌아가거라. 만일 여자의 아비나 형제가 와서 시비를 걸면 우리가 그들에게 이렇게 말해 주마. ‘전쟁에서 여자를 잡아다가 아내로 삼듯이 그들도 당신네 여자들을 그렇게 한 것이니 용서해 주시오. 당신들이 자의로 여자를 그들에게 주었다면 서약을 깨뜨리는 죄를 지은 것이 되겠지만 그렇지도 않지 않소?’”

277) 판관기19:2 “그 첩은 화나는 일이 있어서 그를 버리고 베들레헴 성내에 있는 친정으로 돌아가 거기에서 너 달 가량 머물러 있었다.”

이다. 다만 분명한 것은 그녀가 집을 나갔다는 것이다.

오늘날도 그렇듯이 가부장적 사회에서 여성은 아버지와 남편과 아들에 의해서 정체성을 부여받는다. 이런 상황에서 여성이 집을 나간다는 것은 대단한 결단을 의미한다. 그녀는 자신의 남편에 의해 규정되는 “레위인의 첩”이라는 안정된 상황을 포기하고 집을 나가는 것으로 사회적 정체성을 포기한 것이다. 이렇게 볼 때 ‘레위인의 첩이 남편에게 화가 나서 집을 나간다는 이야기’는 말없는 여자의 말을 웅변하는 구실을 한다.²⁷⁸⁾ 그러나 한 개인 그것도 힘의 피라미드의 밑바닥에 있는 여성의 의지가 사회적 구조를 넘어선다는 것은 쉽지 않은 일이다. ‘아버지의 집으로 들어감-레위인을 따라감’이라는 이야기의 전개는 가부장적 사회에서 독립적일 수 없는 여성들의 삶을 잘 보여준다. 더욱이 ‘레위인이 집으로 가는 길’에 일어난 끔찍한 사건은 ‘집으로 가는 길’이 여성에게 자유를 보장하지 않다는 것을 보여준다. 여성은 죽는 순간까지 침묵이라는 자갈이 물려진다.

가부장제에서 여성은 침묵하기를 강요당한다. 여성들은 자신의 소리, 음성을 잇는다. 이것이 바로 가부장제가 여성에게 가하는 일반적이고 일상적인 무언의 폭력이다. 이 이야기는 레위인의 첩의 침묵과 죽음을 기록함으로써 여성에게 가해지는 억압과 침묵을 강요하는 가부장제의 불의를 고발하고 있다. 또한 가부장제에서 여성에게 가해진 일상적인 폭력이 침묵 되었을 때 그 폭력이 얼마나 커다란 폭력으로 증폭될 수 있는 것인가를 분명하게 보여준다. 가부장제에서 여성에 대한 폭력은 위기의 상황에서 더욱 증폭된다. 레위인은 자신이 위기에 처하자 첩을 희생 제물로 내 놓는다. 위기 상황이나 전쟁은 언제나 여성의 희생을 요구한다. 오키나와 여성들은 일본 천황과 일본 본토를 지키는 희생 제물이었고, 오키나와에 끌려왔던 조선인 일본군 ‘위안부’들은 일본군의 성의 희생물이었다. 오키나와 전투에서도

278) 최만자, 박경미 『새하늘 새땅』 (광주:생활성서사, 1993), 30-31.

레위인의 첩의 이야기에서도 고난을 당하고 아픔을 겪는 것은 약자인 여성들이다.

오키나와 여성들의 희생으로 천황과 일본 본토가 안정을 보장받은 것과 마찬가지로 레위인의 첩이 밤새 고난을 당하는 동안 집안에 있는 레위인은 안전을 보장받았다. 약자의 희생으로 보장되는 표면상의 안정이 바로 가부장제와 군사주의의 힘의 논리에 유지되는 안전과 평화이다. 여기에서 여성들의 희생과 죽음은 안정을 유지하기 위한 대가에 불과하다. 그렇기 때문에 레위인은 첩이 돌아왔을 때, 그녀가 살아있는지 죽은 것인지조차 확인하지 않는다. 그저 자신이 하려고 계획하였던 일을 한다. 레위인은 나귀등에 그녀를 싣고, 자기 고향을 향해 길을 떠난다. 이런 잔혹하고 끔찍한 고난의 상황에서도 이름 없는 여인 레위인의 첩은 비명조차 지르지 못하고 침묵되어진다.

레위인은 집에 도착하자 칼을 뽑아 첩의 시체를 열 두 조각을 내서 이스라엘 전국에 보낸다. 이렇게 첩의 생명은 한 남성에 의해서 지배당하였고 죽어갔다. 가부장제에서는 여성의 생명마저도 남성에 지배당하고 억압당하고 유린당한다. 그러나 성서 어디에도 레위인의 첩이 울었다는 기록은 없다. 울음은 약자들의 항거 표시이다. 이 레위인 첩은 최소한의 항거로 울수조차 없는 처지였는지도 모른다. 레위인의 첩은 하나의 재산, 대상, 도구에 지나지 않았다. 이름도, 힘도, 생명을 구해 주거나 죽음을 슬퍼해 줄 친구도 없었다. 이스라엘 남성들은 그녀를 자기들끼리 이리저리 넘겨주면서 그녀를 완전히 조각내었다. 레위인의 첩은 남성에게 배반당하고 강간당하고 피살되었으며, 시체마저 사방으로 흩어져 버린 인간으로서 당할 수 있는 모든 범죄를 당한 가장 불쌍한 인물이다. 결국 레위인의 첩은 후에 사울이 전쟁에 동참하기를 요청하면서 이스라엘 전역에 조각내어 보내게 될 황소에 지나지 않았다.(삼상 11:7)²⁷⁹⁾

지파 전쟁은 수많은 무고한 생명을 죽음으로 몰아넣는 폭력적인 방법으로 확대되었다. 이스라엘 사람들은 사람과 가축을 닥치는 대로 죽이고 일대의 성읍을 모두 불살라 버렸다.(판20:48)²⁸⁰⁾ 한 여성에게 가해진 폭력은 전쟁이라는 폭력적 대응에 의해 베냐민 지파 사람 이만 오천 명이 목숨을 잃는 사건으로 증폭되었다. 그리고 전쟁에 참석하지 않은 길르앗의 야베스의 남성들, 남성과 동침한 여성들, 아이들까지 죽음으로 몰아넣었다. 그리고 살아남은 베냐민 지파 남성들을 위해 6백 명의 여성을 강간하는 사건으로 확대되었다.²⁸¹⁾ 폭력적 대응은 더 큰 폭력을 불러올 뿐만 아니라 일상생활에서 일어나는 작은 폭력을 침묵하고 방치할 때 전쟁과 같은 더 폭력적인 사건으로 발전한다. 이런 폭력의 증폭과 확대를 막기 위해서는 주변에서 일상적으로 일어나고 있는 폭력에 대한 분명한 인식이 필요하다.

올리케이아힐러는 “여성에 대한 폭력은 구체적인 폭력이나 강간만을 의미하지 않는다. 여성에 대한 폭력이란 여성에게 가하는 가해자의 구체적인 폭력 행위를 의미하는 동시에 여성들을 여성이라는 이유로 차별하고 그들의 삶을 제한하고 위협하는 모든 현실도 폭력으로 이해되어야 한다.”²⁸²⁾ 레위인의 첩의 이야기를 통해 알 수 있듯이 폭력에 대한 침묵은 폭

279) 사무엘상 11:7 “사울은 겨릿소 한 쌍을 끌어다가 각을 때 이스라엘 전 지역에 보내면서 “누구든지 사울과 사무엘을 따라 나서지 않는 자는 이 모양이 되리라.” 하고 전하게 하였다. 그러자 백성들은 주를 두려워하며 일제히 따라 나섰다.”

280) 판관기20:48 “이스라엘 군은 다시 베냐민의 민간인들에게로 돌아와서 그 성 사람과 짐승을 만나는 대로 칼로 쳐 죽이고 하나도 남기지 않았다. 그리고 다른 성읍들에도 닥치는 대로 모조리 불을 놓았다.”

281) Phyllis Trible, Ibid., 115.

282) 올리케이아힐러(편저) 『깨어진 침묵-성폭력에 대한 여성신학적 응답』 (서울:한국여성신학자협의회 여성신학사, 2005), 227. 평화사회학자 갈통(Galtung)은 폭력을 직접적 개별적 폭력, 간접적 구조적 폭력, 문화적 폭력으로 나누며, 그 모든 폭력의 형태는 물리적 폭력과 잠재적 폭력으로 구분된다고 하였다. 폭력과 여성의 경험을 연관하여 설명하면, 첫째, 직접적인 폭력이란 사람에게 가해지는 육체적인 가해나 강간·성희롱·아내구타·살해와 같이 직접적으로 눈에 보이는 폭력을 말한다. 둘째, 구조적인 폭력은 가해자가 잘 보이지 않고 어떤 개인에 의해 가해지는 것이 아니라, 사회구조 자체가 가하는 폭력이다. 여성들을 억압하고 죽게 하는 가부장적 국가의 정치적 독재, 경제학 착취, 사회적인 차별과 소외, 인종탄압 등이라고 할 수 있다. 마지막으로 문화적 폭력은 문화의 제 측면에서 직접적, 혹은 구조적 폭력을 정당화하고 합법화하는 것을 말한다. 여성의 억압을 정당

력을 증폭 시킬 뿐이다. 이것은 오키나와 여성들에게 강요 된 침묵에서도 분명하게 드러난다. 침묵은 더 이상 어떤 대화도 불가능하며 인간이 인간적인 주체로서 반응하기를 그치게 한다. 침묵이 무의미한 것은 고난을 당하는 사람이 자신의 고난을 극복하기 위해 어떤 행동도 할 수 없기 때문이다. 결국 침묵은 자기 포기과 무관심을 초래하는 극단적 고난의 예이다. 그러므로 고난 극복의 첫 단계는 파악되지 않는 고난, 침묵하게 만드는 고난으로부터 이끌어 낼 언어를 찾는 것이다. 탄식과 외침과 같은 고통의 언어, 최소한의 그 무엇인가를 표현 할 수 있는 언어를 찾아내는 것이다.

고난 중의 인간이 변화되기 위해, 다른 사람의 고통에 대해 눈멀고 귀먹지 않기 위해서 그리고 단순히 수동적으로 참고 견디는 것으로부터 벗어나기 위한 조건 가운데 하나는 언어이다.²⁸³⁾ 도르테쉴레(DortheeSoelle)는 침묵과 고난의 관계를 다음과 같이 말한다. “인간을 어떤 이야기도 불가능한 침묵의 상태로 몰락시키는 고난이 있다. 그것은 그 고난을 경험하는 사람이 그 경험을 통해 배운다던지, 또는 어떤 것을 변화시킬 수 있을 것이라고 기대하는 것이 불가능하며 어떠한 행동의 과정을 결정할 가능성을 전혀 가질 수 없다는 측면에서 무의미하다. 그것은 고난이 너무 극단적이어서 모든 희망을 스스로 포기하게 이끈다.”²⁸⁴⁾..... 말할 필요도 없이 고난의 가장 근본적인 경험중의 하나는 대화와 소통의 결여로 인한 생산적인 연관성의 상실이다. 고난의 짐을 진다는 것은 항상 점점 더 고립되어 간다는 것을 의미한다.”²⁸⁵⁾

고난의 삶을 살아온 여성들에게 침묵이 강요될 때, 고난은 더욱 내면화되어 여성을 더욱 강하게 억압하는 기제로 작용한다. 이것이 바로 한

화시키는 가부장제 이데올로기 · 종교 · 언어 · 과학이 이에 해당한다.
 283) 최만자, 박경미 『새 하늘 새 땅』 (광주:생활성서사, 1993), 30-31.
 284) DortheeSoelle, *Suffering*, Everett R. Kalin(trans), (Philadelphia:Fortress Press, 1975), 68.
 285) DortheeSoelle, 36.

을 체념과 복종으로 수용하는 정한²⁸⁶⁾의 상태이다. 정한의 상태는 일본의 우라미의 특성을 통해 밝히었듯이 고난의 경험이 무시되거나 침묵되면서 사람의 육체와 정신이 파괴되고 무감각에 지배당하게 되는 것이다. 침묵되는 것, 관계로부터 완전히 단절되는 것은 상실과 죽음의 세계로의 초대이다.²⁸⁷⁾ 그 때문에 침묵과 고립에서 벗어나야 한다. 이때 필요한 최소한의 언어가 바로 분노, 울부짖음, 눈물, 신음, 청원이며, 이를 통한 최소한의 소통이다. 이 최소한의 언어와 소통은 고난의 현실을 인식하고 수용하는 방법이다.

고난을 수용한다는 것은 고난이 존재한다는 것을 수용하는 것이다. 모든 형태의 고난의 부정은 고난의 현실로부터 도피와 무시이다. 고난당하는 사람의 존재가 없어지지 않는 한, 고난의 현실을 부정할 수는 없다. 고난의 현실을 더 확실히 인식할수록 더 고난을 극복할 수 있는 가능성이 확대 된다. 고난의 현실의 직면과 수용은 자신이 고난 가운데 있다는 것을 인정하고 그 고난에 대해 이야기하는 것에서 시작된다. 고난의 현실을 이야기하면서 자신이 경험한 고난을 객관적으로 다시 보고 재해석할 수 있으며, 그 과정에서 자신의 고난의 원인과 의미를 인식할 수 있게 된다. 그러므로 고난의 경험, 한의 이야기를 한다는 것은 고난의 원인과 고난의 현실을 직시하는 일이며 동시에 고난을 극복할 수 있는 근원적인 힘이 될 수 있다. 뿐만 아니라 침묵을 강요당하는 여성들이 침묵을 깨고 자신의 고난의 경험을 이야기하는 것은 자신의 존재를 역사에서 드러내는 것이며, 하느님의 형상으로 지음 받은 여성의 참된 인간성을 회복해 가는 길이기도 하다.

이상에서 성찰하였듯이 이름도 없이 최소한의 항거조차도 할 수 없이 죽어간 레위인의 첩의 이야기를 다시 기억하고 읽음으로 일상에 숨어

286) 정한은 한을 그대로 수용하는 방식을 말한다. 나는 이 논문에서 이 정한을 부정적 한이라고 말하고 있다.

287) Dorthée Soelle, *Suffering*, 75-76.

있는 가부장제의 여성에 대한 억압과 침묵과 폭력의 증폭성을 분명히 인식할 수 있었다. 그리고 여성에 대한 억압과 폭력은 단절되고 극복되어야 할 불의(不義)이지 순종과 침묵으로 견디어야 하는 것이 아니라는 것도 분명하게 인식할 수 있다. 이런 맥락에서 보면, 여성의 고난의 경험이 기억되고 이야기되며, 여성의 눈으로 새롭게 읽는 것이 얼마나 중요한 작업인가를 알 수 있다.

사실 레위인 첩은 인류 역사 속에서 수 없이 살다간 남성들의 성폭력에 고통 받았던 모든 여성을 대표한다. 그녀는 우리 민족의 정신대 여성들 중 하나이며, 오늘날 성폭력에 희생되고 남성 군사문화에 의해 고난 받고 있는 여성들을 대표하기도 한다. 조금의 능동적인 행위도 없이 오직 능멸당하기만 하는 이사야서의 ‘고난 받는 종’의 모습은 오히려 이 레위인의 첩의 모습과 너무나 일치한다. 그녀의 능욕 당함은 후세의 우리 여성들을 성폭력에서 해방시키기 위함이며 그녀의 사지가 토막 남은 만신창이가 된 여성들의 몸의 수난을 대신 폭로하기 위함이다.

그녀는 볼품도 없고 눈길을 끌 만한 아무것도 없었으며 오직 멸시와 퇴박과 능욕을 당한 고난 받는 종의 모습이다. 이제까지 그녀가 멸시만 당해 왔기에 우리도 덩달아 그녀를 업신여기고 성서의 한 구석에 처박은 채 기억도 하지 않았다. 참으로 어처구니없게도 지금까지 우리들은 성매매 여성, 정신대의 여성들을 창피스럽게 생각하고 업신여겨왔던 것이다. 우리가 모두 양처럼 길을 잃고 헤매며 제멋대로들 놀아났지만 야훼께서 우리 모두의 죄악을 그녀에게 지우셨구나! 그 횡포한 남성 폭력의 죄악까지도 다 짊어진 한 여종의 위대함이어! 예수의 십자가 고난이 식민지의 억압 아래 고통 받는 그 민족의 구원과 인간성을 말살하는 지배 구조에 의한 불의를 극복하기 위해 온 민중의 고통을 대신 짊어진 것이라면, 레위인의 첩의 도륙 당함은 가부장적 불의의 폭력을 고발하고 그 아래 신음하는 역사 속

에 희생당한 여성들의 고난을 대신한 대속적 고난의 종의 의미를 갖는다고 하겠다.²⁸⁸⁾

3. 자식을 죽임 당한 어머니의 통곡

예수께서 헤로데 왕 때에 유다 베들레헬에서 나셨는데 그 때에 동방에서 박사들이 예루살렘에 와서 “유다인의 왕으로 나신 분이 어디 계십니까? 우리는 동방에서 그분의 별을 보고 그분에게 경배하러 왔습니다.” 하고 말하였다. 이 말을 듣고 헤로데 왕이 당황한 것은 물론, 예루살렘이 온통 술렁거렸다. 왕은 백성의 대사제들과 율법학자들을 다 모아놓고 그리스도께서 나실 곳이 어디냐고 물었다. 그들은 이렇게 대답하였다. “유다 베들레헬입니다. 예언서의 기록을 보면, '유다의 땅 베들레헬아, 너는 결코 유다의 땅에서 가장 작은 고을이 아니다. 내 백성 이스라엘의 목자가 될 영도자가 너에게서 나리라.' 하였습시다.”

그 때에 헤로데가 동방에서 온 박사들을 몰래 불러 별이 나타난 때를 정확히 알아보고 그들을 베들레헬으로 보내면서 “가서 그 아기를 잘 찾아 보시오. 나도 가서 경배할 터이니 찾거든 알려주시오.” 하고 부탁하였다. 왕의 부탁을 듣고 박사들은 길을 떠났다. 그 때 동방에서 본 그 별이 그들을 앞서 가다가 마침내 그 아기가 있는 곳 위에 이르러 멈추었다. 이를 보고 그들은 대단히 기뻐하면서 그 집에 들어가 어머니 마리아와 함께 있는 아기를 보고 엎드려 경배하였다. 그리고 보물 상자를 열어 황금과 유향과 몰약을 예물로 드렸다.

박사들은 꿈에 헤로데에게로 돌아가지 말라는 하느님의 지시를 받고 다른 길로 자기 나라에 돌아갔다. 박사들이 물러간 뒤에 주의 천사가 요셉의 꿈에 나타나서 “헤로데가 아기를 찾아 죽이려 하니 어서 일어나 아기와 아기 어머니를 데리고 이집트로 피신하여 내가 알려줄 때까지 거기에 있어라.” 하고 일러주었다. 요셉은 일어나 그 밤으로 아기와 아기 어머니를 데리고 이집트로 가서 헤로데가 죽을 때까지 거기에서 살았다. 이리하여 주께서 예언자를 시켜 “내가 내 아들을 이집트에서 불러내었다.” 하신 말씀이 이루어졌다. 헤로데는 박사들에게 속은 것을 알고 몹시 노하였

288) 최만자, 박경미, 『새 하늘 새 땅 새 여성』 30-33, 참조.

다. 그래서 사람을 보내어 박사들에게 알아본 때를 대중하여 베들레헴과 그 일대에 사는 두 살 이하의 사내아이를 모조리 죽여버렸다. 이리하여 예언자 예레미야를 시켜, “라마에서 들려오는 소리, 울부짖고 애통하는 소리, 자식 잃고 우는 라헬, 위로마저 마다는구나!” 하신 말씀이 이루어졌다. (마태2:1-18)

오키나와 여성들이 구원을 구하며 울부짖을 때 하느님은 어디에 계셨는가? 죽은 어린 자식의 시신을 부여안고 울음조차 말라버린 오키나와 여성들의 신음을 하느님은 듣기나 한 것인가? 마태복음 기자는 예수 탄생의 소식을 전하면서 다른 한편으로 잔인한 헤롯왕에 의해 무고하게 학살당한 어린 아들을 부여안고 통곡하는 여성들에 관해 보도하고 있다. 헤롯은 예수가 태어나기 전 당시 로마제국으로부터 유대의 왕으로 임명되었다. 그는 예수가 탄생했을 때 동방의 박사들이 와서 “유대인의 왕으로 난 이가 어디 있는지”를 묻고 돌아 간 후 불안해져서 왕이 될 그 아이를 찾아 죽이려 하였다. 그러나 그 일을 실패하자 베들레헴과 그 부근에 있는 두 살 이하의 사내아이를 모두 죽였다.(마태2:1-16) 마태복음 기자는 아무 죄도 없는 어린아이들이 잔인한 헤롯왕에 의해 살해된 것을 기록하고 있다. 마태복음 기자는 이것으로 우리에게 새 역사가 탄생할 때에는 언제나 그것을 두려워하는 자들이 있으며, 그들에 의해 무고한 희생을 당하는 사람들이 있다는 것을 주목하게 하려고 한다. 그리고 고통과 슬픔으로 한 맺힌 사람들의 통곡소리는 불의 한 역사를 고발하고 정의의 새 역사를 세우는 원동력이 된다는 증언하려고 한다.

마태복음 기자는 헤롯이 아이들을 학살한 것을 보도한 후 ‘이것으로 예레미야의 말이 이루어졌다.’고 말함으로써 이 사실을 증명하려고 한다. 이리하여 예언자 예레미야를 통하여 소리가 라마²⁸⁹⁾에서 들려왔다. 울

289) 라마는 북이스라엘 에브라임 사람들의 도시로서, 베냐민과 에브라임의 여자 조상인 ‘라헬’의 무

며 크게 슬퍼하는 소리다. 라헬이 자기 자식들 때문에 울며 자식들이 없으므로 위로를 받으려 하지 않았다. 하신 말씀이 이루어졌습니다.(마태 2:17-18) 최영실은 마태복음²⁹⁰⁾의 이 보도를 통해 고난당한 자들의 통곡 소리가 갖는 의미를 다음과 같이 말한다.

“라마에서 들리는 통곡 소리²⁹¹⁾는 단순히 자식을 갖지 못한 한 여인의 회한이나 체념의 눈물이 아니다. 그것은 강대국에 의해 자녀를 잃은 이스라엘 온 민족이 하늘을 향해 구원을 호소하는 한 맺힌 통곡이며, 지배자들의 불의를 폭로하고 고발하는 정의의 외침이다.”²⁹²⁾

라마에서 라헬이 자식을 위해 애곡하고, 자식이 없으므로 위로받기를 거절하며 슬피 통곡하는(예레31:15-17)²⁹³⁾ 이야기는 하느님의 포로가 된 이스라엘의 회복을 약속하는 단락 안에 위치하고 있다. 이스라엘의 조상 라헬이 무덤에서 포로가 된 자손들을 위해 울부짖을 때 하느님은 이에 응답하며 다음과 같은 구원의 약속을 해 준다. “이제는 울음소리도 그치고,

덤이 있는 곳으로 이스라엘 백성이 포로로 끌려갈 때의 집결지였으며, 바벨론으로 끌려간 포로들 중 일부가 풀려난 곳이기도 하다. 라헬이 베냐민과 에브라임 사이 경계선에 매장되었다는 사실에 대해서는 삼상 10장 2절에 기록되어 있다. “베냐민 지역 셀사에 있는 라헬의 무덤 근처에서 두 사람을 만나게 될 것이오.” 그리고 예레미아서 40장 1절은 예레미야가 유대와 예루살렘의 포로들과 함께 끌려가다가 라마에서 풀려난 것에 관해 보도하고 있다. “예레미야가 결박당하여 다른 예루살렘 시민과 유다 백성과 함께 바빌론으로 끌려가다가 라마에서 근위대장 느부사라단을 만나 석방된 후에 야훼께 받은 말씀의 기록이다.”

290) 마태복음 기자는 메시아 탄생의 기쁜 소식을 전하면서 다른 한편으로 잔인한 헤롯왕에 의해 무고하게 학살당한 어린 아들을 부여안고 통곡하는 여인들에 관한 소식을 보도한다.

291) 대부분의 남성 주석가들은 ‘라마에서 들리는 라헬의 통곡소리’에 대해 무심하다. E.Schweizer, 『마태오복음』 국제성서주석, (천안: 한국신학연구소, 1992), 47- 48; William Barclay, *The Gospel of Matthew* (The Saint Andrew Press Edimburgh. 1965), 28-29, 참조. 그러나 여성신학자들은 ‘라헬의 통곡’이 불의를 고발하는 외침임을 본다. 최만자·박경미, 『새 하늘과 새 땅』 (서울: 생활성서사, 1993), 157-166. 참조.

292) 최영실, 『신약성서의 여성들』 (서울:기독교서회, 1997), 29-30.

293) 예레미야 31:15-17 “나 야훼가 말한다. 라마에서 통곡소리가 들린다. 애절한 울음소리가 드린다. 라헬이 자식을 잃고 울고 있구나. 그 눈앞에 아이들이 없어 위로하는 말이 하나도 귀에 들어가지 않는구나 이 야훼의 말을 들어라 울음을 그치고 눈물을 거두어라 애태운 보람이 있어 자식들이 적국에서 돌아오리라 이는 내 말이다 어김이 없다 밝은 앞날이 너를 기다리고 있다. 내가 분명히 말한다. 너의 자식들이 고향으로 돌아오리라”

네 눈에서 눈물도 거두어라. 네가 수고한 보람이 있어서, 네 아들딸들이 적국에서 돌아온다.(예레31:16)”

하느님은 언제나 ‘우는 자의 하느님’이다. 하느님은 분명히 강대국과 강자들에게 억압당하여 애곡하는 ‘힘없는 자들’의 통곡소리를 들으시고 그 원수를 갚아주시는 분으로 불의한 자들을 심판하고, 우는 사람들을 위로하며, 억압당하는 사람들을 풀어주신다. 바로 그 때문에 예수는 “포로된 자들에게 해방을 선포하며 눈 먼 자들에게 눈 뜨임을, 눌린 자들을 놓아 주고 주의 은혜를 성취하는”(누가4:18-19) 구원자로 이 역사에 온 것이다. 마태복음 기자는 바로 이 사실을 증언하기 위해 헤롯에 의해 아들을 잃은 여인들의 통곡소리를 구약성서에서 구원을 호소하는 라헬의 통곡소리에 비기면서 예수 탄생의 구원 사건과 연결시켜 보도하고 있다.²⁹⁴⁾

예나 지금이나 권력 때문에 생명을 죽이는 상황에서 여성들은 생명을 지키는 역할을 해왔다. 그리고 그 과정에 필연적으로 수반되는 절망과 고통의 기다림도 여성의 몫이었다. 라헬의 통곡은 인류 역사의 깊은 고통과 절망 가운데서 새 것을 기다리며 우는 소리이다. 여성들의 비명소리는 생명을 죽이는 상황을 고발하는 외침이며, 새 역사가 동트기를 갈구하는 간절한 소망이다. 여성들의 통곡은 절망적인 죽음의 상황을 이겨내며 새 역사가 통트게 하였으므로 하느님은 이런 여성들의 비탄에 찬 눈물의 호소를 들으신다. 하느님은 애통하게 눈물 흘리는 소리를 외면하지 않으신다. 이런 하느님의 모습은 성서의 여러 곳에서 발견된다.

하느님은 에집트의 폭정 밑에 신음하는 히브리 노예들의 탄식 소리에 응답하시고 구원의 역사에 함께 하신다. “너희가 곤경에 빠져 부르짖을 때, 살려주었고, 폭풍 속에 숨어 너희에게 대답하였으며(시편81:7)”, “주 야훼께서 말씀하셨다. 억울하게 묶인 이를 풀러주고 멍에를 풀어주는 것 압제

294) 최영실, 『신약성서의 여성들』 31.

받는 이들을 석방하고 모든 멍에를 부수어 버리는 것이다 …… . 네가 부르짖으면 야훼가 대답해 주리라. 살려 달라고 외치면 '내가 살려 주마' 하리라. (이사58:6-9)”

헨리나우웬은 “날마다 세계 전역에서 사형 선고를 받고 납치되고 굶주리고 버림받고 고문당하고 죽임당하는 우리 형제자매들 가운데서 하느님의 얼굴을 발견할 수 있다.”²⁹⁵⁾고 하였다. 영국의 문학가인 루이스(C. S. Lewis)는 “하느님은 우리가 즐거울 때는 속삭이고, 양심의 가책을 받을 때는 말씀하시며, 고난 중에 있을 때는 울부짖으신다. 고난은 귀먹은 세상을 일깨우기 위한 그 분의 메가폰이다.”²⁹⁶⁾라고 하였다. 본회퍼는 “하느님은 바로 인간들이 피해 가려고 하는 곳으로 오신다. 그러기에 하느님은 가난한 자의 탄식소리를 통해서, 억눌린 자의 신음 소리를 통해서, 숙청과 대학살의 광란 속에서 참혹하게 살육당한 희생자들의 비명소리를 통해서 세상을 향해 끊임없이 외치는 분”²⁹⁷⁾이라고 하였다. 그래서 예수는 죽는 순간까지 고난을 받았다. “내 마음이 괴로워 죽을 지경이다. 너희는 여기 머물러 나와 함께 깨어있도록 하라.”라고 제자들에게 말하는 예수의 모습은 침착하고 평온하게 죽음을 맞이했던 성자들이나 영웅들과는 다르다. 이우정은 예수가 죽는 순간 까지 괴로워 했던 것에 대해 다음과 같이 말한다.

“성자들이나 영웅들은 그들 자신의 고난만을 감당하면 되었지만 예수는 그의 모든 이웃들, 아니 온 인류의 고난까지도 그가 감당해야 했다는 점에서 다르다. 예수는 자식과 똑같이 고난을 느끼는 어머니처럼 온 인류의 고난을 느꼈다. 그렇기 때문에 죽는 순간까지도 예수는 괴로워하였다.”고 지적하며, 이런 예수의 모습을 한국의 민담에서 자식의 상처와 고난을 함께 느끼는 어머니의 모습에서 발견하였다.²⁹⁸⁾

295) 헨리나우웬, 『예수와 함께 걷는 삶』 김명희(역), (서울: 한국기독교학생회, 1990), 8.

296) C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, (New York: The Macmillian Company, 1948), 81.

297) 전광돈, 『恨의신학-태초에 한이 있었다』 (서울: 대한기독교서회, 2007), 122제인용.

“옛 신라 왕국의 수도였던 경주의 국립박물관에는 아름다운 종이 하나 있다. 그 때 신라왕국은 평화를 누리고 있었지만 열렬한 불교 신자였던 왕은 외국의 침략으로부터 백성을 보호하고 싶어 하였다. 신하들은 절에 아주 커다란 종을 만들어 부처에 대한 백성들의 신심을 보여 주는 것이 좋겠다고 제안하였다. 그래서 종 만드는 기술자가 정해졌다. 그런데 그가 온갖 기술과 열심을 다해 만들었는데도 아름다운 소리를 내는 종을 만들지 못하였다. 하는 수 없이 그는 종교지도자들을 찾아가서 의논하였다. 오랜 논의 끝에 그들은 아름다운 소리를 내는 종을 만들려면 가장 좋은 방법은 순결한 어린 소녀를 데려다가 제사를 드리는 것이라고 결론 내렸다. 그리고 한 농촌에 어린 딸을 데리고 사는 가난한 어머니의 아이를 데리고 갔다. 아이는 처절하게 소리쳐 불렀다. “에밀레, 에밀리” “어머니, 어머니”라고. 납과 철을 녹여서 준비해 놓고 이 어린 소녀를 그 속에 던져 넣었다. 드디어 종 만드는 사람은 성공했다. 에밀레 종이라 불린 이 종은 세상에 어느 종보다도 아름다운 소리를 냈다. 종이 울리면 사람들은 이렇게 아름다운 소리를 만들어낸 솜씨를 찬양하였다. 하지만 아이를 빼앗긴 어머니가 그 소리를 들을 때면 또 다시 마음이 찢어지는 고통을 느꼈다.²⁹⁹⁾

희생과 고난의 의미를 모르는 사람들은 다른 사람들의 고난의 대가로 이루어진 성과를 즐기기만 한다. 그러나 “희생을 이해하는 사람들은 고난을 느낄 수 있다.” 인도네시아의 신학자 마리안드 카토포도는 이런 예수의 고난의 공감에 대해 안셀무스의 기도문을 인용하였다. “사랑하는 주님, 예수님, 당신은 어머니가 아녓니까, 참으로 당신은 어머니이십니다. 모든 어머니들의 어머니이십니다. 당신의 자녀에게 생명을 주려는 갈망 때문에 죽음을 맛본 분이십니다.”

298) Lee Oo Chung, "One Woman's Confession of Faith", *New Eyes for Reading: Biblical and Theological Reflections by Woman from the Third World*, John S. Pobee & Barbel von Wartenberg-Potter, (Geneva: World Council of Churches, 1986; Oak Park, Illinois: Meyer Stone Book, 1987), 19.

299) Ibid., 19-20.

예수의 어머니의 이미지는 ‘가부장적이고 권위주의적이며 위계질서적인 형태들’을 무너뜨리고 ‘모성적이고 자비로우며, 섬세하고 인내하는’ 관계를 사람들 사이에 세워준다. 신의 모성적 이미지에서는 고난당하는 사람의 형상에 하느님의 형상이 존재하고 있으며, 그들의 얼굴에서 하느님의 얼굴을 발견할 수 있으며, 그들의 신음소리에서 하느님의 고통의 신음을 들을 수 있다고 말한다. 그러므로 역사의 현장에서 울려 퍼지는 억울한 사람의 고통에 찬 소리에서 하느님의 고통의 신음과 한탄의 소리가 있다. 여성들의 피와 땀과 눈물로 범벅이 되어 있는 고난의 현장에서 하느님의 음성은 비명이 되어 울려 퍼진다. 한 맺힌 여성들의 절규에 억눌린 여성들의 통곡 소리에 하느님의 음성이 존재한다. 하느님은 고난의 현실에 내재하시는 분이시다.³⁰⁰⁾ 오키나와 여성들이 고난당할 때 하느님도 고난당하고 계신다. 오키나와 여성들이 자식을 잃고 통곡할 때, 하느님도 함께 통곡하신다. 하느님은 이런 오키나와 여성들의 고난에 찬 통곡소리에 응답하시며, 구원의 새 역사를 창조하는 오키나와 여성들과 함께 새 역사를 만들어 가시는 분이시다.

B. 한 맺힌 여성들의 저항

1. ‘입다의 딸’과 친구들의 저항

오키나와 여성들의 가슴에 깊숙이 쌓인 ‘한’은 역사, 문화, 정치, 사회 구조의 억압과 차별에 의한 것이기에 개인적 차원의 한풀이로 치유될 수 있는 것이 아니라 오키나와 여성의 삶을 한스럽게 만드는 전반적인 사회구조가 변화될 때에 가능하다. 이 사회구조의 변화에 의한 한풀이의 가능성을 보여 준 사건이 95년에 발생한 미군에 의한 오키나와 소녀 성폭행 사

300) “굶주린, 목마름, 나그네 됨, 헐벗음 병들, 감옥에 갇힘-이것들이야 말로 고난의 실재들이다. 하느님은 이러한 고난의 실재들 속에 내재한다. 그분은 ‘내가 굶주렸을 때에’라고 말한다.

건에 대항한 ‘95오키나와 현민 총궐기대회’이다.

‘95오키나와 현민 총궐기대회’는 미군에 의해 성폭행 당한 소녀의 고발에서 시작되었다. 처음 이 사건이 고발되었을 때는 이 사건은 미군에 의해 성폭행 당한 한 소녀 개인의 고난이었다. 그러나 소녀의 고발로 한 소녀의 개인의 고난이 이야기되고 기억되면서 이 이야기는 오키나와 여성들의 일상적인 억압과 차별을 이야기하는 공동의 이야기가 되어 갔다. 소녀를 시작으로 오키나와 여성들은 각자의 고난의 경험을 이야기하기 하였고, 서로의 고난의 경험을 공유하고 공감하게 되면서 오키나와의 고난의 역사와 일상생활에서조차도 폭력의 위협에 놓여 있는 오키나와 여성들의 현실을 인식하게 되었고 분노하게 되었다.

이 분노의 외침이 바로 오키나와 현민 8만 5천 명이 모여 개최한 “미군 병사에 의한 소녀 성폭행 사건을 규탄하고 지위(地位)협정의 재고를 요구한 95오키나와 현민 총궐기대회”이다. 이 대회를 통해 오키나와 여성들은 전 세계를 향해 오키나와 여성들의 고난의 역사와 현실을 알렸다. 뿐만 아니라 이 대회는 오키나와 여성들의 인식이 전환되는 계기가 되기도 하였다. 이 대회에 참석했던 한 여대학생은 “지금까지 나는 여성이 노여움을 표현하는 것은 상스러운 일이며, 억제해야만 한다고 오랫동안 믿어왔습니다. 그러나 오늘 여성들이 분노하는 모습을 보고 그녀들을 진정으로 아름답다고 느끼게 되었습니다. 지금은 여성이 분노해야 할 때라고 생각합니다.”³⁰¹⁾라고 자신의 인식의 전환을 고백한다.

이야기는 이야기를 하는 여성뿐만 아니라 이야기를 듣는 여성들의 관점도 새롭게 한다. 이 새로운 관점은 세상을 보는 눈뿐 만 아니라 세상을 변화시키기 위한 새로운 눈을 갖게 되는 것을 의미한다.³⁰²⁾ 인식의 전환은

301) 1995년 오키나와 현민대회에 참석했던 여자 대학생아의 리포트 중에서, 제주 4·3연구소, 『동아시아 평화와 인권』 (서울:역사비평사, 1999), 178.

302) 엘리자베트 S. 피오렌자 『크리스찬 기원의 여성신학적 재건』 김애영(역), (서울:종로서적, 1986),

여성 자신의 변화를 수반한다. 먼저, 새로운 인식을 갖게 된 여성은 불의에 분노하는 민감성을 갖게 된다. 둘째, 현실의 고난과 한을 넘어서 변혁의 가능성을 볼 수 있게 된다. 셋째, 변화의 가능성에 대해 집단적인 이해와 연대를 갖게 된다. 즉, 고난에 대한 인식은 고난의 현실에 분노하게 하고 이 분노를 통해 획득한 새로운 관점은 억압과 고난의 틀을 깰 수 있는 연대의 기초가 된다.³⁰³⁾

그래서 비벌리해리슨(Beverly W. Harrison)은 “분노는 억압구조에 대항하여 삶의 온전한 은혜를 누리기 위한 투쟁에서 여성과 억눌린 사람들에게 큰 힘이 된다.”³⁰⁴⁾고 말하였다. 분노는 사랑의 반대가 아니라 오히려 ‘다른 존재와의 관계양식이고, 보살핌의 한 형태’이다.³⁰⁵⁾ 이제 여성들은 자신의 고난의 경험과 현실에 침묵할 것이 아니라 분노하고 이야기하여야 한다. 이것이 바로 고난을 극복하고 한을 치유하는 방법이다.

이렇게 볼 때, ‘95오키나와 현민 총궐기대회’는 오키나와 여성들이 침묵을 깨고 이야기함으로써 얻어낸 구원과 해방의 역사적 경험이라고 할 수 있다. 오키나와 여성들은 이 대회를 통해 서로의 고난을 공감하고 연대하여 새로운 역사를 만들어 나가게 되었다. 또한 오키나와 여성들의 고난의 이야기를 들은 일본 본토 사람들은 ‘자신들이 알아야 했지만 알지 못하였던 오키나와 사람들이 당한 고난의 현실을 인식’할 수 있는 계기가 되었으며, 일본 본토의 여성들은 오키나와 여성들의 고난의 경험이 반세기 동안이나 공론화되지 않고 침묵되고 은폐되었다는 사실에 분노하였다. 이 새로운 분노는 오키나와 사람들과 일본 본토여성들이 연대하는 첫 걸음이라고 할 수

17 참고.

303) 여성이 화내는 것을 금지 해 온 가부장제 문화와 분노를 ‘일곱 가지 치명적인 죄(the seven deadly sins)’의 목록에 포함시켜 온 기독교 전통에서 이 말은 다분히 문제가 있는 말이다.

304) Beverly W. Harrison, *Making the Connections: Essays in Feminist social Ethics*, ed. by Carol S. Robb (Boston: Beacon Press, 1985), 7.

305) Ibid.,

있다. 성서에도 고난의 공감을 통해 새로운 전통을 만들어가는 여성의 이야기가 기록되어 있는데, 입다의 딸의 이야기가 바로 그런 이야기 중의 하나이다.

입다는 창녀의 자식이었기에 길르앗에서 쫓겨난다.(판11:2) 갈 곳이 없는 입다는 돕으로 도망가 건달패들과 살게 되었다. 그러던 중 길르앗 사람들이 입다를 찾아와 암몬 자손과 싸워 마을을 지켜줄 것을 부탁하며 승리하면 길르앗 사람의 통치자가 될 기회를 약속하였다.(판11:9) 입다는 야훼께 서원을 하였다. “만일 하느님께서 저 암몬군을 제 손에 붙여 주시다면 암몬군을 쳐부수고 돌아올 때 제 집 문에서 저를 맞으러 처음 나오는 사람은 야훼께 번제로 바쳐 올리겠습니다.”(판11:30) 입다는 전쟁에 승리하였고 미스바에 있는 집으로 돌아왔다. 집으로 돌아오자 입다의 딸이 소고를 들고 춤을 추면서 승리한 입다를 맞이하였다. 입다는 자기 외동딸이 나온 것을 보고 옷을 찢으며 외쳤다. “아이고, 이 자식아, 내가 내 가슴에 칼을 꽂는구나. 내가 입을 열어 야훼께 한 말이 있는데, 천하없어도 그 말은 돌이킬 수 없는데 이를 어쩐단 말이냐!”(판11:35) 그러자 딸이 “아버지, 아버지께서 저를 두고 야훼께 하신 말씀이 있으시다면 그대로 하십시오. 야훼께서 아버지의 적수인 암몬 사람들에게 복수해 주셨는데 저야 아무러면 어떻습니까?”(판11:36) 아버지의 갈등과 고민을 위로한 입다의 딸은 한 가지를 요청하였다. “두 달만 저에게 말미를 주십시오. 그러면 벼들과 함께 산으로 들어가 돌아다니며 처녀로 죽는 몸, 실컷 울어 한이나 풀겠습니다.”(판11:37) 두 달이 지나 입다의 딸이 아버지에게 돌아오자 아버지는 딸을 서원대로 번제물로 바쳐졌다. “이로부터 이스라엘엔 한 가지 관습이 생겼다. 길르앗 사람 입다의 딸을 생각하고 이스라엘 처녀들은 해마다 집을 떠나 나흘 동안 애곡하게 된 것이다.”(판11:40)

‘입다의 이야기’에서 아버지의 서원³⁰⁶⁾때문에 죽을 수밖에 없는 운

306) 입다의 서원에 대한 이경숙과 필리스트리블은 다른 견해를 가지고 있다. 트리블은 이미 야훼의 영이 입다에게 내렸다.(판11:29) 그러나 입다는 “자신을 맞이하러 나오는 가장 처음의 것을 받치겠다”고 “서원”을 한다.(판11:30) 이미 야훼의 영이 입다에게 임하였기 때문에 신의 도움을 새삼스럽게 강요할 필요가 없는 상황임에도 불구하고 입다는 다시 서원을 한다. 이것은 오히려 불신앙

명에 처한 입다의 딸은 이름조차 기억되지 않는다. 그리고 그녀는 처녀이기 때문에 히브리 여인들의 유일한 희망인 아기를 갖는 기쁨도 알지 못한 채 죽게 되었다.(삼상1:1-20) 계승할 아이가 없다는 것은 이제 그녀는 기억되지 않는다는 것을 의미한다.³⁰⁷⁾ 그러나 입다의 딸은 자신의 고통을 애곡하고 고통을 함께 나눔으로 새로운 전통을 만든다.³⁰⁸⁾ 이로 인해 이제 ‘입다의 이야기’는 ‘입다의 딸의 이야기’로 전환되고 입다의 딸은 오늘날까지도 기억되고 있다. 이처럼 ‘입다의 딸의 이야기’로 전환된 이 이야기는 오키나와 여성들에게는 어떤 의미가 있는 것인가? 일본성공회 오키나와교구 GFS 회원들의 성경공부 “여성이 읽는 다양한 방법의 성서 읽기”에서는 입다의 딸에 대해 다음과 같이 이야기한다.³⁰⁹⁾

A: 저는 성서에서 입다의 딸이 이름이 없다는 것에 무엇인가 의미가 있다는 생각이 듭니다. 입다의 딸은 오키나와 여성들이 역사에서 기억되지 않는 것처럼 기억되지 않습니다. 이름조차 기억되지 않는 입다의 딸은 전쟁 승리의 희생 제물이 됩니다. 반면, 오키나와 여성들의 고난은 일본이 전쟁에 패하고 미국이 오키나와를 지배하면서 생겨나기 시작한 미군기지에 의한 것입니다. 결국 이것이 의미하는 것은 전쟁의 승패와 관계없이

의 행동이라고도 할 수 있다고 비난한다. 필리스트리블, 『여성의 희생』 최만자(역), (서울:전망사, 1989), 107. 그러나 이경숙은 트리블의 이와 같은 견해는 29절의 ‘야훼의 영이 입다에게 내렸다. (판11:29)’는 보도가 32-33절을 염두에 둔 후대 편집자의 삽입으로 보지 않는 데에서 기인하는 것 같다고 지적한다. 판관기 11장의 편집자도 이 설화 자체의 비극성에 초점을 맞추면서 우선은 인신 제사에 관한 직접적 비판이나 평가를 삼가고 있다고 느낌을 받는다고 하였다. 그러므로 입다의 서원 자체를 가지고 입다의 충동적 기질, 무책임성, 불신앙을 말하는 것은 판관기 11장에 들어 전쟁 영웅 설화를 올바르게 보지 못하는 시대 착오적 비판이라고 하였다. 이경숙, 『구약성서의 여성들』 (서울:대한기독교서회, 1994), 66-69.

307) 필리스트리블, 『여성의 희생』 최만자(역), (서울:전망사, 1989), 139-140.

308) 판관기 11장의 편집자는 입다의 딸의 희생을 매년 이스라엘의 딸들이 산속에서 나홀 동안 거행했던 애곡 의식과 결부시킨다. 이경숙, 『구약성서의 여성들』 (서울:대한기독교서회, 1994), 69.

309) 이 모임은 2008년 5월 16일 일본성공회 오키나와교구센터에서 있었고, 6월에 있을 오키나와주간(오키나와 전투를 기억하는 주간)을 준비하며 오키나와 여성과 성서여성과의 만남을 시도한 것이다. 모임의 구성원은 20대부터 50대까지의 성공회 여성신자들이며, 이 날은 8명이 참가하였다. 그 중 네 명의 이야기를 논문에 담았다. A는 30대여성으로 중학교 교사이다. P는 필자이다. O는 50대여성으로 유치원교사이다. N는 40대 여성으로 특수교사이다.

여성들의 희생이 강요되고 있다는 것입니다. 이런 맥락에서 볼 때, 입다의 딸이 이름이 없다는 것은 모든 여성들이 이름 없이 희생당하는 것을 대표한다는 생각이 듭니다. 그런 의미로 저는 입다의 딸은 가부장제에 희생당하는 모든 여성을 상징한다고 봅니다.

P: 저는 ‘두 달만 저에게 말미를 주십시오. 그러면 벼들과 함께 산으로 들어가 돌아다니며 처녀로 죽는 몸, 실컷 울어 한이나 풀겠습니다.(판 11:37)’라는 입다의 딸의 요구가 중요하다고 생각합니다. 입다의 딸은 관습에 의해 죽을 수밖에 없는 자신의 한스러운 운명을 그대로 받아들이지 않았습다. 자신의 억울함을 호소한 시간을 요구합니다. 그리고 통곡으로 자신의 억울함과 한스러운 운명을 토해냈다고 생각합니다. 이것은 한국의 국판에서 자기의 억울한 사연을 사람들 앞에서 이야기하고 한을 푸는 의식과 같은 맥락이라고 생각합니다. 입다의 딸은 두 달이나 애곡을 했다니 얼마나 억울하고 고통스러웠으면 그렇겠습니까? 그리고 또 하나 입다의 딸은 자신의 억울함을 혼자서 한탄한 것이 아니라 벼들과 함께 울고 이야기 하였다는 점이 중요하다고 생각합니다. 이것은 마치 오키나와 여성들이 ‘95오키나와 현민 총궐기대회’에서 자신 경험한 고난을 함께 이야기하고 나눈 것과 같은 것이 아닌가 생각됩니다. 그 당시 오키나와 여성들이 서로가 서로의 억울함과 고난에 공감하고 하나로 연대할 수 있었던 것처럼 입다의 딸과 친구들도 자신들의 고난의 경험을 이야기하며 하나가 되었기에 새로운 전통을 만들 수 있었다고 생각합니다.

O: 판관기 11장 39절-40절 “이로부터 이스라엘에는 한 가지 관습이 생겼다. 길르앗 사람 입다의 딸을 생각하고 이스라엘 처녀들은 해마다 집을 떠나 나흘 동안 애곡하게 된 것이다.”라는 구절은 커다란 의미를 갖는다고 생각합니다. 이것은 ‘95오키나와 현민 총궐기대회’에서 미군에게 성폭행 당한 소녀의 이야기가 오키나와 여성 전체의 이야기가 되었던 것과 마찬가지로 입다의 딸의 억울한 죽음은 개인의 이야기가 아니라 이스라엘 전체 여성의 이야기가 되었다는 것입니다. 그리고 무엇보다도 입다의 딸은 기억되지 않는 존재가 아니라 새로운 관습을 만든 여성으로 기억되고 있다는 것이 큰 의미가 있다고 생각됩니다. 만일 입다의 딸이나 미군에게 성폭행 당한 소녀가 침묵하였다면 이 여성들의 이야기는 기억되지 않았을

것입니다. 그리고 여성들을 희생시키고 억압하는 폭력체제와 불의한 사회 구조도 변화되지 않았을 것이라고 생각합니다. 새삼 이야기가 가지고 있는 힘이 대단하다는 것을 알았습니다. 그리고 ‘여성들이 함께 만들어 내는 새로운 전통’이라는 것이 얼마나 가슴 벅차고 기쁜 일입니까.

N: 저는 입다의 딸이 95년 미군에 의해 성폭행을 당한 소녀 오키나와의 딸이라는 생각을 했습니다. 두 사람은 다 전쟁에 의해 어린 나이에 희생당하였습니다. 그럼에도 불구하고 두 여성은 다른 여성들과의 연대를 이루는 기초가 되었습니다. 입다의 딸은 벗들과 함께 울음으로 한을 풀고 이스라엘에 새로운 관습을 만들었습니다. 그리고 오키나와 딸은 자신의 아픔을 고발함으로써 오키나와 여성들이 미군기지에 의해 당하는 고난을 전 세계에 알리고 오키나와 여성들이 하나로 연대할 수 있는 기초가 되었습니다. 그래서 저는 입다의 딸이 바로 오키나와의 딸이라고 생각합니다.

오키나와 여성들의 이야기를 통해 알 수 있듯이 오키나와 여성들에게 있어서 입다의 딸의 이야기는 더 이상 구약 성서속의 하나의 사건이 아닙니다. 입다의 딸의 고난에 사무치는 애곡의 저항은 오키나와 여성에게도 익숙하다. 그리고 입다의 딸과 친구들의 저항 역시도 오키나와 여성들이 경험한 것이다. 그렇기 때문에 오키나와 여성들에게 있어서 입다의 딸의 이야기는 바로 지금 현재 오키나와 땅에서 고난당하고 있는 오키나와 딸들의 이야기가 된다. 그리고 오키나와 여성들은 입다의 딸의 이야기를 읽으면서 자신의 고난의 경험과 연대의 경험을 기억한다.

매튜 폭스는 고난을 통한 여성들의 연대의 가능성을 다음과 같이 말한다. “고난은 고난 중에 있는 다른 사람들을 이해 할 수 있도록 도와준다. 고난은 사회적이다. 탁월하게 공유될 수 있는 차원을 띠고 있다.³¹⁰⁾” 고난당하는 여성들에게는 한 맺힌 울음이 있고, 울음은 약자가 자신의 억울함을 가장 깊이 아프게 토해 내는 방법인 동시에 약자의 저항이다. 울음은

310) 매튜폭스, 『원복』 황종렬(역), (왜관, 분도출판사, 2001), 152.

고난당하는 사람이 아픔을 전하는 언어이며 이야기이다. 그리고 고난으로부터 벗어나는 방법이다. 고난의 힘은 고난의 경험을 통한 고난의 공감으로 다른 사람들과의 관계할 수 있는 통로(通路)를 형성하여 연대할 수 있게 하는데 있다. 그리고 이런 고난의 나눔과 연대 가운데는 고난의 울부짖음에 응답하시는 하느님이 함께 하신다. 이제 딸의 희생을 침묵으로 묵인하고 받아들이는 ‘입다의 이야기(history)’는 단절되고 더 이상 자기 딸을 하느님께 산제물로 바치는 폭력적인 관습을 더 이상 이어가지 않는 ‘그녀, 입다의 딸(herstory)의 이야기’가 시작된다. 그리고 이 구원 사건은 바로 오늘 오키나와 여성들에게서도 일어나고 있는 구원의 역사이다. 따라서 한 여성의 고난의 삶의 이야기는 개인의 고난이나 구원의 이야기가 아니라 개인으로 대표되는 여성 전체의 고난과 구원의 이야기로 읽어야만 한다.

오키나와 여성들은 모세를 살리기 위해 강물에 띄워 보낸 모세 어머니의 이야기를 읽으면서 일본군의 위협으로부터 자식을 살리기 위해 동굴을 나와 폭탄이 비 오듯이 쏟아지는 거리를 헤매던 자신들의 경험을 발견할 것이다. 이때 모세의 어머니의 고난은 더 이상 구약 성서에 머무르지 않고 자식의 생명을 살리기 위해 온갖 방법을 다 동원하였던 모든 어머니들의 이야기가 된다. 이렇게 볼 때, 한 여성의 고난의 삶을 기억하고 이야기하는 것이 얼마나 중요한 것인가를 인식할 수 있다. 오키나와의 한 여성이 침묵을 깨고 자신의 삶에 대한 이야기를 시작할 때 이미 오키나와 여성의 새로운 전통과 역사가 창조되고 있는 것이다. 엘리스 워커는 시 “서로 다른 시간에”서 여성 한 사람 한 사람의 고난을 기억하는 중요성을 다음과 같이 말한다.

조상을 안다는 것은

우리가 저 홀로 만들어진 존재가 아니라는 것,

뒤로 뒤로 거슬러 올라간 선이
 어찌면 하느님에게 맞닿아 있음을
 깨닫는 것이다.
 그러므로 잊기 쉬운 사실 하나,
 우리가 고난당하고, 저항하고, 투쟁하고
 사랑하다가 죽은 첫 사람이 아니라는 것
 그것을 애써 기억해야 한다.
 고난과 슬픔이 닥쳐와도
 그 앞에 생명을 껴안을 수 있는 것은
 언제나 우리 앞에 간 사람들 덕분이었음을³¹¹⁾

2. ‘가나안 여인’의 저항과 요구

“예수께서 거기를 떠나 띠로와 시돈 지방으로 가셨다. 이때 그 지방에 와 사는 가나안 여자 하나가 나서서 큰소리로 다윗의 자손이시여, 저에게 자비를 베풀어주소시오. 제 딸이 마귀가 들려 몹시 시달리고 있습니다. 하고 계속 간청하였다. 그러나 예수께서는 아무 대답도 하지 않으셨다. 그 때에 제자들이 가까이 와서 저 여자가 소리를 지르며 따라오고 있으니 돌려보내시는 것이 좋겠습니다. 하고 말씀드렸다. 예수께서는 나는 길 잃은 양과 같은 이스라엘 백성만을 찾아 돌보라고 해서 왔다. 하고 말씀하셨다. 그러자 그 여자가 예수께 다가와서 꿇어 엎드려 주님, 저를 도와주소시오. 하고 애원하였다. 그러나 예수께서는 자녀들이 먹을 빵을 강아지에게 던져주는 것은 옳지 않다. 하며 거절하셨다. 그러자 그 여자는 주님, 그렇긴 합니다마는 강아지도 주인의 상에서 떨어지는 부스러기는 주워 먹지 않습니까? 하고 말하였다. 그제야 예수께서는 여인아! 참으로 네 믿음이 강하다. 네 소원대로 이루어질 것이다. 하고 말씀하셨다. 바로

311) 앨리스 워커의 시 “서로 다른 시간에”: Alice Walker, *Revolutionary Petunias and Other Poems*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973)

그 순간에 그 여자의 딸이 나왔다.(마태15:21-28)”

성서의 여성이 ‘가나안 사람’이라는 것은 유대인에 의해 점령된 팔레스타인 지역의 이교도 주민이라는 것을 나타낸다. 마태는 이 여성이 유대인이 아니라는 점을 강조하고 있다. 그녀는 여성이면서 인종적으로서도 차별을 받고 있다는 것을 알 수 있다. 일레인웨인라이트(Elaine Wainwright)는 이 가나안 여자에 대해서 다음과 같이 말한다. “이 이야기의 여성은 그녀를 인종적 종교적으로 이스라엘의 외부인으로 만드는 ‘가나안 사람’으로서 범주화되었다. 그녀는 또한 가부장적 가족 구조에서도 외부인이다. 그녀는 혼자이다. 단지 그녀는 딸을 가진 걸로만 확인될 뿐이다. 그러므로 이 여인은 이중으로 주변화 되어 있다. 그녀는 가부장적 가족 구조 밖의 남성의 세계에서 여성인 것이다.”³¹²⁾

그러니 이 여성의 삶이 얼마나 힘들었을까는 짐작할 수 있을 것이다. 더욱이 이 여성의 딸은 마귀에 들려 있다. ‘제 딸이 마귀가 들려³¹³⁾ 몹시 시달리고 있습니다.’고 성서는 전하고 있다. 딸이 마귀에 들렸다는 것은 무엇을 의미하는 것인가? 크로상(John Dominic Crossan)은 예수의 마귀축출을 약자가 강자에 대한 저항으로서의 마귀들림과 강자가 약자에 대한 통제로서 마귀가 들렸다고 비난하는 것 사이의 관계를 다음과 같이 말한다. “식민지 백성들은 거의 정신분열적 상태이다. 만일 그들이 기꺼이 식민지 통치에 복종한다면 그들은 그들 자신의 파멸에 협조하는 것이다. 그러나 만일 그들이 식민지 통치를 증오하고 경멸한다면, 그들은 자신들보다 더욱 강력한 힘, 그래서 어느 정도는 바람직한 힘은 가증스러운 것이며, 비루한 것임

312) Elaine Wainwright, “The Gospel of Matthew”, *Searching the Scriptures Vol.2: A Feminist Commentary*, ed. Elisabeth Schuessler Fiorenza (New York: Crossroad, 1994), 651.

313) 마가복음에서는 ‘악령이 들린 어린 딸’로 보도되고 있다. 예수의 마귀축출에 대한 보도는(마태 4:24, 8:16, 8:28-34, 9:32-34) 등이다. 예수는 제자들에게도 이 능력을 주셔서 귀신을 쫓아내게 하였다.(마태 10:1-8, 마가 6:13)

을 인정한다. 그것이 그들에게 어떤 영향을 미치는가? 염두에 두어야 할 것은 식민지에서의 마귀축출은 즉각적으로 혁명보다 못한 것이지만 결국에는 혁명보다 더한 것이며, 그런 마귀축출이 실제로는 개인화된 상징적 혁명이라는 점이다.”³¹⁴⁾

가나안 여인의 믿음이야기의 동기가 된 여성의 딸의 마귀 들림은 하나의 저항의 상징적인 혁명이라고 할 수 있다. 또한 이중으로 소외되고 한 맺힌 고난의 삶을 살아 온 가나안 여성이 “나와서 소리 지르며” 예수를 따라 온 것은 가부장적 이데올로기, 인종주의적 이데올로기에 맞서는 대담한 행동이라 할 수 있다. 그러나 예수는 여인의 반복하여 소리 질러 외치는 것에 침묵으로 반응한다. 일레인웨인라이트는 예수의 침묵에 대해 다음과 같이 말한다. “남성 중심적이고 가부장적인 관점에서 이 이야기를 읽으면 예수의 이 반응은 인종과 젠더에 근거하여 깨끗하지 못한 이방인 여자에 대한 순수주의자 혹은 전통주의자의 반응으로 볼 수 있다. 그러나 페미니스트 관점에서 본다면, 이것은 예수 자신이 여자의 요구에 대한 장애가 되어 여자의 최후의 승리를 고조시키는 역할을 한다. 그것은 텍스트의 남성 중심주의의를 전복시킨다.”³¹⁵⁾

예수의 침묵은 여자에게 있어서 배타주의적 인종주의적 경향을 불러일으키는 최초의 반응이자 이 여자의 관점에서는 하나의 장애이다. 그러나 여자는 장애를 극복하지 않고 다시 예수에게 도전한다. “여자는 예수께 다가와서 꿇어 엎드려 주님, 저를 도와주십시오.” 하고 애원하였다. 그러나 예수께서는 “자녀들이 먹을 빵을 강아지에게 던져주는 것은 옳지 않다”며 거절하셨다. 그러자 그 여자는 “주님, 그렇긴 합니다마는 강아지도 주인의 상에서 떨어지는 부스러기는 주워 먹지 않습니까?” 하고 말하였다. 그제야

314) John Dominic Crossan, 『역사적 예수』 김준우(역), (서울: 한국기독교연구소, 2000), 508-509.

315) Elaine Wainwright, 652

예수께서는 “여인아! 참으로 네 믿음이 장하다. 네 소원대로 이루어질 것이다.”라고 말씀하셨다. 예수는 여자의 대담한 도전에 응답한다. 이 여자의 도전은 가부장적이고 인종차별주의적 현실에 대한 도전이며 저항이다.³¹⁶⁾ 세언즈는 ‘가나안 여인’의 행동에 대해 다음과 같이 기술한다.

“그녀는 제국, 젠더, 문화, 인종의 경계를 부수어 쓰린다. 리고 그녀의 딸을 위해 말을 한다. 그녀는 말할 수 없는 사람을 위해, 움직일 수 없는 사람을 위해 억압자의 제국에 대항하여 싸울 힘이 없는 사람을 위해 말한다. 그녀는 예수에게 제국 밖의 넓은 세계에 대하여 제시한다. 그리고 제국에 의해 억압당하는 자들의 필요를 말한다. 가나안 여인은 타자로서 존중받기를 요구한다. 자신감과 자기긍정의 선언으로 대면하고, 그의 변증법적 타자로서 가나안 여인의 출현을 목격한 예수는 여인의 요구에 긍정적으로 반응한다. 예수는 그녀의 요구를 이해하고 그가 생각했던 것을 철회하고 그녀에게 그녀가 상에서 받을 만한 자리를 제공한다.... 예수가 한 때 개로 취급하던 타자는 이제 그에게 인간의 용기와 생명에 대한 사랑에 대한 교훈을 주고 있는 인간이 된다.³¹⁷⁾”

여자는 예수를 변화시킨다. 관점의 변화는 일방적인 강요나 권위로 이루어지는 것이 아니라 자기긍정과 상호작용을 통해 이루어지며, 과거의 잘못 된 관계를 청산하고 병든 생명이 회복되는 기적을 만들어 갈 수 있는 것이다. 예수와 ‘가나안 여인’은 이것을 분명하게 보여준다. 딸의 병 고침은 여자와 예수의 어느 한편의 일방적인 행위와 대화가 아닌 상호작용(相互作用)에 의해 이루어진다. ‘가나안 여인’은 사회적으로 남성 중심적인 사회제도에서 여성으로 길들여지면서 부당한 대우를 받았다. 그리고 유대 중심주의 사회에서 인종차별을 당하였으며, 여자 혼자 아이를 키우는 가난한 여성

316) 가나안 여성의 태도는 저항으로 보이지 않는 즉 겉으로는 굴복과 순종으로 보이나 도전과 항거의 정신이 숨어 있는 전략적인 행동이라고 할 수 있다.

317) LeticiaA. Guardiola-Saenz, "Borderless Women and Borderless Texts: A Cultural Reading of Matthew 15:21-28", *Semeia*, No78(1997) 78-79.

으로 이중 삼중의 소외와 억압의 삶을 살았다.

그러나 억압의 상황에서도 가나안 여성은 당시의 가부장적 관행과 질서에 대항하면서 여성으로서 이방인으로서 예수 앞에 나와 자신의 요구를 관철한다. ‘가나안여인’의 이런 주체적인 행동은 여성의 주체성이 무시되고 순종과 희생, 돌봄의 가치관이 강조되는 가부장적 사회에서 여성이 어떻게 하면 한 맺힌 삶의 경험을 소리 내어 밝히고 풀 수 있는가를 보여주는 사건이라고 할 수 있다. 가나안 여인은 기존의 가부장 질서에 저항하며 무시와 멸시 속에서도 자기의 의지와 뜻을 분명하게 계속해서 요구하고 있다. 그리고 마침내 예수와의 상호 작용속에서 딸을 회복시킨다.

남성중심의 사회에서 여성의 목소리는 침묵되고 무시된다. 그러나 그럼에도 불구하고 여성들은 자신의 고난의 현실을 변화시키기 위해 저항의 소리를 내야만 한다. 그럴 때 자신뿐만이 아니라 딸들의 생명도 회복될 수 있을 것이다. 그러므로 성차별과 인종차별과 같은 이중 삼중의 고난을 당하고 있는 오키나와 여성들도 가나안 여성처럼 주체성을 가지고 자신의 고난의 현실을 직시하고 이야기 하여야 한다. 오키나와 여성들은 이미 ‘일본인으로 옥쇄할 것이 아니라 오키나와 인으로 살아남았던 시무쿠 동굴의 경험’을 가지고 있을 뿐 만 아니라 자신의 고난의 현실을 고발하고 이야기 하였던 ‘95오키나와 현민 총궐기대회’의 경험도 가지고 있다. 이런 역사적 경험을 기억하면서 자기 긍정과 주체성을 회복하고 자신의 고난을 변화시켜 나아가야 한다. 이때 우머니스(Womanist)³¹⁸⁾들의 여자다움의 의미는

318) 우머니스트’는 엘리스워커(Alice Walker)의 “어머니의 정원을 찾아서”에서 유래된 용어이다. 엘리스워커(Alice Walker)는 피부색을 학문 분류에 사용하는 것을 거부하면서 ‘흑인페미니스트’라는 용어 대신에 ‘우머니스트’라는 용어를 사용하였다. 우머니스트의 정의는 다음과 같다. 첫째, 우머니스트는 흑인페미니스트 또는 유색인종의 페미니스트를 의미하며 용기 있고 과감하고 자기 의지를 갖고 행동하는 여성을 말한다. 둘째, 우머니스트는 성적으로 또는 성에 관계없이 다른 여성을 사랑하며 남녀 모두의 생존과 총체적 인간성에 몰두한다. 남성을 사랑하기도 하는 우머니스트는 분리주의자가 아닌 보편주의자이다. Alice Walker, 『어머니의 정원을 찾아서』 구은숙(역), (서울:이프, 2004), 서론 참조.

기존의 가부장제의 순종과 희생을 강요하는 여자다움의 대안이 될 수 있을 것이다.

어머니가 여자아이에게 ‘너는 여자답게(womanish) 행동하는구나.’라고 말할 때의 여자다움은 ‘용감무쌍할 만큼 과감하고 대담하며 용기가 있고 자신의 의지대로 고집 세게 행동하는 것’을 지칭한다.³¹⁹⁾ 흑인 여성들은 성차별뿐만 아니라 인종차별, 계급 차별이라는 삼중의 고통을 당하고 있기 때문에 백인 여성들과는 다른 경험을 가지고 있다. 이러한 삼중의 억압에서도 가정과 공동체를 이끌어 오고 있는 흑인 정신을 지켜온 것은 전통적인 흑인 여성과 백인 여성과의 차이에 대한 인식이 페미니즘과 구별되는 우머니즘이라는 용어를 산출하였다. ‘우머니스트(Womanist)’라는 용어를 창시한 엘리스워커(Alice Walker)는 우머니스트와 기존 페미니스트의 차이를 자쉴빛과 라벤터 빛의 차이라고 말한다. 그리고 우머니즘을 좁은 의미로 흑인 페미니즘이라고 정의하며 넓은 의미로는 여성 페미니즘이라고 정의한다.³²⁰⁾

이런 우머니스트의 여성다움에 대한 새로운 인식처럼 오키나와 여성들의 경험도 새로운 차원에서 인식되고 해석되어야 한다. 그러기 위해서는 기존의 남성 중심의 신학적 규범에서 벗어나 새로운 차원에서 여성의 경험이 성찰되어야 할 것이다. 지금까지 남성들에 의해 규정된 ‘여성됨이나 여성의 경험’은 여성을 유혹자로 보거나 출산의 도구로 인식하고 처녀성을 여자의 최고 가치로 보는 경향이 짙었다. 그러나 여성의 경험이란 여성들이 현실에서 살아가면서 경험하는 여성들의 독특한 실제 경험들 월경, 임신, 출산, 가족의 돌봄 등과 같은 여성이 몸을 통해서 체득한 경험이다. 이런 차이는 여성과 남성의 인식 방식과 타자와의 관계에 있어서도 나타난다. 남

319) Ibid.,

320) Ibid.,18.

성적 인식 방식이 냉정한 이성에 기초한 합리적이고 체계적이며, 보편적이고 추상적이라면 여성적 인식 방식은 감정을 포함한 몸 전체를 통한 감각과 상상력을 포함하며 특수하고 구체적이다. 그리고 타자와의 관계에 있어서도 여성은 독립된 개인 중심의 갈등적 인간관계를 나타내는 전통적인 관계라기보다는 서로 관계되고 연결되어 있는 모습으로 타자에 대한 보살핌이나 책임의 관계를 전제한다.³²¹⁾

여성은 아이를 낳고 기르면서 남을 돌보는 미덕을 갖게 되는데, 이것이야말로 ‘여성다움’으로 ‘여성의 가치’로 재해석되어야 한다. 이러한 여성의 독특한 능력은 여성이 남성에 비해 열등한 존재임을 나타내는 것이 아니라 여성이 가지고 있는 저력이며 힘이다. 그러므로 그 동안 여성의 예속성과 복종의 가치로 강조되어 왔던 배려나 돌봄, 희생과 같은 가치는 다시 재해석되어야 한다.

3. 오키나와 여성의 저항과 살림

사츠마번의 경제적 착취와 과중한 조세는 오키나와 여성들의 삶을 가난과 고난으로 몰아넣었다. 사츠마번이 집안에 있는 모든 곡식을 조세라는 명목으로 착취해 가고나면 오키나와 여성들은 가족과 아이들을 위하여 들로 산으로 먹을 것을 구하러 다녀야 하였다. 이런 여성들의 노력에도 불구하고 먹을 수 있는 것은 겨우 들풀이나 달팽이 정도에 불과하였다. 사츠마번의 지배가 길어질수록 오키나와 사람들의 살림은 점점 궁핍해져 갔고, 세금과 빚 때문에 부인이나 딸이 유곽에 팔려가는 상황이 되었다.

그 후 오키나와가 일본의 완전한 식민지가 되고 오키나와 전투를 경험하면서 오키나와 여성들의 삶은 더욱 피폐해져만 갔다. 전쟁 준비로 남

321) 최만자, 박경미, 29-30.

편과 자식들이 징병되거나 강제 소개당하고 식량은 일본군의 식량조달로 모두 빼앗겨 아무것도 남아 있지 않은 상황이 되었다. 그러나 오키나와 여성들은 남겨진 노인들과 아이들의 생명을 지켜내야 하였기 때문에 빗발치는 폭격 속에서도 먹을 것과 숨을 곳을 찾아다니며 가족들을 돌보았다. 전쟁 중에 어린 자식을 키워야 했던 히가아키코(比嘉秋子)는 그 당시의 심정을 다음과 같이 이야기하였다.

“만일 내가 죽음을 선택하면, 그것은 곧 자식과 가족들의 죽음을 의미하기 때문에 나는 죽음을 선택할 자유조차 없었습니다. 어떻게든 살아야 했고, 자식들에게 무엇인가를 먹여야 한다는 생각뿐이었습니다.”³²²⁾

이런 냉혹한 현실은 오키나와 여성들의 가슴에 한(恨)을 남겼다. 그러나 한편 절박한 상황에서 자식을 살려야 하였던 오키나와 여성들의 한(恨)은 힘으로 전환되어 가족의 생명을 지킬 수 있는 지혜와 용기가 되기도 하였다. 이 지혜와 용기로 “울음소리가 새어나가면 모두 죽는다. 갓난아기를 죽여라.”는 일본군의 위협에 대응하여 “죽어도 같이 죽고 살아도 같이 살자”는 신념으로 어린 자식들을 데리고 동굴을 걸어 나올 수 있었다. 소외되고 절망적인 상황에서 당당히 어린 자식들을 데리고 동굴을 나올 수 있었던 것은 바로 ‘어머니의 사랑, 모성에서 비롯된 힘’이다. 필자는 이 어머니의 사랑, 모성이야말로 진정한 여성해방의 원동력이 될 수 있다고 본다.³²³⁾ 조혜정은 여성해방적 모성주의가 사회의 기본 원리로 확대될 때 생명 존중의 사회를 향하게 하고 결국 진정한 여성해방의 길을 터줄 것이라고 말한다. “생명을 잉태하고 기르는 모성주의가 여성의 잠재력을 이끌어

322) 히가아키코(比嘉秋子, 83세) 2006년 7월 15일 오키나와 쇼세이도교회에서 인터뷰.

323) 전통적 신학에서도 모성을 강조하고 있다. 그러나 전통적 신학에서의 모성은 강조는 여성을 해방하기 보다는 여성을 억압하는 수단으로 사용되고 있다. 그러기에 필자는 더욱 모성에 대한 여성 신학적 관점에서 재해석 되어야 한다고 생각한다.

낼 수 있다. 즉 여성의 모성성이 기존의 병든 문명을 치유할 커다란 잠재력을 가진다. 다시 말하면, 여성은 ‘모성적, 협동적, 평화적 덕목을 갖춘 존재’로 여성이 힘을 모으면 사회에 질서와 풍요와 안정을 가져다 줄 것이다.”³²⁴⁾

구약성서 열왕기상 3장 16-28절의 솔로몬의 재판 이야기는 솔로몬 왕이 하느님으로부터 부여받은 지혜의 축복이 얼마나 위대한 것인가를 보여주기 위한 것이라고 할 수 있다. 그러나 한편 이 이야기의 전체 줄거리는 모성의 본질을 시사해 주고 있다고도 볼 수 있다. 한 아이를 가운데 놓고 두 여성이 서로 자기의 자식이라고 주장하는 상황에서 왕이 칼로 그 아이를 둘로 나누어 두 여성에게 각각 주도록 명령을 내리자 한 여성은 가슴이 메어지는 것 같은 심정이 되어 “산 아이를 저 여자에게 주시고 아이를 죽이지만은 마십시오.”라고 왕에게 간청한다.(열왕상3:26) 다른 여성은 “어차피 내 아이도 네 아이도 아니니 나누어 갖자.”고 한다. 왕은 그 아이를 처음 여성에게 주라고 명령하면서 “그가 참 어머니다.”라는 판정을 내렸다는 이야기이다.

친권을 포기하더라도 아이의 생명을 살리고자 했던 여성의 심적 동기는 자식에 대한 ‘자비가 뜨거워지고 간절해 졌기 때문이다. (공동번역은 가슴이 메어지는 듯하여)’ 위기의 상황에서 모성의 자비가 드러나고 성서는 그 후에야 비로소 ‘어머니’라고 말해 준다.(열왕상3:27) 소유의 요구, 더 나아가 친권 판결을 확정하는 정의감마저도 포기되는 오직 생명에 대한 자비와 사랑만이 존재하는 것이 바로 모성으로 나타나고 있다. 그리고 이 모성이 발휘되는 동기를 성서는 ‘아들에 대한 그의 자비’라고 말한다.

‘자비’의 히브리어는 라카밌(raḥamîm)이라는 복수형 명사인데, 그 단수형 명사 레캬ם(reḥem)은 ‘모태 혹은 자궁’을 뜻한다. 즉 단수형 ‘모태’는

324) 조혜정, 『한국의 여성과 남성』(서울: 문학과 지성사, 1988), 332-356.

복수형으로 쓰일 때 동정, 자비, 사랑이라는 추상적 개념으로 의미가 확대된다. 그리고 동사로는 ‘자비를 보이다(rahm)’로 형용사로는 ‘자비로운(rahûm)’으로 쓰인다. 그러므로 이 단어의 은유는 여성의 신체기관으로부터 인간의 정신적인 존재양식으로 의미가 확대된다.³²⁵⁾ 모태는 생명을 보호하는 곳, 영양분을 공급하며 양육하는 곳, 그리고 생명의 온전함과 행복을 보장하기 위한 모체의 모든 것을 내어 주는 곳이다. 이렇게 볼 때, ‘자비’나 ‘궁핍’은 보호와 양육과 내어줌의 의미를 내포하고 있다고 할 수 있다. 모태는 결단코 소유하거나 통제하거나 지배할 수 없는 곳이기에 자비의 행위는 소유나 통제, 지배의 행위와는 대립되는 것이라고 할 수 있다. 이 이야기의 어머니도 바로 모태의 의미가 갖는 자비심으로 가슴이 불붙었던 것이다.

성서에서 하느님의 대표적 속성은 ‘자비롭고 은혜로운 야훼’로서 표현되고 있다. 야훼의 자비가 그 백성이 고통당하는 상황에서 유발된다고 하여 모태의 진통과 고난이 자리를 병행시킨다.(미가4:9, 예레31:20, 이사42:14, 욥기 38:29) 특히 에집트 땅에서 노역으로 시달리던 히브리 민족을 구원한 하느님은 모세와의 만남에서 그 백성의 신음하는 소리를 듣고 찾아오신(출애3:7-14), 자비의 열정을 가지신 분이다.(출애33:14-34:14) 또한 하느님은 모성적 혹은 여성적 표상으로 표현되기도 한다. 양육하는 자의 모습으로(민수11:12), 해산하는 여인처럼(이사42:14), 자식을 위로하는 어머니로(이사66:13), 걸음을 가르치고, 먹을 것을 주고 품에 안기도 한다.(호세 11:3-4)

그러나 하느님을 ‘아버지’로 부르는 언어의 영향력 때문에 하느님은 남성적으로 인식 되었고 그것은 남성우위적인 사회를 정당화시켜주는 가부장적 이념의 근거가 되어왔다. 결과적으로 남성들이 신적 이미지를 소유하

325) 최만자, 박경미 『새하늘 새땅』 (광주:생활성서사, 1993), 52-53.

는 존재로서 인류문화의 창조적이고 주도적 역할을 담당하며 지배적 위치에 존재해 온 것과는 달리 여성들은 언제나 복종적인 영성을 형성할 수밖에 없었다.³²⁶⁾ 그래서 모성적 속성을 말할 때 무조건적인 어머니의 희생과 헌신으로 그 의미를 받아들이고, 여성들이 그러한 희생과 헌신의 존재가 될 때에만 가치 있고 의미 있는 존재라고 평가하면서 희생과 헌신의 모성을 찬양하고 여성을 가부장적 구조에 가두어 두는 소위 모성이데올로기에 빠지게 한다.

그러나 모성이 가진 자비의 속성은 바로 하느님의 속성이며, 모성의 진정한 가치는 인간의 생명을 보호하고 양육하고 온전함에 이르게 하는데 있다. 이런 관점에서 볼 때, 자식을 살리기 위해 동굴을 나왔던 오키나와 여성들의 저력은 어머니의 사랑이며, 이 어머니의 사랑은 고난과 절망을 딛고 희망과 생명의 길로 나가는 강하고 도전적인 힘이며, 온갖 억압과 가난을 견디어내고 인류 전체를 살리는 생명의 힘이다. 즉, 오키나와 여성들의 양육과 돌봄은 여성의 연약함이나 자기희생을 상징하는 것이 아니라 여성들의 지혜와 용기의 상징이며, 여성의 ‘살림살이’는 ‘생명을 살리는 살림의 행위’라고 할 수 있다. 이런 맥락에서 최만자는 여성들의 생명의 살림의 행위를 출애굽기 1장에 나오는 히브리 산파의 이야기를 통해서 “생명의 지혜이며, 하느님의 연민”이라고 한다. “에집트의 왕 파라오가 ‘법의 질서와 폭력을 상징’하는 것이라면, 히브리 산파는 그 상황에서 적절한 대응으로 위기를 피하며 ‘어린 생명들을 살리는 지혜의 상징’이다.”³²⁷⁾

326) 조혜정에 따르면 여성과 남성은 어렸을 때부터 다르게 길러지면서 사유방식에서도 차이를 나타나게 된다고 한다. 남성은 초기 성장과정에서 어머니의 권력과 영향에서 벗어나려는 욕구를 보이며 관계를 거부하고 차이를 강조하는 반면, 여성은 관계를 통하여 자아를 확립하고 남을 보살피고 구체적 삶에 관여하는 능력을 기른다는 것이다. 그리고 출산의 경험으로 여성은 아이와 통합하는 경험을 하게 되고 결국 자연과 조화로운 관계를 맺고 그 연속성을 확인하게 되지만 출산의 경험을 하지 못한 남성은 재생의식을 갖지 못하고 그럼으로 인해 자연을 통제하고 남을 지배하려는 경향을 갖게 된다는 것이다. 조혜정, 『한국의 여성과 남성』 (서울: 문학과 지성사, 1988), 337-338.

327) 최만자, “여성원리, 공존의 윤리, 미래의 대안” 『기독교사상』 (서울: 대한기독교서회, 1995. 6), 177.

히브리 산파가 가졌던 약한 자를 보호하고, 생명을 살리는 지혜의 마음은 바로 ‘하느님의 연민이며 자비’이다. ‘하느님의 연민은 약한 것을 향하여 움직이며, 약한 것이 온전하게 되기를 갈망하는 감정이며 힘이다.’³²⁸⁾ 이 하느님의 연민은 다른 사람의 고난, 기쁨, 고난에 감정이입(感情移入)하여 완전히 자신의 일로 동일화시키는 힘을 가지고 있다. 그래서 이스라엘 백성이 애굽에서 고난을 당하며 울부짖었을 때 하느님은 ‘자궁의 떨림’ 곧 ‘연민의 진통’으로 아픔과 고난을 향해 움직여 그들을 구원하셨다. 이 하느님의 자비와 연민의 마음을 죽음의 상황에서 자식의 목숨을 구하고자 하였던 오키나와 여성들의 살림 행위에서 발견 할 수 있다.

한편, 최영실은 여성들의 섬김과 돌봄의 행위를 참 제자의 길이라고 말한다. “남성 신학자들 중에는 갈릴리의 여성들이 예수를 섬기고 따른 행위를 오늘날 가부장적 사회체제에서 행해지는 것처럼 허드렛일이나 하면서 예수와 그 제자들을 따라 다닌 것으로 말하며 이 여성들의 행위를 격하시키는 사람들이 있다. 그러나 이 여성들의 섬김과 따름의 행위는 결코 값싸고 무가치한 것이거나 여성 특유의 감성적 성품에서 비롯된 것이 아니다. 여인들의 수행한 섬김과 따름은 바로 예수가 요구한 참된 제자직의 모범이다.”³²⁹⁾

갈릴리에서부터 예수를 섬기고 따라왔던 여성들은 오키나와 여성들이 자신의 목숨을 담보로 가족과 아이들을 돌보았듯이 전 삶을 바쳐 예수를 돌보고 섬겼다. 그리고 예수가 처형당하는 곳까지 따라가서 예수의 마지막 죽음을 지켜보고 목격하였다. 예수를 따라다니며 수많은 이적 행위를 보았지만, 예수의 남성 제자들은 수난 앞에서 예수를 배반하고 부인하며 도망쳐 버렸다. 그런데 어떻게 ‘갈릴리 여인들’로 지칭되는 이 여인들은 예루살

328) Ibid., 172.

329) 최영실, 『신약성서의 여성들』 (서울:기독교서회, 1997), 83.

램까지 올라와서 예수의 십자가 처형을 지켜 볼 수 있게 된 것인가? 그것은 바로 이 여성들이 예수의 가르침을 올바르게 인식한 참된 제자였기 때문이다.

예수는 제자들에게 크게 세 가지를 가르치고 증언하였다. 첫째, 예수는 그 자신이 섬김을 받으러 온 것이 아니라 다른 사람을 섬기러 왔으며, 그 섬김은 다른 사람을 위해 자기 목숨을 내어 주는 것(막9:35, 10:35-45)이라고 하였다. 둘째, 예수는 ‘섬김’의 사명을 완수하기 위하여 십자가의 수난을 당하고 죽임을 받아들인다고 하였다. (막8:31-9:32) 셋째, 예수는 자기의 제자가 되려는 사람은 누구든지 자기를 부인하고 십자가를 지고 따르며 수난과 박해를 당해야 한다고 말한다.(막8:34-35, 13:9-13)³³⁰⁾ 복음서 기자의 증언에 의하면 예수의 남성 제자들은 예수의 그 가르침의 진정한 의미를 알지 못하고, 깨닫지 못하며, 기억하지도 못하였다. 남성 제자들은 예수가 사람의 아들이므로 수난당하고 십자가에서 죽임을 당해야 한다고 세 번씩이나 가르쳐 주었지만 그 말의 의미를 깨닫지 못하였다. (막8:31-10:34) 그래서 결국 남성 제자들은 한 명도 남지 않고 예수의 수난과 죽음 앞에서 예수를 부인하고 배반하며 도망쳐 버린다.(막14:5-72) 그러나 ‘갈릴리 여인들’은 예수와 한패로 몰릴 위험을 무릅쓰고 그것도 당시 여인들의 바깥출입을 금하던 폐쇄적인 사회에서 세상의 비난을 감수하며 예수의 처형 장소까지 따라가서 끝까지 예수의 죽음을 지켜본다.³³¹⁾ 이처럼 갈릴리 여인들이 예수의 가르침을 올바르게 인식하고 자신의 전 존재를 바쳐 예수를 섬기고 따를 수 있는 참 제자의 모범이 될 수 있었던 것은 바로 갈릴리 여성들이 예수를 만남으로 고난에서 구원을 받았기 때문이다.

330) Ibid., 82.

331) 예레미아스는 당시 결혼한 여성들이 밖에 나갈 때는 면사포를 가지고 얼굴을 가려야 했으며, 결혼전의 여성들은 가능한 집 안에서만 생활하면서 바느질과 베짜기 등의 가사일 만해야 하였다고 한다. 김윤옥편, 『여성해방을 위한 성서연구』 (천안:한국신학연구소, 1988), 238.

복음서 기자들은 예수가 갈릴리에서 활동하던 당시 사회적으로 가장 멸시를 당하던 창녀와 죄인 그리고 육체적 질병과 신적 질병으로 고난 당하던 여성들을 치유해줌으로써 여성들이 지고 있는 죄의 멍에를 풀어주었다고 보도하였다.³³²⁾ 죄인으로 멸시 당하던 여성이 당시 의인으로 간주되던 바리사이파 사람보다 더 예수를 사랑하고 섬긴 사실을 보도한다.(누가 7:36-50) 그리고 예수가 복음을 전하면서 예루살렘에 올라갈 때 예수와 그 일행을 섬긴 여성들이 ‘귀신들렸거나 여러 가지 질병으로 앓다가 예수에 의해 치유 받은 여성’이라고 보도한다. 이 여성들 중에 막달라 마리아는 일곱 귀신이 들렸다가 예수로부터 치유 받은 여인이다.(누가8:1-3)

갈릴리에서부터 예수를 섬기고 돌본 여성들은 당시의 부조리한 사회체제로 인해 죄인이라는 굴레와 이방여인이라는 이유로 정치, 사회, 경제, 문화, 종교적으로 이중 삼중의 억압과 고난으로 죽어가다가 예수를 만나 고난을 치유 받고 구원의 새 생명을 얻은 사람들이다.³³³⁾ 그러기에 갈릴리 여성들은 자신에게 새 생명을 준 예수에게 전 삶을 바쳐 따를 수 있었다. 그리고 이미 죽음과 어두움의 그늘에서 신음하다가 새 생명을 얻었기 때문에 예수의 십자가 사건의 고난의 의미를 분명히 인식하고, 예수의 참 제자가 될 수 있었다.

이상에서 고찰하였듯이 죽음이라는 고난의 상황에서도 희망을 버리지 않고 가족들을 위해 섬김과 돌봄의 살림의 행위를 하였던 오키나와 여성들은 바로 제자의 삶을 살아간 한의 사제들이다. 그리고 절망적인 상황에서도 체념하지 않고 고난을 극복하고 치유하며, 다른 사람들을 돌보고 생명

332) Joachim Jeremias 『신약신학』 정충하(역), (서울:새순출판사), 167-186.

333) 예수가 활동하던 당시 갈릴리는 로마와 동쪽인 남쪽 예루살렘으로부터 이중 삼중의 멸시와 억압을 당하고 있었다. 마태복음 4장 15-16절은 갈릴리 사람들이 ‘이방인’으로 취급당하면서 “죽음의 그늘진 땅에 앉아 있는 사람들”로 지칭한다. 예수 당시 갈릴리 사람들의 비참한 정치 경제 사회 문화적 상황에서 대해서는 안병무 “마가복음에서 본 역사의 주체” 『민중과 한국신학』 (천안:한국신학연구소, 1993), 151-184 참조.

을 지키고 키워 온 오키나와 여성들의 마음은 약한 자를 향해 온전함을 갈망하며 움직이는 하느님의 자비, 하느님의 마음을 가진 사람들이다. 그리고 이 하느님의 자비는 오키나와 여성들이 일상적으로 행하고 있는 섬김과 돌봄의 행위를 통해 발현되고 있다. 즉, 고난의 상황에서도 어머니의 사랑으로 생명을 살리고 돌보아 온 오키나와 여성들의 힘과 저력은 바로 여성들이 새롭게 인식해야 할 여성다움이라고 할 수 있다.

최초로 쓰여진 마가복음은 갈릴리에서부터 예수를 줄곧 따라다니는 여인들이라고 증언하며, 예수가 여인들과 접촉한 경우가 여러 차례 전승된다. 그 중 일부에서는 여인들과 대화를 통해 예수 자신이 새로운 인간 이해를 갖게 되며, 자신의 태도를 변화시켜 가는 모습을 볼 수 있다. 예수의 하느님 나라에 대한 가르침 중에는 여성적 표현들이 중요한 내용을 차지하고 있다. 이것은 예수가 여성들과의 만남을 통해 하느님 나라를 배웠으며 ‘여성성’을 통해 하느님 나라를 보았음을 의미한다. 특히 열 두 제자로 대표되는 남성 제자들보다 예수에게 더 밀착되어 있고 끝까지 “예수를 따른” 집단으로 막달라 마리아로 대표되는 또 다른 집단을 언급한다.

복음서 기자는 향유를 부은 여인과 유다의 배반을 극명하게 대조시킨다. 이 절박한 순간에 예수와 함께 한 사람들은 누구인가? 마가복음 기자는 이제까지 대조의 기법을 통해 반복해 온 목소리를 예수를 최후 순간의 목격자들 명단을 일일이 공개함으로 폭발시킨다(마가15:40-41) 그리스도교가 예수의 부활사건에서 출발했다면, 그리스도교의 출발, 교회 출발의 시점은 사도가 아닌 바로 이 여인들이다. 기름 부은 익명의 여인, 베타니의 마리아 그리고 막달라 마리아는 한 여인 혹은 예수의 운명에 결정적인 영향을 미친 한 여인 집단을 상징하는 대표적 이름일 수도 있다. 예수가 처형됨으로 해체되었던 예수 운동 하느님 나라의 운동이 여인들에 의해 재건된 것이다.³³⁴⁾

C. 고통 받는 여성들의 평화의 연대

1. 고통의 공감과 우나이(うない) 연대

오키나와 여성들이 침묵되고 억압되었던 자신들의 고난의 경험을 이야기하기 시작한 것은 1980년대부터이다. 그 중에서도 1985년에 시작되어 매년 열리고 있는 여성들을 위한 ‘우나이(うない) 페스티벌³³⁵⁾’은 여성 연대의 새로운 가능성을 보여주었다. ‘우나이’는 오키나와 방언으로 ‘여신 오나리가미’를 말한다. 이 우나이 페스티벌은 마을 공동체의 신녀로 오키나와 사회를 주관하였던 오키나와 전통을 되살리자는 의미에서 여성들에 의해 기획하고 운영하는 라디오 방송이다. 누구나 자신의 이야기를 할 수 있는 우나이 페스티벌을 통해 오키나와 여성들은 우나이 페스티벌을 통해 침묵되어 있던 자신들의 뼈아픈 고난의 삶을 이야기하기 시작하였다. 그리고 그 과정에서 자신과 비슷한 삶을 살아 온 다른 여성들의 고난의 경험을 나누면서 그 여성의 고난의 삶에 공감하면서 자신이 경험한 고난의 삶이 개인적인 불행이나 운명이 아니라 오키나와 사회의 구조적 문제라는 것을 분명하게 인식하게 되었다. 그리고 이 새로운 인식은 미군기지와 군대의 폭력성이 구체적이고 현실적인 여성의 삶에 어떠한 영향을 미쳤는지를 여성인권의 차원에서 보게 되는 계기가 되었다.

이런 인식의 변화로 인해 오키나와 여성들은 자신들의 고난의 현실

334) 안병무, 『함께 읽는 신약성서』(천안: 한국신학 연구소), 84-93: 정연복, “이야기신학(14)-여성” 『세계의 신학』(한국기독교 연구소, 2003, 12), 257-258 재인용.

335) 우나이(うない)는 오나리(おなり)와 같은 말로 가정에서는 남성 형제들을 수호하는 신이 되는 여자 형제를 말한다. 우나이 페스티벌은 정당과 같은 기성단체나 조직, 풀뿌리 운동 단체, 개인 참석자들이 자신이 하고 싶은 이야기를 자유롭게 하는 이야기 마당이다.那覇市總務部女性室編, 『なは女のあしあと—那覇女性史(戦後編)』(那覇:琉球新報社, 2001), 555.

을 일본 국내의 여성들에게 알렸다.³³⁶⁾ 이 과정에서 ‘여성에 대한 군대의 폭력문제’는 일본 국내의 노력만으로 해결될 수 있는 문제가 아니라는 것을 깨닫게 되었다. 그래서 1995년 9월 북경에서 열린 세계여성대회의 NGO 포럼에서 ‘오키나와의 군대 · 그 구조적 폭력과 여성’이라는 주제로 오키나와의 기지와 여성의 고난의 실상을 세계에 알렸다. 특히, “미군기지가 존재하는 한 오키나와는 여전히 전시체제이다. 여성에게 있어서 평화란 군대와 군대의 구조적 폭력이 지상에서 사라지는 것이다.”³³⁷⁾고 주장하였다.

이런 오키나와 여성들의 주장을 증명이나 하듯이 북경 세계여성대회가 열리던 중에 오키나와의 한 소녀가 미군에 의해 성폭행 당하는 사건이 일어났다. 이 사건이 계기가 되어 오키나와 여성들은 본격적으로 미군기지와 여성인권에 대해서 함께 이야기하는 여성모임이 매일처럼 계속되다가 ‘95오키나와 현민 총궐기대회’를 개최하였다. ‘95오키나와 현민 총궐기대회’는 오키나와 여성들을 중심으로 한 오키나와 전 현민이 참석하였다. 그 당시 발표되었던 취지문은 오키나와 현민들이 어떤 심정으로 이 대회를 개최하였는가를 보여준다. “노동자는 생활권을 내세우고 농민은 경작지를, 어민은 어장을, 부인은 가정과 여성의 순결을, 어머니는 어린이를 지키기 위하여, 청년과 학생은 일본의 문화와 학문의 자유를 요구하며 민족의 고뇌의 근원인 군사기지 철수의 투쟁이 일어서고 있다.”³³⁸⁾

이 취지문에서도 알 수 있듯이 ‘95오키나와 현민 총궐기대회’에서 미군 기지를 반대하는 입장은 다양하였다. 물론 현민대회에 참석한 여성 단체들의 입장도 다양하였다. 먼저, 이 궐기 대회의 주도적 역할을 한 95년

336) 高理鈴代, 『沖縄の女たち—女性の人権と基地・軍隊』(明石書店, 1996), 19-20.

337) 군대의 구조적 폭력을 해체하기 위하여 오키나와 여성이 취하고 있는 입장을 다음의 세가지로 정리하여 발표하였다. ① 군대는 남성다움의 숭배의식이고, 여성은 이러한 남성의 세계와의 맞지 않는다. ② 군대는 남성우위성과 여성경시를 구조화한다. ③ 여성을 군대조직에 편입시키는 것은 구조적 폭력의 보완에 지나지 않는다는 오키나와 여성의 입장을 명백히 밝혔다.(高理鈴代, 220~222)

338) 1995년 오키나와 현민 궐기 대회 취지문에서.

북경 세계여성회의에 참석했던 오키나와 실행위원회 여성들은 ‘군대의 구조적 폭력과 여성’이라는 입장에서 미군 기지를 반대하였다. 그러나 ‘오키나와현 부인연합회’³³⁹⁾는 ‘가정과 여성의 순결, 아이들을 생육하는 모성집단으로서...’³⁴⁰⁾ 미군 기지를 반대하였다. 비록 이 두 여성 단체가 미군 기지를 반대하지만 두 입장에는 커다란 차이를 보인다.

오키나와현 부인연합회가 “여성의 순결과 어린이를 기르는 어머니의 입장”을 강조하는 것은 여성의 가치를 처녀성과 모성에 두기 때문에 그 상실을 여성에게는 가장 혐오스러운 체험, 신체의 과멸로 규정하고 있기 때문이다. 이 입장의 뿌리는 여성을 차별하는 가부장제의 성의 이중윤리와 모성숭배에서 찾을 수 있다.³⁴¹⁾ 이는 켈기대회³⁴¹⁾의 주도적 역할을 하고 있는 ‘95오키나와실행위원회’가 주장하고 있는 “가부장제의 여성차별의 논리와 성매매를 포함한 군대의 구조적 폭력성”을 제시하며 미군기지에 반대하는 입장과는 매우 다른 것이다. 그러나 이런 입장 차이에도 불구하고 오키나와 여성들이 “반기지 평화 운동”으로 연대할 수 있었던 것은 서로의 고난의 경험을 이야기는 우나이 페스티벌의 경험을 가지고 있었기 때문이다.

‘우나이 페스티벌’은 여성의 삶 속에 응축되어 있던 오키나와의 전통과 근대적 소용돌이를 재조명하는 기회가 되었다. 친족의 결속도가 강한 오키나와의 전통속에서 배양된 공동체의 지혜는 여성들의 삶을 강인하고 포용적인 생명력의 과급으로 성숙시켰다. 또한 오키나와 여성들은 ‘우나이 페스티벌’을 통해서 자신들이 경험하는 고난이 개인의 문제가 아니라 여성

339) 1972년 5월 15일 오키나와가 일본에 반환되면서 오키나와부인연합회는 복귀를 계기로 오키나와 현 부인 연합회로 개칭되었다. 比嘉佑典, 『沖繩の婦人會-その歴史と展開』(那覇: ひるぎ社, 1992), 41-42, 78-79.

340) 洪ユン伸, 『日韓兩國における 安全保障の變容-沖繩と韓國における反基地運動 ‘住民アクター’の視點から』(早稻田大學 太平洋研究科國際關係學, 2003), 52.

341) 다케시타 사요코, “여성에 대한 일상적 폭력과 인권”, 『21세기 동아시아 평화와 인권』(서울: 역사비평사, 1999), 174-175.

들을 억압하고 고난스럽게 하는 사회구조적 차원의 문제라는 것을 인식하였다. 이런 인식의 변화는 오키나와 여성들이 자신들이 살고 있는 오키나와의 사회적, 정치적 고난의 구조를 변화시키기 위해 공동체의 지혜로 하나가 될 수 있게 하는 힘이 되었다. 오키나와 여성들은 자신들이 만든 이 연대를 ‘우나이 연대’라고 한다. 필자는 이 우나이 연대가 가능 할 수 있었던 것은 여성들이 피지배로서 지배자와 공존하여 살아가는 동안 지배 집단이 갖지 못한 능력을 개발해 온 때문이라고 본다. 곧 자기 자신을 의심해 보고 성찰하는 경향, 남의 입장에서 상대방을 이해하려는 감정이입과 이해의 능력으로 이것은 더욱 인간적이고 함께 사는 사회를 만들어 가는데 주요한 자원이 될 수 있다고 본다.

이때부터 오키나와 여성들은 자신들의 몸이 기억하고 있는 응어리진 한의 상처를 부여잡고 하느님께 자신이 경험한 고난의 의미가 무엇인가를 묻기 시작하였다. 그리고 변화된 인식으로 기존의 관점과는 새로운 관점에서 오키나와의 역사를 보게 되었다. 이제까지 오키나와 역사를 바라보는 일반적인 관점은 오키나와 평화 기념 자료관을 건설하면서 발표한 자민당 계열의 이나미네(稲嶺惠一)지사의 발언에 함축적으로 나타나 있다. “오키나와 평화 기념 자료는 사실을 전시하지만 너무 반일(反日)적이어서는 안된다. 오키나와도 일본의 현 가운데 하나에 지나지 않는다.”³⁴²⁾

이 말이 의미하는 것은 무엇인가? 이제까지의 오키나와 역사를 보는 관점은 사실과 진실에 근거하면서도 한편으로는 ‘일본 본토와의 관계’를 고려해 서술 하였다는 것이다. 그리고 이런 일본 본토와의 관계에서 오키나와의 역사를 규정하는 관점은 오키나와 평화 기념 자료관의 전시물마저도 일본 본토와의 관계를 고려하여 전시가 되어야 한다고 이나미네지사는 말하고 있는 것이다. 그래서 오키나와 전투 과정을 그대로 전시하고자 했던

342) 屋嘉比收, “ガマが想起する沖縄戦の記憶”, 現代思想, (東京, 青士社, 2000. 6), 115.

‘영화를 통해 본 일본의 침략’이라는 섹션 가운데 남경대학살 장면, 731부대가 저지른 만행, 싱가포르에서 일본군에 의해 살해된 사람들의 유해 발굴 모습과 자료들, 한국의 저항운동을 기념해서 발행된 기념우표와 일본군 '위안부'관련 자료 등이 전시에서 제외되었다.³⁴³⁾

이런 점에서 이나미네 지사가 말하고 있는 ‘일본 본토와의 관계’를 고려한 관점은 일본의 침략 전쟁을 은폐시키고 왜곡 시키려 하고 있는 일본 정부의 관점과 동일하다고 볼 수 있다. 이러한 관점은 천황과 일본의 본토를 지키기 위해 기꺼이 오키나와에서 사석작전을 감행하여 오키나와 사람들의 30%를 전쟁의 희생 제물로 바친 일본의 가부장제와 군국주의를 지지하던 관점이기도 하다. 그러므로 오키나와에서 이 관점이 계속해서 지지될 때, 오키나와의 역사와 오키나와 여성들의 한의 이야기는 은폐되고 왜곡될 수밖에 없으며, 오키나와 여성들의 고난의 삶은 계속될 수밖에 없다. 그러나 인식의 전환을 경험한 오키나와 여성들은 기존의 역사적 관점과 관계를 거부하며 ‘고통의 공감을 통한 여성간의 평화의 연대’라는 새로운 관점을 제시한다.

‘고통의 공감을 통한 여성간의 평화의 연대’는 여성들의 고난의 경험에 주목한다. 오키나와 전투와 가부장제에 의해 오키나와 여성들이 고난과 억압의 경험을 하였듯이 다른 아시아 지역의 여성들도 전쟁과 가부장제로 인해 고통을 당하고 있다. 이런 여성들간의 공통의 고통의 경험은 ‘고난의 공감을 통한 연대’를 이룩할 수 있는 기초가 될 수 있다. 2차 세계대전 중 일본과 미국 중심의 연합군이 지상전 혹은 해전을 수행했던 곳은 일본 본토를 제외한 아시아 모든 지역이다. 더욱이 한국은 그 후에도 한국전쟁이라는 가혹한 지상전을 경험하였다. 따라서 전쟁으로 인한 피해자의 관점에서 본다면, 오키나와 사람들의 고난의 경험은 일본 본토 사람들의 경험과

343) 石原昌家, 大城將保, 保坂廣志, 松永勝利, 133-150.

연결되었기보다는 지상전을 경험한 다른 아시아 지역 사람들의 고난의 경험과 연결되어 있다. 오키나와 여성들이 고난의 공감을 통해 ‘우나이 연대’를 이룩한 것처럼 아시아 여성들도 자신들의 고난의 경험의 공유와 공감을 통해 서로를 이해하고 연대할 수 있다고 본다. 그리고 이 여성간의 연대는 평화의 새 역사를 만들어 가는 원동력이 될 수 있을 것이다.

평화는 ‘고난을 함께 나누는 연대의 경험’을 통해서 만들어질 수 있다. 왜냐하면 고난의 연대를 통해 이룩되는 평화의 진정한 힘은 ‘서로의 고난을 나누는 힘이며, 누군가를 위해 편들어주는 힘이며, 서로를 돌보고 섬기는 힘’이기 때문이다.³⁴⁴⁾ 여성들이 고난의 공감을 통해 만들어내는 화해와 평화는 단순히 전쟁이 없는 상태나 총칼로 다른 사람을 억압하고 침묵시킴으로 유지되는 로마의 평화(Pax Romana)를 말하는 것이 아니다. 또한 불의한 자의 잘못을 무조건 용서해 주고 잊어버리거나 아무 조건 없이 양보하고 타협하는 것을 말하는 것도 아니다.

성서에서 화해를 뜻하는 희랍어 동사 ‘디알라스소(διαλλάσσω)’가 말하는 것처럼 참된 화해란 ‘불의한 상태를 정의로운 상태로 바꾸는 것’³⁴⁵⁾이다. 그것은 형제의 마음을 상하게 하고 한(恨) 맺히도록 만든 불의한 자가 먼저 잘못된 형제에게 찾아가서 용서를 빌고, 불의한 모든 행위를 정의로운 상태로 되돌리는 회개의 행동이다.³⁴⁶⁾ 여기에서의 회개는 남의 것을 토색 하였던 것과 강제로 빼앗거나 속여서 빼앗았던 모든 것을 남김없이 되돌려 주는³⁴⁷⁾ 정의로운 행동이다.³⁴⁸⁾

344) 도르테 쾰레, 『사랑과 노동』 박재순(역), (서울: 한국신학연구소, 1992), 55.

345) 화해를 뜻하는 희랍어 동사 ἀπαλλάσσω와 διαλλάσσω는 ‘있는 그 자체 이외의 다른 것을 만든다.’ ‘변경시킨다’를 뜻한다. Gerbard Kittel & Gerbard Friedrich, 『신약성서신학사전』 (서울: 요나 단출판사, 1986), 49.

346) 최영실, 『성서와 평화』 (서울:민들레책방, 2004), 38-40.

347) 마5:26 “분명히 말해 둔다. 네가 마지막 한 푼까지 다 갚기 전에는 결코 거기에서 풀려 나오지 못할 것이다.”, 마18:34-35 “몹시 노하여 그 빚을 다 갚을 때까지 그를 형리에게 넘겼다. 너희가 진심으로 형제들을 서로 용서하지 않으면 하늘에 계신 내 아버지께서도 너희에게 이와 같이 하실

기독교인들은 ‘하느님이 예수그리스도를 통해 우리의 죄를 용서해 주었기 때문에 우리도 서로 용서해야 한다.’며 피해자에게 용서와 화해를 요구하기도 한다. 그러나 용서와 화해는 피해자에게 요구될 것이 아니다. 용서는 가해자가 피해자에게 구하는 것이다. 즉, 동아시아와 세계 평화를 위해서는 우선 전쟁을 일으킨 책임자가 피해를 준 나라와 사람들에게 용서를 빌고 올바른 관계 회복을 위해 노력해야 할 것이다.

이때도 피해자에게 성급하게 용서와 화해를 요구해서는 안된다. ‘결코 잊어버릴 수 없는 분노, 그것이 우리의 위로이다.’³⁴⁹⁾라는 말이 있다. 이 말은 교회의 가르침에 익숙한 기독교인들에게는 생소하게 들릴 수 있다. 그러나 고난을 경험한 여성들에게 용서하고 망각하기를 성급하게 요구하는 것은 잘못된 일이다. ‘육체와 영혼을 짓밟힌 여성들이 한을 풀지 못하여 고난을 극복하지 못한 상태에서 그들의 상처를 잊고, 용서하고 망각할 수는 없는 것이다.’ 용서와 화해에 대한 의무는 고난과 관련하여 새롭게 재고되어야 한다. 용서의 요구가 용서에 대한 의무 내지 청구와 동일한 의미를 갖는다면, 이것이 바로 피해자에게 또 다른 폭력을 가하는 행위가 된다. 용서는 희생자에게 청구할 수 있는 권리가 아니라 오직 피해자의 자유로운 결정에 의해 주어질 수 있는 가능성이며 선물이다.

참된 평화는 강자들이 착취했던 약자의 것을 되돌리고, 약자를 억압하는 법과 제도와 교리를 바꾸어 정의의 법을 수립함으로써 비로소 이루어질 수 있다. 따라서 오키나와 여성들이 고통의 공감을 통해 만들어가고자 하는 평화와 화해의 역사는 착취, 소외, 무능, 문화적 제국주의, 사회구조적 폭력 등과 같은 다양한 억압에서 벗어나는 해방의 구원 사건이며, 이 해방의 구원 사건은 여성들이 서로의 고난을 이야기하고 공유하는 것에서부터

것이다.”

348) 리처드 호슬리, 『예수와 제국』 김준우(역), (서울:한국기독교연구소, 2004), 57-58.

349) Truddi Chase, *Aufschrei*, Bergisch-Gladbach, 1988, 341.

시작된다.

2. 한국 여성과 오키나와 여성의 연대의 가능성

- 마리아와 엘리자벳의 만남을 통해 본 여성의 연대

성서에서도 고통의 공감을 통해 서로를 이해하고 축복하며 연대하는 여성들의 이야기를 보도하고 있는데, 바로 마리아와 엘리자벳의 이야기이다. 누가복음 기자는 이스라엘의 남쪽 유대지역에 살고 있던 제사장 사가라의 아내이며, 제사장 가문의 딸인 엘리자벳과 북쪽 갈릴래아 지역의 나사렛의 목수와 약혼한 마리아³⁵⁰⁾의 연대로 예수 탄생과 새 역사가 실현 되었다고 보도하고 있다. 당시 예루살렘 사람들은 주전 722년 앗시리아가 이스라엘을 정복한 후 갈릴래아 사람들이 다른 민족과 혼혈된 것을 이유로 갈릴래아 사람들을 ‘더러운 자들’로 멸시하였으며, 서로 원수처럼 여겨 상종하지 않았다.³⁵¹⁾ 성서에도 ‘이방인의 갈릴래아’(이사8:23, 마태4:15)라고 기록된 것을 찾아 볼 수 있다. 더욱이 당시의 일반적인 눈으로 볼 때 마리아는 약혼자 요셉과 아무 관계없이 결혼 전에 임신한 ‘불결한 여성’이다. 이런 마리아와 예루살렘의 제사장 아내인 엘리자벳이 신분과 역사적 대립을 넘어선 연대를 이룬 것이다. 어떻게 이런 연대가 가능할 수 있었던 것인가?

그 당시 여성이 아이를 가지는 못하는 것은 하느님으로부터 유업을 받지 못한 저주받은 삶으로 간주되었다. 그래서 늦도록 아기를 낳지 못한

350) 여성에게 있어서 마리아는 ‘친숙하면서도 낯선 존재’이다. 한 여성으로서의 삶의 이야기, 그의 고난과 아들에 대한 사랑은 아시아 여성들에게 친숙하였다. 그러나 너무나 깨끗하고, 고상하며, 거룩해서 마리아는 아시아 여성들이 신체적인 경험과는 거리가 멀었다. 역설적으로 아시아 여성들은 자신이 마리아처럼 깨끗해질 수 (치녀성)없다는 생각에 수치를 느꼈다. 그러면서도 여성들은 마리아를 모방해야 한다고 생각한다. 그는 바람직한 여성상을 대표하기 때문이다. 이처럼 마리아가 여성들의 매일매일 구체적이고 신체적인 경험을 떠나서 “이상적인 여성상”의 한 규범으로 제시될 때 마리아는 여성들을 무력하게 하기 위한 도구가 된다.

351) 보라이케, 『신약성서시대사』 (천안: 한국신학연구소,1986), 130-132 참조.

엘리자벳은 고난과 수치의 삶을 살 수 밖에 없었다. 이 엘리자벳이 하느님의 도움으로 임신을 하고, ‘성령³⁵²⁾으로 충만한’ 엘리자벳은 자신의 임신을 “이것은 주께서 하시는 일이다. 주께서 지금 사람들에게 당하는 나의 치욕을 씻어주셨다.”(눅1:25)고 고백하고 있다. 엘리자벳은 자신의 임신을 ‘한 아이 없는 여인이 아이를 갖게 된 기복적인 것으로 받아들인 것이 아니라 사람들로부터 치욕을 당하는 자들의 치욕을 씻어주는 구원의 사건’으로 인식하였다. 그래서 자신에게 일어난 구원이 갈릴래야의 처녀 마리아에게도 일어났다는 것을 인식할 수 있었고 마리아가 엘리자벳을 찾아 왔을 때 태중의 아이를 축복하고 오히려 자신을 낮추고 마리아를 찬양할 수 있었다. “모든 여자들 가운데 가장 복되시며 태중의 아드님 또한 복되십니다.”(루가 1:42)

이 말을 듣고 마리아는 노래를 불렀다. 마리아가 부른 노래는 이미 널리 알려진 노래로 사무엘의 어머니 한나가 사무엘을 임신했을 때 부른 노래를 원형으로 하고 있다.³⁵³⁾ 아이를 낳지 못하였던 한나에게 있어서 사무엘의 임신은 더할 나위 없는 축복이었고 찬미를 할 만한 상황이었다. 그러나 마리아는 입장이 전혀 다름에도 불구하고 한나의 노래를 자신의 노래로 선포함으로써 저주스럽고 고통스러운 자신의 상황을 축복의 상황으로 변화시킨다. 마리아는 현재의 지배 질서의 역전을 노래한다.(루가1:46-55)

하느님은 권세 있는 자들의 힘을 꺾으시고 약한 자를 일으키신다. 굶주린 자들을 배부르게 하시며 부요한 자를 내치신다. 낮은 자를 들어 높이신다. 마리아는 노래에서 구체적으로 억압 속에 살고 있는 여성, 정치적으로 눌러 지내는 힘없는 백성, 경제적으로 가난한 자들과 자신을 동일시하

352) 누가복음 기자가 말하고 있는 ‘성령’은 단순히 이원론적 의미에서의 신비적인 능력을 뜻하지 않는다. 그것은 인간의 생각을 넘어서서 하느님의 뜻을 올바르게 인식하는 능력이며, 하느님의 뜻을 올바르게 수행 할 수 있는 힘으로 나타난다. 게르하르트 키틀, 『신약성서신학사전』 (서울:요단출판사, 1986), 979-998, 참조.

353) 황현숙, “마리아의 노래”, 한국여성신학지 1990년 12월호 참조.

고 있다. 그리고 이들의 해방을 노래한다. 더욱이 마리아는 이 해방의 노래 속에서 여성의 해방을 우선적으로 선포하고 있다. 마리아는 자신이 하느님을 찬양하는 이유로 ‘하느님께서서는 천대받고 있는 자신의 비천한 신세를 돌보셨다.’고 노래하고 있다. 인권운동, 노동운동, 민중운동을 할 때 정치적, 경제적 문제가 해결되면 여성의 문제도 해결된다고 말하는 사람이 있다. 그러나 마리아의 노래는 여성의 문제는 이차적인 문제가 아니라 제일 우선적으로 해결되어야 할 과제임을 천명하고 있다.

무엇보다도 마리아의 노래는 엘리자벳과의 만남을 통해 이루어졌다는 사실이 중요하다. 엘리자벳의 축복과 그 축복을 받고 부르는 마리아의 노래는 여성 연대의 본보기라고 할 수 있다. 서로 다른 입장과 처지에 있지만 마리아와 엘리자벳의 구원 인식과 연대는 고난과 한의 고통을 공유함으로써 이루어진 것이다. 역사적 대립을 던지고 서로 만나 고통을 공감하고 한(恨)의 공유를 통해 새로운 역사를 창조한 엘리자벳과 마리아의 연대는 ‘우나이 연대’의 또 다른 모범이라고 할 수 있다. 그리고 마리아와 엘리자벳의 고통의 공감을 통한 연대는 역사적으로 서로 다른 입장에 놓여 있는 한국 여성과 일본 여성의 연대의 가능성을 제시하고 있다고 할 수 있다.

한국과 일본은 전쟁의 가해자와 피해자라는 적대적 입장을 가지고 있다. 한국은 여전히 반일 감정이 강하고 일본 정부는 여전히 일본군‘위안부’들에게 공식적인 사과를 하지 않을 뿐 아니라 일본군‘위안부’의 강제 동원마저 부정하고 있다. 그 외에도 한일 양국이 진정한 평화를 이루기 위해서는 아직도 해결 되지 않고 남아 있는 ‘제일 한국인에 대한 일본인들의 멸시와 차별, 원폭 피해자들에 대한 방임, 일본이 일으킨 전쟁의 결과로 중국과 러시아에 끌려간 한국 사람들의 이산가족 문제, 역사교과서 왜곡, 독도 문제 등과 같은 문제들이 우선적으로 철저하게 해결되어야 할 것이다. 이런 문제들로 인해 한국여성과 일본 여성이 연대하는 것은 참으로 힘든 일임이

분명하다. 그러나 이런 갈등의 상황이기에 갈등을 극복하고 평화와 화해의 길을 모색하기 위해서는 더욱 일본여성과 한국여성이 자신들의 응어리진 한(恨)의 이야기를 풀어내고 연대할 필요가 있는 것이다. 그리고 이런 한국 여성과 일본여성이 연대 할 수 있도록 돕는 '화해자와 치유자의 역할이 바로 오키나와 여성들'이다.

오키나와 여성은 가해자로서의 한(恨)과 피해자로서의 한(恨)이라는 이중의 억압을 경험한 사람들이다. 그러므로 오키나와 여성들은 한국 여성과는 피해자로서의 경험을, 일본 여성과는 가해자로서의 경험을 통해 연대를 이룩해 나갈 수 있다. 오키나와 여성들의 한(恨)의 특징인 가해자와 피해자로서의 이중의 한(恨)은 여성간의 연대를 위한 화해자와 치유자로서의 역할을 할 수 있는 가능성이다. 여성신학자 팔머 디케이영(Pamela Dickey Young)은 십자가의 진정한 의미는 용서와 화해를 의미한다고 말한다. “예수의 고난 안에서 의미하는 것은 인간이 서로에게 행하는 악으로 인해 하느님 자신이 고난을 받으시고 견디어 내시고, 과거에 일어난 한 번의 사건으로서가 아니라 계속 되는 사건으로 지금도 화해를 제의하신다는 것이다.”³⁵⁴⁾

고난을 느끼고 경험한 사람만이 이웃의 고난에도 귀 기울이고 응답할 수 있다. 더욱이 고난의 삶을 살면서도 자신의 아픔과 고난을 이야기하고 노래함으로써 절망 속에서도 희망을 잃지 않았던 오키나와 여성들의 삶은 절망의 벽 앞에서 낙망한 것 같지만 희망을 버리지 않고 바싹 말라비틀어진 덩굴 같은 몸을 이끌고 힘겹게 소망의 발걸음을 한 발, 한 발 내딛으며 사는 사람들이다. 이런 오키나와 여성들은 한(恨)때문에 죽은 것처럼 보이지만 한(恨)때문에 살아있으며, 한(恨)맺혀 사는 것 같으나 한을 풀고 사

354) Pamela Dickey Young, "Beyond Moral Influence to an Atoning Life", In *Theology Today* 52, (1995), 348.

는 한의 사제(司祭)들이다.³⁵⁵⁾ 그리고 한의 사제가 된 오키나와 여성들은 고난의 삶 가운데에 하느님을 만나 생명을 향해 나아가는 하느님의 지혜를 가지고 있는 사람들이다. 이 하느님의 지혜로 오키나와 여성들은 고난의 삶 안에서 서로를 격려하며 자신들이 가진 생명력을 나누어 다른 여성들의 고난까지도 치유할 수 있는 고난의 치유자이며 화해를 이끄는 사람들이다.

이런 오키나와 여성들의 화해자의 역할을 통해 오키나와 여성을 중심으로 한 동아시아 여성의 연대가 시작되고 있다. 오키나와 여성들의 연대의 중심에는 95년 미군에 의한 성폭력 사건이후 결성한 ‘행동하는 여성모임’이 있다. 이 행동하는 여성모임은 국내 국외의 여성평화 운동단체와의 네트워크를 중요한 행동으로 규정하고 적극적으로 활동하고 있다. 그 대표적 예가 1997년 샌프란시스코에서 미국 및 미군기지가 있는 동아시아 지역(한국, 일본, 필리핀)의 여성과 여성단체들에 의하여 ‘군사주의에 반대하는 동아시아-미국여성네트워크(East Asia-US Women's Network against Militarism)’의 창설이다. 이 연대 모임에는 일본의 다카사토스키요를 중심으로 한 오키나와의 ‘행동하는 여성모임’과 도쿄 및 유후인의 현장 활동가 및 시민운동가가 참가하였다. 한국에서는 두레방과 새옴터, 주한미군범죄근절운동본부, 여성운동가 신혜수, 작가 안일순이 참가하였다. 필리핀에서는 가장 큰 미군기지가 있었던 올롱가포(Olongapo)시의 북클로드(Buklod) 센터를 축으로 하여 애다산토스, 알마불라완 등이 참가하였다. 미국에서는 워싱턴과 샌프란시스코를 중심으로 한 조직과 여성들이 참여하였다.

‘군사주의에 반대하는 동아시아-미국 여성 네트워크’는 군사주의에 의한 여성과 아동의 인권침해, 환경오염 문제 등을 주요 과제로 삼고 군사주의 문제를 국제적인 연대 활동의 틀 안에서 해결하고자 노력하고 있으며,

355) 예수 그리스도가 고난당하는 여성들에게 의미가 있으려면, 그는 반드시 한의 사제이어야만 한다. 한 맺힌 여성들에게 있어서 구원과 구속은 그들의 층층이 쌓인 한을 풀어 주는 것이기 때문이다.

현재 다섯 번의 국제회의를 하였다.³⁵⁶⁾

특히, 2000년 6월 “안보 재정의를 위한 국제여성회담”라는 주제로 나하시에서 열린 ‘군사주의에 반대하는 동아시아-미국 여성 네트워크’에서는 일본군‘위안부’ 문제를 운동의 과제로 삼았다. 이 일본군‘위안부’ 문제는 전후 50여 년간 침묵 속에 있다가 1990년대 동아시아의 쟁점으로 등장하였으며, 현재도 일본 페미니즘의 입장을 검증하는 리트머스 시험지와 같은 상황이다. 왜냐하면 일본군‘위안부’문제는 그 동안 전쟁피해자의 입장에서 전쟁 반대, 군비 증강에 반대하였던 일본의 여성평화운동에 대하여 일본의 전쟁 책임을 자각하게 하고 동아시아의 여성에 대한 일본의 제국페미니즘에 대한 반성을 촉구하는 문제가 되었기 때문이다.³⁵⁷⁾

이런 민감한 사안인 일본군‘위안부’ 문제를 ‘군사주의에 반대하는 동아시아-미국 여성 네트워크’에서는 운동의 주제로 삼고 함께 연대하여 문제를 해결하고자 노력하고 있다. 그 일환으로 국제회의가 열리던 중인 6월 23일 ‘오키나와 전(戰) 위령의 날’에는 평화의 초석을 다지는 의미로 침묵 행진을 하였다. 이 침묵 행진은 2000년 4월 오키나와에 새롭게 개관

356) ‘군사주의에 반대하는 동아시아-미국여성네트워크’의 제1차 국제회의는 1997년 5월 1-4일 오랫동안 미군이 주둔하고 있는 일본 오키나와 나하시에서 개최되었다. 회의 주제는 “군대와 인권, 여성과 어린이”였다. 제 2차 회의는 1998년 10월 9-13일 미국수도 워싱턴에서 열렸다. 세계의 모든 곳의 여성과 어린이들에게 영향을 주는 미국의 군사정책들이 결정되는 곳이기 때문이다. 회의 주제는 “여성과 어린이의 안전을 재확인한다”는 제목으로 미군 주둔으로 인한 주둔국의 환경오염문제, 성폭력 피해 여성문제, 조약의 문제, 아메라시안(Amerasian) 문제등을 다루었다. 제3차 회의는 2000년 6월 23-25일 일본 오키나와 나하시에서 다시 열렸다. “안보 재정의를 위한 국제여성회담”의 최종성명서에서 군사안보는 여러 가지로 모순적이라고 최종적으로 결론 내렸다. 제4차 회의는 2002년 8월 14-20일 서울에서 “군사주의와 여성인권: 나의 삶에서 우리의 평화를”이라는 주제로 열렸다. 제5차 회의는 2004년 11월 21-27일 필리핀 마닐라에서 “인간안보와 개발에 관한 회의”로 열렸다. 필리핀의 일본군 위안부가 있었던 마파니크 지역, 루손섬(일본군에 의한 필리핀 여성강간이 일어난 지역), 울롱가포시의 수빅지역(미해군기지 이었던 곳), 안젤레스지역(클라크 미공군기지 이었던 곳)등 현장 방문과 함께 인신매매와 성매매, 환경, 자연자원과 갈등상황, 여성의 빈곤, 정부예산과 지출 등에 대한 공개회의를 가졌다.

357) 일본군‘위안부’문제를 계기로 일본 페미니즘과 일본여성평화운동은 크게 두 가지 입장으로 나뉘게 되었다. 하나는 전쟁 책임을 인정하는 입장과 또 하나는 전쟁 책임을 애써 망각하고 전쟁 피해자의 입장을 고수하는 것이다. 오오코시 아이코, “페미니즘과 일본군‘위안부’”, 한일 여성공동역사교재 편찬을 위한 1차 심포지움 자료(2001).

한 평화 기념관의 평화초석에 이름이 새겨지지 않은 오키나와전에서 죽은 조선인 일본군‘위안부’를 추도하기 위한 것이었다.

그 외에도 ‘행동하는 여성 모임’은 2000년 12월 도쿄에서 열린 일왕 히로히토(裕仁)를 위시한 일본의 책임을 묻는 일본군 성노예 전범 여성 국제 법정에도 참가하였다. 2003년 3월에는 “현장에서 차별을 생각한다.”라는 주제로 일본·재일·한국여성신학자들이 오키나와에서 모여 서로의 고난의 경험을 나누고 평화의 길을 함께 논의하였다. 2004년에는 한·일 NCC여성위원들이 오키나와에 모여 고난의 땅에서부터 시작되는 평화에 대해서 서로 이야기를 하였다. 2006년 1월에는 기노완(宜野灣) 세미나 하우스에서 오키나와를 방문한 한국 정신대 문제 대책협의회와 교류회를 가지는 등 조선인 일본군‘위안부’문제에 대하여 공동의 관심과 행동을 표명하였다. 이런 한·일 여성의 연대가 아직은 미약하지만 서로의 고난을 공유하기 시작하였다는데 커다란 의미가 있다고 하겠다. 앞으로도 오키나와 여성을 중심으로 아시아 여성의 고통의 공감을 통한 연대를 통해 다음과 같은 문제를 함께 풀어 나아갈 수 있을 것이다.

1. 일본군‘위안부’에 대한 일본 정부의 공식 사과와 배상, 그리고 진상규명과 책임자에 대한 처벌 요구.
2. 교과서 왜곡 문제의 진상 규명과 공동의 역사 교육 실현.
3. 한국과 일본의 미군기지 철수와 한국과 오키나와의 새로운 미군기지 건설 계획 중단 요구.
4. 여성의 관점에 의한 미군범죄에 대한 공동 대책과 협력.
5. 미군의 현지처와 자식들의 인권과 교육, 생계에 대한 대책.
6. 군사비 삭감 요구와 삭감된 군사비를 이용한 평화교육과 평화기념관 건설 요구.

이상과 같이 “오키나와 여성의 한의 여성신학적 성찰”에서는 오키나와 여성들의 고난을 여성신학적 관점에서 해석하고 조명함으로써 고난의 극복 가능성을 모색하였다. 고난의 삶을 살아온 오키나와 여성은 예수의 십자가의 고난을 통해 자신들의 고난의 경험에 의미를 부여하기 시작하였다. 만일, 예수의 고난이 구원을 가져오는 것이라면 자신들의 고난도 새로운 생명을 향한 약속이라고 믿게 된 것이다. 그러나 한편, 가부장제가 여성에게 가르쳐 온 희생과 순종을 강조하는 예수의 십자가의 고난은 여성들의 삶을 억압하고 고난을 가중시키는 역할을 해왔다. 그렇다면, 과연 예수의 십자가의 고난은 여성들에게 순종과 인내로 고난을 받아들이라고 말하고 있는 것인가? 아니면, 새로운 삶으로의 초대인가? 예수의 십자가의 고난은 오키나와 여성들에게 어떤 의미를 갖는가?

십자가의 고난은 고난으로 끝나는 것이 아니라 새로운 생명을 향한 약속이다. 예수의 십자가의 죽음과 부활은 고난의 현실에도 불구하고 그 고난 안에서 새로운 생명력이 움틀 수 있다는 것을 보여주는 사건이다. 즉, 예수의 죽음과 부활의 이야기는 오키나와 여성들이 고난을 치유하고 새로운 생명으로 나아갈 것을 촉구하는 구원의 사건이요, 자유로의 초청이다. 하느님은 보다 더 깊고 적극적으로 오키나와 여성들이 고난 중에 함께 하시어 그들과 함께 고난당하신다. 전쟁 중에 오키나와 여성들이 자식을 잃고 통곡할 때 하느님도 함께 통곡하였으며, 밧발치듯 떨어지는 폭격 속에서 어린자식을 가슴에 품고 숨죽였던 절망의 상황에서도 하느님은 그 어머니들을 품으셨다. 그들이 굶주림에서 허덕일 때는 하느님도 함께 배고픔을 감내 하셨다. 하느님은 오키나와 여성들의 고난에 찬 통곡소리에 응답하시며, 오키나와 여성들이 절망의 상황에서도 희망을 잃지 않고 새 날을 꿈꿀 때 하느님도 함께 새로운 역사를 준비하신다.

이제 오키나와 여성들은 자신의 한의 경험과 고난과 슬픔가운데 만났던 하느님을 다시 찾아내고, 입을 열어 이야기하여야 한다. 그리고 지금도 수없이 침묵을 강요당하고 있는 일상적 폭력을 여성의 관점에서 새롭게 이야기하고 나누어야 한다. 그런 측면에서 이름도 없이 최소한의 항거조차 할 수 없이 죽어간 레위인 첩의 이야기에 주목할 필요가 있다. 레위인 첩의 이야기는 일상 속에 숨어있는 가부장제에 의한 여성억압과 강요된 침묵의 폭력성에 대한 고발이다. 이 고발은 여성에 대한 억압과 폭력은 단절되어야 한다는 새로운 경험으로 여성들을 인도한다. 이렇게 볼 때, 여성들의 억압과 해방의 경험은 모두 중요하며 모두 이야기되고 기억되어야 한다. 오키나와 여성 한 사람 한 사람이 자신의 고난의 삶을 이야기하는 것은 바로 오키나와 사회에 내재되어있는 정치, 문화, 역사, 사회적 문제를 지적하고, 불의를 고발하는 한(恨)의 소리라고 할 수 있다. 이 한 맺힌 고난의 소리는 기억되어야 한다.

그리고 이 한의 고통에서 벗어나기 위해서는 무엇보다도 먼저 고난을 직시하고 현실을 수용하여야 한다. 이것은 바로 자신의 고난을 이야기함으로써 재해석하는 것이다. 이렇게 시작 된 고난의 이야기는 다른 고난의 이야기와 만나 공감하고, 서로의 고난을 나눌 수 있게 된다. 고난이 가지고 있는 힘은 고난을 공감을 통한 다른 사람들과의 통로(通路)를 형성하는데 있다. 고난을 경험한 사람만이 이웃의 고난에도 귀 기울이고 응답할 수 있다. 더욱이 고난의 삶 한 가운데에서도 자신들의 고난과 슬픔을 노래하고 나눔으로써 희망을 키워왔던 오키나와 여성들과 한국 여성들은 고통의 공감을 통해 고난을 극복하고 연대해 나갈 수 있다. 도종환은 시 “담쟁이”를 통해 한 맺힌 여성들의 연대를 다음과 같이 말한다.

저것은 벽 어쩔 수 없는 벽이라고

우리가 느낄 때 그 때 담쟁이는 말없이 그 벽을 오른다.
물 한 방 없고
씨앗 한 톨 살아남을 수 없는 저것은 절망의 벽이라고 말할 때
담쟁이는 서두르지 않고 앞으로 나아간다.
한 뺨이라도
꼭 여럿이 함께 손을 잡고 올라간다.
푸르게 절망을 다 덮을 때까지 바로 그 절망을 잡고 놓지 않는다.
저것은 넘을 수 없는 벽이라고
고개를 떨구고 있을 때 담쟁이 잎 하나는
담쟁이 잎 수 천 개를 이끌고 결국 그 벽을 넘는다.³⁵⁸⁾

358) 도종환, “담쟁이”, 『당신은 누구십니까』 (서울: 창작과 비평사, 1993), 82.

V. 결론

폭력성이 숨겨져 있는 침묵의 여성화 또는 여성화된 침묵은 너무도 당연한 것처럼 역사 이래 계속되어 왔다. 특히, 오키나와 여성처럼 식민지 땅에 태어나 전쟁까지 경험한 약속민족의 여성들의 삶은 그 자체가 고난이요, 한(恨)이라고 할 수 있다. 더욱이 오키나와 여성들은 가슴에 담고 있는 한마저도 일본 정부의 역사 왜곡 정책에 의해 역사에서 침묵당하거나 배제되어 왔다. 그 대표적 예 중의 하나가 ‘히메유리(ひめゆり)부대’의 집단사이다. 일본 정부는 군국주의 교육과 가부장제의 이중적 성윤리에 의해 강요된 죽음을 선택할 수밖에 없었던 ‘히메유리 부대’의 집단사를 ‘애국과 충절’이라는 이름으로 미화하고 상징화하였다. 그리고 그를 통해 현재까지도 사석 작전(捨石作戰)에 불과하였던 오키나와 전투의 정당성을 획득하고자 하고 있다. 애국과 충절로 왜곡되어진 역사에서는 ‘히메유리 부대’의 한 맺힌 죽음도 전쟁의 잔혹함도 은폐되어진다. ‘히메유리 부대’의 한은 기억에서 몰살되고 침묵되어져 더욱 한을 쌓아갈 수밖에 없게 된다. 그리고 이렇게 몰살당하고 있는 오키나와 여성들의 한의 기억에는 ‘가해와 피해라는 이중의 한’이 존재한다.

오키나와는 약소국가였기 때문에 일본의 식민지가 되었고, 오키나와 사람들은 일본의 황민화 정책에 의해 일본의 침략전쟁에 동원되었다. 일본에 의해 나라와 언어를 잃은 오키나와 사람들이 일본의 침략 전쟁에 일본군으로 동원됨으로써 주변 아시아 국가의 가해자가 된 것이다. 뿐만 아니라 오늘날도 오키나와 토지의 20% 이상을 미군기지가 차지하고 있어 미국이 전쟁을 할 때마다 오키나와에서 전투기가 출진한다. 이로 인해 오키나와는 간접적인 가해자 입장에 놓이게 된다. 결국 오키나와 사람들은 나라와

언어를 잃은 피해자임에서도 불구하고 약자를 억압하는 가해자라는 입장에
도 놓이게 되어 죄의식의 고난마저 당하고 있다.

‘가해와 피해’라는 이중 억압의 한이 얼마나 가슴에 사무치는 고통
인 것인가는 오키나와 전투 중에 발생하였던 ‘치비치리 동굴’의 집단사로
상징되는 다수의 집단사를 통해서 분명하게 드러난다. 눈앞에서 가족이 죽
어가는 것을 지켜보면서 서로의 죽음을 도와 죽음으로 인도한 경험은 평생
잊을 수 없는 고난의 기억이다. 그렇게 말로는 다 표현할 수 없는 피 맺힌
아픔이 오키나와 여성들의 가슴에 남겨져 있다. 오키나와 여성들은 가슴에
응어리진 이 한의 상처를 부여잡고 하느님께 자신이 경험한 고난의 의미가
무엇인가를 묻기 시작하였다. 이것이 바로 ‘우나이 페스티벌’이다. 오키나와
여성들은 ‘우나이 페스티벌’을 통해 가슴 속 깊이 맺혀 있는 한의 이야기를
풀어내었다. 이 과정을 통해 오키나와 여성들은 다른 여성의 삶의 경험 속
에서 자신의 고난의 경험을 발견하고 서로의 고난을 공유하게 되었다. 뿐
만 아니라 자신이 경험한 고난의 삶이 한 개인의 비극이나 운명만이 아니
라 사회구조의 문제라는 것을 알게 되었다. 이로 인해 오키나와 여성들은
오키나와의 고난의 현실을 직시하고 그 고난에 저항할 수 있게 되었다. 그
대표적 예가 바로 1995년에 있었던 ‘오키나와 현민 총궐기대회’이다.

이런 과정 속에서 오키나와 여성들은 자신의 고난에 함께 하신 하
느님을 발견하였다. 오키나와 여성들은 '레위인의 첩' 이야기를 읽으면서 자
신들에게 강요된 침묵이 자신들의 고난을 더욱 영구화 시킨다는 것을 발견
하였으며, '입다의 딸'의 이야기를 통해서 95년도에 미군에 의해 강간당한
소녀의 고발이 바로 입다의 딸과 친구들의 통곡과 애곡의 고발이라는 것을
발견하였다. 그리고 '가나안 여인'의 항거와 요구, '라헬의 통곡'을 통해 여
성들이 분노와 저항을 통해 한 맺힌 고난의 삶에서 벗어나는 것을 보게 되
었다. 뿐만 아니라 자신들의 자식을 살리기 위해 일본군에 대항할 수 있었

던 용기와 저력이 바로 오키나와 여성들이 가슴에 담고 있는 한(恨)의 이중 억압적 고통에서 나온 힘이라는 것도 깨닫게 되었다.

오키나와 여성들의 이러한 인식의 변화는 오키나와 여성 자신뿐 만 아니라 다른 여성들의 고난까지도 치유 할 수 있는 ‘고난의 치유자’ ‘화해를 이끄는 자’가 되어 ‘고난의 공감을 통해 만들어가는 평화의 연대’를 만들어 갈 수 있는 원동력이 되고 있다. 오키나와 여성들의 가해와 피해라는 이중 억압의 한은 가해자로서의 고통의 경험을 통해 일본 여성과 연대하고 있으며, 다른 지역의 아시아 여성들과는 피해자로서의 고난의 경험을 공유하고 있다. 즉, 오키나와 여성들은 아시아 여성들을 하나로 이을 수 있는 평화 연대의 중추돌이라고 할 수 있다. 이것이 바로 오키나와 여성들이 고통을 극복하고 획득한 지혜이며, 가능성이다. 그리고 이것은 바로 여성들이 왜곡되고 침묵되어진 자신들의 고난의 경험을 이야기하는 것에서 시작된다.

이때, 오키나와의 가난한 할머니의 삶의 이야기는 단순히 한 여성의 신세 한탄이나 개인적 고난의 푸념이 아니라 한 시대를 살아 온 역사적 경험의 살아있는 증언이다. 할머니가 오키나와 전투에서 남편과 자식의 죽음을 이야기 할 때, 전쟁에서 겨우 살아남은 할머니의 딸이 가족들의 생존을 위해 몸을 파는 이야기를 할 때, 할머니의 손녀가 미군에 의해 성폭행당한 이야기를 할 때, 실업을 피해 일본 본토로 취업을 간 손자가 취업 현장에서 차별당한 이야기를 할 때, 그 이야기에는 불의에 대한 고발로 오키나와의 복잡한 정치, 경제, 사회, 문화의 억압과 차별의 문제를 다 포함하고 있다. 즉, 오키나와의 가난한 할머니의 삶의 이야기는 육화된 역사기술이며, 바로 오키나와의 현대사를 말하고 있는 것이다. 뿐만 아니라 증언을 해 준 오미네키요코(大峰清子, 63세)는 “금기시 되어 있던 가족의 죽음이라는 끔찍한 고통의 기억을 이야기하고 드러냄으로써 가족들이 고통의 기억에서 벗어날 수 있었으며, 가족 간에 평화를 찾았다.”고 하였다. 이것은 오

미네씨의 가족에게만 해당되는 것은 아니라고 본다. 한 여성의 이야기가 새로운 역사의 출발점이 될 수 있는 것처럼 한 가족의 평화와 화해를 이룬 사건은 오키나와 여성, 한국 여성, 그리고 아시아 여성들의 평화와 화해로 확대되어 나아갈 수 있는 출발점이며, 평화 연대의 시작이다.

필자는 여성들이 자신의 한 맺힌 고난의 경험을 이야기하고 나누는 것이 바로 고난 극복의 방법이라고 본다. 그렇기 때문에 여성들은 고난을 이야기해야 한다. “왜, 지금 모든 것을 다시 기억하여야 하는가? 오랜 상처, 그 과거의 감정들을 모두 다시 불러와야 하는가? 같은 어리석음을 되풀이 하지 않기 위해, 잊혀지고 은폐되어진 역사를 되돌리기 위해, 한(恨)을 풀기 못해 화(禍)가 되지 않기 위해, 한(恨)이 살(殺)이 되지 전에, 신명나는 한(恨)풀이 마당을 벌여 지금 이야기하여야 한다. 고난을 함께 나누어야 한다. 그러면, 새로운 눈을 갖게 될 것이다. 신(神)이 날 것이다. 하느님을 만날 것이다.”

오키나와 여성의 경험에서 출발하는 오키나와 여성신학은 오키나와 여성들의 절규와 애끓은 통곡으로 부터 구원을 향한 기원에서 시작되어야 한다. 그렇기에 오키나와 여성신학은 책상에서 하느님에 관해 논하고 생각한 것을 논리적으로 분석, 해석함으로써 내놓은 신학적 결과물이 아니다. 오키나와 여성신학은 나라와 언어를 빼앗긴 오키나와 여성들이 경험한 굶주림, 강간, 구타 그리고 죽은 자식의 시체를 가슴에 부여안고 몸부림치며 토해내는 피맺힌 부름이요, 그러한 고통가운데 하느님은 어디서 무엇을 하고 있었느냐며 울부짖는 사무치는 물음이다. 그런 측면에서 오키나와 여성신학은 오키나와 여성들의 한의 통곡이요, 그들의 삶과 몸에 새겨진 고통의 이야기이며, 고난의 삶에 함께 하신 하느님에 대한 이야기이다.

이상과 같이 본 논문은 ‘여성의 경험과 이야기’라는 방법으로 “오키나와 여성의 고난의 역사와 한(恨)”에 대해 여성신학적 관점에서 고찰함으

로써 오키나와 여성들의 고난의 경험을 기억하고 이야기하는 것이 바로 오키나와 여성들의 여성사를 재건하는 일이며, 그 고난에 함께 하신 하느님을 발견하는 일이며, 나아가 고난 가운데 획득한 지혜와 힘으로 자신의 고난과 다른 여성들의 고난을 함께 치유하고 연대하는 길임을 밝혔다. 그러나 이 논문은 오키나와 여성들의 삶에 관한 연구의 시작에 불과하다. 앞으로 오키나와 여성에 대한 연구는 다양한 방면에서 계속되어야 할 것이다. 특히, 오키나와의 여성 신(神)인 ‘오나리가미(おなり神)’와 ‘우타기 신앙’에 대한 연구는 오키나와 여성들의 저력과 지혜를 연구할 수 있는 좋은 주제라고 본다. 이런 연구를 통해 오키나와 여성들이 고난 속에서도 희망을 잃지 않았던 생명력과 힘의 근원이 더욱 분명하게 드러날 것이라고 본다. 그리고 이런 오키나와 여성들의 생명력을 중심으로 한 아시아의 평화연대의 가능성도 더욱 다양하고 다각적으로 제시 될 수 있을 것이라고 본다. 앞으로 오키나와 여성의 경험이 신학적으로 더 많이 논의되기를 기대한다.

부록: 오키나와 여성들의 증언

1. 이시하라키노코(石原絹子)³⁵⁹의 이야기

- 오키나와 전투에서 가족이 전부 사망한 사례

전쟁 당시 저는 초등학교 1학년이었습니다. 가족은 초등학교 3학년인 오빠와 한 살, 세 살된 여동생과 부모님, 6식구였습니다. 아버지는 전쟁이 시작되기 전에 이미 징병되어 전장에 끌려가셔서 소식을 알 수 없습니다.³⁶⁰ 1944년 10월 10일 공습이 시작된 이후 매일같이 공습은 계속되었습니다. 무덤에서 방공호생활을 하게 되었습니다. 그 당시 어머니는 서른세 살의 젊은 여성으로 지역부녀회장이셨습니다. 남성들이 전쟁에 끌려간 후 지역에 남아있는 고령자와 병자, 어린이들을 돌보는 것이 부인회의 역할이었습니다. 폭격에 의해 집이나 농작물에 불이 붙으면 그것을 끄는 것도 부인회의 몫이었습니다. 그러던 어느 날 방공호 밖에 나갔다오신 어머니는 온 몸에 화상을 입어 혼자서 걸을 수조차 없는 몸이 되셨습니다. 그 때부터 저는 어머니와 어린 여동생을 돌보아야 하였습니다. 시간이 지날수록 먹을 것은 점점 구하기 어려워졌습니다.

아침부터 비가 내렸던 어느 날 저녁 때 갑자기 일본군이 무덤을 차지하고는 어머니에게 총부리를 들이대면서 아이들을 죽이든지, 방공호에서

359) 이시하라상에게 부모님과 형제들의 이름을 물었지만 그녀는 침묵을 지킬 뿐이었다. 아직도 가족의 이름을 말하는 것이 그녀에게는 힘겨운 일인 듯이 느껴져서 더 이상 묻지 않았다. 이시하라상은 일본 성공회 사제였다가 은퇴하였다. 현재는 오키나와에서 평화 가이드로 활동하고 있으며, 자신이 경험한 전쟁에 대해 증언하고 있다. 2006년 12월 12일, 2007년 6월 17일 오키나와교구 쇼세이드 교회에서 인터뷰.

360) 1944년에 오키나와에 배치된 병력은 제32군으로 약 8만6400명이었다. 이 병력에 현지 소집된 군인·군속이 약 2만5000명이다. 현지에서 소집된 군속은 '방위대'로 불렸으며, 육군 방위소집 규칙에 의해 동원된 17-45세의 남성였다. '철혈군황대(鐵血勤皇隊)'로서 전장에 동원된 중학교 남학생, 야전병원의 간호 보조원에 동원된 여학생은 학생대라고 불렸으며 모두 2300명이었다.

나가든지 하나를 선택하라고 하였습니다. 그 당시 일본군들은 전쟁에 도움은 되지 못하고 방해만 되는 세 살 이전의 어린 아기를 살해하고 있었습니다. 어머니는 “죽을 때 죽더라도 함께 같이 죽자.”고 하시며 무덤을 나가자고 하셨습니다. 그래서 오빠는 견지 못하는 어머니를 부축하고, 나는 한 살 된 여동생을 업고, 한 손에는 3살 된 여동생 손을 잡고 무덤을 나왔습니다. 그 때 겨우 구한 식량도 모두 일본군에게 빼앗겼습니다.

방공호를 떠나고 우리 가족은 끊임없는 공습과 화염방사기에 의해 죽은 사람들을 보았습니다. 많은 난민들이 여기저기에 안전한 장소가 찾아나가고 밤이고 할 것 없이 헤매고 있었습니다. 끊임없이 계속되는 공습에 총알이 비오는 듯 하였습니다. 눈에 보이는 것이라고는 죽은 시체들뿐이었습니다. 어느 날 공습 후, 오빠와 어머니의 모습이 보이지 않았습니다. 나와 동생들은 길바닥에 쌓여 있는 시신을 밟으면서 어머니와 오빠를 찾았지만, 우리가 어머니와 오빠를 발견하였을 때는 이미 두 사람은 이 세상 사람이 아니었습니다. 전쟁을 더욱 끔찍하게 하는 것은 오키나와 6월의 장마와 더위였습니다. 장마와 더위 때문에 시신들은 곧 벌레들의 먹이가 되고 말았습니다. 그 사실을 알고 있지만 어린 두 동생과 제가 할 수 있는 것은 아무 것도 없었습니다. 어머니와 오빠의 시체를 그냥 버려 둘 수밖에 없었습니다.

그 후에도 공습이 오면 숨고, 공습이 그치면 정처 없이 걸으며 며칠을 살았습니다. 그러던 중 내가 업고 다니던 한살 된 여동생이 차갑게 느껴졌습니다. 등에서 내려보니 여동생이 피부색이 변해 있었습니다. 그리고 눈, 코 입에서 유충이 나오기 시작했습니다. 어디에선가 파리가 여동생의 몸에 알을 낳고 그것이 유충이 되어 여동생을 먹으며 자라고 있었던 것입니다. 저와 세살 된 여동생은 동생의 몸에서 유충들을 떼어냈지만 역부족이었습니다. 어느 사이 어린 여동생의 몸은 유충들로 쌓여 발끝에서 머리까지

하얗게 되고 말았습니다. 어린 여동생이 벌레의 먹이가 되는 것을 지켜 볼 수가 없어 그 자리를 떠났습니다.

그 후 여기저기 전쟁터를 헤메이다가 세 살된 여동생도 등에 상처를 입었습니다. 며칠을 고난스럽게 숨을 몰아쉬던 여동생의 안색이 변하고 눈과 코, 입과 귀에서 유충이 나오기 시작했습니다. 마지막 남은 가족마저 벌레의 먹이가 되게 할 수 없었습니다. 그래서 정신없이 동생의 몸에서 벌레를 떼어냈습니다. 그러나 여동생이 수 백 마리의 유충을 토해내는 것을 보고 저도 실신하고 말았습니다.

저는 살아 있었습니다. 그리고 전쟁이 끝났지만 더 이상 오키나와에서 살 수가 없었습니다. 그 끔찍한 기억이 있는 오키나와에 살 수 없어 본토로 갔습니다. 그러나 여전히 악몽에 시달리고 가족들의 죽음을 인정할 수가 없었고 너무 외로웠습니다. 그래서 몇 번이나 자살 시도를 했습니다. 혼자 살아남아 있는 것이 너무나 힘들었습니다. 그리고 결국 육십이 넘은 나이가 되어서야 오키나와에 돌아올 수 있었습니다.

2. 아사토도시에(安里要江)³⁶¹이야기

- 오키나와 전투에서 자식의 죽음을 경험한 사례

전쟁 당시 저 아사토도시에(安里要江)는 야기(屋宜)씨와 결혼하여 네 살난 노리히데(宜秀)와 갓 태어나 가즈코(和子) 두 아이의 어머니였습니다. 남편 야기(屋宜)는 병역 의무를 감당해야 했으나 결핵을 앓아서 징병을 면하고 가게 일을 도우면서 투병생활을 하는 중이었습니다. 미군의 오키나와 공략작전이 시작되면서, 병든 남편을 돌보면서, 가즈코(和子)를 등에 업

361) 기지 거리에 사는 아사토 도시에(安里要江)씨는 전쟁의 화염 속에서 가족 모두를 잃고 더할 수 없는 절망 속에 있으면서도 전쟁 후에는 '증언자'로서 적극적으로 활동해 온 분이다. 지금도 기타나카구수쿠(北中城)촌에서 마을의 평화행정을 위해 분투중이다.

고 노리히데(宜秀)의 손을 끌며, 많은 가족들과 함께 피비린내 나는 전쟁터를 피해 우왕좌왕하게 되었습니다. 그때 가장 힘들었던 것이 식량과 물이었습니다. 무척 고생을 했습니다. 모유가 적게 나오는 것이 걱정이었습니다. 당시 가즈코(和子)는 겨우 6개월이 조금 넘었을 때였습니다. 달래려고 젖을 물리고는 있었지만 점점 쇠약해져 가는 것을 알 수 있었습니다.

그렇게 전쟁터를 떠돌아다니면서 6월이 되었습니다. 억수같이 비가 내렸습니다. 그 때까지만 해도 낮에는 호에 숨어 있고 적이 잠깐 쉬는 저녁 무렵에 이동하곤 했지만 이때부터는 낮도 밤도 없었습니다. 전쟁 상황은 더욱 급박해져 갔습니다. 남편은 많이 쇠약해져서 발걸음도 불안한 상태고, 저는 가즈코(和子)를 업고 노리히데(宜秀)의 손을 잡고 걸었는데, 거기에 확확 바람을 가르며 함포탄이 날아왔습니다. 순간적으로 땅바닥에 엎드렸더니 주변에는 이미 죽은 사람과 다친 사람으로 가득했습니다. 핑핑 날아오는 포탄의 과편에 문득 정신을 차려 보니 어머니가 피투성이가 되어 쓰러져 있었습니다. 오른발이 잘린 어머니는 손자 노리히데(宜秀)를 어떻게 해서든지 보호하려고 가슴에 부둥켜안고 있었습니다만 이미 숨이 끊어져 가고 있었습니다. 어머니는 ‘네 아이까지 다치게 해서…….’라고 채 말씀을 끝내지 못하시고 숨을 거두셨습니다. 6월 8일의 일입니다.

아들은 무사했지만 얼굴과 몸에 작은 과편이 박혔는지 여기저기서 피를 흘렸습니다. 어머니가 죽은 다음날부터 사흘 정도 사이에 시부모님과 손위동서, 할머니가 차례로 죽었습니다. 할머니는 투하 된 탄에 맞아 눈 깜짝할 사이에 불길에 검게 타 버렸습니다. 그 때부터 저도 모르게 “제발 밍니다. 모두 같이 죽게 해 주십시오. 한발로, 일격에, 부디 저 세상으로 가게 해 주십시오!”하고 중얼거렸습니다. 도중에 일본의 피난호를 발견했지만 군인은 아주 냉정했습니다. 우리들을 들어오지도 못하게 하였습니다. 어린 아이가 다쳤다고 사정을 해 보았지만 소용없었습니다. 슬픔과 억울함, 분노로

대꾸도 할 수 없었습니다.

오키나와 최남단의 땅을 우왕좌왕 헤맨 끝에 간신히 도착한 곳이 이시키(伊敷)의 가부야동굴(현재의 도도로키호)³⁶²이었습니다. 6월 11일 저녁이었지요. 입구 쪽에 한 노인이 앉아 있었습니다. 친절하게 들어가게 해주었는데, 오른쪽 굴에는 일본군이 있으니까 조심해. 그냥 지나쳐서 안으로 가라고 알려주었습니다. 일본군은 이제 공포의 대상에 있었습니다. 동굴 안에는 초인지 작은 램프인지 아주 희미한 조명이 대여섯 개 있었고 그 불빛에 의지해서 안쪽 한구석에 들어가 앉아 안도의 숨을 내쉬었지만 식량은 없었습니다. 가끔 일본군은 총검을 철거덕거리며 아이를 울리는 놈은 죽여 버리겠다고 협박을 하곤 했습니다. 당장이라도 아이를 죽일 듯이 서슬이 퍼렸습니다. 그렇다고 아이의 입을 틀어막고 있을 수도 없고 모든 부모들이 특히 엄마들이 전전긍긍하고 있었습니다. 그런데 우리 아이는 이상하게도 조용해서 안심했지만 실은 목소리도 낼 수 없을 정도로 쇠약해져 있었던 것입니다.

그렇게 사흘쯤 지났을 무렵 나는 계속 가즈코(和子)를 껴안고 젖꼭지를 물리고 있었지만 점점 빠는 힘도 없어지고 상태도 이상해졌습니다. 입술이 차가워지고 문득 정신을 차려 보니 팔다리도 싸늘했습니다. 당황해서 모두가 몸을 문질러 주었지만 숨을 쉬지 않았습니다. 내 자식이 품안에서 죽어 가고 있는데도 아마 것도 해 줄 것이 없었습니다. 그렇게 가즈코는 9개월의 생(生)을 마감했습니다.

멍한 채로 일주일 정도가 지났습니다. 잊혀지지 않는 6월 23일, 동굴 밖에서 전쟁이 끝났다는 스피커 소리가 들렸습니다. 일본인 2세인 미군 병사의 더듬거리는 일본어였습니다. 그들이 회전전등을 손에 들고 왔고, 미

362) 가부야라는 말은 박쥐라는 오키나와 방언으로 전쟁 당시는 '가부야가마'라고 불렀으며, 동굴내부의 길이는 수백 미터나 된다.

군에 의해서 기노완(宜野灣)에서 구시촌(久志村)으로 옮겨져 밭 위에 친 천막촌에 수용되었습니다. 부모 자식 세 명이 맨땅 위에서 자고 일어나는 처지였습니다. 이 수용소에서 쇠약해진 남편은 비쩍 말라서 뼈와 가죽만 남아서 한마디 유언도 없이 스물 일곱 살의 생애를 마감했습니다. 그리고 아들 노리히데(宜秀)도 곧 뒤따라 가 버렸습니다. 친정어머니와 함께 폭격을 맞은 상처가 아물지 않고, 검은 콧물을 쉴 새 없이 흘리고 있었는데, 남편이 죽고 꼭 49일째였습니다. 곧 다섯 살이 되려던 짧고도 허무한 생명이었습니다. 이렇게 저는 전쟁에서 가족 열한 명을 잃고 결국 혼자가 되었습니다.

3. 히가아키코(比嘉秋子)³⁶³이야기

- 미군기지로 집을 빼앗기고 북쪽으로 강제 이주된 경험 증언

저는 남부로 피난을 가지 않고 집 근처에 있는 무덤에 숨어서 생활했기 때문에 전쟁 당시 남쪽에 있었던 사람들에 비하면 별로 어려움이 없었습니다. 낮에 잠깐 잠깐 민가에 내려가 먹을 것을 구해 왔고 밤에는 폭격 때문에 무서워서 무덤 밖으로는 나가지도 못했습니다. 당시 2살, 3살이었던 우리 아이들은 무덤에서 걸음마를 배웠습니다. 그 때 전쟁 당시에는 사실 미군보다 일본군이 더 무서웠습니다. 일본군들은 먹을 것이며, 집이며 자기들이 필요하다고 생각하면 닥치는 대로 빼앗아갔습니다. 피난처도 일본군이 필요하면 빼앗았습니다.

어찌되었던지 전쟁 중 무덤에서 생활한 덕에 살아남았습니다. 그러나 전쟁이 끝나고도 집으로 돌아갈 수가 없었습니다. 전쟁 전(前)에 살던 집이 오키나와 중부인데, 집 근처에 기지(基地)가 만들어져 집으로 돌아 갈 수가 없었고 북쪽으로 강제 이주를 당했습니다. 이주해 간 북쪽은 비록 전

363) 2006년 7월 15일 오키나와 쇼세이도 교회에서 인터뷰.

쟁은 없었지만 먹을 것이 없었습니다. 물론 집도 집이라고 할 수 없었습니다. 북쪽 야에야마(八重山)는 전투만 없었을 뿐이지 생지옥이나 마찬가지로였습니다. 폭탄보다도 대포보다도 더 지독한 말라리아에 의해 많은 사람이 죽었습니다. 그리고 이 말라리아 때문에 북쪽 야에야마 사람들이 겪은 끔찍한 이야기를 들었습니다.

‘사람이 말라리아에 걸리면 고열에 시달리게 되어 미친 듯이 몸부림치는데 그렇게 되면 고열에 시달리는 사람을 집 기둥에 묶어 놓았습니다. 그렇게 하지 않으면 열이 너무 심해서 바다에 뛰어 들어 버립니다. 그런데, 북쪽 야에야마의 섬은 뾰족한 산호로 둘러싸여 있어서 거기에 떨어지면 얼굴이고 뭐고 엉망진창이 되어버리기 때문에 기둥에 묶어둘 수 밖에 없었습니다. 가족이 죽어 가는데 기둥에 묶어 두어야 하니 가족들이 얼마나 가슴이 아팠겠습니까! 이렇게 보면, 오키나와에 전쟁이 없었던 곳은 하나도 없다고 할 수 있습니다. 전쟁 중 오키나와의 남쪽은 포탄이 사람을 죽이고 있었고, 북쪽은 전염병이 사람을 죽이고 있었습니다.’

4. 오미네키요코(大峰清子)³⁶⁴이야기

- 오키나와 전투에서 형제의 죽음에 대한 증언

사실 난 전쟁 때 너무 어려서 아무것도 기억이 나지 않습니다. 어머니가 돌아가시기 전에 간병을 하던 중에 들은 이야기입니다. 어머니는 어느덧 늙어 가는 나를 보시며, “전쟁 때 동굴에서 나오기를 잘했지, 그 때 같이 죽을 각오였는데....” 하며 오키나와 전쟁 당시의 이야기를 해 주셨습니다.

전쟁 당시 저희 가족은 9식구였습니다. 전쟁이 시작되기 전에 아버

364) 2007년 2월 17일 일본성공회 오키나와교구 회의실에서 인터뷰.

지(渡嘉敷清保)와 고등학교에 다니던 큰오빠 세이이지(清一, 당시15살, 那覇商業高技)가 학도단으로 징병되었습니다. 학도단으로 징병된 세이이지(清一)오빠는 통신부에 소속되었다가 다마구스구(玉城)에서 전사하였습니다. 학도단 동기 중 유일하게 생존한 구니요시(國吉)상이 죽은 장소가 알려 주었습니다만, 언제 전사하였는지는 알 수가 없습니다. 중학생이었던 둘째 오빠 세이징(清仁, 당시14살)과 셋째오빠 세이키(清喜, 당시 11살)는 소개(본토 강제이주)대상이었습니다.³⁶⁵⁾ 초등학생이었던 세이키(清喜)는 1944년 8월 17일에 먼저 출발하여 가고시마(鹿兒島)에 무사히 도착하여 살았습니다. 그러나 둘째 오빠 세이징(清仁)은 1944년 8월 22일 나미노위에(波の上)에서 소개선(疎開船) 쓰시마마루(大馬丸)를 탔습니다. 쓰시마마루(大馬丸)는 가고시마(鹿兒島) 남쪽 악섬도(惡石島)부근에서 미 잠수함에 격침당하였습니다.³⁶⁶⁾ 그 때 둘째 오빠는 돌아올 수 없는 사람이 되었습니다. 우리 가족 중 첫 번째 전사자가 된 것입니다.

그리고 1945년 전쟁이 시작되었습니다. 어머니(渡嘉敷ウシ)는 아홉 살 시게코(シゲ子)、여섯 살 세이코우(清光)、네 살 미즈코(ミツ子)와 한 살이었던 저 키요코(清子)를 업고 북쪽 야마루(山原)로 피난을 갔습니다만 전쟁터가 된 오키나와에서 아이들을 네 명을 데리고 가는 피난이 어떠하였겠습니까? 숨어 있을 만한 동굴은 일본군은 이미 차지하였고 아직 갓난아기

365) 일본군은 오키나와 주민이 전투에 방해가 된다고 예상하였으며, 현지에서 주로 자급자족하는 32군의 식량 확보를 위해서도 주민의 소개는 절대적으로 필요하다고 결론지었다. 소개 대상은 노약자와 부녀자, 학생들로 큐슈(九州)에 8만 명, 대만에 2만 명으로 합계 10만 명이였다. 특히, 어린 학생은 집단소개의 대상으로 초등학교 초등과 3-6학년까지로 제한되었다. 나중에 고등과 재학생(현재의 중학교 1-2학년)의 소개는 인정되었지만 젊은 여자의 소개는 인정되지 않았다. 新垣安子, “沖繩戦と住民虐殺の教訓- 戦争体験記録編集の現場から”, 『제주43 제57주년 기념 심포지움 “동아시아 평화공동체를 위하여”』 28-29 참조.

366) 8월 22일 어린 학생과 일반 소개자 1661명을 태운 쓰시마마루(對馬丸)가 가고시마(鹿兒島) 남쪽 악섬도(惡石島)부근에서 미 잠수함에 격침당하였다. 826명의 학생 가운데 구조된 학생은 59명에 지나지 않았다. 쓰시마마루의 조난은 극비에 부쳐졌지만 사람들은 조난사건을 알고 있었다. ‘어차피 죽을 거면 내가 태어난 곳에서’라며 노인들은 소개를 꺼려 결국 규슈로 소개된 사람은 약 6만5000명, 대만으로는 미야코(宮古)·야에야마(八重山)의 주민을 중심으로 1만 여명이 소개되었다.

있던 저 때문에 동굴에 숨어 있을 수조차 없었습니다. 그러다가 겨우 일본군보다 먼저 찾아 들어간 동굴 있었는데, 일본군이 들어와서는 갓난아기의 울음소리가 새어나가서 적에게 들키면 전멸이니 갓난아기인 저를 죽이라고 명령하였습니다. 그것이 모두를 위하는 일이며 나라를 위한 일이라고 하면서, 국민을 지켜야 할 군대가 오키나와의 어린것들을 죽이라고 하였다니. 어찌 상상이나 할 수 있는 일입니까?

그러나 그 당시는 동굴 밖으로 나가는 일은 죽음을 의미하는 것이나 마찬가지로 상황이었기 때문에 아기들은 부모에 의해, 일본군에 의해 힘없이 죽어가던 때였다고 합니다. 그래도 어머니는 어떻게 해서든지 저를 살려보려고 일본군에게 울음소리가 새어 나가지 않게 조심하겠다고 빌어 보았지만 아기를 죽이기 않으려면 동굴에서 나가라고 하였습니다. 동굴에서 나가는 것은 죽으라는 것과 같은 상황인데도 말입니다. 그래서 어머니는 죽으려면 같이 죽자는 생각에서 우리들을 데리고 동굴 밖으로 나왔다고 합니다. 전쟁이 그다지 격심하지 않았던 북쪽으로 피난한 덕에 저희 가족들은 살았습니다. 그러나 위의 오빠 둘을 전쟁에 잃었고 그것은 돌아가시는 날까지 어머니를 한숨짓게 했습니다.

5. 다마구스구 마즈(玉城 マツ)이야기³⁶⁷⁾

- 미군 병사의 성폭행에 대한 증언

4월 9일경 미군이 온다고 해서 무덤으로 피난하여 숨어 있었는데 다만 미군이 무덤밖에까지 와서 나오라고 하였습니다. ‘이제는 죽었구나’하고 생각하니 온몸이 떨려 어떻게 할 수가 없었습니다. 너무나 무서워 아무것도 할 수 없어서 명령하는 대로 무덤 밖으로 나갔습니다. 10명 정도 되

367) 沖縄縣平和記念資料館, 『平和への証言—体験者が語る戦争』, 75.

는 미군이 총을 겨누고 있었습니다. 무덤에서 나온 우리들을 동그랗게 앉으라고 하고는 한 사람 한 사람 조사를 시작했습니다. 그런데 우리들 중 N상을 끌어내었습니다. N상은 양복을 입고 다리에 각반을 하고 있었습니다. 그래서 미군은 N상을 군인이라고 생각하고는 설명도 듣지 않고 끌어내서 세웠습니다. 조사가 끝나자 이제는 일본군은 없다고 생각했는지 N상을 끌고 갔습니다. 모두 N상이 어떻게 될까 걱정하고 있었는데, 밑에서 총성이 울렸습니다. ‘역시 죽었구나.’하고 모두 생각했지만 그 사실을 소리 내어 이야기하는 사람은 없었습니다.

살아남은 사람들은 자신에게 피해가 없는 것에 잠시나마 안심하는 것처럼 보였습니다. 그런데 다시 미군 2명이 와서 저희들 주변을 둘러보는 것이었습니다. 젊은 여자를 찾고 있다는 것을 알 수 있었습니다. 저는 미군들과 눈이 마주치지 않게 하려고 몸을 웅크렸습니다. 그러나 불행하게도 미군은 저를 보고 힘껏 끌어 당겼습니다. 저는 온 몸이 떨리고 정신이 없어 큰 소리로 울부짖으며, 근처에 있던 나무를 붙잡고 매달렸습니다. 엄마의 모습을 보고 있던 초등학교 4학년 장녀와 2학년 장남이 미군들에게 저항하며 큰소리로 울기 시작하였습니다. 아이들의 할아버지와 할머니는 부들부들 떨고 있었고, 주위 사람들은 너무 무서워 아무것도 하지 못하고 가만히 보고 있을 수밖에 없는 상황이었습니다. 미군은 저를 나무에서 떼어내려고 했지만 아이들이 저항하는 것을 보고 마음을 변하여 저를 놓아주었습니다.

6. 미야자토시즈에(宮里靜江)³⁶⁸⁾

- 오키나와 전투의 사망자 수와 유아의 죽음에 대한 증언

전쟁 때 여섯 살 이었는데, 이상하리만큼 그 당시의 일이 선명하게

368) 2007년 9월 14일, 쇼세이도 교회에서 인터뷰.

기억납니다. 잇을 수가 없습니다. 전쟁이 일어나기 전에 아버지가 징병되었습니다. 먹을 것이 없어서 어머니는 먹을 것을 구하기 위해 여기저기 다니셨습니다. 어디를 돌아다니시는지 어떤 때는 일주일 동안 돌아오지 않은 적도 있습니다. 먹을 것을 구하시면 돌아오셨다가 금방 다시 먹을 것을 구하기 위해 어디론가 가셨습니다. 그때마다 장녀인 제가 여동생 둘을 돌보았습니다. 그렇게 지내다가 결국 아버지의 사망통지서와 유골이 왔습니다. 그러나 유골함에 들어있었던 것은 아버지의 유골이 아니었습니다. 유골로 전달된 것이 작은 산호와 모래 한 주먹이었습니다. 아버지의 시신을 찾을 수 없었던 것입니다. 그리고 태어난 지 1년이 채 안되었던 막내가 굶어 죽었습니다. 태어나서 곧 전쟁이 일어나 늘 먹을 것이 없어서 배를 많이도 곶았습니다. 우리 막내처럼 전쟁 중에 죽은 아기들이 많습니다. 이 아기들은 전사자에 포함되지도 않습니다. 그러므로 사실 오키나와 전쟁에서 죽은 사람은 공식 기록보다 더 많다고 보아야 할 것입니다.

참고문헌

1. 국내문헌

- 康宣美, 山下英愛, 『한국여성학의 보편성과 특수성9-국가와 성 통제』 한국여성학회, 1993.
- 권진관, 『우리 구원을 이야기 하자』 대한기독교서회, 1998.
- 기독교여성평화연구원편, 『연구총서 제2집, 여성·평화』 서울: 평화사, 1991.
- 김열규, 『한국무속의 종합적 고찰』 김인회 외, 고려대 민족문화연구소, 고대민족문화연구소 출판부, 1995.
- 김용복, “민중신학이란 무엇인가” 『한국민중의 사회전기』 서울:한길사, 1984.
- _____, “여성문제와 민중의 사회전기” 『한국여성신학의 과제』 한국여성신학자협의회편, 서울:한국여성신학자협의회, 1983.
- 김윤심(외), 『제8회 전태일 문학상 수상 작품집-부끄러운 것은 우리가 아니고 너희다』 서울:일하는 사람들의 작은 책, 1998.
- 김윤옥편, 『여성해방을 위한 성서연구』 천안:한국신학연구소, 1988.
- 김지하, 『밥:김지하 이야기 모음』 왜관, 분도출판사, 1984.
- 김진명, 『굴레속의 한국 여성』 집문당, 1993.
- 김현아, 『전쟁과 여성-한국전쟁과 베트남 전쟁속의 여성, 기억, 재현』 여름언덕, 2004.
- 김혜원, 『딸들의 아리랑-이야기로 쓴 ‘위안부’ 운동사』 허원미디어, 2007.
- 나우웬, 헨리, 『예수와 함께 걷는 삶』 김명희(역), 서울:한국기독교학생회, 1990.
- 노다마사야키(野田正彰), 『전쟁과 인간: 군국주의 일본의 정신분석』 서혜영(역), 서울:도서출판 길, 2000.
- Niebuhr, H. Richard, 『계시의 의미』 박대인, 김득중(역), 서울: 대한기독교서회, 1968.
- 다카시토스즈요, 『동아시아와 근대의 폭력1: 전쟁, 냉전과 마이너리티』 서울: 삼인, 2001.
- 다카키켄이치(高木健一), 『전후보상의 논리』 최용기(역), 서울:한울, 1995.
- 테일리메리, 『하느님 아버지를 넘어서』 황혜숙(역), 서울:이화여대 출판부, 1996
- 도종환, 『당신은 누구십니까』 서울:창작과 비평사, 1993.

- 도즈 에츠로, 『‘위안부’가 아니라 ‘성노예’이다』 박홍규(역), 서울:조합공동체 소나무, 2001.
- 東史郎, 『난징플래툰』 青木書店, 1987.
- 라이케, 보, 『신약성서시대사』 천안:한국신학연구소, 1986.
- 레설레티, 『여성해방의 신학』 안상임(역), 서울:대한기독교서회, 1986.
- 류터, R. R., 『성차별과 신학』 안상님(역), 서울:대한기독교출판사, 1985.
- 몰드만 엘리자베스, 『젓과 꿀이 흐르는 땅』 김윤옥(역), 대한기독교서회, 1991.
- 몰트만, 『십자가에 달리신 하느님』 천안:한국신학연구소, 1989.
- _____, 『오늘 우리에게 그리스도는 누구인가?』 이신건(역), 서울:대한기독교서회, 1997.
- 문동환, 『아리랑 고개의 교육: 민중신학적 이해』 서울:한국신학연구소, 1987.
- 미나미히로시, 『일본인의 심리』 남근우(역), 서울:도서출판 소화, 2000.
- 미네기시 겐타로, 『천황의 군대와 성노예』 박옥순(역), 서울:당대, 2001.
- 박승호, 『상처받은 하느님의 마음』 서울:대한기독교서회, 1998.
- 백낙청, 『인간 해방의 논리를 찾아서』 서울:시인사, 1979, 166.
- 富山一郎, 『전장의 기억』 임성모(역), 삼인, 2002.
- 北森加藏, 『하느님의 아픔의 신학』 박석규(역), 서울:양서각, 1987.
- 서광선(편), 『한의 이야기』 보리, 1988.
- 서남동, 『민중신학의 탐구』 한길사, 1983.
- 손승희, 『여성신학의 이해』 서울:한국신학연구소, 1989.
- 손진태, 『손진태선생전집 제2권 한국 민족 설화의 연구』 서울:태학사, 1981.
- 송천성, 『아시아 이야기 신학』 이덕주(역), 왜관:분도출판사, 1988.
- _____, 『아시아인의 심성과 신학』 왜관:분도출판사, 1993.
- 신영숙외, 『2002년 국외거주일본군‘위안부’ 피해자 실태조사』 여성부, 2002.
- 신영자·김현구, 『제4(死)세계의 신학:재일동포의 실상』 서울:밀알기획, 1988.
- 심영희, “피해자들의 귀국 후 삶” 『일본군 ‘위안부’ 문제의 책임을 묻는다.』 한국정신대문제대책위원회 엮음, 서울:역사비평사, 2001.
- Schweizer, E., 『마태오복음』 국제성서주석, 천안:한국신학연구소, 1992.
- 아라사끼모리테루, 『또 하나의 일본 오끼나와 이야기』 김경자(역), 서울:역사비평사, 1998.
- 안병무, 『예수의 이야기』 도서출판 한길사, 1993.
- 안석모, 『이야기목회, 이미지영성:해석학적 목회론』 도서출판 목회상담, 2001.
- 안연선, 『성노예와 병사만들기』 도서출판 삼인, 2003.

- 양기호외, 『일본지역연구(上)-오키나와, 오이타, 가나자와 지방을 중심으로-』 도서출판 소화, 2004.
- 양미강, “지워진 역사와 다시 쓰는 역사” 『민족과 여성신학』 서울:한들출판사, 2006.
- 오노겐지, 후지하라아키라, 혼다가쓰이치, 『난징학살을 기록한 황군병사들』 大月書店, 1996.
- 오에시노부, 『야스쿠니신사(靖國神社)』 양현혜/이규태(역), 도서출판소화, 2001.
- 올리카아이힐러(편저) 『깨어진 침묵-성폭력에 대한 여성신학적 응답』 서울:한국여성신학자협의회여성신학사, 2005.
- 워커 엘리스, 『어머니의 정원을 찾아서』 구은숙(역), 서울:이프, 2004.
- 유재순, 『일본 여자를 말한다』 상해, 1998.
- 윤정옥, “조선 식민정책의 일환으로서 일본군위안부” 『일본군‘위안부’ 문제의 진상』 한국정신대문제대책협의회 엮음, 서울:역사비평사, 1997.
- 이경숙, 『구약성서의 여성들』 서울:대한기독교서회, 1994
- 이규태, 『한국여성의 의식구조Ⅱ』 신원 문화사, 1993.
- 이노우에키요시(井上清), 『일본여성사(상·하)』 성해준/ 감염희(역), 語文學社, 2004.
- 이수현, “피해자들의 육체적 후유증” 『일본군 ‘위안부’ 문제의 책임을 묻는다.』 한국정신대문제대책위원회 엮음, 서울:역사비평사, 2001.
- 이우정, 『한국여성신학의 과제』 서울:한국여성신학자협의회, 1983.
- 이재정, “제3천 년의 여성과 교회” 『여성신학과 한국교회』 천안:한국신학연구소, 1997.
- 이청준, 『흰옷』 열림원, 1994.
- 이효재, “분단시대의 사회학” 『분단시대의 사회학』 한길사, 1985.
- 전광돈, 『恨의신학-태초에 한이 있었다』 서울:대한기독교서회, 2007.
- 정근식, “한국현대사와 원자폭탄피해자의 증언의 의미” 『고통의 역사-원폭의 기억과 증언』 도서출판 선인, 2005.
- 정진성, 『일본군 성 노예제:일본군위안부문제의 실상과 그 해결을 위한 운동』 서울:서울대학교 출판부, 2004.
- 정현경, 『다시 태양이 되기 위하여-한국 여성신학의 현대와 미래』 박재순(역), 분도출판사, 1994.
- 제주 4·3 연구소, 『21세기 동아시아 평화와 인권』 서울:역사비평사, 1999.
- 무乙女勝元, 『전쟁속의 여인들』 지명관(역), 도서출판소화, 2003.
- 조혜정, 『한국의 여성과 남성』 문학과 지성사, 1993.

켈레, 도로테, 『고난』 채수일, 최미영(역), 천안:한국신학연구소, 1997/2002.
 _____, 『사랑과 노동』 박재순(역), 서울:한국신학연구소, 1992.
 최만자, 박경미 『새하늘 새땅』 광주:생활성서사, 1993.
 최영실, 『성서와 평화』 서울:민들레책방, 2004.
 _____, 『신약성서의 여성들』 서울:기독교서회, 1997.
 Crossan, John Dominic, 『역사적 예수』 김준우(역), 서울:한국기독교연구소, 2000
 클라인만, 아서 · 비나다스외, 『사회적고통』 안중철(역), 서울:그린비, 2002.
 킷텔, 게르하르트, 『신약성서신학사전』 서울:요단출판사, 1986.
 트리블 필립스 , 『성서에 나타난 여성의 희생』 최만자(역), 서울:전망사, 1982.
 피오렌자, 엘리자베스, 『돌이 아니라 빵을』 김윤옥(역), 대한기독교서회, 1994.
 _____, 『크리스찬 기원의 여성신학적 재건』 김애영(역), 서울:종로서
 적, 1986.
 폭스, 매튜, 『원복』 황종렬(역), 왜관:분도출판사, 2001.
 피글리, C. R., 『베트남 전쟁 신경증』 岩崎學術出版, 1984.
 필드 노만, 『죽어가는 천황의 나라에서』 박이엽(역), 창작과비평사, 1995.
 하이타니겐지로, 『태양의 아이』 오석윤(역), 양철북, 2002/2006.
 한국구술사연구회, 『구술사-방법과 사례』 도서출판선인, 2005.
 한국여성신학자협의회편, 『한국여성신학 10년』 서울:한국여성신학자협의회, 1990.
 _____, 『한국여성의 경험』 대한기독교서회, 1994.
 한국정신대책협의회, 일본군‘위안부’ 문제의 진상』 서울:역사비평사, 1997.
 _____, 『강제로 끌려간 조선인 군 위안부1』 서울:폴빛, 2001.
 _____, 『강제로 끌려간 조선인 군 위안부2』 서울:폴빛, 2001.
 _____, 『강제로 끌려간 조선인 군 위안부3』 서울:폴빛, 2001.
 한국정신문화연구소편, 『한국 사회와 문화』 한국정신문화연구소 출판사, 1980.
 한상수, 『한국인의 신화』 서울:문음사, 1987.
 호슬리 리처드, 『예수와 제국』 김준우(역), 서울:한국기독교연구소, 2004.
 히노순조/ 쓰즈끼 쓰토무, 『봉선화에 부치는 고백-일본군‘위안부’ 피해자 할머니
 그림전과 일본시민의 만남』 강물처럼(역), 깊은자유, 2000.

2. 국외문헌

Adams, Carol J. · Fotune Marie M, *Violence Against Women and Children :
 A Christian Theological Sourcebook*, New York: Continuum Publishing

- Company, 1995.
- Crites, Stephen, "The Narrative Quality of Experience" *Why Narrative?* ed. Daly, Mary, *The Church and the Second Sex*, New York: Harper & Row, 1969.
- Fentress, James · Wickham Chris, *Social Memory*, Oxford: Blackwell, 1992.
- Fotune Marie M, *Violence in the Family: A WORKSHOP CURRICULUM FOR CLERGY AND OTHER HELPERS*, Clewland: The pilgrim press, 1889.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York : Basic, 1973.
- Harrison, Beverly W, *Making the Connections: Essays in Feminist social Ethics*, ed. by Carol S. Robb Boston: Beacon Press, 1985.
- Hyun, Younghak, "Minjung, the Suffering Servant and Hope," *Essays on Korean Heritage and Christianity*, ed. Sang Hyun Lee, New Jersey: AKCS, 1984.
- Lee, OoChung, "One Woman's Confession of Faith", *New Eyes for Reading: Biblical and Theological Reflections by Woman from the Third World*, John S. Pobee & Barbel von Wartenberg - Potter, Geneva: World Council of Churches, 1986: Oak Park, Illinois: Meyer Stone Book, 1987.
- Lewis, C. S., *The Problem of Pain*, New York: The Macmillian Company, 1948.
- Soelle, Dorothee, *Suffering*, Everett R. Kalintrans, Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- Tong, Rosemarie, *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*, Boulder & San Francisco : Westview Press, 1989.
- Trible, Phyllis, "Journey of a Metaphor", *In God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- Wainwright, Elaine, "The Gospel of Matthew", *Searching the Scriptures Vol.2: A Feminist Commentary*, ed. Elisabeth Schuessler Fiorenza, New York: Crossroad, 1994.
- Walker, Alice, *Revolutionary Petunias and Other Poems*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
- 角田由紀子, "性暴力と天皇制" 『女, 天皇制, 戦争』東京:オリジンセンター, 1989.
- 高理鈴代, 『沖繩の 女たちー 女性の人権と基地・軍隊』明石書店, 1996/2003.

- 菅谷直子, “沖繩 賣春問題”, 日本婦人問題懇談會 會報アンソロジー編集委員會(編), 『社會變革をめざした女たち』トメス出版, 1972.
- 龜井秀一, 『竹富島の歴史と民俗』角川書店, 1990.
- 宮城栄昌, 『沖繩女性史』那覇, 沖繩タイム社, 1967.
- 宮田登, “御靈信仰”, 大塚史學會編, 『新郷土史辭典』
- 那覇市總務部女性室編, 『なは・女のあしあとー那覇女性史(近代編)』那覇:琉球新報社, 1998.
- 那覇市總務部女性室編, 『なは・女のあしあとー那覇女性史(戦後編)』那覇:琉球新報社, 2001.
- 鈴木裕子, 『女性史を拓く』東京: 未來, 1989.
- 林博史. 『沖繩戦と民衆』大月書店, 2001.
- 文部省編, 『國體の 本義』文部省, 1937.
- 保坂廣志, “沖繩戦の記憶と記録” 『琉球大學法文學部紀要人間科學 第14号』2004.
- 比嘉佑典, 『沖繩の婦人會-その歴史と展開』那覇: ひるぎ社, 1992.
- 山野保, 『うらみの心理』創元社, 1989/1996.
- 森弘達(編著), 『わたしたちの 沖繩問題』ボーダーインク, 1998.
- 桑江テル子, 『沖繩からの告發ーうないとして, 人間として』沖繩: ゆい出版, 1999.
- 松田米雄(編), 『戦後沖繩のキーワード』ゆい出版, 1998.
- 新崎盛暉, 『日本になった沖繩』有斐閣, 1987.
- _____, 『沖繩の表情』東京, 株式會社 テクノ, 2000.
- 新城俟昭, 『琉球・沖繩史(改訂版)』東洋企劃, 1997.
- 新潮日本古典集成 『今昔物語』新潮社
- 安仁屋政昭編, 『裁かれた沖繩戦』晩聲社, 1989.
- 永原慶二, 『皇國史觀』岩波ブックレット, 1983.
- 玉城隆雄, “ゼエンダーから見た沖繩の家族の特色と變化” 『沖繩國際大學 ジンポジウム資料集 “家族の變容”』1998.
- 外間守善, 波照間永吉, 『定本琉球國由來記』角川書店, 1997.
- 友寄隆靜, 『なぜユタを信じるか』那覇:月刊沖繩社, 1981.
- 井山眞男, 『現代政治の思想と行動』未來社, 1984.
- 從軍慰安婦110番 編輯委員會, 『從軍慰安婦110番』東京: 明石書店, 1992.
- 中根千枝, “家の構造” 『家』東京大學出版會, 1983.
- 川田文子, 『赤瓦の家』筑摩書房, 1987.
- 青春を語る会編, 『沖繩戦の全女子學徒隊』那覇:フォレスト, 2006.

沖繩大百科事典刊行事務局, 『沖繩大百科事典 上卷』 沖繩タイムス社, 1983a.
 沖繩県, 『沖繩の文化』 1992.
 沖繩縣平和祈念資料館, 『沖繩縣平和祈念資料館 綜合案内』 2001.
 沖繩縣平和記念資料館, 『平和への証言—體驗者か語る戦争』 2006.
 平數冷治, 『トートーメーと先祖崇拜』 沖繩國際大學南島文化研究所, 1993.
 鶴見俊輔, 『轉向-戰時期日本精神史 講義 1931-1945』 최영호(역), 논형, 2005.
 丸山眞男, 『現代政治の思想と行動』 東京:未來社, 1964.

3. 국내정기간행물

강성현, “죽음으로의 동원과 이에 저항하는 가능성: 오키나와 집단자결의 사례를 중심으로” 『민주주의와 인권』 제6권 제1호, 광주:전남대학교 5·18 연구소, 2006.
 강정숙, "일제 말기 조선인 군속 동원 : 오키나와로의 연행자를 중심으로", 『史林』 제23호』 서울: 首善史學會, 2005. 6.
 _____, “식민지 여성은 동굴속에서 울었네: 조선인위안부가 끌려갔던 오키나와 현장... 우리의 손으로 위령비 세울 때”, 한겨레21, 2000. 8. 24.
 국제문제연구소 편집부편, "오키나와: 返還으로부터 30년, 講和로부터 50년", 『국제문제』 제33권 8호, 2002. 8.
 김귀옥, “한국 구술사 연구 현황, 쟁점과 과제” 『사회와 역사』 통권71호, 서울:한국사회학회, 2006, 9.
 김백일, “오키나와 전쟁의 상흔과 한국인‘위안부’”, 『역사비평』 역사문제연구소, 2000.
 김영애, “한국여성의 한에 관한 연구(1)” 『기독교사상』 대한기독교서회, 1992, 12.
 김용의 “오키나와 다케토미지마(竹富島)지역의 우타키신앙”, 한국일본문학회, 일본어 문학 제20집, 2004.
 김진, ‘무속신앙과 한의 신학’ 『신학사상집』 제67호, 한국신학연구소, 1989.
 도진순, “수평적 평화를 위하여-오키나와 심포지엄을 다녀와서”, 생각나무, 당대비평 통권 제10호, 2000.
 문소정, “오키나와 반기지투쟁과 여성평화운동” 『사회와 역사』 통권69호, 서울:한국사회학회, 2006. 3.
 박진우, “네오내셔널리즘과 상징천황제”, 2002년 추계한중일 국제 학술심포지엄, 대한일어일문학회, 일어일문학, 제19집, 2003.
 新垣安子, “沖繩戰と住民虐殺の教訓-戦争体験記録編集の現場から” 『4:3과 역사』

제5호, 제주, 2005. 12.

안태윤, “일제 말기 전시체제와 모성의 식민화” 『한국여성학19』 한국여성학회, 2003.

윤택림, "기억에서 역사로-구술사의 이론적, 방법론적 쟁점들에 대한 고찰", 『한국 문화 인류학』 제25집. 한국문화 인류학회, 1994.

李庚熙, “오키나와 ‘토-토-메’ 繼承에 관한 一考察”, 법사학연구, 제21호, 2000. 4.

장화경, “오키나와의 여성인권과 여성운동” 『翰林日本學研究 第6集』 2001.

정연복, “이야기신학(14)-여성” 『세계의 신학』 한국기독교 연구소, 2003. 12.

채명석, "미국 꾸짖는 오키나와의 함성", 『시사저널』 1996. 10. 24.

최만자, “여성원리, 공존의 윤리, 미래의 대안” 『기독교사상』 대한기독교서회, 1995. 6.

황현숙, “마리아의 노래” 『한국여성신학』 한국여성신학지, 1990. 12.

4. 국외정기간행물

Choi ManJa, "Feminist Christology" *Consultation on Asian Women's Theology - 1987*. 6.

Guardiola-Saenz Leticia A, "Borderless Women and Borderless Texts: A Cultural Reading of Matthew 15:21-28", *Semeia*, No78, 1997.

高橋哲哉, “爆心地に立つ天皇”, 現代思想, 2001. 12.

高橋哲哉, “ネオナショナリズムのために”, 現代思想, 1997. 9.

新里惠二, “トートーメーと男系相續” 『青い海』 第97號, 1980, 11.

屋嘉比收, “ガマが想起する沖縄戦の記憶”, 現代思想, 東京, 青士社, 2000. 6.

前盛義英, “宮良村における御嶽信仰” 『八重山文化論集 第2號』 八重山文化研究會 沖縄縣企劃開發副長, 『沖縄縣勢のあらまし』 平成12年(2000) 1月.

5. 증언록 참조

内原静子, 도카시키섬 집단사에 대해 증언(平和への証言-體驗者が語る戦争)

上原 豊子, 치리치리 동굴 집단사 증언(平和への証言-體驗者が語る戦争)

安里要江, 오키나와 전투에서 가족을 잃은 경험을 증언 (전쟁속의 여인들)

仲地政子, 여학도단 경험 증언(平和への証言-體驗者が語る戦争)

6. 기타

NGOフォーラム北京95沖縄実行委員会, “第4回 世界女性會議 NGO 北京・沖縄うない報告書”1995.

www.hani.co.kr. 한겨레인터넷신문 2007. 6. 15.

www.kukinews.com. 국민일보 쿠키뉴스 2006. 11. 16.

高里領代, “女たちのアメリカ・ピース・キャンバン-生きたネットワークを結ぶ-” 「武器によらない 國際關係-アメリカ・ピース・キャンバン報告書」(1996年2月3日-17日) 뉴에이스 국어사전, 금성출판사, 1987/1993.

다카사토스즈요, “오키나와 기지·군대현황과 운동오키나와 지역보고서” 군사주의에 반대하는 동아시아-미국여성네트워크 제4차 서울국제회의 자료 2002.

마타요시 쿄코, “제12회 재일·한국·일본 여성신학포럼-현장에서 차별을 말한다.”, 오키나와, 2003. 3.

오오코시 아이코, “페미니즘과 일본군‘위안부’”, 한일 여성공동역사교재 편찬을 위한 1차 심포지움 자료, 2001.

産経新聞, 2001. 5. 28.

沖縄タイムス, 2007. 9. 28.

洪ユン伸, “日韓兩國における 安全保障の變容-沖縄と韓國における反基地運動 ‘住民アクター’의 視點から” 早稻田大學 太平洋研究科國際關係學, 2003.

Abstract

A Reflection of the Narratives about Okinawa Women's Suffer and 'Han' from the Feminist Theological Perspective.

Park Mi Hyun

Major in Feminist Theology
Graduate School of Theology
SungKongHoe University

Women's stories include various experiences of suffering and oppression as well as liberation and freedom. Even a woman's private story reflects not only the political, economic, and cultural structure of one society, but also the imperialist, militarist, capitalist and patriarchist violences, and the oppressive customs and prejudices, and the psychological traumas and conflicts of the individual woman. Women's experience of suffering is memorized into their hurted bodies. The living experiences of women have been kept in narrative stories rather than in conceptual languages. Therefore, I would like to examine the Okinawa women's experiences and memories of suffering and 'Han(恨)' through the stories collected from 15 Okinawa women. Moreover, I would like to propose the possibility of solidarity between Okinawa women and Korean Women.

In chapter II, under the title of "the Story of Okinawa Women's Lives and Suffering", I would like to reconstructed the

lives of Okinawa women and their hi[her]story of suffering, and examine the causes of their suffering. Okinawa woman priests in Rykyu dynasty, called 'Noro(ノロ)', a leader and priest of a village, were respected as the presence of goddess, 'Onarigami(おなり神)'. But after the Lord Satsma's conquest of Okinawa, the Japanese patriarchy and 'To-to-me(トトメ)' had been imposed into the Okinawa territory and Okinawan women's lives had been distorted. After the conquest, Okinawa had forcibly been merged into Japan and completely colonized. The colonial policy deepens Okinawan women's suffering and its influence continues until now.

The chapter III, under the title of "Okinawa Women's 'Han' from the Perspective of the Feminist Theology", I would like to examine the concepts of Okinawan 'Urami' and Korean 'Han' which explain the distinctiveness of Okinawan women's suffering. The Korean Han, the Japanese 'Urami' and the Okinawan 'Urami' have something in common. All of them indicate an emotional state caused by the continued oppression and mistreatment. 'Han' or 'Urami' is a historical and socio-structural product more than an individual emotion. However, 'Han' or 'Urami' shows differences in those three regions of Korea, Japan and Okinawa. These differences related with each society's distinctive understanding of suffering. Therefore, the distinctiveness of Okinawa women's 'Han', or 'Urami' can be explained in the comparison of the understanding of those three regions.

In chapter IV, under the title of "the Review of the Stories of

Okinawa Women's 'Han'," I would like to review the stories of Okinawa women in biblical and feminist perspectives. In order to find the way to overcome the situation of suffering, I will try to reveal the healing dynamics or processes immanent in those stories. Through the feminist exegesis of the bible, Jesus' cross, the concubine of a certain Levite in Judges, the daughter of Jephthah the Gileadite(Judges 11), and a voice in Ramah(Matthew 2:18) will be compared with Okinawa women's stories. My focus in this reading will be the relationship between silence and suffering. Moreover, through this stories of the bible and Okinawa women's lives, I would like to try to reinterpret the experiences of Okinawa women's caring their families and neighbors. This reinterpretation is to show the women's ability to kept lives and to protest against violence. Lastly, I will examine about the peaceful solidarity of women's compassion, especially focusing on the solidarity with Okinawan and Korean women.

In the last chapter, I will summarize and conclude the whole thesis and propose some issues to be followed.