

데바다시의 자전적 글쓰기에 나타난 식민지 인도 여성 개혁 담론*

이 동 원**

[초 록]

본 논문의 목적은 데바다시(*devadasi*) 여성의 자전적 소설에 나타난 식민지 시대 남인도 여성 개혁 담론의 특징을 살펴보는 것이다. 데바다시는 ‘신(*deva*)의 여종(*dasi*)’이라는 뜻으로, 신과의 상징적 ‘결혼’을 통해 사원에 헌납된 여성을 가리킨다. 데바다시 제도는 인도의 오래된 사회문화적 관행으로 1947년 법적으로 금지되기까지 특히 남부 인도를 중심으로 성행했다. 데바다시의 주 업무는 종교 의례나 축제 등의 행사에서 춤과 노래를 통한 예술적 봉사를 통해 신을 섬기는 것이었다. 그러나 시간이 지나며 그들에게 주어진 성적 봉사라는 부가적인 역할은 그들을 힌두 사회 부패의 강력하고 악명 높은 상징으로 만들었다. 무발루르 라마미르담(*Muvalur Ramamirtham*, 1883-

* 이 논문은 서울대학교 인문학연구원이 지원한 집담회의 성과임.

** 서울대학교 아시아언어문명학부 강사

주제어: 데바다시, 여성 개혁, 자아 존중 운동, 무발루르 라마미르담, 『따씨갈 모사발 라이』, 타밀문학

Devadasi, Women's Reform, Self-Respect Movement, Muvalur Ramamirtham, *Tācikaḷ Mōcavaḷai*, Tamil Literature

1962)는 데바다시 출신의 사회개혁가이다. 그녀의 자전적 소설 『따씨갈 모사발라이』(*Tācikaḷ Mōcavaḷai*, ‘데바다시 기만의 그물’, 1936)는 작가가 직접 경험한 데바다시의 삶을 폭로하며 데바다시 제도 폐지 법안을 선전한 것이다. 이 작품에서 데바다시는 젊은 남성을 상대로 기만을 일삼는 사회악적인 존재로 비난받으며, 개혁된 여성 인물에 대비되는 도덕적 개혁의 대상으로 데바다시의 타자화가 이루어진다. 라마미르담은 자아 존중 운동의 이념을 바탕으로 카스트, 가부장제, 브라흐만주의 등을 데바다시가 타락하게 된 원인으로 상정하고 공격하며, 자아 존중 결혼을 여성 개혁의 해결책으로 제시한다. 이 작품을 통해 형성된 데바다시 제도의 문제점에 대한 대중의 인식은 1947년 데바다시 관행의 불법화에 중요한 역할을 했다. 데바다시 운동과 인도 여성 문학의 새 이정표를 쓴 이 작품은 사회정치적 주제를 다루며 여성의 자전적 글쓰기의 장을 넓혀주었다는 데서 문학사적 이바지를 했다.

1. 들어가는 말

데바다시(*devadasi*)는 ‘신(*deva*)의 여종(*dasi*)’이라는 뜻으로, 신(神)과의 상징적 ‘결혼’을 통해 사원의 신이나 종교 의례에 사용되는 용품에 자신을 헌납한 여성을 가리킨다. 데바다시 제도는 인도의 오래된 사회문화적 관행으로 1947년 어린 여자아이를 사원에 바치는 것이 법적으로 금지되기까지 특히 남부 인도를 중심으로 성행했다. 데바다시는 정치적 또는 다른 강력한 형태의 후원을 받는 사원에 헌신한 여성들로 이루어진 모계 공동체이다. 데바다시의 주 업무는 종교 의례나 축제 등의 행사에서 춤과 노래를 통한 예술적 봉사를 통해 신을 섬기는 것이었다. 데바다시 관행은 중세 남부 인도에서 7세기부터 13세기에 걸쳐 팔라바(*Pallava*), 판디아(*Pāṇḍiya*), 출라(*Cōla*) 왕조 시대에 절정

에 달했다. 당시 데바다시는 사원 설립에서 빼놓을 수 없는 부분으로 여겨졌고, 10세기 말경에는 사원에 속한 데바다시의 수가 그 사원이 지닌 부와 위신에 정비례하게 되었다.

데바다시는 사원에서 모시는 신과 결혼한 것으로 여겨졌기에 사원을 찾는 신도들에게 존경을 받는 등 어느 정도 사회적 지위를 지니고 있었다. 데바다시라는 직위에 대한 권리는 세습되었지만, 왕의 승인을 받고 입문식을 치러야 했다.¹⁾ 데바다시는 왕이나 부유한 세력가, 또는 일반 신도들의 기부금으로 이루어진 사원 보조금에서 수입을 얻었다. 그들에게 급여가 현금으로 직접 지급되거나, 데바다시의 부양가족에게 증여될 수 있는 주거, 토지, 식량 등의 형태로 제공되었다. 특정 데바다시 개인을 지정한 후원이 이루어지기도 했다.²⁾ 그들은 왕의 후원 아래 읽고 쓰는 법을 배울 수 있었는데, 이러한 교육의 기회는 다른 여성들에게 일반적으로 주어지지 않았던 것이었다. 데바다시는 다양한 기예를 익히며 시간을 보냈고, 무용, 음악, 문학의 발전과 전승에 있어서 중심 역할을 했다.³⁾

데바다시가 된 여성은 ‘영원히 상서로운’(nityasumāṅkalī) 존재로 여겨졌다. 불사불멸의 신을 남편으로 섬기기에 그들은 과부가 되어 사회적 낙인이 찍힐 위험이 없었다는 것이 일차적 이유였다.⁴⁾ 그러나 시간

1) Frédérique Apffel Marglin (1985), *Wives of the God-King: The Rituals of the Devadasis of Puri*, Delhi: Oxford University Press, p. 68.

2) Awadh K. Prasad (1991), *Devadasi System in Ancient India: A Study of Remple Dancing Girls of South India*, New Delhi: H. K. Publishers and Distributors, p. 96.

3) 오늘날 인도 8대 고전 무용에 꼽히는 타밀나두의 바라타나티얌(Bharatanatyam, 사원에서 추는 독무 사디르 나티얌(Sadir Natyam)에서 발전), 깨랄라의 모히니야탐(Mohiniyattam), 안드라쁘라데시의 꾸지뿌디(Kuchipudi), 오디샤의 오딧씨(Oddisi, 사원에서 추는 마하리(Mahari)에서 발전) 등은 데바다시들이 추던 춤의 현대적 변용이라 할 수 있다.

4) 고대 타밀인들은 아낭구(aṅaṅku)라고 하는 어떤 신성한 힘이 특정 사물이나 사람에게 내재하며, 이 힘은 제대로 통제되지 않는 경우 큰 혼란을 일으킬 수 있는

이 지나며 데바다시가 인간과 결혼하지 않았다는 점은 힌두 규범에 따라 한 남성에게 영원히 충실할 필요가 없다는 의미로도 받아들여졌다. 다른 힌두 여성들과 달리 그들에게는 비교적 많은 자유가 허용되었다. 데바다시에게는 사원의 사제, 후원자, 수행원, 신도 등을 상대로 하는 성적(性的) 봉사라는 부가적인 역할이 주어졌다. 물론 성적 봉사가 데바다시의 주 업무는 아니었고, 불특정 다수가 아니라 한두 명의 후원자를 상대하는 것이 일반적이었다. 수 세기에 걸친 종교적·정치적 발전은 점점 더 많은 여성이 이런 측면에 종사하게 했다. 경제적 어려움을 겪는 하층 계급 여성을 사원에 바치는 관행이 종교의 비호 아래 허용되어 이어졌다.⁵⁾

16세기 후반부터 데바다시는 멜람(*mēlam*)이라는 조직을 이루었고, 지역 사회 내에서 매춘부나 세속적 무용가, 또는 힌두 사원의 공공장소에서 공연하는 사원 노동자의 역할을 해왔다. 데바다시는 점차 힌두 사회 부패의 강력하고 악명 높은 상징이 되었다. 식민지 시대에 왕실의 후원과 사원 보조금이 철회되자 데바다시는 생계를 위해 매춘이나 구걸을 선택해야 했다. 빅토리아 시대의 도덕적 사고에서 데바다시는 매춘부 또는 거리의 무희에 지나지 않았다. 식민지 정부와 사회개혁가들은 데바다시를 존재하지 않는 것으로 지워버리고자 했다. 그들은 관

잠재적 위험성이 있다고 믿었다. 과부의 경우 아남구의 상태는 불안정하고 위태로워지므로 극도로 자제하는 삶의 방식과 금욕적 수행을 통해 그 힘을 다스릴 것이 요구되었다. 가장 강력한 형태의 금욕과 극기로도 아남구를 통제하기 충분치 않은 경우 그녀는 남편의 화장용 장작더미에 스스로 몸을 던져 목숨을 끊어야 했다(George L. Hart and Hank Heifetz (1999), *The Four Hundred Songs of War and Wisdom: An Anthology of Poems from Classical Tamil The Pūṇānīru*, New York: Columbia University Press, p. xx; 이동원 (2020), 「뿌람 시에 나타난 고대 타밀 여성의 이미지: 『뿌라나누르』를 중심으로」, 『남아시아연구』 26(2), 인도연구소, p. 76).

5) Janet O'Shea (1989), "Traditional Indian Dance and the Making of Interpretive Communities", *Asian Theatre Journal* 15(1), University of Hawaii Press, pp. 49-50.

행과 관습의 차이를 무시한 채 신에게 헌납된 여성들 모두 ‘데바다시’라고 이름 붙임으로써 용어 사용의 폭을 넓혔다.⁶⁾ 데바다시를 매춘부와 동일시한 행위는 그들이 종교적·문화적 측면에서 달성한 업적의 가치를 떨어뜨림과 동시에 그들을 가정에서 속한 일반 여성들과 분리하고자 함이었다. 판조르 법원을 비롯한 정치 권력 중심부의 기록은 이들 매춘부가 법원의 중재를 통해 정기적으로 사고 팔리는 물품이었음을 보여준다. 19세기 중반부터 남인도를 떠들썩하게 한 사회개혁 운동은 전문적인 무희 여성 공동체를 세습적 공연 관행으로부터 몰아내는 것을 목표로 했다. 이후 100년 동안 그들의 생활방식은 매춘으로 이해되는 혼외 성생활에 기초하여 불법화되었다. 1947년 시행된 마드라스 데바다시 법(The Madras Devadasis (Prevention of Dedication) Act)은 공식적으로 이 여성들의 사회적, 의식적, 미적 관행을 금지했다.⁷⁾ 데바다시 제도가 불법화되면서 주요 힌두 사원에서 데바다시들이 모습을 감추기 시작했다. 그러나 하층 카스트 집단, 특히 마하라슈트라주와 카르나타카주의 경계를 따라 위치한 빈곤 지역에서 이 관행은 오늘날까지 이어지고 있다.⁸⁾

본 논문에서는 데바다시 출신의 사회개혁가로 마드라스의 데바다시 제도 폐지 운동에 앞장선 무발루르 라مام이르담(Muvalur Ramamirtham, 1883-1962)의 소설 『따씨갈 모사발라이』(*Tācikaḷ Mōcavaḷai*, ‘데바다시

6) 바빈(*bhāvin*), 나이킨(*nāikin*), 조그띤(*jogṭin*), 바사비(*basavi*), 가스비(*kasbi*), 마하리(*mahāri*), 보감 사니(*bogam sani*), 쿠디까르(*khudikar*), 아라디니(*aradhini*) 등 지역과 종파에 따라 다르게 불리던 이들이 모두 데바다시라는 이름 아래 묶이게 되었다(Kay K. Jordan (2003), *From Sacred Servant to Profane Prostitute: A History of the Changing Legal Status of the Devadasis in India, 1857-1947*, New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, p. 2).

7) Davesh Soneji (2012), *Unfinished Gestures: Devadāsīs, Memory, and Modernity in South India*, New Delhi: Oxford University Press India, p. 3.

8) Kay K. Jordan (2003), p. 8.

기만의 그물’, 1936)를 토대로 식민지 시대 남부 인도의 데바다시 제도와 그 안에 형성된 여성 개혁 담론의 지형을 살펴볼 것이다. 제도가 자신들을 착취하는 주범임을 깨달은 작가는 자신이 직접 경험한 데바다시의 삶을 폭로한다. 데바다시 제도 폐지 법안을 선전하는 이 작품과 지속적인 캠페인을 통해 형성된 대중의 인식은 1947년 데바다시 관행의 불법화에 중요한 역할을 했다. 『따씨갈 모사발라이』에 관한 연구는 지금까지 데바다시 제도 폐지 운동과 연결하여 사회학, 정치학 또는 여성학적 관점에서 단편적으로 이루어졌다. 본 논문에서는 데바다시 여성의 자전적 글쓰기에 나타난 자기표현과 문학사적 의의를 텍스트 분석과 함께 고찰하고자 한다. 이를 위해 우선 남인도 문학에 나타난 데바다시의 문학적 전의를 살펴보겠다.

2. 식민지 시대 데바다시의 문학적 전의(轉義)

데바다시는 타밀어 ‘떼바라디얄’(tēvaratiyāl; 떼바라디야르(tēvaratiyār)의 존칭 복수형)의 산스크리트어화된 형태로, ‘신’(tēvar)의 ‘발아래에(자리한 자)’(atiyāl)라고 직역할 수 있다. 아디얄(atiyāl)은 신에게 자신을 봉헌한 신실한 여성 신도를 가리킨다. 시간이 지나고 데바다시의 사회적 위치가 달라짐에 따라 ‘떼바라디얄’이라는 명칭은 ‘떼바디얄’(tevatial)로 대체되었고, 매춘부를 가리키는 경멸의 뉘앙스를 담게 된다. 그러나 비문의 기록에 따르면 출라(Cōla) 왕조까지만 해도 왕궁과 사원 사이에 특별한 결탁 관계는 없었고, 궁중 무희와 사원의 여성은 별개의 직업이었던 것으로 보인다.⁹⁾ 사원의 여성을 가리키는 다른 지역어가 종종 ‘노예, 종(從)’ 또는 ‘창녀’를 의미하는 것과 달리 고대 타

9) Leslie C. Orr (2000), *Donors, Devotees, and Daughters of God: Temple Women in Medieval Tamilnadu*, Oxford: Oxford University Press, pp. 52-56.

밑에서 이들이 종교적 헌신의 의미를 담은 용어로 기록되었다는 점에서 그 성격을 짐작할 수 있다.

타밀 문학에서 사원의 여성에 대한 최초의 기록은 상감 시대(Caṅkam Period)¹⁰⁾로 거슬러 올라간다. 상감문학에서 종종 언급되는 고대 타밀의 여성 음유시인인 비랄리(vīrali)는 데바다시의 전신(前身)으로 여겨진다. 비랄리는 자신을 후하게 지원해 줄 왕을 찾아 이곳저곳 돌아다녔다. 그들의 예술적 업적과 전문지식은 노래와 춤은 물론 악기를 연주하는 것도 포함했다. 왕을 찬양하는 그들의 역할은 세속적이라기보다는 신성한 것에 가까웠다. 오래된 타밀 문헌에 등장하는 비랄리는 뛰어난 예술가로서, 그녀는 왕의 궁정에서 존경받는 지위를 차지했고 자신이 원하는 대로 머무르거나 떠날 수 있는 자유가 있었다.¹¹⁾

사회 변화와 함께 후원자로서의 왕과 밀접하게 연관된 음유시인이라는 직업의 성격이 바뀌면서 비랄리 역시 이전보다 복잡한 성격을 띠게 된다. 기원후 2세기경 쓰인 타밀 최초의 서사시인 『썰랍빠디가람』에는 마다비(Mātavi)¹²⁾가 등장하는데, 그녀는 바로 이러한 전환기적 특징

10) ‘상감’(caṅkam)은 타밀어로 모임, 학회, 대회를 가리킨다. 고대 타밀 지역의 문인들은 정기적으로 모여 시를 짓고 평가하는 자리를 가졌는데, 이 모임의 규모가 커지면서 대회 형식을 띠게 되었다. 이 모임과 대회를 가리켜 ‘상감’이라 하며, 이때 생산된 작품을 통틀어 ‘상감문학’, 이 시대를 ‘상감시대’라 이른다. 상감문학은 고대 타밀 사회를 엿볼 수 있는 가장 오래된 문학적 출처 중 하나로, 초기 타밀 문화에 대한 토착 정보를 제공한다(이동원(2018), pp. 239-240).

11) S. C. Kersenboom-Story (1981), “Vīrali-Possible Sources of the Devadasi Tradition in the Tamil Bardic Period”, *Journal of Tamil Studies* 19, International Institute of Tamil Studies, pp. 19-23.

12) 『썰랍빠디가람』은 여자 주인공 깐나기(Kaṅṅaki)를 둘러싸고 벌어지는 사건을 그린 작품이다. 마다비는 깐나기의 남편 꼬발란(Kōvalan)의 외도의 대상인 무희이다. 마다비와 꼬발란 사이에는 딸이 하나 있었는데, 그 딸의 이름을 제목으로 한 『마니메갈라이』(Manimekalai)는 『썰랍빠디가람』과 함께 타밀 2대 서사시 또는 쌍둥이 서사시라고 불린다. 『마니메갈라이』에는 마니메갈라이는 무희라는 직업을 어머니로부터 세습할 수 있었으나, 마다비가 그것을 원치 않아 깐나기

을 잘 보여준다. 마다비의 직업은 산스크리트 문화의 궁중 무희(또는 고급 매춘부)인 가니까(*ganika*)와 유사하게 그려진다. 그러나 마다비가 왕궁에서 첫 무대를 선보인 뒤 왕으로부터 금과 목걸이를 하사받는 방식은 비랄리의 경우와 동일한 것이며, 무희가 되기 위해 7년 동안 수련을 거친 뒤 인드라(*Indra*) 신을 위한 축제에서 공연하는 것도 고대 타밀 예술가의 전형적인 모습으로 이해할 수 있다.¹³⁾ 한편 이보다 조금 나중에 저작된 상감 시선집인 『빠리빠달』(*Paripāṭal*)¹⁴⁾에서 비랄리는 전문적인 예술가가 아니라 남녀 주인공 사이의 단순한 매신저로서 언급되며(6/101-104; 17/15), 아주 작은 종교와의 연계성만 유지하게 된다.

중세 박띠(*Bhakti*)¹⁵⁾ 성자 시인들의 작품 속에서 사원의 여성들은 종교적 의례와 밀접한 관계를 띠며 그려졌다. 9세기경 활동한 시바파 성자 시인인 마닉까바사까르(*Māṇikakavācakar*)의 시 「띠루쁘르쥘남」(*Tiruporcuṇṇam*, ‘성스러운 금가루’)에 사원에서 일하는 여성들의 외양과 업무에 대한 구체적 언급이 처음으로 나온다. 그에 따르면 상서로운 눈을 가진 12~13세 전후의 여자아이들이 팔찌를 늘어뜨리고, 진주로 장식한 가슴을 들썩거린다. 그들은 축제를 준비하면서 꽃과 진주를 엮은 화환을 매달고, 의례에 사용될 도구를 배치하며, 대지의 여신을 위한 노래를 부른다. 그들은 의례가 행해질 장소를 고운 회분(灰分)으로 장식하고, 소똥을 바르거나 금가루를 뿌리며, 사방에 밝은 전등과 깃

의 양녀로 보낸다는 이야기가 나온다.

- 13) Saskia C. Kersenbroom (2016), *Nityasumangali: Devadasi Tradition in South India*, Delhi: Motilal Banarasidass, p. 16.
- 14) 『빠리빠달』은 빠리빠달 율격을 사용한 상감 시를 모은 것으로 『엠티토키』(*Eṭṭutokai*, ‘여덟 모음’)의 일곱 번째 선집이다.
- 15) 힌두교의 핵심 요소인 박띠는 신에 대한 헌신을 의미한다. 이론적 틀을 갖춘 종교적 흐름으로서의 박띠는 6세기경 남부 인도에서 시작되어 10세기경 절정에 이르렀다. 이후 14~15세기경 이 종교적 흐름은 북부 인도를 중심으로 종교·사회운동으로 발전했고, 그 대중성과 진보성으로 중세 인도 전역에서 성행했다.

발을 내건다. 그들이 신자들의 노랫소리에 둘러싸여 마을로 내려오면, 사람들은 크게 환호하며 반긴다.¹⁶⁾ 다른 성자 시인들의 작품에서도 종교적 의례를 준비하는 가느다란 허리와 붉은 입술, 그리고 밝은 미소를 지닌 데바다시에 대한 유사한 묘사를 찾을 수 있다.

그러나 시간이 지나며 문학에 나타난 데바다시들의 이미지도 바뀌었다. 돈을 밝히는 데바다시들로 인해 남자 주인공이 신세를 망치는 이야기는 18세기 비랄리비두뚜두(*viraliviṭūṭu*)¹⁷⁾ 장르의 단골 소재였다. 화자는 한 브라흐만 남성이다. 그는 아름다운 무희에게 빠져 가정을 등지는데, 얼마 지나지 않아 그녀에게 사기를 당하고 재정적으로 파멸한 뒤 포주에게 굴욕을 당하게 된다. 정신을 차린 그가 여성 음유시인인 비랄리를 전달자 삼아 자신이 뉘우치는 마음을 아내에게 전하는 것이 비랄리비두뚜두 장르가 담아내는 이야기의 골자이다. 여기에서 데바다시의 전신이었던 비랄리와 무희가 완전히 별개의 직업으로 분리되어 있음이 분명하게 드러난다.

유사한 이미지가 19세기에도 이어진다. 19세기 초 인쇄기가 보급되면서 이전까지 야자수 잎 등에 기록되었거나 입에서 입을 통해 전해지던 작품들이 인쇄될 수 있었고, 많은 작품이 쏟아지는 가운데 대중문학이 놀라운 속도로 성장했다.¹⁸⁾ 타밀과 텔루구 대중문학에서 음탕하

16) Saskia C. Kersenbroom (2016), pp. 22-23.

17) 여성 음유시인인 비랄리들이 지은 비랄리비두뚜두는 타밀 빠라반담(*pirapantam*) 문학으로 분류되는 시 장르로 17~19세기 자민다리 왕국의 지배자와 관료들의 후원으로 번성했다.

18) 인쇄술의 도입과 함께 타밀에서 인쇄가 시작된 것은 16세기 말이었다. 그러나 18세기까지 인쇄기는 이들 선교사와 동인도 회사의 전유물이었으며, 인도인들이 인쇄기를 사용하게 된 것은 19세기에 들어서이다. 이와 함께 종교 전파를 목적으로 한 선전 팸플릿이 인쇄되었다. 인쇄물은 야자수 잎에 기록된 것에 비해 저렴했고, 많은 사람이 책을 사서 읽을 수 있었으며, 직접 단문을 써보게 하는 분위기가 조성되었다. 이전 세기와 비교했을 때 19~20세기에 제작된 작품들의 수는 기하급수적으로 늘어났다. 비록 수준 높은 작품은 극소수였으나, 인쇄

고 돈을 밝히는 타락한 여성으로서의 데바다시 이미지가 종종 등장하기 시작했다. 이들 대부분은 도시 엘리트 남성들에 의해 쓰인 것으로 식민지 시대 데바다시를 도덕적으로 타락한 여성이자 정화 대상으로 여긴 것이 북음주의 문학뿐만이 아니었음을 보여준다. 그 대표적인 작품이 마두꾸말리 까나가드리샤스뜨리 느리싱하샤스뜨리(Mātukumalli Kanakādriśāstri Nṛsiṃhaśāstri)의 1863년작 『첸나이 도시에서의 경기』(Cennapurivilāsamu, ‘첸나이 도시에서의 경기’)와 라사베디까비(Rācavetikavi)의 1864년작 『가니까구나쁘라바르파나 파라발리』(Ganikāguṇapravartana Tārāvali, ‘궁중 무희의 변한 본성’)이다. 특히 후자에는 궁중 무희를 타락한 매춘부로 그리며, 그들의 성행위와 성병에 관한 외설적인 묘사가 나온다. 이후에도 타밀 문학작품에 나오는 데바다시에 대한 묘사는 유사한 양상을 보인다. ‘무함마다 유습(Muhammata Yūcup)의 1930년작 『따씨갈 베삼 마이나르갈 모삼』(Tācikaḷ Vēcam Mainarkaḷ Mōcam, ‘다시들의 가장, 상속자의 기만’)는 유혹의 기술로 도시의 부유한 상속자들을 사취하는 데바다시라는 주제를 다룬다. 이러한 경향은 1947년 데바다시 관행이 법적으로 금지되기 직전까지도 계속되었다. 꾸루사미다스(K. Kurucāmitās)의 1943년작 『메드라사이 빗뚜 낫띠뿌랏뚝꾸 옷땀 빼딧따 따시갈 땅갑삐뚜』(Metrācai Viṭṭu Nāṭṭipurattukku Oṭṭam Piṭṭita Tācikaḷ Taṅkappāṭṭu, ‘마드라스를 떠나 마을로 도망친 다시에 대한 노래들’)의 제1장에는 음탕한 창녀인 데바다시를 믿어 스스로를 망치지 말라는 작가의 경고가 나온다. 제2장에서는 1929년 도입된 데바다시 폐지 법안으로 인해 도시가 데바다시로 대표되는 도덕적 오물에서 벗어나 정화되었음을 축하한다. 작가의 신랄한 어조는 외설적인 표현과 함께 데바다시를 겨냥한다. 도시의 남성들에 의해 생산된 초기

된 작품들은 의심할 여지없이 문맹의 비율을 낮추었고, 이것이 근대 타밀 문학의 성장에 신선한 충만감을 안겨주었다(Mu. Varadarajan (1988), *A History of Tamil Literature* (tr. by E. Sa. Visswanathan), Delhi: Sahitya Akademi, pp. 219-220).

인쇄물들은 시, 칼럼, 소설 등 다양한 장르를 포괄하고 있으며, 데바다시의 이미지를 도덕적 개혁의 대상으로 자리 잡게 했다.¹⁹⁾

3. 무발루르 라مام이르담의 『따씨갈 모사발라이』

3.1. 작가

무발루르 라مام이르담은 1883년 띠루바르(Thiruvapur)에서 태어나 마일라두두라이(Mayiladuthurai) 근처의 무발루르(Moovalur) 마을에서 자랐다. 이 마을에는 10세기 초에 지어졌다는 오래된 시바 사원이 있다. 그녀는 이사이 벨라라르(Isai Vellalar) 자띠 출신이다. 이사이 벨라라르는 힌두 사원이나 후원자들의 궁정에서 고전 무용과 음악을 선보이는 것을 직업으로 삼았다. 이 자띠에 속한 여성들은 대부분 데바다시로 일했으며, 남성들은 데바다시 악기 연주자가 되었다.²⁰⁾ 그녀는 1925년 주간지 『꾸디 아라스』(*Kuṭi Aracu*)에 기고한 글에서 다음과 같이 회상한다.

“나의 삼촌과 숙모가 나를 데바다시 제도를 통한 매춘으로 몰아 넣고자 아버지를 설득했다. 그들은 아버지에게 나를 시집보내지 말라 충고했다. 왜냐하면 음악과 춤에 대한 재능을 통해 내가 상당한

19) Davesh Soneji (2010), “Śiva’s Courtesans: Religion, Rhetoric, and Self-Representation in Early Twentieth-Century Writing by *devadāsīs*”, *International Journal of Hindu Studies* 14(1), Springer, pp. 48-49.

20) 타밀어로 이사이(*icai*)는 ‘음악’, 벨라라르(*vēlālar*)는 ‘경작자’를 뜻한다. 이들은 본디 유목민 집단이었다. 초기에는 의례적인 성격을 강하게 띠었으나 출라와 비자야나가라(Vijayanagaram) 시대에 들어 음악과 춤의 예술적 측면이 강화되었다 (Srilata, K. (2003), *The Other Half of the Coconut: Women Writing Self-respect History: an Anthology of Self-respect Literature (1928-1936)*, New Delhi: Kali for Women, p. 94).

부를 가져다줄 수 있을 것이기 때문이다. (중략) 그래서 나의 부모님은 나를 이 관행에 들어가게 했다. 나는 이 관행이 악한 것이라고 깊이 생각했고, 이것을 옹호하는 종교 문헌을 읽었다. 나는 남성들이 그들의 무분별한 쾌락과 이기심으로 특정 여성들을 이 타락한 직업에 몰아넣었다고 느꼈다.”²¹⁾

라마미르담의 정치적 경력은 1921년 인도국민회의(Indian National Congress, 이하 INC)에 가입하며 시작된다. 그녀는 자신의 모든 힘을 타밀 사회 내 여성의 지위, 그중에서도 데바다시와 관련된 문제들을 논쟁하는 데에 썼다. 1925년 빠리야르(Periyar E. V. Ramasamy)를 따라 INC를 나와 그가 전개한 자아 존중 운동(Self-Respect Movement)의 일원이 된다.²²⁾ 1930년 그녀는 뭇플락슈미 렛띠(Muthulakshmi Reddy)²³⁾가 주장한 데바다시 제도 폐지의 입법화를 지지하기로 한다. 이 운동은 비록 실패로 돌아갔지만, 이후 그녀는 더욱 열성적인 폐지론자가 되어 활동한다.

라마미르담은 데바다시 제도 철폐뿐 아니라 다양한 사회운동의 전면에 나서 활동했다. 그녀는 특히 자아 존중 운동의 급진적 생각에 고

21) S. Anandhi (1991), “Representing Devadasis: ‘Dasigal Mosavalai’ as a Radical Text”, *Economic and Political Weekly* 26(11/12), *Economic and Political Weekly*, p. 741.

22) 라마미르담은 INC를 떠나 자아 존중 운동에 가담한 이유를 분명하게 밝힌 바 없다. 그러나 1920년대 중반에 일어난 의회와의 단절이 날카롭고 완벽했다는 것은 명백하다. 1956년, 자아 존중 운동에 참여했던 것을 회상하며 그녀는 “한 때 간디가 데바다시 제도를 폐지하려는 나의 노력에 감사하는 편지를 썼다. 나는 그 편지를 송배하곤 했다. 그러나 INC를 떠난 후, 그 편지뿐만 아니라 간디조차도 내 마음속에서 완전히 지워졌다”고 언급한 바 있다(S. Anandhi (2008), “Women’s Question in the Dravidian Movement c. 1925-1948”, *Women and Social Reform in Modern India: A Reader* (ed. by Sumit Sarkar and Tanika Sarkar), Indiana: Indiana University Press, p. 397).

23) 사회개혁가이자 여성 인권 운동가이다. 데바다시 가정 출신이며, 의대에 진학한 최초의 타밀 여성이기도 하다.

무되어 다양한 여성 대의를 위한 투쟁을 계속했다. 1937년부터 40년까지 반(反)힌디어 운동(Anti-Hindi Movement)에 열성적으로 참여했다. 라마미르담은 1938년 8월부터 9월까지 피루지라팔리(Tiruchirappalli)에서 마드라스까지 도보로 행진하는 단체 타밀라르 빠다이(Tamilar Patai)를 조직하는 데 핵심적인 역할을 했으며, 600마일의 여정에서 시위대를 위한 식량 지원을 담당했다. 마드라스에 도착한 후, 그녀는 다르맘발(S. Dharmambal)을 비롯한 다른 사람들과 함께 힌두 신학교에서의 피켓 시위에 참여했고, 1938년 11월부터 6개월 동안 감옥에 갇히기도 했다.²⁴⁾ 1949년 라마미르담은 빼리야르가 만니암마이(Manniammai)와 결혼하기로 한 결정에 항의하면서 그와 갈라서게 된다. 그녀는 이어 안나두라이(C. N. Annadurai)가 창당한 드라비다 진보 연맹(Dravid Munnetra Kazhagam, 이하 DMK)에 들어가 1962년 사망할 때까지 지지자로 남는다. 1989년 6월 타밀나두 주정부는 그녀를 기리며 ‘무발루르 라마미르담 암말 니나이부 결혼 지원 계획(Moovalur Ramamirtham Ammal Ninaivu Marriage Assistance Schem)’을 제정했다. 이 사회복지 계획은 경제적으로 어려운 부모가 딸을 교육하고 결혼시키는 것에 대한 재정적 지원을 목표로 한다.

1936년 라마미르담은 테바다시 제도 폐지의 필요성을 선전하기 위한 소설 『따씨갈 모사발라이』를 쓴다. 이 소설의 원제는 『따씨갈 모사발

24) 1948년 마드라스에서 열린 반힌디어 회의에서 라마미르담은 다시 한번 목소리를 높였다. 그녀는 그곳에 모인 여성들에게 교육받은 어머니로서 자신의 책임을 거부하라고 요구하지는 않았지만, 거리로 나가 남성들과 마찬가지로 힌디어에 대항하여 행진할 것을 촉구했다. 그녀는 여성들이 정부로부터 남성들보다 호의적인 대우를 받을 것이기 때문에 캠페인에 더욱 효과적일 수 있다는 현실적인 제안을 내놓기도 했다. 그녀는 여성들이 창조하는 능력뿐만 아니라 파괴하는 능력도 있음을 주장했으며, 따라서 타밀 여성들이 이제 일어난 힌디어라는 골칫거리를 파괴해야 한다고 덧붙였다(Sumathi Ramaswamy (1998), *Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891-1970*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, pp. 188-189).

라이: 알라두 마디뻬뜨라 마이나라』(*Tācikaḷ Mōcavalai: allatu Matiperra Mainar*)로 우리말로 옮기면 ‘데바다시 기만의 그물: 또는 상속자의 정신 차림’이라는 뜻이다. 이후 부제를 생략한 『따씨갈 모사발라이』로 널리 알려지게 된다. 자전적 성격을 띤 이 소설에서 데바다시 제도의 실상을 폭로하며 폐지를 강력하게 주장했다. 그녀는 소설을 사회경험의 효과적인 수단으로 만들었다는 평을 받으며, 1930년대 타밀 소설이 급성장을 이루게 된 데 이바지한 대표적인 작가로 꼽힌다.²⁵⁾

3.2. 작품 개요

『따씨갈 모사발라이』의 집필 목적은 단순하고 명확하다. 자아 존중 운동가이자 “개혁된” 데바다시 출신인 작가는 브라흐만주의(Brahmanism)의 낡은 미신에 뿌리를 둔 데바다시 제도를 청산하고 사회를 바꾸려는 목적 아래 이 작품을 썼다. 라마미르담은 데바다시 공동체의 도덕적 타락과 선천적 기만행위에 대해 맹렬하게 비난한다. 데바다시의 삶이 지니는 모순과 갈등을 담은 다양한 플롯을 직조하는 데서 작가로서의 그녀의 기술이 돋보인다. 합리주의적 주장, 도덕적 격언, 자아 존중의 연설 등이 뒤섞인 이 소설은 ‘전통’에서 ‘근현대’로의 이행 속에서 길을 잃은 공동체의 고통에 대한 증언이다.²⁶⁾ 랫피는 입법을 통한 데바다시의 개혁을 요구했으나 라마미르담은 거기서 그치지 않고 데바다시를 새로운 국가의 시민으로 인정하기 위한 공공 영역 차원의 변혁을 모색했다. 데바다시였던 작가의 정체성으로 인해 당시 이 소설은 출판사들로부터 외면당할 수밖에 없었다. 결국 데바다시의 지

25) Sisir Kumar Das (2006), *A History of Indian Literature 1911-1956: Struggle for Freedom: Triumph and Tragedy*, Delhi: Sahitya Akademi, p. 279.

26) Kalpana Kannabiran and Vasanth Kannabiran (2003), *Muvalur Rammamirthammal's Web of Deceit: Devadasi Reform in Colonial India*, New Delhi: Kali for Women, p. 3.

위 향상에 관심을 기울이던 자민다리 여성 벨라이 두라이씨 나씨야르(Vellai Duraici Naciyar)가 출판 자금을 대어 이 소설은 세상의 빛을 보게 된다.

『따씨갈 모사발랄이』는 모두 23장으로 구성되어 있다. 이야기는 첸나이로 향하는 기차에서 띠틀루지(Tiruchi)에서 온 한 부유한 상속자 나따라잔(Natarajan)이 데바다시 자매를 만난다. 그들은 유명한 데바다시인 보가 찐다마니(Boga Chintamani)의 딸 까말라뿌람 칸다(Kamalapuram Kanta)와 까말라뿌람 가나바디(Kamalapuram Ganavati)이다. 둘의 매력에 흠뻑 빠진 그는 가나바디에게 자신의 시계를 선물로 준다. 첸나이에 도착한 뒤 그가 끈질기게 둘의 주소를 물어보자 두 자매는 거짓 주소를 건네주고 떠난다. 상속자가 그 주소로 찾아갔을 때 그곳에는 다른 사람들이 살고 있었다. 그곳에서 그녀들의 사촌이자 개혁된 데바다시인 구나부사이(Gunabusai)를 만난다. 그녀는 데바다시에게 환상을 품고 있는 상속자에게 진실을 알려주고, 그가 아내가 기다리는 가정으로 돌아가게끔 이끈다.

이어 다르마뿌리(Dharmapuri)의 부유한 자민다르(zamindar)의 외동 아들 소마세까란(Somasekaran)이 등장한다. 그는 학업을 위해 첸나이로 보내졌으나, 부모의 바람과 달리 나쁜 친구들과 어울려 데바다시의 공연을 보러 다닌다. 공연에서 본 두 데바다시 자매의 매력에 사로잡힌 그는 학업을 소홀히 하여 시험에 떨어지고 만다. 그러자 그의 부모는 그를 소르나뿌리(Sornapuri)의 자민다르의 외동딸이자 개혁된 여성인 가나순다리(Gnanasundari)와 결혼시킨다. 결혼식에는 두 데바다시 자매와 나다라잔도 각각 초대되었다. 두 데바다시 자매의 축하 공연을 본 소마세까란은 다시 그들을 향한 욕망에 사로잡혀, 나따라잔에게 도움을 청한다. 나따라잔은 데바다시들에게 교훈을 주기 위해 그와 동행한다. 소마세까란이 아내를 떠나 데바다시 자매들과 지내며 막대한 재산을 가져다 바치자 그의 아버지는 가나순다리의 도움을 받아 자신의

재산에 대한 권리가 아들에게 없음을 알린다.

가나순다리는 나따라잔의 계획에 따라 남편을 집으로 돌려보내기 위해 자민다르 후계자인 척 남장을 하고 데바다시 자매에게 간다. 데바다시 자매와 그 어머니는 가나순다리가 변장한 새로운 후원자를 반기며, 쓸모없어진 소마세까란에게 떠나라 한다. 가나순다리는 자신의 이름을 구나세까란(Gunasekaran)이라고 밝히며 왜 소마세까란을 집으로 돌려보냈냐고 묻자 데바다시 자매들은 그의 부인이 보낸 편지를 읽고 같은 여자로서 슬퍼서 어쩔 수 없었다고 답한다. 가나순다리는 다시 돌아오겠다는 말을 남기고 나따라잔과 함께 띠루지로 향한다. 그곳에서 그녀는 소마세까란과 만나게 되는데 데바다시 차림을 하고 깐다인 척 연기한다.

한편 나따라잔은 점성술가와 결탁하여 데바다시 모녀를 속인다. 전 재산을 잃고 생계를 책임져 줄 새로운 후원자를 찾지 못한 그들은 비참한 가난에 빠진다. 생활이 어려워지자 보가 찢다마니는 아들 까루나가란(Karunakaran) 부부와 손녀를 길거리로 내쫓는다. 까루나가란이 아내 세나바디(Senavathi)의 짐이 되지 않으려 밤중에 몰래 떠나고, 세나바디는 친정으로 돌아간다. 그러나 친정에서도 홀대받은 그녀는 이웃에 사는 데바다시 까마바르다니(Kamavardhani)를 찾아간다. 까마바르다니는 세나바디의 8살짜리 딸 비베까바디(Vivekavathi)를 자신에게 입양 보내라고 설득한다. 비베까바디는 데바다시가 되기 싫다고 거부하지만 세나바디는 그녀를 두고 몰래 빠져나온다. 이후 사촌 구나부사이의 집을 찾아가면 까루나가란은 우연히 세나바디와 재회한다.

나따라잔은 데바다시 자매를 다시 찾아가서 재산을 되찾을 방법이 있다며 띠루지나가람(Tiruchinagaram)에서 큰 축제가 열릴 텐데 그곳에서 춤을 춰달라고 한다. 축제에는 첸나이 출신의 저명한 개척자인 구나부사니가 연설을 하기로 되어 있었다. 시민들이 구나부사니를 환영하는 것을 보며 사촌인 그녀를 위해 춤을 춰야 하는 데바다시 자매

는 굴욕감과 부러움을 느꼈다. 이어지는 연회에서 구나부사니는 소마 세까란에게 이제껏 가나순다리가 깎다인 척 속였음을 밝힌다. 회의가 시작되고 나따라잔, 구나부사니, 가나순다리, 비베까난다가 데바다시 제도 폐지를 위한 연설을 한다. 데바다시 모녀는 부끄러움을 느끼고 데바다시를 그만두기로 한다. 나따라잔은 개혁된 데바다시와 자민다르의 도움을 받아 데바다시 폐지를 선전하기 위한 데바다시 진보 연맹(Devadasigal Munnetra Sangam)을 조직하고 데바다시 자매도 가입하여 활동한다.

4. 데바다시의 도덕적 개혁

4.1. 개혁 대상: 데바다시의 타자화

1930년대는 데바다시 제도의 폐지와 지속을 두고 사회적 논란이 일어난 때이다. 여성과 아동 인권 문제가 수면 위로 올라오며 데바다시 제도는 개혁주의자들의 비판의 대상이 되었다. 데바다시 운동은 데바다시에 의해 전승된 공연예술을 살리고, 그들의 지위 향상을 위해 노력했다. 그러나 이 공연예술이 합법적인 미학의 일부로 편입되면서 여성 예술가들에 대한 사회적 관심은 사그라들었다. 1930년대 데바다시가 “타락한 여성”인지 또는 “예술과 문화의 수호자이자 전승자”인지에 대한 논쟁에서 아무도 데바다시의 목소리에 귀 기울이지 않았다. 그러는 사이 몇몇 개혁된 여성들의 목소리가 데바다시 공동체 내부에서부터 터져 나왔다. 라마미르담도 그중 하나로, 그녀는 이 관행을 폐지하는 동시에 그렇지 않으면 궁핍에 직면하게 될 데바다시를 위한 재정적인 안전도 보장해야 한다고 강조했다.²⁷⁾

『따씨갈 모사발라이』의 데바다시 묘사는 19세기 대중문학에서 도

시 엘리트 남성들의 타락한 여성을 바라보던 방식을 답습한다. 특히 『따씨갈 모사발라이』는 그보다 6년 앞서 출판된 유습의 『따씨갈 베삼 마이나르갈 모삼』과는 제목에서부터 젊고 부유한 상속자 남성이라는 등장인물까지 유사점을 보이며 젊은 남성에게 대한 기만을 일삼는 여성의 이미지를 재현한다. 작가는 데바다시가 비난받아 마땅한 사회악적인 집단임을 거듭 강조한다. 데바다시 출신 작가에 의한 내부 고발은 데바다시를 도덕적 개혁의 대상으로 삼아 이루어진다. 작품 속에서 가나순다리, 구나부사니, 비베까나디 등 개혁된 여성 인물에 대비되는 도덕적 개혁의 대상으로서 깐다, 가나바디, 보가 찢다마니 등 데바다시는 타자화된다. 자민다르 출신 여성과 공동체에서 빠져나온 데바다시 출신 여성의 정체성이 형성되어 가는 과정에서 데바다시의 타자화가 이루어진다. 이들은 끊임없이 타자화하면서도 종국에는 데바다시 여성과 연대하는 주체성을 보여준다.

작품의 시작 부분에서 부유한 상속자인 나파라잔을 상대하는 데바다시 자매를 그리며 작가는 다음과 같이 말한다.

“다시들은 보통 그들의 집을 방문하는 신사를 놀린다. 그러나 그 신사들은 모욕감을 느끼기는커녕 너무 흥분해서 비웃음이 커지면 커질수록 웃으며 앉아 있다. 총명하고 부유하고 좋은 집안에서 태어난 신사들이 평범한 사람이라면 싫어할 만한 일을 다시들을 위해 기꺼이 한다. 이 부유한 남성들은 만약 그들의 아내가 가족 문제에 대해 말을 건다면 화를 낼 것이다. 심지어 욕설과 회초리를 사용하여 자신들의 용기를 보여주겠지.”²⁸⁾

27) Meena Gopal (2012), “Caste, Sexuality and Labour: The Troubled Connection”, *Current Sociology* 60(2), Sage Publishing, p. 228.

28) Rāmāmirtattammāi Ā. Mūvalūr (2009), *Tācikaḷ Mōcavalai: allatu Matiperṟa Maiṅar, Ceṅṅai: Tamiḷ Kutīaracu Patippakam*, p. 38.

나따라잔은 데바다시 자매에게 거짓 주소를 받고도 그들에게 속았다는 생각은 커녕 여전히 그들에게 홀려 있다. 그는 이미 결혼했으나 자신의 박색한 아내에게는 눈길조차 건네고 싶지 않을 만큼 마음이 끌리지 않는다. 그는 “재산을 탕진하는 것이 무슨 문제냐”며 “이 세상에서 다시와 함께 지내는 것보다 더한 기쁨이 뭐가 있겠냐”고 말한다.²⁹⁾ 데바다시를 지성 있고 신성한 존재로 칭송하는 그에게 구나부사니는 그것은 어리석은 남성이 지니는 환상에 지나지 않는다고 말한다.

“당신은 모르셨나요? 딸이 없는 다시들은 다른 카스트에서 여자 아이를 데려와 혼련시킵니다. 만약 다시에게서 태어난 여자아이들만 다시가 되는 거였다면, 그들은 당신 말마따나 하늘이 주신 신의 선물일 수 있겠죠. (중략) 자민다르의 하인들은 ‘다스’ 또는 ‘다시’라고 불립니다. 비슈누파 역시 그들의 하인을 ‘다스’ 또는 ‘다시’라고 부릅니다. 데바다시라는 이름이 무엇을 의미하나요? 과거에 ‘데바르’라고 불리는 카스트가 있었고, 데바다시들이 그들을 섬겼던 것뿐입니다. (중략) 데바다시 집안의 남성들은 여성들을 신경 쓰지 않습니다. 그들이 신경을 썼다면 여성들을 매춘으로 내몰고 조용히 지켜보지 않았을 것입니다. 세상에 가난한 자들이 많은데, 그들 모두 여성에게 매춘을 시키나요? 이 공동체가 사악하다는 것을 왜 모르시나요?”³⁰⁾

신과의 상징적 결혼을 통해 신을 섬긴다는 데바다시의 이미지는 거짓이고, 그들은 그저 ‘여중’에 지나지 않는다. 소설에서 ‘데바다시’ 대신 ‘다시’라는 명칭이 사용되는 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 데바다시가 남성을 기만하여 막대한 돈을 벌지만, 중국에는 가난하게 생을 마치는 것에 대해 작가는 그들을 도둑에 비유하며 구나부사이의

29) Rāmāmirtattammāl Ā. Mūvalūr (2009), p. 54.

30) Rāmāmirtattammāl Ā. Mūvalūr (2009), pp. 56-57.

입을 빌려 다음과 같이 말한다.

“그들은 말년에 굶주리게 됩니다. 도둑에게 주변 다른 사람들의 도움이 필요하듯 다시들에게는 자신을 부양해줄 사람들이 필요합니다. 그녀는 자신이 속한 데바다시 공동체의 요구를 만족시켜야 합니다. 그렇지 않으면 그들이 자신에게 해를 끼칠까 두려워합니다. 그래서 그들은 거드름을 피워야 합니다. 요즘 다시들은 술을 마시기 시작했습니다. 젊음의 빛이 바래고 수입이 줄어들더라도 그들은 허식을 포기하지 못합니다. 그들은 자신의 지위를 잃는 것을 두려워합니다. 그들은 술을 끊지 못하고 보석, 옷, 다른 물건들을 저당 잡히기 시작합니다. 서서히 먹을 음식조차 구하기 어려워집니다. 도둑이 수갑을 찬 결말을 맞는 것처럼, 이 여성들은 결국 경멸을 직면하게 됩니다. 그리고 그들은 이 모두가 신의 짓이라 생각합니다.”³¹⁾

구나부사니의 끈질긴 설득으로 모든 데바다시가 오로지 돈을 벌기 위해 일한다는 사실을 인정하게 된 나따라잔은 데바다시 자매의 행방을 찾지 않고 자신의 아내에게 돌아가겠다고 마음먹는다.

“무둘락슈미가 우리 (데바다시) 카스트³²⁾의 전통을 파괴하기 시작했다. 그녀 주위의 몇몇 비열한 놈들이 그녀의 가락에 맞춰 춤을 추고 있다. 그들이 다시를 욕하는 것을 듣고 이런 기사가 쓰인다. 그러나 이런 글로 인해 우리의 남성 고객들이 우리를 찾는 것을 그만 두었나? 우리 집 문 앞에 줄을 서는 사람들이 줄어들기는 했는가?³³⁾

31) Rāmāmirtattammāl Ā. Mūvalūr (2009), p. 71.

32) 식민지 문학에서 데바다시를 가리켜 카스트라는 용어를 사용하는 것은 연구 과정에서 나타나는 가장 기본적인 오류 중 하나였다. 데바다시 스스로에 따르면 그들의 ‘삶의 방식’이나 ‘직업윤리’는 존재하나 데바다시라는 자띠(jati)는 존재하지 않는다(Amrit Srinivasan (1985), “Reform and Revival: The Devadasi and Her Dance”, *Economic and Political Weekly* 20(44), *Economic and Political Weekly*, p. 1869).

한편 데바다시 자매의 엄마 보가 찢다마니는 데바다시 제도의 폐지를 반대한다. 작가는 그들이 데바다시 제도의 존속을 지지하는 것은 토착 문화의 수호자로서 예술, 문화 그리고 신에 대한 봉사라는 관점에서가 아니라 오로지 물질적인 이유 때문이라고 설명한다. 그녀를 비롯한 몇몇 데바다시들은 일간지를 구독하며 자신들에 관련된 모든 소식을 놓치지 않으려 한다. 데바다시 개혁에 관한 기사가 실리면 그들은 개혁주의자들의 노력을 비난하고 조롱한다.

데바다시 자매가 데바다시를 그만두기로 한 것은 이야기의 가장 마지막 부분에 이르러서이다. 그들은 개혁주의자들의 연설에 감화되어 자신들의 삶의 방식을 부끄럽게 여기고 다른 데바다시들도 제도에서 빠져나올 수 있도록 돕기로 한다. 그러나 아무런 전조 없이 갑작스럽게 진행된 이 개혁 과정은 소설의 주제 전달을 위해 만들어진 것처럼 보인다. 오히려 그들은 연설이 시작되기 바로 직전까지도 돈을 벌기 위해 어쩔 수 없이 사촌인 구나부사니 앞에서 공연해야 하는 것에 대해서만 수치심을 느꼈다. 구나부사니는 이미 들통난 거짓말을 반복하는 등 어리석은 행동을 하는 그녀들을 가리켜 “신, 학문, 전통과 관습으로 인해 생겨난 불행한 존재이자 사회적 비난의 대상”이라고 정의 내린다. 또한 “칭송을 바란다면 매춘을 그만두고, 망신을 당하고 싶으면 데바다시 생활을 계속하라”며, “불명예스러운 일을 하면서 질병과 고통 외에 무엇을 얻었는지 생각해보라”고 호도한다.³⁴⁾

4.2. 자아 존중 결혼을 통한 여성 개혁

『따씨갈 모사발라이』는 자아 존중 운동의 일환으로 여성의 대의명분을 차지하고 데바다시를 주체로 주장하는 급진적 텍스트이다.³⁵⁾ 작

33) Rāmāmirtattammāḷ Ā. Mūvalūr (2009), p. 150.

34) Rāmāmirtattammāḷ Ā. Mūvalūr (2009), pp. 311-314.

가는 데바다시의 세계를 그리면서 브라흐만주의에 반대하며 자아 존중 이데올로기와 무신론이 배합된 데바다시 개혁 운동이 무엇을 이룰 수 있는지를 보여준다. 작가는 빼리야르³⁶⁾가 주창한 자아 존중 운동의 맥락 속에서 개혁의 방법을 제안한다. 자아 존중 운동은 빼리야르가 카스트 차별과 사제 중심의 힌두교에 반대하며 만든 것이다. ‘자아 존중’은 타밀어 ‘수야마리아다이’(cuyamariyātai)의 번역으로, 이 단어는 고대 타밀 문학에서부터 ‘고귀한 용기의 덕목’이라는 뜻으로 사용되었다. 빼리야르는 인간이 자아 존중을 발전시키면 자동으로 개인의 특성을 발달시키고 모사꾼들에게 이끌려 다니기를 거부하게 될 것을 확신했다. 그는 또한 카스트의 우열을 가리는 개념이 인도에서 사라져야 비로소 ‘자아 존중’을 생각할 수 있게 된다고 주장했다. 그는 자아 존중 운동만이 진정한 자유 운동이 될 수 있으며, 개인의 자아 존중 없이 정치적 자유도 결실을 볼 수 없다고 강조했다.³⁷⁾

라마미르담은 자아 존중 운동의 이념을 바탕으로 카스트, 가부장제, 브라흐만주의 등을 데바다시가 타락하게 된 원인으로 상정하고 공격

35) S. Anandhi (1991), p. 739.

36) 빼리야르는 전통적으로 농사와 상업에 종사하던 나이두(Naidu) 카스트 출신이다. 하층카스트 출신은 아니었지만 일찍이 하층카스트의 사회적 억압에 문제의식을 느꼈다. 지역정계의 유력자가 된 후인 1919년 INC에 가입했고, 1924년에는 케랄라의 바이콤 사뜨야그라하(Vaikom Satyagraha)를 주도하며 전국적 명성을 얻기 시작했다. 그는 INC에서 활동하는 동안 카스트와 종교집단별 할당제를 요구하는 결의안을 채택할 것을 타밀나두 INC에 지속적으로 건의했지만 번번이 부결되었다. 결국 1925년 여섯 번째 시도가 실패로 돌아가자 브라흐만 출신 엘리트가 주도하던 국민회의의 분위기에 염증을 느껴 INC를 떠나게 되었다. 이후 비(非)브라민 회의(Non-Brahmin Conference)와 대중 집회 등에 집중하던 빼리야르는 1929년 자아 존중 운동을 조직했다(이지은 (2014), 「힌두 전통에 대한 남인도 비(非)브라민적 인식론: 빼리야르의 『라마야나』 읽기」, 『인도연구』 19(2), 인도학회, pp. 99-100).

37) M. D. Gopalakrishnan (1991), *Periyar, Father of the Tamil Race*, Madras: Emerald Publishers, p. 61.

한다. 작가는 서문에서 “고대로부터 사원의 사제, 왕, 그리고 지주들이 예술이라는 이름으로 특정 공동체가 매춘업에 빠지도록 부추겼음을 나는 주장한다”³⁸⁾고 밝히고 있다. 작품에서 데바다시에게 빠지는 남성들은 비난의 대상이라기보다 그녀들에게 속아 재산을 탕진한 안타까운 피해자에 가깝게 그려진다. 소마세까란은 결혼식장에서 데바다시 자매를 다시 만난 뒤 새 신부인 가나순다리를 버리고 그들을 따라가려 한다. 이를 보고 나파라잔은 “이것은 소마세까란의 잘못이 아니라 결혼식에서 데바다시 공연을 준비함으로써 젊은 남성들의 마음을 파괴하는 분별없는 어른의 잘못”이라고 생각하며 그를 돕는다.³⁹⁾ 가나순다리 역시 “신랑이 결혼 예복을 입은 채로 다시의 집으로 떠난 것은 다시들을 초대해서 춤을 추게 한 고대의 관습 때문이다. 나는 이런 병폐를 남편 탓으로 돌릴 수 없다”며 남편을 두둔한다.⁴⁰⁾ 소마세까란은 데바다시 자매에게서 쫓겨나고 정신을 차리는가 싶었으나 데바다시 차림을 한 가나순다리를 깐다로 착각하고 자신이 진짜 사랑하는 사람은 깐다라고 생각한다. 이렇게 어리석은 모습을 보이는 소마세까란에 대해서도 작가는 “다시의 집을 목적지로, 다시를 삶의 목표로 여기는 자들은 진실을 깨닫지 못할 것이다. 가나순다리를 결혼식장에 버리고 간 그가 이상한 것도 아니고, 그녀를 깐다로 오해한 것도 가능한 일”⁴¹⁾이라고 말할 뿐이다.

소설의 마지막 부분에서도 개혁주의자들은 데바다시를 찾는 남성들은 본디 총명했으나 선조의 잘못으로 나쁜 길에 들게 된 것이며, 이 폐단이 계속되게 만든 원인인 브라흐만주의를 없애야 한다고 강조한다. 이에 덧붙여 비베까나디는 “데바다시들이 추는 바라파나띠얌이야

38) Rāmāmirtattammāḷ Ā. Mūvalūr (2009), p. 11.

39) Rāmāmirtattammāḷ Ā. Mūvalūr (2009), p. 131.

40) Rāmāmirtattammāḷ Ā. Mūvalūr (2009), p. 155.

41) Rāmāmirtattammāḷ Ā. Mūvalūr (2009), p. 210.

말로 매춘의 성장을 촉진하는 생명선이고, 매춘은 바라따나띠얌의 창조물로 둘 사이 연관성이 없다는 말은 사실에 반대된다”⁴²⁾고 목소리를 높이며, 데바다시 제도를 폐지하기 위해서 우선 바라따나띠얌 공연이 금지되어야 한다고 주장한다.

『따씨갈 모사발라이』의 실질적인 주인공이자 변화를 이끄는 주역은 자민다르 여성 가나순다리이다. 데바다시 제도는 대부분 사원의 경제를 쥐락펴락하는 자민다르 엘리트의 후원으로 유지되었다. 이 고착된 후원 제도를 통해 데바다시는 지역적 자본주의, 특히 토지를 소유한 엘리트들과 밀접하게 결부되었다. 데바다시는 결혼, 장례를 비롯한 의례에서 주어진 의무를 이행하고, 후원자와 성적 관계를 맺고, 토지 등을 봉사의 대가로 받으면서 지주 가족의 종교적·사회적 경제의 본질적인 부분이 되었다. 『따씨갈 모사발라이』는 자민다리 제도를 배경으로 하고 있으며, 문제의 해결점을 자민다리 제도 안에서 찾는다. 작가는 깨어있는 자민다르 여성을 통해 데바다시 여성의 개혁이 이루어질 수 있다고 보았다.⁴³⁾

가나순다리는 데바다시 제도에 비판적인 견해를 보이며, 사회에 긍정적인 변화를 일으키는 데 있어서 자민다르 집안의 일원으로서 자신에게 부여된 책임을 인식하고 있다. 자아 존중 운동가이기도 한 아버지의 영향을 받아 그녀 역시 자아 존중의 이념 아래 부동산에 대한 통제력을 유지하고 좋은 거버넌스의 지표가 되어 시대 변화에 민감하게 대응한다. 그녀는 외모, 교육, 성격 등 모든 면에서 최고의 신부감이라고 언급된다. 사랑과 보살핌을 받으며 자라났고, 어린 나이에 가정교사로부터 영어와 타밀어를 배웠다. 학업 과정을 마치고도 그녀는 책을

42) Rāmāmirtattammāl Ā. Mūvalūr (2009), p. 309.

43) 라마미르담은 서문에서도 출판사의 연이은 거절로 곤란을 겪던 중 한 부유한 데바다시가 출판비에 대한 약속을 번복한 데 반해 자민다르 여성이 깨어있는 원조를 보냈음을 밝히며 칭송한다.

『따씨갈 모사발라이』에서 결혼은 여성 개혁을 이룰 수 있는 해결 방안으로 그려진다. 이는 당시 자아 존중 운동의 일환이었던 결혼제도 개혁과 연관된다. 자아 존중 운동을 통해 도입된 주요한 사회학적 변화 중 하나는 브라흐만 사제의 주례 없이도 성혼(成婚)이 인정되는 자아 존중 결혼이었다. 빠리야르는 힌두 관습에 따른 전통 결혼을 단순한 재정적인 합의이자 종종 지참금을 통해 큰 빚을 지게 하는 폐단으로 여겼다. 자아 존중 운동은 중매결혼을 카스트의 제약을 받지 않는 연애결혼으로 대체하고자 했다. 자아 존중 운동가들은 브라흐만들이 돈을 받고 주례를 보는 전통 결혼식은 대부분이 이해하지 못하는 산스크리트어로 진행되며 맹목적인 규칙을 고수하는 의식과 관습이라고 주장했다.⁴⁶⁾ 라마미르담은 자아 존중 결혼의 한 형태로 힌두 사원의 손아귀에서 벗어나 서로 다른 카스트 간 결혼(Inter-caste marriage)을 할 것에 대해 데바다시들의 동의를 구하는 운동을 진행하기도 했다.

가나순다리에게 결혼은 더 많은 사람들을 개혁할 수 있는 절호의 기회였다. 자민다르 집안의 가나순다리와 소마세까란의 결혼은 카스트와 친족 규범을 따른다. 라마미르담은 전통적인 자민다르 가문의 결혼에 자아 존중의 이미지를 덧씌운다. 가나순다리는 자신이 시집갈 영토의 사람들에게 봉사하고 개혁을 전파할 기회라는 이유로 결혼이라는 이 연대에 동의했다.

“가나순다리는 다가올 결혼 생활에 대한 기대로 행복의 바다 위에 떠 있는 듯했다. 그녀는 왜 그리도 행복했을까? 그것(결혼)을 좋은 일을 할 기회로 보았기 때문이다.”⁴⁷⁾

45) Rāmāmirtattammāḷ Ā. Mūvalūr (2009), pp. 118-119.

46) S. Hodges (2005), “Revolutionary Family Life and the Self Respect Movement in Tamil South India, 1926-49”, *Contributions to Indian Sociology* 39(2), Sage Publications India: p. 261.

47) Rāmāmirtattammāḷ Ā. Mūvalūr (2009), p. 128.

처음에는 결혼을 반대했던 가나순다리의 아버지 역시 결혼 당사자인 그녀의 뜻을 존중하며 말한다.

“결혼문제에 있어서 부모들이 딸의 의견을 존중해야 한다. 만약 우리의 바람에 따라 결혼을 시키고, 문제가 생긴다면 그것은 우리의 책임이다. 만약 나쁜 결과가 있더라도 딸의 뜻에 따른다면 우리를 괴롭히지 않을 것이다.”⁴⁸⁾

이후 그는 소마세까란이 결혼식 다음 날 데바다시 자매에게 가버렸다는 소식을 접했고, 가나순다리가 의연한 태도가 그녀 스스로 결혼을 선택한 데서 비롯된 것이라고 생각했다. 만약 그가 결혼에 관여한 뒤에 이와 같은 일이 일어났다면 그녀는 눈물을 글썽이며 자신의 인생을 망친 그를 비난했을 것이다. 따라서 여성 스스로 바라는 바에 따라 결혼을 허락하는 것이 더 나은 일이며, 그렇지 않으면 결혼 후 생길 수 있는 나쁜 일들에 대해 부모의 책임을 묻는 딸의 비판을 감내해야 할 것이다.

가나순다리의 결혼은 처음 결심대로 여러 사람을 개혁으로 이끄는 결과를 낳았다. 특히 꼭 막힌 소마세까란의 아버지 역시 며느리인 가나순다리에 의해 생각을 바꾸었다. 아들의 행동으로 인해 미안해서 어쩔 줄 몰라 하는 시부모에게 가나순다리는 남편은 돈이 떨어지면 곧 돌아올 것이니 걱정하지 말라고 말했다. 그녀는 자신의 처지를 한탄하는 대신 소마세까란의 아버지가 영토에 새로운 개혁을 도입하는 것을 바라보며 마음의 평화를 찾았다. 또한 이에 그치지 않고 밤낮으로 남편을 개혁할 방법을 고민하기도 했다.

48) Rāmāmirtattammāḷ Ā. Mūvalūr (2009), p. 120.

- “1. 소녀들을 신의 이름으로 헌신하고, 결혼하는 관행은 중단되어야 한다. 이 무의미하고 부끄러운 데바다시 제도는 완전히 폐지되어야 한다.
2. 이하 모든 데바다시는 결혼해야 한다. 그 카스트에는 미혼 여성이 없어야 한다. 우리 사회에 개혁을 가져오려는 젊은이들이 이 소녀들과 결혼하기 위해 나서야 한다.
3. 이미 의식을 올린 데바다시들은 카스트 내부 사람들과 결혼해야 한다. 재혼할 준비가 된 남성들이 그들과 결혼해야 한다.
4. 데바다시 공동체의 모든 남성과 여성은 초중등 교육을 받을 수 있도록 해야 한다.
5. 결혼식, 축제, 잔치 등에서 성적으로 흥분되는 관능적인 노래와 바라따나띠얌 공연을 장려해서는 안 된다.”⁴⁹⁾

소설의 마지막 장은 사회개혁가들에 의해 개최된 회의로, 데바다시 폐지를 위한 작가의 메시지가 사회개혁가들의 입을 통해 전달된다. 구나부사니는 데바다시 제도를 근절하기 위해서는 엄격한 법이 필요하다고 말하며, 다섯 가지 권고사항을 발표한다. 여기에서도 자아 존중 방식에 따른 결혼이 중요한 키워드가 된다. 이 권고사항을 이행하기 위해 데바다시 문네뜨라 상감이 결성되었다. 초대 회장은 가나순다리, 부회장은 소르나뿌리 자민다르와 나따라잔이었다. 구나부사니와 시바라만이 이사직을 맡았다. 재무관은 다르마뿌리 자민다르였다. 기획위원회가 초안한 모든 결의안이 만장일치로 채택된다.

49) Rāmāmirtattammāḷ Ā. Mūvalūr (2009), pp. 303-304.

5. 데바다시 여성의 자전적 글쓰기

19세기 전반까지만 해도 인도 문학사에서 여성 작가의 이름을 찾아보는 것은 매우 어려웠다.⁵⁰⁾ 여성의 글쓰기는 식민지 시대에 괄목할 만한 성장을 보인다. 인도의 사회 구조 속에서 여성이 받는 고통을 해소하고 지위를 향상하려는 사회개혁 운동은 여성 작가들의 출현을 유리하게 만드는 데 이바지했다. 여성의 자기표현은 당시 인도 문학의 주요 관심사 중 하나였다. 여성해방 운동의 주역들에 의해 시작된 다양한 사회개혁 운동의 결과로 여성의 전경화(前景化)는 이미 19세기부터 시작되었다. 기독교 선교사들이 앞장선 인도 여성들의 정규 교육을 위한 기반 마련이 19세기부터 시작되었다. 1821년 벵갈을 시작으로 인도 여자아이들을 위한 학교들이 세워졌으며, 1845년에는 부분적으로 인도인들이 관리하는 첫 번째 여학교가 마드라스에서 문을 열었다. 교육의 영향은 작가뿐 아니라 독자층에서도 목격된다. 19세기 중반까지만 해도 새로운 문학의 향유는 대부분 남성에게 국한되었으나, 여성 교육의 확산과 함께 독자층의 구성이 바뀌기 시작했다. 가정 내에서 때로는 가정의 울타리 너머에서 여성 역할의 문제화는 사회의 변화

50) 이전에도 몇몇 여성 시인들이 활동했으나 예외적인 경우로 받아들여졌으며, 그들에 대한 사회적 후원을 보여주는 뚜렷한 증거를 찾을 수 없다. 중세 박미문학에서 안달(Andal)이나 까라이카말 암마이야르(Karaikkal Ammaiyar) 등 종교적 종파와 관련하여 활동한 여성 작가들도 있었으나, 평범한 가정생활을 영위한 여성 작가들에 대한 기록은 찾기 어렵다. 중세 사회의 경직된 규범 속에서 자신의 감정을 열정적으로 표현하는 것이 불가능했다. 궁녀나 고급 매춘부 제도가 여성에게 문학 활동의 기회를 주었으나, 그 재능은 주로 남성 후원자들을 기쁘게 하는 데에 사용되었다. 극히 평범한 사회 구성원이었던 여성들은 시를 쓰는 것을 단념할 수밖에 없었다. 구전되는 자장가, 전래동화, 축제에서 불리는 노래, 노동요 등이 부분적으로 여성에 의해 만들어지고 전해졌지만 다른 형태의 문학 활동에는 참여하지 않았거나, 익명으로 남기를 원했다고 추측할 수 있다(Sisir Kumar Das (2005), pp. 110-111).

또는 적어도 사회적 태도의 변화와 밀접하게 연관되어 있었다. 따라서 여성 묘사에 관한 한 당시 문헌은 이러한 운동의 기록만큼이나 사회 변화의 기록이라 할 수 있다.

당시 문학적 상황에 나타난 뚜렷한 특징 중 하나는 전통에 도전하는 힘의 출현과 여성을 위한, 여성 스스로에 의한 움직임이다. 기존의 전통적인 가족 구조와 가부장적 이데올로기에 도전하고 항의하는 여성의 자기표현은 20세기 문학에서 가장 매력적으로 나타나는 특징이다. 여성들 사이 교육의 확산은 사회적 힘과 관련된 기존의 관계에 느리지만 확실한 변화를 가져오는 데 가장 확실한 역할을 했다.⁵¹⁾ 많은 타밀 여성 작가들이 여성의 내적 투쟁, 가족 문제, 아이들에 대한 사랑, 삶의 다른 미세한 측면을 묘사한 소설을 썼고 명성을 얻었다. 물론 여성이 글을 쓰는 것에 대해 여전히 적대적인 곳도 있었다. 이러한 적대감 때문에 여성의 창조적인 목소리는 오직 계몽된 가족의 후원 아래, 또는 개인적 불행이나 치욕과 같은 큰 위험을 감수해야만 들을 수 있었다. 그럼에도 불구하고 많은 여성 작가들이 20세기 전반 타밀 문단에서 활동하며 새로운 독자층을 만드는 데에 주도적인 역할을 했다.⁵²⁾

라마미르담의 『따씨갈 모사발라이』은 자전적 성격을 띤 소설이다. 데바다시 제도에서 걸어 나온 한 사람으로서 그녀는 이 작품에서 자신의 경험을 바탕으로 자아 존중 운동에 따른 선전의 목소리를 높인다. 자전적 글쓰기는 작가의 내면을 풀어내는 기법으로 독자에게 자기 탐험을 제공한다. 19세기 말부터 20세기 초까지 여성의 자전적 글쓰기 주제는 대부분 가족이나 종교에 한정되었고, 정절이나 충절 등 전통적

51) Sisir Kumar Das (2006), pp. 323-324.

52) 여성 작가들은 일반적으로 편집자와 출판사의 후원을 받아 작품활동을 했다. 기성 비평가들이 그들의 작품을 항상 호평하는 것은 아니었지만, 일반 대중들은 열광했다. 그 인기가 어느 정도였나면 남성 작가들이 쉽고 빠른 출판을 노리고 여성스러운 필명을 사용하기도 했다(Sisir Kumar Das (2006), p. 13).

인 여성 미덕을 높이 평가하는 내용이 주를 이루었다. 여성 작가 개인이 의미심장한 문학적 업적을 자랑했지만, 그들의 작품 속에서 성취라는 주제가 서사를 지배하는 경우는 드물었다. 자기주장과 자기표현을 내포하는 장르의 글에서도 이를 강조하기엔 역부족이었다는 평을 받는다. 또한, 양질의 교육을 받은 중산층 여성들조차 장편소설을 거의 쓰지 않았다. 이러한 배경에서 탄생한 이 소설은 그 자체로 급진적이었다고 평가할 수 있다.⁵³⁾

데바다시 자매의 남자 형제인 까루나가란의 딸 비베까바디의 작중 행적은 라마미르담과 놀랍도록 닮았다. 자신을 이웃에 사는 데바다시 까마바르다니에게 돈을 받고 보내려는 어머니에게 비베까나디는 데바다시는 사악한 직업이라 말하며 자신을 보내지 말라고 조른다. 까마바르다니에게 입양되어 춤과 노래 훈련을 받으며 자라난 비베까나디는 데바다시가 되는 것을 계속해서 거부했고, 그런 그녀의 삶은 과부의 삶보다도 형편없었다. 까마바르다니는 매춘의 죄는 데바다시에게 적용되지 않으며, 아무리 많은 남성을 초대하더라도 경전이 우리를 성스러운 여자로 공표해줄 것이니 쓸데없는 걱정을 말라고 타이른다. 그러나 비베까나디는 자신은 데바다시가 되지 않고 결혼할 것이라고 말한다.

“나를 결혼시켜주세요. 만약 내가 과부가 된다면 나는 재혼할 것입니다. 오늘날 수많은 여성이 재혼을 한다는 사실을 당신은 모르나요. 우리는 시대에 따라 바뀌어야 합니다. 망가지지 마세요. 세상은 이제 깨어났습니다. 당신의 카스트(데바다시)의 비밀은 당신처럼 세상의 변화에 무지한 사람들에게만 먹힐 것입니다.”⁵⁴⁾

53) S. Anandhi (1991), pp. 741-743.

54) Rāmāmirtattammāl Ā. Mūvalūr (2009), p. 257.

매춘이 아니라 음악을 통해 돈을 벌고 싶었던 그녀는 음악을 가르쳐주던 선생인 닛뚜바나르(Nattuvanar)와 사랑에 빠진다. 비베가바디와 닛뚜바나르 간의 연대는 자전적인 것이다. 라마미르담은 데바다시의 삶에서 벗어나길 바라며 음악가인 수얌부 뵐라이(Suyambu Pillai)와의 결혼을 선택했다.⁵⁵⁾ 그녀가 관습을 따르지 않고 주체적으로 결정한 이 결혼으로 공동체 내부에서 소란이 일었고, 그녀가 공동체로부터 쫓겨나는 결과를 낳았다. 비베까나디의 결혼과 라마미르담의 결혼은 공동체 남성들이 데바다시 여성을 구조적으로 이용할 수 없게 만든 전통에 대한 도전이었다.

“그날부터 비베까나디는 다시들을 찾아 데바다시 관행의 해악과 고난에 대해 설득력 있게 이야기했다. 그녀는 몇몇 소녀들이 다시라는 직업을 완전히 포기하도록 했다. 그들 중 일부는 중매결혼을 했다. 이를 보고 몇몇 다시들과 몇몇 카스트 사람들은 맹렬히 반대했으나 아무 소용 없었다. 다른 개혁주의자들이 그녀의 개혁 운동을 격려하고 지지했다. 몇몇은 다른 카스트와 결혼하기도 했다.”⁵⁶⁾

민족주의자들이 데바다시와 매춘부의 정치 참여를 반대하던 시기에 라마미르담은 정치에 관여할 권리를 주장하였다. 공공 영역에서 다양한 방식으로 데바다시를 소외하는 것에 대한 그녀의 강한 저항은 작품 곳곳에서 확인할 수 있다. 이야기는 여성에게 배제되었던 교육을 통해 타자화된 여성이 주체성을 자각할 수 있게 되며 다른 여성 주체를 위한 교육으로 나아가는 모습을 보여준다. 라마미르담은 ‘개혁된

55) 그녀는 첫 번째 결혼에서 아들 둘과 딸 하나를 두었다. 불행히도 첫째 아들과 딸이 어린 나이에 세상을 떠났고, 이 경험으로 인해 그녀는 신을 믿지 않게 되었다. 이후 라자빠드마바디(Rajapadmavathy)와 재혼하여 두 아들과 두 딸을 낳았으며, 첩나이에 정착했다.

56) Rāmāmirtattammāl Ā. Mūvalūr (2009), pp. 264-265.

데바다시에 의한 데바다시 공동체의 감시'라는 개혁 방안을 제시하며 여성 주체에 의한 여성 개혁을 주장한다.

6. 나가는 말

문학은 급진적인 변화와 통합의 힘 사이에서 이루어지는 지속적인 대화의 기록이다. 타밀 문학뿐 아니라 거의 모든 인도 문학이 식민지 시대에 관심을 두었던 것은 서구 문명의 영향을 어떤 방식으로 받아들이느냐는 것이었다. 이와 함께 인도 문학의 많은 부분이 사회정치적 수단의 임무를 수행하게 되었다. 인도의 사회개혁 운동은 문학 텍스트와 문학적 활동으로부터 탄력을 받으며 전개되었다. 『따씨갈 모사발라이』는 이러한 배경에서 탄생했다. 이것은 역사의 한 시대에서 다른 시대로의 이행에 있어서 등장인물이 표상하는 인도 사회의 인물 각각이 어떻게 변화해야 하는지, 그리고 변화의 과정이 이 모두를 서로 어떻게 연결해 주는지에 대한 이야기이다. 라마미르담은 젊거나 나이든, 전통적인 또는 개혁적인, 피상적이거나 신실한, 미신을 믿거나 현명한, 악하거나 선한 다양한 데바다시 제도에 속한, 또는 데바다시 제도에서 빠져나온 여성들의 목소리를 들려준다. 데바다시 제도 폐지라는 목적 아래 탄생한 이 작품은 지나치게 개혁을 선전하는 소설로 일축되기도 한다. 다른 한편으로 이것은 급진적 문헌으로 자아 존중 운동의 정치적 문제들에 자리 잡은 것으로 여겨지며, 데바다시 제도 폐지보다 훨씬 더 미묘한 문제의식을 제공하고 있다고 평가받기도 한다.

『따씨갈 모사발라이』의 서문에 나타난 이 시대의 주요 관심사는 데바다시로 인한 젊은 남성들의 부패와 파괴였다. 이 소설의 목적은 젊은 남성들을 교육하고, 악덕의 길에서 벗어나게 하는 것이었다. 강인하고 계몽된 남성, 새로운 국가 시민들의 출현은 현대적 여성성과 신

여성의 탄생 여하에 달려 있었다. 라마미르담은 가나순다리로 대표되는 자민다르 여성과 구나부사니와 비베까나디로 대표되는 데바다시 집안 출신 여성의 연대를 통해 데바다시는 물론 남성 인물들의 개혁이 이루어지는 과정을 보여준다. 『따씨갈 모사발라이』는 데바다시에 대한 오래된 관념에서 벗어나 사회적 맥락에서 떠오르는 것들을 반영하여 들려주는 자기 고백이다. 소설 속의 모든 묘사는 동시대의 사건들과 사건들에 대한 반향을 가진다. 라마미르담이 작품을 통해 독자들에게 던지는 메시지는 매우 직선적이고 분명하여, 그만큼 강력하다. 근대문학은 남성 중심적인 계몽담론 안에서 여성적인 글쓰기를 주변화했다. 그러나 이 작품은 여성의 글쓰기가 지닌 잠재력과 혁명성을 보여주며 여성의 이야기에 대한 문학적 가능성을 확장시켰다. 이 작품을 통해 형성된 데바다시 제도의 문제점에 대한 대중의 인식은 1947년 데바다시 관행의 불법화에 중요한 역할을 했다. 데바다시 운동과 인도 여성 문학의 새 이정표를 쓴 이 작품은 선명한 사회정치적 주제를 다루며 여성의 자전적 글쓰기의 장을 넓혀주었다는 데서 문학사적 의의를 찾을 수 있다.

참고문헌

【자 료】

Mūvalūr, Rāmāmirtattammāī Ā. (2009), *Tācikaḷ Mōcavalai: allatu Matiperrā Maiṇar*, Ceṇṇai: Tamiḷk Kuṭiaracu Patippakam.

【논 저】

이동원(2020), 「뿌람 시에 나타난 고대 타밀 여성의 이미지: 『뿌라나누르』를 중심으로」, 『남아시아연구』 26(2), 인도연구소, pp. 55-84.

_____ (2018), 「상감문학 아함 시의 자연 상징 연구: 프라이의 원형비평을 중심으로」, 『동서비교문학저널』 45, 동서비교문학학회, pp. 239-260.

이지은(2014), 「힌두 전통에 대한 남인도 비(非)브라민적 인식론: 빼리야르의 『라마야나』 읽기」, 『인도연구』 19(2), 인도학회, pp. 81-116.

Anandhi, S. (2008), “Women’s Question in the Dravidian Movement c. 1925-1948”, *Women and Social Reform in Modern India: A Reader* (ed. by Sumit Sarkar and Tanika Sarkar), Indiana: Indiana University Press, pp. 389-403.

_____ (1991), “Representing Devadasis: ‘Dasigal Mosavalai’ as a Radical Text”, *Economic and Political Weekly* 26(11/12), Economic and Political Weekly, pp. 739-746.

Das, Sisir Kumar (2006), *A History of Indian Literature 1911-1956: Struggle for Freedom: Triumph and Tragedy*, Delhi: Sahitya Akademi.

_____ (2005), *A History of Indian Literature 1800-1910 Western Impact: Indian Response*, Delhi: Sahitya Akademi.

Gopal, Meena (2012), “Caste, Sexuality and Labour: The Troubled Connection”, *Current Sociology* 60(2), Sage Publishing, pp. 222-238.

Gopalakrishnan, M. D. (1991), *Periyar, Father of the Tamil Race*, Madras: Emerald Publishers, p. 61.

Hart, George L. and Hank Heifetz (1999), *The Four Hundred Songs of War and Wisdom: An Anthology of Poems from Classical Tamil The Puṛaṇāṇṇuru*,

- New York: Columbia University Press.
- Hodges, S. (2005), “Revolutionary Family Life and the Self Respect Movement in Tamil South India, 1926-49”, *Contributions to Indian Sociology* 39(2), Sage Publications India, pp. 251-277.
- Iyengar, P. T. S. (1929), *History of the Tamils: From the Earliest Times to 600 A. D.*, Madras: Coomarasawmy Naidu.
- Jordan, Kay K. (2003), *From Sacred Servant to Profane Prostitute: A History of the Changing Legal Status of the Devadasis in India, 1857-1947*, New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.
- Kannabiran, Kalpana and Vasanth Kannabiran (2003), *Muvalur Rammamirthammal's Web of Deceit: Devadasi Reform in Colonial India*, New Delhi: Kali for Women.
- Kersenboom, Saskia C. (2016), *Nityasumaṅgalī: Devadasi Tradition in South India*, Delhi: Motilal Banarasidass.
- Kersenboom-Story, Saskia C. (1981), “Virali-Possible Sources of the Devadasi Tradition in the Tamil Bardic Period”, *Journal of Tamil Studies* 19, International Institute of Tamil Studies, pp. 19-41.
- Marglin, Frédérique Apffel (1985), *Wives of the God-King: The Rituals of the Devadasis of Puri*, Delhi: Oxford University Press.
- Orr, Leslie C. (2000), *Donors, Devotees, and Daughters of God: Temple Women in Medieval Tamilnadu*, Oxford: Oxford University Press.
- O'Shea, Janet (1989), “Traditional Indian Dance and the Making of Interpretive Communities”, *Asian Theatre Journal* 15(1), University of Hawaii Press, pp. 45-63.
- Prasad, Awadh K. (1991), *Devadasi System in Ancient India: a Study of Temple Dancing Girls of South India*, New Delhi: H. K. Publishers and Distributors.
- Ramaswamy, Sumathi (1998), *Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891-1970*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Srilata, K. (2003), *The Other Half of the Coconut: Women Writing Self-respect History: an Anthology of Self-respect Literature (1928-1936)*, New Delhi: Kali for Women.
- Srinivasan, Amrit (1985), “Reform and Revival: The Devadasi and Her Dance”,

Economic and Political Weekly 20(44), *Economic and Political Weekly*, pp. 1869-1876.

Soneji, Davesh (2012), *Unfinished Gestures: Devadāsīs, Memory, and Modernity in South India*, New Delhi: Oxford University Press India.

_____ (2010), “Śiva’s Courtesans: Religion, Rhetoric, and Self-Representation in Early Twentieth-Century Writing by devadāsīs”, *International Journal of Hindu Studies* 14(1), Springer, pp. 31-70.

Varadarajan, Mu. (1988), *A History of Tamil Literature* (tr. by E. Sa. Visswanathan), Delhi: Sahitya Akademi.

원고 접수일: 2021년 4월 5일

심사 완료일: 2021년 5월 10일

게재 확정일: 2021년 5월 10일

ABSTRACT

Discourse on Women's Reform in Colonial India:

An Autobiography of a *Devadasi*

Lee, Dongwon*

This paper examines the discourse on women's reform in colonial India, focusing on a *devadasi*'s autobiographical writing. As 'a female servant of god', a *devadasi* was dedicated to a temple through symbolic marriage with the gods. *Devadasi* served her god through dancing and singing at rituals and festivals; however, as the additional duty of sexual service to priests and donors were added, they became powerful symbols of the corrupt Hindu society during the colonial period. *Tācikaḷ Mōcavaḷai* (1936, "Web of Deceit") is an autobiographical novel of Muvalur Ramamirtham (1883-1962), a social reformer and a former *devadasi*, which promotes the abolition of the *devadasi* system. With her firsthand experience, Ramamirtham accuses the *devadasi* as a social evil who deceives young men, as well as Otherized as a target of moral reform in contrast to the 'reformed' female characters. Based on the ideology of the Self-Respect Movement (1925), Ramamirtham argues that caste, patriarchy, and Brahminism are the reason for the corruption of the *devadasi*; this played an important role in the illegalization of the practice in 1947. In addition to being a milestone in the

* Lecturer, Department of Asian Languages and Civilizations, Seoul National University

Devadasi Movement, Ramamirtham's autobiographical novel expanded the field of women's autobiographical writing in India, addressing the cause of *devadasi*' degradation, and advocating self-respect marriage for women's reform. As such, *Tācikaḷ Mōcavaḷai* can be said to have led to a rise of public awareness of *devadasi* as well as the illegalization of the practice in 1947; in addition to being a milestone in the *Devadasi* Movement, it also expanded the field of women's autobiographical writing in India.

