인문논총 제79권 제1호(2022. 2. 28), pp. 525~563
[DOI] https: //doi.org/10.17326/jhsnu.79.1.202202.525

# 이란계 미국작가의 회고록과 오리엔탈리즘

## 『테헤란의 롤리타』를 중심으로*

정상준**

**초록** 9/11 이후 대거 출판된 이란출신 미국작가들의 회고록에는 오리엔탈리즘이라고 부를 수 있는, 이란사회와 문화에 대한 부정적 시각이 두드러지게 드러난다. 본 논문에서는 이 회고록들 가운데 가장 큰 성공을 거둔 아자르 나피시(Azar Nafisi)의 『테헤란의 롤리타』(*Reading* Lolita *in Tehran*, 2003)를 중심으로 이란계 미국인 회고록의 서술적 특징과 주제, 그리고 그 문제점을 살펴본다. 『테헤란의 롤리타』는 나피시와 이십대 여학생 일곱 명이 참여하는 독서클럽에서 영문학 고전에 관한 토론을 중심으로 1979년부터 1997년까지 이란의 이슬람혁명기와 그 이후의 이란 사회와 정치, 혁명정부 치하의 여성들의 운명, 그리고 나피시의 삶에 관한 이야기를 일화 형태로 제시하고 있다. 나피시는 이란을 서구의 반대편에 위치시키고 선과 악, 문명과 야만, 민주주의와 전체주의, 합리성과 비합리성, 진보와 후진성 등 다양한 이분법의 틀에서 이란 이슬람공화국을 비판한다. 그녀는 자신이 속한 계층의 고정된 시각과 공감능력 및 자아성찰성의 결핍으로 말미암아 이란 혁명의 역사적 과정과 다양한 이란인들의 개별적 상황을 무시하는 성향을 보인다. 본 논문은 이 책이 미국에서 이란에 관한 부정적 시각을 강화하고 미국정부가 이란에 개입할 수 있는 문화적 근거를 제공하는 역할을 하게 되었음을 지적한다. 본 논문은 또한 나피시가 이슬람공화국을 비판하는 방식과 틀이 자신의 회고록에 동일하게 적용되는 아이러니를 지적한다.

**주제어** 회고록, 아자르 나피시, 『테헤란의 롤리타』, 오리엔탈리즘

---

* 이 논문은 서울대학교 '인문·사회계열 학문전공교수 해외연수 지원 사업'의 후원을 받아 수행된 연구 결과물임.

** 서울대학교 영어영문학과 교수

# 1

1979년 이란의 이슬람혁명 이전에 이란에서 태어나 미국이나 서구에서 교육을 받고 성장한 이란 출신 미국작가들의 회고록에는 이란사회와 문화에 대한 비판적 시각이 두드러지게 드러난다. 특히, 아자르 나피시(Azar Nafisi)의 『테헤란의 롤리타』(*Reading* Lolita *in Tehran*, 2003)를 비롯하여, 마르잔 사트라피(Marjane Satrapi)의 『페르세폴리스』(*Persepolis*, 2003), 로야 하카키안(Roya Hakakian)의 『부정의 국가로부터의 여행』(*Journey from the Land of No*, 2004), 아자데 모아베니(Azadeh Moaveni)의 『립스틱 지하드』(*Lipstick Jihad*, 2005), 아프신 몰라비(Afshin Molavi)의 『이란의 영혼』(*The Soul of Iran*, 2005) 등 9/11 이후 대거 출판된 작품은 오리엔탈리즘의 시각을 보여준다. 이들 회고록은 대부분 이란을 서구의 반대편에 위치시키고 선과 악, 문명과 야만, 민주주의와 전체주의, 합리성과 비합리성, 진보와 후진성 등 다양한 이분법의 틀에서 이란 이슬람공화국을 비판한다. 회고록 작가들은 이란이 구원받기 위해서는 개인의 자유와 민주주의로 대변되는 서구의 가치체계를 받아들여야 한다고 시사한다.

수십 편의 회고록 가운데 가장 큰 성공을 거둔 작품은 나피시의 『테헤란의 롤리타』이다. 이 작품은 2년 넘게 『뉴욕타임스』(*The New York Time*) 베스트셀러 리스트에 올랐고 다양한 도서상을 받았으며 30여 개 국어로 번역되었다. 미국에서 이 책이 출판된 직후의 반응은 정치적인 성향에 관계없이 호의적이고 긍정적이었다. 『네이션』(*Nation*)과 『아메리칸 엔터프라이즈』(*American Enterprise*) 모두 현대 이란 여성들의 비참한 처지를 폭로하고 억압적인 이슬람정부를 비판하는 나피시의 회고록을 우호적으로 평가했다.[1] 특히 2004년에 나온 페이퍼백의 책안내문(blurb)에 발췌된 『테헤란의 롤리타』

1 Gloria Emerson (2003), "The Other Iran", *The Nation*, June 16, pp. 11-12; Juliana Pilon (2004), "Survival Literature", *American Enterprise*, Jan-Feb., p. 56.

에 대한 반응은 열광적이라고 할 만하다. 나피시의 책은 네 페이지에 걸쳐 평자의 이념이나 취향에 관계없이 격조 높고, 심오하며, 감동적이고, 시의 적절하다는 찬사를 받았다. 『테헤란의 롤리타』 이후 출간된 이란계 미국인 회고록은 이 책의 성공에 자극을 받았다고 해도 과언이 아닐 것이다.

『테헤란의 롤리타』는 1979년부터 1997년까지 이란의 이슬람혁명기와 그 이후의 이란 사회와 정치, 혁명정부 치하의 여성들의 운명, 정치 사회적 변혁기의 문학 교육, 그리고 나피시의 생활 등에 관한 이야기를 일화 형태로 제시한다.[2] 하지만 이 회고록의 서사는 나피시가 대학교수 직을 그만두고 나서 1995년부터 약 2년간 과거에 그녀의 강의를 들은, 이십대 여학생 일곱 명과 함께 영문학 작품을 읽고 토론했던 독서클럽을 중심으로 이루어진다. 에이미 드폴(Amy Depaul)은 1990년대에 미국에서 북클럽이 급속하게 확산되고, 나피시 회고록의 이야기가 독서클럽을 중심으로 진행된다는 사실이 이 작품의 대중적 인기에 영향을 주었다고 지적한다.[3] 또한 2000년대 초반부터 미국 독자들의 취향이 복잡한 현대소설보다 회고록 쪽으로 급속하게 바뀐 것도 나피시 책이 베스트셀러가 된 요인 가운데 하나였다.[4] 독자들은 자신들의 현실 세계에 대한 강한 욕구가 소설로 충족되지 않자 소설보다 현실과 더욱 직접적인 관계를 갖는 회고록을 선호하게 되었다.[5]

---

2 이란의 테헤란에서 1948년 태어난 나피시는 십대 초반에 이란을 떠나 영국과 스위스에서 교육을 받았고, 미국에서 학부와 대학원을 다니고 박사 학위를 받았다. 그녀는 1979년 이슬람혁명의 와중에 이란에 귀국하여 테헤란대학교(University of Tehran) 영문과 교수로 임용되었으나, 히잡 착용 및 교과과정 문제 등으로 대학당국과 갈등을 빚다가 3년 만에 사직했다. 그 후 알라메 타바타바이대학교(University of Allameh Tabatabai)에서 7년간 근무했다. 나피시는 1997년 미국으로 이주한 후 존스 홉킨스 대학교(Johns Hopkins University)의 국제관계대학원(SAIS, School of Advanced International Studies)에서 객원연구원으로 재직했다.

3 Amy DePaul (2008), "Re-Reading *Reading Lolita in Tehran*", *MELUS* 33(2), pp. 73-74.

4 Zeinab Ghasemi and Seyed Mohammad Marrandi (2019), "Beyond the Enigma of the Veil: Representation of Women's Status in Post-revolutionary Iran by Iranian-American Memoirs", *Sociology of Islam* 7, p. 42.

5 Jennifer Schuessler (2009), "When I Was a Wee Lad ...", *New York Times*, July 26.

무엇보다 『테헤란의 롤리타』 출간 당시 미국의 정치, 사회적 상황이 나피시 회고록의 긍정적 수용에 크게 기여했다. 1979년 테헤란 주재 미국대사관 점령 및 인질사태 이후 이란과 미국 간의 관계는 지속적으로 악화되었다.[6] 플린트 레버렛(Flynt Leverett)과 힐러리 레버렛(Hillary Mann Leverett)에 의하면, 미국정부는 이란 정부의 대량살상무기 개발, 테러 조직에 대한 지원, 중대한 인권 침해를 근거로 이슬람공화국에 대해 적대적 정책을 지속했고, 다수의 미국인들은 미국정부의 대이란 정책이 정당하다고 믿었다.[7] 특히, 9/11 이후 조지 W. 부시(George W. Bush) 대통령이 이란을 악의 축으로 선언한 것은 이란에 대한 적대감을 상징적으로 표현한 사건이었다. 나피시는 회고록에서 이란혁명정부를 개인의 자유를 억압하는 전체주의정권으로 규정하고, 이슬람공화국의 전체주의와 소련의 전체주의가 유사하다고 주장한다. 또한 그녀는 혁명정부의 구체적인 억압 사례들, 특히 이란 여성들에 대한 억압을 강조한다. 나피시의 주장은 부시행정부에서 재부상한 신보수주의자들(neoconservatives)의 세계관 및 국제정치 노선과 일치했다.[8] 요컨대,

---

6 1978년부터 시작된 대규모 반정부 시위로 당시 팔레비(Mohammad Reza Pahlavi) 국왕 2세는 신병 치료차 미국에 입국하고, 이란의 급진적 학생과 시민들은 국왕의 이란송환을 미국 정부에 요구한다. 그들은 자신들의 요구가 거부되자 미국 대사관을 점령하고 쉰 여 명의 미국외교관과 시민들을 인질로 억류한다. 인질사태 이후 양국의 관계는 악화일로를 걸었다.

7 Flynt Leverett and Hillary Mann Leverett (2012), *Going to Tehran: Why America Must Accept the Islamic Republic of Iran*, New York: Picador, pp. 1, 4.

8 신보수주의자들, 즉 네오콘(neocons)은 20세기의 이념적 투쟁은 종식되었고, 미국 스타일의 자유와 민주주의, 시장만이 성공할 수 있는 모델이며, 따라서 미국이 문명의 정점에 위치한다고 믿는다. 그들은 국가 간의 이해관계를 조절하고 타협하는 것보다 압도적인 미국의 힘에 의해서 세계의 질서와 평화가 유지될 수 있다고 믿는다. 그들은 민주주의 국가 간에는 전쟁이 발생하지 않는다고 믿기 때문에 민주주의를 지키고 확산시키기 위해 군사력의 사용을 주저하지 않는다. 그들은 또한 소련과의 체제 경쟁이 종식된 이후 이슬람문명과의 충돌이 미국의 국익과 안보, 그리고 세계 평화에 위협이 된다고 생각하기 때문에, 중동 국가, 예컨대, 아프가니스탄이나 이라크에서 민주 정권을 수립하기 위해 미국정부가 적극적으로 개입해야 한다고 주장한다[정상준(2003), 「미국을 어떻게 볼 것인가」, 『문학판』, 여름].

『테헤란의 롤리타』는 미국의 정치 및 문화엘리트의 이란에 대한 지배적 담론과 다수 미국인 독자의 인식에 부합했다.

나피시를 비롯한 이란계 회고록 작가들은 서구적 관점에서 이란과 이란인을 기술한다. 미국 독자와 평자들은 이 작가들이 이란 출신이면서 서구에서 교육을 받았기 때문에 안팎으로 이란을 이해하고 있으며, 따라서 그들이 이란의 현실을 객관적으로 재현할 수 있는 권위가 있다고 생각한다. 본 논문에서는 이 회고록들 가운데 가장 큰 성공을 거두었던 아자르 나피시의 『테헤란의 롤리타』를 중심으로 이란계 미국인 회고록의 서술적 특징과 주제, 그리고 그 문제점을 살펴본다. 나피시는 서구우월주의와 이란 혐오주의의 시각을 통해 이란과 이슬람을 전면적으로 비판한다. 그녀는 자신이 속한 계층의 고정된 시각과 공감능력 및 자아성찰성의 결핍으로 말미암아 이란 혁명의 역사적 과정과 다양한 이란인들의 개별적 상황을 무시하는 성향을 보인다. 본 논문은 나피시의 책이 미국에서 이란에 관한 부정적 시각을 강화하고 미국정부가 이란에 개입할 수 있는 문화적 근거를 제공하는 역할을 하게 되었음을 지적한다. 본 논문은 또한 나피시가 이슬람공화국을 비판하는 방식과 틀이 자신의 회고록에 동일하게 적용되는 아이러니를 지적한다.

## 2

『테헤란의 롤리타』에서 나피시는 개인의 자유와 전체주의 간의 갈등을 중심으로 정전적 영문학 작품을 분석하며, 특히 사회적 인습과 제도에 맞서 싸우는 여주인공들의 진정성(integrity)과 용기를 강조한다. 1부에서는 블라디미르 나보코프(Vladimir Nabokov)의 『롤리타』(*Lolita*)를 중심으로 서술이 이루어지며, 롤리타는 이슬람공화국에서 억압당하는 이란 여성들의 메타포로 제시된다. 2부에서는 스콧 피츠제럴드(F. Scott Fitzgerald)의 『위대한 개츠비』(*The Great Gatsby*)에 대해 학생들과 토론하면서 테헤란 주재 미국대사관 점

거사태와 이슬람혁명기의 상황을 언급하고 있다. 3부는 헨리 제임스(Henry James)의 『데이지 밀러』(*Daisy Miller*)와 『워싱턴 스퀘어』(*Washington Square*)의 여성 주인공을 논하고, 1980년에 시작된 이란 이라크 전쟁을 다룬다. 4부에서는 인습에 도전하는 제인 오스틴(Jane Austen) 소설의 여주인공들을 살펴보고 이란을 떠나는 나피시의 생각을 기술한다.

『테헤란의 롤리타』에서 나피시의 핵심적인 질문은 수많은 작품 가운데 "왜 하필 『롤리타』를 테헤란에서 읽는가?"(Why *Lolita* in Tehran?)이다.[9] 나피시는 한 작품의 의미는 독자가 속해있는 시대와 장소에 따라 크게 차이가 난다는 점을 강조한다. 이슬람혁명이 진행되고 있던 테헤란에서 영문과 교수인 나피시와 여학생들에게 『롤리타』가 갖는 의미는 다른 사회와 다르다. 나보코프의 작품은 "우리의 『롤리타』"가 되고(p. 6), 이 소설의 핵심은 "한 개인의 삶을 다른 자가 압수"하는 상황이 된다(p. 33). 나피시에 의하면, 나보코프는 험버트(Humbert)뿐만 아니라 "자신들의 꿈과 욕망"에 따라 다른 사람들의 삶을 접수하려는 모든 "유아론자들"을 조롱한다.

> 나[험버트]의 마음을 미친 듯이 사로잡은 것은 롤리타 자신이 아니라 내가 만들어낸 환상속의 롤리타였다. 아마 실제보다도 더 실제 같은 롤리타리라. … 의지도 없고 의식도 없는 … 실제로 자신의 진짜 삶은 하나도 없는 피조물이었다(p. 36).

험버트는 12세 소녀의 원래 이름 돌로레스(Dolores, 고통)를 롤리타로 바꾸고 일상의 모든 사소한 부분을 장악함으로써 소녀의 삶을 고통 속에 빠트린다. 롤리타는 자신의 삶뿐만 아니라 자신의 삶에 대한 이야기를 할 수 있는 기회마저 그에게 빼앗긴다. 독자는 롤리타의 삶에 관한 이야기를 그녀로부터

---

9 Azar Nafishi (2003), *Reading Lolita in Tehran: A Memoir in Books*, New York: Random House, p. 35. 앞으로 『테헤란의 롤리타』를 인용할 때에는 페이지 수만 밝힌다.

직접 들을 수 없고, 그녀를 소유하고 있는 험버트의 서술을 통해 듣는다. 험버트는 자신이 사랑한다고 말하는 롤리타의 마음과 삶에 전혀 호기심이 없으며 단지 자신의 이야기와 비전에만 관심을 가진 "악한"이다(p. 48). 그는 자신이 원하는 롤리타를 만들어 내고, "황홀경 속에서 시간이 사라진 섬"에 영원히 롤리타를 가두고 싶어 한다(p. 49).

나피시의 학생 니마(Nima)는 이것을 "유아론적으로 만든 롤리타"(solipsization of Lolita)라고 부른다(p. 37). 나피시는 롤리타의 모습에서 이란 여성들의 모습을 발견한다. 그녀는 호메이니를 비롯한 유아론자들이, 험버트처럼, 자신들이 원하는 무슬림 여성의 모습을 만들어 놓고, 일상의 세밀한 부분까지 제어함으로써 그들을 고통 속에 빠트렸다고 주장한다. 물론 호메이니는 험버트가 아니고, 이란은 험버트의 바닷가 왕국이 아니며 나피시와 그의 학생들은 롤리타가 아니다. 나보코프가 1980년대의 이슬람공화국을 염두에 두고 『롤리타』를 썼을 리 없지만, 롤리타는 이란 여성들에게 현재적 의미를 갖는다. 나피시에 따르면, 이슬람혁명과 아무런 관련이 없는 허구적 소설을 읽으면서 나피시와 학생들은 이란의 현실과 이란 여성들의 처지에 대해 의문을 제기하고 그 본질을 인식하게 된다. 왜냐하면, 그들은 『롤리타』와 마찬가지로 "모든 전체주의적 시각"을 거부하기 때문이다(p. 35). 나피시는 혁명정부를 독선적인 "전체주의 정권"이라고 비난한다(p. 23).

『위대한 개츠비』에 대한 테헤란대 학생들의 반응은 이념에 관계없이 부정적이었다. 좌파학생들은 개츠비의 거대한 부를 공격했으며, 무슬림 학생들은 개츠비의 불륜을 비난했다. 이슬람혁명의 가치체계와 『위대한 개츠비』에 내재하는 가치체계는 양립할 수 없는 것이었다. 이슬람주의 학생 니아지(Nyazi)는 피츠제럴드의 소설이  이란의 "문화를 강간"한다고 주장한다(p. 126). 하지만, 나피시는 이란혁명과 개츠비 간의 유사성과 이 소설의 저항적 잠재력을 지적한다. 나피시에 의하면, 개츠비는 과거를 반복함으로써 결코 꿈 이상이 될 수 없는 환상을 실현시키고자 노력하지만, 결국 "과거는 죽었고 현재는 가짜이며 미래는 결코 없다"는 것을 깨닫는다(p. 144). 험버

트가 자신의 꿈의 대상을 파괴했다면, 개츠비는 자기 자신을 파괴했다. 『위대한 개츠비』의 서사는 "집단적 과거"라는 거창한 명분으로 시작하여 꿈이라는 이름으로 이란인들의 삶을 파괴한 이슬람혁명과 유사하다(p. 144). 나피시는 "혁명의 용광로에 우리가 가진 모든 것을 바치자. 우리의 죽음이 영광을 가져올 것"이라는 1930년대 미국의 프롤레타리아 작가 마이클 골드(Michael Gold)의 구호를 혁명기 이란의 모든 신문에서 흔히 발견할 수 있었다고 지적한다(p. 109). 골드가 1930년대에 미국에서 주장한 이상은 1980년대 이란의 이슬람공화국에서 실현되었다. 양자 간의 차이는 골드의 혁명은 마르크스주의 혁명이었고, 이란의 혁명은 이슬람혁명이라는 점이다. 하지만 나피시는 두 혁명 모두 "전체주의적"이라는 점에서 동일하다고 강조한다(p. 109). 개츠비는 녹색 불빛으로 상징되는 이상화된, 이룰 수 없는 사랑에 대한 꿈에 집착하고, 피츠제럴드는, 골드나 혁명정부와 달리, 당당하게 한 개인의 지독한 꿈에 초점을 맞춘다. 지배이데올로기가 개인의 모든 감정과 생각을 찬탈한 사회와 시대에 이런 소설은 전복적인 가능성을 획득한다. 나피시는 이슬람공화국에서 피츠제럴드의 소설이 독자를 도발하고 혁명의 전체주의적 이상을 전복시킬 잠재력이 있다고 주장한다.

제임스와 오스틴의 작품에는 흔히 남녀 간의 연애나 결혼이 주제로 등장한다. 나피시는 두 작가의 관심사는 남녀 관계 자체보다 그 관계의 변화를 통해 개인과 사회적 인습 간의 관계가 변화하는 양상을 포착하는 데 있다고 지적한다. 제임스나 오스틴의 여성 주인공은 전통적인 사회가 규정하는 선택을 거부하고 자신이 선택할 수 있는 권리를 획득하기 위해 사회적 추방과 빈곤을 각오한다. 『데이지 밀러』의 데이지와 『워싱턴 스퀘어』의 캐서린 슬로우퍼(Catherine Sloper), 그리고 『오만과 편견』(*Pride and Prejudice*)의 엘리자베스 베넷(Elizabeth Bennett)은 모두 당대의 관습에 반항하는 "도전적 여주인공"(defiant heroines)의 전통을 잇는 존재들이다(p. 194). 나피시는 19세기의 여주인공들은 스스로 급진적이라고 주장하지 않기 때문에, 20세기의 명백하게 혁명적인 여주인공보다 더 복잡한 인물이라고 주장한다. 그들은

자신의 계층이나 인종에 관계없이 상상력과 타인에 대한 공감능력(empathy)를 통해 사회적 인습에 도전하는 용기 있는 "개인"들이다. 데이지는 자신의 성적 매력을 감추려 하지 않고 오히려 그 매력을 이용하여 윈터본(Frederick Winterbourne)을 유혹한다. 캐서린은 청혼자 모리스(Townsend Morris)의 위선과 아버지 슬로우퍼 의사의 독재에 저항함으로써 자신의 진정성과 엄격한 도덕성을 확언한다. 엘리자베스는 연애나 결혼에 대해 자신의 가족이나 계층, 사회적 인습의 기준에 의해 지배받지 않고 자신의 기준을 주장한다. "사회적으로 수용되는 규범에 대한 저항"과 "진실성에 대한 욕망"(desire for integrity)은 두 작가의 핵심적인 관심사이다(p. 213).

『워싱턴 스퀘어』의 캐서린은 제임스의 인물 가운데 가장 예외적인 여주인공이다. 그녀에게는 아름다움, 총명함, 우아함과 같은 여주인공을 매력적으로 보이게 하는 덕목이 결여되어 있다. 그녀는 약혼자 모리스가 자신을 사랑한다고 믿으며, 아버지 슬로우퍼 의사(Dr. Sloper)의 경고를 듣지 않는다. 아버지는 딸의 어리석음을 정확하게 인식하지만, 사랑받고자 하는 그녀의 숨겨진 열망을 이해하지 못한다. 반면에, 캐서린은 그녀를 과소평가하는 다른 인물들과 달리, 다른 사람들의 필요와 감정을 이해하는 공감능력이 있으며, 자신을 이용하는 사람들에게 맞서 희생을 감수하면서도 저항하는 "용기"를 가진 인물이다(p. 248). 나피시는 "공감능력"(compassion)과 "감정이입"(empathy)이 『워싱턴 스퀘어』의 핵심이며, 이 작품의 최고 악한은 직업적으로나 개인적으로 뛰어난 능력을 지니고 있지만 딸의 마음을 "보지 못하는"(blind) 슬로우퍼 의사라고 지적한다(p. 224). 『오만과 편견』에서 나피시는 다양한 형태의 대화에서 드러나는 "다성성"(multivocality)에 주목한다(p. 266). 그녀에 의하면, 오스틴의 작품에는 다양한 목소리의 충돌로 인해 대화에 긴장이 조성되지만 상반되는 목소리들이 공존할 수 있는 "민주적" 공간이 있으며, 자기반성과 자기비판의 공간이 있다. 오스틴의 소설에서 악인은 타인의 목소리를 인정하지 않고 타인과 진정한 대화를 나눌 수 없는 인물이며, 이러한 인물은 "포용력, 자기성찰, 감정이입 능력"이 결여되어 있다

(p. 268).

나피시는 전체주의적 체제에 저항하기 위하여 개인적인 창조적 공간의 필요성을 강조한다. 나피시에 의하면, 오스틴의 위대한 점은 자신의 상상력으로 창조한 개인적인 공간이 세상에 의해 지배당하는 것을 허용하지 않았다는 사실이다. 유럽 전역이 나폴레옹 전쟁에 휩싸여 있을 때 오스틴은 자신의 독립적인 상상의 세계를 창조했다. 나피시는 "개인적인," "사적인" 공간이 "정치"에 의해 오염되지 않도록 보존하는 행위에 상상력의 "혁명적인" 잠재력이 있다고 믿는다(p. 237). 나피시는 서구에서는 전혀 급진적으로 여겨지지 않는 작가들이 이란의 전체주의 체제 하에서는 해방적 잠재력을 가진다고 강조한다. 이슬람공화국의 억압적 정치적, 문화적 맥락 속에서는 비정치적인 개인주의적 작품이 오히려 급진적으로 수용될 가능성이 크다. 오스틴처럼 개인의 독립적인 공간을 보존하는 작가가 명백한 정치적 작가보다 더욱 위험한 존재가 되고, 따라서 오스틴은 혁명정부의 "적"이 된다(p. 277).

나피시는 소설이 "다른 세계에 대한 총체적 경험"을 제공하고 독자는 불신을 유예하고 "공감"능력으로 그 세계를 이해할 수 있다고 믿는다(p. 111). 나피시에 의하면, 독서세미나에서 토론한 작가들이 제시하는 공통적인 메시지는 "모든 개인들은, 아무리 경멸할 만한 존재라고 하더라도, 생명, 자유, 그리고 행복추구에 대한 권리를 지니고 있다"는 민주주의의 첫 번째 원칙이다(p. 42). 나피시에게 "나쁜 작가"는 "자신의 이데올로기나 욕망에 따라 등장인물들을 만들고 그들이 스스로 움직일 수 있는 공간을 결코 허용하지 않는" 독재자이다(p. 249). 나피시는 호메이니에게서 이런 작가의 모습을 발견한다.

> 존재할 수 없는, 눈먼 철인왕(哲人王)은 자신의 꿈을 국가와 국민에게 각인하고 자신의 근시안적 비전으로 우리를 재창조하려고 굳게 결심했다. 그는 무슬림 여성, 무슬림 여선생의 이상형을 만들어놓고 그 이상형에 따라

내가 행동하기를, 요컨대, 살아가기를 원했다(p. 165).

나피시가 호메이니의 이상형을 받아들이지 않는 것은 정치적인 입장을 취하는 것이 아니라 자신의 존재 근거를 지키기 위해 "실존적인 입장"(existential stance)을 취하는 것이다(p. 165). 그녀는 이슬람공화국의 "핵심적 죄"는 공감능력의 부재이며, 다른 모든 죄는 여기서 나왔다고 주장한다(p. 224). 나피시는 이 능력의 결핍을 『롤리타』에서는 험버트의 모습에서, 『워싱턴 스퀘어』에서는 슬로우퍼 의사의 모습에서, 이란에서는 호메이니의 모습에서 발견한다. 나피시는 개인의 일상생활 자체가 "전쟁터"로 느껴지는 공화국을 결국 떠난다(p. 313).

## 3

나피시는 학생들과 문학 작품에 대해 이야기하면서 이슬람과 이란사회, 이란인에 대한 다양한 일화, 목격담, 소문 등을 전달한다. 나피시의 이란혐오주의 시각은 이란인들에 대한 기술에서 두드러지게 나타난다. 그녀가 가장 혐오하는 대상은 이슬람주의 남학생들이다. 그들은 광신적이고 잔인하고 파괴적이며, 그들의 마음은 분노와 시기심, 증오심으로 가득 차 있다. 무슬림 남학생 나비(Nahvi)가 막심 고르키(Maxim Gorky)의 『어머니』(*Mother*)에 등장하는 혁명적 주인공을 오스틴의 인물보다 더 좋아한다고 하자, 나피시는 그를 "영원한 경멸"의 대상으로 삼는다(p. 288). 나피시는 이슬람주의 학생들을 개인으로 보지 않고 획일적인 생각과 절대적인 믿음을 공유하는 집단으로 인식한다. 그들은 변화하거나 성장할 가능성이 없는 괴물과 같은 존재들이다. 가끔 변화할 가능성이 보이는 학생에게는 광신자 대신 기회주의자의 낙인이 찍힌다.

이슬람주의 학생들이 광신적이거나 기회주의적이라면 이슬람공화국의

핵심인 혁명수비대는 비겁한 존재들이다. 나피시의 집 근처에 나타난 무장 괴한을 체포하기 위해 출동한 혁명수비대는 두려움에 사로잡혀 하녀 뒤로 숨고, 이라크 공군에게 폭격당한 지역을 수색하러 온 혁명수비대는 현장에 "겁먹은 모습으로" 접근한다(pp. 65, 238). 나피시에 의하면, 호메이니의 장례식에 참석한 무슬림들이 비통함에 가슴을 치고 기절하는 모습을 보이다가 마치 소풍 나온 아이들처럼 길가에 앉아 샌드위치를 먹고 소프트드링크를 마시는 모습도 무슬림들의 거짓 신앙과 위선을 보여주는 것이다. 나피시는 이슬람주의 학생들뿐만 아니라 일반 이란인들도 무시하고 경멸한다. 이라크전이 끝나고 나서 타르코프스키(Andrei Tarkovsky) 영화가 상영되자 영화관에 수많은 이란인들이 모여든 모습을 보고 나피시는 군중들이 타르코프스키라는 이름의 스펠링도 모를 것이라고 조롱한다(p. 206).

나피시의 회고록에서 이슬람주의 남학생과 마찬가지로 일반 무슬림 남성들도 잔인한 억압자의 역할을 수행한다. 그들은 자신들의 이름이나 목소리가 없으며, 그들의 존재는 독서클럽 여학생들의 이야기를 통해 전달된다. 사나즈(Sanaz)의 남동생은 누나의 삶을 비참하게 만드는 것이 삶의 목표이며, 나스린(Nassrin)은 어릴 때 "매우 신앙심이 깊은" 삼촌에게 일 년간 성추행을 당했다(p. 48). 아진(Azin)의 남편은 그녀를 학대하고, 마시드(Mahshid)의 상사는 직장에서 그녀를 괴롭힌다. 이란 남성들은 또한 거의 변태 수준으로 섹스에 집착하며, 교도소의 교도관들은 종종 처녀들을 윤간한다. 테러조직 MKO(Mujahedin-e-Khalq Organization)의 일원이었던 나스린은 처녀로 처형된 여성은 천국으로 가기 때문에 강간한다고 주장한다.[10]

『테헤란의 롤리타』에서 이란 여성은 맹목적 신앙과 서구에 대한 증오

---

10 나스린이 "철학적" 근거를 제시하는 반면(p. 212), 사트라피는 처녀를 처형하는 것이 "위법"이라고 주장하고[Marjane Satrapi (2003), Persepolis: The Story of a Childhood, New York: Pantheon Books, p. 145], 하카키안은 "죄"(sin)라고 생각한다(Hakakian, 헌사). 작가에 따라 견해는 다르지만 교도소에서 처녀를 강간하는 것은 일반적인 관행으로 제시된다.

심으로 무장한 악한에게 고통당하는 무기력한 희생자의 모습으로 제시된다. 대다수의 이란 여성은 무지하고 전통에 얽매여 있으며, 자신의 삶에 대해 스스로 결정을 내리지 못한다. 나피시는 손톱, 화장, 복장 검사, 구타, 가정 폭력, 채찍질, 처녀성 검사, 성기 훼손, 강간, 처형 등 여성들에게 벌어지는 일련의 비인간적 대우를 자세하게 서술한다. 잔인한 처벌을 받은 여성들은 자신이 그런 처벌을 받아 마땅하다고 자포자기적인 태도를 보이기도 한다. 아무런 이유 없이 채찍질을 당하고 나서 사나즈는 "육체적 고통이 이상하게도 그녀에게 만족감의 근원이 되었다. 그것은 다른 종류의 굴욕적 행위에 굴복한 데 대한 일종의 보상이었다"고 말한다(p. 73). 나피시에 의하면, 이란 여성의 삶은, 롤리타의 이미지처럼, "벽에 핀으로 꽂힌 채 반쯤 살아 퍼덕이는 나비"와 같다(p. 37).

나피시는 이란 여성은 사랑을 모른다고 주장한다. 그녀의 학생 마나(Manna)와 니마(Nima)의 결혼생활은 표면적으로 행복하게 보이지만 두 사람은 사랑에 대해 아무것도 모른다. 그들은 사랑을 자신의 경험으로 만들 수 있는 연가를 듣거나 영화를 보거나 소설을 읽은 적이 없다. 나피시는 풍부한 상상력을 발휘하여 사랑을 표현한 예술작품이 이란에 존재하지 않는다고 말한다. 이란의 영화에서조차 연인들이 사랑에 빠져있는 장면에서 배우들의 "표정이나 제스처"에서 진정으로 사랑을 느낄 수 없다(p. 302). 나피시에 의하면, 흔히 오스틴의 작품에서 신체의 접촉과 관련된 사랑의 표현이 결핍되어 있다고 여기지만, 오스틴은 "소리와 침묵 간의 에로틱한 긴장감"으로 사랑을 표현한다(p. 306). 몸으로 표현하는 사랑의 부재가 이란의 시네마에서는 애정 표현의 결핍이 되고, 오스틴에게는 섬세한 예술적 표현이 된다.

나피시는 호메이니의 죽음을 애도하는 장례식에서 지도자에 대한 사랑이 아니라 종교적으로 억압된, 야만적 "성적 광기"가 표면에 드러나는 것을 느낀다(p. 90). 이란 여성들이 사랑을 알지 못하고 작가나 감독들은 사랑을 표현하는 능력이 결핍되어 있을지 모르지만, 그들은 관능적이고 성적으로

감각적인 표정과 몸짓으로 남성을 매혹시키는 능력이 있다. 『테헤란의 롤리타』에서 유일하게 이란 여성의 관능미를 서술하는 오스틴 장(章)에서 나피시는 이국적, 관능적 오리엔트 여성이라는 오리엔탈리즘의 핵심적 요소를 제공한다. 페르시아 춤을 추기 시작하자 사나즈에게 평소의 조용하고 수줍어하던 모습은 사라지고, 그녀는 관능미가 다른 모든 속성을 압도하는 대담한 동작을 보여준다.

> 사나즈는 수줍게 춤을 추기 시작하고 우아하고 섬세하게 발걸음을 떼면서 관능적으로 품위하게 허리를 흔들었다. … 그녀는 더욱 대담하게 좌우로 머리를 흔들기 시작했다. 그리고 몸의 각 부분이 [관객의] 관심을 끌어모으려고 다른 부분과 치열하게 경쟁했다. … 손가락과 손으로 춤을 출 때마다 그녀의 몸이 떨렸다. 얼굴에 보기 드문 표정이 나타났다. 그 표정은 춤을 출 때만 나타나는 매혹적인 힘으로 의도적으로 끌어들이고 당기면서 동시에 뒷걸음치고 물러나는, 대담한 유혹의 표정이었다.
>
> 유혹에는 다양한 형태가 있다. 페르시아 무용수의 유혹은 아주 독특하다. 그것은 섬세함과 담대함이 절묘하게 섞여있어 서양에서는 이와 유사한 것을 발견할 수 없다. 나는 아주 다양한 배경의 이란 여성들에게서 보았던 바로 이 표정, 몽롱하고 나른하고 유혹하는 표정(a hazy, lazy, and flirtatious look)을 그녀의 눈에서 보았다(p. 265).

몇 년 뒤 나피시는 프랑스에서 교육받은 세련된 친구 레일리(Leyly)가 춤을 출 때에도 그녀의 얼굴에서 사나즈와 같은 표정을 보았다고 말한다. 그것을 표현할 수 있는 영어 단어는 없다. 페르시아 무용수의 유혹은 "포착하기 어렵"(elusive)다.

> 그 유혹은 질기면서 감각적이다. 그것은 비틀고 돌리고 휘감았다 푼다(It twists, twirls, winds and unwinds). 손을 굽히고 펼 때 허리가 구부러졌다

> 펴진다. 그 유혹은 계산된 것이다. 그것은 다음 스텝을 짧게 밟기 전에 유혹의 효과를 예상한다. 그러고 나서 또 짧은 스텝을 밟는다. 데이지 밀러나 그 부류의 여성은 꿈도 꾸지 못할 방식으로 유혹한다. 그것은 숨김없이 유혹하지만 유혹에 넘어가지 않는다. 이 모든 것이 사나즈의 춤 속에 있다(pp. 265-266).

나피시는 사나즈의 연약한 몸을 감싸고 있는 검은 히잡과 차도르가 "이상하게도 유혹적인 춤동작에 도움이 된다"고 지적한다. 그뿐만 아니라 "사나즈는 동작을 바꿀 때마다 여러 겹의 검은 천에서 자유로워지는 것 같다. 검은 [차도르]는 투명해지고, 검은 옷의 결이 춤에 신비로움을 더해준다."(p. 266) 나피시가 베일에 대해 느끼는 증오심과 적개심을 고려하면 이 지적은 매우 흥미롭다. 나피시는 자신의 반응에 대해 더 이상 언급하지 않는다. 자신의 반응이 수 세기 동안 이어져 내려온 유럽인의 중동여성에 대한 스테레오타입을 재생산한 것인지, 자신이 사나즈를 이국적인 관능적인 대상으로 보는 시각을 강화하는지, 오리엔탈리즘과 관계없이 문자 그대로 사나즈가 매력적인지 아무런 언급을 하지 않는다.

나피시는 이슬람혁명 이후 이란에서 베일은 여성 차별과 그 억압을 상징하며 이슬람 사회의 전체적인 후진성을 나타낸다고 강조한다(p. 212). 다른 미국 이주 이란인 회고록에서도 베일은 새장과 창살처럼 모든 이란 여성들이 제거하고 싶은 물건으로 제시된다. 사트라피는 『페르세폴리스』의 첫 장을 베일로 시작하면서 1980년부터 학교에서 의무적으로 베일을 써야 했고 당시 열 살이었던 그녀와 그녀의 친구들은 베일을 쓰고 싶지 않았다고 이야기한다.[11] 하카키안은 베일은 신앙을 상징하는 것이 아니라 "멸종된 시대의 흔적"이며 이란인들의 후진적 습성을 나타낸다고 지적한다.[12] "검은

---

11 Marjane Satrapi (2003), pp. 3-9.

12 Roya Hakakian (2004), *Journey into the Land of No: A Girlhood Caught in Revolutionary Iran*, New York: Three Rivers Press, p. 60.

옷을 입은 여인" 파테마(Fatemah)에 관한 모아베니의 이야기도 유사한 인식을 보여준다. 다른 전통적 중산층 가정 출신 여성과 달리, 파테마는 대학을 졸업하고 사진기자가 되지만 기자가 되고나서도 베일과 차도르를 입고 활동한다. 모아베니는 파테마와 가깝게 지내나 가족과 친지의 모임에 그녀를 초대하지 못한다. 왜냐하면 술을 마시는 파티에 차도르까지 입은 파티마의 존재는 마치 "수녀복을 입은 수녀"처럼 다른 사람들을 불편하고 불안하게 만들기 때문이다.[13] 나피시는 자신이 베일을 쓰지 않는 것은 "천 한 조각"(a piece of cloth)에 불과한 물건을 거부하는 것이 아니라 "타인"(stranger)으로 변한 자신의 모습을 거부하는 것이라고 강조한다(p. 165).

나피시의 회고록에서 베일 착용이 여성억압과 후진성의 상징이라면 탈베일은 여성 해방과 자유의 상징이다. 나피시에 의하면, 1936년 레자 샤(Reza Shah)의 베일금지령이 성직자 권력의 축소와 현대화의 상징이었던 반면, 베일 재착용은 이슬람공화국의 완벽한 승리를 의미한다. 나피시는 "내가 성장하던 1960년대에 내 권리와 서구 민주국가 여성들의 권리 간에는 별 차이가 없었다"고 주장한다(p. 261). 더욱이 하카키안에 의하면, 팔레비 국왕 말기에 이란은 평화를 구가하고 "위대한 미래"를 향해 나아가고 있었다. 경제 성장률이 다른 제3세계 국가의 두 배였고 일인당 소득, 학생비율, 평균수명 등이 증가하고, 유아 사망률, 영양실조, 전염병, 문맹률은 감소되고 있었다.[14]

여성의 억압을 상징하는 베일이 이슬람과 서구의 이분법을 상징하듯이, 나피시의 전쟁에 대한 입장과 태도에서도 동일한 이분법의 틀을 발견할 수 있다. 나피시는 이란 이라크 전쟁에서 이란이 전쟁의 가해자이며, 혁명정부가 11세부터 16세 청소년들을 동원해서 인해전술을 구사했다고 주장한다. 혁명정부는 청소년들에게 "천국의 열쇠"(keys to a heaven)를 주고 전쟁

---

13 Azadeh Moaveni (2005), *Lipstick Jihad: A Memoir of Growing up Iranian in America and American in Iran*, New York: Public Affairs, pp. 180-82.

14 Roya Hakakian (2004), p. 5.

터에서 사망한 후 천국에서 이 열쇠를 보여주면 생전에 자제했던 온갖 쾌락을 마침내 누릴 수 있다고 그들을 유혹했다(p. 209). 사트라피 역시 이란 정부의 생존이 이라크와의 전쟁에 달려있었다고 주장하며, "황금색 플라스틱 열쇠"(a plastic key painted gold)로 청소년들을 전쟁터로 유혹했다고 말한다.[15] 나피시는 이라크전에 관해서는 전쟁의 공포를 강조하고 청소년들을 전쟁터로 몰아넣은 혁명정부의 만행을 비난하는 반면, 제1차 세계대전이 발발하자 헨리 제임스가 미국 참전을 위해 노력한 것을 높이 평가하고, 전쟁에서 사망한 "존경스러운 존재들"이 "우리의 자랑이자 영감"이며 그들을 "존중하고 기념해야 한"다는 제임스의 말에 공감을 표시한다(p. 215).

이란을 부정적으로 인식하고 서구를 긍정적으로 수용하는 나피시의 성향은 다른 이란계 미국인 작가들의 회고록에서도 드러난다. 미국에서 태어난 모아베니는 이란에 도착한 후 "폭력과 거짓말이 일상인 암울한 현실"에 매우 충격을 받는다.[16] 그녀가 이란의 "삭막한 일상생활"에 적응할 수 있었던 것은 미국에서 성장하고 교육받은 덕택이었다.[17] 미국의 영향에 관한 언급은 이란계 미국인에 한정된 것이 아니다. 겔라레시 아사이에시(Gelaresh Asayesh)에 의하면, 그녀의 가족과 친척들은 이란인이 서구인에 비해 능력과 지력이 떨어진다고 생각한다. 그들은 이란인이 몽고인과 아랍인에 의해 오염되었고, 아사이에시의 아이가 미국인 피를 부분적으로 물려받아 다행이라고 말한다.[18] 몰라비에 의하면, 능력이 뛰어난 이란인들은 모두 이란을 떠났고, 미국에서 교육받은 이란인들은 미국에서는 평범한 대우를 받지만 이란에서는 "대단한 인물"로 대우받기 때문에 이란으로 돌아온다.[19] 또한,

---

15 Marjane Satrapi (2003), p. 99.

16 Azadeh Moaveni (2005), p. 88.

17 Azadeh Moaveni (2005), p. 136.

18 Gelaresh Asayesh (1999), *Saffron Sky: A Life Between Iran and America*, Boston: Beacon Press, pp. 176–77.

19 Afshin Molavi (2002), *The Soul of Iran: A Nation's Journey to Freedom*, New York: W. W. Norton, p. 44.

몰라비는 이란의 영혼을 찾는 그의 여정에서 이란의 역사와 문화를 언급할 때, 이란의 이란 전문가의 저서를 언급하지 않고 영국이나 독일, 프랑스 학자를 인용하거나 미국대학에서 가르치는 이란 학자를 언급한다.[20] 모아베니에 따르면, 2000년 초반 그녀가 처음 모국에 돌아왔을 때 이란은 "문화적으로 혼란스럽고, 정치적으로 교착상태이며, 정서적으로 고갈된" 사회였다. 칠천만 인구의 2/3가 삼십대 이하이며, 다수의 이란인들은 성직자들을 경멸하고, 세속적인 정부를 원했다.[21] 그들은 이슬람공화국이 내부적으로 변화하는 것이 불가능하다는 현실을 명백하게 알고 있었기 때문에 무력감에서 차라리 미국이 아프가니스탄에서처럼 개입하기를 원했다. 그리고 미국인에 대한 사랑은 여전히 존재했다.

## 4

라일라 아부 루그호드(Lila Abu-Lughod)는 『테헤란의 롤리타』와 같은 대중적 장르의 텍스트는 출판 당시의 정치적 맥락 속에서 출판사에 의해 마케팅 되고 독자들에 의해 수용된다고 지적한다.[22] 이런 관점에서 보면, 이 작품에 대한 출판 초기의 우호적인 반응은 나피시의 이야기가 이란에 대한 미국 독자들의 기존 시각에 부합했기 때문이다. 그들은 나피시의 회고록을 읽고 자신들의 필요에 따라 나피시의 서사를 활용했다. 특히 네오콘은 나피시 회고록에서 자신들의 대이란 정책을 뒷받침할 수 있는 중요한 근거를 발견했다. 이슬람주의와 마르크스주의가 전체주의적이라는 면에서 동일하다는 나피시의 주장은 미국 소련 간의 냉전적 이분법을 서구와 이슬람 간

---

20 Afshin Molavi (2002), pp. 38, 41.

21 Azadeh Moaveni (2005), p. x.

22 Lila Abu-Lughod (2013), *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge: Harvard University Press, p. 106.

의 문명의 충돌로 재설정한 네오콘의 입장을 명백하게 뒷받침한다.[23] 하미드 다바시(Hamid Dabashi)는 『테헤란의 롤리타』가 부시 행정부에게 아프가니스탄과 이라크에서 전쟁을 연장하고, 이란에 군사적으로 개입하는 데 활용할 수 있는 핵심적 프로파간다 도구를 제공했다고 비판한다.[24]

나피시 회고록에서 비판자들이 문제로 삼는 부분은, 중동의 관능적 여성에 관한 전통적인 오리엔탈리즘의 서사를 재연하고, 이란 여성들이 이슬람공화국 정부 하에서 억압당하고 있으며 서구의 가치체계가 이란보다 우월하다는 나피시의 서술은 이란 여성의 구원을 위하여 서구가 개입할 도덕적 명분을 제공한다는 점이다. 다바시는 나피시 책의 표지 사진이 중동의 젊은 여성을 이국적인 관능적 존재로 만들었다고 지적한다. 다바시는 나피시가 적극적으로 정치에 참여하는 이란 여학생들이 개혁주의자 모하마드 카타미(Mohammad Khatami)의 승리에 관한 신문 보도를 읽고 기뻐하는 사진을 "도둑질"(burglary)하여, 마치 히잡과 차도르를 착용한 두 명의 젊은 신비스러운 이란 여성이 비밀리에 금서 『롤리타』를 읽고 즐거워하는 듯한 사진으로 변형시켰다고 비난한다. 다바시에 의하면, 나피시는 베일을 쓴 십대 여성을 나보코프의 유명한 소아성애 작품의 맥락에 위치시킴으로써, 젊은 이란 여성들의 "도덕성과 지력, 민주화의 열망"을 앗아가고 그들을 "식민지 시대의 하렘"으로 몰아넣었다. 요컨대, 나피시는 이란의 문화와 전통을 폄하하고 서구문학의 고전을 찬미함으로써 무슬림 여성의 권리 부재를 확언하는 "현지 정보원"(native informers)의 역할을 수행하고, "중동 남성으로부터 중동 여성을 구하는 백인 남성"이라는 진부한 오리엔탈리즘 서사를 재연하고 있다.[25] 나피시는 미국정부가 테러와의 전쟁 정점에 있을 때 신보

---

23 Amy DePaul (2008), pp. 79-80.

24 Hamid Dabashi (2006), "Native Informers and the Making of the American Empire", *Al-Ahram Weekly On-line*, June 1-7.

25 Hamid Dabashi (2006), "Native Informers."

주주의자들이 이란 여성에 대해 듣고 싶은 이야기를 제공했다.[26]

다바시가 이란의 남녀불평등을 "젠더 아파타이드"(gender apartheid)라고 비난하는 데에서 볼 수 있듯이,[27] 이슬람공화국에서 이란 여성들이 억압당하고 있다는 사실을 부인하는 나파시 비판자들은 없다. 그들이 문제 삼는 것은 나피시의 서술이 전체 이란 여성의 삶을 어느 정도 포괄적으로 재현하고 있는지 여부이다. 가령 나피시는 팔레비국왕 치하에서 여성의 상황이 더 나았다고 주장하지만, 네스타 라마자니(Nesta Ramazani)는 혁명 이전의 이란에 대한 나피시의 낭만적인 기억은 오류라고 지적한다.[28] 무엇보다 샤의 개혁 조치로 인해 혜택을 본 여성은 소수였지만, 이슬람공화국의 개혁 조치로 혜택을 본 여성은 다수였다. 록사나 바라미타시(Roksana Bahramitash)는 유엔 자료를 근거로, 출생아 1,000명당 영아사망률은 1975년 131.20명에서 1999년 25.5명으로, 문맹률은 1970년 55%에서 1999년 8.7%로 낮아지고, 평균수명은 1960년 49세에서 1999년 남성은 70세, 여성은 72세로 높아졌다고 지적한다. 그리고 이란 대학생의 60% 이상이 여학생이다.[29] 또한 샤 치하에서 교육을 받지 못하던 여성들에게 이슬람혁명 이후 교육의 기회가 확장되면서 모든 분야에서 여성의 사회 진출이 확대되었다. 특히 전문직 여성의 비율은 1976년 36.9%에서 1996년 52.8%로 증가했다.[30]

---

26 Roksana Bahramitash (2005), "The War on Terror, Feminist Orientalism and Orientalist Feminism: Case Studies of Two North American Bestsellers", *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 14(2), p. 230.

27 Hamid Dabashi (2008), *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, London: Routledge, p. 243.

28 Nesta Ramazani (2004), "Persepolis: The Story of a Childhood and Reading Lolita in Tehran: A Memoir in Books", *Comparative Studies in South Asia, Africa, and the Middle East* 24(1), p. 280[Amy Depaul (2008) 재인용, p. 83].

29 Roksana Bahramitash (2005), p. 233.

30 Roksana Bahramitash and Shala Kazemipour (2011), "Women's Employment Trend: Advance or Retreat?" *Gender in Contemporary Iran: Pushing the Boundaries* (ed. by Roksana Bahramitash and Eric Hooglund), New York: Routledge, pp. 140-141.

흔히 무슬림 여성에 대한 억압의 상징으로 베일을 연상하지만, 베일의 역사는 이슬람이 이란에 전파되기 이전 시대인 고대 페르시아까지 거슬러 올라간다.[31] 1936년 레자 샤가 베일과 현대화는 양립할 수 없다는 근거에서 베일 착용을 금지했을 때, 전통적인 여성들과 함께 사회주의자, 페미니스트들도 베일 금지령에 저항했다. 마샤드(Mashad)에서는 베일 착용이 금지된 5년 동안 수천 명이 죽음을 당하거나 투옥되었다. 격렬한 저항이 지속되자 베일 금지령은 1941년에 폐지되었다. 아이러니컬하게 베일 착용금지는 수많은 여성들이 교육 받을 수 있는 기회를 박탈했다. 다수의 무슬림 여성들은 히잡을 자신들의 정체성과 경건함의 상징으로 여겼고 학교에서 히잡을 쓸 수 없었기 때문에 학교에 다니지 않았다. 파르자네 밀라니(Farzaneh Milani)는 1960년대 말부터 전통적인 여성과 더불어 교육받은 여성도 자발적으로 베일을 착용하는 현상이 나타났다고 지적한다. 히잡은 부패한 권력집단에 대한 거부, 팔레비정권에 대한 불복종, 주권국가로서의 이란 지지를 선언하는 개인적 저항의 의미를 갖게 되고, 베일을 쓰지 않는 여성은 독재정권과 제국주의의 추종자로 간주되었다.[32] 또한 이란의 31개 지역(province) 가운데 9개 지역의 15세부터 29세까지의 여성 531명을 대상으로 한 2010년의 조사에 따르면, 응답자의 4%만 베일 착용에 반대했다.[33] 가세미와 마란디는 나피시의 회고록이 베일을 쓴 경건한 무슬림 여성들을 "무지하고 굴종적이며 억압당하는 존재"로 비하하고, 서구화된 여성이나 서구

---

31 Zeinab Ghasemi and Seyed Mohammad Marandi (2019), pp. 48-49.

32 Farzaneh Milani (1992), *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, Syracuse: Syracuse University Press, pp. 36-37[Zeinab Ghasemi and Seyed Mohammad Marandi (2019), p. 49 재인용].

33 Khodabakhsh Ahmadi, Zahra Bigdeli, Azadeh Moradi, and Fatholah Seyed Esmaili (2010), "*Rabete-ye e'teqad be hijab va asibpaziri-e fardi, khanvedegi, va ejtema'i* (Persian) [Relation between belief in hijab and individual, familial and social vulnerability], *Journal of Behavioral Sciences*, 4(2), pp. 97-102["Women in Iran" (https://thereaderwiki.com/en/Women_in_Iran#cite_note-AhmadiBigdeliMoradiSeyedEsmaili-117), 재인용].

여성이 누리는 자유를 찬양하는 존재로 만들었다고 비판한다.[34]

로그우드에 의하면, 표면적으로 가장 눈에 띄는 불평등의 상징인 베일에 초점을 맞추고 무슬림 여성들의 억압을 강조하는 것은 그들에게 도움이 되지 않는다. 그녀는 나피시의 회고록이 "젠더화된 오리엔탈리즘"(gendered orientalism)의 전형이라고 지적한다.[35] 로그우드는 무슬림 여성들이 베일을 찢고 그들의 억압적인 사회로부터 탈출하여 특정한 계층의 서구 여성과 같은 삶을 살아야한다는 주장을 비판한다. 여성의 권리가 보편적인 가치처럼 보이지만, 그 권리는 "가족과 공동체"의 맥락과 "국제정치, 국제자본, 현대 국가의 다양한 제도의 변화" 속에서 오랜 기간에 걸쳐 형성되었다.[36] 이러한 복잡한 상황을 무시하고 무슬림 여성들에 대한 극단적인 억압을 선정적으로 재현하고 그들을 구원해야 한다는 나피시와 유사한 일부 페미니스트들의 입장을 로그우드는 "도덕적 십자군운동"이라고 풍자한다.[37] 나피시는 서구 중산층 여성 중심의 자유주의 페미니즘의 시각을 가지고 있으며, 서구식 현대화에 비판적인 이란의 페미니즘의 존재 자체를 모르며, 중하층 이란 여성들의 삶에 관심이 없거나 그들을 무시한다.[38] 그녀는 계층에 따라 이란 여성들의 관심사가 다르고 히잡을 수용하는 방식이 다르다는 점을 이해하지 못한다. 알자라대학교(Al-Zahrah University)는 이란에서 유일한 여성대학이며 이 대학교 학생들은 대부분 중하층 집안 출신들이다. 이 학교에서 강의할 때 나피시는 학생들이 문학에 별로 흥미가 없고 영어 능력 향상에 주력하는 이유를 이해하지 못한다. 그녀는 또한 히잡이 자신에게는 억압을 상징했지만, 대다수의 저소득 무슬림 여성들에게는 여태까지 거부되었던 공

---

34 Zeinab Ghasemi and Seyed Mohammad Marandi (2019), p. 50.

35 Lila Abu-Lughod (2013), p. 88.

36 Lila Abu-Lughod (2013), p. 202.

37 Lila Abu-Lughod (2013), p. 81.

38 Roksana Bahramitash (2005), pp. 231-234. 나피시는 이슬람이 본질적으로 절대주의적이기 때문에 페미니즘이 불가능하다고 주장한다(p. 262).

적 영역에 진입할 수 있는 기회를 제공했다는 점을 모른다. 물론 나피시는 히잡 때문에 진정으로 고통을 겪지만, 수백만의 이란 여성들은 그녀와 같은 어려움을 겪지 않는다는 현실을 보지 못한다. 바라미타시는 이러한 나피시의 입장을 "오리엔탈리즘적 페미니즘"(Orientalist feminism)의 본보기라고 비판한다.[39]

나피시는 히잡으로 상징되는 여성억압과 전체주의 등 성직자 통치의 부정적 측면만 부각시킴으로써, 혁명기와 그 이후 이란사회에서 광범위하게 전개되었던 개혁운동과 그 운동의 성과를 "무자비하게 생략"하고 그 시대 이란인들의 "삶을 말살"했다.[40] 사바 마무드(Saba Mahmood)에 의하면, 성직자의 통치는 이슬람혁명 직후부터 지속적으로 도전과 저항을 받았으며, 이란사회의 광범위한 개혁에 여성들이 핵심적인 역할을 했다. 이러한 현실을 무시하고 나피시는 현지인 가이드로서 그녀가 친분을 맺고 있던 신보수주의자들뿐만 아니라 서구 페미니스트들을 악의 축의 내부로 안내하고, 미국이 이란에 개입할 수 있는 "문화적 근거"(cultural rationale)를 제공했다.[41]

나피시 서사의 기저에는 이란인에 대한 우월감이 자리 잡고 있으며, 그녀는 서구화된 현지인에게 부여된 권위를 지니고 풍요롭고 복합적인 현지문화를 단순화하고 지운다. 케샤바르즈는 나피시의 회고록을 "신오리엔탈리즘 서사"(new Orientalist narrative)의 전형이라고 지적한다.[42] 구(久)오리엔탈리스트가 유럽의 중동 전문가라면, 신(新)오리엔탈리스트는 서구에서 태어나거나 교육을 받은 현지인이나 반현지인(seminatives)이다. 나피시의 회고록에서 이슬람공화국의 독재는 강조되지만, 혁명에 이르는 과정에서 미

---

39 Roksana Bahramitash (2005), pp. 221–235.

40 Saba Mahmood (2008), "Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War of Terror", *Women's Studies on the Edge* (ed. by Joan Wallach Scott), Durham, N.C.: Duke University Press, p. 92.

41 Saba Mahmood (2008), p. 93.

42 Fatemeh Keshavarz (2007), *Jasmine and Stars: Reading More Than Lolita in Tehran*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, pp. 1–2.

국의 역할과 미국의 CIA에 의해 옹립된 팔레비 국왕의 억압적 통치에 관한 언급은 없어 마치 이슬람 혁명이 진공상태에서 발생한 인상을 준다. 나피시는 이슬람공화국이 다양한 의도와 비전을 지닌 이질적 집단으로 이루어져 있고 거기에 따라 첨예한 갈등이 발생한다는 점을 인식하지 못한다. 따라서 그녀는 혁명의 와중에 발생하는 불가피한 시행착오와 비극적 사건들을 모두 전체주의적 혁명정부의 억압의 결과로 파악하고 서구의 정치적, 문화적 개입을 원한다. 2003년 노벨평화상을 수상한 이란의 인권운동가 시린 에바디(Shirin Ebadi)의 활동을 언급하지 않은 것은 그녀의 서술이 편향되어 있다는 한 가지 중요한 사례에 지나지 않는다. 나피시는 이슬람공화국이 문화적 황무지라고 언급했지만, 케샤바르즈가 언급하듯이, 혁명 후 문화의 모든 영역에서, 예컨대, 시인 시민 베바하니(Simin Behbahani), 1997년 칸영화제에서 황금종려상을 받은 아바스 키아로스타미(Abbas Kiarostami) 감독 등 창조적 이란인들이 적극적으로 활동했다. 나피시가 창조적, 개혁적 이란인들의 성취에 눈을 감지 않았다면, 회고록의 문화적 풍광이 "섬뜩하고, 암울하고, 황량하지" 않았을 것이라고 케샤바르즈는 지적한다.[43]

나피시는 미국 독자들에게 이란의 역사적, 문화적 성취에 관해 이야기하지 않는다.[44] 마란디는 나피시가 이슬람의 종교적인 관행과 이란 사회를 무시할 뿐만 아니라 그것에 대해 무지하다고 지적한다. 예컨대, 나피시는 무슬림 남성이 결혼할 수 있는 여성과 악수할 수 없다는 가장 기본적인 이슬람의 규칙을 모르고 바리(Mr. Bahri)에게 손을 내민다. 바리가 정중하게 악수를 거절하자 그녀는 그가 혁명정부의 새로운 규칙을 충실하게 따른다고 생각하고 조소한다. 나피시는 바리의 행동이 이슬람공화국과 관련 없는 이슬람의 율법이라는 사실을 모른다. 나피시는 또한 테헤란대의 두 학생

---

43 Fatemeh Keshavarz (2007), p. 127.

44 Susan S. Friedman (2007), "Unthinking Manifest Destiny: Muslim Modernities on Three Continents", *Shades of the Planet: American Literature as World Literature* (eds. by Wai Chee Dimock and Lawrence Buell), Princeton: Princeton University Press, p. 90.

단체 중 하나가 이슬람 지하드(Islamic Jihad)라고 말하지만, 마란디는 이슬람 지하드는 팔레스타인 단체이며 이란의 대학에서는 존재한 적이 없다고 지적한다. 16세에 자원병으로 이라크전에 참전한 마란디는 청소년들이 입대하기 전에 받았다는 천국행 열쇠가 실제로 존재한다면 그 증거를 제시하라고 요구한다.[45]

케샤바르즈는 나피시 회고록의 제목 자체가 마치 테헤란 같은 곳에서 나보코프의 『롤리타』를 읽는 이란인을 상상하기 어렵거나 이 작품을 읽을 경우 신변에 위험이 있을 것 같은 인상을 준다고 비판한다.[46] 더구나 나피시는 "모든 악조건에 맞서"(against all odds) 나보코프를 독서모임에서 읽었다고 그 당시를 회고하고 있어 마치 이란에서 독서클럽을 조직하여 나보코프를 읽고 토론하는 것이 금지된 일인 듯한 느낌을 준다(p. 6). 또한 나피시는 "자신이나 학생들이 어떤 대가를 치르더라도"(at all cost to myself or them) 나보코프와 솔 벨로우(Saul Bellow)와 헨리 필딩(Henry Fielding)을 계속 강의하겠다는 의지를 천명하고 있어 마치 이란의 대학에서 이 작가들의 작품을 가르치는 일이 교수나 학생에게 위험한 일인 듯한 인상을 독자에게 전달한다(p. 68). 하지만 그 악조건과 대가의 구체적인 내용은 밝히지 않는다. 마란디는 당시 테헤란대에서 나피시가 "악한"이라고 부르는 X교수의 지도하에 나보코프에 대한 석사논문을 쓴 학생들이 있었다고 지적한다.[47] 더욱이 나피시 자신의 나보코프에 관한 책이 1994년 이슬람문화지도부(Ministry of Islamic Culture and Guidance)의 지원을 받아 이란에서 출판된 상황에서, 그 다음 해부터 시작한 독서클럽에서 위험을 감수하고 『롤리타』를 읽는 것처럼 서술하는 방식은 이해하기 어렵다.[48] 또한 나피시는 이란 정부가 오스틴의

---

45 Seyed Mohammad Marandi and Hossein Pirnajmuddin (2011), "Constructing an Axis of Evil: Iranian Memoirs in the 'Land of the Free,'" *The American Journal of Islamic Social Sciences* 26(2), p. 38.

46 Fatemeh Keshavarz (2007), p. 22.

47 Seyed Mohammad Marandi and Hossein Pirnajmuddin (2011), p. 40.

48 나피시의 *Anti-Terra: A Critical Study of Vladimir Nabokov's Novels*이 페르시아어로 출

작품을 검열했다고 주장하나(p. 277), 케샤바르즈는 오스틴의 작품이 검열된 적이 없으며 『오만과 편견』은 이란에서 언제나 매우 인기 있는 작품이었다고 지적한다.[49] 독서클럽에서 읽는 책들이 금서라는 인상을 주지만 실제로 회고록에서 금서라고 언급된 작품은 없으며 외국 서적과 관련된 검열이나 처벌의 구체적인 내용에 대해서는 이야기하지 않는다. 금서와 관련된 가장 구체적인 언급은 1979년에 "외국서적의 유통을 막기 위해 정부가 점진적으로 일부 대형 외국어 서점의 문을 닫았으며," 『위대한 개츠비』와 헤밍웨이의 『무기여 잘 있거라』(*Farewell to Arms*)를 구하기 어려워졌다는 것이다(p. 91).

## 5

나피시와 랜덤하우스(Random House)가 회고록의 제목을 『테헤란의 위대한 개츠비』나 『테헤란의 오만과 편견』으로 하지 않고 『테헤란의 롤리타』로 결정하고, 히잡을 쓴 십대 이란 여학생의 사진을 책표지에 차용한 것은 마케팅 전략상 현명한 결정이었다. 피츠제럴드나 오스틴의 작품은 소녀 롤리타와 히잡을 착용한 젊은 여성이 하렘으로 연결되는 이미지를 형성하기 어려웠을 것이다. 나피시는 십대 여학생 사진을 도용했다는 다바시의 비난에 대해 표지 사진은 최종적으로 출판사가 결정하는 사항이라고 주장하면서도, 그 사진이 이란여대생처럼 보여 만족했다는 점을 인정한다.[50] 사진 도용 여부도 문제가 되겠지만 그것보다 더욱 중요한 점은 케샤바르즈나 다바시가 쉽게 볼 수 있었던 책 제목이나 사진 자체의 내포된 의미를 나피시

---

판됨.

49 Fatemeh Keshavarz (2007), p. 123.

50 Richard Byrne (2006), "Peeking under the Cover", *Chronicle of Higher Education*, Oct. 13, A16.

는, 만약 전략적으로 맹인을 가장하지 않았다면, 전혀 보지 못했다는 점이다. 사나즈의 페르시아춤과 그녀의 히잡과 차도르의 관능미에 관해 나피시가 보여준 탁월한 묘사와 분석을 고려한다면, 또한 나피시가 보여준 문학작품에 대한 섬세한 독해를 고려한다면, 두 여학생 사진에 함축된 의미를 보지 못했다는 점은 이해하기 어렵다. 만약 나피시가 진정으로 내포된 의미를 인식하지 못했다면, 그것은 그녀가 오리엔탈리즘이 포함된 서구적 시각을 내면화하고 있으며, 미국사회에서 이란에 대한 패권적 담론의 지배력을 확언해준다.

피터 모리(Peter Morey)와 아미나 야킨(Amina Yaqin)은 9/11 이후 "턱수염(beard)을 기른 무슬림 광신자와 베일을 쓴 억압당한 여성"의 이미지가 미국사회에서 강화되고 있다고 지적한다.[51] 턱수염과 베일은 단지 문화적 지표가 아니라 "도덕적 지표"가 되어 비무슬림이 자신들의 우월감을 확인하고 무슬림은 이상한, 위협적인 타자라는 인식을 공고하게 한다.[52] 무슬림을 "문제 있는 존재"로 제시하는 프레임은, 모리와 야킨이 지적하듯이, 미국의 대중문화 장르에서 두드러지게 나타나지만, 소위 문화적 엘리트의 작품에서도 드러난다. 존 업다이크(John Updike)의 『테러리스트』(*Terrorist*)와 돈 드릴로(Don Delillo)의 『추락하는 남자』(*Falling Man*)에서 이슬람과 무슬림에 대한 인식이 나피시와 유사하다는 점은 수세기 동안 지속된 오리엔탈리즘의 전통이 여전히 확고함을 보여준다.

『테러리스트』의 아마드(Ahmad)와 『추락하는 남자』의 하마드(Hammad)는 『테헤란의 롤리타』에 등장하는 혁명적 학생들과 별로 차이가 없다. 그들은 사악하고 타락한 서구에 대해 분노를 느끼고 있으며 그들 주위의 테러리스트들은 적개심에 불타는 광신자들이다. 차이가 있다면 미국에서 태어난 아마드와 독일에서 공부한 하마드는 서구화된 욕망을 지니고 있어 무슬

---

51 Peter Morey and Amina Yaqin (2011), *Framing Muslims: Stereotying and Representation After 9/11*, Cambridge: Harvard University Press, p. 2.

52 Peter Morey and Amina Yaqin (2011), p. 3.

림으로서 혼란을 겪고 있다는 점이다. 하마드는 무엇보다 성적 쾌락을 추구하는 무슬림 남성으로 제시된다. 그는 여자 친구뿐만 아니라 그녀의 룸메이트, 슈퍼마켓의 여점원, 심지어 길에서 자전거타고 가는 여성에게도 성적 욕구를 느낀다. 그가 성관계를 맺는 여성은 "검은 눈"과 신체접촉을 원하는 "부드럽고 유연한 몸"을 가진 혼혈 중동 여성이며, 그는 그녀의 정체성이나 마음에 아무런 관심이 없다.[53] 그녀는 소설의 다른 여성들과 달리 생각이나 느낌이 없으며 단지 성적으로 그에게 육체적 만족을 제공하고, 무의미한 질문으로 그가 지적 우월감을 느끼도록 하는 대상일 뿐이다. 『테러리스트』에서는 무슬림 여성이 아예 등장하지 않지만, 무슬림 여성에 대한 판에 박은 노골적인 이미지가 아일랜드계 미국 여성 테레사(Teresa)와 유대계 미국 남성 레비(Levy)를 통해 제시된다. 아들 아마드의 부탁으로 헤드 스카프를 쓰고 나서 테레사는 자신이 "창녀"처럼 보이지 않을까 우려한다. 그녀가 베일로 머리를 가린 모습에 그녀의 정부(情夫) 레비는, 나피시가 사나즈의 히잡에 대해 느끼듯이, 오히려 성적으로 더욱 자극을 받는다. 그는 그녀의 스카프를 보고, 나체를 떠올리며 "순종"과 성적 욕구를 동시에 느낀다.[54] 아마드의 아버지 오마르(Omar)는 이집트 출신 무슬림으로 그의 목소리는 무슬림 여성과 마찬가지로 소설에 등장하지 않는다. 그의 아내 테레사에 의하면, 오마르는 여자는 남자에게 봉사하는 존재라고 믿는 남자였지만, 그녀는 그가 제3세계 출신이라 "이국적"으로 보였고, 자신이 얼마나 자유롭고 해방된 여성인지 과시하기 위해 그와 결혼했다.[55] 아마드가 다니는 모스크의 이맘(imam)은 천국에서 처녀가 순교자를 기다린다고 무슬림 청년들에게 약속하지 않으면 그들에게 낙원의 매력이 반감될 것이라고 우려한다.[56] 대중문

---

53 Don Delillo (2007), *Falling Man*, New York: Scribner, p. 81.

54 John Updike (2006), *Terrorist*, New York: Knopf, pp. 115-116.

55 John Updike (2006), p. 86.

56 하마드는 결국 비행기를 납치하여 세계무역센터 충돌에 성공하지만, 아마드는 트럭으로 링컨터널을 폭파시키기 위해 자살 폭탄테러를 시도하다가 포기한다.

화뿐만 아니라, 미국을 대표하는 탁월한 두 작가의 작품에서조차 무슬림 남성과 여성에 대한 스테레오타입이 비판 없이 제시되고 있다는 점은 미국에서 이슬람에 대한 지배 담론의 영향력과 나피시 회고록에 대한 인기의 원인을 짐작할 수 있게 해준다.

나피시가 책의 마케팅을 위해 의도적으로 이란 대 서구 이분법을 축으로 삼는 서술전략을 채택했을 수도 있겠지만, 그녀는 실제로 서구적 생활양식을 내면화하고 있다. 나피시가 기억하는 이상화된 과거의 장소는 테헤란 공항이다. 어린 시절 테헤란 공항은 즐거운 "마법의 장소"였다. 그곳은 금요일 저녁에는 댄스파티가 열리는 멋진 레스토랑이 있었고, 발코니로 통하는 프랑스식 창문이 달린 커피숍이 있었고, 나피시가 아이스크림을 먹으며 비행기 숫자를 세던 곳이었다. 따뜻했던 마법의 장소는 호메이니의 사진과 미국과 이스라엘 타도를 선동하는 포스터로 도배된 "음산하고 다소 위협적인" 곳으로 변형되었다(pp. 81-82). 그녀가 현재 그리워하는 장면도 화려하게 장식한 파티장에서 와인을 마시며 개츠비를 좋아하면서도 골드의 소설에 나오는 뉴욕시의 로우어 이스트사이드를 알고 있는 사람과 대화를 나누고 싶어 한다.

『테헤란의 롤리타』에서 두드러지게 드러나는 나피시의 취향과, 사고방식, 그리고 생활양식은 이란 사회에서 그녀가 누리는 계층적 지위와 밀접하게 관련이 있다.[57] 나피시를 비롯한 미국 이주 이란 작가들은 계층적으로 동질성을 지니고 있다. 대체로 부유한 집안 출신이며, 부모가 팔레비 왕정 하에서 고위관리를 지낸 경우가 많고, 미국이나 서구 국가에서 교육을 받았다. 모아베니는 최상층 집안 출신이며 하카키안은 부유한 유대계 출신이다. 나피시의 아버지는 팔레비 왕정 하에서 최연소 테헤란 시장(1961~1963)을 역임했으며, 어머니는 이란의회의 의원이었다. 그들은 대체로 영어를 자유롭게 사용할 수 있으며, 종교적이기보다는 세속적이고, 술이나 마약이 제공

57 Seyed Mohammad Marandi and Hossein Pirnajmuddin (2011), p. 25.

되는 파티에 종종 참석했다. 또한 이란 국영 TV방송보다는 위성 TV를 주로 보고, BBC를 비롯한 서구 미디어를 통해 이란과 세계를 이해했다.

미국 이주 회고록 작가들의 집안, 성장환경, 서구에서의 교육과 생활 등이 그들의 서구적 감수성 형성에 영향을 미쳤을 것이다. 하지만 서구적 시각을 가졌다고 해서 반드시 이란을 비하하거나, 오리엔탈리즘적 시각을 가져야 하는 것은 아니다. 나피시와 계층상 큰 차이가 없는 케샤바르즈와 아사이에시의 경우를 보면, 물론 이 여성이 매우 예외적이긴 하지만, 서구적 가치의 수용과 이란의 전통과 문화에 대한 애정이 반드시 상호배타적이라고 주장하기 어렵다. 현재 메릴랜드대학 교수인 케샤바르즈는 이란의 시라즈(Shiraz)에서 대학 다닌 것을 제외하면 세대나 성장환경이 나피시와 별로 다르지 않다. 부유한 집안 출신으로 영국에서 석사, 박사 학위를 받고 미국대학에서 30년 이상 교수 생활을 했다. 케샤바르즈가 기억하는 어린 시절의 이란은 나피시와 판이하다. 『재스민 나무와 별들』(*Jasmine and Stars*)에서, 그녀는 1960년대에 시라즈(Shiraz)에서 보낸 어린 시절을 생각하면, 정원의 나무 침대에 누워서 본 한여름 밤의 별들, 재스민나무의 흰색 꽃향기, 집 옆을 지나던 행인이 흥얼거리던 시, 시인 하피즈(Hafez)의 정원 산책, 아버지와 나누었던 시에 관한 이야기들, 화가인 삼촌과의 미술에 관한 대화, 그리고 메뚜기의 공격이 떠오른다고 말한다.[58] 케샤바르즈는 『테헤란의 롤리타』에는 재스민과 별은 사라지고 메뚜기만 남아있다고 말한다. 나피시 회고록이 제시하는 이란의 이미지는 닫힌 문 뒤에서 구타와 채찍질, 관능적인 춤과 강간, 그리고 처형이 이루어지는 하렘이다.[59]

아사이에시는 나피시와 케샤바르즈 다음 세대로 1977년 십대 중반에 미국으로 이민 갔다가, 1990년 제1차 이라크전쟁을 취재하기 위해 저널리스트로 모국에 귀환한다. 미국을 떠나기 전 아사이에시에게 이란은 "사악

58 Fatemeh Keshavarz (2007), pp. 13-19.

59 Fatemeh Keshavarz (2007), p. 130.

한 이미지에 둘러싸인 불가사의한 곳"이며 턱수염과 베일로 상징되는 "암흑의 땅"이었다.[60] 아사이에시는 이 년 동안 이란에서 생활한 후 다음과 같이 결론을 내린다.

> 이란 이슬람공화국은 개인의 삶을 감시하고 전체주의적이고 법적으로 지나친 면이 있지만 좋은 점을 지니고 있다. … 종교적으로 정통성을 지닌 자만 의원후보자가 될 수 있는 것은 사실이지만 적어도 권력이 다수에게 분배되어 있다. 공화국정부는 샤 치하에서보다 국민들에게 더 책임을 지는 정부이다. 나도 히잡 착용 의무화에 분노하지만 히잡은 여전히 우리나라의 다수 남성과 여성의 신앙을 반영한다. 검열이 일반화되어 있지만 사람들이 집에서 그리고 공적으로 정부 비판을 자유롭게 할 수 있어 안심이 된다. … 자유로운 창작활동에 대한 장애물로 말미암아 수많은 이란의 예술가들이 이란을 떠났지만 서구 예술의 유입을 차단함으로써 진정한 이란의 문화가 꽃필 수 있는 공간을 창조했다고 생각한다. … 나는 의회의 소수 여성 의원들을 존경하며 여성의 지위를 향상시키려는 그들의 노력에 찬사를 보낸다. 물론 그들은 모두 근본주의자로서 나와는 의견 차이가 매우 큰 것이 사실이다.[61]

아사이에시의 『사프란색 하늘』(*Saffron Sky*)에는 무슬림의 교조적인, 성차별적인 종교적 관행이나 반미주의에 관한 이야기가 거의 없다. 물론, 아사이에시는 이슬람혁명 이전에 이란사회의 엘리트였던 사람들이 느끼는 박탈감과 냉소주의를 이해한다. 그녀는 이슬람혁명 이후 이란의 최고 인재들이 이란사회의 주류에서 주변으로 밀려나고, 능력을 발휘할 수 있는 기회를 박탈당한 것은 이란사회의 큰 손실이라고 여긴다. 그리고 그들이 새 지배집

---

60 Gelaresh Asayesh (1999), p. 1.

61 Gelaresh Asayesh (1999), pp. 146-147.

단의 부패, 폭력과 야만적인 처형, 참담한 관료주의 등 이슬람공화국의 문제점을 지적할 때 그녀는 그들의 비판에 동의한다. 그들 가운데 한 명인 비잔(Bijan)이 "우리"는 현재 혁명정부와 모든 전선에서 "전쟁" 중이라고 선언하고 분개할 때, 그의 발언은 나피시를 상기시킨다.[62] 하지만, 아사이에시는 동시에 "자기가 성장할 때 대다수의 이란인들이 자기 나라에서 이방인처럼 느끼며 살았다"고 강조한다. 팔레비 국왕은 "서구를 끌어안고 이슬람을 거부했다. 그리고 공화국의 성직자들은 그것을 뒤집었다."[63] 다른 회고록 작가들과 아사이에시 간의 가장 두드러진 차이점은 그녀가 어릴 때 경험했던 이란의 전통과 이란인에 대한 애정이 그녀 이야기의 기저에 깔려있다는 점이다. 그녀는 이란의 메마른 갈색 땅을 사랑하는 보통 사람들을 존중하며 그들이 지닌 "놀라운 신앙"을 믿는다.[64] 아사이에시는 이란의 모든 잘못된 점을 혁명정부의 탓으로 돌리는 나피시와 극명하게 대조되며, 혁명정부는 일부 엘리트 여성이 아니라 다수의 이란 여성을 더 고려한다고 강조한다.

서구와 이란 간에 양자택일을 하는 것이 아니라 양자를 모두 포용하려고 시도하는 아사이에시의 태도는 미국에서 그녀의 삶의 경험과 무관하지 않다. 그녀는 성인이 되어서도 자신이 백인이라고 생각하며 살았으나 결국 미국 사회에서 자신이 백인이 아니라는 사실을 깨닫는다. 그 과정에서 그녀는 미국의 인종주의를 비판하면서도 이란에서 어릴 때부터 내면화된 자신의 인종주의에 대해 더 깊이 깨닫는다. 아사이에시는 미국인 및 유럽인과 자신을 동일시하고, 아랍인이나 파키스탄인, 터키인들을 낮추어보던 자신의 옛 모습을 상기한다. 이란에는 이란 방식의 차별이 존재하며, 처음에 미국에서 인종주의에 적응하기 힘들었던 이유는 이란의 차별체제가 제공하

---

62 Gelaresh Asayesh (1999), p. 147.

63 Gelaresh Asayesh (1999), p. 148.

64 Gelaresh Asayesh (1999), p. 31. 사트라피도 이란에서 외국인 학교를 다니고 독일과 오스트리아에서 여러 해 동안 유학 생활을 했지만 이란의 전통과 문화에 대한 애정을 지니고 있다. 그녀는 이란 신화의 주인공들을 주제로 삼아 테헤란에 테마파크를 디자인하는 프로젝트를 수행한다[Marjane Satrapi (2004), pp. 174-177].

는 특권은 포기하지 않으면서 동시에 미국의 차별체제가 제공하는 특권을 거부당하고 싶지 않았기 때문이라고 자신의 이율배반성을 지적한다.[65]

아사이에시의 자기비판적, 자아성찰적 성향이 나피시에게 전적으로 결여된 것은 아니다. 이란에서 거의 유일하게 나피시가 존중하는 R교수가 그녀에게 "이란의 모든 문제가 혁명정부와 이슬람 탓이라는 비난"과 "불평"(nagging)을 그만 두어야 한다고 충고하자 나피시는 동의한다(p. 277). 또한 R교수는 나피시에 대해 "매우 미국적"이라고 동료들에게 이야기한다(p. 176). R교수의 이 발언에 찬사보다 풍자의 의미가 담겨져 있음에도 불구하고 나피시가 이 발언을 회고록에 포함시킨 것은 그녀가 자신의 친미적 성향을 인식하고 있다는 사실을 암시한다. 나파시는 또한 독서모임의 여학생들의 서구에 대한 낭만적 "환상"(fantasy)에 대해서 우려를 표시하고, 학생들의 무비판적 태도에 자신이 책임이 있음을 R교수에게 인정한다(p. 281). 이런 장면들은 나피시가 이슬람공화국을 비난하고 서구를 찬양할 때 자신의 문제점을 인식하고 있다는 의미로 받아들일 수 있다. 하지만 나피시에게 자아성찰의 순간은 단지 순간에 그치고 전체 서사의 중심에 있거나 토대가 되지 않는다.

실제로 나피시의 서사는 자아성찰적이라기보다 그녀가 제시하는 이슬람공화국처럼 경직되고 독선적이다. 나피시는 타인의 "가슴"(hearts)을 이해하기 위해서는 자신이 가슴을 가져야 한다고 주장하지만, 나피시에게 대다수의 이란인들은 공감의 대상이 아니라 경멸과 증오심의 대상이다(p. 224). 이슬람공화국에 살고 있는 "우리" 이란인들은 정부가 야기한 잔인한 비극과 부조리를 모두 알고 있다고 나피시가 말할 때, "우리"는 자신과 독서 세미나의 학생들, 그리고 혁명정부를 비판하는 서구화된 개인과 집단을 가리킨다(p. 23). 이슬람주의 학생들이나 중하층 무슬림 여성들, 그리고 보통 무

---

65 Gelaresh Asayesh (2006), "I Grew Up Thinking I Was White", *My Sister Guard Your Veil; My Brother, Guard Your Eyes: Uncensored Iranian Voices* (ed. by Lila Azam Zanganeh), Boston: Beacon Press, pp. 12-14.

슬림 남성들은 우리에 포함되지 않는다. 나피시가 보여주는 계층 편향적인 시각은, 오리엔탈리즘의 안경을 쓰고 중동을 바라보는 서구인의 시각과 별 차이가 없다. 나피시의 서사는 이란 여성 전체를 대변하는 듯 보이지만 계층에 한정된 서술이며, 자신의 이야기가 제한된 이야기라는 자각이 보이는 순간이 드물다.

나피시는 훌륭한 문학작품이 인간과 인간의 삶이 얼마나 복잡한지 인식할 수 있는 지혜와 감수성을 길러준다고 지적한다. 즉 선과 악을 고정된 도덕의 틀 속에서 "독선"(self-righteousness)적으로 판단하지 않도록 도와준다(p. 133). 나파시의 이 주장은 이슬람공화국을 향한 비판이다. 하지만 아이러니컬하게도 그녀의 주장은 이슬람과 이슬람공화국을 독선적으로 악마화하고 서구의 가치와 문화를 집요하게 찬양하는 나피시 자신에게도 해당된다. 공화국의 이분법은 나피시의 이분법과 별 차이가 없다. 아사이에시의 표현을 빌리면, 공화국의 성직자들이 이슬람을 끌어안고 서구를 거부했다면, 나피시는 다시 이것을 뒤집었다. 다바시가 나피시와 호메이니는 광신적이라는 점에서 동일하다는 주장은 다소 과장되었지만 문제의 핵심을 파악한 지적이다.[66]

데이비드 쉴즈(David Shields)가 주장하듯이, 회고록은 저널리즘보다 문학에 더 가까운 장르이다.[67] 회고록 작가는 자신을 일인칭 화자이자 주인공으로 등장시켜 자신의 필요와 비전에 따라 삶의 경험을 선택하고 배열하여 이야기를 만들어낸다. 또한 회고록은, 그 어원이 기억과 동일하다는 점에서 알 수 있듯이, 기억에 의존하는 측면이 강하기 때문에 기억의 오류가능성을 고려하면 회고록의 이야기를 어느 정도 신뢰할지 분명하지 않은 경우가 많다. 회고록 장르의 속성상 회고록 작가는 전기 작가나 역사가와 달리 자신의 이야기의 진위 여부에 엄격하게 책임을 지지 않는다. 쉴즈의 주장은 회

---

66 Hamid Dabashi (2008), p. 243.

67 David Shields (2010), *Reality Hunger: A Manifesto*, New York: Knopf, pp. 39-40.

고록의 근본적인 속성을 잘 알고 있는 회고록 작가를 향한 것이 아니라 회고록의 이야기를 정말 사실로 받아들이는 독자를 향한 것이다. 이런 관점에서 보면, 『테헤란의 롤리타』는 무엇보다도 나피시 자신에 관한 이야기이다. "이야기하는 존재"(Homo Narans)로서 나피시는 이야기를 통해 자신의 정체성과 이란사회에 대한 비전을 형성하고 자신과 다른 이야기를 만든 다른 개인들과 관계를 맺는다.[68] 나피시는 핏줄과 외관은 이란인이지만 시각과 취향과 지적인 성향은 미국인이다. 그녀는 이란에 귀국한 지 일 년이 지나지 않아 자신이 모국에서 추방되었다고 느끼며(p. 289), 나보코프가 스탈린 치하의 소련에서 느꼈던 것처럼 자신이 이슬람공화국에 "어울리지 않는 동떨어진"(irrelevant) 존재라고 느낀다(p. 166).

이란의 다수 무슬림 여성들은 나피시의 이러한 느낌에 공감하지 못하겠지만, 나피시의 반응 자체는 진정성이 있고 의미가 있다. 나피시의 이야기는 구시대의 엘리트 여성이 새롭게 등장한 이슬람공화국을 어떻게 수용하는지 이해하는 데 큰 도움이 된다. 아사이에시와 달리, 나피시는 자신이 낭만적으로 기억하는 팔레비 왕국에서 수많은 이란 여성들이 존재감을 느끼지 못하고 이방인으로 살았다는 사실을 깨닫지 못한다. 이 여성들은 자신의 삶에서 나피시와는 다른 이야기를 만들어낼 것이다. 이러한 차이는 동일한 이란사회의 현실에 대해 그들의 경험과 기억이 다르기 때문이다. 이 기억의 차이는 기억을 신뢰할 수 없게 만드는 중요한 근거가 되지만, 동시에 그 차이로 인해 각 개인이나 집단이 무엇을 가장 소중하게 여기는지 알 수 있으며, 그들의 상이한 정체성을 확인할 수 있다. 나피시의 문제점은 자신의 제한된 경험과 선택적 기억에 근거한 예외적인 이야기를 이란사회 전체의 이야기로 일반화한 데 있다. 그녀는 이란 혁명의 역사적 과정과 다양한 이란인들의 개별적 상황들을 총체적으로 살펴보지 않고, 서구우월주의와

---

68 John D. Niles (1999), *Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 나일스는 "이야기하기"(storytelling)가 인간을 다른 동물과 구분 짓는 특성이라고 지적한다(p. 3).

이슬람 혐오주의 및 자신이 속한 계층의 고정된 시각을 통해 이슬람공화국을 전면적으로 비판했다. 그렇게 함으로써 나피시는 자신의 책이 지정학적, 정치적 맥락에서 차용될 수 있는 문화적 근거를 제공하고, 자신의 공감능력과 자아성찰성의 결핍을 드러냈다. 나피시는 자유로운 독립적 개인의 시각으로 이슬람공화국의 전체주의적 성향을 분명하게 보았지만, 그 통찰력으로 인해 전체주의 지배하에 있는 다양한 이란인들을 독자적인 개인이 아니라 동질적인 집단으로 인식하고, 그 결과 혁명정부를 포함한 각 분야에서 적극적인, 총명한 이란인들이 이란사회를 개혁하기 위해 분투하는 현실을 보지 못했다. 그리고 그녀가 전체주의적이라고 비판한 공화국만큼 자신도 전체주의적인 시각에 사로잡혀 있다는 사실을 인식하지 못했다.

# 참고문헌

## 자료

Asayesh, Gelaresh (1999), *Saffron Sky: A Life Between Iran and America*, Boston: Beacon Press.

Delillo, Don (2007), *Falling Man*, New York: Scribner.

Hakakian, Roya (2004), *Journey into the Land of No: A Girlhood Caught in Revolutionary Iran*, New York: Three Rivers Press.

Moaveni, Azadeh (2005), *Lipstick Jihad: A Memoir of Growing up Iranian in America and American in Iran*, New York: Public Affairs.

Molavi, Afshin (2002), *The Soul of Iran: A Nation's Journey to Freedom*, New York: W.W. Norton.

Nafishi, Azar (2003), *Reading* Lolita *in Tehran: A Memoir in Books*, New York: Random House.

Satrapi, Marjane (2004), *Persepolis: The Story of a Return*, New York: Pantheon Books.

Satrapi, Marjane (2003), *Persepolis: The Story of a Childhood*, New York: Pantheon Books.

Updike, John (2006), *Terrorist*, New York: Knopf.

## 논저

Abu-Lughod, Lila (2013) *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge: Harvard University Press.

Ahmadi, Khodabakhsh, Zahra Bigdeli, Azadeh Moradi, and Fatholah Seyed Esmaili (2010), "*Rabete-ye e'teqad be hijab va asibpaziri-e fardi, khanvedegi, va ejtema'i* (Persian) [Relation between belief in hijab and individual, familial and social vulnerability], *Journal of Behavioral Sciences*, 4(2), pp. 97-102["Women in Iran" (https://thereaderwiki.com/en/Women_in_Iran#cite_note-AhmadiBigdeliMoradiSeyedEsmaili-117), 재인용].

Asayesh, Gelaresh (2006), "I Grew Up Thinking I Was White," *My Sister Guard Your Veil; My Brother, Guard Your Eyes: Uncensored Iranian Voices* (ed. by Lila Azam Zanganeh), Boston: Beacon Press.

Bahramitash, Roksana (2005), "The War on Terror, Feminist Orientalism and Orientalist Feminism: Case Studies of Two North American Bestsellers," *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 14(2).

Bahramitash, Roksana and Shala Kazemipour (2011), "Women's Employment Trend: Advance or Retreat?" *Gender in Contemporary Iran: Pushing the Boundaries* (ed. by Roksana Bahramitash and Eric Hooglund), New York: Routledge.

Byrne, Richard (2006), "Peeking under the Cover," *Chronicle of Higher Education*, Oct. 13, A16.

Dabashi, Hamid (2008), *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, London: Routledge.

Dabashi, Hamid (2006), "Native Informers and the Making of the American Empire," *Al-Ahram Weekly On-line*, June 1-7.

DePaul, Amy (2008), "Re-Reading Reading Lolita in Tehran," *MELUS* 33(2).

Emerson, Gloria (2003), "The Other Iran," *The Nation*, June 16.

Friedman, Susan (2007), "Unthinking Manifest Destiny: Muslim Modernities on Three Continents," *Shades of the Planet: American Literature as World Literature* (eds. by Wai Chee Dimock and Lawrence Buell), Princeton: Princeton University Press.

Ghasemi, Zeinab and Seyed Mohammad Marandi (2019), "Beyond the Enigma of the Veil: Representation of Women's Status in Post-revolutionary Iran by Iranian-American Memoirs," *Sociology of Islam* 7.

Keshavarz, Fatemeh (2007), *Jasmine and Stars: Reading More Than Lolita in Tehran*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Leverett, Flynt and Hillary Mann Leverett (2013), *Going to Tehran: Why America Must Accept the Islamic Republic of Iran*, New York: Picador.

Marandi, Seyed Mohammad and Hossein Pirnajmuddin (2011), Constructing an Axis

of Evil: Iranian Memoirs in the "Land of the Free," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 26(2).

Morey, Peter and Amina Yaqin (2011), *Framing Muslims: Stereotyping and Representation after 9/11*, Cambridge: Harvard University Press.

Niles, John D. (1999), *Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Pilon, Juliana (2004), "Survival Literature," *American Enterprise*, Jan-Feb.

Schuessler, Jennifer (2009), "When I Was a Wee Lad ...," *New York Times*, July 26.

Shields, David (2010), *Reality Hunger: A Manifesto*, New York: Knopf.

원고 접수일: 2022년 2월 7일, 심사 완료일: 2022년 2월 15일, 게재 확정일: 2022년 2월 15일

ABSTRACT

# Representing Iran

Memoirs by Iranian Writers in the US

Jeong, Sangjun*

In the aftermath of 9/11, there was a huge surge in memoirs written by members of the Iranian diaspora in the US that take negative perspectives on Iranian society and culture, which one may interpret as a feature of Orientalism. This paper centers on Azar Nafisi's *Reading* Lolita i*n Tehran* (2003) to examine particularities and themes of Iranian memoirs and their problematics. In her critique of the Islamic Republic Nafisi situates Iran in the opposite of the West, using a range of binaries between good and evil, democracy and totalitarianism, and civilization and barbarism. She tends to ignore particular conditions of individual Iranians due to her class-based perspective and her lack of compassion and self-reflexivity. The paper claims that Nafisi's narrative provides a cultural rationale for the US government to intervene in Iran to save Iranian women from the oppression of the totalitarian regime. It also points out the irony wherein the methods and frames that she uses to criticize the Islamic Republic are applied to her own memoir by her critics.

**Keywords** Memoir, Azar Nafisi, *Reading* Lolita *in Tehran*, Orientalism

* Professor, Department of English Language and Literature, Seoul National University