

## 북 아프리카의 사회변화와 문화적 정체의식의 갈등 —한 농촌 공동체의 민족지적 사례—<sup>1</sup>

### 송 도 영

오랜 역사과정 속에서 유럽과의 상호작용을 겪어온 북 아프리카의 사회는 유럽의 식민지배가 끝난 오늘날 새로운 자신들의 정체의식을 형성하기 위해 많은 노력을 기울이고 있다. 이 논문에서는 튀니지아의 남부 사하라 사막 유역의 한 농촌지역에서 겪고 있는 급격한 사회경제적인 변화를 배경으로 설정한다.

자원의 한계와 계속 늘어나는 인구의 생계근거를 찾아 유럽의 시장으로 진출한 남성 주민들은 유럽의 도시에서 중소 자영업을 하면서, 돈을 벌어 사하라 유역의 고향마을에 남겨둔 가족들의 생계를 보장하고, 거기에서 나아가 고향마을에 자본을 재투자하여 빠른 속도로 환경을 바꿔나간다. 경제 및 교육환경이 바뀌면서 주민들은 이제 그에 걸맞는 새로운 사회관계와 정체의식의 틀이 필요하게 되었다. 정체의식을 형성시키는 범주들인 유목민 혹은 농경 정착민이라는 생활양식의 틀, 그리고 아랍인 혹은 베르베르라는 종족적인 규정의 틀들은 고정된 것이 아니다. 변화하는 환경속에서 각 인구집단은 여러가지 정체성의 범주들을 새로 채택하거나 이전의 것에서 벗어나는 실험을 거듭한다. 여기에 오랜 과거로부터 지역주민들의 자의식의 상징 역할을 해온 서낭당이 정통 이슬람과 지역적인 전통 사이의 단절과 연속과정에서 재해석되며 중요한 매개의 역할을 하게 된다.

### I. 들어가는 글

급격한 변화를 겪는 사회는 그 사회를 구성하는 여러 요소들이 반드시 같은 방향과 속도로 환경에 적응해가지는 않는다는 것을 우리는 종종 발견하게 된다. 어떤 요소는 비교적 빠른 움직임을 통해 적극적으로 변화를 주도하기도 하고 또 다른 요소는 같은 환경안에서도 상이한 방향을 모색하거나 저항하기도 한다. 거기에는 때로 과거의 세력과 미래의 아직 정립되지 않은 세력이, 그리고 각각의 바탕이 되는 과거의 논리와 미래의 논리가 다투고 있기도 하고, 때로 한 성격의 요소가 그와 전혀 다른 성격을 가진것으로 여겨졌던 다른 요소와 결합하여 제 3의 양태를 놓기도 한다. 그리는 중에 계속되는 사회변화의 과정속에서는 일부 과거의 요소들이 도태되어 사라지기도 하는데, 이것

<sup>1</sup> 이 글은 1993년 5월 빠리의 사회과학 고등 연구원에 제출되었던 학위논문의 일부로, 한글로 옮기면서 개괄적인 설명을 덧붙이고 약간의 손질을 가하여 정리한 것이다. 한글로 옮겨진 초고를 읽고 여러가지 비판과 충고를 해주신 김성례, 유헤림, 성시정, 한경구 선생님들께 깊은 감사를 드린다. 귀중한 지적들에도 불구하고 미처 반영하여 손대지 못했거나 여전히 발견될 수 있는 부족한 점들은 전적으로 필자의 책임일 것이다.

은 과거와의 '단절'로 여겨진다. 그 반대편에는 물론 새 요소의 '창조'와 '도입'이 있다.

한 사회의 성격에 보다 근본적인 변화를 가져오는 변동과정을 살피는데 있어서 우리는 두 가지 측면을 유의할 필요가 있다. 그 하나는 변화국면이 어떤 주제를 놓고 다투는가 하는 것이다. 즉, 여러 힘과 그 힘의 흐름들이 밀고 당기는 대상이 되는 것들, 서로 자기편으로 끌어들이고자 하는 것들은 무엇인가 하는 점이다. 그리고 그 두번째는 이런 '줄다리기'가 벌어지도록 하는 더 밑바탕의 논리, 혹은 이러한 갈등과 단절의 국면들에도 불구하고 한 사회를 지속시키는 – 그 스스로의 모습이 변해가든 않든간에 – 바탕이 되어주는 커뮤니케이션의 논리/ 문화적 논리는 무엇인가 하는 점이다.

아울러, 오늘날 지구상 각곳에서 전개되고 있는 사회변동은 하나의 닫힌 계(界)로서의 독립단위인 사회를 전제로 발생하기보다는 열린 계(界)라는 전제위에서 세력과 그 구성방식들에 차이가 있는 여러 사회들 사이의 역동적인 상호작용을 기본환경으로 하고 있다는 점에서 상이한 문화들 사이의 커뮤니케이션은 연구에 있어 중요한 고려대상이 된다. 다른 사회들 사이의 교통, 그리고 그 사회들의 유지와 변화에 바탕을 이루는 상이한 문화적 논리를 사이의 커뮤니케이션은 비록 역사상 전혀 새로운 현상은 아니지만, 현대라는 국면에 접어들어 그것은 그 정도와 비중에 있어서 보다 심각한 영향을 미치기 때문이다.

본 연구는 북 아프리카의 한 지역이 오늘날 겪는 급격한 사회변동의 장(場)안에서 서로 부딪치고 갈등하는 유럽문화의 영향과 북아프리카 문화의 요소들, 그리고 거기에서 발생하는 문화적 논리의 재배치와 조정양상을 살펴려는 문제의식에서 출발되었다.

현대 북 아프리카의 사회/문화 현상을 이해하기 위해서는 지중해를 둘러싸고 전개되어온 기독교 문명권對 이슬람 문명권의 상호작용의 역사와, 그중에서도 18세기이래 본격적으로 진행되어온 유럽의 식민지 진출 및 20세기 후반의 독립과정, 그리고 이후 새로운 양상으로 전개되는 문화적 식민주의와 그에 대한 반작용으로서의 탈식민의 노력들이 빛는 복합적인 역사들이 기본적으로 이해되어야 할 것이다. 여기서는 지면관계상 다만 '전통'과 '현대'라는 틀 사이에서 이슬람이라는 종교적 형태의 '문화적 논리'가 어떻게 해석되고 있는지 그 갈래를 정돈하는 것으로 개괄적인 입문에 대신하고자 한다.

선사시대부터 북 아프리카 전역에 거주해온 인구집단들은 이슬람의 전파 이전부터 지녀온 그들의 습속과 전통, 언어를 이슬람의 전파 이후에도 발전시켜왔고, 그것들은 주민들의 일상생활과 의례, 관념들에 남아서 때로는 이슬람적인 관념과 혼합되거나 때로는 독자적으로 유지되어왔다. 이슬람 전파 이전의 민간신앙적 관행과 코란의 규율에 맞아 떨어지지 않는 전통 습속들은 코란의 언어인 표준 아랍어와는 근본적으로 차이가 나는 북 아프리카 각 지역들의 지방언어들과 함께 유지되었다. 이 습속들은 중앙집권화된 도시세력을 중심으로 잘 정비된 관료제가 발달하기 힘든 유목민 문화의 이동성과 흩어져 퍼진 형태로 이합집산을 거듭하는 부족집단들의 불안정성 속에서 통일된 종교체계의 구속력 바깥에 거하면서, 코란에 근거한 '공식 이슬람'의 규율과 직집적으로 부닥치지 않은채 문화권안에서 후자와 공존해왔다.

18세기 이후 본격화되는 서유럽 세력, 즉 북 아프리카 주민들의 인식범주에서 보면 우선 '기독교 세력'으로 인지되는 유럽 국가들의 식민지 개척은 주민들의 자기 생활문화에 대한 인식에도 서서히 변화를 주기 시작했다. 특히 19세기 중반부터 북 아프리카 대부분의 지역이 프랑스와 스페인 등 식민제국들의 직접적인 지배하에 들어가면서 그 이전부터 오랜 세월동안 경쟁이 되어온 적대 세력권으로서의 기독교 문명권의 물질/기술적인 우위와 조직화된 사회체계의 위력을 새로이 인식하게되고, 자신들의 이슬람 세력권내의 사회, 법률, 종교체계에 대한 반성이 빠른 속도로 전개된다. 이러한 움직임은 서유럽 식민지배에 대항하는 독립운동과 함께 발전되면서, 자의식의 근간이며 자기 정당화 체계의 기본이고 새로운 주체 단위로서의 민족주의 운동을 바탕짓는 문화적 복합논리로서의 근대 이슬람 부흥운동이 이슬람 근본주의(fundamentalism)의 형태로 등장한다.

이 움직임은 각기 상이한 지역 방언들로 존재해온 여러갈래의 베르베르 언어들과 통합성의 근거를 찾기 어려운 지역 아랍어들을 이미 죽어버린 언어인(死語) 코란의 언어에 근거한 새로운 표준어로 끌어들여 새로운 통합의 기준을 시도하고, 코란의 규정과 규약들을 각 지역 주민들의 정치체계와 일상생활 전반에 확장, 적용시켜 선지자 모하메드가 다스리던 이슬람 원년의 '본질적 이슬람'으로 거듭나야 한다고 하는 주장을 골자로 한다. 다시 말하면 그간 자신들의 '전통' 생활이 '미신'을 통해 왜곡되었었고, '잘못된 신앙'의 적용에 근거한 정치권력과 사회구조로 인해 부패했기에 유럽 기독교 세력에 패배했으며, 따라서 독립과 재생의 근거를 되찾기 위해서는 '근본적 이슬람'으로 돌아가야 한다는 생각이다. '현대화'의 옷을 입은 이 근본주의적 이슬람은 현대의 기술과 문물을 자기무장의 수단으로 포섭하여 채택하고자 하며 자기논리의 '현대성'을 강조하기도 한다.

이 글에서는 이와 같은 배경아래서 북부 아프리카의 튀니지아 남부, 그러니까 리비아 및 알제리아와의 국경에 인접해 있는 한 농촌마을이 겪는 문화변동의 양상중 특히 '자아 정체성'의 위기와 그 새로운 형성과정을 다룬다. 먼저 동아시아 집약 농업지대의 우리 문화권에서 으레껏 갖기 쉬운 농촌지역에 대한 상상이나 '마을'이란 단어의 동아시아적 뉘앙스, 그리고 '아프리카'라고하는 단어가 주는 막연한 선입견의 오류를 가능한한 피하기위해 먼저 대상지역의 지리적 환경과 역사적 배경, 그리고 19세기까지의 생활양식을 간단하게 짚어보면서 그들의 '전통적'인 생활들을 그려본다. 그런 다음에는 다시 대상지역의 주민들이 오늘날 겪는 양상중 한 부분을 서술하면서 '정체성'(identité)을 둘러싼 주제들을 살펴보기로 한다.

### 1. 고모라센: 지리/역사적 환경

남부 튀니지아의 고모라센이라는 지역은 지중해성 기후와 사하라성 사막기후의 두 특성을 모두 지니고 있다. 비교적 건조하고 척박한 토질에 일조량이 많은 이곳에서도 지중해 연안에서 고루 자라는 올리브 나무가 주요 작물을 구성한다. 실제 그 지리적인 위치에 있어서도 고모라센은 지중해를 그 동쪽 60여 킬로미터 지점에 두고있다. 동시에

이곳은 트니지아의 중부지방을 넘어 남쪽으로 내려오면서 펼쳐지는 건조한 스텝지역으로부터 사토질이 더 뚜렷한 본격적인 사막으로 들어가는 입구와 같은 지역이다.

연중 총 강우량은 평균 140-150여 밀리미터인데, 해마다 비가 오는 양이 지극히 불규칙적이기 때문에 여기서 ‘평균’이라고 하는 말은 큰 의미가 없다. 두 해 이상 60밀리미터 안팎의 비만 내릴 수도 있고 어떤 해에는 300밀리미터 이상의 비를 볼 수도 있다. 일년중 약 340일은 거의 구름 한 점 없는, 말 그대로 ‘티없이 푸른’ 하늘을 보고 지내게 된다.

강우량이 적다보니 하천이란 것이 발달하기 힘들고, 하천이 있어도 실은 일년에 두차례 정도 비가 집중적으로 오는 기간에 계곡을 따라 흘러내리는 물이 물길을 만들어 놓은 형상이다. 때로는 그 물들이 일시적으로 빠져있거나 사하라의 다른 지역들에서부터 연결되는 지하수의 통로에 닿는 물길이 지표를 만나 간간이 솟아 흐르는 것들이라서, 동아시아 지대에서 흔히 보는 하천과는 개념에 차이가 있다. 따라서 이 균방에서는 빗물을 받아 저장하는 시설과 어찌다 샘의 형태로 노출되는 지하수 및 대부분은 깊숙이 숨어있는 지하수를 길어 올리는 우물이 사람들의 생활을 가능케하는 결정적인 요소들이다.

강우량 자체가 절대적으로 부족한데다 그마저 해에따라 불규칙하기 이를테 없이 자연히 안정적인 농업경영은 어렵게 된다. 이는 사하라의 비교적 안정적인 지하수 통로와 연결되는 오아시스 지대들과는 또 다른 양상을 냉는다. 대규모 오아시스지대에서는 상당히 조직화된 전통적인 방식의 관개수로에 기초한 종려나무 농장들이 빼빼히 들어서는 곳들도 있기 때문이다.

고모라센 일대의 사막은 양떼를 이끌고 장거리를 이동하며 스텝지역에 간간이 나있는 풀을 뜯기는 노마드의 영토였고, 계곡을 중심으로 ‘고모라센’이라 불리는 지역에서는 샘과 우물들 주변에 올리브와 무화과나무, 종려나무를 그리고 그 사이에 간간이 보리를 심어 기르는 정주민들이 생활을 영위해왔다. 결국 오늘날 행정구역상 ‘고모라센’이라고 불리우는 지대의 계곡일대에는 정주민들이 오래전부터 뿌리를 박고 살았고 노마드들은 고모라센의 계곡을 중심으로한 일대의 사막에서 보다 넓은 지역을 이동하며 유목생활을 해왔다고 할 수 있다.

수백킬로미터 이상을 이동하는 노마드들은 일부 샘과 우물이 나오는 계곡 부근에 본 거지를 두고는 온도와 강우량, 기타 기후조건에 따라 계절적으로 상이한 지역들을 돌아다니며 목축을 해왔다. 짐을 낙타와 나귀등에 싣고 양떼를 몰면서 비가 내린 곳으로 이동을 하는 것인데, 이 이동이 이루어지는 땅들에도 ‘영토’의 개념이 있다. 노마드 집단들 사이에 벌어지는 영토를 둘러싼 주도권 경쟁은 이들에게 있어서는 양을 기를 수 있는 땅을 얻느냐 얻지 못하느냐 하는 사활이 결린 문제이다. 이들의 전재산이라고 할 수 있는 가축떼는 그 번창과 소멸이 기후와 지리조건에 절대적으로 종속되어 있으며, 형태상으로도 그 안정성을 취약하기 이를 테 없는 것이다. 예를 들어서, 두 해이상 지독한 가뭄이 계속되는 경우 많은 가축떼가 죽게되고 사람도 같은 운명을 밟게된다.

정주민들이라고 해서 척박한 자연환경에 적응하는 어려움이 크게 다를바는 없었다.

불규칙한 강우량에 의존하여 농작물을 기르면서 다른 한편으로는 그들의 주거지에서 반경 2-3일 걸리는 도보거리 내에서 양과 염소를 기르는 반(半)농경 반(半)유목의 방식을 취해온 정주민들은 비가 제법 내린 해라고 해도 경우에 따라서는 추수를 앞두고 갑자기 불어닥치는 ‘시로코’라 불리는 뜨거운 모래바람에 보리이삭이 순식간에 타버리는 재난을 자주 겪어야 했다. 이런 환경속에서는 인구의 안정적인 재생산이 어려웠고, 각 인구집단의 형태도 정형화된 형태로 유지되기보다는 비교적 빈번한 이동과 더불어 잦은 이합집산을 이루게 된다.

어려운 환경속에서 집단단위로 벌어지는 생존경쟁의 갈등들은 대가족 집단의 확장된 연계망, 그리고 여러 형태로 발전하며 변화하는 집단들 사이의 연맹과 이탈의 역사를 낳아왔다. 고모라센 유역의 인구집단간의 상호작용의 역사는 노마드 부족들과 정주민들 사이의 그것으로 크게 정리할 수 있다.

목축에 대부분의 생계를 의존하는 노마드들과 농경에다 소규모 목축을 병행하는 정주민들은 생활양식에서 상당한 차이를 보이지만 하나의 지역 영역권 안에서 활동구역을 나누거나 계절에 따라서는 동일한 장소에서 같이 살아가기도 한다. 이를 두 생활양식을 행하는 사람들간의 상호작용은 서로에게 필요한 생활 필수품인 양털, 유제품, 고기, 올리브, 곡물, 기타 농작물을 조달하고 교환한다는 측면에서 서로를 보완하는 공생의 관계로 볼 수도 있지만, 그들사이의 관계가 반드시 평화로왔다고만 할 수는 없다. 오히려 지배/피지배의 틀속에서 노마드 부족들은 정주민들에 대한 약탈과 굴욕적인 영토지배권을 행사해왔고, 정주민들은 자신들끼리의 갈등이나 다른 노마드 집단들의 습격과 약탈에 대비하기 위해 각기 일부의 노마드 집단들과 계약적 연맹관계를 맺으면서 약조된 공물을 바치고 여러가지 수모를 당해온 셈이다.

여기에 한 가지 덧붙일 것은, 노마드들은 종족적인 의미가 들어간 명칭인 ‘아랍’이란 단어를 발음상 동일한 ‘유목민’(‘아랍’이라고 발음)을 지칭하는 것과 연관시켜 자신들이 이 정주민들에 비해 더 ‘정통적인 아랍인종’의 후예라는 의식을 갖고있다는 점이다. 이에 대비되어 정주민들은 이슬람과 아랍의 유입 이전부터 북 아프리카에 거주해온 원주민들에 붙여진 이름인 ‘베르베르’라는 종족적 개념에 보다 근접하는 아이덴티티를 부여받게 된다.

문제의 복합성은 인종 또는 종족상의 아이덴티티가 이슬람이라는 종교에서의 ‘정통성’과 지배자/피지배자들간의 혈통상의 우열을 가르려는 의식과 맞물려 있다는 점이다. 즉 실제에 있어서의 혈통이 어떠하든 노마드들은 자신들이 정주민들보다는 ‘더 아랍’에 가까우며, 따라서 선지자 모하메드의 종족이고, 지배세력으로서의 지위와 정당성이 이슬람을 전파시킨 집단이라는 정통성에 의해 보강되게하려는 의식이 있다.<sup>2</sup> 이런 형편에서는 이슬람이라는 종교적 가치체계를 공유하는 정주민들이 ‘아랍’과 ‘베르베르’를 갈라놓고 자신들을 ‘베르베르’의 범주로 집어넣는 담론을 그리 좋아하지 않으리라는 것을 쉽

2 과거에도 계속 그레왔지만 오늘날도 이슬람 세계에서 지도자들이 자기권력이나 권위의 정당성을 갖추기위해 선지자 모하메드의 자손으로서의 ‘족보’를 내세우는 것을 쉽사리 찾아볼 수 있다.

게 짐작할 수 있다.

## 2. 19세기 이래의 변화: 유목민의 정착과 프랑스의 식민지 지배, 그리고 계절적 이민 취업의 발달

17세기이래 오스만 터키제국의 세력권안에 편입된 형태로 존재하던 알제리아와 튀니지아는 19세기서부터 본격적인 유럽의 공격을 받게된다. 1830년에는 알제리아가 프랑스의 손에 들어가고, 튀니지아는 1881년에 프랑스의 보호령으로 편입된다. 노마드들이 자유롭게 이동하며 지배해온 사막의 영토로서 그때까지만해도 불분명하던 알제리 및 리비아와의 국경은 식민제국간의 영토경쟁과 식민지 관리상의 필요에 따라 고착화하기 시작하고, 고모라센이 위치한 접경지대는 작전지역으로서의 전략적 중요성과 그 민감한 성격으로 인해 군대의 직접 통치지구로 지정된다. 무장 세력인데다 이동이 잦아 통제가 어려운 노마드를 일정한 지역에 정착시키기 위해 보호령 정부는 농업개발이라는 이름 아래 그때까지 불분명한 형태로 '공유'되면서 자주 분쟁의 대상이 되어온 각 부족들의 영토를 새로 긋고 토지소유와 영토 경영권을 정착시키기 위한 노력을 전개한다. 이 과정에서 상당수의 노마드가 정착하거나 지역에서 아예 자취를 감추게되고, 그들의 세력은 급속도로 약화된다. 이미 그전부터 정착농경을 부분적으로 실시해오던 정주민들은 프랑스 군대의 감호아래 노마드 집단들의 지배와 약탈에서는 벗어나게 되지만 급격한 인구증가 추세와 열악한 환경속의 제한된 지원은 그들의 생계도 더 이상 보장해주기 어렵게 되었다. 결과적으로 나타나는 것은 사막지역을 떠나 북부의 대도시로 이주해가는 이농현상이다. 노마드들은 그 일부가 정주민의 마을 부근에 정착하는가 하면 일부는 대도시로 이주하게 되고, 정주민 집단중 상당수도 마을을 뒤에 남긴채 온 가족이 도시로 이주하여 도시노동자가 되어갔다.

그러나 이것이 전부는 아니다. 새로운 상황에 적응하는 방식들은 각 대가족집단이나 부족집단마다 차이를 보이기도 하는데, 예를 들면 고모라센 주변에서 정주민으로 살아온 베르베르 계통의 주민들은 이미 19세기 후반부터 성인 남자들만이 집을 떠나 북부의 바닷가에 위치한 수도 뚜니스 등지에서 계절적인 이민노동을 하여 돈을 벌고, 한두 해에 한번씩 고모라센의 고향마을로 내려오는 방식을 발전시켜왔다. 특이한 점은 20세기 초가 되면 고모라센 사람들이 뚜니스 뿐만 아니라 이웃 알제리아의 알제, 꽁스땅띤, 뜰렌센, 안나바 등 대도시에까지 진출하여 활동하며, 그들의 직업은 한결같이 아랍제과점이 아니면 아랍 음식점이라는 사실이다. 특히 아랍과자를 파는 제과점은 1940년 경에 이르면 북아프리카의 대부분의 지역에서 남부 튀니지아의 사막마을 고모라센 정주민 출신 사람들이 거의 절대적인 독점망을 형성하기에 이른다. 이런 특성은 유럽에의 계절적 이민에까지 이어져, 고모라센 사람들은 프랑스의 빠리, 리옹, 마르세이유 등지에서 아랍 제과점을 거의 독점적으로 장악하고, 다른 북아프리카 출신 이민노동자에 비해 월등히 높은 개인소득과 안정된 자자기본을 확보해왔다.

1950년대 후반에 들어 튀니지아가 프랑스로부터 독립하는 것과 때를 같이해 이 사람

들은 프랑스등지로 이민취업을 떠나게 되며, 이때부터는 고모라센인들의 경제적 수입이 눈에 띄게 빠른 속도로 증가한다. 이후 1970년대부터는 한 가옥당 적어도 한두명 이상의 아들들이 프랑스 등지의 유럽 도시에서 일을 하는 경향을 보이게 되었다. 여인과 아이들, 그리고 노인들은 마을밖으로 거의 나가지 않으면서 이웃지역들에 비해 오히려 더 보수적이고 전통적인 그들의 생활방식을 유지하며 살아가는데, 그것을 가능케하는 것은 유럽의 대도시 시장안에 파고 들어가 유럽인들과 직접적인 상호작용을 겪으면서 돈을 벌어오는 마을의 남성들이다. 결국 고모라센은 주변의 이웃마을들보다 훨씬 번번하고 강도깊은 유럽과의 직접적 접촉과 프랑스 시장에 대한 거의 절대적인 경제종속을 통해 역설적으로 이농을 하지 않고도 전통적인 대가족을 사하라의 마을안에 보존시키면서 전통의 방식을 유지하며 살아갈 수 있는 기반을 마련해온 셈이다.

이같은 고모라센의 계절적 이민노동은 이농현상을 통해 인구가 급격히 감소하고 있는 주변의 사하라 마을들 가운데 위치한 이곳을 새로운 인구 흡수지이자 지역 중심지로 탈바꿈 시켰고, 주민들은 그동안 산중턱의 흙과 바위들을 파서 굴의 형태로 마련해 살았던 수백년래의 거주지터에서 내려와 불과 20여년전에는 텅 비었던 계곡 한 가운데에 여러층의 벽돌집들이 빼빼히 들어찬 새로운 타운을 건설해내고 있다. 암반과 흙을 파내고 만들었기에 아주 튼튼하지는 못했지만 더운 사막의 열기를 막는데는 안성마춤이었던 토굴들이 버려지고, 튀니지아 북부의 대도시들과 프랑스에서 보고 본파온 건축 양식들이 여기저기서 시도되기 시작한다. 과거에 타고다니던 낙타와 나귀들 대신 자동차와 오토바이들이 집집마다 필수품이 되었다. 부분적으로 행해온 목축과 대가족 집단 간의 갈등등의 이유로 상당한 거리를 유지하고 살았던 집단들이 새로이 설치되는 전기와 수도, 그리고 특히 아동들의 취학을 위해 시가지로 몰려들어와 좁은 골목을 함께 나누는 이웃으로 살게되고, 일곱개의 국민학교와 두개의 중등과정 학교가 시내에 들어섰다. 프랑스에서 벌어오는 외화의 환전을 위해 두개의 은행지점이 개설되고, 우체국과 세무서는 증축을 계속중이다. 이같은 물리적인 변화는 사회관계에서도 급격한 변화로도 이어지고 있다.

과거부터 복잡한 갈등관계에 있었던 노마드와 정주민들이 하나의 시가지안에 모여들어 거주구역을 형성하고, 또 시장을 주변으로 새로 만들어지는 직업들의 관계에서도 과거의 반영이나 또는 더 자주 과거의 지위에서의 반전(反轉)현상이 나타난다. 부족집단의 성원이라는 정체의식 또한 새로운 환경안에서 범주에 혼란을 겪게되고, 가족집단의 강한 집단주의를 떠나 개인주의적인 경영을 시도하거나 아예 왕래를 끊고 사라지는 가구나 개인도 생긴다.

다음에 이어지는 부분은 이같은 배경아래서 전개되는 정체의식의 위기현상과, 새로운 도시의 ‘시민’으로서의 자아상을 이슬람 문화의 정당성 기제들을 동원하여 만들어가는 과정에 관한 연구이다.

## II. 도시의 창건

지난 20여년동안 고모라센의 사회경제적 환경은 빠른 속도로 변해왔고, 고모라센을 둘러싼 지리적 공간은 전체적으로 재구성되고 있다. 사회적 관계들이 과거와는 다른 방식으로 만들어지면서 주변지역의 지역집단간의 정치-경제적인 옛 질서는 무너지기 시작했다. 더군다나 유럽의 재화와 문화상품들이 빠른 속도로 유입되면서는 여러가지 가치체계의 요소들까지 혼란과 경쟁속에 흔들리고 있다. 때로는 과거의 어느 요소가 아무 흔적조차 남기지 않고 사라지는가 하면 전에 보지못했던 가치관과 행동양식이 불쑥 등장한다. 이런 변화속에서는 ‘조화’라든가 ‘길동’들, ‘적극적인 추진’또는 ‘좌절, 포기’등의 단어들이 흔하게 입에서 입으로 맴돈다.

다시 말해서, 고모라센은 옛 마을을 구성하던 틀안의 요소들이 흩어지고 새 요소들과 함께 다시 짜 맞추어지면서 하나의 ‘도시’를 창건하는 방향으로 가고있는 상황속에 놓여있다. 여기서 ‘도시’라는 말은 새삼스럽게 상징적인 무게를 담는다. ‘시골’의 노마드나 정주민은 ‘배두원’이라는 단어가 이 문화권 안에서 풍기는 뉘앙스대로 다분히 ‘야만적’인 문명상태의 이미지를 도시민들에게 떠올리는 셈인데, 외부와의 빈번한 상호작용을 통해 이를 잘 알고있는 주민들은 이제 자신들 스스로 ‘문명인’이며 이슬람적인 정통성에도 접근하는 ‘당당한 무슬림’이 되고자 하는 것이다. 이처럼 주민들에게 도시의 ‘시민’이 된다는 것이 상징적인 의미를 품고있다고 한다면, 이 ‘시민’의 자리에 올라가기 위한 즉 고모라센이 하나의 ‘도시’로 격상되도록 하기위한 현재의 역정은 그 결과가 그리 탄탄하게 보장된 것만은 아니다. 무엇보다도 여기에는 사회문화적 개념과 기제들을 통해 ‘처리’또는 재해석되어야하는 자신들의 과거 역사의 무게가 과제로 놓여있다.

새로운 형성은 과거와의 단절을 뜻한다. 그런데 단절은 우선 과거에 대한 부정에서 출발한다. 여기에서의 과거는 비어있는 진공상태가 아니라 ‘어떤 내용’으로 가득차 있다. 새로운 출발을 위해서는 일단 부정되는 대상으로서의 과거의 요소들이 그저 없던 것처럼 지워질 수는 없으며, 그보다는 새롭게 해석되고 경우에 따라서는 ‘새로운 긍정’을 위해 새로운 틀아래서 다른 모양으로 동원되는 수도 있다. 바꿔말하면 일단 부정되는 ‘그 무엇’이 있어야 그것을 기반으로 ‘새로’ 만들어지는 그것이 형성될 수 있다.

그리고, 과거를 ‘요리’하기 위해서는 이행과정의 위험을 줄이면서 중개를 해 줄 수 있는 일정한 성격의 ‘연속성’도 보장되어야 한다. ‘과거’로 분류하고자 하는 단계와 ‘새로운 세계’로 설정하고자 하는 단계 사이에 그 어떤 중간의 단계와 요소가 있어야 하는 것이다. 어떤 것들이 문화적으로 이같은 이행의 매개장치를 제공할 수 있을 것인가? 니콜로로의 문장을 빌자면, << 하나의 否定이 곧바로 반격의 형태로 나타날지도 모르는 否定의 否定을 방지하기위해서는, 즉 아무도 그것을 다시 흔적도 없이 완전히 쓸어 없애 버리지 못하도록 하려면, 인간적인 장치 이상의 어떤 보장이 필요하다… ‘정치’는 (항시) ‘종교적’인 (신비성의) 그 어떤 배경을 필요로 한다.>><sup>3</sup>

<sup>3</sup> Nicole Loraux, “De l’amnistie et de son contraire” in Y.H. YERUSHALMI(et als.), *Usage de l’oubli*,

우리는 고모라센 일대를 다니는 동안에 수도 없을만큼 여러번 창건에 관한 옛날 이야기들을 들었다. 가족사나 부족의 역사를 물을때면 으레 나오는 이 이야기들은 하나같이 신비한 색채들로 치장되어 있다. 사하라 건너편의 아득히 먼 어느 영험한 산기슭, 어느 계곡에서부터 나중에 지금의 주민들이 가진 이름을 창설하게되는 한 선조가 온다. 그는 전쟁중에 있거나 기타 여러 이유로 각기 흩어져 있는 집단들을 그의 주위에 모으고 자신의 리더쉽으로 화해를 중재한다. 외부에서 온 이 선조는 다른 어떤 것보다도 우선 강력한 종교적인 권위위에 서있다. 이 종교적인 권위야말로 물리적 힘을 겨루며 서로 경쟁적 갈등관계에 있는 부족집단들을 하나로 묶을 수 있는 유일한 문화적 논리였던 셈이다.

그런데, 오늘날 베르베르 베두인의 계곡에서 당당한 시민들의 ‘도시’로 탈바꿈하려는 고모라센에서는 각기 다양한 구성집단과 출신의 사람들, 그중에서도 상당수가 얼마전까지만 해도 심각한 갈등관계에 있었던 이 개인과 집단들을 모아들여 함께 살 수 있도록 하는 융합의 상징적인 기초로서 어떤 것을 필요로 할 것인가? 우리가 한 사회의 문화적 논리가 다른 사회성격 구성요소들에 비해 상대적으로 긴 수명을 보인다는 사실을 관찰해온 것에 비추어 볼때, 새로운 도시를 창건하기 위한 이 작업에는 다시 일종의 신화적인 시조(始祖), 부흥과 부활의 상징으로서의 어떤 신비한 인물이 오늘날 다시 나타나 주어야 하는 것은 아닐까?

### 1. 시디 아르파의 발견

건조한 스텝지역의 별판을 지나 고모라센계곡 입구에 다가서노라면 계곡을 둘러싼 봉우리들중 하나의 꼭대기에 자리잡은 흰 물체가 방문객들의 눈길을 끈다. 계곡 안으로 들어서서 장터에 이르면 하늘을 향해 그 뾰죽한 지붕을 드리운채 고모라센의 계곡을 굽어보고 있는 흰 빛의 건조물이 사당인 것을 좀 더 분명히 알 수 있다. 사당의 발치에는 고모라센 일대에서 가장 오래된 옛 거주지터가 자리하고 있고, 이 거주지터와 사당 자리에서 내려다보면 부근 계곡 일대의 풍경이 거칠것 없이 한눈에 들어온다.

‘아이드-엘-핏뚜르’<sup>4</sup>나 ‘아이드-엘-께비르’<sup>5</sup> 같은 명절에는 시장터 광장위에 고모라센 시<sup>6</sup>의 깃발이 휘날린다. 이 깃발위에 자랑스럽게 그려져 있는 상징물은 바로 옛 거주지터가 자리잡은 봉우리 윗부분과 그 위에 얹혀있는 흰 빛의 사당이다.

여자와 어린아이들을 고향마을에 두고 건너와 프랑스의 수도 빠리에 가서 과자점과 식당등을 운영하며 일하는 고모라센 사람들은 고향마을에서 같이온 이웃들을 방문하여

Paris: Seuil, 1988, p.43.

4 라마단이라고 하는 단식기간이 끝나는 날부터 약 사흘간 벌이는 이슬람의 명절

5 선지자 아브라함(아브라罕)이 그의 아들을 신에게 바치려 했던 사건을 기념하는 이슬람의 가장 중요한 명절로 유태교의 유월절에 해당한다.

6 현재 고모라센은 행정구역 명칭상 우리말의 ‘市’에 해당하는 ‘마디나’의 하나이다. 고모라센 시 구역과 인접지대의 인구는 1990년 현재 약 35,000명이었다.

담소하기도 하면서 빼리에서의 일요일 한나절을 보낸다. 그들 대화의 소재로는 사업이 야기, 프랑스 정부의 이민법 개정이야기도 있지만, 자연히 튀니지아 남부 사막의 고향 마을 이야기도 대화에 자주 등장한다. 어찌다 앞에서 이야기한 사당과 봉우리를 찍은 사진이라도 꺼내어 불라치면 이 사람들은 갑자기 강한 향수에 휩싸인다. “자네 저번 달에 고모라센에 다녀왔나? 이거 우리동네야! 이거봐, 이거 시디 아르파잖아. 고모라센이란 말이야!”

고모라센 주위에는 많은 봉우리들이 있다. 고모라센은 그 지형상 사막의 평원이 지층의 단절지대를 만나는 지점에서 형성되는 단애들로 이루어진 고지대에 둘러싸여 있는데, 계곡 아래에서 바라보면 마치 평지가운데 한 곳이 산들로 이루어진 울타리에 둘러싸인 형세를 이루고 있다. 이처럼 봉우리가 많고 서쪽으로 10킬로미터쯤 나가면 또 다른 봉우리지대가 형성되지만, 고모라센의 주민들은 다른 봉우리들에는 이 흰빛 사당이 위치한 봉우리에서만큼의 깊은 감정적 밀착을 느끼지 않는다. 물론, 사당이 위치한 이 봉우리가 그 절벽들이나 모양새로 보아 다른 것들보다 뾰족하고 독특한 것은 사실이다. 봉우리 중턱의 거주지터를 구성하는 옛 가옥들과 토굴들의 수가 근방의 다른 곳보다 유달리 많고 보존도 잘 되어있는 것도 사실이다. 그렇지만 주민들이 이 봉우리에 그토록 유별난 감정을 느끼며 의미를 부여하는 것을 그것만으로 설명하기는 힘들것이다.

이 봉우리는 마을에서 ‘시디 아르파 산’으로 불리워진다. 꼭대기의 사당 이름이 바로 ‘시디 아르파’이다. 북 아프리카 이슬람 권의 전통에 따르면 사당은 그곳을 수호해주는 성인의 이름을 따르는 식이므로 이 사당은 ‘시디 아르파’라는 영험한 과거의 한 성인을 모시고 있는 셈이다. 그런데, 마을 사람들중 일부는 이 사당이 실은 ‘이븐 아르파’의 무덤으로 이븐 아르파를 모신 곳이라고 말하기도 한다. 그 내력이 무엇인가 하고 사당에 대해 좀 더 자세한 질문을 하려하면 주민들은 돌연 입을 다물기 일쑤이고, 사당이 과거 사에 대한 하나의 기념물일 따름이며 지금 마을사람들의 생활과는 아무 상관없는 것이라고 대화를 얼버무리는 것이 다반사이다. 그렇지만 이 사당은 오랜 옛날부터 사람들, 특히 평소에는 밖에 잘 나타나지 않고 집안에만 있는 여인들이 이런애들을 동반하여 드나드는 곳이었다. 그리고 지금도 이런 방문은 계속되고 있다.

사당으로 오르는 길은 산허리를 끼고 옛 거주지터를 지나 봉우리의 뒷편을 감돌아 이어진다. 봉우리의 중턱께에 이르면 반쯤 허물어진 모스께<sup>7</sup>의 흔적이 역력하다. 나귀나 낙타의 힘으로 연자매를 돌려 올리브를 으깨어 기름을 짜내던 올리브 기름집의 연자맷돌과 디딜방아들이 고스란히 버려져있는 기름집터가 돌계단을 놓아 봉우리 윗쪽의 토굴들로 길을 놓은 옛 거주터들 사이에 자리잡고 있다. 여기서는 전형적인 베르베르 방식의, 즉 노마드 유목민들(‘베르베르’ 보다는 ‘아랍’이라 불리우는)의 습격과 약탈을 피하기 위해, 고지대의 바위와 흙들을 파내고 굴을 만들어 방과 다락, 곡식창고들을 설치한 거주지들이 산꼭대기 바로 아래까지 이어진다. 거주터들을 지나 다시 가파른 바위들 사이를 비집기도 하고 두 사람 이상이 나란히 활보할 수 있는 넓이로 평평하게 나있는 길

도 통과한 뒤 마지막 돌계단들을 밟고나면 마침내 이 작은 봉우리의 꼭대기에 이르게 된다.

근방의 대부분의 고지대가 그렇듯 이 봉우리의 꼭대기도 접시같이 평평한 형상을 취하고 있다. 눈에 띄는 것은 이 접시형상의 가장자리에 쌓아올린 돌들로 담이 쳐져있던 흔적이 역력하고, 군데군데 제법 굽직한 바위들이 섞인 돌담의 일부가 아직도 남아있다는 점이다. 자세한 관찰과 다른 지역의 기록들을 참조해볼때 이곳에는 일종의 돌성과 같은 방어진지가 –토속어로는 ‘깔라야’라고 부르는– 자리잡고 있었음을 알 수 있고, 시디 아르파의 사당은 방어진지의 남쪽 끝에서 계곡을 내려다보는 곳에 터를 잡았다고 할 수 있다.

차지하는 면적이 20평방미터 가웃될까? 시디아르파의 사당은 튀니지아의 다른 지역이나 이웃 마을들의 사당들에서도 좀처럼 보기 어려운 독특한 모양새를 하고있다. 뾰족하게 솟은 작은 지붕첨탑은 가운데 좀 굽직한 하나의 뿔이 역시 뾰족하게 드리워진 네 개의 뿔같은 장식들에 둘러싸여져 있고 남쪽면에는 사람 얼굴만한 구멍이 나있다. 사당의 안으로 들어가서 보면 밖에서 보았던 첨탑의 구멍이 사당 내부에서 피우는 촛불의 연기를 환기시키는 구실뿐 아니라 실은 밖을 내다보는 일종의 창문역할을 한다는 것을 알게된다. 이 구멍을 통해 밖을 내다보면 바깥쪽에는 전혀 노출되지 않은채로 고모라센의 계곡과 이웃 계곡풍경의 파노라마까지 훤히 내려다 볼 수 있다. 의심할 여지없이 사당 자리는 이 일대에서 고모라센 계곡과 그 일대의 곳곳을 내려다 볼 수 있는 최적의 관측지에 있다. 동시에, 사당의 위치에 올라서면 봉우리의 발치와 중턱에 허리띠 두르듯 형성된 옛 거주지들이 꼭대기의 사당을 마치 원의 중심으로 삼은듯 여러개의 동심원을 긋는 반원형들로 둘러싼 모양으로 배치되어 나가고 있는 것을 새삼스럽게 발견하게 된다.

주민들, 그중에서도 대개 여인들이 이곳을 방문하는 것은 지역의 관습상 일주일중 가장 ‘복’의 기운이 많다고 여겨지는 목요일 오후다.<sup>8</sup> 이때 여인들은 빈손인 경우도 있지만, 몇개의 촛대와 프씨싸<sup>9</sup>, 때때로 몇닢의 동전과, 어떤 때는 ‘꾸스꾸시’<sup>10</sup>를 가져가기

8 튀니지아 남부에서는 목요일에서 금요일로 넘어가는 밤을 ‘바라까’ –한국말로 풀자면 ‘복’과 ‘영험한 기운’이 합쳐진 것에 가까움–의 때라고 해서 길일중의 상서로운 시간으로 여겨진다. 그래서 며칠동안 계속되는 결혼잔치중 가장 핵심적인 의례등의 중요한 일들은 한 주간중에서도 목요일 밤에 가장 많이 치루어진다.

9 우리나라의 미식가루를 연상시키는 것으로, 보리나 호밀 또는 누런 콩을 볶아 빻은 가루에 물을 섞어 간 것. 여기에 종려나무 열매를 가볍게 으깨어 섞기도 한다. 칼로리가 상당히 높은 식품으로, 과거에는 사막을 횡단할 때 비상식량으로 쓰이기도 했었고, 지친 사람의 원기를 돋구는 일종의 강장식품, 또는 ‘정력제’의 용도로 많이 쓰이기도 한다. 왜 ‘프씨싸’를 가져가느냐는 물음에 사람들은 다 알면서 그러냐는듯 비실비실 웃기만 하고 대답을 않는 경우가 다반사다. 여기서는 여인들이 남성의 ‘정력’을 염원하는, 즉 출산을 기원하는 상징적인 의미가 담겨있다고 해석된다.

10 멀알이나 보리알을 부순것을 슬쩍 불려 고루 펴낸다음 증기로 익혀서 감자와 양파, 늙은 호박, 당근, 토마토, 고추, 양고기등을 끓여 만든 소스를 끼얹어 먹는 북 아프리카의 대표적인 음식.

도 한다. 봉우리에 오른 여인들은 우선 사방이 훤히 트인 주위풍경을 둘러보며 거칠것 없이 스쳐지나가는 바람을 쐬고나서 사당의 입구에 조심스럽게 신발을 벗어 가지런히 놓은 다음 안으로 들어간다. 사당 안에서 그들은 촛불을 켜고 성인에게 지성을 드리는데, 특히 이국땅 먼 곳에서 만날지도 모르는 그 내용을 자세히 알지 못하는 위험과 문제들에서 자신들의 낭군과 아들들을 보호해 주십사는 간절한 기도를 드린다. 그리고 난뒤 가지고 온 ‘프씨싸’를 한 입씩 먹은 다음 나머지가 담긴 작은 병이나 동전들을 기둥사이의 작은 흠에 옮겨놓는 수도 있다.

정성을 드린뒤 여인들은 사당 밖으로 다시 나오는데, 대개 사당 동쪽 벽에 붙어있는 평평하고 넓찍한 바위위에 걸터앉아 같이 온 사람들끼리 혹은 밖에 있던 이웃과 이야기를 주고받기도 하면서 잠시 시간을 보낸다. 이 때 어쩌다가 산 꼭대기 언저리에서 땀 도는 아이들이나 다른 방문객을 보면 가끔 프씨싸와 꾸스꾸시들을 한 입 맛보라고 초대하기도 한다. 그리고 나서 여인네들은 거기서 북쪽으로 한 오십여미터 떨어진 다른 장소로 이동을 하기 마련인데, 그곳에는 이름이 분명히 알려지지 않은 성인들의 무덤이 몇 개 흩어져 있다. 거기서도 여인들은 초에 불을 붙이고 기원을 올린다. 이 무덤들에 의 방문을 마친 여인들은 시디 아르파에서처럼 그리 오래 머물지 않고 총총 걸음으로 산 아래있는 자신들의 집으로 향한다.

사당에의 방문은 주로 여인들에 의해 이루어진다고 보아야 하겠지만, 그렇다고 남정네들이 사당에 전혀 가지 않는 것은 아니다. 여인들의 방문처럼 그리 자주 있는 일은 아니지만, 다른 나라에 이민취업을 갔다가 휴가철을 맞아 돌아오는 남정네들이 도착한 날이나 휴가를 마치고 다시 떠나기 전날 즈음해서 그들의 아내와 어머니를 따라 시디 아르파의 사당을 찾는 모습을 볼 수 있다. 휴가를 위해 마을에 돌아오고 그 후 다시 프랑스 등지로 일하러 떠나는 순간들은 두 세계 사이를 오가는 사람들이 재결합과 다시 새로운 단절을 겪는 일종의 이행기라 볼 수 있다. 그리고 이행기에는 특별한 주의와 잡된 기운으로부터의 보호가 요구되기 마련이다. 오랜 부재기간 뒤에 마을에 돌아오는 기쁨과 다시 가족의 생계를 위해 멀리 떠나가야 하는 고통의 시기 즈음에, 평소에는 이곳을 잘 찾지 않던 남정들도 무거운 침묵속에 절벽의 지층에 잡힌 주름의 나이만큼이나 아득히 오랜 엣부터 계속되어왔을 이 사당에의 방문길에 오르는 것이다. 한가지 덧붙여 말하자면, 모든 이민 취업자들이 도착과 출발에 즈음해서 반드시 사당을 방문하는 것은 아니라는 점이다. 상당한 수의 남정들이, 비록 그들의 가슴 깊숙한 곳 한 언저리에서는 이 봉우리와 사당을 향한 특별한 감정을 숨길수 없음에도 불구하고, 방문을 ‘거부’하는 양상을 보이기도 한다.

사당 건물의 꼭대기에는 두 개의 전등이 설치되어 있는데, 거기에 전원을 공급하는 전깃줄은 산 아래쪽에 있는 모스께에서부터 이어진다. 이 전등들은 그러니까 모스께에서 해질녘의 기도시간<sup>11</sup>을 알리는 때에 모스께 지붕의 불과 함께 점등되어 밤동안 계속 켜진채 놔두어진다. (이슬람의 색깔인) 녹색의 전등불빛은 아래쪽에 있는 마을의 길을

11 ‘쌀리-엘-마그레브’라고 하며, 이슬람에서 의무로 정하는 하루 다섯번의 기도중 네번째 기도.

밝히기에는 턱없이 약하지만 적어도 이 사당의 위치를 멀리서도 알 수 있게 해주는 셈이다.

이 전등에 관해서도 신비한 성격의 소문들이 은밀히 떠돈다. 그중의 하나를 들자면, 마을의 한 친구가 우리에게 이 전등의 설치에 얹힌 이야기를 해준 것이 있다. 고모라센에 전기가 들어온 것은 1967년에서 1968년 사이이다. 당시 주민들은 전기를 들여오면서 바로 시디 아르파 사당에 전등을 달 생각을 한 것은 아니다. 여기에 전등이 설치된 것은 그로부터 약 5년이나 지난 1973년 경이라고 한다. 그의 이야기에 따르면 사당에 전등을 달기 전까지는 마을 전체가 정전사태에 빠지는 일이 자주 있었다고 하는데, 이 정전들은 그 원인을 알기 어려운 경우가 빈번했다는 것이다. 어느 땐가 또 한번 저녁에 전기가 끊긴 날 밤, 나이가 지긋한 한 사내가 꿈속에서 시디 아르파의 사당을 방문했다고 한다. 유별나게 분노한 표정으로 사당에서 사내를 맞은 시디 아르파는 고모라센의 계곡을 수호하고 어두운 기운들을 아득히 먼 조상들의 세대적부터 여태까지 계곡으로부터 몰아내어온 것이 누구라 생각하느냐고 물었다. <<물론, 당신 시디 아르파야말로 우리의 목숨과 안녕을 지켜온, 밤에도 잠들지 않는 눈이십니다!>> 그래, 그렇다면 말이다…, 얼마전부터 고모라센 주민들이 돈과 전기에 맛을 들이느라 시디 아르파는 관심에서 벌어진 모양인데, 이제 시디 아르파는 아예 내팽개쳐둬도 되는 모양이지? 이 질문에 예의 사내는 등골이 오싹하고 온몸에 식은땀이 번지기 시작하는 것을 느꼈다. 그 영험한 기운이 널리 알려진 시디 아르파가 저리 화를 내고 있으니 이제 무슨 재앙이 내릴 것인가?! 이를 날 아침 잠자리에서 일어나자마자 사내는 황급히 마을의 이웃들을 모아 이 사실을 의논하기 시작했다고 한다. 그래 맞아, 시디 아르파를 위해서 진작에 무언가를 했어야 했어… 이웃들은 고개를 끄덕여댔다. 그래서 그 해결방안으로 결국 시디 아르파 사당에 전등을 달기로 했다는 것이다. 그럼 사당에 올라갈 전깃불의 점등 소멸과 전기료는 누가 관리할 것인가? 그것은 자연스레 봉우리 아래에 위치한, 과거 산 중턱위에 있던 옛 거주지터의 모스께의 후신인 지금의 산아래 모스께가 담당하게 되었다 한다. 해질녘 기도시간을 알리는 것과 함께 모스께에 불을 켜게되면 동시에 시디 아르파의 전등이 밝혀지게 된 것이다. 이후로는, 우리에게 이야기를 전해주는 사람의 말에 따르면, 뚜렷한 원인 없이 마을 전체를 암흑에 잠기게하는 “원인모를” 정전사고는 “두번 다시 없었다” 한다. 마침내 그 권위를 되찾은 시디 아르파의 보호와 축복의 불빛이 자랑스럽게 고모라센 계곡의 밤을 지키게 되는 셈이고, 이제 주민들도 기쁨과 안도 속에 그들의 밤을 보내는 것이라는 생각이다.

고모라센에서의 시디 아르파의 중요성과 그에 대한 고모라센 사람들의 자세를 보여주는 또 다른 예가 있다. 1990년 봄의 어느날, 그러니까 고모라센이 속한 도의 도지사가 고모라센을 순시 방문한 바로 이튿날, 나는 시청을 찾게 되었다. 안내를 맡고 있던 무쓰타파씨가 마침 청사밖으로 나오는 길이었다. 평소의 예를 갖춘 인사말을 건넨뒤 나는 전날의 도지사 방문이 별 탈 없이 제대로 치러졌느냐고 지나가는 말로 물었다. 벌써 며칠전부터 시청직원들이 도지사의 순시를 준비하느라 부산하게 움직이는 것을 보았었기 때문이다. 내 질문에 곧바로 대답을 하는 대신 무쓰타파씨는 갑자기 내 소매를 잡아 끌

어 길 윗쪽으로 한 침여미터쯤을 인도한뒤 손을 들어 시디 아르파의 사당이 자리잡고 있는 봉우리의 윗쪽 돌출부를 곧바로 가리켰다. << 너 저기 시디아르파가 올라가 있는 바윗덩어리 보이지? >> <<그래, 그런데…?>> <<그게 아주 위험하다는거 아냐. 저 바윗덩어리가 (산의 다른 부분과 붙어있는 연결부가 약해서) 언제 떨어질지 모른다는 건데, 저게 만약 떨어지는 날이면 밑에 있는 많은 집들을 깔아 뭉개게 되고, 아마도 이 시장터까지 굴러오게 될거라는 거지!>>

이것은 그리 새삼스러운 얘기는 아니었다. 벌써 오래전부터 고브라센 주변의 절벽은 바위의 균열로 해서 낙석현상들을 보여왔고, 건너편 계곡의 일부 가옥들은 낙석현상때문에 다른쪽으로 자리를 옮겨야 했다. 시디 아르파가 자리잡고 있는 봉우리의 커다란 흙덩어리 부분도 산의 다른 부분에서부터 떨어져 나가는 균열의 조짐을 보이기 시작했다. 이 암석질 덩어리의 아랫쪽 상당부분은 이미 풍화작용에 의해 떨어져 나가서 시디 아르파가 없혀있는 덩어리는 공중에 반쯤 떠있는 형상이다. 비록 아직까지는 별탈 없이 버텨왔지만, 사당이 당당하게 계곡을 굽어보고 있는 이 부분이 언젠가 추락하지 않으리라는 보장은 없다. 그래서, 건설부 장관을 비롯한 정부측의 고위 공직자가 이 지역을 방문할 때는 이 바위의 위협이 자주 지적되어온게 사실이다. 벌써 십수년전부터 지적이 되어온 위험인데, 아직까지 아무런 구체적인 대책도 마련되지 않은채 방안마련이 미루어져 오던 중인데, 이제 이번에 새로 취임한 도지사의 순시에서 이 문제가 또다시 지적된 것이다.

시청의 총무과장인 압달라씨 사무실에 들어가 인사를 하고는 도지사의 지적 전에 대해 물어보자 그는 한숨부터 푸욱 내쉰다: <<정말로… 여기에는 뾰죽한 수가 없어요. 어떤 대응책을 세우기도 어려운 형편이니…>> 산봉우리의 일부분을 이루는 저런 거대한 바윗덩어리를 놓고 어떤 공사를 할 수 있을까? ‘순전히 기술적’인 문제만 놓고 이야기 한다 치자. 압달라씨는 두 가지 가능한 시나리오를 이야기 한다. 위험을 없애기 위해서는 바위를 부숴야 할지 모르는데, 이때는 폭파를 시켜야 할 것이다. 그런데, 이 바위를 폭파시킨다고 가정하면 봉우리 바로 밑 부분의 집들과 시내 복판에서 가까운 이 봉우리 주위의 상당수 가옥들이 간단한 계산착오 하나로도 예상밖의 큰 피해를 입을 수 있다. (그리고, 물론, 바위와 함께 사당도 산산이 날아가게 된다, 압달라씨가 이를 ‘감히’ 직접 언급은 않지만…)

폭파를 시키지 않는다면 바위의 밑을 벼릴 수 있도록 보강공사를 해야한다는 이야기가 되는데, 우선 시디 아르파 바위 밑까지 트랙터나 트럭들을 대기가 힘들다. 그러자면 상당히 많은 노동력이 동원되어야 할 것이고, 재료만해도 상당량의 시멘트와 콜재들이 요구될 것인데, 고브라센의 예산이 이를 감당하기는 거의 불가능하다고 보아야 한다. 주민들이 보기에도 이런 공사는 소득향상이나 개선의 구체적인 결과는 보이지 않고 ‘별쓸데없는 곳’에 막대한 돈과 노력을 퍼붓는 것으로 비치기 십상이라는 것이다. 당장 눈에 띄이게 이익이 생기는 것도 아니고, 그런데다 지금도 빠듯한 예산에서 새로 사람과 돈을 동원하여 그런 ‘미친 짓’같은 공사를 벌인다고 생각할것이라는 짐작이다.

<<그렇다면, 이 문제를 어떻게 처리하실 생각인데요?>> 굳이 폭파작업과 보강공사의

둘중 하나를 선택해야만 한다면 폭파작업쪽이, 주민들을 제대로 대피시키고 적절히 보상할 수만 있다면, 보다 경제적이고 실질적일 것이다. 하지만 암달라씨를 비롯한 시청직원들은 그래도 폭파는 피하고 싶어하는 눈치다. 결국 암달라씨는 여태까지 그래온 것처럼 이 문제를 ‘당분간 보류’ 할 수 밖에 없다고 잠정적인 결론을 짓는다. 그동안 그래온 것처럼 이 바위가 앞으로도 계속 잘 버텨주기를(그리고 사당이 스스로를 잘 보호하기를) 막연히 희망하면서...

여기까지 이야기 되어온 밑바닥에는 이야기되지 않은 중요한 부분이 숨어있다. 즉, 마을과 부족의 시원지(始原地)이며 술한 고모라센 사람들의 정체의식의 뿌리가 되는 장소를 어떻게 하루아침에 산산이 날려버릴 수 있겠는가 하는 것이다. 더군다나, 어떻게 감히 시디 아르파의 사당을 부숴버리느냐는 것이다. 새로이 도시가 자리잡아가고 새로운 생활방식요소들이 쏟아져 들어오는 이행기속의 고모라센에 이제 또 하나의 역설이 등장하는 셈이다. 시디 아르파의 영험함과 축복속에 보호를 받아온, 말하자면 시디 아르파 ‘덕분에’ 가장 안전을 누리며 지내온 봉우리 바로 밑의 집들이 이제는 시디 아르파를 받치고 있는 바위가 추락할 위험속에서 시디 아르파 바위 ‘때문에’ 재난을 당할 불안을 겪고 있는 것이다. 어느날 사당이 무너지거나 폭파될 경우, 그것은 시디 아르파의 축복이 재앙으로 변하는 날이 되는 셈인가.

시디 아르파 사당과 그 아래 옛 거주구역의 중요성에 대한 뚜렷한 인식과 관행들에도 불구하고 다른 한 편에서는 위와 같이 시디 아르파를 직접 거명하면서 그에 관해 자세히 이야기를 하는 것을 회피하는 현상 또한 완연했다. 시디 아르파에 대한 거론은 빙빙 돌려서 이루어지거나 아니면 비껴 진다. 특히나 이웃 마을의 방문객등 마을 주민이 아닌 사람들과 이야기 할 때에는 시디 아르파에 대한 언급이 더욱 꺼려지는 기미가 있다. 내가 처음에 시디 아르파의 내력을 물었을 때 으레 나오는 대답은 <<거기에 대해서 별로 말할게 없다>>거나 <<우리도 사실은 시디 아르파에 대해서 자세히 아는게 없으니까...>> 또는 <<시디 아르파는 대단한 학자였어... 사람들이 저기다 시디 아르파의 사당을 세웠는데, 왜냐면... 아마도... 그 사람이 여기서 얼마동안 살았든지.. 아니면 여행 중에 며칠 묵다가 갔을거야... 옛날 책에도 써있다고...>> 등으로 얼버무리는데 그쳤었다. 어느날 저녁 새로 들어선 시가지 중심에서 몇 킬로미터 떨어진 크싸르 하다다의 노인들에게 다시 시디 아르파에 얹힌 전설을 묻는 자리에서 한 노인이 제법 신명나게 시작을 했다. <<아, 시디 아르파는 굉장한 ‘마라부’지!>> 그 신통력이 하도 대단해서 심지

12 ‘마라부’는 이슬람 문화권 중에서도 북 아프리카에서 많이 발달한 민간신앙의 대상으로, 일종의 ‘성인’에다 ‘무당’의 성격을 더한 영험한 신통력을 발휘하는 인물이다. 전통적인 부족사회에서는 부족의 수호 역할에다 집단간의 갈등을 중재하는 권위를 행사하는 역할을 하기도 했고, 영험한 마라부의 자손들이 죽은 마라부의 신통력을 계승받아 병을 고치거나 기적을 베푸는 일들을 해오기도 했다. 이슬람의 신학적 해석에 따라 ‘정통성’이 인정되는 신비주의의 하나로 여겨지는가 하면 경우에 따라 ‘미신’의 형태라고 비판되기도 하는데, 특히 19세기 이후 새로이 이슬람 근본주의가 부흥하면서는 이것이 비 정통적인 ‘혹세무민’의 풍습이라 하여 벤 바디스 등의 해석자들에게 많은 공격을 받아왔다. 사하라 남쪽의 검은 아프리카에 퍼져있는 마라부 믿음과 관행들은 현재 이슬람과는

어는…>> 이렇게 이야기를 끌어내고 있는 참에, 옆에 앉아있던 다른 노인의 꾸짖는 듯한 노려보는 기색을 알아챈 이 노인은 갑자기 입을 다물어 버렸다. 그리고는, 이 진저리치도록 뜨거운 사막의 여름 한나절이 사그러져가는 속의 길다란 저녁 해그림자와 무거운 침묵만이 자리를 훑싸버리는 것이었다.

침묵이 강요되는듯한 이런 분위기는 마을생활의 일상적인 관행과 습속에서 시디아르파가 차지하는 중요성과 대비해볼때 상당히 역설적인 것이다. 특히 눈에 띄는 사실은 노인보다는 젊은 세대일수록, 여인들보다는 남정네들이, 그리고 평범한 ‘농삿군’보다는 글줄이나 읽었다는 사람들에게서 이런 침묵현상이 더욱 두드러진다는 점이다.

## 2. 시디 아르파에 대한 否定

고모라센에서 지내는 동안 나는 시디 아르파의 마라부와 사당에 특별히 유착되어 있다고 선포하고 활동하는 어떤 마라부집단도 발견하지 못했다( 비록 다른 지역에나 또는 고모라센에서도 과거에는 이런 신앙집단이 존재했을 수도 있지만). 사당을 지키고 돌보는 일을 따로 맡은 가족집단—이런 가족집단은 대개 성인의 영험한 권위를 물려받은 후예임을 자처하기 마련이다—이나 특별한 행사때에 성인의 이름으로 의례를 주도하는 ‘모카템’도 찾을 수 없었다. 북쪽과 서쪽으로 약 200킬로미터에 걸쳐 펼쳐진 제리드와 가베스의 오아시스 지역에서 아직도 자주 볼 수 있는 병고치는 의례와 이 행사를 예동반되는 음악도 고모라센에서는 찾기 어려웠다. 고모라센의 이웃에 위치하면서 더 깊숙이 들어가 자리잡고있는 크싸르 므라부면 부근에서는 아직 그런 의례가 간간 행해지는데도 고모라센에서는 사당에 드러내놓고 올라가 방문하는것조차—특히 성인 남자가 방문할 경우—그리 편안한 마음으로 이루어지지 않는다.

사당에의 방문이 많은 목요일 오후에는 어쩌다 시디 아르파의 사당벽에 여러 색깔의 깃발이 조심스레 꽂혀있는 것을 볼 수도 있다. 이 깃발들은 병고침이나 복을 기원하는 의미로 사용되는 마라부의 깃발들이다. 이 깃발들을 다시 관찰하고 돌아온 어느 목요일 저녁에 나는 이 깃발들이 뜻하는 바를 사람들에게 물어보았다. <<자네 그것을 대체 어디서 발견했는가?>> <<시디 아르파에서 보았는데요.>> <<…무어…?…그럴리가 없는데… 그 위에 깃발같은게 있을 이유가 없는데… 자네가 무슨 소리를 하는건지 잘 모르겠네. 잘못 보았을거야. 나는 그런것을 본적도 없고 그런 깃발이 걸린다는 것을 들어본 적도 없어… 자넨 우리 마을에 대해서 아직 뭔가 잘 모르고 있는것 같아…>> 그러자 옆에 앉아있던 다른 한 사람이 재벌 기세 등등하게 거들었다. <<여하튼 나는 꽤 오래전부터, 아마 한 6-7년은 될걸?, 저 산에 결코 한번도 올라간 적이 없어.>> <<…그런데, 왜 “결코 한번도” 안 올라가시나요?>> <<아니… 올라갈 일이 없잖아. 거기 가서 무얼하게? 저 위에가서는 볼 일이 하나도 없어!>> 이쯤되면 조사자는 심상치않아진 공기를 느끼지 않을 수 없다. 대화의 주제는 또 한번 막다른 골목에 부딪친다.

직접 관련이 없는 민간신앙의 차원에서 이루어지고 있는 경우도 흔히 볼 수 있다.

일상의 대화에서 나타나는 일종의 담론통제는 시디 아르파에 국한되지 않는다. 현재의 시가지 주민들 일부가 거주하던 주변의 한 계곡을 방문하는 길에 본 연구자는 한 부족단위의 공동묘지를 발견한 적이 있다. 어른 주먹보다 조금 큰 돌들이 봉분의 형태로 쌓아 올려져 무덤을 이루고 있었고, 묘석 노릇을 하는 것으로는 대충 적당히 다듬어진 얼굴 크기만한 넓적한 돌들이 안장된 시신의 남녀 구분에 따라 한 개 또는 두 개씩 돌봉분의 끝에 수직으로 세워져 있었다. 묘석으로 쓰이는 이 돌판위에 어떤 기록이 되어 있는 경우는 아직 드문 편이지만 점차 시간이 지나면서 글씨를 쓰는 것이 늘어나고 있다. 동행했던 한 청년은 따로 묻지도 않았는데도 <<묘를 장식하는 것은 코란에서 금지되어 있다…>>고 중얼거렸다.

돌로 쌓아 올려진 봉분위에서 발견되는 두 가지 물건이 눈길을 끈다. 우선 한 가운데 종려나무의 긴 가지 하나가 봉분의 길이 방향으로 놓여있는 경우를 자주 볼 수 있고, 그에 못지않게 빈번하게 윗쪽이 조금 깨어진 진흙으로 구운 물병들이 봉분의 발치에 심어져 있다. 그리고, 비가 온 뒤가 아닌데도 가끔 이 물병안에 물이 담겨있는 것을 볼 수 있다. 나와 동행했던 이십대 초의 학생들은 내가 이 물건들을 유심히 쳐다보고 사진을 찍으며 위치들을 계측해 기록하는 것을 불안하게 바라보는 눈치를 보이기 시작했다. 이 물건들이 뜻하는 게 무어냐고 묻는 나에게 그들은 자신들도 그 내용을 자세히 모른다고 얼버무리기 시작했다. <<아무것도 아니예요… 떨 떨 없는 물건들인데…>> 나는 조금 더 물어 보았다: <<하지만 저렇게 대부분의 무덤들에 이 물건들이 설치되어 있다면 거기에 무슨 이유라도 있을 것 같은데…>> 마침내 한 청년이 꽤 단호한 어조로 내어뱉는다: <<이 물건들은 무지와 미신의 소치란 말요!>> 갑자기 고조된 긴장속에서 이 대화는 일시 중단될 수 밖에 없었다.

며칠뒤, 다른 사람들과 이야기를 하는 중에 나는 무덤에 올려져있는 종려나무 가지와 발치의 물병에 대한 설명을 들을 수 있었는데, 이때에도 주민들이 가지고 있는 '이슬람적 정통성'이란 담론에 대한 민감한 감정이 전드려지는 것을 피할 수는 없었다. 처음에는 며칠전처럼 '잘 모르는 양'하는 게임이 반복되었다. <<아니야. 거기에는 아무런 뜻도 없어. 그냥 그렇게 해 좋은 거라니까.>> <<자네가 뭘 보고 그러는지 도통 모르겠구먼…>> 하고 딴전을 피우다가, 잠시후 그들 스스로 언급을 회피하는 이유가 슬며시 나오기 시작했다: <<그거 그럴리가 있나? 무덤 위에는 아무런 장식도 해서는 안되게 되어있어. 코란에서 금하는 일이란 말이야.>> 이런 말을 들으면서 결국 나는 가지고 다니던 혼자 노우트의 한 쪽위에 돌로 쌓은 봉분과 그 위에 올려져 있는 종려나무 가지 그리고 발치의 깨진물병을 그려서 함께 이야기 나누고 있던 사람들에게 들이밀어 보여주게 되었다. 잠시 침묵이 흘렀다. <<아…그래…물병…그게 그러니까 새들에게 마실 물을 주기위한 것이지…>> <<그런데요, 새들에게 마시라고 주는 물을 왜 하필 무덤에다 마련해 놓는가요? >> <<…그건…죽은 이들의 복을 위해서…아, 아니야, 그건 새들과 짐승들에게 자비를 베풀기 위한 거지.>> 옆에 있던 다른 주민이 나를 훑깃 훑겨보며 덧붙였다: <<그런 식으로 해서 동물과 날짐승들에게 자비를 베풀으로써 죽은 이가 천국에 갈 수 있도록 복을 쌓는 셈이지…>> 그보다 먼저 이야기를 했던 사람이 다시 말했다: <<이건 (코

란에 의해) 금지된게 아니야… 이건 그러니까 동물과 새들을 위해서 좋은 일이고… 그러니까… 아마도 이 자비행위는 무덤에 안장된 이가 죽은 후의 세계에서 보상을 받게 된다고… (사람들이) 생각하는 것 같아.》》 이들이 이 풍습에 대해서 더 이상 대화를 오래 하고싶지 않은 기미가 점차 역력해졌다.

이 두번째 자리에서 나는 본래 시디 아르파에 대해서도 다시 이야기를 꺼내볼 양이었다. 하지만 나는 끝내 시디 아르파 이야기를 위의 대화자리에서 곧바로 이어 계속하지 못했다. 글줄이나 읽었고 이슬람적 정통성에 따라 일상을 꾸려간다고 그런대로 자부하는 교사들이었던 이 사람들은 내 나름대로는 조심스럽게 마련한 무덤에 대한 질문에서 벌써 어떤 ‘자존심’을 손상당했다고 느끼기 시작한 터였고, 그들에게 곧바로 시디 아르파에 대해서 묻는다는 것은 너무 민감한 부분을 한꺼번에 건드리는 셈이었다. 해서, 나는 마을 동쪽 입구 킬로미터쯤 떨어진 다른 공동묘지에 있는 다른 한 작은 사당—마라부의 사당임에 분명한—을 조심스레 거론하는 것으로 대신하였다.

«이 조그만 하얀 건물 말씀이지요… 동쪽 묘지에서 보았는데… 그것에 대해서… 아시는게 있는지요?…» 나는 어느새 제풀에 스스로 살얼음판을 걷는 식의 위축된 어조로 말을 건네는 자신을 발견하지 않을 수 없었다. 그런데, 내 질문에 이어 ‘마라부’라는 단어를 (결국!) 발음해 뱉은 것은 내가 아니었다. «그것, 그것은 마라부(의 사당)요.» 하고 한 고모라센 사람이 말했다. 그러자 곧 고등학교 교사인 다른 고모라센 사람이 내가 미처 예상하지 못했던 방식으로 대화를 차단하고는 자기 나름의 결론을 내리는 것이었다: «좋소, 이런 식의 습속과 전통은 이슬람과 맞지 않는거라고 인정합시다. 당신 그래서 결국 알고싶어 하는게 뭐요? 요즈음 대부분의 우리 젊은 세대는 전통에 반대하고 있소. 이 풍습들은 지금 사라져가고 있거나 이미 그 수명이 다한 전통들이오. 실상 따지고 보면 우리 아랍 세계의 전통들 중 상당수는 긍정적이고 또 계속 지켜나갈 가치가 있는 것들이요. 하지만 지방적인 풍습들 중에서 일부는 비판하고 쓸어 없애버려야 하는거요. (당신 알아두는게 좋을건데) 우리는 이런 지방적 풍습들에 반대한단 말이오!»

그런데 말이다, 나는 이 ‘지방적’ 풍습들의 긍정적인 의미나 부정적인 성격에 대해서는 일언반구도 물은 적이 없다는 것을 상기해두기로 하자. 개인적인 의사를 굳이 말하라면 나는 주민들의 일상에 깊숙이 스며있고 그들의 생활감정에 친밀히 밀착되어 있는 이 풍습들을 서서히 좋아하기 시작하고 있었다.

하여 나는 자문해보지 않을 수 없었다: 사람들이 상대적으로 별반 중요하지 않은 다른 사당에 대해서도 이런 식으로 이야기를 통제하고 거부하는 것을 생각한다면, 시디 아르파에 대한 침묵, 즉 마을에서 그토록 중요하고 중심적인 자리를 차지하는 이 사당에 대한 담론의 겹침은 결국 주민들에게 이 사당과 사당에 모셔진 성인이 갖는 거의 진드릴 수 없는 정도의 중요성을 반증해 주는 것이라고 할 수 있지 않을까? 만약 그렇다면, ‘침묵’이나 ‘기억의 망각’은 단순히 기억에서 사라지는 것에서 오는 게 아니리라. 이 무거운 침묵에의 강요는 ‘너무나 중요하고 민감한’ 주제를 다루는 담론의 한 방식일 때

를일 것이다. 시디 아르파의 경우는 ‘발설하기를 거부하고 저항하는’ 식의 담론일 것이다.<sup>13</sup> 이미 우리에 앞서 북 아프리카의 현지에서 지냈던 선배들이 겪었듯이:

〈〈…하지만 나는 그들이 우리에게 항상 무언가를 숨긴다는 사실을 알고있다.

무언가 그들이 그들 자신만을 위해 남겨놓은, 마치 정말로 남은 유산이 없는 그들에게 마지막 남은 유일한 보물을 숨기듯이 말이다. 바로 이런 이유로 나는 시디 쏠탄의 마라부에 점차 흥미를 갖기 시작했다. 왜냐면 바로 그 부분에서 사람들의 ‘저항’과 (이야기)‘거부’가 가장 강하다는 심증이 굳어졌기 때문이다. 바로 이런 성격의 부분에 우리가 (이슬람의) 신학에서 말하는 “창조와 존재의 핵심”, 즉 ‘할끄’(halk)가 자리를 틀고있는데 아닌가?〉〉

(J. DUVIGNAUD, *Chebika-mutations dans un village du Maghreb*, Paris: Gallimard, 1968, 209쪽)

한편, 우리들의 고모라센의 경우, 시디 아르파에 대한 침묵의 강요 분위기와는 평행선상에서 이번에는 ‘공식적’으로, 마을의 ‘글줄이나 읽은 사람들’에 의해 적극적으로 북돋아지는 또 하나의 담론이 발전되고 있다. 이번에는 사람들이 시디 아르파 대신 ‘이븐 아르파’를, 가능하다면 ‘정통성 있는’ 표준어의—이 지역의 일상언어에서는 거의 쓰이지 않는—아랍 발음을 따라서 ‘이븐 아라파’를 이야기 하기 시작하고 있는것을 발견하게 된다.

### 3. ‘이븐 아라파’ 만들기

본 연구자가 계곡 중심의 봉우리에 자리잡은 예의 사당에 대해 질문했을때 어떤 사람들은 ‘이븐 아라파’라는 이름을 거론하기도 했다. 그런데 여기서 좀 더 나가 14세기에 수도 뚜니스의 大모스끼의 책임자로서 북 아프리카 전역에 그 이름이 알려진 이슬람 철학자 이븐 아라파와 이 사당사이에 어떤 관련이 있는가고 물으면 별 뾰족한 대답이 없이 대화는 얼버무려진다. ‘시디 아르파’대신 ‘이븐 아라파’를 거론하는 사람들은 대개 젊은 세대거나 교육을 좀 받았다고 하는 사람들이라는 경향도 인터뷰와 일상적 만남들 속에서 파악되기 시작했다. 나이 먹은 평범한 양지기나 아주머니들은 ‘시디 아르파’를 말한다. 후자들은 ‘이븐 아라파’라는 이름을 생소해하며 그게 뜻하는 것이 무엇인지를 모르는 경우마저 있다.

고모라센 계곡에 새로운 시가지가 형성되면서 ‘이븐 아라파’라는 이름을 단 장소가 우

13 침묵이나 겸열은 종종 어떤 주제에 대해 상당히 의미심장한 담론을 내포한다. 이미 미셸 푸코는 빅토리아 시대의 유럽의 한 주제에 대한 침묵을 논하면서 다음과 같이 말하지 않았는가: 〈〈이는 그렇게 순수하고 단순한 침묵상태가 아니다〉〉 〈〈이것은 차라리 새로운 방식의 담론형태라고 하는 것이 옳다. 사람들이 그것에 대해 이야기를 적게 하는 것이 아니다. 오히려 그와는 반대다. 거기서 사람들은 ‘다른 방식으로’ 열심히 이야기를 해대는 것이다.〉〉 Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976. 그 중에서도 특히 제 1장 〈Nous autres, les victoriens〉과 제 2장 〈L'hypothèse répressive〉를 참조할 것.

후죽순처럼 나타나기 시작했다. 고모라센에 세워진 첫번째 국민학교는 ‘임맘 모함메드 벤 아라파 국민학교’(Madrassa-al-imam-Mohammed-ben-Arafa-al-Moubtadaya)로 명명되었다. 우체국 앞에서부터 이 학교까지를 잇는 길은 ‘임맘 이븐 아라파 길’로 정해졌다. 시의 문화관도 역시 ‘임맘 이븐 아라파의 집’으로 그 공식적 이름이 붙여졌다. 이 건물의 입구 홀에는 커다란 유화 한폭이 방문객들을 맞는데, 흥미롭게도 이 그림에는 시디 아르파의 산파 그 사당이 배경으로 설정되어 하프시드 시대 말리키즘의 가장 중요한 이론가의 한 사람인 이븐 아라파와 그의 저작으로 보이는 책들을 둘러싸고 있다.

그뿐이 아니다. 시내 중심가의 점포들도 ‘이븐 아라파’의 이름을 얻기위해 마치 경쟁을 하는듯하다. ‘이븐 아르파 제과점’(프랑스어 철자로 간판이 걸어졌는데 r과 f사이의 a가 표기되지 않아 ‘아라파’가 아닌 ‘아르파’가 되었다. 이는 이 지방식 발음을 본딴 것이다)이나 ‘이븐 아르파 이발소’, 또는 ‘이븐 아라파 서점’같은 간판들을 어렵지 않게 발견할 수 있다. 그리고, 상당수의 고모라센 사람들이 오래전부터 북부의 대도시들로 이민취업을 떠났었는데, 1960년 경에 그들은 뚜니스에서 하나의 조합을 결성하게 된다. 그들은 이 조합을 ‘이븐 아르파 조합’으로 이름지었다. 그런가 하면 1980년대부터는 매 2년마다 고모라센 시에서 이븐 아르파 축제를 열어오고 있다.

학교와 길이름 그리고 문화관 이름에서 ‘이븐 아라파’ 앞에 굳이 붙은 ‘임맘’( 이슬람의 종교 지도자를 일컫는 호칭)이란 단어는 단순한 장식으로 붙은것이 아니다. 우선 여기서의 ‘아르파’는 아무 ‘아르파’나 되어서는 안된다. 여기서 내세워지는 ‘아르파’는 확실하게 ‘위대한 임맘이며 수도 뚜니스의 大자 뚜니 모스께의 총책임자인 이븐 아라파’이어야 하는 것이다.

하지만 나이 먹은 노인들이나 글을 모르는 사람들은 시디 아르파와 이븐 아라파가 어떻게 다른지를 잘 모르며 그 둘을 별로 구분하지 않는다. 여하튼 그들은 지금으로부터 6-7세기전에 있었다는 임맘 이븐 아라파의 존재에 대해서 특별히 아는 것이 없다. 그렇다면, 어떤 이유로 고모라센의 새 시가지가 들어서면서부터 ‘이븐 아라파’라는 이름이 흥수처럼 밀려들기 시작하는 것일까? 왜 별반 친숙하지 않았던 어색한 접두어 이렇게 필요해진 것일까? 그리고, 오늘날의 고모라센 사람들에게 ‘이븐 아라파’라는 이름이 뜻하는 바는 결국 무엇인가?

우선 이븐 아라파라는 인물 자체에 대해서부터 알아보기로 하자. 이슬람 백과사전에는 이 인물이 다음과 같이 소개되어 있다.

〈이븐 아라파, 아부 압달라 무함마드 벤 아라파 알 와르감미  
(이슬람력 716년-803년/ 서기 1316년-1401년)

하프시드 시대 말리키트 학파의 위대한 학자. 튜니지아 동남부의 베르베르 출신으로, 스승으로는 뚜니스와 마리니드의 이븐 압달 쌀람, 이븐 쌀라마...등을 두었다. 뚜니스 大 모스께의 임맘이자 총감으로 임명되었고, 그의 지식과 덕망이 하도 커서 그 영향력이 나라 밖으로 멀리 뻗쳤다. 그의 제자들로는…(중략)…

…그는 저명한 역사가이자 사회학자인 이븐 할둔의 주된 논쟁상대였다. 하프시드시대의 다른 푸카하를과 함께 그는 (이슬람의) 법과 (지방적) 관습법사이의 중재와 조화점

을 찾는데 많은 노력을 기울였다. <규정>에 대한 그의 저작은 고전으로 남아있으며…> (H.R.IDRIS, in *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., tome 3.)

위의 항목은 17세기의 이븐 마리암이 저술한 알 부스딴의 다음과 같은 내용을 바탕으로 작성되었다:

<이븐 아라파: 모함메드 벤 모함메드 벤 아라파 엘 와르함미 옛 뚜엔씨

그는 법률해석과 수사학에 관한 책들을 저술했다. 부 메헤디 아잇싸 엘 로브리니는 그에 대해 다음과 같이 말했다:<<나는 법률적 지식으로나 그 사고의 깊이, 덕망에 있어 우리 스승과 견줄만한 이를 결코 본적이 없다…>>

…옛 지두니는 또 이렇게 적고있다:<<내가 그를 처음 본 것은 (이슬람력) 793년 (서기 1391년)인데, 그때 그는 70세였다, 즉 그는 716년(서기 1317년)에 태어났다; 그가 사망한 것은 803년(서기 1401년)이다…>>

…그는 大 모스께 옆에 있는 자리드 왕들의 옛 성안에 안장되었다. ‘보르다’에 대한 세권의 해석안은 그가 남긴 업적이며…>

(Ibn Maryam, *al-Bustan fi dhikal-awliya wal-'ulama bi-Tlimsan*, éd. par M. BEN CHENEB, Alger, 1908; trad. par F. PROVENZALI, *El Bostan, ou jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen*, Alger, 1910.)

여기서 우리의 관심을 끄는 것은 이븐 아라파의 ‘출신’(origine)에 관한것이다. <<엘-와르함미 옛 뚜엔씨>>라고 한 이븐 마리암의 기술은 백파사전의 저자에 의해 다시 인용되었는데(<<알-와르감미>>), 후자는 여기다 더하여 알 와르감미가 튀니지아 동남부의 베르베르 출신을 뜻하는 것으로 해석하여 놓았다.

당시의 북 아프리카에서는 튀니지아 동남부의 부족들만이 와르감마로 불리었었는지? 불가능한 것은 아니다. 나는 적어도 이 항목에 대해 반증이 되거나 확증을 하게 해주는 다른 사료를 발견하지 못했다. 그렇다면 우선 이븐 아라파가 와르감마 즉 튀니지아 동남부의 부족 연맹체의 어느 한 집안 출신이라고 해두자. 하지만 이 문화에서 ‘출신’이라고 하는 것은 우선 혈통과 대가족 집단의 발원지를 따지는 것이며, 따라서 이븐 아라파가 반드시 와르감마 지역에서 태어나거나 자랐다는 것을 말하는 것은 아니라는 점을 상기해두자. 거기다 더해서, 지리적 요소와 시간적 요소에 따라 유동적으로 움직이는 부족집단의 구조에서 그 경계선과 틀을 잡아내는 것이 상당히 어려운 일이라는 점도 다시 한번 상기하는 것이 좋겠다. 본래 그 핵심세력은 반(半) 유목민인 베르베르로 구성되었었으나, ‘와르감마’라는 명칭은 나중에 (역설적이게도)‘아랍족속’의 뿌리라든가 ‘당당한 전사들’의 집단이라는 것을 표방하기위해 조작적으로 이용되어왔다.

‘와르감미’(즉 와르감마 사람이라는 뜻)라는 말 이외에는 이븐 아라파의 ‘출신’배경에 관해서, 즉 그가 우리들의 고모라센과 어떤 관련을 가지리라는 것을 추측케 할만한 다른 단서는 없다. 다른 한 자료에 의하면 이븐 아라파의 출생지가 다음과 같이 적혀있다: <<아부 암달라 무함메드 이븐 아라파 알 와르감미는 제리드에서 1316년에 태어났다.>> (M.A. M'RABET, 1976-1983: 397)<sup>14</sup> 그런데 또 다른 한 저자는 이 기록을 부정하고 나섰다(GHRAB, 1983:248)<sup>15</sup>. 그렇다고 해도 두번째 저자 자신도 이븐 아라파의 가족에

대해서는 어떤 다른 확인을 하지는 못했다.

다행스럽게도 나는 한 고모라센 사람이 쓴 이븐 아라파에 대한 박사논문을 발견할 수 있었다. 빠리 3대학에 제출된 두툼한 이 논문은 고모라센의 문화관 ‘이븐 아라파의 집’에도 기증되었다. 허제 뚜니스 대학 문과의 교수이며 동시에 고모라센 태생인 싸아드 그랍의 이 논문은 이븐 아라파에 대해 보이는 일부 마을 사람들의 특별한 관심에 대해, 특히 ‘지식인’들일수록 이 남론에 열중이라는 사실에 비추어 볼때 그 유별난 관심의 형태와 이유를 보여줄 수 있는 의미있는 자료가 되지 않을까?

‘이븐 아르파와 (이슬람력) 8세기 이프리끼야<sup>16</sup>의 말리키즘<sup>17</sup>’이라 제목붙여진 이 논문은 이븐 아라파의 ‘출신’에 대해 약 십여페이지를 할애하고 있다. 이븐 아라파를 취급한 수많은 저작들이 이 임암의 출신에 관해서는 대부분 한두줄로 그치고 마는 것에 비하면 이는 분명 예외적인 일이다.

논문의 저자는 우선 <알 부스딴>에서 본 <<와르합비>>란 단어에 대한 언급으로 이야기를 시작한다. 이 저자는 이븐 아라파가 와르감마 부족 연맹체 ‘출신’이라는 것을 의심의 여지없이 인정하는 데서 출발한다. 게제에 그는 와르감마의 부족들과 그 활동무대에 대하여 나열하는데, 왜냐면, 그는 설명하기를, 이븐 아라파의 사상과 학문적 업적들은 임암의 ‘출신’지역과 그곳 사람들 즉 와르감마적인 기질을 잘 반영하기 때문에 이것을 볼 필요가 있다는 것이다.<sup>18</sup>

저자는 고모라센이 옛부터 와르감마 부족 연맹의 시원지이며 본거지였음을 덧붙인다. 그에 의하면 본래 ‘고모라센’과 ‘와르감마’가 처음에는 동의이나 마찬가지였다 한다.<sup>19</sup> 그는 와르감마라는 부족 연맹체가 베르베르족을 그 핵심으로 하고 있다는 것, 더 자세히 말하자면 카리짓드유파<sup>20</sup>의 베르베로임을 인정한다. 오늘날 고모라센 사람이, 그것도 금

<sup>14</sup> M'hamed Ali M'RABET, “Ifriquia l'époque hafside” in M. TALBI et als., *Histoire de la Tunisie-le Moyen Age*, Tunis: S.T.D., 1976-1983.

<sup>15</sup> Sâad GHARAB, *Ibn 'Arafa et le Malikisme en Ifriquia en VIII/ XVIIe sicles*, These de 3e cycle, Univ. de Paris III, 1983.

<sup>16</sup> 북 아프리카의 옛이름. ‘아프리카’란 말은 고대 페니키아시대로부터 뿐니지아 북부 일대, 특히 로마시대의 전후의 카르타고 부근을 지칭하던 ‘이프리끼야’란 말에서 연유한다.

<sup>17</sup> 수니파 이슬람의 4대 정통 신학계열 중 하나.

<sup>18</sup> Saad GHARAB, 1983, 윗글, 274쪽.

<sup>19</sup> 여기서 다시 한번 유의할 것이 있다. 비교적 유동적으로 자리매김지는 영토들을 이동하는 부족집단의 명칭은 일정한 지역의 이름과 동일시 될 수는 없다는 점이다. 싸아드 그랩은 이에 대해 처음에는 고모라센과 와르감마가 지역이름으로도 또 집단이름으로도 쓰였을 것이지만 고모라센은 점차 지역명칭으로, 그리고 와르감마는 그 일대에서 활동하는 집단의 이름으로 자리잡아갔다고 설명한다.

<sup>20</sup> 카리짓드’는 이슬람의 큰 종파인 ‘순니’와 ‘시야’파 중에서도 ‘시야’파에 속하는 경향의 하나인데, 초기 이슬람의 역사에서부터 아랍족이 아닌 다른 인종/민족에게도 종교적 정통성을 평등하게 갖는다고 인정하는, 그리고 계급적으로는 하층계급의 종교적 평등성을 주장하는 운동들의 이론적인 기초를 제공하기도 했다. 따라서 소위 ‘정통파’인 아랍인들의 이슬람에서는 이단으로 여겨져 왔는데, ‘카

기시 되고있는 요소들인 베르베르의 뿌리, 이슬람에서의 이단등을 언급하는 것이 어떤 뉘앙스를 주며 어떤 결과를 낳는다는 것을 잘 알고있는 지식인이 더군다나 이슬람 문화에서는 성스러운 것에 가까운 것으로 취급되어온 ‘기록’의 형태로 이러한 이야기를 한다는 것은 정말 드문 일이다.<sup>21</sup>

‘카리짓드’나 ‘베르베르’등 평소에는 민감하기 이를테 없는 금기의 단어들이<sup>22</sup> 위 논문의 글줄들 사이에서 감히 언급될 수 있었던 것은 바로 <<이븐 아라파>>가, 와르감미 ‘출신’으로서 <<남부 튀니지아의 고모라센 ‘출신’이었을 것이다.>>(276쪽)라는 문장으로 보상받기 때문이다.

하지만 여기까지는 논문의 저자 스스로도 이븐 아라파의 출신에 관한 자기자신의 이론에 설득력이 부족하다고 느낀 모양이다. 우선 ‘고모라센 출신’인 이븐 아라파가 당시 수도 뚜니스에서 그토록 중요한 위치를 차지하며 활동할 수 있었던 것에 대해 설명해야 할 것이다. 이 점에 대해서는 결국 싸아드 그룹 자신이 설명을 덧붙인다: 그는 이븐 아라파가 뚜니스에서 태어나고 자랐다는 점으로 미루어 볼때 그의 부모들과 가까운 친척들은 이븐 아라파가 출생할 무렵에 이미 뚜니스에 살고 있었다고 보아야 한다고 주장한다. 그의 삼촌들과 부친의 재산도 역시 뚜니스에 있었다는 것이다(284-289쪽). 그의 부친은 고모라센 사람들이 한참 후 뚜니스 등지에서 적어도 19세기 후반경부터 거의 일괄적으로 종사하게될 소매상업을 하던 사람은 아니었던 모양이다. 더군다나, 저자가 보기에는, 이 ‘위대한 임맘’의 부친은 ‘과자나 굽는’ 제과점 업자여서는 안되는 것 같다. 비록 이븐 아라파의 부친이 유명한 지식인은 아니라 해도 그는 적어도 글(아랍어)을 읽고 쓸줄 아는 사람이어야 하며 당대의 지식인들및 고급관료들과 친분을 맺는 정도의 인물은 되어야 대학자 이븐 아라파의 부친에 걸맞는 모양새가 설 참이다. 이븐 아라파의 부친이 노년을 보낸 곳도 남부 튀니지아 즉 고모라센 같은 곳과는 아무런 관련이 없다. 그는 말년에 뚜니스를 떠나 하라마인에서 운명을 맞는다(285쪽).

논문의 저자는 부모들에게 귀족적인 배경을 부여함으로써 간접적으로는 그의 ‘출신’ 지역의 위상을 격상시키는 효과도 고려하는듯 하지만, 결국 본래 의도했던 바와는 어긋나게도 이븐 아라파의 가족을 남부 튀니지아 반(半)노마드인 카리짓드 베르베르의 지역으로부터 멀리 떨어지게하는 결과를 만들어내고 있다. 실제로 본연구자가 다시 행한 조사과정에서는, 이미 위 논문의 저자도 스스로 인정하듯, 이븐 아라파와 남부 튀니지아

리짓드’의 종교를 따르는 사람들은 자신들의 종교적 실행의 엄격성과 겸소함동이 널리 알려져 있다. 현재 북 아프리카에서는 남부 알제리아의 ‘모잠’지역과 튀니지아 남부의 제르바 섬에 이 유파를 따르는 사람들이 있는데, 19세기 이래 발전된 이슬람 근본주의에 의해 좋지않게 취급되는 것의 영향으로 그들 스스로 카리짓드임을 이야기하는 것을 꺼리고 있다.

<sup>21</sup> 이슬람에서의 이단에 관한 생각들과 그 역사적 배경에 관해서는 H.A.R. GIBB, “La tension religieuse en Islam” in *Les tendances modernes de l'Islam*, Paris: Maisonneuve, 1949,를 참고할것.

<sup>22</sup> 나는 고모라센에 거주하는 동안에 주민들이 자신들의 ‘카리짓드’의 파거를 가지고 있다는 것을 언급하는 것을 거의 듣지 못했다. 나 스스로 이 주제가 얼마나 그들의 자아의식에 민감한 것을 전드릴지를 알고 있었기 때문에 이와 관련된 단어들을 말하는 것을 조심스럽게 피해온 터였다.

의 고모라센 사이의 연관성을 이야기하는 어떤 자료도 발견할 수 없었다. 게다가 이븐 아라파는 자손을 남기지도 않았다. 따라서 이븐 아라파가 (고모라센의) 어느 대가족 집단이나 어느 부족 갈래와 특별한 연관을 맺고 있는지 찾아볼 방도는 일단 없는 셈이다.

이제 위 논문의 저자는 이븐 아라파의 '출신'에 관해 독자들이 여전히 가질 것으로 예상되는 의심을 줄이기 위해 또 다른 방편을 내보이는데, 이는 다툼이 아니라 '이민의 전통'이란 카드다. <<띠자니는 이 지역의 척박한 자연환경을 강조하고 있다. 이와 함께 이 지역 주민들의 유목민적 성격, 그리고 와르감마의 예외적인 인구증가를 고려한다면<sup>23</sup> 우리는 왜 이 지역 주민들이 일찍부터 외부로의 이민취업 경향을 일찌기 발달시켜왔는지를 이해하게 될 것이며 이븐 아라파가 뚜니스에서 태어났다는 사실에도 놀라지 않을 것이다…>>(281쪽)

분명한 어떤 증거자료도 갖추지 않은채 저자는 다시 한번 그의 가설이 <<그 반대를 입증하는 어떤 근거자료도 없다는 사실에 근거하여>> 옳은 가설이라고 주장한다.<sup>24</sup>

싸아드 그람의 논문에서 임밥 이븐 아라파의 출신에 관한 이 부분은 결국 무엇을 말하려고 하는 것일까? 왜 저자는 가능성성이 그다지 많아 보이지 않는 연계를 이루기 위해 여러가지 논리적인 비약마저 감수하게 되었을까? 아마도 이 여러 쪽의 서술들은 다음을 이야기하기 위해서가 아니었을까, 즉: 이븐 아라파는 <<이 남부의 상징으로 남을 것이다. 그리고 그의 존재는 카리짓드 베르베르지역이 아랍화된 말리키드(수니파의 정통 이슬람의 한 갈래인)로 변화했다는 것을 생생하게 표상하는 증거이리라.>>(281쪽)

위의 끝 문장은 가히 멀리는 목소리로 '베르베르'로서의 기억과 '카리짓드'의 열등감을 단번에 뒤집으며 자신들의 자아 정체의식을 탈바꿈시키는 엄숙한 선언에 버금가는 것이다. 척박한 뛰니지아 남부의 카리짓드 베르베르 주민들과 그들의 마을이 돌연 수니파 이슬람의 챕피언 격인 인물, 이 나라가 낳은 가장 위대한 임밥의 한사람이자 뚜니스의 대(大) 모스께의 총감이었던 인물과 이미 14세기부터 인연을 맺어온, 같은 펫줄의 고향사람들의 지위로 격상하는 순간이다. '정통 이슬람'이란 뉘앙스에 입각한 '아랍화'와 '이슬람화'가 이제 1980년대에 와서 인정되고 '확인'되는 순간이다. 당대의 석학에게 지도받아 프랑스의 대학에서 제출된 한 박사논문에 의해서…

싸아드 그람은 이븐 아라파와는 아무런 실재적 관련이 없는 '시디 아르파'에 대해서도 몇 줄을 언급하는 것을 잊지 않는다. 시디 아르파에 대한 애매함과 이븐 아라파라는 이름을 도입하는데서 빛어지는 마을의 긴장의 부담을 그 또한 아주 멀쳐버리지는 못했

23 그런데, 와르감마 연맹체의, 또는 그들이 활동하던 일대의 인구수가 급증한 것은 19세기 후반에 들어서야 나타나는 현상이다. 이븐 아라파가 활동했던 14세기에 이 사마지대의 인구동향이 어떠했는지를 보여주는 자료는 거의 없다는 사실을 기억하자.

24 어떤 주장을 부정하는 증거자료가 없다는 사실은 역사를 자신의 의지대로 써나가는 데 있어서 자족적인 정당성을 동원할 가능성 공간을 제공하기도 한다. '전혀 불가능한 것은 아니다'가 '가능한 것이다'로, 그리고 곧 '그것이 옳은 진리였고 역사적 사실이다'로 비약되는 것이다. 이러한 역사기술과 '역사적 진리' 만들기의 과정에 대해서는 Maurice HALBWACHS, *La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte*, Paris: P.U.F., 1941, 볼 것.

었던 것이라. 우선 그 자신의 의식을 편안하게 정리하기 위해서라도 어떤 방법으로든 ‘시디 아르파’의 이름이 ‘처리’되었어야 할 것이다. 그는 <<유명한 마라부이며 싸비야 꽁프레리(의례및 주술집단)의 일파인 “시디 아르파”가 가끔 이븐 아라파와 혼동되는 ‘오류’가 있다>>고 기술한다. 곧 이어지는 문장은 더욱 흥미롭다 : <<이런 혼란은 특히 제리드 지역의 사람들에게서 많이 나타난다. 소위 ‘과학적인 연구’를 거쳐 기술되었다고 하는 저작에서도 이같은 성격의 오류들이 나타나는데, 예를 들면 공동 저술로 이루어진 튀니지아 역사 교과서중 알리 므라벳의 글이 그런 오류의 하나다…>>(283쪽)

본 연구자가 확인한 바에 의하면 알리 므라벳의 논문에서는 이븐 아라파가 제리드에서 출생했다고 쓰고 있을 뿐이다. 그의 문장이 이븐 아라파의 출생지에 관한 기술부분에서만은 다른 대다수의 자료들과 어긋난다는 것은 사실이지만, 여하튼 알리 므라벳은 ‘시디 아르파’에 대해서는 일언반구도 언급하지 않았다. 여러 차례에 걸친 나의 제리드 지역 방문과 고모라센에서의 짚지않은 체류기간들에서 얻은 대화와 자료에 비추어 볼 때, 만약에 이븐 아라파와 시디 아라파 사이의 혼동이라는 현상이 있다면 그것은 제리드에서보다는 고모라센에서 뚜렷이 관찰되는 현상이라고 말할 수 있다.

싸아드 그립의 논문 제일 뒤에 부록으로 붙은 한 쪽에서 나는 우리의 생각에 도움을 준 다른 단서 하나를 발견하였다. 저자는 이븐 아라파가 ‘확실히’ 고모라센 ‘출신’임을 물적인 증거라고 생각되는 것까지 동원하여 다시 강조하고 싶었을까? <<남부지방의 아들, 위대한 임맘의 기념물, 고모라센인들의 기억에 생생하게 남아있는 이븐 아라파의 혼적>> 이란 설명위에 하나의 사진이 실려있으니 그것은 다름이 아니라 우리에게 이미 친숙해 지기 시작한 한·봉우리와 그 봉우리 위의 사당, 즉 시디 아르파→이븐 아라파 의 사당이다.

#### 4. 산위의 사당은 누구의 것인가?

우리는 우리들이 출발했던 곳, 문제의 봉우리와 사당으로 되돌아가 보기로 하자. 이제 우리는 새로이 ‘불편한’ 질문을 하나 가지고 이곳에 섰다: 그토록 오랫동안 마을의 중심적인 상징으로 자리잡아온 이 사당은 데체 누구를 모신 것이란 말인가?

와르감마의 창건을 이야기하는 전설에서는, 아니 제대로 이야기하자면 그 이전에도 이미 이 지역에 존재했던 와르감마인들이 15세기를 전후하여 다시 세력을 일으키는 것을 말하는 전설에서는 와르감마라는 부족 연맹체에게 있어 고모라센계곡이 차지하는 위치와 상징적인 중요성이 드러난다. 부족연맹의 시원지이며 이후로도 여러 집단들이 만나 정보와 물품을 교환하면서 집단간의 계약을 맺어온, 한 마디로 연맹의 본부라고 할 수 있는 곳이 고모라센이었다. 15세기경에 이러한 연합이 가능했던 것은, 전설들에서도 그렇게 이야기하고 실제로 이 지역의 문화적 논리에 비추어보아도 타당성이 있는 설명으로 여겨지는 것으로, 그 권위와 정당성이 각 부족과 대가족 집단의 각기 다른 이해관계를 초월하는 정치-종교적 지도자들 즉 ‘마라부’들이 있었기 때문이다. 그런데 마침 시디 아르파의 산과 사당이 수세기 전부터 고모라센 일대에서 가장 성스러운 곳으로 인

정받아왔다는 사실에서 우리는 자연히 와르감마의 전설에 나오는 정치-종교적 지도자들과 시디 아르파의 사당사이에 어떤 관련이 있지는 않을까 질문을 해볼 수 있을 것이다.

14세기초에 이 지역을 여행하며 뛰어난 관찰기록을 남긴 세이크 떠쟈니는 고므라센에서 가장 ‘중요한’ 산 봉우리, 그의 자세한 지형묘사에 비추어 볼때 현재의 시디 아르파산임에 분명한 봉우리의 꼭대기에 있는 흥미로운 건조물을 언급하고 있다. 이 언급은 당시의 고므라센사람들의 종교생활을 묘사하는 대목에 등장한다:

〈후므라센(고므라센)과 그 주위의 주민들은 무슬림이라고 자처하지만 그들은 실제에 있어서는 이름뿐인 무슬림들이다. 그들중에 ‘기도’가 무엇인지 제대로 아는 사람이 없을 뿐더러 종교적인 의무의 내용이 무엇인지를 알고있는 사람은 더군다나 한 사람도 없다. 이슬람의 법(샤리아)에 대해서 그들은 전적으로 무지하다.

…우리가 그들 사이에 머무는 기간을 통틀어<sup>25</sup> 기도를 하라고 부르는 소리를 나는 단 한번도 들어보지 못했다. 다만 그들의 봉우리위의 요새—그들이 메쎄제드(예배소, 또는 담을 둘러친 성스러운 지역)라 부르는 꼭대기의 전조물에 쥬아라 출신의 한 외부인이 기도하려 오는 것을 보았을 뿐이다…이 사람들(고므라센 주민들)은 네까라派의 베르베르인들이다. 그들은 죽은 사람들의 시체를 셋지도 않고 매장할 때 기도를 드리지도 않는다. 그들은 딸들에게 상속을 전혀 하지 않는다.<sup>26</sup>

…(이들의 강한 자기 규제의 한 증거를 들자면) 사람들이 어느날 같은 부족의 다른 사람이 빚어버린 금화 한 니을 땅에서 주운 사람 이야기를 들려주었다. 그는 그 금화를 줍자마자 메쎄제드(예배소)에 가서 그곳에 놓고 나왔는데, 그 후에도 다른 사람들이 이 예배소에 자주 들어갔지만, 꽤 여러날이 지나 본래의 금화주인이 우연히 예배소에 들어가서 자신의 금화를 알아보고는 다시 취할때까지 아무도 그것을 임의로 가져가는 사람이 없었다 한다.)

(At-Tidjani, 14세기초반의 아랍어 원본, 1853년 불어 번역본의 112-113쪽)<sup>27</sup>

세이크 떠쟈니의 시대에 이 지역에서는 이슬람의 종교적 규율이 아직 제대로 지켜지지 않고 있었는데, 이는 당대에 이미 이슬람이 제법 뿌리를 내린 이웃의 아랍-노마드 집단인 메헴미드와 대조를 이룬다. 당시 고므라센 사람들은 한 종교유파의 이름을 가진것으로 보이는데, 〈〈네까라-베르베르〉〉란 곧 〈〈카리짓드과 베르베르〉〉의 한 갈래이다. 한편 그때의 주민들은 나름대로 몇가지 강한 규범적 원칙을 가지고 있었던 것으로 보인다. 한 봉우리 위의 예배소는 주민들에게 일종의 성역의 의미를 지니며 상징적인 면으

25 떠쟈니는 4개월 13일간을 고므라센에 머물렀음.

26 이슬람의 법률에 의하면 딸들은 아들들이 받는 절반을 상속하게끔 규정되어 있다. 그리고, 고므라센에서 딸들에게 상속재산을 나누어주지 않는 것은—비록 나라에서 정한 법은 현재 이슬람의 법을 받아들여 상속을 명하고 있지만—관습의 형태로 오늘날도 이어지고 있다.

27 At-Tidjani, *Rihla al-Tidjani*, 아랍어 원본에서 불어로 다음과 같이 번역됨. “Voyage du cheik et-Tidjani dans la régence de Tunis, pendant les années 706,707 et 708 de l'hégire(1306-1309)”, in *Journal asiatique*, 1852, 4e série-tome 20, et 1853, 5e série-tome 1.

로나 실제 생활에서도 핵심적인 위치를 차지했던 것으로 보인다. 나쁜 뜻을 품은 모든 ‘사악한 시선’<sup>28</sup>으로부터 보호된 곳으로 일시적인 욕망들이 차단되는 곳이었으리라.

이러한 ‘보호된 공간’으로서 이슬람 문화권의 다른 마라부 사당처럼 이 곳은 일종의 ‘피난처’구실도 했으리라 짐작된다. 떠자니 자신은 그의 체류기간동안 이곳에 기도하러 가는 사람을 단 한명 만났다고 했지만, 당시부터도 이 사당에는 고모라센 주민들 뿐 아니라 그들과 적대관계에 있는 부족의 사람들도 드나들었던 듯 하다.<sup>29</sup> 정리하자면, 이 예배소는 당시 고모라센인들에게 일종의 성스러운 공간이었으며 카리짓드 네스까라의 유파와 관련이 있어보인다. 만약 당시에 어떤 수호 성인이 모셔졌다면 그 성인은 아랍-노마드의 침략을 피하기 위해 산위에 성곽의 형태로 방어된 거주지에 은신하며 지내던 베르베르들의 보호자로 모셔졌을 것이다.

띠자니는 자신이 고모라센에 거주한 날들이 이슬람력으로 706년의 후반부와 707년이 시작되는 때, 즉 모두 합해 4개월 13일인것을 적고있다( 116-118쪽). 남부 튀니지아에서 알제리의 일부 그리고 현재의 리비아의 일부지대에 걸쳐있는 지역인 ‘아라드’(건조하게 타오르는 변방이라는 뜻)지역의 상당부분은 당시 이미 아랍어를 쓰던 노마드인 메헴미드의 영향권 아래 있었다. 선을 긋듯 이어져 있는 절벽들의 서쪽으로 물려선 베르베르 와르감미들은 가끔씩 틈나는 때마다 지나가는 여행객들을 약탈하거나 정복 집단인 아랍인 유목민들의 캐라반을 습격하기도 하면서 더 나은 날을 기다리고 있었다.<sup>30</sup> 싸아드 그룹의 작업을 포함한 대부분의 이븐 아라파에 대한 연구물과 자료들은 이 임암이 이슬람력으로 716년에 태어나 803년에 사망했다는데에 의견의 일치를 보이고 있는 바, 띠자니가 본 예배소는 나중에 뚜니스의 대(大) 모스께 지도자가 되는 이 임암의 사당으로 세워졌을 가능성성이 거의 없다. 거기다 더하여 이븐 아라파는 튀니지아 남부지역으로는 한번도 여행하지 않았다는 것이 대다수 연구자들의 의견이며 싸아드 그룹도 이를 수긍하고 있다.

임암 이븐 아라파의 출신배경은 어둠에 싸인 채로 남아있을 것이다. 여하튼 우리는 시디 아르파산위의 사당이 적어도 세이크 띠자니의 시대에는 당시 아직 태어나지도 않았던 이븐 아라파와 어떤 관련을 맺기는 힘들다는 잠정적인 결론을 내릴수 있을 것이다. 이 사당은 이븐 아라파의 출생 훨씬 이전에 세워졌고, 당시 아직 ‘정통 이슬람’식의 법규를 거의 실행하지 않고있던 고모라센 일대의 카리짓드 베르베르들이 왕래하던 곳이다. 그들의 전설도 15세기에야 이 지역이 사하라 사막 건너편에서 도착한 한 무리의 ‘마라부’들에 의해 “새로이 이슬람화(이것이 실질적인 “이슬람화”라고 말해도 되겠지

28 ‘사악한 시선’은 이슬람 문화권에서 중요한 일상적 개념의 하나로서 대부분의 불행과 개인적인 재난은 누군가의 질투와 ‘사악한 눈길’때문에 일어나는 것이라고 생각된다. 그래서 이 ‘사악한 눈길’의 기운을 막기위해 선지자 모함메드의 딸인 파티마의 눈이나 파티마의 오른손 형상이 가옥의 문설주나 창고의 문위에 장식되어 있는 것을 오늘날의 고모라센 지역에서도 많이 발견할 수 있다.

29 ‘쥬아라’사람이 이곳에 기도를 하러 왔다고 했는데, 쥬아라는 당시 고모라센 사람들과 적대관계에 있는 메헴미드들과 동맹관계에 있는 집단이었다. At-Tidjani, 1853, 112쪽 볼것.

30 웨글.

만)" 되었다고 이야기하고 있지 않은가.

## 5. 새로운 창건의 틀

### - 이슬람 부흥운동의 영향

마라부에 대한 신앙관습들이 비판되어온 것은 이미 오래전부터 아랍-이슬람 지역에서 있어온 현상이며, 이 비판들은 특히 19세기 중반부터는 더욱 본격적으로 이루어져왔다.<sup>31</sup> 유럽의 식민주의가 본격적으로 들이닥친 지난 세기에 그 반작용의 기운을 타고 성장한 이슬람 부흥주의는 유럽의 현대주의에 맞서는 이슬람 문화권 나름의 '이슬람의 현대화' 노력의 일환으로 발전되었다.<sup>32</sup> 문자교육(아랍어)이 확대되고 이에 따라 코란에 대한 지식도 널리 퍼지면서 이슬람의 원론적이고 '정통적'인 신학의 규율에 어긋난다고 평가되는 각 지방의 전통적인 풍습들은 점차 정죄와 비판의 대상이 되기 시작했다. 이슬람 부흥운동의 이러한 영향은 우리가 남부 튀니지아에 제류하는 동안에도 여실히 드러났다. 고모라센의 경우에서도 짚은 세대는 이슬람 부흥주의의 주장에 무관심하지 않은 형편이다. 중등교육 이상을 이수한 공무원들과 학생들은 프랑스 등지에서 이민 취업을 하는 주민들과 더불어 그들이 새로 배우기 시작한 '정통 이슬람'의 규율에 어긋나는 것으로 보이는 자신들의 전통풍습과 결혼식 같은 의례방식들을 비난하기 시작했다. 특히 '교육을 받은' 사람들이 '마라부'에 대한 언급들을 못마땅해하며 이 관념을 없애려 노력한다. 그런데 이와는 별도로 일상에 있어 종교적 의무를 이행하는데 별로 열심이지 않은 짚은 세대의 일부도 비슷한 자세를 보이는 데, 이 경우는 결국 자신들의 관습의 '미개함'에 대한 '수치심'으로 해서, 즉 '무지하고 고리타분한' 풍습에 대비되는 '현대적인' 방식을 추구하는 데서 기인하는 것으로 해석할 수 있다.

종교적인 이유든 아니든 그들의 지방 관습은 '무지'한 것이며 전(前) 근대적이라고 비난받는다. 이 생각에 의하면 '현대화된 옷으로 무장된 이슬람'인 이슬람 부흥운동이 최선의 선택이겠지만, 그렇지 않다면 이제는 '고리타분한 전통관습'으로 여겨지는 자신들의 풍습에 비해 차라리 아예 유럽식의 '현대적' 방식이 낫다는 식이다. 이같은 관점에서 보면 이슬람 부흥운동은 사람들이 보기에 '현대화'의 움직임이면서 동시에 유럽의 원리와 다른 자기문화의 정당성 기제에서 출발하는 '탈 식민화' 즉 '자기자신'의 방식을 되찾으려는 움직임으로 인지되는 셈이다.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Bernard LEWIS, *Le retour de l'Islam*, Paris: Gallimard, 1985.

<sup>32</sup> 유럽 식민지 시대의 북 아프리카에서 발전되어온 이슬람 부흥운동에 관해서는 다음을 볼 것. Jacques BERQUE, *Ça et l dans les débuts du réformisme religieux au Maghreb*, Paris: Maisonneuve, 1962; Ali MERAD, 1967, 윗글; B. TLILI, "Contribution l'éluication des paradoxes de la pensée réformiste tunisienne moderne et contemporaine(1830-1930)" in *Africa*, no.3, 1975, 317-345쪽; A.H.GREEN, *The Tunisian Ulama, 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents*, Leiden: E. J. Brill, 1978; G.C. ANAWATI 외 공저, 1982, 윗글.

<sup>33</sup> 특히 20세기에 들어 아랍권 밖으로 확장일로에 있는 이슬람의 팽창은 제 3세계인들이 자신들을 정

여기서 우리는 고모라센 사람들이 그들의 계절적인 이민과 왕래를 통해 외부세계와 상당히 강도높고 빈번한 커뮤니케이션을 행하고 있음을 다시한번 강조해 두는 것이 좋겠다. 이슬람 부흥운동과 같이 ‘종교적 정통성’을 찾는 경향은 무슬림 세계 바깥으로 나가는 접촉들에서 오히려 더 강화되어왔다.<sup>34</sup> 이민 취업자들이 자신들보다 물질적으로나 이데올로기적으로 더 잘 조직되고 구조화된, 무슬림이 아닌 ‘他者들’의 땅에서 지내게 될 때, 더군다나 이 ‘타자들’이 이민취업자들로 하여금 그들의 사회와 문화안에 귀속되고 싶은 충동마저 느끼게 할 정도의 매력요소를 지닐 경우, 고향에 가족을 두고온 무슬림 이민 취업자들은 자아를 추스리기 위한 보다 구조적으로 강화된 방어적 가치관의 틀을 찾게된다. 이러한 상황속에서는 자신들만의 ‘차별성’을 새로 부각시키는 정체의식을 추스리지 못하고 자아가 그대로 상실되어 떠내려갈 것 같은 위협을 느끼는 것이다. 게다가 여기서의 ‘타자들’은 오랜 옛적부터 문명사이의 경쟁속에 대결해온 역사적인 ‘적’의 세력이다.<sup>35</sup> ‘적’ 앞에서 스스로 해체된다는 것은 절대로 안될 노릇이다. 이 이민취업자들의 해결책 중 하나는 그래서 이데올로기적으로 강화되고 엄격화된 이슬람, 보다 ‘현대적’인 지식수단들을 동원하여 더 근본주의적으로 틀이 짜여진 이슬람 부흥운동에의 가담이다. 그리고 그들이 고향마을을 방문하는 길에는 유럽에서 벌어들인 돈 및 가전제품 등의 선물과 함께 ‘현대화된 논리’의 옷을 입은 이슬람 부흥주의의 경향도 함께 꾸러미에 꾸려져 들려오게 되는 것이다.<sup>36</sup>

한편 고향마을을 찾으면서 이민 취업자들은 새삼스럽게 자신들의 존재에 밀착되어오는 자아의 한부분, 즉 자신들의 전통적 지역습속을 다시 만나게 된다. 과거에 이미 남부 튀니지아의 베르베르 산악 정주민들은 외형적인 부족의 이합집산과 아랍-노마드들

북 지배해온 유럽 제국주의자들의 종교적 원리였던 기독교에 맞설 수 있는 대안이 될만한 거대종교의 문화적 논리를 찾는 후기 식민주의적 현상의 하나로 설명될 수 있다. 이런 각도에서 보면 이슬람 근본주의는 ‘탈 식민’의 노력이 방어적 민족주의의 경향으로 선회하면서 오히려 보수적인 종교논리를 강화하는 경향의 하나로 인식될 수 있는 것이다.

34 한 예를 들자면 19세기 말에서 20세기 초에 이르는 튀니지아의 이슬람 부흥운동가들의 절대 다수는 당대의 젊은 세대들로서 식민지치하에서 프랑스어와 사상을 교육받은 동시에 유럽의 정세 흐름에 대해서도 잘 노출된 인물들이었다. 물론 이들은 상대적으로 확장된 커뮤니케이션 통로들을 통해 중동지역의 정치-종교적 운동에도 민감한 반응을 보일 수 있었다. T. AYADI, *Mouvement réformiste et mouvements politiques Tunisiens (1906-1912)*, thèse de 3e cycle, Univ. de Paris IV, 1978.

35 로마제국 멸망 이후의 유럽의 역사를 이해하는데 있어서 기독교 문명의 팽창과 전환, 접합의 역사로 보는 시각이 하나의 핵심적인 열쇠라면 서기 7세기 이후의 유럽을 비롯한 지중해 일대의 역사는 기독교 문명권과 이슬람 문명권사이의 대결과 교환의 역사라는 시각에서 이해해야 그 거시적인 성격이 파악된다는 것을 여기서 새삼 자세하게 거론할 필요는 없을 것이다. 터키와 모로코등의 사례를 참고로 현재의 유럽 공동체 결성의 움직임이 어떤 역사적 감정적 뿌리에 근거하여 그 구 성국가들을 받아들이는지를 다시 한번 살펴보는 것도 도움이 될 것이다.

36 한 가지 유의할 것은 모든 무슬림 이민 취업자가 이슬람 근본주의로 가는 것은 아니란 점이다. 소수이긴 하지만 정 반대로 이슬람에 대한 신앙을 버리고 자유주의자가 되거나 무신론자가 되는 경우도 나타난다.

의 지배에도 불구하고 각 대가족 집단별로 지녀오던 특별한 풍습들의 세밀한 부분들을 보존하고자 유별난 노력을 기울여왔고 이 부분에 관한 아랍 노마드 등의 주위 정복 집단에 쉽사리 양보를 하지 않았다. 이 신악 정주민들은 북부의 대도시에서의 일거리 를 찾아 계절적인 이민취업을 하는 방식을 다른 어떤 집단보다도 일찍 그리고 적극적으로 발전시켜왔다. 그리고, 이들은 도시지역으로의 취업이민에 있어 상대적으로 늦게 시작한 튀니지아의 다른 대부분 농촌지역 주민들과는 다르게 가족이 모두 이주하지 않고 여자들과 노인 그리고 어린아이등의 가족성원들을 이 척박한 사막의 고향마을에 남겨두는 방식을 고집하고 있다. 도시에서의 경제적인 기반은 그들이 다른 지역출신의 이민취업자들에 비해 월등히 나은데도 불구하고 말이다.<sup>37</sup> 일년에 약 한두 달 자신들의 출생지로 되돌아오는 것, 자신들의 지방풍습에 다시 푹 잠기는 것은 문화가 다른 이국에서 힘들게 일한데 대한 가장 귀한 댓가의 하나이다. 이것은 아마도 이민 취업자들이 그렇게 고생하며 일을 하는 이유가 되기도 한다. 즉 '자신들의 공간'에서 '자신들의 방식' 대로 계속 살아가고 싶은 욕구이다. 이것은 할 수만 있으면 대도시나 특히 유럽으로 가족 모두를 동반하여 이민, 정착할 기회를 노리는 다른 지역의 주민들과 매우 대조되는 태도이다. 즉 자신들의 생활방식을 산다는 것이 그렇게도 그들에게 중요했었던 것인데, 그런데 현재는 자신들 고유의 풍습중 일부를 비판하는 현대화의 옷을 입은 이슬람 근본주의가 도입되어 자아의식의 혼란을 동시에 겪고 있다고 할 수 있다.

#### - 새로운 도시형성이라는 배경

이슬람 부흥운동이외에도 다른 요소들이 이븐 아라파 현상의 배경을 이루고 있지는 않을까? 이미 우리는 앞에서 거리와 점포 그리고 공공건물들이 이븐 아라파의 이름을 갑자기 따가기 시작하는 것을 보았다. 현재 조성중인 시가지가 들어서기 이전의 시기에는 '이븐 아라파'에 대한 언급이나 흔적이 극히 드물다는 사실을 주목해 둘만하다. 결국 이븐 아라파 현상의 진정한 시작은 고모라센의 새 시가지 특히 그 도심이 이 계곡에 들어서는 시기에서 비롯된다고 생각해도 사실에서 크게 어긋나는 것은 아니니라.

삼십년도 채 안되는 시기동안에 그전부터 흩어져있던 산위의 거주구역들에 살고있던 주민의 거의 대부분이 계곡 아래로 이주해왔다. 벌판지역과 인근의 다른지역에 살던 사람들의 상당수도 그들의 옛 영토를 떠나 계곡에 밀집된 새 구역들을 형성하면서 자리 를 잡았다. 각기 다른 (대가족 혹은 부족)집단들의 영유지들이 새로 뒤섞이기 시작했다. 와르감마의 여러 집단들, 과거의 노마드들과 반(半)노마드들, 그리고 대다수의 과거 산악 정주민들이 비좁게 자리잡은 같은 시가지 구역안에 살게 되었다. 이웃 마을 출신의 주민들과 가베스, 메드닌, 제르바 등지의 다른 도(道) 사람들이 고모라센에 일자리를 얻으려 오기 시작했다. 이처럼 다양한 뿌리와 출신의 사람들이 -- 그중에는 과거의 철천

<sup>37</sup> 프랑스에서 일하는 고모라센 상인들은 다른 지역에서 온 북 아프리카 출신 이민 취업자들에 비해 평균 4-5배 이상의 소득을 올리고 있고, 여러 지역에 분산되어있는 자기 소유 점포등 안정된 자본 을 갖추고 있는 경우가 많다.

지 원수로 지내온 적대적 관계의 집단성원들도 있다 -- 완전히 새로 구성되는 제한된 공간 안에서 함께 얼굴을 맞대고 지내게 됨에 따라 지역의 생활을 꾸려나가기 위한 새로운 원리가 필요하게 된다.

부족집단들의 공간이 새로이 규정되는 것이라든가 대가족 집단들이 실리적인 이유로 이합집산하는 현상은 과거에도 자주 관찰되어온 바다. 자아 정체의식 범주가 새로이 규정되는 것과 그 진행의 과정 자체는 이 지역의 주민들에게 전혀 새로운 것이 아니다.<sup>38</sup> 현재의 새로운 도시에서 모여살기 위해서도 이들은 새로운 연합과 동원의 축을 필요로 할 것이다. 과거와는 다른 원리 아래서 출신이 다른 여러 집단들이 모여 한 도시의 '시민'으로 되기위해서는 그 어떤 새로운 자아의 범주와 틀이 만들어져야 하는데, 여기서 새로운 '시민상'에 걸맞는<sup>39</sup> 일종의 새로운 '공동의 조상'이 필요하게 되는 셈이다.

이민취업을 통해 새로이 유입되는 경제적 자산들 역시 새로운 자아 이미지의 지위 격상과 정당화 작업을 부추기는 수단을 제공한다. 다시 말해서, 프랑스의 시장에서 벌어들인 자본이 상당부분 전통적인 문화적 논리의 요소들을 동원하여 자아를 새로 형성하는 현실적인 기반을 제공한다는 말이된다.

생산과 소비양식상에서 급격한 변화를 겪는 사회에서는 이전에 지배적인 위치를 차지하고 있던 집단이 적용에 실패하여 그 지위를 잃는가하면 떠오르는 계급의 사회적 지위가 격상되는 현상을 심심치않게 목격할 수 있다. 고모라센에서도 새로운 가치평가의 최도인 '현금'의 비중이 점차 더해져서 심지어 고모라센의 각 대가족 집단이 자기 가족 만의 모스께를 따로 건설하기 위해 대지와 건축비용을 제공하고 그 모스께에서의 영향력을 독점하기를 도모하는 현상마저 나타나고 있다. 이러한 방식은 자기 가족집단의 이슬람에 대한 '정통적' 신앙심을 다른 사람들에게 광고하면서 자신들에게 알라의 축복이 내려지기를 기대하는것, 동시에 이 모스께에 드나들 자기 가족집단의 성원외의 사람들에게는 그들의 영향력을 확장할 수 있는 방법이 된다.

이상의 것들이 고모라센의 이븐 아라파 현상을 둘러싼 대개의 환경을 이루고 있다. 우리가 이미 살펴보았다시피 '사막의 무지한 베두원'으로서 그리고 베르베르로서의 과거는 주민들의 의식에서 지워져야하는 어두운 기억으로 여겨진다. 이제부터는 모두가 '진짜 아랍인'이 되어야 하고, '신실한 정통파 무슬림'이 되어야 하며 '존경할 만한 지위'를 가져야 한다. 아랍-노마드들의 지배아래서 배척받고 가난했던 신악 정주민으로서의 수치스럽고 불행한 역사는 잊혀지고 지워져야하는 것이다<sup>40</sup>.

38 한 대가족집단 혹은 부족집단이 다른 집단에 합쳐지는 것은 '족보'를 새로 만드는 방식으로 표현된다. '족보'와 '공동의 조상'이란 요소들은 이합집산이 상대적으로 빈번했던 부족집단들이 취해온 공식적인 문화적 언어의 일부이다. 북 아프리카의 역사과정에서 이 요소들은 벌써 여러 세기 전부터 이용되어왔다. Georges MARCAIS, *Les Arabes en berbérie du XIe au XIVe siècle*, Paris: E. Leroux, 1913, 을 참고할 것.

39 베두원 출신의 사람들에게 "시민이 된다"는 것이 뜻하는 바, 특히 그 자아 이미지의 격상 노력에 대해서는 Jacques BERQUE의 1962년 윗글 489쪽을 참고할 것. 이 저자의 다른 책 *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris: Seuil, 1962,의 131-136쪽( 1979년판 )도 이 주제를 잘 분석하고 있다.

결국, 한 지방의 ‘마라부’일 뿐이었던 시디 아르파는 그 상징적인 함의를 털바꿈하여 수도 뚜니스의 대(大) 모스케의 지도자인 이븐 아라파, 비정통인 시아파 중에서도 이단에 속하는 네스까라-카리짓드주의의 과거<sup>41</sup>를 지워내며 보상할 수 있는 정통 말리키즘의 위대한 신학자의 이미지로 대체되어야 했던 것이다.

## 6. 망각에의 의지, 그리고 역사 만들어내기<sup>42</sup>

북 아프리카의 농촌지역에서 현지조사를 하는 연구자는 으레껏 부족이나 대가족 집단의 내력과 역사를 묻는 데서부터 면접을 시작하기 마련인데, 실제로 한 ‘공동체’에서 공유되고 있는 기억으로 상정되는 그들 집단의 내력은 종종 기대하던 바와 다른 형태로 담해지고 집단들의 분명한 범주나 집단의 역사에 혼돈이 오기 십상이다.<sup>43</sup> 결국 상당한 기간, 종종 일년이상, 때로는 여러해를 현지에서 지내며 내밀할 관계들이 형성되고 사람들로부터 ‘신뢰’할 만하다고 여겨져야 여러 가족집단들의 조각난 기억들과 이야기들을 조금씩 수집할 수 있는 경우가 빈번하다. 우리들의 고모라센도 이점에서 예외가 아니어서, 본 연구자는 와르감마의 모든 집단들이 공통으로 내세우는 와르감마의 시조 전설을 제외하고는 고모라센의 마을차원의 역사와 각 대가족집단의 역사를 수집하는데 한동안 상당한 어려움을 겪지 않을 수 없었다. 그후, 고모라센의 주민들이 공유하는 기억의 혼적에서 중심적인 위치를 차지하고 있는 것으로 보여지는 시디 아르파에 관한 전승된 이야기들을 추적했으나 기기에서도 일단은 큰 성과를 얻지 못했었다. 부족집단의 분파들간의 갈등과 경쟁의 역사를 캐낼 때와 마찬가지로 필자는 다시한번 무겁게 짓누

40 남부 튀니지아에서 관찰된 ‘자아의 격상’을 위한 노력과 베르베르 및 아랍의 자아상에 관한 담론을 연구한 다음 작업을 참고할 것. G. ALBERGONI & F. POUILLON, “Le fait berbre et sa lecture coloniale: l’Extreme-Sud tunisien” in *Le mal de voir*, Cahier Jussieu no.2, Paris, 1976, 그중에서도 376-379쪽에 유의할 것.

41 Bernard LEWIS의 “La signification de l’hérésie dans l’histoire de l’Islam”과 그밖에 Bernard LEWIS, 1985, 위책,에 실린 연구들을 참고할 것. 비슷한 상황에 대해 비교문화적 입장에서 참조할 수 있는 사례들로는 다음을 보시오. Clifford GEERTZ, “⟨⟨Internal Conversion⟩⟩ in Contemporary Bali” in C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973; Judith NAGATA, “Islamic Revival and the Problems of Legitimacy among Rural Religious Elites in Malaysia” in *Man( n.s.)*, no. 17, 1990, 42-57쪽.

42 역사 만들어내기에 관해서는 기원 1년 전후의 고고학적인 흔적들을 다분히 임의로 재해석하여 오늘날의 이스라엘 국가를 전설하는 정당성의 자료로 동원하는 사례를 연구한 다음의 작업을 참고하기 바람. Pierre VIDAL-NAQUET, *Les Juifs, la mémoire, et le présent*, 제 1권, Paris: François Maspero, 1981. 그중에서도 첫번째 장의 “Les drames du 1er siècle-enquêtes historiques”을 보시오. 아울러 H. HALBWACHS, 1941, 웃책을 참고할것.

43 1980년대 초에 튀니지아 남부 제리드 지역을 연구했던 Jocelyne DAKHLIA( 1990, 웃책)의 작업을 참고할것. 이 책의 저자는 공유된 기억이 얻어지지 않는다는 점을 발전시켜 결국 이 사회에 공유된 기억이나 역사를 지닌 ‘공동체’라는 것이 존재했던 것인지 자체를 의심하기 시작한다.

르는 주민들의 ‘망각’의 침묵 한가운데에 빠져가는 자신을 발견하게 되었다.

과거사에 대한 이 ‘망각’들은 기록과 전승수단의 부족으로 인해 상실된, 단순한 기억의 쇠퇴에 의한 것인가? 물론 과거의 ‘모든’ 사건들이 동일한 중요성을 획득할 수는 없고 오늘날의 담론에서 모두가 전승될 가치를 인정받을 수는 없으리라. 그렇지만 적어도 시디 아르파를 둘러싼 침묵은 아무런 의도 없이 저절로 기억이 회미해진 테서 오는 과거사의 ‘망각’과는 좀 다른 것으로 보인다. 이것은 그보다는 사람들이 불행한 과거, 즉 집단간의 잦았던 싸움과 전투들, 비참한 가난, 새로이 유입되는 이슬람 부흥운동에 의해 ‘무지’하고 ‘정통적이지 못한’것으로 비난받기 시작하는 그들의 관습 등을 일깨우는 언술행위를 피하고 경계하는 일종의 자체검열에 가까운 것으로 여겨진다. 이 모든 부정적인 과거의 이미지들은 집단들간의 응어리진 감정을 화해시키고, 무엇보다도 자기 자신의 자아상과 화해시키는 ‘사면’의 장치를 거쳐 새로운 이미지들로 대체되어야 할 것이다.<sup>44</sup>

‘자연적’이고 수동적으로 이루어지는 망각과는 다르게 여기서는 ‘망각에의 의지’가 상당한 에너지 동원을 필요로 한다. 왜냐하면, 과거의 기억을 지워내기 위한 안간힘들에도 불구하고 사람들의 인식의 저변에는 자기들의 실존의 뿌리와 연결되는 기억들이 여전히 사라지지 않고 맵도는 채 언제 어떤 때에 기회를 틈타 폭발적으로 다시 솟구쳐 사태를 견잡을 수 없게 만들지도 모르는 것이다.<sup>45</sup> 사람들의 마음 한 구석에는 조작적인 ‘사면’과 ‘망각’을 다시 부정하고 싶은 욕구, 즉 자아의 중요한 한 근거를 잊고싶지 않은 욕구와 함께 과거의 한(恨)을 복수로 갚지 못한채 너무 헤프게 용서하며 양보해버리고 싶지는 않다는 욕구가 여전히 꿈틀거릴 수 있다.

마찬가지로 중요한 것은 혼돈된 시대환경 안에서 자아의 뿌리를 찾고 싶은 거부할 수 없는 욕구이다. 생활과 문화가 급격하게 변해가는 이 시기에서는 전통적인 결혼 의례라든가 마라부 방문예배, 그밖의 전승되어온 풍습들이 한편으로는 비판되면서도 다른 한편으로는 역설적으로 새로운 가치를 얻을 수 있으며, 특히 외부 문화의 유입과 근대화의 물결에 휩쓸려 상실되어 버릴 것만 같은 자아의 근거를 다시 부여잡는 결정적인 표상노릇을 하게되는 수가 있다. 예를 들면 시디 아르파 사당에의 방문은 이미 너무 오래 전부터 떼어놓을 수 없는 자아의식의 일부가 되어버려서 정통 이슬람주의를 표방하는 사람들의 비난에도 불구하고 그것을 간단히 그만두는 것은 거의 불가능하다. 이로부터 결국 긴장과 혼돈이 발생하며, 다른 뾰족한 대책이 없는 현재 사람들은 침묵으로, 눈을 감아버리는 것으로, 귀머거리인양 하는 것으로 벼티면서 그저 시간이 모든 것을 해결해 주기를 기다리는 셈이다.

이븐 아라파 현상에서 시디 아르파의 사당을 둘러싼 마라부신앙의 관행은 여전히 생

44 이 부분에 관련된 분석은 다음 작업들 및 그 저자들과의 대화에서 많은 도움을 받았다. Nicole LORAU, “L'Oubli dans la cité” in *Le temps de la réflexion*, no.1, 1980, 213-242쪽; 같은 저자, 1988, 윗글; Lucette VALENSI, “Silence, dénégation, affabulation: le souvenir d'une grande défaite dans la culture portugaise” in *Annales ESC*, 1991, no.1, 3-24쪽.

45 Nicole LORAU, 1988, 윗글의 33쪽.

생히 살아있다. 비록 과거와 같은 정도의 인정은 받지 못하고 있지만 사당에의 방문은 여전히 계속되고 있다. 이 사실에서 우리는 다음과 같은 생각을 할 수 있으리라: 망각이나 망각에의 거부는 겸열/감시와 그에 대한 반작용의 이분법처럼 흑백논리에 따라 그리 단순하게 진행되는 것은 아니다. 자아와 자아에 대한 상징의 탈바꿈을 제대로 진행시키기 위해서는 아마도 중립적인 이행단계, 즉 필요시되고 있는 ‘망각’과 ‘망각’에 저항하고자 하는 한맺힘의 끈질긴 줄다리기를 가라앉히고 쓰다듬기에 적합한 보호된 ‘상징적 영역’이 마련되어야 할 것이다. 고모라센의 경우에는 시디 아르파의 사당이 스스로 갈등의 전선을 형성하는 동시에 이 중간지대적인 상징적 이행공간—탈바꿈을 가능케하는 다양한 해석을 제공하는 공간, 상징적 게임의 커뮤니케이션을 벌일 수 있는 공간—을 훌륭하게 표상하고 있다.

오늘날은 와르감마 전체의 중심적 상징의 위치가 희박해져 가고 있지만 그래도 시디 아르파의 성역지는 고모라센의 자아상에 있어 항상 중심적인 상징이었다. 이 사실이 하도 분명해서 고모라센 사람들은 시디 아르파를 기억에서 간단히 지워버릴 수 없다. 하지만 오늘날 새로이 들어서는 도시의 상황안에서 이것을 특별히 ‘처리’하지 않고 놔두기에는 이 사당은 고모라센 원주민들의 ‘불행한 과거’에 밀착된 기억을 너무나 생생히 일깨우는 상징이기도 하다.

그렇다면 그대로 놔둘 수도 없고 완전히 없애버릴 수도 없는 이 사당을 어찌할 것인가? 사당의 물리적인 형체와 ‘아르파’라는 명칭의 기본재료를 남긴채 그것을 근거로 하여 이 성역지에 대한 한 바탕의 상징차원의 ‘성형수술’이 있음직하다. 의미의 전환을 위해 동원할 수 있는 아직 ‘이용가치’가 있는 재활용 자원중에는 다행스럽게도 ‘아르파’라는 이름이 있었다. 알 부스탄에는 임밤 이븐 아라파가 와르감마 ‘출신’이라는 한 줄이 들어있다. 그리고 그 동안에 자기 마을이 이븐 아라파의 고향이라고 주장하는 마을은 아직 나타나지 않았다. 그러면 ‘아르파’는 ‘아라파’로, ‘시디’라는 호칭은 ‘이븐’이라는 호칭으로 바꾸는데 적극적인 저항의 결心裡들은 없는 셈이다. ‘아라파’는 ‘아르파’를 아랍어의 표준발음으로 바꿔 읽은 것에 불과하고, ‘시디’(선생님 또는 나으리란 뜻)와 ‘이븐’(아들 이란 뜻으로 ‘이븐 아무개’는 ‘아무개의 아들’이란 말이다)은 사람의 이름 앞에 붙는 접두어적인 성격을 가진 말들이므로 이 상징적 탈바꿈의 게임에서 큰 문제없이 ‘통과’된다. 반대자료를 제시하는 증거가 없는한 의지와 목소리가 강한 쪽이 먼저 주장해 버리면 ‘진리’로 채택되는 역사서술과정을 우리가 한두번 보아왔던가. 물론 문제는 사회적 인정의 차원에서 기다리고 있겠지만 말이다.

한편으로는 과거의 부정적인 이미지를 ‘망각’시키면서 다른 한편으로는 ‘탈바꿈’을 확정지어나가야 한다는 과제가 여기에 부과된다. 고모라센 사람들은 거리와 건물, 가게들과 공공시설의 이름을 ‘탈바꿈된 요소’를 동원하여 지어나가기 시작했다. ‘이븐 아라파’의 이름을 따서 협동조합을 결성하고 이븐 아라파를 기리는 축제를 조직하기 시작했다. 이제 그들은 마을 어귀에 이븐 아라파의 입상(立像)을 세울것을 계획하고 있다. 그리고, ‘이븐 아라파의 집’이라고 명명된 시립 문화관 입구 훌에는 이미 임밤의 초상화가 당당하게 내걸려 있다.

수도 뚜니스에서 이븐 아라파 조합이 결성되었다는 점은 특별히 시사적이다. 뚜니스에서 태어나고 자라 그곳에서 일생동안 활동을 한 이븐 아라파는 오늘날 뚜니스로 이주하여 장사를 하고 있는 고모라센 사람들에게는 자신들의 처지와도 감정적인 연민의 끈이 연결될 듯한 옛 고모라센 출신 한 이주자의 아들이었어야 할 것이다. 임밤이 사망한 후 6세기가 지나 그 이름을 따서 결성된 조합은 튀니지아의 수도에 이주해와서 생활하는 고모라센 사람들, 그중에서도 교육을 받은 ‘지식인들’—이븐 아라파의 진정한 상징적 ‘후예들’!—의 조합이 되는 것이다.

그러나 이븐 아라파의 고향마을이라는 이러한 선전의 효과는 고모라센의 이웃마을에서는 그 노력에 비해 놀라울 정도로 약한 호응을 얻고 있다. 이 주제에 대해 보이는 고모라센의 이웃마을 주민들의 일반적인 태도는 <<…그건 그 사람들이 하는 소리지…우리가 상관할 바는 아니니까 잘 모르겠소만…>>하는 것이다. 고모라센이 속해있는 따따원 道를 벗어나 이웃 지역의 주민들 특히 지방의 역사를 그런대로 알고 이븐 아라파에 대해서도 여러번 들은 적이 있는 ‘글줄이나 읽는 사람’들은 고모라센이 이븐 아라파의 고향 내지 출신지역임을 주장하며 나선다는 이야기에 펄쩍뛰며 놀란다.

새로 만드는 역사를 정당화 시키는 데 동원되는 자원은 남부 튀니지아 지방을 벗어난 뚜니스나 프랑스 등 꽤 멀리떨어진 ‘바깥’에서 수입되는 수도 있다. 위에서 우리가 본 바 있는, (과거 오랜기간동안 직접 들어와 그들을 지배했던 식민 종주국인) 프랑스의 빠리 3대학에 박사학위 청구용으로 제출된 논문은 마을사람들에게는 그들의 새로운 사회적 위상에 대한 ‘국제적인’ 공인으로 여겨진다. 마치 과거 아민취업이 지역권내에서 그 생존자원을 찾을 수 없어 <<근방을 떠나 산들과 스텝지역을 뛰어넘어 곧바로 수도 뚜니스로>> 생계수단을 찾아갔듯 오늘날의 고모라센인들은 경제적인 자원뿐만 아니라 그들의 새로운 지위에 대한 인정과 정당화의 자원을 찾아 <<북부의 도시들과 자중해를 넘어 곧바로 빠리로>><sup>46</sup> 날아가는 것이다.

시디 아르파는 망각의 대상이며 지워 없애버려야 할 혼적이다. 동시에 재창건의 기초 자료, 역사 만들기의 중심축이 되는 기반을 제공해주는 것도 시디 아르파이다. 과거에 시디 아르파는 고모라센의 정체의식의 중심적 상징이 되어주었었다. 성스러운 영역이자 기억의 장소로서 이 사당과 그 발치의 봉우리는 수많은 이야기와 감정들을 그속에 담고 있다. ‘망각’과 ‘새로운 만들기’가 동시에 진행되는 이 이중의 게임 메카니즘에서 핵심적인 것은 상징이 제공하는 중의성(重意性)의 공간이다. 여기서 ‘중의성’이란 상황들과 해석자의 의지에 따라 다분히 임의적으로 여러갈래의 해석이 가능토록 하는 기제를 뜻한다.<sup>47</sup>

와르감마의 창건신화들에는 15세기경 사하라 건너편에서 당도하는 마라부들과 원주

46 André LOUIS, *Tunisie du sud: ksar et villages de crêtes*, Paris: C.N.R.S., 1975.

47 이 개념을 우리는 다음에서 별었다. A. COHEN, “Political Symbolism” in *Annual Review of Anthropology*, no. 7, 1979, 87-113쪽; 같은 저자, “Drama and Politics in the Development of a London Carnival” in *Man(n.s.)*, no.15, 1980, 65-87쪽.

민들이 이슬람으로 ‘개종’하는 것—‘새로이’이슬람화(ré-islamisation)되면서 부족이름이 새로 지어지고 주민들의 ‘정체의식’이 새로 만들어지는—을 이야기하면서 이미 시디아르파의 산과 사당의 이미지를 비추기 시작한다. 전설들에 따르면 마라부들이 도달한 곳이며 ‘재창건’의 위업을 지도한 곳은 고모라센의 중심에 위치한 한 봉우리였다. 당시 기존의 ‘정체성’(identité)을 구성하던 요소들이 혼합되고 뉘아들어 새로운 집단적 자아의식이 주조되는 과정이 있었다. 전설들은 말하기를 당시의 베르베르 원주민들은 그들의 이름을 버리고 새로이 도래한 지배집단인 ‘아랍인’들, 즉 이슬람화의 주역인 지배집단에 흡수되면서 이 집단의 이름인 ‘와르감마’란 이름을 받아들였다고 한다. 14세기초 세이크 떠짜니가 방문할 당시 산위의 성역은 아직 ‘시디 아르파’란 이름을 갖지는 않았던 듯하다. 당시에도 이미 이 장소는 카리짓드 베르베르인들의 성역으로서 고모라센의 신성한 지역이자 중심된 표상으로 자리잡고 있었다. 그리고, 어느 시대부터인가 남부 튀니지아에서 마라부 시디 아르파라는 영향력이 퍼지고, 이것이 오늘날까지도 이 장소의 이름을 제공하고 있다. 현재, 우리는 시디 아르파 사당을 중심으로 또 한번의 창건신화가 만들어지고 있는 것을 목격하고 있는데, 새로운 자아의식과 정체성을 만들어내기 위해 동원되는 이 전설의 주된 자료로는, 이미 수세기 전부터의 여러 창건과 재창건단계에서 그려졌듯, 문제의 봉우리와 사당이 다시 한번 등장하고 있는 것이다. 즉 여러 차례 지나온 이해의 단계들에서 현재의 시디 아르파는 각 시대의 다양한 집단들과 다양한 필요성들을 중재하고 나름대로 충족시키면서 일종의 연속성을 보장하기도 하는 신성성과 상징성의 공간이 되어준 것이다.

그런데, 적어도 현재의 상황에서 볼 때는 시디 아르파가 제공하는 중의성의 공간이 새로운 탈바꿈이란 과제를 감당하기에 그리 충분하지는 못한 것 같다. ‘시디 아르파’란 이름과 베르베르 산악 정주민 생활에의 기억이 모든 고모라센 사람들의 눈에 너무나도 생생하게 남아있어서, 이 성역의 ‘이븐 아라파化’를 부담없이 밀고 나가기는 아직 힘이 벅차다.

결과적으로 시도되는 하나의 대안이란 것이 봉우리 위의 성역과 이븐 아라파를 별개의 것처럼 취급하는 것이다. 일부 고모라센인들은 사당을 별개의 것으로 취급하여 이에 대해서는 그저 침묵을 지켜버리고, 이븐 아라파는 그 사당과는 관계없이 이 마을의 한 조상임을 조심스럽게 언급하기 시작했다. 이븐 아라파가 다른 기억의 흔적이라는 장치 없이 곧바로 고모라센의 (새로운)‘기억’속에 들어가게 하려는 것이다. 그러나 이 경우 지역내에 이븐 아라파에 대한 흔적이나 상징적인 기제의 근거가 박약하다는 점에서 이븐 아라파의 다분히 급작스런 도입이 그리 탄탄한 과정을 겪지는 못하리라는 것을 짐작할 수 있다. 지역내에 존재해온 연결고리로서의 상징적인 기제가 시디 아르파의 사당이라든가 적어도 그에 벼금갈만한 기억의 물질적인 고리에서 동원되고 ‘조작적’으로 충분히 이용되어야 그나마 사람들의 감정에 뿌리를 내릴 공간을 찾을 수 있을 것이다. 그리고, 어떤 방식을 취한다 하더라도 시디 아르파를 직접 이븐 아라파로 급작스럽게 대치하는 것은 중의성의 공간을 상당히 축소시키는, 현재의 정황 속에서는 부분적인 실패의 위협이 다분한 시도로 여겨진다.<sup>48</sup> 결과적으로 시디 아르파라는 주제의 복잡성 앞에

서 사람들은 침묵을 선호하게 된다.

집단의 기억이 문자나 구술의 형태로 모두 전승되지 않는다면, 언어 이외의 다른 형태, 다시 말하면 비(非)언어적인 형태의 커뮤니케이션 저장고로 존재한다. 전축양식이라든가 음악, 그리고 춤곡들, 복장, 일상과 의례행사에서 특별하게 등장되는, 언어로 잘 설명되지 않는 습속들 앞에서 마을 사람들은 깊은 저변에 묻어두었던 전승되어온 어떤 감정의 기억에 휩싸여 즐거워하고 슬퍼하며 때로 웬지 모르게 쓰라린 한의 느낌들을 달랜다. 이 춤들과 음악의 기원이나 그 정확한 의미들에 대해서도, 그리고 자신들이 느끼는 감정의 정확한 이유에 대해서도 그들은 언어로 잘 표현하지 않거나 표현하지 못한다. 이것들은 공식 문화논리의 '통제'와 담론·감시를 피해 빠져나가 새로운 시대에서 살아남은 기억의 편린들이기도 하다. 이러한 것들은 옆으로 둔채 문자와 구술로 진행되는 담론들은 다른 방식으로 전개되고 또 부족의 차원에서 부분적으로 공식화되기도 한다.

어느 하루, 한참 이야기를 나누다가 다시 나타난 긴장된 분위기를 가라앉히기 위해서 나는 다음과 같이 말하게 되었다: <<아마도…어른들께서 자주 말씀하시듯 우리 인간들은 결코 진리의 완전한 모습에는 영영 가닿지 못할지도 모르겠군요…>>. 자리를 함께 했던 노인은 민족한 듯한 미소를 띤채 이븐 아라파에 대해 이야기하고 있던 우리의 대화를 종결짓는 데 한 마디를 덧붙이는 것을 잊지 않았다: <<그렇고 말고, 우리는 결국 아무것도 완전하게 알 수 없다네, 오직 알라신만이 모든것을 알 것일세!>>

시디 아르파에 대한 침묵이 계속되고 몇십년이 지나면서 이븐 아라파에 대한 담론이 북돋아지기를 거듭한 뒤, 다음에 오는 세대는 어찌면 오늘 우리가 겪고있는 긴장의 분위기를 덜 느끼게 될지도 모른다. 그때쯤이면 아마 이 계곡에 탄탄하게 자리잡게될 새 도시의 상징으로서, 훌륭하게 교육받고 '정통 이슬람'을 이끄는 지도자였고, 의심의 여지없는 훌륭한 무슬림이며 따라서 또 다른 방식으로 '근대적인'도시의 시민의 표상인 이민의 아들로서의 이븐 아라파가 고모라센에 본격적으로 뿌리를 내리게 되리라. 그래서 고모라센은 카리짓드-베르베르라든가 '미개한' 베두인, 노마드에게 온갖 수모를 당하던 산악 정주민의 비참한 과거를 주민들의 기억에서 지워내는 데 성공할지도 모른다. 고모라센은 그때 비로소 의심의 여지없는 '시민들'의 도시가 되리라. 이로써 도시의 창건이라는 대역사는 그 한 단원을 넘기게 되리라. 과연 그러할 것인가? 그것은 다가오는 다른 시대의 또 다른 시선을 기다리는 질문이다.

48 그렇지만, 인정하건데, 이 사회에서 정당성을 제공하는 '문화적 논리'를 참작하더라도 다른 뿐만 아니라 대안이 있는 것도 아니다. 새로운 도시가 만들어지고 있는 오늘날의 상황 속에서 이븐 아라파를 도입하는 도입하지 않은 '시디 아르파'는 어떤 형태로도 새로이 '처리'되어야 하는 처지에 놓여있다.

〈참 고 문 헌〉

Albergoni, Gianni & Pouillon, François

1976 "Le fait berbère et sa lecture coloniale: l'Extreme-Sud tunisien" in *Le mal de voir*, Cahier Jussieu no.2, Paris.

Anawati, G.C. et als.

1982, *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain*, vol.1, 〈Egypt et Afrique du Nord〉, Munchen: Mainze Kaiser Grünwald.

At-Tidjani

1852/ 1853 "Voyage du cheik et-Tidjani dans la régence de Tunis, pendant les années 706,707 et 708 de l'hégire(1306-1309)" - *Rihla al-Tidjani*, traduit de l'arabe in *Journal asiatique*, 1852, 4e série-tome 20, et 1853, 5e série-tome 1.

Ayadi, T.

1978 *Mouvement réformiste et mouvements politiques à Tunis( 1906-1912)*, thèse de 3e cycle, Univ. de Paris IV.

Berque, Jacques

1962 *Ça et là dans les débuts du réformisme religieux au Maghreb*, Paris: Maisonneuve,

1962 *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris: Seuil.

Cohen, Abner

1979 "Political Symbolism" in *Annual Review of Anthropology*, no. 7, pp.87-113.

1980 "Drama and Politics in the Development of a London Carnival" in *Man(n.s.)*, no. 15, pp. 65-87.

Dakhlia, Jocelyne

1990, L'Oubli de la cité-la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien, Paris: La Découverte.

Duvignaud, Jean

1968 *Chebika-mutations dans un village du Maghreb*, Paris: Gallimard.

*Encyclopédie de l'Islam*, 1983, 2e éd., tome 3., Leiden: E.J. Brill, 1983.)

Foucault, Michel

1976 *La volonté de savoir*, Paris: Gallimard.

Geertz, Clifford

1973 "⟨Internal Conversion⟩" in Contemporary Bali" in C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.

Ghrab, Sâad

1983 *Ibn 'Arafa et le Malikisme en Ifriquiya en VIII/XVIe siècles*, Thèse de 3e cycle, Univ. de Paris III.

Gibb, H.A.R.

- 1949 "La tension religieuse en Islam" in *Les tendances modernes de l'Islam*, Paris:  
Maisonneuve.
- Green, A.H.
- 1978 *The Tunisian Ulama, 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents*, Leiden: E.J. Brill.
- Halbwachs, Maurice
- 1941 *La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte*, Paris: P.U.F.
- Ibn Maryam
- 1908 *Al-Bustan fi dhikal-awliya wal-'ulama bi-Tlimsan*, éd. par M. BEN CHENEB,  
Alger, trad. par F. PROVENZALI, *El Bostan, ou jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen*, Alger, 1910.)
- Lewis, Bernard
- 1985 *Le retour de l'Islam*, Paris: Gallimard.
- Loraux, Nicole
- 1980 "L'Oubli dans la cité" in *Le temps de la réflexion*, no.1, pp. 213-242.
- 1988 "De l'amnistie et de son contraire", in Y.H. YERUSHALMI ( et als.), *Usage de l'oubli*, Paris: Seuil.
- Louis, André
- 1975 *Tunisie du sud: ksar et villages de crêtes*, Paris: C.N.R.S.
- Marçais, Georges
- 1978 *Les Arabes en berbérie du XIe au XIVe siècle*, Paris: E. Leroux.
- M'rabet, M'hamed Ali
- 1976-1983 "Ifriquiya à l'époque hafside" in M. TALBI et als., *Histoire de la Tunisie-le Moyen Age*, Tunis: S.T.D.
- Nagata, Judith
- 1990 "Islamic Revival and the Problems of Legitimacy among Rural Religious Elites in Malaysia" in *Man( n.s.)*, no.17, pp.42-57.
- Tlili, B.
- 1975 "Contribution à l'élucidation des paradoxes de la pensée réformiste tunisienne moderne et contemporaine(1830-1930)", *Africa*, no.3, pp. 317-345.
- Valensi, Lucette
- 1991 "Silence, dénégation, affabulation: le souvenir d'une grande défaite dans la culture portugaise" in *Annales ESC*, 1991, no.1, p. 3-24.

**Social Change in Northern African Society  
and The Conflict of Cultural Identities -an ethnographical  
study of a rural community**

**Do Young Song**

Today's Northern African societies, which have had a long history of relationship with European societies, are making considerable effort to constitute their own self-identity, especially after their experience of European colonial period.

This study starts with a brief observation over socio-economic transition in a region of Saharian deserts. Deficiency of raw material and growing population in this region forced male adults to go to Europe searching for means of their family's living. They have worked in European cities since late 1950s. Revenue earned there were reinvested for new house construction and other economic projects in their native place. So they could make rapid change of their environments. Economical and educational environment having been changed, the inhabitants now come to need a new frame of identity and social relationship.

Categories forming people's identity like 'nomadic' people or 'sedentary' people named according to their modes of living and like 'Arabic people' or 'Berber people' named by ethnic determination are not fixed. The inhabitants now attempt to take various ways which may impose diverse identities on themselves under their rapidly changing environment. In this context, an Islamic chapter which has been a symbol of self-consciousness of the inhabitants since ancient times is being reinterpreted and taking an important part of intermediation in the process of continuance and rupture between authentic Islam and their regional tradition.

송도영, 연세대 강사  
Tel : 392-7142(H)