

미얀마 껀잉족(Kayin)의 종족성 변화와 그 현대적 의미*

김 인 아**

I. 서론

버마족 중심의 전통적 왕조시대에 있어서 노동력과 경제적 자원의 수탈 대상이었던 껀잉족(Kayin)¹⁾²⁾은 영국이 미얀마³⁾로 진출하기 시작한 19세기 초 시작된 백인 선교사들의 유입과 그들과의 접촉

* 이 논문은 2009년도 정부(교육과학기술부)재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 부산외국어대학교 동남아지역원에서 이루어진 연구임을 밝힙니다(NRF-2009-362-B00016).

** 부산외국어대학교 동남아지역원 HK연구교수. myanmar@iseas.kr

- 1) 본고에서 종족명칭 및 지명 등 모든 미얀마어의 영문표기는 1989년 국명표기의 변경에 따른 미얀마정부의 표기개정을 준용하여 작성했다.
- 2) ‘껀잉(Kayin)’은 종종 ‘카렌(Karen)’이란 명칭으로도 사용되고 있다. 카렌은 미얀마어인 껀잉을 라틴문자로 전사(轉寫)한 것으로 보이나 이것은 현지인들의 실제적 발음과는 거리가 먼 표현이다. 따라서 본고에서는 카렌의 실제 현지어 명칭인 ‘껀잉’이란 용어로 표기한다.
- 3) 1989년 6월 18일에 군사정부(SLORC)는 ‘버마’에서 ‘미얀마’로 명칭을 바꾸었다. 이 글에서는 버마족을 지칭하는 용어인 ‘버마(Burma)’와의 혼동을 피하고 이 지역에 살고 있는 모든 국민들을 지칭하기 위하여 ‘미얀마’라는 명칭을 사용한다. 다만 ‘버마’와 ‘미얀마’의 명칭 선택은 오늘날 이 명칭을 사용하는 사람들의 정치적 성향과 연결되는 경우가 많은데, 예컨대 미얀마 반정부활동을 전개하는 사람들은 군사정부가 사용한 ‘미얀마’라는 명칭을 거부하고 ‘버마’라는 명칭을 고수하고 있다. 그러나 필자는 본고에서 미국과 영국 등 일부 국가를 제외하고 국제관계에 있어 보편적으로 사용되고 있는 ‘미얀마’라는 익숙한 명칭을 사용하며 이는 필자의 정치적 성향과는 관계가 없음을 밝힌다. ‘미얀마’라는 명칭은 원래 ‘버마’의 문어체 단어로 알려져 있다. ‘미얀마’에 관한 자세한 어원은 Yule and Burnell(1985:31)을 참고하라.

을 통해 변화를 맞이한다. 특히 기독교는 껀잉족에게 있어서 과거 버마족의 압제에 대한 항거의식과 사회적 향상에 대한 열망 표출의 뇌관역할을 했다. 이 시기를 시작으로 껀잉족 사회 내부에서는 ‘민족 만들기’에 동원되는 수많은 문화 요소들이 ‘발명’되기 시작했고, 탈식민화 이후 영국 식민지배기에 기독교라는 종교를 재료로 몰두한 ‘민족빛기’에서 ‘민족보급’으로 전환하기 시작했다.

버마족 중심주의로 만발했던 미얀마 역사에 있어서 껀잉족 사회의 역사는 기본적으로 차별과 폭력의 역사다. 특히 19세기는 폭력과 소외로 얼룩진 상실의 역사 속에서 절치부심하던 껀잉족이 버마족 사회에 대한 통합 및 동화에의 거부라는 결과를 배태한 기간이었다. 따라서 탈식민화 이후 국민국가가 창설되고 효과적인 국가운영을 위한 국민통합의 이상실현을 저해하는 소수종족 갈등과 폭력의 문제는 강압적 동화정책과 인정적 포용정책, 폭력적 배척정책이라는 이율배반적 방책이 초래한 결과이다.

그렇다면 폭력과 소외로 얼룩진 껀잉족 사회의 역사는 오늘날 미얀마 땅에 무엇을 남겼는가? 여전히 피비린내 나는 살상의 연속 속에서 미얀마의 껀잉족은 껀잉독립국가의 건설을 목표로 와신상담하고 있는가? 물론 오늘날 상당수의 미얀마 껀잉족들은 경제적 빈곤과 인권 유린의 고통 속에서 더러는 도시의 빈민지역에서, 더러는 고립된 섬 지대에서, 더러는 척박한 정글지대에서 살아가고 있다. 그러나 이것은 오늘날 미얀마 내 모든 껀잉족들에게 적용할 수 있는 보편적인 현상인가? 만약 그렇지 않은 껀잉족 집단이 있다면 그 집단이 보여주는 현상이 지니는 의미는 과연 무엇인가?

그동안 미얀마 껀잉족에 대해 적지 않은 연구가 선행됐다. 껀잉족에 관한 기존 연구는 주로 분리주의운동, 난민캠프와 인권문제 등 종족정치학적 측면에서 다뤄졌다(Linter 1994; Smith 1991, 박장식 1993, 1995). 대체로 정치적 이념자로서의 껀잉족에 관심을 기울인

것이다. 최근에 미얀마 껀잉족의 종족정체성 규명을 부분적으로나마 언급하고 있는 몇 편의 연구가 이뤄졌지만 대계가 탈식민 이후시기를 다루거나(Hayami 2004) 현지조사가 용이한 태국 지역에 거주하는 껀잉족을 대상으로 한다(이상국 2008, 2010). 물론 오늘날 미얀마 태국 국경지역에는 껀잉민족연합(Karen National Union, 이하 KNU)의 본거지가 위치했던 마네빨로(Manerplaw)와 고무라(Kawmoora)가 1994년 미얀마 정부군의 본격적인 공세를 받고 함락됨으로써 그 일대에 수많은 껀잉족이 난민이 되어 거주하고 있다. 이후에도 미얀마 정부군에게 군사 공격을 지속적으로 받아온 껀잉족들이 국경너머 피난처를 찾아 몰려들어와 현재 약 12만여 명이라는 대규모의 껀잉족 난민이 7개⁴⁾의 난민촌에 거주하고 있는 실정이며, 이는 현재에도 심각한 인권문제를 발생시키고 있다. 정글지대라는 척박한 환경 속에서 KNU는 현재에도 매솿⁵⁾을 비롯한 태국 중서부지역에서 껀잉족 리더십을 다시 강화하기 위해 조직을 재정비하고 있다.

그러나 오늘날 미얀마의 껀잉족을 무력항쟁집단이라는 정치적 존재로만 설명하기는 어렵다. 그들은 미얀마의 다수종족인 버마족과 상생하면서 미얀마 국적을 가진 ‘미얀마인’의 일원으로 살아가기 때문이다. 실상 미얀마 내 껀잉족의 정체성은 미얀마-태국국경지역에 거주하는 껀잉족과는 전혀 다른 양상을 보인다. 시장경제체제가 도입되고 껀잉족과 버마족은 자원의 획득을 두고 자유경쟁관계에 놓

4) 2012년초 기준으로 120,150명의 껀잉족 난민들이 거주하고 있는 7개의 난민촌에 거주하고 있다. 딱(Tak)지방에 있는 3개의 난민촌에는 79,182명, 매홍손(Mae Hong Son)지방에 있는 2개의 난민촌에는 29,958명, 깐짜나부리(Kanchanaburi)에 있는 1개의 난민촌에는 3,896명, 그리고 랏차부리(Ratchaburi)지방에는 7,114명이 거주하고 있다(TBBC 2012).

5) 미얀마와 태국 국경지역에 위치한 매솿(Mae Sot)은 험준한 지형적 특징으로 인하여 내륙과의 교통이 차단되어 있다. 매솿의 지형적 폐쇄성은 문화나 경제생활방식에도 영향을 미쳐 내륙지역과는 다른 양상을 보인다. 매솿의 지리 및 역사적 배경에 대한 자세한 내용은 이상국(2008:118-125)을 참고하라.

이면서 양 집단 간의 교류가 활발하게 일어난다. 폐쇄적인 국경사회와는 달리 미얀마 내 꺼잉족은 타 집단과의 잦은 접촉을 통해 종족 간 융합과 분리를 거듭하면서 별도의 문화 학습단계를 거칠 필요 없이 버마족의 문화를 내면화시키거나, 과거와는 다른 양상의 새로운 정체성을 ‘발명’시켰으며 나아가 이것을 ‘미얀마인’의 문화로 확장시켰다. 말하자면 현대 미얀마 내 거주하는 꺼잉족의 종족정체성에 관한 인식은 과거의 꺼잉족 또는 미얀마-태국 국경사회의 꺼잉족과는 상당히 다른 모습을 나타내고 있다. 이것은 과거 버마족과 꺼잉족 간의 반목관계의 역사적 경험과 현대 변화된 사회적 경제적 구조가 제공하는 환경적 변화간의 역학적 관계가 새로운 형태의 꺼잉족을 발명시켰다고 말할 수 있다. 따라서 오늘날 미얀마 내 종족 집단들은 ‘종족’ 또는 ‘민족’으로서의 인식과 ‘국민’으로서의 인식 사이에서 전략적으로 자신들의 신분을 선택적으로 취하고 있으며, 이는 꺼잉족 종족성이 역동성과 유연성을 지니고 있음을 시사한다.

본고는 미얀마 내 거주하는 꺼잉족의 종족정체성에 관한 사례 연구를 바탕으로 과거의 역사적 경험과 현대 사회의 구조적인 변화가 오늘날 꺼잉·민족의 정체성에 미친 영향을 고찰할 목적으로 쓴 것이다. 민족 또는 종족의 의미를 지니고 있는 미얀마어인 ‘루묘(lumyo, 사람의 종류)’가 일정한 분류기준을 지니고 있지 않으며 외부 환경적 변화에 따라 루묘도 변화하는 가변적 특징을 지니고 있다고 볼 때, 꺼잉족의 형성 역시 외부적 압력에 의해 이루어졌다고 말할 수 있다. 다시 말해 꺼잉족은 매우 복잡하고 다양한 의미를 함축하고 있는 개념인 것이다. 따라서 본고에서는 미얀마에 꺼잉족의 형성의 과정을 시기별로 분석한 다음, 꺼잉족 사회와 타종족 사회의 상호관계에 있어서 각 단계에서 나타나는 중요한 변화를 구명하며, 이를 바탕으로 현대 꺼잉족의 양상 등을 분석하게 될 것이다.

본 연구는 수년간에 걸친 방문과 일정기간의 단기 현지조사를 통

해 확보한 구술 자료를 기초로 이루어졌다. 필자는 일차적으로 문헌 자료 수집을 위하여 2009년 7월에서 8월까지 양공을 중심으로 조사했고, 이차적으로 2010년 1월에서 2월, 2011년 1월에서 2월까지 추가 조사를 실시했다. 이차 조사에서는 미얀마를 권역별로 나누어 켄잉족을 대상으로 구술 인터뷰 자료 확보에 역점을 두었다.

II. 종족성⁶⁾의 개념과 종족성 이론

종래의 종족성 및 종족집단에 관한 연구는 사람이 출생하면서 그 사회의 일원으로서 자연적으로 습득하게 되는 여러 가지 속성들, 즉, 혈통, 인종, 언어, 생활터전, 종교, 관습 등의 근원적인 배경을 통해 한 집단을 다른 집단과 구분함을 통해 이루어졌다. 다시 말하면, 종족성이란 객관적으로 판단할 수 있는 집단의 고유한 특성에 근거하여 형성되는 것으로 개인이 자발적으로 선택할 수 있는 것이 아니며 원초적인 문화적 속성에 의하여 사람의 내면에 종족성이 이미 내재한다는 점을 강조한다. 따라서 종족성은 고정불변의 특성을 지니고 있기 때문에 종족의 형성과 유지에는 자의적인 변화가 있을 수 없다는 것이 일반적인 견해였다. 한국인이나 일본인의 경우와 같이 대체로 혈통, 언어, 문화, 관습 등이 일반적으로 균질적인 것으로 인식되는 집단은 그들의 종족성을 유지하는 데에 있어서 이러한 원초적 유대가 매우 중요한 요소로 작용하였다. 이러한 종족 형성에 대한

6) ‘종족정체성(ethnic identity)’이라는 용어는 ‘종족성(ethnicity)’이라는 용어와 유사한 개념으로 사용된다. 종족성이란 한 종족집단을 다른 종족집단과 구분하게 하는 가시적인 요소와, 집단 구성원들 간에 감정적으로 공유되고 있는 공통의 문화의식을 바탕으로 내적 정체성(inner identity)을 확고하게 하는 것을 지칭하는 용어이다 (Eriksen 1993 참고). 본고에서 필자는 종족성과 종족정체성을 동일한 개념으로 취급하고 혼용한다.

주장은 민족학(民族學)이나 인류학에서 원초주의(Primordialism)라는 이론으로 집약되어 있다.

원초주의의 입장에 의하면 사람들의 의식의 심층에는 선형적으로 축적된 원초적 요소들이 이미 내재해 있어서 이러한 요소들을 바탕으로 종족성을 형성하고 유지한다고 강조한다. 원초주의에 대한 연구는 기어츠(Geertz 1963)에 의해 체계화되는데 그는 종족성을 '이미 주어진 요소'에서 유래하는 것으로 주장한다. 여기서 말하는 '주어진 요소'란 일차적으로는 직접적인 접촉과 혈통적인 연관성에 기초하지만 이를 넘어서 선형적인 문화 요소들, 즉 특정한 종교 공동체에서 태어나고, 특정한 언어를 사용하며, 특정한 사회관습을 따른다는 사실 등이 더해진다고 설명한다(Geertz 1973: 259). 다시 말해 종족성은 개인이 자발적으로 선택할 수 있는 것이 아니고 태어나면서 이미 주어진 것임을 강조한다. 결국 피부색이나 눈동자의 색깔, 머리카락, 신장, 두상, 체격과 체질적 특징 등과 같은 생물학적 특성과 더불어서 언어, 종교, 관습, 대대로 살아오는 터전으로서의 영토 등과 같은 불변의 문화적인 특성에 근거하여 종족성이 형성되며, 여기서 말하는 '형성'이란 의식적이고 자발적인 개발(開發)이 아닌 무의식적이고 선형적인 본성(本性)으로서 이해해야 한다. 따라서 사람들은 이러한 본성을 재발견하거나 강조함을 통해서 종족성을 재생시킨다는 것이다.

스미스 역시 종족을 귀속적이고 근원적인 집단으로 간주하였으며 한 종족이 독립적인 집단으로 불리기 위해서는 고유한 집단의 명칭, 혈통의 신화, 공유된 역사, 공유하며 공유된 문화, 특정한 지리적 공간과의 연계, 집단연대감이라는 6개의 조건을 갖추어야한다고 주장하기도 하였다(Smith 1981: 100). 원초적인 속성에 의해 형성된 종족성을 바탕으로 집단 간의 경계성을 확보한 각 종족집단은 외부세계와 단절된 상태에서 내적 자율성을 지닌 하나의 통합된 전체로 묘사

된다. 또 공통의 언어, 친족관계, 생물학적 특징, 고향 등의 귀속적인 특징을 ‘문화적 유산’으로 칭하면서 이를 통해서 종족성이 지속될 수 있다고도 한다(Keyes 1976: 205-208).

이렇게 귀속적이고 정태적인 문화적 유산을 통해 집단의 정체성을 발현하고자 하는 특징적인 사례는 껀잉족의 일부 집단에서 발견할 수 있다. 카이즈(Keyes 1979)와 모르만(Moerman 1968)에 의하면 껀잉족은 동족혼(同族婚)의 풍습, 도덕적 품성에 대한 자부심을 공통의 문화유산으로 간주하면서 이를 근거로 자신들의 종족정체성을 설명한다고 주장한다. 다음은 각각 태국과 미얀마에 거주하는 껀잉족 집단에 대한 카이즈의 분석이다.

태국 고산지에 거주하는 껀잉족은 지배세력인 저지대의 타이족들로 인해 자신들이 피지배 계층에 놓여있음을 인정하고 있으나, 그들은 타이족의 성적행실이 문란(lax sexual behavior)하다고 지적하면서 정숙한 품성을 지닌 자신들은 타이족에 비해 도덕적으로 우수한 집단이라 주장한다. 여기에서 도덕적인 품성을 통해 형성된 자부심이란 감정은 껀잉족의 종족 정체성을 형성하는 주요 매커니즘의 역할을 한다(Keyes 1979: 12).

버마족과 더불어 미얀마의 중앙 평원지역에 거주하는 껀잉족들은 그들만의 고유한 언어의 사용을 고수할 뿐만 아니라 고유의 복식, 거주형태 등 생활의 모든 방면에 있어 버마족과 구분되고자 하는 의식적인 노력을 경주해 왔으며, 특히 종교적인 차이는 그들의 정체성을 대변하는 핵심적인 요소로 강조되었다(Keyes 1979: 1).

위의 껀잉족에 대한 카이즈의 분석에서 보듯이 껀잉족은 도덕적 성품과 같은 내적인 감정이나 종교적 내용과 같은 문화적 요소를 통해서 종족성을 형성하며 이러한 고유한 종족감과 종교는 사람이 태어나면서부터 자연스럽게 습득하는 요소이기 때문에 불변적인 것으로 이해할 수 있다. 이는 종족집단을 그 구성원이 근본적으로

소유하고 있는 문화적 특성을 통해 이해하려는 것으로 이러한 특성은 외부 조건과의 상호성이 결여된 정태적인 성격을 지니고 있어서 결코 변화하지 않는 것으로 간주된다.

그러나 근대에 접어들면서 종족집단 간 이동이 빈번해지자 기존의 원초주의적 관점으로는 설명할 수 없는 현상들이 출현했다. 즉 종족집단의 구성원들은 원초적으로 지니고 있는 불변의 문화적 특성을 통해 고립된 실체로 존재하는 것이 아니라 사회적 관계 속에서 발생하는 다양한 상황에 따라 새로운 결속력을 형성하는 현상을 보이게 된 것이다. 다시 말해 종족성은 외부적 상황에 따른 가변성을 지니고 있기 때문에 정태적인 공동유산에만 근거하여 형성되는 것이 아니다. 기존의 종족집단 연구자들이 단순사회만을 대상으로 연구를 진행하던 때와는 달리 사회가 보다 다양해지고 복잡해짐에 따라 각 종족사회가 외부세계로의 노출이 좀 더 용이해졌고 집단 간의 이동을 통해 형성하게 되는 새로운 이웃 집단과의 관계가 특정한 문화의 존속여부에 영향을 끼치게 되자 이제는 종족성의 형성과 외부 집단과의 관계에 초점을 둔 연구가 필요해졌다.

인류학에서는 이와 같이 종족성의 역동적인 측면을 강조하는 관점을 상황주의라는 이론으로 설명한다(Rajah 1993: 246). 상황주의는 종족의 범주가 원래부터 고유하거나 고정적인 것이 아니라 바로 사회적·역사적 '과정'을 통해 역동적으로 변화할 수 있다고 주장한다. 다시 말해 종족집단은 특정한 상황에 따라 귀속적 특성을 변화시킬 수 있을 뿐만 아니라 구성원들의 정치적·경제적인 공동목적을 달성하기 위한 수단으로서 종족성을 발명하고 생산한다. 그러므로 종족성이란 고정적이고 고유한 본성이라기보다는 외부 환경에 따라 적응과 저항의 연속된 상황 속에서 만들어지는 맥락으로 이해할 수 있다.

이처럼 상황주의는 종족집단간의 정치·경제·사회적 관계에 의하

여 종족성이 변화되고 강화된다는 점을 주장한다. 여기에서 종족성의 변화 및 강화의 과정에 동원되는 문화는 동태적 특성을 지닌 것으로 이해한다. 홉스봄(Hobsbawm)은 한 종족집단이 보유하고 있는 전통과 같은 문화는 역사의 흐름에 따라 항상 변화를 거듭해왔기 때문에, 결국 전통이란 발명된(invented) 것이며 이미 여과의 과정을 여러 번 거친 이미지에 불과하다 보았다. 따라서 원래부터 종족성을 규정하는 특정문화는 존재하지 않는다고도 설명하였다(Hobsbawm 1983: 12-14).

이러한 상황주의적 관점은 이미 1950년대에도 리치(Leach 1954)의 연구를 통해서 언급된 바 있었다. 리치는 미얀마의 고산족중 하나인 카친(Kachin)족을 예로 들면서 종족성의 변화적 측면을 언급하였다.

산의 종족성을 결정짓는 가장 중요한 요소의 하나는 바로 모든 산족은 불교도라는 사실이다. 즉 불교도가 된다는 것은 고도화된 산 문화를 결정짓는 주요한 상징으로서, 카친족은 산의 종교인 불교를 취함으로써 자신의 종족성을 산족으로 전환하는데 이것은 그들이 산족의 세련된 문명에 참여함을 의미한다. [중략] 산족은 모두 수도경작을 한다. 즉, 그들은 주로 하천 유역지를 따라 거주하나, 산지에 거주하는 경우에도 평평한 지대에 거주하면서 오로지 관개수전만을 하는 종족이다. 이렇듯 산족의 거주 형태는 필연적으로 관개수도경작을 수반함으로써, 수도경작에 적합한 환경적 조건을 갖춘 곳이면 어디든지 산 공동체가 나타나거나, 환경적 요건이 갖추어지지 않은 곳에는 어떠한 산 공동체도 형성되지 않는다. 따라서 카친족 언어를 사용하는 종족이 산족의 방식으로 경작을 하면 카친족은 이미 산족이 되었음을 의미하는 것이다(Leach 1970: 30-31)

즉 카친족의 개념은 주변의 산족과의 관계 속에서 정의되며, 그 관계는 주변 상황에 따라 항상 변할 수 있기 때문에 종족집단을 규

정하는 개념도 변화한다. 따라서 리치는 카친족 연구를 통하여 하나의 종족은 반드시 하나의 고정된 문화를 구성한다는 발상은 적절하지 않다고 주장하였다(Leach 1970: 281).

지금까지 살펴본 것처럼 원초주의는 집단의 종족성을 고정 불변하는 선형적 요소로 규정하였고, 상황주의는 외부 환경에 따른 구조적 요소로 설명하였다. 1960년대 말 이후 연구자들 사이에서 상황주의의 관점이 환영을 받으며 원초주의의 보완적 연구들이 쏟아져 나왔으나, 원초주의가 종족성을 선형적으로 주어진 것을 강조한 나머지 종족성의 변화를 설명하지 못한다는 한계를 지닌다면, 상황주의는 종족성의 지속성을 설명하는 데에는 취약하다. 다시 말해 상황주의만 집착하면 종족성이란 끊임없이 환경적 변화에 대한 전략적 반응을 통해 변화된다는 측면만 강조한 나머지 집단적 감정(collective passion)이 정치적·경제적 변화에도 불구하고 장기간 유지되는 현상은 설명하기 취약해지는 단점을 가진다(김광익 2006: 28). 따라서 종족성이란 외부 환경적 변화에 대한 반응으로 애당초 존재하지도 않거나 전혀 무관한 요소들을 갑자기 창조해낸다는 의미가 아니라 오랜 기간 축적된 선형적 요소들을 재발견하거나 강조할 요소들을 전략적으로 재구성하며 때로는 새로운 요소들을 도입 수용함으로써 변화되는 것으로 이해해야 할 것이다(김광익 2006: 29-30).

꺼잉족의 종족정체성에 대한 본 연구는 종족집단의 본질적인 면을 강조한 원초주의 이론 대신, 다양한 외부 환경적 변화에 따른 반응적 측면을 중시하는 상황주의 이론에 바탕을 둔다. 꺼잉족의 범위와 그 의미는 단순한 언어나 민족지학적 자료에 근거한 사실에서 찾기 보다는 외부 환경적 변화에 따른 다양한 전략적 반응의 결과로 이해된다. 따라서 본고는 꺼잉족 종족범주를 특정한 문화적 요소로 개념화하는 내용보다는 여러 다양한 경험이 맞물려 나타나는 종족범주의 가변성에 초점을 맞추어 파악하고자 한다.

Ⅲ. 껀잉족의 형성과정

1. 종족의식 성장의 배태기(1764-1826)

전통시대에 껀잉족의 종족성은 기본적으로 느슨하고 불완전하다. 껀잉족은 일정한 거주지를 확보하거나 단일한 문화의 공유의식을 바탕으로 종족집단 중심의 영역을 뚜렷하게 구축하지 않았다. 말하자면 버마족이든 껀잉족이든 여타 종족집단이든 세력의 중심권인 왕도를 중심으로 하는 동심원적 세력권을 형성했기 때문에 종족사회는 종족집단별로 명확한 경계를 형성하고 유지했다고 볼 수 없다(Aung Thwin 1985: 42). 이는 영국의 식민지배가 시작되었던 19세기 후반까지 미얀마의 모든 왕조에서 공통적으로 나타나는 현상으로, 버마족 중심으로 이루어진 왕조의 세력이 미치는 정도가 희미하거나 왕조의 영향권 외부에 위치한 변경의 소수종족집단은 주류사회로 편입되기보다는 자신들의 전통사회를 유지할 수 있었다⁷⁾. 명확한 세력범위의 경계를 형성하지 않는 왕조의 구조적 특징과 종족집단 중심의 영역을 구축하지 않는 사회적 특성으로 인해 각 종족사회의 주류사회로의 편입에도 강제성이 없다.

종족집단 중심의 영역이 뚜렷하게 구축되지 않음에도 불구하고 미얀마 하부지역⁸⁾에 거주하는 껀잉족의 경우 중앙 왕실에게 정치적으로나 경제적으로 중요한 집단으로 인식되고 있었다. 하부지역은 중앙 왕실의 세력범위가 직접적으로 미치는 영역이었을 뿐만 아니

7) 이러한 변경지역에서 소수종족들은 소위 하위중심체적(subnuclear)인 사회를 형성하며 살았다. 하위중심체적 사회에 관한 자세한 내용은 리만(Lehman 1963)을 참고하라.

8) 영국인들은 미얀마의 중앙평원지역을 'Burma Proper'로 부르며 이 지역을 다시 상부(Upper Burma)와 하부(Lower Burma)로 구분한다. 이러한 구분의 기준은 뻬에(Pyay, Prome)와 따웅우(Toungoo)를 잇는 가로선을 기준으로 한다(박장식 1993: 60).

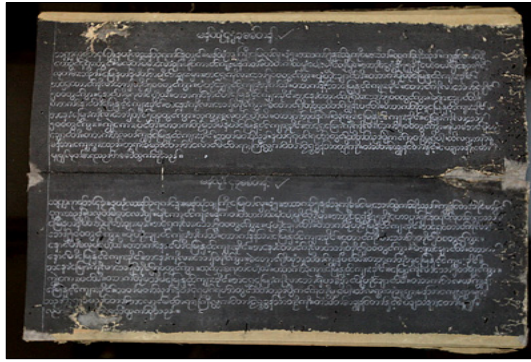
라 이미 버마족이 남하를 시작한 9세기 이전부터 몽(Mon)족에 의해 고도의 불교문명이 성립되어 있던 지역이었기 때문에 11세기 어노여타(Anawratha)왕의 몽족 정복을 시작으로 주로 몽족을 대상으로 하는 인력통제가 집중되던 지역이었다. 특히 1740년대에서 1820년대까지 미얀마 하부지역에서 몽족의 통제권을 두고 벌인 버마족과 샴(Siam)⁹⁾의 치열한 전쟁으로 인해 이 지역에 살고 있는 꺼잉족이 주요한 군사인력의 대상이 되었을 것이다. 또한 이 지역에서 나타나는 꺼잉족의 정치적, 경제적 가치에 대한 왕실의 인식과 관할은 아마도 꺼잉족이 비록 몽족처럼 집중적인 거주 지역과 문명권을 형성하지 못했지만 다양하게 산재한 거주지역과 잦은 인구이주로 인해 다양한 생계경제활동에의 종사가 가능해 왕실의 입장에서는 꺼잉족으로부터 거두어들이는 세금에서 좀 더 효과적인 수익률을 기대할 수 있었던 사실에서 연유된 것으로 보인다.

하부지역의 꺼잉족과 중앙왕실간의 사회적 관계와 상호 인식의 양상은 쯔바웅 왕조(Kongbaung, 1752-1885)의 싱부싱(Hsinbyushin, 1753-1776)왕과 바지도(Bagyidaw, 1819-1838)왕 치세기에 기록된 세수(稅收) 보고서인 ‘싯땅(sittng)¹⁰⁾<사진1>을 통해 엿볼 수 있다. 싯땅에서 나타나는 꺼잉족에 관한 기록은 주로 성읍(myo) 따웅우와 하부지역 목떠마(Mouktama, Martaban), 오늘날의 버고(Bago) 지역인 한따와디(Hanthawaddy), 버떼잉(Pathein, Basein) 지역에서 중점적으로 나타난다. 1783년 기록된 따웅우 관할지의 싯땅에는 총 16개의 꺼잉족 거주 촌락이 존재하는 것으로 기록되어있다. 싯땅에는 꺼잉족이 기거하는 하부지역에 위치한 각각의 묘(myo)와 유아(ywa)가

9) 샴은 1939년에 그 명칭이 오늘날의 태국(Thailand)로 바뀌었다(Wyatt 2004: 242-243).

10) 싯땅은 중앙의 국왕이 효율적인 세금 징수를 위하여 성읍인 ‘묘(myo)’와 성주인 ‘묘더지(myo-thugyi)’, ‘묘윙(myo-win)’ 또는 촌장인 ‘더지(thugyi)’에게 관할구역의 생산물, 토지, 인구 동향을 조사하여 중앙에 보고하도록 명한 세수자원 조사보고서이다.

중앙의 국왕의 통제 하에 놓여있다는 점을 언급하고 있는데 이것은 당시 중앙의 왕실이 껀잉족의 거주지를 남동부의 목띠마에서 남서부의 버떼잉에 이르는 미얀마 하부 델타지역으로 인식하고 있었다는 점을 의미한다.



<사진 1> 껀잉족의 거주지역과 세금납부 내역을 기록한 싯땅.
양공국립박물관. 출처: 필자사진

싯땅에서 나타나는 껀잉족에 관한 기록을 살펴보면 껀잉족은 버마족으로부터 압제와 수탈에 시달려왔음을 알 수 있다. 아래는 목띠마 묘의 더지가 증언한 1784년과 1813년의 싯땅 기록이다. 양 기간 동안 동일한 지역에서 나타나는 거주민의 현황을 다음과 같이 기술하고 있다.

나는 더가잉(Da-Gyaing)묘에서 더지의 계보를 이은 사람은 아니다. 그러나 목띠마 묘가 와해된 이후 줄곧 나는 이곳에서 더지의 역할을 수행해 왔다. 한정된 구역 내에 13개나 되는 마을이 모두 처참하게 파괴되어 현재 이 묘에는 거주하는 사람이 아무도 없다. (1784년 8월 29일 목띠마 묘의 응아더딯(Nga The Tit) 더지의 기록)

이제 이곳은 완전히 황폐화된 지역이 되고 말았다. 사람들은 더 이상 그 누구도 이곳에 거주하려 하지 않고, 45의 해가 되던 때 띵라잉족이나 버마족은 거의 찾아볼 수 없다. 1783년에는 15가구의 띵라잉족이 살고 있었으나, 지금은 거의 사라지고 오늘날에는 아홉 가구의 껀잉족이 밀랍을 세금으로 납부하고 있다. (1813년 목띠마 묘의 더지의 기록)

위의 싯땅에서 나타나는 목띠마 묘의 응아더딧(Nga The Tit) 더지의 1787년 8월 29일 증언에 의하면 한정된 구역 내에 13개나 되는 마을이 모두 파괴되어 목띠마 묘에 거주하는 사람이 한사람도 없다고 기록하고 있으나, 1813년에 동일한 지역의 묘더지의 기록에 의하면 아홉 가구의 껀잉족이 밀랍을 세금으로 납부하며 마을을 형성하고 있다고 기록한다. 이것은 아마도 1773년 싱부싱왕의 아유타야 정벌과정과 관련되는 것으로 해석된다. 싱부싱왕이 아유타야 정군을 징집하는 과정에서 약 2천여 명의 몽족이 동원되었는데(Htin Aung 1967: 494-495), 인력확보가 중요했던 당시에 상당수의 껀잉족도 몽족과 함께 버마족에 의해 강제 징집에 동원되었을 것으로 보인다. 껀잉족은 이러한 고통을 피하기 위하여 오늘날 태국 영토까지 도망치기도 했다(Scott 2009:145). 아래는 싱부싱 치세기에 버마족과 아유타야간의 전쟁으로 겪은 껀잉족의 고통에 관한 증언을 요약한 내용이다.

버마족은 껀잉족의 논과 재산을 모두 강탈했고, 껀잉족 여성도 강제로 데려갔다. 우리는 기근에 시달려야 했고 많은 사람들이 죽어갔다. 때로는 우리 껀잉족이 버마족이 행군하는 군사들을 위한 식량을 짊어줘야 하기도 했다. 병이 있어 노역을 제공할 수 없는 사람은 재산을 갈취 당했고, 재산이 없는 사람은 노예가 되어야 했다(Smeaton 1887: 157-160).

1784년까지는 껀잉족 거주자에 대한 언급이 없다가 1813년에 껀

잉족이 등장하는 싯땅 기록은 목띠마 묘 뿐만 아니라 미얀마 하부지역에 위치한 잉와(Inwa)묘, 떤잉깔라(Thenikala)묘, 와가루(Wagaru)묘, 핼라잉(Phimlaing)묘 등 다른 묘에서도 동일한 기록을 찾아볼 수 있다. 이것은 껀잉족이 하부지역에 자발적으로 들어왔거나 혹은 버마족과 샴과의 전쟁으로 인해 버마족의 통제 하에 강제로 이주해 왔다는 사실을 의미한다.

18세기 중엽에 하부 델타지역은 버마족과 샴과의 전쟁으로 인해 대부분이 파괴되었고, 각 묘영 또는 묘더지의 전후(戰後) 재건 과정에서 껀잉족이 유입해 들어와 묘영과 더지의 통제 하에 놓였다. 이 시기에 미얀마 하부지역에 거주하는 껀잉족의 인구수는 증가하기 시작했다. 이러한 껀잉족의 인구증가의 현상은 이후에도 꾸준히 이루어져 쯔바웅왕조 말기에는 전체 껀잉족의 절반 이상에 가까운 수가 이미 델타지역에 정착해 있었다(Adas 1974: 19).

미얀마 하부지역으로 껀잉족의 대대적인 인구증가 현상이 일어나면서 이제 껀잉족은 왕실에 있어 매우 중요한 납세자가 된다. 1784년 따웅우묘 관할구역지에 위치한 쯔다웅 유아(Kyidaung Ywa)에는 조세로 은화를 납부하는 껀잉족에 대해 기록하고 있다(Ito 2007: 98). 이 기록에는 다른 마을 거주민들은 대부분이 곡물이나 물소로 세금을 납부하지만 껀잉족만은 곡물 납부에서 제외되며 대신 은화를 납부해야 한다고 기록한다. 은화를 납부하는 관습은 세습화 되어 있고, 이때 가웅(gaung)¹¹⁾이라 불리는 은화 담당관에 의해 징수된다.

왕실에서는 더지 가운데 특히 은화를 징수하는 가웅의 의무를 매우 중요시 했고 껀잉족에게만 부과되는 은화 징수는 매우 철저하고 혹독했다. 때로는 흘룻또(Hlut-taw)라 불리는 왕실 지사 파견 관리를

11) ‘가웅’은 미얀마어로 ‘머리(head)’의 뜻으로, 앞서 기술한 바와 같이 특별히 껀잉족의 은화징수를 담당하는 세무관을 의미한다.

보내 께잉족 마을을 관장하게 하기도 했다. 께잉족의 은화 납부가 이토록 철저하게 이루어지고 있음은 그만큼 왕실 재정의 운영에 있어서 께잉족의 세금이 중요했다는 점을 반영한다. 아래의 기록에서도 각 묘의 세납의 의무에 대한 왕실의 인식을 엿볼 수 있다.

쉐난요(Shwe Nan-yo), 목띠마, 따옹우를 관할하는 세무관리는 반드시 조세를 징수해서 상납해야 하며 이는 왕조를 건립한 왕과 그의 영광이 존재하는 한 계속 되어야 한다. 세무관리들은 따옹우와 목띠마를 포함한 모든 지역에 이러한 징수의 의무를 철저히 수행해야 한다. 이들이 세금을 징수하는 데에 막을 자가 없을지이다. 지혜로우신 왕이 통치하는 동안 은화의 징수도 멈춤이 없을지이다. 왕실의 각 지사 파견 관료들은 은화징수를 담당하는 지역의 징수자들과 따옹우, 목띠마의 세무관리들에게 이러한 내용을 알려(Furnival 1960: 82-83).

껴잉족은 다른 종족에 비해 자신들에게만 지어지는 과중한 세납의 의무로 고통 받았다. 아래는 흘룻또의 관할 하에 있는 쩌다웅 유와(Kyidaung ywa)에 거주하는 께잉족의 세금 납부에 관한 기록으로, 당시 께잉족이 은화의 납부에 대해 상당한 억압을 느끼고 있었던 모습을 살펴볼 수 있다.

45의 해에 나의 조부이신 응아쉐쑈(Nga Shwe Kyo)는 께잉족으로서 은화를 상납할 의무를 지녔고 이를 충실히 수행하였다. 그러나 58의 해가 되던 해에 조부께서 돌아가시자, 조부께서 지어왔던 은화 상납의 의무가 고스란히 내 부친과 나에게 옮겨왔다. 우리는 은화 납부의 의무를 수행하고 싶지 않았으나, 부친은 그러한 의무에서 벗어날 수가 없었다(1805년 1월 6일 기록).

껴잉족에 대한 이러한 은화 조세의 징수는 따옹우왕조를 넘어 쑹바웅왕조까지 계속 이어졌다. 특히 쑹바웅왕조시대에는 은화징수에

있어 특별히 지명된 관료들, 즉 쪄더지(kyo-thu-gyi)¹²⁾, 가웅(gaung), 소께(so-ke)¹³⁾들에게만 그 임무가 주어졌다(Ito 2007: 101). 이것은 다시 말해 따웅우왕조 말엽부터 1820년 바지도(Bagydaw)의 치세기에 이르기까지 미얀마와 샴이 벌인 치열한 전쟁과, 몽족을 비롯한 주변 종족들의 끊임없는 반란에 의해 왕실의 재정을 유지하기 위한 방편으로 각 묘의 세금징수는 필수적이었을 것이다. 특히 껀잉족으로부터 확보하는 은화는 당시 왕실의 재정에 중요한 영향을 미쳤다는 것을 의미하며 따라서 다른 종족과는 별개로 껀잉족만은 특별히 관리, 감독해 왔다는 점을 알 수 있다.

따웅우왕조시대 말엽부터 쾡바웅왕조시대를 거치면서 지속적으로 있어 왔던 버마족, 몽족, 샴 간의 반목관계는 껀잉족으로 하여금 이주, 단합, 대립의 과정을 통해 나뉠대로의 종족적 집단意識의 발흥을 일깨우는 결과를 배태했다. 그러나 당시 껀잉족은 문화적인 측면에서 볼 때 단순히 미얀마 남부의 몽족과 다른 언어를 구사하는 사람으로밖에 구분되지 않았고 그들의 관습에 대한 일관된 관점이나 그들을 전체적으로 정의 내릴 만한 문화적 요소도 지니고 있지 않았다. 미얀마 왕조시대에 있어서 껀잉족이란 종족집단의 의미는 정치적 이념이나 특정한 종교와 같은 문화적 요소에 의한 형성이라기보다는 집단의 생존과 관련된 요인으로 분석되어야 할 것이다.

2. 껀잉족 정체성의 확립기 (1813-1948)

왕조시대에 형성된 껀잉족의 집단意識은 영국이 미얀마로 진출한 19세기 초에 시작된 유럽인 기독교도들과의 조우를 통해 변화한다.

12) 쪄더지의 ‘쪄’(Kyo)는 특별히 산족 족장인 소브와의 관할 하에 놓인 촌장에게 붙여지는 명칭이다.

13) ‘소께’는 껀잉족 유아의 촌장을 의미한다.

백인들이 숭배하는 신의 전당이 지닌 발전적 서구문명, 교회로의 초치의례(招致儀禮), 구원주의(救援主義)가 버마족으로부터의 압제와 사회적 제약으로 꺾박받은 께잉족 사회에 문화적·사회적 해결책을 제공함으로써, 기독교가 께잉족 종족정체성 형성의 바탕으로 기능하게 된 것이다.

유럽인 선교사들은 처음에는 주로 상좌부불교를 신봉하는 버마족을 대상으로 선교활동을 전개하나 실패한다. 이미 버마족을 중심으로 수백 년간 뿌리내린 불교적 전통과 신앙을 단기간에 바꾸기란 쉽지 않았던 것이다. 말하자면 버마족은 막대한 문학적, 종교적 전통과 그들이 몸과 마음을 다해 믿는 불교라는 뿌리 깊은 전통을 소유하며, 그들의 행위는 내세에 더욱 나은 삶을 살기 위해 선행을 쌓는데 헌신하는 것이다. 따라서 버마족은 이 모든 것을 포기하고 종교적 박해, 사회적 외면, 개인적 위협을 감수할 이유가 전혀 없었다. 나아가 신규 기독교들도 주지하듯이 백인 탄압자나 아첨하는 노예들과 연합할 이유도 없다. 따라서 버마족의 개종이 쉽지 않음을 판단한 유럽인 선교사들은 정령신앙을 주로 신봉하고 있었던 께잉족에게 발길을 돌렸고, 그 결과 버마족 사회와는 달리 께잉족 사회의 폭발적인 기독교도 개종이 급속도로 이루어진다. 심지어 복음을 듣고 그 자리에서 단 몇 시간 만에 세례를 받는 께잉족도 속출한다 (Shwe Wa 1964: 95). 1813년 미얀마에 최초로 도착하여 선교 활동을 펼친 아도니람 저드슨(Adorniram Judson)의 문하에서 최초의 세례교인이 된 꼬따뷰(Ko Tha Byu)¹⁴⁾를 시작으로 1840년에는 1,270

14) 꼬따뷰는 전인격적으로 기독교로 귀의하게 된 인물로 원래 살인혐의를 받고 노예 매매장에 갇혀있던 노예출신이다. 최초의 버마족 선교사인 마웅쉐베이(Maung Shwe Bay)에 의해 구출되어 아도니람 저드슨의 문하로 들어가 기독교 지식을 전수 받았으며, 께잉족 사이의 선교활동은 그로 인해 시작된다(Petty 1993: 49). 그는 각 산악지역 께잉족 마을에 들어가 복음을 전파했고, 그의 열렬한 활동으로 말미암아 각 마을의 께잉족 지도자들이 미얀마 하부지역에 있는 백인 선교사들을 직접 만나기 위해 찾아 나서기도했다(Marshall 1997: 296-297). 1840년 꼬따뷰가 사망할

명으로(Mason 1847:84), 1892년에는 껀잉족 기독교도 숫자는 무려 28,837명으로 폭등한다¹⁵⁾.

이것은 껀잉족이 지닌 억압과 수탈의 역사적 경험과 그들이 숭배한 정령신앙이 지닌 신앙적 유연성 및 특정한 종교적 체계나 의례, 조직 등을 갖추지 않은 구조적 특징이 거부감 없이 외부 종교를 수용할 수 있었던 바탕이 된 것이다. 더구나 기독교가 세계적인 종교로서 뿐만 아니라 그들 교회가 전 세계의 교회와 국제적으로 연계되어 있다는 사실은 껀잉족이 더 이상 미개한 부족이 아닌 버마족 문명세계와도 동등하게 견줄 수 있는 차원의 종족이라는 신념과 연결된다. 말하자면 껀잉족에게 있어 기독교는 껀잉족의 새로운 정체성을 향한 일종의 여권의 역할을 했고 매우 강력한 도구로 기능하고 있었던 것이다(Gravers 2007: 234).

서구 선교사들은 성경책과 세례식을 제공했을 뿐만 아니라 교회를 비롯하여 학교, 병원 등 근대식 기관을 설치해 껀잉족 사회에 서구 문명을 이식시킨다. 서구식 교회의 건설과 교회로의 초치의례는 초지역적으로 산재한 껀잉족을 규합하고 동등한 신앙을 공유하는 공동체적 의식 형성에 일조한다. 개종한 껀잉족은 누구나 기독교 학교에 입학해 서구식 교육을 받을 수 있다. 1845년 몰러마잉에는 비니(J. G. Binney)선교사에 의해 껀잉족 신학교가 설립되었고 훗날 이 학교는 오늘날 양공에 위치한 인세인(Insein) 지역으로 옮겨진다. 1875년에 양공에 세워진 ‘저드슨 칼리지’라고 불리는 침례교 칼리지는 껀잉족 학생 수가 압도적으로 많아 오늘날에는 일반적으로 ‘껀잉 대학교’라고도 알려져 있다. 이 대학은 1875년 양공에 설립되어

당시 1,270명이나 되는 꼬따뷰의 동향인(同鄉人) 껀잉족들이 일제히 버교로 몰려들어 그의 선교활동을 찬양하고 그의 죽음을 추도하기도 했다(McMahon 1876: 170).

15) 세례를 받은 교인의 경우 1856년에는 11,878명, 1919년에는 총 20만 명의 신자들 중에 54,353명에 달한다(Marshall 1997: 300).

남녀 할 것 없이 수많은 젊은 껀족을 교육시키는 역할을 담당한다 (Marshall 1997: 300). 껀족은 이러한 서구식 교육을 통해 자신들의 종족의식을 고취시켜나간다(Keyes 1977: 56-58).

그러나 교회는 껀족의 문화적 측면을 유지하는 것을 핵심적인 과제로 삼았다. 껀족은 예배에 참석할 때에도 자신들의 전통복장을 착용했다. 껀족의 전통 행사는 기독교인 마을에서 여전히 이루어지고 있었으며 특히 전통 가요와 춤 공연이 주를 이루었다. 껀족의 언어, 구전, 전통적 생활양식 등은 교회에 의해 보호 및 유지되고 있었다(Petry 1993: 62). 이러한 서양인의 보호아래 유지되던 껀족의 전통양식은 독립 이후 버마족 정부에 의해 탄압을 받으면서 버마족에 대항하는 천년왕국운동 전개에 바탕으로 활용된다.

기독교 선교사들은 교육의 보급과 함께 껀족의 문자도 창제한다. 1832년 조나단 웨이드 목사는 미얀마어에 스고(Sgaw) 껀어¹⁶⁾를 접목시켜 새로운 껀어 문자를 창제하며, 1843년에는 성경과 신학교재를 껀어 문자로 번역한다(Rajah 2002: 526). 저드슨이 미얀마에 도착한 해로부터 3년 후인 1813년에 미얀마에서의 선교 활동을 지원하기 위한 인쇄기도 도입되어 껀어 신약성서가 출판된다. 1832년에는 네 대의 인쇄기가 추가적으로 도입되어 1843년에는 스고 껀어로 된 신약성서가, 1853년에는 뽀(Po) 껀어로 된 신약성서가 출판되며(Hayami 2004: 42), 그사이 조나단 웨이드 박사는 스고어와 뽀어 사전 및 문법서를 집필하는 작업도 수행한다

16) 버마족은 스고껀족을 ‘버마껀(Bama Kayin)’으로 칭한다(박장식 1995: 263). 1931년 영국 식민정부가 조사한 껀족의 하부집단 인구구성에 따르면 껀족은 무려 17개의 하위그룹으로 분류되는데 그 가운데 전체 껀어의 70퍼센트를 차지하는 종족이 스고족과 뽀족이다. 일반적으로 껀족이란 중국-티베트어족(Sino-Tibetan), 티베트-버마어파(Tibeto-Burman)의 껀어군(Karenic)에 속하는 언어를 사용하는 모든 사람을 통칭하는 용어로, 껀어군의 하부집단 구성은 언어학자들마다 다양한 이견들(Benedict 1972; Marshall 1922; Taylor 1921)이 존재한다. 1931년 영국 식민정부가 분류한 껀족의 하부집단 인구구성에 관한 자세한 내용은 Bennison(1933)을 참고하라.

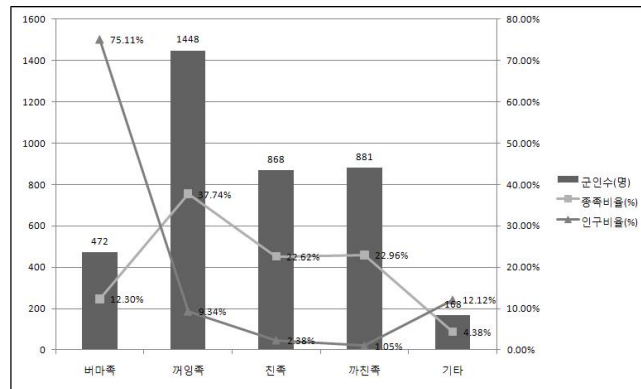
(Marshall 1997: 306). 교회에서 사용하는 언어, 찬송가와 선교 교재에 쓰이는 모든 언어가 껀잉어로 대체 되며, 설교도 껀잉어로 진행된다(Petry 1993: 62).

껀잉어 문자의 창제로 성경이 껀잉어로 번역되어 껀잉 사회 전체에 문식력이 빠르게 전파됨으로써 껀잉어의 문화도 발달한다. 1842년에 더웨이 지역에서 메이슨 목사의 후원으로 껀잉어로 기록된 ‘모닝 스타지(The Morning Star)’가 창간된다. 이 월간지는 제2차 세계대전 전에 간행이 중단되었다가 복간되어 네윈(Ne Win)이 1962년 강제로 폐간하기까지 지속적으로 발행된다(Smith 1994: 44). 이는 미얀마 역사상 가장 오래된 종족어 간행물이다. 이로써 껀잉족 문자문화의 역사가 시작되고 다양하고 복잡했던 여러 방언들이 두 개의 하위 언어인 스고 껀잉어와 뽀 껀잉어로 흡수된다(Hayami 2004: 42-45). 이것은 껀잉어를 구사하는 ‘우리’ 껀잉족이라는 상상의 공동체로서의 자의식을 출현시키는 데에 크게 일조한다(South 2008: 2; Keyes 1977: 56).

영국 식민정부는 1854년 제2차 미얀마-영국 식민전쟁이 종식된 직후부터 껀잉족을 식민지 행정에 적극 기용한다. 제2차 전쟁에서 떠닝다이와 버고를 포함하는 하부미얀마를 획득한 영국정부는 아직 버마족이 많이 거주하지 않았던 이 지역을 효과적으로 지배하기 위하여 선교사로부터 서구식 교육을 받았던 껀잉족이 제격이라 판단하고 이들을 행정 제도권에 적극적으로 흡수하기 시작한다. 당시 영국정부의 입장에서는 껀잉족 사이에서 영국정부가 아버지로, 미국인 선교사가 어머니로 회자되고 있었을 만큼(Morrison 1947: 30) 짙은 친영(親英)적 성향을 보이고 있었기 때문에 식민경영에 있어 이들이 가장 적합한 동업자라 여겼을 것이다. 따라서 영국 식민정부는 행정제도나 치안유지를 위한 경찰 및 군대조직에도 철저히 버마족을 소회시키고 친영적 성향의 껀잉족을 기용했다(그림 2). 버마족은

이런 껀잉족을 맹렬히 비난했는데, 이는 미얀마의 강제합병을 기독교인의 승리로 간주했기 때문이다(BMM 1853: 163). 이러한 반목은 훗날 미얀마가 독립을 획득했을 때 껀잉족을 영국 식민정부의 하수인으로 몰아 처참하게 처형하는 것으로 귀결된다.

<그림 2> 1931년 미얀마군대의 종족별 구성



출처: Callahan(2004: 36); Furnivall(1956: 184)

껀잉족으로서의 민족의식을 발전시켜온 이들은 1881년 침례교도로 구성된 껀잉족 엘리트 집단을 중축으로 껀잉민족협회(Karen National Association, 이하 KNA)를 창립했다. 이 협회는 조직적으로 구성되어 있었고¹⁷⁾ 조직원들은 정기적으로 회의를 개최해 껀잉족의 향방을 논의했다(Petry 1993: 124). 협회장을 비롯하여 대부분의 구성원은 침례교도로 구성되어 있었지만 협회인들 가운데에는 비기독교도도 상당수 포함하고 있었다(Marshall 1997: 311). 이 협회의 스고껀잉어 명칭은 ‘도까루’(Daw Ka Lu)로 ‘모든 씨족’ 즉 ‘모든 껀

17) 초대 협회장은 탄뻬(Than Byah), 비서관은 트라 소 떼이(Thra Saw That), 회계담당관은 쿠 쉐 마웅 우(Ku Shwe Maung Oo), 서기는 쿠 루 니(Ku Loo Nee)가 맡았다. 탄뻬는 미국에서 학위를 취득한 엘리트로 1903년까지 협회장직을 맡았다(Gtavers 2007: 240).

잉족'을 의미한다(Gravers 2007: 240). 껀잉어 명칭에서도 엿볼 수 있듯이 이 협회는 처음에는 껀잉족의 언어, 전통관습, 종교를 불문하고 전체 껀잉족의 공통의 정체성을 피하기 위한 '범 껀잉족 민족' 형성을 목적으로 설립된 것으로(Rajah 2002: 527), 종족집단의 이익을 대변하고자 하는 단체로서는 최초이다. 다시 말해 이 협회는 정치적 목적에서 출범한 조직이 아니라 껀잉족의 사회 및 경제적 향상을 피하고 정체성을 확립하는 것이 주목적이다(Cady 1958: 99). 그러나 1930년대 이후 마웅¹⁸⁾ 아웅산(Maung Aung San)과 마웅 누(Maung Nu)등의 인물을 중축으로 가시화된 버마족의 거센 민족주의에 맞서서 껀잉족은 향후 독립된 껀잉족의 독자적인 민족국가 건설을 목표로 하는 분리주의 운동의 중심으로 전환하게 된다.

3. 껀잉 종족에서 껀잉 민족으로 (1947년 이후)

기독교를 근간으로 하는 종족성을 확립한 껀잉족은 1947년 이후 껀잉 민족으로의 발전을 꾀한다. 미얀마의 독립 이후 껀잉족의 목표는 연방제가 아닌 독립껀잉국가의 건국이다. 따라서 껀잉족은 영국 정부와 버마족 민족주의 세력이 미얀마의 독립을 논의하고 있을 때 그들의 자치구역이 해양으로 열려 있고 높은 경제적 생산력을 지닌 에야워디 델타와 태국과 국경을 접한 동부 산악지역을 버마족 지도자들과 영국측에 요구한다. 그러나 이러한 요구는 아웅산장군의 반파시스트국민연맹(Anti-Fascist People's League, 이하 AFPEL)의 혹독한 비난을 받는다. 대다수의 껀잉족의 경우 식민지배기부터 간접

18) 미얀마에서는 사람의 이름에 성(性)을 사용하지 않는다. 성 대신 그 사람의 연령이나 사회적 지위나 신분 등에 따라 관칭을 사용한다. 남성의 경우에는 '우(U)', '꼬(Ko)', '마웅(Maung)'을 사용하는데, '우'는 대개 중년 이상의 사회적으로 지위가 있는 남성 앞에 사용되며 '꼬'는 20세 이상 40세 미만의 남성에게, '마웅'은 20세 이하 남성에게 사용되는 경우가 일반적이다(최재현 2002: 127).

지배의 영역을 갖지 못했을 뿐만 아니라, 껀족 인구 분포와 당시의 정치적 상황을 고려할 때 그들의 요구사항은 버마족 민족주의자들에게 현실적으로 채택되기 어려운 것이었다(Lintner 1994: 73).

껀족의 요구사항이 관철되지 않자 1947년 2월 5일, 기존의 KNA에 청년, 종교 단체들을 포함시켜 분산된 껀족의 정치적 활동을 통합하는 껀민족연합(Karen National Union, KNU)을 조직, 소바우지(Saw Ba U Gyi)¹⁹⁾를 초대 의장으로 선출해 껀족 분리주의와 민족주의를 공고화한다. 소바우지는 별도의 껀 민족을 바탕으로 하는 껀 국가에 대한 요구를 강력하게 개진해 나간다. KNU의 당면 목표는 소바우지가 내세운 KNU의 4대 원칙과 껀족의 특징을 설명하는 8대 기준의 내용에서 엿볼 수 있다. 먼저 KNU의 4대 원칙의 구체적인 내용은 첫째, 절대불굴불, 둘째, 별도의 껀주 건설, 셋째 무장 봉기, 넷째, 껀족의 운명 자체 결정(Keenan 2008)으로 자신들의 정치적 운명을 스스로 결정한다는 원칙을 세우고 미얀마 신생정부에 대해 강경한 입장을 취한다. 민족적 특징을 설명하는 8대 기준은 하늘에 계신 아버지에 대한 지식, 높은 도덕 법규 및 민족적 기준, 신실과 정직, 소박하고 조용하며 평화로운 삶, 환대, 언어, 민족적 전통의상, 음악적 능력으로 상정하고 과거에는 부재했던 민족 연대의 논리와 자국민으로 구성된 조직화를 꾀한다(Saw Moo Troo & Mika Rolley nd.:1).

KNU는 1949년 3월 20일에 따웅우에서 국명을 ‘꼬뜰레(Kawtoolei)’²⁰⁾

19) 그는 1905년 에야워드 델타의 중심 도시인 버페잉에서 출생하여 양공대학을 졸업한 후 영국으로 건너가 법정변호사 자격을 취득하고 미얀마로 귀국한 전형적인 1930년대의 중산층이었다. 그는 영어와 라틴 시(詩)에 능통했고, 영국인 여성과 결혼했다(Rogers 2004: 100). 영국령 미얀마 식민정부의 주요 장관직을 거쳤고 독립정부의 각료로 내정될 정도로 정치적 능력을 인정받은 인물이었다. AFPFL의 껀족에 대한 정책에 불만을 품고 뛰어나와 KNU의 초대 의장이 되어 군사적 대립의 선봉이 되었다가 1948년 12월 말 군사작전 중에 미얀마 정부군에 의해 암살당했다. 그에 대해 자세한 것은 Keenan(2008)을 참조할 것.

20) 꼬뜰레의 의미는 다양한 해석이 있다. 주로 껀족 참전용사들은 '까맣게 타버린

로 하는 독립 국가를 정식으로 선포하고, 같은 해 6월에 껀똥레 정부를 조직하고 KNDO를 비롯한 모든 껀잉족 군사조직을 껀똥레국군(Kawtoolei Armed Forces, 이하 KAF)²¹⁾으로 통합한다. 껀잉 독립국가 껀똥레의 건설은 껀잉족의 민족형성에 대한 열망이 현실화됨을 의미하며, 이로서 껀잉족의 문화중심적 ‘민족빛기’는 국가중심적 ‘민족화장’으로 전환되기 시작한다.

껀똥레는 미얀마 정부군에 대응하는 반란운동의 성쇠를 거듭한 결과 1952년 9월 헌법 개정을 통해 미얀마 동남부 산악지역을 중심으로 한 껀잉주를 할여받는다(Fong 2005: 147). 그럼에도 불구하고 KNU는 높은 경제적 생산력을 보유하며 상당수의 껀잉족이 거주하고 있는 에야위디 델타지역이 제외된 점에 불만을 품고 이를 받아들이지 않는다(박장식 1995: 273). 비록 정부군의 공세로 KNU의 전력이 약화되나 이 시기를 통해 껀잉족의 분리주의 운동이 껀잉족 전체에게 영향을 미친 것은 상당한 성과라고 볼 수 있다.

1960년대 들어와 네윈(Ne Win)의 쿠데타로 집권한 미얀마 군사 정부는 ‘버마식 사회주의’의 국가 경제발전 및 독립을 달성하기 위해 주요 사업들을 국유화하는 등 미얀마내 외국인상인 세력을 약화시키고, 소수종족 반군조직에 대해서도 이전보다 훨씬 더 강경하고 대대적인 공세를 펼친다. 이러한 강력한 공세에 맞서 KNU는 본거지를 오늘날의 미얀마 파안(Hpa-An)과 태국의 매솟(Maesot) 부근인 동·중부지역으로 옮겨 저항한다. 그러나 1970년대 중엽까지는 네윈

나라 (Kaw=나라, thoo=검정색, lei=헐벗은)로 이야기하기도 한다. 또는 ‘꽃의 나라’, ‘녹색지대’라는 의미로 설명하기도 한다. 이는 ‘똥레’(Thoolei)가 녹색을 띤 난(蘭)과 비슷한 모양으로 동부산악지대에 널리 성장하는 식물을 의미하는 데에서 기인한다(Smith 1999:141). KNU측이 의미하는 껀똥레의 명칭은 아마도 후자의 의미로 사용했을 것이다. 혹은 ‘빛의 땅’, ‘악마가 부재한 나라’라는 의미로 해석하기도 한다(Fong 2005: 145).

21) KAF는 1956년 껀잉민족해방군(Karen People’s Liberation Army, KPLA)로 명칭을 변경했다(Fong 2005:145-146)

의 군사정부는 반군조직과 민간인들의 공조체제를 차단하는 이른바 ‘포컷’ 전략²²⁾의 실행으로 인해 적어도 중앙평원지역의 소수종족 반정부 군사 활동은 거의 진압되기에 이른다(Fredholm 1993: 91; Falla 1991: 28). 네윈의 군사정부는 껀잉족 ‘민족확대’의 최대 걸림돌로 작용한다.

1968년부터 1975년 사이에 소수종족 반군조직에 대해 적극적인 공세로 전환한 미얀마정부군은 작전지역 내에 거주하고 있던 껀잉족을 강제로 이주시키기 시작한다. 이것은 반군조직과 민간인과의 유대 관계를 차단하여 효과적으로 반정부 반란을 진압하는 데 그 목적이 있다(박장식 1995: 274). 이 시기에 KNU는 내부적으로 버마 공산당과의 제휴를 둘러싸고, 좌우파로 분열한다. 좌파는 주로 예야 워디 델타에 거점을 두고 CPB와 연대를 꾀한다. 1968년 태국 국경지대 산지에서 껀잉민족연합전선(Karen National United Front, 이하 KNUF)을 구축하여 반정부 활동을 전개했던 보마(Bo Mya)장군이 좌파 활동이 붕괴되었던 1975년에 흩어진 껀잉족의 분파들을 다시 통합하여 KNU를 정비하고 그 본거지를 태국 국경지대와 인접한 마네빨로(Manerplaw)로 옮긴다. 재통합된 KNU의 새 의장에 KNU 초기부터 활약한 만바잔(Mahn Ba Zan)이 취임하나, 고령으로 인하여 보마가 의장직을 계승한다.

1976년 보마가 KNU의 의장직을 맡으면서 다시 KNU의 활동은 활기를 띠기 시작한다. 보마는 1976년 미얀마 상부지역에서 강력한 반정부 조직인 껀친독립기구(Kachin Independence Organization, 이하 KIO), 껀잉니민족진보당²³⁾(Karenni National Progressive Party, 이하 KNPP), 친민족전선(Chin National Front, 이하 CNF) 등이 연합

22) ‘Four Cut’이라 불리는 미얀마 군부의 새로운 전략은 소수종족 반군단체와 순수 소수종족 민간인들과의 유대 관계 4가지(음식, 자금, 정보, 반군모집)를 차단시키는 것을 말한다(Smith 1994: 46).

23) KNPP는 1957년에 군인 출신인 소모레(Saw Maw Reh)에 의해 창설되었다.

하여 민족민주전선(National Democratic Front, 이하 NDF)을 결성한 다. NDF는 버마조직을 철저히 배제하고 내원의 군사 독재를 전복한 다는 공동의 목표를 실현하기 위해 연합한다.

1988년 민주화운동을 진압했던 군부의 최고의결기구인 국가법질 서회복평의회(State Law and Order Restoration Council, 이하 SLORC)는 소수종족 반정부 군사조직과 평화협상을 재개하여 대부분의 군사 조직과 잠정적인 평화협상에 성공한다. 2006년까지 미얀마 신군부 SLORC는 KIO를 비롯하여 산족, 몽족, 외족 등을 망라하는 총 20개의 주요 반군조직과 군사적 충돌을 일시적으로 중지하는 평화협정을 체결한다(Smith 2007: 90). 당시 껀잉족의 종족기구를 대표하던 KNU가 이에 불응하자 미얀마 군사정부는 대대적으로 KNU에 대한 공격을 감행한다. 태국 국경지대에 위치했던 그들의 본거지 마네빨로(Manerplaw)와 고무라(Kawmoora)가 1994년 미얀마 정부군의 본격적인 공세를 받고 함락됨으로써 서서히 그 세력을 잃기 시작한다. 이후에도 미얀마 정부군의 공격은 계속되면서 껀잉족의 희생은 막대했다.

KNU의 몰락과 함께 껀잉족은 거의 모든 영토를 잃게 된다. 주변에 거주했던 20만에 달하는 껀잉족이 미얀마 정부군의 공격에 삶의 터전을 잃고 태국 국경을 넘어 난민캠프에 수용되었고, 현재에도 난민캠프로 지속적으로 몰려들고 있는 실정이다. 본거지를 접거당한 KNU는 태국 중서부에 위치한 국경도시 매솟에서 껀잉족 리더십을 다시 강화하기 위해 조직을 재정비하고 있다. 미얀마-태국 국경지역에 거주하는 껀잉족의 민족확산과 껀잉민족국가의 성립의 열망을 위한 싸움은 실패한 싸움이 아닌 아직 끝나지 않은 싸움인 것이다.

IV. 현대 미얀마 껀잉족 종족성의 변화 양상

이상에서 언급된 것과 같이 미얀마 하부지역에 거주하는 껀잉족은 미얀마의 역사 속에서 버마족의 세금 수탈과 강제징집의 고초를 겪으며 껀잉족 공동체의 인식을 형성했고, 18세기 말 이후 서구 선교사들과의 조우를 계기로 종족적 정체성을 확고하게 확립한다. 탈식민 이후 식민시대에 선물 받은 기독교를 바탕으로 민족의식을 공고히 한 껀잉족은 껀잉족 독립가 건설을 목표로 하는 분리주의 운동으로까지 혁혁한 발전을 이룬다. 이는 오늘날까지 이어져 미얀마-태국 국경지역에서 중앙 정부에 대응하기 위해 세력을 재정비하고 있다.

그러나 탈식민 이후에도 미얀마 영토를 떠나지 않고 오랜 세월 정주하며 버마족과 사회적 관계를 맺어 왔던 껀잉족 사회의 경우, 미얀마-태국 국경지역에서 기독교를 바탕으로 중앙 정부에 대응하는 껀잉족 사회와는 구분되는 독특한 양상을 보인다. 미얀마 역사 속에서의 차별경험을 통해서 껀잉족의 종족적·민족적 정체성은 어떤 방식으로 재인식 되는가? 다음의 몇 가지 사례분석을 통해 그들의 정체성이 각 지역마다 어떠한 방식으로 재인식되고 변용되고 있는지를 살펴본다.

본 연구를 위한 조사지역은 서구 선교사가 건넨 성경책을 따라 기독교가 집중적으로 보급됐던 메익(Myeik)이 위치한 동남부지역, 껀잉족이 버마족과 문화적·상업적으로 잦은 접촉을 하며 살아온 양공(Yangon)과 덜라(Dala)가 위치한 중남부지역, 식민시대에 식민정부의 통제에서 벗어난 간접지배영역에 속했던 깨꾸(Kakku)와 인레(Inle)가 위치한 북부지역 등 세 구역으로 구분된다.

1. 동남부지역의 메익의 A氏 사례: 이중형

뜨닝다이주에 위치한 메익은 1826년 제2차 미얀마-영국전쟁으로 점령된 후 약 4년 후인 1830년 조나단 웨이드 목사가 기독교를 전파한 지역이다. 조나단 웨이드 목사를 시작으로 이후에도 수많은 서양인 선교사들이 왕래하며 기독교를 전파했던 지역이었기 때문에 필자는 마을마다 교회가 많이 있을 것으로 기대했으나, 교회는 거의 눈에 띄지 않았고 오히려 불교사원이 곳곳에 위치하고 있다. 아마도 전쟁기와 내원 정권기를 거치면서 대부분의 기독교도 껀잉족 주민들이 태국 국경을 넘어 이동한 것으로 보인다. 당시 기독교로 개종한 껀잉족 마을 공동체가 집중적으로 모여 있던 지역이었으나, 오늘날에는 껀잉족 외에도 중국인, 껀라(Kala, 인도인)²⁴, 몽족 등이 주로 거주한다.

미얀마 남단의 안다만(Andaman)해 연안에 위치한 항구도시로 이곳 주민들은 오늘날 주로 어업 외에도 코코넛 재배, 식용 새둥지 생산, 진주 양식 등에 종사하고 있다. 앞바다에 약 800개의 섬으로 이루어진 메익제도는 관광지로도 큰 잠재력을 가진 곳이다. 내륙은 태국과 접해 있어 주요 밀입국 지역으로 이곳을 통해 태국 국경사회 거주민들과 교통하고 밀수품 거래가 이루어지기도 한다. 메익제도에는 매우 소규모의 껀잉족 마을이 위치해 내륙인과 경제적 교류를 하며 고립된 공동체를 형성하고 있다.

24) 미얀마의 식민지 시대에 인도에서 이주해온 인도인들을 가리켜 ‘껀라’라고 했다. 원래 껀라라는 용어는 ‘검은색’을 의미하는 것으로 아마도 미얀마 원주민들이 경제적 우위에 있었던 인도인들을 비하하여 부르는 용어로 사용했을 것이다. 인도인들에게 설문지를 돌려 자신의 종족 명칭을 적어보라고 하니 예상대로 종교에 따라 ‘무슬림’, ‘힌두’, ‘시크’ 등으로 답했다. 이들은 분명히 미얀마 국적을 지니고 있고 대부분이 인도에 가본 적도 없는 사람들이다. 때로는 ‘버마-무슬림’과 같이 ‘버마’를 붙여 사용하기도 한다. 미얀마에서 태어나 미얀마 국적을 가진 무슬림이라는 의미이다. 인도인이 아니라는 것을 강조하는 의미인 것이다.

필자는 떼잉도지 파야(Theindawgyi Paya)에서 불공을 드리고 있는 A씨를 만나 인터뷰를 했다. A씨는 부친이 꺼잉족 출신인 꺼잉족 남성이다.

나는 메익에서 중등학교 교사로 일을 하고 있다. 나는 메익에서 태어나 중학교를 다니던 중 부모님과 함께 몰르마잉(Mawlamyine)으로 건너와 몰르마잉에서 남은 학업을 마치고 양공으로 이동해 양공 사범대학교에 입학하여 6년 만에 졸업했다. 2년간 양공 중등학교에서 교사생활을 하던 중 모친의 병환과 개인적 사정으로 인해 메익으로 다시 돌아와 메익 출신 여성과 결혼을 하고 슬하에 딸만 둘을 두고 있다.

나의 친가는 버마-꺼잉족이고 외가는 여카잉족이다. 그러나 부친께서는 독실한 불교신자로 꺼잉족이라기 보다는 버마족에 가깝다. 외조부가 무슬림이었다고 전해 들었으나 그리 독실한 신자는 아니었다고 하며, 나의 모친은 오히려 불교도에 가깝다. 부친은 어업에 종사하시고 모친은 식용 새둥지를 만들어 내다파는 일을 하신다.

나는 말할 것도 없이 버마족이다. 부친이 버마족이기 때문이다. 나는 불교사원에서 매일 아침 7시마다 우리 마을을 순회하는 풍지(poungji, 수련승)들에게 음식을 보시한 후 학교 근처인 이곳 사원에서 불공을 드린다. 불공이 끝나고 나면 출근을 한다. 이것이 내 하루의 일과이다.

나는 중등학교에서 미얀마 역사 교사로 재직 중이다. (미얀마 역사가 버마족 역사를 의미하느냐는 필자의 질문에) 미얀마 역사는 주로 버마족의 역사라고 볼 수 있겠지만 그런 구분은 무의미하다. 미얀마의 역사는 미얀마인의 역사이기 때문이다. 나는 학생들에게도 당연히 미얀마인의 역사를 가르친다.

나의 아내는 꺼잉족이다. 장모님은 산족이고 장인어른은 꺼잉족이다. 아내는 육아로 인해 특별히 일을 하고 있지는 않지만 틈틈이 아버지(장인어른)를 도와 식료품 가게 운영에 작은 일손을 돕고 있다. (아내가 꺼잉어를 구사하느냐는 필자의 질문에) 나는 꺼잉어는 사용하지 않지만 고품이신 처조부와 대화할 때는 꺼잉어 방언을 사용한다. 아내의 친가 친척들과 만날 때에도 꺼잉어를 사

용한다. 껀잉 음식을 먹고 껀잉어를 사용하며 아내가 껀잉족이라는 사실에 대해 부끄러움을 느낀 적은 전혀 없다. 껀잉족이든 버마족이든 그 구분에 대해서 나는 별로 개의치 않는다. 처조부와 아내와 함께 있을 때에는 나도 서툴지만 껀잉어를 사용한다. 부친이 반-껀잉이기 때문에 나도 어느 정도는 껀잉족이라고 생각한다. 그러나 버마족이라는 생각이 더욱 강하다(의역). 물론 출신이 의미 있다고 생각하지는 않는다(2011년 1월 인터뷰).

A씨는 36세 남성으로 메익에서 태어나 약 15년을 살고 몰르마잉을 거쳐 양공에서 학업을 마친 후 메익으로 다시 돌아와 8년째 거주하고 있다. 고등학교와 대학과정의 일부 기간을 제외하고는 거의 평생을 메익에서 살았다. 그는 메익 태생의 껀잉족 여성과 결혼하여 슬하에 자녀를 두고 있었고 자신의 부친도 껀잉족 출신이지만 용모나 복장, 말투는 영락없는 버마족이다. 처가 구성원들과 모이는 자리에서는 자신을 껀잉족 신분으로도 설명하나 스스로를 버마족의 종족정체성으로 규정한다.

A씨는 다른 껀잉족과 자신을 차별화한다. A씨는 껀잉족, 껀라, 몽족 등의 소수종족과 동일지역에서 거주하고 있었지만, 메익제도 인근 해양이 파도가 거세고 종종 사망자가 발생하는 척박한 경제적 환경으로 새우 잡이 등의 거친 어업활동은 대부분 인근 섬지대의 껀잉족에 의해서 행해졌기 때문에, 메익 지역에서 존경받는 고급직종인 중등학교 미얀마 역사교사라는 A씨의 직업적 위치는 껀잉족들과 자신을 식별하게 되는 상황에 이르게 한 것이다. 메익 지역에서 껀잉족 대부분이 거친 어업활동이나 단순노동에 종사하거나 태국국경과의 밀무역사에 참가하고 있다는 점에서 미루어볼 때 A씨는 껀잉족으로서의 종족적 신분을 굳이 취할 필요성을 느끼지 못한 것으로 보인다. 따라서 A씨에게있어 버마족의 신분이 된다는 것 자체는 껀잉족들보다 나은 사회적 인식을 보장받을 수 있다는 것을 의미한다.

다만 껌족 부친과 껌족 처가를 방문하는 상황이 되었을 때는 그는 버마족이 아니라 종종 껌족의 정체성의 흔적을 나타내고 있었다. 부분적으로는 버마족의 문화전통으로부터, 부분적으로는 껌족의 문화전통으로부터 유래된 독특한 문화적 전통을 상황에 따라 선택적으로 취하는 것이다. 다시 말하면, A씨는 독자적 문화전통을 바탕으로 껌족의 신분으로 사회적 관계를 유지하는 동시에 버마족 신분으로서의 정체성을 취하는 것이 유리한 상황일 때에는 언제든지 버마족의 신분을 갖고 사회적 행위를 함으로써 메이크에서의 적응을 유리하게 이끌어낸다는 것이다. 경제적 분업방식과 이를 통한 사회적 인식은 이러한 이중적 종족 정체성의 소유를 가능하게 한다. A씨는 메이크에서의 직업적 신분을 유지하면 할수록 점점 더 버마족으로서의 종족 정체성을 강화해 나갈 것이다.

2. 중남부지역의 델라의 B氏 사례: 동화형

행정수도가 미얀마의 중부지역 네삐도(Nay Pyi Taw, Naypyida w)²⁵⁾로 이전했지만, 양공은 여전히 미얀마에서 가장 많은 인구를 가진 도시이며, 경제활동의 중심지라는 지위에는 변함없다. 그중에서 양공강의 건너편에는 껌족과 무슬림이 대거 거주하고 있는 델라(Dala)묘네(Myone, Township)²⁶⁾가 위치하는데, 이곳을 방문하기 위해서는 페리를 이용해서 양공강을 건너야한다. 양공강에서 바라

25) 네삐도는 왕조시대에 있어서 ‘국왕이 거주하는 지역’이라는 ‘왕도’를 의미하는 말이다. 군부가 새 행정수도의 명칭을 ‘왕도’라 칭한 것은 흥미로운 사실이다.

26) 묘네는 미얀마의 행정구역상으로 관구(Taing, Division)와 주(Pyine, State), 지구(khayain, district) 아래에 오는 행정구역 단위이다. 도시의 단위인 시(Myone)의 경우, 몇 개의 묘네로 구성되어 있다. 일반적으로 묘네는 선거구와 일치한다. 미얀마 전국에는 모두 325개의 묘네가 있고, 양공은 모두 33개의 묘네로 구성되어있다. 2009년 미얀마정부의 내무부가 비공개로 전국행정구역에 관한 상세자료집을 발간한 바 있는데, 위의 수치는 그것에 근거한 것이다.

보는 양공시의 모습은 식민지 시대에 건축된 오래된 건물이 즐비하게 들어서 고풍스럽다. 이 풍경은 과거 영국정부의 후원을 입으며 서양식 건물 내부에서 행정일을 도맡아 했을 껀잉족의 영광의 시절을 연상시킨다.

딜라에 위치한 껀잉족 마을의 주요 교통수단은 ‘사잉께27)’라 불리는 인력거로 이는 딜라사회를 구성하는 주요한 직업군의 하나다. 필자는 사잉께 운전사 B씨를 만나 인터뷰를 했다. B씨는 딜라 근처 농촌 출신으로 35세 기혼남성이며 그의 양친은 모두 껀잉족 출신이다.

나는 아내와 두 딸이 있지만 가난하여 자녀들을 학교에 보내는 것조차 힘들다. 초등학교 과정은 의무교육이지만, 그래도 학교를 보내면 여러 가지 부대비용이 많이 들어가니 여간 어려운 것이 아니다. 사잉께도 내 소유가 아니라 임대하여 사용하고 있는 중이라 매일 임대료를 지불해야 한다. 새로운 직업을 갖는 것은 일단 상상도 하지 못한다. 사잉께로 손님들을 태워 생계를 겨우 유지하고 있지만, 그나마 승객을 태우는 것도 하루에 한두 번 정도에 그친다. 하루하루 생활은 그야말로 고되고 힘들다

내 우리 부모님도 가난 속에 사셨다. 양친을 일찍 잃어 많은 기억은 나지 않지만 아버지는 직업이 없었고 어머니는 옷감을 짜서 만든 수공예품을 내다파시는 일을 하셨던 걸로 전해 들었다. 그러나 정착지가 일정하지 못했고 어린 시절 여기저기 이사를 다녀야 했다. 하루에 한 끼 식사가 힘들었던 기억도 있다. 양친은 독실한 기독교도 신도이셨기 때문에 이사를 간 새 지역에서도 교회를 찾아 예배에 참석하셨다. 예배 때마다 나를 대동하시곤 해서 나는 몇 편의 찬송가의 음(音)을 희미하게 기억하고도 있지만 현재의 나는 기독교도가 아니다. 불교도도 아니지만 굳이 따지자면 오히려 불교에 관심이 많은 쪽이다.

27) 영어 ‘side car’를 미얀마어로 부르는 용어다. 일반 자전거에 승객을 태울 수 있도록 옆쪽에 좌석을 붙여 만든 것으로 앞뒤로 두 명이 탑승할 수 있다. 일본어에서 온 ‘사이카’와 같은 의미의 용어다.

그러나 내가 10살이 채 되기 전에 어머니는 실종했고 아버지는 병환으로 사망하셨다. 따라서 부모님에 대한 기억은 거의 없다. 고모님의 손에 잠시 길러지다가 인근지역 여기저기에 옮겨 살았다. 고모님도 께잉족으로 독실한 기독교도였지만 가난의 굴레에서 벗어나진 못하셨다. 고모님이 예배당에 야자 잎으로 찐 음식을 가져다주는 장면을 기억하나 나는 그 음식을 먹을 수는 없었다. 나는 생활고를 겪던 고모님으로부터 버림받았고 홀로 살길을 모색해왔다. 평생 가난에 허덕이며 살았기에 학교는 꿈도 꿀 수 없어서 나는 지금 단어 몇 가지 정도는 겨우 읽어내긴 하지만 쓸 줄은 모른다. 가난이 지금까지 이어져 아내와 아이들과 함께 고통 받는다.

아내도 버마족이다. 처가댁도 모두 버마족이고 양친 모두 살아계신다. 두 분 다 병환이 깊으시지만 병원은 꿈도 꿀 수 없고 약국도 우리에게서 멀다. 민간요법으로 병환을 다스리는 게 우리가 할 수 있는 전부다. 아내는 독실한 불교도라 매일 아침 불공을 드린다. 가끔씩 승객을 여럿 태우는 날이 있어 여유 수입이 생기면 페리를 타고 양공 시내로 가 나와 함께 파고다에 들리기도 한다 (2009년 8월 인터뷰).

B씨는 께잉족 출신으로 평생에 걸쳐 델라지역을 크게 벗어난 적이 없다. 어린 시절 이곳저곳 이동하며 성장했다고 하지만 대부분 도보나 우마차(牛馬車) 이동으로 델라인근을 크게 벗어난 적은 없다. 그는 부친의 사망과 모친의 원인모를 실종으로 평생 생활고에 허덕이며 살았으나 현재 버마족 아내를 만나 싸잉계를 임대하여 직업을 가지고 살고 있다. 그는 이제 아내와 양공의 쉐더공 파고다(Shwedagon Pagoda)도 출입하면서 불심을 기르고 있다.

델라에서 오랜 세월 거주한 A씨는 께잉족에 대한 종족적 이미지를 가난과 궁핍으로 그려내고 있다. 반면에 양공 및 인근지역에서 버마족과 잦은 교류를 해온 그는 ‘신실한 상좌 불교도’로 그려내는 버마족의 가치관을 상당 부분 내면화하고 있는 것처럼 보였다. 그는 불교도는 아니라고 설명하나 불교에 관심을 가지고 불교사원에도

방문하며, 아내가 불공을 드리기 위해 페리를 타게 되는 날에는 아내와 함께 양공 행에 동행하기도 한다. 그의 시선에 비친 가난한 소수종족 껀잉족들은 그들의 ‘형편없는’ 수입을 들어 비하되고 있다. B씨는 비록 개인적인 역사로 인해 현재 가난을 겪고 있는 처지이지만, 이 땅에서 버마족으로 살아가고 있음에 일종의 ‘위로’를 느끼고 있었다. 그러한 위로는 미얀마 땅에서 일개 소수종족으로 소외되고 생활고가 해결될 기미가 보이지 않는 껀잉족의 이미지가 아니라, 당장은 궁핍하지만 곧 이러한 경제적 어려움을 해소하고 좀 더 나은 삶을 살 수 있을 것이라는 기대가 존재하는 ‘버마족의 삶’에 대한 염원이었다. 따라서 그의 부모의 출생신분은 현재를 살아가는 B씨에게는 아무런 영향도 끼치지 못했다.

그는 양친에 대한 기억을 언급할 때 껀잉족들을 기독교도와 동일시하는 듯한 인상을 풍겼고, 자신은 기독교에 관심이 전혀 없음을 재차 강조한다. 그에게 껀잉족은 ‘가난하고 소외받는 소수의 기독교도’들로 인식되고 있다. 양공 및 인근 지역에서 형성한 버마족과의 잦은 경제적 교류는 별도로 버마족의 문화를 습득할 필요 없이 평소에 그들의 문화를 내면화시켜 버마족 정체성으로 동화됐다. 1977년 태생인 B씨는 껀잉족과 버마족간의 역사적 반목관계에 대한 감각이 부재했고 KNU같은 정치적 단체에 관한 정보는 아예 전무하다. 이미 버마족과 공존하는 과정에서 버마족으로의 정체성 동화가 이루어진 것으로 보인다. 대부분의 껀잉족 출신 사람들이 허드렛일에 종사하며 빈곤한 생활을 영위하고 있었기 때문에 그들의 종족적 정체성을 유지하기 위해 에너지를 소모할 이유가 전혀 없었을 것이다. 하루의 삶을 버텨내야 하는 운명에 직면한 이들에게는 껀잉족 정체성과 같은 문제는 생존의 문제에 덮여버렸다. 이미 B씨의 내면에는 껀잉족 종족성이 소멸되고 완전한 버마족으로의 동화 상태에 이르게 되었다.

3. 북부지역의 깨꾸의 빠오족사례: 분화형

깨꾸²⁸⁾는 꺄잉족 하위분류의 한 종족인 빠오족²⁹⁾의 밀집지역으로, 북부 인레(Inle)호수를 지나 샨(Shan)주의 수도인 따웅지(Taunggyi)의 남쪽에 약 40km지점에 위치한다. 이 지역은 지형적인 특성으로 인해 식민시대 이전부터 내륙과의 교통이 거의 단절되어 인구가동이 없었던 고립지대이다. 깨꾸는 외국인들의 접근이 금지된 지역이나 필자가 현지조사차 방문했던 2010년 2월에는 접근이 허용되었다가 2011년 현재는 다시 접근이 금지되었다. 빠오족의 무장집단이었던 빠오족기구(Pa-O National Organization, 이하 PNO)와 미얀마 정부 간에 평화협정이 체결되면서 비로소 출입이 허용되었던 곳으로, 이곳은 버마족들조차 거의 방문한 적이 없는 지역이다.

깨꾸에 도착하면 눈앞에 장엄한 사원군의 광경이 펼쳐진다. 현지인들은 이곳 사원군의 파고다 수가 무려 수천 기에 달한다고 전한다. 한눈에 보아도 버강의 사원군과는 사뭇 다른 양식³⁰⁾의 파고다들이었지만, 그 섬세한 표현은 버강의 사원을 능가했고, 그 장엄함과 압도적인 규모만 보아도 한눈에 불교적 색채가 진한 지역이란 것을 알 수 있다.

필자는 빠오족 가이드 여성 C씨를 만나 아래와 같은 인터뷰를 했다. C씨는 27세 여성으로 빠오족 거주 지역을 일생동안 한 번도 벗어난 적이 없다.

28) 빠오어로는 ‘까꾸’라고 한다. 까꾸는 ‘1주일에 한번 서는 장터’의 의미를 지니고 있다.

29) 빠오족은 버마족에 의해 따웅두(Thaungthu)라는 별칭으로도 불리며, 영국식민지배기에 식민정부와 서양의 언어학자들(Marshall 1922)에 의해 꺄잉족의 하부집단으로 분류되었다. 따웅두는 미얀마어로 ‘산지민’을 의미한다.

30) 깨꾸의 사원군은 주변 산족의 영향을 받아 산 형식의 좁은 첨탑형태를 띠고 있다. 뽀(Pyu)족의 영향을 받아 완만한 형태를 띠고 있는 버마족의 일반적인 파고다 형식과는 뚜렷한 대비를 이룬다.

나는 원래 이곳에서 옷감을 짜는 일을 해왔다. 그러나 틈틈이 영어를 공부해 둔 덕분에 이 지역에 외국인 관광객들의 출입이 허용되면서 관광 가이드의 직업을 구할 수 있었다. 그러나 깨꾸는 외국인은커녕 미얀마의 다른 종족들에게도 잘 알려지지 않은 지역이다 보니 관광객의 출입은 극히 적었고, 따라서 나는 가이드 일을 수행한 횟수가 현재까지도 사실 몇 번 되지 않는다. 최근에는 관광객들이 점점 늘어나고 있다.

나의 양친과 조부모님은 모두 빠오족 출신이다. 우리는 껀잉족과 전혀 상관없는 종족이다. 껀잉족은 기독교도들이지만 우리는 불교를 믿고 있다. 나는 가이드 일을 하면서 기독교도 서양인을 종종 접할 때가 많지만 당연히 그들을 불교사원으로 데려간다. 나는 마음속으로 그들이 우리의 아름다운 사원을 보고 불교에 관심을 갖기를 희망한다. 나는 정해진 시간 없이 하루 중 수시로 사원에 가 불공을 드리고 사원의 그늘에서 낮잠을 자기도 한다. 사원 주변에는 간식을 판매하는 상인들도 많고, 더운 여름에는 사원만큼 시원한 곳도 없어서 사원은 그야말로 좋은 휴식처이기도 하다. (껀잉족에 대한 평소의 생각을 표현해달라는 필자의 질문에) 껀잉족은 우리와는 달리 ‘거칠고’, ‘터프한’사람들이다. 그러나 빠오족 사람들은 매우 순박하고 조용하다. 우리와 껀잉족은 옷도, 음식도, 언어도 모두 다르다. 우리는 머리에 터번을 두르는 게 우리 스타일의 복식이다. 나는 껀잉족을 만나본 적도 없다. 우리 마을에는 껀잉족이 단 한사람도 살고 있지 않기 때문이다(2010년 2월 인터뷰).

A씨는 인터뷰 중에 기독교도와 비교되는 것에 반감을 표시하며 불교사원의 아름다움을 강조하는 모습에서 불심이 신실함을 엿볼 수 있다. 그녀는 오히려 기독교를 신봉하는 껀잉족을 ‘거칠고 강한’ 이미지로 그려내고 있었다. 이와 대조하듯 자신들을 ‘조용하고 평화로운’ 사람들로 설명했다. 말하자면 빠오족의 내면적 특성을 정확하게 인식하고 타종족과 분명하게 분류하고 있었다. 더욱이 A씨를 비롯해서 깨꾸지역에 거주하는 거의 대부분의 사람들이 머리에 터번을 두르고 있어서 이러한 복식은 빠오족의 내적 정체성과 더불어

자신들의 외적 정체성의 표현 수단으로 동원되고 있다. 언뜻 보기에 인도에서 유래된 복식이 아닐까 하는 생각도 들었지만 자세히 보면 인도에서 두르는 양식과는 두르는 방향이나 모양새에 차이가 있다. 터번은 남녀노소 할 것 없이 거의 대부분의 사람들이 두르고 다니는, 빠오족의 종족정체성을 표현하는 전통적 복식이다.

<그림 3> 전통복장 차림의 빠오족 여성과 남성



출처: 필자사진

빠오족은 영국식민지배기에 식민정부와 서양의 언어학자들에 의해 꺼잉족의 하부집단으로 분류되어왔으나, 현대에는 꺼잉족과 뚜렷하게 구분되는 빠오족만의 독특한 종족성을 형성하고 있다. 따라서 공통의 언어 등 근원적 문화요소를 통해 종족성의 영속성을 강조하는 원초주의적 담론(Geertz 1963)으로는 이들 정체성의 분화현상을 설명할 수 없다. 이것은 교통수단이 발달하지 못한 왕조시대에 중앙평원지역과의 교류가 많을 수 없었던 지정학적 특징과 더불어 영국식민시대에 간접지배의 영향권 하에 속했던 배경이 이 지역 거주민으로 하여금 자체적인 종족성을 장기간 유지할 수 있게 한 것으

로 보인다. 다시 말해 빠오족은 이미 껀잉족 분류에서 분화된 새로운 집단인 것이다. 빠오(Pao)족의 이러한 분화현상은 2008년 신헌법 개정에서 별도의 자치행정구역(self-administrated zone)을 부여받아 껀잉족과는 구분되는 별도의 종족집단으로 분류되기에 이른다.

V. 맺음말

지금까지 살펴본 바와 같이 미얀마에서 껀잉족의 종류, 즉 껀잉족은 매우 복잡한 사회적·역사적 과정을 통해 형성되었다. 일반적으로 껀잉족을 떠올릴 때 우리는 미얀마의 탈식민 이후 KNU 같은 정치 이념집단을 먼저 떠올리며, 동시에 그들이 모두 기독교도로 구성되어 있다는 종교적 요소에 주목한다. 미얀마 내에서 연방제 참여를 거부하며 껀잉·민족'을 중심으로 하는 독립 껀잉국가의 건국을 주창하며 무장 세력화를 성공적으로 이룬 껀잉족의 정체성은 종종 KNU나 기독교도 집단으로 한정되어 인식되어 온 것이다.

그러나 현대 미얀마의 껀잉족의 종족성은 미얀마-태국 국경지역에 거주하는 KNU와 잔여세력들이나 난민촌의 대다수 거주민들과는 구분되는 훨씬 복잡하고 독특한 특징을 지닌다. 미얀마의 껀잉족은 이질적 문화양식을 소유한 다수의 하위집단들로 구성되어 있으며, 그들의 거주 지역도 미얀마 전역에 걸쳐 다양하게 산재한다. 각각의 지역에서 껀잉족 사회가 경험하는 역사적 사건과 정치적 환경도 다양하며 내부적으로는 그들 간 언어, 종교, 의식주와 같은 물질 생활의 전통, 생계경제의 유형 등 문화적 차이도 심하게 나타난다. 이러한 다양한 역사적·정치적·문화적 상황들의 역학적 반응은 오늘날 미얀마 내 거주하는 껀잉족의 종족성의 변화에 상당한 영향을 미쳐왔던 것이다.

버마족 따웅우 왕조시대 말부터 껀바웅 왕조시대를 거치면서 지

속적으로 존재했던 껀잉족에 대한 버마족의 경제적 수탈과 버마족, 몽족, 샴 간의 정치적 반목관계는 껀잉족으로 하여금 이주, 단합, 독립의 과정을 통해 나뉠대로의 종족적 집단의를 형성하게 만든 배경이 된다. 이러한 집단의식은 19세기 초 시작된 껀잉족의 유럽 기독교 선교사와의 조우를 계기로 껀잉족 종족성의 구체적 형상화로 발전했고, 여기서 기독교는 탈식민 이후 껀잉족 민족주의 형성에 주요한 자원으로 동원된다. 기독교를 바탕으로 껀잉국가 건국의 열망을 현실화하기 위해 분리주의를 주장하며 결성된 KNU는 껀잉족 종족정체성이 민족정체성으로 혁혁한 발전을 이룬 증거라고 말할 수 있다. 말하자면 껀잉족의 종족성은 특정한 문화요소로 규정될 수 있는 것이 아닌, 미얀마 역사에 있어서 버마족과의 사회적 관계에 따라 가변성을 지니는 역동적 존재다.

오늘날 미얀마의 껀잉족 종족성은 여전히 역동적으로 변화를 거듭하고 있다. 미얀마 상부지역과 하부지역에서 종족성이 각기 달라 나타나는 분화의 현상, 미얀마 하부지역에서 집중적으로 나타나는 종족성 동화현상과 종족성 이중소유현상의 출현은 현재도 지속적으로 나타나고 있다. 지형적으로 고립되어 있거나 영국식민지배기에 간접지배의 영향권에 놓인 몇몇 껀잉족 하부집단은 이미 껀잉족의 분류에서 이탈해 독자적인 종족정체성을 구축해 나뉠의 정치 및 문화공동체를 형성하는데 성공한다. 그러나 중남부지역과 동남부지역, 즉 미얀마 하부지역에 거주하는 껀잉족의 경우 대다수가 경제적으로 하층계급에 머물러있다는 사실이 껀잉족 정체성의 형성 또는 유지에도 영향을 미쳐 생존에 유리한 방향으로 변화가 시도되어 왔다. 하부미얀마에 거주하는 껀잉족 대부분은 소규모 행상이나 단순 노동직, 운전업, 어업 등에 종사하고 있어 버마족과는 상대적으로 낙후된 생활을 영위하고 있다. 따라서 껀잉족 신분이 된다는 것은 경제적 빈곤, 문화적 후진, 교육적 낙후를 상징하는 것으로, 껀잉족

은 자신의 종족적 신분을 껀족으로 굳이 취할 필요성을 느끼지 못한다. 경제적 혜택, 정치적 권리 향유의 유무가 종족 혹은 민족성을 형성하는데 중요한 변수가 된다는 측면에서 볼 때(Gellner 1983: 54-63) 껀족이 경제적인 신분 상승을 위해 버마족으로 동화하거나, 또는 복수의 정체성을 소유해 자신이 속한 공동체 내에서 유리한 신분을 선택적으로 취하여 사회적 행위를 함으로써 거주지역내에서의 적응을 유리하게 이끌어내는 이중형 현상을 보이기도 한다. 역사적·정치적·경제적 환경에 따른 분화, 동화, 이중소유형의 역동적 출현은 현재에도 미얀마 껀족 사이에서 끊임없이 나타난다.

주제어 : 껀족, 카렌, 종족성, 종족 정체성, 민족

〈참고문헌〉

- 김광익. 2006. “종족의 현대적 발명과 실천.” 김광익 외. 『종족과 민족: 그 단일과 보편의 신화를 넘어서』 서울: 아카넷.
- 박장식. 1993. “미얀마(버마)의 종족집단과 종족분쟁.” 『지역연구』 2(4): 57-76.
- _____. 1995. “미얀마 카렌족의 분리주의 운동.” 『동남아연구』 4: 255-282.
- 이상국. 2008. “이주민, 비합법성, 그리고 국경사회체제: 태국-미얀마 국경지역 사회체제의 특성에 관한 연구.” 『동남아시아연구』 18(1): 109-150.
- _____. 2010. “백인 구원자와 카렌족: 현실이 된 카렌족 신화.” 『한국문화인류학』 43(1): 217-262.
- 최재현. 2002. “미얀마 버마족의 인간 사회 구성 성격.” 『아시아지

역연구』 5: 127.

- Adas, Michael. 1974. *The Burma Delta: Economic Development and Social Change on the Asian Rice Frontier 1852-1941*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Aung Thwin, Michael. 1985. *Pagan: Origins of Modern Burma*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Baptist Missionary Magazine(BMM)*. Vol.11-17, 1831-1837. Vol.24-25, 1844-1845. Vol.31-33, 1851-1853. Vol.36, 1856. Vol.65-66, 1885-1886.
- Benedict, Paul K. 1972. *Sino-Tibetan: A Conspectus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cady, John F. 1958. *A History of Modern Burma*. Ithaca: Cornell University Press.
- Callahan, Mary P. 2004. *Making Enemies: War and State Building in Burma*. Singapore University Press.
- Eriksen, Thomas. 1993. *Ethnicity, Race, Class, and Nation in Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.
- Falla, Jonathan. 1991. *True Love and Bartholomew: Rebels on the Burmese Border*. Master's Thesis. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fong, Jack. C. 2005. "Employing The Ethnodevelopment Model to Analyze Karen Self-Determination Between 1949 and 2005." Ph. D. Dissertation. University of California.
- Fredholm, Michael. 1993. *Burma: Ethnicity and Insurgency*. Westport, CT: Praeger.
- Furnivall, J. S. and Pe Maung Tin eds. 1960. *Zam-bu-di-pa ok-hsaung Kyan*. Rangoon: Burma Research Society.

- Geertz, Clifford. 1963. "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States." Clifford Geertz ed. *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*. New York: Free Press.
- _____. 1973. *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Basil Blackwell. Oxford.
- Gravers, Mikael eds. 2007. *Exploring Ethnic Diversity in Burma*. Copenhagen: NIAS Press.
- Hayami, Yoko. 2004. *Between Hills and Plains: Power and Practice in Socio-Religious Dynamics among Karen*. Kyoto and Melbourne: Kyoto University Press and Trans Pacific Press.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger. 1983. *The Inventions of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Htin Aung. 1967. *A History of Burma*. New York and London: Columbia University Press.
- Ito, Toshikatsu. 2007. "Karens and the Kon-baung Polity in Myanmar." *Acta Asiatica*. 92: 89-108.
- Keenan, Paul. 2008. *Saw Ba U Gyi: Voice of the Revolution*. Electronic Edition. Karen History and Culture Preservation Society. http://www.burmalibrary.org/docskaren/Karen%20Heritage%20Web/pdf/Voice%20of%20the%20Revolution_1_Saw%20Ba%20U%20Gyi.pdf. (검색일: 2009.11.20)
- Keyes, Charles F. 1976. "Towards a New Formation of the Concept of Ethnic Group." *Ethnicity* 3: 202-213.
- _____. ed. 1979. *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*. Philadelphia: Institute for the

Study of Human Issues.

- Leach, Edmund R. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. Boston: Beacon Press.
- _____. 1970. "The Frontiers of Burma." *Comparative Studies in Society and History* 3(1): 49-68.
- Lehman, F. K. 1963. *The Structure of Chin Society*. Urbana: University of Illinois.
- Lintner, Bertil. 1994. *Burma in Revolt: Opium and Insurgency Since 1948*. Boulder: Westview Press.
- Marshall, Harry I. 1922[1997]. *The Karen People of Burma: A Study in Anthropology and Ethnology*. Columbus: Ohio State University.
- Mason, Francis. 1843[1847]. *The Karen Apostle: or Memoir of Ko Tah-byu, the First Karen Convert, with an Historical and Geographical Account of the Nation, Its Traditions, Precepts Rites, & C.* Boston: Gould, Kendall and Lincoln.
- McMahon, A.R. 1875/1976. *The Karens of the Golden Chersonese*. London: Morison and Sons.
- Moerman, Michael. 1968. *Agricultural Change and Peasant Choice in a Thai Village*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Morrison, Ian. 1947. *Grandfather Longlegs: The Life and Gallant Death of Major H.P. Seagrim G.C, D.S.O., M.B.E.* London: Faber and Faber LTD.
- Petry, Jeff. 1993. "The Sword of the Spirit: Christians, Karens, Colonialists and the Creation of a Nation of Burma." Ph. D. Dissertation. Houston: Rice University Press.

- Rajah, Ananda. 1993. "Transformations of Karen Myths of Origin and Relations of Power." *Patterns and Illusions: Thai History and Thought*. Canberra: The Richard Davis Fund and the Department of Anthropology, Research School of Pacific Studies.
- _____. 2002. "A Nation of Intent in Burma: Karen Ethno-nationalism, Nationalism and Narrations of Nation." *The Pacific Review* 15(4): 517-537.
- Rogers, Benedict. 2004. *A Land Without Evil: Stopping the Genocide of Burma's Karen People*. Oxford: Monarch Books.
- Scott, James C. 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale University Press.
- Saw Moo Troo. and Mika Rolley. n.d. Karens and Communism. In *Karen and Communism, and Karens fight for Peace*. unpublished.
- Shwe Wa, Genevieve Sowards, and Erville Sowards. 1963. *Burma Baptist Chronicle*. Rangoon: Burma Baptist Convention, Board of Publications.
- Smeaton, Donald M. 1887[1920]. *The Loyal Karens of Burma*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.
- Smith, Martin. 1991. *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*. London: Zed Books.
- _____. 1994. *Ethnic Groups in Burma: Development, Democracy and Human Rights*. London: Anti-Slave International.
- _____. 1999. *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*. London: Zed Books.
- _____. 2007. *State of Strife: The Dynamics of Ethnic Conflict in*

- Burma*. Washington: East-West Center Washington.
- South, Ashley. 2008. *Obituary: Mahn Sha La Phan: Resistance Leader of Burma's Karen People*. Guardian News and Media Ltd. Retrieved April 25, 2008. <http://www.lexisnexis.com>.
- Taylor, L. F. 1921. "The Dialects of Burmese." *JBRIS* II. pp. 89-97.
- TBBC(Thailand Burma Border Consortium). 2012. "Burmese Border Displaced Persons: January 2012." <http://www.tbbsc.org/camps/2012-01-jan-map-tbbc-unhcr.pdf> (검색일 2012.02.27)
- Wyatt, David. 2004. *Thailand: A Sort History*. Chiang Mai: Silkworm Books.

(2011. 12. 26. 투고; 2012. 02. 22 심사; 2012. 02. 25. 게재확정)

<Abstract>

The Recent Change and Its Contemporary Meaning of Ethnic Identities of Kayin in Myanmar.

Ina KIM

(Institute for Southeast Asian Studies,
Busan University of Foreign Studies)

The purpose of this study is to examine the ethnicity of Kayin by the era and identify the people who can be classified as Kayin, nowadays. Specifically speaking, this study aims to review how the ethnicity of Kayin has been socially used in the relation between British colonial government and Burma, in accordance with the each era of the history of Myanmar (from dynasty era to modern times), and its results today.

Kayin's ethnic identity was formed through a complex social and historical process. When we think of Kayin, we come up with political ideology group, like 'KNU', which was formed since the independence of Myanmar; and focus on the religious characteristics that they consist of the Christianity. The identify of Kayin, that refused to participate in the federal system; requested for the construction of an independent Kayin's focused on Kayin 'people'; succeeded in militarization, has been often recognized limited to KNU and Christian. However, in fact, Kayin

consists of various sub-groups as well as political ideology group like KNU's Christian members. Their residential areas is diverse throughout the entire area of Myanmar, and there are huge differences in the tradition of material living, such as language, religion, food, clothing and shelter; and cultural difference like living economy, among themselves.

Kayin's residential quarters are widely scattered and the exercise of powers focused on Burma made the movement of Kayin's the population frequently. Due to frequent population movements, Kayin had to face social and cultural environment and the new relationship with other tribes, when they settled down in the new places. It had the effect on the formation of Kayin's ethnic identity and its changes. Such frequent population movements became the obstacles for Kayin to establish their own population area. Thus, It was almost impossible for Kayin to acquire the land, so that they could exercise autonomy, based on Kayin's ethnicity.

The majority of Kayin are still in the economic underclass. Most of them are engaged in small-scale hawking, simple manual works, driving and cleaning; living relatively underdeveloped life. Thus, having a status of Kayin, symbolizes poverty, cultural backwardness, and educational backwardness. So Kayin do not seem to need to acquire Kayin's status. In case of Kayin, dwelling in central/southern area, they frequently come into contact with Burma through active economic activities, and they almost lost their identity, when the structural confrontation is removed and there is no cultural difference. However, Kayin, dwelling in the south eastern area where they had to acutely confronted, still have their identity. However, they are facing the situation in which they have to seek a new way to survive, because the structural confrontation is over, and they are having dual form of ethnic identity. They acquired the identity of Kayin

and other tribes(mainly Burma) at the same time, and optionally selected their status. On the other hand, in case of Kayin in the norther area where there was no available transportation with other tribes, many of them recognize their ethnicity as new ethnicity which are totally different from their ethnicity. Especially, self-administered districts have been recently granted to Pao; and they are classified as different ethnic group from Kayin. Thus, today, Kayin has almost perished and only small number of Kayin barely keep their name.

Key Words: Kayin, Karen, KNU, Ethnicity, Nation